وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعـة محمد بوضياف– المسيلة
كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

المعرفة والسلطة لدى ميشال فوكو

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

– من إعداد الطالبة :
– أشواق خنوس

اللجنة المناقشة:
– أ. لصقع الربيع.....رئيسا ومقررا
– أ. بورنان خيرة .....مشرفا
– أ. مجكدود ربيعة.....مناقشا

السنة الجامعية: 2016/2015

إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى من قال فيهما المولى عز وجل:

"وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا "

إلى من قال فيها المصطفى صلى الله عليه وسلم :

"الجنة تحت أقدام الأمهات "

إلى التي علمتني أن الحياة نجاح وأن

النجاح إرادة والدتي **"مساعد "**

إلى من تعب لأجلي وأنار لي طريق العلم والدي**"محفوظ"**

إلى الأحبة: **خالي علي، إبراهيم، سماح، رزيقة، إكرام**

رعاهم الله و وفقهم لكل خير.

كما أهدي هذا العمل المتواضع إلى أستاذي الفاضل زروخي الدراجي.

وإلى كل حامل علم ودارس معرفة.

كلمة شكر و تقدير

الحمد و الشكر أولاً للعليّ القدير الذي منّ علينا بالفهم و الصّحة لإتمام هذا العمل

أتقدم بشكر خاص والجزيل إلى الأستاذة "**بورنان خيرة**" على توجيهاتها الجمّة وتفضلها الإشراف على هذا الموضوع .

و لا أنسى فضل الدكتور "**زروخي الدراجي**" الذي لم يبخل يوما في مد يد المساعدة لإنجاز هذا البحث

كما أتقدم بشكري العميق للأساتذة قسم الفلسفة لما لهم من فضل عليا وأخص بالذكر الأستاذ "**لصقع الربيع**".

كما أشكر كل من قدّم لنا الدعم ماديا أو معنويا من قريب أو من بعيد.

"إن أكثر من واحد هم مثلي يكتبون بلا شك، كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه، فلا تطلبو مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا بإستمرار : فتلك أخلاق الحالة المدنية وهي أخلاق تحاكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية كبطاقة الهوية فلتتركنا وشأننا أحرار حينما يتعلق الأمر بالكتابة".

ميشال فوكو

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة:

سيطرت الوجودية على الساحة الفكرية والثقافية بعد الحرب العالمية الثانية في أوربا حيث لقيت رواجا واسعا وذاع صيتها كونها اهتمت بشؤون الإنسان وما تعلق به من حرية ومسؤولية، لكنها بالغت في الحديث في ذلك، حدا جعلها بمنأى عن المنجز العلمي في ظل هذا الوضع برزت البنيوية كفلسفة تحاول أن تأخذ بناصية العلم، فحلت مفاهيم أخرى كالبنية والنسق والكلية في الستينات محل الحرية والقلق وهذا ما أهلها لأن تكون – رغم قصر المدة – العنوان الأبرز للفلسفة الفرنسية في فترة الستينات على وجه الخصوص.

ومن أبرز فلاسفة البنيوية نجد ميشال فوكو حتى وإن كان رافضا لهذا التصنيف، حيث يعد من أكثر الفلاسفة الفرنسيين شهرة، وهذا لما له من تأثير على فلاسفة الحداثة إضافة إلى أن أعماله جسدت روح العصر فكريا ومازلت تثير النقاشات على الساحة الفلسفية، فمقاربة المشروع الفوكوي الفلسفي في جوهرها تقوم على دراسة التغيرات الحاصلة على مستوى بنية العقل الغربي تارة من زاوية أركيولوجية وتارة أخرى من زاوية جينيالوجية نسابية، لأنه أسس لفكر جديد من خلال التفكير في اللامفكر فيه حاملا مطرقة نتشه مهدما الأسوار التي تحد من حرية الإنسان، فلم يكن على شاكلة كلود ليفي ستروس(Lévi Strauss) ولا على شاكلة لاكان(Lacan).

فمن المواضيع التي حازت على اهتمام فوكو (M.Foucault)في مرحلة الستينات موضوع المعرفة، حيث قدم تصورا إبستيميا لا يكاد ينغلق حتى ينفتح تصورا جديدا باحثا عن النظم المعرفة التي على ضوئها تشكلت العلوم التي تميز كل عصر، أما في نهاية الستينات بداية السبعينات تطرق فوكو إلى السلطة ومختلف آلياتها وإستراتيجياتها محاولا تقصي الوضع الغربي السائد في حقب مختلفة معطيا للبعد السياسي أهمية بالغة داخل الحضارة الغربية ومن خلال هذا يمكن صياغة الإشكالية الرئيسية التي يدور حولها بحثنا هذا على النحو التالي:

هل توجد مقاربة بين كل من المعرفة و السلطة؟ وكيف نظر فوكو إلى طبيعة العلاقة بينهما ؟

الإشكالية العامة تنطوي على جملة من المشكلات الفرعية تمثلت في:

كيف نظر فوكو إلى المعرفة؟ وأين يكمن الجانب المعرفي في فلسفة فوكو؟

ما هي السلطة في فلسفة فوكو؟ هل يقصد بها تلك السلطة الدارجة عبر التاريخ المتجسدة في مختلف آلياتها وممارساتها؟ وكيف كان صدى الخطاب الفوكوي في الفكر الفلسفي؟

إن دراستنا لهذا الموضوع ليست هي الأولى من نوعها، حيث نجد مجموعة من الدراسات حول فوكو، وهذا يشير إلى أن الفكر الفوكوي احتل مكانة بارزة في العديد من المجالات، وجل الدراسات التي أنجزت في هذا المجال كانت تدور حول الخطاب، الإكراه، الجنون، غير أن الدراسات التي تمس صلب بحثنا هذا تمثلت في دراسة محمد علي الكردي جاءت تحت عنوان "نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو"، إضافة إلى البحث الذي قام به عبد العزيز العيادي الموسوم بعنوان "ميشال فوكو المعرفة والسلطة"، أما فيما يخص الأبحاث الأكاديمية في الجامعات الجزائرية وجدت دراسة للباحثتين مباني هاجر وفرج الله خولة جاءت تحت عنوان "المعرفة والأخلاق عند ميشال فوكو"، وهي دراسة لنيل شهادة الليسانس في الفلسفة بجامعة باتنة، غير أن هذه الدراسة لم تكن ملمة بجميع الجوانب المعرفي التي خاضها فوكو في الحقل المعرفي الأركيولوجي.

أما الأهداف المرجوة من هذا البحث تمثلت في معرفة النظرة التي قرأ بها فوكو المعرفة والسلطة معا والوقوف عند السلطة ومختلف استراتيجياتها ولتحيق هذه الأهداف تبنيت المنهج التحليلي تارة ولجأت إلى المنهج النقدي تارة أخرى كلما اقتضت الضرورة، وهذا التعدد في المناهج يتوافق وطبيعة الموضوع كون فوكو نفسه يحفر في أرشيف الحضارة الغربية عبر حقب متعاقبة ناقدا كل حقبة.

أما عن أسباب اختيار الموضوع فهي ذاتية بالدرجة الأولى تمثلت في حب الإطلاع على مختلف الفلسفات المعاصرة خاصة المتعلقة بالدراسات المعرفية (الابستيمولوجية) والسياسية بصفة عامة وبصفة خاصة الغربية منها، إضافة إلى محاولة إثراء مكتبة القسم بموضوعات فلسفية كون قسم الفلسفة حديث النشأة، أما من الناحية الموضوعية الاهتمام بمجال فتحه فوكو لم يفتح قبلا ولم يتطرق إليه هو المقاربة بين كل من المعرفة والسلطة.

كما اعتمدنا في إعداد بحثنا هذا على مجموعة من المصادر والمراجع سواء في لغتها الأصلية أو المترجمة أهما: الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، أما فيما يخص المراجع أهمها: مرجع دريفوس ورابينوف: "ميشال فوكو "المسيرة الفلسفية"، إضافة إلى مقال لهاشم صالح بعنوان: فيلسوف القاعة الثامنة في مجلة الكرمل، ومقال معزوز عبد العالي تحت عنوان: "فوكو وميكرو فيزياء السلطة في مجلة مدارات فلسفية "ونحن أيضا نحاول إثراء هذا الحقل الفلسفي بهذه الدراسة الأكاديمية من أجل إثراء رفوف مكتبتنا ونأمل أن نكون عونا لكل باحث في هذا المجال.

لقد التزمت بخطة متكونة في مجملها من ثلاثة فصول وفقا للترتيب التالي:

الفصل الأول عنوانه: من البنيوية إلى ما بعد البنيوية

عملت في هذا الفصل على تبيين المعالم الأساسية التي قامت عليها البنيوية بصفة عامة مبرزتا أهم تيارات البنيوية وارتأيت إلى تقسيمه إلى مبحثين هما:

المبحث الأول: البنيوية مقاربة إبستيمولوجية

المبحث الثاني: فوكو مخترق الفلسفة

أما الفصل الثاني جاء تحت عنوان: الأركيولوجيا الانفصالية وسلطة الخطاب

فقد خصصته لإبستيمي الفوكوي بحقوله الثلاث، إضافة إلى كيفية توظيف الأركيولوجيا في تشريح الخطاب من خلال المنطوق والتشكيلة الخطابية وآلياتها المختلفة، حيث ينطوي هذا الفصل على مبحثين هما:

المبحث الأول: المنهج الأركيولوجي وخطاب المعرفة

المبحث الثاني: النظم المعرفية ونشأة العلوم الإنسانية

وأما الفصل الثالث فكان عنوانه: الجينيالوجيا جدلية السلطة – المعرفة

يبين هذا الفصل العلاقة التي تربط فوكو بنتشه إضافة إلى التشريح السياسي الهرمي للسلطة، كما بينت نظرة فوكو للسلطة حيث خالف التصور الكلاسيكي في هذا الطرح من خلال ربط الجسد بلعبة السلطة مبررا استراتيجياتها ومركباتها، ثم وضحت امتدادات سلطة الخطاب الفوكوي في الفكر العربي المعاصر، فاخترنا أنموذجا وهو المفكر العربي المغربي المعاصر محمد عابد الجابري، حيث اتضح لي في فكره الجهاز المفاهيمي الفوكوي وآلياته والمباحث التالية تعكس حقيقة محتوى هذا الفصل.

المبحث الأول: جينيالوجيا السلطة

المبحث الثاني: السلطة والتشكيلات غير الخطابية

أما الخاتمة فقد احتوت على أهم النتائج المستخلصة في بحثي هذا، وفيما يخص الصعوبات التي واجهتني في بحثي هي صعوبة التعامل مع النص الفوكوي سواء في لغته الأصلية (النسخة الفرنسية) أو المترجم إلى اللغة العربية، إضافة إلى تداخل الفكر الفلسفي الفوكوي بالعديد من التيارات الفلسفية كالبنيوية في بداية مساره الفكري والجينالوجي، والتأويل الذي سجل هو الآخر حضورا في فلسفة فوكو سواء بشكل ظاهر للعيان أو بشكل ضمني وهذا ما جعل الفهم للنص الفوكوي ليس باليسير غير أنني حاولت قدر المستطاع تجاوز هذا وإبراز كل من مفهوم المعرفة والسلطة من خلال النص الفوكوي.

الفصل الأول من البنيوية إلى ما بعد البنيوية

المبحث الأول: البنيوية مقاربة إبستيمولوجية

أولا: البنيوية من المنهج إلى الفلسفة

ثانيا:أهم تيارات البنيوية

المبحث الثاني: فوكو مخترق الفلسفة

أولا: فوكو مسار حياة

ثانيا: موقف فوكو من البنيوية

المبحث الأول:البنيوية مقاربة إبستيمولوجية

أولا: البنيوية بين المنهج والفلسفة

مفهوم البنية من المفاهيم التي يكتنفها الغموض والالتباس وهذا راجع إلى أن البنية استخدمت في الكثير من المجالات في اللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا*، فالبنيوية فرضت نفسها في ظل الصراع الإيديولوجي الذي واكب المجتمع الأوروبي، وبسطت وجودها على العديد من الجوانب محتلة الصدارة في الواقع الفرنسي إذ أصبح الحديث لا يخرج عن نطاق البنية.

اعتبر الباحثين ليفي ستروس (Lévi Strauss) رائد البنيوية الأول في حين كانت بدايتها على يد فرديناند ديسوسير (Ferdinand Dessoussur) في الحقل اللغوي[1]، وهذا يعني أن البنائية كانت بدايتها كاتجاه يتم من خلالها تحليل كل ما خلفته الحضارة الإنسانية، من الآثار المتكونة والسائرة في طريق التكوين على اختلافها، بمعنى كل ما هو من صنع الإنسان وتم حفظه بطريقة أو بأخرى في الذاكرة البشرية فما مفهوم البنيوية؟ وما أهم سماتها؟

1-مفهوم البنية:

يعرف جميل صليبا البنية Structure في قوله«**في معناها الخاص تطلق على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى ومتعلقة بها**»[2] بمعنى أنها تطلق على الطريقة التي من خلالها تنتظم بها عناصر المجموعة مما يجعل هذه العناصر متماسكة فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى وتتحدد به كل عناصر البنية، وهذا يعني أن العلاقة التي تجمع كل هذه العناصر هي علاقة الجزء بالكل، ولا يمكن أن تتخذ دلالة له إلا داخل هذا الكل مما يعني أن البنية متألفة من عناصر وتغير العنصر الواحد بالضرورة يتغير الكل، فالبنية متكونة من عناصر متضافرة فيما بينها.

---

*- الأنثروبولوجيا: بحث فلسفي يعنى بالمسائل المتصلة بماهية الإنسان، ينظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، د.ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص24.

[1]- عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم و الفلسفة عند ميشال فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، د.ط، 1989، ص01.

[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة البنية، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ص218.

كما يعرف بياجيه البنية في قوله:«**تبدو البنية مجموعة تحولات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص عناصر) تبقى أو تعتني بلعبة التحولات نفسها، دون أن تتعدى حدودها أو تستعين بعناصر خارجية**»[1]، فالبنية تخضع لعلاقات متشابكة فيما بينها دون أن تتجاوز النسق الواحد مشكلة وحدة ونظام متجانس جديد لفهم الواقع.

تعد البنيوية لدى البنيويين الأوائل منهجا علميا لا تمده صلة بالفلسفة وهذا ما ذهب إليه جان بياجيه مؤكدا أن البنيوية لها تاريخ طويل في الفكر العلمي ولا يمكن أن تكون يوما موضوعا للفلسفة[2]، فالبنيوية على حد تعبير جان بياجيه منهجا علميا ظهر كرد فعل لحاجات الإنسان المتعلقة بالجانب العلمي وكرد فعل للفلسفات التأملية التي لم تجدي نفعا في دراستها للعلوم الإنسانية وهذا ما جعل البنيويين يتمسكون بالعلم ومختلف إنجازاته.

و يحدد بياجيه سمات المنهج (خصائص البنية) في:

- الشمولية La Totalité.
- التحولات Transformations.
- الضبط الذاتي: La autoréglage.

الشمولية أو الكلية: هي الميزة التي تجمع البنيويين، فالبنية تشمل جميع العناصر التي تميز المجموعة كمجموعة، إذ تقتضي المجموعة الكل ككل وخصائص المغايرة خصائص المجموعة، مما يعني أن هناك تشابك وتداخل بين هذه العناصر[3].

تحولات: ينتج من خلالها التجديد فالبنية ليست ساكنة وإنما في حالة صيرورة فمثلا النص يقتضي دراسة السياق العام للجملة بمعنى أنها تكون داخل السياق الكلي للنص خاضعة لمبدأ أسبقية الكل على الجزء في الوقت نفسه يتولد عنها العديد من الجمل التي لا تخرج هي الأخرى عن السياق الكلي للنص.

[1]- جان بياجيه : البنيوية، ترجمة عادل منينة وبشير أوبرى، ط4، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص08.
[2]- نفسه، ص111.
[3]- نفسه، ص09.

الضبط الذاتي: يعد الميزة الأساسية للبنية حيث يساهم في الحفاظ عليها وعلى نوع من الانغلاق، فكل التحولات الطارئة على البنية لا تكون خارجة عنها، وفي الوقت ذاته تولد عناصر تنتمي إليها تحافظ عليها وعلى قوانينها.[1]

جعل بياجيه من البنيوية ذات ارتباط وثيق بالعلم نافيا الطرح الفلسفي عنها أمرا مبالغ فيه خاصة بعد أن إقرار فوكو بصعوبة تحديد ما هي البنيوية؟ نتيجة تحليلات المتباينة لروادها فقد ربط ليفي ستروس بوضوح منهجيته البنيوية بفلسفة مادية الطابع، وعلى عكس ذلك، قام جيرو(Guerolt) بربط بطريقة شخصية في التحليل البنيوي بفلسفة مناسبة، في حين جعل ألتوسير (Althusser) من مختلف المفاهيم البنيوية داخل فلسفة ذات اتجاه ماركسي.[2]

ثانيا: أهم تيارات البنيوية:

1- الأنثروبولوجيا البنيوية Anthropologie structural

اهتم ستروس بدراسة الأساطير وتشريحها مستخلصا كافة النظم الاجتماعية البدائية الخاصة بها مع اختلاف المجتمعات إذ استخلص أن المجتمعات البشرية على اختلافها تحمل في ثناياها الصفات العامة للعقل البشري[3].

فتوجه ستروس نحو هذا النوع من الدراسات مرده هو شغفه نحو معرفة المجتمعات التي تعيش خارج النسق الدارج وبهذا فإن أنثروبولوجيا ستروس تعد ضمن الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية لكنه رغم حرصه على إعطاء أبحاثه توجها بنائيا، إلا أنه وقع في الطرح الفلسفي وذلك من خلال البحث عن الحقيقة محللا الأساطير ومختلف الروايات باحثا عن الخصوصيات التي تميز كل ثقافة فبحثه هذا لم يكن بعيدا عن الفلسفة رغم إنكاره لها، فكيف غادر ستروس الأنثروبولوجيا الاجتماعية غارقا في الحقل الفلسفي من بابه الواسع؟

---

[1]- جان بياجيه: البنيوية، ص13.

[2]- ميشال فوكو: البنيوية والتحليل الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 01، 1988، ص 15.

[3]- سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية الكبرى، مكتبة مدبولي، ط1، 1973، ص144.

ضمن المسيرة الفكرية لستروس يتضح أن سبب إقصائه للفلسفة من الصراع الفكري العلمي مرده أنه أثناء دراسته للفلسفة وحصوله على الليسانس من جامعة السوربون، حينها تطرق في مشواره الدراسي

إلى العديد من الفلاسفة من الإغريق إلى العصر المعاصر فلاحظ أنه تم إقصاء كل من ماركس(Marx) وفرويد (Fraude) اللذان حازا على إعجابه مما جعله يرفض كليا المنهج التاريخي الذي اتبع في الدراسات الفلسفية والحقل الفلسفي على سواء، غير أنه يصب اهتمامه بالتطور التاريخي للأفكار دون أي اعتبار لقيمتها النسبية.[1]

فقد شكل ماركس بالنسبة لستروس حلقة محورية حيث سلط ماركس الضوء على النظم الرأسمالية المعاصرة له مستخلصا منها الأسس المضمرة التي تهيمن على مختلف أشكال الإنتاج وبهذا أظهر المبدأ الخفي الذي يسيطر ويهيمن على الظاهرة الاجتماعية، وبذلك كشف أن مختلف العلوم الاجتماعية بعيدة عن الواقع أكثر منها من العلوم الفيزيائية ولهذا قدم ستروس إذعانه الكلي للماركسية حيث نظر إلى المجتمعات نظرة كلية تسيطر عليها أنظمة خاصة وعلاقات قائمة على أساس تبادل الإنتاج والثقافة تستوفى من الطبيعة.

كما أن الإنتاج الاقتصادي ما هو إلا تعبيرا عن احتياجات البشرية بمعنى أن الفرد لما يكون بحاجة لشيء ما لابد من أن يبدع آلية إنتاجية لتحقيق ذلك وسد مآربه، فجعل ماركس من النسبة الاقتصادية لها ارتباط وثيق بالبنية الاقتصادية للمجتمع في حين يجعل ستروس من الثقافة نابعة من الأبنية اللاواعية المتعلقة بالمجتمع[2]، وهذا يعني أن الجدل الستراوسي في تحليله لمختلف البنيات الاجتماعية لأي ثقافة يستمدها من الفلسفة مباشرة ومن عادات الاجتماعية حيث يستقي منها تعلمه إيمانه بالأرواح الحارسة بمعنى أن المجتمع يعلم الفرد والأمر الوحيد في تحقيق الخلاص يكمن في التحرر من النظام[3] لكن المفارقة بين كل من ماركس و ستروس هو أن الماركسية صعبة التطبيق على المجتمعات البدائية السابقة على التحضر وهذا لكونها أعطت تصورا ماديا للتاريخ، مرتبطا بالوصف الواقعي

[1]- محمد مجدي الجزيري: البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، ط3، 1999، ص14.
[2]- إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، ط1، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ص49.
[3]- نفسه، ص60.

للإنتاج، فكما تأثر ستروس بماركس نجده كذلك تأثر بفرويد، غير أن تأثره بالماركسية يكمن في أن كلاهما يشتركان في نقطة واحدة، وهي أن العلاقة داخل البنية الواحدة تتحد لتشكل بنية منسجمة مع ذاتها بمعزل عن المؤثرات الخارجية والمحيطة بالمنظومة التي تتضمن تلك العلاقات.

كما أن قراءة ستروس لفرويد أخذت منحى فلسفي فتبنى بعض المفاهيم الفرويدية واستلهمها كـ: الكبت Répression، آليات الدفاع défense machine مبررا في ذلك البنيوية مفسرا تحول البنيوية من الأبنية الواعية إلى اللاواعية حيث بحث عنها ستروس في الأسطورة غير مكترث بالتاريخ، فصب جل اهتماماته في علم الاجتماع متخذا موقف العداء من علم الاجتماع الحديث الذي تأسس مع دوركايم (E. Durkheim).

استند ستروس إلى عالم اللغة دي سوسير في منهجية اللغوية التي طبقها في الحقل الأنثروبولوجي فاتخذ من النظريات اللغوية نقطة انطلاق دراساته التي بلورها عبر الزمن فالدراسات السوسيرية اللغوية تميزت بأنها تكوينية، وبالتالي لم يعط أهمية بالنسبة للدراسات التاريخية للغة، بمعنى أن سوسيير يرفض كليا وجود أفكار قبلية حول اللغة، وبهذا فإن سوسيير قد درس اللغة دون التطرق إلى الجذور التاريخية لها[1]، فالمتمعن في فكر ستروس يظهر له أنه وظف الكثير من المصطلحات الخاصة بالتحليل النفسي التي استخدمها في الأنثروبولوجيا، أما التحليل الماركسي فقد استطاع من خلاله استقراء الواقع كما وظف الجيولوجيا في نظرته إلى التاريخ، كما أنه لا يخفي تأثره باللسانيات البنيوية السوسيرية التي وضعت حدا فاصلا بين كل من اللغة والكلام ومن هذا استوحى ستروس دراساته وطبقها على المجتمعات التي لا تكتسب لغة أو كما يسميها المجتمعات الباردة رافضا التسمية القديمة للمجتمعات البدائية، فقد كان اهتمامه بالإنسان لزحزحة الفكرة القائلة بمركزية الإنسان الغربي وذلك من خلال اهتمامه بالشعوب الباردة "اللاكتابية" جاعلا منها لا تقل أهمية عن الإنسان الغربي، ساعيا إلى كسر فكرة الإنسان المثالي "الإنسان الغربي" معترفا ومنفتحا على الأخر.

هذه النظرة التي نظر بها إلى الإنسان الغربي والإنسان البدائي وضرورة الاعتراف بأنه لا وجود لفارق بينهما أمر مبالغ فيه، ذلك لوجود فارق بين التفكير البدائي والتفكير الحديث إن صح

[1]- محمد مجدي الجزيري: البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس، ص32.

القول، فلا يمكن أن يكون الإنسان البدائي في مستوى الإنسان الحديث فهناك تمايز بينهما واختلافا على مستوى العديد من النقاط أبرزها المستوى الثقافي والاجتماعي إضافة إلى اختلاف تلك النشاطات التي يمارسها كل منهما ومن هذا يجعل ستروس من أبحاثه ترتكز على أساس الثقافة، فعلى هذا الأساس يقر بأنه لا إمكانية لوجود الإنسان الطبيعي، بل الإنسان صنيع الثقافة وهي التي تجعل منه في مستوى معين، مع أن الثقافة في حد ذاتها متعددة ومختلفة «فالثقافة هي الأصل وليست الطبيعة إلا اشتقاقا وحالة من حالتها مما يترتب عنها نتيجة أخرى هي أن الثقافة ثابتة والطبيعة عارضة، وبهذا يكون ليفي ستروس قد أحدث قطيعة بينه وبين الآراء السابقة له».[1]

يقر ستروس بوجود بنية عقلية ثابتة في المجتمعات الإنسانية لا في الطبيعة، كما أنه لا حدود للفكر، وبالتالي لا وجود للتمايز بين الفكر البدائي والفكر الحديث (المتحضر) بل إن الفكر البدائي يحاول أن يعقد مناظرة بينه وبين الفكر الحديث، كون أن العقل ثابت بين سائر البشرية، فالثوابت العقلية واحدة ولا تتغير على مر الزمن تتجلى في النشاط العقلي لا الشعوري، وبالتالي فالعقل واحد لدى البدائيين ولدى المتحضرين ولا مجال للمفارقة، حيث جعل من البنية العقلية ثابتة مما يعني أن الأسس الذهنية في العقل البشري غير قابلة للتغيير بل هي ثابتة بنية وشكلا.

تطرق ستروس للأسطورة يدل على إثباته أن الفكر الأسطوري في المجتمعات البدائية لا يقل شأنا عن الفكر الحديث الذي يمثل العقل العلمي المتحضر، فما حاول تأسيسه هو أن العقل شيء من الأشياء الثابتة وواحدة لدى الجميع سواء الإنسان البدائي أو المتحضر، وذلك راجع إلى قاعدة أساسية بني عليها العقل في مختلف مراحله وهي البنية اللاشعورية، وبهذا يحمل ستروس لواء العلم والمعرفة، لكنه بإدماجه الثقافة لتشكيل حدود العلوم الإنسانية والاجتماعية يتحول من الأساس العلمي الذي بنى عليه أنثروبولوجيته الاجتماعية إلى نظرية فلسفية رغم إقراره بأن العلم لا يزرع في أرض حرثتها الفلسفة متجاهلا بأنه قد تكون مجمل أبحاثه موضوعا جديدا للطرح الفلسفي من جديد يستند على العلم والفلسفة معا.

[1]– عمر مهيبل: البنيوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت، ص33.

فاهتمام ليفي ستروس بالحقل الأنثروبولوجي وبشكل خاص البنية الاجتماعية، حيث ربطها بأنساق القرابة والأسطورة هذا هو«**السياق الوحيد الذي تتجلى فيه بنيوية** »[1]، فأنثروبولوجيا ستروس ذات بعد إنساني خالص، حيث كان همه اكتشاف الآلية التي يعمل وفقها العقل الإنساني وهذا ما يظهر جليا في معظم مؤلفاته مؤسس دعائم البنيوية في حلقة أنثروبولوجية، يتخللها نوع من التأمل الفلسفي، وبالتالي فإنه يوجد تكامل بين العلم والفلسفة رغم رفضه المستمر لذلك، حيث جاءت أنثروبولوجيته ممزوجة بالفلسفة.

لكن رغم ذلك احتل ليفي ستروس مكانا في الفكر الفرنسي والتراث الفكري للإنسانية قاطبة وذلك جراء دراساته الأنثروبولوجية في العديد من البلدان خارج فرنسا مما جعله ذا صيت واسع، كما أنه جعل من فكرة النظام عامل أساسي يقوم عليها منطق التعامل مع العالم (الآخر) مما يؤدي إلى زوال مختلف الإيديولوجيات، ووفقا لهذا المنطق فإنه لابد من أن تحصل تفاعلات ذات إنسانية داخله ولا مجال للتفاعل الخارج عنه ما من شانه أن يبث الاضطرابات والصراعات لابد أن يختزل في عالم البنيوية، وكأنها تحمل عالما جديدا تتخلله الإنسانية، كما أن للفي ستروس نزعة كانطية بغرض اكتشاف البنى العقلية المتعلقة بمجموعة اجتماعية، فالعلاقة بين البنى الذهنية والظواهر الاجتماعية هي علاقة ديالكتيك على اختلاف مضامينه.[2]

2- البنيوية النفسية:

حاول لاكان قراءة فرويد في مختلف أعماله محاولا فهمه فهما جديدا وصحيحا، مخرجا التحليل الفرويدي من تلك التفسيرات التي أغرقه بها مختلف دارسيه، وإذا كان لفي ستروس جعل من نزعة التجريد منتسبة إلى البدائي فإن لاكان ينسبها إلى اللاوعي عند الناس قاطبة، فاللاوعي بتعبير لاكان مثله مثل اللغة[3]، فاهتمام فرويد بقراءة قراءة بنيوية من خلال توحيده بين اللسانيات البنيوية و التحليل النفسي محاولا

[1]-كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد والقانون، دمشق، 1988، ص227.

[2]- محمد عزام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحدثية، دراسة في نقد النقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2003، ص266.

[3]- ريتشارد هارلند: ما فوق البنيوية فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، دار الحوار، سورية، 2009، ص55.

بذلك تقديم قراءة تتجاوز الأخطاء التي وقع فيها أتباع فرويد، اللذين أحالوا التحليل النفسي إلى مجرد آليات ميكانيكية لعد إدراكهم البعد اللغوي، وأهم إنجاز يحسب للاكان أنه ربط بين اللاوعي و اللغة فهو ليس قائما عليها وفقط بل هو نتاج لهذه اللغة، حيث يقول لاكان في هذا موضحا: «**أن اللغة هي الأداة الوحيد للتحليل النفسي**»[1]، وهذا يعني أنه لا وجود للتحليل النفسي في غياب اللغة، ولا يمكن للمحلل أن يواصل تحليلاته إلا في حضورها ، فاللغة هي الوسيط بين المريض والطبيب.

كما استفاد لاكان من نظريات سوسير في اللغة خاصة مفهومي الدال والمدلول اللذين اعتمدا عليهما لاكان في طرحه الجديد للتحليل النفسي، فانصب في بحثه عن تلك الرموز المتعلقة بالدال والمدلول، وبهذه النظرة تم إعادة قراءة فرويد من طرف لاكان، حيث جعل من اللاوعي له دلالات خاصة به وببعده الرمزي، وبهذا الربط بين كل من فرويد وسوسير(التحليل النفسي واللغة) فإنهما يكونان ارتباط وثيق بينهما لأنه لا وجود لمعنى التفكير في غياب أحدهما عن الآخر، ، فبنية اللاوعي تعمل مثل اللغة بمعنى أن المجال يصبح مفتوحا ويصبح مساويا للغة ويعادلها.

يعني هذا أن الوعي يعمل مثل اللغة بمدلولات أو دونها، وفي هذه الحالة لم تعد ذات الفرد هي التي تتكلم بل اللاوعي هو الذي يتكلم، فبنية الوعي شبيهة ببنية اللغة، وهذا ما يقر به لاكان وبما أنها صيغت على هيئة تشبيه فإنه يدفعنا هذا إلى التساؤل عن مدى دقة هذه المقايسات وما مدى فائدتها، وهل يمكن أن يستحوذ الاصطلاح الأول (اللاوعي) على الأولية المنطقية على الثاني (اللغة)؟ ولما نعكس المصطلحين فهل نحصل على الشيء نفسه أم على شيء لا يقل عنه أهمية أم على شيء آخر أقل قيمة؟

إن طرح لاكان نحى منحيين، إذ جعل من مختلف الصراعات النفسية والتوترات التي تساهم في تشكل البنية اللغوية وتحديدها كون اللغة موجودة قبلا في شكل جزئي للاوعي، مما يعني أنهما يشكلان نسيج متجانس وهذا ما أثبته معظم الباحثين في هذا المجال أولا، أما ثانيا فإنه لا يمكن أن تمارس عملية التحليل النفسي على المريض في عدم وجود اللغة، وبهذا المعنى لا تفهم الحالات النفسية (اللاوعي) دون

[1]– جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ص87.

اللغة، كما أن اللغة تكون الممثل الوحيد لهذه الحالات والتي من خلالها يتم تشخيصها[1]، لكن قد تكون اللغة غير معبرة عن هذه الحالات ويتخللها القصور، كما أنها قد تخدعنا وتزيف لنا الحقائق وتحرفها هذا من جهة، ومن جهة أخرى حتى يتسنى للطبيب أن يكشف الحقائق المتعلقة بالمريض لابد لهذا الأخير أن يتفاعل مع الطبيب، وهذا ما غاب عن ذهنية لاكان الذي ربط عملية التحليل النفسي باللغة متجاوزا عدة نقاط متعلقة بالمريض ذاته، كما أن اللغة لا تكون معبرة عن الحقائق المرتبطة بالمريض بشكل كلي، هذا الأمر يعد عائقا في وجه المحلل النفسي لأنه يجعل منه محققا وهذا ببحثه عن كل ما هو متعلق بمريضه في شتى النواحي حتى يتسنى له تشخيصه.

إن عدم إدلاء المريض بالحقائق المتعلقة به، وهذا بدوره يجعل المحلل النفسي في طريق الظلال وعدم الوصول إلى علة المريض وتجاوزها، وبهذا لابد أن يكون على تفاعل كبير مع الباحث النفسي، في حين أن لاكان يعتبر أن البحث عن بنية اللاوعي (اللاشعور) خارج الكلمات أمر ساذج، معتبر أن اللغة لها دور فعال في تكوين تفكير الإنسان، مما يعني أنه يجعل من اللغة هي الخيط الناظم لعملية التحليل النفسي، وبهذا المعنى فإنه يؤكد فصل الدال عن البنية ومختلف التأويلات في نظرية التحليل النفسي مما يستدعي إضافة الحقل اللساني، ولا يمكن أن يختزل المدلول، وبالتالي فإنه يضع كل من الألفاظ (المصطلحات اللسانية) على خط واحد مع بنية اللاوعي ما يجعل من اللاوعي حاضرا سواء كنا على إدراك تام به أم لا.

فمثلا عند قيام فرد بسلوك معين أو تصرف ما قد تكون هذه السلوكات دلالة على اهتمامه، كما أن زلة اللسان تكون تعبيرا عما يختلج الفرد وتعبيرا عن حالته، وهنا يكون اللاوعي هو الذي يتكلم فيه، كما أن اللاوعي يتجلى أيضا في الأحلام، وهنا من الصعب أن تتجسد لغة شبيهة باللاوعي في الحلم، غير أن هذه الأحلام قد تصاحبها تأويلات وهذا ما وضحه فرويد في كتابه "**تفسير الأحلام**"، حيث يصبح الحلم لحظة إدراك، لأن رموز اللاوعي وتجريداته مختزلة حيث لحظة الحلم تلك تكون بمثابة قراءة كتاب تحضر اللغة أولا، ومنها تشتق الصور التي تتنوع أثناء لحظة الحلم مثلما يحصل

[1]- جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، ص87.

في القراءة[1]، غير أن الحالم لا يكون مثله مثل القارئ لأنه لا يعايش اللغة فهو حبيس لغة اللاوعي وآثارها.

يجعل فرويد من الحلم تضخيم لما يود الفرد التعبير عنه بطريقة غير مباشرة متجاوزا كل الحدود والروابط، حيث تحل التداعيات الخارجية محل ما هو داخلي وهذا ما يميز الحلم، ما يجعل فرويد يصر على إعطاء الولاء للتداعيات الخارجية وهذه الأخيرة لا يمكن أن تفهم إلا بمقارنتها بالتداعيات الداخلية وبهذا المعنى فإن الحلم بحاجه لأفكار كامنة بداخل ذات الفرد وتكون مرتبطة بالحلم.

لم يسعى فرويد فقط إلى الكشف عن الجانب اللاوعي (اللاشعوري) في ذات الفرد، بل كذلك جعل منه بنية وهذه البنية هي المسؤولة عن السلوكات ومختلف التصرفات الصادرة عن الفرد سواء كانت فعلا أو قولا، فهي تكشف عن ذاتها، ومن خلال هذا يجعل منها محط تحليل، فاللاوعي كما يرى لاكان أنه يؤدي وظائفه على أنه بنية، فليس الإنسان هو الذي يتكلم بل اللاوعي من يتكلم فيه، أي أن اللاوعي هو الذي يتكلم داخل الإنسان، من هذا يربط لاكان مختلف التصرفات باللاوعي، وبناء من هذا يمكن تحليلها ودراستها، أما فرويد فينظر إلى اللاوعي بشكل واضح خالي من أي لبس، حيث يجعل من اللاوعي منفصلا كليا عن الوعي محددا مجال كل منهما رغم وجود ما لا يمكن توضيحه والخوض فيه كعدم معرفة حقيقة علة المريض وتشخيصها لوجود معوقات تقف على ذلك.

من هذا ينطلق لاكان جاعلا من اللفظ (اللغة) سر الظاهرة اللاشعورية موسعا حقل الدراسة متخذا لها أبعاد عدة منها الحياة اليومية وتفسير الأحلام والنكت وعلاقتها باللاوعي ومختلف العادلات والسلوكات اللفظية والجسدية، ومن خلال هذا يوضح لاكان مضمون عمله الذي ارتكز على اللغة كما بينها سوسير من خلال الدال والمدلول مغتنما فرصة عدم انتباه فرويد لهذا يقول واصفا ذلك بقوله: «**عدم الاعتماد فرويد بأية صورة على اللسانيات تمثل المسألة فرصة تاريخية**»[2]

[1]- ريتشارد هارلند: ما فوق البنيوية، ص 56.

[2]- جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، ص85.

من خلال هذا دخل لاكان عالم التحليل النفسي من أوسع أبوابه معلنا بذلك العودة إلى فرويد مؤكدا على علاقة اللغة باللاوعي مبينا أهمية الدال في التحليل النفسي كاشفا عن مختلف أبعاده مؤسسا بذلك بحثه عن المرآة وكان ذلك في المؤتمر الدولي الخاص بالتحليل النفسي الذي كان عام 1936 في مارينباد Marienbad وفحوى هذا البحث هو أنه مرتبط بمراحل التنشئة الاجتماعية لدى الطفل، حيث أن الطفل في مرحلة ما بين الشهرين السادس والثامن من الولادة عندما يصدر ردة فعل إزاء صورته المنعكسة في المرآة –كالفرح– هذه الاستجابة صادرة عن الطفل إزاء صورته في المرآة تكشف عن الفاعلية الليبيدية Libidinal.

أعطى لاكان هذه الاستجابة أهمية بالغة لأن في هذه اللحظة بالذات يتعرف فيها الطفل على ذاته من حيث كونه كيان عضوي حي ومن حيث أنه كائن يتصل ويتفاعل مع غيره، كما أن ألتوسير أعلى من شأن لكان مؤكدا في ذلك نظريته عن الذات المركزية أو الذات المزاحة عن المركز التي تكشف عن كيفية انفصال فرويد انفصالا جذريا عن علم النفس التقليدي[1] هذه النظرية التي تعود بالذات إلى ما قبل المرحلة الأودبية، فهذه العودة التي جعل منها لاكان عملية خاضعة لميدان التنشئة الاجتماعية متغاضيا عن الجانب اللغوي.

إن الطفل يجسد تصرفات المحيطين به متأثرا بهم، كما يذكر لاكان أن الطفل حينما يرى صورته المنعكسة في المرآة يولد نوع من الاستجابة، هذه الاستجابة تكشف عن مدى فاعلية الليبيدو الذي ذكره فرويد في دراساته ليبين لاكان أن هذه اللحظة ما هي إلا لحظة تعرف الطفل عن ذاته مثبتا كيانه من خلال خلق التواصل مع غيره من كائنات النوع الإنساني[2]، وبهذا النمط يكون الطفل على إدراك لوجوده من خلال تمييز ذاته عن غيره، حينها يكون قد استوى نضجه باكتسابه ذلك التمييز بينه وبين مختلف الأجساد الأخرى من النوع الإنساني مما يؤهله إلى خلق علاقات شخصية مع غيره وهذا الأساس الأهم حسب لاكان في نظرية المرآة متجاوزا بذلك مختلف السلوكات العدوانية والنرجسية، فهذه العلاقات قائمة على أساس وجود لغة رمزية (الدال والمدلول).

[1]– إديث كريزويل: عصر البنيوية ، ص117.

[2]– نفسه، ص118.

رغم جهود لاكان في العودة إلى التحليل الفرويدي وتشريحه وجعله أكثر وضوحا مضفيا دور اللسانيات البنيوية لغرض تنظيم التحليل النفسي الواقع على اللاوعي، وذلك لكون التحليل النفسي أسلوبا في العلاج ولا يمكن أن يكون له أثرا تفاعلي إلا في حضور الكلام الذي يعبر عن الذات، وهذه الأخيرة لابد أن تكون على صلة بالرغبة حتى تتمكن الذات من التعرف على أحلامها ومختلف أغراضها، غير أن هذا الكلام يستحيل تحقيقه إلا في حالة اعتراف الذات بالنقص والاكتمال[1] فمن خلال تحليلات لاكان المتجسدة داخل الحقل البنيوي يظهر أنه اتخذ موقفا مناهضا من الأنا الفرويدية كونها ذات صلة بالواقع الخارجي، فالأنا من وجهة نظر لاكان تعد نتيجة حتمية لعدم تعرف الطفل على ذاته من خلال الحضور الزائف للذات، فالطفل حسب لكان لابد أن يمر بمرحلة مرآوية وهذا ما لم ينتبه له فوريد، فما يرمي إليه لاكان جعل الذات خاضعة للغة ولا يمكن أن تنفصل عنها، وإذا حدث هذا فإن الذات تكون فارغة وميتة، بهذا فإن لاكان جعل من الذات الإنسانية دون في لغة في المرحلة المرآوية وبهذا الشكل فهو ينكر الذات الإنسانية وهو ما ذهب إليه من سبقوه في الحقل البنيوي.

فالبنيوية تقصي الذات على اختلاف مجلاتها مما يعني أنها لم تعد تشتغل موقع محوري بل أصبحت تعالج من منظور رمزي لاكاني، لكن أبحاث لاكان تبدو غامضة لكونها بعيد عن الواقع، ولا يمكن تجسيدها حيث يجعل من أبحاثه أنها أبحاث كاملة لا يشوبها أي نقصهذا من جهة، ومن جهة أخرى فسر الأحلام الفرويدية أنها عبارة عن نصوص أي نظرية نصية بمعنى أنه صاغ النظريات الفرويدية بلغة سوسير، لذا يوحد بين اللاوعي واللغة (الدال).[2]

رغم استناد لاكان على فرويد في استلهامه مفهوم اللاوعي وربطه بنظرية لغوية والقيام بتحليل ذلك محاولا الوصول إلى الواقع الاجتماعي محددا النسق الذي يجعله ضمن البنيويين، إلا أنه باء بالفشل رغم محاولاته لم يكن بالبنيوي وبذلك فهو فرويدي جديد حاول إحياء نظرية فرويد من جديد.

[1]- جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، ص 116.

[2]- رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 132.

المبحث الثاني:فوكو مخترق الفلسفة

أولا:فوكو مسار حياة

تعد الثقافة الغربية هي الشغل الشاغل **لميشال فوكو**، فلم ينظر إليها على أساس أنها مقولة تحليلية أو أنها مقولة تجريبية، وبذلك فهو غير مهتم بالاتصال بين الجماعات، بل تعدى ذلك في تحليلاته منطلقا من افتراض اجتماعية الواقع[1]، إذ نجد أن معظم أعماله هي انعكاس لمسار حياته الشخصية وهذا يعني أنها تعكس انشغالاته الفكرية، فحياته اتسمت بالعديد من المراحل التي كان لها أثرا على أعماله الفكرية، إذ تمرد على رغبة والده في أن يدرس الطب ولم يكتف بهذا بل ثار على العديد من الأفكار السائدة في عصره، حيث تمرد على المحتوى الفلسفي التقليدي متخذا من الجنون والجنس والسجن بعين الاعتبار معطيا الفلسفة نكهة جديدة، كما امتد عمله إلى عدة أعمال معرفية من علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ واهتمامه بهذه الحقول المعرفية امتزج بشكل مباشر مع صورته الذاتية التي بلورها بكل عناية واهتمام.[2]

عانى ميشال فوكو في حياته بشكل عام ذلك لإصابته بالعديد من الأمراض النفسية من الاكتئاب وما إلى ذلك، إضافة إلى أمراض جسدية متكررة، حيث استسلم بشكل مباشر لمختلف الآفات الاجتماعية، كما أنه حاول الانتحار بجرعة زائدة وفي عدم نجاحه في تحقيق ذلك قام في سنة 1948 بجرح صدره بشفرة إلا أنه باء بالفشل مرة أخرى، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه كان عنيف وحاد حتى مع زملائه الطلبة، مما جعلهم ينبذونه نتيجة هذه التصرفات الناتجة عن فوكو استدعى الأمر إدخاله إلى مستشفى سانت آن ليتلقى العلاج، إلا أنه ما لبث ذلك حتى استطاع الهروب ورفضه المكوث داخل المستشفى إذ جعل وقته مكرسا للقراءة.

---

[1]- بيترل ببيرجر وآخرون: التحليل الثقافي، تحرير روبيرت وشنو وآخرون، ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرون، مراجعة وتقديم أحمد أبو زيد، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص203.

[2]- نايجل رودجرز وميل ثومبثون: جنون الفلاسفة، ترجمة متيم الضايع، ط1، دار الحوار، سوريا، 2015، ص271.

رغم ما مر به فوكو في حياته إلا أن ذلك لم يمنعه من تقلد العديد من المناصب العلمية، حيث درّس في مدرسة المعلمين العليا واحتك بالعديد من المفكرين الذين ذاع صيتهم في تلك الحقبة .

كما أنه تأثر بكل من هيدغر ونيتشه فرغبة فوكو في فهم مختلف التفسيرات التي ألقاها البعض من المفكرين على فترات زمنية متباينة جعلت منه يرغب في خلق مزيج بين كل من الفلسفة والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع، لكن من خلال هذا المزج يصعب تصنيف أعمال فوكو في هذه الميادين، لكن هل يعد فوكو مؤرخا أم عالم اجتماع أم عالم نفس؟ أم أنه يقوم بكل هذه الأعمال في الوقت نفسه؟.

يرفض فوكو جملة وتفصيلا أن تنسب إليه إحدى هذه الحقول المعرفية إلا أنه بطريقة أو بأخرى يستغرق فيها، حيث نجده ساهم في أغلب دراساته الفكرية إلى الاحتكام إليها، وهذا ما يظهر من خلال دراسته للطب النفسي، كما سعى إلى إعادة قراءة مختلف الممارسات والخطابات، فكان حريصا على القطيعة بين مختلف العصور وهذا ما يتجلى في أعماله (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961) (Histoire De la folie a-l 'âge Classique)، ولادة العيادة (1963) (Naissance de la Clinique) الكلمات والأشياء (1966) (les mot et les choses) ، أركيولوجيا المعرفة (1969) (Archéologie du savoir)،[1] المراقبة والمعاقبة (1975) (Surveiller et punir)، تاريخ الجنسانية الجزء الأول (1976) (L'Histoire de la sexualité) تاريخ الجنسانية الجزء الثاني والثالث (1984) (L'histoire de la sexualité)[2] ، حيث عالجت أعمال فوكو العديد من الموضوعات كالجنون في الثقافة الأوربية والسياسة ومسألة الجنس في فترات متعاقبة من العصر القديم إلى العصر الحديث والمعاصر، زيادة عن ذلك نجد أنه اهتم بمسألة الآخر، وهذا ما يظهر من خلال مؤلفه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والأمر نفسه نجده في مؤلفه الكلمات والأشياء إذ شكل مفهوم الإبستيمي (Epstimé) المحور المركزي للمؤلف والأمر كذلك بالنسبة لكتاب حفريات المعرفة، أما مسألة السياسة تجسدت في كتابه المراقبة والمعاقبة

[1]- الريس شارل حلو: موسوعة الأعلام الفلسفية العرب والأجانب، إعداد روني إلمي ألفا، مراجعة جورج نخل، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص128.

[2]- حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2015، ص84.

وإرادة المعرفة، في حين نجد الأخلاق هي الأخرى لم تكن بمنأى عن اهتمام **فوكو** وهذا يبدو ظاهرا في مؤلفه تاريخ الجنسانية بأجزائه الثلاث، فكل كتاب من كتبه يعالج موضوعا محوريا مختلفا عن الآخر، غير أنه من الصعب النظر إلى فوكو كونه فيلسوف لأن تكوينه الأكاديمي في مجال علم النفس وتاريخه بنفس القدر في الفلسفة، فكتبه هي في الغالب تواريخ للعلوم الطبية والاجتماعية إضافة إلى ولعله بالسياسة غير أن مؤلفاته تكون مثمرة فلسفيا إذ تم النظر إليها كمشروع فلسفي نقدي جديد، وكنقد لأفكار الفلاسفة التقليديين.

بدأ فوكو في مسيرته الفكرية بتعاطفه الشديد مع الجماعات المهمشة وكرهه للمجتمع البرجوازي وثقافته واضعا نفسه في مقابل سارتر على الصعيد الفلسفي[1] رغم اهتماماته بالعلوم الإنسانية أعطى أهمية جد بالغة لعلم النص، وهذا بلجوئه إلى بارت في مسألة اللغة وتقسيمها مستفيدا من هذا التقسيم مجسده في كتابه "الكلمات والأشياء" و"أركيولوجيا المعرفة" من حيث ارتباط هذه المسائل بالمعرفة وأصولها، لكن هل هذا يعني أن فوكو بنيوي؟

ثانيا:موقف فوكو من البنيوية

إن طبيعة علاقة فوكو بالبنيوية سادها جدل كبير بين دارسيه ومختلف الباحثين، إذ نجد أن العديد من الدراسات تنسب فوكو إلى الحقل البنيوي إلا أنه يرفض هذا وبشدة، لأن تصنيفه ضمن البنيويين يشعره بالإهانة، وبهذا المعنى فإن فوكو يرفض وبشكل قطعي صلته بالبنيوية وذلك لكونها ترفض التاريخ، كما أنها تتسم بالتعالي يقول **فوكو**: «**لم أرفض التاريخ بل قطعت الطريق أمام مقولة عامة وفارغة ألا وهي مقولة تبدل الأحوال لأشدد على التحول بالمستويات المختلفة، إني أرفض نموذجا متجانسا وواحد للزمانية**»[2]، ما يظهر من هذا القول أن البنيوية ميزتها الأساسية أنها شكلت قطيعة بينها وبين التاريخ، بينما أراد فوكو إظهار جل الاختلافات وكيفية ممارسة الخطاب ومعظم الآراء المتعارضة، كما أن الإبستيمي الذي جعل منه فوكو المحور المركزي لكتابه "الكلمات والأشياء" هذا المفهوم يقف وراء تشكل المعرفة في كل عصر، حيث جعل فوكو من الابستيمي مقابلا للبنية إذ نجده لم يستخدم

[1]- جاري جوتنجن: ميشال فوكو، ترجمة محمد سعد أمين، دفاتر فلسفية، العدد8، 2015، ص ص276- 277.

[2]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يا فوت، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص182.

هذا المفهوم في كتابه "**الكلمات والأشياء**" وهذا ما يوضحه في قوله: «**إني لم أستخدم ولو مرة واحدة لفظة البنية طيلة صفحات كتاب "الكلمات والأشياء"**».[1]

كما أن مسألة إقصاء الذات كانت نقطة انطلاق للبنيوية في مختلف حقولها المتنوعة ودراساتها المختلفة، إذ جعلت من العلاقات الداخلية للبنية الواحدة أساس كل معرفة بمعنى أن المعرفة هي نتيجة حاصلة لتداخل هذه العلاقات فيما بينها، غير أن إعلان فوكو لإقصاء الذات لا يعني أنه يتفق مع البنيوية وروادها فحسبه لا وجود لتجانس قائم بينهم، ففكرة إقصاء الذات أو استبعاد مفهوم الإنسان في حقيقة الأمر تعبير إيديولوجي عن نزوع الإنسان المعاصر نحو التخلي عن أنشطته وأفعاله في داخل المجتمع الذي يخطط له كل شيء[2].

يرفض فوكو فكرة اتصالية التاريخ وغرضه من هذا الرفض هو تخليص التاريخ من الصبغة الترنسندنتالية وبهذا فإنه يكرس لفكرة الانفصال وتعدد الفصائل ويعطي أولوية للمنفصل على المتصل ففي التاريخ التقليدي كان ينظر إلى الانفصال على أنه غير قابل للتفكير فيه فأصبح ما يميز التاريخ الجديد التغير والتحول، كما ترفض البنيوية القطع الترنسندنتالي لخيوط التاريخ إذ جعلت منه متمسكا بالأصل والذاتية، لكن يصر على هذا التحدي ورفض فكرة البنيوية على هذا الربط الوثيق بين التعالي والتاريخ، حيث يقول **فوكو**: «**إن جوهر الموضوع بالنسبة لي يكمن في إنقاذ التاريخ من نبرة الترنسندنتالية، فلم يكن المشكل يكمن بالنسبة لي إطلاقا في إضفاء الصورة البنيوية على التاريخ بل كان الأمر بالنسبة لي هو تحليل ذلك التاريخ ضمن الانفصال تعجز سلفا كل غائية عن القضاء عليه هو رصد ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائه هو الأمر بالنسبة لي أن أترك له حرية الانتشار، حيث يعجز كل تأسيس ترنسندنتالي أن يفرض عليه صورة الذات**»[3]، ومن هذا يرفض فوكو فكرة الأصل، هذا يعني أنه يسعى إلى الاختلاف والتغير وسعيه الدائم وراء هذا، يدل على شيء هو إنكار انتسابه للبنيوية، فهي في رأيه أنها غير متجانسة و تقوم على النسقية.

---

[1]- ميشال فوكو:حفريات المعرفة، ص182.

[2]- زكريا إبراهيم: مشكلات الفلسفة، مشكلة البنية، مكتبة مصر، فجالة، د.ط، د.ت ، ص143.

[3]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص184.

حين طلب منه تحديد طبيعة عمله أقر أنه يحاول الكشف عن تاريخ العلم وتاريخ المعارف[1]، كما أن كل من يلصق به صفة البنيوي أنه تنقصه الفطنة والحنكة، وبهذا لابد من استئصال تفكيره الضيق ذلك لأنه لا يستخدم أي من المفاهيم والمناهج ومختلف المصطلحات التي تتميز بها البنيوية، إذ أن البنيوية مهمتها البحث في الوثيقة كوثيقة، حيث يجعل من البنيوية تهتم بتحليل كل ما يستطيع الإنسان أن يخلقه وينتجه، وهذا يعني تحديد نسق الوثائق التي هي من صنع الإنسان، وبهذا لا بد من كشفها من حيث هي وثيقة وهذا ما يمكن أن نسميه بديكسولوجيا (Deixologie) أو علم الوثائق.

يجعل فوكو من هذه التسمية مقترنة بالبنيوية، بمعنى أن البنيوية تقوم بتحليل ديكسولوجي للوثيقة في ذاتها كما هي بدافع داخلي، فهذه هي مهمة البنيوية من وجهة نظر فوكو[2]، غير أن مصطلح الديكسولوجيا لم يشر إليه فوكو في مؤلفاته إلا في مقال بعنوان "البنيوية والنقد الأدبي"، حيث يعد فوكو ناحت هذا المصطلح، في حين أن المهتمين بفكر فوكو يشيرون أنه كان يقصد به العلم الذي يهتم بدراسة الوثائق، حيث جعل من الديكسولوجيا مساوية للبنيوية ومقابلة لها أراد بذلك أن يبعد نفسه عن البنيوية بمعنى أنه جعل نفسه بمنأى عنها بكل حزم وإصرار، وبهذا اعتمد على الأركيولوجيا كمقولة أساسية جاعلا منها منهجا له، وسنتعرف في الفصل اللاحق على مفهوم الأركيولوجيا عند فوكو من خلال ارتباطها بالمعرفة وحقولها.

رغم إنكار فوكو صلته بالبنيوية إلا أنه تشبع بأفكارها خاصة علم اللغة البنيوي دون اعترافه بذلك سواء عن قصد أو دون قصد، وهذا ما يظهر في أعماله الثلاث "الكلمات والأشياء مولد العيادة حفريات المعرفة"، حيث أصبح مهتما بالخطاب (Discoure)، فإذا توجهنا إلى كتابه "مولد العيادة" نجده مركزا على عملية التشخيص والعلاج، وهذه العملية هي التي تجعل من العلامة تتميز عن الأعراض، وفيما يخص مسألة الدال فإن العلامة والأعراض تعد تعبيرا عن جوهر المدلول، كما يجعل فوكو من نفسه ذا صلة بالبنيوية على الرغم من تهربه من ذلك[3]، حيث أنه بدأ أركيولوجيا وهنا ارتبط بالبنيوية رغم عدم إدراكه

[1]- مصطفى كمال: حوار المعركة فوكو، مجلة بيت الحكمة، العدد1، ط2، 1986، ص21.

[2]- ميشال فوكو: البنيوية والنقد الأدبي، ص16.

[3]- بيترل ببيرجر وآخرون: التحليل الثقافي، ص210.

لذلك أو ادعاء ذلك وهذا كان في الستينيات، حيث تشبع بالثقافة البنيوية وهذا ما هو مجسد في مؤلفاته خاصة الكلمات والأشياء ومولد العيادة وأركيولوجيا المعرفة، ففي هذه الفترة كان له ارتباط بنيوي بمعنى أنه اتسم بالازدواجية، ففي المرحلة الأولى من مؤلفاته كان أركيولوجيا، ومع بداية السبعينات صدر له مؤلف "المراقبة والمعاقبة"، حيث أصبح الشغل الشاغل له السلطة (Pouvoir) والبحث في مفاصلها بعد أن كان مهتما بالمعرفة (Savoir)بمعنى أنه انتقل من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا (Généalogie)، وهذا التحول المفاجئ مرده هو أن الأركيولوجيا لم تستطع مواكبة تلك المشاكل العلمية والوقوف في وجهها، منها المظاهرات الطلابية سنة 1968، وهذا ما جعل فوكو ينحو إلى الجينيالوجيا ساعيا إلى إيجاد حلول خاصة بما يتعلق بالسلطة وبهذا تحاول الجينيالوجيا تجاوزه وهذا يعني أنها تبدأ حينما تنتهي الأركيولوجيا، فهناك اختلاف بينهما من ناحية الطرح الفلسفي، ففي بداية السبعينات يمكن أن نضع فوكو في خانة ما بعد البنيويين، بمعنى أن بدايته كانت بداية بنيوية ونهايته كانت من ضمن فلاسفة ما بعد البنيوية وهذا بناء على المواضيع التي ناقشتها واشتغل عليها خاصة ارتباط الجينيالوجيا الشديد بالسلطة بدل التركيز على المعرفة وعلى التطبيق بدل اللغة.[1]

ما من شك أن فوكو قد تأثر بالبنيوية سواء اهتم بالخطاب أو بأشكاله، حيث نحدد في فكر فوكو ثلاث مرحل هي على التالي: مرحلة استقلال الخطاب، حيث نظر لها بصفة جذرية في كتابه "**أركيولوجيا المعرفة**" وحاول أن يحدد وضعية الخطاب وخصوصية ممارسته، والمرحلة الثانية هي مرحلة تجاوز كل من البنيوية والتفسيرية، حيث يلجأ إلى الأركيولوجيا والتفسير وهنا يظهر تأثره بنتشه، من جراء ذلك التأثر درس مفهوم الجنون والموت، أما فيما يخص المرحلة الثالثة التي تسمى بالمرحلة التحليلية التفسيرية وفي هذه المرحلة ابتعد عن البنيوية[2].

مهما يكن من أمر فإنه لا يمكن عزل فوكو عن البنيوية خاصة أنه لا يمكن نفي التشابه بين الأركيولوجيا والبنيوية، ويكمن هذا التشابه في أن كلاهما لا يبحث في مدى معرفة جدية المتكلم حول الظواهر المدروسة بمعنى أنهما يرفضان فكرة تبرير أو توضيح الممارسات اللغوية وربطها بشبكة اللغة رغم هذا

[1]- ريتشارد هارلند: ما فوق البنيوية، ص224.

[2]- محمد علي الكردي: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، د.ط، ص134.

إلا أن فوكو لا يضع أعماله ضمن زمرة الأعمال البنيوية، لأنه يرى أن أعماله الفكرية لا تخضع لفكرة النسق وكل المصطلحات البنيوية، فرغم إلحاحه الكبير على رفض إلحاقه بالبنيوية، إلا أنه كان لها أثر في بداياته الفكرية بمعنى أن الأركيولوجيا مماثلة للبنيوية، وأبرز كتاب مثل هذا التماثل هو الكتاب الذي جعل له شهرة واسعة "**الكلمات والأشياء**"، حيث ظهر وكأنه كانطي جديد يسائل هيوم (Hume) جديد، غير أن تحوله إلى المنهج الجينيالوجي يظهر استناده إلى نتشه وبهذا الشكل فإنه نتشوي بالدرجة الأولى.

عرف ميشال فوكو في فرنسا باختراقه لمجالات كان مسكوت عنها محاولا بذلك الخروج عن المألوف ساعيا لمراجعة مختلف المفاصل المعرفية والفلسفية التي شهدها التقليد الإنسانوي مقدما بذلك استراتيجية نقدية تحليلية تبحث في المهمش والمسكوت عنه في الفكر الغربي[1]، إذ تصب جل اهتماماته على الأحداث القليلة الشأن في التاريخ أكثر من الأحداث التي لها صدى واسع وكبير، فأهمية الحدث ليست مقترنة بما يحمله من مكانة في الفضاء الاجتماعي هذا ما دفعه إلى فهم الأحداث، التي لم تكن تحظى باهتمام بالغ مضيفا صفة الحياة على الفهم المألوف والتدرج للأحداث غير أننا ما نود الإشارة إليه أن فوكو لا يؤرخ لتاريخ الأفكار حيث يبعد التاريخ عن دائرة العلم لأنه لا يكتسب صفة الثبات، ومن هذا نجده يختلف عن الفلاسفة بواسطة منهجه الأركيولوجي الذي يستعمله من أجل الوصول إلى الحقيقة.

يحفر في التاريخ بحثا عن الأشياء المسكوت عنها **مثل الجنون والجنس والسجن** وغيرها من الأشياء غير المفكر فيها، في حين أن جل أبحاثه تصنف ضمن الأبحاث التاريخية، فاهتمام فوكو بالتاريخ غرضه توضيح الحقيقة وتحولاتها حيث ينظر إلى التاريخ من منظور الانفصال(Discontinuité) مبينا الهوة بين عصر النهضة، العصر الكلاسيكي والعصر الحديث،يأخذ التاريخ نوعين **تاريخ شامل** الذي يمثل كلا متداخلا مشكلا بذلك وحدة، وهذا النوع من التاريخ مرماه هو السعي إلى استعادة الصورة العامة لحضارة ما والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع معين، هذا النوع من التاريخ يقابل بالرفض من طرف فوكو لأنه آخذ للزوال والاندثار لكونه قائم على جمع الأحداث حول مركز واحد

[1] – حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص85.

وتقسيم الزمن إلى وحدات كبرى، والأحداث إلى مبدأ موحد[1]، بمعنى أن مجمل الأحداث تتم في حيز مكاني وزماني محدد وبهذا المعنى الوقوف على الأثر أي أثر الظواهر جميعها، وهذا يتم من خلال وجود منظومة من العلاقات المتجانسة والارتباطات العلمية التي يمكن وفقها استخلاص كل منها والنوع الثاني **هو التاريخ العام** وهو يمثل تاريخ (مبعثر) أي تاريخ القطائع والمراتب والخصوصيات الزمانية وهو يظهر في صور أحداث مبعثرة.[2]

هذا الانفصال أو القطيعة(Rupture) تمثل علامة التشتت الزماني للأحداث كالاكتشافات والحوادث، وهذا النوع من التاريخ يرسم فضاء التبعثر والتشتت ويترتب عن هذا الانفصال أو ما يسمى بالقطيعة على لسان حال غاستن باشلار والتي أخذت مركزا جوهريا في فكر فوكو، وهو ما لوحظ في الميدان التاريخي الذي حظي بحضور بارز سواء من الناحية التنظيرية أو من ناحية التفكير، فأعماله بشكل عام هي تاريخ للآخر وتاريخ للذات(Essence) وهذا ما وضحه في قوله: «**إن تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر–تاريخ ما هو– بالنسبة لثقافة ما في آن واحد ودخيل، أي يتوجب استبعاده (لا لتجنيب خطره الداخلي)، ولكن بسجنه (للحد من آخريته)، أما تاريخ نظام الأشياء، فسيكون تاريخ الذات ما هو بالنسبة لثقافة ما في آن واحد مبعثر ومتقارب، أي ما يتوجب تميزه بعلامات وتلقيه في هويات**».[3]

يميز فوكو بين تاريخين أولهما تاريخ الآخر وهو ممثل فيما هو مسكوت عنه وغير الجائز الحديث عنه وكل ما هو هامشي لا يحظى بالاهتمام، وهذا النوع من التاريخ شكل صلب اهتمامه فهذا ما نلمسه في **الجنون في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** و**النظام العقابي في كتابه المراقبة والمعاقبة** و**الجنس في كتابه تاريخ الجنسانية** فهذا الاهتمام غرضه الكشف عن الجانب غير الظاهر للحضارة الغربية. وعن كل ما يشكل أطراف المجتمع والطبقات، وانطلاقا من هذه المحاولة لفهم حقيقة الذات الغربية وتحولاتها

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، ، د.ط، 2000، ص 325.

[2]– ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص ص11– 12.

[3]– ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مراجعة جورج زيناتي، المراجعة الأخير مطاع صفدي، مركز الاتحاد القومي، لبنان، 1989– 1990، ص ص26– 27.

يقوم بمسائلة الحضارة الغربية مستخدما حفرياته وذلك لتقصي ما كان محظورا وهذا ما نجده في أعماله السابقة الذكر.

المشروع الفوكوي المتكامل السلاسل يكشف خبايا الحضارة الغربية على أرض الواقع مبديا اهتمامه نحو فئات مثلت أطراف وهوامش الحضارة الغربية كاشفا أوضاعهم، لكن هذا الاهتمام المنصب نحو هذا النوع من البشر كالمجنون أو المجرم لا يعني أن فوكو بهذا يقر بأن المجنون أفضل من العاقل وأن السجن يربي في كل الأحيان أو أن الحرية الجنسية ليس لها حدود، بل إنه يسير نحو سبر أغوار اللامفكر فيه في الثقافة الغربية وهو الممنوع، فلا نجد له في أي من كتبه يشير إلى هذا، فكل ما أراد فعله هو التعرية الأركيولوجية للحضارة الغربية والكشف عن وجهها السالب الذي هو جزء لا يتجزأ من وجهها لموجب[1]، وهذا يعني أنه أراد أن يسلط الضوء على اللامفكرفيه، موضحا الأطر المكونة للعقل الأوروبي من عصر النهضة إلى عصرنا الحالي محاولا التأسيس لما هو مغاير وترميم الوضع القائم مختارا البعد الاجتماعي الواقعي مستنطقه بالحفر والتنقيب في أرشيف الغرب، وهذا البحث الموضوعي يقدم لنا صورة جديدة للغرب يظهر فيها مجردا من كل أقنعته العقلانية والسياسية والأخلاقية واللاهوتية[2].

فضل فوكو الخوض في مواضع تمثل العقدة، لذا كان لا مناص من الخوض فيها ففكره يميل إلى نوع من اللين نحو أشكال الإقصاء والتهميش الموجه إلى البنية الثقافية للغرب، فسخر لنفسه للاهتمام بمظاهر اللاإنسانية التي تمثل عقبة الغرب المضمرة، فكان المجتمع الغربي منشطر إلى الذات والآخر إلى العادي السوي والمريض وما هو مألوف وغريب والعاقل والمجنون، وهذه التدرجات الفئوية تدل على أن هناك ما هو أساس وما هو غير ذلك، بمعنى أن هناك ما يشكل القمم في المجتمع الغربي وما يشكل الطبقات الدنيا المهمشة في المجتمع، أي الأطراف ولذا يجوز لنا القول أن فوكو حاول من خلال أعماله ترقب الوضع الغربي وتقصيه مرحلة بمرحلة، وهذا ما يتجلى بوضوح في كتاباته خاصة التي صدرت في أواخر الستينيات ".

[1] – هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد12، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، دب، 1984، ص 09.

[2]– ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، دار العربية للعلوم ناشرون، ط1 ،2009، الجزائر، ص81.

ففي كتابيه "حفريات المعرفة ونظام الخطاب" يمكن أن نعدهما صلب منهجيته وهذا لا يعني أننا نقصي أعماله الأخرى، فما نقصده أن نظام الخطاب وحفريات المعرفة عبرا عن أسلوب فوكو الخاص ومنهجيته التي لخصها في الكتابين المذكورين، في حين مارس التطبيق في كتابه "**تاريخ الجنون والكلمات والأشياء**"، إذ صاغ أعماله التطبيقية بنوع من العمل النظري فجل أعمال فوكو ما هي إلا عبارة عن مشكلات مفتوحة يعتمد عليها الكتاب الثاني على الأول، وهذا بدوره سيدعى كتابا ثانيا أي أن المؤلف الأول يقوم عليه الثاني ويكمله وهكذا.

لكن المتمعن لكتابات فوكو يجد أن أكثرها تكشف عن ما هو مضمر وما هو متعلق بطبعه وتجاربه الخاصة مما يجعل القارئ يكاد يكشف حقيقة أغراضه، كما أنها لا تتوفر على أرضية ثابتة ونظرية متواصلة ومنسجمة حتى أنها لا تمتلك لقاعدة منهجية بل أنه لا يوجد كتاب من كتبه لا يحمل بين طياته بصمته الشخصية وتجربته المباشرة مع موضوعاته، وبهذا فإنه يظهر بصفة مجربا أكثر منه منظرا، هذا ما جعله يرفض مسارا واحدا في البحث المنسق في أننا لا نعثر في إطاره المنهجي النسقي والثابت الذي من خلاله نستشف الربط بين المقدمات والنتائج وهذا يعني أنه يفتقر إلى نوع من الانسجام أو ما يسمى منطقيا الفساد المنطقي في عدم تناسب المقدمات مع النتائج، ففوكو يعلن بكل صراحة أنه ضد المنهج وأن أعماله تفتقر إلى المنهج فلم ينشئ منهجا له ولا لغيره، لكن ما تفسير رفض فوكو للمنهج؟

يعد إعراب فوكو بعدم تبنيه لمنهج مستقر ورفضه القاطع لهذه الفكرة قد يكون ذلك راجع إلى قناعاته المتغيرة وسبب ذلك هو ما مرّ به في حياته حيث قال فيه أحد المقربين منه وهو **مسزيل** أحد القلائل الذين لهم معرفة جيدة بفوكو **أنه كان يرتدي أقنعة ويبدلها باستمرار**، فقد مر فوكو في حياته بتقلبات مما أدى به إلى فقدان المشروعية في الجانب الفكري، بحيث خضع إلى تقلباته وتغيرات بحسب أهوائه وتقلباته المفاجئة التي تدلي إلى التناقض، وهذا الأخير لا تقبله الفلسفة لأنه يقلل من مصداقيته فهذا ينعكس سلبا عن منهجيته وفكره التحليلي الفلسفي نتيجة انقلاباته المفاجئة، وهذا إن كان يدل على شيء فإنما يدل على أن فوكو متعدد الوجوه وأفكاره لا تكتسب الثبوت على فكرة معينة، إلا أنه يعد ذلك فضيلة بالنسبة له لأنه يميزه عن باقي المفكرين، وهذا ما عبر عنه في قوله:«**إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون بلا شك، كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه، فلا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني**

بأن أظل أنا هو باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المدنية وهي أخلاق تحاكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية كبطاقة الهوية فلتتركنا وشأننا أحرارا حينما يتعلق الأمر بالكتابة».[1]

الانقلابات المستمرة وعدم الثبات هي القاعدة المنهجية الأساسية التي تمثل ميكانزيم الكتابة والتفلسف لدى فوكو بكل ثقة، بل تعد الركيزة الأساسية لأخلاقيات الكتابة عكس أخلاق الحالة المدنية التي تتميز بالثبات والركود، إذ شكل هذا التغير والتحول المستمر تباهيا بالنسبة إليه، غير أن هذا في واقع الأمر يعد تلاعبا بجدية العلم وصرامته، كما أن المتفحص لعمله الفكري يلمس نوع من الاستخفاف والاستهزاء المنطقي بالمنهجية العلمية والطرح الفلسفي المنسق والمنسجم وهذا يشير إلى أن متجرد كليا من أخلاقيات العلمية التي يتحلى بها رجل العلم.

خلال هذا المسار لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون هذا التلاعب المنطقي مسموحا به إذ يعد تعسفا بعينه لمريدي هذه الفلسفة فمهمة الفيلسوف هي أن لا يفكر في ذاته فقط، وحتى وإن كان هذا التناقض في قرار نفسه جائزا فينبغي عليه أن لا ينظر إلى نفسه بل يجب أن تكون له رؤية استشرافية تواصلية تنويرية علمية، فالترابط المنطقي والانسجام في منهجية محددة وواضحة المعالم مهمة الفيلسوف اتجاه قراءه وحتى مريديه، إذا هذا في حد ذاته يعد روح الفلسفة فلا نجد أحد من المعاصرين من استخف بقواعد المنطق وازدراء المنهجية والكتابة الفلسفية المنسقة التي تتسم بالانسجام إلا نتشه وفوكو[2] رغم هذا إلا أن فوكو لقي شهرة عالمية واسعة (إذ تم دعوته إلى الولايات المتحدة الأمريكية في مارس وإلى اليابان في سبتمبر)، وأصبح عضوا في الكوليج دي فرانس وفي ديسمبر 1970 استهل عمله فيه، فقد اتسمت حياته بالترحال الدائم بين الدول فلم يكتف بإلقاء محاضراته بل ذهب إلى أكثر من ذلك، حيث اتسمت سنواته الأخيرة بالاعتكاف والقطيعة، فأمضى جل وقته منقبا في الأرشيف والصرخات المغمورة والمنسية، وبعدها توفي في 25 يونيو عام 1984.[3]

[1] – ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص18.

[2] – محمد المزوغي: في نقد ما بعد الحداثة (2) فوكو والحنون الغربي، ط1، منشورات كارم شريف، تونس، 2010، ص31.

[3] – فريدريك غرو: ميشال فوكو، ترجمة محمد وطفه، سلسة الكلمة والمجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص ص14– 20.

الفصل الثاني: أركيولوجيا الانفصالية و سلطة الخطاب

المبحث الأول: المنهج الأركيولوجي وخطاب المعرفة

أولا: مفهوم الخطاب

ثانيا: آليات تشريح الخطاب

المبحث الثاني: النظام المعرفي ونشأة العلوم الإنسانية

أولا: في مفهوم الإبستيمية

ثانيا: الحقب المعرفية

ثالثا:نشأة العلوم الإنسانية وإعلان موت الإنسان

خلاصة

المبحث الأول:المنهج الأركيولوجي وخطاب المعرفة

إن تاريخ الفكر الغربي لدى فوكو قائم على تقسيمه إلى حقب معرفية كل حقبة تختلف عن سابقتها وما يعنيه هذا أن هناك قطيعة قائمة بين الحاضر وبين الماضي أي بين كل حقبة وأخرى، مما يعني أن مشروعه يقوم على أساس قطيعة بين كل عصر وعصر فكل مرحلة من هذه المراحل لها خصائصها الخاصة التي تميزها عن غيرها، فكل حقبة طورت من مناهجها هذا ما دفع فوكو لينقب بمنهجه الأركيولوجي مهتما بالأسس الخاصة بعصر معين محللا الطبقة التحية، هذا ما جعل انبثاق العلوم أمرا محتوما مما أدى إلى فتح مجال جديد للبحث ، يتمثل في البحث الابستمولوجي أو ما يسميه فوكو بالإبستمية[1]، هذه الإبستيمية متعلقة بالأركيولوجيا التي هي الأخرى ليست بمعزل عن الحقل المعرفي الفوكوي بمعنى أنها تهتم بعملية الكشف عن البنية التحتية (Infrastructure) لظهور المعارف، فهذا يعني أن لها صلة بمفهوم المعرفة الذي يرتبط بالإبستمية، فماذا يقصد فوكو بالإبستمية؟ وما الذي يعنيه بمفهوم المعرفة؟ وكيف وظّف الأركيولوجيا في دراسة الخطاب؟

أولا: مفهوم الخطاب

إن مفهوم الابستمية الذي انشغل به فوكو له ارتباط في وثيق بالمفاهيم الأخرى لا يخلوا منها لتشكيل خطاب معرفي إذ يقول **فوكو**: «**أن الإبستيمية تمثل تلك العلاقات التي قد ترتبط بوقت معين بممارسات خطابية التي تترك مجالا لأشكال إبستيمولوجية وعلمية وعند اقتضاء أنظمة معقدة**»[2]،وبهذا المعنى أن الإبستيمي قد ارتبطت بمفاهيم منها الخطاب والمنطوق وبهذا الشكل فالخطاب معرفي يقوم على هذه المفاهيم ثلاثة، فالإبستيمي شكل أرضية صلبة قامت عليها المعرفة عبر حقب مختلفة، وهذا ما وضحه فوكو في الكلمات والأشياء وأركيولوجيا المعرفة، حيث شكلت المقولة المركزية

[1]- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص124.

[2] -Michel Foucault: Archéologies du savoirs, Gallimard, paris, 1969, p250.

«Epistémè on entend en fait L'ensemble des relations pouvant unir a une époque donnée les pratique discursives qui à des figure épistémologique à des sciences éventuellement à des systèmes formalisés» .

التي يقوم عليها الخطاب الأركيولوجي ومختلف أشكاله وخصائصه عبر حقب متعددة متباينة فماذا يعني فوكو بالخطاب؟

الخطاب كما حدده فوكو في أركيولوجيا المعرفة بقوله: «**لا أعني مجمل القضايا اللغوية (البلاغية) كما لا يوجد ترابط بين المفاهيم والألفاظ غير أن هذا لا يجعلها (الأركيولوجيا) خارج الخطاب، كما أن الخطاب ليس له لغة تميزه ومرتبطة بالذات المتكلمة، بل هو ممارسة لها ميزاتها وأشكالها**»[1]، يعطي فوكو أهمية للخطاب وجعله مستقلا وله خصوصيته ومميزاته وطرق حضه بها تتم من خلالها ممارسته، وذلك بعزله كليا عن الذات المتكلمة سواء كانت فردا أو جماعة، وبهذا المعنى فإن فوكو ينسب الخطاب إلى الفرد أو الجماعة معطيا له الاستقلالية التامة، حيث أعلن في درسه الافتتاحي في كوليج ديفرانس بقوله: «**بدل أن أكون ذلك الذي يصدر عنه الخطاب ربما كنت ثغرة رفيعة في مساره ونقطة اختفائه الممكنة**»،[2] فالخطاب يعد مجموعة أو سلسلة من الأحداث الخطابية، غير إن هذه السلسلة من الأحداث متجانسة ليس لها علاقة ببعضها البعض، فالأمر لا يتعلق لا بتعاقب الزمان ولا بالذوات المفكرة المتباينة.

الخطاب يهتم بدراسة مختلف العلاقات بين الذوات المتكلمة وعملية خلق المنطوقات (Enonciation) كما يمكن له أن يجعل الجماعات الاجتماعية محل دراسة وذلك من أجل الوصول إلى حقائق بناءا على مجموعة من المقدمات المطروحة يمكن البرهنة عليها والوصول إلى نتائج من خلال تحليل هذه المقدمات، وهذه النتائج هي الحقائق بذاتها لأنه من خلال الخطاب تتكون مجموعة من الجمل لأننا حينما ننطق أولا بالخطاب بمعنى ننطق مجموعة من الكلمات التي تكون الجمل، وهذه الجمل تكون وفق نظام معين لا يمكن أن تصبح رموزا، وبهذا فالخطاب يشير إلى الكلام الذي لا يعني في مجمله الجملة ولا اللغة في كليتها، فتحليل الملفوظات المكونة للخطاب لا يبحث في الخطاب وما ينتجه وما يحجبه بل تبحث عن شروط تكونها والقوانين المؤدية إلى بنائها وتشكلها وكيفية توزعها وطريقة

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص ص44- 45.

[2]- ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، د.ط، التنوير، د.ت، ص02.

عملها، فالطريقة المؤدية إلى ظهورها بدل ظهور غيرها[1]، وهذا ما يجعل للملفوظة موقع تاريخي تنطلق منه فهي موقع صراع وتوتر دائم وذلك لاختلاف الذوات الناطقة.

يسعى فوكو إلى تكوين الخصوصية للممارسة الخطابية بفعل تكريس مبدأ التحول والتغير والانقطاعات باعتبارها أمر تلقائي قائم عليه مختلف المنطوقات والممارسات الخطابية المتجسدة في الحضور الشخصي للفرد، إذ يجعل من الوظيفة الأساسية للمنطوق تتشكل وتمارس ضمن الحقل الخطابي الذي تكون ضمنه وتمارس فيه، حيث تكون منتسبة إليه، وبهذا يتجاوز النظرة التفسيرية التي كانت الركيزة الأساسية لمختلف تيارات البنيوية، حيث لم يعط أهمية للمعنى وذلك من خلال إنكار وتجاوز أهمية عنصر من العناصر فليس له مكان معين ومحدد داخل النسق الواحد، وبهذا قد خالف البنيويين في تحديد مفهوم الخطاب ومكوناته وخصائصه جاعلا من اللغة هي الخاصية والميزة الأساسية لعصر النهضة،كما جعل كذلك من عصر الحداثة هو الآخر له ما يميزه عن باقي العصور إذ جعله عصر الإنسان، غير أن العصر الكلاسيكي اتسم بالخطاب وذلك لما احتله من مكانة بارزة في هذا العصر من خلال إسناد الكلمات إلى الأشياء (الاسم إلى الشيء)، فالخطاب عبارة عن منطوق، وهذا الأخير هو النواة الرئيسية المكونة للخطاب، الأركيولوجي الذي أراد فوكو من خلاله تتبع الثقافة الغربية، مميزا بينه وبين الممارسة الخطابية التي تهتم بوظيفة الخطاب والممارسات غير الخطابية التي تهتم بعلاقة الخطاب بالحياة المادية للمجتمع.[2]

يصر فوكو على تحول الخطاب وعدم ثباته على نسق واحد يتسم بالثبات لأنه توجد فاعلية بين الخطاب كونه ممارسة معرفية، واللاخطاب كونه علاقات قوى تسعى إلى تغير وتحول الخطاب، في حين الأركيولوجيا تهتم بدراسة الممارسات الخطابية في مختلف مظاهرها سواء تعلقت بمختلف الممارسات الاجتماعية أو غيرها، مما يجعلها تتجنب المعنى وضرورة التشديد على شروط ممارسة الخطاب، حيث استفاد فوكو كثيرا من الأبحاث اللسانية والدراسات اللغوية لكنه لا يعطي أي أهمية للسانيات مركزا على الخطاب كونه يتمتع بالاستقلالية التامة عن الذوات، كما أن معظم المؤسسات تخرجه إلى السطح الاجتماعي[3]

[1]- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص ص20- 21.
[2]- ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص319.
[3]- نفسه، ص322.

بتركيز اهتمامه على الممارسات الخطابية ذات الطابع الخارجي، مبينا العلاقات الخطابية التي لا تثير أي تمييز بين اللغة التي يستعملها الخطاب وبين الظروف التي ينتشر فيها، حيث تجعل من الخطاب مختلفا ومتميزا بذاته وذلك من حيث أنه ممارسة مستقلة بذاته، لكن المنطوق هو الذرة والنواة الأساسية التي يقوم عليها الخطاب، فما الذي يعنيه فوكو بالمنطوق؟

1- المنطوق-ذرة الخطاب

المنطوق يشكل الوحدة الأساسية التي تشكل عليها الخطاب والنواة التي يتأسس عليها، فالخطاب هو الميدان العام الذي يجمع المنطوقات ويتماثل المنطوق كل مع الجملة والقضية والفعل اللساني، كما قد يختلف عنهم كليا إذ يقول فوكو:«**قد استخدمت في العديد من المناسبات لفظ المنطوق ذلك لأشير به إلى عدد من المنطوقات أولا لأميزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطاب (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 هو أبسط جزء من الخطاب**».[1]

يعد المنطوق الوحدة المهمة و الأساسية التي يرتكز عليها كل خطاب، فعلاقة المنطوق بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل، غير أنه من حين لآخر يتميز عن الخطاب، وذلك لأنه وحدة أساسية له القدرة على أن يستقل بذاته، وبهذا المعنى يظهر أنه ليس من الضروري أن يكون ملازما للخطاب، كما نجد المنطوق له ارتباط بالعديد من الحقول المختلفة، كالحقل العام للخطاب ومختلف التشكيلات الخطابية والتشريح الخطابي وذلك لأنه مرتبط بالنطق والكتابة فهو يلعب دور الجملة في السياق العام للنص، فالنص ما هو إلا عبارة عن مجموع من الجمل أو قضيا منطقية، في حين أن الخطاب يتكون من منطوق لكن هذه المنطوقات قد تكون جمل أو قد لا تكون، وبهذا المعنى فالمنطوق ليس بالضرورة أن يكون جملة.

إن الجملة تحمل عدة دلالات منها الظاهر ومنها المضمر في حين أن المنطوق يشير دائما إلى ما هو واقعي وهذا لما تحمله من فضاء واسع ولا تحتاج إلى جهد كبير حتى تخرج إلى الواقع ويتم إنتاجها، وذلك لكون أي شخص قادر على خلق وإنتاج منطوقات بشرط أن يكون لها دلالة واضحة

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص76.

في الحقل الخطابي، في حين الجملة اللغوية أن تحمل جدل واسع قد يكون لها ما يماثلها ويناقضها في أن القضية المنطقية لها علم خاص بها يحددها من حيث الكم والكيف، ومن حيث التركيب، فإن كانت جزئية أو كلية هذا تصنيف من ناحية الكم، وإن كانت سالبة أو موجبة فهذا من ناحية الكيف، أما من ناحية التركيب نعني بها أنها حملية أو شرطية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يقر بضرورة الفصل بين كل من القضية والمنطوق وذلك لأن الأولى تعني تلك القضية المنطقية المتكونة من موضوع ورابطة الحمل والمحمول، وبهذا يذهب فوكو إلى أن القضية غير صالحة لتكوين منطوق وذلك لأنه قد نجد منطوقان ينتسبان إلى حقل خطابي متباين، إلا أننا لا نجد في أي منها قضية كونهما متمايزتان لأن المقاييس التي تسمح بتحديد هوية قضية ما ويتميز عدد آخر من القضايا داخل وحدة صنعة ما، وإظهار استغلالهما أو اكتمالهما لا تصلح لوصف الوحدة المتميزة للمنطوق.[1]

إن المنطوق له ارتباط باللغة ولا يمكن أن تكون لغة دون وجود مجموعة من المنطوقات، فاللغة من حيث هي البناء الوحيد الذي يقوم عليه المنطوق، بمعنى أنها المنظومة التي تبنى عليها المنطوقات، غير أن المنطوق ليس مساويا للغة، كما أن اللغة ليست في كل الأحوال إسقاطا للمنطوق، بمعنى أن كل من اللغة والمنطوق ليس لهما نفس المستوى من الوجود غير أنه لا يمكن إنكار علاقة ترابط الوثيقة بينهما، من حيث أن كل واحد منهما يستلزم الآخر لكن في الوقت نفسه غير متساويان، ما دام المنطوق ليس شرطا ضروريا وإلزاميا لوجود اللغة حيث أنه يمكن أن يحل محله علامات وإشارات لكن في كل حال من الأحوال اللغة لا يمكن أن تقوم دون منطوقات، كما أن المنطوق يحمل صفة التجدد والتغير كونه ضمن نسق من النظام يتسم بالتجديد والانفتاح، وذلك يرجع إلى أن اللغة تكوّن نظام مفتوح حسب **فوكو** لذلك يقول: «**اللغة يقطنها دوما، الآخر خارج، ناء ، بعيد، وفي جوفها يقبع الغياب**»،[2] هذه الخاصية التي يعطيها فوكو للغة ويميزها بها لا يمكنها سوى أن تكون ضمن نظام مفتوح ولها اتجاهها الخاص، وذلك لما تكتسبه من قدرة على تسمية الأشياء، فاللغة لها ارتباط بموضوعات متعددة ومختلفة، كما لها ارتباط بذوات ممكنة، كما أنه حين تقيم اللغة أبحاثها ودراساتها لا يمكن لها أن تكون إلا في ظل وجود المنطوق، وذلك لأنه يؤهل اللغة لتصل إلى مستوى التحليلات التي تنصب على مختلف

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص77.

[2]- نفسه، ص104.

الأقوال والنصوص مما يجعلها قادرة على تأويل المعاني المتعلقة بتلك الأبحاث والدراسات.

في الكثير من الأحيان تحل العلامة أو الإشارة محل المنطوق وبها يصبح المنطوق إشارة أو علامة، وبذلك تصبح عتبة المنطوق هي عتبة وجود الإشارة[1]، وبذلك فالمنطوق ما هو إلا عنصر أو مجموعة العناصر التي تكون مساوية للإشارة أو مجموعة الإشارات إذ يقول **فوكو**: «**المنطوق وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة (الإشارات)، انطلاقا منها واعتمادا عليها: نستطيع البت فيها بعد، عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك الأدلة (الإشارات) معنى أم ليس لها، والوقوف على قادة تتاليها وترابطها، ورصد مدلولها ونوع الفعل الذي تنجزه وتصوغه شفويا أو كتابيا**».[2]

إن المنطوق له وظيفة تنتمي إلى الدلالة(الإشارة) لكن هل المنطوق هو ذاته الإشارة؟،المنطوق في حقيقة الأمر هو ذاته يعد إشارة أو دلالة كانت مكتوبة أو ملفوظة، أما الإشارة أو العلامة لا تساوي المنطوق في ذاتها لأنها أوسع من المنطوق لكونها تتطابق مع الحياة الاجتماعية والطبيعية وبذلك لا يمكن اختزال المنطوق في تكوين الجمل، لكونه عنصر مهم، ومع ذلك لا يمكن أن نعطي للمنطوق مفهوم نحوي من خلال ما تتسم به الجملة من مركبات نحوية، لأن المنطوق يمكن أن يوجد خارج المعنى العام للجملة ولا يوجد تطابق بين المنطوق وما يعبر عنه وبين الجملة بمعناها العام.[3]

ذلك أن المنطوق بالنسبة للجملة ما هو إلا عناصر لسانية التي نستطيع التعرف عليها أو العكس من ذلك وهذا يكون على هيئة جملة، وهذا ما يسقط على الاسم والفعل ومختلف الأحرف الهجائية، فهذه العناصر هي المكون الأساسي الذي تتأسس عليه الجملة، وبهذا فالمنطوق جزء أبسط من الجملة في ذاتها أو قد يكون مساير لها، فالدور الذي يمثله المنطوق أنه جزء من اللغة والخطاب بصفة عامة بمعنى أنه متبقي، أما فيما يخص علاقة المنطوق بالقضية، فالقضية التي يقوم عليها المنطق تتكون من موضوع ومحمول.

---

[1]- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص97.

[2]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص82.

[3]- نفسه، ص85.

يربط فوكو القضية بالمنطوق مقرا أن المقاييس التي تسمح بتحديد هوية قضية ما تتميز بعدد آخر من القضايا داخل وحدة ما، وإظهار استقلالها أو اكتمالها، لا تصلح لوصف الوحدة المتميزة للمنطوق، حيث يقدم فوكو مثالا على ذلك، حيث أن قضية لا أحد يصغ وحقيقة أنه لا واحد يصغ من الناحية المنطقية لا يمكن التمييز بينهما، وهذا يعني أنهما غير مختلفتين، أما من ناحية المنطوقية فإنهما يعتبران غير متساويتين، كما أن القضية قد تكون من الناحية المنطقية فاسدة (كاذبة) لكنها منطوقيا مجدية حسب وجهة نظر فوكو، كما أنه يمكن أن يقدم مثالا على أساس أنه جملة لغوية أو قضية منطقية، لكن الأولى تكون فاسدة من ناحية المعنى وهذا يعني أنها لا تحمل أي معنى من جهة، ومن جهة ثانية ينظر إليها على أنها قضية إذ نجدها أنها فاسدة ولا تحتمل التحقيق، كما أنها متناقضة لكنها تعتبر منطوق لكن على أي أساس تعتبر أنها منطوق ولا تعد جملة أو قضية؟ لأن الحكم على الجملة على أنها ليست صحيحة أو قضية على أنها فاسدة يجعلها بعيدة كل البعد كل وخارج الوعي، كأن يهدي الفرد نتيجة التعب أو نتيجة رؤية الأحلام، لكن هذه كلها تعتبر منطوقات لأنه تتضمنها أفعال منطوقية، وهذه الأفعال لا تتطابق مع الجملة أو القضية، وهذا ما يميزه عن غيره من الألسنيين.

هذا لا يجعله يبتعد عنهم كل البعد فهو يتقارب مع التيارات الألسنية المعاصرة خاصة نظرية أفعال الكلام التي تهتم بأفعال اللسان البسيطة، إذ يرى فوكو أن المنطوق ومختلف الأفعال اللسانية ليست مقاربة ومتشابهة، لكن يعدل من نظرته ويقر بعدم صوابها حيث ذهب إلى أن مجموعة من المنطوقات لها القدرة على تشكيل منطوق مركب مع اعتبارها منطوقا بذاتها. فحسب فوكو في الكثير من الأحيان يتطلب الأمر العديد من المنطوقات لتشكيل منطوقا واحدا وهذا ما يسميه فوكو بالمنطوق المركب لكن نظرية الأفكار الكلامية وروادها يعترضون على نظرة فوكو،[1] حيث ساوى فوكو بين المنطوق والفعل الكلامي، وهذا ما يجعل أحدهما يقتضي الآخر ، وبهذا المعنى أن الواحد منهما مشروط بالآخر، مما يجعل الأفعال اللسانية تقتضي إمكانية الجمع بينهما في منطوق واحد، غير أن هذا لم يقبل به أنصار نظرية الكلام واعترضوا على ذلك، ووافق فوكو على هذا الاعتراض، إذ رد على هذا ذلك معترفا بخطئه مؤكدا أن المنطوقات

[1]– دريفوس ورابينوف: ميشال فوكو المسيرة الفلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، د.ط، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت، ص45.

لا يمكن اعتبارها أفعالا لسانية حيث يبرر وجهة نظره بذلك أن ينظر للمنطوقات والأفعال اللسانية من زاوية مختلفة تختلف عن نظرة رواد النظرية الكلامية.

يجعل فوكو من المنطوق له دور فعال في مختلف المجالات سواء كان في الحقل المعرفي أو السياسي والمنطوق يمكن تشريحه وتحليله في إطاره أو نسقه العام وهو حقل المنطوقات، فالتحليل الأركيولوجي الذي سلطه فوكو على الخطاب سعى من خلاله إلى البحث عن الخطاب ومختلف مادياته وأشكاله كاشفا عن شروطه التاريخية وعلاقتها بالخطاب ومختلف الأحداث المرتبطة ، فالتشريح الأركيولوجي هو تشريح ينصب على التاريخ ومختلف الأحداث التاريخية بالدرجة الأولى متغاضيا عن التحليل اللغوي والمنطقي للخطاب ولهذا يجعل فوكو من سؤاله متمركز حول كيفية تشكل الخطاب بمعنى يرتكز على مختلف الاختلافات الحاصلة على مستوى الخطاب برصد مختلف الحقب التي يظهر فيها الخطاب وكيفية ظهوره في مراحل معينة دون سواها متجاهلا تقنيات التأويل التي تكشف عن معنى الخطاب في باطنه.[1]

لقد أقصي فوكو المسألة المتعلقة بدراسة المفاهيم وما تحمله من معنى ليؤكد على فكرة ظهور الخطاب وانبثاقه مبينا ضرورة الاختلاف في الأبنية المشكلة للخطاب التي تجعل منه يتمتع بنوع من الخصوصية والفردانية، وهذا ما يجعله يقوم بتفكيك وتشريح الخطاب مما يعني هز التشكيلات الخطابية، فما الذي يقصده فوكو بالتشكيلة الخطابية؟

2- التشكيلة الخطابية Formation discursive

المنطوقات في مجموعها تشكل خطابا لكنها في ذات الوقت لها استقلاليتها الذاتية في تكوين علاقات مغايرة مع مختلف العناصر لكن المثير للتساؤل هو كيفية بناء خطاب من جراء التقاء مجموعة من المنطوقات فلتحقيق ذلك لابد من تحديد العناصر التي يقوم عليها الخطاب والتي نقصد بها التشكيلة الخطابية فهذه الأخيرة تعد مجموعة من القواعد التي يقوم عليها النظام العام للمنطوقات ففي معناها الدقيق يمكن اعتبارها مجموعة من المنطوقات المرتبطة مع بعضها البعض على مستوى المنطوقات[2]، فما ينطبق على المنطوق ينطبق على الخطاب والتشكيلة الخطابية التي تعبر عن منطوقات عامة التي تحكم مجموع

[1]- ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص323.

[2]- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 102.

الإنجازات اللفظية كما تعبير عن ذلك القطاع العام من الأشياء التي قيلت في المستوى النوعي للمنطوقات.[1]

فالتشكيلة الخطابية تقترب من الخطاب لكونهما يتشكلان من منطوقات لكنها تختلف عنه في نقطة واحدة هي أن التشكيلة الخطابية تتكون من العديد من المنطوقات، لامنطوقات فردية في حين أن كل من المنطوق الخطاب والتشكيلات الخطابية يلتقيان في حقل واحد، حيث أن المنهج الأركيولوجيا يعد المنهج الوحيد لتحليل المنطوقات ومختلف التشكيلات الخطابية، كما أن المنطوق هو جزء لا يتجزأ من الخطاب وهذا الأخير ينتمي إلى التشكيلة الخطابية، فبالتالي ما ينطبق على التشكيلة الخطابية من قواعد وقوانين ينطبق على المنطوق والخطاب أيضا، رغم أن الخطاب وحدة أكبر من المنطوق في حين أن كلاهما يعدان جزء من التشكيلة الخطابية لكن ما الذي يحدد ظهور هذه التشكيلة الخطابية؟.

إن التشكيلة الخطابية لا تعتمد في خطابها على الوصف ولا على تحديد مواضيعها بل على وصف أنظمة التبعثر، فحينما نستطيع إثبات هذه المنظومة في حقل المنطوقات حينما نتوقف على شكل من أشكال الانتظام بين الموضوعات وأنواع التعبير والتصورات والاختبارات الفكرية وبهذا نقول أننا أمام تشكيلة خطابية[2] وهذا لابد له أن يستند إلى القواعد التي تخضع لها كل من الموضوعات وضروب التعبير والاختبارات الفكرية، ولهذا شروط تتحقق عليها وعلى موجبها تتشكل التشكيلة الخطابية، ومن هذه الشروط قاعدة الانبثاق التي تحدد كيفية ظهور الموضوعات في المكان مثلما هو الحال بالنسبة للجنون، حيث تطرق فوكو لهذا وفقا لأشكال ظهوره من المعزل إلى المستشفى وهذا ما بينه من خلال كتابه "**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**"، أما القاعدة الثانية وهي قاعدة التعيين والترتيب التي تنحصر في الخطاب الطبي، أما فيما يخص قاعدة التمييز والفرز هذه القاعدة تسمح بظهور نوع من الخطاب في فترة زمنية معنية من التاريخ، غير أن القاعدة الأهم التي تحقق التشكيلة الخطابية هي قاعدة التبعثر والتوزيع كون الخطاب والتشكيلة الخطابية لا يتميزان بالموضوع ولا بالترتيب لكن بالتبعثر.[3]

---

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص ص107- 108.

[2]- نفسه، ص37.

[3]- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص ص104- 105.

التبعثر ما هو إلا تداخل واختلاف في المنطوقات وهذا متعلق بحسب طبيعة الخطاب الذي يتضمن التغير والتحول وهذا ما تقتضيه الأركيولوجيا، حيث من خلالها يتم رصد المنطوقات وتحولاتها ومختلف أفعالها إذ يعطي الأولوية للتغير واللاثبات وهذا في ظل تداخل وتبعثر المنطوقات، إذ أنه ينبغي إلغاء المنهج لكل الوحدات التي ألف استعمالها للكشف عن المنطوق إذ يجب النظر إليه كحدث منفصل ومتغير ولا يرتبط بالمواقف التي سبب حدوثها لكن بمختلف المنطوقات التي تسبقه أو تلتحق به.[1]

انصراف فوكو إلى تقصي ميدان الخطاب حيث لم يتم التطرق إليه بطريقة فوكو فاهتمامه بالمنطوق أو مختلف الألفاظ المنطوقية من حيث أنه يكتسب صفة الوجود العيني، فجعل منه ينتمي إلى التشكيلة الخطابية مثله مثل الجملة التي تنتمي إلى النص مشكلة وحدة متجانسة لكن ما الذي يحدد الوجود العيني للمنطوق؟

3- الوظيفة المنطوقية:

يمثل النص الفوكوي دراسة عقلانية غربية من أجل الوصول إلى تحقيق قطيعة مع مختلف الدراسات الحداثوية بغية فهم واستيعاب الثقافة الغربية فلكي يدرس المنطوق الغربي في الثقافة الغربية على حد رأي فوكو لابد من تحديد الوظيفة المنطوقية التي من خلالها يتم تحديد الوجود العيني للمنطوق وهذا لابد أن يقترن بالبحث الأركيولوجي، كما أن الوظيفة المنطوقية لابد أن تتمتع بنوع من الاستقلالية حتى يتسنى لها ممارسة وظيفتها بحيث لا يمكن أن تكون لها ممارسة على مستوى كل من الجملة والقضية، فلكي تصبح العناصر اللغوية تتجلى بصفات التي يتحلى بها المنطوق لابد لها أن تتوفر بعض الشروط المتوفرة في المنطوق وهي ضرورة توفرها على الوجود المادي لأن المنطوق تتجلى فيه هذه الخاصية سواء كانت مكتوبة،شفوية كما أن تلك الممارسات الخطابية ليست ثابتة ولا تلتزم الاستقرار لذلك يجب التعامل معها على أساس أنها منفصلة ومنقطعة، كما أن الخطاب لا بد أن يكون بمنأى عن التأويل ومختلف تقنياته، كما أن الخطاب له خصائص ينفرد بها وله ظروف ناظمة له، فواقعية المنطوق تجعل من الخطاب له وجود فعلي، وهذا ما يلغي كل الشوائب الخارجية عن النطاق المعرفي وذلك لوجود حدود العقل ذاته، وبهذا يتم

[1]- ابن داوود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص330.

استقراء الخطاب وفحص عمليات انتظامه.[1]ومن هذا ما هي آليات المعتمدة في تحليل الخطاب الغربي لدى **فوكو؟**

ثانيا:آليات تحليل الخطاب الأركيولوجي:

1- الندرة (Rareté):

لتحليل الخطاب لابد أن يكون للمنطوق حضور قوي يستند عليه الخطاب فمختلف الممارسات الخطابية ترسم نظاما معينا يستطيع الأركيولوجي أن يبين وظيفتها ويحللها مضفيا الجدية على الممارسات الخطابية ومدى الحيز الذي تشغله، ولتحقيق ذلك لابد من الاعتماد على آليات أولها هي آلية الندرة التي يعتمد عليها في تشريح المنطوق، فالنص غالبا ما يتصف بالكلية والتكامل حيث يتم تناول النص من وجهة تكامله مع النصوص الأخرى وذلك لأنه يتشارك معهم في صفة الكلية والوفرة، كما أنها قد تتشارك معهم في دلالات معينة معبرة عن الحقيقة التي أنتجت فيها ولهذا فإن التحليلات تستنطق النصوص وتقوم بتشريحها وذلك على حد رأي فوكو إظهار ما في نية البشر أن يقولوه ليس انطلاقا من ما نطقوه أو كتبوه.[2]

وهذا يجعل صاحب النص له قدرة على تحليل وتشريح النص لأن ذاته هي التي تعبر عن نواة التشريح، غير أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه حيث وصل إلى مختلف الهياكل والموضوعات التي تعد من صنع البشر في فترة زمانية معينة، وهذا الأمر يستدعي ظهور عدة دلالات تحمل نفس المدلول مما يجعل كل المعاني تؤول إلى معنى واحد في ذاته كون هذا الأخير يحمل الحقيقة بعينها، وهذا ما يصطلح عليه «**بوفرة المدلول للدال الواحد والوحيد**»[3]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدلا على أن الخطاب الواحد يتمتع بالامتلاء والثراء نتيجة كثافة المدلول إزاء الدال.

إن الأركيولوجيا تهدف إلى السيطرة والتحكم في جل المبادئ التي تهدف إلى ظهور المدلولات التي تم التلفظ بها إذ تلغي الأركيوولوجيا مفهوم التأويل مركزة على الندرة، غير أن التشكيلات الخطابية توجه

[1]- ابن داوود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص ص339- 340.

[2]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص110.

[3]- نفسه، ص110.

التحليل نحو الندرة كونها تسعى إلى خلق قوانين خاصة بها، وبهذا الشكل تصبح الندرة موضوعا خاصا بالتشكيلات الخطابية، كما نجد فوكو يجعل لآلية الندرة أسس تقوم عليها،حيث ترتكز الندرة على مبدأ يدعى مبدأ الكل لا يقال أبدا وذلك أن المنطوق مهما بلغ درجة الكثرة والوفرة، إلا أنه يحتاج الاستطاعة والقدرة على التعبير عن مبدأ الكلية والوفرة وذلك لأن اللغة في ذاتها ناقصة ولا تفي بالغرض نظرا لكثرة العناصر والتركيبات، وهذه الكثرة تصيبها بالقصور، وهذا ما يجعلنا نستند إلى مبدأ الندرة للبحث عن كل ما هو ممكن بمعنى ذلك القليل الذي قيل في حقبة معينة ونظرا لذلك تظهر التشكيلات الخطابية كمبدأ تقطيع داخل تشابك الخطابات ومبدأ فراغ داخل حقل اللغة الخطابية في نفس الوقت[1].

2- الخارجية (Extériorité):

يعني فوكو بالخارجية معاينة المنطوقات من حيث انتظامها السطحي، حيث ينظر إلى الخطاب من ناحية انتظامه الخارجي، وذلك بغرض التحكم في المنطوقات في حالة تبعثرها وتداخلها المفاجئ، وجعلها كحدث، وهذا ما يتطلب استكشاف الخارج أو ما يحيط بالمنطوقات حيث تتوزع في هذا الخارج كأحداث منطوقية وهذا ما يستدعي النظر إلى الأحداث الخطابية أنها ميدان للممارسة قائم بذاته لا أنه أحداث خطابية ليست ناتجة عن شيء[2]، يتجاوز فوكو النظرة الكلاسيكية التي كانت تهتم بالتحليلات الداخلية للكشف عن جوهر المنطوق على اعتبار أن السطح الخارجي لا يمثل الوجه المادي والخارجي الذي لا يمكن الاعتماد عليه للكشف عن محتوى المنطوق غير أنه يتجاوز هذه النظرة حيث يرى أن المنطوق والرؤية يتحققان تاريخا لكون أن التشكيلات الخطابية التاريخية لها القدرة على أن ترى وترى، كما أن المنطوق والرؤية يخضعان لشروط برانية لا جوانية.

يخضع المنطوق بذلك للتبعثر والانتشار حيث تتجه الأركيولوجيا لوصف المنطوق في تبعثره الخاص، ومن أجل تشريح المنطوق في مظهره الخارجي الذي يتكون فيه، كما انه لا يجب أن يكون للمنطوقات مرجعية فردية أو جماعية فلا يقتضي الوصف الأركيولوجي أن يقوم تحليل المنطوق على أساس أنه مجهول لا هوية له، وهذا يتطلب أن نجعل من حقل المنطوقات غير خاضع في تحولاته وتغيراته إلى مبدأ

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفية، ص111.

[2]- ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص ص341- 342.

الوعي الزماني متخذا منه براديغم المتعالي، لكن البحث التاريخي على العكس من هذا يجعل من الخطاب قرين بالذات الواعية سواء كانت ذات فردية أو جماعية أو عديمة الهوية، حيث تم تشريحها انطلاقا من مبدأ القصدية، حيث يؤكد فوكو أن زمان الخطابات ليس انعكاسا لزمان الفكر،[1] فجل الخطابات لا تخضع لمبدأ الداخلية (الجوانية).

كما لا ينبغي أن نجعل الخطاب مرتبط بالذات الفردية أو الجماعية ولا متعالية، بل أن نتعامل معه كممارسة مجهولة الهوية وبهذا الشكل نجد الخطاب نفسه في خانة الخطابات المبنية على المجهول، إذ يجعل فوكو من الخطاب خاضع للتشريح ولا يعطي أهمية بالغة لمبدأ الوعي كون المنهج الأركيولوجي لا يعطي أدنى اعتبار لاسم المؤلف بمعنى أيا كان يتكلم وهذا إن كان يشير إلى شيء فإنما يشير إلى ضرورة التعامل مع الخطاب على أنه نوعها، حث يؤكد **فوكو** هذا بقوله: «**أن كل ما يقال لا يقوله حيثما شاء، ولهذا فهو يقع تحت رحمة لعبة الخارجية**»،[2] يعني فوكو أن كل ما يمكن بلورته من خطابات ومنطوقات هو تحت رحمة الخارجية.

3- مبدأ التراكمية (Accumulation):

إن ما يميز التحليل المنطوقي هو أنه لا يعطي اعتبار للنصوص القابعة في سياقها قصد إعادة إحيائها وإعادة الحيوية لها عن طريق البحث في حقل منطوقاتها ورصد مصدرها وفك الرموز المتعلقة بها، وهذا يعني أن الوصف الأركيولوجي يسعى إلى استئصال معالم الخطاب البالية التي مرّ عليها الزمن وأصبحت من الماضي، وهذا يقتضي انتزاع هذا الجمود والقصور الذي يعتري الخطاب لبعث نوع من الحيوية لخطة معينة، حيث تسعى الأركيولوجيا إلى إعادة البعد الأنطولوجي للمنطوق حيث أن آلية تراكم هذه تعطي أهمية جد بالغة للتشكيلة الخطابية، حيث يتمثل على حد رأي فوكو في نمط استكشاف الوجود الذي يميز العبارة[3]، وهذا لا يعني أن نتقصى المنطوقات عبر الحقب المتزامنة والمتسلسلة زمانيا

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص113.
[2]- نفسه، ص114.
[3]- نفسه، ص114.

لأن المنطوق يبقى له أثره الخاص به على مر الزمن، وهذا لما يتمتع به من قوة مادية تمكنه من المحافظة على ذاته من خلال وجوده المادي المتمثل في الكتاب أو المؤسسات.

من هذا ينظر إلى المنطوق أنه يتسم بالاستمرارية بمعنى أن يكتسب أثر وهذا الأثر له صفة الاستمرارية وهذا ما يستدعي أن لا ننظر للفترة الزمانية التي تم فيها بلورة هذه المنطوقات، إذ يضيف فوكو ضرورة النظر للمنطوقات في صورتها الجمعية التي تتميز بها عن غيرها فهذه الميزة التي تتميز بها المنطوقات لا تكون في المستوى ذاته لأنها تخضع للاختلاف وهذا خاضع لميادين مختلفة حيث يقدم فوكو مثالا على ذلك ليقر به أن المنطوقات الرياضية لا تحقق ميزة التجمعية فالرياضيات الحديثة عباراتها لا تتراكم على غرار الهندسة التقليدية، كما أن الملاحظات الطبية اليوم لا تتساوى مع الملاحظات الطبية السائدة في القرن الثامن عشر لا من حيث التركيب ولا من حيث القوانين ولا من حيث التقنيات.

إن المنطوق له قابلية للتغير والتحول، وبهذا تصبح الإمكانيات التي تنفرد بها الاستعادة لا محل لها ضمن هذه التغيرات، ذلك أن وصف العبارات وكذلك التشكيلات الخطابية مضطرة إلى التحرر والانفكاك من الصورة الشائعة والموروثة حول العودة[1]، الأركيولوجيا تشكل انفصالا مع فكرة الأصل وتقصي لحظات تشكل الخطاب، حيث تهتم بدراسة مختلف المنطوقات باختلاف ميادينها لكن في شكلها التراكمي.

4- القبلي- التاريخي: Apriori Historique

بين فوكو أن الأركيولوجيا لا تربطها صلة بالأصول ولا تهتم بالنشأة بل تجعل محور اهتمامها يتمركز على التحليلات الخطابية على اختلافها، إذ يعد القبلي التاريخي ضرورة لازمة لوجود المنطوق وتحقيقه وهذا ما بينه ميشال فوكو من خلال بحثه الأركيولوجي الذي يسعى إلى التنقيب والحفر لإيجاد ظروف مناسبة لتحقيق خطاب ما في حقبة تاريخية معينة وبذلك تنكشف خلفيات كل حقبة في بناء الفضاء المعرفي والعلمي، وعلى هذا الأساس يتشكل القبلي التاريخي إذ يعني به فوكو الالتزام التاريخي للمنطوقات، كما أن هذا القبلي التاريخي لا يكون شرطا ضروريا لصدق وصحة الأحكام، بل يكون

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص116.

ذا ضرورة إلزامية لوجود المنطوق، إذ يقول **فوكو**: «**إن القبلي ملزم لأن يصف العبارات في تبعثرها وأن يرصدها في تداخلها**»[1]، فالقبلي التاريخي يجعل من العبارة خاضعة لنسقه، حيث يحدد شروط انبثاق العبارة وقانون تواجدها مع مختلف العبارات الأخرى كما يبرز الشكل النوعي لوجود تلك العبارات ومبادئها التي وفقها يتم تحديد بقاؤها واندثارها وتحولاتها، فالقبلي التاريخي هو مجمل الشروط التي يتم من خلالها ظهور وتشكل جل الخطابات ومختلف الوحدات المتعلقة بها يكون هذا بطيعة الحال من وجهة نظر الأركيولوجية.

المبحث الثاني: النظم المعرفية ونشأة العلوم الإنسانية

أولا: في مفهوم الإبستيمية

تعني الإبستيمية باليونانية (العلم) بالمقابلة مع (التقنية)، ويقصد بها "حقلا" أو "مجالا" أو دستورا أساسيا يفرض نفسه في آن متوافق في مختلف مضامير ثقافة بعينها في عصر بعينه ليكون رغم الشتات الظاهري قانونها الداخلي أو شبكتها السرية.[2]

إن لكل عصر في الثقافة الغربية له بنية خاصة تفرض نفسها عليه منغلقة على ذاتها هذا ما شكل قطيعة إبستيمولوجية، فيكون لكل حقبة زمنية ميزة تتميز بها عن غيرها من الحقب ولها حقل معرفي يميزها يعكس النظام المعرفي السائد يقول **فوكو**: «**إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي (الإبستيمي) المعارف المنظور إليها خارجيا أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية**».[3]

الإبستيمية لها ارتباط وثيق بالمعرفة (Connaissance) مما يجعلها الركيزة الأساسية التي يقوم عليها النظام المعرفي عند فوكو، فالمعرفة تعد وحدة بناء تتوزع على مختلف الفئات، وهذا يشير إلى الانقسامات والاتجاهات التي يعرفها بناء معين، حتى وإن كانت هذه البناءات تتخذ اتجاها تمتباينة، فالمعرفة تتخلل البناءات والعتبات المتباينة مكونة منها تشكيلة تاريخية

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص118.

[2]- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، مادة الابستيمية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص 469.

[3]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص25.

فالإبستمولوجيا تقودها إلى العلم (Science) بطريقة حتمية، لكن المعرفة أشمل وأوسع من العلم، فالمعرفة ليست هي العلم بالرغم أنها لا تنفصل عنه[1]، ففي عناصر المعرفة تتحدد الشروط الأولية التي على ضوئها تتحدد إمكانية ظهور علم من العلوم أو جملة من الخطابات العلمية، فالمعرفة التي يقصدها فوكو هي جملة الخطابات المختلفة التي تحدد في مرحلة معينة المفكر فيه، والذي لم يتم التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، هذه جملة الخطابات يحكمها نظام معرفي يسميه فوكو الابستمية[2].

فلم يكن محور اهتمام فوكو قائم على أساس نقص المناهج العلمية ومختلف النظريات، وإنما انصب اهتمامه على تلك التمفصلات الأولى التي يمكن من خلالها تحقيق إمكانية الوجود من عدمها، بالإبستمية تعد موضوع الأركيولوجيا(Archéologie) التي تهتم بالنبش في البنية التحتية من أجل كشف النظم المعرفية، حيث تمثل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة في عصر معين، فالإبستمية تظهر تاريخ شروط إمكانياتها وما يجب أن يظهر في داخل كل معرفة.

أما الأركيولوجيا كونها (علم الحفريات الأثرية) هي دراسة البنية الضمنية للمعرفة (الابستمية)[3] فمجال الأركيولوجيا البحث في بنية المعرفة، ومن هذا يقسم فوكو بنية العقل الغربي تقسيما ثلاثيا، وهذا ما يظهر في "**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مولد العيادة، الكلمات والأشياء**"، هذا التقسيم للأرضية الثقافية للحضارة الغربية يبين بنية العقل الغربي، إذ تشكل في تاريخ الفكر الأوروبي قطيعتين في الحقل الابستمولوجي، لا وجود لقابلية التشابك بين حقبة وأخرى في المجال الابستمولوجي، فلابد من وجود إبستمي واحد تتحدد من خلاله كل معرفة وشروطها، وهذا ما يكسب الأركيولوجيا دورها في التنقيب عن الحقب المعرفية كونه لكل عصر بنية مختلفة عن غيرها بالضرورة.

وهذا ما كرس مفهوم القطيعة لدى فوكو، هذا المصطلح الذي ابتكره غاستن باشلار (Gaston Bachelard) في فلسفة العلوم والذي لا يمكن أن يكون خارج النسق ومعزولا عنه، لأنه لا يمكن إدراك المعرفة عبر التطور التاريخي بل تدرك من خلال نسق متزامن وهذا ما يقوم به فوكو مجسده في مؤلفه

[1]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يافوت، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص59.
[2]- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص174.
[3]- ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص74.

"**أركيولوجيا المعرفة**"، يحدد المعرفة بأنها ليست نتاج عملية خلق بل هي حصيلة عملية من التشكل والتنويع، فأركيولوجي يبحث عن الظواهر الوضعية للانفصال المعرفي.

يرفض فوكو الاستمرارية والاتصال(Continuité) ، فالتواصل غير معترف به من طرفه فهو يكرس للاتواصل (Discontinuité) بين مختلف العصور حيث يترصد مختلف هذه الانقطاعات للخروج بالجديد وتخطي كل ما هو تقليدي، وبهذا المعنى يصف هذه الانفصالات يكشف عن هيكلة جديدة للفكر الغربي ذاته[1]، فالقطيعة في نظره تجديد للعقل من الداخل، إضافة إلى إمكانية إعادة قدراته الإختلافية، فاللحظات الانتقالية في البنية الفكرية تقتضي رتابة العقل للقضاء على مختلف تجليات البنية، فالقطيعة في جوهر تمفصلاتها الزمانية تتسم بالتحولات المختلفة بين زمانين متغايرين، وبالضرورة فانفصال وضعيتين يتسم بعدد من التغيرات المتباينة، يكشف فوكو قطيعتين إبستمولوجيتين كبيرتين:

الأولى: هي القطيعة التي تفصل عصر النهضة عن العصر الكلاسيكي إلى بداية القرن الثامن عشر.

الثانية: هي القطيعة التي تفصل العصر الكلاسيكي عن العصر الحديث التي لا نزال نعيشها ضمن إطارها حتى اليوم.

فالقطيعة الأولى وقعت إبان ظهور اللحظة الديكارتية أي في أوائل القرن السابع عشر، وهنا بدأ التفكير يختلف عما كان سائدا في عصر النهضة، وأصبح التفكير العقلاني أساس المعرفة ومصدرها، فالمعرفة العقلية التي كان رائدها ديكارت أنشأت قطيعة مع سابقتها وجعل من الرياضيات علما كونيا عاما للنظام كونها أداة للقياس والمقارنة، ففلسفته قائمة على العقل ولا يعطي أهمية لما هو خارج عنه مثلما فعل مع الجنون الذي مسحه من دائرة بحثه وأصبح من ضمن اهتمامات المستشفيات العقلية إن لم نقل أن الإنسان استبعده واستبعد العلوم الإنسانية كليا، وهذه الأخيرة لم تدرس إلا مع بداية القرن الثامن عشر، وفي هذا القرن فلم يكن يأبه للإنسان إطلاقا فليس له مكانة في العصر الكلاسيكي، إذ نظر للإنسان نظرة باهتة، فالنظرة الموجهة إليه تحمل بين ثناياها طابع التهميش والإقصاء.[2]

[1]– مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، د.ط، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص194.

[2]– محمد علي الكبسي: ميشال فوكو، دار الفرقد، سورية، ط2 ، 2008، ص34.

أما القطيعة الثانية كانت بدايتها منذ حوالي سنة 1810، بعد هذه السنة حدثت قطيعة إبتسمولوجية لا تقل شأنا عن سابقتها لتولد معرفة جديدة، وهذه القطيعة تعد هي الأهم في الحضارة الغربية لما شكلته من عمق في الثقافة الأوروبية وهذا لأهميتها لأنها ساهمت في ولادة العلوم الإنسانية القطيعة التي فصلت بين كل من عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث شكلت علوم ميزت كل حقبة عن أخرى، فما هي هذه النظم المعرفية التي ساهم في تشكل مختلف هذه العلوم؟

ثانيا: الحقب المعرفية

1- الحقل المعرفي (الابستيمي) لعصر النهضة

في البداية كانت الكلمات تشير إلى الأشياء، لكن هذا الأمر لم يدم طويلا إلى أن حلّ القرن السادس عشر وبدأ الأفق المعرفي في تغير، فعصر النهضة يقوم على أساس مقولة **التشابه**(Ressemblance) إذ شكلت هذه المقولة الركيزة الأساسية التي أقامت عليها الثقافة الغربية معالمها المعرفية في هذا يقول **فوكو**: «**لعب التشابه دور بنائي في المعرفة الثقافية فهو الذي نظم لعبة الرموز وتسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية وقاد فن تمثيلها وتصورها**».[1]

فالتشابه هو العامل الأول الذي أنجز عليه التأويل(Anagogique)، فهذه العملية نظمت لعبة الرموز التي تمت من خلالها معرفة الأشياء الظاهرة وغير الظاهرة ويسرت الإطلاع على فنون تمثلها[2]، فالطبيعة السائدة في هذا العصر طغى عليها التداخل والتشابك من الكلمات والعلامات، مما يؤهلها أن تكون في مجملها نظاما معرفيا لهذا العصر، فالنسيج الذي تشكل منه التشابه يوحي بأن هناك ترتيب وتصنيف الأشياء انطلاقا من وجهها الظاهري، فارتبط التشابه بالكشف عن العناصر المشابهة فيما بينها فهو يعني دراسة المظاهر الشكلية بين الأنواع والأجناس، حيث شكلت الطبيعة بالنسبة لهذه الحقبة كتابا مفتوحا يمكن تصفحه وقراءة علاماته مباشرة، وما علينا سوى تمحيص النظر والدقة في مشاهدة معطيات الطبيعة.

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص39.

[2]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص57.

سيطرت مقولة التشابه في هذا العصر لا لشيء إلا لأنها تكشف عن مظاهر الوجود بين الأشياء، إذ أن الشغل الشاغل في هذا العصر هو البحث عن أوجه الاتفاق والتشابه بين الأشياء في ذاتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى بين الأشياء والكلمات، حيث أضحت أوجه التشابه لا يمكن فهمها وإدراكها إلا بارتباطها بالعلامة، فاللغة لها دورها في تحديد ما تدل عليه العلامات فأصبحت الكلمة لها دلالة على الشيء، لتشير إلى المضمون المشخص في الوجود، أما المدلول فهو يربط العلامات بالأشياء فهذه المعرفة انصبت على التفسير، في حين أن هذا النمط كان موجود منذ الرواقين، لكن بعد القرن السادس عشر تحول وأصبح مرتبط بالواقع، فاللغة لم تكن سوى حالة من الحالات الخاصة بالتمثل (التشابه) وأصبحت الكلمات منفصلة عن الأشياء، بقول ما هو واقعي إذ سادت في عصر النهضة المشاركة، بمعنى أن كل جزء يمكن له أن يدخل في الكل، بعبارة منطقية أن الكل يتضمن الجزء.

تميز الحقل الإبستيمي في عصر النهضة بالطابع الدائري المنغلق، فالمعرفة تتخذ لها مكان داخله وما دام أن المعرفة مستغرقة في هذه الحلقة هي الأخرى تنغلق على ذاتها تدور في نفس الفلك من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر، ومن الخالق إلى المخلوق، فلم يكن هناك شيء آخر سوى البحث عن التشابه من خلال عملية الخلق والبحث والاهتمام بمعرفة طبيعة هذا التشابه، وعلى هذا النحو يرى فوكو أنه كشف البنية التي يقوم عليها إبستيمى عصر النهضة، وهذا بإقراره أن اللغة تنتمي إلى نفس الفضاء الأركيولوجي الذي تنتمي إليه معرفة الأشياء الطبيعية، وبهذا يتخذ التأويل نشاطا عقليا لا متناهي لتحديد أوجه التشابه والتماثل بين صيغ الوجود وصيغ التعبير عنه.[1]

2- الحقل المعرفي (الابستيمي) في العصر الكلاسيكي

ينتهي عصر النهضة ليحل عصر جديد بخصائص جديدة لم تكن متاحة في العصر السابق فلم تصبح المعرفة تتحرك داخل فضاء التشابه ولم يعد التماثل معيار قول الحق[2]، بل أصبح ضربا للخطأ إذ أشار فوكو إلى النقد الذي وجهه باكون وديكارت إلى مقولة التشابه، فالأول نقده تجريبيا قائم على أسس تجريبية في الظواهر والثاني عقليا مبني على أسس عقلية استنباطية، فالعصر الكلاسيكي أصبح مجاله الإبستيمي

[1]- السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004، ص128.
[2]- نفسه، ص128.

قائم على أساس **النظام** (**Ordre**) لا **التشابه**، فهذا الأخير أصبح بعيد كل البعد إن لم نقل عزل تماما لا لشيء إلا أنه حلّ التحليل و**التمييز والتفسير** محل مقولة التشابه، وبدأت الكلمات تخلق فارقا بينها وبين الأشياء فسيطر التغاير والتطابق في العصر الكلاسيكي، هذا ما لم يكن معهودا من قبل، فأصبحت الصدارة لفكرة النظام في جميع المجالات المعرفية وبناءا على هذا اختزال الفلك الكروي الذي كان سائدا قبلا وتشكلت قطيعة إبستمية بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي ابتداء من هروب دون كيشوت من العالم الوهمي المزيف عالم الكتب مفضلا المرئي والمقروء والأشياء على الألفاظ، لذا أصبح هذا العصر عصر التحليل والقياس، كما أن الكم والكيف تحت لواء نظام الفكر الصارم بمعنى إمكانية تحديد عنصر من عناصر المجموعة بمجموعات أخرى وتحديد علاقته بها، في هذا الصدد يختزل فوكو الديكارتية مقرا أنه لم يكن لها أي دور في بلورة هذا التكوين، بل هي مجرد انعكاس له، فالمعرفة في هذا العصر اتخذت طابعا تجريديا.

وأصبح النموذج الساري هو التحليل والحقيقة هي من نتاج إحصاء لكل العناصر المكونة لمنظومة معينة وصياغتها صياغة عقلية ،إذا تم الانتقال من الصورة إلى التصور وما يعنيه هذا هو تمثل الفكرة في الذهن،[1] فإبستمولوجيا صورة قابلة للتحليل والتركيب وإعادة تنظيمها، حيث انتقلنا من عالم اللغة الذي كان يسوده التوقع والافتراض، ففي العصر الكلاسيكي خرجت اللغة من عالم الأشياء وصارت وسيلة للتصرف في الأشياء ومقارنتها ببعضها البعض، إذ امتلكت كيان يتميز بالاستقلالية والحياد لها صفة التحليل والتميز بمعنى أنها خرجت من الدلالة البسيطة وأصبح الرمز والنظام هو سيد هذا العصر.[2]

فالتحليل يرد المعرفة إلى الرموز والتمثل، واللغة في ذاتها ليست أداة للتواصل بين الأفراد بل الطريق الموصلة إلى ربط التمثل بالتفكير، فالرمز بتغيره من فترة لأخرى لم يعد يعني نفس الشيء، وهذا بدوره يوحي بتغير الإبستمية، ففي القرن الثامن عشر تم إقصاء الاعتقادات القديمة والولوج في عالم الطبيعة عالم النظام العلمي ولا يمكن الإقرار بوجود التشابه إلا بوجود وحدات مشتركة إن لم نقل جذرية، لتحقيق اليقين الكلي بالمقارنة والاختلاف الذين يمثلان المعرفة اليقينية، إذ يقوم العقل بالتميز وهذا الأخير يفرض

[1]– عبد النور ابن داود: المدخل الفلسفي للحداثة، ص375.

[2]– عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، ص135.

على المقارنة ضرورة الاختلاف، وبهذا أصبح التحليل منهج قائم بذاته من خلاله يتم تنظيم المعارف التجريبية من خلال العلامات التي تظهر أوجه الاختلاف والتطابق، وعلى هذا يمكن أن تتمايز الأشياء وتصبح واضحة بذاتها، فاهتمت المعرفة في العصر الكلاسيكي بصناعة لغة جديدة، وهذا يعني وجود تصور جديد للعلامة(Signe) وهذا ما وضحه **فوكو** بقوله: «**لم يعد على المعرفة أن تخرج من رمل الكلمة القديمة في أماكن مجهولة حيث يمكنها الاختباء، وإنما عليها أن تصطنع لغة، وأن تكون هذه اللغة مصاغة جيدا أي تكون محللة ومركبة فتكون فعلا لغة حسابات**».[1]

يعتبر التحليل والتركيب مجالا للبحث عن الأصل لتطبيق الحسابات وتأسيس جداول وإقامة متتاليات فلا بد من ضرورة وضع رموز متوافق عليها (رموز اصطناعية) وعمليات منطقية، وبهذا الصرح الرياضي تستخدم إبستمة هذا العصر التحليل والتصنيف(Taxinomie) الذي يجعل من المعرفة تتميز باليقين، إذ هذا الجهد المزدوج بين الرياضيات والتصنيف يتعلق بالطبائع البسيطة التي تلجأ إلى الرياضيات التي تتصف بالكلية والشمولية، ويعد الجبر منهجها عاما لها، أما الطبائع المركبة المتمثلة في التمثلات التجريبية، ولا يمكن إقامتها لأن هذا النوع من التركيبات إلا بإقامة علم التصنيف والرياضيات (العلم العام) ويتجلى ذلك في تحليل الطبائع المركبة إلى بسيطة، فعلم التصنيف محتوى في العلم العام، وما البديهيات إلا عبارة عن حالة خاصة للتمثل بصفة عامة، وبالتالي فعلم الرياضيات ما هو إلا حالة ضرورية لعلم التصنيف.[2]

هذا الترابط الوثيق بين الرياضيات والتصنيف جعل المعرفة تتسم بطابع الكلي للنظام وهذا من خلال جعل الرمز (العلامة) التي يحملها الفكر تكون حيزا للطبائع المركبة، فالتصور المعرفي في هذا العصر حسب فوكو يتحدد بالرياضيات والصنافة (علم التصنيف) والتحليل والتكوين فالأولى لا تعني قياس العالم بالمعنى الرياضي فقط، بل علم العام للقياس والصنافة أو على تصنيف التمثلات والكون بأكمله في شكل تراتبي ونسقي وفي معنى أحادي، في حين التحليل والتكوين يهتم بإعادة المظاهر وتكوينها بدءا من عناصر بسيطة عن طريق التركيب وفق النموذج النظري الذي تقدم أوليته الأمثلة الأكثر نمطية ،

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص73.

[2]- روجي غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، د.ط، دار الطليعة، بيروت، د.ت، ص38.

فالتصنيف والرياضيات والتكوين ثلاثتهم لا تدل على فضاءات منفصلة ،بل على شبكة من الترابطات ،والانتماءات التي تحدد الشكل العام للمعرفة في العصر الكلاسيكي، فالتصنيف يسكن في الرياضيات ويتميز عنها وهذا لكون الرياضيات على نظام، أما التصنيف يهتم بالتطابقات والاختلافات والمفاصل، أما التكوين يغوص في التصنيف ويفترض مجموعة متعاقبة ويوزع العلامات في تماثل زمني كما لو كانت متتابعة زمنيا[1]، وفي ظل هذا الفضاء المحدود بين طرفي الرياضيات هذا من جهة، ومن جهة أخرى بين طرفي التحليل والتكوين، تتكون ثلاث علوم هي: **التاريخ الطبيعي، علم النحو وتحليل الثروات(القواعد العامة وتحليل الثروات، نظرية النقد والقيمة)**، تتمفصل هذه الأخيرة حول حقيقة واحدة وهي اللغة وذلك لكونها وسيلة تحليل ويكمن دورها في إقامة نظام متعاقب، فالقواعد العامة تهتم بالخطاب الذي يعد تكميلا للعلامات الشفوية كونها تهتم بدراسة الشفوية المرتبطة بالتزامن المكلف بتمثيله فلم تعد اللغة مجرد أداة للتواصل بين الأفراد وذلك لانتمائها للحقل المعرفي، تعبر اللغة عن التفكير القائم حول اللغة، وبهذا المعنى أنها تكشف عن العلاقة الموجودة بين التصور والتفكير وهذا يعني أن اللغة والمعرفة تلتقيان في الأصل نفسه، وبمبدأ العمل ذاته حيث يعزز أحدهما الآخر وبهذا يتحقق التكامل والتداخل بينهما، وفي هذا تقوم كل واحدة منهما بانتقاد الأخرى دون توقف.

غير أن هذا لا يعني أنه يمكن اعتبار اللغة معرفة خالصة، بل هي عفوية سابقة عن كل تفكير، في حين أن المعرفة كلغة كل كلمة فيها يتم فحصها وكل علاقة فيها يتم التثبت منها، فإن تعرف هو أن تتكلم كما يجب وكما يقتضيه العقل، فالعلوم هي علوم بلا عناية، وبهذا لابد من شرحها وتحليلها وفق النظام، فعلم النحو ليس غرضه فرض قواعد للغة بل إحالة تحليل الكلمات إلى تنظيم التمثل، وبهذا فإن طبيعة علم النحو طبيعة تحليلية.[2]

لم يكن هناك تاريخ طبيعي إلا بعد أن احتل النظام القديم للعلامات، وهذا راجع إلى كون العلامات جزء لا يتجزأ من الأشياء، ففي القرن السابع عشر أصبح لعلم التاريخ الطبيعي(Histoire Naturelle) لغة تقوم على أساس الاتصال من أجل إعداد قائمة للأنواع والأجناس والفصائل، وهذا ما

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص ص81- 88.

[2]- نفسه، ص91.

يجعله يرتبط بتلك العلوم الشمولية (الرياضيات، علم النحو) التي أدرجت الأشياء في جداول من أجل ربط العلاقة بين الأشياء وكل ما هو مرئي فوكو ربط بين كل ما هو مرئي مما جعله يقصي الأخبار المسموعة والمروية والاكتفاء بالرؤية ضمن أقل الأشياء رؤية،فمجال هذا البحث هو الكائنات الحية وإمكانية تمثيلها في نسق من الأسماء، بمعنى الاهتمام بخصائص الكائنات دون التعرض لخصائص الحياة.

فالعصر الكلاسيكي يتميز بالوحدة النسقية المشتركة بين العلوم فإننا نجد الكائنات الحية تظهر من خلال شبكة معرفية كونها علم التاريخ الطبيعي دون أن يكون أي تطور أو تغير للكائنات الحية، وهذا يشير إلى أنه لا وجود لفكرة التطورية في الفكر الكلاسيكي، وذلك لأن المعرفة في هذا العصر لم تكن تخضع للتغير الزمكاني، فهذا العصر على درجة كبيرة من الثبات، فالمعرفة تقوم على أساس تصورات مؤسسة على التمثيل العقلي، فالمعرفة الحقيقية هي القادرة على تمثل تصوراتها بشكل جيد، وهذا ما كان عليه الحال بالنسبة للتاريخ الطبيعي الذي أقام جداول تصنيفية للكائنات الحية من خلال تراتبها الظاهري من أجل رؤية الحيوانات والنباتات من خلال الخطاب الدال عليها[1]، فلم يكن التاريخ الطبيعي بصفة بيولوجية بعد أن ارتبط بالجدولة.

داخل هذا العصر لا يمكن الحديث عن علم الاقتصاد لأن هذه الحقبة خلت كليا من مفهوم الإنتاج، في حين هناك مفاهيم جديدة من القيمة والثمن والتجارة هذه المفاهيم لم تكن مؤسسة لعلم الاقتصاد إطلاقا، فالنقود شكلت أداة للتمثل ولتحليل الثروات ،وجعل من الثروات محتوى ممثلا من قبل النقود، فمجال الثروات مرتكز بصفة كلية على نظرية المتمثلات، ولكي تكون هناك قيمة وثروة لا بد أن يكون هناك تبادل ومن هذا تنشأ قيمة للشيء فلا يمكن أن يكون هناك تحليل للثروات دون وجود لمفهوم التبادل، إذ أن الثروة تشير إلى قيمة الشيء، فهذه القيمة متأصلة فيه قبل تصنيفه في دائرة الثروة، فربط الشيء بالقيمة هو ذات الشيء عند ما نحلل الصوت وارتباطه بمختلف الأشياء.

[1]– عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة المعاصرة، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2005، ص148.

3- الحقل المعرفي (الإبستيمي) للعصر الحديث

بعد انحلال دائرة التشابه المنغلقة على ذاتها تاركة المجال للتمثلات التي تشكلت على هيئة جداول، وهذه الأخيرة بدورها تنحل تاركة المجال لظهور نسق جديد من المعرفة في تربة جديدة[1] فكما شكلت فكرة الفلك الكروي البناء الأساسي لإبستيمي عصر النهضة، فإن فكرة النظام تعد الركيزة الأساسية للعصر الكلاسيكي، أما العصر الحديث له مقولته الخاصة التي يتميز بها عن باقي العصور السابقة عنه، وهذه المقولة تمثلت في مقولة التاريخ(Histoire)، ومن هنا تشكلت القطيعة الإبستمية بناءا على التغير وتحول القواعد الابستمولوجية من عصر إلى آخر، ففي هذه الفترة لم تعد الأشياء توصف أو تدرك وتصنف ولم تعد الثروات والكائنات ومختلف الخطابات موضوعات مركزة على المعرفة.

فالعلوم التي ظهرت في هذه الحقبة لم تكن امتدادا لتلك التي ظهرت في الحقبة التي سبقتها إذا جعلت من نفسها شيئا مخالفا لما كان سائدا قبلا، فعلوم هذا العصر طورت من مناهجها وعقلانيتها فالانقطاع الذي حصل بين العصر الكلاسيكي والعصر الحديث أدى إلى تشكل ثلاثة علوم تميز بها العصر الحديث هي: **الاقتصاد السياسي(العمل) ،البيولوجيا، الفيلولوجيا(فقه اللغة)**.[2]

تخطى فوكو النظرة الكلاسيكية للأشياء إذ ظهر نظام جديد يتحدد بمقوله التاريخ، يقول **فوكو**: «**مع القرن التاسع عشر بسط التاريخ وبالتدرج قوانينه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات العضوية، كذا على تحليل المجموعات اللسانية، وبذلك يكون التاريخ قد أفسح المجال أمام التنظيمات المتشابهة، مثلما كان النظام قد فتح الباب على مصراعيه للمتمثلات والفورة المتتالية**»،[3] فلا يعني فوكو بالتاريخ التسلسل الواقع بل يعني به نمط من الشروط العلمية الثابتة، مما يسمح بالاعتماد عليها كركيزة أساسية للمعرفة ولمختلف العلوم الأخرى، فبدأ من هذا العصر أصبح التاريخ هو المقولة الأساسية التي تتحدد عليها كل معرفة، وهذا ما منحه وجود خاص بعيدا عن أي ارتباط زمني للوقائع والأحداث.

---

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص189.

[2]- نفسه، ص189.

[3]- نفسه، ص190.

فالتحول الحاصل في هذا العصر هو الانتقال من النظام إلى التاريخ مما يستدعي التغير في الوضعيات والميادين المعرفة التي كانت سائدة في العصر الكلاسيكي وظهور ميادين جديدة لم تكن قبل، فهذا التحول جاء انقلابا على العلوم القديمة التي فندت الروح العلمية، في حين أن العصر الحديث اتسمت العلوم فيه بالصلابة العلمية إذ حلّ فقه اللغة محل علم النحو والتاريخ الطبيعي محله البيولوجيا وتحليل الثروات حلّ محلها الاقتصاد السياسي، فالعلوم التي ظهرت في العصر الحديث لم تكن قائمة على إرهاصات العصر الكلاسيكي بل هناك قطيعة بين النظامين المعرفيين.

لا ينكر فوكو أن آدم سميث*(Adam semeth) مؤسس علم الاقتصاد الحديث، وهذا لجعل مفهوم العمل مقياسا حقيقيا للثروة إذ يحيل قيمة الأشياء بمدى استعمال البشر لها وحاجياتهم لها فالتبادل يشير إلى قيمة العمل المبذولة من أجل تحقيق مردود العمل.

فالمبادلة تقوم على أساس الحاجة والرغبة من أجل إشباعها، فالعمل لا يتحدد بالمهارات الشخصية وبدقة الحسابات بل يرتبط أيضا بالتقدم الصناعي والتزايد في تقسيم المهام والأعمال والاختصاصات وتراكم رأس المال[1] لم يعد مرتبطا بالحاجيات والرغبات والمبادلات أصبح تتحكم فيه عوامل مختلفة عن الرغبة لكن ريكاردو (Ricardo)* طور مفاهيم آدم سميث ودفع بعجلة علم الاقتصاد إلى الأمام معتمدا على ما قدمه آدم سميث مضفيا عليها تطورا جديدا و أقر أن العمل لا يمكن أن يكون مقياس ثابتا، وهذا لكونه يخضع للتغير مثلما تخضع السلعة لذلك، فالعمل حين يكون تثبيت لقيمة الشيء كونه نشاطا إنتاجيا، فهو مصدر لكل قيمة.

فارتبطت القيمة المنتجة بالتبادل وبالعمل المتقن، فالقيمة هي التي تتحكم في صورة الإنتاج وهذه القيمة تتحدد بظروف الإنتاج فندرة الشيء تكون دافعا للعمل، وبهذا يحصل زيادة في الاقتصاد ومواجهة الندرة بهذا النشاط الاقتصادي أصبح له ارتباط بالحياة البيولوجية للإنسان، إذ أصبح يناضل من أجل

* آدم سميث(Adam semethe): اقتصادي إنجليزي من ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البرجوازي، ينظر:كال ماركس وإنجلز: الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، د.ط، دار دمشق، د.ت، ص417.

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص195.

* ريكاردو(Ricardo): اقتصادي إنجليزي 1772_1823من ابرز ممثلي الاقتصاد السياسي البرجوازي، ينظر:كارل ماركس وإنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ص713.

تحقيق قوته،[1] فالإنسان الاقتصادي هو الذي يعمل جاهدا ويفني حياته في العمل من أجل النجاة من الموت المحتوم (الفقر) لا الإنسان الذي يسعى وراء تلبية حاجياته وتصورها، فتطور الاقتصاد مرهون بالزيادة في الإنتاج، فعجز الفرد عن توفير احتياجاته بالضرورة يكون سبب في تناهيه، وهذا ما أكد عليه ماركس إذ جعل من تجرد الإنسان عن العمل وتخليه عنه يؤدي إلى التناهي، فكلا من ريكاردو وماركس جعلا من السلعة نشاط إنساني وبهذا وجدت الماركسية مكانا لها ضمن الإنتاج المعرفي الحديث ولم تحدث أي تصدع داخل هذا الحقل المعرفي، جاعلة من القرن التاسع عشر عصرها فهي كالسمكة التي تتوقف عن التنفس خارج الماء.[2]

ينفي فوكو الأثر الماركسي في المستوى المعرفي، مقرا أن الماركسية لم تحدث أي ثورة وأي صدى، هذا يعد إجحافا في حق الماركسية وتقزيما لها، فالثورة التي أحدثها ماركس في المستوى الاقتصادي لا يمكن اختزالها ولا مقارنتها بعمل كل من آدم سميث ولا ريكاردو، وهذا إن دل على شيء فإنها يدل على عدم دراية فوكو بحقيقة الماركسية وجوهرها في الدراسات الاقتصادية والاهتمام بصور الإنتاج.

أما البيولوجيا غيرت من مختلف تنظيمات الحياة حيث جعلت من الوظيفة تتخطى الجانب التصنيفي، إذ تم التميز بين الكائنات العضوية وغير العضوية، مما أعطى الشرعية للفيزيولوجية بوصفها علما، إذ صنفت الكائنات الحية ابتداء من وظيفتها الفيزيولوجية مما جعل من علم التشريح المقارن يتخذ شكلين من التواصلات في عالم الأحياء أولها مرتبط بالوظائف الموجودة لدى الأجناس تتشابه في الحياة كلها كالتنفس والهضم مما يجعلها ، أما الثاني هي تكامل الأعضاء المتفاوتة لكن هذا التكامل قد يكون لدى جنس معين، في حين يكون في جنس مختلف على نفس الحال.[3]

لكن بهذا التواصل نجد لا توافق ولا تطابق فالعضو يؤدي نفس الوظيفة لدى الأجناس لكنه لا يتوافق ولا يتطابق مع جنس آخر لأنه مختلف عن الجنس الأول، فهذه التحليلات أقامت ثورة الإنقطاعات واللاتواصل مما أدى إلى ظهور علم البيولوجيا، أما الفيلولوجيا لم تعترف بالتمثلات

[1]- عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، ص265.

[2]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص123.

[3]- نفسه، ص229.

وهذا ما أكد عليه علماء اللغة الألمان بعد القرن التاسع عشر، اتخذت اللغة منعطفا حاسما وأصبحت منغلقة على ذاتها مؤسسة قواعد موضوعية خاصة بها وأصبحت موضوعا للمعرفة مثلها مثل الكائنات الحية والثروات[1]، حيث أضحت تدور حولها دراسات تقترب من المستوى الذي تتجذر فيه فاتخذت من منهجيات المعرفة العامة تطبيقا لها على مجال محدد من الموضوعية، فاكتسبت طابعا جديدا لم يكن معهودا لم تعد تقترب من المعرفة بل أصبحت تتخذ من المناهج العلمية بصفة عامة تطبيقا لها، لكن هذه العلوم التي سادت في هذا العصر عملت على تناهي الإنسان وذلك لأنه أصبح موضوع للمعرفة وعلى وجه الخصوص مواضيع الطبيعة والتاريخ.

من خلال تقسيم فوكو لتاريخ المعرفة عبر العصور مشكلا قطيعة بين عصر وعصر بدءا من عصر النهضة إلى العصر الحديث يتضح أنه يرسم التطور المعرفي من حقبة إلى حقبة، لكن لا يقدم فوكو أي سبب يجعله ينتقل من عصر إلى عصر أركيولوجيا مقدما قطيعة إبتسمية بين الأول والثاني، كما أن فوكو في مشروعه المعرفي يقترب من نتشه أكثر منه إلى ديكارت لكونه يؤسس لإرادة المعرفة أكثر من المعرفة ذاتها، إذ يقصي الذات من المعرفة باحثا عن الانفصال والقطيعة (Rupture).

ثالثا: نشأة العلوم الإنسانية وإعلان موت الإنسان

مع ظهور العصر الحديث ولدت علوم لم تكن معهودة من قبل ومن خلال ظهور هذه العلوم بدأ الاهتمام بالإنسان وهذا يعني أنها ولادة جديدة للإنسان الذي لم يكن له وجود في العصور السابقة عن العصر الحديث، وفي هذا العصر بالذات أصبح موضوعا للمعرفة، ومتناولا على ساحة الفكر لذا خصصت له مواضيع خاصة، فارتباط الإنسان بالمعرفة ساهم في ظهور وتشكل ما يسمى بالعلوم الإنسانية، إذ يشير **فوكو** بقوله: «**أن تاريخ ميلاد الإنسان جد قريب: نهاية العصر الكلاسكي وفجر العصر الحديث لذلك كان من الضروري تخصيص موقعه خاص للعلوم الإنسانية ضمن تشكيلة البنية المعرفية الضمنية**».[2]هذا الميلاد الجديد للعلوم الإنسانية انتزع القداسة عن الإنسان وهذا الظهور كان بعد أن فقد الفكر في العصر الكلاسيكي قدرته على التمثل في خلق المفاهيم، فالعلوم الإنسانية

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص247.

[2]- ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص47.

لم تكن إرث وميراث العصر الكلاسيكي لأن في أرضية هذا العصر كان الإنسان فيها معدوما، فلم يكن أي أثر للعلوم الإنسانية.

إن مفهوم الإنسان لم يكن له حيزا خاصا به إلا في الفترة الحديثة، فالإنسان له قدرة على الإنتاج وخلق شبكة يسير ويحدد أدواره وفقها بحيث يكون علاقات مع غيره لامتلاكه اللغة والعديد من المميزات التي تميزه عن باقي الكائنات، حيث امتلك القدرة على تشكيل معرفة خاصة به من خلالها ارتسمت العلوم الإنسانية بأشكال مختلفة، فهي على حدود مع العلوم التي ساهمت في ظهور الإنسان باعتبار أنه كائن له دور حيوي في حلقة الحياة مكونا عالمه الخاص الذي يختلف به عن باقي الكائنات لينفرد بعالمه وكيانه الذاتي بطلب احتياجاته دون قيود معبرا عن مطالبه الخاصة، فالإنسان في نظر العلوم الإنسانية ليس ذلك الكائن ذا الشكل المميز في التكوين الجسدي وله استقلالية فريدة بل هو ذلك الكائن الذي يكون داخل الحياة التي ينتمي إليها بكل جوارحه له تمثيلات التي يعيش بفضلها، حيث يمتلك تلك القدرة على تمثيل الحياة بالذات.[1]

ارتبط الإنسان بالحياة وأصبح منوطا بوظائف متعددة فهو خاضع للمحيط ومتطلباته إذ ينسجم معه متلقيا العديد من المؤثرات سواء كانت على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي، فهو يسعى إلى تحقيق التوافق، حيث لم يعد يدلي بأي اهتمام للمظاهر البرانية، بمعنى أنه لم يعد يهتم بالشكل والمظهر، بل أصبح ينظر إليه أنه الكائن الذي سكن الحياة هذا في ضوء النظرة المستحدثة للإنسان في العصر الحديث غير أن ما يثير التساؤل هو كيف نظر للإنسان في العصور السابقة عن العصر الحديث؟

لم يكن وجود للعلوم الإنسانية في عصر النهضة لأن الأرضية الفكرية لهذا العصر لم تكن تعرف ظهور لمفهوم الإنسان بعد، لكن يعود فوكو ليؤكد أن ظهور الإنسان على ساحة الفكر الحديث لكنه سرعان ما ينبأ بنهايته ضمن حلقات هذا التاريخ، حيث يقول في هذا الشأن: «**أن الإنسان سوف يندثر مثل وجه من الرمل المرسوم على حد البحر**»،[2] فمن خلال هذا ينبئ فوكو بأفول الإنسان وإعدامه مثلما عدم نيتشه الإله، فبأي منطق يعدم فوكو الإنسان؟

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص289.

[2]- نفسه، ص313.

بين دولوز* (Gille Delouze) صورة موت الإنسان لدى ميشال فوكو، حيث أقر أن الإنسان لم يكن له وجود ولن يوجد أبدا ولو لفترة قصيرة ليحقق وجوده يجب عليه أن يندمج في علاقات قوى خارجية، وهذا ما بينه فوكو مؤكدا أنه لكي يكون للإنسان صورة تظهر للعيان لابد أن يكون هناك تداخل بين قوى الإنسان مع قوى خارجية خاصة جدا،[1] فاقترن اختفاء الإنسان بالمعرفة لأنها تجدد ذاتها في صورة جديدة، بمعنى أنها تتخذ أشكالا مختلفة وبهذا التغير ستجهز عليه بذاتها ويفقد هويته لأنه أصبح قابلا للتشريح من قبل الكثير من الفروع المعرفية والعلمية من ميدان علم النفس والتحليل النفسي وعلم الأحياء فهذه الفروع المعرفة هي التي تشترك مع بعضها البعض في رفاته، حيث يعتقد كل فرع من هذه الفروع العلمية أنها تحمل الحقيقة من خلال الجثة التي بين يديها، وبهذا الشكل فإنه ينزل الإنسان من عرشه ويتنازل عن خطاب العلوم الإنساني.

فموت الإنسان في نظر فوكو ليست موتا ضمن النسق البيولوجي بل هي موت ضمن الفضاء المعرفي، وهذا يعني أنه منذ البداية لم تكن ولادته ولادة بيولوجية بالمعنى الحرفي للكلمة، بل ولادة ضمن الحقل المعرفي من هذا يختفي الإنسان فهو اختراع حديث العهد لا يتجاوز عمره عن مائتي سنة فلا ماضي له ولا تاريخ، فهو مجرد حدث معرفي مؤقت صنعته ثقافة القرن التاسع عشر، وبهذا فإن تصدع مقولة الإنسان يعني تصدع العلوم الإنسانية، من خلالها تسقط قلاع الثقافة الغربية وتسقط معها قلاع العلوم الإنسانية.[2]

* جيل دولوز (Gille Delouze): فيلسوف فرنسي (1925-1995) من أشهر مؤلفاته الاختلاف والتكرار، ينظر جورج طرابيشي: المعجم الفلسفي، ص290.

[1]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص ص137- 138.

[2]- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992، ص130.

خلاصة:

شكل المنهج الأركيولوجي أهمية في الفلسفة الفوكوية، حيث ظهر هذا المصطلح في العديد من أعماله فقد كان ظاهرا في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" (Histoire de l'aga de la folie classique) ،بالإضافة إلى كتابه "مولد العيادة"(Naissance de clinique) الذي يحمل عنوانا فرعيا تمثل في لأركيولوجيا نظرة طبية، وبعد نشر فوكو كتابه "الكلمان و الأشياء" (Les mots et les choses) هو الآخر حمل عنوانا فرعيا الموسوم ب: "أركيولوجيا العلوم الإنسانية " لكن هذا المصطلح ظهر بشكل جلي في كتابه "أركيولوجيا المعرفة"(Archéologie du savoir) نظرا لما يشكله من أهمية في الفلسفة الفوكوية.

سعى فوكو من خلال منهجه الأركيولوجي إلى الحفر في مختلف المعالم التي شيدها الإنسان إضافة إلى استخدامه لهذا المنهج في دراسة مختلف البنى المعرفية للحضارة الغربية، كما استعمله في وصف وتحليل الممارسات الخطابية ومختلف آلياتها مخالفا المناهج الأخرى معتقدا أنها تعجز عن وصف اللغة وتشريحها، بهذا الشكل يميز نفسه بمنهجه الأركيولوجي عن باقي الفلاسفة الآخرين، لكن باستخدامه المنهج الحفري لدراسة البنية المعرفية للحضارة الغربية في حقب مختلفة مشكلا قطيعة بين هذه الحقب في هذا لا يقدم سببا في الانتقال من ابستيمي لآخر مقدما أشكالا مخلفة له، هذا يضعه أمام أشكال هندسية مختلفة،ساعيا إلى التنقيب المتواصل للمعرفة لأنها هاجسه الوحيد، كما أن تقويض مقولة الإنسان بشكل عام تبرز تأثر فوكو الكبير بشيخ البنيوية ليفي ستروس وسائر البنيويين الذين دعوا إلى تجاوز النزعة الإنسان وإقصاء الإنسان، رغم أنه ينفي الطابع البنيوي عن جل أعماله جملة وتفصيلا وذلك لأن المجالات التي تهتم بها البنيوية ليست نفسها التي يهتم بها فوكو كونه اهتم بالاختلاف والتحول ولا يعطي أي أهمية للمعنى الذي تنصب عليه مجمل الدراسات البنيوية باختلاف تياراتها. يرفض أن ينسب إلى البنيوية رغم أنه تشبع بها وهذا ما يبدو جليا في الكلمات والأشياء.

الفصل الثالث: الجينيالوجيا وجدلية السلطة–المعرفة

المبحث الأول: جينيالوجيا السلطة

أولا: مفهوم الجينيالوجيا

ثانيا: مفهوم السلطة

ثالثا: التصور الكلاسيكي للسلطة

المبحث الثاني: السلطة والتشكيلات غير الخطابية

أولا: التشخيص الفوكوي للسلطة ومركباتها

ثانيا: مركبات السلطة

ثالثا: الجسد ولعبة السلطة

رابعا: سلطة الخطاب الفوكوي في الفكر العربي المعاصر

خلاصة

المبحث الأول: جينيالوجيا السلطة

ارتبطت السلطة بأول اجتماع للجنس البشري في بناء أولى مستعمراته على الأرض ثم بدأت تتطور بتطور المجتمعات وتنظيماتها التي لم تكن بمعزل عن السلطة تقريبا[1]، إذ تعد مسألة السلطة أهم ما شغل الفلاسفة منذ الأزل وما تزال كذلك، وذلك لأهميتها في تنظيم وتكوين النظام الذي تقوم عليه من أجل توفير الراحة و الأمن لرعاياها لكن في الغالب عندما يجري الحديث عن السلطة يتبادر إلى الأذهان أجهزة الجيش والأمن والحروب هذا ما يختزل السلطة في أجهزة الدولة، لكونها في الكثير من الأحيان تقترن بالمقاومة، فمفهوم السلطة احتل حيزا هاما في التأصيل الفلسفي سواء من الجانب السياسي والقانوني والاجتماعي، فالسلطة محايثة للإنسان منذ بداياته الأولى حتى تناهيه إذ نجده يمارسها سواء كان محكوما أو حاكما في شتى مجالات الحياة، فما الذي نعنيه بالسلطة؟ وكيف تشكلت على مرر التاريخ؟

غيرت أحداث ماي 1968 المفاهيم السياسية التي كانت سائدة في تلك الحقبة، هذا ماجعل نظرة فوكو للسلطة تختلف عن نظرة السابقين عليه من الفلاسفة، فما الذي يعنيه فوكو بالسلطة؟ وهل يمكن الحديث عن نظرية سياسية قائمة بذاتها لدى فوكو كونه مثل صورة المثقف الغربي؟

[1]– رعد عبد الجليل: مفهوم السلطة السياسية (مساهمة في دراسة النظرية السياسية)، مجلة دراسات دولية العدد37، ص 122.

أولا: مفهوم الجينيالوجيا

يمثل الفيلسوف الألماني نتشه نقطة انطلاق لعدد كبير من الفلاسفة في الفكر الفلسفي الغربي من بينهم فوكو، إذ شكل الحضور النتشوي حيزا كبيرا في فلسفته فلم ينكر أبدا صلته القوية بفلسفة نتشه، فاعتبر أن أعماله كلها تتبع خيط رسمته جينيالوجيا نتشه، مبينا اهتمامه به مؤكد أنه نشتوي بدرجة عالية وبامتياز فحديثه يبدأ حينما ينتهي حديث نيتشه، لهذا لحضور النتشوي في فلسفته يبدو ظاهرا سواء كان ذلك من الناحية المفاهيمية أو من التحليلات الجينيالوجية، فلم يكن مقتصرا على ذلك فقط، فالأمر تجاوز المنهج الجينيالوجي وبعض المقولات كإرادة القوة وإرادة الحقيقة وهذا ما صرح به فوكو نفسه حينما اعتبر أن **نتشه** هو من تغلب في نهاية الأمر على توجهه الفلسفي، وتكمن العلاقة بين فوكو ونتشه في مستوين، فالأول يتضمن العلاقة المباشرة كالمقالين الشهيرين اللذين قام فوكو بكتابتهما حول **نتشه** الأول بمناسبة انعقاد المائدة المستديرة من 04 إلى 08 جويلية1964 تحت عنوان: "نتشه، فرويد وماركس"، والثاني بمناسبة وفاة هيبوليث تحت عنوان: "نتشه الجينيالوجيا والتاريخ"، أما العلاقة غير المباشرة تمثلت في اقتناء الأثر الفكري النتشوي، إذ يقر جيل دولوز بأن هناك ثلاثة لقاءات جمعت بينهما تمثلت في: مفهوم القوة ونقد التاريخ، موت الإنسان، علاقة الفكر بالحياة.[1]

فالجينيالوجيا النتشوية تعني تتبع وتعقب مراحل نشأة وتطور القيم الميتافيزيقية بالإحالة دائما إلى الشروط الوجودية والمصلحية المنتجة لها والفكرة الناظمة للجينيالوجيا هي أن جميع الظواهر باختلافها عبارة عن تأويلات وهذه التأويلات ليس لها أي حد ظاهر غير التي يضعها الفيلسوف ذاته.

الجينيالوجيا النتشوية واصلها فوكو لكنه بنوع من المزاوجة بينها وبين الأركيولوجيا وذلك للتصدي لبعض القضايا والمعارف العلمية، إضافة لبعض الأحداث السلبية التي لا يمكن دراستها إلا جينيالوجيا وأبرزها مسألة السلطة (pouvoir) بتعدد معانيها ومجالاتها ، حيث أشاد فوكو في كوليج دي فرانس على إثر إلقائه درسه الافتتاحي في جانفي سنة 1976 بقوله: «**بأن الجينيالوجيا بدقة أكبر ما هي إلا استراتيجيات وتكتيكات هي مناهضة للعلوم فهي قبل كل شيء مناهضة للآثار المتمركزة**

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، دار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009، ص125.

للسلطة مرتبطة بمؤسسة ما وبطريقة عمل خطاب علمي أو لطريقة توظيف خطاب علمي منظم داخل مجتمع كمجتمعنا»،[1] فاتبع فوكو خطى هذا المنهج محاولا تقويض الميتافيزيقيا لأنها تجعل من الأصل هو مصدر لكل حقيقة، مما يعني أن الجينيالوجيا ترفض مقولة الأصل هذا ما يشكل نقطة تقاطع بين كل من نتشه وفوكو.

الجديد الذي تحظى به الجينيالوجيا مقارنة بالأركيولوجيا، لن تتأتى الجينيالوجيا القيم والأخلاق والمعرفة إلا عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ بل من باب الوقوف المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها، فالجينيالوجيا لا تهتم بالأصول بقدر ما تعنى بالبدايات وهذا ما جعل نتشه ينعتها بالحس التاريخي[2]، وهذا لا يستند إلى ثوابت معينة هذا ما جعل الجينيالوجيا تقف موقف معارض في وجه الطريقة التاريخية التقليدية، كونها لا تهتم بالعمق والجوهر مما يعني أنها تهتم بما هو ظاهر وسطحي وحسب، فهي تحمل شعار المكافحة والمجاوزة لكل عمق وغاية داخلية.

ثانيا:مفهوم السلطة

تعني حسب أندري لالاند (André Lalande) في معجمه الفلسفي «**استطاعة، قدرة، سلطان وهي مرادفة لكلمة قوة أو قدرة أو الملكة الطبيعية للعقل كما قد تعد ملكة قانونية أو أخلاقية، وحق القيام بشيء ما**»،[3] فالسلطة في جوهرها لا تقتصر على علاقة الأمر والاستجابة بين طرفين، فللسلطة معاني متعددة بحسب مواضع استخدامها فقد تشير إلى سلطة رجل الدولة لما يمتلكه من صلاحيات لبسط التنظيم السياسي أو سلطة الوالد على أسرته والقائد على فرقته، «**وهذا النوع من السلطة يوحي بالاحترام ومتصرف بها، لكن إذا كانت تشير إلى القوة فإن صاحب هذه القوة يوحي بالخوف**»[4]، فإذا نظرنا إلى تطور مفهوم السلطة نجد أن للسلطة مسارين الأول جعل منها مستندة إلى القوة والقهر ومنهم من ربطها بالقانون ومنهم من جعل من السلطة في يد الطبقة المالكة كما هو لدى ماركس.

[1]– ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص37.

[2]– عبد الرحمن متليلي: فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد 3، ص 32.

[3]– أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، مج02، مادة السلطة، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، د.ت، ص1011.

[4]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج01، مادة السلطة، ص680.

اقتصرت السلطة على الجانب السياسي والعسكري، فأصبحت ملازمة لهذه المجالات فاصطبغت بالصبغة السياسية بامتياز رغم ذلك إلا أنه لا يمكن حصر السلطة في الجانب السياسي فقط، فللمجتمع حظه من هذا، فالسلطة نجدها في أغلب جوانب حياتنا، فالأب لديه سلطة ولكن على زوجته وأبنائه والمعلم والطبيب كلاهما يتمتعان بسلطة معينة على من يليهما من التلاميذ والمرضى، كما أن المؤسسات والهيئات الاجتماعية والاقتصادية هي الأخرى تتمتع بالعديد من أشكال السلطة، لكن رغم ذلك نجد السلطة متجذرة في الحقل السياسي فهي شاخصة في كل مكان وممتدة عبر الزمان.

ثالثا: التصور الكلاسيكي للسلطة:

السلطة لم تكن معزولة عن الإنسان ففي الكثير من تؤدي إلى الالتزام أو التمرد، حيث داخليا تخشى الانقلاب وخارجيا تخشى الانهزام، فالسلطة لها القدرة الإستلاء على الواقع من خلال فرض سلطتها وتحديد القوانين وقمع الآراء التي لا تكون لصالحها.

1- ميكيافلي:

ظلت السلطة قائمة على القوة سواء كانت روحية معنوية أو مادية تقوم على القهر والاضطهاد، إذ يؤكد ميكيافلي (Nicolas Machiavelli) أن الدين مسلط من طرف الحاكم على المحكومين، إذ يساهم في تجنيد الأفراد للحروب عن طريق التسلط الروحي عليهم، إضافة إلى ذلك ترسيم دعائم السلطة له، حيث يسهل الدين عليه قيادة الشعب كما يزيد من تقويته وحدته السلطوية وتماسكها[1]، كما يقر أن السلطة تعد الطريقة الجائزة للصراعات السياسية وذلك ما على الحاكم سوى أن يتصف بصفات الأسد والثعلب (قوة الأسد و مكر الثعلب) لحماية نفسه من الخطر وردعه ،كما أنه يستطيع بهذه القوة أن يدافع عن حكمه ويثبت دعائمه، فالسلطة على حسب اعتقاد ميكيافلي تقوم على قدر كبير من القوة والحيلة، فكل تجارب العصر تثبت أن الحكام الذين حققوا أعمالا عظيمة لم يصونوا العهد، فعلى الأمير أن يزاوج بين قوة الأسد ومكر الثعلب، لأن الأسد لا يستطيع

[1]- محمد نصر مهنا: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، د.ط، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999، ص244.

أن يحمي نفسه من الفخاخ والثعلب غير قادر على مواجهة الذئاب وعلى الأمير أن يكون ثعلبا ليواجه الفخاخ ويكون أسدا ليخيف الذئاب.

يظهر أن ميكيافلي يجعل من القوة والحيلة مصدرا أساسيا لقيام أي سلطة، لكي يستطيع الحاكم (الأمير) الإلمام بالحكم والسيطرة على مختلف مقاطعات دولة وتجنب الاستيلاء عليها رغم كل ما سعى إليه ميكيافلي من الحفاظ على الدولة وحمايتها من الخطر الخارجي، إلا أنه يعتبر خارج الأخلاق إذ يجعل من الحكم الديمقراطي حكم يصلح للشعوب الضعيفة والمتمسكة بالأخلاق الفاضلة، فمن واجب المرء حسب ميكيافلي أن يلغي جميع الواجبات النابعة من الأخلاق وألا نحتكم بها في السياسة بغية بناء دولة قوية بعيدة عن الأهواء والعواطف وبهذا يدعو إلى أن يرمي الحاكم بجميع أخلاقه ومبادئه وراء ظهره حتى يصل إلى تحقيق أهدافه وهو تجاوز الخطر وردعه.

2- هوبز:

يجعل توماس هوبز (Thomas Hobbes) من الصراع الأساس الذي تبنى عليه السياسة، حيث لازم الصراع المجتمعات منذ نشأتها الأولى، إذ شكل التناحر وحب تحقيق الغلبة طبيعة الجنس البشري منذ بدايته الأولى فما مصدر هذا الصراع؟.

يرجع هوبز الصراع الحاصل بين الأفراد إلى أن أفراد الجماعة اللذين يمتلكون قدرات تكون على قدر كبير من المساواة، فحينما يريد أحد من الأفراد تحقيق غاية ما وفي الوقت نفسه يوجد من يسعى إلى الأمر نفسه، هذه الغاية لا يمكن أن يحققها الاثنان ويتمتعان بها سويا بل يحصل عليها واحد دون الآخر وهنا عدم تحقيق الرغبة يولد صارع بين الطرفين مما يجعل كل واحد منهما يسعى إلى القضاء على الآخر لأن كل واحد منهما يود أن يحقق أهدافه على حساب الآخرين[1]، فبسبب المنافسة القائمة لتحقيق الهدف نفسه يستلزم الأمر محاربة الآخر واستعمال القوة لحماية مكتسباته وما تم تحقيقه، وهذه الحالة تسمى بالحالة الطبيعية حسب هوبز وهي حالة يسود فيها الحرب والفوضى وعدم الاستقرار هذا قبل ظهور أو الانتقال إلى التمدن أي قبل ظهور المجتمعات الحديثة، حيث ساد في هذه

[1]- محمد محمد بالروين: فلسفة السياسة عند بعض الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين وفلاسفة عصر النهضة، ط1، دار النهضة العربية، لبنان، 2006، ص70.

الفترة الحرب والفوضى العارمة ،بمعنى لم تكن هناك سلطة تفصل في ذلك، ففي هذه الفترة كان الإنسان في حالة صراع مستمر أي حرب الكل ضد الكل، في هذه المرحلة لا وجود للأمن فكل واحد يعتمد على نفسه لتحقيق الحماية.

يقر هوبز بوجود رجل الدولة القوي الذي تؤول إليه السلطة ولابد أن يحكم بالقوة والتنازل لرجل السلطة القوي على كل الحقوق بدون أدنى شرط مما يحقق التعاقد بين الأفراد نتيجة طغيان الخوف إذ أصبح الإنسان يميل إلى تحقيق السلام لذلك ظهر ما يعرف بالقانون الطبيعي[1] رغبة في تحقيق السلم وإنهاء الحرب، بمعنى أن هذا القانون الطبيعي يسعى من خلاله الإنسان إلى السلام، لأنه لم يعد يود العيش في حالة الحرب ولذلك ضرورة اتباع كل السبل المؤدية إليه وبشتى الوسائل ومن خلال هذا يحفظ الإنسان بقاءه ويتنازل عن الحق الطبيعي.

3– ماكس فيبر:

يجعل ماكس فيبر* (Max Weber) من السلطة ممارسة نشاط على الناس بطرقة تكون أكثر عنفا عليهم بغية هيمنتها وبسط نفوذها بمعنى أنها تسلط القوة والعنف على أفرادها وتجعل منه أسلوبا لها، إذ أكد فيبر أنه لا وجود لسلطة دون عنف مما يجعل منه الأسلوب الشرعي لها، فالدولة تقوم على العنف فهو الذي يثبت شرعيتها ولا تكتمل دونه، فحسب فيبر يجب أن تعد هياكل السلطة أعلى هياكل التي تعبر عن العنف والقوة في المجتمع[2]، وبهذا تصبح للسلطة المشروعية الكاملة في ممارسة العنف، فالعنف هو الوسيلة الوحيدة بالنسبة للسلطة لتحقيق أغراضها وتضمن من خلاله السير الحسن لنظامها، ويذهب فيبر إلى تحديد ثلاث نماذج للسلطة هي:

---

[1]– محمد محمد بالروين: فلسفة السياسة عند بعض الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين وفلاسفة عصر النهضة، ص ص72– 75.

*– ماكس فيبر(Max Weber): فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني (1864–1960)، كتب في صحيفة فرانكفورت مقالات مختلفة طالب بعزل الإمبراطور فلهم الثاني وهذا بعد اتساع نشاطه السياسي، من أشهر مؤلفاته الاقتصاد والمجتمع، ينظر، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص ص215– 216.

[2]– فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، 1992، ص62.

أ- السلطة التقليدية:

هذه السلطة تستمد مشروعيتها من قدسية النظام، وهذه القدسية مرتبطة بالنظام وبمكانة السلطة في إطاره[1]، فهذا النموذج من السلطة لا يعتمد على القهر أو الاضطهاد ومختلف أشكال القوة، وإنما يستمد مشروعيته من البعد القيمي فهو الداعم الأساسي الذي تتحقق من خلاله، كما أن هذا النوع من حسب اعتقاد فيبر لا يمتلك قواعد محددة.

ب- السلطة العقلانية:

يشكل العقل أساسا لها إذ تعد أفضل الطرق للوصول إلى الأهداف، كما أن العقلانية تعني أسلوب معين في التفكير لا تقترن هذه السلطة بالعمر أو الزمن أو درجة القداسة المتعلقة بالأشخاص المؤسسين لها[2]، وهذا النوع من السلطة ينطبق مع ما هو سائد في العصر الحديث، حيث يجعل من القوة ذات طابع سياسي قائمة على أساس قواعد مستمدة من القانون، ويكون الخضوع لهذه السلطة بناءا على تلك القواعد القانونية، كما أن فيبر يؤكد أنه لا وجود لتنظيم قائم على العقل بصفة مطلقة.

ج- السلطة الكاريزمية:

تعني كلمة كاريزما (Chrisma) عند اليونان الموهبة الإلهية، في حين فيبر قام بنقل هذه الكلمة من حقلها الديني إلى المجال السياسي ويعني بها فيبر القدرة على القيادة[3]، غير أن من يمتلك هذه القدرات الفائقة تمكنهم من ذلك كون فالأفراد الذين يتمتعون بهذه القدرة العالية هم متميزين عن غيرهم وغير عاديين، فهذه السلطة مستمدة من طرف أشخاص يمتلكون الولاء والطاعة، كما أن مختلف الأحداث الحاصلة في المجتمع راجعة إلى تلك القدرات التي يتمتع بها أولئك الأفراد وإمكانياتهم، فالسلطة التي تعود إلى شخص الحاكم وتستند إلى أسس مادية أو معنوية تجعل الأفراد خاضعون للسلطة لأنها القائمة على القوة ونحوها فهذا النوع من السلطة لا معنى له وغير معترف به لأنه يجعلها محل للصراع.

---

[1]- مولود زايد الطيب: علم الاجتماع السياسي، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط1، 2007، ص 81.

[2]- نفسه، ص ص82- 83.

[3]- محمد نصر مهنا: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير للسلطة، ص ص281- 282.

غير أن السلطة مهما اختلفت سبل واستراتيجيات عملها إلا أنها تبقى المعضلة الكبرى التي تبقى أمام الشعوب باختلاف أجناسها، حيث أنه لا يمكن اعتبار السلطة مجرد قوة قمعية مسلطة على الشعوب فهي تسعى إلى الرقي الحضاري والتقليص من الفوضى واختزالها إن صح التعبير فمن غير اللائق أن نفهم العنف الذي يرمي إليه فيبر أنه تعسف وقهر للأفراد بل هو قوة مطابقة لمختلف السلوكات العشوائية التي تظهر على المستوى الاجتماعي فجراء هذا الوضع تظهر السلطة لضبطه فهي تدور داخل دائرة التي تنتشر فيها الفوضى مستخدمة أساليبها في ذلك لما تقتضيه الطبيعة البشرية التي تتسم بالعنف فهي نوع من السيطرة الكاملة على الواقع الاجتماعي، مما يستلزم الاعتراف بهيئتها وهذا ما تسعى إليه أي سلطة على اختلاف آلياتها سواء كانت لينة أو عنيفة، فالسلطة مسألة جوهرية في نظر فيبر كونها تعمل على ارتقاء الدولة مما يستدعي ضرورة تقنين العنف لأنه يعبر عن السيطرة الممنهجة لحفظ سيادة السلطة.

المبحث الثاني: السلطة والتشكيلات غير الخطابية

أولا:التشخيص الفوكوي للسلطة ومركباتها

درج البحث عن موضوع السلطة في الحقل السياسي لكن فوكو يرفض هذه الدراسة للسلطة وارتباطها الوثيق بالطبقية أو وسائل الإنتاج ناهيك عن التقسيم السياسي للنظام القائم داخل الدولة بين المؤيد والرافض فتصبح السلطة محل نزاع بين كل فريق، فالسلطة قبله ارتبطت بالجانب القانوني وسيادة الأمراء على رعاياها دون مراعاة الطريقة التي يتم من خلالها تجسيد السلطة فكيف نظر فوكو للسلطة؟

وهل هذا يعني أن فوكو بتطرقه لمسألة السلطة يعتبر فيلسوف سياسي؟

كرس فوكو نفسه من أجل إخراج السلطة من الحلقة السياسية والبحث الفلسفي دافعا بها إلى دائرة الواقع رافضا أن تكون السلطة موضوعا سياسيا، حيث وقف عند بينتها الإستراتيجية وآليات عملها محللا علاقاتها الدياليكتية وهذا تم على يد ميشال فوكو لأول مرة فانتشرت السلطة في كل مكان فللطبيب سلطة يمارسها على مريضه وللأستاذ سلطة يمارسها على تلاميذته، فالسلطة شاخصة في كل مكان متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط لا حصر لها فهي لا ترى ولا تتكلم.[1]

السلطة موجودة في أسفل المجتمع في المدارس وفي المستشفيات وفي مجال الطب بمعنى أن السلطة تمارس أكثر مما تمتلك[2] لا في القصر الحكومي أو على المستوى السياسي فقط بمعنى أن السلطة ليست مجرد هرم سياسي بل تأتي من الأسفل، ففوكو لا ينظر للسلطة من الأعلى لأن هذه النظرة تفيد أن السلطة في يد أجهزة الدولة ومؤسساتها التي تخضع المواطنين لها سواء عن طريق القهر والاستبداد أو بطريقة قانونية مما يعني أن فوكو يتجرد كليا من هذا التحديد السلطوي الهرمي التقليدي وهذا ما صرح به فوكو في قوله: «**إنني لا أعني بالسلطة مجموعة مؤسسات وأجهزة تؤمن خضوع المواطنين في دولة معطاة، ولا أعني بالسلطة كذلك نمطا للإخضاع قد يكون له، بالتعارض مع العنف، شكل القاعدة**

[1]– جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص89.

[2]– نور الدين الشابي: أنطولوجيا الراهن(مسألة الالتزام من منظور ميشال فوكو)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد35، بيروت، خريف2015، ص27.

وأخيرا فإنني لا أعني بها منظومة عامة للسيطرة يمارسها عنصر أو مجموعة على أخرى»،[1] فالسلطة متعددة الأوجه ليس لها وجه واحد فهي خاضعة للجسد الاجتماعي مما يجعلها متعددة الأشكال والمظاهر فهي ليست ثابتة في شكل واحد«فالسلطة مجهرية تخترق العلاقات الإستراتيجية ضمن صراعات الحياة»،[2]ومن هذا فالعلاقة التي تجمع قائد الجيش بضباطه تعد في حد ذاتها سلطة، والعلاقة التي تجمع رجل الكنيسة بالمعترف له سلطة والعلاقة التي تجمع الأب بأولاده سلطة، فالسلطة لها مجالها بحيث هذا المجال يكون له علاقة بالعلاقات القوى المتعددة للسلطة[3]، وهذا يعني أن السلطة تتولد في كل لحظة وفي كل مرحلة وفي علاقة المرحلة الأولى بالثانية فهي تأتي من كل جهة مما يجعلها متجسدة في كل مكان، فالسلطة ليست بنية فوقية منعكسة لما هو تعسفي بل تسرى في الجسد الاجتماعي بأكمله، فهي تخلق كل شيء بل تحتوي الكل، مما يعني أنها ليست مؤسسة بل تعبر عن قوة معينة يتوفر عليها بعض الناس، فهي تعبر عن وضعية إستراتيجية معقدة في مجتمع معين، كما أنها لا يمكن أن تنتزع أو يتم اقتسامها.

إن السلطة لا حصر لها تمارس ضمن شبكة التفاعل بين العلاقات غير متساوية ومتحركة، كما لها فاعلية مع علاقات أخرى لا يمكن أن تخرج عن نطاقها (عمليات اقتصادية، عمليات معرفية، علاقات جنسية) بمعنى أنها ملازمة لهذه العلاقات فليس لها دور المنع بل لها دور الإنتاج مباشرة، فما يشكل المبدأ الأساسي والنواة المولدة للسلطة هو مبدأ الشمولية الذي يجوب مختلف مجموع الجسد الاجتماعي، فعلاقات السلطوية هي علاقات قائمة على مبدأ القصدية فمن غير الممكن أن توجد سلطة دون أن تحدد وتجدد مقاصدها وأهدافها التي تسعى إلى تحقيقها، ولا يمكن أن نرجع السلطة وتوجهاتها إلى الفرد أو المجتمع أو الهيئة التي تتولى الحكم أو التملك بل تعود في مجملها إلى تدابير خاصة ووسائل وتقنيات الأعمال فهي تعتمد على التكتيكات والاستراتيجيات أكثر منها اعتمادا على مسلمة الملكية، فهذه الأخيرة تعني الخضوع التام مما يجعل الخاضع لها يقوم بتطبيق كل ما هو صادر من جهتها، بمعنى أن هناك صفة

[1]– ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، ج1، ترجمة محمد هشام، د.ط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص76.

[2] – عبد العالي معزوز: فوكو وميكرو فيزياء السلطة، مدارات فلسفية، العدد13، الجمعية الفلسفية المغربية، 2008، ص204.

[3]– ميشال فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط02، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000، ص104.

من التأثير على الطرف الآخر، فالبعض يؤثر على البعض الآخر دون أدنى نوع من العنف، بمعنى لا وجود للعنف التام.

لا يتصور فوكو السلطة خارج إطار المقاومة مما يجعلها لا تستغني على الحرب في جميع الأحوال، فالمقاومة متمركزة في جميع شبكات السلطة، حيث يبين وجود أنواع من المقاومات والنضالات، فهذه المقاومات تقاوم أشكال الهيمنة باختلافها سواء كانت على الصعيد الاثني أو الاجتماعي أو الديني، وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه، وتلك التي تحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين[1]، وإن وجدت النضالات ومختلف أشكال المقاومة لا تعتبر ثورة بل مجرد رفض لمظاهر الهيمنة، فالسلطة قد اخترقت كل شيء لم تعد تعمل وفق البنية الفوقية بل تعمل وفق مكونات بسيطة ومعدات مقترنة بالبنية الاجتماعية، وهذا يعني أن السلطة تسري بشكل أفقي لا هرمي تأتي من تحت، ولهذا تجد السلطة نفسها في مواجهة عدة نقاط من المقاومة كونها منتشرة في الشبكة الاجتماعية، فلا وجود للمقاومات إلا في ظل الحقل الاستراتيجي للعلاقات السلطوية فنقاط المقاومة ومراكزها منتشرة بكثافة متفاوتة في الزمان والمكان أفراد وتشغل بعض نقاط من الجسد وبعض أنماط من السلوك[2].

هذا يعني أن السلطة ليست حكرا على المستوى السياسي فقط، وإنما تمس عدة نقاط من الشبكات الاجتماعية والممارسات اليومية من نزاعات وانقسامات الأسرية وما سواها، فالسلطة على مستوى الذهنية السياسية قائمة على أساس الهيمنة التي تؤول إليها السلطة في نهاية المطاف، أما السلطة نفسها تمتلك علاقات ولها مؤسساتها الخاصة التي تعمل خارج نطاق الحقل السياسي الخاضع للهيمنة، وبهذا يقر فوكو أنه لا يضع المقاومة في مقابل جوهر للسلطة[3] لكون السلطة تتوزع استراتيجيا في عدد نقاط وفي كل صوب في مستويات متباينة من شبكة السلطة، فلم تعد السلطة تتموضع داخل جهاز الدولة حسب المفهوم السائد، ويذهب فوكو إلى أكثر من هذا، حيث اهتم بدراسة آليات عمل السلطة وتحقيقها.

[1]– دريفوس رابينوف: المسيرة الفلسفية، ص190.

[2]– ميشال فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، د.ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 105.

[3]– برنار هنري ليفي: لا لسيطرة الجنس ميشال فوكو، مجلة بيت الحكمة، العدد1، ط2، 1986، ص ص74– 75.

أصبحت السلطة هاجس فوكو حيث اتخذ طريقا مخالفا به كل النظريات المفسرة للسلطة كالنظرية البرجوازية التي جعلت السلطة على شكل قوانين ومراسيم، والنظرية الماركسية التي جعلت من السلطة في يد جهاز يمارسها بصفة قمعية، فالملاحظ أن فوكو أصبح لديه هاجس نحو السلطة و طرق عملها وهذا ما نجده مجسدا في كتبه إذ نجدها تدور في فلك السلطة وآلياتها فكتاب "الجنون في العصر الكلاسيكي" يعد دراسة لمختلف التقنيات السلطة الممارسة من طرف المجتمع على تلك الفئات المهمشة بحجة أنهم فاقدين للعقل، أما كتاب"حفريات المعرفة" فبحث فيه عن آليات تكوين السلطة وممارستها في الفضاء الاجتماعي، في حين نجد كتابه "المراقبة والمعاقبة" دراسة لمختلف الإجراءات الردعية والعقابية التي تمت ممارستها على الأفراد من خلال السجن والتعذيب، أما فيما يخص كتاب "نظام الخطاب" فما هو إلا دراسة لسلطة الخطاب والكلام، حيث يصرح في أحد حواراته معلنا أنه لم يكن يوما معزولا عن السلطة في جميع مؤلفاته بمعنى أن اهتمامه بمسألة السلطة لم يكن في وقت متأخر من مسيرته الفلسفية حيث صرح قائلا: «**عندما أرد الآن يقول فوكو: أقول لنفسي عن ماذا أتحدث على سبيل المثال في كل من تاريخ الجنون أوفي مولد العيادة إنها سوى السلطة** ».[1]

أراد فوكو من خلال هذه الدراسات المتباينة للسلطة تجزئة مفهوم السلطة إلى وحدات صغيرة وتشريحها من أجل كشفها وتحليل آليات عملها متجاوزا المفهوم التقليدي لها، باحثا عنها في القاعدة على المستوى الأفقي في مناطق مجهولة غير ظاهرة متداخلة لا يمكن أن نتوقع تواجد السلطة ضمنها، لذلك لابد من الكشف عنها وعن تقنياتها وبهذا يقدم فوكو تصورا جديدا للسلطة أو ما يسمى بميكرو فيزياء السلطة (Micro-pouvoir) متجاوزا الطرح التقليدي لذلك وجب تسليط الضوء على أمور أخرى.

لا ينبغي حصر السلطة في التفسير الهرمي والطبقي، لكونها لم تنحصر في نقطة مركزية حسب التصور الفوكوي للسلطة، هذا ما عبر عنه جيل دولوز مؤكدا نظرة فوكو حول السلطة إذ يبين أن للسلطة

[1]-Ian Hakim: L'archéologie de Foucault, in Michel Foucault, Lecture critique, traduit de anglais :Jack closon, Edition universitaires, pari,1989, p41.
«Je me dis :de quoi ai-je pu parles, par exemple dans histoire de la folie ou dans la clinique, sinon du pouvoir ».

موقع ولا موقع لها، مما يعني أن لها معنيين إذ أكد أنها تحتل موقفا كونها لا تكتسب صفة الشمولية، وفي حين قلنا أنها تحجز لنفسها موقفا يعني لا يمكن حصرها في مكان محدد بعينه كونها منتشرة ومبثوثة في أرجاء الفضاء الاجتماعي[1].

يعني أن السلطة لا تمتلك جوهرا هذا ما يجعلها علاقات قوى ممارسة، كونها تمارس من طرف الأفراد والجماعات، وبغية تحليل السلطة وآلياتها لجأ فوكو إلى دراسة بعض المؤسسات إذ اهتم بالدور الذي لعبه المستشفى والملجأ والسجن كمؤسسات ومجمعات تبرز من خلالها علاقات السلطة في المجتمع بطريقة بالغة التركيز ففي هذه المؤسسات تتجلى السلطة وميكانيزماتها بكل وضوح،[2] ولكي تتضح هذه الميكانيزمات لابد من اتخاذ من العلاقات أساسا لفهم السلطة وهذه العلاقات التي تختص بها السلطة وهي التي ترشد المؤسسات، فلا مكان للسلطة دون التنظيمات المؤسساتية وهو ما يفترض عليها مجموعة الآليات التنظيمية والتغيرات المتسلسلة مما يجعلها تستخدم بعض التقنيات التي تتميز بالفعالية.

ثانيا:مركبات السلطة

1– السلطة والحقيقة:

بحث فوكو عن السلطة من خلال منهجه وتتبع مختلف أساليبها على جانبين الواقعي والتاريخي مسلطا الضوء على شبكة السلطة المنبثة في كل مكان بشكل أفقي إذ بين أنها لا تعمل عن طريق القانون بقدر ما تعمل عن طريق تقنية الضبط ولا تعاقب بقدر ما تراقب حيث سعى فوكو إلى إظهار الحقيقة وكشفها مبينا علاقات السلطة وتغلغلها داخل الجسد الاجتماعي جاعلة من نفسها حقيقة غير أن هذه الحقيقة ما هي إلا تعبيرا عن إرادة القوة، فالحقيقة هي تقنية اخترعتها السلطة لإقصاء كل ما هو زيف وباطل خارج عن دائرة الحق[3]، فإرادة الحقيقة تظل في عمق إرادة القوة غير أن فوكو

[1]– جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص ص32– 33.

[2]– محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ط، ص432.

[3]– رشيد الحاج صالح : السلطة بين المعرفة والسياسة، مجلة الرافد الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، العدد46، دار الثقافة للإعلام، حكومة الشارقة، 2013، ص64.

لا يبالي بالنظرة المثالية التي تجعل من الحقيقة لذاتها، فالحقيقة جزء لا يتجزأ من السلطة وليست خارجة عنها بل ضمن عالمها.

الحقيقة ليست غاية من طرف المجتمع ولا تمتلك أي معنى بالنسبة له كونها مجرد آلية وظيفتها اختزال كل من يعارضها إذ تقتصر على الهيمنة والتحكم والمراقبة لأنها تكمن ضمن حلقة السلطة لأنها تعد ضمن الأساليب اللاقمعية، إذ يحلل فوكو هذه العلاقة بين كل من السلطة والحقيقة موضحا أن الحقيقة شكلت سلطة قوية تمارس ضغطا كبيرا على مختلف الممارسات الاجتماعية سواء في الجانب الخطابي أو العلمي[1]، فالحقيقة تخترق جميع المجالات ولها جذور سلطوية لكن ما سبب لجوء السلطة إلى هذه الطرق؟

فسر فوكو هذا بأن هذه الطريقة تعد بالنسبة للسلطة أيسر الطرق لتضع الجسد الاجتماعي تحت المراقبة كونها أكثر فاعلية وأقل قابلية للمقاومة، فالحقيقة هي المنتجة للسلطة السياسية أو الإنتاج الاقتصادي، فهي صانعة لمختلف النماذج العلمية وليست مصنوعة وهذا لأنه تتخللها إرادة القوة مما يجعلها تدخل ضمن منازعات اجتماعية داخل مجالات المعرفية والأخلاقية، وبهذا يصبح لكل مجتمع نظام حقيقة خاص به، وبالتالي تتحول الحقيقة إلى مسألة سياسية متجردة من كل الأبعاد المنطقية، فللحقيقة نظام سياسي واقتصادي ومؤسساتي هو الذي ينتجها[2]، لا يمكن عزل الحقيقة عن جهاز السلطة فهي مرتبطة بمختلف أنساق السلطة لكون الحقيقة نفسها سلطة مما يجعلها غير قابلة للانفصال عن مختلف أشكال الهيمنة سواء الاجتماعية أو الاقتصادية والثقافية التي تقع داخل مجالاتها وتشتغل عليها.

2– السلطة الحيوية:

مع حلول القرن التاسع عشر حدثت نقلة نوعية في أساليب السلطة وإستراتيجيتها، فقد انتقلت من الجانب الضبطي للمجتمع إلى الجانب الأكثر تنظيما القائم على أساس المراقبة وتنظيم حياة الناس، وهذا الانتقال حسب فوكو راجع إلى ظهور البرجوازية في العصور الحديثة إذ مارست سلطتها

[1]– السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 176.

[2]– رشيد الحاج صالح: السلطة بين المعرفة والسياسة، ص66.

وهيمنتها بطرق جديدة لم تكن مبتكرة قبلا، فهذه السلطة هي التي تسيّر الحياة وتديرها تماشيا مع ظروف الحياة المعقدة والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية هي ما يسميها فوكو بالسلطة الحيوية (Biopouvoir) هذا النوع من السلطة الموجه نحو جسد الفرد لتجعل منه جسدا خاضع، إذ اكتملت هذه السلطة مع ظهور البرجوازية التي سعت إلى الاهتمام بحياة الناس عامة لا كما هو الحال في السلطة الانضباطية، فهذا ما يطلق عليه فوكو السياسة الحيوية (La Bio politique)، حيث اهتمت بشكل مباشر بحياة الإنسان وأصبح موضوع السياسة الحيوية وهذا ما وضحه **فوكو** بقوله: «**اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائنا حيا أي حدوث نوع من الدولة للبيولوجي**».[1]

في هذا المجال أصبحت تهتم بالصحة ومعالجة الأمراض وتأسيس المستشفيات، تنظيم السكان، حفظ الأمن، تأمين المياه ومختلف الخدمات للسكان، من أجل حفظ حياتهم وحل مشاغلهم والسهر على توفير الراحة والطمأنينة لجميع أفراد المجتمع

ظهرت عدة علوم منها علم الإحصاء مما يجعل السلطة توجه هذه العلوم نحو إجراءات سياسية لمراقبة نسبة المواليد والوفيات وعلم الصحة الذي يهتم بمكافحة الأمراض والوقاية منها وتحديد النسل وحفظه، كل هذه العمليات التي تقوم بها السياسة الحيوية تسعى لإخفاء هيمنتها وسيطرتها داخلها حتى تضع المجتمع محط مراقبة، فهي مجرد تقنيات جديدة تسعى إلى فرض هيمنتها بأسلوب مغاير.

صحيح أنها سعت إلى ارتقاء بحياة الأفراد نحو الأفضل والعمل على حفظها إلا أنها دائما تبقى تنظمها داخل علاقات القوى ومنح حق الهيمنة للفئة الأكثر قوة[2]، فالسلطة على قدر اهتمامها بالفرد وتقديم له العناية الفائقة على اختلاف مراحله العمرية غرضها تحقيق الإنتاج وهذا لا يكون إلا بصناعة أفراد منتجين، حيث لجأت إلى تكوين مؤسسات تسعى من خلالها إلى هيكلة الفرد فأنشأت مدارس ومستشفيات وسجون، فهذه المؤسسات أصبحت مهمتها هي إصلاح الفرد وإعادة هيكلته من جديد، هذا لا يعني أن السلطة انتقلت بحياة الأفراد عبثا، فإنما ترى في هذه الممارسة الجديدة وظيفة لإدارة الحياة أمر لابد منه لأنه يتوافق مع مبادئها وامتيازاتها فدورها الأساسي هو دعم وتقوية الحياة

[1]– ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص233.

[2]– رشيد الحاج صالح: السلطة بين المعرفة والسياسة، ص75.

وتنظيمها[1]، بمعنى أن السلطة أصبحت ترفض فكرة الموت خارج آلياتها، هذا لا يعني أنها باتت أكثر إنسانية فلا وجود لفارق بينها وبين السلطة التقليدية، فالاختلاف الحاصل بينهما هو في الأساليب والآليات المستعملة، فهذه السلطة لم تستبعد العلوم عنها حيث استفادت منها لتطوير تقنياتها واستراتيجيات عملها هذا ما بينه فوكو من خلال السجن الذي استفاد من العلوم المعمارية مجسدا في بناء يصلح للمراقبة، والاستفادة من العلوم الجنائية والقضائية لتنظيم مجتمع السجن والاستفادة من أطباء نفسانيين لكي يساهموا في ترويض المساجين، وإعادة إصلاحهم.

3- السلطة والمثقف:

إن حديث فوكو عن السلطة وحقيقتها يؤدي إلى الحديث عن المثقف في ظل هذه الشبكة السلطوية، حيث بات كل شيء تحت راية السلطة إذ شكل موضوع السلطة والمثقف محور الفكر الفرنسي المعاصر، وهذا ما نجده عند فوكو خاصة بعد أحداث ماي 1968، التي جسدت تحولات في فكر الآخرين لكن أي مثقف يقصده فوكو ؟

يميز فوكو بين المثقف المختص "الخصوصي" (Spécifique) والمثقف الكلي"الكوني"(Universel) فالأساس الذي يشكل عنصرا أساسيا لوجود المثقف وحياته هو ممارسة الشك الفلسفي ومن خلال تجسيده لهذا الشك وممارسته يستطيع أن ينتج خطاب نقدي[2]، إذ يقر أنه قد حل عصر المثقف المتخصص، فالمثقف الكلي أو الشمولي قد اندثر وزال نهائيا هذا المثقف الذي حمل لواء تحقيق العادلة والمساواة للجميع، هذا المثقف الذي جعل من العدالة رمزا له بوصفه ضمير المجتمع وممثل له وممثل الأخلاق في المجالين الاجتماعي والسياسي، حيث اهتم بالنضال من أجل تحقيق الحرية والوقوف ضد الاستبداد هذا المثقف الذي مثل الكل قد زال وحلّ محله المثقف الخصوصي الذي له مجاله الخاص، فالمثقف حسب فوكو الطبيب، المهندس، والفلكي يصبح أكثر فاعلية عندما يرتبط باختصاصه وذلك لكون السلطة وحقيقتها تقبع خلف كل تخصص، فالمثقف الخصوصي هو الذي يهتم بمجاله الخاص فهو يسخر نفسه للعمل وتقديم مناهج وأدوات من أجل تحليل ظروفه الخاصة التي تواجهه ،كما أنه يتصف بروح النقد

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ج2، ص ص114- 115.

[2]- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص257.

لمختلف الأنظمة ويجعل من نفسه محور وأساس كل تغيير فمجاله هو تشخيص الراهن[1] فشتى المواضيع بالنسبة له ليست بعيدة عنه ولا منعزلا عنها لكنه ينشغل بها كونه مسائلا لا محللا.

فالمثقف ليس خارج لعبة السلطة لكن هذا لا يعني أنه منغمسا فيها، فمهمته هو الكشف عن الهيمنة السلطوية وتعريتها، إذ يشكل مصدر خطر بالنسبة للسلطة لامتلاكه المعرفة كونه سليل مختلف العلوم، هذا ما يجعل السلطة تسعى وراءه لاستقطابه فما يشغل المثقف حسب فوكو هو تغيير النظام السياسي والاقتصادي لإنتاج الحقيقة، فالمثقف الكوني في نظره صورة خيالية مفتعلة يسودها الاضطراب وذلك لأنه لا أحد يمكن أن يتكلم باسم الحقيقة أو أن يدعي أنه هو الحقيقة، أما في نظر تشومسكي (Chomesky) الحقيقة مطلب وهي في حد ذاتها واجب أخلاقي، فالمثقف له القدرة على الوقوف في وجه الهيمنة التي تكرسها السلطة وأجهزتها مما يجعله يكشف ألاعيبها وتقنياتها المضللة بمعنى أنه قادر على تعريتها وفضح أكاذيبها مما يؤهلهم الوصول إلى تصور واضح واقعي وأخلاقي لمختلف الأمور، فمن خلال طرح تشومسكي يظهر أنه يركز على الإرادة الخيرة، والتشبث بالمبادئ الأخلاقية لتحقيق أكبر قد من المصداقية حول الحقيقة التي لا يمكن أن تختزل.

ثالثا:الجسد ولعبة السلطة

لقد شكل الجسد محور الجدل الفلسفي لكونه لم يحظ باهتمام كافي خاصة بعد أن اعتبرت النفس جوهر لا يفنى مقارنة بالجسد، وهذا ما ذهب إليه الفرنسي رينيه ديكارت مؤكدا أن الجسد مركز الرذيلة مقارنة بالنفس التي تمثل النقاء والصفاء، ومن هذه الثنائية يظهر التمايز بين النفس والجسد وهذا ما أكده **ديكارت** في قوله: «**الروح والجسد هي حقا جواهر متباينة بعضها عن بعض**»[2]، فالنفس مغايرة تماما للجسم على أساس أنها تمتاز بالديمومة والاستمرارية بينما الجسد يزول ويفنى، من هنا ينطلق نتشه مهدما كل التصورات بمطرقته مكذبا الفلسفات القديمة إذ يقر أن الكذب هو الذي ادعى الحقيقة

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص ص259– 260.

[2]– رنيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ط4، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص11.

إلى اللحظة، جاعلا من نفسه كاشفا زيف هذه الحقيقة إذ يقول: «**إنني أول من اكتشف الحقيقة لأنني استعطت أن أرى الكذب ككذب...**»[1].

أعاد **نتشه** الاعتبار للجسد، حيث اعتبره التركيبة الجوهرية للإنسان وهو أساس الذات الإنسانية وبهذا يظهر أنه لم يقص الجسد عن الإنسان بل يدافع عنه بشدة، فالذين اختزلوا الجسد قبلا هم غير قادرين على تحقيق مطامحه مما يعني أن ذواتهم تسعى إلى تحقيق الموت وتنازلت عن الحياة لعجزها عن تحقيق مطامحها إذ يصرح **نتشه** بقوله: «**إنني لا أسير على طريقكم أيها المستهزئون بالأجساد،لأنني لا أرى فيكم المعبر الذي يؤدي إلى مطلع الإنسان المتفوق**»،[2] فما عمل عليه **نتشه** هو قلب المعادلة التي كانت تضع النفس هي الجوهر، فأصبح الأمر معه معكوسا فجعل من الجسد جوهرا والنفس عارضا فما هي إلا جزء من الجسد، ولا يمكن لها أن تتجاوزه فمسألة الروح أصبحت مسألة هامشية لا معنى لها في نظر نتشه، وكل شيء صادر عن الجسد وهو سيد كل شيء، فهو يتحلى بإرادة القوة، وهذه القوة من شأنها أن تصنع الإنسان الأعلى، وتصنع معنى الحياة.

يعطي نتشه للجسد أهمة بالغة فهو الذي يقود الإنسان نحو اكتشاف الغموض كما أنه لم يدعو الذين جعلوا من الجسد محل احتقار من تغيير نظرتهم إليه فذواتهم ما هي إلا ذوات تطمح إلى الزوال، أما في القرن العشرين تجلى الحضور النتشوي في الفكر المعاصر لدى ميشال فوكو فجعل هو الآخر من الجسد محور اهتمامه، إذ وجه نقدا لاذعا للفلاسفة الذين أعلوا من قيمة الروح وأحطوا من شأن الجسد على رأسهم ديكارت الذي جعل النفس أرقى من الجسد وأولاها عناية بالغة على خلاف الجسد لكونه محل الرذيلة والخبث هذا ما دفع فوكو إلى معاينة إرهاصات القوة الجسدية في عصر الحداثة الغربية.

يظهر من خلال كتاب فوكو "**المراقبة والمعاقبة**" أن لعبة السلطة ترتسم حول الأجساد فالهم الفوكوي يرتمي حول الأجساد الباحثة عن هويتها داخل الصخب السلطوي لهذا ساعي إلى تتبع محنة الجسد[3]

[1]– فريدريك نتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، د.ط، منشورات الجمل، دب، د.ت، ص154.

[2]– فريديرك نتشه: هكذا تكلم زرادتش، ترجمة فليكس فارس، د.ط، جريدة البصير، الإسكندرية، 1938، ص27.

[3]– ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، ص257.

لأنه لا وجود للإنسان دون وجود جسدي فما يود توضيحه هو كيفية تمفصل الأجهزة السلطوية بشكل مباشر حول الجسد، فليس المقصود هو أن نمحو الجسد بل أن نظهره في التحليل، حيث لا يتابع البيولوجي والتاريخي بل يوجد ترابط بينهما خاضع لتعقد متزايد مع تطور التكنولوجيا الجسدية التي تجعل من الحياة هدفا لها[1]، ومعنى هذا أنه لا وجود مطلقا للإقصاء الجسد بل لابد من تقنيات تستثمر الوجود الجسدي عبر ما يسميه فوكو بالبيوسياسي (Biopolitique) الذي عبر عن الحتمية التي خضع لها المجتمع الغربي فهي بمثابة النظام الذي استولى على جسد الإنسان ككل إذ شكل الضبط بالنسبة لفوكو التقنية السياسية للأجساد أو ما يمكن تسمية بالتوظيف السياسي للجسد فكيف تم هذا التوظيف؟

شكل التوظيف البيوسياسي حلقة واسعة داخل المجتمع الغربي ولم يقتصر على مؤسسة دون أخرى إذ عد الضبط تشريحا سياسيا للأجساد وذلك عبر توزيعها وتأطيرها من أجل تكوين جسد خاضع ومطيع مما يعني إنتاج جسد نافع فالسلطة تخترق كل شيء وأصبحت فن لصناعة الأجساد وذلك بعدة طرق وسبل كالتعذيب ومطاردته ومحاصرته داخل المؤسسات التي أنجزت خصيصا له، فمن خلاله تصنع السلطة وتدرك وهذا يعني أن الجسد هو الحامل الوحيد للعبة السلطة.

إن كل فعل سلطوي لا يكون كذلك إلا إذا كان فعلا على الجسد وفي الجسد فهو مسكونا بها، إذ جعلت منه البرجوازية جسدا محروما من شتى القدرات وهذا بعد ترويضه واستغلاله مستخدما ما تتوفر عليه من علوم فجعلت منه جسدا مستعبدا، فوضعت بعض الإجراءات العقابية بنوع من الاقتصاد السياسي للجسد[2] على الرغم من عدم استخدامها للأسلوب العنيف والقهري ومستخدمتا ما هو أقل قسوة وعنفا من ذلك فهي تحجز وتقوم الجسد مطبقتا تلك المنهاج، إلا أنه يظل الجسد محور تلك العلاقات السلطوية التي تخضعه للهيمنة، من خلال هذا يكشف عن حضور السلطوي داخل الخطابات المرتبطة بالجسد مبينا استثمارها للأجساد بكل السبل، حيث انطلق من التصور التقليدي للفكر الفلسفي

[1]– ميشال فوكو: إرادة المعرفة، ص152.

[2]– محمد علي الكبسي: ميشال فوكو، ص83.

الذي اختزل الجسد حيث وقف وقفة معارض له مثله مثل ميرلوبونتي*(Maurice Merleau-Ponty) الذي شكل من ففينومينولوجيا الجسد موضوعا له، فما يجمعهما أنهما ا وجعلا منه محور فلسفتهما، على الرغم من التباين طرحهما حول الجسد فكل منها نظرته الفلسفية حول ذلك، إذ يقر فوكو أنه نظر إلى الجسد كموقع تنغرس فيه تلك القوى السياسية حيث يرتبط هذا الاستخدام السياسي للجسد عن طريق استغلاله، وهذا ما بينه من خلال ففلسفة التي قامت على ثلاث ركائز مهمة إذ نجده بحث في هذه الركائز مزاوجا بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا مبينا كيفية خضوع الجسد للسلطة عبر فترات متعاقبة من الزمن أولها:

1- الجنون وسلطة خطاب العقل

حظي الجنون باهتمام كبير من قبل فوكو إذ عني بهذه القضية أركيولوجيا وجينيالوجيا ولم يحاول تهميشه وإقصائه من مسار الحياة مثلما فعل ديكارت، إذ نجده قد سلط عليه الضوء كونه يتصف بالغموض ولحد الآن نجهل سبب ظهوره وتحديد ماهيته كونه مرضا نفسيا أو عقليا لكن لمعرفة ذلك لابد من معرفة ما لجنون؟

مفهوم الجنون: في المعجم الفلسفي جميل صليبا بـ: الفرنسية La folie وبالإنجليزية Tnsanity إذ يطلق الجنون حسب صليبا على الشذوذ والحمق والهذيان، أو على كل ما يخالف الصواب أو يجاوز حد الاعتدال[1]، فالجنون يحيلنا بشكل من الأشكال إلى التميز بين كل من العقل والجنون، فالمجنون لا يمكن أن تترقب أن يصدر عنه خطابا عقلاني أو يتصف بنوع من العقلانية وإلا لكان هذا مدعاة للشك في مدى مصداقية خطابه، ومنطقيا لا يمكن أن يصدر عن العاقل ما يصدر عن المجنون، فالأول يناقض تماما الثاني وبشكل جوهري، لذا ينبغي أن يتضمن وبشكل مطلق إيمانه بالعقلانية بل ويستبعد من دائرته صفة الجنون ويرفضها بل ويخالفها تماما، فالعقل خاصية إنسانية وله وظائف يتجلى من خلالها بوصفه ملكة فهو مصدر لكل فكر ولكل نشاط عقلي، فهو منظم لكل معرفة ومختلف السلوكات، فبوصف العقل

*- مرلوبونتي (Maurce MerleuPonty): فيلسوف فينومبنولوجي (1908-1961) ولد في فرنسا أخذ عن هوسرل بان الفلسفة علم وصفي لأحوال الشعور وبأخذ بفكرة القصدية وبأنها تكون الشعور بوصفه تجاوزا لنفسه، ومن مؤلفاته ظاهريات الإدراك الحسي 1945، ينظر: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص ص443- 444.

[1] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة الجنون، ص418.

ملكة أصبح أمرا متداولا منذ الفكر اليوناني من ما هو أسطوري إلى ما هو عقلي أكثر وارتبط بمصطلح اللوغس للدلالة على ما هو عقلي أكثر لأنه يتسم بالدقة في تقديم البراهين والابتعاد عن الخيال والوهم، ومع الفترة الحديثة أصبح مفهوم العقل مع ديكارت ملكة يمكن من خلالها التمييز بين القبيح والجميل وهذا التمييز غرضه هو كيفية إعمال العقل، حيث عدّ ديكارت الجنون ظاهرة مختلفة عن العقل تماما ومختلفة عنه كليا، إذ نجد فوكو اهتم بالكشف عن خطاب الجنون فكيف نظر إلى الجنون كظاهرة خارج عن العقل؟

الجنون كتجربة من تجارب الحد l'expérience de la limite التي يضبط فيها اللوغس الغربي ذاته بطريقة مزدوجة في مواجهة المتخلف[1]، فهذه التجربة التي تكشف عن الآخر اللامفكر فيه الوجه الآخر للعقل الذي كان مهمشا ومهملا في الموروث الثقافي الغربي، حتى لحظة وصول فوكو الذي قام بتوجيه أبحاثه مبينا الأقنعة المتعددة للجنون ومعه اتضحت النظرة الموجهة له.

مثل الجنون خطرا كبيرا على المجتمع الغربي وهذا 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 التي عرفها عصر النهضة**»،[2] كان مهمشا ومهملا في الموروث الثقافي إلى أن جاء فوكو وقام بتسليط الضوء عليه، حيث يرى أنه بصدد الكشف عن الجنون الحاصل في العقل الغربي، حيث عدّ الإنسان شبه إنسان وإن لم نقل أنه خارج دائرة الإنسانية، وبعد اختفاء مرض الجذام في العالم الغربي نتيجة بعض الممارسات الطبية المشبوهة تم الفصل بين المريض والسوي، فأصبح المجنون منتفية عنه صفة الإنسان ونفي خارج المدينة، وذلك بإعطائه للباعة أو بوضعه في السفن والإبحار به حتى لا يتمكن من العودة مطلقا، هذا لما شكله الجنون من رعب داخل الوسط الاجتماعي مثلما شكل هذا الجذام قبلا، مما استدعى تطهير المجتمع من هذا الصنف من البشر بالنفي أو الطرد يقول **فوكو**: «**السفن التي كانت تنقل حمولتها الجنونية من مدينة إلى أخرى وجدت حقا ولهذا، فإن الحمقى كانوا يعيشون حياة التيه، لقد كانت المدن تطردهم من جنباتها ليلتحقوا بالبراري حيث يتيهون على وجوههم، هذا في الحالة التي يشحنون فيها مع بضائع تجار أو قافلة حجاج**»،[3] فهذا

[1] – السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 153.

[2] – ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006، ص 27.

[3] – ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 29.

ما كان سائدا في ربوع أوروبا، فهذه الحركة التي ميزت عصر النهضة باللاعقل حيث ارتبط الإنسان منذ هذا العصر بما يسمى بالجنون أو غياب العقل، هذه الخاصية التي ميزت الثقافة الأوروبية التي مارست الإقصاء في حق كل ما يعد خارجا عنها أي إحداث قطيعة مع كل الظواهر الهامشية لكي تنغلق على ذاتها، وبهذا تضمن عقلانيتها حتى لا ينوطها شيئا من الجنون بمعنى أن العقل فيها نقي وخالص ويمنئ عن شوائب الجنون فسخرت سفينة للحمقى لنقلهم والرمي بهم خارج المدن، انطلاقا من هذا المنطق تصور حماية المدينة من هذا الخبث، وبذلك ينقطع التواصل مع العقل.[1]

لم يكن إقصاء الجنون مقتصرا على شحنه داخل السفن أو الرمي به في بطون البحار قبل نقطة الوصول، إذ كان يجلد على الملأ ويعرض للمطاردة والعصا تهوي على ظهر فإبحار المجنون يشير إلى حرمانه من التسكع داخل المدينة وتطهير المدينة منه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصف **فوكو** أن: «**الماء قد يكتسح كل شيء إلا أنه يفعل أكثر من ذلك إنه يطهر، بالإضافة إلى ذلك فالإبحار يسلم الإنسان إلى قدر غير محدد، كل إنسان يسلم نفسه إلى قدره، فالمجنون قد سلم نفسه إلى النهر ذي الأذرع المتهورة وإلى الماء ذي السبل المتعددة، إنه يسلم نفسه إلى عالم اللايقين الرهيب الموجود خارج كل شيء**».[2]

تمت معاملة المجنون بالخشونة لأنه هذا هو الحل الوحيد، وهذه الطريقة لا تسعى إلى تخليص المجنون من جنونه بل اختزاله، فالمعاملة الإنسانية لم تعد تليق به لكونه لا يرقى إلى درجة الإنسان، أما مع بداية القرن السادس عشر بدأت تتغير النظرة إلى الجنون ولو قليلا، فبعدما كان ينظر إليه أنه يمتلك قوى خارقة وهذا يعني أن له صلة بالقوى السحرية، حيث وقف المجتمع وقفة عداء ضده، إلا أن هذه الأخيرة لو قورنت بما يتلقاه المجنون في عصر الكلاسيكي لقلنا أنه حظي بنوع من الحرية قبل القرن السادس عشر، فلم تكن هناك أماكن مخصصة للحجز وإخماد صوت المجنون وعزله عن الناس،[3] وحدث هذا لحظة وصول ديكارت والثورة الكلاسيكية العقلانية، فماذا حل بالجنون بعد وصول ديكارت؟

[1] – محمد علي الكبسي: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط2، 2007، ص29.
[2] – ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص ص32– 33.
[3] – صالح هاشم: فيلسوف القاعدة الثامنة، ص19.

لم يعد للجنون مكانة داخل مجتمع الأحرار فقد جاء ديكارت مغلقا وراءه باب عصر النهضة الذي كان يتعايش مع المجنون والعاقل صحيح أنه كان ينظر إلى المجنون على أنه عالة على المجتمع وهو صورة مشوهة للإنسانية، لكن مع ديكارت حلّ اليقين العقلاني محلّ الجنون، فالعصر الكلاسيكي الذي يؤرخ له من منتصف القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، في هذا العصر بدأ حال الجنون يتغير فنظر إليه على أنه نقيض العقل هذا الأخير الذي مثل قوة مطلقة لديكارت، في حين الجنون يمثل العجز المطلق في التحكم والسيطرة على الذات، فالعصر الكلاسيكي ما هو إلا عصر تمجيد العقل وإسكات صوت المجنون إذ يصرح **فوكو** بقوله: «**لقد أعاد عصر النهضة إلى الجنون صوته وسيأتي العصر الكلاسيكي لكي يسكته بقوة غربية**».[1]

اقترن العصر الكلاسيكي بالتأملات الديكارتية التي استبعدت الجنون إذ أكد ديكارت أن هذا العصر هو عصر تمجيد العقل والانخراط في مؤسسة العقل مؤكدا أنه لابد للعقل أن يحمي نفسه من مخاطر الخطأ والوهم كون المخيلة هي مستقر الحمق والجنون، إذ يفصل ديكارت مجال العقل (التفكير) عن مجال الجنون وهذا ما أكده فوكو على لسان ديكارت موضحا أن الجنون لا يقترن بالعقل كما أن التفكير من غير الممكن أن يكون في مقام الوهم، فيفصل الأول عن الثاني ذلك كون الأول يمثل الحقيقة والثاني يمثل الخطأ، إذ أصبح مع ديكارت الجنون والعقل مبرهنا عليهما فلسفيا، فالمجنون أصبح رمزا للعته (Déraison) وعلى هذا الوضع فقد كل الوسائل للتعبير عن حاله، ولم ينظر إليه بتاتا كشريحة يمكن التعامل والتأقلم معه في هذا الوقت لم يكن الجنون مقترنا بالطب، بل حجز وشكل الحجز مصدر فخر وتباهي لكن أين حجز المجنون؟

حجز في دور الحجز مع مرض التناسل والجنسمثليين، ففقد كيانه وضاع في أروقة اللاعقل[2]، ففي هذه الأماكن كان هناك مصابون بالأمراض التناسلية والمنحرفون والمنحلون، فلم تعد هذه المستشفيات التي أنشأت في أوروبا أماكن مخصصة للمجانين وعلاجهم، بل أصبحت مؤسسات تضم كل الفئات الاجتماعية إذ وجدت كل الشرائع غير المرغوب فيها من متسولين والعاطلين عن العمل

[1] – ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص67.

[2] – محمد المزوغي: في نقد ما بعد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، ص 65.

والمحكوم عليهم بالسجن أصبحوا في وضع واحد مع المجنون داخل هذه الأماكن المخصصة لهذا النوع من الفئات[1]، فانتقل المستشفى من مهامه الرئيسية (العلاج) إلى مهمة القمع كأنه يقوم باستئصال الأطراف الهامشية للحضارة الغربية.

بعد هذه الفترة فتحت مصحات عقلية مخصصة للمجانين وقد ساهم في إنشاء هذا كل من الطبيب توك وبنيل وكانت لهما بصمتهما الخاصة في إصلاح هذا المجال حيث قام بنيل بتحرير المجانين من بيستر عام 1793 بعد توليه إدارة قسم المجانين ساليستريسير، أما توك قام في إنجلترا بإنشاء مصح عام 1796 خاص بالمجانين، وبهذا الشكل عدّ أول من قام بهذه الإصلاحات وخصص لمجنون معاملة خاصة لم تكن معهودة من قبل وهذا بعد تحريره من القيود والأغلال، وبهذا أصبح الطب والحجز ذو مقربة من بعضهما وهذا لسببين:

الأول: الاهتمام بحقوق في أعقاب الثورة الفرنسية، والثاني: هو التحول الحاصل في المستشفيات العقلية بعد أن كانت مؤسسات خاصة للعقاب، أصبحت مكانا للعلاج[2]، قد يكون العمل الذي قام به كل من بينيل وتوك إنجازا لكنه لم يكن يعني شيئا في نظر فوكو قد تكون تجربة جديدة وأن المجنون أصبح يتمتع بنوع من الحرية النسبية مقارنة بما كان عليه، إذ أنه حرر من الأغلال داخل المصح وهذا ما مثل لهما أهمية كبيرة إلا أن هذا في نظر فوكو لم يكن كافيا لإقناعه،حيث جعل من بينيل وتوك مساهمان في تقييده من جديد، صحيح أنهما أطلقا صراحه جسديا لكنهما قيدا المجنون معنويا فهذا التقييد أكثر سوءا في نظر فوكو فمهما رميا به في أحضان المصح وحوصر طبيا، وبذلك فقد المجنون خصوصيته ولم ينل حريته بل قيدت وحلّ مكانها العناية والمراقبة داخل أماكن عدت له.

ارتباط الجنون بالمرض وأضحى مرتبط بالمؤسسة وهنا تتجلى القطيعة الحاصلة بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي الذي رد الجنون إلى اللاعقل، وأسكته بينما في القرن التاسع عشر حظي الجنون بالعناية الطبية واعتبر مرضا عقليا،[3] في حين أن فوكو شك في تلك الصورة التي عامل بها الأطباء

[1] – جيجيكة إبراهيمي: حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، دار الأمان للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2011، ص36.

[2] – صالح هاشم: فيلسوف القاعدة الثامنة، ص23.

[3] – جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، ط1، دار المنظمة العربية، لبنان، 2008، ص236.

المجنون، وفي تلك الإنسانية التي قوبل بها المجنون، وهذا التحرير للجنون ما هو إلا أسطورة قام بها بينيل وتوك، ففي حقيقة الأمر هذا عمل اضطهادي فالطبيب أصبح يمثل وجه السلطة التي تهدف إلى التخلص من الأشخاص غير المرغوب فيهم اجتماعيا، فالطب العقلي زاد من تعميق الهوة لكن بأسلوب إنساني أكثر وأعمق فربط هذا التغيير بالرغبة في الهيمنة.

مع ظهور علم النفس الذي أقر بأن الجنون غادر اللاعقل وليس تأكيدا للجنون، إلا أن فوكو يرفض هذا التصور الذي يتعلق بعلم النفس إذ أن المختصين في هذا العلم تمكنوا من تحرير المجانين من خلال ما توصلوا إليه من معرفة إذ يؤكد أنه لم يستطيع فك ألغاز الجنون وحتى فرويد لم يستطع القيام بذلك ولن يستطيع التحليل النفسي أن يسمع صوت اللاعقل وأن يفك ألغاز وعلامات الجنون[1]، حتى وإن استطاع الوصول إلى نفس المجنون وسبر أغواره في حالة وعي أو في عدمه فإنه لم يستطع الوصول إلى فهم المجنون، وما إنجازات علماء النفس حول هذا ما هي إلا نظرة سطحية للأمور يروجون لها.

المتمعن لكتاب "**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**" بكل دقة يلمس أنه يعبر عن حقبة تاريخية معينة من تاريخ الغرب، لكن أغلب المؤرخين يؤكدون على أن الأحداث التي أوردها فوكو يسودها نوع من الشك وعلى وجه الخصوص تلك المعاملة التي حظي بها المجنون عبر مختلف عصور الثقافة الغربية، وفيما يخص تهكمه على كل من بينيل وتوك لمعالجة الأمراض النفسية بأنها ركزت على مبادئ لا إنسانية خاضعة للقمع السلطوي أمر مبالغ فيه، فكل ذلك تم تفنيده من قبل أخصائيين في الأمراض العقلية، حيث خصصت العديد من الأماكن للعلاج والاعتناء بالمجانين حتى وإن كان بدائيا وغير علمي هذا ما أكدت عليه المستشرقة الألمانية **زيغريد هونكه** في كتابها "**شمس العرب تسطع على الغرب**" مؤكدتا أن الأوروبيين لم يكونوا على قدر كبير من التطور الطبي مثلما هو لدى العرب، غير أنهم سعونا إلى تأسيس مستشفيات متعلقة بالجانب الصحي، فكان أول مستشفى تم إنشاءه هو مستشفى ستراسبورغ سنة 1500م، والتحق به أول طبيب بشكل رسمي،[2] فالتحقيب الذي قام به فوكو اتجاه بنية

[1] – صالح هاشم: فيلسوف القاعة الثامنة، ص ص24– 25.

[2] – زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة هارون عيسى الخوري، ط8، دار الجيل، بيروت، 1993، ص 312.

الثقافة الغربية ينوطه نوع من الفساد، لأنه يقدم بعض الأحداث لا تتمتع بدقة عالية، فتعميمه لوجود مؤسسات خاصة للاعتقال في كامل أرجاء أوروبا هو ضرب من الوهم، إن لم نقل أنها لم تكن موجودة بالأصل، والقول بأن الطبيب النفسي خادما للسلطة، فهذا ما لم يكن قائما بالبتة، فتحليلات فوكو ليست مرتكزة على وقائع تاريخية واقعية.

2- السجن ومجتمع العقاب

السجن هو الآخر من القضايا التي اهتم بها فوكو وبحث فيها من خلال المنهج الأركيولوجيا والجينيالوجي إذ تعد هي الثانية بعد الجنون، وفي هذا الشأن خصص كتاب لهذه القضية وهو **المراقبة والمعاقبة 1975** إذ يصرح «**السجن أقل حداثة مما يقال عندما يجعل منشأه مع القوانين الجديدة، إن الشكل –السجن– سبق في وجوده استخدامه المنهجي بموجب القوانين الجزائية، فقد تشكل خارج الجهاز القضائي عندما وضعت عبر الجسم الاجتماعي كله إجراءات من أجل تفريق الأفراد وتثبيتهم وتوزيعهم قضائيا وتصنيفهم واستخراج أقصى ما يمكن الوقت منهم وأقصى ما يمكن من القوى وتقويم أجسادهم وسلوكاتهم ضمن دائرة الرؤية التي لا ثغرة فيها وإحاطتهم بجهاز كامل من الرقابة والتسجيل والترقيم وإقامة معرفة حولهم**».[1]

اتجه فوكو مستقراء مجريات الأحداث في المجتمع الغربي انطلاقا مما عرفه السجن من أشكال العقوبات، فقد أسس فوكو مع مجموعة من أصدقائه مجموعة بحث وكان ذلك سنة 1971، جاعلا من شقته مقرا لها ولنشاطاته للبحث في قضية السجن، وكان الهدف الرئيسي من جراء تشكيل هذه المجموعة هو التحقيق من أوضاع السجون وتسليط الضوء حول هذا النوع من المؤسسات التي لم تكن محل اهتمام، حيث عدت من المسائل التي همشت في المجتمع، إذ سعى إلى استنطاقه هذه الفئة وإعطائها حق الكلام والتعبير بكل حرية، فالدافع لتأسيس تلك المجموعة الإعلاء من صوت المسجون وإعطاءه حق الكلام، لكن قبل تأسيس هذا النوع من المؤسسات العقابية كيف كان يعامل المجرم وما طبيعة العقاب الذي تلقاه؟ لو بحثنا عن طبيعة العقاب الذي كان يسلط على المعاقب قبل ظهور السجن نجد

[1] – ميشال فوكو: المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، د.ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص235.

أن هناك أشكال من العقاب حسب نوع الجريمة المرتكبة إذ تختلف طرق التعذيب حسب درجات الجريمة، فكانت كل جريمة ترتكب تعد إهانة لشخص الملك، لذا يقابل مرتكبها بقطع الأيدي أو قطع اللسان وثقبه وآخرون يحكم عليهم بالجر بالخيول وآخرون يحكم عليهم بالنفي أو بدفع غرامات مالية[1]، وهذه الطرق هي أخف أنواع العقاب.

قدم فوكو واقعة واضحة لتطبيق هذه العقوبات وهذا ما توضحه واقعة داميان الذي جذب بالأحصنة كان ذلك في الثاني من آذار سنة 1757 أمام باب الكنيسة حيث مورست عليه أشنع طرق التعذيب على إثر جريمة قتله لأبيه، فعذب أمام باب الكنيسة في ساحة عامة، إذ قطعت أطرافه وحرقت بالنار حتى تحولت إلى رماد يثرى في الهواء[2]، فالمجرم يعذب أمام الناس في الساحات العامة، وبتطبيق هذه الأشكال من العقاب ،يسترجع الملك مكانته ومهابته هذه الطرق المختلفة من أشكال العقاب ينتقم بها الملك لنفسه من هذه الإهانة بإبراز قوته بأقسى الطرق وأبشعها، إذ أن طريقة التعذيب تعبر عن حقيقة الجرم المرتكب، وهي أيضا إعادة لسمو الملك.[3]

ممارسة هذه الأنواع من العقاب أمام العامة من طرف الملك هذا تعبير عن قوة الملك، كما أن حضور الناس لمراسيم العقاب يعد تذكيرا بالسلطة الحاكمة وصرامة القانون وقسوته، فهذه رسالة من الملك إلى الشعب ترسم ما هو مسموح وما هو ممنوع، فالتجمهر حول المراسم غرضه بث الخوف في نفوس العامة، وبعد ذلك ولد عالم جديد لإصلاح المجرم هو عالم السجن، فالسبب الذي على إثره تم تأسيس السجن، هو أن هذه العقوبات التي سلطت على المجرم تتناقض مع المبادئ الإنسانية، حيث ظهرت احتجاجات ضد التعذيب من طرف المنظرين والفلاسفة والمصلحين بصفة عامة، كان ذلك في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، لذا من الواجب إلغاء هذه الأشكال من التعذيب ومختلف المراسيم التي كانت تقام لأنها لا تحتمل كونها أشد قسوة وتعبيرا عن العنف، فمبررهم في ذلك أن الشعب الذي تعود على سيلان الدم يدرك أنه من خلال هذا يمكن أن يعيد الاعتبار لنفسه وبنفس

[1] – ميشال فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص69.

[2] – نفسه، ص47.

[3] – فريديريك غرو: ميشال فوكو، ص83.

الطريقـــــة، فهذه الطريقة تولد العنف، وخشية هذا تم تأسيس المجتمع الانضباطي فأصبح السجن همه الوحيد إصلاح سلوك الفرد وفي هذا نفي لكل فنون العقاب.

لكن في نظر فوكو السجن ما هو إلا نوعا جديدا من العقاب، وبعد القرن الثامن عشر ظهر نظام بانوبتيكان Panopticon لصاحبه جيروم بنتام (Jeremy Bentham) الذي يسمح بالمراقبة غير المرئية لأكبر عدد من الناس بواسطة عدد صغير جدا،[1] وهذا النوع من السجون اقترحه بنتام معطيا له صفة هندسية، بحيث يقام برج في هذا الوسط والزنزانات من حوله تكون مكشوفة ومرئية وظاهرة للعيان من قبل الحراس والمراقبين في البرج، في حين أن المساجين لا يتيسر لهم رؤيتهم، بمعنى أن السجناء يكونون تحت المراقبة دون أن يكون لهم علم بذلك، هذا التحول من فظاعة التعذيب إلى العقاب كان سبب طغيان النزعة الإنسانية التي حملتها عصور الأنوار، حيث على إثرها استبدلت الطريقة البربرية والهمجية التي كانت مستخدمة في التعذيب إلى عقوبات.

ينظر فوكو إلى الجريمة من جانبها غير الظاهر والمعلن للعيان الذي يمثل حقيقة الغرب المخفية، فإلغاء التعذيب ليس في حقيقة الأمر من أجل المعاقب بل هو إقصاء الجمهور من معرفة سبل السلطة ومعرفة الطرق المعتمدة في العقاب، وبهذا تكون السلطة قد أحاطت نفسها بالغموض والسرية التامة هذا ما يكسبها القوة، فبظهور السجن تخلص المتهم من تلك المعاملات التي كان يتلقاها إذ أصبح له كيان كإنسان، إذ سعت هذه المؤسسات إلى تهذيبه وتقويمه، فمعظم مؤسسات السجون يطلق عليها مؤسسات إعادة التربية، إلا أن فوكو لا يؤمن بهذه الوظيفة الموكلة لهذا النوع من المؤسسات، إذ هي في نظره أكثر ظلما من الأنظمة السابقة، وهذا لأن جوهرها نظام قائم على المراقبة داخل السجن، وهذا الأخير تنفى عنه القيم الإنسانية والتربوية لكونه يختزل صوت السجين ولا يتمتع بأي حرية إضافة أنه يخضع للتقنين الزماني والمكاني الصارم، زيادة على عزله عن العالم الخارجي يعزل عن باقي السجناء لتكتمل بهذه عملية إخضاع السجين لمختلف الآليات مستمدة من السلطة.

3– الجنس:

[1] - جون لشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص238.

لا يختلف الجنس عن باقي المواضيع التي شكلت اهتمام فوكو، وهذا لكونها هي الأخرى مختزلة في الساحة الأوروبية، حيث لم يكن لأي كان أن يجعل منها محور حديثه، وهذا لأنها تعد من الممنوعات التي لا يجوز التطرق إليها، لكن الأمر مع فوكو أخذ منحى آخر إذ نجده سلط الضوء اتجاه هذه المنطقة مؤكدا أنها خاضعة للقمع الذي يقف حائلا أما الجسد الإنساني، وهذا ما دفعه إلى البحث لمعرفة تاريخ الجنسانية، لكن بداية يجب أن نفرق بين مفهوم الجنس(Sexe) من جهة والجنسانية (Sexualité) من جهة أخرى.

الجنس في معناه العام لدى فوكو هو عملية حيوية مباشرة تشكل جزء من رتابة العضوية[1] حافظ هذا اللفظ على نسقه الطبيعي ،بمعنى أن الجنس كونه ممارسة تسعى إلى حفظ وبقاء الجنس البشري، لكن الجنسانية تشمل مجمل التقنيات التي تتحدد من خلالها، حيث تعني لدى فوكو الصياغة العلموية للجنس وما يكتفنها من أجهزة مرتبطة بالمعرفة والسلطة[2]، فالجنس بالبداهة وظيفة بيولوجية يتم من خلالها حفظ النسل وبقاء الجنس البشري في الوجود على أرض الواقع، وهذا ما يجعلنا لا نفكر في تاريخ للجنسانية، هذا مارفضه وبشكل قاطع مؤكدا أن الجنسانية معطى تاريخي لا بيولوجي إذ رفض ذلك مثلما رفض أن يكون للجنس جوهر مضمر، فهذه الفكرة تشكلت عبر مسارات التاريخ فالرهان الفوكوي رهان تاريخي يبحث في الجنس من حيث هو ملازم للجسد الخاضع للسلطة[3].

ظلت الجنسانية مكبلة بمختلف آليات السلطة حتى أنه أصبح من ضمن اختصاصاتها واهتماماتها، ولم يعد للإنسان كيانه الخاص لأنه نسي بأنه حرا له جسد مستقل عن كل شيء، يفعل به مايشاء دون أي ضغط أو إكراه، ومن التقنيات التي مارستها السلطة على الجنسانية، نجد آلية الاعتراف التي أصبحت سارية في كل أنحاء الجسد الاجتماعي، إذ عدت شيئا رئيسيا تقوم عليه ثقافة الفرد حيث أصبح الإنسان في الحضارة الغربية حيوان اعتراف من الدرجة الأولي وبامتياز.

[1] – حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص129.

[2] – ميشال فوكو: إرادة المعرفة، ص81.

[3] – عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص92.

بدل وصف الإنسان بأنه إنسان سياسي عاقل، أخلاقي، اجتماعي، أصبح إنسان يعترف بالذنوب الذي اقترفها أو الخطيئة التي ارتكبها وهذا كله تحت راية الكنيسة تارة وتارة تحت تأثير علم النفس التحليلي وتارة أخرى من ضغط القانون، فاقترن الاعتراف بالحقيقة وهذا ما ظهر في العصور الوسطى، إذ كان رجل الدين ينصت لكل الاعترافات المدلى بها من طرف المعترف ذاته، والكشف عن كل ما مستور بغرض نيل التوبة حتى ولو كان مرتبطا بالرذيلة، لكن هذه السلطة التي خولت رجال الدين من استدراج الإنسان الغربي للبوح بكل ما يختلجه مقابل الغفران، تعد تطفلا في حد ذاته من طرف رجال الدين على حياة الناس لأجل الكشـــف عن ما هو ليس مكشوف، لكن أصبح الاعتراف آلية تلقائية لإقناع الناس بوجوب البوح بكل أفعالهم وتصرفاتهم تكفيرا عن ذنوبهم، لكن ماذا لو لم يقم الإنسان الغربي بهذه الآلية؟ في هذا يشيد **فوكو** بقوله: «**فنحن مجبرون على الاعتراف، وعندما لا يكون تلقائيا، فإن الاعتراف ينتزع انتزاعا، فنحن نطارده في النفس أو تنتزعه من الجسد فمنذ العصور الوسطى يرافقه التعذيب وهكذا صار الإنسان في الغرب حيوان اعترافي بامتياز**»[1]،في حالة عدم الخضوع لأوامر الكنيسة لا مفر من العذاب حينها، فالمعترف سلبت منه القدرة على الرفض، فلو رفض الإدلاء بأخطاء لحصلت مزاوجة بين التعذيب والاعتراف.

تحمل الثقافة الغربية تاريخ طويل للاعتراف يرجعه فوكو إلى اليونان حيث يتفحصه مستخلصا أشكال ممارسة الذات من خلال الاعتراف والعودة إلى القانون اليوناني، وأشـــكال فحص الضمير والتوبة والإقرار فالاعتراف مع مسيحية أقترن بالخطيئة و التوبة وطاعة والولاء لرجل الدين[2]، لكن مع حلول القرن الثامن عشر أصبحت الجنسانية على الوجه الخصوص موضوع بحث علمي ومراقبة[3]، إذ توسعت دائرة الاعتراف وأصبح يشمل السلطة الطبية مستعملة تقنيات متطورة في الاعتراف معتمدة على تقنين عيادي للحث على الكلام، وهذا يعني اكتساب الاعتراف الصفة العلمية للحفر عن المناطق المظلمة الكامنة في ذات المعترف، إذ ينتزع الاعتراف من الشخص سواء كان في دائرة الوعي أو خارجها، فلم يعد الاعتراف قائم على أساس ما نود إخفاءه بل تعدى ذلك وفق لقواعد علمية صارمة

[1]– ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، ج1، ص51.

[2]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص275.

[3]– أوبيردريف وبول رابينوف: ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ص 251.

أصبح له حقله الواسع ولم يعد مقتصرا على رجل الدين الذين ربطوا الاعتراف بالتوبة، وهذا يعني تراجع سلطة رجل الدين لصالح الممارسات العلمية وظهور مؤسسات لها القدرة على استقطاب المعترف.

رابعا: سلطة الخطاب الفوكوي في الفكر العربي المعاصر

لقد كان الاهتمام بفوكو في الثقافة العربية ساريا، حيث ترجمت أعماله وتم توظيفها في العديد من المجالات لدى عدد كبير من المثقفين العرب خاصة بعد تدريس فوكو بالجامعة التونسية، حيث أثر بشكل واسع على جيل كبير من طلابه ومعظم المثقفين في توجهاتهم الفلسفية، حيث ظهرت أفكاره ومنهجه في العديد من الكتابات العربية لمفكري العرب أبرزهم محمد عابد الجابري، هذا الأخير الذي وظف منهج فوكو ومفاهيمه خاصة الابستيمية والخطاب والسلطة إضافة إلى ذلك ظهور أفكاره ومنهجه في كتابات **إدوارد سعيد** خاصة في كتابه "**الاستشراق**" الذي حظي بإقبال كبير لدى المثقفين العرب، فمن خلال هذه الدراسات العربية حول فوكو تدل على أنه سجل له حضور كبير داخل الثقافة العربية، فما طبيعة حضور فوكو في الخطاب الفلسفي العربي؟، وكيف قرأ الفكر العربي المعاصر قضاياه من خلال فهمه لفلسفة ميشال فوكو؟

حظي فوكو باهتمام بالغ، وهذا ما تشير إليه تلك الدراسات العربية حوله كما لقيت أعماله اهتمام كبير من خلال الترجمات العديدة لأعماله، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن أعمال فوكو لها صدى واسع في الثقافة الغربية والعربية، فاهتمام المثقفين العرب بجل أعماله الفلسفية تعادل وتضاهي اهتمامهم بمختلف الفلاسفة الغربيين، فمن مختلف القراءات العربية لفلسفته نجد محمد عابد الجابري الذي وظف حفريات فوكو، فكيف وظف الجابري منهج فوكو في فلسفته؟ ولتوضيح لذلك لابد من عرض عام لفلسفة الجابري.

الجابري وقراءته للتراث:

يقوم فكر الجابري في تحليله للتراث على فكرة أساسية متمثلة في دراسة تراث الثقافة العربية منذ عصر النهضة لأنه لم يخضع للنقد والتجديد، ولدراسة جديدة تتسم بالعقلانية النقدية، بل أن حركته

لا تبدع ولا تنتج الجديد، فهي دورة للإنتاج القديم، وبهذا الشكل فإن الجابري يستبعد التطور والحركية والإبداع عن الخطاب العربي لارتباطه بالتراث، إذ يجعل الجابري من التراث مجموعة من المعارف المنتجة من قبل القدماء، بمعنى أنها من إنتاج السلف كما يضيف أن التراث يشكل قطيعة مع الخطاب العربي القديم، فهو يدرج ضمن مكونات الخطاب العربي المعاصر.

إذ وظف الجابري التراث توظيفا إيديولوجيا وذلك من النظرة الكلاسيكية للتراث والمتمثلة في مختلف المؤسسات العلمية والمعرفية مثل الأزهر والزيتونة، حيث تميزت هذه النظرة بالانخراط في إشكالية المقروء والاستسلام له دون قراءته قراءة نقدية بنظرة تاريخية[1]، إذ يدعو الجابري إلى ضرورة النظر إلى التراث بعين تتضمن الموضوعية، حيث ترتكز هذه النظرة على الجانب الفكري للتراث المكتوب، أي الجانب الذي يتضمن العمود الفقري للحضارة العربية المتمثل في الجانب الفكري الذي يحتوي العديد من الجوانب سواء كانت من الجانب العقائدي أو الفلسفي، وهذا النوع من التراث يختزل باقي أنواع التراث الأخرى المسكوت عنها، بمعنى أنه لا يركز سوى على المكتوب والمسجل وغيره لايعيره أي أهمية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الجابري يخطو خطى فوكو في دراسة الثقافة والحضارة العربية، وذلك من خلال نقد العقل العربي.

وبما أن التراث هو كل ما كتب فإنه من الطبيعي أن يرتبط بعصر معين وهو العصر الذي تم تدوينه فيه، ولذا فإن الفترة الفاصلة بين الوقت الذي تم فيه تدوينه والفترة الحالية (أي المعاصرة) تبدو كبيرة جدا، فلابد من إيجاد خيط مشترك بين الفترتين، بمعنى الربط بين كل من الأصالة والمعاصرة (التراث والحداثة).

وبهذا الشكل فإن الجابري سعى إلى ضرورة الربط بين فترتين مختلفين سواء من الناحية الفكرية أو الثقافية، لكن كيف يتسنى ذلك حسب رأي الجابري؟

يذهب الجابري إلى ضرورة تحديث التراث وذلك عن طريق ربط التراث بالمشكلات الراهنة، وعن طريق فصل الذات عن الموضوع، ولا يتسنى لنا ذلك إلا عن طريق تطبيق أو دراسة المعالم

[1]– الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع الصفدي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص44.

الأساسية للبنيوية، كما أنه لابد من ربط النص بمختلف الأوضاع المتعلقة به سواء كانت سياسية أو اجتماعية، كما لا يمكن أن نتجاهل الأغراض التي تم إخضاع النص لها بمعنى مختلف الدراسات التي طبقت على النص، وهذه الخطوات التي جعل منها الجابري الجوانب الأساسية التي يتم من خلالها التعامل مع التراث، وبهذا الخصوص يقول **الجابري**: «**تحرص هذه القراءة على جعل المقروء (التراث) معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى والمضمون الإيديولوجي، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء محايثا ومعاصرا لها**».[1] هذا يعني أنه أراد فصل التراث وجعله محايثا لذاته، وفي نفس الوقت جعله معاصرا، هذا يعني أن دراسة التراث قائمة على أساس الفصل والوصل. غير أن الجابري لا يدعو إلى الفصل التام للتراث، فما يسعى إليه هو ضرورة التخلي عن تلك النظرة البالية والكلاسيكية للتراث، بمعنى التخلي عن الفهم التراثي للتراث والنظر إليه بنظرة استحداثية، والقطيعة التي يدعو إليها تكمن في نوع من العلاقات مع التراث.[2]

مهما يكن الأمر فإنه لابد من وصل التراث بالعصر وإضفاء عليه نوع من المعقولية والفهم، زيادة على ذلك التوظيف الفكري والإيديولوجي، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق الاستمرارية حسب تعبير الجابري بهدف جعل التراث معاصرا لنا، ويتم ذلك من خلال وحدة الفكر الذي يعني به الجابري وحدة الإشكالية لا وحدة المفكرين سواء كانت القومية أو الدينية، ولا يقصد أيضا وحدة الموضوعات المتناولة على فترات زمنية متباينة، فكل هذه الاختلافات لا تؤسس وتوحد وحدة الفكر سواء كانت على المستوى المكاني والزماني، فما يؤسس ويحدد وحدة الفكر هو وحدة الإشكالية، أما الخطوة الثانية التي يتم من خلالها تحقيق فكرة الاستمرارية هي تاريخية الفكر والتي يقصد بها مدى ارتباط الفكر بالواقع الذي كان سبب في إنتاجه، وهذا يعني أن الفكر لا يخرج عن نطاق الواقع، بل هو يتحرك فيه حيث يرتبط الفكر بمجال معين وذلك من خلال الحقل المعرفي الذي يدور في فلكه، وفي هذا المجال لابد أن يحمل مضمون إيديولوجي متعلق بالفكر.

[1]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص ص11– 12.
[2]– نفسه، ص 21.

غير أنه ليس من الضروري أن يكون الفكر يحمل نفس المضمون المعرفي والإيديولوجي، حيث يقول الجابري يؤكد ضرورة الانفصال بين الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي في قوله: «**إن الانتماء إلى نفس الإشكالية وفي نفس الوقت إلى الحقل المعرفي نفسه لا يعني بالضرورة الانخراط في نفس الإيديولوجية**»،[1] ومن هذا فالمادة المعرفية التي يقدمها الحقل المعرفي لا توظف لأغراض إيديولوجية واحدة، حيث أن هناك في العديد من الأحيان الفكرة المعرفية الواحدة أو المنظومة المعرفية ككل تحمل في ثناياها مضامين إيديولوجية متباينة ومختلفة، فليس من الضروري أن تكون تحمل اتجاه أو مضمون إيديولوجي واحد ومحدد.

يؤكد الجابري أن الحداثة ليست في جوهرها رفضا للتراث، بل جعل التراث في مستوى المعاصرة وذلك من خلال الطريقة التي نتعامل بها معه، وبهذا الشكل تصبح الحداثة تستلزم المعاصرة، حيث يقول الجابري موضحا ذلك: «**لا نعني بالحداثة رفض التراث ولا تشكل القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي**».[2] وبهذا الشكل فإن الجابري سعى إلى إقامة نظرية التراث والحداثة، وذلك من خلال ضرورة الفصل بين ما هو معرفي وإيديولوجي، حيث هذا الأمر يتطلب أطر عدة وطرق لتحديد هذا إذ استند إلى البنيوية ومعالمها لدراسة التراث المكتوب والارتفاع به إلى مستوى المعاصرة. غير أنه لابد من توضيح كيف وظف الجابري المفاهيم التي استلهمها من البنيوية؟ وذلك من خلال أعماله التي توضح ذلك المتمثلة في تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي والعقل السياسي العربي، ففي هذه الأعمال الأخيرة يتضح أن الجابري استلهم المفاهيم الفوكوية كآلياتها في نقد العقل الغربي، إذا كيف وظف الجابري المفاهيم الفوكوية في نقد العقل العربي؟ وهل بهذا التوظيف استطاع أن يخلق التجديد والحركية ضمن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؟

استند الجابري في نقده للعقل العربي إلى استعمال مفاهيم فوكوية والمفاهيم المقصودة متمثلة في الخطاب، الابستيمية، السلطة.

[1]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي، ص30.

[2]– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص ص15– 16.

1- الخطاب:

يمثل الخطاب أو الفكر حسب الجابري مجموعة من النصوص، حيث يرى أن كل ما هو منقول من الكاتب إلى القارئ يعد خطابا[1]، حيث يعد الاتصال كل من الكاتب والقارئ اتصالا وهذا لا يتحقق إلا من خلال النص مثلما هو الأمر بالنسبة للمتكلم والمستمع، حيث يكون الاتصال بينهما قائم على أساس الكلام أو أي علامة صوتية، وبهذا المعنى أنه هناك جانبين من الخطاب، الأول يتمثل فيما يقوله صاحب النص، والثاني يتمثل فيما يقرأه المتلقي (القارئ).

فالخطاب هو بناء من الأفكار يتضمن وجهة نظر، وقد تكون هذه الوجهة مبنية بناء منطقي استدلالي (مقدمات ونتائج)، وهذا البناء لابد له أن يحمل بين ثناياها مفاهيم واستدلالات حتى يتمكن من إقامة علاقات، ويكون الخطاب أشد تماسكا وارتباطا، فمن هذه الزاوية الخطاب يعبر عن قدرة صاحب النص في بناء الخطاب وعلى مدى تمسكه بأسس الخطاب واحترامه لها.

قد يكون الخطاب في صورة مقروء قارئ وهنا يخضع النص لإعادة بناء، وهذه الإعادة لابد أن تتطلب درجة من الوعي لدى القارئ، كما أنه لابد أن يمارس على النص ما يسميه صاحب النص (الخطاب) ببناء الخطاب، بمعنى إبراز أشياء وسكوت عن أشياء وتقديم أشياء وتأخير أشياء حسب وجهة نظر القارئ وما يحمله الخطاب من معنى معلن صراحة أو مضمر (ضمني)، فالقارئ عندما يقدم وجهة نظره للخطاب فإنه من المؤكد لديه أدوات يستعين بها في فهم هذا الخطاب، وبالتالي الخطاب يتضمن العديد من القراءات المختلفة والمتعددة في مستواها وما يهمنا هنا هو كيف نظر الجابري للخطاب العربي المعاصر؟

جعل الجابري للخطاب جانبان، جانب يتعلق بما يقدمه الكاتب وهو الخطاب، وجانب مرتبط بما يقرأه القارئ وهو التأويل، وهنا يميز الجابري بين قراءتين، قراءة استنساخية وهي القراءة التي تقف عند حدود التلقي مباشرة، بمعنى أنها تحمل بعد واحد، والقراءة التأويلية هي التي يحبذها الجابري و يعتمدها في قراءة نصوص الفكر العربي المعاصر والحديث أو ما يسميه بالخطاب العربي المعاصر، وهذه القراءة

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982، ص 10.

(لا تتوقف عند حدود التلقي مباشرة، بل تساهم في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحملها الخطاب بكل وعي)[1]، وهذه القراءة يسميها بالقراءة التشخيصية، وبهذه الطريقة يمكن الحفر في الخطاب وكشف عيوبه ومضمونه، بمعنى أنها تقوم بتعريته وإبراز التناقضات التي يحملها سواء كانت على الصعيد الظاهري (الخارجي) أو الباطني (المضمر)، وهذه القاعدة مستلهمة من أطروحات فوكو المقدمة لنقد الثقافة الغربية بشكل عام، والعقل الغربي بشكل خاص.

وبهذا الشكل فإن الخطاب يتماثل مع الفكر والنص، حيث بين الجابري أن نظام الخطاب يتشكل من خلال اللفظ، إذ جعل من الخطاب العربي المعاصر محور نقاشه فما يعنيه هو الخطاب الصادر عن المفكرين العرب بلغة عربية، وفكر واحد في الأفق العربي.[2]

إن الجابري بهذا المعنى يختزل الخطاب الصادر عن المستشرقين أو العرب بلغات أجنبية، بحجة أن هذا الخطاب لا ينتمي إلى الفضاء العربي، وهذه النظرة تتعارض مع مبادئ الخطاب الفلسفي بصفة عامة ومع نظرة فوكو لتحليل التشكيلة الخطابية، فلا يضع فوكو حدود ومميزات للتحليل الخطابي وذلك لأن التحليل الخطابي يتصف بالوصف الأركيولوجي، فالعلاقة التي تربط خطاب الجابري بالخطاب الفوكوي غير جلية من خلال أعمال الجابري، وذلك أن الجابري لم يشر لأي نص من نصوص فوكو حول الخطاب رغم أن اللفظ واحد، نظّر للخطاب مؤلفا ضخمة وهذا ما يظهر في الكلمات والأشياء وأركيولوجيا المعرفة ونظام الخطاب،كما أن الجابري لم يوضح منهجيته في نقده للعقل العربي المعاصر (الخطاب)، إضافة إلى ذلك لم تتضح أفكار فوكو في مشروع الجابري و هذا يدل على أن الجابري لم يلتزم بالمنطلقات الأولى التي شكلت الأرضية الصلبة لفلسفة فوكو.

2- الإبستيمية :

شكل مفهوم الإبستيمية المقولة المحورية والمركزية في العمل الفلسفي لمشال فوكو خاصة في كتابه "الكلمات والأشياء"، إذ أنه لا يمكن أن تقوم قطيعة بين كل من الإبستيمية والأركيولوجيا والخطاب سواء

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب في الفكر العربي المعاصر، ص12.

[2]- نفسه، ص15.

تعلق الأمر بمثال فوكو أو الجابري،إذ وظف الجابري مفهوم الإبستيمي (النظام المعرفي) فماذا يقصد الجابري بالنظام المعرفي وكيف جسده في دراسته للثقافة العربية؟

عرّف الجابري الجابري الإبستيمي في كتابه "**تكوين العقل العربي**" بقوله «**النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللا شعورية**»،[1] إذ يعد النظام المعرفي في ثقافة ما البنية اللاشعورية فما يعنيه الجابري بالبنية في الثقافة العربية هو وجود ثوابت ومتغيرات التي صنعته الثقافة العربية إذ جعل من النظم المعرفية نتقسم إلى ثلاث هي: البيان والعرفان والبرهان.

يعد كل نظام من هذه الأنظمة حقلا مؤسسا لحقل معرفيا داخل الثقافة العربية، فكل حقل من حقول المعرفة التي يؤسسها الجابري تؤسس قطيعة مع النظام الذي سبقه أو الذي يليه وبهذا الشكل يظهر توظيف الجابري لمفهوم محوري ومركزي من مفاهيم فوكو وهو مفهوم القطيعة الإبستيمية بين النظم المعرفية.

إن ما يقوم به الجابري من مماثلة بين مفهوم الإبستيمية والبنية مماثلة منشأها السياق التاريخي لظهور المفهوم وليس المضمون العلمي أو المعرفي كما يوضحه فوكو، فتوظيف الإبستيمي حسب الجابري كان على أساس أنه نظام للفكر أو البنية اللاشعورية[2]، فلو نظرنا لكيفية توظيف فوكو للإبستيمي لوجدناه أنه يهتم بحقبة زمنية معينة والنظام المعرفي السائد فيها ومختلف العلاقات على المستوى التزامني، هذا ما لا نجده لدى الجابري إذ يكتفي بالبنية المنفردة بذاتها شكليا بمعنى أنه اكتفى بدراسة العلاقات داخل البنية الواحدة، إضافة على ذلك يربط النظم الداخلية بأزمات تاريخية كلحظة التأسيس والتجديد، غير أن إبستيمية فوكو ترتبط ارتباطا وثيقا بالأركيولوجيا إضافة إلى تطبيق الأركيولوجيا على الأطراف المهمشة، أما إبستيمية الجابري فإنها تقف عند الثقافة العارفة[3] ،مما يعني انه يتفادى الخوض في اللامفكرفيه و في أطراف الثقافة العربية.

[1]– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص37.

[2]– نفسه، ص37.

[3]– الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص54.

الإبستيمية فوكوية تتغلغل في جميع خطابات وهذا ما لا يظهر لدى الجابري حيث يقيم حدا بين الخطاب المعرفي و الإيديولوجي، ومن هذه الزاوية نجد الجابري يمحور مفهوم الإبستيمية وفقا لما يتطابق ومشروعه الفكري وتحليلاته للثقافة العربية، كما أن الدارس لفكر الجابري يجد نقصا ظاهرا في ربطه بين النظم المعرفية تاريخيا أو إبستمولوجيا وهذا يدل على أن الجابري لم يكن ملما ودقيقا بالإبستيمية كما هو الأمر لدى فوكو، وإضافة إلى ذلك نجده أدخل بعض المفاهيم الشاذة عن فلسفة فوكو ك: المضمون المعرفي، الخطاب العلمي واللاعلمي الخ وهذا يشير إلى أن الجابري لم يتقيد بالمنهجية الفوكوية في تشريح الثقافة العربية.

3– السلطة :

يتبين توظيف الجابري للسلطة في كتابه "**العقل السياسي العربي**" حيث يظهر أن السياسي مهمته إنتاج السلطة، ففي هذا المجال استند إلى فوكو في الكثير من المفاهيم كالسلطة الرعوية في الحقل السياسي، إذ أقر أن كل من مفهومي الراعي والرعية سجل حضوره في الخطاب السياسي العربي، غير أن هذين المفهومين ليسا من إنتاج الثقافة الإسلامية وما تقرره بل من الموروث الشرقي وفي هذا يقول الجابري: «**يقوم على المماثلة بين الاله الطاغية المستبد وبين الكون وراعي قطيع من البشر**».[1]

لكن هذه النظرة تتعارض مع التصور الإسلامي من وجهة نظر الجابري، كان هذا من جهة علاقة الله والبشر، وفي هذا الصدد لا مجال للمطابقة ولا لأي نوع من المماثلة، وبالتالي يتجسد مفهوم القطيعة، أما فيما يخص الراعي والرعية من زاوية إسلامية والله ليس راعيا بل هو رب العالمين، فلم يرد لفظ الراعي في أسماء الله الحسنى وإنما ورد في الحديث فقط، ومن هذا فإن الإسلام يعني بلفظ الراعي الحفظ والأمانة والإقرار بالمسؤولية، وهذه موزعة على الكل وفق وظيفته، فلا وجود لراع واحد بل الكل في ميدانه[2]، وبهذه الصورة فإن هناك تباين بين مفهوم الراعي في العالم الغربي والعالم العربي الإسلامي، لكن الجابري يقدم طرحا لهذا المفهوم ليبر مركزية الاستبداد ومظاهره، ومن هذه الزاوية فإن غاية الجابري هي تعرية مظاهر الاستبداد داخل الحقل السياسي العربي ومرتكزاته، وبهذا المعنى سعى الجابري

[1]– محمد عابد الجابري: العقل السياسي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990، ص367.

[2]– محمد عابد الجابري: العقل السياسي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ص367.

إلى دراسة العقل السياسي من خلال مشروعه الفكري نقد العقل العربي، كما أنه سعى إلى ضرورة الوعي الديمقراطي الذي يستلزم الوعي بمظاهر الاستبداد ومرتكزاته، وتعرية الاستبداد وكشف أصوله ومرتكزاته في العقل العربي هي (أقرب إلى النقد من أي شيء آخر).[1]

أراد الجابري رسم خطوط عريضة للممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية، غير أن توظيفه لمفهوم الراعي والرعية لا يطابق المفهوم الإسلامي لهما كما يظهر الاختلاف في الآليات المستخدمة لمشروع الجابري الفكري وفوكو وآلياته، كما دعا إلى الفصل بين المعرفي والإيديولوجي في الثقافة العربية وبين كل ما هو عقلاني واللاعقلاني للوصول إلى العقلانية أو الانحياز إليها مخالفا فوكو في ذلك، لأن فوكو لا يعطي أهمية بالغة للعقل أو بالأحرى لا يتساءل عنه، إضافة إلى هذا أن فوكو يجمع بين كل المفاهيم التي تناولها الجابري، في حين أن هذا الأخير يقيم فصلا واضحا بينهما حيث أن مهمة السياسي ليست إنتاج المعرفة إذ يذهب فوكو إلى مناقشة العلاقة بين العقلانية والسلطة، وما هو غائب عن الجابري أنه لم يتطرق إلى مسألة الجنس كما هو ظاهر في كتابات فوكو.

خلاصة:

إن مفهوم السلطة ليس حديث العهد إذ لازمت الوجود الانساني عبر مر التاريخ لكن هذا المفهوم اختلف معناه حيث ارتبط في أغلب الأحيان بالمفهوم السياسي الدارج وهذا يعني أن السلطة ارتبطت بشكل مباشر بالهرم السياسي وبآمر والمأمور،ففي الكثير من الأحيان اقترنت السلطة بالقوة سواء بدافع حماية نفسها أو جعلها مصدرا لها وهذا ما هو لدى ميكيافلي وهوبز وفيبر، فالأمر مع فوكو لم يدم

[1]- نفسه، ص ص365- 366.

على حاله، حيث نظر إلى السلطة بشكل أفقي لا عمودي هرمي فالسلطة سارية في الجسد الاجتماعي بمعنى أنها موجودة في أروقة المستشفيات والمدارس ومختلف المؤسسات لكن فوكو في دراسته لمسألة السلطة استند إلى المنهج النسابي النتشوي مقترنا بالأركيولوجيا، حيث درس فوكو نظرية السلطة من خلال البحث في الأطراف المهمشة (الجنون،السجن،الجنس) مبينا مختلف الممارسات السلطوية التي طالت هذه الفئات، ولتوضيح ذلك حدد مركبات تقوم عليها السلطة تمثلت في السلطة والحقيقة، السلطة الحيوية كما أدرج المثقف في الميدان السلطوي ،إذ يرى انه ليس على المثقف الخوض في المقاومة بقدر ماله دور فعال في تقديم الدعم وتحليل الراهن مقدما النصائح.

ظهر امتداد للحفريات الفوكوية في الفكر العربي المعاصر بشكل واضح في أعمال الكثير من مفكري العرب على رأسهم الجابري الذي جسد المفاهيم الفوكوية في نقد العقل العربي لكنه لم يفلح في توظيف الحفريات بشكل واضح مثلما هو لدى فوكو.

الخاتمة

الخاتمة:

من خلال معالجتي لإشكالية البحث وتحليل مختلف العناصر المتناولة تبلورت لدينا بعض النتائج أهمها:

إن فوكو من خلال منهجه الأركيولوجي وصل إلى أرشيف الحضارة الغربية كاشفا عن بنية العقل الغربي من خلال البحث والحفر عن ابتسمي كل عصر مبينا خصائصه بداية من عصر النهضة وصولا إلى العصر الحديث لكن بداية فوكو بعصر عصر النهضة لأن في هذه الفترة بالذات شهدت الحضارة الغربية ازدهارا فريدا من نوعه لم يكن معهودا من قبل، حيث استفادت من مختلف تجارب الحضارة العربية الإسلامية. كما واصل تشريح بنية العقل الغربي من خلال منهجه الأركيولوجي الذي وظفه في الكشف عن الحقول المعرفية منتقلا من الشكل الكروي إلى الشكل المسطح وصولا إلى العصر الحديث إلى الشكل الثلاثي، فمن خلال هذه الأشكال الثلاثة التي أعطاها فوكو للمعرفة يبدو كأنه أمام شكل هندسي ذا أبعاد مختلفة.

كما أنه نظر إلى المعرفة على أنها تتسم بالقطيعة بمعنى أنها غير متراكمة وكل حقبة معرفية تختلف عن سابقتها وعن الحقبة الموالية عنها، بمعنى أنه يقر بوجود قطيعتين في الحقل المعرفي لديه، وذلك من خلال منهجه الأركيولوجي لكن في هذا الصدد لم يبرر فوكو سبب حدوث هذه القطيعة ومختلف التحولات المتعلقة بالابستيمي، كما بتطرقه للخطاب من خلال منهجه الأركيولوجي معتبره مجموعة منطوقات لها مبادئها التي تقوم عليها، حيث هذه الأخيرة تساهم في بناء التشكيلة الخطابية والوظيفة المنطوقية، فبهذا الطرح الفوكوي للخطاب قد تجاوز الطرح السابق عليه، معيدا صياغة الخطاب في مجاله اللفظي للكشف عن معنى المنطوق وآلياته من خلال البحث الأركيولوجي لمختلف معاني الخطاب.

أما البحث الفوكوي في ماهية السلطة قد تجاوزا التصور التقليدي للسلطة، حيث جعلها سارية في كل مكان ومبثوثة في الجسد الاجتماعي وهذا من خلال تسليطه الضوء على المهمشين المقهورين، هذا الأمر يعد سابق من نوعه لأنه لم يتطرق إليه قبلا، لأن الذين قبله تفادوا الخوض في هذه المسألة.

يرى فوكو أن مفهوم السلطة يدخل ضمن السياق العام الذي تتشكل فيه الذات الغربية التي تعد الموضوع المحوري للمعرفة، وبهذا الشكل فإن مختلف المعارف فهي من إنتاج السلطة ومرتبطة بها.

من خلال هذا الارتباط بين كل من المعرفة والسلطة حاول فوكو دراسة الأبعاد السياسية والسلطوية لمختلف المعارف السائدة في الثقافة الغربية وفي الوقت ذاته درس الأبعاد المعرفية للسلطة،فالمعرفة حسب فوكو تعطي للمتحصل عليها القوة، وهذه الأخيرة تسمح له بالسيطرة على غيره من الناس، فمن خلال ربط فوكو المعرفة بالسلطة أراد أن يؤكد أن العقل الغربي ليس عقلا معرفيا بكل ما للكلمة من معنى، بل عقلا غارقا في مختلف آليات السلطة وممارستها، وبهذا الشكل فإن السلطة تسيطر عل الواقع الاجتماعي بمختلف مستوياته وبنياته، من هذا حلل فوكو العلاقة الجدلية بين كل من المعرفة والسلطة من خلال الوقوف على تلك الممارسات التي سلطت على كل من المجنون والمسجون، في هذه العلاقة الجدلية من خلال المزاوجة بين كل من الأركيولوجيا والجينالوجيا.

فيما يخص استخدام فوكو لمفهومه الخاص للسلطة طاله الكثير من النقد حيث اعترض هبرماس عن مفهوم الفوكوي للسلطة معقبا عن ذلك مبينا أن فوكو لم يوضح المفهوم التاريخي للسلطة حسب مفهومه.

رغم هذا إلا أن فوكو سجل حضورا قويا في الفكر العربي المعاصر من خلال ما قدمه منهجه الأركيولوجي من نقد للحقب التي عرفتها الحضارة الغربية، فكان له تأثيرا كبيرا على مثقفي العرب خاصة بعد تدريسه في تونس، حيث ظهر الجهاز المفاهيمي لفوكو بشكل جلي لدى الجابري الذي بدا ظاهر من خلال نقده لبنية العقل العربي، مطبقا بذلك مختلف آليات المنهج الحفري في قراءة التراث، كما استلهم منهجه من قبل إدوارد سعيد خاصة في كتابه "الاستشراق" كما نجد في الساحة الغربية الكثير من الفلاسفة استندوا في دراساتهم على الحفريات الفوكوية أبرزهم جيل دولوز وهذا يدل على شيء هو أن الفلسفة الفوكوية لقيت رواجا كبيرا في الساحة الغربية والعربية.

فهرس المصطلحات

(**Archive**) الأرشيف

الإبستيمي (**Epistémè**)

الاتصال أو الاستمرارية (**Conduit**)

الآخر(**L'autre**)

الأركيولوجيا (**Archéologie**)

اغتراب (**Aliénation**)

الانفصال (**Dixontinuit**)

البنية (**Structud**)

البنية التحتية (**Infrastructure**)

البنيوية (**Structurale**)

التاريخ (**L'histoire**)

التاريخ الطبيعي (**Histoire Naturelle**)

التأويل (**Anagogique**)

التحول (**Mutation**)

التشابه (**Ressemblance**)

التشكيلة الخطابية (Formation discursive)

التماثل (**Similitude**)

التمثل (**Représentation**)

الجنس (**Sexe**)

الجنسانية (**Sexualité**)

الجنون (**Lafolie**)

الجينيالوجيا (**Généalogie**)

الخصوصي (**Spécifique**)

الخطاب (**Discoure**)

الديكسولوجيا (**Déixologie**)

الذات (**Essence**)

السلطة (**Pouvoir**)

السلطة الحيوية (**Biopouvoir**)

الضبط الذاتي (**Exactitude**)

العته (**Découpages**)

العقل(**Raison**)

العلامة (**Singe**)

العلم (**science**)

علم التصنيف (**Taxinomie**)

علم النحو (**Grammaire Gmratire**)

العيادية (**Clinique**)

الغفل (**Découpages**)

القصدية (**Intentionnelles**)

القطيعة (**Rupture**)

الكلية (**Totalité**)

الكوني(**Universel**)

ما بعد البنيوية (**Past–Structuralisme**)

المعرفة (**Connaissance**)

الممارسة الخطابية (**Pratique Discoure**)

ميكروفيزياء السلطة (**Micro–Pouvoir**)

النسق (**System**)

النظام (**Order**)

الوظيفة المنطوقية (**Fonction énonciative**)

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

بالعربية

1- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مراجعة: جورد زيناتي، المراجعة الأخير: مطاع صفدي، مركز الاتحاد القومي، لبنان، 1989-1990.

2- ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006.

3- ميشال فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط02، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000.

4- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1981.

5- ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد ميلاد سبيلا، دط، التنوير، د.ت.

6- ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003.

7- ميشال فوكو: إدارة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، د.ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

8- ميشال فوكو: المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، د.ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

9- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، ج1، ترجمة محمد هاشم، د.ط، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2003.

باللغة الفرنسية

1- Michel Foucault: Archéologie du savoir Gallimard, paris,1969.

ثانيا المراجع:

بالعربية

1- إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، ط1، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993.

2- السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.

3- أوبيردريفوس وبول رابينوف: ميشال فوكو المسيرة الفلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، د.ط، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت.

4- بيترل ببيرجر وآخرون: التحليل الثقافي، تحرير روبيرت وشنو وآخرون، ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرون، مراجعة وتقديم أحمد أبو زيد، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009.

5- جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999.

6- جان بياجيه: البنيوية، ترجمة عادل منينة وبشير أوبرى، ط4، منشورات عويدات، بيروت، 1985.

7- جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، ط1، دار المنظمة العربية، لبنان، 2008.

8- جيجيكة إبراهيمي: حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، دار الأمان للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2011.

9- جيل دولوز: المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، ترجمة سالم يافوت، ط1، المركز الثقافي، بيروت، 1987.

10- حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي(قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز)، دار الروافد الثقافية، بيروت،ط1، 2015.

11- رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

12- رنيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ط4، منشورات عويدات، بيروت، 1988.

13- روجي غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، د.ط، دار الطليعة، بيروت، د.ت.

14- ريتشارد هارلند: ما فوق البنيوية فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة لحسن أحمامة، دار الحوار، سورية، 2009.

15- زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار مصر للطباعة، الفجالة، د.ط، 1990.

16- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000.

17- الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي: دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.

18- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة هارون عيسى الخوري، ط8، دار الجيل، بيروت، 1993.

19- سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية الكبرى، مكتبة مدبولي، ط1، 1973.

20- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992.

21- عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، دار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009.

22- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

23- عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، د.ط، 1989.

24- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت.

25- عمر مهيبل:إشكالية التواصل في الفلسفة المعاصرة، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2005.

26- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، 1992.

27- فدريك نتشه: هذا تكلم زرادتش، ترجمة فليكس فارس، د.ط، جريدة البصير، الإسكندرية، 1938.

28- فريدريك غرو: ميشال فوكو، ترجمة محمد وطفه، سلسة الكلمة والمجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.

29- فريدريك نتشه: هكذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، د.ط، منشورات الجمل، دب، د.ت.

30- كال ماركس وإنجلز: الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، د.ط، دار دمشق، د.ت.

31- كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد والقانون، دمشق، 1988.

32- محمد المزوغي: في نقد ما بعد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، ط1، منشورات كارم شريف، تونس، 2010.

33- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.

34- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1.

35- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.

36- محمد عابد الجابري: العقل السياسي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990.

37- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984.

38- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984.

39- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

40- محمد عزام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، دراسة في نقد النقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2003.

41- محمد علي الكبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط2، 2007.

42- محمد علي الكبسي: ميشال فوكو، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط2، 2008.

43- محمد علي الكردي: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط1998.

44- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة لدى ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، د.ت.

45- محمد مجدي الجزيري: البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، ط3، 1999.

46- محمد محمد بالروين: فلسفة السياسة عند بعض الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين وفلاسفة عصر النهضة، ط1،دار النهضة العربية، لبنان، 2006.

47- محمد نصر مهنا: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، د.ط، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999.

48- مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.

49- مولود زايد الطيب: علم الاجتماع السياسي، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط1، 2007.

50- نايجل رودجرز وميل ثومبثون: جنون الفلاسفة، ترجمة متيم الضايع، ط1، دار الحوار، سوريا، 2015.

51- ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، دارالعربية للعلوم ناشرون، ط1 ،2009، الجزائر.

بالفرنسية

1- Ian Hakim: L'archéologie de Foucault, in Michel Foucault, Lecture critique, traduit de anglais :Jack closon, Edition universitaires, pari,1989.

الموسوعات والمعاجم:

المعاجم:

1- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، د.ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986.

3- جورج طرابيشي:معجم الفلاسفة (الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ط1، دار الطليعة، بيروت،1987.

الموسوعات:

1- أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مج02، منشورات عويدات، بيروت.

2- الريس شارل حلو: موسوعة الأعلام الفلسفية العرب والأجانب، إعداد روني إلمي ألفا، مراجعة جورج نخل، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

3- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

المجلات:

1- برنار هنري ليفي: لا لسيطرة الجنس ميشال فوكو، مجلة بيت الحكمة، العدد1، 1986.

2- جاري جوتنجن: ميشال فوكو، ترجمة محمد سعد أمين، دفاتر فلسفية، العدد8، 2015.

3-رشيد الحاج: الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، مجلة الرافد، العدد46، دار الثقافة للإعلام، حكومة الشارقة، 2013.

4- رعد عبد الجليل: مفهوم السلطة السياسية (مساهمة في دراسة النظرية السياسية)، مجلة دراسات دولية العدد37.

5- عبد الرحمن متليلي، فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟، مجلة عالم الفكر، العدد4 ، المجلد3.

6- المصطفى كمال: حوار المعركة فوكو، مجلة بيت الحكمة، العدد1، ط2، 1986.

7- ميشال فوكو: البنيوية والتحليل الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 01، 1988.

8- نور الدين الشابي:أنطولوجيا الراهن(مسألة الالتزام من منظور ميشال فوكو)، مجلة الفكر العربي المعاصر،العدد35، بيروت، خريف2015.

9- هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد12، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، دب، 1984.

10- عبد العالي معزوز: فوكو وميكرو فيزياء السلطة، مدارات فلسفية، العدد13، الجمعية الفلسفية المغربية، 2008 .

فهرس المحتويات

إهداء

شكر وعرفان

مقدمة.....أ

الفصل الأول: من البنيوية إلى ما بعد البنيوية

المبحث الأول: البنيوية مقاربة إبستيمولوجية **11**

أولا: البنيوية بين المنهج و الفلسفة **11**

1- مفهوم البنية 11

ثانيا: أهم تيارات البنيوية **13**

1- الأنثروبولوجيا البنيوية 13

2- البنيوية النفسية 17

المبحث الثاني: فوكو مخترق الفلسفة **23**

أولا: فوكو مسار حياة..... **23**

ثانيا: موقف فوكو من البنيوية **25**

الفصل الثاني: الأركيولوجيا الانفصالية و سلطة الخطاب

المبحث الأول: المنهج الأركيولوجي و خطاب المعرفة **35**

أولا:مفهوم الخطاب **35**

1- المنطوق – ذرة الخطاب 38

2- التشكيلة الخطابية..... 42

3- الوظيفة المنطوقية 44

ثانيا: آليات تحليل الخطاب الأركيولوجي **45**

1- الندرة 45

2- الخارجية 46

3- مبدأ التراكمية 47
4- القبلي – التاريخي 48

المبحث الثاني: النظم المعرفية و نشأة العلوم الإنسانية 49

أولا: مفهوم الإبستيمية 49

ثانيا: الحقب المعرفية 52
1- الحقل المعرفي (الإبستيمي) لعصر النهضة 52
2- الحقل المعرفي (الإبستيمي) في العصر الكلاسيكي 53
3- الحقل المعرفي (الإبستيمي) للعصر الحديث 58

ثالثا:نشأة العلوم الإنسانية وإعلان موت الإنسان 61

خلاصة 64

الفصل الثالث: الجينيالوجيا و جدلية السلطة – المعرفة

المبحث الأول: جينيالوجيا السلطة 66

أولا: مفهوم الجينيالوجيا 67

ثانيا: مفهوم السلطة 68

ثالثا: التصور الكلاسيكي للسلطة 69
1- ميكيافلي 69
2- هوبز 70
3- ماكس فيبر 71

أ-السلطة التقليدية 72

ب- السلطة العقلانية 72

ج- السلطة الكاريزمية 72

المبحث الثاني: السلطة و التشكيلات الغير خطابية 74

أولا: التشخيص الفوكوي للسلطة ومركباتها 74

ثانيا: مركبات السلطة 78

1- السلطة و الحقيقة 78

2- السلطة الحيوية 79

3- السلطة و المثقف 81

ثالثا: الجسد و لعبة السلطة 82

1- الجنون و سلطة خطاب العقل 85

أ- مفهوم الجنون 85

2- السجن و مجتمع العقاب 91

3- الجنس 94

رابعا: سلطة الخطاب الفوكوي في الفكر العربي المعاصر 96

الجابري و قراءته للتراث 97

1- الخطاب 100

2- الإبستيمية 102

3- السلطة 103

خلاصة 105

الخاتمة 107

فهرس المصطلحات

قائمة المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

تم بحمد الله