الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 01

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل.....

الرقم التسلسلي.....

نسق السيطرة وآلياتها عند بيار بورديو

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب

بوعلام معطر

إشراف الأستاذ

الدكتور: حاج دواق

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
عبد الغني بوالسكك	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	رئيسا
حاج دواق	أستاذ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
فوزية شراد	أستاذة محاضرة أ	جامعة باتنة 1	عضوا
رشيد دحدوج	أستاذ	جامعة قسنطينة 2	عضوا
عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا
محمد بن سباع	أستاذ محاضر أ	جامعة قسنطينة 2	عضوا

السنة الجامعية: 2018م/2019م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلى كل من ساعدني على انجاز هذا البحث

أهدي هذا العمل

شكـــر وتقديـــر

أتوجه بالشكر الخالص إلى الأستاذ الدكتور حاج دواق على ما قدّمه لي من نصائح وتوجيهات. فهو نِعْم الأستاذ ونعم المشرف.

كما لا يفوتني أن أشكر كل الزملاء الأساتذة الذين شجعوني على إتمام هذه الأطروحة.

مقدمة

من بين المواضيع التي شغلت اهتمام الفلاسفة فكرة السيطرة، وهذا لاقترانها بكل تجمع بشري، فكان من الضروري محاولة فك شيفرتها. ولقد انتهى كل واحد بطريقة أو بأخرى إلى تأويل البنيات الاجتماعية والثقافية، التي تتّسم بها الجماعات المسيطرة، والجماعات المسيطر عليها داخل المجتمعات التي لاحظوها. إلّا أنّ الإشكاليات التي تتصدّر الاقتراب من هذا الفعل، وحول الأنساق التصورية المبنية من أجل تبريرها، فإنّ مختلف المقاربات تسعى لتكون متفردة. إذْ يركّز الفكر الماركسي على القوة الاقتصادية لمن يملك على مَنْ لا يملك، أما مواطنه ماكس فيبر فيؤكّد على الشرعية مِنْ خلال العنف المشروع.

أما الفرنسي بيار بورديو (*Bourdieu pierre*) [1930م-2002م]* فإنّ وجهة النّظر المميزة للمقاربة المنسوبة إليه، فتُعيد إدخال العلاقات الرمزية للمعرفة، وترفض تصور الاستغلال وترتيبه ورؤيته المختزلة لعلاقات الطبقة وللصراعات الاجتماعية. ولأنّ مشروعه يرتكز في معظمه على كشف الآليات الخفية، والنتائج المترتبة عن آليات هذه الممارسة، وكذا الحلول المقترحة لتجاوز هذا الوضع، فقد وقع اختياري على موضوع "نسق السيطرة وآلياتها عند بيار بورديو".

وقد قادني الاطلاع على كتبه، بالإضافة إلى مسيرته النضالية إلى الوقوف على مدى جمعه بين النظرية والممارسة، في محاولة منه التأسيس لعلم الاجتماع من خارج السلطة. إذ يُفرِّق بين علم الاجتماع كما تخطّط له الهيئات الحاكمة والتي تهدف من

---

* عالم اجتماع فرنسي. وقف ضد النظام التعليمي القائم على تلقين المعلومات، وانتقد المدارس ومناهجها. وحسب رأيه يجب أن تكتفي الدولة بتعميم التعليم وتدريب الناس على تحصيل المعرفة. كما اشتهر بالكشف عن حقيقة الإعلام لاسيما التلفزيون، وقدّم مداخلات لاذعة بحق الصحافة والقنوات التلفزيونية. أنتج بيير بورديو أكثر من ثلاثين كتابًا ومئات من المقالات والدراسات التي تُرجِمت إلى أبرز الألسن في العالم، والتي جعلته يتبّوأ مكانة بارزة في علم الاجتماع والفكر النقدي منذ نهاية الستينيات من القرن الماضي.

خلال العلوم الاجتماعية إلى التحكّم والهيمنة بفاعلية على الخاضعين لهيمنتها. وعلم الاجتماع كما يتصوره هو؛ حيث يَنْصَبّ على فهم وتقدير للنتائج التي يتوصّل إليها علم الاجتماع، بغرض قلب علاقة السيطرة رأسا على عقب. لقد شغلت هذه المسألة حيزا كبيرا في فلسفته، إذ حلّل منطقها وآلياتها المضمرة، والتي تجعل من الخاضعين يساهمون بقسط وافر في السيطرة عليهم.

إنّ المجال الاجتماعي يُعتبر مسرحا للقوة أو للنضال، تُميّزه طبيعة العلاقات والتفاعلات القائمة بين المشاركين فيه؛ من هذا المنطلق يحتل الأفراد مواقع مختلفة، تتحدّد عبر الأشكال المختلفة للهابيتوس، ولرأس المال الذي كوّنوه خلال حياتهم. إنّ ذلك يؤدي إلى نشوء علاقات قوى وإلى علاقات للسلطة تأخذ شكل السيطرة بين المسيطرين والخاضعين.

أما الأبحاث الأكاديمية التي تناولت بيار بورديو في الجزائر، فقد استقيتها من المركز الوطني للإشعار عن الأطروحات (*cerist*) وأهمها الدراسة التي قام بها عبد الكريم بزاز من جامعة قسنطينة، لنيل درجة دكتوراه علوم في علم الاجتماع، موضوعها: علم اجتماع بيير بورديو، والملاحَظ أنّه لم يركّز فيها على نقطة بعينها؛ لقد تناول مُطوّلا سيرته الذاتية، وتَحوُّله من الفلسفة إلى علم الاجتماع. والأبعاد المنهجية له، إضافة إلى النظرة الفضائية للمجتمع، والهيمنة الذكورية.

كما نجد دراسة للباحثة علوشن جميلة من جامعة مولود معمري، مُمثّلة في رسالة ماجستير موضوعها: الهيمنة الذكورية في الحكاية الشعبية –قراءة سوسيوثقافية من منظور بورديو، أبرزت فيها اهتماماته بمسألة الجنوسة، أي كل ما يرتبط بثنائية الجنس الأنثوي الذكوري، ليبني نظرية قائمة على هذه الثنائية، أين اتخذ المجتمع القبائلي نموذجا لدراسة بنيوية. حيث حلّلت طريقة تشكُّل الترسيمات المُكوّنة للعالم المُجنّس، وللهوية الجنسية عند بورديو. وكذا طريقة تجسيد تلك الترسيمات في الممارسات اليومية وكيف أنّ الالتزام

اللاواعي بها، هو بمثابة شرف لكلا الجنسين، والذي يتستّر خلفه عنف رمزي، وكيفية تَنَقُّل نفس الترسيمات عبر السلوك عن طريق عملية التطبيع.

ومطمحي من خلال هذه الدراسة، أنْ أتوسّع في الكشف عن العلاقات الضرورية، خاصة تلك التي ينتجها الهابيتوس، إذ يلعب هذا المفهوم دورا مركزيا في عمل بورديو النظري، إلى جانب مفهوم الحقل والعنف الرمزي. وكذا الحصول على رؤية بِيّنة لمقاربات بورديو في تمكين الإنسان البديل، الذي يؤسِّس له في شخصية المسيطر عليهم لتجاوز قيودهم، فالفاعل الاجتماعي، يكتسب بشكل غير واع، مجموعة مِن الاستعدادات – خلال انغماسه في محيطه الاجتماعي– تُمكِّنه من أنْ يُكيِّف عمله مع ضرورات المعيش اليومي. بفك شيفرة الرمز والعنف الرمزي، بدلا مِن الثورة أو العنف المادي عند كارل ماركس.

إنّ رهان الصراعات يتمثّل في فرض تعريف شرعي للواقع، وهذا يعني أنّ التعسّف الثقافي لطبقة معينة تُحَوَّل إلى ثقافة شرعية، فالسيطرة الاجتماعية لابدّ أنْ يُعترف بها وتُقبَل كأنّها شرعية، وهذا يستلزم إقامة سلطة رمزية ممّا يفضي إلى إخفاء علاقات القوة التي هي أساس قُوّتها.

هذا على الصعيد المحلى، أمّا على المستوى العالمي فقد انتقد الليبرالية الجديدة، وما أسفر عنها من إعادة إنتاج نظام عالمي، قائم على الهيمنة من خلال التدخل الخفي للشركات المتعدّدة الجنسيات في سياسة الدول، وفرْض نمط ثقافي معيّن من خلال آليات التزاوج بين التكنولوجيا ورأس المال. إنّ قوتها تتضاعف أكثر كلّما اقترنت كذلك بسلطة رمزية، إذ تستند إلى أسلوب التورية والاختفاء، فهي لا يمكن أنْ تُحقِّق تأثيرها المفترض، وتنفيذها بشكل فعال وإيجابي، إلّا مِنْ خلال التعاون الذي يجب أنْ تلقاه من طرف أغلبية المعنيين بها، والذين تبدو لهم هذه الحقيقة وهمية، ولا يعترفون بها، وبتعبير بورديو هي

سلطة لا مرئية، ولا يمكن ممارستها، إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل ويمارسونها.

وأمام هذا الوضع سواء محليا أو عالميا أصبح وجوبا أن نتساءل: كيف يتصور بيار بورديو مداخل السيطرة وأنماطها للوقوف على نسق التسلّط الاجتماعي ؟ وما هي رؤيته للحلول التي تمكّن الإنسان المعاصر من تجاوز هذا الوضع ؟

وهي الإشكالية المحورية لهذا البحث، وتتضمن أربع مشكلات أخرى وَجّهَت عملي هذا. فالمشكلة الجزئية الأولى ارتبطت بالإجابة عن السؤال الآتي: ما هي المفاهيم الأساسية التي تعتمدها منظومة السيطرة لإعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية ؟

أمّا المشكلة الجزئية الثانية فإنّها تتمثّل في الآتي: بما أنّ الإنتاج النظري أو العملي لأيّ مفكّر ينطلق من خلال احتكاكه بمن سبقوه أو عاصروه، فكيف تأثر بيار بورديو بالتفسيرات السابقة، وما هي الإضافات التي قدّمها فيما يخص تحليله لطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة على السيطرة ؟

وقد تمحورت المشكلة الجزئية الثالثة بالإجابة عن السؤال الثالث والذي يتمحور حول موضوع الإعلام عموما، والتلفزيون على وجه الخصوص. فهل هو أداة تثقيفية، أم هو مجرد مدخل من مداخل السيطرة ؟

وفي نفس السياق تقريبا تندرج المشكلة الجزئية الرابعة، لكن حول موضوع المدرسة، فإذا كانت –في نظر العامة– هي منظومة تعليمية في خدمة أبناء المجتمع. فهل هذه هي حقيقتها في نظر بورديو ؟

ومادامت طبيعة الموضوع؛ خصائصه وأبعاده هي التي توجه صورة المنهج المناسب للدراسة، وبعد تأملي للمادة المعرفية التي أتناولها في بحث موضوع "نسق السيطرة وآلياتها عند بيار بورديو" بدا لي أنّ أنسب المناهج هو اعتماد المنهج التحليلي، لكونه استقصاء يصير على ظاهرة مِن الظواهر السيكولوجية والاجتماعية كما هي في

الواقع، وذلك قصد تشخيصها وكشف جوانبها وتحديد العلاقات بين عناصرها، أو بينها وبين الظواهر التي لها علاقة بها.

وما دام بورديو انطلق في أبحاثه وفقا لأرضية أُعِدّت من قبل فلاسفة وعلماء اجتماع، لذلك اعتمدت كذلك في بحثي على المقارنة، من أجل الوقوف على مصادر أفكاره التي غذّت تحليلاته، والإضافات التي قدمها في تفسيره للكثير من الظواهر الاجتماعية.

ولمعالجة الإشكالية قسّمت مجمل البحث إلى مقدمة، أربعة فصول، وخاتمة. تناولت من خلال الفصل الأول المفاهيم الأساسية لمنظومة السيطرة، والتي يستخدمها بورديو، بإعطائها دلالات تختلف بعض الشيء عمّا هو متعارف عليه. إنّ المفاهيم السابقة بالإضافة إلى مفاهيم أخرى تبدو في اعتقادي الشخصي ضرورية لفهم النسق الفكري لبيير بورديو، وبدون الإحاطة بها يصعب تمييز أفكاره عن غيره من الفلاسفة الذين طرقوا باب مثل هذه الموضوعات.

يظهر الأمر جليا في المفاهيم السوسيوثقافية، حيث استأثر بأطروحاته عن العنف الرمزي، رأس المال والتميّز. ولم تَقل المفاهيم الفلسفية أهمية؛ إذ بسط فكرة الهابتوس، واستبطن جذورها، تأثيراها، وامتداداتها المستقبلية.

ثم انتقلت إلى المفاهيم السياسية، والتي تعمل متشابكة، فكل فكرة تشتغل كمنطلق للأخرى. إذ تُعدّ الدولة مفهوما محوريا لكونها تؤطّر جميع الحقول، وتنظمها وفقا لِما يزيد مشروعيتها، أي مشروعية التميّز الذي تحوزه طبقة ما في سيطرتها على طبقة أخرى. إلّا أنّ الدولة لا تكتفي بهذا بل تحاول شرعنة العنف، وهذا بالسيطرة على عقول الفاعلين، من خلال ما ينبغي إدراكه، وصولا بالأفراد لدرجة السمع والطاعة، بعد تهديم كل ما لديهم من أدوات النقد.

بالتزامن مع ذلك لا يمكن إغفال الهدف الرئيسي وهو إعادة الانتاج؛ إعادة إنتاج لعبة السيطرة، بعبارة أخرى إعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية. ويشير إلى مجموع التدابير، والتي هي في الوقت نفسه تتميز بالاستقلالية من جهة والتقاطع من جهة ثانية، فهو موجود داخل الاستعدادات وداخل المؤسسات، في الأجساد والعقول، في الكلام وفي المعايير القانونية.

أما الفصل الثاني فقد تضمّن الإجابة عن المشكلة الثانية المتعلّقة بمصادر الإنتاج الفكري لبورديو. فكانت الإشارة إلى مدرسة التحليل النفسي، على الخصوص النمساوي سيجموند فرويد (Sigmund Freud) [1856م-1939م] الذي استقى منه فكرة الهابيتوس والتنويم والرمز، لكن أعطاها دينامية جديدة، فمن الليبدو الفرويدي المرتبط أصلا بالجنس إلى الليبدو الاجتماعي المنزوع الجنسانية.

كما يُلاحظ الحضور القوي للسيسيولوجيا في أطروحاته، وعلى الخصوص كارل ماركس، الذي استقى منه علاقات السيطرة داخل الفضاء الاجتماعي. ومن ماكس فيبر أهمية المعنى الذي يعطيه الفاعلون لحركتهم، ومفهوم الشرعية. ومن إميل دوركهايم أخذ المنهج السوسيولوجي، وكذا قابلية الظاهرة الاجتماعية للدراسة التجريبية، ليقترب بها أكثر نحو العلمية عن طريق إحصاء جميع تفرعاتها.

وعموما، فإنّ قوة مشروع بورديو يتمثل في كونه بنى عملا مِن مصدر متشعّب وغير منفصل في آن واحد، لقد جمع عديد من المنابع الفلسفية المتقاربة منها، والمتباعدة بدرجات متفاوتة إلى حدّ التناقض، ليمزج تأثيرات متعددة من أجل إقامة نظام متماسك. فمن فلاسفة اللغة على غرار فردينان دي سوسور والذي انتقده بشدة فيما بعد، إلى النمساوي لودفيج فيتجنشتاين الذي استلهم منه مداخل السيطرة اللغوية. واستمد فكرة المجال من الاتجاه البنيوي. ومن مدرسة فرانكفورت أخذ الروح النقدية الرافضة للواقع المعيش.

أما الفصل الثالث فقد عالجت من خلاله آليات السيطرة الإعلامية بدءا بالاستدراج وصولا إلى الاغتصاب الفكري ومصادرة العقول. إذ استعرض بورديو حالة الميديا وسعى إلى إظهار تأثيرات شاشة التلفزيون، وما تنتجه من برامج وصور بعيدة عن أي موضوعية، وتعكس رؤية غير مُحايدة سياسيا. وهي الإشكالية المحورية لكتاب "التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول"، وفيه دفع بورديو بأعماله العلوم الاجتماعية إلى ساحة النضال السياسي. ونظرا للارتباط الشديد بين المسيطر ووسائل الإعلام، فقد خصصتُ حيزا لإبراز بعضا من آليات السيطرة، والمتضمن في الرسالة الإشهارية: أشكالها، وما تصبو إليه من أغراض تجارية وثقافية وسياسية.

وانتقد وسائل الإعلام الفرنسية وما تمارسه من عنف رمزي في حق متتبعيها. ولم يسلم المثقف الفرنسي من انتقاداته بتبعيته لوسائل الإعلام، من صحافة وإذاعات وبشكل خاص الدور الخطير الذي يلعبه التلفزيون، في تكريس الأوضاع والمصالح السائدة، والتلاعب بعقول المستهلكين من المشاهدين.

ولم يكتف بنقد الأنظمة السياسية المحلية، بل تَوَجّه نحو النظام العالمي؛ حيث انتقد الليبرالية الجديدة ونتائجها الكارثية على الإنسانية، خاصة في كتابه "بؤس العالم"، إذ يُعدّ واحدا من أقطاب ما يُعرف بالعولمة البديلة، والتي كانت تُعرف باسم الحركة المناهضة للعولمة.

أما الفصل الرابع فقد سلّطت الضوء فيه على إحدى نماذج السيطرة والمتمثلة في المنظومة التربوية؛ إذ تُعتَبر إحدى الآليات الفعّالة لترسيخ النمط الاجتماعي السائد؛ فهي تساهم في إعادة إنتاج التفاوت الاجتماعي بدلا من تقليصه. كما أنّ البرامج التربوية ليست بريئة من التأثير السياسي والدولي؛ إنّ الخبراء الذين يعملون في المؤسسات الدولية ولدى الشركات المتعددة الجنسيات يمارسون تأثيرات رمزية، والمساهمة بشكل فعال في سياسات التعليم، وعلى ذلك يؤكّد بأنّ وزارات التعليم لن تفعل شيئا غير تطبيق التعليمات

التي تمّ إعدادها من قبل خبراء قانونيين، وعلماء اجتماع وخبراء في الاقتصاد، ويترتب عن ذلك النتيجة التالية: المدرسة تعمل على إعادة إنتاج التراتب الاجتماعي، وعلى تنميط وقولبة وعي وإدراك الأفراد حسب ما تريده الطبقة المهيمنة.

وعندما نقول المدرسة، فإننا نشير بها إلى فترة هامة تسبقها، وتتمثل في التأهيل الذي يجب أن يُعدَّ به الأطفال، حتى يحدث الانسجام مع النظام التربوي، وهي مختلف الترتيبات الأسرية، من إعداد لغوي لتشكيل الرأسمال والهابيتوس الخاص بهم، إضافة إلى التنشئة الايديولوجية ومخلفاتها في إعادة تشكيل حقل الهيمنة.

إنّ الثقافة المدرسية هي ثقافة الطبقة المسيطرة، لذلك فالمدرسة تمارس عنفا رمزيا؛ فالاختبارات الشفوية والكتابية على سبيل المثال ليست مقاييس صريحة للتقويم بل اجتماعية، إنّ ما نحكم عليه ليس هو الامتياز المدرسي بقدر ما هو امتياز اجتماعي، تؤكده الشهادة التي يتحصّل عليها الطالب فيما بعد.

ولا يخلو البحث من صعوبات، تتعلّق على الخصوص في التعقيد الذي تتّسم به مصطلحات بورديو نظرا لتشابكها وتداخلها، مما يجعل القارئ يشعر بأنّ هناك اجترار لأفكار واحدة بمصطلحات متعدّدة، فالحديث عن العنف الرمزي يستدعي الإشارة إلى منطلقاته، ممّا يفترض شرح الرأسمال الثقافي والاجتماعي، وعند الحديث عن مخلفاته ونتائجه لا يمكن تغييب أفكار عدّة ملازمة له، وهي السيطرة، إعادة الانتاج، والتمييز...إلخ.

الفصل الأول

المفاهيم الأساسية لمنظومة السيطرة

المبحث الأول: المفاهيم السوسيوثقافية

المبحث الثاني: المفاهيم الفلسفية

المبحث الثالث: المفاهيم السياسية

المبحث الأول: في المفاهيم السوسيوثقافية

1- العنف الرمزي

يرتبط مصطلح العنف عادة بكل عمل يضغط به شخص على الغير؛ وهذا العمل يستوجب استعمال القوة. ومن الآثار التي يتركها، النيل من حرمتهم وحياتهم الجسدية. إلا أنّ الإحاطة أكثر بالظاهرة- يجرّنا إلى توسيع مجالها إلى ما يُعرف بالعنف الرمزي؛ حيث يفتح فيه بيير بورديو (*pierre Bourdieu*) [1930م-2002م] المجال لأي نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية، حاجبا علاقات القوة التي تؤصل قوته. فمن الضروري تسليط الضوء على أشكال خفية للعنف تُمارس بطريقة ذكية وَلَبِقة. لذلك فالسؤال المطروح: ما هو العنف وما أنواعه ؟ وما لمقصود بالعنف الرمزي بحسبه ؟

إنّ مخاطبة الآخر تعني إعطاء وصف شامل للعنف، فالأعمال التي تسلب الشخصية هي أعمال عنف. فأيّ سلوك شخصي ومؤسساتي يتّسم بطابع تدميري مادي ضد آخر، يُعدّ عملا عنيفا. سواء كان هذا العنف شخصي خفي، يؤذي الآخر نفسيا، أو كان عنف مؤسساتي، حيث تنتهك البنى الاجتماعية هوية مجموعات الاشخاص[1]. ويُوصف العنف عموما بكونه انتهاكا للشخصية، بمعنى أنّه تعدٍّ على الآخر، ماديا أو معنويا.

والعنف في اللّغة يعني الخُرقُ بالأمرِ وقِلّة الرّفق به، وفي الحديث: إنّ الله تعالى يُعطي على الرِّفق ما لا يُعطي على العُنف، وقد قيل:

شَدَدتُ عليها الوطءَ لا مُتظالِعا ولا عَنِفا حتى يَتِمَّ جُبُورُها

أي غَير رفيقٍ بها، ولا طَبٍّ باحتمالها، وقال الفرزدق:

1- باربرا ويتمر: الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص: 10.

إذا قادني يوم القيامةِ قائدٌ عنيفٌ وسوَّاقٌ يسوق الفرزدقا

وأعنف الشيء: أخذه بشدّةٍ واعتنف الشيءَ: كَرِهه (عن ابن الأعرابي)، وأنشد:

لم يَختَرِ البيت على التَّعَزُّبِ ولا اعتِنافَ رُجْلَةٍ عن مَركَبِ[1] وبناءً على ذلك فالعنف هو تعبير عن القوة الجسدية التي تصدر ضد النفس أو ضد أي شخص آخر بصورة متعمّدة، أو إرغام الفرد على إتيان هذا الفعل نتيجة لشعوره بالألم بسبب ما تعرض له من أذى. وتشير استخدامات مختلفة للمصطلح إلى تدمير الأشياء والجمادات (مثل تدمير الممتلكات). ويستخدم في جميع أنحاء العالم كأداة للتأثير على الآخرين.

كما أنه يعتبر من الأمور التي تحظى باهتمام القانون والثقافة، إذْ يسعى كلاهما إلى قمع الظاهرة ومنع تفشيها. وقد يَتّخذ العنف صورًا كثيرة تبدو في أي مكان على وجه الأرض، بدايةً من مجرد الضرب والذي قد يسفر عن إيذاء بدني، انتهاءً بالإبادة التي يموت فيها ملايين الأفراد. وجدير بالذكر أن العنف لا يقتصر على الجانب البدني فحسب.

ويعرفه جميل صليبا في معجمه الفلسفي بأنه "مضاد للرّفق، فكلّ فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضا عليه من خارج فهو بمعنى ما فعل عنيف. والعنيف أيضا هو القوي الذي تشتدّ سورته بازدياد الموانع التي تعترض سبيله. والعنيف من الميول هو الهوى الشديد الذي تتقهقر أمامه الإرادة، وتزداد سورته حتى تجعله مسيطرا على جميع جوانب النفس، والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره بالرفق، ولا تعرف الرحمة سبيلا إلى قلبه"[2] ويمكن توسيع مجالاته إلى الخطاب الثقافي، وكذا إلى مضمار الألفاظ ومدلولاتها "وحتى إن كان المقصود بالتفسيري هو قبول الفرد الشامل لتفسيرات فرد آخر، فإنّ هذا يصبح أيضا فعلا تفسيريا، بعبارة أخرى يجب النظر إلى المعاني، ليس من جهة كونها أشياء مغروسة، وإنّما كنماذج قيم، ومعايير وقوانين، تعطي هذه النماذج مجالات

1- ابن منظور: لسان العرب، المجلد الخامس، دار المعارف، القاهرة، ص: 3132.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1982م، ج2، ص: 112.

للضغط وفرصة للتفاوض بشأن حوافز، ومشاريع وقيود، وتشريعات بين الأفراد والمجموعات".[1] على هذا الأساس ينبغي الحيطة من الايعازات المضمرة.

أما العنف الرمزي (*La violence symbolique*) *فَيُعَدّ* من أكثر المفاهيم حداثة وجدّة، ونظراً لحداثته يقع في دائرة المفاهيم الكلية الملتبسة، ويبقى أسير المراهنات الفكرية النقدية التي تحاول صقله وهندسة أبعاده وتعيناته. ويمكن تقريب مفهوم العنف الرمزي بكونه كل أشكال العنف غير الفيزيائي. ويوسّع بورديو مجاله إلى "كل سلطة تطال فرض دلالات، وتطال فرضها على أنّها شرعية أن تواري علاقات القوة التي هي منها مقام الأس لقوتها، إنّما تزيد إلى علاقات القوة تلك، قوتها المختصة بها، أي تحديد قوتها الرمزية"[2]. على ذلك فهو ذو فاعلية مؤثرة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي كل أشكال السلوك الإنساني.

إنّ هذا النوع من العنف (الناعم)، يجعل ضحاياه يتقبلونه، بل ينخرطون في الخضوع لإكراهاته دون مقاومة، فالإنسان في إطار الحياة الاجتماعية يتقبّل عددا من القيم والمعتقدات كبديهيات ومسلمات، تفرض نفسها بسهولة وتلقائية، وهذا عبر اللغة والكلام وكل أشكال التواصل، وكل أشكال الإقناع الصامتة والسرية، قصد ممارسة السيطرة وإدامتها، باستخدام التمويه والالتباس واستعمال "أقوال تبدو كأنّها تفيد معنًى معينا ولكنّها تنتهي إلى أن تفصح عن معنى آخر. إنّه يستعمل في الجمل التي يكون بناؤها المنطقي متضاربا. يظهر من ثم ما يجعل الجملة ملتبسة في الترتيب النوعي للكلمات التي تؤلّفها، حيث تبدو أنّها تنشئ علاقة ما، بينما تضمر في الواقع علاقة أخرى: تماما مثلما يبدو المصابون بالحول حينما ينظرون في اتجاه ما، بينما هم ينظرون بالفعل في

1- باربرا ويتمر: الأنماط الثقافية للعنف، ص: 12.

2- بيير بورديو وجان كلود باسرون: إعادة الإنتاج –في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م، ص: 102.

مكان آخر"[1]على ذلك فالعنف الرمزي للمسيطر، يستمدّ مشروعيته من اختفائه وعدم ظهوره.

فمفعول الهيمنة يزداد كلما ازداد الجهل بآلياتها الرمزية والمضمرة، فتستمد قوتها من اختفائها وتواريها، ومن ثم تظل حقيقتها غائبة، يقول بيار بورديو عن السلطة الرمزية بأنها "قدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثمّ قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته؛ قدرة شبه سحرية تُمكِّن من بلوغ ما يعادل ما تُمكّن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة. إنّ هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعتُرِف بها، أي إذا لم يؤبه بها كقوة اعتباطية (...) وهذا يعني أنّ السلطة الرمزية تتحدّد بفضل علاقة معينة تربط من يُمارس السلطة بمن يخضع لها. "[2]. إنّها تتعين بتركيبة المجال الذي يتبلور فيه الاعتقاد ويعاد إنتاجه.

يذكّرنا مفهوم العنف الرّمزي عنده بفكرة القابلية للاستعمار للمفكر الجزائري "مالك بن نبي" إذ لا يفترض وجود معارضة من الطرف الذي يُمارَس عليه العنف، أو حتى مجرّد الرضوخ للمسيطر فحسب، بل يدخل المسيطَر عليهم في لعبة السيطرة عليهم. إذ أنّ "العنف الرّمزي هو ببساطة ذلك الشكل من العنف الذي يُمارس على العون الاجتماعي بتواطؤ منه، وعلى وجه التحديد فالأعوان الاجتماعيين هم أعوان عارفون، وحتى وإن أخضعوا إلى حتميات فهم يساهمون بدورهم في إنتاج فعالية ما يحدّدهم خاصة وأنّهم يهيكلون ويؤطرون ما يحدّدهم"[3]. فعندما نعترف بوجود عنف يُمارس علينا، ونتجاهل بأنّه عنف، فذاك هو العنف الرمزي.

1- بيير بورديو: الانطولوجيا السياسية عند مارتن هايدجر، ترجمة سعيد العليمي، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م، ص: 29.

2- بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007م، ص: 56.

3 - Pierre Bourdieu et L. Wacquant: Réponses, Ed Minuit, Paris, 1992, P: 143.

وتُقلّل النظرة السطحية من خطورة هذا النمط من العنف، إلاّ أن مجرّد التعمق أكثر في الموضوع كفيل بكشف خباياه؛ فعلى سبيل المثال عند التمعّن في الدور الأساسي الذي يلعبه الكلام؛ إنّ تعريف ما هو شرعي يمرّ من خلال معارك الكلمات، فتسمية الأشياء بهذه الكيفية أو تلك، يعني إعطاؤها وجودا مغايرا أو مَحْوها من الوجود. إنّ كل فئات الأعوان المسيطر عليهم هم محل خطاب فج أو حذق، وبالتالي يمكن أن تعطى لهم هوية سلبية.

يظهر الأمر جليا من خلال اللغة، فهي ليست بريئة؛ "فالأسماء ملغومة بنعوت ضمنية، والأفعال تنطوي على أوصاف صامتة تميل إلى التأبيد والاستنكار، إلى إقرار الوجود والدوام أو إلى الخلع والطعن ونزع الاعتبار"[1]. فالأحكام التي نظن أنّها تقريرية، هي ايعازات لِما ينبغي أن يكون عاديا، مقبولا، أو مُحرّما، بل إنّها تعمل على ترسيخ فكرة "هكذا هي الأمور"

وفي حديثه دائما عن العلاقات الخفية يشير بورديو إلى العنف الرمزي باعتباره إكراها، إلا أن للإكراه مفهوم آخر غير المتداول في الوسط الثقافي؛ وهو ما أشار إليه في معظم كتبه، وخاصة في "تأملات باسكالية" "إن العنف الرمزي هو ذلك التسلُّط، وهو نوع من الانخراط أو الموافقة، أو شهادة قبول السيطرة التي تُمنح من قِبل المسيطَر عليه للمسيطِر، فهو ليس سوى شكل مدمج لبنية علاقة السيطرة، وبذلك يتم تطبيع العلاقة"[2] إذ هو تلاحم يحدث بين المسيطَر والمسيطِر عليه، كلٌّ في مجاله، ولكلٍّ وظيفته اتجاه الآخر.

من هذا المنطلق يظهر الفرق أو المفهوم الجديد للعنف الرمزي في علاقته بالسيطرة، فقوة السيطرة الرمزية تأخذ منحنى تصاعديا إلى غاية ممارسة العنف بالتزامن مع إنكار وجودهِ، ويقدم بورديو أمثلة عديدة خاصة من المجال التربوي، إذ يعتبر عملية

1- بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 12.

2- Pierre Bourdieu: Méditations Pascaliennes, Coll. liber, Ed. Du seuil, Paris, 1997, P: 204.

تصحيح الأوراق من قبل الاستاذ عنف رمزي، فالملاحظات التي يسجلها على ورقة التلاميذ، ماهي إلاّ عملية إعطاء الشرعية لعدم المساواة الاجتماعية، فالملاحظة جيد ماهي إلا تأكيد للحائز سلفًا على رأسمال ثقافي، على خلاف الذي حرم منه، وعلى ذلك فتصحيح الأوراق وتقديرها يصفه بيار بورديو بكونها تعبير صريح عن السيطرة الاجتماعية.

إن التلازم في الحضور يزول بين السيطرة والعنف الجسدي، وبين السيطرة والظروف الاقتصادية، فغياب استعمال هذا النمط من العنف هو الذي يُكسبه سِمة العنف الرمزي ويجعله مألوفا عند المسيطِر عليه، بل ضروري، فهو على شاكله أصحاب الكهف عند أفلاطون أين حوّلت العادة الحقائق. وإذا كان مفهوم السيطرة رمزيا، فإن التخلص منها –بحسب بورديو– يكون كذلك، إذ لا يتطلب الأمر ثورة لنغيّر بها الأوضاع فتتحوّل بها البروليتاريا من طبقة مستضعفة إلى مالكة، فما دامت السيطرة رمزية فلا مفرّ من فهم بعدها الرمزي.

وبإيعاز من قصدية الوعي عند "جون بول سارتر" يوظّف بورديو التأثير السحري للمسيطر، "هناك تشابه كبير بين نظرية السحر، ونظرية العنف الرمزي فكلاهما يعتمد على نظرية إنتاج الاعتقادات في سعيهما إلى الاستشراق الضروري لإنتاج فاعلين ممنوحين بأنظمة إدراك وتقدير تتيح لهم فهم الأوامر المتنكرة في صورة إيعازات في شكل وضعية ما، أو في شكل خطاب، ثم الخضوع لها"[1] فإذا كانت ظاهرة الإغماء طبيعية شأنها شأن مقولة "العنب فجٌّ" التي نستنجد بها عند عجزنا عن قطف عنقود عنب ليس في متناولنا، كذلك الأمر بالنسبة للمسيطر عليهم، إذ يقدّمون تفسيرات سحرية لوضعهم على أنه الأفضل.

من بين وظائف الرمز، بالإضافة إلى استخداماته في مجال السيطرة، فإن العمل الرمزي له دور في نشأة مجموعة موحدة، ويزداد نجاحا كلما كان الاعتراف متبادلا بين أفراده "يمكن القول بعبارة أخرى أن العمل الرمزي للتكوين أو للتكريس اللازم لإنشاء

1- Pierre Bourdieu, Raisons Pratique, sur La théorie de l’action, Ed seuil, 1994, P: 190.

مجموعة موحدة [فرض اسم، شارة، علامات للتجمع، مظاهرات شعبية...الخ]، يمكن له أن ينجح بقدر ما يكون الممارسون للعمل الرمزي مضطرين، بسبب تجاورهم في المجال الاجتماعي وفي استعداداتهم، والمصالح المرتبطة بأوضاعهم"[1]. إنّه الجو المناسب لأنْ يعترفوا بعضهم ببعض وأن يقروا بالمشروع نفسه.

وتتمظهر الخصائص الاجتماعية في الاعمال الثقافية والتثاقفية، فالتحليل الخارجي الذي، –باعتباره ينظر للعلاقة بين العالم الاجتماعي والاعمال الثقافية داخل منطق الانعكاس– يربط مباشرة الاعمال بالخصائص الاجتماعية للمؤلفينٍ [وبأصلهم الاجتماعي] أو للجماعات الحقيقية أو المفترضة الموجهة إليها، هذه الاعمال المزمع لها أن تحقق هذه الرغبات.

وفي الضفة المقابلة تمنح إشارات السيطرة، وإشارات قبولها "وكنت قد ذكرت مرارا أنه إذا كانت هناك حقيقة فذلك لأن الحقيقة محل نضالات. هذا التأكيد ينطبق بالأخص على العوالم الاجتماعية المستقلة نسبيا والتي أسميها حقولا والتي يواجه فيها محترفو الانتاج الرمزي بعضهم، في نضالات فرض المبادئ الشرعية للرؤية وتقسيم العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي"[2]. وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الأشياء وتعظيم الاشخاص وتسميتهم بمسميات ما (كصاحب الجلالة أو فخامة الرئيس، أو ولي الأمر) لا يُقبل بسهولة، إنه نتاج لنضال طويل.

1– بيار بورديو: أسباب عملية–إعادة النّظر بالفلسفة، تعريب أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، ط1، 1988م. ص: 66.

2- المصدر نفسه، ص: 107.

2- رأس المال:

يرتبط مصطلح رأس المال عادة بما هو ملموس، وهذا ما نجده في التفسير الماركسي للحتمية التاريخية، أين تمتلك طبقة ما لرؤوس الأموال، فهي المسيطرة اقتصاديا وسياسيا، بينما تُحرم منها الطبقة الأخرى والتي تسمى عادة بالبروليتاريا، وهو التصنيف الذي اتخذته كل المجتمعات على مرّ التاريخ، مع تغيير طفيف في بعض الأوضاع. أما بورديو فيوسع ماصدق رأس المال ليشمل جوانب أخرى رمزية، إلا أنّها أكثر فاعلية في نسق السيطرة. فما هي على وجه التحديد ؟

إنّه يشير إلى قوة السلطة من خلال امتلاكها لرأسمال رمزي يمكّنها من بسط سيطرتها، فالمقولة المعروفة عن الدولة باعتبارها جهاز قمع وتنظيم، يحتكر أدوات القمع وقوانين الصراع بين الفئات الاجتماعية. هذا الاحتكار يسميه رأسمالا، "إذ لا بد لها أنْ تنتزع شرعيتها من خصومها وحيازتها على رأسمال آخر يسميه الرأسمال الرمزي".[1] وهو عنده يعمل مثل الرأسمال الاقتصادي في أي حقل من الحقول، غير أن هذا لا يكفي وحده لسيطرة الدولة،

لقد ركّز ماركس على رأسمال يسميه بورديو الرأسمال العادي، أي رأسمال الثلاجات والغسالات والفولس قاجن أما رأس المال الجديد فيعرف برأس المال الثقافي "على الطبقة الجديدة التي تستند سلطتها ونفوذها على رأس المال الثقافي، لكي تفرض نفسها في الكفاح الذي يضعها في مواجهة الشرائح الاخرى المسيطرة، أن ترفع بمصالحها الخاصة إلى درجة أعلى من الكونية، وأن تبتكر طبعة لنظرية الخدمة العامة وحكم الكفاءة يمكننا تسميتها "تقدميه" بالنسبة إلى الاشكال الارستقراطية الأخرى التي ابتكرها فيما بعد

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 8.

الموظفون اليابانيون"[1]. فالمعروف عن الرأسمال هو انحصاره في الجانب المادي وبمعناه الاقتصادي استثمار الثروة، وهنا أضاف بورديو مجالا آخر تمّ إهماله من قبل.

هذا ويتوقف النجاح التعليمي وكذا الاجتماعي على الأصل، أي رأس المال الثقافي، فهو تحصيل حاصل، "إن تقلبات بورصة الاسهم التعليمية يصعب التنبؤ بها، وأولئك الذين يستطيعون الافادة عبر أسهم آبائهم وإخوتهم وأخواتهم ... الخ. وحتى عبر علاقاتهم بمعلومة عن مدارات التأهل وحصيلتها المتباينة، الحالية أو الممكنة، يمكنهم أن يحسنوا توجيه استثماراتهم المدرسية ويجنوا أكبر فائدة من رأس مالهم الثقافي. وهذه إحدى الوساطات التي من خلالها يرتبط النجاح التعليمي- والاجتماعي- بالأصل الاجتماعي"[2]. فكلما كان الفرد ذا ميراث ثقافي متكامل كلما كان أهلا للتفوق المدرسي، وأخذ مكانة في المجتمع.

وخلافا لما تُروِّج له بعض النظريات ذات الصلة بالفئة الحاكمة -أين تتحدّث عن الكفاءة- لا يمكن لها أن تُحال بطريقة معقولة إلى فروق في حيازة رأس المال الثقافي ورأس المال المدرسي. لذلك من الضروري افتراض سبب آخر للتفاوت، أو نوع آخر من رأس المال يكون تسويقه اللامتساوي هو علة وجود هذه الفروق، لذلك تشير أصابع الاتهام لدى بورديو إلى ما يصطلح عليه رأس المال السياسي "يلاحظ أيضا هذا الاستحواذ على المصادر الجماعية عندما تكون هناك "نخبة" اشتراكية- ديمقراطية في السلطة منذ أجيال عديدة، نرى عندئذ أن رأس المال الاجتماعي، من النوع السياسي الذي يتم الحصول عليه من خلال أجهزة النقابات والأحزاب، يتم نقله عبر شبكة العلاقات

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 54.

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 56.

العائلية، مؤديا بذلك إلى تشكيل سلالة مالكة حقيقية"[1]. هذا الرأسمال هو الذي يُؤمِّن لمنْ يملكه التمتع الخاص بالممتلكات والخدمات العامة ووسائل الرفاهية: سيارات، مستشفيات، مدارس، الخ...

انطلاقا من هذا الأساس يعتقد بورديو بأنّ السبيل الناجع لمواجهة النظام أو المسيطرين سياسيا يكمن في رأس المال التعليمي، فالحائزين على هذا النوع من رأس المال، هم الميالون إلى نفاذ الصبر والتمرّد ضد امتيازات حائزي رأس المال السياسي، وهم الأقدر على مواجهة النخبة بشعاراتهم في المساواة والكفاءة.

فعندما يتم التحكم بصفة كلية في أشكال المعارضة، ويصبح رأس المال السياسي هو النموذج "عندها لا يكون لأعضاء النخبة السياسية أنداد آخرون، في الكفاح من أجل مبدأ السيطرة، سوى حائزي رأس المال التعليمي [كل شيء يسمح في الواقع بأن يفترض أن التغيرات التي حدثت مؤخرا في روسيا وغيرها، تجد أصلها في الندية بين حائزي رأس المال السياسي من الجيل الاول والجيل الثاني على الأخص، وحائزي رأس المال التعليمي من التكنوقراط ولا سيما الباحثين أو المثقفين، القادمين في جزء منهم من أعضاء النخبة السياسية]"[2] فرأس المال التعليمي هو القادر على الوقوف الند للند مع الرأسمال السياسي، وهو القادر على فك لغز السيطرة السياسية.

هنا يكمن دور الآخر في تثبيت الرأسمال، فالرأسمال الفردي في حاجة إلى الاعتراف من قبل المجتمع ليكون واقعيا، فالمجتمع او لِنُقل الدولة هي التي تنقله إلى الوجود الفعلي، إن صفة أستاذ، أو قاض، أو طبيب في حاجة إلى الاعتراف من قبل الدولة عن طريق ما تقدم لهؤلاء من شهادات ووظائف، "إن الرأسمال الثقافي موجود، فقط تَحوَّل إلى

1- المصدر نفسه، ص: 42.

2- المصدر نفسه، ص: 43.

وجود فعلي، أو ملكية، فأصبحت هذه الملكية جزءا مساعدا على دمج الشخص، أي هابيتوس"[1] وعلى ذلك يتطلب من الفاعل عملا شاقا وطويلا، ثقافيا وتثاقفيا من أجل أن يفرض نفسه للاعتراف به من قبل الآخر.

إنّ الرأسمال الثقافي –كرمز– لا يمكن فصله عن الرأسمال الاقتصادي، باعتبار الأخير يساهم في تحويل الرأسمال الثقافي إلى واقع، مثلما تُحوّل عملة إلى أخرى في سوق الصرف، "يسمح بتحديد لا تكافؤ الإنجازات الدراسية للأطفال المنحدرين من مختلف الطبقات الاجتماعية في تحصيل النجاح المدرسي، أعني المنافع النوعية التي باستطاعة أبناء مختلف الطبقات الحصول عليها في السوق المدرسي عند توزيع الرأسمال الثقافي بين الطبقات والحقول".[2] ففي المجال الدراسي يُبرِز الرأسمال الثقافي مدى اللاتكافؤ من خلال النجاح والرسوب.

في حديثه عن الرأسمال يدرج بوردو ما يصطلح عليه الرأسمال الاجتماعي، وهو كتتويج للراسميل السابقة، وهو ما يمكن أن نسميه في مجال السياسة بالوزن الاجتماعي للشخص في مجال حقله "إن الرأسمال الاجتماعي هو كل الموارد سواء الفعلية، أو الكامنة، أي الموجودة بالقوة والتي تكون في ارتباط وثيق بامتلاك علاقات رسمية، مُشَكّلة من معارف متداخلة"[3]. ويتمظهر ذلك في العلاقات والاتصالات، والديون الرمزية للشخص اتجاه الآخرين، مقابل ما يُحقّقه لهم من منافع بالوساطة من خلال صلاته مع أعوان آخرين.

1- A. Accardo. P. courcuf, La sociologie de Bourdieu, Le mascaret, Bordeaux, 1986, PP: 92 93.
2- Ibid. P: 91.
3- Ibid. P: 94.

وما دام الرمز عنصرا فعالا عند بورديو، فإن المجال الرمزي للرأسمال يتجلى في مدى فاعلية رأسمال الفرد، والناتج عن اندماج مجموع الرساميل السابقة من جانب اقتصادي، ثقافي واجتماعي "فكل أنماط الرأسمال: اقتصادي ثقافي اجتماعي، تهدف – بطرق مختلفة– للعمل كرأسمال رمزي حينما يحصل الفرد بها على اعتراف فعلي".[1] هذا التفاعل للرساميل يُضفي على الشخص طابعا قدسيا، ويجعله مرغوبا فيه من قبل أفراد حقله، سواء كانت هذه الحقول دينية أو فنية أو سياسية.

ويؤكد على الدور الهام للرأسمال الثقافي والمؤسسة التعليمية في إقامة أرستقراطية الدولة، فالمؤسسة التعليمية –التي كان يُعتقد فيما مضى– أن بإمكانها إدخال شكل من أشكال سلطة الاستحقاق عن طريق تفضيلها للاستعدادات الفردية في مواجهة الامتيازات الوراثية، تميل عبر الرابطة الخفية بين الاستعداد المدرسي والميراث الثقافي، لأن تقيم أرستقراطية دولة حقيقية.

إنها تساهِم في إعادة الانتاج بتواطؤ من مؤسسة الأسرة بطريقة لا إرادية "فالعائلات أجسام تحيا بنوع من إعادة الانتاج، أي بنزوع إلى استمرارية وجودها الاجتماعي، الذي هو أساس استراتيجيات اعادة الانتاج، استراتيجيات ميراثية، وأخيرا وبالأخص استراتيجيات تعليمية. فكلما كان رأس المال الثقافي للعائلات أكثر أهمية كان وزنه النسبي أكبر من رأس المال الاقتصادي"[2]. من هذه الزاوية لا تختلف نظرته للدولة عن التفسير الماركسي بكونها وُجدت أصلا لحماية ممتلكات طبقة معينة، وتأكيد سيطرتها على أخرى وفق مسار طويل "إن أرستقراطية الدولة، في فرنسا وبلا شك أيضا في اليابان، هي جسد قد خلق نفسه بخلق الدولة. لقد أنشأ الدولة ليقيم نفسه كحائز لاحتكار

1- Pierre Bourdieu : méditations Pascaliennes, P: 285.

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 47-48.

شرعي لسلطة الدولة. إن أرستقراطية الدولة في فرنسا هي وريثة أرستقراطية القضاء التي تتميز عن أرستقراطية السيف والتي ترتبط بها غالبا بالزواج مع تقدم الزمن، باعتبارها تدين بوضعها إلى رأس المال الثقافي ذي النوع القانوني في جوهره"[1]. وتاريخيا يوجد تلازم في الحضور بين وجود الدولة من جهة، وسيادة الارستقراطية من جهة ثانية، إن سيطرة هذه الأرستقراطية لم يكن محض صدفة، بل وفق ميراث اجتماعي شكله الهابيتوس.

وحتى على الصعيد الفني، يمكن طرح السؤال الآتي: هل الفنان يصنع نفسه ويفرض فنه كذوق يستحق الإشادة، أم هناك عوامل خارج الذات –وهذا لا يعني أنها موضوعية– تساهم بصفة غير موضوعية في تجلي فنان واختفاء آخر ؟ "يكفي أن نطرح السؤال المحظور لندرك أن الفنان الذي يصنع العمل، هو نفسه مصنوع داخل مجال الانتاج بواسطة كل هؤلاء الذين أسهموا في "اكتشافه" وتكريسه، من نقاد وكاتبي مقدمات وتجار...الخ. ومن ثم فعلى سبيل المثال، إن رجل أعمال المنتجات الفنية [تاجر اللوحات والناشر...الخ] هو الذي يستغل عمل الفنان، عن طريق المتاجرة بمنتجاته، وهو الذي بوضعه الفنان في سوق الثروات الرمزية بواسطة العرض أو النشر أو الإخراج"[2]. لذلك يُعدّ الفن مجالا هاما للرأسمال الرمزي، إنّنا نلاحظ في الواقع نجاح بعض الفنانين أو لنقل بروزهم اللامبرر، في مجال الغناء والسينما والمسرح.

غير أنّ ما يقدّمه رجل الأعمال من دعم مادي ومعنوي للفنان لا يُصنف ضمن الفعل الاخلاقي الكانطي، فهو من أجل كسب مزيد من الرأسمال الرمزي لصالحه "إذ

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 52.

2- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 232.

يكفل لمنتج الصنع الفني تكريسا يزداد أهمية كلما ازداد الفنان تكريسا. فهو يسهم في صنع قيمة المؤلف الذي يدافع عنه بواسطة دفعه إلى وجود معروف ومعترف به، وضمان نشره [تحت غطائه في معرضه أو مسرحه...الخ] وبمنحه ضمانا متمثلا في كل رأس المال الرمزي الذي راكمه، وإدخاله بذلك في دائرة التكريس التي تقدمه إلى أنواع من الصحبة المنتقاة أكثر، وإلى أماكن مرموقة متزايدة الندرة."[1] وما كان لبيار بورديو أن يفهم المجالات الاجتماعية على غرار ما يحدث في الجانب الفني لو تم عزلها عن منبعها.

لذلك يركز في كل أعماله على محاولة استيعاب المجالات الاجتماعية من خلال ردها إلى أساسها الاجتماعي، إذ يتبدى المجتمع كمجالات، أي كبنى لفروق لا يمكن فهمها تماما، إلا بشرط بناء الأساس المنتج الذي يقيم هذه الفروق في الواقع الموضوعي، هذا الاساس ليس إلا بنية توزيع أشكال مجالات رأس المال تكون فعالة في العالم الخارجي موضع الاهتمام، والتي تتنوع حسب المكان والزمان.

وعلى غرار باقي الحقول، فعند تحليلنا للمنتوجات الثقافية يمكننا الوقوف على تركيبتين متماثلتين "أولا بنية الاعمال [أي النوع وأيضا الشكل، والأسلوب والموضوع...الخ.]. وثانيا بنية الحقل الأدبي، أو الفني، أو العلمي أو القانوني، الخ.] كحقل للقوى الذي لا ينفصم عن حقل الصراعات. فمحرك تغيير الاعمال الثقافية، يكمن في الصراعات التي تكون حقول الانتاج جزءا منها، ومتلائمة مع المكان. هذه الصراعات التي تهدف إلى حفظ أو تغيير ميزان القِوى الموجود في حقل الانتاج، تؤدي بداهة إلى حفظ أو تغيير بنية حقل الاشكال التي هي أدوات ورهانات هذه الصرعات"[2]. إذن

1- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 232-233.

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 83.

الاعمال الثقافية لا تحيد عن قاعدة الصراع؛ الصراع الذي يؤول إلى الإبقاء على الأوضاع بالنسبة للمسيطر، أو تغييرها بالنسبة للمسيطر عليهم، وهذا انطلاقا من رأس المال الرمزي الذي يحوزون عليه.

ما دام الرأسمال بشتى أنواعه، هو أحد أهم مداخل السيطرة فإن تصنيف المجالات يتم بصفة آلية، أو يمكن القول بصفة لا واعية، فالأصول الاجتماعية هي بمثابة كروموزوم، يتحكم فيما ينبغي أن يكون عليه الفرد لاحقا "في داخل حالة معينة من الحقل، تحددها جملة من حالات مجال الممكنات وطبقا للوضع النادر بدرجة أو بأخرى الذي يحتله الكاتب، والذي يتطور بصورة مختلفة حسب الاستعدادات التي يستمدها من أصله الاجتماعي، يأخذ الكاتب أحد الممكنات المعروضة بصورة لا واعية في أغلب الحالات"[1]. ما يؤكد هذا الطرح من المجال الادبي والفني، هو محور اهتمام الكُتاب؛ إن الرواية الشعبية والافلام النسائية–هي في أكثر الأحيان– متروكة للكُتّاب المنحدرين من طبقات كادحة، في حين نجد المعالجات الأكثر بعدا وشبه المحاكاة من اهتمام الكتاب الميسورين.

1- المصدر نفسه، ص: 92.

3- الحقل والعلاقة وصلتهما بالتميز

لا يمكن فهم الحقل والتميُّز، دون الحديث عن العلاقة، إذ تأرجح فكر بيار بورديو بين علم الاجتماع والفلسفة، فبحكم تكوينه الفلسفي أعاد إحياء التفسير الآلي للسلوك وعلاقته بالجسد، وخاصة في كتابه السيطرة الذكورية أين استقرأ الوضعيات الجسدية للمرأة والرجل القبائلي في تجسيدهما لفكرة السيطرة، كما أعاد إحياء النظريات الفيزيولوجية للسلوك والانفعال بشيء من التحفظ، إذ أقرّ بأن المسيطر يستهدف الفكر أكثر من الجسد.

لقد انطلق الفكر الإنساني –بحسب أوجيست كونط– من البحث عن العلل، إلا أنّ عصرنا هذا يمكن تسميته بعصر العلم، وما كان له أنْ يتطوّر لو استمر في البحث عن الاسباب، لذلك عدّل مساره بالبحث عن العلاقات بين الظواهر، فالمعرفة الحقّة لا تكمن في البحث عن أسبقية ظاهرة معينة حتى نسميها علة، وما يلحقها نسميه معلول، إنّ حقيقة الظواهر يمكن القبض عليها بإدراك تفاعلها مع بعضها البعض، وهنا نكون أقرب إلى مفهوم القانون.

ومهما كان تفسير (أوجيست كونط) يفتقر لسند واقعي، فإن الفكر العلائقي له مكانة هامة عند بيار بورديو باعتباره قد شرّح العلاقات الاجتماعية، وتجاذباتها: سواء بين الأعوان، وبين الحقول، أو بين الطبقات؛ إن الأهم عنده هو "تشريح كل عنصر علائقيا؛ أي علاقته بغيره داخل منظومة ما، ومعرِفة معناه ومصدر وظيفته"[1]. على هذا الأساس ينتقد علماء الاجتماع عندما ركزوا –في تعريفهم للمجتمع– على أنّه مجرد جماعات، فهم بذلك لم يخوضوا في أعماقه. إن المعرفة الحقة تكون بالبحث في العالم الخفي أو ما يصطلح عليه الفضاء الاجتماعي بكشف المستور، وسبر أغوار العلاقات الخفية، علاقة المسيطر بالمسيطر عليه.

1- Pierre Bourdieu: Raisons Pratiques. P: 11.

وفي إطار أفكاره عن اللامساواة الاجتماعية يُعنون إحدى أهم كتبه بـ (La distinction) أي التمييز، وهذا نظرا لأهمية هذا المفهوم في منظومة السيطرة، ويتخذ التمييز أشكالا متعدّدة من خلال الأذواق، اللباس، مواضيع الاهتمام، وحتى نمط المعيشة، وكذا من خلال الطبقات الاجتماعية وتصرفاتها، وهو في مقابل الرأسمال عند كارل ماركس.

ويركز في هذا الكتاب على الأفراد داخل المجتمع، إذ يتصارعون ضمن حقول وفضاءات مجتمعية مختلفة، حول مواقع السيطرة والمكانة والتميز الاجتماعي والطبقي، من خلال ما يملكونه من رأسمال اقتصادي وثقافي. ومن ثم يشير الكتاب إلى الصراع بين الأفراد داخل بنية المجتمع من أجل الاختلاف والتميز؛ فالفرد لكي يكون إنسانا معروفا في حقل مجتمعي ما، فلابد أن يتميز عن الآخرين إما بالاختلاف عنهم، وإما بالانزياح عنهم ثقافيا واقتصاديا ولغويا ورمزيا واجتماعيا. بمعنى أن هناك ثنائية التوافق والتميز. وعلى ذلك فالاهتمام بالموضة بشكل هستيري، دليل على الرغبة في التميز ثقافيا واجتماعيا ورمزيا.[1] مع العلم أنّ هذه الاختلافات تبدأ من شكلها البسيط والضعيف إلى الاختلافات الجذرية، وصولا إلى الاختلافات الطبقية.

كما أنّ تَمَيُّز فئة أو طبقة معينة هو نتيجة حتمية لتوفر مجموعة أسباب، فالمتميزون ووضعهم في الماضي والحاضر هو الذي يؤهلهم ليصيروا ما هم، وما ينبغي أن يكونوا عليه "إذ لا يبدو المسيطرون كمميزين إلا لكونهم بكيفية ما، قد وُلدوا في وضع مميز إيجابا، فالهابتوس الخاص بهم طبيعة مكونة اجتماعيا، وتكون مضبوطة على الفور وفق مستلزمات ثابتة للعب، والتي يمكن أن تثبت كذلك اختلافها دون حاجة إلى هذه

1- Pierre Bourdieu: La Distinction. Critique sociale du jugement, Les Éditions de Minuit, 1979, P: 379.

الرغبة".[1] وتُعد فكرة التمييز عنده من إيحاء الاتجاه البنيوي عند كل من كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) وفيرديناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure) [1857م-1913م].

لقد أشار دوسوسير إلى الفكرة السابقة باستعراضه لألفاظ اللغة وما تحمله من دلالات واضحة عندما تكون مختلفة؛ فالكلمة تتّضح أكثر كلما كانت متمايزة عن غيرها "إنّه داخل نفس اللغة فإنّ جميع الألفاظ التي تُعبّر عن أفكار متجاورة تتحدّد تبادليا، فالكلمات: خاف أو فزع تزداد وضوحا بتعارضها، فقيمة أي لفظ هي محدّدة بما يُحيطه".[2] وكأنّ بيار بورديو يأخذ بأفكار الاتجاه الجشتالتي في الادراك والمعرفة على غرار الشكل والأرضية، وكذا قانون التضاد، فالمتضادان يسهُل إدراكهما أكثر من غيرهما، فالطبقة الاجتماعية تبرز من خلال علاقة القرب أو البعد من طبقة أخرى.

لذلك لا يمكن الفصل تماما بين التفكير العلائقي من جهة، ومفهومه للمجال من جهة ثانية، إذ ينطوي هذا الأخير على مبدأ التعامل العلائقي "إنه يؤكد بالفعل على أن الواقع الذي يشير إليه يكمن في التخارج المتبادل للعناصر التي تكونه. إن الكائنات الظاهرة، القابلة للرؤية مباشرة أفرادا كانت أو جماعات، توجد وتبقى في داخل الاختلاف وبواسطته، أي باعتبارها تحتل أوضاعا نسبية داخل مجال العلاقات، الذي رغم أنه غير مرئي وصعب تجليه عيانيا، يكون هو الواقع الأكثر واقعية وهو الأساس لسلوك الأفراد والجماعات"[3]. وللحقل علاقة كبيرة بالتميز؛ إن المتمايزات الطويلة تؤول إلى إنشاء حقول، فالمجتمع ككل ما هو إلا مجموعة عوالم صغرى تُعرف عنده بالحقول.

1- Pierre Bourdieu: Choses dites, Coll. “Le sens commun”, Ed de minuit, Paris, 1987, P: 22.
2- Pierre Bourdieu: Méditation Pascaliennes, P: 158.
3- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 63.

وتتجاذب المجموعة في الحقل الواحد بفعل الرهانات والمواضيع والمصالح، فهي بتعبير لودفيج فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein) [1889م-1951م] عائلات لها قواعد لعب خاصة بها. يقول بورديو "فسيرورة تمايزات العالم الاجتماعي التي تقود إلى وجود حقول مستقلة، تهم في الآن ذاته الكائن والمعرفة: بالتمايز، ينتج العالم الاجتماعي تمايز طرق معرفة العالم، كل حقل يوافق زاوية نظر أساس حول العالم الذي يخلق موضوعه الخاص ويجد في نفسه مبدأ فهم وتفسير مناسب لهذا الموضوع"[1] وعلى هذا الأساس نقول الحقل العلمي، والحقل الفني، والحقل الفلسفي، فهي مستقلة نسبيا وبهذا الاستقلال النسبي تتمايز عن بعضها البعض.

ولا يمكن الفصل كليا بين الحقل والرأسمال، فالفاعلون داخل الحقل الواحد يمتلكون رساميل متقاربة: شهادة أسلوب عيش، مال، علاقات، قدرات لغوية، هابتوس،... "فالتقسيم الناتج عن الماضي هو ما سيكوِّن لاحقا بنية الحقل".[2] إذن فالحقل سوق لمجموعة رساميل نوعية، والفاعلون يقبلون داخل حقل من الحقول، أي داخل اللعب وفقا لقواعد معترف بها يجهزها لهم ماضيهم ومكتسباتهم القبلية (الهابتوس). وإذا كان ماضي الأعوان يتدخل بشكل واضح في تشكلهم كحقل ما، فإن المستقبل كذلك.

إنّ الماضي والمصير المشترك، والسعي نحو غاية واحدة هي التي تستدرجهم ككتلة واحدة، فكل حقل ينفصل عن بقية الحقول بتميُّزِه، هذا التميُّز يتجلى في السعي نحو ملاحقة غاية معينة، ويوجد تلازم بين الموقع الذي يحتله الأفراد وأصولهم الاجتماعية "وإذ لا أرغب في الدخول في تفاصيل التحليل الجدلي بين المواقع والاستعدادات التي تشكل مبدأ هذا الاستنتاج، فإنني أكتفي بتسجيل التطابق المدهش بين تراتبية المواقع [أنواعها

1- Pierre Bourdieu : Méditations Pascaliennes, P : 119.
2- Pierre Bourdieu, Questions de Sociologie, P: 113-114.

وفي داخل هذه الأنواع أساليبها] وبين تراتبيه الأصول الاجتماعية، وبالتالي تراتبية الاستعدادات المرتبطة بهذه الاصول"[1]. ورغم بعض التشابه بين مفهوم الحقل ومفهوم الطبقة عند كارل ماركس إلا أنّ الاختلاف بينها يبدو واضحا من حيث الثبات والتغير والديناميكية.

إذْ يتّخذ التفسير الماركسي مفهوما ثابتا على مرّ العصور حول تصور الطبقة والصراع الطبقي، وكذا الحتمية التاريخية، أما بورديو فينظر إلى الحقول الاجتماعية بكونها مرِنة وليست ثابتة وجامدة، بل تتمتع بشيء من الحرية والديناميكية "وهكذا يعني الحديث عن المجال الاجتماعي حل مشكلة وجود أو عدم وجود الطبقات التي تفرق علماء الاجتماع بجعل الطبقات تختفي: يمكننا أن ننكر وجود الطبقات دون أن ننكر ما هو جوهري مما يريد المدافعون عن المفهوم التأكيد عليه، أي التفرقة الاجتماعية التي يمكن أن تكون مولدة لصراعات فردية، وأحيانا لمصادمات جماعية بين الفاعلين الموجودين في أوضاع مختلفة داخل المجال الاجتماعي"[2]. وإذا كان المجال الاجتماعي بدل الطبقات في نظر بورديو، فإنّ انكار الطبقات لا يعني انكاره للتفرقة الاجتماعية.

ينبغي بناء المجال الاجتماعي كبنية لأوضاع مميزة يحددها في كل حالة المكان الذي تشغله في توزيع نوع معين من رأس المال. وهنا يظهر التأثر ببعض المفاهيم المنطقية على غرار الفئة والصنف والمجموعة، أين تكتسب وتتحدّد وفقا لمميزات تتشابه بين بعضها البعض، وتختلف بها عن غيرها، فالطبقات الاجتماعية "ماهي إلا طبقات منطقية محددة على مستوى النظرية وعلى الورق، أي بواسطة تحديد لمجموعة متجانسة

1- بيار بورديو أسباب عملية، ص: 92-93.

2- المصدر نفسه، ص: 64.

نسبيا من الفاعلين الذين يحتلون الموقع نفسه في المجال الاجتماعي، ولا يمكن لها أن تصبح طبقات معبأة وفاعلة، إلا عن طريق عملية بناء تكون في أصلها سياسية، بل وحتى عملية التكوين بالمعنى الذي يراه تومسون عندما يتحدث عن تكوين الطبقة العاملة الانجليزية، عملية يكون نجاحها محبذا نتيجة للانضمام للطبقة السوسيومنطقية، لكنه لا يتحدد كلية به".[1] فبحكم أن الانسان أناني بطبعه فإن الصراع من أجل السيطرة هو المنطق الذي يفرض نفسه داخل الحقل، وإلى جانب الأنانية يضيف بورديو عنصر المنافسة بين الأفراد، أما العنصر الثالث الذي يحكم الصراع هو بنية الحقل والذي هو بنية التوزيع اللامتساوي لشتى أنواع الرأسمال.

2- المصدر نفسه، ص: 40.

المبحث الثاني: في المفاهيم الفلسفية

1- الهابتوس

لا يُعدّ هذا المصطلح من إبداع بورديو؛ لقد سبق وأن تناوله اليوناني أرسطو بالإضافة إلى هوسرل وميرلوبونتي حديثا، فالهابتوس لدى بورديو كان يقصد به "الاستعداد المكتسب أو العادة التي يصعب تغييرها، مثل الفضائل الاخلاقية أو المهارات العقلية التي تحولت بواسطة التقليد الاسكولائي إلى التطبع، فقد كنت أحاول أن أعارض البنيوية وفلسفتها الغربية في الفعل. وتلك الفلسفة كما هي مضمرة في مفهوم ليفي ستراوس عن اللاوعي، وكما هي مصرح بها لدى انصار ألتوسير (الماركسي البنيوي)، تجعل الذات الفاعلة تختفي باختزالها إلى مجرد دور دعامة البنية أو حاملها."[1] لذلك يبدو بأن مفهوم الهابتوس عند الفرنسي بيار بورديو هو في الواقع استرجاع لفكرة التعود عند أرسطو.

أما سوسيولوجيا فكانت لبورديو فضاءات وتقاطعات مع العديد من اللاهوتيين وعلماء الاجتماع، على غرار ايميل دوركايم في الهابيتوس المسيحي، وماكس فيبر من خلال الأخلاق البروتستانتية. إضافة إلى كلود ليفي ستروس الذي استوحى منه البنى الرمزية. وفي نفس الإطار نهل من جون بياجي والبنيوية عموما فكرة التمظهرات، وبإيحاء من تشومسكي أضاف لها فكرة التوليد.

ويُتَرجَم هذا المصطلح للعربية بلفظ التطبع. ويلعب دورا محوريا عنده. فالفاعل الاجتماعي يكتسب بشكل لاشعوري، مجموعة من الاستعدادات من خلال انغماسه في محيطه الاجتماعي تُمَكِّنه من أن يُكيِّفَ عمله مع ضرورات المعيش اليومي.

1- بيير بورديو: قواعد الفن، ص: 245.

ويساهم الهابيتوس في إبقاء الطبقية في المجتمع على غرار ما يفعله رأس المال بالنسبة لكارل ماركس، "إنّ التكيفات المرتبطة بطبقة خاصة بواسطة شروط وجود تنتج الهابيتوس، أي أنساق استعدادات دائمة، بحيث يمكن تغيير موضعها لتشتغل كمبادئ مولّدة وكتنظيم للممارسات والتمثيلات التي تستطيع أنْ تُكيِّف هدفها مِن دون افتراض مقصد واع للغايات، وتَحَكّم سريع في العمليات الضرورية للوصول إليها، فهي "منظّمة" و"مطردة" موضوعيا دون أن تكون قط نتاج الإذعان للقواعد"[1]. ويمكن مقاربة الهابتوس باللاشعور الجمعي عند الفرنسي اميل دوركايم.

هذا ويقترب مفهوم الهابيتوس أيضا من فكرة اللاشعور عند "فرويد" فالهابيتوس هو بالفعل، وجود بالقوة، أو وجود فعلي بالقوة يصبو لأن يخرج إلى حيّز الفعل* وأن يفعل فعله في الممارسات واقعيا. ورغم امتلاك الانسان للوعي إلا أنّ مجرد الوعي هو غير كاف، فهو وهم مثالي لأنّ الهابيتوس منحوت في الأجساد، ويتطلّب الأمر جهدا للتفسير والتدبير والتحكّم في الاستعدادات الخاصة، فالأفراد تتحدّد قسمتهم في الحياة بصفة لاإرادية وهذا تبعا للهابتوس الخاص بهم.

على هذا الأساس يستعمل بورديو مصطلح اللاوعي بدلا من الوعي، خاصة في حديثه عن حرية الانسان؛ أين يكون الفرد غير مضطر للتفكير في كل أفعاله وحركاته فالهابتوس ينوب عن ذلك حيث يقتصد التقدير العقلي والتفكير، إذ ينتج أفعالا في الوقت الذي يكون هو منتَجا لنفسه من قِبَل التأثيرات التاريخية والاجتماعية، هذا لا يعني أنّه

1- Pierre Bourdieu: Le sens pratique, coll. « Le sens commun », Ed de Minuit, Paris, 1980, PP: 88-89.

* فيما يَخُص الوجود بالقوة والوجود بالفعل: لقد أشار أرسطو إلى أنّ الشيء موجود بالقوة إذا توفَّرَت الأسباب الكافية لوجوده، في انتظار وجوده الحقيقي فنقول أنّه موجود بالفعل.

محدّد نهائيا، إنّه يولّد بطريقة غير آلية، سلوكات مكيفة موضوعيا مع منطق الحقل الاجتماعي المعني، ومسموح بها، فهي إذن محدّدة من طرفه. ويُلِح في كتابه السيطرة الذكورية على الخاصية المفعّلة للهابيتوس التي تنقش في الأجساد والحركات والوضعيات بعضا من مظاهر التكييف، والتي تبدو هكذا كأنّها فطرية بالنسبة إلى الفاعلين، والذين لا يدركونها إلا من خلال الهابيتوس الخاص بهم.

نرى في هذا الأثر كيف يُفصِّل بورديو هذا الانتقال أين تُعيد الثقافة المهيمنة التي يمنحها نسق التعليم الشرعية، حيث تُعيد إنتاج نفسها عبر الفعل التربوي وعبر الهابيتوس. "إنه ذلك النسق الذي تُمارس به الهيمنة أو نتواطأ معها، بحسب المنزلة في التراتبية الاجتماعية. وهي تراتبية مُمَوضعة في الهابيتوس على نحو لا يراها خارجا عنه حتى يغيّرها".[1] ويلعب الهابتوس دورا محوريا في لعبة السيطرة (سواء بالنسبة للمسيطر أو المسيطر عليه)، وذلك حسب المنزلة التي يتواجد عليها الافراد، أين يحفظ كل فرد الدروس جيدا فيما يتعلق بحقوقه وواجباته، على الرغم من أنّها تتأسس على قاعدة اللامساواة.

ومن أدوات إنتاج الهابتوس يُدرج بورديو عامل التربية، بتعوّده على الكثير من الأفعال وطرق التفكير، ويأخذ فكرة عن الآخرين وعن نفسه، وفي أي طبقة يتموضع. يقول بورديو "إن التربية بصفتها أداة رئيسية للاستمرارية التاريخية، تتم من خلالها عبر الزمن إعادة إنتاج الاعتباط الثقافي بواسطة إنتاج الهابيتوس المنتج لممارسات مطابقة للاعتباط الثقافي (أي بواسطة توريث التكوين على أنّه إخبارية قادرة على إخبار المتلقين على الدوام)، (...) ولما كان الهابتوس للرأس مال البيولوجي مثيلا، فإن التلقين الذي يحدّد

1-Pierre Bourdieu: La reproduction. Elements pour une théorie du système d'enseignement, Ed Minuit, Paris, 1970, P: 150.

إنجاز الفعل البيداغوجي مثيل للجيل، على اعتبار أنّ التلقين يورّث إخبارية مولّدة لإخبارية مماثلة".[1] وينطلق مفعول التربية مع اكتساب الفرد لِأناه الاجتماعي أين يبدأ في صقل شخصيته، وتقبّل ما يُفرض عليه من أفكار.

وبالإضافة إلى عامل الاسرة ودوره في إنتاج الهابتوس، يُشير في كثير من مؤلفاته إلى أهمية المنظومة التربوية "على اعتبار أنّ العمل البيداغوجي، عمل تلقين مديد ينتج هابتوسا دائما وقابلا للنقل، أي عملا يلقِّن مجموع المرسل إليهم الشرعيين نسق ترسيمات إدراك وتفكير وتقدير وفعل، فإنه يُسهم في إنتاج وإعادة إنتاج الاندماج الفكري والاندماج الأخلاقي للمجموعة أو للطبقة التي باسمهما يُمارَس"[2]. فالكثير من الأفكار المضللة يصعب التخلص منها فيما بعد، لذلك نبّه الكثير إلى استبداد العادة وطغيانها، فهي تسبّب الركود وتقضي على المبادرات الفردية، وتستبد بالإرادة، كما أنّها تُضعِف الاحساس، وتقوي الفاعلية العفوية على حساب الفاعلية الفكرية.

ويؤدي الهابتوس دوره بامتياز بقدر ما يكون عمل التلقين على قدر كبير من الفعالية، بدءا بشروط دخول الاستاذية، والتي تَنصَبّ على مدى مقدرة المترشح للاستجابة لأهداف النظام التربوي الخفية، والمتمثلة في بعض جوانبها في القضاء على كل تفكير نقدي "على اعتبار أن العمل البيداغوجي عمل تلقين مديد ينتج على نحو مكتمل أكثر فأكثر الجهل بالاعتباط المضاعف للفعل البيداغوجي، يعمل على إثارة على نحو أكثر اكتمالا حقيقة الهابتوس الموضوعية بقدر ما يكون أكثر اكتمالا باعتبار أن الهابتوس استبطان لمبادئ اعتباط ثقافي. وهو استبطان، يكون أكثر اكتمالا بقدر ما يكون عمل

1- Pierre Bourdieu: La reproduction, PP: 47-48.

2- Ibid. P: 50.

التلقين أكثر اكتمالا".[1] ويكتمل الهدف وصولا إلى المتعلم أينَ تتمّ برمجته وفقا لأهداف مخططة، تستهدف التسلط والسيطرة، اعتمادا على مثاقفة بين طبقتين؛ مسيطرة ومسيطر عليها.

أمّا الامتحان بحسبه، ما هو إلا قياس لمدى مقدرة المتعلم للانصياع للأهداف المسطّرة التي يتم التعود عليها عن طريق ما يسمى بالدروس، أين يتم بموجبها حشو أدمغة التلاميذ بمعلومات معينة ثم محاسبتهم على مدى الاحتفاظ بها، أو بحسب برغسون التعود عليها، لذلك يُعتبر الهابتوس عقبة ابستمولوجية خطيرة ينبغي تجاوزها. ورغم تظاهر النظام التربوي بضرورة الابتعاد عن التلقين، وجعل المتعلم محور العملية التربوية، إلا أن الواقع التربوي يؤكد أن الأمر حبر على ورق.

أما في المجال الإتيقي، إنّ العادات الأخلاقية المشتركة، ما هي سوى المبادرات القديمة التي جاد بها الأبطال والقديسون ثم تتوارث عبر الأجيال اعتمادا على قاعدة (اتباع ما يفعله الأجداد)، حيث نرى محافظة العقول التقليدية على القديم والخرافات مع وضوح البراهين على بطلانها، إنّ الهابتوس يمنع التحرر من الأفكار البالية وكل ملاءمة مع الظروف الجديدة، فهي رهينة بالحدود الزمانية والمكانية التي ترعرعت فيها. بناء على ذلك يسلّط مفهوم الهابيتوس الضوء على عوامل اللاّمساواة الاجتماعية، وظاهرة التمايز في المراتب بين الشرائح الاجتماعية والشخصيات الفاعلة، ويفسر تلك الظاهرة بالرأسمال الرمزي، وما يسببه التنميط الثقافي والبرمجة من مظاهر التكيف للأفراد وفقا لمراتبهم الاجتماعية.

وبالموازاة مع الضمير الجمعي لدوركايم لاحظ بورديو وجود سمات مشتركة للأفراد في المجال الواحد، وهذا نظرا للهابتوس المكون لهم، إذ يبرهن بيار بورديو على ذلك بأن

1- Pierre Bourdieu: La reproduction, P: 51.

تصرفات الفاعلين تربط بينهم عروة وثقى واحدة، وهي الأسلوب المشترك الذي يرتكز على مواقع طبقية مختلفة وممارسات اجتماعية متنوعة، واستعمالات ثقافية للجسد والفكر، واستراتيجيات لا واعية تتكون من خلال استعدادات الفاعلين عند تقمصهم للهابيتوس الخاص بهم.

وعلاوة على مقولات الذات والوعي والشخص الموروثة عن الفلسفة الوجودية والفنومينولوجيا عند جان بول سارتر، أين يتم التأكيد على قيمة الارادة من خلال فكرة الوجود أسبق من الماهية، وأن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد أولا ثم يصنع ماهيته كما يشاء. إنّ الانسان بحسب بورديو يوجد، بعدها يترك المجال للهابتوس يكمل مسيرة الشخص وطبقته الاجتماعية وما يترتب عليها من تصرفات وأفكار.

كما يتدخل الهابيتوس في شروط الكسب والملكية ورأس المال وجلب المصلحة، وتجنب المضرة عند الفاعلين داخل شبكة اجتماعية معينة، "بل إنها تحدد النسيج اللغوي والفكري الذي يمكن أن يتشكل منه الرأي العام، وتضع نوعا من النتائج المتسرعة، والتعميمات الايديولوجية عندما تباشر دراسة الواقع الاجتماعي بشكل غير موضوعي، ويغلب عليه الارتجال والعفوية والانطباعية والتعميم"[1]. وإذا كان الهابيتوس نسقا من الاستعدادات المنسجمة مع قواعد اللعب، فإن المطلوب من الفاعلين هو الانخراط في الحقل الاجتماعي وحفظ قواعد اللعبة، والتعود على ممارستها واستثمار هذا اللعب من أجل تحقيق أقصى حد من المنافع الممكنة بالنسبة الى الذات والمجتمع على السواء.

1- زهير الخويلدي، نظرية الهابتوس ورأس المال الرمزي عند بيير بورديو، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، www.ahewar.org/debat/showw.art.asp?aid=35388 عدد: 4059-2013 /11/4- 14:31

مثلما يوجد هابيتوس في المفرد بالنسبة الى المجتمع ويحتم على الأفراد الخضوع له بشكل معين، يوجد أيضا هابيتوس في الجمع بالنسبة الى الأفراد، ويجدر بالمجتمع تنظيم هذه الكثرة وصياغة وحدة ناظمة، إنّ الهابيتوس الفردي ثمرة التجربة الخصوصية التي يعيشها الانسان في سيرته الذاتية، ومن خلال تفاعل عالمه الشخصي بالمحيط الخارجي.

هكذا يتحول الهابيتوس الى نسق من الاستعدادات المكتسبة التي تتكون بالتعود الضمني أو المعلن، ومن المخططات التوليدية يمكن أن تتطابق استراتيجياتها مع المصالح والغايات الموضوعية للفاعلين. من هذا المنطق العملي يرفض التمييز بين الايديوس Eidos بوصفه مجموعة من المخططات النظرية والايتوس Ethos بوصفه مجموعة المخططات الأكسيولوجية، ويقوي النظرة الواقعية والتصور الجذري للحقل الاجتماعي[1]. لذلك يستعمل بورديو الهابيتوس في مقابل الوعي، لكي يعني إرادة الخروج من فلسفة الوعي، دون إلغاء فاعليته.

1- المرجع نفسه

2- العادة:

أما بالنسبة للعادة فالملاحظ أنّ الكائن الحي يُولَد مزوّدا باستعداد غريزي طبيعي، وهو استعداد وراثي يحفظ بقاءه، وبمرور الزمن يتعلم سلوكات جديدة، وبتكرارها يتعود عليها. والسؤال المطروح: ماهي الغريزة ؟ وماهي العادة ؟ وكيف تتحول العادة من سلوك متحجّر يعيق الفكر إلى هابتوس فردي أو جماعي ؟

المعروف عن الغريزة أنها فعل يقوم به جميع أفراد النوع على نمط واحد من غير خبرة ولا تعلم، ومن غير إطلاع على غاية الفعل، وعلى ذلك فالغريزة عمياء، تجهل الغرض الذي تحققه. ولا تختلف العادة كثيرا إذ تصبّ في نفس السياق، إذ هي قدرة مكتسبة على أداء عمل ما بطريقة آلية، تتظافر في تكوينها مجموعة من الشروط، يرتبط البعض منها بالعضوية عن طريق التكرار، وللعامل الاجتماعي القسط الأكبر في تكوين عاداتنا عن طريق اللغة، والتقاليد والعرف....

فالعادة باعتبارها آلية ومتحجرة، تُفقد الإنسان انسانيته؛ فبمجرد التعود على أفكار معينة قد يسّد الطريق أمام أفكار جديدة، وهو ما يعني أنها تقهر إرادة الإنسان و تقتل فيه روح المبادرة، وكذا الروح النقدية. يقول بول غيوم (Guillaume Paul) [1878م-1962م] "أما في مرحلة الرسوخ، فإن الفعل يكون قد استقرّ، والتكرار يبدأ في التحوّل إلى واقع. والالتباس ينشأ بسهولة بين التكرارات الواقعية للفعل المكتسب، والتكرارات الوهمية التي كانت صالحة في البداية لاكتسابه، ورغم ذلك فإن تمييزها يفرض نفسه علينا حتى في حالة اختبار سطحي".[1] على هذا الأساس يُزاوج بيار بورديو بين العادة والهابتوس، فمفعولهما على الفرد والجماعة واحد.

1- Paul Guillaume: La formation des habitudes, PUF, Collection SUP, Paris, 1968, P: 25-26.

وقد ربط بيار بورديو صلات عديدة بين الهابيتوس والعادة، فهذه الأخيرة أعادت تأكيد فاعلية الهابتوس ميدانيا، فالإنسان كائن اعتيادي أكثر من كونه عاقل "تمثل نظرية الهابتوس والحس العملي كثيرا من التشابه مع نظريات أخرى، وتجعل للهابتوس مكانة أساسية، فهو ليس مجرد عادة قائمة على التكرار، بل كصلة بسيطة تتضمن نوعا من الابتكار، هذه النظريات ترفض كل الثنائيات التصورية التي انبنت عليها الفلسفات ما بعد ديكارت أي الذات والموضوع، الظاهر والباطن، المحسوس والروحي، الفردي والجماعي".[1] على هذا الاساس يفك بيار بورديو شيفرة بعض الأفعال التي قد يراها الأنا شاذة في سلوك الآخر، ويراها الآخر كذلك غير سوية في سلوكنا،

وانطلاقا من مقولة سبيوزا حول مسألة الحرية، والتي مفادها أنّ الحجر، لا يتعود الصعود حتى وإن ألقيته في الهواء ألف مرة. كذلك الأمر عند بورديو؛ إذ أنّ بنية رأس المال والهابتوس هي التي تتحكم في خيارات الشخص التعليمية.

وحتى الخيارات المهنية فالفرد ليس سيد قراراته، بل تُفرض عليه، مثلما يتحكم الكروموزوم والغدد الصماء في شخصية الفرد وجزئياته من حيث الانبساط والانطواء، وحتى الذكاء أو البلادة كذلك الأمر بالنسبة للرأسمال "فالوزن النسبي للمراهقين أو رأس مال عائلاتهم، يوجد مترجما من جديد في نظام من الأفضليات يدفعهم إلى تفضيل إما الفن على حساب النقود، وأشياء الثقافة على حساب شؤون السلطة، الخ (...) كيف تشجعهم بنية رأس المال هذه، من خلال نظام الافضليات الذي تنتجه، على أن يتوجهوا في اختياراتهم التعليمية، ثم الاجتماعية، تجاه هذا القطب أو ذاك في مجال السلطة.

1- Pierre Bourdieu et L. Wacquant, Réponses, Ed du Seuil, Paris, 1992, P: 98.

القطب الثقافي أو قطب الأعمال، وأن يتبنوا الممارسات والآراء الموائمة".[1] فالموهبة خرافة أبتدعها المتسلِّط لإعطاء مزيدا من الشرعية لتسلِّطه.

ومن دون الهابتوس يصبح من الصعب معرفة الحاجز الحقيقي الذي يمنع الوصول إلى الثقافة الرفيعة "وليس هذا الحاجز ناتج عن نقصان الإمكانات المالية، ولا عن نقصان المعارف –أحيانا– بقدر ما هو ناتج عن الاعتياد وسهولة المخالطة، وعن الاعتقاد السائد بين الناس بأنهم ليسوا في المكان المناسب، من خلال الوضعيات الجسدية ومظاهر اللباس وطريقة الكلام أو طريقة المشي والتنقل"[2]. وهو ما يسميه بورديو في حديثه عن المرأة بنوع من التبخيس الذاتي.

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 56.

2- ناتالي اينيك: سوسيولوجيا الفن ترجمة حسين جواد قبيسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011، ص: 97.

3- النسق

يعرّف أندري لالاند (*André Lalande*) [1867م-1963م] النّسق (Système) بكونه مجموعة أفكار علميّة أو فلسفية متراصّة منطقيا، لكن من حيث النّظر إلى تماسكها بدلا من النّظر إلى حقيقتها، فليس النّسق شيئا آخر سوى ترتيب مختلف أجزاء فن أو علم في راتوب تتآزر فيه كلّها تآزرا مُتبادلا، وحيث تُفسّر الأجزاء الأخيرة بالأجزاء الأولى[1]. وفي الحقيقة من الصعب تحديد وضعية تصنيف هذا المصطلح، إذ يُعدّ قاسما مشتركا لكل بحث يتّصف بالدقة والانتظام، وخاصة الأبحاث العلمية، لكن هذا لم يمنع الفلاسفة من تنظيم أفكارهم وتصوراتهم لتكون متراصّة، مكتسبة لصفة النسق.

وهكذا يُشترط في الأبحاث لكي تتّصف بالنسقية أنّها تترابط فيما بينها بعلاقة مستقرة نسبيا، ومُحدّدة تحديدا واضحا ومضبوطا "وهكذا فمفهوم النسق يشمل الكون كله من المجرّات إلى أبسط شيء وهو الذرة، وبمفهوم كلي وأقل دقة يطلق مفهوم النسق الفلسفي كمرادف للمذهب الفلسفي، لأن بناؤه يتطلّب وجود مبادئ معينة تلزم عنه وفقا لمنهج فكري معين. ويُترجم لفظ النسق في بعض الحالات بلفظ النظام أو المنظومة، وبهذا المعنى نتحدّث عن النظام السياسي (System Politique) وعن النظام التربوي أو المنظومة التربوية (System Educationnel)"[2]. على هذا الأساس فالنسق بهذا المفهوم يمكن سَحْبه على كل مجموعة من العناصر أو الأفكار أو الأشياء سواء كانت مادية (كالمنظومة الشمسية) أو مجرّدة (كسلسلة الأعداد الطبيعية)، متناهية العدد أو لا متناهية.

1- أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ج3، ص: 1417.

2- أحمد موساوي: مدخل جديد إلى المنطق المعاصر، ج1، معهد المناهج، الجزائر، ط1، 2007م، ص: 111-112.

لذلك يختلف النّسق الفلسفي عن المنطقي؛ فإذا كان هذا الأخير هو تسلسل مجموعة من القضايا المُصرَّح بها باعتبارها مبادئ أوّلية، والتي نبرهن من خلالها على مجموعة من القضايا الأخرى وفقا لقواعد مُحدّدة، فإنّ النسق الفلسفي يحوي سلسلة من القضايا، لكن هذه السلسلة ليست بالضّرورة ذات طابع استنباطي دقيق، كما أنّ التعبير عن قضاياه يكون باللّغة الطّبيعية الأقل دقّة، في مقابل اللغة الرمزية الاصطناعية التي تؤلف النّسق المنطقي.

وتَذكر بعض المراجع أنّ ديمقريطس الابديري (*Démocrite d'Abdère*) [460ق م-370ق م] هو المؤسّس لِأوَّل نسق في اليونان القديمة، ويرتكز البحث عن الحقيقة عند ديمقريطس على ثلاثة معايير هي الإحساس والفكر والممارسة. فهو أَوَّل من أقام فلسفته بواسطة التَّصوُّرات والتَّعريفات المنطقية. وتُعدّ نظرية إقليدس في الهندسة نموذجا دقيقا للبناء النَسَقي في الهندسة المستوية إلى يومنا هذا.

لقد بسطها في كتابه المعروف بالمبادئ. بحيث تتألف من مجموعة من الأوّليات وهي البديهيات والمصادرات والتعريفات. لكن المشكل في نسق إقليدس أنّ صاحبه كان يعتقد بمطلقيّة النّتائج التي توصّل إليها. واتضح الأمر أكثر بعد ظهور الهندسات اللاإقليدية التي اتخذت منطلقات مغايرة لِما انطلق منه اقليدس، فكانت النتائج كذلك مختلفة. وهنا طُرِح السؤال حول أهمية ومصداقية هذه الأنساق، مما أفرز ما يُعرف بالنسق الاستنتاجي (L'axiomatique) إذ لم يَعُد يُنظر إلى صدق النسق في مدى مطابقته للواقع، بل الأهم هو عدم وجود تناقض داخله. كما تراجع المفهوم التقليدي للبديهية باعتبارها حقيقة مطلقة وأنّها غير قابلة للبرهان. وأصبح يُنظر إليها في مدى ملاءمتها وأهميتها داخل نسق ما. فما هو صادق في نسق ما يكون غير ذلك في نسق آخر.

ومفهوم النّسق المنطقي هو استمرار لما قاله إقليدس، والذي تطوّر هو أنّ النّسق المنطقي نسق رمزي، وبدلا من البديهيات والمصادرات نقول القضايا الأولية، وقبلها توجد لغة النّسق وهي مجموعة الرموز التي نستخدمها في نسق ما. ومن أهمّ خصائص التفكير العلمي الحديث هو مقدرته على ظهوره في صورة نسق استنتاجي. "إذ نقول عن علم ما إنّه نسق استنباطي، إذا حوى عددا من التّعريفات والمبادئ والمصادرات الواضحة الصّريحة منذ البدء وبلا برهان، ثمّ انتقل إلى البرهان على قضايا معيّنة بطريق الاستنباط الصّوري المحكم من تلك البدايات، مستعينا بقواعد الاستدلال."[1] إلا أن السؤال المطروح: هل تعدّ السيطرة الاجتماعية فكرة تخضع للعفوية، أم هي نسق له مقدمات وقواعد تفرز نتائج لا مفرّ منها ؟

1- محمود فهمي زيدان: المنطق الرّمزي نشأته وتطوّره، دار النَّهضة العربيَّة، بيروت، 1979م، ص: 24.

المبحث الثالث: في المفاهيم السياسية

1- إعادة الانتاج

لا يقل هذا المصطلح أهمية عن مصطلح الهابيتوس، وهذا نظرا للعلاقة الوطيدة بينهما، فإعادة الانتاج مفاده إعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية، بعبارة أخرى إعادة إنتاج لعبة السيطرة، لذلك عنوَن بورديو رفقة كلود باسرون أحد أهم كتبه في مجال السيطرة بـ:
La Reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement
للحديث عن أدوات المسيطر لبسط سيطرته بواسطة نسق التعليم، أين تمارس الطبقة المسيطرة عنفا رمزيا على المتعلمين. لذلك حرص على تنبيه ناقد المعرفة بضرورة الكشف عن الإجراءات التي لا تحصل رؤيتها جيدا، والتي تجعل إدامة النظام الاجتماعي ممكنة. فالإشكال الأكثر طرحا يتمحور حول استراتيجيات النظام. بعبارة أخرى كيف يبقى النظام الاجتماعي، وماهي مجموعة العلاقات المكونة له ؟

ويستمد بورديو من ماركس استعمال مفهوم إعادة الإنتاج، بكيفية تحفظ له المنطق العلائقي، المنطق الجدلي للتاريخ الذي لازال قائما فيه، أيضا من خلال فكرة التناقض الداخلي. ويشير إعادة الإنتاج إلى مجموع إجراءات تاريخية، هي في الوقت نفسه مستقلة ومتقاطعة، بحيث تندمج داخل السياقات الأكثر تنوعا.[1] فإعادة الانتاج موجود داخل الاستعدادات وداخل المؤسسات، في الأجساد والعقول، في الكلام وفي المعايير القانونية، ويتغير بطريقة جدّ مختلفة في الارتباط بحقول ومناطق الفضاء الاجتماعي التي يؤول فيها إلى الزوال.

كما يستعير هذا المصطلح من البنيوية، لوصف الوقائع الاجتماعية، فاللجوء إلى تصور إعادة الإنتاج هو مرتبط إذن بمقاربة ذات نزعة بنيوية. إلا أنّ بورديو لا يقبل

1- ستيفان شوفالييه-كريستيان شوفيري: معجم بورديو، ص: 46-47.

بالتفسير البنيوي لأنه لا يعتبر إعادة الإنتاج هذه نتاج فعل البنيات ذاتها كما لو أنها تحمل بداخلها مبدأ خلودها الخاص. إن تقدير تأثيرات إعادة الإنتاج الذي يلاحظ داخل العالم الاجتماعي لا يلزم تشيء البنيات.

فنموذج إعادة الإنتاج الذي يفهمه بورديو، يضع ببساطة مواقع نسق ما في صلة مع منافع واستراتيجيات الفاعلين الذين يشغلونها. وترتبط بهذه المواقع وسائل مؤسساتية وغايات تمّ إقرارها بوظيفة مجموع البنية وبجعلها رتيبة: فصيغ الوجود، وصيغ الفعل هاته تتقوى وتنزع إلى الدوام حين تضع علاقاتها المتبادلة نسقا. إنها: "ميل للحفاظ على دينامية داخلية في الكائن، محفورة في الآن ذاته داخل البنيات الموضوعية وفي البنيات الذاتية، وفي استعدادات الفاعلين، ثم إنها على الدوام مصونة ومدعومة بأفعال التشييد وإعادة تشييد البنيات التي تتوقف مبدئيا على الموقع الذي يشغله أولئك الذين ينجزون هذه الأفعال".[1] والأكيد أنّ بورديو هنا يذكّر على الخصوص بالقوة الخاصة للفلسفة الكلاسيكية.

فالعلاقات الاجتماعية منظمة تنظيما محكما، وخاضعة –بالتعبير الماركسي– إلى حتمية تاريخية "فالحديث عن الرهان، معناه أنْ نتخلى عن المنطق الآلي للبنية لصالح المنطق الدينامي والمفتوح للعب، وأن نُكره على الأخذ بعين الاعتبار، لكي يفهم كل عمل مبذول، وكل سلسلة الأعمال السابقة (...) إنّ القطعية مع البنيوية الأرثودوكسية أي المجمع عليها، هي مشفرة بتجميع تصورات إعادة الإنتاج والاستراتيجية"[2]. لذلك لا يعترف بورديو بالصدفة، بل كلّ ما يبدو من غرابة أمامنا نجد له الجواب الكافي بالرجوع إلى هابتوس الفرد.

1- Pierre Bourdieu: Stratégies de reproduction et modes de domination, Actes de la recherche en sciences sociales, année 1994, volume 105, n1, p: 3.
2- Pierre Bourdieu: Méditations Pascaliennes, P: 254.

فالحيوانات التي تعيش على شكل جماعة تنقاد بحكم الغريزة أثناء الهجرة، إلى التتابع في اجتياز نهر، رغم علمها بتواجد تماسيح تنتظرها، كذلك الأمر بالنسبة للهابتوس، فكل يفكر حسب قدراته وحقله وطبقته، "هذه الاستراتيجيات التي تشكل الاسرة مكانا لها بامتياز، ليس لها كمبدأ القصد الواعي أو العقلي، ولكن استعدادات الهابيتوس. بالفعل، فإن الفاعلين يُقادون بالظروف الاجتماعية التي تنتج الهابيتوس، –أي في المجتمعات المتميزة بحجم وبنية الرأسمال الذي تملكه الاسر_ ليكون مزودا بالخصائص الموضوعية والذاتية التي هي مستعدة أكثر لتأبيده"[1]. وهذه القدرات والاستراتيجيات يبدأ صقلها منذ الطفولة بدءا بالأسرة؛ فهناك من يملك قدرات للسيطرة وآخر للانصياع، وآخر للخضوع.

وقد لاحظ بورديو أن الأفراد يعيدون التموقع حسب الهابتوس الخاص بهم "فحينما توجد ملاءمة بين شروط الانتاج والهابيتوس وشروط اشتغاله، يكفي الفاعلين متابعة تصوراتهم وتوقعاتهم ورغباتهم للمشاركة في إعادة انتاج مواقعهم. لأنه بمجرد أن يكون، فإن الهابيتوس يسعى إلى أن يقضي، في المستحيل وفي اللامفكر فيه، (...) وبناء على ذلك، فإن الاستراتيجيات التي يعدها تنزع إلى الحفاظ على فوارق ومسافات، ثم بالمساهمة بهذه الكيفية عمليا في إعادة انتاج كل نسق الاختلافات المشيّدة للنظام الاجتماعي"[2]. ولقد استفاد بيار بورديو من تواجده بالجزائر للوقوف على خصائص المسيطر وخصائص المسيطر عليه، خاصة أثناء الخدمة العسكرية بدءا بعلاقة الرجل بالمرأة، وصولا إلى أعلى الهرم.

1- ستيفان شوفالييه–كريستيان شوفيري: معجم بورديو، ص: 48.

2- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

توجد إذن علاقة وطيدة بين الأسرة والمدرسة على شكل تواطؤ لا واع، والضحية طبعا هو الفاعل الاجتماعي، ويكتمل السيناريو عندما يلج الفرد أبواب المدرسة، إذ تؤدي المؤسسة التعلمية دورا لا يستهان به في إعادة إنتاج الرأس المال الثقافي "تساهم المؤسسة التعليمية في إعادة إنتاج توزيع رأس المال الثقافي، وبالتالي في بنية المجال الاجتماعي. ويرتبط بالبعدين الأساسيين لهذا المجال، مجموعتان مختلفتان من آليات إعادة الانتاج، يحدد تركيبهما نمط إعادة الانتاج ويؤديان لأن يذهب رأس المال، ولأن تنحو البنية الاجتماعية إلى الاستمرارية. تحدث عملية إعادة إنتاج بنية رأس المال الثقافي في إطار العلاقة بين استراتيجيات العائلات، والمنطق الخاص بالمؤسسة التعليمية"[1]. ويبدأ مسلسل إعداد الفرد أو المواطن الطيع من قبل الأسرة في شكل مسميات عديدة، كدخول سوق الشغل وإعداد الفرد الكفؤ.

وتُعدّ وسائل الاعلام من آليات نسق السيطرة، وإعادة إنتاج اللاتكافؤ، وشرعنة الواقع عن طريق الكثير من الاغاليط، والحجج الواهية والتي من بينها ما يُعرف بحجة السلطة، والتي هي شكل في الاستدلال، يتم من خلاله استنتاج صدق موقف ما من سلطة يشهد لها بالكفاءة في المجال الذي يتنزّل فيه ذلك الموقف، فتبطل قوتها كل إمكانية للمجادلة والاعتراض، فلا يبقى أمام المستمع أو الخصم سوى الاقتناع بصواب الحكم المقدم.

لا تنحصر هذه السلطة في مجال معين بل تشمل كل المجالات دينية كانت أو سياسية أو علمية أو اقتصادية ... "وبالنظر إلى ذلك، فلا مجال لإخراج نوع من القانون لإعادة الانتاج، الذي سيفرض نفسه في كل مكان هكذا، ولكن أن يحلل الروابط المنسوجة باللقاء التاريخي لإجراءين اثنين لإعادة الانتاج، فعل الإعادة الذاتية للإنتاج الخاص

1-بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 47.

بالمؤسسة المدرسية، من جهة، وتأبيد البنيات العامة للامساواة الاجتماعية والثقافية بين الجماعات المسيطرة والجماعات المسيطر عليها من جهة أخرى"[1]. وهذا لا يعني سوى تجاهل أن الاقتناع لا يتحقق إلا بالحجج والأدلة، وأن كل سلطة مهما كانت كفاءتها تقع في الخطأ.

ومثال ذلك هذا الاستدلال: إن نظام حكم دولة ما مبني على العدالة، لأنها تبني أكبر مسجد في العالم. أو أنها تشجع التعليم لأنها تشيد المدارس، إلّا أنّ الواقع يؤكد بأنّ هذا البناء ما هو إلا ايجاد الأماكن المناسبة لإعادة برمجة عقول الناس حسب متطلبات وأهداف معينة، خاصة غير المصرح بها.

لذلك يحذّر بورديو من الدور الخطير لوسائل الاعلام وخاصة التلفزيون أين يتم التلاعب بعقول المشاهدين، خاصة عديمي الروح النقدية، ويملك بيار بورديو قناعة أنه خوّل لنفسه وسائل فهم ظروف ديمومة كل نظام اجتماعي، أو على أقل تقدير، أنه هيأ مبادئ تفسير قوية إلى حدّ أنها تجعل الظواهر المعقول معزولة كتوريث الأسماء الشخصية في القبائل الجزائرية، وسياسة الأسر الكبرى الحاكمة، أو السياسة العائلية للأسر القروية.

1- ستيفان شوفالييه-كريستيان شوفيري: معجم بورديو، ص: 51.

2- الدولة

إذا كان مفهوم الحقل واضحا، فما علاقته بالدولة ؟ تعد الدولة مفهوما محوريا لدى بورديو، إنها تحوي جميع الحقول وتنظمها وفقا لما يزيد مشروعيتها، أي مشروعية التميز الذي تحوزه طبقة ما في سيطرتها على طبقة أخرى، إن التمايزات الملاحظة على الحقول تصبّ في مجرى واحد هو حماية المسيطر باستخدام العنف الرمزي، واحتكار وسائله المتمثلة في شرعنة الواقع من خلال الهابتوس العائلي، فهو كل متكامل من مجموعة وسائل قهرية. من مدرسة، ووسائل إعلام ، وضرائب...

إلا أنّ الدولة لا تكتفي بهذا، بل تحاول شرعنة العنف، وهذا بالسيطرة على عقول الفاعلين، من خلال ما ينبغي إدراكه، وصولا بالأفراد إلى درجة السمع والطاعة، ثمّ تهديم ما لديهم من أدوات للنقد "فالدولة بتأطيرها المفروض على كل الأفعال والنشاطات، فهي بهذا تؤدي إلى خلق وترسيخ أنماط ذهنية رمزية للتفكير المشترك، ومجموعة أطر اجتماعية للمعرفة، إنها أشكال للتصنيف خاصة بالدولة، فهي أنظمة تطبيقية للإدراك والمعرفة، وللحكم وللفعل"[1]. وهو ما يعني استغناء الدولة عن العنف المادي، فهي لم تعد في حاجة إليه.

لذلك تعمل الدولة على تكوين ما يسميه دوركايم بالضمير الجمعي الذي يستحسن ما تستحسنه الجماعة، ويستقبح ما تستقبحه، وهو تقريبا ما يصطلح عليه بورديو بالحس المشترك لدى كل الأفراد، إذ تسمح به الدولة وتشجع عليه، وهناك حس مشترك محلي يتضمنه كل حقل من الحقول، وهناك حس وطني يتضمّن كل الحقول، على غرار الأعياد الدينية والوطنية.

1 - Pierre Bourdieu : Meditations Pascaliennes, P: 209.

في حديثه عن أدوات تسلُّط الدولة، يركز بيار بورديو على المدرسة ويعتبرها أداة هامة من أدوات إنتاج وفرض التفكير وجعله تلقائيا، لذلك فهي تساهم في إنتاج وإعادة إنتاج تشكيل بنية الواقع الاجتماعي، وقبوله من طرف الطبقات المختلفة، كل في مجاله. ولم يتوقف عند الأساليب التقليدية للدولة في بسط سيطرتها؛ فعلى سبيل المثال المدرسة، إنها "تقوم بفرض أبجديات معينة، وتتمثل في كل مبادئ التقسيم الرئيسية على غرار الجنس، السن الكفاءة (...) وذلك من خلال فرض تقسيمات وفق مقولات اجتماعية مثل نشيط، عاطل، التي هي نتيجة لتطبيق مقولات إدراكية تم تشييؤها وأقلمتها"[1]. ونتيجة لذلك فإن الاشكالية التقليدية القائمة حول مصدر السلطة وأنظمة الحكم لم تعد قائمة إذ يتجاوز بيار بورديو النظرة الدينية، وكذا المَلَكية.

ويقترب كثيرا من ماكس فيبر حيث أخذ منه فكرة العنف واستبدلها بفكرة العنف الرمزي، ويقترب كذلك من التفسير الماركسي القائل بالقوة حيث قام بتهذيبها أيضا بفكرة العنف الرمزي، إذ يَدخُل المسيطر عليه في لعبة السيطرة ويوفِّر الميكانيزمات اللازمة تسهيلا للمسيطر، لذلك فالسيطرة تستهدف الفكر أكثر من البدن. إن الفرق بين السيطرة التقليدية، والسيطرة التي يقول بها بورديو أن هذه الأخيرة لم نعد بحاجة فيها إلى رجال الشرطة، والدرك والأسلحة والرشاشات من أجل إخضاع الآخر، إن عملية الخضوع تسير بشكل خفي.

وحتى في مجال الأهواء والعواطف والأحاسيس والمشاعر، على الرغم من أن بورديو لا ينكر فكرة القوة كلها، فقط فهو يُغيّر شكلها ويعطيها المصداقية "وضوح وقوة أوامر الدولة لا تفرض بهذه القوة، إلا لكونها فرضت من قبل البنيات الادراكية والمعرفية

1- Pierre Bourdieu: Meditation Pascaliennes, P: 209.

التي من خلالها تتم المعرفة والادراك "[1]. يمكن تقريب العملية أو توضيح الرؤية بما يتم في نظرية العقد الاجتماعي؛ حيث تتنازل طبقة من المجتمع عن حقوقها وممتلكاتها مقابل الحماية.

إن هذا التنازل يتضمن الخضوع وهو مُضلَّل بالحماية وضمان الحقوق والممتلكات، طالما أن الأفراد إذا تُركو بدون قوة القانون فإن حكم الغاب هو الذي سيسود باعتبار أن الانسان ذئب لأخيه الإنسان، إن ما يعزز فكرة بورديو في استعمال الدولة للعنف الرمزي، هو ما تبثه الجرائد والقنوات حول إراقة الدماء في دول أخرى بفعل غياب الدولة، إذ يتضمن تمرير رسالة مفادها أن مصيرنا سيؤول إلى هذه النتيجة إذا حاولنا تغيير الأوضاع .

فالدولة حقل تنضوي تحته مجموعة حقول تبدو متباينة بالنظرة الجزئية، إلا أنها غير كذلك عندما ننظر إليه فوقيا باعتبارها تدخل في النسق العام للسيطرة "إن الدولة كمفهوم، ليس له معنى إلا بشكل مختزل لمجموعة العلاقات بين مواقع السلطة، التي بإمكانها أن تسجل داخل شبكات ثابتة إلى حد ما، تحالفات تظهر على شكل تفاعلات مختلفة جدا، تنطلق من الصراع المفتوح، وتؤول في النهاية إلى التصادم".[2] يتّضح بأن بيار بورديو لا يحدد مفهوم الدولة تحديدا دقيقا، وهذا تماشيا مع الاتجاه البنيوي الذي استقاه من ليفي ستراس.

إن الدولة على غرار الهابتوس فعل أو سلوك مكتسب يظهر في النهاية على أنه سلوك فطري، رغم أن الحقيقة تؤكد بأنها نهاية حتمية لمجموعة مؤسسات، تفاعلت فيما بينها، اكتسبت الشرعية بفعل ظروف ما. وكغيرها من المفاهيم التي تؤسس لفكرة السيطرة،

1- Pierre Bourdieu: Meditation Pascaliennes, P 206.

2- Pierre Bourdieu: Répons pour une anthropologie reflex, P: 87.

يصعب الفصل بين المفاهيم الأساسية لنسق السيطرة عند بيار بورديو، فهو يأخذ المفاهيم من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، ويعطي لها دلالات جديدة وهو ما نلاحظه مع مفهوم الرأسمال، أين أخرجه من مجاله التقليدي –كعنصر مادي– والذي ينحصر في الجانب الاقتصادي من ثروات وممتلكات، وبه يتم الفصل بين الأغنياء والفقراء وبين الرأسمالي والبروليتاري.

فالصعوبة لا تقتصر حول الفصل بين المفاهيم، بل حتى تحديد المفهوم جيدا لكونه يدخل الجانب الرمزي، ويجعله قاسما مشتركا بين كل المفاهيم، لذلك فالرأسمال هو ثروة رمزية تتشكل من مجموعة المعارف التي تتكون لدى الفرد منذ الطفولة، بدءا بالوسط العائلي إلى المدرسة ووسائل الإعلام، وهو ما يعني تدخل الهابتوس في تكوين رأس المال إلى حد يمكننا القول أنّه هو ذاته.

كما يؤكد أن الرأس المال بإمكانه أن يتموضع في شكل ثروة ثقافية تتجسد في الكتب والمعاجم، وحتى في المجال الفني كاللوحات الفنية، ويضاف إلى ذلك الشهادات، والألقاب، وكل ما بإمكانه أن يعطي الاعتراف من قبل المجتمع.

3- الرمز والسيطرة

من الناحية التاريخية، إنّ السيطرة قبل أن تكون تصورا أو مفهوما، كانت ممارسة، فقبل التنظير لها مارسها الانسان بحكم غريزة حب التملك والبروز، وكذا غريزة البقاء، إذ جسّدها في امتلاك الارض، ومصادر المياه لتحقيق الغذاء، كما مارسها داخل الأسرة للسيطرة على أفراد العائلة، ثم السيطرة داخل الجماعة سواء بشكل عشوائي، أو بصفة منظمة.

وبظهور الدولة انتقلت السيطرة من كونها فردية، تُمارَس بشكل عشوائي، إلى الممارسة السياسية، حيث جسّدها الحكام بغرض السيطرة على الشعوب، بفضل جنود سُخِّروا لذلك، وكانت السيطرة مادية بسلب الآخر عن طريق القوة، سواء بالضرب أو القتل، أو السجن أو بالاستحواذ على مصادر الاسترزاق كالأرض والماء، وكان ذلك في مختلف أنواع الحكم الفردي؛ من فرعوني إلى ملكي إلى دكتاتوري؛ إذ يُروى أنّ لويس الرابع عشر (Louis XIV) [1638م - 1715م]* أنّه كان يقول "الدولة هي أنا، وأنا هو الدولة".

وقد ادعى فرعون من قبله الألوهية والاستخلاف في الأرض، وقد سعى هتلر إلى أكثر من ذلك عندما حاول السيطرة على العالم بأسره. كما أتقن بعض المفكرين لعبة السيطرة بحكم تواجدهم في سدّة الحكم، إذ مارسوها ووضعوا لها شروطا وضوابط ينبغي

* ملك فرنسا منذ 14 أيار 1643م حتى وفاته. تولى الحكم وهو بسن الخامسة إلا أنه لم يكن يملك السيطرة الفعلية حتى توفي رئيس الوزراء "الكاردينال مازارين" في 1661م، كان يلقب بالملك الشمس وذلك لاهتمامه بالأدب والفن. وهو الذي قام ببناء قصر فرساي في فرنسا. وقد حكم لمدة 72 سنة و110 يوم حتى توفي في الأول من أيلول من عام 1715م، وهي أطول فترة معروفة من الحكم بين الملوك الأوروبيين.

توفرها في الحاكم. إذ أشار مكيافللي في كتابه الأمير (Le prince) إلى أنّ "الأسد لا ينتبه للشراك المنصوبة له، كما أنّ الثعلب لا يقوى على صد هجمات الذئاب. على القائد أن يكون ثعلبا لِيعرف أين يقع الشراك، وأسدا لِيُدخِل الرعب في قلوب الذئاب".[1]هذا وقد أدرجت فكرة السيطرة عند أهم علماء الاجتماع. انطلاقا من صاحب كتاب المقدمة عبد الرحمان ابن خلدون (1332م-1406م) في حديثه عن نشأة الدولة عن طريق العصبية، وما ينبغي توفره من شروط لضم مختلف القبائل والسيطرة عليها. وقد أشار الفرنسي "اميل دوركايم" إلى الخضوع التام للأفراد لمجتمعاتهم، فحتى في مجال الأخلاق إن المجتمع هو الذي يصنع القيم الخلقية، ويؤسس للواقع الذي يريده ، كما أشار ماكس فيبر إلى السيطرة في حديثه عن العنف المشروع.

أما ما انفرد به بورديو فهو تخصيص كل أعماله لفكرة السيطرة. وهو ما يُفهم حتى من خلال عناوين كتبه، إذ خصص كتاب السيطرة الذكورية لتحليل علاقة الخضوع في المجتمع القبائلي من قبل المرأة للرجل سواء في الكلام، أو الانحناء، أو الصوت، أو توزيع الأعمال، كما حلّل في كتابه "إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم" السيطرة الممنهجة من قبل المدرسة أو النظام التربوي، في الهيمنة على عقول أبنائها وتنشئتهم ليقولو نعم بكل اللغات، وتلقينهم ما يُسمح به ويجب، ومالا يسمح به، ومالا يُقال.

أما مضمون كتاب "التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول" فهو تشريح للتلفزيون كنموذج للحقل الإعلامي في تلاعبه بعقول المشاهدين، ووضع برامج هادفة؛ هادفة

1- … car, s'il n'est que lion, il n'apercevra point les pièges; s'il n'est que renard, il ne se défendra point contre les loups; et il a également besoin d'être renard pour connaître les pièges, et lion pour épouvanter les loups. Nicolas Machiavel: Le Prince, Un document produit en version numérique par Jean Marie Tremblay: http://pages.infinit.net/sociojm.

للسيطرة على الطبقة المحكومة، كما حلل الشروط التي ينبغي توفرها في الصحفي حتى يلِج هذا المجال.

وللجانب الرمزي مكانة هامة في فهم السيطرة؛ لقد خصّص له كل من كتاب العنف الرمزي، وكذا كتاب الرمز والسلطة، إذ أشار في الأول إلى العنف الرمزي والفرق بينه وبين الجسدي، فهو إكراه يُمارس خارج الجسد، ورغم ذلك فهو يفعل ما يُحدِثه الساحر من تأثير على الأجساد والأشخاص عن بُعد. أما كتاب الرمز والسلطة فهو يصبّ في نفس السياق، مع وجود فرق طفيف عندما أسهب في الحديث عن ميكانيزمات السلطة في ممارستها للعنف الرمزي. لكن السؤال المطروح: ما لمقصود بالرمز ؟ ما آليات اشتغاله ؟ وما علاقته باللغة والسيطرة ؟

من الناحية المفهومية يمكن القول أن الرمز هو شيء ما، يُرشِدنا إلى شيء آخر، أو أنه شيء ما يقترن ذكره باستدعاء شيء آخر. ويرتبط الرمز باللغة إلى حدّ صعوبة الفصل بينهما. ويؤكّد العلماء على أنّ الرمز على غرار اللغة يرتبط بالاستعمالات الاجتماعية، خاصة النمساوي لودفيج فيتجنشتاين عندما كان يبحث عن اللغة الكاملة منطقيا، إلا أن تجاربه أكّدت بأن الوقوف على أبجديات هذه اللغة لا يكون خارج اطار ممن يستخدمونه. فالرمز يرتبط بالاستعمالات الاجتماعية.

فاللغة والرموز لا تختلف كثيرا عن التماثيل، باعتبارها تُذكِّرنا رمزيا بشخصية أو حدث أو فكرة. وعلى ذلك "فالرمز هو شيء يكتسب قيمته أو معناه ممن يستخدمونه، ويتطلب الرمز ثلاثة عناصر: دال (signifiant) وهو الشي الذي يحل محل شيء آخر. أي الرمز نفسه بالمعني الدقيق والملموس للكلمة. ومدلول (signifie) وهو الشي الذي يحل الدال مكانه. والدلالة (la signification) وهي العلاقة ما بين الدال والمدلول. وهي علاقه ينبغي لها أن تدرك وتفسر على الاقل من قبل الشخص أو الاشخاص الذين يتوجه

الرمز اليهم"[1]. في نفس السياق رفض بيار بورديو تبرئة اللغة برموزها من وظيفة السيطرة، كما انتقد أفكار دوسوسير فيما يخص اللغة ككيان مستقل عن أغراض وجوده. فالألفاظ والعبارات ذات منشأ اجتماعي، وتؤدي وظيفة اجتماعية. فانطلاقا من مبدأ العلية، الذي مفاده أن لكل ظاهرة سبب، فالألفاظ كرموز ذات دلالة ما، شأنها شأن العلامات (signes) أو الاشارات الأولية؛ كالدخان الذي يومئ الى وجود نار، والارض المبلولة التي تدلّ على هطول المطر.

إلّا أنّ ارتباط نشأة الرموز واستعمالاتها بالعقل أحدث إجرائيا على أرض الواقع فروقا بين الإنسان وباقي المخلوقات، لِما له من مقدرة على خَلْقِ الرموز واستخدامها كثمرة لتطور تَوَاصَل مئات السنين. "فجميع الرموز الاجتماعية تقريبا ليست في الواقع إلا كناية عن علاقة عرفية مع مدلولها. وهذا ما يفترض وجود اصطلاح (code) محدد للعلاقة بين الدال والمدلول، وهذا الاصطلاح يجب أن يكون معروفا ومكتسبا من جهة العناصر– الفاعلة (les sujets) التي تتوجه إليها الرموز، حتى تصبح هذه الرموز ذات دلالة ومعنى"[2]. ولم يكن هذا ممكنا في غياب مقدرة الإنسان على امتلاك القابلية لاستيعاب الأشياء بأسلوب رمزي.

وما يميز فكر بورديو ليس فقط محاولة التأسيس لعلم اجتماع السيطرة، بل هو ادراجه لفكرة الرمز أين تتقاسمها جميع أعماله، ففي علاقة الذكر بالأنثى تكون السيطرة الذكورية رمزية. إذ يتواجد صراع بين النساء حول المقدرة على الانصياع والخضوع للرجال "يكفي أن نشير إلى أن النساء اللواتي يظهرن أنفسهن أكثر الخاضعات للنموذج

1- عبد الغاني عماد: سوسيولوجيا الثقافة–المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص: 170

2- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

التقليدي –أن يعولن على رجالهن في وجود فارق أكبر في العمر، هن نساء يتواجدن بشكل خاص في أوساط الحرفيين والتجار والفلاحين والعمال كذلك، وهي فئات يبقى الزواج فيها بالنسبة إلى النساء الوسيلة المفضلة للحصول على وضعية اجتماعية، كما لو أن الاستعدادات الخاضعة هي نتيجة استواء لا واع لاحتمالات مشتركة ببنية موضوعية للهيمنة"[1]. إنّها مفارقات لم يجد لها بورديو تفسيرا إلا الهابيتوس المحفور في العقول والأجساد.

والرأسمال باعتباره مدخل من مداخل السيطرة رمزي كذلك. والعنف كأداة حوّله بيار بورديو إلى عنف رمزي، وما يمارسه الاعلام في تلاعبه بالعقول رمزي. إن الجانب الرمزي يكون له صدى في التركيب الذهني للأفراد أين يندرجون في تهيئة أنفسهم للمسيطر، حتى لا يجد أي صعوبة في ذلك أي القابلية للسيطرة على غرار القابلية للاستعمار، وهنا يؤكد بورديو تواطؤ الهابيتوس الخاص بالأفراد ولذلك يساهمون في السيطرة عليهم. فإذا تكلم الضمير فينا فالهابيتوس الخاص بالفرد هو الذي يتكلم، وفي ذلك إشارة إلى مجموع الرأسمال –خاصة الرمزي– الذي يحوزه الفرد داخل المجال الذي يتواجد فيه.

على هذا الأساس يتضح بأنّ وظيفة الرمز لا تُعتَبَر أداة للتواصل فحسب، بل لها وظيفة خفية تتمظهر في أنّها تُيسِّر المشاركة وتساعد على وجود مثاقفة لا متكافئة بين الأعوان، فهي تُرسل إشارات اللامساواة تكريسا للسيطرة أو للخضوع بحسب المكانة التي يتواجد فيها الفرد، وتُعتبر الرموز المستخدمة في الرتب العسكرية خير مثال على ذلك. إنّ

1– بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ص: 65.

كل شكل من أشكال الفعل والتفاعل يتطلب احترام هذه الرموز من الجانبين: سواء المسيطر أو المسيطر عليه.

الفصل الثاني

الروافد الفكرية لبيار بورديو

المبحث الأول: علماء الاجتماع

المبحث الثاني: مدرسة التحليل النفسي

المبحث الثالث: الفلاسفة ومدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: علماء الاجتماع

1- كارل ماركس

من الصعب أن يصل مفكر ما لمرحلة الابداع من دون الاطلاع على من سبقوه والتأثر بهم، سواء باتباع أفكارهم، أو بمخالفتها. إن الأمر يبدو واضحا مع بورديو حيث يقول أكّد على وجود علاقة نفعية مع العديد من المؤلفين، وقد خصّ بالذكر كل من ماركس، فيبر ودوركايم، فهم بمثابة المعالم وجّهت تفكيره. لقد بسط كارل ماركس أفكاره النقدية ورؤيته للعلاقة السائدة بين المسيطر والمسيطر عليه في كتابه "نقد الاقتصاد السياسي"، إذ يتحدّد الأجر على أساس الصراع المحتدم بين الرأسمالي والعامل.

ففي خضم حديثه عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية لظهور الحسابات الاقتصادية، سُئل بيار بورديو عن هذا المشروع النظري ومدى ارتباطه بالمنهجية، أجاب قائلا "نعم. أعدت بالطبع قراءة كل أعمال ماركس حول الموضوع، وربما كانت تلك هي الفترة التي قرأت فيها ماركس أكثر من غيره، وحتى مسح لينين لروسيا. كذلك كنت أعمل على المقولة الماركسية للاستقلال الذاتي النسبي في علاقتها بالبحث الذي كنت أبدأ في القيام به في الفن"[1]. وهذا من سمات الكتابة عند بورديو، فهو يذكُر أفكار الفلاسفة والعلماء بعدها يعلّق على ما ذكره، بالإيجاب أو بالسلب.

وقد أسس كارل ماركس [1818م-1883م] نظرية للمجتمع على بعض المفاهيم استفاد منها بورديو فيما بعد، وهذا على غرار تصوره لأسلوب الإنتاج الرأسمالي القائم على الاستلاب، ويرتبط هذا الاخير بمجال العمل، حيث يسلب العامل من ذاته ومن منتوج عمله، وسلب الذات من ذاتها يعني فقدانها لإنسانيتها، حيث يختزل الانسان العامل

1- بيار بورديو: بعبارة أخرى، ص: 25.

في قوة عمل قابلة للتبادل في السوق، شأنها شأن أي بضاعة أخرى. وبهذا المعنى يتجاوز الاستلاب فضاء العمل، ليُعبّر عن كل وضع اجتماعي خطير، حيث تنحرف فيه الذات الانسانية عن أصالتها وطبيعتها، وترتدّ الى منزلة الشيء وهو ما يُعّبر عنه بمفهوم التشيؤ.*

إن النتيجة التي يؤول إليها الصراع هي تحصيل حاصل، على اعتبار أن التفوّق سيكون بالضرورة للرأسمالي. "إن الوحدة بين الرأسماليين عادية وناجعة، أما بين العمال فممنوعة منذرة لهم بالعواقب الوخيمة. زد على ذلك أن مالك الارض والرأسمالي لهما القدرة على إضافة أرباح رجل الصناعة لمداخيلهما، أما العامل فلا يمكن أن يضيف إلى دخله الصناعي لا ريعا من الارض، ولا فوائض رأسمالية".[1] فالرأسمالي قادر على الاستمرار في الحياة لفترة أطول بكثير، من تلك التي يستطيع فيها العامل على الحياة من دون الرأسمالي.

* التشيؤ هو اختزال وجود كائن إنساني إلى مرتبة الشيء. يتعلق هذا المصطلح بعمليات التبخيس التي تصيب قيمة الإنسان. كآخر تشبيه بنا ومعادل لنا في علاقة تكافؤ، فيحل محل الاعتراف بإنسانيته انهيار لقيمته في نظرنا. وبالتالي فقدان هذه الإنسانية لقدسيتها وما تستوجبه من احترام. يتحول الآخر في هذه الحالة إلى مجرد أداة، أو رمز، أو أسطورة، يفقد خصوصيته واستقلاليته كليا، ويدمج في مخططاتنا. ويتحول إلى شيء، إلى رمز الشر الذي يجب إبادته (...) التشيؤ إذن على صلة بانهيار العلاقة الانسانية التي تقوم على الاعتراف بغيرية الآخر. أنظر مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي –مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط9، 2005، ص: 241.

1- Karl Marx: critique de l, économie Politique, (Manuscrits de 1844) Gallimard 10-18 Union général d, édition 1972, P: 88.

لقد تكرّر اسم كارل ماركس كثيرا في كتاباته. وانطلاقا من أفكاره يدعو بيار بورديو إلى ضرورة كشف النقاب عن النشاط المعرفي الذي يتأسس عليه الواقع، مع عدم الفصل كليا بين ما هو مادي، وما هو عقلي صوري "ولكي نستردّ من المثالية كما اقترح ماركس في أطروحاته حول "فيورباخ" الجانب الفاعل للمعرفة العملية الذي أهمله التقليد المادي، وعلى الأخص مع نظرية الانعكاس، ينبغي قطع الصلة بالتضاد المقنن بين النظرية والممارسة، المتغلغل بعمق شديد داخل بُنى تقسيم العمل [الفعلي] وحتى داخل بنى تقسيم العمل العقلي، ومن ثم داخل البني الذهنية للمثقفين. "[1] فهذا الاستشهاد إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مكانة وأفكار ماركس عند بورديو.

ولا يخلو الفكر الطبقي لدى ماركس عند نظيره بيار بورديو، "إن الطبقات النظرية التي أبنيها مؤهلة أكثر من تقسيم نظري آخر، مثل التقسيم حسب العرق، لأن تصبح طبقات بالمعنى الماركسي للكلمة. لو كنت زعيما سياسيا وأطرح على نفسي عمل حزب يجمع أرباب العمل والعمال معا، لكان حظي قليلا في النجاح لأنهم بعيدون عن بعضهم في المجال الاجتماعي. يمكن لهم أن يتقاربوا في ظروف خاصة، في غمار أزمة وطنية على أساس من النزعة القومية. ولكن هذا التجمع يبقى سطحيا"[2]. يُفهَم من هذا أنّ بورديو يخرج قليلا عن التفسير المادي الصرف، فقد توجد طبقات اجتماعية انبثقت وفقا لتقسيمات أخرى بخلاف ما هو عند ماركس.

إن خروجه عن التفسير الطبقي، يكاد يكون مؤقتا، إذ يعيد إحياء فكرة الطبقات بالمفهوم الماركسي من خلال المجال الاجتماعي "إن وجود الطبقات، كما يعرف كل فرد

1- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 246.

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 34-35.

بالخبرة، في النظرية وعلى الأخص في الواقع، كان دائما موضعا للصراعات. وهنا تكمن العقبة الرئيسية أمام معرفة علمية للواقع الاجتماعي وأمام حل، لأن هناك بالفعل حلا... لمشكلة الطبقات الاجتماعية. إن إنكار وجود الطبقات الذي تمسك به التراث المحافظ باسم حجج ليست كلها دائما عبثية، هو في التحليل الأخير إنكار لوجود الاختلافات ولمبادئ التفريق"[1]. وبحسب بيار بورديو، إن قبول الطرح القائل بأن المجتمع الأمريكي أو الياباني أو حتى الفرنسي لم يعد إلا طبقة متوسطة، طرح يحتفظ بمصطلح الطبقات أكثر مما ينفيها. وعن طرحه لفكرة الطبقات يشير–بحكم دراسته لكل جزئيات الظاهرة– إلى ضرورة معالجة موضوع آخر يتلازم معه في الحضور* ألا وهو موضوع الاختلاف، إذ يعترف بوجوده. وبحكم أنه أحد أقطاب العولمة البديلة، يُكثر بورديو من الاستشهاد بالولايات المتحدة الامريكية، فالكثير من البحوث والدراسات تشير إلى وجود التنوع بدل التجانس، والصراع بدل الاتفاق والاجماع.

إلا أن بورديو لا يؤيد الطرح الماركسي في فكرة الطبقات "الاختلاف إذن موجود وصامد (الاختلاف الذي أعبر عنه عندما أتحدث عن المجال الاجتماعي). ولكن أينبغي لذلك قبول وتأكيد وجود الطبقات؟ لا. الطبقات الاجتماعية لا توجد، (حتى ولو أمكن للعمل السياسي الذي توجهه نظرية ماركس أن يساهم في بعض الحالات، في إيجادها

1– بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 36.

* التلازم في الحضور هي إحدى خطوات الاستقراء بحسب جون ستيوارت مل. والتي مفادها أنّ تزامن حدوث ظاهرتين في الزمان، أو في المكان، فهذا دليل على أن احداهما سببا للأخرى. إن هذه القاعدة، بالإضافة إلى قواعد أخرى تسمح لنا بالكشف عن الحقائق العلمية حتى ولو في غياب الفرضية.

على الأقل من خلال آليات التعبئة والمفوضين). "[1]. فالموجود إذن هو المجال. والمجال يتضمّن الاختلافات بين أعوانه من جهة، وتشابههم من جهة ثانية.

وحتى في المجال الفني سجل بورديو اعترافات مع ماركس من جهة، ومؤاخذات من جهة أخرى "القول مع ماركس أن القيمة التبادلية للعمل الفني لا يجمعها مقياس مشترك بتكلفة إنتاجها، قول صحيح إذا لم نأخذ في حسابنا إلا صناعة الشيء المادي، الذي يكون الفنان أو الرسام على أقل تقدير وحده هو المسؤول عنه، وهو خاطئ إذا فهمنا إنتاج العمل الفني بوصفه مقدسا محاطا بهالة من التبجيل، وخلاصة لمشروع هائل، يتعاون لإجازة بنفس الإيمان وبأرباح شديدة التفاوت مجموع العناصر الفاعلة المنغمسة في مجال الانتاج"[2]. وهنا يظهر الخط الفاصل بين ماركس الذي يركّز على المادة، وبورديو الذي يُعيد إدخال الرأسمال الرمزي.

ومن بين المؤاخذات التي سجلها على ماركس قضية تبعية الفكرة للمادة، أو العقلي للواقعي، فهو كلام نظري لا يستند للواقع الذي يؤكد هو على فعاليته؛ فالكلام شيء وتطبيقه شيء آخر، لقد أعطى ماركس، العالِم ورجل الممارسة، حلولا نظرية خاطئة– مثل الوجود الواقعي للطبقات– لمشكلة عملية حقيقية "بالنسبة لكل عمل سياسي، هناك ضرورة للادعاء بالقدرة على تمثيل مصالح مجموعة معينة، سواء كانت هذه القدرة واقعية أم افتراضية، المهم أن تكون قابلة للتصديق، وأن تظهر وجودها كمجموعة– وهذه إحدى أهم وظائف المظاهرات– وتظهر القوة الاجتماعية الموجودة أو الممكنة القادرة على إعطائها لمن يعبرون عنها والذين يساهمون بذلك في تشكيلها كمجموعة"[3]. ولقد تأكد

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 36.

2– بيار بورديو: قواعد الفن: 235–236.

3- بيار بورديو أسباب عملية، ص:64.

بورديو من ذلك باعتباره رجل ميدان، خاصة في مشاركته في المسيرات في التسعينيات من القرن الماضي

لقد وقع ماركس في نفس الأخطاء التي ارتكبها فلاسفة انتقدهم هو شخصيا؛ على غرار ايمانويل كانط (*Emmanuel Kant*) [1724م-1804م]، وكذا مواطنه هيغل الذي فصل بين النظرية والتطبيق، وبين العقل العملي والعقل النظري "إن النظرية الماركسية ترتكب خطأ مشابها تماما للخطأ الذي يدينه كانط في الدليل الأنتولوجي، أو للخطأ الذي عابه ماركس نفسه على هيجل: إنها تقوم بقفزة مميتة من الوجود في النظرية إلى الوجود في الواقع العملي، حسب تعبير ماركس، من أشياء المنطق إلى منطق الأشياء. ولا يعني ذلك أن التقارب في المجال الاجتماعي يولد في المقابل الوحدة آليا: إنه يحدد إمكانية موضوعية للوحدة أو "زعم في الوجود" كمجموعة، كطبقة محتملة"[1]. ولم يَنجُ كارل ماركس من انتقادات بورديو فيما يخص وجود فواصل ومسافات بين المجالات، إن هذه الفواصل لا تعني أن هناك طبقات.

صحيح أنه لا حَظَّ للأفراد الموجودين في أعلى هرم المجال –على سبيل المثال– أن يقيموا علاقات وطيدة كالصداقة أو الزواج بمن هم دونهم في نفس المجال، بحكم أن البشر المقيمون داخل قطاع محدود سيكونون أكثر قربا من بعضهم البعض، وأكثر ميلا للتقارب، باعتبار خصائصهم واستعداداتهم، ولكن ذلك لا يعني أنهم يكونون طبقة بالمعنى الذي حدده كارل ماركس، أي جماعة تتحرك باتجاه أهداف مشتركة وعلى الأخص ضد طبقة أخرى.

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 34.

إنّ وجود هذه الهوة يعزيها بورديو إلى عوامل أخرى خارج أنّ نفكر وفق المنظور الطبقي، فقد يُردّ ذلك إلى نقص فرص التواجد جسديا في أوقات وأماكن متقاربة، اللهم إلا فيما يسميها بورديو الأماكن السيئة، وهذا اعتداء على الحدود الاجتماعية، يأتي ليضاعف من المسافات المجالية، وإذا تلاقوا لقاء عابرا، فلن ينسجموا ولن يتفاهموا حقا ولن يعجب بعضهم ببعض[1]. لذلك يعتبر بورديو أنّ أحد المآزق الكبرى للعلوم الاجتماعية هو أنها تميل إلى وضع قاعدة للسلوك الاجتماعي ثم تحاول تفسير الظواهر الاجتماعية على أساسها مما يؤدي بالضرورة إلى اختزال الظواهر لتلائم هذه القاعدة.

1- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

2- اميل دوركايم*

لقد سبق وأن أشرت إلى انتقادات بورديو لكارل ماركس فيما يخص الطبقية والتقسيم الطبقي، لكن لننظر الآن فيما يقوله أحد المختصين في هذا المجال، أي أنطوني جدِّنز صاحب كتاب: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة –تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر. حيث يرسم في بداية الكتاب الخطوط العريضة له، والغرض من تأليفه، وهو الاعتقاد بوجود شعور واسع بين علماء الاجتماع بأن النظرية الاجتماعية المعاصرة تحتاج إلى مراجعة جذرية.

إن هذه المراجعة تستلزم إعادة النظر في مؤلفات أولئك الذين أسسوا لعلم الاجتماع الحديث. "وبالنسبة لهذا الموضوع ترد ثلاثة أسماء قبل كل الأسماء الأخرى: ماركس ودركهايم وماكس ويبر"[1]. وإذا كان هذا هو الغرض من الكتاب والمتمثل في إعادة بناء المعرفة الاجتماعية، خلافا للمنظور الماركسي باعتباره الأنموذج الأول في العصر الحديث، فهل يعد بيار بورديو رائدا في هذا الموضوع ؟ بالطبع لا.

إن الأفكار التي أشرنا إليها سابقا أي نقد فكرة الطبقية مستوحاة من مواطنه إميل دوركايم (David Émile Durkheim) [1857م-1917م] وكذا ماكس فيبر، فكلاهما يرفض هذا الطرح، فالبنية الطبقية "بحسب دوركايم وفيبر، ليست جزءاً ضرورياً للتمييز التدريجي في تقسيم العمل. ويقبل كلا المؤلفَين بأن شكل المجتمع الحديث هو مجتمع طبقي، لكن يرفض كلٌّ منهما الرأي بأن هذه التقسيمات الطبقية تعبر عن طبيعته الأصلية. إذ يتصور

* فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا. ولد في مدينة Epinal (شرق فرنسا) سنة 1858 من أسرة يهودية، ضمت كثيرا من الأحبار الربّانيين–وتوفي سنة 1917 في باريس.

1- أنطوني جدِّنز: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة –تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر، ترجمة أديب يوسف شيش، ص: 3.

دوركايم أن تقسيم العمل الإجباري شكل شاذ، لكنه ليس نتيجة ضرورية للتوسع في التمييز الاجتماعي في ذاته."[1]. فالطبقية والمعارك الطبقية في المجتمع المعاصر نتيجة لكون تأسيس الطبقات لم يعد يماثل توزيع الملكات الفطرية.

للوقوف على مدى كون بيار بورديو قد بنى أرضية أفكاره انطلاقا من اميل دوركايم، فلا بد من الاحاطة –ولو جزئيا– بالمنتوج الفكري لهذا الأخير. لقد لاحظ دوركايم أن التغيرات الاقتصادية في أوربا قد ألقت بظلالها على النظام الاجتماعي "إذ قلبته رأسًا على عقب، فهو لا يستطيع أن يقوم بدور تنظيمي، ممّا أدى الى فوضى في هذه المجتمعات، وفكرة انعدام القانون (Anomie) هذه هي مفتاح الابحاث الاولى التي قام بها دوركايم"[2]. فهاته الفوضى هي السبب في أنواع الصراع الأبدي والمتجدد، وكذا مختلف أنواع الاضطرابات التي يبدي عنها العالم الاقتصادي اليوم.

هذه الوضعية أفضت إلى ضرورة تقصِّي مَواطن هذا الاختلال الاجتماعي. وقد بسط دوركايم هذه الأفكار في أولى كتبه، أي تقسيم العمل الاجتماعي، وكذا الانتحار. "فدراسة التقسيم الاجتماعي للعمل هي ايضاح للعلاقات التي تربط بين الشخصية الفردية من جهة والمجتمع من جهة أخرى، وقياس درجة هذه العلاقات وفقاً لاشتدادها أو ضعفها. وفي سبيل ذلك ينبغي معالجة ظاهرة تقسيم العمل –وهي ظاهرة عامة في كل المجتمعات– وملاحظة واجراء مقارنات، تتناول التاريخ وعلم الاجناس والجماعات المعاصرة"[3]. إنّ طريقة المقارنة هذه سيطوِّرها بورديو مدخِلا عليها عنصر الاحصاء مما أضفى على دراساته طابع الدقّة.

1– أنطوني جدِّنز: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ص: 224.

2– عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 481.

3- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وكان على دوركايم أن يضبط بحوثه وفقا لمنهج محدّد، يتوافق مع هذا العلم الجديد، علم الاجتماع. وبحكم أن الموضوع هو الذي يفرض على الباحث تحديد طبيعة المنهج، فقد بدأ بتحديد موضوعه، ألا وهو الواقعة الاجتماعية، إذ يعتقد بأنها تُعرف في قدرتها على ممارسة ضغط خارجي، أو إمكان قيامها بهذا الضغط على الأفراد (...) وبعد هذا التعريف يقرر اميل دوركايم بأن الواقعة الاجتماعية لا يمكن أن تفسر إلا بواقعة اجتماعية أخرى، إذ لا ينبغي رد الظواهر الاجتماعية الى وقائع اقتصادية أو إلى أسباب أخرى جزئية، بل يجب تفسيرها على مستوى نسيج الحياة الجماعية. بالإضافة إلى ضرورة معالجتها بوصفها شيئا*.

فتفسير الظواهر وفقا لنسيج الحياة الاجتماعية، هو ما يمكن تسميته بالوعي الجمعي، إذْ يقوم دوركايم بحمله على مختلف الظواهر والسلوكيات الانسانية، وحتى الأخلاقية "الفعل الاخلاقي هو ذلك الذي يهدف الى غايات غير ذاتية، أي لا يمكن أنْ تكون غايات فرد، أو عدد من الأفراد غيره، وليس هناك وراء الافراد سوى الجماعات التي تنشأ عن اتصالهم؛ أي المجتمعات. وعلى ذلك، فالغايات الاخلاقية هي تلك التي تتخذ من "المجتمع" هدفا"[1]. وتكون نتيجة ذلك أنّ هذه الأغراض لابدّ أنْ تتخصص بشيء آخر غير الأفراد، فهي فوق الفردية.

هذه النظرة تتماشى مع قواعد المنهج عنده، والتي يحصرها في ثلاث قواعد؛ تؤكد الاولى على ضرورة استبعاد الاحكام المسبقة التي تطغى على العقل بحكم العادة، أما

* (traiter le fait social comme une chose) وهي عبارة مشهورة أدت إلى ألوان عديدة من سوء الفهم والتأويل. أنظر عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 482.

1- اميل دوركايم: التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، مكتبة مصر، بدون، ص: 60.

القاعدة الثانية فإنها تدعو عالم الاجتماع الى ضرورة الافلات من سلطان الأفكار العامية، بغية توجيه انتباهه إلى الوقائع. وتركّز القاعدة الثالثة على فكرة الجماعة، إذ يجب على الباحث في علم الاجتماع –حين يقوم باستكشاف مجموع معين من الوقائع الاجتماعية– أن ينظر فيها منعزلة عن تجلياتها الفردية.

إنّ تقديس الجماعة عند دوركايم يمكن حمله على كل الظواهر، بما فيها السلوك الأخلاقي الذي يهدف لصالح جماعي. ورغم الانتقادات التي وجهت له في أن تركيبة المجتمع هي مجموعة من الأفراد، فمن المنطقي أن المجتمع يخضع للتوجهات الفردية، لكن اميل دوركايم له رأي آخر، إذْ أوضح في كتابه التربية الأخلاقية بأنّ التجربة تبين لنا بشتى الطرق، أنّ الكل المؤلف مِنْ عناصر تَكُون له خصائص جديدة، لا تتمثل في أي عنصر من مكوناته على حدة. فالمركب إذن شيء جديد، بالقياس إلى الأجزاء التي تُكوِّنه.

وبحكم أنه يدعو إلى دراسة الظواهر الانسانية باعتبارها أشياء، فقد حاول دوركايم الاستناد إلى أدلة مادية علمية "فمزج النحاس بالقصدير، يتكون معدن جديد له صفة تختلف عن ذلك كل الاختلاف وهو البرونز المعروف بصلابته (...) وتنطبق القاعدة على الإنسان وعلى المجتمعات؛ إن الناس لما كانوا يعيشون سويا، بدلا من أن يعيشوا فرادى"[1]. وبالفعل فالضمائر الفردية يؤثر بعضها على البعض، ونتيجة للعلاقات التي تتصل على هذا النحو، تظهر مفاهيم وعواطف تتّسم بالجدّة لم تكن لتظهر داخل نطاق الضمائر المنفصلة.

1- اميل دوركايم: التربية الأخلاقية، ص: 61.

وحتى في مجال العواطف والانفعالات، فإن هذه الاحاسيس والمشاعر تختلف في تأثيراتها، إذ شتان ما بين ردود أفعال الأشخاص بين كونهم منفردين، وما يستشعره نفس الأفراد وهم مجتمعون "فللجماعات الإنسانية إذن، طريقة في التفكير والشعور والحياة، تختلف عن الطريقة الخاصة بأعضاء هذه الجماعات، حين يفكرون ويشعرون ويعيشون متفرقين. ولا شك في أن كل ما قلناه عن الحشود والجموع العابرة، ينطبق بالأحرى على المجتمعات التي ليست إلا حشودا ثابتة ومنظمة"[1]. لكن إذا كان دوركايم يضع الفرد في مقابل المجتمع عموما، فإن بورديو يأخذ كلمة المجتمع ويقوم بتفصيلها، فعلى سبيل المثال عند الكلام عن الجمهور في المجال الفني، كان يُشار بها إلى عدد الزائرين عموما دون وضع مسافة بينهم.

إن هذا المفهوم يحتاج إلى شيء من التبسيط؛ إذ يتطلب الأمر عملية فرز لهؤلاء الزائرين. إن عملية الاحصاء التي قام بها بيار بورديو تثبت أن هناك "تفاوت اجتماعي هائل على صعيد الدخول في ثقافة متاحف الفن: إن الفرق شاسع جدا بين عدد المزارعين والفلاحين الذين يزورون متاحف الفن في السنة، وعدد أصحاب الوظائف العليا، وعدد أساتذة تعليم الفن والمختصين فيه: فنسبة المزارعين لا تتعدى 0,5% في حين تصل إلى 43% بين أصحاب الوظائف العليا، وبين 151% بين أهل الفن"[2]. على هذا الأساس فالرؤية المضبوطة تستلزم الحديث عن جماهير متمايزة اجتماعيا بحسب المرتبة أو الفئة الاجتماعية التي تنتمي إليها.

1- اميل دوركايم: التربية الأخلاقية، ص: 62.

2- ناتالي اينيك: سوسيولوجيا الفن، ترجمة حسين جواد قبيسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011، ص: 93.

3- ماكس فيبر

يعدّ ماكس فيبر* (Max Weber) [1864م-1920م] أكثر مَنْ ذُكِر اسماءهم بعد مواطنه كارل ماركس في كتابات بيار بورديو فهو أحد مصادره الفكرية. لقد طرح على سبيل المثال في كتابه (Le Savant et le politique) العديد من المواضيع ذات الصلة ببورديو، أو بعبارة أخرى طورها بورديو فيما بعد** أهمها الأنماط الرئيسية التي يمكن أن تكون عليها السلطة. ومبررات كل شكل من أشكالها. كما ميز بين مصطلحي الشرعية والقانونية.

لقد تحدّث عن السيطرة، وعن المشروعية ما دام هناك تلازم بينهما في كل اجتماع إنساني، ولقد حصر مبررات السيطرة ومن ثم المشروعية (légitimité) في ثلاثة أسس. أولاها تتمثل في "نفوذ الأمس الأبدي، ونعني به نفوذ التقاليد التي استمدت قداستها من صلاحيتها الموغلة في القدم (...) تلك هي السلطة التقليدية التي كان يمارسها قديما الشيخ والسيد المالك للأرض"[1]. وهو ما يُعرف بسلطة الهيبة عند بيار بورديو. خاصة عندما لا يحتاج المتسلِّط لعامل القوة أثناء تسلُّطه.

وبحكم أن هناك من لهم المقدرة على خلق نفوذ أو رهبة لديهم، تُرغِم الآخرين على تقديسهم فإن المبرر الثاني للسيطرة مستمد من الفضل الشخصي، أو البركة المنتظرة من هذا الشخص المتّصف بالقداسة. يقول ماكس فيبر في هذا الصدد واصفا هذا النمط من

---

* عالم اجتماع الماني.

** حضي ماكس فيبر باهتمام واسع من قبل بورديو، إذ قلما يغيب اسمه في كتبه، حتى أنه خصص له كتاب قام فيه بشرح وتأويل علم اجتماع الدين كما فهمه ماكس فيبر، والذي يستلهم منه بورديو فيما بعد فكرة الهابتوس الفردي والجماعي. أنظر:

Pierre Bourdieu. «Une Interprétation de la sociologie religieuse de Max Weber. Archives européennes de sociologie, vol XII, n 01, P: 3-21.

1- Max Weber, Le Savant et le politique, Collection 10-18, P: 102.

الخضوع "ويتميز هذا النفوذ بالإخلاص الشخصي البحت الذي تبديه الرعية تجاه قضية رجل، وبالثقة التي لها في شخصه –دون غيره– بما ينفرد به من الخصال الفائقة التي بها يكون القائد"[1]. وهي بالضبط فكرة الشرعية التي يحوّلها بورديو إلى الشرعنة (La légitimation).

أما المبرر الثالث للسيطرة فيعتمد على صياغة مجموعة قوانين، تشتغل كمنظومة متناسقة، تصبّ في مجال الإعلاء من قيمة القائد وإضفاء الهبة أو حتى الألوهية عليه، "فالنفوذ الذي يفرض نفسه بمقتضى القانونية (la légalité) بموجب الاعتقاد في صلاحية منزلة قانونية، وكفاءة وضعية تتأسس على قواعد مضبوطة بطريقة عقلانية، أي بعبارة أخرى، النفوذ المؤسس على الطاعة التي توفي بالالتزامات المطابقة للنظام القائم. تلك هي السلطة كما يمارسها خادم الدولة الحديثة، مثله في ذلك مثل كل من بيدهم السلطة الذين يشبهونه من هذه الزاوية"[2]. فالطبقة المسيطرة تعمل على استخدام شتى الوسائل المشروعة وغير المشروعة، تسمح للقائد إدامة سلطته –ما دام محميا بوابل من القوانين والمراسيم– وهو ما يمكن أن يُصطلح عليه بالعنف المشروع.

وقد توجد في الواقع أسباب أخرى، على قدر كبير من التشابه مع الأساس الثالث تتمثل في الخضوع والطاعة، إما طمعا في الثواب من ولي الأمر، (والحصول على رضاه، ورضا الخالق، ما دام هو من يمثله وينوب عنه في الأرض) وبالتالي أجرا مضاعفا أي في الدنيا والاخرة. أو رهبة من بطش السلطان. وعلى إثر هذا الخضوع ينطلق بورديو في تفسيره لظاهرة العنف الرمزي. وفي إطار فلسفته النقدية، يوسع ماكس فيبر خانة الاقتصاد والرأسمال إلى ما وراء المادي، كالمجال الديني، ليفتح بابا آخر للتمرد على الأفكار الماركسية.

1- Max Weber: Le Savant et le politique, P: 102.
2- Ibid. P: 102.

ومن ثمة يبدأ بورديو بأطروحاته عن الرأسمال الرمزي؛ –بوحي من ماكس فيبر– سواء كان ثقافيا أو اجتماعيا. إنّ هذا الاعتراف كان مِن قِبل بورديو نفسه "فهو يَسِم الكنيسة بصيغة رائعة، واصفا إياها بأنها تحتكر حصريا التلاعب بأموال الخلاص. ويدعو إلى مادية جذرية تبحث عن العوامل الاقتصادية الحاسمة في ميادين تسودها إيديولوجيا "اللانفعية" مثل الفن والدين."[1] وعلى ذلك، فماكس فيبر يوسع التحليل الاقتصادي ليشمل ميادين هجرها عادة الاقتصاديون، مثل الدين.

كما أشرنا سابقا فإن فكرة البنية قد أخذت قسطا وافرا من فكر بورديو، فعلى أساسها يتحدد شكل التفاعلات، خاصة على الصعيد الثقافي، لاسيما المنتسبون للحياة الثقافية، فالتفاعلات بين المؤلفين والنقاد أو بين المؤلفين والناشرين كثيرا ما تحجب العلاقات الموضوعية داخل المجال.

ويعترف بيار بورديو بأن ماكس فيبر له الفضل في ذلك، فهو من نبّهه عن طريق كتبه، إلى ضرورة التفكير وفق البحث العلائقي، لاسيما بعد قراءة فصل من كتاب ماكس فيبر الذي يدور محتواه حول الاقتصاد والمجتمع، على الخصوص علم الاجتماع الديني "وهي قراءة محاصرة بالإشارة إلى المشاكل التي تطرحها دراسة المجال الأدبي في القرن التاسع عشر، (...) ومقابل نقد للرؤية التفاعلية للعلاقات بين العناصر الدينية التي يقدمها فيبر، وهو نقد يتضمن نقدا راجعا إلى الوراء لتمثلي الأول للمجال الثقافي، اقترحت بناء للمجال الديني باعتباره بنية علاقة موضوعية تسمح بتحليل الشكل العيني للتفاعلات التي حاول ماكس فيبر في استماتة أن يحصرها داخل تنميط واقعي حافل بفجوات كثيرة العدد"[2]. والمؤكّد أنّ هذا الاقتباس يوحي باعتراف واضح منْ قِبَل بيار بورديو بتأثير

1- Pierre Bourdieu: Questions de sociologie, Les édition de minuit, Paris, P: 25.

2- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 249.

ماكس فيبر، إنّه أحد أهم الدعامات الرئيسية الذين غذّوا تحليلاته في مجال السوسيولوجيا عموما. لقد قام بصياغة نظرية الحقول أيضا بفضل أفكاره على فترتين؛ ففي المرحلة الأولى كان متأثرا. أما في المرحلة الثانية فتَحوّل إلى ناقد، خاصة في عملية اختزال الظواهر والأسباب "إنّ حصر الانتباه على الوظائف يؤدي بالفعل إلى تجاهل مسألة المنطق الداخلي للموضوعات الثقافية، وعلى مستوى أعمق يؤدي إلى نسيان الجماعات التي تنتج هذه الموضوعات، والتي تؤدي الموضوعات لهم أيضا وظائف. وهنا يسعفنا كثيرا ماكس فيبر ونظريته في الفاعلين الدينيين"[1]. إنّ الجماعات المُشار إليها يمكن أنْ تكون مِن فئة رجال دين، حقوقيون، مثقفون، كتاب، شعراء، فنانون، علماء ... الخ.

وبالرغم أن ماكس فيبر له فضل اعتبار المتخصصين ومصالحهم الخاصة، أي الوظائف التي تحققها لهم أنشطتهم ومنتجاتهم كالمذاهب الدينية، والنصوص القانونية، الخ. إلّا أنّه لم يلاَحظ أنّ مجالات أهل العلم هي عينات لجماعات مجهرية، وحقول لها بنيتها وقوانينها الخاصة. على هذا الأساس فنظرية الحقل عند بورديو هي البديل الذي يعوِّض نظرية الفاعلين عند ماكس فيبر.

لقد أسّس نظرية المجالات شيئا فشيئا، وتمّ تطويرها انطلاقا من نقل نمط التفكير الاقتصادي عند فيبر ثم نقده "حتى إذا حدث أنني عند إعادة التفكير من منظور بنيوي في تحليل ماكس فيبر الذي طبق على الدين عددا معينا من المفاهيم المستعارة من الاقتصاد مثل المنافسة والاحتكار والعرض والطلب ...، وجدت نفسي متعرفا مباشرة، على خصائص عامة تصلح لمجالات مختلفة كانت النظرية الاقتصادية قد سلطت عليها

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 79.

الضوء دون أن تخصها بأساس نظري ملائم.[1] وهو ما أجبر بورديو على إعادة التفكير في الافتراضات المسبقة للنظرية الاقتصادية، مع إدخال عنصر الإنتاج الثقافي وتداعياته.

ففي إطار نظرية الفاعلين يشير ماكس فيبر للكهنوت والانبياء ودورهم في عملية التنميط. "من الامور الدالة أن يتحدث فيبر عندما يتطرق لموضوع الدين بخصوص مهام كل من الكهنوت والانبياء، عن الابتذال والتنميط، وعن نزع الابتذال وكسر التنميط، أن السيرورة التي تؤدي لإنتاج الأعمال هي نتاج الصراع بين الفاعلين، الذين بسبب من وظيفة وضعهم في الحقل وارتباطهم برأسمالهم الخاص، يجدون في مصلحتهم التمسك بالمحافظة أي بالنمطية والتنميط، الذي يتخذ في العادة شكل العودة إلى الأصول"[2] بالمقابل يحتفظ بورديو بفكرة التنميط، ويغيّر فقط بعض الشيء من أسبابها؛ عندما يتحدث في العديد من كتبه عن الهابتوس وأصوله العائلية، أي التربية الأسرية التي تعمل على صقل وتوجيه أبنائها وتكوين رأسمالهم الثقافي.

إنّ استخدام القوة الاقتصادية لفرض عقود ظالمة هو الذي يفسر حدوث الصراع الطبقي؛ وما يميز وضعية المجتمع الحديث ليس طبيعته الطبقية النوعية، بل مجرد مجال. وفي هذا التفسير لمجال الصراع الطبقي لم يُشهد لبورديو بالتجديد في مجال نقد ماركس، إذ كرّر ما قاله ماكس فيبر. بالمقابل فالكثير ممن خاضوا في مسألة علمية الظواهر الانسانية حاولوا وضع قواعد لها، ثم الانطلاق من هذه القواعد لتفسير السلوك الفردي والجماعي، على العكس من ذلك، يرى بورديو بضرورة إعادة اختبار المفاهيم الأولية على محك الممارسة.

1- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 250.

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 82.

المبحث الثاني: مدرسة التحليل النفسي

1- سيجموند فرويد

لقد كان سيجموند فرويد* (Sigmund Freud) [1856م-1939م] مصدرا مهما لكل التوجهات الفكرية على اختلافها. سواء بتبني أفكاره، أو الانطلاق منها أو في استعمالها كسلَّم ثم رميها. ويمكن الوقوف على اسهامات فرويد في كونه أحد الروافد الفكرية لبيار بورديو من خلال فكرة الهابيتوس، وكذا فكرة الرمز وعلاقتهما بمفهوم الحياة النفسية ومكوناتها. ولمعرفة هذا التأثير لابد من الاطلاع على بنية الجهاز النفسي: أي محتوى الهو وكيفية نشأته ؟ ما هو دور الأنا وماذا يمثل؟ كيف ينشأ الأنا الأعلى وماهي علاقته بالهو؟

لقد بُني علم النفس التقليدي على أساس المساواة بين الحياة النفسية والشعور، بعبارة أخرى أنّه لا يوجد ما لا نشعر به، فالإنسان سيد نفسه، إذ يتميز شعوره بالديمومة، ويظل مرافقا للإنسان طيلة حياته. إلا انّ الدراسات الحديثة أثبتت أن جزءا من حوادثنا يفلت من قبضة الشعور. "وقد أطلقنا على أقدم هذه المناطق أو المنظمات اسم الهو (Le ça) . ومضمونه كل ما يحمله الكائن عند ولادته، وكل ما حدده تكوينه، فهو إذن الدوافع

* ولد في فرايبرج، رأى بأن اهتمام عالم النفس ينبغي ان ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة، وافترض ان التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وأن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلا قليلا في نمط الشخصية، الذي تكوَّن قبل ذلك. ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرض لتشمل أيضا كل أنواع السلوك الانساني. أنظر عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص: 123.

الصادرة عن التنظيم الجسمي أولا، وهي دوافع تجد في الهو، وعبر أشكال تظل لدينا غير معلومة، نمطا أوليا من التعبير النفسي"[1]. ويعترف فرويد بأنّ الأبحاث الميدانية من خلال دراسة تطور الأفراد هي التي سمحت له بمعرفة الجهاز النفسي.

فالهو إذنْ هو مجموعة الاستعدادات الغريزية، كما يحوي مجموع المكبوتات التي لا تتلاءم مع وجود الفرد داخل مجتمع ما. والذي يتحوّل مع بورديو إلى ليبدو اجتماعي "كنت أقول غالبا وتحديدا في نهاية La distinction، الحصة التي للبحث عن اللذات "للرؤية الثاقبة" كان يمكن أن تجد في الليبدو العلمي (...) من دون أن ترى أن "اللذة بنزع الوهم" التي لا تنفصل عنه، وفي جزء منه مبرر، كان يمكن أن تشرح بعض تلك الردود السلبية الأكثر عنفا التي يثيرها علم الاجتماع."[2] لقد تحدث بورديو مطولا عن هذا الجزء ومكوناته في كتابه "التمييز" وكذا الهيمنة الذكورية.

وإذا كان الهو يتضمن في مجموعه كل ما هو غير مرغوب فيه، فإن هناك جزء آخر مخالف له يسميه فرويد بالأنا (Le Moi) "ويتطور جزء من الهو وفق نهج مخصص تحت تأثير العالم الخارجي الموضوعي الذي يحيط بنا. وينشأ انطلاقا من قشرة الدماغ الأصلية المزودة بأعضاء قادرة على التقاط المنبهات وعلى الاحتماء منها، تنظيم خاص يكون من ذلك الحين، بين الهو والعالم الخارجي. وهذا الجزء من جهازنا النفسي هو الذي نطلق عليه اسم الأنا"[3]. لكن، وما دام بورديو يتحدّث عن السيطرة فإن هذا الجزء من

1 - S. Freud : Abrégé de psychanalyse, PUF, Paris, 1967, P: 3.

2- بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص: 161.

3- S. Freud : Abrégé de psychanalyse, P: 4.

الانسان قلّما يشير إليه، طالما أنّ الهابتوس يظل دوما يتدخّل بشكل مستمر في تحديد مسار الأفراد.

وللتنشئة الأسرية نصيب لا يستهان به في تشكُّل الطفل، فيتكون فيه جانب يمكن تسميته بالجانب الخير يدعى بالانا الاعلى (Le Surmoi) "ويشهد الفرد بما يشبه ضربا من الترسّب وهو في طور النمو، وطوال فترة الطفولة التي يجتازها وهو في حالة تبعية لوالديه، نشأة منظمة مخصوصة في الأنا يتواصل من خلالها تأثير الوالدين. وهذه المنظمة هي الأنا الأعلى. ولَمَّا كان الأنا الأعلى منفصلا عن الأنا أو متعارضا معه، فإنه يقوم قوة ثالثة على الأنا أن يأخذها بعين الاعتبار"[1]. وفي نفس السياق، إنّ الطفل – بحسب بورديو– يُدكّ دماغه بمجموعة من القيم على شكل ايعازات أخلاقية، تحدُّ من خياراته المستقبلية.

ويمكن الوقوف على مجموعة من التقاطعات بين بورديو ومدرسة التحليل عموما والفكر الفرويدي على وجه الخصوص، فالإنسان ليس سيد نفسه، إذ تسيره مجموعة من التابوهات يقول فرويد "تابو يعني كل شيء، الأشخاص وكذلك الأمكنة والأشياء والحالات العرضية، التي تحمل أو تصدر عنها هذه الخاصية الغامضة، تابو يعني أيضا الخطر الذي يتأتى عن هذه الخاصية، وتابو يعني أخيرا، كما تدل على ذلك الكلمة، شيئا قديسا، ساميا"[2]. ورغم اختلاف التسميات بين التابو عند فرويد، والهابتوس عند بورديو، إلّا أنّ نتائجهما هي واحدة على الإرادة الإنسانية.

ويقترن مفهوم التابو عادة بما هو ديني وأخلاقي إلّا أنّ هذا غير صحيح، فالتحديدات والأوامر التابوية مغايرة للمحرمات الدينية أو الاخلاقية، "فهي لا ترجع الى

1- S. Freud : Abrégé de psychanalyse, P: 5.

2- Sigmund Freud : Totem et Tabou, Interprétation par la psychanalyse de la vie social des peuples primitifs, Traduit de l'Allemand par Dr S. Jankélévitch. Impression 1951, P: 23

أمر من الله، بل تحظر نفسها من نفسها. وتختلف عن المحظورات الاخلاقية، بعد اندماجها في نظام يقول عموما بضرورة التعفف ويعلل هذه الضرورة. المحظورات التابوية تفتقر الى أي تعليل، ولا يعرف لها مصدر، هي غير مفهومة بالنسبة لنا، في حين تبدو بديهية لمن يقع تحت سلطانها"[1]. وهذا بالضبط أقصى ما يمكن للمسيطر الوصول إليه – مع بورديو– باستعمال العنف الرمزي.

ويمكن الاستعانة بمقتطف من مقال تابو في الموسوعة البريطانية للوقوف على مجموعة من إمكانيات لمفاهيم تأخذها الكلمة "يشمل التابو: أولا الصفة القدسية أو الدنسة للأشخاص أو الاشياء. وثانيا نوع التقيد الذي ينتج عن تلك الصفة. وثالثا القدسية التي تتأتى عن انتهاك المحظور (...) بالمعنى الأوسع يمكن للمرء أن يفرق بين عدة أنواع من التابو: 1– تابو طبيعي ناجم عن قوة سحرية ملازمة للشخص أو الشيء. 2– تابو منقول، وهو مكتسب وممنوح من قبل كاهن أو زعيم عشيرة أو آخر3– تابو متوسط"[2]. وفي هذا النمط الأخير يتدخل هنا العاملان معا، مثلما يتملك رجل الانثى. والأكيد أن النوع الثاني أي التابو المنقول أو المكتسب هو الأقرب لمفهوم الهابتوس.

ويُعدّ مفهوم الهابتوس وفعاليته على الفرد مطابق تماما لنشاط الطابو، فكلاهما عادات استقرت في الاذهان على شكل عُرف يصعب استبداله، أو حتى مجرد التفكير في تعديله فهو "يشمل جميع العادات الاجتماعية التي تُعبّر عن الهيبة من مواضيع معينة، مرتبطة بتصورات عبادية، أو من تصرفات تتصل بهذه المواضيع (...) نفهم من ذلك كما يدل المعنى العام للكلمة، كل ما يتجلى في عادة أو ينص عليه صراحة قانون، من حظر على لمس شيء أو تناول شيء للاستعمال الخاص أو التفوه بكلمات مستهجنة غير

1- Sigmund Freud : Totem et Tabou, P: 20-21.
2- Sigmund Freud : Totem et Tabou, P: 21.

مقبولة. لذلك لا يوجد على الاطلاق شعب أفلت، أو مرحلة حضارية أفلتت من مضار التابو"[1]. فالحياة البشرية قد عرفت الطابو قبل الآلهة، إنّه أقدم مجموعة قوانين غير مكتوبة لدى البشرية. وهو أسبق من الأديان.

لذلك فالتصدي لأمر الطابو اعتمادا على التحليل النفسي أمر ممكن، يتجلى ذلك من خلال "دراسة الجزء اللاشعوري من الحياة النفسية للفرد، فالمُستَهدَف سوف يقول لنفسه بعد قليل من التفكير، إن هذه الظواهر ليست غريبة عليه، فهو يعرف أشخاصا خلقوا لأنفسهم مثل تلك المحظورات الطابوية، ويتقيدون بها بنفس التشدّد الذي يتبع به المتوحشون محظورات قبيلتهم أو مجتمعهم. وإذا لم يكن معتادا أن يطلق على هؤلاء الاشخاص مرض الإكراه، فمِن المحتم أنه سوف يجد اسم مرض الطابو مناسبا لحالتهم"[2]. وحتى وسائل التحرر من قيود المسيطر عند بورديو، مستوحاة من طريقة سيجموند فرويد في معالجة مرضاه، بتذكيرهم بأسباب مرضهم عن طريق التداعي الحر، حينها يعود المريض إلى حياته الطبيعية، مدركا لدوافع أفعاله،

إنّ الأفعال الانسانية تُسبق عادة بمجموعة من الدوافع والاسباب –تعمل متناسقة– وهو ما يمكن أن نصطلح عليها في مجال المنطق بالمقدمات– إلا أن المسيطر عليهم على غرار مرضى العصاب، يُنجِزون أفعالا تفتقر للعلاقة الشرطية مع مقدماتها، ولا يمكن ايجاد تفسير منطقي لها يُرضي العقل؛ ففي المجتمع القبائلي بحسب بورديو "يطبّق المهيمن عليهم على علاقات الهيمنة مقولات مبنية من وجهة نظر المهيمنين، فتجعلها تبعا لذلك تبدو كأنها طبيعية، وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى نوع من التبخيس الذاتي، أو التحقير الذاتي، ويتضح الأمر خاصة في التمثل الذي تصطنعه نساء القبائل لأنفسهن

1- Ibid. P: 24.

2- Sigmund Freud : Totem et Tabou, P: 26.

عن جنسهن كشيء منقوص وبشع، أو حتى مثير للاشمئزاز"[1]. إذ تسيرهم مجموعة من الطابوهات بطريقة لا مبرر لها. يسرد بورديو العديد منها، على غرار طريقة جني الزيتون على سبيل المثال، أيْنَ يقف الرجل ماسكا لعصاه، بينما تنحني المرأة أمام رجليه لجمع حبات الزيتون المتناثرة.

والأمر نفسه عند فرويد، إذ لاحظ نوعا من التطابق بين المحظورات الإكراهية لدى العصابيين والطابو، فهذه المحظورات لا مُبرِّر لها، باعتبارها مجهولة المنطلقات والمنابع، وكذا باعتبارها مجهولة الغايات والأهداف.

1- بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ص: 62.

2- اريك فروم

لقد اتخذ اريك فروم (Erick Froum) [1900م-1980م]* -باعتباره من رواد النقد المعاصر- موقفا نقديا من المجتمع الاستهلاكي، ليبحث عن الكيفيات التي بها يمكن للإنسان أن يتحرر من هاجس الامتلاك تأصيلا لكينونته، ومن بين الموضوعات التي طرقها اريك فروم، وكان له السبق فيها، حقل الاعلام والدعاية.

وإذا كانت القناعة الجماهيرية يسودها الاعتقاد أن الدعاية -سواء في وجهها التجاري أو السياسي- هي وسيلة تثقيفية في خدمة الانسان المعاصر، وتعبير عن مدى تأصل الحرية في مجتمعات تقوم على التنافس الاقتصادي والديمقراطية السياسية، بحيث لا تفعل الاعلانات سوى تقديم المعطيات الضرورية للاختيار بين ما يعرض من بضائع ومن برامج سياسية.

إلا أن هذا الاعتقاد بحسب اريك فروم لا يعكس حقيقة الدعاية، إذ يقتضي الأمر نظرا وتمحيصا لمعرفة بنيتها والوقوف على آليات اشتغالها "فخطورة أساليب غسل المخ تلك لا تقتصر على دفعنا إلى شراء أشياء لا نريدها، ولسنا بحاجة إليها، وإنّما هي أيضا تقودنا لاختيار ممثلين سياسيين لا يمكن أن نريدهم، أو نحتاج إليهم لو كنا مالكين تماما لقدرتنا الذهنية."[1] فالحقيقة أنّ طرائق الإعلان التي ترشدنا أفلحت في تماما في شلّ

* محلل نفسي أمريكي من أصل ألماني، تدرّج في دراسته من الفلسفة إلى التحليل النفسي، غير أنه سرعان ما اتخذ موقفا نقديا من نظرية الدوافع الفرويدية، ليؤكد على أن الانسان نتاج لواقعه الثقافي مما بوّأه مكانة متميزة في الحركة الثقافية الأمريكية. من مؤلفاته: اللغة المنسية، فن الحب، أزمة التحليل النفسي، الانسان بين الجوهر والمظهر.

1- اريك فروم: الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة 1989، عدد140، ص: 180.

قدراتنا الذهنية بفضل التشابه بين تلك الأساليب وأساليب الإيحاء المتّبعة في التنويم المغناطيسي.

لقد غدا الاشهار متضمنا في كل حقول الحياة اليومية، وله بالغ التأثير في إرشاد عقول الناس وميولهم، لقد تحوَّل إلى قوة ناجعة في توجيه أفكارنا "وخصوصا على الصفاء الذهني والتفكير النقدي واستقلالية الوجدان. ولا شك عندي أن دراسة استقصائية جادة، يمكن أن تثبت أن الاضرار التي تلحقها المخدرات بالعقل ليست إلا جزءا يسيرا بالقياس للأضرار التي تحدثها أساليب غسل المخ تلك، بدءا بأساليب التنويم، مثل التكرار المستمر وتحويل وجهة التفكير العقلاني بإثارة الغرائز وشهوة الجنس"[1]. وهذا لِما يملكه من الأساليب الإيحائية المغيبة للعقل في الدعاية للسلع والسياسة. فهذه الكيفيات المستخدمة في الاعلانات التجارية والدعاية السياسية، تُعدّ بحسب اريك فروم خطرا كبيرا على الصحة العقلية.

فالإعلان عموما والاعلانات التجارية للتلفاز على وجه الخصوص، تمثل هجوما ضاريا على الحقيقة فالإعلان "يلاحق الأفراد في كل وقت وفي كل مكان أثناء الساعات العديدة التي يقضونها كل يوم في مشاهدة التلفاز، وأثناء قيادة السيارات، وأثناء المعارك الانتخابية السياسية. والأثر المتميز لهذه الأساليب الإيحائية هو أنها تخلق مناخا عاما بين اليقظة والنوم، بين التصديق والتكذيب، وأنها تفقد الإنسان الإحساس بالحقيقة"[2]. إنّ الثقافة الاعلامية، والتلفزيونية على وجه الخصوص تعمل على تعطيل العقل الانساني، من خلال عمليات الايحاء اليومية.

1- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص: 181.

بالموازاة مع أعمال اريك فروم، وبالعودة إلى أهم كتبه القيمة في مجال نقد الحقل الإعلامي، أي كتابه الموسوم بـ (Sur la télévision suivi de L'emprise du journalisme) يوجّه بورديو نقدا لاذعا للتلفزيون، وآلياته في التلاعب بعقول المشاهدين، وتنميطهم وفق قوالب معينة، كما فكك البنية الخفية للمجال الصحفي، وكيفية تأثيرها. ولاشك أنه قد استقرأ هذه الطروحات، وعلى رأسها أعمال اريك فروم، فهو أحد مصادره الفكرية.

وعلى غرار بورديو فقد شهِدت أفكار اريك فروم تحولا هاما، من التركيز على الإنسان في شكله الفردي إلى دراسته ضمن الجماعة، مما مهّد الطرق نحو نشأة علم النفس الاجتماعي. لذلك انكب على نقد المجتمع الرأسمالي "من المفيد لمعرفة الأساس الاجتماعي لآراء فرويد، أن نتبين أنه كان ناقدًا ليبرالياً للمجتمع البرجوازي، كان يرى أن المجتمع يفرض على الإنسان مشقّات غير ضرورية، من شأنها أن تُفضي إلى أسوأ النتائج بدلاً من الخير المنشود. وأن هذه الشدائد غير الضرورية أدّت، بعملها في حقل الأخلاق الجنسية. على أن فرويد لم يكن ناقداً جذريا للمجتمع الرأسمالي. ولم ينقد أيدولوجياته- باستثناء ما يتعلق منها بالنشاط الجنسي"[1]. هذه النقود تؤكّد أنّه انطلق من التحليل النفسي، غير أنّه سرعان ما اتخذ موقفا نقديا من نظرية الدوافع الفرويدية، ليؤكد أنّ الانسان ليس نتاج لإرثه البيولوجي كما يعتقد فرويد بل لواقعه الثقافي.

في حديثه عن منهج علم النفس الاجتماعي التحليلي ووظيفته، يقر اريك فروم بعلمية التحليل النفسي، لكن يصفه بالعلم المادي، وأنه من الضروري أن يصنّفَ بين

1- إيريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2012، ص: 57-58.

العلوم الطبيعية. وهذا نظرا لأنّ هذا العلم يشير إلى الدوافع والحاجات الغريزية بوصفها القوة المحركة للسلوك الإنساني.

إنّ الدوافع السابق ذكرها تُسبّبها الغرائز ذات المصدر البيولوجي "وقد أظهر التحليل النفسي أن النشاط النفسي الشعوري للإنسان إنما هو جزء صغير نسبياً من حياته النفسية، وأن الدوافع الحاسمة الكثيرة التي تكمن خلف سلوك الإنسان هي دوافع لاشعورية. وكشف بوجه خاص أن الأيديولوجيات الفردية والجماعية تعبير عن رغبات وحاجات معينة لها جذورها في الغرائز وبين أن أخلاقنا وبواعثنا المثالية، هي إلى حدّ ما التعبير المقنع والمبرر عقليا عن الدوافع الغريزية"[1]. على هذا الأساس فعند قراءة فقرات من كتب اريك فروم، لا نكاد نفرق بينها وبين أفكار بيار بورديو، فكأنه يقوم بتشريح الهابتوس، أو العنف الرمزي، أو الحقل، أو نقد النظرة الضيقة والأُحادية في تفسير الحوادث.

مِن هذا المنطلق بورديو رأى بضرورة الانتقال أثناء الدراسة التحليلية من مشكلة الفرد إلى مشكلة المجتمع، فعلم النفس ينبغي تحويل مساره؛ من علم النفس الفردي إلى علم النفس الاجتماعي. إذْ مِن الضروري توظيف آليات التحليل النفسي لسبر أغوار النفس البشرية مِن خلال التصرفات اللاعقلانية في الحياة المجتمعية –في الدين والعُرف والسياسية والتربية.

وإذا أردنا ضبط مفهوم المجتمع نجده يتألف من الأفراد الأحياء، الذين يجب أن يخضعوا لتلك القوانين السيكولوجية التي اكتشفها التحليل النفسي في الفرد. وهكذا يبدو من الخطأ أن يحصر المرء التحليل النفسي بمجال علم النفس الفردي وأن يعارض ملاءمته

1- المرجع نفسه، ص: 167-168.

للظواهر الاجتماعية؛ أي السياسة والتفوق الدراسي وعلاقته بالأصول الاجتماعية، وكذا الطبقات الاجتماعية.

إنّه لمِن الضروري الاعتقاد في وحدة العلوم وتفاعلها، خاصة في مجال الظواهر الانسانية، وهو السبيل الوحيد لفهمها أكثر من حمل منهج عليها من خارجها فعند قولنا بأن "ظاهرة من الظواهر تُدرس في علم الاجتماع لا يعني بالتأكيد أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً للتحليل النفسي (ولا يتجاوز ذلك الخطأ في أن دراسة الخصائص الفيزيائية للشيء تحول دون دراسة سماته الكيميائية). والمقصود أن الظاهرة لا تكون مادة للتحليل النفسي وبشكل كامل إلا بمقدار ما تقوم العوامل النفسية بدور في تلك الظاهرة. الفرضية القائلة بأن علم النفس لا يبحث إلا في الفرد في حين لا يبحث علم الاجتماع إلا في المجتمع فرضية زائفة"[1]. لذلك ينبغي الالمام بالحياة النفسية للإنسان الخاضع للمجتمع. و تدخل الجماهير في الاعتبار بمقدار ما يمكن لسمات روح الجمهور أن تكون واضحة من معرفتنا للأفراد.

وعلى هذا الأساس نلاحظ بأن بورديو واريك فروم كل منهما يرفض فصل الظواهر عن بعضها بالمفهوم الديكارتي، ويقر بالفكر المركب على غرار ادغار موران* (Edgar Morin) [ولد سنة 1921م] وهي سمة العالم المعاصر، الذي يسعى للإحاطة الشاملة بالظاهرة الانسانية، من خلال استهداف نسيج العلاقات القائمة بين الظواهر أكثر من البحث في الأسباب التي تتحكم فيها.

1- إيريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص: 173.

* فيلسوف فرنسي معاصر انتقد المنهج التحليلي. حاول إعادة بناء الابستمولوجيا على أساس الفكر المركب.

3- يونغ

يتضمن نموذج علم النفس الذي طوره كارل جوستاف يونغ بِنْية خاصة، وهذا من خلال نظرته لمكونات الحياة النفسية والقوى المحركة لها. ويعنى يونغ بالنفس الوجود النفسي بنوعيه، أي "الوعي واللاوعي وهي هادفة وغائية بالفطرة. بمعنى أنها تصبو إلى الاكتمال والتوازن، كما. وتنقسم الذات إلى الوعي واللاوعي الشعور واللاشعور، هذا الاخير يسعى إلى تعويض الاتجاه الواعي، فعندما يكون الاتجاه الواعي مغرقاً في حالة من أحاديث الجانب، فإن نقيضه يظهر تلقائياً لكي يصحح حالة عدم الاتزان هذه، وتحدث هذه العملية داخل الفرد على صورة أحلام صوتية وخيالات، أو قد تأخذ صورة الأمراض النفسية والعصبية"[1]. يتقاطع يونغ مع بيار بورديو في دراسة العديد من المواضيع، وحتى في وجهة النظر حول هذه المواضيع. إذ يطرح في كتابه جدلية الأنا والوعي موضوعات تأثير اللاوعي على الوعي، وعلاقة اللاوعي الفردي باللاوعي الجماعي، والتقاطعات المكونة للنفس الجماعية.

ويصف يونغ ما أنجزه سيجموند فرويد بكونه تافه بكل المعاني. سواء في اكتشاف علاقة اللاوعي بعلم المسببات، أو تشكل الاضطرابات العصبية والنفسية. "وقد يكون لاكتشافه أن للأحلام معنى، وأن هناك طريقة لفهمها، هو الجزء الأهم والأكثر قيمة في هذا الصرح المسمى التحليل النفسي. لست راغبا في تبخيس إنجازه، لكني أشعر بضرورة أن أكون منصفا مع أولئك الذين خاضوا صراعا مريرا مع أكبر مشاكل الطب النفسي، والذين أرسوا الأسس التي بدونها لم يكن فرويد ولا أنا قادرين على أن ننجز ما أنجزناه. لذلك فالكثير من العلماء، يستحقون منا الامتنان كلما تحدثنا عن الطب النفسي"[2].

1- مايكل ماكجنس: يونج، ترجمة محي الدين مزيد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2003، ص: 82.

2- ك. غ. يونغ: تطور الشخصية –علم نفس الطفل، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2012، ص: 83.

فالإنجاز العظيم بحسب يونغ يكمن في اكتشافه طريقة استكشاف اللاشعور عموما، والأحلام على وجه الخصوص، وكونه امتلك الشجاعة الكاملة عندما اقتحم أبواب موضوع سرّ الأحلام والعمل على تفسيرها.

ويطرح كارل غوستاف يونغ قضية المرأة وعلاقتها بالرجل، مدى حرية المرأة واستقلاليتها، وكيف يُنظر إليها خارج المخططات الجنسية "وفيما يتعلق بالمرأة، ألا يمكننا أن نسأل نفس الأسئلة ؟ زيادة على ذلك، ماذا بوسع رجل أن يقوله عن المرأة ؟ أعني بالطبع شيئا معقولا، أي خارج البرنامج الجنسي (...) تقف المرأة دائما في حيث يقع ظل الرجل بالضبط، وبذلك يكون أكثر عرضة لأن يخلط بين الاثنين: ظل الرجل والمرأة. وعندما يحاول أن يصحح هذا الخطأ، يفرط في تقويمها ويذهب إلى القول بأنها أشهى شيء في العالم"[1]. وهو الطرح الذي بسطه في كتابه الموسوم بـ (دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث).

في المقابل يعيد بيار بورديو احياء هذه الأفكار في كتابه الهيمنة الذكورية تحت عنصر الكائن الأنثوي بوصفه مُدركا، وكذا عنصر الرؤية الأنثوية للرؤية الذكورية، ففي حديثه عن السيطرة، يشير بأن اللحظة الوحيدة التي تنقلب فيها علاقة الخضوع تكون أثناء تأدية الفعل الجنسي، "فالنفوذ السحري للحب يمكن أن يُمارس على الرجال أيضا. إن القوى التي نرتاب بأنها تفعل في الظلمة وسر العلاقات الحميمية على الوسادة، وتمسك بالرجال بواسطة سحر روابط الوجد تنسيهم الالتزامات المرتبطة بكرامتهم الاجتماعية، تحدد قلبا لعلاقة الهيمنة، التي بكونها تصدّع قدري في النظام الاعتيادي"[2]. فالكثير من القرارات الذكورية الحاسمة تم اتخاذها على الوسادة إذعانا لحاجات أنثوية، وهنا فقط تتحول علاقة السيطرة بين الذكر والأنثى.

1- كارل غوستاف يونغ: دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992، ص: 142.

2- بيار بورديو: السيطرة الذكورية، ص: 162

ومن خلال نظرته الشاملة للحياة النفسية ينتقص يونغ من عمل الارادة مما يفتح المجال لفكرة السيطرة، ويظهر من خلال "اصدار استجابة مبالغ فيها تجاه شخص آخر أو موقف ما، مثل حب شخص ما أو كراهيته بطريقة لافتة للنظر (...) إلا أن هذا المحتوى لن يتبدى إلا من خلال التجسيد الظاهري أو الاسقاط على شخص آخر. فنحن لا نحب أو نكره هذا الشخص الآخر وإنما جزء من ذواتنا ينعكس عليه أو عليها. ويعتبر تحديد اتجاه الطاقة النفسية، أحد أهم مراحل عملية التحليل."[1]. لقد عوّض فكرة الليبدو الفرويدي بفكرة الاسقاط، إذ يحدث أن يظهر أحد مبررات دون سند شعوري وكأنّ الفعل ليس من ذواتنا.

ويمدّ كارل غوستاف يونغ بورديو بأهم أسرار فهم الحياة النفسية الفردية، من خلال الآخر الذي هو بمثابة النحن، أو المثال بالتعبير الأفلاطوني، أو ما يسميه هو بالظل الجمعي، لقد عالجه بورديو من خلال علاقة الهابتوس بالآخر، فالنفس لا تنعكس في الفرد، بل لها طبيعة جمعية، إذ الشعور بالأنا يتوقف على الغير، فبإمكاني معرفة نفسي من خلال الغير.

فإذا كان هذا الغير هو الجحيم بالمفهوم السارتري*، فإنّ له مكانة في معرفة النفس، وهذه الأخيرة "تتكون من نفس بنيتها في الأفراد، وتكوّن هذه النفس الجمعية ما يُعرف بروح العصر. وتعتبر المانيا النازية أحد أمثلة الظل الذي يتكون للنفس الجمعية والذي يمكن رؤيته في الحركات الجماهيرية أو التيارات السائدة أو التجمعات، والتي تلقى بظلالها على هيئة بعض الأدوات الإجرامية التي لا يمكن التحكم فيها والتي كثيراً ما نراها في المباريات"[2]. فالجماهير المحتشدة لتشجيع مباراة كرة القدم فيها، تعبير عن الأنا الجمعية.

1- ماجي هايد. مايكل ماكجنس: يونج، ص: 82.

* نسبة إلى جون بول سارتر، الفيلسوف الفرنسي، ذو النزعة الوجودية.

2- ماجي هايد. مايكل ماكجنس: يونج، ص: 96.

من جهة أخرى لو أجرينا مقارنة بسيطة بين مفهوم الرمز وآليات اشتغاله، أو حتى في فك شيفرته، للاحظنا مدى كون كارل جوستاف يونغ من أهم الدعامات الفكرية لبيار بورديو،"الرمز هو شيء ما يحتل مكان شيء آخر، أو إنّه شيء ما، يحل محل شيء آخر ويستدعيه. إن تمثالا ما يذكر رمزيا بشخصية أو حدث أو فكرة، ويضمن لهم بذلك وجودا وفعلا مستمرين. وبذلك فإن أي كلمة تحل رمزيا محل شيء تثير ذكراه، دون أن يكون الشيء المادي (الطبيعي) ضروريا. فالرمز هو شيء يكرس قيمته ومعناه ممن يستعملونه"[1]. فالكيفية التي طوّر بها مفهوم الرمز، في الاعلام وفي المدرسة وفي العنف (أي العنف الرمزي)، ما هي إلّا محاكاة له.

هذا بالنسبة للرمز عموما، أما بالنسبة لاستعمالاته في مجال علم النفس، فهو عملية التخفي التي تقوم بها الرغبات المكبوتة في منطقة اللاشعور، والتي تتطلب عملا مضنيا من قبل المحلل النفساني لفك ألغازها، وهي لا تظهر إلا في غياب الرقيب، عن طريق الهفوات، كزلات اللسان والخطأ في السمع أو الكتابة. فهي جملة الفعاليات التي تؤثر في السلوك، دون أن تبلغ ساحة الشعور ومجاله، ولا تصير شعورية الا عند ضعف المقاومة وفي الأحلام وأثناء العلاج النفسي.

إنّ هذه الدوافع اللاشعورية تتكون منذ الطفولة، أو في مرحلة الرشد؛ لذلك فالرمزية بحسب مدرسة التحليل النفسي هي "طريقة أولية في التفكير، تظل في اللاشعور حيث تخفي معاني الأحلام. ويمكن التوصل إلى معنى الرمز عن طريق التداعي الحر للأفكار الذي يقوم به صاحب الحكم"[2]. فالطفل لا يستطيع التعبير عن هذه الدوافع لوجود ضغوطات وقيود تمنعه من ذلك، فينتج صراع قوي لا خلاص منه عن طريق كبت دوافعه غير المرغوب فيها ونسيانها.

1- Leslie A. White. The Science of culture. a study of Man and Civilisation (New York : Farrar. (2) straus. 1949), P: 25.

2- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي عربي فرنسي) مكتبة لبنان، بيروت، 1987، ص: 418.

إنّ ما يتحدث عنه يونغ، يدعمه بورديو فيما بعد عند تشريحه لخصائص الهابيتوس، ومدى فعاليته الرمزية من جهة، وصعوبة الخروج عن الطرق المرسومة نظرا لما يملكه الفرد من رأسماله الثقافي، وما أوتي من إرث تعليمي عن طريق الأسرة، والذي ستؤشر عليه المدرسة لاحقا بممتاز أو ضعيف او متوسط.

هذه الفكرة يمكن الوقوف عليها أيضا عند كارل غوستاف يونغ، فهو أيضا يرفض المناهج التعليمية القائمة على التلقين وقتل مقدرة الطفل على التحليل والتركيب، ومن ثم النقد، يقول يونغ "يجب أن يضعه في حوزة معرفة علمية تسمح له بأن يعلم نفسه. لا يمكن ولا ينبغي أن نتوقع جهدا كهذا من طفل، لكننا يمكن أن نتوقعه من راشد، خصوصا إذا كان معلما. إذ ينبغي ألا يكون المعلم مجرد حامل ثقافة سلبي، بل أن يحسن فعالية تلك الثقافة من خلال تعليم نفسه. كما ينبغي ألا تترك ثقافته راكدة، وإلا سيبدأ تصحيحها في الأطفال الذين أنكر أخطاءهم في نفسه"[1]. فالمدرسة بحسبه ما هي إلا أداة لتأكيد اللامساواة الاجتماعية، إذ تقوم بتلقين أطفال تفاوتوا في قدراتهم منذ مرحلة ما قبل المدرسة، وحتما سيختلفون في الاستيعاب.

لقد أولى يونغ اهتماما فائقا للمدرسة، على اعتبار أنها عامل تحرر إن أريد بها ذلك "فهي البيئة الأولى التي يجدها الطفل خارج بيته، حيث يأخذ رفاق المدرسة مكان الإخوة والأخوات، ويقوم المدرس مقام الأب، والمدرسة مقام الأم. لذلك من المهم أن يكون المدرس واعيا للدور الذي يقوم به؛ إذ يجب ألا يرضى بمجرد دور ضخ معلومات المنهاج في رأس الطفل، بل ينبغي أن يؤثر فيه من خلال شخصيته".[2] إلا أن بيار بورديو لم يتوقف عند هذه النقطة، إذ انتقد النظام التربوي وخاصه أهدافه الخفية، واتهمه بالتواطؤ مع الطبقة المسيطرة.

1- ك. غ. يونغ: تطور الشخصية –علم نفس الطفل، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2012، ص: 71.

2- المرجع نفسه، ص: 68.

المبحث الثالث: الفلاسفة ومدرسة فرانكفورت

1- تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر

تُنسب مدرسة فرانكفورت لمجموعة من الباحثين الألمان في الفلسفة وعلم الاجتماع. عقدوا لقاء تأسيسيا سنة 1923م بمعهد الأبحاث الاجتماعية الذي أسسه ماكس هوركهايمر بمدينة فرانكفورت، ثم نُقل نشاطه منذ سنة 1933م إلى نيويورك، اتجه مجهود المجموعة، إلى بلورة النظرية النقدية، وهي نظرية تناولوا فيها بالنقد المجتمع الرأسمالي المتقدم وعلم الاجتماع وعلم النفس.

لقد عمل أعضاء هذه المدرسة على التفكير في الأسباب التي أدت إلى فشل الحركة العمالية في ألمانيا، وفهم الأسباب التي أدت بالنظام السوفياتي إلى البيروقراطية كما فكروا في المآزق التي أدى إليها تطور العلوم. وانتهى هؤلاء إلى صياغة نظرة متشائمة حول التاريخ، مختلفة عن النظرة المتفائلة التي رسمتها حركة الأنوار، والتي تذهب إلى القول بقابلية الانسان للترقي المعرفي والخلقي.

ففي حديثه عن الآراء والأوهام والمجتمع، يشير تيودور أدورنو(Theodore Adorno [1903-1969]* في كتابه نماذج نقدية إلى ضرورة التفكير النقدي، وذلك من خلال التذكير بمخاطر رسوخ الرأي، إذ يتعجّب آدرنو من تقبّل البشر لِما يُنشَر في الصحف حول الأبراج على سبيل المثال، وما لها من التأثير والرسوخ.

* فيلسوف ألماني ينتسب إلى مدرسة فرانكفورت، توزعت مؤلفاته بين الموسيقى والفلسفة وعلم الاجتماع، أهمها: نقد الحضارة والمجتمع، في النقد المابعدي لنظرية المعرفة. والاتجاه السائد في كتاباته هو تتبع الانحلال في الحضارة المعاصرة؛ ولهذا تردّدت في كتاباته هذه المقاصد، الانحلال، التحلل، الأزمة.

إنّ المشكل العام الذي تُثيره هذه الوضعية يرتبط بضرورة التفكير في المصادر الحقيقة الكامنة وراء رسوخ هذه الآراء. فعندما يستحوذ الرأي على التفكير، يحل مكان المعرفة ويقوم لها بديلا. فهو يلغي بطريقة مضلّلة الهوة بين الذات العارفة والواقع الذي يفلت منها. وإلا ما العلاقة بين الأبراج وواقع البشر أو مستقبلهم، وإن كانوا سيعيشون سعداء أم تعساء ؟ إنّه الغباء بعينه.

فمن الصعب ايجاد علاقة بين علم الطبائع، وتكهنات يربطها تنجيم نمطي ومُربح تجاريا بالأبراج "إنّ البشر لا يشعرون بانتمائهم لبرج الثور أو العذراء لكونهم أغبياء إلى حدّ يجعلهم يطيعون أوامر صحف تسلّم ضمنيا بأنه من الطبيعي جدا أن يكون لذلك دلالة ما، بل لأنّ هذه القوالب الجوفاء والتوجيهات الحمقاء التي توضع من أجل فن عيش يكتفي بإرشادهم إلى ما ينبغي فعله، فتيسر عليه لا محالة ولو ظاهريا الاختيارات التي يجب القيام بها".[1] ويقترب تحليل آدرنو لهذه الفكرة من مفهوم الهابيتوس لدى بورديو، لأنّ رسوخ الرأي كثيرا ما يصير صالحا لكل الوضعيات بعد تعميمه، وذلك بأنْ يقوي لدى أتباعه الشعور بأنّهم كانوا دائما على علم بما يجري وأنّهم من أهل العلم.

وفي إطار تحديد الهدف من علم الاجتماع، ما إذا كان يتمثّل في تغيير الأوضاع السائدة أم في الابقاء عليها، ينتقد آدرنو علماء الاجتماع بكونهم يؤسّسون للسيطرة على المجتمع من خلال هذا العلم "وتاريخ علم الاجتماع الحديث يضعنا أمام شكل شديد التحول، فمن جهة نجد أنّ علم الاجتماع قد يطمح ليكون علما واحدا موازيا لنموذج العلوم الطبيعية، ومن جهة أخرى نرى أنّ هذا العلم، طالما أنّ المجتمع هو غرض هذا العلم

1- Théodore Adorno, Modèles critiques, «Opinions, illusions, société », Ed. Payot. p: 114.

فسيظل طموح هذا العلم للسيطرة على المجتمع"[1]. وهو الهدف نفسه المطلوب من علم الاجتماع بحسب بورديو.

وتُستعمَل الكثير من الأغاليط المنطقية، قصد كسب ثقة المستهلك، من خلال الانتقال من مقدمات خاطئة وصولا إلى نتيجة لا تلزم عنها لزوما منطقيا "يتحدّثون في أمريكا عما يُعرف "بعلم اجتماع –البقرة"، والقصة هي التالية: عمدت إحدى الشركات الاحتكارية المُنتجة للحليب للترويج لمصنوعاتها بالدعاية التي تقول: إنّ الحليب الموزَّع هو الحليب المُستخرج من أبقار تعيش سعيدة مع أزواجها، وبالتالي، إنّ الحليب الموزَّع لهو من أجود الأنواع"[2]. إنّ هذا الأسلوب المتمثَّل في السخرية من وسائل الإعلام هو لبّ موضوع كتاب التلفزيون لبيار بورديو.

كما يتطرق في فصل علم الاجتماع والسلطة إلى الجانب السلبي لاستعمالات علم الاجتماع، وتوظيفه كأداة للتسلّط عوض التحرّر "أما ما أود أن أقوله بشكل جدي، هو أنّ نوع الرغبات السلطوية، وكما يستخدمها علم الاجتماع المعاصر باعتبارها علما يُستخدم في الرقابة على المجتمع فهي فعلا من هذا القبيل. أي أنّ أفكار التسلُّط على بعض القطاعات في المجتمعات القائمة، قابلة للتوسُّع لتصبح تسلُّطا على المجتمع بأكمله".[3] وبذلك لا نجد فرقا في طريقة نقد بورديو للإعلام، وأسلوب آدرنو في تحليله لحقل الدعاية وما تقوم به من ترويج للمنتوجات.

1- تيودور فون آدرنو: محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة، مركز الانماء القومي، ص: 107.

2- المرجع نفسه، ص: 110.

3- تيودور فون آدرنو: محاضرات في علم الاجتماع، ص: 107.

لقد ناضل بورديو من أجل التأسيس لعلم الاجتماع من خارج السلطة؛ وهي الفكرة التي نقف عليها في أفكار آدرنو "لقد حاولتُ أن أبرهن أنّ أسوأ ما في علم الاجتماع هو تلك النزعة لإحكام الرقابة على المجتمع –إن لم يكن على كل المجتمع فعلى بعض قطاعاته– يتمثل ذلك في أنه من خلال إمكانية السيطرة العلمية على بعض المواقف الاجتماعية (...) إنّ الرغبة بتوسيع مثل هذه الشروط تعني الحق بالرقابة على المجتمع بكليته".[1] وهو مسعى بورديو أيضا، حيث يفرّق بين علم الاجتماع كما تخطّط له الهيئات الحاكمة، والتي تهدف من خلال العلوم الاجتماعية إلى التحكّم والهيمنة بفاعلية على الخاضعين لهيمنتها.

أما علم الاجتماع كما يتصوره هو؛ فينبغي أنْ ينصبّ على فهم وتقدير للنتائج التي يتوصّل إليها علم الاجتماع. والفكرة نفسها عند آدرنو الذي رفض نظريات كارل مانهايم، والتي تؤسّس لفكرة الطبقية، وهذا فيما يتعلّق بالمثقفين الذين يتعالون فوق كل الطبقات.

ومن أهم المفاهيم التي غذّت تحليلات بورديو فكرة السيطرة، والتي بسطها آدرنو في كتابه المشترك مع هوركهايمر "جدل التنوير" أين ربطها بالثورة العلمية، لقد تمّ ذلك "عندما تحوّل العقل أداة للسيطرة على الطبيعة، ثمّ على الانسان، والمقصود بالعقل هنا العقل الأداتي أو التقني القائم على التكميم والقياس والفاعلية، والموجّه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي".[2] لقد طوّر بورديو هذه الفكرة، وجعلها نقطة تقاطع كل كتبه ومقالاته وأعماله النضالية.

1- المرجع نفسه، ص: 112.

2- كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت –من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص: 13.

وتعدّ فكرة السيطرة قاسما مشتركا في تعامل الانسان مع الانسان من جهة، وفي تعامله مع الطبيعة من جهة ثانية، ويربط هوركهايمر وآدرنو نشأة الحضارة الغربية بفكرة الهيمنة، وذلك من خلال معنيين متكاملين "ونجد بين الجانبين ترابطا جوهريا وتاريخيا، وذلك أنه، ولكي تتم عملية السيطرة على الطبيعة واستغلالها، تمّ تسخير وتوظيف كل المعارف العلمية والتطبيقات التقنية، بل والانسانية أيضا باعتبارها مجرد أدوات ووسائل استعمالية يمكن توجيهها لِما يخدم أغراض السيطرة (...) ومن أهم المصطلحات التي تصف ذلك لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت نجد مصطلحات مثل التشيؤ، الأداتية، التنميط، والتي أصبحت تُميِّز المجتمعات الغربية المعاصرة".[1] فالسيطرة في بدايتها بريئة، حيث انصبّت على الطبيعة، ثم تحولت في مرحلة ثانية إلى مشروع للسيطرة على الانسان من جهة أخرى.

لذلك من الضروري الوقوف مطولا عند حقيقة السيطرة واستعمالاتها، وعلاقتها بالانسان؛ إذ لها استعمالان متمايزان أحدهما ايجابي في خدمة الانسان، من حيث كونه استغلال للطبيعة وتحويلها من مادة خام إلى مواد قابلة للاستعمال، ما يزيد من حرية الانسان، وهو ما ينبغي تشجيعه.

بينما الاستعمال الثاني يمكن وصفه بالسلبي خاصة بالنسبة للمسيطَر عليه ألا وهو الانسان، يقول هوركهايمر في نقده للبرجوازية "لكن هذا المجتمع لا يعتمد على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الضيق، وعلى ابتكار وسائل جديدة للإنتاج واختراع آلات وبلوغ مستوى صحي معين فحسب، إنّه يقوم أيضا على سيطرة بعض الناس على أناس آخرين. ومجمل الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة، وإلى الاجراءات التي تُستخدم للمحافظة

1- المرجع نفسه، ص: 19-20.

على هذه السيطرة هي ما ندعوه السياسة"[1] وعلى هذا المستوى يتفنّن المسيطِر في ايجاد السبل الكفيلة، مادية كانت أو معنوية من أجل تشديد الخناق على الرعية.

لقد أثار كل من آدرنو وهوركهايمر قضية العلاقة المتبادلة بين السيطرة والثقافة؛ إذ يبدو الحقل الثقافي المكان المناسب لتجسيد السيطرة بطريقة ذكية عن طريق ما يسميه بورديو بالعنف الرمزي "ففي الصناعة الثقافية يبدو الأسلوب الأصيل معادلا جماليا للسيطرة. إنّ فكرة أسلوب متماسك من الناحية الجمالية الصرفة هو حلم رومانسي يتجه نحو الماضي. ففي وحدة أسلوب عصر النهضة والقرون المسيحية نجد التعبير عن العنف الاجتماعي الذي يختلف من مرة لأخرى، ولا نجد التعبير عن التجربة المشوشة والكونية لمن هم تحت السيطرة".[2] وهو ما يطوّره بورديو فيما بعد حول فكرة الرأسمال الثقافي ومخلّفاته.

في نفس السياق لم يتم الترحاب بالرأسمالية من قِبل مدرسة فرانكفورت، لقد حوّلت الكائنات البشرية من كونها ذات وموضوع، إلى مجرد موضوعات. فالسيطرة الشاملة على الجنس البشري تخسف بالخصوصية الانسانية وتبعث بها إلى منزلة السلع، على هذا الأساس فمن الصعب قبول الفكرة القائلة بأن بيار بورديو هو أبو العولمة البديلة. بل ربما هو آخر حلقة في هذا المضمار.

1- ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006م، ص: 13.

2- ماكس هوركهايمر تيودور آدرنو: جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2006م، ص: 152.

2- هيربرت ماركوز

أما هيربرت ماركوز* *Herbart Marcuse* [1898م-1979م] فقد طرق ثلاث مواضيع هامة، كانت بمثابة الانطلاقة النقدية لبيار بورديو، تمثّلت على العموم في مجالات وكيفيات تنميط الإنسان والوعي، وعلى الخصوص في كيفية تشكيل الإنسان من خلال اللغة، وكذا امتصاص قدرة العقل النقدية، بالإضافة إلى ترتيبات تكنولوجية أي دور وسائل الإعلام.

أيقنت العقلانية التكنولوجية بضرورة إعادة هيكلة وعي الانسان حسب متطلبات الطبقة المسيطرة، من أجل التحكم أكثر في أغلب أفراد المجتمع لأنّ تأثير المسيطرين لا يكون بحكم الصدفة، إذ أنّ "الأساليب التقليدية فقدت فعاليتها، ولأنّ هذه العقلانية ترتكز على مبادئ السيطرة والشمولية، فقد استشعرت مدى أهمية اللغة وحيويتها، وما لها من سلطة وقدرة على التوجيه، وهو ما يستوجب توظيف اللغة بالكيفية التي تناسب توجيه

* فيلسوف ألماني كان ذا تأثير واسع على حركة تمرد الشباب حوالي 1968م في أوروبا وأمريكا، ولد في برلين. إلا أنّ ماركوز أمضى معظم حياته في امريكا، تتلمذ على كل من هوسرل وهايدجر، اشترك مع ماكس هوركهايمر في تأسيس "معهد البحث الاجتماعي" الذي نُقل نشاطه منذ سنة 1933م إلى نيويورك، واضطر ماركوز بوصفه يهوديا ذا اتجاهات يسارية إلى مغادرة ألمانيا غداة تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا. اشتهر ماركوز بكتابين هما "الايروس والمدنية" ثم الانسان الأحادي البعد والموضوعان الرئيسيان اللذان يطرقهما في هاذين الكتابين هما: -نقد المدنية الصناعية، خصوصا في أمريكا -الدعوة إلى مدنية قائمة على نظم متحررة. أنظر عبدالرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1984م، ص: 441-442.

الإنسان نحو فضاء البعد الواحد"[1]. فكون الارتباط بين اللغة والوعي على قدر كبير من التشابك، كان من الضروري احتواء اللغة، بل وتفريغها من الألفاظ التي لا تخدم غاية السيطرة. لذا عمد منظرو المجتمع القائم إلى تحديد اللغة التي يجب أن تسود ومنه تتجسد النظرة الأحادية.

إن تسويق اللغة التي يريدها المسيطر، تسهّل عليه فيما بعد تسويق ثقافة البضائع، باستعمال ألفاظ السخرية من كل ما هو غير مجدي ووصفه بالتقليدي، أي انتهى عهده، بالمقابل استعمال عبارات الترغيب في كل ما هو تكنولوجي قابل لزيادة الأرباح. ويستدعي ذلك منظومة إعلامية متناسقة. فمنْ خلال الآليات الخاصة بالمجال الصحفي، تسيطر على مجالات الإنتاج الثقافي بدءا بمتطلبات السوق، أي ما يطلبه المستمعون والقراء والمشاهدون، ومن ثم على الإنتاج الصحفي.

وتجند لذلك أبرز الأسماء من رجال السياسة والرياضة والفنون على تعددها. هذه التجارب الفردية تعرض كأنها إنجازات جماعية مع الإشادة بها. وهو ما أشار إليه ماركوز بقوله "لا تلقى وسائل الاتصال الجماهيري عناء يذكر في تحويل بعض المصالح الخاصة المحددة إلى مصالح مفترضة لكل البشر من ذوي الحس السليم"[2]. وهي مرحلة تكريس العنف الرمزي عند بورديو، أين تنعدم ردّة الفعل عند المسيطر عليهم.

وقبل ذلك كان هيربرت ماركوز قد أشار إلى عملية التنميط التي يشهدها المجتمع الاستهلاكي، انطلاقا من التنميط اللغوي الذي يمتد بدوره إلى المجال الثقافي، ومن خلاله

1- جمال براهمة: الانسان والوعي في فلسفة هيربرت ماركوز، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف جمال حمود، جامعة قسنطينة، السنة الجامعية: 2010م-2011م، ص: 21.

2- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص: 26.

تُصنّف الثقافات إلى ثقافة رفيعة أو ما دون ذلك، ثقافة حديثة أو تقليدية، ثقافة يُستَوجب تَبَنِّيها أو رفضها "وهكذا تصبح الثقافة الرفيعة جزءا لا يتجزّأ من الثقافة المادية. وتفقد بالتالي، بحكم تحولها هذا، الكثير من حقيقتها. إن الثقافة الرفيعة للغرب –الذي ما يزال مجتمعه الصناعي مستمرا في تلقين أعضائه القيم الجمالية والفكرية والأخلاقية– كانت ثقافة ما قبل تكنولوجية بالمعنى الوظيفي والتاريخي للكلمة على حد سواء. وكانت تدين بقوتها لتجربة عالم لم يعد له وجود، ولا يمكن العودة إليه لأن المجتمع التكنولوجي قد جعله مستحيلا"[1].على إثر هذا التحوّل أفرز الاعلام جيلا مبرمجا على كل ما هو نفعي تجاري آني، أي التفكير البضاعي.

لذلك تمّ استبدال التفكير الراقي إلى تفكير مرتبط بالقيمة التبادلية كمفهوم اقتصادي، فتدحرجت معه كل القيم: الفلسفية والجمالية والفنية والدينية، وكل ما له صلة بالعقل "وإذا كانت وسائل الاتصال الجماهيري، تخلط على نحو منسق ومموّه في غالب الأحيان بين الفن والسياسة والدين والفلسفة والتجارة، فإنها لا تقصِّر في الوقت نفسه في إرجاع هذه المجالات الثقافية إلى قاسم مشترك: الشكل البضاعي"[2]. لذلك يشنّ بورديو حملة شرسة على الاعلاميين الفرنسيين الذين روّجوا للقيم التبادلية، أما الحقيقة فلا وزن لها. فعقلانية النظام القائم –بحسبه– تتركز على القيمة النفعية والتبادلية، ولها الأولوية على كل عقلانية أخرى.

في نفس السياق يُعَد الهجوم الذي تشنّه العقلانية المسيطرة –بتغيير مدلولات الألفاظ واستعمالاتها وما تصدق عليه في الواقع– تقزيم للكينونة الانسانية. كما أنّ ربط اللغة

1- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص: 93.

2- المصدر نفسه، ص: 92-93.

بالواقع فيه غلق لمنافذ النقد، ومنع لتصورات المثل العليا، وفيه استلاب لحقيقة وروح الأعمال الفنية، واختزال كل أبعاد الإنسان ضمن بعد واحد. كما أن تحليل اللغة إلى وحدات هو في النهاية تشكيل لفردية ضيقة.

لقد انتبه ماركوز إلى تلاعبات المجتمع الصناعي، حين يقوم بقتل النقد والروح النقدية منذ البداية وقبل استفحالها؛ إذ يرسخ أبجديات السيطرة وتطبيع قبولها من خلال اللجوء لأدوار تتوافق مع المسيطر عليهم. "فالتقدم التقني يرسخ نظاما كاملا من السيطرة والتنسيق، وهذا النظام يوجّه بدوره التقدم ويخلق أشكالا للحياة، تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، باسم تحرر الانسان"[1]. وفي هذا تأسيس للمصداقية، على قاعدة إنّ هذا ينبغي أن يكون على هذه الشاكلة. وأننا على أحسن ما يُرام.

1- هيربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ص: 28.

3- حنة ارانت

إن العلم هو الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية والإنسانية، واستخلاص قوانينها وصياغتها صياغة رمزية مفهومية، ويعني أيضا الوعي بمنظومة التقنيات والوسائل، التي تُيسِّر للإنسان تحقيق حاجاته وضمان سيطرته على الطبيعة. وقد تَحوَّل العلم في العصور الحديثة إلى نموذج للمعرفة اليقينية، والقدرة التحليلية والاختبارية التي يتم الاقتداء بها في جميع الميادين، بما في ذلك ميدان الحياة الاجتماعية.

لقد وُجِّهت انتقادات شديدة للطابع العلمي، خصوصا في شطره السلبي، وعلى الخصوص النزعة التجريبية والإحصائية التي يوظفها أخصائيو الإشهار من أجل إضفاء الصدق والموضوعية على ما يشهرونه من بضائع. وفي سياق حديثها عن الكيفية التي يتم بها توظيف العلم لخدمة الدعاية. تقول حنة أرانت*(Hanna Arendt) [1906م-1975م] في كتابها أصول الكليانية "من المؤكد أن الصفحات الإشهارية لأي صحيفة تعطي أمثلة عن هذا الطابع العلمي، الذي يتيح لمنتوج ما أن يثبت عن طريق وقائع وأرقام، بمساعدة مصلحة بحث بأن صابونه هو الأفضل في العالم. وليس أقل تأكيدا من ذلك، القول بوجود ضرب من العنف في شطحات خيال خبراء الإشهار"[1]. بالموازاة مع ذلك لا نجد

* ولدت بألمانيا، انجذبت لدراسة الفلسفة منذ صغرها حيث درست في جامعة ماربورغ مع مارتن هايدغر، وكان من أساتذتها ياسبيرز، تركت ألمانيا إلى فرنسا عام 1933م، ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة الأميركية، وبعد أن تعاونت مع مؤسسات يهودية وشاركت في تحرير عدد من المجلات، اتجهت متأخرة نحو التدريس الجامعي. تنتمي أرانت إلى المأثور الكبير للفلسفة السياسية، ويُسائل تأليفها من جديد المفاهيم السياسية الأساسية من قبيل الديموقراطية والسلطة والعنف والتسلط والسيطرة.

جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطَّليعة للطِّباعة والنَّشر، بيروت، ط3، 2006م، ص: 9.

1- Hanna Arendt, L'origine du totalitarisme, Le système, Ed. Seuil, Paris. 1975, P: 71.

فروقا واضحة بين هذا الطرح، وما بسطه بورديو في كتاباته النقدية، خاصة منها كتاب التمييز.

وفي نفس الاطار يشهد عصرنا الراهن ثورة في وسائل الإعلام وتقنيات التواصل. وتبدو هذه الثورة في تقدير الرأي السائد والإيديولوجيا المهيمنة، حدثا إيجابيا بوصفها مؤشر تقدم الشعوب وتَحضُّرِها، إلاّ أن تَفَحُّصا نقديا لهذا الوضع يمكن أن يكشف أن هذا التقدم الهائل في وسائل الإعلام والتواصل، يمكن أن يتحول إلى وسيلة عنف مقنّع يمارسه أخصائيو الإشهار والدعاية على عقول البشر، وأذواقهم ونظرتهم لذواتهم وللآخرين وللعالم بشكل عام.

وهو أيضا لبّ التفكير النقدي لبيار بورديو فيما يخص الاعلام، وبالتحديد التلفزيون والذي خصص له مساحة واسعة في كتابه (Sur La télévision) أين قام بتشريح العمل الصحفي وشروط دخوله، والاشهار ودور الممولين في وضع البرامج. وكذا المغالطات اليومية بغرض تحويل المشاهد إلى مجرد سلعة. وهو ما تطرقت إليه حنة أرانت في كثير من مقالاتها؛ إذ تحلل في "أصول الكليانية" العلاقة اللامنطقية بين استعمال المنتوجات وعدم استعمالها، وأثر ذلك على مستقبل المرأة من جهة أخرى.

على هذا الأساس تستغرب حنة ارانت سبب تصديق الناس للدعاية رغم غرابة ما تدّعيه كما هو مبين في مثال الصابون؛ فالدعاية والإشهار تستثمر العلم للتحكم في العقول والأذواق "إذ يتنكر حلم مجنون مفاده أن النسوة اللاتي لا يستعملن هذا النوع بالضبط من الصابون، سيحكمن على انفسهن مدى الحياة بالعونوسة، حلم يجعل منتج هذا الصابون الوحيد الذي يمكن أن يكون قادرا في يوم ما، على أن يحرم من الزواج كل النساء اللاتي لا يستعملن هذا النوع من الصابون. ففي مجال الإشهار كما هو الشأن في

مجال الدعاية، لا يكون العلم إلا نتاجا لتعويض القوة"[1]. وهذا ما جعلها تصف الإشهار والدعاية بأنها شكلا من أشكال العنف غير المصّح به.

كما تَمُدّ حنة ارانت بورديو بالعديد من التوضيحات والمفاهيم ذات الصلة بإشكالية السيطرة، إنّ السلطة والقدرة والقوة والتسلط والعنف، تبدو بنفس المعنى لكن حنة ارانت عند تفكيكها تتغير مدلولاتها، وهنا تظهر على حقيقتها فهذه المصطلحات "كلها ليست سوى كلمات تشير إلى الوسائل التي يحكم بها الانسان؛ لقد اعتُبِرت مترادفات لأن لها نفس الوظيفة. وفقط بعد أن يكف المرء عن حصر الشؤون العامة بقضية السيطرة سيمكن أن تظهر، أو تعود للظهور السمات الأصلية لمشكلات الإنسان"[2]. وهو ما طرحة بيار بورديو بعد ذلك في كتابه: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، أين جعل لبّ محتوياته تشريح أبجديات السيطرة الإعلامية ومتطلباتها، من خلال استدراج المشاهد، وصولا إلى اغتصاب فكره.

فالسلطة تظل موجودة طالما ظلت المجموعة بعضها مع البعض. أما التسلط بحسب حنة ارانت فيتميز "بكون الذين يطلب إليهم الخضوع له، يعترفون به من دون أن يضعوا دون ذلك أية شروط؛ ومن دون أن يحتاج الأمر إلى إكراه أو اقناع (إن بإمكان الاب أن يفقد تسلطه، إما عن طريق ضرب طفله أو إن شئت في النقاش معه، أي إما عبر التصرف إزاءه كطاغية، أو عبر معاملته معاملة الند للند). الإبقاء على حالة التسلط يتطلب احتراما معينا للشخص أو المؤسسة المعنيين"[3]. فالسلطة تعني قدرة الانسان ليس

1- Ibid. P: 71

2- حنّة أرادت: في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م، ص: 38-39.

3- حنّة أرادت: في العنف، ص: 40.

فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق. وهي لا تكون أبداً خاصية فردية؛ بل إنها تعود إلى مجموعة. أما التسلّط فيُفترض فيه نوع من الاحترام.

وإذا كان هذا هو تعريف التسلط، فإن مفهوم السلطة ضبابي فقد يعني أحيانا الهبة، إذ يحدث للسلطة المؤسسة لدى الجماعات المنظمة، أن تظهر من دون أن تتنكر خلف قناع التسلط مطالبة لنفسها باعتراف غير مشروط؛ وتقدم حنة ارانت برهانا بالتراجع، يتمثل في فقدان السلطة ذات شكل الهبة من خلال حادث بسيط، وقع بنيويورك، "يومها حصل حادث ميكانيكي صغير في إحدى عربات الميترو، حدث له أن تحوّل إلى توقف حقيقي للخط كله، استمر طوال أربع ساعات وتورط فيه أكثر من خمسين راكبا لمجرد أنّ سلطات النقل طلبت من الركاب أنْ يبارحوا القطار المعطل.. فرفضوا ذلك"[1]. إنّه مثال على فقدان أو تراجع هبة السلطة، لذلك يستعمل بعض السياسيين عبارة "استرجاع هبة الدولة.

هذا المثال يرينا ما الذي يمكن أنْ يحدث إذا ما تدهورت الهيبة الحقيقية في العلاقات الاجتماعية، إلى درجة لا يعود ممكنا لها معها أنْ تقوم. إنّ هذه الهبة هي إحدى أشكال العنف الرمزي عند بيار بورديو، أين تُحاط شخصية ما بالتبجيل ذات الطابع القدسي، ثم تجهيزها لتولي مسؤولية ما، ففي المجال الفني –على سبيل المثال– توفر كل مظاهر البروز لفرد ما، وتجعل منه شخصية بارزة، ثم الاستفادة من بروزه مستقبلا.

1- المرجع نفسه ص: 41.

4- جون بول سارتر

إن ما تحدّث عنه بورديو، هو الطرح الذي تبناه جون بول سارتر من قبل، عندما أشار في كتابه المعنون بـ دفاعا عن المثقفين، أين قام بفضح الأساليب الجهنمية التي تستخدمها الطبقة المسيطرة بشراء الذمم، خاصة في تكوين وإبراز ما سماه بالمثقف الزائف أو كلب الحراسة، "وهو المدفوع من قبل الطبقة المهيمنة من أجل الدفاع عن ايديولوجيتها بحجج تدّعى الصرامة (...) إنهم يظهرون إذن بمظهر المثقف ويبدؤون مثله بالاحتجاج على ايديولوجيا الطبقة المهيمنة، ولكنه احتجاج مبني على نحو يجعله يستنزف نفسه بنفسه، ويبرز بذلك أن الايديولوجيا السائدة تقاوم كل المثقف الحقيقي، إنه ينمي القول لا ولكن... أو أعلم جيدا ولكن..."[1]. فهذا المثقف هو الذي ينوب عن السلطة، لامتلاكه تفويضا باستدامة السيطرة بأقل الأضرار.

والمعروف عن جون بول سارتر أنه رجل مواقف؛ لقد رفض استلام جائزة نوبل، كما كان له موقفا مميزا من الاستعمار الفرنسي والثورة الجزائرية، لقد تحدّث عن المثقف الزائف في موقفه مما قامت به فرنسا وراء البحار، فالكثير من المثقفين الزائفين عندئذ قالوا "طرقنا الاستعمارية ليست كما يجب أن تكون، فهناك تفاوت شديد في مقاطعاتنا فيما وراء البحار. ولكنني ضد كل عنف مهما كان منبعه. ولا أريد أن أكون لا الجلاد ولا الضحية. وواضح بالنسبة إلى فكر يروم الجذرية أن هذا الموقف شبه الكلي يرتد إلى القول: أنا أؤيد العنف المستمر الذي يمارسه المستعمرين"[2]. ويقصد جون بول سارتر الحرب في الهند الصينية وكذا حرب الجزائر.

1 - Jean Paul Sartre: Plaidoyer pour les intellectuels, Ed Gallimard, P: 53.
2 - Ibid. P: 54.

5- فيتجنشتاين

باعتبار بورديو اللغة إحدى مداخل السيطرة فقد لزم له الاطلاع على أهل الاختصاص، أي فلاسفة اللغة، خاصة فرديناند دي سوسور، صاحب كتاب علم اللغة العام، الذي انتقده بورديو من خلال إبعاده للغة عن مجال الاستعمال. لذلك يتوجه بورديو نحو النمساوي لودفيج فيتجنشتاين* صاحب فكرة الألعاب اللغوية والاستعمالات الاجتماعية للغة.

لقد طُرِح سؤال على بورديو فيما يخص كثرة استشهاده بـ فيتجنشتاين ؟ فأجاب قائلا "ربما كان هو الفيلسوف الذي أعانني أقصى عون في اللحظات الصعبة. إنه نوع من المخلص في أوقات الكرب الذهني الشديد-مثلما حين يكون عليك أن تطرح للتساؤل أشياء بديهية مثل إتباع قاعدة. أو حين يكون عليك أن تصف أشياء بسيطة، ولنفس السبب لا يمكن النطق بها علميا"[1]. وهو ما يؤكّد مكانة فيتجنشتاين كأحد الروافد الفكرية لبورديو.

لقد أخذ منه الشك، حيث تأثر به، من خلال مقدرته على توضيح الافكار التي تبدو بديهية واضحة، وهي سمة فيلسوف هذا العصر بعد تطور العلم "وهذا ما يقوله فيتجنشتاين، حين يشير إلى أن الشك الجذري يتماهى بعمق مع الموقف الفلسفي، بحيث

---

* يمكن تمييز مرحلتين واضحتين في تطور فكره: المرحلة الأولى أو مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية، عمل على تعميق التحليل اللغوي والتصورات المنطقية، وجمع بين التجريبية والعقلية. وفي المرحلة الثانية اتجه إلى النظر للفلسفة على أنها تحليل لغوي. وأسهم بذلك في تكوين وتوجيه المدارس التحليلية.

1- بيار بورديو: بعبارة أخرى، محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ترجمة أحمد حسان، ميريت للنشر والمعلومات، ط1، 2002، ص: 27.

أن فيلسوفا جيد التدريب لا يمكنه حتى أن يحلم بإلقاء ظلال الشك على شكه"[1]. ويبدو أن بورديو قد تأثّر بفيتجنشتاين الثاني، أي ما ورد في كتاب بحوث فلسفية.

إذن على المفكر توخّي الحذر؛ فما هو ظاهر ليس دوما هو الحقيقي، إن اللغة مليئة بالأغاليط المنطقية "أن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة، وفضل رسل يعود إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية، ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية".[2] ولهذه الفكرة وقع على بورديو، عندما سعى للكشف عن الأساليب الخفية للهيمنة، إذ يفرق على سبيل المثال بين أهداف النظام التربوي المصرح بها، وأهدافه الخفية.

دائما في سياق عملية الشك وطلبا للدقة، دعا فيتجنشتاين إلى ضرورة تحديد الرموز اللغوية لتحاشي الأخطاء "علينا أن نستخدم جهازا من الرموز يستبدلها، ويكون ذلك بعدم استخدامنا للعلامة الواحدة في رموز مختلفة، وبعدم استخدامنا للعلامات بطريقة واحدة على حين أنها تكون ذات دلالات مختلفة. يعنى أنّ جهازنا الرمزي الذي ينبغي استخدامه لابد له أنْ يساير قواعد التركيب المنطقي"[3]. بالموازاة مع ذلك، وفي إطار نقده لمجال الاعلام شرح بورديو عقلانية السيطرة، التي استهدفت اللغة سعيا لاحتوائها، لكي تسمح بما يقال وما لا يقال، وكذا اختيار الألفاظ الملتبسة في مجال الإشهار، مما جعله يُدرج قضية الشيفرة وفك الرمز ضمن مفاتيح التحرر.

إنّ شرعنة الواقع، أو فرض الشرعية تتم من خلال اللغة عن طريق التعريفات التي هي مجموعة رموز قابلة للتحويل. لذلك على الطبقة المسيطر عليها اختراع لغة خارج لغة

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-philosophicus, traduction préambule et notes de Gilles Gaston Granger, editions Gallimard, 1992, Par: 4.0031.

3- Ludwig Wittgenstein: Tractatus, op cit, Par: 3.325.

المسيطر، وذلك بإبداع مفاهيم جديدة ثم التعامل بها، وقد استشعر بورديو أهمية اللغة من خلال فيتجنشتاين، الذي أكد على أهمية اللغة الكاملة منطقيا في كتاب الرسالة "التعريفات هي قواعد لتحويل لغة ما إلى لغة سواها، فكل جهاز رمزي صحيح لابد أنْ يكون مما يمكن تحويله إلى جهاز رمزي آخر وفقا لمثل هذه القواعد، وهذا هو الجانب الذي تشترك فيه الأجهزة الرمزية جمعاء"[1]. فاللغة المنطقية هي اللغة التي ينبغي أن تحل محل لغة الاعلام ولغة المنظومة التربوية.

نقطة أخرى تُضاف لفيتجنشتاين في خدمته لبورديو، باعتبار أسبقيته في خط البحث العملي، فالفلسفة عنده ينبغي أن تكون عملية أكثر منها نظرية "إنّ موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار. فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية. ولذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات. ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، إذ يجب أن تعمل على توضيح الأفكار وتحديدها، وإلا بقيت تلك الأفكار غامضة، تحمل اكثر من دلالة"[2]. وربما تحوُّل بورديو من الفلسفة إلى علم الاجتماع، لدليل على تفضيله الأبحاث الميدانية أكثر من النظرية، لقد نقل الدراسات الاجتماعية من القاعات إلى الميدان، ويُعَدّ من بين الأوائل الذين اعتمدوا الاحصاء في الميدان الثقافي، بعد أن كان مقتصرا على عالم الاقتصاد.

1- Ludwig Wittgenstein: Tractatus, op cit, Par: 3,343.
2- Ibid. Par: 4.112 .

6- البنيوية:

ولا يُخفي بيار بورديو اطلاعه على البنيوية، قبل أن ينتقدها. ففي رده على سؤال فيما يخص منطلقاته الكامنة خلف تشكيكه في البنيوية أجاب بورديو قائلا "أردت إذا شئت، أن أعيد إدخال فاعلين (agents) كان البنيويون، ومن بينهم ألتوسير، يميلون إلى إلغائهم جاعلين منهم مجرد ظواهر مصاحبة للبنية، وأنا أعني فاعلين وليس ذوات. فالفعل ليس مجرد تنفيذ قاعدة، أو إطاعة قاعدة. فالفاعلون الاجتماعيون، في المجتمعات العتيقة مثلما في مجتمعنا، ليسوا آلات ذاتية الحركة معايرة مثل الساعات، طبقا لقوانين لا تفهمها"[1]. ويظهر الأمر جليا أكثر في اعتقاده بتغيّر مكانة الأعوان عندما يغيرون الحقل المتواجدون فيه.

فالفاعل يتمتع بقسط من الحركة، وهو ما يعني إمكانية الحرية، فالهابتوس مكتسب ولكنه ليس قضاء محتوما "في التبادل الزواجي مثلا، أو الممارسات الطقسية، يعلمون المبادئ التي جرى تمثلها داخليا لهابيتوس توليدي: وهذا النسق من الاستعدادات يمكن تخيله بالتناظر مع النحو التوليدي لدى تشومسكي- مع الاختلاف التالي: أنني أتحدث عن استعدادات تكتسب خلال خبرة، ومن ثم فهي متغيرة من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان"[2]. وفي هذا خروج عن الإطار الماركسي الذي يقرّ بالحتمية، خاصة في علاقة البنية التحتية مع الفوقية.

إن انفصال بيار بورديو عن النموذج البنيوي، أوحى للبعض بأن هذا الأمر سيدفع به من جديد إلى النزعة الفردية. لكنه -بخصوص هذا التحول- يقول ردا على هذا

1- بيار بورديو: بعبارة أخرى، ص: 27.

2- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الالتباس "إن استخدام مقولة الهابيتوس، التي هي مفهوم أرسطي أعدت أنا التفكير فيها بشكل شامل، يمكن فهمه على أنه طريقة للهروب من الاختيار بين بنيوية دون ذات وبين فلسفة الذات"[1]. وهنا تظهر مقدرته على الأخذ من الآخرين، ثم إعادة قراءة هذه الأفكار حتى تتلاءم مع النسق الذي يؤمن به.

1- المصدر نفسه، ص: 29.

الفصل الثالث

المنظومة التربوية وميكانيزمات السيطرة

المبحث الأول: اللغة كجهاز للسيطرة

المبحث الثاني: المنظومة التربوية وإعادة الإنتاج

المبحث الثالث: المدرسة والخطاب الايديولوجي

المبحث الأول: اللغة كجهاز للسيطرة

1- اللغة من التواصل إلى التوجيه

إن الانسان اجتماعي لا يستطيع العيش بمفرده، وهو في علاقته مع غيره محكوم عليه أن يبادلهم الأفكار والمعاني مثلما يبادلهم الاشياء والخدمات. ومن أجل التواصل مع غيره استلزم وجود اللغة. فما هي اللغة ؟ ما وظائفها ؟ هل هي مجرد وسيلة تواصل، أم أداة حاسمة في منظومة السيطرة ؟ وإلى أي مدى يمكن قولبة الانسان من خلالها، لنجعل من سلوكه سلوكا غريزيا يحركه منبه طبيعي يؤدي الى استجابة الية ؟

لا شك أن الحيوانات تتواصل فيما بينها. إلا أن المختصون في اللغة الحيوانية يؤكّدون بأنّها لم تتبع من تفكير، ولم يصاحبها تفكير فهي مجرد فعل آلي، لذلك فعالم الحيوان وإنْ كان يتواصل باستخدام الاشارات، فهي خالية من الذكاء والتفكير. وهذا ما قصده ديكارت من قبل حينما مجّد العقل البشري مقارنة بالكائنات الأخرى، إذ أكّد على مقدرة بعضها على نطق ألفاظ، إلا أنّها غير قادرة مثلنا على الكلام؛ أي كلاما يشهد بأنها واعية لِما تقول.

غير أنّ الانسان يستطيع التعبير عن أفكاره وأحواله النفسية بواسطة لغته التي يتواصل بها مع غيره. وتتميز أشكال التعبير الانساني بصنفين: الاشارات الطبيعية وهي التي لا تحتاج الى تعلم، لأن للإنسان ملكة فطرية تساعده على فهمها، إلا أنها مجرد انعكاس شرطي لمنبه داخلي أو خارجي وقراءتها تعتمد على مبدأ العلية، بالمقابل فهناك الاشارات الاصطلاحية وهي نسق من الرموز الاتفاقية المكتسبة بالتعلم، هذه الرموز والاشارات يتواضع عليها البشر، ويتفاهمون من خلالها، ولا نجد لها مثيلا في عالم الحيوان، الأمر الذي يُبرّر حصر اللغة في الانسان، خاصة اذا تعلق الامر بالكلام.

انطلاقا من ذلك فالحيوانات لا تملك لغة بالمعنى الدقيق للكلمة، فالإقرار بوجودها عند الحيوان أمر مبالغ فيه، وأنها لدى الانسان ليست مجرد تعبيرات انفعالية فطرية بل تتجاوز ذلك الى اصطناع الاشارات الاصطلاحية المتفق عليها بالتواضع والترميز. فاللغة "نظام إشاري لأية طبيعة فيزيائية، يحقق الوظائف المعرفية والتواصلية في عملية النشاط الانساني. ويمكن أن تكون طبيعية واصطناعية معا ... وهي ظاهرة اجتماعية تنشأ خلال تطور الانتاج الاجتماعي، وتُعَد جانبا لا ينفصل عنه –فهي وسيلة لتآزر النشاط الانساني"[1]. لكن التمعُّن الدقيق في الرموز اللغوية كخاصية انسانية، وعلاقتها بحرية الانسان وأفكاره وأفعاله، يُلاحظ بأن لها افرازات مختلفة.

فاللغة من جهة ترفع شأن الانسان مقارنة بالحيوان، وهي من جهة ثانية وسيلة عنف وتسلُّط وقهر للإرادة؛ فقد يتبادر للكثير مِنّا أنّ ما يميز لغة الانسان عن لغة الحيوان، هو الفرق الكمي الذي تزخر به لغة البشر مقارنة باللغة المحدودة للحيوانات، إلا أنّ اللغة الانسانية تتميز بخصائص تنفرد بها عن وسيلة الاتصال الحيواني.

إنها مكتسبة عن طريق التعلم، فهي ميراث اجتماعي ثقافي يتغير عبر التاريخ، عكس تعبيرات الحيوان الجامدة المتصلبة. ويمكن التأكد من هذا الحكم من خلال المقارنة بين طفل صغير وأي حيوان آخر. إذ تتشابه الاستجابات وتتساوي القدرة على المنافسة في البداية، لكن الفارق سرعان ما يبدأ في الظهور بعد أن يتعلم الطفل اللغة، بينما يبقى الحيوان حبيس المحيط الطبيعي وعالم الغريزة. فالحد الذي يفصل بينهما هنا فصلا مطلقا هو عتبة اللغة.

1– م روزنتال. ب يودين: الموسوعة الفلسفيّة –وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات– ترجمة سمير كرم، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 9، 2011م، ص: 410.

كما يرتبط وجودها عند الانسان بالعقل، والذي تُقدِّم من خلاله إشارات السيطرة والخضوع، بحسب السلم العائلي والاجتماعي والسياسي؛ لقد ألحّ كونفوشيوس على ضرورة احترام سلطة الاسماء، ومعناه احترام أبجديات الدخول في المؤسسات "عندما كان كونفوشيوس يردِّد مبدأ "تبرير الأسماء" مطالبا كل أحد ألا يحيد عن وظيفته الاجتماعية، وأن يعيش وفق طبيعته الاجتماعية، وأن يعمل الملك كملك والراعي كراعي، والأب كأب والابن كابن، فإنّه لم يكن إلا معبرا عن حقيقة طقوس الدخول في المؤسسات"[2]. وأَثَر العقل في اللغة واضح، فبدونه تكون مجرد ضوضاء خالية من المعنى؛ فحتى الذين وُلِدوا صمًّا بُكمًا قد اعتادوا على اختراع –من تلقاء أنفسهم– اشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلم لغتهم.

وتتصف أيضا بازدواجية خاصية الكلام ولها بنية مركبة وتنقسم الى مستويين: فعلى المستوى الصوتي تتمثل في الاصوات التي نصدرها أثناء الكلام، حيث تتألف لتصير كلمات محدودة ذات معنى. أما المستوى التركيبي وهو الذي يتضمن عناصر مركبة ذات معنى (الجمل)، على أن لا يتوقف التركيب على المفردات، بل على القواعد النحوية والصرفية، وعلى قواعد وأعراف اجتماعية.

ولها أيضا قدرة التحول، من حيث أنها تمنح الانسان المقدرة على أن يتكلم عن الاشياء والاحداث عبر الزمان والمكان، فلغة الانسان ليست مرتبطة فقط باللحظة الراهنة، بل تعود الى الماضي وتنْفذ الى المستقبل؛ إنّها تُذكّر الفرد بتاريخه وانتمائه وطبقته التي لا ينبغي أن يحيد عنها، وهي تحّدد له ما ينبغي أن يفكّر فيه وما يأمل الحصول عليه مستقبلا، باختصار إنها تكبّلنا من كل النواحي. وما دامت اللغة قابلة للانتقال بِحُكم أنّها

2– بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 27.

مكتسبة بالتعلم والمحاكاة، فهي تُحدّد للأفراد العادات والتقاليد وتُنقِلهم من جيل الى جيل، لذلك تعمل على ابقاء النظام الاجتماعي.

ولا يمكن فهم التأثير اللغوي من دون الاطلاع على مكونات اللغة من رموز ودلالات، فالرمز هو علامة تحتوي على خصائص وصفات ما تدل عليه، والرمز يستدعي ويحضر للشعور والوعي المعنى والدلالة اللذان نقصد لتبليغهما. فالأشياء والعلامات التي نرمز بها، لا تعبر وتخبر فقط عن نفسها، بل تحتوي على الخاصية العامة للشيء أو المعنى الذي نرمز له. أما العلامة أو الدلالة اللغوية فهي وحدة أساسية في عملية التواصل بين أفراد مجتمع معين، فهي ما يلزم من العلم شيء آخر، وتنقسم الى دال ومدلول. فالدال له طابع مادي وهو عبارة عن أصوات وأما المدلول فهو ذو طابع ذهني.

أما العلاقة بين الدال والمدلول فهي اعتباطية تعسفية، فالعلامة اللسانية لا تُوحِّد بين الاسم والشيء. إذ لا توجد ضرورة عقلية أو تجريبية تفرض على اللغويين التعبير على معاني الاشياء بألفاظ محددة، بل يتم اقتراحها دون مبرر مثل سيد، عبد، حاكم، أمير ... إلخ، وهذا ما يجعلنا نقول بالتواضعية الاعتباطية.

لكن رغم كون العلامة اللغوية اصطلاحية تواضعية. إلا أنّ هذه الاعتباطية لا تعني أن الفرد له الحرية في وضع العلامات حسب هواه، بل يتقيد ذلك بالاستعمال الاجتماعي. "وهكذا عندما يتعلّق الأمر بتحليل الاستعمالات الاجتماعية للّغة، فإنّ القطيعة مع المفهوم المجرد للموقف بين متكلم مثالي ومستمع مثالي، وهي نفسها التي تدخل قطيعة مع نموذج سوسير وتشومسكي، قد فرضت علي التفكير في علاقات التبادل اللغوي، باعتبارها عددا من الأسواق المحدّدة في كل حالة بواسطة بنية العلاقات بين رؤوس الأموال اللغوية أو

الثقافية للمتكلمين وللجماعات التي ينتمون إليها"[3]. وفي كلتا الحالتين سواء قولنا بالاعتباطية، أو التقيُّد بالاستعمال الاجتماعي فالنتيجة واحدة: إنّ اللغة جهاز موجه في عملية السيطرة.

2- اللغة وصناعة الفكر

باعتبار اللغة مجموعة الاشارات والرموز التي يتخذها الانسان كجهاز تعبير وتواصل، ويحقق بواسطتها أغراضه. فإنّ الفكر هو مجموع التصورات والمعاني التي يستوعبها الغير بواسطة اللغة. وهذه الأخيرة "شكل من وجود الفكر وشكل للتعبير عنه – وهي في الوقت نفسه تقوم بدور هام في تشكيل الوعي، حيث لا يوجد الوعي ولا يستطيع أن يوجد خارج اللغة. والعلامة اللغوية باعتبارها اصطلاحا بالنسبة لِما تدل عليه بفضل طبيعتها المادية مشروطة مع هذا اجتماعيا... واللغة وسيلة لتثبيت وحفظ المعرفة المتراكمة، ونقلها من جيل إلى جيل. واللغة وحدها تتيح وجود الفكر المجرد. وحضورها شرط ضروري للنشاط التعميمي للفكر"[4]. إلا أن العلاقة بينهما أحدثت جدلا بين الفلاسفة.

لقد أصرّ الاتجاه العقلي والحدسي على وضع اللغة في مرتبة أقل شأنا من الفكر، على اعتبار أنّها رموز اصطلاحية ذات صلة بالمجتمع. بينما الفكر يوصف بأنَّه خاصية ذاتية يعكس شخصية الفرد، حيث يضطر الى إخراج أفكاره في قوالب اجتماعية تَعارف عليها الناس، وهذا ما يفقد الافكار حرارتها وأصالتها.

وتؤدي اللغة أحيانا دورا سلبيا، إذْ تتميز الألفاظ بالثبات والجمود إذا قيست بالمعاني المتطورة والمتبدلة من حين إلى آخر، وهذا ما يُفسِّر صعوبة التعبير بواسطة الألفاظ عن

3- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 250.

4- م روزنتال. ب يودين: الموسوعة الفلسفيّة، ص: 410.

الحياة الفكرية الباطنية تعبيرا دقيقا؛ فاللغة بمفرداتها وبصيغتها الثابتة قد أَلْزمَت الفكر على أن ينتهج سبلا تقليدية، حتى أن الأفراد اضطروا إلى انتقاء أفكار الاولين، الى حدّ أن تفكيرهم أضحى أشبه ما يكون بتفكير من سبقوهم، ما يؤكّد وجود وحدة عضوية بين اللغة والفكر ويثبت وجود تلازم بين الالفاظ والرموز التي تشكل اللغة، وما تُفرزه من المعاني والتصورات التي تشكل ما ندعوه فكرا.

هذا ويتمظهر التأثير اللغوي أيضا من خلال تحديد ماصدق المفاهيم التي تجيء إلى فكر الانسان؛ إنها لا تستطيع أن تنشأ وتوجد إلا على أساس مادة اللغة، أي على أساس الالفاظ والجمل والعلامات، فلا وجود لأفكار عارية مستقلة عن مواد اللغة. إنّ المعنى لا وجود له إلا إذا تَميَّز عن غيره من المعاني، ولا يكون التميُّز إلا بعلامة يدركها الانسان، سواء بالتعبير عنها أو الاشارة إليها، مما يسمح للجميع بإدراكها، فالإنسان لا يتعرف على الفكرة صحَّتها ووضوحها إلا لأنّها قابلة لِأَن يتصوّرها الاخرين.

فالتطلع إلى فهم نفوذ اللغة من وجهة نظر لسانية، فيه تقزيم لمفعولها. على هذا الأساس يتوجّه بورديو بالنقد لأوستين فيما يخص محدودية محاولته في حصره لخصائص الألفاظ، فهو "لا يفعل بالضبط ما يعتقد أنه فاعل، ففي الوقت الذي كان يعتقد فيه أنه يسهم في فلسفة اللغة، كان في واقع الأمر بصدد إنجاز نظرية في صنف خاص من التمظهرات الرمزية، التي لا يُمَثِّل الخطاب السلطوي سوى شكلها النموذجي"[5]. ومعنى هذا أنّ البحث في اللغة عن مبدأ المنطق الذي يحكمها، معناه التغافل عن كون السلطة تحصل للغة من الخارج.

ويبدو التكوين اللغوي جليا باعتباره رأسمال، إذْ يتمظهر في حقل الثقافة بمثابة الرأسمال الاقتصادي عند كارل ماركس "إن الهابيتوس لمختص لغوي هو في الوقت نفسه صنعة ورأسمال تقني ومرجعي، ومجموعة معتقدات، مثل النزوع إلى إيلاء أهمية

5- Pierre Bourdieu: Ce que parler veut dire, Fayard, Paris, P: 104.

للملاحظات في الحواشي بقدر أهمية النص، باعتباره سمات متصلة بالتاريخ الوطني والدولي للاختصاص ولموقعه كونه وسيطا، وهي شرط عمل الحقل ونتاج هذا العمل في الوقت نفسه"[6]. وحتى لو استبعدنا فكرة السيطرة، نلاحظ بأنّ اللغة هي الوسيلة الوحيدة لإبراز الفكر من الكتمان إلى حيز التصريح، وتُقدِّم تعاريف جاهزة، وتَصِف الأشياء حتى لا تتداخل مع غيرها.

إنّها تُعطي للمعاني الوجود الواقعي، وتُلبِسها حُلَّة اجتماعية، فالإنسان لا يمكن أنْ يتصور بوضوح إلا ما انتظم في نسق من الالفاظ والرموز المكتسبة، وهو يسمي الاشياء حتى عندما لا يجد لها اسما معينا، وهذا باستبعادها عن الاشياء المعروفة فتتميز باعتبارها الاشياء التي لا يعرف لها اسما.

وإذا كانت المدرسة هي المحطة الهامة التي يتلقى فيها الفرد تكوينه العلمي والثقافي السائد في مجتمعه. إنّ هذا الهدف المتعارف عليه، يُخفي وراءه أهدافا غير مُصَرّح بها، تتمحور حول فرض مثاقفة بين طبقة مسيطرة وأخرى مُسيطر عليها، باستعمال التلقين عن طريق اللغة؛ إن اللغة عموما، وفي الوسط المدرسي على وجه الخصوص، ليست مجرد وسيلة اتصال.

إذ تُعتَبر محطّة هامة في تشكيل الوعي المناسب. فهي أداة تواصل ووسيلة هامة لصناعة الأفكار. "فالتلاميذ يجيئون إلى المدرسة ولهم دراية مسبقة بنسبة المكافأة أو العكس، حسب هذا النوع أو ذاك من اللغة. بعبارة أخرى تمارس الحالة المدرسية بصفتها حالة ألسنية من نوع خاص رقابة كبيرة على الذين يعرفون مسبقا فرص الربح والخسارة، التي يملكونها استنادا إلى الكفاءة الألسنية التي في حوزتهم."[7] من هذا المنطلق تتحرك

6- Pierre Bourdieu: Questions de Sociologie, P :114.
7- Ibid. P :99.

عقلانية السيطرة نحو تحقيق أهدافها، عن طريق قولبة الأفكار، وصناعة الثقافة التي تريد أن تسود داخل المجتمع.

لقد امتدّت هذه الذهنية إلى اللغة لِتُحَدّد ما يجب أن يكون مُتاحا للتداول وما ينبغي السكوت عنه "فليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة لمن فُوِّض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي فحوى خطابه وطريقة تكلّمه في ذات الوقت) على أكثر تقدير، إلا شهادة مِن بين شهادات أخرى، على ضمان التفويض الذي وُكّل للمتكلم."[8] فاللغة المُكَيَّفة ترسم للوعي مجالات محدودة، لا يمكن له أن يتحرك إلا في إطارها. حيث تغدو بفعل التنميط عقيمة لا تنتج إلا الوعي الثقافي المطلوب والمسموح به.

لذلك وقف بورديو على الدوام ضد النظام التعليمي القائم على تلقين المعلومات، ونقد بشدة المدارس ومناهجها. إذ يجب أن تكتفي الدولة بتدريب الناس على تحصيل المعرفة. بدل العمل على تكريس الثقافة المسيطرة (وهي ثقافة الطبقة المسيطرة.)

أما بول جرايس* (Paul Grice) [1930- 1988] فقد ذهب إلى أن المعنى الذى يقصده المتحدث له الاسبقية على المعنى اللغوي، أي أنه يرد السيمانيطقا أو علم الدلالة إلى سيكولوجية البحث في التوجهات، وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التي قال بها بول

8- بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 57-58.

* فيلسوف انجليزي تدور أهم كتبه حول المعنى، على الخصوص العلاقة بين المعنى الذى يقصده المتكلم والمعنى اللغوي. وقد أدخل بعض المصطلحات التي تستخدم اليوم كثيرا في فلسفة اللغة مثل المعنى المتضمن في المحادثة أي ما يضمنه المتكلم بشكل يكون مضادا لما يقوله أو لما تنطوي عليه كلماته. ومفهوم آخر هو القصد التأملي وهو مفهوم أساسي في فكرته عن المعنى الذى يقصده المتكلم أو في عملية التواصل.

جرايس علماء اللغة، كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة (السيمانطيقا) وعلم التداول (البراجماطيقا) والتمييز بين المعنى والاستخدام .

وهي نظرية تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية، والتي طرحها فيتجنشتاين من قبل في كتابه بحوث فلسفية، وفى فكرته الاساسية عن الألعاب اللغوية، والتي مفادها استحالة الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول، أي الاستخدام الفعلي الحي للغة، والتي تختلف جميعا من لعبة الى أخرى. ولهذا فإنّ فاعلية السلطة لا تمثلها هياكل جوفاء، فهي ترتكز على مبادئ السيطرة والشمولية، وقد استشعرت خطورة وأهمية اللغة وحيويتها، وما لها من سلطة وقدرة على التوجيه، وهو ما يستوجب توظيفها بالكيفية التي تناسب توجيه الإنسان نحو فضاء السيطرة المبرمجة.

لذلك يرفض بورديو أطروحة (فيرديناد دوسوسير) في الفصل المطلق بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها وتلك التي تهتم بما هو خارج عنها، بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة، أي الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات. على هذا الأساس "فاختزال الفعل البيداغوجي إلى مجرد علاقة تواصل، مفاده الامتناع عن الإحاطة علما بالمميزات النوعية لنفوذ المؤسسة البيداغوجية بها: فمجرّد إرسال رسالة، يلزم عنه تعريف اجتماعي، ويفرضه أيضا (تعريف بقدر ما يكون أكثر جهرا وتشفيرا، تكون تلك العلاقة أكثر مَأسَسة) لِما هو أهل لأن يُبلّغ، ولِشفرة فيها يتعيّن على الرسالة أن تُبلّغ، ولأولئك الذين لهم حق فرض تلقيها، ولأولئك الذين هم مُكرَهون على تلقيها."[9] فالفعل البيداغوجي ليس مجرّد علاقة تواصل بين المعلم والمتلقي، بل هو أداة فرض وتلقين وبالتالي تمرير قوالب ثقافية معينة.

9- Pierre Bourdieu: La reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement, P: 135

ويؤكِّد على أنّ ما يسمى بالشحنة التعبيرية التي يُعتَقَد أنّها مضمرة في العبارات، لا يمكن أن نجدها في الكلمات ذاتها، كما أن رَدّ المبادلات الرمزية إلى علاقات تواصل بَحْت، واقتصار المضمون الإخباري للرسالة على محتواها التواصلي، أمر لا يقع إلا نادرا "إن المشكلة المتعلقة بنفوذ الكلمات متضمنة في استبعاد مسألة استعمالات اللغة، أي الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات. فعندما نتناول اللغة من حيث هي موضوع مستقل، مسلِّمين بالفصل الجذري، الذي أقامه دوسوسير، بين اللسانيات الخارجية، بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للسان، فإننا نحكم على أنفسنا بالبحث عن سلطة الكلمات، أي بالبحث عن تلك السلطة حيث لا توجد"[10] إنّها لا تحصل إلا قليلا، لاسيما في ظروف التجريب المصطنعة.

وللخطاب السلطوي شروط حتى يؤدي فعاليته بامتياز، إنّ شرط فهم درس الأستاذ أو خطبة الواعظ –على سبيل المثال– غير ضروري، فقد لا يُفهم في بعض الحالات دون أن يفقد سلطته؛ إنّه لا يمارس تأثيره إلا بشرط الاعتراف به من قبل من يتوجّه إليهم الخطاب. إن هذا الاعتراف هو الأساس، سواء صاحَبَه الفهم أم لم يصاحبه "فالخطاب السلطوي يُستوجب أن يلقيه من له شرعية إلقائه، أي من عرف واعترف له بأنه مؤهل وحاذق لإنتاج هذا الصنف الخاص من الخطاب، مثل الكاهن والاستاذ والشاعر الخ. كما أنه يتعين إلقاء هذا الخطاب في وضعية شرعية، أي أمام المتقبلين الشرعيين، فلا يجوز مثلا إلقاء قصيدة شعر في مجلس وزراء"[11]. فلكل حقل ألفاظ وعبارات تُستَعمل لتكون ذات فعالية عند مستمعيها.

10- Pierre Bourdieu: Ce que parler veut dire, Fayard, Paris, P: 103.
11- Ibid. P: 105

ومن بين البدائل التي قدّمها الفيلسوف النمساوي لودفيج فيتجنشتاين بغية تجاوز النقائص في إطار بحثة عن اللغة الكاملة منطقيا* هي ضرورة توسيع اللُّعَب، ويصبح استعمال اللّغة انتقال من لعبة واحدة إلى مجموعة من اللعب. أي عائلة من الاستعمالات، وهي موجودة لكن تحديدها يحتاج إلى تفكير. ففي الاستفهام على سبيل المثال، هناك عدة تراكيب تشترك في الاستفهام، فهو عائلة تُصنّف تحت هذا الاسم، عائلات سماها ألعاب؛ فالأمر لعبة، النّهي لعبة. إلخ، وتجمع بينهم هذه الخاصيّة المشتركة، لكن اللّعبة لها قواعد فهي مرادفة للقاعدة.

إنّ كل الألعاب تخضع للعقل وليست مجرّد عبث. فألعاب اللغة وَسّع بها استعمالاتها بشكل عقلاني. وأصبح لها معنى لأنها خاضعة لقواعد، ففي صيغة الأمر مثلا، إنّ الطلب قد يكون أمرا أو التماسا وهذا ما تحدّده اللغة: افتح الباب، أو من فضلك افتح الباب. أي باستعمال اللغة يمكن معرفة أنّ الصيغة لها معنى، وبالتالي ندخل في المنطق ويصبح لدينا منطق الأوامر. وذلك باستخراج القواعد المتضمنة في صيغ الأوامر على هيئة افتح الباب، أو ضَع الصّحون فوق الطاولة. أو امسح السبورة. أي تصبح المسألة صورية تنطبق على كل الصيّغ المشابهة لها. إنّ استخراج القواعد من هذا الأمر (افتح الباب)، فلكي يكون له معنى لا بد من:

1- وجود باب. فإذا لم يكن موجودا فالقول ليس له معنى.

2- يجب أن يكون الباب مغلقا وقت الأمر.

3- ينبغي أن يكون الآمر أعلى درجة من المأمور.

* لقد سعى فيتجنشتاين في كتابه (رسالة منطقية فلسفية) إلى البحث عن اللغة الكاملة منطقيا باعتبارها واجهة الفكر، ليؤكد في كتابه الآخر (بحوث فلسفية) على أنّ اللغة تخضع للاستعمالات الاجتماعية، مما أدى إلى اختلاف النقاد حول مدى استمراره أم تراجعه عن هذا المشروع، خاصة مضمون توصيته في كتاب الرسالة حول فكرة رمي السُلَّم.

4- يجب أن يكون فتح الباب في متناول المأمور.

5- اللغة المستعملة ينبغي أن تكون في متناول الطرفين.

أمّا إذا غيّرنا المثال من الأمر إلى الطّلب، فإنّه توجد على الأقل قاعدة واحدة مخالفة لقواعد اللّعبة في الأمر، وهي من فضلك افتح الباب، وهو ما ينبغي أن يتغير في الشرط الثالث. وبعدها نرتقي قليلا نحو الجانب الصّوري فيما يخصّ الأمر بعيدا عن الأمثلة السابقة ونضع القواعد التي تصدق عليها مجتمعة:

- ينبغي وجود موضوع الأمر.
- ينبغي أن يكون الموضوع المطلوب تنفيذه على غير الهيئة التي سيؤول إليها بعد التّنفيذ وإلاّ أصبح الأمر بدون معنى.
- ينبغي أن يكون المأمور أقلّ درجة من الآمر، وإلا تحوّل الأمر إلى التماس، وحينها ينبغي أن تتغيّر لهجة الخطاب.
- ينبغي أن يكون المأمور قادرا على التنفيذ، وإلاّ تحوّل الطّلب من الأمر إلى التّعجيز.
- ينبغي أن تكون وسيلة الاتّصال في متناول الطّرفين، وأن تكون الصياغة دقيقة[12].

على هذا الأساس فسواء سلّمنا بأنّ اللغة خادمة لأفكارنا، أم معرقلة لها، فهي أداة فعالة في لعبة السيطرة "إن الفروق المرتبطة بالأوضاع المختلفة أي الممتلكات والممارسات وبالذات أساليب الممارسة، تعمل في كل مجتمع على غرار الفروق المكونة للنظم الرمزية، مثل مجموعة الأصوات في لغة ما، أو مجموع الملامح المميزة والفجوات التفاضلية المكونة لنسق أسطوري معين، أي كعلامات مميزة"[13].

12- أحمد موساوي: محاضرات مقياس فلسفة المنطق، السنة الجامعية 2012-2013، جامعة الجزائر2.

13- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 31-32.

المبحث الثاني: المنظومة التربوية وإعادة الإنتاج

1- الأصول الاجتماعية للنجاح المدرسي

ما دام النجاح يفتح أبوابا عدّة نحو طَرْق باب الشغل، يسعى الطلاب جاهدين نحو التفوق، وذلك ببذل مجهودات مضاعفة. إلا أن فاعلية المجهودات لا تثمر نفس النتائج. فلكل طالب رأسماله الثقافي الذي أحضره معه، والذي استلهمه من جهات سابقة عن المدرسة بدءا بالتنشئة الأسرية، التي تمده بالمواد الأولية نحو النجاح. خاصة الإرث اللغوي. حيث يبدو التقسيم الطبقي (وطبعا الثقافي) منذ مرحلة مُبكّرة من حياة الإنسان، تُهيِّئه للتفوق أو للفشل مستقبلا.

إذ يحظى أبناء الطبقة المسيطِرة بإرث لُغوي وثقافي، يسمح لهم بالتميُّز والتفوّق على أبناء الطبقة المُسَيْطَر عليها، فلكل واحدة درجتها ورأسمالها الثقافي، "إنّ مفهوم الرأسمال الثقافي يسمح تحديدا بإبراز لا تكافؤ الإنجازات الدراسية للأطفال المنحدرين من مختلف الطبقات الاجتماعية في تحصيل النجاح المدرسي، أعني المنافع النوعية التي يستطيع أبناء مختلف الطبقات الحصول عليها في السوق المدرسي عند توزيع الرأسمال الثقافي. هكذا يؤكد، بل يُثبت النظام المدرسي، التباينات الثقافية بين التلاميذ"[14]. وهذا ما يكون له انعكاسات مستقبلية في تكريس المثاقفة القائمة على تواصل بين ثقافة فوقية وأخرى دون ذلك.

فالكلمات هي منطلق الافكار. إذ المقدرة على تكوين الأفكار وإيصالها للأخر، تتوقف على المقدرة على التعبير، وهو ما يسمح للطبقة المسيطرة بتكوين أبنائها وإعدادهم مسبقا للجو المدرسي. إنّ هذا الإرث اللغوي تُحرَم منه أبناء طبقة هامة من المجتمع والذين يجدون أنفسهم غرباء عن هذا المجال.

14- A. Accardo, P. Corcuff: La sociologie de Bourdieu, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, P: 93.

فمن خلال الأسرة يكون الطفل قد اكتسب موقعه الطبقي والثقافي بالقوة، في انتظار تأشيرة له من المجتمع فيما بعد على هذا التموقع بالفعل؛ أي بصفة رسمية قانونية ومُوَثَّقَة "إنّ المجتمع هو الذي يُشْهِر هذا الاعتراف، فالمؤسسة هي التي تعطي الصفة دائما: مدرس، أستاذ، قاضي، مستخدم بالوظيفة العمومية (...) إنّ الرأسمال الثقافي لا يُكتسب، ولا يورث دون جهود شخصية، إنّه يتطلب من طرف الفاعل عملا طويلا مستمرا، ومعزّزا للتعلم والتثاقف بهدف أن يندمج فيه ويجعله ملكا له، أن يجعله ذاته، بما أنّه يُحوِّل الوجود الاجتماعي للفاعل. إنّ الرأسمال الثقافي هو موجود تحَوَّل كائنا، ملكية ملتصقة به، أي هابيتوس."[1] فدور المدرسة لا تتعدى كونها تعيد إحياء الطاقة الكامنة قبليا التي يملكها الشخص.

إذ تنتقل الاعمال الادبية والفلسفية ويعاد صياغتها فتأخذ الطابع الثقافي "إنّ القراءة التي تصفها الايديولوجية المهنية للأساتذة والنقاد بأنها عملية إعادة خلق تزعم تكرار الابداع ذاته، هي اللحظة الحاسمة في تحويل الانتاجات الأدبية والفلسفية إلى ثقافة، أو إن شئنا فلنقُل إلى طبيعة ثانية، إلى مظاهر راسخة: فالتقنيات التربوية التي تنهجها عملية الإحياء، تلك العملية التي يبررها عادة همّ بعث الحياة في الكتاب والنصوص وبالتالي إضفاء الأهمية عليهم"[2]. وعلى غرار باقي الحقول، فالجانب الثقافي هو كذلك امتداد للأصول.

وفي إطار نظرية الفاعلين يشير بيار بورديو –على غرار ماكس فيبر– إلى الكهنوت والانبياء ودورهم في عملية التنميط "من الامور الدالة أن يتحدث ماكس فيبر عندما يتطرق لموضوع الدين، بخصوص مهام كل من الكهنوت والانبياء عن الابتذال وكسر التنميط، أن السيرورة التي تؤدي لإنتاج الاعمال هي نتاج الصراع بين الفاعلين الذين، بسبب من وظيفة وضعهم في الحقل وارتباطهم برأسمالهم الخاص، يجدون في مصلحتهم التمسك بالمحافظة أي بالنمطية والتنميط أو التهديم والتخريب، الذي يتخذ في

1- Ibid. P: 93.

2- بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 33.

العادة شكل العودة إلى النبوع"[1]. دائما في إطار الأصول الاجتماعية، لا يُغفِل بيار بورديو دور ما يسمى بالتوعية الدينية في تكريس الأوضاع القائمة أو في تعزيزها.

ويتمّ تثبيت الجانب الإيماني لدى المسيطر عليهم، وهذا بحشو أدمغتهم بأفكار الصبر والرضا بالقليل. فالأسرة والكنيسة على حد سواء يساهمان في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، من خلال التأسيس لشرعية الواقع، ومن خلال تحديد الفواصل بين ما يستحق أن يُنقَل ويُبَث وما لا يستحق، تعيد المدرسة مثل الكنيسة قبلها على نحو دائم إنتاج التميز، وفي آن واحد بين المشروعية وغير المشروعية.

وبهذا النمط تُميّز الهيئات الدينية نفسها عن الهيئات الأخرى، وتكتسب نوعا من الهبة التي تخوّل لها إصدار الفتاوى، والتحكم في مصادر القيم الخلقية عامة "فالمدرسة تشغل موقعا مماثلا للكنيسة، وهو موقع وفقا لماكس فيبر يجب أن يؤسس على نحو نسقي، وأن يحدد نطاق المذهب الجديد المنتصر، وأن يدافع عن القديم، وأن يشرّع ما الذي تكون له قيمة القداسة، وما الذي لا تكون له تلك القيمة، وأن يجعله يتغلغل داخل إيمان العامة"[2]. على صعيد آخر، وفي نفس إطار تهيئة الجو الأسري للأبناء، تولي الطبقة المهيمنة أهمية للتعليم، لاسيما أهمية احتكار المعاهد العليا التي تسمح فيما بعد بقيادة المجتمع.

لقد وقف بيار بورديو على الأهمية المتزايدة التي تعطيها العائلات، وخاصة العائلات المتميزة ومن بينها عائلات المثقفين أو المعلمين أو أصحاب المهن الحرة للتعليم في جميع البلاد الصناعية، خاصة في المجتمع الياباني "كما يسمح النموذج بأن نفهم أن المعاهد العليا، تلك التي تقود الاوضاع الاجتماعية إلى أعلى، تصبح أكثر فأكثر محتكرة بالكامل بأطفال الفئات المتميزة، ويحدث ذلك في اليابان والولايات المتحدة كما في فرنسا.

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 82.

2- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 207.

وبصورة أوسع لا يسمح النموذج فقط بأن نفهم كيف تحفظ المجتمعات الصناعية استمراريتها، ولكن أيضا كيف تتغير تحت تأثير التناقضات الخاصة بنمط إعادة الانتاج التعليمي"[1]. وتُعدّ الأرستقراطية المدرسية في المجتمع الفرنسي والياباني، خير مثال على ذلك.

إذ قام بيار بورديو بدراسة احصائية ميدانية، مكّنته من الاطلاع عن قرب على ارستقراطية مدرسية وراثية، من مديري الصناعة، كبار الاطباء، كبار الموظفين وحتى من القادة السياسيين، وتحتوي أرستقراطية المعاهد التعليمية هذه على جزء هام من ورثة الأرستقراطية العائلية التقليدية، الذين بدلوا أسماؤهم الأرستقراطية بأسماء تعليمية، مع بقاء هويتهم كما هي.

ويذهب بعيدا في تقديره لمستوى التأثير الأبوي على الأبناء، ومدى تواجدهم في هرم السلم الثقافي لمجتمعهم، فإذا كان –جِيْنِيًا– من المستحيل أن نجني من الشوك العنب، فكذلك اجتماعيا من الصعب تصور التفوق المدرسي لأبناء الطبقات المسيطر عليها، "هكذا نجد أنّ علاقات القوة التي تكوّن التشكيلات الاجتماعية ذات النسب الصُلبي بالأب والتشكيلات الاجتماعية ذات النسب الرحمي بالأم، تظهر مباشرة في نماذج النشاطات التربوية المرتبطة بهاذين النظامين الإرثيين"[2]. فمهما بذلوا من مجهود سينتظرهم الفشل في النهاية.

1– بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 48.

2– بيار بورديو: العنف الرمزي، ص: 8.

2- المدرسة: من صنع الكفاءات إلى المحافظة على الامتيازات

وَلِفَهْم مَداخِل التسلّط الثقافي من قِبَل المدرسة -كأداة تلقين- يستلزم الاحاطة بالمنظومات الرمزية والسلطة الرمزية لوجود تلازم بينهما، فهذه المنظومات باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل "هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي: فالمعنى المباشر للعالم الاجتماعي، يفترض المحافظة المنطقية وأعني؛ مفهوما مُتجانسا عن المكان والعدد والعلة، ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تتفاهم فيما بينها (...) وعلى هذا الأساس فالوظيفة الاجتماعية للرّمزية هي وظيفة سياسية لا تقتصر على وظيفة التواصل، فالرموز هي أدوات التضامن الاجتماعي بلا مُنازع، فهي تُخوِّل الاجماع، ذلك الاجماع الذي يُساهم أساسا في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي."[1] ونظرا لفعالية الخطاب التربوي فإنّ بيار بورديو ركّز كثيرا على المدرسة باعتبارها المكان المناسب للمحافظة على الامتيازات من خلال إعادة فرض التعسف الثقافي الذي ينتج التدابير الثقافية اللامتكافئة، ومن ثمة شَرْعَنَة الثقافة.

هذا وتعمل المؤسسة التعليمية على الإبقاء على النظام الموجود والمتمثل في إدامة الفوارق "تتصرف المؤسسة التعليمية بطريقة شيطان ماكسويل* نفسها: فهو يحفظ النظام الموجود مسبقا أي بالهوة التي تفصل بين التلاميذ الحاصلين على كميات غير متكافئة من رأس المال الثقافي، رغم هدر الطاقة اللازمة لإجراء عملية الفرز. إذ يقوم النظام التعليمي، عبر سلسلة من عمليات الفرز، بالفصل على الحائزين على رأس مال ثقافي

1- بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 49.

* لكي نعطي نظرة شاملة لطريقة عمل آليات إعادة الانتاج التعليمي يمكننا، مبدئيا، أن نستحضر الصورة التي استخدمها عالم الفيزياء ماكسويل لكي يسهل فهم كيفية تعليق فاعلية القانون الثاني للترموديناميكا: يتخيل ماكسويل شيطانا يقف بين الجزئيات التي في حالة حركة وهي ساخنة بدرجة ما، أي سريعة بدرجة ما. عندما تمر الجزيئات أمامه يقوم بعملية فرز، فيرسل الجزيئات الاسرع في وعاء ترتفع درجة حرارته، ويرسل الجزيئات الأبطأ في وعاء آخر تنخفض درجة حرارته، وبذلك يحتفظ بالفارق وبالنظام الذي كان سينعدم لو تم الأمر بصورة أخرى. أنظر: بيار بورديو، أسباب عملية ص: 49.

موروث، والمحرومين منه، ولأن الفروق في الاستعدادات وثيقة الارتباط بالفروق الاجتماعية حسب نوع رأس المال الموروث، تتجه المؤسسة التعليمية إلى الاحتفاظ بالفوارق الاجتماعية الموجودة"[1]. فالمدرسة تعمل على تثبيت وتكريس ما يسمى بالفئة الأرستقراطية المقدسة، وإيجاد مسافة بينها وبين باقي الفئات التي ينبغي أن تبقى على الهامش.

ويتم هذا من خلال عملية التصنيف التعليمية دائما، وخصوصا من خلال ايجاد وفرض الهيبة والقداسة على المعاهد والجامعة المتخرجة منها لاعتبارات تعسفية. مُكرِّسة بذلك تباينا في المقام الاجتماعي "فالمختارون مميزون طوال حياتهم بانتمائهم [خريج معهدا كذا] . إنهم أعضاء في رهبانية (Ordre) بالمعنى المتداول لهذه الكلمة في العصر الوسيط، وطائفة أشراف أي جماعة مقصورة بوضوح [يكون المرء منها أو لا يكون] على بشر منفصلين عن عامة الناس الفانين عبر اختلاف في الجوهر وفي الشرعية، وبمقتضى ذلك يسودون. ولذا فالفصل الذي تحدثه المعاهد التعليمية هو ترسيم بمعنى تكريس وتنصيب في فئة مقدسة، أرستقراطية"[2]. وباعتباره جزء من العملية التربوية فالأستاذ هو بمثابة شيطان ماكسويل؛ إذ يعمل من خلال أحكامه على انتاج آلاف من شياطين ماكسويل، أي التلاميذ.

إذْ يجهِّزهم للدخول في فعل اعادة الانتاج ومن ثمة إلى المحافظة على الامتيازات، إنّه نسق متكامل يتواجد فيه آلاف من المعلمين، يتلون على التلاميذ مجموعة معارف، ويصدرون أحكاما أقل ما يمكن أن تُوصَف أنّها تعسفية "لا يمكنني هنا أن أسهب في التحليل الذي قمت به لمقولات الذهن التعليمي، وإلى الأزواج من الصفات، مثل لامع، أو جاد، والتي يطبقها المعلمون بغية الحكم على انتاج تلاميذهم وعلى كل أساليبهم في الوجود والتصرف، أي بصورة غير صارمة لآلاف من شياطين ماكسويل الصغار، الذين بواسطة اختياراتهم المنظومة حسب النظام الموضوعي يميلون إلى إعادة انتاج هذا النظام

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 49.

2- المصدر نفسه، ص: 50-51.

دون أن يعرفوا ولا أن يرغبوا"[1]. ولا يعدو المنهاج الخفي للمدرسة أن يكون غير صورة للمحافظة على الامتيازات، إذ يؤدي دوره وفعاليته بامتياز؛ إنه منظومة متكاملة الوظائف، مترابطة فيما بينها بعلاقات وعمليات تقود إلى تحقيق غايات تربوية محددة.

وإذا كانت الأهداف الصريحة تتحدّث عن الإنسان الحر والمتكامل، فإنّ الأهداف التربوية الخفية غالبا ما تصبّ في خدمة النظام السياسي والاجتماعي (المسيطر)؛ أي الضبط الأخلاقي والهيمنة الثقافية والإيديولوجية، والترويج للقيم الطبقية، فالعملية البيداغوجية، "إنّما هي عنف رمزي على اعتبار أنّه مفروض، بواسطة سلطة اعتباطية، (...) وعلى اعتبار أنّ علاقات القوة بين الزّمر أو الطبقات المكوِّنة لتشكيلة اجتماعية هي من السلطة الاعتباطية أسّاً. والسلطة تلك هي شرط إنشاء علاقة تواصل بيداغوجي، أي شرط فرض اعتباط ثقافي وتلقينه"[2] فالأهداف الخفية في مجملها خادمة للطبقة التي تسود وتُهيمن.

حيث يخضع الإنسان إلى عمليات التشكيل الثقافي بصفة مستمرة، غرضها إعداد الإنسان الذي يوافق نمط الحياة القائم، كما يوجّه إلى تثبيت النظام وحفظه، لذلك تحرص الطبقة المسيطرة على إعادة بناء الطبيعة الذهنية للإنسان، فتتحدد أبعاد وجوده، ويتم تنميطها، بالنظر إلى مدى التنميط الذي لحق باللغة، وهي خاصية إنسانية وظيفية، تتداخل مع نشاطات ذهنية مُتعدِّدة كقدرة العقل النقدية، فينجرّ عنها تعطيل الروح النقدية بإبعاد النقد الذاتي.

ولأنّ الغرض هو السيطرة، فإنّ عملية صناعة أفراد متجانسين في الطاعة، ومُبرمجين على نحوٍ مُتماثلٍ "يلزم ويُحدث تاريخيا إنتاج أعوان برمجة هم أنفسهم مُبرمجين على نحوٍ متماثل (...) وبفعل أنّ المؤسسة المدرسية هي من يمتلك كُلِّيا بشكل خاص، بموجب وظيفتها الخاصة، سلطة اصطفاء وتكوين أولئك الذين تودعهم مهمة تأبيدها عبر فعل يُمارس طيلة فترة التعليم، فتلفي نفسها بسبب ذلك في أكثر المواقع

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 57.

2- بيير بورديو وجان كلود باسرون: إعادة الإنتاج، مصدر سابق، ص: 103-104.

ملاءمة لفرض قيم تأبيدها الذاتي، أن تستخدم بعض سلطتها على إعادة تأويل القيم الخارجية وذلك أمر عليها يسير."[1] يتمّ التركيز على آليات امتصاص الروح النقدية، فالغرض من الفعل البيداغوجي هو صناعة أفراد يشكلهم بصفة أبدية ومبرمجة وفق تكوين دائم وقابل للانتقال.

ولا يحصل الأمر باستخدام الصورة التقليدية المعهودة التي تستعمل المنع المباشر من خلال مؤسسات معينة، بتوظف آليات خفية ومتعددة، "فالنسق المدرسي يُدين في حقيقة الأمر بمهارته الخصوصية في تنكير ما يُدلي به من مساهمة في إعادة إنتاج توزيع رأس المال الثقافي بين الطبقات إلى مهارته الخصوصية على جعل اشتغاله مستقلا، وفي الحصول على الاعتراف بشرعيته بأن يُثبت تمثل حيادته."[2] وفي كل ذلك تحتضن المنظومة التربوية مشروع تنميط الإنسان والوعي مع النسق العام لنموذج الحياة الذي تفرضه الطبقة المسيطرة، لتجعل الحوار داخل المجتمع حوارا مغلقا، لا يقوى على الإفلات من مبدأ الواقع، كما تساهم في نشر ثقافة الاستهلاك وتُجسِّد النظرة الأحادية البعد.

إن المميِّز في أفكار بورديو توظيفه لمفاهيم جديدة تُعبّر بشكل دقيق عن دلالات تصوراته، على غرار الرأسمال الثقافي، العنف الرمزي، والذي من خلاله تعمل الثقافة المسيطرة على احتواء وتخليق رغبات الإنسان وتطلعاته، وتقليص أبعاد وجوده فيما يتعلق بالمجالات الثقافية، أدبية كانت أو فنية، نزولا إلى مستويات الاتضاع، هذا الخضوع جعله يفقد عنصر النقد فأصبح الزائف حقيقي بالنسبة إليه، فغاب نقده واستحال تحرره وتغيَّر مسار مستقبله.

وفي نفس السياق تُبنى المدارس، ويُكوَّن الأساتذة وتُصرف الأموال، لكي تتعلم الأجيال كيف تقول نعم، وهذا ما يظهر من خلال تلقين التلاميذ مجموعة من المعلومات، ثم محاسبتهم يوم الامتحان على مدى الاحتفاظ بها، وفي هذا قتل لروح الإبداع؛ فالإنسان

1- بيير بورديو وجان كلود باسرون: إعادة الإنتاج، مصدر سابق، ص: 345-346.

2- المصدر نفسه، ص: 350-351.

يخضع باستمرار لعمليات تكييف ذهني ومذهبي وتوجيه نحو نمطية البعد الواحد من خلال آليات الحكم والتنظيم، فيُمَارس على اللغة التقليص والاختصار، يرافقه نفس الأثر على المستوى الفكري، والنتيجة تنميط لوعي الإنسان من خلال تغيير منطلقات تفكيره، لِيتمثَّل ما هو قائم على أنه الحقيقي.

وقد نبه إلى هذه الطريقة التي تُصادر روح النقد والفكر، فيصف الواقع المفروض المشكَّل بالزيف والتحريف والمُصادر لأبعاد الإنسان. وعلى هذا الأساس فإنّ رفع النقاب عن حقيقة الهيمنة السائدة داخل المجتمع، يفترض وعيا بطابعها الاعتباطي، وتعرية أسسها الخفية واللينة التي تجعل من المهيمن عليهم يتقبلونها باقتناع ورضى، وبالتالي من الضروري أن نفضح الانخداع الذي يرعاه الجميع ويشجع عليه، فيُشكِّل في كل مجتمع، أساسا لأكثر القيم قداسة.

كما أنّ القضاء على سلطة الترسيخ الرمزي، التي تقوم على التجاهل وعدم الاعتراف، يستلزم الكشف عن الحقيقة الموضوعية والقضاء على الاعتقاد الراسخ، باستهداف القوة الكامنة التي عند الطبقات المسودة. لذلك فمن الضروري استشعار الندّية في التواصل الثقافي مع الآخر، من خلال التأسيس لمنهج في البحث والنظر والتلقي، يقوم على الحرية الفكرية والخصوصية التداولية، وبناء المعرفة على الانتقاد لا الاعتقاد. وهذا بضرورة تنبيه المشاهد للتحلي برؤية نقدية اتجاه ما يُشاهده وما يسمعه.

وهو ما سعى إليه، عندما حاول التمييز بين علم الاجتماع كما تُخطِّط له الهيئات الحاكمة، والتي تهدف من خلال العلوم الاجتماعية إلى التحكّم والهيمنة بفاعلية على الخاضعين لهيمنتها. وعلم الاجتماع كما يتصوره هو؛ حيث ينصبّ على فهم وتقدير للنتائج التي يتوصّل إليها علم الاجتماع. وهذا ما يظهر من خلال مطالبته بضرورة إعادة النّظر في المنظومة الإعلامية من جهة، والمنظومة التربوية من جهة ثانية وجعلهما من أدوات الثقافة، لا من آليات فرض الثقافة.

3- النشاط التربوي مسرحا للعنف الرمزي

لكل نظام تربوي أهداف مسطّرة يسعى لتحقيقها، منها ما هو مصرّح به كإعداد جيل مثقف وتجهيزه علميا وثقافيا للحياة العملية. إلا أن الأهداف الخفية هي الأكثر رغبة في التحقّق على أرض الواقع من قبل المنظِّرين؛ باختيار ما ينبغي أن يعرفه التلميذ، وما لا ينبغي معرفته، يظهر الأمر جليا في عرض الأحداث التاريخية، بإظهار بعضها وإخفاء البعض الآخر. وكذا في إظهار وتلميع صورة من يحركون عجلة التاريخ، وتقزيم دور من يريدون الإنقاص من قيمتهم.

لا يقتصر الأمر على مادة التاريخ، بل يمتدّ إلى اللغات وترتيبها حسب أولويات اعتباطية، فالفرنسية –على سبيل المثال– تحتل صدارة اللغات الأجنبية في الجزائر، وهي غير ذلك في مصر، أين نجد الإنجليزية في هذا الموقع. وهو ما يفسّر تدخل عوامل تاريخية استعمارية في فرض ما ينبغي التحدّث به. إنّ فرض اللغة يتبعه مجموعة من اللواحق: الثقافية والقيم الأخلاقية والدينية، وضرب المقدرة العقلية على التحليل وإضعاف الروح النقدية.

وحتى المواد العلمية لم تسلم من استخدام العنف الرمزي: فالطالب مكبّل بمجموعة تخصصات لا ينبغي له الفرار من احداها. ويتم ترتيب وفرض أهميتها بقوة المعامل "إنّ العملية التي تُحدِّد موضوعياً الثقافة الخاصة بجماعة أو طبقة هي بمثابة نظام رمزي ضروري من الناحية الاجتماعية–المنطقية، وذلك لأن هذه الثقافة تدين بوجودها للشروط الاجتماعية التي هي نتاج لها، كما أنها تدين بانتظامها العلّي (العقلاني) لتناسق ووظائف بنية العلاقات الدالة التي تتكوّن منها".[1] فالنظام الرمزي يستهدف الجانب الثقافي بانتقاء الدلالات.

1- بيار بورديو: العنف الرمزي، ص: 11.

إن أي سلطة تعمل على فرض دلالات أو رموز، وتعمل على شرعنتها عند الآخر (المسيطر عليه)، يسميها بورديو بالعنف الرمزي وهذا بإخفاء علاقات القوة. "بوصفها نفوذاً يسمح بالفرض التعسفي يعترف به موضوعياً كسلطة شرعية كونه يبقى محجوبا، تدعم السلطة التربوية– وهي نفوذ قائم على العنف الرمزي الذي يظهر بمثابة حق شرعي لفرض الرموز– تُدعم النفوذ التعسفي الذي يؤصلها فيما تعمل هي على حجبه"[1]. فالنشاط التربوي على غرار الإعلام، يكون مسرحا لهذه الممارسة، إذ يوجد تلازم بين السلطة التربوية من جهة، والرمز والعنف الرمزي من جهة ثانية.

ويتطلّب ذلك تكتُّلا من قبل أفراد الطبقة المسيطرة بُغية تبرير النظام القائم، وذلك بإقرار الفروق والمراتب وتبريرها بما يُسمى التضليل المشروع، حيث تنتج الثقافة السائدة مفعولها الايديولوجي "بتغليف وظيفة التقسيم وإخفائها تحت قناع وظيفة التواصل. فالثقافة الموحّدة (وسيلة التواصل) هي ذاتها الثقافة الفاصلة المقسمة (أداة التّمايز) التي تُبرِّر الفوارق بإرغامها مختلف الثقافات (التي تُعتَبر ثقافات دنيا) أن تتحدَّد بمدى ابتعادها عن الثقافة السائدة."[2] فالعنف الرمزي للمنظومة التربوية يعيد انتاج الثقافة الغالبة، وهذا من خلال النظام التعليمي الذي يميل إلى احتكار العنف الرمزي الشرعي بإحكام السيطرة الثقافية،

لقد طرح بورديو فرضية اللامساواة الثقافية ودورها الحاسم في الإقصاء الدراسي، أول مرة في كتابه الوَرَثة سنة 1964م، ثم أعاد إحياءها عام 1970م في كتابه إعادة الإنتاج رفقة (باسرون) بعدما أضاف إليها المبادئ العامة للهيمنة الرمزية. ولم يلق الكتاب ترحابا في الوسط السياسي كونه أجرى تحليلا معمّقا بغية تقليص اللامساواة أو الحد منها عن طريق الولوج إلى عالم التربية وأنماطها، فالمدرسة تشارك في إعادة انتاج وقولبة

1- بيار بورديو: العنف الرمزي، ص: 19.

2- بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 50.

المجتمع بإضفاء الشرعية، عن طريق الإقرار والمصادقة الكتابية لتركيبة توزيع الرأسمال الثقافي الموجود مسبقا.

فكل أعماله تصبّ حول دحض الفرضية المتعلّقة بالحياد المدرسي؛ إنّ الأعمال المتعلقة بالمتمدرس، لاسيما عدم التوازن في سهولة أو صعوبة التعبير الشفهي والكتابي للغة الشرعية، والألفة بالثقافة، لم يجد لها تفسيرا إلا عدم التكافؤ المسبق في الولوج إلى عالم الدراسة، "يتعين النشاط التربوي موضوعياً، في حيثية أولى، كعنف رمزي، وهي كون علاقات القوة بين الجماعات والطبقات التي تتألف منها التشكيلة الاجتماعية، تؤصّل النفوذ التعسفي باعتباره شرطاً لانعقاد علاقة الاتصال التربوي، أي لفرض وترسيخ نموذج ثقافي تعسفي وفق نمط تعسفي من الفرض والترسيخ (التربية)"[1]. وأما الاستقلال والحياد المدرسي الذي يسعى المسيطر للترويج له، ما هو إلا سعي لكسب ثقة المسيطر عليهم من جهة، وتعزيز فرضية الاستقلال الذاتي النسبي للنظام المدرسي من جهة ثانية.

ومن الأساليب التربوية الحديثة ما يُعرف بالطريقة الحوارية التي يدّعي فيها نُظارها بجعل التلميذ محور العملية التربوية، باستغلال معارفه المسبقة، إلا أن النتيجة هي تحصيل حاصل، "المفارقة هي أن المثقفين يهتمون بالتأويلات الاقتصادية، التي تغزو جميع الظواهر الاجتماعية وخاصة ظواهر المبادلات إلى بعدها الاقتصادي، مما يتيح لهم ألّا يعرضوا أنفسهم للمجازفة. ولذلك يجب التذكير بوجود رأس مال ثقافي، ورأس المال هذا يمد بمنافع مباشرة، أولا في السوق المدرسية بالطبع، ولكن أيضا في أماكن أخرى، تضاف إليها منافع التميز –من الغريب أن ينساها الاقتصاديون المهمشون– النابعة تلقائيا من ندرتها، أي من اللامساواة في توزيعها"[2]. فالإجابة والتفوق سيكون دوما حليف الحائز على كمّ هائل من معارف قبلية، تؤهّله للتأقلم مع الوسط المدرسي

1– بيار بورديو: العنف الرمزي، ص: 8.

2- Pierre Bourdieu: Questions de Sociologie, P: 10.

وإذا كان من غير الممكن الاعتقاد في إمكانية إيجاد نشاط تربوي دون واجبات وعقوبات، فإنّ استعمال المدح (باستخدام أسماء وأوصاف الدلع والتحبب) والذم في النظام التربوي هو عنف رمزي وأداة فعالة للتعسف "فأن تغمر المربيات التلاميذ بالعاطفة... يعني أنهن يمتلكن هكذا أداة قمع مرهفة، تتمثل بالعدول عن الملاطفة أو التعاطف، وهو ما لا يقل تعسفاً عن أي قصاص جسدي، ولئن كان من الصعب أن نلحظ الحقيقة الموضوعية الخاصة بهذا الطراز من النشاط التربوي، فلأن التقنيات المستعملة تموّه، من جهة، ما للعلاقة التربوية من دلالة اجتماعية عندما تخفيها وراء علاقة سيكولوجية بحتة"[1]. وما دام هذا هو الواقع، فما هي مفاتيح فك شيفرة عملية الإبقاء على العنف الرمزي التي يمارسها كل من المسيطر بمساعدة المسيطر عليه ؟

إنّ الحل بحسبه يكمن في علم الاجتماع، وهذا هو السبب في كونه مصدر إزعاج وقلق للبعض، فهو يكتشف المستور، خاصة في علاقة التفوق المدرسي بالأصول العائلية "إنه يكشف عن أشياء خفية وأحيانا مكبوتة مثل العلاقة بين النجاح في المدرسة، الذي يُقترن عادة بالذكاء وبالأصول الاجتماعية، أي بالرأسمال الثقافي المتوارث عن الأسرة. إنها حقائق من المؤكد أنّها مزعجة للتكنوقراطيون (Les technocrates) والإبستموقراطيون (Les épistémocrates) خاصة لأولئك الذين يهتمون بعلم الاجتماع ويدعمونه"[2]. فالوسط المدرسي سيكون غريبا على أبناء الفئات المسيطر عليها، بحكم أنّ رأسمالهم الثقافي والاجتماعي لم يصل إلى العتبة المفترضة للتفوق الدراسي.

وحتى وإن أصبحت الجامعة سهلة المنال، فإنّ الطبقة المسيطرة تسعى لإيجاد مسافة تتمّ من خلالها إدامة الفوارق، إذ تُجهِّز أبناءها للتمكن من الأبجديات اللازمة لذلك. "ندرك أن العلم أضحى وسيلة لفرض الشرعية من قِبل السلطة، فالمسيّرون الجدد،

1- بيار بورديو: العنف الرمزي، ص: 25.

2-Pierre Bourdieu: Questions de Sociologie, P: 20.

يحكمون في الظاهر باسم علم الاقتصاد السياسي الذي تحصلوا عليه من العلوم السياسية ومن مدارس الأعمال، أمر لا ينبغي أن يقود إلى نزعة مضادة للعلم (...) بل يتصل الأمر بإنتاج الشروط لذهنية علمية وسياسية جديدة، أكثر تحررا من الرقابة"[1]. فالواقع يشهد بأنّ المسيطر سياسيا قد تخرّج من مدارس لُقِّن العلوم السياسية، وهو يستخدم علومه الآن في شرعنة السلطة.

وعندما نستسلم في رؤيتنا وتفكيرنا للعادات والمواريث الثقافية، وفي غياب الحس النقدي، فهذا يحول دون معرفتنا بكل ما تخفيه العمليات ذات الطابع التقني الصرف، الذي تقوم بها المؤسسة التعليمية. "وهكذا فالتحليل الفيبري* للدبلوم كإجازة وللامتحان كوسيلة للفرز الجذري، دون أن يكون خاطئا يظل جزئيا: إذ أن هذا التحليل يهمل الجانب السحري للعمليات التعليمية التي تقوم أيضا بوظيفة توجيه ولكن ليس بالمعنى الذي يقصده ماكس فيبر"[2]. ويتمظهر ذلك في عجزنا على الوقوف على الأهمية الحقيقية للامتحان ودوره كوسيلة إما للإقصاء أو للانتقاء.

وهكذا فالأعوان* داخل النسق كل ووظيفته، سواء المسيطر أو المسيطر عليه "فالامتحانات والمسابقات تبرر عقلانية لا تضع العقلانية هدفا لها، وتقدم الألقاب التي تصدق على نتيجتها شهادات الكفاءة الاجتماعية، كضمانات على الكفاءة الفنية، مقتربة في ذلك من ألقاب الأرستقراطية. من الآن فصاعدا يعتمد النجاح الاجتماعي، في جميع

1- Pierre Bourdieu: Questions de Sociologie, P: 17.

* نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 51.

* عون ،أعوان: بالمعنى المدرسي هو الإنسان عندما يسهم باعتباره سببا جزئيا في اشتغال النسق الاجتماعي، فهو ليس بالعنصر على معنى الوظيفة وليس بالفاعل على معنى الذاتوية. إنّه فاعل يتدخل في الحقل الاجتماعي، ووسيط بين كيانين ويؤثر فيهما. أنظر بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ص:185.

البلاد الصناعية مثل فرنسا والولايات المتحدة واليابان، بصورة وثيقة على عملية ترشيح مبدئية [فرض اسم، في العادة يكون اسم مؤسسة تعليمية] تكرّس الفارق الاجتماعي الموجود"[1]. أما الشهادة التي تسلّم في نهاية المطاف، هي مجرد مصادقة على الفوارق الموجودة أصلا. والأمر نفسه بالنسبة للراسبين، إنّه حكم من الضروري إصداره في بداية المشوار الدراسي، طالما أن رأسمالهم الثقافي ومن ثمة الاجتماعي، لم يسمح لهم بالظهور والتفوق،

1- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 51.

المبحث الثالث: المدرسة والخطاب الايديولوجي

1- الإيديولوجيا: المفهوم والاستعمالات

يُعتَبر الإيديولوجيا من أكثر المفاهيم التباسا وغموضا، وهذا نظرا لتعدد مدلولاته وتضارُب استعمالاته، فمن الصعب إعطاؤه دلالة نهائية، كما يصعب الوقوف على خصائص محددّة ومطلقة للخطاب الايديولوجي، إذ يتمظهر في مجالات متعددة كالسياسة والأخلاق والدين والفلسفة. ولفظ الايديولوجيا من حيث الأصل الاشتقاقي مرّكب من مقطعين: ايديا وتعني فكرة، ولوغوس وتعني علم، والكلمة في مجموعها تعني علم الأفكار.

ويُعدّ المفكّر الفرنسي ديستوت دي تراسي مبتكر هذا المفهوم، وقد استخدمه لأول مرة سنة 1801م في كتابه تخطيط العناصر الايديولوجية، للدلالة على العلم الذي يدرس الأفكار بمعناها العام، أي العلم الذي يقوم بالبحث في وقائع الوعي، فيتعرض لتحديد خصائصها وقوانينها، ونشأتها، وعلاقتها بالعلامات التي تمثّلها...الخ، وقد عرفت دلالة الايديولوجيا مع كارل ماركس تحوّلا جوهريا، إذ جعل منها مفهوما محوريا في الفكر الحديث، لقد أضحى مقترنا بدلالة الوعي الوهمي الزائف، في مقابل المادي والملموس، بحكم أن البنية التحتية هي ما يتمخض عنها أفكار البشر. كما اقترن المصطلح بظاهرة التفكير الجماعي، المنبثق عن المصالح الطبقية.

أما يورغن هابرماس* (Jürgen Habermas) [ولد سنة 1929م] فيربط السيطرة دوما بالإيديولوجيا، "تتميز الرأسمالية طبقا لماركس من خلال أنها تنزل الإيديولوجيات من

* من جنسية ألمانية ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت؛ فقد تم تقسيم مراحل تطورها إلى مرحلتين: مرحلة التأسيس على يد كل من هوركهايمر وأدورنو ثم ماركوز. أما المرحلة الثانية يمثلها هابرماس بشكل أساسي. فقد أمد مدرسة فرنكفورت بدماء جديدة نتيجة تأثره بمصادر فلسفية معاصرة كفلسفات الاختلاف.

سماء شرعيات السيطرة، القابلة للإدراك والقوة إلى نسق العمل الاجتماعي، ففي المجتمع البورجوازي الليبيرالي تكون شرعية السيطرة مشتقة من شرعية السوق، وتحديدا من عدالة التبادل المتكافئ الملازمة لحركة التبادل، وهي تتكشف من خلال نقد صنمية البضاعة".[1] وهو ما استنتجه من خلال الفكر الرأسمالي أو الاشتراكي، فكلاهما يشارك في قمع التواصل المترسخ مؤسساتيا.

أما بيار بورديو فيعتبر الإيديولوجيا "منظومة متكاملة من المعتقدات والأفكار المشتركة لفئة أو جماعة أو طبقة تبرر ممارستها ووجودها نفسه. ويرتبط مفهومها ارتباطا وثيقا بمفهوم القوة، حيث تسعى النظم الأيديولوجية إلى إضفاء الشرعية على تباين القوة بين الجماعات وتفاوتها"[2]. وللوقوف على الفهم الصحيح، ينبغي حصر خصائص الخطاب الإيديولوجي، حتى يمكننا الوقوف على مفعوله.

إنّ أول ما يميّزه هو كونه خطاب جماعي، فمن الصعب أن ننسب لفرد بعينه صفة الإيديولوجيا، وهذا نظرا لكونها نسقا من التمثيلات، ومنظومة من التصورات والأفكار والمشاعر، تعبّر من خلالها مجموعة بشرية عن مصالحها وطموحاتها. على هذا الأساس فهي لا ترتبط بكل فرد على حدة وإنما بالجماعات.

وهو كذلك خطاب عملي؛ بمعنى أنّه يمثّل منظومة من الأفكار الموجهة للعمل، تعكس تصورا للواقع، وتتضمن دافعا نحو تغييره أو تبريره، فهي بمثابة برنامج عمل هدفه التأثير الاجتماعي. فالغاية العملية تتفوق على الغاية النظرية المعرفية. وهذا ما يتجلى بوجه خاص في الخطابات الايديولوجية السياسية الدعائية. لذلك وصف بيار بورديو

1- يورجن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة ابراهيم الحيدري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002م، ص: 62-63.

2- بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ص: 185.

المسيطرون بأصحاب الإيديولوجيا السائدة في إشارة إلى من يحكم. ومن بين آلياتهم في الترويج لهذه الايديولوجيا المنظومة التربوية عموما، بدءا بالأسرة، مرورا بالمؤسسة الدينية، وصولا إلى المدرسة.

من جهة أخرى هو خطاب ينصاع لمنطق خارج عن اختيار الأفراد، ويتجلى هذا من خلال صعيدين: مستوى واع، وآخر غير واع يرتبط بالمصالح ويعطي للإيديولوجيات طابعا وهميا زائفا. إنّ غياب الارادة والوعي يجعل منه خطابا وثوقيا مغلقا، فالأيديولوجيا نظرا لكونها نسق من التمثيلات والأفكار والقيم الجماعية، فهي تُمثّل منظومة مغلقة، لا تسمح بمرونة التفكير الفردي، وترسم حدودا صارمة لحرية الأفراد وتتحول بمقتضى ذلك إلى أداة وسلطة قامعة[1]. وهو ما أكّد عليه بيار بورديو حينما بسط في جل كتبه الارادة الانسانية ومشكلة الهابيتوس.

وقد عجز الكُتّاب العرب عن ترجمة هذا المصطلح بكيفية دقيقة، وهذا ليس من الغريب في هذه الحالة. خاصة إذا عرفنا أنّ كلمة أيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية. ولم يثبت مفهومها على حال. إنها تعني لغويا في أصلها الفرنسي علم الأفكار. وقد طوّر الألمان المصطلح وضمنوها معنى آخر. ثم رجعت إلى الفرنسية، فباتت بحسب عبد الله العروي غريبة حتى في لغتها الاصلية.

لذلك اقترح تعريبها، وإدخالها في قالب من قوالب الصرف العربي، وأن ما يناسبها في لغة الضاد هو كلمة أدلوجة على وزن أفعولة "عندما ندرس أدلوجة عصر النهضة، فإننا نعني بها النظرة التي كان يلقيها رجل النهضة إلى الكون والمجتمع والفرد، والتي يندرج تحت قواعدها العامة، كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر (...). نقول إنّ

1- أنظر: أندري لالاند الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001م، ص: 611.

فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة إيديولوجية، نعني أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق. بهذا يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي، الذي يخضع للمحيط الخارجي، فيتشبّع بقوانينه".[1] فالقول، إن مجتمع ما يحمل أدلوجة، فإننا نشير بذلك إلى مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد، على اعتبار أن الايديولوجيا نسق من التمثلات، لكن هذه التمثلات، في أغلب الأحيان، لا تفرض نفسها على الأغلبية الساحقة من البشر إلا كبنيات قبل كل شيء، دون أن تَمرّ بوعيهم. وتعمل بذلك على تخديرهم.

2- فاعلية المشروع الايديولوجي

لكي نقف على مفعول سلطة الدولة، والإحاطة بالصيغ الخصوصية للفاعلية الرمزية التي تمارسها، ينبغي –بحسب بيار بورديو– عدم إهمال الأنماط الثقافية والإيديولوجية. إذ يترافق بناء الدولة للعقول "مع بناء نوع من تعال تاريخي عام، ماثل في كل رعاياها. تقيم الدولة وترسخ، من خلال الإطار الذي تفرضه على الممارسات، أشكالا ومقولات للإدراك وللتفكير مشتركة، وأطرا اجتماعية للإدراك أو الفهم، وبنى عقلية، وصيغ الدولة للتصنيف (...) وبهذا تخلق شروط نوع من التنظيم المباشر للسيماء الاجتماعي، تنظيما هو نفسه تأسيسا لنوع من الإجماع حول هذه الجملة من البداهات المشتركة التي تكوّن الحس المشترك"[2]. لقد ربط الكثير فاعلية المشروع الإيديولوجي بإنتاج الوهم، باعتباره منظومة من التمثلات.

وهذه التمثلات عبارة عن موضوعات ثقافية تُستوعب وتستسيغ، وتعاني، فينجذب إليها البشر رغم جهلهم لمدلولها، وهذا نظرا لكونها تتعلق بعلاقة المعاناة التي تربط الناس

1- عبدالله العروي: مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003م. ص :9-10.

2- بيار بورديو: أسباب عملية، ص: 147.

بعالمهم. ومن شروط تأثيرها بحسب لوي ألتوسير، أنها تتخذ صفة التخفي، إنها علاقة لا تظهر واعية إلا بشرط أن تكون غير واعية، وإنها ليست علاقة بسيطة؛ وإنما علاقة بالعلاقات. "حينئذ تكون الايديولوجيا هي التعبير عن علاقة الناس بعالمهم؛ أي بوحدة تلتحم فيها علاقتهم الحقيقية بظروف عيشهم، وفيها توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية؛ تلك العلاقة التي تعبر عن إرادة أو أمل، أكثر مما تصف واقعا"[1]. ففي الممارسة الإيديولوجية لا يعبّر البشر عن اتصالهم مع أوضاع حياتهم، بل عن الكيفية التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف، الشيء الذي يفترض في ذات الوقت، علاقة حقيقية وعلاقة معاناة وخيال ووهم.

وفي كتابه: دراسة التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية ميّز هيوج اتكن بين مصطلحي الإيديولوجيا واليوتوبيا، "أي نظام من الأفكار، كوّنته شعوريا أو لا شعوريا، مجموعة من الأفراد لخدمة أغراضها؛ سواء أكان غرضها إحداث تغيير، أو المحافظة على الحالة القائمة. على هذا الأساس، فإن جميع المعتقدات والأفكار التي تُكوّن من أجل غرض اجتماعي؛ سواء كان هذا الغرض هو المعتقدات الدينية أو المذاهب السياسية أو الاقتصادية، هي إيديولوجيات"[2]. فاليوتوبيا بحسبه هو نظام من الأفكار تحاول طبقة ما بواسطتها إحداث التغيير، أما مصطلح إيديولوجيا فيدلّ على أكثر من ذلك، إنّه في العادة.

وإذا أخذنا النموذج السياسي، فإنّه يمكننا الحديث عن إيديولوجيا السلطة. إذ يعتقد ميشال فوكو بأنّ كلمة سلطة، يمكن أن يتمخض عنها سوء فهم كبير، سواء فيما يتعلق بتحديدها أو شكلها أو وحدتها، فهو لا يعني بالسلطة ما تَعَوّدنا عليه، بل هي مجموع

1- Louis Althusser: Pour Marx, Ed La Découverte, Paris,1986. P: 238.

2- هيوج اتكن: دراسة التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية، ترجمة محمود زيد، مراجعة قسطنطين زريق؛ ص: 49-50.

المؤسسات والأجهزة التي تمكّن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة، وهو يقصد نوعا من الإخضاع الذي قد يتخذ، في مقابل العنف، صورة قانون، ولا يقصد أيضا، نظاما من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر، أو على جماعة أخرى؛ بحيث يسري مفعوله بالتدريج في الجسم الاجتماعي بكامله.

إن التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو بصورة القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة؛ فهذه ليست إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة. إنها تعني علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات "إنها الحركة التي تُحوّل تلك القوى، وتقلب موازينها، بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض؛ بحيث تشكل تسلسلا أو منظومة، أو على العكس من ذلك، تفاوتا وتناقضا يعزل بعضها عن بعض، وهي أخيرا الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام، ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة، وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية"[1]. فمن الضروري التمييز بين السلطة من جهة، وأشكالها في الهيمنة من جهة ثانية.

على صعيد آخر تكتسب الجماعة بفعل الإيديولوجيا نوع من المناعة، تعمل بموجبها على إصدار إفرازات ضد كل الأفكار الغريبة عنها، لذلك يجري إدغار موران نوع من المقارنة بين مفعول الآلهة من جهة، والمفعول الإيديولوجي من جهة ثانية. على هذا النحو، إنها تدفعنا –على غرار الآلهة– إلى العمل وإلى الموت، من أجلها، وما ينطبق على الآلهة ينطبق، أيضا على الايديولوجيات "إن الآلهة نتاج أذهاننا. وعلى كل حال،

1– ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 1988م، ص: 78–79.

فإن الآلهة تتخذ حياة، وحياة مسيطرة، لدى جماعات المؤمنين الذي يتضرعون إليها ويخدمونها. والآلهة ضمن هذا المعنى حية. إن الإيديولوجيات مجردة تجريدا مخيفا بالقياس مع الآلهة، على اعتبار أنه ليس لها صفة حياة بشرية، أو حياة إنسانية. ومن الجدير بالملاحظة أنها تفرض نفسها علينا في المعتقد وأننا، إذ ذاك، نخدمها بقدر ما نستخدمها".[1] إن الافكار التي نظنّ أنّنا نملكها، في الحقيقة هي قادرة على أن تملكنا. إن منظومات الافكار مزوّدة بشكل ما من أشكال الحياة.

وإذا كان للاتجاه الوجودي، وعلى الخصوص جون بول سارتر وجهة نظر خاصة حول موضوع الحرية، حينما أكّد بأن الذات الانسانية هي من تختار أفعالها، وأن الوجود يسبق الماهية عندما يتعلق الأمر بالإنسان، مُبعدا بذلك أي تأثير لمفعول الإيديولوجيا. إلا أن بيار بورديو له موقف آخر من هذا التوجّه "إن هذا الفعل الحر الواعي للخلق الذاتي والذي بواسطته يحدد الخالق لنفسه مشروع حياته. وبهذه الخرافة المؤسسة للإيمان بخالق بشري لم يخلقه أحد وهي مماثلة في وضعها بالنسبة إلى مفهوم التطبع لوضع سفر التكوين بالنسبة إلى نظرية التطور، يسجل سارتر في منشأ كل وجود إنساني نوعا من الفعل الحر، أي نوعا من المشروع الأصلي بلا أصل"[2]. لذلك يوسع بيار بورديو الاقتصاد إلى ما وراء المادي، ليفتح بابا آخر في فهم الرأسمال الرمزي سواء كان ثقافيا أو اجتماعيا.

لقد وسّع التحليل الاقتصادي ليشمل ميادين هجرها عادة الاقتصاديون، مثل الدين. وعليه فهو يصِف الكنيسة بصيغة ممتازة، واصفا إياها "بأنها تقوم بالاحتكار الحصري

1- ادغار موران: مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1993م، ص: 89-92.

2- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 257.

والتلاعب بأموال الخلاص. ويدعو إلى مادية جذرية، تبحث عن العوامل الاقتصادية الحاسمة في ميادين تسودها إيديولوجيا "اللانفعية" مثل الفن والدين."[1] وفي هذا المضمار يشهد لبورديو بتخطيه لأفكار علماء الاجتماع والاقتصاد، خاصة عندما ركّز على الرأسمال الرمزي ومدى أهميته في صناعة الفوارق.

1- Pierre Bourdieu: Questions de Sociologie, P :25.

الفصل الرابع

آليات السيطرة الإعلامية

المبحث الأول: الإعلام من الاستدراج إلى الاغتصاب الفكري

المبحث الثاني: الرسالة الإشهارية ومستلزماتها

المبحث الثالث: الثقافة التلفزيونية والعنف الرمزي

المبحث الأول: الإعلام من الاستدراج إلى الاغتصاب الفكري

1- الإعلام وآليات الاستدراج

في البدء تنطلق أي وسيلة إعلامية مستهدفة الشهرة؛ إذ تحاول أن تصنع لنفسها اسما عند المشاهد لتخلو به فيما بعد. أين تستمر في عملية تخديره حتى يصل إلى مرحلة الإدمان. وفي كل مرة تتنوع أساليب الإقناع؛ إقناع في مجمله عاطفي، يعمل على تغييب العقل وحاسة النقد، وذلك بالإثارة العاطفية بشتى أنواعها.

وفي مقال حول التلفزة، الصحافة والسياسة، يعتقد بيار بورديو بأن المنظومة الإعلامية ذات فعالية مشابهة لمردود السّم في العضوية الحية. إنّها تتهجم بعنف، فأثناء تغطيتها للأحداث لم تعد تكتفي بتقديم الحدث للمتلقي، وإنّما الخوض في التفاصيل المتعلقة به مثلما حدث في قضية الأميرة ديانا. "وبالإضافة إلى الجانب التجاري، الذي يجعل الصحف تركز على القضايا التي تثير المجتمع بشكل كبير، بروز نوع جديد من القراء أكثر فضولا لمعرفة الجديد وبالتفصيل. وقد سمي هذا التوجّه بالتأقلم مع العصر. إذ أن الهدف التجاري أصبح المحدّد للاختيارات الصحفية، وأنّ الصحفي هو الحكم والعنصر في آن واحد أثناء تغطيته للحدث"[1]. والسبب عُمق تأثير التقنيات المعتمدة في بناء البرامج الثقافية التجارية والسياسية، بسبب ما تتوفر عليه من قدرة على إعادة تشكيل شخصية الأفراد، وتحديد أنماط وعيهم وسلوكهم، بحيث تُحطِّم كل ما يتشكل خارج قوالبها وتمحوه.

على هذا الأساس يشنّ هجوماً قاسياً على مقدِّمي البرامج، وعلى ضيوفهم إلى درجة التحذير من أنّ الشاشة أصبحت مرآة نرجسية لاستعراض الذات، إذ يشكك في العفوية التي يتظاهر بها هؤلاء أمام المشاهد، إذ يقول "تَحضرني أحياناً رغبةٌ في إعادة أخذ كل

1- Pierre Bourdieu: Contre-feux Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale, Raisons d'agir, Paris, 1998, P: 77.

كلمة من كلمات مقدِّمي البرامج التلفزيونية، الذين يتحدّثون بخفّة ومن دون أن يكون لديهم أي فكرة عن خطورة الأمر الذي يقدّمونه، ولا عن المسؤوليات التي يتحمّلونها نتيجةً لما يقدِّمونه للآلاف من المشاهدين. من دون فهم ما يقدِّمونه ومن دون أن يدركوا أنهم يفهمونه"[1]. وفي مقارنة بسيطة يمكننا الوقوف على مدى التشابه بين التقنيات المتبعة في بناء البرامج وطريقة إيصالها من جهة، والتقنيات المتبعة في الإيحاء أثناء التنويم المغناطيسي من جهة ثانية. ففي الحالتين ثمة تغييب للوعي والإرادة واستقلالية القرار.

على هذا الأساس يعطي الصحفيون يعطون الأولوية للصراع على حساب النقاش، والجدال على حساب الحوار "كما يعملون ما بوسعهم من أجل تفضيل المواجهات بين الأشخاص وخاصة رجال السياسة، على المواجهة بين الحجج والأفكار من خلال الحديث مثلا عن عجز الميزانية، أو تخفيض الضرائب والمديونية، ويتحدثون فقط عن الأسرار والإشاعات التي هي بعيدة عن الموضوعية والملاحظة والتحقيق، وهذا بالطبع ما يروق لهم لأنهم خبراء في هذا المجال"[2]. فالصحفيون من خلال معرفتهم المسبقة باهتمامات الجمهور (الذي أعدوه وروّضوه) أصبحوا يفرضون إيقاعهم وميولهم، ووجهات نظرهم الشخصية عليه، وخاصة عندما يتعلّق الأمر بالحفاظ على نسبة المتابعة، فالغاية تبرّر الوسيلة.

ولسبر أغوار العمل الصحفي، وعلى الخصوص حيثيات تقديم البرامج بدءا باختيارها، وملابسات تقديمها؛ مما يراه المشاهد وما لا يراه، نحاول الاحتكاك أو النظر إلى وسائل الإعلام من الداخل لكي نفهم جيدا لماذا انكب بورديو على نقد العمل الصحفي والصحفيين.

1- Pierre Bourdieu- Sur la télévision suivi de l’emprise du journalisme- Edition: Raison d’agir - Liber- P: 51.

2- Pierre Bourdieu: Contre-feux, P:79.

إذ يشرح لنا إسماعيل الأمين* أبجديات العمل الصحفي الناجح، بدءا بكيفية اختيار البرامج، مرورا بآليات تمريرها، "وقبل البدء بصياغة النص، علينا الإجابة عن أسئلة يستحيل تفاديها، لنتمكّن من تقدير إذا ما كانت هذه القصّة أو الحدث تتضمن خبرا أم مجرد واقعة. أي لنتمكن من إصدار الحكم التحريري حول الإخباري في القصة ؟ والمثل الشهير على ذلك، والمتداول في كتب الإعلام منذ منتصف القرن الماضي هو التالي: إذا كانت القصة قصة كلب عضّ إنسان فلا يوجد فيها خبر. أما الخبر ففي قصة إنسان عضّ كلبا"[1]. إنّها الأسس اللازمة من أجل استقطاب المشاهد وايقاعه في دائرة الادمان على التلفزيون.

كما تختلق وسائل الاعلام مجموعة من المشكلات أو الأسئلة أو الفرضيات المحدّدة سلفا، والتي ينبغي إقحام المشاهد من خلالها في الموضوع؛ إذ يتعيّن الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، يجملها الدكتور إسماعيل الأمين في "ماذا يريد المشاهد أن يعرف حول هذا الحدث أو هذه الواقعة ؟ فهناك قاعدة متداولة في كتب الإعلام الغربية منذ زمن بعيد، وهي الأسئلة الخمسة التي تبدأ مفرداتها الأولى بالإنجليزية بالحرف (W) ومعروفة

* حائز على دكتوراه في النقد الأدبي من جامعة ليون عام 1981م. أستاذ مادتي النشرة الإخبارية والموضوع المصوّر في الجامعة اللبنانية –كلية الإعلام– الفرع الأول. وهو مدرب صحفي لدى مشروع الحوار الإعلامي، وصندوق الإنماء التابع لبي بي سي العالمية (World Service trust BBC) التي تقوم بتدريب العاملين في الصحافة التلفزيونية في مختلف البلدان العربية. وعمل المؤلف رئيسا للتحرير في البي بي سي بين عامي 1995م–1996م. ثم عمل رئيسا للتحرير ومديرا للأخبار، ومقدّما للبرامج في قناة الجزيرة منذ انطلاقتها في تشرين الثاني (نوفمبر) 1996، حتى كانون الأول (ديسمبر) من العام 1999م.

1- إسماعيل الأمين: كيف تكتب خبرا تلفزيونيا، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط2، 2012م، ص:65.

في أدبيات الإعلام بتعبير (The 5 WS) وهي: أين (Where)، متى (When)، لماذا (Why)، ماذا (What)، من (Who)، والخبر الكامل هو الذي يجيب عن هذه الأسئلة"[1]. وتتظاهر وسائل الإعلام بخدمتها للمواطن، وبِنَقْلها لانشغالاته، بينما هي تتكئ في إعداد برامجها على منظومة معرفية متناسقة، تمارس ضغطا، وعنفا رمزيا على متتبعيها.

وبِتَمَعّن بسيط، يمكن الوقوف على سرّ التركيز على هذه الأسئلة دون غيرها. فكما سبق وأنْ ذكرنا، أنّ أيّ حدث يمكن أن يكون خبرا إذا كان مثيرا للاهتمام، هذه الإثارة تستلزم أمرا متصلا بحياة المشاهدين، وإلا كان مجرد واقعة وليس خبرا. لذلك لابد من حسن التكهن بصدى الحدث عند المشاهد ؟ وإلى أي مدى له تأثير مباشر على حياته اليومية أو وعيه الإنساني أو قِيمه الأخلاقية أو معارفه العامة ؟ ما هو الجديد في هذا الحدث ؟ ما هو الاستثنائي ؟.

فالتلفزيون بتغطيته للحوادث يعمل على إخفاء الكثير من الحقائق فهو غير بريء في كل ما يقدمه "سأحاول هنا أن أطرح بعض الأسئلة من خلال التلفزيون عن الدور الذي يلعبه التلفزيون. وهذه رغبة تبدو متناقضة إلى حد ما، لأنني أعتقد بشكل عام أنّه لا يمكن أن نقول شيئا كثيرا من خلال التلفزيون، وبشكل خاص عندما نريد أن نقول شيئا عن التلفزيون. أليس من الواجب علي –إذا كان لا يمكن أن نقول– أن استخلص مع عدد من كبار المفكرين، والفنانين والكتاب أنه علينا جميعا أن نمتنع عن التعبير عن آرائنا من خلال التلفزيون؟"[2]. وحتى الحضور الشخصي لا يجدي نفعا. إنّ هناك تقنيات معينة لمقدم البرنامج، تمكنه من إدارة الحوار، فيسمح بما ينبغي أن يُقال. ويحجب دون ذلك.

1- إسماعيل الامين: كيف تكتب خبرا تلفزيونيا، ص: 65.

2- بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 39.

وفي حديثه عن اختيار مصادر المادة الإعلامية، يشير روبرت هيليارد إلى المقابلة الخاصة إذ يُدرجها ضمن ثلاثة أنواع من المقابلات: "الأولى مُقابلات الآراء، ويراد منها طرح معتقدات وأفكار شخص واحد يمثل نفسه أو جماعة. أما الثانية: مقابلات المعلومات ويكون الهدف منها تقديم معلومات حول قضية ما، ويكون الضيف عامة خبيراً أو لاعباً أساسياً في تلك القضية أو شاهد عيان. بينما الثالثة فهي المقابلة الشخصية وهي التي تجذب المشاهدين أكثر من غيرها لأن الهدف الأساسي منها هو تفاصيل الحياة الشخصية والخاصة للضيف أو إحراجه أو الثناء عليه"[1]. وبهذه الطرق يسحب الصحفي ما لا يتماشى والتوجّهات العامة للوسيلة الإعلامية.

ولاستدراج المتتبعين يستدعي الإحاطة ولو بقيل من علم الاجتماع وعلم النفس، بهدف الإثارة وفقط الإثارة. فالصحفي دائم البحث عن الكلمة الصارخة والحادثة المثيرة والموقف العنيف والصورة المكشوفة. ويتعرّض الكتّاب والمحررون أثناء تأدية مهامهم إلى ضغوطات وتوجيهات يتلقونها من قِبل رؤساء تحرير الصحف، إذ يسوقونهم للبحث عن المثير والغريب والشاذ. وأن ذلك يستوجب الانسياق وتتبّع التفاهة والإضحاك أينما وُجدت، ومحاولة إضفاء الشرعية، أو شرعنة الواقع على أساس أن الأحداث حين تمضي في شكلها الطبيعي، فإن ذلك كله خارج عن العمل الصحفي.

وكثيرا ما يوظف التلفزيون رسائل لا أخلاقية، فالمهم هو جذب المشاهدين واستمالتهم قصد تنويمهم فيما بعد ليجعلهم سلعا "لنأخذ الأمثلة الأكثر سهولة: الأحداث المتفرقة التي كانت دائما المرعى المفضل لصحافة الإثارة؛ الدم والجنس، الدراما والجريمة كانت دائما تسوق جيدا وتتربّع على عرش جذب المشاهدين، وتتصدّر الفقرات الأولى من

1- روبرت هيليارد: الكتابة للتلفزيون والإذاعة ووسائل الإعلام الحديثة، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار الكتاب العربي، 2003، ص: 254.

افتتاحيات نشرات الأخبار التلفزيونية، هذه العناصر التي تمّ استبعادها أو إبعادها حتى الآن، من جانب معايير الاحترام المفروض على نماذج الصحافة المكتوبة التي تتمتع بالجدية"[1]. لقد وقف ببيار بورديو على الشروط والمواصفات الواجب توفرها في الخبر حتى يكون قابلا للنشر، وفي مجملها قابليته لجذب الآخر.

يكشف أنور الجندي في كتابه الصحافة والأقلام المسمومة، الخطوط العريضة للمشرفين على وسائل الإعلام، والتي يختصرها فيما يلي "إن أحد رؤساء التحرير كان لا يقبل أن ينشر خبرا أو كلاما، أو بابا من الأبواب إذا لم يكن زاعقا أو عاصفا، أو فيه شقشقة الإثارة، فكل ما سوى ذلك يجب أن يلقى في سلّة المهملات، وأن الصحيفة يجب أن تصدر وهي تحمل العناوين الصارخة، وأن تتصدّرها الأحداث المثيرة في الجريمة والجنس والحب والفن والمرأة"[2]. بعبارة أخرى إن مقدم البرنامج مهدّد في وظيفته إن لم يتمكن من أبجديات المجال الذي أُسنِد إليه. والنتيجة بلغة المنطق الأرسطي هي تحصيل حاصل. فالإعلام لا يقدِّم لنا أي منفعة.

في نفس الإطار،–أي استمالة المتتبعين– تولي إدارات المحطات التلفزيونية اهتماما بالجانب الجمالي إلى حدّ المبالغة، إنْ لم نقل أنه أولوية الأولويات "وغالباً ما أمعنت الإدارات في هذا الاهتمام حتى أضحى الجمال هو المعيار الوحيد للظهور على الشاشة. أمّا الثقافة والوعي والأداء فتأتي مع التدريب ومع الممارسة"[3]وينصبّ التركيز على الجزء

1- بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 47.

2-أنور الجندي: الصحافة والأقلام المسمومة، دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1980، ص: 67.

3-إسماعيل الأمين: الكتابة للصورة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط2، 2010م، ص: 158.

العلوي من الجسم، خاصة من سيظهر أمام الجمهور، سواء في النشرات الإخبارية أو في البرامج الحوارية.

ومع التطور التكنولوجي تعجّ غرف الأخبار المعاصرة بكل تقنيات التحرير والإنتاج والبثّ، وأكثرها فاعلية في الاتصال، والتأثير على المشاهد، "بل يمكن القول إن معظم أدمغة العاملين في مجال تقنيات الاتصال، هي في خدمة بضع جمل قد يكتبها إعلامي. ليتمكن من إيصالها بصورة واضحة وجلية لتجذب انتباه أقل الناس اهتماماً بتلك الجمل، ولتدخل العقل والقلب وتحدث التغيير المطلوب في الوعي العام ثم الرأي والثقافة العامين"[1]. وتتم الاستعانة بالألوان والموسيقى ذات الصلة بالحدث؛ حزن أو فرح، أو إثارة العواطف الغرائز بحسب الفئة العمرية المستهدفة.

انطلاقا من ذلك يجري تأسيس الواقع على مشيئة الإعلاميين؛ إذ يتحدّثون تارة عما هو كائن وما يجب أن يكون بطرق رمزية ملتوية، وفيه إيعاز للمتتبعين بأنّنا على أحسن ما يُرام، كنشر صور دموية على الشاشات، أو على الصفحات الأولى للجرائد لقتلى، سقطوا في دول مجاورة أثناء مطالبتهم بتغيير النظام. ويتركوا للمشاهد الكريم أن يقوم بإسقاطات واستنتاجات سفسطائية على بلده وواقعه وأولاده، وزوجته التي سوف تُغتصب إنْ أوضاعنا آلت إلى ذلك. فالعاملون في مجال العلاقات العامة بحسب ناعوم تشومسكي* يُتقنون ما أُسند إليهم بعد تدريبهم على ذلك. إنهم يُلقّنون المجتمع –طبعا

1- إسماعيل الأمين: التلفزة المعاصرة–سلطة رابعة أم سلطة مربعة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص: 129–130.

*ولد عام 1928م بفيلادلفيا، يُعتبر من أشد نقاد السياسة الأمريكية. ألّف في اللغويات والفلسفة والسياسة، أهم كتبه: ماذا يريد العم سام ؟ السلطات والتطلعات، النظم العالمية قديمها وجديدها، كبح الديمقراطية، صناعة الموافقة، الدول المارقة، ثقافة الإرهاب.

بحسب وجهة نظرهم- المفاهيم الصحيحة "بل في واقع الأمر لديهم تصور عما يجب أن تكون عليه الديمقراطية، حيث يجب أن تكون نظاما يسمح فيه للطبقة المتخصصة بالتدرب للعمل في خدمة السادة -أي أولئك الذين يملكون المجتمع، أما بقية المجتمع فيجب حرمانه من أي صورة من صور التنظيم، لأن التنظيم يثير المشاكل، حيث يجب أن يجلسوا بمفردهم أمام شاشات التلفزيون وأن يلقنوا رسالة مفادها أن القيمة الأساسية في الحياة أن يتوافر لديك أكبر كمية من السلع"[1]. وما دامت الشرعية هي تأسيس المصداقية، أو ترسيم ما يجب أن يكون في الواقع، يَرْسم الإعلام تارة صورة سوداوية لما هو موجود، وغير مرغوب فيه -بالنسبة للإعلامي- ليمرّر رسالة، مفادها أن الأمور يجب أن تجري مجرى آخر. وهذا الأسلوب جدٌّ فعال في شرعنة الواقع.

وقد حدّد آرثر بيرجر (أحد رواد النقد الثقافي) أهم نظريات الاستقبال في كتابه (Cultural Criticism) إذ يطرح من خلاله موضوع دراسة الخطاب الإعلامي، فيا ترى ما هي الآليات التي ينكبّ من خلالها الفعل الإعلامي فتكون له المقدرة على تنميط وبرمجة المتلقي؟ يقول آرثر بيرجر "يجنح الخطاب الإعلامي إلى فرض جدولة ذهنية مقرّرة، تجري عبرها برمجة أذهان المشاهدين عبر حيلة الاختيار والاستبعاد، حيث يتم التركيز على أشياء وإغفال أشياء أخرى، ومن ثم برمجة خيارات المشاهدين الاجتماعية والسياسية، والإعلام هنا لا يقول للناس كيف يفكرون، ولكنه يقرر لهم الأشياء التي يجب أن يفكروا فيها، وبهذا تتم البرمجة، برمجة الأشخاص والمجتمعات"[2]. وقد حدّد بيرجر في

1- ناعوم تشومسكي: السيطرة على الإعلام، ترجمة أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى،2003م. ص: 15.

2- عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية -سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005م، ص: 16.

كتابه هذا، أبرز النظريات المفسرة لثقافة الوسائل الجماهيرية، أهمها ما اصطلح عليه نظرية الجدولة.

وإذا كان علماء المنطق صنّفوا الحجج إلى خمس مراتب بحسب قوة الإلزام، بدءا بالحجة البرهانية والتي تكافئ اليقين، وتكون إما بالاستدلال المباشر. أو باستنتاج صدق قضية أو كذبها من أكثر من قضية. أما الحجة الجدلية فينطلق فيها المستدل من مقدمات مشهورة، لا ترقى إلى مرتبة اليقين التام كالمبادئ والمنطلقات الأخلاقية. إنّ المتتبع للإعلامي وهو يستدل يقف على مدى إعراضه عن الحجج البرهانية، ويتجه نحو أشكال أخرى من الحجج ذات الطابع الظني ثم ينطلق منها للخروج بنتائج تُرضي وجهة نظره.

2- الإعلام ومصادرة العقول

بعد استدراج المتتبعين من قُرّاء أو مستمعين أو مشاهدين، وضمان السيطرة على عواطفهم، تستهدف وسائل الإعلام الجهاز العقلي باستخدام المنعكس الشرطي "يتمتع التلفزيون بامتلاك نوع من الاحتكار للحدث بدلا من تكوين العقول وذلك فيما يتعلق بجزء كبير من السكان. والحال أنّه بالتركيز على الأحداث المتفرقة يتم إحلال الوقت النادر بزمن فارغ، بلا شيء أو تقريبا لا شيء، بتجنب المعلومات الملائمة التي يجب أن يمتلكها المواطن كي يمارس حقوقه الديمقراطية"[1]. ففي مجال التلفزيون كان المشاهد يمارس هوايته مجانا، وبعد تشفير القنوات اضطر إلى دفع المقابل، بعدها أُرغم على تغيير وسائل استقبال الصورة، ورمى تلفازا لم يعد يتماشى مع التقنيات الجديدة. باختصار فالمشاهد يدفع ثمن التلاعب بعقله.

وفي الواقع، أنّ مصدر معارفنا الإدراكية في هذا العالم لا تنبع من ذواتنا؛ أي لا تنبع من تحليل وتركيب واستنتاج وذاكرة وتخيل. بل تُفرض علينا من الخارج؛ من خارج ذواتنا بفعل مؤثرات البروز، "لاشك أن لوسائل الإعلام أثرا كبيرا في توفير الأخبار بانتقائها ما هو هام في الأحداث وبين الأشخاص. فلا يستبعد أن تحدّد وسائل الإعلام نظام اليومي للجميع: فهي لا تستطيع أن تملي على الناس موضوعا يفكرون به، ولكنها تقرر ما يجب عليهم أن يفكروا به وما لا يجب أن يفكروا به"[2]. وهو ما تركز عليه وسائل الإعلام في إيفادنا بالمعلومات التي تريد هي أن نسمعها، والصور التي ترغب في أن

1- بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 47-48.

2- جان كلود برتراند: أدبيات الإعلام، ترجمة رباب العابد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008م، ص:39.

نراها، كاستقبالات الرئيس، وتهاني الرئيس، ونجاحات الرئيس. وتحجب عنا كل ما لا يؤدي هذه الوظيفة.

وتتمظهر وسائل الإعلام كجزء لا يتجزأ من النظام الاجتماعي، إذ يعمل مجموعها كهيكل واسع ينبض بالحياة "فكل عنصر فيه يرتبط بالعناصر الأخرى. ويكفي أن يتقاعس عنصر متفرع منها لكي يضطرب عمل الآلة. وهذا يعني أن استقلال الوسائل الإعلامية حتى في النظام الليبرالي محدود. فهي تجسد لأبعد الحدود وتفعل ما يمليه ماضي البلاد وثقافته واقتصاده؛ ما يريده أصحاب القرار الاقتصادي والسياسي للمجتمع المحيط، وما يرغب المستهلكون والمواطنون"[1]. ويبدو بأن تزايد القنوات وتنوعها فيه إبطال لمحتوى أفكار بورديو. إلا أنّ طبيعة الوسائل الإعلامية ومؤثراتها ترسّخت أكثر، فكل وسيلة إعلامية، وكل قناة مكلّفة بمهمة تختلف عن الأخرى، لكنها لا تغرّد خارج السرب، إذ تعمل داخل نسق السيطرة.

فالقنوات الرياضية على سبيل المثال، نجحت إلى حد كبير في جعل المشاهد يجلس لساعات طويلة أمام الشاشة، بفعل الترويج للرياضة المسماة بالأكثر شعبية، ويضيف معلقوها بأن الشعب أصبح يتنفس كرة القدم، إنها حديثه في المقهى، في الحافلة والمدرسة وحتى في الحلم.

لقد أكد ناعوم تشومسكي من قَبْل في نقده للإعلام الأمريكي، الذي يتصرف مع العامة باعتبارهم حيوانات، يجري عليها مختلف التجارب والنظريات، وعلى الخصوص نظرية المنعكس الشرطي "فالقطيع الضال يُعدّ مشكلة وعلينا منعه من الزئير ووقع الاقدام، عليهم أن ينشغلوا بمشاهدة أفلام العنف والجنس، أو المسلسلات القصيرة، أو مباريات الكرة (...) وبين الفينة والأخرى تستدعيهم ليرددوا شعارات لا معنى لها مثل

1- المرجع نفسه، ص: 34.

"ساندوا قواتنا"، وعليك أن تجعلهم خائفين طوال الوقت، لأنه إذا لم تتم إخافتهم من كل أنواع الشياطين التي ستقضي عليهم من الداخل والخارج، فربما يبدؤون بالتفكير، وهو أمر جد خطير"[1]. لقد تعطّلت وظيفة العقل، فالشعوب لم تعد تفكّر، إلا فيما رسمه المسيطرون، وهو ما انعكس على لغتها، لذلك ينبغي اكتساب لغة خارجة عن لغة المسيطر.

وهو ما أكّد عليه بيار بورديو حينما طُرح عليه سؤال فيما يخص آليات تشكيل معارضة للقيم المهيمنة، حيث ألحّ على ضرورة الإحاطة جيدا بفن مقاومة الكلام، أي فن ألا نقول إلا ما نريد بالفعل قوله. أن نُعلّم كل شخص فن تأسيس خطاباته الخاصة. يجب أن نتكلم نحن عوضا من أن نتكلم بلسان الآخرين، أي بكلمات مستعارة مُحَملة بمعنى اجتماعي. "فالاسم الواحد ينبغي وضعه للشيء الواحد، والاسم الآخر للشيء الآخر."[2] فمن الضروري تلقي أفكار وأقوال الآخر، وقراءتها قراءة نقدية، وأن نتعلم كيف نفكر، ونعّبر عن قضايانا تعبيرا دقيقا من حيث استعمال مصطلحات محدّدة، مستهدفين دلالة المطابقة.

وعلى هذا الأساس وصف الإعلاميون بكلاب الحراسة لكونهم يتحدثون لسان حال نيابة عن أسيادهم "أعني مقاومة الكلام المحيد، التلميحي والمبتذل، باختصار مقاومة كل ما يسهم في سطحية فن الخطابة الجديد الطنان، ولكن أيضا مقاومة كلام المذكرات والقرارات والمناهج أو البرامج السياسية لمرشح أو حزب ما، المنمق والمصقول حد الصمت. كل لغة باعتبارها نتاج تواطؤ مع السلطات الرقابية، الداخلية والخارجية، تفرض

1- ناعوم تشومسكي: السيطرة على الإعلام، ص: 16.

2-Wittgenstein (Ludwig): Tractatus Logico-Philosophicus, P: 54, Pr: 4.0311.

نفسها فرضا عفويا لا يشجع على التفكير."[1] فبيار بورديو يرفض التفويض المصرّح به والمخفي؛ الذي يجعلنا نتكلم بما يريده المسيطرون.

إنّ سيطرة الآخر علينا تبدو من خلال اعترافنا به، فنحن من يُكوّن له وجودا، أو يعدمه، ونحن من يفتح له مجال ممارسة العنف الرمزي علينا. لقد كان الفنان مارسيل دوشان يقول بأنّ "المشاهدون هم الذين يصنعون اللوحات الفنية، في وقت كان فيه عالم الانثروبولوجيا مارسيل موس يفسر ويشرح كيف أن المعجبين بالساحر، هم الذين يجعلون لسحره فعالية بإيمانهم به. ربما تصلح هذه المقولة لأن تكون شعارا لبيان بنائي، غرضه إثبات أن الفن–شأنه في ذلك شأن أي ظاهرة اجتماعية–ليس معطى طبيعيا بل هو ظاهرة تتكوّن عبر التاريخ والممارسة"[2]. فكما أن الفن لا يوجد إلا في أعين المشاهدين كذلك الساحر فلا قيمة لسحره إلا من خلال تقبل الآخرين لتأثيره.

حاول بورديو أن يبيّن خطورة الأمر، وكيف أنّ الحقل الصحفي ينتج ويفرض وجهة نظر خاصة للحقل السياسي، والذي يجد المبدأ الخاص به في بنية المجال الصحفي، وفي الاهتمامات الخاصة بالصحفيين، وفي هذا مصادرة للعقل. إنّ الإعلاميون مرتبطون بمصالح مشتركة وتواطؤات متعدّدة، فالصحف تستخدم عدة أساليب للتأثير على القارئ، ليس هذا فحسب بل وتوجيهه نحو مسار معين قد حدّده الصحفي لمصالح وارتباطات الصحيفة.

لذلك لم تجد كتب بورديو ترحابا من قبل الإعلاميين، لقد اعترضوا على كتابه "المدرسة وإعادة الإنتاج". كما عالجت وبنفس الكيفية الأقلام التي تناولت كتابه عن التلفزيون، لقد قامت بكل بساطة بوضع بين قوسين الطريقة التي اعتمدها فيه، خاصة

1- Pierre Bourdieu: Question de sociologie, P: 17.

2– ناتالي اينيك: سوسيولوجيا الفن، ص: 91.

فيما يتعلق بتحليل العالم الصحفي كحقل، وانتهت بتلخيصه في مجرد مجموعة من المواقف الحمقاء. "وهكذا كانت لي ذكرى مع هذا الصحفي عند صدور كتابي "نبالة الدولة" والذي كان ثمرة عشر سنوات من الأبحاث، إذ اقترح علي المشاركة في نقاش متلفز عن المدارس الكبرى، إلى جانب ودادية التلاميذ القدامى، والذي كان يدافع، في حين أنا أهاجم، حتى أنّه لم يهضم طريقة تفكيري بأني أستطيع أن أعارض وأرفض، فعالم الصحافة يحكمه الخوف والهلع[1]. وعلى غرار كتاب التمييز، لم تكن سمعته مقبولة أيضا عندما تحدث في كتابه (La noblesse d'état) عن مصادرة العقول.

1- Pierre Bourdieu: Contre feu, P: 77.

المبحث الثاني: الرسالة الإشهارية ومقاصدها

1- الخطاب الإشهاري وأشكاله

يصف بيار بورديو التأثيرات الإعلامية على البشر بالاستلاب أو الاغتراب، فهو يستدرجنا نحو الشعور بأن كياننا -بوصفنا بشرا- أصبح خاضعا لكيانات أخرى. وقد استخدم فيورباخ هذا المصطلح لتفسير نشأة الآلهة، أو القوى الإلهية بصورة منفصلة عن البشر وبمنعزل عنهم. وقد تطور مع ماركس ليدلّ به على فقدان العمال سيطرتهم على طبيعة مهمات العمل، ومنتجات عملهم.

وإذا كان منطق الكون مبني على مبدأي السببية والحتمية؛ فلكل ظاهرة سبب وأنّ نفس الأسباب تُحدِث حتما نفس النتائج، إنّ هذه القواعد لا تسري في مجال الإعلام، إذ يحكمه الاعتباطية والذي هو "تقديم الوقائع (الاجتماعية، الثقافية، اللغوية...إلخ) من دون علاقات منطقية، سببية وعيانية تربط بعضها بالبعض الآخر. ويقدم الاعتباطي الوقائع على أنها حقيقة من غير سند يسدي تلك الخاصية إلا ذات الواقعة نفسها"[1]. وإذا كان لكل وسيلة إعلامية مصادر دخل خاصة بها، فإنّ هناك قاسم مشترك بين الإعلاميين جميعا يتمثّل في الإشهار. فما هو الإشهار ؟ ما أنواعه ؟ هل هو مجرد وسيلة تجارية أم يتعداه إلى أغراض ثقافية ؟

الإشهار هو مختلف الطرائق التواصلية التي تهدف إلى تعريف المتتبعين بمنتج، أو خدمة ما، ثم دفعهم لاقتناء السلعة المعرّف بها، فهو "ذلك الجزء الهام من نظام الإنتاج والتوزيع الجماهيري، الذي يترجم في شكل إعلام وتذكير بالسلع والخدمات، التي يتضمنها السوق، فهو وسيلة غير شخصية لتقديم الأفكار والمنتجات والخدمات، وترويجها بواسطة

1- بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ص: 183.

جهة معلومة مقابل أجر مدفوع، وهو أحد الأنماط التواصلية الأساسية لترويج البضائع والسلع، عبر الوسائط الإعلامية الشفوية أو المكتوبة أو المرئية، (...) يتجه فيه المشهر نحو الزبون بأسلوب غير صريح قصد الاستمالة والإغراء العاطفي"[1]. إن ما يميز الإشهار –باعتباره خطابا– هو ارتباطه بإنتاج القول القادر على التأثير في المستمعين، وذلك إما من أجل الدفاع عن حقيقة أو عن قضية عادلة، وإما من أجل المغالطة ضمن فضاءات الحياة العامة، بحيث يكون الخطيب مطالبا بملاءمة القول للموضوع وللمقام، ولجمهور المستمعين.

وعندما يكون المقصد هو المغالطة، فإن الخطيب لا يتردّد في اللجوء إلى كل الوسائل من أجل التأثير المنشود ودفع المستمعين إليه، بتبني ما يقدمه لهم على أنه الحقيقة. ويعتمد كل من المشهر والخطيب عدّة تقنيات للتأثير، منها تقديم موقفه على أنه موقف الأغلبية، أو توظيف الدين أو التراث أو التقاليد لإضفاء شرعية على ما يقول.

على هذا الأساس، فالحِجاج كثيرا ما يكون باطلا بِحكم فساد صورته المنطقية التي وَجَّهت عملية بنائه. ويمكن أن يحدث بشكل إرادي من قبل صاحب الاستدلال بغاية التضليل والخداع وإيقاع الآخر في الخلط، حتى يتأثر بموقفه ويتبناه، عندئذ يكون الحجاج الباطل مغالطة un sophisme. فالمغالطة إذن، هي بناء استدلال يبدو في الظاهر متماسكا ومشروعا، ولكنه في الحقيقة مختل من جهة شكله المنطقي فغايته الخداع والإيقاع في الخطأ.

بالمقابل فإن اختلال الاستدلال، يمكن أن ينتج عن خلط من قبل واضعه دون وعي منه بذلك، أو قصد يهدف إلى الخداع والتغليط. وفي هذا السياق ذهب بعض الفلاسفة

1– عادل بوديار: الخطاب الإشهاري من الترويج إلى صناعة الثقافة. أنظر:
httpeventsheets.comnode263.htm

إلى ضرورة التمييز بين المغالطة التي تفترض الوعي بالخلل وتوظيفه لأجل الخداع، والغلط le paralogisme الذي لا يتفطن إليه واضع الاستدلال فيكون هو من يقع في شركه. وهنا تجدر الاشارة إلى أن مُبدِع المنطق (أرسطو) لم يميّز بين مغالطة وغلط، إذ في الحالتين نكون إزاء حجاج باطل ومختل يتضمن الخلط، بغض النظر عن وجود القصد أو غيابه.

ويسوق بيار بورديو أمثلة عن الصحافة وعلاقتها بالسيطرة من مجال الاستجواب – باعتباره ذو صلة بإشهار موضوع ما– والذي يُسبق بترتيبات عدّة قصد إضفاء نوع من الموضوعية، (طبعا بحسب وجهة نظر الوسيلة الاعلامية) إلا أنّ الحقيقة شيء آخر. "وعلى هذا النحو دون شك مضى صحفي مهتم بالموضوعية في أحد هذه التحقيقات عن المثقفين، التي تتجه كما يحدث كثيرا هذه الأيام إلى إثبات "نهاية المثقفين". وحينما وضع شرفه المهني رهنا باستجواب الذين يقعون في الصفوف الأمامية والخلفية بطريقة لا تعرف التمييز بينهم، بين هؤلاء الذين كان ينبغي على نحو مطلق استجوابهم، وهؤلاء الذين كانوا يريدون على نحو مطلق أن يتواجدوا في الاستجواب"[1]. فقد أضفى الكثير من الصحفيين، سواء بدراية أو بجهل نوع من المطابقة، تلغي الاختلافات وتتلاءم تماما مع مصالحهم.

في شأن تقنيات الاشهار ومسلماته المعرفية يمكن رصد عدّة طرق، تتأسس منطلقاتها على تصور معين للمستهلك. فهناك الإشهار الإعلامي (publicité informative) والذي يفترض فيه أن المستهلك كائن عاقل يتحدد فعل الشراء عنده في ضوء حكم متبصر ورصين. وهي وجهة نظر مستوحاة من علم النفس التقليدي، الذي يتأسس على أن النفس الانسانية تقوم على الشعور. فهو يسلك على نحو عقلي وحسابي ليلبي حاجياته على أفضل وجه. وفي ضوء هذه المعطيات يتحدّد هدف الاشهار من

1– بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 261.

خلال الاعلام والتفسير والحجج العقلية. وتتبني هذه النظرية على الحذر في صياغة اللوحات الإشهارية.

بالإضافة إلى الإشهار الإعلامي، هناك إشهار إدماجي (publicité intégrative) حيث يشرح هنري لوفيفر** صاحب كتاب "الحياة اليومية في العالم الحديث" كيف يتخذ الإشهار أهمية إيديولوجيا ما، هي إيديولوجيا البضاعة التي أضحت تُعوِّض ما كان يُمثِّل فلسفة وأخلاقا ودينا وإستطيقا. "لقد ولى الزمن الذي كان الإشهاريون يدعون فيه "تشريط الذوات" المستهلكة بتكرار شعار ما. فالصيغ الإشهارية الأكثر براعة تخفي اليوم رؤية للعالم (...) هكذا يقال لكم كيف تحيون حياة أفضل: ماذا تأكلون وماذا تشربون وأي ثياب ترتدون؟ وكيف تسكنون منازلكم وتؤثثونها؟ ها قد تمت برمجتكم"[1]. ويقوم الإشهار الإدماجي على استراتيجية محدّدة، تتمثل في إضفاء علامات ترتبط بفئة اجتماعية قادرة على تثمين المنتوج، على أمل أن يضطلع تماهي المستهلك مع الفئة الاجتماعية بضمان الإقبال على استهلاك هذا المنتوج أو ذاك.

أما الفئة الاجتماعية القادرة على تثمين المنتوج، فهي ليست ثابتة، بل تتغير حسب الزمان والمكان، وكيفية تصنيف الفئات: فقد تكون مجموعة من اللاعبين، أو مجموعة من العاهرات، المهم أن تكون ذات هبة، وقادرة على إغواء الآخر، في هذا الصدد يتحدث بورديو عن أحد الفنانين "إنّ ركائز أعمدته السحرية القادرة على أن تحوّل الأشياء المهملة

** هنري لوفيفر (1905م-1991م) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ارتبطت تحاليله بجملة من المواضيع والقضايا المتصلة بالمدينة وبنية المجتمع المتقدّم، ساهم في تطوير نقد جذري للحداثة، فضلا عن اهتمامه بالعلاقة بين اللغة والمجتمع، من مؤلفاته: شذرات من فلسفة الوعي، الوعي الزائف، نقد الحياة اليومية.

1- Henri Lefebvre, La vie quotidienne dans le monde moderne, Edit Gallimard, 1968, P: 200.

المتروكة جانبا إلى أعمال فنية، أو وضع توقيعه فوق أشخاص أحياء ليحوّلهم بذلك إلى أعمال فنية، بالإضافة إلى محاولات بن Ben وهو يعرض قطعة من الورق المقوى، موقّع عليها التنويه بأنها "نسخة وحيدة"، ولأنها تطبّق على الفعل الفني مقصد الاستفزاز، أو الازدراء الملحق بالتقليد الفني منذ دوشان، فهي تتحول على الفور إلى إجراءات فنية، مسجلة بوصفها كذلك"[1]. ويشير بيار بورديو في هذا النص لبعض النماذج من الوسط الفني حول الستينات من القرن الماضي، مثل محاولات مانزوني Manzoni على سبيل المثال، بمعلباته الموسومة "براز الفنان".

وانطلاقا من علم النفس السلوكي، الذي يُعتقد فيه أن الإنسان على غرار الحيوان يمكن ترويضه، والتصرف في سلوكه وبرمجته، فقد تأسّس الإشهار التشريطي أو الآلي [publicité mécanique] على هذه القاعدة. إذ يفترض هذا الصنف من الإشهار أن السلوك الاقتصادي للمستهلك ليس بالعقلاني ولا بالواعي، وإنّما هو سلوك انفعالي وسلبي خاضع للتشريط وتتحدد ردود فعله من خلال تأثير العادة. ويستمد الإشهار التشريطي أصوله النظرية من أعمال "بافلوف" والسلوكية التي تفترض أن الإنسان حيوان شكّلته التربية. ويتمثل هدف هذا الصنف من الإشهار في خلق ميكانيزمات لدى المستهلك. أما آلية تحقيق هذا الهدف فهي تكمن في الحضور الدائم لعلامة المنتوج أو هويته من خلال العملية الإشهارية، وترويض المستهلك مثلما رُوِّضَت كلاب بافلوف عن طريق العادة والتكرار.

فما دام الإنسان قابل للتشكل، فالتكرار المستمر يضحى حلا ناجعا، على الخصوص إذا ما اقترن بإثارة الغرائز وشهوة الجنس. إذ يمكن أن يكون للتكرار المستمر، وللربط بين موضوعات الإعلان والغرائز مفعولا قويا قادرا على تغييب العقل، إذْ تُجرّ الفئة

1- بيار بورديو: قواعد الفن، ص: 235.

المستهدفة إلى ما هو منتظر منها، كشراء بضائع لا نحتاجها أو اختيار سياسيين غير أكفاء. ولعلّ هذا ما دفع أدموند برنار في كتابه "الإنسان هذا الرجل الآلي" إلى توظيف العبارات التالية في التعبير عن هذه الظاهرة : الاغتصاب الفكري، السطو على الضمير والتلاعب بالوعي.

أما الإشهار الإيحائي [publicité suggestive]: فينبني على مقاربة نفسية للفرد لا تخاطب فيه العقل بقدر ما تستغل حواسه. فالكثير من المعلقات الإشهارية، وعند التركيز على آليات اشتغالها، نستشف مدى استلهامها الأسلوب الإيحائي في الدعاية. ويعطي هذا الصنف من الإشهار دورا كبير للصورة، التي يُفترض أنها أقدر من غيرها على تحريك آلية الإسقاط "ما تنطوي عليه الصورة من قيم جمالية قادرة على استيقاف النظر، وإثارة البهجة في النفوس، خاصة مع استخدام الصور الجميلة، لِما تعكسه هذه الصور من الجوانب الجميلة في الحياة المعاشة، وهي بهذا تعمل على إضاءة جوانب الصفحة المختلفة، كما تعمل على إضفاء الحيوية والحركة عليها بما يقضي على الرتابة والجمود"[1]. توظّف هذه الآلية مسارا نفسيا تتبطن عبره الذات سمة من سمات الآخر بشكل كلي أو جزئي.

وكثيرا ما يوظَّف الإشهار ليعطي للمستهلك انطباعا بالتعرّف إلى ذاته في بعض الومضات الإشهارية، ولتشكيل سلوكه وفق نماذج مثمنة كنجوم الفن والرياضة مثلا. وما دام الأمر كذلك، فليس للإنسان القدرة على أن يحافظ على استقلاله وحسّه النقديّ في مواجهة الحصار الدعائي المضروب عليه. ومن الصعب التحرر من سلطة الدعاية

1- أحمد حسين الصاوي: طباعة الصحف وإخراجها، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص: 56-57.

وتصور عالم خال منها، لهذا يُشترط –بحسب بورديو– تصورّا جديدا لها، يفرغها على الأقل من طابعها التنويمي التضليليّ لتتناغم مع الحريّة.

2- الإشهار وأغراضه:

1.2: تجاريا

تاريخيا يمكن القول بأن الذهنية التجارية لم تَكُن مع الصور الأولى للإنتاج السينمائي أو التلفزي. "ولم يطل الوقت كثيرا حتى تدخلت ذهنية الربح. وابتداء من عشرينيات القرن العشرين بدأت محاولات لجني مردود مالي من النشرات، من خلال تضمينها بعض الإعلانات التجارية. ومنذ تلك المرحلة، فتحت كبرى شركات الإنتاج السينمائي مكاتب لها في معظم مدن العالم"[1]. فالأشرطة السينمائية في بدايتها أواخر القرن التاسع عشر، أي حوالي سنة 1890م، تضمنت مجموعة متنوعة من المواضيع، منها ما يصطلح عليه اليوم بالنشرة الإخبارية، تُلخِّص أهم الأحداث، أهم الأحداث وفق معايير تلك الأيام.

لقد أضحى الاشهار مستغرقا لكل مجالات الحياة اليومية، وبالغ التأثير في توجيه ميول الأفراد وتفكيرهم ووجدانهم، ولعلّه تحوّل إلى قوة لها من النجاعة في التوجيه، ما صار يلزمنا أكثر من أي وقت مضى بتشريح آلياته، ورصد ما يستثمره من وسائل، خاصة عند امتداداته التجارية والسياسية، وما يخلفه لاحقا من نتائج ثقافية تستهدف برمجة المستهلك.

لاحظ هنري لوفيفر بأن مفعول الإشهار شبيه إلى حد ما بمفعول الأساطير، وطريقة تحكمها عن بعد في أفعال العباد، وأرزاقهم ومصائرهم، والرضوخ لها يكون بمثابة الاعتقاد

1- إسماعيل الأمين: التلفزة المعاصرة–سلطة رابعة أم سلطة مربعة، ص: 49.

المطلق في الأشباح ومفعولها السحري "ينتج الاشهار أساطير أو بالأحرى لا ينتج شيئا، وإنما يستحوذ على أساطير سابقة. إنّه يوجه الانتباه صَوب هدف مزدوج: فهو يعرضها كما هي للاستهلاك بوجه عام، ويحفّز على الاستهلاك المحدّد لشيء ما. على هذا النحو يستعيد الإشهار الأساطير"[1]. تعتبر الوسائل الإعلامية المحركات الأساسية للدعاية، فالحث على الشراء هو هدفها الأول في معظم الأحيان.

وهذا ما يجعل الدعاية تلعب دورا مربحا؛ فهي تعلم وتتيح بتحريضها للاستهلاك والتنافس، على تخفيض الاسعار –وهي وجهة نظر يتبناها الإعلاميون بشكل خاص– على العكس من ذلك، فحقيقتها تكمن في الحض على الإسراف في الاستهلاك. "تعد حرب الخليج مثال على أن النظام الدعائي الجيد يحقق نجاحا، فالناس تقتنع إذا قلنا أننا حينما نستخدم القوة ضد العراق، فذلك لأننا نحترم مبدأ أن الاحتلال غير شرعي، والإساءة لحقوق الإنسان لابد أن تُجابَه بالقوة، وهم يعرفون معنى أن تُطبّق هذه المبادئ عينها ضد سلوك الولايات المتحدة ذاتها، مما يدل على نجاح هائل للأساليب الدعائية"[2]. لذلك تسعى وسائل الإعلام جاهدة لجذب الجمهور وبيعه للمعلنين. فتجهد بتأليف النصوص المناسبة للإشهار.

إلى جانب ذلك، هناك عامل آخر يعيد صياغة هذه الثقافة التجارية، وهو الوتيرة السريعة للتغير التقني، خاصة الترقيم والإنترنت، اللذين يغيران بصورة أساسية من طريقة توزيع وتخزين ومشاهدة التلفزيون وبرمجية الأفلام والترفيه. مما ساعد على تغيير القيم الخلقية، والتطلعات الشخصية للأفراد، وهذا بفعل تنامي المد البراغماتي على المستوى الفكري.

1- Henri Lefebvre, La vie quotidienne dans le monde moderne, P: 200.

2– ناعوم تشومسكي: السيطرة على الاعلام، ص:29.

فالفن على سبيل المثال، كقيمة جمالية تمّ تحويرها في المجال الاستهلاكي، فالفنان الذي "حينما يلصق اسمه بشيء مصنوع وجاهز، يعطيه سعرا سوقيا لا يجمعه مقياس مشترك بتكلفة صناعته، مدين بفاعليته السحرية لكل منطق المجال الذي يعترف به ويمنحه الإقرار، ولا يكون فعله –توقيعه على شيء جاهز– إلا حركة فاقدة الرشد أو عديمة الأهمية، دون عالم الكهنة مرتلي القداس والمؤمنين المستعدين لإظهاره، باعتباره حافلا بالمعنى والقيمة بالإحالة إلى عرف وتقليد كامل، قد أنتج مقولاتهم في الإدراك والتقييم"[1]. وقد يُرفع من شأن الفنان حسب المداخيل الإشهارية للشركة، إلى درجة معادلته بالعالم الذي أبدع المنتوج، لا لشيء إلا لكونه يوقّع على السلعة، أو يسمح بعرض صورته عليها.

فالخيارات الذوقية والجمالية –بحسبه لا تصدر من قبل الشخص في حد ذاته، بل تُفرض عليه وتكسبه تمييزا معينا، وهي الثقافة الاستهلاكية التي تشجع عليها الشركات، أي التميز. حيث حلّل بورديو في كتابه التميز (La distinction) والذي عرّف جمهورا واسعا من القراء على الجوانب الخفية للطبيعة البشرية من جهة، وعلى آليات الهيمنة الثقافية من جهة أخرى.

لقد عرض بأساليب متنوعة، منها التحقيقات الإحصائية، والمقابلات والمعاينات، وتحليل الإعلانات، والموسيقى والمتاحف، وآداب الطعام وأساليب القراءة، والأغاني الأكثر سماعا، والكتب والأسطوانات الأكثر مبيعا، وعلاقاتها كلها مع الأصناف الاجتماعية، على الخصوص المستوى التعليمي. فقدّم لائحة إحصائية تثبت بأن الخيارات الجمالية ليست مجرد خيارات شخصية، بل أنها محكومة أساسا بنزعة التفاخر، والسعي وراء سلوك

1– بيار بورديو، قواعد الفن، ص: 235.

متميز اجتماعيا. لقد مرّت البشرية بعدة عصور، ولكل حقبة زمنية خصائصها. ويمكن القول أنّ الإنسان يعيش اليوم عصر الصورة.

وتكمن أهمية الصور في الصحافة من خلال مقدرتها على إضفاء الفاعلية مع الكلمة، ما يعزّز وقع الموضوع على القارئ، وبِوَسعها الصورة تقديم المعلومات في مجال صغير، مما يقلّل من الجهد الذي سيبذله القارئ للإحاطة بالمواد المنشورة ويكمن دورها أيضا في "تثبيت المعلومات في ذاكرة القارئ، تبعا لدور المدخل البصري في إدراك الصورة، ثم العمل على تخزينها، بما يؤدي إلى أن تكون المادة المحتوية على الصورة أكثر التصاقا بالذهن من غيرها من المواد غير المصورة"[1]. فالصورة من خلال ما تحتويه من مادة صحفية، تعمل على تأدية وظائف متعدّدة، منها ما يتعلق بالشكل، ومنها ما يتعلق بالمضمون.

في نفس الإطار إنّ تفكيك الخطاب الإشهاري يستدعي مقاربة سيميائية، وهي أهم المقاربات وأنسبها لتحليله "إنها تجمع بين الصوت والصورة، والموسيقى والحركة، والأداء، واللون، والرمز، واللغة، والديكور، الشيء الذي يجعلنا نقول إن الخطاب الإشهاري، وخصوصاً السمعي البصري، عبارة عن فيلم قصير جداً يقوم بإنجازه أعوان كثيرون، من مهندسين في اختصاصات مختلفة. فالمقاربة السيميائية تشمل كل المقاربات وخصوصاً التداولية منها"[2]. وإذا كان الإعلام يوصف بأنّه خطاب، فإنّ هذه الصيغة كخاصية خطابية لم تتوقف عند هذا الحد، إذ لم يعد يوصَف الإعلام بكونه مصدر إخبار وإبلاغ فحسب، بل وسيلة.

1- محمد نبهان سويلم: التصوير الإعلامي، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص:44-45.

2- عادل بوديار: الخطاب الإشهاري من الترويج إلى صناعة الثقافة. أنظر:
httpeventsheets.comnode263.htm

على هذا الأساس يتطلب من المرسل إليهم التسلّح بالآليات القادرة على فك شيفرة الصورة، وأهدافها الخفية، وهذا ما يستدعي "افتراض منهجية متكاملة لتحليل الرسائل البصرية، وعلى القارئ (المشاهد) أن يكون مجهزا بترسانة من الأدوات الإجرائية، التي تمكنه من اكتشاف خبايا الصورة، لأن شروط إعداد وتكوين واستقبال هذه الرسائل، تشترك فيه معارف وثقافات من النوع التاريخي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي والنفسي"[1]. لذلك فمن الضروري الوقوف على مفعولها، ومدى قدرتها على إحداث الأثر، ففن صناعة الصورة، أضحى أهم من أي عامل في الخطاب الإعلامي.

إنّ بلوغ هذا الهدف –أي إغواء القراء– ليس بالسهل. خاصة في ظل تزايد المنتوجات وتنوعها عند المستهلك. "يُنظر إلى الإشهار عادة باعتباره مجموعة من الوسائل والتقنيات الموضوعة– في خدمة مقاولة تجارية، خاصة أو عمومية (...) والهدف من كل فعل إشهاري هو اكتساب المزيد من الزبائن، وذلك من خلال التعريف بالمقاولة، أو من خلال بيع منتجات أو خدمات. إن الإشهار يتحرك في هذا الاتجاه من خلال البرهنة على جودة المنتج، أو بشكل غير مباشر، من خلال الإيحاء وتنمية الحاجات الواقعية أو المتخيلة للمستهلكين وإشباعها"[2]. فلاشك أن الغاية القصوى للمخرج هو اصطياد القراء.

وعند تساؤلنا عن الإشهار على المستوى الاقتصادي البحت؛ أي مَن المستفيد من العملية الإشهارية، ومن المتضرر منها، الأكيد أنها عملية معقدة وغامضة؛ هل يتعلق الاشهار بإنفاق يدفعه المعلن بلا طائل أم هو استثمار مربح ؟ بالمقابل هل المستهلك، أي

1- المرجع نفسه.

2- بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، ترجمة سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 2012م، ص: 66.

المشتري مجرد مستهلك، أم هو أيضا مموّل للعملية الاشهارية ؟ "يحيل الإشهار على دفق مالي من المعلن إلى وسائل الإعلام بواسطة الوكالة، ويتعلق الأمر في هذه الحالة بتمويل منابر التواصل. ولكن الإشهار ذاته هو منتج يتمتع بقيمة مضافة مهنية تخلق ثروتها الخاصة، إنّه خدمة تُشوّش على النظام التجاري. إنّ المستهلك هو من يموّل، في جميع الحالات النشاط التجاري، فهو يؤدي ثمن المنتج، إنه يقوم بتمويل صورة المقاولة ويؤدي ثمن جريدته مرتين"[1]. كما يَتَموقع الإعلام من خلال سعيه لتحقيق مجموعة من الغايات والأهداف، وتتحقق أهدافه على أساس مجموعة وظائف، يتدخل فيها الشكل خدمة للمضمون.

لذلك ينبغي البحث عن كل الفرص المتاحة لكسب وجذب القراء، ومن بينها "استغلال المداخل المرئية اللازمة لعملية الجذب، وذلك تبعا لقدرتها على شدّ انتباه القراء، من خلال ما يراه F.W.Hodgson الذي يركز على أهمية توظيف هذه المداخل، وفي سياق جهود الإخراج الصحفي الهادفة إلى جذب القراء المحتملين للصحف، يشير إلى أن ذلك يتحقق من خلال تناسق استخدام العناصر الطباعية المختلفة، بما يُسهم في إكساب الصفحات معالم بارزة، بالاستفادة من أحجام ومواقع الوحدات الطباعية المنشورة في الصفحة".[2] وهنا يتم التأثير على أكبر عدد ممكن من الأفراد عن بعد، ودون تدخل مباشر من البائع من خلال بلوغ المضامين عقولهم وعواطفهم.

ولم يقتصر الإخراج الصحفي على عرض المنتوج والتوسّل للمستهلك، بل أن المخرج الصحفي على دراية تامة بمدى أهمية الصورة ومفعولها على الآخر "لمّا كان

1- بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، ص: 74.

2- فهد بن عبد العزيز بدر العسكري: الإخراج الصحفي-أهميته الوظيفية واتجاهاته الحديثة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م، ص: 107-108.

الاخراج الصحفي يُعدّ من الفنون المرئية التي تعتمد على حاسة البصر لدى القارئ، فإن الصورة –وهي تستجيب لذلك– تُعدّ عنصرا رئيسيا لمساعدة الصحافة على النجاح من خلال استغلالها لهذه اللغة المصورة في تقديم أشكال إخراجية، تداعب حاسة الإبصار لدى القراء"[1]. فالإعلام المكتوب يدرك أهمية الصفحة الأولى في الجريدة، فهي تختصر أهم ما بإمكانه استقطاب القراء

2.2- ثقافيا وسياسا

لم يعد الاعلام مكتفيا بالشق الاقتصادي ومشاهدة المسرح السياسي، بل أضحى ذو تأثير فيه. لقد أكد الزعيم الصيني "ماوتسي تونغ" منذ منتصف القرن العشرين، أن الاقتصاد خادم متواضع للسياسة، لذلك ينبغي البحث عن آليات تأثير التقنيات المعتمدة في بناء الإعلانات التجارية والسياسية، بسبب ما تتوفر عليه من قدرة على إعادة تشكيل شخصية الأفراد، وتحديد أنماط وعيهم وسلوكهم، بحيث تُحطّم كل ما يتشكل خارجها وتمحوه. ينبغي إتقان عملية غسل المخ، والاستعانة بعلم النفس التحليلي، نظرا لتقاطع التقنيات المتبعة في بناء الرسائل الإعلانية، والتقنيات المتبعة في الايحاء أثناء التنويم المغناطيسي. ففي الحالتين ثمة تغييب للوعي والإرادة واستقلالية القرار، وهو ما رفضه بيار بورديو.

من موقع آخر فالثقافة التجارية لابدّ مِن شرعنتها وإيجاد من يصونها ماديا ومعنويا، على هذا الأساس لم يقتصر الإشهار على جانب الاستهلاك، بل امتد إلى أبعد من ذلك، وهذا ما استدعى الاستحواذ على القرار السياسي؛ وقد استفحل الخطر المتزايد للشركات الكبيرة، إلى جانب الماركات العالمية واسعة الانتشار، التي تسيطر بصورة متزايدة على

1- أشرف محمود صالح: إخراج الصحف السعودية –دراسة لعيّنة من الجرائد السعودية اليومية، الطباعي العربي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1408هـ، ص: 97-98.

توزيع ونشر الثقافة التجارية، أمثال ميكروسوفت، وسوني، ودريم ووركس، وديزني، ... ولم يجد صناع السياسة سبيلا إلا الانصياع لهذه الشركات.

في نفس السياق، إنّ العملية الإشهارية ليست فعلا اقتصاديا فحسب، بل تُخفي وراءها العديد من المؤثرات ممن يقطفون ثمار ذلك "إن الإشهار ليس كلاما تجاريا فقط، بل هو أيضا كلام سياسي واجتماعي وأخلاقي، وهو فوق هذا وذاك، خطاب إيديولوجي. إنّه اللغة الثقافية المهيمنة، وهو دون شك، أهم نسق للإخبار في التاريخ: ذلك أنه يمس كل القطاعات وكل الأنشطة، ولأنه حاضر أيضا في كل وسائل التوزيع. إن الإشهار – باعتباره لغة شاملة– يُعدّ التجسيد الجديد للثقافة الشعبية، التي تمنح شكلا ومعنى لمجموع الأشكال التواصلية الاجتماعية"[1]. فنفوذ الصحافة بفعل العمل الإشهاري، لها من الميكانيزمات الكافية بقولبة أفراد المجتمع.

وهو ما جعل بيار بورديو، يخصص حيزا هاما للمجال الصحفي في جل كتاباته "الموضوع الذي أعالجه هو هيمنة الآليات الخاصة بمجال صحفي، يخضع أكثر فأكثر لشروط وضروريات السوق (القراء والمعلنين)، تلك الشروط التي تمارس تأثيرها بداية على الصحفيين (وعلى المفكرين– الصحفيين) وبعد ذلك جزئيا ومن خلال هؤلاء على مختلف مجالات الإنتاج الثقافي، المجال القانوني، المجال الأدبي، المجال الفني، المجال العلمي"[2]. فالآليات الخاصة بالمجال الصحفي تسيطر على مجالات الإنتاج الثقافي، بدءا بمتطلبات السوق، أي ما يطلبه المستمعون والقراء والمشاهدون، ومن ثم على الإنتاج الصحفي عموما، فهي لم تعد تقتصر على التبليغ، بل امتدت إلى التوجيه وحسم خيارات الأفراد.

1- بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، ص: 88.

2- بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 125.

فالحديث عن فكر الفرنسي بيار بورديو –وعلى خلاف مواطنه روني ديكارت– يستوجب منهجا تركيبيا، نترك فيه التفكيك والعزل جانبا، وينبغي النظر إلى كل قضية في علاقاتها مع منظومة السيطرة، فالحديث عن فاعلية وسائل الإعلام والاتصال، يستدعي أيضا ربط هذا التأثير بالسياق العام لفلسفة العقلانية التكنولوجية، فالمؤكد أن هذه العقلانية ترمي إلى إحكام السيطرة والهيمنة على كل نواحي الحياة، الاقتصادية والثقافية، وطبعا السياسية.

تظهر صورة (التسليع) الإعلامي واضحة أيضا، من خلال تحوُّل الاستقبال البشري للإعلام إلى فعل سالب، فقد استسلمت البشرية وتمّ قولبتها ثقافيا واجتماعيا، مما جعل الإشهار وخاصة التلفزيوني "هو الخطاب الأهم في نمذجة الحياة عبر دعوى التميّز حينما يحثك المعلن على التميّز والتفرد باستخدام هذا المنتج. ولكنك في الواقع لا تتميز ولا تتفرّد، لأنك ستستعمل منتجا يستعمله الجميع غيرك، والإعلان يقول لك من دون وعي: إنك لكي تتميز كن مثل غيرك واستعمل منتجنا، وهذا لا يقضي على الخصوصية الاجتماعية فحسب، بل إنه يقضي أيضا على القيم الثقافية والذهنية في الاختيار والتذوق وحركة التمييز"[1]. لقد أسهب بورديو في الحديث عن حقيقية ضغوطات التلفزيون من جهة، والضغوطات التي تُمارس على التلفزيون من جهة ثانية.

فمَنْ يمارس الضغط على التلفزيون يا ترى ؟ إنّه المحدد الاقتصادي "لا أقول شيء عبر التلفزيون، غير ذلك الذي تَحَدّد مقدما من قبل أولئك الذين يمتلكون هذه المحددات، أي من قبل المعلنين الذين يدفعون ثمن إعلاناتهم، من قبل الدول التي تمنح الدعم، كذلك عندما يتعلق الأمر بإحدى القنوات التلفزيونية، إذا لم نعرف اسم المالك، ونَصيب كل من المعلنين في الميزانية، وقيمة الدعم الذي تقدمه الدولة، لا يمكن فهم شيء كثير. يبقى بعد

1– عبدالله الغذامي: الثقافة التلفزيونية–سقوط النخبة وبروز الشعبي، ص: 40.

ذلك ما هو جدير بأن نذكر به بهذا الخصوص"[1]. فالرقابة الاقتصادية التي تمارس من قبل الممولين هي من يحدّد قواعد اللعبة.

فالإشهار حقا هو بمثابة الممثل الحقيقي لبيداغوجيا اجتماعية، سواء كان ذلك بشكل واعي أو غير واعي، فهو مدرسا للموضوعات وسيدا لأشكال الحياة، ومخرجا لأشكال الوعي الثقافي والاجتماعي. فالمعلن بشتى أصنافه: المنتج أو التاجر يعمل من خلال ملصقاته، على تقمّص دور الحاضن الثقافي، إن قبولنا أو رفضنا لهذه الحقيقة لن يُغيّر من الأمر شيئا.

كما أنّ الأساليب التقليدية –المكلّفة– لنشر الثقافة لم تعد ضرورية "فليس من الضروري أن نبني متاحف، أو نطلق بوارج تجوب المحيط الأطلسي، لكي يقال إننا قمنا بعمل ثقافي، فالإرساليات اليومية، وهي سجل إعلانات التواصل الاجتماعي أو السياسي، وأيضا وخاصة الإشهار التجاري لمواد الاستهلاك والتجهيز أو الخدمات، تُعدّ هي الأخرى، في أغلب الأحيان منتجا حضاريا، ذلك لأنها تعمل على إشاعة أساليب حياتية"[2]. في ذات السياق، وما دام التأثير الاعلامي عموما، والاشهار على وجه الخصوص قد تَخَطى الحدود الجغرافية، فمن الضروري البحث عن آليات جديدة تكُنْ باستطاعتها مزاحمة المد الإعلامي.

وهو ما تكفّل به بيار بورديو من خلال حديثه عن ميكانيزمات الثورة والتصدي للهيمنة الثقافية. لكن ليس بالمفهوم الماركسي "ما أنا متأكد منه هو أن امتلاك الأسلحة الضرورية لحماية النفس من الهيمنة الثقافية، أي من الهيمنة التي تمارسها الثقافة وتمارس باسمها، أمر ينبغي أن يكون جزء من الثقافة. وتحليلها وليس قلبها، أو على نحو أكثر

1- بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 44.

2- بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، ص: 59.

دقة، فرض شكل مغاير لها. بهذا المعنى فإن كتابي هو كتاب ثقافة وثقافة مضادة"[1]. فالثقافة المضادة يشير بها إلى كل ما هو خارج مخططات الطبقة المسيطرة، والتي على أساسها نتخطى العنف الرمزي.

1- Pierre Bourdieu: Questions de sociologie, P: 13.

المبحث الثالث: العنف الرمزي وتجلياته في الثقافة الإعلامية

ينجذب الإنسان بحكم طبيعته للعيش مع بني جنسه، وهكذا عندما يُدفع بالفرد الإنساني في الجماعة، يأخذ في اكتساب ألوان من التصرفات المختلفة. إنّه يتّصل بالثقافة. غير أنّ إغفال العلاقة الثقافية المتبادلة والحالات التي تَتِمّ فيها، يجعل الموضوع ملتبسا، لذلك يُعتبر النقد الثقافي كأفضل وسيلة لفهم الثقافة.

وإذا كانت المنظومة الإعلامية، مجرّد وسيلة تثقيفية (في نظر العامة) فإنّها تُعتَبَر أحد آليات الهيمنة الثقافية في نظر بيار بورديو، حيث وقف مُطوّلا عند الترتيبات التكنولوجية، أين يَتِمّ توجيه واستخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال، بتحديد مجال الاختصاص، فلكل أداة إعلامية وظيفة معينة، موجّهة بالفكر نفسه الذي يتحكم في الاختصاصات الأخرى، فهناك الجرائد التي تختص بالجانب الثقافي، أو بالجانب الترفيهي من أخبار الفن والرياضة، كما تجد صفحات للإعلان والدعاية.

إنّ ما ينطبق على وسائل الإعلام المكتوبة، ينسحب على بقية وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، ويبدو المشهد تعبيرا عن استقلال هذه المجالات، لكنه يتحرك في إطار واحد يصل بالإنسان إلى التوحد مع النظام، القائم على ثقافتين متباينتين؛ ثقافة مسيطرة وأخرى مُسيطَر عليها. لكن السؤال المطروح: ما هي مخاطر الاعلام على الثقافة من جهة ؟ وكيف يعمل على شرعنة مثاقفة يقوم هو بفرضها ؟ بعبارة أخرى أين يتجلى العنف الرمزي في الثقافة التي يبثها الإعلام ؟

1- الإعلام من الثقافة إلى المثاقفة

يُولد الفرد مُزَوَّدا باستعدادات غريزية تُمَكِّنه من التأقلم مع وسطه الجديد، وبمرور الوقت يندمج تدريجيا في مجتمعه مُكتَسِبا لثقافته، وهنا يبدأ الفرد مرحلة اللاوعي الثقافي، والذي يكون نتيجة للتقليد دون النقد، أين تُفرض عليه لاحقا مجموعة من الضوابط توجّه

أفكاره ورأسماله الثقافي والفكري "وهكذا نرى أن نسيان البدايات الذي يظهر من خلال هذا الموهوم الساذج: (هكذا كانت الأمور دائماً) أو اللاوعي الثقافي، بما له من طابع جوهري، يقودان إلى تأبيد العلاقات الدالة أو بما له من طابع جوهري، يقودان إلى تأبيد العلاقات الدالة أو تطبيعها، فيما هي في الواقع، لا تفهم إلا بوصفها من نتاج التاريخ".[1] ويُشير مفهوم الثقافة –عموما– إلى جميع أنواع السلوك المكتسب من قِبل الأفراد في مجتمع من المجتمعات، أي على مواقف المجتمع وأفكاره وأحكامه، على القيم التي يتمسك بها ونُظُمه السياسية والقضائية والدينية. ويُقصد بها أيضا "مجموعة الخصائص المحدّدة لمجتمع ما (...)تتجلى عمليا من خلال أسلوب في الحياة، أو من خلال مؤسسات، وقوانين وقواعد وسلوك وأساليب تنظيم وإنتاج لهذا المجتمع."[2] كما أنّها تعني مجموعة المفاهيم والقيم والخبرات المشتركة لمجتمع أو جماعة ما، وكذا أسلوبها في الحياة.

وإذا ما اتجهنا لرصد مفهومها في كتابات بعض الغربيين، فإنّ أشهرها هو تعريف تايلور (1832م–1917م) الذي يضع الثقافة في مُقابل الطبيعة فهي ذلك "الكل المركّب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون، وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[3]. وعموما نجد أنها تختلف باختلاف ارتباطات الباحثين الفكرية ومجالات تخصصهم العلمية.

1- بيار بورديو: العنف الرمزي، ص: 12.

2- نبيل صموئيل أبادير، حوار الثقافات ضرورة مستقبلية أم رفاهية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2005م، ص: 13-14.

3- دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان– بيروت، ط1، 2007م، ص: 31.

ومن النقاد من يُفرِّق بين مجالات الثقافة؛ فللثقافة في مفهومها ارتباطات عدة، وغالبا ما ترتبط بالجانب الديني والسياسي، ، وهذا ما عبر عنه تيري ايغلتون بقوله: "وإذا ما كانت كلمة ثقافة نصًّا تاريخيا وفلسفيا فهي أيضا محل صراع سياسي"[1]. ذلك أنّ الثقافة مسرحاً من نمط ما، تشتبك فيه قضايا سياسية وعقائدية متعددة. تتميز في أغلب الحالات بحضور النزاع.

وداخل كل ثقافة تولد ثقافة مغايرة، وهو ما يُصطلَح عليها الثقافة المضادة، وهو تعبير أُطلق حديثا على أية ثقافة تحل محل الثقافة السائدة، فهي ردّ فعل طبيعي للمهمشين. وإذا كانت الثقافة تنْصبّ على الجانب الفكري للنخبة، فإنّ أواخر القرن الماضي، وخاصة بداية القرن الحالي توجّهت الأنظار فيه صوب شرائح أخرى من المجتمع وُصفت بكونها على الهامش، وهو ما أدى إلى ازدهار الساحة النقدية خاصة بعد التطور التكنولوجي.

كان لبيار بورديو السبق في الاهتمام بالثقافة كعالم أو كمجال قابل للدراسة العلمية والاحصائية "فالبحث الميداني الذي اعتُمِد لتلبية حاجات المتاحف الأوروبية، وتولاه فريق من الباحثين، مهّد السبيل أمام إشكاليات جديدة في مجال العادات والأفعال الثقافية: فكتاب l'amour de l'art، المنشور في العام 1966م، كان بالنسبة إلى المفاهيم المجرّدة التي تدرس في الجامعات، تجديدا هائلا أفضى إلى بعض الخلاصات التي غيرت نهائيا

1- مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص: 129.

طرح المسألة و مقاربتها."[1] على ذلك فهو أول من نقل الاحصاء من عالم التجارة والسياسة إلى عالم الثقافة.

تجدر الإشارة إلى أن النقد الثقافي يقترن بمرجعيات ثقافية متنوعة؛ لقد استفاد من مناهج العلوم الإنسانية: الفلسفة والتاريخ والسياسة والفكر وعلم الاجتماع وعلم النفس، والبيولوجيا واللسانيات، والنقد الأدبي والأنثروبولوجيا وغيرها، حيث قراءة النصوص قراءة تتضمّن مفهوم قراءة البنية. كما أن الناقد الثقافي يستوجب أن يكون مُلمّا بمجالات عِدّة ليتمكن من الاحاطة بميكانيزمات الثقافة، وآليات اشتغالها، ومدى تداخلها وتأثير بعضها في الآخر.

ولعلّ هذا ما نجده أيضا عند (آرثر أيزا برجر) "النقد الثقافي مُهمة متداخلة، مترابطة متجاوزة متعدّدة، كما أنّ نُقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة، وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، وأيضا التفكير الفلسفي وتحليل الوسائط، وبمقدوره أيضا أن يُفسِّر نظريات ومجالات علم العلامات، ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسية والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجيا"[2]. إن الصفات السابق ذكرها قد أحاط بها بيار بورديو من خلال الروافد الفكرية التي غذت تحليلاته؛ من علماء النفس والاجتماع والفلاسفة، كل ودرجة تأثيره في صقل الروح النقدية التي ظهرت جلية في تناوله للمسرح الإعلامي.

1- عبد الغاني عماد: سوسيولوجيا الثقافة-المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص: 92-93.

2- آرثر أيزا برجر: النقد الثقافي -تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م، ص: 30-31.

أمّا مفهوم المثاقفة فيشير من الناحية النظرية إلى عقل إنسان يؤسِّس ذاته على الغير؛ فالإنسان لا يوجد إلا بفعل وجود الآخر والتواصل معه. وكونه كذلك، لا يستوجب سلب معانيه؛ وعلى هذا يمكن التواصل معه من غير تطاحن ولا مُعاداة، فالمُغايرة هذه ليست عامل صراع فهي نفسها تُولِّد التقارب والتفاهم.

ومن الصّعب الوقوف على تعريف دقيق للمثاقفة، فهو مصطلح تتجاذبه الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية "وهو ذو معان متداخلة تقريبية، وبصفة عامة يطلق على دراسة التَغيُّر الثقافي الذي يحصل ويتحقّق نتيجة لشكل من أشكال الاتصال بين الثقافات (الاستعمار، الرحلات، المبادلات التجارية، الجوار الترجمة...) وتؤدي المثاقفة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكلتا الثقافتين المتَّصِلتين."[1] غير أنّ الطبيعة البشرية تجعل من المثاقفة دعوة أخلاقية صعبة المنال، ذلك أن بعض العقول يؤمن بالآخر، خلافا لعقول أخرى تؤمن باحتكارها لكل شيء.

من جهة أخرى قد يُشار بها إلى الصراع والتناقض، وهذا من خلال الآليات التي تُواجه بها ثقافة محلية نظيرتها الدخيلة عنها، فالمثاقفة بهذا المعنى هي "ردُّ فِعل كيان ثقافي مُعَيَّن اتجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه، وتُمارَس عليه مباشرة، أو عن طريق غير مباشر، عَلانِية أو بكيفية خَفِيّة تدريجية. إنّها طريقة التفاعل والتكيُّف مع ثقافات الآخرين المُغايرة إراديا أو اضطراريا، إما بكيفية واعية أو مقصودة، وإما بكيفية لاشعورية."[2] وينبغي التمييز بين المثاقفة كفعل تواصل بين الأنا والآخر، ولها ضوابطها

1- عبد الكبير الخطيبي: في الكتابة والتجربة، ترجمة محمد برادة، دار العودة، بيروت، ط1، 1980م، ص: 67.

2- عبد الرزاق الدوادي: في الخطاب عن الثقافة والهوية الثقافية، مجلة أنيس، عدد 2، مؤسسة الأخيار للصحافة، الجزائر، 2007م، ص: 12.

المبنية أساسا على الحرية في منطلقاتها، وبين المثاقفة المفروضة التي تتضمّن السيطرة على ثقافة الآخر.

فالعمل على إخضاع سائر الثقافات لِثقافة القطب الواحد، كما هو الحال في عالم اليوم، والذي يرفع شعار العولمة فيه إخلال بحقيقة المثاقفة "لأنّ فيها قضاء على أحد طرفيها، ولأنّ فيها تَنَكُّرا لِواقع التنوع الثقافي الذي يُمَثِّل ركنا أساسيا من أركان المثاقفة، (...) ولكنها تستند في مجملها إلي استخدام القوة، وتوظيف السلطة لإخضاع الآخر الثقافي. فكما وُظِّفت في هذا المجال سلطة السلاح، استُخدِمت سلطة المال وسلطة الإعلام للغاية نفسها."[1] وللهيمنة الثقافية تجليات شتى وأشكال متنوعة سواء خلال الحقبة الاستعمارية أو بعدها.

لقد أشار بورديو إلى ارتباط الثقافي بالسياسي؛ فالرقابة التلفزيونية تفرض مجموعة من الشروط، وهي رقابة خفية تبدأ منذ الاشتراك في برنامج التلفزيون، أو التواجد ضمن مقابلة، إنها فقدان للاستقلالية، فالموضوع المعروض قد تمّ تنقيحه، وكذا شروط الحوار وكل الترتيبات لِما ينبغي أن يُقال، وكذا شروط الاتصال بما فيها الزمن المخصّص لِما يُقال.

إنّ تحديد الزمن المفروض على خطاب المشاركين، يفرض بشكل خاص حدودا صارمة، "إنّ هذه الرقابة تُمارس على المدعوين، ولكن أيضا على الصحفيين من مقدمي البرامج الذين يمارسون هذه الرقابة، لأنهم يتوقعون أن ما سأقوله هو كلام في السياسة. من الصحيح أن هناك تدخلات سياسية، أي تحكُّم سياسي، والتي تمارس بوضوح من

1- سمير أمين: نحو نظرية الثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1989م، ص: 96.

خلال تعيين المسؤولين في المواقع القيادية"[1]. على هذا الأساس يصبح من غير المحتمل وجود إمكانية لكي يقال شيء ما خارج لغة المسيطر.

2- العنف الرمزي للإعلام:

لقد شهدت الدراسة النقدية مع بيار بورديو وثبة نوعية، إذ تجاوز إسهامات من سبقوه، على غرار كارل ماركس وماكس فيبر؛ حيث شيّد منهجية نقدية تستند إلى أطر مرجعية متعددة (فلسفية، لغوية، أنثربولوجية، سيكولوجية، ... إلخ)، تمثلت في نظريته العامة حول الهيمنة، والتي لأجلها يسعى المسيطِر- باستعمال العنف الرمزي- إلى تأطير وتوجيه ما من شأنه إحكام السيطرة، ولذلك فالحديث عن إحداهما لا يمكن دون التطرق إلى الأخرى، باعتبار أن منظومة السيطرة في تصور (بورديو) تشكل كلا متشعبا ومترابطا.

وهنا سنسلّط الضوء على لغة الإعلام أو الخطاب الاعلامي، والتلفزي على وجه الخصوص نظرا لاستحواذه على شريحة هامة من أفراد المجتمع، لقد سعى إلى تناول حالة الميديا بالتحليل، من خلال إظهار تأثيرات شاشة التلفزيون وما تنتجه من برامج وصور بعيدة عن أي موضوعية، وتعكس رؤية غير مُحايدة سياسيا. إنّها الإشكالية المحورية لكتاب "التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول".

وفيه دفع بورديو بأعماله العلوم الاجتماعية إلى ساحة النضال السياسي، وانتقد وسائل الإعلام الفرنسية وتبعية المثقفين الفرنسيين لوسائل الإعلام، من صحافة وإذاعات، وبشكل خاص الدور الخطير الذي يلعبه التلفزيون في تكريس الأوضاع والمصالح السائدة، والتلاعب بعقول المستهلكين، وتنميطهم وفقا لقوالب معينة بحيث تجهّزهم لتقبّل كل ما يُراد منهم.

1- بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 43.

إنّ عملية التنميط هذه يصطلح عليها بورديو بالهابيتوس "وهو ليس مبدأ فعل فحسب، بل إنّه يصنع أنظمة ترتيب وإدراك مطابقة للنظام الاجتماعي التي ليست إلا استبطانا له، إنّه في مبدأ البنيات العقلية أو الإدراكية المهيمنة في حقل معطى. ولكونه مؤثرا كطبيعة ثانية، فإنّ الهابيتوس يسوِّغ لنا ملامح الحياة الاجتماعية بحيث يجعلها طبيعية، ومسلمات بناها المجتمع فعلا، ثم أقلمها لتصير شرعية: وبهذه الصفة فهو عامل وهم"[1]. وظاهريا يبدو وجود تلازم بين العمل الفكري والإعلامي.

إلّا أنّ (بورديو) –ونظرا لكونه باحثاً عن الفهم والمعنى–فهو يعتبر الحقل الفكري في حاجة إلى التأمل والهدوء والتدقيق، والبحث عن المعطيات ودلالاتها الأبعد، بينما يستوجب الحقل الاعلامي السرعة والتنافس في نقل الأخبار والمعلومات، والتعليق عليها وشرح خلفياتها، "وفي الوقت نفسه وللسبب نفسه، يتم تعيين فئة من الصحفيين بمرتبات كبيرة لا لشيء إلا لمجرد استعدادهم للخضوع إلى ما ينتظره الجمهور الأقل اهتماما وتمحيصا، وبالتالي الأكثر سذاجة والأشد لامبالاة تجاه كل صور الضروريات الأدبية، وبشكل خاص اتجاه كل تساؤل سياسي، هذه الفئة تسعى إلى فرض قيمها وأفضلياتها، وطرقها في الوجود وفي الحديث ومفهومها لما هو مثالي وإنساني"[2]. إنّ الأخبار الضرورية اليوم، سرعان ما يتم دفنها غدا، حيث أنباء تقوم بقبر أنباء بعد أن تصبح خارج النسق الذي يستهدف منه العمل الصحفي قضية ما.

1- ستيفان شوفالييه–كريستيان شوفيري: معجم بورديو، ترجمة الزهرة إبراهيم ط1، دار الجزائر،2013م، ص: 286.

2- بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، ط1، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، 2004م، ص: 101.

إنّ السيطرة على الموقف كظاهرة، لا يمكن فصلها عن السيطرة الكاملة على الضيف أو الضيوف. وهنا تتبدى الهيبة في شيء من العدوانية، خاصة عندما يتم الاعتذار المسبق عن سؤال محرج للضيف. وهذه السيطرة تتوفر عبر الآليات التالية:

أولا منع الضيف، ونقول منع لأن الأمر يشبه الحظر الحازم على الاستطراد خارج الموضوع، وذلك عبر الهجوم بسؤال جديد يتعلق بموضوع السؤال الذي حاول الضيف الخروج عنه. وفي حال عدم استجابة الضيف ومواصلة الكلام، وعدم الاستماع للسؤال الجديد يجب على المقدم ألا يتراجع ويسكت، بل يواصل رفع الصوت وطرح السؤال حتى يسكت الضيف، وإلا أن يلجأ إلى الطلب الصريح بالسكوت والاستماع إلى السؤال.

كما يُمنع الضيف من تجاهل السؤال، وإذا حصل ذلك ينبغي على الصحفي المبادرة إلى الإدلاء ببيان كان قد حضّره سلفا، وربما أذاعته الجهة التي تنتمي إليها في وقت سابق لعرض البرنامج. وقد يوحي الضيف بأنه يجيب عن السؤال لدى إدلائه ببيانه الجاهز، وذلك عبر إطلاق جملة أو جملتين من الإجابة، ثم الانحراف اللبق إلى البيان، هنا لا بد من المقاطعة والعودة إلى السؤال بصيغته الأصلية أو بصيغة معدّلة.

وأحيانا ينبغي الظهور على المستوى العصبي: أولا في منزلة التوتر الشديد، والتحفز الدائم لطرح الأسئلة السريعة وإصدار همهمات الموافقة المتحمسة على ما يقوله الضيف، بل مقاطعته لإبداء هذه الموافقة، وثانيا في منزلة الاسترخاء الشديد الناتج عن الثقة الشديدة بالنفس. المنزلة الأولى تضع المقدم في موقف ضعيف أمام الضيف، والثانية في موقع أضعف لدى المشاهد. ولا حاجة هنا للتذكير بضرورة تنفيس التوتر الشديد بواسطة القلم الذي لا بد من وجوده بين اليدين طوال الحلقة. في المقابل، لا بد من التذكير بعدم استخدام القلم للكتابة العشوائية الحاصلة عادة في الاجتماعيات الساخنة لتنفيس التوتر،

لأن ذلك يتم بصورة مكشوفة أمام الضيف وشبه مكشوفة أمام المشاهد[1]. لكن الأكثر أهمية وخطورة هو الدور الذي يلعبه مقدم البرنامج، وهو دور يصدم مشاهد التلفزيون دوما.

يتمظهر ذلك في قيام المقدم بتدخلات حاسمة يفرض من خلالها الموضوع ويفرض الإشكالية، وهي في غالب الوقت إشكالية بلا معنى، وهو من يفرض قواعد اللعبة وهي قواعد ذات أشكال متغيرة، فهي ليست القواعد نفسها عندما يكون المتحدث من الطرف الآخر الذي يريد المقدم تقزيمه.

ضف إلى ذلك أنّ رؤية معينة للمعلومات تصل إلى حدّ التغييب والاستبعاد الكامل لها، تسعى بعد مُدّة إلى فرض نفسها على مجمل المجال الصحفي، بعد أن كانت محصورة من قبل فيما يعرف بصحافة الإثارة المتخصصة في نشر الأخبار الرياضية، الأحداث المتفرقة، يتم ذلك من خلال تزايد الوزن الرمزي للتلفزيون، سبب تزايد وزن القنوات التلفزيونية المتنافسة التي تلهث عما هو مثير، ويجذب المشاهدة، عن الخارق للعادة.

لذلك يجب الأخذ في الاعتبار وضع المؤسسات الصحفية التي يمثلها هؤلاء داخل الفضاء الصحفي، "لكي نفهم ما يمكن أن يكتبه كاتب افتتاحية في صحيفة اللوموند، وذلك الذي لا يمكن أن يكتبه، (...) هذه القيود الخاصة بالوضع سيتمّ تقبلها كمحرمات، أو كإيعاز أخلاقي. كل هذه الممارسات التي تُعلَن على شكل مبادئ أو قواعد أخلاقية هي إعادة ترجمة لِبُنية، لتركيب المجال من خلال فرد يحتل موقع معين في هذا

1- أنظر اسماعيل الأمين: الكتابة للصورة، ص: 152-153

الفضاء"[1]. بهذا نفهم لماذا تُعرض اليوم هذه الندوة أو تلك بشكل منتظم، ولماذا لا ينبغي عرضها في أوقات أخرى، إنّها أوامر ثقافية بصفة متنكرة.

وحتى النخبة (المثقفة) التي تستهدفها وسائل الإعلام، ينبغي عليها الخضوع لشروط العمل الإعلامي، فالغاية تبرّر الوسيلة، وبحكم هذا المنطلق فالبشر هم مجرّد سوق "فالمنافسة الاقتصادية بين قنوات التلفزيون أو بين الصحف من أجل كسب المشاهدين أو القراء، أو كما يقال كسب حصة من السوق، هذه المنافسة تكتمل بشكل مُحدّد على هيئة منافسة بين الصحفيين، منافسة تتميز بالرهانات الخاصة بها، لها خصوصياتها؛ الإثارة الصحفية، المعلومات المتفرّدة، السمعة والشهرة في وسط المهنة"[2]. وهي تستهدفها أيضا لكونها الأقدر والأسرع للوصول إلى الأهداف المرجوة من العمل الإعلامي.

إنّ قوة التأثير الإعلامي للتلفزيون –على الخصوص– تكمن أكثر من خلال ضبطه بشكل تام وفقا للبنى العقلية لثقافة العامة، وعلى هذا الأساس يُرجع (بورديو) "أهمية الصحفيين –من الواجب قول المجال الصحفي– داخل المجال الاجتماعي إلى واقع أنهم يمتلكون احتكار الحديث المفروض على أدوات إنتاج المعلومات الواسعة الانتشار وتوزيعها، ومن خلال هذه الأدوات، فإنهم يحتكرون إمكانات الوصول إلى المواطنين البسطاء واحتكار إدخال منتجين آخرين للثقافة، من علماء، وفنانين، وكُتّاب إلى ما يُسمى أحيانا الحياة العامة"[3]. وهذا ما يسمح لبعض المذيعين أنْ يقدّموا أنفسهم بوصفهم متحدثين باسم الجمهور لمخاطبة الطرف الآخر، بنوع من الاستخفاف وصولا إلى

1– بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 98 .

2– المصدر نفسه، ص: 86.

3– بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 94.

الوقاحة، إضافة إلى إحكامه السيطرة على مصدر المعلومة، ومن ثمّة التأسيس للواقع الاجتماعي والثقافي والأخلاقي،

ويمكن للبرنامج الحواري استضافة جمهور يشارك في الحوار بمعية الضيف، لكن بصورة مُدبّرة كي لا تفلت زمام الحوار من يد المقدم. إن الجمهور الذي يُستدعى غالبا ما يكون بأعمار محدّدة ووفقا لاتجاهه السياسي والاجتماعي. وتتكفل بنقله شركات متخصصة في هذا النوع من العلاقات. "كما تدفع هذه الشركات لكل مشارك من الجمهور مبلغا من المال. وغالبا ما يطلب من أعضاء هذا الجمهور الصمت المطبق خلال الحوار، بالمقابل يتم استدعاء بضعة عناصر بمواصفات محددة، ويسمح لهم بالكلام والمشاركة بناء على طلب مقدم البرنامج"[1]. بيد أن إدارة البرنامج، وإدارة الحضور تتطلب السيطرة على الموقف من قبل مقدم البرنامج، وإلا سيفشل في مهمته الظاهرة والباطنة.

فيا ترى ما هي أبجديات السيطرة الممارسة من قبل الاعلامي ؟ يتحدث أحد العارفين بقواعد هذه اللعبة عن ما يسمى الهيبة، وهي قريبة جدا من مفهوم العنف الرمزي، فهيبة مقدم البرنامج هي التي توحي بالثقة "إنها تشكل الرأسمال الأساسي والنهائي لمقدم البرنامج التلفزيوني، وإذا كان الوجه الطفولي يشكل رصيدا هاما لدى العمل في محل لبيع العطور أو مكتب سفريات سياحية، فإنه يشكل مصدر عدم الثقة، عميق لدى تقديم الأخبار والبرامج الحوارية، وحتى البرامج الترفيهية المخصصة للأطفال والفتيان، لأن هؤلاء ينتظرون الكلام من بالغ وليس من طفل"[2]. إنّ هذا الأمر يجعلنا نقف

1- اسماعيل الأمين: الكتابة للصورة، ص: 150.

2- المرجع نفسه، ص: 151.

على الصورة الحقيقية للإعلام من كونه ظاهريا مجرد ناسخ للأحداث –على غرار أعمال العنف– إلى صانع لها.

فهي ظاهريا ناقلة للواقع أما فعليا فهي مُؤسِّسَة للواقع. وهذا واحد من الأسباب التي تجعل الصحفيين بحسب بورديو أفرادا خطرين أحيانا؛ إنّهم يدهشون من أشياء غير مُدهشة جدا ولا يدهشون من أشياء مُذهلة. وبإمكان الصحفي من خلال معركة المفاهيم والكلمات أن يُحوّل المجرم إلى ضحية، والضحية إلى مجرم حقيقي، لهذا فإنّ "باستطاعة هؤلاء الصحفيين أن يفرضوا على كل المجتمع المبادئ التي ينطلقون منها في رؤيتهم للعالم، أن يفرضوا إشكالياتهم، ووجهات نظرهم على الآخرين أي أن يمارسوا عنفا رمزيا"[1]. ومن بين أساليبها في ذلك، إضفاء طابع الدراما بمعنى مزدوج حيث تضع في المشهد واقعة أو حدث ثم تقوم بالمبالغة في أهميتها وفي صفاتها الدرامية.

وأبرز مظاهر هذا العنف، أن التلفزيون يملأ أوقات الناس بالأشياء غير الهامة وغير الضرورية، وهو يستهلك زمنهم في قول أشياء تافهة، تخفي في الحقيقة بالقدر نفسه الأشياء الثمينة، وبهذا المعنى فان التلفزيون يسهم في تدمير الوعي الثقافي حينما ينشر وعياً زائفاً، أو يحجب المعلومات التي تهمّ المشاهد "إنّ الأحداث المتفرقة هي بمنزلة هذا النوع من السلع الغذائية الأولية بالنسبة للمعلومات الهامة جدا، لأنها تَهُم الجميع دون أن تؤدي إلى نتيجة ما، وهي تستهلك وقتا، وقتا يمكن استخدامه لقول شيء آخر"[2]. وبلغة علم النفس التحليلي فإنّ الصحفي يمارس إسقاطات لشخصيته ورؤياه الفردية على طبقة هامة من المجتمع، فهم يمارسون رقابة هائلة حتى من دون أن يعلموا ذلك.

1– بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 95.

2– بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص: 47.

إن هذا التأثير اللاشعوري في المستمعين والمشاهدين يمثّل نوعاً من العنف الرمزي، من خلال القيام بمهام أيديولوجية من قبل الصورة التي ترسمها الكلمة في مخيّلة السامعين، أو من خلال الصورة التي تُبَثّ في وسائل الإعلام، مُشكِّلةً ما يُسمّى بثقافة الصورة، لذلك إنّ المرء ليُلاحِظ ارتباطا وثيقا بين المعنى ومفعوله على مستوى الضبط والتحكم المرتبط بالعنف الرمزي، وهو ما يترجم في حالاته القصوى عنفاً واقعياً محضاً.

لذلك لم تجد الطبقة المسيطرة عليها ما تفتخر به، إلا قيم الذكورة، وهذا ما لاحظه بيار بورديو من خلال عملية التنويم اليومية "أقول إن فكرة الذكورة هي أحد آخر ملاذات الهوية للطبقات المهيمن عليها. فضلا عن ذلك، أحاول أن أبين النتائج، ومن بينها السياسية، التي تنطوي عليها المواعظ العلاجية الجديدة، تلك التي يبثها طوال اليوم للفقراء إعلانيون وصحفيو مجلات نسوية، ومحللون نفسيون ومستشارون للحياة الزوجية، وما إلى ذلك"[1]. وقد بسط بورديو هذه الأفكار في كتابه السيطرة الذكورية، أين وقف على تداعيات الهابتوس في علاقة الذكر بالأنثى.

كما أنّ الندوات –والتي هي برامج حوارية تضم ضيوفا دائمين– حيث تبدو في ظاهرها ندوات حقيقية ولكنها زائفة. إنّ حقيقة الصحفيين تكمن في "أنّهم لا يحتفظون إلا بذلك الذي يستطيع أن يجلب اهتمامهم، بذلك الذي يهمهم، أيْ ذلك الذي يدخل ضمن إطار فئاتهم، في شبكاتهم، مستبعدين ومغفلين في سذاجة أو لامبالاة تعبيرات رمزية تستحق أن تصل إلى جميع المواطنين"[2]. والحقيقة أنّ مثل هذه البرامج التي تضم المدعوين الدائمين، هي عالم مغلق على الذين يعرف بعضهم بعضا، عالم يعمل وفق منطق الدعم الذاتي.

1 - Pierre Bourdieu: Question de sociologie, P: 14.

2– المصدر نفسه، ص: 96.

إنّ ما يُنقَل من كونه مجرّد عنف إلى أن يصبح عنفا رمزيا، هو الاستجابة التي تحدث لدى المستمعين والمشاهدين (الطبقة المسيطر عليها) "فالمنظومات الرمزية، بما هي أدوات تَواصل ومعرفة، تشكّل بنيات تخضع العالم لبنيات، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطائها صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى (العنف الرمزي)، وذلك عندما تفد لنجدتها وتطعيم علاقات القوة والغلبة التي تؤسسها مُساهمة بذلك في مؤالفة المسودين"[1]. ويزخر واقعنا اليومي بِما يمثِّل عنفا رمزيا للإعلام، فالصحافة كثيرا ما نصّبت نفسها (أو فوّضت نفسها) للحديث عن واقع لم ينشأ بعد، كما تقترح وتقدم استنتاجاتها الحاسمة والقاطعة حول وضع أو حالة قبل القيام بأية دراسة. ويمكن الوقوف على النقاط السلبية التالية:

– لقد انطلق ما يعرف بالربيع العربي من مواقع التواصل الاجتماعي، وبعض القنوات التلفزيونية –ليزج بسوريا على سبيل المثال– في حمامات من الدّم، ولا زال الإعلام يُطبّل لتنظيم ما يُعرف "بداعش"، بالرّغم من أنّ الجميع يعرف مصدره والأهداف التي جيء به من أجلها وضرورة القضاء عليه، إلا أنّ الإعلام لا يهمه أكثر من قولٍ يجلب مزيدا من المستمعين والمشاهدين.

وعلى طريقتها المعهودة في نقل الأخبار–اعتمادا على شهود عيان– دون توضيح هويتهم، أو إظهارهم –بعد إغرائهم ماديا– تقوم بعض القنوات الخليجية بزرع الفتنة، كما تقوم ببث صور وفيديوهات لأعمال عنف وهي مصطنعة، ثم يتبعها تعليق من الصحفي (محاولا التظاهر بحسن النية) بقوله "لم يتسنى لنا التأكّد من صحتها".

– تحويل أنظار الأمة عن القضايا الحساسة بطرق عديدة إمّا بصور وحصص عن اختطاف الأطفال، أو عن الانتحار.

1– بيار بورديو: الرمز والسلطة، مصدر سابق، ص: 51.

– توجد علاقة بين العنف كممارسة واقعية وانتشاره الإعلامي، إذ لم يعد العنف منفصلا عن وسائل الإعلام التي تنشره وتستعمله كما تشاء أو تصمت عنه، وهكذا فالإرهاب والتعذيب والإعدامات وأشكال التخريب يستخدمها الإعلام بشكل منظم، مقنن ودقيق، من حيث أن العنف أصبح قابلا للحساب والتحكم، ووسيلة لتحقيق المردودية وفرض السيطرة والقمع والتهديد به.

3– الحقل الإعلامي: واقع وآفاق

وفي ظلّ هذا الواقع المرير، فإنّه لمن الضروري الوقوف على الآليات الكفيلة بمجابهة القوة التدميرية للعنف، فإذا كانت هذه هي أبجديات الإعلام في السيطرة الثقافية. فيا ترى ما هي الآليات الكفيلة بمجابهة هذا الواقع المدمر للثقافة؟

– تتحدد الوظيفة الأساسية للطبقة المثقفة بضرورة رفع النقاب عن حقيقة الهيمنة السائدة داخل المجتمع –خاصة في جانبها السلبي– وتعرية أسسها الخفية واللينة التي تجعل من المهيمن عليهم يتقبلونها باقتناع ورضى، "إنّ القضاء على سلطة الترسيخ الرمزي التي تقوم على التجاهل وعدم الاعتراف يفترض وعيا بطابعها الاعتباطي، أعني الكشف عن الحقيقة الموضوعية والقضاء على الاعتقاد الراسخ، وحين يعمل الخطاب المتنكر لهذا الاعتقاد على القضاء على البديهيات الخادعة التي يبثّها الخطاب المحافظ، ويشلّ قوتها على التجميد والتحجر، يكون منطويا على السلطة الرمزية، والقوة على الخلخلة وهي قوة تمكّن من إيقاظ القوة الكامنة التي عند الطبقات المسودة"[1]. لذلك فلمن الضروري أن نفضح الانخداع الذي يرعاه الجميع ويشجع عليه، فيشكل في كل مجتمع، أساسا لأكثر القيم قداسة، ودعامة للوجود الاجتماعي بكامله،

1– بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص: 56.

– ضبط المصطلحات بدقّة قبل البدء في أي حوار إعلامي؛ إذ أنّه من السّهل وصف شخص ما بالإرهابي، أو باللاأخلاقي، ممّا يكون له تداعيات سلبية على أفراد المجتمع، وما دام الإعلام يعتمد على مجموعة من الرموز، المجسدة أحيانا في اللغة، وأحيانا في الصور، فإنه من الضروري بحسب بيار بورديو المناهضة والتمرّد على النظام الرمزي، فجميع حركات التمرد عليه ضرورية لكونها تثير التساؤلات، وتعمل على تفعيل المقدرة النقدية، بإعادة النظر فيما يبدو بديهيا وما هو مجرد مسلمات.

ويعطينا بورديو مثالا حيا من حركات التحرر النسوية "وينطبق هذا على حركة مايو 1968م، وعلى حركات التحرر النسوية التي لا يمكن التملص منها بقولنا إنها حركات نساء بورجوازيات. إذا كانت أشكال حركات التمرد هذه تزعج في أغلب الأحيان الحركات السياسية أو النقابية، فربما لأنها ضد التوجهات العميقة لرجال الدولة ومنافعهم الخاصة. لأن تجربتهم بينت لهم أن تسييس الطبقات المهيمن عليها وتعبئتها يجب أن يتحققا، دائما تقريبا"[1]. على هذا الأساس ينبغي إيجاد منظومة أخلاقية، تتكفّل بالتوعية الإعلامية للصحفيين أخلاقيا قصد تحقيق قدر معين من الموضوعية. والعمل على تفعيل إطار قانوني لحماية المشاهد أو القارئ، بإيجاد صيغ قانونية تمنع انتهاكات وسائل الإعلام للسلم الاجتماعي.

ومن الأمور الهامة التي حرص بورديو على ضرورة توضيحها هي ضبط مفهوم الثقافي، وتمييزه عن الطبيعي، "وهكذا نرى جيدا أن الأمر في هذا الخصوص يتعلق قبل كل شيء بأن نرجع الى المعتقد سمته المفارقة، وفي الوقت ذاته تفكيك السيرورات المسؤولة عن تحوّل التاريخ الى طبيعة، وتحويل الاعتباطية الثقافية طبيعية (*En*

1 -Pierre Bourdieu: Questions de sociologie, P: 12.

(*naturel*"[1]. فكثيرا ما يتم المزج بينهما بصفة قصدية من قبل المسيطر لتبرير الأوضاع الحالية، ومن ثم الإبقاء على العلاقات الاجتماعية والثقافية المبنية على الاعتباطية.

1- بيار بورديو الهيمنة الذكورية، ص: 16.

خاتمة

تتكوّن نتائج البحث المتوصّل إليها عن "نسق السيطرة وآلياتها عند بيار بورديو" من خلال فصول البحث، بداية من الفصل الأول الذي تناولت فيه المفاهيم الأساسية لمنظومة السيطرة للإحاطة بالنسق الفكري له، مرورا بالمنابع الظاهرة والباطنة التي نهل منها بيار بورديو. إضافة إلى استعراض أهم النماذج في صناعة السيطرة وفي تفعيلها. ويمكن ايجازها فيما يلي:

باعتبار النسق عموما، هو مجموعة منطلقات متناسقة تُفرِز نتائج بعينها، مرورا بقواعد محدّدة. فقد تَبَدى التفكير النسقي جليا من خلال مفاهيم السيطرة وتفاعلاتها، فعند استعراض عنصر منها يتعذّر تغييب بقية المفاهيم؛ إنّ الحديث عن منظومة الاستعدادات المستدامة، أي جملة القدرات والعادات والمؤثرات الجسدية المتماسكة، التي تُكوِّن الفرد بالتلقين، وبالغرس غير الواعي في الذهن، واستبطان أساليب الوجود الخاصة بوسط معين، إن هذه الخصائص –باعتبارها هابيتوس– هي من يحدّد لاحقا الرأسمال الثقافي والاجتماعي للفرد.

كما أنّ هذا الرأسمال هو من سيدفع بالفرد إلى الحقل الذي يَتَموقع فيه داخل الفضاء الاجتماعي، ويُكسبه تميُّزا مُعيَّنا: مسيطِرا، أو مسيطر عليه. ويُكتَمل المشهد في الإطار السياسي عندما تُفعِّل الدولة مجموعة إجراءات، تُكرّس من خلالها وضعية السيطرة؛ فتعيد إنتاج اللامساواة الاجتماعية، عن طريق عنف ناعم يصطلح عليه بيار بورديو العنف الرمزي.

ولا شك أنه قد استطلع الطروحات التي سبقته لصياغة نظريته، وذلك من أجل كشف الأنساق المستترة للعلاقات، والقيام بتنظيمها ليفتح بابا للتقصي بلا حدود. وبحكم أنّ تأثير مفكر ما، لا يقف عند حدود العمل الذي يمارسه مباشرة، وإنّما أيضا الإجابات التي يستثيرها فيما بعد، فقد تأثر بورديو بالعديد من الاتجاهات النفسية على غرار سيجموند فرويد، والذي طوّر من خلاله فكرة الليبدو، مبدعا منها مدلولات تجاوزت

السيطرة الفردية إلى الجماعة، لينصِّب نفسه رائدا لعلم النفس الاجتماعي، خاصة في آليات تجاوز عائق التنويم.

أما بيار بورديو كعالم اجتماع فإنّ حصيلة أطروحته جاءت بخلاف ما ذهب إليه من سبقوه. فعلى سبيل المثال عارض الطرح الماركسي الذي حصر تفسيره في العامل الاقتصادي، فالكلمات التي يستعملها مستعارة حقيقة من الماركسية، إلا أنّه يقدمها بمحتوى جديد عبر مفهوم الرأسمال الثقافي، بوصفه رأسمال رمزي مقابل الرأسمال الاقتصادي بوصفه مفهوم مادي. وحتى التمايز، لا يقع بالضرورة في نطاق الرأسمال الاقتصادي، بل في نطاق الرأسمال الثقافي، الذي يسعى إلى تكريس الاختلاف وإعادة إنتاج الطبقات.

وكانت فكرة الهيمنة وأهميتها قد احتفظ بها انطلاقا من ماكس فيبر، إذ استمدّ منه الأنظمة الرمزية في الحياة الاجتماعية، بالإضافة إلى فكرة النظم الاجتماعية. ليُحوّلها في النهاية إلى نظرية الحقول. متجاوزا بذلك لبنيوية ماكس فيبر، وكذا النظرة الضيقة للمجتمع كما تصورها مواطنه اميل دوركايم، الذي غيّب فكرة الصراع وركّز على وصف خصائص الظاهرة الاجتماعية عموما، ووضعية الفرد في مقابل الجماعة.

وبحكم تكوينه الفلسفي، يتقاطع بورديو مع العديد من الفلاسفة –على اختلاف مشاربهم– في إعطاء أهمية كبرى لنقد حالات الهيمنة، لقد استفاد من مدرسة فرانكفورت؛ إذ مدّه تيودور آدرنو وماكس هوركهايمر بالروح النقدية، واستلهم موضوع العنف من حنه ارانت، ومعالجة حرية الأفراد من جون بول سارتر، وتحديد ألفاظ السيطرة ومدلولاتها من لودفيج فيتجنشتاين. لقد اقتدى بهم تارة، وتارة جعلهم منطلقا لمفاهيمه، وتارة استخدم أفكارهم ثم رماها في نصف الطريق. ونادرا ما استعرض فيلسوفا دون الإدلاء بموقف مما طرحه، تأييدا أو رفضا. لقد تأثر بالعديد من التيارات المتباينة من جهة، وبنى نسقا متكاملا لفك لغز السيطرة من جهة ثانية.

وباعتبار النسق في حاجة ماسة إلى آليات تجسيده، كانت المنظومة الإعلامية هي إحدى هذه النماذج، إذ أثبت بأن الإعلام يمارس نوعا من العنف الرمزي المفسد والمؤذي بشكل خاص. وهو عنف يُمارَس بتواطؤ غير مُصرَّح به من قبل هؤلاء الذين يخضعون له، وأولئك الذين يمارسونه، بالقدر الذي يكون فيه أولئك كما هؤلاء غير واعين بممارسته أو الخضوع له. لذلك أراد أن يكشف القناع عن الأشياء الخفية، هذا العمل يمكن أن يُسهم في تقليل العنف الرمزي الذي يُمارَس في العلاقات الاجتماعية، وبخاصة في علاقات أدوات الاتصال الإعلامية.

وإذا كان الاعتقاد الجماهيري ينظر إلى الإعلام عموما، والتلفزيون على وجه الخصوص بكونه أداة تثقيفية، فإنّ (بيار بورديو) يرى أن الإعلام بآلياته المتعدِّدة يُسهم بقسط وافر في تهديد مجالات مختلفة على مستوى الإنتاج الثقافي، من فن وأدب، وعلم، وفلسفة، وقانون؛ فالتلفزيون ومعه جزء من الصحافة مدفوعين بمنطق اللهاث وراء مزيد من الإقبال الجماهيري، وبالتالي فهو يفرض نمط ثقافي معيّن من خلال التزاوج بين التكنولوجيا ورأس المال.

إنّ قوة المنظومة الإعلامية تتضاعف أكثر كلّما اقترنت بسلطة رمزية، فهي تستند إلى أسلوب التورية والاختفاء، إذ لا يمكن أن تُحَقِّق تأثيرها المفترض، وتنفيذها بشكل فعال وإيجابي، إلا من خلال التعاون الذي يجب أن تلقاه من طرف أغلبية الناس المعنيين بها؛ والذين لا يعترفون بها.

أما النموذج الثاني لتحقيق نسق السيطرة، فيتمظهر من خلال تفكيكه سلسلة من الآليات، التي أثبت بموجبها أنّ المنظومة التربوية لا تشذ عن القاعدة؛ إنّ النجاح أو الفشل المدرسي، نتيجة حتمية للرأسمال الثقافي الذي يحوزه الفرد، وهو ما اعتُبِر مدخل من مَداخل العنف الرمزي. إذ تتأسس النظرة السطحية للإخفاق المدرسي على وجود علاقة شرطية بينه وبين الموهبة كانبثاق بيولوجي يصدر بحكم الولادة.

وعند تَقَصِّيه عن الرأسمال الثقافي وتشكلاته، من خلال اعتماده منهج المقارنة في فرنسا حقبة الستينات والسبعينات من القرن الماضي، من حيث نسبة التسرب المدرسي لدى مختلف الفئات العمرية والجنسية في شتى مراحل التعليم. إنّ هذه الدراسة أفضت به للولوج إلى أبجديات النجاح المدرسي.

إن التعثر أو النجاح بحسبه لا يتوقف على الموهبة أو على الفرد ذاته، وإنما هو نتاج لرأسماله الثقافي المنبثق من توجيهات مبكرة لوسطه العائلي. ذلك أن الطلبة المحظوظين اجتماعيا يرثون من أوساطهم معارف ومهارات وأذواق، تنعكس على التحصيل الدراسي. ويتجلى الامتياز الثقافي، في شكل أُلفة مع الأعمال الثقافية، كالتردد المنتظم على المسرح والمتحف والمهرجان، وكذا من خلال الاطلاع على الأعمال المعاصرة، ومن ثم فالطلبة لهم معارف أكثر شمولية وغنى كلما كانت أصولهم الاجتماعية أكثر ارتقاء.

وعلى هذا الأساس فالتلاميذ يختلفون تبعا للاستعدادات والمعارف القبلية التي تعود إلى وسطهم الاجتماعي؛ فهم إذن ليسوا متساويين في اكتساب الثقافة، فكل تعليم، ولاسيما تعليم الثقافة (حتى العلمية منها) يفترض مسبقا وضمنيا، مجموعة معارف ومهارات، لاسيما آداب الكلام، والتي تُكوّن تراث الطبقات المثقفة. ولذلك فإن سهولة امتلاك الثقافة المدرسية تزداد طردا وسلم الانتماء الاجتماعي، إذ يتّسع النجاح المدرسي عند الطلبة المنحدرين من طبقات مثقفة، ومنه فالأستاذ الذي يُقوِّم عمل التلميذ، لا يحكم في الغالب سوى على علاقته بالثقافة الموجودة سلفا، فالرأسمال الثقافي يتمظهر كآلية للنجاح أو الفشل المدرسي.

الفهـــارس

فهرس المصادر والمراجع

I- المصادر

أولا- المترجمة إلى اللغة العربية

1. بيير بورديو: أسباب عملية –إعادة النّظر بالفلسفة، تعريب أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، ط1، 1988م.
2. بيير بورديو: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة سعيد العليمي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.
3. بيير بورديو: بعبارة أخرى–محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية- ترجمة أحمد حسان، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2002م.
4. بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية، دمشق، ط1، 2004م.
5. بيار بورديو: العنف الرمزي –بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م.
6. بيير بورديو: قواعد الفن، ترجمة ابراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2013م.
7. بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007م.
8. بيير بورديو: الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.

ثانيا- بالفرنسية

1. Pierre Bourdieu: Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques, Éd Fayard, 1982.
2. Pierre Bourdieu: Choses dites, Coll. “Le sens commun”, Ed. De Minuit, Paris, 1987 .

3. Pierre Bourdieu: Contre-feux Propos- pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale, Raisons d'agir, Paris, 1998.
4. Pierre Bourdieu: La Distinction. Critique sociale du jugement, Les Éditions de Minuit, 1979.
5. Pierre Bourdieu: Méditations Pascaliennes, Coll. liber, Ed Du seuil, Paris, 1997.
6. Pierre Bourdieu, Questions de Sociologie, Ed de Minuit, Paris, 1994.
7. Pierre Bourdieu: Répons pour une anthropologie reflex, Ed Minuit, Paris, 1992.
8. Pierre Bourdieu: La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Minuit, Paris, 1970.
9. Pierre Bourdieu: Le sens pratique, coll. « Le sens commun », Ed de Minuit, Paris, 1980.
10. Pierre Bourdieu: Stratégies de reproduction et modes de domination, Actes de la recherche en sciences sociales, année 1994, volume 105, n1.
11. Pierre Bourdieu: Une Interprétation de la sociologie religieuse de Max Weber, Archives européennes de sociologie, vol XII, n 01.

II- المراجع

أولا- مراجع باللغة العربية

1. أحمد حسين الصاوي: طباعة الصحف وإخراجها، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
2. أحمد موساوي: مدخل جديد إلى المنطق المعاصر، ج1، معهد المناهج، الجزائر، ط1، 2007م.
3. ادغار موران: مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1993م.
4. آرثر أيزا برجر: النقد الثقافي –تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.

5. إسماعيل الأمين: التلفزة المعاصرة–سلطة رابعة أم سلطة مربعة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2015م.
6. إسماعيل الأمين: الكتابة للصورة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط2، 2010م.
7. إسماعيل الأمين: كيف تكتب خبرا تلفزيونيا، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط2، 2012م.
8. أشرف محمود صالح: إخراج الصحف السعودية –دراسة لعيّنة من الجرائد السعودية اليومية، الطباعي العربي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1408هـ.
9. اميل دوركايم: التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، مكتبة مصر، بدون تاريخ.
10. أنطوني جدِّنز: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة –تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر، ترجمة أديب يوسف شيش.
11. أنور الجندي: الصحافة والأقلام المسمومة، دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1980م.
12. إيريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2012م.
13. بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، ترجمة سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 2012م.
14. تيودور فون آدرنو: محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة، مركز الانماء القومي، لبنان.
15. جان كلود برتراند: أدبيات الإعلام، ترجمة رباب العابد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008م.

16. حنّة أرادت: في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م.
17. دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان– بيروت، ط1، 2007م.
18. ديفيد هوكس: الايديولوجيا، ترجمة ابراهيم فتحي، المشروع القومي للترجمة، 2000م.
19. روبرت هيليارد: الكتابة للتلفزيون والإذاعة ووسائل الإعلام الحديثة، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار الكتاب العربي، 2003م.
20. سمير أمين: نحو نظرية الثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1989م.
21. عبد الغاني عماد: سوسيولوجيا الثقافة–المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.
22. عبد الكبير الخطيبي: في الكتابة والتجربة، ترجمة محمد برادة، دار العودة، بيروت، ط1، 1980م.
23. عبدالله العروي: مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003م.
24. عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية –سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005م.
25. فهد بن عبد العزيز بدر العسكري: الإخراج الصحفي–أهميته الوظيفية واتجاهاته الحديثة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.
26. كارل غوستاف يونغ: تطور الشخصية –علم نفس الطفل، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2012م.

27. كارل غوستاف يونغ: دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م.
28. كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت –من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.
29. ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006م.
30. ماكس هوركهايمر تيودور آدرنو: جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2006م.
31. مايكل ماكجنس: يونج، ترجمة محي الدين مزيد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2003م.
32. محمد نبهان سويلم: التصوير الإعلامي، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
33. محمود فهمي زيدان: المنطق الرّمزي نشأته وتطوّره، دار النَّهضة العربيَّة، بيروت، 1979م
34. ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 1988م.
35. ناتالي اينيك: سوسيولوجيا الفن، ترجمة حسين جواد قبيسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011م.
36. ناعوم تشومسكي: السيطرة على الإعلام، ترجمة أميمه عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003م.
37. نبيل صموئيل أبادير، حوار الثقافات ضرورة مستقبلية أم رفاهية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2005م.

38. نيقولا مكيافللي: الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، الساعي للنشر والتوزيع، جدة، 2004م.
39. هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م.
40. هيوج اتكن: دراسة التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية، ترجمة محمود زيد، مراجعة قسطنطين زريق.
41. يورجن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة ابراهيم الحيدري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002م.
42. يوسف محمود: المنطق الصّوري–التصوّرات والتّصديقات، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994م

ثانيا: مراجع باللغة الفرنسية

1. A. Accardo. P. courcuf f, La sociologie de Bourdieu, Le mascaret, Bordeaux, 1986.
2. Anne Jourdain, Sidonie Naulin: La théorie de Pierre Bourdieu et ses usages sociologiques, Armand Colin, Paris.
3. Hanna Arendt: L'origine du totalitarisme, Le système, Ed Seuil, Paris. 1975.
4. Henri Lefebvre: La vie quotidienne dans le monde moderne, Ed Gallimard, Paris, 1968 .
5. Jean Paul Sartre: Plaidoyer pour les intellectuels, Ed Gallimard, Paris, 1972.
6. Karl Marx: critique de l, économie Politique, (Manuscrits de 1844) Gallimard 10-18, Union général d'édition, 1972.
7. Louis Althusser: Pour Marx, Ed La Découverte, Paris,1986.
8. Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-philosophicus, traduction préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Editions Gallimard, 1992.
9. Max Weber: Le Savant et le politique, Collection 10-18.

10. Nicolas Machiavel: Le Prince, Un document produit en version numérique par Jean Marie Tremblay: http://pages.infinit.net/sociojm.
11. Paul Guillaume: La formation des habitudes, PUF, Collection SUP, Paris, 1968.
12. Sigmund Freud: Abrégé de psychanalyse, PUF, Paris, 1967.
13. Sigmund Freud: Totem et Tabou, Interprétation par la psychanalyse de la vie social des peuples primitifs, Traduit de l'Allemand par Dr S. Jankélévitch. Impression 1951.
14. Théodore Adorno, Modèles critiques, "Opinions, illusions, société", Ed. Payout.

III- المجلات والدوريات

أولا: بالعربية

1. إيريك فروم: الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة 1989م، عدد 140.
2. باربرا ويتمر: الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2007م.
3. عبد الرزاق الدوادي: في الخطاب عن الثقافة والهوية الثقافية، مجلة أنيس، عدد2، مؤسسة الأخيار للصحافة، الجزائر، 2007م.

ثانيا: بالفرنسية

1. Pierre Bourdieu: Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée, Revue internationale des sciences sociales, Volume XIX, n3, Unesco, 1967.
2. Géhin Etienne: Pierre Bourdieu, La distinction –critique sociale du jugement, Revue française de sociologie, Paris, 1980.

V- رسائل جامعية

1. جميلة علوش: الهيمنة الذكورية في الحكاية الشعبية، قراءة سوسيوثقافية من منظور بورديو رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والأدب العربي،

إشراف طراحة زكية، كلية الآداب واللغات، جامعة تيزي وزو، السنة الجامعية: 2013-2014م.

2. جمال براهمة: الانسان والوعي في فلسفة هيربرت ماركوز، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف جمال حمود، جامعة قسنطينة، السنة الجامعية: 2010-2011م.

VI- المعاجم والموسوعات

1. ابن منظور: لسان العرب، المجلد الخامس، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون. دار المعارف، القاهرة.
2. أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي عربي فرنسي) مكتبة لبنان، بيروت، 1987م.
3. أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م.
4. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1982م.
5. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطَّليعة للطِّباعة والنَّشر، بيروت، ط3، 2006م.
6. ستيفان شوفالييه-كريستيان شوفيري: معجم بورديو، ترجمة الزهرة إبراهيم، دار الجزائر، ط1، 2013م
7. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1984م.
8. عبدالرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1984م.

9. مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.
10. م روزنتال. ب يودين: الموسوعة الفلسفيّة –وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات– ترجمة سمير كرم، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط9، 2011م.

VII- الويبوغرافيا

1. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.
2. عادل بوديار: الخطاب الإشهاري من الترويج إلى صناعة الثقافة: httpeventsheets.comnode263
3. زهير الخويلدي، نظرية الهابتوس ورأس المال الرمزي عند بيير بورديو، مقال منشور على موقع: الحوار المتمدن–العدد: 4059-11/4/2013-14:31 www.ahewar.org/debat/showw.art.asp?aid=35388

فهرس المصطلحات

Stratégie	استراتيجية
Disposition	استعداد
publicité intégrative	إشهار إدماجي
publicité informative	إشهار إعلامي
publicité suggestive	إشهار إيحائي
publicité mécanique	إشهار تشريطي أو آلي
code	اصطلاح
Reproduction	إعادة انتاج
Production	إنتاج
Économie des pratiques	اقتصاد الممارسات
Structuralisme	بنيوية
Historicisation	تاريخانية
Division du travail	تقسيم العمل
Télévision	تلفزة
Distinction	تميز
Corps	جسد
Déterminisme	حتمية
Liberté	حرية
Sens pratique	حس علمي
Sens commun	حس مشترك
Champ	حقل
Signifiant	دال
Signification	دلالة
Etat	دولة
Capital	رأسمال

Pouvoir symbolique	سلطة رمزية
Domination	سيطرة
Classe	طبقة
Aliénation	الاستلاب
Socialisme	الاشتراكية
Suicide	الانتحار
Elections	الانتخابات
Utopie	اليوتوبيا (الطوباوية)
Idéologies	الايديولوجيات
Structure	البنية
Influence	التأثير
Historisme	التاريخانية
Dépendance	التبعية
Expérimentation	التجريب
Inégalités	التفاوت
Tradition	التقليد
Organisation	التنظيم
Prévision	التوقع
Dialectique	الجدلية
Communauté	الجماعة
Besoins	الحاجات
Champ	حقل
Rôle	الدور
L’état	الدولة
Démocratie	الديموقراطية

Religion	الدين
Capitalisme	الرأسمالية
Contrôle social	الرقابة الاجتماعية
Symbolisme social	الرمزية الاجتماعية
Causalité	السببية
Pouvoir	السلطة
Institutions	المؤسسات
Intellectuels	المثقفون
Société industrielle	المجتمع الصناعي
Groupes	المجموعات
Croyances	المعتقدات
Connaissance	المعرفة
Objectivité	الموضوعية
professions	المهن
Elites	النخبة
Confits sociaux	النزعات الاجتماعية
Système	النظام
Théorie	النظرية
Utilitarisme	النفعية
Modèles	النماذج
Habitude	عادة
Relation	علاقة
signes	علامات
Rationalité	العقلانية
Violence	العنف

Violence symbolique	العنف الرمزي
Téléologie	الغائية
Individualisme	الفردية
Action collective	الفعل الجماعي
Mesure	القياس
Valeurs	القيم
pouvoir symbolique	سلطه رمزية
Domination	سيطرة
classe	طبقة
phénoménologie	ظاهراتية
Agent	فاعل
Espace social et position	فضاء اجتماعي وموقع
Action	فعل
philosophie	فلسفة
Règle	قاعده
légalité	قانونية
Inconscient	لاوعي
Libido	ليبيدو
un sophisme	مغالطة
Tabou	محرمات
La distinction	التميز
légitimité	الشرعية
le paralogisme	الغلط
Inconscient	لاشعور
Inconscient collectif	لاشعور جمعي

Le Moi	الأنا
Le Surmoi	الأنا الأعلى
Le ça	الهو
Ecole	مدرسة
Signifie	مدلول
La noblesse d’état	نبالة الدولة
Système	نسق
L’axiomatique	نسق استنتاجي
System Educationnel	نسق تربوي
System Politique	نظام سياسي
Habitus	هابيتوس
conscient	وعي
illusion	وهم

فهرس الأعلام

دليل أسماء الأعلام

Edgar Morin	ادغار موران
Edmund Husserl	إدموند هوسرل
Aristote	أرِسْطُو
Erich Fromm	إريك فروم
David Émile Durkheim	إميل دوركايم
Auguste Conte	أوغست كونت
Emmanuel Kant	ايمانويل كانط
Baruch Spinoza	بار وخ سبينوزا
Paul Guillaume	بول غيوم
Pierre Bourdieu	بيار بورديو
Theodor Von Adorno	تيودور أدورنو
Jean Piaget	جون بياجي
Jean-Paul Sartre	جون بول سارتر
Jean Jacques Rousseau	جون جاك روسو
Hanna Arendt	حنة أرانت
Sigmund Freud	سيجموند فرويد
Ferdinand de Saussure	فرديناند دي سوسير
Karl Marx	كارل ماركس
Carl Gustav Jung	كارل غوستاف يونغ
Karl Mannheim	كارل مانهايم
Claude Lévi-Strauss	كلود ليفي ستروس
Ludwig Feuerbach	لودفيغ فيورباخ
Ludwig Wittgenstein	لودفيغ فيتجنشتاين
Louis Althusser	لوي ألتوسير
Martin Heidegger	مارتان هايدجر
Max Weber	ماكس فيبر
Max Horkheimer	ماكس هوركهايمر
Malik Bennabi	مالك بن نبي
Merleau ponty	موريس ميرلوبونتي
Noam Chomsky	ناعوم تشومسكي
Nicolas Machiavel	نيكولا مكيافللي
Herbert Marcuse	هيربرت ماركوز
Jürgen Habermas	يورغن هابرماس

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المحتوى.....الصفحة

مقدمة ..... أ – د

الفصل الأول: المفاهيم الأساسية لمنظومة السيطرة.....1-50

المبحث الأول: في المفاهيم السوسيوثقافية.....2

1: العنف الرمزي.....2

2: رأس المال.....9

3: الحقل والعلاقة وصلتهما بالتميّز.....17

المبحث الثاني: في المفاهيم الفلسفية.....23

1: الهابتوس.....23

2: العادة.....30

3: النسق 33

المبحث الثالث: في المفاهيم السياسية.....36

1: إعادة الانتاج..... 36

2: الدولة.....41

3: الرمز والسيطرة 45

الفصل الثاني: الروافد الفكرية لبيار بورديو.....51-104

المبحث الأول: علماء الاجتماع.....52

1: كارل ماركس.....52

2: اميل دوركايم.....59

3: ماكس فيبر.....64

المبحث الثاني: مدرسة التحليل النفسي.....69

1: سيجموند فرويد.....69
2: اريك فروم.....75
3: يونغ.....80
المبحث الثالث: الفلاسفة ومدرسة فرانكفورت.....85
1: تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر 85
2: هيربرت ماركوز 91
3: حنة ارانت 95
4: جون بول سارتر 99
5: لودفيج فيتجنشتاين.....100
6: البنيوية.....103
الفصل الثالث: المنظومة التربوية وميكانيزمات السيطرة.....105-140
المبحث الأول: اللغة كجهاز للسيطرة.....106
1: اللغة من التواصل إلى التوجيه.....106
2: اللغة وصناعة الفكر.....110
المبحث الثاني: المنظومة التربوية وإعادة الإنتاج.....118
1: الأصول الاجتماعية للنجاح المدرسي.....118
2: المدرسة: من صنع الكفاءات إلى المحافظة على الامتيازات.....122
3: النشاط التربوي مسرحا للعنف الرمزي.....127
المبحث الثالث: المبحث الثالث: المدرسة والخطاب الايديولوجي.....133
1: الإيديولوجيا: المفهوم والاستعمالات.....133
2: فاعلية المشروع الايديولوجي.....136
الفصل الرابع: آليات السيطرة الإعلامية 141-190

المبحث الأول: الإعلام من الاستدراج إلى الاغتصاب الفكري 142
1: الإعلام وآليات الاستدراج 142
2: الإعلام ومصادرة العقول 151
المبحث الثاني: الرسالة الإشهارية ومقاصدها 156
1: الخطاب الإشهاري وأشكاله.....156
2: الإشهار وأغراضه 162
1.2: تجاريا 162
2.2: ثقافيا.....168
المبحث الثالث: الثقافة التلفزيونية والعنف الرمزي.....173
1: الإعلام من الثقافة إلى المثاقفة 173
2: العنف الرمزي للإعلام 179
3: الحقل الإعلامي: واقع وآفاق 188
خاتمة.....191
الـفهارس.....196
فهرس المصـادر والمراجع 197
فهرس المصطلحات 207
فهرس الأعـلام.....213
فهرس الموضوعات.....215

الملخص:

تتمحور إشكالية البحث حول نسق السيطرة ومداخلها. ولفهم هذا النسق استدعى الأمر الاحاطة بالمفاهيم الأساسية التي يستخدمها بيار بورديو بإعطائها دلالات خاصة، تختلف بعض الشيء عما هو متعارف عليه.

وباعتبار النسق في حاجة لآليات تجسيده، كانت المنظومة الإعلامية إحدى هذه العينات. أما النموذج الثاني لتحقيق النسق فيتمظهر من خلال المنظومة التربوية؛ وهو ما اعتُبِر مدخل من مَداخل العنف الرمزي.

Préface

La problématique de la recherche est centrée sur le système de la domination et ses mécanismes. Et pour mieux la comprendre, cela nécessite de saisir les concepts fondamentaux utilisés par pierre Bourdieu en leur donnant des significations distinctives.

Et lorsque le système a besoin aux mécanismes qui la concrétisent, il vient les média comme l'un de ces modèles. tandis que le deuxième modèle pour réaliser ce même système apparait à travers le système éducatif. ce qu'est considéré -selon Pierre Bourdieu- comme l' une des applications de la violence symbolique.