

طبقات الرقابة في الثقافة العربية: لذة الرقابة باللّغة

محسن بوعزيزي*

(١) الرقابة الإجهاض: أمثلة عربية

الرقابة الإجهاض لفحولة فكرية أو سياسية ممكنة، ضرب من البربرية الصلفة لفكرة أو قوة معارضة قيد التشكل. والرقابة القطف لرؤوس بدأت تينع، كما فعل الحجاج، جريمة السلطة في حالتها المحض، ضربة وقائية في البداية للمختلف حتى لا يعلن عن نفسه صراحةً، وممارسة إكراهية مع ظهور المطبعة في أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر ١. ولكن هذه الدراسة لا تقف عند هذا النمط الأخير من الرقابة المؤسسية بقدر ما تتجه إلى الرقابة الكامنة في البنى الخفية التي تفرضها الثقافة العربية وتاريخها. وضمن هذه الثقافة تطرف في الرقابة بتجفيف منابع الفكرة قبل تكونها أو الخصم قبل ولادته، وبأساليب مختلفة ومنها البلاغة والخطابة وما يمكن تسميته بصناعة القداسة، صناعة قد لا تكون بالضرورة جعلت لحماية المقدس بقدر ما هي موظفة لأغراض سياسية تصفي الخصم من حقل الصراع.

ومن أشهر الأمثلة العربية على هذا الإجهاض الفكري إعدام كتب الحلاج، فلم يصلنا من أثره إلا القليل ومنها كتاب "الطواسين". فمن أجل محاصرة الفكرة أحرقت كتبه وسُجن ثم أُخرج من سجنه، فجلد وقُطعت يداه ورجلاه وشوّه وصلب وقُطعت رأسه وأُحرقت جثته ونثر رمادها في دجلة، تحت ذريعة المروق عن الدين مع أنّ الأمر قد لا يعدو أن يكون أزمة في اللّغة ناجمة عن الاستسلام لواقع النّظم عنده، لأنه اضطرّ للاعتذار عن معاني الألفاظ التي كانت تصدر عنه كقوله:

* باحث تونسي

”أنا الحقّ“ أو ”ما تحت الجبّة إلاّ الله“. فقد قتلته هذه الكلمات مع أنّه كتب يقول: ”إنّ معرفة الله هي توحيدده، وتوحيدده تميّزه عن خلقه، وكلّ ما تصوّر في الأوهام فهو - تعالٰى - بخلافه، كيف يحلّ به من منه بدأ“ ٢. المثال الصوفي، ومنه الحلّاج، رؤية هاربة من الحدود التي تضعها الرقابة الدينية بمكر اللّغة وقدرتها على الفسحة والتوليد.

الرقابة الإجهاض كما ترد في بعض أدعية المساجد والأدعية المذهبيّة العربيّة: ”اللهم كن لهم بالمرصاد“، ”اللهم فرّق جمعهم ودمّر أمرهم“، اللهم يثمّ أطفالهم وأيم نساءهم واقطع نسلهم“، ”اللهم اعم بصره وبصيرته“، ”اللهم جمّد الدماء في عروقه واجعله يتمنّى الموت فلا يجده“. والتطرّف في الرّقابة بلغ حدّ حصار القبور وأشهرها مرقد ”الإمام الحسين“ في كربلاء الذي أقضّ مضجع الأمويين والعباسيين وصولاً إلى البعثيين حتى صار القبر رمزاً للمقاومة لدى الشيعة يعادل الطواف حوله مائة طواف حول الكعبة. ولقد أنشأ المتوكّل العبّاسي، على سبيل المثال، نقطة قرب كربلاء وأمر أتباعه بقتل كل من يأتي لزيارة الحسين وهدم بأمره تسع عشر مرّة، حتى أنّه ذهب هو وغلمانه ونبشوا القبر حتى بلغوا الحصر، ”وإذا به، في التأويل الشيعي، تفوح منه رائحة المسك فهاولوا عليه التراب ثانية، وأرادوا حراثة الأرض ولكن المواشي وقفت عن السير“ ٣. هكذا لا تكفي الرقابة في بعض حالاتها العربية المتطرّفة بالقتل بل تتجه حتى إلى محاصرة القبر بعد الموت. وتحاصر رمزيّة الدين باسم الدين للدّود عنه. كذلك فعل الحجاج في حصار مكّة وزعموا أنّه ضربها بالمنجنيق وقتل عبد الله بن الزبير سنة ٦٤ للهجري. وما تزال خطبته حين وُليّ العراق مصدر لذة بلاغيّة حين الاستشهاد ببطش الحاكم: ”أما والله فإنّي لأحمل الشّر بثقله وأحذوه بنعله وأجزيه بمثله، والله يا أهل العراق إني أرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها، وإني لأصحبها، والله لكأني أنظر إلى الدماء بين العمامم واللّحي“. ٤ وفي هذه البلاغة رقابة وقائيّة تجتث ”الشّر“ قبل وقوعه. فالنصّ البليغ في حدّ ذاته سلطة مراقبة ومعاقبة كهذا النصّ الشهير للحجاج، يملّي سلوكاً ويضع حدوداً بنحوه وصرفه وبيانه.

والرقابة طبقات تتراتب في المجتمعات بحسب درجة تسامح الثقافة فيها مع المختلف. وكلّما اتسع الفضاء العام وصارت الحرّيّة عقيدةً والديمقراطيةً مطلباً تأسست الرقابة واتخذت شكلاً صريحاً ومنظماً بالقانون، وهذا ينسحب على المجتمعات الليبرالية، الغربية بالخصوص، التي ناضلت من أجل حداتها قرناً من الزمن على الأقل. هذه المجتمعات طوّرت أشكالاً من ”المراقبة والمعاقبة“ يضعها فوكو ضمن أفق أوسع تربطها بتطور المجتمع الحديث وأمّاط الرقابة الاجتماعيّة فيه. هذا التطور حصل مع تكوّن المؤسّسات بحسب الاختصاص ٥. وبالمقابل كلّما ضاق الفضاء العام وانحسر مجاله، تخفّت الرّقابة وتطرّفت في تخفيها حدّ الاستئصال والاجتثاث ووادّ المختلف قبل تكوّنه لأنّها مشرّعة ديناً ومرقّقة بلاغةً ومبرّرة ثقافاً. وهذا حال الثقافة العربية التي جعلت من الهيمنة عقيدة ومن

الاستبداد عدلاً ومن وأد البنت فحولة، على الأقل في لحظة من لحظات تاريخها. فلم تتسامح هذه الثقافة مع المناهض واعتبرته جُرمًا، وذلك بمعيار ذكوري دائماً. ويعدّ ذلك فيها من طبيعة الأشياء.

والرقابة كذلك، وعلى سبيل الافتراض، درجات من جهة كونها تُوزَع تراتبياً بحسب الطبقات الاجتماعية، تُسلط خاصة على الفقراء دون الأغنياء. وفي النصوص العربية الأدبية شواهد كثيرة على ذلك ومنها ما ورد في «الآداب السلطانية» التي تحذّر الخاصّة من مكر العامّة. وكلّما زاد الاستبداد اشتدّت رقابته للفقراء والمقصّين بالخصوص خوفاً من نقمتهم على المستبد لعلمه بما يستحقّ منهم. ولذلك كانت الأنظمة الاستبدادية أنظمة أمنية مراقبة بطريقة لامعيارية. يقول الكواكبي في هذا المعنى: «إنّ خوف المستبدّ من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه، لأنّ خوفهم نشأ عن علمه بما يستحقّه منهم، وخوفهم ناجم عن جهل، وخوفه عن عجز حقيقي فيه». ٦

والغريب أنّ كل الانتهاكات التي تمارسها الرقابة تخضع إلى «القانون»، أي إلى النصّ، وفي بعض الحالات إلى «الشّرع» أو العرف اللذين عادة ما يكونا مداخل لمختلف أنواع السّلطة والإجهاض. وحتى ما سمي «بالربيع العربي» راقبه القانون وتصدر رجاله وفقهاؤه المشهد «الثوري» لضبطه والتحكّم في انفلاتاته الممكنة. فاحتلوا موقعاً متقدّماً في «ثورة» ليسوا بفاعليها الأساسيين. لقد راقبوا الحراك الاجتماعي لغلغه ضمن نسق محدّد بالنصّ القانوني. فالنصّ عادة خطاب أسر وخارق، يصحّح الواقع، أو حراك الواقع برؤية فوقية وباسم علوية القانون فلا يُطلق العنان لتفاعلات الاجتماعي، وللمجتمع على الفعل في ذاته. هذا التصحيح الذاتي للواقع بالنصّ، وقد تحوّل إلى خطاب، يذكرّ بما يسمّيه رولان بارت بـ: «لسانيات التصحيح» ٧ والتي تشبه من بعض الزوايا نظرية الرقابة لدى فرويد، تلك التي تمنع اللدّة المكبوتة الكامنة في اللاوعي فتصحّح الانحرافات السلبية. لسانيات التصحيح تتدخل في النصّ بالتبديل والتصغير والزيادة، فتشتغل بالمبادلة، رقابةً أو توسّعاً. كذلك النصّ لما يتحوّل إلى خطاب يتلاعب بالواقع فيصحّحه بنشوة المهيمين الذي ألف الهيمنة حتى رآها اعتباطية عنده حين يمارسها على غيره وكأنّها من طبائع الأمور.

(٢) الرقابة والتلذذ بالخضوع:

والمفارقة أنّ المهيمين عليه يشرعن هذه الهيمنة ويتلذذ أساليبها القمعية فبراها أمناً. ويُنتج لذته عند الشعور بالقوة، قوّة المهيمين. كذلك النصّ في الثقافة العربية يتصرّف في الواقع كما يحلو للمهيمين أن يكون، تأبيداً لحكمه أو تحسيناً لموقعه. وكلّ الكفاءة تكمن في ردّ الرقابة غير مرئية والهيمنة اعتباطية والخضوع محبباً. فخلقت مفهوم «المستبدّ العادل» مع محمد عبده بديلاً للديمقراطية والحريّة. يقول

عبده إغما ينهض بالشرق "مستبد عادل". وهذا شكل ناعم للاستبداد يُبرر بالعدل، ويُعتبر عند البعض نموذجاً للحكم الصالح ويحيل في الغالب إلى السيرة التي عرفت عن الخليفة عمر بن الخطاب في الحكم والتميّزة بالعدل، كما هو متداول. وفي الأدبيات الفارسية التي قد تكون أثّرت في الثقافة العربية من هذه الوجهة حديث عن «المستبد الضروري بالدين» من خلال صورة كسرى أنو شروان الملقّب بالعدل رغم استبداده. هذه الفكرة التي تشرعن الاستبداد وتتلذذ به تطوّرت وانتشرت خاصة في ما يُعرف بمفهوم الآداب السلطانية التي تمثّل نمطاً مثالياً عربياً لشرعنة رقابة الحاكم واستبداده. ومما أن المستبد محبوبٌ باستبداده فقد خلّقت داخل الإنسان العربي كوابح معيارية تراقبه وتمنعه من التناول على الحاكم حتّى بينه وبين نفسه. فالإمام لدى الشيعة مثلاً له قداسة دينية تراقب أهلها المؤمنين بها وتخضعهم بالوفاء للفكرة التي صارت كامنة في الأُشعور السياسي ٨. وهذا النموذج: «مسؤول بهذه الدرجة أو تلك عن غياب الديمقراطية، على الأقل من حيث إنّه يقدم بديلاً عنها يعتبره أفضل منها. ولكن بما أنّ هذا البديل النموذج قد بقي وما زال مجرد نموذج ومجرد طلب، فالبديل الواقعي القائم دوماً هو شيء آخر غير الاستبداد المقيّد بالعدل. إنّه الاستبداد المطلق الذي هو نقيض للديمقراطية» ٩. و«المستبدّ العادل» فكرة لجمال الدين الأفغاني يتردّد صداها اليوم في المرجعية السياسية للإخوان المسلمين: يقول الأفغاني: «لن تحيا مصر، ولا الشرق بدوله، وإماراته، إلّا إذا أتاح الله لكلّ منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرّد بالقوّة والسّلطان» ١٠. وما كان لهذه الفكرة أن تجد كلّ هذه السحرية في الثقافة العربية لو لم تكن تتماشى مع الذهنية العربية التي لم تتخلّص إلى اليوم من صورة «بطرك» يعادل الابتعاد عنه بعبارة أبي حيان التوحّيدي «الفطام عن الدنيا» ١١.

وفي الآداب السلطانية أمثلة كثيرة على حبّ الرقابة في الثقافة العربية وامتعة الخضوع إلى السلطان. ففي «عيون الأخبار» لابن قتيبة: «السلطان سوق فما نفق عنده أتى به» ١٢. والكتاب والمثقفون أكثر الناس تردداً على هذا السوق حسب الجاحظ لترويج بضاعتهم: «السلطان سوق، وإنّما يجلب إلى كلّ سوق ما ينفق فيها... وقد نظرت في التجارة التي اخترتها، والسوق التي أقمتها فلم أر فيها شيئاً ينفق إلّا العلم والبيان عنه» ١٣. ولعلّ أهمّ ما يشدّ الانتباه في ما سمّي بالآداب السلطانية عنايتها بتشريع الهيمنة وترقيتها ونصح الحاكم بكيفيات اتقاء شرور الرعية وضمان ولائها ١٤ دون النظر في ظروف هذه الرعية وواقعها. وفي المدونة العربية أدب "رفيع" بدّد جهداً في ترقيق الاستبداد وتعيين سبل الرقابة "لسواد" لا يؤتمن له جانب، ومنه "سراج الملوك" للطروش، و"الإشارة في أدب الوزارة" لسان الدين ابن الخطيب و"كليلة ودمنة" لابن المقفع. كلّ هذه المدونات السلطانية تبدو عند ابن خلدون مزيفة للواقع لأنّها مجرد "مواعظ" لا تنظر في الملك من حيث هو واقعة اجتماعية ترتبط بشروط إنتاجها ١٥، غير أنّه يسقط في ما سقط فيه غيره لما رأى في "البيعة عهداً على الطاعة".

(٣) الرقابة والبلاغة:

الرقابة المنعُ المنعُ للطبيعة من أن تنمو وتتلدّد بنموّها (بالمعنى الفرويدي للذّة)، كختان البنت في بعض الأعراف العربية بدل رعاية هذه اللذّة، وخاصة في بعض مناطق السودان حيث تحرم البنت من أهمّ أنسجة اللذّة لديها. فالحبّ في هذه الأعراف خطر محض أحياناً لأنّه يجلب العار لأهله، ولذلك يبدو أكثر الحقول عرضة للرقابة إذ هو شيطان يغوي بالجنس. ولعلّ هذا المنع هو الذي أفضى إلى ملاحم شعريّة في الثقافة العربية تنقلب على مصادر المنع وتبيع الدين بالدنيا كدعوة جميل لبثينة:

تعالِي نَبِغْ فِي الْعَامِ يَا بَثْنُ دِينِنَا بدنيا فإنّا قابلاً سنتوب

فقال: لعنّا يا جميل نبيعه وآجالنا من دون ذاك قريب ١٦

وبقدر الرقابة والمنع تظهر الأُمّيارية في الشعر العربي:

سموتُ إليها بعد ما نام أهلها سُمُو حبابِ الماءِ حالاً على حال

فقال: سبّك الله إنك فاضحي أَلست ترى السّمّار والنّاس أحوال؟

فقلت يمين الله أبرح قاعداً ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي ١٧

هكذا حوصر الحبّ فأبدع استعارة وامتلاً "فحشاً". فبرّر العرب الاستبداد في التعبيرات الجماليّة كما في المعنى الذي صاغه عمر بن أبي ربيعة: "إنّما العاجز من لا يستبد". ولعلّ الاستبداد هنا منظور إليه من جهة الحزم وعدم التردّد فيقال: "فاز باللذّة الجسور". ومرة أخرى تقام علاقة بين الاستبداد واللذّة.

والرقابة الهيمنةُ بمعناها الواسع والخطرة الجاهلة، غير المتسامحة مع المختلف، أو بالأحرى جريمة الثقافة السائدة المهيمنة والتي ترعاها الدولة القامعة لكلّ مختلف. وأعتى أنواع الرقابة ليست تلك التي تمنع القول وتُسكته بل تلك التي تفرضه على النحو الذي يريده المراقب ويرضاه، كأن لا تسمح بالتعبير إلاّ بلسانها القوميّ. والمراقبُ السلطَةُ "الفاشية" التي تمنع الصمت وتراه معارضةً وانسحاباً: "إن لم تكن معي فأنت ضدي". فالصمت احتجاج في بعض البيئات، وليس دائماً علامة رضا كما تدّعي الثقافة الذكوريّة العربيّة. ولقد أجاد العرب في تقنية الصّمت ونعمه حتى جعلوا منه لغة حكيمة وأنتجوا في ذلك أمثالاً وأقوالاً: "إذا كان الكلام من فضّة، فالصّمت من ذهب" لأنّ "للجدران أذانها".

ثقافة الراعي-الذكر تلازمتنا، فتلدّد بالخضوع إليه. الخضوع صار حبّاً للخضوع ودونه الهلاك حين يستلذّ المغلوب شرعية هيمنة الغالب وسلطته الواجبة، وأحياناً المقدّسة عليه. التعسّف يصبح مطلباً

وحاجة من شدة ترسخه ونسجه مكوناً من مكونات الثقافة الشرعية. وكلما كان المهيمن قوياً متحكماً، زاد رصيده الرمزي عند المغلوب. ينسحب هذا على سلطة شيخ القبيلة في المجتمعات العربية التي ما تزال فيها القبيلة تمثل نظاماً اجتماعياً وسياسياً قائماً بذاته. الشيخ يراقب ويعاقب ويستلب إرادة الفرد ومع ذلك تعترف الضحية بشرعية هذا الاستلاب وتطلبه وتتلذذه ولا تستطيع العيش بدونه. ولقد أبدعت الثقافة العربية حقلاً دلالياً كاملاً يتلذذ الخضوع للقائد: الأب، السيد، القائد، المنقذ، الحامي، حامي الحمى والدين، الأمير، الفاتح، الراعي، الكبير، مولانا، الشيخ، العناية، الرعاية، المعالي، المفتي، الفقيه، السموم. وعلينا حتى نفهم لذة الخضوع في الثقافة العربية، قليلاً مع "بيير لوجوندر" Pierre Legendre ١٨ واستناداً إلى البراديجم الفرويدي، أن نقوم بتفكيك التلاعب بالرموز الجنسية المشرعة نصاً فقهيًا وقانونياً والضامنة لسلطة القائد الذي لا حياة هادئة بدونه. هكذا نمر من التستر الدوغمائي لنلاحظ الظاهرة المؤسسية، أي كيف يتحوّل الخضوع غير الشرعي إلى مؤسسات شرعية اعتبارية. النص القانوني (والفقهية كذلك طبعاً) جاء ليشرعن السلطة وبالتالي الرقابة. ولكن مع إخفاء سلطويتها ورقابتها التدميرية فلا تظهر إلا محاسنها حتى تتحوّل إلى حاجة نخضع إليها بلذة. هكذا "تستعبد" المرأة في السعودية وتُقنع بأنها "الملكّة" وعلى الجميع طاعتها، وتنتهك أبسط حقوقها، ومنها قيادة السيارة، وترى ذلك من طبائع الأمور ودون ذلك المروق عن الدين والعرف. هناك جُعلت المرأة للجنس والإنجاب وبلا حياة حميمية حتى من الأب إلا في القلّة، ومع ذلك أقتنعوها، نصاً وعرفاً، بأنها مبدّلة في سجنها الذي تجسّمه معنى "الحرمة"، فتتلذذ المرأة الحرمة باستعبادها دون أن تدري في الكثير من الأحيان أنها مسلوقة الإرادة. وفي المقابل تنعت الحالات التحديثية في العالم العربي، كما في مجلة الأحوال الشخصية التونسية ١٩، بالتفسّخ والانحلال التي يجب تصحيح مسارها، مع أنّ الأنتى كانت آلهة الخصب وجلب الأمطار ورمزاً للحياة والعطاء في بعض الثقافات القديمة.

وتظهر الرقابة في أشكال مختلفة، في شكل انتزاع، منع، تديس، مرور في الصمت، حرق كما حدث لكتب ابن رشد، غربلة بحثاً عن الحياء، تفريغ وتخلّص من محتوى مزعج. وأكبر عدو لها الإبداع وسط المنع، خلق خطاب مفارق، مليء بالإيحاءات السياسية بصياغات غير متوقّعة، شعريّة (Poétique)، وغير بديهية (Obtus). ومن هذه الوجهة للرقابة فضل على الأدب وعلى الشعر وعلى تنمية الخيال لأنها لا ترى إلا الخطاب المباشر الفقير. أمّا المجاز فلا قدرة لها عليه ولا حجة. والقصيدة التي يستطيع الرقيب أن يفهمها يصعب انتسابها للشعر، فقد تهيج "العامة" بردود فعلهم المباشرة ولكنّها لا تصنع شعراً.

لقد أنتجت الرقابة العربية أدب المنفى، ومنه ما أنتجه الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد الذي أشار إلى أن للمنفي بعض الفضل على إنجازاته الإبداعية حتى كاد يتحوّل إلى وطن لأنّ وطنه الأم لم يمنحه

الحرية، أي حقه في أن يكون مختلفاً. فكبار الشعراء وكبار الأدباء لا يستطيعون العيش في بلدانهم العربية لأنهم سيصطدمون بالرقابة وسيدخلون في نزاع محبط مع الاستبداد. فرغم إحساس الفقد في المنفى بما هو عقاب سياسي معاصر فقد توافق مع ثقافة حديثة هي أيضاً تشكو الاغتراب، فكانت في حاجة إلى إبداعات المنفيين أمثال إدوارد سعيد. غريب هذا الواقع اللغوي الذي يُحاصر أهله فلا يجدون مساحة الحرية إلا في لغات ليست لهم لأنهم لا يعبأون بمحافل الممنوع، فيتضرعون إلى هذه اللغة المحاصرة بسياط الرقيب: "كوني كما تشائين إلا التي أنت على صورتها". والمنفي الفار من الرقابة قد يتحوّل لدى مبدعٍ مثل إدوارد سعيد إلى ضرب من ضروب التحرر: المنفى هو المكان النهائي للمثقف الذي يسعى دائماً وبلا هوادة إلى أن يعيش "خارج المكان" تخريباً للحدود.

لقد علم المنفى محمود درويش كيفية حماية اللغة لئلا تُفترغ من أصوات الضحايا. ها هو يخاطب المراقب الإسرائيلي بطريقة ساخرة فيقول: "أيها الواقفون على العتبات ادخلوا، واشربوا معنا القهوة العربية، فقد تشعرون بأنكم بشرٌ مثلنا. أيها الواقفون على عتبات البيوت! أخرجوا من صباحاتنا، لنطمئن إلى أننا بشرٌ مثلكم! ٢٠" درويش يريد استنطاق الاستعارة لتُجابه الحدود التي يضعها المراقب والرقيب الإسرائيلي يريد إسكات الماضي ليرسم الحدود. هكذا كانت تجربته تمرّداً باللغة والكتابة على المنع والحوجز والحدود وحتى على الموت بحب الحياة.

٤) سياقية الرقابة: من الوضوح إلى الكمون

الرقيب في الثقافة العربية الإسلامية اسم من أسماء الله الحسنى تقلده الحاكم بأمر الله. أما معناه في روما القديمة فيشير إلى وظيفة اجتماعية من درجة أولى يحتكرها الإمبراطور بالخصوص لأنها تتعلق بتعداد البشر والثروة تعييناً للضرائب. وللرقابة أيضاً في الجمهورية الرومانية القديمة مضمون فكري يتمثل في التقدير والتقييم لمؤلف بالرفض أو التحوير. ٢١ وفيها تكوّنت مؤسسة الرقابة: قاضيان مكلفان كل خمس سنوات بتعداد السكان وترتيبهم طبقاً حسب ما يملكونه من ثروة مع إقصاء ذوي "الأخلاق السيئة". وفي كلتا الثقافتين تبرير للرقابة بالحب، حب الرقيب وخوف عليه من انحرافاته وحماية له من المبالغات واندفاعه نحو اللذة. فالرقيب هو الذي يعرف ويفكر ويضع الحدود لكتلة "جاهلة" بمصلحتها. ٢٢

وبدأ من القرون الوسطى تحوّلت الرقابة إلى مؤسسة رسمية تُسند التراخيص أو تحجبها قبل كل نشر لمخطوط. وهنا قد تتدخل بالحذف أو بالإلغاء لفصول بأكملها منه. ومع ظهور النزعة الليبرالية في أوروبا وما رافقها من سرورة استقلالية للثقافة على السلطتين السياسية والدينية في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر اختفت هذه المؤسسة، ولم تستمر إلا في بعض البلدان العربية والآسيوية ومنها العربية السعودية وبلاروسيا وكوريا الشمالية والصين وكوبا وإيران ٢٣. في هذه البلدان ما تزال الرقابة، أحيانا، معلنة وصریحة وصلحة، أما في الدول الديمقراطية فراقبتها خفية الاسم، مكرة، غير واضحة، إلكترونية في أيامنا هذه عبر الأنترنت كشبكة غوغل وما فيها من قدرة على الغرلة وكذلك الأقمار الصناعية المتجسّسة حتى على غرف النوم. هذا في حركة التاريخ الهادئة، أما في الهزات الاجتماعية الكبرى كما الثورات، فتنهار السلطة المراقبة انهياراً مؤقتاً وتتكشف بعض الحقائق ولكنّها لا تتفكك نهائياً، وخاصة في السياق العربي الذي ضرب أهله منذ زمن بعيد عهداً على الطاعة. وليس خروجهم على الحاكم هذه الأيام إلا "خروجاً" ٢٤ سرعان ما يفترو ويتلاشى. فالرقابة حالة ذهنية ثقافية، بنية عميقة مستقرة تتغير شكلاً، إن تغيرت، وتظل عناصرها الكامنة. ولذلك تعود أشدّ عوداً وأكثر حنكة في الضبط ما دامت ثقافتها كامنة وراسخة رسوخاً شد وثاقه التاريخ في البنى العقلية العربية حتى صار صلباً. وما حدث منذ سنتين، في بعض السياقات العربية وبدءاً من تونس لم يمّس إلا القشرة البرّانية للرقابة. وستعود محمّلة بالتجارب والمعلومات متى عادت السلّطة القديمة في ثوبها الجديد لتشتغل بحرفية أجدي من ذي قبل. لقد أعلنت الخلايا النائمة عن نفسها وكشفت كل أوراقها ظناً منها أنّ الأمر آل إليها، لأنّها تجهل أنّ الرقابة ساكنة في اللاوعي التاريخي الذي لم يعرف منذ أن تأسست المدينة إلا متن الطاعة.

الوضوح والكشف عدوان للرقابة، وهو ما ينزع إليه الإعلام العربي اليوم الذي صار يفضح كواليس المعلومة وما يحكمها من روابط قوّة حتى بات يقصّ مضجع أنظمة الاستعلامات التي لطالما احتكرت المعلومة واعتبرتها سرّاً من أسرار الدولة. فالرقابة تعيش من السرّ الذي فكّ السحر عنه فلم يعد ثمّة سرّ نخفيه. هذا في الظاهر، أما في العمق فالرقابة ساكنة فينا، مراقباً ومراقباً، لأنها مكوّن من مكونات ثقافة لم تعرف الاختلاف وتراه كفراً وخروجاً عن الملة. ولعلنا لا نتوازن إلا بها مادامت مكتسباً تحوّل إلى كيان يجري مجرى الدّم فينا. ويبدو أنّ الإنسان العربي بحكم ثقافة الحلال والحرام وما تربى عليه من متن الطاعة بما فيها من سلطان الراعي على الرعية محكوم بلاوعي الرقابة أكثر من وعيها. فالساكن فينا أكثر وطأة وتحكماً من الرقابة الخارجية التي تمارسها السلطة علينا. يستعمل فرويد في هذا المعنى استعارة فضائية ليميز بين الباطن والظاهر، بين اللاوعي والوعي: يشبه اللاوعي بغرفة كبيرة تتراس فيها النزعات النفسية تجاورها غرفة أكثر ضيقاً هي بمثابة غرفة للاستقبال يستقرّ فيها الوعي. وعلى عتبة الغرفة الكبيرة يقف حارس يفتش النزعات النفسية ويحول دون دخول من لا يعجبه منها إلى غرفة الاستقبال حيث الوعي. ٢٥ هذا يعني أولاً أنّ الرقابة من هذه الوجهة ليست سوى فسح وتشويه، وأنّ ما فيها من خفيّ أكثر سطوة علينا ممّا طفا على السطح. وبقدر الرقابة الداخليّة الكابته للإنسان العربي تظهر مفارقة عجيبة في سلوكه أحياناً يكون فيها نزقاً إلى حدّ بعيد، مارقاً في بعض

أفعاله عن كلٍّ محرّم بحثاً عن اللّذة الممنوعة لأنّه لا يراقب نفسه فناة ووعياً، بل توافقاً مع الرأى السائد بما هو رأى غالب. والرقابة في التحليل النفسي الفرويدي وظيفة تنزع لمنع اللّذة، أمّا في الثقافة العربيّة فاللّذة تحدث لما يفرض المراقب سطوته بجداره فيحسن التحكّم في الرّقاب.

الخطاب المفارق، كما يقول رولان بارت، غير الاستفزاز يمثّل تقنية ضد الرقابة، تبدو ثورية لأنها تخلق لغة جديدة^{٢٦}. والبلاغة بما هي لغة عابرة للغة (Métalangage) تقنية تناهض الرقابة في الثقافة العربيّة لأنها تحصّن صاحبها من فضح معانيها الثورية. وكلّما تحقّقت الرقابة وغيّرت أساليبها مكرراً قويت البلاغة وتسلّحت بالاستعارة كتقنية دفاعيّة ضد سلطة مراقبة توهم باختفائها والحال أنّها منتشرة في كلّ مكان. والرقابة الخفيّة معيارية تتسلّح بأرثوذكسيّة الآراء السائدة يسمّيها بيري بورديو "بنيويّة" لأنها ترتبط بتأثير الحقل الذي يسيج حدود التفكير والقول بآليات تنظم الفضاء الاجتماعي: "على استعارة الرقابة ألا تخطئ: فبنية الحقل عينها هي التي تنظّم التعبير بتسيير العبور في الوقت ذاته إلى التعبير وإلى شكل التعبير، وليس مجرد هيئة قانونية مجعولة خصيصاً لتعيّن وتقمع انتهاك نوع من السنن اللساني".^{٢٧} ثمّة بنيّة مراقبة، قامعة أو "حقل مراقب" بعبارة بورديو يفرض نوعاً من الامتثالية للمعايير السائدة ويمنع ما دون ذلك ويعتبره نشازاً وخروجاً عن القاعدة. وكل خطاب ليكون مقبولاً، مستجيباً للانتظارات، عليه أن "يحترم" ما تفرضه بنية الحقل من معيار. ووحده المجاز بأنواعه يستطيع اختراق البنية الذهنية المراقبة بصورها النمطيّة.

هذه الرقابة القاطعة التي تحكّم حتى على الذي لا يرى وعلى المخيال تفقد اليوم صوابها، مؤقّتاً، وقدرتها على الضبط بعد أن انهارت في الظاهر رمزيّة السلطة التي كانت تساندها حتى باتت الرّقابة اليوم مراقبة. هذا المرور المؤقّت من غطرسة الرّقابة وقدرتها على إطفاء العقول إلى مراقبة الرّقابة حدث منذ أن خرج ذلك الصوت المدوّي من غسق الليل مؤذناً بانهييار السلطة: "بن علي هرب". وتكرّس تفكّك آليات الرّقابة في ما عاشته مصر من محاكمات مشهديّة لرئيسها بعد أن بُيع البيعة تلو الأخرى لِرّقاب ويُعاقب مدى الحياة. وكانت النهاية المأساوية للسلطة الغاشمة في ليبيا بذلك الانتقام الهستيري لقائد حكم باسم "ثورة الفاتح" أكثر من أربعة عقود حتى أكلته "الثورة"، فظلّ مُسجى بعد قتله تنكيلاً، محروماً من سنّة: "إكرام الميت"، أياماً حتى كاد يتحلّل إمعاناً في إهانة السلّطة الغاشمة وردّها فرجة يراها ضحاياها فيتلذّدون بتحلّلها. ولكنهم وبشكل مفارق يكون بين أيديها ولا يصدّقون أن هذه هي السلّطة التي قهرتهم عقوداً. أهذا هو "الفاتح من سبتمبر العظيم"؟، "القائد الثائر"؟

الفكر الغالب هو الذي يراقب عبر فرض الرأى الخاص رأياً عامّاً تثبّته الدوكسا بما فيها من أورثوذكسا. فالسلطة فينا، في السّياق العربي، بما لديها من آلة رقابية لا تنهار بسرعة لأنها نُسجت بفعل الزّمن في الكيان حتى صارت جزءاً منه. نخرج عليها ولكننا سرعان ما نعود إليها. لقد صارت

مصدراً للذّة عبر الدعاية وفنّ الإثارة السياسيّة وعبر سيرورة من الترسّخ والظهور في صورة المنقذ الذي لا حياة بدونه. وها إنّ سوريا تتفكّك ومع ذلك تتعالى أصوات: "الأسد أو نحرق البلد". وهذه الأردنّ اليوم تخشى التغيير. ويبدو أنّ رؤوس النظام القديم بدأت تنتعش من جديد في تونس، فتتّجّ أصوات مكبوتة تتمنّى بتخفّف عودة الاستبداد لأنّه أرحم من "الثورة"، وتنتعش البورقيبية من جديد تمسّكاً بكاريزما الأب. فيما تختلط الصورة في ميادين الاحتجاج في مصر. ويخرج "الباجي قائد السبسي" في تونس، المنهكة هذه الأيام، يخرج من ركام التاريخ ليظهر في صورة القائد الحكيم الذي يضمن الاستمرار.

الكاريزمات العربيّة استطاعت، على الأقلّ في بعض حالاتها، أن تتحوّل إلى موضوع للذّة، سلطة مستطابة ومطلوبة لأنها ساحرة. وليس ثمّة أخطر على مجتمعات من هذه السّلطة الملتهمّة للإرادة، المنتزعة للحرّيّة وحتىّ لحقّ الكلام، مادام القائد الكاريزمي يتكلّم عنهم وباسمهم. وليس ثمّة أدهى من رقابة تدفع الأفراد بحبّ إلى التنازل طوعاً عن حقوقهم فيتلذّذون بهيمنة الكاريزمي. يحلّل في هذا المعنى عالم النفس التحليلي الفرنسي بيير لوجوندر في كتابه: "التمتّع بالسّلطة" ٢٨ أشكال نفاذ السّلطة في الغرب وصناعتها له بالحبّ: حبّ السياسة يمثّل موضوع الوطنيّة يتحدّث فيه القادة، بطريقة "شرعيّة" نيابة عن قواعدهم عن جنة بلا فوارق، وتلغّى فيها الحرب الأهليّة. إنّها الدولة المحض التي تتحوّل إلى رمز للصفاء، لا يتحرّك فيها الفرد دون الإحالة إلى معبودهم الذي هو الحاكم المنقذ الذي لا نجاة بدونه. هكذا تربكنا المركزيّة ومحوريّة القائد وما تخلّفه من عالم بلا قطائع يؤبّد الحكم والحاكم ٢٩. فنظام التفكير العربي لم يتخلّص بعد من ثقافة البطل ليبيلور المشروع الحضاري، فالارتهان ظلّ دائماً للفرد الكاريزمي وليس للفكرة. ومن هنا وثنيته، على الأقلّ في ترسباتها العميقة. وهذا ما قد يفسّر قوّة الرقابة فيها، إذ الفرد يُراقب أمّا الفكرة فتتوالد. ولن تخفّف الرقابة في المخيال العربي إلاّ بتحطيم الوثنيات الساكنة في اللاوعي والتي تغلب الكاريزما على المشروع الحضاري.

وفي الثقافة العربيّة شواهد كثيرة على وجود بنية هيمنة تنتج نصوصاً بلاغية لا تتورّع عن تأليه القائد، ومنها ما هو معروف عن شعر محمد بن هانئ الأندلسي في مدحه للمعز لدين الله الفاطمي:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار	فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأّمّا أنت النبي محمد	وكأّمّا أنصارك الأنصار
أنت الذي كانت تبشّرنا به	في كتبها الأحبار والأخبار

وقوله أيضاً، كما ورد في ابن الأثير، و"... لطالما زاحمت تحت ركابه جبريلاً" ومن ذلك ما يُنسب إليه:

حلّ برقادة المسيح
حلّ بها آدم ونوح
حلّ بها الله ذو المعالي
فكل شيء سواه ريح ٣٠

هكذا يلتبس الفرق، شعراً على الأقل، بين العناية الإلهية وعناية الحاكم المستبد فيعفى من الرقابة لأنه فوق الشبهات بشفاعة اللّغة: ”ولمّا أنّ الفرق ملتبس لدى الأغلبية بين المعبود بحق وبين المستبد المطاع بالقهر، فيختلطان في مضايق أذهانهم من حيث التشابه في استحقاق مزيد التعظيم، والرّفعة عن السّؤال وعدم المؤاخذة على الأفعال، بناء عليهم لا يرون لأنفسهم حقّاً في مراقبة المستبد لانتهاء النسبة بين عظمته ودناءتهم“ ٣١.

ويستمتع المحكوم في الثقافة العربية بسُلطان حاكمه حدّ العبادة والتأليه في بعض المواضع بعد أن تمكّنت هذه السّلطة من إخفاء تسلّطها ببراعة لتصبح موضوع عشق وعبادة. وفي ما فرضه الملوك والسلاطين من ألقاب تُسنَد لهم ما يشير إلى هذه القدرة في تحويل الخضوع إلى التلذذ بالخضوع، وإلى كاريزما تستمد طاعتها من طاعة الإله، كما يبيّن هذا الحقل الدلالي: المقتدر بالله، المعزّ لدين الله، أمير المؤمنين، المعتضد بالله، المتوكّل، المعتزّ، المعتمد على الله. هذا مع شدة الفقر والحاجة حتّى أن أحدهم في عهد المقتدر بالله كان يبول في كفه ثم يشربه ٣٢. فكيف يُراقب من كان مقتدراً بالله ومعتمداً عليه ومتوكلاً عليه ومعزّاً لدينه؟

العلاقة بالكاريزما، إذن، في الثقافة العربيّة ليست دائماً ضرباً من الرّياء والتّفاق بل قد تكون موضوع حبّ للقائد تحكّمها بنية مهيمنة تخرج من رحم هذه الثقافة (Matrice de la culture) التي تسكنها فكرة البطل والمنقذ المسنود بسُلطة خارقة لا نجاة بدونها وليست في متناول الجميع. هذا الارتباط الساحر والعاشق للكاريزما عادة ما يكون مدخلاً للرقابة الذاتية. والكاريزما عند ماكس فيبر خاصيّة استثنائية لفرد يتمتّع بقوى ومواصفات خارقة للطبيعة وخارقة للقدرة البشريّة، أو في الحدّ الأدنى متجاوزة لليومي الذي ليس في متناول الإنسان العادي. وقد تتمظهر على شاكلة الهبة الإلهية، وتكون أحياناً نموذجية تجعل من مالکها قائداً دون غيره ٣٣، فترتبط به الجماعة ارتباطاً يصعب التخلّص منه. وتاريخ القيادة بهذا المعنى تاريخ كاريزمات تُربك الواقع حين تغيب. فلا يكفون عن استحضار ذكراه حتى يتحوّل إلى أسطورة نصفها من الواقع ونصفها الثاني تضخيم جماعي لهذا الواقع. هكذا صار عنتر بن شدّاد نمطاً مثالياً للشجاعة العربيّة، وتحوّل سيف بن ذي يزن اليميني الحميري إلى أسطورة جماعيّة جعلته ابناً لأمّ من الجنّ وألبسته لباساً غير بشريّ وتوجّته ملكاً على الإنسان والجنّ. وكانت كذلك أسطورة الأميرة ذات الهمّة من قبيلة بني كلاب التي كانت على ثغور البيزنطيين ٣٤، تعطي أملاً أنثوياً في دحر هيمنة الرّوم في منطقة الثّغور. وتتواصل صناعة

الأبطال في الثقافة العربية مع السيرة الهلالية، لتصل إلى الحقبة الحديثة فتظهر الكاريزما مجدداً في أشخاص أمثال الملك فيصل بن عبد العزيز وجمال عبد الناصر والحبيب بورقيبة والملك الحسن الثاني ووالده محمد الخامس وهواري بومدين وياسر عرفات.

الخنوع للرقابة في الثقافة العربية يمرّ عبر بلاغة التزيين حتى تُنزع عنها فظاظتها، كأن تُغطى هيمنة البطرك بالحبّ على ابنه الذي: "يضره ويضرب بدلاً عنه" لحمايته، ويغلّف استبداد "الراعي" أو "أولي الأمر" بشرعية دينية، وتبرّر غطرسة المؤسسة الأمنية بالحاجة إلى الأمن والاستقرار. ويتحوّل الضرب المادي للمرأة المشرعن نصّاً في القرآن إلى ضرب رمزي في الفقه تليفاً للعنف. والحال أن العنف الرمزي أشدّ وطأة على النفس من المادي، لأنّ غايته الإخضاع وديمومة الهيمنة. وتُمنع اللغات الأجنبية في السنّة خدمة للدين لأنها حُبٌّ، أي مكروء وخديعة فتقلصّ الإيمان. يحدث هذا بدعوة من عمر بن الخطّاب حين أمر "بمقاطعة لغة العجم لما أنّ النبيّ عربيّ فوجب هجر ما سوى اللسان العربي واللسان في جميع ممالكها واعتبر ذلك في نهيه عن بطانة الأعاجم. ولما هجر الدّين اللغات الأعجميّة وكان لسان القائميين بالدولة الإسلاميّة عربياً هجرت كلّها في جميع ممالكها إذ الناس تبع للسلطان وعلى دينه" ٣٥.

القويّ هو الذي يفرض ويراقب ويردّ رقابته من طبائع الأمور ليخفي ما فيها من هيمنة ومن روابط قوّة بأساليب مختلفة تنتج النّظام. وتنتج كذلك اعتباريّة السلطة حتى لا تصير محلّ نقاش. ويتعجّب المراقب أحياناً من تناول "القلة" عليه فيسميهم خونة: المعارضة دائماً ومن هذه الوجهة "خائنة" للوطن، مجرمة وناكرة للجميل و"تعصّب اليد التي تمتدّ إليها" وتستقوي بالأجنبي من وجهة نظر القويّ، وتتحوّل مع الوقت هذه الوصمات إلى اعتباريات ثقافية لدى السّطة تستعين بها لتراقب وتعاقب وتقصي وتقتل أحياناً. والمشكلة أنّ المراقب مع الزّمن ينسى أن اعتباريات السلطة التي صنعها ليست في الأصل اعتباريّة بل مكتسبة بثقافة من الاستبداد مداها الزّمن الطويل. كذلك اندهش "القذافي" من "الجرذان" الذين شكّكوا في ديمومة سلطته. ولما خرجت عليه رعيته التي صنعته طيلة عقود لم يفهم سبب خروجهم حتى قُتل على أياديها. وقبله قتل تشاوسيسكو في طرفة عين على صوت مخمور نادى بسقوطه.

المحصّلة:

حاولت هذه الدراسة أن تبين أنّ أخطر أنواع الرّقابة في الثقافة العربية هي تلك التي تُخفي رقابتها باللغة، فتجعل من البلاغة تليفاً لشرعية ممارستها. وبقدر المجاز يكون العنف، وتصير الرّقابة،

بمختلف أشكالها الإضاعية، اعتباطية غير قابل للنقاش، حتى أنها تتحوّل إلى موضوع للذّة مجسّمة في العلاقة بالأب ضمن ثقافة ذكورية. والأب "مفرد مدلوله الجمع" أو جمع مدلوله المفرد. والمفرد - الجمع هو القائد الكاريزمي الذي لا حياة بدونه. الكاريزما والتعلّق بها تجعل الفرد رقيباً على نفسه وعلى غيره فتردّ الجميع جهازاً للقمع الجماعي. وحتى من يتجرأ على القول احتجاجاً فإنه لا يقول كل ما يجب أن يُقال كما كشف لنا عبد الرحمن منيف في "شرق المتوسط" حين تعرّضه لعالم السّجن وما يلقاه السّجين من قسوة ومهانة في السرايب والعتمة^{٣٦}.

وإذا ما كان للرّقابة من مزايا فإحداها تتجلّى في ما يُفرض على السلطة من رقابة تؤدّي إلى المحاسبة. ولكنّ أهمّها في هذه الدّراسة تلك التي تفكّ قيود الرّقابة القائمة بالإبداع، كالإبداع الصوفي الذي يتحرّر في اللّغة وبها، فيدخل في عوالم أخرى لا حدود لها. لقد أنتجت الرّقابة في المجتمعات العربيّة نفيها بما ظهر من إبداع يحاول حصارها وتفكيك آلياتها فكان أدب المنفى وأدب السّجون وأدب الاحتجاج والمقاومة.

3 Nathalie Roelens, « Censure ou sensure », Revue Communication et Langages, Année 2008, Volume 115, Numéro 155, pp. 326-

٢ ابن باكويه، أخبار الحلاج، نشرة ماسينيون وكراوس، دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٨ ص: ٤٧.

٣ عبّاس القمي، تتمّة المنتهى في تاريخ الخلفاء، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص: ٢٤١ و ٢٤٠.

٤ عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٥، ص: ٧٨.

5 Michel Foucault, Surveiller et punir : naissance de la prison, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires ».

٦ عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص: ٢٣.

7 Roland Barthes, nouveaux essais critiques, in Degré zéro de l'écriture, Paris, Seuil, (coll. « Points », 1972, p. 138.

٨ محمد عابد الجابري، "المستبد العادل...بديلاً للديمقراطية"، جريدة الاتحاد الإماراتية، ٤ يونيو ٢٠٠٢، ص: ١٠.

٩ المرجع نفسه، ص: ١١.

١٠ المرجع نفسه، ص: ١٠.

١١ أبو حيان التوحّيدي، الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزّين، المكتبة العصريّة، بيروت، جزء ١، ص: ١٤.

١٢ ابن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق داني بن منير الزهوي، المكتبة العصريّة، بيروت، الجزء ١، ص: ٢٤.

١٣ الجاحظ، رسائل الجاحظ، الرّسالة السابعة، كتاب الفتیان، الجزء ١، شرحها وعلّق عليها محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص: ٢٢١ - ٢٢٢.

١٤ عزالدين العلّام، الآداب السلطانيّة: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٦.

- ١٥ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ط. ٢، المجلد الأول.
- ١٦ جميل بئينة، ديوان جميل بئينة، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣.
- ١٧ امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، تحقيق محمد ابن الفضل ابراهيم، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة.
- 18 Pierre Legendre, L'amour du censeur, Paris, Seuil, 1974 (coll. « le champ freudien », p. 271.
- ١٩ مجلة الأحوال الشخصية مجلة أُصدرت سنة ١٩٦٥ قبل حصول البلاد التونسية على الاستقلال التام، تم إصدارها من مشايخ جامع الزيتونة بمشاركة ثلثة السياسيين اهتمت بالأحوال الشخصية وتضمنت نصوصاً متقدمة في تحرير المرأة وتنظيم الأسرة.
- ٢٠ محمود درويش، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، بيروت ٢٠٠٩، ص: ١٨٦.
- 21 Henri Goelzer, Le latin en poche, Dictionnaire latin-français, Paris, Garnier, 1967, pp. 117118-.
- 22 Voir Alain Bergeron, « les habitudes de lecture des Québécois », Etudes littéraires, Vol. 6, n° 3 (déc. 1973), pp. 321- 326.
- 23 Encyclopédia Universalis, mot « censure », édition Encyclopédia Universalis, 1984, p. 1005.
- ٢٤ مفهوم « الخروج » لعزمي بشارة في كتابه في الثورة والقابلية إلى الثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١، ص. ٦.
- 25 Freud, Introduction à la psychanalyse, cité dans Sarah Kofman, Camera obscura, De l'idéologie, Editions Galilée, 1973, p. 40 (Coll. « La philosophie en effet »).
- 26 Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, Paris, Seuil, 1971, p. 65.
- 27 Pierre Bourdieu, Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, 1989, p. 201.
- 28 Pierre Legendre, Jouir du pouvoir : traité de la bureaucratie patriote, Edition Minuit, collection critique, 1976, p. 2, 3, 4 et 5.
- ٢٩ المرجع نفسه، ص: ٢.
- ٣٠ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثامن، موقع الوراق، ص: ٦٢١.
- ٣١ عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع العباد، مرجع سابق الذكر، ص: ٢٢.
- ٣٢ المرجع نفسه، ص. ١٢
- 33 Max Weber, Economie et société, Les catégories de la sociologie, Paris, Plon, Pochet, 1995, p : 289
- ٣٤ أنظر كتاب نبيلة ابراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمة: دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ٢٦٥ ص.
- ٣٥ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص: ٣٧٨.
- ٣٦ عبد الرحمن منيف، شرق المتوسط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧، ص: ٧.