التّواصُلُ الأدَبِيّ

مجلة نصف سنويّة محكّمة ومفهرسة

تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنّقد والتّرجمة

تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن
جامعة باجي مختار / عنابة (الجزائر)

العدد الثّاني عشر ديسمبر 2018

رت م د: ISSN: 1112-7597 / رت م د إ: EISSN 2588-2333
رقم الإيداع: Dépôt légal: 2007-4999

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باجي مختار – عنابة –
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

التواصل الأدبي

مجلة نصف سنوية محكّمة ومفهرسة
تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة
تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن

إدارة المجلة: أ.د. عبد المجيد حنون
رئيسة التحرير: د. سامية عليوي

أمانة التحرير:
- د. سامية عليوي
- د. خضرة حمراوي
- أ. سليم لسود

منشورات مخبر الأدب العام والمقارن

العدد الثاني عشر ديسمبر 2018

ر ت م د: ISSN: 1112-7597 / ر ت م د إ: EISSN 2588-2333
رقم الإيداع: Dépôt légal: 2007-4999

العنوان: مخبر الأدب العام والمقارن

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة باجي مختار / عنابة

ص.ب. 12 عنابة – 23000 / الجزائر

الموقع الإلكتروني: llgc.univ-annaba.dz

البريد الإلكتروني: ettawassol.eladabi@gmail.com

التّرقيم الدّولي الموحّد للمجلّات: ISSN 1112-7597

ر. ت. م. د.إ: EISSN 2588-2333

رقم الإيداع القانوني: Dépôt légal: 2007-4999

الهيئة الفخرية:

1/ أ.د. مختار نويوات (جامعة باجي مختار – عنابة–)/ الجزائر

2/ أ.د. بيار برونال (جامعة الصوربون)/ باريس

3/ أ.د. حسام الخطيب (جامعة قطر)/ قطر

4/ أ.د. يوسف بكار (جامعة اليرموك)/ الأردن

5/ أ.د. عز الدين المناصرة (جامعة فيلادلفيا)/ الأردن

لجنة العدد العلمية:

1– أ.د. عبد المجيد حنون (ج. عنابة) / الجزائر

2– أ.د. محمّد إبراهيم حوّر (الجامعة الهاشميّة)/الأردن

3– أ.د. صالح ولعة (ج. عنّابة) / الجزائر

4– د. محمود عبد الغفار غيضان (ج. القاهرة)/ مصر

5– أ.د. رشيد شعلال (ج. عنابة) / الجزائر

6– أ. د. عبد الحليم حسين الهروط (ج. العلوم الإسلامية العالمية) / الأردن

7– أ.د. عبد الرّحمن تيبرماسين (ج. بسكرة)/ الجزائر

8– د.عباس يداللهي فارساني (ج. تشمران–الأهواز)/ إيران

9– أ.د. صالح بورقبي (ج. عنّابة) / الجزائر

10– أ.د. نادية هناوي سعدون (ج. المستنصرية)/ العراق

11– أ. د. مليكة بن بوزة (ج. الجزائر 2) / الجزائر

12– أ.د. هالة بن مبارك (ج. تونس) / تونس

13– د. نصر الدّين بن غنيسة (ج. بسكرة) / الجزائر

14– د. أحمد يحي علي (ج. عين شمس–القاهرة)/ مصر

15– أ.د. بشير إبرير (ج. عنابة)/ الجزائر

16– أ.د. بينيديكت لوتولبي (ج. لاريونيون)/ فرنسا

17– د. حميد بوحبيب (ج. الجزائر 2) / الجزائر

18– د. ن. شمناد (جامعة كيرالا)/ الهند

19– أ.د. وحيد بن بوعزيز (ج. الجزائر 2) / الجزائر

20– أ.د. حيدر غيلان (جامعة صنعاء)/ اليمن

21– أ.د. رشيد قريبع (ج. قسنطينة)/ الجزائر

22– د. حافظ عبد القدير(ج. بنجاب– لاهور)/ باكستان

23– أ.د. حفيظ ملواني (ج. البليدة) / الجزائر

24– أ.د. محمّد القرعان (ج. اليرموك)/ الأردن

25– د. سميرة صويلح (ج. عنابة)/ الجزائر

26– أ.د.محمود علي حسينات (ج. اليرموك) / الأردن

27– أ.د. عباس بن يحي (ج. المسيلة) / الجزائر

28– أ.د. مايا بوطغو (ج. فرجينيا)/ الولايات المتحدة الأمريكية

29– د. جلال خشّاب (ج. سوق أهراس) / الجزائر

30– أ.د. مصطفى كيحل (ج. عنّابة) / الجزائر

31– د. مديحة عتيق (ج. سوق أهراس) / الجزائر

32– د. فلة بن عابد (ج. عنّابة) / الجزائر

33– د. آمنة بن منصور (ج. عين تيموشنت)/ الجزائر

34– د. محمّد بكادي (م.ج. تامنغست) / الجزائر

35– د. سامية عليوي (ج. عنّابة) / الجزائر

شروط النشر في المجلة

الشّروط الشّكليّة:

1. يُكتب البحث وفق النّموذج* المعدّ سلفًا، بعد تحميله من صفحة المجلة على البوابة الإلكترونية للمجلّات العلميّة (ASJP) من خلال النّقر على خانة "تعليمات للمؤلّف".
2. يُكتب البحث في نسخة إلكترونيّة بصيغة word في صفحة مقاسها (16×24 سم)، مع أطراف هامشية للصفحة على الشكل التالي: 2.5 سم من أعلى الصفحة، و2سم من أسفلها وعن يمين وشمال الصفحة.
3. لا يجب أن يتجاوز حجم المقال الـ25 صفحة و لا يقلّ عن 15 صفحة.
4. تكتب البحوث العربية بخط (Traditional Arabic) حجم16، والهوامش14، أمّا البحوث الأجنبية، فتكتب بخط (Times New Roman) مقاس14، والهوامش12.
5. تكون الهوامش آليّة وفي آخر المقال، ويوضع رقم الهامش في المتن بين قوسين مرتفعًا عن سطر الكتابة، أما في الحاشية فيكون رقم الهامش من غير قوسين وفي مستوى سطر الكتابة.
6. تكون المسافة بين الأسطر في المقالات المكتوبة بالعربية 1 سم، أمّا البحوث المكتوبة باللغتين الفرنسيّة أو الإنجليزيّة فتكون المسافة 1.15 سم.
7. يُرفق البحث بملخّص عربي، وبملخّص بإحدى اللّغتيْن: الفرنسية أو الإنجليزية، (لا يقل عن خمسة أسطر ولا يزيد عن العشرة)؛ تحدّد فيهما الإشكالية وأهمّ العناصر والنتائج؛ ويُرفق الملخّص بكلمات مفتاحية لا تقلّ عن خمس كلمات ولا تتجاوز العشرة.
8. تُخصّص الصّفحة الأولى من المقال لكتابة العنوان بالبنط العريض (بحجم 20 إن كان بالعربيّة و18 إن كان بغيرها) وسط السّطر، ويكون تحته من جهة اليسار اسم المؤلّف (اسم ثلاثي على الأكثر)، ثم تحته اسم المؤسّسة أو الجامعة التي ينتمي إليها الباحث، ويليه البريد الإلكتروني.
9. باقي الصّفحة الأولى يخصّص لكتابة الملخص باللّغتين جنبًا إلى جنب (كما هو موضّح في النّموذج المرفق)* بحجم خط 12 بالعربية و 11 بالأجنبيّة، ثمّ الكلمات المفتاحيّة.

10. تكتـب العنـاوين الرّئيسيّـة في المقـال بحجـم 16 (غليـظ Gras) مـن أوّل السّـطر، أمّـا العناوين الفرعيّة فتُزاح عن أوّل السّطر بمسافة 1 سم، وتكتب بحجم 14 (غليظ Gras).

11. إن كان المقال يحتوي على أشكال وجداول فالأوْلى أن تكون في شكل صورة لتفادي وقوع أي خلل، وإلّا فتوضع في آخر المقال مع وضع علامة للإحالة عليها.

12. لا يترك فراغ قبل الفاصلة والنّقطة وعلامات التّعجّب والاستفهام، ويكون الفراغ بعدها وجوبًا، كما لا يترك فاصل بين الواو وما بعدها.

13. يكون رأس الصفحة آليًّا ومتمـايزا بين صفحة فرديّة وزوجية كما هو مبيّن في النموذج المرفق*. يكتب في رأس الصفحة الأولى اسم المجلة ورقم العدد وسنة الإصدار...، وفي التالية يكتب اسم صاحب المقال (اسم ثلاثي على الأكثر) وعنوان البحث (مختصرا).

الشّروط الموضوعيّـة:

1. تنشـر المجلة البحوث والدّراسـات العلمية الأصيلة التي تعنى بقضـايا الأدب العـام والمقـارن والنقد والترجمة، شريطة ألاّ تكون منشورة بأيّة صيغة كانت، أو مقدّمة للنّشر.

2. يُرفق المقـال بتعهّـد موقّـع من طـرف المؤلّـف يؤكّـد عـدم نشر المقـال، أو تقديمه للنّشـر في أيّة جهة أخرى.

3. تنشر المجلة البحوث باللّغة العربية أساسا، وباللّغتيْن: الفرنسية أو الإنجليزية.

4. تُنشر المقالات المترجمة شرط أن ترفق بالنّص الأصلي.

5. يتحمّل الباحث مسؤولية تصحيح بحثه وسلامته من الأخطاء.

6. تخضع كلّ البحوث للتّحكيم العلمي، ويخطر الباحث بالنّتائج.

إجراءات النّـشر:

1. لا تعبّر المقالات بالضرورة عن رأي المجلّة.

2. يخضع ترتيب الموضوعات لاعتبارات فنّية لا غير.

3. لا يشترك في المقال الواحد أكثر من مؤلّفين اثنين (02).

4. لا تُعاد البحوث إلى أصحابها نُشرت أم لم تُنشر.
5. لا يحقّ للباحث الذي نُشر مقاله بالمجلّة أي يُعيد نشره مرّة أخرى بأيّ صيغة كانت، إلّا بإذن كتابي من رئيس التّحرير.
6. حقوق النّشر والطّبع محفوظة لمجلّة "التّواصل الأدبي" ولجامعة باجي مختار/عنّابة.

* ترسل البحوث على عنوان المجلّة عبر البوّابة الجزائريّة للمجلات العلمية (ASJP) بصفة حصرية، عبر هذا الرّابط:

http://www.asjpcerist.dz/en.PresentationRevue/82

* للاستفسار الرّجاء التّواصل عبر البريد الإلكتروني للمجلّة:

ettawassol.eladabi@gmail.com

تقييم المقالات:

1. تُعرض المقالات على للتّحكيم السّري عبر البوابة الجزائريّة للمجلّات العلميّة حصرًا.
2. كلّ مقال لا يحترم الشّروط الشّكليّة في كتابته يتمّ رفضه تلقائيا ولا يحال على التّحكيم.
3. في حال استيفاء المقال لشروط النّشر، تقوم هيئة التّحرير باختيار محكّميْن اثنين، وقد تستعين بثالث لترجيح أحد الرأييْن إن كان بينهما اختلاف في قرار القبول أو الرّفض.
4. تكون ملاحظات المحكّمين إمّا بالقبول، أو بالقبول مع تعديل كبير أو بسيط، أو بالرّفض.
5. لهيئة التّحرير صلاحيّة قبول أو رفض أيّ مقال أو بحث دون إبداء الأسباب، وذلك وفق ما تقتضيه الموضوعيّة العلميّة.

أحكام ختامية:

1. العضوية في إدارة المجلة طوعية.
2. النشر في المجلة مجاني.
3. لا يُدفع للباحث مكافأة عن نشر بحثه في المجلة.

الـفـهــرس

المـوضوع الصفحة

الافتتاحية 08-10
الدّكتورة: سـامـيـة عـلـيــوي

1. د/ علاء عبد المنعم إبراهيم 11- 68

شعريّة الاغتراب في رواية "بروكلين هايتس" لميرال الطحـاوي

2. د/ نصر الدين بن غنيسة ..... 69 - 97

نحو قراءة لإشكاليّة الهويّة والذات في الفكر الحداثي الغربي

3. أ/ ربيحة اعمارة و أ.د/ هداية مرزق ..... 98 - 119

الأدب النّسوي وإشكاليّـة التسمية:
مقاربة مفهومية لأنساق المصطلح المعرفيّة

4. د/ حسين تروش ..... 120 - 144

الذات وخطاب الأزمة في الشّعر الجزائري المعـاصر

5. أ/ نهـاد مسـعـي ..... 145 - 174

التهافت الأنـثـوي والتجاوز النّسقي في قصيدة النّـثر الجزائريّـة

6. أ/ أسماء بن قـلـح ..... 175 - 192

المبادئ التخاطبية بين الالتزام والخرق في الليلة الثامنة
من مناظرة السيرافي النحوي ومتىّ بن يونس المنطقي.

7. أ.د/ نـادية هـنـاوي ..... 193 - 232

معاينة في موسوعة السّرد العربي (القسم الـثـانـي)

الكلمة الافتتاحية

نستقبل عددنا الثّاني عشر مع مطلع العام الجديد 2019، بعد أن بزغ من مجلّة ﴿التّواصل الأدبي﴾ أحد عشر كوكبا أضاء بمقالات الباحثين الذين اختاروها منبرا وبجهود خبرائها الذين أرادوها في أرقى مستوى وفي أبهى حلّة.

تطالعون في العدد الثّاني عشر من مجلّتكم سبع مقالات تنوّعت بين الدّراسات النّظرية والتّطبيقية في أجناس أدبية مختلفة.

نفتتح عددنا هذا بمقال عن رواية الكاتبة ميرال الطّحاوي، بعنوان "**شعرية الاغْتِرَاب فِي رِوَايةِ 'بروكْلِين هَايتس' لِمَيرال الطَّحاوي**"، عرض فيه صاحبه بحثه عبر أربعة محاور هي: انفتاح السرد.. البنية الدائرية. ب.النص المؤنث.. احكي يا شهرزاد. ج. الفضاء الزماني.. الاستعارة الكبرى. د. اللغة وتجليات الاغتراب.

أمّا المقال الثّاني، فيحمل عنوان "**إشكالية الهوية والذّات في الفكر الحداثي الغربي**"، يقدّم فيه صاحبه هوية الإنسان الحداثي من وجهة نظر الفردانية التي أفرزتها الحداثة الغربية المؤمنة بالمستقبل، وبالعلم والتكنولوجيا، وتتولى الدراسة طرح قضية بناء الهوية القائم على المنافسة كظاهرة ارتبطت بالعصور الحديثة التي سعت فيها الحداثة إلى ضمان فردية الإنسان واستقلاليته وحريته، بالتالي مسؤوليته عن أفعاله؛ كما نقرأ مقالا نظريا آخر حول "**الأدب النسوي وإشكالية التسمية: مقاربة مفهومية لأنساق المصطلح المعرفية**"، سعت فيه الباحثتان إلى الحفر في مفاهيم المصطلح وإشكالية تسمية الأدب النّسوي التي تباينت من دارس إلى آخر.

أمّا في الدّراسات التّطبيقية، فنقرأ مقالا بعنوان "**الذّات وخطاب الأزمة في الشّعر الجزائري المعاصر**"، يسعى فيه الباحث إلى الكشف عن (الذّات والكتابة) وعلاقتهما بالوجود، مركّزا على حضور هذه الثنائية في الشعر الجزائري المعاصر، وفي شعر الأزمة الوطنية على وجه الخصوص.

كما نقرأ مقالا حول قصيدة النّثر بعنوان "**التّهافت الأنثوي والتّجاوز النّسقي في قصيدة النّثر الجزائرية**"، سعت صاحبة المقال إلى ملامسة فضاءات قصيدة النّثر النّسوية لدى الشّاعرة الجزائرية والولوج إلى مغاليقها النّصية، من خلال استنطاق عدد من دواوين الشّاعرات الجزائريات المتمرّدات على سلطة الفحولة من خلال قصيدة النّثر التي وجدن فيها متنفّسا وتمرّدا.

كما نقرأ مقالا آخر بعنوان " **المبادئ التخاطبية بين الالتزام والخرق في الليلة الثامنة من مناظرة السيرافي النحوي ومتّى بن يونس المنطقي**"، تسعى فيه صاحبته إلى الوقوف على مدى التزام أبي حيان التوحيدي –في حواره مع الوزير– بقوانين الخطاب الصريح وقواعده، وبيان كيفية خرق القوانين المتعارف عليها، بالانصراف من القول المباشر (الصريح) إلى اللامباشر (الضمني) وما إذا كان استخدامه الضمني بغرض تمرير متضمنات القول المقصودة.

أما آخر مقال، فهو قراءة في كتاب عبد الله إبراهيم بعنوان "**معاينة في موسوعة السّرد العربي**"، الذي وقفت فيه الباحثة محلّلة "الموسوعة" بغية التقييم ودراسة الإشكالات التي تطرحها، وهو القسم الثّاني من "الدّراسة" التي نُشر القسم

الأوّل منها في العدد الحادي عشر، ويتمحور هذا القسم حول ثلاثة محاور كبرى: التمحل النقدي، التمثيل، والسرد الكثيف.

جاء ترتيب المقالات لاعتبارات تقنية لا غير.

وفي مرفئها الثّاني عشر، استطاعت ﴿التّواصل الأدبي﴾ أن تجد لها مكانا في قاعدة بيانات "المنهل"، لتوسّع دائرة قرّائها، وتصل بمقالات من اختاروها منبرا إلى أقاصي الأرض، فهنيئا لكتّابنا –أوّلا–، وهنيئا لخبرائنا –ثانيا–، وهنيئا لفريق التّحرير –ثالثا–، وهنيئا لقرّائنا أوّلا وآخرا بهذا الإنجاز.

وإذ تقف ﴿التّواصل الأدبي﴾ في هذا العدد لتحيّي طاقمها العلمي الذي يحرص في كلّ عدد على أن تخرج المجلّة في أرقى مستوى وأبهى حلّة، وتشكر من وضعوا ثقتهم فيها، لا تنسى أن تشكر مرّة أخرى ودائما جنديّ الخفاء الذي لا يني ولا يتوانى في إخراج كلّ عدد بوجه جديد يليق بالمجلّة شكلا ومضمونا.

د. سامية عليوي

نحو قراءة لإشكالية الهوية والذات في الفكر الحداثي الغربي

تاريخ الإرسال: 2018/10/23
تاريخ القبول: 2018/11/15

د/ نصر الدين بن غنيسة
جامعة محمّد خيضر/ بسكرة
البريد الإلكتروني: benghenissan@gmail.com

ملخص:

إن اليوتوبيا الحداثية التي أخضعت الفرد للقوانين العقلانية تشظت إلى سيرورة فردانية جعلت من احترام الخصوصية الذاتية ديدنها، ليتحول الانتصار لهذه القيمة إلى أيديولوجيا أتاحتها تحولات أنماط الحياة المرتبطة بثورة الاستهلاك التي مكنت هذا التطور في حقوق ورغبات الفرد. إلا أن ثورة الحاجات وقيمها القائمة على المتعة فككت شبكة العلاقات وانتهت بالفرد إلى أن يكون ذرة سابحة في فضاء حضاري أفرغ غائية الوجود من دلالاتها العميقة واختصرها في بلوغ المرام الشخصي الآني (المنفعة واللذة الآن هنا)، بحيث تتماهى الحدود بين الذات والموضوع إلى درجة أن تتجلى القيمة العليا في أن يكون الإنسان ذاته أو أن يكون أي شيء، وذلك ما يعني بالضرورة انهيار منظومات المعنى الكبرى.

Résumé:

En s'appuyant sur un rationalisme d'usage, l'utopie moderniste a finit par adopter un individualisme narcissique conçu, à l'ère de la consommation et de la communication, comme la nouvelle idéologie d'un libéralisme transatlantique. Une telle invention de l'individu, réduisant l'essence de son existence à assouvir ses besoins et ses désirs ici et maintenant, a inventé une nouvelle conception de l'identité ontologique qui met l'homme moderne dans un processus de chosification de la vie, où les frontières entre le sujet et l'objet sont brouillées conduisant, inéluctablement, à l'effondrement des grands systèmes de valeurs traditionnels.

Abstract:

Basing on an usual rationalism , modernistic utopia ended to adopt a narcissistic individualism conceived in an era of consommation and communication, as a new ideology of transatlantic liberalism. Such an invention of individual, reducing the essential of his existence to satiate his needs and his desires here and now ,has invented a new conception of the ontological identity that makes modern human in a process of .... of life , where the borders between the subject and the object are confusing leading ,inevitably ,to the collapse of big systems of traditional values.

الكلمات المفاتيح:

حداثة – هوية – ذات – موضوع – فردانية – تكنولوجيا – عقلانية.

مقدمة:

تتناول الدراسة هوية الإنسان الحداثي من وجهة نظر الفردانية التي أفرزتها الحداثة الغربية المؤمنة بالمستقبل، بالعلم والتكنولوجيا. فباسم الكونية والعقلانية والثورة، سجلت الحداثة طورا جديدا في تاريخ الفردانية الغربية بما خلفته من ارتجاجات مجتمعية مست الفرد المعاصر في زمن الاستهلاك الجماعي وما رافقه من ظهور نمط يعلي من شأن الفرد، ويجعل منه بؤرته المركزية من حيث تحوله إلى هوية أنطولوجية تتميز باستقلاليته عن الجماعة وتشكيله لرؤيته للعالم بمعزل عن المنظومة القيمية للجماعة على خلاف ما كانت عليه الفردانية في القرون السابقة.

إن اليوتوبيا الحداثية التي أخضعت الفرد للقوانين العقلانية الجماعية تشظت إلى سيرورة فردانية جعلت من احترام الخصوصية الذاتية ديدنها، ليتحول الانتصار لهذه القيمة إلى أيديولوجيا أتاحتها تحولات أنماط الحياة المرتبطة بثورة الاستهلاك التي مكنت هذا التطور في حقوق ورغبات الفرد، إلا أن ثورة الحاجات وقيمها القائمة على المتعة فككت شبكة العلاقات وانتهت بالفرد إلى أن يكون ذرة سابحة

في فضاء حضاري أفرغ غائية الوجود من دلالاتها العميقة "ليغدو الفرد بؤرة التحليل النفسي الذي يدرس استهلاك الوعي المتحول إلى شره مرضي: يوغا، تحليل نفسي، تعبير جسدي، ممارسات تأملية روحية"[1].

وتأسيسيا على ذلك، تتولى الدراسة طرح قضية بناء الهوية القائم على المنافسة كظاهرة ارتبطت بالعصور الحديثة التي سعت فيها الحداثة إلى ضمان فردية الإنسان واستقلاليته وحريته، بالتالي مسؤوليته عن أفعاله، مما اضطره لأن يتولى بنفسه بناء هويته في مناخ مفعم بالمنافسة المحكومة بالمقارنة والمفاضلة، وهو الأمر الذي لم يكن مطروحا في المجتمعات التقليدية حيث إن كل فرد يستمد هويته من منظومة القيم التي تقرها الجماعة والتي من خلالها تحدد له دوره الاجتماعي وبالتالي تؤثث وجوده بالمعنى. في غياب منظومات قيم جماعية مثلما هو شأن المجتمعات الحديثة، فإن الفرد مدعو لأن يشكل هويته بذاته، وفي غياب مرجعية قيمية، واكتساح قيم الإنتاج والاستهلاك المجتمع الحداثي، فإن هذا الفرد سيجد نفسه أسير نرجسيته التي تفرضها عليه عزلته عن المجتمع وتزيد من سطوتها التكنولوجية التي تدفع بالتقدم إلى التلويح بوهم الإنسان الخارق كغاية عليا للوجود، ولكن قبل أن نخوض في المآلات الحداثية، علينا أن نوطئ لذلك بلمحة عن المفهوم اللازمني للحداثة.

- مفهوم الحداثة:

لقد دأبت أدبيات التأريخ للحداثة الغربية على ربطها بالمعطى الزمني من حيث دلالتها على الراهن والحالي في مقابل الماضي، مثلما يتبدى ذلك في الصراعات التي حكمت القرن السابع عشر بين الحداثيين والكلاسيكيين، إلا أن المتأمل في هذ البعد الزمني لا ريب سيخترق هذه القطيعة لينفذ إلى جوهر الحداثة من حيث كونها تجاوزا للماضي كقيمة، فتغدو هي بدورها حكما قيميا يستند في ذلك على رؤية

معينة للعالم مشحونة بالمعنى. ومن هنا تتجلى المفارقة الفكرية التي وضعت الحداثة في موقف حرج يتسم بالتناقض حد العبث؛ فهي من جهة مساءلة للراهن وزعزعة لمسلماته، إذن مفككة للمعنى الذي قام منظومة قيم الماضي، فهي سؤال دائم للمتواضع عليه، لكنها من جهة أخرى تحمّل سؤالها بذور إجابة تؤسس لمعنى جديد، يتحول هو بدوره إلى أيديولوجيا تسوّر العالم بنسق قيمي مغلق غير قابل للنقض. فالحداثة التي تتصور التاريخ بوصفه قطائع متتالية لا تنفك تصدر أحكامها القيمية على منظومات قيم سابقة لها وفق رؤية مانوية تتلبسها ثنائية النور والظلام، فيضحي العصر الوسيط مرادفا للظلام، بينما يتحول عصر النهضة إلى عصر الأنوار[2]. وهنا تجد الحداثة كمعيار زمني نفسها في مأزق حين نتجاوز عصر الأنوار، فهي في الأصل ابنة الحاضر، ظهيرة الراهن، وكل تحقيب للحداثة يجعل من حاضرها ماضيا يجب تجاوزه إلى قيم جديدة هي وليدة عصرها، ولا نستغرب ظهور مصطلح يسعى إلى رأب صدع هذه المفارقة، ألا وهو "ما بعد الحداثة"، إلا أنه لم يزد الطين إلا بلة، وهو ليس موضوعنا، إلا أنه يبرز حالة الأيديولوجيا التي تسربلت بها الحداثة لتتحول من مجرد تفكيك للمعنى القائم إلى بلورة لمعنى جديد يستمد شرعيته من نسق ثقافي يقوم ركائز ثلاث: العقلانية، والتكنولوجية، والفردانية، ويدور حول إحلال مركزية الإنسان بديلا عن مركزية الله.

أولا: من العقل إلى العقلانية:

يمكن أن نعدّ مرحلة التحول من القرون الوسطى إلى الأزمنة الحديثة محطة مفصلية في بلورة عقل "جديد" مرتبط بالحداثة. فبعد أن هيمن الفكر السكولائي على الوعي القروسطي وحشاه بالخرافة والمعجزة في تفسير قوانين الطبيعة، يأتي العقل الحداثي لينصب ننفسه مفتاحا لكل مغاليق الكون بدءا من وصف الأشياء وتصنيفها إلى البحث عن القوانين العلمية وتحقيقها[3]. إنها رحلة البحث عن المعنى،

بعد أن كانت الكنيسة في مرجعيتها الدينية قد أغلقت باب تحري المعنى، ورفضت أن يهتم العقل بالشأن الدنيوي، لحقارته ودناءته، ودفعته لأن يعرض عن التأمل في الكون لينتهي هذا العقل إلى حالة من الخمور والخمول. فالمعنى إذن جاهز ومعطى سلفا، وليس للعقل أن يتجشم معاناة التفكير والتأمل في الطبيعة وقوانينها. ومع عصر الأنوار ينطلق العقل، في ميلاد جديد، لإعادة تشكيل معنى الوجود دون وصاية غيبية، وهكذا اعتلى العقل منصة السلطة ليتخذ من مشروعيته المنطقية وسيلته لينبري للعالم بوصفه ذاتا منتجة للمعنى في مقابل العالم كموضوع فاقد للوعي والإرادة والفعل. فكان أن نشأت العقلانية في بعدها الإيديولوجي لتجعل من ثنائية الذات والموضوع رهانها في تحديد علاقتها بكل ما سواها. وقد تجلت هذه الثنائية في ميادين شتى، اخترنا منها ما يلي:

1ـ الذات vs الموضوع (الفرد vs المؤسسة):

إن أول ما استدعته العقلانية بوصفها مؤسسة معيارية تنتظم حولها جملة من القيم هو نقيض العقل المتمثل في الجنون. فكان الصنم الذي يجب تحطيمه لتتمكن العقلانية من تأسيس لهويتها يتوافق ومركزية الإنسان الحداثي. لقد ارتبط الخطاب العقلاني حول هذه الظاهرة بظهور المؤسسات الاستشفائية التي تستجيب لمتطلبات هذا الأخير. وإن أولى مهام هذا الخطاب هو تحديد هوية موضوعه؛ فالمجنون في عرف حامل الخطاب الحداثي يعادل اللاعقل ثم تطور هذا المفهوم، في القرن التاسع عشر، ليشمل كل التساؤلات المتعلقة بكل ما من شأنه أن يجعل الفرد في المجتمع غير سوي، من خلال تمرده على المعيار. ومن مثل هذه التساؤلات نشأ طب الأمراض النفسية الذي حصر همه في كيفية إعادة إدماج هذا الفرد في المجتمع وفق معاييره وقيمه[4]. وبشكل أعم، كانت ولادة المستشفى تهدف إلى إعادة الفرد إلى الحالة "الطبيعية" بعد تحليل للأسباب التي كانت وراء هذه الفوضى الذهنية.

والحقيقة أن هذه المعرفة العقلية التي كانت تتوخاها المؤسسة الاستشفائية ما كانت لتبرأ من تهمة الرغبة في الهيمنة.

لقد برزت ظاهرة الجنون في العصر القروسطي وعصر النهضة كواقع يومي مزعج. مما اضطر النظام الملكي تخصيص دُور واسعة للحجز أين يجد المجنون نفسه محبوسا رفقة الشاذين جنسيا والمعدومين مادياً، باختصار كل مهمشي المجتمع، ليتحول هذا الفضاء إلى ما عرف سنة 1656 بالمستشفى العمومي[5]. وفي معرض تقييمه لدوافع إنشاء مثل هذه المؤسسة، يرى فوكو أن فكرة إنشاء هذا المستشفى لا علاقة لها بالتطبيب، بل هو إطار تمارس خلاله العقلانية سطوتها في إدانة وجهها الآخر، وممارسة سلطتها في الهيمنة والإقصاء[6].

وحتى بعد أن انتصرت الثورة الفرنسية التي رفعت شعار إعادة الاعتبار للإنسان، وما إعلانها عن حقوق الإنسان عنا ببعيد، إلا أن الإعلان عن نشأة المصحة العقلية سنة 1793 التي كانت ترنو إلى علاج الجنون لم تكن سوى استمرار لسياسة الإقصاء وهذه المرة ليس من وجهة نظر التعالي على كل ما هو غير عقلي ولكن من باب الشفقة في إطار علاج الأمراض العقلية. فإذا ما تمكن الإطار الطبي من محاصرة الجنون، ليس لأنه سبر أغواره ولكن لأنه تحكم في سيرورته.

إن ما يدعيه الإطار الطبي من علم بالظاهرة ما هو في حقيقة الأمر إلا قناع يخفي وراءه السلطة التي يمارسها النظام الاجتماعي ممثلة في شخصية الطبيب التي تتجلى كدعامة أساسية لنظام النفي وصمام أمان صارم للنظام الاجتماعي والأخلاقي، من هنا يستمد الطبيب سلطته في العلاج[7]. إذا استطاع العقل أن ينتصر من خلال تجسيد الطبيب لقيمة (العقل – السلطة)، فقد استطاع أيضاً في هذه المرحلة أن يساهم في تشكيل فلسفة السلطة – الهيمنة وما يقابلها من سلطة – القمع ولم يكن فوكو ليقتصر في رصده لتجليات السلطة في المجتمع على المؤسسة الاستشفائية

بل تجاوزها إلى كل البؤر الاجتماعية التي تتجاذب أطرافها السلطة والسلطة المضادة. فالمنفى العقلي في بعده الميكروكوزمي ما هو إلا بنية مصغرة تجسد البنى الكبرى في المجتمع العقلاني أين تكون السلطة أهم رابط بين الإنسان الحداثي ممثلا في المؤسسة وما يحيط به من عوالم هي في عرفه مواضيع للسيطرة والهيمنة. ومن بين هذه العوالم نجد أن الآخر غير الغربي قد شكل في تاريخ الحداثة الأوربية ذلك الموضوع الذي تجتمع فيه المعرفة والهيمنة

2 – الذات vs الموضوع (الأنا vs الآخر):

إن المتأمل في تاريخ الفكر الأوربي، منذ عصر التنوير ومرورا بالفترة الاستعمارية، يدرك مدى ترابط نشأة الهوية الأوربية بالحداثة من حيث استخدام الأولى للثانية لغاية بناء هوية لا فضل فيها للآخر الغريب في المساهمة في تشكيلها. وحتى يتم إقصاء هذا الآخر ذي الماضي الفاعل والحاضر السلبي، كان لا بد من تجريده من صفة الذاتية الحضارية وحصره في دور الموضوع الباتولوجي الذي يستدعي تشخيصا علميا لإبراز أعراض مرض التخلف بغية أن تتولى الذات الحداثية إيجاد علاج "علموي" على النمط التنويري.

فكان أن قضت الثقافة الغربية ردحا من الزمن تبحث فيه عن سلطة معرفية تؤسس لعلاقتها بالآخر انطلاقا من ثنائية الذات العالمة والموضوع، مما أفضى إلى نوع من التماهي بين الآخر والصورة التي يشكلها وعي الأنا الغربية عن هذا الآخر، لتتحول هذه الصورة في النهاية إلى حقيقة علمية هي خلاصة خبرة المستشرق الشخصية أو تحليلات عالم النفس أو أنماط بنيوية أبدعها الأنتروبولوجي. ولقد بدأت هذه الرحلة العلموية نحو الآخر في عز عصر الموسوعات حين طرح ديدرو فكرة البحث عن قانون شمولي وعام لا يتطرق إليه الوهن يحقق لنا معرفة علمية بالإنسان، فاستثنى بداءة ما يدعى بالقانون الثقافي والذي يستند على الأعراف

والتقاليد ساحبا منه صفة القانون ، واقترح استلهام مثل هذا القانون من طبيعة الإنسان[8]. لكن كيف يمكننا اكتشاف هذه الطبيعة؟ يجيب ديدرو بأن السبيل الوحيد إنما هو الدراسة الدقيقة للوقائع أو ما يمكن اختصاره في مفهوم المنهج. وتفصيلا لهذا المنهج، يعلن دو جيراندو كوريث للعقلية الموسوعية سأمه من التيه منذ قرنين في دروب النظريات العلمية العقيمة، ليستقر رأيه على فكرة الملاحظة كبوابة للخروج من نفق التأمل إلى سعة التجربة المفضية إلى القانون[9]. ويدفع دو جيراندو حلمه الطبيعي إلى أقصاه حين يتخيل مختبرا لدراسة "المتوحشين" بعدّهم أقرب إلى الطبيعة من المتحضرين الذين أفسدتهم المدنية واضطرتهم إلى الاحتكام إلى القانون الأخلاقي المصطنع. فبدل أن يعاني العالم الذي يدرس المتوحشين من سطوة الظروف الطبيعية في عين المكان (حشرات، حرارة لا تحتمل)، يقترح دو جيراندو أن ينقل المتوحشون إلى باريس، وحتى تكون الملاحظة العلمية دقيقة، فلا بأس من توفير الشروط الضرورية ليواصل المتوحش حياته بشكل طبيعي، وعلى رأس تلك الشروط عائلته. وهكذا " نمتلك في شكل مصغر صورة هذا المجتمع الذي انتزع منه. وعليه فالعالم الطبيعي لا يكتفي بإحضار غصن أو زهرة سرعان ما تيبس، وإنما يسعى إلى غرس النبتة والشجرة كاملة حتى تعطى لها إمكانية حياة جديدة على أرضنا"[10].

فكان أن ارتبطت بهذه النزعة العلمية فكرة التقابل والتضاد والمواجهة لتتحول إلى "عماد فلسفة و تجارب كثيرة في الدراسات السيكولوجية والعلمية واللغوية".[11] لو حاولنا أن نبحث عن الدوافع الهوياتية في تبني مثل هذه النظرة "العلموية" لوجدنا أن ذلك يعود في أصله إلى تجذر النظرة المركزية الحداثية في تعاملها مع ثقافة الآخر حيث عمدت إلى بناء سور تاريخي يفصلها عن بقية الثقافات الأخرى ويحدد خصوصيتها التي تقصي كل العناصر الأجنبية التي ساهمت في بلورتها، لتتحول الأنا إلى ذات والآخر إلى موضوع خارجي قابل للدراسة والفحص والملاحظة والتجربة.

ومن خلال مثل هذه الطروحات الشوفينية، ما فتئت الحداثة الغربية تعلن عن نفسها بأنها واحدة ووحيدة في مواجهة باقي العالم اللامتميز[12]. فحينما وثقت من نفسها ولم تعد تبالي بما يصمه بها الآخر من همجية وتوحش راحت تبلور مشروع هوية يقوم على تمجيد الذات مع استحضار للآخر[13]، ليس كعامل مساهم في تأسيس هذه الذات وإنما كأبشع صورة سلبية يمكن أن يعكسها هذا الآخر بالنسبة لهذه الذات. فإذا كانت هذه الذات تنويرية فالآخر ظلامي، وإذا كانت عقلانية فالآخر أسطوري خرافي، وإذا كانت متقدمة فالآخر متخلف وهكذا دواليك.

وهكذا تم إدراج علوم الإنسان على العموم، المتعلقة بالآخر الغريب على الخصوص ضمن العلوم الطبيعية، مما أدى إلى اختزال الإنسان– الآخر إلى موضوع والأنا إلى ذات، ولا علاقة بينهما سوى التضاد والمقابلة. ولم الأمر ليتوقف على الإنسان– الآخر، وإنما تجاوزه إلى الطبيعة لتتحول هي بدورها إلى موضوع تقترن فيه المعرفة بالهيمنة.

3– الذات vs الموضوع (الإنسان vs الطبيعة):

إن التمييز بين الذات والموضوع الذي أسست عليه الحداثة عقيدتها، أفضى إلى أن يجعل العقل الأداتي، بعدّه ذاتا، من الطبيعة موضوعه الأثير الذي يسعى إلى حصر دورها في تلبية حاجاته، الأمر الذي ينفي عنها صفة الذات الأخرى المختلفة التي من شأنها أن تسهم، في الوضعية المثالية، في أن يكتشف الإنسان ذاته عبرها، إلا أن تقوقع الإنسان حول ذاته، كمصدر للمعرفة، جعل الطبيعة هدفا لهذه المعرفة وليست شريكا في اكتشافها. فالعقل الأداتي يقود إلى نظرة ميكانيكية للطبيعة خاضعة للمنهج التحليلي، يفقد فيها العقل وظيفته الأولى في استكناه أسرار الكون والحياة متسائلا عن معنى الوجود (لماذا؟) لتتقلص وظيفته إلى مجرد السؤال عن (كيف؟) يمكن استغلال ثروات هذه الطبيعة لصالح الإنسان. وإن هذا التقهقهر في

وظيفة العقل الذي أفقده ميزته الميتافيزيقية التي كان من شأنها أن تحقق تناغما وجوديا بين الإنسان والطبيعة كذاتين، جعله ينزلق إلى علاقة عدائية تجعل من الطبيعة خصما يجب إخضاعه. وإن مثل هذا التصور الذي يحرم الطبيعة من أن تكون ذاتا يكتشف في أغوارها الإنسان حقيقة وجوده، انتهى بها إلى أن تكون مجرد موضوع أي وسيلة لتحقيق مصلحة الذات.

إن اختلاق هذه الثنائية في تاريخ الفلسفة الغربية يعود إلى تأملات ديكارت التي بلور من خلالها نظرية الكوجيتو، وعلى الرغم من أن المنطلق اللاهوتي الذي انبثقت منه هذه النظرية ينفي عنها صفة القطيعة مع الآخر (الله، الطبيعة، الإنسان)، فقد كانت الغاية لا تختلف عن الهم الذي شغل اللاهوت به من قبل وهو إثبات وجود الله[14]، إلا أن مثل هذا الطرح الذي يجعل من (الله) مصدر الأنا والغير والذي من خلاله يمكن أن تستمد الأنا والغير مقومات معناهما الوجودي ويؤسسا لعلاقتهما الجدلية، لا يمكنه أن يشفي غليل من يؤسس لفلسفة حداثية تتمحور حول الفردانية مقابل الجماعة، وبذلك تجعل من الإنسان مركز المعنى بدل الله ممثلا في المؤسسة الكنسية (الجماعة).

إن "أنا" ديكارت بوصفها مجرد شيء يفكر في كمية يمكن إحصاء مختلف أبعادها وصورها و وضعياتها وحركاتها[15]، تحولت إلى باراديغم شكّل نظرة العلوم العصرية. وكان من نتيجة ذلك، أن تحولت الطبيعة إلى موضوع الغاية من وجوده أن يشبع غرور الإنسان الحداثي من خلال تحولها إلى مصدر لنهب الخيرات بما يمليه العقل الأداتي من وسائل تمكّنه من أن يستجيب لمنطق السوق ولو أدى ذلك إلى اختلال في النظام الإيكولوجي للطبيعة بما يهدد الأرض بكوارث لا قبل لها بها. وما ظاهرة اقتلاع الغابات عنا ببعيدة، كلنا يعلم أن الغابات تحوي 80 بالمائة من التنوع البيولوجي، وهي بذلك تضطلع بمهمة خطيرة تتمثل في التصدي للتحولات

المناخية، إلا أن شره السوق إلى إنتاج كميات كبرى من مواد معينة (زيت النخيل مثلا) لتسويقها عالميا أدى إلى توسع في المساحات الزراعية على حساب الغابات، فكان أن أحصت منظمة الأغذية والزراعة عام 2016، إزالة 8000 كلم 2 من غابة الأمازون، ففي كل عام، يختفي 13 مليون هكتار من الغابات، أي ما يعادل قطع 2400 شجرة كل دقيقة[16]. وما كان لمثل هذا المسخ الإيكولوجي أن يحدث لو لم تتدخل التكنولوجيا بكل ثقلها تطوير آلة الخراب، وما كان ذلك ليكون بدعا على الحداثة أقامت صرحها على هذه الدعامة الثانية بعد العقلانية.

ثانيا: من التقنية إلى التكنولوجيا:

إن الموقف من التكنولوجيا لا يبرح يتسم بكثير من الضبابية؛ فهي من جهة تسهم في تخفيف معاناة الإنسان، تطرح حلولا لمشاكله الصحية والاقتصادية والاجتماعية، وهي من جهة أخرى تسلب هذا الإنسان حريته، وتخضعه لمنطق الاستهلاك الرمزي والتواصل الافتراضي، مما وسع الهوة بين الأفراد في المجتمع الواحد، وقلص العلاقة الاجتماعية إلى الحد الأدنى، فكان أن أحاط الفرد نفسه بأسوار من العزلة، ودفعت إلى سطح وعيه نزعته الأنانية، لتفقد بذلك الحياة دلالتها الجماعية لتضحي رهينة المزاج الفردي الخاضع بدوره لمدى استجابة العلاقة الاجتماعية للمصلحة الشخصية وللحاجات الفردية. ناهيك عن أن التكنولوجيا تضاعف القوة التدميرية للأسلحة، وتضع بين يدي الديكتاتوريات وسائل غير معهودة للقمع، وتلوث الأرض والسماء[17].

والحقيقة، لسنا نحن هنا لمحاكمة التكنولوجيا، لسبب بسيط، هو أنها لم نعد تلك الظاهرة الخارجة عن ذواتنا والتي بإمكاننا بشيء من الموضوعية إدراك كنهها، فلا يعقل أن أدين التكنولوجيا وأجعلها مرادفا للشر كله، وأن الذي امتطيت الطائرة، وركبت السيارة لألتقي بكم وأثناء الطريق لم أنقطع عن الالتفات لجهاز

التلفون عسى أن أعثر على جديد، وأنا الذي أشارككم آرائي عبر جهاز ميكروفون مدوٍ. لم تعد التكنولوجيا ذلك الجوهر الأنطولوجي الذي يؤسس لمعناه خارجا عن الإنسان، وإنما أضحت نسقا تتداخل عناصره (التكنولوجيا، الإنسان، الطبيعة) في علاقة متشابكة ومعقدة وجدلية. وإذا كان Bertrand Gille قد اقترح مفهوم النسق التقني الذي يخضع كل التقنيات إلى حالة من التعالق الجدلي بين عناصرها من حيث الارتباط التلازمي بينها[18]، فإننا نود أن نوسع هذا المفهوم لندرج عبره الإنسان في علاقته بالتكنولوجيا، فنقترح مفهوم النسق التكنولوجي الذي يجعل الإنسان في علاقة حتمية جدلية مع الآلة بحيث تضحي عاملا مهما في صياغة لاهويته، كما أنه هو بدوره يدفع بها إلى تطوير أدائها في منحى مضطرد نحو الكمال اللانهائي. إذ تغدو التكنولوجيا عاملا لا غنى عنه للإنسان في إعادة التفكير في هويته التي لم تعد معطى جاهزا سلفا، فكما أن الإنسان لا يني يبدع في الدفع بكفاءة بالتقنية الوظيفية نحو مداها الأقصى، فإن التقنية بدورها لم تعد فقط تلك العمليات التي تستدعي وسائل نطبقها على مواد والتي بفعلها تتحول إلى طاقة، أي لم تعد ذلك المفهوم الحيادي الذي لا يمكنه إلا أن يتخذ مسافة تفصله عن الإنسان، بل إنها بفعل ارتباطها بمقومات الوجود المادي لهذا الإنسان أصبحت ذات هيمنة على حياته، التي حصرتها في قيم الإنتاج والاستهلاك والتواصل البراغماتي. فكان أن حرمت هذه التكنولوجيا الإنسان من أن يتعرف على ذاته عبر الغيرية ممثلة في الإنسان والطبيعة والغيب. فبانقطاعه عن هذه الروافد وتقوقعه حول أناويته الفيزيقية، أصبح الإنسان ضحية صورته التي ينتجها عن نفسه بتأثير من التكنولوجيا، والتي في غياب عالم مختلف عنه يقيم معه حوارا، ترتد إليه وهما وسرابا[19]. وكان من تبعات ذلك، ما أورده هوسيرل من أن عصرنا قد عرف تطورا تكنولوجيا وضع حدا للفلسفة التي تحولت اليوم إلى علم الإنسان الذي استبدل

بحقائقه المقولات الميتافيزيقية، فكان أن انتصر تأثيث العالم بالأشياء على التأمل وداس عليه[20].

ولو ساءلنا الحداثة عن غايتها من الثورة التقينة التي صاحبتها، لكان تحرير الإنسان من كل هيمنة مناها، إلا أن هذه الحداثة التي راهنت على التكنولوجيا منذ القرن التاسع عشر في إتمام هذا التحرر، بدأت تساورها مخاوف سرعان ما وضعت الوعي الإنساني موضع تساؤل الوعي الإنساني وذلك حين اخترقت هذه التكنولوجيا الحياة الإنسانية بحيث أصبحت جميع مناحي هذه الحياة خاضعة للملاحظة والمراقبة والتجريب والمناورة من أجل الحصول على فعالية غير قابلة للنقض.[21] ومثلما أشار إليه Marcuse، فإن التكنولوجيا في هذا العالم تعقلن انحسار حرية الإنسان، فهي تثبت أنه من المستحيل، تقنيا، للإنسان أن يكون مستقلا، أن يحدد حياته الخاصة. والحقيقة أن انحسار حرية الإنسان لا يمثل حدثا لا عقلانيا، فهو يترجم بالأحرى الخضوع لآلة تقنية تمنح الحياة رفاهية أكثر و تنمي إنتاجية العمل[22]. فالعقلانية التكنولوجية لا تضع موضع التساؤل شرعية الهيمنة، بل إنها تدافع عنها. و« إن هذه الهيمنة لم تعد تتعلق بوقوع التكنولوجيا في قبضة الأقلية لتمارس من خلالها كل أنواع الاستلاب على الأغلبية المحكومة بحتمية الاستهلاك، وإنما تجاوزتها إلى أن تعم حالة الهيمنة كلا من الأقلية المالكة للتكنولوجيا والأغلبية المدعوة إلى اقتناء منتج هذه التكنولوجيا»[23]، من حيث إن الأمر يرتبط أولا وأخيرا بالإنسان الذي أوهنت هذه التكنولوجيا استقلاليته وجعلته يفقد تحكمه في الانحرافات المحتملة لتطبيقاتها. فهو لم يعد يشغل العالم، مثلما كان يحلم، بل أضحى العالم بما فيه الإنسان مشغولا بالتقنية.

إن التمييز الذي أقرته الحداثة في بداية مغامرتها الحضارية بين الذات والموضوع؛ من حيث إن الأولى جعلت من الإنسان وكوجيته مصدرا للحقيقة

الكامنة في الظواهر الخارجة عن الوعي الإنساني، وبالتحالف الذي عقده العلم مع التكنولوجيا، استبدل معيار الحقيقة بمعيار الفعالية، والذي انعكس في تغير يوتوبيا السلطة الديمقراطية من استمداد شرعيتها من القيم المثالية الكبرى للعدالة والحرية، إلى اكتفائها بأهداف الإنتاج والاستهلاك[24]. ويوعز آلان تورين ذلك إلى الانحطاط الذي أصاب العقل الموضوعي والذي أدى إلى الفصل التدريجي بين عوالم ثقافية مختلفة: الأيروسية، والاستهلاك والمؤسسة والأمة–الوطن، ولكن "البديل الذي طرح نفسه كحتمية لا مفر منها للجمع بين هذه العوالم هي العقلانية الأداتية التي لم تتردد في أن تستنجد بالتكنولوجيا لتحقيق ذلك."[25] وبفعل هيمنة التكنولوجيا، تدحرجت عقلانية الغايات لتفسح المكان لعقلانية الوسائل، وهذا الذي أضحى السمة الغالبة للمجتمع الصناعي الذي أضحى يولي أهمية مركزية للإنتاج والتوزيع الكمي للمنتوجات الاستهلاكية.

1ـ تأليه الإنسان أو من الذات إلى الموضوع:

لقد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يجد فيه ما يبرر وجوده ويدفعه إلى الفعل اليومي سوى الاقتصاد المحكوم بمفهومي الاستثمار والجدوى. وإن للثورة الصناعية وما أفرزته من نمط إنتاج جديد يقوم على الآلة دور في مثل هذا التوجه الذي انتهى باصطلاح مفهوم جديد يستجيب لمتغيرات العصر ألا وهو Homo economicus الإنسان الاقتصادي. وهو مفهوم يقوم على رؤية للعالم تحكمها ثلاثة مقومات:

- البحث عن أنجع الطرق لتوظيف واستغلال الموارد البشرية.
- استشراف المستقبل من أجل تجويد أفضل لهذا الاستغلال.

ومدار كل ذلك هو المؤسسة الاقتصادية التي تسعى، في زخم الحمى التنافسية، إلى إنتاج أكثر مردودية، يقوم على استغلال الطاقة الإنسانية في بعدها

الإنتاجي دون أدنى حسبان للعوامل النفسية والاجتماعية والروحية التي تدخل بشكل أو بآخر في عملية تحفيز الطاقة ودفعها نحو مداها الأقصى، ومثل هذه الرؤية لا تخلو من سعي مكتوم وغير واع إلى تألية الإنسان من خلال البحث عما يعادل الإتقان والجودة التي بإمكان الآلة أن تبلغهما. وبذلك تحول هذا الإنسان إلى معطى عددي خاضع لمعادلات ساعات العمل، وتكلفة الاستثمار، والراتب الشهري، وطاقة الإنتاج[26]. وبما أن الهدف الأسمى الذي حددته المؤسسات الاقتصادية لتسويغ وجودها في العالم هو المردودية والجدوى ولا شيء غيرهما، فإن من المسلم به تبعا لذلك أن "يتحول الإنسان من غاية إلى وسيلة إنتاجية أطلق عليها استحياء بالمورد البشري."[27] وينجر عن ذلك سلب هذا الإنسان حريته في إضفاء طابع ميتافزيقي على وجوده، ما يحقق به شرطه الإنساني، لينغمس في دوامة تحصر حياته في الدفع بكل طاقته لبلوغ أعلى المراتب في السلم الهرمي للمؤسسة، والتي هي بدورها لن تمنحه هذا الامتياز إلا إذا شكل عاملا حاسما في تنمية الإنتاج. وعلى غرار الآلة، فإن تقدير المؤسسة للإنسان منوط بمدى إسهامه في جلب الأرباح للشركة. وبالمقابل كلما ضمنت هذه الأخيرة نصيبها من المداخيل الربحية، كلما ضمنت هي بدورها تلبية حاجات الإنسان العامل من خلال الراتب الشهري. وعليه فهو ملزم أن يمحو كل نوازعه الروحية وميولاته النفسية وخصوصياته الاجتماعية ليبقي فقط على طاقته الذهنية والجسدية اللتين من شأنهما أن يعززا من تحقيق التراكم الكمي والتطور النوعي للمؤسسة الإنتاجية. والنتيجة الحتمية لمثل هذا التوجه أن تنتفي صفة الفردانية التي نادت بها الحداثة في عز انتشائها ليصبح الإنسان مجرد دولاب من دواليب نسق[28] مغلق يضع نصب عينيه المردودية كغاية ينتهي إليها الفعل الإنساني المجرد من كل ملمح استثنائي يرقى به إلى أن يكون سيد الكون ليخلص إلى التماهي مع صنيعته (الآلة).

وتنظيرا لهذه التحولات الطارئة على الشرط الإنساني الذي تقلص لينحصر فقط في البعد المادي ممثلا في الجدوى الاقتصادية، ظهرت نظرية الرأس المال البشري على يد كل من Schultz و Becker والتي من أجلها نال هذا الأخير جائزة نوبل للاقتصاد عام 1992[29]، وتقوم هذه النظرية مثلما هو متوقع على إيلاء مفهوم الاستثمار غير المادي أهمية تضاهي إن لم تفق الاستثمار المادي؛ والأمر يتعلق هنا بالإنفاق في الإنسان وبخاصة في تكوينه المعرفي في شكل معارف ومؤهلات وخبرات، مقابل ما يمكن أن يدرّه من أرباح على المؤسسة. وللأسف لم يعد مثل هذا المفهوم محصورا في المؤسسات الاقتصادية بل انتقلت عدواه إلى نواة أي مجتمع ألا وهي الأسرة؛ إذ طالت العلاقات بين الآباء والأبناء، بين الأخوة والأخوات، بين الأزواج والزوجات. وعلى غرار الآلة التي تستدعي ممن يطمح إلى استغلالها في تنمية إنتاجه إلى مزيد من الاستثمار في البحث والتطوير من طاقتها الإنتاجية، فإن الإنسان الاقتصادي، في عرف الأدبيات الاقتصادية الحداثية لم يعد تلك المادة الأولية بل هو رأس مال تم تطويره على مدار سنوات عديدة من خلال ضخ أموال معتبرة فيما يعدّ استثمارا في تنمية أدائه الإنتاجي[30]. وتأسيسا على هذا التصور البراغماتي للإنسان الجديد، فإن الطفل في عرف الأسرة الحداثية، يمكن يطرح إشكالا اقتصاديا يصيب الوالدين بحيرة في التمييز بين الطفل كموضوع استثمار أو كموضوع إنفاق استهلاكي؛ إذ يستدرك منظرو رأس المال البشري نظرتهم المثالية في تألية الإنسان حين يعترفون أن هناك من الإنفاق ما لا يمكن أن يثمّن من وجهة التكلفة أو المردودية، كالإبقاء على قيد الحياة أو النمو الطبيعي للطفل، وهو ما يصفونه بالإنفاق " غير المفهوم"[31]. وبشكل مثالي، فإن "Homo economicus مدعو لأن يعقد مقارنة بين عدد أبنائه ومصاريف تربيتهم من جهة وتكلفة السلع الاستهلاكية ومردودية استثماراته الخارجية."[32] ووفقا لسلم خيارات الآباء، فإن كل زوج في بداية مشواره الأسري عليه أن يحدد في

الوقت ذاته، عدد الأطفال الذين سينجبهم و قيمة المصاريف التي سيخصصها لكل واحد منهم حتى يبلغ سن الرشد أي سن الإنتاج ليعود بذلك عليهما الربح(33). طبعا مثل هذا التطلع لم يزل في مستوى يوتوبيا Homo economicus والحمد لله أن الأمر أكثر تعقيدا مما طرحه هؤلاء من حيث الفطرة الأبوية الإنسانية التي تأبى أن تثمن رعايتها للأبناء وشحنة الحنان التي تبثها في روح الأبناء والتضحيات من أجل سلامة ورقي هؤلاء الأبناء بمقابل مادي مثلما لم يتردد أصحاب هذه النظرية في تقدميه كعائق يحول دون أن يخلصوا إلى تثمين رأس المال البشري.

وعلى العموم سواء أتعلق الأمر بالأسرة أو المؤسسة الاقتصادية، فإن الإمعان في النظر إلى الإنسان من منظور براغماتي بحت بحيث يتحول من ذات واعية تمتلك حريتها في تشكيل رؤيتها للعالم وإرادتها في الفعل، كما كانت تحلم به الحداثة، إلى مجرد موضوع محكوم بثنائية الاستثمار والمردودية من شأنه أن يصطدم بالفطرة الإنسانية التي تكشف زيف هذا التوجه لكن بكل أسف بعد أن تدفع ثمنا غاليا يتمثل في انهيار العلاقات الإنسانية وتلبسها بمسحة مادية تقوم على الصراع أو ما يحلو لهم بدعوته بالمنافسة المفضي إلى التدمير الذاتي لإنسانية الإنسان. ولقد تجلت تأليه الإنسان في أقسى صورة ممثلة في ظاهرة الكاروشي Karoshi التي اكتسحت المجتمع الياباني وتحولت إلى أزمة أرقت المسؤولين وعلماء النفس والأعصاب؛ إذ وراء الابتسامات التي يطقلها العمال والموظفون، يختفي عنف يمارسه الرؤساء على مرؤوسيهم دافعين إياهم إلى مزيد من الإنتاج، وقد انتزعوا من وعيهم كل ملمح إنساني ليعاملوا هؤلاء العمال كآلة محكومة بالإنتاج المضطرد. الأمر الذي أفرز ضغطا نفسيا تحول في كثير من الأحيان إلى حالات انتحار، مردها، مثلما يذهب إلى ذلك الأطباء، أن "حالة الانتحار هي نتيجة حتمية لضغط العمل الذي قد يكون يمتد إلى 24 ساعة متواصلة تسبق يوم الانتحار، أو 16 ساعة يومية مدة

الأسبوع الذي يمهد للانتحار."[34] وإن حمى استثمار الإنسان باستنزاف طاقته قياسا بقدرات الآلة لم يكن ليتوقف عند هذا الحد، بل ذهب في ذلك إلى محاولة حرمان الإنسان من خصائصه البيولوجية الحيوانية، على غرار الآلة التي ليست بحاجة إلى التردد على المرحاض للتخلص من فضلات تزويدها بالطاقة، مثلما حدث في مصنع لتربية الطيور والدواجن بالولايات المتحدة الأمريكية، أين "يحرم 250 000 عامل من وقت كاف للتبول كلما استعدت الحاجة ذلك، فكان أن فرض عليهم رؤساؤهم أن يستعملوا حفاظات طيلة مدة العمل التي تربو على عشر ساعات متواصلة وقوفا."[35]

ولما أدرك أصحاب نظرية الرأس المال البشري استحالة استخلاص موضوع صرف من الذات الإنسانية؛ موضوع مجرد من كل ما يمكن وصفه بالنقائص الإنسانية كالتعب، الإرهاق، الحاجة إلى النوم، المرض، الاكتئاب، الضعف، راحوا يبحثون عما يمكن أن ينتجه علماء الجينات من إنسان المستقبل، فكان أن تطورت الأبحاث في هذا الاتجاه بشكل يبعث على الرعب فيما يمكن أن تفضي إليه من صناعة الرجل الخارق Superman الذي جعله هابرماس موضوع أحدث كتبه[36]. ففي هذا الكتاب يسعى الرجل لأن يكون أكثر إيجابية في اتخاذ موقف من هذا التطور الجيني، إلا أنه ومن الصفحات الأولى نلمس لهجة الهزيمة تسكن طرحه الذي يعترف من خلاله التحول الذي يطرأ يوما بعد آخر على تصورنا للحياة السابقة للولادة والتي تنحو صوب كشط حساسيتنا الأخلاقية إزاء التعديل الجيني لتنحصر في قيميتي التكلفة والأرباح[37]. فالمسافة الفاصلة بين الغاية الطبية من التعديل الجيني التي تسعى لمنع ولادة طفل مريض وراثيا وبين تطوير خصائص وراثية للحصول على الإنسان الأعظم لا تني تتقلص إلى درجة أن بعض من منظريها لا يترددون في اعتبارها حتمية مستقبلية، ويقرون بأن المخاوف الأخلاقية –رغم

مشروعيتها– لن تكون سبباً لعرقلة تبني تقنية "كريسبر" لتعديل جينوم الحشرات والحيوانات، وهي في الأساس عبارة عن سكين جزيئية حادة للغاية[38]. وتسمح هذه الأداة للعلماء باقتطاع وإضافة الجينات بدِقة تامة وبتكاليف زهيدة، وهي مسألة وقت فقط قبل أن تُستَخدَم هذه الأداة ليس فقط للتخلص من العديد من الأمراض الوراثية الخطيرة[39]، ولكن وهو الأخطر لهندسة طفل المستقبل حتى يحصل على أفضل الخصائص البيولوجية التي من شأنها أن تجعله أكثر مردودية. وإن كان مثل هذا الفعل الإنساني يوهم الإنسانية بنديتها للخلق الإلهي، إلا أنها في نهاية المطاف لا تعمل سوى على صناعة آلة قد تنقلب عليها ذات يوم كما حدث مع فرانك اينشتاين في رائعة ماي شيلاي.

2- أنسنة الآلة أو من الموضوع إلى الذات:

وبالمقابل، يوما بعد آخر، يتعاظم استحواذ الآلة أو ما يدعى بالإنسان الآلي على مناحي الحياة الإنسانية، بما يمتلكه من قدرة تحليل وفعل عالية، تكاد تكون مستقلة عن الإنسان. يكفي أن ملقي نظرة عبرة لمجمل الأنشطة البشرية حتى ندرك أننا لم نعد وحدنا في هذا العالم نسير شؤوننا ونصرّف أعمالنا، لقد تخلينا عن كل تلك الأشغال التي ترهقنا أو تبعث الملل في أنفسنا بسبب من تكراريتها الميكانيكية لنلقي بها على عاتق الآلة التي لم تعد تتوانى على غسل ثيابنا وتنظيف أوانينا تقشير خضرنا وعصر مشروباتنا تقليم عشبنا وتنظيف زرابينا وركن سياراتنا، بل أضحت تتولى كل المهام التي تتجاوز قدراتنا الجسدية بدقة عالية وقدرة تحمل عظيمة، ولم تكتف بمثل هذا وإنما راحت تضطلع بأداء مهام خطيرة على الإنسان، كالعمل في ميادين ملوثة كيميائيا وإشعاعيا، حتى إنها صارت تتقدم لتفكيك الألغام والعبوات الناسفة[40]. من البداية، علينا ألا نسفه مثل هذا التقدم العلمي ونقف منه موقفا سلبيا بحجة ضياع الهوية الإنسانية، لكن ذلك يجب ألا يحول دون أن ندق ناقوس

الخطر مما يمكن أن يشكله اقتحام الآلة الحياة الإنسانية وما سينجر عنه من إرباك للقيم التي تحقق شرطية الإنسان في مقابل العالم.

حين يقتحم الإنسان الآلي مجال العلاقات الإنسانية مثلما هو الشأن بالنسبة للإنسان الآلي الذي يتولى مرافقة العجزة من الرجال والنساء الذين تخلى عنهم ذويهم، فوجدوا أنفسهم في دور بمرافقة الإنسان الآلي الذي يتفاعل معهم فيرد على أسئلتهم ويغني لهم أحلى أغاني ذكرياتهم وحتى يرقص لهم، فإنه بذلك يغير جذريا طبيعة العلاقات الإنسانية ويولد تدريجيا نمطا مجتمعيا جديدا يعاد من خلاله صياغة تصور جديد للإنسان؛ يتراجع فيه إلى الصف الثاني ليتولى الإنسان الآلي الصدارة بما يفيض عليه المتعامل معه من طوفان عواطف ومشاعر وليدة ألفة واستجابة فورية للمطالب دون تأفف أو تذمر. صحيح أن استبدال الإنسان بالآلة قد تكون له محاسن كثيرة وفوائد جمة لكن ذلك يجب ألا ينسينا مثل هذا المآل يندرج في مسار حضاري سعى من خلال الإنسان الغربي إلى أن يتخذ من نفسه الذات التي تلتف حولها أشياء العالم بوصفها موضوعا، وإذا بذلك الذي كان موضوعا خاضعا لهيمنة الذات الإنسانية، ملبيا لحاجاتها ورغباتها وفقا للبرمجة الآلية وما أفرزته من ذكاء اصطناعي ها هو على وشك أن يتلبس لبوس الذات بما يضفيه عليه مخترعوه من خصائص تدفع به يوما بعد يوم لتبوئ هذه المكانة؛ فمن إنسان آلي يتولى أداء مهمة محددة كآلات تركيب السيارات إلى إنسان آلي مبرمج لأداء أنماط عديدة من السلوكات كرد فعل لفيض من المعلومات قادم من المحيط الخارجي، كما هو شأن قيادة الطائرة الأوتوماتيكية، إلى إنسان آلي مستقل بحيث ليس من الضروري أن يبرمج مسبقا فيترك له زمام المبادرة والإبداع[41]. وفي سياق تطور هذا النوع الأخير من الآلات المستقلة، ظهرت إشكالية أخلاقية تتساءل إن كان بإمكاننا أن الحصول على إنسان آلي يتولى إصدار الأحكام الأخلاقية بدل الإنسان، ومن دون انتظار

إجابة عن هذا التساؤل، راح التقنيون يطورون مشاريع برامج لا تهتم فقط بتقديم المساعدة في الحكم الأخلاقي، ولكن أيضا نمذجة هذا الحكم، وبذلك نكون قد انتقلنا من أخلاقية الإنسان الآلي إلى نوع من تألية الحكم الأخلاقي.

كيف تتم برمجة مجموع الأحكام الأخلاقية ليستند إليها الإنسان الآلي في إصداره قرارات يتبعها بأفعال وتصرفات؟ للإجابة عن هذه الإشكالية، تعود بنا الحداثة إلى مفاهيمها الأولى القائمة على النفعية والفعالية في تحديدها لعلاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي والثقافي والحضاري، والذي نجم عنه تصور يجعل من الحكم الأخلاقي الصائب تلك العملية الحسابية التي تصبو إلى تحقيق الحد الأقصى من الرفاهية والتنعم والرخاء وإلى تحقيق الحد الأدنى من الغبن والعسر والشدة، إلا أن مثل هذه العملية الحسابية لا يمكن تحقيقها إلا إذا تمكنا من تحديد كمية اليسر والعسر، وهو ما يعجز عنه العقل الإنساني، لارتباطه بتقلبات الروح التي تفلت من كل هيمنة حسابية، عدا استحالة أن يكون لهذا الحساب مقابل لوغاريتمي[42].

علاوة على أن أي حكم أخلاقي معالج لوغاريتميا لا بد وأن يكون معبرا، بشكل آلي، عن قاعدة أخلاقية معينة منطبقة على وضعية معينة، بينما مثل هذا الأمر يبدو من العسر بمكان، من حيث إمكانية أن يعوض هذا الإجراء الميكانيكي عملية التأويل التي ينتهجها الإنسان في تقديره للحكم الأخلاقي[43]، فأنى لحكم يقوم على قراءة متعددة الأبعاد الروحية والفكرية والاجتماعية والحضارية أن تعادل حكما يتأسس على معالجة ميكانيكية لجملة من الرموز. فإذا كان الإنسان الآلي ذا موهبة في المعالجة اللغوية الميكانيكية للوضعية الأخلاقية، فكيف له أن يحقق شرط النفاذ إلى الطبيعة الإنسانية؟ ولعلنا سنشهد في قادم الأيام ولا أقول السنوات مفتيا آليا كتب على جنبه (صنع بالصين) وقد حشي بكل الأحكام الفقهية وما يقابلها من حالات إنسانية، ويكفي ساعتها أن نطرح السؤال حتى نحصل على حكم آلي

يجمع آراء القفهاء المشهورة منها والشاذة، وما على السائل سوى أن يختار ما يناسب حاله.

خلاصة القول، إن التكنولوجيا رديفة العقلانية في المشروع الحداثي، وكلتاهما نصّب الفرد غاية تصبو إلى تحقيق حريته ورفاهيته وسعادته. فما الذي انتهى إليه الفرد في خضم السيرورة الحداثية التي حولته من ذات إلى موضوع؟

ثالثا: من الفرد إلى الفردانية:

تقوم الفردانية على على فكرة أن كل فرد هو مستقل أي يمتلك خصائص ذاتية تجعل منه شخصا متفردا. إذن يفترض هذا المفهوم حرية الفرد التي هي محصلة صيرورة تحرر من الوصايات الجمعية المتعاقبة على الإنسان. فانعتاق الفرد من الضرورات الحياة البيولوجية وما توفره الثورة الصناعية والتكنولوجية من رفاهية الحياة، يفضي إلى حالة تحرر من منظومات القيم التقليدية التي تفرض على الفرد نمط حياة يقوم على جملة من المعتقدات التي ترهن حريته الشخصية لصالح هيمنة الجماعة والمؤسسة. وعلى الرغم مما تظهره هذه الديباجة من نصاعة ووضوح المفهوم، إلا أن حفرا في التحولات التاريخية للنظريات المختلفة التي تناولت المفهوم تقودنا إلى أننا أمام رؤية تتنازعها الأيديولوجيا من جهة والصيرورة التاريخية من جهة أخرى، فإذا كانت الأيديولوجيا تجعل من الفردانية قيمة إيجابية في المطلق من حيث إنها وليدة الفلسفة الحداثية التي راهنت على الفرد كقيمة نهائية للمشروع الحداثي، إلا أن رصد المسارات التاريخية لهذه الفردانية يضعنا أمام انتكاسات تكررت عبر التاريخ المعاصر للحداثة لتنتهي إلى نفي للفردانية. فالأيديولجيا الفردانية أنتجت الفردانية كظاهرة اجتماعية متوحشة أفضت إلى تفتيت الفرد وتغييبه ليكون ذلك مقدمة لهيمنة الشمولية السياسية والاقتصادية والثقافية. وعليه فإن كلمة "الفردانية" تبدأ مفهوما إيديولوجيا متعدد المعاني من حيث خضوعه للتغيرات التاريخية، وتنتهي صيرورة

تاريخية تفلت من قبضة المعنى، حدث ذلك يوم تركت الحداثة لكل فرد مهمة تحديد فردانيته، كما يشير إلى ذلك Lalande في قاموسه الفلسفي بقوله: "وفقا لنظرية الفردانية، فإن المجتمع ليس غاية في حد ذاته، ولا هو وسيلة لغاية تتعالى على الأفراد الذين يشكلونه، ولكنه في خدمة الفرد لتحقيق منفعته"(44). على الرغم من أن الفردانية الحداثية تتبطنها فلسفة تقدمية تقوم على النزعة الديموقراطية في تحرير الفرد من هيمنة الجماعة بما تضمنه من فضاء حر يحقق فيه هذا الفرد ذاته إلا أن هذه الفردانية كفلسفة ما هي في الحقيقة سوى بنية خلفية لفلسفة اقتصادية تداعب رغبات الإنسان وحاجاته من منظور استهلاكي بحت؛ فـ"الإنسان الحداثي مدعو إلى الاستهلاك دائما أكثر فأكثر من الأشياء والمعلومات والرياضة والتكوين والعلاقات والموسيقى و العلاج الطبي."(45)

وبذلك تتحول يوتوبيا الحرية التي جعلتها الفردانية ديدنها إلى حالة من الاستلاب جعل بعضا من منظري الفردانية، كما هو شأن Friedrich Hayek، ينقلبون، بشكل متناقض، على هذه اليوتوبيا ليعيدوا تعريف الفردانية بوصفها فلسفة تدعو الفرد إلى التأقلم مع التغيرات والخضوع للمواضعات حتى وإن بدت غير معقولة، ذلك أن الفردانية هي الإرادة الجادة في الانصياع لملآت الصيرورة الاجتماعية والتي لا دخل للفرد في تشكيلها ولا أحد يستطيع أن يستوعب ماهيتها(46). إذن هناك ضرورة خضوع كل فرد من المجتمعات الحديثة إلى القوى المجهولة وغير العقلانية(47). ولعل أبرز القوى المجهولة التي تتجلى في هذا المقام هي التكنولوجيا، التي أضحت تعقلن انعدام الحرية، فهي تبرهن بأنه من المستحيل تقنيا أن يكون الإنسان مستقلا وأن يحدد حياته الخاصة. الحقيقة، أن انعدام الحرية لا يبدو بمثابة واقعة لا عقلانية، بل هو يترجم الخضوع لآلة تقنية تعطي رفاهية أكثر

في الحياة وفي الآن نفسه تنمي إنتاجية العمل. فالعقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية الهيمنة في قفص الاتهام، بل هي تدافع عنها[48].

ولذلك لم تعد التقنية خادمة للحضارة كما حلمت بذلك في بداية المشوار الحداثي، ولكنها خلصت إلى إدارة هذه الحضارة وتحديد منطقها الاستهلاكي، وهذا الذي شحنها بالبعد الأيديولوجي لتتحول بذلك إلى ما ندعوه بالتكنولوجيا[49].

من غير شك، لا يمكن فصل تحقيق الذات عن مجتمع جعل من الفرد الحر قيمة أساسية سرعان ما تحولت إلى أيديولوجيا فردانية أفرزت تحولات في أنماط الحياة المرتبطة بثورة الاستهلاك.

لقد كان لثورة الاستهلاك التي لم تبلغ أوجها إلا غداة الحرب العالمية الثانية أثر عميق تمثل في التوصل إلى علمنة حياة المجتمعات الحداثية بما تعنيه من تحرير الفضاء الخصوصي الذي أصبح أسير الخدمة الذاتية ومنطق الموضة ضبابية المبادئ لكن اليوتوبيا الحداثية التي أخضعت الفرد للقوانين العقلانية الجماعية "تشظت إلى سيرورة شخصانية جعلت من احترام الخصوصية الذاتية رأسمالها الأيديولوجي."[50] إلا أنه وبسبب من إضفاء الشرعية على البحث عن تحقيق الذات عبر اكتساح الصورة والمعلومة للحياة الخصوصية، انفجرت أواصر مجتمع الرفاهية إلى ذرات تدعى كل واحدة منها فردا. ليُفرَغ هذا الأخير من جوهره الإنساني ويُملأ بما يفرزه أنماط الاستهلاك من نماذج قابلة للاستبدال باستمرار[51]. إن الإنسان الحداثي منفتح على الجديد ومستعد لكل أنماط الحياة دون أدنى مقاومة[52]. لقد أضحى هوية مفرغة من كل جوهر.

صحيح أن المجتمع الحداثي كان يؤمن بالمستقبل، بالعلم والتقنية، وكان بمثابة القطيعة مع المقدس والتقاليد والخصوصية الهوياتية باسم الكونية والعقلانية والثورة. إلا أن مثل هذا الزمن بدأ يتلاشى شيئا فشيئا أمام أعيننا، لتخلفه مجتمعات تقوم

في جزء منها على أنقاض هذه المبادئ وتختصر الوجود الإنساني في بلوغ المرام الشخصي الآني القائم على "المنفعة واللذة الآن هنا".

فكان انهيار منظومات المعنى الكبرى الذي أفرزته ثورة الرغبات القائمة على المتعة، فتفككت شبكة العلاقات وانتهت بالفرد إلى أن يكون ذرة سابحة في فضاء حضاري أفرغ غائية الوجود من دلالاتها العميقة. فيفيق من وهم التحرر لينغمس في حقيقة الاستلاب التي أفرغت الفرد من هويته لتؤثثه بهوية جديدة تقوم على ثنائية المنفعة والمتعة، فكانت خيبة الأمل في تحقيق الحرية كما بشرت بها الحداثة في مشروعها الإنساني(53).

*- ما الهوية الحداثية ؟

إن فكرة الحداثة، في شكلها الأكثر طموحا، تتجلى في أن الإنسان هو حصيلة فعله (الإنسان = الفعل). الأمر الذي يحتم وجود تواشج يتوطد أكثر فأكثر بين الإنتاج الذي أضحى أكثر فعالية من خلال العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع المحكوم بالقانون وبين الحياة الشخصية التي تنعشها المنفعة وأيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات.

فارتباط الحداثة بمشروع عقلنة الوعي الإنساني بغية تحريره من سطوة الخرافة وفك قيوده التي أسرته طيلة قرون لنظام غيبي يحدد ماهيته كعبد خادم لهذه السلطة، قد انتهى إلى أن يستبدل الفرد سلطة بأخرى بحيث يظل يعيش حالة استلاب وجودي. صحيح أن الحداثة سعت إلى أن تجعل من الفرد ذاتا تخترح معنى حياتها وبمعزل عن أية مرجعية خارج الذات العقلانية وتحقق حريتها في أن تتمكن من أخذ زمام المبادرة التاريخية في صناعة المستقبل بدل الخضوع للإرادة الغيبية باسم القضاء والقدر، إلا أنها من فرط إصرارها على الأيديولوجية العقلانية التي باسم العلم ألغت المشاعر والخيال وحدّت من حرية الذات في صناعة وجودها لتجعل من هذه الذات

التي كان من المفروض أن تتسم بإرادة الفعل، فردا ضمن نظام إنتاجي تتقزم حريته لتصير محصورة في إشباع الرغبات وتلبية الشهوات التي تثيرها غريزة الاستهلاك والتي تعدّ القطب الثاني لإفرازات الحداثة بالموازاة مع قطبها الأول: الإنتاج.

إن مثل هذا الطرح قد يبدو للوهلة الأولى حكما متعجلا على ظاهرة بالغة التعقيد تضرب بجذورها التاريخية والحضارية في تربة زمنية تمتد إلى ثلاثة قرون، وهو ما يمكن أن يردف بنقد ثان يرى في إدانة العقلانية إدانة للعقل ومحوا لكل التطور التكنولوجي الذي يسّر حياة الفرد وهيئ الإنسان لأن يُخضِع الطبيعة لخدمته، ومثل هذا النقد له ما يبرره لو أننا عقدنا العزم على طرح إشكالية الحداثة في بعدها العقلاني من وجهة نظر استلابية ترى في مثل هذه الوصفة الحضارية مسلكا لمسيرة الإنسان نحو تحقيق الذات بما هي حرية ومبادرة إلا أن نظرة متأنية للهوية الحضارية التي انتهت إليها الحداثة الغربية في صناعة الإنسان الجديد فرضت علينا أن نتناول بشيء من التأمل الهادئ لأهم ركيزتين اتكأت عليهما الحداثة في تأسيس هوية الإنسان الجديد: العقلانية والتكنولوجيا، والتي آلت بنا إلى الاعتقاد أن الفردانية التي بشّر بها فلاسفة التنوير بدءا بديكارت وكوجيته وانتهاء بالدعوة إلى مركزية الإنسان كذات في مقابل العالم كموضوع، آلت إلى أن يهيمن النسق على الفرد والنظام على حرية الذات، ليجعلا من هذه الأخيرة عنصرا خاضعا لهيمنة المصالح العليا سواء أتمثلت في الآلة أو العقل أو المؤسسة...

الهوامش:

1. Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide, Gallimard, Folio, Paris, 1997, p.71
2. Voir Nouss, Alexis, La modernité, Grancher, Paris, 1991, p.25
3. ينظر، الشيخ، مُحَمَّد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2007، ص.268
4. Voir Foucault, Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris, 1972, p.548
5. Voir ibid, p.144
6. Voir ibid, p. 59
7. Voir ibid, p. 548
8. Voir Todorov, Tzvetan, Nous et les autres, Points, Paris, 1989, p.37
9. Voir ibid, p.41
10. Idem
11. ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص.18
12. ينظرالشرقاوي، عبد الكبير (ترجمة)، لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، دار توبقال، الرباط، 1988، ص.18
13. ينظر المرجع نفسه، ص.21
14. ينظر إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 1997، ص.71
15. Descartes, René, Méditations métaphysiques, LGF, Paris, 1990, p .254
16. Voir http://www.fondation-nature-homme.org/magazine/deforestation-un-phenomene-mondial-aux-consequences-devastatrices/ , 05/04/2018, 18h17
17. Voir Domenach, Jean-Marie, Approches de la modernité, Ellipses, Paris, 1995, p,110
18. Voir Bertrand Gille, Histoire des techniques, Gallimard, Paris, 1978, p.11
19. Voir Kaufmann, Jean-Claude, L'invention de soi, Pluriel, Paris, 2010, p.75
20. Voir Ibid, p.119

21. Voir Ellul, Jacques, Le système technicien, Le cherche midi, Paris, 2004, p.13
22. Voir Marcuse, Herbert, L'homme unidimensionnel, trad. Monique Wittig et l'auteur, Editions de Minuit, Paris, 1968, p.182
23. Voir Domenach, Approches de la modernité, p.81
24. Voir Nouss, La modernité, p.80-81
25. Touraine, Alain, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1992, p.189
26. Voir Cohen, Daniel, Homo Economicus, Albin Michel, Paris, 2013, p.148
27. Desaire, Laurent, Humanisme et rentabilité, in Monde économique, https://www.monde-economique.ch/fr/posts/ view/ humanisme-et-rentabilite,04/04/2018, 21 :12

Monde économique

28. Voir idem
29. Voir Cohen, Daniel, Homo Economicus, p.56
30. Eicher, Jean-Claude, Rentabilité de l'investissement humain, in Revue économique Année 1960 11-4 pp. 577-608, https://www.persee.fr/doc/reco_0035-2764_1960_num_11_4_407422, 24/04/2018, 18 :35
31. Ibid, p.581
32. Ibid, p.579
33. Voir Ibid, p.581
34. Junko Kitanaka, *De la Mort volontaire au suicide au travail*, Ithaque Paris, 2014, trad franç. de *Depression in Japan: Psychiatric Cures for a Society in Distress*, Princeton UP, 2011. p.68
35. AFP, Etats-Unis : des employés obligés de porter des couches faute de pauses pipi, in Libération, 13 mai 2016 à 10:53, http://www.liberation.fr/planete/2016/05/13/etats-unis-des-employes-obliges-de-porter-des-couches-faute-de-pauses-pipi_1452361, 25/04/2018, 10 :45
36. Habermas, Jürgen, L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral, Gallimard-Tel, Paris, 2015
37. Voir Habermas, Jürgen, L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral, p.36-37

38. كبلان، آرثر، هندسة الطفل الأعظم،

http://www.aljazeera.net/news/healthmedicine/2015/12/14/

.11:36 ،2018/04/02

39. المرجع نفسه

40. Wiener , Norbert , Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains, trad. P.-Y. Mistoulon, Seuil, Paris, 2014, pp. 55-57
41. Voir Adam Piore, « *En comp agnie des robots* » (enquête de Popular Science) in Courrier international(Édition Belgique), n° 1259, 17 décembre 2014, pp. 36-42.
42. Voir Dominique, Lambert, *« L'homme robotisé et le robot humanisé: défis anthropologiques et éthiques »* in L'Homme, un animal comme les autres? (sous la dir. de J. Reisse et M. Richelle), Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014, pp. 67-89
43. Voir idem
44. Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, 2002, p.499-500
45. Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide, p.16
46. Voir Laurent Alain, L'Individu et ses ennemis (anthologie), Hachette, coll. Pluriel, Paris, 1987, . p.428
47. Voir Ibid, p.433
48. Voir Nouss, La modernité, p.81
49. Voir Ibid, 76
50. Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide, p.11
51. Voir ibid, p.153
52. Voir idem
53. Voir Touraine, Critique de la modernité, p.09