الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين. سطيف2
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل:

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة
اختصاص: فلسفة القيم وابستيمولوجيا العلوم الإنسانية
بعنوان:

طبيعة السعادة عند جيل ليبوفيتسكي

إعداد الطالبة:
عقوني آسيا.

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبـــة	مؤسسة الانتساب	الصفة
د. عبد الكريم عنيات	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	رئيـــســـا
أ.د. عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ.د. جمال مفـــــرج	أستـــــاذ	جامعة قسطينة 2	عضوا ممتحنا
أ.د بومنير كمـــــال	أستـــــاذ	جامعة الجزائر 2	عضوا ممتحنا
د. زهير قوتـــــال	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا
د. العمري حـــربوش	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية : 2019/2018م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلى أولئك الذين حملوا هموم الإنسانية، إلى من فكروا في راحتنا، وفي زرع البسمة على ثغورنا، إلى من يشقون الطريق من أجل أن نعانق السعادة. إلى كل هؤولاء أهدي هذا العمل.

إلى والداي فشكرا على كل تضحياتهم من أجل نجاحي ومواصلة السير في دروب البحث العلمي، إلى اخوتي وأخواتي، إلى زوجي على صبره وتفهمه وتعاونه.

شكر وعرفان

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير للدكتور الفاضل عبد الرزاق بلعقروز على قبوله الإشراف على هذا العمل ومتابعته، فلك مني أستاذي فائق الاحترام على نصائحك، وتوجيهاتك، وفتح أفق الحوار والتواصل، وعلى نبل أخلاقك المهنية.

والشكر أيضا لكل من ساعدني من قريب أو بعيد وأخص بالذكر الدكتورة أماني أبو رحمة على تعاونها وتواضعها، ولكل من ساعدنا في الحصول على الكتب من داخل الجزائر ومن خارجها.

فهـــــرس المحتويات

الإهـــــداء	
شكر وعرفان	
مقدمـــــــة	01
الفصل الأول : **جيل ليبوفيتسكي وأدوات القراءة: تأملات في المفاهيم والأدوات**	
مفتتح	18
1– آليات التحليل في فلسفة جيل ليبوفيتسكي	20
1– 1التحليل السوسيوفلسفي	20
1-2 التحليل السياسي	23
1-3 التحليل الإقتصادي	24
1-4 التحليل النفسي	26
1-5 التحليل التاريخي	27
1-6 التحليل الإعلامي	29
2– مفهوم الحداثة والاستهلاك الفائق عند ليبوفيتسكي	30
2-1 معنى الحداثة modernité والحداثة الفائقةl'hypermodernité	30
2-2 الإستهلاك الفائق l'hyperconsommation	40
3- الفردانية الفائقة وبزوغ الإنسان النرجسي	51
3-1 مفهوم النزعة الفردانية	51
أ- الفرد individu	51
ب- الفردانية individualisme	51
ج- الفردانية الفائقة عند ليبوفيتسكي hyperindividualisme	54
3-2 الحداثة الفائقة وبروز النرجسي الفائق: أنموذج الإنسان النرجسي الفائق	56

أ- مفهوم النرجسية	56
ب- النرجسية بين التأويل السلبي والتأويل الإيجابي: أي بين التفسير الديني والتفسير الفلسفي	58
ج- الحداثة الفائقة ورهان النرجسية الفائقة عند ليبوفيتسكي l'ypernarcissisme	60
4- الحداثة الفائقة: من أخلاق الواجب إلى ما بعد الواجب في تحليلية جيل ليبوفيتسكي السوسيوفلسفية	66
نتائج الفصل الأول	77
الفصل الثاني: الإنسان الفائق بين وهم السعادة وخيبة الواقع	
مفتتح	79
1- السعادة ايجاز مفهومي	81
2- دلالة السعادة المتناقضة عند جيل ليبوفيتسكي	86
3- من السعادة الأخلاقية إلى السعادة النرجسية	94
4- السعادة بين الحقيقة والوهم ومظاهرهما	99
4-1 الجسد	99
أ- الرياضة	103
ب-الصحة والنظافة	107
ج- الرشاقة	112
4-2 السفر والسياحة	114
4-3 العلاقات الإنسانية	117
4-4 الضحك والمجتمع الهزلي	120
4-5 الإعلام والسعادة النرجسية	128
أ-ما بعد الواجب إعلاميا	128
ب-الايروس والإعلام	130
ج-الدعاية والإعلام	135

نتائج الفصل الثاني	139
الفصل الثالث: المرأة والسعادة في ظل الغواية التقليدية	
مفتتح	142
1– المرأة في التاريخ	143
1-1 المرأة الأولى: المرأة الوبيلة.	143
1-2 المرأة الثانية: المرأة المقدسة.	144
1-3 المرأة الثالثة: المرأة الفائقة	145
2– مفهوم االغواية التقليدية	147
3– ركائز االغواية التقليدية ومفهومها عبر التاريخ	152
3-1 عند المرأة الوبيلة	152
أ- الجمال	152
ب-الحب	154
ج- الغواية عند المرأة الوبيلة	155
3-2عند المرأة المقدسة	157
أ- الجمال	157
ب-الحب	158
ج-الغواية عند المرأة المقدسة	160
3-3 عند المرأة الثالثة	162
أ- الجمال	162
ب-الحب	170
ج-الغواية عند المرأة الثالثة	173
4-تأثير الغواية على العمل عند الجنسين	180
4-1 العمل والغواية في المرحلة الأولى	180

4-2 العمل والغواية في المرحلة الثانية	182
4-3 العمل والغواية في المرحلة الثالثة	183
5- دلالة السعادة بين الجنسين عبر التاريخ	189
5-1 السعادة في زمن المرأة الجَرُوحَة والرجل المِضْطهِدْ	189
5-2 السعادة في زمن الأنثوي المِضَّخم والذكري المِسْؤُول	190
5-3 السعادة في زمن البحث عن المساواة	193
6- سعادة المرأة المسلمة بين النظرة السلفية والنظرة الليبرالية الديمقراطية:نحو حداثة إسلامية فائقة	197
نتائج الفصل الثالث	201
الفصل الرابع: السعادة في ظل الغواية الشاملة	
مفتتح	204
1- من الغواية التقليدية إلى الغواية الشاملة	205
2- السعادة والغواية الاقتصادية	207
2-1 دلالة الغواية الإقتصادية	207
2-2 جذور الغواية الإقتصادية	209
أ- المرحلة الأولى: من (1880م - 1950م)	209
ب- المرحلة الثانية: منذ حوالي 1950م	212
ج- المرحلة الثالثة: منذ نهاية 1970م	213
2-3 مباديء الغواية الإقتصادية	216
أ- المنافسة	216
ب-التجديد والجاذبية	217
ج- التنوع	218
د- العاطفة الإقتصادية	218
2-4 الاقتصاد التعاوني (المِستَهلِكْ الذكي) في مقابل الاقتصاد الإستهلاكي (المِستَهلِكْ الفائق)	220

3– السعادة والغواية السياسية	222
3–1 دلالة الغواية السياسية	222
3–2 عوامل ظهور الغواية السياسية	223
3–3 تقنيات الغواية في السوق السياسية	224
3–4 مزالق الغواية السياسية وانعكاساتها على سعادة المواطن	230
4– السعادة والغواية التربوية	232
4–1 الأسرة المعاصرة ومبدأ السعادة النرجسية	232
4–2 الغواية والتربية المعاصرة	236
4–3 الغواية التربوية وسعادة الطفل	238
4–4 التكنولوجيا والتربية المعاصرة	239
5– تحديات الغواية وتناقضات السعادة	244
5–1 العنف والإرهاب	244
5–2 الإرهاب والمراقبة	255
5–3 التلوث البيئي	259
6–السعادة الإنسانية ورهان التجديد الأخلاقيle renouveau éthique	262
6–1 السعادة ورهان الوعي الأخضر la conscience verte	268
6–2 السعادة ورهان التربية غواية في حدود العقل	274
6–3 التربية الشاملة: الثقافة والفن في مواجهة أمراض المجتمع	275
نتائج الفصل الرابع	281
خاتمة	284
قائمة المصادر والمراجع	290

الفصل الأول

جيل ليبوفيتسكي وأدوات القراءة: تأملات في المفاهيم والأدوات

1- آليات التحليل في فلسفة جيل ليبوفيتسكي.

2- مفهوم الحداثة والإستهلاك الفائق عند ليبوفيتسكي.

3- الفردانية الفائقة وبزوغ الإنسان النرجسي.

4- الحداثة الفائقة: من أخلاق الواجب إلى ما بعد الواجب في تحليلية جيل ليبوفيتسكي السوسيوفلسفية.

مفتتح:

تقتضي معالجة موضوع الحداثة الفائقة عند جيل ليبوفيتسكي Gilles Lipovtsy الإحاطة الشاملة بالتغيّرات المفاهيمية المواكبة لها، وخصوصا الوجه القيمي. وذلك بغية تحديد المعالم الكبرى للحضارة، والمجتمعات الغربية المعاصرة، التي تعيش حركية سريعة في ظل التطور التقني والتكنولوجي الهائل الذي تشهده هذه المرحلة. وهذا ما دفع بليبوفيتسكي (فيلسوف وعالم إجتماع فرنسي معاصر، 1949م-) لتوجيه نقد داخلي للنسق الثقافي الغربي، وعالج جملة هذه التحولات في مؤلفات عديدة أبرزها مؤلف " عصر الفراغ "، والذي كان بمثابة انطلاقة فعلية لليبوفيتسكي في عالم التأليف والنقد السوسيوفلسفي، ليتلقى بعد هذا النشر العديد من الدعوات للتعريف بفكره.

ويركز جيل ليبوفيتسكي أيضا على رصد وجه العلاقة بين ظهور الحداثة الفائقة، وطغيان الإستهلاك الفائق الذي تقوّى ليصبح نمطا وجوديا، ورغبة جامحة لدى الإنسان الفائق، الذي أصبح يقبل عليه من أجل تحقيق لذاته ورغباته، أو في ظل الرأسمالية الإستهلاكية كما يسميها. وفي هذا السياق عملنا على تحديد موقف ليبوفيتسكي بداية من الحداثة وما بعد الحداثة، في ظل تكوثر المفاهيم التي تدور حول المصطلحين، واختلاف المواقف وتعددها. كما عملنا بعدها على تحديد مفهوم الحداثة الفائقة، وأهم ملامحها: الإستهلاك الفائق، والفردانية الجديدة، والنرجسية، ومن ثم تحديد موقفه من الأخلاق الكانطية العلمانية، في ظل انقلاب السلم الأخلاقي القيمي في عصر الحداثة الفائقة، وارتباطه بالقيم المتعية في مرحلة ما بعد الأخلاق، وأفول الواجب .

إن جيل ليبوفيتسكي هو فيلسوف الجزئيات كما يمكن أن نَصْطَلِحَ عليه نظرا لاهتمامه بمواضيع جزئية (الموضة، الماكياج، الرياضة...إلخ)، ولكنها ذات دلالة عميقة، وأهمية بالغة، ما جعل له قيمة فكرية معتبرة، وما زاد هذا المنحى البحثي تميّزا هو مزجه بين البحث الواقعي

والتظير الفلسفي الذي يَعقِبُ الاحصائيات الواقعية. حيث عمل من خلال هذه الموضوعات على تحديد ملامح التحولات الثقافية في مجتمع الحداثة الفائقة، وتأثير ذلك على جميع المناحي الحياتية (الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والفنية...) حيث كان من مستلزمات ظهور الفائق حدوث تحول على جميع الأصعدة خصوصا الجانب الأخلاقي، وتركيزنا على هذا الجانب تحديدا راجع لتأثيره على الإنسان بالدرجة الأولى، وعلى سلوكاته داخل المجتمع، وبالتالي إحداث تغيير في نمط العلاقات الإنسانية.

وبناءا على ما سبق نعمل في هذا الفصل على تحديد العلاقة بين الحداثة الفائقة والإستهلاك الفائق، والكشف عن مدى إمكانية وقدرة الإستهلاك الفائق على أن يكون وسيلة لإثبات الفرد لذاته، وإشباع رغباته، وتحقيق استقلاليته الفردانية، وكذا مصير الأخلاق التقليدية الصارمة التي كانت ندا للإيروس.

1- آليات التحليل في فلسفة جيل ليبوفيتسكي:

لقد اعتمد " جيل ليبوفيتسكي " في كتاباته على آليات متعددة لتحليل الوقائع الثقافية، والعمل على إيصالها للقارئ، ونظرا لتخصصه في البحث السوسيوفلسفي فقد توسّل بهذه الآليات في مقارباته لمواضيع جزئية لم تكن محل اهتمام في وقت سابق، حيث كانت الإشكاليات الفلسفية تهتم بالبحث في الكليات، ولكن ليبوفيتسكي تفطن لعمق تأثيرها، وهو ما دفعه للتفصيل فيها. وأما عن الآليات التي اعتمد عليها يمكن تحديدها كالتالي:

1-1 التحليل السوسيوفلسفي:

على اعتبار أن ليبوفيتسكي قد جمع في تأويليته بين الفلسفة وعلم الاجتماع، فقد كان للتحليل السوسيولوجي، والفلسفي النصيب الأوفى في كتاباته، فهو لم يتوقف عند حد تحليل الواقع، بل انتقل إلى مستوى التنظير الفلسفي. وشكَّل قاموسا مفاهيميا، ونسقا فلسفيا تترابط معالمه، وتتكامل في مؤلفاته المختلفة.

وتذهب دينا مندور التي أشرفت على ترجمة كتابين لليبوفيتسكي الأول يتمثل في كتاب " المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته " La Troisième Femme : Permanence et révolution du féminin » ، والثاني كتاب " مملكة الموضة: زوال متجدد " «L'empire De l'éphémère : La mode et son destin dans les sociétés modernes » حيث تقول فيه " كان للجانب الاجتماعي عنده، بصفته عالم اجتماع في الأساس، النصيب الأكبر في تحليله، وعرضه "[1].

[1] دينا مندور مقدمة ترجمة كتاب جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة: زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية**، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، ط1، 2017، ص 9.

ويقول أنور مغيث مسؤول في المركز القومي للترجمة – " بعد النجاح الذي حققه هيدجر Heidegger بقراءته للفلاسفة القدامى، ومنهجه التأويلي، وكذلك بعد ازدهار التفكيك الذي هو بحسب تعريف جاك دريدا Jacques Derrida إستراتيجية في قراءة النصوص، عمل الفلاسفة المعاصرون على تحليل نصوص الفلاسفة القدامى أو الأدباء، وإعادة تفسيرها. ولكن المفكر الفرنسي جيل ليبوفتسكي يسلك طريقاً آخر للتفلسف، وهو التأمل فيما يجري في الواقع الحي من أمور. بيد أن المعطيات الواقعية التي يهتم بها ليست أحداثاً كبرى من نوعية سقوط جدار برلين أو 11 سبتمبر أو الحرب ضد الإرهاب أو أزمة البيئة وما إلى ذلك، ولكنها تتعلق بالإستهلاك، والإعلانات التجارية، والماكياج، وكيفية قضاء وقت الفراغ؛ مثل تلك التفصيلات الصغيرة التي ربما نراها تافهة، وليست نبيلة هي التي تكشف من وجهة نظره، عن مدي التغيّر في الوجود الإنساني".[1] إذن فالتنظير الفلسفي عند ليبوفيتسكي اختلف عن تنظير سابقيه من الفلاسفة الذين اهتموا بالإشكاليات الفلسفية الكبرى، في حين أن ليبوفيتسكي قد اهتم بالجزئيات التي تعمل على قلب موازين المجتمع- وقد اهتم قبله بذلك أدورنو Adorno وبنيامين Benjamin وميشال فوكو Foucault-، وإحداث تحولات على جميع الأصعدة (ثقافية، واجتماعية، وإقتصادية...) دون أن تحظى بالإهتمام اللازم.

كما أنه قد اهتم بتأثير التغيّر القيمي والأخلاقي على سلوكات الأفراد في المجتمع، وما نجم عنه من التفريط في القيام بالواجبات ، وتكوثر المطالبة بالحقوق وهو ما نلمسه بعمق في كتاب " أفول الواجب " « Le crépuscule du devoir »، وإن كان قد عالجه في مؤلفات أخرى مثل " عصر الفراغ "« l'ère du vide » ، و" المرأة الثالثة " « La Troisième Femme »

[1] أنور مغيث: **عن جيل ليبوفيتسكي: الفلسفة...من الإعلانات التجارية إلى الماكياج** ، مقال إلكتروني http://www.masress.com، يوم: 29-04-2016، الساعة: 20.40.

كما أن التحليل الاجتماعي يظهر من خلال الوقائع التي يعالجها ليبوفيتسكي، وكذا من خلال الإحصائيات الاجتماعية التي لا تخلوا منها مؤلفاته على اختلافها، والتي يُنظِّر فلسفيا بناءا عليها، فهو لا يتعالى على الواقع، وفلسفته لا تهتم بالكليات بل بالبحث في الجزئيات، في الموضوعات التي تؤرق الإنسان العادي، والتي تمثل مدار اهتمامه، فمن منا اليوم لا تشكّل الرشاقة هاجسا بالنسبة له، ومن منا لا يرغب في الحصول على جسم ممشوق، أو بشرة مثالية، ومن منا لا يرغب في مظهر رائع يمتاز بالغواية، فالغواية أصبحت هاجس الجنسين سواء في الغرب، أو في الدول النامية باستثناء بعض الفئات، وهو ما سنعالجه في الفصول اللاحقة. كما أن رياضة كمال الأجسام تستهوي شباب اليوم، وهو ما لم يغفل عنه ليبوفيتسكي في تحليليته، إضافة إلى اهتمامه بشبكة العلاقات الاجتماعية، وتأثير التكنولوجيا المعاصرة عليها، وخصوصا تأثير الإستهلاك. إضافة إلى اهتمامه بالعلاقات الأسرية على اعتبار أن الأسرة نواة المجتمع، وكشف عن تغيّر مفهوم الأسرة المعاصرة، والسلوكيات التي تثبت ذلك، وربطها بالجانب التربوي والتعليمي، وأثره على المجتمع، كما أن ليبوفيتسكي لم يهمل علاقة المواطن بالسَاسَة في المجتمعات المعاصرة، وبناء على ذلك شخص طبيعة السعادة سياسيا، وهو ما سنفصل فيه لاحقا.

عموما فالجانب السوسيولوجي جليّ في تحليلية ليبوفيتسكي، وطبيعة الموضوعات التي خصّها بالدراسة تعكِس ذلك، وهو ما جعل من تنظيره الفلسفي تابعا للواقع لا سابقا له. وهو بهذا يقترب من الفيلسوف البولندي زيغمونت باومان[1] Zygmunt Bauman ، الذي يعتبر أن منهجه في القراءة والتحليل " تقرير عن الواقع "، و يقول في كتابه " الحداثة السائلة " : " في

1 **زيغمونت باومان:** فيلسوف وعالم اجتماع بولندي ولد في 19 نوفمبر 1925 وتوفي في 9 جانفي 2017. كان بروفيسور علم الاجتماع بجامعة ليدز.له العديد من المؤلفات منها ما ترجم إلى العربية مثل: الحب السائل، الحياة السائلة الأخلاق في عصر الحداثة السائلة....إلخ

هذا الكتاب أعرض محاولة مبدئية ومترددة ...لا أستطيع الادعاء بأنه أكثر من تقرير سيرة: لا أكثر من محاولة للإمساك بعالم يسير، عالم يواصل، وعلى نحو استفزازي، بشكل سريع أكثر مما نستطيع – بطرق تفكيرنا وحديثا –أن نتكيف معه "[1] .

1-2 التحليل السياسي :

إن المطلع على كتابات جيل ليبوفيتسكي عموما، وعلى مُؤَلفه " عصر الفراغ " على وجه الخصوص، يكشف عن اهتمامه العميق بالجانب السياسي، وهذا الاهتمام ليس بالأمر المستحدث أو الغريب في حقل الاهتمام الفلسفي، فلطالما أبدى الفلاسفة منذ سقراط مساحة كبيرة للسياسة في فلسفاتهم، وما دخل أفلاطون الفلسفة إلا عبر بوابة السياسة، حين ثار على مُعدمي أستاذه سقراط، وعلى أوضاع أثينا في تلك الحقبة الزمنية. وعن هذا يقول: " لكنني وجدت الحكام يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة، ويتهمونه بأسوأ التهم فيدينون، ويعدمون ذلك الرجل الذي رفض القبض على أحد أصدقائهم. ووجدت مدينتنا لم تعد تحكم تبعا للقوانين القديمة حتى فسدت القوانين والأخلاق إلى أبعد، وبقيت أنتظر فرصة تسنح لي كي أتدخل في توجيه الأمور...فلجأت إلى الفلسفة استضيء بنورها"[2]

ونلتمس من خلال مؤلف عصر الفراغ، وكتابات ليبوفيتسكي عموما، تركيزه على الديمقراطية الفردية التي اعتبرها مكسباً من مكاسب الحداثة الفائقة، على الرغم من العيوب التي حملتها التحولات الثقافية المواكبة لبروز الفائق في المجتمعات الغربية المعاصرة، وتراجع مناشدة الديمقراطية الجماعية لصالح الديمقراطية الفردية.

[1] زيغمونت باومان: **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة: سعد البازعي وبثينة الابراهيم، كلمة، ط1، ص 18.
[2] أميرة حلمي مطر: **جمهورية أفلاطون**، مكتبة الأسرة، دط، 1994، ص ص (8، 9).

كما أن اهتمامه بالسياسة راجع للترابط الكبير بين الثقافة الإستهلاكية والإستبداد السياسي، وعن هذا يقول تشارلز تايلر Charles Taylor (فيلسوف كندي 1931-) في وصفه لمظاهر القلق في الحضارة الغربية: " تقوم مؤسسات وبنيات المجتمع التقني – الصناعي بتقليص هائل لحرياتنا...سنكون مهددين بفقدان السيطرة السياسية على مصيرنا الذي بمستطاعنا التحكم في زمامه جماعة بوصفنا مواطنين عبر ما أسماه توكفيل حرية سياسية...فقدان الحرية السياسية سيعني أننا لن نتمكن حتى من ممارسة الاختيارات المتبقية لنا كمواطنين حيث ستتولى سلطة وصية لا مسؤولة فعل ذلك"[1]

ومن خلال موضوع الغواية الشاملة في مُؤلفه " الإعجاب واللمس " plaire et toucher ، أين عالج طبيعة السعادة سياسيا، وشخص تقنيات الغواية التي يعتمدها السياسي، وتأثير الغواية – سياسية على المواطن المعاصر، وعلى سعادته نتيجة للمطبات التي تَنجُم عنها، ينَعكِسُ اهتمام ليبوفيتسكي بالحقل السياسي، وبحضور التحليل السياسي في كتاباته.

1-3 التحليل الاقتصادي:

لم يتوقف جيل ليبوفيتسكي في تحليلاته عند حدود التنظير الفلسفي، أو التقصي السوسيولوجي للواقع، ولكنه عمل على تدعيم أفكاره، ونتائج أبحاثه من خلال الإحصائيات والبحوث الإقتصادية. واتخذ لنفسه رؤية اقتصادية يقبل فيها أفكارا لدى سابقيه، وينتقد أفكارا أخرى، ويتجاوزها، وهو ما ينم عن نضج فكري، أَهَّلَ ليبوفيتسكي لأن يسطّر لنفسه رؤية اقتصادية حلل من خلالها التحول الاجتماعي في المجتمعات الغربية المعاصرة.

أما عن موقفه من الرؤية الماركسية فقد عبر عنها جيل ليبوفيتسكي بوضوح في كتابه: " أزمنة الحداثة الفائقة " حيث صرح بأنه لم يكن يوما اشتراكيا، بل يتموقع في الخط الذي

[1] تشارلز تايلر: مظاهر القلق في الحضارة الحديثة، ترجمة: حسن العمراني، **مجلة الأزمنة الحديثة**، العدد 3-4 ، أكتوبر، 2011، ص 151.

سطره " كاستورياديس "[1] castoriadis. ويقر أيضا بأن غموض الماركسية وعدم ارتياحه لها قد اتضح له من خلال قراءاته لكل من (توكفيل Toqueville ، ومارسال غوشيه Marcel Gauchet، ولويس ديمون louis dimon ، ودانيال بال B. Daneille) حيث وجد فيها مخططات تحليل وآليات مفاهيمية أساسية، لا تعوض، وتقدّم دورا حقيقيا، ومنتجا للأفكار في التاريخ: الفرد، والثورة الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وكل هذا ما هو إلا انعكاس للاقتصاد، وليس انعكاسا لنظام خارق. وكل هذه المشكلات يرى ليبوفيتسكي بأنها قد منحته حرية أكبر للنظر في مجتمع جديد، تكون فيه مساحة للفردانية أكثر من الجماعية. ولايقصد بتحليل الفردانية الديمقراطية البورجوازية كما هو الحال في الماركسية .[2] إذن فقراءة ليبوفيتسكي للفلسفة الماركسية لا تعني أنه اشتراكي، بل على العكس من ذلك، فقد نقد النظام الاشتراكي الذي يعطي للدولة الحق في التدخل في نشاط السوق والمجتمع، رغم أن الأفكار الماركسية قد كانت طاغية في بداياته الفكرية، أي ميّزت البيئة الفكرية التي نشأ فيها.

وإن ثورة ليبوفيتسكي ضد الإشتراكية لا يعني أنه قد تماهى تماما في النظام الرأسمالي، فالرأسمالية قد ولدت الإستهلاك المفرط – وهذا ما نعمل على توضيحه في باقي المباحث – ونجمت عنها

[1] **كاسوتريادیس كورنيليوس**: فيلسوف، وعالم اجتماع، ومؤرخ إقتصادي، ومحلل نفسي يوناني معاصر توفي في 1996م، كان مفارقا للإيديولوجيات الشائعة في القرن العشرين، وخصوصا الإيديولوجيا الماركسية. كما –كان ناقدا جذريا للرأسمالية الليبرالية، وديمقراطيتها الزائفة، فحتى الإنتخابات التي نجريها هي لنصوت هل نحن "مع" أم "ضد" ولا نسأل " من نريد؟". يرى أيضا أن العالم اليوم يميّزه الأزمات، والتناقضات والمعارضات، والإنكسارات وغيرها، ولكنه يتميز حسبه بارتقاء التفاهة. ويعتبر أن الإشتراكيون ليسوا سياسيين politiques، ولكنهم محترفوا سياسة politiciens، أي أناس يطاردون التصويت بأي وسيلة، فهم يمتهنون التسويق السياسي. أنظر: دانيال ميريميه: حوار مع الفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس: ارتقاء التفاهة سمة العالم الحديث، ترجمة: هادية أبو حيدر، **مجلة الاستغراب الإلكترونية**، شتاء 2017، ص ص(24-29).

[2] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes**. Edition Grasset et Fasquelle , 2004, p p 107 – 109.

العديد من التحولات في المجتمعات الغربية المعاصرة التي خصص لها مؤلفات عدة من أجل نقدها، وإن كانت قد ولّدت محاسن أهمها الديمقراطية والحرية- علما بأنه قد تأثر بتوكفيل في فكرة الديمقراطية – التي لم يكفلهما النظام الاشتراكي حسبه. فنقده للرأسمالية الإقتصادية وللغواية الإقتصادية بناء على احصائيات إقتصادية، قد عزز من حضور التحليل الإقتصادي في كتاباته، ولم يكتف بذلك بل حاول تخطي مزالق الرأسمالية الإقتصادية، وفتح آفاق لتقدم الإستهلاك، ولكن بأكثر معقولية.

1-4 التحليل النفسي:

لم تفتقد كتابات جيل ليبوفيتسكي للتحليل النفسي، وللأثر الفرويدي تحديدا، وإن كان قد شق لنفسه تصورا تجاوز من خلاله فرويد، وعمل من خلاله على تحليل العديد من الظواهر في مجتمع الحداثة الفائقة مثل: النرجسية حيث استعان بنظرية التحليل النفسي لفرويد، ولكنه لم يتوقف عند حدودها في تفسير هذه الظاهرة، بل ربطها بالبعد الاجتماعي، وهذا ما سنفسره لاحقا عند التطرق لمفهوم النرجسية الفائقة في تحليلية ليبوفيتسكي. كما أن كلاهما قد اهتم بعامل اللذة، غير أن فرويد ركز على اللذات الجنسية أكثر، حيث تعني النرجسية في تحليله النفسي" التوظيف الليبيدي في الأنا، وبالتالي فهي الحب الموجه إلى صورة الذات، وأي موضوع يعكس نرجسية الذات سيكون موضوعا للحب"[1]. كما تحمل أيضا دلالة الإنحراف " ذلك أن الإنسان في مراحله الأولى يوجه الحب لذاته، ثم من بعد يكتشف موضوعا جنسيا نرجسيا"[2] أما ليبوفيتسكي فهو يشير للنرجسة التي تساوي الفردانية الفائقة، حيث يهتم الفرد بذاته،

[1] عبد الله عسكر: النرجسية في التحليل النفسي: إعادة قراءة للأسطورة، **مجلة شبكة العلوم النفسية العربية**، العدد 23، صيف 2009، ص 116.

[2] سيغموند فرويد: **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983، ص ص(81-91).

وبتحصيل اللذات المادية عموما لا الجنسية فقط، وبصفة آنية. وعنها يقول: " رمز للانتقال من الفردانية المحدودة إلى الفردانية المطلقة، كما أنها رمز للثورة الفردانية الثانية ".[1]

كما أن التحليل النفسي حاضر في أغلب كتابات ليبوفيتسكي، خصوصا في معرض حديثه عن السعادة، ومظاهر تناقضها في مجتمع الحداثة الفائقة، الذي لا يستقيم دون تجاور الأضداد، وإن كانت السعادة المعاصرة تكون بتحصيل المتع، وتحقيق الرغبات الفورية، إلا أن تعذّر ذلك من شأنه أن يخلق قلقا، وخيبة، واغترابا، وهذه الحالات لا تنفصل عن الجانب النفساني للإنسان، والذي يحاول أن يُحدث التوازن الداخلي من خلال الإقدام على الإستهلاك، غير أنه يستنزف راحته النفسية أكثر فأكثر.

يمكن القول إذن أن جميع الجزئيات التي تطرق لها ليبوفيتسكي أضمرت عن الراحة النفسية التي ينشدها الإنسان المعاصر خلف ستار هَوَسِهِ بالمادة، إلا أن تحليلية ليبوفيتسكي تكشف عن علاقتها بالبعد النفسي، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر (الموضة، والماكياج، والرياضة، والحميات الغذائية، وهوس الرشاقة وغيرها) كلها مظاهر يبحث من ورائها المستهلك المعاصر عن متعة مادية، ولكنها حتما جالبة لراحة وتوازن نفسي، أو العكس.

1-5 التحليل التاريخي:

لقد استعان ليبوفيتسكي في معالجته للعديد من الظواهر بالجانب التاريخي، الذي ألزمه رصد التطور الكرونولوجي لظاهرة ما من أجل تفسيرها، وبيان التغيّرات التي طالتها من فترة إلى أخرى، وصولا لمرحلة الحداثة الفائقة، وعلى سبيل المثال فقد لمسنا هذا الجانب التاريخي في علاجه لمشكلة المرأة في كتاب " المرأة الثالثة " حيث إنه كان مجبرا على تحديد الموقف الاجتماعي والتاريخي من المرأة، بدءا بما سماه بالمرأة الأولى وصولا إلى المرأة الثالثة، لأن النظرة

[1] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide : essai sur l' individualisme contemporain** , édition Gallimard ,1983,, p .19

التاريخية والاجتماعية هي التي كانت تحدد مفهوم المرأة عبر الزمن. وعن هذا يقول: " في المجتمعات الغربية المعاصرة بزغ مظهر اجتماعي جديد للإناث، يؤسس لقطيعة مهمة في تاريخ النساء، ويعبر عن تطور ديمقراطي حتمي ينطبق على الوضع الاجتماعي والهوياتي لهن. هذه الصورة الاجتماعية-التاريخية أسميناها المرأة الثالثة"[1] كما لمسنا أيضا هذا الجانب في معالجته لقضية الموضة حيث تطرق لتاريخ الملبس وتطوره، وظهور الموضة تاريخيا...الخ، وهو ما عالجه في كتاب " مملكة الموضة ". كما نلمس هذا الجانب أيضا في كتاب " السعادة المتناقضة " أين تطرق في الجزء الأول من الكتاب إلى رصد مراحل الإستهلاك، والتغيرّات التي عرفها الإستهلاك كظاهرة من الناحية التاريخية، وتأثيراته في كل فترة من الفترات. كما نجده أيضا في كتاب " شاشة العالم " تطرق لتاريخ الشاشات، والسينما، وحدد مراحل تطورها، وغيرها من الملامح التاريخية.

إن مثل هذه الآثار في كتابات جيل ليبوفيتسكي تكشف لنا عن اهتمامه ووعيه بأهمية وعمق التحليل التاريخي، الذي لا يقتصر في الحقيقة على المؤلفات المذكورة فحسب، بل نجده في مؤلفات أخرى مثل: حديثه عن تطور النظرة الأخلاقية، وتغيّرها من مرحلة تاريخية لأخرى، وتتبعه لأراء الفلاسفة التاريخية. أو في حديثه عن تغيّر مفهوم الرياضة، أو النظر إلى الألم والموت ...الخ كما هو الحال في مؤلف " أفول الواجب ". أو التطرق لمفهوم النرجس سابقا ثم لدى علماء النفس، ومن ثم في مرحلة الحداثة الفائقة، أو تاريخ الضحك...في مؤلف "عصر الفراغ" أو تاريخ الفن كما هو الحال في كتاب " تجميل العالم ". كما أنه قد حدد مراحل الغواية تاريخيا في كتابه " الإعجاب واللمس " plaire et toucher، وعالج محطات تاريخية متعددة مثل: أحداث 11 سبتمبر، والعمليات الإرهابية في فرنسا، وغيرها من مظاهر العنف تاريخيا. إضافة

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته**، ترجمة: دينا مندور، المركز القومي للترجمة، القاهرة- مصر، ط1، 2012، ص 15.

إلى التتبع التاريخي لتطور الأسرة. كما اهتم بتاريخ الترف في كتاب الترف الخالد، وتاريخ الموضة في كتاب " مملكة الموضة ".

يمكن القول إذن أن كل هذه المظاهر تفسر دقة ليبوفيتسكي في تحليله للوقائع الثقافية التي خصّها بالدراسة والتحليل، كما يعكس أيضا رزانة فكره بعدم اجحافه للمفاهيم أو الأحداث عبر التاريخ.

1-6 التحليل الإعلامي:

لقد استعان جيل ليبوفيتسكي في معالجته للعديد من المشكلات بالإحصائيات الإعلامية لتدعيم أفكاره، وهو ما نلمسه في حديثه عن الشاشات، والسينما، والأفلام في كتابه " شاشة العالم "، أو في الإحصائيات الإعلامية لمستويات الإستهلاك في فترات زمنية مختلفة، أو في حديثه عن الموضة، وصورة المرأة، والجسد، والإشهار وغيرها من المواضع التي دعمها بالعودة إلى التحليل الإعلامي.

وعلى ضوء ما تقدم نستنتج ثراء وتنوع آليات التحليل في المقاربة الليبوفيتيسكية، وهو ما جعل من أفكاره محل اهتمام، ومن كتاباته محبكة وصعبة، في الوقت الذي يتحدث فيه عن أشياء تبدو للإنسان العادي بسيطة لا تحدث فارقا في المجتمع. أو لا تجذب المفكرين للاشتغال عليها في خضم مشكلات أخرى يبدو لهم أنها أعظم، وأكثر خطورة، وأثرا في المجتمعات الغربية .

استجماعا لما تمت مناقشته في تعدد الآليات المنهجية التي إعتمد عليها ليبوفيتسكي في كتاباته فهي تعكس مقدرته الفكرية على معالجة الوقائع من نواحي متعددة انتهاءا إلى تظير فلسفي غير مبتور عن السياقات المحيطة به، كما أنه يعكس مرحلة جديدة من الكتابة الفلسفية التي أصبحت تترابط بأهم المجالات (الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والإعلامية...)، فالفلسفة الحقة هي الفلسفة التي تنبع اشكالياتها من عُمق الواقع، وتكون استجابة للمُشكلات، والتحدّيات الراهنة، وأن الإنسان المعاصر أصبح يبحث عن حلول قريبة، ومُشكلاته لم تعد تقبل بتأجيل الحلول في عصر السرعة، والتغيير، والتجديد، وهو ما انعكس على كتابات وفكر ليبوفيتسكي.

2- مفهوم الحداثة والإستهلاك الفائق عند جيل ليبوفيتسكي:

2-1 معنى الحداثة modernité والحداثة الفائقة L'Hypermodérnité:

إن الحديث عن مفهوم الحداثة الفائقة في فلسفة جيل ليبوفيتسكي يحيلنا بداية إلى تقصي موقفه من مفهومين كثر الحديث عنهما في الساحة الفكرية والفلسفية وهما: مفهوم الحداثة، وما بعد الحداثة. فما موقفه من كليهما؟ وما الجديد الذي يحمله مفهوم الحداثة الفائقة؟

بالعودة إلى المعاجم الفلسفية نجد أن **الحداثة** مشتقة من الحديث، ويقابله بالفرنسية Moderne، وبالإنجليزية Modern ،وتعبر عن أي عملية تتضمن تحديث، وتجديد ما هو قديم. ولذلك تستخدم في مجالات عدة. ولكن هذا المصطلح يستخدم في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة.[1]

استقطب مفهوم الحداثة اهتمام الأدباء، والفنانين، وعلماء الاجتماع، منذ عصر النهضة حتى اليوم، وفاز برتبة شريفة في الأنساق الفكرية الكلاسيكية عند كارل ماركس Karl Marx، واميل دوركايم Emile Durkheim ، وماكس فيبر Max weber ، واستطاع لاحقا أن يأخذ مركز الأهمية في أعمال المحدثين، ولاسيما هبرماس Habermas ، وجيدن jaden ، و فرانسوا ليوتار F.lyotard ، وتورينTouraine ، ولوفيفر Lefèvre .[2]

أما الحداثة كما يعرفها آلان تورين Alain Touraine فهي لا تعني تتابع الأحداث، بل انتشار منتجات النشاط العقلي: العلمية، والتكنولوجية، والإدارية.

---

[1] مصطفى حسيبه: **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 2009م، ص 179.

[2] منذر فاضل حسن الدليمي: **العدمية في رسم ما بعد الحداثة**، دار صفاء للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2012، ص .

والحداثة هي ما تجعل من فكرة العلم تحتل مكان فكرة الله في قلب المجتمع، وتُقَصِّر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد. كما أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة العقلنة، فعامل التحديث في الغرب هو العقل. والإيديولوجية الغربية للحداثة Modernité التي يمكن أن نسميها حداثية Modernisme ترى بأنه لا المجتمع، ولا التاريخ، ولا الحياة الفردية تخضع لإرادة كائن أسمى يجب الإذعان له.[1] ذلك أنها إعلان عن كوجيتو نمطي يتجاوز كل إملاء معرفي إلا من ذاته، ولقد خلص هذا التحول إلى الإقرار التالي " الإنسان سيّد للطبيعة ومالك لها "[2]، هي السيادة التي فرضت التحالف المزدوج للعلم والتقنية، والحق أن هذا التحالف قد مكن للإنسانية التحول الجذري في حياتها العملية وآفاقها العقلية، ومَكَّنَ أيضا من تحولات حضارية بعيدة الغور في العالم المعاصر. كما أن صيرورة الحداثة، وقطيعاتها لا تخص الحياة اليومية للإنسان بمكتسباتها المادية، وقدرتها العملية، بل هي في الأصل حالة امتدت إلى عموم المعارف الإنسانية، والفنون بمجملها، كما كان لها الوقع الأكبر على الحياة الاجتماعية والأخلاقية، حيث أدت الصيرورة المتسارعة للتغيّر الحداثي إلى بروز بنيات علائقية إنسانية جديدة.[3] إذن فالحداثة الغربية قد ساعدت الإنسان على التملص من سطوة المتعالي، والأوامر الخارجية المفروضة عليه، فأصبح الإنسان سيّدا لنفسه، وسيّدا على الطبيعة، يخضع للأوامر التي يمليها عليه عقله لا القوى الغيبية أو الخارقة.

وإذا كان بعض المؤرخين يرجعون العصر الحديث إلى اكتشاف أمريكا من قبل كولمبس في 1492م، وينظر بعض المفكرين إلى أن تخوم العصر الحديث ترجع بداية إلى اكتشاف جاليلو

[1] آلان تورين: **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص ص (29 – 32).

[2] عبارة ترجع للفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت. ذكرها في كتابه: مقال عن المنهج، ترجمة :محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930

[3] نورة بوحناش : **الأخلاق والحداثة**، أفريقيا الشرق، المغرب،ط1، 2013، ص ص (5، 6).

Galilée لمركزية الشمس، وسقوط القسطنطينية في يد الأتراك العثمانيين في 1453، وإذا كان التحديث يبدأ مع هذه المؤشرات التاريخية، فإن مفهوم الحداثة يتجلى في حركة الإصلاح الديني في أوروبا التي قادها مارتن لوثر Martin Luther عام 1517م، ومن ثم بدأ هذا المفهوم يأخذ أبعاده الفلسفية والسياسية في القرنين 17م و18م، إذ تتجلى مقوماته في التفكير الفردي والعقلاني الذي أرسى مقوماته ديكارت، ومن ثم فلاسفة التنوير عامة. فيما يذهب آخرون إلى أن الحداثة بدأت منذ عصر اليونان خلال سعيهم للتخلص من سيادة الأسطورة، إذ تغيّر مجرى الثقافة، ورفض الشمولية، ووضع الذات في مواجهة الذات، وفيما بعد عُدت الثورة الصناعية بداية الحداثة في القرن الثامن عشر. ويُعد هيغل هو الفيلسوف الأول الذي أشار في السياق التأريخي للأزمنة الحديثة إلى القرون الثلاثة: أمريكا، وعصر النهضة، والإصلاح.[1] وعموما فوجهات النظر حول الأسباب التي أدت لقيام الحداثة تختلف من مؤرخ لآخر، ومن فيلسوف لآخر.

وعموما يمكن القول بأن الحداثة: " ترتهن بِرِهَانٍ أساسي هو رِهان الإنسان كمرجعية أولى للمشروع الذي خطته لنفسها منذ البدء، فلم تعد هناك مرجعية إلا مرجعية الذات التي تحمل في ذاتها مأزق التفسير والتشريع، إنه إنسان الكوجيتو الذي انقطع عنه كل مدد إلا مدد عقله، وسينقطع عنه في فضاء فلسفي آخر، إلا من مدد طبيعته التجريبية، ليفعل بمقتضى وحي الذات التي توصف تارة بأنها شريرة، وتارة أخرى أنها خيرّة، وعندما تماهت أنطولوجيا وفرضية القوة الحيوية الطبيعية، حددت إرادتها باعتبارها خَالِقة القيم، مُعلنة عن تفردها في هذا العالم تفردا مطلقا "[2] .

[1] منذر فاضل حسن الدليمي: **العدمية في رسم ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص ص (106، 107).

[2] نورة بوحناش : **الأخلاق والحداثة**، مرجع سابق، ص ص (22، 23).

إذن يمكن القول بأن الحداثة كانت مسبوقة بالعديد من الإرهاصات التي ترجع جذورها لعصر النهضة، ولكنها تحدد تاريخيا بالقرن 17م مع ديكارت الذي أعاد للعقل سلطته التي سلبها الحكم الكنسي الجائر في عصور الظلام. فلم تعد مرجعية الإنسان من خارجه بل من داخله متمثلة في سلطة العقل. ليظهر الإنسان الإله بتعبير لوك فيري، وعن هذا يقول: "في غياب مبادئ كونية أو دينية صارت الإنسانية نفسها مقدسة لدرجة أنها سَمَتْ إلى مرتبة المبدأ فوق المتعالي"[1]. وكان ذلك أن أعلن نيتشه في الفترة الحديثة عن موت الله حيث يقول: " ألم تسمعوا بذلك الرجل الأخرق الذي كان مُشعلا فانوسه في وضح النهار يركض في ساحة السوق، ويصرخ بدون انقطاع ! اني أبحث عن الله ! وبما أنه كان هناك حشد من أولئك الذين لا يؤمنون به، فقد أثار قهقهة كبيرة، فقال أحدهم: هل أضعناه؟ هل تاه كطفل؟ أو أنه مُختبيء في مكان ما؟ هل يخاف منا؟ هل ركب البحر؟ هل هاجر؟ هكذا كانوا يهرجون ويضحكون كلهم في وقت واحد، ليصرخ آخر منهم أيضا: أين الله؟ ويجيب: سأقول لكم ! لقد قتلناه– أنتم وأنا ! نحن كلنا قتلناه ! [2]. ولقد استطاع من خلال مقولة موت اللّه، أن يقلب كل مسار العقل الفلسفي الأوروبي، ووضع جميع المسلمات الغربية موضع النقد، الأمر الذي أدى إلى نشوء موجة جديدة من العدمية، يتم فيها رفض كل ما هو تقليدي ومتداول، ورفض المطلق والمسلمات، بحيث سقطت من خلالها القيم التي أحالت الإنسان إلى الغوص في عالم العبث، والقلق، واللامعنى[3]

[1] لوك فيري: **الإنسان المؤله أو في معنى الحياة**، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، 2002، ص ص199-200.

[2] فريدريتش نيتشه: **العلم الجذل**، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع،2001 ص118.

[3] سوزان عبد اللّه إدريس: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار: عنف التكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الإفتراضي**، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2018، ص 58.

لقد تحدث جيل ليبوفيتسكي عن موقفه من الحداثة، وعن مفهوم الحداثة الفائقة في كتابه: " أزمنة الحداثة الفائقة " (Les Temps d'hypermodernes) الصادر عن دار النشر Grasset سنة 2004، وإن كان حديثه عن الحداثة الفائقة حاضرا في جميع مؤلفاته.

لقد حاول ليبوفيتسكي التأسيس لخطاب جديد في المجتمع الغربي المعاصر أكد فيه على غرار يورغن هابرماس Jürgen Habermas على أن " الحداثة: مشروع لم ينجز" [1] ، كما أنه يعتبر أن " مصطلح ما بعد الحديث لا يكفي لفهم الحقبة التاريخية المعاصرة...فكل شئ على النقيض يشير إلى تخطي عتبة جديدة من الحداثة قرب نهاية السبعينات "[2] .

وفي الفصل الثاني من كتاب أزمنة الحداثة الفائقة الذي كتبه جيل ليبوفيتسكي بالاشتراك مع "سيبسيان شارلز" Sébastien Charles[3] والذي عنونه ب: Temps contre temps ou la société hypermoderne، أي "زمن ضد الزمن أو مجتمع الحداثة الفائقة"، يذهب إلى أن " عبارة ما بعد الحداثة Postmoderne غامضة، وغير كافية، حتى لا نقول عنها ضبابية. حيث ينظُر بتحفظ إلى " Poste " أي " بعد " التي تسبق الحداثة (بعد الحداثة) ، ويرى بأنه منذ عشرين سنة مفهوم ما بعد الحداثة كان بمثابة مزود للأوكسجين، يقترح الجديد، تشعب جديد. ولكنه الآن بمثابة غموض أصبح من الماضي...فمنذ أن انتصرت التكنولوجيا الجينية، والعولمة الليبرالية، وحقوق الإنسان، فإن علامات الشيخوخة قد بدأت تظهر على تسمية ما بعد الحداثة، والتي فقدت قدرتها في التعبير عن العالم الذي يتكون "[4].

---

[1] يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،سوريا- دمشق، 1995، ص 5.

[2] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم: ثقافة – وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة**، ترجمة: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، ط1، 2012، ص 52.

[3]. Sébastien Charles: أستاذ الفلسفة بجامعة شيربروك الكندية

[4] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes**. Op-cit, p 50.

فبالرغم من أنه قد تتلمذ على يد فرانسوا ليوتار F.lyotard إلا أن نضجه الفكري قد جعله يرفض موقف أستاذه الذي يؤمن بمرحلة ما بعد الحداثة كمرحلة تعقب الحداثة الغربية، وكأنها شيء جديد منفصل عنها. في حين أن ليبوفيتسكي يرى بأنه لا وجود لمثل هذه القطيعة، وأن الحداثة الفائقة كما سماها ليست سوى تتمة لمرحلة الحداثة. وما قدرة ليبوفيتسكي على إبداع المفاهيم بتعبير جيل دولوز Gilles Deleuze إلاّ دلالة على قدرته على التنظير الفلسفي، وتشكيله لقاموس مفاهيمي خاص به.

يتضح مما سبق أن مرحلة الحداثة الفائقة تعني في مقاربة ليبوفيتسكي " إعادة التأكيد على أفكار الحداثة الأساسية باستثناء وحيد هو أنه لا بديل عن الحداثة اليوم، وهذا بالتحديد ما أدى إلى الوفرة في كل المجالات، ولهذا فإننا نعيش في عصر الحداثة الفائقة "[1]. ومن خلال هذا القول يتضح لنا موقف ليبوفيتسكي الذي يوافق فيه يورغن هابرماس بأن الحداثة مشروع لم يكتمل، وبالتالي يخالف ما بعد الحداثيين الذين يؤمنون بنهاية الحداثة.

ويرى "سيبسيان شارلز" أن تضخم المصطلحات(ما بعد الحداثة ثم ظهور الحداثة الفائقة) له دلالات حيث إن " العديد من العوامل التي تشير إلى أن هذا التطور يعني أكثر من مجرد تكيف المصطلحات. ويرجع ذلك إلى عوامل ثلاثة:

- العامل الأول: أن الوضع الذهني قد تغيّر في العالم الفكري، وأن نقد مفهوم ما بعد الحداثة كمفهوم تفسيري يواصل جلب أتباع جدد، وهو ما يفسر بزوغ مفاهيم بديلة تزهر في المقالات المعاصرة مثل: Ultramodernité التي يدافع عنها Anthony Giddens أو Yves-Charles Zarka، أو L'Hypermodernité (الحداثة الفائقة) التي تحدث عنها Frédéric Lenoir .

[1] أماني أبو رحمة: **نهايات ما بعد الحداثة: ارهاصات عهد جديد**، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013، ص142.

– العامل الثاني: هناك ظاهرة دورية تكشف لنا على ما يبدو عن أفول ما بعد الحداثة، من خلال تبدي تعدد المرجعيات لأحداث ترتبط ب " الفائق " الذي يعتبر محركا مشتركا بينها (فرط الإرهاب، وفرط السلطة، وفرط الإستهلاك، وفرط الإنتاج، وفرط النشاط، وفرط الارتباط ، وفرط النصوص...الخ).

– العامل الثالث: تحول في الباراديغم داخل مجتمعاتنا المعاصرة التي جعلت ما بعد الحداثة غير مُؤَهلة أمام الحداثة المفرطة، كما أن ما بعد الحداثة لم تعد قادرة على تحقيق تطورها[1]. مثل هذه العوامل حاول من خلالها "سيبسيان شارلز" تقديم تفسير لتعدد المفاهيم، ولتجاوز ما بعد الحداثة إلى الحداثة الفائقة، بحيث إن أبرز هذه العوامل هي طغيان الفائق في جميع المجالات مما أدى إلى انحسار فكرة ما بعد الحداثة، وظهور الحداثة الفائقة.

إذن فهناك انتقال من الحداثة التي سماها زيغمونت باومان بالصلبة إلى الحداثة السائلة " حيث الأشكال الاجتماعية، بمعنى الأبنية التي تحدد الإختيارات الفردية، والمؤسسات التي تضمن دوام العادات، وأنماط السلوك المقبول، لم تعد قادرة (ولا أمل بأن تكون قادرة) على الاحتفاظ بشكلها زمنا طويلا، إنها تتحلل وتنصهر بسرعة تفوق الزمن اللازم لتشكّلها، وليس من المتوقع أن تنعم تلك الأشكال القائمة أو المرتقبة بوقت كافٍ يساعدها على الانتقال إلى الحالة الصلبة، وليس بوسعها أن تصبح أطرا مرجعية لأفعال البشر والاستراتيجيات الاجتماعية طويلة المدى بسبب عمرها القصير" [2]. فهو يشير لجملة التغيّرات التي أدت إلى ظهور مفهوم السيولة نتيجة لعدم مقدرة مبادئ الحداثة الصلبة على مواجهة هذه الموجة من التغيّرات التي عصفت بما كان يُؤطِّر ويوجه سلوكيات الأفراد داخل المجتمع؛ أي تحول في البراديغم الذي كان يسيّر المجتمعات الغربية، حيث أصبح الفائق هو جوهره.

---

[1] Sébastein charles : **de la postmodérnité à l'hypermodernité ,** Revue : argument : politique, société, histoire, article apparue dans cette revue électronique, p1.

[2] زيغمونت باومان: **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ترجمة، حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص 25.

إذن فجدل القطيعة بين الحداثة والحداثة الفائقة ليس مطروحا في مقاربة ليبوفيتسكي، على اعتبار أن مرحلة الفائق ليست سوى إدراك عميق للحداثة، وترتكز هذه المرحلة على **أربع مبادئ أساسية** وهي:

1. العلوم التقنية
2. السوق.
3. الديمقراطية.
4. الفرد.[1]

بمعنى أن الحداثة أعطت أهمية للفرد، وذلك ما ورد في بيان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وأصبح فيها السوق ذو قيمة عليا، وذلك خدمة للنظام الليبرالي. كما أن التقنية والعلم أصبحا يمثلان فيها الديانة الجديدة[2]، ويعملان على استبدال واقعنا الموجود بواقع آخر مرغوب[3]

فهذه المبادئ الأربعة بمثابة ركائز قامت على إثرها الحداثة الفائقة، والتي يرى جيل ليبوفيتسكي بأن ظهورها لا يرجع فقط للعوامل التي حددها فرانسوا ليوتار من أزمة في المبادئ، وانهيار نُظُم التشريعات الكبرى أو السرديات الكبرى كعوامل لظهور ما بعد الحداثة.[4] علما أن فلسفته قد وصلت إلى جمهور أكاديمي عريض خارج فرنسا ، من خلال تقرير عن المعرفة المسمى بالوضع ما بعد الحداثي ، وهو وصف للحالة الثقافية للمجتمعات المتطورة جدا، وذلك بتكليف من

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 188.

[2] الزواوي بغورة: **ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية –دراسة تاريخية–** ، دار الطليعة، بيروت– لبنان ، ط1، 2009، ص 34.

[3] Danilo Martucceli : **sociologie de la modernité : l'littéraire du20 Emme siècle**, édition Gallimard, 1999, p 269.

[4] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes** ,op-cit, p 109, 110**.**

حكومة كويبك Québec .[1] وفي كتابه " الوضع ما بعد الحداثي " يذهب ليوتار إلى أنه في المجتمع والثقافة المعاصرين – المجتمع ما بعد الصناعي، والثقافة ما بعد الحداثية – قد فقدت الحكاية الكبرى مصداقيتها، وأن الأسباب متعددة بحيث يمكن إرجاع أفول الحكاية إلى آثار ازدهار التقنيات والتكنولوجيات منذ الحرب العالمية الثانية، ذلك الإزدهار الذي حول الإهتمام من غايات الفعل إلى وسائله، كما يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية الليبرالية المعاصرة بعد تراجعها تحت حماية الكينيزية خلال الفترة 1930 -1960 ، وهو تجدد ألغى البديل الشيوعي، ومنح قيمة للتمتع الفردي بالسلع والخدمات. ويرى بأنه مهما تعددت الأسباب فوحدها الخيبة نصيبنا.[2] ويتفق ليبوفيتسكي معه في فكرة موت السرديات الكبرى، وأزمة المبادئ، ولكنها ليست سببا مطلقا حسبه؛ فالديمقراطيات تقوم أساسا على انسجام في قواعدها الأساسية. كما أنه لا يوجد هناك شكوك، وفقدان للاعتقاد فحسب، ولكن هناك أيضا مرجعيات أخرى، ومصادر أخرى، وأنماط حياة أخرى. فهي تعني حسب اعتقاده لا اكتمالا ، ومرحلة بالتأكيد ما بعد ثورية، ما بعد تربوية، ما بعد سلطوية، ولكن تسجل حتما ضمن امتداد إيديولوجيا العلمانية الديمقراطية، والفردانية التي تمثل المرحلة الثانية من الثورة الفردانية[3]. إذن فقد اتفق ليبوفيتسكي جزئيا مع أستاذه ليوتار في أن موت السريديات الكبرى أحد أسباب الخيبة التي تعاني منها المجتمعات الغربية المعاصرة، ولكنه تجاوزه، ورجع إلى أفكار توكفيل (ق 19م) حول الديمقراطية، وسبل تحقيقها، من أجل تحقيق الثورة الفردانية الثانية، التي أساسها حرية، وديمقراطية الفرد، وسعادته، من أجل تجاوز الخيبة التي آمن بها ليوتار،

---

[1] جيمس ويليامز ليوتار: **نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة: ايمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص 47.

[2] جان فرانسوا ليوتار: **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة**، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، ط1، 1994، ص 56.

[3] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes** , op-cit, p110.

فمظاهر الحداثة الفائقة لها من السلبيات العديد، ولكن ايجابيتها تكمن في تعبيرها عن مسار تقدم الديمقراطية، كما هو الحال في فكرة الفردانية الثانية أو النرجسية، وهو ما سنوضحه أكثر في المباحث الموالية.

إذن فالحداثة الفائقة أو الثورة الحداثية الثانية la seconde révolution moderne كما عبر Pierre-Henri Tavoillot في مقدمة كتاب " أزمنة الحداثة الفائقة " ليس تعبيرا عن أفول الغايات، فهو تعبير عن انتصار المادية[1] matérialisme أو الكلبية[2] cynisme، مع الاحتفاظ في المقابل ببعض المشاعر والقيم التقليدية: التعاون المجتمعي، والنبل أخلاقي، والمكانة الرفيعة للحب. وهو ما يوحي بأن مقاربة ليبوفيتسكي تعد النموذج الأول المتفائل للحداثة. ولكن تبقى للحداثة الفائقة تناقضا لدى المفكرين والمترجمين، وذلك مرده إلى مايلي: إذا كانت الحداثة الفائقة تبدو متوافقة مع القيم الإنسانية، فإنها ليست حتما ترياقا للسعادة[3] . وهذا التناقض هو ما نعمل على كشفه من خلال هذا العمل. وما الحفاظ على حد أدنى من القيم إلى جانب انتصار قيم المادة إلا تعبير عن ثقافة تجاور الأضداد في زمن الحداثة الفائقة حسب تحليلية ليبوفيتسكي.

---

[1] **المادية**: **Materialisme** أ- علم الوجود: مذهب يقول بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة، ب- علم الفس: مذهب يقول إن كل وقائع الوعي وأحواله ثانوية، لا يمكن تفسيرها ولا يمكنها أن تصبح موضوع علم إلاّ إذا أسندت إلى الظواهر الفيزيولوجية المقابلة. ج- في علم الأخلاق: مذهب عملي يرى أنّ الصّحة ، الرّفاه، الغنى، اللذة، يجب اعتبارها بمنزلة المصالح والمنافع الأساسية للحياة. أنظر: معن زيادة: **الموسوعة الفلسفية العربية**، م2، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988، ص.767.

[2] **الكلبية**: **cynisme:** هي مذهب فلسفي نشأ في القرن الرابع قبل الميلاد. تأثر بسقراط الذي كان يُغلب الفضيلة على المتعة. أقام الكلبيون مذهبهم فاحتقروا الملذات ووسائل الترف والراحة وازدروا السلطة والجاه فكانوا زاهدين بمتع الحياة ولكنهم تميزوا بنقد لاذع لما رأوا فيه فساد المجتمع وانحلاله القيمي. يُعد ديوجين الكلبي 412 – 323 ق م، أحد أهم وأبرز أتباع هذا المذهب الفلسفي الذي هو طريقة تمرّدية في الحياة. أنظر: المرجع نفسه، ص ص (1132-1137).

[3] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes ,op-cit, p p8,9.**

أما **المجتمع فائق الحداثة** هو المجتمع الذي يسيطر عليه الزمن الحاضر؛ وعلاماته: الإستهلاك، والدعاية، والموضة، وأوقات الفراغ: فعلى خلفية استنفاذ النظريات المستقبلية الكبرى، تُعيد معايير الآنية من الآن فصاعدا، تشكيل اليومي كله. وعلى نقيض مطلق مع نقل التقاليد العريقة، نرى تطور ثقافة تخص آنية النمط، وتستند على قصر مدة الأرباح المالية، وفورية الشبكات الرقمية، والمتع الخاصة. وإن كانت من مفارقات هذا العصر ظهور الهوس التراثي التذكاري (ازدهار المتاحف...)، فهو أيضا زمن الذاكرة المعممة، والتضخم التذكاري وهو ما يمثل وجه آخر لتجاوز الحداثة الفائقة[1]. إن هذه المظاهر أيضا تعبير عن ثقافة تجاور الأضداد في فلسفة جيل ليبوفيتسكي، بحيث يتعايش الهوس بالحاضر، والسريع، وبالاحتفاء بما هو تاريخي، وهوس المحافظة عليه من الزوال.

إن الكلام عن الحداثة الفائقة لا يكتمل دون الحديث عن الإستهلاك الفائق L'Hyperconsommation. فما المقصود به؟

2-2 الإستهلاك الفائق: L'Hyperconsommation :

إن الإستهلاك consommation في المعاجم الثقافية يكشف أن الجذر اللاتيني Consumere لا يدل فقط على استعمال الأشياء، بل على أي نوع من الإزالة، ومختلف أشكال الاستغناء. وفي اللغة الإنجليزية منذ القرن 14م كان للإستعمال المبكر للفعل يستهلك " دلالة إيحاء غير محبذة، يُدمِّر، يُهلك، يُضيِّع، يُبلي تماما. حاضرة في الوصف الشعبي للسل الرئوي باعتباره هلاكا. وتولد عليه اسمان في الإنجليزية الإهلاك، ومنذ القرن 16م المهلِك، وكلاهما يحمل معنى الدمار نفسه. وفيما بعد اكتسبت لفظة المستهلك معنى حياديا، مع انبثاق الإقتصاد السياسي البورجوازي في القرن 18م لوصف علاقات السوق، وصار المستهلِك يقابل

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 167.

المنتِج، ثم صار المستهلِك، والإستهلاك في مذاهب علم الإقتصاد السياسي يدلان على مظاهر أفعال المتاجرة بالسلع في السوق، والحسابات المتعلقة ببعض نتائجهما المالية، ولم يتصور الإقتصاديون الإستهلاك بوضوح باعتباره إشباعا للحاجات الإنسانية من خلال وسائل اقتصادية إلا في بواكير القرن العشرين، فصار يحمل معنى ايجابيا، وليس معنى حياديا "[1]. إذن فقد عرف مفهوم الإستهلاك من الناحية التاريخية انتقالا من الدلالة السلبية إلى الدلالة الايجابية، وهنا يتجلى لنا أهمية التحليل التاريخي الذي يكشف عن جملة التحولات التي شهدها المفهوم وصولا إلى مرحلة الحداثة الفائقة مع جيل ليبوفيتسكي.

وبالعودة إلى معجم المصطلحات الفلسفية نجد أن الإستهلاك هو: " إنفاق السَّلع والبضائع. والمستهلك هو الفريق الذي يقوم بإنفاق السَّلع ".[2]

أما استهلاك الثروات Consommation des richesses فهو حسب لالاند: " واقع إهلاكها من حيث هي ثروات. فهو ليس استعمالها وحسب، بل خسرانها أيضا.[3] إذن فاستهلاك الثروات قد حمل البعد السلبي في تعريف لالاند، وهو ما يتماشى مع المفهوم الإنجليزي للإستهلاك في القرن 14م. غير أن هذه الدلالة السلبية لم تنته فعليا مع بواكير القرن 20م لأنه ما لبث أن وجهت له العديد من الانتقادات، والإتهامات، نتيجة للتحولات الثقافية والاجتماعية التي حملها المفهوم، وخصوصا النكوص الأخلاقي الذي تسبب فيه.

---

[1] طوني بيت و لورانس غروسبيرغ وآخرون: **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع: مفاهيم اصطلاحية جديدة** ، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص 74.

[2] عبده الحلو : **معجم المصطلحات الفلسفية: فرنسي– عربي**، مكتبة رياض الصلح – بيروت، ط1، 1994، ص 32.

[3] أندريه لالاند: **موسوعة الفلسفية: A-G**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ج1، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط2، 2001، ص ص (215، 216).

وغير بعيد عن هذا يذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة الأزمة بعد سلسلة الانتصارات المعرفية والمادية حيث أصبح هدف الإنسان في مرحلة ما بعد الحداثة، والتي يرى أنها بدأت منذ حوالي 1965م هو الإستهلاك، والمزيد من الإستهلاك، وما يحرك الإستهلاك هو اللذة لأنه لو حركته المنفعة لكانت كارثة، لأنه لن يستهلك إلا ما يحتاج إليه، وبالتالي لن تتحرك آلات المصانع التي تنتج آلاف السلع غير الضرورية، ولن تزيد أرباح المنتِجِين، ولن يتراكم رأس المال. بل إن الإستهلاك بالنسبة للمُستهلِك واجب/ حق. ولذا بعد تحكم الرأسمالية[1] في العملية الإنتاجية، وبعد تحقيق التراكم الرأسمالي الإمبريالي بنسبة معقولة، انتقل النظام من المنفعة إلى اللذة، وأصبح الإستهلاك لا الإنتاج هو هدف المجتمع. كما لم يعد التنافس الأساسي بين المنتِجِين، وإنما بين المستهلِكين. وأصبح نمط الإستهلاك، وإشباع اللذة مؤشرا على مكانته في المجتمع.[2] إذن فمرد انتشار الإستهلاك يرجع بحسبه إلى التطورات المادية، وإلى طغيان قيم المتعة التي كانت بمثابة دافع للإستهلاك، وهو ما أدى إلى تراجع العملية الإنتاجية في مقابل تقدم العملية الإستهلاكية، التي أصبحت عاملا من عوامل تقسيم المجتمع، أي ظهور الطبقية في المجتمع بحسب المشاركة في دائرة الإستهلاك.

[1] **الرأسمالية** : capitalisme : يشير مصطلح الرأسمالية بشكل عام إلى نظام إقتصادي تكون فيه وسائل الإنتاج بشكل عام مملوكة ملكية خاصة أو مملوكة لشركات تعمل بهدف الربح، وحيث يكون التوزيع، الإنتاج، وتحديد الأسعار محكوما بالسوق الحر، والعرض، والطلب. كما أنه يقوم على التوسع في مفهوم الحرية. تعتبر المقولة الفرنسية (دعه يعمل دعه يمر) شعارا للرأسمالية التي تعمل على حرية نقل البضائع والسلع، والتجارة دون قيود جمركية. من أشهر دعاتها: آدم سميث، ودافييد ريكاردو، وروبرت مالتوس، وجون ستيوارت مل، واللورد كينز، ودافيد هيوم. أنظر: مصطفى حسيبه: **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص ص (228-231).

[2] عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 106.

كما يرى أيضا: " الرأسمالية مسؤولة عن ظهور الإنسان الإستهلاكي، الذي يصاب بالسعار، فيصبح كالشفاطة التي تريد ابتلاع كل شيء كبر حجمه، وغلا ثمنه "[1] فهو يُرجع بهذا المعنى نشأة الإستهلاك، وطغيانه إلى ظهور الرأسمالية، ويحدد ذوق المستهلِك، الذي أصبح يقصد الأشياء التي تبدو ضخمة، وذات سعر مرتفع، وإن كانت في حقيقة الأمر غير مجدية.

أما طارق رمضان فيذهب في حوار له مع إدغار موران Edgar Morin [2] إلى أن الفضاء الإستهلاكي يقوم على الحساب والتخطيط، والمنفعة، ولا يكون بدون مقابل، فهو ضمن التراكم الكمي، الذي يجعل منا مستعبدين[3] فالحساب، والتخطيط، والمنفعة الذي يقصده طارق رمضان هنا هو ما يُسطِّره المتحكِم في العملية الإستهلاكية، أما المستهلِك فهو خاضع لقوانينه فحسب، فهو مُستعبَد حيث يعتقد أنه يمارس حرية الاختيار من خلال ما يقبل على استهلاكه في دائرة مسطرة ومدروسة مسبقا.

ويذهب باسكال بروكنر Bruchner في كتاب " بؤس الرفاهية " إلى أن " غاية الرأسمالية هي إنتاج الثروة، ولا غاية أخرى غيرها، وكأن الإستهلاك المحمُوم أصبح الهدف الأقصى للحضارة الغربية "[4].

كما أنه يرى بأن المجتمعات الغربية لم تعد تشجع على التملك بل على الإستهلاك، فالنزعة الإستهلاكية تتمثل في التحريم الموجه لجميع الناس بعدم الإمتلاك بصفة دائمة. فهي تعتمد

---

[1] عبد الوهاب المسيري: **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979، ص 134.

[2] **إدغار موران Edgar Morin** : فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، من أسرة يهودية يونانية، ولد سنة 1921، من أهم مؤلفاه: "الإنسان والموت". أنظر: جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص645.

[3] Edgar morin et Tariq Ramadan: **L'éthique aujourd'hui entre théorie et pratique : Arts et éthique et Ethique de consommation**,El borhane, 2014, p73.

[4] باسكال بروكنر: **بؤس الرفاهية: ديانة السوق وأعداؤها**، ترجمة: السيد ولد أباه، مكتبة العبيكان، ط1، 2006، ص 14.

على الإيحاء، والإبداع، والمحاكاة لإثارة الشهوات، وتحويل أهواء البعض لضرورة الجميع" [1] فالإستهلاك أصبح كوجيتو المجتمعات المعاصرة، ولقد استخدم بروكنر مصطلح المحموم بدل الفائق الذي استخدمه ليبوفيتسكي، غير أن الفرق بينهما يكمن في أن بروكنر يعتبره قيد، وهو ما يظهر في قوله بأنه قد تم تحويل أهواء البعض لضرورة للجميع، إلا أن ليبوفيتسكي ينتقد الإستهلاك، ويظهر عيوبه، ولكنه لا يخرج عن فكرة أنه تعبير عن مسار تقدم الديمقراطية والحرية، وأنه سبيل لتسهيل حياة الأفراد رغم كل سلبياته.

ويذهب جان بودريار في كتابه " المجتمع الإستهلاكي " إلى أن ما يحيط بنا اليوم هو موجة هائلة من الإستهلاك، والوفرة المكونة من تكاثر الأغراض، والخدمات، والخيرات المادية، والتي تشكل ضربا من الطفرة الأساسية في علم بيئة الجنس البشري. فهو يرى بأننا نعيش في عصر الأغراض، وعلى إيقاعها، وبمقتضى تعاقبها المتواصل. كما يشير إلى نقطة أساسية، وهي أن العلاقة بين الغرض والمستهلِك قد تغيّرت ، فهو لم يعد يرجع للغرض من أجل منفعته الخاصة، بل للأغراض في دلالتها الكلية. ويضرب مثالا بمحل السندويشات حيث لا يرتب أصناف السلع فحسب، بل يمارس مزج الإشارات، ودمج كل أصناف المواد المعتبرة حقولا جزئية لكلية استهلاكية من الإشارات. فهو يقدم خطة الإستهلاك اللطيفة لأنها تخلق جو ثقافة جديدة عامة، فيمكن لمحل السندويشات ، محل كل شئ أن يغدو مدينة بأسرها، حيث مركز تبضع عملاق، وحيث تختلط الفنون والتسليات مع الحياة اليومية، وتشع مجموعة مساكن حول المسبح الذي يغدو مركز الاستقطاب والاجتذاب، فكل الفعاليات تختصر فيه، وتندمج منهجيا وتدور حول مفهوم الجو الأساسي [2] بمعنى أننا نعيش في عالم استهلاكي، يتحول فيه كل شيء

[1] باسكال بروكنر: **بؤس الرفاهية**، مرجع سابق، ص 67.

[2] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الإستهلاكي وتراكيبه**، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، ط1، د ت، ص ص (9-14).

إلى سلعة، أين يتم جذب الأفراد من خلال مظاهر مدروسة، تدفع الفرد إلى الإقبال والمشاركة في العملية الإستهلاكية.

ويميّز بودريار بين الحاجة الأولية لدى الإنسان، وبين الحاجة في المجتمع الإستهلاكي، حيث أن النوع الأول من الحاجات يمكن إشباعه مثل الحاجة إلى الطعام، أما النوع الثاني فيتعذر إشباعه، لأن مجتمع الإستهلاك يخلق حاجات ترفيهية رمزية لا يمكن إشباعها، لأنها ليست حاجات تشبع عن طريق قيم إستعمالية، بل قيم تبادلية، فالسلع تستهلك لما تضيفه للمرء من مكانة أو وضع اجتماعي أو قيمة في مجتمع، وبذلك تزول عن السلع قيمتها وأهميتها، وتغدو سلعا ترفيهية ثانوية، ليس لها أي فائدة حقيقية، بل تستهلك من أجل مواكبة التغيّر والتطور المتسارع في الإنتاج، وبهذا تصبح مرادفة للتبذير والهدر، وهو ما يجعل المجتمع الإستهلاكي يتميز بالسطحية[1]

أما زيغمونت باومان فيرى بأن الإستهلاك ليس شيئا جديدا، فالبشر جميعا مستهلِكون، وكانوا على مر الزمان مستهلِكين ، وأن الإستهلاك يسبق الحداثة في مرحلة السيولة كما يسميها. ولذلك فهو يركز على الإستهلاك الفردي في مجتمع المستهلِكين الذي يحكم على أعضائه ويقيّمهم بما لديهم من قدرة استهلاكية، وبما يتبعونه من سلوك استهلاكي. فمجتمع المستهلِكين، يتجاوز التعبير المحدود عن اللذة الذي يجده المستهلِكون في التسوق. بل تتحكم فيه متلازمة استهلاكية تتجاوز مجرد الانبهار بملذات الطعام، والشراب، والملذات الحسية، والفرح، والمرح، والوقت الممتع، بل هي متلازمة تعنى بجملة من الإختلاف، والارتباط بين عدد من المواقف، والاستراتيجيات، والميول الإدراكية، والأحكام القيمية، والتحيّزات، والافتراضات الصريحة والمضمرة عن العالم، وطرق التعامل معها، ورؤى السعادة، وطرق تحقيقها، والأولويات

[1] سوزان عبد الله إدريس: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار**، مرجع سابق، ص ص (78، 79).

القيمية، والأهمية الموضوعية[1]. ويقول أيضا " أن ملء العالم بالمزيد من الناس العطوفين ودفع الناس ليعطفوا أكثر ليس مما يظهر في البانوراما التي يرسمها العالم المثالي للاستهلاك...تظهر بدلا من ذلك فضاء حرا وموسعا بشكل هائل...نوعا من الفضاء الفارغ لا يشبع منه مستهلِك الحداثة السائلة، المستهلِك المشغول بآدائه الفردي، وأدائه الفردي فقط. لقد حلت السوق الإستهلاكية ...في مهمة تجريد الأشياء من قيمتها: مهمة التخلص من التكاتف الاجتماعي الذي يعززه الوجود المشترك[2]. إذن فالإستهلاك يوهن ثقافة العيش المشترك، لأنه يؤدي إلى ضياع المعنى، وشيوع الفراغ، ويُغيِب مفهوم الجماعة في مقابل إعلائه من مفهوم الفردانية.

كما يقول أيضا: " إننا نعيش اليوم في مجتمع مُعوّلم من المستهلِكين، ومن المحتم أن يؤثر السلوك الإستهلاكي في كل وجوه حياتنا الأخرى، ومن تلك العمل، والحياة الأسرية. كلنا اليوم تحت ضغط أن نستهلك أكثر، وعلى الطريق نصير أنفسنا سلعا في أسواق الإستهلاك والعمل".[3] فالإستهلاك حسبه يُؤثر على مردودية الفرد الإنتاجية لأنه يصبح حبيسا لوهم إشباع الإستهلاك من أجل تحقيق رضاه، وسعادته فحسب، كما يعصف بالعلاقات الاجتماعية بدءا بالعلاقات داخل الأسرة، التي إذا تداعت يتداعى لها كافة المجتمع.

أما جيل ليبوفيتسكي فلا يكتفي بالحديث عن الإستهلاك فحسب، بل يتحدث عن الإستهلاك الفائق كمرحلة ثانية من المجتمع الإستهلاكي، حيث يتم ترسيخ أنماط جديدة من العيش مع التخلص من العادات الاجتماعية التي تتصادم مع الإستهلاك التجاري. وما يصنع الإستهلاك المفرط أيضا هو سيطرة سيكولوجيا جديدة متطورة لأخلاق متعية، والحث على

[1] زيغمونت باومان: **الحياة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 2016، ص ص (116، 117).

[2] زيغمونت باومان: **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، مرجع سابق، ص 81.

[3] المرجع نفسه، ص 86.

المتع الآنية، وأناشيد السعادة، والحفاظ على الذات، وهو ما يعني نهاية العصر العقلاني والحداثة، ونهاية المعايير التقليدية، فكل العالم قد تشكل، ويجتمع، ويتغذى على الإستهلاك اللامحدود. فعصر الإستهلاك المفرط قد بدأ منذ أن سقطت الثقافات التقليدية بعد أن اختفت الوازعات الثقافية أمام الأذواق الجديدة، والمتاجرة بالحاجات[1]. هنا يظهر لنا التحليل النفسي الذي مارسه جيل ليبوفيتسكي، حيث رجع للمتعة التي أصبحت تتحكم في الفرد، ولجملة أهوائه، وغرائزه التي أصبحت تُحركه من أجل الإستهلاك.

إن المتاجرة بالحاجات تظهر من خلال مجتمع العروض، الذي يعلن عن إنتشار وتعميم الإغراء عبر تنويع العروض، وهو ما يساهم في وضع الفرد في دائرة الإستهلاك عبر خلق الرغبة فيه[2]، والعرض هو الوقت الذي يصبح فيه التسويق مسيطرا بشكل كلي على الحياة الاجتماعية[3]

فمجتمع الإستهلاك يتميز بكونه يرفع من مستوى العيش، ووفرة الخدمات، والمنتجات السوقية، والأشياء، والملذات المتعيّة المادية، فهو مجتمع يقوم على الوفرة، والغواية، والتنوع،[4] وهو ما يعني أن عصر الإستهلاك الفائق يُعلي من قيمة الزوال والتجديد، بدل قيمة الدوام والثبات، حسب ليبوفيتسكي ، وهذا ما فصل فيه من خلال مُؤلفه l'empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les sociétés modernes " مملكة الزائل: الموضة ومصيرها في المجتمعات الحديثة " ويقصد بالزوال: " الخسوف الذي يلحق بظهور موضة ما، ويعقبه شروق جديد لموضة أخرى، إذن، فهو زوال يتجدد "[5]، وفي ذات السياق يؤكد

---

[1] Gilles Lipovetsky : **De la quête du plaisir : Hédonisme et bonheur dans la société** , plaisir- plaisirs, Besançon , 2007 , p p 21-22.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة**، ترجمة: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت – لبنان، ط1، 2018، ص 19.

[3] Guy Debord : **la société du spectacle**, édition Gallimard, paris, 1992, p 39.

[4] Gilles lipovetsky : **l'empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les société modernes**, éditions Gallimard, 1987, p 186.

[5] دينا مندور من خلال تقديمها لكتاب جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة**، مصدر سابق، ص 11.

زيغمونت باومان أيضا من خلال قوله: " في السلم المتوارث للقيم المعترف بها، حطت المتلازمة المتمركزة حول الإستهلاك من قيمة الدوام، وأعلت من قيمة الزوال. وأنزلت قيمة الجِدّة منزلة أعلى من الدوام"[1]. ولقد أصبحت التكنولوجيا تغذي قيمة الزوال من خلال ربط الجمهور بالنمط السريع، مثلا عرض روبورتاجات قصيرة وبسيطة، رسائل واضحة وبسيطة، فالصور أصبحت سريعة تحدث في المتلقي صدمة، فكل شيء يجب أن يكون اليوم مفهوما، وسريع التغيّر[2] فلقد تغيّرت القيم في مجتمع الحداثة الفائقة، بحيث تراجعت قيمة الثبات البارمينيدسية، وحلت محلها قيمة الزوال أو التغيّر وهي في الحقيقة عودة لفكرة هرقليدس Héraclite حول الصيرورة واللاثبات، وإن كانت اليوم تشهد مجالا آخر غير المجال الأنطلوجي، ألا وهو المجال الاجتماعي.

إن ما يسميه باومان بمجتمع الفضلات والنفايات هو مجتمع الإسراف والتبذير، حيث لا يهتم المستهلِكين المترفِين بإلقاء أشيائهم، فهم لا يأسفون أبدا، بل يقبلون العمر القصير للأشياء ووفاتها المقدرة سلفا بكل أريحية، وأحيانا برغبة ولذة غير معلنتين. هذا المجتمع أصبحت النفايات وحدها من تتمتع فيه بالصلابة ، ولا وجود إلا للزائل العابر قصير الأجل، مما جعل من الصلابة – الزائل هو الصلب – مرادفة للنفايات[3] وهو ما ذهب له جان بودريار أيضا حيث يرى بأن الحديث عن حضارة سلة النفايات يكشف لنا عن تعلق المجتمعات المزدهرة والغنية بالتبذير، حتى جرى الحديث عن سوسيولوجيا سلة المهملات " قل لي ماذا ترمي، وسوف أقول لك من أنت ". ولقد عقبت موجات التبذير تنديدات عدة، وهذا التنديد حسب مارشال ساهلان Marshal Sahlins يوحي بأننا نعيش في الحقيقة في عصر الندرة لا الوفرة، حيث يعتبر أن المجتمعات الصناعية والإنتاجية هي مجتمعات الندرة على خلاف بعض

[1] زيغمونت باومان: **الحياة السائلة**، مرجع سابق، ص 116.

[2] Gilles lipovetsky : **l'empire de l'éphémère,** op-cit, p 273.

[3] زيغمونت باومان: **الحياة السائلة**، مرجع سابق، ص ص (117، 124).

المجتمعات البدائية، ويضرب ساهلان المثل بالصيادين الذين في نظره ينعمون بالوفرة الحقيقية لأنهم ليسوا مهووسين بالأشياء، كما أنهم يستهلكون كل شيء بلا حساب اقتصادي، وبلا تخزين، فهم يثقون بثروة الموارد الطبيعية، بينما ينطبع نظامنا باليأس في مواجهة عدم كفاية الوسائل البشرية، وبالقلق الجذري حيال اقتصاد السوق والمنافسة العامة، فنحن في الحقيقة لا نملك إلا علامات الوفرة في حين تكبلنا علامات الفقر والندرة تحت جهاز إنتاجي عملاق، في حين أن عدم التبصر والكرم في المجتمعات البدائية من علامات الوفرة الحقيقية. فالوفرة والإستهلاك من إنتاج النظام حلا محل الاستغلال والحروب، وقد اعتمدهما ليتحول من بنية عنيفة إلى بنية لا عنيفة. [1] إذن فكل من باومان، وبودريار، وليبوفيتسكي يؤمنون بفكرة الزائل أو العابر عبر تعاقب موجات الإستهلاك، ويختلفان مع ساهلان في فكرة أن التنديدات بالتبذير التي توحي بوجود الندرة بدل الوفرة، لأن الوفرة الحقة لا يمكن أن ترتبط حسبه بحالة الخوف من التبذير، والخوف على مستقبل الأجيال اللاحقة. وعلى خلافه فإنهم يتوجهون إلى الإقرار والتغنى بمجتمع الوفرة، وبوجود التضخم والفائق في جميع المجالات، ، مما جعل من الإستهلاك فائقا أيضا لتتالي عروض الإستهلاك، ولموجات الزائل التي تطفئ بريق موضة أو مُستهلَك معين ليعقبه غيره.

ولقد وجه فلاسفة مدرسة فرانكفورت نقدا عميقا للمجتمعات الغربية من قبل، كما هو حال إريك فروم Erich Fromm الذي تحدث في فلسفته الإنسانية عن استلاب الإنسان في المجتمع الإستهلاكي الرأسمالي، وخصوصا من ناحية الوعي، حيث يتم الزج به في عوالم استهلاكية لا يكون مطالبا فيها باستخدام خياله، وعقله، وعبقريته، بقدر ما يكون مرغما بالإستهلاك الأعمى. ويتم ذلك حسبه وفقا لميكانيزمات نفسية تكون مغلفة في ثوب الحرية، ومبادئ

[1] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص ص (37، 58، 73، 74).

الفردية، والحرية الشخصية...[1] وإن كان إريك فروم يرى في هذه الميكانيزمات النفسية سرا للإيقاع بالمستهلك من خلال إيهامه بالحرية، والديمقراطية، ورأى غيره من فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى أن الإستهلاك يوقع الإنسان في ما هو أبعد وأخطر من الإستيلاب أي في التشيؤ، فعلى خلافهم يرى ليبوفيتسكي بأن للإستهلاك وجها مضيئا إلى جانب الوجه المظلم، ويتمثل في التعزيز من مسيرتهما في الفترة المعاصرة.

أما عن **المستهلِك الفائق** فهو، بحسب ليبوفيتسكي، ذلك المستهلِك الذي لم يعد يتحمل الأوقات الميتة، ولا فترات الانتظار، بحيث يبحث عن الجديد دائما، وعما هو أكثر قوة، وما يصل به إلى ذروة المتعة، وعن المزيد من الانفعالات، والأحاسيس، فهو يسعى دائما للانفصال عن اليومي.[2] فالمستهلِك الفائق مستهلك يرفض الرتابة، ويبحث عن التجديد، ويقدس قيم المتعة الآنية.

[1] إريك فروم: **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة: حميد لشهب، شركة ناداكوم للطباعة والنشر، دط، دت، ص 12.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 84.

3- الفردانية الفائقة وبزوغ الإنسان النرجسي:

إن الحداثة الفائقة، وطغيان منظومة الإستهلاك المفرط يشير إلى أن المجتمعات الغربية المعاصرة قد دخلت مرحلة جديدة من الرأسمالية، عرفت تغييرات، وثورات على جميع النواحي، بما في ذلك الفرد الذي عرف بدوره ثورة يسميها جيل ليبوفيتسكي " بالثورة الفردانية الثانية " فما المقصود بها؟

3-1 مفهوم النزعة الفردانية:

أ- الفرد Individu:

بالعودة إلى معاجم الفلسفة نجد أن الفرد بالفرنسية Individu، وفي الإنجليزية Individual وهو مقابل الزوج، والفردي Individuel هو المنسوب إلى الفرد. فهو ما لا يمكن تسمية أجزائه باسم الكل، فالرجل فرد لأن قطعة منه لا تسمى رجلا، والجنس ليس فردا لأنه يمكن أن يقال على أنواعه[1]

ب- الفردانية: Individualisme:

الفردية كمذهب Individualisme اتجاه يرى في الفرد أساس الواقع والقيم، ويذهب في الفلسفة السياسية إلى أن المثل الأعلى للحكومة الصالحة إنما هو تنمية الحرية الشخصية، والحد من سلطان الدولة على الأفراد[2]

فهي تعني الإتجاه للتأكيد على الذات. هذا الإتجاه يظهر في النظرية التي تعطي أولوية لحقوق الفرد على المجتمع. فالموقف الفرداني يسعى لوضع سعادة الحياة اليومية، وقيمة العمل

[1] إبراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 135.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اليومي فوق كل اعتبار سياسي: وتقديم حياته الخاصة على الحياة العامة [1] . ولقد أكد جيل ليبوفيتسكي على أن التفكير الحداثي هو ما أكد على مبدأ الفردانية، وعلى امتلاك الذات[2] فالفردانية إحدى أهم المبادئ والمعايير في الحداثة الغربية إلى جانب العقلانية.

ولقد مرت النزعة الفردانية بمراحل تاريخية ، فهي ملازمة للوجود الإنساني، إلا أنها تعلن عن نفسها حينا، وتخبو حينا آخر. والفردانية اتجاهات، ومذاهب وتيارات متعددة. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الجانب الفلسفي نجد أن هناك اتجاهين:

- اتجاه ركز على دراسة القوانين الطبيعية، وقوانينها الكامنة والمحركة لها، ويعد هذا أول اتجاه فلسفي منذ بداية الفلسفة اليونانية القديمة، وقد تجاهل هذا الإتجاه الإنسان، واهتم بالميتافيزيقا.
- أما الإتجاه الثاني: فهو بمثابة تمرد على الإتجاه الأول، إذ بدأ بالتركيز على الإنسان، وهو بدوره ينقسم إلى تيارين:

يدرس الإنسان كعضو في المجتمع، والمدينة، والدولة، وهذا التيار يتجاهل الفرد، ويخضعه لقوانين المجتمع، والمؤسسات المتعددة[3]. كما هو الحال عند" هيجل، حيث إن الفرد في المجتمع يعرف السلوك العادل الشريف أو المشروع، وإذا وجد صعوبة في الاختيار بين صفة الحق أي الخير ونقيضها، فنرجع ذلك لغلبة الإرادة الفاسدة والشريرة على الفرد، التي تجعله يتهرب بإستمرار

[1] Didier Julia : **petit Dictionnaire de la philosophie** , la rousse, 2013, p 133.
[2] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir : L'Ethique indolore ses nouveaux temps démocratique**, Edition Gallimard, 1992, p 32.
[3] الكحلاني حسن: **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، ط1، 2004، ص 25.

من التزاماته تجاه مجتمعه؛ كما يعترف المجتمع فقط بروح، وتضحيات الأشخاص التاريخيين الذي لم يكن لهم قط مصيرا سعيدا، ولم يصلوا إلى المتعة الهادئة في حياتهم[1].

– يعلن ضرورة انعتاق الفرد من كل أشكال القهر الاجتماعي والسياسي.[2] ويبدو أن ديكارت من خلال تركيزه على الذات المفكِرة قد أرسى دعائم الفردانية . فإقرار الذات المفكرة هو الثورة الفلسفية التي وجهت الميتافيزيقي، والابستيمولوجي نحو الخوض في مشاكل الإنسان. فمع ديكارت أعلنت الفلسفة تمردها على النزعة الموضوعية لتعلن حقيقة الوجود الإنساني، وأهمية تمحور الفلسفة انطلاقا منه وإليه، فهو مركز الكون.[3]

وقد نتج المذهب الفردي في الغرب لعدة أسباب منها:

- ردة فعل للطغيان الكنسي، وفرضه سلطانا مذلا على كاهل الناس.
- ردة فعل لاستبداد الإقطاعيين بالأفراد، وسلبهم حقوقهم وحرياتهم.
- الإنقلاب الصناعي الذي حدث في عصر النهضة الأوروبية، والذي أحدث تغييرا كاملا في صورة المجتمع، حيث قدم العمال فرادى من الريف، كل يسعى لتحقيق ذاته، ونفع نفسه.
- تشجيع الرأسمالية للمذهب الفردي، لقيامها على أساسه، ومدافعتها عنه دفاعا عنيفا، وكان شعارهم الذي رفعوه: " دعه يعمل، دعه يمر "، أي دع الفرد يعمل ما يشاء بلا حواجز، دعه يمر بلا عوائق. فكانت دعوة للانطلاق من القيود[4] .

---

[1] فريدريتش هيجل: **مُحاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007، ص101.

[2] حسن الكحلاني: **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص 26.

[3] المرجع نفسه، ص 38.

[4] أبو زيد بن محمد مكي: **ظاهرة الصراع في الفكر الغربي بين الفردية والجماعية**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية – جدة، ط1، 2008، ص ص (13، 14).

ولقد دشن ديكارت الفلسفة الحديثة من خلال الكوجيتو أنا أفكر إذن أنا موجود (Je pense donc je suis)[1]، ولأن ما بعد الحداثة ترفض الإيديولوجيات الكبرى، والمتعالي المطلق، فكان لابدّ للإنسان من أن يتخذ من ذاته قيمة عليا، وهنا تغدو الفردية تعبيرا عن أفراد متمردين على الأنظمة والقواعد، بحيث تفقد المثل، والقيم، والمقدس مكانته، وأهميته. فمن سمات ما بعد الحداثة تدمير الذات، وسيادة الفردية، لأن الحداثة جعلت من الذات حبيسة اللغة، والسلطة، والوعي[2] ولقد أكدت على أهمية الفرد والإنسان الفلسفات الوجودية فيما بعد، وفي الفترة المعاصرة يرى نيتشه أن الفردانية شكل متواضع وواع من إرادة القوة، فهي تحرر الفرد من هيمنة المجتمع (سواء كان هذا المجتمع هو الدولة أو الكنيسة...) وإن كانت شكلا متواضعا من أشكال إرادة القوة [3].

ج–الفردانية الفائقة عند ليبوفيتسكي: Hyperindividualisme :

استخدم جيل ليبوفيتسكي تعبير الفردانية الفائقة أو الثورة الفردانية الثانية للحديث عن التحول التاريخي الذي تعالجه العديد من المقالات والدراسات على اختلافها، والتي تدور حول نفس المشكلة عموما: تزعزع المجتمع، والفضائل، والفرد المعاصر في عصر الإستهلاك المفرط، وولادة عالَم اجتماعي وفرداني غير معلن منذ القرنين 17م و18م. وإن الكشف عن هذا التحول التاريخي مهمة هذه النصوص التي تركّز على عالم الأشياء، والصور، والمعلومة، وقيم المتع التي تعتبر مسببا لهذا التحول. وفي نفس الوقت هناك طريقة أو شكل جديد لمراقبة السلوكات، وتنوع لا يقارن في طرق الحياة والعيش، وتفاقم في نظام الفضاء الحياتي الخاص، والمعتقدات والأدوار، فهو طور جديد من الفردانية المعاصرة، فعصرنا الحالي قد نجح في استبعاد

[1] رينه ديكارت: **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930، ص ما.

[2] سوزان عبد اللّه إدريس: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار**، مرجع سابق، ص 66.

[3] فريدريك نيتشه: **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – المغرب، 2011، ص267.

الآخراويات النهضوية، وظهرت ثورة مؤقتة طالت ما هو يومي والفرد في حد ذاته: توسع فيما هو خاص، تدهور الهويات الاجتماعية...الخ . فنحن بهذا نعيش ثورة فردانية ثانية[1].

فالحداثة الفردانية الجديدة يجرفها المجتمع الإستهلاكي بقيمه: سعادة، جنس، شباب، أصالة، لذات، حرية، رفض الأعراف التقليدية، والمتشددة. كما أنها تتوافق وتصعّد المطالب بالاستقلالية الذاتية في الديمقراطيات الليبرالية المتقدمة.

وبهذا فقد دخلت الفردانية – بالفعل – مرحلة جديدة من مغامراتها التاريخية، ولحظتها فائقة الحداثة، التي تتميز ببعض السمات الأساسية: شعائرية الجسد، شعائرية النفسية أو العلائقية، شعائرية المتعة، والنزعة الإستهلاكية، شعائرية الاستقلال الذاتي [2] .فقد بزغ كما يقول باسكال بروكنر " زمن الفرد المتحكِّم الذي يخيّره السوق بأن لا يفعل إلا ما يرغب فيه، ويطري أدنى ميوله".[3] فالفرد الفائق الحداثة هو الذي يبحث عن متعته، ورفاهيته، وسعادته عن طريق الإستهلاك، وهذا ما يفسر الإعلاء من مكانة الجسد في الفلسفات المعاصرة. أو هو كما يسميه جيل لبوفيتسكي ظهور " { جيل أنا }: يرتكز على اللحظة، الفردانية المتعية، والمتخلصة من الحواجز"[4] . فجيل " الأنا " يقابل جيل " النحن " سابقا، فهو جيل جديد يهتم فيه الفرد بذاته فحسب، فهو **جيل نرجسي**.

كما أن ثورة العتاد، وثورة اليومي، والثورة الجنسية التي برزت في المرحلة الثانية من الإستهلاك لها علاقة بمبدأ الثورة الفردانية الثانية التي سجلتها عبادة المتع والبسيكولوجيا[5]. فالكوكب الجديد ذي النزعة الإستهلاكية والنفسية قد تسبب في ثورة نزعة فردية ثانية ، واكبت تحولات ثقافة

---

[1] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide** , op-cit, p.10.

[2] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (24، 208، 209).

[3] باسكال بروكنر: **بؤس الرفاهية**، مرجع سابق، ص 179.

[4] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 56.

[5] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal : essai sur la scociété d'hyperconsommation,** édition Gallimard, paris, 2006, p 39.

الفرد في الديمقراطيات فائقة الحداثة، وهي ثورة موسومة بتحرير الموضوعات إزاء قيود جماعية قديمة، وبالمطالبة بحكم نفسها بنفسها. كما أن حُمى الاستقلال الفردي لم تعد تنحصر في العلاقات مع العائلة والدين أو السياسة، بل أصبح التعبير عنها موجودا في العلاقة مع السينما وفي الأفلام الوثائقية على وجه التحديد كما يرى جيل ليبوفيتسكي[1].

مما سبق نلاحظ بأن جيل ليبوفيتسكي في تعريفه للفردانية الفائقة يستحضر التحليلين: النفسي (ثورة الجنسي) والإقتصادي (ثورة العتاد)، وتأثيرهما على الحقل الاجتماعي، مما أدى لظهور جيل جديد سماه بجيل " الأنا " الذي يستهلك بصورة فائقة، ويقدس جسده وأحاسيسه، ويلبي رغباته، ويمتثل لها، كونه نرجسيا بإمتياز.

ويذهب في ذات السياق "أندري كونت سبونفيل" André comte- Sponville إلى أن الفردانية والمادية وليدة النظام الرأسمالي، ويعتبر بأنه نظام لا أخلاقي، فالقول بأنه أخلاقي يقتضي منا أن نتعامل معه كذات لكنه ليس كذلك، إذن النظام الرأسمالي هو خارج النطاق الأخلاقي أي اللااخلاق "amoral" ويتماشى دائما تبعا لمصالح وغايات العائلات أو الأشخاص ، ولهذا برزت الفردانية والمادية كروح للعصر، وتراجعت بالمقابل القيم الأخلاقية والاجتماعية[2]

2-3 الحداثة الفائقة وبزوغ النرجسي الفائق: أنموذج الإنسان النرجسي الفائق:

أ- مفهوم النرجسية:

جاء في معجم لالاند نجد أن النرجسية باللغة الفرنسية Narcissisme، وبالإنجليزية narcissism. وهي مسلك يحاكي نرسيس، الذي كان مولعا بصورته الشخصية. عبادة الذّات الإعجاب بالنّفس، استظراف ذاتي لا محدود، مقرون بوجود متميّز، وبالتوسع، حب مفرط

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (155، 156).

[2] André comte- Sponville,**_Dictionnaire philosophique**, , presses universitaires de France, 1 er édition, 2001, p p (142-143)

للباطن، وللحياة بذاتها .[1] فالتعريف قد رجع إلى جذور النرجسية، والتي ترجع إلى الأسطورة اليونانية، وهذا بمثابة تتبع تاريخي للمفهوم، وفي نفس الوقت يكشف عن المنحى النفسي الذي وصفه فرويد Freud فيما بعد بتوجيه الغريزة إلى الذات، أو بتعبير كانط توجيه المتعة إلى الذات. وبالعودة إلى كتاب عصر الفراغ في الجزء الذي يتحدث فيه ليبوفيتسكي عن النرجسية نجده يشير إلى النرجس الأسطوري.

أما من منظور المحللين النفسانيين، هي أنوية مفعمة بالحساسية، وهي لامبالاة بالآخر، أو جهل وازدراء لعمل الآخر وقيمته[2] . وفي علم النفس استخدم هافيلوك ايليس Havelock Ellis في سياق الطب النفسي عام 1898م مصطلح النرجسية، وكان سادجر Sadger قد ادخله عام 1908م بوصفه مفهوما في التحليل النفسي. فمجلة رابطة التحليل النفسي في فيينا " الدقائق "، المنشورة بجهود نانبوغ وفودرن في المطبعة العالمية للجامعات 1967م، هي التي تحتوي في الوقت نفسه ذكر ستيكل مقال سادجر وتعليقات فرويد الذي يقول: " ملاحظات سادجر ذات العلاقة بالنرجسية تبدو جديدة وصحيحة "[3] .

أما فرويد فقد أعاد استخدامه في عام 1910م، وهو يعبر عن حالة يصير فيها الشخص، أو جسمه، موضع حب ذاته في البداية، تصورها فرويد مرحلة انتقالية بين ما أسماه بالشهوانية الذاتية، حيث تكفي المناطق المهيجة في الجسم لتلبية ما يسمى بالليبيدو – وهي الطاقة الحيوية الشبقية بذاتها التي تتمثل فيها غريزة الحياة – لكن حيث لم يعِ الطفل ذاته بعد، ومرحلة الليبيدو المشخصن أي الذي تتحول فيه هذه الطاقة، وتتوجه نحو شخصية خارجية، ما يعني، بالتالي، أن أهمية مفهوم النرجسية إنما يرتبط بتشكل الأنا، ولنقل، بالوعي الكلي الذي يشكله

[1] أندريه لالاند: **موسوعة الفلسفية**، م2 من R-Z ، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001، ص 1118.

[2] أندريه لالاند: **موسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص 1118.

[3] بيلا غرانبرغر: **النرجسية: دراسة نفسية**، ترجمة: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، 2000، ص9.

الجسم، ويتعلق بمختلف نبضاته الجنسية.[1] ويعبر فرويد عن هذا الانتقال الليبيدي من مرحلة الطفولة إلى البلوغ بقوله: " يبدو بحكم المؤكد أن الطفل يحمل معه من ولادته بذور النوازع الجنسية التي تنمو لحين من الزمن، ثم لا تلبث أن تُقمع تدريجيا، وهذا القمع تقطعه بدوره دفعات منتظمة من النمو أو توقفه بعض خصائص الفرد... ولكن يبدو محققا أن حياة الطفل الجنسية تتظاهر في حوالي السنة الثالثة أو الرابعة في صورة يمكن معها إخضاعها للملاحظة ".[2] إذن فالحياة الجنسية تبدو حسب فرويد في مرحلة الطفولة، ثم بفعل تدخل الأنا الأعلى في مرحلة تشكل الوعي يتم تنظيم هذه الرغبات ، ويحاول الهو تصريفها في اللحظات التي يغفل فيها الأنا الأعلى كالأحلام، النسيان...الخ .

وعن تحولات البلوغ يقول فرويد: " مع بداية البلوغ تظهر تحولات تقود الحياة الجنسية الطفلية إلى صورتها النهائية والسوية. فقد كانت الغريزة الجنسية إلى الآن إيروسية ذاتية في جوهرها. أما من الآن فستكتشف الموضوع الجنسي النرجسي"[3]. ومفهوم النرجسية حامل لدلالات متنوعة جدا عند فرويد، إنه يدل أول الأمر على انحراف، ثم على مرحلة ليبيدية، فعلى حالة نكوصية (نوم، مرض عضوي، ذهان). إنه يميّز أيضا اختيارا للموضوع، ونمطا خاصا بالعلاقة.[4]

ب- النرجسية بين التأويل السلبي والتأويل الايجابي: أي بين التفسير الديني والتفسير الفلسفي:

إن شيوع مفهوم الأنانية في العصر الحديث يتناقض مع ما كان سائدا في المعتقدات الدينية، وهو ما يتضح من خلال موقف كالفان Calvin خصوصا، والذي يؤمن بدونية البشر

[1] مصطفى حسيبه: **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 620.

[2] سيغموند فرويد: **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، مرجع سابق، ص 52.

[3] المرجع نفسه، ص ص (81، 91).

[4] بيلا غرانبرغر: **النرجسية** ، مرجع سابق، ص 10.

وبضرورة إذلال المرء لنفسه، وهو ما جعله يتكلم عن " حب الذات بوصفه وباء "[1]. وخلافا لذلك فقد أكد فلاسفة التنوير، و" ستيرنر " Stirner[2]، و" نيتشه " Nietzsche في الفلسفة الحديثة على أن الأثرة والتضحية من أجل الآخرين ليست سوى ضعف، وهذا ما سماه خصوصا نيتشه بأخلاق العبيد، وعن هذا يقول: " عقيدة المحبة وديانتها، التي تعرقل إثبات الذات، وديانة الصبر، والخضوع والتعاون المتبادل، قولا وفعلا، قد تكون لهما قيمة كبيرة وسط هذه الفئات، حتى في عيون الحكام: لأنهما تقمعان مشاعر المنافسة، والحقد والغيرة، التي هي مشاعر الذين خانهم الحظ" [3] لم تعد النرجسية مع نيتشه خطيئة دينية، بل أصبحت فضيلة الإنسان القوي الذي لا يختبئ خلف أخلاق الضعف التي رسّختها العقيدة المسيحية واليهودية، وبشّرت بها فلسفة الأنوار. فالإنسان القوي يمارس الأنانية لأنها في النهاية ليست سوى ضرب من ضروب الفردانية. والإثارية تعني أنه لا يزال غارقا في وحل المجموعة.

ولقد أعلن نيتشه حربا على الأخلاقيين، سواء كانوا فلاسفة أو كهنة أو غيرهم لاتفاقهم على الفضيلة والسعادة، واحتقارهم للأنانية الإنسانية، وجعل لنفسه وظيفة يحاول الوصول إليها من خلال كتابته لمؤلف إرادة القوة، وعن هذا يقول: " ما هي المهمة التي أحددها لنفسي كغاية في هذا الكتاب؟ ربما تكون هي أن أجعل الإنسانية أفضل، ولكن بمعنى آخر بمعنى مضاد: أعني تخليصها من الأخلاق، ومن الأخلاقيين خاصة، أن أجعلها تعي جهلها الخطير...واسترجاع

---

[1] نقلا عن: **إريك فروم: الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، ط1، 2007، ص 153.

[2] يذهب ستيرنر إلى القول بأن: "قوتي هي ملكيتي، وأن قوتي تعطيني الملكية، فأنا في حد ذاتي قوتي، وأنا من خلالها ملكيتي".كما يرى بأن من يملك القوة فإنه يملك الحق في الوجود. فلي الحق في فعل كل شيء بمجرد أن تكون لدي القوة. أنظر:

Max stirner : l'unique et sa propriété, (ouvrages Electroniques publier dans le cite : http/bibliothéque.uqac.uqubec.ca/index.htm), p p(156, 162) .

[3] فريدريك نيتشه: **إرادة القوة** ، مرجع سابق، ص 172.

الأنانية الإنسانية "[1] ذلك أن الأخلاقيين يجعلون من التضحية بالذات والإيثار، وتجاوز الذات، وفي قهر الغرائز، وتهميش الجسد سبيلا لبلوغ الفضيلة، وهو ما اعتبره نيتشه قمعا للحياة، والمرح، والجسد الإنساني، وحقه في الاستمتاع. فهذه الأخلاق تتعارض مع فلسفته في الحياة.

كما أن المذهب القائل بأن الأنانية هي الشر الأكبر، وأن محبة المرء لنفسه تستبعد محبة الآخرين لا يقتصر على اللاهوت والفلسفة، بل هي فكرة من الأفكار المبتذلة المنتشرة في البيت والمدرسة، والأفلام، والكتب، وبالفعل في كل وسائل الإيحاء الاجتماعي. فجملة " لا تكن أنانيا " تضمين لفكرة لا تحب نفسك، لا تكن نفسك، لا تخدم نفسك، بل شخصا أو شيئا ما خارجيا. وهو ما يتنافى والمبدأ التنافسي في المجتمع الحديث حيث تكون الأنانية محركا له. ولكن ما يوقع الفرد الحديث في التشوش، هو أن الثقافة الحديثة قد تضمنت الفكرتين[2] وبالتالي فالنرجسية من بين الأسباب التي تؤثر على سعادة الفرد، وهذا ما سنتطرق له في الفصل اللاحق من وجهة نظر جيل ليبوفيتسكي.

ج- الحداثة الفائقة ورهان النرجسية الفائقة عند ليبوفيتسكي: l'ypernarcissisme :

يولي جيل ليبوفيتسكي أهمية كبرى للتحليل النفسي في كتاباته عموما، وفي معالجته لما يسميه بالدعوة إلى الشخصنة " process de personnalissation " (توسيع المنطق الفرداني)، والذي يعالج من خلالها ظاهرة النرجسية ، وتكيّف الفرد مع هذه الدعوة، وإن فكرة ليبوفيتسكي حول النرجسية تتمحور حول الشخصنة، وهذا ما تحدث عنه في كتابه " عصر الفراغ " حيث يقول: " أنه إذا تحتمت العودة إلى تخطيط الدعوة إلى الشخصنة ، فإنها لا تقتصر فقط على تكنولوجيات المراقبة الهادئة الجديدة، بل لنتائج هذه الدعوى على الفرد في حد ذاته. فمع الدعوى إلى الشخصنة تفاجأت النزعة الفردانية بالتكيّف مع ما نسميه على

[2] المرجع نفسه، ص 127.

[2] إريك فروم: **الإنسان من أجل ذاته**، مرجع سابق، ص ص (160، 161).

غرار السوسيولوجين الأمريكان بالنرجسية: فالنزعة النرجسية نتيجة، وظاهرة مصغرة لدعوى الشخصنة، ورمز للانتقال من الفردانية المحدودة إلى الفردانية المطلقة، كما أنها رمز للثورة الفردانية الثانية "[1]. فهي رمز للفردانية الفائقة لأنها تعبير عن ممارسة حرية الاختيار، والاستقلالية، والديمقراطية الفردية، بعيدا على الإنضباط والمراقبة التقليدية، بل تكون مراقبة هادئة مرنة، لا تمس بهدف تحقيق الذات، والتفرد، والتميّز، والخصوصية.

يذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أن كل جيل يبحث عن هويته في أسطورة أو خرافة معينة يعمل على تفسير واقعه انطلاقا منها، وجيل اليوم يرى بأن النرجس هو ما يرمز لواقعنا الراهن خاصة في الثقافة الأمريكية الحاضرة. فالنرجسية بحسبه تعبير عن مرحلة جديدة من مراحل الفردانية ، فهي مظهر مستحدث لعلاقة الفرد بنفسه، وجسده، ومع العالم، والآخر والزمن في ظل طغيان رأسمالية المتع، وتراجع الرأسمالية المتسلطة. كما أنها تمثل مرحلة نهاية الفردانية الذهبية التي كانت تعرف التنافس اقتصاديا، والعواطف أسريا، والثورية سياسيا، وفنيا، ففردانية اليوم متحررة من هذه القيم، ولا تخضع سوى لأهواء الأفراد المبتذلة، فهي نهاية الإنسان المتساوي L'homo aequalis.[2] فكما يرى " Dany-Robert Dufour " " داني روبرت دفور " بأنه من الخطأ الإحتفاظ بلفظ الفردانية لوصف المرحلة الراهنة، ولكنه يفضل استخدام مصطلح الأنانية égoïsme بدل النرجسية narcissisme، لأنه قد تكون لها دلالة ايجابية كما هو الحال عند روسو rousseau بحيث تعني حب الذات l'amour de soi وهو أمر ضروري من أجل ارتقائها [3] أما ليبوفيتسكي فيعتبر أن النرجسية المعاصرة مظهر من مظاهر الفردانية الفائقة التي ينجلي من خلالها التغيّر القيمي في المجتمعات الغربية المعاصرة.

[1] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide,** op-cit, p .19
[2] ibid , p p (70-72).
[3] Dany-Robert Dufour : **le divin Marché : la révolution culturelle libérale**, édition Denoël, 2007, p 26.

وبهذا الشكل يتجه صاحب " عصر الفراغ " لتقديم تحليل نفسي لمفهوم النرجسية، حيث إن عقد الثمانينات من القرن العشرين يشكل تحولا في نظرة الفرد إلى نفسه بعد أن كانت الجماعة توجهه في جميع الأنساق التي يتحرك فيها (اقتصاديا، وسياسيا، واجتماعيا...)، مما دفعه للإعلان عن موت الجماعة، ورفض الأنساق القائمة في ظل مجتمع أصبح بدوره يفتقد إلى معالم توجهه. ويرى ليبوفيتسكي بأن ميلاد مخيال جديد عن الجسد أدى إلى ظهور النرجسية، حيث أضحت شخصنة الجسد اهتماما مستمرا بنظارته وشبابه، ومقاومة عداء الزمن له، بهدف الحفاظ على الهوية وتطلعاتها. وقد أصبح الجسد السيكولوجي بديلا للجسد الموضوعي (الفيزيائي)، حيث يصبح وعي الجسد بنفسه غاية النرجسي [1]. فقد أعيد الاعتبار للجسد بعد أن كان منبوذا في الفلسفات السابقة، وبعد أن كانت الروح علامة على النقاء والطهر، والجسد علامة على الدنس والكدر. هذا الاهتمام بالجسد، وبقيمته هو ما ولد مظهر النرجسية في ظل الحداثة الفائقة، حيث تعددت مظاهر العناية به مثل: الرياضة، والماكياج، والنظام الغذائي المتوازن أو الحميات الغذائية، والموضة...

كما أن النرجسية المعاصرة تتجلى في تفشي الشعور بالفتور فقد استبعدت ما يعرف بالتراجيديا، وأعلت من اللامبالاة، فنحن اليوم نعيش لذواتنا فحسب، بعيدا عن تقاليدنا وصيرورتنا. فعندما يبدو المستقبل غير آمن ومهدد لا يبقى سوى الحاضر نعمل على حمايته من المخاطر. إن النرجسية تتفاقم دون الأخذ بعين الاعتبار الكوارث، ونهاية العالم رغم كل ما تنقله وسائل الإعلام. [2] فالفرد المعاصر لم يعد يهتم بالكوارث، بل بجسده، وصحته، ومتعته الآنية. رغم أننا كما يقول روبرت كاستل Robert Castel: " ننتقل من ذعر أمني إلى غيره، وكل

[1] الصادق رابح: **ضريبة السعادة: الإشهار وتوثين الجسد**، عالم الفكر، الكويت، المجلد 37، العدد 4 ، 2009، ص ص (**172**، **173**).

[2] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide,**op-cit, p p 74.

حالة من الذعر لا تقل رعبا عن أختها، إن لم تكن أكثر رعبا منها "[1]. وفي ذات السياق يذهب باسكال بروكنر في كتابه" بؤس الرفاهية " إلى أنه لم يعد أي أحد في مأمن، فقد أصبح التهديد موجودا في كل مكان، وفي كل لحظة، وقد يأتي على أشكال مختلفة: كارثة نووية، بيئية، إرهابية... ؛ وهذا ما جعله ينتقد العولمة التي تجعلنا في قرية صغيرة، وتلغي المسافات والحواجز التي كانت تفصلنا عن المخاطر البعيدة، وتحمينا منها[2]. فالنرجسي الفائق يهتم بذاته في الحاضر، ويهتم بسعادته، وبسبل تمتعه، دون أن يكلف نفسه عناء التفكير في المستقبل، وما يهدده.

إن النرجسية تمثل الخلاص من سلطة الآخر ، وهي قطيعة مع الفترة الأولى من الإستهلاك التي يكون كل شيء فيها بالمقاس. والنرجسية لا تعوض نقصا موجودا في الشخصية، بقدر ما تقدم لها قالبا جديدا، ووعيا جديدا ، حيث تصبح وظيفة الأنا شعورا مائعا غير مستقر، فهي أداة لتغيير نفسي دائم. ومن هنا يمكن القول بأن تلاشي الأنا اليوم جواب عن تراجع الهويات، والأدوار الاجتماعية التي كانت سابقا محددة بدقة[3]. كما أنها وليدة الحط الساخر من شأن الحياة الإجتماعية، والإستثمار الطقوسي الفائق في الأنا، بحيث تعالت، وأصبحت موضوع تقديس في زمن ما بعد الحداثة[4] إذن النرجسية تحدد شكلا جديدا للعلاقة مع الآخر، فهي شكل من الإستقلالية، وخروج من التبعية للآخر. كما أنها تحدد وعيا جديدا بالذات، وهو ما يوحي بسيولة الهويات التي لم تبق صلبة في عصر الحداثة الفائقة.

كما أن المجتمع المعاصر الذي يتميز بما سماه ليبوفيتسكي باللامبالاة الصرفة l'indifférence pure، والحديث عنها في شكلها الفائق يكشف لنا عن إعلائها من قيمة الاسترخاء، والإستقلالية، والمتع، والتحرر الفردي، في ظل غياب الثوابت التقليدية كما بشر

[1] روبرت كاستل نقلا عن زيغمونت باومان: **الخوف السائل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص 177.

[2] باسكال بروكنر: **بؤس الرفاهية**، مرجع سابق، ص 30.

[3] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide,** op-cit, p p 83 , 84.

[4] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 184.

نيتشه آنفا، وهو ما يحيلنا إلى بحث علاقة اللامبالاة الصرفة بالنرجسية التي أضحت صورة عصرنا بامتياز.

" تجلت اللامبالاة الصرفة في مظاهر متعددة مثل: اللامبالاة بالملايين من القنابل التي أُلقيت على الفيتنام، وتصاعد التسليح النووي، والحرب الإيكولوجية، والإلحاد، في حين أصبح السفر، وعطلة نهاية الأسبوع تستقطب اهتمامنا أكثر من هذه القضايا وغيرها، كالإهتمام بالأسرة أو بتصاعد معدلات الطلاق، أو بوضع الشيوخ في دار المسنين، في الوقت الذي نجد أن الأولياء يحرصون على البقاء شابا، والأزواج قد أصبحوا أحرارا. فكل القيم الكبرى والغايات، والإيديولوجيات قد ماتت، ومات الله كمرجع متعالي حسب نيتشه. ولكن غياب المعنى نتيجة لفقدان الثوابت يدخل في اللامبالاة بمعناها التقليدي، وهنا تظهر محدودية دعوى نيتشه في بعثه الإلحاد بمعناه الأوروبي حسب ليبوفيتسكي، فالله قد مات ولكن الجميع اليوم ليس مهتما بذلك. فقد ولجنا اللامبالاة المفرطة التي وصلت حد الاسترخاء détente، والانفصال العاطفي désengagement émotionnel.[1] مثل هذه المظاهر والسلوكات المترتبة عن تفشي اللامبالاة، وثقافة تحرير الذات من السرديات الكبرى ، وتفشي **ثقافة الاسترخاء** الناجمة عن **التملص من التفكير المسؤول** في قضايا ومشكلات المجتمع من شأنه أن يخلق فردا نرجسيا يركز على ذاته فحسب. كما تجسد لنا مظاهر اللامبالاة ثقافة تعايش الأضداد في مجتمعات الحداثة الفائقة ذلك أنه في مقابل اللامبالاة التي أصبحت سمة الإنسان الفائق، هناك في المقابل تكوثر للحقوق التي يطالبون بها.

إذن فاللامبالاة صفة مرضية في المجتمع الفائق، فهي ناجمة عن تملصه من الصرامة الأخلاقية ليقع في خواء الفردانية المفرطة، وتشكل ما سماه ليبوفيتسكي بعصر الفراغ. الفراغ الذي نبه له نيتشه في التقليد الفلسفي، والذي ولد ظاهرة النرجسية كإحدى المؤشرات على تراجع الفكر

[1] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide** ,op-cit, p p 49-54.

الجمعوي، وإطلاق العنان للفردانية المفرطة، وهو ما يعني أنها ليست عيبا بقدر ما هي سمة للعصر.

وفي ذات السياق نجد زيغمونت باومان يعتبر أن اللامبالاة علامة تدل على الدمار الأخلاقي، والمرض الاجتماعي[1]

أما "ميشال أنونفراي" Michel Onfray يرى بأننا نعيش اليوم عصر اللذة بكل معانيه الحيوية، وهذا ما انعكس على الأخلاق المعاصرة، وأوقعها في اللامبالاة ، حيث لا التزام بالواجب، ولا بالعقاب، ومن سمات هذه الأخلاق الجديدة أنها لا تدعو إلى المساواة بل ظلت تؤمن إيمانا غير مُزعزع بالاختلاف والتعدد[2] وذلك يعني أنها أخلاق تمجد الفردانية، والتميّز، وتؤمن بالسعادة الذاتية، لا بسعادة المجموع، نظرا لتفشي اللامبالاة، وأفول الإلزام التقليدي.

[1] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل: العيش مع اللابديل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018، ص 36.

[2] Michel Onfray, **la construction du Surhomme**, éditions Grasset et Fasquelle, 2011,p p (48 ,58) .

4- الحداثة الفائقة: من أخلاق الواجب إلى ما بعد الواجب في تحليلية جيل ليبوفيتسكي السوسيوفلسفية:

يرى ليبوفيتسكي أن الأخلاق ذات طابع تزامني ارتباطي، حيث إنها معروفة بكونها نتاجا لعصرها، فالأخلاق في العصور الوسطى كانت مرتبطة بالدين المسيحي، فهي أخلاق كنسية. أما في عصر الأنوار فقد بدأت تظهر النظرة الإنفصالية بين الدين والأخلاق. أي الأخلاق العلمانية الحديثة، والتي بدأت تتجلى في الحقبة الممتدة ما بين 1700م -1950م وشعارها يكمن أساسا في الروح التحررية من التبعية للديني الدوغمائي، والسعي قدما للاستجابة للواجب الأخلاقي المطلق.

ويرى ليبوفيتسكي بأن عصر الحداثة قد نجح في ترسيخ فكرة قيام حياة أخلاقية منفصلة عن الإيمان، بحيث أصبحت الحياة الأخلاقية مفتوحة للجميع، أين يمثل الإنسان نهاية الدين، والأوامر الأخلاقية، والواجب السامي، وهذا ما أكد عليه العديد من الفلاسفة كمونتسكيو وفولتير، وكانط الذي لم يبتعد كثيرا في الإقرار بدور العقل في توجيه الأخلاق [1] .

ولقد سبق هذا التحول الأخلاقي ما اصطلح عليه "فرانسوا دورتي" **زمن القلق**، وكان ذلك في القرن 17، حيث توصل العالم الحديث إلى معارف جديدة، ولكن وسط بلبلة، ولقد اختصرها غاليلي Galilée من خلال صرخته عن الوضع القائم آنذاك: " رأيت في سنة واحدة عشر مرات أكثر مما رآه الناس جميعا في 5600 سنة "[2] . ولقد ظهرت جملة المعارف الجديدة على غرار النسق الغاليلي والكوبرنيكي بدلا من الفلك البطليموسي، الذي ظل مسيطرا لقرون طويلة في ظل سيادة الكنيسة، واختراعات جديدة ترجع في الحقيقة جذورها لعصر النهضة في القرنين

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir**, op-cit , p p 14, 39, 42.

[2] جاكلين روس: **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011، ص142.

15م و 16م مثل ظهور الآلة الطابعة. إضافة إلى إرساء ديكارت لكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود " والذي ساهم في تحرير العقل البشري من أغلال رجال الدين الذين تسببوا في تحجر الفكر الأوروبي بسبب رفضهم لجميع الأفكار المخالفة لما تقول به الكنيسة، ووضعهم لقائمة من الكتب الممنوعة أو المحرمة التي يتعرض كل من يخالف أوامرهم، ويطلع عليها لعقوبات قاسية، لما كانت تتضمنه من أفكار تُهَدِمُ غرور رجال الدين، وطابوهاتهم.

ولقد كانت الفترة الحديثة منطلقا لتحرر العقل البشري، وإشعارا بالقدرة والجراءة على استعماله في عصر الأنوار، ومن أبرز من دعى لذلك الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط Immanuel Kant الذي أسس لأخلاق عقلانية قوامها الواجب من أجل الواجب. وعنه يقول كانط: " الواجب! أنت أيها الاسم السامي الكبير الذي لا تحتوي في طياتك أي شيء يفتن أو يتزلّف، بل تطلب الخضوع، ومع ذلك أنت لا تهدد بشيء يثير في النفس ما يحدث نفورا طبيعيا، ويرعبها لكي تحرّك الإرادة، بل أنت تقيم فقط قانونا، يجد هو من نفسه مدخلا إلى النفس، ويكتسب مع ذلك توقيرا لنفسه حتى على كرهٍ (ولو أنه ليس دائما امتثالا)، قانونا تصمت أمامه كل الميول، علما بأنها تفعل في الوقت نفسه ضدَّه سرا ، أيُّ أصل هو جدير بك، وأين نجد جذر جذعك النبيل الذي ينبذ كل قرابة مع الميول بإيباء وكبرياء، ذلك الجذع الذي ينبغي أن يشتق منه الشرط الضروري لتلك القيمة التي يمكن للكائنات البشرية وحدها أن تعطيها من نفسها؟ ... وهذا ليس سوى الشخصية، أي الحرية والإستقلالية عن آلية الطبيعة برمتها، وينظر إليها مع ذلك في الوقت نفسه على أنها أيضا قدرة لكائن خاضع لقوانين من نوع خاص، أي قوانين محض عملية معطاة من عقله الخاص به ".[1] إذن فالواجب الكانطي ليس قهريا بل يمتثل له الإنسان بمحض إرادته، وخير دليل على ذلك هو تمتعه بالحرية .

[1] إمانويل كنت: **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 163.

كما يشدد كانط على فكرة القيام بالواجب من أجل الواجب ليكون فعلا أخلاقيا صحيحا ويتضح ذلك في قوله: " الأخلاق نفسها لا تفتأ تتعرض لألوان من الفساد لا حصر لها، ما بقيّت مفتقرة إلى ذلك المقياس والمعيار الأعلى الذي لا بد منه للحكم عليهما حكما صحيحا. ذلك لأن كل ما ينبغي له أن يكون خيرا من الناحية الأخلاقية، لا يكفي فيه أن يكون مطابقا للقانون الخلقي، بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله، وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة، وكان تطابقا فاسدا"[1] ومعنى هذا أن قيام الإنسان بفعل لم تحركه لفعله إرادته الخيّرة، وإلزامية الواجب الأخلاقي، ليس خُلقيا بالمعنى الحق، أو لم يحقق جدارة واستحقاقا لأن نقول عنه أنه فعل أخلاقي، يراعي سعادة الآخرين، والإنسانية جمعاء.

إذن فالعمل الأخلاقي عند كانط هو " في الواقع ذلك الذي يتم كواجب: وحده الأمر القاطع الذي يأمر دون شروط، يفرض نفسه كأخلاقي حقا. يفرض العقل العملي، أي الأخلاقي، الخضوع للواجب، واحترام القانون الأخلاقي العالمي. كيف يتم اتخاذ القرار؟ كيف يتم القيام بالواجب؟ يقول كانط: إنه يجب على الإنسان، في كل الظروف، أن يعمم شعار عمله، أي أن يتساءل: هل أريد أن يصبح فعلي عالميا؟ تصرف كأن شعار عملك سيوضع ، بإرادتك، في قانون الطبيعة العالمي "[2] فكانط كان يصبو من خلال فلسفته الأخلاقية إلى فكرة الكونية أي كونية أخلاقية.

يعتبر ليبوفيتسكي بأن كانط أول من نجح في تحديد الواجبات تجاه الذات في استقلال تام عن الدين، ومن ثم ظهر ما نسميه اليوم بالأخلاق الفردية أو واجبات الفرد مع ذاته، فلا يكون هناك معنى للواجبات تجاه الآخر إذا لم يكن هناك واجبات تجاه الذات، فكل فرد من واجبه

[1] إمانويل كانط: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة:عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا، ط1، 2002، ص 27.

[2] جاكلين روس: **مغامرة الفكر الأوروبي**، مرجع سابق، ص ص (281، 282).

أن يحترم الإنسانية في شخصه. فواجبات المرء تجاه ذاته مثلا، وتجاه مجتمعه، تُجبره على احترام حياته، فالانتحار مثلا لم يعد يحمل مفهوم الخطيئة الدينية، ولم يعد ينظر له كجريمة اجتماعية وخطأ أخلاقي في حق الذات، بل تَجَرُّدٌ من الدلالة الأخلاقية، وتحول لدراما نفسية، وتراجيديا شخصية. ولكن نلمس فكرة تجاور الأضداد في تحليلية ليبوفيتسكي للإنتحار من خلال محاولة المجتمع بكل الطرق الممكنة منع الفرد من الإنتحار، حيث يظهر لنا تلاشي فكرة الواجبات تجاه الذات، وربط الإنتحار باحترام الآخرين، وحساسيتهم النفسانية.[1] إذن فصيغة الواجب لم تعد كما عُرِفَتْ سابقا، كونه ناتج عن احترام الواجب لذاته، بل أصبح احترام الواجب ناتج عن احترامنا للآخر الذي نعيش معه.

إن مرحلة الواجب من أجل الواجب الذي مثل ركيزة صلبة في الفلسفة الأخلاقية الكانطية أصبح سائلا، بتعبير زيغمونت باومان، في ما بعد الأخلاق، وإن كانت المجتمعات المعاصرة كما يقول ليبوفيتسكي: " تستثمر في خطابين شبه متناقضين، الأول يدور محتواه حول إعادة إحياء الأخلاق من جديد، والثاني يتمثل في محاربة الانحلال الأخلاقي الذي ظهر في الفترة المعاصرة وبالخصوص انتشار المخدرات والجهل ، وتنامي الفقر، والفساد في الحياة السياسية، والاقتصادية... "[2] إن مثل هذين التيارين يكشفان عن تجاور الأضداد في ثقافة مجتمعات الحداثة الفائقة. كما يكشفان عن النقد الأكسيولوجي الذي وجهه ليبوفيتسكي للحضارة الغربية المعاصرة.

إن ما يثير اهتمام ليبوفيتسكي هو أن الدعوة لعودة الأخلاق لا يتضمن عودة الواجب بالمعنى الكلاسيكي، ففي مجتمع ما بعد الأخلاق، الواجب يصبح أكثر خفة وشحوبا، وفكرة التضحية بالذات الكلاسيكية لم تعد مشروعة اجتماعيا، بل أصبحت فيه الأخلاق توصل للغايات الرفيعة التي تنشدها الذات، كما أن الحقوق الذاتية هي التي أصبحت الآمر. ففي

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir, op-cit , p p 103 -111.**
[2] ibid , p12.

مجتمع ما بعد الواجب الشر أصبح مثيرا، والمثالي أقل إثارة، وأصبحت القيم تحمل صيغة السلبية (لا تفعل...)، ولم تعد تحمل الصيغة الايجابية (يجب فعل كذا). فهي انتصار للأخلاق اللامؤلمة l'éthique indolore .[1] وذلك راجع لبروز الفردانية مفرطة، التي يتميّز واقعها بالتجديد الآلي[2] بمعنى أن صرامة الواجب الكلاسيكي قد تلاشت في مرحلة الحداثة الفائقة فهناك انتقال من الصرامة والثقل إلى الليونة والخفة، وهو ما يفسر تسمية جيل ليبوفيتسكي لأخلاق هذه المرحلة بالأخلاق اللامؤلمة، لأنها لم تعد أخلاقا مرهقة ومكلفة، ولكنها موجودة، ولا يمكن تصور مجتمع خاو من الأخلاق، غير أنها ليست إلا أخلاقا متعية آنية.

ويعبر ليبوفيتسكي عن هذا التحول بقوله" فبعد زمن التمجيد المفخم للواجب الأخلاقي المتصلب، حان زمن إخفائه، ونزع مصداقيته. منذ منتصف قرننا الحالي، انتصب ضبط اجتماعي جديد للقيم الأخلاقية، لم يعد يستند إلى ما كان يشكل الإختصاص اللأساسي للطور السابق: تأليه الواجب "[3]

إن حضارة الوجود السعيد الإستهلاكي هي أكبر مهدم لإيدولوجيا الواجب المجيدة، هذه الحضارة التي أصبحت تؤكد على المتع الآنية، وعبادة الأنا، والجسد، والرفاهية، والتي أصبحت كلها مقدسة في عصر ما بعد الأخلاق. فإن قيم الوجود السعيد الفردي، وعصر الإستهلاك قد حرم بشكل كبير الأشكال المتشددة، والأوامر الأخلاقية الواجبة، فشعار الواجب قد أصبح غير ملائم للثقافة المادية، وللمتعة المؤسسة حول حماسة الذات، والحث على اللذة اللحظية. ففي مجتمعاتنا أصبحت الأشياء لها قيمة أكثر من الأوامر الأخلاقية، وأصبحت الحاجات

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit **,** p p 60, 61.
[2] Yves bonny : **sociologie du temps présent modernité avancé ou poste modernité ?** éditions Armand Colin, 2004, p 122.
[3] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة**، ترجمة : البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات ، بيروت ط1، 2017، ص53.

تتقدم على الفضائل، والوجود السعيد على الخير[1]. ولقد كان نيتشه سبّاقا إلى القول بأن فضيلة الإنسان الحقة تكمن في الشهوات والملذات، محطما بذلك الألواح القديمة، وفي هذا الصدد يقول: " لقد كان لك في ما مضى شهوات كنت تحسبها شرورا، أما الآن فليس فيك إلا الفضائل، وقد نشأت هذه الفضائل من شهواتك نفسها، لأنك وضعت في هذه الشهوات أسمى مقاصدك، فتحولت فيك إلى فضائل وملذات هي منك ولك...انك إذا شعرت بسعادة فما يكون ذلك إلا لفضيلة مستقرة فيك "[2].

وفي هذا السياق يصف باسكال بروكنر بؤس الرفاهية بأنها محض مادية لا نفس ينعشها، ولا نبل يطبعها، وليست مستثمرة اجتماعيا في مصلحة أغلبية الناس، ولهذا ينبغي إعادة الاعتبار لقارة الروح الضائعة، والهروب من الضيق الوجودي.[3] فالاكتفاء بقيم المتعة، وتضييق مفهوم الوجود السعيد في دائرة الإستهلاك، والرفاهية المادية من شأنه أن يعصف بأخلاق الواجب المجيدة التي كانت تجعل من الإنسان مسؤولا تجاه ذاته والآخرين.

وما يزيد من تبدل مفهوم الواجب ليس طغيان المادة فحسب، بل تواطئها مع التكنولوجيا حيث يرى ليبوفيتسكي إنه في مرحلة ما بعد الأخلاق الأشياء هي التي تسير الثقافة اليومية وحب الذات، كما تسيرها أيضا المعلومة، التي أصبح لها طابع تجاري، بحيث تبحث عن الجمهور الواسع في ظل تنافس كبير بينها. فالتلفزيون اليوم أصبح مرتبطا بانفجار الصور الرهيب، وبالعناوين الصغيرة بدل الكبيرة، وبالحوارات الساخنة، وبحرارة المباشر[4]. فقد تزايد تأثير وسائل الإعلام، ومنظومات المعلومات التي تحاصر الإنسان بالصور الأيقونية الجذابة المتغيّرة،

---

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir, op-cit** , p p 64 – 67.

[2] فريديريك نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للكل ولا لأحد**، ترجمة: فليكس فارس، مكتبة جريدة البصير، الاسكندرية، 1998، ص 27.

[3] باسكال بروكنر: **بؤس الرفاهية**، مرجع سابق، ص ص (244، 246).

[4] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir, op-cit , p p 68 – 69.**

الخالية من المضمون، والمعنى تقريبا[1]. فلم تعد المعلومة هادفة سوى لتحقيق الربح المادي، وزيادة هوس التنافس، والشاشات، وهو ما أدى إلى ضمور المعنى الأخلاقي على وجه الخصوص.

إن مرحلة ما بعد الواجب قد استبعدت الثقافة السلطوية والصارمة التقليدية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد ولدت أوامر جديدة (شباب، صحة، شكل، هندام) فهي تهتم بالتكون الآلي للذات. ويضيف ليبوفيتسكي بأن وجود الموانع في الفترة المعاصرة هدفها تحقيق احترام الإنسان المعاصر، وليست موانع بالمعنى التقليدي الخاضعة لفكرة المقدس والعبودية. فالثقافة المعاصرة حررت الأخلاق من الدين، ومن الموانع المرتبطة بمفهوم التضحية، وأرست قيما، ولكنها ليست أوامر أو مشاعر أخلاقية لا تتضمن معنى الإلزام، فقد تخلصت من الروح الدينية. لم يعد هناك شيء مطلق يجبر الإنسان أو يشجعه على أن ينذر نفسه لما هو مثالي متعالي مهما كان.

إن **ما يحكم ما بعد الواجب هو الإيروس** ويحتل مكانة مركزية فيه، وهو ما أدى لانتشار قيم المتعة، ودفع بعجلة التحرر الجنسي، ليسود جنس المتعة، بدلا من الجنس الخطيئة سابقا[2] فهناك استبعاد جذري للمعنى، وللعاطفي، والترابطي: لم يبق سوى الفائق، وهذا التصعيد للجنس، ولعرض كل شيء، وللعاطفة المتطرفة يمثل ما بعد الأخلاقي. لم يعد هناك تصنيف اكس فقد أصبح عملة شائعة تظهر في أنقى المنتجات الهوليودية: اللواط، التبادل، الجماع، الاستمناء...الخ. فتحرير الجسد، وتحرير الصور، وكلمات الشبق...الخ. وذوبان " اللا " الإنتهاكية فتح الطريق أمام سوء استخدام الفائق[3] **إذن فهناك انتقال من أخلاق المسؤولية إلى اللامسؤولية**، فالإنسان لم يعد يخضع لسلطة متعالية، أو للواجب بمعناه الكلاسيكي الصارم، كما أنه قد طغى عليه في العديد من الجوانب حكم الإيروس على حكم اللوغوس

[1] عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص 110.

[2] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,op-cit , p p 71 – 74.**

[3] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص 96، 98.

وهو ما جعله عبدا لشهواته، فأصبحت الحكمة الجديدة من وجوده هي إشباع رغباته، والبحث عن المتعة الآنية، والفردية. فالنقد الأكسيولوجي الليبوفيتسكي لمرحلة ما بعد الواجب يركز على وضع الفرد، وتحولات سلوكات الأفراد في المجتمع في ظل التضحية المخففة.

ولا تخلو مرحلة ما بعد الواجب من فكرة تجاور الأضداد، وهذا ما نلمسه في التنديد بالتحرر الجنسي من جهة، ومن جهة أخرى ظهور شعار لا للجنس لدى مجموعة من النسوة. فرفض الجنس يقدم أحيانا على أنه أخلاق جديدة تترجم مظهرا من مظاهر ثقافة ما بعد الواجب، التي تكرس للحماية من مرض السيدا، ولفكرة الرغبة في أن تكون مرغوبا فيه، وأن لا تكون تابعا للآخر، فهي دفاع وعبادة للنرجسية. فهذه العفة الجديدة Nouvelle Chasteté ليس لها طابع فضائلي، فهي ليست واجبا ضروريا تحركه فكرة الاحترام في حد ذاته للشخص الإنساني، بل تنظيم ذاتي Autorégulation يقوده دين الذات LA Religion de l'ego[1] بمعنى أن تجاور المناداة بالتحرر الجنسي، والدعوة في نفس الوقت التنديد به في صفوف النسوة يعكس لنا الحاجة الملحة للمرأة في الرغبة الذاتية في احترامها ككيان إنساني، وفي رفضها للتسليع، والنظر لجسدها كشيء عابر في مملكة الزوال، حيث سرعان ما يصبح في طي النسيان بعد استخدامه. فبالرغم من رغبة الأنثوي في التحرر والاستقلالية إلى أن نرجسيتها تدفعها للبحث عن مزيج من الاستقلالية، وإثبات الذات، وكذا الحفاظ على الجانب العاطفي والعشقي الذي لم يعد مفروضا عليها ،بل تختاره بمحض إرادتها بما يتوافق مع مبادئ الفردانية.

وبالرغم من هذه التنديدات إلا أن الأسرة تعتبر المؤسسة الأشد تأثرا بمقتضيات التحرر الذي فرضته الحداثة الناشئة في الغرب، خصوصا بعد أن تم فصلها كما يرى "طه عبد الرحمن" عن الأخلاق بعد أن كانت تزود بها سابقا، على اعتبار أن مرجع هذه الأخلاق التقليدية هو

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir, op-cit , p p 91, 93.**

الدين[1] ؛ حيث تحولت المواقع داخلها، وتشكلت بنية جديدة لأسرة زالت فيها التراتبية المكرسة داخل الأسرة التقليدية، إذ تبدلت الواجبات، مما أحدث نمطا عائليا مغايرا لذلك الذي كان سائدا دهرا مديدا. فقد تحولت العلاقات إلى الزامات وواجبات، فارغة من المضمون العاطفي، وفتور احترام العقد المدني، وبسبب استقلال كل شخص عن الآخر، ماتت عقيدة الواجب، وحلت الشهوة الخاصة محله[2] وحلول دين الشهوة داخل الأسرة أدى إلى تفكك الروابط والعلاقات داخلها، وهو ما أحدث تصدعا على مستوى العلاقات الاجتماعية على اعتبار أن الأسرة خلية مركزية في تشكله، وهو ما جعل من العلاقات داخله تتصف بالهشاشة.

إضافة لذلك فإن وسائط الإعلام المختلفة قد عملت على صناعة الرأي العام، وجعلته يدور في فكر واحد لا يخرج عنه إلا متخلف مزعوم كما يرى طه عبد الرحمن؛ حيث تساهم في تشكيل تصورات الجمهور عن الرجل والمرأة والأسرة[3]

ومن الظواهر التي حللها جيل ليبوفيتسكي أيضا وكشف من خلالها عن تحول مفهوم الواجب نجد فكرة الموت الرحيم L'euthanasie ، هذه الظاهرة التي يتجسد فيها تجاور الأضداد في تحليلية جيل ليبوفيتسكي حيث إن الفرد من جهة يكون له الحق في تقرير مصيره، ومن جهة أخرى فالتنديدات الأخلاقية حول تطبيقه كثيرة.

ويفسر جيل ليبوفيتسكي تغير مفهوم الواجب في المجتمعات المعاصرة بالنظر لهذه الظاهرة من جهة أن تكوثر الحقوق (الحق في الموت الرحيم، والحق في اللامعاناة، والحق في تسريع الموت)، قد تزامن مع الخوف من الألم الجسدي، والمعاناة الجسدية، فأصبح الألم الشديد لا إنساني،

[1] طه عبد الرحمن: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2006، ص 100.

[2] نورة بوحناش: **الاجتهاد وجدل الحداثة**، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص ص (249، 251).

[3] طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص 111.

ولهذا فالواجب لم يعد يعني العيش مع قبول الألم، بل أصبح الواجب هو واجب الطبيب في التخفيف من معاناة واحترام إرادة المريض، التي من شأنها الكشف عن الفرد الأمير " احترام الفرد، واختياره لنهاية سامية [1] " فما حصل هو تغليب المطالبة بالحق على أداء الواجب، حتى ماتت الواجبات، وتحولت المطالبة المستمرة بالحقوق، إلى إحقاق الحق في الحظوظ الهيدونية التي تستجيب إلى مجرد الشهوة[2] . إذن فتكوثر المطالبة بالحقوق أدى إلى تراجع القيام بالواجبات، وانتشار الإيديولوجيا الهيدونية التي تعلي من سلطة الشهوة على حساب العقل.

وإن ما يثير الرعب في ايديولوجيا ما بعد الواجب، هو تغير مفهوم الواجب الذي طال قدسية العمل، ولم يغفل جيل ليبوفيتسكي عما حمله عصر ما بعد الأخلاق من تغييرات مست المفهوم التقليدي الذي كان يركز على أن العمل هو الواجب الأول، والواجب الثاني هو الصلاح، ثم أصبح العمل واجبا اجتماعيا، ومن ثم يمثل احتراما للفرد في حد ذاته. غير أن هذه المفاهيم قد تحولت إذ أصبح أساس العمل المنافسة بين المؤسسات، ولم نعد نهتم بالطاقات في العمل، فقد تغيّرت طبيعة العلاقات داخل المؤسسة، ولم تعد الإرادة المحضة، والاستقامة مهمة ،بل الليونة والاستقلالية[3] فقد طالت الليونة أو السيولة بتعبير زيغمونت باومان حتى العمل الذي فقد صلابته في أخلاق ما بعد الواجب التي تعتبر الاستقلالية أبرز سماتها. وما نلاحظه أيضا هو أن ليبوفيتسكي قد تتبع التغيّرات التي طالت مفهوم الزمن وصولا لمفهومه في الفترة المعاصرة.

وعموما ننتهي إلى أن الواجب بالمفهوم الكانطي اللامشروط النابع من الإرادة الخيّرة للإنسان قد أَفِل في مرحلة الحداثة الفائقة، ليحل محله الواجب الذي يحكمه الايروس أي الغريزة بدل اللوغوس أي العقل، فأصبحت المكانة المركزية لقيم المتعة، والتحرر الفردي، وتمت تصفية الواجبات التقليدية التي كانت تتمتع بالصرامة والصلابة. ولم تعد هناك موانع أخلاقية بالمعنى

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir, op-cit , p p 115 -117.**

[2] نورة بوحناش: **الاجتهاد وجدل الحداثة**، مرجع سابق، ص 259.

[3] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir, op-cit , p p 118 – 161.**

التقليدي بل بعض الضوابط الليّنة فقط، التي جعلت من الأخلاق المعاصرة أخلاقا لا مؤلمة، كما اصطلح عليها ليبوفيتسكي، لأنها لم تعد تستدعي جهاد الفرد لذاته وشهواته، بل أصبحت خادمة لها، مسّخرة من أجل إشباعها، وتحقيق رضاه، وسعادته، ومتعته.

نتائج الفصل الأول:

على ضوء ما تقدم تحليله في هذا الفصل فإننا نصرف القول إلى النتائج التالية:

1- أن الحداثة الفائقة حسب ليبوفيتسكي هي استمرارية لمرحلة الحداثة، ولكنها أكثر تطورا منها، ويظهر ذلك من خلال انتشار الفائق، والتضخم في المجتمعات الغربية المعاصرة. وهو في الحقيقة موقف هابرماس الذي يباين موقف ليوتار في ايحاءاته بنهاية الحداثة، وبداية مرحلة موالية لها هي ما بعد الحداثة.

2- تجلي التضخم، وظهور الفائق في الحضارة الغربية المعاصرة هي من السمات العاكسة لتصاعد الرأسمالية الإستهلاكية المتعية، وتراجع الرأسمالية المتسلطة.

3-أن اهتمام ليبوفيتسكي بالمواضيع الجزئية ومعالجتها من خلال التنظير الفلسفي المنطلق من الواقع راجع لسببين رئيسيين:

أ- السبب الأول هو التغيّر الثقافي الشامل الذي أحدثته هذه الجزئيات المهمشة في المجتمعات المعاصرة.

ب- السبب الثاني هو تعبيرها على مسار تقدم الديمقراطية بالرغم من كل العيوب والانتقادات الموجهة لها.

4- النقد الأكسيولوجي الذي وجهه ليبوفيتسكي للمجتمعات الغربية المعاصرة كشف عن التحولات الثقافية والأخلاقية، وولوج مرحلة ما بعد الأخلاق، وفقدان الواجب الكانطي لصرامته التقليدية، واكتسائه بثوب الليونة الحداثي الفائق. أي انتقاله بتعبير باومان من الصلابة إلى السيولة.

الفصل الثاني

الإنسان الفائق بين وهم السعادة وخيبة الواقع

1. السعادة ايجاز مفهومي.
2. دلالة السعادة المتناقضة عند جيل ليبوفيتسكي.
3. من السعادة الأخلاقية إلى السعادة النرجسية.
4. السعادة بين الحقيقة والوهم ومظاهرهما.

مفتتح:

بعد أن استبان كيف أن الإنسان الغربي المعاصر يعيش لحظة الإستهلاك الفائق المحفوف بالمتع والرغبات الآنية، وأنّه قد تجاوز بذلك مفاهيم الإلزام الأخلاقي اللاَّمشروط لينتقل إلى مرحلة ما بعد الواجب، أين تصبح الأخلاق مُخَفَفَةً وغير مؤلمة، فإنّ هذه التحولات التي شهدها العصر قد أسفرت عن تغيّر إشكاليات البحث أيضا، بحيث أعيد الاعتبار لإشكالية الجسد بعد فتور إيديولوجيا الإعلاء من الروح، والذي مثل هاجس الفلاسفة لعقود طويلة، وأعيد معه الحديث عن السعادة، خصوصا مع هيمنة الرأسمالية، والسوق، والعمليات الإستهلاكية.

إنّ التباس مفهوم السعادة نتيجة لتعدد البحوث فيها، وكذا بسبب مزاحمة العديد من المصطلحات لها، يدفعنا لمحاولة الإحاطة بهذا المفهوم عبر التوقف عند أبرز المحطات الفلسفية عبر التاريخ، وتحديدا من وجهة نظر فلسفية سوسيولوجية مع ليبوفيتسكي، الذي يعتبر من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين أعادوا طرح سؤال السعادة من جديد، بل وقد خصص للبحث فيه مساحة واسعة تجسدت في كتابه: " السعادة المفارقة " le bonheur paradoxal، حيث سنعمل على بيان السعادة المغلوطة التي يورثها العالم المسلعن، الذي يبيع المستهلك الخيبة والإحباط، والقلق بدل السعادة التي يوهمه بها، عبر مغريات الإستهلاك التي طالت كافة المجالات؛ وإن ما يجعل من سؤال السعادة ضروريا هو التناقضات التي طالت الجسد البشري بعد أن تغيّرت الواجبات التقليدية تجاه الذات، وتوسع الحق الفرداني في التصرف في الجسد بحرية؛ وهو ما نعمل على توضيحه في هذا الفصل من خلال التطرق لعلاقة الجسد بكل من الرياضة، والصحة والنظافة، والرشاقة، والجنس.

إذن، فالإنسان الفائق يتأرجح بين وهم السعادة التي هي من تباشير الثقافة الإستهلاكية، مما يجعله يحاول اللحاق بالركب الإستهلاكي السّريع التجدد والتنويع، وإذا ما عجز عن ذلك فإنه يصطدم بخيبة الواقع الأليم، الذي يكشف له أن السعادة لا يمكن أن

تتأتى عبر مغريات السوق، وأن السوق لا يبيعه إلا وهم السعادة؛ هذا الوهم هو ما اصطلح عليه ليبوفيتسكي بالسعادة المفارقة le bonheur paradoxal .

1-السعادة إيجاز مفهومي:

إنّ المتقصي لسيرورة مفهوم السّعادة يلاحظ تجذره تاريخيا، وهو ما يجعل من مهمة حصرها أمرا مُتعذرا، ولذلك فإننا سنعمل على التطرق لكرونولوجيا السعادة عموما ، وبحسب مقاربة جيل ليبوفيتسكي على وجه الخصوص. فماذا ضمت فلسفته الاجتماعية من مقاربات حول مفاهيم السعادة؟

لابد من الإشارة أولا إلى أن هناك مرادفات عديدة لكلمة السعادة مثل: الرفاهية، وطيب الحال، والحياة الخيِّرة، والفرح، والانشراح، ومعاني كثيرة أخرى...فهناك علاقة وطيدة بين السعادة ومعنى الحياة التي عادة ما توصف أنها سعيدة أو تعيسة [1].

وبالعودة إلى الموسوعة العربية ل"معن زيادة" نجد أن لفظ السعادة يقابله bonheur بالفرنسية، وhappiness بالإنجليزية، وبالنظر إلى قواميس اللغة العربية التقليدية فإن الجذر " سعد " يضع القارئ اليقظ ذا الحس النقدي في قلب مشكلة السعادة: هل هي ذات مصدر خارجي أم داخلي؟ وهل دلالتها حيازة شيء ما أو نوع من الحيازة؟ أم هي حالة شعورية؟ ...وقراءة تلك القواميس التي هي ذات دلالة كبرى على روح الحضارة التي عبرت عنها، تشير أولا إلى أن كلمة السعادة كات أقل انتشارا من استخدام " السعد " بكثير. وما السعد؟ هو اليمن. وما اليمن؟ هو البركة. ويقال السعد والسَعُودَةُ ضد النُحُوسَة. وما السعادة بعد هذا؟ أغلب المصنفين سيكتفون بأن يقولوا لك في قواميسهم بأن السعادة ضد الشقاوة، ويحاولون الإضافة،

[1] ليزا بورتولوتي: **الفلسفة والسعادة**، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، ط1، 2013، ص ص (9، 10).

والتحديد، ويقولون السعادة نيل الخير، و" سعد " الله وأسعده أي أعانه على نيل الخير، فهو سعيد ومُسْعَدْ، وعلى هذا فإن السعادة تقترن بالسعد " سعد المرء " يَسْعَدُ سَعْداً وسَعَادَةً[1]

إن التيارات المسيحية التقليدية قد ركزت على الجمع بين الإيمان والأوامر الدينية، واعتبرت أن السعادة موجودة في العالم الآخر، أو على الأقل ترتبط به[2]، أما الجمهوريون بدءا من روسو rausseau فقد أرجعوا للترف والرفاهية في العيش مسؤولية إفساد القيم والفضائل المدنية. أما العقلانيون فقد أهملوا وازدروا جزئية الموضة، وما هو كماليات، وكذا التبذير في المجتمعات الثرية. كما يزدري البورجوازيون الحضارة السوقية التي تنتصر للمشاعر الأكثر ضعفا. وإضافة لهم فقد وجه المنظرون الماركسيون سهامهم ضد الرأسماليين أصحاب الثروة والوفرة، الذين يمثلون أفيونا جديدا من التضخم والإفراط، وكذا آلة اقتصادية إنتاجية للحاجيات المغلوطة، وعبادة اللامبالاة، والوحدة غير الفعالة.[3]

أما نيتشه فقد ذهب إلى أن: " الأخلاق التي تتوجه للفرد من أجل تأمين سعادته...وصفة ضد أهوائه وميوله "[4] لأن الأخلاق التقليدية تقيد الإنسان، وتخضعه لأوامر قد تتنافى مع أهوائه، أي تناقضها؛ أو التي يكون مصدرها الدين فتجعل سعادته الحقة آخراوية، في حين أن نيتشه يمجد الحياة، والمرح، والمتع الجسدية.

أما جيل ليبوفيتسكي يتفق مع saint-just " سان جاست " بأن السعادة فكرة جديدة في أوروبا. فمنذ القرن 17م قد تم التخلص مع الديكارتية من حضارة السعادة البرومثيوسية، ولقد سطر الحداثيون ديانة التقدم اللانهائي نحو السعادة على أساس التحكم التقني في العالم. فالجنة

[1] معن زيادة: **الموسوعة الفلسفية العربية**، م2، مرجع سابق، ص 477.

[2] Luc ferry: **7 façon d'être heureux: ou les paradoxes du bonheur**, x o editions, 2016, p 15.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p175

[4] فريدريش نيتشه:: **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة: موسى وهبه، دار الفارابي، دط، دت، ص 142.

لا توجد في العالم الآخر، بل هي محايثة، والفضل في ذلك يرجع للذكاء، وللفعل المبدع للناس بحد ذاتهم، وهذا ما جعل الرفاهية أحد أبرز خصائص الفترة الحديثة، والتي بدورها عرفت تطورا وصولا إلى الحداثة الفائقة.

ويمكن تقسيم تطور الرفاهية إلى ثلاث مراحل:

- **المرحلة الأولى: الرفاهية الفاخرة:** وقد خصت الطبقة البورجوازية.
- **المرحلة الثانية: الرفاهية التحررية:** والتي تميزت بتحرر المرأة، ومثلت الرفاهية خاصية أساسية للسعادة – راحة، والأفراح السهلة التي تحصل من خلال العالم التقنو–سوقي.
- **المرحلة الثالثة: الرفاهية الديموقراطية:** والتي تميزت بخصائص عدة منها: التعميم الاجتماعي لكل ما يخص التنظيف، وتطور وسائل تكنولوجيا الإعلام والاتصال، وفردانية أنماط العيش، وأيضا فقد تميّزت بالحساسية الجديدة تجاه كوارث التقدم التي ولّدت السخط على المظاهر اللاانسانية، والتلوث الجوي وغيرها. فقد تأسس هذا العصر الثالث من الرفاهية على أساس التحول القيمي، وتبدل التصورات، وإعادة النظر في معايير الإستعمال. فقد شهدت مظاهر مثل: الإهتمام بالبيئة، والقلق حول مصيرها، وحماية الطبيعة، والتراث[1].

فمنذ عصر الأنوار ارتفع الإهتمام بالسعادة الدنياوية والمتع ، غير أنه في القرن 18 م ظل هناك نوع من الترتيب الهرمي للقيم، كانت أعلاها قيم العقل والقلب، وأدناها القيم الجنسية باستثناء لامتري وساد Sade اللذين اهتما بها إلى غاية القرن 19م. غير أن ما بعد الواجب قضى على هذه الهرمية، وأصبح هناك تساو بين كل المتع [2]. إذن فقد تم تجاوز المفهوم المسيحي للسعادة

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , pp (17 4, 244 , 245,247,248).
[2] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir**, op-cit, p p 76 , 77.

والذي اعتبره اللامعتقِد به non-croyant ضربا من الوهن والضعف، وهو ما حثهم على البحث عن أشكال جديدة من السعادة الآنية، واللامتعالية[1].

ويرى ليبوفيتسكي بأنه قد تم إحياء التراث الديونيسوزي[2] الذي يولي أهمية لمفهوم الجماعة والمتحرر من ثقل الفردانية، والذي يركز على سعادة المجموع، غير أن المستهلك الفائق الحداثة يبحث دائما عن الحمامات الجماعية، والأجواء الحماسية لكبرى العروض، والطرق التجارية، والمطاعم، وأماكن عصرية، ولكن الفرد ليس ديونيسيا تماما، بل يبدأ من الحماسة الديونيسية، ويستعمل مفهوم الجمع لتحقيق رضاه الشخصي[3] وقد عمل نيتشه على إحياء ديونيسيوس من خلال التراجيديا اليونانية بالرغم من كونه إلها في أصله، إلا أنه إله موسيقار، يَنشُر إرادة الفن، وروحه في كل الأرض، ويُعلمُنا محبة الحياة، وتَبريرها، وتَحمُل عبثيتها وفظاعتها. فنيتشه قد جعل من الإله ديونيسيوس نموذجه المفضل، لأنه يعتبر أن الفن هو المهمة العليا للحياة، وأن الحضارة إذا أصابتها العدمية والانحطاط، كما هو حال الإنسان الحديث ، فلن تملك إلا التراجيديا ضد الشاؤم، ويقصد بالتراجيديا الفلسفة قبل سقراط، أي الربط مع الديونيزية، وينتهي نيتشه إلى فكرة الإثبات الديونيزي للعالم، ضد عدمية العصور الحديثة، أي ضرورة أن يصير المرء ديونيزيا، أي مباركا للحياة، ومُؤَلِها لها [4].

---

[1] Luc ferry: **7 façon d'être heureux**,op-cit , p20.

[2] **الديونيسية**: dionysiaque: ما يحيل لإله النشوة، والحياة، والجنون، والإلهام. والديونيسية تضاد الهدوء والسكينة في الأبولينية apollinienne. أنظر:

Noëlla Baraquin et Anne Baudart, **dictionnaire de philosophie**, Armand colin, Paris, 3 Edition, 2007, p 99.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**,op-cit, p p (238 , 239).

[4] أم الزين بن شيخة المسكيني: **الفن يخرج عن طوره أو مفهوم الرائع في الجماليات المعاصرة: من كانط إلى دريدا**، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2011، ص ص (106 - 114).

فالثقافة فائقة الحداثة أحيت التراث الديونيسي، فهي تستحث بلا هوادة متع الإستهلاك المتنوعة، والمتجددة، وتُظهر أيضا لقيم السعادة الخاصة، والانسجام الخاص إعجابا شديدا.[1] كما أن الرغبة في الغنى قد ارتبطت بظهور الديمقراطية، والرغبة في النجاح، وتحصيل السعادة الذاتية، والإستهلاك؛ فالديمقراطية قد أعطت شرعية للجميع للبحث عن الغنى، وتحقيق الإنجازات، والإزدهار الأسطوري[2] .

إذن فمفهوم السعادة المعاصر ارتبط بقلب الأولوية الأخلاقية للغايات، بحيث استقلت المتعة عن القواعد الأخلاقية، وصارت السعادة الذاتية هي التي تغذي الثقافة اليومية.كما أن السعادة المعاصرة قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بمفهوم الإستهلاك الفائق، الذي أصبح يمثل **ثقافة العصر** التي ينبغي على الإنسان أن ينخرط فيها ليحقق الرضا، والإشباع الذي يرغب فيه، وهذا ما ذهب له باومان أيضا حيث يقول: " الدعاء السري المقدس للإستهلاك المتصاعد الذي صار إلى وفرة عالمية للسعادة، والرضا بالحياة، بل والفلسفة المهيمنة للزمن الراهن، نزعة تحظى بأوفر حظ من التأييد الأوسع العابر للطبقات والثقافات "[3] فقد أصبح الإستهلاك ثقافة العصر الراهن، ونمطا يحدد طبيعة الوجود الانساني، الذي أصبح مُختزلا في الجانب الإستهلاكي.

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 212.

[2] sylvia Revello, **l'hyper- consommation créé l'insatisfaction permanente, Revue : le Temps**, article apparue dans cette revue électronique, mai 2018, p 4.

[3] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص 90.

2-دلالة السعادة المتناقضة عند جيل ليبوفيتسكي:

إن المجتمعات الديمقراطية تعتبر أن السعادة هي الآمر الجديد والوحيد، الذي لا يهتم بأن نكون بهيئة، وصحة جسدية، ونفسية جيدة فقط، بل أن نزدهر ونكون سعداء في حياتنا العملية والشخصية أيضا[1].

كما يذهب ليبوفيتسكي أيضا إلى أن كل المجتمعات المتطورة جدا تصور لنا الحياة على أنها تجمع أهم سمات اللذة والسعادة. حيث توجد واجهات الأسواق اللامعة، والإشهارات التي تزرع الابتسامة، وأين تشرق أشعة الشمس في البحر على أجساد الأحلام، وأين تكون هناك تغييرات آنية، كلها سمات للمتعة الساطعة التي تعكس المجتمعات الغنية، كما نجد أيضا أوقات الفراغ، والتفكير في العيش على نحو أفضل، وكل هذا إنما يَعِدُ باللذة الحسية، ويَعِدُنَا بجنة خيالية في كنف حديقة كل هذه اللذات[2].

وفي ذات السياق التحليلي يذهب هاربارت ماركيز إلى " أن الضمير السعيد يكاد يكون هو وحده المهيمن"[3]؛ كما يرى بأن عصرنا هو بدون شك عصر المتعة، الذي يقوم على البدخ والوفرة في السلع، من أجل التوفير الآلي لسعادة الفرد المعاصر، والسعادة حاليا في جوهرها ما هي إلاّ انعكاس للمواضيع في علاقتها مع حاجياتنا ومستلزماتنا المعاصرة، وقد تمكنت هذه المواضيع من أن تحتل مكانة، وتصبح طرفا فعالا في نسقنا الاجتماعي ، لما أمست تزودنا بالمتعة والرفاهية، و لقد أسفر اقتران مصطلح السعادة بالمتعة معاصرا عن إعطاء دلالة جديدة لمفهوم المتعة، والتي أصبحت تعني اشباع الفرد لرغباته المتجددة باستمرار، وتحقيق رضاه، ما يضع حدا لطابع الفوضى والبؤس الممكن في مجتمعنا المعاصر[4]. " فالوجود السعيد قد أصبح إلاها،

---

[1] Luc ferry: **7 façon d'être heureux**, op-cit , p.38

[2] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p171.

[3] هاربارت ماركيز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 43.

[4] Herbert Marcuse, **Culture et Société**, traduit par : Gerard Billy et autres, les éditions de Minuit, 1970, p p (177 ,180).

والإستهلاك مَعْبَدُهُ، والجسد كتابه المقدس livre saint"[1]. فالعلاقة الوطيدة بين الإستهلاك والسعادة في عصر الحداثة الفائقة تطرح لنا العديد من الإشكاليات من أبرزها إشكالية المعنى، وهذا ما تطرق له "تاديوس ميتز" Thaddeus Metz حيث يذهب إلى أن هناك العديد من المواقف التي توصف بأنها سعيدة، ولكن بلا معنى لأن الإنسان قد يخضع فيها لوسائل القهر، والاستغلال، والسلبية، ولكنه يشعر بالسعادة، إما لتناوله لأدوية تفقده الوعي أو بقضاء حياته داخل آلة تجريبية (كالمصفوفة)، أو لتأثره بالثقافة الإستهلاكية[2].

إن السعادة التي يتحدث عنها جيل ليبوفيتسكي لا يعني أنها تخلو من الطابع الإلزامي كليا ولكنها سعادة مخففة تحتفظ بالإلزام النرجسي الذي ينشأ في الحقيقة عن نزعة قلق سببها معايير الرفاهية، مما يدعو للاعتناء بالذات عبر مراقبتها، والتحكم فيها من خلال ثقافة الصحة، والرياضة، والجمال، والتغذية. وبالتالي فالسعادة العصرية ليست استهلاكية فحسب، ولكنها ذات طبيعة نشطة وبناءة[3]. وهو ما يعني بأن للسعادة في مقاربة جيل ليبوفيتسكي دلالتين فهي من جهة: استهلاكية تجعل الفرد يغوص في المتع الآنية، ويمجد الرفاهية، ولكن القول بأنها مخففة يظهر الجانب المتناقض فيها، وهو ما يدل على وجود رقابة على الذات تحفظ النوع البشري، والجسد الذي يبقى الأعلى قيمة في الفترة المعاصرة، والتي تمجد كل ما هو حسي وظاهري.

كما أن السعادة التي تمثل هوس عصر الفائق هي من جنس السعادة القابلة للقياس من خلال الأغراض والعلامات، وأن تكون من الفخامة، وهو ذات توجه توكفيل tocqueville، الذي لاحظ بأنه نوع من النزوع الدائب في المجتمعات الديمقراطية. وبالتالي فالسعادة التي ليس لها أدلة أو علامات من شأنها أن تكون مطرودة مسبقا من النموذج الإستهلاكي[4]، كما أنها

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 171.

[2] نقلا عن : ليزا بورتولوتي: **الفلسفة والسعادة**، مرجع سابق، ص 25.

[3] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (62، 63).

[4] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص ص (47، 48).

سعادة حسية تركز على المتعة الآنية " في حياة نعيشها في ظل ما يسميه "توماس إريكسن" Thomas Iriksen(طغيان اللحظة)، وما يسميه "استيفن برتمان" Stephen Portman ضغط ثقافة اللحظة الآنية، وما يسميه "ديفيد هارفي" David Harvey (ضغط الزمان/ المكان)، وما يسميه "بول فاليري" Paul Valéry ضغط (السرعة / المكان) "[1].

وفي الحقيقة يركز جيل ليبوفيتسكي في كتابه " السعادة المتناقضة " على **خمس نماذج براغماتية تتحكم في اللذة والسعادة**، وهي تواليا:

- **النموذج الأول**: جوهره الترغيب الذي لا تنتهي معه طلب الحاجات، مما يخلف خيبة وحرمانا، ومظاهر هذه الخيبة تتمثل في: اللارضى، الحزن وغيرها. ويرى ليبوفيتسكي بأن مثل هذه المجتمعات التي تَدعِي تقديم السعادة هي أكثر من يفتقر لها في الحقيقة، وأنه لا يسودها الغنى بقدر ما تسودها "البينيا" Pinia أي الفقر.
- **النموذج الثاني**: يُترجِم عالم الحاجيات المتعددة الأشكال على أنه سلسلة من المباديء المتعية، وتفاقم الحياة الحسية، وتفضيل اللذات المتعية الآنية. فهذا العصر يمثل قطيعة مع المعايير الإنتاجية البرجوازية، ويرى بأن العصر القادم ديونيسيوسي تميزه اللذات الشديدة التنوع.
- **النموذج الثالث**: فهو نموذج معارض للذات الحسية، ويرى بأن المتعية قَيْمِياً خاطئة، ذلك أنها تؤمن بالعملية، وتقوم على مفهوم المنافسة، والإمتياز، والضرورة. فهو نموذج ضد اللذات الحسية العشوائية، بل يركز على تفجير القدرات الكامنة، وتجاوز الذات.
- **النموذج الرابع**: عصر وفرة الحاجيات خلق أكبر قدر من الخفة والرقة، وفي المقابل السخط على الصراع بين البشر، وألم الرغبات، والانزعاج من سعادة ونجاح الآخرين، فيبدو أن حضارة الوجود السعيد تعادي البغض، والحقد، والحسد، غير أن الإهتمام بالسوق وَهْمٌ يخفي حربا

[1] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص 135.

حاقدة لكل شخص ضد كل شيء، وسعادة سيئة تؤذي وتسيء لسعادة الآخرين ونعيمهم. ويسمى هذا النموذج ب némésis (آلهة الإنتقام)، وهو مشتق من اسم آلهة إغريقية تمثل العقاب والإنتقام vengeance، وتهتم بالقضاء على الإزدهار اللامع، ووفرة السعادة بين البشر.

- **النموذج الخامس**: وهو الذي عمل على كسر اليوطوبيات التاريخية، والأخلاقية التضحوية، وتميّز بطغيان الفردانية التي أصبحت تمثل نمط حياة، واستمر تحرير الفرد لأكثر من قرنين من طرف القانون والسياسة، والعلم والإنتاج، أما في النصف الثاني من القرن 20م، فقد اتسعت هذه الديناميكية من خلال الإستهلاك، ووسائل الاتصال الجماهيرية، مما أدى لحلول ثقافة جديدة شعارها ورمزها **النّرجسية**.[1]

إن التناقض الأكبر في العصر الراهن حسب ليبوفيتسكي هو " الرضى المعاش الذي لا يعد ولا يحصى، وسعادة العيش المداسة؛ فالسعادة تظهر صعبة البلوغ مع أنها موجودة عندنا، على الأقل ظاهريا، حيث هي فرصة وجب استغلال قطف ثمارها. هذا الوضع هو ما سيعمل ليبوفيتسكي كما يصرح على تقريبه لا كجحيم ولا كجنة: سيصف لحظة السعادة المتناقضة فقط، حيث سيعلق على ظلالها، كما سيتطرق إلى أنوارها[2]. ولقد توجهت السينما المعاصرة – السينما فائقة الحداثة– حسب ليبوفيتسكي لتصوير الواقع الاجتماعي المتناقض، والتعبير عن الأنا المضْجَرَةُ، متخذة بذلك منحى فلسفيا إلى جانب كونها فنا ترفيهيا، حيث أصبحت تعالج عبر إخراجها لأفلام اجتماعية إشكاليات أساسية للوجود مثل: ماذا يعني أن نحيا ونشيخ؟ ما الذي أرغب فيه؟ لماذا لست سعيدا؟[3]

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (171 – 174).
[2] ibid , p174.
[3] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (215، 214).

إن التساؤل عن سبب عدم تتبع سعادة العيش la joie de vivre مسلك الوجود السعيد المادي عند المستهلك المفرط؟ أو لماذا يحمل المستهلك مشاعر الرفاهية واللاسعادة؟ وغيرها من الأسئلة التي وجد جيل ليبوفيتسكي بعض الإجابات عنها في أطروحة أحد منظري الإستهلاك القلائل "scitovsky" " سيتوفزكي " الذين اهتموا بسؤال اللذة والهموم، وقد أرجعوا التناقض الذي يعيشه المستهلِك المفرط إلى العلاقة بين الرفاهية أو رغد العيش، واللذة، حيث إن نقص الرفاهية هو ما يجب أن يستبق اللذة حتى نشعر بها، تماما كما أنه يجب أن نشعر بالبرد حتى نستطيع تذوق الحرارة، وأن نجوع حتى نتمكن من تقديم طاولة جيدة للطعام، فالأول يتطلب أن لا يكون الثاني كاملا حتى نستطيع الشعور به.[1] إن هذا الصراع بين مبدأ اللذة والألم قد تناوله من قبل سيغموند فرويد في كتابه " قلق في الحضارة " حيث إن هدف الحياة المتمثل في مبدأ اللذة لا ينجم عنه سوى هناء فاتر إذا كان في حالة ديمومة، فلقد جُبِلْنَا على نحو لا نستطيع معه أن نتنعم بمتعة عارمة إلا إذا قامت على أساس من التضاد والتنافر[2] فإذا كان التضاد بين اللذة والألم ضرورة ملحة للتنعم بالسعادة عند فرويد، فإنه في تحليلية جيل ليبوفيتسكي سبب لتناقض سعادة الإنسان الفائق، ومع ذلك فهو لا يتنكر لتجاور الأضداد كصفة جوهرية في الحداثة الغربية الفائقة، ويصرح في العديد من المواضِعِ بأن تجاور الأضداد لا يعني انتشار الفوضى في المجتمع المعاصر، ولكن تصادم الأمل في تحصيل السعادة عبر السوق الإستهلاكية، مع خيبة عدم القبض عليها بسبب الزوال المتجدد ما دفع به إلى التفكير في إشكالية السعادة، وسُبُلَ تجاوز خيبات ومآسي الإنسان المعاصر، نحو أفق يضمن أكبر قدر من السعادة، وأقل قدر من الخيبات.

فالرفاهية المادية حسب "scitovsky" " سيتوفزكي "في البداية تكون جذابة، ولكنها تفقد جاذبيتها شيئا فشيئا عندما تدخل دائرة الروتين. ولهذا فقد حل نمط جديد من العادات حيث

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 177.

[2] سيغموند فرويد: **قلق في الحضارة**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1996، ص 23.

أصبح الفرد يتفادى المعاناة بدل البحث عن اللذة، فالمستهلك المتوسط أصبح يتفادى السلبيات المترتبة عن ترك أو زوال تلك الرفاهية[1]. " فالأشياء القديمة المستهلكة تولد السأم في نفس المرَفَهِ، لا تغبط قلبه ولا تملأ عينه "[2] هذا ما يجعله يبحث دوما عن التجديد، والذي يعتبر أحد عوامل اللذة بحسب فرويد Freud. فالناس يندفعون نحو الأيفون الجديد nouveau iphone أو يشترون أريكة، ذلك أن مثل هذه الأشياء تُجَدِدُ وجودهم، وتعمل على بعث الروح الشبابية لمعيشتهم[3].

أما A.hirschman " ايرشمان " فإنه يركز على خيبة الأمل كجوهر يدخل في صميم التجربة الإنسانية، ذلك أنه في صميم الإنسان هناك لارضى، واستحالة إسعاده، وكل نوع تسويقي لم يستطع أن يحمل نوع الرضى الذي ننتظره منه. فالأهم حسبه هو تحديد الإمكانيات الأقل لخيبات الأمل، وعلى هذا الأساس فإنه يعتبر أن الخيرات الدائمة (الأكل، الشرب) هي الأكثر حقيقة، والتي تزودنا بلذات شديدة. أما الخيرات المؤقتة (المدفئة الأوتوماتيكية، أكسسوارات الحمامات، الثلاجات...) مناسب أكثر لخيبة الأمل ، إنها تؤكد لنا الرفاهية بلا سعادة.[4]

وإن هذا ما تذهب له ليزا بورتولوتي في كتابها " الفلسفة والسعادة " حيث تعتبر أن الشعور بفقدان الطمأنينة والرضا، والقلق، والشقاء راجع للذات الإنسانية وطبيعتها، لا للنظام الإقتصادي أو السياسي، أو لطبيعة الحضارة الغربية [5].

---

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 178

[2] رضا روباش: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2014، ص 49.

[3] sylvia Revello**, l'hyper- consommation créé l'insatisfaction permanente, Revue : le Temps,** article apparue dans cette revue électronique, mai 2018, p 4.

[4] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 180

[5] ليزا بورتولوتي: **الفلسفة والسعادة**، مرجع سابق، ص 12.

إن الحرمان المادي ، يولد حرمانا داخليا حسب جيل ليبوفيتسكي، حيث إن الملايين من الأشخاص يعيشون حرمانا غذائيا، فالفقر يعمل على الحط من العلاقة بيننا وبين ذواتنا، ومع الحياة عموما. **فالفقر المادي** يولد الشعور بالفشل، والسقوط الاجتماعي. ويورث نفسيا الشعور بالتفريط في الحياة، والخزي، ونقص احترام ذواتنا، وبالاختصار الشعور بعيش حياة كلا حياة. وهذا ما يصطلح عليه ليبوفيتسكي **بعنف حضارة السعادة**، التي تولد أزمة هوية[1].

إذن فالحداثة الفائقة تكشف لنا عن السعادة المتناقضة التي يعيشها الإنسان المعاصر، وعن مكابدته لمشاعر الإحباط، والخيبة، والقلق، وهذا ما يؤكد على أن وعود الحداثة الغربية في القضاء على التعاسة البشرية لم تتحقق وعن هذا يقول باومان: " لقد أعلنت الحداثة منذ البداية حربا شنتها على جوانب الوجود الشاقة. وكان وعد الحداثة هو رؤية للحياة الخالية من الشقاء والإزعاج، حياة تُيَسِرُ المهمات العسيرة، إنه وعد بأفعال فعالة تتطلب تدريبا أقل مشقة واجتهادا، إنه وعد بحياة أيسر، وأقل شقاء، وأقل إحباطا، وأقل إزعاجا"[2].

إن حالة القلق، والحرمان، والإحباط، والملل التي يعتبرها جيل ليبوفيتسكي جانبا مظلما في حضارة الإستهلاك الفائق، ومسوغا لإصداره الحكم بأن الإنسان المعاصر يعيش حالة السعادة المتناقضة، يصطلح عليه " بدرو ألكسس تانسكي " p.a. tansky المتعة المأساوية، حيث إنه يوافق أرسطو في أن الفضيلة جوهر السعادة، غير أنه يعتبر بأن الأوضاع لم تعد تسمح بوجود هذا النمط الفاضل من الوجود، وهو ما جعله يعتقد بامتزاج السعادة بالقلق والألم، بل واعتبر الألم عنصرا مهما، ذلك أنه من يسمح للسعادة أن تتحقق بصورة سليمة وحقيقية. وبالتالي فالألم عنصر مرغوب فيه عند الشخص الذي يريد أن يحيا أفضل أنماط الحياة، ولابد من توفره، وإن كان ذلك يعني الجمع بين موقفين متضاربين.

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**,op-cit, p p (223, 224).

[2] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص 59.

إذن فقد أراد تانسكي Tansky بناء أخلاق السعادة المأساوية التي تعبر عن حياتنا باعتبارنا مخلوقات تعاني من التناقضات، والشكوك، والمخاطر. ونحيا حياة بشرية لا تخلو من كل هذه الأمور[1] وإذا كان بدرو ألكسس تانسكي يؤسس للسعادة المأساوية، ففي المقابل نجد جيل ليبوفيتسكي يشخصها كحالة مرضية لمجتمع الحداثة الغربية، ويبين أوهامها، ويسعى انطلاقا من الواقع لتنظير فلسفي يُمَكِّنُ الإنسان المعاصر من تجاوز هذا التناقض الذي يؤرقه، ويفسد سعادته الحقة.

إذن ما ننتهي إليه هو أن السعادة المتناقضة تعني أن الإستهلاك الفائق، والانغماس في المتع لا يحجب التعاسة عن الإنسان الفائق، بل من شأنه أن يتسبب في حد ذاته في هذه التعاسة. وهذا ما أشار له لوك فيري حيث إن الشيء الذي يجعلنا أكثر سعادة قادر على أن يجعلنا أكثر تعاسة[2] فقد حقق لنا عصر الحداثة الفائقة في صيغته الفردانية، الراحة المادية لكنه في ذات الوقت لم يُحقق لنا السعادة المرغوبة، بل أوقع الفرد المعاصر في وضع قلق، ومتشائم، وذلك نتيجة تغيّر الشهوات والرغبات بشكل يومي، ولاشعوري ، وهذه هي سمات وطبيعة عصر الخفة la légèreté.[3]

عموما ننتهي إلى أن السعادة المتناقضة في تحليلية ليبوفيتسكي تعني الخيبة التي يتلقاها المستهلك الفائق عندما يعني بأن السعادة لا تتحقق عبر الإستهلاك، ومن خلال السوق، وأن قدراته لا تمكنه من مواكبة سرعة التجديد والتنوع، فإمبراطورية الزائل وقيمة التغيّر لا تكفل للإنسان السعادة التي وعدته بها الحداثة الفائقة، فسرعان ما تتحول إلى خيبة، وقلق، وتعاسة.

[1] بدرو ألكسس تانسكي نقلا عن: ليزا بورتولوتي: **الفلسفة والسعادة**، مرجع سابق، ص ص (75 – 79).

[2] Luc ferry: **7 façon d'être heureux**, op-cit , p56 .

[3] Jean Daniel Thumser, **Gilles Lipovetsky De la légèreté**, Revue : Esprit, (article apparue dans cette revue électronique, mai 2017, p 1.

3– من السعادة الأخلاقية إلى السعادة النرجسية:

مع ظهور منطق الإستهلاك الفائق كان هناك انتقال من الحديث عن الخير إلى الحديث عن الرفاهية، بحيث إن أخلاق الواجب الكانطية التي قامت على فكرة الإلزام القطعي اللامشروط قد أصبحت سردية من سرديات الأنوار التي تهاوت أمام أناشيد السعادة النرجسية. ويذهب جيل ليبوفيتسكي في كتابه " أفول الواجب " إلى التصريح بهذا الانتقال من الواجب المطلق إلى السعادة النرجسية حيث يقول: " انتقلنا خلال بضعة عقود من حضارة الواجب إلى ثقافة السعادة الذاتية، والأنشطة الترفيهية، والجنس "[1] بمعنى أنه تم الانتقال من السعادة الأخلاقية التي كان قوامها الواجب إلى السعادة النرجسية التي تقوم على المتع الحسية الآنية.

ويضيف أن الواجب " كان يكتب بحروف كبيرة، فصرنا نصغره، كان قاسيا، فصرنا ننظم عروضا ترفيهية، كان يأمر بخضوع الرغبة اللامشروط للقانون، فصالحنا بينه وبين المتعة والإهتمام بالذات. لقد تخلى ال " يجب أن " عن منزلته لصالح تعظيم السعادة، واللزوم القاطع لصالح الإثارة الحسية، والمنع القطعي لصالح الضبط الإختياري. لم يعد الخطاب البلاغي المهيب للواجب في قلب ثقافتنا، فقد عوضناه بإغراءات الرغبة، ونصائح الطب النفسي، ووعود السعادة والحرية هنا والآن"[2]. ومعنى هذا أنه قد تم التخلص من الإلزامات التقليدية، وهو ما يعني ولوجنا عالم الخفة والرقة على جميع الأصعدة.

" فخلال النصف الثاني من القرن، أذاب منطق الإستهلاك الجماهيري المواعظ التخليقية، وقضى على الإلزامات المتشددة، وأنجب ثقافة تتغلب فيها السعادة على الأوامر الأخلاقية، والمتع على الممنوع، والإغراء على الإلتزام، من خلال الإعلانات، والعروض، وتضخم الأشياء والهوايات، تخلت رأسمالية الحاجات عن تقديس المثل

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب** ، مصدر سابق، ص 55.

[2] المصدر نفسه، ص ص (53، 54).

العليا لصالح المتع المتجددة، والأحلام بالسعادة الخالصة. شُيّدَت حضارة جديدة لا تعمل على وقف الرغبة، ولكن على مفاقمتها وإزالة الشعور بالذنب عنها: متعة الحاضر، وهيكل الأنا، والجسد، والراحة، أصبحت القِبلة الجديدة للأزمنة ما بعد التخليقية "[1].

بمعنى أن الحضارة المعاصرة هي حضارة قوامها المتعة والرفاهية، ولم تعد ممارسة ذلك خطيئة تثير تأنيب الضمير، بل على خلاف ذلك فعدم الخوض في العملية الإستهلاكية المتعية يجعل الإنسان يشعر بالحرمان من السعادة النرجسية التي أضحت تمثل غاية عليا.

لقد أقصى عصر الإستهلاك بتحفيزه المستمر لقيم الرفاهية الفردية، الأشكال المتزمتة والإنضباطية للواجب الأخلاقي، وصارت طقوس الواجب غير متلائمة مع ثقافة مادية ومتعية مبنية على تمجيد الذات، وإثارة الرغبة الحسية الآنية. لم يعد بإمكان الواجب أن يعبر عن نفسه إلا مخففا. لقد دفنت الأسواق الممتازة، وفن التسويق، وجنات الترفيه ديانة الواجب.[2] بمعنى أن غياب فكرة الواجب التضحوي التقليدية، والإحتفاظ بمفهوم التضحية بما لا يمس كرامة وحقوق الذات، فقد أصبح الواجب مخففا في عصر الأخلاق غير المؤلمة، فقد تم الإعلاء من المتعة والرفاهية، والسعادة في عصر الحداثة الفائقة بدلا من الواجب اللامشروط الذي بشر به كانط في عصر الأنوار، وبالتالي فالواجب لم يعد مُسَبَّقاً على السعادة، بل أصبحت السعادة هاجس الإنسان في زمن الإستهلاك .

إن المفهوم الجديد للسعادة النرجسية في عصر ما بعد الواجب هو تهديم للأفكار الكانطية التي قدمت الواجب الأخلاقي على السعادة، وهذا ما تطرق له قائلا: " لا يريد العقل المحض العملي أن يتخلى المرء عن مطالب السعادة ، بل كل ما هنالك هو فقط أنه حالما يتعلق الأمر

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب** ، مصدر سابق، ص 57.

[2] المصدر نفسه، ص ص (57، 58).

بالواجب أن لا تؤخذ في الحسبان "[1] ومعنى هذا أن الأخلاق الكانطية لا تُعَطِلُ السعادة الإنسانية، ولكنها تجعلها في المرتبة الثانية أي بعد آداء الواجب الأخلاقي.

إن دلالة السعادة في مقاربة جيل ليبوفيتسكي التي يتجاور فيها مفهومي السعادة كاستهلاك، والسعادة كنشاط بنّاء يهدف للحفاظ على الجسد، ومراقبة الذات ينتهي كما يقول إلى: " قلق مزمن لدى الجماهير، ولكنها تذيب الإثم الأخلاقي "[2] فالانتقال من الواجب الطهراني التقليدي إلى السعادة النرجسية لا ينفي الحفاظ على حد أدنى من الالتزام، الذي بموجبه يحقق الفرد حماية لجسده، كما يحصل من خلاله طمأنينة من حيث إنه يتخلص من خطأ الخروج كليا عن الالتزام الأخلاقي، من خلال جعل السعادة مضبوطة.

إن فكرة السعادة المضبوطة التي تزيل مفهوم الإثم الأخلاقي تظهر في قول جيل ليبوفيتسكي: " عصر السعادة النرجسية ليس عصر كل شيء مباح، ولكنه عصر أخلاق دون إلزام ولا عقاب "[3] وبطبيعة الحال فالإلزام والعقاب لا يشملان الإلزامات القطعية، والبطولية التضحوية، ولم يعد هناك عقاب لأن الإنسان لم يعد يخضع في عصر ما بعد الأخلاق لمثل أعلى.

إن أفول مفهوم الواجب الأخلاقي المطلق أدى لظهور مفهوم الخوف من المستقبل بسبب التهديدات التكنولوجية للبيئة والتي باتت تشكل خطرا على الإنسانية بعد أن كانت حضارة التكنولوجية العلمية مصدرا للرفاهية والتطور والتقدم، وعن هذا يقول ليبوفيتسكي: " ينتشر الخوف السلفي – من الآن فصاعدا – حول جيل جديد من المخاطر، تهديدات صناعية وتكنولوجية، صحية، وطبيعية، وبيئية "[4].

[1] إمانويل كنت: **نقد العقل العملي**، مرجع سابق، ص 172.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب** ، مصدر سابق،، ص 63.

[3] المصدر نفسه، ص 65.

[4] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 188.

فإنه " كلما فُرضت السعادة كمثال يُمتدح بلا كلل، كلما بدا أنها تُفلت منا. كلما زاد قلقنا عل مستقبل الكرة الأرضية، كلما انتشر الشغف ذو النزعة الإستهلاكية "[1] فالخوف على المستقبل البشري لا ينفي تصاعد النزعة الإستهلاكية الفائقة، وليس دافعا كافيا للاستهلاك المعقول والمنظم، وهذا ما جعل الإنسان الفائق يعيش خيبة الواقع، ووهم السعادة الإستهلاكية، بعد أن يُدرك أنه لا يستطيع مجارات التدفق الإستهلاكي الفائق، وسرعة زوال العروض الإستهلاكية، وبروز أخرى في فترة وجيزة أو حتى بالموازاة مع العرض القائم، وهو ما يجعله يشعر بالخيبة بدل السعادة التي كان يعتقد أنها موجودة في المتع المادية الفورية.

إن عجز الإنسان على مجاراة التدفق الإستهلاكي السريع يدخله في دوامة الكدح والشقاء، فيكدح لساعات إضافية أخرى، وبهذا يصل ليله بنهاره في الكدح والشقاء ما دام ينتمي لفردوس الرفاه السريع[2] فبعد أن كان العمل في الماضي مقدسا، إلا أنه في عصر الحداثة الفائقة قد ارتبط بفكرة الأجر حيث "الهوية والمكانة الاجتماعية دائما يتحكم فيهما العمل المأجور"[3]، ولكن رغم ذلك فإن مجيء مجتمع الإستهلاك الجماهيري، ومعاييره حول السعادة تلعب دورا أساسيا: حيث إن سطوة العمل تراجعت لصالح الوجود السعيد المتعي اجتماعيا، واللذات، وأوقات الفراغ، كما أن الميولات الجماعية توجهت نحو الأشياء المادية، والعطل، والإنقاص من أوقات العمل[4] وهذا ما يؤكد أن العمل المأجور لا يمثل جوهر الحياة كليا، بل إلى جانبه تتأكد اليوم أفكار الحياة الخاصة، ومتطلبات اللذة، وازدهار الجانب الحميمي. ويرى ليبوفيتسكي بأن المجوعة التي تقبل بزيادة ساعات العمل هدفها زيادة الربح من أجل المشاركة في عالم التسوق، وتحصيل الرضا[5] ولكن في إطار تجاور الأضداد الذي يُميّز الحداثة الفائقة فالعمل يصور تحولا

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 209.

[2] رضا روباش: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، مرجع سابق، ص97.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**,op-cit , p 300.

[4] Gilles lipovetsky. **Le crépuscule du devoir**, op-cit , p 221.

[5] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**,op-cit , p p300 , 302.

من بين التحولات العديدة التي عرفها المجتمع المعاصر، والذي يعتبر تجاوزا إلى حد بعيد للديونيسية، من حيث إنه يركز على المنافسة وتجاوز الذات، على التفرد والتميز، على النجاح، والأنا الفعال، والأفضلية، . إنه زمن السوبرمان superman الذي يعمل على تنحية ديونيسوس، ويركز على المعايير الآدائية les normes performative [1]. إلى جانب تفجر المتع، والرغبات الفردية، والبحث عن سُبُل إشباعها بعيدا عن التضييق الذي يفرضه العمل على راحة الإنسان المعاصر، وأوقات فراغه.

إذن ما نستنتجه، هو أن متطلبات السعادة الفردية من جهة دفعت الإنسان للبحث قدر المستطاع عن سُبُلٍ لتوفير مساحات للرفاهية والاستجمام لأنه يرى فيها سعادته. ومن جهة أخرى قد ارتبط العمل بالجانب النفعي المتمثل في الأجر بغرض اثبات الذات اجتماعيا، وبالتالي فهو لا يخرج عن مبادئ الحداثة الفائقة التي تمثل النرجسية والمادية جزء لا يتجزء منها، ولكن السؤال الذي نطرحه: هل يمكن الحديث عن السعادة من خلال العمل مع تجاهل العوائق والصعوبات التي يمكن أن تواجه العامل؟

يذهب ليبوفيتسكي في هذا السياق إلى أن العامل قد يتعرض لمعاناة العمل souffrance du travail، كما أنه قد تعترضه العديد من العوائق مثل المخاطر التي قد تعرضه للقلق، الروتين، ضغط العمل وغيرها. فمثل هذه المظاهر تخلق لنا **سعادة مَجْرُوحَةً**؛ ولهذا فإن فضاء العمل المريح، والذي يحترم الأشخاص، وما يستحقونه من شأنه أن يوفر وجودا سعيدا في دائرة العمل [2]. فالعمل بقدر ما يكرس قيم الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، ويساهم في تقدم مسار الديمقراطية، ويكون عاملا من عوامل اثبات الذات، والتميّز، إلا أن له أيضا جوانب يمكن أن نقول عنها مظامة، لأنها تعكر سعادته، ومتعته، ورفاهيته أيضا؛ فالعمل أحد مظاهره تجاور الأضداد في عصر الحداثة الفائقة.

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (294, 295).
[2] ibid , p p 303 , 304, 306.

4- السعادة بين الحقيقة والوهم ومظاهرهما:

4-1 الجسد:

يعتبر الجسد le corps من المصطلحات المرنةُ التي يصعب وضع تعريف دقيق لها، ففي القاموس الفرنسي:" لا روس" (Larousse) الجسد: " يشمل كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان كتركيبة ممزوجة بالجسد الوعاء أو الغطاء، والروح أو النفس، ويظهر لنا الاختلاف الحاصل بين جسد الحيوان والإنسان، في نقطة توجيه حكمنا على الحيوان في التركيز عليه اعتمادا على جانبه المورفولوجي السلوكي ، بينما من الصعب وإن لم نقل من المستحيل بأن نحصر سلوك الإنسان نظرا لطابعه السحري، والذي ينفلت من كل إرادة للتحديد، ومن دون أدني شك أن هذا الظرف هو من ساهم في توسيع البحث عن الجسد، وهذا ما أدى في النهاية لتشعبه، وتوسعت جراء ذلك أيضا خريطته الجغرافية، إذ أصبح الآن متداولا بشكل مفرط على غرار دخوله المجال السياسي، أو الإقتصادي وغيرها"[1].

لقد اختلفت النظرة الفلسفية للجسد منذ القدم ، إذ نجد "سقراط" (740- 399 ق م) يرى بأن نَفْسَ الفيلسوف تزدري الجسد بعمق، وتفر منه، وتحاول أن تنعزل، وتقريبا نلمح نفس النظرة عند تلميذه " أفلاطون " (428 -348) الذي يقول بأن النفس تتفوق دائما على الجسد، لأنه في انجذاب نحو الملذات، بينما النفس تصبو نحو العلم والحكمة[2]، لذلك فالفيلسوف يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول، معتمدا في ذلك على منهج الجدل الذي يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل

[1] le petite Larousse Illustré**, Dictionnaire de langue française**, imprimé en France en 2007, p 52.

[2] سمية بيدوح: **فلسفة الجسد**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص12.

العقلية إلى أن يصل قمة عالم المثل الذي هو مثال الخير[1] فهذه النظرة الدونية للجسد متأتية من اعتباره مصدرا للعمى والتشوش، لارتباطه بالحواس، في حين أن الحقيقة موجودة في عالم المثل العليا.

ولقد ظل الجسد لفترة طويلة مهمشا، غير أنه قد عرف نوعا من الإهتمام فيما بعد، ومن بين من أعادوا له الاعتبار نجد نيتشه وذلك اعتمادا على مطرقة النقد التي هوت على جميع الايديولوجيات السلبية التي كانت تحقر منه، وتُعلي في المقابل من النفس، حيث يقول في كتابه هكذا تكلم زرادشت: " لأقولن للمستهزئين بالجسد كلمتي فيهم: إن واجبهم أن لا يغيروا طرائق تعليمهم، ولكن عليهم أيضا أن يودعوا أجسادهم فيستولي على ألسنتهم الخرس، يقول الطفل: أنا جسد وروح. فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس مثل الأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فيقول: انني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أُطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد. ما الجسد إلا مجموعة آلات مؤتلفة للعقل، ومظاهر متعددة لمعنى واحد"[2].

ولقد احتل الجسد مكانة بالغة الأهمية وهو ما نجده جليا في فترة الحداثة في فينومينولوجيا موريس ميرلوبونتي M. Merleau- Ponty الذي يطرح تساؤلا عميقا لاستنطاق مكامن الجسد في حد ذاته، ويتمحور جوهر حول: هل جسدنا مجرد موضوع أو فكرة امتلكها عنه؟ ويجيب أن لا الشطر الأول من السؤال، ولا الثاني صحيح، فجسدنا يمثل في جوهره وجودا نقيس به الأشياء التي تحيط بنا كعلاقات، ولعل هذا ما يجعل الجسد لا يرجع لكونه ما في ذاته، بل لكونه جسدا لذاته متوسطا به باللحمة ، ويصطلح عليها *موريس ميرلوبونتي*: " chair" التي لا يمكن لنا أن نميّز فيها بين ما هو مثالي وما هو واقعي، لأن اللحمة ليست هي بمادة، ولا

[1] أميرة حلمي مطر: **جمهورية أفلاطون**، مرجع سابق، ص 34.

[2] فريديريك نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مرجع سابق، ص 25.

بروح، ولا جوهر، بل تعني النهج أو الشيء المعين الذي يساعد الجسد من اللحظة أين يكون فيها جسدا رائيا، إلى اللحظة التي يكون فيها جسدا ملموسا.[1]

ولقد احتل الجسد في الفترة المعاصرة مكانة جوهرية، وعن هذا يقول بودريار: " إن إعادة اكتشافه بعد ألف سنة من الطهرانية، تحت برج التحرر الطبيعي والجنسي، وإن حضوره الكلي في جميع الإعلانات والأزياء، والثقافة الجماهيرية، طقوس الصحة، والحمية، والعلاج التي تحيط به، وهُجاس الشباب، والأناقة، والرجولة، والأنوثة...كل ذلك يشهد اليوم على أن الجسد صار موضوع خلاص. فقد حل حرفيا محل النفس على صعيد الوظيفة الأخلاقية والإيديولوجية"[2] .

أما ميشال فوكو فقد ربط بين الجسد والسلطة، حيث اعتبر أن الجسد آلية السلطة تنقب فيه، وتفكك مفاصله، وتعيد تركيبه من جديد، فهو ميكانيكا السلطة الذي سيعيد تحديد كيفيات التواصل، وعمليات التسلط على جسد الآخرين، وكان ذلك من خلال السجن والاعتقال، والأعمال الشاقة وغيرها من الأساليب المتبعة في المعاقبة الحديثة[3] بمعنى أن الجسد لم يتخلص من جميع أشكال الإضطهاد التي كانت تُمارس عليه في السابق، ولكنها اليوم أصبحت متسترة تحت غطاء القوانين.

ولهذا يرى فوكو بأنه يجب علينا أن نخلص "الجسد" من مفهومه وحدوده الضيقة أين لا يكون سوى دلالة وتعبيرا عن موضوع انشغال علمي، أو موضوعا لاستخدام السلطة ، بل يجب أن

[1] Merleau- Ponty, **le visible et l'invisible**, Editions Gallimard, 1964, p p (184, 191, 199).

[2] جان بوديار، **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص 168.

[3] ميشال فوكو:**المراقبة والمعاقبة**، ترجمة: علي مقلد، ، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990م، ص ص (53، 159).

يُعَبِّرَ عن ذاته كذات راغبة[1]. وإن رغبات الجسد تتبدى حسب ليبوفيتسكي من خلال الاعتماد على تطور الطب، والجراحة التجميلية، التي أحدث ثورة في تغيير الأجساد حسب الرغبة كتغيّر شكل الأنف، وزراعة الشعر، وتقليص الأرداف، والفخذين أو البطن، والزيادة في حجم الشفتين والأثداء... [(2)]

أما بودريار يرى بأن الإكراه التقليدي على العمل والإنتاج يقابله اليوم إكراه على المتعة والسعادة من خلال الإستهلاك، فالإنسان الحديث يقضي حياته أقل فأقل في الإنتاج من خلال العمل، وأكثر فأكثر في الإنتاج، وفي التجديد المتواصل لحاجياته الذاتية، ولترفيهه[3] . فسعادة الإنسان أصبحت عبر الإستهلاك وتحقيق المتع والرغبات، وهي مقدمة على واجب تكريس الذات في العمل، والتضحية بالسعادة الذاتية.

فالجسد " لم يعد نحسا وموبوءا على صاحبه الحذر منه، والتخلص والزيغان عنه. لم يعد الجسد مجرد أداة، مجرد قوة عمل وكدح وإنتاج"[4] وعموما فالإهتمام المبالغ بالجسد من طرف الأفراد حاليا راجع لقيمة وقدرة الجسد على تمكين الإنسان من استعادة فرحته الضائعة[5]، وهو ما يعكس لنا مفهوم السعادة المنشودة راهنا، وهي سعادة مادية، مُتأتية عبر الحواس، وهو ما يُفسر عدم التَنَكْرِ للجسد في الفترة المعاصرة.

---

[1] Isabelle Mouton, Pensée Rebelles**, Foucault, Derrida, Deleuze**, Editions Sciences Humaines, 2013, p 3.

[2] Gilles lipovetsky,Jean Serroy,**l'esthetisation du monde- vivre a l'age du capitalisme artiste**-édition Gallimard, 2013, p 365.

[3] جان بوديار، **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص 93.

[4] رضا روباش: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، مرجع سابق، ص 86.

[5] هدى درويش: هتافات الجسد ! سيمون دوبوفوار نموذجا، **مجلة رؤى**، العدد 26، لبنان،2017 م، ص 112 .

أ– الرياضة:

إن الإهتمام بالرياضة يعكس الأهمية البالغة للجسد اليوم، والرياضة التي يهتم بها الإنسان الفائق الحداثة ليست من طبيعة الرياضة الروحية والأخلاقية التي كانت سائدة من قبل، فقد ظهر الهوس بالرياضة الجسدية .

إن الرياضة كما يؤكد جيل ليبوفيتسكي تمثل فضاء من فضاءات المنافسة التي تميّز عالم الحداثة الفائقة. والتي تعرض امكانيات الجسد[1] علما أن التمارين الجسمانية في الحقيقة تعتبر جانبا للممارسات الصحية، غير أنها تخلصت من الطابع الفضائلي، وارتبطت بايديولوجيا ما بعد الواجب، والنّرجسية، ومنظر الجسم الرائع. فبعد الرياضة التربوية الأخلاقية ظهرت الرياضة – لذة le sport-loisir، الرياضة – صحة le sport-santé ، الرياضة تحدي le sport-défit.[2] إذن فلم تعد للرياضة المعاصرة نفس الغايات التي كانت تهدف لها الرياضة الفضائلية، فقد تجاوزت قيم التعاون، والشجاعة وغيرها من القيم الأخلاقية، لترتبط بمفهوم المتعة.

إن ارتباط الرياضة بمفهوم المتعة، والرفاهية، يعني أنها قد ولجت عالم الإستهلاك الفائق أيضا، وهذا ما يظهر حسب ليبوفيتسكي من خلال نجوم الرياضة، وتنافس النوادي الرياضية، والإشهار، وشراء وبيع النجوم بمبالغ طائلة، والاستعراضات الرياضية، والعلامات التجارية.[3] فاللاعبون يحملون إعلانات في كل موضع، وفي العديد من تفاصيلهم، والمسيَرون، والمتفرجون أنفسهم في مقاعدهم يحملون اعلانات على صدورهم، وعلى قبعاتهم[4] .

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal** op-cit, p 308.
[2] Gilles lipovetsky. **Le crépuscule du devoir**, op-cit , p p (140, 142).
[3] Gilles lipovetsky. **Le crépuscule du devoir**, op-cit , p 146.
[4] رضا روباش: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، مرجع سابق، ص 81.

ويلعب الإشهار دورا في الهوس الإستهلاكي الرياضي حتى لدى المشاهد، وخاصة المراهقين بل وحتى الأطفال في مواجهة ماركات الملابس الرياضية، فالشباب لا يرغبون بالمنتوج بل بالعلامات التجارية التي تصورها الاشهارات القوية[1].

لم تعد السينما حسب ليبوفيتسكي هي التي تقدم أكبر عرض في العالم، بل أصبح التلفزيون يثير حماسا، وحُمَى جماعية لا نظير لهما، خلال نقل الأحداث الرياضية الكبرى. ولقد أصبح حماس الجماهير يترجم شغفا فائق الحداثة بالرياضة والتنافس، وتلعب التكنولوجيا الجديدة وثقافة الترفيه دورا كبيرا في تبدل المشهد الرياضي، وذلك من أجل إثارة الإنفعال والتأثير في أكبر عدد من الجمهور، وذلك بالتركيز على البث الحي، والحوارات على الهواء، والتركيز على الرياضيين النجوم.

إضافة إلى ذلك فبفضل الكاميرات المنتشرة يرى المتفرج على التلفزيون الحدث الرياضي من كل الزوايا عن قرب وعن بعد، من السماء، أو من منظور للقطات الجانبية، عن بعد أو في لقطة مكبرة، كما تتم العودة إلى الصور وكافة الإيقاعات البطيئة التي تنجح في منح قوة جمالية وحسية، وفائقة الواقعية في آن للصورة الرياضية[2].

ويذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أن مجتمع الحداثة الفائقة قد فشل في القضاء على جميع أشكال الثمالة، وكل البحوث عن النشوات، والمنومات: كحول، مخدرات وغيرها، فالمظاهر اللاشرعية لم يتم القضاء عليها ، والحالات المرضية، وكل ما يمثل فائضا حسيا هي مظاهر بقيت موجودة باستمرار في يوميات الحداثة الفائقة. كما يؤكد على أن الديونيسية ليست تماما رمزا لهذا العصر لأن ديونيسوس هو رمز لعطاء الفرح، والغنى في العصر الذهبي. أما اليوم فإن المخدرات ترتبط

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 197.

[2] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (236 – 239).

بجحيم التبعية، والموت، والسجن، والجريمة [1] . وإن كان ديونيسيوس يمجد النشوة إلا أن تحليلية ليبوفيتسكي تعتبر أنه من المظاهر اللاديونسية لأنها تنتهي إلى التعاسة لا إلى المرح، وبالتالي فمن أوهام السعادة في رياضة ما بعد الأخلاق **المنشطات وانزلاقاتها اللاأخلاقية** إن صح التعبير، والتي ولدت في المجال الرياضي المعاصر شعار " المنشطات ليست لعبا " doper) c'est pas jouer) وهو ما يصور لنا الجانب المظلم من الرياضة ما بعد التربوية الأخلاقية، حيث **تنقلب سعادة ومتعة الرياضي**، ورغبته في الشهرة والمنافسة **إلى تعاسة**، فالرياضة لم تعد مدرسة أخلاقية، بل أصبحت هي في حاجة إلى الأخلاق، ولم تعد تستطيع تحقيق النهاية السعيدة happy-end التي كانت تأملها بعد تصادمها مع شبح المنشطات، **ومظاهر هذه التعاسة** متعددة فقد أصبحوا في نظر المجتمع ضحايا لا مذنبين كما في السابق، تعاسة calvaire التعاطي اليومي للمنشطات وغيرها من المظاهر. ومثل هذه النهاية اللامُرضِية للرياضة موضة قد ولّدت الإهتمام بالرياضة الصحية sport santé التي تهتم بحياة الأبطال، وبالتالي كانت هناك دعوة لرياضة نظيفة un sport propre أو ايكولوجيا الرياضةécologie du sport [2].

إن الرياضي الذي يقع في فخ المخدرات لا يعاني من المخاطر الجسدية فقط، بل يعاني أيضا من الضعف الذهني الذي يبدو من خلال الكآبة، والإرهاق، والإختلالات الغذائية، والإدمان. وبهذا يتحول الرياضي الذي كان يشبه السوبرمان إلى صيدلية متنقلة pharmacie ambulante بعد وقوعه في الإدمان [3].

إذن فإن لحظة الإستهلاك الفائق هي التي تتساهل في الطعن في المخدرات. فالإنفجار الاجتماعي للمخدرات يصور لنا بشكل ضئيل السعادة الديونيسية، وبشكل كبير تراجع عوامل

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (281, 282).
[2] Gilles lipovetsky**. Le crépuscule du devoir**, op-cit , p p (150 – 152) .
[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 309.

التماسك والاتحاد الاجتماعي، انكسارات اجتماعية، وفي نفس الوقت تتقوى الجريمة فيه [1].

أما كريستوف فولف Christoph Wolf فيرى أن تزايد الإنتحارات، واستهلاك المخدرات يمكن أن يفهم بوصفه تصديا للتطورات التي حصلت في العلاقة بالجسد[2]، والرياضي الذي يقع في فخ المنشطات يكون جزءا من مخلفات الاستهلاك الجماهيري للمخذرات، ويبتعد بدوره عن السعادة الديونيسية الحسية التي كان يبحث عنها من خلال بحثه عن التميّز، وكمال الجسد، والشهرة عبر ولوج عالم الرياضة – موضة. وعن هذا يقول ليبوفيتسكي: " الهدف ليس السعادة، بل الاحساس بالقوة كما يقول نيتشه...ويبقى بالنسبة للعدد الكبير أن السعادة الحقيقية التي يرغب فيها القوة الأكثر ارتفاعا، وأن تكون شاهدا على المظهر الأكبر"[3] ومعنى ذلك أن الرياضة في هذه الحالة تتجاوز الذات وتحقق سعادة المجموع.

وفي الحقيقة فإنه يمكن تفسير توجه الرياضي للمخدرات أو المنشطات بتعبير أكثر دقة، والذي قد تدفعه المنافسة بين النوادي والضغوطات المفروضة عليه من أجل الفوز والتميّز، أو رغبته الذاتية النرجسية في البحث عن التفرد؛ وهو ما أشار له ليبوفيتسكي حينما اعتبر أن الاستخدام المعاصر للمخدرات لا يرتبط فقط بالحوافز المتعية، بل هو نوع من العلاج الذاتي automédication هدفه القضاء على العوائق التي تحول دون تحقيق الذات، والتواصل[4].

كما أن الرياضي الذي يحاول تطوير جسده عن طريق الهرمونات الستيرويدية وغيرها من الوسائل، قد يصبح مثالا يَقْتَدِي به المستهلك العادي من أجل تطوير قدراته الفردانية في مجتمع يؤمن بالمنافسة عموما، وهذا ما قد يسبب له مشاكل صحية.[5] إذن يمكن القول في هذه الحالة

---

[1] ibid , p p (282, 283).

[2] كريستوف فولف: **علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر، أريانة، ط1، 2009، ص165.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 311

[4] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 283.

[5] ibid, p 318.

أن الرياضي يتحول إلى مُسْتَهْلِكْ، ودعاية استهلاكية في ذات الوقت، ويؤثر على الجمهور الرياضي من الناحية الصحية من حيث إنه يدفعه للبحث عن تطوير جسده عبر آليات قد تؤذيه من أجل البحث عن التميز، وولوج عالم المنافسة اقتداءا بنموذج الرياضي.

ب–الصحة والنظافة:

إن الإهتمام بالنظافة يكشف لنا أيضا عن مكانة الجسد المعاصرة، كما يكشف لنا عن أهمية الصحة، فالبحث عن الصحة لا ينفصل عن البحث عن جسد مثالي، أصبح يمثل هدفا في عصر ما بعد الواجب، وإن شهدت ايكولوجيا الرياضة كما رأينا على هذا الهوس بالجانب الصحي لدى الإنسان الفائق الحداثة، على اعتبار أن رفض المنشطات في صفوف الرياضيين والأبطال لم تكن دوافعه أخلاقية بل صحية بالدرجة الأولى، لما تمثله المنشطات من تهديد لجسد الرياضي.

بداية إن **الصحة** حسب منظمة الصحة العالمية تعني: سلامة الحالة الجسدية والعقلية، وتحقيق السعادة الاجتماعية والرفاهية، وليست مجرد عدم الإصابة بالأمراض أو بالعجز[1] ما نلاحظه من خلال هذا التعريف أن منظمة الصحة العالمية لم تركز على الصحة البدنية فقط، بل راعت حتى الجوانب العقلية والنفسية في الإنسان، كما ربطت بين مفهومي الصحة والسعادة الاجتماعية، ذلك راجع لتأثير المجتمع في سلوكات الإنسان وبالتالي في صحته، وفي المقابل أن الصحة الجيدة تكفل له حضورا اجتماعيا سليما يُمَكِنُهُ من التمتع بالسعادة.

كما تُعنى الصحة اليوم بسلامة الجسد، ولكنها لا تقهر رغباته إلا ما كان مضرا منها " يستمد الإقتصاد الإستهلاكي العون والدعم من فلسفة الصحة، علما بأن الصحة في هذه

[1] ليزا بورتولوتي: **الفلسفة والسعادة**، مرجع سابق، ص 184.

الأيام لا تعني كبح الرغبات الآثمة للجسد، بل تعني العيش بصحة جيدة "[1] فالإنسان الذي لا يحترم جسده يتعرض للإنتقام، وهو ما عبر عنه جان بودريار بقوله: " إذا لم تقوموا بواجباتكم الجسدية، وإذا ارتكبتم إثم الإهمال، فسوف تعاقبون على ذلك...إذ أن الله لم يعد هو الذي يعاقبكم هنا، بل صار جسدكم بالذات هو الذي يعاقبكم، فهو في آن محكمة شريرة، قمعية، ويَثْأَرُ لنفسه إذا لم تكونوا لطيفين معه "[2].

غير أن ليبوفيتسكي يرى بأن ما من شأنه أن يخل بصحة المستهلك بحسب أخصائي التغذية هو الدور السلبي الذي قد يلعبه الاشهار، حيث يسبب اختلالا في السلوكات الغذائية، وخاصة عند الأطفال، كما أنها تتسبب في ارتفاع الوزن. ويذهب hirschman " ايرشمان " إلى أن الخدمات الصحية تعرضنا لخيبة الأمل بالتقليل من نوعيتها، أو أن تكون ذات نوعية أدنى مما نأمله[3] كما أن الجانب الطبي بولوجه عالم الإستهلاك قد جعل من المريض الذي لا يستطيع مواكبة أفضل العروض الطبية يعيش خيبة الأمل، ففي مجتمع الرفاه هنالك طبيب نجم مرموق، وهنالك طبيب خامل الذكر مغمور. في مجتمع الرفاه، لكل طبقة طبيبها وعيادتها، كما لها دواؤها ونوعية معجون أسنانها...هنالك دواء أصلي، وهنالك دواء مقلد جنيس. هنالك دواء مُنْتَج في مخبر مرموق، دواء عالي الجودة، غالي الثمن. ودواء مُنْتَج في مخبر مغمور، رديء الانتاج، رخيص الثمن[4] أو قد تكون الخيبة متأتية من العجز الطبي على ايجاد علاج وحلول نهائية لبعض الأمراض مثل ما أشار له لوك فيري luc ferry مرض الزهايمر la maladie d'alzheimer الذي لا يوجد له أي علاج فعال حاليا من الناحية الطبية[5].

---

[1] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص ص (90، 91).

[2] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص 170.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (197, 180).

[4] رضا روباش: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، مرجع سابق، ص 99.

[5] Luc ferry: **7 façon d'être heureux**, op-cit , p 62

إن الإهتمام بالصحة يحيلنا إلى الحديث عن موجة الرفاهية، والتراث الديونيسي الذي قام بفتح جنة برية فيما يخص طقوس الوفرة والفرح في الأعياد التي تتخللها جلسات الخمر. ولقد عرف هذا النموذج تاريخا طويلا حيث كانت الطاولة الجيدة في سنوات 1950م تمثل في الطبقات الشعبية طبق مغذي، غني، ومتوازن. فالحياة الجيدة كانت ترتبط بلذات اللذات.

ولكن مثل هذه العادات قد تمت مراجعتها وفقا لمعايير الصحة والجمال في عصرنا. حيث لم نعد نقيم وليمة bombance بل حمية régimes . ونركز على ما هو طبيعي bio ، وكل الأغذية الصحية والخفيفة. وما عداها أصبح يرعبنا. إننا ننتظر الأغذية التي تحارب التجاعيد، وتحفظ صحتنا، وتقضي على زيادة أوزاننا.

فالتغذية عبارة عن وسيلة وقاية، وعلاج لبعض الأمراض، وتمنح الصحة، وطول العمر، والجمال. وكل هذه المظاهر أصبحت لها علاقة مع الطاولة[1]؛ غير أن تجاور الأضداد الذي يميّز الحداثة الفائقة يظهر من حيث إن الفرد يحلم بجسد مثالي، ولكنه في الحياة اليومية نجد أنه يأكل كثيرا، ويتغذى بطريقة سيئة، وشيئا فشيئا يصبح حبيس المنزل[2] " فكلما انتشر الطموح الخاص بالمتعة، كلما تأكد الحصر النفسي إزاء ما هو صحي، جمالي، ووجودي "[3] فالمتع عموما تدين القيم، بما في ذلك قيمة الصحة.

إن الرفاهية الديونيسة قد أصبحت محل نقد ومحاربة تحت مُسمى صحة الحياة، والسلامة المرورية لما يسببه الإفراط في شرب الكحول من حوادث مرورية. فمجتمع الحداثة الفائقة مع الرفاهية الديونيسية، ولكن شرط أن لا تسبب المخاطر. لأنها لا تصبح مسببا للسعادة في هذه الحالة بل علامة خطر للمُتعاطي وللآخرين.

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (263, 264).
[2] Ibid, p 315.
[3] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 209.

لقد تم ضرب الثقافة الديونيسية في المرحلة الثالثة من الرفاهية في جوهرها في حد ذاته: حيث إن الأكل والشرب قد دخلا في عصر التفكر والمسؤولية الفردانية. فكل فرد قد أصبح مسؤولا عن ما يتنواله، وبالتالي عن صحته وجماله، ومسؤول عن ما يشربه، وهو ما يفسر معاقبة القانون لمن يقود تحت تأثير الكحول. إنه عصر الآكل الجديد néo- mangeur [1]

إن الإهتمام بالصحة أصبح مرتبطا **بالمسؤولية الفردية** في عصر الحداثة الفائقة، أما من يهملها فقد تمت شيطنتهم بتعبير باومان وعن هذا يقول: " العنصر الإيديولوجي لصحة الجسد ظاهر جدا في الأفراد الذين يخفقون في العناية بأجسادهم، حيث يجري شيطنتهم باعتبارهم أناس كسالى، وواهنين، وأصحاب إرادة ضعيفة... وعندما تصبح الصحة ايديولوجيا يتحول الفشل في الإلتزام بها إلى وصمة عار"[2] .

من هنا يمكن القول بأن السعادة الغذائية لا تجد أبدا التعبير عنها في الإفراط، ولكن في حاسة الذوق، والبحث عن نوعية الأطعمة. وهذا ما يفسر ظهور مطابخ جديدة في المرحلة الثالثة من الرفاهية بعد مطابخ 1970م، والتي تأسست على رفض الصلصات الغنية، وأعطت قيمة للمواد. أما مطابخ اليوم العالمية world fusion التي تعمل على دمج الأذواق، وتتجاوز الأذواق والمواد التقليدية. ومن هنا ننتهي إلى أن فضاء الصحة، والتغذية، والأدوية يمثل شغفا بالجانب الأدائي [3].

إن الإهتمام بالرياضة والصحة لا ينفك عن راهنية الإهتمام بالجسد، وكذا يعكس مواكبة موجة الإستهلاك الفائق، فكما يرى ليبوفيتسكي فالعلاقة بين الأفراد والجسد أصبح ينظر لها كضرورة

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (264 – 265).

[2] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص 91.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 266..

لا مشروطة، فهما مرجعية للوجود السعيد والرغبة. ويصرح wendell phillips: " إننا لا نعرف سوبرمانا بدون صحة فائقة "[1] .

أما عن **النظافة**: فإن تصاعد الإهتمام بالمواد المتعلقة بنظافة الجسد والجمال، والروائح الطيبة لم تعد تمثل واجبات تجاه الذات بل أصبحت تعكس حب الذات، والوجود السعيد النرجسي.

كما أن العطور اليوم أصبحت تعكس الرقة وروعة المظهر، فنظافة الجسد، ومعالجة الأسنان والإهتمام بها أصبحت ترتبط بالإغواء المفرط، والهوس بالذات.

في سياق تجاور الأضداد الذي يميز المجتمعات الفائقة الحداثة فإن وهم السعادة الذي كان يتصور على أنه كامن في خندق المتع الفوضاوية يتبدد عند الحديث عن " التدبير العقلاني للوقت والجسد، والاحترافية في كل شيء، والهوس بالتميز والجودة، بالصحة والنظافة "[2] فهناك سعي حثيث في الفترة الراهنة يعمل على النهوض بجودة الحياة عبر الإهتمام بالصحة، والتغذية، وكذا النظافة.

هذا يعني بتعبير ليبوفيتسكي أن " المُتْعِيَةُ ما بعد الحداثية ليست انتهاكية ولا هاوية، بل هي مدبرة، وموظفة، ومخففة بحكمة"[3] .

إذن فالحرص على صحة ونظافة الجسد، رغم تأكيد الحداثة الفائقة على القيم المُتْعِيَةُ الفورية، وعلى اشباع الرغبات، والملذات يعكس الجانب المتوازن فيها، فرغم تجاور الأضداد إلا أنها لا تصل لحد الفوضى، وفعلا قد تم إحياء الديونيسية، ولكن مع ضبطها وترشيدها، على اعتبار أن كل إنسان مسؤول عن الحفاظ على جسده، ومجبور على عدم الإساءة لأجساد الآخرين.

---

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit ,p318 نقلا عن: wendell phillips

[2] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب** ، مصدر سابق، ص 63.

[3] المصدر نفسه، ص 63.

ج- الرشاقة:

إن الإهتمام بالذات والجسد يكشف لنا عن قيم المتعية التي ترتكز عليها الحداثة الفائقة، ويتجلى هذا الإهتمام من خلال هوس الرشاقة الذي تبلور في رغبة الحصول على " جسد ممشوق، جمال الأشكال، حمى المظهر...يمر خط الذروة في السجال حول ما هو حسن للرشاقة، وما هو نافع للصحة، عبر الشاغل المكرس لجسد المرء، عبر الشاغل الاستحواذي بالمظاهر، عبر الرعاية بالجمال"[1]. وإن عبادة الرشاقة تبقى هوسا أنثويا أكثر من كونها ذكوريا، وهو ما يظهر من خلال الجرائد النسائية المليئة بالنصائح التجميلية[2] فالقدرة على تغيير الجسد تماشيا مع رغبات الذات أصبح أمرا ممكنا في عصر الحداثة الفائقة، فقد تراجعت فكرة نجوم السينما ، مادام أن الرجال والنساء أصبحوا اليوم بإمكانهم بلوغ مستواهم في النجومية ، فالجمالية تتأتى بتكييف الهندام مع الجسد (le look et le corps) حيث يسلم جميع الآباء حاليا في الغرب بضرورة مسايرة أبنائهم لمستجدات العصر، لأن القول بعكس ذلك يُوقعهم في التخلف، فمن حق أبنائهم التنعم بمستجدات التكنولوجيا، واللباس، ووسائل الترفيه، كما أن مسار الجسد لايتوقف على الشكل الخارجي الذي يحتم عليه التأقلم مع الثقافة الصناعية، بل يعمل على ادخال الرمز الثقافي في جسده الخاص، مثل جمالية الوشم والتثقيب(le tatouage et piercing) واللذان يستخدمها الفرد حاليا من أجل التميّز والتفرد، باعتبارهما دلالات رمزية تختزل ثقافة معينة، وهو ما يعني تجاوز الاطار الجغرافي المحدد ليصل للثقافات الأخرى المجاورة، ويحتك بها[3].

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب** ، مصدر سابق، ص ص (211، 212).

[2] Gilles Lipovetsky et Elyette Roux : **le luxe éternel : de l'âge du sacré au temps des marques**, éditions gallimard , p 96.

[3] Gilles lipovetsky,Jean Serroy,**l'esthetisation du monde** , op-cit, p p (365, 379 ,382).

كما أن الرشاقة ترتبط بالتغذية أيضا ولذا يقسم " ايرشمان " كما رأينا سابقا الخيرات إلى دائمة كالأكل والشرب، وخيرات مؤقتة كالمدفئة الأوتوماتيكية، والثلاجة وغيرها، ويرى بأن ناقلات الخيبة الأقل هي الخيرات المؤقتة، فالشكاوي متعددة ضد المواد الغذائية المصنعة التي تفتقر للنكهة، كما أن الأطباق التي تؤخذ من المطاعم تتعرض للنقد الشديد، بل ونتحمس لنقدها. هذه الخيرات الدائمة تعتبر مصدرا دائما للقلق وللشعور بالإحباط، دون أن ننسى الشعور بالخسارة الشخصية التي تتبع الفشل في إتباع الحميات الغذائية، وهو ما جعل من العلاقة بين المواد الغذائية والنظام الغذائي مصدر قلق[1]. وبهذا المعنى فالخيرات المؤقتة تسبب قلقا أكبر مقارنة بالخيرات الدائمة لأن موضة التجديد، والتنويع قد طالتها أيضا، وبالتالي فإن الإنسان إذا ما عجز عن مواكبتها فإنها تسبب له قلقا وإحباطا أكبر.

إذا كانت الرشاقة تمثل هوس المرأة وعنايتها بالجسد، فإن معيار النحافة الاستبدادي يقود المرأة باستمرار لمراقبة وزنها ونظامها الغذائي، أما عناية الرجل بجسده في المقابل تكون من خلال الرياضة والتي لم تبق حكرا عليه في عصر الحداثة الفائقة بل أصبحت من اهتمامات المرأة أيضا، فأصبح من خلالها يولد ما يصطلح عليه ليبوفيتسكي supermans السوبرمان أي الرجل الأعلى(الفائق)، والمرأة العليا (الفائقة) superwomans .

ويبقى المجتمع الإستهلاكي كما عبر عن ذلك بودريار مجتمع " لا يقبل الانفكاك عن الرقة "[2] أي أنه مجتمع ينظر لزيادة الوزن على أنه حالة مرضية، ودليل على الخمول والكسل، وإهمال الجسد، وبالتالي فصاحب هذه المواصفات مطرود من مجتمع الخِفة بتعبير ليبوفيتسكي.

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**,op-cit , p p (1 84, 312).

[2] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص 186.

4-2 السفر والسياحة:

تعتبر السياحة والسفر أحد رموز السعادة لكونها تساعد على تذوق أحاسيس جديدة، غير أنه مع السياحة الجديدة لم نعد في مأمن، مما يعني أن انعدام الأمان قد تسلل إلى إشكالية الملذات، وكأنه أصبح من المستحيل الاستمتاع بالحياة، في سلام وهدوء، كما وعدنا باستمرار، فنظام العالم الفوضوي يهدده[1] فاللاأمن يتناقض مع وعود الحداثة الفائقة بالوجود الإستهلاكي السعيد، وبالتمتع بأوقات الفراغ، وإشباع الرغبات.

كما أن انتشار اللاأمن في المدن من أسباب ضبابية العيش المشترك حيث إن " المفارقة تكمن في أن المدن التي شُيدت في الأصل لتوفير الأمان لجميع سكانها ترتبط هذه الأيام بالخطر أكثر من ارتباطها بالأمان...فقد أخذت التهديدات الحقيقية أو المتخيّلة للجسد، والمِلْكِيَة تتحول إلى اعتبارات أساسية عن التفكير في مزايا وعيوب العيش في مكان ما"[2] فالمستهلك الفائق يتخذ من سعادة المجموع، والعيش المشترك السعيد منطلقا لتحقيق سعادته، ورفاهيته الشخصية، وهو ما يُعيقه إنتشار اللاأمن.

وفي إطار تجاور الأضداد فإن" عصر الحداثة الفائقة يسجل التوسع الاجتماعي للشغف بالرفاهية، الميل للسفر، حب الموسيقى، نجاح عناوين المطاعم الجيدة، كتب الطهي، وأنواع النبيذ "[3] ولكن في المقابل نشهد تصاعدا لخيبة الأمل أيضا بسب اللاأمن، والتجارب الإستهلاكية في الفضاء العام، ويشهد على ذلك: الإزدحام المروري، والتلوث الجوي، والأضرار

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 211.
[2] المصدر نفسه، ص151.
[3] المصدر نفسه، ص 281.

التي تبديها. وكذا المناظر التي شُوِّهَتْ بسبب العمران والمساكن الإسمنتية، والبحار الملوثة والمزدحمة، والأماكن السياحية التي يحتلها الزوار، والمحادثات الهاتفية الفظّة في الأماكن العامة[1].

فثقافة التضاد تكشف لنا أيضا عن أن التنزه، والقيم الاستيطيقية، والديكورات الداخلية، والحياة الثقافية تبقى دائما محل سوء الظن. ففي أمريكا مع أن البحث عن الرفاهية هو المتحكم في سلوك المستهلك، إلا أن متع الحياة، وأسباب الرضى القصوى ليست هدفا رئيسيا في الوجود. فالإقتصاد الموجود فيها هو إقتصاد بدون سعادة، يفشل في إعطاء لذات قصوى، وفي الرفع من سعادة المستهلكين (أطباق مضجرة، المباني بلا سحر أو جمال، برامج التلفزيون مملة ومتشابهة...).[2]

إن اهتمامنا بموضوع السفر والسياحة في علاقته بموضوع السعادة راجع لسبب آخر وهو أنه السفر والسياحة تعبير عن التوازن بين العمل والحياة الخاصة، فالمجال السياحي يمثل أحد نماذج الفردانية التي ميزت الحداثة الفائقة والتي تعكس الجمال الحسي، والتي تكون في مقابل العمل المتشدد، والتي تسجل تجارب من أجل تحقيق اللذة[3]، وبما أن اللذة مسلك لتحقيق السعادة، فمعنى هذا أن السفر والسياحة أحد الطرق المؤدية لها. ومن جهة أخرى فهو يؤكد على أن تجاور الأضداد في الحداثة الفائقة لا يعني وجود الفوضى، من حيث إنه يُخفف من عبء العمل، ولكنه لا يلغيه تماما.

ولتخفيف أعباء الإنسان المعاصر فقد تميز السفر والسياحة في مرحلة الحداثة الفائقة بظهور المطابخ – موضة والتي لا تكفي فيها الأطباق، بل تكون الطاولة فرصة للرحلة ، كما أنها تمنح الرضى للحواس الستة، والحاسة السادسة هي العاطفة، والحساسية حسب ليبوفيتسكي[4]. وفي

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 185.
[2] ibid, p 174.
[3] ibid , p p (299 ,324).
[4] ibid , p 267.

ذات السياق يذهب "ميشيل مافيزولي" Michel Maffesoli إلى أنه لا توجد موضة اللباس فقط، بل هناك أنواع أخرى من الموضة ذات صلة بالطبخ، والموسيقى، والرياضة[1] .

وهذا يعني أن كسوف الديونيسية éclipse de dionysos لا يعني تراجع اللذات الحسية، ولكن تطور ثقافة متعية تخضع لقانون التنوع، والتغيير السريع، والخيال- المعروض[2] فالديونيسية المعاصرة مضبوطة بقوانين حتى لا نصل للفوضى، وأصبحت تخضع أيضا لمبدأ الزوال المتجدد.

أما الديونيسية المعهودة فتظهر بقوة من خلال المظاهر الاحتفالية، علما أن الحفلة أو السهرة قد عرفت اهتماما منذ نهاية سنوات 1960م بفضل ما يسمى بالانجليزية ب happenings وهو نوع من الفن الشائع آنذاك، وعروض الروك rock والبوب pop أي الشعبية. أما في المرحلة المعاصرة فقد شهدت نوعا من تفجر الاحتفالات، وظهور أشكال جديدة لها كما عبر عنها فيليب ميري philipe muray بالعروض الفائقة hyperfestif؛ ومن بين المظاهر الاحتفالية نجد حفلات موسيقى، والسينما، والخشب، والفواكه وغيرها. فحفلات الحداثة الفائقة تحدث تحولا ضخما في المجال السياحي [3] أما بالنسبة للمرأة فخوض تجربة السفر كما يرى إدغار موران إرضاء لتعطشها السياحي الذي حُرمت منه سابقا [4]كل هذه التحولات هدفها تحقيق سعادة الإنسان المعاصر، والمساهمة في تحقيق رفاهيته، وتحقيق متعه، وإمتصاص ضغوط العمل، ونمط الحياة المتَسَارِعْ.

[1] ميشيل مافيزولي: **دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية**، ترجمة: عبد اللّه زارو، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2017، ص 377.

[2] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 267.

[3] ibid, p p 284, 285.

[4] Edgar Morin : **la métamorphose de plozevet : commune en France**, librairie Arthéme fayard, 1967, p 243.

4-3 العلاقات الإنسانية:

لقد انتقلت العلاقات الإنسانية بدورها من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، كما يسميها باومان، وعن هذا يقول: " ثمة حالة غير مسبوقة من الميوعة، والهشاشة، واللحظية الكامنة (المشهورة باسم المرونة) تضرب بأشكال الروابط الاجتماعية كافة التي كانت قبل عقود قليلة تتشكل في إطار دائم وموثوق، تُنسج فيه شبكة التفاعلات الإنسانية في أمان"[1]. أين كانت علاقتنا مع الآخر تعد من الأشياء التي لها قيمة أخلاقية[2].

وفي نفس السياق يرى بودريار بأن فقدان العلاقات الإنسانية هي الواقعة الأساسية في مجتمعاتنا. فكل من المضِيفة، والمساعِدة الاجتماعية، ومهندس العلاقات العامة، والمخرج الإعلاني لهم وظيفة دنيوية هي التجميل، وتزيين الروابط الاجتماعية بابتسامة مؤسّسية، فقد أصبحت مُوَظْفَنَةٌ، ولم تعد سمة شخصية أو نفسانية، فهي مُطَهَرَةٌ من كل تناغم حقيقي وواقعي[3] .

إن الحديث عن العلاقات الإنسانية إعلاميا يكشف لنا على أننا نعيش وقت الاتصال المرِن والمفتوح، وقت التبادل بين الأفراد عبر منتديات النقاش وغرف المحادثة، وخلق المعلومات في المدَونات الشخصية، بل مشاركة المعارف أو المساهمة الجماعية للمعلومات، الذي يمارس على سبيل المثال في ويكيبيديا. فقد أصبح هناك تبادل تفاعلي عبر الاتصال التكنولوجي الفائق.

وإن كانت هذه المظاهر تساهم في تجديد وتعميق الفضاء الديمقراطي، إلا أنها من ناحية أخرى قد تثير الشكوك، والقلق، وأحيانا الهلع، الذي يمكن أن يثيره العالم الافتراضي، حيث إن

---

[1] زيغمونت باومان: **الحبّ السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانيّة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص 132.

[2] Ruwen Ogien : **l'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes**, édition Gallimard, paris, 2007, p 76.

[3] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص ص (216، 220).

الشاشة الإعلامية الودية لوحدها غير كافية، بل ينبغي أن تكون هناك الشاشة المسَاعِدَةُ المتمثلة في الأقارب والمدرسين.

كما أن تبجيل الأنترنيت قد يمثل تهديدا للروابط الاجتماعية، بحيث يقضي التواصل عبر الأنترنيت بين الأفراد على تواصلهم الواقعي[1]. فالتكنولوجيا تجلب وهم السعادة من حيث إنها توهم الفرد بأنه يحصل على كل ما يريده، ويشبع رغباته في التواصل، ولكنه يصطدم في النهاية بحقيقة هذا الوهم، حيث تفرغ التكنولوجيا الإنسان من محتواه الذهني والعاطفي، وتحرمه من العديد من مقوماته وخصائصه الإنسانية المستمدة من علاقته مع الآخرين، مستبدلا إياها بعلاقة آلية مع التكنولوجيا الجامدة التي اخترعها[2] فهو يعتبر أن الأنترنيت جزء من المشكلة، وليست حلا، بل هي اليوم نواة المشكلة[3]، كما أن الصورة التلفزيونية تبعدنا عن العالم، وتعوض التجربة ذات المعنى بتواجد بعيد، كما أن فضاء نوادي الأنترنيت يفرض تواصلا مجردا، أين يكون الآخر مجرد معلومة، هوية حقيقية بلا جسد، ولا وجه. إن هذا ما يحيل لفقدان العالم والجسد[4] في حين أن الجسد في الثقافة المعاصرة أساس السعادة الحسية.

ولكن من جهة أخرى فمواقع التواصل الاجتماعي توضح الفردانية، وخصائصها في مجتمع الحداثة الفائقة، حيث تؤكد على تثمين الذات، والسعي لتحصيل الإعجابات التي تجعل رواد هذه المواقع يشعرون بالرضا، وتحفظ نرجسيتهم. فمن قبل كانت الهوية تتحدد بناءا على بنيات جمعاوية (الدين، والسياسة، والطبقة الاجتماعية)؛ أما اليوم، فالهوية تتحدد، وتنمحي في كل لحظة، وقائمة المعلومات على الفيسبوك تصور لنا هذه الديناميكية الفردانية من خلال تحديد:

---

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (278، 279).

[2] سوزان عبد اللّه إدريس: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار**، مرجع سابق، ص 144.

[3] Jean baudrillard : **d'un fragment l'autre** : entretiens avec françois l'yvonnet, éditions albin michel, 2001, p 106.

[4] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 319.

من أكون، وماذا أحب، وما لا أحبه أو ما يزعجني، وماذا سأفعله في عطلة نهاية الأسبوع[1]؛ ويفسر زيغمونت باومان ذلك من حيث إن أجسادنا المادية قد أصبحت تتوارى خلف بيانات الجسد. كما أن التكنولوجيا والشبكات الاجتماعية، بهذا الشكل، صارت أشكالا جديدة للسيطرة والانفصال، فصار بالإمكان رؤية الجميع، وهم جميعا بدورهم يكشفون عن أنفسهم، ويسجلون بياناتهم، وهم يشاركون في هذه السيطرة والانفصال. وبهذا ينمحي مفهوم الخصوصية والسر، فالناس قد أصبحوا يذيعون بحفاوة حياتهم الحميمية في مقابل ظهور عابر. فالذين يعرضون أنفسهم على الفيسبوك كمثل أصحاب المدونات الغارقين في النرجسية، ينفسون فيها عن أزماتهم وإحباطاتهم، ومنهم من يحاول التغلب مؤقتا على مشاعر العزلة وعدم الأمان[2].

يطلق باومان على **قطع الروابط الإنسانية** مُسمى ظاهرة **الموت من الدرجة الثانية**، وأن لحظة قطعها تُقسم الشركاء إلى جُناة وضحايا، فما يرحب به طرف ما ، باعتباره فعل تحرر مرغوب، يراه طرف آخر ويعيشه باعتباره عمل مشين من أعمال النبذ والإقصاء، أو كلاهما معا، باعتباره فعلا متوحشا، وعقابا ظالما، أو في أفضل الأحوال دليل على قسوة القلب[3]. إن اعتبار باومان لقطع العلاقات موت مجازي، يدل على أنه يولي أهمية كبرى لفكرة العيش المشترك وللتواصل، لأن فكرة القطع في صميمها تتضمن معنى الإقصاء الذي يتناقض مع العيش المشترك.

إن هذا الواقع المأساوي الذي يحيكه الاتصال الافتراضي، والتكنولوجيا يجعل الأفراد " أكثر وعيا ببؤس الإنسانية، كلما بحثوا عن التلاقي، ورؤية العالم، والاتصال بالآخرين، والشعور بأن

[1] sylvia Revello, **l'hyperconsommation crée l'insatisfaction permanente.** Op-cit, p 4.

[2] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص ص (31 – 34).

[3] زيغمونت باومان: **الخوف السائل**، مرجع سابق، ص 76.

لهم فائدة عبر الأعمال التطوعية أو الخاصة بالجمعيات"[1] إن البؤس الناجم عن هشاشة العلاقات الإنسانية يضاد السعادة التي بشرت بها الحداثة الفائقة.

في ظل تلاشي الحدود أو ليونتها تظهر هشاشة الروابط الإنسانية أين تصبح للعبة الإستهلاكية الدور الأكبر في تصدعها، حيث توهمنا بأنه بعيدا عن الخدمات والأدوات التي تقدمها، والتي لا غنى عنها، سيكون الارتباط بالآخرين، والتوصل إلى صيغة تعايش مشترك دائم مهمتين شاقتين يصعب على عدد كبير من الناس التعامل معهما، بل وربما يستحيل التعامل معهما[2].

عموما ننتهي إلى القول بأن هشاشة الروابط الإنسانية في ظل الحداثة الفائقة، بسبب تطور وسائل الإعلام والإتصال، ممثلة في مواقع التواصل الإجتماعي، التي تحجُب الوجود الفعلي للجسد، وتُمَثِلُ شكلا من أشكال السلطة المعاصرة عليه، وتؤدي إلى العزلة، والإحباط، والقلق بسبب المشكلات التي قد تَلحقُ بمستخدم مواقع التواصل الاجتماعي للظهور العابِر، من تهديد لخصوصيته، وأحيانا لأمنه وسلامته، وهو ما من شأنه أن يُفسِد سعادته، ورفاهيته، وراحته التي كان يبحث عنها عبر الولوج لهذه المواقع، من أجل التعبير عن ذاته، وفتح أفق تواصل مرِنٍ.

4-4 الضحك والمجتمع الهزلي:

إن الحديث عن الضحك ليس بالأمر الجديد، فقد عرفته الإنسانية منذ القدم، وفكر فيه العديد من الفلاسفة، " فخطاب الهزل إذن خطاب شائع وسائد يتداوله الناس بكل طبقاتهم وأصنافهم، وفي كل مناحي حياتهم؛ في المسارح، ومدرجات الجامعات، والمقاهي، والملاعب، والبيوت، بل في كل الاجتماعات الهامة، وفي الجلسات الحميمية. ولذلك لازم الإنسان منذ

[1] زيغمونت باومان: **الخوف السائل**، مرجع سابق، ص 280.

[2] زيغمونت باومان: **الحياة السائلة**، مرجع سابق، ص 123.

الأزل، وسيظل كذلك بلا شك إلى الأبد"[1] غير أن " الإنسانية لا تضحك دوما بنفس الطريقة. ولو أحصينا ضحكاتها لعثرنا على عدة ضحكات نموذجية: ضحكة آلهة هوميروس Homère من عرج اله النار "هيفستوس"Hephaestus، وضحكة ديمقريطس Démocrite من حماقات البشر وعذاباتهم المتشابهة، وضحكة ديوجان الكلبي الذي فضل سكنى البرميل على قصور الاسكندر، مكتفيا بشعاع الشمس، وسخرية سقراط من آلهة المدينة "[2].

وبالعودة إلى الفلسفة اليونانية نجد موقف أفلاطون Platon من خطاب الهزل ملتبسا بموقفه من الخطاب الشعري عموما، بل ومن الخطاب الإبداعي بوجه أعم، فقد صنف في محاورة "فايدوس" نفس الفنان في الرتبة السادسة، حيث قدم عليه الفيلسوف، والحاكم، والتاجر، والرياضي، والعرَّاف أو رجل الدين، لأنه كما قرر في محاورة أخرى عنونت ب "فيدون" في حين تحرر الفلسفة النفوس، وتطهرها من ملذات الجسد، وشهوات المادة يدنسها الشعر، والفن عموما، بإغراقها في الشهوات والملذات. ولذلك ينسحب جزء كبير من آراء أفلاطون حول الشعر على خطاب الهزل، بوصفه خطابا مخرِّبا ومدنِّسا، فهو يختزل الشعر في اللهو والتسلية والهزل، بحيث يسهم في حجب الحقيقة، وصرف الناس عن الجد، وإلباس الحق ثوب الباطل، والباطل ثوب الحق، وهو ما يلحق الأذى بالأفراد، ويفسد المدينة، فكل ما يهم الشعراء هو خلق متعة عابرة في نفوس الأفراد، لا تسهم في تهذيب النفوس وإصلاحها، ولا تحقق المنفعة والفائدة، فهو يقابل بين الخطاب الهزلي الذي يصدر عن الشعور، والخطاب النافع والجاد، الذي يصدر عن العقل. ولقد خالفه تلميذه أرسطو حيث فرق بين أنواع الشعر ، ولم يعد يحمل دلالة سلبية، بل اعتبره انفعالا ايجابيا يسعى إليه الإنسان خلال بحثه الدائم عن السعادة، فقد ربط الضحك بالأخلاق أو اللياقة والترويح والاسترخاء، وإذا كان الضحك عند أفلاطون

[1] عبد الله الكدالي: **الهزل والسخرية: من منظور فلسفات الأخلاق**، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2018، ص7.

[2] أم الزين بنشيخة المسكيني: **الفن في زمن الإرهاب**، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة – تونس، ط1، 2016م، ص 64.

مرتبطا بالواقع الفعلي، فإنه مع أرسطو أصبح مرتبطا بعالم الدراما أو المسرح وركز على الإبداع من خلال محاكاة الواقع في المسرح، وهو ما يضمن تحقيق المتعة.

غير أن موقف أفلاطون من الضحك ينطوي على التناقض من حيث إنه أدان الضحك المتطرف، لكنه استمتع بقوة هذا الضحك أو طاقته اللطيفة المتجسدة في التهكم، والذي وظفه لهزيمة مناوئيه، فسخر منهم من خلال سقراط. فالسخرية إذن، يمكن أن تكون أسلوبا في الإقناع والاحتجاج، بل ومنهجا لبناء المعرفة وتوليدها، إذا استعملت الإستعمال الصحيح والسليم بحيث تخاطب العقل، وليس المشاعر والأحاسيس[1] .

أما الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون henri bergson فيعتبر من بين أبرز الفلاسفة الذين أولوا اهتماما كبيرا لموضوع الضحك فلسفيا، حيث أفرد له مؤلفا موسوما ب " الضحك " حيث يرى بأنه لا ضحك إلا في ما هو إنساني؛ فالمنظر قد يكون جميلا لطيفا رائعا، أو يكون تافها أو قبيحا، ولكنه لا يكون مضحكا أبدا ، وإذا ضحكنا من حيوان فلأننا لقينا عنده وضع إنسان أو تعبيرا إنسانيا. فقديما قد انتبه الفلاسفة إلى هذه الحقيقة البسيطة، فعرف كثير منهم الإنسان بأنه حيوان يضحك (بفتح الياء)، وكان في وسعهم أن يعرفوه بأنه حيوان يُضحك (بضم الياء). فلئن استطاع ذلك حيوان آخر أو جماد، فَلِشَبَهِ فيه بالإنسان أو للطابع الذي يسمه به إنسان أو الاستعمال الذي يستعمله[2] إذن بهذا الشكل فقد جعل برغسون الضحك مفهوما مقتصرا على الإنسان فقط، ولا يشمل الحيوان أو الجماد إلا إذا ما تشبه بالإنسان في بعض سلوكاته.

[1] عبد الله الكدالي: **الهزل والسخرية**، مرجع سابق، ص ص (17/ 61).

[2] هنري برغسون: **الضحك: البحث في دلالة الضحك**، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، دت، ص 16

ولقد ألحق برغسون الضحك بمجال التفكير أو العقل باعتباره مجالا عاما، والإنفعال بوصفه مجالا شخصيا بالعاطفة وربط بها الشفقة. كما أنه يتسم حسبه بالطابع الاجتماعي وجعل له هدفا هو بناء شخصية الفرد، لأن الضحك لا يكون موجها للفرد، بل لسلوكاته، أو أقواله أو أفكاره، فيستدرك ويصحح سهوا طارئا أو اعتقادا خاطئا أو غير ذلك مما لا توافق عليه الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. وعليه فإن الضحك ليس مجرد رد فعل فزيولوجي تجاه حدث ما، وإنما سلطة تراقب انخراط الفرد في الجماعة، والتزامه بضوابطها، لذلك فهو ينطوي دوما على تقييم جماعي، بحيث لا يضحك الفرد الواحد بل الجماعة كلها من يضحك، وعليه فالضحك ليس مهدما للأخلاق كما هو الحال عند أفلاطون بل مقوّما، ومصححا لها، وبالتالي فهو يحمل مضمونا تربويا تقويميا[1] " فنحن لا نتذوق الضحك في حالة شعورنا بالعزلة ...فضحكنا هو أبدا ضحك جماعة"[2] كما أن الضحك عند برغسون لا يكون فقط بسبب الانحراف عن النظام القيمي السائد والمتواطأ عليه، بل يكون أيضا بسبب التقيد الميكانيكي أو الآلي بضوابط هذا النظام، أو ما يسميه ب " مكننة الحياة "، فالتصلب أيضا هو ضرب من الإنحراف، لأننا ندخل أنفسنا في إطار جاهز، يفرض علينا سيطرته وقسوته، ويفقدنا ليونتنا. فخطاب الهزل يسعى كذلك لتحفيز الأفراد على التكيف مع المواقف الطارئة، ومقتضيات السياق العام، فالتكييف قيمة أساسية في المجتمع، إن لم نقل قيمة القيم لأنها تنتج ذات مفكرة ومتحررة من قواعد المادة الجامدة، ويسمي برغسون قيمة القيم هذه ب " اللطافة " la sympathie وهي القيمة التي تكسب الفرد صفة الإنسان، وتجعله كائنا مفكرا، أي يتكيف مع التغيّرات ويساير دينامية الحياة، ولذلك فقد جعلها في مقابل الهزل، والذي يحدث عند حصول التجمد والتصلب، حيث يقابل التصلب المادة، والحركة أو اللطافة الروح، وبالتالي الهزل هو حصيلة

[1] عبد الله الكدالي: **الهزل والسخرية**، مرجع سابق، ص ص (244،249).

[2] هنري برغسون: **الضحك**، مرجع سابق، ص 249.

خرق مبدأ اللطافة، فالشخصية الهزلية منفردة تتصرف وكأنها وحيدة، فقدت تكيفها مع مجتمعها، فهي متصلبة الفكر[1] .

ولقد اهتم نيتشه Nietzsche بالضحك أيضا لكونه يُعلي من قيمة الحياة، والمرح، والفن والرقص، وهو ما جعله ينتقد في كتابه " ما وراء الخير والشر " هوبز الذي يرى بأن الضحك هو عاهة شنيعة للجِبلة البشرية، يطمح كل رأس مفكر إلى التغلب عليها. كما يضيف: سأسمح لنفسي بوضع تراتبية للفلاسفة، وفقا لرتبة ضحكهم، صعودا إلى الذين يقدرون على الضحك الذهبي[2].

إن الهزل حسب ليبوفيتسكي يميز المجتمعات المعاصرة، ولكن ذلك لا يعني أن المجتمعات القديمة بما فيها المتوحشة sauvage لم تَعْرِف الدعابة أو الضحك، وهناك ثلاث مراحل للكوميديا أو الرسوم الساخرة comique وهي:ثقافة الكوميديا الشعبية: وميّزت مرحلة العصور الوسطى moyen Age، وتمثلت في الحفلاتles fêtes على شاكلة الكرنفالات carnavalesque[3] ثلاث أشهر في السنة.

---

[1] عبد الله الكدالي: **الهزل والسخرية**، مرجع سابق، ص ص (253، 254، 257، 258، 259).

[2] فريديريك نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مرجع سابق، ص 278.

[3] **الكرنفال**: مهرجان يخلو من مهنة التمثيل، وفيه يكون كل فرد مشاركا فاعلا، وله الحرية في أن يفعل ما يحلو له ، بصدد الفعل الكرنفالي. ويتم خلال الكرنفال تعليق القوانين والممنوعات والضوابط التي تحدد بنية الحياة الاعتيادية، أي اللاكرنفالية، ونظامها. وبذلك يتم تعليق كل مسافة بين الناس، ويكون هناك اتصال حر وحميم بينهم. يتمثل الفعل الكرنفالي الرئيس بالتتويج الهزلي لملك المهرجان ومن ثم خلع التاج عنه، ويتوج بديل عنه يكون نقيضا له. تعمل على توجيه الضحك إلى شيء أعلى (المعبود او السلطة)، حيث نجد في هذا الضحك أن السخرية مصحوبة بالمرح الصاخب . أنظر: ميخائيل باختين وجون ستوري: **الكرنفال في الثقافة الشعبية**، منشورات المتوسط، ايطاليا، ط1، 2017، ص ص (50 – 57).

وفيها يتم النزول بكل ما هو روحاني، ومثالي، ومتعالي إلى البعد الجسدي السفلي corporelle et inférieure (الأكل، والشرب، والهضم، والحياة الجنسية). تركز على الضحك على الرموز المقدسة في حفلة المجانين la fête des fous [1].

وبعد أن كان الهزل شعبيا جماعيا، فقد أصبح فيما بعد فرديا منضبطا ورسميا، وليس فوضاويا كما كان في الكارنفالات ، والهدف من ذلك أن يكون الجسد منضبطا. ففي القرن 18م إلى غاية القرن 19م كان الهزل المحْرِج أو المسِيء للآخر أمرا حقيرا. وهذا ما نجده **في المرحلة المعاصرة** مع فارق وهو أن **الهزل قد ارتبط بمفهوم السعادة** لأنه أصبح يركز على الرفاهية، من خلال دخوله عالم الدعاية والموضة.

لقد فقد الضحك السَاخِر، وبصوت عال مكانته في المجتمع المعاصر، لأنه لم يعد هناك مكان للعفوية فكل شيء منظم، وهو ما يعني نزع الطابع الاجتماعي عنه désocialisation des formes de la communication، وعزل هادىء ما بعد حداثي l'isolation douce post-modérne ، وكذا فتور الشعور بالحماسة، والقدرة على الضحك، من خلال تعويض الضحك ببعض الابتسامة[2]. فالضحك العدواني، والضحك البذئ، والضحك بقوة، والضحك بلا سبب يعبر عن الإبتذال، وهذا النوع من الضحك الذي يَتعذر التحكم فيه هو من قبيل الضحك الديونيسي[3]. إن الإنفجار بالضحك قد أصبح في طور الإنقراض، باستثناء الأطفال، وإفقار الضحك كما يسميه ليبوفيتسكي يتماشى مع ظهور النرجسية الجديدة أين ينغلق الفرد على ذاته، ويتخلى عن القيم الإجتماعية، ويفر من الفضاء العمومي، ويتحول إلى فرد فاتر،

[1] Gilles lipovetsky **: l'ére du vide**, op-cit , p p (195 , 196)
[2] ibid , p p (196, 199, 200 , 209, 210).
[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p 2 29 ,293.

وتنتشر اللامبالاة، وفقدان الحافز بذلك عند الجمهور، واختفاء الضحك بوصفه تواصلا اجتماعيا[1].

وبذلك فقد تم تجاوز المفهوم الاجتماعي للضحك مع برغسون حيث يرتبط الضحك " بالتصرف المنطقي وبالحاسة الاجتماعية في وقت واحد. فهو وسيلة من وسائل المجتمع لحمل أبنائه على التصرف فيه تصرف الراشدين الذين يفقهون معنى ما يصنعون"[2] ومعنى هذا أن الضحك اجتماعي، فإذا كان سابقا لا يكون فرديا لأن ذلك يشكك في السلامة العقلية للفرد، من منطلق أن انخراط الجماعة في الضحك هي من تعطيه المشروعية، ففي المجتمع المعاصر أصبح الضحك بقوة، مرفوض اجتماعيا، وتم استبداله بالإبتسامة.

كما نشهد فتور الضحك في الموضة المعاصرة أيضا، حيث حذفت قيم التأثيم والإحتقار، فقد حظي الأفراد على حرية أزيائية كبيرة جدا، وأصبح الضغط التطابقي للمجتمع أقل فأقل، كما أننا لم نعد نسخر من زي الآخر، ولم نعد نضحك على الثياب ذات الموديلات القديمة، إنها الموضة المرنة. وهكذا تتأسس الحضارة ذات الوجع الإنساني، حيث نقبل كل الهيئات تقريبا[3]. فالنكت الهزلية التي كانت الأكثر رواجا في القرن 19م لم تعد تلقى القبول، فقد أصبح خلق سيناريو من أجل الإستهزاء بالآخر يثير في أعين الجميع الإدانة لا التشجيع. كما أن الدعابة في مجال الدعاية والموضة ليس لها ضحية، ولا تهزأ ، ولا تنتقد، ساعية فقط إلى خلق جو من البهجة، والمرح، والسعادة. فزمن الشخصيات المضحكة والبطولية أو الميلودرامية قد انتهى، فالأسلوب المنفتح، والمتحرر، والدعابي هو ما يفرض نفسه الآن، كما هو حال الدعابة التي تظهر عبر الراديو، فالدعابة أصبحت تتطلب العفوي والطبيعي. على خلاف ما كان سائدا

[1] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص ص (151، 152).

[2] هنري برغسون: **الضحك**، مرجع سابق، ص 251.

[3] جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة** ، مرجع سابق، ص 149.

فالأنا والوعي بالذات هو ما أصبح موضوعا للدعابة، وليس عيوب الأخرين أو الأفعال السخيفة [1] .

من هنا نتساءل ما دلالة الهزل عند جيل ليبوفيتسكي؟

إن الهزل عند جيل ليبوفيتسكي هو " تعبير عن العدمية الجديدة néo-nihilisme " [2] حيث اختفت الحماسة التقليدية، وأصبحت الموضة مرنة، وكل الأشكال صارت مقبولة، فتعَمَمَت اللامبالاة بالآخرين، وبارتباط الضحك بالموضة المرِنة، فإن إشكالية السعادة تصبح مطروحة، فالضحك المعاصر في هذه الحالة نموذج لأفول الحماسة الديونيسية، وبالتالي النشوة والفرح بالمعنى الديونيسي الذي يعني الإندفاع اللامضبوط، لكننا اليوم نحتفظ بقدر ضئيل الضحك (الإبتسامة الهادئة)، وبالتالي سعادة المجتمع الهزلي هي سعادة مضبوطة، ولكنها في ذات الوقت تعبير عن العدمية الجديدة (اللامبالاة) بتعبير ليبوفيتسكي. وهذا ليس غريبا على مجتمع الحداثة الفائقة المؤَسَسِ على الجمع بين الأضداد دون الوصول للفوضى. ومن هنا نقول بأن تمييز برغسون بين الضحك الذي هو نتاج العقل، والشفقة التي هي نتاج العاطفة، امتدت لمجتمع ما بعد الحداثة المؤسّس على العقل، مما جعله مجتمعا يفتقد للرحمة والشفقة، وأصبح مجتمعا هزليا بامتياز باعتباره يقوم على اللامبالاة، والفردانية الفائقة، وأفول الواجب التضحوي التقليدي.

[1] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص ص (145، 146، 148).

[2] Gilles lipovetsky : **l'ére du vide**, op-cit , p 195.

4-5 الإعلام والسعادة النرجسية:

أ- ما بعد الواجب إعلاميا:

إن فكرة تَسْطِيحِ الذنب ، وجعله مؤقتا عبر ضبط السعادة من خلال الحفاظ على الحد الأدنى من الإلزام الذي يضمن مراقبة الذات، والإهتمام بالجسد ، يكشف لنا حسب جيل ليبوفيتسكي على أن ما يميّزنا هو الاكتئاب، والفراغ، والإجهاد، وليست هاوية تأنيب الضمير. حيث إن منظر الأطفال أصحاب البطون المنتفخة من أثر المجاعة سرعان ما يترك المكان للشريط السينمائي المسائي، حضور عرض موسيقي تضامني، حمل شارة لمناهضة العنصرية، بعث شيك لمحاربة الإعتلال العضلي، كل هذا بعيد كل البعد عن عذاب اللوم النفسي واستبداد الأنا الأعلى. فعصر الإعلام يُبالغ في عرض شقاء البشر، ولكنه يُهَوِّنُ من معنى الخطأ، وسرعة الخبر تخلق التأثر العاطفي، ولكن تضعفه في الوقت نفسه. ففي الوقت الذي نبذ فيه لامتري la mettrie القيمة الأخلاقية للندم الذي لا فائدة منه، سواء بعد الجريمة، أو خلالها، أو قبلها؛ فإن عصرنا الراهن مختلف، بحيث لا ينبذ فلسفيا هذا الصوت المزعج، ولكن يقلل من حدته في خضم الحركية المفرطة للعروض[1]. فالصوت المزعج الذي ليس سوى صوت تأنيب الضمير، والشعور بالذنب والخطأ، يُخْمِدُهُ الإعلام من خلال تكثيف وتنويع عروضه. فالإعلام الفائق أصبح يقدم واقعا مغايرا يتجاوز من خلاله شقاء البشر، ومعاناتهم التي تولد الشعور بالذنب.

إن عودة الأخلاق بمفهوم جيل ليبوفيتسكي والتي لا تعني العودة للواجب الأخلاقي المطلق، تفتح المجال لموجة الأخلاق عبر الإعلام " بحيث تتشكل الأخلاق من جديد في العروض

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص 64.

واتصالات الشركات، ويتحول نضال الواجب إلى استهلاك متفاعل، واحتفالي للأحاسيس الطيبة "[1].

إن الإعلام أيضا في ظل تحولات الفضيلة les métamorphoses de la vertu يكشف لنا فعلا عن تغيّر مفهوم الغيرية المثالي le recul de l'idéal altruiste، أي الذي كان سائدا والذي كان واجبا قطعيا، ولكن في ما بعد الواجب أصبحت غيرية غير مؤلمة altruisme indolore فقد تحررت من مفهوم التضحية من أجل الآخر، وارتبطت بتيار من الإحسان caritatif، والنجدة secouriste تعرضها وسائل الإعلام [2] .

إن **الإحسان الإعلامي** عبر الأعمال الخيرية **يؤكد على ثقافة المتعة** بحيث حتى المحن لم تعد قادرة على إفساد السعادة الإستهلاكية للمواطن – المشاهد، بل عل العكس أصبحت فرصة للتسلية والترفيه، خاصة مع مشاركة النجوم والفنانين، وهو ما أنتج ما سماه ليبوفيتسكي بأخلاق الشعور، حيث صار الأفراد يشعرون أقل شيئا فشيئا بأنهم ملزمون بأداء واجبات إلزامية، ولكنهم يتأثرون أكثر بمشهد معاناة الآخر[3].

إن تسطيح الواجب إعلاميا يتعزز من خلال فكرة الإحسان، وأخلاق الشعور morale du sentiment، إضافة إلى فكرة التطوع le volontariat، والمتَطوِعين bénévoles "، وذلك بعد أن " تراجعت فكرة التضامن كمجال خاص بالدولة فحسب"[4] ، فالتطوع أصبح جماهيريا أيضا، إنه يراعي مفهوم الغيّرية، ولكن دون أن يكون تضحويا، فقد تم تسطيحه، وإن كان ظاهريا يتناقى مع الإستهلاك المفرط.

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص 54.

[2] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit , p p (162, 163 , 169).

[3] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص 147، 152.

[4] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit , p 181.

إن ما يجعلنا نقوم بتعرية مفاهيم الإحسان والتطوع، هو تساؤلنا عن ما يبطنه مفهوم الإحسان وأخلاق الشعور الإعلامية عن مدى تجاوزه الفعلي للتراتبية التي تبقى قائمة بين المتطوِع والمتَطَوَعُ له، وبين المحسِنِ والمحسَنُ إليه، وعن مدى استمرارية مشاعر الحسرة والألم مع المشاهد التراجيدية التي نشاهدها عبر شاشات التلفزيون، أم أنها تنتهي بنهاية العرض، أو بتغيير القناة؟ وكذا عن **طبيعة السعادة** التي يشعر بها من يُحْسَن إليه تحت أضواء الكاميرا هل هي سعادة حقة؟ أم أنها إهانة مغلفة في قالب الإحسان والتطوع؟ وهل المتطوِع يشعر بسعادة العطاء تحت شاشات الكاميرا أم أنها بروتوكولات تزيد من شهرته وسطوعه ولا تنفك عن قيم السوق الإستهلاكية؟

عموما يمكن القول عن علاقة السعادة بالإعلام في عصر ما بعد الواجب أنها قائمة على تسطيح الشعور بالذنب، وعلى بَعث مفهوم الإحسان إعلاميا لبعث السعادة في نفوس المتَطَوَعِ لهم من جهة، وفي نفوس المتطَوِعين من جهة أخرى، كما يعمل على تثبيت ثقافة المتعة التي تقوم عليها الحداثة الفائقة من خلال المشاركة في الأعمال التطوعية، والإحتكاك بالمشاهير، وكذا بتحقيق الشهرة عبر الظهور على الشاشات الإعلامية. وتثبيت مفهوم الغيّرية المخَفَفَة، التي تعني تضامنا لا مُؤلما، لا تضحويا مع الآخر، فالسعادة الشخصية مُقَدَمَةً على سعادة المجموع.

ب–الايروس والإعلام:

في ظل الليبرالية الجنسية أصبح الايروس éros من التعبيرات المهمة في عالم ما بعد الواجب، ولم يعد متصلا بفكرة الخطأ والشر، بل ارتبط بقيم المتعة. فقد أصبح يُنْظَرُ له على أنه **أداة للسعادة، والتوازن الفردي**، فهو مباح شرط أن لا يؤذي الآخرين la seule condition

de ne pas nuire à autrui[1] فالايروس[2] لم يعد مرتبطا بالجانب الغريزي فقط، بل تم ربطه بجوانب أخرى غير الجانب البيولوجي (3) ؛ فقد أصبح استراتيجية لتحقيق المتعة والسعادة.

يرى ليبوفيتسكي بأنه من دون أدنى شك فإن ما يُبِطِن تفجر البراديغم الديونيسي هو الثورة الجنسية، منذ سنوات 1960 – 1970م. ومنذ هذه اللحظة، حسب العديد من الملاحظين قد ارتمت المجتمعات الديمقراطية في أدغال الجنس، وسلمت بعبادة اللذات الجسدية، والتحرر الجنسي. حيث شهدت تراجع القواعد الأخلاقية، وانهيار الطابوهات؛ فقد وَلَّدَت الحرية الجنسية التي واكبت ميلاد الإستهلاك الجماهيري ما يعرف بالجنس المتوحش. وبعد أن كان الجنس، والأفلام الاباحية مخْفِيَّة فقد أصبحت اليوم مكشوفة على العلن، فمجتمع ما بعد الحداثة الفائقة هو ذلك المجتمع الذي يعرِف تضخم النشوة الجنسية، والجنس الفائق الواقعي، الشاق والتافه، والمستَهلك من طرف جميع الفئات العمرية، وفي كل الساعات، عن قرب أو عن بعد. كما نشهد أيضا تفجر المظاهر الجنسية (العهر، مقاهي الأنترنيت الجنسية، الساديين، والمختلطين)[4]. فالبورنو قد استبعد كل ما هو طقسي، كل عمق، كل معنى ونظيف، لأنه ملازم لوقتية محددة: جنس سريع. فهو يعمل وفقا " لكل شيء فورا "، العرض المفرط للأعضاء، فهو شيء شهواني للفورية، لحدث عملي، ولتجديد تكراري، أوضاع جديدة دائما، شركاء جُدُد. فهو كليب للجنس، بحيث يجب أن تمتلىء كل لحظة بصورة جديدة، بقعة شبقية، لقطة مذهلة[5] .

---

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit , p p (74, 76).

[2] **Eros**" **الإيروس**": هو إله الحب والقوة الخلاقة في الميتولوجيا اليونانية.

[3] Marcuse Herbert : **Eros et Civilisation contribution a Freud**, édition Minuit, 1963, p p (179 - 180).

[4] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p273

[5] جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة** ، مرجع سابق، ص 214.

غير أنه وفي إطار تجاور الأضداد في ظل الحداثة الفائقة تبقى هناك ممارسات جنسية مرفوضة اجتماعيا كزنا المحارم incest، والدعارة prostitution، وممارسة الجنس مع الحيوانات actes zoophilique وغيرها، وهذا ما يوحي ببناء حضارة ايروس civilisation d'éros.[1] هذا يعني أن عصر ما بعد الأخلاق لا يشجع على اللانظام، بل إنه منظم بعيدا عن المواعظ والواجب التقليدي. وهو ما يعكس تجاور الأضداد دائما حسب تحليلية جيل ليبوفيتسكي.

وفي الحقيقة فإنه منذ سنوات 1970م قد أصبح الجنس مع شخص مجهول، أو مع الشخص الذي نقابله في نفس اليوم محدودا مقارنة بالسابق، وهو ما يعني أن الطقوس الديونيسية قد اهتزت. فقد بدأ يظهر الجنس – الحكيم لا هو بالبدائي orgiaque ، ولا هو بالبروتستانتي puritain.[2]

إن موجة التحرر الجنسي التي شهدها عصر الحداثة الفائقة، واتصافه باللافوضى التي واكبت هذا التحرر، وأفول الواجب اللامشروط خلق نوعا من المرونة في المجتمعات الغربية المعاصرة وهو ما يعكسه مثلا ما سماه ليبوفيتسكي " la putain respectueuse" أو العاهرة المحترمة، وكذا l'amour vénal الحب بالمقابل المادي.[3]

إن هذا المفهوم الجديد يكشف لنا عن التمسك بقيم الحداثة الفائقة التي تُعلي من المتعة الحسية، وترفع من قيمة الجسد باعتبارهما سبيلا للوصول إلى السعادة الحسية، إن هذه الفكرة تتأكد من خلال تغيّر النظرة الاجتماعية للعاهرة التي أصبحت محل شفقة بعد أن كانت منبوذة سابقا، وكل ذلك لا يرتبط بالجانب الأخلاقي بقدر ارتباطه برفض استغلال الجسد، وتحقيره وهذا ما يظهر في قول ليبوفيتسكي: la prostitution n'est plus rejetée en tant que

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit **,** p p (77, 84).
[2] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 277.
[3] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit **,** p p (100, 101).

vice mais en tant qu'asservissement de la femme " أي "إن الدعارة ليست مرفوضة لكونها رذيلة بقدر ما هي استعباد للمرأة "[1].

إن هذا التحول الاجتماعي في النظر للعاهرة التي أصبحت ضحية في حضارة ما بعد الواجب، فتح لها مساحة إعلامية بحيث أصبحت تتحدث لوسائل الإعلام، و أصبحت نجمات الإباحية porno- stars يشاركن في حوارات تلفزيونية talk-shows، واحتمال حتى أن يُنْتَخَبْنَ كبرلمانيات élués députés[2]؛ إذن فمرونة مفهوم الدعارة في ما بعد الواجب تقديسا لقيمة الجسد والمتعة الحسية، وتخليص العاهرة من مفهوم الرذيلة إلى مفهوم الضحية يجعلنا نطرح التساؤل: هل هذه النظرة الجديدة تكفل للعاهرة المحترمة تحقيق السعادة، أم أنها تبقى حبيسة دائرة التسليع والتسويق الذي لن يخلصها من مفهوم العبودية لطلبات الزبون على الأقل؟ وهل تشعر العاهرة المحترمة بالإحترام فعلا أم أنه مفهوم من مفاهيم الحداثة الفائقة فحسب ؟ ما مصير العاهرة المحترمة بعد تقدمها في السن وفتور الجمال الجسدي الحسي؟ .

" مع التبعية للجنس عبر الأنترنيت، لم يعد الناس يمارسون الحب، وأصبحوا يكرسون أنفسهم لنوع من الاستمناء الافتراضي عن الحياة الجنسية...يكف الجسد عن أن يكون مرساة الحياة الحقيقي، يصبح الأفق الذي يرتسم هو ذلك الخاص بدُنْيَا شبحيّة، منزوعة الجسد والحواس. فتَتَجِهُ دنيا الشاشة الفائقة الحداثة، أو العالم المحسوس، نحو غربة متقدمة عن الواقع.[3] فما يعيبه ليبوفيتسكي على التواصل الافتراضي أنه يهدد التواصل الواقعي، ويهمش الجسد الذي يعتبر أساسيا في ثقافة الحداثة الفائقة، ويلعب دورا بارزا في التمتع الحسي الملموس، وبالتالي فالسعادة تصبح بدورها مهددة بتراجع الإهتمام بالتواصل الواقعي المبني على التواصل الجسدي.

[1] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir,** op-cit , p.102

[2] ibid , p .100

[3] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (278، 279).

ولكن وفي إطار تجاور الأضداد فإن هناك نظام ثقافي يسود الفترة المعاصرة بعيدا عن كل المعايير الأخلاقية، ولكنه مع ذلك يركز على **سعادة الطرفين** من خلال تفضيل الروابط العاطفية والرومانسية، فهو يبحث عن علاقة حميمية. وتنطوي هذه الثقافة على سعادة مفادها أن تَكُونَ مميّزا، ومرغوبا فيه، ومعشوقا لذاتك، وهو ما يوحي بأن تجربة الحب لا تنفصل عن الطابع النرجسي للحداثة الفائقة، فهو يعلي من الأنا، ومن قيمته كشخص منفرد. وبالتالي فالنرّجسية يمكن القول بأنها قد حلت محل الديونيسية[1].

ما ننتهي إليه هو أنه بالرغم من محاولات الحد من التطرف في الممارسات الجنسية، ومن الأخذ بعين الاعتبار العلاقة الحميمية إلا أن الحرية الجنسية في تواطئها مع الليبرالية الاقتصادية، فكما وَلَّدَتْ الليبرالية الاقتصادية فقرا جديدا، فقد وَلَّدَتْ كذلك الليبرالية الجنسانية عوزا جديدا أيضا néo- paupérisme ورعبا ليبيديا أيضا، من حيث إنها تفرق بين الناس، وتخلق الأنانية أين يتم البحث عن اشباع الرغبات دون المبالاة بالآخر في حد ذاته، وبالتالي عدم القدرة على اسعاد الآخر. وبعيدا عن تحبيذ سعادة الحواس bonheur des sens **فالثورة الجنسانية قد أدت إلى ظهور الإحباط وتعاسة الوجود**. أين يتم تحرير الجسد من جهة، وإهمال الموجودات من جهة أخرى.

كما أن السعادة الشهوانية le bonheur érotique لا يمكن أن تحقق الرضا المطلوب إلا إذا ارتبطت بمراعاة رغبات الآخر، واحترمت العلاقات الثنائية، وأعطت قيمة للغواية أو الاغراء، والمشاعر تجاه الآخر. وإلا فإنها تتراجع مع تفاهات الحياة، والروتين اليومي، والأخطاء تجاه الآخر[2].

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (279 – 280).
[2] ibid , p p (342, 344.).

عموما ننتهي إلى أن تصاعد البراديغم الديونيسي من خلال تفجر الثورة الجنسية كان يهدف لجعل الجنس أداة لتحقيق السعادة، والتوازن الفردي، غير أن تحرره من الطابع الأخلاقي التقليدي قد طرح العديد من الإحراجات خصوصا استغلال الجسد عبر بوابة المتعة الجنسية (الجنس المأجور)، أو الغاء دوره بظهور الجنس عبر الأنترنيت، وهو ما يعني مساسا بأحد مباديء الحداثة الغربية التي تُعلي من شأنه، وتربط سعادة الإنسان الحسية أو المادية به، وكذا الإساءة لسعادة الآخر من خلال الجنس الجاف، أي دون مراعاة رغبات، ومتطلبات الطرف الآخر. غير أن توازن عصر الحداثة مَكفول بفضل التيار المضاد الذي يربط الجنس بالعاطفة والحميمية، وبالتالي يراعي سعادة الطرفين.

ج- الدعاية والإعلام:

إن تاريخ الإشهار يرتبط بتطور المجتمع الصناعي، والإستهلاك الجماهيري . فالعصر الذهبي للقائمة التجارية قد بدأ في منتصف القرن 19م وذلك حوالي سنوات 1880م حيث عملت أولى الحملات الوطنية للعلامات التي تم تدبيرها من خلال وكالات متخصصة وموجهة على تخريج المنتوجات المصنعة بسلسلات كبرى.

أما المرحلة الجديدة من الإشهار فقد كانت حوالي سنوات 1990م، حيث مثل وسيلة للرفع من عدد معاملات المؤسسات، وعمل على ترسيخ نمط معيش جديد يرتكز على كسب acquisition المواد الإستهلاكية، وفي هذه المرحلة تم الإطاحة بنمط العيش الريفي les styles de vie ruraux، والأعراف التقليدية coutumes anciennes. وبهذا فقد عملت على خلق ثقافة يومية جديدة مؤسسة على نظرة تجارية للحياة la vision mercantilisée de vie. كما أنه يعتبر مشروع سياسي أيضا في هذه المرحلة.

وفيما بعد فقد جرى توسيع المجال الاشهاري extension du domaine publicitaire ، وذلك نظرا لتعدد العلامات التجارية (الملابس، والكمبيوترات المحمولة وغيرها)، وهو ما أدى حتما لتراجع الإشهار الكلاسيكي، حيث إن عصر الإستهلاك السريع لا ينفصل عن التضخم الإشهاري. وتزامنا مع ذلك فقد ظهرت المشاهد الاشهارية أكثر طموحا ambitieuses، ولقد أصبحت تمجد رؤى للعالم، وتمرر رسائل، وقيم، وأفكار، من شأنها أن تجعل من الزبائن أوفياء.

أما الإشهار في المرحلة الثالثة: فقد أصبح يتطفل على كل فجوات الحياة، ويفيض على كافة القارات، ويمسك بكل المستودعات، ويلعب بكافة السجلات. ويعمل على أن يكون نمطا وجوديا، ولكن مع ذلك فإن قوته تبقى محدودة، وإن كانت له سلطة فإنه لا يملك كل السلطة، ويقدم جيل ليبوفيتسكي مثالا بالكحول فالمستهلك الذي لا يرغب فيه ولا يحبذه، فلا توجد أي اشهار قد يجبره على شرائه، فذوق المستهلك في مثل هذه الحالات يتدخل. ولكن مع ذلك فحُمى الإستهلاك تخلق استبدادا بفضل النظام الاشهاري، والذي يولد ثقافة الارضاء الفوري للرغبات، ويفكك النظام النفساني للمستهلكين، وتتركه عرضة للإحباط، وتخلق مسافة بين وجوده واغراء السوق. وعليه فالإشهار يصلح حسب ليبوفيتسكي كسلطة معتدلة، ولا يمكن أن يكون محركا شاملا[1].

كما يذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أن الدعاية تعمل على تعزيز نظام النجوم، والذي يدخل في صميم خدمة العملية التسويقية، على إعتبار أنه عامل فعال في الجذب، والتأثير على سلوكات المتفرجين أو الجماهير، فالنجم كما يقول ليبوفيتسكي " وسيلة دعاية عالمية "[2].

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (193 – 205).

[2] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 242.

لقد أصبحت الدعاية اليوم موجهة لجمهور مشبع بالنزعة الإستهلاكية، ولهذا فقد أصبح هدفها إقناعه بأنه لا ينخدع بما تقدمه له، لأن غرس الإستهلاك عبر الدعاية لم يعد قائما اليوم. هذا الهدف ولد **الدعاية الساخرة** كاستجابة لتوقعات الترفيه، كونها **تقدم متعة** من خلال التلميحات التي تقدمها، فنعلق عليها معا، ونضحك عليها، ونذكر بعض الملاحظات"[1] .

فاذا رأينا سابقا تطور النموذج الهزلي في المجتمعات المعاصرة فإن جيل ليبوفيتسكي يرى أيضا بأن الدعاية من خلال الإشهار، والبرامج التلفزيونية، وكذا الرسوم المتحركة الساخرة[2] تساهم من تطوره أيضا، وبما أنها تمتع من يشاهدها فإنها تمنحه بالتالي قدرا من السعادة، كما أنها تُوجهه لها من خلال خلق الرغبة في إستهلاك المُنْتَجْ الذي تروِجُ له.

أما من جهة أخرى يعتبر جيل ليبوفيتسكي أن الإشهار يمكن أن يكون فخا شيطانيا يولد الإحباط للأفراد، ذلك أنه يعمل على تحديد الحاجيات بناء على أوامر معينة يتلقاها صانع الإشهار، ومراقبة فضاء الحاجات، ووضع المستهلك ضمن ظروف معينة، وينتزع منه القدرة على الاختيار، ويُرجعها للمؤسسة. ولقد تحدث henri lefebvere عن " المجتمع المجرم " و" اليوميات المبرمجة "، وmarcuse "ماركيز " عن "الحاجيات المفروضة"، و"الرضى القمعي "[3]

فرغم أن الإعلان يحيط بالمرفه أينما ولىَ، وبأي مكان حل، ورغم أنه لكل إعلان خلفية، يبقى الطريق الأسهل، والأنجع، والأقرب لنفس المرفه ولجيبه، هو رغبته الشهوية لا محالة. اكتشاف وظفه خبراء النظام، ومنتجو الإعلان لصالحهم لكسب زبائن جدد[4]، غير أن العلامات التجارية بدورها تكون ضحية للإحباط، خصوصا أنه يُتَخَلَصُ منها أحيانا بسرعة، فعصر تضخم العلامات العالمية أيضا يتميز بالحساسية المرتبطة باللا استقرار المتزايد للمستهلك

[1] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (259 – 269).

[2] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide, op-cit,** p194

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p p (192 , 193).

[4] رضا روباش: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، مرجع سابق، ص ص (81، 84).

السريع[1]. إذن فإن موضة الزوال المتجدد تتحكم في المستهلك، وصَانِع الإعلان على حد سواءا، وتسبب لكليهما سعادة متناقضة، وخيبة؛ يشعر بها المستهلك عندما لا يستطيع مجاراة سرعة الإستهلاك، ومُنتِج الإعلان والعلامة عندما تتعرض للمنافسة، وتفشل في الصمود أمام غيرها من العلامات.

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p 205.

نتائج الفصل الثاني:

على ضوء ما تقدم تحليله في الفصل الثاني ، فإننا نصرف القول إلى جملة النتائج التالية:

1-أن البحث في السعادة فلسفيا ليس بالأمر المُبْتَدَعْ، بل أنه كان محل اهتمام الفلاسفة منذ القدم، غير أن ارتباطه في الفترة المعاصرة بالجسد، والثقافة الإستهلاكية الفائقة، وبالمتع الحسية قد جدد البحث فيها لما أفرزه الواقع من مظاهر خيبة بدلا من وعود السعادة التي وعدته بها السوق.

2- أن الحديث عن السعادة المتناقضة يكشف لنا عن منحى تجاور الأضداد الذي تقوم عليه الحداثة الفائقة، فإلى جانب السعادة الحسية كشف لنا ليبوفيتسكي عن الخيبة، والإحباط، والقلق، والملل وغيرها من المظاهر التي يعيشها الإنسان الفائق، وبالتالي فقد أبان مزالق حضارة الرغبة، وتداعياتها على الجانب الجسدي، وكذا النفساني للمستهلك الفائق.

3-أن تداعيات الإستهلاك الفائق تمتد حتى للجانب الاجتماعي فتؤثر على العلاقات الإنسانية التي تصبح بدورها استهلاكية، وبالتالي علاقة هشة تتحكم فيها المصلحة المادية، كما أنها تزداد هشاشة بدخولها العالم التكنولوجي المتمثل خصوصا في مواقع التواصل الاجتماعي التي تحولت لوسائل للعزلة الاجتماعية الواقعية، ومنصة لكشف الحياة الخصوصية للإنسان.

4- أن الإعلام بدوره يساهم في بروز مظاهر السعادة المتناقضة فهو من جهة يسهم في سعادة الإنسان من خلال مغرياته خصوصا الإشهارية فيدفعه للمشاركة في العملية الإستهلاكية التي قد تحقق له المتعة، ولكنه من جهة أخرى يكون قد أدخله إلى إمبراطورية الزائل، ودائرة العزلة الواقعية، وأفول الجسد الواقعي. وبالتالي فهو يعزز التواصل الإستهلاكي بدلا من التواصل الروحاني الذي كان سائدا في مرحلة الواجب.

5-أن مرحلة ما بعد الواجب تكشف لنا عن سعادة من طبيعة مخالفة للسعادة المعهودة، فلم تعد السعادة أخلاقية، بل أصبحت نرجسية حسية، ذلك أن صوت الأخلاق الكلاسيكية لم يعد مسموعا في المجتمعات المعاصرة، فما يوجد هو الحد الأدنى من الأخلاق، وليست من نوع الأخلاق المتعالية، بل هي أخلاق لا تضحوية تكفل فقط حفظ النظام في المجتمعات المعاصرة.

6-أن السعادة المتناقضة التي يعيشها الإنسان المعاصر حقيقة لا وهم؛ رغم كل الإغراءات اللماعة التي تحاول من خلالها الرأسمالية المتوحشة طمس هذه الحقيقة، ومواصلة موجتها الدعائية دون تسليط الضوء على معاناة الإنسان المعاصر، والمخاطر التي تواجهها العلاقات الإنسانية، والعلاقات الحميمية، وكذا البيئة وغيرها من المجالات.

الفصل الثالث

المرأة والسعادة في ظل الغواية التقليدية:

1- المرأة في التاريخ.

2- مفهوم الغواية التقليدية.

3- ركائز الغواية التقليدية ومفهومها عبر التاريخ.

4- تأثير الغواية على العمل عند الجنسين.

5- دلالة السعادة بين الجنسين عبر التاريخ.

6- سعادة المرأة المسلمة بين النظرة السلفية والنظرة الليبرالية الديمقراطية: نحو حداثة إسلامية فائقة.

مفتتح:

إن الحديث عن الغواية التقليدية هو في جوهره حديث عن العلاقة بين الجنسين: الذكر والأنثى، وللكشف عن طبيعة الغواية، وأساليبها بحسب وجهة نظر ليبوفيتسكي، فإنه ينبغي الإحاطة بالنظرة الاجتماعية التاريخية للمرأة ذلك أنها تلعب دورا هاما في تطور مفهوم الغواية عبر العصور، وبالتالي في تغيّر طبيعة السعادة.

إن النظرة الاجتماعية التاريخية للمرأة تكشف لنا عن ثلاث مراحل، تطورت وتغيّرت فيها النظرة الذكورية لها، مما أثر على مسار الغواية. ويرى ليبوفيتسكي بأن المرأة من الناحية التاريخية قد مرت بثلاث مراحل، وعلى غرارها صنفها إلى ثلاث أصناف: المرأة الأولى، والمرأة الثانية، والمرأة الثالثة. اختلفت خلالها علاقتها بالجنس الأول. وهذا ما يحيلنا إلى الكشف عن هذه التغيّرات، وعن طبيعة الغواية في كل مرحلة، ومن ثمة تحديد طبيعة السعادة، وتغيّراتها.

وبحكم حركات هجرة المسلمين إلى البلدان الغربية، ونخص بالذكر فرنسا بأوروبا فإن ليبوفيتسكي قد وسع بحثه ليشمل مفهوم الغواية عند المرأة المسلمة وتطورها، وإن لم تكن المساحة التي منحها لهذه الدراسة واسعة، إلا أنه يعي بأن الآخر المختلف موجود ينبغي أن نحيطه بالبحث والدراسة، وحدد معايير التشدد في الرؤية الإسلامية، وكذا مدى مواكبتها للقيم الليبرالية الديمقراطية، وهو ما ساعدنا على رصد طبيعة السعادة عند المرأة المسلمة، وفقا لرؤية ليبوفيتسكي.

1- المرأة في التاريخ:

إن موضوع المرأة يعتبر من أهم المواضيع التي كانت أرضية خصبة للنقاش في مجالات عدة: تاريخية، واجتماعية، وقانونية، وفلسفية....وغيرها من المجالات، وإن هذا الإهتمام البالغ بالمرأة راجع للمكانة والدور الهام الذي تقوم به في بناء المجتمعات منذ القدم. ولقد تعددت وجهات النظر للمرأة لكونها موضوعا مُستشكِلاً يصعب تحليله وفهمه، نظرا للغموض الذي يكتنفها. ولقد أصبح البحث في موضوع المرأة، والهوية النسوية في عصر الحداثة من المواضيع التنويرية نظرا للتطورات التي أحرزتها، مما جعلها تسلط الضوء على دورها الفعال في المجتمع بعد الإضطهاد الطويل الذي عانت منه، لكونها كانت تمثل في المخيال الاجتماعي ذلك الكائن الناقص، اللامستقل، العاطفي، وأحيانا مصدر الشرور والخطيئة. ونستعين في هذه الدراسة بمقاربة ليبوفيتسكي، وكيفية تحليله للرؤية التاريخية للمرأة على مر العصور بطريقة فلسفية متوسّلا في ذلك بآليات التحليل الاجتماعي، والنفساني، والإقتصادي، والإعلامي.

وإن مقاربة جيل ليبوفيتسكي حول الأنثوي تتمركز على المفاهيم التالية: الجمال، والحب، علما أن المرأة أنواع ثلاث، قد ظهر كل نوع في فترة زمنية محددة.

1-1 المرأة الأولى: المرأة الوبيلة:

إن الحديث عن الجنس الجميل لم يكن موجودا في العصور البدائية[1]، حسب جيل ليبوفيتسكي- هذا التوجه ذهب له فوكو من قبل-، فالمرأة الأولى التي عايشت هذه المرحلة كانت امرأة منبوذة، يُنظر لها على أنها سلاح الشيطان، ومصدر الشر في العالم، إن المرأة الأولى

[1] هناك وجهات نظر أخرى ترى بأن المرأة في المجتمعات البدائية كانت مقدسة ، ولم تكن تنظرلها على أنها دونية، بل تعتبر الأم فيها أساس المجتمعات (النظام الأمومي). أنظر: كافين رايلي: **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**، ج1، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، وهدى عبد السميع حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985، ص ص (39-44).

هي **امرأة وبيلة**[1] تمثل خطرا على نفسها وعلى الرجل في آن واحد، فقد كانت دُونية يتفوق عليها الرجل في كل شيء باستثناء الأمومة[2].

إن المرأة الأولى كانت تعاني من التهميش، والإحتقار، وكمثال على هذا النموذج نجد المرأة في الحضارة الإغريقية قديما، التي كان ينظر لها على أنها " حيوان يُباع ويُشترى، وكانوا يسلبونها أهلية التصرف، ويَرونها تصلح لخدمة البيوت والأطفال، وليست بطهر الحيوان بل دنسة ومحتقرة حتى سموها رجسا من عمل الشيطان"[3]. إذن فالمرأة الوبيلة تفتقر لأدنى الحقوق، بل وللشرط الإنساني المتمثل في الكرامة الإنسانية، على اعتبار أنه قد تم النزول بها إلى رتبة أدنى من رتبة البهيمية، بحيث تفوق عليها الحيوان في الطهارة .

1-2- المرأة الثانية: المرأة المقدسة:

بعد الإضطهاد الطويل الذي عانت منه المرأة الأولى، **المرأة الوبيلة**، فقد بزغت المرأة الثانية كما يسميها جيل ليبوفيتسكي، المرأة المحتفى بها، وبجمالها، بعد أن كان الجمال في المجتمعات البدائية رمزا للشر، وخطرا يهدد النّرجسية الذكورية. لقد ظهرت عبادة الجنس الجميل، إننا ننتقل من المرأة الوبيلة إلى المرأة المقدسة.

إن الجنس الجميل حسب جيل ليبوفيتسكي قد انبجس في العصور الحديثة، حيث كان هناك انتقال من الإهتمام بالخصوبة إلى الإهتمام بالجسد الأنثوي. وإن كان الإهتمام بالجسد الأنثوي قد كان موجودا عند اليونان، ولكنه لم يكن يشكل الأولوية، فالإهتمام بالجسد الذكري

---

[1] **الوبيلة**: وَبَلَتِ السماء ، تبِل وبلا، ووبُولا. بمعنى اشتد مطرها، ويقال: وَبَلت السماء الأرض...الوَبَلَةُ المضرةُ والإثم. والثقل والرخامة...أنظر: مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 1006.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مرجع سابق، ص ص (104، 115، 230).

[3] باسمة كيّال: **تطور المرأة عبر التاريخ**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، 1981، ص 33.

وبكماله كان الأهم[1]؛ فملامح تحرر المرأة قد بدأت تظهر في القرن 18م، عندما أدرك أصحاب النزعة الأنثوية Feminisme الممارسات الاجتماعية الظالمة للمرأة، والمدمرة لها. فطُرحت تساؤلات عديدة، أبرزها التساؤل عن طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين المرأة والرجل لإنصافها من الظلم، والتعسف الواقع عليها[2]. فالتحقير من المرأة كما كان سائدا في المجتمعات البدائية ينظر له على أنه رأي مبتذل، ومن قبيل الأحكام المسبقة التي تفتقد للبرهنة[3] ومن هنا بدأت تظهر المرأة المقدسة في هذه المرحلة بعد أن كانت مُدنسة في المجتمعات البدائية. فهي مرحلة انتقال من المرأة الوبيلة إلى المرأة المقدسة.

غير أن هذه المرأة تابعة فهي " تابع لا حرية له، **ولا إرادة**، ولا كيان، إنها ملكية الأسرة منذ أن تولد وحتى تموت (الأب أولا، ثم الأخ، وبعد ذلك الزوج). مكانتها في ما أريد لها ليس إلاَ. وعلى العكس من ذلك نجد صورة المرأة المرجع (خصوصا الام) التي يقف منها الزوج والأبناء، موقفا طفوليا اتكاليا[4]، بمعنى أن هذه المرأة تتحدد من خلال الدائرة الأسرية، مما يعني أن حريتها محدودة، وأنها لا تزال خاضعة لسلطة الرجل، أي للقهر الذكوري الذي أصبح أقل حدة عما كان عليه آنفا، أي أنه اتخذ شكلا جديدا.

1-3- المـرأة الـثـالثـة: المرأة فائقة الحداثة:

بعد عقود طويلة من حلم الجنس الجميل بالحب، ومن العيش للآخر الذي ليس سوى الزوج والعائلة، فقد ساهم التعليم في زيادة الوعي النسوي، وفي تطوير طموحات المرأة، علما أن التعليم كان موجودا في مرحلة المرأة ربة المنزل، ولكنه كان من أجل خَلْقِ فرص أكثر للزواج، ثم

[1] جيل ليبوفيتسكي : **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (104، 111).

[2] أحمد عبد الحليم عطية: **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط1، 2010، ص 69.

[3] François poullain de la barre : **de l'égalité des deux sexes**, éditions Gallimard, 2015, p 15.

[4] مصطفى حجازي: **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط9، 2005، ص ص (199، 200).

ظهرت حركات نسوية تدعو لتحرير المرأة من الهيمنة الذكورية، بل وتسعى لمزاحمة الرجل في شتى الميادين. فكيف كانت نظرة ليبوفيتسكي لهذه الحركات النسوية، وللمرأة الثالثة ؟ وما هي ملامح، وخصوصيات المرأة الثالثة المعاصرة التي تعيش في عصر الحداثة الفائقة الذي أصبح الإستهلاك الفائق ثقافة، ونمطا وجوديا فيها، وأصبحت الموضة آلية تعزز هذا النمط الإستهلاكي؟

لقد أدركت امرأة ما بعد ربة المنزل كما يرى سلامة موسى[1] أن لها كما للرجل " حقا في أن تحيا حياتها كما تريد. وأن لها حقا في التطور. وقَصْرُ حياتها على البيت هو إلغاء لإرادتها، كما هو تعطيل لتطورها [2]. ففي مجتمع ما بعد الأخلاق كما رأينا سابقا أصبح الواجب مخففا وشاحبا، وفكرة التضحية بالذات من أجل الآخر تحت أي ظروف لم تعد مشروعة اجتماعيا، فلم يعد الحب والتضحية جوهر هوية المرأة الثالثة، التي تلت المرأة الوبيلة في المجتمعات البدائية، والمرأة ربة المنزل في العصر الحديث. إن هذه المرأة الجديدة لا تعيش من أجل إسعاد الآخرين، فهي لا تتحدد من خلال الغيّرية، فهي تبحث عن الإستقلالية، وخصوصا عن الرجل، وتطالب بالندية معه في جميع الميادين. وإذا كان هذا هو التطور التاريخي للمرأة، فما هو واقع الغواية بينهما تاريخيا؟

[1] **سلامة موسى** (1887- 1958) مُصلح من طلائع النهضة المصرية. رائد الاشتراكية المصرية ومن المروجين لأفكارها. من أبرز المطالبين بتحرير المرأة. من أبرز مؤلفاته: المرأة ليست لعبة الرجل.

[2] سلامة موسى : **المرأة ليست لعبة الرجل**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر، دط، دت، ص 36.

2- مفهوم الغواية التقليدية:

يذهب الراغب الأصفهاني في معجم القرآن إلى أن "غَوَى" من الغيُّ: والغيُّ جهل من اعتقاد فاسد، وذلك أن الجهل قد يكون من كَوْنِ الإنسان غير معتقد اعتقادا صالحا ولا فاسدا، وقد يكون من اعتقاد شيء فاسد، وهذا النَّحْوُ الثاني يقال له غيٌّ. وقيل غَوى فسد عَيْشُهُ [1].

إن المطلع على أعمال ليبوفيتسكي l'ère du vide أي عصر الفراغ ، و" le luxe éternel" أي " الترف الخالد "، و la troisième femme أي " المرأة الثالثة " ، ونخص بالذكر مُؤَلفه الأخير plaire et toucher : essai sur la société de la séduction أي الإعجاب واللمس: محاولة في مجتمع الغواية، الصادر عن دار النشر Gallimard في 2017. يلمس اهتمام الفيلسوف بموضوع الغواية في المجتمع الغربي المعاصر، حيث إنه سيصور لنا مفهوم الغواية التقليدية، والذي يعتبره جزءا فقط من الغواية الشاملة التي تمس المجتمع المعاصر.

هناك من يرى بأن الغواية تعني نوعا من التضليل، والتحكم، والكذب. وهذه القراءات قد جعلت تقليدا فكريا يمتد لمدة طويلة ينظر للغواية على أنها تمثل الشر، والإخفاء، والاختطاف. ولكن خلافا لهذا التيار يقدم ليبوفيتسكي مقاربة مختلفة لهذه المشكلة، وفقا للمخطط الفلسفي، والاجتماعي، والتاريخي.

في المفهوم التقليدي، فقد كان ينظر للغواية، حسبه، كوسيلة للإيقاع بالآخر، أو كوسيلة لتحقيق رغبة تضاد السلطة. فالإغواء هو الخداع. أما فيما بعد لم تعد **الغواية** تعني أنك مغفل، بل أصبحت ترتبط **بالرغبة**، أو بشخص أو شيء ما يجذبك.

[1] الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريبِ القرآن**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، دط، دت، ص329.

إن جذور هذا المفهوم ترجع فلسفيا لأفلاطون، حيث ربطها بالعالم الظاهري، وما يترتب عنه من أخطاء، حيث إنه يقدم صورا زائفة عن ما هو موجود في عالم الحقيقة. ويرى ليبوفيتسكي بأن هذه القراءة قد بنيّت على أخلاق، وميتافيزيقا للحقيقة تحتاج للمراجعة، ليس لأنها خاطئة، بل لأنه قد ينظر لها بطريقة مغايرة.

فإذا كانت الغواية تُخفي الحقيقة والواقع، فهي أيضا تشير للرغبة. فقبل أن تكون عملا ينتج الأخطاء، **فالغواية عاطفة** في الأصل لرغبات أكثر واقعية. **فسواء عند الإنسان أو الحيوان** لابد من الجاذبية، والمقدمات، سواء كانت لفظية أم في شكل حركات، التي من شأنها التحضير للعلاقة الجنسية.

فيما يخص الجانب الذاتي فالغواية ترتبط بالرغبة في جميع مراحل العمر، وفي جميع المجالات سواء الجنسية أو اللاجنسية، فهي تعبر عن الرغبة أكثر من التعبير عن التحكم[1]. إذن فجوهر الغواية هو الرغبة، وهي قاسم مشترك بين العنصر الإنساني والحيواني، تهدف لتحقيق شيء واقعي. ولقد حررها بذلك ليبوفيتسكي من مفهوم الشيطنة، والخديعة.

فالغواية ليست لعبا، وزخرفة، أو مسرحية وهمية، بل هي تجربة مركزية طبيعية في الوجود، محرك، قوة حيوية تدفع للفعل، وللتفكير، سواءا في الحياة اليومية أو في مجالات الحياة الكبرى. فلا شيء ينجز في العالم من دون الغواية[2]، بمعنى أن الرغبة ضرورة ملحة، فهي التي تخلق الحركية والديناميكية، وبدونها لا تكون للإنسان دوافع من أجل تحقيق أهداف، وأغراض يصبو إليها.

يستعين ليبوفيتسكي بآلية التحليل النفسي لبسط مفهوم الغواية، حيث يشير إلى الطفل الذي أعجب بصورته عبر المرآة " مرحلة المرآة "، حيث إن الغواية التي تصورها ذات قالب رمزي،

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher : essai sur la société de séduction**, édition Gallimard, 2017, p p (21 -24).
[2] ibid, p 27.

يرى " لاكان " بأنها تندرج ضمن النرجسية الابتدائية، وبناء انثروبولوجي كبير يكوّن الهوية، ووحدة الشخص.

ويسمي علماء النفس غواية الأمومة الأولية، المتمثلة في العناية بالجسم، والمداعبات، والكلمات الناعمة، وغيرها من السلوكيات التي تطال المناطق الشهوانية للطفل، وبهذا تكون الأم أول من يستثير أحاسيس المتعة، وتوقظ " الدافع الجنسي "pulsion sexuelle لطفلها . " فالطفل يكون محل غواية ليبيدية من طرف والديه في البداية، لكي يكون كائنا حيا عاديا من الناحية العاطفية. فالطفل يجب أن يشعر بحرارة جسد أمه المحبة التي ترعى جسده كما كتب Helene deutsch "هيلين دوتش" [1]. وإنّ هذا ما ذهب له سيغموند فرويد، حيث يرى بأن الموضوع الجنسي في فترة الرضاعة، يعتبر أول العلاقات، وأعمها بعد أن ينفصل النشاط الجنسي عن الغذاء، حيث يتعلم الطفل في هذه المرحلة الحب عبر العطاء وقت الحاجة والعوز، فالأم هي من توقظ في طفلها الغريزة الجنسية عبر حنوّها، لأن هذه الغريزة لا تستثار بمداعبة المناطق الشَهَوِية فقط، وإن الحنو بدون مغالاة هو ما يجعل من الطفل كائنا كاملا وصحيحا، في حين أن المغالاة توقظ فيه شهوانية مبكرة، وتجعل منه عُصابيا في المستقبل[2].

إذن فالإهتمام بالغواية موجود من قبل، ولكن ليبوفيتسكي يصور لنا مجموع التغيّرات التي عرفتها عبر التاريخ.

الغواية هي الرغبة في أن تكون محل إعجاب، وفي أن تجلب النظر، وهي موجودة منذ القدم عند الرجال والنساء. ففي المجتمعات الماضية كانت مقيّدة، تخضع لطقوس، ولها أهمية محدودة فقط[3] أما اليوم فالإغراء سليل الفردانية المتعيّة والنفسية[4].

---

[1] Gilles lipovets ky : **plaire et toucher**, op-cit, p p (24 – 25).

[2] سيغموند فرويد: **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، مرجع سابق، ص ص (59، 60).

[3] Gilles lipovets ky : **plaire et toucher**, op-cit, p p (11, 12).

[4] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 27.

فما يميّز العلاقة بين الجنسين، هو أنها كانت تخضع قديما لرقابة الأولياء، ولا توجد مساحة كبيرة لكي تختار المرأة الرجل الذي يعجبها، وتحبه؛ ولا بأن يختار الرجل المرأة التي تعجبه فيحبها. وقد سمى ليبوفيتسكي هذا الزواج التقليدي بالزواج المرتب، وهو زواج مضاد للغواية في الحقيقة، حيث إن الأولياء أو الإخوة هم من يحددون الزوج، وأحيانا يرتب الزاوج حتى قبل أن يزداد المولود. وتتعدد أسباب ترتيب هذا الزواج فقد ترجع كما هو الحال في المجتمعات البورجوازية في القرن 19م إلى المنفعة، لا للحب.

ففي الوقت الذي كان فيه الإنسان غير قادر على الإختيار، فإنه في عالم الحيوان، نجد أن الأنثى تختار شريكها. أما في عالم الإنسان فالمهم هو العلاقة الرسّمية التي يتحكم فيها الأولياء، أو الإخوة، أو الأعمام والأخوال[1]. فالأنثى في عالم الحيوان تحقق رغبتها باختيار الشريك الذي تحبه، أما الأنثى في العالم الإنساني لم تكن قادرة على الإختيار، بمعنى أنها كانت محرومة من الغواية بمفهوم ليبوفيتسكي.

ثم تطورت هذه الغواية بين الجنسين من خلال تنويع التقنيات الجسدية من أجل إحداث تقارب جنسي، ولجذب الآخر، وأن نكون محط نظره، ومن بين تلك التقنيات يذكر ليبوفيتسكي: الألعاب، والرقص، والغناء، والأطقم، والماكياج، والسحر، حيث إنّ الرجل الجميل، والراقص الجيّد، والمغني الجيّد لن يجدي نفعا من دون أن يَسْحَرَ الطرف الذي يرغب في كسب محبته، خصوصا اذا لم تكن الرغبة متبادلة[2].

وفي ذات السياق يذهب إدغار موران إلى أن تحولات ما بين 1950-1960م قد رفعت آخر الممنوعات، والأوامر العائلية. حيث أصبحت الفتيات يتمتعن بحرية الإختيار، وأصبح الشباب

[1] Gilles lipovets ky : **plaire et toucher**, op-cit, p p (53 – 56).
[2] Ibid , p p (35, 43).

يفضل المرأة الصغيرة الجميلة والجديّة، ومقابل ذلك يضعن – النسوة- مجموعة من الشروط منها الحب، والمشاركة الاجتماعية، ومكان إقامة مريح وغيرها[1].

إن هذا التطور الذي شهدته العلاقة بين الجنسين، وكذا طبيعة الغواية بينهما تختلف من مرحلة إلى أخرى. ولذلك فقد ارتأينا تتبع مفهوم الغواية بالتوازي مع المراحل التاريخية الثلاث التي مرت بها المرأة من منظور ليبوفيتسكي.

[1] Edgar Morin : **la métamorphose de plozevet ,** op-cit, p 236.

3- ركائز الغواية التقليدية ومفهومها عبر التاريخ:

إن مقاربة جيل ليبوفيتسكي حول الغواية التقليدية تتمركز حول المفاهيم التالية: الجمال، والحب، وبناءا على هذه المفاهيم فقد تغيّرت أساليب الغواية بين الجنسين.

3-1 عند المرأة الوبيلة:

أ-الجمال:

إن المرأة الأولى مصدر الشرور، وسبب الخطيئة، فقد كانت مصدرا للاشمئزاز والتنفير، ولم تكن تتمتع إلا بسمة واحدة وهي الخصوبة أو الأمومة، فتقديس الإناث لم يكن موجودا من قبل في ما قبل التاريخ، والمجتمعات الهمجية، وتظهر وِجهة النظر للمرأة من الناحية الجمالية في هذه المرحلة من خلال الجانب الفني، حيث كانت هناك في عصور الفن الحجري القديم تمثيلات، وعلامات نسائية بعضها كان متدنِّيا عن صور الحيوانات. كما أن الرسومات لم تكن تُظهر سوى الأجزاء التي تتعلق باستمرار النوع مثل: الصدر، والخصرين، والبطن، ولا تُعَبِّر عن عبادة جمالية للجنس الثاني. أما في العصر الحجري الحديث منذ 8000 سنة قبل الميلاد، فقد أصبحت الرسومات أكثر إنسانية بحيث كان هناك اهتمام بالوجه، والنظرة، إضافة إلى الأجزاء التي كانت تدل على خصوبة المرأة، والتي بقيت تمثل الأولوية دائما.

كما أن المجتمعات التي تسمى بالهمجية، لا تعبر عن الجمال الأنثوي لا في الأعمال الفنية، ولا الأدبيات، ولا الأغنيات كانت تعبر عن فكرة الجنس الجميل. إن الخصوبة قد كانت علامة المرأة المحتقرة، وإذا كانت غير قادرة على الإنجاب تفقد هذه الصفة أيضا. ولقد استمر هذا الرفض للجمال الأنثوي، حسب جيل ليبوفيتسكي، حتى بعد نشوء الدولة في بعض الثقافات القروية، واستمر الوضع فيها على هذا الحال حتى القرن 20 م[1].

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (104- 107).

إن جمال المرأة لم يكن محتفى به نظرا للمخاطر الناجمة عنه، فقد كان يهدد السلطة الذكورية، فالحضارة الإغريقية " كانت تدفع فعلا إلى كراهية المرأة، والجنسية المثلية، لأنها...قد أفرطت في الانحطاط بوضعية المرأة إلى أدنى درجة، وبجذور تعود إلى الأصل الأسطوري. فنجد الربات الإناث في الأساطير الإغريقية وُلدن من ربة الأرض وهي من نسل الليل، فارتبطت المرأة في اللاوعي الإغريقي بالظلام...والظلام بدوره مرتبط بعالم العماء، والشواش، والفوضى، والشر والموت، والجحيم، على الإجمال بالعالم السفلي. هكذا ارتبطت المرأة بالشر، وليس بالانحطاط فقط[1]. غير أن هناك من يخالف وجهة النظر التي ترى بأن المرأة كانت محقرة في الحضارة الإغريقية، وهو ما يظهر جليا في " الأوديسة " حيث يروي "هوميروس" كيف رفض "أوديسيوس" البقاء في جزيرة الآلهة "كليبسو" التي عرضت عليه الشباب والخلود مقابل البقاء معها، وعدم العودة لوطنه إيثاكا، ولكنه رفض عرضها وفاءا لزوجته الأولى "بنلوب" بعد ما يزيد عن سبع نوات[2]. وهذا يعني أن المرأة قد حظيت بمكانة مهمة عند الإغريق.

كما أن المرأة في شريعة حمو رابي " كانت تحسب في عداد الماشية المملوكة، ويدل على ذلك في تقدير مكانة الأنثى، أنها كانت تفرض على من قتل بنتا لرجل، كان لزاما عليه أن يسلم ابنته للمجني عليه إما ليقتلها أو ليمتلكها "[3] .

وإن هذه النظرة العدائية للمرأة كانت موجودة حتى في التراثين المسيحي واليهودي، حيث اعتبرت حواء سببا في إغواء آدم ليسلك طريق المعصية. ولقد استمر هذا التوجس من المرأة وجمالها طوال العصور الوسطى وما وراءها، واعتبر جمالها قوة خادعة ينبغي ألا تثير الانبهار، وينبغي الريبة منها. فثقافة العصور الوسطى قد رفضت الاحتفاء بالمرأة ، واعتبرتها فخا نصبه

[1] يمنى طريف الخولي: النسوية وفلسفة العلم، **مجلة عالم الفكر**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد4، المجلد34،أكتوبر- ديسمبر، 2005، ص 16.

[2] هوميروس: **الأوديسّة**، ترجمة: دريني خشبة، دار التنوير، بيروت- لبنان، ط1، 2013، ص ص (14، 15).

[3] باسمة كيّال: **تطور المرأة عبر التاريخ**، مرجع سابق، ص 41.

إبليس، باستثناء مريم التي اعتبر جمالها غير ضار، وإن تمجيد السيدة العذراء لا يعني رغبة في تكريم الجنس النسائي، الذي بقي كأصل للشر، وسلاحا للشيطان[1]. لقد كانت نظرة اللاهوتيين، والفلاسفة المسيحيين ، مثلها مثل نظرة رجال الدين، ترتكز على معيار الجنس، فالمرأة في مخيالهم، لا تؤمن، ولا إنسانية، ولكنها مجرد وعاء للتناسل كما يقول القديس أوغسطين Saint Augustin. لقد ورثت المسيحية عن اليهودية نظرتها إلى الأنثى، وما فيها من استخفاف بعقلها وعواطفها، واحتقار لجسدها الذي اعتبرته مصدرا للفساد، وأصلا للشر في الكون، وبداية انحراف السلوك الإنساني منذ بداية الخلق[2].

إذن فالمرأة في العصور البدائية دونية لا يحتفى بها من الناحية الجمالية، فهي لا تملك ميزات نافعة غير الخصوبة، وما دون ذلك فهو يصب في دائرة الشرور والأذية. كما أن السلطة المطلقة كانت للرجل. وعليه فيمكن أن نصف هذه المرحلة بالهيمنة الذكورية أو الاستعلاء الذكوري، والدونية النسوية، ورغم أن الإهتمام بالزينة كان صفة ذكورية، إلا أن سهام النقد كانت تطال المرأة في هذه المرحلة.

ب- **الحب:**

إن العلاقة ما بين الجمال والحب وطيدة، وهو ما ينطبق على موقف الرجل البدائي من المرأة، فهو لم يكن يحتفي بها من الناحية الجمالية، وبالتالي لم يبادلها الشعور بالحب، فالمرأة الوبيلة كانت لها وظيفة واحدة هي الإنجاب، ولم يكتف الرجل البدائي بعدم محبتها فحسب، بل كان يحتقرها وينفر منها." فالمرأة كائن خائن ومشؤوم، بل ونجس، ويستدل جيل ليبوفيتسكي برأي "أودون" Odon رئيس كهنة كولوني في القرن العاشر ميلادي عن المرأة حيث

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 114.

[2] مونيس بخضرة: العقل المؤنث في تاريخ الفلسفة: قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية، ضمن المجلة الإلكترونية: **مؤمنون بلا حدود**، ص ص (26، 27).

يقول: " إن الجمال الجسدي لا يذهب إلى ما وراء جلد الإنسان، وإذا رأى الرجال ما تحت الجلد، حينها ستكون رؤية النساء تثير سخط قلوبهم، وإذا كنا لا نستطيع لمس البصاق أو الروث بطرف أصابعنا، فكيف لنا أن نشتهي تقبيل هذا الوعاء المليء بالزبل "[1]. وما يتضح لنا من خلال هذا القول أن المرأة كانت موضع احتقار، ومصدرا يثير الاشمئزاز، والتقزز عند الرجل، إذ أنها لم تتمتع بالجمال، ولا بالحب، ولا بتقديرها كذات إنسانية، وذلك ما استمر حتى النصف الأول من العصور الوسطى.

وفي الحقيقة فإن " ميراث الفلسفة الغربية الطويل البادئ من الإغريق، شأنه شأن سائر مكونات الحضارة الغربية، كالشعر، والأساطير، والأدب، والشرائع القانونية، والوعظ، والخطاب الديني والتربوي....الخ، يقر بدونية المرأة، وبهذا الوضع المحدد لها، على أنه الوضع الطبيعي[2]. إذن فاحتقار المرأة يضرب بجذوره إلى الحضارات الشرقية القديمة، وتحديدا الحضارة البابلية، كما أنه يوجد في الحضارة اليونانية، وطبع أيضا فترة العصور الوسطى الظلامية في أوروبا.

ج- الغواية عند المرأة الوبيلة:

إن النظر إلى غواية المرأة الأولى، لم يختلف عن النظرة الدونية لجمالها، وللحب تجاهها، فقد اعتبرت الإغراءات النسائية باب الشيطان، وقوة إغوائية. وبالعودة للأسطورة اليونانية نجد أن الغواية كانت أسلوب المرأة الدونية لجلب الشرور إلى العالم. وتتحدث هذه الأسطورة عن أن أصل الشر هو أنثى تدعى " باندورا " التي هي رمز للغواية، والإنتقام، وجلب اللعنة، ولقد وُضِعَتْ ثلاث سيناريوهات لهذه اللعنة، الأولى: تتمثل في أن باندورا حاولت استدراج شقيق زوجها، وبالتالي تنفيذ مؤامرة انتقامية بسبب امتلاك البشر للنار المقدسة، فحلت لعنة " زيوس" على البشر في شكل أنثى. والثانية: تروي أن باندورا أسقطت الجرة الإلهية من يدها،

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 114.

[2] يمنى طريف الخولي: **النسوية وفلسفة العلم**، مرجع سابق، ص 13.

فأخذ الناس الشر والخير. والثالثة: أن باندورا أغرت زوجها لفتح صندوق أودعدته الآلهة لديه ومنعته من فتحه، ولكن باندورا حملت زوجها على فتحه فانطلقت منه الحشرات، وذلك هو سبب الأحزان والآلام في العالم[1].

ولقد كان هناك تنديد بمساحيق التجميل، والغنج (الدلال)، الذي تَتَوسّل به النساء لغواية الرجال منذ القرن السادس قبل الميلاد، واعتُبِرت بمثابة حيل شيطانية، وخديعات حسية تميز الجنس النسائي. وإن مثل هذا الموقف السلبي من الغواية النسوية قد استمر إلى غاية القرون الوسطى حيث أطلقت اتهامات لا ترحم لإغراءات النساء ، وغرورهن، وغنجهن. ففي فن العصور الوسطى نجد صورا جدارية لشيطان يتنكر في صورة فتاة جميلة، وكذلك ظهرت المرأة في صورة حية لها شكل إنسان، ومخلوقات ذات وجه شيطاني، وصُوِّرت أيضا بجانب وحوش بشعة بهدف إبعاد الرجال عن مفاتنها الوبيلة، **فالجسد النسوي لم يكن يستخدم للغواية** في فن العصور الوسطى، أو لإثارة الإعجاب، بل كان **يستخدم لترسيخ الخوف من الجمال النسائي**[2]. إن هذه الرؤية الدونية للغواية النسوية ملازم للرؤية الدونية لها من الناحية الجمالية، فبما أن الجمال النسائي غير محتفى به، **فالغواية ستصبح عبارة عن خديعة نسائية** لإلحاق الضرر بالرجل، وللقضاء على سلطته وهيمنته، ومثل هذه النرجسية الذكورية جعلت الرجل يُحقِر المرأة، وجمالها، وأسلوبها في الغواية من أجل المحافظة على هيمنته، ومكانته.

إن الغواية النسوية كانت ممقوتة، سلاحا شيطانيا، **وغواية الرجل كانت تُمجد أسلوب القوة** والاختطاف، والاغتصاب في المجتمعات الهمجية " فالملاحظ عبر تاريخ الإنسانية الطويل أن الرجل كان يأخذ شريكة حياته، أو الفتاة التي يريدها أن تكون زوجة له، وأماَ لأولاده عن طريق الخطف معتمدا على القوة، ثم تطور هذا النظام مع مرور الأيام، فأصبح الرجل يشتري

[1] أفرام سليمان متى: **المرأة عبر التاريخ**، دط، دت، ص 9.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (113- 115).

زوجته عن طريق المال، أو عن طريق المبادلة [1]. وهو ما يعكس الرؤية الضيّقة للمرأة التي تستبعد الجانب الوجداني فيها.

إذن يمكن أن ننتهي إلى أن الغواية كانت تحمل الدلالة السلبية في المرحلة الأولى، إذ أنها كانت سلاح الشيطان عند المرأة، وأداة قمع وهيمنة عند الرجل، وهو ما يؤكد على هرمية العلاقة بين الجنسين، وعمق الهُوة بينهما. كما أن اختزال المرأة في الأمومة سبب لحرمانها من الغواية.

3-2 عند المرأة المقدسة:

أ- الجمال:

لقد بدأ الإعلاء من الجمال النسوي الجسدي، والروحي منذ عصر النهضة (القرن: 15م، و16م)، حيث لم تعد المرأة سلاح الشيطان، ومصدر الشر. بل أصبحت انبعاثا للجمال الإلهي، فالمرأة الجميلة هي امرأة ربانية.

ولقد كان الجمال مرتبطا بالأخلاق، حيث إن المرأة الجميلة تعد امرأة خيِّرة، فالجمال ظل يمثل جزءا من الخير إلى غاية القرن 18م. فقد أصبح جمال المرأة موضوعا نبيلا. فالمرحلة الديمقراطية للجنس الجميل مثلت زوال خرافة المرأة الوبيلة. ولقد تم الاحتفاء بالمرأة الثانية بكلمات فياضة مثل: الأم السامية، مستقبل الرجل، الربة المِلَهِمَة، أعلى فرصة للرجل ، الجنس الجميل، حورية المنزل.[2]

إن الربط بين الجمال والأخلاق يعكس لنا القداسة التي أصبحت تتمتع بها المرأة، بعد أن كانت دلالة على الشر، والخديعة، والغواية، والخطر، كما أن الأوصاف التي كانت تطلق على

[1] باسمة كيّال: **تطور المرأة عبر التاريخ**، مرجع سابق، ص 29.

[2] جيل ليبوفيتسكي : **المرأة الثالثة**، مصدر سابق ، ص ص (104، 115، 116، 123، 125، 233، 234).

جمالها تُشير إلى التَّغني بالجمال الطبيعي عند المرأة مثل: المرأة الربانية، المرأة الملهمة. فالجمال الأنثوي في هذه المرحلة لا يزال نقيا. لم تعد المرأة عدوة للرجل كما هو حال المرأة الوبيلة، ولكنها لم تستقل عنه تماما فلا تزال المرأة تابعة للرجل، وهذا ما يتضح لنا أكثر من خلال التطرق للحب في حياة المرأة المقدسة.

ب- **الحب عند المرأة المقدسة:**

إن الحديث عن مكانة الحب في عصر ما بعد المرأة الوبيلة لا ينفصل عن تقديس جمال الجنس الجميل، فلقد أصبحت للمرأة مكانة في قلب الرجل الذي ظل ينبذها لعدة قرون، وأصبح جمالها الجسدي والروحي يشغله، بعد أن كان يرعبه في المجتمعات البدائية.

إن المرأة الثانية المحتفى بها وبجمالها، لا تقتصر وظيفتها على الإنجاب فقط، بل يمثل الحب جزءا لا يتجزأ من هويتها كأنثى، فهو يمثل عندها سببا للوجود. ولقد تعززت هذه الرؤية منذ القرن 18م، واستمرت هذه الرسالة الأنثوية عن الحب على مدار القرن 19م، واستمرت حتى القرن 20م بفضل الثقافة الجماهيرية، حيث ظهرت صحافة القلب، وما أطلق عليه ب "أدب ماء الورد " الذي يصور الحب الطاهر[1].

إن الحب في أغلب الأحيان لا ينفصل عن الجاذبية الجسدية بين الجنسين حسب ليبوفيتسكي. والتي تعتبر هي عامل بدء علاقة الحب في أغلب الأحيان.[2] نلاحظ بداية الإهتمام بالجسد كموضوع جمالي، بعدأن كان وسيلة ماكرة للغواية تستعملها المرأة لتضليل الرجل.

ولقد بدأ إهتمام الرجل بالمرأة منذ القرون الوسطى حيث كان من واجبه أن يحبها، وأن يبجلها، ويتغنى بها في الأشعار. ولقد كان الرجل يعبر عن هذه المحبة، من خلال منحها وقتا للإهتمام بها، والخوف عليها، والكلمات، والهدية بحيث " عندما نحب فإننا لا نحسب " علما أن

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (24، 25).

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p64

استبعاد الحساب من دائرة الحب قد فتح باب التبذير[1]. فالغواية التقليدية كانت تفضل التعبير عن الحب بالهدية أكثر من اللفظ، ومن بين أقدم الهدايا التي كان يقدمها الرجل للمرأة التي يرغب فيها: الهدية الغذائية، وهي عادة ذكورية. فالهدية في المجتمعات التقليدية ليست اختيارا بل اجبار اجتماعي[2]. فظهور الدلال الأنثوي، ورغبة الرجل في كسب حبها متوسّلا بالهدية للظفر بها. وهو ما كان غائبا من قبل، حيث كان منطق القوة هو المسيطر على علاقة الرجل بالمرأة.

إن الحب كان يمثل كل شيء في حياة امرأة ما بعد العصور الوسطى، ومثل هذا الحب قد عبر عنه فريدريك نيتشه بقوله: " ليحذر الرجل من المرأة عندما يستولي عليها الحب، فهي تضحي بكل شيء في سبيل حبها " غير أن بريق هذه العبارة لا يكشف عن الموقف الحقيقي لنيتشه تجاه المرأة حيث يقول : " ما كان للمرأة أن تبدع الزينة لو لم تكن لها غريزة الدور الثاني"[3]. إذن فهو يقر بأن الحب أسمى غايات المرأة، ولكنه سرعان ما يكشف عن التراتبية الموجودة بينها وبين الرجل، حيث إن حبها وجمالها، وزينتها ليسوا سوى تعبير عن خضوعها وتبعيتها له. إذن فالحب في حياة المرأة ليس سوى شكل من أشكال الخضوع للهيمنة الذكورية في حقيقة الأمر، ولكنه يتخذ طابعا رومانسيا في العصور الحديثة.

وفي ذات السياق تذهب سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir إلى أنه: " ليس لكلمة حب أبدا نفس المعنى عند الجنسين...فالمرأة المحبوبة [بالنسبة للرجل] ليست سوى قيمة من بين قيم أخرى، يريدون دمجها في وجودهم، وليس إغراق وجودهم بأكمله فيها. وعلى العكس

[1] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel**, op-cit, p p (99, 100).
[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (100, 101).
[3] نقلا عن: مجدي كامل: **فريدريك نيتشه: شيطان الفلسفة الأكبر**، دار الكتاب العربي، دمشق– القاهرة، ط1، 2011م، ص ص (124، 125).

فالحب بالنسبة للمرأة تنازل كامل لصالح سيّدٍ "[1]. إذن فالمرأة الثانية تقدس الحب، وتجعل منه أولوية، وغاية تسعى لبلوغها. ولكن الحب لم يكن غاية الرجل في المجتمعات البدائية، واستمر هذا التقليد حتى في العصور الحديثة، وكل ما تغيّر هو أن المرأة قد تحررت من الخطيئة والشر الذين علقا بها لعقود طويلة، وأصبحت تُقَدَّرُ من الناحية الجمالية أكثر، ولم تعد مصدر نفور واشمئزاز للرجل، فقد أصبحت أكثر تكريما وجاذبية. والحديث عن الجاذبية يحيلنا للحديث عن طبيعة الغواية عند المرأة المقدسة، فإذا كانت عند المرأة الوبيلة سلاحا شيطانيا، وخديعة حسية، فما مصير الغواية في العصور الحديثة؟

ج- الغواية عند المرأة المقدسة:

بعد أن تجاوزت المرأة مرحلة الدونية، وكفّت عن أن تكون مصدر الشرور في العالم، وكائنا مُهدِدا لسلامة الرجل وقوته، فقد حظيت كما رأينا آنفا بتقدير من الناحية الجمالية، وأصبحت كائنا محببا عند الرجل لا مرعبا له، وهذا ما شجعها على اتخاذ الغواية سلاحا، ولكنه ليس سلاحا شيطانيا كما كان سائدا في التقليد البدائي، إنما سلاح من أجل التمتع بحب الرجل الذي حرمت منه لفترات طويلة. إن المرأة الثانية ليست سوى ذلك الجنس الجميل الذي يحلم بالحب، ويجعل منه مدار حياته، ويتخذ من الغواية آلية لبلوغ الحب الطاهر الذي تحلم به. وفي المقابل نجد قبولا من طرف الرجل لعطاء المرأة الذي يجعل منه كائنا سعيدا.

إذن فقد تخلص مفهوم الغواية في هذه المرحلة من الناحية السلبية أي من مفهوم الشيطنة diabolisation، ولم تعد تشير سوى للرغبة بين الجنسين، وهو المفهوم الذي يركز عليه ليبوفيتسكي في كتابه: plaire et toucher.

[1] سيمون دوبوفوار: **الجنس الآخر: التجربة الحياتية**، ج2، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، ط1، 2015، ص ص (433، 444).

إن الغواية في هذه المرحلة لا تزال محدودة تُؤَطِرُهَا التقاليد، حيث إن اللقاءات بين الرجل والمرأة تكون نادرة، أو قليلة، وتتم تحت رقابة الأولياء أو مجموعة بأسرها[1].

ومع ذلك فقد حافظ الرجل على استعلائه في الغواية ، لأنه كان يأخذ زمام المبادرة فيها، بينما تكتفي المرأة بالدور السلبي أي بالانتظار والدلال؛ والدلال هو فن نسوي، يعبر عن لعبة غير ثابتة بين الرفض والقبول[2]، فالرجل هو صاحب الدور الهجومي، ولقد ظهر هذا النمط في القرن 12م، وتقوى في القرن 19م، ويسمي جيل ليبوفيتسكي الغواية الذكورية بطريقة " دُونْ جْوَانْ " وتقوم على ثلاث مبادئ أساسية:

– إعلان الحب. – مغازلة المرأة. – الوعد بالزواج[3] .

وبالرغم من هذه التراتبية، فيبقى الحب هو مصدر الغواية بين الشريكين في هذه المرحلة، وهذا الحب غالبا ما ينشأ من الإعجاب الجسدي بينهما. فالإعجاب يكون متبادلا بين الجنسين[4].

إذن فالإحتفاء بجمال المرأة الثانية ، تلك المرأة المفعمة بالخجل الأنثوي، يحيلنا إلى تأويلين: فمن جهة، فالتغني بجمالها يعكس المكانة التي أصبحت تحتلها، وأنها قد تخطت مرحلة المرأة الوبيلة، وولجت مرحلة المرأة المقدسة ، وهذا تأويل لما هو جلّي. أما التأويل الثاني، الذي ذهب له جيل ليبوفيتسكي هو أن اكتفاء المرأة بالدور السلبي في الغواية، ولعب الرجل للدور الهجومي، وأساليبه المتعددة كالتعبير عن الحب، ومغازلة المرأة، ووعدها بالزواج، ما هي إلاّ آليات لاستمرار الهيمنة الذكورية على المرأة، وتعبيرا عن التراتبية الموروثة من التراث التقليدي بين المرأة والرجل، غير أن هذه التراتبية أخف من تراتبية العصور البدائية التي لم تكن ترى في المرأة إلا مجرد آلة للإنجاب والتكاثر.

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 13.
[2] ibid, p .117.
[3] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (53– 55).
[4] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p64

إن طريقة الرجل في الغواية كانت تتوقف على المبادرة لكسب ود المرأة الجميلة، وكانت المرأة بدورها تتخذ في الغواية الدور السلبي الذي يبرز أنوثتها، ورغبتها في الحب لا في الجنس. وقد كان الدلال، وعدم التسرع في خوض العلاقة العاطفية الوسيلة الأبرز في الغواية النسوية في هذه المرحلة، ومثل هذه السلوكيات الإغوائية كانت تتطلب طول صبر، وأناة الرجل من أجل الوصول إلى المرأة[1].

إذن فالغواية تكشف لنا عن استمرارية التراتبية بين المرأة والرجل، حتى بعد ولوجها مرحلة المرأة المقدسة المحتفى بجمالها، فقد احتفظت بالدور السلبي متمثلا في الدلال، والذي يبرز رجولة الرجل الذي يتخذ الدور الهجومي في الغواية متمثلا في طريقة دُونْ جْوَانْ، وفي ذلك استمرارية لبسط نفوذه في العلاقة بالجنس الجميل، وإن كان الإستعلاء في هذه الحالة خفيا متنكرا في ثوب رومانسي، حيث يبدو أن الرجل يسعي لكسب حب المرأة، ويصبر ممن أجل ذلك.

3-3 عند المرأة الثالثة:

أ- الجمال:

إن الجمال عند المرأة الثالثة قد أصبح مرتبطا بالغواية، وتخلص من مفهوم الشيطنة باستثناء بعض الجماعات الفائقة التدين التي حافظت على التقليد العدائي للنساء، ولتقنيات التجميل، حيث أعيد الاعتبار للمنظر الجمالي الجسدي في الثقافة المعاصرة، فقد تم التخلص من البعد السلبي للجمال الأنثوي[2]، بل إنه ينبغي الضحك من هذا الفكر، إن لم يكن مثيرا للشعور بالأسى[3].

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق ، ص ص (58، 67).

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (159, 162)..

[3] François poullain de la barre : **de l'égalité des deux sexes**, op-cit, p 137.

إن الحديث عن الجمال عند المرأة الثالثة لا يمكن أن يكون في منأى عن الحديث عن الإستهلاك، وظاهرة الموضة، وكان ذلك خصوصا مع الحداثة في القرن 17م و 18م، أين أصبح هناك تفوق نسوي في الإستهلاك مقارنة مع الرجل، ويشهد على هذا التفوق العديد من المجالات مثل: المجوهرات، والموضة، والأكسسوارات، والملابس الداخلية، وديكور المنزل وغيرها[1].

فالجمال النسوي في عصر الحداثة الفائقة قد أصبح قابلا للاستهلاك أيضا كغيره من الأشياء المادية. وبعد بزوغ الإهتمام بالجسد الأنثوي في القرن 19م، لم تعد المرأة سلاحا شيطانيا كما كانت في المجتمعات البدائية، ففي عصر الحداثة الفائقة، لم يعد الجمال الجسدي للمرأة الثالثة مختفى به من طرف الرجل فحسب، بل أصبح عرضة للاستهلاك المفرط، ولم يعد الرجل يتوجس منه، أو يختفي به، كما كان سائدا من قبل. فما هي التغيّرات التي طالت الجمال النسوي في عصر الإستهلاك المفرط؟

لقد تغيّر وضع المرأة في عصر الإستهلاك المفرط لأن الجنس الجميل قد دخل مرحلة جديدة هي **المرحلة التجارية**، وتصاعد عبادة الجنس في الثقافة الجماهيرية، هذه المرحلة يسميها جيل ليبوفيتسكي **المرحلة النهائية للجنس الجميل**، والتي لا تعني نهاية الجمال بل تلاشي الحدود القديمة، بحث يصبح الإهتمام به في الصحافة، وصناعة السينما، والموضة ، ومستحضرات التجميل، والإستهلاك الجماهيري للصور، ومنتجات الجمال، وإدخال الجمال حيز التصنيع والأسواق، مع تضخم العناية بالوجه والجسد[2]. معنى هذا أن الجمال، ومساحيق التجميل لم تعد سلاح المرأة الشيطاني لغواية الرجل، والجمال لم يعد ربانيا كجمال المرأة الثانية، ولم يعد دليلا على تخلقها، كما أن التجميل لم يعد حكرا على طبقة معينة هي الطبقة البورجوازية كما

[1] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel,** op-cit, p p (82, 83).

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (130، 131)

كان سائدا من قبل، فمع دخوله لمرحلة التصنيع فقد أصبح بإمكان الجميع شراء الجمال عبر استهلاك مساحيق التجميل، والخضوع للجراحات التجميلية، إنها مرحلة دمقرطة الجمال.

إن المتعوية والتسالي، والإستهلاك قد غير النظام الجمالي بحيث تعددت النماذج، وصارت سهلة المنال، وتبلورت أكثر من الماضي. فأصبح الجمال للجميع، وأعيد النظر في جمال الجنسين، وأصبح الجسد أجمل شيء استهلاكي عندنا، ونشأ عن ذلك جمال صُمم لأن يكون مُعمما [1]

كما أن عناية المرأة بالجمال وبجسدها، واهتمامها بالنحافة يعكس رغبتها في السيطرة على ذاتها، وأن تتجاوز الحكم عليها كجسد، كما أنها تترجم رفضها للنظرة التقليدية لجسدها المرتبطة بالأمومة. وما رفض السيلوليت cellulite، إلا دليل على أن النحافة والرشاقة تعني بالنسبة لهن تحكما في الذات، ودليلا على الإرادة. ويبقى التفوق في الناحية الجمالية والاستيطيقية للأنثوي بالرغم من وجود الإستهلاك الذكوري للجمال والاستيطيقا [2]؛ فالجمال قد أصبح قابلا للشراء في كل مكان، وفي كل ساعة، في الميترو، وفي المطارات، وعلى مواقع الأنترنيت: ففي كل مكان تتواجد مواد التجميل، والعطور، وأدوية للعناية بالوجه، والجسد. فقد ولجنا عصر الغواية الجمالية الفائقة الرمزية. وأصبح الرجال اليوم يتبعون الحميات، والتمارين الرياضية لفقدان الوزن، ويشترون كريمات الترطيب، ومواد مضادة للتجاعيد وغيرها، فصناعة المظهر أصبحت شرعية عند الذكور أيضا، ولكن التفوق يبقى للأنثوي[3]؛ فالجمال أصبح ممكنا عبر الدخول في العملة الإستهلاكية، ولم يعد ربانيا كما كان في المرحلة الثانية، كما أنه لم يعد رغبة نسوية فقط، بل طالت حُمى وهوس الجمال الجسدي حتى الذكور،مع الإحتفاظ في ذلك بالتراتبية بين الجنسين.

---

[1] جورج فيغارليو: **تاريخ الجمال: الجسد وفن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا**، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2011، ص 309.

[2] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel**, op-cit, p p (96, 97).

[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (163, 164).

لم تعد المرأة ذلك الكائن الجميل الذي يعيش من أجل إسعاد غيره فقط، بل أصبحت تولي اهتماما بالغا لذاتها عبر الإهتمام بجسدها، وبجمالها، والذي يتجلى في الإهتمام بنظافة الجسد، والرياضة، والرشاقة البدنية، وعن هذا يقول جيل ليبوفيتسكي: " لقد كان الذهاب إلى المرحاض يحيلنا إلى عمل يرتبط بنظافة الجسد، ومن الآن فصاعدا، فالمستهلك الفائق يجعل من دورة المياه فضاء للإستراحة، يشعر فيه أنه بخير، مع وجود أنواع صابون الاستحمام السائل المعطر المختلفة، وحوض الاستحمام الرغوي، والزيوت المهمة، وكذلك الديكور الروماني للحمامات، والمنازل المريحة، وأدوات التزيين...إننا لا نهتم بالنظافة الجسدية، بقدر اهتمامنا بالوجود السعيد ككل، وبما هو حسي، وملموس، وجمالي"[1]. هذا ما يكشف لنا أن اهتمام المرأة بجسدها لم يعد من أجل النظافة في حد ذاتها، بل **ارتبطت النظافة بقيم المتعة، والبحث عن الجمال**، والأهم من ذلك أن النظافة والجمال قد ارتبطا بالإستهلاك، فقد أُسْتُهْدِفَتْ المرأة عبر جمالها.

وفي هذا السياق يقول ليبوفيتسكي: " إن تصاعد الإهتمام بالمواد المتعلقة بنظافة الجسد والجمال، والروائح الطيبة قد أصبحت تمثل رغبات شخصية، ولم تعد النظافة واجبات تجاه الذات، فاستهلاك مثل هذه المواد قد أصبح يعكس حب الذات، والوجود السعيد النرجسي...بل الهوس بالذات"[2] .

وليست النظافة وسيلة وحيدة تستهلكها المرأة من أجل جمالها وإثبات ذاتها، فقد أصبحت الرياضة من أولويات قانون الجمال النسوي في عصر الحداثة الفائقة، حيث أصبح الجسد الرشيق علامة على الجمال، وهو ما جعل المرأة الثالثة تتبع التمارين الرياضية من أجل تحقيق ذلك، خصوصا وأنه في المجتمعات الفائقة الحداثة كما يقول جيل ليبوفيتسكي: " قد أصبحت

[1] Gilles Lipovetsky : **De la quête du plaisir : Hédonisme et bonheur dans la société** , op-cit , p25.
[2] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir ,** op-cit , p129.

الزيادة في الوزن دراما مرعبة "[1]، فالزيادة في الوزن لم تعد علامة جمالية كما في السابق، ذلك أن الاعتناء بالجسد أصبح هو ما يحرك النساء، وطاقتهن الجمالية أكثر فأكثر، ولم يعد الإهتمام بالوجه من يفعل ذلك. فالمهم هو جسد شاب ورشيق، وتجديد الشباب، وشد البشرة وتدعيمها. ففي عصر مقاومة الهرم، والوزن الزائد قد انتقلنا من التمويه – العناية بالوجه – إلى الوقاية والعناية بالجسد، والقواعد الغذائية الإجبارية . هناك اهتمام بجمالية النحافة من خلال: قيمة الغذاء المتوازن، وصفات إنقاص الوزن، منتجات إنقاص الوزن، الحمية....الخ. فتقديس الجمال، ووصفات النحافة لا ينفصلان[2]. إذن فالرشاقة علامة جمالية يتطلب الحفاظ عليها استهلاك كل ما من شأنه ضمان الجسد المشدود والرشيق.

" لقد كان الشحم والبدانة من الصفات الجميلة أيضا، في أماكن، وأزمنة أخرى، أما المجتمع الإستهلاكي لا يقبل الانفكاك عن الرقة "[3]، فكلما كان الجسد متألقا ويتدفق شبابا ، وذو قوام رشيق، كلما استطاع أن يجذب الانتباه بسرعة أكثر من الأجسام الأخرى التي لا تتوفر على هذه المزايا. إن معاينة هذا الأمر قد تبدو للبعض عبثية نوعا ما، لكنها واقعا يكفي الالتفات إليه قليلا لمعرفة أنه أصبح يحتل مساحة تتسع يوما بعد يوم، فقد تحول هذا الجسد إلى السيّد الذي يقف عنده السقف الوجودي للأفراد، فقد غدا محور الوجود كله ينصت إليه ويتم تجميله، لأنه الواجهة الوجودية للأفراد وأداتهم في استعراض ذواتهم أمام الآخرين[4].

وفي الحقيقة فإن اهتمام المرأة بمستحضرات التجميل، وعمليات التجميل، والموضة، وبالحصول على الجسد الرياضي يكشف عن ما سماه جيل ليبوفيتسكي **بالأنثوي الفائق L'Hyperfeminin** .[5] ولم يعد استخدام مساحيق التجميل مستنكرا كما كان قبل القرن

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal**, op-cit , p185.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (132، 133).

[3] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق ، ص 187.

[4] الصادق رابح: **ضريبة السعادة** ، مرجع سابق، ص 170.

[5] جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص 125.

19م، وأصبح تزيين المرأة لنفسها واجبا، ولم يعد من الكماليات. وما زاد من الرؤية الإستهلاكية للجمال هو عالم الإعلانات الذي رسخ فكرة أن الجمال قابل للشراء، فأصبح الجمال عمل ذاتي، وإعادة خلق ذاتية، ونصر فردي متاح تبعا لجدارة، وموهبة كل امرأة. كما أن **السحر النسائي** لم يعد مرتبطا بالإنحطاط والموت، وإنما بالشهرة، **والسعادة**، والثورة، ونموذج ذلك النجمة، وعارضة الأزياء[1] . إذن لم يعد الجمال ملعونا بل أصبح تجاريا استهلاكيا تروج له النجمة وعارضة الأزياء. ومع دخول الجمال النسوي لدائرة الإستهلاك، وتصاعد الإهتمام بالجسد أصبحت المرأة عرضة للاستهلاك أكثر، خصوصا مع موجة التحرر الجنسي، مما يعني أن المرأة قد كانت مُسْتَغَلّة، ويستمر استغلالها في عصر الحداثة الفائقة مع اختلاف الطريقة فحسب. كما نلاحظ أيضا فقدان مفهوم الواجب لصرامته التقليدية بحيث أصبح مرتبطا بمجال الزينة النسوية، حيث أصبح من واجب المرأة أن تتزين وتتجمل، ولم يعد ذلك محل رفض وتنديد.

فقد تعمق الجمال في الديمقراطيات التي عرفتها فترة ما بين الحربين، فظهرت فكرة أن الجمال يُبنى، وبأن التقنية والمواد تخدمه[2]؛ ومن بين الصناعات التي تفضلها المرأة لجمالها هي الماكياج، ولقد عرف موقف رجال الدين، والأخلاقيين، والفلاسفة تغيّرا عبر العصور إلى الماكياج، ولكن ما يهم هو طريقة التجمل الشائعة اليوم. ويذهب ليبوفيتسكي إلى أن الماكياج أصبح اليوم ذوقا واختيارا شخصيا. كما يرى بأن الماكياج الكثيف قد أصبح علامة على سوء الذوق. وأن الكثافة ليست مرفوضة لذاتها بل لأنها تحول المرأة في حد ذاتها إلى صورة كاريكاتورية. فالإستعمال الجيد له يعطي شخصية للمرأة، والعكس صحيح، فإن الإستعمال السيء له ينزع

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (157- 178).

[2] جورج فيغارليو: **تاريخ الجمال**، مرجع سابق، ص286.

عنها شخصيتها. وإن هذه التوجهات لا ترجع لمبدأ أخلاقي أو لطقس طبيعي، بل ترجع لمنطق فرداني–جمالي[1].

وإن **الإهتمام بالتطبيقات الجمالية** لا يرجع إلى الرغبة في تحسين الصورة بالنسبة للآخر فقط، بل تهدف أيضا إلى أن نكون **متصالحين مع ذواتنا**. وهو ما يعني أن الصناعة الحداثية لمواد التجميل، وموجة الفردانية في مجتمعاتنا قد أدخلت ثقافة ذاتية في التطبيقات الجمالية. هذه التطبيقات تمنح المرأة رضا عن ذاتها[2]، فالتجميل لم يعد من أجل الآخر فقط، بل هدفه النهوض بالذات، وتقبلها، والتصالح معها.

ويبقى الماكياج ممارسة نسائية، اكتسب مشروعيته مع انتشار قيم السعادة والمرح، ولم تعد الفتاة التي تستخدمه محط استهجان. وفي المقابل فيبقى عند الرجال فعلا هامشيا، ومقصورا على عدد بسيط من الشباب. وتزايد استهلاكه دليل على التثمين الأزلي للجمال الأنثوي[3]، فدخول الجمال لعالم الذكور لا يعني نهاية الجنس اللطيف، لأن التراتبية بينهما لا تزال قائمة، وبالتالي فمقولة الأنثوي الخالد لا تزال قائمة.

وإن مكانة الجمال الجسدي في العلاقة بين الجنسين، والتي بدأت تظهر في الحقيقة منذ القرن 19م لا تقتصر على المرأة فحسب، بل تمتد للرجل أيضا حيث أصبح النسوة يتمنين أن يكن محل إعجاب رجال شباب، ذوي جمال، يتمتعون بالأناقة، والهندام الجيد، ويولون عناية بأنفسهم. فالمظاهر الجسيدية للرجل أصبحت ميزة أولى لإختياره[4]. أي أن الجمال الجسدي أصبح عامل جذب، ولفت لانتباه واعجاب المرأة، بعد أن كانت كلماته، وحبه، وهداياه هي التي تجذبها سابقا.

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (176, 177).
[2] ibid, p 181
[3] جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة**، مرجع سابق، ص 142.
[4] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 66

ومن العوامل التي ساهمت في إبراز الجمال الأنثوي في عصر الحداثة الفائقة هو ما يصطلح عليه جيل ليبوفتسكي **بتأنيث الترف**، حيث إن الترف أصبح موجودا بقوة في الفضاء النسوي أكثر من الفضاء الرجالي (السيارات، الكحول، السيجارة...الخ)، ولكنه عموما يبرز أكثر في عالم النساء(المجوهرات، الموضة، الأكسسوارات، الفرو، الملابس، العطور، مواد التجميل والعلاج، ديكور المنزل، فن المائدة...الخ).[1] وكل ذلك يدخل في موجة استهلاك الأنثوي، الذي يخفي استمرارية التراتبية بين الجنسين.

كما أن الحديث عن العلاقة بين الموضة والغواية في مرحلة الحداثة الفائقة يكشف عن الجانب الشهواني. لأن الموضة تركز على بعض المناطق الحساسة من الجسد، وتلعب على رغبات الجنس الآخر. فهي تعمل على جذب النظر، والإثارة، فهي وسيلة للإغراء. وتقوم على ثلاث مباديء أساسية وهي:

- لعبة الإظهار / الإخفاء.
- تعديل الجسد.
- فائض، وتوسّع في الأشكال[2].

وفي هذا السياق يذهب "ميشيل مافيزولي" إلى أن الإخفاء يعكس رغبة في الإثارة، إثارة أوضاع مشهدية في حدودها القصوى[3].

بمعنى أن الموضة أصبحت وسيلة للغواية تعمل على إبراز مفاتن الجسد، من خلال الكشف والإخفاء، أي كشف واخفاء المناطق المثيرة من الجسد، وهو ما يفتح باب انجذاب شهواني بين الجنسين، كما تعمل على تعديل الجسد من خلال مستحضرات العناية، والتجميل، والرياضة، وتفتح باب توسع الأشكال من خلال خاصية التبدل، والزوال المتجدد.

---

[1] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel,** op-cit , p p (82 , 83).
[2] Gilles lipovets ky : **plaire et toucher**, op-cit, p p (201, 203).
[3] ميشيل مافيزولي: **دنيا المظاهر وحياة الأقنعة**، مرجع سابق، ص 187.

ب– الحب:

يذهب ليبوفيتسكي إلى أنه بعد سنة 1950م، تم تجاوز الزواج التقليدي، وظهر الزواج عن حب، حيث يكون الشريكين مفتونين ببعضهما البعض روحيا، ويكون بينهما إعجاب فيزيولوجي أيضا[1].

بعد أن كان الحب عند المرأة الثانية مرادفا للتضحية، وجزءا لا يتجزأ من هويتها، وكانت وظيفة الحب عند المرأة أن تُعجِب الرجل، وتفيده، وتحبه، وترعاه في الكبر، وتنصحه، وتغريه. إلا أنه ومنذ سنوات الستينات من القرن 20م، حسب ليبوفيتسكي، فقد بدأت النسوة يتفطن لمخدر الحب، وأن " حبهن بمثابة سجن لهن "، وهنا بدأ التنديد النسوي بما نشرته الثقافة النسوية من خرافات الحب[2].

وفي الحقيقة قد تزامن حسب ليبوفيتسكي تحرير المرأة من سجن الحب التضحوي مع بزوغ الثورة الجنسية التي أرادت تحرير المرأة من العبودية التي كانت تعيش فيها، وهذا ما يذهب له " جان بودريار " Jean Baudrillard" إذ يرى أن تحرير المرأة قد تزامن مع تحرير الجسد، ماداما قد تقاسما العبودية، غير أنه يرى أن المرأة سابقا كانت مستعبدة جنسيا، ويجري تحريرها اليوم جنسيا أيضا ، وأن تحريرها هو تحرير مُوَجَّه. وأن قيم الجسد اليوم هي قيم تثويرية مضادة للقيم الروحانية التقليدية، وهي جوهر الأخلاقية الجديدة[3]. مما يعني أن الحب التضحوي قد أصبح قيمة بالية في عصر الإستهلاك الفائق، وأن المرأة قد أصبحت تعطي أولوية لإثبات ذاتها، ولتحقيق استقلاليتها، وحريتها. ولكن هل معنى هذا أن الحب لم تعد له مكانة في حياة المرأة الثالثة؟

---

[1] Gilles lipovets ky : **plaire et toucher**, op-cit, p .63

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص26.

[3] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق ، ص ص (179 -182).

يرى ليبوفيتسكي أنه في عصر الحداثة والإستهلاك الفائقين قد انتقلنا من الشأن العاطفي إلى الشأن الجنسي، ومن " اعشق حتى تفقد " إلى " استمتع دون قيود "، وأن الحب قد دخل دائرة التسييس بهدف تحرير الممارسة الجنسية، والزواجية، والجنسية المغايرة التي كانت تعطل استقلالية المرأة، وتسجنها في الإنغلاق المنزلي، ومثال التفاني التقليدي. غير أن تطلع المرأة لتحقيق الإستقلالية، وامتلاك الذات، لا يعني استغناءها عن الشأن العاطفي، بل هناك تطلع للتخلي النسوي عن الذات في الحياة العاطفية بإرادتهن، ودون أن يكون ذلك على حساب استقلاليتها وحريتها. فالتخلي عن الذات سابقا كان دليلا على أن المرأة لا تملك نفسها، وأنها ليست منتمية جسديا أمام الرجل الفاعل، ولكن التخلي عن الذات اليوم قد أصبح رغبة للمرأة على المستوى النفسي، بما يتماشى مع القيم الحديثة للسيادة الفردية، ولم يعد تناقضا مع كيانها الفاعل. فالحب عند المرأة الثالثة قد تخلص من الأخلاق الايثارية والتضحية بالذات (التخلي عن الدراسة، والعمل، والاستقلالية المالية) وهو ما يتماشى مع الاستقلالية الفردية[1].

إن الحب الفائق قد تخلص من القيم البورجوازية، ودخل دائرة الإستهلاك، بحيث أصبحت المرأة جسدا يُستهلك، وفي ذلك استمرارية للاستغلال الأنثوي عبر التاريخ، وان كان هذا الاستغلال مُتَخَفِي خلف المطالبة بالتحرر الأنثوي، والذي ليس في الحقيقة سوى استغلال جنسي للمرأة. ولقد استوعبت المرأة الثالثة في خضم بحثها عن الحرية، أن غياب الحب يحولها لسلعة، ولمجرد لعبة في يد الرجل بتعبير " سلامة موسى "، همه الوحيد هو استهلاكها. " فلم يعد هناك أي معيار تقليدي، كل العالم قد تشكل، واجتمع، ويتغذى على الإستهلاك اللامحدود "[2]. وفي هذا السياق يذهب كريستوف فولف إلى القول: أن" السلطان على البشر يعني دائما السيطرة

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (30 – 36).

[2] Gilles Lipovetsky : **De la quête du plaisir : Hédonisme et bonheur dans la société** , op-cit , p21.

على أجسادهم. أما كيف يتم ذلك فتبينه أشكال العمل الإنساني في مجال صور الجنس والمرض"[1].

وإن دائرة الإستهلاك تمتد حتى للرجل وهو ما يظهر في مواقع التعارف، فموقع AdopteUnMec.com قد قام بكسر كل تقاليد الغواية، فقد سمح لكلا الجنسين بأن يختارا شريكهما، أو بالأحرى انتظار أن يتم اختيارهما. وهو ما يمكن تقديمه " كسوق التعارف أو النساء يقمن بأعمال جيدة ". فعلى هذا الموقع يُعْرَضُ الرجل كمادة للإستهلاك، والنساء زبونات يحددن على صفحاتهن رغباتهن حول أن تكون العلاقة دائمة أو مؤقتة. ويشير ليبوفيتسكي بأن عددا من المعاكسين على النت يشبهون نموذج "دُونْ جوَانْ" أكثر من المستهلِك الجديد، وذلك بالانتقال من خوض تجربة إلى أخرى على مواقع التواصل الاجتماعي، مع فارق وهو أن دون جوان الجديد يحقق نصره بدون بذل جهد، وبسرعة. ولهذا فمجموع دون جوان فائقي الحداثة يقتصدون الوقت، والجهد، وأمامهم خيارات فائقة، مندفعين، وتسوقهم اختياري[2].

إن دخول الحب لدائرة الإستهلاك المفرط قد دفع بالنسوة من جديد للتنديد بالتحرش الجنسي، والإباحية التي يغيب فيها الجانب العاطفي، وتنقص من شأن المرأة، والتي تكون بمثابة دافع لممارسة العنف، والاغتصاب، وتكريس للهيمنة الذكورية . وكل هذا كناية عن استمرارية **تقديس الحب كطفرة في القيم الحداثية** التي بقيت مخلصة للمنطق التقليدي، ولكنه اعتراف بالذات، وليس ذوبانا في الآخر، وقد عبر عن ذلك ليبوفيتسكي بقوله: " إن الارتباط العاطفي يقدم فضيلة أثمن من غيرها تتمثل في إثراء الحياة بفضاء رحب من المعاني، حرمت منه مجتمعاتنا الخائبة "[3]. فالحرمان العاطفي للمرأة المترتب عن الثورة الجنسية، وتفشي الإباحية كان مسوّغا

[1] كريستوف فولف: **علم الأناسة**، مرجع سابق، ص166.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (88 – 91).

[3] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 51.

لمطالبة النسوة بوضع حد لطوفان التحرش الجنسي والاغتصاب، وتعبيرهن عن القرف والاشمئزاز من الجنس الإباحي، ليس سوى رغبة في إحياء الجانب العاطفي. إذن فالحب يشكل جزءا لا يتجزأ من هوية المرأة الثالثة، ولكنه ليس كلَّ الهوية كما كان سائدا قبل ستينيات القرن 20م أي مع المرأة الثانية.

كما يذهب ليبوفيتسكي إلى أن الوفاء عند المرأة الثالثة مقرون بوجود الحب، فإذا ما غاب الحب يغيب معه الوفاء، وعن هذا يقول باومان: " ففي عالم تسوده الروابط الإنسانية المحطمة والوعود والكلمات المبالغ فيها، لم تعد الخيانة مسألة صادمة "[1]، فالحب اختياري، وبالتالي فإن الوفاء قائم بقيامه، وإذا ما غاب تصبح الخيانة أمر بديهي، حيث يتم البحث عن الحب خارج العلاقة التي تربط الجنسين، وهو ما يفسر ارتفاع معدلات الخيانة بين الجنسين في عصر الحداثة الفائقة.

وفي ذات السياق يرى طه عبد الرحمن أن وسائل منع الحمل تفتح للمرأة المابعد حداثية إمكانية ممارسة الجنسية خارج نطاق الأسرة من غير أن تواجه تبعات هذه الممارسة، كما أن بقاء وفائها لشريكها مرهون ببقاء حبها له، فضلا عن أنها تتمتع بحق الخطأ مع وجود حبها، بل إنها لاتكون، في إطار أنماط جديدة من الأسرة التعاقدية، ملزمة بالوفاء مطلقا، كما لا يكون مُلزما به شريكها، مثل ما يعرف ب PACS أي العقد المدني للتضامن، وCUC أي عقد الإقتران المدني، وcvc أي عقد الإقتران الوطني، وغيرها من العقود الزّواجية[2].

ج-الغواية عند المرأة الثالثة:

إن الغواية في عصر الحداثة الفائقة ليست سوى انعكاس لثقافة التحرر الجنسي، وبزوغ الأنثوي الفائق، فمع تبدل مفهوم الجمال الذي أصبح يعني جسدا رشيقا وممشوقا، والحب

[1] زيغمونت باومان وليونيداس دونسكيس: **الشر السائل**، مرجع سابق، ص 127.

[2] طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص 124.

الذي لم يعد هدفا وأولوية عند المرأة، فقد تبدل تبعا لذلك أسلوبها في الغواية أيضا خصوصا وأنها قد تحررت من صلابة القيم والتقاليد، التي كانت سائدة قبل منتصف القرن 20م.

إن اهتمام المرأة بتحسين نفسها، غرضه الدخول في منافسة مع الذّكر، فهي تميل إلى الافتتان بالذات لإغواء الآخر على أحسن وجه[1]. ومعنى هذا أن المرأة لم تعد تكتفي بالدور السلبي في الغواية، وتنتظر مبادرة الرجل، بل قد أصبحت بدورها تتخذ الدور الهجومي الذي كان يضطلع به الرجل سابقا، ويكون ذلك بداية باثبات ذاتها، حتى تتمكن من غواية الرجل.

إن العصر الحديث قد أنهى مظاهر الغواية التقليدية التي تقوم على إعلان الحب، ومغازلة المرأة، ووعدها بالزواج، وتزامن ذلك مع تحرر الجنس، وتصاعد ثقافة المتع والاستقلالية الذاتية. فالغواية اليوم دون تضخيم، وبلا كلمة أحبك، إنه **زمن الغواية المتخففة** وبحدودها الدنيا، فهي **غواية ما بعد الرومانسية**[2].

إن غواية ما بعد الزواج التقليدي تقوم على **الانجذاب** بين الشريكين، على الإختيار الحر، على الحب، والدعم المتبادل. فالغواية بهذا الشكل تدل أيضا على وضع شخص منجذب لآخر، ولا تدل على الإنفتاح فحسب. فمن الضروري أن تجذبك خصال في شخص آخر، سواء كانت فيزيولوجية أو بسيكولوجية، أو فكرية، أو جنسية . فقد أصبحت الغواية مركزية في العلاقة بين المرأة والرجل قبل الزواج بعد أن تم تهميشها لعدة عقود[3].

بعد أن كانت سلوكات الغواية ثابتة لأطول مدة في تاريخ الإنسانية ، فقد تبدلت مظاهرها خصوصا في المجتمعات المعاصرة، حيث تحررت من الرقابة الأبوية والاجتماعية، وهو ما يظهر من خلال تفجر مواقع التعارف، حيث يكون كل شيء مسموح، فأساليب التقرب، وجلب

[1] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص 117.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 56.

[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (63, 66).

الإعجاب قد دخلت مرحلة تجاوز التقاليد، اللاقيود، والفردانية القصوى. فقد سقطت كل الحدود التقليدية، والمعيقات، التي كانت تنظر للتجميل كمصدر للخطر[1].

وبعد أن كانت للرجل أساليبه التي اعتبرها ليبوفيتسكي مضخمة، فقد أصبحت المرأة في عصر الحداثة تحبذ أسلوبا جديدا في الغواية، وتعتبر الأساليب القديمة (الصفير، التعليق على جسدها....) أساليب رجعية، ذلك أن الغواية اليوم أصبحت تقوم على " **المرح** "، ذلك أن عصر اليوم كما يصفه ليبوفيتسكي هو " عصر الهزل، وهذا العصر من سماته الخلق الآلي للإشارات الدالة على الهزل... فالضحك الآن هو انفلات من القمع الممارس من قبل الأنظمة وغياب التواصل في المجتمعات الما بعد حداثية التي لم يستطع الإنسان فيها الحصول على الضحك "[2].

فبعد أن حل عصر ما بعد الرومانسية، وبعد غياب المشاعر فقد حل الهزل منذ سنوات 1960م، وأصبح من الميزات المحببة للمرأة، والتي تبحث عنها في شريكها أكثر مما تهتم بجسده[3] لا أحد يوصف بالإغراء إن كان جادا، ولم يكن يتميّز باللطف[4].

فيكفي أن يضحك العاشق الجديد للمرأة حتى يغويها، وإن **تكريس المرح في الغواية** أيضا **يعكس القوة الجديدة لقيم المتعة والتسلية**. والضحك يعتبر أسلوب غواية عند الرجل والمرأة، ولكنه عند الرجل أقوى، أما الغواية النسوية فتتوقف على الجسد أكثر من الضحك، وهو ما جعلها سهلة المنال، فلم يعد غزو المرأة هو همّ الرجل، لأنه يستطيع الحصول عليها في ظل التحرر الجنسي، وانتشار الإباحية، وهو ما جعل النسوة ينددن بذلك مما أدى لظهور اتجاهات جديدة تهدف لرد الاعتبار للعفة والزهد، وليس الخوف من مرض الايدز وراء ذلك،

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (13, 14).
[2] Gilles lipovetsky : **l'ère du vide,** op-cit, p p 194 ,210.
[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p115
[4] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 147.

بل إن **المرأة بسر أنوثتها الخالد** لا تزال تفضل الدور السلبي في الغواية لأنه يجعلها محل التماس، ومكرمة، وهنا لم يعد الدور السلبي جمودا على القيم التقليدية، بل رغبة نسائية يتفق مع تطلعاتها الفردانية.[1] فجانب الأنوثة في المرأة، وإن كانت متحررة يبقى **سرا خالدا** لا يمكن أن تزعزعه قيم المتعة، والهزل في المجتمعات الفائقة الحداثة.

هذا السر الأنثوي الخالد قد تطرق له نيتشه من قبل من قبيل السخرية، حيث يقول: " التزين جزء من الأنثوي الخالد...لا شيء أغرب عن المرأة من الحقيقة، لا شيء تمقته وتعافه أكثر من الحقيقة، فنها الكبير هو الكذب، وغرضها الأعلى هو الظاهر والجمال "[2].

وإن سر الأنوثة الخالد الذي يؤكد عليه جيل ليبوفيتسكي، تؤكده بدورها الحركات النسوية المعادية للإباحية، والتحرر الجنسي فمنذ 1980م ظهر شعار " لا للجنس " ذلك أن هناك نسوة يرفضن أن يكن إماء لموانع الحمل، وهو ما بشر بنهاية الجنس، وحلت مقولة " الجنس الهادئ " محل الثورة الجنسية، وحلت "العاطفة" محل الحساب الليبيدي، وإن رفض الجنس قد يعبر عن الرغبة في أن تكون مرغوبا فيه، وأن لا تكون تابعا للأخر. فالعفة الجديدة la nouvelle chasteté ليس لها طابع فضائلي، فهي ليست واجب ضروري تحركه فكرة الاحترام في حد ذاته للشخص الإنساني، بل تنظيم ذاتي Autorégulation يقوده الحب، ودين الذات la religion de l'ego [3]، فرفض الجنس ليس تراجعا عن القيم الذاتية والإستقلالية، والتحكم بالذات التي تسعى المرأة لبلوغه بقدر ما هو رغبة في استعادة الجانب العاطفي الذي فقدته مع التحرر الجنسي، ومحاولة لاستعادة الرومانسية التي تمتعت بها في القرنين 18م و19م وبداية القرن العشرون. فالعودة للعفة والزهد ليست عودة للأخلاقيات التقليدية، وفكرة الواجب الكانطي، بل هي محاولة لإرضاء نرجسية المرأة الثالثة.

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (56 – 68).

[2] فريدريش نيتشه:: **ما وراء الخير والشر**، مرجع سابق، ص 202.

[3] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir ,** op-cit , p 91 -93.

وإن الرغبة الأنثوية في التمتع بالجانب العاطفي جعلها تنتقل من المرأة المخدُوعة – المرأة الثانية– إلى المرأة المخادِعة تلك التي أقنعت العالم بأنها ضحية الرجل، ويصف ليبوفيتسكي ذلك **"بهوس الضحية"**، حيث أصبحت تندد بالاغتصاب، الذي أصبح مضخما لكونه حسب ليبوفيتسكي يشتمل حتى على العنف اللفظي الذي من الممكن أن تتعرض له، وتصديها للتحرش الجنسي، وزنا المحارم، والإباحية...الخ. فلم يعد هناك تسامح نسوي تجاه تعدي الآخر عليهن، ويعتبر ليبوفيتسكي ذلك **حيلة جديدة من المرأة لبعث الرغبة من جديد لدى الرجل**. وإن كانت هناك فعلا تجاوزات ضد المرأة فالحل لحمايتها لا يكون بالقانون لوحده، بل بتربية الحماية الذاتية للمرأة والتي تتم عبر مواجهة الرجل مباشرة، ووضعه في المكان الصحيح، وتعزيز السخرية، والضحك من السلوكات الذكورية، فالمرأة لا تلعب دائما دور الضحية، فقد أصبحت قادرة أيضا على ممارسة السخرية[1] فالمرأة تطالب بالندية مع الرجل ولكنها لا تزال تفضل ربط الجنس بالحب، وهو ما تجلى في تسييسها للجنس من أجل كبح التطاول الذكوري على المرأة، وتحويلها لمجرد متعة جنسية خاوية من العواطف، ويبقى الأنثوي بسره الخالد هو الدافع لاتخاذها لحيلتي " هوس الضحية"، و"السخرية" من سلوكات الرجل التي تُسَلعِنُها.

إن النظرة الجنسية البحتة للمرأة في عصر الحداثة الفائقة، والتي تعمل على دحضها والتصدي لها، تظهر من خلال اختراع " الدمية الجنسية " التي تبيِّن أن الرجل لا يولي للحب أهمية في علاقته بالمرأة، ويعتبر جان بودريار هذه الدمية الجنسية التقدمية زيغا منطقيا فاضحا، تماما مثل صدرية ترتديها طفلة غير بالغة، وأنها تلبية للحاجات، ولا تعكس رغبة، وأنها اقتصادية سوقية تعبر عن فكرة أن كل شيء أصبح مُصنّطنعا بما في ذلك الجنس، حيث يكون مختلفا مع الواقع الموضوعي للأعضاء الجنسية[2]، فالجنس هنا ليس جنسا حقيقيا، بل مصطنعا، يعمل على

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (71- 89).

[2] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص ص (198 – 200).

تغييب الجسد الحسي الواقعي، وتعويضه بالدمية السوقية. فالمتعة الجنسية في هذه الحالة تكون متحررة من الجانب العاطفي، ومن مفهوم الرغبة، والغواية، وتعبر فقط عن تفريغ للجانب الغريزي، واتخاذ موضوع مخالف للطبيعة البشرية.

إن الغواية النسوية قد تعززت بفكرة تأنيث الترف، وتحول الموضة لصالح المرأة، حيث إن أهمية خزانة ملابس المرأة أصبحت لها أهمية مضاعفة على خزانة ملابس الرجل[1] ويرى ليبوفيتسكي بأن تنديد الدوائر النسوية المتعصبة بخضوع الجنس الثاني لفخاخ الموضة ليست إلا أمور سطحية، لم تستطع محو الاستراتيجيات الأزلية للغواية النسائية (مستحضرات العناية، والماكياج والتدلل النسائي). فالمرأة تحتفظ بالميزة الأزلية في التدلل والغواية، وإن كانت قد تحصلت على العديد من الحقوق كالحق في التصويت، وحق الممارسة الجنسية الحرة، والولادة خارج إطار الزواج وغيرها. وهو ما يفسر لنا مصطلح " **المرأة العملاقة** "، والتي تحب الموضة، وتحب أن تتجمل بعيدا عن مفهوم الخضوع والاستسلام، بل على خلاف ذلك فمستحضرات التجميل تمنحهن المزيد من الاستقلالية، والحرية لكي يثرن إعجاب من يرغبن فيه، ومتى أردن ذلك[2].

مما سبق يتبيّن لنا بأنّ **الغواية** قد أصبحت تمثل **جزءا من هوية المرأة الثالثة**، وهي قائمة على **جسدها** بالدرجة الأولى، و**الضحك** بالدرجة الثاني، وإن كانت المرأة تفضل الدور السلبي في الغواية بحثا عن الامتلاء العاطفي، فإن دخولها عالم العمل سوف يقدم مسوّغات جديدة لرغبتها في ترك المبادرة في الغواية باستثناء الحالات التي يتخذ فيها الرجل دورا سلبيا كبيرا.

ويعتبر انفجار مواقع التعارف أحد أساليب الغواية والتعارف في المجتمعات المعاصرة، وذلك بعد أن يكون المرء عاجزا عن ايجاد شريك له في الواقع، ويوافق عدد كبير على هذه الفكرة، وإن كانت تُؤمِن علاقة بدون حب. وهي تعتبر طريقة جديدة في المعاكسة عند جميع الفئات

[1] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel**, op-cit, p 87.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة**، مرجع سابق، ص ص (142، 143).

العمرية، وكل الطبقات الاجتماعية. فالمعاكسة عبر الويب أصبحت عالمية، حيث الكل يمكنه أن يُعاكِس، وأن يكون محل مُعاكسة. فعصرنا شاهد على مجال **تسويق المعاكسة**. فقد دخلنا عصر الحداثة الفائقة حيث تتم **صناعة الغواية**. فبعد أن كانت اللقاءات في الماضي نادرة، وصعبة، وتتطلب وقتا لتحقيقها، فقد أصبحت اليوم بفضل الرقمنة سهلة، وسريعة، ومتاحة لعدد كبير. فبعد عصر معاكسة الشوارع drague de rue، ومخاطره أحيانا، فإنه وقت **المعاكسة المريحة** drague comfortable إنه عصر المعاكسة القصوى، والطقوس الدنيا، حيث إن ترك المجال لصدفة التعارف لم يعد مجديا، فالحياة أقصر من أن ننتظر حصولها، وهو نوع من رفض انتظار القدر، والبحث عن الخيارات، وهو ما يعكس حرص الحداثة الفائقة على الرضا الدائم للأفراد [1].

كما أن الغواية المعاصرة لا تزال تحافظ على تقليد الهدية غير أنها لم تعد اجبارية، ولم تعد حكرا على الرجل، بل أصبح بامكان المرأة أن تقدم بدورها هدية للرجل، وإن كانت أكثر انتسابا للذكر. وترتبط ببعض المناسبات مثل: العام الجديد، وأعياد الميلاد، وعيد الحب. ومن بين الهدايا: تقديم الرجل هدايا للمرأة، أما العكس فهو نادر الحدوث. أو أن يعزمها على مطعم[2].

إن هذا ما يحيلنا لمعرفة انعكاسات مفهوم الغواية على المرأة الثالثة، أي المرأة الفائقة الحداثة، غير أن ليبوفيتسكي كعادته يعمل على رصد التطور التاريخي، والاجتماعي للوضع المهني للمرأة والرجل على حد سواء، وبناءا على ذلك فقد ارتأينا أن نوضح تأثير طبيعة الغواية في كل مرحلة من المراحل الثلاث على العمل بين الجنسين، ومصير قيم المتعة والرفاهية، لنتمكن من تحديد طبيعة السعادة.

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (85 -88).
[2] ibid, p101

4- تأثير الغواية على العمل عند الجنسين:

4-1 العمل والغواية في المرحلة الأولى:

إن التباين بين المرأة والرجل لا يظهر في المجتمعات البدائية في التفوق الجمالي الذكري على الجمال الأنثوي، أو من خلال التهميش العاطفي الذي كانت تعاني منه المرأة فحسب، بل يظهر التباين بين الجنسين من ناحية توزيع المهام في المجتمعات البدائية " فغياب العقيدة الجمالية للنساء لا يمكن أن ينفصل كثيرا عن مكانتهن في تنظيم العمل"[1]. وإن هذا التباين يظهر من خلال طبيعة العمل التي تُعزى للمرأة في مقابل الرجل، حيث إن الأعمال التي تضطلع النساء بمزاولتها هي أعمال ثانوية هامشية، في حين أن الأعمال الرفيعة تسند إلى الرجل.

" إن تقسيم المهام بين الجنسين، في المجتمعات البدائية، يترتب بطريقة تؤكد أولوية الرجل أينما كان، فالأنشطة النبيلة والمعتبرة هي التي يقوم بها الرجال، وعلى العكس يُعهد بالأعمال الثانوية والوضيعة للنساء "[2]. ذلك أن النساء كنا محرومات من إظهار قدراتهن، واستعمالها في مجال العمل، لتبقى الهيمنة المطلقة للرجل. " فتاريخ المرأة هو تاريخ عبودية ، وما ترتب عن ذلك كله من عدم إتاحة الفرصة للنساء أن يتعلمن، ويظهرن قدراتهن الفعلية...فالظروف التي مرّت بها المرأة هي التي مكنت الرجل من استعبادها "[3]. إذن فالعقل الأنثوي قد كبل في المجتمعات البدائية، ولم يطلق له العنان خوفا من مزاحمته للعقل الذكري، بل خوفا من التفوق عليه، وتهديد الهيمنة، والجبروت الذكوري.

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 108.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] مونيس بخضرة: **العقل المؤنث في تاريخ الفلسفة: قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية**، مرجع سابق، ص 11.

إن المرأة كانت معنية بالعمل شأنها في ذلك شأن الرجل مع اختلاف في النوعية، فقد كانت معنية بالعمل ومساعدة الرجل، " فكل النساء مكلفات بانجاز مهام محددة نظمتها القواعد الاجتماعية، وطالما تعيّن على النساء تأكيد دور منتج، فالإعلاء من شأن جمالهن كسمة مميزة لم يتمكن من رؤية النور"[1]. غير أن ما ينبغي التنبيه له هو أن العمل النسوي في المجتمعات البدائية يصنف ضمن دائرة الوجوب فهو شكل من أشكال الهيمنة الذكورية، وليس رغبة أو اختيارا نسائيا، كما أنه لم يكن مقابل أجر مادي.

إن المرأة لم تكن غاية فقد كانت وسيلة في المجتمعات البدائية، فهي وسيلة للإنجاب، وأداة تُسْتَنْزَفْ " فالعمل المضني الذي كانت تحتاج إليه الجماعات كان من نصيب النساء، فإن الرجل البدائي لم يكن يفهم للشهامة، ولا للنخوة، ولا للنجدة معنى، فكانت الجماعة إذا عزمت على الانتقال من مكان نزلت فيه، حملت النساء والشابات كل ما يوجد من المتاع، ومشى الرجال بغير شيء، وهم على استعداد لدفع الطوارئ، ولا شك أن العناية بالأطفال أيضا كانت من نصيب النساء "[2]. " فهي لم تكن تخدم في البيت وتربي الأولاد وما أشبه من احتياجات الأسرة فقط، بل كانت تُكلف وتُجبر على القيام بأعمال شاقة فوق قدرتها وطاقتها، كإعداد الطين للبناء"[3]

إن ما يمكن أن ننتهي إليه عقب انكشاف الوضع المتدني للمرأة الأولى هو أن **هويتها كامرأة** كانت مرتبطة **بالخصوبة فقط**. فالمرأة لم تكن تساوي شيئا إذا ما كانت عقيمة، ذلك أن وجودها وكينونتها لا تتحقق إلا من خلال الأمومة، ولذا فإننا لا نجد لها حضورا هوياتياً من

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 109.

[2] إسماعيل مظهر : **المرأة في عصر الديمقراطية: بحث حر في تأييد حقوق المرأة**، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة – مصر، دط، دت، ص ص (9، 10).

[3] محمد الحسيني الشيرازي: **المرأة في المجتمع المعاصر**، مؤسسة المجتبي للتحقيق والنشر، كربلاء، ط1، 2005، ص ص (19، 20).

الناحية الاجتماعية أو الإستيطيقية أو العاطفية. وبالتالي فتهميشها من الحياة المهنية المأجورة، ومنعها من إثبات ذاتها مهنيا، هو بتر لسعادتها بحسب معيار الليبرالية الديمقراطية. فكيف استطاعت المرأة أن تخرج من هذا الوضع المتردي، وترتقي إلى مصاف الجنس الجميل لتصنع لنفسها بذلك هوية جديدة غير هوية الأمومة؟

4-2 العمل والغواية في المرحلة الثانية:

إن الإحتفاء بالجمال النسوي، وظهور الجنس الجميل لم يكن دلالة على ظهور الاعتراف الاجتماعي بأحقية المرأة في العمل خارج حدود المنزل. فلقد استمرت الهيمنة الذكورية في مجال العمل بالرغم من أن المرأة قد أصبحت لها مكانة بالمقارنة مع ما كانت عليه في المجتمعات البدائية، فقد كان يُنظر لها على أنها ذلك المخلوق الضعيف الذي لا يمكنه تجاوز المنزل وخوض غمار تجربة العمل المأجور، إذ أن العمل النسوي في هذه المرحلة، اقتصر على العمل داخل المنزل. **إنه انتقال من المرأة الوبيلة إلى المرأة ربة المنزل**، التي تقوم بالإهتمام بشؤونه وبتربية الأبناء، والعناية بالزوج. إن نموذج المرأة ربة المنزل ظهر في القرن 19م، لأن المرأة قبل هذه المرحلة كانت تساعد زوجها في أعماله (تربية الحيوانات، وفي الحقول....)، وكانت مساعدتها له مجانية أي بلا مقابل مادي، وكان ينظر للأعمال المنزلية على أنها أعمال بسيطة، ولكن في القرن 19م أصبحت المرأة مقدسة لا يليق بها إلا المنزل، والأعمال المنزلية. لقد رُفعت الأم وأصبحت عمود العائلة، وأساس تهذيب أخلاقياتها. إذن فإنها مرحلة الرفع من العمل المنزلي الذي كانت تعتبره التقاليد دونيا[1].

ومع أن المرأة كانت مكرمة في بيت الزوجية إلا أنها كانت تعاني من التهميش الاجتماعي نتيجة لعدم خوضها تجربة العمل، وعن هذا يقول سلامة موسى: " فإذا حرمنا إنسانا الاختلاط بالمجتمع، والإنتاج للمجتمع، فإننا بذلك نحرمه الإحساس الاجتماعي بكل ما يحمل هذا

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (202- 214).

الإحساس من مسؤولية، وفضيلة، وشرف، وإنسانية. وهذا هو حال المرأة...إننا نفرض عليها الانفصال من المجتمع ببقائها في البيت. فكأنها هذا الرجل ... الذي يعيش في الصحراء. وصحيح أنها لم تبلغ مبلغه في الإنفراد ، لأنها تحس شيئا من المسؤولية، والشرف، والمروءة بقوة الخدمة، والاختلاط في بيتها...لكن إحساسها هذا ناقص إذ هو محدود بجدران البيت"[1].

بناءا على ما سبق يمكن القول أن الهوية النسوية فيما بعد المرأة الوبيلة ترتبط بالمنزل، فهويتها الجديدة تتحدد من خلال الغيرية، أي من خلال محيطها العائلي، حيث تمثل ذلك الكائن اللطيف الذي يعيش خارج ذاته، ويعيش للآخرين، فهويتها منذ بداية العصر الحديث إلى غاية القرن 19م وبداية القرن 20م في أنها: الزوجة – الأم – ربة المنزل[2]. إذن فالمرأة أصبحت كائنا جميلا، وحتى يكتمل جماله ينبغي أن يضحي، والتضحية لا زالت تصب لصالح الهيمنة الذكورية، إن مفهوم التضحية لن يصمد كما رأينا سابقا في حضارة ما بعد الواجب، لأن التضحية من أجل غيرها، هي في الحقيقة تضحية بسعادتها، ولهذا نموذج المرأة ربة المنزل التي تضحي من أجل الحب، لم يكن نموذجا خالدا في الحضارة الغربية، فقد ظهرت المرأة الفائقة. فكيف كانت نظرتها للحياة المهنية؟

4–3 العمل والغواية في المرحلة الثالثة:

إن طبيعة العمل الأنثوي في ظل الحداثة الفائقة قد شهد تغيّرا جذريا مقارنة مع ما كان سائدا من قبل، فقد تعالت أناشيد المساواة بين الرجل والمرأة على جميع المستويات، بما في ذلك الجانب المهني، حيث إن المرأة الثالثة حاولت تخطي السقف الزجاجي الذي وضع لها منذ قرون طويلة، وذلك عن طريق خوض تجربة العمل، ومحاولة تقلدها للمناصب العليا على شاكلة

[1] سلامة موسى: **المرأة ليست لعبة الرجل**، مرجع سابق، ص34.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 209.

الرجل، وإن استمرارية الخلود الأنثوي عند المرأة الثالثة أي فائقة الحداثة لا يعني تهميشها من دائرة العمل .

إن القيم الديمقراطية قد أدت إلى تنامي المطلب الأنثوي بامتلاك الذات كمسألة اجتماعية (الحياة المهنية، والعائلية، والجنسية). فقد تحررت المرأة جنسيا، وبالتالي تخطت عقبة في طريق تحقيق استقلاليتها، وتجاوزت مسوّغات سجنها في المنزل، وتجاوزت مثال التفاني التقليدي. وهو ما تجسد من خلال الإعتراف بنشاطها المهني، وشرعنة منع الحمل والإجهاض، وتحرير الأخلاق الجنسية، وكل هذا يدل على أن ثورة قد حصلت[1]. إذن فاستقلالية المرأة المهنية قد صاحبتها ثورة مفاهيمية بحيث تغيّر مفهومها للحب والجنس، ولم تعد طرفا مضحيا في سبيل الآخرين، كما أن تشريع منع الحمل قد ساعدها على دخول عالم الشغل، الذي كان يعوقه سابقا الإهتمام بالزوج، والأطفال، وتعدد الولادات.

إن العمل بالنسبة للمرأة الثالثة وسيلة لتأكيد استقلاليتها الذاتية، فهو يدخل في صميم وجودها ولا تنطبق عليها سياسة تقليص أوقات العمل، والإهتمام بالرفاهية، والتسلية، وتمديد العطل. وإن كانت عقيدة ما بعد الأخلاق تناقض ذلك كما عبر عنها Tristan Burnard: " الإنسان لم يوجد لكي يعمل، والدليل على ذلك أن العمل يتعبه "[2]. وما يمكن استنتاجه هو أن عقيدة المرأة الثالثة تتمثل في العمل، لكونها تتوسل به لتحقيق ذاتها خصوصا بعد التهميش الذي تعرضت له سابقا مقارنة مع الرجل، وهو ما جعلها تولي أهمية وقداسة للجانب المهني الذي يحقق استقلاليتها المادية، ويخرجها من دائرة التبعية للرجل التي تحتم عليها الخضوع له. وكذا فالعمل المأجور هاجس المرأة التي ظلت لعقود طويلة تقدم خدماتها، وتساعد الرجل دون مقابل مادي. ولم يعد التعب المنجر عن خوض تجربة العمل عائقا في عقيدة المرأة الثالثة حسب مقاربة ليبوفيتسكي.

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (31، 34).

[2] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir ,** op-cit , p220

إذا كانت الحداثة الفائقة تؤكد، حسب ليبوفيتسكي، على العمل عند المرأة كسبيل للإثبات الذات، وكانت جذور ذلك تمتد للحداثة، فإن نيتشه قد اعتبر هذا المسعى الأنثوي غباء، وقهر لسر أنوثتها وعن هذا يقول: " إن ما يبعث على احترام المرأة، وفي غالب الأحيان على الخوف منها، هو طبعها...مرونتها السبعية الماكرة الأصيلة، مخالبها الضاربة تحت القفاز، سذاجتها في الأنانية، تملَصها من التربية، حوشيَتها الدفينة ...لكن ما يدفع على الرغم من كل الخوف، إلى الإشفاق على المرأة، على هذه القطة الخطرة الجميلة، هو أنها تبدو أكثر عرضة للمعاناة والعطب، والخيبة، وأشد حاجة إلى الحب من كل البهائم...هل يجهزون الآن على كل ذلك؟ هل يعملون على تجريد المرأة من سحرها؟ هل يجعلونها شيئا فشيئا مضجرة؟"[1]

لم تعد المرأة الفائقة الحداثة مدعوة للأعمال المنزلية المتنزلة من البطالة الأرستقراطية أو البورجوازية، حيث تكون بمثابة أمة مصانة، فحتى المرأة التي كانت تدعى في الطبقات الوسطى والعليا إلى نشاطات ثقافية ليست سوى امرأة تستهلك الثقافة لأنها نشاطات مجانية، غير قابلة للمحاسبة، وبلا مسؤولية، في حين أن المرأة الحديثة مدعوة لكي تختار، وتساعد، ولكي تكون متطلبة[2]. ولقد تزامن الإعتراف **بالهوية المهنية** للمرأة مع منع التحرش في أماكن العمل، ذلك أنه سابقا لم يكن هناك تنديد بالتجاوزات ضد المرأة في أماكن العمل، لأنه لم يكن معترفا اجتماعيا بهويتها المهنية.

وبالرغم من التقدم الذي أحرزته المرأة في مجال العمل، إلا أنها مازالت تعاني من العديد من العوائق على سبيل التعارض بين الغواية النسوية والعمل المهني، بحيث إن المرأة حتى تنجح في عملها ينبغي أن تخفي معالم جسدها (لا تلبس تنورة قصيرة، وأحذية ذات كعب عالي...)، وإذا أخفتها لا يلاحظ أداءها المهني. فالجمال النسوي مازال يشكل عائقا أمام المساواة المهنية

[1] فريدريش نيتشه:: **ما وراء الخير والشر** ، مرجع سابق، ص 209.

[2] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق، ص118.

بين الجنسين [1] وإن التعارض بين الجمال والعمل النسوي قد كان موجودا من دون أدنى شك في بداية القرن. وفي الوقت الراهن أصبحت الدراسة، والحياة المهنية عوامل مشجعة للنساء للتصرف في الوقت، والجهد، والمال من أجل تمثيل أمثل لذواتهن. فالثقافة الفردانية، والشهادات والعمل النسوي لم يعيدوا الشعور النسوي بالجمال بل عملوا على دمقرطته[2].

عموما يمكن القول بأن المرأة الثالثة هي امرأة تمجد العمل المأجور، وليست ذلك الكائن الذي يعيش خارج ذاته، فلم يعد العمل منبوذا كما في السابق، ولم يعد حكرا على الرجال فقط. لقد أصبح العمل كما يذهب ليبوفيتسكي مطلبا فرديا وهوياتيا، وخلاصا من الحياة المنزلية، وانفتاحا على الحياة الاجتماعية. كما أن عمل المرأة لم يعد مبررا (تحسين ميزانية العائلة، أو إعطاء فرصة للأطفال لإكمال دراستهم)، فقد أصبحت هناك استمرارية للعمل النسوي حتى بعد الزواج والإنجاب، وهو ما لم يكن موجودا سابقا. وما ساعد المرأة على الولوج لعالم العمل وانحسار نموذج المرأة ربة المنزل هو انتشار التعليم، حيث لم يعد التعليم وسيلة للارتقاء السريع لرتبة ربة المنزل كما في السابق، [3] بل على العكس من ذلك " فالمرأة المتعلمة والتي تمارس عملا قبل الزواج، والتي قد اختلطت بالمجتمع في مسؤولياته المختلفة، أكثر من تكون استعدادا للزواج السعيد، وخير من يربي الأطفال لأنها تعرف المناخ الاجتماعي الذي سيتربون فيه[4]، هنا تظهر العلاقة بين خوض التجربة المهنية المأجورة، واثبات الذات مهنيا، مع تحقيق الزواج السعيد، لأن المرأة في هذه الحالة تكون أكثر وعيا، وأقدر على تحمل المسؤولية.

فبالرغم من الإعتراف بحق المرأة في العمل خارج المنزل ، إلا أن التحريات تكشف لنا بأن النساء هن من يتحملن الجزء الأكبر من مسؤولية تربية الأطفال، والوظائف المنزلية، وحتى إن

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (83، 184، 185، 186).

[2] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel**, op-cit , p.98

[3] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (219 – 225).

[4] سلامة موسى: **المرأة ليست لعبة الرجل**، مرجع سابق، ص 67.

ساعد الرجال النسوة في ذلك إلا أن الأعمال المنزلية تستمر في الانتساب إلى النساء أكثر[1] فالأمومة لا تزال تشكل أولوية عند المرأة، في حين أن العمل يبقى أولوية الرجل، فالمرأة لا تزال تفتقر للفصل بين الحياة المهنية والعائلية، وهذا ما يعني أن التمايز بين الجنسين لا يزال مستمرا، بالإضافة إلى استمرارية سيناريو التوزيع غير المتكافئ للمهن، والرواتب بين المرأة والرجل مثل: وظائف الجيش، والشرطة، والنقل، والتقنيات التي لم تفتح إلا هامشيا أمام النساء. وهو ما يعني أن التراتب بين الجنسين لم يختف تماما[2]. إذن فالتراتبية بين الجنسين لم تنته بولوج الحداثة الفائقة ولكنه قد تم حجبها، فلم تعد واضحة فحسب.

كما ينبغي الإشارة أيضا إلى أن انفتاح المرأة على عالم العمل قد أدى إلى انحسار نموذج المرأة التقليدية التي كانت تستهلك فقط، بينما الرجل هو المسؤول عن مصاريف العائلة. فقد ظهر النموذج الجديد للمرأة المتزامن مع استقلاليتها المالية، والذي مكنها من المشاركة في قرارات الشراء[3] ولقد عبرت سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir عن ذلك بقولها: " اجتازت المرأة بالعمل جزءا كبيرا من المسافة التي تفصلها عن الذكر. يستطيع العمل وحده أن يضمن لها حرية ملموسة. ما إن تكف عن أن تكون طفيلية حتى ينهار النظام القائم على تبعيتها، لم تعد هناك حاجة لوسيط ذكري بينها وبين الكون "[4] فالمرأة لم تعد تابعة للرجل بل شريكته، ذلك أنها قد دخلت في ندية معه في تحصيل العلم، والحصول على الشهادات، وفي اقتحام عالم العمل المأجور، وهو ما مكنها من تقلد مناصب ثقيلة في المجتمع، مما مكنها من إبداء رأيها، وتقديم مقترحاتها في كل ما يخص المنزل من مشتريات. ومع ذلك فالحرية ليست مكتملة لأن التراتبية بين الجنسين قد خفت، ولكنها لم تختف تماما في عالم العمل. ومع ذلك فقد حققت

[1] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel**, op-cit , p p (93 , 94).

[2] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (240، 241).

[3] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel**, op-cit , p 99.

[4] سيمون دوبوفوار: **الجنس الآخر** ، ج2، مرجع سابق، ص473.

المرأة شرط المهنية كسبيل لبلوغ السعادة النرجسية، والتي توافق قيم الحداثة الفائقة من خلال إثبات الذات، والتفرد.

5- دلالة السعادة بين الجنسين عبر التاريخ:

إن التباين في مفهوم الحب، والجمال، والغواية، والعمل يكشف لنا عن التحولات في حياة المرأة عبر التاريخ، كما يكشف عن تغيّر النظرة الذكورية للأنثى، التي ترقت من كونها ذلك الكائن الدوني إلى كونها ذاتا مستقلة قادرة على تقرير مصيرها بنفسها، ومما لا شك فيه أن مفهوم السعادة الأنثوية قد عرف تبلورا في ظل جل هذه التحولات، وبناءا على ذلك فكيف كانت السعادة في حياة النسوة الثلاث ؟ وما هو مصير السعادة الذكورية حسب مقاربة ليبوفيتسكي؟

5-1 السعادة في زمن المرأة المَجْرُوحَة والرجل المُضْطَهِد:

إن مفهوم السعادة لا ينفك عن هوية المرأة الأولى التي اخْتُزِلَت في جانب واحد هو الخصوبة والأمومة، ولم تحض باهتمام الرجل ولا بإعجابه، ولم تستطع أن تشق لذاتها مكانة داخل المجتمع، وهو ما جعلها تعيش فراغا عاطفيا، ونقصا من الناحية الجمالية، لأن الجمال النسوي كان سلاحا شيطانيا في نظر الرجل تعتمد عليه المرأة لإغوائه، والإيقاع به ، وهو ما جعلها مُكبلة حتى في زينتها، بحيث لم تكن تستطيع التجمل باستخدام الماكياج الذي كان منبوذا حينها.

وعموما فالأمومة كهوية للمرأة الأولى جعل من حضور مفهوم السعادة النسوية منحسرا في المجتمعات البدائية، فسعادة المرأة كانت على الأقل تكمن في قدرتها على الإنجاب حتى لا تتعرض لأحكام أقسى من الأحكام المفروضة على المرأة الولود. فسعادة المرأة الأولى كانت حبيسة النرجسية، والهيمنة الذكورية التي شكلت عائقا أمام إحساسها بالأنوثة، وأمام ترقيها اجتماعيا، ومن تقديرها واحترامها أسريا.

وبناءا على ذلك يمكن القول بأن المرأة الأولى لم تعرف سعادة غير سعادة الأمومة في ظل هشاشة مكانتها الاجتماعية سابقا، وفي ظل هشاشة رابط الحب بينها وبين الرجل البدائي وكما يرى زيجمونت باومان: " فشل الحب هو في الغالب فشل التواصل [1]. فالمرأة بسر أنوثتها الخالد بتعبير جيل ليبوفيتسكي قد افتقرت إلى السعادة نتيجة لفقدانها الإحساس بالأنوثة وبالحب الذي يستحيل تحققه في ظل فقدان التواصل السليم مع الرجل، سواءا أكان التواصل فكريا أو جسديا.

وعموما يمكن القول بأن المرأة الأولى كانت موضوعا للإستهلاك، ولكنها لم تعرف سعادة الإستهلاك الفائق بتناقضاتها، فقد كانت تُسْتَغَلُ جسديا في الحقول لمساعدة الرجل، ويَستغِلها لاستمرار نسله. ومعنى هذا أنها في العملية الإستهلاكية لم تكن سوى الطرف المسْتَهلَكَ، ولم تكن طرفا مُسْتَهلِكاً، وكانت سعادتها رهينة بأمومتها وخصوبتها، التي ليست في النهاية سوى إرضاء لمتطلبات الرجل. في حين أن سعادة الرجل تمثلت في التمكن من بسط نفوذه، وممارسة وظيفته، وإظهار قوته. وكذا من خلال تمكنه عبر استغلال المرأة من تحقيق الأبوة، والتي تعتبر إحدى طرق إثباته ذاته، ورجولته.

5-2 السعادة في زمن الأنثوي المُضَخَمْ والذكري المَسْؤُول:

لقد حظيت المرأة الثانية على خلاف المرأة الأولى أي الوبيلة باهتمام الرجل وحبه، فقد تغيّرت هويتها من الأمومة إلى الجنس الجميل، وأصبحت ذلك الكائن اللطيف الذي يرتبط مصيره بالمنزل والعائلة، وخصوصا بالرجل الذي يصنع منه ما يشاء، فلم تعد عدوة الرجل بل أصبحت تابعة له. وإن تغيّر مصير المرأة يعني تبدلا في مفهوم السعادة أيضا لديها، فلم تعد سعادتها كامنة في قدرتها على الإنجاب إرضاءاً لغطرسة الرجل فحسب، بل ارتبطت بمفهوم آخر يسميه جيل ليبوفيتسكي " **بالاكتمال العشقي** "، وعن هذا يقول: " لقد تعممت إيديولوجيا

[1] زيغمونت باومان: **الحبّ السائل**، مرجع سابق، ص 51.

وعاطفة وردية تماهي بين السعادة النسائية، والإكتمال العشقي"[1]. بمعنى أن سعادة المرأة قد أصبحت تتعلق بمدى محبة الرجل لها، وفي مدى تحصيلها للحب الذي تحلم به، فهناك جمع بين السعادة والحب، بحيث لا تتحقق السعادة النسوية إلا مع وجود الحب، وبالتالي فالحب هنا شرط لتحقق السعادة.

أما بخصوص الرجل فسعادته تكفلها المرأة من خلال عطائها، كما أنه يتمتع بها من خلال منحه بدوره السعادة لها[2]؛ فالمرأة الثانية تعيش بسلام مع شريكها من خلال الإئتمار لأوامره، ولا تفعل أي شيء دون إستشارته، وتتحمل من أجل رضاه العديد من الأشياء، فإخلاصها يقاس بمدى قدرتها على تحمل الألم أو التعاسة الممكنة في الزواج، وبأن تتحلى بالحكمة والتعقل[3]، وإن السبب الذي يمنحها القدرة على التحمل هو الحب. فالسعادة لا تخرج عن دائرة الحب، أوالهدايا، أو من خلال المتنفس الذي تجده في الإستهلاك المحدود في هذه المرحلة (الإهتمام بالمشتريات الصغرى في حين أن الرجل يهتم بالمشتريات الكبرى).

ولقد عبرت سيمون ديبوفوارSimone de Beauvoir عن هذه السعادة بقولها: " تجلى مثل السعادة الأعلى في المنزل: كوخا كان أو قصرا...من السائد أن يكون مداحوا المنزل نساء لأن مهمتهن هي تأمين سعادة المجموعة الأسرية " [4]. إذن فالحب ليس قطبا يشكل هوية المرأة الثانية فحسب، بل هو أيضا مدار سعادتها، فالسعادة النسوية في هذه المرحلة كانت محصورة في الشأن العاطفي الذي تحصله المرأة داخل مؤسسة الزواج. فالحب يكون مع الرجل الزوج، وكذلك الشأن بالنسبة للسعادة. فحال السعادة النسوية كحال الهوية النسوية تابعة للرجل، وبالتالي فلا سعادة إلا مع وجود التخلي عن الذات، والتضحية، والتنازل من أجل الزوج والعائلة. ومعنى هذا أن المرأة الثانية أيضا لم تعرف سعادة الإستهلاك الفائق، ولم تعش

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 29.

[2] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel,** op-cit, p 100.

[3] François poullain de la barre : **de l'égalité des deux sexes**, op-cit, p 55.

[4] سيمون دوبوفوار: **الجنس الآخر** ، ج2، مرجع سابق، ص 207.

تناقضاته، فالسعادة الوحيدة التي عرفتها هي سعادة المنزل والمحيط، فلم تكن تهتم بتحصيل سعادتها الذاتية بقدر ما كانت تكرس نفسها من أجل سعادة الآخرين.

إن الإستهلاك الوحيد الذي عرفته المرأة كان منذ القرن 19م في هذه المرحلة، وكان بهدف ملء فراغها، وتعويضها عن احباطات الحياة الاجتماعية والعاطفية، حيث كانت تمضي ساعات في التأمل في واجهات المحلات، وتستعلم عن جديد التجارة، فقد أصبح فعل الشراء أنثويا، بحيث تشارك في الإستهلاك من خلال ما يخصصه لها الرجل من ماله نهاية كل أسبوع أو شهر. غير أن المشتريات الكبرى تبقى حكرا على الزوج، والتفاصيل الصغيرة تهتم بها الزوجة: المواد الغذائية، وفن الطاولة، وأثاث وديكور المنزل.

فالمرأة تحقق ذاتها من خلال الآخر، وتعمل على تحقيق سعادته، فالمرأة لا تعيش من دون الرجل " la femme ne vit pas sans l'homme " كما كتب ميشلي Michelet. وتحقيق سعادة النساء لا يكون إلا بالحب، وخدمة الأسرة، وهذا ما يتوجب عليهم الظهور كأجمل زينة للرجل، زهرة، ديكور، معبود idole مُزيِّنْ كرغبة للرجل[1].

إذن فتصور السعادة عند المرأة الثانية تضحوي، لأنها قد افتقدت لما سماه سلامة موسى بالحرمان من الذكاء الإنساني نتيجة لعدم اختلاطها بالمجتمع، ولم تستطع أن تطور منه وتوسعه.[2] إذن فالمرأة الثانية قد عرفت نوعا من التناقض بين سعادتها ومصيرها المهني والاجتماعي، لأنها رغم الاحتواء العائلي إلا أن الشعور بكونها موجودة دائمة في المرتبة الثاني خلف الرجل، ينقص من تقديرها لذاتها، ومن تقدير المجتمع لها، ويجعلها تشعر رغم كل الوظائف المنزلية التي تؤديها بأنها ليست مُنتجة، وبالتالي نقول أن هذه السعادة هي سعادة متناقضة بتعبير جيل ليبوفيتسكي.

[1] Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel,** op-cit , p p (89, 91, 92).

[2] سلامة موسى: **المرأة ليست لعبة الرجل**، مرجع سابق، ص 47.

إن السعادة ترتبط بالعطاء في هذه المرحلة، فعطاء المرأة وتضحيتها من أجل الرجل والأسرة، والرجل بدوره يعطي للمرأة الحب الذي تحتاجه، ويعبر عن هذا الحب أيضا عن طريق العطاء المادي المتمثل في الهدية كما رأينا سابقا.

إن مثل هذا التصور للمرأة وسعادتها، والاضطهادات التي تعرضت لها أدى لظهور النظرية النسوية، التي تنتفض ضد تبعية المرأة للرجل وهيمنته عليها، وضد عدم التماثل بين الجنسين[1] وتحاول أن تشق طريقا جديدا لسعادة المرأة التي سماها جيل ليبوفيتسكي بالمرأة الثالثة. ففيما تمثلت سعادتها حسب المقاربة الليبوفيتسكية؟

5-3 السعادة في زمن البحث عن المساواة:

إن المرأة الثالثة تولي اهتماما كبيرا للحياة المهنية، وتعتبرها مصدرا مباشرا لسعادتها، وسبيلا لإثبات ذاتها واستقلاليتها، ولذا فان التمتع بالأمومة بالنسبة لها أصبح يعني الإهتمام بسعادة مخلوق ضعيف لا حول ولا قوة له على حساب سعادة آخر – الأم – ، ويعني كذلك كبح جماح الطموحات المهنية، والتضحية بها، وهو ما يتعارض مع الحياة السائلة. وربما يولد الوعي بهذا الالتزام صدمة نفسية، وهكذا فإن اكتئاب ما بعد الولادة، والأزمات الزوجية (أو العلاقات غير الزوجية) في مرحلة ما بعد الإنجاب تبدو أمراضا سائلة حديثة على وجه الخصوص، تماما مثل فقد الشهية، والشره العصبي، وأمراض الحساسية المتنوعة التي لا تعد ولا تحصى. وبالتالي فسعادة الأبوة والأمومة تأتي في صفقة مجملة مع تعاسة التضحية بالنفس ومخاوف الأخطار المجهولة[2]. إذن فبدلا من أن تمنحنا الأمومة شعورا بالسعادة فقد أصبحت

---

[1] ويندي كيه كولمار و فرانسيس بارتكوفيسكي: **النظرية النّسوية: مقتطفات مختارة**، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 2010، ص 11.

[2] زيغمونت باومان: **الحبّ السائل**، مرجع سابق، ص 80.

على النقيض من ذلك تشوش على الحياة السعيدة التي تنشدها المرأة الثالثة، والتي تولي فيها للعمل، والاستقلال المادي الأولوية.

كما أن المرأة الثالثة قد توهمت أن تحررها جنسيا يكفل استقلاليتها وسعادتها، غير أن إيديولوجيا الجنس بلا حب توقعها في سعادة متناقضة، حيث إن وهم الاتحاد بين المرأة والرجل هروبا من معاناة الوحدة لا ينتهي بمجرد الجماع " فالتجربة نهايتها الإحباط لا محالة ، ويعزى ذلك إلى انفصال الإتحاد عن الحب (عن الوجود من أجل الآخر، عن الإلتزام الدائم غير المحدود، وبعزم أكيد من أجل سعادة شريك الحياة)...فمهما بلغت قدرة الجنس على توليد الإتحاد فإنما يستمدها من معية الحب "[1]. ففي عصر الحداثة الفائقة هناك استبعاد جذري للمعنى وللعاطفي، والترابطي: لم يعد يبقى سوى الفائق، فهناك تصعيد للجنس ولعرض كل شيء، وللعاطفة المتطرفة في فترة ما بعد الأخلاقي، فلم يعد هناك تصنيف " اكس " بل أصبح الجنس الفائق يظهر في أنقى المنتجات الهوليودية، وأصبحت هناك علاقات حميمية حقيقية تمارس أمام الكاميرا[2].

كل هذا التراجع على المستوى العاطفي جعل المرأة المعاصرة تعتبر السعادة الحقة في جمعها بين امتلاك الذات اجتماعيا والتخلي عنها عاطفيا. ومفهوم التخلي قد تغيّر عما كان يعنيه سابقا – عدم الانتماء أمام الرجل الفاعل – بل أصبح رغبة للمرأة على المستوى النفسي بما يتماشى مع القيم الحديثة للسيادة الفردية، ولم يعد تناقضا مع كيانها الفاعل، ذلك أن الحب عندها قد تخلص من الأخلاق الايثارية[3]، ففي مجتمع ما بعد الأخلاق قد أصبحت فكرة التضحية غير مشروعة اجتماعيا[4].

---

[1] زيغمونت باومان: **الحبّ السائل**، مرجع سابق، ص 82.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **شاشة العالم**، مصدر سابق، ص ص (95، 96).

[3] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (35، 36).

[4] Gilles Lipovetsky : **le crépuscule du devoir ,** op-cit , p.61

إن الجمع بين الحب والاستقلال الذاتي هو كما يرى جيل ليبوفيتسكي تأكيد على أولوية السعادة الداخلية، والتكثيف العاطفي في الوقت الذي أصبحت المعايير الثقافية في مجتمعاتنا تهين المثل العليا للسعادة. فالارتباط العاطفي يقدم فضيلة أثمن من غيرها، تتمثل في إثراء الحياة بفضاء رحب من المعاني حرمت منه مجتمعاتنا الخائبة[1]. نلاحظ **إعادة الربط بين السعادة والمعنى**، وبالتالي الصعود بالسعادة إلى المثل العليا، بدل ربطها بدائرة الإستهلاك المادي فقط.

إضافة إلى ذلك فإن الإهتمام المتزايد للمرأة بالجمال هو سبيل من سبل البحث عن السعادة، وامتلاكها، واحتلال الأماكن المرموقة. فعلى المستوى النهائي للجمال، لم يعد السحر النسائي يرتبط بالانحطاط والموت، وإنما بالشهرة والسعادة والثورة، ونموذج ذلك النجمة وعارضة الأزياء[2]. وإن ارتباط السعادة بتحقيق الجمال الذي تريده المرأة، يعني تَحَقُّقَ إحدى مباديء الحداثة الفاقة المتمثل في إثبات الذات، وربط هذا الإثبات بالتجمُل، والذي أصبح مرتبطا بدائرة الإستهلاك، وبالتالي فالسعادة ممكنة بخوض غمار تجربة استهلاك مواد التجميل والعناية بالوجه والجسد، والهدف من ذلك هو التشبه بنموذج الإغراء المتمثل في النجمة، بغية تحقيق الشهرة، والتمتع بها، وبالجمال الذي أصبح اصطناعيا.

ويذهب ليبوفيتسكي إلى أن النجم نموذج لشخصية سوبر، يمثل كائنا للإغراء، ما يميزه هو السحر الفريد لمظهره. ويمكن تعريف نظام النجم كصناعة مفتونة بصور الإغراء، فيجب أن يثير الإعجاب، الجمال[3]. وبهذا أصبح الجسد الأنثوي بمثابة منجم تستخرج منه العلامات المتطورة للسعادة، والصحة، والجمال، علامات الحيوانية المنتصرة في سوق الموضة. فالجسد أصبحت له وظيفة استعمالية[4].

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص ص (50، 51).

[2] المصدر نفسه ، ص ص (162، 178).

[3] جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة** ، مرجع سابق، ص 215.

[4] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق ، ص 171.

فالمرأة اتجهت لإثبات ذاتها من خلال التجمل، وفي ذلك تحدي للتصور التقليدي الذي كان يصور الجمال على أنه هبة ربانية، مما يحرم المرأة التي لا تكون على قدر عال من الجمال من التمتع بالسعادة، وهو ما جعل المرأة المعاصرة ترى في اهتمامها بجمالها، وأنوثتها مسلكا موصلا للسعادة.

إن الجمال المعاصر المحتفى به هو جمال الموضة، والذي يفتح المجال للسعادة النرجسية، سعادة أن تكون المرأة جميلة[1]، ولكن ما يعاب على الربط بين السعادة والجمال، هو وقوع المرأة في دائرة الإستهلاك الفائق من خلال غواية مساحيق التجميل، وصالات الجيم بحثا عن الجسد الرشيق.

إن تطلع المرأة الثالثة للإستقلالية، والتحرر، وحياة أكثر سعادة من خلال ولوجها عالم الجمال والتجميل قد أدخلها دائرة الإستهلاك، لأنها بإتباع الموضة الحالية التي أصبحت تُنْتَجُ من طرف مختصين، وانطلاقا من إلهامهم وذوقهم، فالسلطة الجديدة أصبحت لمصمم الأزياء، إنها هيمنة المصممين باسم الذوق والتجديد؛ ووسيلتهم في ذلك هو تنظيم عروض الأزياء الراقية، وتقديم الموديلات على عارضات أزياء بشرية[2].

إن السعادة بهذا المعنى قد أصبحت كما يقول جان بودريار مرهونة بشروط مادية، وهو ما يوحي بغياب المعنى، ذلك أن أسطورة السعادة في المجتمعات الحديثة مرتبطة بالرفاه القابل للقياس، وبالعلامات، والأغراض. فالسعادة التي لا أدلة لها، والمستقلة عن العلامات التي من شأنها أن تظهر لعيوننا، ولعيون الآخرين مطرودة مسبقا من المثال الإستهلاكي[3].

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **المرأة الثالثة**، مصدر سابق، ص 180.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **مملكة الموضة** ، مرجع سابق، ص ص (97، 99 ، 101)

[3] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي**، مرجع سابق ، ص ص (16، 48).

6-سعادة المرأة المسلمة بين النظرة السلفية والنظرة الليبرالية الديمقراطية: نحو حداثة إسلامية فائقة:

يذهب لبوفيتسكي إلى أنه توجد غواية ممنوعة la séduction interdite في المجتمعات الإسلامية، تظهر من خلال تصرفات شديدة الصرامة، وأخلاقية للقرآن Coran، حيث إن التيارات الأصولية تؤكد على أن كل مظاهر الغواية، والدلال، ممنوعة على المرأة. فعلى المرأة إخفاء جسدها، وتغطية شعرها، ولبس الحجاب الإسلامي. وبالنسبة للتيارات الأكثر تشددا تغطية وجهها، وجسدها أي ارتداء النقاب. وبالتالي محو كل علامات الأنوثة، وتبقى غير مرئية في الأوساط العامة، ولا تثير شهوة concupiscence الرجل لأنه ضعيف، غير قادر على التحكم فيها، ذلك أن جمال المرأة مُغري.

ففي ترجمات الأدبيين للقرآن فإنه يُنظر للجاذبية النسوية كمصدر للخطر، وسبب لإحداث خلل قيمي. كما أن الخوف من الفتنة المتمثلة في المرأة الجميلة، وتحريم الأزياء غير اللائقة، وإجبارية إخفاء الجمال المدمر الأنثوي، الذي يدمر بدوره النظام الاجتماعي، يعني أن الغواية الأنثوية قوة مؤذية لابد من أن تتوقف. وهذا ما يتماشى مع الاعتقاد القديم، ويتناقض مع الحداثة الليبرالية الديمقراطية.

ويذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أنه من دون شك هناك نسبة معتبرة من النساء اللاتي يرتدين الحجاب الإسلامي تحت ضغط العائلة، أو الزوج، أو بسبب المحيط الاجتماعي. ولكن يوجد أيضا منهن من يرتدين الحجاب بدون خضوع أو ضغط، وفي هذه الحالة يعتبر الحجاب تأكيدا قويا على إسلامهن، وطريقة للتعبير عن هويتهن، وافتخارهن بإسلامهن. ويمكن القول بأن هذه الحالة تعبير عن حداثة إسلامية فائقة، تؤكد بأن مظهر المرأة لا يرتفع بالإسترجاع السلبي للأشكال التقليدية، بل باستعادة الذات بمحض إرادتها.

إن النظر لجمال المرأة كمصدر للخطر، وعلى أنه محفز لرغبة الرجل وشهوته، هو في الحقيقة استعادة لتقليد كره النساء misogyne. كما أن تصميم لباس المرأة، والرجل الإسلامي تعبير عن التشدد في العلاقة بين المرأة والرجل. فإخفاء المرأة لجسدها وشعرها يعني منعها من أن تكون مغرية، وجاذبة للرجل. إنها **الغواية الممنوعة** أو **السلفية** la voie salafiste المتآمرة على القدرة الأنثوية على الغواية. وبالتالي **فالحجاب الإسلامي المتشدد يقف كحاجز أمام السعادة الجنسية**، ومتعة المرأة، والدلال، والغواية.

أما اليوم فإننا نتحدث عن موضة إسلامية mode islamique حيث يرتدين الحجاب (الخمار) ويضعن الماكياج. وعلى مدونات المسلمات نجد تأييدا للحجاب بسراويل الجينز، وارتداء الكعب العال، والماكياج، والمجوهرات[1]. ويوجه في السياق العربي الإسلامي طه عبد الرحمن نقدا لاذعا لهذا النوع من الحجاب، ويسميه **بالحجاب المُعْمِي**، الذي لا يكتفي بالتأثير في ظاهر المرأة فقط، بل يؤثر في باطنها أيضا، وتأثيره في الباطن أشد من تأثيره في الظاهر، لأنه تأثير في المقاصد التي هي مدار الأعمال والتصرفات. وهذه الصورة المعْمِيَةُ للحجاب ظاهريا غير قادرة على دفع الأذى الذي يصدر من المرأة، أو الواقع عليها؛ أما باطنيا فننتقل من عدم قدرة الحجاب المعمي على صرف الأذى إلى القدرة على جلبه ، من حيث إنه يؤثر في أعماق التجربة الإيمانية للمرأة المسلمة[2] ، إذن فالحجاب الذي يعتبره ليبوفيتسكي موضة تعكس ما سماه بالحداثة الإسلامية الفائقة ، هو في نظر طه عبد الرحمن حجاب مُعمِي لكونه سببا في وقوع الغواية التي تنعكس سلبا على المحجَبة–موضة ظاهريا وباطنيا، ويجلب لها أيضا الأذى، وليس تعبيرا عن حريتها أو إثباتا لذاتها.

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit , p p (186 – 189).

[2] طه عبد الرحمن: **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: روح الحجاب**، ج3، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت –لبنان، ط1، 2017، ص 103.

ولكن في المقابل نجد أن ليبوفيتسكي يؤكد أن المبدأ الليبرالي للغواية لا يمكن أن ينهزم، وأنه قد نجح في الفترة المعاصرة حتى في العديد من الدول الإسلامية، وبالتالي فقد أصبح الحديث عن حداثة إسلامية فائقة أمر ممكن[1]. ومعنى هذا أن المرأة المسلمة المواكبة للقيم الليبرالية، التي تختار بإرادتها ارتداء الحجاب الإسلامي، هي امرأة نستطيع القول عنها أنها امرأة سعيدة حسب ليبوفيتسكي، في حين أن المرأة التي يفرض عليها الحجاب الإسلامي هي امرأة مقهورة مُستلبة، والمرأة بالنظرة السلفية لا تعرف قيم المتعة، ولا الغواية، وبالتالي فهي أيضا محرومة من السعادة بمفهوم الحداثة الفائقة التي تمجد قيم المتعة الآنية والفورية، ولا تؤمن بالتضييق عليها، وتتنافر مع كل ما من شأنه الحد من حرية الإنسان، الذي لم يعد يبالي بموت الله، ولا تؤمن بتأجيل السعادة لعالم الآخرة l'autre monde. وبالتالي فقبول مظاهر الغواية بما يتماشى مع الحجاب الإرادي للنساء المسلمات، بعيدا عن الضغوطات بكل أشكالها، يعني تكيّفا مع القيم الليبرالية الديمقراطية، التي يرى ليبوفيتسكي بأنه لم يعد التصدي لها ممكنا في العديد من الدول المسلمة، والتي لاقت قبولا عند الكثير من النساء المسلمات، يعني حديثا عن حداثة إسلامية فائقة لا تلغي سعادة المرأة بمنعها من التمتع بجمالها، وبأنوثتها.

غير أن طه عبد الرحمن يرى بأن مواكبة المرأة للحجاب–غواية يعكس عدم صمودها أمام الابتلاءات التي تحيط بها، وأن ربط السعادة والجمال النسوي بالغواية، والإغراء هو من سبيل التصور الغربي للجمال المستمد من التصور الوثني القديم، أي من " فينوس" آلهة الجمال اليونانية، التي أخذت الجمال من " أفروديت" آلهة الحب والجمال في الحضارة الإغريقية، وزادت عليه. ويقابله في التصور الإسلامي ما يسميه طه عبد الرحمن " الجمال اليوسفي"، وهو جمال يُبصِر ولا يُعمِي، ولا يُغوِي، موصل إلى الإيمان بوحدانية الجميل الأعلى[2].

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit , p p (186 – 189).

[2] طه عبد الرحمن: **دين الحياء**، ج3، مرجع سابق، ص ص (115، 116).

وفي طرح آخر يذهب " سمير أمين" إلى أن الفكر الإسلامي السلفي بالتحديد هو تمركز أوروبي معكوس، حيث إنه يؤمن بفكرة التقابل بين الغرب والشرق، ويرى بأن هناك تراث عربي إسلامي يمكن الحديث عنه بصيغة المفرد، أي أن هناك فكرا عربيا إسلاميّا موحدا، يملك ما يكفي من المباديء الأساسية لمواجهة مشكلات عصرنا؛ وبالتالي فالطروحات السلفية تتجاهل واقع مرونة الدين، والتعدد في الإنتاج الفكري العربي الأسلامي، وتطور هوية شعوب المنطقة، أو الطروحات التي يقدمها الفكر الغربي، الذي يدّعي بدوره بأن تفوق الغرب متواجد ضمنيا منذ الأصل[1]. إن المغزى من هذا القول هو تبيان أن الرؤية السلفية للمرأة، تعكس جمودا على مظهر واحد، وطريقة لباس واحدة، قد لا تتماشى راهنا مع تطورات العصر، حيث يمكن للمرأة أن تكون مُحجبة حجابا مقبولا إسلاميا بعيدا عن النقاب، كما قد لا يتماشى مع طبيعة البيئة المختلفة من منطقة لأخرى، كما أنها نظرة تُحمّل المرأة وجمالها إثارة شهوة الرجل، وبالتالي إعتبارها فتنة، في حين أن الطرف الآخر – الذكر – قد يتحمل جزءا من المسؤولية في هذه المسألة، وإن الخوض في مثل هذه المسائل قد يطول، ولكن ما نحمله على السلفية بشكل عام هو غلق باب الإجتهاد. أما بالنسبة لموقف ليبوفيتسكي حول سعادة المرأة من خلال ممارستها للغواية وفقا للنظرة الليبرالية الديمقراطية، فهو أيضا تضييق لمفهوم السعادة النسوية، كما أن التسليم بإنتصار النموذج الليبرالي ليس أمرا قطعيا، فالمستقبل مفتوح على إحتمالات متعددة، وما هو تفسير حركات الإحتجاج الموجودة في الدول الأجنبية من طرف المرتديات للنقاب بإرادتهن، مع شعورهن بالراحة والسعادة ؟ وبناءا على ذلك فالنظرة السلفية، وكذا النظرة الليبرالية الديمقراطية للسعادة النسوية نموذجين من بين نماذج عدة، لا يمكن حصرها في أي منهما، وإلغاء الأطراف الأخرى.

[1] سمير أمين: **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**، منشورات ANEP، الأبيار– الجزائر، ط2، 2003، ص ص (155– 157).

نتائج الفصل الثالث:

على ضوء ما تقدم ننتهي إلى مايلي:

1- أن الغواية التقليدية تشمل الجنسين: الأنثى والذكر، وأنها كانت شيطنة، ثم محتشمة، ثم أصبحت مشروعة في عصر الحداثة الفائقة، وأن هذا التطور كان نتيجة لتغيّر النظرة الاجتماعية التاريخية للمرأة. مما جعل نظرة الرجل لها تتغير، وبالتالي تمكنت بعد أن قطعت أشوطا من القهر والاستلاب بأشكاله المتعددة من أن تحقق ما كانت تصبو إليه، من حرية في التعبير، ومكانة مهنية، وتحرير الجسد الأنثوي من سطوة الرجل، وإن كانت قد وقعت في سطوة جديدة هي سطوة الإستهلاك المفرط، الذي وإن كان يعبر عن تطور مسار الديمقراطية وتقدمه، إلا أنه جعل من الجسد الأنثوي عرضة للإستغلال والإستهلاك، خصوصا عبر الإعلام.

2- أن العلاقة بين الجنسين، وتطور الغواية يكشف لنا عن هوية كليهما، وعن طبيعة السعادة في كل مرحلة من المراحل. حيث إن هوية الأمومة أو الخصوبة التي خصت المرأة الأولى، والسلطة المطلقة التي ميّزت الرجل، جعلت من سعادتها محدودة، مربوطة بالوظيفة المنسوبة لها، وسعادة الرجل تكمن في قدرته على ممارسة تسلطه وسيادته. أما هوية المرأة كربة بيت فقد جعلت سعادتها مربوطة بقدرتها على العطاء، وبشعورها بالحب واهتمام الزوج، في حين أن سعادته أصبحت تكمن في قدرته على إسعاد زوجته، وفي شعوره باحتوائها له تماما كالطفل. وكذا في تضلعه بممارسة الوظائف الرئيسية. أما سعادة المرأة الفائقة فقد أصبحت تجمع بين المهنية والمحبة التي لم تعد مفروضة عليها، بل أصبحت رغبة ذاتية. وسعادة الرجل الفائق الحداثة أصبحت تكمن في تمتعه الآني الفوري، وفي تحقيقه لكماله الجسدي، وعلاقته بالمرأة لم تعد تشكل له هوسا في ظل التحرر الجنسي المعاصر.

3- أن ليبوفيتسكي لم يهمل في دراسته السوسيوفلسفية المجتمعات الإسلامية، وهو ما تجلى في تطرقه لموضوع الغواية المحدودة، للحديث عن المرأة المسلمة متطرقا للسلفية التي اعتبرها سدا

وعائقا يمنع المرأة من التمتع بجسدها، وممارسة الغواية، مما يعني بحسب قيم الليبرالية الديمقراطية التي تمجد المتع أنها ليست سعيدة، في حين أنه يرى فيما سماه بالحداثة الإسلامية الفائقة التي تختار فيها المرأة بإرادتها، وبدون أية ضغوطات ارتداء الحجاب الإسلامي بما يتماشى وروح العصر من ماكياج، وأكسسوارات ...أنها تعرف الغواية، والمتعة، وبالتالي تكون سعيدة.

الفصل الرابع

السعادة في ظل الغواية الشاملة

1- من الغواية التقليدية إلى الغواية الشاملة.

2- السعادة والغواية الإقتصادية.

3- السعادة والغواية السياسية.

4- السعادة والغواية التربوية.

5- تحديات الغواية وتناقضات السعادة.

6- السعادة الإنسانية ورهان التجديد الأخلاقي.

مفتتح:

إن الحديث عن الإنتقال من الغواية التقليدية إلى الغواية الشاملة في المجتمعات الغربية المعاصرة يهدف إلى بيان تضييق مفهوم الغواية بحصره بين الجنسين، أي بين الذكر والأنثى، ومن جهة أخرى يكشف عن تضييق البحث في موضوع السعادة. فالمجتمع الإستهلاكي المعاصر وسع من مفهوم الغواية، واعتبرها جوهرا تُسيّرُ من خلاله مجالات متعددة، وبالتالي فتح المجال لبحث السعادة في علاقتها بالغواية التي يصفها ليبوفيتسكي بالشمولية.

إن الكشف عن مظاهر الغواية الشاملة يسلط الضوء على الإستراتيجيات التي تَستقطب المستهلك المعاصر، والتي يرى فيها مجالا لتحقيق متعه ورغباته، وبالتالي تحقيق السعادة التي وعدته بها الحداثة الفائقة، وفي المقابل تُركز على الجوانب المظلمة من الغواية في مختلف الميادين التي يرى ليبوفيتسكي أنها الأهم، وأنه من الجدير دراستها، وبالتالي الوعي بما من شأنه تعكير سعادة الإنسان الفائق الحداثة.

كما أننا نعمل في هذا الفصل على توضيح أن الغواية لا تنفصل عن الإستهلاك بمختلف مجالاته، وبالتالي فإن اختيارنا لتسليط الضوء على تحديات الغواية عموما، هو إقرار بأنها شاملة لجميع المجالات، ولكن تعني أن لها حدودا لا يمكن إغفالها ، هذه الحدود تتلاشى من خلال أساليب عدة تتصدى لها، ليتمكن الإنسان المعاصر من تجنب خيبة الواقع، والتي بدأنا الحديث عنها في فصول سابقة، وإن ذلك لا يتأتى إلا من خلال البحث عن حلول لتجاوز أزمات الإستهلاك الفائق، وخيبات الحداثة الفائقة، لتذوق السعادة المادية التي تدخل في صميمها حتى لا تتناقض مع منطلقاتها، ومبادئها.

1-من الغواية التقليدية إلى الغواية الشاملة:

بعد أن كانت الغواية محصورة بين الجنسين: الأنثى والذكر، فقد اتسع مفهومها في المجتمعات المعاصرة أي في مجتمعات الحداثة الفائقة، حيث يذهب ليبوفيتسكي إلى أن هذه المجتمعات قد أصبحت تشهد نوعا من الإنكسار، والخروج عن تقاليد الغواية التقليدية، ويرجع ذلك حسب ليبوفيتسكي لسببين أساسسين:

السبب الأول: يرجع لأساليب التعارف، والرومانسية، واللباس، والتجمل من أجل نيل الإعجاب، أي كل ما يتعلق بمجال الغواية الجنسية.

السبب الثاني: يتمثل في التوسع الاجتماعي المذهل لاستراتيجيات الغواية، التي أصبحت عالما لهيكلة مجال الإقتصاد، والسياسة، والتربية، والثقافة.

فنحن نعيش في عصر تمثل فيه الغواية جوهرا، وقدرة على هيكلة الحياة الجماعية والفردية من دون أي قبليات. فمبدأ الغواية بمثابة منطق يعمل على إعادة تنظيم عمل المجالات المتحكمة في الحياة، وكذا عالم تعايش الأفراد. فالحداثة الفائقة الليبرالية لا تنفصل عن تعميم ، وسيادة روح وآليات الغواية.

وقد طرح ليبوفيتسكي مصطلحي plaire et toucher أي الإعجاب واللمس، ولقد كانا بداية مرتبطان بالمسرح، والذي يقدم كواحد من أكبر القوانين المؤَسِّسَة للحداثة الراديكالية. هذا القانون قد عرف انفتاحا، في الإقتصاد، والميديا، والسياسة، والتربية. plaire et toucher: مبدأ طبق على الرجال والنساء، على المستهلكين، وعلى رجال السياسة أيضا، وامتد حتى للأولياء، لقد أصبح يمثل قانون، وأنبياء أوقات الحداثة الفائقة. إننا في مجتمع plaire et toucher أي الإعجاب واللمس، حيث تكون الغواية أقصى طرق التحكم في سلوكيات الناس، ومظاهر قصوى للسيادة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية[1].

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit , p p (11 – 13).

لقد انتقلنا منذ نصف قرن من الغواية المحدودة إلى الغواية اللامحدودة، إنه زمن الغواية الشاملة والمهيّمنة، واللاتقليدية. الغواية في كل مكان، وفي كل زمان من النهار والليل، في الشوارع، وعلى الشاشات، في عالم الأشياء، وكذا في عالم الاتصال، في السياسة، والثقافة. إنها ساعة "تفجر الحدود " للمعدات، والتسارع الفائق، وعولمة الأشياء المغرية [1]، فكل مناحي حياة المجتمعات المعاصرة تخضع الآن لاستراتيجية جديدة تنزل سطوة علاقات الإنتاج لصالح سيل من علاقات الإغراء. فقد أصبح الإغراء المبدأ الذي يقوم عليه التنظيم الشامل لمجتمعات الوفرة[2].

كما ترتبط الغواية المعاصرة بظهور مفهوم الإستهلاك ذلك أن الرأسمالية الإستهلاكية ليست سوى رأسمالية غواية capitalisme de séduction. يحكمها شعار " أتركه يجرب " ذلك أن **الرغبة** هي ما تحرك المستهلك، وتجذبه، تغازله، وترفّه عنه، وتجعله يحلم، وتؤثر فيه، وبهذا الشكل نقول بأن الرأسمالية عاطفية أيضا capitalisme émotionnel .

إن البراديغم الجديد للغواية يقوم على: الفهم، الرفاهية، وما هو علائقي. فالغواية– عالم séduction- monde تمثل الرأسمالية، وأصبحت تمثل مبدأ تنظيم لكل المجموعات، وثورة دائمة لطرق الإستهلاك، والتواصل، والتفكير، وللتواجد في المجتمع[3].

إن العالم لم يعد منفصلا عن مبدأ الغواية المفرطة في مجال الإقتصاد، والسياسة، والتربية، والتي انتشرت بظهور الإستهلاك، وتطور التكنولوجيا خصوصا في عصر الحداثة الفائقة المتعية، وهذا ما يدفعنا لبحث الغواية في هذه المجالات الثلاث التي يعتبرها ليبوفيتسكي مركزية، دون الحياد عن الغاية من هذه الدراسة، وهي الكشف عن ما جلبته هذه الغواية من سعادة للإنسان المعاصر، وما سببته من مآسي، وتعاسة له.

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit , p p (217, 218).

[2] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص ص (19، 20).

[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit , p p (17, 18).

2- السعادة والغواية الإقتصادية:

2-1 دلالة الغواية الإقتصادية:

يذهب" يورغن هابرماس " Jürgen Habermas بناء على تحليل أراء "فرويد" في تطور ونشأة المجتمعات، أنها تعود إلى العامل الإقتصادي، لأن المجتمع منذ البداية لا يملك ما يكفيه من وسائل العيش لكي يحفظ أعضاءه دون عملهم، لذا كان عليه أن يُحدد عدد أعضائه، وأن يوجه طاقاتهم الفاعلية الجنسية نحو العمل، وهذه هي ضرورة الحياة الأبدية[1]؛ أما **مجتمع الغواية**، حسب جيل ليبوفيتسكي، فيرتبط ظهوره باقتصاد السوق، والمستهلك الفائق، والميديا، وكذلك فن تشييد **عالم من دون روح**، دون نعمة ولا شعر. إنه عالم تتم فيه عبادة السوق، والنقود، والنجاعة، لا نعرف فيه غير الرغبة الدائمة، والأشياء ذات الإستعمال المؤقت، والإستعجال في كل شيء[2]، فالمجتمع الإستهلاكي عبر غزارة منتجاته، وصوره، وخدماته، والمتعيَّة المترتبة عنه، والجو الحماسي من الرغبة، يوحي بمدى اتساع نطاق استراتيجية الإغراء، فهو مجتمع مفتوح ومتعدد، يأخذ رغبات الأفراد بعين الإعتبار، ويزيد من حرياتهم [3]؛ بمعنى أنه مجتمع يخلق الرغبة، والدافع المستمر للإقتناء الفوري، لأنه يَخلُق في تعلقا المستهلك بمغريات السوق، ويوهمه بأن سعادته مقرونة بمدى قدرته على امتلاكها. فهو مجتمع يفتقد للمعنى، وتطغى عليه الماديات.

---

[1] يورعن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة : أحمد صقر، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر،2001 م ، ص ص (317-318).

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 20.

[3] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص ص (20، 21).

وعليه فإن مجتمع الغواية هو المجتمع الذي يركز فيه الإقتصاد على الفعالية الاجتماعية، أو منطق البيع والشراء كطريقة للوجود: فهو لا ينفصل عن مجتمع السوق[1]. فالمنطق الذي يحكمه هو منطق حسابي، لا مكان فيه للعاطفة، وللمعنى، ولما هو روحاني.

منذ 1950م، ومع ظهور الرأسمالية الإستهلاكية، حل نمط اقتصادي مؤسَّس على الحض المستمر على الإستهلاك، والتغيّر الدائم لشروط الحياة، والانتشار الاجتماعي للمعدات المادية، والرفاهية للجميع. ففي خضم عالمنا التجاري، الغواية والبضائع تظهر مثل الشمس التي لا تغيب أبدا على الإمبراطورية الرأسمالية الإستهلاكية.

إن العالم الإستهلاكي يمتاز بالسحر، ومظاهر ذلك انتصاره على الندرة la rareté ، عن طريق الوفرة المادية، والتسلية، والمتع الدائمة. كما أن الرأسمالية الإستهلاكية لم تنجح في توفير الجانب المادي فحسب، بل في جذب "الوجود السعيد" ، والمرح، والفرح للمُشْتَرِي.

من خلال هذه الإغراءات المادية les tentations matérielles المنتشرة إلى ما لا نهاية، فقد نجح العالم الإستهلاكي في تطبيق جاذبيته التي لا تقاوم على جميع شعوب الكرة الأرضية[2] ، ويُرجع "نيتشه" هذا المنعرج، والتحول الإقتصادي الموجه نحو الإستهلاك الفردي، إلى أنه نتاج لقيمة الحياة التي أصبح همها منصبا نحو النمو، والرغبة في الاقتناء أكثر، كما أنه من سماتها أنها تنشُد دائما التغيير والصيرورة[3].

إذن فالغواية الإقتصادية، حسب تحليلية ليبوفيتسكي، ليست محصورة في البلدان المتقدمة فحسب، بل إن تأثيرها يشمل البلدان السائرة في طريق النمو أيضا، وذلك ما تكفله الميديا والشركات المتعددة الجنسيات، وغيرها من الأساليب التي ترتكز عليها الغواية الإقتصادية.

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 119

[2] Ibid, p p 225, 226.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 178.

2-2 جذور الغواية الإقتصادية:

إن الحديث عن جذور، وتطور الغواية الإقتصادية مرهُون بالحديث عن مراحل الإستهلاك حسب مقاربة ليبوفيتسكي، الذي يرى بأن العملية الإستهلاكية قد شهدت ثلاث مراحل، ولقد عمل في مؤلفه " الإعجاب واللمس " على تحديد تطور الغواية وفقا للمراحل التي قطعها الإستهلاك وصولا إلى مرحلة الفائق. فما هي مراحل تطور الإستهلاك حسب ليبوفيتسكي؟

أ- المرحلة الأولى: من (1880م – 1950م):

يرجع بزوغ الإستهلاك في هذه المرحلة إلى عامل ارتفاع الإنتاج الصناعي، وانتشار المنتجات الذي أصبح ممكنا مع تقدم وسائل النقل والاتصال، وكذا مع ظهور المعاملات التجارية الكبرى التي تميز الرأسمالية المعاصرة (تسويق، وكبرى المخازن، وبزوغ الماركات، والإشهار). فمنطق الموضة قد بدأ في استثمار عالم المنتجات، والإستهلاك المفرط تدريجيا، وبدأت تفرض نفسها بشكل كبير، وإن لم تصل لكل فئات المجتمع إلا منذ سنوات 1960. فيجب القول بأن الإستهلاك في المرحلة الأولى من الرأسمالية المعاصرة شمل الطبقة البورجوازية فحسب[1]. فالإنفاق وطبيعة المنتجات المستهلكة كان يحدد الطبقة الاجتماعية، ويؤكد عليها، فامتلاك ذوق سليم، وارتداء ملابس مناسبة، وإظهار سلوكات راقية، تعتبر وسائل للإنتماء لمجموعة اجتماعية متميّزة[2]. وهنا نلاحظ التتبع التاريخي لظهور الإستهلاك، وعوامل نشأته حسب مقاربة ليبوفيتسكي.

فقد فتح المجال للإنتاج الضخم حيث في نهاية 1880م مثلا في و.م.أ آلة واحدة قادرة على صناعة 120000 سيجارة يوميا، وبالتالي 30 آلة كافية لإغراق السوق الوطني خلال ثلاثون

[1] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes ,** op-cit, pp (23 , 24).

[2] روجر روزنبلات: **ثقافة الإستهلاك: الإستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة**، ترجمة : ليلى عبد الرزاق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 50.

يوما. آلات مثل هذه، خاصة بأشياء أخرى مثل: منتجات الغسيل، وحبوب الإفطار الصباحي céréale ، والمشروبات، والحليب، ومنتجات أخرى معلبة. ولقد شهدت هذه المرحلة زيادة في الإنتاج لأن الشركات كانت تعمل وفق مبدأ " التنظيم العلمي للعمل".

كما أن المرحلة الأولى تعكس حركية تتمثل في ديمقراطية العمليات التجارية التي تحقق الوفرة لأكبر قدر من الناس، وإن كان الأمر يبقى محدودا. وهو ما يؤكد أن الإستهلاك الضخم كان بورجوازيا في المرحلة الأولى.

ولقد تعززت هذه المرحلة بما سماه ليبوفيتسكي بالإختراع الثلاثي الذي يقوم على: **العلامة** la Marque ، **التعبئة والتغليف** le packaging ، و**الإشهار** la publicité ، حيث إنه لغاية سنوات 1880م، لم يكن للمُنتجات مُسميات أو علامات تجارية، والعلامات التجارية الوطنية كانت معدودة، وكانت تفتقر للإشهار، وهو ما تغيّر في هذه المرحلة، حيث خصصت للمرة الأولى المؤسسات غلافا ماليا من أجل الإشهار. ومع ظهور نظام التعبئة والتغليف ظهرت العلامة التجارية أيضا للمنتجات الموجودة في السوق الوطنية (كوكا كولا مثلا). كما أن المرحلة الأولى حولت المستهلِك من تقليدي إلى مُستهلِك حديث، حيث أصبح يهتم بالضمان ونوعية المنتوج، وهو ما أصبح يتحمل مسؤوليته الصانع. وبهذا الإختراع الثلاثي ظهر مُستهلك زمن الحداثة le consommateur des temps modernes الذي يشتري المنتَج دون شروط التاجر، و يحكم على المنتَج من خلال علامته التجارية، ويعرف مكان تصنيعه[1]. أي أنه أصبح هناك ما يعرف بجماليات السلعة[2] . كما تعزز الإستهلاك في هذه المرحلة بالمحلات الكبرى، وبفضل الإشهار، والإضاءة الجيدة، والديكورات، فقد تحقق ما يسميه ليبوفيتسكي ب" ديمقراطية الرغبة "، حيث يتم تحويل أماكن البيع إلى قصر للأحلام، فهذه المحلات الكبرى لا

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal,** op-cit, p p (28 – 31).

[2] روجر روزنبلات: **ثقافة الإستهلاك**، مرجع سابق، ص 50.

تبيع فحسب، بل تتبع استراتيجيات غواية المستهلِك، اعتمادا على تقنيات حديثة للتسويق. إذن فهذه المرحلة قد ولدت الإستهلاك – الغواية consommation-séduction، واستهلاك– الإلهاء consommation- distraction حيث نكون ورثة مخلصين.[1] ومن أجل بقاء هذا النظام في شكله الإستهلاكي، فقد عمل هذا النظام حسب "زيجمونت بومان" إلى جعل الإستهلاك، وسعادة التبذير، واجبا من أعظم الواجبات أهمية في ثقافة الإستهلاك [2]. وما نلاحظه هو أن ليبوفيتسكي لم يحدد ملامح المرحلة الأولى من الإستهلاك بالإعتماد على التحليل التاريخي فقط، بل استعان كذلك بالتحليل الإقتصادي، وهو ما نلمسه من خلال الإحصائيات التي ذكرها حول الإنتاج في كل فترة زمنية، كما ركز على التطور الإعلامي الذي ساعد على الانتقال من الإستهلاك البورجوازي إلى الإستهلاك كغواية وإلهاء، أين تمت عملية دَمَقْرَطَةُ الإستهلاك، وتنصيبه كواجب، وشرط لتحقيق السعادة.

وفي ذات السياق يذهب جان بودريار أيضا إلى أن الماركة اليوم هي دائما في مواجهة الدعاية الإعلانية، كما أن الشركة المُنْتِجَة باتت تلعب دورا أساسيا حيث تسعى لتكبيلنا عن طريق الغواية، من خلال جمعها بين الجمال والفعالية، فهما الشرطان الأساسيان لتَحَقُّقِ السعادة، التي ليس عصرنا الحالي إلا علامات من تدفقها، وتدفق الرفاهة، والغبطة[3]. فما نلاحظه هو أن الربط بين الإستهلاك والسعادة جوهري في الفترة المعاصرة.

أما هاربرت ماركيوز يرجع الربط بين السعادة والإستهلاك، لتغيّر البراديغما المعاصرة، حيث أصبحت الحياة الثقافية الفكرية تهدف الآن لتحقيق حياة البذخ، والمتعة للأفراد[4]، هذا التحول

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal,** op-cit, p p (29 – 33).

[2] زيجمونت بومان: **الحرية**، ترجمة : فريا ل حسن خليفة، مكتبة الفكر الجديد،2016 م، ص12.

[3] جان بودريار: **المجتمع الإستهلاكي** ، مرجع سابق، ص ص (12،15،16،19). .

[4] Herbert Marcuse **: Culture et Société**, op-cit, p367.

في البراديغما جعل الإنسان المعاصر يصبو لتحقيق السعادة المادية الفورية، عبر متع، ومغريات السوق.

ما يمكن أن ننتهي له هو أن الإستهلاك في هذه المرحلة محدود نظرا لتمتع طبقة واحدة به، وهي الطبقة البورجوازية، ولذلك فيمكن أن نسمي هذه المرحلة **بمرحلة الإستهلاك البورجوازي** أو بمرحلة الإستهلاك المحدود.

ب–المرحلة الثانية: منذ حوالي 1950 م:

هذه المرحلة تصف لنا الوقت الذي لم يعد فيه الإنتاج، والإستهلاك المفرط حكرا على الطبقات المحظوظة أو النبيلة فحسب ، أين تحرر الفردانيون من المعايير التقليدية، وظهر المجتمع الذي يركز على الحاضر، والجديد شيئا فشيئا. ويغزوه منطق الإغواء في شكل التمتع بالحياة المقبولة عند عامة طبقات المجتمع. إذن فالشكل الأرستقراطي للإستهلاك الذي ميّز المرحلة الأولى لم يعد موجودا، بل أصبحت جميع طبقات المجتمع تتذوق الجديد سواء الكمالي أو الضروري. وكذا عبادة الإزدهار الذاتي، والوجود السعيد. وباختصار انتشار إيديولوجيا الفردانية المتعية[1]، بمعنى ظهور الإستهلاك المشاع بدل الإستهلاك البورجوازي، والتأكيد على أناشيد الذات، وقيم المتعة الفردية، وتفجر أناشيد السعادة الذاتية.

فالمرحلة الثانية حسب جيل ليبوفيتسكي تعرف بما يسميه ب" مجتمع الوفرة " La Société d'abondance. فإذا كانت المرحلة الأولى قد عملت على دمقرطة شراء السلع المعمِّرة، فالمرحلة الثانية قد انتهت من ذلك، ووضعت في متناول الجميع المنتجات المميّزة التي انتشرت في مجتمع الكثرة (سيارات، وتلفاز...).

[1] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes** , op-cit, p24.

كما أن الكلمات العليا للتنظيم الصناعي في هذه المرحلة قد شملت: التخصص، والأشياء الجاهزة ذات المقاس الموحد، والتكرارية، وارتفاع معدل الإنتاج. كما أن ما تتميز به المرحلة الثانية أيضا هو " منطق الكم" أكثر من "منطق الكيف"، إضافة إلى منطق كسر، وتخفيض الأسعار.

فالمجتمع الإستهلاكي قد كتب بالبنط العريض الرغبة المزمنة في المشتريات التجارية، وفيروس الشراء، وكل ما هو جديد، ونمط حياة يرتكز على القيم المادية[1]، إذن فليبوفيتسكي، كما قلنا سابقا يقر بمجتمع الوفرة بدل الندرة خلافا لما ذهب له ساهلان. وما يؤكد على ذلك هو طغيان منطق الكم في هذه المرحلة. كما أنه قد تم دمقرطة الإستهلاك، بحيث أصبحت جميع الطبقات تتمتع بالمنتجات، وتشارك في العملية الإستهلاكية، خصوصا مع ميزة تخفيض الأسعار التي شهدتها هذه المرحلة، والتي يمكن أن نسميها **بمرحلة دمقرطة الإستهلاك**.

ج–المرحلة الثالثة: منذ نهاية 1970م:

وهي المرحلة الثالثة من تاريخ الرأسمالية الإستهلاكية، وهي لا تتميّز بتغيّرات في النمط الإستهلاكي فحسب، بل تشهد أنماطا جديدة من التنظيم، والنشاطات الإقتصادية، والإنتاج، والبيع، والاتصال، والتوزيع. فقد أصبح الإستهلاك في هذه المرحلة يرتكز على الفرد، ولم يعد ناجما عن نظام العائلة، حيث يمكن لكل شخص أن يرتب حياته الخاصة في استقلالية عن الآخرين؛ يملك هاتفا محمولا، وكمبيوترا محمولا، وأشكالا متعددة من الشاشات التلفزيونية، والآلات فوتوغرافية، والثلاجة: هذا التنوع في العتاد، والحاجيات الإلكترونية الجديدة، وتعدد الاختيارات تدخل في نطاق ولوج نمط الفردانية الفائقة الإستهلاكية. فشعار هذه المرحلة " لكل شخص وسائله، واستعمالاتها، ونمط معيشة خاص به"[2] . من هنا نلاحظ تغيّر نمط العيش

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal** , op-cit , p p (34 – 38).

[2] ibid , p p (83, 116 , 117).

المشترك سابقا إلى العيش الفرداني في ظل التغييرات التي صاحبت تغيّر نمط الإستهلاك في المرحلة الثالثة.

وهذا ما ذهب له زيغمونت باومان إذ يرى أنه" بنهاية السبعينات، تغيّرت الظروف التي كان الناس يواجهون بها تحديات الحياة تغيّرا خفيا، وجذريا، مما زعزع ثوابت الحياة، ودعا إلى مراجعة شاملة لاستراتيجيات الحياة، وفحصها فحصا دقيقا[1]. فالإستهلاك في هذه المرحلة يندمج ويتغلغل أكثر فأكثر في الحياة الاجتماعية، التي أصبحت تشتغل أقل فأقل وفقا لنموذج الاشتباكات الرمزية عند بودريار، وتتناسب مع الخصائص الفردانية، ووفقا لنموذج عاطفي متعي، والذي يجعل من كل شخص يستهلك من أجل إرضاء ذاته، لا من أجل التنافس مع الآخر. والترف قد أصبح عاملا للتميّز الاجتماعي مما جعله يدخل فضاء الإستهلاك الفائق، كما أن السعادة الذاتية قد احتلت مكانة في المجتمع المعاصر[2]؛ إذن فالفائق قد تجاوز نظام الدلالات الرمزية المشتركة بين الأشياء التي طرحها بودريار، ليحل محلها مفهوم الفردي الذي يتجسد من خلال التركيز على المتعة الفردية الآنية، والوجود السعيد الفردي.

وإن التحررات من القيود التقليدية هي تحررات كما يصفها إدغار موران سريعة الزوال، وهناك حيث تتكسر القيود تتكون قيود جديدة، واستعبادات جديدة تتهيأ، وهناك حيث يكون التحرر غير قادر على توليد الحرية، يحفر طريق قمع جديد. إعلم أن القمع الجديد يكون محملا بورود وأعلام، تستقبله دموع أمل أولئك الذين على يقين من خروجهم من التعاسة، وعند ذلك تبدأ تعاسة جديدة ومرعبة[3]. فما أن تحرر إنسان الحداثة الفائقة من المعايير التقليدية حتى وقع في فخ الكآبة والتعاسة، بدلا من أناشيد السعادة التي يتغنى، ويعده بها الإستهلاك، وإن

[1] زيغمونت باومان : **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص70.

[2] Gilles Lipovetsky et sebastein charles :**Les Temps hypermodernes** op-cit, pp 25, 26.

[3] إدغار موران: **إلى أين يسير العالم؟**، ترجمة: أحمد العلمي، الدار العربي للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص 90.

كانت المشاركة فيه تعبير عن التحرر، والديمقراطية حسب ليبوفيتسكي، إلاّ أن له من العيوب ما تستوعبه بتعبير ادغار موران دموع المحرومين منه أو من السعادة .

ويرجع ليبوفيتسكي في كتابه الإعجاب واللمس للتأكيد على أن هيمنة عملية الغواية على نظام العالم التجاري شيء جديد. ففي المراحل السابقة ، وحده إنتاج الفن، والترف المتميز أو الثروة تمثل جزءا من إرضاء الزبائن. فخلال مرحلة الإقتصاد ما قبل الصناعي préindustrielles كانت عملية الغواية تلعب دورا محدودا، يتمثل في الإبداع الفني، والأشياء الحرفية المترفة.

ومنذ منتصف القرن 19م بدأت الغواية التجارية تتقدم في اكتساب مكانة تجارية واجتماعية. المحلات الكبرى، والإشهار، والتعبئة والتغليف، وديكورات واجهات المحلات، وفيما بعد السينما، والتصميم الصناعي، والموسيقى المسجلة، والتي تدل على العصر الحداثي للإغراء التجاري. ولقد بقيت محدودة لمدة قرن تقريبا، لا تمس الطبقات الفقيرة المحرومة إلا بشكل قليل. فيجب أن ننتظر ما بعد الحرب العالمية الثانية للتأكيد لأول مرة على اقتصاد شامل يعمل على جذب أكبر قدر من الجمهور[1] الذي أصبح يعتقد بأن السلع المادية يمكن أن توفر حياة جيدة، وأن ما يستهلكونه رمز لهذه الجودة[2]؛ وهنا فإن الغواية التجارية قد تحولت إلى مبدأ عام للنظام الإقتصادي التصنيعي، والإعلامي، والثقافي، المؤسّسة على الحث على الشراء، والتسلية، والموضة، والجديد باستمرار.

ويرى ليبوفيتسكي بأن الإقتصاد الإستهلاكي قد حل بشكل كبير منذ سنوات 1950م في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي الغرب الأوروبي. هذا النظام الجديد قد **أعلى من مبدأ الغواية**، التي ترتبط بعصر مجتمع الإستهلاك الجماهيري، ومجتمع التظاهرات، المؤسس على نمط

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher**,op-cit, p p (226 - 228).

[2] روجر روزنبلات: **ثقافة الإستهلاك**، مرجع سابق، ص ص (56، 57).

الاتصال الأحادي الطرف، والتزامني، والعمودي، وكذا الإنتاج الصناعي الموحد. هذا النموذج الفوردي fordien يمثل المرحلة الأولى من عهد الغواية الرأسمالية.

ولكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فبعد 1975م كان هناك تحول حقيقي في النظام الإنتاجي قد أدخل الإقتصاد الإستهلاكي في مرحلة جديدة من تاريخه، يرتكز على التنظيم ما بعد الفوردي post-fordienne، الذي يقوم على الإعتقاد بالنمو المكثف الذي يركز على الإبتكار، والتجديد المتسارع، وكذا على إنتاج السلسلات المتكررة، والإقتصاد السُّلَمِي. فهي تؤكد على **توسعة، وتكثيف، وفردنة عملية الغواية**.

أما **في المرحلة المعاصرة** مع انتصار العلامات التجارية، والتسويق، وتوسيع الواردات، وتجميل جميع المواد، والأماكن التجارية، وأيضا مع الإقتصاد الرقمي، فقد حلت رأسمالية جديدة صاحبتها **ظهور الغواية الفائقة** hyperséduction.

وعموما فإن الإستهلاك الفائق يتحدد من خلال الفردانية التي تؤمن باستراتيجية جذب المستهلكين على جميع الأصعدة، وجميع التجارب المعاشة، وفي كل الأماكن، وكل أوقات الحياة. ففي هذا العالم الفائق الرمزية تعمل الغواية الرأسمالية[1].

2-3 مبادئ الغواية الإقتصادية:

تتعدد أسس الغواية الإقتصادية، التي يمكن أن نجملها في النقاط التالية:

أ- المنافسة:

تعتبر المنافسة من بين أهم المبادئ التي تقوم عليها الرأسمالية الإستهلاكية، والتي تعتبر منهجا للتنظيم العقلاني الإقتصادي مع استراتيجيات الغواية الجماهيرية. أين تعتمد الشركات على المنافسة لربح أجزاء من السوق عبر المواد، والصور، والخدمات المتجددة، والتي تتنافس من أجل

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher**,op-cit, p p (227 - 229).

تحقيق الجاذبية. كما أن العلامات التجارية تعتبر موطنا للمنافسة بين المستهلكين والزبائن[1]. كما تخلق بدورها إنفاقا تنافسيا بين المستهلكين في حد ذاتهم[2].

وعموما يمكن القول بأن العلاقة بين الغواية والرأسمالية الإستهلاكية تتمثل في أن كليهما يركزان على ما يفضله الزبائن، وعلى جذبه، وإثارة رغباته، وإعجابه، وملامسته[3]، فهي تعمل على جذب المستهلِك، وخلق رغبة الإستهلاك، وتصوير المنتَج على أنه سبيل لتحقيق السعادة.

ب- التجديد والجاذبية:

إن الرأسمالية الإستهلاكية تستبعد الإكراه والروتين، ولهذا فهي تشتغل بطريقة عقلانية تفكر في الغواية الإبداعية. فرأسمالية الغواية تعمل على التجديد من أجل جذب انتباه المستهلك، خصوصا في ظل الإنتاج المتضخم، والمنافسة، وهذا ما يجعل منها رأسمالية الإقتصاد المنبِه، والذي يمتاز بقدرة خارقة على جذب انتباه الأفراد المستهلكين. ففي ظل رأسمالية الغواية، يهدف المعطى التجاري لجذب المستهلكين[4]؛ وإن الجذب يتم من خلال التركيز على الإبداع لخلق الرغبة في الإستهلاك.

تركز الغواية على " **الجديد يوميا** "، على **الوجود السعيد المادي**، الرفاهية، والتسلية. فالإقتصاد الإستهلاكي يظهر على أنه رأسمالية غواية جماهيرية[5]، والتي تهدف لتحقيق رضا المستهلك، فهي تتماشى مع روح العصر الذي لا وجود فيه لقيمة الثبات، فالزائل المتجدد هو وحده سبيل لتحقيق السعادة المادية.

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher**,op-cit,p 313 .

[2] روجر روزنبلات: **ثقافة الإستهلاك**، مرجع سابق، ص60 .

[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p 232 .

[4] Ibid, p 232.

[5] ibid, p 225.

إن سرعة التغيير، والتجديد اليومي، هو ما نسميه l'obsolescence programmée، فما يحكمه هو منطق الزائل éphémère الموجود في نظام الموضة: مواد جديدة، وألعاب جديدة، وموسيقى جديدة، وستايل جديد، بل وحتى مخازن زائلة، وتجديد دائم للفنادق، والمطاعم وغيرها، ففي كل مكان نشهد عدم مقاومة لغواية الجديد، والذي يقول عنه Freud: " **الجديد يؤسس دائما لشروط السعادة** " ويقضي على الروتين، والملل، وتثير الرغبة والفضول. فكل النظام الإستهلاكي يقوم على غواية الجديد séduction du nouveau [1].

فيمكن القول أن المعيار الأخلاقي في المجتمعات المعاصرة يُسْتَقَى من النزعة التجديدية، التي ولدت تعدد الأفكار والمقترحات[2]؛ وتبقى الغاية من اتخاذ التجديد كمبدأ جوهري في الغواية الإقتصادية هي تحقيق سعادة الإنسان المعاصر، من خلال تجنيبه كآبة الروتين اليومي، والقديم.

ج– التنوع :

لقد نجحت رأسمالية الغواية حسب جيل ليبوفيتسكي في ولادة اقتصاد متنوع في مجال التصنيع، والتوزيع، والثقافة. وإن كان تعدد الإختيارات يشكل أحيانا مصدر قلق للمُستهلِك إلا أنه من جهة أخرى، يعتبر مصدرا للجاذبية في المجال الإستهلاكي. فالتنوع السوقي، وتعدد الإختيارات يعدان من بين أكبر الميكانيزمات الجذابة في الرأسمالية الإستهلاكية.

ويعتبر التنوع مهما جدا لمحاربة الملل، وتحقيق الرضا، وذلك من خلال توفير المفاجآة، والتعدد[3].

د– العاطفة الإقتصادية:

يذهب ليبوفيتسكي أيضا إلى أن المجتمعات التي تكون لها مقدرة كبيرة على الجاذبية تعتمد **الإلهاء** distractions من أجل النسيان المؤقت لضغوطات الحاضر، والتخفيف من الواقع

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 238.
[2] Agnés Pitrou : **vivre sans familles ?** édition époque privat, 1978, p 205.
[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (240 - 241).

المعاش، وكذا التخفيف من التوتر الذي نعاني منه. وهو ما لا يتم فقط عبر هذه الطريقة، فالرغبة في التسلية تتم عبر استهلاك الصور التلفزيونية، وعبر أنماط أخرى من المتع.

فما يكون محل غواية يكون **خارج عالم المعنى**، وعلى سبيل المثال فإن الغواية التلفزيونية تكرس الكسل الفكري الذي قد يصل إلى السلبية الشاملة. فهي توفر متعة عدم التفكير، والتهرب من المسؤولية، وتُوفر أوقات الفراغ، وعدم التفكير في أي شيء. فالإشهارات كمثال توفر الرضا للذات، واللافعالية الفكرية.

إن هذا ما يوحي باعتماد الإقتصاد على الجانب العاطفي، وعلى الإثارة لأن التجربة الجمالية أصبحت أساسية لتحقيق رضا المستهلكين، وهو ما جعل من الغواية الرأسمالية كرأسمالية فنية capitalisme artiste، أو رأسمالية عاطفية capitalisme émotionnel، أو رأسمالية تأثيرية capitalism affectif .

إن الغواية الإستهلاكية تعمل على الدمج بين الصناعة والموضة، والتكنولوجيا العالية، وإبداع التصاميم.ذلك أن التصميم يلامس المستهلِك من خلال بث العواطف الإيجابية فيه، والفريدة من خلال الستايل، والأشكال، وألوان المواد.

يذهب ليبوفيتسكي إلى أن الرأسمالية الفنية التي تظهر كأكبر عامل غواية تبني عالما تجاريا غرضه إثارة الإعجاب والأحاسيس. ويمثل الاتصال الإشهاري عامل جذب قوي للمستهلك. كما أن ذلك يتم أيضا من خلال استخدام صورة المرأة؛ فآلة الغواية الرأسمالية الفنية تركز على العواطف الشهوانية[1]. ولقد أثبتت العديد من الدراسات أن الإشهار، والتلفزيون من العوامل التي تزيد من الإنفاق، وتقلل من الإدخار؛كما أثبتت دراسة أجراها " صندوق أسرة ميركل" في 1950م، أن الفئة الأكبر من الذين يعانون من المديونية، قد تم إستهدافهم عبر التلفزيون[2]

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (250 - 254).

[2] روجر روزنبلات: **ثقافة الإستهلاك**، مرجع سابق، ص 56.

وبناءا على ما تقدم ننتهي إلى أن الغرض من ملامسة الجوانب العاطفية في المستهلِك هو جذبه، وإدخاله في العملية الإستهلاكية التي يركز عليها الإقتصاد الرأسمالي، للبحث عن سعادته عبر السوق من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإن العاطفة متمثلة خصوصا في إلهاء المستهلِك تعمل على حجب خيبات الواقع، وصرف نظره عنها، وتدخله في الإستهلاك الذي يرى فيه خلاصا من بؤس، وتوتر محيطه، وبالتالي تجنب التعاسة، والآلام.

2-4 الإقتصاد التعاوني (المُستَهلك الذكي) في مقابل الإقتصاد الإستهلاكي (المُستهلك الفائق):

يذهب ليبوفيتسكي إلى أن مجموع التحولات التي شهدها المجتمع الإستهلاكي، ونظام السوق، والنماذج الإقتصادية، والخدمات، وخطوط التوزيع التقليدية، قد تزامنت مع ما يسميه بالإقتصاد الإستهلاكي التعاوني l'économie de consommation collaborative، والذي يرجع لنماذج جديدة من التشارك، والتبادل، والتأجير بواسطة الرقمنة التي تحقق العلاقات.

الإقتصاد التعاوني أو الإقتصاد التشاركي économie du partage هو عبارة عن نموذج اقتصادي يفضل **استخدام الخيرات** على امتلاكها، كنموذج استهلاكي يركز على الرضا أكثر من التملك، وعلى التجربة، والتبادل. إن هذا الإقتصاد يعلي من قيمة التبادل: " فالتشارك أكثر جاذبية من التسوق " .

وإلى جانب ذلك فهو يفضل البعد الجمعوي، والعقلاني، ويسمح باقامة علاقات اجتماعية، وعلاقات جديدة بأشكال مختلفة، ومشاركة مغامرات جميلة مع أشخاص آخرين.

فإذا كان الإستهلاك التعاوني يمارس الغواية على فئة معينة من الأشخاص، فإنه يظهر كشكل بديل محل الإستهلاك الفائق، ويمنح الشعور بحياة بعيدة عن الدكتاتورية المادية، والإستهلاكية.

إذن ففي ظل هذا الإستهلاك التعاوني فإننا نستهلك أقل، ونتكيّف مع تطبيقات أكثر إقتصادية، وأقل تقليدية. فهو لا يعني أن نكون لا مستهلكين، بل متسوقين أذكياء smart

shopper ، ومشترين أذكياء. وحتى منصات تبادل المواد المستعملة تصبح فرصا في ظل هذا الإقتصاد، فتكون هناك تغذية لأمل تحقيق ما نرغب فيه، ولكن بأسعار مقبولة. والغرض من كل هذا ليس الإساءة للإستهلاك الفائق، بل على العكس مواصلته بطرق أخرى[1]. وإن هذا المستهلِك الذكي هو ما يَنْظُرُ له الإقتصاد الإستهلاكي كما يرى باومان، على أنه مُستهلك ناقص ذلك أنه يشتري ما يؤمن بأنه يحتاجه[2] أي هو المستهلك الذي يستهلك وفقا لمبدأ المنفعة.

ننتهي إلى أن ليبوفيتسكي يرى في الإستهلاك التشاركي مخرجا لخيبات الإنسان المعاصر الذي لا يستطيع اللحاق بركب الإستهلاك الفائق، السريع التجدد، والتنوع. أي مخرجا لما يُعرف ب " فجوة التطلع" نتيجة العجز عن تلبية الرغبات[3]؛ وبالتالي فهو يؤسس لإستهلاك معقول يوفر رغبات الأفراد، ويتماشى مع قدراتهم، وبالتالي يحقق سعادتهم، ويجنبهم الخيبة، والتعاسة، والألم، والحرمان. وهو ما يعني أن **ليبوفيتسكي ليس ضد الإستهلاك تماما**، بل هو ضد أن نجعل منه هدفا، ولذا فقد **عمل على ترشيده فقط**، ويبقى أنه يرى فيه سبيلا لتقدم مسار الديمقراطية، لأنه يوفر للأفراد حرية الإختيار.

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher**,op-cit, p p (269- 273).

[2] زيغمونت باومان: **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، مرجع سابق، ص 200.

[3] روجر روزنبلات: **ثقافة الإستهلاك**، مرجع سابق، ص 57.

3– السعادة والغواية السياسية:

3–1 دلالة الغواية السياسية:

إذا كان الإستهلاك الإقتصادي كما رأينا آنفا في حقيقة الأمر غواية تهدف لتحقيق رضا المستهلك، وخلق الرغبة فيه، وبالتالي فهو المستهدف فيه؛ فإن امتدادها لمجال السياسة يعني أنها تستهدف طرفا معينا أيضا. وهذا ما نعمل على توضيحه، من خلال تحليل رؤية جيل ليبوفيتسكي لمفهوم الغواية سياسيا.

يذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أن السياسة لا تقف بعيدة عن الإغراء[1] فمكانة الغواية في المجال السياسي ليست بالأمر الجديد، فمنذ القدم احتل فن البلاغة، والخطاب المتملق، والديماغوجي الأنظمة التي تقوم على الإنتخاب. أين لا تكون السلطة مُستمدة عبر القوة، أو المال، أو المكانة الشرفيّة، بل بالإعتماد على الوعود التي ترضي المنتَخِبْ، وتخدع المشاعر الجمعوية.

ولكن منذ منتصف القرن 20م، فقد حلت مرحلة جديدة، حيث وَلَّدَ الديمقراطيون ما سماه ليبوفيتسكي **بالدولة – غواية**. والتي تكون مُؤيّدة من طرف خبراء، يهدفون إلى جذب إنتباه المواطنين بواسطة خطابات بسيطة، وبجمل قصيرة صادمة: يعتنون جيدا بمظهرهم، وبأوجههم، يظهرون في البرامج الحوارية، ويكشفون عن أذواقهم، وأمور أخرى سرية. كما يَصعدُون إلى المنصات رفقة مشاهير رجال الأعمال، والسينما. إضافة إلى أن رجال السياسة يعتمدون على مواقع التواصل الاجتماعي لنشر رسائل قصيرة تستهدف المواطنين مباشرة[2]. فالتواصلية المعاصرة

[1] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 27.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cite, p 274.

أصبحت لا تحتوي نظامها الداخلي إلا في حدود التوجيه الذي يقدمه لها الخطاب السياسي، الذي يفرض سلطة الرقابة في كل معلومة موجهة[1].

ويعتبر ليبوفيتسكي بأن السياسة غير جديرة بالثقة، ومحل شك وشبهة في نظر المواطنين. وأنه إذا كان الإقتصاد الإستهلاكي قد أثبت مقدرة على جذب المستهلِكين، فإن السياسي يظهر على أنه تمثيل لفضاء **غواية تثير الاشمئزاز أو السلبية**. وهو ما يعني أننا قد ولنا مرحلة **الغواية التعيسة** أو **اللاسعيدة**[2]، فالسياسة كما يقول بيير بورديو Pierre Bourdieu[3] " موضوع صعب نستبعده قدر الإمكان بالتقليل من ساعات الإقبال الكبير على التلفزيون، إنها بمنزلة عرض قليل الإثارة، إن لم يكن يثير الإحباط، وصعبا على المعالجة. ولذلك يجب جعلها مثيرة للإهتمام "[4].

إذن فالغواية السياسية تعمل على جذب المواطنين، وتحولهم لمستهلِكين يخدمون المصالح الشخصية للسياسيين، وللنظام السياسي، كما أنها تضليلية، ولهذا وصفها ليبوفيتسكي بالتعاسة، لأنها لا تحقق رفاهية، ومتعة المواطن، بل تُسَبِّقُ شهرة، ومصالح السياسي عليه.

3-2 عوامل ظهور الغواية السياسية:

يعتبر ليبوفيتسكي بأن براديغم الغواية الديمقراطية الليبرالية في النصف الثاني من القرن 20م، على العموم ترتبط بالوسيط التلفزيوني، وعن هذا يقول: " إن الأهمية المباشرة للوسيط

---

[1] Boris Libois : **la communication politique : pour une philosophie des médias**, édition l'harmattan, 2002, p111.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cite, p p (274- 275).

[3] بيير بورديو Pierre Bourdieu: ولد عام 1930 م بمحافظة دانجان جنوب فرنسا، تخرج من مدرسة المعلمين العليا، وإلى جانب دراسته للفلسفة درس الآداب وامتدت اهتماماته الفكرية إلى الانتوجرافيا والأنثروبولوجيا، عرف من خلال كتابه: " الورثة " الذي صدر في 1964م. لم يفصل بين عمله الأكاديمي كعالم اجتماع وفيلسوف ونشاطاته العلمية فنجده على سبيل المثال: عمل مديرا لمركز علم الاجتماع الأوروبي وغيرها من الأنشطة. أنظر: بيير بورديو: **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة: درويش الحلوجي، دار كنعان، ط1، 2004، ص 167.

[4] المرجع نفسه ، ص 157.

التلفزيوني غير قابلة للجدل "[1]، فالتليفزيون كوسيلة إخبارية لها دلالات متعددة الأبعاد إذ لا يمكن أن نحصرها فقط، في وظيفة التزويد بالصور والمعلومات، بل تحولت لأداة صناعة المعنى وهي من يضعه في سياقها الخاص[2]. فالإغراء لا يعمل بشكل غرائبي، بل يعمل من خلال الإعلام، والتفاعل، والتنوير الكامل للفضاء الاجتماعي[3].

وإن ظهور الغواية السياسية، وأهميتها متأتية من حيث إن التلفزيون يعرض صورا مباشرة، ويدعو لاختراع نموذج سياسي مُؤَسَّسْ على جهة الاتصال، والعفوية، وما هو طبيعي، لا على رمز يعكس العُلو، والمسافة، والمكانة العليا للسلطة، ولكن على خلاف ذلك كل ما يرمز للتقرب من المواطنين. فالتلفزيون يبسط، وينزع الرموز عن الساحة السياسية. غير أن السمعي البصري لوحده audiovisuelle لا يستطيع أن ينجح في انطلاق ثورة الاتصال السياسي، بل يتدخل في ذلك العديد من الإشعاعات: الإقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية[4].

3-3 تقنيات الغواية في السوق السياسية:

في الديمقراطيات المعاصرة، نجد أن السياسة – غواية تبدأ مغامرتها عندما تندرج تقنيات التسويق (الإشهار، والتسجيل الصوتي، وسبر الآراء...) في خدمة القادة المستهلِكين، وكذا عندما يتم النظر للمواطن كمنتخِبْ – مُسْتَهْلَك يتم قهره عن طريق الصورة، والخطاب، والشعارات العاطفية.

التسويق السياسي يجلب في الفضاء السياسي تقنيات الغواية الموجودة في الفضاء التجاري، وبهذا المعنى ينبغي أن نتخذ من رأسمالية الإستهلاك قاعدة لديمقراطيات الغواية، بما في ذلك مجال السياسة، بحيث تكون كسوق تنافسية. وبهذا تكون هناك سياسة – غواية عندما يتم

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (275- 276).
[2] Jean Baudrillard, **pour une critique de l'économie politique du signe**, Gallimard, 1972, p p (44, 45).
[3] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 29.
[4] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit,, p p (276- 277).

صناعة صورة رجال السياسة على شاكلة المواد، بحيث تكون أيضا جذابة لتكون قادرة على جذب الرضا، وأصوات المنتَخِبِينَ[1].

وبالرغم من أن هناك اختلافات عميقة بين التسويق الإقتصادي والسياسي ، حيث إن الأول موجه للمُستَهبِك، والثاني موجه للمواطِن دون السعي لأرباح اقتصادية، بل يحمل قيما، ومعتقدات، ومعاني جمعية؛ فالبرنامج السياسي ليس مادة تجارية، فحتى وإن تحول المواطن شيئا فشيئا إلى مُستهلِك، فإن سلوك الناخب لا يوحي بأنه عملية شراء بسيطة. إن المواطن يكون في صورة مُستهلِك عندما يجد نفسه مُستهلِكا لصورة السياسي؛ فاختيارات النَاخِبِيَن للقادة لا تكون بحسب برامجهم، بل وفقا لصورتهم الخاصة، التي ترضيهم، وتعجبهم، وتجذبهم. فهم يصوتون لنوعية الشخصية، وهو ما يجعل من السياسة موضوعا للإستهلاك[2] . فنحن اليوم نعيش في ما سماه "غِي دُبور " بمجتمع الفرجة حيث تختزل العلاقات الاجتماعية في الصور[3].

كما أن التسويق السياسي يلعب دورا هاما في تجاوز النماذج السابقة من الخطابات التي كانت تحمل ايديولوجيات من دون أن تراعي ما يريده المجتمع، حيث لم يكن الهدف إرضاء، أو كسب ود الشعوب. وخلافا لذلك فالتسويق السياسي قد أصبح يسعى لكسب الأصوات الشعبية، ومراعاة مطالبهم، وهو ما يوحي بتغيّر عميق في الخطاب السياسي. فإن ما يحصل اليوم مخالف تماما لما نسميه " باغتصاب الشعوب "، ففضاء الإتصال السياسي الديمقراطي شاهد على تراجع العنف اللفظي، والأبعاد الضّارة، والمرضية للخطاب العنيف.

إن القادة يستبعدون النموذج العنيف والهستيري، فقد أصبحوا يبحثون عن سبل للتقرب من المواطنين، تكون أكثر تفتحا، وتسامحا، ودفئا. فبدلا من الصورة الهِتلِرِيَة فقد أصبحوا يعتمدون على تقنية جديدة في الغواية السياسية هي الضحك والابتسامة، لتعكس صورة خلابة عن

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 277
[2] ibid, p p (277- 281).
[3] Guy Debord : **la société du spectacle**, op-cite, p 16.

الذات، سواء في الميديا، أو من خلال صور السيلفي les selfies ، فالغواية أصبحت بطريقة هادئة.

إن هذه الحركة التسويقية السياسية جاءت خصوصا بعد تحرر السياسة من اللاهوت، وأين أصبحت السيادة للإنسان، هذا ما جعل القادة يحاولون التخلص من كل سمات العلو، ويقيمون تواصلا مع العامة بعيدا عن خلق الفوارق[1] وهذا ما أدى لقيام العلمانية[2]، التي عملت على الفصل بين الجانب السياسي والديني.

وفي الحقيقة فالبحث في علاقة السياسة بالدين قديم جديد متجدد، يضرب بجذوره في الفكر اليوناني، وهذا ما ذهب له مارسيل غوشيه Marcel Gauchet حيث يقول: "إن إشكالية العلاقة بين السياسة والدين ليست جديدة في الفكر السياسي، فهي تواكبه منذ نشوء الفلسفة في مهدها اليوناني، والتي تمحورت حول الدين والإيديولوجيا، فالدين بصفته القاعدة الأعمق للتفكير، ولتحديد السلوك، شكّل منذ نشوء التقاليد اليهودية المسيحية محددًا شرعيا ورئيسيا للسلطة، وللعلاقات الناجمة عنها، أما الإيديولوجيا فقد عوضت المرجعية الدينية في المجتمعات الغربية منذ عصر التنوير، إذ أزاحت سلطة الكنيسة، وكرّست مفاهيم العلمانية، ومعيار التمثيل والانتخاب، لتحل محل معيار قداسة الحاكم وسلطته الإلهية"[3]. وترى " شانطال موف " أن أصحاب مقاربة ما بعد الحداثة السياسية على خطأ، وذلك لما عملوا على إقصاء الاعتبارات الأخلاقية، فمفهوم الصراع اليوم لم يتجاوز بعد الإعتبارات الأخلاقية المرتبطة بحقوق الإنسان والإيتيقا، فالسياسة ستبقى حية ونشطة، عندما تجعل من الأخلاق مرجعية أساسية تدور

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (281 – 286).

[2] **العلمانية**: ترجمة للمصطلح الإنجليزي Secularism، والفرنسي Sécularité، وهي كلمة مشتقة من عَلم أي العَالم. أنظر: مراد وهبة: **الأصولية والعَلمانية**، دار الثقافة، القاهرة، ط، 1995، ص25.

[3] مارسيل غوشيه: **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة ترجمة :شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص07.

حولها[1]. وعموما فبالرغم من التحديات التي خلفها الفصل بين السياسي والديني، إلاّ أن الفصل حقيقة لا وهم في مرحلة الحداثة الفائقة.

وإن انفصال السياسة عن الدين والأخلاق عموما، قد فتح منافذ أخرى، حيث أصبحت **الحميمية** اليوم تحتل مكانة مهمة في التسويق السياسي، وإن ذلك يرجع إلى سنة 1960م، أين بدأ الإهتمام بالحياة الخاصة للسياسيين، وهو ما ظهر على سبيل المثال في تصريح كيندي Kennedy أن زوجته حامل، وكذا ظهوره مع عائلته على الشاطئ، ونراه حاملا لابنه على كتفه، ولعبه مع أطفاله في البيت الأبيض.

لقد أصبح الرئيس يُقَدَّمُ على أنه رجل قريب من الناس، ملئ بالشباب، ومُحِبٌ للتغيير، والحداثة. فقد تمركزت منذ ذلك الغواية السياسية على تسليط الضوء على الحياة الخاصة. فالكشف عنها يعتبر من تقنيات التسويق السياسي، بل إن الأمر قد تحول إلى ضرورة ملحة، وطريقة شرعية في التواصل مع الجمهور، وغواية النَاخبِين.

إن هذا ما يطلق عليه بتعميم الحياة السياسية، وهذا التعميم لا يتم من خلاله غواية المواطنين فقط، بل هو في حد ذاته غواية للقائد السياسي، لأنها تمنحه الشعور بالإبتهاج بمقدرته على المعرفة، وتُغذي **سعادته النرجسية** من خلال إدراكه لذاته، ولقيمته، والإعلاء من الأنا، والإعجاب بالذات[2]، ففي مجتمع الفرجة تصبح السلعة مهيمنة على جميع جوانب الحياة، وعلى جميع العلاقات[3]، بما في ذلك علاقة السياسي بالمواطنين، حيث إن السلعة في هذه الحالة هي صورته التي ترويجها من أجل غواية المواطنين. وإن هذا هو ما جعل ليبوفيتسكي يصر على أن

[1] نور الدين علوش: **السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية عند شانطال موف**، مجلة لوغوس، العدد 2، جامعة تلمسان، الجزائر، 2014م، ص 209.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (286- 290).

[3] Guy Debord : **la société du spectacle**, op-cite, p 21.

الغواية السياسية تعيسة، لأنها تحقق سعادة السياسي، وتساعده على تحقيق ذاته، والتمتع بالشهرة، وتلبية رغباته، على حساب المواطنين الذين تتم غوايتهم.

كما أن **المظهر الخارجي للسياسي**، وتغييره يلعب دورا هاما في توجيه اختيارات الناخبين، وغوايتهم، وبالتالي الفوز بأصواتهم. وإن اهتمام السياسي بمظهره شبيه بما هو موجود لدى نجوم السينما، وعارضي المواد في عالم الموضة. فالتواصل لا يكون من خلال الأفكار فقط، بل عبر لعبة المظهر: اللباس، وتسريحة الشعر، والنظرة، والصوت وغيرها. وهو ما يحتم الإستعانة بخبراء الصورة، وتغيير المظهر سواء للرجل السياسي أو المرأة السياسية. وهو ما يوحي بأن الإهتمام بتغيير المظهر ليس بالأمر الثانوي في ظل الغواية السياسية. ويضرب ليبوفيتسكي مثالا بالرئيس الفرنسي السابق فرانسوا هولاند François Holland ، الذي قرر قبل حملته الرئاسية في 2012 الخضوع لحمية غذائية ليظهر أكثر نحافة ورشاقة، وهو ما يمكنه من إيصال إيحاء بأنه قوي، وصاحب إرادة[1]. فالإهتمام بالمظهر الخارجي، والجسد أصبح محل اهتمام السياسي أيضا، وهو ما يعكس قوة تأثيره، خصوصا وأن للجسد لغة أيضا، تعكس قوة وثقة السياسي أو العكس.

كما أن **العاطفة** من أبرز التقنيات المتبعة في التسويق السياسي، والتي حلت في المجتمعات الغربية منذ 1990م، ومظهرها هو إظهار السياسي في صورة القريب، والحساس، والجذاب. فالقدرة على التعاطف مع المواطنين أصبحت أفضل صور السياسي، فلكي تكسب، وتلامس أحاسيسهم يجب أن تقنعهم بقدرتك على تفهمهم، والشعور بمعاناتهم، وتقاسم الألم مع الضحايا، ومع كل من يعاني، وأن الدولة مستعدة لمد يد العون لهم، ولمساعدتهم، والتضامن معهم.

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-ci,t p p (29, 291 , 292)

إن إثارة الإعجاب لوحدها لم تعد كافية، بل يجب لمس الناس بواسطة حماس رحيم، وخطابات مرهفة، وإظهار القرب من الناخبين. والتدخل عند كل كارثة، وإظهار البعد الجمعوي عند كل ألم.

إن هذه التقنيات والمظاهر لا تعني الحديث عن غواية ايجابية، بل على العكس من ذلك **غواية سلبية** تهدف لعدم تضييع الأصوات، وعدم فقدان المصَوِتِينَ فحسب. فسياسة التقرب، والتودد من المواطن ليست دائمة، ولكنها مؤقتة، فيمكن أن تكون وسيلة للخديعة، ولكن إلى متى؟ فأن تظهر بالمظهر الإنساني ليس أمرا كافيا لمواجهة المستقبل، أو لرسم منحى جديد[1]. إذن سلبية الغواية السياسية راجعة لربطها بمصلحة السياسي، في حين أنها لا تهتم بمصلحة المواطنين. وبمجرد تحقيق رغباته فإنه يستطيع التخلي عنهم.

ومن بين التقنيات المعاصرة المتبعة في الغواية السياسية، والتي تتميز عن تقنية اللعبة العاطفية نجد الأسلوب الذي ميز الرئيس الأمريكي دونالد ترامب Donald Trump، والذي تميز **بالتهديد، والعنف اللفظي**. فترامب قد نجح في خلق نموذج جديد من التسويق السياسي انطلاقا من قاعدة لا أخلاقية، واستفزازية، وتصريحات كاذبة. إن أقل ما يقال عن هذه التقنية أنها سلبية، وعنيفة، وخطابها لا أخلاقي.

وبالرغم من أن ترامب قد نجح في تخطي طابوهات الحياة، ومعايير التحضر، ولكنه قد نجح في تحصيل الجاذبية، ولكن مع ذلك فهو يُمثل غواية المشاعر السلبية[2]. إن هذه التقنية المتبعة في التسويق السياسي، والتي تقوم على **خطاب لا أخلاقي، يتميّز بالعنف**، يعني أنها أسلوب استبدادي، هدفه إخضاع المواطنين، أو الدول الأخرى، وبالتالي فهو يعاكس رغباتهم، و**وفقا لقيم الحداثة الفائقة** فإن **ما يخالف رغباتنا يعني أنه يتعارض مع سعادتنا**، وبالتالي فالغواية

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (293 - 295).
[2] ibid, p p (295 - 297).

السياسية القائمة على أسلوب التهديد والعنف، هي سياسة سلبية تعيسة، تتعارض مع السعادة، وتعطلها.

3-4 مزالق الغواية السياسية وانعكاساتها على سعادة المُواطن:

يذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أن الديمقراطية الليبرالية تشهد على نزعة واسعة من الابتعاد عن السياسة، وغياب الفائدة من الحياة السياسة، بعد أن كانت السياسة تحتل مكانة مهمة، غير أن المخطط قد تغيّر جذريا منذ حوالي ثلاثون سنة، ومسوّغ ذلك هو فقدان الثقة تجاه الشخصيات السياسية المتزايد في المجتمعات المعاصرة، وذلك راجع لعدة أسباب من أبرزها: عدم القدرة على احتواء المشاكل المطروحة، وعدم معرفة المواطنين لمن يُمَثلهم، وحتى الغواية التي كان يُعول عليها فلم يعد السياسي ناجحا فيها دائما، وإن كانت موجودة فإن ذلك لا ينفي أن عالم السياسة اليوم يشتغل كآلة مضادة للغواية.

لقد أصبح بعض المواطنين يصوتون ب " مع " أو " ضد " مُتَرشِح أو برنامج، وهو ما يعكس إرادتهم في إقصاء مجموعة حاكمة، وهو ما يصور ما يسمى ب " الساسة السالبة "، والتي هي مؤشر على فشل النظام السياسي في خلق الثقة، وفي غواية المواطنين. إن **السياسة أصبحت غير قادرة على تغذية الأحلام** خصوصا عند الشباب أقل من 25 سنة، والذين يكونون ضد النظام، ومقاطعون للإنتخابات. فاليوم ما يحيي أحلام أكبر قدر من الناس ليست اليوتوبات السياسية الكبرى، بل اليوتوبيا الصغرى، المتمثلة في النجاح في الحياة المهنية، المشاريع الذاتية، والعائلية من أجل عيش حياة أفضل. إنها نهاية الأفكار الماركسية التي مثلت مرحلة الحداثة الأولى، فنهاية الإيديولوجيات قد فتحت الباب للغواية الفردانية الفائقة، ولما بعد السياسة[1].

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (310- 316) .

إذن فالسياسة راهنا قد أصبحت عاجزة عن تلبية رغبات المواطنين خصوصا الشباب، ولم تعد قادرة حتى بإعتمادها على تقنيات الغواية على جذبهم، وإخضاعهم كليا، وهو ما يوحي بولوج مرحلة جديدة هي **مرحلة ما بعد السياسة**، أين أصبح المواطن فائق الفردية يبحث عن نجاحه بعيدا عن أوهام الحياة السياسية، ووعودها بتوفير نموذج حياتي مثالي، بل أصبح يبحث عن **الوجود السعيد** بعيدا عنها، من خلال إثبات ذاته، وتحقيق نجاحه.

4- السعادة والغواية التربوية:

إن البحث في موضوع التربية قديم مُتجدد، فقد كانت محل اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ القدم، ولا يزال البحث فيها متواصلا بحكم التغييرات الثقافية والاجتماعية، فالبحث في التربية يرتبط ارتبطا وثيقا بتطورات البيئة، ويعتبر البحث في هذا الموضوع غاية في الأهمية لما يترتب عنه من تأثير على المجتمع، والحضارة ككل. وعن أهميتها يقول كانط: "التربية هي أهم وأصعب مشكلة تطرح على الإنسان "[1].

ومن بين أبرز من اهتم بموضوع التربية في الفترة المعاصرة نجد جيل ليبوفيتسكي، والذي اعتبر أن هذا العصر هو عصر التربية بامتياز. فكيف كانت نظرته للعملية التربوية في عصر الإستهلاك الفائق؟

4-1 الأسرة المعاصرة ومبدأ السعادة النرجسية:

يذهب ليبوفيتسكي إلى أن مفهوم الأسرة قد عرف تغيّرا، وأنه قد تم تجاوز الأسرة بمفهومها التقليدي. والتي تتصف " بصفة التقليدية بالنظر إلى أنها تُبنى على رمزية العلاقة المؤسّسة على دعامتين: الدعامة الدينية، ودعامة السلطة الأبوية، التي تفرض منظومة أخلاقية تراتبية وتحكمية، ولقد بدا للعقل الغربي، أن الانفكاك من ربقة الدعامتين المؤسستين لأنموذج هذه الأسرة، هو ما سيكمل الغاية من المشروع التحرري الذي دخل فيه الإنسان منذ بداية الثورة على الكنيسة، والشروع في التنوير "[2] . وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن: " التطبيق الحداثي الغربي استهل طوره بأن تغيّأ الإنفصال المطلق عن المؤسسة الدينية...وإلغاء سلطة الأب"[3].

---

[1] امانويل كانط: **ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟**، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس – تونس، ط 1، 2005، ص 5.

[2] نورة بوحناش: **الإجتهاد وجدل الحداثة**، مرجع سابق، ص ص (235، 236).

[3] طه عبد الرحمن: **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال**، ج2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص ص (209، 216).

فمنذ زمن يسير، كانت الأسرة تتعرض لاتهامات عنيفة، كان الشباب الشره يعدّها مؤسسة للإخضاع [1] ولكن الأمر قد تغيّر خصوصا بعد أن انفصلت الأسرة عن الواجب الأخلاقي بحيث تم التحرر من مجموع الإلزامات التي كانت صارمة ، إذ تم تجاوز تلك الصيغة الصارمة للواجب الديني بدءا، ثم تم تجاوزه بصيغته المؤَنْسَنَةُ، وإن هذا التحول هو من جراء النمو المفرط للفردية، وتنازل الأفراد عن القيام بالواجبات، والمطالبة بالحقوق، وهو أمر بين أن عصر الفراغ قد حل مقام الغائية الإنسانية التي كانت تعظم الواجب[2] فطبيعة التسارع القائم في نمط الحياة اليومية قد شكلت اللّبنة الأساسية للتغيّرات والتحوّلات التي مست النظام الأسري ، إضافة للدور الكبير الذي تؤديه الوسائط الإعلامية السمعية والبصرية، وكذا الإكراهات الإقتصادية التي تشغل الأولياء على تنشئة الأبناء قيميا، فالهاجس الإستهلاكي المادي تغلب على التغذية الروحية والثقافية[3] فنتج عن ذلك تكوثر المطالبة بالحقوق، مقابل تراجع القيام بالواجبات، وذلك مؤشر على أفول الواجب، وولوج مرحلة مابعد الواجب.

من هنا يمكن القول بأن تقديس الأسرة أُفرِغ من توصياته الإلزامية القديمة لصالح الإنجاز الحميم وحقوق الشخص الحر: الحق في المعاشرة خارج إطار الزواج، والحق في افتراق الشريكين، والحق في الأمومة خارج الزواج، والحق في الأسرة صغيرة العدد، وغيرها من الحقوق. إن هذا يصور لنا تفكك نظام الأسرة في ظل ما بعد الأخلاق، أكثر من القول بظهور نظام أسري جديد.

إن الغاية من الزواج لم تعد إنجاب الأطفال فقط، بل **الزواج المشروع هو الذي يوفرّ السعادة**. فالأسرة أصبحت ترميما فرديا، ومؤسسة تتفوق فيها الرغبات الذاتية على الواجبات

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص 174.

[2] نورة بوحناش: **الاجتهاد وجدل الحداثة**، مرجع سابق، ص ص (254 256).

[3] ماجد أبو غزالة: مراجعة لكتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيّرات المعاصرة لرائد عكاشة ومنذر زيتون، **مجلة : إسلامية المعرفة**، العدد 85، صيف 2016، ص 183.

القطعية[1] فقد تم الربط بين السعادة والزواج في عصر ما بعد الواجب، حيث إن **الزواج الذي يضمن تحقق رغبات الزوجين الذاتية هو زواج سعيد**، ويتصف بصفة الشرعية.

إذن فهدف الأسرة الجديدة أي الأسرة الإستهلاكية لم يعد مجرد الإنجاب فقط، بل أصبحت الغاية منه هي تحقيق السعادة، بما لا يتناقض مع مبادئ الحداثة الفائقة التي تُعلي من الفردانية والحرية. وهو ما يعني أن الإنجاب يصبح اختيارا خصوصا، وأن الإنسان الفائق يسعى لكسب كل شيء بما في ذلك الطفل.

كما أن دور الآباء والأبناء قد شهد تبدلا في الأسرة المعاصرة، فأخلاق ما بعد الواجب قد غيّرت من العلاقة بين الآباء والأبناء، حيث لم تعد غاية الأبناء بر الوالدين، بل أصبح تحقيق الإستقلالية مُقدما على ذلك.

" في أيامنا، تعمل التربية من النوع الليبرالي – النفساني، وقيم الحرية الفردية على تقليص – أو حتى تدمير – حس الواجبات تجاه الوالدين: لم نعد نربي الأطفال ليشرّفوا آباءهم، ولكن **ليكونوا سعداء**، وليصبحوا أفراد مستقلين، ومتحكمين في حياتهم وارتباطاتهم "[2]، فتعظيم الفردية المطلقة هو تعظيم للمنفعة الفردية التي تعني تعظيم السعادة[3]. وفي الحقيقة فإن فكرة واجبات الآباء تجاه الأبناء كما يرى لوك فيري Luc Ferry قد فرضت نفسها على مجموع الكل الاجتماعي ابتداء من القرن الثامن عشر ميلادي ، وأن العلاقة كانت معكوسة في العصر الكلاسيكي. وإن هذا التحول مرده تراجع ثقل المجتمع في مقابل تزايد ثقل القرار الفردي الحر بعد ظهور الرأسمالية[4]. فقد أصبح الآباء يسعون لمنح أكبر قدر من الرضا لأبنائهم من أجل

---

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (175 – 177).

[2] المصدر نفسه، ص 179.

[3] ماجد أبو غزالة: مراجعة لكتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيّرات المعاصرة لرائد عكاشة ومنذر زيتون، **مجلة : إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص 185.

[4] لوك فيري: **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، بيروت – لبنان، 2002، ص ص (116، 120).

كسب محبتهم[1] ذلك أنه لا شيء اليوم مخزيا أكثر من عدم حبّ أطفاله، وعدم الإهتمام بسعادتهم، ومستقبلهم. فالمسؤولية تجاه المجتمع الكبير تتراجع، وتنحط أمام فكرة المسؤولية تجاه الصغار. فعصر ما بعد الأخلاق يوسع من المسؤولية تجاه الأطفال. فلم يعد هناك أطفال سيئون، بل هناك فقط آباء سيئون. إذن فأخلاق المسؤولية في ظل الأسرة المعاصرة تصبح في دائرة محدودة من خلال ربطها بالمسؤولية تجاه الأبناء.

إن واجبات الآباء اليوم أقوى من واجبات الأبناء، فنكران الجميل من طرف الأبناء أقل خزيا من لا مبالاة الوالدين تجاه أولادهم. لقد أصبحت الأولوية في كل مكان لحماية الأطفال وصحتهم، ونموّهم النفساني، وهنا يظهر لنا مبدأ التمدد نحو الآخر في العلاقة بين الآباء تجاه الأبناء، الذي هو ليس خسارة للفرد بل إثراءا له، فلم يعد النظر لإخلاص الوالدين على أنه نوع من نفي الذات، بل على أنه أداة للتكميل الذاتي الشامل، الحاجة لأن تنفع الآخر، ولأن تُحِبَ، وتُحَبَ[2]. إذن فالآخر المتَمَثل في الإبن ليس نفيا للذات، ولا يتعارض مع قيم الحداثة الفائقة، بل هو تعبير عن أحد أوجهها المتمثل في احتلال الطفل للمكانة المحورية، وتحمل الأولياء للمسؤولية تجاه الأطفال الذين أصبحوا ينجبونهم اختيارا، وعن رغبة، لكون الطفل رمز لجودة حياة الإنسان المعاصر. وإن ما تغيّر هو كما رأينا سابقا تحمل المسؤولية أو تقاسمها بين الجنسين (المرأة والرجل)، بعد أن كانت المرأة في ما مضى تتحمل لوحدها أعباء المنزل والطفل، وإن كانت تحليلية ليبوفيتسكي قد كشفت عن استمرارية التراتبية، ولكن بشكل مُخفف في عصر ما بعد الواجب.

إذن **فالسعادة** أصبحت شرطا ضروريا لتكوين الأسرة المعاصرة، وتحقيق سعادة الأبناء، والحرص عليها، وعلى راحتهم، وحمايتهم، وتحقيق رغباتهم ضرورة لاستحقاق الأبوة والأمومة، وتجنب الخزي، وكُره الأبناء في زمن الحداثة الفائقة. وإن التضحية من أجل الأبناء لا تتناقض مع قيم الحداثة الفائقة، بل تعتبر تكملة للذات، وامتداد نحو الآخر الذي نحن في حاجة لحبه،

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p 223

[2] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (179 – 184).

خصوصا وأن هذا الآخر يتمثل في الإبن الذي ننجبه عن رغبة، واختيارا في عصر الحداثة الفائقة، ووجوده لا يعني طمسا لذات الأولياء، بل إضافة لهم، وتعبيرا عن تحقيقهم لحياة أفضل وأجود.

4-2 الغواية والتربية المعاصرة:

امتدت الغواية لتشمل إلى جانب مجال الإقتصاد، والسياسة، تربية الأطفال والشباب عموما، ويشهد مجتمع الليبرالية منذ نصف قرن على جملة من التحولات، من النموذج التربوي السلطوي والقسري إلى النموذج المؤثر، أو الذي يرتكز على السعادة الفورية للطفل. حيث تمتزج التربية بالغواية، التي يكون فيها ازدهار، واستقلالية الطفل الهم الأكبر، والأول للبالغين.

فبعد أن كانت التربية في بدايات الحداثة تقوم على سلطة الآباء، وكان هدفها هو التربية المتشددة للطفل، وفقا للقوانين والحياة الاجتماعية، بهدف تربية الطفل " الحكيم " sage، والمتأدب، والمطيع، والخاضع لسلطة الآباء، التي لم تكن محلا للمناقشة. والذي قد يتم تأديبه أحيانا، حتى عن طريق العقاب الجسدي (الضرب)، الذي كان مشروعا[1]؛ وهذا ما تفطن له كانط في معرض حديثه عن الإنضباط، الذي إذا ما لم يكتسبه الطفل في مراحله الأولى سوف يظل متوحشا، وعن هذا يقول: " فمن لم يثقف يظل فظا، ومن لم يتعلم الإنضباط يظلّ متوحشا. وغياب الإنضباط إنّما هو شرّ أعظم بكثير من غياب الثقافة، لأنّ هذا الأخير يمكن تداركه فيما بعد، أما التوحش فلن نستطيع استبعاده...**الطبيعة البشرية تُنَمَى دائما بالتربية** تنمية أفضل، وأنه بمقدورنا التوصل إلى إعطاء هذه الأخيرة شكلا جديرا بالإنسانية. وهذا فتح لنا أفقا على نوع بشري مُقبل يكون **أكثر سعادة** "[2] فالعلاقة بين التربية والسعادة كانت

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p p (320 – 321).

[2] امانويل كانط: **ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟**، مرجع سابق، ص ص (14، 15).

مطروحة من قبل، ويكمن الإختلاف بينها وبين "التربية غواية" في الباديغم الذي يقوم عليه كلاهما، ولكنهما يشتركان في غاية واحدة، وهي تحقيق السعادة.

أما **في ظل الليبرالية وقيم المتعة،** فقد أصبحت التربية تهدف إلى تلبية رغبات الطفل، وإرضائه، وكل ما يهم هو أن يكون سعيدا، ومزدهرا الآن، وفورا. فقد تم استبدال براديغم العقاب بباراديغم جديد عاطفي، متسامح، ومتعي، وهو ما يميّز **المرحلة المرنة من التربية**[1] . وهذا ما يذهب له لوك فيري Luc Ferry أيضا حيث يرى أن أساس الأسرة التقليدية لم يكن هو العاطفة، ولقد كان يجب انتظار أن تتكون الذاتية الحديثة، وأن تصير فكرة الفرد الحر واقعا سوسيولوجيا ملموسا، لكي يشكل التآلف الاصطفائي مع الغير، وليس التقليد المفروض، نمطا جديدا من التنظيم الأسري، وهو ما فتح المجال لتضحيات ممكنة[2].

فالتربية – غواية قد أسست لتحول ثقافي مس علاقة الآباء بالأبناء، وكل أساليب التأديب. ففي السابق كان يتم تحضير الطفل من أجل مجابهة صعوبات الوجود، ولكن اليوم ما يهم هو راحته، وتلبية رغباته، عبر الإصغاء لما يحبه[3].

كما أن الطفل قد أصبح يبدي رأيه في مشتريات العائلة، وأصبحت تتخذ قرارات جماعية بخصوص اللعب والألعاب، والنزهات، والملابس وغيرها. فالطفل قد أصبح يرغب في العيش في بيئة تعجبه، وتريحه. وأن يصبح ذلك أولوية يسعى الآباء لتحقيقها، هو ما يثير عندهم قلقا داخليا خصوصا في حالات الطلاق، أين يصبح كلا منها يتنافسان، ويتسابقان لكسب محبة الطفل، خوفا من أن يتخلى عنهما. كما أنهما يحاولان تعويض ذلك النقص، والآلام الناجمة عن الطلاق عبر الغواية المتمثلة في هدايا أكثر للطفل، وقوانين أقل، وحدا أقصى من الرضا،

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 322.

[2] لوك فيري: **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، مرجع سابق، ص ص (109، 110).

[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 323.

وفي المقابل حدا أدنى من القيود والعقاب[1]. فراحة الطفل، ورضاه، وسعادته، أصبحت هدفا يعمل الأولياء على تحقيقه في الأسرة المعاصرة، حتى في الحالات التي يفشل فيها الزواج، وينتهي إلى انهاء العلاقة بين الزوجين، ولكن العلاقة بالطفل تظل قائمة، بل ويصبح الحفاظ عليها هدفا عند كلا الزوجين.

4-3 الغواية التربوية وسعادة الطفل:

يذهب ليبوفيتسكي إلى أن **براديغم التربية الجديد** الذي عقب ماي 68، قد كان **نتيجة للثقافة النفسية**، ومن جهة أخرى للروح المضادة للتسلط والتقليد، وكذا نظرا للتحرر الذي شهده العصر، واليوم لا يزال المرجع النفسي يحكم العلاقة بين الآباء والأبناء. فما أصبح جذابا اليوم هو الشعار " يُمْنَعُ كل مَنْعٍ ".(هنا يظهر لنا ممارسة ليبوفيتسكي لآلية التحليل النفسي).

وإن هذه التغييرات قد انجرت عنها العديد من الصعوبات منها التغيّب المدرسي، والسلوك العنيف، ورفض الإمتثال لأوامر البالغين. وهو ما يؤدي لظهور الطفل اللامتوازن، والمفرط الحركة، وسريع الغضب، والمعنِّف للآخرين. **فالطريقة الليبرالية لتربية الطفل** دون قواعد وحدود، والتي تعطيه **القدرة الكاملة، والسعادة الكاملة**، تفجر فيه أيضا **النّرجسية، والفشل، والمحن**. (هنا تظهر لنا السعادة المتناقضة بتعبير ليبوفيتسكي).

إن هذا ما جعل ليبوفيتسكي يرفض فكرة أن تصبح الغواية تتحكم في الطفل أو في تربيته كليا، بل هي طريقة أو منهج متبع في ظل عالم يتميز بالفردانية، وفيه يكون دور الآباء هو ابداء الرأي مع فسح المجال للأطفال للإختيار، أي مراعاة استقلاليتهم، واكتشاف حاجياتهم، والإستماع إلى رغباتهم، والتفاوض معهم، فكل هذه المبادئ يعتبرها ايجابية لكي يكون الطفل ذاته[2].

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher**, op-cit, p p (323 – 326).
[2] ibid, p p (327 – 335).

ومع ذلك **فسلبيات الغواية التربوية** موجودة، فالمدرسة المعاصرة تعاني من تراجع في المستوى (تلاميذ غير قادرين على قراءة أو فهم نص، وخروج العديد منهم من المدارس قبل استلام شهاداتهم، والأزمة التي أصبح يعاني منها الأساتذة مع التلاميذ، التي قد تصل أحيانا إلى حد تعرضهم للعنف وغيرها). فكوارث الغواية التربوية عديدة، وتتمظهر في التربية عن طريق اللعب، وبعفوية، والتكريس للطبقية الاجتماعية. وعموما يمكن القول بأن سلبياتها تتمثل في تراجع التفكير، والانخفاض العام للمستوى، وإفلاس المدرسة المعاصرة بسبب تفشي الفقر الثقافي، والمعرفي بين التلاميذ. غير أن ذلك لا يبرر للعودة للبيداغوجيا القديمة، فهو أمر غير مرجو، وغير مُتَحَقَّقْ، فهي ليست الطريقة الوحيدة لدفع التلاميذ للتفكير والنقد [1].

4-4 التكنولوجيا والتربية المعاصرة:

إن تكنولوجيا الإعلام والاتصال عرفت نموا متزايدا ومتسارعا بين الأفراد، خاصة بعد ظهور الأنترنيت، وما نتج عنها من شبكات تواصل اجتماعي، ووسائط متعددة، استخدمت في البداية للتواصل والدردشة، وتفريغ الشحنات العاطفية، غير أنها أصبحت تستخدم في مجالات أخرى كالتعليم، حيث أصبحت معظم المؤسسات التعليمية تستغلها في نشاطها العلمي من أجل تفعيل المنظومة التعليمية[2]. ولهذا يرى ليبوفيتسكي أن **التكنولوجيا تقوم بدور مهم في تعويض الطريقة التربوية الكلاسيكية** من أجل خلق فكر نقدي لدى التلاميذ ، **بما يتناسب مع التحولات الثقافية الراهنة**، وهو ما يعني خلق جسر بين ثقافة الميديا والثقافة المدرسية، والقول بخلاف ذلك لم يعد معقولا، فالأجدر هو المزج بين العمل المنهجي التقليدي، ومنهج الجاذبية السائد اليوم.

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher**, op-cit, p p (334 – 335).

[2] بدر الدين زواقة، ووهيبة بشريف: الوسائط المتعددة والتعليم عن بعد: عرض للتجربة التايلاندية، **مجلة الحكمة للدراسات الإعلامية والاتصاليّة**، العدد 9، السداسي الأول 2017، 103.

إن دخول التكنولوجيا الجديدة للتربية من شأنه أن يحدث تغييرات جيدة في التلاميذ، وتحقق تكوينا مهنيا أكثر أدائية، وتوطيدا أكثر للعلاقة بين التلاميذ والأساتذة، وبين التلاميذ في حد ذاتهم، وتتراجع الطبقية، وكذا الفشل الدراسي.

فبفضل العالم المتصل بالانترنيت نعلن عن تربية سعيدة، متخلصة من الهرمية، وأثقال وعبودية الماضي. فهناك ثورة جذرية تعرفها التربية بفضل البيداغوجيا الرقمية التي يحبذها جميع التلاميذ، حيث يكون هناك عالم للتعلم بدون نظام مفروض أو يقيدنا. فمعجزة العصر هي **الرقمنة– التربوية**[1]. فالمدرسة تمنع الطفل من أن يكون ذاته، بحيث اعتبرها فوكو سجنا مثلها مثل الشركة، أو المستشفى، أو الثكنات العسكرية. فكل هذه المؤسسات حسبه خاضعة لسلطة ما تسيّرها[2] ، وإذا كان فوكو يعتبر المدرسة سجنا فإن بيير بورديو يعتبر أن: " أي نشاط تربوي هو موضوعيا نوع من العنف الرمزي، وذلك بوصفه فرضا من قبل جهة متعسفة لتعسف ثقافي معين "[3].

أما في عالم اليوم المتصل بالأنترنيت، بات الطفل يألف الرسائل المقتضبة، ومعتادا على التفاعل والتواصل، ومعالجة المعلومات، وعلى تحديد خياراته على نحو سريع[4] فيجب التواصل اليوم، ومعنى ذلك **المشاركة،** التي لم تعد من خلال شراء الماديات كما هو في الجانب الإقتصادي، بل **من خلال عالم التكنولوجيا،** الذي يحوي رموزا ورسائل عدة[5].

ولقد أكد جون ديوي John Dewey من قبل على أن التغييرات التي تحدث في طريقة التربية ومناهجها تتبع تغيّرات الحالة الاجتماعية للمجتمعات، فهي تهدف لسد حاجيات المجتمع،

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p 340.

[2] Dany-Robert Dufour : **le divin Marché,** op-cit, p p (200, 201).

[3] بيير بورديو: **العنف الرمزي: بحث في أصول علم الإجتماع التربوي**، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 7.

[4] عبد الحليم حمود: **الطفل في قبضة الشاشة**، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط1، 2008، ص 72.

[5] Baudrillard, **pour une critique de l'économie politique du signe**, op-cit, p 251.

ولهذا فهذه التغيّرات مشابهة في نمطها للتغّيرات الطارئة في مجال الصناعة، والتجارة معاصرا، وعليه ينبغي اتباع التطور ومراعاة التقدم الحاصل في كل المجالات، وهو ما يعبر عنه في قوله: " ما أسألكم أن توجهوا إليه انتباهكم بصورة خاصة، هو ادراك التربية الحديثة في ضوء تغييرات أوسع تحدث في المجتمع"[1] ؛ فقد أصبح العلم والتكنولوجيا من الأمور التي ترتبط بالتربية ارتباطا وثيقا، ولقد حازا على اهتمام الحكومات. فنحن نعيش في عصر تحاول فيه أقوى دولتين في العالم – الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية – أن لا تتخلف إحداهما عن الأخرى في حقل العلم والتكنولوجيا، فالتربية العلمية والتكنولوجية مهمة عند الدول الكبرى، تحظى بمكانة مهمة لدرجة أنها تعتبرها بمنزلة الدفاع عن الأمة[2].

فنحن نرغب في أن يكون العالم تحت تصرفنا، فالبحث عن المعلومات أصبح سريعا، كلعبة اكتشاف مرنة: المعرفة الفورية، ومتى أردنا، وكيفما أردنا بضغطة زر. **فتكنولوجيا المعلومات** والإستهلاك الحديثة **قد فتحت باب الحلم بتربية دون التزامات**، ودون مؤسسات، وبلا روتين ممل.

غير أن الاعتقاد بأن الميديا الرقمية تفتح كل أبواب الذكاء، والثقافة، والتفكير أمر مثير للسخرية. فهي تستغل أكثر لتبادل الرسائل مع الأصدقاء، واللعب المباشر عبر النت، والإستماع للموسيقى، ومشاهدة الفيديوهات، وزيارة مواقع التسوق الرياضية أو الخاصة بالتسلية.

[1] جون ديوي: **المدرسة والمجتمع**، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت، 1978م، ص32.

[2] محمد ناصر: التربية في عالمنا المتغيّر، **مجلة عالم الفكر**، وزارة الارشاد والأنباء، الكويت، المجلد 1، العدد2، سبتمبر 1970، ص ص (142، 144)

كما أن الأعمال الإمبريقية تثبت أن القراءة عبر النت تعمل على تدهور فهم النصوص، بل وتغيّر معناه. فالقراءة في نص مخطوط تعطي نتائج أفضل من القراءة في نص تشعبي (النص الذي يمكن أن ننتقل من خلاله إلى نص آخر عن طريق الروابط).

فإن كانت الميديا – الرقمية لها ايجابيات بحيث تخلق الحركية لدى التلاميذ، وتحدث تغييرات في العمل، وتفتح القسم على العالم، فإن سلبياتها تتطلب تربية جيدة على الانترنيت، وكذا عدم إهمال الثقافة المكتوبة[1] .

إن هذا الجمع بين الطريقتين الكلاسيكية مع التطورات الراهنة للعملية التربوية، يحيلنا إلى الموقف الكانطي في معرض حديثه عن التراكم التربوي من جيل لآخر حيث يقول: " إن التربية فن يجب أن تستكمل ممارسته من قِبَلِ الكثير من الأجيال. فكل جيل إذ يستفيد من معارف الأجيال السابقة، هو دائما أكثر قدرة على إرساء تربية تنمي كل الاستعدادات الطبيعية لدى الإنسان تنمية هادفة ومتوازنة[2]. وإن كان كانط يقصد بتمنية الاستعدادات الطبيعية للإنسان تنمية الخير الذي تضعه العناية الإلهية فيه، فإنه في الحضارة المعاصرة يكون حسب تحليلية ليبوفيتسكي تنمية قدراته الفكرية، وقدرته على النقد الفعال.

عموما ننتهي إلى أن التربية –غواية لا تكون نتائجها ايجابية تماما على المنظومة التربوية التعليمية، فالتربية في النهاية شيء، والغواية شيء آخر، فإن كانت الغواية تساعد الطفل أو المتعلِم على البحث العلمي، والتحصيل المعرفي بطريقة أيسر، فإنها في المقابل قد تكون سببا في فشله، وفي ضعف تائجه، وعائقا أمام إثبات ذاته، إذا ما استخدام التكنولوجيا لأغراض غير تعليمية، خصوصا وأنها أكثر الوسائل غواية في العملية التربوية المعاصرة. ولكن تحديات الغواية التربوية لا تعني العودة للنموذج التربوي التعليمي التقليدي، خصوصا وأن **التربية السعيدة** كما

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (342 – 344).

[2] امانويل كانط: **ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟**، مرجع سابق، ص 17.

يسميها ليبوفيتسكي أي التربية المتصلة بالأنترنيت تقضي على العديد من التحديات التي كانت مطروحة سابقا، وتقدم آفاقا جديدة للبحث، وحرية الإختيار، والسرعة المطلوبة في عصر الحداثة الفائقة.

إذن فالزواج المشروع الذي يكون أساسه سعادة الزوجين، ومراعاة سعادة الأبناء، ورغباتهم، والتضحية من أجلهم، لا يكتمل بدون التربية السعيدة الموصولة بالأنترنيت. واجتماع هذه المظاهر معا هو ما يشكل **التربية المعاصرة، التي لم تعد تنفك عن شرط السعادة**.

5- تحديات الغواية وتناقضات السعادة:

5-1 العنف والإرهاب:

يُعرف أندريه لالاند العنف violence بأنه: " سمة ظاهرة أو عمل عنيف violent ، ألحق الأذى بنفسه، ألحق الأذى بطبيعته، اللطف أقوى من العنف.

الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوّة. " عندما نكون نحن اللذين نعيش في ظل قوانين مدنيّة، مكرهين على إبرام أي عقد لا يوجبه القانون، يمكننا الإرتداد على العنف ومواجهته بفضل القوانين " مونتيسكيو"[1].

ينتمي مفهوم العنف إلى عائلة من المفاهيم المثيرة للرعب من قبيل: الحرب، والموت، والجريمة والإغتيال، والاغتصاب، والإحتراق، والرش، والشنق، والقمع، والهيمنة، والسطو، والطغيان والظلم، والفقر وغيرها.

وتتراوح درجات العنف بين ثلاث درجات:

أولا: عنف مُخَفَّفْ: كالعنف اللفظي (الشتم والتجريح ،) والعنف الرمزي (التكفير، والتخوين والتأثيم)، والعنف الاجتماعي (الفقر، والتجويع، والتهميش).

ثانيا: عنف مكثّف (الحرب، والاغتصاب، والقمع، والظلم) .

ثالثا: عنف مطلق (الذي يشمل كل أشكال القتل) [2].

لم يحظ العنف باهتمام الاستقصاء التاريخي، أو قد كان ذلك نادرا، على الأقل حينما يتعلق الأمر بالاستقصاء الذي يتجاوز سطحية الأحداث الطارئة محاولا صياغة تنظير للاتجاهات

[1] أندريه لالاند: **موسوعة الفلسفية**، م3 من R-Z ، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001، ص 1555.

[2] أم الزين بنشيخة المسكيني: **الفن في زمن الإرهاب**، مرجع سابق، ص 41.

ذات الثقل الوازن، وتلك التي تمثل استمرارية أو قطيعة على نحو كبير، والتي تحدد مستقبل الإنسان، على الرغم من أن المسألة تستدعي صياغة مفهومية على الأمد الطويل[1].

إن من أهم الأسئلة التي تطرح في معالجة موضوع العنف هي: ما هو أصله؟ وفي الحقيقة فقد عمل العديد من الفلاسفة على تحديد مصدر العنف، وتفسيره، ومن أبرزهم نجد الفلاسفة الذين ينتمون إلى **براديغم الطبيعة البشرية**، والذين يفسرون العنف انطلاقا من طبيعة البشر سواء كات خيّرة أم شريرة. ومن بين هؤولاء نجد في الطليعة هوبز Hobbes، والذي يرجع العنف إلى الطبيعة العدوانية المتأصّلة في البشر، وفرضية أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. وهو ما نجده أيضا عند ميكيافيلي Machiavel.

وفي المقابل نجد عند ممثل فلاسفة العقد الإجتماعي روسو فرضية مغايرة للفرضية السابقة، حيث يعتبر أن الإنسان بطبعه خيّر، وأن العنف مرده عجز الدولة عن حفظ الأمن بعد تكوين ما سماه بالدولة التعاقدية، التي يتنازل فيها بموجب عقد كل فرد عن حرياته للدولة من أجل رعايتهم، وضمان أمنهم، ونظامهم. وعن هذا يقول: " يضع كل واحد ما شخصه، وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا للإرادة العامة. ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل "[2] .

وإذا كان أصحاب البراديغم الطبيعي ينقسمون إلى من يرون في الطبيعة البشرية أنها أصل الشر والعنف، وبين من يخالفونهم، ويذهبون إلى أن أصلها خيّر، لا يمكن أن يصدر الشر والعنف عنها؛ فإننا نجد موقفا يتوسط هذين الموقفين، وهو موقف الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط،

[1] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ** ، مصدر سابق، ص 179.

[2] جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مباديء القانون السياسي**، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2011، ص 94.

صاحب النظرة التوفيقية، والذي افترض أن هناك إرادة خيّرة[1] في الإنسان تمكنه من تحقيق الغلبة على الشر، وأن له الحرية في تحقيق ذلك، وهو ما يحث عليهما كلا من الأخلاق والدين. بمعنى أن أفعالهم تفسر على ضوء حريتهم بعيدا عن الحاق العنف بالطبيعة البشرية، وعن هذا يقول: " الإستعداد الأصلي في الإنسان هو خيّر، فالإنسان هو بذلك ليس خيّرا بعدُ، بل إنّما بعد أن يقبل بالدوافع التي ينطوي عليها هذا الإستعداد في مسلماته أو لا يقبل... أمّا كيف يكون ممكنا أن إنسانا شريرا بطبعه يجعل من نفسه إنسانا خيّرا... إذ كيف يمكن لشجرة خبيثة أن تحمل ثمرا طيّبا؟ ...لكن شجرة طيبة في أصلها (حسب الإستعداد) قد أنتجت ثمرا رديئا، وإن السقوط من الخير إلى الشر... هو أمر ليس بأيسر في الفهم من النهوض من الشر إلى الخير"[2].

أما **البراديغم التاريخي** الذي يمثله كلا من هيغل وماركس، فإنه يفسر عنف الإنسان انطلاقا من كونه كائن تاريخي، وأنه ابن عصره، ولا يمكن لأي كان أن يخرج عن عصره،كما لا يمكنه أن يخرج عن جلدته. فهيغل يطابق بين الدولة والعقل في سلوك فلسفي خاص به قائم على تبرير الواقع بوصفه دوما واقعا عقليا، فلا شيء حسبه ينتج غير ما هو قائم بالفعل. وبذلك كل ما يقع يمكن تبريره بالعقل حتى العنف نفسه. أما حسب ماركس لن تكون الدولة عقلية، ولن تكون السلطة غير أداة قمع للصراع الطبقي المحرّك للتاريخ. لا ينبغي أن نبرر العالم، بل ينبغي

[1] **الإرادة الخيّرة**: لا تكون خيِّرة بما تحدثه من أثر، أو بما تحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده، أعني أنها خيِّرة في ذاتها...تلمع بذاتها لمعان الجوهرة، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته. فلا المفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئا، ولا العقم يمكنه أن ينقص مها في شيء. أنظر: إمانويل كانط: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص ص (39، 40).

[2] ايمانويل كانط: **الدّين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 2012، ص ص (99، 100).

أن نغيّره. وليست الدولة غير أداة عنف تملكها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج لقمع الطبقة المالكة لقوة العمل[1].

أما **الباراديغم الاجتماعي** فمن بين من مثله نجد إدغار موران ، والذي يرى بأن الحداثة الغربية لا تسير نحو التقدم والثقافة فقط، بل أنتجت شكلا آخر من البربرية، أكثر ما يتضح في مخلفاتها السلبية من سباق نحو التسلح، والحروب، والإبادات الجماعية للشعوب. وحسب موران فالبربرية ليست مجرد عنصر يرافق الحضارة، وإنما هي جزء لا يتجزأ منها، فالحضارة تُوَلِّدُ البربرية[2].

كما نجد أيضا جان بودريار، ويتضح ذلك من خلال أطروحته عن الإرهاب، وحادثة سقوط برجين توأمين في أمريكا بفعل زلزال لم يكن أرضي، وإنما كان زلزال جوي أفقي، خلف على إثره مذبحة تمت في الفضاء (الجو)، في ظرف وجيز، وذلك الإنهيار جاء في غفلة التاريخ المحروس، والجغرافيا المراقبة، وقد أخذ شكل كابوس، فقد كان خارج قدرة السيطرة الأمريكية. فانهيار هذه الأبراج لم يتم في صمت بل كان مُتلفزا، مصورا بدقة، وهذا الحدث الفريد لم يمر مرور الكرام، بل فتح بدوره أبواب النقاش لكل المهتمين بالجانب السياسي، والفلسفي من أجل إبداء آرائهم حول الحدث، ومن بينهم نجد الفيلسوف "جاك ديريدا"، الذي ينظر إلى الحدث من زاوية أن هذه الضربة قد أخلت بمفهوم التوازن الإستراتيجي في أمريكا من الداخل، وهذا ما سيكشف لأمريكا بأنها كانت تعيش في وهم التوازن؛ فهذه الضربة من سماتها أنها أيضا ايحائية: فهي مُوجهة نحو الرأس الذي يحمل عدة دلالات: الرأس (الرئاسة، ولسان حال السلطة)، وهذه الحرب الجديدة لأول مرة يتم إعلانها بشكل غامض، ومن الداخل لا عبر الحدود، ولقد انتشر أثرها بسرعة رهيبة، مما أدى إلى التضامن مع أمريكا، فإذا كان تفسير "ديريدا" يدور في

[1] أم الزين بنشيخة المسكيني: **الفن في زمن الإرهاب**، مرجع سابق، ص 44.

[2] إدغار موران: **ثقافة أوروبا و بربريتها**، ترجمة محمد الهلالي، المغرب: دار توبقال، 2007م، ص 9.

تفكيك الحدث، وإعادة بنائه من جديد، فإن "جان بودريار" قام بدوره بتفسيره هذا الحدث، ولكن الجديد الذي أتى به، هو أنه حاول الارتقاء بالدلالة الرمزية للحدث، ومن هنا فهو يركز على أن هدف هذه العملية الإرهابية هو تحطيم التناظر بين الأبراج، لذا فهذا الحدث هو حدث رمزي بامتياز. لنتخيل أن هذه الأبراج حسب "بودريار" لم تسقط، أو أن أحد البرجين تهاوى فقط، فالتأثير لن يكون ذاته على الإطلاق، لأن الأبراج كانت في مخيلتنا رمزا للقوة، لهذا نهايتها جسدت بالنسبة لنا كارثة وانتحارا، حيث ينطبع لدينا أن الأبراج قد انتحرت، وبالتالي فانهيار البرجين الرمزي، هو ما أدى إلى انهيارها المادي وليس العكس، فالإنهيار الرمزي حصل حسب "بودريار" عبر ضرب من المؤامرة غير المتوقعة- كما لو أن النظام بأكمله بفعل هشاشته الداخلية قد أصبح عرضة للتصفية من قبل الإرهاب، الذي اتخذ صفة الإختفاء من الواقع، ليختفي معه الحدث أيضا(كما اختفى أسامة بن لادن !). فهو محكوم عليه بالاختفاء وسط عمل سياسي إيديولوجي هائل من التضليل، إنه عمل مأتمي ينبغي طمسه، وينبغي طمس كل تبعاته عبر الخطاب، وينبغي العودة إلى الوضع الطبيعي للأشياء التي كانت الحرب جزءا منه[1] فالمثير في هذا التأويل، هو أن بودريار قد ربط بين الارهاب والفن نفسه، وتحديدا فن المعمار لأن الحدث يمثل سقوط معمار هائل، بحجم برجي التجارة العالمية، إنهما يتطاولان في البنيان إلى حدّ إغتيالهما طيرانا[2].

إن هذا الوصف الذي يقدمه بودريار لحدث سبتمبر بأنه خلّف جرحا معنويا، وقهرا رمزيا لأقوى نظام عالمي، إنما يبيّن لنا درجة التقارب الكبيرة بين تفسيره، وتفسير جاك دريدا للحدث، وتأكيدهما على دور وسائل الإعلام في تضخيم بعض الأحداث تبعا لإيديولوجيات معينة، واتفاقهما على القول بهشاشة النظام الأمريكي وضعفه، على الرغم من هالة القوة التي

[1] جان بودريار وادغارد موران: **عنف العالم**، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005م، ص ص (11، 12، 13، 48، 49، 50، 54، 55).

[2] أم الزين بنشيخة المسكيني: **الفن في زمن الإرهاب**، مرجع سابق، ص 31.

يحيط نفسه بها، ويدّعي امتلاكها. فبودريار يرى بأن الإرهاب استفاد من تقنيات الاتصال المختلفة ووسائله، فكانت آثاره خطيرة ولاسيما في أمريكا ذاتها، إذ أنه زعزع هيبتها، وعمل على تغيير قواعد اللعبة الدولية، وإعادة رسم خارطة المشهد الإستراتيجي، كما أنه أصبح الشغل الشاغل لعقول المنظّرين، والمحللين، والسياسيين، ما دفعهم إلى عقد ندوات ومؤتمرات تهدف إلى صياغة تفسيرات، وتحليلات، وقراءات حول الإرهاب[1].

إذن فقد أعطى بودريار للعنف دلالة رمزية، ومن بينها الإرهاب، وجعل من مهامه في عصرنا ليس الإبتكار، أو تدشين وعود، ولكن مهمته هي ببساطة دفع الأشياء إلى حدودها القصوى إلى الذروة، فهو موجود ليَهِيجَ بالأوضاع، ويوقعها في خانة العنف، واللايقين. لقد انتصر الإرهاب على الصعيد الرمزي لما أصبحت مجتمعاتنا الآن غارقة في شتى أشكال الفوضى[2] . وفي ذات السياق يرى طه عبد الرحمن أن أحداث 11 من سبتمبر استهدفت رموز القوة في النظام الرأسمالي: المال، والدفاع، والتجارة، والرئاسة[3]. غير أنه في المقابل هناك من فسر هذه الهجمة الإرهابية بردها لعوامل إقتصادية، فأسامة بن لادن طالب من خلال هذا الفعل الإرهابي برحيل الولايات المتحدة الأمريكية من السعودية، على أساس أنها تستنزف منها ومن البلدان العربية مواردها ، وخصوصا البترولية[4].

أما بيير بورديو فيربط العنف بالتلفزيون، حيث يقول بأن: " التلفزيون يمارس نوعا من العنف الرمزي المفسد، والمؤذي بشكل خاص. العنف الرمزي هو عنف يُمَارَسُ بتواطؤ ضمني من قبل هؤلاء الذين يخضعون له، وأولئك الذين يمارسونه، بالقدر الذي يكون فيه أولئك، كما هؤلاء

---

[1] سوزان عبد اللّه إدريس: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار**، مرجع سابق، ص ص (166، 167).

[2] جان بودريار: **روح الإرهاب**، ترجمة : بدر الدين عرووكي، الهيئة المصرية العامة ،القاهرة،2010 م، ص ص (53، 88).

[3] طه عبد الرحمن: **دين الحياء** ج2، مرجع سابق، ص 134.

[4] جاك فونتانال: **العولمة الإقتصادية والأمن الدولي: مدخل إلى الجيواقتصاد**، ترجمة: محمود براهم، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، ط2، 2009، ص 86.

غير واعين بممارسة هذا العنف أو الخضوع له. إن علم الاجتماع مثل كل العلوم وظيفته كشف القناع عن الأشياء الخفية. هذا العمل يمكن أن يسهم في تقليل العنف الرمزي الذي يمارس في العلاقات الاجتماعية، وبخاصة في علاقات أدوات الاتصال الإعلامية "[1] . فالتلفزيون وإن كان لا يُحْدِثُ عنفا ماديا يلحق بأجساد المتفرجين، فإنه يفتك بقلوبهم، ويخرب نفسياتهم[2] "، وتطلق جوليا كرستيفا الإرهاب الناعم على الموت والعنف اللذين نستقبلهما عبر الإعلام، حيث ترى أننا متروكون وجها لوجه معهما، والدليل على ذلك وسائل الإعلام المعاصرة التي تسوق لنا الرغبة في الموت، والعنف بصفة يومية، عبر الأفلام التي يشاهدها الناس بعد يوم طويل وشاق: أفلام الرعب أو الإثارة، وهي الأفلام الأكثر متابعة، أما عدا ذلك فيُعتبر مملا، فنحن دائما مغرمون بالعنف[3].

كما أن الأطفال لم يسلموا بدورهم من مشاهد العنف على الشاشة حيث إنهم يمثلون أكثر ضحاياها، لأنهم الأكثر هشاشة والأسرع سقوطا ، فالتجارب المروعة تهدم وجودهم الداخلي حين يسلبون الإحساس بالأمن، والثقة بالنفس، والإطمئنان إلى الحياة برمتها، وهو ما ينشر القلق في نفوسهم، ويزيد من مخاوفهم[4] .

وفي طرح آخر يذهب " Dany-Robert Dufour " " داني روبرت دفور " إلى أن السوق le Marché هو سبب الصراعات الدينية في فترة ما بعد الحداثة، حيث يذهب إلى أن

[1] بيير بورديو: **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، المرجع نفسه، ص 46.

[2] طه عبد الرحمن: **دين الحياء**، ج2، مرجع سابق، ص 63.

[3] ريتشارد كيرني: **جدل العقل –حوارات أخر القرن مع جوليا كريستيفا، نعوم تشو مسكي وآخرون–**، ترجمة إلياس فركوح وحنان شريخة، دار أزمنة النشر، الدوحة، ط2، 2015 م، ص ص (28- 29).

[4] عبد الحليم حمود: **الطفل في قبضة الشاشة**، مرجع سابق، ص ص (9، 10).

الإسلام وتصادمه مع السوق ومغرياته، هو ما خلف أحداث 11 سبتمبر 2001، وكذلك العملية العسكرية الأمريكية في العراق[1].

أما "جيل ليبوفيتسكي" فقد ذهب إلى أن العنف والحرب مثلت قيما مهيمنة لدى التشكيلات الاجتماعية منذ آلاف السنين، وكانت القسوة مشروعة تعتبر من عناصر المتعة المرغوب فيها. ويرى بأن تحليل العنف يكون منهجيا مع ثلاثة محاور أساسية وهي: الدولة والإقتصاد، والبنية الاجتماعية. فيرى بأنه قديما في المجتمعات البدائية أو المتوحشة كما يسميها، لم يرتبط العنف باعتبارات نفعية أو ايديولوجية أو اقتصادية، بل بقانونين صارمين هما: الشرف والإنتقام، ويعتبران بُنَى أولية في المجتمعات البدائية. فالعنف منطق اجتماعي، ونمط تنشة اجتماعية. فلا أحد يتحمل الشتم أو الإهانة، وإلا فقد كرامته. والهدف منه ليس اقتصاديا بل اجتماعيا، وهو بلوغ المجد والشهرة، من خلال اكتساب العلامات، والغنائم، والأحصنة، والأسرى. أو أن هدفه قد يكون الإنتقام بسبب إهانة أو قتل أو حادث أو جرح، أو مرض يفسر بالسحر من طرف عدو. فالإنتقام بهذا المفهوم استعادة لتوازن اختل ، فهو الثقل الموازن للأشياء لوضع حد للعنف.

ومع التطور التاريخي فقد انزاحت مجتمعات الدم القائمة على الشرف، والإنتقام، والقسوة، وظهرت المجتمعات المتحضرة، حيث أصبح العنف والقسوة دليلا على الوحشية، يحط من قدر الإنسان بدلا من أن يرفعه، وكان ذلك تقريبا منذ القرن 18م، ومن بين الدلالات عل ذلك تراجع التبارز، وقتل الأطفال، والحكم بالإعدام، وغيرها من المظاهر. أين أصبح العنف الجسدي حكرا على الدولة من أجل حفظ الأمن.

لم يعد غياب رد الفعل عن الإهانة أو الشتم أمرا يبعث على العار، ذلك أن الآخر في المجتمع الحديث كغريب مجهول لا يستحق حتى المغامرة باستعمال العنف ضده، فاللامبالاة أصبحت

[1] Dany-Robert Dufour : **le divin Marché,** op-cit , p p (132, 133).

تحكم العلاقات بين الناس. فالعنف فقد معناه الاجتماعي، فلم يعد وسيلة لتأكيد الفرد لذاته[1].

وفي إطار ما يصطلح عليه بأنسنة العلاقات، يذهب توكفيل إلى أن مساواة الظروف هي التي تلطف الأعراف، وتراجع استعمال العنف بين الأشخاص، من خلال التخفيف من التباينات الطبيعية بين الناس، ذلك أن دينامية المساواة تشجع على التفاعل مع مصائب وآلام الآخر، وبهذا يتساوون في الإنسانية المتجانسة نفسها، وهو ما يحول دون تفجر العنف، والقسوة[2].

أما ليبوفيتسكي فهو يتفق مع توكفيل، من حيث تحليله للعنف من خلال دلالته التاريخية والاجتماعية، ولكنه يعترض على فكرة أن المساواة في الظروف تحول دون وقوع العنف والحرب، ذلك أن النظراء أيضا كانوا ضحايا لعنف لا يقل قسوة. غير أن التشابه بين الناس، وأنسنة العلاقات بينهم يعتبر نجاحا يُحْسَبُ لتوكفيل، لأنه قد توجه بذلك لقلب الإشكال. فكل فرد في الشعوب الديمقراطية يشعر بمعاناة، وشقاء الآخر. وهنا نلمس احدى الأوجه المتناقضة: لا مبالاة تجاه الآخرين، وفي ذات الوقت حساسية تجاه آلامهم. وهو ما أدى لظهور أنسنة العقوبات في نهاية القرن 18م وبداية القرن 19م، فكان هناك تنديد بالعقوبات الجسدية وصنفت على أنها وحشية، ففقدت بذلك الممارسات القانونية للقسوة مشروعيتها. وظهر الاعتدال في العقوبات[3].

[1] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص ص (179 – 200).

[2] Tocqueville A : **De la démocratie en Amérique**, Galllimard, tom1,1961, vol .2, p p 95,96.

نقلا عن: جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 201.

[3] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص ص (201 – 204).

ويوسع ليبوفيتسكي من تحليله للعنف من خلال النظر إليه في ضوء مجتمع الغواية المعاصر، ويعتبر أن التحدي الأهم الذي **أنتجته الغواية** هو **العنف الإرهابي** على شاكلة **الجهادية**[1]، والتفجيرات. فقد حل محل مجتمع الغواية، **مجتمع الصدمة والإستعجال**[2]. فتجدد العنف اليوم راجع لفكرة العود الأبدي للعنف الذي يتخذ في مجراه مسارا لا يتوقف[3]. فنجد الإرهاب الإسلامي terrorisme islamiste اليوم الذي أصبح يملك أيضا مقدرة على الجذب أي الإغواء، وهذا هو الجانب المظلم من الغواية فهو يستهدف فئات عمرية مختلفة، ومن طبقات مختلفة، من أجل التضحية بأنفسهم، ويقومون بهذه التفجيرات حتى ضد بلدانهم. ويُعتمد في ذلك حتى على حسابات الأفراد على مواقع التواصل الاجتماعي (طلبة بشهادات ، وشابات، وشباب بلا سوابق عدلية).

بعض الملاحظين يرجعون ذلك لمجتمع الصورة والميديا، بحيث أن المجرمين ليسوا سوى أشخاص عاديين يبحثون عن **المجد والشهرة**. وهذا ما ذهب له بيتر سلارترديجك peter sloterdijk أما أوليفر روي oliver roy فيرى بأن ذلك لا يرجع لا إلى اللاهوت، ولا الشريعة، ولا البحث عن اليوتوبيا، بل مرده إلى **عنف داخلي** يحمله الجهادي، حيث إن القتل والموت يمنحانه سعادة من حيث إنه يشعر بالقدرة. ولقد صرح محمد مراح Mohamed Merah بأنه يحب الموت، تماما كما نحب نحن الحياة.

أما سكوت أترون Scott Atran فقد فسر العف الإرهابي بأنه **محاربة ضد العدمية** nihilisme، والفراغ الروحي. وعنف ضد كل نظام منافس لمعتقداتهم.

---

[1] ينبغي الإشارة إلى أن " **الجهادية** " في القرآن تحمل دلالة ايجابية مثلا في قوله تعالى: "ومن جاهد فإنما يُجاهد لنفسه إنَّ اللّه غنيٌّ عن العالمين" **العنكبوت–6–**، على خلاف ما هو موجود في السياق الغربي أين يتم ربطها بمفهوم العنف والإرهاب.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 396.

[3] Peter Sloter , Alin Finkielkaut : **les battements du monde**, édition Fayard, 2003, p p(188-189).

أما ليبوفيتسكي فيذهب إلى أن عدد كبير من **الجهاديين** متورطين في السرقات، والتزوير والمخذرات، وأن لهم علاقة سيئة مع عائلاتهم، وعلاقتهم مع دينهم سيئة، فهم لا يذهبون للمساجد، ولا يعرفون طريقة الصلاة، ولا يهتمون بالأمور الإلهية، ولهم معرفة محدودة بالدين، فهم لا اسلاميين في الحقيقة. إنهم **يمثلون نموذج الفردانية السلبية**، والفرد السلبي **بلا قيم، ولا فائدة**، فهو يعاني من النقص. فهم يحولون حقدهم على ذواتهم إلى حقد على العالم المعاصر. ولذا **فالجهادية تغوي** بعض الشباب لأنها **تمنحهم شعورا بوجودهم**، وبأنهم أشخاص مهمين، وأبطال مصيرهم المجد. كما أنهم **يهربون** بهذه الطريقة **من السخافة، والرتابة اليومية**، ولأنهم بلا أهداف. فهم أيضا **نتاج للفراغ الإيديولوجي** لمجتمع الليبرالي المعاصر، **ولهذا فهي لا تنفصل عن الفردانية**.

كما أن وسائل الاتصال ممثلة في قوة الصورة والدعاية تلعب دورا هاما في ظهور الحركة **الجهادية**، ولكن هذه **الظاهرة المرضية** كما يصفها ليبوفيتسكي ستستمر بلا شك طويلا من خلال اغواء الأشخاص المضطربين، والذين يعانون من الشعور بالعدمية في مجتمع الغواية[1] وهذا ما عبر عنه ادغار موران بالعولمة الإرهابية حيث يقول: "مكنت العولمة التقنية والإقتصادية من وجود العولمة الارهابية ، إذ تحولت في نطاق هذه العولمة، وبواسطتها إلى تهديد عالمي "[2]. ما يمكن أن نستنتجه هو أن جيل ليبوفيتسكي اعتبر الإرهاب[3] المتمثل في الحركة الجهادية ظاهرة مرضية، وبالتالي فقد أعطى للظاهرة بعدا نفسيا، وبربطها بالفردانية المعاصرة والشعور بالفراغ، والرتابة فقد أعطاها بعدا اجتماعيا، كما أنه قد أبعد الظاهرة عن الدين واعتبره بريئا من أعمال

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (396 –403).

[2] إدغار موران: **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة عبد الرحيم حرل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2012، ص 109.

[3] ينبغي الإشارة إلى أن " الإرهاب " مصطلح قرآني يحمل دلالة ايجابية، على خلاف ما هو موجود في السياق الغربي، ويظهر ذلك في قوله تعالى: " وأعدّوا لهم مّا استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل **ترهبون به** عدوّ اللّه وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم اللّه يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يُوَّف إليكم وأنتم لا تظلمون " **سورة الأنفال –60–**.

المنتسبين للحركة الجهادية، وذلك من خلال تسليطه الضوء على الضعف المعرفي بالدين الإسلامي وبتعاليمه. وبتورط الجهاديين في آفات اجتماعية ينهى الدين ذاته عنها، واعتبر أن التفكك الأسري أو ضعف الرابطة العائلية مع المغتربين المغاربة خصوصا بما أنهم يمثلون الفئة الأكبر من المهاجرين في فرنسا، سببا في عزلة هؤولاء، وبالتالي يكونون عرضة لغواية الحركة الجهادية. كما أن الجانب الاجتماعي لتحليله للظاهرة جليّ من حيث إنه أشار إلى أن الجهادية تستهدف فئات عمرية مختلفة، وبوسائل متعددة بما في ذلك الأنترنيت.

كما نستنتج أيضا بأن الحركة الجهادية بعيدة عن قيم الحداثة الليبرالية، ولذلك **فالجهادي** يحاول إثبات وجوده باللجوء إلى العنف، فهو يعاني من الرتابة وهي نقيض مبدأ الزوال المتجدد الليبرالي، ويعاني من الفراغ والعدمية، لأنه يفتقد للمتع، ولتلبة رغباته، ولهذا فإن عجزه عن تحقيق السعادة، وتحصيل القناعة، والرضا بالذات، يجعله ينقلب على المجتمع والآخر كطريقة لجذب النظر، وتحقيق الشهرة والمجد. وبالتالي **فهو نموذج للفرد السلبي، وللغواية، والجاذبية السلبية.**

5-2 الإرهاب والمراقبة:

يعتبر ميشال فوكو سبّاق في الحديث عن نظام المراقبة في المجتمعات، وهو ما عالجه في كتابه " المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن "، ومثل هذا الموضوع يعكس اهتمامه بدراسة الجزئيات بدل الإهتمام بالكليات كما جرت العادة في الحقل الفلسفي. ولقد أشار فوكو إلى كيفية السيطرة على الجسد إنطلاقا من الربط بين التعذيب والضبط، وهو ما تعكسه حادثة تعذيب (داميان) بسبب قتل والده، وإعتبر أن هذا التعذيب يهدف لخلق جسد مُعَذَبٍ، وهو من صنف التعذيب المادي المباشر، المعروض علنا. إلا أنه مع التطور التاريخي قد ظهر التعذيب الناعم أو الهاديء، الذي يستهدف روح- الجسد، ويجري إخفاؤه وراء أسوار السجن المراقب جيدا، هذا التعذيب تتعاون عليه المجتمعات الإنضباية المعقلنة لخلق الجسد الإنضباطي، ولقد

كان ذلك منذ مرحلة الاصلاحات الدستورية والقانونية التي أعقبت الثورة الفرنسية. وإن هذا الجسد الإنضباطي ترميزه الكلياني هو المجتمع الإنضباطي المرادف للحداثوي[1]. فإن فوكو يرى بأن العنف يتواجد على عدة مستويات، ويرتبط بالسلطة، وبالسياسة، وبالظروف التاريخية، فهناك عنف في المعرفة، وعنف في الخطاب، وفي القوانين، وفي المؤسسات الطبية والعلاجية، إضافة إلى عنف السجون، ويرى بأن حصر الدولة في مجموعة من الأجهزة القمعية لا يكفي لتحديد مفهوم السلطة، فهي تعمل بأساليب غير قمعية، ولها دور تشريحي بحيث تقسّم المجتمع وتُخضِع كل جزء منه إلى عمل معين، ثم تراقبه مراقبة شديدة. وبذلك فإن مفاهيم العنف والقمع، والسيطرة تجعل من السلطة، وتحكمها في كل مكان في الحياة الاجتماعية، ومن ثم تقوم بالردع والعقاب، ليس فقط ضد من ارتكب الجريمة، بل ضد كل من يتقاعس في عمله في السلطة. فالعنف، والمراقبة، والردع أحد خصائص العمل السلطوي حسب فوكو[2].

ويعتبر باومان في كتاب " المراقبة السائلة " الذي كتبه بالإشتراك مع "ديفيد ليون" بأن ميشال فوكو قد ركز على الضبط البانوبتيكي أو التهذيب كصورة مجازية أصلية للسلطة، أما اليوم في عصر الحداثة السائلة فهناك دراما جديدة أكثر مراوغة، إذ تنتقل السلطة بسرعة الإشارة الإلكترونية[3].

إن المراقبة هي أحد الأبعاد الأساسية للعالم الحديث، وفي أغلب البلدان يعي الناس تماما مدى تأثير المراقبة في حياتهم. فالرقابة قد عرفت تغيّرا مقارنة بالتصور القديم، والذي تمثل في برج المراقبة وسط مساحة السجن (بانونبتيكون)، يتمكن منه المراقِب من متابعة زنازين السجناء ولا يرونه هم، كما لا يرون بعضهم بعضا، غير أن البانوبتيكون ليس سوى نموذج واحد من

[1] ميشل فوكو: **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، مرجع سابق، ص ص (34، 35).

[2] سوزان عبد الّه إدريس: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار**، مرجع سابق، ص ص (197، 198).

[3] زيجمونت باومان وديفيد ليون: **المراقبة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2017، ص ص (34، 35).

المراقبة. أما عالم اليوم كما يرى باومان هو عالم ما بعد البانوبتيكون، فبوسع المراقبين أن يتركوا المكان دون أن يلاحظهم أحد، فقد انقضى زمن الارتباط المتبادل، وأصبحنا نختفي بالانتقال الدائم والحركة الدائبة، وذلك بفضل التكنولوجيا، وهو ما يسمح بأشكال مختلفة من التحكم تتميز بسمات المرونة والمتعة المرتبطة بالترفيه والإستهلاك[1]. ولذلك فهي تعني حسب طه عبد الرحمن الملاحظة التي تتم بواسطة العين، سواءا كانت مجرّدة أو مزوّدة بآلات، والتي يكون فيها المراقب ناظرا إلى غيره، وغير مَنْظُورٍ من قِبَلِهِ، بحيث يرى غيرَه، ولا يراه غيرُه[2] .

وقد تعززت المراقبة بالعديد من الأجهزة في المجتمعات المعاصرة كصراع ضد الإرهاب منذ تفجيرات 11 سبتمبر 2001م، وبدأ ذلك مع و.م.أ ثم تبعها الاتحاد الأوروبي، وشملت المراقبة الأشخاص والاتصالات. وحددت لائحة الأشخاص الذين يشكلون خطرا، إضافة إلى مراقبة الرسائل الإلكترونية، والإستماع للمحادثات الهاتفية[3]. ويصطلح طه عبد الرحمن على مجموع الوسائل المستخدمة في المراقبة، سواءا كانت آلات أو برامج أو طرائق مصطلح "**الرَوَاقِيبْ**" ومفرده "**راقوب**" [4] .

ونشهد أبرز صور المراقبة أي مراقبة فائقة hypersurveillé في المَوَاطِن الأكثر استهدافا من طرف الإرهاب، وهي المطارات: الحراسة الأمنية، والأجهزة الكاشفة عن المعادن، وتفتيش الركاب يدويا وتحسسهم، وجهاز انذار ضد الاقتحامات العنيفة، وكاميرات المراقبة، وتكنولوجيات التعرف على الأوجه وغيرها. ويمثل المطار أحد أوجه التناقض بحيث تتجاور فيه المراقبة الفائقة، ومحاولة تحويله إلى فضاء تجاري استهلاكي ضخم يضم أكثر العلامات التجارية ترفا .

---

[1] زيجمونت باومان وديفيد ليون: **المراقبة السائلة**، ص ص (14، 25، 28).

[2] طه عبد الرحمن: **دين الحياء**، ج2، مرجع سابق، ص ص (129، 130).

[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (403–404).

[4] طه عبد الرحمن: **دين الحياء**، ج2، مرجع سابق، ص ص (129، 130).

كما تشهد عواصم المدن التي يتجمع فيها المشجعون لمشاهدة مباريات كرة القدم على شاشات عملاقة، إضافة إلى الحفلات، وغيرها من المناسبات التي تقام هناك. إحدى أكثر الأماكن الحساسة التي تستوجب مراقبة عليا، أي الأماكن التي يطلق عليها بأماكن الترويح أو الترفيه fan zones.

إنه زمن المراقبة الجماهيرية في زمن النظام الإلكتروني، وعارض البيانات الضخم big data، غير أن المفارقة أن المراقبة الجديدة لها أهداف اقتصادية في ذات الوقت، فالمراقبة لا تضاد مجتمع الغواية [1] مثلا يرى "باومان" أنه في كل يوم، يلاحظ موقع جوجل ما نبحث عنه، ويعزز استراتيجيات التسويق وفق ما نبحث عنه، **فقد حل الإغواء محل القهر**، لا حاجة لبناء جدران سميكة، ولا إلى تشييد أبراج مراقبة لحبس النزلاء في الداخل، ولا إلى استئجار حشود غفيرة من المشرفين للتأكد من إلتزام النزلاء بالنظام القمعي، فإن تهيئة الرغبات، وشحذها حل محل المراقبة المكلفة، والمولّدة للمعارضة، والإنشقاق، ويتولى ذلك مهنيين محترفين، يتولون فرز البيانات التي يدخلها مستخدمي خدمات جوجل أو الفيس بوك، ويفضل باومان وصف المهنيون المحترفون بالبانوبتيكون، لأنهم يختلفون عن المراقبين القدامى الذين يراقبون الإنتظام الرتيب للنظام الملزم، بل هم أقرب إلى الراصدين أو المطاردِين للأنماط المتقلبة للرغبة، والأنماط المتقلبة للسلوك التي تثيره تلك الرغبات المتقلبة[2].

ما يمكن استنتاجه هو أن ليبوفيتسكي يعتبر المراقبة أحد العوامل التي تدل على أن الغواية وإن شملت جميع المجالات في الوقت الراهن إلاّ أن لها حدودا، فوجود الإرهاب يجعل الإنسان المعاصر يشعر بالتهديد، والذي لا يقل إلا مع شعوره بوجود رقابة فائقة تحرص على توفير الأمن، غير أن وسائل المراقبة من شأنها أن تشكل مصدر قلق له، في حين أن الحداثة الفائقة لا تعده سوى بالسعادة المادية الفورية، ومن بين الأمثلة التي يمكن أن نستدل بها ما حصل مع

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (404–407).

[2] زيجمونت باومان وديفيد ليون: **المراقبة السائلة**، مرجع سابق، ص ص (25، 86، 87).

مارك مؤسس شركة فيسبوك، ومثوله أمام الكونغرس الأمريكي مؤخرا بسبب الإطلاع على بيانات العديد من المواطنين الأمريكان بدون استئذان، أو ردات الفعل تجاه بعض وسائل المراقبة في المطارات، والتي يظهر فيها الركاب شبه عراة، وغيرها من الأمثلة. وإن استشعار الإنسان المعاصر للمراقبة الفائقة التي قد تمس بخصوصياته تجعله يشعر بالقلق بدل الأمان، وبالتالي تعكر راحته، وسعادته، ورفاهيته.

ولكن ميزة تجاور الأضداد في عصر الحداثة الفائقة توطد من علاقة المراقبة بالغواية، بحيث أن الأماكن التي نعلم أنها تتوفر على مراقبة فائقة تجذبنا، لأننا نشعر فيها بالإطمئنان، وبالتالي ترددنا عليها يحقق أرباحا اقتصادية من جهة، وراحتنا، ورفاهيتنا من جهة أخرى.

5-3 التلوث البيئي:

يذهب جيل ليبوفيتسكي إلى أن حضارة السعادة الإستهلاكية قد تجاوزت إطار البؤس الذاتي، فهاهي اليوم تعرف بؤسا جديدا يتمثل في مخاطر التلوث الكوني، والذي يحيل إلى ضرورة التفكير في مستقبل الإنسانية على المدى البعيد، فالإنتاج، والرضا المادي أصبح كمؤسسة مجنونة تسبب تلوث المحيط، والإحتباس الحراري[1].

إن مشكلة التلوث البيئي قد أصبحت خطرا يهدد حياة الكائنات الحية، والأرض عموما، وسبب ذلك راجع " للتقدم التكنولوجي، والصناعي، والحضاري للإنسان، ويشمل تلوث البيئة نوعين:

-التلوث المادي: مثل تلوث الهواء، والماء، والتربة، والتي تمثل المكونات الرئيسية لعناصر الحياة.

[1] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal** ,op-cit , p 385.

-التلوث غير المادي (المعنوي): مثل التلوث السمعي كالضوضاء، والتلوث الثقافي، والإعلامي، والأخلاقي، والفكري "[1].

أما ليبوفيتسكي فيعتبر التلوث البيئي الذي أصبح يهدد مستقبل البشرية أحد نتائج النظام الإستهلاكي الرأسمالي، والذي يؤثر على سعادة الإنسان في الحاضر، وعلى مستقبل البشرية والأرض ككل، ويصف ذلك بقوله: " تلاحق الكوارث البيئية الراجعة إلى الصناعات البترولية والكيمياوية، والنووية، وتفاقم التلوث الذي يصيب الغلاف الجوي للأرض (الأمطار الحمضية)، ثقب طبقة الأوزون، والإحتباس الحراري "[2] فالمستهلكين يعدون أول المسؤولين عن تلوث الأرض، وإن كانوا من ناحية أخرى ضحايا للتوث أيضا[3].

وفي ذات السياق يرى إدغار موران بأن التقدم العلمي والصناعي على حد سواء أسفرا عن خيبات في الحاضر، وتهديدات لمستقبل الأرض والبشرية، وعن هذا يقول: "مكن التقدم العلمي من إنتاج الأسلحة النووية، وأسلحة أخرى للدمار الشامل، كيمياوية وبيولوجية ... وتسبب التقدم التقني الصناعي في مسلسل من التدهور في المحيط الحيوي ... لقد ظهر علم البيئة في صورة أشكال من التلوث، والانحطاط المحلي، والإقليمي، كما ظهر في صورة تهديد لكوكب الأرض...وانبعاث الغازات، وأشكال التلوث، وارتفاع حرارة الأرض، والتجمعات السكانية العظيمة، والفلاحة الإنتاجية تشكل عمليات مترابطة، وصار الماء ... مثارًا لمنازعات جديدة، وربما كان سببا في نشوب حروب في المستقبل"[4].

---

[1] حسن محمد محي الدين السعدي: **دراسات في العلوم الإنسانية وقضايا البيئة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008، ص 25.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 230.

[3] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxal** ,op-cit , p 386.

[4] إدغار موران: **هل نسير إلى الهاوية؟** مرجع سابق، ص ص11 ، 163.

كما أن الإقتصاديات الكبرى قد فاقت قدرات الأرض بكثير، وهو ما استوجب الدعوة إلى إعادة النظر في انتاجنا واستهلاكنا[1]. فعصر الإقتصاد الفائق وضع الانسان المعاصر في حيرة وقلق نتيجة مساسه بالبيئة، من خلال الإختراع المتكرر الذي عرض الكوكب للخطر، كما سيخلق فيه قلقا من المستقبل، بعدما يوهمه بأن الصناعة المعاصرة باتت تحرره من قيود الحاجة، وعلى هذا فالحل الوحيد الذي يجب أن يلجأ إليه الفرد المعاصر، هو الإستنجاد بعامل الايكولوجيا[2]. وفي هذا الصدد يؤكد جون فوستر Johon foster أن بروز مشكلة البيئة مرده تزعزع القيم التي تحدد علاقة الإنسان ببيئته، ويرى بأن الكثيرون ينادون اليوم بثورة أخلاقية لدمج القيم الإيكولوجية بالثقافة الإنسانية ، لكنهم بالمقابل يجهلون حقيقة مهمة ألا وهي عدم قدرة مجتمعاتهم على ايقاف طاحونة الإنتاج (الصناعة)[3].

وبناءا على ذلك نتساءل: ما هي الإيكولوجيا؟ ولماذا يراهن عليها ليبوفيتسكي لترشيد الإقتصاد الرأسمالي الإستهلاكي الذي أحدث اختلالات عميقة على سطح الأرض، معرضا مصلحة البشرية راهنا، ومستقبلا لمخاطر كبرى؟

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 387.
[2] Gilles Lipovetesky,Jean Serroy : **l'écran Global- culture medias et cinéma à l'âge hypermoderne**, édition du seuil, 2007,p197.
[3] عبد الرؤوف الضبع: **علم الاجتماع وقضايا البيئة: مداخل نظرية ودراسات واقعية** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص 240.

6- السعادة الإنسانية ورهان التجديد الأخلاقيle renouveau ethique :

لقد أحدثت كتابات كانط Kant في الفترة الحديثة كما تطرقنا في الفصل الأول، ثورة على جميع الأصعدة بما فيها الأخلاق، وإن التيار الكانطي لا يزال فعالا إلا يومنا هذا، وإن تعددت الكتابات، والمواقف الفلسفية من بعده. ولقد أعلى كانط من الواجب الأخلاقي، وجعل من الإرادة الإنسانية إرادة خيّرة، وترك للإنسان مجالا للحرية، يتحدد بناءا عليها اختياره للأفعال (حسنة أم سيئة). وتوصف الأخلاق الكانطية بأنها " أخلاق شاقة عسيرة، تلك التي تريدك على وضع الواجب فوق السعادة، ولكنها هي الوسيلة الوحيدة التي ترفع بنا عن هذه الحيوانية التي نعيش فيها "[1]. فكانط ينظر للطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة خيّرة، غير أن الحرية تكفل للإنسان اختيار الفعل الذي يتطابق مع الواجب، أو تنافيه. ومعنى هذا أن مصدر الشر ليس متجذرا في الطبيعة الإنسانية (الفِطرة).

إذن فالغرض الأسمى عند كانط هو الواجب الأخلاقي، وليست السعادة، فالأخلاق لا تعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، ولكنها هي ما يجعلنا جديرين بالسعادة[2]. بمعنى أنه حتى نكون جديرين بالسعاة يجب أن تكون هناك إرادة خيّرة تمكننا من آداء الواجب من أجل الواجب، بعيدا عن المنفعة الشخصية.

كما يرى كانط بأن المباديء المادية غير صالحة البتتة لتكوّن القانون الأخلاقي، وعلى هذا فالمبدأ الصوري العملي للعقل المحض الذي بحسبه يجب أن تكون الصورة المجردة لتشريع ممكن لقانون عام بواسطة مسلماتنا، السبب الأعلى المباشر لتعيين الإرادة، وهو المبدأ الوحيد الذي

[1] زكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة الحديثة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، دت، ص ص (299، 300).

[2] المرجع نفسه، ص 300.

يمكن أن يكون صالحا لأوامر قطعية، أي لقوانين علمية (التي تجعل الأفعال واجبات)، ويشكل المبدأ العام للأخلاقية التطبيقية[1].

إضافة إلى كانط فقد أحدث نيتشه ثورة في النظر للدين، والأخلاق، والقيم، معتمدا في ذلك على مطرقة النقد، ولقد كان لأفكاره صدى عميق، سوءا على الحضارة الغربية أو العربية أين وجد تلقيا كبيرا. فهو يرى بأن الفلاسفة ما أن يتناولوا الأخلاق كعلم، حتى يطرحوا على أنفسهم بعبوس متكلف مُضحك، انجاز ما هو أكثر علواً، وتطلباً، ومهابةً بكثير: فهم يريدون تأسيس الأخلاق، وقد ظن كل واحد منهم حتى الآن أنه أسسها. إن علم الأخلاق السابق كله لا يزال يفتقر الى مشكلة الأخلاق نفسها: يفتقر الى الارتياب في أن ثمة مشكلا ما هنا. ويذهب إلى أن الأخلاق من ابتكار الضعفاء لا الأقوياء، وهو ما يفسر رأيه في أن الأخلاق تتولد حين تدفع أعلى الغرائز وأقواها في تدفقها الجارف بالمرء إلى تخطي معدل ضمير القطيع وحضيضه، وإلى العلو عنه، وتؤدي بالشعور الذاتي للجماعة، فينهار إيمانها بنفسها، وينكسر عمودها الفقري[2].

ومن بين من عمل على نقد الحضارة الغربية، والعقل الآداتي في الفترة المعاصرة نجد هاربرت ماركيوز H.Marcuse من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، والذي عالج أزمة القيم، حيث يرى أن طرح " أزمة القيم " فيه زيف أو خطأ في عبارة " أزمة القيم " أو " فُقدان القيم "ووجه الزيف يتمثل في أن هذه العبارة لا تُسنِّد، وتُحمِّل مسؤولية فقدان القيم إلى صاحبها، أو المسؤول عن ذلك، فتركيبها لا يربط الفِعل بالفَاعِل، بحيث يكون صاحب الفِعل، فعندما نقول بأن القيم مفقودة أو هناك أزمة القيم، فإننا لا نفكر إلا في فقدانها، بينما المفروض أن نقول " لقد فَقدنا القيم" لأننا في ذلك سوف نفكر بالفاعِل؛ ومنه الجملة المبنية للمجهول " فُقدت القيم " هي طرح خاطئ، وجملة غير بريئة ، فالسبب الذي جعلها تأخذ هذا الشكل حسب ماركيوز في كتابه

[1] امانويل كانت، **نقد العقل العملي**، مرجع سابق، ص ص (99-100).

[2] فريدريتش نيتشه، **ماوراء الخير والشر** ، مرجع سابق، ص ص (128، 147).

" الإنسان ذو البعد الواحد" شل الفِعْلِ، وجعله يتلاشى في مسنداته، بينما الجملة التي تقول فَقدنا القيم أو أضعناها تشتمل على تعريف لفاعلها، الذي هو نحن، أي تحدد الكائن كمُمَارِس لهذا الفعل، فمثلا إذا قيل للشخص أنك " أضعت قيمك"، فإن أول رد فعل له سيكون الإنزعاج، لأنه في هذه الحالة تكون هناك رابطة بينه وبين القيم، والإنزعاج علامة جيّدة، لأنه يُشير إلى وجود خيط يربطه بالقيم، ويشعره بأنه مسؤول عن ضياعها، وهو ما يدفعه إلى توجيه اللوم لنفسه قائلاً " لو كنت أكثر حذراً لما ضاعت مني القيم"، وفقدان القيم بهذا المعنى هو فقدان مزدوج: فقدان قيمتي، ثم فقدان قيمتي بإعتباري مسؤولاً[1].

كما نجد أيضا يورغن هابرماس jugen Habermas، الذي اهتم بمسألة التجديد الأخلاقي حيث إنه عندما حاول تشكيل" المبدأ الأخلاقي" للأخلاق التواصلية، أكد على أن الأخلاق الكانطية لاتسطيع أن تضع الجدل الأخلاقي في نطاق المسؤولية، طالما أنه يُعرِّف المبادي الأخلاقية بالمصطلحات النمطية أو الجزائية. أما أخلاقية النقاش فتُوجهنا نحو ما يجب علينا أن نفعله، فهي مبنية على مبدأ تطابق الفعل مع الأخلاق، ومع الظروف في آن واحد[2].

فإتيقا المناقشة حسب هابرماس هي كل عملية يُراد من خلالها شرح المضمون المعرفي الإدراكي للمنطوقات الأخلاقية دون الرجوع إلى نتظام أخلاقي بديهي معروف، مُشكّل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في قابلة للوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تُبين لنا ما ينبغي فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مُهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة. فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية، التي تنقل لنا الأشياء دون تمثلات، ومن جهة أخرى يذهب هابرماس إلى القول: " أعتقد أنه يجب علينا أن نُكيف أنفسنا مع الواقع لنتوافق معه، ونُكوَن

---

[1] جمال مفرج: **أزمة القيم**، منشورات دار الإختلاف للنشر، الجزائر، ط1، 2009 ، ص ص (50،51،52)

[2] أبو النور حمدي، وأبو النور حسن: **يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012م، ص ص (258، 260).

علاقات مع وقائعه"[1] . ويلح هابرماس على ضرورة تكوين أخلاق اتصالية، تنمو وتتطور بفضل تهيئة مجالات أصلية وواسعة لحوارات مفتوحة، تساعد على نشوء خطاب عقلاني حر يحل محل الخطاب الاستلابي الرسمي السائد[2]. ومن دون شك أنه لنتمكن من فهم الأخلاق في صورتها الحقيقية، فينبغي التصرف بطريقة مسؤولة[3]. وبهذا ستكون الأطراف المتنازعة قادرة على زحزحة ذواتها من مراكزها، كما أنه بامكانهم أن يتخلصوا من أي تمركز اثني، عرقي "Ethnocentrique "، وبطريقة تجعلهم ينضوون في عملية مشتركة، لبناء عالم مشترك موسّع، يشمل العلاقات البينشخصية المشروعة. فاتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت الديناميكية التي تظهر في تبني رؤية الآخر، ومن ثمة ادماجها داخل الإفتراضات التداولية[4]. ومن شروط تحقيق ايتقا المناقشة توفر العوامل الآتية: الصدق ، روح المسؤولية، وتبني الحقيقة على أنها بمثابة فرضيات، ووضع مثالي لجماعة تواصل غير مُحددة، تعتمد على المناقشة العقلانية يمتثل لها المتحاورون مُسبقا، كما تتوفر على دعائم تُساعد على تأسيس أخلاقيات التواصل[5] . إضافة لضرورة تكامل الدين والعقل، والتزام كليهما بحدوده، من أجل الوصول لأرضية مشتركة[6] . وبهذا يتوسع التفكير وينتقل من فكرة الدولة لفكرة الأمة، وذلك باحياء شعور التضامن،

---

[1] يورغن هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص62.

[2] علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**، مركز الانماء القومي، لبنان، ط1 ،1987م، ص111.

[3] يورغن هابرماس: **مستقبل الطبيعة الانسانية: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة :جورج كتوره، المكتبة الشرقية ، بيروت، ط1، 2006 م، ص114.

[4] يورغن هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مرجع سابق، ص64.

[5] أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل**، مرجع سابق، ص263.

[6] يورغن هابرماس، وجوزيف راستنغر: **جدلية العلمنة– العقل والدين**، ترجمة: حميد لشهب، دار جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2013 م ، ص74.

والايخاء بين الافراد، ومن خلال انصاف الأقليات المضطهدة، واسترجاع حقوقها الضائعة. وبذلك يتحقق ما يُعرف بالمجتمع الأممي في شكله الشامل[1].

وبدوره يراهن جيل ليبوفيتسكي على التجديد الأخلاقي le renouveau ethique من أجل درء آفات الرأسمالية الإستهلاكيبة، وتجاوز الخيبات التي تحجب سعادة الإنسان المعاصر، بل وتكون مناقضة لها. فما هي معالم هذا التجديد الأخلاقي؟

أما عن التجديد الأخلاقي عند ليبوفيتسكي فيظهر من حيث يرى أن انحسار الواجب التقليدي، وظهور الأخلاق اللامؤلمة التي تستبعد التضحية المطلقة بالنفس من أجل الآخرين، لا ينفي تصاعد خطاب الأخلاق، والقيم راهنا. وأن الأخلاق التي يرى فيها مخرجا من آفات الحداثة الفائقة، ولحلول نزعة الإستهلاك الفائق، الذي وإن كان مقبولا، ومرغوبا فيه، إلاّ أنه قد ولّد تحديات عدّة جعلت الإنسان يعيش سعادة متناقضة، هذه الأخلاق يصفها ليبوفيتسكي بأنها " **أخلاق المسؤولية** "، فهذا الزمن هو زمن الترنم بالمسؤولية، وتمتاز بأنها لم تعد تُبشر بالتضحية بالذات على مذبح القيم العليا، فهي أخلاق معقولة، لا يحركها وجوب التنصل من الغايات الشخصية، ولكن جهد المصالحة بين القيم والمصالح، بين مباديء حقوق الفرد، وإكراهات الحياة الاجتماعية والإقتصادية، والعلمية.

فالمسؤولية هي الواجب بعد تخلصه من فكرة التضحية. وأخلاق المسؤولية لا تهمل القيم الفردانية، إنها تعبر عن إنهاك ثقافة كل شيء مسموح به[2] ففي الأخلاق الجديدة التي يراهن عليها ليبوفيتسكي لم يعد كل شيء مباح، فهناك حرية، ولكنها ليست مطلقة، بل لها حدود تحفظ الإنسان المعاصر من خيبات الواقع الإستهلاكي، ومن خيبة تحول سعادته النرجسية المادية إلى قلق، واغتراب، ومآسي.

[1] Jurgen Habermas**, Après l'état- Nation,** traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, édition Fayard, 2000 , pp 53-54.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص 224.

وإن الدعوة لأخلاق المسؤولية هي إحدى الرهانات التي دعى لها "ادغارد موران" من أجل تجاوز أزمات الحداثة حيث يرى بأن سرعة وتيرة تطور العلوم، وعجز الأخلاق على مُسايرتها ولد هذا الوضع، ومن أجل استعادة الأخلاق حسبه يجب علينا إحياء روح المسؤولية، والتضامن مع الآخر الذي يشاركنا الوجود، ونتقاسم العيش معه[1]؛ غير أن التضامن مع الآخر حسب تحليلية ليبوفيتسكي لا يعني التضحية بشكل مطلق من أجله، فالإحسان له لا يكون على حساب الذات كما أشرنا سابقا.

" يعدّ التجديد الأخلاقي على حد سواء هالةً العالم الفرداني الخالي من إلزام الواجب القطعي والتعبير عن الاحتجاج على انحرافاته المقلقة "[2] خصوصا بعد أن أسفر التطور الرأسمالي نتيجة مفادها اغتراب الانسان، وتفتت المجتمعات، وانطواء الأفراد على أنفسهم، كما اشتدت سيرورة إغتراب الإنسان من جراء تعقد الحياة الاجتماعية، ومن جراء تطور التقنية والصناعة[3].

كما يذهب ليبوفيتسكي إلى أن **النهضة الأخلاقية** لا تقطع مع التقاليد الديمقراطية– الفردانية، إنها **خطوة زائدة في المسار العصري لعلمنة الأخلاق**. فما نحتاج إليه ليس الحث على الفضيلة الخالصة، بل إلى **ذكاء مسؤول، وإنسانية تطبيقية**، لأنهما الوحيدان القادران على مُواجهة تحديات العصر. ويوجه ليبوفيتسكي في هذا السياق إنتقادا لكانط، وفكرة الإرادة الخيّرة، حيث إن النيّة ليست كافية لحل التحديات الكوكبية، والإقتصادية، والإعلامية لعصرنا، فالغايات الأخلاقية العليا سرعان ما تتحول إلى أضدادها، مادام الطريق إلى الجحيم محفوف بالنيات الحسنة.

---

[1] Edgar Morin et Tariq Ramadan : **l'éthique aujourd'hui entre la théorie et la pratique**, op-cit, pp 19-20.

[2] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص 225.

[3] فيصل عباس: **الفلسفة والإنسان**، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996م، ص 250.

فما نتوقعه من أخلاق واقعية تجمع بين المنفعة والاحترام، والحاضر والمستقبل، أكثر مما يمكن توقعه من أخلاق قَطْعِية نبيلة إلى درجة أنها لا يمكن أن تكون غير قابلة للتطبيق في العالم[1]؛ وهو بذلك ينتقد أخلاق الواجب الكانطي القطعي اللامشروط، أي الواجب من أجل الواجب المنزَّه عن أي غرض، والذي تكون فيه التضحية بالنفس من أجل الآخر ضرورة، مما يجعله صعب التحقيق، كما أنه لا يتماشى مع مباديء الحداثة الفائقة التي تركز على الفردانية، وتحقيق الرغبة الذاتية الفورية، مما يعني تقديم الأنا على الآخر.

فأخلاق المسؤولية ليست سامية، ولكنها **أقدر على مواجهة المخاطر الكبرى للمستقبل**، وأكثر ملاءمة للمجتمع التقني والديمقراطي. فليبوفيتسكي لا يتمنى البطولة الأخلاقية، ولكن يتمنى تطورا اجتماعيا لأخلاق ذكية، تبحث عن حل وسط أي حل توفيقي، فهي بذلك أخلاق أرسطوطاليسية[2]. بمعنى أنها أخلاق على منهج الوسط الذهبي الأرسطي، ذلك أنها تجمع بين المنفعة والاحترام.

6-1 السعادة ورهان الوعي الأخضر la conscience verte:

إن أزمة البيئة هي نتاج أزمة أخلاقية، ولا يتأتى تجاوزها إلاّ من خلال الايكولوجيا " يرجع استخدام مصطلح الأيكولوجيا تاريخيا إلى العالم البيولوجي الألماني " أرنست هايكل " Ernst Haeckel (1869م)، وقد اشتق المصطلح من الأصل اليوناني أوكوس، الذي يعني المسكن أو المنزل أو مكان العيش. ومن ثم فهمت الأيكولوجيا على أنها العلم الذي يدرس علاقة الكائن الحي ببيئته، أي تعني مدى قدرة الكائنات الحية على التوافق الفعال لبيئتها...وللتفكير الأيكولوجي تاريخ قديم يمكن أن يرتد إلى نشأة التاريخ الطبيعي عند اليونان، وبخاصة عند " ثيوفراسطس " أحد تلاميذ أرسطو، الذي عنى بدراسة العلاقة بين الكائنات

[1] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (226 – 229).
[2] المصدر نفسه، ص 229.

الحية بعضها ببعض، وعلاقتها بالبيئة التي تعيش فيها. ومع ذلك فإن النشأة العلمية الحقيقية للأيكولوجيا العامة، ومحاولة تطبيق المفاهيم الأيكولوجية لفهم علاقة الإنسان بالبيئة تبدأ بظهور داروين عن أصل الأنواع...وقد أكدت النظرية في مجموعها فكرة أن البيئة كانت ولا تزال ذات تأثير انتفاعي فعال على الأفراد والأنواع، ومن ثم ساعدت على انتشار تصور ايكولوجي أساسي مؤداه أن البيئة تمثل النسيج الكلي للحياة، تتفاعل فيها الكائنات الحية مع بعضها "[1].

نظرا لإنحسار الواجب التقليدي، وغياب حس المسؤولية، فالسعادة أيضا تتأثر بغياب الأخلاق، وهو ما يتطلب التفكير في أخلاق جديدة، هي أخلاق المسؤولية حسب ليبوفيتسكي. إن أخلاق المسؤولية التي يراهن عليها ليبوفيتسكي لترشيد الرأسمالية الإستهلاكية إن صح التعبير، وحفظ سعادة الإنسان المعاصر، وتجنيبه لأكبر قدر ممكن من الخيبات والآلام، تتمظهر في حرصه على تفعيل الايكولوجيا في المجتمعات المعاصرة.

يذهب ليبوفيتسكي إلى ضرورة الإستهلاك المعقول، وذلك من خلال تغيير السلوكات اليومية، وتفعيل **مبدأ المسؤولية**، والذي لا **يُعنى به المنتجون** فقط، بل حتى **المُستهلِكون** في حد ذاتهم، حيث يكون لكل شخص الحق في إستهلاك قدر محدود من الطاقة، والإبتعاد عن التبذير، مع الأخذ بعين الإعتبار الإنعكاسات السلبية لطرق عيشنا على البيئة. فينبغي أن يكون هناك مُستهلِك، ومواطن مسؤول[2] ذلك أن **المخاطر التي تهدد الإنسانية، والكرة الأرضية، هي في ذات الوقت تهديد للسعادة الذاتية، والوجود السعيد**، لكونها تدفع بالإنسانية إلى الهاوية l'abime [3].فنحن كما يقول ليبوفيتسكي: " نجري مباشرة نحو الهاوية "[4] ولذلك فالإقتصاد لا ينبغي أن يخضع للتقنين فحسب ، بل يجب أن يصير اقتصادا جمعيا،

[1] حسن محمد محي الدين السعدي: **دراسات في العلوم الإنسانية وقضايا البيئة**، مرجع سابق، ص ص (23، 24).
[2] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxa**, op-cit, p 386.
[3] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p 386
[4] Gilles Lipovetsky : **le bonheur paradoxa**, op-cit, p 385.

يتسع للتعاضديات، والجمعيات والتعاونيات، وتبادل الخدمات[1] . كما يعتمد على براديغم الإيكولوجيا، ويركز على طرق الإنتاج التي باتت أكثر أهمية. حيث أصبحت هناك عملية رسكلة للمواد، وأصبحت المواد الصناعية أكثر إقتصادية، وأكثر خفة، وأكثر ايكولوجية.

ومن بين الحلول التي أصبحت مطروحة للتصدي للتلوث الناجم عن دخان السيارات، هو ظهور السيارات الإلكترونية. ولقد أصبح هناك تفكير في طرق انتاج أكثر اقتصادا من ناحية مادة التصنيع، والطاقة أيضا. فقد أصبح هناك اهتمام باستعمال مواد طاقوية أكثر لطفا، ومواد أكثر ايكولوجية[2].

فحين تنحرف الخطابات حول مستقبل الإنسان، والأرض نحو الكارثية، فإن قضية المسؤولية الإنسانية، وخياراته الحضارية تصبح مهيمنة، فينبغي التصدي **للهلوكوست البيولوجي**، ولهذا يشهد عصرنا انتصار القيم الإيكولوجية، فهذا **زمن العقد الطبيعي والمواطنة العالمية**، فبلدنا هو كوكب الأرض، **فلم تعد واجباتنا العليا متعلقة بالوطن، بل صار موضوعها الطبيعة**. وفكرة أن الأرض في خطر الموت فرضت بعدا جديدا للمسؤولية، بحيث أصبحت تمتد خارج الإنسان[3]. فالإيكولوجيا تعمل على جعل الإنسان مسؤولا من خلال توسيع حقل الواجبات عبر نقله مما هو اجتماعي إلى ما هو كوكبي[4].

وفي ذات السياق نجد هانز يوناس قد اهتم بهذه الإشكالية في كتابه مبدأ المسؤولية: أخلاق من أجل الحضارة التكنولوجية " le principe responsabilité : éthique pour la civilisation technologique، حيث يرى أن التكنولوجيا ولدت نتائج، وسلوكيات لم تستطع الأخلاق القائمة مجابهتها، وأن أخطر مظاهرها تلوث بيئة، ومرد ذلك لعدم احترامها

[1] إدغار موران: **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص 80.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (386 -387).

[3] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (225، 230، 231).

[4] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 29.

وعدم التفكير في المستقبل[1]. ولقد حاول "يوناس" التمييز بين التصور التقليدي للمسؤولية الذي يرتبط بما هو حاضر فقط، والتي سماها بالمسؤولية الصورية، وفي المقابل تحدث عن المسؤولية الجوهرية التي تهتم بالمستقبل أيضا سواء البشري أو غير البشري، أي بالطبيعة وباقي الكائنات الحية. فأخلاق المستقبل تهتم بحماية ما هو قادم من أفعالنا، وذلك من أجل مصلحة الأجيال المقبلة، لأن الإنسان في حد ذاته أصبح يهدد الطبيعة في ظل التحديات العلمية، والتكنولوجية القادمة[2]. وإذا كانت المسؤولية التي يرديها يوناس تحفظ الكرامة البشرية، فهي تحفظ ما هو أهم في نظره وهو البيئة، ومحرك ذلك هو الخوف، ليكون بذلك قد عالج أهم الإشكاليات المعاصرة التي تدور حول علاقة الإنسان بالبيئة، وهو موضوع الإيكوصوفيا (Ecosofia) التي تجيب على السؤال: كيف نتعامل أخلاقيا مع البيئة؟

كما أن ميشيل سرّ M.serres في كتابه " العقد الطبيعي " يرى بأن الوسط الطبيعي منطق قيم جديدة ترتكز على الحياة، والطبيعة، والأشياء. ولهذا فهو يرى بأن هناك عقدا طبيعيا أيضا إلى جانب العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه روسو rousseau في المجال السياسي ، هذا العقد يكون بين الإنسان والطبيعة، بحيث أنه مادامت الطبيعة تُعطِي للإنسان، فإن على الإنسان أن يقدم لها بالمقابل، وقد غدت هي موضوع حق[3]. فالإيكولوجيا تعمل على تعويض ميكانيكا النمو الثقيلة بالضبط الآلي، والتواصل والتفاعل، الذي يجعل من الطبيعة كنزا لا يجب نهبه، وقوة يتحتم استغلالها، وإنما مخاطِباً يجب الإستماع إليه، واحترامه[4].

---

[1] Hans Jonas : **Le Principe Responsabilité**, Une éthique pour la civilisation technologique, traduit de l'allemand jean greich, les éditions de grel, Paris, 1990, p30

[2] وجدي خيري نسيم: **الفلسفة وقضايا البيئة: أخلاق المسؤولية ، هانز يوناس نموذجا**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2009، ص ص (211، 214، 215).

[3] جاكلين روس: **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع سابق، ص ص (123، 124).

[4] جيل ليبوفيتسكي: **عصر الفراغ**، مصدر سابق، ص 29.

إضافة لذلك فلم يقتصر ليبوفيتسكي على تأثيم التكنولوجيا، بل اعتبرها ضرورة ينبغي فقط تخليقها إلى جانب الإقتصاد، حيث يرى بأن **هناك اقتصاد يحترم البيئة**، وانتاج بلا تلوث، واقتصاد المادة، والطاقة، ورسكلة المواد، وتناول المأكولات الطبيعية bio مع تصاميم خلابة. فهذا الإقتصاد يجمع بين الاستيطيقا والمعايير الإيكولوجية. **فالمستقبل لتهجين الإيكولوجيا والغواية**. فعصر ما بعد الكربون l'ère post – carbone، والتحول الإيكولوجي لا يعني نهاية قاعدة غاية السوق المتمثلة في إثارة إعجاب، وملامسة المستهلكين، أو قاعدة التجديد، والزوال المتجدد[1]. فحماية البيئة يستلزم نفي الإستخدام السلبي لمنجزات المعرفة والعلم والتكنولوجيا، ذلك أنه إذا كنا نتطلع للبقاء في المستقبل ينبغي تربية العقل المبْدِع، وتشجيعه على تحصيل التقدم العلمي والتكنولوجي، مع الأخذ بعين الإعتبار قيم التسامح، والإنفتاح الثقافي[2].

إنه زمن تأليه " جايا " Gaia (الأرض في الميثولوجيا اليونانية)، وإعادة صياغة واجب قطعي جديد يقوم على مبدأ المحافظة على وجود الإنسانية على الأرض على الأمد الطويل، وعدم تعريضها للخطر. ولهذا فإن واجبات حماية الطبيعة عند المناضلين الخضر، تسبق الواجبات تجاه البشر، وعند الوعي الأخضر المتشدد فهو يشتغل بالطبيعة ومشاكلها، أكثر من البشر (الفقر الكبير، والتخلف، والبطالة). ولذا يرى ليبوفيتسكي بأن هذا التيار ينادي بمبدأ المسؤولية تجاه الطبيعة، ولكنه اجتماعيا يحاول رفعها تجاه البشر.

فتحت مظلة واجبات المستقبل تتصاعد المطالبة بالحقوق: الحق في ماء نقي، وغابة، وهواء غير ملوثين، وطبيعة غير مشوهة[3]؛ وهذا ما دعى له أيضا إدغار موران من خلال حرصه على أن تتفقا سياسة الإنسان وسياسة الحضارة على المشكلات الحيوية لكوكب الأرض [1].

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p p (388 - 390).

[2] فريال حسن خليفة: **الفلسفة والتسامح والبيئة**، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، ط1، 2006، ص ص (94-110).

[3] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (231 ، 232).

وإن كل هذه الدعوات حسب ليبوفيتسكي للإهتمام بالبيئة لا تقصي البراديغم الايستيطيقي، ولا البحث عن روعة المظهر. فواجب ارضاء المستهلِك يبقى قائما[2]، ومعنى هذا أن **ليبوفيتسكي لا يعترض على الإستهلاك أو الغواية**، ومبدأ الجذب في عصر الحداثة الفائقة، فهو يعتبرهما أمرا ايجابيا لا يمكن التراجع عنه، **ولكن الإيكولوجيا تعمل على ترشيدها، ومزجها بالجمالية، وهو ما يكفل سعادة الإنسان.**

فالتعبئة الإيكولوجية تتمحور الآن حول حماية الطبيعة، والتدبير المتوازن للأنظمة البيئية، والمصالحة بين التطور الصناعي، والدفاع عن البيئة. بدلا من الطوباوية المضادة للتقنية، فيجب أن يكون هناك وعي استهلاكي جماهيري، وتسوق ايكولوجي (المنتجات العضوية، والتغذية الصحية، والنظافة البيولوجية، والسياحة الخضراء وغيرها). فهو تخليق لمسار الإنتاج والإستهلاك، وليس نهاية للنمو والإستهلاك الفرداني، فهو يسمح للصناعات بايجاد فرص جديدة للتطور من خلال سوق محاربة التلوث، البيوتكنولوجيا، والهندسة الإيكولوجية، والتكنولوجيات النقية، ومعالجة النفايات المنزلية، فالمستقبل للصناعة الإيكولوجية المطابقة للتطلعات الجماهيرية الجديدة للطبيعي، ولجودة البيئة[3]. وإن هذا يوحي بأن أخلاق المسؤولية هي أيضا أخلاق نفعية، تعمل على استمرارية التنافس الإقتصادي، ولكنها توقض الوعي الإنساني، وحس المسؤولية فيه تجاه الآخر الذي هو البيئة، مما يعني أن علاقة الإنسان بالطبيعة قد أصبحت تقوم على الرفق بدل السيطرة والتحكم.

وإن كانت مهمة الحفاظ على البيئة للإنسان عموما بغض النظر عن جنسه (ذكر أو أنثى) حسب ليبوفيتسكي بما يتوافق مع التيار الليبرالي الديمقراطي، فقد ظهرت حركة تدعي أن النسوة هن الأجدر بذلك. فقد "شهدت بضعة العقود المنصرمة اهتماما هائلا بكل من حركة النساء

---

[1] إدغار موران: **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص 80.

[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p 388.

[3] جيل ليبوفيتسكي: **أفول الواجب**، مصدر سابق، ص ص (234 - 236).

والحركة البيئية (...) [حيث أن] كلتاهما تتضمن تطوير نظرات إلى العالم، وممارسات خالية من نماذج الهيمنة المنحازة ذكوريا (...) [فقد أصبحت] البيئة قضية نسوية"[1]. بمعنى أن النسوة حسب هذه الحركة هن الأكثر قدرة على الإهتمام بالبيئة، والإحسان لها، نظرا لرقة طبعهن، وهو ما يجعل من علاقتهم معها علاقة صداقة، في حين أن طبع الذكور يغلب عليه الخشونة والهيمنة، وهو ما يعني أن علاقتهم بالبيئة علاقة هيمنة، وسيطرة. وبالنظر إلى مقاربة ليبوفيتسكي فإن قيم الليبرالية الديمقراطية التي تقتضي المساواة بين الجنسين، لا تجعل مهمة الحفاظ موكلة للمرأة فقط، وإن كان ينتصر لفكرة الأنثوي الخالد، بل هي مهمة الجنسين على حد سواء، بما أن مجال التسوق والإستهلاك يعني كلا الطرفين، ولأن الرغبة في وجود سعيد مُتعي يتطلع له كليهما، فالتفكير في مستقبل البيئة يعني أنه تفكير في مستقبل سعادة الإنسانية ورفاهيتها، وليس تفكيرا آنيا فوريا في السعادة فقط.

6-2 السعادة ورهان التربية غواية في حدودالعقل:

إن ليبوفيتسكي يعتبر أن حضور الغواية في العملية التربوية أمر في غاية الأهمية لا ينبغي إهماله، ولكنه يرفض أن تكون التربية مرادفة للغواية، لأن الطفل من هذا المنطلق يتربى على أن كل شيء متاح، وأن الحياة سهلة، أسمى غاياته فيها الإستهلاك وهذا ما يرفضه ليبوفيتسكي، حيث يُقر بأن الإستهلاك أمر جيد، ويسهل الحياة، ولكن الطفل يجب أن يتربى على أهداف.

إن موقف ليبوفيتسكي الرافض لحصر التربية في خانة الإستهلاك يظهر من خلال دعوته إلى "**غواية في حدود العقل** " une seduction dans les limites de la raison. فلا ينبغي التخلي عن الغواية، ولكن يجب أن تكون لها مكابح حتى لا تصبح مؤذية. فالتربية المعاصرة

[1] مايكل زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، ج2، ترجمة: معين شفيق رومية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006، ص ص (9-10).

سواء في المدرسة أو في العائلة لا يمكن أن تنفصل عن مجتمع الغواية الإستهلاكي – المتعي– النفساني– الفرداني .

فالغواية ضرورية شرط توفر المكابح، وذلك راجع لمآلاتها الايجابية على الطفل بحيث تدفع عنه الملل، وتخلق فيه الرغبة، والتغيير، ومحبة التعلم، واكتشاف ذاته. وهو ما يؤكد على أن الغواية بعيدة عن التحكم في الطفل، بل هي موجودة في بيداغوجيا التعليم الحديثة، وتعمل على الكشف عن **سعادة التعلم**، واستقلالية الذات، والمسؤولية الفردية، والوطنية. فهي فن تعليم الأطفال من خلال الجذب، هذه الجاذبية تخلق رغبات في الطفل، ولا تعني تحكما فيه، فالغواية الجيدة هي الغواية التربوية، التحررية، والديمقراطية. وهذه الغواية التربوية المعاصرة قد تغلبت على التدريب التربوي الذي كان سائدا من قبل[1].

إذن فالتربية غواية المحدودة تتماشى مع مباديء الحداثة الفائقة بحيث تراعي رغبات الطفل، وتساعده على تحقيق ذاته، وتخرجه من رتابة العملية التعليمية السابقة، وهو ما يكفل له سعادة تعلمية بعيدا عن التحكم الذي كان سائدا في البيداغوجيا التقليدية.

6–3 التربية الشاملة : الثقافة والفن في مواجهة أمراض المجتمع المعاصر:

يعتبر الفن مخرجا لأزمات الحضارة الغربية عند العديد من المفكرين والفلاسفة، " حيث اهتم هؤلاء المفكرين بالفن والجمالية قصد الخروج من الأزمة التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، التي أصبحت تعيق التحرّر الإنساني، وتحول التقدم إلى ارتكاس وتقهقر، والسعادة إلى شقاء وتمزق[2]. فنجد في الفترة المعاصرة ممثلي مدرسة فرانكوفورت، ونخص بالذكر تيودور أدورنو T.Adorno ، وماكس هوركهايمر M.Horekheimer واللذان يذهبان إلى أنه على الفن في

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (331 – 335).

[2] كمال بومنير: **قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار – الجزائر، ط1، 2012، ص 45.

عصرنا أن يُعطي كلمته في ظل تطور آليات المجتمع الصناعي الحديث، الذي أراد أن يطمس كل محاولة للإطاحة به بما في ذلك النقد، وذلك بالاستعانة بالفن في هذا العالم العنيد الذي أصبح فيه الناس مغتربون عن أنفسهم[1]؛ فالفن هو البعد الوحيد الذي يمكنه إنقاذهم، ونقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم، في مقابل العقلانية الآداتية التي تكرس السيطرة الشاملة على الناس من خلال المؤسسات الإقتصادية، والسياسية، والإدارية والإعلامية. وإن كان الفن عنده لا يتصل اتصالا مباشرا بهذا الواقع على نحو ما تفعله العقلانية الآداتية، إلاّ أن تباعده عن الواقع هو ما يكسبه قوته النقدية، وقدرته على التجاوز، فالفن يعيد صياغة العالم، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني، وبناء منطقه الداخلي، ومعنى هذا أن العمل الفني أو الجمالي يعبر عن ما هو ذاتي من خلال تباعده عن الواقع الاجتماعي، ولكن دون أن ينفصل عنه[2].

أما مع هاربرت ماركيوز H.Marcuse يذهب إلى أن ظهور البُعد الجمالي بعد خيبة أمل عميقة في إمكانية الثورة التي كان من المفروض أن تقوم بها القوى الجديدة التي عوّل عليها في الستينات من القرن العشرين، كالمنبوذين، والمضطهدين والطلبة من الأجناس، والألوان الأخرى... لذلك يأخذ الفن والجمال على عاتقه الدور الثوري، باعتباره البُعد الوحيد القادر على فضح الجوانب السلبية، واللاإنسانية للعقلانية الآداتية التي ارتبطت بمنطق السيطرة، حيث أحكمت قبضتها على الإنسان، وهيمنت على أبعاد وجوده. وهو يقوم بهذا الدور لأن الفن نفسه يمكن أن يتجاوز الواقع القائم، وينقل الإنسان إلى واقع آخر مغاير تماما لما هو سائد. علما أن الفن لا يستطيع أن يغيّر الواقع مباشرة، لكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي، ودوافع الناس الذين يستطيعون تغيير الواقع "[3].

---

[1] ماكس هوركهيمر وثيودور ادورنو: **جدل التنوير**، ترجمة: جورج كتوره دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013 م، ص ص (307-308)

[2] كمال بومنير: **قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص ص (46، 47)

[3] المرجع نفسه، ص 69.

وإن كان جيل ليبوفيتسكي لا ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت إلى أنه قد اتخذ منهج النقد أساسا لدراسة الحضارة الغربية المعاصرة، والكشف عن مزالق الحداثة الفائقة، ومحاولة ايجاد حلول لها، كما أنه خلال معالجته للتربية في مجتمعات الغواية المعاصرة، ينتهي لرؤية متفائلة حول إمكانية خلق الفن للجانب الإبداعي، والفعال في الطفل، أو المتَعلِم، حيث إنه في حال استخدامه لآلة فنية كالقيتار أو العود فإنه يكون فاعلا acteur ، ولا يكون مستهلكا فحسب.

تعتبر التربية حسب ليبوفيتسكي من أهم الحلول والمخارج للتحديات التي تطرحها الغواية في المجتمعات المعاصرة، فالمجتمع التربوي الدائم، والشامل هو الحل الأنجع[1]. فهو الأقدر على التصدي لما يسميه أكسل هونيث[2] Axel Honneth بالأمراض الاجتماعية les pathologie sociales ، أو المعاناة الاجتماعية les souffrances sociales ، أو الاضطرابات الاجتماعية les perturbations sociales [3] لما له من آثار ايجابية على التقدم التقني، ولأنه الوسيلة الأفضل للأفراد من أجل أن تكون لهم مكانة في المجتمع، ومن أجل تفادي البطالة المطَولة، ولأنها تمنح نشاطا مهنيا أكثر ثراءا وإبداعا. فهي ترفع من القدرات الفكرية، والقدرة على التحليل والتفكير في كل شيء. فمن المدرسة ينطلق الصراع من أجل التغلب على سيطرة ثقافة الاعجاب (الألعاب، المتعة، الحرية...).

غير أن التربية الشاملة لا تكون مرتبطة بالمدرسة فقط، بل لها علاقة بالثقافة الشاملة والجمال الفني. فالتعلم له علاقة أيضا بالنشاطات الفنية التي من شأنها أن تضع حدا للإستهلاك فعندما نرسم، أو نقرأ كتابا، أو نعزف الموسيقى فإنه لا يكون هناك دافع، وسرعة

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p 417.

[2] أكسل هونيث Axel Honneth: ولد بمدينة إيسن بألمانيا سنة، 1949م، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراسته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك، وفي الأخير استقر بجامعة غوته بمدينة فرانكوفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية.سعى إلى تأسيس فلسفة اجتماعية جديدةتقوم على جملة من المفاهيم والمصطلحات وعلى رأسها مفهوم الاعتراف la reconnaissance .أنظر: أكسل هونيث: **التَّشَيُّؤ: دراسة في نظريّة الاعتراف**، ترجمة: كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار – الجزائر، ط1، 2012، ص ص (5، 6).

[3] كمال بومنير: **قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 114.

من أجل شراء آخر الماركات التجارية. فأن تدخل في فعل ابداعي كفيل بتجنيبك ذلك. وهو ما يجعل من المجتمع التربوي، والثقافي يبذل جهدا مضاعفا من أجل النجاح في هذه المهمة.

فالتربية الفنية في مجتمعاتنا لا تحتل مكانة ثانوية، وذلك نظرا لانفتاح الأذواق على الابداع، وهو ما يفسر ارتفاع الفنانين المحترفين، والمسرحيين، والمشاركين في ذلك. فقد دخلت الغواية الفنية مرحلة التطبيق الديمقراطي الجماهيري. وهذا ما يمثل مصدر رضا للأفراد، وشكل من أشكال إثبات الذات. إن التصدي للغفلة الجماهيرية تكون من خلال التكوين التربوي، والفني النوعي. وإن كان هذا الحل ليس بالحل الدائم والنهائي[1]. فعند الحديث عن القيمة الأخلاقية للفن، نتحدث عن قيمة تتعلق بأخلاقيات الإبداع الفني ذاته، لأن قيمة العمل الفني لا تكمن في كونه يتناول موضوعا أخلاقيا، أو دينيا، وإنما في الإبداع الفني الذي يتعلق ببناء هذا الموضوع وفقا لمنطق الفن وشروطه، وأخلاقياته[2] فعلينا أن ننظر للتربية كعملية استثمارية لا كعملية استهلاكية[3]. فالطفل لا ينبغي أن يتربى على الإستهلاك والغواية فقط، ويجعل منها هدفا، بل إنه يجب أن يكون فاعلا، والتربية على الفن من شأنها خَلقُ ذلك. كما أنها كفيلة بتحقيق السعادة لأنها تهذب السلوك الإستهلاكي لدى الفرد، ذلك أن دخوله في تجربة فنية يبعده عن دوامة اللحاق المستمر بما تنتجه مملكة الزوال، كما تجنبه خيبات عدم القدرة على اللحاق بسرعة تجدد السوق الإستهلاكية. كما أن فعل الإبداع الفني يجعله يشعره بذاته، وبفائدته، وبالتالي الشعور بالسعادة.

إن ليبوفيتسكي يركز على الفن النوعي لأنه يرى بأن من سمات الاستطيقا المعاصرة، أنه لا نكاد نجد لها مكان إلا من زاوية ارتباطها بالإستهلاك، الذي يُحيل إلى مراعاة عامل الإختلاف،

---

[1] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,** op-cit, p p (417 – 421).

[2] سعيد توفيق: **أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2007، ص 39.

[3] محمد ناصر: **التربية في عالمنا المتغيّر**، مرجع سابق، ص 147.

ولهذا يظهر لنا موطن الإختلاف بين الفن القديم والفن المعاصر؛ بحيث أن الفن المعاصر لا يهدف إلى استنطاق القوى اللامرئية، بل يتبع في مهامه إثارة المتعة، والنزوات سريعة الزوال ويجددها باستمرار، وهذا مايعرف بالتحول الجمالي في الحضارة الغربية المعاصرة، والتي نجد فيها العنصر الجمالي دائما مضمرا في الصناعة[1].

إن التربية الشاملة فنا وثقافة تبقى رهانا، وهو ما يتضح من خلال ما ختم به ليبوفيتسكي آخر اصداراته plaire et toucher أي الاعجاب واللمس، حيث يرى أن الطريق لا يزال طويلا من أجل أن يكون المجتمع بلا اختلالات، فيجب أن يكون هناك هدف إنساني لخلق ايكولوجيا الروح l'écologie de l'esprit، والتي يكون هدفها الحد من كوارث الإستهلاك الفائق على الموجودات، والإمكانيات الإنسانية؛ وهذا ما يتطلب حركية ثقافية تفتح أنماط عيش أكثر ثراءا، وأقل اختلالا، وأقل تركيزا على المستهلكين. فإننا لسنا فقط بحاجة لطاقات جديدة من أجل تطور مقبول، بل نحن أيضا بحاجة لطاقات وجودية جديدة، لإقتصاد عقلي جديد، ولسياسة ثقافية جديدة لخدمة التطور الذاتي للأفراد. فمسؤوليتنا هي أن نجعل من الغواية ايجابية لا أن نقوم بشيطنتها، بحيث تخلق مشاعر جيّدة وثرية، وتطور من الذات، وتثري التجارب، وتجمع الإنسانية[2]. وعن عدم التأكيد على نجاعة الرهان يقول زيغمونت باومان: " إن عدم القدرة على الحديث عن المستقبل بالثقة نفسها التي بها نحكي قصة أو حكاية الماضي أو وصف الاتجاهات، أو التيارات الحاضرة ليس بخطأ علم الاجتماع...ليس التاريخ الإنساني محددا مسبقا بفتراته الماضية...يختلف المستقبل عن الماضي في ترك مساحة واسعة

[1] Gilles lipovetsky,Jean Serroy : **l'esthétisation du monde- vivre a l'âge du capitalisme_artiste**, op-cit,p33.
[2] Gilles lipovetsky : **plaire et toucher,**op-cit, p p (421 - 423).

للإختيار والفعل الإنساني، وبدون الإختيار لا يوجد مستقبل...ولهذا السبب لا يكون المستقبل دائما إلا عدم يقين، ونهاية مفتوحة [1].

فما قام به ليبوفيتسكي هو نوع من الإستشراف، وهو القدرة على تصور ما يمكن أن يحدث مستقبلا فاسحا المجال للشخص للتصرّف والمساعدة، أو لمنع التطوّرات من الحدوث، أي أنّه تصوّر مستقبلي، لهذا يجب أن نميّزه عن التنبؤ، فالإستشراف يختلف عنه في درجة تحديد "الحدوث " أيّ من بدائل المستقبل، فكلاهما يتفق في دراسة حدوث بدائل معيّنة للحاضر الذي نحياه، ولكنّهما يختلفان في تحديد حدوث أيّ من تلك البدائل، فالدراسة الإستشرافية لا تنتهي بتقرير حدوث أحد البدائل الواردة فيها ،فهي تدرس بدائل متعدّدة " احتماليّة "، وتقارن بينها[2]. وهو ما يتضح في تحليلية ليبوفيتسكي الذي راهن على التجديد الأخلاقي من خلال ترشيد الإستهلاك، وجعله معقولا، والإشادة بالإستهلاك التشاركي الذي تظهر فيه أخلاق المسؤولية، وبالتركيز على الإيكولوجيا للحفاظ على مستقبل الأجيال، والكرة الأرضية، وكذا من خلال التربية الخَلاقة التي تنتج لنا شخصا فاعلا لا مجرد مُستهلِك. إضافة إلى أخلاق المسؤولية التي يجب أن يتحلى بها الفرد تجاه جسده، والتي تظهر بالحرص على رشاقة الجسد، وصحته، ونظافته، وعند الرياضي بإبتعاده عن المنشطات، وكذا تجاه الآخرين بعدم الإساءة لهم، كما رأينا سابقا في ضرورة الإبتعاد عن تعاطي المخذرات، والكحول لتفادي حوادث المرور المميتة. ونلاحظ هنا أن البدائل متعددة، ومع ذلك فقد أبقى ليبوفيتسكي المجال مفتوحا من خلال الإقرار بأنها لن تكون كافية بسبب سرعة التقدم والتطور، والذي نجهل ما قد يحمله لنا مستقبلا.

---

[1] زيغمونت باومان: **الحرية**، مرجع سابق، ص ص (143، 144).

[2] تركي نزيهة: مستقبلنا: هو حاضرنا وماضينا علم المستقبل وأهمّية الدراسات الإستشرافية، **مجلّة الحوار المتمدّن**، العدد: 1924، 2010م، ص 3.

نتائج الفصل الرابع:

على ضوء ما تقدم نصرف القول إلى جملة النتائج التالية:

1-أن الغواية لا محدودة على عكس التصور التقليدي الذي حصرها بين الجنسين، وأنها ضرورة مُلِحة في مجتمع الحداثة الفائقة، تساهم في سيرورة الديمقراطية من جهة، وتُكرس لمبدأ السعادة المادية من جهة أخرى، من حيث إنها تعمل على جذب المستهلك الذي لم يعد مفهومه مقرونا بالجانب الإقتصادي فحسب، بل توسعت لمستهلك سياسي، ومُستهلك تربوي. هذه المجالات الثلاث اعتبرها ليبوفيتسكي من أهم المجالات التي تَستَوجِبُ دراسة مُعمقة، ولقد ركزنا على بيان أهم ملامح الغواية في كل منها، والتي شملت حتى مُلامسة الجوانب العاطفية للمُستهلِكِين من أجل بيان الرابط الوثيق بين مُسوّغات هذه الغواية، وانعكاسها على سعادة الأفراد.

2- أن المجالات الثلاث (اقتصاد، وسياسة، وتربية) تتبع أساليب إغوائية من أجل جذب المستهلكين، وان كانت تتمايز نوعا ما بين كل مجال وآخر، إلا أنها تشترك في مباديء عامة كالتجديد، والتنوع ،وغيرها من المباديء التي سبق وأن بيّناها، غير أن ما يهمنا في هذه الدراسة هو أن درجة السعادة بدورها تمايزت بين كل مجال وآخر، فهي في الإقتصاد، والتربية أكثر تحققا مما هو موجود في السياسة، والتي وصف ليبوفيتسكي الغواية فيها بالتعيسة والسلبية لكونها تراعي مصالح السياسي فحسب، وانعكس مفهوم التعاسة على الأفراد سياسيا. أما التربية غواية التي تكون لها مكابح فإنها تكفل سعادة التعلم من خلال الربط بين التربية والتكنولوجيا، وإثبات الذات، والإبداع من خلال التربية الفنية. كما أن الإقتصاد التشاركي يخلق مستهلِكا ذكيا، يستطيع تلبية رغباته في حدود الإمكان، ويستغل الفرص المتاحة لتلبية حاجياته. وبالتالي فهو لا يعطل العملية الإستهلاكية، ولكنه يهذبها فحسب، ويتجنب خيباتها، مما يكفل تحقيق سعادته.

3-أن الكشف عن تحديات الغواية هو كشف عن محدوديتها، وبالتالي عن محدودية السعادة، ومعنى هذا أنه لا توجد سعادة مُطلقة كما وعدت الحداثة الفائقة، بل **كل ما هنالك هو لحظات من السعادة، تقابلها لحظات** يمكن أن نسميها بتعبير ليبوفيتسكي **من الخيبة، أو التعاسة**. فما دام هناك ما يسبب قلقا للإنسان فائق الحداثة كالعنف، والإرهاب، والبطالة، والمراقبة، فمعنى ذلك أنه لا يعيش سعادة يُمكن أن نسميها خطِيَّة، ونقصد بالخَّطِيّة أنها لا تنقطع، بل إنه بقدر ما يتقدم الإنسان المعاصر، وبقدر ما تتزايد وتيرة الديمقراطية، فإن هناك تحديات يعيشها كضريبة لنجاحاته، ومكاسبه، تجعل من سعادته سعادة مادية محدودة.

4- أن التجديد الأخلاقي الذي يقوم على أخلاق المسؤولية رهان من أجل تجاوز أكبر قدر ممكن من خيبات الواقع، ومن أوهام السعادة التي أسفرت عنها منظومة الإستهلاك، والغواية. ومن تجليات هذه الأخلاق التي عقبت انحسار الواجب التقليدي وأفوله، أنها ليست متعالية، بل واقعية تطبيقية، تعالج المشكلات التي يطرحُها الواقع، والتي ولدت سعادة متناقضة بسبب التحديات التي يعيشها الإنسان المعاصر من جهة، ومن جهة أخرى تلبية رغباته بصفة فورية، وتمتعه باغراءات السوق الإستهلاكية، وهو ما يحقق رهان كسب اعجاب المستهلك، وملامسته عاطفيا، وماديا من خلال انخراطه في العملية الإستهلاكية، وبالتالي أن يكون سعيدا بمفهوم الحداثة الفائقة (السعادة المادية).

خاتمة

ننتهي على ضوء ما سبق إلى أن البحث عن طبيعة السعادة يعكس لنا عمق، وتعقيد المفهوم الذي ظل محل نقاش إلى غاية الفكر الفلسفي المعاصر، وإن تغيُّر المفاهيم في السياق الغربي الحداثي والما بعد حداثي، قد زاد من تعقد مفهوم السعادة، وفتح له آفاق تفكير جديدة، خصوصا مع حلول نزعة الإستهلاك الفائق، والتطور التكنولوجي المتسارع، كما يؤكد على ذلك ليبوفيتسكي؛ فالإستهلاك الذي أصبح ثقافة العصر، ونمطا وجوديا فيه، قد جعل الإنسان المعاصر يربط سعادته بمغريات السوق الإستهلاكية، ويرى سعادته في قدرته على تحصيل المتعة المادية التي تتماشى مع مطالب الجسد، الذي أصبح يحتل مكانة جوهرية في الفلسفة المعاصرة، بعد أن تم التخلص من الموروث التقليدي، الذي يرفع من الروح، ويعتبر الجسد مصدر الخطايا.

كما أن بزوغ امبراطورية الزائل التي تقوم على مبدأ الزوال المتجدد، وتستبعد مبدأ الثبات، قد ولّد لنا انسانا نرجسيا، لا يقبل برتابة اليومي، ولا يؤمن بسعادة مؤجلة، إنه يهتف للمتعة الفورية، وللسعادة المادية الآنية، إنه زمن السعادة النرجسية. يتصور الإنسان الفائق بأن السوق، وتعدد الخيارات، وحريته قادرة على أن تجعله يشعر بلذة السعادة، بأن يقبض عليها، أن تنتهي دوامة سعيه اللامتناهي للظفر بها، لأجل ذلك قد تخلى عن أخلاق الواجب القطعية اللامشروطة، إنه يرى في التضحية المطلقة من أجل الآخر عائقا أمام سعادته، فالمنفعة لا تعارض سعادة الإنسان المعاصر؛ هذا ما أدى إلى أفول الواجب التقليدي، وبزوع ما بعد الواجب؛ إنه زمن الأخلاق اللاتضحوية، اللامُتعالية، إنها أخلاق لا مؤلمة، لا تشكل عبئا وثقلا بإلزاماتها الجديدة (صحة، شباب، رياضة...)، ولا تخلق للإنسان صراعا داخليا؛ صراعا مع رغباته، ومتعه، وسعادته، إن راحته ورفاهيته أصبحت أولوية في مرحلة ما بعد الواجب.

وفضلا عن هذا فإنّ حلول مرحلة ما بعد الواجب، وتصاعد الرأسمالية الإستهلاكية، وإعادة الاعتبار للجسد والحواس غيّر من مفهوم السعادة فأصبحت نّرجسية، وذات صلة وثيقة

بالإستهلاك والمادة. لكن تتصادم آمال وطموحات الإنسان المعاصر الذي نصب عقله مركزا للعالم مع الواقع، ليفرز مفهوما جديدا مقابلا للسعادة عبر عنه ليبوفيتسكي بتعابير مختلفة الخيبة، أو السعادة المجروحة، أو الألم، أو التعاسة. ومهما تعددت التعابير لكنها تشير كلها للحظات تتناقض مع اللحظات السعيدة، وهذه هي طبيعة سعادة الإنسان المعاصر بتعبير ليبوفيتسكي سعادة متناقضة. معنى هذا أنه يعيش لحظات من السعادة، ولا يعيش سعادة مطلقة؛ إذن فالحداثة الفائقة بقيمها المتعية الفورية تَخذُل الإنسان الفائق، وتخُيب آماله في لحظات، وتُسعده، وتمتِعه في لحظات أخرى. إنه يعيش حياته بين تجاذب هذين الطرفين.

إن طبيعة التناقض التي تظهر في سعادة الإنسان المعاصر في تقديرنا هي حفظ للتوازن البشري، الذي لا يتذوق كُنه الأشياء إلا بما يضادها، فالإنسان لا يستطيع التمتع والشعور بالسعادة، إن لم يعِش لحظات الألم، والخيبة، أو التعاسة. وقد تعددت مظاهر تجاور الأضداد في حياة الإنسان الفائق، حيث إنه تخيّل سعادته في الجسد الممشوق، فانكب على الرياضة، ومساحيق العناية بالوجه بالنسبة للجنسين، وإن بقي الحفاظ على التراتبية في ذلك لصالح المرأة، وكذلك الأمر بالنسبة لمساحيق التجميل، وعبر الحميات الغذائية، واتباع أنظمة التغذية المتوازنة، إلا أنه في المقابل يعيش الخيبة، حيث ينتهي في العديد من الحالات إلى خيبة استهلاك هذه المنتجات، رغم تعددها وتنوعها، والدعاية الفائقة لها، بحيث لا يتحصل على النتائج المتوقعة، أو يصطدم بزيادة الوزن بعد تعب، وارهاق مضني للحصول على النحافة، التي أصبحت ميزة العصر الذي أصبح يؤمن بالخِفة بدل الثقل والكثافة. كما أن الرياضة أيضا بالرغم من ايجابياتها إلا أنها أيضا أصبحت توقع النجم الرياضي، والمتنافسين الرياضيين في فخ تعاطي الممنوعات، لتنتج لنا ضحايا جدد هم ضحايا نجوم الرياضة. ومن بين المجالات التي تتجلى فيها خيبة كبرى للإسان المعاصر هي الطب والجانب الصحي. إننا نعيش خيبة الآمال التي نعلقها على أدوية لا نجد لها نتائج فعلية، إننا نعيش خيبة

عندما نصطدم بعدم وجود خدمات صحية رغم غواية السوق، رغم وعود الطب المعاصر، إن المريض يعيش خيبة الإستهلاك، وخيبة الأمل في الشفاء، وخيبة في العيش براحة، وبسعادة، وخيبة الحرمان من المتع، إنه يجد نفسه بعيدا عن قيم الحداثة التي تقوم على المتعة، وتحقيق الرغبات فورا، إنه مُرغم على التأجيل، على عدم المواكبة، على الثبات؛ إن معادلة الجمع بين الاعتلال الصحي وخيبة الخدمات الصحية يخلق منه شخصا تعيسا بالمفهوم الفائق الحداثة.

إن منافذ السعادة متعددة اليوم، وفي المقابل فمنافذ الخيبة والحزن لا تقل تعدادا، وغياب الأمن أحد أبرزها، إنه يُعكر مجال السفر والسياحة، ويُفسد عطل الإنسان، أو يحرمه منها تماما، كما أنه يجعل من العلاقات الإنسانية هشة، وما يزيدها هشاشة أحيانا التكنولوجيا، غير أنه لا ينبغي أن نصدر أحكاما قاسية حيالها، فللتكنولوجيا جوانب مضيئة أيضا، وتساهم في تقدم مسار الديمقراطية الذي يعزز مفهوم الحرية كأحد أهم افرازات الليبرالية. وهذا الدور أيضا يُرسخه الإعلام، ولكنه بدوره يفتح باب الخيبة من خلال غزو المحتويات الجنسية لحياة الإنسان المعاصر، عبر الدعاية والإشهار خصوصا.

إضافة إلى ما تقدم فإن المجتمع الغربي الإستهلاكي المعاصر الذي يقوم على مفهوم الغواية يكشف لنا عن تجاور الأضداد فيها، وبالتالي عن لحظات السعادة والتعاسة، سواءا أكانت الغواية محدودة أي بالمعنى التقليدي أين تنحصر بين الجنسين، حيث تجد المرأة الثالثة أي المرأة فائقة الحداثة أصبحت تشعر بالسعادة من خلال التماهي بين الجانب العملي والعاطفي، الذي أصبحت ترغب فيه، ولم يعد مفروضا عليها كما هو حال المرأة الثانية، التي كانت مُسخّرة من أجل الآخر (الزوج، والأولاد، والعائلة)، ولم تعد سعادتها مرتبطة بالخصوبة كما كانت المرأة الأولى في المجتمعات البدائية. وإن سعادة الرجل بدورها عرفت تغيّرا بعد موجة التحرر الجنسي، بل أصبحت منوطة بتمتعه الفوري، وبتحقيق كماله الجسدي، وهو ما يفسر تصاعد الإهتمام برياضة كمال الأجسام،

والتردد على قاعات الرياضة التي تهتم بها. ومع توسع مفهوم الغواية وتجاوز المفهوم التقليدي المحدود، وبروز الغواية الشاملة بفضل موجة الإستهلاك والتكنولوجيا، فقد تغيّر أيضا مفهوم السعادة خصوصا في المجالات الثلاث الأساسية كما كشفت عنه تحليلية جيل ليبوفيتسكي (الإقتصاد، والسياسة، والتربية)، وبالرغم من التسهيلات التي منحتها الغواية للإنسان المعاصر في المجالات الثلاث، ومساهمتها في خلق الرغبة لديه من أجل تحصيل الإستهلاك الإقتصادي، والسياسي، والتربوي، إلاّ أن تجاور الأضداد كميزة لا تنفصل عن الحداثة الفائقة، لا تزال تحجب السعادة بين حين وآخر، فالإستهلاك الإقتصادي يولد مُستهلكا غير فطن، وتلوثا بيئيا يهدد مستقبل البشرية ككل. والسياسة بتقنياتها المختلفة، وبدخولها حلقة التسويق الساسي، ولّدت التعاسة أو ما سماه ليبوفيتسكي بالغواية السياسية التعيسة، ذلك أن المواطن يجد نفسه أسير التأثيرات والصراعات السياسية، ولم يسلم المجال التربوي بدوره من آفات، ومزالق الإستهلاك والغواية، التي ولّدت خيبة تربوية إن صح التعبير، بعد أن تغيّر مفهوم الأسرة، وتقدمت سعادة الطفل على طاعة الآباء، وأصبح خذلان الأولياء وصمة عار، في حين أن نُكران الأبناء لجميل الآباء لم يعد يحدث فرقا كبيرا؛ إنه زمن التربية غواية التي أصبحت تصور للطفل على أن الحياة سهلة، خالية من المصاعب، والأهداف، وأن كل ما عليه هو الإستهلاك فحسب ليكون سعيدا ومُرتاحا، هذه الخيبات تمثل لحظات التعاسة، ولكنها لا تعني عدم وجود السعادة، أو أن الإستهلاك أمر سلبي، فعلى العكس تماما من ذلك فليبوفيتسكي يرى بأن الإستهلاك ضرورة لا يمكن الإستغناء عنها، وأنه لا يمكن العودة لمرحلة ما قبل الإستهلاك لأنها مليئة بخيبات أكبر، وبتعاسة أعمق، بل ما ينبغي فعله هو ترشيد الإستهلاك إن صح التعبير، من أجل عيش لحظات سعيدة أكثر، وتجنب خيبات الواقع قدر المستطاع. ومن بين التحديات التي دفعت ليبوفيتسكي في التفكير في كيفية ترشيد الإستهلاك، هو ما أفرزته الغواية من بطالة، وعنف وإرهاب، ومُراقبة،

وتلوث بيئي. وإن الحلول التي يُراهن على نجاعتها تتمثل في التجديد الأخلاقي المتمثل في أخلاق المسؤولية، وهو ليس تجديدا بالمعنى المتعارف عليه بعودة الديني أو المقدس أو الأخلاق التقليدية، بل تتمظهر هذه الأخلاق من خلال خلق استهلاك تشاركي عوض الإستهلاك الفائق، هذا التحدي لا يعني نهاية الإستهلاك، ولكنه يخلق ما نحتاجه مستهلكا ذكيا فطنا، يشارك في العملية الإستهلاكية التي تكون فيها فرص الربح، والتوفير، والظفر بما نرغب به مجتمعة، بدل المستهلك المنساق الذي يقع في فخ الكآبة، والقلق عندما يعجز عن مجارات تنوع، وتجديد السوق الإستهلاكية، كما يركز على الإيكولوجيا للحد من التلوثات الخطيرة، التي تسبب فيها السوق، مما جعل من مُستقبل الكرة الأرضية، والإنسانية على المحك. ومن بين الجوانب الحساسة التي تعمل بشكل مُباشر على تشكيل المجتمع، الجانب التربوي التعليمي، ولهذا فإن رهان التعليم لا ينبغي أن يرادف الغواية، بل الغواية تكون في خدمة التعليم، وخصوصا في جوانب الرقمنة والتكنولوجيا، حيث تستغل في الأبحاث، والتحصيل العلمي، بدل اللعب أو الدردشة لساعات على مواقع التواصل الاجتماعي، كما ينبغي أن نجعل من المتعلم فاعلا من خلال التجربة الفنية الهادفة، لا الفن الإستهلاكي الذي ميّز الرأسمالية. بل من خلال الفن الراقي الذي يولد الإبداع، ويرسم للمتعلِم أهدافا، ولا يحوله لمجرد مستهلك.

إن هذه الآفاق الجديدة التي يراهن عليها ليبوفيتسكي تشكلُ رؤيته الإستشرافية، وتهدف لخلق استهلاك معتدل، وإنسان يعيش على الأقل معظم أوقاته سعيدا، ولا تمثل الخيبة كافة واقعه، إنسانا ينظر للمستقبل بأمل. غير أنه ينبغي أن نعي بأن التحدّيات تزداد حتما مع زيادة التطور، ومع تسارع الإستهلاك، ومع سرعة التنويع، والتجديد، ولذلك فمجال التفكير في سبل لسعادة الإنسان اليوم أو مستقبلا، لم يقل فيها ليبوفيتسكي كلمته النهائية، وهو ما أقر به في نهاية كتابه "الإعجاب واللمس" .

قائمة المصادر

والمراجع

1- المصادر:

-القرآن الكريم.

أ- باللغة العربية:

1. ليبوفتسكي جيل: **المرأة الثالثة،** ترجمة دينا مندور، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.
2. ليبوفيتسكي جيل: **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة،** ترجمة : البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات ، بيروت ط1، 2017.
3. ليبوفيتسكي جيل: **ملكة الموضة: زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية،** ترجمة: دينا مندور، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، ط1، 2017.
4. ليبوفيتسكي جيل وجان سيرو: **شاشة العالم: ثقافة – وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة،** ترجمة: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، ط1، 2012.
5. ليبوفيتسكي جيل: **عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة،** ترجمة: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت – لبنان، ط1، 2018.

ب – باللغة الفرنسية:

1. Gilles Lipovetsky et elyette roux : **le luxe éternel : de l'âge du sacré au temps des marques**, éditions Gallimard 2015.
2. Gilles lipovetsky : **l'empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les société modernes**, éditions Gallimard, 1987.
3. Gilles lipovetsky,Jean Serroy : **l'esthétisation du monde- vivre a l'âge du capitalisme_artiste**, édition Gallimard, 2013.
4. Lipovetesky Gilles,Jean Serroy : **l'écran Global- culture medias et cinéma à l'âge hypermoderne**, édition du seuil, 2007.
5. Lipovetsky ,Gilles et charles sebastein :**Les Temps hypermodernes**. Edition Grasset et Fasquelle , 2004.
6. lipovetsky Gilles : **l'ère du vide : essai sur l' individualisme contemporain** , édition Gallimard ,1983.

7. Lipovetsky Gilles : **plaire et toucher : essai sur la société de séduction**, édition Gallimard, 2017.
8. Lipovetsky Gilles: **le crépuscule du devoir : L'Ethique indolore ses nouveaux temps démocratique**, Edition Gallimard, 1992.
9.Gilles Lipovetsky : **De la quête du plaisir : Hédonisme et bonheur dans la société** , plaisir- plaisirs, Besançon , 2007.

2– المراجع:

أ- باللغة العربية:

1. أبو رحمة أماني: **نهايات ما بعد الحداثة: ارهاصات عهد جديد**، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013، ص142.

2. إدريس عبد اللّه سوزان: **لا أخلاقية العنف عند جان بودريار: عنف التكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الإفتراضي**، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2018.

3. إريك فروم: **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة: حميد لشهب، شركة ناداكوم للطباعة والنشر،دط، دت.

4. أفرام سليمان متى: **المرأة عبر التاريخ**، دط، دت.

5. إمانويل كانط: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة:عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا، ط1، 2002.

6. امانويل كانط: **ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟**، ترجمة: محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر، صفاقس – تونس، ط 1، 2005.

7. إمانويل كنت: **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.

8. ايمانويل كانط: **الدّين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 2012.

9. باختين ميخائيل وستوري جون: **الكرنفال في الثقافة الشعبية**، منشورات المتوسط، ايطاليا، ط1، 2017.

10. باومان زيجمونت وديفيد ليون: **المراقبة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 2017.

11. باومان زيغمونت و دونسكيس ليونيداس: **الشر السائل: العيش مع اللابديل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018م.

12. باومان زيغمونت : **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017.

13. باومان زيغمونت: **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة: سعد البازعي وبثينة الابراهيم، كلمة، ط1.

14. باومان زيغمونت: **الحبّ السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانيّة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.

15. باومان زيغمونت: **الحياة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 2016.

16. باومان زيغمونت: **الخوف السائل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017.

17. برغسون هنري: **الضحك: البحث في دلالة الضحك**، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،دط، دت .

18. بروكنر باسكال: **بؤس الرفاهية: ديانة السوق وأعداؤها**، ترجمة: السيد ولد أباه، مكتبة العبيكان، ط1، 2006.

19. بغورة الزواوي: **ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية –دراسة تاريخية–** ، دار الطليعة، بيروت–لبنان ، ط1، 2009.

20. بن محمد مكي أبو زيد: **ظاهرة الصراع في الفكر الغربي بين الفردية والجماعية**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية – جدة، ط1، 2008.

21. بنشيخة المسكيني أم الزين: **الفن في زمن الإرهاب**، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة – تونس، ط1، 2016م.

22. بنشيخة المسكيني أم الزين: **الفن يخرج عن طوره أو مفهوم الرائع في الجماليات المعاصرة: من كانط إلى دريدا**، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2011.

23. بوحناش نورة: **الأخلاق والحداثة**، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013.

24. بوحناش نورة: **الاجتهاد وجدل الحداثة**، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016م.

25. بودريار جان و موران ادغارد: **عنف العالم**، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005م.

26. بودريار جان: **المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه**، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، ط1، دار لبنان د ت.

27. بودريار جان: **روح الإرهاب**، ترجمة: بدر الدين عرووكي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2010م.

28. بورتولوتي ليزا: **الفلسفة والسعادة**، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر، ط1، 2013.

29. بورديو بيير: **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة: درويش الحلوجي، دار كنعان، ط1، 2004م.

30. بورديو بيير: **العنف الرمزي: بحث في أصول علم الإجتماع التربوي**، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.

31. بومان زيجمونت: **الحرية**، ترجمة : فريا ل حسن خليفة، مكتبة الفكر الجديد،2016.

32. بومنير كمال: **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، ط1، 2010.

33. بومنير كمال: **قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار – الجزائر، ط1، 2012.

34. بيدوح سمية: **فلسفة الجسد**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص12.

35. تورين آلان: **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

36. توفيق سعيد: **أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2007.

37. جاك فونتانال: **العولمة الإقتصادية والأمن الدولي: مدخل إلى الجيواقتصاد**، ترجمة: محمود براهم، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، ط2، 2009.

38. حجازي مصطفى: **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط9، 2005م.

39. حسن خليفة فريال: **الفلسفة والتسامح والبيئة**، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، ط1، 2006.

40. حلمي مطر أميرة: **جمهورية أفلاطون**، مكتبة الأسرة، دط، 1994.

41. حمدي أبو النور، وحسن أبو النور ، **يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012م.

42. الدليمي منذر فاضل حسن: **العدمية في رسم ما بعد الحداثة**، دار صفاء للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2012.

43. ديوي جون: **المدرسة والمجتمع**، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت، 1978 م.

44. روباش رضا: **الميدوزا: هوس الاقتناء**، ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2014، ص 49.

45. روزنبلات روجر: **ثقافة الإستهلاك: الإستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة**، ترجمة : ليلى عبد الرزاق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.

46. روس جاكلين: **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011.

47. روسو جان جاك: **في العقد الاجتماعي أو مباديء القانون السياسي**، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2011.

48. رينه ديكارت: **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930.

49. زيمرمان مايكل: **الفلسفة البيئية**، ج2، ترجمة: معين شفيق رومية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006.

50. السعدي حسن محمد محي الدين: **دراسات في العلوم الإنسانية وقضايا البيئة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008.

51. سمير أمين: **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**، منشورات ANEP، الأبيار-الجزائر، ط2، 2003.

52. سيمون دوبوفوار: **الجنس الآخر: التجربة الحياتية**، ج2، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، ط1، 2015.

53. الشيرازي محمد الحسيني: **المرأة في المجتمع المعاصر**، مؤسسة المجتبي للتحقيق والنشر، كربلاء، ط1، 2005.

54. الضبع عبد الرؤوف: **علم الاجتماع وقضايا البيئة: مداخل نظرية ودراسات واقعية** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003.

55. طاهر علاء: **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**، مركز الانماء القومي، لبنان، ط1، 1987 م.

56. طه عبد الرحمن: **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: روح الحجاب**، ج3، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت –لبنان، ط1، 2017.

57. طه عبد الرحمن: **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال**، ج2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.

58. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2006.

59. عباس فيصل: **الفلسفة والإنسان**، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996م.

60. عطية أحمد عبد الحليم: **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط1، 2010م.

61. غرانبرغر بيلا: **النرجسية: دراسة نفسية**، ترجمة: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، 2000.

62. غوشيه، مارسيل: **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة ترجمة :شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007.

63. فروم إيريش: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، ط1، 2007 .

64. فروم إيريش: **فن الوجود**، ترجمة: إيناس نبيل سليمان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2011م.

65. فرويد سيغموند: **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983.

66. فرويد سيغموند: **قلق في الحضارة**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1996، ص 23.

67. فريدريتش نيتشه: **العلم الجذل**، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع،2001.

68. فريدريتش هيجل: **مُحاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة: عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007.

69. فوكو ميشال:**المراقبة والمعاقبة**، ترجمة: علي مقلد، ، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990م.

70. فولف كريستوف: **علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر، أريانة، ط1، 2009.

71. فيري لوك: **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، بيروت – لبنان، 2002.

72. فيغارليو جورج: **تاريخ الجمال: الجسد وفن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا**، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2011م.

73. كافين رايلي: **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**، ج1، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، وهدى عبد السميع حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.

74. كامل مجدي: **فريدريك نيتشه: شيطان الفلسفة الأكبر**، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ط1، 2011م.

75. الكحلاني حسن: **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، ط1، 2004.

76. الكدالي عبد الله: **الهزل والسخرية: من منظور فلسفات الأخلاق**، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2018.

77. كيّال باسمة: **تطور المرأة عبر التاريخ**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، 1981.

78. كيرني ريتشارد: **جدل العقل –حوارات أخر القرن مع جوليا كريستيفا، نعوم تشو مسكي وآخرون–**، ترجمة إلياس فركوح وحنان شريخة، دار أزمنة النشر، الدوحة، ط2، 2015.

79. كيه كولمار ويندي و بارتكوفيسكي فرانسيس: **النظرية النِّسوية: مقتطفات مختارة**، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 2010م.

80. ليوتار جان فرانسوا: **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة**، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، ط1، 1994.

81. ماركيوز هاربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م.

82. مافيزولي ميشيل: **دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية**، ترجمة: عبد اللّه زارو، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2017.

83. محمود زكي نجيب: **قصة الفلسفة الحديثة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، دت.

84. محمود عبد الحليم: **الطفل في قبضة الشاشة**، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط1، 2008.

85. المسيري عبد الوهاب: **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979، ص 134.

86. المسيري عبد الوهاب: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

87. مظهر إسماعيل : **المرأة في عصر الديمقراطية: بحث حر في تأييد حقوق المرأة**، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة – مصر، دط، دت.

88. مفرج جمال: **أزمة القيم**، منشورات دار الإختلاف للنشر، الجزائر، ط1، 2009 .

89. موران إدغار: **إلى أين يسير العالم؟**، ترجمة: أحمد العلمي، الدار العربي للعلوم ناشرون، ط1، 2009م.

90. موران إدغار: **ثقافة أوروبا و بربريتها**، ترجمة محمد الهلالي، المغرب: دار توبقال، 2007م.

91. موران إدغار: **هل نسير إلى الهاوية؟** ترجمة عبد الرحيم حرل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2012.

92. موسى سلامة : **المرأة ليست لعبة الرجل**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر، دط، دت.

93. نسيم وجدي خيري: **الفلسفة وقضايا البيئة: أخلاق المسؤولية: هانز يوناس نموذجا**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2009.

94. نيتشه فريد ريش: **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، دار الفارابي، دط، دت.

95. نيتشه فريدريك: **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – المغرب،2011 .

96. نيتشه فريديريك: **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للكل ولا لأحد**، ترجمة: فليكس فارس، مكتبة جريدة البصير، الاسكندرية، 1998م.

97. هابرماس يورغن: راستنغر جوزيف ، **جدلية العلمنة– العقل والدين**، ترجمة، حميد لشهب، دار جداول للنشر والتوزيع، لبنان ط1، 2013 م.

98. هابرماس يورغن: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،سوريا– دمشق، 1995.

99. هابرماس يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة : أحمد صقر، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر،2001 م

100. هابرماس يورغن: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010 م.

101. هابرماس يورغن: **مستقبل الطبيعة الانسانية، نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة :جورج كتوره، المكتبة الشرقية ، بيروت، ط1، 2006 م.

102. هوركهيمر ماكس، وأدورنو ثيودور: **جدل التنوير**، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013 م.

103. هوميروس: **الأوديسّة**، ترجمة: دريني خشبة، دار التنوير، بيروت– لبنان، ط1، 2013.

104. هونيث أكسل: **التَّشَيُّؤْ: دراسة في نظريّة الاعتراف**، ترجمة: كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار – الجزائر، ط1، 2012.

105. وهبة مراد: **الأصولية والعَلمانية**، دار الثقافة، القاهرة، ط، 1995.

106. ويليامز جيمس ليوتار: **نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة: ايمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.

ب– باللغة الفرنسية:

20 eme siècle, édition Gallimard, 1999.

1. Agnés Pitrou : **vivre sans familles ?** édition époque privat, 1978.
2. Baudrillard Jean : **pour une critique de l'économie politique du signe,** Gallimard, 1972.
3. Baudrillard Jean: **d'un fragment l'autre** : entretiens avec françois l'yvonnet, éditions albin michel, 2001.
4. Boris Libois : **la communication politique : pour une philosophie des médias**, édition l'harmattan, 2002.
5. Danilo Martucceli : sociologie de la modernité : l'itéraire du
6. Dany-Robert Dufour : **le divin Marché : la révolution culturelle libérale**, édition Denoël, 2007.
7. Edgar Morin : **la métamorphose de plozevet : commune en France**, librairie Arthéme fayard, 1967.
8. François poullain de la barre : **de l'égalité des deux sexes**, éditions Gallimard, 2015.
9. Guy Debord : **la société du spectacle**, édition Gallimard, paris, 1992.
10. Habermas Jürgen, **Après l'état- Nation**, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, édition Fayard,2001.
11. Hans Jonas : **Le Principe Responsabilité**, Une éthique pour la civilisation technologique, traduit de l'allemand jean greich, les éditions de grel, Paris, 1990
12. Herbert Marcuse, **Culture et Société**, traduit par : Gerard Billy et autres, les éditions de Minuit, 1970
13. Isabelle Mouton, Pensée Rebelles**, Foucault, Derrida, Deleuze**, Editions Sciences Humaines, 2013.
14. Luc ferry: **7 façon d'être heureux: ou les paradoxes du bonheur**, x o editions, 2016. 2000
15. Marcuse Herbert : **Eros et Civilisation contribution a Freud**, édition Minuit, 1963.
16. Max stirner : l'unique et sa propriété, (ouvrages Electroniques publier dans le cite : http/bibliothéque.uqac.uqubec.ca/index.htm).

17. Merleau- Ponty, **le visible et l'invisible**, Editions Gallimard, 1964.
18. Michel Onfray, **la construction du Surhomme**, éditions Grasset et Fasquelle, 2011
19. Morin Edgar et Ramadan Tariq: **L'éthique aujourd'hui entre théorie et pratique :Arts et éthique et Ethique de consommation**,El borhane, 2014.
20. Peter Sloter , Alin Finkielkaut : **les battements du monde**, édition Fayard, 2003.
21. Ruwen Ogien : **l'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes**, édition Gallimard, paris, 2007.
22. Tocqueville A : **De la démocratie en Amérique**, Gallimard, tom1,1961, vol,2 .
23. Yves bonny : **sociologie du temps présent modernité avancé ou poste modernité ?** éditions Armand Colin, 2004.

3- قائمة المعاجم و الموسوعات:

3-1 المعاجم:

أ- (بالعربية):

1. إبراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
2. الجرجاني: **معجم التعريفات**، دار الفضيلة، دط، دت.
3. الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريبِ القرآن**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، دط، دت.
4. طرابيشي جورج: **معجم الفلاسفة**، الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
5. طوني بيت -ولورانس غروسبيرغ وآخرون: **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع: مفاهيم اصطلاحية جديدة** ، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010.
6. عبده الحلو : **معجم المصطلحات الفلسفية: فرنسي- عربي**، مكتبة رياض الصلح – بيروت، ط1، 1994.
7. مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، 2004.

8. مصطفى حسيبه: **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 2009م.

ب- (الفرنسية)

1. André comte- Sponville,__**Dictionnaire philosophique**, 1 er édition, presses universitaires de France , 2001.
2. Didier Julia : **petit Dictionnaire de la philosophie** , la rousse, 2013, p133.
3. le petit Larousse Illustré**, Dictionnaire de langue française**, imprimé en France en 2007.
4. Noëlla Baraquin et Anne Baudart, **dictionnaire de philosophie**, Armand colin, Paris, 3 Edition, 2007

2-3 الموسوعات:

1. لالاند أندريه: **موسوعة الفلسفيّة**، م1 A-G، ترجمة، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001.
2. لالاند أندريه: **موسوعة الفلسفية**، م3 من R-Z ، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001.
3. معن زيادة: **الموسوعة الفلسفية العربية**، م2، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988.

4-المجلات:

أ- بالعربية:

1. أبو غزالة ماجد: مراجعة لكتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيّرات المعاصرة لرائد عكاشة ومنذر زيتون، **مجلة : إسلامية المعرفة**، العدد 85، صيف 2016.
2. أنور مغيث: **عن جيل ليبوفيتسكي: الفلسفة...من الإعلانات التجارية إلى الماكياج**، مقال إلكتروني http://www.masress.com

3. بخضرة مونيس: **العقل المؤنث في تاريخ الفلسفة: قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية**، مؤمنون بلا حدود.

4. تركي نزيهة: **مستقبلنا: هو حاضرنا وماضينا علم المستقبل وأهمّية الدراسات الإستشرافية**، مجلّة الحوار المتمدّن، العدد: 1924، 2010م.

5. تشارلز تايلر: **مظاهر القلق في الحضارة الحديثة**، ترجمة: حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 3-4 ، أكتوبر، 2011.

6. الخولي يمنى طريف: **النسوية وفلسفة العلم**، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد4، المجلد34، أكتوبر- ديسمبر، 2005م.

7. دانيال ميريميه: حوار مع الفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس: ارتقاء التفاهة سمة العالم الحديث، ترجمة: هادية أبو حيدر،**مجلة الاستغراب الإلكترونية**،شتاء 2017م.

8. درويش هدى: **هتافات الجسد ! سيمون دوبوفوار نموذجا**، مجلة رؤى، العدد 26، لبنان،2017 م.

9. زواقة بدر الدين ، بشريف ووهيبة: الوسائط المتعددة والتعليم عن بعد: عرض للتجربة التايلاندية، **مجلة الحكمة للدراسات الإعلامية والاتصاليّة**، العدد 9، السداسي الأول 2017.

10. الصادق رابح: **ضريبة السعادة: الإشهار وتوثين الجسد**، عالم الفكر، الكويت، المجلد 37، العدد 4 ، 2009.

11. عبد الله عسكر: **النرجسية في التحليل النفسي: إعادة قراءة للأسطورة**، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، العدد 23، صيف 2009.

12. محمد ناصر: **التربية في عالمنا المتغير**، مجلة عالم الفكر، وزارة الارشاد والأنباء، الكويت، المجلد 1، العدد2، سبتمبر 1970.

13. نور الدين علوش: **السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية عند شانطال موف**، مجلة لوغوس، العدد 2، جامعة تلمسان، الجزائر، 2014م.

ب- بالفرنسية:

1. Jean Daniel Thumser : **Gilles Lipovetsky De la légèreté**, Revue : Esprit, (article apparue dans cette revue électronique, mai 2017
2. Sébastein charles : **de la postmodérnité à l'hypermodernité ,** Revue : argument : politique, société, histoire, article apparue dans cette revue électronique.
3. sylvia Revello : **l'hyperconsommation créé l'insatisfaction permanente, Revue : le Temps**, article apparue dans cette revue électronique, mai 2018.