الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة-

كلية العلوم الانسانية والعلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

العنوان :

نقد الحداثة في فلسفة ميشال فوكو

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

مديحة العطراوي

إشراف الدكتور:

جلول مقورة

السنة الجامعية: 2017/2016

الإهداء

إلى والديا العزيزين ... برا بهما و ولاء لهما، فلهما مني محبة و دعاء

حفظهما الله تعالى و رعاهما .

إلى رمز الارادة و التحدي و الكفاح ، إلى من زرع في نفسي المبادئ السامية ،

إلى معلمي الأول من عمل ليلا و نهارا لتوفير حاجياتنا ، و إلى مرشدي الى الخير

و الصلاح دائما ، إلى أبي الغالي حسين حفظه الله.

أهدي ثمرة جهدي الى الشمعة التي أنارت درب حياتي إلى أجمل كلمة

ينطق بها لساني و يهز لها فؤادي ، إلى من جعلت الجنة تحت قدميها،

إلى من حملتني صغيرة إلى من أعطتني الثقة و الحنان و زعزعت كياني بالأخلاق السامية ،

إلى من مسحت دمعتي و رسمت ابتسامتي ،

إلى أمي الغالية نسيمة حفظها الله .

إلى من حبهم يجري في عروقي و يلمع بذكرهم فؤادي ،

إلى إخوتي كل باسمه.

شكر وعرفان

ولي ربه إن شكرته على نعمة زادني

فلك الحمد و الشكر على توفيقي لإنهاء هذا العمل

ومن يسد معروفا إليك فكن *** شكورا يكن معروفه غير ضائع

كل الشكر و الامتنان لأستاذي و مشرفي الفاضل

د." جلول مقورة "

وأيضا أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ

د." زروخي الدراجي "

كما أسدي عبارات العرفان إلى كل شخص مد لي يد المساعدة لإنجاز هذه المذكرة.

مقدمة

.

مقدمة

إن المتتبع بإمعان لمسيرة تطور الحضارة الغربية على مر الزمن، يدرك بوضوح وجود فترات من التوتر والتصدع في تاريخ الإنسان، تميزت بالانفلات و الثورة على القيم الاستبدادية و الأفكار الخرافية اللاهوتية، فقد شهد العالم الغربي صراعات و اضطرابات كبيرة نتيجة التحولات التي شهدها الغرب في عصر التنوير، فظهرت العديد من التيارات و المذاهب الفكرية و بذلك شملت كل مجالات الحياة .

فقد شكل هذا العصر ثورة في جميع مجالات الحياتية في الغرب، فهذه الاضطرابات و الصراعات ولدت الحداثة من رحم هذه العلاقات الصراعية التي سادت الفكر الغربي، فلقد امتاز عصرنا بتعدد المفاهيم والمصطلحات الجديدة التي شغلت ذهن المفكرين و المثقفين مثل الحداثة و ما بعد الحداثة وغيرها من المصطلحات التي تمطر بها سماء الغرب من حين إلى آخر، فهذه المفاهيم أحدثت ضجة كبيرة في العالم، فعاش مصطلح الحداثة في بيئات مختلفة فكرية و ثقافية ، و قد حملت لحظة ميلادها من رحمها المظلم منذ العصور الوسطى، فتعد الحداثة حركة تاريخية تمتد إلى الثقافة الغربية التي تغذت في رحمها و تبلورت في أحشائها .

تعد الحداثة و ما بعد الحداثة من أهم القضايا التي أثارت الكثير من الاهتمام و الجدل وذلك لكونها تتضمن الكثير من الالتباس و الغموض و التعقيد، ولكونها أيضا من المصطلحات القليلة التي استوعبتها العلوم الإنسانية، فهي تعد من أهم المصطلحات التي أثارت الجدل ليس في النقد الفلسفي لكن في الفكر الغربي عموما، ذلك لكونه مصطلح يتضمن الكثير من الالتباس والتعقيد.

لم ينته الجدل حول مفهوم الحداثة وحدودها المعرفية ليسدل الستار على هذا المصطلح ويعلن انتهاءه ليحل محله مصطلح لا يختلف كثيرا عنه، إن لم نقل يزيد عنه غموضا وتيه ألا وهو مصطلح ما بعد الحداثة، إن مصطلح الحداثة قد استوفى حظه، وأن قيمته المعرفية فقدت بريقها فلم يعد لها ملامح واضحة، فالحداثة تحمل في طياتها بذور فنائها لاعتمادها على الغموض، وصعوبة تحديد ملامحها .

لم تبق الحداثة وما بعد الحداثة حبيسة بيئة الثقافة الغربية بحكم منبتها ومنشئها، بل ذاعت وراجت وامتدت إلى بيئات غير بيئتها باسم التجديد والتحديث، ظهرت ما بعد الحداثة في ظروف سياسية معقدة، وذلك بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وخاصة في سياق الحرب الباردة وانتشار السلاح النووي، ونجد أن ما بعد الحداثة احدى الحركات التي أثارت جدلا ونقاشا شملت الكثير من التغيرات التي شهدها الفكر الإنساني، فقد تطرقت إليه أقلام المفكرين والفلاسفة واهتموا بتحليل المشكلات، وقد نتج عنه تنوع مداخيلها ومشاربها.

شغلت الحداثة حقل القيم تميزت فيه بالتغير و النسبية، وكذلك بنقد المرجعيات والثوابت وكان أساس فعاليتها النقد العقلي، ونجد فوكو من بين الفلاسفة الذي وقف موقفا نقديا تجاه الحداثة، فقد تراجع عن موقفه له من خلال تأثره بكانط في نص ما الأنوار؟ ففوكو يعد من أكثر الفلاسفة الفرنسيين شهرة فقد ذاع صيته .

تعد الحداثة و ما بعد الحداثة من أهم القضايا التي أثارت الكثير من الاهتمام و الجدل وذلك لكونها تتضمن الكثير من الالتباس و الغموض و التعقيد ، فقد استخدم في دراسته منهجه الأركيولوجي الذي يقوم بالحفر والنقب والنبش في الأصول تارة وبالاستعانة بالجينيالوجيا التي أخذها عن نيتشه تارة أخرى .

تعد الحداثة و ما بعد الحداثة من أهم القضايا التي أثارت الكثير من الاهتمام و الجدل وذلك لكونها تتضمن الكثير من الالتباس و الغموض و التعقيد ، ولهذا اعتمد على

النقد الذي يعد الأساس الذي تبنى به الفلسفة، فكان نقد فوكو موجها نحو نقد العقل الغربي وتعرية ملابساته السلطوية، فهو بذلك موجه بالأساس نحو العلوم الإنسانية، ففوكو كانت خطاباته موجه نحو المعرفة والسلطة والجنون، فكانت فلسفته شاملة في حفريات المعرفة والجنون واللاعقل، وكذلك السلطة والمعرفة .

لقد احتل موضوع السلطة وممارستها مساحة متميزة في الفلسفة بمختلف مجالاتها فكانت اشكالية السلطة من الاشكاليات المعقدة، فقد أثارت اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين، ففوكو قدم تصورا عن تجربته في خطاب الجنون الذي يمثل الآخر، فقد تطرق فوكو إلى السلطة ومختلف ميكانيزماتها واستراتيجياتها، وكذلك المعرفة شكلت فيه مختلف العلوم التي تميز كل عصر من العصور، وكذلك تطرق إلى الجنون والتي دافع فيها فوكو عن المهمشين، فكان الجنون يمثل مختلف الفئات المهمشة في المجتمع، فكان مشروعه حول تجربة تاريخ الجنون، فكان العقاب والسجن والتعذيب وغيرها الذي يطرأ على المجنون المهمش فكان يسود العزل والحجز والاقصاء، ومن خلال هذا يمكن صياغة الإشكالية الرئيسية التي يدور حولها بحثنا هذا على النحو التالي :

هل نقد ميشال فوكو الحداثة في فلسفته؟ والإشكالية العامة تنطوي على جملة من المشكلات الفرعية تمثلت في:ماهي الحداثة وما بعدها؟ وماهي أهم القيم التي ارتكزت عليها الحداثة وما بعدها؟ وما أهم روادها؟ ما هو موقف فوكو من الحداثة الفلسفية ؟ وفيما تمثل نقده في الفلسفة ؟ وكيف كان نقده من خلال قراءته للحداثة؟

ومن بين أهم الدراسات لهذا الموضوع فهي لا تعد الأولى في نوعها، بل يوجد هناك دراسات حول فوكو، وهذا ما جعل الفكر الفوكوي يحتل مكانة مرموقة وبارزة وظاهرة للعيان في شتى المجالات والميادين ومختلف الدراسات، والتي كانت جل هذه الدراسات تتمثل في الإكراه، السلطة، الخطاب، الجنس فكانت تمس جزءا من بحثنا، وتمثلت في البحث الذي قام به العيادي في "ميشال فوكو المعرفة والسلطة"، وكذلك دراسة محمد علي الكردي بعنوان

"نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو"، وكذلك دراسة السيد ولد أباه "التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو"، وكذلك دراسة غربي أسمهان "نقد الحداثة وما بعد الحداثة" .

أما الأهداف المرجوة من هذا البحث تمثلت في محاولة الكشف عن منظومة الحداثة ونقدها لدى ميشال فوكو، إضافة إلى محاولة وضع لبنة بسيطة وإعطاء فكرة عن بعض ما يدور في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة من مشكلات وقضايا لا مفر منها، وكذلك من خلال معرفة النظرة التي قرأ بها فوكو الحداثة وما بعدها .

أما عن أسباب اختيارنا لهذ الموضوع هو ذاتية تمثلت حب الاطلاع على الكثير من المواضيع الفلسفية خاصة المعاصرة إذ كنت مشوقة للمعرفة والنقب في هذا الموضوع والكشف عن خباياه، أما من الناحية الموضوعية الاهتمام بهذا الموضوع وهو لم يتطرق إليه من قبل هو نقد الحداثة عند فوكو.

كما اعتمدنا في إعداد بحثنا هذا على مجموعة من المصادر والمراجع أهمها: "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، "نظام الخطاب"، "الكلمات والاشياء"، "المراقبة والعقاب"، أما فيما يخص المراجع أهمها: مرجع آلان تورين "نقد الحداثة، الزواوي بغورة " مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو " ،عبد الرزاق الداوي" موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، إضافة إلى مقال لهشام صالح " فيلسوف القاعة الثامنة في مجلة الكرمل "، ومقال أحمد حمدي حسن حافظ تحت عنوان: "فوكو وما بعد الحداثة "، ونحن بصدد إثراء الحقل الفلسفي بهذه الدراسة الأكاديمية من أجل إثراء رصيدنا اللغوي والمعرفي والفكري، وكذلك إثراء المكاتب بهذه الدراسة .

وتم تقسيم هذا الجهد المتواضع إلى مقدمة وفصلين وخاتمة، فقد تمت معالجة هذه الإشكالية وفق الخطة التالية: مقدمة كانت بمثابة بوابة رئيسية للبحث.

ففي الفصل الأول عنوانه: ماهية الحداثة.

–ابتدأت بتمهيد ثم تطرقت للحديث عن الحداثة من خلال تعريفها مبرزة أهم القيم التي تأسست عليها الحداثة، كما ذكرت أهم روادها، وكذلك عرفت ما بعد الحداثة وأهم مرتكزاتها، وارتأيت إلى تقسيمه إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومميزاتها

المبحث الثاني : قيم الحداثة

المبحث الثالث: رواد الحداثة

المبحث الرابع: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (مفهوم ومرتكزات ما بعد الحداثة)

أما الفصل الثاني جاء تحت عنوان : فلسفة فوكو ومواقفه من الحداثة

– ابتدأت بتمهيد ثم خصصته لفلسفة فوكو إضافة إلى الجنون والحقب التي مر فيها، وكذلك مواقفه من الحداثة ووصولا إلى خلاصة عن الفصل.

حيث ينطوي هذا الفصل عن ثلاث مباحث هي:

المبحث الأول: فلسفة فوكو

المبحث الثاني: مواقف فوكو من الحداثة

أما المبحث الثالث: نقد قراءة فوكو للحداثة

أما الخاتمة فقد أنهينا بحثنا هذا ككل البحوث بخاتمة تم فيها استخلاص أهم النتائج الجديرة بالذكر والتي استخلصناها من مجمل ما تطرقنا إليه، وقد اعتمادنا في دراستنا لهذه المذكرة المنهج التحليلي في تحليل لبنات هذا البحث من خلال استقراء وفحص النصوص تارة، ولجأت إلى المنهج النقدي تارة أخرى، ولأن فوكو بحث في أرشيف الحضارة الغربية ناقبا ونابشاً حقب العصور وناقداً لها.

وفيما يخص الصعوبات التي واجهتني في بحثي هذا هي صعوبة التعامل مع النص الفوكوي، إضافة إلى تداخل الفكر الفوكوي بالعديد من التيارات والمذاهب الفلسفية، فقد اعتمد في بحثه على المنهج الأركيولوجي وكذلك بالجينالوجي ففوكو حفر ونقب في فلسفته خاصة في أرشيف الفكر الغربي باحثا عن الأسباب التي وضع فيها المهمشون.

إن هذا الموضوع هو موضوع واسع وبالتالي فإن الباحث يجازف في اختيار أهم النماذج التي يدرسها ويتناولها، وكذلك صعوبة فهم النص الفوكوي، فهو ليس من العسير فهمه غير أني حاولت جاهدة تدارك وتجاوز هذا، وإبراز فلسفته المعاصرة من تجربته في خطاب الجنون فكان الجنون يمثل الجانب الآخر المقصي المهمش، وكذلك إبراز مواقفه من خلال نقد الذات والعقل في نقد التأمل الأول لديكارت من خلال النص الفوكوي.

الفصل الأول :

ماهية الحداثة

المبحث الأول :

مفهوم الحداثة ومميزاتها

المبحث الثاني :

قيم الحداثة

المبحث الثالث

معوقات الحداثة

تمهيد:

يمتاز عصرنا هذا بتعدد المفاهيم والمصطلحات الجديدة التي شغلت ذهن المفكرين والمثقفين مثل " الحداثة " و" ما بعد الحداثة " وغيرها من المصطلحات التي تمطر بها سماء الغرب من حين إلى آخر كلها مفاهيم أحدثت ضجة كبيرة في العالم، فلقد تعددت النظريات المعاصرة واختلفت، وتعد الحداثة أحد هاته النظريات التي فرضت نفسها في ظل الصراع الذي واكب المجتمع الغربي، فاهتم بها روادها بتحليل مشكلات العالم المعاصر، فأدى إلى تنوع مداخيلها التحليلية، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى ما بعد الحداثة، التي جاءت لتقويض الميتافيزيقا الغربية وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي، وقد تميزت الحداثة وما بعدها بعدة خصائص ومميزات.

فما المقصود بالحداثة وما بعد الحداثة؟ وما هي خصائصها؟ وفيما تمثلت مبادئ الحداثة؟ وما هي أهم روادها؟

ويتناول هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومميزاتها

المبحث الثاني: قيم الحداثة

المبحث الثالث: رواد الحداثة

المبحث الرابع :من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (مفهوم ومرتكزات ما بعد الحداثة)

المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومميزاتها

أولا: مفهوم الحداثة

1/ لغة:

كلمة الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ح- د- ث) و" حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء".[1] فهي بذلك ترادف الجدة والتجديد.

وهي أيضا مشتقة من الفعل الثلاثي " حدث" بمعنى " وقع"، والحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدمة، استحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا، والحداثة نقيض القدم، وأحدث الله الشيء بمعنى كان أو وجد، والحدوثة مرادفة للحداثة،[2] ومعنى ذلك أن الحداثة من مصدر حدث بمعنى حصل، وهي بذلك ضد القديم.

وقد عرف ابن منظور الحداثة بأنها :" **مشتقة من الفعل الثلاثي " حدث" بمعنى الحديث، نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، والحدوث كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع، ومحدثات الأمور هي ما تبدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها وفي الحديث إياكم ومحدثات الأمور، جمع محدثة بالفتح وهي ما لم يكن معروفا في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، واستحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا**"[3]، و معنى أنها من مصدر حدث فهذا اللفظ يشتق من ألفاظ دالة على معاني اللسان في الحديث، فالحديث من حدث ويحدث وحديثا أي تكلم كلاما، وكذلك أيضا يشتق من لفظ حدوث، والحدوث في الوجود

---

[1]- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 20.

[2]- جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي عند هابرماس، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، د. ط، ص 24.

[3]- ابن منظور: لسان العرب، ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص 75.

فهو موجود في الوجود، فالحدوث من حث يحدث حدوثا، بمعنى وجد وأصبح حدثا فهي لم توجد، وبمعنى حصل وتشير كذلك إلى فعل الابتداع.

فاللفظة العربية للحداثة تأتي أصلا من حدث،" في حين أن لفظة "الحداثة الغربية" لكلمة حداثة " Modernité" مشتقة من الجذر " Mode" وهي الصيغة أو الشكل، أو هو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط بماله أكثر دلالة، عما يقع إنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث بواقعيته وراهنيته."[1]

ومعناه أن الجذر في اللغة العربية يعود إلى الفعل حدث، وليس مثل المصطلح في اللغات الأجنبية فهو الذي يرجع إلى الصفة حديث، فالحداثة هي أول ما نبتدأ به الشيء فهي ترتبط بمدلولات الحدوث والزمن أي حدث في الماضي والمضارع، وسيحدث في المستقبل فهي ليس كما وقع أي حدث بل يقع أي ما يحدث الآن، فكل ما يحدث يتمسك بالواقع المعاش، فالحداثة تتصل بمدلولات الحدوث والحدث، وأن اللفظة العربية ترتبط بين مدلولي الحدوث والزمن في أبعاده الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد جاء في معجم جميل صليبا كمفهوم لها: " **بأنها نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم، وأن الحديث ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله وخير وسيلة للجميع بين محاسن القديم والحديث أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة، والعراقة، والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة**".[2]

بين الموقف الحداثي موقفاً موحدا بين الإيجاب والسلب في الحداثة، فهذا الموقف يتطلب أن يكون موقفا سليماً فيها يكون الإنسان موازنا بين ناحيتي الإيجاب والسلب أي أنه يتبين أن

[1]– مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990، ص 223.

[2]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص ص 454–455.

الموقف الحداثي السليم يتطلب نظرة تقويمية يكون فيها الإنسان يوازن بين ناحيتي الإيجاب والسلب في الحداثة.

واللفظ "حدث" حدوثا وحداثة نقيض قدم وتضم دالة إذا ذكر مع قدم وحدثان الأمر بالكسر أوله وابتداؤه كحداثته ومن الدهر نوبة كحوادثه وأحداثه فالأحداث أمطار أول السنة ورجل حدث السن وحدثهما بين الحداثة والحدوثة في الحديث الجديد والخبر كالحديثي جمع أحاديث[1]، أي أن الحديث نقيض القديم، فقد أشار لفظ الحديث إلى الابتداء وإلى أول الشيء، فالأحداث من حدث ومعنى أن الأمطار الحارة هي التي تنزل أول السنة بعد انقطاع طويل فهي بذلك أول الغيث.

وجاء في قاموس" لالاند": Moderene **الحداثة" لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية ويستعمل دوما بمعنى انفتاح وحرية فكرية**".[2] بمعنى تفتح وتحرر العقل أي تحرير الفكر ونبذ الكسل والرتابة والتخلي عنه.

2/ اصطلاحا:

تعددت تعاريف الحداثة واختلفت مشارب النظار إلى مفهومها، فهي من أشد المفاهيم إثارة للجدل فقد صادفها اضطراب وغموض ولبس، وهذا راجع إلى غموض البيئة، التي نشأ وتربى وترعرع فيها هذا المصطلح، فمن الصعوبة الإمساك بمصطلح الحداثة وتحديده أو ضبط تعريف دقيق له أو إعطاء ووضع صورة له إلا أنه يمكن تعريفها بأنها كما يؤكد " لالاند " في معجمه الفلسفي، بأن الحداثة: " **حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية، جاءت للتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا**".[3]

---

[1]- الفيروز ابادي: القاموس المحيط، ج1، النهضة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1301هـ، ص 163.

[2]- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 1، تعريب ، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 822.

[3]- نقلا عن جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي عند هابرماس، ص 25.

ويتضح هذا من خلال أن الحداثة صورة تتعلق بالثقافة والحضارة والمجتمع، فهي تستعمل للتعبير عن عصر بذاته، وهذا العصر يوحي بالمستقبل، وينفتح على الجديد وذلك عن طريق إحداث قطيعة مع الماضي.

ويعرفها جان بوديار بقوله: " **الحداثة ليست مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري يتعارض مع النمط التقليدي، ومع ذلك تظل الحداثة مدلولا ملتبسا يشير إلى تطور تاريخي وإلى تبدل في الذهنية**"[1]، بمعنى أن الحداثة لا ترتبط بالمفاهيم فهي تحمل في طياتها عوامل التبدل والتحول داخل المجتمع، والقطيعة مع الماضي وذلك عن طريق إحداث ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم، فهي بذلك تتعدى وتتجاوز مظاهر التقليد، فالحداثة أشارت إلى الماضي الذي تقدسه، وكذلك الدخول في مقابلة مع التغيرات والتحولات الذهنية.

كما نجد أن الحداثة هي العقل الذي أعلن سلطانه وتسلطه على الإنسان[2]، أن العقل هو الأداة الوحيدة ومركز السيادة على الإنسان فهو الأداة الوحيدة لتحرير الإنسانية من قبضة السلطان المحيطة بها من كل الجوانب وكذلك يعتبر مركزية ومرجعية الذات الإنسانية والتي بواسطتها تغير الإنسان من متأمل للكون إلى غاز ومنقب عن أسراره.

ويذهب جون ماري دوميناك في هذا الصدد بقوله :" **الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانيات والاحتمالات، من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها، إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس الوقت معايشة كتحرير كبير وكمنحة، ومن هنا**

[1]– نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها(1)، نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 07.

[2]– جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيقي السياسي عند هابرماس، ص 26.

نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة"[1]. ويعني أن الحداثة تفتح آفاقا جديدة للتطور والتقدم، والتحرر من كل القيود التي تعطي للفرد كل الإمكانيات المتاحة له.

فالحداثة قبل كل شيء" مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطور اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر ومتجاوز التقاليد المكبلة ومحررة الأنا من الإنمائية الدوغماتية الضيقة."[2] ومعنى ذلك أنها الكم الهائل من العمليات المنصبة على بعضها البعض التي تؤدي إلى التطور، وهذا التطور في المجال الاقتصادي، شاملة جميع أساليب ونماذج حياة المجتمع وتفكيره وتعبيره، مستندة على العقل الذي يرفض التقليد، أي القديم ويتعداها ويتجاوزها والذي يعمل على تحرير الأنا من المجال الضيق إلى مجال أوسع منه، فهو بذلك يرفض التقليد ويدعو إلى التجديد.

احتل موضوع الحداثة موقعا فكريا في عالمنا المعاصر، فمصطلح الحداثة يطلق على: "مسيرة المجتمعات الغربية مند عصر النهضة إلى اليوم، ويشمل الترشيد الاقتصادي، والديمقراطية والسياسية والعقلانية، في التنظيم الاجتماعي، وارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية، التي تتميز بالتجديد والتحديث والدينامية، وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية الفردية والتمايز الثقافي، ورافقت التصنيع وخط الإنتاج الكبير، وانتشار العمران ، والطابع السلعي اجتماعيا"[3]. أي أن الحداثة حركة بدأت في عصر النهضة وامتدت إلى عصر الأنوار، التي دعت إلى التطور والتقدم،

---

[1]–نقلا عن بوزيرة عبد السلام: طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، جداول، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 29.

[2]– إسراء حامد علي الجبوري: سمات الاغتراب في فن ما بعد الحداثة، مجلة بابل، المجلد 22، العدد 5، جامعة بابل كلية الفنون الجميلة، 2014، ص 1062.

[3]– طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003، ص 162.

ورفض والتخلي عن كل ما هو قديم، فهي تطلق بوجه عام على حركة المجتمعات الغربية في العصور المظلمة إلى عصر الأنوار الذي تميز بطبقات التجديد، فهي بذلك مسيرة التي أصبحت محل مراجعة من جانب الفكر الغربي نفسه.

كذلك الحداثة هي مفهوم حركي يتغير بتغير الأجيال ولا يمكن أن يتصف به جيل دون آخر أو بلد دون آخر، أو أمة دون أخرى فهي الحالة الناتجة عن تطور زمني يسمح للوضع القائم المنحدر تلقائيا، أن يعبر بشكل أو بآخر عن روح العصر، عن الحضور، حضور الأنا " في الهنا والآن"، على صعيد الإبداع الفني والإبداع الثقافي خاصة.[1] وعليه يمكن القول أن الحداثة نالت اهتماما بالغا من طرف المفكرين والفلاسفة، فقد طرأ عليها تغيير جذري ذا حركة تتحول على مر العصور بتحول الأجيال، فكل عصر يختلف عن عصر آخر كذلك بالنسبة للجيل فالجيل القديم يختلف عن الجيل الحديث، فلا يتصف به أحد دون غيره، فهي التي تحدث تطورا عبر الزمن والناتجة عن ذلك التجديد، وقد أعطى له الرخصة للتعبير بصورة أو بأخرى عن روح العصر، وهذا معناه أن الحداثة حركة تتبدل وتتحول عبر الأجيال والتي تنتج عن تطور زمني دال على روح العصر والحضور.

ليست الحداثة مجرد تغيير أو تتابع أحداث، بل هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العملية، التكنولوجية، الإدارية، فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي تشمل العديد من بين قطاعات الحياة الاجتماعية، السياسية والاقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية تمارس عملها في داخل مجال النشاط نفسه.[2] وهذا معناه أنها ظاهرة مختلفة ومتعددة المعالم والبارز فيها الجانب العقلاني وهذا بدوره يبث كل منتجاته بنشرها في مختلف ميادين الحياة الإنسانية فهي بذلك ليست تبدل أو تحول أو توالي الأحداث.

---

[1]– فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، د ط، 1992، ص 33.

[2]– آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 1997، ص 29.

وبذلك كانت الحداثة نظرة فلسفية شاملة للعالم تنطلق من اعتبار الإنسان الفرد، في فكره وإرادته، هو المطلق الذي لا يجوز إخضاعه لأية سلطة أخرى[1]، ويتجلى هذا معناه في أنها رؤية فلسفية التي تعم العالم، فالذات هي مبدأ انطلاقها في الفكر التي تتميز باليقين الغير النسبي وهذا بدوره لا يخضع أو يكون في يد أي سلطة من السلطات أو تتحكم فيه.

تعتبر الحداثة منظومة تشمل المفاهيم والعناصر والعلاقات التي تكون في مجموعها المجتمع المتطور، وكذلك تساهم في بناء الدول والمجتمعات والنشاطات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.[2] ذلك أنها عبارة عن بؤرة تصب فيها المصطلحات والمكونات والروابط وتشغل حيزا يشكلها، داعية إلى التجديد لإبعاد اللبس عنها، وإعطائها صورة جديدة تختلف عن القديم، وبذلك تكون مجتمع نامي ومتقدم ومزدهر ولها دور فعال في تأسيس الدول والمجتمعات ومختلف النشاطات بما فيها.

فالحداثة كما يرى بودلير:" **هي الحضور الأبدي في الآني والمؤقت، وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول**"[3]. أي أنها دائمة تتعلق بالحاضر فهي موجودة وحاضرة حضورا دائما أبديا غير زائل في الوقت الحالي والمحدد، فهي بمثابة شيء يتزين بزينة ثم هذه الزينة تتحول وتزول في لحظة، فهي ملتصقة بالإنسان في أناه الزائل وتمثل أيضا بمثابة الأشياء الجميلة والحسنة في الطبيعة أو التي يتزين بها الإنسان كاللباس مثلا فهو يتغير في فصل من الفصول الأربعة فمثلا لباس الصيف يختلف عن لباس الشتاء وهكذا دواليك، فمثلا الأشجار تتبدل وتتغير في كل فصل من الفصول الأربعة، وهذا معناه أنه ربط الحداثة بالفن والجمال.

---

[1]– السيد حيدر السيد رجب السويج: الإسلام وإشكاليات الحداثة، محاضرات السيد صدر الدين القبانجي، الجامعة الإسلامية، النجف الأشرف، العدد 3000 نسخة، ط1، 1430هـ، ص 27.

[2]– حسن العويدات: النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، دار السباقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 105.

[3]– آلان تورين: نقد الحداثة ، ص 141.

وكذلك جياني فاتيمو يرى الحداثة بأنها:" **حالة توجيه فكري سيطرت عليها فكرة رئيسية فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني يمثل عملية استنارة مطرودة، تتنامى وتسعى قدما نحو الإمتلاك الكامل والمتجدد لأسس الفكر وقواعده**"[1]. وعليه يمكن القول بأنها عبارة عن إرشاد وتوجيه عقلي تفرض عليه تحكم فكرة محتواها تاريخ تطور الفكر البشري وهي بدورها تسعى إلى تجديد الفكر ببناء على أسس متينة وصلبة وقواعد رزينة، وتجعل الفكر ملكا فذلك يعني أنها تتصف بخاصية الوعي تتعدى وتتجاوز الماضي ومحتوياته من المفاهيم وتسعى نحو المستقبل وذلك بتجاوزه من أجل تحقيق غاية الاعتماد على أسس متجددة.

تعد الحداثة "دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناءاً على لحظة وعي نهضوية، كان خطابها يختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سلطة الكنيسة مثلا"[2]. والمقصد منه البحث عن شيء مستتر معتمدة على فترة الوعي، فكانت تدعو إلى ضرورة إحداث براديغم فقد شبهها بالقطيعة مثلا لدى نيوتن تنتقل من قطيعة إلى قطيعة أخرى أي نقوم بتصحيح الخطأ وإعادة بناءه من جديد ولكي نبني لمعرفته من جديد، وبذلك تحظر العقل من تأسيس معرفة جديدة، فلقد ساد في عصر الظلمات سيطرة الكنيسة فهي تلغي كل ما هو قديم فهي تتجاوز كل ما هو تقليدي وذلك عن طريق هدم أسس القديم وبناء صرح معرفي جديد من خلال إحداث قطيعة مع ما هو قديم أي القيام بثورة على كل ما هو قديم والدعوة إلى التجديد.

فالحداثة في النهاية "ثورة على التقليد ورهانا على التجريد والتجريب والتجديد"[3]. وهذا أن الحداثة في جوهرها ثورة على ما هو قديم مهما كانت قداسيته أي أنها ضد القديم والدعوة إلى

---

[1]– نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ترجمة, نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1999، ص 05.

[2]– مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 67.

[3]– غربي أسمهان: نقد الحداثة وما بعد الحداثة "عبد العزيز حمودة"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في النقد العربي ومصطلحاته، إشراف عبد الحميد هيمة، ورقلة، 2012–2013، ص 28.

التجديد ويمكن القول أنها ثورة على كل ما هو قديم بمعنى أنها تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم.

وتعتبر أيضاً أنها حركة انفصال، تقطع مع التراث والماضي ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد[1]، ومعنى ذلك أن الحداثة تقطع كل ما يتعلق بالماضي ويرتبط به وكذلك بالنسبة للتراث، وهذا لا يعني التخلي عنه وتركه ورفضه بل إعادة محتوياته وصبغها، وذلك عن طريق تحويل معطيات الماضي وصبغها بصبغة جديدة ودمجها مع ما هو جديد.

يجب الإشارة إلى التقاطع القائم بين لفظتي الحداثة والتحديث، كون التحديث ذا مضمون اصطلاحي وفلسفي متناسب مع لفظة الحداثة.

فالحداثة في تعريفها النظري هي تلك الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة[2]، وهذا معناه أن نظرة جديدة وحديثة للعالم يتطلعها فهي نظرة فلسفية وثقافية التي تعمل على تأسيس باتجاه متنوع ومتعدد فلقد أعادت بناء كل ما هو قديم من إدراك الإنسان لكل من الكون والطبيعة، وكل ما شابه ذلك على اتجاه يختلف عن البناء القديم وذلك ببناء أسس جديدة ومغايرة تماما للقديم، وهذا يعطي وينتج منظومة جديدة تشمل كل المجالات من معرفة وثقافة واجتماع.

[1]– محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008، ص 05.

[2]– بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة ، ص 31.

بينما التحديث فاعلة سياسية واجتماعية تروم تطوير بنى المجتمع والسياسة والاقتصاد.[1] ويمكن القول أن معناه يتعلق بالجانب السياسي والاجتماعي تعمل على تجديد مختلف البنيات فهي بذلك تدعو إلى التجديد والتطوير.

ويعتبر أيضاً التحديث عملية التغيير التي بمقتضاها تحصل المجتمعات المتخلفة على الصفات المشتركة التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة[2]، وهذا في معناه أن كل التحولات التي تطرأ على المجتمعات التي لا تزال في طور التخلف فهي تعتبر قديمة، وبها تحصل هذه المجتمعات القديمة على الميزات والسمات وتكتسب بذلك صفات الشعوب المتطورة، وبذلك فهي عملية تتبدل فيها المجتمعات القديمة إلى مجتمعات جديدة، وذلك عن طريق حملها وحصولها على صفات تلك المجتمعات الجديدة.

وكذلك هو أيضا يشير إلى التحول الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الاجتماعي والسياسي في أوروبا إبان عصر النهضة[3]، ومعنى هذا أن التحديث عبارة عن تغيير الحضارة فالحضارة تطرأ عليها تحويل والسبب في ذلك انفصال الكنيسة، ففي عصر النهضة حدث تغيير وهذا أدى بالكنيسة بانفصالها عن مجال الفعل الاجتماعي والسياسي فأدى إلى وجود التبدل الحضاري فالحضارة تتغير من حضارة إلى أخرى بفعل شيء فعندما انفصلت الكنيسة حدث تحول في ذلك العصر.

فمصطلح التحديث يعني "نقل مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث... المجتمع التقليدي الذي يسوده الأسرة الممتدة... والمجتمع الحديث وما يسمى الأسرة الذرية وهي الزوج والزوجة

---

[1]– بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 31.

[2]– محمد محمود سيد أحمد: أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مركز الفكر المعاصر، الرياض، ط1، 1434هـ، ص 25.

[3]– رقادي فاطمة الزهراء، بوميمون نعيمة: مفهوم الحداثة عند عبد الله العروي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة تخصص فلسفة غربية حديثة معاصرة، إشراف شكار ميلود، جامعة الجيلالي بنعامة خميس مليانة، 2014–2015، ص 12.

والأولاد"[1]. ومعناه تحول مجتمع من قديم إلى جديد أي من مجتمع يسوده التقليد والتخلف إلى مجتمع يسوده التطور والتجديد.

فالتحديث هو تلك العمليات التراكمية التي تطور قوى الإنتاج، وتمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة، والذي يعبر عن ذلك التحول الحضاري الذي أوجده الانفصال البائن بين الكنيسة والعقل في أوروبا[2]. وهذا يعني أنها تعمل على التجديد فكل هذه العمليات تعمل على ازدهار قوى الإنتاج فكل هذا التطور والازدهار الذي يحدث على الإنتاج وكذلك تكون السلطة متمركزة يراد به آليات محكمة، فقد عبر عن التبدل الذي كان قائما بين الدين والعقل فقد كان انفصال بينهما فهذا التحول أوجد الانفصال القاطع.

ثانيا: مميزاتها

الحداثة طبعت بسمات ومميزات، ولذلك لا بد من الإشارة إلى جملة الخصائص التي اتسمت بها ويمكن تحديدها وتلخيصها فيما يلي:

- الحداثة فكرة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط كما تصور البعض، فرغم التداخل البين بين منتجات الفكر الأدبي والفكر الفلسفي، فإن الحداثة خطاب عم كافة جوانب حياة الإنسان المختلفة منها اجتماعية أو فكرية وغيرها[3]. وهذا في معناه أن الحداثة تشمل كل جوانب حياة منها الجانب الأدبي والفلسفي وغيرها فهي فكرة عامة يدخل فيها كل الجوانب فقد نلاحظ أن هناك تداخل تشابك بين الفكرين الأدبي والفلسفي وبذلك الحداثة تعتبر حديث يشمل على كل مناحي حياة الإنسان المختلفة أي أن الحداثة شاملة لكل جوانب وليست محصورة في جانب واحد.

---

[1]– ياسين عبد الصبور ومرزوق وغيرهم: ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العامية، إفرنجي، 1998، ص 13.

[2]– بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة ، ص 32.

[3]- نفسه، ص37.

- تعتبر الحداثة مشروع أساسه العقل والعقلانية التي لا تؤمن إلا بما يدركه العقل، فالعقل الذي أعلن سلطانه وتسلطه على الإنسان، فلقد تحرر من كل القيود وبذلك فهو معيار أهل الحداثة، لأن الحداثة هي بدورها تحيل إلى أن يكون الإنسان محور العملية الإبداعية.[1]

ويتضح من هذا أن الحداثة تعلي من شأن العقل وترفع راية الحرية تعتمد على العقل الذي يفرض سلطته وسيطرته، فلقد تحرر من كل قيود الكنيسة في ذلك العصر، وأصبح المسيطر فيه تأسست الحداثة، وبذلك فالعقلانية هي التي تخضع كل شيء لسلطة العقل، والحداثة لا تخلو من الذات الإنسانية فهو المحور والمركز فالحداثة شكلت نزعة إنسانية التي أرجعتها إلى الذات الإنسانية فهي خاضعة لسلطة العقل.

- فالحداثة ليست كيانا ثقافيا ولا تاريخي، بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، عن طريق تصحيح أخطائه، وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجود الوعي[2]. وبهذا إنها ثورة إلى التجديد ولذلك فهي عبارة عن كم هائل من المعلومات التي فيها يؤسس للإنسان ذاته من جديد فالإنسان هو المحور الفاعل فهو يعمل على بناء أسس صلبة يقوم عليها، فهو العنصر النشط والفاعل، يجعل العقل في خدمته وسيطرته، فالحداثة ليست مجموعة من الأشكال والعناوين بل هي مرحلة تصل إليها المجتمعات من خلال عملية التراكم التاريخي، فهو يعمل على إيجاد حل للخروج من الأخطاء التي اقترفها وذلك عجزه عن تسيير عقله، فهي انفجار هذه التراكمات عبر حركة التاريخ، فهي ثورة على القديم مما أدى إلى ولادة عصر جديد يكون الإنسان محور عملية التطور والتقدم.

- تتسم بالشمولية، إذ ليس هناك وجه واحد للحداثة، وهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري واحد لأن:" الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود

[1]- بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة, ص 38.

[2]- جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي عند هابرماس ، ص 34.

الإنساني"[1]. ومعنى هذا الحداثة متعددة الوجوه، فهي غير مقتصرة على جانب فكري واحد بل تتعدى جوانب أخرى تشمل جوانب حياة الإنسان كافة المختلفة، فالحداثة تتصف بالشمول أي أنها شاملة وعامة كل الجوانب، ولأنها مفهوم يلتصق بالحضارة والشمولية يعم كل ميادين الإنسان فهو يشمل كل جوانب حياة الإنسان.

- ومن ثم فالحداثة تقوم على رحلة نحو الانعتاق، والتحرر من ميتافيزيقا مفرغة، فهي تقوم على انعتاق الإنسان من الرؤى التجريدية العامة حيث تحول دور العقل من عقل ميتافيزيقي يقوم على أنطولوجية مثالية ثابتة إلى عقل ظاهري عملي يقوم على الملاحظة واكتشاف العلاقات الخارجية.[2] ومعنى ذلك أن الإنسان انفلت من قيود وأوهام الميتافيزيقا الجوفاء، فهو استطاع أن يكون إنسانا واقعيا وذلك عن طريق الاستعمال المنطقي ليستطيع العقل في التفكير فيما هو ظاهري لا فيما هو ميتا فيزيقي خرافي وغيبي، فهو بقدرته في التفكير فيما هو ملاحظ وبائن للعيان لا فيما هو غيبي ومستتر ومجهول، فالعقل يفكر فيما هو موجود في الطبيعة أي ظاهري يسير نحو الملاحظة وكشف القوانين وبهذا حقق الفكر البشري مبتغاه ووصل إلى ما يريد الوصول إليه.

- إن الحداثة تقابل التقليد، وهذا ما أكده هابرماس بقوله:" **إن الحداثة تعبر دائما عن وعي ما يحدد نفسه (..) ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث**"، لأن الحداثة هي الانفصال والقطيعة مع الماضي، فهي في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط آخر، يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلال أنماط فكرية جديدة.[3] إذن الحداثة تبدأ من مرحلة انتقال وانفصال عن القديم والدعوة إلى الجديد

[1]- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص ص 21-22.

[2]- طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الفلسفة للتربية، ص ص 161-162.

[3]- نقلا عن فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، ص 22.

فهي حالة التعبير عن الوعي لأن الحداثة انفجار وثورة على كل ما هو قديم وانفصال عنه فهي في لبها انتقالية تشتمل على التبدل والتغير، وأنماط المعرفة تختلف فكل يختلف عن نمط آخر تماماً، وبذلك تنفصل عن التقليد وتدعو إلى التجديد وبهذا تحل الأنماط الجديدة، فالحداثة على قطيعة مع مفهوم التقليدية السابقة عليها.

وبهذا الحداثة حركة معاكسة للماضي وانقلاب على كل معالمه ودلالاته، فهي انفصال الحديث عن القديم وانقطاعه عنه، بل الحداثة ثورة على كل قديم مقدس أو غير مقدس، ديني أو غير ديني[1]. ومعناه انفصال عن الماضي، فالحداثة نظرة مختلفة تماما عن الماضي، فكل المعالم وكل ما فيه طرأ عليها تغيير جذري فحدث هذا الانقلاب بسبب الانفجار على كل ما هو قديم تماما منفصلة عن الماضي القديم ومنقطعة عنه، فهي ثورة على كل ما هو قديم. فالحداثة انفجار على كل ما هو قديم فقد مس كل الجوانب وطرأ عليها تحول مهما كان مقدس أو غير ذلك وسواء ديني أو غير ديني، أي أنه مس الجانب الديني والمقدس مهما كانت عظمة الجانبين فهي دعوة على التجديد والانفلات من قبضة القديم والثورة عليه.

- فالحداثة مشروع أوروبي في موطنه ونشأته، عالمي في أبعاده وامتداداته، يكتسح كل ما هو أمامه، بالنظر على ما تمارسه الحداثة من إغراء وإغواء يجعل المغلوب ملزم ومولع بتقليد الغالب وخاضعا لأوامره وشروطه، خاصة مع التطور التكنولوجي الكبير على جميع المستويات، الإعلامية منها على وجه الدقة.[2] ومعنى هذا تستخدم الحداثة أساليب رهيبة في الانتشار بسرعة والاكتساح، فهي تنتقل في الفضاءات الثقافية مستعملة في ذلك كل هذه الأساليب من إغراء وإغواء فتارة تستعمل الإغراء وتارة أخرى تستعمل الإغواء وذلك عبر الإعلام

[1]- بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، ص 39.

[2]- جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي عند هابرماس، ص 35.

والموضة، أو عن طريق الغزو الإعلامي بأشكاله المختلفة وكذلك عبر الاستعمار والإعلان والدعاية ومختلف وسائل الإعلام.

تعتبر الحداثة كخطاب فلسفي ينكشف من خلال انشغال الفلاسفة بقضايا المعرفة والحرية والسلطة والحوار والرغبة والإرادة وغيرها يجعل منهم حداثيون بالضرورة لأن هذه القضايا تدخل في صلب الحداثة الفكرية، وقد انبثقت عن الخطاب الفلسفي في العصور الحديثة عدة مفاهيم تتضمن النقد والتنوير والتقدم والمثقف والفرد الذي يستمر الإقرار باستقلاله الذاتي[1]، ومعناه أن الحداثة ظهرت من خلال اهتمام المفكرين الفلاسفة بمختلف القضايا التي تصب في مضمون الحداثة الفكرية فهذه القضايا من المعرفة والحرية والسلطة كلها مصطلحات حديثة تدخل ضمن الحداثة فهي تدعو إلى التحرر وكسر القيود وإلى سلطة العقل فهي كخطاب فلسفي، وهذا الخطاب أدرجت منه مفاهيم عديدة تتناول النقد والتنوير فكلها انبثقت من بؤرة واحدة وانصبت فيها هذه المفاهيم.

وعليه فقد تميزت الحداثة على وجه العموم بإطلاقها خمسة تيارات تلتقي كلها في تشكيل الغرب الحديث والمعاصر، فالحداثة تطرقت إلى مجموعة من المفاهيم، عكست واقع المشروع الحداثي الذي بدوره يعمل على نبذ وتدمير القديم، ويرفع شعار أو راية الحرية وهي كالآتي:

- **الفردية:** عبر تدمير البنى القديمة للانتماء والهوية[2]. من خلال هذا نرى أن الفردية تعني الحرية فقد مرت على تحطيم القديم وبذلك تثبت وجودها وانتماءها من خلال الحرية فحرية الفرد في الاختيار، فقد حمل راية ولواء الحرية والاختيار، وبهذا فالفرد هو المحور الفاعل

[1]– بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف مراجي رابح، قسنطينة، 2009–2010، ص 14.

[2]– برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز الحضارة الغربية، الحداثة نموذجا، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف نور الدين جياب، الجزائر، 2008–2009، ص 72.

والنشط في كل البرامج وبهذا فالفرد هو العنصر الفعال والمحور الرئيسي فهو مركز ومحور العملية الإبداعية.

- **الدنيوية:** نزع القداسة عبر نقض النص الديني، وإحلال التفسير العلماني للكون وللتاريخ محله،[1] وهذا معناه أنها ثورة على الكنيسة وذلك بضربها في الأساس القدسي، فالعلمانية تعني فصل الدين عن الدولة وعن كل شيء وكذلك الفصل بين الدين والدنيا.
- **العقلنة:** عبر توجيه الفكر نحو الطبيعة واستخدام العقل العملي الأداتي وتطوير وسائل الكشف عن طريق التقنية والفعالية سياسية واقتصادية والعلمية.[2] معنى هذا سيادة العقل بواسطة تغيير الوسائل من وسائل قديمة إلى وسائل حديثة وبذلك عبر تطويرها بواسطة التقنية والفعالية والتبادل.
- **الجمهرة:** نزوع الإنسان الحديث نحو الوحدة والنمطية في السلوك، فهذا يعني تعميمي النموذج الحداثي على كل فرد فالحرية الفردية لا تعني عدم خلق نوع من الانتظام والانسجام الاجتماعي ورسم صيغة ثقافية موحدة[3]. لذلك عمم سلوكيات نمطية في الحياة وشمل كل فرد وذلك بتمجيد ذاته، فالإبداع والابتكار والفن خلق الفرد فالحرية الفردية أعطت له الرخصة في الإبداع وذلك عن طريق الانتظام والتسلسل والانسجام، وبذلك حققت الجمهرة وحدة تشمل نمط واحد من السلوكيات في الحياة.
- **العولمة:** اتسع المفهوم وصار أكثر شمولية عن طريق تعميم كوني، والعولمة التي تعني أن نمط من الأنماط الذي يعبر عن خصوصية ثقافية لبلد وبيئة اجتماعية معينة، وذلك بالتوسع والتعميم ليشمل الجميع، وهذا ما تقصد به عالمية الحداثة.[4] ويمكن القول أن معناه

---

[1]– برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية ، ص 72.

[2]-جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي عند هابرماس, ص36 .

[3]– نفسه، ص 36.

[4]– بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمان ونقد الحداثة ، ص 42.

العولمة أصبحت تعميم كوني اتسعت وشملت العالم بأكمله، فصارت أكثر انتشارا بسرعة فهي من الأنواع التي تخص وتعبر عن بلد أو جماعة أو عن أمة أو شعوب، وجعله ينتشر ويشمل الجميع أي كافة العالم، فالعولمة عبارة عن نمط ثقافي وهيمنة سياسية وتحولات اقتصادية.

المبحث الثاني: قيم الحداثة

موضوع الحداثة شغل تفكير كل باحث، فالمتتبع لمسارها الطويل والصعب لا بد عليه أن يقف عند أسسها وسرعة انتشارها ونفوذها، فالحداثة رسمت لنفسها طريق من خلال المبادئ التي تدعو إليها، وعليه فقد تناولها المفكرين واتفقوا على أن الحداثة تقوم على ثلاث مبادئ يمكن تلخيصها فيما يلي:

أولاً: الذاتية

يعتبر مفهوم الذاتية أول المفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة، فالحداثة في معناها القريب هي أولوية الذات، انتصار الذات ورؤية ذاتية للعالم، بعدما كان ضباب القرون الوسطى يحجب عنها الرؤية، والحداثة لدى هيدغر هي عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم[1].

ومعنى هذا أن الحداثة هي الذاتية وبهذا فقد أعطت للذات الأولوية، فهي تعتبر المحور، ففي العصر القديم كانت الذات مغيبة تماما ومختفية ومستترة ومجهولة. ففي العصر الحديث أعلن انتصار الذات وأصبحت مكشوفة فبرزت النظرة الذاتية للعالم.

فالحداثة استعادت ثقة الإنسان في فكره وعقله وفعله وحقه وملكه ومسؤوليته، فالإنسان وجد المتعة لا في ما قرره التقليد أو أمر به القوم، وإنما في أعماله بما هو فرد ذو طبيعة عاقلة، فبدءا من عهد الحداثة أصبح بمقدور المفكر أن يفكر بدءا من ضمير المتكلم " أنا " وهذه الأنا كانت مغيبة ومنغمرة في" النحن"[2]. ومعنى هذا أنها أرجعت الثقة للإنسان بعدما كانت الثقة ضائعة وبذلك وجدو جو مناسب مليء بالسرور والمتعة في جل أشغاله فهو فرد حر عاقل، فمنذ عهد الحداثة ظهرت "الأنا" والتي تجلت في الإنسان فكانت في العهد القديم مغيبة تماما وذائبة في

[1]– محمد الشيخ: ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 12.

[2]– محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 26.

"النحن" فصارت الآن ظاهرة للعيان ومكشوفة فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة، وبذلك فهي المركز والمحور.

وكان ديكارت* أول من وجه الفلسفة الحديثة نحو الذات، ذلك أنه تصور الإنسان ما هو " أنا"، وأناط بهذه الأنا " الفكر" فأصبح الإنسان جوهرا صفته الفكر.[1] فمع الكوجيتو الديكارتي أصبحت فيه الذات المفكرة محورا ومركزا ومرجعا لكل حقيقة، ومعنى ذلك يكمن في أن ديكارت أب الفلسفة الحديث هو الذي أعلن الذات وقام بتوجيه الفلسفة الحديثة إلى الذات، فقد قام بالكوجيتو الديكارتي في قوله " **أنا أفكر إذن أنا موجود**"، فتصور الأنا في الإنسان وجعلها في الفكر وبذلك الصفة الجوهرية في الإنسان هي الفكر، فبذلك صارت الذات المفكرة قاعدة ومحورا.

فمنذ لحظة ديكارت، أصبح الإنسان يستمد يقينياته من ذاته، وليس كما هو الشأن عليه في العصور الوسطى من تعاليم عقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته.[2] ومعنى هذا أن الإنسان صارت له الثقة عندما أصبحت الذات محورا فاستمد واستعاد اليقين والمطلق من الذات، بعدما كانت الذات مغيبة في العصور القديمة التي كانت تفرض عليها سلطة الكنيسة ففي العصور الحديثة أصبحت الذات سلطة ومركز فصارت سلطة الذات هي المسيطرة والمتحكمة.

والثورة الأساسية في الفلسفة الحديثة يتمثل في نظرتها إلى الإنسان كذات " هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي ينسب الحقيقة لكل شيء (..) أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل واقع، فاعل ومالك للحقيقة".[3] وبذلك يجسد انفجار وثورة على الإنسان باعتباره ذات

---

*- ديكارت Rene Descartes: (1595-1650) فيلسوف فرنسي كبير، ويعتبر رائد الفلسفية في العصر الحديث كان رياضيا ممتاز ومن مؤلفاته: "بحث في الإنسان، مقال في المنهج، تأملات في الفلسفة الأولى، مبادئ الفلسفة". أنظر عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص ص 488-490.

[1]- محمد الشيخ: فلسفات الحداثة في فكر هيجل، ص 27.

[2]- محمد الشيخ : ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 13.

[3]- نقلا عن فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 38.

واعية فالذات هي المركز الذي يستمد الإنسان اليقين فهي بذلك تعتبر المحور والمرجع للحقيقة والمطلق فالإنسان مستقل عن غيره لا توجد سلطة تفرض عليه فهو العضو الفاعل كذات مستقلة عن غيرها.

ومبدأ الذاتية هو الوجه الآخر لأحد ثوابت الحداثة ومن بينها إرادة المعرفة وهو يعني الجرأة على اقتحام كل الميادين، وكل تمظهرات الحياة وتعابيرها لمعرفتها على حقيقتها.[1] ومعنى هذا إرادة المعرفة هي أحد الثوابت فقد دخلت شيئا فشيئا في كل الميادين والمجالات ومختلف أشكال الحياة وذلك من أجل المعرفة وكشفها على حقيقتها.

تشكل في الفكر الغربي الحديث المفهوم الفلسفي للإنسان كذات، فلقد ساد في هذا الفكر نزعات لا عقلية وهوى، فالعقل أصبح مجبرا على الانحياز إلى الذات ليستمد منها اليقين، وفي نفس الوقت تتطلب منه ليمنحها التبرير الذي يحتاج إليه لعقلنة أفعالها وأعمالها ومختلف ممارساتها التي تقوم بها، وليرفع عنها بذلك كل قيد من دين أو أخلاق، وبذلك وقع للفلسفة تغيير عميق الأثر، تتم بموجبه توجيه الفكر الغربي.[2] ويفهم من هذا أن موطن انبثاق الذات في الغرب كان سائدا في العصر الحديث، وكان في هذا العصر، وقد عمل على تطوير فكره وتشكيله بعدما كانت الذات غائبة ومنغمرة في "النحن" فالفكر الغربي الحديث أعاد تشكيل الإنسان وأدرجوه ضمن المفهوم الفلسفي فأصبح الإنسان بهذا المفهوم ذات فالإنسان يعبر عن ذات أو الإنسان أطلق عليه ذات، فهو كذات عارفة واعية، ففي الفكر الغربي الحديث سادته نزعات لا عقلية وهوى، وبذلك انحاز العقل إلى الذات من أجل استرجاع المطلق واليقين بعدما كان يسوده النسبي و اللايقين وهذا كله تجلى في ذاك العصر، وأيضا طلبت التبرير لكي تعقلن الأفعال والأعمال

[1]– فتحي التريكي: رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص 21.

[2]– بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص ص 48–49.

ومختلف الممارسات وذلك من أجل إزالة القيود والأغلال سواء كان من الدين أو الأخلاق، وبهذا طرأ تحويل جذري عميق للفلسفة التي قامت على توجيه الفكر الغربي الحديث.

وبهذا كان الأساس الفلسفي للحداثة هو الذاتية، الذي بموجبه أصبح الإنسان مقياس كل شيء، وعليه يمكن القول بأنه أعيد اكتشاف بروتاغوراس في المصدر اليوناني وذلك من أجل تأكيد هذه النزعة الإنسانية النسبية، لتؤدي بذلك هذه النزعة إلى انحياز العقل إلى الذات، وبهذا تصبح الذاتية ملازمة للإرادة والرغبة في المعرفة.[1] ومعنى هذا أن المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه وتقوم عليه الحداثة هو الذاتية فهو بمثابة المبدأ الفلسفي للحداثة فالإنسان كذات صار معيارا لكل شيء وهذا معناه أنه تم إرجاع بروتاغوراس في الأصل اليوناني في مقولته " الإنسان مقياس لكل شيء" ومعنى هذا أن الإنسان يقاس به كل شيء فعن طريق الذاتية التي توجد في الإنسان تم اكتشاف بروتاغوراس وهذا كله من أجل أن يؤكد النزعة الإنسانية المتغيرة ذات النسبي فهذه النزعة الإنسانية قادت العقل إلى الذات وانحاز إليها، وهكذا فالمعرفة تتطلب الإرادة والرغبة فالإنسان عندما تكون لديه رغبة وإرادة في شيء يريد الوصول إليه، أو يريد معرفة حقيقة ما، ولهذا تصبح الذاتية لا يمكنها الانفكاك عن الإرادة والرغبة في موضوع فالنزعة الإنسانية بمعنى أن الإنسان هو المحور وأنها جعلته محورا الذي يعطي القيمة للأشياء من حوله.

ثانيا: العقلانية

ارتبطت الحداثة ارتباطاً وثيقا بالعقلانية* ولذلك عرفته بمبدأ العقلانية ونسبت إليه، وهذا للأن" الحداثة متناهية مع انتصار العقل"[2]. ويمكن القول أن الحداثة عندما أعلنت انتصار العقل

---

[1]– بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، ص 21.

*– العقلانية: Rationalisme: لا يوجد شيء بلا موجب بحيث أنه لا يوجد شيء لا يكون معقولا، وأن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ العقل لا تقبل الدحض قبلية بينه، وهذا المصطلح يعود إلى القرن 17. أنظر أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 1172.

[2]– آلان تورين: نقد الحداثة، ص 46.

على النقل بعدما يسود في هذا العصر القديم سيطرة الكنيسة، فكان يسود الجانب الديني فعند مجيء العصر الحديث، برز الجانب العقلي وارتبط بالحداثة فكانت هذه الأخيرة تثور على كل ما هو قديم، وبذلك طغى الجانب العقلي على الديني، وأدى إلى إعلان انتصار العقل.

اقترن كل بحث في العقلانية بالحداثة ولهذا قيل عنها الحداثة العقلانية أو عقلانية الحداثة، فالعقل ذلك هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي[1]. ومعنى هذا أن العقلانية أصبحت مرتبطة بالحداثة والبحث في شيء معقول له صلة بالحداثة فأصبح اسم العقلانية وكل بحث فيها مقترن ومرتبط بالحداثة وبذلك سميت بأسماء تحمل معناها كالحداثة العقلانية أو عقلانية الحداثة فأصبح كليهما متعلق ببعضهما فالحداثة متعلقة ومرتبطة بالعقلانية والعقلانية كذلك مرتبطة بالحداثة فكليهما يستدعي حضور الأخرى، أي أن الحداثة عندما تكون حاضرة تتطلب بالضرورة استدعاء حضور العقلانية كذلك بالنسبة للعقلانية حضورها يستدعي حضور الحداثة والعكس، وبهذا فالعقل هو المنبع الرئيسي لتدور حوله مراجعة الكلام.

تعتبر العقلانية مفتاح الحداثة فمجال الحداثة وآثارها هو مجال العقل، وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود فتقاليد الأنوار انبنت في تحديد الفكر, وذلك عن طريق إثبات المعقول*واستبعاد اللامعقول** مستتبعات العصر الكلاسيكي، فهكذا إذن تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول.[2] ومنها أن انبثاق العقل وظهوره في العصر الحديث مرتبط بالحداثة، فالفكر الفلسفي

---

[1]– بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة ، ص 17.

*– المعقول: ما يمكن إدراكه بالعقل لا بالحواس انظر جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 395.

** – اللامعقول: هو المناقض للعقل أو الغريب عنه ويقابله المعقول وهو اللامفهوم الذي لا نستطيع إدراكه وتفسيره بأسلوب مقبولة في العقل وهو أيضا اللامنطقي، أنظر جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج1، المرجع نفسه، ص 275.

2 –فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة, ص 17.

الحديث أسس الحداثة فمجالها واتجاهها هو العقل، وذلك عن طريق التجديد والقيام بثورة على كل ما هو قديم، والقضاء على الأسطورة والخرافات التي تسود المجتمعات والتي ترتبط بالإنسان فهي تعطي معنى وتفسير خيالي عن أصل الوجود، ولذلك لا بد القيام بالتجديد والتطوير، وذلك بتنمية المعارف وتطويرها إلى الأفضل، وتخليص المجالات التي يكن فيها الغموض والإبهام، فالفكر الفلسفي الحديث أعاد الاعتبار إلى العقل وقام بإثباته وذلك عن طريق استبعاد اللامعقول والمتمثل في اللاعقل بجميع أشكاله، وبهذا فالحداثة أثبتت كل ما تم إدراكه بالعقل (المعقول) وقامت بإبعاد اللامفهوم واللامنطقي الذي لا نستطيع إدراكه بالعقل (اللامعقول)، ولهذا اعتبرت العقلانية مفتاح الحداثة وروح الإنسان الحديث الذي يتأمل في الكون فهذا الإنسان تحول في مبدأ العقلانية من متأمل في هذا الوجود إلى منقب وذلك بالحفر والتنقيب عن أسرار الوجود.

يتصور ماكس فيبر* أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازم واضح ودائم كرسه الفكر الغربي وجعله ارتباطا داخليا بديهيا، بالنظر إلى تاريخ أوروبا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته، والتي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقا.[1]

ويفهم من هذا أن الفكر الغربي عمل على الربط بينهما فلقد ارتبطت الحداثة ارتباطا بالعقلانية، وهذه العقلانية مفتاحها الحداثة ولهذا تصور ماكس فيبر أنهما في شكل تلازم دائم فالحداثة تلازم العقلانية والعكس فقد قام الفكر الغربي بتكريسه وتاريخ أوروبا الحديث الذي انفصل فيه العقل وتحرر من الكنيسة وسيطرتها وبها استقلت كل ميادين من علم وأخلاق وقانون

* – ماكس فيبر (1864–1920) فيلسوف اجتماعي اقتصادي وسياسي ألماني له عدة مؤلفات منها " علم الاجتماع الديني"، " روشر وكنيس والمشاكل المنطقية للاقتصاد التاريخي"، ينظر: عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص ص 215–216.

[1]– بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 44.

من سيطرت الدين والكنيسة وكل القيود التي تتحكم فيها تعتبر حاجزا وعائقا أمام التطور لدى النخبة المثقفة الغربية.

وبهذا قد ترتب عن الإيمان بمبدأ العقلانية والقول بأنها أساس الحداثة الغربية:

1- عقلنة الفكر العلمي:

ذلك أن العلم انفصل عن التصورات الدينية والإيديولوجية والسياسة واعتمد العقل البرهاني والتجريب، وترك جانبا كل ما يكون مقبولا ببرهان، وهذا ما أدى بهذه العقلنة إلى قيام النموذج الرياضي كمقياس أوحد العلمية ومنهجية التفكير، فهذه العقلنة بدأت بالدفاع من قبل علماء فلاسفته، أخذوا على عاتقهم محاربة تقاليد الكنيسة، وبهذا تواصلت مع كوبرنيك* وغاليلي* وديكارت الذين قاموا بمراجعة هذا الإرث الجديد.[1] أي أن الحداثة عندما ارتبطت بالعقلانية فهو مبدأها الذي ترتكز عليه فهي عندما أعلنت انتصار العقل على الدين، انقطع العلم عن التصورات الميتافيزيقية، وكذلك تخليصه من التصورات الدينية والهيمنة الإيديولوجية والسياسية بما فيها الأسطورة والخرافة وكل ما هو خيالي أو تصور خيالي لتفسير الكون بالعقل انفصل عنهم جميعا وأصبح يعتمد على العقل البرهاني الذي يحتاج إلى أدلة وحجج عقلية لإثباته، فالعلم يحتاج برهان ويقبل البرهنة عليه.

أما الذي لا يقبل البرهنة عليه يجب التنحي عنه وإبعاده وتركه ولهذا قامت الرياضيات التي تعتمد على العقل فكل مفاهيميها بحتة فالنموذج الرياضي الذي يعتمد على الأسس العقلية

---

* - كوبرنيك (1473-1543): عالم فلك، ومفكر بولندي ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث من مؤلفاته " دراسات نيوتيقية" " دراسات عن جاليلو"، " مقدمة في قراءة أفلاطون" ينظر عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، مؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ،1996م، ص 264.

* - غاليلي (1564-1642): رياضي وفلكي وفيزيائي وفيلسوف إيطالي له مؤلفات " حوار حول نظامي العالم الرئيسين"، " في الحركة"، " رسائل عن النفع الشمسية"، أنظر عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه، ص ص 91-97.

[1] - فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 29.

أعتبر كمقياس يعمل على توحيد العلمية ومنهجية التفكير، فالفلاسفة الذين ساروا في اتجاه العقل دافعوا عنها بحجج عقلية وذلك عن طريق الثورة على القديم والدعوة إلى التجديد بالقضاء على قيود الكنيسة وسيطرتها أي الانفصال والقطيعة عن الماضي، فالفلاسفة العقليين أمثال ديكارت وغيرهم أرجع وأعاد مركز العقل فهو إرث عظيم وحديث أعاده الفلاسفة إلى موطنه الأصلي بعد ما كان غائبا.

2- عقلنة الفكر السياسي:

إن الفكر السياسي لم يتحرر من الإيديولوجيات ليدرس الظاهرة السياسية كموضوع مستقل بذاته قابل للفهم العقلي، فمع ميكيافليي* ارتكز على نقطتي انفصال هما:

- الانفصال عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، فسمحت للسياسة أن تحدث معقولية في معالجة الأمور، تختلف عن العقل الفلسفي وتعارضه أحيانا، واعتبار الظاهرة السياسة تعالج كواقع يجب تحليله وفهمه لاستخراج قواعد للممارسات السياسية[1]. ومعنى هذا أن الفكر السياسي بقي سجين الفلسفات السابقة لأفلاطون وأرسطو، فهو لم ينفصل عن الإيديولوجيا من أجل دراسة ظاهرة سياسية كموضوع، وهذا من أجل العقلنة العلمية أي أنه قابل للفهم العقلي الذي يعتمد على العقل في تفسيره وهذا فقط مع الفيلسوف ميكيافلي الذي اعتمد في انفصاله على نقطتين تمثلت الأولى في انقطاعها عن كل ما هو ميتافيزيقي من خرافات وأساطير التي تسيطر على التفكير في تسيير الدولة، فقد أعطت للعقل الدخول في المجال السياسي وذلك من أجل معالجة الأمور السياسية، فالسياسية حدثت و قامت على أن كل ما يتم إدراكه بالعقل وذلك في معالجة بعض الأمور التي تختلف و تتمايز عن العقل الفلسفي خاصة في مثالية أفلاطون التي

---

* - ميكيافلي (1469-1527): مفكر سياسي وفيلسوف إيطالي مؤلفاته " الأمير"، " فن الحرب"، المقالات"، أنظر: عبد الرحمان بدوي، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984، ص ص 463-465.

[1] - فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 30.

تعتبر طوباوية أي اللامكانية ففي خيالية ذو تفكير خيالي يسري في الدماغ بينما الظاهرة السياسية فهي واقعية أي تعالج هذه الأمور في الواقع كواقعية أرسطو فالواقع يتطلب الفهم والتحليل والتفسير من أجلب الحصول على القواعد العامة.

- أما الثانية الانفصال عن الإيديولوجيا الدينية، وذلك من خلال اعتبار أن السلطة السياسية اجتماعية قبل كل شيء ولا يجب أن تستند إلى مشروعية خارجة عن الأمير وسلطته.[1]

فهي تعني أيضا أنها كذلك قامت بالقطيعة عن الفكروية الدينية فقد انفصلت عن قيود الكنيسة وسيطرتها، فالسلطة اجتماعية خاصة مع قيام ومجيء نظرية العقد الاجتماعي كهوبز وجون جاك روسو وغيرهم فهم تصوروا قيام مجتمع ديمقراطي أي مجتمع يمتلك ويسوده النظام الديمقراطي فهي تستند إلى الأمير الذي يحكم ويسيطر فله القوة والسلطة والتحكم في المجتمع فهو الآمر.

3- عقلنة القول التاريخي:

الحداثة أرادت أن تعيد قراءة التاريخ، فالعقلنة بدأت به، وهذا بتجاوز الأطروحة الكنيسية التي تجعل اتجاه التاريخ يبدأ بولادة المسيح وصلبه، ونهاية التاريخ الإنساني هي التي تتم برجوع ومجيء المسيح، وبالتالي فعقلنة القول التاريخي تكون بالانفصال أو تتطلب انفصال الدين المسيحي وكذلك الانفصال عن التقاليد عموما وعن النقل خصوصا وارتبط بتشخيص الواقع الماضي تشخيصا يخول لنا فهم الحاضر والعمل على تغييره.[2] ومعنى أن الحداثة أعادت قلب التاريخ وذلك عن طريق قراءته فهي تعمل على إحداث تغيير جذري على مستوى التاريخ وبذلك بتجاوز المسيحية وأطروحتها حول التاريخ فهي ترى أن بداية التاريخ هو مولد المسيح وصلبه، وأن نهاية الإنسان تتعلق بعودة المسيح، فهذه العقلنة تتطلب الانقطاع والانفصال عن كل ما هو

[1]- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 30.

[2]- نفسه، ص ص 30-31.

ديني بما فيها سيطرة الكنيسة والانفصال أو الثورة على كل ما هو تقليدي وعلى النقل أيضا والدعوة إلى التجديد بتجاوز الدين المسيحي وذلك بالقيام بثورة على الماضي فهذا الماضي يساعدنا في فهم الحاضر وذلك بالعمل على تغيير الماضي تغييرا جذريا.

وهكذا فالحداثة أعطت للتاريخ صورة حركية فهو عبارة عن تصور حركي لمسار التاريخ، فهذا التاريخ في دينامية التطور فهو ينمو ويزداد تطورا وفق التقدم فيه يقوم بعملية تحديد المراحل التي نشأ عليها، ومنه ظهر مقياس للقول الفلسفي هو مفهوم الكلية الذي يعني النظرة الشاملة العامة إلى الأشياء، وبهذا أصبح معيار الفلسفة الحقة، ونجد بعض الفلاسفة التمسوا عقلنة القول التاريخي في بعض فلسفاتهم للتعبير عنها فدرسوا فلسفات التاريخ ونجد منهم هيجل، فيكو، كانط وغيرهم من الفلاسفة.[1] ومعنى أن الحداثة قامت على العقل وهذا العقل في تحول وهذا ما أدى إلى تصور التاريخ الذي هو في دائرة تسيير وفقا للحركة فالتاريخ في حركة غير ثابت فهو يتغير ويتحول في كل مرحلة من مراحل نموه بفعل التجديد الذي يدعو إلى التطور والتقدم وبهذا كان معيارها الكلية الذي يعتمد على الشمول فهو ليس الجزئي لأن الفلسفة تقوم على الكل التي هي رؤية شاملة وكلية لجميع الأشياء أوكل الأشياء ولهذا اعتبروها مقياس الذي تقوم عليه الفلسفة الحديثة فهذه الأخيرة تقوم مفهوم الكل ونجد فلسفات التاريخ التي حاولت أن تعبر عنه كفلسفة مثل كانط وفيكو وهيجل.

4- عقلنة القول الديني:

اهتمت هذه العقلنة بقراءة النص الديني وفهمه عقليا وتفسيره من خلال معطيات العصر والحقيقة أن هذه العقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق المعرفة والشعوذة والغطرسة والتسلط.[2] ومعناه أنه عندما ارتبطت الحداثة

---

[1]- محمد الشيخ ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 14.

2- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 31.

بالعقلانية استولى العقل على الدين، وذلك عن طريق ثورته قام باقتحام الخطاب الديني وجعل النص الديني الذي يستوجب قراءته قراءة عقلية فهو يعتمد على التأويل والفهم والتفسير وهذه كلها مفاهيم عقلية فنحن نعتمد على العقل في تفسير وفهم الآيات الدينية وهذا كله يستجيب من خلال متطلبات العصر فهذه العقلنة دخلت المجال الديني واستولت عليه في جميع الميادين والمجالات لأجل بناءه من جديد والتخلي عن كل ما يفسد المجال الديني الذي كان يعتمد على السيطرة والأسطورة فيها من سحر وشعوذة يجب الابتعاد عنها وذلك عن طريق الأخذ بأجزاء العقل لا الدين فهذه العقلنة تدعو إلى العودة للنص الديني باستعمال العقل.

ثالثا: الحرية

تعتبر الحرية مبدأ من مبادئ الحداثة، فالقول بها كأساس للحداثة لا ينقص من الأساس العقلاني والذاتي، ولهذا فإن الحداثة هي الحرية، ذلك أن الحداثة مثلما هي نظرت نظرة إلى العالم ملؤها العقل، كذلك عمدت إلى جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع والدولة الحديثة والدولة الحديثة هي الدولة الكونية المنسجمة المعقولة دولة المواطنين لا الرعايا، ودولة الدستور وحرية الاعتقاد.[1]

إن الفكر الحداثي قام على أسس يكون مبدأها كأساس للحداثة فقد ارتبطت الحداثة بالأساس الذاتي والعقلاني، كذلك هي ترتبط بالحرية لأن الحرية جوهر الإنسان وشرط وجوده في الحياة، فعندما يصبح الإنسان بلا حرية يصبح بلا قيمة فهو يتحرر من الرق و العبودية وكذلك من قيود الكنيسة لهذا تعتبر الشرط الأساسي والضروري، فالإنسان يحقق ذاته من خلال حريته ولهذا تعتبر الحداثة هي الحرية، فهي نظرت إلى العالم برؤية عقلية، فقد جعلت إرادة البشر كأساس تبني به المجتمع والدولة الحديثة التي تعتمد على العقل في إدراكها وبهذا تكون منسقة

[1]– محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص 26.

ومنسجمة فالدولة تشمل المواطنين والدستور والحرية لا دولة الرعايا الذي يتحكم فيهم الملك أو الحاكم فالأشخاص بالنسبة لهم رعاياه تحت إمرته وسيطرته.

وإذا تكلمنا على الفكر الحديث نجد أن الدولة أصبحت تشمل المواطنين كلهم، وكذلك ليست دولة حق الملوك الإلهي الذي لا يعطي لرعاياه الحق في شيء فحياتهم وممتلكاتهم ليس من حقهم بل من حق المالك الآمر فهو يعتبر السلطة والقانون الأعلى والآن في الدولة الحديثة يسوده الدستور وبهذا الدستور يشمل مجموعة من القوانين التي تعطي للإنسان الحق وكذلك عليه واجبات بعدما كان الحق غائبا، وكذلك سادت الجبرية وفي الدولة الحديثة أصبح يمتلك الحرية، فكل إنسان حر بعدما كان مكبلا بقيود الكنيسة وكذلك كان مقدرا فكل ما يحدث له هذا أمرا مقدرا أي أنه مقدرا عليه بالموت مثلا أو السجن لهذا قضت هذه الحرية وجعلت الإنسان حرا في كل شيء في اعتقاداته وتصوراته.

فقد كان أول الفلاسفة الذي حقق مبدأ الحرية ديكارت الذي ربط الفكر بالإرادة، ثم تحقق مع لا يبنتز الذي عمم مبدأ الإرادة هذا وجعل من كل كائن أنى مريدا أو انتهى بكانط الذي جعل الإنسان الكائن الحر بامتياز وجعل من الحرية مقدرة المرء على التشريع لنفسه بعقله وذلك من دون أي سند خارجي يتكل عليه أو عون موضوعي يستند إليه.[1] أي أن الفكر الحداثي انبثق من فلاسفة الحداثة وروادها فكان ديكارت أول الفلاسفة وأسبقهم بالقول بمبدأ الحرية لقد ربط فعل الإرادة الإنسانية، وبهذا ثم حققه الفيلسوف لايبنتز الذي قام بفعل التعميم على مبدأ الإرادة، وبهذا كانت النهاية مع كانط الذي اعتمد على الحرية وقال وبها فالإنسان كائن حر بإرادته فالحرية تقوم بالاعتراف بالآخر فهي إرادة حرة لها كل الحقوق فالحرية تقوم بعملية التواصل بين الآخرين، فعل التواصل يتطلب أن يكون الإنسان حرا في أفعاله وبهذا يعتمد الإنسان على العقل، فالحرية اعتبرت محور تدور حوله كل الاعتقادات والتصورات.

[1]– محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص 26.

تعتبر الحداثة المعلم الذي يكشف ملامح المشروع السياسي والاقتصادي في العصر الحديث، وبهذا شكل الخلفية الفكرية التي انطلقت منها مفكرو عصر النهضة والأنوار، فأصبحت بذلك الحرية المحور والمركز، فقد برزت وتجلت الحداثة كأساس للحداثة في المظهر السياسي أي كان في المجال السياسي، وبالضبط في الفعل الديمقراطي، والتي تعد نتاجا مشروع السياسي الحداثي، وكذلك كان امتداد أساس الحداثة إلى المجال الاقتصادي عبر الليبرالية والذي نجد فيه مفهوم الحرية قد تجذر في هذا المذهب الليبرالي، فالليبرالية تبني ذاتها على الحرية الاقتصادية[1].

ونفهم من هذا أن الحداثة في العصر الحديث كانت معلما رئيسيا تكشف عن طريقه المشاريع، فهو يعد المرجعية الفكرية التي شكلها فهو محور انطلاق الفلاسفة والمفكرين في العصرين النهضة والأنوار فهم انطلقوا من الحداثة فاعتبروها ضد كل ما هو قديم فهي انفجار وثورة على كل ما هو ماضي والدعوة إلى التجديد، فالحداثة اعتمدت على أسس قيامها فالحرية هي أساس الحداثة وبهذا تعد الحرية محور تحوم حوله كل التصورات فقد ظهرت في المجال السياسي خاصة في الديمقراطية فساد النظام الديمقراطي ارتباطه بالحرية فهي تقوم على هذا المبدأ، وكذلك امتد على الليبرالية في المجال الاقتصادي لهذا كانت الليبرالية تعطي أهمية للحرية وتوليها المنصب وكذلك أسست ذاتها على الحرية الاقتصادية فالذات هي ذات عاقلة تحلم إلى أن تكون حرة من كل القيود والخروج من دائرة الفوضى والقيود إلى دائرة يسود فيها السلام والتحرر والنظام.

1- بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، ص ص 22- 25.

المبحث الثالث: رواد الحداثة

ساهم العديد من مفكري وفلاسفة الغرب من تأسيس الحداثة، وذلك حسب اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم وآرائهم، فكل سار على طريق واحد وذلك بقيام الانفصال عن الماضي وإحداث قطيعة معه لأجل التجديد، وهذا كله من أجلب الخروج من عصر الظلمات إلى عصر الأنوار، والخروج من قبضة وبوتقة الدين وسلطة المسيحية للوصول إلى العقلانية فالعقل اقتحم قلاع الخطاب الديني واخترق حصونه وكذلك الحرية التي اعتبرت هي الحداثة فكانت من مبادئها، ففي هذا الفكر الحداثي أحدث تطورا ففيه بزغ الفلاسفة وتناولوا الحداثة فكانت أفكارهم كلها تصب في خزان الحداثة وعليه نذكر بعض الفلاسفة.

أولاً: رينيه ديكارت:

يعتبر ديكارت أب الفلسفة الحديثة، ومن أبرز الناقدين للفكر المدرسي، وقد أسس فكره على الإيمان بالعقل، وحجيته في كل شيء ومنه أخرج في هذا الإطار الدين أو الوحي من دائرة العلم[1]. ومعناه أن الفكر الغربي الحديث احتوى على مجموعة من الفلاسفة الذين تناولوا الفكر الحداثي فظهر في العصر الحديث الفيلسوف ديكارت الذي يعد أبو الفلسفة الحديثة فيعتبر ناقدا بارزا لهذا الفكر، واعتمد على العقل فاعتبره الأساس الأعلى والحجة القاطعة فالعقل يدرك الأشياء وعليه أدخل العقل في مجال العلم وأخرج الدين من دائرة العلم، فالعلم يقوم على أساس العقل، فبه نصل إلى اليقين ونبرهن على كل شيء بالعقل، فالعقل هو البرهان الذي نثبت به.

ويعد من أهم فلاسفة الغرب، ومن أعلام الفكر الفلسفي الحديث فقد أطلق عبارته الشهيرة " **إن العقل أعدل قسمة بين الناس**" وبهذا أقام مذهبه العقلي على أساس أن الحقيقة قائمة في

[1]– محمد محمود السيد أحمد: أعداء الحداثة، ص 103.

العقل ولا وجود لها خارج الفكر، وأن الوضوح والتميز هما معيار هذا الفكر.[1] فالفكر الغربي الحديث انبثق منه أهم وأبرز فيلسوف هو ديكارت، فيعتبر من بين أعلام الفكر الفلسفي الذي ساده العقل، ففكر ديكارت يرتبط بالعقل ولهذا أعطي له ميزة العدل، فالعقل مصدر المعارف المطلقة ويفهم من قوله "أن العقل أعدل قسمة بين الناس" معناه أن ديكارت يعتقد أن الملكات منحت للإنسان متفاوتة بين الأفراد ومتغيرة من شخص إلى آخر باستثناء ملكة العقل التي يشترك فيها الناس بنفس الدرجة وعليه أسس المذهب العقلي الذي يرى أن العقل مصدر الإدراك وكذلك أيضا هو أصل المعارف التي حصلها الإنسان، فالحقيقة التي نبحث عنها قائمة في العقل، فالعقل هو الذي نبني به المعارف اليقينية، حيث اعتمد ديكارت على معرفة الحقيقة على أساس الوضوح والتميز، فالعقل لا يقبل أي شيئا ما لم يكن بديهيا وواضحا فكان من قواعده الأربعة التي يعتمد عليها في منهجه.

والفكرة الأساسية هي فكرة الوضوح والتمايز لدى ديكارت وبذلك يؤكد على حاكمية العقل على الأفكار والأشياء، فيقول ديكارت " **ألا اقبل شيئا ما على أنه على حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال وضعه موضع الشك**".[2] وعليه يمكن القول أن العقل له القدرة الحكم سواء في الأشياء والأفكار فعدم قبول أي شيء على أنه صادق إلا إذا تؤكد يقينيا على أنه حق وصادق وعدم التدخل في الأحكام ما لم يكن متمثلا في العقل فعندما تكون هذه الأحكام عقلية هي التي لا يشوبها الشك وبهذا لا يكون للشك مجال، ولهذا فإنه ركز على الذات وقدر العقل وجعل من

[1]– عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، د ط، 2002، ص 61.

[2]– رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة, محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص ص 95-96.

الشك وسيلة للشك في كل شيء وهذه المعرفة التي نحصل عليها فهي بديهية لأنها بسيطة وواضحة.

فديكارت رأى أن الفلسفة تحتاج إلى منهج دقيق ومثمر للبحث، وقد انتهى ابتكار منهج يشبه المنهج الذي يستخدمه في الهندسة بنجاح ومنه انبثق من هذا المنهج أربعة قواعد حددها في كتابه " مقال في المنهج."[1] إن الفلسفة الحديثة تتطلب منهجا فديكارت أبدع المنهج ورأى فيه الدقة واليقين فالفلسفة تبحث عنه فهي تحتاج إلى هذا المنهج ذو الدقة واليقين.

ففكر ديكارت ارتبط بالعقل وبذلك تعد العقلانية أهم مقوم من مقومات أو مبدأ من مبادئ فكر الحداثة، والفكر السائد في الحداثة الوليدة هو فكر ديكارت لا لأنه فارس العقلانية ولكن لأنه يجعل الحداثة تسير على قدمين واثقتين ولأن فكره المميز بالثنائية.[2] ان الحداثة قامت على مبادئ ومن أهم مبادئها هو العقل ولقد ربط فكر ديكارت بالعقل، والعقل هو الذي يدرك الأشياء، وكان فكره الذي يعتمد على العقل هو السائد في فكر الحداثة وهذا الأنا جعل الحداثة تمشي على قدمين بعدما كانت تمشي على رأسها فكان فكره يتميز بالثنائية مثل روح جسد وغيرها من الثنائيات.

اعتمد ديكارت على العقل الذي استطاع من خلاله تأسيس قواعد منهجية أوصلته إلى معرفة صحيحة يقينية بعدما كان يسوده سيطرة الأحاسيس وكذلك الآراء الخادعة فتحرر منها بفعل العقل ولهذا فإن ديكارت هو فعلا المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمة الحديثة، بل للحداثة ذاتها.[3] أن العقل مصدر المعرفة اليقينية وليس الحواس

---

[1]– وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة, محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 94-95.

[2]– آلان تورين: نقد الحداثة، ص 71.

[3]– محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 23.

فالحواس تخدعنا فديكارت يعتبر المؤسس للفكر الحداثي الذي اعتمد فيه على العقل ولهذا كان المؤسس الأول والأكبر وكان تركيزه خاصة على الحداثة في فكرة المنهج فهذا المنهج عقلي فهو محور الحداثة.

شرع ديكارت في الشك في كل شيء يمكن الشك فيه، فقد وجد أن الحواس تخدع المرء باستمرار ولذلك من الأفضل عدم الثقة بها، ومع ذلك وجد شيئا لا يمكن الشك فيه، وهو واقعة وجوده الخاص " أنا أفكر إذن أنا موجود" ولهذا حاول أن يشك لكي يضمن أنه موجود، ولذلك فإن مقولة الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود" * ليست قياسا بل هي حركة بسيطة للتفكير تعرف بالحدس المباشر، فالقول " أنا أفكر" أو " أنا أشك" يتضمن مباشرة " أنا موجود".[1]

ويتضح من خلاله أن ديكارت اعتمد على منهجه الشهير هو منهج الشك، فلقد شك في كل شيء، شك في الحواس والذكريات وكذلك الأفكار وفي وجود هذا العالم الخارجي وشك حتى في صدق الرياضيات اعتبرها غيرها صادقة لأن الحواس خداعة فهي تخدع الإنسان دوما فمثلا عند رؤيتي من النافذة لشخص مار يرتدي قبعة في فصل الشتاء فأنا أشاهده من بعيد فرأى القبعة السوداء فقط ولا أرى الشخص، وكذلك عند غمس مسطرة في الماء فهي تبدو لنا منكسرة ولكن في الحقيقة عكس ذلك، وعليه لا يمكن أن نعطي للحواس الثقة الكاملة فهي خادعة وبهذا الشك في الذاكرة والأفكار وفي الرياضيات التي تعتبر يقينية فقد اعتبرها غير صادقة فمثلا هذه 05 أقلام فنحن نرى بالعين (الحواس) الأقلام ولكن لا نرى العدد خمسة "05" فهو ذهني، وفي الأخير وجد شيئا لا يمكن الشك فيه وهو وجوده فقد شك في وجوده لإثبات أنه موجود فعملية

---

* – **كوجيتو:** لفظ لا تيني معناه فكر يشار إلى قول ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود " ومعنى هذا القول لإثبات وجود النفس من جهة هي موجودة مفكر، أنظر: جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982,ص249.

1–وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 97– 98.

التفكير والشك تتطلب الوجود فهو موجود بتفكيره وشكه، ولما ارتبط فكر الحداثة عند ديكارت بالكوجيتو الذي قال به " أنا أفكر إذن أنا موجود" فهذا التفكير دليل وجوده.

ويبدأ ديكارت بالشك في البحث عن مبدئه العقلي، وأن يجاري اللاأدريون في غلوهم، فاعترف بأنه شاهد أن الحواس قد خدعته في بعض الأحايين لقوله: " **ومن الحزم ألا نثق البتة تمام الثقة في الذين خدعونا مرة واحدة**".[1] ومعناه أن ديكارت وضع الشك لأجل الوصول إلى غاية، وهذا الشك من أجل البحث عن المبدأ العقلي، فقد شرع في الشك في كل شيء، فقد أعطى للعقل أهمية فهو مصدر المعرفة اليقينية لأن الإنسان يستعمل العقل في عملية الإدراك فالعقل الإنساني يدرك الحقيقة وهو مناقض للاأدريون* الذين نفوا أن العقل مصدر الإدراك وقالوا بأنه يستحيل للعقل الإنسان أن يدرك الحقيقة في العالم الخارجي، فديكارت رأى بأن الحواس خداعة فأقر بأن الحواس التي تخدعنا مرة سوف تخدعنا مرات عدة وتخدعنا باستمرار لذلك من الأفضل أن لا نثق بها أو نعطي لها كل الثقة فهي ثقة عمياء، ولذلك وجب التماس الخداع كي لا نخدع في المرة القادمة.

وهكذا انتقلنا إلى مسألة الشك المنهجي الشهير لديكارت، لذا يعتبر الموضوع الأساسي للتأمل الأول، فهذا الشك لا يرمي إلى هدم مطالب المعالم، بل يهدف إلى التأمل الأول[2]. وما يفسر هذا عملية الانتقال الشك في كل شيء بعدما كان يؤمن بالعقل فقد شك في مصدر المعرفة والشك الديكارتي هو شك منهجي ولهذا يسعى إلى تحقيق بناء، فهو بذلك يرمي للوصول إلى اليقين وبلوغ الحقيقة في جميع المعارف فالتأمل سبيل الوصول إلى الحقيقة اليقينية.

---

[1]– رينيه ديكارت: مقال في المنهج، ص 81.

* اللاأدريون: إنكار قيمة العقل, وقدرته على المعرفة, أو على إنكاره معرفة المطلق أو على القول ببطلان علم ما بعد الطبيعة ,ويطلق أيضا على المذاهب الفلسفية التي تقول بعجز العقل عن معرفة الحقائق التي تجاوز طور. أنظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي, ج2, دار الكتاب اللبناني, بيروت لبنان,ص257.

[2]– ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة, أحمد حمدي محمود، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، 1997، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 20.

شك ديكارت في كل شيء إلا في حقيقة أنه ذات مفكرة موجودة وجودا حقيقيا، وبذلك أراد تنظيف العقل الإنساني من الأحكام المسبقة والأوهام التي نراها في الطبيعة بفعل خداع الشيطان الماكر، وكذلك أثبت أن معرفة العقل اليقينية ممكنة من وساطة خارجية وأثبت وجود الذات المفكرة وأنطلق للأثبات وجود الله، باستخدام الدليل الأنطولوجي مستخدماً الاستنباط العقلي، وكذلك أسس قواعد المجتمع العلمي الذي بيد أن البداهة والوضوح بداهة الفكرة ووضوحها بوصفها يقينا واضحا للعقل، فهذا العقل لا يقبل الشك[1].

ومعناه أن ديكارت لم يشك إلا في ذاته، فهي تتميز بالتفكير ولهذا موجودة فالتفكير دليل على وجودنا من أجل تنظيف العقل من الأوهام والخيال والخرافات التي نشاهدها بالحواس فالحواس تخدعنا فالأشياء الموجودة في الطبيعة قد تكون أوهاما وهذا من عمل الشيطان وخداعه فديكارت قال بأنه خداع الشيطان فلا يمكن أن ننكر وجود الله، فكل معرفة صادرة من العقل هي معرفة صحيحة ويقينية ولا يوجد رأي وسيط خارجي، فهو نابع من العقل وحده، وقام بإثبات الذات المفكرة، وأثبت وجود الله باستخدام حجج وبراهين وباستعمال الدليل الوجودي مستخدما الاستنباط العقلي الذي نستنبط به الأحكام العقلية.

ثانيا: إيمانويل كانط

لعب فلاسفة الغرب دورا خطيرا في التغيير الفكري في أوروبا، فكانت الحداثة من أهم المواضيع الفلسفية التي أثرت الفكر الفلسفي، فقد انبثق في هذا الفكر فلاسفة الغرب فنجد كانط الذي يعتبر من مفكري الحداثة وبؤرتها، فهو القطرة التي أفاضت الكأس والذي مثل نقطة تحول جذري في تاريخ الفلسفة عموما وخاصة في الفلسفة الحديثة، فالحضارة الغربية لم تقدم بعد " أفلاطون" و " ديكارت" عبقرية كلية كمثل كانط، فمن عند كانط يبدأ استقلال العقل وتحرر

[1]– أيوب أبو دية: العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة، من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 171.

الفلسفة من سلطة اللاهوت وسيطرته، واختزال جميع المذاهب في مذهب واحد، فلولا النقد الذي وجهه كانط لما أحيا العقل وانطلق به نحو العلم، وبدونه لا يعرف حدودا للعقل والمعرفة.[1] والمعنى المراد به أن في الفكر الغربي الحديث طرأ تغييرا جذريا، فشكل موضوع الحداثة اهتمام الفلاسفة الغربيين ومن بينهم الفيلسوف كانط ذو النزعة النقدية فيعتبر من مؤسسي الحداثة وهو مركز التحول عبر التاريخ الفلسفي عامة وخاصة في العصر الحديث في الفلسفة الحديثة فكل من أفلاطون وديكارت لم يقدما الجديد بل كان في دائرة يسودها العقل ولكنه ليس متحررا بل مقيدا من طرف سلطة الكنيسة فمجيء وانبثاق كانط أعاد الاستقلال فهو ذو عبقرية اعتمد على النقد، فقد تحررت وكسرت القيود بعدما كانت مكبلة بسلاسل سلطة الكنيسة وسيطرتها فالفلسفة تحررت من الحاجز الذي يقيدها وكذلك استقل العقل وأعطي له الحرية، فكانط قام بجمع المذاهب وجعلها في مذهب واحد، فاعتمد على النقد الذي قام بتوجيهه كانط إلى العقل الذي أعاده وأحياه بعدما كان في سبات فالعقل توجه نحو العلم، فالنقد أعطى للمعرفة والعقل حدودا فبدونه لا نعرف حدودهما.

يعتبر الفيلسوف الألماني كانط هو آخر أولئك العباقرة " أفلاطون وأرسطو وديكارت" من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم أن يخلقوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم، أثرا باقيا عند أهل عصرهم وعند الخلق من بعدهم، فقد أصبح كانط علما على فلسفة ينسبونها إليه (الكانطية) ويطلقون عليها أحيانا اسم النقدية، وأحيانا أخرى اسم (الترنسندنتالية*) فتعتبر فلسفة كانط الركيزة الأولى للمثالية الألمانية.[2] ويفهم من هذا أن الفكر

[1]– برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية، ص 65.

* -الترنسندنتالية Transcendentalism : كل مذهب يقوم على مبادئ وصور أولية تحكم التجربة, فقد أطلق كانط على ما يخص الفكر وينصب على المبادئ الأولية ويقابلها التجريبي, أنظر: ابراهيم مدكور المعجم الفلسفي, الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية,1983,ص43 .

[2]– عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1989، ص ص 57–58.

الفلسفي الحديث عرف عباقرة في فكرهم الفلسفي، الذي تناولوا فيه العقل، فكان موضوع الحداثة يتجلى في الفكر الفلسفي، فأفلاطون أول العباقرة وثاني أرسطو وثالث ديكارت، وبهذا تعتبر الحضارة الغربية بمجيء كانط العبقرية الفذة، الذي قلب الموازين وأعطى للعقل قيمة، وأضاف له معنى في إضفائه بخلق جو تسود المعرفة العقلية فقد انتشر مذهبهم في أنحاء البلاد سواء داخلها وخارجها، فقد كرسوا كل حياتهم من أجل العلم فتركوا بصمتهم عند من عاصرهم ومن بعدهم فتركوا مؤلفاتهم التي تعرف على مسيرتهم وأعمالهم وفلسفتهم، فكانط يعتبر العبقرية الفذة من خلال فكره الفلسفي، وبهذا أطلقوا على كانط بالكانطية التي تنسب إليه فعرفت بالفلسفة الكانطية والبعض الآخر بالنقدية نسبة إلى النقد في نقد العقل في ثلاث وتجلت من خلال كتبه الثلاث"نقد العقل الخالص" وكان من جانب النظري وكذلك "نقد العقل العملي" من خلال الجانب العملي و"نقد ملكة الحكم" من خلال الذوق الذي تناوله في نظريته الجمال الأستيتيقي.

وبهذا كانت فلسفته الأساس والمحور والمركز أو هي التي ترتكز عليها الفلسفة المثالية الألمانية فكانط أراد كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول، ومعرفة ما يحق له أن يقول، ولكن طرافة كانط أنه قد فرض على العقل نفسه أن يذعن النقد، وأنه بهذا النقد قد استبان ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات، فإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين، فالنقد سيسوق كانط إلى الإيمان، ذلك أن الفكر الكانطي كالفكر الديكارتي فكر إيجابي بناء، وكانت مهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشييد سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن وغيرها.[1] ومعنى ذلك أن كانط اعتمد في المعرفة على العقل، فقد كان من سبقوه اعتمد عليه كأرسطو وديكارت فكان بحثهم على أصل المعرفة وبذلك استخدموا العقل، فالعقل هو الذي يستطيع أن يدرك الحقائق الموجودة في العالم الخارجي، فبعملية الإدراك التي تستند بالعقل نصل إلى المعرفة فكانط أراد استعمال العقل ولكنت أدخل عليه النقد في المعرفة

[1]– عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 59.

وبهذا أصبح العقل النقدي فقد تناول هذا النقد من خلال فلسفته التي أسسها في كتبه الثلاث، فقد أعطى للعقل ميزة عليا وسلطة حاكمة، فديكارت عنده اعتمد في منهجه على الشك فهذا الشك أوصله إلى اليقين وبذلك كان النقد لدى كانط أوصله إلى الإيمان، فكان هدف كانط هو التأسيس والتشييد فهذا الهدف إيجابي يقوم على أسس متينة.

ظهرت عبقرية كانط الحداثة في فكره الفلسفي من خلال ضبط موقف محدد اتجاه كل من التجريبيين والعقليين بخصوص العقل، فالمذهب التجريبي يرى بأن المعرفة تحصل عليها عن طريق الحواس فقط وبذلك ألغو العقل، أما المذهب التجريبي فقد كفروا بالحواس وآمنوا بسلطة المفاهيم العقلية المطلقة، وبذلك وقف كانط موقفا وسطا إزاء هذه المشكلة من خلال فلسفته النقدية أن يضع العقل في مكانه الصحيح، حيث يقر بالتجربة كأساس العلم، لكنه يرى أن العقل ليس لوحا ميتا نفرض عليه الأحاسيس، وإنما العقل قوة نشطة تقوم بتنسيق الإحساسات وتحويلها إلى أفكار.[1] فكانط تجلت حداثته من خلال فكره الفلسفي الذي وقف موقف وسطا أي أنه غير منحاز إلى مذهب أو اتجاه واحد بل قام بحل الصراع الذي بين العقليين والتجريبيين.

حينما رأى كل واحد منهم بأن المعرفة التي نحصل عليها تتم عن طريق الحواس، فهي المسؤولة عن المعرفة فنحن لا نستطيع أن نكتشف الظواهر المحيطة بنا أو أن نصل إلى عمقها في غياب الحواس، فتعطل حاسة من الحواس قد يؤدي إلى تعطل المعرفة وهذا ما رآه المذهب التجريبي أو الحسي بينما المذهب العقلي يرى أن العقل هو مصدر الإدراك وهو أصل كل المعارف التي حصلها الإنسان فهذا الإنسان يمتلك ملكة وهي العقل يستخدمها في تحصيل الحقيقة، وكذلك فالعقل يزودنا بمعارف فطرية بديهية وبهذا فالعقل مصدر المعارف المطلقة واختلف كل واحد في رأيه وأصبح يدافع عنه فجاء كانط وقام بالتركيب بينهما من خلال موقفه في فلسفته النقدية، من خلال فكرة الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية فقال بأن المعرفة تحدد

[1]– برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية، ص ص 65-66.

بإجماع هذين النوعين من الأحكام، فهذه الأحكام التحليلية هي من اختصاص العقل الذي يقوم بعملية التحليل وكذلك الأحكام التركيبية من اختصاص الحواس والتجربة وباتحاد وتآلف هذه الثنائية تتم عملية الإدراك، فالعقل يعتبر الفاعل النشط الذي تقوم بترتيب وتنسيق الإحساسات وتغييرها وتبديلها إلى أفكار فالحواس تقوم بنقل ما تشاهده وتنقله إلى العقل ليترجم، فالعقل يقوم بترجمة هذ الإحساس وتحويلها إلى فكرة.

إن الأسلوب النظري الذي يعتمد عليه كانط في تناول فلسفة التفكير هو الذي يجعله أساس كتبه النقدية الثلاث (نقد العقل الخالص– نفقد العقل العملي– نقد ملكة الحكم) فهو يجعل من العقل المحكمة العليا التي يجب أن يمثل أمامها، ما يدعي، أو من يدعي مصداقية ما ليبرر إدعاءه.[1]

فكانط في فكره الفلسفي تناول أسلوب نظري الذي قامت عليه كتبه الثلاث فقد اعتبر أن العقل له السلطة العليا فهو الحاكم فالذي يقوم بفعل شيء يأتي بحجة ليبرر أو يثبت ما يقول به فالعقل يمثل الآمر والسلطة العليا.

كما شكل العالم عبر مراحل ثلاث تاريخ الغرب الأساس الذي قامت عليه الأنوار، فقد مرت بثلاث لحظات أساسية في تاريخ الأنوار هي: الأنوار اليونانية، وأنوار بداية الأزمنة الحديثة، وأنوار هذا القرن 20.

فهذه الأنوار تعتمد على العقل وحده، فلقد قيل عن هاته الفلسفة أنها جاءت لتعيد للعقل مكانته اللائقة به، وتؤكد على أهميته من خلال إقصاء كل مظاهر التقليد الأسطوري والتفكير اللامعقول.

[1]– يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة ترجمة, فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1995، ص 33.

يقول ميشال فوكو: " **بالنسبة إلى سبينوزا أو إلى فلسفة العصر الكلاسيكي عامة فإن العقل فرار من كل اللامعقول في العالم.**"[1] وهذا معناه أن الفكر الفلسفي الحديث أعاد الاعتبار للعقل فأعطى له مكانة لائقة واستبعد اللامعقول الذي يعتبر مناقض للعقل والذي يتمثل في الجنون وغيره فهذا العقل هو هروب من كل اللامعقول الذي يوجد في هذا العالم، وهذا ما جعل فلسفة الأنوار تعتبر الحد الفكري الذي افتتح الأزمنة الحديثة على الصعيد الفكري.

لم يعد الإنسان مع الأنوار كائن خلقه الله على هيأته بل أصبح فاعلا اجتماعيا وهذه هي أهم الأطروحات التي جاءت بها الأنوار وهي التي دفعت معظم الفلاسفة المعاصرين إلى الاعتقاد اليوم أن الحداثة هي الأنوار وأن مفكري الحداثة المتأخرين لم يقوموا سوى بتطوير ونقد فلسفة الأنوار ليتم الحديث عن فكر الأزمنة الحديثة فكيف صاغ إذن كانط نظريته حول الأنوار؟

فقد كان فوكو يرى بأن كانط عتبة الحداثة فهيدجر يعتبر كانط مؤسس أو رائد الحداثة الفلسفية، فيقتضي فوكو أثر هذا التحليل الهيدجري وهو أن كانط " عتبة حداثتنا" أو أنه " **دشن النقد الكانطي عتبة حداثتنا**"[2]. فهو الفيلسوف الذي سيجعل الفلسفة تهتم بالإنسان لأن عتبة الحداثة لا تتجسد في اللحظة التي تم الاتجاه فيها إلى دراسة الإنسان دراسة موضوعية، بل عندما أصبح الإنسان وحده يشكل من عنصرين هما التجريبي والمتعالي وهذه هي القسمة التي ظهرت مع كانط ومهدت للظهور الإنسان كموضوع على سطح المعرفة، ففوكو يتناول حداثة كانط من زاوية أخرى هي علاقة بالتنوير وذلك من خلال تحليله للنص الشهير ماالتنوير؟

كما يلاحظ فوكو أن كانط كتب حول التاريخ لكن نص ما هو عصر التنوير" نص مميز من حيث أنه لا يبحث في مسألة أصل التاريخ أو مشكلة التقدم، بل هو نص يطرح السؤال

---

[1]– نقلا عن فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 69.

[2]– ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع صفدي سالم وآخرون، مركز الانتماء القومي، بيروت، 1989–1990، ص 108.

الحاضر ومسألة الآن أو الراهن فكان جوابه في 1784 عن ما هو عصر التنوير؟ قال كانط: " هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها، وهذا القصور هو حالة العجز عن استخدام العقل خارج قيادة الآخرين، والإنسان مسؤول عن قصوره لأن السبب في ذلك لا يكون فيه الافتقاد إلى العقل، وإنما إلى العزم والشجاعة دون توجيه إنسان آخر أو قيادة الآخرين. لتكن الشجاعة على استخدام عقلك بنفسك ذلك هو شعار وعصر التنوير."[1] ومعنى ذلك أن التنوير هو تحرير الإنسان من حالة العجز الذي فيه هو عجزه عن استعمال عقله إلا بتوجه من إنسان آخر، فهو يستخدم فكره بالاستعانة بالآخرين فهؤلاء يعملون على تسيير وتوجه عقله فهو يستعمله إلا بوجودهم، وهذا الإنسان يجلب لنفسه ذنب هذا القصور، فهو وحده الذي يتحمل ما جناه من خلال هذا الذنب الذي وقع فيه، عندما عجز عن استخدام عقله بنفسه دون الاستعانة بإنسان آخر، فالسبب أو العلة تكمن في فقدان الشجاعة والجرأة وعدم وجود الشجاعة في إعطاء اتخاذ قرارات فهو بذلك ليست له القدرة الكامنة على أن يتخذ قرارا بنفسه، فهو يمتلك عقلا ولا يفتقد إليه بل إنما كيفية استخدام هذا العقل بطريقة صحيحة تعتمد على النفس لا على الغير يكون الإنسان بذلك يمتلك الشجاعة والمثابرة والعزم في تسيير عقله بنفسه دون الاعتماد على غيره.

وبهذا فإن كانط يمثل في نظر فوكو عتبة حداثتنا سواء من المنظور الأنثرولوجي أو من المنظور الأركيولوجي أو من حيث الكتابة عن تاريخ الحاضر وهذا ما دفع البعض إلى القول بأن كانط يمثل في نظر فوكو نقصة التقاء العديد من مسارات الحداثة وروافدها، بل نقطة التقاء صراعاتها ومخاضاتها الفكرية المختلفة وكأنها حداثات متقاطعة لا مجرد حداثة واحدة.

[1]– هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلد الكرمل، العدد 12، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب الصحفيين الفلسطينيين، د ط، 1984، ص 60.

فالحداثة وليدة الفكر التنويري وهذا ما يؤكده هابر ماس حينما رأى أن كانط عبر عن الحداثة دون إدراكها فهو يعبر عن العالم الحديث ببناء عقلي، ولا يعني هذا سوى أن الملامح الأساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة دون أن يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك.[1]

ومعنى هذا أن هابرماس ذكر أن العصر الأنوار الذي يجعل من العقل صنما يعبد، ينعكس ويبلور في فلسفة كانط، فربط فكر التنوير أو الأنوار بالحداثة، وبهذا فهي وليدته، فهابرماس يعود للتأكد بأن كانط لم يفهم الحداثة كما هي وإن كان رصيده الفكري قد عبر عن العالم الجديد، فالسمات الأساسية لعصر الأنوار تنعكس على الفلسفي الكانطية لو كانت مرآة وبهذا فالفلسفة الكانطية مرآة الحداثة.

إن أساس فلسفة كانط هو فلسفة الذات والتأمل، فهذه الفلسفة هي القاعدة الفلسفي التي أقام عليها كانط أنماط النقد الثلاث التي شكلت البنية العامة لفلسفته، منصبا للعقل النقدي محكمة علينا يتعين أن يخضع لحكمها وقرارها في كل شيء، ولا يستمد صلاحيته إلا منها، قوة هذه الذاتية هي الذاتية المجردة كما عبر عنها الكوجيتو الديكارتي والوعي المطلق بالذات عند كانط، وتعني علاقة الذات العارفة بنفسها من حيث أنها تنكب على ذاتها كموضوع من أجل إدراك ذاتها، وكأنها أمام صورة مرآوية أي بصورة انعكاسية.[2]

بعض الدارسين يرى أن الثورة الكوبريكية التي ادعى كانط القيام بها هي في الواقع ثورة كوبرنيكية مضادة، لأن اتجاه الثورة الكوبرنيكية الأصلية كان نحو الواقعية في حين أن اتجاه الثورة الكوبرنيكية الكانطية المزعومة كان نحو المثالية، وفلسفة كانط هي ارتداد عن فلسفة ديكارت فكانط يعتبر من أبرز رواد الحركة النقدية في العصر الحديث، وكذلك اعتبر النقد هو

[1]– يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، 34.

[2]– نفسه،33.

الخطوة الأولى اتجاه التنوير.[1] بينما البعض الآخر يعتبر كانط رائد الحداثة ومفكرها أو يعتبر فلسفته بؤرة العالم الجديد ومعنى هذا أن كانط عاش في هذه الثورة الكوبرنيكية التي تعد عصر العلم، فقد كانت متجمعة نحو المثالية، فهو يعتبرها المثل الأعلى وبهذا يعتبر من أعظم الفلاسفة المحدثين ورائد الحركة النقدية، وبذلك وجه النقد واعتبره المرحلة الأولى نحو التنوير وبهذا فهو رائد الحداثة في الفكر الفلسفي الحديث.

ففوكو يستعمل الحداثة (حداثتنا) أي أنها بمعنى ابستيمي الحداثة وهو الإبستيمي الذي ظهر بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، والذي تميز بانبثاق الإنسان كذات فاعلة وكموضوع للمعرفة، والمعنى المسند للحداثة هنا معنى ابستيمولوجي يرتبط بظهور الإنسانية بالخصوص.

أما هابر ماس فيدرج فلسفة كانط ضمن مخاض الحداثة باعتبارها عصرا كان في طور الانفلات النهائي من كل الإيحاءات لنماذج الماضي وبصدد إعداد مشروعيته الخاصة واستمداد ضماناته الخاصة من ذاته، فهذه الإنبثاقات ولدت تمايزات على مستوى المؤسسات الاجتماعية.

ثالثا: فريدريك هيجل

لقد كان هيجل شديد الإعجاب بفلسفة الأنوار كما أننا لا يمكننا أن نهمل ما اعتبر في رأي كل معاصريه تقريبا لتجسيد النموذج والأكثر وضوحا للروح الفلسفية الأنوارية من طرف هيجل كما أوضح هيجل موقفه من فكر الأنوار في آخر فترة من حياته وذلك في محاضراته التي كان يلقيها ببرلين كان تحمسه في الإشادة بجانب الجدة في مرحلة الشباب.

[1]- محمد محمود سيد أحمد: أعداء الحداثة، ص ص 117-118.

كان هيجل ذروة الحركة التي بدأت بكانط في الفلسفة الألمانية، وبالرغم من أنه كثيرا ما ينتقد كانط فإن مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد كانط.[1] ومعنى ذلك أن هيجل كان قمة الحركة التي شرعت بكانط في الفلسفة الألمانية، أي أن هيجل في عصر الأنوار اعتبره قرن الفكر، لأنه يمثل أعلى قمة ولا يمكن أن يكون حرا إلا إذا كان يفكر، وبذلك لولا وجود كانط في الفلسفة الألمانية لما كان مذهب هيجل موجودا وقائما.

وهذا الفكر هو مرحلة التي بلغها الروح وذلك أن الفكر يحتوي في ماهيته على المصالحة، وفي الوقت نفسه الذي ظهر فيه حسب هيجل، مبدأ الروح لدى الشعوب الجرمانية، فالروح اكتمل عند الجرمان فهم أرقى الأجناس وأعلاهم مرتبة وأكفؤهم قدرة، فالأمة الجرمانية (الألمانية) تعتبر الخيط النابض لفلسفة هيجل، ولذلك فقد اكتفت الشعوب باللاتينية بإدراك التجربة وقد تسربت العلوم التجريبية إليها سرعة (انجلترا وايطاليا)، كما وجدنا أن اتضاح رؤية العالم التي أنارت تفكير الإنسان والذي تحول بدوره إلى وسيلة لإنارة العقول وهذا ما جعل فكر هذا العصر يكتسي صبغة تنويرية، وجعل العصر يحمل اسم عصر الأنوار وبهذا فإن الإنسان قد تمكن مع الأنوار من معرفة الطبيعة التي تجعله حرا وبعد هذا التركيز على الطبيعة يرى هيجل أن فكر الأنوار قد توجه إلى جانب الروح.

فهيجل أول من جعل الحداثة موضوعة فلسفية وبذلك " لم يكن هيجل الفيلسوف الأول الذي ينتمي للحداثة ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه مسألة".[2] ومعناه أن أهم سؤال يواجه الفلسفة هو سؤال الحداثة، بل إنه يمكن فهم عصر من منظور فلسفي خارج إطار الحداثة، وبهذا فهيجل من بين الفلاسفة الذين ينتمون إلى الحداثة فهناك فلاسفة أوائل ينتمون للحداثة فهم من سبقوه

[1]– برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة, محمد فتحي الشبطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 351.

[2]– يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 72.

للانتماء إليها لكن يعتبر هيجل أول من أصبحت الحداثة لديه تعد مسألة وبذلك يقترن مفهوم الحداثة عنده بمفهوم الذاتية التي تتأسس على مفهومين رئيسين هما الحرية والتفكير وبهذه يعدان بعدها أساسين التامين.

إذا كانت فلسفة كانط قد بلغت بحركة التنوير مبلغها، وأوصلتها إلى مرحلة الوعي بذاتها والتعريف بنفسها، فإن فلسفة هيجل قد تضمنت مفهوما للعقل، استمد بذلك منه تصورا جديدا للتاريخ أذن له بأن يكون الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة،[1] وهذا يعني أن عصر الأنوار الذي كانت فلسفة كانط قد تميزت به فقد نالت درجة البلوغ بهذه الحركة أوجها أوصلتها إلى القمة هي مرحلة الوعي، وبذلك فالذات تعي ذاتها، فكانت فلسفة هيجل احتوت على مفهوم العقل وبهذا العقل يعطي شكلا جديدا ومتطورا للتاريخ سمح بذلك كونه الأول الذي أصبحت الحداثة عنده مسألة، وبهذا ازداد وضوحا مفهومه للحداثة واعتبرها موضوعة فلسفية.

كان كانط قد ميز في فلسفته بين النظري والعملي فإن الفلسفة الهيجلية تؤكد أولوية العملي بالمعنى الأصلي للكلمة، وهو التأكيد الذي جعل يولى اهتماما كبيرا للتاريخ والطابع التاريخي لكل نشاط بشري، وجعله ينتبه إلى أهمية المنهج الجدلي من خلال إدراكه للتطور الذي يسير فيه الحركات التاريخية.[2] ومعنى هذا أنه عندما قام كانط بالتمييز بين الجانب النظري والعملي وتؤكد عليه، فهذا الإدراك لتطور الحركات التاريخية والوعي التاريخي به، هو ما تجده حاضرا بوضوح في وعي هيجل بحركة التنوير والحداثة وموقعها في سياق حركة التاريخ البشري، وبذلك استعمل هيجل مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى عصر الأزمنة الجديدة أو الأزمنة الحديثة.

[1]– يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 12.

[2]– برتراند راسل: حكمة الغرب ، ترجمة, فؤاد زكريا، مطابع الرسالة، الكويت، د ط، ص 175.

فقد بدأ هيجل باستخدام مفهوم الحداثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: " الأزمنة الجديدة" أو " الأزمنة الحديثة" ويقابلها بالإنجليزية أو الفرنسية " Moderne Times " أو " temps Moderne" ونشير إلى القرون الثلاثة السابقة اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500 تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة.[1] ويتجلى معناه في أنها ارتبطت بالزمن للدلالة على معناه في فترة متأخرة من العصر القديم، وهي بذلك امتلكت شكلا للتعبير عنها، وهذا أن الحداثة ارتبطت بمفاهيم الأزمنة فقد عبرت عنها بأنها تتميز بالجديد والتطور غير القديم، تتميز بالجدة دالة على القرون الماضية الثلاثة وهذه مثلت عتبة بين العصرين (العصور الوسطى والأزمنة الحديثة).

يقول هابر ماس: " **إلى جانب تعابير " الأزمنة الحديثة" أو " الأزمنة الجديدة " يصوغ القرن الثامن عشر أو يطور مفاهيم بدلالات مازالت تحتفظ بها حتى اليوم مثل مفاهيم الثورة، التقدم، التحرر، التطور، الأزمنة، روح العصر... الخ، وهي ترمي إلى التشديد على الحركة، ولقد غدت هذه الألفاظ مفاتيح للفلسفة الهيجلية، فإذا ما أعدنا وضعها في تاريخ المفاهيم، فإننا نضع أصبعنا على المسألة التي يطرحها الوعي التاريخي الحديث كما يمثل نفسه عبر مفهوم مفارق " للأزمنة الحديثة**" ".[2] ويمكن القول أن الحداثة عندما ارتبطت بمفاهيم الأزمنة أو أنها ارتبطت بالزمن للدلالة على معناه فالقرن الثامن عشر يحتفظ بمفاهيم كالثورة والتقدم والأزمنة وغيرها التي تهدف إلى الضغط على الحركة فهذه المفاهيم أصبحت مفاتيح التي تفتح بها فلسفة هيجل فهي مفاتيح للفلسفة الهيجلية، فتاريخ المفاهيم الذي وضعنا فيه هذه الألفاظ فعندئذ نجد أنفسنا أو نجعل نصب عيننا على المسألة التي يقدمها الوعي التاريخي الجديد الذي مثله عبر

[1]- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 13.

[2]- نفسه ص 15-16.

مختلف ومغاير مفارق للأزمنة الجديدة، فالعتبة التاريخية لم تعد عتبة الحداثة فهذا يتطلب الوعي من خلال مستهل القرن التاسع عشر وذلك من خلال إعادة ترتيب للتاريخ حقبة فيه الأزمنة الحديثة المتأخرة

فالحداثة قد شرعت في رسم عتبتها الحاسمة من خلال ما سمته الفلسفة الألمانية ميلاد رؤية جديدة للعالم، تعمقت باستمرار من خلال الأعمال الفلسفية التي راكبها فلاسفة التنوير.

المبحث الرابع: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (مفهوم ومرتكزات ما بعد الحداثة)

أولا: مفهوم ما بعد الحداثة

لم ينته الجدل حول مفهوم الحداثة وحدودها المعرفية ليسدل الستار على هذا المصطلح ويعلن انتهاءه ليحل محله مصطلح لا يختلف عنه، ألا وهو مصطلح ما بعد الحداثة فيقول منظرو ما بعد الحداثة أن مصطلح الحداثة، قد استوفى حقه وأن قيمته المعرفية فقدت بريقها فلم يعد لها ملامح واضحة فبالإضافة إلى أن الحداثة تحمل في طياتها بذور فناءها لاعتمادها على الغموض، وصعوبة تحديد ملامحها، وقد بنت قواعدها على هدم الأسس السابقة، فهي تيار جارف لا يعترف بكل ما سبقه ورفع شعار الهدم في مواجهة القديم، فلم تعد مفاهيمه تلاءم العصر الجديد، فكان لا بد من إقامة صرح معرفي جديد اتفق على تسميته ما بعد الحداثة.

فقد اختلف الدارسون حول مفهومها فهم لم يضبطوه في معنى محدد فإذا أردنا تعريف مصطلح ما بعد الحداثة، فإنه ليس بالمصطلح الهين الذي يسهل تعريفه، وضبط حدوده، فلقد استخدم في وصف جملة واسعة من المجالات المعرفية فوصف ما بعد الحداثة بحالات التعقيد والغموض التي تلف المصطلح واهتماماته فصعوبة التحديد الدقيق لهذا المعنى تتزايد لأنه يتشعب عبر مناقشات متنوعة ويتجاوز الحدود ويتعداها ما بين فروع المعرفة المختلفة فبذلك تسعى هذه الأطراف للاستشهاد بهذا المصطلح واستخدامه للتعبير عن خضم الأشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة.[1] ونفهم من ذلك أن في تلك الفترة عرفت عدة جدالات ونقاشات حادة وساخنة الذي شهده العصر بسبب هذا المصطلح الذي اكتنفه الغموض والالتباس باعتباره مفهوما فضفاضا يصعب الإحاطة به، فدارت حوله هذه النقاشات التي أدت إلى صراعات ما بين بعض المواقف التي تؤيده والآخر يعارض، فكان هذا المصطلح صعب التحديد بسبب غموضه وذلك كونه

[1]– محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي، مذكرة لنيل شهادة دوكتوراه الدولة في الفلسفة، إشراف فتحي التريكي، قسنطينة،2005–2006، ص 123.

مفهوما فضفاضا وواسعا ينتشر في الأرجاء ويعم دخل المناقشات والجدالات فهو مصطلح متشعب ملتبس، يتعدى ويخترق مختلف فروع المعرفة، وشمل كل الميادين فيكون فيها الصراع بين موقفين الطرف الأول يدافع ويستشهد بها والطرف الثاني يناقد ويعارض وذلك يتجاوز إلى ما بعدها، فهناك أطراف متعددة ومختلفة تستعين بالمصطلح لتستشهد به وتستعمله في التعبير والوصف عن مختلف الاتجاهات.

طرح الفيلسوف الإيطالي جياني قاتيمو مصطلح ما بعد الحداثة Post modernity في كتابه نهاية الحداثة (The End of Modernity)، وقام بتفسير المصطلح من خلال تمحيص دلالة المقطع الأول من المصطلح أي " ما بعد Post " فحاول أن يفسر مصطلح ما بعد الحداثة، فمقطع " ما بعد " يعني التجاوز، تجاوز الماضي والسعي نحو المستقبل لكن " ما بعد الحداثة" حين تسعى إلى تجاوز " الحداثة".

إن استخدام مصطلح " ما بعد الحداثة" بمعناه الحرفي للدلالة على تجاوز " الحداثة" وإنما يعني في نهاية الأمر ترسيخ مفهوم الحداثة الذي يسعى المصطلح الجديد " ما بعد الحداثة" إلى نفيه وتجاوزه، وبهذا فما بعد الحداثة هي مفهوم مركب متعدد الأوجه يتجلى في عدد من الظواهر المنوعة التي يجمع بينها هدف واحد، هو محاصرة وتخريب فرضيات الحداثة، وما بني عليها من مواقف ونجاح ثقافي.[1] ويفهم من ذلك أن ما بعد الحداثة التي جاءت إثر نهاية الحداثة والتي تتعدى الحداثة وهذا بتجاوزها فهي تتجاوز الماضي القديم وتدعو إلى المستقبل، أي تخطي الماضي إلى المستقبل، وهذا بتخطي وتجاوز كل ما هو قديم ونفيه بالذهاب إلى المستقبل، فهو بذلك استمرار للماضي.

وكذلك تمثل ما بعد الحداثة بأنها تتألف وتشمل على عناصر متشابكة ذو الوجوه المتعددة والمتنوعة التي تظهر في مجموعة ظواهر مختلفة ومتعددة ولها غاية واحدة تجمعها وتتمثل في

[1]– نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ص ص 4–5.

تقويض وتدمير مبادئ الحداثة وفرضياتها وذلك بتقويض الميتافيزيقا الغربية وتحطيم مقولاتها المركزية.

يعرف تيري إيجلتون* ما بعد الحداثة بأنها" **تشير عموما إلى نوع لثقافة المعاصرة**".[1] ومعنى أن مصطلح ما بعد الحداثة يدل أن الفكر الغربي المعاصر تغير وتطور إلى الأفضل فكانت تسوده معرفة، فعيتبر هذا المصطلح صورة أو شكل ما وصل إليه الغربي المعاصر في هيئة نظام المعرفة التي تسود المجتمعات المتطورة وبهذا دلت عامة إلى صنف من مظاهر التقدم العقلي.

أما ما بعد التحديث " Post modernité" تشير إلى الفترة التاريخية أو المدة الزمنية، وما بعد الحداثة فيشير إلى أسلوب أو طريقة أو الحركة الفكرية والثقافية التي انبثقت من هذا الوضع التاريخي الذي يطلق عليه " ما بعد التحديث".[2] ومعنى أن ما بعد التحديث تدل على حقبة زمنية أو مدة تاريخية أي الفاصل الزماني بين هذه المدة في الغرب مر بها إثر التحولات التي طرأت في كل الميادين فهي كحقبة تاريخية أو زمنية مرت أو يمر بها الغرب كما أن فكره يعتمد على التشكيك في المعارف اليقينية، وكذلك على المفاهيم التقليدية للعقل والحقيقة وغيرها، أما بعد الحداثة فيدل على أسلوب في الفكر أو كيفية التفكير أو تدل على الحركات التي خرجت من ما بعد التحديث أو من الحقبة التاريخية سواء كانت في مجال الفكر أو الثقافة التي تعم أنحاء العالم، فهي خرجت من الظرف أو الحالة التاريخية.

* تيري ايجلتون: مفكر ماركسي ,انجليزي, أستاذ انجليزية بجامعة اكسفورد من بين أعماله :"أيديولوجيا الجمال",النقد و الأيديولوجيا."

[1]– تيري ايجلتون: أوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة, منى عبد السلام، أكاديمية الفنون، د ط، 1996، ص 7.

[2]– بدر الدين مصطفى: حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص 33.

لقد استعار ليوطار مصطلح ما بعد الحداثة من الثقافة الأمريكية، وقصد به:" **حالة الثقافة بعد التحولات التي طالت قواعد اللعبة في العلم والأدب والفنون انطلاقا من نهاية القرن 19**".[1]

ويتجلى معناه في التغيير والتحول الذي طرأ على العلم في القرن العشرين على وجه الخصوص، وبالضبط في المجتمعات التي شهدت تطورا وتقدما كبيرا أصبح من الطبيعي أن الشكل المناسب لهذا المضمون ممثلا في المجتمع الأمريكي لذلك لجأ ليوطار إلى استعارة مصطلح ما بعد الحداثة من بيئة يتجسد فيه وضع العلم ويتبدل ويتغير قانونه الذي يخضع إلى تبدل في نفس الوقت الذي تعيش فيه المجتمعات.

ويعرف أليكس كالينوس في نص له (هل هي بالفعل عصر جديد؟): أي ما بعد الحداثة تنطوي على تيار فلسفي محدد أصبح يعرف ما بعد البنيوية، عبرت عنه مجموعة من الفلاسفة خاصة جيل دولوز، جاك دريدا وميشيل فوكو، وقد طور أفكارا معينة تتمثل أولاها وأكثرها أساسية في رفض التنوير[2]، ومعناه أن ما بعد الحداثة هي تلك الثورة التي ظهرت إثر فشل وانهيار المشروع الحداثي فأطلق عليها ما يسمى بما بعد البنيوية فهي بذلك شملت هذا التيار الذي اهتم به الفلاسفة كأمثال ميشيل فوكو وغيرهم الذين ينادون بفلاسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية.

وكذلك يرى الطيب تيريني في نص له (عن ما بعد الحداثة والعولمة)، أن ما بعد الحداثة أتت لتشكك في الحداثة وقيمها، فمفاهيم الحداثة أصبحت مفاهيم ضيقة لا تحتمل النمو الذي يحدث الآن.[3] ومعنى هذا أن ما بعد الحداثة جاءت لتقويض الميتافيزيقا الغربية وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي، وبهذا تشكك في المعارف اليقينية التي قالت بها الحداثة كذلك في قيم الحداثة من العقل الذات والحرية كل قيمها شككت فيها، وبذلك

---

[1]- مانويل ماريا كاديلو: خطابات الحداثة، ترجمة، إدريس كثير عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، د ط، 2001، ص 25.

[2]- محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها (3)، دار توبيقال، للنشر، ط1، 2007، ص60.

[3]- نفسه، ص 69.

كانت مفاهيمها ضيقة فما بعد الحداثة قامت بثورة على الحداثة وزعزت قيمها فهي قامت على فشل المشروع الحداثي ليس على مستوى النتائج التقنية والصناعية، بل على مستوى الجوهر الاجتماعي والروحي للإنسان، فأصبحت مفاهيم ما بعد الحداثة أكثر اتساعا، فهي حالة تتم بالتسرع في الظهور والاختلاف.

ويرى فريدريك جيمسن في" ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي" : **أن مفهوم ما بعد الحداثة ليس مجرد كلمة تصف أسلوب خاصا، فهو مفهوم زمني وظيفته الربط بين ظهور خصائص شكلية جديدة في الثقافة وبين ظهور نمط جديد من الحياة الاجتماعية ونظام اقتصادي جديد وهو ما يسمى بالتحديث أو المجتمع الصناعي أو الاستهلاكي أو مجتمع وسائل الإعلام أو الرأسمالية متعددة الجنسيات**".[1] ويفهم منه إذن أن تصور جيمسن يقربنا أكثر من انبثاق نمط ونوع جديد يشمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالأساس تولد عن الرأسمالية المتأخرة، فهو يتعلق بالزمان يدل على فترة زمنية تقوم بدور الربط بين الخصائص الموجودة في الثقافة وبين نوع من الحياة الاجتماعية والاقتصادية فكلاهما انبثقا لينتج أو يولد عدة أنماط جديدة التي بدورها تولدت عن الرأسمالية المتأخرة وبهذا كانت له ميزتين هما المعارضة الأدبية والفصام فهي تدل على الزمان.

وكذلك يذهب أومبرتوايكو* إلى القول في (ما بعد الحداثة والسخرية والامتناع) بأن ما بعد الحداثة " **ليست تيارا حتى يتسنى تحديده زمنيا، بل هي باب مثالي أو أسلوب عمل نموذجي ويمكن القول أن كل حقبة لها ما بعد الحداثة الخاصة بها بنفس الصورة التي يكون لكل حقبة**

---

[1]- بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة، عبد الوهاب علوب، منشورات المجتمع الثقافي، ط1، 1995، ص ص 257-258.

*-أومبرتوايكو: يعد واحد من أحد رواد التنظير النقدي في الفكر المعاصر وهو من كبار السيميائيين الذين يمتلكون مشروعا نقديا من مؤلفاته:" العلامة تحليل المفهوم وتاريخه", "التأويل بين السيميائين والتفكيكية ".ينظر:مجموعة من الأكاديمية ,تقديم, علي حرب, موسوعة الأبحاث الفلسفية, الفلسفة العربية المعاصرة. ج2,منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1 ,2013 .

نزعة لتتأنق خاصة بها"[1]. ويتضح بأن ما بعد الحداثة تتعلق بالأسلوب فهو لا يشمل تيار الذي لا نستطيع تحديده بالزمن وإنما الأسلوب المثالي وأن لكل فترة تمثل ما بعد الحداثة فهي تشمل كل الفترات ولكل فترة توجد نزعة أو مذهب خاصة فهي تشمل وتدل على الأسلوب.

كما يرى المفكر الفرنسي ميشال فوكو*Michel Foucoult " أن ما بعد الحداثة كمرحلة جديدة للفكر الإنساني يمكن تعريفها على أنها مرحلة تهدف إلى تغيير قيم التجانس العالمية، والقيم المؤسسة لمفهوم الجماعة، التنوع والتعارض".[2] ويمكن القول أن ما بعد الحداثة جاءت إثر الفراغ فالمنظور الفلسفي لها يتحدد من خلال تمحورها وتمركزها حول الفراغ الذي أوجدته الحداثة، فما بعد الحداثة ترمي إلى تحويل القيم وكذلك تعتمد على التعدد والاختلاف، فما بعد الحداثة قامت بإلغاء محدودية المعنى وإمكانية التفرد لأجل التعبير عن الحقيقة، وبهذا التغيير تجمعت عنه اللانهائية واللامحدودية وكذلك التعدد أي تعدد الحقائق والعوالم.

وكذلك ما بعد الحداثة التي ازدهرت في الولايات المتحدة ابتداءا من ثمانينات القرن ال20، تحيل إلى صورة العالم لم يعد يؤمن بالتقدم لا علم ذي القوة العظيمة بالغد الأفضل، بالعقل المنتصر، لم يعد الأمر يتعلق بتثمين ثقافة إزاء أخرى، لكنه يتعلق بمديح مزايا الاختلاف وبالتعدد الثقافي والاختلاف.[3] ومعنى هذا أن إذن ما بعد الحداثة التي مر بها الغرب والتي تطورت في الولايات المتحدة فهي لم تعد تؤمن بمبادئ الحداثة بما فيها العقل والتقدم فهي قامت

---

[1]-- بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 355.

*- ميشال فوكو (1926-1984): فيلسوف فرنسي يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين كان مولعا بعلم النفس بالإضافة لحصوله على شهادة الفلسفة حصل على أخرى في علم النفس، عين بروفيسور في تاريخ نظام الأفكار نشر عدة مؤلفات منها: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، الكلمات والأشياء، المراقبة والعقاب، أركيولوجيا المعرفة، نظام الخطاب.

[2]- جمال درويش: الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في تخصص التنظيم السياسي والإداري، إشراف شبيلة العايب، الجزائر، 2007-2008، ص 20.

[3]- جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة, إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، بيروت، ط1، 2009، ص 177.

على التشكيك والتقويض وزعزعة قيم الحداثة، فأصبحت تتعلق بالتنوع والتعارض وهذا بالتنوع الثقافي وكذلك الاختلاف والتناقض، فما بعد الحداثة جاءت على أنقاض مرحلة الحداثة التي دخلت في أزمات متنوعة فما بعد الحداثة هو عصر التنوع والاختلاف والتفتت.

ويشير مصطلح ما بعد الحداثة على التغيرات التي شهدها القرن العشرين في الفن والعمارة والأدب والموسيقى والسينما والفكر والفلسفة والنقد، وتريد أن تقوض شرعية التصورات الحداثية عن الحقيقة والعقل والتقدم.[1] ومعناه تدل على التحولات التي طرأت في الغرب في القرن 20 في المجالات والميادين المختلفة في الأدب والفن والعمارة والفلسفة وغيرها وكذلك تعمل على تقويض وتدمير مبادئ الحداثة وزعزعتها.

ثانيا: سمات ومركزات ما بعد الحداثة

إن النظرة لما بعد حداثية للعالم، تستند إلى مجموعة من المرتكزات يمكن من خلالها تميزها عن مرحلة الحداثة فما بعد الحداثة تحمل في طياتها خصائص وسمات يمكن من خلالها فهمها، وتتمثل هذه الخصائص فيما يلي:

- ضياع الثقة في مشروع الحداثة والدعوة إلى التعددية والشك العميق في المعتقدات التقليدية ورفض الرؤية الكليانية، والاعتقاد بأن العالم كلية عامة[2] ومعناه أن ما بعد الحداثة تدعو إلى التشكيك في المعارف اليقينية وكل ما هو تقليدي وكذلك إلى التنوع ورفض المتطورات الكبرى والكلية وبهذا فقدت الثقة بالحداثة ومساءلتها فهو عصر التنوع والاختلاف.

---

[1]- قاسم شعيب: فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي في المغرب العربي، لبنان، ط1، 2013، ص31 .

[2]- محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة تحديدات (1)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص 74.

– ولهذا فما يميز ما بعد الحداثة هو دعوتها إلى التعددية فيقول الفيلسوف الألماني فولفجانج فيلش: " **إن ما بعد الحداثة هي تلك المرحلة التاريخية التي تصبح فيها التعددية الراديكالية سمة واقعية ومعترف بها عموما في الحياة الاجتماعية.. وتفسير هذه التعددية بأنها عملية إلغاء خالصة من شأنه أن يكون مجانبا للصواب على الإطلاق فهي إيجابية بعمق، وجزء لا يتجزأ من الديمقراطية الحقيقية**".[1] ومعناه أن التعددية خاصية من خصائص ما بعد الحداثة فهي أصبح تعم المجتمع ويسودها التنوع الثقافي فهي تقر بالتعددية وتنتمي إلى الديمقراطية، فما بعد الحداثة جاءت كتعبير عن موت الحداثة فهي شبه بالفراغ الذي يتوسط الكعكة المدورة.

– فما بعد الحداثة ترفض المنظورات الكبرى والكلية للنظر إلى المجتمع والتاريخ، فهي ترفض افتراض الحديثة، وأفكار العلية لصالح التعددية فهي تهمل الموضوع الإنساني العقلاني والموحد الذي سلمت به الحداثة[2] ويتضح من ذلك أن ما بعد الحداثة ترفض النظرة الكليانية للعالم بما فيه المجتمع والتاريخ، وكذلك رفض المسلمات والقضايا الحديثة، وتهدف ما بعد الحداثة إلى تقويض الفكر الغربي وتحطيم أقانيمه المركزية عن طريق التشتيت، وترى بذبك العالم بوصفه بلا أساس بعيدا عن الثبات وعن الحتمية والقطيعة، فقد أهملت الإنسان لأنه كان محور العملية الإبداعية ومركز ومرجعية الذات التي كانت تعتمد على العقل فكان هذا من مبادئ الحداثة وهي ما كانت تسلم به الحداثة فما بعد الحداثة اعتبرت أن العقل مفهوم ضيق.

– الاستمرارية مع الماضي.

---

[1]–نقلا عن محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها (3)، ص 48–49.

[2]– محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة فلسفتها (2)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص 72.

– تمازج الخطابات وتجاوزها وغزارة الانتقائية.[1] أي أن ما بعد الحداثة تسعى إلى اختلاط الخطابات فيما بينها وتعداها كثرة الاختيارات أي تنتقي الأفضل وتشتمل على عدة اختيارات، فهي تسعى إلى تكوين خطاب أو تكوين ايديولوجية التصدع، فما بعد الحداثة تسعى على التطلع إلى الأشكال المفتوحة والانفصالية لأجل تكوين خطاب.

– كما أن دعاة ما بعد الحداثة يرون أن العقل والحقيقة ليسا غير وهمين فالنظريات العلمية هي منظورات تعبر عن مصالح اجتماعية خاصة، وكما يقول ميشال فوكو: " **إن إرادة المعرفة هي مجرد شكل واحد من أشكال إرادة السلطة.**"[2] ومعناه أن مفاهيم العقل والحقيقة التي هي مفاهيم الحداثة غير واسعة المجال وهما حقيقتان غير مزيفان، فالعقل والعقلانية والتقدم ومفهوم التاريخية وغيرها أصبحت مفاهيم في نطاق ضيق أي مفاهيم ضيقة وتنبثق من إرادة السلطة أشكال عدة فإرادة المعرفة شكل من أشكالها.

– وكذلك تستند ما بعد الحداثة في ساحة الثقافة الغربية على مجموعة من المرتكزات فما بعد الحداثة تهدف إلى تقويض الفكر الغربي، وتحطيم أقانيمه المركزية، فهي تقوم على التشكيك في المعارف اليقينية وترى العالم بوصفه طارئا بلا أساس متباينا بعيدا عن الثبات وبعيدا عن الحتمية والقطيعة وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الارتياب حيال موضوعية الحقيقة، والتاريخ والمعايير والهويات المتماسكة.[3] ومعناه أن ما بعد الحداثة من مرتكزاتها التقويض فهي تعمل على التدمير عن طريق التشتيت والتفكيك فقد عملت على الهدم وكذلك على التشكيك حيث أنها عملت على الشك في المعرفة اليقينية باعتباره آلية للطعن في الفلسفة الغربية فقد عملت بكل

[1]– محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة تجديدات (1)، ص 74.

[2]– نقلا عن محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها (3)، ، ص 60.

[3]– محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تحديدات (1)، ص 10.

آلياتها التحليلية والتفكيكية إلى مراجعة مكتسبات عصر الأنوار وقد عملت على تفكيك مقولات مركزية كبرى وانتقدت مفاهيم الحقيقة والتاريخ والعقل عن طريق التفكيك كتفكيكية جاك دريدا الذي هي عبارة عن تفكيك في الميتافيزيقا الغربية.

– كذلك من مرتكزاتها الفلسفة العدمية فما بعد الحداثة هي فلسفات عدمية وفوضوية، تقوم على تغييب المعنى وتقويض العقل والمنطق والنظام والانسجام.[1] بمعنى أنها فلسفات لا تعتمد على الانتظام بل على الفوضى وعلى التغيب وتحطيم وتعرية الأسس وكذلك مفاهيم العقل وتغيرت من الفعل إلى اللاعقل والنظام إلى الفوضى والانسجام إلى اللاانسجام وكذلك الحضور إلى الغياب وغيرها كلها عملت على ما بعد الحداثة إلى تقويضها.

– التفكك والانسجام: إذا كانت فلسفة الحداثة أو تيارات البنيوية تبحث عن النظام والانسجام وتهدف إلى توحيد النصوص والخطابات وتجميعها في بنيات كونية من أجل خلق الانسجام والتشاكل وتحقيق الكلية، فإن فلسفات ما بعد الحداثة ضد النظام والانسجام وكذلك تعارض من فكرة الكلية وتدعوا إلى التعددية والاختلاف واللانظام، وتفكيك ما هو منظم ومتعارف عليه.[2] بمعنى أن ما بعد الحداثة جاءت صد كل المقولات الحداثة فكل ما حققته الحداثة من نظام وانسجام داخل العالم والذي كانت ترمي إليه وجمعها في بنيات متكاملة متناسقة ويسودها اللانظام واللاانسجام فقد عارضت النظرة الكلية ودعت إلى التنوع والاختلاف وفككت كل ما هو منظم ومنسق فقامت بفكرة الانفصال.

– وكذلك تتميز ما بعد الحداثة بالغرابة والغموض اتسمت بالغرابة والشذوذ وغموض الآراء والأفكار والمواقف، فمازالت تفكيكية جاك دريدا مثلا مبهمة وغامضة، من الصعب

[1] –جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، الألوكة، المغرب، د. ط، د. ت، ص19.

[2] – نفسه ص19.

فهمها واستيعابها فمصطلح التفكيك نفسه أثار كثيرا من النقاش والتأويلات المختلفة في حقول ثقافية متنوعة، كما أن فلسفة جيل دولوز معقدة وغامضة كمن الصعب يمكن تمثلها بكل سهولة.[1] ومعنى أن ما تميزت به ما بعد الحداثة الغموض فهو مصطلح فضفاض وغامض فشملت كل النظريات والأفكار أصبحت من السهل فهمها فهي غامضة، كما أن التفكيكية لدى جاك دريدا كذلك يسودها الغموض والتباس فهي تعد صعبة الفهم، كما أن فلسفة جيل دولوز كذلك يعمها الغموض فهي متشابكة وملتبسة.

– وكذلك عملت على تفكيك المقولات المركزية الكبرى استهدفت ما بعد الحداثة تقويض المقولات المركزية الغربية الكبرى، كالدال والمدلول واللسان والكلام والحضور والغياب، وكذلك انتقدت مفاهيم كالجوهر والحقيقة والعقل والهوية عن طريق التشتيت والتفكيك[2].

– فكر يرفض الشمولية في التفكير ولاسيما النظريات الكبرى مثل نظرية كارل ماركس ونظرية هيجل ووضعية كونت وغيرها ويركز على الجزئيات والرؤى المجهرية للكون والوجود، ومعناه أنها فكر يرفض الكلية فهي تعتمد على الجزء فقد رفضت الرؤية الكليانية.

– رفض اليقين المعرفي المطلق ورفض المنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول أي تطابق الكلمات والأشياء ومعناه أنها رفضت المعرفة اليقينية وكذلك المنطق

– يلح على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع والجامعة والأدب والفن[3].

---

[1]– جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، ص ص 19–20.

[2]– نفسه، ص 20.

[3]– علي وطفة: مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، العدد 43, المغرب، 2001، ص ص112.

ونستنتج مما سبق أن الحداثة ثورة وتجاوز لا متناهي على مستوى أحداث التاريخ، فهي مشروع مؤسس للحرية، ومزود بالعقلانية الصارمة التي تعد شكل من أشكال الهيمنة والسيطرة، ومن ثمة كبح للحرية فالقيم والمفاهيم التي نادت بها الحداثة عفنت قيم الحياة اليومية، والحداثة نادت بالحرية مثلا وفي نفس الوقت كبحت هذه الحرية بسيادة عبودية الآلة، لأن التقنية التي أنتجها الإنسان بعقله أدت إلى تدميره لذلك فإن هذه الحداثة بما لها من إيجابيات وسلبيات لا يمكن الخروج منها بتجاوز نقدي من داخلها، بل وجب البحث عن نقد آخر من طراز بديل، فالحداثة رسمت لنفسها طريق من خلال المبادئ التي تدعو إليها إلا أنها وقعت في أزمة رغم ما حققته من تقدم وتطور في الجانب المادي، انعكست على المستوى الروحي ودمرت الإنسان، فمعالم هذه الأزمة خلقت من داخلها بذور حداثة جديدة أطلق عليها ما بعد الحداثة فأهم ما ارتكزت عليه وما ميزها هو الدعوة إلى التعددية ورفض الكليانية فهي تقوم على التفكيك والتشكيك والاختلاف ويندرج ضمنها مجتمع لا يؤمن بالقطيعة ولا بالعقل ولا الحتمية فهو يؤمن بالأشكال المفتوحة وكذلك بمبدأ السببية، وتؤمن بالتحرر أي تحرير الإنسان من القيود فما بعد الحداثة تدعو إلى التنوع والتعدد والتمازج وقبول مختلف. فما بعد الحداثة تعمل على تقويض المقولات المركزية للفكر الغربي عن طريق الميكانزمات التفكيك والتشكيك والتقويض والغرابة والغموض وغيرها، فهي ترمي إلى تحرير الإنسان من الوهم وتعمل على تأسيس قيم جديدة فهي ترفض الشمولية وكذلك المعارف اليقينية وتدعو إلى التعددية فما بعد الحداثة تتعاطى مع أشكال مفتوحة، وهي الأشكال المرحة الطموحة وكذلك هي انفصالية وغير محددة، فتعمل على خلق إيديولوجية ما تحت وتدفع التصدع وهي إيديولوجية تتجه دوما نحو التفكيك والحل والفض وتعمل على استنطاق الصمت.

الفصل الثاني

فلسفة فوكو ومواقفه من الحداثة

المبحث الأول

فلسفة فوكو

المبحث الثاني

مواقف فوكو من الحداثة

تمهيد:

لقد حظي الفكر الفوكوي باهتمام كبير وانتشار واسع من قبل المفكرين، ولذلك احتل الصدارة في الفكر الغربي المعاصر خاصة في الفكر الفرنسي المعاصر، ونظرا لثقافة فوكو الفلسفية الواسعة وقوة أسلوبه ورشاقته ومهارته المنفردة في الانتقال من موضع إلى آخر، ولهذا تنوعت موضوعاته واختلفت، فقد تناول الجنون والسلطة والجنس والطب والعلوم الإنسانية والسجن...الخ ولقد كانت فلسفته محتواه في بعض مؤلفاته، فقد تناول الخطاب والسلطة والمعرفة والجنون وغيرهم، وكان فوكو يعتمد على منهجه الأركيولوجي في البحث عن أرشيف الحضارة الغربية للكشف عن بنية العقل الغربي، ولهذا زاوج بين المنهج الأركيولوجي والجينالوجي للنبش والحفر في الأصول الفلسفية، ففوكو كان ينتقد العقل الغربي وفلسفة الذات ، وبشكل عام كان انتقاده للحداثة، ولهذا أقام فوكو بنقد العقل الغربي وتعرية ملابساته السلطوية، وكل أشكال الهيمنة فبين موقفه من الحداثة وذلك من خلال نقده لقيم الحداثة، وقد أنشأ فوكو خطابا فلسفيا خاصا، كما كانت قراءته موجهة نحو نقد العلوم الإنسانية ومحاولة كشف النقاب عنها، وذلك من خلال قراءته بالحفر في أصول الفكر ما بعد الحداثي، فكانت قراءته على فكرة موت الإنسان في الفكر الغربي، ففيما تجلت فلسفة فوكو؟ وأين تظهر مواقفه من الحداثة ؟ وفيما يكمن نقد قراءته لما بعد الحداثة؟

ويتناول هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: فلسفة فوكو

المبحث الثاني: مواقف فوكو من الحداثة

المبحث الثالث: نقد قراءة فوكو للحداثة

المبحث الأول: فلسفة فوكو

تجلت فلسفة فوكو من خلال بعض مؤلفاته التي تتمثل بصورة شاملة نمط تفكيره في حفريات المعرفة والسلطة والمعرفة وكذلك في الجنون واللاعقل.

أولا: الخطاب:

احتل الخطاب مكانة مركزية عند ميشال فوكو ويظهر في أغلب مؤلفاته، وخاصة في كتابيه أركيولوجيا المعرفة "ونظام الخطاب"، أما من الناحية التاريخية فقد اهتم فوكو بالخطاب وتحدث عن الممارسة الخطابية من خلال كتابه " تاريخ الجنون" ويقول فوكو " **أن التقليد الإنساني قد نظر إلى الجنون باعتباره جزء من عالم الخطاب**"[1]. الجنون يندرج ضمن إطار الخطاب، فقد كان في عصر النهضة ينظر إلى الجنون بأنه حكيم، فهو بمثابة كلام يقال المجنون يقول كلاما عبارة عن حكم، ولهذا فالجنون جزء من هذا الخطاب فالمجنون يخاطب نفسه وغيره، فالخطاب يحمل مجالا للجنون فهو جزء من الخطاب.

فلفظ الخطاب تدل عند فوكو على أية مجموعة من الإنجازات الكلامية، أو على ما ينتجه الخطاب من مجموعات علامية، أو على ما يدل على مجموعة أفعال للصياغة أو سلسلة من الجمل النحوية والمنطقية، فهو يعرف بصورة أوضح وأدق على أنه " **مجموعة علامية تتكون من منطوقات لها طرائف وجود خاصة**"[2].أي أن الخطاب عبارة عن لفظ يحمل في طياته عبارات أو جمل، فالخطاب يتكون لنا مجموعة من الجمل، وهذا لأننا نحن عندما ننطق أو أول ما ننطقه أو نتلفظه بالخطاب، أي ننطق مجموعة من العبارات أو الكلمات التي تكون الجمل، والخطاب يشير إلى الكلام، وبهذا يشير إلى ما أنجزه من خلال العملية الكلامية، أو ما ينتجه من خلال العلامات التي تدل على اللغة والإشارات، وكذلك على كل الصيغ النحوية والصرفية بما تحمله

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د. ط، 2000، ص 93.

[2]– محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط، ص 84.

من أفعال صالحة لأن نصيغها لأوزان وعلى سلسلة من الجمل والعبارات النحوية وعرفه الخطاب بأنه سلسلة من الألفاظ والقضايا، فهو مجموعة من الإشارات التي تحمل اللغة والجمل فلولا وجود هذه اللغة والجمل لما وجدت المنطوقات والمنطوق بشكل الوحدة الأساسية والأولية للخطاب.

مثل الخطاب الموضوع المركزي في المعرفة الكلاسيكية وليس الإنسان، وأنه من أجل تأسيس علم للنحو، لم يكن معرفة الإنسان هو المطلوب، وإنما المطلوب هو معرفة الخطاب فالخطاب حل محل اللغة والإنسان في العصر الكلاسيكي، كما حل الصمت أو لغة الهذيان، في التجربة الكلاسيكية بالنسبة للجنون، فكانت مهمة الخطاب إسناد اسم للأشياء فكان هذا الاسم يحمل مكانا في الخطاب ونظر لمكانته في الخطاب وكذلك هذا الخطاب لمكانته في العصر الكلاسيكي، وهذه المكانة وجودية.[1] احتل الخطاب مكانة فهو بمثابة الموضوع الأساسي والمركزي في جانب المعرفة الكلاسيكية بعد أن كان الإنسان هو الموضوع المركزي أصبح الخطاب في العصر الكلاسيكي هو الموضوع المركزي والذي يعطي له أهمية كبيرة، فأصبح الخطاب في العصر الكلاسيكي يسود محل الإنسان واللغة، وكذلك حل الصمت أو لغة الهذيان في تاريخ العصر الكلاسيكي الذي أخذه فوكو في التجربة الكلاسيكية بالنسبة لهذا الجنون بعدما كانت اللغة التي عبر بها المجنون عنها بواسطة الأقوال والحكم، فكان هذا الجنون يعيش في وسط المجتمع فجاء العصر الكلاسيكي الذي أسكت المجنون وأعطى له لغة الصمت أو الهذيان.

فبمجيء ديكارت الذي أعطى ومجد العقل واعتبره المركزية الغربية وأبعد الجنون لأن هذا الجنون هو بمثابة اللاعقل ففوكو مثل بهذا الخطاب الذي يسند إليه كل اللغات، فحمل هذا الخطاب مكانة أنطولوجية فالخطاب من الناحية الفلسفية نجد أنه هو ما يظهره الكلام ومنذ السفسطائيين، وسقراط انحصر الخطاب في حدود المعنى، وأصبحت مهمته تكمن في تلخيص

[1]– الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 62.

المعنى مما هو ظني ونسبي ومتغير لأن طبيعته عقلية.[1] كان الخطاب يتداول بطريقة الكلام في العصر اليوناني منذ السفسطائية وسقراط يخاطب الناس فقد استعمل منهج التهكم والتوليد في المحاورة فكان هذا الخطاب يحمل معنى الحوار و الجدال، فسقراط اعتمد على لغة الخطاب لأجل المعرفة فكان يتجاهل بأنه يعرف ويتساءل ثم يرد عليه بالجواب، فسقراط كان يخاطب عقول الشباب وكذلك السفسطائية التي اعتمدت على الخطاب ولكن بالمقابل بينما سقراط لا يعمل بالمقابل وبهذا كان الخطاب محصور في حدود المعنى فكان الخطاب مهمته تدعو إلى التخلص من التغير والسنة والشك والظن لأن الخطاب يحمل معنى عقلي وله جانب وطبيعة عقلية.

يعرف **فوكو** الخطاب بقوله: " **هو أحيانا يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها تدل دلالته وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها.**"[2] ذلك أن الخطاب هو مجموع من المنطوقات وهذه المنطوقات تشكل الوحدة الأساسية والأولية للخطاب فهي تحمل مجموعة من العناصر التي ينبغي تحليلها، فالخطاب كذلك مجموعة من المنطوقات، وكذلك يعني ممارسة فالخطاب يشير إلى مجموعة من المكونات والعناصر التي يتوقف عنده الخطاب من ممارسة خطابية وكذلك وميدان الخطاب والتشكيلة الخطابية ففوكو ينظر إلى الخطاب على أنه مجموعة من العبارات تشكل بدورها ما يسميه ميشيل فوكو بالتشكيلة الخطابية، فالخطاب يمتلك قواعد لتشير على مجموعة أو عدد من العبارات، ففوكو أعطى أهمية كبيرة للخطاب وجعله مستقلا يمتلك خصائص وسيمات من خلالها تتم ممارسته.

بما أن المنطوق هو أساس الخطاب وهو كذلك هو الذرة والنواة الأساسية التي يقوم عليها الخطاب فماذا يعني فوكو بالمنطوق؟

---

[1]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، ص ص 91-92.

[2]- نفسه، ص ص 93-94.

- **معنى المنطوق:**

يقول ميشال فوكو: " **قد استخدمت في العديد من المناسبات لفظ المنطوق، ذلك يشير به إلى عدد من المنطوقات أو لأميزه عن تلك المجموعات التي اسميها الخطابات (مثلما يتميز الجزء عن الكل) ويبدو المنطوق لأول وهلة كعنصر بسيط، أو جزء لا يتجزأ قابل لأن يستقل لذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له، فالمنطوق أبسط جزء من الخطاب.**"[1] ويدل على أن المنطوق يشكل الوحدة الأساسية والأولية للخطاب، ولهذا يعتبر المنطوق الوحدة الأساسية التي يرتكز عليها الخطاب، فالعبارة تستعمل في ميادين عدة، وهذا البدل على مجموعة من العبارات، غير أنه يتميز عن الخطابات، فالعلاقة التي تجمع بين المنطوق بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل، فهو كعنصر بسيط لأنه الوحدة الأساسية والأولية للخطاب الذي يمتلك القدرة لأن يستقل بذاته، فهو ممارسة مستقلة بذاته، وهذا يعني أنه ليس من الضروري أن يكون ملازما للخطاب

- **التشكيلة الخطابية:**

تشكل المنطوقات في مجموعها خطابا، وفي ذات الوقت نستطيع استقلال بذاتها، في تكوين إقامة علاقات مغايرة مع مختلف العناصر، ولذلك فوكو يتساءل عن كيفية بناء خطاب وإمكانية معرفة أن مجموعة من المنطوقات فمن خلالها تلتقي بهذه المنطوقات ومن أجل تحقيق ذلك يجب تحديد العناصر التي يقوم عليها الخطاب، فلقد حدد هذا النظام والتي نقصد به التشكيلة الخطابية فهي عبارة عن نظام يتكون من مجموعة من القواعد فهي في معناها المنظومة المنطوقية العامة التي تحكم مجموعة الإنجازات اللفظية فهي يمكن أن نعدها مجموعة من

[1]– ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1987، ص 76.

المنطوقات المرتبطة مع بعضها البعض على مستوى المنطوقات.[1] فما دام المنهج الأركيولوجي هو منهج قائم على التحليل وهو منهج واحد وفريد يخضع المنطوق والتشكيلة الخطابية لهذا المنهج، فما ينطبق على المنطوق ينطبق على الخطاب، وبهذا فهو جزء منه والخطاب ينتمي إلى التشكيلة الخطابية، فما ينطبق على المنطوق والخطاب أيضا، فالخطاب وحده أكبر من المنطوق، ولكنه جزء من التشكيلة الخطابية.

فالتشكيلة الخطابية تستند إلى القواعد فهي تملك شروط تتحقق عليها فيها تشكل التشكيلة الخطابية، فهناك أربعة قواعد تحدد هذه التشكيلة الخطابية، ومنها قاعدة الانبثاق التي تحدد كيفية ظهور الموضوعات في مكان مثل موضوع الجنون الذي ناقشه فوكو وربط ظهوره بالمستشفيات ففوكو تطرق للجنون وفق أشكال ظهوره في المعزل والمستشفى مثله وبينه من خلال كتابه " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، أما القاعدة الثانية قاعدة التعيين والترتيب التي حصرها في الخطاب الطبي فقد طبقها في مولد العيادة، أما قاعدة التمييز والفرز هذه القاعدة تعتمد على إبراز خصائص الخطاب وتسمح بظهور نوع من الخطاب في فترة زمنية من التاريخ، أما قاعدة التبعثر والتوزع فهي تقوم على تبيين نظام توزع الخطابات والمنطوقات والتشكيلات الخطابية، كون الخطاب والتشكيلة الخطابية لا يتميزان بالموضوع ولا الترتيب ولكن يتميزان بالتبعثر.[2]

وهذا يدل على أن مفهوم الممارسة الخطابية هي من المفاهيم الأساسية في تحليل الخطاب عند فوكو، ومن ناحية آخرى لا تشير إلى دور الذات وإنما إلى الشروط الخارجية عنها والتي ترتبط بالخطاب، وبالتالي يظهر الفرق بين الممارسة الخطابية وغير الخطابية، فالأولى لا ترتبط بالذات كما أنها محكومة بقواعد موضوعية، وبالتالي فالممارسة تتعلق بالخطاب وجد ذاتها، أما

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 102.

[2]–نفسه، ص ص 104–105.

الممارسة غير الخطابية فتهتم بعلاقة الخطاب بجوانب الحياة المادية والميادين المختلفة مثل السياسة والاقتصادية وغيرهم.

ثانيا: السلطة:

تعني حسب جميل صليبا في معجمه الفلسفي " **السلطة في اللغة القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره.**"[1] ونعني أن مفهوم السلطة مستمد من القوة والقهر، فهي تشير إلى السلطان فالرجل الذي يمتلك القوة والسلطة له القدرة على التسلط، فرجل الدولة يمتلك السلطة وهذه لها صلاحية فهو يكون متجبرا بامتلاكه هذه القوة وفرضها على شعبه فيتحكم في أمورهم ويسيرها.

السلطة عموما هي ظاهرة اجتماعية سواء كانت سياسية أو غير سياسية، وهذه الأخيرة يقصد بها السلطة ويتم التواصل عليها من خلال الحصول على خدمات الآخرين والظفر بطاعتهم، وهذه السلطة نصل إليها بالثراء المادي كالمال فالإنسان يصل إلى السلطة بالمال كذلك يمكن أن تكون السلطة عن طريق العلم والثقافة والفن " فكبار العلماء والخبراء والفنانين يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين".[2] فالسلطة تكمن في كل شخص فلكل واحد يمتلك سلطته فسلطة الطبيب على المريض وكذلك الأب على أسرته والمعلم على تلاميذه والقائد على فرقته فكذلك بالنسبة للعلماء والخبراء والفنانين يمتلكون سلطة فيها يستطيعون التأثير على الآخرين.

احتل مفهوم السلطة وممارستها مساحة متميزة في الفلسفة بمختلف مجالاتها، فقد شكل البحث عن مضمون السلطة وعناصرها وهيكلتها أحد أهم الاتجاهات الرئيسية في التأصيل الفلسفي السياسي والقانون الاجتماعي وكذلك الديني.

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 670.

[2]– عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص ص 43-44.

فالسلطة تمثل مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة، وبهذا أن السلطة تعني علاقات القوى المتعددة التي تكون معاينة للمجال الذي تعمل فيها تلك القوى، من أجل تنظيم العلاقات.[1] تعني كل المؤسسات من ملاجئ وسجون ومدارس ومصحات ومعسكرات والأجهزة المختلفة التي تمارس عليها السلطة من سلطات قضائية وتربوية وغيرها تخضع المواطنين داخل دولة ما، وبهذا تشمل مختلف أو مجموعة علاقات القوة فالسلطة جعلت منها مستمدة إلى القوة والقهر ومنها ربطهما بالقانون.

ففوكو في تصوره للسلطة ينطلق من نقده للنظريتين السائدتين طيلة العقد السابع من القرن الماضي تتمثل الأولى في النظرية الليبرالية البرجوازية التي ترجع في أصولها إلى عصر التنوير وصعود البرجوازية هذه النظرية تتحدث عن السلطة من خلال المقولات العليا كالقانون والدستور...الخ، وهي مقولات ومفاهيم تصل درجة من القداسة والهيبة تسمح بالعلاء من شأن مصدرها، أما الثانية فتتمثل في النظرية الماركسية التي تنطلق في تصورها للسلطة من خلال جهاز الدولة الذي يتحكم بكل شيء من فوق والذي تتحكم فيه الطبقة البرجوازية المسيطرة[2]. وبهذا نجد أن فوكو حاول تخطي التعريفات التقليدية للسلطة بما فيها التعريفات الماركسية، وحاول إعطاء معنى السلطة أولية وأهم من الأجهزة والمؤسسات.

يرفض فوكو وجود سلطة واحدة، حيث يقر بوجود سلطة الدولة والسلطة السياسية، التي تتواجد في كل مكان من المجتمع، وهذا ما يسميه بالسلطات الصغرى وتندرج ضمن مستويات مختلفة مثل: سلطة البعض على الغير (كسلطة الأولياء، الأساتذة، الأطباء، ... وغيرها) وفي بعض المؤسسات (الملاجئ، السجون، المدارس، المصحات) وكذلك بعض الخطابات.

[1]- ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السلطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب، 2008، ص 105.

[2]- هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص ص 40-41.

وبهذا يرفض فوكو التصور الكلي للسلطة، ويقدم تصورا تصاعديا فالنسبة إليه لا مجال للانطلاق من المقولات الكبرى مثل " البرجوازية" أو الرأسمالية لتفسير العلاقات الواقعية العينية" بل على العكس ذلك يتوجب الانطلاق من المكانيزمات المتناهية الصغر".[1]

إن السلطة تخترق كل فضاء، وتنتشر في كل الأرجاء، وبهذا فهي ليست قمعا أو إقصاء فهي بذلك تنتج الرغبة، وتعمل على توليد الحقائق وتندمج في استراتيجيات ورهانات متشبعة.[2]

فبهذا فالسلطة تعم أنحاء العالم فهي تعمل على الخرق والتدخل إليها بسرعة كبيرة وفائقة فتصبح لكل شيء سلطة كسلطة الأستاذ على الطالب وغيرها، وبهذا تؤكد الحقائق وتختلط في الاستراتيجيات، فالسلطة تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كالرصاصة التي تخترق جسم الإنسان فهي خارقة لكل فضاء.

كلمة السلطة تعني الإستراتيجية التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون والهيئات الاجتماعية.[3]

فيتبين لنا أن فوكو يرفض أن تكون السلطة مجموعة من المؤسسات والأجهزة كما يرفض أن تكون السلطة مساوية للدولة، وهي كذلك ليست مساوية للإخضاع والعنف والهيمنة، بل يعتبرها مجموعة من القوى ضمن استراتيجيات محددة في أجهزة الدولة.

فالسلطة عند ميشيل فوكو ليس شيء يمتلك ولا هو يكتسب بل هي الطريقة التي تعمل بها التكنولوجيات السياسية خلال الجسم الاجتماعي، فالسلطة عنده لها مفهوم واحد في كل العصور.

---

[1]– السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص184.

[2]– نفسه، ص 92.

[3]– ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة, جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الانتماء القومي، بيروت، د .ط، 1990، ص 101.

يرى فوكو أن الحداثة هي التي أفرزت نظم الاستبداد واستعباد الشعور فهي بذلك أنتجت الأصوليات المدمرة التي كانت أوروبا أول ضحاياها منذ نابليون وحتى هتلر وغيرهم، فإن ما يجري اليوم في العالم من انهيارات وحروب قادتها أنظمة سياسية ترفع شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، كل هذا نتاج الفكر الحداثة، ولأجل هذا وذاك يرفض فوكو فكرة السلطة التي قامت على تهميش الآخر وإقصاءه، وأرادت أن تسيطر نفسها بوسائل العنف والسيطرة والقمع والإرهاب[1]. الفكر الغربي الحديث هو الذي أنتج نظام السلطة والظلم، والقهر والإقصاء، فهي أيضا نتاج الحروب المدمرة والفتاكة والهالكة التي دمرت كل شيء وغرست القهر والإقصاء في نفوس السلطة فعملت على قهر وإقصاء وتهميش المهمشين بما فيهم المجانين والمرضى والمجرمين ففوكو يرفض هذا ويرى الآخر بأنه الجنون، فلا يمكن إقصاء وإبعاده عن المدن بل يجب تركه وخلي سبيله بعدما كان يحل الجنون في المجانين فالجنون الذي يعطى حكم تم استبعاده وقهره إلى مدن أخرى، فأصبح المجنون منبوذ ويجب نفيه.

فالسلطة ملازمة للوجود الإنساني منذ الولادة وحتى الموت، يمارسها الفرد متحكما ومحكوما في مختلف ميادين الحياة، مما دفع البعض إلى القول بأن البحث الصحيح عن مصادرها يقتضي تقصيه ضمن الوجود الإنساني بأكمله، أي في واقع العلاقات الاجتماعية الإنسانية ككل، وبها فالحضور الكلي للسلطة تحدث في كل لحظة، في كل نقطة، أو بالأحرى في كل نقطة لأخرى، فالسلطة توجد في كل مكان لأنها تأتي من كل مكان.[2] وبهذا فالسلطة توجد في كل مكان وتخترق طرفيها المهيمن والمهيمن عليه، ومتأصلة في المجتمع.

[1]–قاسم شعيب: فتنة الحداثة، ص33.

[2]–ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ج1، ترجمة, سالم يفوت، افريقيا الشرق،المغرب،2014،ص77.

فالسلطة لا تقوم على العنف والقمع والحظر لكونها منتجة للخطاب أيضا، وتتصف وتتميز بالحيوية والتجديد ففوكو يعتبرها " **علاقة قوى، أو أن كل علاقة قوى هي علاقة سلطة**".[1]

فالسلطة إذن هي أساس مجموعة علاقات، أي أنها تسمح للأفراد والكائنات الإنسانية بربط علاقات فيما بينها، ليس على هيئة إيصال المعنى ولا على شكل رغبة بل على شكل يسمح لكل طرف بأن يؤثر في الآخر، أي يحكم على الآخر، فالآباء يحكمون أبناءهم، والأستاذ يحكم تلاميذه[2]. تعبر السلطة علاقة قوى فهي تتصف بالتجديد، فهي بذلك عبارة عن علاقات تساهم في ربط علاقات آخرى ببعضها البعض وذلك عن طريق التأثير كتأثير الفنان والعالم على سلوك الآخرين وذلك عن طريق لوحته الفنية التي تؤثر في الآخر وكذلك العالم يؤثر بعلمه على الغير فهذه السلطة تنتج الخطاب.

إن مقصود فوكو هو إبراز عدد من الميكانيزمات أو التقنيات المعرفية الأساسية التي لعبت دورا هاما، عبر الممارسات التاريخية لعلاقات القوى والتوزيعات الإستراتيجية لها في بناء صرح الدولة الحديثة وبهذا ففوكو ينظر إلى السلطة كمجموعة علاقات القوى التي تحكم مجتمع من المجتمعات.[3] من أجل تأسيس وبناء قاعدة دولة جديدة حديثة لا بد من إظهار مجموعة من الآليات والتقنيات المعرفية، فهي عبر هذه العلاقات القوى تلعب دورا أساسيا في الممارسات التاريخية وبهذا فالسلطة هي عبارة عن علاقات القوى التي تقوم بالسيطرة والحكم على مجتمع ما أي تقوم بالحكم على الآخر.

إن السلطة تأتي من الأسفل فهي موجودة في أسفل المجتمع في الملاجئ والمصحات والمدارس والمعسكرات وكذلك في الميدان الطبي، فالسلطة ليست موجودة في المستوى السياسي

---

[1]– جيل دولوز: المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص 77.

[2]– ميشيل فوكو: المثقف والسلطة، ترجمة, عز الدين الخطابي، مجلة رؤى تربوية، العدد 26، 1973.

[3]– محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص 427.

فقط بل موجودة في كل المستويات والمجالات، وبهذا ففوكو يرفض أن تكون السلطة في أيدي أجهزة الدولة ومؤسساتها التي تؤمن بخضوع المواطنين لها، وذلك باستخدام طرق قانونية وبهذا فالسلطة مجال الفضاء وتنتشر بسرعة فهي بذلك متعددة ومتنوعة ليس لها وجه واحد فقط بل لها عدة وجوه، فالجماعات تضيف أكثر فأكثر حتى تخترق أعماق الجسم الاجتماعي وبهذا فهي خاضعة لهذا الجسد الاجتماعي.[1] وهذا ما جعلها متنوعة ومتعددة الأشكال فهي تستخدم كدعامة لأثار انفلات واسعة تخترق مجموع الجسم الاجتماعي وبهذا فهي تسري في عروق الجسد الاجتماعي، فالسلطة ليست حكرا على المستوى السياسي فقطك بل مست عدة جوانب في الاجتماعي والأسري وغيرها.

إن السلطة نجدها تحوم في فلكها وميكانيزماتها خاصة في كتب ميشيل فوكو، فقد درس السلطة ومختلف تقنياتها من خلال عملية الممارسة وجدت فهذا المجتمع توجد فيه مختلف الفئات التي همشت في المدن التي توجد فيها باعتبارهم مجانين ولا بد عليهم نفيهم وترحيلهم وإقصاءهم بحجة أنهم فاقدين للعقل، وكذلك المهمشين من مرضى مصابين بمختلف الامراض وكذلك البطالين وغيرهم، فتم كلهم بالإقصاء والحجز والعزل، وهذا ما نجده في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، وكذلك نجد السلطة في كتبه الأخرى " نظام الخطاب" و" حفريات المعرفة" والمراقبة والمعاقبة" وبهذا قام فوكو بتشريح السلطة وذلك من خلال عملية الكشف والتحليل وذلك عن طريق تجاوز الطرح التقليدي للسلطة وهذا بتجرده من التحديد السلطوي التقليدي.

وعليه فمفهوم السلطة عند فوكو نجده يتميز بخصائص عديدة متنوعة منها:

- لا يمكن اعتبار أن السلطة شيئا قابلا للاحتكار والتملك أو الانقسام لأنها تمارس من مجموعة نقاط متعددة ومختلفة، وهذا نجده في تعبيره بمبدأ القنوع.

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ج1، ص 76-77.

– إن العلاقات التي تقيمها السلطة مع الأنواع أخرى مختلفة من التطورات الاقتصادية والمعرفة ليست موجودة في حيز خارج عنها بل هي محايثة لها.

– وكذلك فعلاقات السلطة ليست قصدية وغير ذاتية في آن واحد، فهي تمارس بأساليب القمع والأيديولوجيا في كثير من الأحيان، وهذا نجده فيما يعبر عنه بمبدأ الممارسة.

– كلما وجدت سلطة توجد هناك مقاومة، ولكن هذا لا يعني أن المقاومة تعتبر عنصرا خارجا عن السلطة بل هي جزء منها فهي من العناصر الأساسية المكونة لها، وهو ما عبر عنه فوكو بمبدأ الشرعية ولهذا فالنسبة لفوكو حينما وجدت السلطة توجد المقاومة.[1]

– إن فوكو نجده انتقل من مفهوم السلطة القائم على علاقات القوى التي تجسدت في أشكال تاريخية أهمها الشكل الحيوي أي أنها تمثلت في شكل السلطة الحيوية.

فما يهم فوكو ليس معرفة الأشخاص الذين يمارسون السلطة بل يهمه المعرفة الدقيقة والعميقة للآليات والميكانيزمات التي تمارس من خلالها، ولهذا يرى أن الطريق الصحيح لمعرفة آليات ومركبات السلطة هو تجزئتها إلى وحدات متغيرة وذلك من أجل تسهيل إمكانية ملاحظتها ودراستها وفهمها.

وعليه فالمفاهيم الفوكوية تحكمها علاقات متشابكة، فلا بد من مناقشة بعض العلاقات الأساسية التي يقيمها مع غيره من المفاهيم ومنها:

أ: الخطاب والسلطة:

إن علاقة الخطاب بالسلطة هي علاقة موجودة منذ الأزل" القدم"، أما فيما يخص الطرح الذي قدمه فوكو قد ناقش الخطاب في مختلف مستوياته اللغوية والمعرفية والسياسية والأخلاقية، ففوكو حاول من خلال أعماله أن يبين لنا مختلف العلاقات بين الخطاب والممارسة السياسية،

[1]– ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة, الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003، ص 08.

وكذلك تحديد الدور الذي تلعبه الممارسة السياسية في خطاب علمي معين، وكذلك كيفية انعكاس هذه العلاقات على مجالات آخرى من الحياة الاجتماعية " إن السلطة تعمل من خلال الخطاب، ما دام الخطاب ذاته يشكل أحد عناصر الجاهزية الاستراتيجية لعلاقات السلطة".[1]

يؤكد فوكو على أهمية العلاقة التي تجمع بينها أي بين الخطاب والسلطة بقوله: " **إن الخطاب سلطة أم أن نقول أن ما وضعه فوكو ليس الخطاب بقدر ما هو مضمونه المتمثل في الممارسة السلطوية**"[2]. يؤكد فوكو على أن مرحلة الخطاب ما هي إلا عبارة عن تطبيق غير مباشر لمفهوم السلطة.

ب: الخطاب والمعرفة

إن هذه العلاقة تظهر من خلال دراسة فوكو حول ظاهرة الجنون في العصر الكلاسيكي والتساؤل عن خطاب العقل عن الجنون، وكذلك العلاقة التي تجمع بين العقل والجنون وما يترتب عنها من تأسيس لمعارف وضعية، ومؤسسات سياسية وإدارية عبر المراحل الكبرى التي درسها فوكو، مبتدئين بعصر النهضة الذي لم يعرف تقابلا حادا بين العقل والجنون، وهذا لأن المجنون كان في هذا العصر حاضرا أمام العقل والمجتمع فهو يعيش في هذا المجتمع ولم يتم إبعاده وإقصاءه وهمشه.

وعليه " **فالعلاج الحق ينبغي أن يقوم على أساس أن الجنون ليس فقدانا تاما للعقل، لا من ناحية الذكاء ولا من ناحية الإرادة والمسؤولية، بل هو مجرد اضطراب في النفس وتناقض في العقل يحدث مثله في الجسم، فالمرض الجسمي ليس فقدانا تاما للصحة بل هو تناقض**

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 247.

[2]–نقلا عن محمد علي الكبيسي: ميشيل فوكو تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا الجسد، دار سرايس للنشر، تونس، د. ط، 1993، ص 42.

يكتنفها، وأن هذا العلاج الإنساني للجنون إنما يفترض وجود العقل لدى المريض ويعتبره نقطة انطلاق أساسية"[1].

يظهر لنا هذا النص أن الجنون أصبح لا يتناسب مع العقل بل هو اضطراب فقط أما في العصر الكلاسيكي فقد تم تحديد الجنون من الناحية الأخلاقية الدينية والعلاقات الأسرية وعليه يستنتج فوكو: " **إن معرفتنا العلمية والطبية للجنون إنما ترسو على قاعدة سابقة من الخبرة الأخلاقية للجنون**"[2].

تم وضع المجنون مع فئات اجتماعية مختلفة ومتباينة، فتم جمعه مع الفاسق والعاهر والمجرم والفقير والمريض وغيرهم، بمعنى أنه وضع مع كل الفئات المنبوذة التي كان ينظر إليها على أنها فئات مجنونة.

أما في العصر الحديث فقد تم تحرير المجنون من الوضعية التي كان يقيد بها في ذلك العصر الكلاسيكي، والاهتمام بدراسته من الناحية السيكولوجية " النفسية"، وهو ما يناسب ظهور علم النفس المرضي.

فدراسة ميشال فوكو ظاهرة الجنون إنما تقوم على دراسة الشروط القبلية التاريخية لهذه المعارف والخطابات، ففوكو أراد أن يدرسه كتجربة ثقافية عرفتها أوروبا، وبهذا بدأت رحلته الاستكشافية في محاكمة الفكر الغربي في كتابه " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي " وذلك عن طريق البحث في الأرشيف وإبراز الوجه الآخر للغرب، فقد استعمل منهجه الأركيولوجي محاولا قراءة التراث الغربي الحديث.

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 153.

[2]– نفسه، ص 155.

ج: السلطة والمعرفة:

إن الممارسة تنتج دوما من أنواع المعرفة بدورها تفصح عن أثر من آثار السلطة، فحيث توجد السلطة توجد المعرفة، وكذلك توجد معرفة يوجد حد معين السلطة ولذلك فالمعرفة والسلطة تقتضي إحداهما الأخرى وأنه لا توجد علاقة سلطوية بدون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنه لا توجد معرفة ولا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطوية.[1]

وبهذا فهو يعارض التصور القائل بأن السلطة والمعرفة متنافران ولا توجد روابط بينهما، فممارسة السلطة تؤدي ولو بشكل غير مباشر إلى تراكم المعلومات والتقنيات تتشكل في الأخير شكلا من أشكال المعرفة، أما ممارسة المعرفة فينتج عنها، أيضا نوع أو نمط معين من السلطة وعليه فالمفاهيم أو الميادين التي قدمها فوكو في مختلف مؤلفاته فهي في تفاعل مستمر، وتعمل في شكل متناسق ومتكامل لا نستطيع أن نفصلها عن بعضها على الرغم من تباعدها الظاهري وكذلك نرى أن فوكو لم يكتف بالتنظير ونحت المصطلحات وتقييمها والبحث في خفايا الأرشيف بل كان على اتصال بالواقع وتطوراته فهذا الاتصال يظهر بشكل كبير في نظريته للسلطة، وهي نظرية مستمدة إلى حد كبير من الممارسات اليومية والنضالات على مختلف الأصعدة.

ثالثا: الجنون:

من خلال قراءة كتابه " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي " يعرض نفسه ليس من أجل كتابة تاريخ الأمراض العقلية ولهذا فالجنون حظي باهتمام كبير من طرف فوكو، وقد عني بهذا القضية أركيولوجيا وذلك بطريقة الحفر والتنقيب، وكذلك جنيالوجيا وهذا بتتبع وتعقب مراحل التطور وهي الاستراتيجيات والتخطيطات فقد اهتم بالدراسة الجنيالوجيا خاصة في مسالة السلطة فهذه لا يمكن أن ندرسها إلا جنيالوجيا، لكن هدفه كان البحث في ظروف الإقصاء وحبس

[1]– ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة ،علي مقلد، مراجعة وتقديم, مطاع صفدي، مركز الانتماء القومي، بيروت، د. ط، 1990، ص 65.

المتشردين، إذ في العصور الوسيط المجتمع كان يبعد ويعزل ويقصي المجانين، ففوكو يحاول لم تهميش وإقصاء الجنون من مسار الحياة، بل جعله ملازما لها، وليس كما فعل ديكارت حينما همش وقهر وأقصى الجنون من هذه الحياة وذلك بإبعاده عن المدينة واخراجه منها.

ولهذا كان مفهوم الجنون كما يعرفه جميل صليبا في معجمه الفلسفي " الفرنسية " La Folie" وبالانجليزية Insanity:" **الجنون هو الخلل العقلي الشديد، ويطلق على الشذوذ والحمق والهذيان أو على كل ما يخالف الصواب أو يجاوز حد الاعتدال**".[1]

لذلك كان فقدان الملكة الأساسية والمميزة للإنسان وهي العقل، فالجنون يحيل إلى التميز بين العقل والجنون فالمجنون يختلف عن العاقل باعتبار أن المجنون فاقد للعقل وهذا العقل الذي يعتبر الملكة الأساسية التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات، فالمجنون عندما يقول شيئا أو يصدر منه حكما أو خطابا فهو لا يكون صادرا عن العقل الذي يتمتع به بهذه الملكة فهذا العقل يصدر أحكاما يقينية وصادقة فهو مصدر لكل معرفة أو فكر ولكل نشاط عقلي فهذه الملكة العقل موجودة منذ عهد سقراط وأفلاطون في الفكر اليوناني فكان هذا العقل أعدل قسمة وأكثر توزعا بين الناس كما قال به أفلاطون وكذلك ارتبط باللوغوس.

إن العقل ميز عن الوهم والخيال والأسطورة ففي العهد الحديث تطور هذا العقل مع مجيء ديكارت، الذي اعتبر أن العقل هو الملكة الذي نميز بها بين الأشياء وبهذا فديكارت مجد العقل واعتبره مصدر المعارف فالجنون بالنسبة لديكارت يختلف تماما عن العقل فهو يمثل تغير شامل بالنسبة للعقل الذي يقع في منطقة الإقصاء، فهو فكر ناتج عن اللاعقل، و مرفوض ومفصول، فلقد قطع الكلام وهذا بالصمت فسكت المجنون بعدما كان له حق الكلام الذي منحه العصر الوسيط، وبهذا اهتمامه نحو الكشف عن خطاب الجنون، ففي نظره يرى أن لا يجب تفضيل

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 418.

العقل عن الجنون، فهما من نفس المستوى وعليه لا يضع حدودا تفصل بينهما، فرفض أن يكون العقل أفضل من الجنون، فهذا المجنون يعتبره فوكو الآخر، فالجنون الذي يدرسه هو جنون الهامشي المقصي والمنبوذ ذو الوجه الآخر المرفوض، فبين لنا كيف كان الجنون يعتبر في مختلف العصور، وهذا كله سوف نراه من خلال تبين موقفه من العقلانية أثبت الجنون.

المبحث الثاني: مواقف فوكو من الحداثة

لقد ساد في الفكر الغربي الحديث فكر الحداثة الذي اهتم به الباحثون والتي رسمت لنفسها طريق من خلال مبادئها التي قامت عليها الحداثة، ففوكو وقف موقفا من خلال مبادئ الحداثة، فكان فوكو حداثي من خلال نص لكانط ما الأنوار؟ فهو لم يتنكر للتنوير أبدا فقد كان نقده للحداثة يتمثل في نقد مؤسساتها، فهو لم يقصد نقد الحداثة في جانبها النسقي فقط بل تعداه إلى كل العلوم الإنسانية المعاصرة فنقده متركزا حول مسألة السلطة فكان نقده للحداثة متمركزا حول معاناة الجسد البشري من جراء الممارسات القمعية للأجهزة الحديثة للسلطة وهذه الأجهزة تشمل المؤسسات كالسجون والمستشفيات والملاجئ التي كان فيها الجسد البشري يطرح التعذيب بشتى الوسائل والطرق، فكانت مواقف فوكو من الحداثة وعليه فيما تجلت مواقفه من الحداثة؟

أولا: نقد العقلانية

كان المحرك الأساسي في الفكر اليوناني العقل، الذي يعتبر مصدر كل معرفة يقينية، فكان هذا العقل ملكة في الفترة الحديثة مع ديكارت ففوكو في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي مثل ثورة في نظر الغرب إلى الجنون، وبهذا فقد تميزت تاريخيا بازدواجية العلاقة بين الجنون واللاعقل، وبهذا كانت حقيقة الجنون لا تدرك إلا قياسا بالعقل.[1]

الغرض أو الهدف من تاريخ الجنون هو إظهار الوجه الآخر للجنون، الذي بفضله يمكن للبشر أن يتواصلوا ويتعارفوا عبر لغة اللاعقل.

وبهذا يتساءل فوكو عن أشكال العقلانية ضمن تجارب أساسية كالجنون، المرض وغيرها، فقد كانت تجربة الجنون سائدة لدى فوكو فخطاب الجنون في الغرب مر بأربع مراحل تاريخية

[1]– عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص 48.

مختلفة ومتنوعة وهذا ما بينه فوكو، ففي العصور الوسطى كان الجنون شيئا مقدسا غامضا خليقا بأن تنسب إليه أعظم الخوارق، وبهذا فقد نظر إليه على أنه يمثل روحا شيطانية شريرة دخلت عقل المريض أو جسده وجعلته مجنونا أما في عصر النهضة فقد أصبح شكلا خاصا ومغايرا من العقل المتعالي على طريقة إراسيم* في مديحه الشهير " **خذوا الحكمة من أفواه المجانين**" فقد اعتبر المجنون بأنه يعطي حكمة فأصبح الجنون في هذه المرحلة منبوذ لكنه غير مبتور الصلة بالمجتمع أي أن الجنون أصبح مهمش ومكروه لكنه متصل بالمجتمع ويعيش معه فقد كان حاضرا أمام المجتمع والعقل.[1]

وقع في العصر الكلاسيكي العزل الكبير، وبهذا كان الهدف من ذلك هو التحكم في آلية الجنون وتطويعها وفق نمط التصور الاجتماعي القائم، وذلك من خلال وضع المجانين في أماكن خاصة بهم باعتبار فئة اجتماعية دنيا، وبهذا تم عزلهم وحجزهم مثل ما ينطبق على المشردين والمجرمين والبطالين وغيرهم، وبهذا صار الجنون في العصر الكلاسيكي يمثل خللا عقليا على نقيض من عصر النهضة، فهو قيمة أخلاقية سلبية.[2]

كان المجانين يحتجزون في أماكن، فكان هذا الحجز عبارة عن عزل وتأديب وتطهير لأن هذا المجنون كان ينظر إليه على أنه مرض لا بد من الشفاء، ونفهم أن في العصر الكلاسيكي تم استبعاد المجنون عن المجتمع، فصار ينظر إليه على أنه مجرد حالة طبية يجب تطهيرها بالمعالجة باستخدام العقاقير، وذلك من خلال عزل وحجز وإبعاد المريض في أمكنة خاصة، فتم إقصاء الجنون نهائيا من دائرة العقل فالشك الديكارتي قد قضى على خطر الجنون، ورمى به خارجا، فكل الأشكال العلاجية التي أعقبت العصر الكلاسيكي عن ميلاد المجنون المريض الذي

---

*- إراسيم: (1369-1436) مفكر وكاتب فرنسي ذو نزعة إنسانية.

[1]- عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، ص ص 48-49.

[2]- نفسه، ص 49.

سيخلف المجنون الدرويش والوحش والشاذ، كذلك سيخلف العيادة دور الحجز والمستشفى والمنحرفين والشاذين والمختلسين وغيرهم.[1] فكلهم كانوا يحتجزون في المستشفيات التي تعتبر إحدى أدوات العلاج، وكذلك كانوا المجانين يتخلصون منهم من خلال الإبحار بهم وأخذهم إلى أماكن بعيدة، فقد تحول اللاعقل إلى جنون وبهذا الجنون يمثل خطرا كبيرا على المجتمع الغربي وهذا من خلال ما وضحه فوكو في قوله: " **أن الجنون هو ظاهرة ظلت في حالة كمون لمدة قرنين تقريبا، وتشكل حالة رعب كذلك الذي أحدثه الجذام... وكان الجنون مرتبطا بكل التجارب الكبرى التي عرفها عصر النهضة**"[2].

فقد كان مرتبط مهمشا ومهملا في الموروث الثقافي الغربي إلى أن أتى فوكو وسلط عليه، فلقد كشف عن الجنون الحاصل في العقل الغربي، فلقد كان مرض الجذام يسود الغرب، فيعد زواله واختفاءه في العالم الغربي بفضل الممارسات الطبية، وبهذا صار المجنون منفيا وانتزعت منه صفة الإنسانية وطرد إلى الخارج بعيدا عن المدينة، وذلك من خلال الإبحار به في السفن، حتى لا يستطيع العودة إلى هذه المدينة، فقد شكل الجنون حالة هلع ورعب في الوسط الاجتماعي كما كان شكل الجذام قبلا، فكانت عملية التطهير سائدة في المجتمع وذلك من خلال العزل والحجز أو النفي والطرد وذلك من أجل حرمانه من التسكع والتجوال داخل المدينة.

يستعمل العقاب على المجنون وذلك من خلال الضرب والجلد بالعصا والحجر وقد كان يطارد من قبل الناس، فقد كانت معاملة سيئة، تتمتع بالخشونة، فهذه المعاملة لا تصلح لأن يعامل بها المجنون لكي يتخلص من جنونه، بل لنفيه، فهذه المعاملة لا تليق به لأن الإنسان لا يتعامل بهذه الطريقة فقد اعتبره الوحش الشاذ بعدما كان في عصر النهضة ينظر إليه على أنه

[1]– ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص 11.

[2]– نفسه، ص 28.

حر، ويمتلك قوى خارقة، فلم يكن هناك صمت بل كان هذا الصمت مقطوع ولم يقطع ويخمد صوت المجنون ولم يعزل.

ففي القرن السابع عشر فقد اختفى هذا المظهر المأساوي فالجنون الكبير الباروكي، فقد اختزل إلى الصمت، وهذا ما أظهرته الإشكالية الديكارتية، فعلى العمل أن يحمي نفسه من الأوهام والأخطاء فهي مهمة الشك.[1]

فالعصر الكلاسيكي الذي هو عصر ديكارت وكذلك عصر العقل، ففوكو سعى إلى بيان كيف أن ديكارت في التأملات الأولى، يستبعد الجنون من الشك المبالغ فيه، فديكارت بإمكانه أن يشك في كل شيء ما عدا سلامته العقلية لا يستطيع الشك فيها.[2] فهذا العصر الذي يعتبر عصر العقل فديكارت مجد هذا العقل فقد كان الجنون لديه مستبعد خاصة في تأملاته الأولى، وبهذا فديكارت شك في كل شيء ما عدا شيئا واحدا لم يشك فيه وهو العقل.

ففي هذا العصر أي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد تم اختزال الجنون إلى السكون والصمت، وأصبح لا يوجد له صوت خاص به فقد رد الجنون في هذا العصر إلى اللاعقل، بمعنى الصمت فقد كانت هناك انقطاعات بين العصور بين العصر النهضة ورأيه في الجنون وبين العصر الكلاسيكي الذي يرد إلى اللاعقل، وثانيا بين العصر الكلاسيكي والقرن التاسع عشر الذي قام بمعالجة الجنون طبيا.[3] إن ديكارت أرجع الجنون إلى الصمت فقد كان هناك انقطاع بين العصور، بينما كان الجنون صامتا تحول إلى معالجته من خلال الطب أي أنه

[1]– ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، التنوير، د. ط، د ت، ص 77.

[2]– جون ليتشه، خمسون مفكر أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة، فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د. ط، 2008، ص 235.

[3]– نفسه، ص 236.

عالج الجنون طبيا فاعتبر هذا الجنون مرضا عقليا، فلقد كان في تاريخ الجنون حدوث انقطاعات بين العصور وبهذا فاعتبر الجنون نقيض العقل.

فكان العقل يمثل بالنسبة لديكارت القوة المطلقة واليقينية بينما كان الجنون عاجزا في التحكم والسيطرة على الذات، فمع مجيء ديكارت في العصر الكلاسيكي باعتباره عصر تمجيد العقل وقطع الصوت عن المجنون وذلك بإسكاته وإعطاء الصمت وعليه يقول فوكو: " **لقد أعاد عصر النهضة إلى الجنون صوته، وسيأتي في العصر الكلاسيكي لكي يسكته بقوة غربية.**"[1] كان الجنون في عصر النهضة يعتبر حرا وذلك من خلال تكلمه فكان صوته موجود، ويجول في هذا المجتمع، ويعطي هذا المجنون حكما وأمثالا، وعندما جاء العصر الكلاسيكي عزل هذا المجنون وذلك من خلال الصمت، فقاموا بإسكاته وحجزه في المؤسسات.

ففوكو يؤرخ لبداية العصر الكلاسيكي بظهور اللحظة الديكارتية، أي بظهور التأملات الميتافيزيقية في أواسط القرن السابع عشر، فديكارت أغلق مرحلة العصور الوسطى التي كانت تسمح إلى حد ما بتعايش خطاب المجنون مع خطاب العاقل، فديكارت قد استخدم من أجل الوصول إلى الحقيقة منهج الشك وعلى طريق الشك التقى بالحلم والوهم والخطأ، والتقى كذلك بالجنون، وبذات اعترف بأنه كذات مفكرة تحلم وتخطأ وتتوهم ولكن نفى الجنون نفيا قاطعا.[2]

فمنذ ظهور العصر الكلاسيكي ظهور ديكارت وكذلك مع تأملاته، فلقد كان في القرون الوسطى الجنون مقدسا، فمع مجيء ديكارت أغلق هذه المرحلة واستخدم في ذلك منهجه الشكي الذي شك في كل شيء، ما عدا في سلامته العقلية فبالشك نستطيع نتوهم بأشياء وكذلك نحلم

[1]– ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 67.

[2]– هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص ص 19–20.

ونخطأ في معرفة أشياء لكن الجنون لا نستطيع فقد تم طرده ونفيه واستبعاده إلى مدن أخرى خارج المدينة.

فخلال هذا العصر كان المجنون مرفوض ومفصول، فلقد كان المنظور في التأمل الأول لديكارت مخصص للشك، فهو يظهر في الحين أنه يبحث على الشك في ذاته، فهذا الجنون في نظره يمثل تحول شامل بالنسبة للعقل الذي يقع في منطقة الإقصاء، فقد كان في هذا العصر الكلاسيكي يسوده العزل والحجز فلم يحبس المجانين فقط بل كذلك حبسوا الفقراء والبطالين والمجرمين والمتشردين وبهذا اعتبر المجنون من بين الذين يجب تصحيحهم، وعليه يجب تجريد المجانين من الكلام وذلك من خلال إسكاتهم، فهذا الكلام الذي منحه لهم في العصر الوسيط، وبهذا كان المجنون من المهمشين فلقد جعلوا المجنون أبكم فصار يجول في غياهب الصمت.

وبهذا فقد ضاع وتفتت الجنون عندما سيطر العقل عليه، وأصبح يمارس قوى ضده فهذا الجنون في العصر الكلاسيكي كما يقول فوكو أصبح يقابل العقل من حيث المحاورة أو الاتصال حسب الطريقة التي وضع بها فكر ذلك العصر الإنسانية في مقابل الحيوانية، والعقل في مقابل اللاعقل.[1] عندما حل العقل محل الجنون طرد هذا الجنون من موطنه إلى موطن آخر، فكان العقل يسود الفكر الغربي فصار الجنون بمثابة اللاعقل، وهذا بدوره يقابل العقل، فبالعقل نستطيع الحوار مع أي شخص وكذلك الاتصال، أي تتصل مع الآخر، فكون الآخر بعيدا عنا، فعندما نملك هذه الملكة وهي العقل والميزة في الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، فالعقل يصدر أحكاما ومعارف مطلقة، فهذا الجنون شبه بالوحش والشاذ فكان يعامل معاملة الحيوانات وعليه فالعقل نقيض اللاعقل.

[1]– جون سروك: البنيوية وما بعدما من ليفي شتراوش إلى دريدا، ترجمة, محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996، د. ط، ص 132.

كان للمجنون لغته الخاصة به في عصر النهضة فتحولت هذه اللغة في العصر الكلاسيكي، فأصبحت لغة الطب أو العقل، ففوكو كانت مهمته تحليل هذه اللغة للكشف عن صوت المجنون، فلقد كان المجنون يعيش حالة بكم وصمت، فمع مجيء ديكارت أبعد هذا المجنون فلم تبق له إلا لغة العقل والطب وهذه اللغة بدورها ربطت الجنون بأشكال من الأمراض والحالات، وعليه صنف ضمن مختلف الفئات الاجتماعية كالبطالين والمرضى والفقراء والشاذين جنسيا والمجرمين وغيرهم[1]. في عصر النهضة كان المجنون يتمتع بالحرية، وكان يعيش ضمن المجتمع فكانت لغته خاصة ثم تغيرت هذه اللغة الخاصة بالمجنون إلى لغة أخرى هي لغة الهذيان والصمت وهذه اللغة تفهم في مجال الطب بالمرض في العصر الكلاسيكي، فقد ربط الجنون مع الشاذين والبطالين وغيرهم فقد حجزوا في مؤسسات وعزلوا عن المجتمع، وبهذا فعملية الحجز قد أصمت الجنون في هذا العصر فلغته لغة الصمت.

فوكو يذهب إلى أن الدلالة العميقة للمنهج الديكارتي هو إقصاء الجنون عن طريق المعرفة والحكم عليه بالصمت، فقد حاول فوكو أن يفسر لنص التأملات الديكارتية الذي حاول استنباط فكرة إقصاء الجنون واستعارة عن مجال العقل كظاهرة تتعارض مع الفكر وتناقض مع الذات الواعية المدركة لوجودها[2]. فديكارت جاء بمنهجه الشكي الذي قام بالتشكيك في كل شيء ما عدا سلامته العقلية لا نستطيع الشك فيها، فهو بذلك عمل على عزل إقصاء المجنون من دائرة المعرفة فكانت لغته السكوت فقد ألزمه بالصمت، وعليه ففوكو قام بتفسير النص الديكارتي في التأملات خاصة في التأمل الأول وهو الشك، الذي استبعد وقصى الجنون فجعله يختلف عن هذا العقل فهذا الجنون هو اللاعقل واللاعقل نقيض العقل، فديكارت أقصى هذه الفكرة وهي فكرة

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 33.

[2]– محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص 181.

الجنون لأن العقل مصدر المعارف فلا نستطيع أن نشك في العقل فالجنون في عملية تناقض مع الذات المفكرة الواعية.

فقد أتى العلاج النفسي الذي يعمل على طمس لغة الجنون ودفعه إلى الصمت، وبهذا يذهب فوكو، بفضل الجنون عن حقيقته، وهذه الحقيقة تنتمي إلى عالم اللاعقل، ومنه تتضح لنا معالم فوكو في قطع هذا الصمت وإعطاء الكلمة للجنون.[1] إن مشروع فوكو يميل في البداية إلى تحديد هوية الجنون واستنطاق صمته الملازم له منذ أن تم استبعاد العقل من حقل الثقافة الغربية، فالهدف الذي كان يرتمي إليه فوكو في دراسته لتاريخ الجنون الكشف عن جذور العقل الغربي وخباياه، فكان العلاج الذي يأخذه المجنون هو العلاج النفسي فكان عبارة حل لهذا الجنون، فعلاجه في المستشفيات التي قامت بالحجز والعزل فأسكتت المجنون ففوكو قام بالقطع والفصل فأعطى للمجنون صوته، وإعادة الكلام إليه بعدما كان صامتا في هذا العصر الكلاسيكي فهذا العصر عجز المجنون عن الكلام فأصبح كالطفل الذي يحاول إسكاته بعدما كان صامتا في هذا العصر الكلاسيكي فهذا العصر عجز المجنون عن الكلام فأصبح في العصر الكلاسيكي الذي حاول إسكات الجنون وطمس هويته وذلك بالحجز والعزل والإقصاء والنفي والطرد.

إن مسألة الجنون عند فوكو سمحت له بإعادة تأويل تركيبة العقل الغربي وتشكيلاته الخطابية المختلفة، فاللوغوس الغربي لا يمكن الإمساك به لأنه عمل على نبذه وإلغاءه.[2] ففوكو من خلال تجاربه الخاصة وفي تمشكلاته الخطابية أعاد وأرجع بناء العقل الغربي من خلال هذه الخطابات، فالعقل الذي عمل على نفي وطرد وحجز وإلغاء وإقصاء المجنون لا يمكن التمسك

[1]– محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص ص 213–392.

[2]– محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ط2، 1998، ص 234.

به، ففوكو رأي أن الجنون هو الوجه الآخر ففوكو من خلال حفرياته بالعمل ومن خلال النقب والحفر حول اللاعقل حاول الرسم في الواقع لوحة تمثل العقل.

رأى فوكو في هذه الأزمة في تاريخ الجنون أن النظرة إلى الجنون في العالم الغربي تطورت من أن الجنون كان يعتبر مقدسا إلى دلالته على اللاعقل في مقابل العقل، ثم تغير إلى فكرة العصب مع التحليل النفسي في العصر الكلاسيكي، فهذا التحليل النفسي كما خلص فوكو غليه بأنه عاجز عن إلغاء البنية التسليطية، فالتحليل النفسي الذي كشف كما خلص فوكو إليه بأنه عاجز عن إلغاء البنية التسلطية، فالتحليل النفسي الذي كشف عن بعض أشكال الجنون، يظل بالعباقرة بانتهائهم بالجنون ففوكو يرى أن جنون نيتشه فان كوغ أو آرنود يعود إلى أعمالهم.[1] عاش فوكو تجربة الجنون فهو أفلت من الجنون لكن فيلسوف آخر عاش كما عاش فوكو تجربة الغربي، فقد كان في عصر النهضة يعتبر الجنون مقدسا وكان المجنون حكيما يعطي هذا حكما، فكان يأخذ للعلاج وذلك عن طريق الحجز والعزل في المؤسسات كالمستشفيات والسجون وغيرها، فكان العلاج النفسي إحدى الطرق لعلاج الجنون فكان اللاعقل الذي يعتبره الجنون يناقض مع العقل.

وفي العصر الحديث تم العمل على تخليص المرضى من الملاجئ وأماكن الحجز والعزل، بل من العقاب الجسدي الذي كانوا يتعرضون له بمختلف أنواع العقاب لكنه بالمقابل أسند أدوارا أسطورية لشخصية الطبيب ما جعل سلطته تحل محل سلطة العزل والإقصاء.[2] أي أن فوكو تحدث عن المجنون وعن العقاب الذي كان يأخذه في تلك المؤسسات فجاء العصر الحديث ليخلص المجانين والمرضى وغيرهم من المؤسسات التي كانت تعبر مكان العزل والحجز كالملاجئ والمعسكرات والسجون والمدارس فهي مؤسسات حديثة، فقد كان المجانين والمرضى

[1]– أحمد بوخطة: النص وفلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الخطاب، جامعة ورقلة، العدد السادس، 2010، ص 35.

[2]– عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، ص 50.

والفقراء والبطالين والمجرمين وغيرهم كلهم حجزوا وعزلوا في هذه المؤسسات فلقد استعمل العقاب من أجل تأديبهم فكان عقاب جسدي بالعصا أو غيرها، فكان هذا الطبيب في المستشفيات يعمل دور الحاكم فكانت السلطة في يده فهو سلطته على مرضاه، كمثل سلطة القائد على جنوده، أوسلطة الآباء على الأبناء وكذلك سلطة الأستاذ على تلاميذهم وسلطة الحاكم على رعاياه.

فعادة يتم حكم العقل على الجنون في عصر التنوير بطريقتين طريقة معيارية وفيها الجنون يقاس باعتباره ظاهرة الخرافية بالنسبة للسوية وطريقة أخرى هي موضوعية تقوم بتحويل السلطة القديمة إلى الجنون، القائمة على بسمات المغايرة إلى إيجابية.[1] في عصر التنوير حكم المجنون فلقد ساد العقل في هذا العصر فبالعقل نستطيع أن نحكم على الأشياء بأنها صحيحة أو كاذبة فهذا العقل حكم الجنون بواسطة مسلكين إما أن يكون الجنون فيه مقاس كظاهرة سلبية انحرافية وإما أن يقوم بتغيير وتبديل هذه السلبية إلى إيجابية.

إن اللاعقل يقودنا إلى الفلاسفة العباقرة من أمثال نيتشه وهيلدرلين وآرتو، أما الجنون فسيلقى بنا في هاوية الأمراض العقلية حينما يحل الصمت والسكون عليه وبهذا يكون المجنون ضمن المرضى فيدخل في المستشفيات للعلاج فهو يعد مريضا عقليا فالطبيب يكون له السلطة في يد مرضاه، فظهر كذلك السجون لسجن هؤلاء المجانين وهذا بهدف تهذيبهم وليس العكس.

تتضح لا عقلانية فوكو في قراءته الشهيرة لتأملات ديكارت ضمن كتاب فوكو تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وخاصة التأمل الديكارتي الأول، المسمى بالكوجيتو " أنا أفكر إذا أنا موجود" على اعتبارات أن النص الفلسفي كعلامة أو إشارة من علامات عصره، شيء منبثق من نفس الأزمنة التي أنتجت ما هو عملي كالحجز والعزل والإقصاء، فقد حجز المجانين في

[1]– محمد علي الكردي: وجوه وقضايا فلسفية (بطاي– فوكو– ديدرو)، دار ومطابع المستقبل بالعجالة والإسكندرية، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1998، ص 133.

مؤسسات وهذه المؤسسات عبارة عن مستشفيات مغلقة، وبهذا فكل خطاب هو قبل كل شيء ممارسة تاريخية ينحدر مضمونه وشكله في الشروط التاريخية التي أذنت له بصياغته وتشكيله.[1] أن اللاعقل يظهر في التأمل الأول لديكارت، ففوكو قام بقراءة ديكارت في التأملات فاللاعقلانية فوكو تظهر فيه.

ففوكو يفرق بين النص والخطاب فهذا الخطاب عبارة عن ممارسة ، بينما النص كعلامة يشير إلى مضمون واقعي، وبهذا فتأمل ديكارت الأول عبارة عن منطوق نصي ومارسته حجز وعزل المجانين كمنطوق ممارس، فالمعرفة لا تتجسد في النصوص النظرية والوسائل التجريبية فقط، بل في معينة كاملة من المؤسسات والممارسات، فمن خلال هذه المنطوقات نستطيع الكشف عن الابستيمية* وهي عبارة عن شبكة تحت الأرض أي أنها غير واعية، وبهذا نسمح للفكر بتنظيم نفسه لكل حقبة تاريخية.[2] فالتأمل الأول لديكارت والذي يعبر عن لاعقلانية فوكو عبارة عن منطوق خطابي فهو يمارس فيه مختلف الآليات والأساليب كالحجز والعزل والإقصاء كما فعل بالمجنون في حجزه في مؤسسات خاضعة لسلطة.

إن قراءة فوكو للتأمل الأول الديكارتي عبارة عن قراءة أخلاقية تمس الجانب الأخلاقي فهذه الأخلاق تحذر من إبراز الجانب العقلاني في حقلها، ففوكو قام بالكشف بأن الأخلاق ليست مسألة خير وشر ولا عبارة عن قيم متعالية، بل إن الأخلاق مسألة وجودية تعمل على تحديد الإنسان في وجوده بفعل التقسيم والتصنيف وهذا يعنى الهيمنة والسيطرة.

---

[1]– أحمد حمدي حسن حافظ: فوكو وما بعد الحداثة (العقلانية وميلاد الذات)،14/6/2013 http ;ahmad hamdy bosgpot com،hassan

* الابستيمية: تعني باليونانية العلم بالمقابلة مع التقنية ويقصد بها حقلا أو مجالا أو دستورا أساسيا يفرض نفسه في آن متوافق في مختلف مضامير الثقافة بعينها في عصر بعينه ليكون الشتات الظاهري قانونيا الداخلي أو شبكتها السرية .أنظر: ميشال فوكو، حفريات المعرفة ،ترجمة، سالم يفوت ،المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان،ط2، 1987.

[2]– أحمد حمدي حسن حافظ: فوكو وما بعد الحداثة.

حاول فوكو إرجاع العقلانية الكلاسيكية إلى الأخلاق ولهذا أعطى لها بعدا أنطولوجيا فلقد عمل على رد العقلانية والأخلاق إلى فعل الإرادة الحرة، وبهذا يظهر اتجاه فوكو لا إرادي لا عقلي ومحاولته دحض ونفي العقلانية الكلاسيكية تجلى كذلك في الاتجاه الإرادي.

ثانيا: نقد الذاتية والحرية

1/- نقد الذاتية:

لقد كانت الذاتية أول مفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة، فهي كانت تعني رؤية ذاتية للعالم فنحن نرى هذا العالم بنظرة ذاتية، فلقد كانت الذات سائدة فالإنسان الفرد لا بد أن يكون حرا متمتعا بهذه الحرية فاعلا يمتلك القيمة والاحترام والكرامة باعتباره إنسان مواطن، فلا حدود لحرية الفرد فالفرد يقابل السلطة والمجتمع، فلقد بدأ ديكارت بالكوجيتو فكانت هذه الذات مفكرة في قوله " أنا أفكر إذا أنا موجود" فهي تعبر ذات إقصائية للذوات الأخرى غير المفكرة، فلقد كان الفضل في تأسيس الذات كانط فقد كان لهذه الذات أهمية كبيرة في الفكر الفلسفي فلقد كانت الذات تمثل بالنسبة لفوكو " مولد الإنسان" فهذا الإنسان كان موجودا منذ ولادته لكنه مات وأعلن عن موته.

فالذات كمفهوم كما يقول فوكو في الفلسفة الكانطية التنويرية وكان جوابه عن سؤال ما التنوير؟ هو الخروج من حالة العجز والقصور وبهذا كان خروج الإنسان عن كل أشكال الهيمنة التي تمثلها الوصاية والسلطة، بمعنى خروج الإنسان عن سلطة الآخرين فيكون له سلطة لوحده لذاته فلقد مارس أنواع عدة من السلطة التي فيها العقاب والعنف.

وبهذا فالذات التي يتحدث عنها فوكو تعبر ذات ما بعد الحداثة والتي مثلت خاصة في كتاباته الأخيرة فهي ذات تصنع نفسها بنفسها وتشكلها وتحولها بالتجارب وداخل التاريخ، رغم أن فوكو أعلن عن " موت الإنسان" في كتابه " الكلمات الأشياء" وبهذا يعد نفسه فيلسوف لا

إنساني وعليه كانت مفارقة بين أنه عندما تبنى وأعلن موت الإنسان كنقد للذات الحداثية فلقد جعل من الذات همه الأساسي لتفكيره الفلسفي.[1]

فهذه الذاتية كان يحلم بها فوكو وذلك من خلال إبرازها عبر أشكال وصور الصمت المختلفة التي تعرض لها الجنون، فلقد ساد في العصر الكلاسيكي صمت الجنون ففوكو حاول إبرازها من خلال الصمت.

فقد كان اهتمام فوكو بإشكالية الذات فهذه الذات كانت تمثل إحدى الضروريات التي لم يكن في مقدور فوكو أن يفلت منها، وذلك لوجود سببين هما: عندما فطن دولوز في دراسته الوجيزة عن فوكو، وهو الناجم عن نظرية السلطة أو القوة والثاني متصل بالسبب الأول يعني القوة المناهضة أو الحرية التي تتم على أساسها عملية التنوع والاختلاف أو التفرد الإنساني وهو ما نطلق عليه باسم الذات الإنسانية.[2] كان فوكو شغله الشاغل هو اهتمامه بالذات التي تعد إحدى الشروط الأساسية التي لا يمكن لفوكو أن يهرب منها، وبهذا فالذات الإنسانية تسود الفرد الإنساني وحده.

كانت الذات بالنسبة لفوكو تعيش تجارب، فقد كانت تجربته الانغماس وسجن الذات داخل هذه التجارب مثل الجنون والجريمة والمرض وغيرهم، فلقد سادت الذات الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية من ديكارت إلى كانط، فقد كانت الذات تمثل الأنا الثابتة والمستقلة كما يقول ديكارت أنا أفكر إذا أنا موجود فهذه الأنا مصدر المعرفة وأساسها، ففوكو بين أيضا كيف أن الذات انشاء تجمع بأناه على مر الزمان، فهي قابلة لأن تكون ظاهرة تاريخية عابرة تتحول وتتغير في

[1]– أحمد حمدي حسن حافظ: فوكو وما بعد الحداثة،.

[2]– محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص ص 547–548.

العصور الحديثة بقوى لا شخصية مثل رأس مال ماركس ولا وعي فرويد أو إرادة نيتشه.[1] والذات تمثلت في تجربة فوكو في تاريخ الجنون في العصر المهمشون مقصيون ومعزولون عن المدن بما فيها الجنون والفقراء والبطالين والمجرمون وغيرهم، ففوكو عاش هذه التجربة ممثلة في ذاته، عاش الجنون وحاول التخلص منه إلى أن نجى من الجنون الذي يمثل اللاعقل فالجنون مثل ظاهرة تاريخية في العصور تغبر وتحول في كل عصر من العصور.

لقد ساد الانشغال بالذات من طرف السلطة الرعوية فهي اتخذته موضوعا لها فالانشغال الكلاسيكي بالذات لم يختف، بل تم دمجه ولهذا فقد جرى جزءا كبيرا من استقلاله الذاتي، بعدما كان مستقلا بنفسه، فالانشغال بالذات تحول إلى الانشغال بالآخرين عندما سيطرت عليها السلطة الرعوية.[2] فعملية الانشغال بالذات شهدتها القرون الماضية لكنه تحول عندما سيطرت عليه السلطة فأصبح ليس الانشغال بالنفس وإنما بالآخر.

فالذات بالنسبة لفوكو في فلسفات ما بعد الحداثة كانت خاضعة باستمرار لسلطة المعنى وهذا ما أكده ميشيل فوكو فالذات العاقلة التي كانت تحتل المركز لدى ديكارت وكانط وغيرهم كانوا ينطلقون من هذه الذات، فالذات العاقلة في فلسفات ما بعد الحداثة رأتها سوى خدعة جميلة لأنها تملك الحرية في يوم من الأيام بل كانت مقيدة من طرف السلطة، فهذه السلطة تأسست وكانت تقوم على الإكراه والقهر، فمثلت بذلك سلطة الإكراه والقهر والإقصاء وذلك من خلال السجن والعقاب، فكان المجنون يسجن ويعزل عن المجتمع فلا يختلط بهم أبدا وكذلك كان يراقب ويعاقب من طرف السلطة فمثل بذلك قهر وكره وإقصاء وعزل له.[3]ولهذا كانت فلسفة فوكو عبارة

[1]– عبد المجيد دقنيش: فوكو والجنون الغربي لوغوس المهمشين والغوص في أركيولوجيا المعرفة، 2010.

[2]– ميشيل فوكو: هم الحقيقة، ترجمة، مصطفى المنساوي وآخرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 96.

[3]– قاسم شعيب: فتنة الحداثة، ص 32.

عن دفاع عن المهمشين والمنبوذين في المجتمع سواء كانوا مجانين أو فقراء أو شاذين جنسيا وغيرهم.

فوكو على حد تعبيره يجد نفسه أمام كوجيتو معاصر طرح عليه مجموعة من الأسئلة على شكل ونوع وبصيغة جديدة " ماذا يتعين على الذي أفكر وأشكل تفكيري لكي أكون ذلك الذي لا أفكر فيه، ولكي يكون تفكير غير ما أنا عليه؟ "[1]. شكل فوكو كوجيتو جديد مغاير للكوجيتو ديكارت فطرح فيه عدة أسئلة على الفكر.

لقد كان الانشغال الذاتي هو عنوان الهم الفوكوي الفلسفي والفردي الخاص به في آن منذ البداية، أي منذ " تاريخ الجنون" و "مولد العبارة" وصولا إلى " الكلمات والأشياء" و " المراقبة والمعاقب" وبهذا كان محور تفكيره هو الحفر والنقب العميق عما يقع على الذاتى منت تقنيات الخارج الذي يمنع دخول الذات إليه، ولهذا كان مشروع الفوكو للاهتمام بالذات في الحياة الثقافية الراهنة يعتمد على نهج البناء والإنبناء.[2] فالذات بمثابة اهتمام من طرف فوكو في مشروعه الفلسفي، فكانت هذه الذات تدور حول الجنون والسجن وغيرها ومثلها في كتبه فكانت التنقيب والحفر عن هذه الذات وما يحدث أو يقع لها من ممارسات أو تقنيات.

فنحن لا نستطيع أن نفهم نقد الحداثة، إلا من خلال العودة إلى الأساس الأول وهو الذاتية الذي كان يعتبر من أبرز عناصر ومقومات العقلانية الحديثة، وبهذا ففوكو لا ينكر الحداثة، سيما أنها سمحت للذات بفك أغلال الاستيهامات السحرية في التفكير والفعل بالإضافة إلى فك وتحرير الإنسان من جدلية العبد والسيد، وبهذا فالعودة إلى الذات هي العودة إلى البحث عن الحرية المفقودة عند ميشيل فوكو، فلقد اهتم بالذات كموضوع للمعرفة من ناحية، ومن ناحية ثانية

[1]– عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص 120.

[2]– ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ص ص 6-11.

وصفها ذاتا عارفة، ولهذا فالذات هي المدخل الأول لقبول ورفض أي من الحقائق سواء كانت معايير قواعد ونظم المكونة لذات فردية أو جماعية.[1] ولهذا كانت الذات موضوع اهتمام فوكو فكانت عبارة عن موضوع للمعرفة من جهة وكذلك اعتبرها ذاتا عارفة من جهة أخرى.

لقد تمت مباغتة الذات في الأبحاث الفلسفية السابقة عن تاريخ الجنسانية، في صورة سلبية تخضع لمختلف طرائق التوضيع، أما بالنسبة لأبحاث فوكو عن تاريخ الجنسانية أخذت صورة إيجابية وأصبحت لها دور فعال في المعرفة والسلطة.[2] الذات كانت لها نظرة سلبية في القديم خاصة في الأبحاث السابقة بينما تمثلت عند فوكو نظرة إيجابية فأصبح لها وظيفة جد فعالة خاصة في المعرفة والسلطة فهذه المعرفة والسلطة تحتاج إلى تقنيات الذات وذلك من خلال ممارستها فهذه الذات تمثلت في الخطابات وكانت متغيرة داخل النسق الخطابي وكذلك في السلطة، فالذات تشكل في مختلف ممارسات التوضيع التي تخضع لها وكذلك عبر مختلف ممارسات السيطرة والتحكم والمراقبة، وكذلك عبر مختلف ممارسات التحرر والإبداع، فالذات تتغير فهي غير ثابتة لأنها عبارة عن شكل.

الذات بالنسبة لفوكو مفارقة وليست جوهر أولا وعيا أو كوجيتو لكن الذات بالنسبة لفوكو هي أن الذات بناء وبهذا فهي عملية البناء هذه تدخل فيها عمليتين هما التوضيع والتذويت.[3]

فالذات خاضعة للآخر بفعل المراقبة وكذلك ذات ترتبط بهويتها عن طريق وعيها أو معرفة نفسها فهي تعمل من أجل البناء فهي بذلك تعد شكلا وليست جوهرا، فهي ذات بناءة وليست هدامة.

---

[1]– حسن المصدف: البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة(1)، تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشيل فوكو الفلسفية، جريدة العرب الثقافي، 2007.

[2]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، ص 311.

[3]– نفسه، ص 312.

يعتقد فوكو بتناهي الذات الإنسانية خاضعة عند تبنى المشروع البنيوية الذي أعلن فيه عن موت الإنسان ولهذا كانط أسس لهذا التناهي بطريقة غير مباشرة بإعلانه عن تناهي الكينونة الإنسانية في تناهي العقل الإنساني من خلال نقد العقل الخالص، إن إعلان موت الإنسان يتشابه مع إعلان موت الإله الذي كان على نيتشه، فقد كانت دوافعه الرغبة في استعادة الذات إلا أن الذات كانت ذاتا تجريدية تقف قبالة موضوع تجريدي ولهذا فالتنوير قام بإلغاء الموضوع الذي يعلن عن موت الإله ليتقمصه في الذات الإنسانية.[1] تحول الإعلان عن موت الإله عند نيتشه ونقصد به موت القيم، تلك القيم التي هدمتها الحداثة إلى أن يصبح الإعلان عن موت الإنسان الذي تبناه فوكو.

فوكو يتعدى لابستيمولوجيا العلوم الإنسانية ولمفهوم الإنسانوية بذاته، فهو يقصد ابتعاده وهذه الايديولوجيا الخفية من سطح الممارسة إلى أصول لعبة الحداثة الغربية وجذورها فحداثة التنوير لم تخرج من ذات الخطاب الميتافيزيقي واللاهوتي لأنها قامت بتغيير اسم الإله أو الوجود المطلق باسم آخر وهو الإنسان.[2] ساد في الفكر الغربي مفهوم الإله فساد خطابات الحداثة في عصر التنوير لكن تغير هذا المفهوم أصبح يسود الإنسان أو النزعة الإنسانية التي تمت الإعلان عن موت الإنسان.

إن جنيالوجيات الفرد الغربي تبين عن الصورة التحليلية للحضور الذاتوي اختفاءه وسط تشعب السياقات واختلافها، فهي إما أن تكون الذات معرفية وذلك من خلال الذات مشتتة غير المنظمة الابستيمولوجية، وإما تكون اجتماعية فالذات منقسمة حسب الاعتبارات المعيارية وإما تكون سلطوية أي أن الذات منشطرة وفق تدافع القوى وتباين العلاقات وصراعها، وبهذا فوكو

[1]– أحمد حمدي حسن حافظ، فوكو ما بعد الحداثة.

[2]– ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي قراءة في نص ميشيل فوكو، الدار العربية ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 71.

يقرر باكتشاف أخطاء الذات وانحرافات فكر تحليلية الذات في حضور الحداثة وبهذا فالذات كانت حاضرة في الفكر الغربي خاصة لدى الفرد فعندما تنوعت واختلفت الذوات في المعرفة وفي الاجتماع وكذلك في السلطة فهذا يدل على تعددها وتنوعها فالذات تحضر لدى الفرد في الخطابات وكذلك عبر السلطة تظهر في القوى وعلاقاتها.

يعتبر المنهج الأركيولوجي الذي يعمل على استخراج تقنيات إقصاء الإنسان من طرف الأنظمة المعرفية من أجل تحقيق الثبوت البنيوي للعقل، وبهذا ففوكو قام بفضح آلية التشوه الإنساني في العصر الحديث فهذه الأركيولوجيا أنها عندما أعلنت عن زوال الإنسان واندثاره وقرب موته وزواله فهي تقصده تلك القطيعة المنتظرة التي ستحل في نظام الأنظمة المعرفية.[1] فالأركيولوجية التي تعني النقب والحفر هي لا تعمل على إقصاء الذات الموجودة في نظام المعارف وكذلك في الخطابات بل تعمل على نقب ما بداخلها للكشف عن أسرار المختبئة وفحصها في هذا العصر، فهي لا تقصد من موت الإنسان نهايته بل تقصد القطيعة التي تظهر وتتمركز وتحل في مختلف أنظمة المعرفة.

وبهذا لعل فوكو يحقق طفرة نظرية تميزه عن غيره حينما يعلن أن إنسان الحداثة هو حضور يغير فعالية علية نتيجة نموذج أحادي البعد من العقلانية التي ترمي إلى احتكار الاختلاف والتنوع وهذا معناه أن نقد الحداثة هو بمثابة نقض ايديولوجيا البؤرة.[2] أي أن هذا الإنسان عندما لا تكون له فاعلية أو فعالية لا معنى لوجوده فيجب أن يكون الإنسان فاعلا ولهذا فتعد الحداثة موجه إلى علم الأفكار في المراكز ونقضها من حالة الوقوع في المأزق وتعرية ملابساته وغموضه السلطوية.

[1]– أحمد حمدي حسن حافظ: فوكو ما بعد الحداثة، .

[2]– ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص 15.

اختلف الباحثون في تقدير موقف فوكو من الذات إلى درجة الاختلاف والتناقض لأن فوكو كانت مسيرته عبارة عن ذات خاضعة ومهيمنة وتخضع للحكم والقيادة وكذلك موضوعا اختلف الآليات والأساليب والتقنيات خاصة تقنيات المعتمدة في السجن، أما في الثانية تظهر ذاتا سيدة وحرة وبهذا كان النظر إلى طبيعة الاختلاف في الموضوع الذي تناوله فوكو فالمجنون والمريض يقتضي إظهار العمليات والتي يسميها التوضيع، في حين أن الحبس يقتضي كذلك إبراز عمليات التذويت، فهذه تشكل تجربة ثقافية من خلال المعرفة وأنماط المعايير وأشكال الذاتية، وبهذا دافع فوكو عن المعنى الخاص للذات القائم على التمييز بين الذات بوصفها جوهرا يتميز بالسيادة والكونية وبين الذات بوصفها شكلا متغيرا ومتحولا.[1] تعتبر الذات بتمركزها في التجارب مثل الجنون والحبس والسجن وغيرها لدى فوكو فهي تعد موضوع متنوع لهذه الآليات والتقنيات التي يعتمد عليها في السلطة خاصة في السجن وغيرها، ففوكو ميز الذوات عن بعضها البعض فهي تختلف عن غيرها فهناك ذوات تتمتع وتتسم بأنها سائدة في الجسم مثلا وبين ذات تتغير وتتحول من شكل لآخر فعندما نتكلم عن الجنس نتكلم عن الذات فهي ترتبط به وبهذا فالذات لا تعد جوهرا ثابتا ومستقرا بل تعد متغيرة وغير ثابتة فهي شكل ثقافي أو تاريخي وعليه لا نستطيع أن نفصل الذات عن علاقات السلطة فمثلا الجنون هناك مؤسسات للعزل والحجز والإقصاء وغيرها في السجن والحبس.

2/ نقد الحرية:

تعد الحرية مبدأ من مبادئ الحداثة ولهذا فالحداثة هي الحرية فلقد كان الإنسان فيها حرا ويتمتع الحرية المطلقة، فمع فوكو لا يتحدث عن الحرية وإنما عن ممارسات الحرية هذه الممارسات تقتضي درجة من التحرر أو التحرير، ذلك أن المسألة لا تتعلق بالحرية والحقيقة إنما

[1]–محمد الشيخ وآخرون :الفلسفة اليوم، مجلة عالم الفكر، المجلد41،العدد2، 2012، ص105.

تحرير إرادة المعرفة والحقيقة من أشكال الهيمنة، ولهذا يرى أن التحرر هو الشرط السياسي والتاريخي لأي ممارسة حرة[1]. فوكو كان شغله الشاغل عن ممارسات الحرية وليس الحرية في حد ذاتها، فلقد ساد في العصور تحكم السلطة فكانت السلطة على الحكام على رعاياهم وسلطة الطبيب على مرضاه وسلطة الآباء على أبنائهم فلكل واحد يمتلك هذه السلطة فلقد كانت هذه السلطة عبارة عن علاقات قوى وتمثل مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من الإخضاع أي إخضاع المواطنين للدولة، ففوكو يتكلم عن ممارسات الحرية، حرية المجنون عند نفي وطرد وقصي إلى مدن أخرى حريته في التكلم، فلقد كانت هذه السلطة تستعمل طرق العنف على المريض أو المجنون في المستشفيات أو السجون، وعليه لا بد من ممارسة الحرية على المجنون والمريض أو المجنون وذلك من خلال تحرره من وسائل العنف والعقاب فلا بد لهذه المستشفيات أن يعاملوه معاملة جيدة لكي يعقل وهذا السجن لا بد من التهذيب ليس بالضرب وإنما بطرق أخرى فللمجنون الحرية في الحياة.

فوكو قال بأن لهذا المجنون الحرية لأنه كان في العصر الوسيط حرا ويعتبر مقدسا لكن مع مجيء العصر الكلاسيكي أسكت هذا المجنون وطرد فلم يمتلك أي حرية لبقاءه في هذه المدن لأنه عزل وقصي من المدن إلى مدن أخرى بعيدة، فهذه الممارسات تتطلب أن يكون الإنسان حرا وأن يتحرر من كل القيود، فلقد تعلقت بمبدأ إرادة المعرفة أو الحقيقة، فلقد سادت الهيمنة والسيطرة بكل الأشكال والوسائل والأساليب وعليه لا بد تحرير الإرادة من هذه الهيمنة ولهذا كان التحرر شرط من شروط لأي ممارسة حرة، فعندما نمارس الحرية لا بد أن يكون شرط التحرر موجود، فإذا غاب هذا الشرط غابت ممارسة الحرية.

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 354.

فقد ظهرت هذه الممارسة الحرة في مجال الأخلاق أو غيرها من المجالات مثلما بين ذلك في دراسته للمجتمع اليوناني أو الروماني حيث أن الأخلاق تشكل ممارسة حرة، أو بتغيير دقيق ممارسة واعية بالحرية، فتحقيق الذات في اليونان يتطلب الحرية فهي مشروطة بهذه الحرية وهذه الحرية تتطلب معرفة وسلطة في نفس الوقت[1]. أي شملت كل الميادين والمجالات ولهذا فهي ظهرت في ميدان الأخلاق في المجتمع أخلاق الفضيلة وغيرها فلقد شكلت ممارسة حرة أي أنه كان يعي ما يفعل فلقد ارتبطت ممارسة بالحرية في ذلك المجتمع اليوناني وبهذا كان الإنسان اليوناني يتمتع بالأخلاق، فكل شخص في ذلك الفكر اليوناني الذي سادته الأخلاق، كانت يمثل ذاته فهذه الذات كانت حرة فهي شرط من شروط ممارسة الحرية وعليه عندما يكون الإنسان يتمتع بالحرية لا بد من هذه الحرية أن تكون لديها معرفة وسلطة في الآن نفسه، فالحرية بدون معرفة وسلطة لا تكون.

إن الحرية تتعلق بالآخر فهي كممارسة مشروطة به، أو أنها في علاقة مباشرة مع الآخر ولهذا لا يمكن فصل أي ممارسة حرة من هذه الممارسات عن أي شكل من أشكال الحكم أو فن من فنون الحكم، فلقد أدى في كل ممارسة حرة إلى طرح مسألة الفردي والاجتماعي فعند مناقشتنا لمسألة أخلاقية ففوكو يرفض هذا الفصل بين الذاتي والاجتماعي خاصة في اليونان والرومان ولهذا فإن الموقف بالنسبة للحرية يبقى نفسه، ولهذا فرؤية هذه المسألة لا تكمن في غياب جماعة مثالية تعمل على أن توقف بين الحرية الفردية والجماعية بل المسألة في أنماطها الاجتماعية المتعددة والمتنوعة التي يمكن تأسيسها وبناؤها.[2]

إن الحرية تتعلق بحرية المواطنين وحرية المواطن مع نفسه، فعلى الفرد أن يكون حرا تجاه كل اللذات، أي لا يكون مقيدا أو عبدا لها أو أن يكون في خدمة هذه الذات بل عليه أن يتمتع

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، ص 354.

[2]– نفسه، ص ص 354–355.

بالحرية، ولهذا فالحرية تعني أن يمارس المرء أو الشخص هذه الحرية على نفسه ضمن السلطة التي يمارسها على الآخرين كسلطة الطبيب على مرضاه وسلطة القائد على جنوده فعليه أن يمارسها على نفسه وعلى غيره.

تعتبر الحرية لدى فوكو ليست جوهرا، بل ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية وعليه وجب تطوير أشكال جديدة من الفردانية مغايرة تماما للأشكال القديمة ، فهي تختلف تماما عنها، وكذلك لابد من تقييم هذه الأشكال ، فإن الحرية كممارسة جعلتها تجربة ،وعليه فالحديث عن هذه التجارب الحرة ،كذلك يمكن الحديث عن تجارب القهر والاقصاء والعزل والخضوع ،وبهذا فالحرية لا تكون الحالة النهائية ،ولكنها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات، وكذلك لا تعني السلطة بل حدها، ولذلك فشرط الحرية هو تحقيقها، ولهذا فإن الضمان الوحيد للحرية هو الحرية نفسها[1].

إن الحرية حرية الناس لم تكن مضمونة بواسطة القوانين أو المؤسسات الخاصة، فهذه المؤسسات والقوانين ليست مسؤولة عن حفظ حرية الناس، وإنما لضمان حرية المجتمع لابد عليه أن يكون حراً متحرراً، ولهذا فالحرية تتعلق بالذات، فممارسة الحرية جعلتها تجربة، لقد كانت تجربة الجنون يسودها الطرد والقهر والاقصاء، فقد نفي وعزل من المدن، وهذه التجارب حرة، فالحربة لا تكون الحد النهائي بل هي عبارة عن شرط ضروري وأساسي، وكذلك بالنسبة للسلطة لا تعني نهايتها، بل نهاية حدها، ولهذا كان شرط الحرية هو أن تكون متحققاً، فضمان الحرية هو الحرية نفسها.

1 – الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 355.

المبحث الثالث: نقد قراءة فوكو لما بعد الحداثة:

لقد أنشأ ميشال فوكو خطاب فلسفي خاص به بعدما أصبحت مقولات والمفاهيم الفلسفية تدخل في اطار التكرار المنتظم والممل، لكننا هنا لن نقف على فلسفته أو أصول أفكاره النظرية لأن ذلك يخرج بنا عن قراءة الإشكالية المحددة بالحفر في أصول الفكر الما بعد حداثي، لذلك سأقتصر في قرأتنا للفوكو على فكرة موت الإنسان في الفكر الغربي، وبالأخص عند فوكو فكيف أعتبر ذلك ؟

أولا: فوكو بوصفه نيتشوياً:

من الممكن القول أن المشروع المعرفي للفوكو يقترب من نيتشه، أكثر مما يقترب من كانط، أو هيجل وذلك من خلال تساؤله على أرداه المعرفة أكثر من تساؤله عن المعرفة ذاتها، فمشكلة فوكو سياسية تاريخية، أو تاريخية سياسية، وليست منطقية، أو معرفية صورية، ومن هنا، يتخلى فوكو عن البحث فيما هو حقيقي وموضوعي، ويرتبط أكثر لمختلف الممارسات الخطابية التاريخية على هذا المستوى المعرفي، أما على المستوى العلائقي فأن فوكو يصرح بأنه نيتشوي، وأوجه المقاربة بين نيتشه وفوكو يكمن في استخدام للجينيالوجيا عن نيتشه، أي أنه أخذها نيتشه بما تعنيه من استخفاف بالأصل، ورفض له، ولذلك ينتقد نيتشه مختلف معاني الأصل من معنى خلافة الإنسان إلى معنى السلطة وسيادة الإنسان، بدلاً من المنشأ الإلهي مروراً بالأصل بمعنى موطن الحقيقة، ذلك وراء كل حقيقة مهمة، تكت راهنة وأقيسة كثيرة من الأخطاء، فلا يصدق أحداً الحقيقة أنها هي، ونحن نرفع عنها الستار والحجاب[1].

ففوكو بتبنيه لهذا المنهج الجينيالوجي في تحليل الخطاب هو الذي أنتهى به إلى إعلان موت الإنسان على اعتبار أن مفهوم الإنسان اختراع تاريخي ابتدأ مع بداية العلوم الإنسانية عندما

1 –الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 178.

جعل الإنسان موضوع الدرس، لذلك فإن الإنسان اختراع حديث العهد وصورة لا يتجاوز عمرها مئتي عام، فهو مجرد انعطاف لمعرفتنا، وسيختفي عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر جديداً.[1]

ولذلك فهو اكتشاف حديث النشأة من الممكن أن تكون نهايته قريبة، فنهاية الإنسان تتعلق بولادته، إذ الإنسان لم يكن موجوداً في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، ذلك أن العلوم الإنسانية لم تكن قد بدأت تظهر تحت تأثير عقلانية ملحة، أو مشكلة علمية، لم تلقا حلاً أو لسبب علمي آخر.

فإدخال الإنسان طوعاً أو كرهاً مختاراً أو مجبراً تم اليوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية، باعتباره هو ما يجب التفكير به، وما يجب أن يعرف في آن معاً، فالبروز التاريخي، لكل من علوم الإنسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما، أو حاجة ملحة، أو عقب نظرية كانت أو علمية، كل ذلك جعل تحول الإنسان إلى ظاهرة خالصة، فرداً أو مجتمعاً أمراً حادثاً فقد أصبح موضوعاً للعلم للأول مرة، فماذا تعني فكرة موت الإنسان لدى ميشيل فوكو؟

ثانيا: ميشال فوكو وفلسفة البنيوية :

يقول ميشيل فوكو:" **إن الإنسان اختراع حديث العهد، صورة لا يتجاوز عمرها مئتي عام، إنه مجرد انعطاف في معرفتنا وسيختفي عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر جديداً**". وعليه بهذه المقولة الشهيرة صرح عن أبعاد فلسفته البنيوية، إن التيار الذي أضحى يعرف بتيار موت

1 –جورج الفار: عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة، أمانة عمان الكبرى، مديرية الثقافة، عمان، د. ط، 2011م، ص 57.

الإنسان قد سبق أن قلنا عنه أنه تيار يستلهم أفكاره وأطروحاته من أقطاب نقد الميتافيزيقا كنيتشه وهيدجر ومن البنيوية ونتائجها في ميادين اللسانيات والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا[1].

لقد تأثر ميشيل فوكو كثيراً بكتابات كل من الفلاسفة، نيتشه وهيدجر، وليفي شتراوس، في صياغة فلسفته ورؤيته الفكرية القائمة على تجاوز الخطاب الإنساني، أو النزعة الإنسانية، من خلال العمل على تقويضها، فهو يرى أن النزعة الإنسانية لم تخلق لدى الإنسان سوى الأوهام والأساطير، معتبراً أن الإنسان ما هو إلا مجرد انعطاف في معرفتنا، وهو اختراع حديث يعود إلى مئتي سنة، ففلسفته تقف بالتضاد المباشر مع الفلسفة الغربية القائمة مع الحداثة، والنزعة الإنسانية، والفكر الجدلي التطوري الذي يأخذ بنظر الاعتبار التاريخ والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تطور المجتمعات البشرية، ومن ثم ولادة الأجهزة المفاهيمية وجميع القيم التي تدخل في مجالات المعرفة البشرية.

قرر فوكو أن المعرفة الجدية التي ظهرت بظهور الإنسان في القرن التاسع عشر، إنما هي بعينها التي سوف تجهز عليه ، وآية ذلك أن الفرد الذي كان من قبل موزعاً بين علم الفيزياء وعلم الأحياء، لم يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من الهوية الذي بقي له، بسبب توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة، ألا وهي علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، وهي تلك المعارف التي تتقاسم فيما بينها رفاته، زاعماً أن كل منها لنفسه، الجثة التي بين يديه، هي الحقيقة بعينها.[2] إن العلم الجديد الذي ظهر في القرن التاسع عشر والذي ظهر فيه الإنسان بمظهر الرفاة، فهذا العلم الجديد هو وحده يقضي على الإنسان فيزول ويندثر مع ظهور الأنا، فالعلم أنتج وأبدع أشياء جديدة تقوم في مقام الإنسان، ويصبح هذا الإنسان غير

1 –عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،–هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو–، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص 128.

2 –عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الاسكندرية، د. ط، 1989م، ص 307.

موجود، ويحل محله الآلة، فقد كان الإنسان يمتلك هويته، وعندما توزع في فروع العلم المختلفة صارت هويته ضئيلة، فهذه المعارف هي التي ستقضي عليه، وتعلن عن موت الإنسان بزوله واندثاره.

إن فوكو يعتبر نفسه بالتأكيد منتمياً إلى ثقافة موت الإنسان، ومدين لهؤلاء الرواد جميعاً، فهو مدين لكل واحد منهم بالمادة الفكرية التي استقاها منهم، من أجل بلورة معالم مشروعه الفكري الجديد، الذي يتحقق تحت شعار موت الإنسان، واقتفائه وفي هذا السياق فأنه لم يتردد في الاعتراف عند بداية طلوع نجمه بإعجابه الكبير وانبهاره بالفكر التحليلي المعاصر، كما تمثله اللسانيات البنيوية، ودراسات شتراوس الأنثروبولوجية*، وما أثار افتتانه بذلك الفكر، وبصفة خاصة باستخفافه بالنزعة الإنسانية، واقصائه لمفهوم الإنسان. [1]

إن فوكو ضمن الفلاسفة المنتمين للثقافة التي تدعوا بموت الإنسان، فهو يعلن عن موت الإنسان كذلك، وكذلك فهو يتبنى هذا المشروع وانتقد فيه الإنسان، خاصة مفهومه بالذات، وكله من أجل نزع واستئصال جذور الإنسان، فلقد أعجب فوكو كثيراً بهذا الفكر التحليلي الذي مثلته البنيوية، فأعجب بها، لأن مرجعيته كانت مستوحاة من هذه الفكرة مستهزئاً بهذه النزعة الإنسانية، ولهذا أقصي الإنسان وأعلن عن موته خاصة، في مفهوم الإنسان بالذات.

لقد كانت فلسفة موت الإنسان، فيما يمكن اعتباره برحلة أولى للمشروع الفكري عند فوكو اتماماً ومواصلة لمكانة البنيوية قد بدأته من قبل، من هدم لدعائم النزعة الإنسانية والجدة التي حملها مشروع فوكو تكمن في أنه سعى لتحقيق غايته في ميدان آخر جديد كانت البنيوية قد غفلت عنه حتى ذلك الحين، ونعني به ميدان نشأة العلوم والمعارف وتاريخ الأفكار، وقد عمل

* – الأنثروبولوجية: بحث فلسفي يعني بالمسائل المتصلة بماهية الإنسان. أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د. ط، 1983. ص 24.

1 – عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 129.

فوكو في هذا الميدان في حماس كبير موظفا أدوات ومفاهيم جل مضامينها مستوحى من البنيوية التي تسعى إلى مطاردة آثار الإنسان، مظاهر الوعي والارادة، والقدرات الابداعية، والذات، والتاريخ كسيرورة ومعرفة، والمثل الأعلى الذي يطرح أليه هو اثبات أن المعرفة كمجال تاريخي، تظهر فيه العلوم متحررة من كل فعالية مؤسسة ومن كل احالة إلى أصلاً أو إلى نزعة تاريخية متعالية ونقده يتوجه إلى مفهوم الإنسان ذاته، من أجل استئصال جذوره في الثقافة وفي المعرفة، ومن أجل اضفاء الطابع الظرفي على حدث ظهوره ونشأته .[1]

وبهذا ففوكو في نظره أن موت الإنسان ليس موت ينتمي ضمن النسق البيولوجي، بل هو موت ينتمي ضمن الفضاء المعرفي، أي في اطار المعرفة الجديدة، وهذا يعني أن الإنسان منذ ولادته أو منذ بداية نشوئه لم تكن ولادته بيولوجية، بل كان وجوده ضمن الحقل المعرفي، ومن هذا فمختلف العلوم التي انبثقت اختفى الإنسان، فهو يعد اختراع تاريخي، أي أنه اختراع حديث العهد، لا يتجاوز عمره عن المئتي سنة، فليس له تاريخ ولا ماضي، فهو حديث النشأة، من الممكن أن تكون نهايته قريبة، فنهاية الإنسان تتعلق بولادته، فهو مجرد حدث معرفي مؤقت صنعته وبنته ثقافة القرن التاسع عشر، وعليه فإن تفكك وتصدع مفهوم الإنسان أي تفكك وتصدع هذه العلوم الإنسانية، فإذا لم يوجد أو لم يكن الإنسان موجوداً فان هذه العلوم الإنسانية لم تكن تظهر، فزوال هذه العلوم الإنسانية، يعني زوال الإنسان، فمن خلالها تنهار الثقافة الغربية، تنهار معها العلوم الإنسانية[2].

1 – عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص ص 129– 130.

2 – نفسه، ص 130.

ثالثا: التعقيب الموجة لفكرة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر:

كان المفروض فينا أن نفهم بسرعة بأن الهاجس الكبير الذي سكن فلسفة موت الإنسان لم يكن فقط مجرد حالة حادة عن أحوال القلق الوجودي التي تنتاب الفكر والوجدان نتيجة اليقين المسبق بأن الإنسان كائن وجد من أجل يموت، فمن السذاجة حقاً أن نفتعل هذه الضجة الفلسفية كلها فقط، من أجل تذكير بالقضية المعروفة "أن الإنسان كائن فان"، لقد أرادت تلك الفلسفة أن تقنع بأن هذا المخلوق التعس قد انتهى قبل الأوان ولم يعد إلا طيفاً مزعجاً.[1]

فمفهوم موت الإنسان لا يقتصر على القلق الذي يبعثه الشعور ولا على المقولة التي تقول بأن الإنسان كائن فان، وهي بذلك تنفي هذا الإنسان لأنه زائل، فلا نستطيع أن نقر بها، فهي مقولة أرادت الفلسفة أن تقنعنا بها، ونقع في هذا الخطأ، بأن لا وجود لهذا الإنسان فقد أنتهى وأعلن موته، فهو عبارة عن شبح يترك ضلاً، فهو طيف يقلقنا في كل حين.

لقد تم الإعلان عن موت الإنسان ونهاية النزعة الإنسانية في البداية هي سياق الدعوة، عن تقويض التراث الفلسفي الميتافيزيقي وتجاوزه، ويتبعنا في هذا المجال فلسفة مارتن هيدجر، وهي تستأصل جذور ما تحشره تحت كلمة الميتافيزيقا، بدافع إنقاذ الوجود من النسيان.[2]

عندما أعلن فوكو عن موت الإنسان، كان ذلك بمثابة مشروع له يهتم بنقل الإنسان وموته جراء النزعة الإنسانية، فقد كانت تقوض وتفكك التراث الفلسفي الميتافيزيقي وتتعداه، وهو نقد وجهه فوكو للإنسان من أجل نزع جذوره في الثقافة والمعرفة التي غرسها فيه، كما فعل قبل ذلك هيدجر، الذي حاول نزع الجذور، من أجل انقاذ هذا الوجود، للأجل الرجوع إلى حقيقة الإنسان

1 – عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 182.

2– المرجع نفسه، ص 182.

وهي الدزاين، فقد حاول حمايته من الميتافيزيقا التي تستغرق في أبحر النسيان، فقد أقتلع جذورها من الأصل.

وكذلك تم الإعلان عن موت الإنسان، وهذا باسم النتائج البنيوية، فقد تكون المعارف الجديدة تحمل اسم البنية، فهذه البنية لها تأثير واسع ومفعول كبير، وبفضلها نستطيع تحقيق مالم يكن موجوداً فهي كالمعجزة صار لها مفعول يجري في أعماقنا.

فمشروع فلسفة موت الإنسان: "هو ليس مشروع فلسفي فقط، وانما أصبح اليوم مشروع يمكن أن يكون له تأثير سياسي ليس للعلماء وأنصار الفكر العلمي، بل هو ميثاق يجمع فلاسفة التفكيك والاختلاف".[1]

فقد تجاوز فلسفة موت الإنسان المشروع الفلسفي فهو يعد مشروع متأثر بالجانب السياسي المتعلق بالفلاسفة خاصة فلاسفة التفكيك كجاك دريد والاختلاف كجيل دولوز، فلا يمكن أن ندعي ان مفهوم الإنسانية كان يوم مفهوم اجرائي وعملياً يسمح بالإمساك الفعلي بالواقع المعين، ومنح امكانية تغييره العملي، ولكن لا نعتقد بأنه معيار لهذه الإنسانية، الذي كان سائداً في سائر العصور، فكان دائما فكرة تدور حول مكانة الإنسان، وقيمه وحقوقه، فالإنسانية حين تحمل مفاهيم خطابية دالة عن فكرة أن للإنسان مكانه الخاص له حقوق يتمتع بها وعليه واجبات، وكذلك أن قيمة هذا الإنسان سامية فوق كل شيء.

نستنتج مما سبق أن فلسفة فوكو شكلت أهمية كبيرة وذلك من خلال اعتماده على المنهج الأركيولوجي وذلك بسعيه إلى الحفر والنقب في مختلف المعالم والأنظمة المعرفية، واستعان به في تحليل الممارسات الخطابية وأيضا من أجل دراسة وكشف البنية الغربية، فكانت السلطة

1 – عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 186.

بمثابة القوة فارتبطت بالجانب السياسي، وتمثلت في الجسد الاجتماعي من خلال أنها موجودة في المؤسسات كالمؤسسات والمدارس والملاجئ .

لكن نجد فوكو يرفض وجود سلطة واحدة ، ويقر بوجود سلطة الدولة والسلطة السياسية التي تتواجد في كل مكان من المجتمع، وهذا ما سماه بالسلطات الصغرى فقد درس فوكو السلطة من خلال البحث في الأطراف المهمشة كالجنون والجنس والسجن مبرزا فيها مختلف الممارسات السلطوية التي مورست على هذه الفئات المهمشة في المجتمع، فكان الجنون في نظر فوكو بمثابة الآخر للعقل ،فهذا الجنون عنوان التهميش .

عمل فوكو بالحفر الأركيولوجي لتوضيح أن الجنون ظاهرة مجتمعية، فكان تاريخ الجنون هو تاريخ الآخر بالنسبة لثقافة ما، ففوكو حاول نزع الصمت الذي ساد على المجنون الذي اسكته العصر الكلاسيكي، وجعل له مؤسسات للحجز والعزل والاقصاء ،ففوكو حاول دراسة أركيولوجا ذلك الصمت لأن دراسة الجنون هو إقامة أركيولوجيا الصمت، ومحاولة انتزاع هذا الصمت وجعل الجنون حرا.

بين نقده من خلال موقفه الذي تجلى في نقده للعقلانية، وكذلك نقد الفردانية والحرية. ففوكو نقد العقل الغربي وحاول تعرية أسسه وملابساته السلطوية، فقد نقد العقل من خلال تاريخ الجنون، ولهذا فالجنون يمثل الجانب الآخر للعقل، ولهذا كان نقده موجه بالأساس نحو العلوم الإنسانية ، ففوكو حينما اقتصر قراءته على فكرة موت الإنسان في الفكر الغربي، وقد تبنى فوكو المنهج الجنيالوجي في تحليل الخطاب الذي أدى به إلى الإعلان عن موت الإنسان ، ولهذا تبنى فوكو المشروع البنيوي الذي أعلن فيه عن موت الإنسان، وبذلك نقد فوكو النزعة الإنسانية فكان نقده موجه إلى الإنسان ، وبهذا أعلن عن موت الإنسان .

خاتمة

خاتمة:

من خلال معالجتي لإشكالية البحث وتحليل مختلف العناصر المتناولة تبلورت لدينا بعض النتائج وصفوة القول يمكن أن نوجز نتائج بحثنا من خلال ما تم تصنيف في فصول هاته الدراسة ومن بين أهم ما تم التوصل إليه نذكر ما يلي :

إن موضوع نقد الحداثة مادة للبحث والدراسة يستقطب اهتمام الباحثين والمفكرين والفلاسفة في جميع الميادين، فيعتبر موضوع مركزي في البحوث الفلسفية فهو ملازم للفلسفة فالفلسفة تحيا بالنقد وبدونه تموت يصبح لا معنى لها.

فالحداثة وما بعد الحداثة من بين أهم المواضيع التي أثارت جدلا ونقاشاً لغموضهما والتباسهما فالقول بالحداثة ثورة تتجاوز اللامتناهي على مستوى أحداث التاريخ ،فهي ثورة تدع إلى التجديد وتجاوز الماضي وهدمه فهي مشروع مؤسس للحرية ومزود بالعقلانية، فالحداثة رسمت لنفسها طريقها من خلال مبادئها التي تأسست عليها، إلا أنها وقعت في أزمة رغم ما حققته من نجاح، وذلك مما أدى الى تدمير الانسان، فلقد كبحت الحرية وجعلت منها عبدا، وذلك مما أدى الى تدميرها، فالحداثة تحمل بذور فنائها، وبهذا وقعت في أزمة وتنتهي الى ما بعد الحداثة.

ففوكو من خلال استخدام منهجه الأركيولوجي في فلسفته الذي يقوم على الحفر والنقب والنبش في أصول فلسفته باحثاً في أرشيف الحضارة الغربية للكشف عن بنية العقل الغربي مبينا مكانة السلطة في المعرفة والخطاب، وكذلك الخطابات التي تجلت في نصوصه وكذلك الجنون الذي كان بمثابة تجربته الخاصة ،فلقد بين في كل حقبة من العصور التي مرت، كيف كان الجنون يمارس ومكانته بادئا بالعصور الوسطى ثم عصر النهضة وصولا الى العصر الحديث، ولقد قام بتشريح وتنقيب بنية العقل الغربي من خلال استعمال منهجه الأركيولوجي، الذي وظفه للكشف عن الحقب المعرفية الثلاثة للجنون.

كما يتطرق إلى الخطاب من خلال منهجه الأركيولوجي، وعبر عن ذلك بمجموعة المنطوقات أو العبارات التي لها مبادئها التي تأسست عليها وكذلك تساهم في بناء التشكيلة الخطابية، فلقد صاغ الخطاب في معنى المنطوق.

أما نظريته في السلطة قد جعلها سارية في كل مكان، وبهذا تعدى المعنى التقليدي للسلطة، فكان مركزها الجسد الاجتماعي من خلال تسليط الضوء على المهمشين المقصين.

كما أنه نظر إلى الجنون على أنه مهمش ومقصى ومستبعد في العصور بعد ما كان حرا في العصور الوسطى أصبح مقيد، محتجز في العصر الكلاسيكي داخل المؤسسات، وكذلك كانت دراسة فوكو من خلال موقفه من الحداثة فتجلت في نقد العقلانية التي كان العقل في مقابل اللاعقل "الجنون" فدرس الجنون خاصة من تجربته، فكان الجنون بمثابة الآخر وكذلك نقد الذاتية خاصة ذاتية ديكارت، ففوكو قام بالنقد من خلال نقد تأمل ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود" فكان نقده موجه للكوجيتو الديكارتي، وكذلك نقد الحرية، فلم يكن شغله بالحرية بل كان بممارسة الحرية، ولهذا كان الضمان بالنسبة للحرية هو الحرية نفسها، ولقد كانت قراءة فوكو مقتصرة على فكرة موت الانسان في الفكر الغربي، لأن مشروع فوكو يقترب من نيتشه الذي أعلن عن موت الإله، ففوكو تبنى المشروع البنيوي وأعلن على موت الإنسان.

فقد كان فوكو مهتما بالإنسان، فحرص من خلاله على رفض القمع والإكراه والاقصاء والحجز، فكان الجنون بمثابة الجانب الآخر، إذ دافع فوكو عن المهمشين، ونقد العقل الغربي من خلال تعرية أسسه وملابساته السلطوية ،فكان نقده موجه نحو العلوم الانسانية .

قائمة المصادر

والمراجع

المصادر:

1-ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ج1، ترجمة, سالم يفوت، افريقيا الشرق،المغرب،2014.

2-ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة, محمد سبيلا، التنوير، د. ط، د. ت.

3-ميشيل فوكو: هم الحقيقة، ترجمة، مصطفى المنساوي وآخرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

4-ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة، الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003.

5-ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1987.

6-ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة, جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الانتماء القومي، بيروت، د .ط، 1990.

7-ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع صفدي سالم وآخرون، مركز الانتماء القومي، بيروت، 19891990.

8-ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة ،علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع مفدي، مركز الانتماء القومي، بيروت، د. ط، 1990.

9-ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

10- ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السلطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب، 2008.

المراجع:

1. ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي قراءة في نص ميشيل فوكو، الدار العربية ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

2. آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د. ط، 1997.

3. أيوب أبو دية: العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة، من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

4. بدر الدين مصطفى: حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013.

5. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة, محمد فتحي الشبطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

6. برتراند راسل: حكمة الغرب ، ترجمة, فؤاد زكريا، مطابع الرسالة، الكويت، د. ط.

7. بوزبرة عبد السلام: طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، جداول، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

8. بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة، عبد الوهاب علوب، منشورات المجتمع الثقافي، ط1، 1995.

9. تيري ايجلتون: أوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة، منى عبد السلام، أكاديمية الفنون، د. ط، 1996.

10. جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة, إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، بيروت، ط1، 2009.

11. جلول مقورة: الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي عند هابرماس، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، د. ط.

12. جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، المغرب، د.ط، د.ت، ص191.

13. جورج الفار: عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة، أمانة عمان الكبرى، مديرية الثقافة، عمان، د. ط، 2011.

14. جون سروك: البنيوية وما بعدما من ليفي شتراوش على دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996، د ط.

15. جون ليتشه، خمسون مفكر أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة، فاتن البستاني، مراجعة, محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د، ط، 2008.

16. جيل دولوز: المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987.

17. حسن العويدات: النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، دار السباقي، بيروت، لبنان، ط1.

18. ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة, أحمد حمدي محمود، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، 1997، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

19. رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.

20. الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د. ط، 2000.

21. السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

22. طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003.

23. عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الاسكندرية، د. ط، 1989.

24. عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992.

25. عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991.

26. عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

27. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، 1989.

28. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، د ط، 2002.

29. عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

30. فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

31. فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، د. ط، 1992.

32. قاسم شعيب: فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي في المغرب العربي، لبنان، ط1، 2013.

33. مانويل ماريا كاديلو: خطابات الحداثة، ترجمة، إدريس كثير عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، د. ط، 2001.

34. محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.

35. محمد الشيخ: ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

36. محمد سبيلا عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة وانتقاداتها(1)، نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

37. محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008.

38. محمد سبيلا عبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة تحديدات (1)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.

39. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها(3)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.

40. محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة فلسفتها (2)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.

41. محمد علي الكبيسي: ميشيل فوكو تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا الجسد، دار سرايس للنشر، تونس، د ط، 1993.

42. محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط.

43. محمد علي الكردي: وجوه وقضايا فلسفية (بطاي فوكو ديدرو)، دار ومطابع المستقبل بالعجالة والإسكندرية، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1998.

44. محمد محمود سيد أحمد: أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مركز الفكر المعاصر، الرياض، ط1، 1434هـ.

45. محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ط2، 1998.

46. مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990.

47. نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1999.

48. وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

49. ياسين عبد الصبور ومرزوق وغيرهم: ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العامية، إفرنجي، 1998.

50. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة: ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1995.

الموسوعات والمعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.

2. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 1، تعريب ، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

3. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

4. الفيروز ابادي: القاموس المحيط، ج1، النهضة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1301هـ.

المجالات :

1. إسراء حامد علي الجبوري: سمات الاغتراب في فن ما بعد الحداثة، مجلة بابل، المجلد 22، العدد 5، جامعة بابل كلية الفنون الجميلة، 2014.

2. السيد حيدر السيد رجب السويج: الإسلام وإشكاليات الحداثة، محاضرات السيد صدر الدين القبانجي، الجامعة الإسلامية، النجف الأشرف، العدد 3000 نسخة، ط1، 1430هـ.

3. محمد الشيخ وآخرون :الفلسفة اليوم، مجلة عالم الفكر،المجلد41، العدد2، 2012.

4. ميشيل فوكو: المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، مجلة رؤى تربوية، العدد 26، 1973.

5. هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلد الكرمل، العدد 12، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب الصحفيين الفلسطينيين، د ط، 1984.

6. أحمد بوخطة: النص وفلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الخطاب، جامعة ورقلة، العدد السادس، 2010.

7. علي وطفة: مقارابات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، العدد 43, المغرب، 2001، ص ص112.

الرسائل الجامعية:

1. برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز الحضارة الغربية، الحداثة نموذجا، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف نور الدين جياب، الجزائر، 2008-2009.

2. بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف مراجي رابح، قسنطينة، 2009-2010.

3. جمال درويش: الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في تخصص التنظيم السياسي والإداري، إشراف شبيلة العايب، الجزائر، 2007-2008.

4. رقادي فاطمة الزهراء، بوميمون نعيمة: مفهوم الحداثة عند عبد الله العروي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة تخصص فلسفة غربية حديثة معاصرة، إشراف شكار ميلود، جامعة الجيلالي بنعامة خميس مليانة، 2014-2015.

5. غربي أسمهان: نقد الحداثة وما بعد الحداثة "عبد العزيز حمودة"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في النقد العربي ومصطلحاته، إشراف عبد الحميد هيمة، ورقلة، 2012-2013.

6. محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي، مذكرة لنيل شهادة دوكتوراه الدولة في الفلسفة، إشراف فتحي التريكي، قسنطينة،2005-2006.

الجرائد:

1. حسن المصدف: البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة(1)، تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشيل فوكو الفلسفية، جريدة العرب الثقافي، 2007.

المواقع الإلكترونية:

1. أحمد حمدي حسن حافظ: فوكو وما بعد الحداثة (العقلانية وميلاد الذات)

http:// ahmad hamdy Hassan.blospot.com. 2013/6/14

2. عبد المجيد دقنيش: فوكو والجنون الغربي لوغوس المهمشين والغوص في أركيولوجيا المعرفة، 2010.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء.....	
شكر وعرفان.....	
مقدمة.....	أ
الفصل الأول: ماهية الحداثة	
تمهيد.....	08
المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومميزاتها.....	09
أولا: مفهوم الحداثة.....	09
1/لغة.....	09
2/ اصطلاحا.....	11
ثانيا: مميزاتها.....	19
المبحث الثاني: قيم الحداثة.....	26
أولا: الذاتية.....	26
ثانيا: العقلانية.....	29
1-عقلنة الفكر العلمي.....	32
2-عقلنة الفكر السياسي.....	33
3-عقلنة الفكر التاريخي.....	34
4-عقلنة الفكر الديني.....	35
ثانيا: الحرية.....	36
المبحث الثالث: رواد الحداثة.....	39
أولا: رينيه ديكارت.....	39
ثانيا: إيمانويل كانط.....	44
ثالثا: فريدريك هيجل.....	52
المبحث الرابع: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (مفهوم ومرتكزات ما بعد الحداثة)	56
أولا: مفهوم ما بعد الحداثة.....	56
ثانيا: سمات ومرتكزات ما بعد الحداثة.....	62

خلاصة..... 67

الفصل الثاني: فلسفة فوكو ومواقفه من الحداثة

تمهيد..... 69

المبحث الأول: فلسفة فوكو..... 70

أولا: الخطاب..... 70

ثانيا: السلطة..... 75

أ- الخطاب والسلطة..... 81

ب-الخطاب والمعرفة..... 82

ج-السلطة والمعرفة..... 84

ثالثا: الجنون..... 84

المبحث الثاني: مواقف فوكو من الحداثة..... 87

أولا: نقد العقلانية..... 87

ثانيا: نقد الذاتية والحرية..... 98

1/نقد الذاتية..... 98

2/نقد الحرية..... 105

المبحث الثالث: نقد قراءة فوكو للحداثة..... 109

أولا: فوكو بوصفه نيتشويا..... 109

ثانيا: ميشال فوكو وفلسفة البنيوية..... 110

ثالثا: التعقيب الموجه لفكرة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر..... 114

خلاصة..... 115

الخاتمة..... 118

قائمة المصادر والمراجع..... 121

فهرس الموضوعات..... 131