الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

المنهج الأركيولوجي في فلسفة ميشال فوكو

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب
طالبي عبد الحق

إشراف الدكتور:
دحدوح رشيد

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.فريدة غيوة حيرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة	رئيسا
د.رشيد دحدوح	أستاذ محاضر	جامعة قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ.د.جمال مفرج	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د.لخضر مذبوح	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2011/2010

إهداء

إلى من كانت لا إله إلا الله سلاحه...

والإيمان بالرسالة نهجه وسبيله...

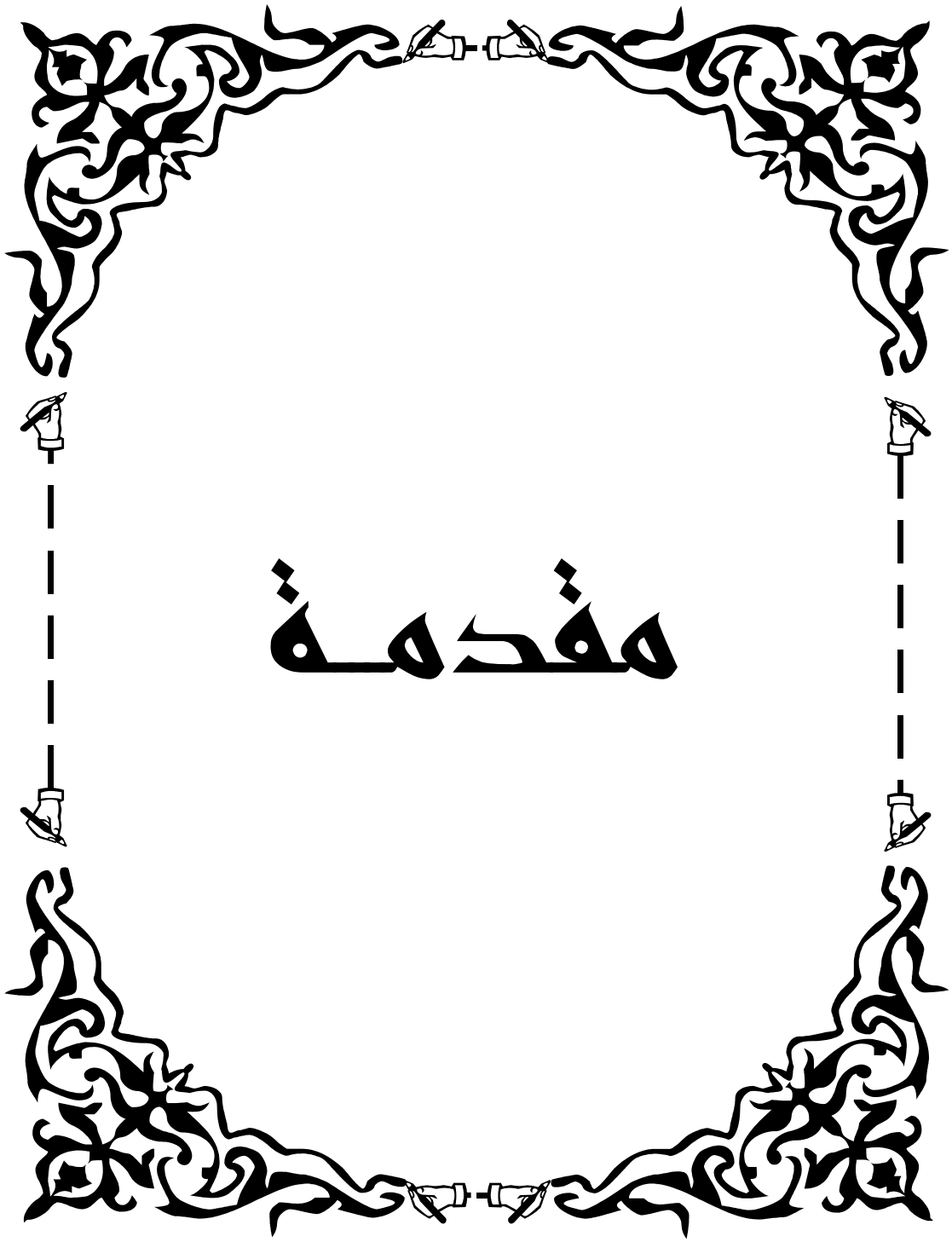
إلى الذي كانت الكوفية رمزه ووشاحه

إلى من اتخذ من الحجر سلاحا ضد القهر والاستعمار...

إلى الذي اضطهده الخطاب الأسطوري

إلى كل شبر...ذرة تراب...حجر... في أرض فلسطين الحبيبة.

ط.عبد الحق



مقدمة

مقـــــدمـــة:

مَرَّ الفكر الإنساني بمراحل وحقب زمنيَّة مختلفة، لكلٍّ مرحلة فكرية مُميِّزاتها الخاصة، غـــير أنَّ المتأمِّل في طبيعة الطَّرح الإشكالي، سيلاحظ لا محالة، أنَّ المشكلات التي عالجهـــا الفلاســـفة اليونان، هي نِسبيًّا التي يسعى الفكر الإنساني المعاصر إلى إعادة صياغتها وتحليلها. غير أنَّ الفـــرق بين مختلف تلك المراحل، يتمثَّل في الكيفية والطريقة التي أُشْكِلَتْ بها الموضوعات، أو بعبـــارة أدَقِّ فإنَّ الفرق بين مراحل التَّفكير الإنساني، يكمن في المنهج المعتمد؛ فالعودة إلى بـــدايات التـــاريخ الفكري، تجعلنا ندرك مدى خصوبة التُّراث الحضاري الذي خَلَّفته الحضارات الشـــرقية القديمـــة، باختلاف بيئاتها وقيَّمها، كالحضارة الفرعونية والصينية والهندية والبابلية؛ حيث حاول الإنســـان القديم، التَّفكير في كُبريات المشكلات الفلسفية التي كانت راهنة في عصره، رابطا إيَّاها بأبعادهـــا المختلفة: الأونطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية؛ إلَّا أنَّ الطَّابع العام الذي تميَّزت به مختلف التَّنظيرات والتَّفسيرات لتلك الإشكالات، كانت ميتافيزيقية الروح.

ومع بروز الحضارة اليونانية كهرم فكري عتيد، تبلور نسق فكري مُغاير لما كانت عليـــه الفلسفة من قبل. فقبل سقراط، حاول الفلاسفة الطبيعيُّون إعطاء تفسيرات لأصل الكـــون، عـــن طريق ردِّه إلى مجموع العناصر الطبيعية، ساعين بذلك إلى إضفاء الطابع العقلي، على ما يتوصَّـــلوا إليه من نتائج. غير أنَّهم لم يتمكَّنوا من الوصول إلى تفسير عقلاني محض؛ فالفلسفة الحقَّة كما هو متعارف عليه في الدَّرس الفلسفي، تبتدئ مع طاليس، الذي تخلَّى عن مختلف التأويلات التِّيولوجيَّة، بسعيه لإرساء دعائم المعرفة العقلية، المبنية أساسا على مسلَّمة العقل كمنتج للحقيقـــة المطلقـــة. وسيترسَّخ هذا المبدأ مع الهرم الثلاثي اليوناني؛ بداية من سقراط، أفلاطون وأرسطو، الذين حاولوا التأسيس لمناهج دقيقة في آلياتها لتوجيه عملية الكشف عن الحقيقة بمختلف أوجهها وسماتها. وعلى هذا الأساس، أخذت مقولة المنهج مكانة بالغة الأهمية في مختلف الحقول المعرفية، وخصوصًا مـــع النَّسق الذي أسَّسه أفلاطون ومن بعده أرسطو، إذ حقَّق التفكير الفلسفي تقدُّمًا مشهودا، بفضـــل تنظيم عملية البحث عن الحقيقة تنظيما جديداً وأصيلًا. ومنذ ذلك الحين، اعتُبِرَ المنهج أهمُّ طريـــق موصل إلى الحقيقة، التي ماانفكَّت الذات تُنقِّب عنها.

ومع حلول الحقبة المعاصرة، ستغدو مشكلة المنهج في صلب التفكير المعاصر، نظرا لجملة المتغيِّرات التي شهدها الواقع الفكري، نتيجة للتَّحوُّلات التي مَسَّت الحقول المعرفية المختلفة. فقـــد

عرفت العلوم الطبيعية تطوُّرا مشهودا في بدايات القرن التاسع عشر نتيجة لإبداع المناهج العلمية، ميزتها الجوهرية التَّحلِّي بالموضوعية، والتَّخلِّي عن مختلف الأوهام التي تَجُرُّ إليها ذاتية التفكير، فكانت النتائج المحصَّل عليها تتميَّز بالدقة واليقين، فلا مجال للشَّك في صدقيَّة ما يتوصَّل إليه عالم الفيزياء، أو البيولوجيا، أو أي مجال علمي آخر، فكان أن تعدَّدت المناهج وتنوَّعت من مجال لآخر.

وفي ظلِّ هذا الواقع المتقدِّم الذي شهدته العلوم الوضعية، عرفت الفلسفة في المقابل بُؤسًا وعقما في أنساقها، لكونها لم تَعُدْ تُواكب ديناميكيَّة العلوم وصيرورة الفكر العلمي من جهة، كما لم تكن في مستوى تطلُّعات الذات من جهة أخرى. حيث لم يعد المطلوب من الإنسان تفسير العالم بل تغيير العالم كما ذكر ذلك "كارل ماركس"، وبالتَّالي انهارت الميتافيزيقا. هذا ما أدَّى إلى ضرورة إعادة النَّظر في مهمَّة الفلسفة ووظيفتها؛ إذ سعى معظم الفلاسفة ومختلف الباحثين في العلوم الإنسانية، للاهتمام بفكرة المنهج، كونها الطَّريق الوحيد الذي يسمح لها بالتَّقدم ومواكبة روح العصر، فظهرت بذلك العديد من المناهج في دراسة ومقاربة المشكلات الفلسفية وتحليلها، اقتداءً بالعلوم الطبيعية.

غير أنَّ دقَّة المنهج في الفلسفة، يمكن ربطها بـ"ديكارت" وتأسيسه للمنهج العقلي، من خلال مؤلَّفه "مقال في الطريقة"، محدِّدا معالم المنهجية التي تُوصِل لا محالة إلى الدِّقَّة في النتائج الفلسفية، وكان ذلك اقتداءً بالنموذج الرياضي. ثم "إيمانويل كانط" الذي شكَّلت له علمية الميتافيزيقا هاجسًا كان حاضرًا في كامل فلسفته، فأرسى نتيجة لذلك، دعائم الخطاب الحداثوي، التي شكَّلت الأنوارية أهمَّ مقولاته على الإطلاق؛ المستندة أساسا إلى مقولة اللُّوغوس(Logos)، التي تمركزت حولها مختلف الإبداعات الحضارية للذات الغربية، وستزداد وطأته مع اللحظة الهيجلية. فمع "هيجل" سيكتمل المشروع الحداثوي الغربي، ويكون بذلك تَتِمَّة لما شُيِّد منذ اللحظة الأفلاطونية، وتصبح كل الأنساق تسبح في الفلك الهيجلي.

لكنَّ الإبستيمي المعاصر، سيشهد ثورة على النسقية التي أرست دعائمها المثالية الألمانية، فلم يكن من سبيل لتحقيق هذه الغاية، غير الإقتداء بما تحقَّق في العلوم الوضعية، فغدا سؤال المنهج جوهر الابستيمي المعاصر. هذا المناخ الفكري الذي شهدته أوروبا، أفرز مجموعة من المناهج الفلسفية، لعلَّ من أبرزها على الإطلاق، الجينيالوجيا النيتشوية، التي تُعتبر بالفعل، فتحا عظيما من الفتوحات الفلسفية المنهجية، لكونها ظهرت بين لحظتين: لحظة نهاية العصر الحديث وبداية الحقبة

المعاصرة، حيث عملت الجينيالوجيا على تقويض مختلف مقولات المطلقية والنسقية والرَّتابة؛ فحُطِّمت بذلك الأسوار العتيدة التي شيَّدها الحداثة الأوروبية، مُنتقدة كل ما توصَّلت إليه من انجازات على مختلف الأصعدة؛ وكانت نتيجة التَّجاوز التي قام بها نيتشه، إعلان أفول المعبودات والمقدَّس.

إضافة إلى ما قام به نيتشه من فتح منهجي، سيبرز على الساحة الفكرية المنهج الفينومينولوجي، الذي تبلورت أسسه مع "إدموند هوسرل"، فغدت كل النتائج خاضعة للشك والنقد، وفقا لمبدأ الإيبوخيا. و لم تتوقَّف الفينومينولوجيا عند هوسرل فقط، بل عرفت رواجا واسعا عند الفلاسفة، وخصوصا أقطاب الفلسفة الوجودية، سعيا منهم إلى دراسة ظاهرة أو مشكل الوجود، أمثال "جون بول سارتر" و"مارتن هايدغر". هذا الأخير الذي حمل لواء النقد الفينومينولوجي للحداثة الأوروبية بمختلف مقولاتها، وبالتَّالي التَّأسيس لتجاوزية الميتافيزيقا، التي اعتبرها نسيان للوجود.

كما تواصلت مسيرة النقد وامتدَّت إلى أبعد مداها مع بروز البنيوية في الستينيات من القرن الماضي، كمنهج متكامل في دراسة الخطاب، إذ برز أقطاب البنيوية في مجالات متعدِّدة، مجتهدين في توخِّي العلمية واليقين في أبحاثهم. فأسَّسوا بذلك لتجاوز التاريخ، وأفلت مقولة العلوم الإنسانية بين مقولات الخطاب البنيوي. وعلى خطى "دي سوسير" في اللسانيات، ستتوجَّه الأبحاث الإنسانية إلى اللُّغة، إذ سيعرف الحقل اللساني منعطفا حاسما في الدراسات الأنتربولوجية مع "ليفي ستروس"، ومجال التحليل النفسي مع "جاك لاكان". وفي السياق نفسه، سيأتي الفتح التَّفكيكي حاملا مشعله الفيلسوف الفرنسي "جاك ديريدا"، لتزداد حدَّة النقد والتفكيك لمختلف المقولات، التي أرست دعائم التِّيه والضَّياع بين ثنايا النَّسقيَّة الميتافيزيقية. فقد افتتح ديريدا بدوره عهدا جديدا للفلسفة، بدءًا بقراءته المُتَميِّزة للخطاب الهوسرلي، إذ ستُقَوِّض التفكيكية كل الصُّور الجميلة التي أبدع في وضعها خطاب الهوية والثبات، وستكشف عن البنية الداخلية لمختلف الخطابات، وتستنطق المسكوت، أو لنقل الذي اعتمد السكوت عنه ونسيانه، وتُلغِي معها التَّمركزية التي عرفتها الحداثة الأوروبية، حاملة لواء التأويل كآلية محكمة في قراءة التراث باختلاف مجالاته.

لن تتوقَّف مسيرة النقد عند حدود ما قدَّمه ديريدا من قراءات متميِّزة للتُّراث الغربي؛ إذ ستشهد الفترة المعاصرة ميلاد لحظة حاسمة في تاريخ الفكر بأجمعه، إنَّها اللحظة الفوكوية، فأهم المناهج الفلسفية التي شكَّلت حجر الزاوية في الفكر الغربي المعاصر، هو المنهج الذي بلوره

الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكـــو"(1926م-1984م)، الـــذي اصـــطلح عليـــه بالمنـــهج "الأركيولوجي".

تُمثِّل الأركيولوجيا محورا هاما في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، فقد كانت الانطلاقة من الفتوحات البنيوية في مجال الأنتربولوجيا والتحليل النفسي واللسانيات، إلَّا أنَّ "فوكو" لم يبق رهين المنهج البنيوي، بل قام بتجاوز البنيوية وحتى انتقادها والتَّنكُّر لها، ليقدِّم مشروعا أسماه بالمشـــروع الحفري النقدي، سعى من خلاله للبحث في المنظومة الفكرية الغربية، والكشف عـــن قواعـــدها وأسسها التي انبنت عليها. وبمعنى آخر، يعتبر مشروع "فوكو" الأركيولوجي تتبُّع خيط الأثر الذي تخلِّفه الخطابات بأنواعها، وخصوصا في مجموع المشكلات التي تعتبر من المحظـــور، وتمَّ وضـــعها كقاعدة مسلَّم مسبقا بصحَّتها، فتظهر الأركيولوجيا هنا وكأنَّها أداة حفر، تقتحم كل مجال دون الإعلاء من أيِّ مقولة مهما كان مصدرها أو منبعها. لكنَّ الأركيولوجي لا يستعمل الفؤوس وإنَّما يكون عمله بالتَّتبُّع المستمرِّ لأصل الفكرة السائدة.

وانطلاقا من هذا، حاول "فوكو" من خلال أركيولوجيته أن يؤسِّس مشـــروعا فلســـفيا متكاملا، ليست غايته البحث عن الحقيقة وتتبُّعها، بل إنَّ الغاية الأساســـية مـــن الأركيولوجيـــا تتمحور في تقويض فكرة الحقيقة في مختلف مجالاتها، خصوصا وأنَّ التَّغيُّرات التي شهدها العالم في القرن الماضي، كانت ضرورة مُلحَّة لتغيير النهج الفكري في مستوياته المختلفة فنجد "فوكو" يُلِحُّ دائما على فكرة التَّجاوز لمختلف التَّنظيرات التي حملتها الفلسفة السارترية والبارغسونية، ومختلف الفلسفات التي ما تفتأ أن تُنَظِّر في الميادين المختلفة، إذ صرَّح "فوكو" في أحد حواراته قائلا: "لقد مرَّت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نـــص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية معنى الحياة والموت، ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكون الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرَّف مع الآخرين، الخ"[1]. ومن هذا المنظور رأى "فوكو" ضرورة إعادة النظر في مختلف المناهج المعتمدة في تحليل الخطاب بأنواعه، وبالتالي الكشف عن كنه الحقيقة في تعدُّد مستوياتها المختلفة، في بعدها المعرفي وبعدها السياسي والأخلاقي. فقد أراد "فوكو" أن يقوم بتحليل الظاهرة الإنسانية تحلـــيلا

[1]- ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، (تر: مصطفى المنساوي)، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الاختلاف، ط 1، 2006م، ص 27.

علميا ميزته الدقة، وغايته القصوى من ذلك، نقد الثقافة الغربية ومناهجها المعتمدة في تحليل الظواهر الإنسانية، تحليلا يبقى رهين الأسر الميتافيزيقي، فالأركيولوجيا الفوكوية تتميَّز برفض كل نمط فكري يُعتبر أنَّه ثابت لا يتغيَّر، وبديهي لا يمكن التَّعرُّض إليه بالشك.

إذن فالغاية التي انطلق " فوكو" لتحقيقها عن طريق المنهج الأركيولوجي، هي تحطيم الألواح الغربية بكل أنواعها، فهو في سعي تام إلى نقد داخلي ذاتي. مُبيِّنًا من خلاله أهم المساوئ التي ظهرت وتأصَّلت في المجتمع الغربي، جرَّاء الأنماط المعرفية السائدة.

إنَّ البحث في موضوع المنهج الأركيولوجي، يفتح الباب لطرح العديد من التَّساؤُلات في حقول معرفية شتَّى، سواء كانت ابستيمولوجية أو أنطولوجية، إلَّا أنَّ الإشكالية الجوهرية التي أردت معالجتها و التركيز عليها في هذا البحث هي: ما هي حقيقة وماهية المشروع الحفري الذي قدَّمه "ميشيل فوكو"؟ وما هي الخلفيَّات والمقاصد الفكريَّة التي استند إليها "فوكو" في التَّأسيس لمنهجه الأركيولوجي؟ وفي أيِّ المجالات طُبِّقت الأركيولوجيا؟ وإن كانت غاية "فوكو" نقد البنى الثقافية للمجتمع الغربي، فهل استطاع أن يعطي البديل من خلال الأركيولوجيا؟ وكيف كان صدى وتأثير المشروع الفوكوي في الفكر الفلسفي؟

لتحليل هذه الإشكاليات وغيرها، اعتمدنا خطة منهجية قسِّمت إلى أربعة فصول؛ أولها كان عبارة عن مقاربة منهجية، سعيا إلى بيان مفهوم المنهج ومختلف المفاهيم التي تتداخل معه، إضافة إلى توضيح الأسباب الجوهرية التي أدّت بـ"فوكو" إلى وضع المنهج الأركيولوجي؛ أمَّا الفصل الثاني، فقمنا من خلاله بضبط الأركيولوجيا من حيث المفهوم، وإبراز أهمِّ الخلفيات الفكرية التي كانت وراء بلورة المنهج الفوكوي؛ ثم تحليل أهمِّ الآليات المنهجية التي اعتمدها "فوكو" في وصف وتحليل الخطاب؛ هذه الآليات سنجدها حاضرة في النقد الأركيولوجي للبنى الثقافية الغربية، وهو ما قمنا بتحليله في الفصل الثالث، بداية بخطاب الجنون، وربطه بحقول معرفية تتقاطع معه من خلال الممارسات السلطوية التي انتهجت باسمه، مرورا بتحليل بنية الخطاب الطبي وتحوُّلاته في الحقب التي مرَّت بها الحضارة الغربية، وستكون نتيجة ذلك، بروز منطوق السلطوي في أثوابه المتعدِّدة، وانطلاقا من هذا، سعينا إلى تحليل خطاب السلطة منذ بداياته، بدءاً بالتَّصوُّر الكلاسيكي ومختلف الممارسات السُّلطوية التي رافقته، وانتهاءً بالتجاوز الذي قام به "فوكو" من خلال التَّصوُّر الجديد الذي أعطاه للمنطوق السلطوي، عن طريق المزاوجة بين المنهج الجينيالوجي

والأركيولوجي، هذه المزاوجة هي ما سيثمر ما اصطلح عليه "فوكو" بالسلطة الحيوية، فهذه الجاهزية السلطوية المستحدثة، ستكون تمهيدا لموضوع التحليل في الفصل الرابع، الذي احتوى على تحليليَّة الذات من خلال المنطوق اللَّذوي، إذ تناولنا من خلاله، مختلف المراحل التي مرَّ بها منطوق الجنسانية، وبيان مختلف التَّحوُّلات التي اعترته، بداية من الحضارة اليونانية الكلاسيكية، مرورا بالعهد الإمبراطوري، وانتهاءً بفترة التَّشريعات الكنسية، وما استتبعها من قوانين قاهرة، رامت من خلالها إلى تطويق الذات وإخضاعها إلى المنطوق السلطوي؛ وكانت خاتمة البحث، متمثِّلة في مجموعة من النَّتائج التي توصَّلنا إليها.

لأجل الإلمام بكل تلك المجالات، وتحليلها تحليلا منهجيا يخضع إلى قواعد وآليات أكاديمية، اعتمدنا على منهج تاريخي تحليلي، لاستقراء جميع عناصر الموضوع، والوقوف عند أهم النقاط والأفكار وتحليلها ونقدها، بهدف بيان أسسها وأبعادها المختلفة.

صحيح أنَّ ما قدَّمه "فوكو" من أطروحات، كانت محلَّ دراسة وتحليل معمَّق، نظرا للمكانة التي احتلَّها الفكر الفوكوي في مجالات متعدِّدة؛ ولهذا السبب انكبَّ عليه الباحثون بدراسة فلسفة "فوكو" من زوايا مختلفة؛ وأغلب الدراسات التي أنجزت في هذا المجال، كانت تدور حول: الخطاب، السلطة، المعرفة، الجنون، الإكراه، وباقي الإشكاليات التي حاول "فوكو" تحليلها والكشف عنها. إلَّا أنَّ الملفت للانتباه، أنَّ المنهج الذي اعتمده "فوكو" في مشروعه الفلسفي، لم يتناوله الدَّارسون بإسهاب وتحليل شامل، وهذا ما حاولنا القيام به في هذا البحث، سعيا منَّا للكشف عن أصول المنهج الأركيولوجي، وآلياته، وفي أيِّ المجالات طُبِّقَ.

أمَّا عن الأسباب والدَّواعي التي قادتني لاختيَّار هذا الموضوع، يمكن إجمالها من النَّاحية الذاتية في شغف الإطِّلاع على المناهج الغربية المعاصرة، التي استُثمِرت في تحليل البنية المعرفية في جميع أبعادها، ومدى تأثير هذه المناهج على مسار الفكر الفلسفي عموما، وبالخصوص المنهج الأركيولوجي؛ الذي يعتبر أحد أهم المناهج في الفلسفة المعاصرة، سواء في البيئة الفكرية الغربية أو العربية، نظرا للأفق التي فتحها في قراءة التُّراث باختلافه، بإسقاطه لمجموع المقولات التي من شأنها أن تُعيق حركية البحث التاريخي، راهنة إيَّاه في خطاب الثبات والمطلقية؛ إضافة إلى محاولة للانفتاح على الآخر، ودراسة تراثه بدقَّة وعمق في التحليل.

أمَّا عن الصعوبات التي واجهتنا أثناء قيامنا بهذا البحث، فيمكن ذكر أهمها المتمثِّل في صعوبة التعامل مع النَّص الفوكوي الأصلي (النسخة الفرنسية)، هذا ما اضطرنا إلى الاعتماد على أعماله المترجمة إلى اللغة العربية. إضافة إلى التَّداخلات التي يواجهها أيُّ باحث في فلسفة "فوكو"، وخصوصا الترابط بين مجموعة من المناهج التي انطلق منها في بداية مسيرته الفلسفية، كالبنيوية والجنيالوجيا والمبحث التأويلي، فهذه المناهج وغيرها نجد بأنَّها حاضرة في النَّص الفوكوي سواء بشكل مصرَّح به أو ضمني. هذا ما يجعل من تحليل الأركيولوجيا الفوكوية ليس بالأمر الهيّن.

إلاَّ أنَّنا حاولنا قدر المستطاع تجاوز هذه العوائق، محاولة بسيطة منا لإعطاء تحليل مُعمَّق لمختلف الحقول المعرفية التي طالها معول الحفر الأركيولوجي.

الفصل الأول

في مفهوم المنهج وعلاقاته

أولا: في مفهوم المنهج

ثانيا: في علاقات المنهج

ثالثا: تعدد المناهج الفلسفية

رابعا: فوكو وتجاوز المناهج الفلسفية

أولا: في مفهوم المنهج :

01- في مفهوم المنهج.

أ-لغة:

جاء في لسان العرب ل"ابن منظور"، أنَّ كلمة منهج من نَهَجَ، بمعنى الطَّرِيق البَيِّنُ الواضح، والجمع نُهْجَاتٌ ونُهُجٌ ونُهُوجٌ، وطَرَقَ نَهْجَهُ، وسَبِيلٌ بمعنى نُهُجٌ والمنهاج كالمنهج ويُقال: نَهُجَ الطَّرِيق بمعنى وَضَحَ واسْتَبَانَ، وصار نَهْجًا واضِحًا بَيِّنًا والمنهاج هو الطّريق الواضح البَيِّنُ، ويُقَالُ فُلَانٌ اسْتَنْهَجَ طريق فلان، أي سَلَكَ مَسْلَكَهُ والنّهْجُ هو الطريق المستقيم[1]. فالمنهج إذن في اللغة هو الطريق البيِّن الواضح، أمَّا في اللغة الفرنسية فقد اشْتقَّت كلمة منهج"Méthode" التي تعني التّتبُّع والتّقصّي، و أصلها في اليونانية الكلمة المُركّبة من قسمين: ميتا(Meta-Vers) وتعني نَحْوَ أو باتِّجَاهْ، و"أدوس"(Odos Chemin) بمعنى طريق أو مسلك[2].

ب-اصطلاحا:

أمَّا من النَّاحية الاصطلاحيَّة، فتأخذ كلمة المنهج عدَّة معاني بحسب المجال، فبالمعنى المجرَّد تعني تلك الميزة للنَّشاط الذي يَسيرُ وفق مُخطَّط فكري، مُحدَّدة قواعده ومعالمه مُسبقًا؛ وتعني أيضا كلمة منهج بالتَّعريف، إتّباع نظام محدَّد في توجيه العمليات العقلية نحو تفكير منطقي سليم، أمَّا بالمعنى المادي، فالمنهج مجموعة الطُّرق المُوَجِّهة لضمان نتائج محدَّدة؛ وفي المعنى العلمي، فالمنهج هو مجموعة الخطوات العقلية، الساعية لإثبات البرهنة على الحقيقة[3]، أو هو تلك المجموعة من الخطوات، التي تقود العقل إلى فكرة مُحدَّدة[4]. وقد ورد في موسوعة "لالاند"، أنَّ المنهج مجهود لبلوغ غاية بحث ودراسة[5]، وقد كان هذا المعنى راسخًا في القديم خصوصا مع "أرسطو".

---

(1)- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 6، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص ص 263-264.

(2)- Paul faulquie avec la collaboration de roymoud, sairit, juin, dictionnaire de la langue philosophique, presse universitaire de France, paris, 1962, p 141.

(3)- Ibid, p p 141-142

(4)- Dictionnaire de philosophie, la rousse, librairie la rousse, paris, 17 rue du Moutapornasse, 1964, p182.

(5)- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، (تر: خليل أحمد خليل)، م2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م، ص 803.

أمَّا عند المحدثين، فالمنهج أصبح يُعرَّف: على أنَّه الطريق الذي نصل من خلاله وبه إلى نتيجة مُعيَّنة، حتى وإن كانت هذه الطريق لم تَتَحَدَّد من قبل تحديدا إراديا ومُتَروِّيًا[6]. بمعنى أن الفكر يسير في حركة منظَّمة، ومتَّبِعًا ترتيبا مُعيَّنًا بغاية الوصول إلى نتائج محدّدة أو غير ذلك؛ والمهمّ في هذا السِّياق، هو ذلك السير المنطقي في بلوغ الحقيقة بمختلف أنواعها وتعدُّد مجالاتها، ومن هنا يَتَّضح أنَّ المنهج هو ذلك البرنامج الذي ينظِّم مسبقا سلسلة عمليات ينبغي إكمالها، وتدلُّ على بعض الأخطاء الواجب تَجنُّبها، بغية بلوغ نتيجة معينة.[7]

يَتَّضح من خلال هذا، أنَّ المنهج هو مجموع القواعد المنظِّمة لعمليَّة التَّفكير، ونسعى من خلالها للوصول إلى نتائج يمكن اعتبارها أو وصفها بأنها عقلية منطقية، فهو أسلوب أو طريقة لأي عمل علمي، يتَّسم بطابعه المنطقي والعلمي؛ ومنتظم في قواعد تُسيِّر عملية البحث عن الحقيقة، بغاية الوصول إلى نتائج المعرفة الموضوعية في شتى مجالاتها، علما أنَّ كل مجال له تقنياته الخاصة به، فالبحث في المجال الطبيعي مثلا، لا يعتمد التِّقنيات نفسها المعتمدة في البحث الفلسفي، إلا أنّ نقطة الالتقاء تكمن في أنّ كلاهما يستخدم قواعد منظَّمة ومتَّسقة فيما بينها لإنتاج المعرفة، إذا فكل بحث علمي يسعى إلى بلوغ الحقيقة الموضوعية، يجب أن يعتمد منهجا يُحدِّد من خلاله مسيرة عمله.

إلا أن المتأمل في التفكير الفلسفي، يجد أنَّه يتَّسم بخصوصيَّة تُمَيِّزه عن باقي المجالات الأخرى، فمنذ الفجر الأول للفلسفة، نجد أنّ الفلاسفة باختلاف حقبهم وعصورهم أبدعوا لأنفسهم مناهج شتَّ، اتَّبعوها للإجابة عن مختلف المشكلات الفلسفية التي شكَّلت في نفوسهم الحيرة والقلق، فأبدعوا من خلالها النظريات والمذاهب، ومن هذا المنطلق وجب التمييز بين مختلف المفاهيم التي تتداخل في مفهومها مع المنهج؛ فما هي علاقة المنهج بالمذهب؟ وهل كلّ منهج فلسفي بالضرورة ينتج نظرية فلسفية؟ وما هو وجه الفرق بينهما؟

إضافة إلى هذا، أنَّ الفلسفة وخاصة مع التَّقدُّم العلمي والتكنولوجي، لم تعد تُمثِّل ذلك الكل الذي لا يقبل التَّجزيء، حيث ظهرت حقول معرفية شتَّى: كفلسفة العلوم وفلسفة الرياضيات...الخ.

---

[6]-أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، م2، ص 803.

[7]- المرجع نفسه، ص ص 803-804.

ولذلك سنحاول ضبط العلاقة القائمة بين المنهج ومجموعة من المفاهيم المتداخلة معه كالنظرية ، نظرية المعرفة، الإبستيمولوجيا والمذهب.

ثانيا: في علاقات المنهج:

أ–المنهج والنظرية: La Théorie

يتّضح من خلال تعريف المنهج، أنّ كل فيلسوف يَتَّبع منهجا معينا، يُنظِّم من خلاله عملية بحثه عن الحقيقة، هذه الأخيرة التي تأخذ شكل النظرية الفلسفية، يُعَبِّر من خلالها عن موقف تجاه مشكلة أو ظاهرة ما، فالنظرية تتألّف من عدد مترابط من الحجج، تهدف كل منها إلى تأكيد وجود شيء ما، أو تدعيم موقف ما، كما تتألّف كل حُجَّة من مجموعة قضايا وصوّر، تأخذ شكل مقدّمات ونتيجة، فنقول مثلا إنَّ أرسطو لديه نظرية في السياسة، ونظريَّة في العدل[8].

يُؤسِّس الفيلسوف من هذا المنطلق، نسقا فلسفيا مُكَوَّنًا من مجموعة نظريات فلسفية فالنظرية أمر جِدُّ ضروري للمنهج، لأنَّه في أساس أي منهج للمعرفة، تكمن القوانين الموضوعية للواقع، وهذا هو السبب الجوهري في ارتباط المنهج بالنظرية[9]. ومن هنا تَتَّضح طبيعة العلاقة التي تربط المنهج بالنظرية، فالنظرية في خلاصتها ضبط للعلاقة القائمة بين مجموعة من الظواهر، لِصِيَّاغتها في قانون ثابت، وتبقى في المستوى النَّظري، ولا يتمُّ هذا إلّا بإتِّباع منهج مُحدَّد الخطوات والقواعد لإنتاج تلك المعرفة.

بين النظرية والمنهج إذن علاقة قائمة على المستوى المعرفي، لكون النَّظرية تُعبِّر عن حقيقة ما، والمنهج بمثابة المُوجِّه أو الضَّابط لمجموع الممارسات الإنسانية الهادفة، فالتَّكامل بين النظرية والمنهج، يكمن في أنَّ وجود أحدهما مرهون بوجود الآخر.

إنَّ وجه الترابط بين المنهج والنظرية، يتمثَّل في تلك العلاقة التكاملية لبناء معرفة ما فالتفاعل الحاصل بينهما، بمثابة الأساس في بناء حقائق وقوانين، تُكشف من خلالها حقيقة الظواهر المدروسة؛ ومع ذلك، فإنَّ هذا الترابط لا ينفي وجود تعارض بين المنهج والنظرية فالفرق الجوهري بينهما، يتمثَّل في أنَّ النظرية كما عرَّفها "كلود برنارد" (Bernard Claude) "هي الفرضية المحقّقة بعدما جرى إخضاعها لرقابة المحكمة العقلية والنقد الاختباري، لكن على أيَّة نظرية لكي تظل

---

[8]– محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 17.

[9]– الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001م، ص 109.

صالحة، أن تتطوَّر دائما مع تقدُّم العلم، وأن تبقى خاضعة باستمرار للتَّحقُّق والنقد للوقائع الجديدة التي تظهر"[10]؛ بمعنى أن النظرية تتميز عن المنهج لأنها متكاملة الجوانب، ممَّا يفيد ثباتها النسبي، فنظرية "نيوتن"(Isaac Newton) في الجاذبية مثلا، تفيد أنَّ كل الأجسام تسقط بفعل الجاذبية، فهذه نظرية ثابتة نسبيا، في حين المنهج الذي يخضع لمبدأ التطور والتغير، إذ يبقى في صيرورة واستمرارية بغاية البحث عن قواعده الثابتة، وهذا ما يجعله في حالة من الانفتاح، وبالرغم من ارتباطه الأكيد بإطار نظري محدَّد، إلّا أنَّه يبقى مُنْفَتحًا، وهذا ما يجعله مُستَقِلًّا ولو نِسبِيًّا عن النظرية[11].

من ناحية أخرى، فعلى الرَّغم من أنّ النظرية تختلف في تكوينها عن المنهج، إلاَّ أنَّ النظرية باعتبارها ذلك النظام الذي يحمل في ثناياه تفسيرا وتحليلا لقضية أو ظاهرة، فيحاول الباحث من خلالها صياغة قانون عامّ يحكم الظاهرة، وهذا ما يُحتِّم منهجا، لأنَّ ذلك لن يتأتَّى إلاَّ بإتِّباع منهج مُعيَن، فالمنهج هو الأداة والوسيلة الوحيدة والمثلى التي توصل الباحث إلى مبتغاه.

إضافة إلى ما سبق، تَختصُّ النظرية بمجال مُعيَّن، لتضمُّنها تفسيرا لقضية فكرية كانت أم علمية، فالنظرية محدودة بمجالها الذي وضعت فيه، بينما المنهج قد يتعدَّى مجاله إلى مجالات أخرى، وبمعنى آخر، يمكن أن نستعمل منهجا واحدا في مجالات وحقول معرفية متعدِّدة؛ فالمنهج التجريبي مثلا، حين وُضعت قواعده وحدِّدت معالمه الجوهرية، طُبِّق على المادة الجامدة، لكنَّه لم ينحصر في هذا المجال الضيق فحسب، بل تعدَّاه إلى دراسة المادة الحيَّة، وحتى دراسة الظاهرة الإنسانية في مختلف أبعادها، النفسية، الاجتماعية والتاريخية.

ب–المنهج ونظرية المعرفة: Théorie de la Connaissance

تُعرَّفُ نظرية المعرفة على أنَّها "دراسة للعلاقة القائمة بين الذات والموضوع"[12]، وعادة ما تضبط الإشكاليات الرئيسية في نظرية المعرفة في إمكانية المعرفة، حدودها ووسيلتها إضافة إلى علاقة الذات العارفة بالموضوع المعروف، بناءا على هذا، تتحدَّد طبيعة العلاقة بين المنهج ونظرية

---

[10]– أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، م3، ص1455.

[11]– الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، المرجع السابق، ص 110.

[12]– أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، م3، ص 1455.

المعرفة، في طبيعة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع[13]، وهذا ما يندرج تحت إشكالية علاقة الذات المُدركة بالموضوعات المُدركة، فهل للأشياء وجود مستقل عن الذات، أم أن وجودها مرهون بإدراك الذات العارفة ؟[14]، من ناحية أخرى، يمكن معالجة هذه القضية على مستوى حقيقة هذه العلاقة من حيث هي عقلية أم تجريبية؟ بمعنى آخر مناقشة مسألة الوسيلة المثلى لتحصيل المعارف، وهذا ما يترتّب عنه تحديد المنهج المتّبع في ذلك، ومن خلال هذا تتحدّد العلاقة بين المنهج ونظرية المعرفة في كون المنهج هو الذي يُحدّد النتائج المعرفية التي يتوصّل إليها الباحث، والتي على أساسها تقوم نظريات مختلفة في مجالات متنوعة.

ج- المنهج والمذهب: La Doctrine

المذهب اصطلاحا هو "مجموعة حقائق منتظمة، متكاملة وحتى مترابطة في الأغلب مع الفعل، لا على قول منعزل أو على نظرية خالصة"[15]، ومن هنا يتحدَّد مفهوم المذهب على أنَّه "وجهة نظر تنطوي على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة في العالم، وطريقة ترتيبها، وارتباط بعضها ببعض، ووجوه تميُّز بعضها عن بعض[...] فالمذهب الفلسفي ينطوي على تصنيف الموجودات من مقولات، تضمُّ كل مقولة نوعا مُتَميِّزا من أنواع الموجودات"[16].

إنَّ المذهب الفلسفي، عبارة عن تصنيف وترتيب لمجموعة من الآراء الأونطولوجية، أو الإبستمولوجية أو التيولوجية، التي يتوصَّل إليها الفيلسوف، ويصيغها في نظرياته التي تُشكِّل نسقا معرفيا، يصل إليه من خلال المنهج المُتَّبع في ذلك، ومن هنا تبرز طبيعة العلاقة القائمة بين المنهج والمذهب، فالمنهج ضروري جدًّا لقيام المذهب، فـــ"ديكارت"(Descartes) مثلا حين وضع كتابه "مقال في المنهج"(Discours de la Méthode)، حدَّد من خلاله قواعد المنهج الديكارتي، معتمدا في ذلك على مسلّمات المذهب العقلي، وأهمُّها أنّ العقل هو أساس المعرفة الصحيحة أينما كان مجالها.

---

[13]- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، المرجع السابق، ص 111.

[14]- محمود زيدان، وليم جيمس، دار المعارف، مصر، 1957م، ص 56.

[15]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، م1، ص 295.

[16]- محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، المرجع السابق، ص 24.

ويمكن التمييز بين المنهج والمذهب أيضا، في اعتبار المذهب يشمل مجموعة المسلَّمات أو القواعد أو المبادئ المعتقد بها مسبقا، بهدف بلوغ حقيقة ما، في حين أنَّ المنهج عبارة عن خطوَّات أو قواعد، يهتدي بها الباحث أو الفيلسوف أثناء بحثه عن الحقيقة، بمعنى آخر، يمكن القول بأنّ المذهب قد يكون سابقا عن المنهج، لكونه مسلمات يؤمن بها الفيلسوف، قبل وبعد وصوله إلى الحقيقة.

د- المنهج و الإبستيمولوجيا: épistémologie

الإبستيمولوجيا من حيث المعنى الاشتقاقي كلمة يونانية الأصل، مركَّبة من كلمتين "Epistémè" وتعني نقد أو دراسة، و"Logos" التي تعني علم، فكلمة "ابستيومولوجيا" تعني الدراسة النقدية للعلم، وقد وردت في القواميس والمعاجم، على أنَّها "ذلك الفرع المختص بدراسة المشكلات الفلسفية المطروحة من طرف العلم"[17]؛ فهي إذن فرع معرفي يهتم بدراسة المعرفة العلمية، في نُموِّها وبنيتها وفي أسسها، تتَّخذ من المعرفة موضوعا لها، سواء كانت المعرفة بوجه عام، أو المعرفة العلمية بوجه أدقّ، ويوضح "لالاند" الفرق بين المنهج والابستيمولوجيا، في كون الإبستيمولوجيا: "دراسة نقدية لمبادئ مختلف العلوم، وفرضياتها ونتائجها الرَّامية إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي"[18]، في حين اعتبر المنهجية "فرع من فروع المنطق، موضوعه الدَّرس اللاحق للمناهج والطرق، أو دراسة المناهج العلمية"[19].

فالفرق قائم بين الإبستيمولوجيا والميتودولوجيا، فالمنهجية تختص بتحليل مختلف المناهج العلمية، في حين الإبستيمولوجيا كما عَبَّر عن ذلك "محمد عابد الجابري"، ترتفع إلى مستوى التحليل النقدي، الهادف إلى بيان الفلسفة التي يحتوي عليها ضمنيّا التفكير العلمي[20]، فطبيعة العلاقة القائمة بين الإبستيمولوجيا والمنهجية، تتحدَّد في كون المنهجية تتناول بالدِّراسة والتحليل

---

[17]- Paul faulquie, dictionnaire de la philosophie, opcit, p 217

[18]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، م1، ص 375.

[19]- المرجع نفسه، م1، ص ص 804-805.

[20]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1982.

المناهج المتَّبعة في بناء المعرفة، كقولنا مثلا دراسة منهج ما دراسة ابستيمولوجية، بمعنى دراسة الأسس والمبادئ التي يقوم عليها.

ثالثا: تعدّد المناهج الفلسفية

1- الفلسفة اليونانية:

مثَّلت الفلسفة اليونانية بجميع مراحلها، نموذجا للتفكير الإنساني المتَّسم بالرُّقي والتَّطوُّر على جميع الأصعدة، وفي مختلف المجالات، سواء كانت رياضية أو طبيعية أو اجتماعية أو أخلاقية وسياسية، وكان نتيجة ذلك إبداع مناهج مختلفة، بهدف البحث عن كنه مختلف الظواهر الموضوعة تحت مجهر الدَّرس والتحليل، مثَّلت تلك المناهج البدايات المبنية على قواعد أصلية، تُوجِّه الفكر الإنساني أحسن توجيه، ولعلّ المنهج الذي أتى به "سقراط" (Socrate) وأبدعه، وتلاه من بعد ذلك "أفلاطون"(Platon)، من أهمِّ الإبداعات التي حملتها لنا الفلسفة اليونانية من حيث المنهج، فكيف تصوَّر كل من سقراط وأفلاطون المنهج المؤدِّي إلى المعرفة وكشف الحقيقة؟

أ- سقراط:

قيل إنّ "صوت آلهة دلفي"، أعلن أنّ أحكم الحكماء في العصر اليوناني هو سقراط فقد فُسِّرت هذه المقولة انطلاقا من المبدأ الأولي الذي وضعه سقراط، كقاعدة أساسية وجوهرية في عملية التفلسف، وهو المبدأ القائل: "أعرف شيء واحدا وهو أنَّني لا أعرف شيء"؛ حيث رأى سقراط، أنّ الفلسفة الحقَّة تبدأ حين يتعلم الإنسان الشك، وخصوصا في تلك المبادئ والمعتقدات التي ننشأ في ظلها، والتي ننظر إليها على أنَّها ذلك "الثابت" الذي لا يقبل التَّغيُّر أو التحوُّل[21]، فقد عُرف عن سقراط أنَّه كثير التساؤل، قليل الإجابة، لأنّ طريقته ومنهجيته في التفلسف، تقوم على الجدل القائم على المحادثة والحوار، الذي يعتمد طريقة السؤال والجواب أساسا متينا له، فيعمد سقراط من خلال طرحه الذكي والفذ للأسئلة لاستخلاص أفكار المناقش، لتصحيحها أو تفنيدها أو تطويرها، مستعملا في ذلك أسلوب التهكم بادِّعائه الجهل التام، وأنَّ مُحاوره هو المالك للحكمة[22].

---

[21]- ول ديورانت، قصة الفلسفة، (تر: فتح الله محمد المشعشع)، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، ص ص 11-12.

[22]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، (تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005م، ص ص 90-92.

انطلاقا من هذه الخصائص، عُرف المنهج السقراطي بالمنهج التوليدي، لأنَّ سقراط بإقراره للجهل بالموضوع المطروح للنقاش، سيعمد إلى كشف المعرفة التي يحملها الطرف الآخر في الحوار ويمكن القول هنا أن المنهج السقراطي شبيه بتأويل أو تفكيك للخطاب المطروح من طرف الآخر لأنَّه كان يعتمد في مناقشاته وخصوصا مع السفسطائيين، إلى تحليل الخطاب الوارد في الحوار، بغية كشف الجهل، وفتح المغاليق التي تتضمَّنها مقولات المحاور، انطلاقا من مبدأ "أعرف نفسك بنفسك"، قاصدا من وراء هذا المبدأ، أنَّه على كل إنسان أن يعرف إرادته الذاتية انطلاقا من وعيه بذاته[23].

يمكن القول أنّ الحوار السقراطي عبارة عن منهج في تحليل الخطاب، فالطريقة التهكمية في الجدل السقراطي، كان يُشبِّهها سقراط بعملية التوليد التي كانت تمارسها أمه[24]. فكأن بسقراط يُولِّد المعرفة من، محاوره وذلك بدحض المعارف أو إثباتها، فهو لا يقبل الجاهز، بل أن النقد والشك كانا القاعدتين الأساسيتين في المنهج السقراطي.

ب– أفلاطون:

يُمثِّل أفلاطون أحد أهمِّ المعالم الفكرية في الفكر الإنساني، لأنَّه يُعتبر أوَّل من وضع منهجا مُحَدَّد القواعد في عملية التفلسف، ويتَّضح ذلك من خلال إنتاجه الذي يتَّخذ في الغالب شكل محاورات؛ حيث رأى أفلاطون أنَّ التفلسف عبارة عن رؤية للحقيقة، فعقل الإنسان لديه قدرة الاستدلال على وجود الله بالنَّظر في العالم، لكن الله أو الخير المطلق يكون أعلى درجة من الحس والعقل معا، ومن هذا اعتبر أفلاطون، أنّ منهج الجدل من نعم الله على البشر[25]، وقد عُرف الجدل الأفلاطوني بالجدل الصَّاعد والجدل الهابط، ذلك أنَّ أفلاطون انطلاقا من نظرية المثل، قسَّم الوجود إلى عالم الحس وعالم المثل.

---

[23]– مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 80.

[24]– ثيوكاريس كسيديس، سقراط، (تر: طلال السهيل)، دار الفارابي، ط1، 1987م، ص 146.

[25]– الطّاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1990م، ص 42.

يقصد أفلاطون بعالم الحسّ، أنه العالم الذي يتضمّن الحقائق الجزئية، والمعرفة فيه ميزتها الأساسية أنَّها ظنِّيَّة ريبيّة، في حين أنَّ الوجود الثاني أو عالم المثل، عالم يتميَّز بأنَّ حقائقه كلية أو مطلقة، وهو الذي يُمثِّل الأفكار العقلية الخالصة، لجميع الموجودات الحسِّية والعقلية في آن معا.

يتجلَّى الجدل الأفلاطوني بصورة أدقّ، في أنَّ الإنسان يبدأ بملاحظة الجزئيَّات، ثمَّ ينتقل بها إلى طبيعة عقلية عامَّة، فهو ينتقل من الكثرة الحسية، إلى الوحدة العقلية التي تُفسِّرها، وتبقى عمليَّة الانتقال مستمرَّةً، من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس، حتى يصل إلى جنس الأجناس وهو الخير المطلق؛ هذا الأخير الذي تكون رؤيته مباشرة، أو هي عبارة عن حدس عقلي، ومن هذا المنطلق، لا يكون الوصول إلى الكلِّيَّة أو المطلقيَّة في معرفة الأشياء إلَّا بواسطة الحدس العقلي، وعملية الارتفاع هاته، لن تكتمل إلا بعملية أخرى، يترل بها الإنسان من الأجناس العليا إلى الأنواع المنضويَّة تحتها، ثم أفرادها التي يشتمل عليها كل نوع، مُستنيرا في ذلك بحدس المُثُل[26].

يتبيَّن من هذا، أنَّ أفلاطون قد اعتبر الجدل بمثابة المنهج المناسب في الكشف عن الحقائق المطلقة، وذلك بطبيعة الحال عن طريق الحدس العقلي، الذي لا يتأتَّي إلّا للإنسان كونه جوهرا عاقلا بالدَّرجة الأولى.

2- الفلسفة الحديثة:

أ-رونييه ديكارت: René Descartes

يمثِّل الفيلسوف الفرنسي "رونييه ديكارت"، نقطة هامَّة في الفلسفة الحديثة، ولعلّ أهمَّ ما ميَّز"ديكارت" عن سابقيه من الفلاسفة، تصميم منهج عقلي صارم، يُقوِّم من خلاله النتائج التي تصل إليها الفلسفة، والسَّبب في ذلك يرجع إلى ذهوله بالنتائج التي حَقّقتها الرياضيات في عصره، نتيجة لدقَّة منهجها، فقد أراد ديكارت للفلسفة أن تصل إلى اليقين نفسه الذي وصلت إليه الرياضيات، سواء على مستوى المنهج، أو على مستوى النتائج.

ومن هذا المنطلق، اتّخذ ديكارت الرياضيات نموذجا للطريقة الصحيحة، حيث يقول في هذا: "لقد أُعجبت أشدَّ الإعجاب بالرياضيات، لأنَّ البراهين التي تصطنعها يقينيَّة، وتعتمد على أشياء بيِّنة بذاتها، ولكنَّني مع ذلك لم أدرك فائدتها الحقيقية، ولَّما كنت مُوقنًا بأنَّها ذات فائدة في

(26)- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقيا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2، 2007م، ص 107.

الفنون الميكانيكية، فقد دُهشت حين وجدت أنَّه رغم صلابة أساسها وقوَّته، لم يَقُمْ عليها بناء ضخم"[27].

هذا البناء الذي يُشيد به ديكارت، هو ما تَمثَّل في فلسفته، المبنيَّة أساسا على منهج يَعصِم العقل من الوقوع في الخطأ والزَّيف، من خلال قواعده العقليَّة الصَّارمة، ويُمكِّن الباحث من بلوغ اليقين في كلِّ ما يستطيع معرفته، دون استنفاذ جهود ضائعة[28]، وانطلاقا من هذا، شيَّد ديكارت صرح فلسفته بدءا من الشكِّ المنهجي، الذي قاده لإثبات الأنا المُفكِّرة من خلال الكوجيطو "أنا أشك، أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وفي حركة تصاعدية -عكس ما كان سائدا في الفكر المدرسي- اهتدى ديكارت إلى إثبات وجود الله، عن طريق مجموع الأفكار القبليَّة، السابقة عن كلّ تجربة حسِّيَّة، ومنه إثبات وجود العالم، والنتيجة الأولى بمعنى إثبات وجود الأنا، اعتبرها ديكارت بديهية، كالتي تُبْنَى عليها البراهين في العلم الرياضي.

يتضَّح إذن، أنَّ المنهج الديكارتي يقوم أساسا على الحدس والاستنتاج، حيث حدَّد ديكارت قواعد المنهج من خلال أهمِّ مصنَّفاته، وهو كتاب "مقال في المنهج"، بدءا من قاعدة البداهة والوضوح، قاعدة التحليل، قاعدة التركيب، وانتهاءً بقاعدة الإحصاء، حيث رأى ديكارت أنّ الإنسان لا محالة يصل إلى المعرفة اليقينية بإتِّباعه والتزامه بهذه القواعد[29] .

ب- إيمانويل كانط: Emmanuel Kant

تُعرف فلسفة "كانط" بالفلسفة النَّقدية، ذلك لأنَّه بالفعل حاول استعمال العقل كأداة في تحصيل المعرفة، إلّا أنَّه أخضع هذا العقل إلى النَّقد، بمعنى امتحان واختبار مدى قدرته في الوصول إلى الحقيقة.

والمعنى من هذا، أنَّ كانط اهتمَّ بوضع أطر لا يجب للعقل أن يتجاوزها، لأنّ العقل في نظره، يتوغَّل في موضوعات ميتافيزيقية لا يمكنه الإحاطة بها كالحرية، خلود النفس ووجود الله[30]؛ وتتجلّى نقديَّة كانط في محاولة سَدِّ الثَّغرة القائمة بين المذهبين العقلي والتجريبي؛ ففلاسفة

---

[27]- كريم متى، الفلسفة الحديثة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، 2001م، ص 55.

[28]- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، د ط، سنة، ص 77.

[29]- كريم متى، الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 64.

[30]- يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م، ص ص 227-228.

المذهب العقلي، من أمثال ديكارت، سبينوزا ولايبنتز، قد أعزوا المعرفة البشرية إلى أصول عقلية خالصة، مع إغفال دور التجربة في ذلك، في حين أنَّ المذهب التجريبي مع دافيد هيوم وجون لوك، ذهبوا إلى العكس من ذلك، بمعنى أنَّ المعرفة من مهمَّة الحواس، من خلال تجربتنا التي نعيشها، عن طريق تعاملنا المباشر مع الموضوعات الحسِّية، وبذلك انتهوا إلى إلغاء الضرورة العقلية التي تحكم العالم الطبيعي.

أمَّا كانط فقد وقف موقف النَّاقد، لاعتباره المعرفة ترتدُّ بالتجربة من حيث مادَّتها وإلى العقل من حيث إطارها، بمعنى أنَّه لا غنى عن العقل ولا عن التجربة في بناء المعرفة. وكان نتاج ذلك أن ظهر مُؤلَّف كانط "نقد العقل الخالص"(Critique de la Raison Pure)، كمحاولة منه بيان إمكانية قيام معرفة علمية تكون ذات وجهين: تجريبية وضرورية(عقلية) في الآن نفسه، ساعيًّا إلى رَدِّ اليقين العلمي الذي حطّمه دافيد هيوم بنقده لقانون العلِّية[31].

إضافة إلى ما تقدَّم، فإنَّ كانط قد أسَّس لفلسفة ترنسندنتالية أو إعلائية، لأنَّه اشترط لقيام معرفة يقينية وجود عاملين لازمين لبنائها، وهما العامل القبلي والبعدي، فالأوَّل عبارة عن مجموع الشروط التي تجعل من التجربة معرفة، لكن هذه الأخيرة لا تتمُّ إلَّا إذا توافرت عناصر مُعَيَّنة، غير مُسْتقات من الواقع التجريبي، بل هي من أصل عقلي خالص، فهي أُطُرٌ يفرضها العقل على المعطيات التجريبية، في حين أنَّ العامل البعدي، فيتمثل في أحاسيس الإدراك الحسي، ويأتي بعد التجربة الحسية.

ما يمكن استنتاجه من المنهج الكانطي، أنَّ المعرفة من إنتاج ما تُقدِّمه لنا الحواس من معطيات حسية، وما يفرضه العقل من أطر قبلية، ومن خلال هذا، يتَّضح بأنَّ كانط اعتمد على النقد كأساس متين في نسقه الفلسفي، وهذا ما يتجلّى بصورة جدٌّ دقيقة من خلال مصنَّفاته: "نقد العقل الخالص"، "نقد العقلي العملي"، "نقد ملكة الحكم".

3- الفلسفة المعاصرة:

من أهمِّ المميزات التي طُبِع بها الفكر الفلسفي المعاصر، هو تَعَدُّد المناهج واختلافها ففكرة المنهج غدت ضرورة لازمة لكل فكر يريد لنفسه الوصول إلى ما لم يصل إليه غيره من قبل، ومن هذه الزاوية ظهرت العديد من المناهج الفلسفية، ويمكن اعتبار المنهج الفينومينولوجي أو

---

[31]- كريم متى، الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 236.

الظَّاهراتي(Phénoménologie)، الذي وضعه الفيلسوف الألماني "إيموند هوسرل"(Edmund Husserl)، من أهمِّ المناهج التي كان لها أثرها وصداها في المنظومة الفكرية على مختلف مستوياتها، فما هي أهمُّ معالم المنهج الفينومينولوجي؟

أ- المنهج الفينومينولوجي:

يُعتبر هوسرل من أهمِّ روَّاد الفكر الفلسفي المعاصر، من خلال منهجه الذي وضعه ساعيًّا من ورائه إلى جعل الفلسفة علما، من خلال تحديد موضوعاتها وتحديد منهجها، فقد اعتقد أنَّ منهج الظواهر -كما بَيَّن ذلك من خلال مقالته المعنونة بـــ"الفلسفة كعلم محكم"- هو أنسب المناهج لهذه المهمَّة.

فقد رأى هوسرل أنَّ الرُّؤيا هي المصدر الأعلى لجميع الإثباتات العقلية، وبحسب تعبيره الشعور الأصيل الذي وُهب للإنسان، فقد اعتقد أنّ الإنسان يجب أن يتَّجه إلى الأشياء في ذاتها، وهي بمثابة القاعدة الأساسية في المنهج الفينوميولوجي[32]، ومن هنا بنى هوسرل منهجه على فكرة القصد أو التروع(L'intentionnalité) القائم على مبدأ الشعور، تلك العملية الحيَّة فينا؛ والمقصود من هذا، أنَّ شعورا ما هو شعور بشيء مُعيَّن، إذ لا معنى لأيِّ جهد فكري دون أن تكون هنالك أفكار، ولا معنى لرغبة ما في غياب موضوعات تلك الرغبة، لأنّ مختلف هذه الأفكار والرغبات، هي محتوى الشعور ومقصده، ومختلف العمليات العقلية التي يقوم بها الإنسان[33].

يتَّجه المنهج الفينومينولوجي بهذا الشَّكل، للتَّأصيل إلى ما يمكن أن يعرف وما يمكن أن نتعرَّض إليه بالشك[34]؛ والغاية من ذلك، هي الوصول إلى وصف الماهيات وصفا دقيقا وإدراكها إدراكا يصل بنا على معرفة صادقة يقينية، وهذا لا يكون إلى بالحدس الذهني، الذي يعتبره هوسرل مجهودا ذهنيا يبذله الفكر في الانتباه إلى الموضوعات المنصبَّة في خانة التفكير، بتخليصها من تضمُّناتها التجريبية، ومنه فمعرفة الماهيات ضرورة موضوعية لابُدَّ منها في أيِّ تفكير، وهذا ما

---

[32]- بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، (تر: محمد عبد الكريم الوافي)، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ط2، ص 216.

[33]- محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، المرجع السابق، ص 97.

[34]- بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص 216.

يسميه هوسرل بالرَّدِّ الماهوي، بمعنى الانتقال من ما هو تجريبي إلى فهم طبيعة الموضوع الأساسية.[35]

يمكن القول إجمالا، أنَّ الفينومينولوجيا الهوسرلية، تُعتَبر من أهمِّ المناهج الفلسفية التي أثّرت بالفعل في حركة الفكر الفلسفي، وما يدلُّ على ذلك، هو اقتحامها لكثير من الأنساق الفلسفية المعاصرة، وعلى سبيل الذِّكر لا الحصر، اعتماد "سارتر" على هذا المنهج في تحليل مشكلة الوجود الإنساني، إضافة إلى "هيدغر" و"غادامير".

رابعا– "ميشيل فوكو" وتجاوز المناهج الفلسفية:

"في الفلسفة لا ننتهي، فَقَدَرُها أن تظلّ تسأل باستمرار لتجيب، لتتحوّل الإجابة إلى سؤال جديد، وهي كروح تساؤلية نقدية، ترفض الفلسفة أن تتجمّد في المعنى الواحد، أو الحقيقة الواحدة، فتراها باستمرار تحارب الحقائق، تنكُّرا لوثنيَّة الفكر، حفاظا على إبداعية العقل، وضمانا لاستمراريَّتها وتَجدُّدها، فتاريخ الفلسفة تاريخ قطيعات وثورات إبستيمية تتحدد بمقتضياتها الحقائق وتَتَعَدَّد الأنساق"[36].

انطلق "ميشيل فوكو" من هذه الفكرة، وبالضَّبط تحطيم الألواح القديمة بالتعبير النيتشوي، أو القطيعة مع كلِّ معرفة قديمة أو ماضية بالتعبير الباشلاري، فقد مَثّل "فوكو" بما قدَّمه من أطروحات فلسفية في مجالات شتَّى، نقطة حاسمة في الفكر الغربي المعاصر عموما، والفرنسي على وجه الخصوص، فقد حاول أن يُشيِّد مشروعا فلسفيا متكاملا في جميع جوانبه، وفي الوقت نفسه مغايرا لما كان سائدا من قبله أو في عصره، جاعلا بذلك للخطاب مفهوما محوريا في جلِّ أعماله، فالمُتأمِّل في الأعمال التي قدَّمها "فوكو"، انطلاقا من الأركيولوجيا وصولا إلى الجينيالوجيا، يجد بأنَّه سعا إلى تحقيق هدفين، يمكن القول بأنَّهما متكاملين لأبعد الحدود، وهما الاقتداء بالأنموذج العلمي، وتقويض أو تفكيك أو مجاوزة الميتافيزيقا بالمعنى التقليدي للكلمة.

---

[35]– محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، المرجع السابق، ص 108.

[36]– عبد الرحمان التليلي، فوكو: الحفريات منهج أم فتح في فلسفة؟، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، ص 21.

1- الاقتداء بعلمية النتائج:

لقد كان "فوكو" على غرار فلاسفة البنيوية، أمثال "كلود ليفي ستروس" و"جاك لاكان" و"ألتوسير" و" صيباغ" وغيرهم، يسعى إلى تحقيق العلمية، ومنه الوصول إلى الدِّقَّة في الأبحاث الفلسفية، و يلتقي في هذا مع إيمانويل كانط في محاولة إقامة علم اسمه الميتافيزيقا، ويمكن التَّعبير بصيغة مغايرة، أنَّ "فوكو" أراد أن يجعل الفلسفة مبحثا علميا دقيقا[37]، يضاهي في دقَّته المباحث العلمية الأخرى، وتكون نتائجها مماثلة لتلك التي حُقِّقت في الميادين العلمية، فقد كان "فوكو" مؤمنا بضرورة إلغاء الذات ومعارضة النزعة الإنسانية وكان السبيل في ذلك التخلي عن وهم النزعة الإنسانية والفكر التاريخي، عن طريق الاقتداء بالهدي العلمي، وفتح الباب أمام تأسيس نزعة إنسانية، نزعة مغايرة في منهجها ونتائجها لتلك التي شهدتها الحداثة الأوروبية، نزعة في قوامها مؤسّسة على قواعد وأسس علمية دقيقة بعيدة في ذلك عن النسق الميتافيزيقي، محطّمة كل ما اعتُقد بأنَّه ثابت لا يتغير[38] خصوصا وأنَّ الظروف الفكرية التي نشأ في ظلها "فوكو"، كانت متمركزةً حول الفكر البرغسوني والسّارتري، "فبرغسون"(Henri Bergson) بنزعته الروحية، اعتبر أنّ الفلسفة الحقيقية هي الميتافيزيقا، المتَّجهة نحو الجوهر الداخلي للوجود الحي، وعلى أساس هذا الفهم للعالم بوصفه عملية إبداعية، بلور برغسون نظريته في المعرفة، لتصبح معها مقولات النشاط والحدس والحرية من أساسيات هذه النظرية[39].

إضافة إلى تلك الهجومات والانتقادات اللاذعة التي وجَّهها برغسون إلى المنهج التجريبي خلال تطبيقه على المادة الحية، بدعوى قداسة هذه المادة وخاصة منها الإنسان ومن هنا كان الاهتمام الجوهري في الفلسفة البرغسونية بالجانب الذاتي(الروحي)، والإغفال أو التجاهل التَّام لمختلف المنجزات التي حقَّقها العلم، فقد كان تركيز برغسون على الدَّيمومة وحرية الإنسان، بمثابة إعلاء للجانب الروحي والذاتية.

---

[37]- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 222.

[38]- عبد الرزاق الدُّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر- ليفي ستروس- ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص 07.

[39]- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، المرجع السابق، ص 51.

وغير بعيد عن برغسون نجد "سارتر"(Jean-Paul Sartre)، الذي انطلق في تحليله الأونطولوجي للوجود، بتحويله لعملية التفلسف من النظرة إلى الخارج إلى النظرة إلى الذات الإنسانية، كونها تُمثِّل أساس الوجود الإنساني، هذا الوجود الساعي دائما إلى البحث عن الحرية، في خضمِّ القلق ومختلف الحالات النفسية التي تعيشها الذات الواعية، ومن هنا يتبين الفرق بين وجودية سارتر والفلسفة العلمية، التي احتضنت وتبنَّت مبادئ المنهج التجريبي فالمعرفة عند سارتر تكون عن طريق المشاركة، بمعنى تلك التجربة التي تعيشها الذات، في حين أن المعرفة التجريبية فهي ما يرادف التجربة الحسية[40].

وعليه كان عمل "فوكو" ومهمّته الأساسية، هي النَّظر بعين الناقد لمثل هذه الأطروحات، سعيا منه لوضع قطيعة ابستيمولوجية مع التراث الفكري الغربي الذي شيَّدته الحداثة الغربية، على غرار ما فعله "غاستون باشلار" في القطعية الإبستيمولوجية مع كل المعارف السابقة، بهدف التجديد أو نظرية الهدم والبناء، فقد دعا "فوكو" إلى ضرورة تحرير الخطاب من كل الرُّؤَى الذاتية والأيديولوجية أو السلطوية أيًّا كان مصدرها، فمهمَّة الفيلسوف في نظره الكشف عن الحقيقة بين ثنايا الخطاب، وإن كانت الحقيقة غير مُحدّدة وغير واضحة المعالم، "فمن الفهم الذاتي تنبجس الحقيقة كاختزال للمشروع الذاتي للفيلسوف حينها تُدْرَكُ اللحظة التحريرية للفيلسوف حين يجد نفسه خارج عتبة الموضوعي"[41].

لم تعد الحقيقة مع "فوكو" ذلك الثابت المستقر، الذي لا يعرف التَّغيُّر والتَّحوُّل عن مساره الذي وُضع فيه، بل أصبحت معه وغيره من الفلاسفة المابعد حداثيين، قابلة للتأويل والتفكيك، لتأخذ دلالات وأبعاداً ربما كانت خفيَّة فيما مضى، فقد حاول "فوكو" رصد التاريخ الحضاري للفكر والثقافة الغربيَّين، واضعا قطيعة مع كل ما يُمثِّل المرجعيَّة الفكرية الثّابتة. فالقراءة الجديدة التي أتى بها "فوكو"، أو الكتابة التاريخية إن صحَّ القول، تُمَثِّل ثورة في كتابة التاريخ، قائمة على الانفصالية وتعدُّد مستويات التحليل، وإعادة بناء مقولة الحدث التاريخي.

يَتَّضح جليًّا كيف أنَّ "فوكو" قد ثار ضد المناهج الغربية المتَّبعة، والمعتمدة في دراسة التراث باختلاف مجالاته وحقبه التاريخية، فلم تُقنع تلك الدراسات "فوكو"، من زاوية أنَّها جعلت المعرفة

---

[40]- فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، ص 31-32.

[41]- محسن صخري، فوكو قارئًا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص 38.

تقبع خلف أسوار الثبات والتجمُّد اللامتناهي، بل سعا إلى فتح الباب نحو أفق فكرية مجهولة النتائج معلومة المبادئ والأسس.

2- تقويض أو مجاوزة الميتافيزيقا:

إذا كان "فوكو" قد اتَّخذ من الأنموذج العلمي سبيلا يلزم اتِّباعه لتحقيق اليقين، فهذا ما يلزم عنه مباشرة اتجاهه إلى مشروع تقويض الميتافيزيقا، أو تفكيك النسق الميتافيزيقي ومن هذا المنطلق، سيتبلور فهم جديد للحقيقة، فإن كانت محاولة كانط لجعل الميتافيزيقا علما قائما بذاته كباقي العلوم الأخرى، لها مكانتها في التاريخ الفلسفي، "فإنَّ "ميشيل فوكو" سينحو نحوا مغايرا لذلك تماما، ذلك أنَّه عندما ترد فكرة تقويض الميتافيزيقا، تحيل مباشرة إلى تقويض للتاريخ الذي تُقَدِّم به الميتافيزيقا نفسها، في الشكل الذي أعطاه إيَّاه "هيجل" وهدما للتاريخ الهيجلي، وتقويضا لمفهوم الزمان التاريخي كما أرسته المثالية المطلقة"[42] وهذا ما يُقرِّره "فوكو" في قوله: "أدرك أنّ عصرنا كلُّه حاول بكل الوسائل أن يفلت من قبضة هيجل سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الابستيملوجيا، أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه[...] لكنَّ الانفلات من قبضة هيجل، إنَّنا نُقدِّر بدقَّة تكاليف هذا الانفلات، وإنَّنا واعون إلى أيِّ حدٍّ هو قريب منَّا بطريقة ماكرة، وإنَّ ما تبقَّى لنا من هيغلية، هو الذي يسمح لنا أن نُفكِّر ضِدَّ هيجل"[43].

يتَّضح من خلال هذا النَّص، مدى الحضور القوي للفلسفة الهيجلية، وإن في صورتها السلبية، فقد أقرَّ "فوكو" أنّ الفكر الفلسفي الذي يسير في الخطى الهيجلية، يجب التَّخلي عنه أو بالأحرى مجاوزته، فالفلسفة كما كان سائدا في الحداثة الأوروبية، قد اكتملت عند هيجل ومن المعاني التي يمكن أن تعطى لهذا المفهوم، هو أنَّ الفلسفة لم يكن لها تاريخ إلّا عند المثالية المطلقة، فمع هيجل ارتفعت الميتافيزيقا إلى مستوى التاريخ في صوَّر متعدِّدة، ومن أهمِّها أنّ هيجل هو الذي وحَّد الشَّتات الفلسفي، في تاريخ تحدَّدت نهايته في المعرفة المطلقة، بما تحمله اللَّفظة والمفهوم من معنى[44].

---

[42]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، -مجاوزة الميتافيزيقا- ، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000، ص 24.

[43]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، نظام الخطاب، (تر: أحمد السّطاتي وعبد السلام بنعبد العالي)، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008، ص 39.

[44]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي، -مجاوزة الميتافيزيقا- ، المرجع السابق، ص 22.

انطلاقا من هذا الواقع الفكري، كان "فوكو" دائم التساؤل عن إمكانية قيَّام فلسفة بعد الفلسفة الهيجلية، وهو المنحى نفسه الذي اتَّخذته الفلسفة المعاصرة عموما، كما هو الحال في الفينومينولوجيا الهايدغريَّة، في محاولة منها لمجاوزة الميتافيزيقا، حيث اعتبرها "هايدغر" نسيان الوجود، إلَّا أنَّه في قراءته لهيجل، يقف موقف المُؤيِّد، لأنَّه اعتبر أنَّ التَّحديد الهيجلي للتاريخ كنمو للفكر ليس تحديدا خاطئا، لكنَّه ليس كذلك بالتَّحديد الصحيح في جزء منه والخاطئ في الآخر، إنَّه صحيح صحَّة الميتافيزيقا التي استطاعت مع هيجل ولأول مرَّة أن تجد التعبير عن ماهيتها المطلقة في المنظومة الفلسفية[45]؛ ومن هنا يتبيَّن أنَّ هيجل مثّل نقطة هامة وجدُّ حاسمة في بداية الفكر المعاصر، وإن كانت بالصورة النقدية، لكنَّها تُعتبر مرتكزا أساسيا في قيام فلسفة تخرج عن النسق الميتافيزيقي، فقد أكَّد "فوكو" دائما على السلطة التي فرضها النسق الهيجلي على الفلسفة المعاصرة برمَّتها، حيث اعتبر أن مهَّمته تتلخَّص في محاولة جادَّة لتحطيم الألواح التي وضعها النَّسق الهيجلي.[46]

وبناءا على ما تقدَّم، يصوغ "فوكو" إشكاليته كما يلي: "هل مازال بإمكاننا أن نتفلسف في مجال ما بالاستغناء عن هيجل؟ هل يجوز أن توجد فلسفة غير هيجلية؟ وما هو هيجلي في فكرنا، هل يُعدُّ بالضرورة غير فلسفي؟ وكل ما هو مناقض للفلسفة، هل يُعدُّ بالضرورة غير هيجلي"[47].

نستنتج ممّا تقدَّم، أنَّ قراءة "فوكو" لهيجل كانت منطلقا حاسما في مشروعه النقدي فالفلسفة التي فرضها البراديغم الهيجلي في مختلف مستوياته، سواء المعرفية أو السياسية أو التاريخية، نصَّبت نفسها كراع للفكر الفلسفي، أو كإطار عام لأيِّ محاولة للتفلسف؛ واضعة أَيَّ محاولة للخروج عن هذا الإطار، مآلها الفشل والاضمحلال، أو الخروج عن الفلسفة خصوصا وأنَّ "فوكو" رأى دائما أنَّ هذا الأنموذج الميتافيزيقي قد مضى زمنه، ومن الضرورة البحث عن سُبُل أخرى لإنتاج الحقيقة الفلسفية، وإن كانت هذه الأخيرة غير محدَّدة فقد حاول "فوكو" أن يتجاوز تلك النظرة الضَّيِّقة لمفهوم الحقيقة في مختلف مستوياتها، فليس من الجدوى البحث عن الحقيقة في

---

[45]- عبد السلام بنعبد العالي، هيدجر ضدّ هيجل -التراث والاختلاف-، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006، ص ص 60-61.

[46]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2004، ص 21.

[47]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، نظام الخطاب، المصدر السابق، ص 39.

إطار محدود، بل الأجدر أن نُؤَرِّخ لتلك الحقائق، ونقوم بقراءة نقدية للتاريخ في كلّ حقبه الزمنية، من خلال الأثر المتواجد داخل الخطابات المتعددة.

تتَّضح إذا وجهة نظر "فوكو" من المناهج المعتمدة من طرف الفلاسفة في معالجتهم لمختلف المشكلات الفلسفية، إذ أعاب عليها الثّبات والاستقرار عند نقطة واحدة وخصوصا مع تضييق الإطار العامِّ للقراءات التاريخية، تلك القراءات التي ضلّت ثاويَّةً بين ثنايا الحُطام الميتافيزيقي الذي تجاوزته التِّقنية، إضافة إلى أنّ الدَّور المنوط بالمثقّف، لم يعد يتمحور في التَّنظير وصياغة الحلول للمشكلات المختلفة، سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي الأنثربولوجي، فلم تعد مُهمَّة المثقّف البحث عن الحلول، في حين أنَّ الذات تبقى محلَّ المتلقِّي لا النَّاقد.

ويكون نتيجة هذا، غياب الحسِّ النقدي عن ذات ضُيِّع وجودها بين مختلف الخطابات وكانت النتيجة أن بُنِيَّ تصوُّرٌ للذات قائم على مختلف أشكال التَّطويع والتَّقييد والتَّدجين، بحكم أنَّ الخطاب السلطوي المعرفي، عمل دور الوصاية المطلقة على الذات. ومن هنا اتّجهت الأبحاث الفوكوية صوب تحرير الفكر من القيود التي فرضتها النسقية الحداثوية، ضاعت في خِضَمِّها الذات الغربية، وتناثر وجودها بين مختلف المؤسسات السلطوية.

هذا ما أدّى "بفوكو" إلى وضع منهج في دراسة الآثار الخطابية التي أبدعها إنسان الحداثة الأوروبية، وهذا ما اصطلح عليه واضعه بـــ"المنهج الأركيولوجي"، الذي يُعتبر نقطة إبداعية في مجال البحث الفلسفي والتاريخي والمنهجي، إلا أنَّه يمكن إرجاع أصوله إلى أفكار فلسفية سابقة على "ميشيل فوكو"، وأخرى عايشها واتَّفق معها في الأهداف والغايات.

فما هي حقيقة الأركيولوجية الفوكوية؟ وإلى أيِّ مدى يمكن اعتبار المنهج الأركيولوجي أصيلا في نشأته؟ وما هي أهمُّ المرجعيَّات التي استند إليها "فوكو" في منهجه الحفري؟ وما هي أهمُّ الآليات والقواعد والمبادئ التي حدَّدها واعتمدها في أركيولوجيته؟

هذه الإشكاليات وغيرها، هي ما يُمثِّل محور الفحص وجوهر التحليل، الذي سنقوم به في الفصل الثاني.

الفصل الثاني

الأركيولوجيا: المفهوم، الأصول والآليات

أولا: في دلالة الأركيولوجيا والخطاب

ثانيا: أصول المنهج الأركيولوجي

ثالثا: آليات الأركيولوجيا

أولا: في دلالة الأركيولوجيا والخطاب:

1- في دلالة الأركيولوجيا

يُعرَف المنهج الفوكوي بالمنهج الأركيولوجي، وقد استعمل "فوكو" هذا المفهوم لأوَّل مَرَّة في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"(Histoire de la Folie a L'âge Classique)، بالإضافة إلى أنَّ كتابه "مولد العيادة"(Naissance de la Clinique) كان يحمل عنوانا فرعيا وهو" أركيولوجيا النَّظرة الطبِّيَّة"، وبعد نشر "فوكو" "الكلمات والأشياء" (Les Mots et les Choses) حمل هو الآخر عنوانا فرعيا، وهو "أركيولوجيا العلوم الإنسانية"، وفي سنة 1969م أصدر "فوكو" كتابه الذي يُوضِّح فيه بشكل مُعَمَّق الآليات التي اعتمدها في بلورة المنهج الذي اعتمده، وهو الكتاب المعنون بـــ"أركيولوجيا المعرفة"(L'archéologie du Savoir)، هذا ما يَدُلُّ على مدى أهميَّة مصطلح الأركيولوجيا في الفلسفة الفوكويَّة، فما هيَّ دلالة الأركيولوجيا عند "فوكو"؟ وما هي الآليَّات التي اعتمدها الأركيولوجيا في مسيرة نقد المنظومة المعرفيَّة الغربية؟ وإلى أيِّ مدى يُمكن اعتبار المنهج الفوكوي أصيلًا في نشأته؟ أم أنّ هناك قواعد فكريَّة ومنهجيَّة، كانت وراء إبداع الأركيولوجيا الفوكويَّة؟

الأركيولوجيا من حيث المصطلح، تعني العلم الذي يُعنى بدراسة الحضارات التي شَيَّدَها الإنسان قديمًا، باستعمال الأدوات والوسائل المختلفة، بهدف الحفر والتَّنقيب عن الآثار والمعالم التي خلّفتها تلك الحضارات؛ أمَّا بالنِّسبة لـــ"فوكو"؛ فإنَّه يستخدم هذا المفهوم للمنهج الذي وضعه في دراسته وتحليله للبنى المعرفيَّة الغربيَّة، حيث يُقِرُّ في أركيولوجيا المعرفة، أنَّه أطلق على منهجه "وبكيفية ربَّما رسميَّة إسم الحفريات"[1]، التَّي ستعمل على وصف الممارسات الخطابية بطريقة مخالفة لباقي المناهج التاريخية؛ ففي نظر "فوكو" أنّ المناهج المعمول بها غير قادرة -أو لنقل قاصرة- على وصف الخطاب وتحليله بالكيفية اللَّازمة، وانطلاقا من هذا، يُبَرِّر "فوكو" اعتماده على المنهج الأركيولوجي في قوله: "فقد سبق أن وَجَدتُ مناهج كثيرة قادرة على وصف اللُّغة وتحليلها، بحيث لا يمكن لأيٍّ كان أن يزهو بنفسه ويُعجب بها، مُدَّعيًّا أنَّه يُضيفُ منهجًا جديدا إليها"[2].

---

[1]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، (تر: سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2005، ص 125.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إنَّ الفكرة الأساسية التي يمكن استنتاجها من هذا النَّص، هو ذلك السأم الذي كان ينتاب "فوكو" من المألوف الذي لا يُبدع ولا يأتي بأيِّ جديد، بحكم أنّ المناهج المُعتمدة في الدِّراسات التاريخية، لا تخرج عن كونها تائهة بين جدران النَّسقيَّة الرَّتيبة، وانطلاقًا من هذه النُّقطة بالذّات، يطرح "فوكو" سؤالا مُهمًّا فيما يخصُّ الجديد الذي سَتُقدِّمه الأركيولوجيا مقارنة بالمناهج الأخرى؛ حيث يقول: "فماذا بوسع الحفريات أن تُقدِّمه بالنَّظر إلى ما لم يكن في وسع المناهج الوصفية الأخرى أن تُقدِّمه؟ وما جزاء مُهِمَّة شاقّة كهذه؟"[3]

يُجيب "فوكو" عن هذه الإشكالية في حوار له مع جريدة "Le Monde" الفرنسية في سنة 1969م، بأنَّه "استعمل لفظ الأركيولوجيا للدَّلالة على وصف الوثيقة، ولم يقصد اكتشاف بداية، أو الكشف عن عظام وهي رميم"[4]؛ إذن فالوصف والوثيقة هما أساس الأركيولوجيا، التي يُعَرِّفها "فوكو" بقوله: "أمكننا استنادا إلى قانون الألفاظ – والذي لا يُطابق قانون علماء اللغة– أن نُطلق على تلك الأبحاث اسم حفريات، وهو لفظ لا يَتضمَّن أيِّ محاولة للجري واللّهث وراء البدايات، كما لا يُقْرَنُ التَّحليل بأيِّ تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يَدُلُّ على الفكرة الأساسية والمحوريَّة العامَّة لوصف هدفه استنطاق الماقيل في مستوى وجوده، وفي مستوى الوظيفة العباريَّة التي تُمارس عليه، والتَّشكيلة الخطابيَّة التي يَنتَسبُ إليها، والمنظومة العامَّة لاحتفاظه وظهوره، فالحفريات تَصِفُ الخطابات كممارسات مُحَدَّدة في عنصر نظام الاحتفاظ والظهور"[5].

يتَّضح من هذا النَّص، أنّ الأركيولوجيا لا تسعى للبحث عن البدايات الأولى، فهي ليست مبحثا جيولوجيا أو تنقيبيًّا، لأنَّ الوصف الأركيولوجي يسعى في أساسه إلى استنطاق المنطوقات(énoncé) أو العبارات المُمَثَّلة في الأرشيف؛ ويمكن القول أنَّ منهجية النَّقد الأركيولوجي، تسعى للكشف عن الأسس التاريخية التي تشكَّلت في ظِلِّها الخطابات، من خلال تحليل القطائع التي شهدتها مختلف الإبستيميات، بحكم أنّ الخطاب هو ما تسعى الأركيولوجيا إلى وصفه وتحليله ودراسته، إضافة إلى أنَّها تهدف أساسا إلى وضع اليد على طريقة مُغَايرة في رصد نُظم المعرفة، عن طريق تحليل الخطاب في مستوى ظهوره وأفوله واندثاره، "ويتمثَّل ذلك في تصوُّر

---

[3]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق ، ص 126.

[4]– الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000م، ص 113.

[5]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 122.

تاريخ الثّقافات كما لو كان سلسلة من النُّظم المعرفية تتقاسم لفترات تاريخية دائرة الحقيقة"[6]؛ وبهذا يكون التاريخ الأركيولوجي، دراسة نقدية لمختلف الخطابات التي شكّلت في فترة ما مركزيَّة الحقيقة، لأنَّ الأركيولوجيا بمثابة "وصف وتحليل للتاريخ العام لمجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية، فتحليليَّة تاريخ الخطاب فيها تخلّي مطلق عن الشُّمولية التاريخية، لكنَّها في الوقت نفسه تُعنَى بمجموع الآثار الفعلية للخطاب عبر التاريخ"[7]، إذ يغدو التاريخ عبارة عن سلسلة من الأحداث المتقطّعة، التي لا تعرف الاتّصال أبدا، لكونها خاضعة لمبدأ الشَّتات والتَّبعثر؛ فكل مرحلة تاريخية، لها من الصِّفات والخصائص ما يجعلها تتميَّز عن باقي المراحل التي تليها؛ وبناءاً على هذا، تتَّجه الأركيولوجيا نحو تلك الإنفصالات التي يشهدها الخطاب، بالنَّظر إلى أهمِّيتها في بلورة خطاب الحقيقة.

فالإستراتيجية الفوكوية، تُسلِّط الضَّوء على المجال المعرفي في جميع مستوياته وتجلِّيَّاته، هذا ما يصطلح عليه "فوكو" بـــ"الإبستمي"(épistémè) الذي يعني به: "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن تُوحِّد في فترة مُعَيَّنة بين الممارسات الخطابية، التي تفسح المجال أمام أشكال ابستيومولوجيا وعلوم وأحيانا بمنظومات مُصاغة صُورِيًّا، إنَّها النَّمط الذي يَتِمُّ حسبه الانتقال داخل تشكيلة خطابية، إلى التَّنظير الإبستيمولوجي والعملية والصياغة الصورية"[8].

فالإبستيمي إذن، هو مجموع العلاقات المترابطة؛ التي من شأنها أن تُعطي الشَّرعية لمعرفة مُعيَّنة، أو لمجموع معارف ليصطلح عليها علمًا، وهي أيضا من يَمنح التَّأشيرة لظهور التَّنظيرات الإبستمولوجية، سواء في مستواها النَّظري أو العملي؛ وإضافة إلى ما سبق يمكن اعتبار الإبستيمي: "مجموع العلاقات التي يُمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم فيما نُحلِّل مستوى انتظاماتها الخطابية"[9]. ولهذا تُحدَّد وظيفة المنهج الأركيولوجي، في كونه يسعى للكشف عن الأسس المعرفية التي قامت عليها معرفة عصر مُعَيَّن، من خلال تحليل سلسلة العلاقات القائمة بين مختلف

---

[6]– عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر– مجاوزة الميتافيزيقا– ، المرجع السابق، ص 62.

[7]- Angèle kremer-marietti, Michel Foucault et L'archéologie du savoir, edition Seghers, Paris, 1974, p 71.

[8]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 176.

[9]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العلوم؛ هذا ما يُؤَدِّي إلى تنقيَّة التاريخ الميتافيزيقي من مختلف مقولاته، ومن جُلِّ المظاهر التي تُوحِي بالذَّاتيَّة، وبالتَّالي إلغاء القداسة التي تُعطَى لمقولة الذات في التحليلات التاريخية.

وعلى هذا الأساس، جهد "فوكو" في عزل ووصف مختلف النُّظم المعرفية، التي تَرْتدُّ في حقيقة تاريخ تكوينها وظهورها، إلى ثلاث حقبات كبرى في تاريخ الفكر الغربي، اصطلح عليها تباعا: عصر النهضة، العصر الكلاسيكي و العصر الحديث[10]، دون أن يكون بين هذه المراحل أَيُّ استمرار أو اتِّصال، بل مُجرَّد فواصل وتقطُّعات(Des Ruptures). استنادا لهذا، سيعمل "فوكو" على تَتَبُّع مختلف المعارف التي تكوَّنت وظهرت في الحقب الزمانية الكبرى والمختلفة، تتبُّعًا تاريخيا وفقا لمنظور تحليلي أركيولوجي، كاشفا من خلاله عن البُنَى الدَّاخلية لمجمل الخطابات، بعيدا في ذلك عن السِّيَّاق التَّاريخي بالمفهوم الكلاسيكي الذي تعتمده المناهج الأخرى؛ خصوصا أنَّ "فوكو" في معرض تحليلاته، لا يفتأ أن يَصف تلك المناهج المعتمدة في تحليل المنظومات المعرفية التي تَشكَّلت عبر التاريخ، بأنَّها قاصرة أو عاجزة عن الوصف الدَّقيق، وعليه سنحاول أن نُبيِّن في هذا السِّياق، إشكالية العلاقة بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار. فما هي طبيعة العلاقة التي تحكم المنهجين؟ وما هي أبرز الخصائص التي تُميِّز الأركيولوجيا كمنهج يعتمد الوصف، التَّحليل والتَّأويل(بالمعنى الجينيالوجي)، عن تاريخ الأفكار؟

2- في الفرق بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار:

تُعتبر الأركيولوجيا نقطة الإبداع القصوى في الفلسفة الفوكوية، نظرا لكونها أسَّست لقواعد منهج جديد في دراسة الخطابات في مختلف مستوياتها وممارساتها، دراسة ذات طبيعة تاريخية، نظرا لكون الخطاب – موضوع البحث- ظهر في فترة ما من فترات التاريخ، فكان على "فوكو" ضبط الفرق بين ما أبدعه من منهج، وبين المنهج المعتمد في أغلب الدراسات التاريخية، وهو فرع معرفي له حضوره القوي في المشهد الفلسفي والتاريخي، ونعني به تاريخ الأفكار. وفي هذه النقطة يرى "فوكو"، أنَّه يتوجَّب عليه منهجيًّا القيام "بتمييز طريقته عن تاريخ الأفكار، ومن جهة أخرى إبراز أوجه اختلاف التحليل الأركيولوجي عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ"[11].

---

[10]- أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو-مسيرة فلسفية-،(تر: جورج أبي صالح)، مراجعة وشروحات، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 23.

[11]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 126.

بالرَّغم من أنّ المهمَّة صعبة كما أقرَّ "فوكو" بذلك، أي صعوبة التَّمييز بين منهجين يكادا أن يكونا متداخلين، إلى حدٍّ يصعب معه الفصل بينهما؛ إلّا أنّ "فوكو" يرى بأنّ تاريخ الأفكار يتميَّز بأنَّ "له دورين اثنين، فهو من ناحية يحكي تاريخ الأطراف والهوامش، ولا يحكي إطلاقا تاريخ العلوم، بل تاريخ تلك المعارف النَّاقصة غير المؤسَّسة، والتي لا تتمكّن من الحصول على صفة العلميَّة"[12]، فتاريخ الأفكار لا يقف على كنه المعارف والخطابات، بل يكتفي فقط بالسَّرد التاريخي، واقفا على الهوامش دون التَّعمُّق في الجوهر الأساسي الذي تحتويه تلك المباني المعرفية التي أُخضعت للتَّحليل، فكلُّ المنظومات المعرفية فيما يرى "فوكو"، تَتَمَيَّزُ بأنَّها لم تستطع يوما أن ترقي إلى مستوى يُؤَهِّلها لتكتسي صفة العلميَّة، لكونها معارف ناقصة، لم تُؤسَّس على قواعد علميَّة متينة؛ إضافة إلى أنَّ تاريخ الأفكار، يكتفي فقط بدراسة "تاريخ تلك الفلسفات الأشباح، التي تُخالط الآداب والفن والعلم والقانون والأخلاق وحتى حياة البشر اليومية، تاريخ تلك الموضوعات الفكريَّة العريقة، التي لم تتبلور يوما ما في منظومة دقيقة فرديَّة[...] تاريخ تلك الضَّوضاء الجانبيَّة، التي تُثيرها الكتابة اليومية التي تختفي بسرعة ولا تحصل أبدا على صفة الأثر[...] مثل المجلاّت، الجرائد، والنَّجاحات العابرة والمؤلِّفين غير المنقطعين عن التَّأليف"[13].

وبناءا على هذا، يتَّضح مدى ضيق المجال الذي يعمل من خلاله مُؤرِّخ الأفكار، فهو مُجرَّد وصف سطحي لمختلف الممارسات الجانبية، سواء في مجال الفن أو الآداب أو القانون؛ وفي العموم مجموع المعارف التي لم تتمكَّن أبدا أن تضع لنفسها أثرا في التاريخ الإنساني؛ وما يجعل مجال هذا الحقل المعرفي ضيِّقًا إلى أبعد الحدود، هو الاهتمام المبالغ فيه بالمؤلِّف، أو كاتب الوثيقة، واعتباره الحلقة الأساسية في الدِّراسة والبحث التاريخي.

وفي جامع القول، أنّ تاريخ الأفكار مُجرَّد تحليل للآراء والتَّعليق عليها، بعيدا كل البعد عن تحليل المعرفة، والكشف عن بنياتها الدَّاخليَّة التي جعلتها تظهر، فهو يقتفي أثر الخطأ أينما وجده، دون أن يُعنَى بتحليل الحقيقة المتضمَّنة في الوثائق التي يعرضها على الدراسة والوصف، إضافة إلى إغفاله للخلفيات التاريخية لتلك الوثائق المُحلّلة، هذا ما يجعله غارقا في متاهات الذاتية، التي تُبعد البحث عن العلمية والدِّقَّة في النتائج.

---

[12]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 126.

[13]- المصدر نفسه، ص ص 126-127.

أمَّا المستوى الثاني الذي يُعنى بدراسته تاريخ الأفكار، فهو "النَّفاذ إلى الفروع المعرفية القائمة ودراستها وتأويلها"[14]، هذا ما سيعمل على نزع صفة الهامشيَّة، ليتحوَّل هذا الفرع المعرفي إلى أسلوب في تحليل الموضوعات من زاويَّة مُحدَّدة، فكلُّ اهتمامه مُنصبٌّ على تاريخ العلوم والآداب والفلسفات، بوصف المعارف التي تَشكّلت من خلالها أسس الجانب العملي، دون أن تَمتدَّ إلى الجانب النَّظري والصُّوري؛ هذا ما يُحيل بالضرورة إلى استكشاف مختلف التَّجارب التي يُدوِّنها الخطاب في اتِّصالها وانفصالها، لأنَّ تاريخ الأفكار في جوهره "فرع معرفي يتناول البدايات والنهايات، ويهتمُّ بوصف ألوان الإتِّصال المُبهمة، وألوان العودة، وبإعادة إنشاء التَّطوُّرات الخَطِّيَّة المتعاقبة للتاريخ"[15]؛ وانطلاقا من ذلك، سيكون مُؤرِّخ الأفكار في حالة تَتبُّع ولادة مختلف المفاهيم، وكيفيَّة انتقالها من حقل إلى حقل آخر، وكيف ترتبط الآثار المُنتجة بمختلف المؤسَّسات الاجتماعية؛ كما يسعى دائما إلى إعادة إحياء التُّراث القديم، الأكثر تأثيرا وفاعلية ورواجا في صورته الأولى التي نشأ و تبلور فيها، و في هذا الصَّدد يقول "فوكو": "يغدو تاريخ الأفكار فرعًا معرفيًّا تتداخل فيه المناهج والطُّرق، كما يغدو وصفا للدَّوائر المتراكزة التي تحيط بالآثار، وتُشدِّد عليها وتربط بينها، وتُدرجها في كل ما ليست هي"[16].

إذن فهذا الدَّوران هو الركيزة التي يستند إليها تاريخ الأفكار، هذا التَّاريخ الذي لا يُحلِّل إلَّا الولادة الصَّمَّاء، مُهمَّته الأساسية الجري وراء بدايات النُّشوء، بُغية الوقوف عند الأصل وإعادته إلى حاضر لا يَمُتُّ بصلة إلى لحظة تَكَوُّنها، يخضع كل هذا إلى ثلاث أفكار رئيسية، متمثِّلة في النَّشأة الاتِّصال والكلِّيَّة، وهي أفكار تُعتبر من باب التَّقليد الذي تجاوزته ضرورات البحث التاريخي، إضافة إلى أنَّها من ترسُّبات الإرث الميتافيزيقي، وبالتَّالي سيغدو التاريخ ميتافيزيقيا محضا. في حين أنّ الوصف الحفري، لا يُمتُّ إلى ما تمّ ذكره من خصوصيَّات تاريخ الأفكار بأيِّ صلة، لأنَّ الوصف الأركيولوجي كما حدَّد له "فوكو" معالمه الأساسية، "فيه تَخَلٍّ مطلق عن تاريخ الأفكار، ورفض منهجي لمسلَّماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر"[17]، عن طريق تناول مختلف القطائع والإنفصالات الإبستيمولوجية، دون الاكتراث للبداية أو النهاية.

---

[14]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 127.

[15]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[16]-ا لمصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[17]- المصدر نفسه، ص 128.

فالمُهمَّة الأساسية للأركيولوجيا، ليست مُتمحورة في البحث عن الأفكار والمعارف التي من شأنها أن تظهر أو تختفي في خطاب ما، بل إنّ غايتها تتجسَّد في "تحديد هذه الخطابات من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد مُعيَّنة، فهي تنظر للخطاب على أنَّه وثيقة"[18]، فيكون معول التَّحليل الأركيولوجي، مُوجَّهًا إلى مختلف البنى الخطابية، بمعنى أنّ الخطاب يُعتبر مادَّة الوصف الأركيولوجي، لكونه موضوع البحث والدِّراسة، شريطة أن يتمَّ التَّمييز بينه وبين الوثيقة، لأنَّ الأركيولوجيا تُلغي دور الوثيقة في عملية البحث التاريخي، لكونها ليست مبحثا تأويليا يسعى لإنتاج خطاب من خطاب آخر يُعتبر أوَّليا، بل إنَّ الأركيولوجيا تُعنَى بالخطاب باعتباره نُصْبًا أثريًّا قائما بذاته، له تجلِّياته وآليَّاته وإستراتيجيته في الممارسة.

إضافة إلى ما تمَّ تحليله، يرى "فوكو" أنّ التَّباين واضح بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار، من خلال نفي أن تكون الأركيولوجيا تسعى للبحث عن مظاهر التَّواصل أو الاستمرارية بين الخطابات في الحقب المختلفة، والسَّعي إلى تحديد لحظة البداية والتَّغيُّر في خطاب ما، بل ينحصر دورها في: "تحديد الخطابات في خصوصيَّتها، وفي تَتبُّع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجيَّة وفي صُوَّرها الذّاتية، لأنّ غايتها تحليل الفوارق والاختلافات بين صِيَّغِ الخطاب ووجوهه"[19]، بعيدا في ذلك عن الإهتمام بتاريخ الاستمراريَّة، الذي يُعْتَبَرُ من قبيل التاريخ الأسطوري؛ ومن هذه النقطة يُؤسِّسُ "فوكو" لفكرة أساسية في وصف الخطاب، وهي القطيعة أو الانفصالية(La Rupture)، التي تُلغِي معها مقولة الذّات كمحور في تحليل الأرشيف.

زيَّادة على ما سبق، تتميَّز الأركيولوجيا بخصائص تجعل منها منهجا مغايرا لباقي المناهج التاريخية والنقدية، تَتمثّل في إسقاط الأثر وعدم الإعلاء من شأنه، وإنَّما البحث عن اللَّحظة التي يظهر فيها، بعيدا في ذلك عن ربطه بالذات التي أنتجته، سواء منفردةً أو مجتمعة، عن طريق عزل الأحداث الخطابية عن سِيَّاقها الاجتماعي والنَّفسي على السواء، لأنّ "الإلحاح على دور الذّات المبدعة، واعتبارها علّة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا تُقرُّ عليه أركيولوجيا المعرفة"[20]، فمهما كان نوع الخطاب، يجب النَّظر إليه على أنَّه نصٌّ كباقي النُّصوص الأخرى، دون إضفائه بهالة من القداسة، تجعل من جوهر ممارساته مغطّى بِحُجُبٍ لا يتمكّن الباحث الأركيولوجي من إدراكها،

---

[18]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 128.

[19]- المصدر نفسه، ص 129.

[20]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالأركيولوجيا تَلغِي كلّ الاعتبارات الذّاتية والأيديولوجية، مهما كان مصدرها، وبهذا يصل التاريخ إلى تحقيق الموضوعية، متجاوزا نسقيَّة التَّحليل الميتافيزيقي.

آخر الخصائص التي يُفردها "فوكو" للأركيولوجيا، نفيه أن تكون محاولة "لترديد ما قيل، من خلال التَّعمق في ماهيَّة الخطاب وهويَّته"[21]، فالوصف الأركيولوجي ليس تكرارا لخطابات قد تَبلورت، ولا إعادة صيَّاغتها بلغة مخالفة، ولا يكون ذلك إلّا بنزع تلك الصِّلة الوثيقة بين المؤلّف وأثره، بتجاهل هدف الكشف عمَّا أراد أن يقوله البشر من خلال ما كانوا يُفَكِّرون فيه؛ لأنَّه عادة ما يتحوَّل التحليل إلى دراسة الجانب السيكولوجي أو السوسيولوجي، وهذا ما يُبعد النَّص عن سياقه الذي وُضِعَ فيه، كون التحليل الأركيولوجي لا يسعى للكشف عن البنية النفسية للنَّص، من خلال ربطها بالمؤلف؛ فالتَّعامل يكون مع الخطاب مُنعزلا، بمعنى أنّ الخطاب كأرشيف، مختلف عن باقي العناصر الأخرى، التي من شأنها أن تبعده عن سياقه الحقيقي، ويكون ذلك بتحليل منطوقات الخطاب، و الكشف عن آثارها ومدى ارتباطها بالواقع الذي ظهرت فيه.

من خلال أهمِّ الخصائص التي تتميَّز بها الأركيولوجيا، نلاحظ بأنَّها تَبرُز كمنهج قائم بذاته، مُتميِّز عن بقيَّة المناهج التي تُعنى بدراسة التُّراث الإنساني، فهي وصف منتظم للخطاب، الذي يُعتبر موضوعها ومادَّة دراستها؛ إضافة إلى أنَّ تلك المبادئ التي تُميِّز الأركيولوجيا، نلمس فيها انسجاما وتناسقا إلى أبعد الحدود، فكلٌّ خاصيَّة سنجد بأنَّ لها فاعليَّة في وصف البنى المعرفية، وسنجدها حاضرة في نقد مختلف الخطابات التي بُنيَّت على أساسها الحضارة الغربية*؛ يتمُّ ذلك عن طريق أربع مفاهيم أساسية، يُحدِّدها "فوكو" بالتسلسل الآتي: مفهوم الحادث، مفهوم السِّلسلة، مفهوم الإطِّراد، مفهوم شرط الإمكان؛ حيث يرى "فوكو" أنَّ هذه المفاهيم، تُعتبر وجها حقيقيًّا للتَّمايز بين منهجيَّته وتاريخ الأفكار "فالحادث يتعارض مع الخلق والإبداع، وتتعارض السِّلسلة مع الوحدة، والاطِّراد يتعارض مع الطَّريقة، وشرط الإمكان يتعارض مع الدَّلالة"،[22] يقول "فوكو".

تنفصل إذن الأركيولوجيا عن تاريخ الأفكار، سواء على مستوى الموضوع أو الهدف، أو المبادئ والقواعد المُعتمدة، ويُلخِّص "فوكو" هذا التَّمايز في قوله: "إنّ وصف الخطاب يتعارض ومنهجيَّة تاريخ الفكر[...] فالأمر في تاريخ الفكر يتعلَّق بإعادة إنشاء خطاب جديد[...] فهو

---

[21]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 129.

*- موضوع التحليل في الفصل الثالث والرابع.

[22]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 129.

دوما وباستمرار يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي[...] أمَّا تحليل الخطاب، فَهَمُّه الأساسي هو التَّعامل مع العبارة كشيء قائم الذّات لا يُحِيل إلى مستوى آخر، له خصوصيَّته وتميُّزه كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجوده"[23].

يَتَّضح من خلال هذا التحليل لمختلف أوجه الخلاف بين المنهج الأركيولوجي وتاريخ الأفكار، خصوصية المنهج الفوكوي، وتميُّزه عن باقي المناهج الأخرى، سواء التاريخية أو التأويلية أو اللِّسانية، التي تُعنى بدراسة الخطاب، وتحليل البُنى المعرفية التي تكوَّنت عبر التَّاريخ مُتَّخذة من الأرشيف موضوعا لها، ومادَّة أولى في دراستها، هذا الأرشيف الذي يُنتظم في خطاب، الذي يشكِّل محور التَّحليل الأركيولوجي؛ هذا ما يدفعنا للتَّساؤُل عن ماهية الخطاب من الزَّاوية الأركيولوجية، فما هي دلالة الخطاب عند "ميشيل فوكو"؟

3. في دلالة الخطاب : Le Discours

يُمثِّل الخطاب مِفصل الحفر الأركيولوجي، بِحُكم أنّ الأركيولوجيا في جوهرها منهج لدراسة الخطاب ووصفه، والوقوف عند تشكُّلاته، انقطاعاته وانفصالاته، في المراحل الكبرى التي شهدتها الحضارة الغربية ومرَّت بها، فالمُتأمِّل في المؤلّفات الفوكوية، سيلاحظ ولا شك أنَّ مفهوم الخطاب قد احتلّ مركزا أساسيا في مختلف أعماله، وإن بدرجات متفاوتة؛ فبدءا من "تاريخ الجنون"، يعتبر "فوكو" أنّ مشكلة الجنون يُنظر إليها مع أدباء النَّزعة الإنسانية "ضمن ما يُحيل عليه الكون الخطابي"[24]، والأمر نفسه نلمسه في "مولد العيادة"، حين يتحدَّث "فوكو" عن الخطاب الطِّبِّي وكيفيَّة تحليله ووصفه.

إلاّ أنّ الظُّهور المكثّف للخطاب وطريقة وصفه، نجده في كتاب "الكلمات والأشياء"، من خلال دراسة أهمِّ الخطابات التي بلورتها الحضارة الغربية، في الحقب الكبرى المحدَّدة تباعا، من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي ثمَّ العصر الحديث.

سيلاحظ "فوكو"، أنّ الخطاب كان الميزة الأساسية لابستيمي العصر الكلاسيكي، من خلال المهمَّة التي أوكلت إليه، المتمثِّلة في "إسناد اسم إلى الأشياء، فخلال قرنين من الزمان، كان الخطاب

---

[23]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 127.

[24]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، (تر: سعيد بَنْكرَاد)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 49.

الغربي المكان الأوَّل للانطولوجيا"[25]؛ أمَّا في "أركيولوجيا المعرفة"، الذي يُعدُّ تنظيرا منهجيًّا لمختلف الحقول الخطابية التي تمَّت دراستها وتحليلها(الجنون، المرض، اللغة، الاقتصاد، البيولوجيا)، فكلُّ هذه الممارسات تنتظم في خطاب، الذي يُعرِّفه "فوكو" على أنَّه: "أحيانًا يعني الميدان العام لمجموع العبارات، وأحيانا أخرى مجموعة مُتميِّزة من العبارات، وأحيانا ثالثة، ممارسة لها قواعدها، تدلُّ دلالة وصف على عدد مُعَيَّن من العبارات و تشير إليها"[26].

إذن فالخطاب هو مجموع العبارات في مجال عام أو مُتَمَيِّز، يُشكِّل معرفة مُعيَّنة حول موضوع مُعيَّن، إذ تَتَحدَّد معالمه وفق الممارسات الفعليَّة التي يكتسيها، ويضيف "فوكو" إلى مفهوم الخطاب بأنَّه: "مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرَّر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ[...] بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات، التي نستطيع تحديد شروط وجودها. وهو على هذا النَّحو، ليس شكلا مثاليًّا، ولا زمانيًّا، له بالإضافة إلى ذلك التاريخ"[27].

يَتَّضح من خلال هذا، أنَّ الخطاب عند "فوكو" بمثابة سلسلة من العبارات، المندرجة ضمن تشكيلة خطابية واحدة، تكون العبارة(المنطوق-Enoncé) هي وحدته الأساسية، أو بمعنى آخر؛ أنَّ العبارة هي النَّواة الأولى في الخطاب، فمجموع عبارات يستلزم وجود خطاب، فلتحليل الخطاب والكشف عن ممارساته، لابدَّ من الإلمام بالمعنى العامِّ للعبارة، التي استخدمها "فوكو" فيما يُصَرِّحُ به: "إمَّا لأُشير بها إلى عدد من العبارات(كما لو كان الأمر يعني أفرادا و أحداثا فرديَّة) أو لأُميِّزها عن تلك المجموعات التي أُسمِّيها الخطابات (مثلما يتميَّز الجزء عن الكلِّ) وتبدو العبارة لأوَّل وهلة كعنصر بسيط، أو جزء لا يتجزَّأ قابل لأن يَستقِّل لذاته ويُقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له[...] حبَّة تطفو فوق سطح نسيج هي عنصره المكوِّن، فالعبارة أبسط جزء في الخطاب"[28].

بمعنى أنّ العبارة هي الوحدة الأساسية في تكوين أيِّ خطاب، إذن فهي عبارة عن جزء من كل، فالكل هنا يُمثِّل الخطاب، والجزء تُمَثِّله العبارة، التي تُدْرَكُ على السطح، لأنَّها تطفو على مختلف المساحات الخطابية التي أنتجتها البشرية، وفقا لضرورات مُعَيَّنة، ميزتها الأساسية هي

---

[25]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، (تر: مطاع صفدي)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 115.

[26]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 76.

[27]- المصدر نفسه، ص 108.

[28]- المصدر نفسه، ص 76.

الانفصال الحاصل بينها في مستويات تكوينها أو ممارساتها؛ فإن كانت العبارة هي الوحدة الجوهرية في الخطاب، فهذا يعني أنَّ أيَّ قطيعة تكون أولا على مستوى العبارة التي تبدو لا قيمة ولا أهميَّة لها، لكونها تظهر فجأة وتختفي بسرعة، "إلَّا أنَّها تظلُّ مع ذلك حدثًا[...] فالعبارة بكلِّ تأكيد وبما لا يدع مجالا للشكِّ حدث غريب"[29].

ولأنَّ العبارة تَحتَلُّ موقعًا جوهريًّا في التَّحليل الأركيولوجي، فإنّ "فوكو" يحاول أن يُميِّزها بخصائصها ومميِّزاتها، عن باقي المفاهيم الأخرى التي تتداخل معها، سواء على مستوى المفهوم أو الممارسة؛ على غرار القضية، والفعل اللساني والجملة. فما هو قوام العبارة؟ وما هي مُمَيِّزاتها الأساسية؟ وما هو الفرق بينها وبين القضية؟ ومن جهة أخرى، هل العبارة تُرَادف في معناها الجملة؟

لإعطاء معنى مُتفرِّد للعبارة، يقوم "فوكو" بإجراء مقارنات مفهوميَّة، بين العبارة ومجموعة من المفاهيم ذات الصِّلة المباشرة بها، بدءا من علاقتها التَّلازميَّة مع اللغة، "فبدون عبارات ليست ثمَّة لغة، لكن ليست كلُّ عبارة شرطا لوجود اللغة[...] فاللغة لا توجد إلَّا من حيث هي منظومة لبناء عبارات ممكنة، ومن جانب آخر، لا توجد إلَّا من حيث هي وصف لمجموع العبارات الواقعة، فاللغة والعبارة ليس لهما نفس المستوى في الوجود، ولا يَستَوِيَّان فيه"[30]؛ غير أنّ هذا التَّلازم الحاصل بين اللغة والعبارة، لا يجعل منها شرطًا في وجود اللغة، فقد تكون اللغة ولا توجد معها العبارة، ومنه فإنَّهما غير متساويَّان في الوجود. إذ يُبَيِّن "فوكو" في هذا الصَّدد، أنّ قيمة العبارة فيما تحمله من دلالة في خطاب ما، فمستوى وجودها يقترن بما تُمثِّله من دور في سلسلة المنطوقات التي يتكوَّن منها الخطاب.

أمَّا فيما يخصُّ الإشارة وعلاقتها بالعبارة، فيعتبر"فوكو" أنّ العبارة هي بمثابة إشارة أو دليل، لأنَّه "ينبغي القول بأن ثمَّة عبارة كلّما كُنَّا أمام عدَّة إشارات متجاورة، -ولم لا ربَّما؟- كلّما كنَّا أمام دليل، ودليل واحد فقط؛ وبذلك تكون عتبة العبارة هي عتبة وجود الأدلّة"[31]، نفهم من هذا، أنَّه يُمكننا إدراك العبارة، سواء من دليل واحد أو مجموعة أدلَّة، وبالتَّالي فالعلاقة بين الإشارة والعبارة متساويَّة ولا فرق بينهما أبدًا، إضافة إلى أنّ أهميَّة العبارة تكمن في تكوين الجمل، بحكم

---

[29]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 28.

[30]- المصدر نفسه، ص 80.

[31]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أنَّ الجملة تُعتبر الوحدة الأولى في الكلام، فكلٌ جملة لابدَّ من أن تتخلَّلها العبارة؛ فبالنسبة للتَّحليل النَّحوي، تُعتبر العبارة "مجموعة العناصر اللِّسانيَّة التي يُمكننا أو لا يُمكننا أن نَتَعَرَّفَ فيها على صورة جملة"[32]، فلا يمكن أبدًا أن نعثر على العبارة في غِيَّاب الجمل.

ومن جهة أخرى، يرى "فوكو" أنّ العلاقة بين العبارة والقضية المنطقية، أمرٌ لابدَّ من الفصل فيه؛ فالقضيَّة في المنطق، تعني تلك الوحدة المتكوِّنة من موضوع ومحمول ورابطة، من هنا يعتقد "فوكو" أنّ القضية غير لازمة لتكوين العبارة، لأنَّه من الممكن الحديث عن عبارتين تَنتميَّان إلى مجموعات خطابيَّة مختلفة، إلّا أنَّنا لا نلمس فيها أيَّة قضيَّة، لأنّ "المقاييس التي تسمح بتحديد هويَّة قضية ما، وبتمييز عدد آخر من القضايا داخل وحدة صيغة ما، وإظهار استقلالها أو اكتمالها، لا تصلح لوصف الوحدة المتميِّزة للعبارة"[33].

فالقضيّتان "لم يُصْغِ أحدٌ"، "صحيحٌ أنّ أحدًا لم يُصْغِ"، لا يمكننا التَّمييز بينهما من وجهة نظر منطقيَّة، وفي الوقت نفسه، لا يمكن اعتبارهما قضيَّتين مختلفتين، في حين أنَّ القضيَّة "ملك فرنسا الحالي أصلع"، يمكن وصفها بأنَّها إمَّا صادقة أو كاذبة، لأنَّها ارتبطت بسيَّاق ضمني يُؤَكِّدها؛ حيث يمكن اعتبارها كاذبة منطقيًّا، إلَّا أنَّها تُعتبر عبارة؛ فالعلاقة بين العبارة والقضية المنطقية، تَتحدَّد في كون العبارة تحتمل إمكانيَّة أن تُصَاغَ في قضية منطقية، لكن هذا لا يعني أنَّها تغيب إذا كانت القضية غائبة، فإمكانيَّة العثور على العبارة في كنف القضية قائمة، دون أن يكون هناك تلازم ضروري بين المفهومين.

نتيجة لما سبق تحليله، أمكننا القول أنّ العبارة أو المنطوق، يُمثِّل الوحدة الأساسية التي يتكوَّن منها الخطاب، وأنّ بين العبارة والجملة والقضية والإشارة اللغوية، اختلافات وتمايزات، لابدَّ على الأركيولوجيا أخذها بعين الاعتبار في تحليل الخطابات؛ لأنّ التَّداخل الحاصل بين مختلف المفاهيم اللُّغوية، هو ما يجعل من الأركيولوجيا منهجا مُتَمَيِّزًا، لكون "فوكو" استطاع من خلال التَّمييزات السَّابقة، تبيين مدى الفرق الذي يوجد بين الأركيولوجيا كمنهج وصفي، عن باقي المناهج الأخرى، كاللِّسانيات والتأويل والتَّفكيك، خصوصا وأنَّ الوصف الحفري، مُوَجَّه مباشرة إلى تحليل الخطاب، وهو ما يتجسَّد عادة في لغة.

---

[32]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 80.

[33]- المصدر نفسه، ص 77.

ثانيا: أصول المنهج الأركيولوجي:

1- فوكو بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا:

يُمثِّل "نيتشه" نقطة إبداع قصوى في الفكر الإنساني عمومًا، والغربي على وجه الخصوص، نظرا لما قدَّمه من جديد على مستوى قراءة التُّراث الغربي، بدءا من اللّحظة السُّقراطيَّة، وعند ذكر نيتشه مباشرة، يُحيل ذلك إلى المنهج والطّريقة التي أسَّس لها لدراسة المنظومة الأخلاقيَّة، وهو المنهج الجينيالوجي(La Généalogie)، هذه الطريقة التي كانت لها حظوة كبيرة عند المفكرين والفلاسفة المعاصرين، الذين حاولوا موَّاصلة المغامرة النِّيتشوية النَّقدية، في تعريَّة البنية الحضارية الغربية.

ومن أبرز المتحمِّسين للطَّريقة النِّيتشوية، وخصوصا في آليات النَّقد، واقتحام العوالم المجهولة، نجد "ميشيل فوكو"؛ الذي لم ينف أبدا صلته الوثيقة بنيتشه، بل على العكس من ذلك، فهو يعترف بالأثر النِّيتشوي على توجُّهه الفلسفي، ويَتجلّى ذلك من خلال إفراد نيتشه بنصَّين في غاية الأهمِّيَّة، حيث يعتبرهما النُّقّاد من أهمِّ ما كتبه "فوكو"؛ فلم يكن يُخف "فوكو" أبدا أنَّ مشروعه استمرار ومواصلة لما قام به نيتشه، أو هو عبارة عن تكملة للهدم الذي افتتح بوابته نيتشه؛ فإن كان نيتشه قد توقّف عند حدود المنظومة القيميَّة، فإنّ "فوكو" سيبتعد في نقده، ليطال المعول الأركيولوجي مختلف الحقول المعرفية التي شَيَّدتها الحضارة الغربيَّة على مرِّ قرون من الزَّمن.

يؤكِّد "فوكو" في أحد مقالاته، بأنّ مصيره الفلسفي كان مُحَدَّدًا بقراءة "هايدغر"، لكنَّه يعترف أنَّ نيتشه قد استأثر في الأخير باهتمامه، ويضيف مُؤكِّدًا: "أنا ببساطة نيتشوي أحاول بقدر الإمكان أن أرى بخصوص عدد من النِّقاط -بمساعدة نصوص نيتشه- ولكن مع ذلك بأطروحات مضادَّة لنيتشه،(وإن كانت مع ذلك نيتشوية) ما يمكن أن نعمل في هذا المجال أو ذلك، لا أبحث عن أيِّ شيء آخر، ولكنَّي أبحث عن هذا بحقٍّ"[34]. هذا ما تُثبته القراءة لفلسفة "فوكو" وإبداعاته، فالطَّابع النِّيتشوي حاضر في جُلِّ أعماله، سواء من حيث طبيعة أشكلة الموضوعات، أو المفاهيم المستعملة، أو من خلال التَّحليلات الجينيالوجية لقضايا ومشكلات عدَّة؛ وفي هذا السِّياق برزت إشكالية علاقة "فوكو" بنيتشه، خصوصا وأنَّه اعتمد على الجينيالوجيا في تحليليَّته لعديد من

---

[34]- السيد ولد أباه، الحقيقة والتاريخ عند ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 74.

القضايا التي كانت مَحَلّ اهتمامه؛ فهل "فوكو" جينيالوجي أم أركيولوجي؟ أم أنّ هناك تكامل بين المنهجين في مشروعه النقدي؟

لا يُمثِّل نيتشه بالنسبة لـــ"فوكو" فيلسوفا مبدعا فحسب، بل إنَّه رجل أقلب موازين الفكر، حيث استطاع من خلال الجينيالوجيا طمس معالم الوثنيَّة الوثوقيَّة، التي طُبعت بها التَّحليلات التاريخية، فاتحًا الأبواب أمام التَّجديد والانفتاح، والخروج من قبضة النسقيَّة التي كَبَّلت الفكر بأغلال المسلَّمات، أو بالأحرى المقدَّسات التي لا شكَّ فيها ولا نقد؛ حيث تمكَّنت الجينيالوجيا من إحياء الحسِّ النَّقدي في التَّحليل التاريخي، فأُعيدت صيَّاغة وأشكلة كُبريات المسائل الفلسفية، وخاصَّة من جانبها التَّأويلي، ويُقرُّ "فوكو" في هذا السِّياق، بأنَّ: "كتاب رأس المال ونصوص مثل مولد المأساة وجينيالوجيا الأخلاق، وتأويل الأحلام، إنّ هاته النُّصوص تطرح أمامنا تقنيَّات للتأويل"[35]، فهذه المُصنَّفات الكبرى التي خلَّفها كلٌّ من فرويد، نيتشه وماركس، يرى فيها "فوكو" الآليات الحقّة التي بعثت للتَّأويل روح التَّجديد والإبداعيَّة، من خلال أثرها البالغ في تغيير المسار الفلسفي، كونها خرجت عن المألوف في قراءة النُّصوص باختلافها، فنيتشه لم يكن مقتنعا بما كان سائدا في عصره من نسق معرفي، فقد ثار ضدَّ المقولات الجاهزة، وراح ينتقد تلك المباني الميتافيزيقية التي أسَّست لها الحضارة الغربيَّة منذ العهد اليوناني، عن طريق الجينيالوجيا، التي تعمل على تقويض الأسس الفكرية المبنية على هوامش الميتافيزيقيا.

هذه المَهمَّة الجينيالوجية التي بدأها نيتشه، سيوَّاصلها من بعده "فوكو"، ولكن بآليات مختلفة ومغايرة، مزج فيها "فوكو" بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا؛ ويعود ذلك لأسباب علميَّة تمثَّلت في عجز الأركيولوجيا عن مُوَّاجهة بعض المشكلات العلميَّة، إضافة إلى "أحداث أيار-ماي 1968م" وما أثارته من قضايا سياسية، لا يمكن دراستها وتحليلها إلّا جينيالوجيا، ومن أهمِّها قضيَّة السُّلطة في جميع مجالاتها، وبتعدُّد معانيها وتجلّياتها وآلياتها"[36]، فقد تغيَّر مفهوم السلطة في التَّقليد الفلسفي والتاريخي، وحتى السياسي؛ ومن هذه الزَّاويَّة يرى "فوكو"، أنَّه يجب على الجينيالوجيا "أن تخوض معركتها ضدَّ آثار السلطة الخاصَّة بالخطابات المُعتبرة علمية"[37].

---

[35]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 46.

[36]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 126.

[37]- ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس، (تر: الزواوي بغورة)، دار الطليعة بيروت، ط1، 2003، ص 37.

هذا العجز الذي يُميِّز الأركيولوجيا، هو ما سيحاول "فوكو" استدراكه عن طريق الجينيالوجيا، التي عرَّفها في درسه الافتتاحي بالكوليج دي فرانس(Collège du France) في السَّابع من شهر جانفي سنة 1976م بقوله: "الجينيالوجيات وبِدقَّة أكبر، هي استراتيجيات وتكتيكات، وهي مُنَاهَضة العلوم[...] ومناهضة كلِّ الآثار المُمركزة لسلطة مُرتبطة بمؤسَّسة ما، وبطريقة عمل خطاب علمي، أو لطريقة توظيف خطاب علمي منظَّم داخل مجتمع كمجتمعنا"[38]، هذه هي الوظيفة التي تُعنَى بها الجينيالوجيا، كونها منهج يتتبَّع الأصول والبدايات في المجالات المختلفة، وقد استثمر "فوكو" هذا المنهج، الذي ظهر لأوَّل مرَّة في الحقل الفلسفي على يد نيتشه-كما سبق ذكره-، وكان ذلك عنوانا لكتاب: "جينيالوجيا الأخلاق"(La Généalogie de la Morale). حيث غدت الفلسفة مع نيتشه، بحثا في الأصول والمنابع التي أسَّست لمنظومة أخلاقية مطلقة، فالجينيالوجيا تقوم بالكشف عن الأقنعة التي وُضعت خلفها القيَّم السَّامية المعهودة في المجتمعات بأسرها، تحت لواء سلطة الضمير الخلقي، من قبيل العدالة، الصدق...الخ، وفقا لمعياري الخير والشر؛ فقد كان السُّؤال الجوهري الذي انطلق منه نيتشه في بحثه الجينيالوجي، كما عَبَّر عنه في جينيالوجيا الأخلاق بقوله: "في أيَّة شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقاسي الخير والشر هذين، بغية استعمالهما في حياته، وما هي قيمة هذين المقياسين بحدِّ ذاتهما؟ هل أدَّيَا حتى الآن إلى عرقلة تطوُّر البشريَّة أم إلى تعزيز هذا التَّطور؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الرُّوحي والانحطاط؟ أم أنَّهما يَنِمَّان بالعكس عن الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والمنفعة بالمستقبل والحياة؟"[39]؛ ومن هذه الإشكالية، كانت الانطلاقة النِّيتشوية باعتماد الطَّريقة الجينيالوجيَّة، ساعيًّا إلى تحطيم أصنام الحقيقة الثّابتة، ونزع السلطة الوثنيَّة التي فُرِضَت على الفكر برمَّته، ويقتضي بذلك ضرورة، تقويض كلُّ ما أنتجته الميتافيزيقا الغربية في مختلف مجالاتها.

هذا ما أثاره نيتشه من تَميُّز لدى "فوكو"، حيث يُقِرُّ دائما بأنَّه لا يجب الاعتراف بالأصل بأنَّه حامل للحقيقة، لأنّ الأصل من مخلّفات التَّفكير الميتافيزيقي القائم على المطلقية؛ وبهذا الشَّكل تعمل الجينيالوجيا على إقامة قطائع حاسمة مع كلِّ تفكير اتِّصالي مطبوعا بملامح المرحلة المتافيزيقية بالتَّعبير الوضعي، إنَّه تقويض لكلِّ الصُّوَّر الجميلة التي تُحيل إليها أوهام الثّبات، الكرامة، وسيَّادة

(38)- ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 37.

(39)- فريديريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، (تر: محمد الناجي)، إفريقيا للشرق، المغرب، 2006، ص 11.

الذّات الواعيَّة، فالتاريخ الجينيالوجي لا يستجيب للميتافيزيقا وما تفرضه من قيود على الفكر، بل إنَّه تاريخ نقدي، قائم على التَّناقض والانحراف، ومدعاة للغيظ والقلق، حيث عبَّر "فوكو" عن هذه الفكرة في قوله: "إنَّ التاريخ الجينيالوجي يُعلِّمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يُحظَى بها الأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النُّمو الميتافيزيقي، قائمٌ على تصوُّر مُؤدَّاه أنّ الأشياء في بدئها تتوفّر على ما هو نفيس جدًّا وجوهري جدًّا"[40]. فالجينيالوجيا النيتشوية ثارت ضدَّ مقولة الأصل وما يكتسيه من قداسة مطلة، لأنّ التاريخ الميتافيزيقي أعلى من سلطة الأصل، وجعل منها مقولة مركزيَّة في توجيه البحث التاريخي.

إنّ التقاطع النِّيتشوي الفوكوي، يكمن أساسا في نبذ مسلّمة الأصل كموطن للحقيقة، فلا يجب إهدار الجهد في البحث عن أصل لا نضمن نتائج صدقه، بل قد يضيع ذلك الأصل بالذّات، قد يضيع ليحمل لنا معه حقائق مزيَّفة تتبدَّى لنا بأنَّها صحيحة، هذا ما يجرُّنا في نظر "فوكو"، إلى قلب معادلة هذا التاريخ المليء بالحقائق المزيَّفة، "لأنّ وراء كل حقيقة مهما تكن راهنة ومقيسة، كثرة كاثرة من الأخطاء، فلا يُصدِّقنَّ أحداً أنّ الحقيقة تبقى حقيقة ونحن نرفع عنها الحجاب"[41]، لأنّ أيَّ حقيقة في الأصل هي نوع من الخطأ، عَمَلَ التَّاريخ على التَّأصيل لها وإثباتها، تاريخ خاطئ يحمل اسم الحقيقة، ظلَّ يُوهم الإنسان بخطابات جاهزة يُسلِّم بها دون أدنى نقد أو تحليل، ومنه كان لزاماً على الباحثين الاستغناء عن فكرة البحث في الأصول، كونها راعي الحقيقة والحامل لها، بل يجب الاتِّجاه صوب البدايات بإتِّباع الأثر الجينيالوجي لمختلف الحقول المعرفية، لأنَّه "لن تتأتَّى لنا جينيالوجيا القيَّم والأخلاق والزُّهد والمعرفة عن طريق البحث في الأصل، والإهمال لكلِّ مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطَّويل والمتأنِّي عند البدايات، البدايات بكلِّ تفاصيلها واتِّفاقاتها، والاهتمام الدَّقيق بِقُبحِها وسخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر"[42].

إنّ البحث عن البدايات إذن، يُمثِّل مفصل العمل الجينيالوجي، دون إهمال لأيِّ مرحلة من مراحل التاريخ، وبهذا المعنى سيكون البحث في تاريخ لا يعرف التَّجزئة والتمزُّق، بل إنّ كلّ مراحله مكمِّلة لبعضها؛ ولا يعني هذا أنَّ التاريخ الذي تبحثه الجينيالوجيا تطبعه فكرة التَّواصليَّة،

---

[40]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 66.

[41]- المصدر نفسه، ص 67.

[42]- المصدر نفسه، ص 68.

بل على العكس من ذلك، إنَّه تاريخ يقوم على الانفصال والقطيعة، ويُطلق نيتشه على هذا النَّوع من التاريخ "بالحسِّ التَّاريخي"، وهو مخالف تمامًا لباقي الأشكال الأخرى من التَّاريخ الكلي.

يمكن ضبط الدَّرس الأساسي الذي استلهمه "فوكو" من نيتشه، في الرَّبط بين تاريخيَّة المفاهيم والمقولات، وتاريخيَّة العقل وعلاقاتها بالجسد، بالكشف عن الأصول المعياريَّة لمختلف المقولات، المبنيَّة على العقل كسند لها[43]، فهي في حقيقة الأمر مرتبطة بالجسد، هذا الأخير الذي يُعَدُّ صناعة تاريخية، فالتاريخ هو من يضع مختلف المفاهيم المتداولة، التي تُرَدُّ في حقيقتها إلى منظومة الجسد وعصبيَّته، ومزاجه وجهازه الهضمي، "لأنّ الجسد وما يتَّصل به من مناخ وتربة هو المكان الصَّالح للـــ(Herkunft). قد نعثر فوق الجسد على آثار الحوادث الماضية، لأنَّ الرَّغبات والإخفاقات منه تتولّد، وفيه تنعقد عُراها ثمّ تختفي بغتة [...] الجسد ساحة لتسجيل الحوادث[...] إنَّه المكان الذي تُفكَّكُ فيه الأنا[...] إنَّه حجم يخضع أبدا لتفتُّت مستديم، والجينيالوجيا باعتبارها تحليلا للمصدر، تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ"[44]. فالاعتقاد بأنَّ الجسد مُحتَكَم إلى قوانين الفيزيولوجيا هو عين الخطأ، لأنَّ الجسد يخضع لسلسة من الأنظمة التي تُهيكله، من خلال مجموع ما يتوارثه من مجتمعه من سموم العادات والتقاليد، المعاشة في ظلِّ المجتمع عبر التاريخ؛ هذا ما يُحيلنا إلى أنّ التاريخ الجينيالوجي تتحدَّد موضوعاته في: السلطة، المعرفة والجسد؛ ويكون ذلك بالابتعاد عن المناهج التاريخية التقليدية، التي تبحث عن التاريخ في كُلِّيَّته، في حين أنّ الجينيالوجيا لا تعرف إلَّا القطائع، التي من شأنها تحديد معالم المعارف المُتشكِّلة، هذه الانقطاعات قد تبدو سطحيَّة، غير أنَّها ذات أهميَّة بكثير من البحث في الأعماق، والتَّوَغُّل في متاهات الميتافيزيقا.

يُمثِّلُ التاريخ الفعلي أو الجينيالوجي، تلك المعرفة التفاضلية للقوة والضُّعف، فهو العين التي بها تُبصَرُ الحقائق الكامنة وراء ما تشاهده عينانا في الواقع، إنَّه تجاوز لكل ما هو متداول وثابت؛ إضافة إلى أنَّه تاريخ تلك الحقائق التي ظلَّت الميتافيزيقا تأسرها وراء قضبان الأصل الزَّائف.

ومن هنا نلمس الأثر الجينيالوجي النِّيتشوي في الأركيولوجيا الفوكويَّة، بحكم أنّ كلا المنهجين يقوم على الوصف كطريقة في الدِّراسة والتحليل، بيد أنَّ لكلٍّ منهما مجالاته الخاصَّة به. فوظيفة الأركيولوجيا كما حدَّدها "فوكو"، تَتَمحور في تحليل الخطابات، عن طريق استبدال

---

[43]- السيد ولد أباه، الحقيقة والتاريخ لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 75.

[44]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، 71.

الوضوح الذي طُبعت به بوضوح آخر، أو انتقاد الحقيقة وزعزعة يقينها الذي تميَّزت به؛ في حين أنّ الجينيالوجيا تعمل على كشف الغطاء عن الدَّور الذي لعبه التاريخ في بلورة تلك الموضوعات التي وُصِفَت أركيولوجيا، وبالخصوص تبيين الأثر السلطوي في التَّأسيس لصحَّة الخطاب ومعقوليَّته؛ "فالأركيولوجيا هي المنهج الخاصُّ بتحليل الممارسات الخطابية أو الخطابات المحليَّة، والجينيالوجيا هي التَّكتيك الذي يقوم انطلاقا من الخطابات المحلية، كما هي مُحَلّلة أو موصوفة"[45]، يقول "فوكو".

يتَّضح ممَّا سبق، أنَّ الجينيالوجيا شَكَّلت بالنسبة لـــ"فوكو"، المدخل الأساسي لسلسلة الأبحاث الأركيولوجية، لوصف مختلف الخطابات والممارسات الخطابية؛ فلكي تكتمل المهمَّة التي أوكلها "فوكو" لنفسه، كان لزاما عليه تنقيح أبحاثه الأركيولوجية، بتدعيمها ببعض اللَّمسات الجينيالوجية المستوحاة من نيتشه، حيث يعترف "فوكو" أنَّه كان لزاما "أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيالوجي نوع من التَّناوب والتَّآزر والتَّكامل"[46].

نستنتج من التَّحليل السابق، أنّ "فوكو" سار في تيّار الفلسفة النِّيتشويَّة، سواء من حيث الموضوعات أو المفاهيم المستعملة، أو المنهج المستخدم، أو الهدف المنشود، المتمثِّل أساسا في تقويض مختلف البُنى الميتافيزيقية ومجاوزتها، على غرار ما قام به هايدغر، ديريدا، دولوز، ومختلف أقطاب الفلسفة النَّقديَّة المعاصرة، أملا في الانفلات من القبضة النسقية التي فرضتها الفلسفة الهيجلية، ومحاولة لإحياء الذّات التي أفل وجودها الأصيل.

2- فوكو والبنيوية:

انتهينا بنتيجة من خلال التَّحليل السابق، مفادها أنّ نيتشه يُعتَبَر المرجعيَّة الأولى بالنِّسبة لـــ"فوكو"، إلَّا أنّ الأمر لا يقف عند حدود الجينيالوجيا النِّيتشويَّة فحسب، بل إنَّنا نجد المنهج البنيوي، الذي يُمثّل أحد أهمِّ المرجعيَّات الفكرية التي أثّرت في مسيرة "فوكو". والبنيوية تُعرَّف على أنَّها منهج بحث، يتناول من خلاله الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل مُعيَّن من حقول المعرفة، بحيث تخضع هذه المعطيات فيما يراه البنيويون للمعايير العقلية[47]، فما إن عرفت البنيوية-

---

[45]- ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص ص 38-39.

[46]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 37.

[47]- جون ستروك، البنيوية وما بعدها، (تر: محمد عصفور)، عالم المعرفة، المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 1996، ص 9.

كمنهج- النُّور في منتصف الستِّينيَّات من القرن الماضي، وكان ذلك بعد صدور الأعمال الأولى للبنيويين، حتى أصبحت موضوع جدل واسع النِّطاق في الأوساط الفكريَّة المختلفة، كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم اللغة والفلسفة.

صاحب هذا الجدل مجموع إشكاليَّات على السَّاحة الفكريَّة الأوربية، خصوصا وأنّ البنيويين وأشياعهم، تبنُّوا الدِّفاع عن المنهج البنيوي، مُعْتَبِرِين إِيَّاه منهجًا علميًّا صارمًا، لا علاقة له بما يدور في الحقل الفلسفي، وما يُثمره من نتائج ميتافيزيقية؛ فقد سعت البنيوية إلى تحقيق هدف الدِّقّة في العلوم الإنسانية، على غرار النَّتائج المُحصَّل عليها في العلوم الأخرى، كالفيزياء والبيولوجية مثلا، ولهذا السَّبب لاَقَت البنيويَّة رواجًا واسع النِّطاق في الحقول المعرفيَّة المختلفة، إضافة إلى أنّ النموذج الوجودي الذي كان فارضا نفسه في الساحة الفكرية، قد استنفذ كلَّ قواه، بالرَّغم من محاولات التَّجديد المختلفة، إذ عرفت الوجودية تَقَوقعًا على نفسها، جرَّاء تَغَيُّر الظُّروف السَّائدة في أوروبا، وتجاوزها مشكلات من قبيل الحرية والمسؤولية والقلق...الخ، هذا ما أدَّى إلى ثورة في الوسط الثَّقافي الأوروبي، ثورة على كلِّ جمود مذهبي، من شأنه عرقلة التَّقدم والتَّطُّور؛ فاتَّجهت كلُّ المساعي للبحث عن مناهج منفتحة ومرنة؛ فقد كانت النَّظرة السَّائدة للتَّيَّارين الوجودي والماركسي، على أنَّهما "اتِّجاهات فكريَّة منغلقة، لذلك احتاج الأمر إلى فكر جديد مفتوح يكون أقرب للمنهج منه إلى المذهب" (48).

لهذه الأسباب فَرضت البنيوية نفسها على السَّاحة الفكرية، لدرجة أنَّها أصبحت موضة(Mode) ذلك العصر، وغدت تُمثِّل قوامًا أساسيا ودعامة صلبة للفكر الغربي المعاصر، هذا التَّيار الفكري الذي فتح له دوسوسير الأبواب، انطلاقا من تحديده لموضوع اللغة، عند مُمَايزته بين ثنائيَّة اللغة والكلام؛ إذ اعتبر دوسوسير اللغة عبارة عن نسق منظّم من العلاقات، مُؤكِّدا بذلك على فكرة النسق(Le Système)، المكتشف من خلال دراسة العلاقات الدَّاخلية للُّغة في التَّحوُّلات الحاصلة في تلك العلاقات(49)، بهدف الكشف عن العلاقة التي تحكم البناء الصُّوري والواقعي للُّغة، هذه الرؤية المنبثقة من أعمال كل من دوسوسير و"جاكوبسون"(Roman Jakobson) و"تروبتسكوي"(Trubetskoy)؛ فكانت المبادئ التي وضعها هؤلاء، بمثابة القواعد

(48)- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 1984، ص 134.

(49)- عبد الرحمن التليلي، فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟، المرجع السابق، ص 22.

التي أرست دعائم اللِّسانيات الحديثة، ومن هنا أصبح النَّموذج الألسني قدوة لبلوغ العلمية في باقي العلوم. وانبثق عن ذلك أقطاب مُهمِّين في الفكر الغربي، استثمروا ووظَّفوا الألسنية البنيوية في مجالات شتَّى، ويمكن حصر التَّأثير البنيوي في مجالات اللغة، علم النفس، الأنتربولوجيا والمعرفة.

لم يكن "فوكو" بعيدا عن المدِّ البنيوي، بل أظهر اهتمامًا شديدا بما توصَّل إليه أقطاب البنيويَّة من نتائج، إلى درجة أنَّ العديد من معاصريه من المفكرين والباحثين في فكره، يعتبرونه من روَّاد التَّيَّار البنيوي، وهذا ما يتنافى مع ما يُصرِّح به شخصيًّا، وفي هذا السِّيَّاق طُرحت مشكلة العلاقة التي تربط "فوكو" بالبنيوية. فما هي حقيقة العلاقة التي تربط "فوكو" بالبنيوية؟ وكيف نظر إليها مقارنة بالأركيولوجيا؟ وهل يمكن اعتبار "فوكو" حلقة من السلسلة البنيوية؟

قبل تحليل هذه الإشكاليات ذات الأهمِّية البالغة في كل دراسة حول "فوكو"، سنحاول القيام بتحليل لأهمِّ الأفكار التي كانت لها علاقة مباشرة بفلسفة "فوكو"، من خلال تناول بعض النماذج البنيوية التي كان لها أثر في الفلسفة الفوكوية، والمقصود بذلك تطبيقات المنهج البنيوي في اللسانيات، الأنتربولوجيا والتحليل النفسي.

أ- فيرديناند دوسوسير: Ferdinand de Saussure

شَكّلت الألسنيَّة قاعدة أساسية في الأبحاث البنيوية على اختلاف مجالاتها، ويعود الفضل في ذلك إلى الأبحاث اللُّغوية التي قام بها العالم اللغوي السّويسري "فردناند دوسويسر"، الذي يُعتبر المُنظِّر الأوَّل للمنهج البنيوي، من خلال محاضراته التي نشرها تلامذته بعد وفاته سنة 1916م بعنوان: "مُحَاضَرَات في الأَلسُنِيَّة العَامَّة"(Cours de Linguistique Générale).

وتُعتبر الخطوة التي قام بها دوسوسير في مجال البحث اللُّغوي بالجريئة، لأنَّه حَدَّد المناخ الفكري والمنهجي للدِّراسات اللُّغوية القادمة والمتصاعدة من اللّبنات الأولى التي ضبط قواعدها، ويمكن تحديد مجالات البحث السُّوسيريَّة، في دراسة طبيعة اللغة واللسانيات من جهة، وعلاقة اللغة بالتَّنوُّع الاجتماعي من جهة أخرى[50]. إذ تتمحور نظريَّة دوسويسر في اعتبار اللغة الأداة الصَّالحة، التي بفضلها يَتمكَّن البشر من تحقيق فهم منطقي للعالم الذي يعيشون فيه، من منطلق أنَّ الفهم الصَّحيح للعالم، يعتمد أساسا على استعمال مجموع الإشارات اللفظية، التي تُعتبر البنية

[50]- محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2007، ص 110.

الأساسية في تكوين اللغة التي يستعملها الإنسان، هذا ما يُوحي إلى أنَّ وجود الذَّات محدَّدٌ باللُّغة، لكونها تُمثِّل الأداة لكلِّ معرفة يقينيَّة واضحة وصحيحة، وهي في الوقت نفسه "مجال للمعرفة، تَتمتَّع بقوانينها وبنياتها وشروط تواجدها"[51].

وبناءا على ما سبق، شكّلت اللغة جوهر البحث الألسني، لكونها كيان قائم بذاته، يمكن أن يُدرس دراسة تُفضي إلى نتائج علميَّة تتَّسم بالدِّقَّة واليقين، والهدف من ذلك كما يرى دوسويسر: "لا يقوم على التَّصرُّف ببنية اللغة، بل على تحديد هذه البنية ووصفها"[52].

انطلاقا من هذا المبدأ باشر دوسويسر مشروعه الألسني، بداية بضبط مفهوم اللغة على أنّها واقع قائم بذاته، أو كيان لا تُحدِّده عناصر خارجة عنه، ويتّضح ذلك من خلال الثُّنائيات التي أبرزها في اللغة؛ بداية بتمييزه بين اللغة والكلام، مُعتبرا اللغة مؤسّسة اجتماعية، في حين أنَّ الكلام مؤسّسة فردية[53]، بمعنى أنّ اللغة هي مجموع المصطلحات المُتواضع عليها من قبل مجموعة بشريَّة مُعَيَّنة، بهدف ممارسة الفعل اللِّساني، بينما الكلام فهو من يُمثِّل ويُجسِّد تلك الممارسة؛ وبمعنى آخر، يُعتبر الكلام فعل الذّات المتكلِّمة، فموضوع اللغة يَتحدَّد على أنَّه نسق من الرُّموز والإشارات، "يَتولّد من التَّحديد المتبادل بين السِّلسلة السَّمعية عند المتكلم ليدلّ على موضوع ما، والسِّلسلة التَّصوُّريَّة للموضوع المشار إليه، أو المعنى القائم في الذهن"[54]. والمعنى من هذا، أنّ الرُّموز والدَّلالات عند دوسويسر ذات وجهين اثنين، والعلامة اللغوية عبارة عن اتِّحاد وتطابق بين صورة صوتيَّة، وهو ما يُصطلح عليه بالدّال(Signifié)، يُقابله معنى ذهني مُجرَّد وهو المدلول(Signifiant)، ومن هذا المنطلق يُقرُّ دوسويسر باستحالة الفصل بين النَّواحي الصَّوتيَّة والصُّوريَّة في اللغة، بالرَّغم من الاختلاف الجوهري بين ثنائيَّتيِّ الدَّال والمدلول، لكون الدَّال يُعبِّر عن الجانب المادِّي في العلامة اللغوية، في حين أنّ المدلول يُعتبر من طبيعة مجرَّدة، لأنَّه تعبير عن المعنى الذي يحمله المُتلقِّي في ذهنه عن الدَّال الذي استقبله؛ فالدَّلالة(Signification) أو المعنى، لا يمكن أن يتحدَّد إلَّا بالتلاحم بين

---

[51]- فرديناند دوسويسر، دروس في الألسنية العامة، (تر: محمد الفرماوي، محمد الشاوش، محمد عجينة)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982م، ص 8.

[52]- المرجع نفسه، ص 23.

[53]- محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، المرجع السابق، ص 122.

[54]- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 137.

الدال والمدلول، "فالكلام إذن يمثِّل نظاما سيميولوجيا متكاملا للإشارات ثنائيَّة الأوجه، ولكلٍّ منها دال ومدلول، ولا يمكن تعريف أيُّ إشارة لغوية دون الإشارة إلى كلا الوجهين"[55].

وكنتيجة لهذا، يكون الكلام في ارتباط وثيق باللُّغة، لأنَّه نتيجة لازمة لاستعمالها، إلّا أنّ بينهما فروقات شتَّى، يمكن تحديدها في كون اللغة تتميَّز بالثّبات، في حين الكلام الذي يتميَّز بالتَّغيُّر من مكان لآخر، إضافة إلى أنّ اللغة تَتميَّز بأنَّها نِتَاجُ اجتماعي يُطبع به الفرد، وأخيرا يمكن اعتبار اللغة الجزء الاجتماعي من عملية التكلُّم؛ ومن خلال هذه الخصائص، يتحدَّد الطَّابع اللَّاشعوري أو اللَّاواعي في اللغة، هذه الميزة التي ستأخذ مكانة المحور في الأبحاث والدراسات البنيوية اللاحقة بعد دوسويسر، كما هو الحال عند كلود ليفي ستروس في دراسة أنظمة القرابة[56].

آخر تفرقة يقوم بها دوسويسر، والتي تُعتبر جوهر العمل في اللسانيات السُّوسيرية، تتمثَّل في التَّمييز بين ثنائيتي التَّزامن(Synchronique) والتَّعاقب(Diachronique) في الدِّراسات اللغوية. فالتَّزامنية يمكن من خلالها تحليل أيَّة لغة بعينها، "كونها منظومة من الوحدات والروابط الموجودة مع بعضها البعض"[57]، فدراسة أيَّة لغة تكون من جانب وصفي ليس للزَّمان أي دور فيها، هذا ما يُحيل إلى دراسة اللغة وتحليلها انطلاقا من صورتها البنيوية التي تُمثِّل جوهرها؛ أمَّا فيما يخص التَّعاقب، فيعني "دراسة التَّغيُّرات التي تتداخل في تسلسل تاريخي لهذه الأنظمة، التي تتعاقب الواحد تلو الآخر في الحقبة الزَّمنية الواحدة"[58].

والمعنى من هذا، أن التحليل اللغوي يُعنى بدراسة مختلف العلاقات الموجودة بين البنى اللغوية، وما يطرأ عليها من تغيُّر جرَّاء التَّغيُّرات التاريخية، وبمعنى أكثر دقّة، إنّ التَّعاقبيَّة هي دراسة اللغة من زاويَّة تاريخية، دراسة وصفيَّة لمختلف التطوُّرات التي وقعت عليها. إذ يُؤكِّد دوسوسير في هذه النقطة، على ضرورة الفصل بين هاتين الثُّنائيتين، لاستحالة وجود وسط جامع بينهما، لأنّ التناقض بين وجهتي النَّظر التزامنية والتعاقبية مطلق، ولا يدع مجالا لأيَّة حلول وسطية.

---

[55]- روى هاريس وتولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، (تر: أحمد شاكر الكلابي)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ج1، ص 256.

[56]- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، المرجع السابق، ص37.

[57]- روي هاريس وتولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، المرجع السابق، ص 263.

[58]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يمكن القول أخيرا، أنّ الهدف الأساسي الذي سعى إليه دوسوسير في دراسة اللغة، هو التّعامل معها كظاهرة في ذاتها، بمعزل عن أيِّ تطور تاريخي، وهذا بطبيعة الأمر اقتداء بما هو معمول به في المجال الوضعي، فكما يجب أن تُدرس الظّاهرة كما هي على أرض الواقع دون أدنى تدخُّل للجوانب الذاتية، ينبغي أن يُنظر للُّغة على أنَّها نسق وبنية ذات صيغة رمزيَّة، فلابدَّ من التَّسليم بأنَّها لا تنطوي في ذاتها على أيَّة أبعاد تاريخية.

لم تنحصر البنيويَّة على المجال الألسني فحسب، بل امتدَّت الدِّراسات البنيويَّة واتَّسع مجالها إلى ميادين بحثيَّة جديدة، مثل الأنتربولوجيا، التاريخ والفلسفة. ومن أبرز الذين اعتمدوا المنهج البنيوي في الدراسات الأنتربولوجية وعلم الاجتماع، نجد "كلود ليفي ستروس" (Claude Lévi-Strauss) من خلال دراسة أنظمة القرابة، فكيف تمّ تطبيق القواعد الألسنية ذات الصِّيغة البنيوية في مجال البحث الأنتربولوجي؟

ب- الأنتربولوجيا البنيوية (كلود ليفي ستروس):

لقد ألهمت ستروس النَّتائج التي توصَّل إليها علم اللغة البنيوي، على يد جاكوبسون ودوسوسير، وبالخصوص اعتبار اللغة نسقا مُستقلًّا بذاته، يقوم على التَّسليم بالعلاقة الفاعلة التي تربط مُكوِّنات العلامة اللغوية، "بمعنى أنها تصل بين اللغة والكلام الفردي، وتصل أيضا الصورة الصوتيَّة والمفهوم، أو بين ثنائيتي الدال والمدلول"[59]، وقد حاول ستروس المزج بين ثنائيتي الدال والمدلول السُّوسيرية، ونموذج التحليل الفونيمي(Phonème) عند جاكوبسون، الذي حاول إثبات أنَّ البنية اللغوية تسير دائما في تتابع ثنائي من التراكيب المتوازيَّة، الذي بيَّنه جاكوبسون بدقَّة، من خلال دراسته لأمراض الجهاز اللغوي (الحبسة-Aphasie).

اتَّخذ ستروس هذين النموذجين، قاعدة أساسية في دراساته الأنتربولوجية، "فاللغوي يستخلص من الكلمات الحقيقة الصوتية للوحدة الصوتية اللفظية من الكلمات، ويستخلص من الوحدة الصوتية الحقيقة المنطقية للعناصر الفرقية، وعندما أَقَرَّ بوجود وحدات صوتية أو باستعمال مزدوجات ومقابلات واحدة في عدَّة لغات، فإنَّه لا يُقارن كائنات منفصلة فردًا فردًا فيما بينهما، ذلك لأنَّ الوحدة الصَّوتية ذاتها والعنصر ذاته، هما اللَّذان يُؤَمِّنان الوحدة العميقة لمواضيع مختلفة

[59]- إديث كريزويل، عصر البنيوية، (تر: جابر عصفور) ، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م، ص 38.

تجريبيا على الصعيد الجديد، ولا يتعلّق الأمر بظاهرتين متشابهين، بل بظاهرة واحدة، والانتقال من الوعي إلى اللّاشعور يرافق التّقدم من الخاصِّ نحو العامِّ"[60].

انطلاقا من هذه القاعدة اللغوية، تبلورت أبحاث ليفي ستروس الأنتربولوجية من خلال مُؤلَّفه "الأنتربولوجية البنيوية"(Anthropologie Structurale)، الذي يُعتبر محاولة منهجية للكشف عن الأبنية العقلية الكلِّية العميقة، كما تتجلَّى في أنظمة القرابة والأبنية الاجتماعية الكبرى، إضافة إلى الأدب والفلسفة والرياضيات، ومختلف الأنماط النفسية اللاواعية، التي تُحرِّك السُّلوك الإنساني وتُوجِّهه[61].

فالدِّراسات الأنتربولوجية من وجهة النَّظر البنيوية، لا ينبغي أن تقوم على أساس ملاحظة ما هو مشترك بين مختلف الثقافات، وهو المنهج المُتَّبع من قبل الأنتربولوجيين قبل ستروس، بل يجب أن يُدرك ذلك التَّداخل على مستوى البناء العقلي، لأنّ البناء هو المُشكِّل والمُرَكِّب الأساسي للعنصر الكلِّي في أيِّ ثقافة بشريَّة، وطبيعة البناء الأساسية أنَّه خفيٌّ لا يبدو للعيان، ولا يمكن التَّحقُّق منه عن طريق الملاحظة، وإنَّما يكون عن طريق العقل، لأنّ مفهوم البنية عند ستروس "لا يستند إلى الواقع التَّجريبي، بل إلى النَّماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع، وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جدًّا، بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا، أقصد مفهوم البنية الاجتماعية، ومفهوم العلاقات الاجتماعية، وهي المادَّة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضِّح البنية الاجتماعية، إذ لا يمكن إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي تسنَّى ملاحظتها في مجتمع مُعَيَّن"[62]. ومن هذه الزَّاويَّة، يسعى التَّحليل البنيوي في ميدان الأنتربولوجيا، لتحقيق الدقَّة في النَّتائج التي يتوصَّل إليها، نتائج تضاهي في دقَّتها المجال الرِّياضي، وبالتالي "الوصول إلى نوع من الجدول الرياضي، أو المصفوفة الجبريَّة، التي تُعبِّر عن التَّحوُّلات والتَّجمُّعات الممكنة في الذهن البشري اللاشعوري"[63]، هذا اللاشعور الذي يتجلَّى من خلال الأساطير التي تُبدعها جماعة بشريَّة مُعيَّنة، أو في مختلف الأنماط الثقافية الموجودة في المجتمعات المختلفة.

---

[60]- كلود ليفي ستروس، الأنتربولوجية البنيوية، (تر: مصطفى صالح)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977م، ص 40.

[61]- إديث كريزويل، عصر البنيوية، المرجع السابق، ص 17.

[62]- كلود ليفي ستروس، الأنتربولوجية البنيوية، المرجع السابق، ص 327.

[63]- فؤاد زكريا، حوليات كلية الأدب، الجذور الفلسفية للبنائية، جامعة الكويت، الرسالة الأولى، 1980م، ص 11.

إذا فالتحليل الأنتربولوجي البنيوي، لا يهدف إلى بيان الطريقة التي يُفكِّر بها الناس في الأساطير، وإنَّما مسائلة الأسطورة عن النسق الذي فكَّرت به، من خلال المجموعة البشرية التي أبدعت تلك الأسطورة دون وعي منهم. إذ يقوم الباحث الأنثربولوجي باستنطاق المسكوت عنه المُتَضَمَّن في الأسطورة، فكل حكاية شعبية مهما كان مصدرها، تتضمَّن خطابًا ما؛ فمُهمَّة الأنتربولوجي البنيوي، تتمحور في تفكيك الرَّمزيَّة التِّي تتوارى بين ثنايا المدلولات ودوالها، كاشفا عن البنية الخفية التي تضمَّنتها تلك الأسطورة المُحَلَّلَة، وهنا تكمن نقطة التجديد الذي أتت به البنيوية على المستوى الأنتربولوجي؛ من خلال إسقاط مقولة الذات كونها المنتج للخطاب، والاتِّجاه إلى الأسطورة في حدِّ ذاتها، للكشف عن المستوى اللاشعوري الذي احتوته.

يمكن القول إذن، أنّ ليفي ستروس حاول من خلال أبحاثه الأنتربولوجية، البحث عن البنية اللاشعورية للأساطير الشَّعبية، بحكم أن اللاشعور هو مكمن الحقيقة. فكان الاعتماد الأوَّل على البنيوية كمنهج صارم يتَّسم بالعلمية، ويُفضي إلى نتائج دقيقة ويقينيَّة، إذ أكَّد ستروس دائما على ضرورة اتِّباع المنهج البنيوي في الدراسات الأنتربولوجية، إذا كانت تريد لنفسها الخروج من دائرة الدِّراسات الميتافيزيقية؛ فعند مقارنته بين البحوث الاجتماعية واللُّغوية، بَيَّن ستروس المكانة الهامَّة التي تحتلُّها اللغة، لكونها منهجا ووسيلة تقود إلى الدِّقة واليقين، يقول في هذا: "لقد اتَّبع علماء اللغة منهجا أدقّ، وتوصَّلوا إلى نتائج أمتن"[64].

وبالفعل نجد أن البنيوية قدَّمت النموذج العلمي الأمثل لكثير من العلوم، على غرار الأنتربولوجيا، حيث رأى ستروس أنَّه بظهور اللسانيات البنيويَّة، وما حقّقته من دقّة وصرامة، صار بإمكان العلوم الاجتماعية الأخرى أن تتخلَّص من مأزق الرَّيب في النتائج. مع العلم أنّ الحقل الذي ركَّز عليه ستروس أبحاثه الأنتربولوجية هو الفونولوجية(Phonologie)، وهو العلم المختصّ بدراسة الوحدات الصَّوتية من خلال وظيفتها في لغة معيَّنة، إذ يعود الأصل في تأسيسه إلى العالم الروسي"تروبتسكوي". فبظهور هذا العلم من وجهة نظر ستروس، انقلبت الأوضاع في العلوم الاجتماعية، "فلم تُجدَّد فقط الآفاق اللغوية، إنَّ تَحَوُّلات بهذا الاتِّساع لم يقتصر على علم خاص، إنّ الفونولوجية لا يمكن أن تتخلّف عن القيام إزاء العلوم الاجتماعية بالدور المُجدِّد الذي قامت به

[64]- كلود ليفي ستروس، الأنتربولوجية البنيوية، المرجع السابق، ص 51.

الفيزياء النووية"[65]؛ فبتطبيق اللسانيات البنيوية في الدراسات الأنتربولوجية، يمكننا لا محالة الوصول إلى نتائج دقيقة كتلك التي نجدها في حقل العلوم الرياضية، من منطلق أنّ "الشروط الأساسية للقيام بدراسة رياضية توجد مجتمعة في علم اللغة، ولاسيِّما في علم اللغة البنيوي في بحثه من زاوية فونولوجية[...] فاللغة أوضح الظّاهرات الاجتماعية التي تعرض الخاصِّيتين الأساسيتين اللّتين شكّلتا مادَّة دراسة عمليَّة"[66].

شكَّلت اللسانيات البنيوية إذن، المنطلق الحاسم في الدراسات الأنتربولوجية لستروس، هذا ما أثبتته النتائج التي توصَّل إليها، من خلال كشفه عن البنية اللاشعورية في دراسته للأساطير وبنى القرابة، حيث فتح ستروس المجال من خلال نتائجه وتحليلاته، لرواج اللسانيات البنيوية واتِّساع مجالات تطبيقها، وهذا ما تجسَّد مع "جاك لاكان"(Jacques Lacan) في ميدان التَّحليل النَّفسي، فكيف طُبِّق المنهج البنيوي في التحليلات النفسية اللاكانية؟

ج- جاك لاكان وبنيويَّة الذَّات:

إنّ اكتشاف "فرويد" لمنطقه اللاشعور، يُعدُّ بالفعل نقلة نوعيَّة في مجال الأبحاث النَّفسية والفلسفية على السَّواء، فبإثباته أنّ الذّات تعيش حالات لا تعيها ولا تستطيع التَّعرُّف عليها ولا تفسيرها، فتح الباب على مصراعيه لمجال البحوث النفسية، للانفتاح على مجال كان مجهولا في معرفة الذَّات؛ فقد عالج فرويد الذّات على عكس سابقيه، انطلاقا من تركيبتها اللاشعورية، فبعد أن وضع ديكارت الكوجيطو، الذي أثبت من خلاله وجود الأنا بدلالة التَّفكير، وأتى من بعده هيجل، الذي اعتبر الذّات تعبير عن تطوُّر تاريخي، لكونها تسعى دائما للوصول إلى المطلق، فقد دُرست الذّات دون أن تُخترق الظاهرة في جوهرها؛ "فليس هناك ما يشير إلى الطّريقة التي يَتمُّ من خلالها هذا الإدراك أو إلى مصدر الفكر، أو هل أنّ الحالة المُثلى للإدراك التاريخاني-بالنِّسبة لهيجل- عمليَّة تحقيقيَّة، إذ أنها مُجرَّد هوام يخضع للطموحات المثالية"[67]. بمعنى أنَّ المعرفة تمتاز بالنِّسبيَّة لكونها مقيَّدة بالألفاظ التي يستعملها الإنسان في التعبير عن أفكاره، وتمنح من خلال ذلك المعنى لوجوده، ليغدو مدركا بالنسبة لتاريخه الخاص الذي تحدَّدت وفقه تلك المعاني، فأصبحت مُحرِّكاً داخليًّا له دون علم.

---

[65]-كلود ليفي ستروس، الأنتربولوجية البنيوية، المرجع السابق، ص 52.

[66]- المرجع نفسه، ص 76.

[67]- عدنان حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى جاك لاكان، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998م، ص 56.

وعلى هذا الأساس، سعى فرويد ومن بعده لاكان، إلى ضرورة تحليل بنية الذات ودراستها بنيويا، لكونها تأخذ مظهرين اثنين، أحدهما شعوري والآخر لا شعوري، إلاّ أنّ هذا الانقسام لا يعني أنَّ الجانبين منفصلين عن بعضهما البعض، بل إنَّهما يُشكِّلان وحدة لا فكاك فيها، أو هما حلقتان من السلسلة البنيوية للذّات، تخضع في جوهرها إلى اللعبة اللغوية.

فقد أصبح الكلام ذو دور أساسي في التحليل النفسي، بحكم أنَّه الوسيلة الوحيدة التي يمكن بواسطتها التّعرُّف على بنية الذات الدَّاخلية، لكونها عبارة عن وعاء لا يُعرف باطنه إلَّا عن طريق الوصف، الذي يعتمد أساسا على القوالب اللغوية المختلفة والمتعدِّدة من لغة لأخرى، وعلى الرغم من اختلافها، فهي تشترك جميعا في كونها تُحدِّد الإطارين الزماني والمكاني، هذا ما أدّى بلاكان إلى الاهتمام باللغة في التحليل النفسي، فأخذت جوهر وصميم أبحاثه، "لأنّ مشكل اللغة يقع في صميم الإشكالية الإنسانية"[68].

وانطلاقا من هذا، اعتبر لاكان اللاشعور "مُركَّب كاللغة، لغة تختلف عن اللغة التي نتكلّم بها، كونها بدائية التعبير تَشتقُّ معناها من التَّصور النظري والسَّمعي، ضمن تركيبة ترضخ بصورة خاصَّة لعامل الرقابة"[69]؛ وبناءا على هذا، مثَّلت اللغة القاعدة الأساسية للأبحاث التي قام بها لاكان في بلورة مفهوم الذات، نظرا للدِّقّة التي تُميِّز اللغة، وهي الوسيلة الأنسب لبلوغ الدِّقَّة والخروج من مأزق النِّسبية، الذي طالما عانت منه العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وقد شكّلت الرَّغبة أساسا متينا في الأبحاث اللاكانية، انطلاقا من أنّ الذّات وجود يعتريه النُّقص، فموضوع الرَّغبة هو الدَّافع الأساسي في تحريكها، بيد أنّه لا يمكن تحديده لأنّه كلّما برز موضوع كلَّما تلاشى واندثر، فكلُّ المواضيع ما هي إلّا بدائل وصوَّر للموضوع الأساسي، الذي يُعدُّ من أهمِّ الموضوعات التي تدخل في تركيبة الهوام المؤسَّس[70]، فكانت الطَّريقة البنيويَّة منهجًا في تحليلية الذات، من خلال التَّعرُّف على رغباتها، لأنَّها تمثِّل القاعدة الأساسية التي انبثق منها اكتشاف اللاشعور على يد سيغموند فرويد، فقد أثبت فرويد أنّ الرَّغبة تسكن اللاشعور، والذّات لا يُمكنها أبدًا التَّعرُّف على رغباتها، لأنَّها غير واعية وغير قابلة للملاحظة، ويُضيف لاكان، بأنَّه

---

[68]- جاك لاكان، اللغة الخيالي والرمزي، إشراف مصطفى المنساوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص 07.

[69]- عدنان حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان، المرجع السابق، ص ص 56-57.

[70]- المرجع نفسه، ص 57.

"ليس هنالك لا شعور بِمُجرَّد احتمال وجود رغبة لا شعوريَّة، فقد تكون مُغلقة، ثقيلة أو حتى حيوانية، أو نابعة من الأعماق التَّحتية، بِدائية في مصدرها، وتطمح للارتفاع إلى مستوى الشعور بل على العكس، فإذا كان هناك من رغبة، فلأنّ هنالك لا شعورا، أي أنه يَصعب على الذَّات أحيانًا التَّحكُّم ببنية اللغة وبتأثيراتها، إذ لابدَّ أن يَفلت منها شيء ما، وهو إذا ما قِسناه على مستوى اللغة، يبدو أنّ شيءً ما يتعدَّى الشعور، وفي هذا الحقل الإضافي تكمن وظيفة الرغبة"[71].

يتبين من هذا النَّص، أنّ لاكان اعتبر الكلام أكثر العوامل حسمًا في التحليل النفسي فاللاشعور يتجلّى بصفة واضحة من خلال فلتات اللسان التي تُسرِّب الكلام، ويمكن القول أنَّ لاكان اعتبر اللغة مسكنًا للّاشعور، من منطلق أنّها تشمل الفكر، كما تشمل وتُعبِّر عن النّشاط الإنساني، فلا يمكن التّعرُّف على رغبة الذات اللّاواعية، إلَّا إذا سلَّمنا بوجود رابط أساسي بين الرَّغبة واللغة، وما لم نُعرِّف الذات باعتبارها كائنا مُتكلِّما بالدَّرجة الأولى، فما يُعَيِّن الوجود الإنساني تعيينا أحسن من غيره، يتمثَّل في أنّ الفرد يظهر في عالم يوجد فيه شيء ما وجودًا دائمًا وقبليًّا، أي توجد فيه اللغة، فالذات "مهما حاولت الإفلات من قبضته فلن يتأتّى لها ذلك، فكلُّ فرد خاضع للغة، وهي من يجعل منه ذاتا"[72].

وفي تقدير أهميَّة اللغة في التَّحليل النفسي، يَرُدُّ لاكان على الفرويديين بقوله: "إنَّ المحلِّلين يُقرُّون بالتّخلِّي عن الأساس الذي تَنْبَني عليه الكلمات، وعن الكيفية التي تستخدم بها الكلمات، وذلك في تفسيرهم للخيالي، وفي معالجتهم علاقات الموضوع والتَّحوُّل المضاد[...] مِمَّا يجعلهم دريئةً لخطر التّخلِّي عن لغتهم نفسها، في سبيل لغة جامدة"[73].

ويَعود الاهتمام الكبير باللغة في مجال التحليل النفسي عند لاكان، إلى الثورة التي أحدثتها الأبحاث السوسيرية في مجال الألسنية، وتزامنًا أيضا مع النّجاحات التي حقّقتها التحليلات الأنتربولوجية مع ليفي ستروس، وبالتّحديد في تطبيقه للمنهج البنيوي، محاولةً منه اكتشاف البنية اللاّشعورية التي تتضمَّنها الأسطورة.

فقد كان علم اللغة البنيوي، بمثابة الجسر الآمن في قراءة لاكان لفرويد، قراءة مُؤسَّسة على التّقابل بين مختلف الثُّنائيات التي بنى عليها دوسوسير علم الألسنية البنيوي؛ إذ تنتظم تلك الثنائيات

---

[71]- عدنان حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان، المرجع السابق، ص 59.

[72]- جاك لاكان، اللغة الخيالي والرمزي، المرجع السابق، ص ص 11-12.

[73]- إديث كريزويل، عصر البنيوية، المرجع السابق، ص 222.

من خلال العلاقات بين الدال والمدلول من جهة، وبين اللغة كنسق، والكلام كتعبير عن الفرديَّة من جهة ثانية، إضافة إلى التَّنظيم الحاصل على المستويات الفونيمية التي تُمَيِّز الكلام بمختلف الأنساق المجرَّدة للعلامات المُتضمِّنة لتعارضات خاصَّة بها من جهة أخرى.

على ضوء ما سبق، يتبيَّن أنَّ الهدف العام الذي رسمته البنيوية، كان مُستَمدًّا أساسا من الأبحاث الفرويدية، بغاية الكشف عن البنية اللاشعورية في مختلف تجلِّيَّاتها، وربَّما المُضيِّ إلى أبعد من ذلك، بالكشف عن البنى الخفيَّة الكامنة وراء اللاوعي الجماعي، التي أسَّست لظهور الخطاب في مختلف مستوياته، سواء كان مجال الأنتربولوجيا أو علم النفس أو المعرفة. ولتحقيق الهدف الذي رسمته البنيوية لنفسها، كان لِزامًا على الفلاسفة البنيويين اتِّباع وسيلة تضمن تحقيق نتائج تُضاهي النتائج المحقّقة في الحقول العلمية الأخرى وبالتالي كان الأنموذج الأمثل المُقتدى به من طرف البنيويين، هو النَّموذج اللغوي كما حُدِّدت مبادئه على يد دوسويسر وجاكوبسون.

وبهذا الشَّكل، مثَّلت اللغة الأداة المناسبة التي تضمن الدِّقَّة واليقين العلمي في البحوث الإنسانية، فاتَّسع بذلك مجال الأبنيَّة التَّحتية للنَّص، ليغدو معه مستوى الطَّرح والمساءلة مُنفتحا بشكل مطلق، هذا ما يجعل من فعل القراءة مُتعدِّدًا ومختلفا من سيَّاق لآخر. والنتيجة من هذا، أن أُسقِطت أوهام البُنى الظَّاهرية في النَّص، لأنَّها تُعتبر من مُخلّفات الإرث الميتافيزيقي الذي لم يعد يُوَّاكب تطلُّعات البحث العلمي.

وكما سبق تحليله في الفصل الأول، أنَّ الهدف الأساسي لـــ"فوكو"، يتمثّل في التَّحرر من قيود الفلسفة التَّقليديَّة وتجاوز موضوعاتها، التي أصبحت لا معنى لها في زمن يحيا على وقع تغيُّرات لا عَدَّ لها ولا حصر. فالتَّطوُّر الذي شهدته التِّقنيَّة في مختلف المجالات كان له الأثر البالغ على الواقع الثقافي والفكري، هذا ما أدَّى إلى انعطاف على مستوى طُموحات الذّات، وانحرافها عن النَّسق الذي فرضته إبستيميَّة التفكير الميتافيزيقي، فقد ولّى زمان الحرِّيَّة والمسؤولية في معناها الميتافيزيقي، وغيرها من المشكلات التي أصبح من غير الدَّاعي إضاعة الوقت وإهدار الجهد في البحث عن كُنهها، بل من الأجدر أن يُوجَّه التَّفكير صوب تقنيَّات الذات، بالكشف عن جملة التَّغيُّرات التي اعترتها جرَّاء الفكر الأنواري المُؤَسَّس على فكرة اللُّوغوس والتَّمركز حولها.

حيث سعى "فوكو" ومعظم المثقَّفين من جيله، على غرار جيل دولوز وجاك ديريدا وغيرهم من المفكرين الذين اتَّبعوا الهدي النيتشوي، سعوا إلى مجاوزة هذا الواقع الفكري المتأزِّم، مُتطلِّعين

إلى آفاق فلسفية ذات صبغة إبداعية، لأنّ الغاية الأساسية التي سعى إليها هؤلاء، هي القطيعة مع كلِّ فكر كلاسيكي، ويبيِّن "فوكو" هذا بقوله: "لقد تحدَّدت في اليوم الذي أظهر لنا فيه ليفي ستروس بالنِّسبة للمجتمعات، ولاكان بالنِّسبة للاشعور، بأنَّ من المحتمل أن يكون المعنى سوى أثر على السَّطح، سِوَى بريق وطفاوة، وأنَّ ما يخترقنا في العمق، وما يوجد قبلنا ويسندنا في الزمان والمكان هو النَّسق"[74]؛ هذا النَّسق الذي تحتلُّ فيه اللغة موقعا حاسمًا، لأنَّها هي من يقوم بفعل التَّكلُّم داخله(النسق)، وبطبيعة الحال، كان ذلك امتدادا لإعجابه وولعه بالنَّتائج المحقَّقة في المجال الأنتربولوجي والنفسي، مع ليفي ستروس ولاكان على التَّوالي، حينما اعتمدا على الألسنية البنيوية. فكيف أثَّر المدُّ البنيوي على مشروع النَّقد الفوكوي؟ وفيم تتمثّل مظاهر هذا التَّأثير؟

لم يكن "فوكو" بعيدا عن المدِّ البنيوي، بل كان من أكثر المعجبين بما حقّقته البنيويَّة من نتائج على مختلف الأصعدة، حيث يرى دريفوس ورابينوف، أنَّ البنيويَّة شكّلت بالنِّسبة لـــ"فوكو" في وقت من الأوقات، "وجهة النَّظر الأكثر طليعيَّة في العلوم الإنسانية، غير أنَّه لم يكن يُعرِّفُ نفسه كممارس للعلوم الإنسانية، إنَّما بالأحرى كمُراقب خارجي، يُحلِّل الخطاب باعتباره دائرة مستقلَّة"[75]؛ لكون "فوكو" لم يكن يرى في نفسه باحثا في مجال العلوم الإنسانية، بل كان دائما يُؤكِّد على أنَّه مُجرَّدُ ناقد تاريخي لمختلف أنواع الخطاب، فقد اهتمَّ بفكرة النَّسق البنيوية، باحثا عن الأثر الذي يمكن أن يُخلِّفه الخطاب في فترة زمنية ما.

بالرَّغم من التَّأثُّر الواضح لـــ"فوكو" بالبنيويَّة، وبالخصوص في "الكلمات والأشياء"، إلَّا أنَّه كان دائما يرفض أن يُوصف البنيوي، بيد أنَّه اعتمد على مفهوم النسق، الذي يُمثِّل جوهر البحث البنيوي، بالإضافة إلى أنّ "فوكو" في تحليله للخطاب، اعتمد بشكل كبير على اللغة، انطلاقًا من تحليل التِّرابطات الموجودة بين الرُّموز وما تُشير إليه، أو بين الدِّلالات وما تَدُلُّ عليه، "فأساس فهم الظواهر أيًّا كان نوعها ومجالها، يكون عن طريق التَّمييز والتَّفريق بين الصِّيغة والمعنى، بين الرَّمز والمغزى بين اللفظة واشتقاقاتها"[76].

بناءا على هذه الخلفيَّة الفكريَّة، صُنِّف "فوكو" من قبل بعض النُّقَّاد والدَّارسين ضمن التِّيار البنيوي، نظرا للمكانة البارزة التي احتلّتها اللغة في أبحاثه، خاصَّة في "الكلمات والأشياء" الذي

---

[74]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 132.

[75]- دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 08.

[76]- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 217.

يُعتبر علامة فارقة في مجال الفكر الإنساني المعاصر، فمنذ صدور الأعمال الأولى لـــ"فوكو"، لوحظت اللّمسة البنيويَّة في أعماله، بدءا من "تاريخ الجنون" و"مولد العيادة".

قبل الشُّروع في تحليل إشكاليَّة علاقة "فوكو" بالبنيويَّة، سنحاول أن نتعرِّف على مفهوم البنيوية من وجهة فوكوية، حيث يعترف "فوكو" بصعوبة إعطاء تعريف مُوحَّد للبنيوية، لأنَّها تجمع اتِّجاهات ومباحث وطرائق مختلفة إنَّها: "مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل ما يمكن تَسمِيَّتُهُ بالوثيقة، بمعنى مجمل العلاقات وآثار الإنسان التي تركها خلفه، والتي مازال يتركها إلى يومنا هذا"[77]؛ بمعنى أنَّ "فوكو" يرى في البنيوية مُجرَّد تحليل لمختلف الوثائق التي أبدعها الإنسان، بغضِّ النَّظر عن اختلافها، سواء أكانت نصوصا أدبيَّة، دينيَّة، أو تاريخية أو أي نصٍّ خلَّفه الإنسان وأصبح من الأرشيف، إذ يتمركز جوهر التحليل البنيوي، على اكتشاف البنية اللاشعوريَّة المتواريَّة خلف الوثيقة، التي تكتسي ثوب اللغة في التَّعبير عن مضمونها، واستناداً لهذا المبدأ، تُحلّل لغة تلك الوثائق والآثار، للكشف عن البنية الرَّمزيَّة المتخفِّية خلف النَّسيج اللغوي؛ وعليه تكون البنيوية وصفا للوثيقة فقط، دون الوقوف عند الخلفيَّات التي جعلت منها تظهر. في حين أنّ المنهجية الفوكوية، تتجاوز الوصف البنيوي بشكل واضح، لأنَّ الوصف الحفري يتَّجه للبحث عن الأسس التي من شأنها أن تُنتج الخطاب في فترات زمنية مختلفة.

وبالرُّجوع إلى مؤلفات "فوكو" الأولى، سيتَّضح بشكل جليٍّ مدى اهتمام "فوكو" باللغة من خلال توظيفها كوسيلة لاختراق الخطاب، بدءاً من تاريخ الجنون ومولد العيادة، وصولًا إلى الكلمات والأشياء. فكيف تكلّمت لغة الجنون؟ وكيف ارتدى الخطاب الطِّبِّي عباءة اللُّغة؟ وكيف كانت اللغة التي تمظهرت فيها الكلمات والأشياء؟

1- الجنون واللغة:

يتَّضح اهتمام "فوكو" باللُّغة بدءاً من أولى مؤلّفاته، حيث بَيَّن في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تغيُّر النَّظرة إلى الجنون، رابطا إيَّاها بالبعد اللُّغوي، فبعد أن كان يُعامل المجنون في العصور الوسطى، معاملة شبيهة بتلك التي عُومل بها مرضى الجذام والبرص، اللذان اندثرا ليفتحا المجال لمرض جديد يُضاهيهما في خطورته، "والأمر يَتعلّق بظاهرة الجنون، وهي ظاهرة ظلّت في

[77]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 27.

حالة كمون لمدَّة قرنين تقريبا، وتُشكِّل حالة رعب كتلك التي أحدثها الجذام"[78]، إلَّا أنَّ هذه النَّظرة ستتغيَّر مع بداية عصر النَّهضة؛ حيث يُرجع "فوكو" سبب هذا التَّغيُّر، إلى الزَّخم الأدبي الذي حَفِلت به جُلُّ المؤلّفات الأدبيَّة، التي تمحورت أساسا حول ظاهرة الجنون، وبالتالي ستتحوَّل النَّظرة إلى الجنون، لتتَّخذ بعدا مخالفا لما كانت عليهم قبل عصر النَّهضة.

هذا التَّغيُّر الذي يتحدَّث عنه "فوكو"، يُعتبر نتيجة للصِّدام الواقع بين النَّزعتين النَّقدية والتَّراجيدية، واختلافهما حول النَّظرة إلى الجنون، وهو ما أدَّى إلى "تحريك الإحساس به، وهو ما يوجد في أساس الصِّياغات التي تَمَّت حوله في بداية عصر النَّهضة"[79]؛ إذ أخذ الجنون مكانته في خطاب عصر النَّهضة، من خلال التَّناول المفرط للظَّاهرة في الإصدارات الأدبيَّة على اختلاف توجُّهاتها، فقد كان يُنظر للجنون في ارتباطه مع اللغة بشكل مباشر وهي ميزة يرى "فوكو" بأنَّها "امتيَّاز خاصٌّ منحه عصر النهضة لعنصر من عناصر النَّسق ويتعلّق الأمر بالعصر الذي يَتعاطى مع تجربة الجنون ضمن حقل اللغة"[80]، هذه القطعية الإبستيمولوجية بين العصر الكلاسيكي وعصر النهضة، تُعتبر مفصل الإشكالية التي حاول "فوكو" معالجتها، رابطا إيَّاها بالبعد اللُّغوي.

بداية يلاحظ "فوكو" أنّ الجنون كان مأسورا خلف جدران الصَّمت المطلق، نظرا للرُّؤية السّلبيَّة التي طبعت وجوده، أمَّا بحلول عصر النَّهضة، سيتبدَّل الوضع بشكل ملفت للانتباه، نتيجة للرُّؤية المخالفة لظاهرة الجنون، فبعد الصَّمت الرَّهيب الذي تميَّز به، "سيعيد عصر النهضة للجنون صوته"[81]، من خلال الإبداعات الأدبيَّة الوفيرة، التي تمحورت أساسا حوله، فقد شكَّل الجنون أساس جلُّ الأعمال الأدبيَّة التي انتشرت في إبستيمي النهضة وعلى الرَّغم من الاختلافات الجوهريَّة في تصوير الظاهرة، إلَّا أنّ الجنون قد احتلّ في أعمال "سيرفانتس" و"شكسبير" موقعًا هامًّا، وذلك لأنَّه بدون سند، فلا شيء يَرُدُّهُ إلى الحقيقة والعقل، إنَّه لا يَدُلُّ سوى على التَّمزُّق، ومن ثم على الموت"[82].

---

[78]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 28.

[79]- المصدر نفسه، ص 49.

[80]- المصدر نفسه، ص 50.

[81]- المصدر نفسه، ص 67.

[82]- المصدر نفسه، ص 60.

وانطلاقا من هذا أصبح للجنون مكانة خاصَّة في الوسط الثقافي في عصر النهضة، بالرَّغم من النَّظرة السلبية التي مُنِيَ بها، والنتيجة من هذا أن غدا يتمتَّع بوجود على مستوى الخطاب، وإن كان وجودا غير قارٍّ وغير ثابت على موقف، و لم يُنظر للظَّاهرة في جوهرها الحقيقي، لأنّ شخصيَّة المجنون كانت مصدر إلهام في التَّصوير الأدبي، فاتَّخذ المجنون دلالات متعدِّدة، سواء في فنِّ الرِّواية أو الأدب في شكله العامِّ، وبالرَّغم من التباعد الحاصل بين الجنون في حقيقته، وبين الصُّورة التي أُعطيت له من طرف أدباء النهضة، إلاّ أنَّ "فوكو" يعتبره أمرا إيجابيا، بعد فترة الصَّمت التي طُبعت بها ظاهرة الجنون من قبل.

أمَّا بحلول العصر الكلاسيكي، سيتغيَّر الواقع الخطابي بشكل ملفت للإنتباه، فإن كان عصر النَّهضة قد أحيا ظاهرة الجنون بعد موتها، ولو كان إحياءً على مستوى الخطاب فقط " فإنَّ العصر الكلاسيكي سيأتي ليسكته بقوَّة غريبة"[83]، هذه القوَّة هي ما يصفها "فوكو" بقوَّة القانون، الذي فرض سيطرته على ظاهرة الجنون بآليَّات سلطويَّة متعدِّدة، تهدف إلى إقصاء المجنون وتهميشه، بدعوى خطاب العقل والطِّب، حيث رُبط الجنون بحالات مرضيَّة شتَّى.

استنادًا لهذا الواقع السُّلطوي، تعدَّدت الخطابات واختلفت، لكنَّها تهدف إلى مقولة واحدة، وهي الإقصاء الكلِّي للمجنون، واعتباره من الشَّواذ في المجتمع؛ فكان من الضَّروري نبذه، بحكم أنَّه يُشكِّل خطرا على النَّسيج الاجتماعي، فقد نُظر للمجنون على أنَّه آفة اجتماعيَّة يجب القضاء عليها بشكل نهائي، حتى على مستوى الخطاب.

يتَّضح إذن أنَّ اللغة شَكَّلت نقطة هامَّة في تحليل الجنون ودراسته عبر حقبه الزَّمنيَّة التي مرَّ بها، تحليل يعتمد أساسا على وصف أركيولوجي للخطابات التي صاحبت الظَّاهرة فقد سعى "فوكو" إلى ربط الجنون بمستوييه، الإبستيمولوجي والأنطولوجي، كاشفا عن المستوى الأركيولوجي لخطاب الجنون، مُوجِّها التَّحليل صوب اللغة، وبالضبط لغة الجنون فقد احتلّت اللغة "المكانة الأولى، ذلك أنّ الجنون وبالتَّدقيق تجربة الجنون تتجسَّد في لغة الهذيان[84].

---

[83]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 67.

[84]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 34.

2- اللغة والخطاب الطبي

بالإضافة إلى تاريخ الجنون، نجد أنّ اللغة تحتلُّ في "مولد العيادة" أهمِّيَّة بارزة، حيث يُبِّن "فوكو" في فاتحة الكتاب، بأنّ موضوعه هو: "المكان أو المجال واللغة والموت والنظرة أو الرؤية"[85]، حيث سعى "فوكو" في هذا الكتاب أن يُبيِّن أركيولوجيًّا الكيفية التي تطوَّرت بها اللغة، لتتحوَّل إلى خطاب علمي مُؤسَّس.

يرجع اهتمام "فوكو" باللغة في التجربة الطِّبِّية، إلى كونها الأداة والوسيلة المناسبة لتحليل موضوع المعرفة، فقد اعتبرها من طبيعة علمية وبنيوية، "من خلال اعتماده على ثنائيّتي الدّال والمدلول ومبدأ التزامن البنيوي"[86]، فالدَّال يُعتبر بمثابة علامة المرض وعرضه، ويُقابله المدلول الذي تتجلى حقيقته-لبُّ المرض- في التركيب الواضح للدَّال؛ فكما أنَّ للدَّلالة صورتين تتشكّل منهما -دال ومدلول-، فالأمر نفسه بالنِّسبة للمرض.

وبناءا على هذا التَّقابل بين ثنائيتي المرض وعرضه، يتَّضح الحضور البنيوي في مولد العيادة، لأنَّ الهدف الأساسي من هذا الكتاب، يتمثَّل في الحفر تحت البنية المعرفيَّة للخطاب الطِّبِّي، وتحليل مختلف الممارسات الإبستمولوجية التي تمخَّضت عنه، وكيف وظَّفت السلطة المعرفة العلميَّة في نشر خطابها وتفعيل آلياته. إضافة إلى الرَّبط بين الحقل الإبستيمولوجي والحقل اللغوي، من خلال توظيف "فوكو" "الدِّيالكتيك اللغوي في مقابل الدِّيالكتيك المرضي مُدقِّقًا في العلاقة بين المرض وتقدُّمه من جهة، وتشخيص الطبيب وعلاجه من جهة أخرى دون إغفال المنهج المتَّبع في العلاج، الذي يُميِّز بين العلامات والأعراض"[87].

ويُمكن الاستنتاج بصفة عامَّة، أنّ اللغة في التّجربة الطبية شكّلت مُنطلقًا حاسمًا بالنسبة لـــ"فوكو"، نظرا للقوَّة الإختراقية التي تتميز بها، فعن طريق اللغة يمكن تحليل مختلف الخطابات على اختلاف مجالاتها، وإدراكا لـــ"فوكو" هذه الميزة الفعَّالة في تفكيك الخطاب كان لابدَّ عليه استخدام اللغة في الوصف والتحليل، مُعتمدًا في ذلك على مختلف الثُّنائيَّات البنيوية، كما هو الحال

---

[85]- Michel Foucault, Naissance de la Clinique, Ed PUF, 1963, Cérès édition, Tunis, 1995, Préface, 03.

[86]- الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص 20.

[87]- إديث كريزويل، عصر البنيوية، المرجع السابق، ص 305.

في مجال الألسنية، وأهمُّ ما استوحاه "فوكو" في دراسته للتجربة الطبية، ثنائيتا الدال والمدلول، وكيفيَّة ربطهما بالمرض وأعراضه.

إضافة إلى ما سبق تحليله، نجد أنّ توظيف "فوكو" للغة يبرز أيضا من خلال اهتمامه البالغ بالأعمال الأدبية، ففي تعليقه على كتاب الاعترافات "لروسو"، نجد أنَّ "فوكو" يُفضِّل لغة الحوار على لغة الاعتراف، لأنّ لغة الحوارات فيما يقول: " تتحدَّث عن الصَّمت باعتباره التجربة الأولى للحوارات، إنَّها تحاول بحث لغة داخل حيِّز حيث كل شيء صامت"[88]، من منطلق أن الميزة الأساسية التي تشتملها اللغة هي الإختراق، فعند إصدراه لتلك الدراسة الهامَّة عن الأديب "ريمون روسال"، تزامن مع إصداره "مولد العيادة" سنة 1963م، محاولة منه البحث عن الشروط التَّاريخية التي جعلت من التَّعرُّف على المريض واعترافاته ارتباطا يُبلور خطاب المرض، والقواعد العامَّة التي يخضع لها.

من هنا كان الاهتمام الفوكوي مُنصبًّا في مرحلة هامَّة من حياته على اللغة، حيث أنَّه "لا يُنكر تحوُّلاته حوالي منتصف الستِّينيَّات، من الاهتمام بالممارسات الاجتماعية التي تُؤَلِّف الخطاب والمؤسَّسات، إلى اهتمام شبه حصري بالممارسات اللسانية"[89]، ومن المنطقي أن تكون اللغة الوسيلة الأنسب لذلك، لأنَّها تُعتبر قِوَام البحث الألسني؛ زيادة على أنَّها(اللغة) الطريق القويم الذي به يتحقَّق هدف الوصول إلى الدِّقَّة في العلوم الإنسانية، وهو الهدف الجوهري الذي سعت إلى تحقيقه البنيوية في مختلف مجالاتها. فكما هو الشَّأن بالنسبة لستروس في الأنتربولوجيا، ولاكان في التحليل النفسي، اعتمد "فوكو" على الآلية اللغوية في تحليل الخطاب، حيث يُبرِّر أسباب هذا الاهتمام في قوله: "كنت أُفضِّل أن أكون مغمورا بالكلمة، بدل أن أتناول الكلمة مُتشوِّفا لتجاوز كُلُّ بداية ممكنة، حيث أَتخيَّل نفسي لحظة أتكلَّم، وكأنّ صوتًا ما يجاورني هاتفا: يكفي أن أستطرد، أن ألاحق الجملة، أن أستوطنها دون أن يدري أحد، وكأنَّما هي ماثلة تومئ إليَّ في لمحٍ خاطف، أمَّا عن البداية، فلن تكون هناك بداية، وبدل أن أكون الشَّخص الذي منه يأتي الخطاب، أُفَضِّل أن أكون فجوة رهيفة في مجراه العرضي، ونقطة اختفائه الممكنة"[90].

---

[88]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 42.

[89]- ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 07.

[90]- المصدر نفسه، ص 05.

يَتَّضح من هذا النَّص، أنَّ اللغة بالنسبة لـــ"فوكو" هي الحيِّز الذي يمكن للإنسان أن يتجوَّل فيه بكل حُرِّية، فالتَّعمُّق بين تفاصيل الخطاب وجزئياته، هو السَّبيل الأمثل للكشف عن مختلف الممارسات الخطابية المستترة وراء البنية اللغويَّة، ويظهر أنَّ اهتمام "فوكو" مُنصبٌّ بالدَّرجة الأولى على الممارسات اللُّغويَّة والخطابية، لأنّ الواقع بكلِّ حيثيَّاته عبارة عن لغة؛ وتجدر الإشارة في هذا السِّيَّاق، "أنَّ الخلفيَّة التَّاريخيَّة لتصوُّر "فوكو" اللغوي، هي مجموعة الشُّعراء والفنانين والفلاسفة، من أمثال" "صاد" و"نرفال" و"هولدرلين" و"نيتشه" و"بتاي" و"بلانشو""[91]. حيث يصف "فوكو" لغتهم بأنَّها تجاوزيَّة واختراقيَّة.

يتمثّل هدف "فوكو" من الاهتمام البالغ باللغة، في الخروج من الفلسفة بمعناها التَّقليدي، وبالضَّبط الفلسفة بالمعنى الهيجلي، حيث اعتبر "فوكو" النَّسق الذي فرضته الهيجلية على المسار الفلسفي، بمثابة العقبة الإبستمولوجية في التَّعامل مع مختلف الممارسات الخطابية، فالفتح الذي قام به هؤلاء الفلاسفة- وبالخصوص نيتشه- يُعتبر بمثابة المنفذ الآمن الذي تنبثق منه روح التَّجديد في الفلسفة، فلسفة تخرج عن النَّسقيَّة التي رهنت مقولة الحقيقة بين جدران المُطلقيَّة والثّبات، آسرة بين مقولات خطابها المثالي كل محاولة للإبداع الخلّاق.

ما يمكن استخلاصه ممَّا سبق، أنّ "فوكو" في هذه المرحلة من تاريخه، كان أكثر اهتماما وميلا إلى اللغة والخطاب على حدِّ السَّواء، فإذا ما قمنا بإجراء مقارنة بين التَّوجُّه الفوكوي في هذه الفترة مع الوجوديَّة في صيغتها السارترية، نجد أنَّ سارتر أولى أهمِّيَّة بالغة بالذَّات، إلَّا أنَّه اهتمام على المستوى الميتافيزيقي، دون أن يكون هناك تتبُّع لمختلف التَّجاوزات التي مورست على الذات، في حين أنَّ "فوكو" حاول اقتفاء أثر الخيط الرَّفيع الذي يربط الذات بواقعها المعيش(Le vécu)، فهي بمثابة محاولة ابستيمولوجية لإبراز وجود جديد يتمثَّل في اللغة، على أشلاء اختفاء الذات.

فالهدف الذي سعى إلى تحقيقه "فوكو"، يتمحور في الكشف عن تجلِّيات اللُّوغوس الغربي وتشكُّلاته عبر الحقب التاريخية المختلفة؛ وبناءًا على هذا، لم يعتمد على الذَّات كوسيلة لذلك، "بل اعتمد على فكِّ شفرة اللغة التي تتوزَّع في كل مكان، مُمثّلة في مختلف أنواع الخطاب، فاللغة ليست مجرَّد تجلّي لما نعرفه، إنَّها الموضع الذي تنشأ فيه وتتولَّد عنه كل معرفة"[92].

---

[91]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 47.

[92]- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، القاهرة، 1976م، ص 118.

وكنتيجة لتحليلية اللغة من خلال كتابي تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ومولد العيادة، يُمكننا القول أنّ موضوعة اللغة قد شَكَّلت مُنعطفًا حاسما ومُهمًّا في المشروع الفوكوي، ولا نكون مُبالغين إذا قلنا أنَّ هذا الاهتمام الملفت للانتباه، وهذا الحضور القوي لعنصر اللغة، يُعتبر امتدادا للمدِّ البنيوي؛ الذي شكَّل مرحلة حاسمة في المسيرة النَّقديَّة لـــ"فوكو"، ليس هذا القول من باب لعبة التَّصنيفات، التي يتنكَّر لها "فوكو" في حدِّ ذاته، إلَّا أنّ كلُّ الأدلّة والقرائن تُثبت ذلك، بيد أنَّه لم يكن اهتماما من باب فلسفي محض، فقد كان هذا الولع باللغة –كما سبقت الإشارة له– نتيجة للتّأثُّر الواضح بمجموعة الأعمال الأدبية التي لها مكانتها في التاريخ الثقافي الغربي، على غرار أعمال "روسال" و"بتاي" و"بلانشو" وغيرهم من الأدباء الذين استهوت كتاباتهم "فوكو"، وحتى من النَّاحية الأسلوبية، فإنّ اللُّغة التي احتواها تاريخ الجنون أو مولد العيادة، نجد بأنَّها لغة في قمَّة الأدبية. واستنادا لهذا يمكن القول أنَّ التَّصوُّر اللغوي في هذه المرحلة الفكرية لـــ"فوكو"، كان أقرب للأدب منه للفلسفة، هذا ما سيتغيَّر لاحقا، وخصوصا مع إصداره لكتاب الكلمات والأشياء؛ فكيف كان التَّصوُّر الفوكوي للُّغة من خلال الكلمات والأشياء؟ وما هي علاقة هذه النَّظرة بالمشروع الحفري لـــ"فوكو"؟

3- اللغة بين الكلمات والأشياء:

يُعتبر كتاب الكلمات والأشياء من أهمِّ ما ألَّفه "فوكو" على الإطلاق، فقد أحدث هذا المُصنَّف رجَّة في مجال البحث الإنساني والاجتماعي والفلسفي عموما، واللُّغوي على وجه الخصوص، إذ اعتبره الدَّارسون في فكر "فوكو"، فتحًا جديدا من الفتوحات البنيويَّة في السِّتينيَّات من القرن الماضي، نظرًا لما احتواه من نظرة جدُّ مُهمَّة ومتطوِّرة للُّغة، فقد صنِّف في خانة الكتب اللغوية، بحكم تناوله للعلاقة المُعقّدة والشَّائكة بين الكلمات وما تدلُّ عليه.

يرى "فوكو" أنّ اللغة قد غُيِّبت تماما، أو بالأحرى أُبعدت عن جوهرها وكنهها الحقيقي "فمنذ أن انفصلت اللغة عن التَّمثيل، لم يبق لها وجود وحتى يومنا الحاضر، إلَّا تحت شكل مبعثر"[93]، فقد اندثرت قيمتها وفُقدت في مجال البحوث الإنسانية والاجتماعية، بل وحتى الفلسفية واللغوية، حيث تناسى الفكر أنَّها غاية في ذاتها وليست وسيلة، إضافة إلى الفهم الذي أُحيط باللغة من طرف الفيلولوجيين، حيث اعتبروها "كما لو كانت أشياء كوَّنها التاريخ ووضعها

[93]– ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 254.

في متناولنا"[94]، فاللغة لم تَعُد سوى قوالب تحمل خطابات مُتعدِّدة، ففي حالة التفسير، تكون اللغة بمثابة نصوص يجب تهميشها، حتى يظهر معناها الحقيقي المتواري وراءها؛ بمعنى أنّ البحث يبقى دائما مُنصبًّا على الكشف عن المعنى الباطني الذي يمكن أن يتضمَّنه النَّص، ففعل القراءة في هذه الحالة، يكون متوجِّهًا صوب الكشف عن تلك المعاني التي لا تتمظهر على السَّطح اللغوي، وهذا هو جوهر التأويل؛ الذي يرفضه "فوكو" أثناء التَّعامل مع مختلف النصوص والوثائق التي خلَّفها الإنسان، ويمكن حصر هذه الوثائق في كلمة التُّراث، أو الأرشيف بالتَّعبير الفوكوي، هذا ما أدَّى في نظر "فوكو" إلى "تَبدُّد وحدة النَّحو العام -أي الخطاب- وظهرت بحسبه صيَّغ مُتعدِّدة يستحيل إعادة وحدتها، بدون شكٍّ لهذا السبب بالذات، ربَّما يكون الفكر الفلسفي قد ابتعد طويلا عن اللغة"[95]، هذا البون الشَّاسع بين الفكر الفلسفي واللغة، أثّر بالسِّلب على دورها في المعرفة، حيث غدت هامشًا لموضوع الفكر، أي أنّ دورها اقتصر في إزالة العوائق التي تعترض الفكر في مسعاه نحو الحقيقة.

واستمرَّت هذه الميزة التي فرضها النَّحويُّون على اللغة حتى اللحظة النيتشوية، التي يعتبرها "فوكو" جدُّ هامَّة في التاريخ المعرفي الغربي، فمع نيتشه –القرن التاسع عشر- ستعود اللغة لتَحتلَّ مكانتها الأساسية في البحث الفلسفي، حيث يرى "فوكو" أنّ "نيتشه الفقيه، أوَّل من قَرَّب المُهمَّة الفلسفية من حدود التفكير اللغوي"[96]، انطلاقا من التَّساؤل النيتشوي عن ماهيَّة المُتكلِّم، بمعنى من يمتلك حقيقة الخطاب؟

وبناءًا على هذه الإشكالية النِّيتشويَّة، يُحاول "فوكو" أن يبني تَصوُّرا للغة من خلال الكلمات والأشياء، مُتَّخذا من البعد التاريخي أداة أساسية لتحقيق ذلك، حيث يتناول المسار اللغوي عبر الحقب التَّاريخيَّة الكبرى التي مرَّ بها الفكر الغربي، وفقًا لتصنيف أركيولوجي يتناسب وآليات المنهج الحفري، بدءًا من عصر النهضة والعصر الكلاسيكي، وصولا إلى العصر الحديث؛ ساعيا "فوكو" من هذا، للحفر تحت البُنى المعرفية الغربية، في ارتباطها بالحقل اللغوي و الخطابي،

---

[94]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 254.

[95]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[96]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وكان ذلك انطلاقًا من إشكالية جوهرية، صاغها كما يلي: "ما هي اللغة، وكيف الالتفاف حولها لإظهارها بذاتها وبكلماتها؟"[97].

لإشباع الفضول الفكري كما يقول "فوكو"، جاءت الكلمات والأشياء لتجيب عن هذا السؤال، الذي يُمَثِّل جوهر التحليل في الكتاب، ويُعتبر المنعطف الحاسم في المسيرة الفكرية "لفوكو"، مُركِّزا من خلاله على تحليلية الذات، بمعنى الأنا الغربية في تشكُّلاتها بين الخطابات المختلفة، مُفكِّكا بذلك مختلف انجازاتها، مُستقصيًّا المسار التاريخي الذي ظهرت فيه مقولة العلوم الإنسانية، واقفا على أهمِّ القطائع الإبستمولوجية التي عرفتها الحضارة الغربية[98]. محاولا من خلال ذلك التَّأريخ لظهور مقولة الإنسان، فما هي أهمُّ الخصائص التي ميَّزت إبستيمي النهضة؟

أ- عصر النهضة وابستيمية التَّشابه:

الميزة الأساسية التي اختصَّ بها إبستيمي النهضة، تتمثّل في بلورة نظرة للُّغة، قائمة على التَّشابه والتَّمثيل، بمعنى التَّشابه الذي يحكم موضوعات العالم بعضها مع البعض الآخر، وهو النَّموذج الذي طُبِعَت به المعرفة في هذا العصر؛ فمعرفة عصر النهضة تميَّزت بالسَّذاجة المليئة بالدهشة أمام ظواهر الطبيعة، بحكم أنّ اللغة لم تكن غير "جزء من التَّوزيع الكبير للمتشابهات والتَّوقيعات، وبالتَّالي فيجب أن تُدْرَسَ هي نفسها كشيء من الطَّبيعة فلعناصرها كما هو الأمر بالنِّسبة للحيوانات أو النباتات أو النجوم، قوانينها في القرابة والتَّوافق، وتماثلاتها المحتومة"[99]؛ فكانت اللغة وكلماتها سلسلة من العلامات، تُشبه إلى حدٍّ كبير العلامات الطَّبيعيَّة الأخرى، كما هو الحال بالنسبة للنَّباتات والحيوانات، ومختلف العناصر الموجودة في العالم الطبيعي.

استنادًا إلى هذا المجال الضَّيِّق الذي قُيِّدت به اللغة، انحصرت وظيفتها في التَّعبير عن الطّبيعة، أو اعتبارها جزءاً منها، ونتيجة لهذا، اعْتُبِرَت العلاقة بين الكلمات والأشياء، أو الدَّوال والمدلولات، طبيعيَّة حتميَّة لا لبس فيها، فيكفي أن تكون لفظة حتى يكون لها مقابل في العالم المادِّي؛ وتجدر الإشارة في هذا السِّيَّاق، أنَّ النَّظرة التي مَيَّزت عصر النَّهضة، لها ما يُبرِّرها دينيًّا، فلأنّ الله هو من خلق الأشياء والكلمات، فكان من الضَّروري أن يكون لكلِّ اسم شيء يُماثله في العالم الطّبيعي، وفي هذا يرى "فوكو" أنّ اللغة كانت في "شكلها الأوَّل حين وهبها الله نفسه

---

[97]-ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 255.

[98]- هاشم صالح، ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984م، ص 28.

[99]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 52.

للناس، شارة أكيدة وشفّافة بشكل مطلق للأشياء لأنّها تُشبههم، فالأسماء وُضعت على ما كانت تُشير إليه، كما كُتبت القوة في جسم الأسد، والملوكية في نظرة الصَّقر، وكما أنَّ تأثير الكواكب مطبوع على جبهة البشر بفضل التَّشابه"[100]، والأصل في هذا التَّصور، هو الاعتقاد السَّائد بأنّ الله منح لغة واحدة للبشر، لغة تتميَّز دلالاتها بالثّبات المطلق.

إنّ أهمَّ نتيجة أسفرت عن مقولة التَّشابه، هي الطَّابع الكوني للُّغة، إذ لم يكن هناك تعدُّد للُّغات، فلا توجد لغة خاصَّة بمجموعة بشريَّة بعينها، أو إشارات يستعملونها فيما بينهم بل إنّ فعل التَّواصل كان يتمُّ في شكل بسيط ويسير، نظرا لوجود لغة واحدة، ميزتها الأساسية الشفافية والوضوح، "إلَّا أنّ هذه الشفافية قد حُطِّمت في بابل عقابا للبشر"[101] هؤلاء الذين كثُرت معاصيهم وآثامهم، فعاقبهم الله على ذلك، بأن دمَّر تلك الميزة الوحدويّة للُّغة، وبهذا تعدَّدت اللُّغات واختلفت فيما بينها.

تُعَدُّ هذه المرحلة جدُّ أساسيَّة في التاريخ اللغوي، لأنّ "فوكو" يُبرز مدى أهميَّة القطعية الإبستمولوجية الواقعة على أساس الزمان في اللغة، ويوضِّح ذلك بقوله: "واللغات لم ينفصل بعضها عن البعض الآخر، و لم تُصبح غير متلائمة مع بعضها، إلَّا بمقدار ما أُزيل أوَّلًا هذا التَّشابه بالأشياء، الذي كان السَّبب الأول في وجود اللغة"[102]، غير أنَّ هذا الغيَّاب الذي عرفه التَّشابه، لم يكن بصفة مطلقة، بمعنى أنَّه عُوِّض بتشابه قي ثوب مغاير، فعلى الرغم من اختلاف اللغة ممَّا كانت عليه، إلّا أنَّها بَقِيت دائمًا مُرتبطة بالطّبيعة، لكونها لغة الله التي خاطب بها آدم للوهلة الأولى، ولأنَّها أيضا اللغة التي أَطلق من خلالها آدم تسميَّته للحيوانات؛ ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين العلامة والإشارة والكلمة، "فليس هناك في كل مكان سوى لعبة واحدة، لعبة الإشارة و التشبيه، ولذلك فإن الطبيعة والكلمة، يستطيعان أن يتقاطعا إلى ما لا نهاية، مُشكِّلين –لمن يعرف القراءة– نصًّا كبيرا واحدا"[103]. وكان نتيجة ذلك، أن أُحيطت الكتابة بقيمة جدُّ مميَّزة، نظرا للتَّرابط الموجود بينها وبين ما تُعبِّر عنه من أشياء، وسبب ذلك المكانة التي احتلَّها عامل التَّشابه، حيث يرى "فوكو" أنَّه "واحد من الأحداث الكبرى في الثقافة الغربية[...] والأولوية التي أُعطِيَّت لتأويل

---

[100]– ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 53.

[101]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[102]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[103]– المصدر نفسه، ص 51.

النُّصوص الدينية على تقاليد الكنيسة وسلطتها العلمية، كل هذا يشهد على المكانة الأساسية التي احتلّتها في الغرب الكتابة"[104].

يتبيَّن من هذا النّص، أنَّ الكتابة حُضيت بمكانة جدُّ خاصَّة في عصر النَّهضة، هذا ما أدَّى إلى بروز التَّأويل كمنهج أساسي في فهم النصوص، وخاصَّة الدِّينيَّة منها(الكتاب المقدّس)؛ فالمهمَّة الأساسية التي أُسندت للُّغة، تمثَّلت في فهم مختلف أنواع الخطابات وتأويلها وشرحها، وهذا ما أدَّى إلى بروز مشكلة المعنى في قراءة النُّصوص، حيث اختلفت القراءات والمعاني المُعطاة للنَّص الواحد؛ فانبثق عن هذا التَّعدُّد للمعاني خطاب جديد، سُميَّ بالخطاب الشَّارح، لأنّ الخاصيَّة الجوهرية للمعرفة في هذه الفترة، لم تتمثَّل في الرُّؤية ولا في البرهان، وإنَّما اقتصرت على ممارسة النَّشاط التَّأويلي على مختلف النصوص بما فيها النَّص المقدَّس.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها، أنَّ اللغة في عصر النهضة، لم تكن سوى تمثُّلات دلاليَّة للأشياء الموجودة في العالم الطبيعي، ولذلك كان التَّشابه أهمَّ ما مَيَّز إبستيمي النَّهضة، بالإضافة إلى اعتماد التأويل والشَّرح كمنهج في فكِّ الغموض الذي يكتنف النصوص، بهدف فهمها وشرحها؛ وكنتيجة لهذا الواقع المعرفي، لم تنفصل اللغة أبدا عن السِّياق الثقافي، بل كانت وجها هامًّا من أوجه المعرفة في تلك الحقبة، يقول "فوكو": "إنَّنا نرى أنّ تجربة اللغة تنتمي إلى الشَّبكة الطّبيعيَّة، بمعنى الكشف عن نسق التَّشابهات التي تجعلها متقاربة ومتضامنة فيما بينها"[105].

هذه أهمُّ الملامح التي تميَّزت بها اللغة في إبستيمي النهضة، فهل سيظلُّ التَّصوُّر نفسه سائدا في العصر الكلاسيكي؟

ب-العصر الكلاسيكي والقطيعة اللغوية:

بالانتقال إلى العصر الكلاسيكي، يلاحظ "فوكو" أنّ ثمّة قطيعة ابستيمولوجية غاية في الأهميَّة، تتحدَّد زمانيا مع بداية القرن السابع عشر، حيث ولَّى عصر النهضة وابستيميته ليأتي العصر الكلاسيكي، حاملا بين مقولاته تصوُّرا مخالفا للُّغة؛ وقد رافقت هذه القطيعة بشكل ما انبثاق اللحظة الديكارتية، ففي هذه الفترة توقّف الفكر عن التَّحرك وفق نموذج التَّشابه والمحاكاة، "فلم تعد المحاكاة اللانهائية وسيلة المعرفة في العصر الكلاسيكي، بقدر ما أصبحت تدلُّ على الوهم

---

[104]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 54.

[105]- المصدر نفسه، ص 57.

والارتباك، ومهاوي الخطأ والضَّلال"[106]، فظهر بديل جديد للغة التي انفصلت عن ما هو مادي، بمعنى أنَّها لم تَعُد جزءًا من العالم، فبرز مفهوم الخطاب كعامل محوري في التَّصوُّر اللغوي، "فإن كان عصر النهضة قد توقَّف عند هذه الواقعة الخام، من أنّ ثمّة لغة في سماكة العالم، هناك حروف مكتوبة، مُختلطة بالأشياء أو تجري تحتها، هناك أحرف أولى من الكلمات، موضوعة على المخطوطات أو على أوراق الكتب وكل هذه العلامات المُلِحَّة، كانت تستدعي لغة ثانية، لغة الشرح والتفسير، لتجعل اللغة التي تنام فيها تتكلم وتغدو مُتحرِّكة، إنَّ كينونة اللغة تسبق ما يمكن أن تقرأه فيها الكلمات التي تجعلها تُرَدِّدُ صداها"[107]؛ فالتَّصوُّر اللغوي في إبستيمي النهضة، لم يَكُن يُعطي الجديد في تعامله مع النُّصوص، لأنَّ ماهية اللغة سابقة في الوجود عن المعنى الذي يمكن أن يتضمَّنه النَّص، في حين أن هذه الرُّؤية لن تظلَّ على حالها في العصر الكلاسيكي، بل سيعتريها تغيُّر مطلق؛ فقد تَمَيَّزت اللغة الكلاسيكية بأنَّها "ليست موجودة، وإنَّما هي تعمل، فكل وجودها يَحتلُّ مكانة في دوره التَّمثيلي(التَّصَوُّرِي) ويتحدَّد بدقّة، وينتهي إلى أن يستنفذ نفسه فيه"[108].

يُرجع "فوكو" سبب هذا التَّغيُّر إلى تيَّار العقلانية المفرطة، الذي انجذبت معه كُلُّ الأنساق المعرفية إلى مركزيَّة العقل، فقد شهدت هذه المرحلة أهمَّ المحطَّات التِّي قُدِّس فيها العقل إلى أبعد الحدود، بعد أن كانت السلطة المعرفية تحت الهيمنة الكنسية، التي فرضت نسقها التِّيولوجي على كلِّ البناءات المعرفيَّة، وعلى إثر هذا عرف أناس العصر الكلاسيكي نُضجًا كبيرا فيما يرى "فوكو"، من خلال انتصار العقلانية على مختلف التَّصوُّرات اللاهوتية ويعود الفضل في ذلك إلى ديكارت؛ الذي حسم الموضوع نهائيا، بإقصائه أداة التشابه من الساحة المعرفية، وليس المعنى من ذلك أنَّه ألغى المقابلة بين الأشياء كوسيلة للمعرفة، بل على العكس من ذلك، فقد اعترف لها بشرعيَّتها في الوجود، لأنَّ الجديد الذي أحدثه ديكارت يتمثّل في أنَّ "المعرفة معه غدت تعتمد على وحدات قيَّاس صغيرة ودقيقة، من أجل دراسة أشكال الأشياء وأحجامها وقياساتها، بتحديد أوجه الشَّبه والفرق بينها"[109]، اعتمادا منه على الأنموذج الرِّياضي في دقّة ويقين النَّتائج المُحصَّل

---

[106]- هاشم صالح، ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، المرجع السابق، ص 29.

[107]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 86.

[108]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[109]- هاشم صالح، ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، المرجع السابق، ص 29.

عليها بفضله، وعلى ذلك يُحدِّد "فوكو" الميزة الأساسية لابستيمي العصر الكلاسيكي، المُتمثِّلة في النَّقد الذي مُورس على كل البنى المعرفية، حيث كان للُّغة النَّصيب الأوفر منه.

نتج عن هذا الانعطاف في المستوى المعرفي، أن تحوَّل الاهتمام من دراسة أوجه التماثل بين الأشياء، وهي الميزة التي شكَّلت المحور الأساسي لابستيمي عصر النهضة إلى دراسة العلامة في العصر الكلاسيكي، لذا أصبحت الإشارات ذات أهميَّة بالغة مقارنة بما كانت عليه في السَّابق، "فقد كانت فيما مضى وسائط معرفة ومفاتيح من أجل المعرفة وقد امتدَّت الآن لتشمل التَّمثيل(التَّصوُّر) أي للفكر بأجمعه، فهي تسكنه، لكنَّها تَجُوبُه في كل امتداده، فما أن يكون تمثيل مرتبط بآخر، وتَمثّل في ذاته هذه الرَّابطة، تكون هناك إشارة"[110]، ومن هنا تغيُّر مفهوم العلامة اللُّغويَّة، واستقلّت عن التَّصوُّر السَّائد في عصر النَّهضة، هذا ما أنتج تَحَوُّلًا في جدليَّة العلاقة بين اللغة والفكر، فلم يَبْقَيَا ظاهرتين مُتمايِزتين عن بعضهما البعض، بل أصبح هناك التحام بينهما، كوحدتين لإنتاج المعرفة بالموضوعات عن طريق التَّطابق الذي يَحْكُم وِحدتي الدال والمدلول.

يمكن اعتبار هذه الفكرة من أهمِّ النتائج المنبثقة عن تغيُّر العلامة في العصر الكلاسيكي، إذ يرى "فوكو" أنَّ "النظرية الثنائية، تلك التي تُؤسِّس منذ القرن السابع عشر كل علم الشارة العام، مرتبطة بمقتضى علاقة أساسية بنظرية عامَّة للتَّمثيل، إذا كانت الشارة مُجرَّد رابطة بين دال ومدلول، رابطة اعتباطية أو غير ذلك، طوعيَّة أو مفروضة، فرديَّة أو جماعيَّة، وفي كل الأحوال، لا يمكن أن تقوم العلاقة إلَّا في العنصر العامِّ للتَّمثيل"[111]. فأصبحت العلامة الأداة الأولى في تحليل الواقع وأجزائه، وعندئذ يصبح الواقع والعالم من بدايته إلى نهايته قابلا للتَّصنيف والتَّحليل.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ أهمَّ علاقة ناتجة عن الابستيمي الجديد، الذي عرفه العصر الكلاسيكي، تتمثّل في بروز علاقة النَّص بالتأويل، الذي كان من المميزات الأساسية لعصر النهضة، لكنَّ معناه سيتغيَّر في العصر الكلاسيكي. إذ لم يعد مُتَّجها لإنتاج نصوص غير مُنتهيَّة من نَصٍّ واحد، بل اتَّجهت وظيفته للكشف عن حقيقة النَّص المتواريَّة، وهذا ما أدَّى إلى انكشاف اللغة الكلاسيكية على علاقة ما بنفسها، تبدأ من المستوى النَّقدي، الذي لم يعد يُرادف في هذه المرحلة معنى الشرح، فالنَّقد الذي مُورس على اللغة في العصر الكلاسيكي استنطقها كما لو كانت

---

[110]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 75.

[111]- المصدر نفسه، ص 76.

وظيفة محضة، مُسَائِلًا إيَّاها عن حقيقتها، عن صِدقها أو كذبها، عن شفافيَّتها أو غموضها، مُعتمِدا في مُهِمَّته الجديدة على أربع صُوَّر أساسية، يرى "فوكو" بأنَّها مُستويات جوهرية للنَّقد في العصر الكلاسيكي هي:

أولا: المستوى الفكري، المُتجسِّد في نقد الكلمات، فلبناء معرفة لابدَّ من نقد الموروث والقديم، لأنَّه من "المستحيل بناء علم أو فلسفة مع المفردات الموروثة"[112].

ثانيا: المستوى النحوي، حيث شمل هذا المستوى النَّحو بشكل عام، مادامت اللغة قد استقلَّت بذاتها.

ثالثا: المستوى البياني، اتَّجه هذا المستوى من النَّقد، إلى "فحص الأشكال البيانية، تحليل العبارات أي أنماط الخطاب مع القيم التعبيرية"[113].

رابعا: المستوى التأويلي، ويعتبره "فوكو" أهمِّ المستويات على الإطلاق، لأنّ التَّأويل أخذ في الاستقلال عن المنهج التقليدي في قراءة النُّصوص وتحليلها، فالنَّقد في العصر الكلاسيكي، انكبَّ على مواجهة توليد النُّصوص دون إعطائها معناها الذي يمكن أن تحتمله "وبهذه الطريقة، اشتغل تفسير النصوص الدينية بدءًا من القرن السابع عشر بالمناهج التقليدية، فلم يَعُد المقصود في الواقع أن نُعيد قولا ربَّما سبق قوله[...] إنَّما تحديد الأشكال والصُّور والنِّظام والغايات التعبيرية، ولقول أيَّة حقيقة، قال لنا الله خطابا معيَّنًا، أو خاطبنا به الأنبياء في الشَّكل الذي وصلنا"[114].

وفي مجمل القول عن العصر الكلاسيكي، أنَّه تميَّز أولا بزوال التشابه الذي أُسرت داخله اللغة من خلال شكلها، أو تجسيدها لخطاب معيَّن، هذا الأخير الذي يرتبط كل الارتباط بالمسائل النّحويّة، التي تُعتبر مجالًا جديدًا للُّغة في هذه المرحلة، فقد ظهر النّحو العامّ الذي يختلف تماما عن النّحو المقارن، فهو(النحو العام) لا يحمل على عاتقه مهمة المقارنة بين اللغات المختلفة، ولا يستعملها كموضوع له و لا كمنهج، "بل هدفه هو إظهار الوظيفة التمثيلية للخطاب"[115]، وانطلاقا من هذا، برزت مقولة الخطاب كمفهوم أساسي على سطح الابستيمي الكلاسيكي.

---

[112]– ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 87.

[113]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[114]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[115]– الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 60.

نستنتج من التحليلات السابقة، أنّ الأثر البنيوي جدُّ واضح في التحليلات الفوكوية، من خلال الاعتماد على تحليلية اللغة في كل عناصرها، وجميع أجزائها وتجليَّاتها، لأنّ الموضوع الأساسي للأركيولوجيا كما حدَّده "فوكو"، يتمثّل في البحث عن صلب المعرفة من خلال تَشكُّلاتها، والصِّيغ الأونطولوجية للموضوعات التي تُنتجها، ويكون ذلك بتحديد أنساق التزامن والسِّلسلة الكبرى للإنقطاعات والفواصل الضَّرورية لكل ابستيمية مرَّت بها الحضارة الغربية. فبعد عصر النهضة والعصر الكلاسيكي، سيُوّجِّه "فوكو" آليَّة النَّقد الأركيولوجي نحو العصر الحديث، هذا الابستيمي الذي سيشهد لحظتين متناقضتين، لحظة ميلاد علوم الإنسان ولحظة وفاة موضوعها؛ إنَّها لحظة أفول الذّات ووجودها، بين خطاب العلوم الإنسانية ومقولاته، فإن كان نيتشه قد تنبَّأ للسوبرمان بحكم العالم، فإنّ "فوكو" سيعلن وفاة هذا الاختراع الحديث العهد؛ حيث يرى "فوكو"، أنَّ الإنسان اختراع تُظْهِرُ أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده. وربَّما نهايته القريبة"[116]. فكيف اغتيلت كينونة الذّات في الإبستيمي الحديث؟

ج- الإبستيمي الحديث وأفول الإنسان:

امتدَّ العصر الكلاسيكي قُرابة المائة والخمسين عامًا، فساد بذلك نمط معرفي واحد، وإن كان هناك اختلاف في جزئياته، فإنَّه ظَلّ مُتمحوراً في عامل التشابه، لكن الأمر لن يبقى على الشَّاكلة نفسها، فما الذي استجدَّ على السَّاحة المعرفية في الابستيمي الحديث؟

إنَّها قطيعة ابستيمولوجية أخرى، جدُّ هامَّة ومفاجئة وسرِّيَّة، "تمثّلت في انزياح الطّبقات التَّحتيَّة الباطنيَّة للفكر، وتزامنت هذه القطعية مع الثورة الفرنسية"[117]؛ هذا الارتباط بالثورة الفرنسية، يحمل دلالات وأبعاد تاريخية وسياسية، كان لها الأثر البالغ في بلورة خطاب العصر الحديث، فقد شهدت آخر السنوات من القرن الثامن عشر، "حدوث قطيعة بحجم تلك التي أطاحت بفكر النهضة في مطلع القرن السابع عشر، فتصدَّعت الأشكال الدائريَّة الكبرى التي كان التَّشابه داخلها متقوقعا على نفسه، فاسحة بذلك المجال أمام ظهور جدول التماثلات لينبسط كجدول، وهذا الجدول الآن، سينحلُّ بدوره ويتفكّك، والمعرفة ستنشأ على تربة جديدة"[118].

---

[116] – ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 313.

[117]– هاشم صالح، ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، المرجع السابق، ص 31.

[118]– ميشيل فوكو الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 189.

يُوضِّح هذا الوصف الفوكوي، الانقلاب والانفصال المعرفي الذي وقع في نهاية العصر الكلاسيكي، فاتحًا الباب لظهور إبستيمي جديد للعصر الحديث، حاملا بين طيَّاته مقولات في أثواب جديدة، ومختلفة عمَّا كانت عليه من قبل، ومن هنا يتساءل "فوكو" عن الكيفيَّة التي بها "تبدَّلت فجأة، وعلى نحو غير مرتقب القواعد الإبستيمولوجية؟ كيف تفرَّعت الوضعيَّات عن بعها بعضا، وغيَّرت بصورة أعمق أيضا نمط كينونتها؟[...] ما الحدث أو القانون اللذان يحكمان هذا التَّحوُّل، الذي لم تعد بموجبه الأشياء فجأة تُدَرك أو تُعرَف، أو تُحدَّد وتُصنَّف، ويَتمُّ التَّعبير عنها بذات الكيفيَّة"[119].

إنّ هذه الإشكاليات الأساسية التي طرحها "فوكو"، ستكون المنطلق الأساسي للبحث في الخلفيَّات المعرفيَّة، والأسس التي تكوَّنت ونشأت في ظلِّها المعرفة الحديثة، التي تبدأ أساسًا باضمحلال نموذج التَّمثيل، الذي طبع المعرفة الكلاسيكية، إذ لم يعد قادرًا على أداء دوره المعرفي، إضافة إلى استنفاذ الخطاب كلّ قُدراته في التعبير عن اللغة، فما هو الجديد الذي أتى به العصر الحديث؟

أهمُّ ما طفا على سطح المعرفة في الابستيمي الحديث، بروز مفهوم العلوم الإنسانية الحديثة، التي ستعمل على تغيير حقيقة الذات الإنسانية، مُوجِّهة جهودها إلى دراسة الإنسان في أبعاده المختلفة، النفسية والاجتماعية، التاريخية السياسية، وحتى الاقتصادية؛ فغدت معها الذات موضوعا قابلا للبحث والدراسة العلمية، والنَّتيجة من ذلك أن ظهرت "إلى الوجود معارف أضحت مألوفة حاليًّا ومعروفة، أُطلق عليها منذ القرن التاسع عشر اسم فقه اللغة البيولوجية، والاقتصاد السياسي"[120]، هذه الحقول المعرفيَّة الثلاث، ستشكِّل المحور الأساسي والجوهري الذي ارتكزت عليه المعرفة في العصر الحديث؛ فرغم اختلاف مجال كل واحدة منها، إلّا أنَّها تجتمع في كونها تتَّجه لدراسة الذات.

بعد انزيَّاح التَّمثيل عن السَّاحة المعرفيَّة، عُوِّض بنموذج مغاير، وهو فقه اللغة أو الفيلولوجيا (Philologie)، وهو نتيجة حتمية للتَّغيُّرات التي طرأت على مستوى التحليلات اللغويَّة، فنتيجة الإفرازات الإعرابية التي أثّرت بشكل كبير على النَّحو العام، تغيَّر المجال والوظيفة اللغويَّة، يقول

---

[119]- ميشيل فوكو الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 189.

[120]- المصدر نفسه، ص 192.

"فوكو": "فلم تَعُد تتكوَّن من تمثيلات فحسب، وأصوات تُمثِّل بدورها تلك التَّمثيلات، وتَنْتَظِمُ فيما بينها انتظامًا تستلزمه متطلّبات التَّفكير وأشكال تسلسله، بل أضحت إلى جانب ذلك، تتكوَّن من عناصر تمثيلية، مُجتمعة في منظومة تَفْرض على الأصوات والمقاطع والجذور، نظامًا ليس هو نظام التمثيل"[121]. فظهر بذلك علم الصَّوتيَّات في القرن الثامن عشر (Linguistique)، الذي عُنِيَّ بتحليل الأصوات وعلاقاتها وتحوُّلاتها الممكنة.

وانطلاقا من هذا، صارت اللغة تُعرَّف بحسب بنيانها الدَّاخلي ونظامها الإعرابي فأخذت لغة الابستيمي الحديث تَتَميَّز بصفاتها الخاصة، لأنَّها اتَّصفت بربط العناصر الكلاميَّة للُّغة، في شكل تركيب من أفعال وأسماء وأصوات لتأليف جمل، إضافة إلى ميزتها الإعرابية. هذا ما جعل جميع اللغات متساويَّة في الأهميَّة، بالرَّغم من الاختلاف في التَّنظيم اللُّغوي من لغة لأخرى، إلَّا أنَّ مختلف اللغات صارت تحتكم إلى قواعد صوتيَّة مُوحَّدة إضافة إلى تحوُّل الوظيفة اللغويَّة، فقد اتَّجه الحقل اللُّغوي للاهتمام بالمجال الصوتي، حيث أصبح مع "راسك غريم" و"بوب بيم"، "يتمُّ التَّعامل مع اللغة على أنَّها مجموعة عناصر صوتيَّة"[122]،-يقول "فوكو"- بمعنى أنّ فقه اللغة اهتدى في هذه المرحلة، للاهتمام بالمستوى الكلامي، الذي سيعرف منعطفا جدُّ حاسم مع دوسوسير.

من هنا يتبيَّن أنّ اللغة في العصر الحديث استقلّت تمامًا عن المستوى التَّمثيلي، وهذا ما أدَّى إلى ظهور وظيفة تعبيريَّة لها، تَمَثَّلت في القدرة على اختراق النصوص باختلافها فاحتلّت مكانتها في مجال الدِّراسات الإنسانية، نظرا للدِّقّة التي تُميِّزها، فلم تعد قدرة اللغة تُقاس بمدى فاعليَّتها في الكلام فحسب، "بل بمقدرتها على إيضاح وترجمة إرادة الناطقين بها"[123]، هذا ما أدَّى إلى انفصال اللغة عن المستوى الحضاري ومعارفه المنتجة، وأخذت في الارتباط بروح الأمَّة المنتجة لتلك الحضارة، ممَّا يعني أنَّ اللغة لم تعد تُعبِّر فقط عن المستوى المعرفي أو العلمي المنبثق عن حضارة ما، بل ارتبطت بالعناصر الفاعلة في بناء الحضارة، المتمثَّلة بالدرجة الأولى في الإنسان، فأصبح هنالك نوع من التَّداخل بين الحقل الإنساني واللغوي، لأنّ اللغة لم تعد فقط تُجسِّد الانجازات الحضارية في مستواها المادي، بل غدت تهتم بالذات من خلال لغتها ولسانها الناطقة به، ولأنّ الظاهرة الإنسانية تتميَّز بالتَّعقيد والتَّداخل بين مختلف تفاصيلها، كانت اللغة بمثابة الآليَّة التي

---

[121]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 203.

[122]- المصدر نفسه، ص 239.

[123]- المصدر نفسه، ص 243.

يُمكنها اختراق هذا التَّعقيد وتبديد تلك الضبابية التي تكتنف الذَّات؛ وبناءاً عليه، "تظهر اللغة من خلال هندسة نحوها كله، الإرادة الأساسية التي تَشدُّ الشعب إلى الحياة، وتَمنحُه قدرة النُّطق بلسانه الخاص به وحده"[124].

وعلى هذا الأساس، تَغيَّر شكل اللغة في القرن التاسع عشر عمَّا كانت عليه في العصر الكلاسيكي، فأصبحت مُنفتحة أكثر على ذاتها، كما لم تعد تندرج ضمن مجال النَّحو العام، بل أصبحت تُدرس ضمن إطار النحو المقارن، الذي يهتمُّ بمعالجة اللغات جميعها على أساس تزامني، لأنّ كلّ اللغات متساويَّة من حيث قيمتها وأهميتها؛ ويمكن حصر نتائج هذا التَّحول فيما يلي:

1- السَّعي وراء لغة موضوعيَّة، تنفصل بشكل نهائي عن مختلف الاعتبارات الذاتية وهو تجسيد للهدف الوضعي في إيجاد لغة علميَّة ميزتها الدِّقَّة واليقين.

2- الخروج عن نسقيَّة المنطق الأرسطي، لكونه ضيَّق من مجال التفكير، حاصرا إيَّاه في مقولات تجاوزتها مُقتضيات البحث، فكان نتيجة ذلك بلورة منطق بديل، يكون أكثر دقّة ورمزيَّة، وهو ما تجسَّد في أعمال المناطقة مثل: "جورج بول"(George Boole) "بيانو" (Giuseppe Peano)، و"غوتلوب فريجه"(Gottlob Frege).

3- تغيُّر معاني التأويل والتفسير، ببروز مناهج جديدة في قراءة النُّصوص، نظرًا للرَّمزيَّة السَّائدة، وهو ما تجسَّد في أعمال فرويد، نيتشه وماركس[125]. إذ برز المنهج التأويلي بوجه مغاير عمَّا كان عليه، فإن كان مُؤوِّلوا عصر النهضة اعتبروا النَّص قاعدة مركزيَّة للحصول على المعاني، مع إغفال كلِّي للذَّات، فإنَّه في العصر الحديث أُعطيَّت الأولوية للذات، فهي التي تتَّجه نحو النص لإنتاج نص آخر، أو اكتشاف معنى مختفي وراء النَّص الأصلي، يقول "فوكو": "كان الشرح في القرن السادس عشر ينطلق من العالم نحو الكلمة الإلهية المقروءة فيه. أمَّا التفسير الذي تَكوَّن في القرن التاسع عشر، فينطلق من البشر والله والمعارف، وما يكتشفه سيادة خطاب أوَّلي، بل هو كوننا خاضعين سلفا، وقبل أي كلمة نتفوَّه بها للُّغة"[126]؛ وانطلاقا من الأسبقية الوجودية للغة

---

[124]-ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 243.

[125]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 69.

[126]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص 249.

على الموضوعات، أصبح للذّات سلطة في التعامل مع النصوص والنتيجة من هذا، هو تعدُّد القراءات واختلافها.

يتَّضح من خلال تحليل أهمِّ الأفكار التي قدَّمها "فوكو" في أعماله الأولى وبالخصوص ما تعلّق منها بالجانب اللغوي، أنَّه لم يكن بعيدا عن المنهج البنيوي، إذ يمكن حصر جوهر العلاقة التي تربطه بالبنيوية، في النّظرة النَّقديَّة للُّوغوس الغربي، الذي بقي حسبه ثابتا على حاله، قابعا خلف أسوار التقليد، والتَّقوقع على نسقيَّة اليقين والوثوقيَّة. فالحضارة الغربية في نظره، تُمثِّل ثابتًا من المقولات الجوفاء، أَخرصت لغة التاريخ في صمت نقدها، فأنذرت بفناء الإنسان الذي اعتبرته مركزا للكون.

ولذلك كانت اللغة ذات شأن عظيم في المشروع النقدي "لفوكو"، فمن خلال اعتماد أهمِّ الآليات البنيوية في النقد والتحليل، وبالخصوص ثنائيتا الدال والمدلول، يجعل -في نظر "فوكو"- من الفهم مُنفتحا على الاختلاف وتجاوز التقليد، وتكون النتيجة التحرُّر من القبضة التي فرضها الخطاب الحداثوي، لأنَّ المعنى لا ينبثق من الرَّمزية التي يحفل بها النص، بل يكون في التمييز بين الرمز والمعنى في حدِّ ذاته، ولا يمكن العثور عليه إلَّا بين ثنايا اللغة المجسَّدة في الأرشيف، بوصفه والكشف عن مختلف آثاره وتجلِّياته على الواقع، لا في مستواه الميتافيزيقي.

وبالرَّغم من هذا الحضور القوي للخصائص البنيويَّة في أركيولوجيا "فوكو"، إلا أنَّه يحاول دائما أن ينفي الصبغة البنيوية عن أعماله، أو مشروعه الفلسفي، فقد صرَّح في إحدى الحوارات بما يلي:" لا يمكن لي أن أكون بنيويا، وذلك لأنّ البنيوية تضع الشروط الصورية لظهور المعنى، مُتَّخذة من أسبقيَّة اللغة نقطة انطلاق[...] فلا يمكن أن أكون بنيويا، لأنَّني لا اهتمُّ بالمعنى، ولا بالشروط التي تُظهر المعنى، ولكن بشروط تَحوُّل أو تَوقُّف المعنى الشروط التي ينتهي فيها المعنى ليظهر شيء جديد"[127]. بمعنى أنّ "فوكو" لا يُعطي الأهمية للمعنى الذي يحمله الخطاب، بل إنَّ هدف التحليل الأركيولوجي، يتحدَّد في وصف مجموع التَّشكيلات الخطابية، في الحقب التاريخية الكبرى التي مرَّت بها، مُتوقِّفا عند الإنقطاعات والإنفصالات التي عرفتها تلك الخطابات في تشكُّلها، ولأجل هذا يرفض "فوكو" دائما أن يُوصف بالبنيوي، على الرَّغم من وضوح الأثر البنيوي في كتاباته،

[127]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 78.

وبالخصوص الكلمات والأشياء. إضافة إلى أنَّ رفض "فوكو" انتسابه للبنيوية، من منطلق الغاية التي وُضِعت لأجلها الأركيولوجيا، وهي إقامة مشروع نقدي، يتخلّله وصف واختراق للبُنى والأشكال المعرفية والتاريخية، لمختلف الممارسات الخطابية.

وإن كان هناك من يُلحق "فوكو" بالتيار البنيوي، فإنّ هناك وجهة نظر مغايرة تنتقد هذا الطَّرح، ونجد في هذا الصَّدد "جان بياجي"(Jean Piaget)، ففي مؤلَّفه المعنون "بالبنيوية"، يحاول بياجي أن يفصل بين الرُّؤية التي قدَّمها "فوكو" وبين المنهج البنيوي حيث يقول: "نحن لا نُبالغ إذا وصفنا بنيوية فوكو بأنَّها بنيويَّة بلا بنيات، لأنَّها احتفظت بكل المظاهر السلبية للبنيوية والتكوينية، من قبيل الإقصاء والإخلال من جهة التاريخ والنشأة واحتقار الوظائف، فهي تُلغي الذات بشكل لم يسبق له مثيل، لأنَّ الإنسان سيؤول إلى الانتفاء، أمَّا من ناحية مظاهرها الايجابية، فبنياته ما هي إلَّا مخطَّطات شكليَّة، وليست أنساقًا للتَّحوُّلات تتميَّز ضرورة بفضل تنظيمها الذاتي"[128]. إنّ النَّقد الذي يُوَجِّهه بياجي لـــ"فوكو"، مبنيٌّ على أساس التَّصوُّر الفوكوي للتاريخ، فتجاوزيَّة الأركيولوجيا للتاريخ الكلاسيكي، بإلغائها مختلف المقولات الجاهزة التي من شأنها أن تُغرقه في متاهات الميتافيزيقا، جعل من النَّقد المُمارس على الخطاب جريئًا إلى أبعد الحدود، مُنتهيًّا بإعلان لوفاة الإنسان، أو بالأحرى فناء الإنسان في الخطاب الأركيولوجي.

ثالثا: آليات النقد الأركيولوجي

أثناء تناولنا لمفهوم الخطاب، رأينا أنَّ وحدته الأولى تتمثّل في العبارة أو المنطوق ولهذا الشَّأن سيُوجّه "فوكو" آلياته الأركيولوجية لتحليل العبارة، مُعتمدا على مجموعة من الآليات التي تُمثِّل دعامة المنهج الأركيولوجي؛ فلتحليل أي خطاب وجب النَّظر له أوَّلًا على أنَّه أرشيف. وهو الذي يتضمَّن مجموعة الأسس والمبادئ التي تجتمع في ظلِّها العبارات فمهما اختلفت طبيعة العبارة، سواء كانت ذات طبيعة مادِّية أو وضعية، فهي لا تحتمل مَعنًا خفيًّا وراء بنياتها الدَّاخليَّة، بل إنَّ الأركيولوجيا تنظر لكلِّ عبارة على أنَّها آثار ونُصبٌ ينبغي وصفها وتحليلها، ببيان الأثر الذي خلّفته ممارساتها على أرض الواقع.

---

[128]- Jean Piaget, le structuralisme, P U F, 4em édition, paris, 1970, p 114

فقبل تناول أيِّ علم من العلوم، أو أي خطاب مهما كان نوعه، فالمادة التي سيكون علينا مواجهتها كما يرى "فوكو": "هي على العموم عبارة عن ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب، ومن هنا يبرز مشروع وصف الأحداث الخطابية، كأفق للبحث في الوحدات التي تَتشكَّل فيه، وهو وصف يَتميَّز بكيفيَّة واضحة عن تحليل اللغة"[129].

فما طبيعة هذا الأفق الذي يتحدَّث عنه "فوكو" في الأركيولوجيا؟ وما هي الأسس والآليات الجوهرية التي يستند إليها الوصف الأركيولوجي؟

يُنوِّه "فوكو" بداية، إلى ضرورة التَّخلي كليَّة عن مجموع الوحدات الجاهزة، التي تُكبِّل الفكر وتضعه في حدود لا يمكن الانفلات من سيطرتها، حيث ينبغي دائما "أن نضع من جديد موضع سؤال هذه التَّركيبات الجاهزة، ونطرح ثانية للبحث تلك التَّجمُّعات التي دَرَجْنَا على تَقبُّلها دون إعمال للفكر النَّقدي"[130]، وهو ما يُفضي إلى ضرورة نقد كل المبادئ التي اعتُمِدت في التَّقليد الميتافيزيقي، وجرى العرف على أنَّها المُنظِّمة لمجموع الخطابات المتشكِّلة.

بناءً على النَّقد الذي وجَّهه "فوكو" لمقولات التاريخ التَّقليدي، فهو يرفض فكرة التَّقسيمات أو التَّحقيبات التي ألفها التاريخ الميتافيزيقي، لأنّ الأركيولوجيا تُسقط مقولة القطيعة في التاريخ، فمختلف التَّمييزات التي أقامتها الدراسات التاريخية للخطاب، لا يجب أن تُؤخذ على عِلَّاتها، لأنَّنا "لسنا واثقين من صلاحيَّة اللُّجوء إلى مثل تلك التمييزات في عالم الخطاب الذي هو عالمنا"[131]. لأنَّه تاريخ قطائع وانفصالات، لا تاريخ استمرارية وتواصل، فالأحداث الخطابية تظهر في فترات مُحدَّدة، وبصيغة مُحدَّدة، وبكيفية مُحدِّدة أيضا، فكيف يُعقل أن نُسقط عبارات من مثل الأدب والسياسة مثلا –وهما مقولتان حديثتا العهد على الثقافة الوسيطية– بدعوى وجود نوع من التَّشابه والتَّماثل، إمَّا في الشَّكل أو في الدَّلالة، لأنّ مثل هذه المقولات في حقيقة الأمر: "لم تكن تَنتظم في حقل خطاب في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، مثلما كانت تَنتظمه في القرن التاسع

[129]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، 26.

[130]– المصدر نفسه، ص 22.

[131]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عشر"[132]، فبدل أن نأخذ بهذه التقسيمات والتصنيفات الجاهزة، لابدَّ أن نرفضها، وأن نعمل على تحليلها هي الأخرى، لأنَّها في نظر "فوكو" تُمثِّل أحداثًا ووقائع خطابية.

وأكثر الوحدات التي يُلحُّ "فوكو" على نقدها في الأركيولوجية، والتَّشكيك في مدى صِدقِيَّتها، هي وحدة الكتاب والأثر، حيث يتساءل حولها قائلاً: "أليست الوحدة المادية لكتاب ما وحدة هزيلة، وتابعة بالقيَّاس إلى الوحدة الخطابية التي هو مُرتكزها؟ وهل الوحدة الخطابية هي بدورها متجانسة وتنطبق بنفس الصورة؟"[133]. يُجيب "فوكو" بأنّ حدود أيَّ مُؤَلَّف لا تبدو واضحة، فخلف العنوان والأسطر التي يَتضمَّنها الكتاب، والمعنى الكامن وراء معناه الحقيقي، هناك مجموع علاقات تربط ذلك الكتاب بنصوص ومؤلفات أخرى، وهو ما يجعله عبارة عن جزء من كلٍّ، ومهما اختلفت ميادين الكتب والمُؤَلّفات، لا يمكن مطلقا اعتبارها وحدة متماثلة، لأنَّ "وحدته مُتغيِّرة و نسبيَّة، ما إن نفحصها فحصا نقديا، حتى تفقد بداهتها فهي وحدة لا تُطابق ذاتها، ولا تنشأ إلَّا داخل حقل خطابات مُتشابك"[134].

أمَّا عن الأثر، فقد اعتبره "فوكو" مجموعة النصوص التي تُنسب إلى صاحبها، فإحالة نصٍّ مُعيَّن أو مخطوطة معيَّنة لكاتب ما، هنا يكمن وجه الصُّعوبة، لأنَّه ليس بالضرورة أن يكون المُؤَلِّف نفسه وبالكيفية نفسها هو الذي نشر ذلك النص، فكل مُؤَلِّف حين يُنتج أثرا معيّنًا، كانت تدفعه أهداف وغايات، وتُحرِّكه حالات ونوازع نفسية، وربَّما واقع اجتماعي أيضا هو من فرض عليه كتابة ذلك الأثر. ومن هذا المنطلق يطرح "فوكو" إشكالية الأثر كالآتي: "ما المكانة التي ينبغي أن نُعطيها لهذا الحشد الهائل من الأشياء التي يتلفّظ بها الشَّخص وهو في حالة احتضار، والتي تتكلَّم في تلاق وتقطُّع لا محدود بين لغات متعددة؟"[135]

واستنادا لهذا، يبدو أنّ إشكالية الأثر يكتنفها نوع من التَّعقيد، وتحتاج إلى فحص وتحليل دقيقين، لأنّ إدراك الوحدة بين المُؤَلِّف والأثر ليس بالأمر الهيِّن، نظرا للتَّشابك الحاصل بين مختلف الجوانب –النفسية، الاجتماعية والتاريخية– التي دفعت المؤلف لكتابة ذلك الأثر، فليس إدراك

---

[132]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 22.

[133]– المصدر نفسه، ص 23.

[134]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[135]– المصدر نفسه، ص 24.

التطابق بين الأثر وصاحبه بالأمر البديهي، بل يحتاج إلى عمليَّة تأويلية تجوب أعماق النص، وتسبر أغواره، لتكشف عن المخفي فيه، الذي لا تدركه الأعين، إضافة إلى أنّ الأثر لا يحمل المعنى نفسه، بل يتغيَّر بتغيُّر المجال الذي وُجد فيه فالحال في الأدب ليس هو نفسه في السياسة ولا في الاقتصاد. والخلاصة التي ينتهي إليها "فوكو"، أنَّه مهما تَعدَّد الأثر واختلف، فإنَّه "ليس وحدة مباشرة ولا ثابتة ولا متجانسة"[136].

إنّ آخر مشكلة يتوقّف عندها "فوكو" لتفادي الوقوع في وهم الحقيقة وزيفها، هما فكرتا الانفصالية والاتصالية، فقد عُدَّ "فوكو" من أقطاب الفلسفة الانفصالية في الحقبة المعاصرة نظرا لتوظيفه لنظرية القطعية الإبستمولوجية "لباشلار"، ومبدأ الثَّورات العلمية "لتوماس كوهن" (Thomas Kuhn).

حيث يرى "فوكو" أنَّ الأطروحة التي ترى أنّ التاريخ وأحداثه، عبارة عن تسلسلات زمانية متتالية، لا تعرف أي انقطاعات أو تصدُّعات، فتكون بذلك بداية الحدث التاريخي عند نقطة بعينها، تُعتبر هي أصل البداية، وهي فكرة بدورها مُرتبطة بفكرة أنّ كل خطاب مهما كان نوعه، ينطلق من فكرة تَمَّ قولها، فكل هذه التَّصوُّرات في نظر "فوكو"، من قبيل التاريخ الميتافيزيقي، الذي يُفضي إلى وهم الحقيقة في الخطاب. وعلى هذا الأساس يكون التاريخ "خطاب بلا نص"[137]، هذا ما يجعل الخطاب يبقى رهين الصَّمت المطبق للفكرة التي انطلق منها، ممَّا يجعل التحليلات التاريخية، تلهثُ وراء "اقتفاء صدى وإعادة لأصل فيفلت من كل تحديد تاريخي"[138]. وتعتبر هذه الآلية من أهمِّ أوجه التَّأثُّر الفوكوي بنيتشه، بإلغاء مقولة الأصل كعامل ثابت في التَّحقيق التاريخي، والنَّظر إلى الأحداث التاريخية على أنَّها منفصلة لا تعرف الاستمرارية أبدا، بمعنى أنَّ مختلف الممارسات الخطابية، تشهد في مراحل تكوينها لحظات حاسمة، وهو ما يصطلح عليه "فوكو" بالانقطاع في التاريخ، فالأركيولوجيا تقف عند تلك النُّقط التي عادة ما تُهمل من طرف الباحثين، فيُنظر إليها على أنَّها جزئيات لا ينبغي الاهتمام بها، في حين أنَّ تلك الأحداث البسيطة، تكون هي الفاعل الأساسي في التَّأسيس لشرعيَّة الخطاب وتفعيله على واقع الممارسة.

---

[136]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 24.

[137]- المصدر نفسه، ص 25.

[138]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالإضافة إلى إلغاء مقولة الأصل في التاريخ، فإنَّ "فوكو" ينفي أن يُعطى للتاريخ بعدا تأويليا، بمعنى قول ما لم يتم قوله من قبل؛ فإن كنَّا نسعى لاختراق الخطاب بغية وصفه وتحليله، كان لزاما علينا التَّخلِّي عن هاتين الفكرتين، اللتان تُأسِّسا للاتصال اللامتناهي بين الأحداث الخطابية، لأنَّه "لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد الأصل، بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له"[139]. فبإلغاء الأصل، يُنقَّى التاريخ من الذَّاتية التي تُعيق الدِّقّة واليقين.

ينبغي الوقوف إزاء هذه الأشكال الجاهزة موقفا نقديا، لأجل خلخلتها وزعزعة اليقين الذي فرضته على نفسها دون أي سبب، غير أنَّها أصبحت من بديهيات التحليل التاريخي فلا يجب القبول بالمجموعات التي يُمليها التاريخ، إلَّا بعد تعريضها لمحكِّ التَّساؤل، وبهذا سَيَنْتُجُ في نظر "فوكو" ميدانا جديدا، مادَّته الأولى والأساسية "هي على العموم عبارة عن ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب"[140]. والمقصود بهذا: هو الزمن الأركيولوجي(Le Temps Archéologique)، فيه تخلٍّ وإقصاء لكل ما هو جاهز وبديهي من مقولات بناؤه الأساسي ثلاثية: الشَّكُّ، التَّساؤل، والنَّقد. وكأنّ في هذه النُّقطة إحياء لأهمِّ مبادئ المنهج السقراطي، حين دعا إلى ضرورة النَّقد، نقد كل ما هو بديهي ومألوف، حتى في العقائد الدينية الرَّاسخة.

من خلال التَّحليلات السابقة، تتَّضح ثورة "فوكو" على مختلف المقولات والعقائد الراسخة، تلك المبادئ الوثوقية التي أرست دعائمها مختلف المناهج التحليلية، مناهج بُنِيت على هوامش الميتافيزيقا الغارقة في بحر اليقين المطلق، واضعا "فوكو" بذلك معالم منهجيته الأركيولوجية، بهدف زعزعة كل حقيقة ويقين، اعتُقد لفترات طويلة أنَّها حقائق صادقة ضرورة، تلك الحقائق التي أثقلت التاريخ بصدقيَّتها اللامُبرَّرة، ساعيا "فوكو" من خلال هذا التَّأسيس لمشروع نقدي لا تواصلي في قراءة التراث الغربي، بدءًا من اللحظة الأفلاطونية إلى الفترة المعاصرة، مُعتمدا في ذلك على آليات تميزت وتفرَّدت بها الأركيولوجيا، دون غيرها من المناهج الأخرى. إضافة إلى الجهاز المفاهيمي الموظّف، فهو إبداع لمفاهيم مستحدثة خاصة بالحقل الأركيولوجي، وهذه الخاصية من أبرز سمات الفلسفة المعاصرة، وعلى حَدِّ رأي دولوز، أنَّ الفلسفة هي إبداع المفاهيم. فما هي الآليات التي اعتمدها "فوكو" في نقد البُنى الخطابية الغربية؟

---

[139]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 125.

[140]- المصدر نفسه، ص 26.

1- الندرة: (La Rareté)

أوَّلُ آلية تُعتمد في التحليل العباري هي مفهوم الندرة، فعلى عكس المناهج التاريخية الأخرى، التي عادة ما ترفع شعارا مزدوجًا يتمثّل في مقولتي الكلية والوفرة، فالنصوص عادة ما تَدَّعي الكليَّة، فيكون فعل قراءة النص من هذه الزاوية، مُتَّجه إلى بيان التَّكامل الحاصل بين مجموع النصوص، كونها تحمل دلالات مشتركة، وتُعبِّر عن العصر الذي أُنتجت فيه وعلى هذا تعمل هذه التَّحليلات على استنطاق النصوص، من خلال إبراز "ما كان في نِيَّة البشر أن يقولوه، لا انطلاقا ممَّا نطقوا به أو كتبوه"[141]. بمعنى أنّ ذات المؤلف دائما تُمثِّل جوهر التحليل، بل ويتعدَّى ذلك إلى مختلف المؤسَّسات والتِّقنيات والموضوعات التي أنتجها البشر في تلك الحقبة التاريخية، فيَنتُج بذلك دلالات متعدِّدة لمدلول واحد، فتُختزل كل المعاني في معنى بعينه، نظرا لأنَّه يتضمَّن الحقيقة، وهذا ما يُسمى "بوفرة المدلول بالنسبة للدال الواحد والوحيد"[142]. في حين أنَّ منهجيَّة الوصف الأركيولوجي، تتَّجه إلى العكس من ذلك تماما، لأنَّها تسعى فيما يقول "فوكو": "إلى تحديد المبدأ الذي يَتَحَكَّم في ظهور المجاميع الدَّالة وحدها، والتي تم التَّلفُّظ بها، كما تسعى إلى سنِّ قانون النُّدرة"[143]، الذي يجب اعتماده في تحليل مختلف الخطابات، إذ تستند قانون النُّدرة على أسس يُحدِّدها "فوكو" فيما يلي:

يستند قانون النُّدرة على مبدأ الكل الذي لا يُقال أبدًا، لأنَّ العبارات وإن كانت كثيرة ووافرة، غير أنَّها تفتقر القدرة في التعبير عن مبدأ الكل، نظرا لأنّ اللغة في هذه الحالة لا يمكنها من خلال تراكيبها، أن تُعطي إلَّا النَّزْر القليل ممَّا كان قد قيل في فترة معينة؛ ومن هنا يَتَبَيَّنُ أنّ أيَّ تشكيلة خطابية، تظهر "كمبدأ تقطيع داخل تشابك الخطابات، ومبدأ فراغ داخل حقل اللغة في نفس الوقت"[144]. فالعبارات تُدرس بمنأى عن الذي تمّ قوله. بمعنى أن تُؤخذ العبارة في الحدود والفواصل، وبين مجموع العبارات الأخرى التي ظهرت، دون أن تسمح لتلك بالظُّهور، فهي بَقِيَّت في حالة صمت نظرا لكونها أُقصِيت من طرف عبارات أخرى كانت قد ظهرت، وليس المعنى من

---

[141]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 110.

[142]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[143]- المصدر نفسه، ص 101.

[144]- المصدر نفسه، ص 111.

هذا أنَّ الأركيولوجيا تَتَّجه لاستنطاق الصَّمت الذي يأسر العبارة؛ بمعنى أنَّ "فوكو" يبتعد كليًّا عن التأويل، إذ لا تسعى الأركيولوجيا للبحث عن المعاني المتواريَّة التي تخفيها النصوص، بل تُأْخَذُ العبارة في ذاتها كحدث منفصل عن البيئة والمحيط اللذان نشأت وتبلورت فيهما، فيجب من هذه الزاوية عدم ربط العبارات بسياقها الثقافي الذي ظهرت فيه، كما لا يجب البحث عن العوائق والحواجز التي وقعت في وجه العبارة، وحالت على عدم ظهورها، أو في التَّنقيب عن مختلف العوامل والأسباب التي أسَّست لخطاب مُعَيَّن، وجعلت منه يَكْتَسِي صفة الصِّدق ويَّتَحَلّى بالحقيقة، ولا عن الدلالة اللاشعورية، بل يجب "تحديد منظومة حضور محصورة"[145]؛ لأنّ التشكيلة الخطابية لا تتميَّز بالكلية، ولا تُهمل في صميمها قابلية الزيادة أو النقصان، بل إنَّها "تَوَزُّعٌ للتَّبعثرات والفراغات والفجوات، والحدود والتَّقطُّعات"[146].

وعلى هذا الأساس، يجب أن يُحلَّل الخطاب من خلال التَّقطُّعات والتَّصدُّعات والانشقاقات الحاصلة في بنية العبارة، ومن شأن هذا نفي أيُّ معنى يمكن أن تحمله العبارة غير الذي ظهرت به، فكل معانيها محايثة لها؛ فالأركيولوجيا في تعاملها مع مختلف العبارات، يجب أن تأخذ في عين الاعتبار وضع كل عبارة في سياقها الخاص، ممَّا يعني نفي مبدأ الوفرة في النصوص، لأنّ كل عبارة تتميَّز بذاتها من خلال سطحها الذي ظهرت فيه، هذا ما يقود في نظر "فوكو"، للتَّساؤل عن الموضع المُتميِّز الذي شغلته العبارة، وعن الكيفية التي جعلته مُميِّزا ومُنفردًا داخل السلسلة العبارية المبعثرة، إذ "ينبغي أن يُوَجَّه تحليل التشكيلات الخطابية عن الآلية صوب النُّدرة ذاتها"[147] كموضوع صريح، مُحَلِّلا في الوقت نفسه مختلف التأويلات النَّاتجة، لأنّ آليَّة التأويل في حقيقة الأمر، تُعبير عن العجز العباري، فهي تعمل دائما على توفير المعنى الذي يَتَملَّكه النُّقص.

أمَّا منهجيَّة الوصف الأركيولوجي، فهي تبتعد عن ذلك كلَّ البعد، لأنَّها تَدْرُسُ قيمة العبارة في حدِّ ذاتها، بعيدا عن كل تأويل أو تفسير لها؛ فالاعتماد على التفسير يجعل من الخطاب لا

---

[145]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 111.

[146]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[147]- المصدر نفسه، ص 112.

متناهي، نظراً لكثرة التعبيرات والمعاني المعطاة له؛ أمَّا مع التحليل الأركيولوجي فإنَّ الخطاب "سيغدو وفرة متناهية ومحدودة[...] ولها قوانين ظهورها، وشروط تَمَلُّكِها واستثمارها"[148].

ونظرا للقيمة التي يَحتلُّها قانون الندرة في الوصف الأركيولوجي، جعل من "بول فيين" يرى أنَّ الأساس الذي اعتمده "فوكو" في الأركيولوجيا، ليس الخطاب ولا البنية ولا حتى القطيعة، "فالحدس الأوَّل لفوكو[...] هو التَّخلخل(النُّدرة) بالمعنى اللاتيني للكلمة،* فالوقائع الإنسانية مُخَلخلة، فهي ليست مستقرَّة في أكمل نطاق لها، فحولها فراغ لوقائع أخرى لا تتكهَّن بها بصيرتنا، فمن الممكن أن تكون مغايرة"[149]. بمعنى أنّ الخطاب ليس له استقرار في ذاته، بل إنّ ميزته الأساسية هي التَّغَيُّر، فالوقائع الجزئية التي تغفلها المناهج التاريخية الأخرى، هي التي تُمثِّل جوهر المعنى الذي تتضمَّنه العبارة، مِمَّا يعني أنّ البنيات الدَّقيقة في العبارة، هي التي تلعب دور الحسم في تغيُّر معنى الخطاب. وعلى هذا الأساس يمكننا القول: إنَّ أهمَّ تجاوز قام به "فوكو"من خلال الأركيولوجيا، هو إسقاط وهم الكثرة في مقابل الندرة.

2- تحليل العبارة في خارجيتها:

جرت العادة فيما يرى "فوكو"، أن تتَّجه مختلف التحليلات التاريخية صوب جوهر الموضوعات، أو نواحيها الدَّاخليَّة، على اعتبار أنّ المظهر الخارجي لا يُمثِّل سوى الجزء المادِّي الذي لا يمكن الاستناد إليه في الكشف عن الحقيقة التي تحتويها العبارة، فيتمُّ بذلك مجاوزة العبارة وإلغاء ذاتيتها، والمُضيُّ قُدُمًا نحو المخبوء الداخلي الذي سبق العبارة واستقرَّ فيها، وبهذا المعنى سيكون المجال منفتحا أمام "التاريخ الكلي، ليحلَّ مكان الصدارة"[150] تاريخ لا يلبث أن يتتبَّع الأصل، وإنتاج تاريخ آخر على غرار التاريخ الأصلي.

---

[148]–ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 112.

* – تعني الكلمة في اللاتينية صفة ما هو فضفاض، غير ثابت، مفكوك، مُهَلْهَل النسج، وما هو متباعد ومتفرق، أو نحيل رقيق وواهن.

[149] بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج، (تر: وتقديم، إبراهيم فتحي)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1992م، ص 310.

[150]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 112.

إنَّ هذا النَّوع من التحليل التاريخي، لا يعدو أن يكون تاريخا متعاليا، وهي الفكرة الأساسية التي يسعى الوصف الأركيولوجي إلى تجاوزها وتقويضها، والانفلات من قيودها وهمها. فلكون العبارة تتميَّز بالتَّبعثر والانتشارية، كان على الأركيولوجيا أن تتَّجه إلى "وصف العبارة في تبعثرها الخاص"[151]؛ فلتحليل الخطاب في خارجيَّته وانفصاله، دون أن تُترع عنه قيمته الحقيقية، وبيان لحظة ظهور عباراته وتأثيرها كحدث؛ لابدَّ أن يُؤخذ مبدأ الحيَّاد بعين الاعتبار. ولا يعني "فوكو" الحياد بالمعنى الهوسرلي، الذي بمقتضاه تُوضع الموضوعات بين قوسين قبل إصدار أي حكم، وهو المعروف في الفينومينولوجيا{بمبدأ الإيبوخيا}(Epoché) بل إنَّ الحياد في الأركيولوجيا، يَأخذ معنى استكشاف العبارة من خلال شكلها الخارجي الذي تَكوَّنت فيه، كما يجب أن تُدرس العبارات كميدان للممارسات قائم بذاته، وليست نتيجة أو أثرا لشيء وُضع قبلها، مع إسقاط كل الاعتبارات الذاتية أو الجماعية، فلا يجب أن "نُحيل الميدان العباري إلى ذات فردية، أو إلى أي شيء كالشعور الجماعي[...] بل وصفه كحقل مجهول الهوية وغفل الاسم"[152]، وتستلزم هذه الخطوة، أنَّ التَّحوُّلات التي تحصل على مستوى العبارة، غير خاضعة مطلقا لمبدأ الوعي الزَّماني، وهذا عكس المناهج التاريخية التي تُلحق الخطاب بالذات الواعية، وتحليلها انطلاقا من مبدأ القصدية، "فزمان الخطابات ليس انعكاسا لزمان التفكير"[153].

إذن فتحليل الخطاب لا يأخذ بعين الاعتبار مبدأ الوعي، لأنَّ الوصف الأركيولوجي يُسقط مقولة المُؤَلِّف، حيث يُعنى بتحليل الأقوال على أنَّها مبنيَّة للمجهول، بهدف تحديد انتظاماتها وتغيُّراتها مع تجاهل مصدرها أيًّا كان نوعه، فكل ما يُقال وكل ما يَنتجُ من عبارات وخطابات، "يَقَعُ بالضرورة تحت رحمة لعبة الخارجية"[154].

3- مبدأ التراكمية:

إنَّ الغاية من الوصف الأركيولوجي، ليست إحياء النصوص البالية وإعادة بريقها الذي فقدته مع مرور السنين، عن طريق تَتَبُّع مصدرها وأصلها الذي نشأت فيه، فالقراءة أو الأثر أو تفسير

---

[151]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 113.

[152]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[153]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[154]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الرُّموز أو التَّذكُّر، كلها تُحيل إلى مبدأ واحد، وهو "استئصال الخطاب الماضي وانتزاعه من قصوره وجموده، وابتعاث شيء من حيويته الضائعة للخطة مُعيَّنة"[155]؛ غير أنَّ الوصف العباري لا يسعى أبدا إلى إحياء النصوص وهي رميم، بل إنَّه يرفع ويُزيح مجموع الأفكار التي لها صلة وثيقة بموت النص، حيث تسعى الأركيولوجيا لأن تُعطي بُعْداً أنطولوجيا للعبارة، فدور هذه الآلية فيما يرى "فوكو"، يتمثّل في الكشف عن "نمط الوجود الذي يُميِّز العبارة"[156]. ولا يُحيل هذا المعنى إلى تَتبُّع العبارات في تسلسلها الزمني، بل على العكس من ذلك، يجب أن نَغُضَّ الطَّرف عن الزَّمن الذي صِيغَت فيه تلك العبارات وتبلورت، وهو ما يَتطلَّب التَّعامل مع العبارة على أنَّها "أثر مُستَمرٌّ، يَتَخلَّف ويبقى بعد زوال باعثه وسببه"[157]؛ لأنَّ العبارة لديها إمكانية المحافظة على وجودها وفق دعائم ماديَّة، ولعل من أهمِّها الكتاب، المؤسسات، ومختلف الإواليات التي تعمل على تفعيل الخطاب، سواء كانت آليات سلطوية أو مؤسسات اجتماعية، كالعادات والتقاليد والأعراف، وهذا ما يُعطي للموضوعات بُعداً تَحوُّليّاً؛ فالميزة التي تَطبع مختلف تلك المؤسسات، أنَّها لا تحافظ على وجودها كما ظهرت في بادئ الأمر، بل إنَّ التَّغيُّر يَعتريها لا محالة، سواء على مستوى المفهوم أو التَّصوُّر، أو على مستوى الممارسة والعمل.

إضافة إلى ما سبق، يرى "فوكو" أنَّه ينبغي أن يُنظر للعبارة في تَجمُّعها، فكل العبارات ميزتها التَّجمُّعيَّة، مع اختلاف في الكيفية التي تَجتمع بها تلك العبارات في الحقول والميادين المختلفة. وأخيرا يستدعي الوصف الأركيولوجي الأخذ بمبدأ الاستعادة، فللعبارة مجموعة عناصر مُنتظمة في حقل عباري ما تسبق تلك العبارة في تكوينها، وهو من يُحدِّد لها موقعها في الآن نفسه، إلّا أنّ لديها قدرة تغيير العناصر وتنظيمها وفقا لعلاقات جديدة، " فهي تُكوِّنُ لنفسها تاريخا خاصا بها، وتربط مع ما قبله علاقة انتسابها"[158]، وهي بذلك تجعل من ذلك الحقل العباري شكلا قابلا للتَّغيُّر والتَّحويل، ومن هنا تسقط آليتا التَّذكُّر والنسيان في عملية تحليل الخطاب، لأنَّ "وصف

---

[155]– ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 113.

[156]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[157]– المصدر نفسه، ص 115.

[158]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العبارات والتشكيلات الخطابية، مضطر إلى أن يَتحرَّر من الصورة الشائعة والموروثة حول العود"[159].

ولا يعني هذا أنَّ الأركيولوجيا تسعى لاقتفاء الأصل، أو تَتَبُّع لحظة ميلاد الخطاب، كما لا تهدف أيضا للبحث في الخطابات المُفارقة، سواء في بدايتها أو في عودتها من جديد، بل إنَّ الأركيولوجيا تَدرسُ العبارات في شكلها التَّراكمي، ذلك "التَّراكم الذي ما انفكّت تُحوِّرُه وتُزعِجُه وتَقِضُّ مضجعه، و أحيانا تُتلفُه".[160] يقول "فوكو".

لا ينبغي إذن وصف العبارات كَكُلٍّ مغلق مُشْبَع بالدَّلالات، بل يجب أن تُوصف العبارة وتُدرس من خلال الإنقطاعات والإنفصالات، التي تُعتبر ميزتها الأساسية، بعيدا في ذلك عن أي قصد أو نيَّة تُحيل إلى ذات كانت وراء إنتاج ذلك الأثر، بل إنَّ العبارات يجب أن تُوصف دائما في شكلها الخارجي البَرَّاني؛ إضافة إلى أنَّ الوصف الأركيولوجي، لا يَدَّعي لنفسه البحث عن أصل مفقود، بل يُوَجَّهُ الوصف نحو التراكمات النوعية، مع اتِّقاء الوقوع في شراك التأويل الذي يقتفي المعاني في أساسها الأوَّل، فتحليل التَّشكيلات الخطابية كما يرى "فوكو"، هو "تحديد نمط خطاب ما[...] في ندرته[...] وفي روابطه الخارجية[...] وفي تراكميَّته"[161].

4- القبلي التاريخي:

كما سبق تعريف الأركيولوجيا، فإنَّها ليست تَقَفٍّ للأصول، ولا تَتَبُّع لبدايات قد لا يكون لها وجود البتَّة، بل إنَّ وظيفتها الأساسية، تتمحور في الوقوف عند مختلف التشكيلات الخطابية في مختلف مستوياتها، وهو ما اصطلح عليه "فوكو" بتحليل الابستيمية في ظل تطورات الممارسة التاريخية، أي البحث عن الماقبل في مستواه الوجودي؛ هذه الآلية يصطلح عليها "فوكو" بالقبلي التاريخي.

إنَّ القبلي التاريخي في الوصف الأركيولوجي، يُعتبر الشَّرط الأساسي لتكوُّن العبارات فالمسعى الذي أراد تحقيقه "فوكو" في محاولته الأركيولوجية، يَتمثّل في بيان الظُّروف التي من

---

[159]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 116.

[160]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[161]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

خلالها تُمنح لخطاب ما صفة الحقيقة، ففي كلِّ حقبة تاريخية مُعَيَّنَة، توجد خَلفيَّات على أساسها تَنبني المعرفة والبحث العلمي، ومُجمل هذه الخلفيات، هو ما يُشكِّل القبلي التاريخي[162]، فعلى عكس فكرة القبلي التي نجدها عند كانط، التي بفضلها تَنْتَظِمُ المعارف الواردة من الحساسية، يرى "فوكو" أنَّه لا يقصد به(القبلي التاريخي) الشَّرط الأساسي لِصِحَّة الأحكام أو بُطلانها، فما يعنيه في هذا المقام، هو القبلي الذي يكون "شرطًا لوجود العبارات[...] وإبراز شروط انبثاقها، قانون تواجدها مع عبارات أخرى، والشَّكل النَّوعي لنمط وجودها، والمبادئ التي تَستمرُّ وفقها في البقاء وتَتَغَيَّر وتَنْدثر"[163]. فالقبلي التاريخي من الزَّاويَّة الأركيولوجية، هو مجموعة الشروط التي تَتَشَكَّل في ظِلِّها الوحدات الخطابية، لكون الخطاب لا يَحمل في طيَّاته حقيقة فقط، بل هو في الوقت نفسه يَتَميَّز بطابعه التاريخي طابع يُميِّزه هو في ذاته، دون تداخل مع باقي التواريخ الخطابية الأخرى.

إضافة إلى أنَّ القبلي التاريخي فيما يقول "فوكو": " ليس بمثابة بنية لا زمانية تعيش فوق الأحداث، وفي سماء المُثُلِ الثَّابتة، بل يَتحدَّدُ بوصفه مجموعة قواعد تُمَيِّزُ ممارسة خطابية ما"[164]؛ فكل ممارسة خطابية، تخضع أثناء تكوينها لمجموع القواعد التي تُحَدِّدُها مُسبقًا ظروف تاريخية مُعيَّنة، وهي مُمثَّلة في القبلي التاريخي، فكل عبارة تظهر على المسطَّحات الخطابية، تَتَحدَّد وفقا لقبليات تاريخية مُعَيَّنة، فللكشف عن الأسس التي احتكم إليها خطاب معين، في حقبة تاريخية مُعَيَّنَة، يجب أن يُأخذ بعين الاعتبار الوقائع التاريخية التي سبقته في الوجود.

وفي هذه النقطة يَتَّضح بشكل دقيق التَّصوُّر الفوكوي للتاريخ، تاريخ مُنَقّى تماما من كل التَّرَسُّبات الميتافيزيقية، تاريخ لا يسعى للبحث عن الاستمرارية بين مختلف العلوم والمعارف، بل تتحدَّد مُهمَّته في الحفر تحت المستويات التي تَشكَّلت في ظِلِّها الخطابات وانقطاعاتها الإبستيمولوجية.

وتُعتبر هذه الفكرة من أهمِّ الخصائص التي تُميِّز الأركيولوجيا كمنهج في وصف الخطابات، عن باقي المناهج التاريخية الأخرى، تلك المناهج التي تُعتبر تركة للتاريخ الميتافيزيقي المكتمل في ظل النسق الهيجلي، فمن خلال مبدأ القبلي التاريخي وباقي الآليات الأركيولوجية، ستكون الدراسات

---

[162] – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1993م، ص106.

[163] – ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المصدر السابق، ص 118.

[164] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التاريخية مُتجاوزة لمختلف الخطابات التي تُؤسِّسُ لخطاب الحقيقة المطلقة، المتضمَّنة في مختلف الروايات التاريخية؛ في حين أنّ "فوكو" يرفض بتاتا فكرة الرِّواية أو المؤلف، ومجموع الخطابات الجاهزة التي من شأنها اغتيال ملكة الحسّ النَّقدي، والنتيجة من هذا: أسر العقل بين قبضة الميتافيزيقا.

حيث يرى بول فيين، أنَّ الأساس الذي قدَّمه "فوكو" كثورة في أركيولوجيته، لا يتمثّل في كونه اكتشف "مستوى جديدا يُسمَّى الممارسة لم يكن معروفا حتى يومنا، بل لقد بذل جهدا في رؤية ممارسة الناس على نحو ما توجد في الواقع، إنَّه لا يَتكلّم عن شيء آخر مغاير لما يَتكلَّم عنه كل مُؤرِّخ، أي عَمَّا يفعله الناس، وبكل بساطة إنَّه يَشرَعُ في الحديث عنه على نحو دقيق، بأن يصف حدوده الخارجية الحادة، بدلا من أن يصفه بألفاظ غامضة رفيعة"[165].

انطلاقا من التحليلات السابقة أمكننا القول أن "فوكو" قد تَخطَّى كلَّ الخطوط الحمراء التي رسمتها النَّسقية الغربية، التي فَرضت قُيودها على مختلف التَّحليلات والأبحاث الإنسانويَّة، فأتت الأركيولوجيا لكي تحفر وتخترق وتتغلغل في مختلف الحقول المعرفية، التِّي شيَّدتها الحضارة الغربية على مدى قرون من الزمان؛ فقد أوكل "فوكو" لنفسه مُهمَّة الكشف عن القواعد والأسس الهشَّة، التي شُيِّدت عليها حضارة ادَّعت لنفسها أنَّها حضارة إنسانية، إلّا أنّ "فوكو" سيكشف من خلال حفريَّاته، أنَّها حضارة بُنِيَّت على مختلف آليات الإقصاء والتَّهميش والإكراه، بكلِّ أشكاله وفي مختلف مستوياته فمثّلت هذه الاجتماعات القاعدة المغريَّة التي اشتغل عليها "فوكو"، بداية بالجنون والمرض وأخيرا –وليس آخرا– بالعقوبة، وأهمُّ المراحل التي مرَّت بها، وصولا إلى إنشاء المؤسسة العقابية أو السّجن(La Prison)، ساعيًّا بذلك إلى اقتحام الدَّوائر المظلمة للحضارة الغربية موضوعات كانت إلى وقت قريب، تُعتَبر من الطَّابوهات(Tabous) المحرَّمة أو الممنوعة وغير بعيد عنه ذلك ما دام من أشياع نيتشه، فإنَّه سيحاول دائما اقتحام المجهول والكشف عن المستور، والبحث في الممنوع والممتنع، جاعلا من الأرشيف مادَّة، ومن الأركيولوجيا منهجا.

[165]– بول فيين، فوكو وثورة في المنهج، المرجع السابق، ص 324.

وبناءا على هذا، وجب التَّساؤل عن مختلف الحقول التي طالها معول الحفر الأركيولوجي، فكيف تكلّمت الأركيولوجيا عن الجنون؟ وكيف كانت تحليلات "فوكو" للمرض وتاريخ العقوبة في الحضارة الغربية؟

الفصل الثالث

تطبيقات الأركيولوجيا

أولا: نحو أركيولوجيا للجنون

ثانيا: أركيولوجيا الخطاب الطبي

ثالثا: أركيولوجيا المنظومة العقابية

رابعا: تكنولوجيا السلطة

يُصَنَّف المشروع الفوكوي ضمن تيَّار الفلسفة النَّقدية، السَّائرة على الخط النِّيتشوي هذا ما يقتضي من "فوكو" الوقوف على أهمِّ المعالم التي أسَّست لهذه الحضارة، وجعلت منها صرحا مُشَيَّدًا على أساس العقل والعقلانية(Rationalisme)، خُطَّت معالمها بدءًا من اللحظة الأفلاطونية؛ وبمجيء ديكارت سَتُثَبَّت قاعدة المعرفة العقلية، وبذلك سيكون العقل هو الأساس الذي ينبغي أن تُؤسَّسُ عليه مختلف الأنساق الفكرية والعلمية، وأهمُّ النَّتائج التي سيفضي إليها هذا التَّصور المقدِّس للعقل، وقدرته على اكتشاف أسرار الكون والطبيعة، أن أصبح العقل رهين التفكير الميتافيزيقي، "تلك الميتافيزيقا التي شُحنت في العصور اللَّاحقة بكثير من الأسباب التي جعلتها تنفصل تماما عن آداء الوظيفة المباشرة لها، بحيث أصبح التَّمركز حول العقل هاجسًا أساسيا من هواجس التّفكير الفلسفي"[1]، فقد كان العقل محور كُلِّ إنتاج مهما اختلف مجاله، هذا ما جعل للتَّفكير الميتافيزيقي حضوره القوي في مختلف المراحل التي مرَّت بها الحضارة الغربية؛ فماذا يعني العقل أو الروح أو المعرفة القبلية؟ ومجموعة الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت؟، إن لم تكن من قبيل التفكير الميتافيزيقي الخالص.

وعلى هذا الأساس بدأت المسيرة النقدية لـــ "فوكو"، بغاية تحطيم الأسوار العقلانية التي بنيت عليها الحضارة الغربية، فكانت البداية بتحليل خطاب الجنون من بداياته. فكيف كان التصور الفوكوي للجنون؟ وما هو الجديد الذي قدَّمته الأركيولوجيا في قراءتها لخطاب الجنون مقارنة بالمناهج الأخرى؟

أولاً: نحو أركيولوجيا للجنون: L 'archéologie de la Folie

تبدأ رحلة الجنون مع الهرم الثُّلاثي اليوناني، فمنذ سقراط وأفلاطون، وصولا إلى أرسطو حيث قُدِّس العقل، واعتُبِر الجوهر الذي يُعزى إليه أيُّ تفريق بين الإنسان ومختلف الموجودات؛ فقد عَرَّفت الفلسفة اليونانية الإنسان على أنَّه ذلك الحيوان العاقل، مُؤسِّسة بذلك لخطاب العقل على حساب اللاّعقل، فقد اعتبر أرسطو أنّ الفلسفة الحقَّة تبدأ مع "طاليس" اللَّحظة التي تَخلّى فيها الإنسان عن تفكيره الميتولوجي(Mythologie)، واهتدائه إلى التفكير العلمي، المبني أساسا على العقل في فهم مختلف الظَّواهر المحيطة بالإنسان؛ وتستمرُّ رحلة العقل إلى القرن السابع عشر مع ديكارت، فاللّحظة الديكارتية تعتبر من أهمِّ المحطّات في الفكر الغربي، لأنَّها شهدت أكبر الانتصارات للعقلانية.

انطلاقا من هذه الخلفيَّة الفكريَّة، عملت الأركيولوجيا على السَّفر إلى البدايات الأولى التي أسَّست لخطاب العقل، بغاية زعزعتها وخلخلة يقينها المطلق المتَّصف بالكونيَّة، فقد عمل العقل

[1]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – إشكالية التَّكوُّن و التَّمركز حول الذّات- ، المركز الثقافي العربي، ط01، 1997، ص 185.

على مرِّ الحضارة الغربية، "على أسطرة الجنون ومراقبة مختلف ميولاته وسلوكاته العفويَّة، وأساليب تعبيره وتجسيده في خطاب المجنون"[2].

وبناءاً على هذا، كانت إشكالية "فوكو" حول الجنون، تتمحور حول الجنون نفسه بمعنى الكشف عن خطاب الجنون، بالإصغاء إلى تلك اللُّغة التي ظلَّت صامتة على مدى قرون من الزمان، فالطَّرح الفوكوي يبتعد عن مختلف التحليلات النَّفسية. حيث اتَّجه "فوكو" إلى دراسة الجنون كظاهرة حضارية وثقافية، بل وكعامل جدُّ أساسي في بناء وتكوين الواقع الثَّقافي، ودراسته في بعده المعرفي، في إطار ثنائيَّة العقل والجنون. ومن هنا كانت أَشْكَلَة الجنون من الزَّاوية الفوكوية كالآتي: كيف نَظَر العقل إلى الجنون؟ وكيف أمكن للقوَّة العاقلة أن تتحدَّث عن نفسها؟ ومن هذه المشكلات ستتبلور مشكلة أساسية يحاول "فوكو" أن يُبَيِّنها، وهي مظاهر الإكراه والنَّبذ الإقصاء التي مُورست بناءاً على خطاب الجنون؟ وبالتالي الكشف عن الأقنعة السلطوية واختراق بنياتها.

إن هذا السُّؤال المحوري يُعتبر سؤالا تاريخيا، يدخل في إطار ما يسمِّيه "فوكو" بتاريخ الحاضر، وهو سؤال يهتم بتحليل الشروط التاريخية لتشكُّل المعرفة، من خلال التقسيم التاريخي لأهمِّ الحِقبات الزمنية التي مرَّت بها الحضارة الغربية، بدءاً من عصر النهضة مرورا بالعصر الكلاسيكي، وصولا إلى العصر الحديث. فما هي المراحل الكبرى التي مرَّ بها تاريخ الجنون؟ وما هي مختلف التَّشكيلات الخطابية لهذه المعرفة؟ ومن هو ضحيَّة هذه الممارسة المعرفية؟[3]

ليتسنَّى لنا تحليل مختلف هذه الإشكاليات، لابدَّ من الرُّجوع إلى أولى المُؤلَّفات الفوكوية التي عالج من خلالها إشكالية خطاب الجنون، وهو كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" الذي-كما سبق ذكره- يُعالج في جوهره إشكاليَّة الجنون واللَّاعقل، من خلال مختلف مظاهر الإكراه والإقصاء، هذه المظاهر التي بدأت على حَدِّ تعبير "فوكو" في العصور الوسطى، مع انتشار أمراض مُعديَّة من قبيل الجذام* والأمراض التَّناسليَّة، فمُورست في حقِّ المصابين بها جميع سبل العزل

---

[2]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2002م، ص 118.

[3]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 151.

* - الجذام، باللغة الفرنسية، La Lèpre وبالإنجليزية Leprosy: مرض خطير تسببه المتفطرات الجذامية، ينتشر في المناطق الاستوائية وشبه الاستوائية في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، يُصَنَّفُ مع الأمراض المدارية المهملة، فترة حضانته طويلة، والمناطق التي تتعرَّض للإصابة هي الجلد أو الأعصاب أو كلاهما. يُعزل المصابين بهذا المرض بأماكن خاصة. أنظر: www.wikipédia.org.

والتَّهميش، كبناء مستشفيات خاصَّة بالمرضى بغاية عزلهم عن الأصحَّاء من المجتمع. لكن بعد اختفاء الجذام، لم تختفي معه مظاهر الإقصاء تلك، "فستشهد الأماكن ذاتها نفس لعبة الإقصاء قرنين أو ثلاثة بعد ذلك[...] لقد استمرَّت الأشكال حيَّة، بإحالات دلالية جديدة ومن ثقافة مختلفة، خاصَّة تلك المتعلِّقة بالفصل الدَّقيق الذي يُعدُّ إقصاءًا اجتماعيًّا، ولكن يُنظر إليه باعتباره إدماجًا روحيًّا"[4]، وقبل أن يستعرض "فوكو" مظاهر الإكراه التي خلّفها مرض الجذام وراءه، والمُتمثِّل في ظهور مرض أشدَّ خطرًا، وهو الجنون، يؤرِّخ "فوكو" لظهور الأمراض التَّناسلية في القرن الخامس عشر، إلاّ أنّ التَّدابير الإقصائيَّة لهذا المرض لم تدم، ولم تكن بالحدَّة نفسها التي مُورست إزاء الجذام، "لأنَّ الأمراض التَّناسلية ستحتلُّ موقعها ضمن باقي الأمراض الأخرى"[5].

توارى الجذام إذن، لكنَّه خَلّف إرثًا لا يُستهان به من إكراه وعزل وتهميش وإقصاء فللكشف عن هذه المظاهر يرى "فوكو" أنَّه ينبغي أن نتَّجه إلى أبعد من دراسة مجموع الأمراض التَّناسلية التي ظهرت بعده وخلفت مكانه، لا بل "يجب البحث عنه في ظاهرة أشدُّ تعقيدا، لم يكتشفها الطبُّ إلّا بعد جهد جهيد" [6]، إنَّه مرض الجنون، الذي ظلَّ في حالة كمون، أو لنقل تغييب ونسيان، لمدَّة قرنين من الزمان، ففي القرون الوسطى كان الجنون رمزاً للقداسة، يُحيط به الغموض من كلِّ الجوانب، وعادة ما تُنسبُ إليه أعظم الخوارق، وما سبب ذلك إلَّا لأنَّه ظاهرة منبوذة اجتماعيا، وغير متعارف عليها، "فالمجنون في تلك الفترة كان يُثير السُّخريَّة والإستهزاء، والمخاوف الخرافيَّة والرُّوح الشيطانية"[7].

ستتغيَّر هذه النظرة مع حلول عصر النَّهضة، حيث سيظهر الجنون وسيعامل كما هو الحال بالنِّسبة للعصور الوسطى، إذ سيعرف نفس "حالات العزل والإقصاء التَّطهير، وهي الحالات التي ستلازم وجوده"[8]، فمع بداية عصر النهضة، ستظهر مجموعة من الكتابات والأعمال الأدبيَّة التي شكّل الجنون محورها الأساسي، وهذا ما نعثر عليه فيما يرى "فوكو" في الآداب العالميَّة، حيث كان الجنون في صلب العقل والحقيقة، ومن أشهر الأعمال التي تَحدَّثت عن الجنون، نجد سفينة

---

[4]– ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 26.

[5]– المصدر نفسه، ص 27.

[6]– المصدر نفسه، ص 28.

[7]– هاشم صالح، ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، المرجع السابق، ص 19.

[8]– ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 28.

الحمقى "لبرانب"، ومن هنا "سيتحوَّل الجنون إلى موضوع خطاب، فهو يتحدَّث عن نفسه بنفسه، يُدان ويُدافع عن نفسه، ويُطالب بأن يكون قريبًا من السَّعادة والحقيقة والعقل، أن يكون أقرب من العقل إلى العقل ذاته"[9].

ومع النَّزعة الإنسانية مع "إيرازم"(Erasme) وغيره من المبدعيين، الذين صوَّروا دائما الجنون على أساس التَّقابل بين العقل واللاعقل، ستتغير النَّظرة إلى الجنون، إذ لم يعد في هذه المرحلة يُمثِّل مصدر إزعاج اجتماعي، بالرَّغم من مختلف الآليَّات التي اعتمدت في نبذه، إضافة إلى أنّ الجنون في هذه المرحلة، سيغدو ذو طابع معرفي، فأصبح مصدرا للإلهام بالنسبة لمعظم الإنتاجات في الحقول المعرفية المختلفة، وبالخصوص الأعمال الأدبية، حيث شكَّلت شخصيَّة المجنون مصدرا للإبداع، إذ "كان الجنون يَدفع إلى الإفتتان لأنَّه يُشكِّل معرفة"[10]، معرفة صعبة أن يمتلكها العقل أو يُحيط بها، فهي معرفة مُنحصرة على فئة المجانين لا غيرهم من الأصِحَّاء، فكان المجنون وحده المالك لهذه المعرفة المفارقة للعقل.

ويعود "فوكو" للحديث عن دور إيرازم في تحديد النَّظرة إلى الجنون، فبعد أن كان يُعتقد مع "بوش" أنَّ الجنون يَتَربَّص بالإنسان من كلِّ الجوانب، إذ وُضع في خانة الأمراض العضويَّة الأخرى، التي قد تُصِيب الذّات في أيِّ وقت؛ فالنَّظرة السائدة مع بوش، تتمحور في نفي الجنون من مستوى الذات باعتباره مُفارقا لها. إلاّ أنّ هذا التَّصوُّر سيعرف نوعا من التَّغيُّر مع إيرازم وأدباء النَّزعة الإنسانية، الذين سيعملون على التَّأسيس لخطاب الثُّنائيات ليصبح الجنون "مُتَضمَّنًا في الإنسان، بل هو الرَّابط الدَّقيق الذي يربط الإنسان بنفسه"[11]، بمعنى أن الجنون اعْتُبِرَ مُوازيًّا للعقل، فهما متلازمان في الحضور، إذ لا يعني وجود العقل انتفاء إمكانية الجنون.

أهمُّ ما يمكن استنتاجه ممَّا سبق، أنَّ التَّصور السَّائد في عصر النَّهضة حول الجنون هو تلك المقابلات الحادَّة بين العقل واللّاعقل، أو بين الجنون والعقل، هذه العلاقة التي يُلَخِّصُها "فوكو" بقوله: "لقد أصبح الجنون شكلا مرتبطا بالعقل، أو أصبح الجنون والعقل مُنْتَظمين داخل علاقة أبديَّة لا فكاك منها، وهي علاقة تجعل لكلِّ جنون عقلا يحكم عليه ويتحكَّم فيه، وكل عقل له

---

[9]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 35.

[10]- المصدر نفسه، ص 42.

[11]- المصدر نفسه، ص 46.

جنونه الذي يجد داخله حقيقته التَّافهة"[12]، فقد كان الجنون حاضرا بقوَّة في خطاب عصر النهضة، وكان حضوره مُتَجَلِّيا في معظم الأعمال الأدبيَّة مثل أعمال: "سرفنتس"(Cervantes)، "شكسبير"(Chekspire)، إيرازم، وغيرهم من أدباء عصر النَّهضة، الذين أسَّسوا لخطاب الثُّنائيات، فلا يعني أن تملك عقلًا حتى تكون في مأمن من الجنون، لأنَّ الجنون ملازم للعقل، بل ومتضمَّن فيه أيضا، فكل عقل له جنونه الخاصُّ به، وكلُّ جنون يتحدَّث بمنطقه الخاصِّ به.

ستختفي هذه المرحلة، لتحدث قطيعة إبستمولوجية في المسار التَّاريخي لظاهرة الجنون، يُؤرِّخ لها "فوكو" باللّحظة الدِّيكارتية، لحظة تسلُّط العقل، لحظة العقلانية في ذروة طغيانها على مختلف الأنساق، وهو ما يصطلح عليه "فوكو" بالعصر الكلاسيك(L'âge Classique). ففي أواسط القرن السابع عشر، وبالضبط سنة 1641م، سيصدر ديكارت كتابه التّأمّلات الميتافيزيقية (Méditations métaphysiques)، ومن المعروف عن ديكارت أنَّه يُعتَبَر نقطة تأريخ هامَّة في الفكر الغربي، فمعه سيختفي إبستيمي النهضة ليفتح الباب على إبستيمي العصر الكلاسيكي. فما هو الجديد الذي سيأتي به من خلال النَّسقيَّة العقلانيَّة الصَّارمة التي أسَّس لها؟ وما هو الواقع الذي سيشهده خطاب الجنون في عصر العقلانية المطلقة؟ وما هي اللُّغة التي تحدَّث بها الجنون في حواره مع العقلانيَّة؟

بدأ ديكارت رحلته الفلسفيَّة بالشَّك، شكٌّ في وجود الذَّات، في وجود العالم وفي وجود الله؛ ولإزالة هذا الرَّيب بدأ في إثباتاته، بدءاً بإثبات وجوده بدلالة الأنا المفكِّرة، فيكفي للذَّات أن تكون مفكِّرة كي تتيقَّن من وجودها؛ وكنتيجة لهذا صاغ ديكارت الكوجيطو: "أنا أفكِّر أنا موجود". ثم أثبت وجود الله عن طريق دليل الكمال، الذي يعتبر فكرة فطريَّة خالصة، بعيدة عن كل معطى تجريبي، و النتيجة المترتِّبة عن هذا، أن يكون الله دعمًا وسندًا ودليلاً على وجود العالم.

وانطلاقًا ممَّا سبق من إثباتات، اعتبر ديكارت أنّ معيار المعرفة الصَّحيحة هو العقل لأنَّ الحواسَّ وما تنقله لنا من معارف، غالبًا ما تكون خاطئة، فيكفي أن تكون الموضوعات بديهيَّة للعقل لكي تكون صادقة صدقا مطلقا لا شكَّ فيه، وهذا ما بيَّنه من خلال قواعد المنهج، التي حدَّدها في مؤلَّفه "مقال في الطريقة"(Le Discours de la méthode) وعن طريق الشَّك التقى

[12]– ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 51.

ديكارت بالحلم والخطأ والوهم، والتقى بالجنون أيضًا، فأثبت ذاته عن طريق دلالة التَّفكير الذي يُعتَبَر أساسه العقل، فنفى ديكارت الجنون بشكل نهائي، من منطلق أنّ الذَّات جوهر مفكِّر، فانتفت المعرفة عن المجنون، لافتقاره الجوهر العاقل الذي يُؤهِّله لبناء إدراكه بالموضوعات، ويُوضِّح ديكارت هذه الفكرة بقوله: "كيف يمكن أن أفكِّر بأنَّ هذين اليدين هما لي، وهذا الجسد هو لي؟ اللَّهمَّ إلَّا إذا قارنت نفسي بهؤلاء المجانين الذين اختلطت عليهم الأمور، واضطربت عقولهم، وأصبحوا يتخيَّلون أنفسهم ملوكًا وهم فقراء بائسون، وأنَّهم يلبسون ثيابًا من ذهب في حين أنَّهم عراة"[13].

إنّ قراءة "فوكو" للنَّص الدَّيكارتي، تختلف عن باقي القراءات الأخرى، لأنّ "فوكو" يرى أنَّه على الرَّغم من خطأ الحواس، إلَّا أنَّها تتميَّز بقدر مُعَيَّن من المصداقيَّة، لكون الأشياء تتمتَّع بقليل من الحساسيَّة، أمَّا في حالة الحلم، فكلُّ التَّخيُّلات قد تقود إلى نوع من الحقيقة أو حتَّى علاماتٍ لها، أمَّا بالنِّسبة للجنون، فإنَّ الأمر يختلف كلية، "فما دمت أنا الذي يُفكِّر لا يُمكنني أن أكون مجنونًا، فعندما أعتقد أنَّني أمتلك جسداً، فهل معنى ذلك أنَّني مُتأكِّد من امتلاكي للحقيقة أقوى من ذلك الذي يعتقد أنَّ له جسداً من زجاج؟ بالتَّأكيد هذا صحيح، ذلك أنَّهم مجانين، وسأكون أخرق مثلهم إن أنا سلكت مسلكهم"[14]. فالرَّبط الديكارتي بين ثنائيتي الحقيقة والوهم، كان محور الاهتمام بالنِّسبة لـــ"فوكو"، فكانت القراءة الفوكويَّة للنَّص الديكارتي مرتبطة بالجنون في علاقته بالحقيقة، حيث اعتبر ديكارت أنَّ بدايات الجنون تبدأ مع اضطراب علاقة الذَّات بالحقيقة، ومن هذه الزاوية أُلغي الخطأ والوهم والحواس والجنون من الفعل المعرفي، وبناءً على هذا سينفي العقل الجنون بشكل مطلق، لأنَّ فعل المعرفة من قسمة العقل لا غير، وكانت النتيجة أن استبعد ديكارت – فيما يقول "فوكو"-: "الجنون باسم الذّات التي تشك، والتي لم يَعُد بإمكانها العودة إلى الجنون، إلَّا إن تَوَقّفت عن التَّفكير وعن الوجود"[15]؛ وبالتالي ألغي حتى فعل الشَّك عن المجنون، ومنه نُفِيَ كلُّ تفكير مُؤدِّي إلى الحقيقة.

---

[13]– ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 67.

[14]– المصدر نفسه، ص 68.

[15] – Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, édition, Gallimard, Paris, 1972, p 58

واستنادا للموقف الديكارتي حول الجنون، أُقصيَّ المجنون من الخطاب الفلسفي وعُزل تماما، وأصبح هناك تباعد مطلق بين العقل والجنون، فابتداءً من القرن السابع عشر "استبعد الجنون نهائيًّا[...] لقد وُضِعَ فاصل تستحيل معه لاحقا تلك التجربة التي كانت سائدة في عصر النهضة، والقائلة بوجود العقل اللّاعاقل ولا عقل معقول"[16].

تعتبر هذه اللحظة جدُّ حاسمة في تحوُّل خطاب الجنون، فسوف تُبنى على هذا القرار الفلسفي مؤسَّسات وقرارات جدُّ خطيرة، فإبعاد المجنون من الخطاب الفلسفي، سيؤدِّي ضرورة إلى إبعاده على الواقع، بمعنى على مستوى المجتمع و مؤسَّساته، فَقُرِّر عزل المجانين عن النَّاس الطَّبيعيِّين، لأنَّهم يُشكِّلون خطرا عليهم، وعلى النَّسيج الاجتماعي برمَّته.

ففي سنة(1756م) قُرِّر إنشاء المستشفى العام في باريس، حيث جُمِع فيه في شهر واحد ما نسبته "01 %" من سكَّان العاصمة الفرنسية باريس، سواء كانوا من المرضى أو من الأصحَّاء، أو حتَّى من فئة الفقراء، إضافة إلى المجانين من مختلف الأعمار والأجناس لاعتقاد سائد أنَّ مختلف تلك الفئات يُمثِّلون خطرًا على البنية الاجتماعية. إلَّا أنَّ الغريب في الأمر حسب "فوكو"، أنَّ هذا المستشفى "لا يحتوي على أيَّة فكرة طبِّيَّة، لا من حيث اشتغاله ولا من حيث خطابه"[17]؛ وهنا تظهر المعالم السلطوية المدعومة بالخطاب الطِّبِّي، فهذه المؤسَّسة سلطويَّة أكثر منها إستشفائية، سعت من خلالها الطبقة البرجوازية إلى إقصاء وعزل العناصر الطفيلية التي لا تملك القابلية على الاندماج، من منطلق أنَّ الجنون أصبح يُمثِّل خطرا على النسيج العام للمجتمع، فكل الفئات التي احتُجِزت كان يُنظر إليها على أنَّها مشروع جريمة يُهدِّد استقرار المجتمع، ومن أبرز الملامح التي تميَّز بها خطاب الجنون في العصر الكلاسيكي، أنَّه "بدأ في التَّحكُّم في الجنون باعتباره تفكيكا للعائلة، وباعتباره شيئا اجتماعيا وخطرا على الدولة"[18]، وبالتالي وجب القضاء عليه عن طريق مجموع الآليات السلطوية، المتمثِّلة أساسا في القمع.

أمَّا على المستوى الأخلاقي، يرى "فوكو" أنَّه خلال العصر الكلاسيكي كان هناك تواطؤ بين السلطة الطِّبِّية والأخلاقية، لأنَّه بعد استحداث مراكز الإشفاء التي عُزِل فيها المصابون بمختلف

---

[16]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص69.

[17]- المصدر نفسه، ص 72.

[18]-المصدر نفسه، ص 104.

الأمراض، مُورست في حقِّهم مختلف أساليب الإكراه والعقاب، سَعيًا إلى تطويع الجسد وإخضاعه لأوامر المنطوق السُّلطوي، بدعوى أنّ "الجسد هو الذي يَجرُّنا إلى الخطيئة، وقد لا نكتفي بمعاقبته، بل يجب إخضاعه إلى عذاب مريرٍ، ذلك لأنّ الصحة تُحوِّل بسهولة جسدنا إلى آداء الخطيئة"[19]، وفي نظر "فوكو" أنّ هذا الخلط بين ما هو علاجي وما هو عقابي، نتيجة لسلطة العقلانية التي تميَّز بها الإبستيمي الكلاسيكي، التي لم تستطع فَكَّ التَّطابق الحاصل بين فعلين متناقضين؛ وبناءاً على هذا مُورست كل أشكال العزل والإقصاء والإكراه التي استهدفت المجنون بالدرجة الأولى، بدعاوى أخلاقية، طِبِّية أو اجتماعية.

مَثَّلت هذه المظاهر القمعيَّة التي شهدها خطاب الإبستيمي الكلاسيكي، الأرضية المناسبة التي هيَّأت لميلاد الاستلاب، "وبهذا المعنى فإنَّ إعادة كتابة تاريخ الإقصاء معناه القيام بأركيولوجيا الاستلاب"[20]، لحظة لا يمكن للتاريخ أن يتجاوزها، بالنَّظر إلى الحضور المُكَثَّف للمفاعيل والآليات السلطوية التي استهدفت المجنون، وبالتالي يجب عدم إغفال مختلف تلك الممارسات السلطوية الموَّجَّهة إلى الجسد، ممارسات عقابية تستَّرت خلف عباءة الخطاب الطبي، حيث قُنِّنت كل تلك الممارسات، وتمَّ وضعها في إطار قانوني لا يمكن رفضه؛ والنتيجة من كل هذا، أن فُقِدت الحرِّيَّة وأُلغيَّت على المستويين الخطابي والواقعي.

يمكن القول أنّ العصر الكلاسيكي تميَّز بالحجز والإكراه والقمع بكل الوسائل، وما تَرتَّب عن هذا هو إسكات صوت الجنون مقارنة بعصر النهضة، والفصل بشكل مطلق بين ثنائيتي العقل واللَّاعقل، مع رَدِّ الجنون إلى اعتبارات أخرى، منها ما هو أخلاقي اجتماعي واقتصادي أيضا، من خلال استغلال المحجوزين كيد عاملة رخيصة، فلم يكن من سبيل إلى ذلك غير اعتماد المستشفى/الحجز، "فالقرن "17" سَيُصفِّي حسابه مع هذه الوحدة من خلال قطيعته الكبرى بين العقل واللَّاعقل، و لم يكن الحجز سوى أحد الوسائل المُعَبِّرة"[21]، يقول "فوكو".

إلّا أنّ النَّظرة إلى الجنون ستأخذ بُعدًا آخر، مرتبط بشكل مباشر بالإستلاب لكنَّه(الإستلاب) يختلف في جوهره عن الشَّكل الذي سبقه في العصر الكلاسيكي، إنَّه استلاب الأطبَّاء في تعاملهم

---

[19]–ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 110.

[20]– المصدر نفسه، ص 205.

[21]–المصدر نفسه، ص 127.

مع الجنون، لا كظاهرة مرضية ذات بعد نفسي، بل إنّ التّعامل مع الجنون كان على مستوى الجسد، وهنا سيوضع الجنون في توسُّطٍ بين الإنسان ووسطه الذي يعيش فيه، بمعنى ربط الجنون بالوسط الذي تنشأ فيه الذّات، وقد كان لهيجل الأثر الكبير في تغيير النَّظرة حول الجنون، حين "رأى أنَّ العلاج السَّيكولوجي الفعلي يرتبط بالتَّصور القائل: أنّ الجنون ليس فقداناً للعقل بصفة مطلقة، لا من جهة الذكاء ولا من جهة الإرادة والمسؤولية، بل هو مُجرَّد خلل في الذهن، كالمرض الذي لا يُعتَبَر فقدانًا تامًّا للجسد بل هو تناقض يُصِيبُه، فهذا التَّعامل الإنساني القائم على العناية العاقلة للجنون، يفترض أنّ المريض لديه عقل فيه أساس متين في التَّعامل مع الجنون من هذه الجهة"[22].

أرجع إذا الجنون تآلفه مع العقل، هذا ما سيعرف تحوُّلا مشهودا في التَّعامل مع الظّاهرة في العصر الحديث، فكيف تَحَرَّر المجنون من الإستلاب؟

تبدأ التَّغيرات التي شهدها خطاب الجنون في الإبستيمي الحديث كما يُؤرِّخ لها "فوكو" ابتداءً من سنة 1793م، سنة تعيين الطبيب "فيليب بينال"(Philippe Pinel 1745-1826) رئيسًا لإرادة قسم المجانين في مستشفى "سالباتريير"(Salpêtrière)، تزامنًا مع الطبيب الإنجليزي "وليم توك"(William Munford Tuck 1896–1983) في انجلترا، في مصحة "يورك"، وكان ذلك في عام 1796م، حيث رأى بينال أنّ "هؤلاء المستلبين شرسون فقط لأنّهم حُرِمُوا من الهواء والحرية"[23]؛ فقد اعتُبِر هذا الموقف بمثابة التَّحرير للمجانين بعد ما عانوه من استغلال جسدي في العصر الكلاسيكي، فأصبح يُنظر إلى بينال وتوك على أنَّهُمَا المُحرِّران، أو هما اللذان أخرجا المجنون من دائرة الاستلاب إلى الحرية، لكون بينال قام بتعديلات مُتَعلِّقة بطريقة التعامل مع المريض، من خلال وضع منهجية جديدة في العلاج، وأصبحت فيما بعد تُعرف بقوانين بينال(Les Lois de Pinel)، حيث اعتمدت منهجيته على ثلاث خطوات أساسية:

1- الصَّمت والإنصات لما يقوله المريض، بكل حرِّية ودون أيَّة ضغوطات تُمارس عليه.

---

[22] – Michel Foucault, Histoire de la folie a L'âge Classique, op.cit, p 501

[23]– ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 472.

3- الإعتراف أمام المرآة، حيث يَتَمَكَّن المجنون من خلال هذه الخطوة التَّعرف على ذاته بذاته، بمعنى أنَّ الآخر هنا ملغى تمامًا، و عليه سيكون المجنون منفردًا في التَّعرف على حقيقته كمجنون.

4- المحاكمة الأبديَّة، وتكون بإخضاع المجانين الموجودين في المارستان إلى محاكمة من نوع آخر، إنَّها محاكمة تخضع لثنائيَّة الطِّب/العلاج، إذ تمَّ تحويل الطب إلى عدالة والعلاج إلى قمع[24].

بالرَّغم ممَّا قام به بينال من تغيير في معاملة المجنون، إلَّا أنّ "فوكو" لا يرى في هذه الطريقة المستحدثة تحريرا للذَّات بعد اضطهادها، بل إنَّها آليَّة قمعيَّة مُتخفِّية وراء قناع الطب والعلاج، حيث يصفها في قوله: "خرافات بينال وتوك تنقل قِيَّمًا أسطورية سيقبلها الطب العقلي لاعتبارها بديهيات طبيعة، ولكن كان وراء الأساطير ذاتها عمليَّة أو بالأحرى سلسلة من العمليات، نَظَّمت بصمت العالم المارستاني والطُّرق العلاجية مع المجنون في الوقت ذاته"[25]، فقد أسَّس بينال وتوك للنَّظرة إلى الجنون من زاوية أخلاقية ودينية على السَّواء بدعوى تحرير المجنون من الإستلاب الذي كان يعيشه، إلَّا أنَّها مُجَرَّد تظليلات؛ فتوك مثلا لم يُحرِّر المجنون، صحيح أنَّ المارستان لا يُعاقب، إلّا أنَّه يُعيد تنظيم العقاب في قوالب مختلفة، من خلال السلطة التي كان يُمارسها حُرَّاس المارستان على المجنون، باعتبارهم يُمثِّلون القوة الرَّاشدة، "فقد وُضِعَ المجنون بين يدي سلطة الإنسان العاقل وأوهامه، هذا الإنسان الذي أصبح في عالم المجنون صورة ملموسة للرَّاشد، أي صورة للسَّيطرة والتَّوجيه"[26].

أمَّا مع بينال، فسيتَّخذ الجنون بُعدًا دينيا واجتماعيا في الوقت نفسه، لأنّ القوانين المطبَّقة في المارستان، تقوم أساسا على ضرورة تمجيد مجموع القيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، لأنَّها تُمثِّل في نظر بينال طريقة مُثلى في علاج المجنون، وبهذا أصبح المارستان عاملا أساسيا في القضاء على "حجم الاختلافات وقمع الرَّذائل والإختلالات، إنَّه يُدين كل ما يقف في وجه الفضائل الأساسية

---

[24]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص ص 504-506.

[25]- المصدر نفسه، ص 488.

[26]- المصدر نفسه، ص 95.

للمجتمع"[27]، وبهذا المعنى أصبحت مُؤسَّسة المارستان عند بينال، أداة لتكريس الفضائل وتوحيدها بين أفراد المجتمع، وإعطائها بعدا كونيا لا يجب الخروج عن نسقيته، من خلال فرضها على كل من كان جاهلا بها.

وعلى هذا الأساس يبني "فوكو" تَصوُّرًا مخالفا لمجموع الإصلاحات التي قام بها بينال، حيث يَقرؤُها على أنَّها قمعية بالدرجة الأولى، صحيح أنَّ المجنون حُرِّر من القيود والأغلال التي كانت مفروضة عليه، لكنَّه قُيِّدَ بأغلال من طبيعة مغايرة، "فمارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى بينال، ليس ميدانًا حُرًّا للمراقبة والتَّشخيص العلاجي إنَّه فضاء قانوني حيث الإتِّهام والحكم والإدانة[...] سيعاقب المجنون في المارستان حتى وإن تَمَّت تبرئته خارجه، إنَّه محبوس منذ مُدَّة وإلى يومنا هذا داخل عالم أخلاقي"[28] ونقطة الاشتراك بين عمل كل من توك وبينال، تكمن في تلك السلطة المطلقة المعطاة للطبيب، فهو من يُحدِّدُ إن كان الشخص مجنونا أم لا، وهو من بيده سلطة الإدلاء بشهادة استرجاع العقل والرشد للمحرَّرين المستَلَبين؛ فقد قُدِّس الطبيب إلى درجة التَّأليه، مع أنَّه كان بعيدًا كل البعد عن العلمية في التعامل مع ظاهرة الجنون، فالممارسة الطبِّية "لا تقوم منذ مُدَّة سوى بشرح الطُّقوس القديمة للنِّظام والسلطة والعقاب"[29].

غير أنَّ المريض كان طرفا فاعلا ومُهِمًّا في إعطاء هذه السلطة والهالة من القداسة للطبيب، من خلال ثنائية: مريض/طبيب، لأنّ المريض كان لا شعوريا مُتيقِّنًا من أنَّ خلاصه وشفاءه لا يكون إلّا عند الطبيب، وربَّما لهذه الواقعة الخطابية تفسيرا مغايرا، ذلك أنّ مجموع الأطر الإجتماعية، أودعت في نفس المريض هذه المنطوقة، وأكَّدت صحَّتها المطلقة، فكأنّ هنالك تآمر بين شبكة سلطوية مُشكّلة من نظام أخلاقي، ديني واجتماعي جعلت من المريض يُستلب لا شعوريا، ويُسلِّم نفسه تلقائيا للسلطة الطبية، هذه السلطة التي سيتَّسع نطاقها مع فرويد.

فبداية من القرن التاسع عشر، سيحال الجنون للدِّراسة الوضعيَّة في مؤسسات الطب النفسي(La Psychanalyse)، نظرا لتغيُّر التَّصوُّر حول الجنون، بوضعه في إطاره الذي يجب أن يوضع فيه، كونه واحدا من الأمراض النفسية التي تختص بمميزاتها وخصائصها خلافا للأمراض

---

[27]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص ص 499-500.

[28]- المصدر نفسه، ص 508.

[29]- المصدر نفسه، ص 510.

العضوية، سيترسَّخ الاعتقاد إذن، بأنَّ "الجنون في نهاية الأمر ليس سوى جنون"[30]، فظهر ما يُعرف بالطِّبِّ العقلي، الذي وضع فرويد دعائمه الأساسية، حيث أَدخَلَ الجديد في مجال الدراسات النفسية، من خلال إخراج الطب العقلي من دائرة الطب العام، فقد أخذ فرويد ثنائية الطبيب/المريض على محمل الجِدِّ، وأهم ما قام به في نظر "فوكو"، هو قضاؤه "على الصَّمت والنَّظرة، ومعه تَعَرَّفَ الجنون على نفسه في مرآة فرجته، وأسكت محافل الإدانة"[31]، عن طريق نزع كل مظاهر القمع والإكراه التي مُورِسَت في المصحَّات النَّفسية.

غير أنّ "فوكو" يقرأ الإنجاز الفرويدي من جانبه السلبي أيضا، فبالرَّغم من قيمة المحاولات الفرويدية في مسيرة الطبُّعَقلي، وبالخصوص الاتجاه للُّغة كآلية ناجعة في التعامل مع الجنون، إلّا أنَّه "استغلّ البنية التي تُغَطِّي الشخصية الطبية، لقد ضخَّم من خصائصها الإعجازية، ومنح سلطتها الكبيرة وضعًا إلهيا، لقد نقل إليها[...] كل السلطات التي أصبحت مُوزَّعة في الوجود الجماعي للمارستان، لقد جعل منها نظرة مطلقة"[32]، حيث مُجِّدَ الطبيب النفسي إلى درجة التَّأليه، خصوصا في الإطار الجغرافي الذي ظهرت فيه مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، فقد تغيَّرت النظرة السائدة للمرض النفسي، وحَقَّقَت بذلك نتائج مذهلة واعتبرت بالفعل ثورة في مجال البحوث النفسية، في حين أنَّها أعطت السلطة المطلقة للطبيب؛ إضافة إلى هذا، يرى "فوكو" أنّ أهمَّ السِّلبيَّات التي أفرزها خطاب التحليل النفسي الفرويدي، أنَّه "لم يستطع سماع صوت اللّاعقل، ولا فكَّ رموز وعلامات المجنون من أجلها فبإمكان التحليل النفسي أن يَفُكَّ بعض أشكال الجنون، ولكنَّه يَظَلُّ غريبا عن العمل المستقل للَّاعقل"[33].

أهمُّ نتيجة ينتهي إليها "فوكو"، أنّ الدراسات الوضعية، النفسية، الفلسفية والطبية تُوضع في الكفّة نفسها، فهي لم تفهم أبدا صوت الجنون، ولم تستطع التَّعرُّف على كنهه وجوهره، لأنَّها لم تدرس الجنون من داخله، أو أنَّها لم تتناوله في طبيعته الحقَّة؛ وكما سبق تحليله في الفصل الثاني، أنّ الغاية الأساسية التي سعى "فوكو" إلى تحقيقها من خلال مشروعه الأركيولوجي، ليس سرد الوقائع

---

[30]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 513.

[31]- المصدر نفسه، ص 514.

[32]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[33]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التي مَرَّ بها الجنون عبر محطاته التاريخية، أو عرض تاريخي لمختلف الآليات التي استعملت في التعامل مع المجنون، بل إنَّ المسعى الأساسي، يتمثّل في الحفر تحت البنى الخطابية التي نشأ في ظلها خطاب الجنون والعقل وبهذا المعنى يُوضَعُ الجنون في زمانه الأركيولوجي، وانطلاقا من هذا تُؤَسَّسُ أركيولوجية للجنون، حيث يرى "فوكو" أنّ ما قام به من خلال دراسته لظاهرة الجنون عبر تاريخها الممتد في الثقافة الغربية، لم يكن "على مستوى وقائع الاكتشافات، أو على مستوى تاريخ الأفكار بل من خلال تتبُّع تسلسل البنيات الأساسية للتجربة"[34]. أي دراسة الشُّروط القبلية التاريخية التي أدَّت إلى بروز خطاب المجنون، ومختلف الإنفصالات والقطائع الإبستمولوجية التي مرَّ بها على مدار قرون من الزَّمن.

ما يمكن الخروج به كنتيجة من تحليلية الجنون عند "فوكو"، أنَّه أَمَاطَ اللِّثام عن موضوع من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل، بل أنَّها تُعتَبَر من الطَّابوهات، وبالخصوص في كيفية تحليلها، فمختلف الدراسات التي تناولت موضوعة الجنون في الحضارة الغربية كانت تسير وفق المنظور السلطوي، في حين أنَّ "فوكو" تجاوز مختلف تلك المنهجيات التاريخية، مُحَطِّمًا الألواح التي فرضتها نسقيَّة الخطاب الحداثوي، ولتحقيق هذا المسعى كانت الأركيولوجية هي المنهجية المُثْلى لاختراق الظاهرة، والتغلغل بين ثنايا منطوقاتها، كاشفا عن البنية الخفية وراء خطابها، فاستعمال منهجية الخرق الأركيولوجي، جعل من "فوكو" يتناول ظاهرة الجنون داخل خطابها، والغوص في أبعادها المختلفة؛ فقد أعطى للجنون بعده الاجتماعي، من خلال ربطه بالتَّشريعات الاجتماعية، ومدى تأثيرها في مُنْحَنَى خطاب الجنون، إضافة إلى بيان الأثر السلطوي في التعامل مع الظاهرة.

وكانت نتيجة التحليل التي توصَّل إليها "فوكو"، هي زعزعة اليقين الذي طالما تميَّز به خطاب التحليل النفسي، وبالتالي فتح جبهة النقد ضدَّ سلطته، التي ظَلّت تَتَبَجَّحُ بإنجازاتها منذ فرويد، فقد أسقطت الأركيولوجيا كل الأقنعة التي اختفت وراءها السلطة لبث مفاعيلها في النسيج الاجتماعي، ساعية إلى تدجين الذَّوات وفردنتها، وجعلها في حالة الخضوع المطلق، إضافة إلى الحفر وراء الخلفيات التي كرَّست لقداسة الطبيب النفسي.

---

[34]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 531.

ثانيا: أركيولوجيا الخطاب الطبي: l'archéologie du discours médicale

يواصل "فوكو" كشف النِّقاب عن مختلف مظاهر الإقصاء والتَّهميش التي طالت الذَّات الغربية، بتطبيقه لمبادئ المنهجية الأركيولوجية على المسيرة التي مَرَّت بها النَّظرة الطبية من خلال مُؤَلَّفه "مولد العيادة"، الذي ظهر سنتين بعد كتابه "تاريخ الجنون". حيث ناقش "فوكو" من خلال هذا المؤلف –كما ورد في فاتحة المقدمة– الرُّؤية، النَّظرة، المكان، اللغة ومفهوم المرض، هذه المفاهيم شكّلت القاعدة الأساسية للكتاب، الذي حمل كعنوان فرعي له "أركيولوجيا النَّظرة الطبية".

تمحورت إشكالية "فوكو" الرئيسية، في التَّساؤل عن ماهية الخطاب الطبي؟ وعن مختلف التَّحوُّلات التي عرفها، في الحقب التاريخية للحضارة الغربية المبنية على وهم اللوغوس؛ ولأنّ الأركيولوجيا وصف للأرشيف، اطَّلع "فوكو" على الأرشيف الطِّبي للمرحلة الممتدة من سنة 1780م إلى سنة 1820م، ووضعه تحت مجهر التحليل الأركيولوجي[35]، وتجدر الإشارة إلى أنَّ "فوكو"، قد درس المرض لا باعتباره مُجرَّد اضطراب عارض على مستوى الجسم، أو بوصفه غيريَّة خطيرة تجتاح الجهاز العضوي، وإنَّما درسه "باعتباره ظاهرة من ظواهر الطبيعة، لها تفاعلاتها ومشابهاتها بأنماطها"[36].

إنَّ قراءة النَّص الفوكوي، تجعلنا ندرك خيط التَّواصل الذي يربط مختلف أعماله، ليس تكاملا بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، بل إنَّه تكامل على مستوى الطّرح الإشكالي؛ فمولد العيادة يُعتبر بمثابة حلقة تكملة لما تمّ تحليله في تاريخ الجنون، حاول من خلاله "فوكو" فحص البنى الإبستمولوجية لكل حقبة زمنيَّة مرَّت بها التجربة الطبية، بدراسة شروط إمكانها مُسَلِّطاً الضوء على مفهوم النَّظرة(La Vision). فكيف نُظِرَ إلى المرض من طرف الطبيب؟ وكيف وظَّفت السلطة الخطاب الطِّبِّي في بثِّ مفاعيل خطابها؟

يبدأ "فوكو" في بيان أهمِّ الخصائص التي سادت النَّظرة الطِّبِّية في العصر الكلاسيكي، حيث ساد في هذا الإبستيمي طبٌّ يعتمد في شكل أساسي، على ردِّ الأمراض إلى جنسها الحقيقي، مُبتعداً في ذلك عن مختلف العلل والأسباب التي أدَّت إلى ظهوره، فلتحديد نوع مرض مُعَيَّن،

---

[35]– الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 159.

[36]– زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، المرجع السابق، ص118.

يكفي أن تَتَوفَّر مجموعة من الشروط، ويتمُّ تصنيفه تبعًا لجنسه و نوعه الذي ينتمي إليه، "فالكائن السامي-الإنسان- لم يُخْضِع نفسه إلى القوانين الصَّارمة المتحكِّمة في ظهور المرض، أو نضج الأمزجة المرضية، والاعتقاد بِمُمَاثَلَتِهَا بالحيوان أو النبات[...] فالملاحظ بدقَّة أعراض الحمَّى ونسقها، سيكون له من الأسباب ما يُؤَكِّدُ به أنَّها نوع من الأمراض، كما هو الحال بالنسبة للنبات، الذي ينمو ثم يذبل بنفس الكيفية"[37]، هذا النوع من الطب عرف بطب التصنيف(La Taxinomie ou Taxonomie)، "إلَّا أنَّ هذا النوع سيختفي لِيُعَوَّض بنوع آخر من أنواع الطب، وهو الطب العيَّادي الذي يَتَّسم بطابعه العلمي، سيعتمد هذا النوع على آلية المرئي في تعامله مع المرض، إذ سيتم التعامل مع جسد المريض وفقا لهذه الآلية، بإخضاعه للمعاينة الطبية، وبدءاً من هذه اللحظة سيرتبط الطب بمفهوم النَّظرة أو الرُّؤية، وسيرتبط المرض بالعلامة أيضا، "فكلُّ الأعراض يمكن أن تَتَحَوَّلَ إلى علامات"[38].

إنّ هذه الواقعة الخطابية التي عرفها الخطاب الطبي، سَتُحدثُ تَحوُّلاً في مسار الرُّؤية الطبية، ففي هذه اللحظة سيتمُّ التَّوجه إلى اللغة في علاقتها بالمرض، انطلاقاً من أنّ المرض لا يمكن التعبير عنه إلَّا في شكل كلام، بمعنى أنَّ المرض سيبقى في حالة اللَّامرئي إذا لم يخرج عن طريق الوصف اللغوي، إذ كان "يجب أن يُعتبر المرض في كُلِّيته من بدايته إلى نهايته، على أنَّه مجموعة من الأعراض المنتظمة والمتتابعة في فترات"[39] مِمَّا يَدلُّ على أنَّ المرض اتَّسم في هذه الفترة الزمنية بطابع التَّعميم، لأنّ الأعراض هي من يدلُّ على المرض، فقد قُوبِلت كل الأعراض بما تَدُلُّ عليه المدلولات اللغوية؛ فكان للوصف اللغوي مكانته في التحليل الطبي لمختلف الأمراض.

أمَّا في القرن التَّاسع عشر، فقد حلَّ نوع جديد من أنواع الطب، وهو طب الأنسجة أو الطب التَّشريحي، فانتقل عمل الطبيب من مُتابعة الأعراض الدَّالَّة على المرض، إلى الكشف عن الأسباب الخفيَّة الحقيقيِّة التي أدَّت إلى حدوثه، ويذكر "فوكو" في هذا السياق، الأعمال الهامَّة التي قام بها الطبيب الفرنسي المختص في مجال الطِّب التَّشريحي "ماري فرانسوا كزافييه بيشا"(Marie François Xavier Bichat)، وَاصِفًا رُؤيَتَه للطِّبِّ "بأنَّها رؤية عِيَّاديَّة، لأنَّه أعطى أولويَّة

(37) - Michel Foucault, Naissance de la Clinique, opcit, p 07.
(38) - ibid, p 128.
(39) - ibidem.

إبستمولوجية مطلقة لرُؤْيَة المكان"[40]؛ فأصبحت الأجسام قابلة للتَّشريح والفحص الدَّقيق، فقد اتَّجه الخطاب الطِّبِّي في هذه المرحلة إلى الجسد مباشرة كاشفا من خلاله عن مختلف الأعراض التي قد تُصِيبُه، وفي هذا السِّيَّاق يرى "ألبرت" أنَّه: "عندما انتقلت الفلسفة إلى الشُّعوب المُتَحضِّرة، أصبح مسموحًا القيَّام بتفحُّص الأجسام بلا حياة، كان مصيرها التحلُّل والاندثار، فأصبحت مُنْبَثَقًا للكثير من الحقائق النافعة"[41]، وانبثقت عن هذا ثلاثية الموت، الحياة والمرض، فقد تَحوَّل الجسد إلى حقل لممارسة التَّجارب التشريحيَّة، كما هو الحال في المارستان الخاص بالمجانين؛ وتبرير هذا الواقع، أنّ الأغنياء من الطبقة البرجوازية هم من يدعمون تكاليف العلاج، "وانتقل المرض بهذا إلى العيَّادة وفق قوانين تُحَدِّدُها السلطة السياسية"[42].

أدَّت هذه العوامل مُجتمعة، إلى إفراز خطاب معرفيٍّ جديد، فقد أصبحت الجثث تُشَرَّحُ في شكل قانوني، وفقا لما تَنُصُّ عليه جملة القوانين التي شُرِّعت لتُسَيِّرَ المؤسَّسات الصِّحيَّة، ومن هنا اتَّجه الأطبَّاء صوب الجسد لتحديد موضع المرض الأصلي، "فلو كانت هناك بديهيات في مجال الطب، فإنّ الفرضيَّة الأولى هنا عدم وجود مرض دون تحديد لموضعه، وإذا أخذنا بالفرضية المضادَّة، كان علينا أن نقبل بوجود وظائف دون أعضاء لها، فهي مُجَرَّد هرطقات، فتحديد موقع المرض من أهمِّ ما تَوَصَّل إليه الطب الحديث "[43]؛ ومن الملفت للانتباه فيما يرى "فوكو"، أنَّ فكرة الموت/الدَّواء، ستحتَّل في هذه المرحلة مركزا مُهِمًّا في الخطاب الطبي، فكما اقترن الجنون بالعلاج النفسي مع فرويد، سيرتبط الدواء بالموت في العصر الحديث، لأنَّه لو لا هذه النظرة إلى الموت، والبحث عن الدَّواء المناسب، لما أمكن ظهور الطب الوضعي، الذي تَخَلَّصَ بشكل مطلق من كل التفسيرات الميتافيزيقية، مُتَّجِهًا نحو اكتشاف كُنْهِ الأمراض وفق المناهج العلمية، فكما شَكَّلت المعرفة بالجنون ميلاد التحليل النفسي، الذي تَخَلَّى عن كل الرُّؤَى الميتافيزيقية حول ظاهرة الجنون، سيكون أيضا المرض في اتِّجاهه نحو العلمية، وفق ما يُعرَفُ بالطِّبِّ الوضعي، ليتَّجه العلم إلى دراسة الإنسان كذات منفردة، أو دراسة الذَّات في فردانيتها.

---

(40) - Michel Foucault, Naissance de la Clinique, opcit, p 176.

(41) - ibid, p 170.

(42)– إديث كريزويل، عصر البنيوية، المرجع السابق، ص 304.

(43) - Michel Foucault, naissance de la clinique, opcit, p 139.

ثالثا: أركيولوجيا المنظومة العقابية: L'archéologie de la Punition

رأينا كيف أنَّ "فوكو" قد كشف الحُجُب التي تَستَّرت خلفها الحضارة الغربية، من خلال تعاملها مع الجنون في مراحله المختلفة، وكيفيَّة العزل التي مُورست في حقِّ المجانين، وهذا خير تعبير على مظاهر الإكراه والإقصاء التي طالت الذّات الغربية على المستويين الجسدي والرُّوحي، وانتقل هذا الإكراه إلى جسد المريض، من خلال مختلف الأساليب التي عُومِل بها قبل الإهتداء إلى ما عُرِف في العصر الحديث بالطبِّ الوضعي، الرَّامي إلى التَّعامل مع الجسد بهدف إنقاذه من الموت.

سيستمرُّ "فوكو" في قراءة التراث الغربي، مُسقطًا كلّ أقنعة الزَّيف التي ارتدتها الحضارة الغربية، إلّا أنَّه(فوكو) سيكون أشدَّ قسوة وأكثر جرأة، عندما يلج مجالاً محفوفا بالطَّابوهات إنَّها المؤسَّسة العقابية، أو السِّجن(La Prison)، بتحليله مختلف الأشكال التي مَرَّت بها المنظومة العقابية الغربية، وليس غرض "فوكو" من هذه الدراسة التأريخ لمؤسَّسة السجن، بل إنَّه تشريح للجسد السُّلطوي الغربي، بهدف الكشف عن جينيالوجيا تكوُّن الذات، وفقاً للممارسات السُّلطوية المختلفة. فما هي أهمُّ المقولات التي مرَّت بها المنظومة العقابية الغربية؟ وفيم يتمثّل تأثيرها على الذات؟

1. إنضباطيَّة الجسد:

هذه الإشكاليات وغيرها، هي ما بيَّنه "فوكو" في واحد من أهمِّ مؤلّفاته، وهو كتاب "المراقبة والمعاقبة"(Surveiller et Punir) الصَّادر في سنة: 1975م، حاول من خلاله "فوكو" إقامة أركيولوجيا المنظومة العقابيَّة، مُعالجًا إشكالية العقاب وتحويلها من فنِّ تعذيب أو تطويع الجسد، إلى فنِّ تعذيب الرُّوح، بأسلوب أدبي في قمَّة الإبداعية، وفي مستوى تحليلي لا يُهمل فيه أيَّ جزئيَّة وما تُوحي به من دلالات، سعيًا للكشف عن تمظهرات الخطاب السلطوي، وآلياته المنتهجة في ترويض الجسد وتطويعه.

يفتتح "فوكو" المراقبة والمعاقبة بتوطئة سرديَّة، يروي فيها قصَّة القدِّيس"روبيرت فرانسوا داميان"(1715م-1757م) "Robert François Damiens"، وكيف مُورست في حقِّه أنواع التَّعذيب البربرِّية، التي لا تَمُتُّ بصلة إلى ما هو إنساني. يقول "فوكو":"حُكِمَ على داميان في الثّاني من آذار "مارس"سنة 1757م، بأن يَدْفَعَ غرامة معنويَّة هي الإقرار بذنبه علنًا أمام باب كنيسة باريس الرئيسي[...]يُسْحَبُ ويُقَادُ في عربة عَارِيًّا إلّا من قميص يَسْتُرُه حاملاً مِشْعَلًا من الشَّمع

الملتهب وزنه قرابة الكيلوغرام[...] ثُمَّ يُقْرَصُ بالقارصة في حُلْمَتَيْهِ وذراعيه، وركبتيه وشحمات فخذيه، على أن يَحْمِلَ في يده اليمنى السكين التي بها ارتكب الجريمة المذكورة[...] ثم تُحرق يده بنار الكبريت، وفوق المواضع التي قُرص فيها يُوضع رصاصٌ مُذَوَّب، وزيت مُحمَّى وقار صمغي حارق، وشمع وكبريت ممزوجان معا، وبعدها يُمزَّق جسده ويُقَطّع بواسطة أربعة أحصنة، ثم تُتْلَفُ أوصاله وجسده بالنَّار، حتَّى تَتَحَوَّلُ إلى رماد يَذْرِي في الهواء"[44].

يُحيلنا هذا النَّص إلى استقراء الواقع العقابي قبل الثَّورة الفرنسية، حيث كانت السلطة تُعذِّبُ المجرمين والمذنبين من المجتمع وفقا لموَّاد قانونية صارمة، تُحدِّد من خلالها أسلوب التَّعذيب الخاص بكل جريمة، ففي العصر الملكي كانت العقوبة تَتمُّ في السَّاحات العامَّة بحضور أحشاد من العامَّة، المتفرِّجين على جسد المعذّب وهو يُعرَّض لأشدِّ أنواع التَّنكيل الجسدي والنَّفسي على حدِّ السَّواء، إضافة إلى أنَّ التَّعذيب في هذه الفترة، كان مُتَّجها أساسا إلى الجسد، بإيعاز من السلطة الحاكمة، حيث يذكر "فوكو" أنَّه في سنة 1670م أصدر القصر الملكي الأشكال العامَّة للممارسة العقابية، المُتضمِّن أشكال التعذيب والعقوبات التي فرضتها السلطة الملكية، تمثّلت أساسا في "الموت، السُّؤال مع التَّحفُّظِ على الأدلّة، الأشغال الشاقّة المُؤقّتة، الجلد، الغرامة، الإقرار بالذّنب علنًا مع الاعتذار(التَّوبة)، النَّفي، وإذًا في هذه حِصَّة كبيرة للعقوبات الجسديَّة"[45].

أهمُّ ما تميَّزت به العقوبة في المرحلة الكلاسيكية إذاً، هي العلنية في مقابل السِّرِّية، فقد كانت الجريمة معروفة لدى الجميع مهما كان نوعها، والأمر نفسه بالنِّسبة للعقوبة، فقد كانت علنيّة أكثر منها سرِّية، مُتوحِّشة بربريِّة أكثر منها مُتحضِّرة، وجسدية أكثر منها روحيِّة؛ كل هذه الوقائع المنافية للطبيعة الإنسانية، بُنِيَّت على فكرة تطويع الجسد، فقد نظر المشرِّعون للجريمة على أنَّها انحراف داخل النسيج العام للمجتمع، "على نحو يُؤكِّد بها القضاة والمحامون والشرطة وحتى الجمهور، نسقًا جديدا يحتاج إليهم ويُنتجهم في آن"[46]، وفي ظل هذا الواقع المتعصِّب تجاه جسد المذنبين، مُورست أنواع شتَّى من التعذيب، من قبيل الإعدام الرَّبط إلى عمود، والعرض والجلد والغَلّ؛ وعموما فكل جريمة لها ما يُقابلها من عقوبة .بمعنى أنّ التعذيب "يُظهر ماله ضمن دلالة من

---

[44]- ميشيل فوكو، المراقبة و المعاقبة، (تر: على مقلد)، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 47.

[45]- المصدر نفسه، ص 70.

[46]- إديث كريزويل، عصر البنيوية، المرجع السابق، ص 324.

العقوبة: فكلُّ عقوبة ذات نسبة من الجدِّيَّة يجب أن تَتَضمَّن شيء ما من التعذيب"[47]، المُوجَّه طبعًا إلى الجسد، بحكم أنَّه الأداة والوسيلة الأنسب للتَّطويع والتَّهذيب، لكل من خرج عن القانون أو السلطة المعمول بها، ممَّا يَدُلُّ على أنَّ التَّعذيب "عقاب جسدي مُؤلم، يتفاقم إلى الفضاعة"[48]، بحيث يُصبح الجسد طَيِّعًا في يد السلطة، التي تستثمره لكونه مصدرًا للحقيقة، لأنَّ جسد المُعذَّب كلما ازدادت آلامه، كُلّما أَقرَّ بذنبه في شكل اعترافات شفهية، حيث تُدَوَّن تلك الإعترافات وتضاف إلى مجموعة الوثائق المتعلِّقة بالجرم، ولأنّ جسد المحكوم قطعة أساسية في مراسيم العقوبة، مثّل الغاية والوسيلة في الوقت آنه للممارسات السلطويَّة، لبثِّ مفاعيلها في الجسد الإجتماعي برمَّته. ويُجمل "فوكو" مظاهر العرض الفعلي التَّشهيري للحقيقة في علنيَّة العقوبة في المظاهر التالية:

1- جعل المجرم يُعلن إدانته بنفسه، بمعنى إبراز حقيقة ما أُخِذ عليه.

2- يُتَابِعُ المُعذَّبُ مشهد الإعتراف، ويتضاعف التَّحقيق الإكراهي من أجل الإعتراف بالذَّنب والإقرار العفوي والعلني.

3- ربط التَّعذيب بالجريمة، وإقامة سلسلة من العلاقات البَيِّنة الظاهرة بينهما.

4- وأخيرا بطء التَّعذيب وأحداثه الطارئة، والصُّراخ والأوجاع الصَّادرة عن المحكوم تلعب في نهاية المراسم القضائية دور تجربة قصوى.

تُبَيِّن هذه المظاهر العقابية، أنَّ التعذيب يَأخذُ بُعداً سلطويًّا أكثر منه تنظيميًّا، حيث تُعطى من خلاله الشَّرعية للسلطة الحاكمة في إخضاع المحكومين إلى سلطة قوانينها، ولهذا كان "الجسد هو القطعة الأساسية ضمن مراسيمَّية جزائية، حيث يجب أن يُشكِّل الشَّريك لإجراءات منظَّمة حول حقوق العاهل الضخمة في الملاحقة وفي السرِّية"[49]، ومن هنا تتَّضح كيفيِّة استثمار الجسد كآلية تستغلُّها السلطة في فرض هيمنتها في العصر الكلاسيكي؛ فالتَّعذيب أخذ بعدا سياسيًّا في الإبستيمي الكلاسيكي، لأنَّ قوَّة السلطة تشتدُّ وطأة من خلال التعذيب، وبناءا على هذا، لا تنحصر وظيفته في إعادة التَّوازن للبنية الإجتماعية فحسب، بل إنَّه مظهر من مظاهر الممارسات السلطوية، من

[47]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 71.

[48]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[49]- المصدر نفسه، ص 81.

أجل إبراز مدى القوة التي يمتلكها الحاكم، وبالتالي فرض السَّيطرة المطلقة على مختلف الفئات الإجتماعية.

بعد الثَّورة الفرنسية، حدثت قطيعة إبستمولوجية في نظام العقوبات والقوانين الخاصَّة بها، قطيعة على المستوى المعرفي والعملي، فكلُّ مظاهر الفظاعة والبربرية والوحشية توارت فاتحة الباب لظهور منطوقة العقاب خلفا للتَّعذيب. فما هي التَّغيُّرات التي شهدتها منظومة التعذيب؟ وما هو الجديد الذي انبثق عن مقولة العقاب؟

2. من التعذيب إلى العقاب:

أهمُّ ما استحدثته السلطة في هذه المرحلة، أنَّها لم تعد تَعرِضُ على الجمهور بشكلٍ عارٍ جسد المدان، وإنَّما أصبحت تُخفِيه، و لم تَعد تتعامل معه بالوحشيَّة والبربريَّة نفسها، بل سعت إلى إصلاح المذنب وتَقويم اعوجاجه، ولهذا الغرض أُنشأت مؤسَّسة السجن، التي عَمَّت كلَّ أنحاء أوربا، وبرزت كهيأة جديدة تُضاف إلى مجموع المؤسَّسات السلطوية، فما هي أهمُّ الأسباب التي أدَّت إلى تغيير استراتيجية التعامل مع المذنب؟ وكيف استثمرت السلطة مؤسَّسة السجن في فرض هيمنتها؟

"فلتكن العقوبات مُعْتَدِلَة ومتناسبة مع الجرائم، وألَّا يُحْكَمَ بعقوبة الموت إلَّا على المجرمين القتلة، وأن يُلْغَى التَّعذيب الذي يُنَافِي الإنسانية"[50]؛ بهذه الصِّيغة اعتلت الشِّعارات الإنسانية في مختلف أنحاء أوروبا، ضدَّ كل الممارسات اللّاإنسانية في حقِّ المذنبين من المجتمع، فتعالت الأصوات ضدَّها، ساعيَّة إلى تغيير القوانين البربرية و الوحشيَّة المتسلِّطة فاختفى معها ذلك التَّعامل البشع مع جسد المذنب، فقد كانت جلُّ الأصوات رغم اختلاف اتِّجاهاتها وانتماءاتها، تسعى إلى غاية واحدة، وهي تغيير نوع العقوبة، بإلغاء تلك المواجهة الجسدية بين الضَّحيَّة وجلّادها، وفي ظلِّ هذا التَّغير الجذري في النَّظرة للجريمة وجزائها يحاول "فوكو" أشكلة(Problématisation) المسألة، بالتَّساؤل عن الكيفية التي أصبح فيها المبرِّر الأخلاقي جوهر الحركة الإصلاحية؟ ولماذا هذا الإجماع حول كراهية التعذيب والدَّعوى لعقوبة تتناسب والطبيعة الإنسانية؟

---

[50]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 103.

من خلال هذه الإشكاليات التي يطرحها "فوكو" حول المنظومة الإصلاحية، يتبيَّن بوضوح أنَّه يقف إزاءها موقف الفاحص المنتقد، فالتَّأويل الفوكوي لهذه الإصلاحيات، يرتبط بمجموع التغيُّرات المذهلة التي شهدتها أوضاع أوروبا نهاية القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، حيث عرفت الجريمة تغيُّرات جوهرية، إذ لم تعد هنالك جرائم دمويَّة من قتل وما شابه ذلك، فقد حلّ محلّها السرقة وما تبعها من ممارسات الذين عُرِفُوا بالهامشيِّين في المجتمع، هذا ما يعني أنّ الواقع الإجرامي أخذ مسارًا مُغايرًا، مقارنة بما كان عليه في العصر الكلاسيكي، نتيجة لضرورات مختلفة، يُجملها فوكو في: "نمو الإنتاج، مع تزايد الثروات، مع تقييم قضائي وأخلاقي أكثر كثافة لعلاقات المِلكِيَّة، مع أساليب رقابيَّة أكثر دقَّة، ومع تقييم رقابي عسكري للسكان أكثر دِقَّة وضِيقًا، مع تقنيات أقوى للمتابعة وإلقاء القبض وللإستعلام، وتزامن تحوُّل الممارسات غير الشَّرعية، مع تَوسُّع الإجراءات العقابية ورهافتها"[51].

إنّ هذه الظُّروف والمتغيِّرات التي طبعت مرحلة القرن السابع عشر، أدَّت بالسلطة المتعسِّفة إلى مراجعة آلياتها في التعامل مع المذنبين، لكن "فوكو" سيذهب بعيدًا في قراءته لتلك الإصلاحات المستحدثة، بدعوى معاملة الإنسان كإنسان، والإعلاء من قيمته والسُّموِّ بها، إلَّا أنَّها في حقيقة الأمر، ما هي إلّا آليَّات سلطوية في شكل مغاير، تقنَّعت خلف ستار الإنسانية؛ فقد حلَّ القاضي محلَّ الجلَّاد، وأصبح أداة في يد السلطة والقائمين عليها، لقضاء مصالحهم وغاياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هذا ما يصطلح عليه "فوكو" بتكنولوجيا السُّلطة(La Technologie du Pouvoir)؛ هذا التَّمظهر الجديد للسُّلطوي، اشتدَّ وطأة بفعل الطبقة البرجوازية؛ فالنِّظام السلطوي الجديد ليس أكثر براءة ممَّا سبقه، فلم يعد المذنب مسيئا للسلطة ومن يُمَثِّلها فحسب، بل أصبح مصدر ضرر للمجتمع بأكمله، بمعنى أنَّه يمثِّل تهديدا للبنية الاجتماعية وما تضمَّنته من أطر وقواعد، واستنادا لهذا التَّصوُّر، أصبحت العقوبة تُقَاسُ بمقدار الضَّرر الاجتماعي الذي سبَّبه المذنب على المجتمع، فكان لِزَامًا على السلطة والقائمين عليها معاقبة هؤلاء المذنبين، لكن ليس بالطريقة نفسها المعمول بها في ظلِّ الحكم الملكي المطلق، ووراء هذا الواقع السياسي، نجد الخطاب الأنواري الذي أعلى من القيَّم الإنسانية، والدَّاعي إلى حفظ كرامة الإنسان لكونه عاقلا بالدَّرجة الأولى.

---

[51]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 106.

فما هو الجديد الذي حملته الأنوار في طيَّات تنظيراتها؟ وكيف قرأ "فوكو" هذه التَّنظيرات من الزَّاويَّة الأركيولوجية؟

ستعرف هذه الحقبة تَغَيُّرًا جذريًّا في النَّظر إلى الجُرْمِ، والسبب يرجع إلى نظرية العقد الاجتماعي، إذ لا يمكن الحديث عن حقوق الإنسان دون الرجوع إلى القطيعة الإبستمولوجية التي أحدثتها هذه النظرية، المتمثِّلة في الفصل بين حقبتين من أهمِّ الحقب التاريخية التي مرَّت بها الحضارة الغربية، وهي الفصل بين مرحلة الحكم اللّاهوتي المستبدّ، وحلول مرحلة الديمقراطية والحرُّيَّات، وبالتالي تقلّصت هيمنة الحكم الكنسي المطلق، وزال معها الاستبداد والتَّعسُّف على الذَّات، حيث أصبح المذنب مُسيئًا للمجتمع بأكمله، بعد أن كان في فترة الحكم الملكي المطلق وجهًا لوجه مع الحاكم، بمعنى أنّ الصِّراع كان بين المجرم والسلطة بشكل مباشر، في حين تغيُّر مفهوم الجريمة ليصبح ضرراً يطال المجتمع بأسره، وإخلال بالنِّظام العام للبنية الإجتماعية، فحقُّ العقاب فيما يقول "فوكو": "قد انزاح من دلالة انتقام العاهل، إلى الدِّفاع عن المجتمع"[52]؛ هذا ما صاحبه نوع من الاعتدال في العقوبة، تحت ضغط الشعارات الإصلاحية التي تعالت باسم الإنسانية، حيث اعتمدت على مجموعة من القواعد تُنَظِّم من خلالها الآليات المعتمدة في التَّعامل مع المذنبين، فأصحبت العقوبة مُوجَّهة مباشرة إلى إصلاح المذنب، بهدف تقويمه وإعادة إدماجه في المجتمع، إضافة إلى أنّ الغاية الأساسية التي سعت إليها السلطة في هذه الحقبة، هي جعل العقوبة عامَّة تشمل جميع الأفراد، وبالتالي يصبح الفعل العقابي أداة في يد السلطة، فيكون من حقِّها "أن تُقَنِّن كل السُّلوكات، وبالتالي أن تُقَلِّص كل المجال الغامض المنتشر، مجال اللّاشرعيات".[53]

وعلى هذا النَّحو سلكت السلطة طريقا مغايرا للتَّطويع، بعيدا كل البعد عن الجسد وما حمله من دلالات في فترة الحكم الملكي المطلق، فقد أثَّرت النَّزعة الإنسانية في انعطاف خطاب العقوبات، من الجسدي إلى اللَّاجسدي، وهنا يتساءل "فوكو" عمَّا إذا كُنَّا بالفعل انتقلنا إلى عصر العقوبات اللَّاجسديَّة؟

إنّ النِّظام الجديد المعمول به في العقوبات، يختلف عمَّا كان سائدًا في الحقبة الملكية المطلقة، حيث "كان جسد المحكومين يتحوَّل إلى مِلكيَّة الملك، فيطبعه العاهل بجسمه ويَصُبُّ عليه مفاعيل

---

[52]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 116.

[53]- المصدر نفسه، ص ص 118-119.

سلطته"[54]، بحيث تتضمَّن العقوبة دلالات التَّرويع والرَّهبة في قلوب المشاهدين، عن طريق التَّشهير بالمجرم والتَّنكيل به في مراسيم احتفاليَّة العقوبة، "أمَّا الآن فيصبح بصورة أولى مِلكيَّة اجتماعية، وموضوع تملُّك جماعي ومفيد"[55]. وبهذا الشَّكل ستعمل السلطة على نسج خطاب عامٍّ حول العقوبة، عن طريق وسائل و آليات مختلفة وبالتَّالي سيحدث التَّقابل بين الجريمة والعقاب، الذي سيعمل القانون على تحديده ونشره في الأوساط الشعبية، لكي يَتَسَنَّى للسلطة إنتاج فرد قابل لأن يسير في تيَّار تلك القوانين؛ ومن هنا يتَّضح كيف أنَّ السلطة عملت على إنشاء خطاب مُتَّفَقٌ عليه بين الذَّوات، لإقناعهم بمدى نجاعة العقوبات في الحفاظ على البنية الاجتماعية من التَّفكُّك والضياع، والغاية من ذلك إنشاء مجتمع يَتَبَنَّى منطوقة العقوبة، أو بالأحرى يَتَبَنَّى سلطة العقوبة، كونها السَّبيل الأمثل لإحلال الأمن داخل النسيج العام للمجتمع؛ وبناءاً على هذا، ظهرت أنواع شتَّى من العقوبات، اختلفت باختلاف نوع الجريمة، أي أنّ لكلِّ ذنب مُقابل له من عقوبة مُحَدَّدَة في القوانين والتَّشريعات، وعلى الرَّغم من اختلافها وتعدُّدها، يُحدِّدُها "فوكو" في نوعين اثنين وهما العقوبات المنظورة والمرئية.

إذ تميَّزت مؤسَّسة السجن في بداياتها بالتَّحديد، فلم تكن جميع الجرائم عقوبتها السجن فقد مثَّل "العقاب المتخصِّص ببعض أنواع الجرائم التي تُصِيبُ حريَّة الأفراد[...] أو تلك التي تَنْتُجُ عن سوء استعمال الحرية"[56]، و على هذا الشَّكل كانت عقوبة الحبس مختصَّة ببعض الجرائم دون غيرها، إضافة إلى أنَّها كانت فكرة تلقى نقدًا لاذعًا، نظرا لاعتبارات مختلفة، بعضها ارتبط بما هو اقتصادي، من منطلق أنّ السجن ذو تكلفة باهظة، سواء في هيكله العام أو تجهيزاته؛ ومنها ما هو اجتماعي، تمثَّل في رعاية المحكومين وتشجيع بطالتهم، بالإضافة إلى إمكانية تعسُّف السَّجانين بمساجينهم، وهو ما لم يكن مرغوباً فيه، زد على ذلك أنّ نظرة المُشَرِّعين والإصلاحيين إلى السجن كانت نظرة استهجان، لكونه يتنافى مع التِّقنيَّات التي سعى إليها الإصلاحيون.

بعد أن كانت مؤسسة السجن مختصة بمجال مُحَدَّدٍ من العقوبات، تحوَّلت إلى آليَّة أساسية في ممارسة العقوبة، طِبقًا لقانون العقوبات المشرَّع سنة 1810م، خلال مرحلة الحكم

---

[54]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 134.

[55]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[56]- المصدر نفسه، ص 137.

الإمبراطوري؛* فقد حلَّ السجن مكان العقوبات السَّابقة؛ غير أنّ "فوكو" يعتبر كلَّ الأشكال العقابية المعمول بها، بمثابة سجن في صيغة مغايرة، لأنَّ "الأشغال الشاقة هي شكل من أشكال الاحتجاز، والأشغال الشاقة المُؤبَّدة هي سجن في الهواء الطلق، والتَّوقيف والحجز والحبس التَّأديبي، ليست في حال من الأحوال إلّا أسماء مُتنوِّعة لعقوبة واحدة"[57]. يقول "فوكو".

المعنى من هذا، أنّ السجن لم يختلف في غايته التي وضع من أجلها عن باقي الممارسات العقابية الأخرى، فما هو إلَّا وجه من أوجه السلطة، وآلية أُرِيدَ منها الاستثمار في الجسد وإن بشكل مغاير، آليَّة مُتَسَتِّرَة خلف أقنعة الإصلاح والأنسنة، صحيح أنّ العقوبة قد ابتعدت عن التَّنكيل بالجسد، وتعريضه للآلام والأضرار المباشرة والواضحة، وبالفعل أنّ الجسد تَحرَّر من قيود التَّطويع المباشرة، عن طريق التعذيب القاسي والهمجي، إلَّا أنّ التحليل الأركيولوجي لا يقف عند هذا المستوى فحسب، بل سيمتدُّ معول الحفر الأركيولوجي ليسقط الأوهام التي حجبت حقيقة المؤسَّسة العقابية، فالسجن من وجهة نظر فوكوية، ما هو "إلّا تجسيد مادِّي آخر، وفيزياء مختلفة للسلطة، وأسلوب آخر مختلف تمامًا لتوظيف الجسد البشري"[58]؛ وانطلاقا من تلك الأوهام التي طُبعت بها المؤسسة العقابية، شُيِّدت السُّجون في مختلف البلدان الأوروبية، وعملت على تطويع المذنبين وإعادة تأهيلهم، ويتناول "فوكو" بالتَّحليل النَّقدي البنيات الدَّاخلية للسجن، بإرجاعها إلى عاملين اثنين، عامل اقتصادي وديني.

يتمثّل العامل الإقتصادي في ربط المؤسسة العقابية بمجموع الظَّواهر الاجتماعية كالبطالة، بدعوى أنَّها السبب المباشر لارتكاب الجريمة، ومن أبرز الإستشهادات التي يُقدِّمها "فوكو" في هذا الشأن، تلك الدِّراسة التي أجريت في محكمة "آلوست"(Alost)، حيث أُثبت أنَّ مختلف المحتجزين لم يكونوا من الحِرفيِّين أو الفلَّاحين، أو أي مُمْتهنين لحرف معيَّنة. وبهذا نلاحظ البعد الاقتصادي في ممارسة العقوبة، وربَّما وفي هذا اقتراب "فوكو" من الماركسية، ولو بشكل نسبي؛ فقد سعت السلطة من خلال هذا جعل المحتجزين يَتَعَلَّمون عَمَلًا مُعَيَّنًا، ولأجل هذا قُنِّنت مُدَّة الحبس لكي يَتسنَّى لها إعادة إدماج المجرم، والاستفادة منه على المستوى الاقتصادي، فلم تكن فترة الحكم

*- مرحلة حكم "نابليون بونابرت" 1769م- 1821م. "Napoléon Bonaparte"

[57]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 138.

[58]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قصيرة و لم تكن أيضا مُؤَبَّدة، بل "إنَّ مُدَّة العقوبة ليس لها من معنى إلَّا بالنِّسبة إلى الإصلاح المُحتَمل، وإلّا إلى الاستخدام الاقتصادي المفيد نسبة إلى المجرمين المُصْلَحِين"[59]؛ ومن هذا المنطلق، كان العمل أداة في يد السلطة لإعادة تأهيل وإصلاح المجرمين، وبالتَّالي الإستفادة منهم في زِيَّادة النُّمو الإقتصادي.

هذا على المستوى الإقتصادي، أمَّا البعد الديني أو الأخلاقي، فيتمثّل في استثمار السجون لإعادة تكوين الإنسان الواعي، لذا شكّل السجن الآليَّة المناسبة لاستعادة الدولة لأفرادها الذين خسرتهم، "فالسجن كجهاز إداري، يُشكِّل بذات الوقت ماكينة تغيير للأفكار (النفوس)"[60]، عن طريق مجموعة الطُّقوس الدِّينية المختلفة، ومن أبرزها تقديم الكتاب المقدَّس للمذنب، ومقابلة السُّجناء مع رجال الدِّين لتقديم بعض المواعظ، ومن هنا كان الاعتراف أداة في يد السلطة للتَّغلغل إلى ذاتيَّة الفرد وتوجيهها، والعمل على بناء فرد خاضع بشكل مطلق إلى مقولات الخطاب السُّلطوي.

تحمل كل هذه الطُّقوسيَّات، دلالات تتمثَّل في تذويت الفرد وتدجينه، فلم يعد السِّجن مؤسَّسة تسعى للإصلاح أو التَّأهيل، بل غدت جهازا سُلطويًّا مدعوما بخطاب معرفي، يُنْتِجُ أفرادا يَتَبَنَّونَ مختلف الآليات التي تُطبَّق عليهم دون شعور منهم، وبالتالي تصبح لدى السلطة الشرعية الفردية والجماعية في الوقت آنه؛ وتكون النتيجة من ذلك، إنتاج ذوات طَيِّعة خاضعة لخطاب العادات والتقاليد والقوانين المفروضة عليهم، وتعمل من خلال هذا لعبة الدَّلالات، حيث يكون للفرد(المذنب) المرتكب للجريمة دور المدلول(le signifiant) والجريمة تأخذ دور الدال(le signifié)، أي أنّ الجريمة تقتضي عقاباً مُعَيَّنًا تُحَدِّده قوانين المؤسَّسة العقابية، وبهذا الشَّكل يُبَثُّ الخطاب في النَّسيج العام للمجتمع، وبذلك يمكن للسلطة تطويع الأفراد وفقا لقوانينها المعلنة.

انطلاقا من التَّحليل السَّابق للآليات المعتمدة في تعذيب المذنبين في مرحلة الحكم الملكي المطلق، و عهد الإصلاحات، بالإنتقال من التعذيب إلى العقاب، يُمكننا إجراء مقارنة بين الآليات المعتمدة في المرحلتين، فما هي أوجه الاختلاف بين الخطابين؟

---

[59]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 143.

[60]- المصدر نفسه، ص 145.

تميَّز إبستيمي الحكم الملكي المطلق بالوحشية في التعذيب مع العلنية، بالإتجاه إلى الجسد كموضوع استثمار سلطوي، وهو الأمر نفسه في مرحلة الإصلاحات، إلَّا أنّ وجه الإختلاف يكمن في الآليات المعتمدة، آليات بلغت نسبة في الذّكاء إلى حدٍّ أصبحت معها "سلطة العقاب تسري على طول الشَّبكة الاجتماعية، فتُؤثِّر في كلِّ نقطة فيها، لتتشعَّب إلى أن تُصبِحَ غير منظورةٍ كسلطة للبعض على البعض"[61]، سلطة مُلتفَّة ومُحيطَة بالجاني من كل الجهات، من الناحية الجسدية والأخلاقية، ويكون دعامتها في تنامي سيطرتها المطلقة التَّخفي وراء الوظيفة الإجتماعية، والمؤسَّسة الإكراهية التي تُعْطِيها الشَّرعية في ممارسة سُلطويَّتها على أوسع نطاق.

يستنتج "فوكو" من خلال الحفر الأركيولوجي لبنية المنظومة العقابية، ثلاث تكنولوجيات سلطويَّة، أولاها العقوبة في فترة الحكم الملكي المطلق، التي تَميَّزت بالحضور الجسدي للعاهل وسلطته، أمَّا في مشروع الحقوقيين الإصلاحيين، أصبحت العقوبة تسعى لإصلاح المذنب وإعادة دمجه في المجتمع، وأخيرا نجد مشروع المؤسسة العقابية(الإعتقالية) كتقنية إكراه في ثوب جديد، صحيح أنَّها تقصد الجسد، لكن آثارها لا تظهر على المستوى الفسيولوجي للمذنب(Coté Physiologique)، بل تظهر من خلال تطويع سلوكه وإخضاعه لسلطة القوانين المفروضة عليه، فيَتبنَّى تلك السلطة بمقولاتها، وتتجذَّر في بنيته اللاشعورية.

هذه التِّقنيات الثلاث، هي أهمُّ ما مَيَّز المسيرة العقابية في الحضارة الغربية، صحيح أنَّها اختلفت في آلياتها وتصوُّراتها، وطريقة عملها في التعامل مع الجريمة ومُرتكِبها، إلّا أنَّها تجتمع كلُّها في نقطة أساسية، وغاية منشودة، تمثّلت في تطويع الجسد وانضباطيته والملاحظ أنَّ التِّقنيتين الأولى والثانية قد اندثرتا، لتفسحا المجال إلى التقنية الثالثة(السجن) التي فرضت نفسها على ساحة العقوبة؛ ومن هنا يلج "فوكو" مجالًا خصبًا بالدَّلالات السلطوية، ليمارس عمله الأركيولوجي في تعريَّة النُّتوءات حول الحضارة الغربية، إنَّه مجال الانضباط(La Discipline) فما هي دلالة الانضباط؟ وما هو موضوعه؟ ولماذا الانضباط بالضبط كآليَّة سلطوية؟ وما هي النتائج المترتِّبة عن هذه الآلية؟

"كان هناك اكتشاف كامل خلال العصر الكلاسيكي للجسد كموضوع وهدف للسلطة[...] الجسد الذي يُلَعَّبُ، ويُكَيَّفُ، ويُدَرَّبُ، ويُطَوَّعُ، والذي يَستجيب ويُصبح ماهرًا

[61]– ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 148.

وتتكاثر قواه"[62]؛ يتبيَّن جليًّا من خلال هذا النَّص، أنّ الانضباط هو فنٌّ ترويض وتطويع الجسد وتكييفه، وفقًا لمنظومة قانونية سياسية اجتماعية، دينية وثقافية...الخ، فالجسد هو موضوع الانضباط وهدف السلطة، التي تسعى دائما لفرض هيمنتها وتفعيل خطابها في النسيج الاجتماعي العام، من خلال التَّحكُّم في الجسد، في حركاته ونشاطه ووظائفه كلها وفي النتيجة اعْتُبِرَ الجسد رهانا سياسيا من بدايات التنظيم السياسي، إلّا أنّ ازديَّاد فاعلية هذه السلطة، كانت أكثر وضوحًا وجلاءً في الإبستيمي الحديث، مع ظهور المؤسسة العقابية واعتبارها الآلية المثلى في التَّعامل مع المذنب.

ويَتبيَّنُ أثر الانضباط من خلال أساليبه في الأديرة، والجيش والمصنع، المدرسة السجن والمستشفى، وكل المؤسسات السلطوية التي تتَّجه صوب الجسد، باعتباره وسيلة وهدفًا في الآن نفسه، لأجل السيطرة عليه وإخضاعه للإلتزامات السلطوية، وإذا أردنا البحث عن أركيولوجيا الانضباط، يرى "فوكو" أنَّ لحظته التاريخية، هي تلك "اللحظة التي نشأ فيها فنٌّ للجسد البشري[...] لتجعله أكثر إطاعة بمقدار ما هو مفيد وبالعكس"[63]، وعند هذه النُّقطة بالذّات، سيكون الجسد موضوع استثمار سلطوي، فقد أصبح آلية سلطوية لبلوغ هدف الطّاعة والخضوع المطلق، لأنّ مجموع القوانين باختلاف مصادرها، يمكن القول أنَّها آليَّات سلطوية مُتَّجهة نحو الجسد، فالتَّقيُّد والإلتزام بها، هو تقييد لا شعوري للجسد، فالطَّالب في المدرسة أو الجندي في الثّكنة، أو العامل في المصنع وحتى المريض في المستشفى، كلٌ هؤلاء يخضعون لترويض جسدي في قمَّة الدِّقَّة والذَّكاء، لكن دون أن يشعروا بذلك، لأنَّها كما يرى "فوكو"(الانضباط) آليَّة جُزئِيَّة أو تَوصيليَّة، لا تُرَى ولا تُلَاحَظ، فهي لا تُمثِّل إلَّا النَّزل القليل من الآليات السلطوية المعمول بها، وربَّما أيضا لأنَّها اختراع سلطوي غير مسبوق، "فالانضباط هو تشريح سياسي للتَّفصيل"[64]، لأنَّ ميكانيكا السلطة تنظر إلى الإنسان كونه آلة، يُمكن أن يُفَكَّكَ ويُعاد تركيبه، ويمكن أن تُعِيد صياغته أو تُغيِّر من أعضائه بوضع أعضاء أخرى، هذه هي النَّظرة للجسد المنضبط والطيِّع، المؤتمر

---

[62]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 158.

[63]- المصدر نفسه، ص 159.

[64]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 160.

للأوامر والمنتهي عن النواهي، فالانضباط السلطوي "يصنع أجسادا خاضعة ومُمَرَّسَة، أجسادا طَيِّعة"[65].

بيد أنّ "فوكو"، لا يحصر الإنضباط في مستوى المؤسسات الظَّاهرة للعيان فقط، بل إنَّه يلج هذا المجال كاشفا عن خفاياه غير الظاهرة، ليربطه بتلك الرَّقابة المفروضة على الإنسان من كل النَّواحي، رقابة تُحَاصِر الذَّات أينما ذهبت دون أن تعي ذلك، وكأنَّها اعتقدت في ذلك حقيقتها المطلقة، فسلطة التُّراث مثلا، تُشكِّل دائما مرجعية للحقيقة المطلقة، التي لا شك فيها أبدا ولا ريب، وخطاب العادات والتقاليد، والخطاب الديني باختلاف عقائده، كل هذه السلطات، أو الشَّبكة السلطوية بالتعبير الفوكوي، تُعَدُّ بمثابة الرَّقابة الذاتية، المفروضة على الإنسان داخل النسيج العام للمجتمع، تسعى السلطة من خلالها إلى ذوبان الذات في الأخر وبالمعنى الوجودي السارتري، نزع صفة الوجود لذاته، وجعل الذَّات تخضع لسلطة القوانين المفروضة عليها، تَتَقَبَّلُها على أنّها مُسلَّمات غير قابلة لأن تُنَاقش، ويجمل "فوكو" هذا بقوله: "إنَّ العقابية الدَّائمة التي تخترق كل النِّقاط، وتُسيطر على كل اللحظات في المؤسسات الانضباطية، تُقَارِن، تُفَاضِل، تُرَاتِب، تَسْتَرِقُّ وتَسْتَعبد، وبكلمة إنَّها تُسَوِّي [تَضْبِطُ]"[66].

استناداً إلى هذه الجاهزيات السلطوية، يعمل الجهاز الانضباطي على تفكيك الفرد داخل المجتمع، وكما يرى "فوكو" أنَّ السلطة الانضباطية، تُعتبر "بمثابة اللحظة التي تَمَّ فيها ما يمكن أن يُسمَّى أيضا بالمحور السياسي للفردنة"[67](L'individuation)، لأنَّ رهان السلطة العقابيَّة، يتمثَّل في الحضور المكثَّف والدَّائم، في كل مكان وفي كل زمان، حضور ميزته اللامرئيَّة (L'invisibilité)، بمعنى أن يكون تَمَوْقُعًا لا مُتَمَرْكِزًا ولا منظوراً، بل على العكس من ذلك، حضور مُقنَّع في أشكال قانونية، تُمارس السلطة من خلالها وظيفتها بكل حرية، يتمُّ كل هذا في غياب الوعي الفردي. بيد أنّ النظام السلطوي قبل الانضباطي، كان حافلاً بالرُّؤَى الاستعراضية لمظاهر السلطة، فكلّما كان مالك السلطة ذا قوة، كان وجوده مُلازمًا للسلطة التي يمتلكها، وجود

---

[65]- المصدر نفسه، ص 159.

[66]- المصدر نفسه، ص 195.

[67]- المصدر نفسه، ص 203.

يُثْبَتُ عن طريق "طقوس وخطابات، أو عروضات تشكيلية"[68]، وغير ذلك من مظاهر السلطة الواقعة على ساحة الخطاب.

يمكن القول أنَّ الانضباطية السُّلطوية، عملت على توسيع دائرة السلطة ومجال عملها، بولوجها في جزيئات الخطاب بمختلف أنواعه، الخطاب الديني والخطاب العلمي والخطاب الطبي، كل هذه الأنواع من الخطابات، يمكن حصرها في مفهوم الخطاب المعرفي، الذي استثمر في الجسد أيَّما استثمار، وخصوصا بعد ظهور مفهوم العلوم الإنسانية؛ حيث سعت السلطة من خلاله إخضاع الفرد للعدِّ و الحساب، "فاللَّحظة التي أصبحت فيها علوم الإنسان ممكنة، هي اللحظة التي تمَّ فيها وضع تكنولوجيا جديدة للسلطة، وتشريح سياسي جديد للجسد"[69]، إنَّها تعمل(السلطة) على تطويع وإكراه وقمع الفرد، ليست مُهمَّتها مُقتصرة على ذلك فقط، بل إنَّ الانضباطية التي شهدتها الحداثة الأوربية كآلية جدُّ مُحْكَمَةٍ، تعمل على قولبة الذَّوات في قوالب ثابتة، لا يمكن الخروج عنها أبدا، فميزة السلطة أنَّها لا تُفارق الفرد أينما حَلَّ، لأنّ وجودها مرهون بوجود الذَّوات؛ حيث يؤكِّد جيل دولوز، أنَّ لعبارة(السلطة موقع) معنيان مختلفان عن بعضهما تماما، فيمكن القول أنّ "السلطة ذات موقع لأنَّها ليست على الإطلاق شمولية"[70]، بحكم أنَّها لا تظهر في التَّمركزات الكبرى، بل إنَّ مَقرَّها الجزئيات التي تَعوَّدنا على قبولها دون أدنى شك أو نقد، ولكنَّها في الوقت أنه، "غير ذات موقع، وليست قابلة لأن تُحصر في مكان بعينه لأنَّها منتشرة"[71]، فوجودها متبعثر في مختلف البنى الخطابية التي تعمل كسلطة على الفرد، هذا الإنسان الذي عملت الآليات السلطوية على تشييئه، واعتباره آلية تُوظَّفُ بحسب الغايات والأهداف المسطَّرة، هذا الإنسان الذي لم يوجد ذاته بذاته، بل هو في حقيقة الأمر إنتاج سلطوي، فلا وجود لذات مُستقلّة في وجودها عن مُركَّب السلطوي/المعرفي، بل هناك إنتاجات لا عدَّ لها ولا حصر من إبداع الخطاب السلطوي.

---

[68]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 203.

[69]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[70]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة – مدخل لقراءة فوكو-، (تر، سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1987م، ص 32.

[71]- المرجع نفسه، ص ص 32-33.

كل هذه الآليات المعتمدة من قبل السلطة الانضباطية، سيجملها "فوكو" في تحليله للسلطة الشمولية، أو السلطة البانوبتيكية، بوصفها آلية انضباطية تُحاصر الذّات في كل تفاصيلها، فما المقصود بالبانوبتيك؟ وكيف يَتَسنَّى للسلطة أن تَتَحَكّم وتُرَاقب الذّات عن بعد؟ وكيف وظَّف "فوكو" التَّصور البنتامي في تحليليَّة السلطة؟

3- السلطة البانوبتيكية(الشُّمولية)* :

اتَّضح من خلال التَّحليلات السابقة، أنّ السلطة مُنتشرة في كل مكان، تُحيط بالفرد في مختلف مجالات الحياة، المدرسة و المصنع، السجن و المستشفى، إنَّها شبكة مُحكمة بإتقان تسعى دائما لتحقيق هدف التَّطويع والانضباط؛ فالعصر الحديث المبني أساسا على فكرة الدَّولة، استطاع أن يُؤَسِّسَ مجتمعا تأديبيا انضباطيا بامتياز، عن طريق شبكة قوانينه وتشريعاته، وترسانة المؤسسات السلطوية المُنجزة أساسا لهذا الغرض، وإن كان الاختلاف موجودا بين الحقبة الحديثة والكلاسيكية، على مستوى الآليات المُتَّبعة، فإنّ الهدف واحد مهما اختلفت الآليَّات، إنَّه التَّدجين.

بناءاً على هذا، يَعْبُر "فوكو" جسرا آخر، ينتقل من خلاله إلى المجالات الضَّبطية التي مارستها السلطة في العصر الحديث، إنَّها البانوبتيكية أو الإشتماليَّة، وهو "تحقيق للمبدأ البنتامي الذي يُعمِّمُه "فوكو"، وهو أنّ السلطة يجب أن تكون منظورة وغير ملموسة"[72] فيتَّسع بذلك نفوذها وتَمتَدُّ إلى أبعد حدودها، إلى درجة أنَّه أصبح مع البانوبتيك سلطة من خارج، وكما عبَّر عنها جيل دولوز، بأنَّها سلطة خارجية، يمكن بواسطتها الاستغناء عن السجن، "فالحبس أو الحجز يُحِيلان إلى خارج، وما هو مُحْتَجَزٌ أو محبوس هو الخارج، ففي الخارج، أو عن طريق الإقصاء، تَحْجزُ الأجهزة وتَحْبِسُ، ونفس ما يُقَالُ على الخارج أو الحجز الفيزيائي، يُقَالُ أيضا على الدَّاخل النفسي"[73]، وبهذا يمكن خلق سلطة متجانسة تسعى لتطويع الإنسان وتحقيق هدف انضباطيته، حيث تحتوي ضمنها كل العقوبات الاجتماعية، ويبدو الأمر هنا جليًّا كوننا نناقش إحدى أهمِّ الأفكار الفوكوية، فكما سبق ذكره في آليات المنهج الأركيولوجي، أنَّ "فوكو" يهتم بالبرَّانية أو

* أنظر الملاحق للإطلاع على المخطط الهندسي للمبنى الشمولي.

[72]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 226.

[73]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، المرجع السابق، ص 50.

الخارجية*، دون أن يُعطي أدنى اهتمام لوهم الداخلية وما تُعطيه من دلالات غالبا ما تكون مُضلِّلة، فالسلطة وفقا لهذا المبدأ تُبْحَثُ من الخارج، لأنَّها مُتَجلِّية فيه وفقاً لشبكيَّتها المنسوجة خطابيا.

وبناءا على هذا، يكون البانوبتيك أحد أهم النقاط التي يجب تصويب سهام النقد الأركيولوجي لها، لكونه يجعل من السلطة تعمل أوتوماتيكيا، دون أن تَتَحَسَّسَ الذّات حضورها الدَّائم والمتواصل، فالذات سابحة في شبكة سلطوية تَلفُّ بنياتها من كلِّ النَّواحي دون أن تَتَلمَّس ذلك أو تُدركه، وكما يقول "فوكو": أنّ "السلطة يجب أن تكون منظورة وغير ملموسة؛ منظورة: بأن تكون ظِلَّ البرج المركزي العالي أمام عيني الموقوف باستمرار، ومنه يتم التَّحديق فيه، غير ملموسة: يجب أن لا يَعرِف الموقوف أبداً إذا كان تحت النَّظر الآن ولكنَّه يجب أن يكون على يقين أنَّه قد يُصبح تحت النَّظر دائما"[74].

تكون السلطة وفقا لهذا التَّصور، منتشرة في الجسم الاجتماعي برمَّته، لتطال مختلف المؤسسات الاجتماعية، هادفة إلى تطويق الذّات ومحاصرتها، فالطفل في المدرسة تتحكَّم فيه السلطة، والطَّالب في الجامعة، والعامل في المصنع...الخ؛ ويكون ذلك بِتَبَنِّي مختلف الخطابات التي تسري في البنية الفكرية كسريات الدَّم في جسم الإنسان، دون أن تكون سلطة الخطاب واضحة وباديَّة للعيان، لأنَّها تعمل في الزَّوايا المظلمة على حد تعبير نيتشه، حيث تتسرَّب لتشمل حتى سلوك الأفراد في المجتمع، بل وحتى أشكال العمران الموجودة في مدينة ما، فكلُّ الذّوات خاضعة لخطاب السلطة المتجذِّر بإحكام مطلق؛ ولهذا يرى "فوكو"، أنّ "البانوبتيكون يعمل كنوع من المحتجز بالنسبة إلى السلطة، فبفضل إواليَّاته الرقابيَّة، يكتسب بفعالية وكفاءة التَّسرُّب إلى سلوك الناس"[75]، فيصبح الفرد في المجتمع مُراقَبًا من جميع النَّواحي.

نلاحظ من خلال ما تقدَّم، أنَّ السلطة انتقلت من نظام التعذيب والعقوبة، اللّذان شَكّلا عصبها في المراحل السابقة(عصر النهضة، العصر الكلاسيكي)، إلى نظام أبلغ وأحكم واقتصادي، إنَّه المراقبة الشُّمولية، مراقبة مُتعدِّدة المجالات والمناحي، فالبانوبتيكون "يُستخدم لإصلاح السُّجناء، وللعناية بالمرضى، وتعليم التلاميذ، ولحراسة المجانين، ولمراقبة العمَّال والمشاغل والمدارس

* – أنظر الفصل الثاني، عنصر آليات المنهج الأركيولوجي.

[74]– ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 211.

[75]– المصدر نفسه، ص 213.

والسجون"[76]، وفقا لهذا صارت الإشتمالية التِّقنية الأكثر استعمالا ورواجا بالنسبة للعقل الغربي، فهي تعمل في هدوء تامٍّ، دون أدنى جهد مبذول أو طاقة مهدرة، لأنَّ البانوبتيك يجعل من الخطاب السلطوي يسري بشكل تلقائي في البنية الفكرية للذَّات، إلى درجة التَّبنِّي المطلق لتلك الممارسات السلطوية، المتستِّرة خلف قناع الإنسانوية حيث يعتبر "فوكو" هذه المقولة من أهمِّ الأوهام التي خَلّفها خطاب الأنوار، المُؤَسَّسِ على العقلانية التي لعبت دور الوصاية على الذَّات.

فكان نقد "فوكو" مُتَّجها إلى عمق هذه الآليات، للكشف عن مختلف الآليات السلطوية التي جعلت من المجتمع بأسره رهين خطاب واحد، خطاب يخدم السلطة لا غير، خطاب شمولي يُقَيِّد ويُكبِّل الأفراد من مختلف الجوانب، الحيوية والروحية، والنتيجة هي القضاء على الإرادة الحرَّة للذّات، حيث يرى مُؤلِّفا "فوكو مسيرة فلسفية"، أنّ التكنولوجيا الشمولية تعمل "انطلاقا من تحديد جماعي يتَّخذ شكل مبيان، وعدد مُعيَّن من الأهداف والإجراءات، وبصورة أكثر استقلالية، انطلاقا من أمثلة مُعتَرف بها كنماذج للتَّنظيم الانضباطي لميدان مُعيَّن من النَّشاط الإنساني، وتسمح هذه النماذج المثالية كالمشتمل والاعتراف، بتحديد ما هو سَوِيٌّ فورا وفي الوقت نفسه، تُحدَّد كتصرفات منحرفة بحاجة إلى تقويم الممارسات التي تقع خارج ميدان نظامها[...] وتعمل التكنولوجيا التأديبية على إنشاء وحفظ عدد مُتزايد ومُتميِّز باستمرار من الحالات الشَّاذّة، بما أنّ ذلك هو بالنِّسبة إليها الوسيلة الوحيدة لتوسيع سلطتها ومعرفتها إلى ميادين آخذة في المزيد من الإتِّساع"[77]؛ وانطلاقا من هذا تسود الهيمنة المطلقة للسلطة، وتَتَّسع دائرة نفوذها لتتجاوز خطوطها المسطَّرة، بل إنَّها أكثر تَوَغُّلاً من هذا، لدرجة أنَّها تغدو حاضرةً في شتَّى الميادين والمجالات، بهدف تحقيق الطَّواعية والانضباط داخل النسيج الاجتماعي.

إنَّ الانضباطية الإشتمالية -فيما يرى "فوكو"- وليدة مجموعة المتغيِّرات التي شهدتها المجتمعات الأوروبية في الإبستيمي الحديث، وخصوصا المتعلِّقة منها بالجانب الإقتصادي الذي أثّر بشكل مباشر على النُّمو الدِّيمغرافي، حيث عرف تزايدا كبيرا ابتداءً من القرن الثامن عشر، فكان لزاما على التِّقنيَّات الضَّبطية أن تعمل على تثبيت السكان، وكانت نتيجة ذلك تزايد عدد التلاميذ

[76]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 214.

[77]- دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 177.

والمرضى والجنود والجانحين[78]. و بهذا تكون التَّكلفة الاقتصادية للعملية الضَّبطية غير مكلفة، ومن هذا المنطلق، تميَّزت السلطة الضبطية بمجموعة من الخصائص، يُجملها "فوكو" في كونها تسعى إلى تحقيق تكتيك سلطوي يستجيب لثلاثة معايير، جعل ممارسة السلطة أقلَّ كلفة ما أمكن من النَّاحية الاقتصادية، عن طريق الإقتصاد في التَّكاليف التي تقع على كاهل السلطة؛ أمَّا من الناحية السياسية، فالتكتيك السياسي يَتَمَيَّز بِسِرِّيتِه، خارجيَّته واختفائيَّته، ومقاومته الضعيفة؛ إضافة إلى توسيع دائرة انتشار السلطة إلى أكبر حدٍّ ممكن، وتكون النتيجة المترتِّبة عن ذلك، تحقيق التَّكامل بين النُّمو الاقتصادي السلطوي، والمؤسسات التي تعمل بواسطتها السلطة، فبتكامل تلك المعايير فيما بينها، تَتَّسع دائرة الهيمنة السلطوية على الذات، ويتحقَّق الهدف العام للسلطوي، المتمثِّل في "العمل على تنمية الطواعية والمنفعة في كلِّ عناصر النظام"[79].

رابعا– تكنولوجيا السّلطة: La Technologie du Pouvoir

إنَّ التَّعمق في النَّص الفوكوي، يجعلنا ندرك ولا شك مدى جِدِّية الطّرح الذي قَدَّمه "فوكو"، لأجل وصف الخطاب الحداثوي الغربي لأحد أهم الموضوعات، وهو السلطة (Pouvoir) بُغية الكشف عن مختلف آلياتها وتجاوزاتها في مختلف المجالات، سواء كانت مؤسَّسات أو نظريَّات، لأنّ كل ذلك له علاقة وثيقة بالبعد السياسي، لأجل تحقيق مشروع أيديولوجي مُعيَّن، "فالتَّجربة الغربيَّة سارت دائما نحو مركزة السلطة، سواء كانت دينية أو سياسية وحتى ثقافية، لكن الممارسة وزَّعت السلطة وجعلتها تنتقل عبر الأفراد أنفسهم، بحيث إنَّ تطوُّر تقنيات السلطة، قد تَحوَّلت نحو الأفراد وعملت على توجيههم دائما"[80]، مُوجِّهة علمها(السلطة) نحو الأجساد مباشرة بغاية تطويعها، كما هو الحال في معاملة المجنون والمريض والسَّجين؛ فمختلف هذه الممارسات ما هيَّ إلّا وجه من أوجه السلطة، إضافة إلى البانوبتيك الذي يُعدُّ آلية سلطوية تسعى للتَّطويع والتَّوجيه وترسيخ القناعات.

لطالما كان الجسد نقطة تَستقطبُ السلطة، لتمارس عليه مختلف الآليات المنتهجة؛ فدراسة تاريخ الجسد فيما يرى "فوكو"، بدأت منذ زمن طويل في مختلف الحقول الديمغرافية والمَرضيَّة

---

[78]– الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 227.

[79]– ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص223.

[80]– مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 101.

والعمليَّات الفيزيولوجية(Les Opérations Physiologique)، غير أنّ الإهتمام بالجسد، لا يمكن حصره في هذه المجالات فحسب، بل إنَّه "أيضا غاطس ضمن حقل سيَّاسي؛ فعلاقات السلطة تعمل فيه عملاً مباشرا، فهي تُوَظِّفه وتُطَيِّعه وتُقوِّمه، وتُعذِّبه وتُجبره على أعمال، وتضطرُّه إلى احتفالات، وتُطالبه بدلالات، هذا التَّوظيف(الإستثمار) السياسي للجسد، مُرتبط وفقا لعلاقات مُعقّدة ومتبادلة، باستخدامه اقتصاديًّا إلى حدٍّ بعيد كقوة إنتاج، يُزَوَّد بعلاقات سلطوية وبسيطرة"[81].

ما يمكن استنتاجه من هذا النَّص، أنَّ "فوكو" لم يكن أبدا بمنأى عن موضوع السلطة في أعماله الأولى(تاريخ الجنون ومولد العيادة)، بل إنَّه تناول مسألَيَّة السلطة ولكن بوجه مغاير عمَّا هو متعارف عليه في الدَّرس الفلسفي؛ ففي حوار له سنة1977م، في سؤال حول مسألة السلطة، ومدى فرادة وتميُّز الطرح الفوكوي لها؛ أجاب "فوكو" قائلا: "عندما أجيب الآن" يقول فوكو: أقول لنفسي، عن ماذا تحدَّثت على سبيل المثال، في كلٍّ من "تاريخ الجنون" أو في "مولد العيادة"، إنَّها السُّلطة؟"[82]، فالاهتمام الفوكوي بالسلطة، لم يكن في مرحلة مُتَأَخِّرة من مسيرته الفلسفيَّة، بل إنَّه من أولويَّاته النَّقديَّة، إلَّا أنّ تَميُّز الطّرح الفوكوي وفرادته في تحليله لمسألة السلطة، جعل من بعض الدَّارسين يعتقدون أنَّ "فوكو" هو فيلسوف الخطاب لا غير، ومردُّ ذلك هو الغموض الذي اكتنف التحليل الأركيولوجي للمسالة السلطوية، إذ أنّ "فوكو" لم يتناول السلطة بشكل مباشر في بداية مسيرته الفلسفية.

لإزالة الغموض الذي يكتنف حقيقة السلطة عند "فوكو"، سنحاول تحليل الإشكاليات التالية: ما هو مفهوم السلطة عند "فوكو"؟ وما هي الأسباب التي أَدَّت به للانتقال من مفهوم الماكرو-سلطة(Macropouvoir)، إلى مفهوم الميكرو-سلطة(Micropouvoir)؟ وهل بقي مفهوم السلطة مُنحَصِرًا فيما هو جسدي، أم أنَّه تَعَدَّى إلى الجانب الحيوي للذات؟

---

[81]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 64.

[82]- Ian Hakin, L'archeologie de Foucault, Michel Foucault Lecture Critique, (traduit de L'anglais: Jack Colson), edition, universitaires, Paris, 1989, p 41.

1- كلاسيكية المفهوم السلطوي:

عَرف التاريخ الفلسفي السياسي العديد من المفاهيم والنظريَّات الخاصة بالسلطة، ففي القرن السابع عشر، اعتُبِرت الدولة الجهاز التَّنظيمي الأول، بيدها السلطة الكاملة لتوجيه الأشخاص، والإشراف عليهم وتنظيمهم، بحكم أنَّها الوحيد الذي يُخَوِّل له القانون ذلك، ففي معرض تحليله لأهمِّ مميِّزات السلطة في العصر الكلاسيكي، يرى "فوكو" أنَّ القمع يُمثِّل جوهر السلطة آنذاك، وهذا ما يصطلح "فوكو" بالفرضية القمعية، ففي نظره أنَّ "مزيَّة السلطة خصوصا السلطة التي تعمل في مجتمعنا، هي في أن تكون قمعية، وأن تقمع بانتباه خاصٍّ الطَّاقات غير المُجديَّة والملذّات الحادَّة وأنواع السُّلوك الشاذة"[83]، ساعيَّة بذلك إلى خلق مجتمع أكثر انضباطا وطوعا لأوامرها وتشريعاتها، باستعمال أهمِّ الخصائص والآليَّات القمعيَّة، فالقمع لا يعمل على الحكم بزوال الشيء فحسب، بل يَتعدَّى ذلك ليعني "أيضا تأكيد لعدم الوجود، وكأن لا شيء يجب أن يُقَال أو يُشَاهد أو أن يُعرَف عن كل هذا"[84]، وعلى هذا الأساس انبنى التَّصور الكلاسيكي للسلطة على مبدأ السيادة؛ فبمقتضاه تكون الدَّولة هي الرَّاعي والناطق الرسمي باسم القوانين والتَّشريعات في مختلف المجالات.

وِفقًا لهذا التَّصور الذي أُعطِي للسلطة، سيكون التعامل معها في شكله المباشر بحكم أنّ الدَّولة بما تملكه من هيبة وسيادة، تفرض على النَّسيج الإجتماعي نمطًا مُعيَّنًا يسير كل فرد في ظِلِّه، دون أدنى وجه من وجوه المعارضة أو العصيان، فهي المسؤول الأول عن سير الشؤون العامَّة والخاصَّة أيضا، وفي هذا السِّيَّاق يرى "فوكو"، أنّ "النظرية القانونية الكلاسيكية للسلطة، تَعتَبِرُ السلطة حَقًّا يُمتلك أو ثروة، وبالنتيجة يمكن لنا تحويله أو التَّخلِّي أو التَّنازل عنه بشكل كلِّي أو جزئي، وذلك بواسطة عقد قانوني أو عقد تأسيسي قانوني"[85]؛ هذا ما يصطلح عليه "فوكو" بنظريَّة القانون(La Théorie de la Loi)، وهو ما يُخَوِّل للسلطة الدولة التَّحكُّم بمصير الرَّعية والنَّظر في شؤون دنياهم، ومن البديهي أن يكون هناك اتفاق بين السلطة المُمَثَّلة بالحاكم أو العاهل والشَّعب؛ بحكم أنّ الرَّعية ينظرون إلى الدولة على أنَّها المحافظ على الحياة والرَّاعي للوجود،

---

[83]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، (تر: مطاع صفدي)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 33.

[84]- المصدر نفسه، ص 28.

[85]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 41.

فتسليمهم السلطة للعاهل، يكون "بدافع الخطر والحاجة، إنَّهم يفعلون ذلك ليحافظوا على حياتهم"[86]، وهذا ما يُيَسِّر عمل السلطة في التَّحكُّم في الذّوات، وجعلهم يخضعون لسلطان العاهل، وينساقون وراء أوامره ونواهيه دون أيِّ اعتراض، فتلك الهيبة والقداسة التي تُحاط بها السلطة، تُسهِّل من مهمَّة العاهل في تطويع الأفراد، الذين لا يشوبهم أدنى شكٌّ في أنّ الحاكم هو الملاذ الوحيد للخروج من مأزق الفوضى إلى النِّظام والاستقرار، في ظلِّ مجتمع سيَّاسي بما يمتلكه من سلطة مطلقة، "فهذا التَّعالي والتَّسامي، هو الذي يُولِّد فعليًّا الإيمان بقداسة السلطة، وحتى بقداسة من يُمارسونها"[87]. وهكذا يكون للسلطة الفاعلية والقداسة في ممارسة سيادتها، لكونها المالك لحقِّ تطبيق القانون وتفعيله على أرض الواقع، وعليه تكون مهمَّة القمع في متناول القائمين على شؤون الدولة.

يمكن القول أنّ أهمَّ المحطّات التي مرَّ بها التاريخ السياسي فيما يرى "فوكو"، هي العقلانيَّة السياسية، التي تُعدُّ من أبرز المفاهيم التي كان لها الحضور القوي في المشهد الثقافي والسياسي في المرحلة الكلاسيكية؛ بدءا بالنموذج المبني أساسا على الفكر الكنسي فقد كانت "النُّصوص المسيحية، كنصِّ القدِّيس توما، تندرج في سلالة كتابات أرسطو، إذا كان القديس توما حريصا على نظام فاضل، راسخ في رؤيا للعالم الوجودي النظري"[88]. ومن هذا المنظور، كان للحضور الكنسي الأثر الواضح في تسيير الشؤون السياسية، مُمثّلا في السلطة البابوية المطلقة.

أمَّا النَّموذج الثاني الذي مرَّت به العقلانية السياسية، فهو النَّموذج الماكيافيلي، الذي يرى أنَّ الهدف الأسمى الذي ينشده الأمير(Le prince) هو الحفاظ على كيان دولته مُهَابًا وذلك لا يكون إلَّا "بازديَّاد سلطة الأمير ورسوخها، لا حرِّية ولا فُضليَّة المواطنين، ولا حتى سلامتهم أو طمأنينتهم"[89]، فللحاكم الحرية المطلقة في تشريع القوانين وتطبيقها، غير آبه بمصلحة الرَّعية ولا الحفاظ على مصالحهم، بل إنَّ الغاية الأساسيَّة التي ينشدها الأمير تتمثّل في الحفاظ عل شخصه مُهابًا، وإضفاء المُطلقِيَّة على السلطة التي يَتَمَتَّع بها.

---

[86]– ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 234.

[87]– عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو–المعرفة والسلطة–، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، 1994، ص48.

[88]– دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 125.

[89]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلّا أنّ هذا النموذج في العقلانية السياسية، ما لبث أن عُوِّض بمفهوم مغاير لكلا المرحلتين السابقتين، تصوُّر مبني بالأساس على اعتبار الدولة كجهاز سياسي تنظيمي تسعى إلى خدمة الأفراد، والعناية بهم والسَّهر على توفير حاجيَّاتهم، غير أنَّ "فوكو" لا ينظر إلى هذه الممارسات بالمنظار نفسه، وبالعين نفسها التي عهدها التاريخ السياسي، بل إنَّه ينظر لها من زاوية جينيوأركيولوجية(جينيالوجية/أركيولوجية)؛ فتأويل "فوكو" لهذه المرحلة التي مرَّت بها السلطة، أنَّها عقلانية سياسية "تسعى إلى إخضاع أجساد الرَّعايا لنظام أكثر صرامة، إلى توسيع مجال السلطة من أجلها بالذَّات"[90]، وعليه فقد تَحوَّلت السلطة من ارتباطها المباشر بالمقدَّسات الدِّينية، إلى اعتبارها موضوعا دُنْيَويًّا، لأنّ "وجود الدولة وسلطتها، يُصبحان من اختصاص المعرفة التكنولوجية والإدارية الجديدة"[91].

وبهذا تَحوَّل مفهوم السلطة من خطابها القانوني الذي لبس عباءته الحكام والملوك بدعوى أنَّهم مُمثِّلوا السلطة الإلهية على الأرض، إلى خطاب مُغَايِرٍ، يَضُمُّ في طيَّاته فكرة القانون الذي يخدم الدولة بحد ذاتها، وهكذا رُفعت عن السلطة قُدسيَّتها وهيبتها الدينية، لتغدو عنصرا من العناصر الحياتيَّة، الهادفة أساسا إلى تكوين قوَّة سياسية، من شأنها تسيير الأفراد والحفاظ على التَّوازن العام للنسيج الاجتماعي، وهذا ما أدَّى إلى بروز المؤسسات السلطوية باختلاف مهمَّاتها من مؤسسة لأخرى، تَتَّبع منهجا واحدا في تسيير شؤونها، وهو الاعتماد على القوة للحفاظ على هيبة الدولة وسلطانها، ولهذا كانت مسألية السلطة دائما تُطرح في سيَّاق "القانون أو الدولة أو الطَّبقة، ولا تُدْرَك إلَّا كتعاقد أو هيمنة، كضرورة اقتضتها عُنفيَّة الطبيعة البشرية، أو استلاب تاريخي لا نَتريَّثُ في التنبُّؤ بزواله"[92]. فانحصر بذلك التحليل السياسي لمسألية السلطة في السيادة والقانون، وهذا ما يساعد على رعاية استمرارية الكيان السياسي، المنحصر في موضوعة الدولة، هذا ما عبَّر عنه "فوكو" بسلطة القانون(Pouvoir de la Loi).

---

[90]- دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 125.

[91]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[92]- عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو-المعرفة والسلطة-، المرجع السابق، ص 51.

استناداً إلى ما تقدَّم، يُجمل "فوكو" أهمَّ المميِّزات التي اتَّسمت بها التحليلات السياسية، أو بالأحرى التَّنظيرات السياسية للسلطة الغربية، على مدى الحقب الزمنية التي شهدتها الحضارة الغربية في النقاط التالية:

***العلاقة السلبيَّة**: مبنيّة في جوهرها على المنع والنَّبذ والرَّفض، خصوصا حول منطوقة الجنس واللذة، "فالسلطة تُلغي عناصر مُعيَّنة، تُحدث انقطاعات، تفصل ما هو متَّصل وتُعيِّن حدودا"[93].

***سلطان القاعدة**: السلطة هي المُخَوَّل الوحيد لإملاء القوانين وتشريعها وسَنِّهَا، كما هو الحال بالنسبة للجنس، من خلال خطابها الذي يسري في ثنايا النسيج الاجتماعي فالقاعدة الأساسية للسلطة أنها "تتكلّم، أمَّا شكل السلطة الصِّرف، فنجده في وظيفة المُشرِّع"[94].

***دورة النَّهي**: قِوامها مجموعة من النَّواهي المُوَجَّهة للفرد، هدفها هو المنع، وسيلتها التَّهديد بالعقاب.

***منطق الرَّقابة**: تَستخدم السلطة في هذه الآلية ثلاثة أشكال من المنع، "التَّأكيد أنّ هذا ليس مسوحًا به، ومنع أن يُقَال هذا، ونفي وجود هذا"[95]، بمعنى أنَّ آليَّة الرَّقابة تقوم على المنع كوسيلة مُحكمة في توجيه السُّلوك وتحديده، حتى على مستوى الكلام أو الكتابة.(إنتاج مختلف أنواع الخطاب)

***وحدة الجاهزيَّة**: إنّ السلطة كما رأى "فوكو"، تُمارَس على مختلف المستويات بطريقة مماثلة، فلا وجود لاختلافات أبدا بين مستوى ومستوى آخر، عن طريق ترسانة الأجهزة المُؤسَّسيَّة المهيَّأة لهذا الشَّأن، فهي "تعمل وفقا لأجهزة القانون والنَّهي والرَّقابة"[96]، نعم إنَّها بسيطة في مظهرها، لكنها تَتَسلَّل من المجتمع لتهيمن على الذّات نفسها؛ فالأب في الأسرة والمعلِّم في المدرسة والمشرِّع والقاضي، كلُّهم يعملون بآلية واحدة، هي المنع باختلاف أشكاله.

---

[93]– ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 93.

[94]– المصدر نفسه، ص94.

[95]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[96]– المصدر نفسه، ص 95.

أهمُّ نتيجة يَتَوصَّل إليها "فوكو" من خلال تحليله لمسألة السلطة منذ بدايات العصر الحديث، تتمثّل في اعتبار السلطة مُوجَّهة لطبقة اجتماعية دون أخرى، ومردُّ ذلك لامتيازات ذهنيَّة أو طبقيَّة، أو ربَّما عرقيَّة، وما يُعيبه "فوكو" على هذا النوع من التحليل، هو سطحيَّته التي تحصر السلطة في القانون، وتضييق وظيفتها في المنع والطّاعة فقط، أو أنَّها تضع الحدود لسلوك الأفراد، إلى غير ذلك من أشكال المنع والتحريم، وعلى العموم إنَّها "سلطة ذات نموذج قانوني أساسًا، مُرتَكز على منطوق القانون وحده، وعلى عمل النَّهي دون سواه"[97].

بناءاً على ما سبق، يُوجِّه "فوكو" نقده للنَّظرية القانونية في السلطة، من منطلق أنَّه تصوُّر يطبع السلطة بنوع من التَّبسيط والحصر، وتجسيدها فيما هو مادي، فليست السلطة عنفًا ومنعًا وقصرًا وإكراهًا فقط، لا بل إنّ تكتيكها واستراتيجياتها تجعل منها مجهرية، لا تتمكّن الذّوات من إدراكها، ويتهيَّأ لنا أننا نعيش الحرية دون أيَّة قيود أو ضغوط سلطويَّة، في حين أنَّ الذَّات تحيا تحت وطأة آليات سلطوية لا حصر لها ولا تعداد، و في هذا السِّيَّاق يُؤَشْكِلُ "فوكو" مفهوم السلطة كالتالي: "لماذا هذا الميل إلى عدم الاعتراف بها إلّا في شكل المنع السِّلبي الهزيل؟ لماذا نحصر أجهزة الهيمنة في إجراءات قانون المنع وحدها؟"[98].

إجابة على هذه الإشكالية، يبني "فوكو" تَصَوُّرًا جديدا للسلطة، تجاوز به مختلف التحليلات التقليدية وحتى المعاصرة، التي طالما رادفت بين السلطة/الدولة، السلطة/القانون أو السلطة/السيادة، إلّا أنّ كل هذه التَّصورات والآراء في نظر "فوكو"، تُعتَبَر مُجرَّد أوهام من صميم فعل السلطة ذاتها، بحكم أنَّها مالك الخطاب، وبالتالي هي من ينتج الحقيقة حول الموضوعات باختلافها، وأنَّ مسألة السلطة ليست بالبساطة التي نَتَوَقّع، فإذا أردنا أن نُحلِّلَ السلطة ضمن أساليبها الواقعية والتاريخية، "يجب أن نَبنِي تحليلية للسلطة التي لا تتَّخذ الحقَّ بعد اليوم نموذجا لها"[99]. وقبل التَّطرُّق إلى تحليلية المسألة السلطوية عند "فوكو"، وجب أولا التَّساؤل عن دلالة السلطة من وجهة نظر فوكوية؟

---

[97]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 95.

[98]- المصدر نفسه، ص 96.

[99]- المصدر نفسه، ص 99.

2- تحليلية السلطوي:

رأينا كيف أنَّ "فوكو" انتهى إلى نتيجة من خلال تحليله للفرضيَّة القمعية، التي بُنِيَّ على أساسها الطَّرح الكلاسيكي لمسألة السلطة، طرح غالبا ما يتناول السلطة بحصرها في النظام السِّياسي، رابطا إيَّاها بمجموع المؤسَّسات والأجهزة التَّشريعية، "بمعنى مرادفة السلطوي بالدَّولة، فهي مالكة السلطة وهي مصدرها"[100]، فجدِّيَّة الطَّرح الفوكوي للمسألة السلطوية جعلته يختلف عن غيره من الفلاسفة والمؤرِّخين والسِّياسيِّين، بحكم أنَّه تناول السلطة بمنهجية وآليات اختلفت عن تلك السائدة في الإبستيمي الذي عاصره "فوكو"، تلك الفترة التي كانت قابعة في الخطاب اليميني المُمَجِّد لمفاهيم الدستور والسيادة، العقد والمواطنة، ومن جهة أخرى نجد خطابا يساريا ينجذب إلى مفاهيم القمع والأيديولوجية، والطَّبقة المُهَيْمِنَة والمُهَيْمَن عليها[101].

لهذا نجد أنّ حضور مسألة السلطة عند "فوكو"، لم يتَّضح إلَّا بعد تكوينه الفريق الخاص بالبحث حول السجون، ثم إصداره لكتاب المراقبة والمعاقبة، ولكن هذا لا يعني أنَّه أغفل مسألة السلطة، بل على العكس من ذلك تمامًا، فقد تَقَنَّع "فوكو" وراء حجاب الخطاب ليُمرِّر من خلاله نظريَّته في السلطة، نظريَّة أثارت الكثير من الجدل، واتَّسعت من حولها دوائر النِّقاش في مختلف الحقول المعرفية، السياسية، الأنتربولوجية، الاجتماعية، الفلسفية والتاريخية، نظرا لتميُّز وانفراد الطَّرح الفوكوي بآليات منهجية لم ينتبه لها المؤرِّخون أو السياسيون من قبل؛ بدءا بالمفهوم الذي أعطاه "فوكو" للسلطة، ومختلف الآليات التي استطاع معول الحفر الأركيولوجي أن يطالها، كاشفا بذلك عن اللُّعبة التي تخفّت وراءها السلطة، باحثا عن جينيالوجيا تَشكُّل الذّات الغربية، في خِضمِّ الشبكة السُّلطوية التي فرضت عليها خطاب التَّطويع والفردنة، خطاب التَّذويت والتَّدجين؛ فما هو المفهوم الجديد الذي أعطاه "فوكو" للسلطة؟ وما هي الآليات التي اعتمدها في بلورة هذا المفهوم الجديد؟ بمعنى كيف ينبغي أن تُدْرَسَ السلطة؟

يُجيب "فوكو" عن مختلف هذه الإشكاليات، من خلال مؤلَّفه "إرادة المعرفة"، الذي نُشِر سنة 1976م، وقبل هذا سنحاول التَّعمُّق في ثنايا النَّص الفوكوي، لنستجليَّ بدايات السلطة عنده، لأنّ الرُّجوع إلى ثنايا الخطاب الفوكوي، يُبَيِّن جليًّا أنَّ مختلف الخصائص التي يُعطِيهَا

---

[100]- سالم يفوت، سلطة المعرفة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2005م، ص 75.

[101]- محمد علي الكبسي، ميشيل فوكو، دار الفرقد، سورية، ط2، 2008م، ص 53.

"فوكو" للخطاب، هي في أساسها مَعبَرًا لفهم نظريَّته في السلطة، فإن كانت دراسته للسلطة غير مُصرَّحٍ بها كما سبق ذكره، إلّا أنّ حضورها كان بشكل ضمني، فقد بَيَّن "فوكو" في "نظام الخطاب"، أنَّ أهمَّ خصائص الخطاب في مجال التحليل النفسي، "ليس هو ذلك الخطاب الذي يُعلن رغبة أو يُخفيها، إنَّه موضوع الرَّغبة، والخطاب ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة، بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يَقَعَ الصِّراع، إنَّه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها"[102].

إنّ علاقة السلطوي بالخطابي وثيقة الاتِّصال، بحكم أنَّ الحضارة الغربية على مدى قرون تَشكَّلها، بُنيت أساسا على صراع إرادة القوة، وموضوع الصراع هو امتلاك الخطاب، فمالك الخطاب يعني ضرورة أنَّه مالك للسلطة؛ وانطلاقا من هذه الفرضية، يرى "فوكو" أنَّ أيَّ خطاب يُحَاط بآليات المنع والإكراه، حيث افترض "فوكو" "أنَّ إنتاج الخطاب داخل مجتمع، مراقب ومُنْتَقَى ومُنَظّم، يُعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره، والسيطرة على حادثه الإجتماعي، وإسقاط ما فيه من مادِّيَّة راغبة وثقيلة"[103] هذه الآليات الإكراهية والرقابوية، يُسقِطُ "فوكو" مفعولها على الخطاب الطبي والنفسي، من خلال كتابيه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" و"مولد العيادة"، حيث يحاول أن يصف أركيولوجيًّا آليات الفعل السلطوي، من خلال التَّعامل مع المجنون بإقصائه وتهميشه وقمعه، ومختلف الوسائل الإكراهية التي مُورِست في حقِّه، وبالخصوص في الإبستيمي الكلاسيكي.

أمَّا في مولد العيادة، فيحاول "فوكو" أن يُناقش الجدلية مريض/طبيب، وبيان مدى السلطة التي أعطاها الخطاب الطِّبِّيِّ للطبيب، وفي هذا استمرارية لنهاية تاريخ الجنون وكيف كرَّست السلطة الخطاب الطِّبِّعَقلي في خدمة آلياتها السلطوية*؛ فـ"نظام الخطاب" و"مولد العيادة"، وكذا "رايمون روسيل" و"بيار ريفيير"**، عبارة عن "جاهزِيَّة كاملة للحديث حول بدايات الخطاب التي سيخوضها "فوكو" لكي يُحدِّد ما تقوله، وكيف يقول، وموقع القول عينه[...] فاهتمَّ بعلاقات

---

[102]– ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 07.

[103]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

*– أنظر عنصر أركيولوجيا الجنون والخطاب الطّبي.

**– انظر الملاحق للإطّلاع على الوثيقة الأصلية.

المنطوقات[...] بطريقة أدائها وانحناءاتها، والتواءاتها وتخفّياتها وتمفصلاتها، ليُضاجعها فَيُولِّد مفهوما للسلطة، حاصرا إيَّاه في علاقات القوى"[104].

يتَّضح من خلال هذه المظاهر، أنَّ الإهتمام الفوكوي بمسألة السلطة كان قبل مؤلَّفه الرقابة والعقاب، وتاريخ الجنسانيَّة، هذين المُصنَّفين اللذان سيُبَيِّن من خلالهما "فوكو" تَصوُّره حول المسألة، والمنهج الواجب اتِّباعه إزاء تحليل السلطة والحفر تحت بناياتها المتخفّية.

بعد مناقشة "فوكو" لمجموع المُسَلّمات التي بُنِيَّ عليها التَّصور الكلاسيكي للسلطة وإعطائه نظرية جديدة لمجالات العلاقات السلطوية، يرى في ذلك جيل دولوز، أنَّه "أوَّل من ابتكر ذلك المفهوم الجديد للسلطة، والذي كان ضالَّة الجميع، الكلُّ في بحث عنه دونما معرفة بالسَّبيل المُؤَدِّي إلى اكتشافه، أو حتى التَّعبير عنه"[105]، نتيجة لإستنفاذ نموذج السلطة الكلاسيكي، وعجزه في الكشف عن حقيقة التكتيك السلطوي، ليست الحقيقة بالمعنى الكلاسيكي للمفهوم، لكن البحث عن أثر السلطة في الواقع، والكشف عن مجموع العلاقات السلطوية وتداخلاتها.

لتحقيق هذه الغاية، اعتمد "فوكو" على ما أسماه: تحليلية السلطة (Analytique du Pouvoir)، للكشف عن إواليّات اشتغالها؛ فلم تعد السلطة تَرتَبِط بجهاز بعينه، كمرادفتها لمفهوم الدولة أو السيادة، بل إنَّ "فوكو" يرى أنَّ كلمة سلطة لبِست الكثير من سوء الفهم، وانطلاقا من هذا، يُعرِّفها على أنَّها "تعدُّد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تُمارَسُ فيه، والمكوِّنة لتنظيمها، واللُّعبة التي تُحوِّل هذه الموازين وتُعَزِّزها وتَقْلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة"[106]، المعنى من هذا أنَّ "فوكو" ينفي من خلال تعريفه أن تكون السلطة مماثله للدولة، أو أحد الأجهزة الممثِّلة لها، التي تعمل على إخضاع المواطنين للسيطرة، كجهاز الشرطة ومجموع المؤسَّسات السلطوية.

ينفي "فوكو" بهذا أن تنحصر مفهمة السلطة في العنف الممارس عن طريق الأجهزة السلطوية المختلفة، بل إنَّها(السلطة) "عند فوكو لا تعني تلك السِّمة المنحصرة في شخص بعينه أو الدَّولة أو طبقة معينة، بل إنَّها انتشاريَّة وغير مُتَموقعة"[107]، إضافة إلى أنَّه يعتبر السلطـــة ذات وظيفة

---

[104]– محمد علي الكبسي، ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 56.

[105]– جيل دولوز، المعرفة والسلطة– مدخل لقراءة فوكو– ، المرجع السابق، ص 30.

[106]– ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 101.

[107]- COMPRENDRE Michel FOUCAULT, Revue Sciences humaines, novembre 1994 **http://perso.guetali.fr/castjpau/resscom/foucault.htm#2 "consulter le :30/11/2010.**

إنتاجية، بحكم أنَّها تُشكِّل "الدَّعم الذي تلقاه موازين القوى هذه في بعضها بعضا، بحيث تُشكِّل سلسلة أو نظاما أو بالعكس، التَّفاوتات أو التناقضات التي تَعزل بعضها عن البعض الآخر"[108]، فعلاقات القوى فيما بينها تُؤَدِّي دورًا إيجابيا، لأنّ علاقة قوة بقوة أخرى، من شأنه إعطاء الدَّعم الكامل لتشكيل نسق معيَّن، هذا التعريف الفوكوي للسلطة، يرى فيه جيل دولوز أقرب إلى نيتشه، من منطلق أن نيتشه يرى أنَّ علاقات القوى ميزتها التَّجاوز، فلا يمكن أن تنحصر في العنف، فهي تتجاوزه ولا تَتَحدَّدُ به أيضا، لأنَّ وظيفة العنف إبادة الأجساد والموضوعات، في حين أنَّ موضوع القوة هو القوة الأخرى، التي تكون معها في حالة صراع دائم[109]، صراع يسمح للسُّلطة بالتَّجدُّد، يتمظهر هذا التَّجدُّد في الآليات السلطوية المنتهجة، واستثمار الهيمنة التي تختصُّ بها في إنتاج الحقيقة، وبلورة مختلف المفاهيم، طبقاً للخطاب الذي يتكيَّف ومقتضيات الفعل السلطوي؛ فالمستشفى الذي شُيِّد، هو بمثابة المارستان الذي احتجز فيه المجانين، والحال نفسه بالنسبة للمؤسَّسة العقابية، فكل هذه المؤسسات السلطوية، تُعتَبر في صميمها أواليات استراتيجيه نتجت في إطار التجدُّد الذي يُميِّز السلطة، الذي يعمل على إعطاء الشرعية للسلطوي. وبناءا على هذا، يرى "فوكو" أنَّ "الحقيقة ذات صلة وثيقة بمجموع الأنظمة السلطوية التي تُنتِجُها وتَدعمُها، ولها آثارها على السلطة، من حيث أنَّها تعمل دومًا على تجديد آليَّاتها ومفعولها"[110].

إضافة إلى ما سبق، يُميِّز "فوكو" السلطة بأنَّها: "تعني الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تَتَجسَّد خطَّتها العامَّة أو تَبَلْوُرَهَا المُؤَسَّسِي في أجهزة الدولة وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية"[111]، فهي في حقيقتها علاقات قوى، تُشكِّل نظاما أو نسقا متكاملا ومتسلسلا، ويمكن أن يكون في حالة انقطاع وانفصال، ونلمس أثر هذه الاستراتجيات في مختلف الأجهزة، التي تستخدمها السلطة لبلورة خطابها ونشره في النسيج العام للمجتمع.

أوَّل ما يمكن استنتاجه من التعريف الفوكوي للسلطة، أنَّه يُزيل عنها تلك الشفافية والوضوح الذي يُخَيَّل أنَّها تظهر فيه، بمعنى أنَّ البحث في السلطة، لا يتطلَّب النَّظر إليها على أنَّها هيأة قائمة بذاتها، أو حصرها في فرد يفرض هيمنته على مجموعة بشرية ما، أي أنَّ ميزة السلطة في

---

[108]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 101.

[109]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة -مدخل لقراءة فوكو- ، المرجع السابق، ص 77.

[110]- Arnold I. Davidson, Archéologie, Généalogie, Ethique, p 243.

[111]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 101.

كونها انتشارية ومبعثرة في كل مكان، فلا يجب أن تُؤخذ كوحدة صامدة تمتاز بالقوة التي لا تُقهر، بل إنّ "السلطة في مكان ليس لأنَّها تشمل كل شيء، بل لأنَّها تأتي من كلِّ مكان"[112]، وعلى هذا لا يمكن الحديث عن مركزة السلطة، لأنَّها مُنبثَّة ومنتشرة في كلِّ مكان، وداخل النَّسيج الاجتماعي بِأكمله، وعليه فهي لا تخضع لمنطوق السِّياسي، لأنَّها تتجاوز تُخومه وتتعدَّى تحديداته؛ فحقيقة السلطة أنَّها نتاج صراع القوى فيما بينها، ومتى كان تغيُّر في الصِّراع بين القوى، تتغيَّر السلطة وآلياتها، لذا يُعتبر التَّجديد من أهمِّ الميزات التي تتحلَّى بها؛ فحضور السلطة بهذا الشَّكل المكثَّف، جعل "فوكو" يرى فيها وضعا "استراتيجيا مُعَقَّدًا في مجتمع مُعَيَّن"[113]، تسعى دائما إلى فرض خطابها وتوسيع مدى انتشاره، ولهذا السبب تتحدَّد علاقة الحرب بالسياسية، حيث يرى "فوكو" أنَّهما مختلفان بالفعل من حيث الطبيعة، إلا أنَّهما ما يلبثا قي التَّداخل، بهدف "دمج موازين القوى المذكورة غير المتوازنة، المتنافرة، المتقلِّبة والمتوتِّرة"[114].

يتبيَّن من خلال تحليل المفهوم الفوكوي للسلطة، أنَّ أهمَّ ما اختصَّ به "فوكو" هو اعتبار حقيقة السلطة تكمن في مبدأ الهيمنة(La Domination)، ليست الهيمنة بالمفهوم التَّقليدي للمصطلح، تلك التي كان يفرضها العاهل في فترة الحكم المطلق، ساعيًّا من خلالها إلى فرض مبدأ القوَّة في تسيير شؤون المجتمع؛ إنَّ الهيمنة في تصوُّر "فوكو"، لا تعني "هيمنة قوة وحيدة وكلية لأحدهم على الآخرين، أو جماعة على جماعة، ولكن الأشكال المختلفة للهيمنة، التي يمكن أن تُمارس داخل المجتمع"[115]، وفي هذا تجاوز للموقف الماكيافيلي وموقف هوبز، اللذان بالغا في الإعلاء من سلطة الأمير والحاكم، عن طريق الهيمنة المطلقة في تسيير الشؤون السياسية، اعتمادا على آلية القمع والعنف؛ فعلاقات القوى المؤثِّرة على جميع المستويات الإجتماعية والمؤسَّساتية، تُشكِّل قوَّة تجتاح مجال المجابهات المحلية وتخترقها لتصل إلى الرَّبط بينها، ويُعاد توزيعها في شكل يتناسب وقصديَّة السلطة في خدمة أهدافها وغاياتها، "فالهيمنات الكبرى هي النتائج السُّلطية التي تَدعمُ وتثير باستمرار حدَّة هذه المجابهات"[116]، لتنعكس بالإيجاب على عمل السلطوي، الذي

---

[112]– ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص102.

[113]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[114]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[115]– ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 52.

[116]– ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 103.

يشتغل في إطار منظَّم وموجَّه وقصدي، لأنَّ انبثاث السلطة وانتشارها وتَوزِّعها بالكيفية التي نجدها في المجتمع، لا يكون من قبيل الصُّدفة أو العبث، بل إنَّه انتشار مُوجَّه ومُسطَّر في أهداف وغايات تسعى السلطة لتحقيقها، لذلك يرى "فوكو"، أنَّه "لا توجد سلطة تُمارَس بدون مجموعة أهداف ومقاصد"[117]، وتتَّبع تكتيكات واضحة وظاهرة في معظمها، هذا ما يصطلح عليه فوكو بالوقاحة الموقعيَّة للسُّلطة، لأنّ مختلف الاستراتيجيات غالبا ما يُعبَّر عنها، لكن الغريب في الأمر، أنَّ الذات تبقى في غفلة عنها، وتبدو غير الصورة التي تمظهرت بها ومردُّ ذلك إلى التَّصوُّر الزَّائف حول السلطة، الذي يتَّجه للبحث عن أسرارها وعن صُنَّاع القرار، الذين عادة ما يكون ظهورهم من قبيل المحال.

إضافة إلى ما تقدَّم، يرى "فوكو" أنَّ هناك إلزامية وجوديَّة بين السلطة والمقاومة، لكن الغريب في هذه المقاومة أنَّها محايثة للسلطة لا مفارقة، فالعلاقات السلطوية "لا يمكن أن تُوجَد إلَّا تِبَعًا لتعدُّد نقاط المقاومة، التي تلعب وفي إطار العلاقات السلطوية، دور الخصم والهدف، والرَّكيزة والسَّند"[118]، فكل مقاومة توجد بين ثنايا الاستراتيجيات السلطوية، تنتشر بنسب متفاوتة زمانيا ومكانيا، فآلية العمل السلطوي تشبه آلية المقاومة، فهما معا يَشُقَّان طريق التَّشتيت وإعادة الهيكلة، وبالمعنى الباشلاري الهدم وإعادة البناء.

فالسلطة تسعى لهدم خطاب وبناء آخر، والمقاومة تخترق مختلف التَّنظيمات الاجتماعية والفردية على حدٍّ سواء؛ وكنتيجة لذلك، يُؤَسِّس "فوكو" لمفهوم ميكروفزياء السلطة (Microphysique du Pouvoir)، بمعنى أنّ السلطة موجودة في كل مكان، أو هي تلك الشَّبكة التي ما نلبث أن نجد أنفسنا محاصرين بها أينما كنَّا، في المدرسة المستشفى، السجن، وفي الإجمال كل المؤسسات السلطوية وما يسندها من خطاب.

يرى "فوكو" أنَّ هذا المستوى الجديد من مستويات السلطة، "يفترض أن ننظر إليه كإستراتيجية تتجاوز أنماط التَّملك والتَّحريم والمنع، وتمتزج بكل كثافة وعمق المجتمع، كما لا ينحصر أفقها في نظام الدولة أو الطبقة أو القانون"[119]، ففي هذا رفض لمختلف الآراء والنَّظريات

---

[117]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 103.

[118]- المصدر نفسه، ص 104.

[119]- السّيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، 190.

التي وضعت السلطة في إطارها العقلاني، وإنَّما مفهمة السلطة عند "فوكو" تتَّجه إلى الممارسات والآثار التي تُخلِّفها في الواقع الاجتماعي والثقافي، بل إنَّها تتعدَّى ذلك إلى الجانب القيمي والمعياري في المجتمع(Les valeurs Morales)؛ وكان نتيجة هذا التصور الجديد على المستوى الفلسفي والسياسي، أن تغيَّرت المنهجية التي بواسطتها تُدرس السلطة فلم تَعُد تَستمدُّ مصدرها من المؤسسات السياسية، كالبرلمان أو مجلس الحكومة، ولم تَعُد أيضا تظهر في مختلف التَّكتُّلات السياسية، بل إنَّ السلطة تتمركز؛ فهي لم تَعُد ذات مركز بعينه كما هو الأمر في التصور الكلاسيكي، بل إنَّ ميزتها وخاصيتها الجوهريَّة: الإنتشارية والتَّبعثريَّة، التي جعلتها ذات صبغة عشوائية، ففي نظر "فوكو" أنَّ السؤال: "من يملك السلطة؟ ما الذي يدور في رأس الحاكم؟ وما الذي يبحث عنه الحاكم؟"[120]، عبارة أن أسئلة تبقى قابعة بين زوايا النَّظري المظلم، دون أن تَمُدَّنا بالحقيقة الفعلية للسُّلطوي، ليست الحقيقة بالمعنى الكلاسيكي الذي فرضته نسقية التاريخ الميتافيزيقي، وإنَّما حقيقة تواجد السلطة بتمثُّلاتها وتمظهراتها وآثارها التي تُخلِّفها على أرض الواقع، فإذا كانت السلطة دُرست ونُظر لها منذ اللحظة الأفلاطونية، من خلال مادِّيتها المتمثِّلة في الدولة، وربَّما ترتبط أيضا بالاقتصاد، كما هو الشَّأن في التَّصوُّر الماركسي، الذي يُمَاثِل بين السلطة والثروة، بمعنى أنَّ الإنتاج يحتكم آليا للآليات السلطوية، وهذا ما يُعَبِّر عنه "فوكو" بالوظيفة الاقتصادية (Fonctionnalité Economique).

لأجل هذا جهَّز "فوكو" عُدَّته المفهومية والمنهجية، عن طريق التآزر الحاصل بين العمل الأركيولوجي والجينيالوجي، لمساءلة السلطة من خلال ممارساتها، منطلقا من إشكاليتين أساسيتين، يطرحهما بالصياغة التالية: "إذا كانت السلطة تُمارس أو هي ممارسة فماذا تعني هذه الممارسة؟ مِمَّ تتكون؟ وما هي آلياتها؟"[121].

إنَّ التَّأمُّل في أشكلة السلطة، تُوحِي بأنَّ "فوكو" بَحَثَها من مُستَويين متكاملين فيما بينهما، مستوى مفهومي وآخر منهجي؛ ففيما يَخُصُّ المفهوم، فهو كما تمَّ تحليله، مفاده أنّ السلطة هي علاقات قوة؛ أمَّا على المستوى المنهجي، فإنَّ "فوكو" –كما سبقت الإشارة إليه– ينظر إلى المناهج التاريخية التي اعتمدت في تحليل آليات العمل السلطوي، نظرة ناقد يسعى إلى الغوص في عمق

[120]– ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 53.

[121]– المصدر نفسه، ص 42.

المسألة، ولأجل هذا يقترح "فوكو" خُطُوَّات مُحدَّدة لدراسة التَّصور الحقيقي لمسألة السلطوي، فما هي هذه الخطوات المنهجيَّة التي حَدَّدَها "فوكو"؟

أ- لا مركزية السلطوي:

إنَّ تحليل السلطة لا ينبغي أن يرتكز على معرفة وبحث المركز، أو النِّقاط التي يمكن أن نَتَلَمَّس فيها السلطة في شكلها الشمولي والوحدوي، بل على العكس من ذلك، يجب مساءلتها في "أطرافها وملامحها الأخيرة، وحيث تصبح دقيقة وهشَّة"[122]، فالتحليل الأركيولوجي للسلطة، يَتِمُّ على مستوى محلِّيَّتها وتجاوزيَّتها للأطر القانونية التي تنتظم فيها ومن الشبكة العلائقية التي تربطها بالأجهزة المُؤَسَّساتية المجتمعية، واعتمادا على هذه التِّقنيَّة في التَّحليل، حَلَّلَ "فوكو" حضور السلطة من خلال المؤسسة العقابية؛ ففي المراقبة والمعاقبة بيَّن أنّ "السلطة العقابية تندمج ضمن مجموعة من المؤسسات المحليَّة والجهويَّة والمادِّية[...] وهذا في الميدان القانوني والفيزيائي المنظَّم والعنيف للمؤسسات العقابية"[123]، وهكذا يكون تناول السلطة في نقاط ضعفها، حيثما تتناقص فاعليتها وتتمظهر ممارساتها.

ب- خارجانية السُّلطوي:

كما سبقت الإشارة إليه في المفهوم الفوكوي للسلطة، بدا واضحا أنَّ "فوكو" تجاوز التَّساؤل عمَّن يمتلك السلطة، أو فيما يطمح إليه من اعتلى هرم الحكم، إلى غير ذلك من الأسئلة التي تحصر وتُضيِّق من مجال السلطة، لتضعه في حدود الشخص الظَّاهر، الممثَّل في صورة الأمير عند ميكيافيلي، أو الحاكم عند هوبز، أو الفيلسوف عند أفلاطون؛ بل يجب النَّفاذ إلى الممارسات الخارجية، حيث تكون السلطة على "علاقة مباشرة مع موضوعها وهدفها وفصلها التَّطبيقي، هنالك حيث تَزرعُ وتُنتِجُ أثارها الواقعيَّة"[124]، وبهذا سيكون التَّحليل مُتَّجهًا صوب العناصر المفصليَّة والفاعلة في الآليَّة السُّلطوية، فالبحث عن الإجراءات التي بواسطتها تَتِمّ انضباطية الجسد وتطويعه، بوصفها الإجراءات التي من شأنها أن تُشكِّل الذات بما هي موضوع، فهي اللحظة

(122)- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 53.

(123)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(124)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحاسمة في السلطة، إنَّها اللحظة المادِّية التي من خلالها طُيِّعَتْ "الأجساد المُكوَّنة بواسطة آثار السلطة، بوصفها ذوات"[125].

وبهذا يكون التجاوز لمختلف التصورات التاريخية الأخرى، فالتحليل الأركيولوجي يتَّجه مباشرة إلى الآثار التي يُخَلِّفُها السُّلطوي، من خلال آلياته المُطبَّقة على أرض الواقع، واستنادا لهذا المبدأ، فإنَّ "فوكو" لا يتَّجه في دراسة السلطة نحو "تمظهراتها، من خلال الأنظمة السُّلطوية المُتَمثِّلة في المقاصد والغايات: وإنَّما دراسة المفعول السلطوي في نهايته"[126]؛ فالتَّحليل الأركيولوجي يهتمُّ بالنَّتائج المترتِّبة التي يُفرِزُها النَّسق السُّلطوي، المدجَّج بمختلف آليات التَّطويع والتَّدجين، الموَّجَّهة بصفة مباشرة إلى الذوات؛ ومنه تُحلَّلُ السلطة انطلاقا من تحليل الذات، لأنّ مختلف المفاعيل السلطوية تُبَثُّ فيها، سواء على المستوى الجسدي أو النفسي أو الحيوي.

ج- تداوليَّة السلطة:

كما تمَّ تحليله في مفهوم السلطة، فإنَّها لا تسعى للسَّيطرة والهيمنة، بالمعنى الذي يُهيمِن فيه فرد على فرد آخر، أو جماعة على أخرى، فلا وجود لشخص بعينه يمكن اعتباره مُمَثِّلاً للسلطة، والنَّاطق باسمها في المجتمع، بل إنّ الأساس المتين الذي تستند إليه السلطة في عملها، يتمثّل كونها "تعمل كسلسلة، لا تَتَموضع السلطة هنا أو هناك"[127]، هذا ما جعل منها-السلطة- تكون كالشَّبكة التي تُحَاصِر الذّات أينما كانت، فهي خاضعة لها وتعمل ضمن إطارها في الوقت نفسه، وهنا يكمن دهاء السلطة وذكاؤها، من خلال تشكيل الذّوات وتنميطها، فتطبع عليها آثارها؛ وفي الوقت آنه، تُستعمل تلك الأدوات البشرية المشكَّلة ضمن إطار الغايات السلطوية في نقل وزرع مفاعيل السلطة، وهذا ما عبَّر عنه "فوكو" بقوله: "السلطة تنتقل بواسطة الأفراد الذين شَكَّلَتهم"[128].

بناءا على ما تقدَّم، يمكن اعتبار السلطة ذات قدرة هائلة على التَّحكم في الأفراد والخطابات، ومختلف الأنساق المعرفية، فهي تصنع من ضحاياها وسائل لعملها، كما هو الشأن في التَّعامل مع

---

[125]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 54.

[126] - Richard Rorty, Foucault et l'épistémologie, In Michel Foucault, Lecture critique, opcit, p 58.

[127]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 58.

[128]- المصدر نفسه، ص 54.

المجنون أو المريض أو السَّجين، لأنَّ كل هؤلاء استُعْمِلُوا كأدوات لضخِّ المفاعيل السلطوية في الجسم الاجتماعي ككل، ولن تبق الدائرة ضيِّقة بهذا الشَّكل، بل إنَّها تزيد اتِّساعا، لدرجة يصبح معها كل فرد في المجتمع أداة في يد السلطة، تُحَرِّكه أينما تشاء وفي أي وقت تشاء، ترسم له قناعات، وتُبْطِل له أخرى، في حين أنَّ المفارقة تكمن في أنَّ الذَّات تكون في منأى عن هذا، بجهلها وعدم إدراكها لهذه الآليات السلطوية الممارسة عليها، وجعلتها ذاتا خاضعة لآليات الفعل السلطوي، في حين تُوهِمُهَا بأنَّها ذات تحيا إرادة حرَّة دون أيَّة ضغوط.

د- تصاعدية السلطة:

احتيَّاط منهجي آخر يُضِيفه "فوكو" في تحليله للسلطة، هو النَّظر إليها نظرة تصاعدية؛ فهذا النَّوع من التحليل، يقتضي البحث في مختلف الآليات الجزئية، أو ربَّما التي تبدو جزئية، أو ذات هشاشة وتمتاز بالقلّة، إلَّا أنّ لها "تاريخها الخاص ومسارها الخاص وتقنيَّاتها الخاصَّة، ثمّ النَّظر في هذه الآليات السلطوية التي لها قُوَّتها وصلابتها، وبمعنى ماهيَّتها الخاصَّة"[129]، هذه الآليات القليلة، سوف تَتَحوَّل وتنتقل لتعمَّ وتشمل مجالات أوسع للفعل السلطوي في هيمنته، وبهذا يكون التحليل مُنصَبًّا على أدنى المستويات التي تظهر فيها السلطة ملتحمة في آليات أشمل وأعمُّ، وتنتقل عبر ظواهر كلية، وعليه فلا يجب أن نتخيَّل خطابا ما منفصلا أو مجزَّءًا، خطاب مقبول وآخر مرفوض، أو خطاب مُهيمن وآخر مُهَيمنٌ عليه، لا بل على العكس من ذلك، "بل يجب أن نتصوَّره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في استراتيجيات مختلفة "[130]، وفي مستويات مختلفة أيضا، فالنَّظرة التَّصاعدية للسلطة، تكفل البحث عن المفاعيل السلطوية، وعدم إغفال أيَّة آلية سلطوية مهما كانت قيمتها، وربَّما تكون تلك التي لا نُعيرها اهتماما، هي من تُمثِّل مركز السلطة.

ه- سلطوية المعرفة:

آخر الإحتياطات المنهجيَّة التي يُشدِّد عليها "فوكو"، هو مركَّب السلطوي المعرفي (Pouvoir/Savoir)، فمن البديهي أنَّ أيَّة سلطة تُنتج أيديولوجية مُعيَّنة، تسعى لخدمتها وبلورتها

[129]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 55.

[130]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 108.

في الواقع العملي، إلاّ انّ "فوكو" يرى أنّ نتيجة السلطة ليست الأيدلوجية فحسب بل إنَّ تلك النظرة التصاعدية للسلطوي(الإحتياط الرابع) ستمكِّننا من ملاحظة أنّ ما يَتشكَّل في النقطة التي تنتهي إليها الشبكات السلطوية، "ليس الأيدلوجية[...] إنّ ما يَتشكَّل هو الوسائل الفعليَّة لمراكمة المعارف"[131]، فالسَّببيَّة الواقعة بين السلطة والمعرفة، جعلت منهما في حالة اتِّصال، أو لنقل وحدة واحدة، فحين تكون السلطة تكون المعرفة والعكس صحيح بمعنى أنَّ أيَّ خطاب ما كان له أن يكون إلَّا بدعم من السلطة، ليتحوَّل بدوره لآلية مهمَّة من الآليات السلطوية، والمثال على ذلك، خطاب الطِّبُّعقلي، أو خطاب العلوم الإنسانية، أو الخطاب القانوني، كل هذه الخطابات كانت متواريَّة، ليس لها أي حضور على مستوى الواقع، فهي تنحصر في مآزر الأطباء ومخابر الباحثين، إلَّا أنّ دهاء السلطة جعل منها خطابات فاعلة على المستوى الاجتماعي والإنساني، حيث وظّفها السلطوي لتحقيق أهدافه وغاياته، "فالخطاب يَنقلُ السلطة ويُنْتِجُها، يُقَوّيها، ولكنَّه أيضا يُلَغِّمُها ويُفَجّرها، يجعلها هزيلة ويسمح بإلغائها"[132]. وعليه لا يمكن أبدا أن نتصوَّر عالما للخطابات دون أن نتصوَّر الحضور المكثّف للسلطة، غير أنّ الحضور الخطابي ذو امتيَّازين، فقد يزيد من قوة السلطة وقد يُوهِنُها إلى درجة الاضمحلال، بمعنى أنَّ العلاقة بينهما ليست علاقة اتِّفاق بقدر ما هي علاقة صراع، فالخطاب قد يكون عائقا في وجه السلطة في بثِّ مفاعيلها في الجسم الاجتماعي، والنتيجة استبدال الخطاب المناهض بخطاب آخر يكون من صنعها(السلطة) يستطيع من خلاله السلطوي دسَّ الإنضباطية في المجتمع.

يُؤَصِّل "فوكو" بهذه المبادئ، لمنهجية جدِّية في معالجة وتحليل إحدى أهم الموضوعات، التي شغلت الفكر الفلسفي والسياسي على حدِّ السواء، منهجيَّة يمكن وصفها بالمتجاوزة، لأنَّ "فوكو" تجاوز وقوَّض من خلالها كلَّ التَّصوُّرات التي بُنيَّت عليها السلطة، خصوصا التَّصور الماركسي القائم على مركزيَّة السلطة، من خلال حصرها في الدولة، فدولنة السلطة لا يسمح بإجراء فحص ثاقب لممارساتها وفعالياتها على الصَّعيد الواقعي، إضافة إلى النَّموذج الآخر، المتمثِّل في النظرية القانونية الكلاسيكية للسلطة، التي اعتبرتها حقًّا يُمتلك، كما هو الحال بالنسبة لهوبز في نظريَّة العقد الاجتماعي.

---

[131]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 58.

[132]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص109.

إنَّ التصور الذي قَدَّمه "فوكو" للسلطة، يعتبر نتيجة للمزاوجة بين منهجيَّتين لهما قيمتهما البالغة في النَّقد التَّاريخي، فبواسطة الأركيوجينيالوجيا، ستغدو السلطة صراع قوى واستراتيجيات، وبناءا على هذا اجتُثَّت من مجالها الواسع الظاهر للعيان، إذ ستتحوَّل من ماكرو إلى ميكرو فيزياء سلطوية، سلطة مجهريه تنخر العلاقات الإجتماعية ضمن الصراعات اليومية بين القوى المختلفة، صراعات من شأنها جعل السلطة ذات طبيعة مُتَعدِّدة، مُتَكَثِّرة، ومنتشرة فوق الجسد الاجتماعي، ويمكن تشبيه حركتها بالإلكترون ذو الحركة العشوائية، فالسلطة منتشرة في كل مكان، في المنزل والمستشفى، في المصنع والمؤسسات العسكرية...إلخ، وعند هذه النقطة سينشأ بين مختلف القوى الفاعلة صراع حول الهيمنة؛ وانطلاقا من هذا لا ينبغي طرح سؤال ما السلطة؟ بل يجب البحث عن الممارسات التي تُخلِّف لا محالة آثارا بالغة، هذه الآثار تُمثِّل المادة الأساسية للتحليل الفوكوي لميكروفيزياء السلطة، التي تنتج الجسد المُرَوَّض، الطَّيِّع والمُرَاقَب، إنَّ السلطة تَتَّجه إلى الجسد مباشرة، فتُخلِّف آثارها فيه، وفي الوقت نفسه يُعتبر الجسد نتاجا سلطويا، وعلى هذا الأساس يرى "فوكو" أنّ هناك علاقة سببيَّة بين السلطة والجسد.

مختلف هذه الإشكاليات المركزية، عالجها "فوكو" في كتابه المراقبة والمعاقبة؛ وإن كان هذا مجرَّد تنظير، في حين أنَّه كان قد مهَّد لذلك -كما سبقت الإشارة إليه- في كتابه تاريخ الجنون ومولد العيَّادة، وبجرأته المعهودة، وطريقة نقده الثاقبة، وتحليلاته المُعمَّقة، سيُغادر "فوكو" الجسد المعذَّب والمنكَّل به، الممارس في حقِّه كل أنواع التعذيب التي ذكرها في المراقبة والمعاقبة، ليلج مجالا آخر، أو مستوى آخر من مستويات السلطة، اصطلح عليه بالسياسة الحيوية (Biopolitique)، فماذا يقصد "فوكو" بالسلطة الحيوية؟ وما هو الأساس الذي انبنت عليه هذه الآليَّة السُّلطويَّة المستحدثة؟ وما هي الأسباب التي أدَّت إلى تحوُّل السلطة: من الإنسان/الجسد، إلى الإنسان/الحي؟

3- السلطة الحيوية: (Biopolitique)

إنَّ ظهور السلطة الحيوية لم يكن وليد العبث، وإنَّما نتاج التَّعقيدات التي طرأت على النَّسيج الاجتماعي برمَّته، فلم تَعُد السلطة تُولِي اهتمامها إلى الجسد المعذَّب، الذي مارست في حقِّه جميع مراسيم وطقوس التعذيب، التي بيَّنها "فوكو" بتحليل عميق في كتابه المراقبة و المعاقبة؛ إنّ المنعطف الذي حدث للسلطة في العصر الحديث، هو تَحَوُّل وظيفتها من السيطرة على الجسد، إلى السيطرة

على الحياة؛ فلم تَعُد وظيفة السلطة منحصرة في الحفاظ على حدودها الجغرافية فحسب، بل إنَّ مداها اتَّسع إلى أعماق البنية السُّكَّانية، لتدبير شؤون الأفراد في مختلف الجوانب الحياتية، كلُّ هذا كان نتيجة لإحدى أهمِّ المستجدات التي عرفتها السلطة في الإبستيمي الحديث، "بظهور السُّكَّان كمشكلة اقتصادية وسياسية: السكان- الثروة، اليد العاملة أو طاقة العمل، السكان- التوازن بين نُمُوِّهم ونُمُوِّ الموارد التي يملكونها لقد أدركت الحكومات أنَّها لا تُوَّاجه فقط رعايا، ولا حتى شعبا، بل تُوَّاجه سُكَّانًا مع ظاهراتهم النَّوعيَّة ومُتَغَيِّرَاتِهم الخاصة: ولادات، أمراض، مُعَدَّل الحياة، خصب، حالة صحِّيَّة، وتيرة الأمراض، نوع التَّغذية والسَّكن"[133]، فصاحب هذه التَّغييرات الحتمية للبنية الاجتماعية تَغَيُّر اهتمامات السلطة، ليتَّجه انشغالها نحو الإنسان كونه كائنا حيًّا، وهذا ما يصطلح عليه "فوكو" بدولنة البيولوجي.

يرى "فوكو" أنَّ مثل هذه الممارسات السلطوية، لها جذورها في النظرية الكلاسيكية للسيادة، حيث كان "للملك أو العاهل حق الحياة والموت، بمعنى أنَّه يستطيع أن يُمِيت أو أن يمنح الحياة"[134]، فتكوَّنت بالتالي نظريَّة في السلطة، قائمة على فكرة الحياة والموت، لم تكن أبدا مُفارقة للعمل السلطوي، بل إنّ وجه الخلاف يكمن في النَّظرة لهذين المبدأين.

إذ نجد في التصور الكلاسيكي، أنَّ حقَّ الحياة والموت يُمنَحُ طِبْقًا للقوانين التي يسهر العاهل على تطبيقها، بحكم العقد الذي تنازل بموجبه الأفراد عن كل حقوقهم الطبيعية للعاهل، ولهذا فهو دائم الحرص على البقاء على هرم السلطة، ولأجل ذلك يستعمل حق الإماتة كوسيلة ناجعة تكفل له غايته وهدفه، لأنَّ "اللحظة التي يُمارِس فيها القتل، يستطيع أن يُمَارس حَقّه على الحياة"[135]، فتكوَّنت بالتالي نظرية في السلطة، قائمة بالأساس على حقِّ الإماتة والإحياء، فما هو وجه التَّحوُّل الذي طرأ على هذا المبدأ في السياسة الحديثة؟

يرى "فوكو" أنَّ أحد التَّحوُّلات الكبرى التي شهدها القانون السياسي في القرن التاسع عشر، هو تَغَيُّر المفهوم الخاص بقانون الموت والإحياء، لكن هذا التَّغيُّر لم يكن جذريا وإنَّما مُجَرَّد تَحَوُّل في المسار فقط، نظرا لضرورات اقتصادية وبيولوجية عرفتها المجتمعات الحديثة، "فقد كان

---

[133]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 45.

[134]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 234.

[135]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حق السيادة هو الإماتة والإحياء، ثم بعد ذلك تَأسَّس قانون جديد هو: الحق في الإحياء أو الإماتة"[136]، وكان نتيجة ذلك ميلاد السلطة الحيوية، أو دولنة البيولوجي.

تَتَّجه السلطة الحيوية إلى الإنسان الحي، أو الإنسان النَّوع، فبعد أن كانت السلطة الإنضباطيَّة تُوجِّه استراتيجياتها نحو الإنسان المروَّض والطيِّع، ناظرة إليه على أنَّه آلة فسعت إلى "زيادة قدراته، وانتزاع قواه، والنُّمو المتوازي لفائدته وطواعيَّته، ودمجه في أنظمة مراقبة فعَّالة واقتصادية؛ كل ذلك أمَّنته إجراءات سلطوية تُمَيِّز الأنظمة أو قواعد الانضباط: إنَّها سياسة تشريحية " Anatomy-Politique" للجسد البشري"[137].

ونظرا للتَّحوُّلات الاجتماعية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبالخصوص التي طرأت على التَّركيبة العامة للمجتمع، كان لِزامًا على السلطة ابتكار آليات جديدة للتعامل مع هذه الأوضاع الحادثة، ومن البديهي أن تَتغيَّر الاستراتيجيات السُّلطويَّة؛ فلم تعد السلطة تُولِي اهتمامها إلى الفرد بذاته، أو الفرد مُنْعزِلًا عن الجماعة، فمع ظهور السلطة الحيوية، ارتبطت بالمجموعة البشرية وهي مجتمعة، وكان نتيجة ذلك ظهور محور السلطة الثاني: وهو الجسد البشري(Le Corp humain)، الجسد الحي بالدرجة الأولى، الذي يقوم بوظائف بيولوجية مُتَعدِّدة، فهي من يكفل له الحق في الحياة؛ ولهذا كانت "العمليات الخاصة بالولادة والوفاة وطول العمر، هي التي شَكّلت في النِّصف الثاني من القرن الثامن عشر على اتِّصال وترابط مع عدد من المشكلات الاقتصادية والسياسية، الموضوعات الأولى للمعرفة، والأهداف الأولى للسياسة الحيوية في المراقبة"[138]،

أهمُّ نتيجة أفرزتها السلطة الحيوية، أو هذه الآلية السلطوية الجديدة، أن نشأ في خِضَمِّها خطاب معرفي يتلاءم والإستراتيجية المستحدثة؛ فاهتمَّت السلطة الحيوية بالإحصاء والقياس الخاص بنسبة الولادات والوفيات، خصوصا مع تَفَشِّي عامل الشيخوخة في القارة الأوربية، لذا عملت جاهدة بمختلف الآليات والتكتيكات، لأجل خفض نسبة الوفيات وزيادة نسبة الولادات، فالهدف الجوهري للسلطة الحيوية، اتَّجه إلى الإنسان الحي أو البيولوجي، لا يعني هذا الإنسان مُنفَرِدًا،

---

[136]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 234.

[137]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 141.

[138]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 236.

ولكن يُجمَعُ المجتمع كله في فرد واحد، لتصبح مُهِمَّة السلطة مواجهة نحو اتِّجاه واحد، وهو الجانب البيولوجي للفرد.

تخلّت السلطة بموجب هذه الآلية الجديدة، عن فكرة العصا والقوة والعنف والإبادة وتَقَمَّصت دور حامي الحمى، السَّاهر على رعاية شؤون الأفراد، وتدبير حياتهم من الولادة إلى الوفاة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو السَّند الذي يجعل من السلطة تَتَغيَّر من شكل إلى شكل آخر دون أن تُدرك الذَّات ذلك؟

هذا ما يرى فيه "فوكو" إحدى أهمِّ الاستراتيجيات السلطوية التي لا تقاوم أبدا، إنَّها المعرفة فهي الجسر الأساسي لانبثاث السلطوي داخل النسيج الاجتماعي، فما هي طبيعة العلاقة التي تجمع بين السلطة والمعرفة؟ خصوصا وأنَّ "فوكو" لا يضع بينهما فارق، وإنَّما هناك سلطوي/معرفي؟

4- التَّواشج السُّلطوي المعرفي: Pouvoir/Savoir

من خلال التَّحليلات السابقة للخطاب السلطوي، اتَّضح جليًّا أنَّ ماهية الإنسان حيال هذه التقنيات السلطوية، هي التَّبعية بشكل مطلق، فكل فرد مُكبَّل بأغلال الخطاب، وتابع للإجراءات السلطوية، وبالتالي يتحقِّق الهدف الذي رسمته السلطة لنفسها، المتمثِّل في الفردنة والتَّذويت، مِمَّا يعني أنَّ الذّات ليس لها بعد وجودي في ذاتها، بل إنَّ وجودها يَتَحدَّد وفقا للتَّصنيف المعرفي الذي وضعتها فيه السلطة.

من هذه النقطة بالذات، يرى "فوكو" أنّ تَصوُّر فصل السلطة عن المعرفة فكرة من مُخلَّفات الإرث الميتافيزيقي، الذي يرى "في المعرفة مجالاً للحرِّية والقيمة الأخلاقية، وبين السلطة كمجال للقهر والشر"[139]، في حين أنَّ "فوكو" من خلال التَّحليل الأركيولوجي للخطاب السُّلطوي، يُؤَسِّس لمفهمة جديدة، وهي التَّواشج(Corrélation)، أو الوحدويَّة التي تجمع مركَّب المعرفي/السلطوي، فالاعتقاد الأصحُّ، هو "أنَّ السلطة تُنْتِجُ المعرفة،(وليس فقط بتشجيعها، لأنَّها تخدمها، أو بتطبيقها لأنَّها مفيدة)، وأنَّ السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وأنَّه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وأنَّه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تُقِيمُ بذات

[139]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 249.

الوقت علاقات سلطة"[140]، فمفهوم المعرفة يُحِيل إلى مجموعة الإجراءات المعرفية المقبولة في فترة مُحَدَّدة، وفي مجال مُحَدَّد أيضا، أمَّا السلطة فتشمل سلسلة الآليات الخاصة والمُحَدَّدة، التي تَلْقَى الدَّعم بأنماط سلوكية وخطابات محددة[141].

وبناءاً على هذا، يُؤَكِّد "فوكو" أنَّ كل خطاب لابُدَّ وأن تدعمه آليات سُلطويَّة ليلقى القبول والتَّحقيق، كما هو الأمر في ظهور الطِبِّ النَّفسي، أو العلوم الإنسانية، فكل هذه الخطابات العلمية، أو بالأحرى التي ادَّعت أنَّها علميَّة، تكون السلطة هي من نَصَّبَتها على مِنصَّة العلمية، وأعطتها صفة القبول، لماذا؟ لأنَّه دون وجود هذه الأنماط المعرفية، لا يمكن للسلطة أن تقوم بوظائفها في السيطرة على الجسد، فلو عدنا قليلا إلى الجنون، لوجدنا أنَّ الطِّبَّ النَّفسي صناعة سُلطَوِيَّة، بفضلها مارست السلطة آليَّاتها دون أيِّ حواجز، فالمجنون لا يُعرَف إلَّا من خلال الطب النفسي، هو من يَمنَحُه جوهر العقل أو يترعه عنه، فمركَّب السلطوي/المعرفي، يُشَكِّلان كتلة واحدة يستلزم أحدهما الآخر، ولهذا يرى "فوكو" أنَّ مُهِمَّة الجينيالوجيا تتمثَّل في خوض "معركتها ضِدِّ آثار السلطة الخاصَّة بالخطابات المُعْتَبَرة علمية"[142]؛ ففي معرض تحليله للانجازات العلمية في القرن الثامن عشر، يَعْتَبِر "فوكو" أنّ هذه المرحلة من أهمِّ الفترات التاريخية في التَّقدُّم التِّكنولوجي الذي وصلت إليه الحضارة الغربية، إلَّا أنَّه يرى فيه من زاوية أخرى، مُجرَّد صراع اقتصادي سياسي حول امتلاك المعرفة، ولهذا كان حضور الدولة في تنظيم تلك المعارف، بانتهاج أربع تكتيكات وهي الإنتقاء والضَّبط، التَّرتيب والتَّمركز، "إنَّها الإجراءات الأربعة التي يُمكن أن تقرأها في دراسة مُفصَّلة لما نُسَمِّيه بالسلطة الانضباطية"[143]، يقول "فوكو".

وبناءاً على هذا صُنِّفت المعارف انطلاقا من آليَّات سلطوية، إلى معارف صحيحة أو علمية، ومعارف خاطئة أو لا معارف، وبهذا يرى "فوكو" أنَّه لا يمكن أبدا أن نُفكِّر في الخطاب مُنْعَزِلًا عن السلطة، لأنَّه لولا وجود الثَّانية لما أمكن للأول أن يوجد، وليس المعنى من هذا المساواة بين الجاهزيَّتين، فالمقصود أنَّه لا يمكن لأيِّ خطاب أيًّا كانت صيغته أو منطوقاته، أن يَلقَى القابلية أو

---

[140]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، المصدر السابق، ص 65.

[141]- السيد ولد أباه، الحقيقة والتاريخ لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 186.

[142]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص 37.

[143]- المصدر نفسه، ص 186.

الرَّفض، إلاَّ إن أنتج سلطة ما، فالطِّبُّ والتَّحليل النفسي وعلم الإجرام، تجسيد بشكل مباشر وصريح لهذه العلاقة، ولعلّ دراسة "بيار ريفيير" نموذج لمثل هذا التَّوجه، الذي يُؤَكِّد أنَّه من غير الممكن ممارسة السُّلطة في غِيَّاب المعرفة، وأنَّه من غير الممكن أيضا ظهور معرفة لا تنبثق منها سلطة[144]

إنّ التحليل الأركيوجينيالوجي الذي قام به "فوكو" على مسألية السلطة، يرى فيه "بول فيين" أنَّه من البساطة بمكان، ذلك أنّ "فوكو" لم يَدَّعي قَطُّ أنَّه اكتشف لَاوَعْيًا للتَّاريخ لا بل إنَّه في تحليليَّته للسلطة، اعتنى بالممارسات السلطوية كما هي على أرض الواقع بمختلف تَمثُّلاتها وآثارها على الذوات، بمعنى أنّ "فوكو" يعرض السلطة "على نحو ما هي بالفعل، مُنْتَزِعًا عنها غطاء التَّنَكُّر[...] فالممارسة ليست مستوى(مثل اللاشعور عند فرويد) ولا مُحَرِّكًا أوَّليا (مثل علاقةالإنتاج)" [145] كما هو الشَّأن في تحليلية للسلطة عند ماركس بإيعازها إلى علاقات الإنتاج، ومدى الأثر الذي تُخَلِّفُه على موازين القوى؛ بل إنَّ "فوكو" كما تَمَّ تحليله، تناول السلطة كما هي على أرض الواقع، لأنَّ الأركيولوجيا منهج وصفي لمختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية؛ ولهذا كانت مُهِمَّة "فوكو" إزالة الوهم التاريخي الذي تَحَجَّبت معه السلطة في واقِعِيَّتِها، فمبدأ الخارجية في تحليل الخطاب يَتَّجِه مباشرة إلى الآثار التي يُنتجها خطاب ما على الذَّوات، وبالتالي كانت المُهِمَّة الفوكوية هي إذابة الجليد الذي غَطَّى الممارسات السلطوية على مدى قرون من الزمان؛ ففي حين اتجهت الدراسات التاريخية صوب الأشكال البارزة للدولة، حاصرة إيَّاها في مختلف المؤسسات والهياكل المادية، اتَّجه "فوكو" نحو الحضور الفعلي للمنطوق السلطوي، وهذا لا يعني أنَّه لا يُولي أهميَّة إلى المؤسسات، لا بل على العكس من ذلك، فهو يستثمرها في تبيين مدى الآثار التي يُوَجَّه إليها معول الحفر الأركيولوجي، كما هو الحال في المارستان والمستشفى، أو السجن ويَتَعَدَّى ذلك ليُوَضِّح أنَّ السلطوي يجعل من النسيج الاجتماعي بِرِمَّته سِجْنًا يُطَوِّقُ الذَّات من مختلف الجوانب الجسدية أو الحيوية، كما هو الحال في السلطة البانوبتيكية، ومختلف الآليات التي انتهجتها السُّلطة الحيوية.

---

[144] – الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 250.

[145] – بول فيين، فوكو وثورة في المنهج، المرجع السابق، ص 324.

الفصل الرابع

الجنسانية

في أفق أركيوجينيالوجي

أولا: الجنس وتقنيّة الإعتراف

ثانيا: منطوق الجنسانية

ثالثا: جينيالوجيا الأخلاق

يواصل "فوكو" نقده الأركيولوجي، لينتقل بذلك من محطَّة لأُخرى، وكأنّ به مسافرا بين ثنايا الذّات الغربيَّة، كاشفا عن أسرارها وخفاياها، مُتَطلِّعًا لغد أفضل، بالنسبة لهذا الكائن الذي أُحيطت به هالة من القداسة، انطلاقا من الأسوار التي وضعته خلفها التَّجربة الغربية باسم مقولة اللوغوس(Logos)، ساعيًّا إلى تحقيق هدف الوصول إلى حقيقة الذات؛ فمنذ تاريخ الجنون، تحدَّث "فوكو" عن الإنسان، إذ أبرز أنَّ الجنون مُتعلِّق بالذات لا غير، والأمر نفسه بالنسبة للتجربة الطبية، أو الخطاب الطبي، إذ رأينا كيف أنّ الخطاب الطبي وُضع خِصِّيصا للتَّمييز بين مختلف الأشخاص، وفقا لثنائيَّة الصِّحَّة والمرض، ولا يختلف الأمر بالنسبة للكلمات والأشياء، ولا في المراقبة والمعاقبة.

كلُّ هذه المصنَّفات الفوكويَّة، إنَّما تُحاول معرفة حقيقة الذات، في الجنون أو المرض والمعرفة والسلطة، فقد كان محور الهمِّ الفوكوي فيما يرى مطاع صفدي: "هو التَّحفير العميق الشَّامل عمَّا يقع على الذّات من تقنيَّات الخارج، الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولا في النتيجة إلى اكتشاف النَّقلة المختلفة التي تُشكِّلها تقنيات الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه وفي طريقة اختراقه، وجعله يقبل كذلك بخارجيَّتها المختلفة وسط خضمِّه"[1]، هذه الذات التي يفرض عليها مركَّب المعرفة/السلطة، مختلف الآليَّات والتَّكتيكات، فهي المقصد الأول لكل الآليات السلطوية والخطابات المتبعثرة، وهي أيضا مركز الاهتمام من قِبَل المشرِّعين والقانونيِّين، على اختلاف مجالاتهم واهتماماتهم.

إنَّ انصراف "فوكو" في حقيقة الأمر للاهتمام بالذات، لم يكن مع تاريخ الجنسانية بأجزائه الثلاث، لا بل إنَّه –كما سبقت الإشارة إليه– بدأ مسيرته مع الذّات بداية بتاريخ الجنون، وما تبعه من مؤلَّفات.

إنّ الذات فيما يصفها "فوكو"، خاضعة لمبدأ التَّبعثر، "وهو الذي جعله يقترح الموقع الغفل أو المجهول(Aanonyme) للخطاب، وأن يَرُدَّ مختلف الصِّيغ المنطوقية والخطابية إلى الممارسات الخطابية أو غير الخطابية"[2]، التي تُمثِّل السلطة أهمَّ جوانبها، هذه السلطة التي انتقلت فيما يرى "فوكو"، من المفهوم الميكروفيزيائي إلى السلطة الحيوية، حيث تغيَّرت النّظرة إلى الذّات، من

---

[1] – مطاع صفدي، إتيكا فن الوجود، مقدمة لكتاب إرادة المعرفة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص6.

[2] – الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 269.

الإنسان الجسد إلى الإنسان النَّوع، وبالرَّغم من الفوارق الجوهرية التي توجد بين التَّصوُّرين، إلَّا أنَّهما يسبحان في فلك واحد، إنَّها الذَّات؛ فكلُّ عمل سلطوي، وكل إستراتيجية سلطوية، مُوَجَّهة بالدَّرجة الأولى للذات، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، ما الذي سيتغيَّر مع السُّلطة الحيوية؟ وكيف أثَّر ذلك على الإنتاج الفلسفي لـــ"فوكو"؟

أهمُّ ما تغيَّر مع السلطة الحيوية، هو النَّظر إلى الذات في مستواها البيولوجي، كونها ذات رغبويَّة؛ فرغبويَّة الذات مثَّلت بالنسبة لـــ"فوكو" أهمِّ محاور أعماله المتأخِّرة، حاول من خلالها وضع تصوُّر أخلاقي، انطلاقا من مركَّب السلطة/المعرفة، وعلاقته بالرَّغبة، طارحًا بذلك إشكاليَّة حقيقة الذَّات، لكن مفهوم الحقيقة بالنسبة لـــ"فوكو" -حقيقة الذات- لا ينبغي أن يُفهم على ظاهرتيَّة، بمعنى أنَّه لا يعني به الكشف عن جوهر الذات كما اعتبرته الحداثة الغربية عاقلا منذ اللحظة السقراطية، بل إنَّ "فوكو" كان مسعاه الكشف عن تشكُّلات الذات عبر مراحل التاريخ الغربي، تاريخ ضاعف الهوَّة بين الذّات وذاتيَّتها، بطمس مختلف الأشكال الوجودية التي يتشكّل بها الوجود الأصيل، كل هذا كان بفاعل الآثار السلطوية، التي ما لبثت أن تغلغلت إلى خصوصيَّة الذَّات الدَّاخلية؛ فقد مثّلت هذه الإشكالية، الإنطلاقة الحاسمة لـــ"فوكو" في "تاريخ الجنسانية"، بداية من: "إرادة المعرفة"، مرورا بـــ"الإهمام بالذات" وكانت خاتمة المسيرة الفلسفية بـــ"استعمال الذات".

كتب "فوكو" في "نظام الخطاب" قائلا: "كنت أثرت من قبل دراسة ممكنة، تلك التي تتعلّق بضروب الحظر التي تُضْرَبُ على خطاب الجنس، لربَّما من العسير ومن باب التَّجريد أن نخوض غمار هذه الدِّراسة، دون أن نُحلِّل جملة الخطابات الأدبيَّة والخلقيَّة والبيولوجية والطبيَّة والقانونية أيضا، أي كل مجال يبدو فيه الجنس مستقلًّا قائما، سواء كان مُسَمَّى باسمه، أو موصوفا أو خاضعا للتَّشبيه والاستعارة، أو مشروحا أو محاكما، ويبدو لي أنَّنا ما نزال بعيدين جدًّا عن إنشاء خطاب متوحِّد ومنتظم عن الجنس"[3].

إنّ ما نستجليه من هذا النَّص، أنَّ تأسيس خطاب حول الجنس، ليس بالأمر البسيط أو الهيِّن، بحكم التَّداخل الحاصل بين مجالات متعدِّدة، وتشابكها مع منطوقة الجنس، إضافة إلى جملة

[3] - ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 36.

المعوِّقات والحواجز الإبستمولوجية، التي تقف في وجه هذه الدراسة، كان هذا في بدايات المسيرة الفلسفية لـــ"فوكو"، إلَّا أنَّ اكتمال الجهاز المفاهيمي والمنهجي، جعل من "فوكو" يمضي بعيدا في تحليلية الذات الغربية، وكان ذلك من خلال "إرادة المعرفة"؛ الذي يمكن اعتباره اهتمام تاريخي بالدَّرجة الأولى، بالمعنى الذي يغدو معه التاريخ ذو بعد تأويلي، مع إمكانية فهم مُمَأْسَس يُنمَّى بواسطة الحوار، ويتجذّر بتعميق الحفر المستمرِّ والمتواصل، في أصول علاقة الإنسان بالوجود، بإضفاء بعد أنطولوجي للجنس، وليس المعنى من ذلك التَّوجُّه للماضي بحثا فيه عن أصول زائفة في أغلب الأحيان، بل قذفا بالماضي في ذاته أثناء تصدُّع لحظة الحاضر، أو في ممكنات المستقبل[4].

فقد مثَّل الجنس إذن، البوَّابة التي منها تنفتح معرفتنا بحقيقة الذات، في غسق تشابكها مع نظام المعرفة السلطة، عن طريق الحفر الأركيولوجي والتأويل الجينيالوجي، بداية بالحداثة الغربية، وكيف كان تصوُّرها للرَّغبة والحقيقة، وغوصا في ثنايا الماضي، وصولا إلى عنوان التَّجربة الرَّغبويَّة في الحضارتين اليونانية والرُّومانية، مُؤسِّسًا "فوكو" بذلك تاريخا للجنسانية، مُؤشكلا من خلاله أساس العلاقة التي تربط الجنس بحقيقة الذَّات، فكيف يكون الجنس أساسا في فهم حقيقة الذَّات؟ وقبل تحليل هذه الإشكالية، ماذا قصد "فوكو" بالجنس والجنسانية؟

أولا– الجنس وتقنيَّة الإعتراف:

إنَّ اهتمام "فوكو" بالجنس، لا ينبغي فهمه على أنَّه اهتمام بالجنس كغاية في حدِّ ذاته، ولكنَّه اعتبره منفذا لغايتين، الأولى تحليلية السلطة، والثانية باعتباره أداة في فهم الذات فالجنس كان حاضرا في فلسفة "فوكو" منذ بداية مسيرته الفلسفية، كما هو الشَّأن في نظام الخطاب، حيث اعتبره "فوكو" موضوعا للمنع؛ إلَّا أنَّ الصِّيَّاغة المنهجية والفعليَّة ظهرت مع إرادة المعرفة، حيث حاول من خلاله "فوكو"، تحليل شفرة الذَّات المُرمَّزة، عن طريق خطاب الجنس، بداية بتشكيكه في الفرضية القمعية وانتقادها، حيث تساءل في إرادة المعرفة عن المفارقة التي وقع فيها الإنسان الغربي، الذي ظلّ دائما يُؤنِّب نفسه على نفاقه، مهاجمًا السلطات التي أنتجته، ويُمارسها في الوقت نفسه، واعدًا نفسه بالتَّحرُّر من شبكيَّتها وقيودها التي تُكبِّله.

---

[4] – عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو–المعرفة والسلطة–، المرجع السابق، ص 72.

وخلافا لهذا الطَّرح، يصيغ "فوكو" السؤال الذي ينبغي طرحه أثناء التَّأريخ لخطاب الجنس الغربي، مؤشكلا المسألة كالتالي: "ليس لماذا نحن مقموعون، ولكن لماذا نقول إنَّنا مقموعون .بمثل هذا الإصرار، .بمثل هذا الحقد، ضدَّ ماضينا الأقرب، ضدَّ حاضرنا وضدَّ ذواتنا؟ عبر أيَّة دورة لولبيَّة توصَّلنا إلى التَّأكيد بأنّ الجنس مُنكر، إلى إظهار جهارا أنَّنا نُخبِّئه، إلى القول بأنَّنا نكتمه- نقول ذلك بكلمات صريحة، ساعين إلى كشف ذلك في واقعه الأكثر عراءً، وأن نُؤكِّده في يقينيَّة سلطته وتأثيراته؟ لنا الحق بكل تأكيد في أن نتساءل، لماذا ربط النَّاس بين الجنس والخطيئة زمنا طويلا إلى هذا الحدِّ-[...] إنَّما ينبغي التَّساؤل لماذا نُدين أنفسنا إلى هذا الحدِّ لكوننا صنعنا من الجنس خطيئة في ما مضى؟ عبر أيَّة طرق وصلنا إلى الشعور بأنَّنا مُذنِبُون تجاه جنسنا؟"[5]

إنَّ الهدف الأساسي من هذه الإشكاليات، هو دحض الفرضية القمعية، التي لازمت الخطاب الغربي حول الجنس لقرون من الزمن؛ وكما رأينا في عنصر السلطة، أنّ "فوكو" ينتقد هذه الفرضية، ويُبيِّن مدى هشاشة البنية الحجاجيَّة التي قامت عليها، المستندة أساسا على الأفكار الماركسية والفرويدية، وقد فسَّر "إيتيان باليبار"(Etienne Balibard) حِرص "فوكو" على تقويض هذه المقولات الفرويدو/ماركسية -وهو ما يمتدُّ على أغلب صفحات الكتاب- أنَّها نوع من الموقع الهندسي للعديد من الاتِّجاهات الفكريَّة، تربط بين فروع معرفية شتَّى، وبين خطابات فلسفية وعلمية وأدبية، وممارسات نضالية أو جمالية، إنَّها إذن "الموقع الطبيعي الذي يترع إليه خَيار العلوم الإنسانية"[6].

وبهذا يتجاوز "فوكو" خطاب الفرضيَّة القمعية بكلِّ مقولاته، غير أنَّ المسعى الأساسي وراء هذا النَّقد، ليس بيان مدى خطئها من صوابه، بقدر ما هو إعادة وضع الجنس في موضعه الخطابي، ويكون بالتالي سؤال "فوكو" المناهض للسؤال الذي طُرح في الفرضية القمعية هو: "لماذا تكلّم الناس على الجنس، وماذا قالوا عنه؟ ما هي آثار السلطة المستقرأة فيما كان يُقال عن الجنس؟ ما هي الصِّلات التي كانت تربط هذه الخطابات بآثار السُّلطة، وبالملذّات التي كانت مُستثمَرة من قبل السلطة والخطابات؟"[7]، بغاية الكشف عن الحقيقة المعرفية التي تشكَّلت من خلال منطوق

---

[5] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 32.

[6] - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 210.

[7] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 34.

الفرضيَّة القمعية، بتحديد نظام السلطة/المعرفة/اللذة ممَّا يُمكِّننا من البحث عن حقيقة ذاتٍ ظلّت تتأرجح بين خطاب وآخر؛ فتحديد نظام السلطة/المعرفة/اللذة، في صيرورته ومبرِّرات وجوده، هو الذي يكفل لنا البحث في الخطاب الجنسي، فبدلا من الحديث عن موقف الحضارات والثَّقافات من الجنس، سواء بالتَّحريم أو بالإباحة، الشُّيوع أو النُّدرة، أو إن كانت الألفاظ مهذَّبة أم وقحة، حيث يرى "فوكو" أنَّه "لابدَّ أن نُقيم الإعتبار لواقع التَّحدُّث عنه، للأشخاص الذين يتحدَّثون عنه، للأماكن ولوجهات النَّظر التي ينطلق منها الحديث عنه، باختصار فإنَّ{النُّقطة الخطابية الإجمالية} هي{وضع الجنس في خطاب}"[8].

هذا ما كان بالفعل في القرن السَّابع عشر، حيث تمّ إقحام الجنس في اللعبة اللغوية، وإن كانت لغة منتقاة ومُنقَّحة، أو بالأحرى لغة مُهذّبة، محتكمة لمعايير أخلاقية، فكان الجنس حاضرا غائبا في الآن نفسه، أمَّا في القرون الثلاثة الماضية، فقد حدثت تحوُّلات مذهلة اعترت خطاب الجنس، أدَّت إلى حصول ما أسماه "فوكو" "بالانفجار الخطابي"(Explosion Discursive)، فقد كثر الحديث عن الجنس، وسقطت تلك الأقنعة الزَّائفة التي رسمتها البورجوازيَّة، فالأمر الذي يلاحظه "فوكو" في بدايات القرن الثامن عشر هو "كثرة الخطابات حول الجنس، ضمن مجال ممارسة السلطة نفسها"[9]، فقد كان هنالك تحريض من قبل المؤسسات السُّلطوية للحديث عن الجنس، حديث كان مدعوما من طرف السُّلطة، للتَّكثيف من حضوره على مستوى الخطاب، والأكثر من ذلك، "حديث الجنس عن الجنس بأسلوب البيان الصَّريح، والتَّفاصيل المتراكمة"[10]، هذا الإنفجار الخطابي لم يكن وليد الصُّدفة، ولم يكن ليحدث لولا الإهتمام الذي أولته السلطة للجنس، بواسطة تسخير مختلف مؤسَّساتها لهذه المهمَّة، ولعلّ أهمَّ المؤسَّسات التي عملت على وضع الجنس في حقل خطابي، نجد الكنسية، عن طريق تقنيَّة الإعتراف(Confession)، هذه الآلية السلطوية التي تطوَّرت بين أحضان رجال الكنيسة، فقد كانت آليَّة الاعتراف، إستراتيجيَّة تتمظهر من خلالها العلاقات السلطوية/المعرفية.

---

[8]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 34.

[9]- المصدر نفسه، ص 39.

[10]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تتمثَّل تقنيَّة الإعتراف فيما يقول "فوكو": "بأن يقول الإنسان لنفسه، وأن يقول لشخص آخر، بقدر ما يمكن من المرَّات، كلَّ ما يتَّصل بلعبة الملذّات والأحاسيس والأفكار المتعدِّدة التِّي لها ثمّة علاقة بالجنس عبر النَّفس والجسد"[11]، ولهذا تخرج لعبة الرَّغبة من الإطار الذَّاتي الفردي الذي يعني صاحبها بالذات، لتنتشر إلى أبعد من ذلك، فتنتقل من الخصوصية إلى العمومية، وبهذا يتحوَّل خطاب الجنس من طبيعته الذاتية، ليغدو معروفا لدى الآخرين، عن طريق خطاب منتظم في عبارات لغويَّة، تُعبِّر في ثناياها عن أنّ الجنس لم يعد جنس الجسد فقط، بل ثمَّة ترابط بين ما هو جسدي وما هو نفسي، فانتقلت اللّذة من خلال هذا إلى حقل الدَّرس والتحليل، عن طريق فكِّ شفرة الخطاب الذي تمظهرت فيه اللُّعبة الجنسية.

هذا الخطاب كان تجسيدا لمشروع كنسي، إذ عمل منذ القرن السابع عشر، على إخراج الجنس إلى الحقل الخطابي عن طريق اللغة، حيث يرى "فوكو"، أنّ "تحويل الجنس إلى "خطاب"، تكوَّن منذ زمن بعيد في إطار تقاليد النسكيَّة والرهبانية"[12]، حيث سعت الكنيسة لأن تجعل من الجنس مادة لغويَّة منتظمة في إطار خطاب، فعلى الرغم من تلك المراقبة التي فرضتها الكنيسة على الأدوات التعبيرية المستعملة في الخطاب، إلَّا أنَّها "مُجرَّد تدابير ثانويَّة بالنِّسبة إلى هذا الإخضاع الكبير، وسوى طُرُقٌ لجعل الإخضاع مقبولا من النَّاحية الأخلاقية، ومُنتجا من النَّاحية النفسية"[13]؛ من هنا يتبيَّن مدى الحضور السلطوي في إنتاج حقيقة الجنس، من خلال عمليات الانتقاء والتَّنظيم التي يخضع لها الخطاب الجنسي، فقد عملت السلطة في بعدها الحيوي، على إعطاء الأهميَّة للجانب الحياتي للجسد، فارضة عليه قواعد انضباطية يحتكم إليها السُّلوك الإنساني، وبالضَّبط السلوك الغريزي، كونه المنفذ الأساسي الذي من خلاله يتمُّ استثمار الجسد أحسن استثمار، فقد تَمَّ انطلاقا من هذا وضع الجنس في خطاب، تبعثرت فوقه مختلف الآليات السلطوية، المتمركزة بشكل أساسي على تقنيَّة الاعتراف، المتَّجهة نحو الرغبة الجنسية كوسيلة لفهم الذات ورغبتها.

---

[11] – ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 41.

[12] – المصدر نفسه، ص 14

[13] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

شكَّل الإعتراف إذن، أهمَّ حامل للحقيقة التي تبحث عنها السلطة، وأخذ يتلوَّن بأشكال عدَّة، ويتغيَّر من فترة لأخرى، إلى أن "اندرج في صلب إجراءات التَّفريد التي قامت بها السلطة"[14]، وكانت نتيجة ذلك أن انتشر مجال الإعتراف، ليشمل كلّ المجالات: في القضاء وفي الطِّب والتَّربية، وفي مختلف العلاقات العاطفيَّة والأسريَّة، لأنَّ النَّظرة التي كانت ولا زالت تعطى لتقنية الإعتراف، أنَّه يُمثِّل تلك النافذة الشفَّافة الواضحة، التي يمكننا من خلالها الغوص في أعماق الذات، لمعرفة جوهرها وحقيقتها، فكل ما يحمله الفرد من أفكار وتصوُّرات حول الجنس، ستُذكر من خلال الإعتراف، وكل ما يكبته من رغبات جنسية، سيتبلور في شكل لغة، ولهذا السبب يرى "فوكو" أنّ: "الإعتراف كان ولا يزال حتى اليوم القالب العام الذي يحكم إنتاج الخطاب الصَّحيح حول الجنس"[15]؛ ونتيجة هذا الواقع الخطابي الذي نشأ في كنف الإعتراف، اتَّسع نطاق الخطاب حول الجنس إلى أبعد الحدود في الحضارة الغربية.

وفي خضمِّ هذا الإنتشار الواسع لمنطوقة الجنس، نتج صراع بين العلم الممثَّل بالأطبَّاء النَّفسانيين، والسلطة الكنسيَّة الممثَّلة برجال الدين، خصوصا أنَّ الجنس في القرن التاسع عشر، أخذ يلبس ثوب العلمية، عن طريق تنظيم فعل الاعتراف، لكونه المبدأ الوحيد المتضمِّن لحقيقة الذات-الجسم، بمعناه البيولوجي الرَّغبوي، وكان نتيجة ذلك أن أخذ يتكوَّن في الأفق "علم-اعتراف، علم يرتكز إلى طقوس الإعتراف ومضامينه، علم يستلزم هذا الإنتزاع المتعدِّد والملحِّ، ويُقدِّم ذاته كموضوع تصريح لما لا يمكن أن يُصرَّح به"[16]، ولهذا السبب بالذات، وقع الصِّدام مع دعاة الخطاب العلمي في القرن التاسع عشر، ممَّا أدَّى إلى محاولة البحث عن علم للذَّات، أو بمعنى آخر، البحث عن أسس علمية يُستند إليها في الكشف عن باطنيَّة الذات، المُتمحورة أساسا في أشكال الرَّغبة الجنسية، وأهمُّ ما يلاحظه "فوكو" في هذه الفترة -القرن التاسع عشر- هو "التَّداخل بين طريقتين في إنتاج الحقيقة: إجراءات الاعتراف، والخطابيَّة العلمية"[17].

---

[14] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 73.

[15] - المصدر نفسه، ص 77.

[16] - المصدر نفسه، ص 78.

[17] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هناك إذن صراع حول حقيقة الجنس، صراع أخلاقي في جوهره، ساهم بشكل كبير في إنتاج خطابات الجنس وحقيقته، احتفت به طقوس اعترافية مصاغة في قوالب علمية، الغرض منها إضفاء الموضوعية على تقنيَّة الاعتراف؛ فكيف تَكوَّنت اعترافية الجنس العلمية؟ وما هي أهمُّ الآليات والتقنيات التي تُقوِّم هذه العمليَّة؟

يرصد "فوكو" من خلال تحليله لآليَّة الإعتراف في القرن التاسع عشر، مجموعة من التِّقنيَّات التي اعتمدها السلطة في التأسيس له موضوعيا وعلميا، كونه حامل الحقيقة حول الجنس، تمثّلت هذه التِّقنيَّات في:

أ- التَّرميز العيَّادي لانتزاع الكلام:

حيث حاول العلماء من خلال هذه التقنية، ربط الإعتراف بالجانب العلمي، عن طريق التَّنفيس أو التَّداعي الحرّ، كما بلورته مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، ويتمُّ من خلال هذه الآلية، إخراج كل ما في جعبة المريض من أفكار كانت محلَّ إخفاء وتستُّر.

ب- مسلّمة وجود سببية عامَّة ومنتشرة:

إنَّ الاعتقاد السَّائد حول إمكانية قول كل شيء، والسؤال عن كل شيء، يجب أن يُوجد ما يبرِّره، فكانت السببيَّة بمعناها العلمي، هي ما يُبرِّر هذه التقنية في الإعتراف، حيث نظر العلماء إلى الجنس على أنَّه يتمتَّع بقوَّة سببيَّة، متمثِّلة في ربطها بالجانب البيولوجي، فمجموع الأمراض العضويَّة، كالتَّشويه الخلقي مثلا، له ما يبرِّره في الخطاب الجنسي.

ج- مبدأ الإستتار الباطني للجنسانيَّة:

إنَّ كون حقيقة الجنس غامضة، جعلت من تقنية الاعتراف تتَّجه إلى كشف مجموع الحقائق الجنسية المختفيَّة عن الذَّات نفسها، عن طريق انتزاع الحقيقة من باطن النَّفس الإنسانية.

د- طريقة التَّأويل:

تخضع ثنائيَّة المخاطب والمتلقِّي في عمليَّة الاعتراف أساسا لمبدأ التأويل، بمعنى أنّ الحقيقة التي يتلفّظ بها المعترف لمحاوره، غالبا ما تكون في قوالب لغوية مرمَّزة، لهذا السَّبب، كان يُعتمد على

آليَّة التأويل في الكشف عن العلاقات والبنى الدَّاخلية التِّي يحملها خطاب المُعْتَرِف؛ فالمتلقِّي في هذه الحالة، لديه السلطة المطلقة في تأويل الخطاب، وبلورته في حقيقة علميِّة حول الجنس.

ه- طبننة نتائج الإعتراف:

يتمثَّل جوهر هذه التقنيَّة، في تحويل نتائج الإعتراف إلى عمليَّات علاجيَّة، حيث أصبح الجنس ذو معنى طِبِّي، إذ يمكن للطَّبيب أن يتدخَّل لتحليل المرض، ومعاينة أعراضه والبحث له عن علاج[18].

إنَّ مجموع هذه الآليات تجتمع في مبدأ واحد، وهو جعل الجنس في خطاب عن طريق آلية الإعتراف، ومحاولة ربطها بالجانب العلمي، الذي يُضفي عليها قداسة وسلطة مطلقة لا يمكن مقاومتها، فمع ظهور السلطة الحيوية، أصبح الجنس ذو مكانة مهمَّة في حقل الدراسات العلمية، وبالخصوص مع ظهور مدرسة التحليل النفسي لفرويد، ومدى تأثيرها على الخطاب الطب-عقلي في تلك الفترة، فتكثّفت إنتاجية الخطاب حول الجنس، تحت سلطة الطبيب والطبيب النفسي، كونهما حاملان للحقيقة العلمية، بالإضافة إلى أنّ مختلف هذه الآليات والتقنيات السلطوية، تعتبر تجهيزا للأرضية التي سيظهر من خلالها منطوق الجنسانية في الحضارة الغربية، لأنَّ "فوكو" يرى بأنَّ هناك إجراءات كبيرة لإنتاج حقيقة الجنس، حيث ميَّز بين الفنِّ الشَّبَقِي(Ars Erotica) الذي تختصُّ به مجموعة الحضارات الشرقية القديمة، كالحضارة الصينية، الفرعونيُّة والهندية، بالإضافة إلى المجتمعات العربية الإسلامية؛ ومن أهمِّ ما يتميَّز به الفنُّ الشبقي في نظر "فوكو"، أنَّه يُنتج الحقيقة من اللذة ذاتها، تلك اللذة التي ينعكس صداها على المستويين النفسي والجسدي، ولا يستند في ذلك إلى مجموع الضوابط التي تُلزم أو تَمنع، فتتشكّل بذلك معرفة حول الجنس، تختصُّ في كونها سِرِّيَّة، "لأنَّه بإفشائها قد تفقد فعاليتها ومزيَّتها، حسب التقاليد"[19]، فالحقيقة التي تُميِّز الفن الشبقي، تتمثَّل في كونها تُستخرج من المتعة في حدِّ ذاتها، إضافة إلى أنّ معرفتها تعود إلى الممارسة الجنسية، لتعمل فيها من الداخل وتقوِّي فعاليتها[20]، وبهذا الشَّكل، يكون الفنُّ الشبقي في منأى ومعزل عن كل العلائق السلطوية المعرفية، لأنَّه يتَّجه مباشرة إلى المتعة.

---

[18] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص ص 79-80.

[19] - المصدر نفسه، ص 72.

[20] - عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو-المعرفة والسلطة-، المرجع السابق، ص 97.

هذه إذن أهمُّ مميزات الفنّ الشّبقي، فماذا عن الخطاب الجنسي الغربي؟

ثانيا– منطوق الجنسانية: L'enoncé de la Sexualité

يرى "فوكو" أنَّ الحضارة الغربية ليس لها فنٌّ شبقي، كما هو الحال بالنِّسبة للحضارات الشَّرقية القديمة، فالحضارة الغربية فيما يرى: "هي الحضارة الوحيدة بلا ريب، التي تُمارس "علما جنسيًّا"، أو بالأحرى إنَّها الوحيدة التي طَوَّرت خلال قرون من الزمن، ومن أجل قول حقيقة الجنس، إجراءات تُنظِّمُ أساسا في شكل من أشكال السلطة المعرفة، تتعارض بشدَّة مع فنِّ التَّلقين ومع السِّر الأعظم، هذا الشكل هو الاعتراف"[21]، الذي بقي إلى غاية القرن التاسع عشر، الوسيلة الأولى في إنتاج خطاب الحقيقة حول الجنس، ففي ظل انعدام الفن الشبقي في الحضارة الغربية، كان لزاما البحث عن البديل، وتمثَّل ذلك في العلم الجنسي(Scientia Sexualis)، الذي اعتنى بكيفية إنتاج خطابات حول الجنس، ميزتها الأساسية أنَّها تكتسي ثوب العلميَّة، ممَّا يعني أنها إحدى الجاهزيَّات السُّلطوية، التي ستعمل على فردنة الذَّات وتطويعها لتكنولوجيا السلطة الحيوية، فقد أصبح الجنس يُمثِّل رهانا سياسيا بالنسبة للسلطة، فتكوَّنت بذلك الجنسانية وفقا لمعايير وتقنيَّات محدَّدة(الإصغاء، فرضية السببية، مبدأ الاستتار، قاعدة التأويل، ضرورة الطبننة)، مُزِجَ من خلالها بين حقلين متكاملين، الحقل النَّفسي والطِّبي، أريد من خلاله الوصول إلى إنشاء علم للذات، عن طريق آلية الاعتراف، لذا مثّل الجنس الطريق الأمن الذي من خلال تتكوَّن معرفة علمية دقيقة، حول ذات ظلَّت مجهولة حقيقتها، ولهذا السَّبب: "أخذ مشروع علم لِلذَّات يدور حول الجنس، وفقا لدوائر ضيِّقة أكثر فأكثر، فالسببية في الذات، ولا شعور الذات، وحقيقة الذات في الآخر الذي يعرف، ومعرفتها الباطنية مِمَّا لا تعرفه هي نفسها، كل ذلك كان له أن ينشر في خطاب الجنس"[22]، فظهور الخطاب العلمي حول الجنس، تشكَّل تاريخيا في منطوق الجنسانية، حيث حاول "فوكو" أن يُبَيِّن البعد التاريخي والواقعي لمنطوق الجنسانية، رابطا إيَّاه بالسلطة الحيوية وكيف استثمرت هذه الميزة البيولوجية في الذات لتفعيل خطابها، من أجل تحقيق هدف التَّطويع والإخضاع.

---

[21] – ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 72.

[22] – المصدر نفسه، ص 83.

انطلاقا من هذا، كانت الجنسانية ذات أهميَّة إستراتيجية جدُّ بالغة، وأصبحت من أهمِّ أواليات السلطة الحيوية، لكونها مُتعلِّقة بالجسم بالدرجة الأولى؛ "فالجنسانية بوصفها سلوكا جسديا، تنتمي إلى الرِّقابة الانضباطية الفردية في شكل المراقبة المستمرَّة والدَّائمة، ومن جهة أخرى، هنالك عمليَّات بيولوجية عامَّة لا تتعلّق بجسد الفرد، ولكن بهذا العنصر، بهذه الوحدة المتنوِّعة للسُّكان، توجد الجنسانية على ملتقى طرق الجسد والسكان، إذن إنَّها تنتمي إلى الانضباط وإلى التَّنظيم"[23]، فقد شكَّلت استمراراً لتقنيات التَّطويع والانضباط التي باشرتها السلطة الانضباطية، ولكن بطرق وتقنيات وآليات مغايرة، سَعيًا لتحقيق هدف السيطرة على الجسد الحيّ، الجسد الرَّاغب؛ وعلى هذا الأساس عملت السلطة على محاصرة الجنسانية، وإخضاعها لقواعد مُحدَّدة ومُسطَّرة، بغاية الإخضاع والهيمنة على الأفراد في أهمِّ مجال للعلاقات الحيوية، حيث يرصد "فوكو" أربعة استراتيجيات أساسية، خضع لها منطوق الجنسانية في الحداثة الغربية.

أ- هسترة جسد المرأة: (HESTIRISATION):

يرى "فوكو" أنّ النَّظرة إلى جسد المرأة كانت ذات ثلاث أوجه، فقد نُظر إليه أوَّلًا على أنَّه "جسد مُشبع تماما بالجنسانية"[24]، حيث أصبحت مختلف المؤسَّسات الاجتماعية تراقب جنسيَّة المرأة، بحكم أنَّها العامل الأوَّل في عمليَّة الإخصاب والحفاظ على النَّسل، هذا ما أدَّى إلى إدخال جسد المرأة "في ميدان الممارسات الطبية، تحت تأثير باتولولوجيا مختصَّة"[25]، حيث أصبحت الجنسانية غارقة في الخطاب الطِّبِّي، فقد عملت السلطة على حبس الأجساد، لأنَّها تنظر "للجسد باعتباره كُلُّه جسدا جنسيا"[26]، وأخيرا يرى "فوكو" أنَّه تمَّ "ربط هذا الجسد عفويًّا بالجسم الاجتماعي"[27]؛ هذا ما من شأنه تنظيم النَّسل وتحديده في إطار يخدم السلطوي، إضافة إلى جعل هذا الجسد ذو وظيفة وفعالية داخل النسيج الأسري، المتمثِّل في ضمان الرِّعاية الجيدة بالأطفال، ولهذه الغاية شكّلت السلطة سلسلة من الآليات التي تراقب من خلالها جنسية المرأة وتحديدها، ومحاصرتها وضبطها.

---

[23] - ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر السابق، ص ص 242-243.

[24] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 112.

[25] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[26] - المصدر نفسه، ص61.

[27] - المصدر نفسه، ص 112.

2- تربنة جنس الطفل: (Pédagogésation du Sex de L'Enfant)

اعتنت السلطة الحيوية بجنسانية الطفل، سعيا منها للحفاظ على العرق، لأنّ الخطاب العلمي السَّائد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، كان يرى في الجنسية المبكِّرة خطرا يجب تفاديه، لأنَّه يُشكِّل خطرا على الرَّاشدين، وعلى النسيج الاجتماعي بأكمله، خطر على المستويين "الجسدي والأخلاقي، فردي وجماعي، لقد تمّ تعريف الأطفال ككائنات جنسية تمهيدية"[28]، ومن هنا كان لزاما على الأسرة والمربِّين والأطبَّاء وعلماء النفس، أن يعتنوا بهذه الجنسية التي تُمثِّل نواة الحفاظ على النَّسل، وكان نتيجة ذلك أن عملت السلطة على محاربة مختلف الممارسات الجنسية لدى الأطفال، كالاستمناء والعادة السرية(La Masturbation)، عن طريق المربِّين في المدارس، الأطبَّاء، ومختلف الحملات التَّوعويَّة، نُشر من خلالها خطاب يحثُّ على ضرورة منع الطفل والمراهق من ممارسة نشاطاته الجنسية في إطار غير طبيعي؛ ولأجل تحقيق هذه الغاية، جهَّزت السلطة "سلسلة طويلة من الأجهزة لحملة كان محكوما عليها بالفشل منذ البداية، إذا كان المقصود هو إزالة الاستمناء، أمَّا إذا كان المقصود توسيع نفوذ السلطة وليس قمع الجنسانية، فقد نجحت السلطة بشكل رائع"[29]، فمن غير الممكن إسكات صوت الطبيعة في الذات البشرية، ولكن جعل الفرد يؤمن بمجموع الخطابات التَّربويَّة التي نشأت في ظلِّ هذا القمع، هو بالفعل ما نجحت في تحقيقه السلطة؛ من خلال التَّبنِّي المطلق للخطابات التي تنادي بضرورة كبح جماح الغريزة الجنسية، بالنِّسبة للأطفال والمراهقين وحتى الشباب، فقد انبثّت مفاعيل هذا الخطاب في الذَّوات، وخُلقت فيهم القناعة بصِّحة تلك المقولات السلطوية.

3-جمعنة التَّصرُّفات الإنجابية: Socialisation des Conduites Procréatrice

تُعتبر هذه الإستراتيجية امتدادا لمجموع النتائج التي حقّقها علم الاجتماع في مجال تنظيم الأسرة، كونها النَّواة الأولى في المجتمع، إضافة إلى نتائج الثورة الطبية، حيث تمَّ اعتبار الزَّوجين المسؤولين الأساسيَّين في الحفاظ على سلامة العمليَّة التَّناسلية(الإنجابية)، وبهذا ركّزت الجمعنة الطبية على "الخطورة المرضية التي تُهدِّد الفرد البشري، والمَعْزُوَّةِ إلى ممارسات تحديد النسل"[30]،

---

[28] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 112.

[29] - دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 154.

[30] - ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 112.

فالإفراط في الجنس أو التَّقليل منه، سيؤدِّي إلى ظهور أمراض تناسلية وراثيَّة، ولذا كان الزوجان دائما مُقيَّدان بضرورة تطبيق مجموعة الإجراءات التي من شأنها القيام بالنشاط الجنسي في إطار منَّظم مسبقا؛ أمَّا على المستوى الاجتماعي، فيتَّضح في كون الأسرة المسؤول الأوَّل عن نسبة النُّمو الدِّيمغرافي، فامتدادًا للمبدأ الطبي، كان ضرورة على الأزواج تَحمُّل مسؤولية تقليص المجتمع أو توسيعه، فقد عُنيَّت السلطة بجنسانية الزَّوجين، ونتيجة لهذا الواقع الطِّبِّي الاجتماعي، أصبحت "الأسرة أيضا شبكة ملذّات، سلطات مُتَمَفْصلة حسب نقاط متعدِّدة، ولها علاقات قابلة للتَّحوُّل"[31]، تَحوُّلٌ طرأ على التَّنظيم الداخلي للأسرة، وكان نتيجة هذا، أن استطاعت السلطة الولوج داخل النسيج الأسري، عن طريق تنظيم الملذَّات الجنسية بين الزوجين، إضافة إلى فرض مجموعة من الأمور التنظيمية الأسرية، كفصل الصِّبيان عن البنات، والبالغين عن الأطفال.

4- تحليلية نفسية للّذة المنحرفة: Analytique Psychiatrique du Plaisir Prévere

تُمثِّل هذه الإستراتيجية نظاما طبنفسي للتَّكفُّل بمختلف الجنسيات، بمعنى أنَّ مسألة الجنس عُدَّت من مهامِّ الطبِّ النَّفسي والبيولوجي، حيث يرى "فوكو" أنّ هذه "الغريزة تعمل بآن واحد على المستويين البيولوجي والنفسي، يمكن أن تكون منحرفة، مشوَّهة، معكوسة أو مزيَّفة، كما يمكن أن تعمل بصورة سويَّة وسليمة"[32]؛ بناءا على هذا صُنِّفت السلوكيات الجنسية إلى شاذَّة وسويَّة، فقد عملت سلطة الطبِّ النفسي، على تصنيف مجموعة من السلوكيَّات الجنسية الشاذّة، تصنيفا يخضع لمعطيات طبِّيَّة، ساهم في وضعها الخطاب الطبي في القرن التاسع عشر، ومن بين الأصناف الجنسية المنحرفة، يذكر "فوكو" نماذج: "استعرائيُّوا "لاسيغ"(Laségue)*، ومتيَّموا "بِينه"(Binet)، وعشَّاق الحيوانات، ولواطية الحيوانات كما سمَّاهم "كرافت ابنيغ"(Kraft-Ebing)، وعُبَّاد الجنس الواحد كما سمَّاهم "رولِد"(Rohleder)"[33].**

---

[31] – ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 62.

[32] – دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 155.

* – هواة تعرّية أجسادهم أو أعضائهم الجنسية.

[33] – ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 60.

** – مجموعة من الإنحرافات الجنسية التي سيعمل الطّب على إثباتها.

ولأجل ذلك، كان لزاما توصيف وتشخيص مختلف السلوكيات الجنسية المنحرفة، أو غير السَّوِيَّة، وضرورة البحث عن الحلول الطبِّيَّة لتلك الانحرافات، التي تُصيب الجسد والنفس على حدٍّ السَّواء، فكانت التَّحليلات النَّفسية خلال القرن التاسع عشر، تسعى جاهدة لإيجاد العلاج الخاصِّ بكل حالة من حالات الانحراف، بغاية "البحث عن تقنية إصلاحيَّة لمعالجة هذه التَّصرُّفات المنحرفة والشَّاذّة"[34]؛ وتكون السلطة بهذا حاضرة في تفاصيل الجنسية، في مختلف أشكالها ومستوياتها، سلطة ركّزت جلّ جهودها على نقطة حسَّاسة جدًّا، وذات أهمية كبرى في تحقيق هدف التَّطويع والفردنة، وخلق مجتمع انضباطي، خاضعا لسلطان الخطاب السلطوي؛ سلطة تعمل على تدجين الإنسان، وطمس معالم حرِّيته وذاتيَّته في جميع مجالاتها.

يتبيَّن من خلال التحليل الجينيالوجي الذي قام به "فوكو"، لمجموع الإستراتيجيات والتقنيات السلطوية المعرفية، التي انتظم من خلالها منطوق الجنسانية، تلك الإختراقيَّة التي ميَّزت السلطة الحيوية، وكيفية استثمارها للجانب الغريزي البيولوجي للإنسان، حيث أصبح رهانا سلطويا بالدرجة الأولى، وبالخصوص منطوقة الجنس، ومن هذا المنطلق، سعى "فوكو" إلى القيام بمقاربة تحليلية للحضور السلطوي، وكيفية اختراقه للجانب الحيوي للذات، كان ذلك عن طريق تحليل أركيوجينيالوجي، استثمر "فوكو" من خلاله قواعد المنهج الجينيالوجي، الذي خطَّ معالمه نيتشه، بوساطة التأويل لمختلف الممارسات السلطوية التي رافقت المنطوق اللّذّوي، إضافة إلى قواعد الحفر الأركيولوجي، من خلال الحفر عن المبادئ القبل تاريخية، التي من خلالها تشكَّل منطوق الجنسانية، في علاقاته بتكنولوجيا السلطة الحيوية؛ حيث يرى "فوكو"، أنَّه لا ينبغي علينا وصف "الجنسانية كتروة جموحة غريبة بطبيعتها عن السلطة، وعاصية عليها بالضرورة، وأنَّ السلطة بالمقابل تستنفذ قواها في إخضاع هذه التروة، وغالبا ما تفشل في السيطرة عليها كليا"[35]، وعلى الرَّغم من الفشل الذي قد تُمَنَّى به السلطة في السَّيطرة على الجنسانية، إلّا أنَّها لن تستطيع الفشل في جعل المجتمع خاضعا بالدرجة الأولى، من منطلق أنَّ الرهان السلطوي على الحياة، أصبح من الأولويات التي

[34] – ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 113.

[35] – المصدر نفسه، ص 111.

تشتغل من خلالها التكنولوجيا السلطوية، وفي هذا الصَّدد يقول "فوكو": "أنّ مجتمعا ضَابِطًا هو النتيجة التاريخية لتكنولوجيا سلطوية مُركِّزة على الحياة"[36].

إنّ الهدف الأساسي بالنِّسبة "لفوكو"، هو وجوب القيام بتحليلية جينيالوجية للذات، بهدف البحث عن الخطاب الذي من شأنه رسم معالمها عبر تقنيات مختلفة، ولهذا كان الإنتقال الفوكوي ضمن مسيرته الفلسفية، من التَّركيز على مظاهر الهيمنة التي مُنيَّت بها الذَّات، من خلالها الممارسات الإكراهية والإقصائية التي طُبِّقت على المجنون، المريض والسجين، تحليل يسعى إلى تَعريَّة البنية التَّحتيَّة لمجموع التِّقنيات السلطوية، التي فرضت قبضتها وهيمنتها على الذات/الجسد؛ في حين ينتقل "فوكو" إلى مستوى أعمق من تحليله لبنية تكوين الذات الغربية، للكشف عن التقنيات التي بواسطتها تَشكَّلت تلك الذات على أساس منطوق الجنسانية، وهو ما كان يُمثِّل المحور الأساس لمؤلَّفه "إرادة المعرفة"، من خلال ربطه للجنس بظهور ما أسماه بالسلطة الحيوية، فما هو الجديد الذي سيحمله الجزئيين اللذين أعقبا إرادة المعرفة؟

في حوار له مع "فرانسوا إيوالد"(François- Ewald)، سُئل "ميشيل فوكو" عن المجال المعرفي الذي احتواه الجزأين الذين تلا إرادة المعرفة، وهما "استعمال اللّذات"(L'usage des Plaisir) و"الإهمام بالذات"(Le Souci de Soi)، حيث صرَّح "فوكو" قائلا: "محاولة الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن لمعرفة ما أن تتشكَّل؟ كيف يمكن للفكر- من حيث هو ذو علاقة بالحقيقة- أن يكون له بدوره تاريخ خاص به؟ هذا هو السؤال المطروح، وأن أحاول الإجابة على مشكلة مُحدَّدة، هي ميلاد أخلاق، أخلاق من حيث هي تأمُّل في الحياة الجنسية، في الرَّغبة وفي اللّذة"[37].

إنَّ هذا التصريح الفوكوي، يمكن أن نتلمَّس فيه جانبين في غاية الأهمية، الأوَّل هو البحث في العلاقات الداخلية للبنية المعرفيَّة، والكشف عن الشروط القبلية التي أدَّت إلى ظهور حقل معرفي ما في فترة زمنية مُعيَّنَة، وهذا من أهم القواعد التي وضعها "فوكو" في منهجية الحفر الأركيولوجي، ومن البديهي أن تكون دراسة تاريخية للمنظومات المعرفية التي تبلورت عبر الحقب الزمنية المختلفة، والوقوف عند أهمِّ القطائع التي شهدتها تلك المعارف، أمَّا الشِّقُّ الثاني في هذا التصريح، وهو

---

[36] – ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 146.

[37] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 102.

الطَّابع الإشكالي، الذي يصطلح عليه فوكو بالأشكلة (Problèmatisation)، بمعنى أشكلة القضية الأخلاقية، بربطها بالحياة الجنسية، القائمة بالأساس على مبدأي اللذة والرغبة، لا يعني ذلك تأريخ ذو بعد اجتماعي نفسي لمجموع الممارسات الجنسية، "بل تاريخا للكيفية التي صارت اللَّذة والرَّغبات والتَّصرُّفات الجنسية بمقتضاها إشكالية مُتَأمَّلاً ومُفَكَّرًا فيها خلال العصور القديمة"[38]؛ وفي هذا الصَّدد، سنجد أنّ "فوكو" سيسافر بنا إلى أبعد الحضارات وأعتقها زمانيا، وهما الحضارتين الإغريقية والرومانية، وتحليل المظاهر التي بمقتضاها شكّل الإنسان الغربي تصوُّره للحياة الجنسية، وفي مستوى آخر، فإنَّ الهدف من الكتابين السَّالفين الذِّكر، يرى "فوكو" أنَّهما محاولة جادَّة "لإنجاز تاريخ للعلاقات التي يُقيمها الفكر مع الحقيقة، أي تاريخ للفكر من حيث هو فكر للحقيقة"[39]، ومن هنا وجب التَّساؤل عن أركيولوجيا أشكلة النَّشاط الجنسي؟ وما هي طبيعة العلاقة القائمة بين الجنس كنشاط حيوي والحقيقة؟

ثالثا: جينيالوجيا الأخلاق: La Généalogie des Morales

لم تكن دراسته "فوكو"-كما وضَّحنا من قبل- لمسألية الجنس غاية في حدِّ ذاتها، بل كانت معبرا آمنا للولوج إلى أعماق الذات، بغية الكشف عن حقيقتها من خلال بعدها الجنسي، من منطلق أنَّ مختلف الممارسات الجنسية تحمل بعدا أخلاقا بين ثنايا ممارساتها.

ولأجل هذا الغرض، حاول "فوكو" أن يُعطي تصورا لمسألية السلوك الأخلاقي، رابطا إيَّاه بمختلف الممارسات الجنسية، فالمفهوم الذي صوَّرته الحداثة الغربية حول الجنس، كان دائما مرهونا بالمستوى الاقتصادي والعلمي، دون الالتفات إلى مدى التَّرابط الحاصل بين ما هو جنسي وما هو أخلاقي.

حيث يصرِّح "فوكو" في حوار له مع فرانسوا إيوالد، أن كتابيه الأخيرين "استعمال اللذات" و"الإهام بالذات"، أنَّهما من قبيل التَّأريخ للفكر، محاولاً من خلالهما الإجابة على إشكالية رئيسية

---

[38] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 102-103.

[39] – المصدر نفسه، ص 103.

تمثّلت في: "كيف يمكن لمعرفة ما أن تتشكّل، كيف يمكن للفكر-من حيث هو ذو علاقة بالحقيقة- أن يكون له بدوره تاريخ خاصٌّ به"[40].

هذا فيما يخصُّ السياق العام للمؤلَّفين الأخيرين لـــ"فوكو"، إلَّا أنّ جوهر القضية التي طُرحت هو مسألة الأخلاق، "أخلاق من حيث هي تأمُّل في الحياة الجنسية، في الرغبة وفي اللذة"[41]، فقد اتَّجه "فوكو" بذلك إلى أشكلة(Problémtisé) المسألة الجنسية، من خلال ربطها بالجانب الإتيكي، راسما بذلك جينيالوجيا للذَّات الغربية، كاشفا عن مختلف التداخلات السُّلطويَّة المعرفيَّة التي تغلغلت في بنيويَّة الذات، واقتحمت الخصوصيات الفردية.

إنَّ اهتمام "فوكو" بالأخلاق في آخر أعماله، لم يكن-ربَّما- من قبيل النسقيَّة التي اعتمدها البحوث الفلسفية منذ اللحظة الأفلاطونية إلى يومنا هذا، ونحن نعرف جيِّدا ماذا تعني النَّسقية بالنسبة لأقطاب الفلسفة النَّقدية المعاصرة، السَّائرة على الهدي النيتشوي، فطالما صرَّح "فوكو"، بأنّ التقيُّد بالنَّسقية إنَّما يحكم أخلاق الحالة المدنية، أمَّا إذا تعلّق الأمر بالكتابة، فلتدعنا تلك الهوية التي فُرضت علينا، أحرارا أسياد أنفسنا؛ ولهذا كان لدى "فوكو" الجرأة الكافية لولوج أحد أهمِّ المواضيع التي تُشكِّل طابوهات بالنسبة للبحوث الأكاديمية، مهما اختلفت المجالات(الأدب، التاريخ، الفلسفة...الخ)؛ جرأة وصفها نيتشه بأنَّها الوقاحة اللَّازمة للفلاسفة الذين سيحكمون الأرض في المستقبل.

إنَّها مسألية الجنس، حيث اعتمد "فوكو" على منهجيته الأركيولوجية، في الحفر عن البنى التحتيَّة التي انبنت عليها حقيقة الذات الغربية، مُستعينا بالجينيالوجيا النيتشوية، مُؤوِّلا من خلالها مختلف الممارسات السلطوية، والخطابات المعرفية التي صاحبت تشكُّل الذات، فقد كان الإعتماد الفوكوي على المنهجيتين الأركيولوجية والجينيالوجية، لدواعي منهجية صرفة، فكما يُوضح "دريفيوس" و"رابينوف"، أنّ الأركيولوجيا الموضوعة في خدمة الجينيالوجيا، تُمثِّل وظيفة مختلفة عن التي حدَّدها "فوكو" في كتبه الأولى، حيث "يتوجَّب على الباحث النِّسابي(الجينيالوجي) أن يستعيد

---

[40] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 102.

[41] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

النِّظام الذي يتزامن امتلاكه الجزئي، مع نشأة الظُّروف الثقافية التي يجهد في فهمها، وهذا النِّظام السابق بكماله، هو ما يُوضِّحه الباحث الأركيولوجي ويحاول أن يجعله مفهوما"[42].

إنَّ هذا التآزر بين ما هو أركيولوجي وجينيالوجي، جعل من تحليلية "فوكو" للمسألة الأخلاقية مُتفرِّدة ومُميِّزة؛ فللرَّبط المنهجي بين الطريقتين(الجينيالوجية/الأركيولوجية) جعل من "فوكو" يتنقَّل إلى عوالم بعيدة زمانيا عن الزمان الذي نعيش فيه، حيث يقوم بتحليليته للذات، بالعودة إلى التراث اليوناني والروماني، مُتوقِّفا عند أهمِّ المحطّات التي تمأسست من خلالها وتشكَّلت حقيقة الذات الحداثوية.

كانت البداية الإشكالية للتَّصور الأخلاقي الفوكوي من السؤال التالي: "لماذا السلوك الجنسي، لماذا الفعاليَّات واللَّذات النَّاجمة عنه، أتكون موضوع اهتمام أخلاقي؟ لماذا هذا الإهمام الإتيكي(Souçi éthique) الذي في بعض المراحل على الأقل، وفي بعض المجتمعات أو بعض الجماعات، يبدو أنَّه أكثر أهمية من الانتباه الأخلاقي الذي يُحْمَلُ على مجالات أخرى، بالرغم من كونها أساسية في الحياة الفردية أو الجماعية، من مثل التصرفات الغذائية، أو إنجاز الواجبات المدنية؟"[43]

للإجابة على هذا السؤال، يعود "فوكو" إلى حقيقة الذات وعلاقتها بالرغبة، من خلال التَّصوُّر اليوناني القديم، ومختلف الاستراتيجيات التي انتظمت وفقها السلوكات الجنسية، رابطا ذلك بالجانب الأخلاقي، "فتحليلية فوكو التفسيرية، تعمل انطلاقا من تشخيص للخطر الذي يَتهدَّدُنَا اليوم: فبسعينا إلى تثبيت معاييرنا في الدِّين والقانون والعلم، انسقنا إلى كشف حقيقة شهواتنا، مِمَّا حبسنا في علاقتنا مع أنفسنا، وأُخضعنا لسلطة القانون والطب التقويمية، من هنا ينتقل فوكو إلى تحديد للمسألة التي تَهُمُّنَا اليوم، أي كيف نبني أخلاقا مختلفة"[44] فما هو إذن مضمون التَّصوُّر الأخلاقي الفوكوي؟ وعلى أيِّ أساس منهجي تمَّ الرَّبط بين الجانب الإتيكي ومقولة الجنس؟ وكيف تتشكَّل الذَّات انطلاقا من جِنْسِيَّتِهَا؟

---

[42] – دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 221.

[43] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، (تر: جورج أبي صالح)، مراجعة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991م، ص 11.

[44] – دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، المرجع السابق، ص 222.

1- إستيطيقا الوجود:

يستهلُّ "فوكو" تحليليته للمسألة الأخلاقية، من خلال أشكلة العلاقة القائمة بين الذات الراغبة والمعايير الأخلاقية، فدراسة تاريخية الجنس بالنسبة "لفوكو"، ليست من قبيل التَّأصيل لمجموع الممارسات الجنسية في حدِّ ذاتها، بل إنَّها دراسة فيها مزاوجة بين حفر وتأويل لإدراك الكيفية التي بها تمَّت أشكلة الفعالية الجنسانية، حيث يُصرِّح: "بأنَّه من الملائم أكثر بالنسبة للميادين التي عالجتها، والوثائق التي كنت أتوفَّر عليها، أن أُفكِّر في هذه الأخلاق بنفس الصيغة التي تناولها بها فكر معاصريها، أي باعتبارها "فنًّا للوجود"، و من باب أولى "تقنيَّة للعيش" "[45]؛ ولأجل هذا، استعان "فوكو" بتحليلية الرَّغبة في المجتمع اليوناني القديم، بهدف الكشف عن نسابيَّتها، ومحاولة التَّوفيق، أو لنقل الموازنة بين الجهاز المفاهيمي المستعمل في الوقت الرَّاهن، مع القاموس الجنسي الذي استعمله اليونان قديما، وبناءا على هذا يعتبر "فوكو" أنَّ: "الجينيالوجيا تَعْنِي القيام بالتحليل انطلاقا من مسألة حاضرة"[46].

انطلاقا من هذا التحديد المفاهيمي، أكّد "فوكو" أنَّ مفهمة الجنس، لا أثر لها بهذه الصياغة في الثقافة اليونانية، لأجل ذلك يُحِيلُنَا إلى المصطلح الذي يمكن مقابلته بكلمة الجنس في الثقافة اليونانية، وهو "الأفروديزيا" "Aphrodisia" نسبة إلى آلهة الحبِّ والجمال "أفروديت"، ويمكن فيما يرى "فوكو"، "أن نقابلها في اللغة الفرنسية، بملذَّات الحبّ "Plaisir de L'amour" "[47]؛ وبعيدا عن التَّحريم أو الإباحة، يحاول "فوكو" تبيين الخلفيات الفكرية التي أُشكلت من خلالها الرَّغبات في الحقبة اليونانية، حيث يرى أنَّ الطابع العام الذي يحكم العلاقات الجنسية في الحقبة اليونانية، كان عبارة عن معايشة حقيقية للوجود الذاتي، فقد سعى الخطاب الأخلاقي اليوناني، إلى تحقيق هدف "تثقيف الذّات وتوجيهها والسيطرة عليها، حيث ينتظم استعمال المتع حول مبدأ الإعتدال، وهو ما يسميه اليونانيون بـــ"Sophros uné"[48]، ويكون تحقيق هذا المبدأ، عن طريق سَنِّ مجموعة القوانين التي يحتكم إليها السلوك الجنسي، وتُعتبر قاعدة مطلقة وضعت على أساس بيولوجي، من

---

[45] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 107.

[46] – المصدر نفسه، ص 112.

[47] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 29.

[48] – عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو-المعرفة والسلطة-، المرجع السابق، ص 100.

مثل سِنِّ الزواج، الأوقات المحدَّدة في ممارسة الجنسية...إلخ؛ وفي مقارنته بين التَّصور اليوناني والمسيحي، يرى "فوكو" أنَّ المسيحية سارت على العكس من ذلك، ويتَّضح ذلك من خلال "اللَّوائح الطويلة من الأفعال الممكنة، مثلما سنجده في كتب التَّوبة، وفي كُتَيِّبَات الإعتراف المسيحية، أو في مُصَنَّفات علم النفس المرضي"[49]؛ وبناءا على هذا، يرى "فوكو" أنَّ الأخلاق التي سادت الحضارة الإغريقية، تميَّزت في جوهرها بالحرية من كل قيد.

إضافة إلى أنَّ الجنس بالنسبة لليونانيين، كان يُمثِّلُ "جزءا لا يتجزَّأ من مبادئ الصِّحة العامة، ونوعا من تنظيم الملذَّات، سواء منها الجسدية أو الغذائية، وذلك حفاظا على تماسك الطبقة الأرستقراطية الحاكمة"[50]، على العكس من هذا، سيحمل الخطاب المسيحي في ثناياه مقولة التَّحريم أو التَّأثيم الجنسي، إذ حُصرت الحياة الجنسية في مؤسسة الزواج لا غير، بغرض الحفاظ على النَّوع البشري؛ وبهذا يرى "فوكو"، أنَّ هناك اختلافا جوهريا بين "تجربة الأفروديزيات الأخلاقية، عمَّا ستكون عليه تجربة الرَّغبة"[51].

أهمُّ ما يتبيَّن من خلال العودة إلى التراث الإغريقي، هو تلك الحرية التي ميَّزت الحياة الجنسية، فقد اعتبر اليونان النشاط الجنسي طبيعي في جوهره، مرتبط بالجسد بالدرجة الأولى، ولهذا الشأن كان محلَّ اهتمام أخلاقي من قبل الفلاسفة اليونانيين، فعلى الرغم من اختلافهم فيما ذهبوا إليه بشأن تنظيم الرغبة الجنسية، إلَّا أنَّ الفكرة العامَّة التي حكمت التَّنظير اليوناني الأخلاقي، هو فكرة الإعتدال في الإستعمال، لأنَّ النشاط الجنسي من المزايا الطبيعية التي وُضِعَت في الإنسان، فهو قوَّة –فيما يرى فوكو– مُخيفة وضرورية، ولها دائما القابلية للإفراط والخروج عن الإطار العام الذي يجب أن تخضع له، ولهذا تطلَّب الأمر أن تكون هذه الرغبة محلَّ اهتمام أخلاقي؛ فقد أقرَّ أفلاطون، بأن تُفرض على النشاط الجنسي "أقوى ثلاثة مكابح –الخوف، القانون، والخطاب الصحيح–[...] وبحسب أرسطو، أن تخضع ملكة الرَّغبة للعقل، مثلما يخضع الولد لأوامر سيِّده، وإذا كان أرستيب نفسه يريد أن نحرص على عدم الإستسلام للَّذات، دون التَّوقُّف

---

[49] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 31.

[50] – محمد علي الكردي، قضايا ووجوه فلسفية، بطاي– فوكو– ديدرو، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، بيروت، ط1، 1998، ص 85.

[51] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 37.

عن"استعمالها""[52]؛ فليس المعنى من هذه التَّشريعات، أن تكون النظرة إلى النشاط الجنسي كونه حاملا للشَّر، أو رمزا للرَّذيلة، بل لأنَّه يُعبِّر عن قوة كامنة في النفس، لها أثرها على الجسد، رغبة جموحة لا يمكن أن تُترك دون ضوابط تحكمها، وإلّا فإن مآلها الإفراط والخروج عن الحدود؛ ويكمن جوهر الإهتمام الأخلاقي بها، في "أن نعرف كيف نواجه هذه القوة، وكيف نُسيطر عليها، ونُؤمِّن ادِّخارها المناسب"[53].

هذا النَّوع من التنظيم للنشاط الجنسي، هو ما يُعرف في اللغة اليونانية بـــ"Chésis"، بمعنى الإستعمال اللَّائق للَّذات، والغاية من هذا المبدأ تنظيم اللذَّة، احتوائها والتَّحكم فيها، ويُورِدُ "فوكو" في هذا المجال ثلاثة استراتيجيات، مثّلت الهرم الذي انبت عليه القاعدة الأخلاقية في الفكر اليوناني.

أوَّل تلك الاستراتيجيات هي الحاجة، التي تأخذ معنى التَّوسُّط والإعتدال، فقد حثَّ النظام الأخلاقي اليوناني، على ضرورة الحاجة في إتيان الرغبة، سواء تعلَّق الأمر بالغذاء أو النشاط الجنسي المتمثِّل في الإشباع، فكلّما شعرت الذّات بحاجة إلى لذّة ما، كان من واجبها أن تُشبعها في حدود مقدار الحاجة؛ وبهذا الشَّكل، "لا يمكن أن يَأخذ الاعتدال شكل خضوع لمجموعة قوانين، أو لقوننة معيِّنة للتَّصرُّفات، كما لا يمكن أن يَظهر كمبدأ إلغائي للذَّات، إنَّه فنٌّ وممارسة لذات تكون قادرة على أن تُقيِّد نفسها بنفسها، وذلك باستعمال تلك المبنيَّة منها على الحاجة"[54].

إضافة إلى الحاجة، ينبغي على الذَّات أن تتَّبع في تحقيق لذاتها، مبدأ الوقت المناسب (Kairos)، فهو مبدأ داعم لمبدأ الإعتدال، فتحتكم النفس وفقا لمبدأ الوقت المناسب، إلى تنظيم الأوقات، وتحديد أنسبها لممارسة النشاط الجنسي، مثل السنة المناسبة والفصل المناسب، والسِّنِّ المناسبة لتحقيق اللذة، ويرى "فوكو" في هذه الإستراتيجية، أنَّها ليست متعلِّقة بالجانب الأخلاقي فقط، بل إنَّ لها ما يَدعَمُهما علميًّا وتقنيًّا أيضا، حيث يذكر سقراط أنَّ العقاب لاحق بمن يمارسون الجنس مع المحارم، كممارسة الأب للجنس مع بناته، فهو أمر حرَّمته الآلهة، وطبيعة العقاب الذي

---

[52] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 38.

[53] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[54] – المصدر نفسه، ص 42.

يحدِّثنا عنه سقراط: "يظهر في كون الخَلَف يأتي ضعيف البنية أو مُشوَّه الخلقة"[55]، نظرا لأسباب بيولوجية بحتة، أهمُّها الفارق في السن بين الممارسين للعملية الإنجابية، ولهذا الشأن، يرى "فوكو" أنّ إستراتيجية تحديد الوقت المناسب لاستعمال اللذات، مثّلت في الثقافة اليونانية أحد أهمِّ الأهداف وأدقِّها.

أمَّا عن ثالث إستراتيجية مَيَّزَت الطّابع الأخلاقي لممارسة النشاط الجنسي عند اليونان هو مكانة الشخص ووضعيته في النسيج الإجتماعي الذي ينتمي إليه، وفي هذا يرى "فوكو" أنَّ مبدأ الاعتدال المشار إليه آنفا في الثقافة اليونانية، لا يكون مدى تطبيقه واحدا ومستقرًّا على جميع الأفراد في الدولة، بل إنَّه يختلف بحسب مكانة الفرد وموقعه في المجتمع؛ فعلى العكس من الأخلاق التي حدَّدتها المسيحية، المُتمثِّلة في مجموعة القواعد والضوابط المفروضة على الجميع، "فإنّ الأخلاق القديمة، وباستثناء بعض الوصفات التي تصلح للجميع، تُشكِّل الأخلاق الجنسية دوما جزءا من نمط العيش، المحدَّد بالوضع الذي ورثه المرء، وبالغائيَّات التي اختارها".[56] فاستنادا إلى هذا المبدأ، لا تكون القواعد المحدَّدة لمبدأ الإعتدال ساريَّة المفعول على جميع الأشخاص في الدولة، بل إنَّها تختصُّ بطبقة بعينها، نظرا لمكانتها المرموقة التي تحتَّلها في المجتمع، فمن البديهي أن لا يتساوى الإنسان العادي والمسؤول داخل المجتمع الواحد، فكلّما زادت شخصية الفرد رفعة، ازدادت معها مسؤولية الإنصيَّاع والتقيُّد بتلك الضَّوابط.

نتيجة لما تقدَّم، أمكننا القول أنَّ أخلاقيَّات الإعتدال التي نادى بها المشرِّعون الأخلاقيون في الثقافة اليونانية، "لم تكن تحكم إلَّا سلوكيَّات طبقة السَّادة، التي سيناط بها في يوم من الأيام حكم الآخرين، ومن ثمّ فلا يليق بمن يَحكمُ الناس ويصرف شؤونهم، أن لا يستطيع التَّحكُّم في شهواته، أو يعجز على كبح جماح نفسه"[57]؛ فالتَّكامل بين مختلف هذه الاستراتيجيات، هو ما يُنظِّم عملية النشاط الجنسي، ويجعل منها خاضعة لمبدأ الإعتدال، أو ضبط النفس(Enkratia)، المتعلِّقة "بديناميكا السَّيطرة الذاتية على النَّفس، وبالجهد الذي تتطلَّبه"[58]، جهدٌ يتمحور حول تنظيم

---

[55] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 43.

[56] – المصدر نفسه، ص 44.

[57] – محمد علي الكردي، قضايا ووجوه فلسفية، المرجع السابق، ص 85.

[58] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 47.

العلاقة بين الذات ورغباتها، بهدف ترويضها ووضعها في إطار منَّظم، يكفل للذات أن تعيش في استقرار مع ذاتيتها؛ على أنَّه لا ينبغي فهم الضَّبط هنا بمعناه السِّلبي، أي بمعنى التَّخلِّي عن اللّذات وقمعها، كما هو معمول به في التجربة المسيحية، بل أن يعيش الفرد حالة من الوسطية بين التَّطرُّف في الاستعمال والترك وبهذا تُحقِّق الذات انتصارها على ذاتها، بحيث لا تكون منساقة وراء شهواتها اللّامحدودة، وتابعة لرغبات قد تُؤدِّي إلى فقدان التوازن الذاتي، على المستويين البيولوجي والسيكولوجي، وعلى هذا الأساس، فإنَّه "يتعيَّن على الفرد كي يُكَوِّن نفسه كذات فاضلة، ومعتدلة في استعمالها للّذات، أن يُقيم علاقة مع النفس من نوع " الهيمنة- الخضوع" و"الإمرة- الطاعة" و"السيطرة- الإنقياد"[59].

نستنتج من خلال التحليل السابق، أنّ مسألة النشاط الجنسي بالنسبة للمُنظِّرين الأخلاقيين في الحضارة اليونانية، كان محكوما بمبدأ الإعتدال في استعمال اللّذات، وهذا ما يُحقِّقُ للفرد مبدأ الحرية، دون أيَّة قيود وضوابط، إلَّا أنَّ الوصول إلى هذه الدرجة من الاعتدال وضبط في النفس، ليس بالأمر الهيِّن المُتأتَّى إلى جميع الناس، بل يتطلّب نوعا من التَّدريب والمِرَان الذاتي، "فالتَّدريب هو في وقت واحد، ارتجاع إلى الطَّبيعة، انتصار على النفس، وادِّخار طبيعي لحياة مُكوَّنة من إشباعات حقيقية"[60]؛ إذ يَتمحور التَّدريب حول مجاهدة النفس، في الصِّراع القائم بينها وبين نزواتها، لتأهيل الفرد أو المواطن لكي يكون عنصرا فاعلا في الدولة، فقد كان التَّقليد اليوناني يرى في الشَّخص الذي يستطيع كبح أهوائه وضبطها، وإخضاعها إلى فضيلة الاعتدال، يمكن له أن يَسُوسَ الآخرين ويُحسن قيَّادتهم، ولعلَّ ما بيَّنه أفلاطون في مدينة القوانين، لخير مثال على ذلك.

أهمُّ نتيجة يتوصَّل إليها "فوكو" من خلال تحليله للتجربة الأخلاقية اليونانية، التي بُنيَّت أساسا على مبدأ الإعتدال وضبط النفس، في إتيان الرغبات والملذَّات الجنسية، هو التَّأكيد على مقولة الحرِّية التي تتمتَّع بها الذّات؛ ولهذا الشأن، يرى "فوكو" أنَّ "الفكر اليوناني للعصر الكلاسيكي، يرى أنّ "التَّزهدية" التي تُتيح للفرد أن يتكوَّن كذات أخلاقية، هي جزء لا يتجزَّأ حتى في شكلها بعينه، من ممارسة حياة فاضلة، هي أيضا حياة الإنسان الحر بالمعنى الكامل، الإيجابي،

[59] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 50.

[60] – المصدر نفسه ، ص 51.

والسياسي للكلمة"[61]؛ في حين أنَّ التَّجربة المسيحية، سوف تُغيِّر المنحى تماما، ويُمَّحَى معها هذا التَّصور المفعم بالحرية وتقديس الذاتية، لِتُقَنِّنَ فعاليات الذات، وترسم حدود حتمية السلوك الرَّغبوي، الذي ينبغي على الذات إتّباع هديه، وفقا لآليات السلطة الحيوية.

إضافة إلى هذا، يستنتج "فوكو" أنّ التَّصور الأخلاقي اليوناني حول الذات، "لا يتَّجه صوب قوننة الأفعال، ولا نحو تأويلية للذات، بل نحو "أسلبة(Stylisation) في التَّصرُّف وجمالية للوجود"[62]، تَصوُّر يجعل من الذات تعيش ذاتيَّتها على وجه طبيعي، وجود مليءٌ بالجمالية في تحقيق اللَّذات وتنظيمها، وفقا لمبادئ عامَّة تتلاءم وطبيعة الذات البشرية، لا لقوانين مانعة، تحمل القمع كسلاح في ردع مختلف الشهوات بدعاوى أخلاقية، كما هو الحال في المسيحية.

2- السلوك الجنسي: من ضبط النفس إلى ضبط الجسد

كما هو الشأن بالنسبة إلى ضبط النفس وتوجيهها، في علاقتها مع الأفروديزيات، عمل النظام الصحي في الثقافة اليونانية، على أشكلة العلاقة القائمة بين السلوك الجنسي والجانب الفيزيولوجي أو الجسدي؛ ولتحليل هذه الإشكالية، يعود "فوكو" إلى مصدرين مختلفين من حيث المجال، متكاملين من حيث الإهتمام، وهما المجموعة الأبقراطية، والأفلاطونية.

يَتمحور جوهر التساؤل في هذه المشكلة، في كيفية تحقيق التَّوازن الجسدي، لاستثمار الجسد كعامل من عوامل فنِّ العيش، ولهذا الشأن كان الإهتمام بالنظام الغذائي، أو ما يسمِّيه "فوكو" بالحمية(La Dèité)، حيث اعتبرها من أهمِّ المقولات التي يُمكننا بواسطتها أشكلة السلوك الإنساني، لأنَّها تُمَيِّز نمط العيش الذي نحياه، ومن شأنها أيضا تحديد المبادئ العامَّة للسلوك؛ وبناءا على هذا، "يمكن اعتبار الحمية شكل من أشكال طرح مسألية السلوك، يتمُّ تبعا لطبيعة يقتضي الحفاظ عليها، والخضوع لها، الحمية هي فنٌّ عيش بكامله"[63].

سعت الثقافة اليونانية إلى تنظيم الحياة وتهذيبها، وإعطائها بُعداً جماليا راقيا، فاهتمَّت بالإنسان من خلال الوصفات المتعدِّدة في اختيار الأكل ونوعيَّته، بحسب الوضعيَّة التي يكون فيها،

---

[61] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 54.

[62] – المصدر نفسه، ص 63.

[63] – المصدر نفسه، ص 75.

فالاهتمام بالجسد كان نتيجة العلاقة الضرورية بالأخلاق والسُّلوكات، ولهذا الغرض كان الإهتمام الطِّبي بالسلوك الجنسي، فقد "اعتبر أبوقراط العملية الجنسية مُتَضَمِّنَة لخطر ما، كما ظنَّ بأنَّه ينبغي الحذر كثيرا، وعدم إقامة علاقات جنسية في كل وقت، بل في بعض الفصول فقط"[64].

وبناءا عليه، أصبحت الحِمية مُحدَّدة بمجموعة من القوانين والمعايير، من مثل التَّدريبات، الأغذية، المشروبات، النَّوم، العلاقات الجنسية؛ فكلُّ هذه النشاطات، متعلِّقة بالدرجة الأولى بالجسد، لكن هذا لا ينفي صلتها الوثيقة بالجانب النفسي، فكان من الضروري على المواطن الصَّالح، أن يُحسن كيفية التعامل مع مختلف الظروف والوضعيات، وأن يُسَيِّرَ فنَّ حياته في إطار الإعتدال والوسطية.

يُجمل "فوكو" دور الحِمْيَة، على أنَّها ممارسة كفنٍّ حياتي، تختلف في جوهرها عن الإحتياطات اللّازم اتِّباعها اتقاءً للأمراض والأخطار؛ بل "إنَّها طريقة كاملة، يُكوِّن المرء نفسه كشخص يَخُصُّ جسده بالعناية الصِّحيحة، اللّازمة والكافية، عناية تتجاوز الحياة اليومية، وتجعل من نشاطات الحياة المهمَّة أو العادية، رهانا صحيًّا وأخلاقيًّا في آن معا، ويُحَدِّد بين الجسد والعناصر المحيطة به إستراتيجية ظرفية، ويَهدف أخيرا إلى تزويد الفرد عينه بسلوك عقلاني"[65]. فالحمية تُعتبر استمراراً لمبدأ فن العيش الذي اهتمَّ به اليونانيين، فإدراك العلاقة بين ما هو جسدي مع ما هو نفسي، جعل من الإغريق القدامى يُولون اهتماما بالصِّحَّة الجسدية، لكونها عاملا ذو فعالية في تنظيم النشاط الجنسي والوصول به إلى مبدأ الإعتدال.

يستنتج "فوكو" من خلال هذا، أنَّ الجنس في الثقافة اليونانية، كان ذو بعد أنطولوجي أخلاقي، فالنشاط الجنسي لم يُنظر إليه على أنَّه مُحرَّم، أو يَحمل الرَّذيلة والشَّقاء، بل بالأحرى استثمار هذه القوة لتحقيق السعادة والفضيلة، لأنَّ مختلف السلوكات الجنسية ترتبط بالفرد ذاته، ولذا كان من الواجب على كل ذات أن تُحقِّق التَّكيف مع ذاتيَّتها، واتِّقاء الأخطار النَّاجمة عن المغالاة والإفراط في ممارسة الرَّغبة، ربَّما يُنظر إلى هذا التَّصور على أنَّه تحديد أو تضييق لحدود الحرِّية الذّاتية، إلَّا أنّ واقع الأمر يُثبت عكس ذلك، لأنَّ "الفكر الأخلاقي اليوناني، لم يحاول تأطير

---

[64] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 71.

[65] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 79.

الفعل الجنسي، وإنَّما أرسى تقنية للعيش، تقنية تقوم على الإعتدال والسيادة وضبط النفس"[66]؛ تصوُّر قائم على الإعلاء من كينونة الذات، وتقديس لأهم مقولاتها، ألا وهي الحرية، حرِّية مبنيَّة على مبدأ الحفاظ على التوازن القائم بين ما هو نفسي وما هو جسدي.

ومن أهمِّ المظاهر التي يفردها "فوكو"، والتي تُبيِّن مدى اتِّساع مجال الحرِّية في الممارسات الأخلاقية اليونانية، فيما يتعلَّق بالحياة الجنسية، هو الزَّواج، الذي يدخل في إطار تنظيم النشاط الجنسي، "فالصِّياغة الإشكالية للسلوك الجنسي، لا تنطلق من الرَّابطة الزوجية ذاتها بالنسبة للتجربة اليونانية القديمة، فلئن كان على الرجل أن يحدَّ من رغباته باعتباره متزوجا، إلَّا أنَّ الزواج يعني أولا أن يكون الرَّجل سيِّد الأسرة، المتحكِّم فيها والمسيِّر للمنزل"[67]، وعلى هذا الأساس، كان الواقع الأثيني يحتكم في تنظيمه للعلاقة بين الزوجين، إلى توزيع الأدوار، توزيع من شأنه جعل الحياة أكثر انتظاما واستقرارا، فإن كان من حقِّ الزَّوج ممارسة نشاطه الجنسي داخل الأسرة وخارجها، فالأمر ليس بالمثل في حالة المرأة، فهي خاضعة في نشاطها الجنسي لسلطة زوجها لا أكثر، "فيجب أن ينحصر كل نشاطهنَّ الجنسي داخل العلاقة الزوجية، وأن يكون زوجهنِّ شريكهنَّ الوحيد"[68]، وهذا استمرارية لمبدأ الإعتدال في ممارسة النَّشاط الجنسي، فالمرأة منوط بها تدبير شؤون المنزل، وإنجاب وتربية أطفال شرعيِّين؛ وفي هذا الإطار، يرى "فوكو" أنَّ الميزة الأكثر بروزا في الأخلاق الإغريقية أنَّها مُقدِّسة للرَّجل، وتُعلي من قيمته على حساب المرأة، فقد "كانت النِّساء مضطهدات، ولم تُعْطَ للذّة النساء فيه أيَّة أهميَّة، كما أنَّ حياتهنَّ الجنسية لم تُحَدَّد إلّا من موقع تبعيتهنَّ للأب الروحي أو الزوج"[69]،لأنّ المرأة -كما سبق ذكره- لا يحقُّ لها ممارسة علاقة جنسية مع غير زوجها، وهذا ما يُباح للرجل؛ وفي هذه النقطة يتميَّز "فوكو" بقراءته للفكر اليوناني، حيث أنَّه لم يأخذ الأمور كما اعتاد المؤرِّخون ذلك، لذا نجده يرجع إلى أرسطو، الذي يأمر في السِّياسة باعتبار كلِّ علاقة يقوم بها الزَّوج مع امرأة غير زوجته، يُعتبر من الرذائل.

---

[66] – الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 288.

[67] – السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 227.

[68] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 106.

[69] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 68.

3- شبقيَّة الرغبة: من الزَّوجة إلى الغلام

من المتعارف عليه بين المؤرخين، أنّ ثقافة حبِّ الغلمان في الحضارة اليونانية، كانت تُمثِّل إحدى أهمِّ المعالم التي تُميّزِ المجتمع الأثيني؛ إلّا أنّ هذه الممارسة لم تكن مُقنَّنة، بمعنى أنّ القانون لا يُبيح مثل هذه الممارسات، بينما البنية الإجتماعية لم تكن تنظر إليها بعين الاستهجان والرَّفض، بل على العكس من ذلك، كانت مدعَّمة من طرف المؤسَّسات الإجتماعية؛ وما يُثيره "فوكو" من إشكالية حول هذا النوع من العلاقات، هو قراءته الجديدة للتاريخ، ففي حين يرى بعض المؤرِّخين أن التراث الأدبي الضخم، دليل على حبِّ اليونانيين للغلمان، إلّا أنّ "فوكو" يرى بأنّ "هذا الأدب إنَّما يدلُّ بحقٍّ على أنَّ حبَّ الغلمان كان يطرح عليهم مشكلة ما"[70]، من منطلق أنَّ كيفية معالجة اليونان لهذه القضية، وكيفية طرحها وأشكلتها، اختلفت عن الطَّرح الذي تناول علاقة الرجل بالمرأة، المتمثِّلة في الزواج؛ فوجه الاختلاف كما يراه "فوكو"، يكمن في أنّ اليونانيين "لم يكن بإمكانهم قبول أن يُصبح غلام شاب مُخضعا ومُستعملا باعتباره موضوعا للَّذة، هو الذي سيصبح من حيث المبدأ مواطنا حرا، أمَّا المرأة والعبد فبإمكانهما أن يكونا مستسلمين، ما دام ذلك طبيعتهما ووضعهما"[71].

بناءاً على هذا، يرى "فوكو" أنّ المشكلة الأخلاقية التي طُرحت حول علاقة الرجل بالغلام، تتمحور حول فارق السن، ومدى محدودية السلطة الممارسة من طرف الرجل، فإن كان للرَّجل السلطة المطلقة على المرأة، مع مراعاة مبدأ الإعتدال، الذي يُعدُّ جوهر القيمة الأخلاقية، إلّا أنَّه في حالة العلاقة مع الغلمان، "فإنَّه يتعيَّن على أخلاقيَّة اللّذات أن تُستخدم من خلال فروقات عُمريَّة، استراتيجيات دقيقة، عليها أن تأخذ في الإعتبار حرِّية الآخر، وقدرته على الرَّفض ورضاه الضروري"[72]؛ بمعنى أنَّ سلطة الرجل على الغلام محدودة بقيود وضوابط، أهمُّها جانب الفارق العمري بين العاشق ومعشوقه، فلا يُمكن لأن يكون الغلام موضوع لذة إذا تتجاوز سنًّا مُعيَّنة، وعادة ما يكون ذلك أثناء سنِّ المراهقة، بظهور بعض التغيُّرات الفيزيولوجية على جسد الغلام، هذه التَّغيُّرات ستؤثِّر بدورها على الجانب النفسي، ومن هنا كان يتوجَّب مراعاة الوضعية الجديدة

---

[70] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 69.

[71] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[72] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 142.

التي سيصبح عليها الغلام، وبمقتضى هذا الواقع المستجد، ستتحوَّل العلاقة الإيروسيَّة، لتأخذ معنى الصَّداقة(Philia)، صداقة مفعمة بعاطفة بين الطَّرفين، حيث يصف زينوفان العلاقة بين الصَّديقين الذين تربطهما علاقة وطيدة، تتمثّل في مختلف السُّلوكات، كالإشتراك في الفرح والحزن، بأنَّهما "سيتمرَّان حتى الشيخوخة في التَّعلُّق بِحنُوِّهِمَا المتبادل، وفي التَّنعُّم به"[73]؛ مِمَّا يدلُّ على أنّ الصَّداقة تختلف في طبيعتها عن العلاقة الإيروسية، فقد اضطرَّ اليونان القدامى في نظر "فوكو"، إلى تنحيَّة العلاقات الجنسية جانبا، لكون الصداقة علاقة يحكمها التَّبادل بين الطَّرفين، هذا ما يفضي بـــ"فوكو" إلى القول: بأنَّ الأخلاق "اليونانية عن اللذة، مرتبطة بوجود مجتمع رجولي، بفكرة اللّاتماثل، باستبعاد الآخر بوسواس الإختراق"[74].

إنّ التَّحوُّل الذي عرفته منطوقة حب الغلمان في الحضارة اليونانية الكلاسيكية، طَرْحٌ مَثّلَ واقعًا إشكاليا جديدا، فكان دافعا قويًّا للتَّفكير في جوهر مقولة الحبِّ، لأنَّ طبيعة المشكلة الأخلاقية، تكمن في تعقيد العلاقة بين الرجل والغلام، على عكس العلاقة بين الرجل والمرأة، "لأنَّ الأخلاق الزوجية، وعلى الأصحِّ الآداب الجنسية للرَّجل المتزوِّج، لا تستدعي لكي تتكوَّن وتُحدَّد قواعدها، وجود علاقة من نوع الإيروس[...] بالمقابل عندما يتعلّق الأمر بتحديد ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين رجل وغلام، حتى تبلغ أجمل أشكالها وأكملها"[75]، إنَّ الجمالية التي تطبع العلاقة بين الرجل والغلام، تتمثَّل في الحرِّية التي تُسيِّر تلك العلاقة، دون الرُّضوخ إلى أيَّة قواعد أو ضوابط، كما هو الحال بالنِّسبة للعلاقة الزوجية التي يُوجِّهها مبدأ الإعتدال.

فاتَّجه بذلك المبحث الأخلاقي اليوناني، إلى التَّساؤل حول الحبِّ في علاقته بالحقيقة، رابطا إيَّاه بعلاقته مع الكينونة، بمعنى التَّساؤل حول الحب في علاقته مع كينونة الذَّات، أو السُّؤال عن الحب في بعده الأونطولوجي؛ فكيف يرتبط الحبُّ بالأونطولوجيا؟

4- الحبُّ في أفق أنطولوجي:

من أهمِّ ما يستثير "فوكو" في رجوعه إلى الحقبة اليونانية الكلاسيكية، ذلك التَّحوُّل الأونطولوجي الذي فرضته حتميَّة الإشكالية المنبثقة عن حبِّ الغلمان، وكان نتيجة ذلك اختلاف

---

[73] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 143.

[74] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 71.

[75] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 143.

النَّظرة إلى الحب، حيث يُؤكِّد أفلاطون، أنَّه من الواجب البحث لا عن قيمة الحبِّ إن كانت، فموضوع التَّفكير لا يكون مُنصبًّا على السلوك المتبادل بين الرجل والغلام؛ بهذا نجد أنّ أفلاطون يبدو "متجاوزا التقسيم بين الخير والشر، في مسألة معرفة ما هو الحب"[76] فالسُّؤال الأفلاطوني أنطولوجيا محضًا، لا يسعى من خلاله للبحث عن تصنيف الحب إن كان صادقا أو زائفا، وبناءا على هذا ستنتفي قيمة الجسد، لتُعطى القيمة للجانب الرُّوحي، لكونه النَّاطق بحقيقة الذّات، وبهذا تكون القيمة الأخلاقية فرديَّة بالدَّرجة الأولى، لأنّ العلاقة التي تربط بين الرَّجل والغلام، لا ينبغي أن تكون مُتمحورة حول العاشق فقط، بل إنَّه من الواجب أن "يكون المحبوب ذاتا(أو فاعلا) حقًّا في هذه العلاقة العِشْقِيَّة"[77]؛ وبهذا يكون التَّفاعل الحاصل من التَّقارب والتَّماثل بين طرفيِّ العلاقة العِشقية، هو ما يدفعهما إلى الحقيقة.

ما يمكن استنتاجه، أنّ النَّظرة الأفلاطونية للحبِّ، أخرجته من دائرة الضَّبط والتَّقنين لتجعل منه فاعلا أساسيا في الكينونة الحقّة، فلم يعد التِّساؤل حول شكل الرغبة، أو الطَّريق المؤدِّي لها، بل إنّ التَّساؤل "بات يتعلّق بالرَّغبة، التي ينبغي إيصالها إلى مرامها الحقيقي (الذي هو الحقيقة) باكتشافها هي نفسها في كينونتها الحقيقية"[78].

إنَّ التَّحليل الذي أجراه "فوكو" على التجربة الرَّغبوية، وعلاقتها بالحقيقة في التجربة اليونانية الكلاسيكية، يجعلنا نتساءل عن السَّبب الذي جعله يرجع بالفكر إلى حقبة زمنية باعدت بينا وبينها الأزمان، هل كان "فوكو" يهدف إلى إيجاد حلول للأزمة الأخلاقية التي خلّفتها الأنوارية؟ وهل بالفعل يمكن الإقتداء بأنموذج أخلاقي يختلف زمانيا؟ وهل يمكن اعتبار الأنموذج الأخلاقي اليوناني مُقتدى به في عصر التِّقنيَّة؟

يرفض "فوكو" فكرة أن نجد حلولا لأزمة مجتمع ما، بالرُّجوع إلى حقب زمنية زالت واندثرت شضاياها بين ثنايا التاريخ؛ فالرجوع إلى التجربة اليونانية، لا يعني مطلقا البحث "عن

---

[76] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 167.

[77] – المصدر نفسه، ص 169.

[78] – المصدر نفسه، ص 172.

حلٍّ تعويضي، ونحن لا نعثر على حلٍّ لمشكلة ما في حلِّ مشكلة أخرى، طرحت في عصر آخر، من طرف أناس مختلفين {عنَّا}، وإنَّ ما أريد القيام به ليس تاريخا للحلول"[79]، يقول "فوكو".

لكنَّ هذا التصريح، لا يحمل على القول بأنَّ "فوكو" ينظر إلى التجربة الأخلاقية اليونانية نظرة دونية، بل على العكس من ذلك، حيث يرى بأنَّ اليونانيين القدامى، سعوا إلى تحقيق فضيلة في غاية السُّمو والرُّقيّ، تمثّلت في "تأسيس نوع من الأخلاق، كانت بمثابة علم جمال الوجود"[80]، فلم يسع المشرِّعون الأخلاقيون إلى تحديد الضَّوابط والقوانين، التي من شأنها أن تُذوِّت الكينونة، وتأسرها داخل شبكية السلطوي، فالفرديَّة التي تميَّزت بها التجربة الأخلاقية اليونانية، هي أهمِّ ما لفت انتباه "فوكو".

إضافة إلى هذا، يمكن القول بأنّ المسعى الذي حاول "فوكو" بلوغه، ليس التَّأكيد على وجود قيمة نموذجية في مرحلة وانعدامها في مرحلة أخرى، حيث يصرِّح بقوله: "إنَّنا أمام تجربة أخلاقية استتبعت تأكيدا شديدا على اللذة واستعمالها، إذا قارنَّا هذه التجربة مع تجربتنا، حيث الناس جميعا–الفيلسوف مثل المحلِّل النفسي– يُفسِّرون كيف أنَّ المهمَّ هو الرَّغبة، وأنّ اللذة لا تُمثِّل شيء، فإنَّه يُصبح بإمكاننا التَّساؤل عمَّا إذا لم يكن هذا الفصل حدثا تاريخيا لا ضرورة له، ولا رابط يربطه، لا بالطَّبيعة البشرية ولا بأيَّة ضرورة أنتربولوجية"[81].

بناءا على هذا، يكون "فوكو" قد حاول أن يُبيِّن البعد الفردوي(L'individu) في التجربة الرغبوية، في إبستيمي قوامه السلطة الحيوية، التي حاصرت القوة الحياتية للإنسان، وعملت على تذويته، تذويبه وتطويعه، وفقا لمركّب المعرفي السُّلطوي، ومن هذا المنطلق، كان هدف "فوكو" تحرير الحياة باعتبارها قوة، قبل أن تدخل في لعبة الاستثمار من قبل الإستراتيجيات السلطوية، وإن كان "بعيدا عن الطُّموح الفلسفي التقليدي في إشادة مذهب، فقد لجأ فوكو إلى الأركيولوجيا لتفكيك عرى التاريخ الثقافي، بحثا عن لحظات التَّحقُّق النَّادر لقوَّة الدَّاخل الإنساني في وجه الفراغ والموت"[82]، فالأركيولوجيا الفوكوية تهدف إلى مجاوزة الفهم الحداثوي للكينونة، مُقوِّضا ومُهدِّما

---

[79] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 67.

[80] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[81] – المصدر نفسه، ص 72.

[82] – مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، المرجع السابق، ص 150.

مختلف التَّصورات التي أُعطيَّت للإنسان، وفي هذه النقطة، نلمس التَّدَاخل الفوكوي النيتشوي، من خلال التركيز على مقولة الجسد في تحليلية الرغبة، فكان لزاما أن تُحلّل الرغبة تحليلا جينيالوجيا أركيولوجيا، باعثا بها "فوكو" للإنعتاق من ربقة الخطابات بتنوُّعها واختلافها، دافعا بها إلى مستواها الذي ينبغي أن تكون فيه، وهو المستوى الأونطولوجي، المفعم بالحرِّيَّة في اختيار الوجود الأصيل، "فالأخلاق باعتبارها تعكس باستمرار الممارسة المباشرة لفعالية السلطة على حياة الأفراد، وبين هذا الأخذ للفرد لحياته الخاصَّة، باعتبارها إنتاجه الذاتي الواقعي والجماعي، هو موضوع الحفر الأركيولوجي، الذي ينفصل هو بدوره مع النُّمو الجينيالوجي، وكتابة أخرى لتاريخ الحرية في معاناتها السِّرِّية الإشكالية لدى الفرد"[83]؛ ففي هذا إعادة تأسيس لمفهوم جديد للأخلاق الذاتية، أخلاق قوامها الجمالية والفنّ، بل إنَّها فن بكلِّ ما تحمله الكلمة من معنى، يتمُّ من خلالها إيقاظ الجسد من سباته السلطوي، تحرير الجسد من سلاسل المقولات الحداثوية، ومن غلال المركب المعرفي السلطوي، إنَّه إذن سؤال الحرية؛ ليست الحرية كما ناشدها سبينوزا، أو ديكارت، أو الحرّية التي سعى سارتر إلى التَّنظير لها ميتافيزيقيا، إلّا أنّ "فوكو" يُلغي، أو لنقل يقوم بفعل التجاوز لمختلف الأنساق المعرفية، لتأسيس أخلاق قائمة على الحرية الفردية، حرّيَّة منبعها الإرادة الذاتويَّة، دون أدنى حضور لمركّب من المركِّبات السلطوية المعرفيَّة، محمَّلة بمختلف الإستراتيجيات الآسرة للكينونة بين مقولات الخطاب.

أهمُّ نتيجة يمكن إفرادها من خلال تحليل التجربة الأخلاقية اليونانية الكلاسيكية، هو الإهتمام بالذات كذات حرَّة واعيَّة، وكانت الغاية من كل ذلك الإهتمام، هو الوصول إلى درجة مُعيَّنة من وعي الذات بذاتها، غير أنّ هذا الإهتمام لن يستمرَّ بالصِّيغة نفسها في العهد الإمبراطوي، حيث ينتقل الإهتمام إلى نوع من تأويليَّة للرغبة. فما هي أهمُّ المعالم التي تغيَّرت معها مقولة حقيقة الذَّات؟

من جهة المبدأ، لا نعثر على اختلافات في الإهتمامات التي أولتها التَّشريعات الأخلاقية لتأسيس مبدأ الإهتمام بالذات، إلَّا أنَّ "الحركة الزُّهدية المسيحية للقرون الأولى قدَّمت ذاتها كتأكيد مُتعاظم لعلاقات الذات بذاتها، ولكن في شكل يُجرِّد قيَّم الحياة الخاصَّة من كلِّ قيمة"[84]، من

[83] – مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، المرجع السابق، ص 149.

[84] – عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو-المعرفة والسلطة-، المرجع السابق، ص 102.

خلال تقييد السُّلوك الجنسي بضوابط ومعايير تحدُّ من جموحه، حيث حُصرت العلاقات الجنسية في إطار العلاقات الرَّسمية كالزَّواج، وكان ذلك استنادا إلى خطابين متآزين، خطاب طبِّي وفلسفي، يُؤسِّسان لمقولة الخطر الذي ينتج عن الإسراف في الجنس، ومختلف الآثار التي يُخلِّفها على المستويين النفسي والجسدي على حدّ السواء، ولهذا الشأن، نعثر في كتب "فلاسفة وأطباء القرنين الأوَّلين على صرامة كبيرة، تشهد عليها نصوص "سورانوس" و"روفوس" الإيفيزيَّين، و"موزونيوس" أو "سينيك" و"بلوتارك"، وكذلك نصوص "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" "[85]؛ وبناءا على هذا، تَشكَّل ما يعرف بخطاب التَّزهُّد والتَّقشُّف.

فكون الإنسان عاقلا بالدَّرجة الأولى، يجب عليه أن يحترم هذا الجوهر الذي يميِّزه عن سائر الكائنات، وبالتالي لا يجب أن ينساق وراء رغائبه دونما قيود أو ضوابط، تكون مُحدَّدة في صِيَّغ قانونيَّة صارمة، حيث ابتعد فنُّ العيش كما رسمته الحضارة اليونانية الكلاسيكية عن مسعاه الحقيقي، فسرعان ما أصبح مع الثقافة المسيحية المشكل الأساسي. ولهذا "كَوَّن التأويل المسيحي للذات، تأسيسا جديدا لهذا الفن"[86]، فقد شكّل مبدأ الاعتناء بالذات، القاعدة الأساسية للتَّشريعات المسيحية، اقتداءا بالمبدأ السقراطي: "أعرف نفسك بنفسك"؛ غير أنَّ "فوكو" لا يقرأ سبب هذا التَّزهد بربطه بالسلطة السياسية، بل هو نتاج "ضعف الإطار السياسي والاجتماعي، وإلى كون المواطنين أصبحوا أقل اندماجا في الحياة المدنيَّة، ومن هنا ظهرت العناية بالذات، أو مبدأ اهتمام الذات بالذات"[87]؛ مُتمحورا في ثلاثة نماذج أساسية، بدءا بالاهتمام بالجسد، من خلال الإقتصاد في الممارسات الجنسية، هذا ما يعني تحديد النشاط الرغوي وتنميطه في الزواج، الذي يأخذ الصِّبغة الشَّرعية الواجب الإلتزام بها، وثالث هذه النماذج، هو الإمتناع عن الممارسات الجنسية مع الغلمان.

إنَّ قراءة "فوكو" لهذه النمذجة(Typique) الأخلاقية، تذهب إلى أنّ القوانين لم يَعتريها التَّغيُّر في جوهرها، سوى ازديَّاد درجة الصَّرامة على الممنوعات، "إلَّا أنّ الموضوعات ظلَّت ثابتة

---

[85] – ميشيل فوكو، الإهمام بالذات، (تر: جورج أبي صالح)، مراجعة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 29.

[86] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 73.

[87] – الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 292.

مع ذلك[...] فالتَّغيُّرات الكبرى التي حدثت بين الأخلاق الإغريقية والأخلاق المسيحية، لم تحصل في القانون، وإنَّما فيما أسمِّيه فلسفة أخلاق، التي هي العلاقة بالذات"[88]؛ مما يَدلُّ على أنّ الإهتمامات ظلَّت نفسها في الفترة المسيحية، غير أنّ الكيفية التي كان يُنظر بها إلى مختلف الممارسات الجنسية تغيَّرت، وقد مَثّلت هذه الفكرة الموضوع المحوري لآخر المؤلفات الفوكوية، وهو الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية، المعنون بـــ"الاهتمام بالذات"(Le Souci de Soi)؛ عالج من خلاله "فوكو" ثلاثة مواضيع رئيسية، ذات صلة مباشرة بالتَّشريع الأخلاقي، وهي موضوعات الصحة(الجسد)، الزوجة والغلام.

يُعتبر الإهتمام بالجانب الصِّحّي المتمثّل في الجسد، من قبيل العناية بالذات، فبواسطة هذا المبدأ تتمكّن الذات من تنظيم ممارساتها المختلفة، حيث يرى "فوكو" في هذا المبدأ، أحد أهمّ الفترات الذهبيَّة التي مرَّت بها الحضارة الغربية، حيث يقول: "يمكن اعتبار القرنين الأوليين من العهد الإمبراطوري، وكأنَّهما قمَّة المنحنى، نوع من العصر الذَّهبي في العناية بالذات"[89]، من خلال مجموعة الأوامر التي نعثر عليها في كثير من المذاهب الفلسفية، كالأفلاطونية والأبيقورية، إضافة إلى هذين المذهبين اللذان أسَّسا لمشروع الإهتمام بالذات، يرى "فوكو" أنّ أعظم التَّنظيرات الفلسفية لموضوعة الإهتمام بالذات، نجدها عند "إبيكتيت"، "ففي المقابلات، يُحَدَّد الكائن البشري بأنَّه الكائن الذي عُهِد إليه في الإهتمام بذاته"[90]، بحكم أنَّ الحيوانات لا تجهد في الإهتمام بذاتها، لكون الطبيعة التي تَولَّت مسؤولية تدبير أمورها، في حين أنَّ العقل الذي وُهِبَ للإنسان، هو المملكة التي يُمكنه بواسطتها أن يهتمَّ بذاته ويُدبِّر شؤونه بواسطتها.

ما يلاحظه "فوكو" على المرحلة الإمبراطورية، أنَّها لم تُغيِّر في نظرتها للرغبة الجنسية، وبقيَّت تسير في إطار فنِّ العيش، وإن بصورة أكثر انضباطا، إلَّا أنّ التَّحوُّلات الحقيقية، تلك التي ستحدث مع الرَّعوية المسيحيَّة، حيث سيتحوَّل الخطاب الرغبوي إلى شَرٍّ مطلق، أو النَّظر إلى الرَّغبة على أنَّها ممكن الشُّرور، واستنادا لهذا، سينشأ خطاب ديني سياسي، تولّد عنه تغيُّر وتحوُّل داخل النِّظام الأخلاقي الغربي، يُرجع "فوكو" سببه "إلى التَّغيُّر الذي طرأ على دور الرِّجال تجاه المجتمع، لا في

---

[88] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 83.

[89] – ميشيل فوكو، الإهتمام بالذات، المصدر السابق، ص 32.

[90] – المصدر نفسه، ص 33.

بيوتهم وفي علاقاتهم بزوجاتهم فقط، بل وفي السَّاحة السياسية كذلك، ما دامت الدَّولة المدينة قد اختفت، ومن أجل هذه الأسباب كلِّها، خضعت الكيفية التي كانوا يَنْظُرُونَ بها إلى أنفسهم، باعتبارهم ذواتا تتصرَّف سياسيا واقتصاديا لتغيُّرات"[91].

كانت نتيجة هذه التَّغيُّرات، أن تغيَّرت علاقة الذات بذاتها، ففي القرنين الأوَّلين للمسيحية، كان الإهتمام الأساسي هو الإستقلال التَّام الذي يجب أن تعيشه الذات، استقلال عن الأحداث الخارجية، والسلطة المفروضة من قبل المجتمع؛ ولهذا الشأن حُدِّد الجوهر الأخلاقي "بالشهوة، كما تتعلَّق بأنماط الفعل في الذات، التَّطهير، واستئصال الرغبات واستكناه الذات وتأويلها..."[92]، فتحدَّدت العلاقات الجنسية في مُؤَسَّسَة الزواج، التي عرفت انتشارا واسع النطاق بين مختلف طبقات المجتمع، وبالخصوص الطبقات المتوسِّطة.

يُرجع "فوكو" هذا التَّغيُّر إلى سبب أساسي، يتمثَّل في تعاظم دور المرأة في المجتمع على حساب الرَّجل؛ ففي الحقبة الكلاسيكية، كان دور المرأة مُقتصرا على إنجاب أولاد شرعيِّين، والحفاظ على التوازن الأسري، من خلال القيام بمختلف الوظائف المترلية، في حين أُعطيَّت الحرية للرجل، أمَّا في العهد الإمبراطوري، "فقد حُدِّد بدقّة واجبه بتأمين معاش زوجته، كما مُنع من أن يكون له عشيقة أو صبي مُحبَّب، ومن أن يَمتلك بيتا آخر(قد يُنفق على خليلة)"[93]، فتحدَّدت بالتالي المعايير والضوابط التي يجب أن يسير على هديها الزوجين، وبالخصوص الحدُّ من السلطة التي كان يتمتَّع بها الرجل في العصر الكلاسيكي، فقد غدا الرجل مُطالبا بأن تقتصر علاقاته الجنسية على زوجته، وبالتالي تضييق في مدى استعمال اللذات، ومن هنا رُسمت خطَّاطة "جديدة في طريقة التَّأمل في الذات، من حيث العلاقة بالمرأة وبالآخرين، وبالأحداث والنشاطات المدنية والسياسية، أي طريقة جديدة للنظر إلى الذات، كذات تمتلك رغباتها وتسيطر عليها"[94].

هذا التَّحوُّل الذي طرأ على معادلة العلاقة بين الرجل والمرأة، والذي كان سببه الزواج، أو بمعنى أدقّ، التَّنميط الذي وضع فيه الزواج، ترتَّبت عليه فيما يرى "فوكو"، ثلاث نتائج أساسية،

---

[91] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 82.

[92] – المصدر نفسه، ص 84.

[93] – ميشيل فوكو، الإهمام بالذات، المصدر السابق، ص 54.

[94] – السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 234.

تُبرز مدى الإختلاف مع الفترة اليونانية الكلاسيكية، فقد انتقل فن تدبير الأسرة إلى نمط مُحدِّد للعلاقة الفردية، أكثر منه تِقَنيَّة إداريَّة، نظرا للإفراط والمبالغة في التَّشريعات الخاصَّة بالعلاقة التي يجب أن تكون بين الزوجين داخل الأسرة، هذا ما جعل من مبدأ الإعتدال يبتعد عن معناه، ويحيد عن مساره كما رسمته اليونانية الكلاسيكية، فقد أصبح بالنِّسبة للرَّجل يعني الإعتناء بذاته وبالآخر، المُتمثِّل أساسا في الرِّباط الزوجي، إضافة إلى هذا، يرى "فوكو" أنّ أهمَّ النتائج التي ستنتجها مقولة الزواج، أنَّه لم يعد رابطة-إن صحَّ القول- شرعيَّة مدنية فقط، بل غدا ذو جانب روحي، ليتجاوز بهذا وظيفته الإنجابيَّة، لأنَّه امتزج "مع معان وقيَّم أخرى، تتعلّق بالحب والمودَّة وحسن التَّفاهم والتَّعاطف المتبادل"[95] وبناءا على هذه النتائج، أصبح الزواج يتميَّز بشموليَّته عبر مؤسسات الدولة، التي سهرت على التوسيع من نطاقه، والتَّشديد على ضرورته، كما هو الحال بالنسبة للرِّواقية الذين كانوا "يقفون إلى جانب الزواج والوفاء الزوجي"[96].

انعكس هذا التّشديد على الزواج، والتَّأكيد على أهميته، وخصوصا بالنَّمط الذي أُريد له أن يكون عليه، انعكس سلبا على موضوعة الغلمان، التي كانت حاضرة بقوة في الحقبة اليونانية الكلاسيكية، حيث فقد الغلام حضوره في مجموع العلاقات الجنسية، فمع تضاؤل "أهمية علاقات الصداقة(Philia) الشخصية، وكذلك تثمين الزواج والعلاقة العاطفية بين الزوجين، قد أثَّر على الأرجح كثيرا، بحيث لم تعد تُشكِّل العلاقة الودِّيَّة بين الرجال، موضوع نقاش نظري وأخلاقي كبير"[97]؛ وكانت نتيجة ذلك أن اختفت موضوعة حبّ الغلمان من الخطاب الفلسفي، وانحصرت في الخطاب الأدبي، كما هو الحال بالنسبة لنصوص "بلوتارك" حول الحبّ، و"لوسيان"، ومقالات "مكسيموس" عن الحبّ السُّقراطي.

اعتبر "فوكو" غياب موضوعة حب الغلمان في هذه المرحلة مفارقة كبرى، بحكم أنَّ نصوصا-كالتي ذُكرت- أدبية تُعطِي الشرعية لمثل هذه الممارسات الجنسية، بمعنى أنَّها ممارسات مُعترف بها، وفي الوقت نفسه استُبعِدت من حقل دراسة نمط العيش، والسبب الجوهري في ذلك "أنَّ الزواج كرباط فردي، قابل لدمج العلاقات المُتَعِيَّة وإعطائها قيمة إيجابية، هو الذي يُشَكِّل

---

[95] – ميشيل فوكو، الإهمام بالذات، المصدر السابق، ص 103.

[96] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 106.

[97] – ميشيل فوكو، الإهمام بالذات، المصدر السابق، ص 131.

المحور الأكثر فعالية لتحديد دراسة نمط الحياة الأخلاقية"[98] وانطلاقا من هذا الواقع الذي شهدته الفترة المسيحية، اختفى الغلام كموضوع للَّذة، هذا ما انعكس على غيابه عن الخطاب الفلسفي.

إنَّ المحطَّات التي توقّف عندها "فوكو" في دراسته للأخلاق الغربية، بدءا من الحضارة اليونانية الكلاسيكية، مرورا بالعصر الإمبراطوري، ثم الأخلاق التي سادت في الفترة المسيحية، ببيان مدى التَّغيرات التي مرَّت بها التجربة الأخلاقية الغربية، كان الهدف من ورائها الحفر وراء الاستراتيجيات السلطوية المعرفيَّة، التي أدَّت إلى تَغيُّر مقولة فهم الذات، أو حقيقة الذات من مرحلة لأخرى؛ حيث يرى "فوكو"، أنَّ الهدف من سلسلة دراساته حول الأخلاق-إرادة المعرفة، استعمال اللذات، الإهمام بالذات- هو توضيح "التَّغيُّرات التي حصلت تحت القوانين والقواعد، في أشكال العلاقة بالذات، وفي ممارسات الذات المرتبطة بها، إنَّه تاريخ لا للقانون الأخلاقي، بل للذات الأخلاقية"[99]، تلك الذات التي اعترتها تحوُّلات شتَّى، من مرحلة لأخرى، فبينما كان الاهتمام الأكبر في المرحلة الكلاسيكية بكينونة الذات، بعيدا في ذلك عن كلِّ أنماط التَّدجين وتقييد الحريات، فالاهتمام الإغريقي كان مُنصبًّا بالأساس على الانشغال بالذات، الذي يُعَبَّر عنه في اللغة اليونانية(épimléia héautou).

فقد رأى "فوكو"، أنَّ كلمة" "الايبيميليا" قوية جدا في اللغة اليونانية، وتعني العمل والمثابرة والحماس من أجل شيء ما"[100]؛ ومن هذا المنطلق، كان معول الحفر الفوكوي مُتَّجها صوب الإتيقا، مُؤوِّلا مختلف الممارسات والقوانين التي حُوصرت بها الذات، ونُمِّط بها السلوك، تحت قواعد غالبا ما تتَّخذ بعدا دينيا تيولوجيا، كما هو الحال في المرحلة المسيحية، حيث يُعزي مختلف المؤرِّخين إلى أنّ أصل الأخلاق الغربية، يَرجع إلى الدِّيانتين اليهودية والمسيحية، إلَّا أنّ "فوكو" يُسقط هذه الأقنعة، ويكشف ضبابيَّة هذا التَّصوُّر؛ إذ يرى أنَّه عادة ما تُعزى الممارسات الزُّهدية إلى الديانة المسيحية، حيث يقول: "إنّ المسيحية تُتَّهم عموما بأنَّها عَوَّضت نمطا حياتيا إغريقيا رومانيا متسامحا بشكل كافي، بنمط حياتي تقشُّفي يتميَّز بسلسلة من التَّخلِّيَّات والتَّحريمات

---

[98] – ميشيل فوكو، الإهمام بالذات، المصدر السابق، ص 132.

[99] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 84.

[100] – المصدر نفسه، ص 85.

والممنوعات، لكن أن نلاحظ أنَّ الشعوب القديمة في هذا النشاط التي تمارسه الذات على نفسها، قد طوَّرت عددا من ممارسات التقشُّف التي أخذها المسيحيون عنها مباشرة"[101].

وبناءا على هذا، لا يمكن دراسة تاريخية الأخلاق، بالنظر إليها على أنَّها تاريخ قطائع لمنظومات أخلاقية، لأنَّ القرائن التَّاريخية، تُثبت أنّ الأخلاق المسيحية اتَّخذت المرحلة اليونانية الكلاسيكية قاعدة لها مع بعض التَّعديل؛ ولهذا الشأن، لا يمكن دراسة الأشكلة الأخلاقية للرغبات بربطها بالقمع، حيث يصرِّح "فوكو": "ليس المنع إذن هو ما يُمكِّننا من الإحاطة بصيغ الأشكلة"[102]؛ وهذا ما لمسناه من خلال تحليلية السلطة في إرادة المعرفة، حيث يرفض "فوكو" تماما تلك المقولة التي وَجَّهت مختلف الدراسات السلطوية، وهي الفرضية القمعية، التي يوجِّه لها نقدا لاذعا، ولأجل هذا، لا يمكن دراسة مسألية الأخلاق في علاقتها بالرَّغبة، انطلاقا من التَّحريم أو الإباحة، لأنّ "الجنسانية ليست مجرَّد ثابت (invariant) في علاقة بشكل عام للمنع، بل تتشكَّل تاريخيًّا في تكوينات خصوصية، يمكن تفكيكها من خلال شبكة المعارف والسلطات المسخَّرة لإدارة السُّلوك"[103]، فقد أصبحت الذات تُسيَّر من طرف مختلف الأدوات السلطوية المعرفية؛ فعلى العكس من اليونان القدامى الذين اهتموا بالذّات، ذاتا يُمكنها أن تعيش وجودها، وتجعل منه فنًّا عن طريق انشغال الذات بذاتها، لكن في واقع الأمر، سيتغيَّر الوضع بكثير فيما يخصُّ الذات الحديثة، التي خطّت الأنوارية أهمَّ معالمها؛ وأهمُّ نتيجة لهذا التحوُّل فيما يرى "فوكو": "هو وضع الذات في خدمة سلطة رعويَّة ما، طالما أنَّ الانشغال بالذات(épiméléa héautou) تَحوَّل بالأساس إلى الإنشغال بالآخرين(épimélia ton)"[104].

فقد شكَّلت الكنيسة المعلم الأساسي الذي بواسطته تتعرَّف الذات على ذاتها، وبهذا الشَّكل تناثرت أشلاء الذات على المسطَّحات الخطابية التي أرستها الكنيسة، وبقيَّت متأرجحة من خطاب لآخر، دون أن تُدرك وجودها الحرّ، داخل الشَّبكة السلطوية التي فرضت قيودها على الإنسان؛ واستنادا لهذا الواقع السلطوي، يُمايز "فوكو" بين الأخلاق(Les Morales) كمنهج من القوانين

---

[101] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 87.

[102] – المصدر نفسه، ص 107.

[103] – عبد العزيز العيادي ، ميشيل فوكو –المعرفة والسلطة–، المرجع السابق، ص ص 103-104.

[104] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 96.

والقواعد المفروضة، والآداب، أو فنُّ التَّعامل(èthique)، ولهذا الشَّأن كان التَّوجُّه الفوكوي نحو دراسة الجوهر الخلقي، بمعنى دراسة "الطَّريقة التي يجب أن "نتصرَّف" بها –أي الطريقة التي يجب أن نُكوِّن بها أنفسنا بأنفسنا كذات أخلاقية فاعلة"[105] قبل أن تعتريها مجموعة القوانين القهريَّة، التي تفرض نمطا سلوكيا مُحدَّدًا، يجعل من الذَّات تفقد كينونتها وتذوب في خطاب الإكراه؛ فالأخلاق التي يتصوَّرها "فوكو"، ليست هي تلك الأخلاق الكانطية المبنية على مبدأ الكونية(Universelle)، القائمة بالأساس على مجموعة من المسلَّمات الميتافيزيقية(الحرية، خلود النفس، وجود الله)، تفرض على الفرد أنماطًا سلوكية سابقة عليه، ضمن نسقية الأوامر القطعية، من مثل: "افعل تبعا للقاعدة التي يمكن في عين الوقت أن تبني ذاتها في قانون كلي"[106]؛ فالقانون الكلِّي في هذه الحالة، إشارة إلى الذات الواعية، التي تستطيع أن تعي ذاتها بذاتها، استنادا للجوهر العاقل الذي يُميِّزها، والأمر نفسه ينطبق على ديكارت ومختلف فلاسفة الحداثة الأوروبية، الذين أرسوا دعائم نسيان الوجود بالمعنى الهايدغري، لأنّ كل المنظومات الأخلاقية، بُنيَّت على أسس ميتافيزيقية لا واقع فيها، وفي هذه النقطة نجد التقاء المبيانين الفوكوي الهايدغري، الذي اعتبر أنَّ الميتافيزيقا هي نسيان للوجود، أو ضياع الذات بين مقولاتها.

اتَّجه "فوكو" في أعماله الأخيرة إذا، نحو دراسة تكنولوجيا الذات، للكشف عن مختلف التَّجاوزات السُّلطويَّة المعرفيَّة التي مُورِست ضِدَّها، مُعتمدا على الحفر الأركيولوجي والتَّأويل الجينيالوجي، فهذه التِّرسانة من المناهج النَّقديَّة، سمحت لـــ"فوكو" بإعطاء تصوُّر يُمكن القول عنه أنَّه مغاير لباقي الدِّراسات، تحقيق أو تكملة للمشروع الذي افتتح بوابته نيتشه في تحليليَّة الذات، حيث يرى "فوكو": أنّ " "تكنولوجيا الذّات" ميدان شاسع ومعقد جدًّا يجب التَّأريخ له"[107]. وبالفعل أرَّخ له عن طريق تصوُّر متميِّز للأخلاق التي يجب أن تعيشها تلك الذات التَّائهة بين أوامر سلطوية، تختلف مصادرها من خطاب لآخر؛ ويمكن القول أنَّ تحليل "فوكو" للأخلاق الغربية، اتَّسم بأربعة خصائص أساسية هي:

---

[105] – ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، المصدر السابق، ص 21.

[106] – إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، (تر: محمد فتحي الشنيطي)، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1969، ص 141.

[107] – ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، المصدر السابق، ص 93.

اتَّجه اهتمام "فوكو" نحو الجوهر الإتيكي، بمعنى ذلك الجزء من الذات الذي يَتَحدَّد من خلاله كيفيَّة التَّعامل والتطبيق على أرض الواقع؛ وهذا ما جعل منه يرى ذلك التَّمايز القائم بين الأخلاق الإغريقية الرومانية، عن الأخلاق المسيحية والمعاصرة، التي طَوَّقت الذات بشبكيَّة أوامرها.

ويَتَبيَّن جوهر الأخلاق الثاني، أنَّه يتشكَّل من خلال طريقة التَّعامل أو فنُّ العيش، بعيدا عن مختلف التَّشريعات التي تضبط السلوك بمعايير مختلفة، لأنّ الجوهر الأخلاقي يَتَحَدَّد في كونه يتعلَّق بالذات بالدَّرجة الأولى؛ إضافة إلى الإهمام بالذات، دون الخضوع إلى المقتضيات السلطوية، كما هو الحال في الفترة المسيحية، والزُّهدية المُقَنَّعة بالسلطوي، من خلال استثمار الاعتراف كآلية للتَّعرُّف على الذات؛ ولهذا يرى "فوكو" أنَّه على الذات أن تعيش زهدها هي، بالمعنى الجوهري للكلمة.

وآخر مظهر للأخلاق التي تَصَوَّرها "فوكو"، يتمثَّل في تحديد الذات أهدافها التي تصبو إليها، بمعنى أنَّ الذات تعيش حرِّيتها في اختيار ما بدا لها من سلوكات.[108]

[108] - Arnold I Davidson, Archéologie, Généalogie, Michel Foucault lectures critique, opcit, p-p 251-252.

خاتمة

خـــاتـــمة:

السَّواء، من منطلق أنَّ مختلف ما قدَّمه من أطروحات، كانت إلى وقت قريب بعيدة عن المجال الفلسفي؛ وأهمُّ ما قدَّمه "فوكو"، يتمثَّل في الأشكلة المُتميِّزة لمجموع المشكلات التي طالتها ماكينة العقل الفوكوي، عن طريق المنهجية المُتميِّزة في قراءة الخطاب وتحليله وبمعنى أدقّ، نقد الخطاب ووصفه؛ فمن خلال المقاربة المنهجية التي حاولنا القيام بها، حول منهجية الحفر الأركيولوجي التي أسَّس لها "فوكو"، يُمكننا القول بأنَّها أهمُّ محور في مسيرته الفلسفية، وخصوصا بعد اللَّغط والجدل الذي صاحب مقولة أفول الذات، التي أعلنها "فوكو" في خاتمة "الكلمات والأشياء"، ولهذا صُنِّفت الأركيولوجيا ضمن تيار فلسفة موت الإنسان، على غرار "هايدغر" و"ليفي ستروس"، ومختلف أقطاب الفلسفة النقدية المعاصرة.

وانطلاقا من هذا، تباعدت الآراء حول الفلسفة الفوكوية، بين منتقدين ومتبنِّين، وبعيدا عن لعبة التَّصنيفات والأحكام القيميَّة والمعيارية، وعن مختلف الأحكام التي أعطيت للإنتاج الفكري الذي قدَّمه "فوكو"، التي لا تهمُّنا في هذا السياق، بمعنى أنَّه لا يهمُّنا بيان أوجه النُّقص الذي اعترى الفكر الفوكوي، بقدر ما يهمُّنا التَّحليل المعمَّق للفتح الأركيوجينيالوجي الذي قام به "فوكو"؛ فقد استطاع عن طريق منهجيته المستحدثة، أن يخرج بالفلسفة من تلك الدائرة الضَّيِّقة، التي رهنتها وأسرتها خلف قضبان النسقية الميتافيزيقية، فقد اجتُثَّت الفلسفة من متاهات الميتافيزيقا؛ إذ لم تعد مع "فوكو" دراسة للوجود بما هو موجود، كما أصَّلت لذلك الفلسفة الأرسطية، ولم تعد أيضا غارقة في لجج الميتافيزيقا الثَّاوية بين ظلمات الحقيقة باختلافها؛ فبعد التِّيه والضَّياع الذي مُنِيَت به الفلسفة بين مقولات النسق الميتافيزيقي، وبالضبط المثالية الألمانية، التي اختتم بنيانها "هيجل"، ستغدو مع "فوكو" سفرا في التاريخ، ليس سفرا إلى بدايات ربَّما زُيِّفت حقيقتها وضاع أصلها، بل إنَّه سفر بين أطلال الحقيقة التي ترسَّخت كمعتقدات وثوابت، فرحلت الفلسفة مع "فوكو" إلى زوايا المارستان والمستشفى والسجن، ومختلف المؤسسات التي تُبَلور خطاب الحقيقة؛ وعلى حد قول "جيل دولوز"، أنَّ الفلسفة الحقَّة، تلك التي نجدها داخل المدن والشوارع، فثمَّة المناخ الخصب لإنتاج الخطاب والتَّأصيل لحقيقته.

استطاع "فوكو" إذا، أن يعيد للفلسفة وهج التَّساؤل غير المحدود، بإحياء ملكة الحسِّ النقدي في أهمِّ المسلمات التي بُنِيت عليها الحداثة الغربية، ألا وهي مسلَّمة اللُّوغوس، غير أنَّه لا ينبغي أخذ مفهوم النقد من جانبه السلبي فحسب، لأنَّ النقد الذي حمل لواءه مختلف الفلاسفة المعاصرين، "يعني التحليل، وبيان المكوِّنات، وبيان الحدود"[1]؛ بمعنى أنَّه نقد داخلي للإرث الحضاري المتراكم عبر حقب التاريخ المختلفة، كما هو الشَّأن بالنِّسبة لـــ"كانط" ، الذي تناول العقل الغربي بالنَّقد والتَّحليل في أبعاده المختلفة، بدءا من نقد العقل العملي، العقل الخالص، وملكة الحكم؛ ومن هذا المنطلق، فإنَّ مفهوم النَّقد الذي نجده في الفكر الغربي المعاصر، يُعتبر بمثابة هدم من أجل إعادة البناء، وإذا ما أتينا لمقاربته في اللغة العربية، لوجدنا أنَّ النقد قد يحتمل مفهوم التَّقويم بعد الاعوجاج، الذي يعتري نسقا ما بعد استنفاذ كل مقولاته، أو القيام بتجاوز لابستيمي مُعَيَّن، نظرا لكونه لم يعد يُحقِّق التَّوافق مع المرحلة المستحدثة، وبالتالي وجب النقد والتَّمحيص في كل المنظومات التي خلَّفها، سواء معرفية أو قيميَّة أو سياسية، أو حتى عقائدية إن أمكن ذلك.

وهو الطريق ذاته الذي سلكه "فوكو" في مسيرته الفلسفية، فبعد التحليلات التي قمنا على امتداد صفحات البحث؛ يمكن القول أنَّ هنالك مفاهيم مركزية انبنت عليها الفلسفة الفوكوية؛ فالخطاب والسلطة، وما تمخَّض عنهما من مفاهيم، كالجسد، التَّدجين، التَّذويت، الرَّغبة، الجنسانية ...الخ، تعتبر الإفرازات الأساسية لمسيرة النقد التي أقامها "فوكو" من خلال الأركيولوجيا؛ فقد حاول أن يُؤَسِّس لمشروع نقدي لمختلف المجالات التي أبدعتها الحضارة الغربية على مرِّ العصور، ساعيا إلى مواصلة المسيرة التي افتتح بوابتها نيتشه عن طريق الجينيالوجيا، التي استلهمت "فوكو" منذ بداياته الأولى.

يبدأ المشروع الفوكوي بتجاوزيته لمفهوم الخطاب، فهو عند "فوكو" مجموع المنطوقات ذات استراتيجيات ومبادئ، التي تمثِّل الممارسات وتؤلِّف بانتظام موضوعات تتحدَّث عنها، فقد تجاوز "فوكو" بهذا الفلسفات السابقة عليه، فان كانت الفلسفة اليونانية بأقطابها على غرار سقراط، أفلاطون وأرسطو، قد درسوا الخطاب واعتبروه يتأسَّس بعيدا كل البعد عن الذات المفكرة، فكان نتيجة ذلك أن حُصر الخطاب بين جدران المعرفة، إضافة إلى المحاولة الألسنية في الابستيمي

---

[1] – الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من مفهوم غربي، (تر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2006م، ص 5.

الحديث، التي اتَّجهت إلى الدَّلالات النَّحوية والبلاغية التي يحتويها كل خطاب، بمراعاة القواعد اللغوية التي يتشكَّل منها، فقد كان لها الأثر البالغ في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية، حتى غدت موضة فكرية في زمانها، أضف إلى ذلك البنيوية وما أحدثته من تأثير من خلال ما قدَّمته من منهج في دراسة الخطاب، إلَّا أنَّ مُهِمَّتها انحصرت في تحليل البُنى والعلاقات الدَّاخلية التي تحكم الخطاب، محاولة منها لاستنطاق المالم يقل، أو المسكوت عنه.

غير أنَّ "فوكو"، رأى أنَّه من الضروري إعادة النظر في دراسة مختلف الخطابات التي أنتجتها الحداثة الغربية، بآليات أكثر صرامة، للكشف عن ماهية المنطوقات التي تأسَّست عليها، ومن هنا لم يقتنع "فوكو" أبدا بمختلف المنهجيات التي تناولت التُّراث الأنواري؛ فبالرَّغم من المحاولات النَّقدية التي حفلت بها الفلسفة الغربية، إلَّا أنَّه رأى فيها امتدادا للنَّسقية المنغلقة على ذاتها، وبالتالي كان هدفه يتمثَّل في الخروج من قبضتها، والسفر إلى أبعد الحدود في النقد والتحليل، فكما رأينا في الفصل الأول، أنَّ الهاجس الذي لازم "فوكو" هو كيفية الخروج عن البراديغم الهيجلي؛ ومن هنا كانت منهجية الحفر الأركيولوجي بمختلف آلياتها، هي السبيل إلى تحطيم القداسة التي طُبِعَت بها مختلف الأنساق التي فرضت نفسها على الساحة التاريخية؛ فاتَّجهت بذلك الأركيولوجيا للحفر في مختلف المفاهيم المتداخلة مع الخطاب، من قبيل السلطة ومختلف آلياتها واستراتيجياتها في تذويت الذَّات، وجعلها تخضع لمبدأ التَّطويع والفردنة؛ وهو ما لمسناه من خلال تحليل خطاب الجنون، وفك شفرة العلاقة القائمة بينه وبين مجموع الخطابات التي تأسَّست في ظلِّه كالخطاب الطِّبُّعقلي، مروراً بتحليل للخطاب الطِّبِّي، وما تمخَّض عنه من آليات سلطوية مستحدثة، مرتدية عباءة العلمية.

لعلَّ من أهم ما قدَّمه "فوكو" في مشروعة الفلسفي كتاب "الكلمات والأشياء"، الذي أعلن من خلاله موت الإنسان، غير أنَّ فكرة الموت هنا لا يجب أن تؤخذ على ظاهريتها، بل إنَّ "فوكو" قصد منها أفول المصداقية التي طالما حُظِيَت بها العلوم الإنسانية، واعتُبِرت معيارا مطلقاً لدراسة الذات، والوصول إلى حقيقتها واكتشاف كينونتها، سيلغي "فوكو" كل هذه المقولات، ويعتبرها من قبيل الوهم لا غير، وخصوصا عند تحليله لمسيرة المنظومة العقابية التي عرفتها الحضارة الغربية؛ إذ مثَّل مُؤَلَّف "المراقبة والمعاقبة"، حفرا تحت النُّتوءات التي خلفتها المنظومة العقابية، وكيف عملت على تطويع الذات، بدءاً من انضباطية الجسد عن طريق مختلف الاستراتيجيات السلطوية المنتهجة،

التي اعتَمَدَت على التَّنكيل بالجسد وإخضاعه لمختلف أنواع التَّعذيب، وصولا لتأسيس المؤسسة العقابية أو السجن، وكيف استثمرتها سلطة الإبستيمي الحديث في تمرير خطابها.

ستعرف النتائج التي توصَّل إليها "فوكو" في أعماله الأولى، منعطفا حاسما في مسيرته الفلسفية، فانطلاقا منها سيؤسِّس نظريته في السلطة، ليتجاوز من خلالها مختلف التَّصوُّرات التي رهنت المنطوق السلطوي في شكله المادي، بمقابلته بالدولة أو مختلف المؤسسات السلطوية؛ فالمزاوجة بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا، جعلت من "فوكو" يقدِّم مفهوما للسلطة تجاوز من خلاله مختلف المفاهيم التقليدية، جوهر هذا المفهوم، هو اعتبار السلطة مجموعة استراتيجيات، وعلاقات قوة متصارعة فيما بينها، تسعى جاهدة لتحقيق هدف الهيمنة والإخضاع؛ وبهذا الشكل، أخرج "فوكو" منطوق السلطوي من مجال **الماكرو/سلطة**، إلى **الميكرو/سلطة**، تلك الجاهزية التي تحيط بالذات في كل مكان، وهو ما اصطلح عليه "فوكو" بـــ"**تبعثرية السلطوي**"؛ وسيستثمر "فوكو" هذا التَّصوُّر في تحليليته لمختلف التجاوزات السلطوية التي عرفتها الحضارة الغربية، وبالخصوص مع ظهور ما اصطلح عليه بـــ"**السلطة الحيوية**"، فعن طريق هذه الجاهزية السلطوية، سيتغيَّر مجال العمل السلطوي، من ثنائية: **الذات/الجسد**، إلى: **الجسد/الحي**، فغدت السلطة الحيوية تنظر للذات في مستواها البيولوجي، فقد حطَّم "فوكو" بذلك، مختلف الاعتقادات الكلاسيكية للسلطة، فأنزلها من مستواها المادي الذي كانت فيه، إلى المستوى الخطابي.

لم يتوقف "فوكو" في تحليلاته عند حدود النظري فحسب، بل راح يُطبِّق منهجيته الأركيولوجية على مختلف الحقول المعرفية التي انبثقت منها مختلف الخطابات، وكان آخر ما قدَّمه، هو تحليليته للذات في إطار المنطوق اللَّذوي، مؤشكلا علاقة الخطاب الجنسي بالأخلاق، وربطه بمختلف الممارسات السلطوية؛ انطلاقا من مقاربة تاريخية لمختلف التَّصوُّرات التي صاحبت المنطوق الرَّغبوي، وهذا ما تبلور في رائعة الجنسانية بأجزائها الثلاث(تاريخ الجنسانية، استعمال اللَّذات، الإهمام بالذات)، حيث حلَّل من خلالها "فوكو" صيرورة المفهوم الجنسي في الحضارة الغربية منذ منشئها، فسافر بنا إلى الحضارة اليونانية، وكيف اعتمدت مبدأ **الإعتدال** في تنظيم الحياة الجنسية، رابطا خيط التحليل بالتَّغيُّرات التي عرفتها الجنسانية في العهد الروماني، إذ بيَّن أنَّ منطوق الجنسانية بقي محافظا على وهج اعتداليته، على الرَّغم من بعض التَّشديد والضبط؛ غير أنَّ المنعرج الحاسم في تاريخية اللذة، هو ما سيحدث مع قدوم الرَّعوية الكنسية، ومختلف التَّشريعات التي حملتها بدعوى

المقدس، فاستندت إلى قواعد تيولوجية إلى تأصيل المنطوق السلطوي في النسيج العام للمجتمع، وأهمُّ نتيجة يتوصَّل إليها "فوكو" من خلال تحليليته، أنَّ **فن الوجود** أو **فنَّ العيش**، أهمَّ ما أبدعته الحضارة اليونانية في تنظيراتها للذات، وهو ما يُفْتَقَدُ بالنِّسبة للذات الحديثة والمعاصرة، التي أُسِرَتْ على حدِّ تعبيره، بين مقولات الخطاب السلطوي، فاجتُثَّت الكينونة وضاعت، بدعاوى علمية تارة، ودينية تارة أخرى.

مختلف هذه النتائج، هي أهمُّ ما قدَّمه "فوكو" طيلة المسيرة الفلسفية، فغداة وفاته سنة 1984م، اعتُبِرَ أهمَّ الحلقات الفلسفية في الحقبة المعاصرة، صحيح أنَّ "هايدغر" يعتبر هرما شامخا من أهرام الفكر الغربي، والأمر نفسه بالنسبة لـــ"دولوز"، وهو الذي قال عنه "فوكو"، بأنَّ العصر القادم سيصبح دولوزيا، والشَّأن نفسه بالنسبة لـــ"ديريدا" و"بطاي"، وكل فلاسفة التَّيار النيتشوي؛ إلَّا أنَّ "فوكو" يعتبر بحق، علامة فارقة في مجال النقد الذاتي، كيف لا وهو من أعلن نبأ وفاة أسطورة العصر الحديث، ضاربا عرض الحائط مختلف الانجازات التي طالما تبجَّحت بها الحداثة الأوروبية، إضافة إلى أنَّ ما جعل "فوكو" يتميَّز، هو عدم ادِّعائه البحث عن الحقيقة، بمعنى أنَّه لا يتلفَّظ بالخطاب، بل إنَّه مراقب، مُحَلِّل وناقد، متفحِّص لكل ما يدور في الساحة المعرفية. فقد صرح بأنَّه يجِّذ أن يكون فجوة في مجرى الخطاب فقط، مُؤرِّخا لتجاوزاته التي تطال الذات، فان كان المُصنِّفون يرون بأنَّ "فوكو" يُمثِّل أحد أهم تيارات فلسفة موت الإنسان كما سبق ذكره، فإنَّنا نقول ربَّما انَّه غير ذلك، بمعنى أنَّ "فوكو" هو فيلسوف الثورة ضد كل القيود، إنَّه فيلسوف الحرية في مستواها الإتيكي، لا المستوى الميتافيزيقي كما نَظَّر لها "سارتر" أو "سبينوزا" أو "كانط".

هذا التَّميُّز الفوكوي، لم يكن حدثا عابرا في مجرى التاريخ، بل إنَّ الخطاب الأركيولوجي الذي أسَّس له "فوكو"، سيغدو قدوة العلوم الإنسانية في تحقيق الدقة واليقين إضافة إلى الجرأة أو لنقل الوقاحة اللازمة كما اصطلح عليها نيتشه ذلك، عن طريق التَّبنِّي المطلق لمجموعة من الفلاسفة والمؤرخين لمنهجية "فوكو" في تحليل الخطاب، فقد كان الأثر الفوكوي في جانبين، سلبي وايجابي، هذا ما نلمسه من تأثُّر مجموعة معتبرة من المفكرين المعاصرين، سواء في المشهد الثَّقافي الغربي أو العربي.

ومن أهم الفلاسفة الذين تعارضت آراؤهم مع الرُّؤى التي أتى بها "فوكو"، نذكر "يورجن هابرماس"، وبالخصوص في مسألة السلطة؛ حيث رأى "هابرماس"، أنَّ المفهوم الفوكوي للسلطة

يكتنفه نوع من الغموض، بداية بتغييب الأصل التاريخي المفهومي للسلطة، وهذا ما أدى إلى استخدام مقولة السلطة بطريقة غامضة، فمن جهة تبدو هذه المقولة بريئة براءة الوصف، وتستخدم في تحليل تجريبي لتقنيات السلطة، على طريقة السوسيولوجيا الوظيفية، ولكنها من جهة أخرى، تحتفظ من "أصلها الخلفي" بدلالة التكون، فتسم التحليل التجريبي بسمة معنى نقد العقل، وعندئذ تضمن للتاريخ الجينيالوجي ميزة كشف القناع"[2]

أمَّا في الفكر العربي المعاصر، فقد كان "فوكو" حاضرا بقوة في مختلف المشاريع النَّهضوية المعاصرة، فما قدَّمته الأركيولوجيا من جرأة على مستوى النقد، كان محلَّ تَأثُّر في المناخ الفكري العربي، وخصوصا الإقصاءات التي قام بها "فوكو"، فيما يخصُّ المُؤَلِّف والقداسة التي تُحاط بها النصوص، إذ تعتبر من أهمِّ الحواجز الإبستمولوجية التي عانى منها المفكرون العرب، بحكم المقدس الذي لا يطاله التحليل إلَّا وفق مقتضيات واعتبارات واضحة، أو لنقل نسقية ترهن مختلف المشاريع التَّحديثية في مقولات الثَّبات؛ فكانت الأركيولوجيا بمثابة المعبر الآمن الذي يُحقِّق النَّقلة، أو القفزة عن مختلف تلك السلطات التي يمارسها النص على الذات؛ ومن أهمِّ المشاريع التي يمكن ذكرها في هذا السياق، ما قام به "إدوارد سعيد" في كتاب "الإستشراق"، فقد كان نقدا ذاتيا للمنظومة الفكرية العربية، فعلى عكس مفكري الحداثة العربية، التي يطال نقدها دائما الغرب، كونه سبب التَّخلف والرجعية، سيحمل ادوارد سعيد مشعل النقد الذاتي، الممأسس على ضرورة تجاوزية مقولة الهوية والتُّراث، إلى غير ذلك من الخطابات الثَّاوية بين أحضان الميتافيزيقا، التي تعيش على وهم الماضي بنرجسية زائدة؛ وغير بعيد عن هذا، نجد "محمد أركون" و"نصر حامد أبوزيد" و"علي حرب"، الذين تحمَّسوا كثيرا للفلسفة الفوكوية، وراحوا يطبِّقون آليات المنهج الحفري في قراءة التُّراث العربي؛ فبالنسبة لـــ"أركون"، يمثِّل مشروعه النقدي حدثا بارزا في الساحة الفكرية العربية، بدءا بمؤلّفه "نقد العقل الإسلامي" وما تلاه من أعمال، التي اتَّجهت إلى النقد الداخلي، وضرورة إعادة النظر في المنظومة المعرفية والقيميَّة العربية، إضافة إلى "علي حرب"، الذي استلهم مفهوم المثقَّف كما نظَّر له "فوكو"، وراح ينتقد أو لنقل يصف حالة ووضعية المثقَّف العربي، ببيان أوجه القصور وأسبابها، التي أدَّت بالمثقف العربي للانغلاق على ذاته، بين جدران المكتبات وغبار أمَّهات الكتب، دون المشاركة الفعلية في صناعة الخطاب وبلورته في مستوياته المختلفة؛ غير أنَّ ما خلَّفته

[2]- السيد ولد أباه، الحقيقة والتاريخ لدى ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص 255.

الأركيولوجيا من أثار على البيئة العربية، سجَّله التاريخ كما سجَّل لسقراط شجاعته في سبيل الحقيقة، فلم تكن المغامرة التي قام بها "نصر حامد أبوزيد" لتمرَّ بسلام، بل كان نتيجتها التَّكفير علنا من قبل السلطة الدينية والقانونية، فالجرأة التي تميَّزت بها أطروحاته، كانت محلَّ نقد لاذع إلى درجة التَّكفير، وعلى حد تعبيره، غدا التفكير خطيئة لا تُغتفر في زمن التكفير.

إنَّ البحث في فلسفة "فوكو"، ليس بالأمر الهيِّن ، فالبحث في "فوكو" يعني التفكير معه، يعني الغرق بين حروف كلماته، يعني أن تعيش معه في الزوايا التي سكنتها الأركيولوجيا، صحيح أنَّنا حاولنا قدر المستطاع إنجاز مغامرة دراسة حول "فوكو"، وخصوصا حول المنهج، لأنَّه ليست هنالك دراسات كما سبقت الإشارة إليه في مقدمة البحث التي تناولت بإسهاب المنهج الفوكوي، إلَّا أنَّنا من خلال القراءة المتواضعة للأعمال الفوكوية، اتَّضح أنَّه ليس من السهل تحليل الأركيولوجيا بهذا القدر، وبالتَّالي انفتحت أمامنا مغاليق جدُّ هامَّة في الفكر الفوكوي، وخصوصا من الناحية المنهجية، وعلى سبيل الذكر لا الحصر، ذلك الخيط الرَّفيع المتين في الوقت نفسه، الذي يربط المبيانين الفوكوي الهايدغري، وطبيعة وحدود العلاقة التي تربط بين "فوكو" و"هايدغر"؛ وبالتَّحديد فيما يخص النزعة الإنسانية. إضافة إلى التحليل النفسي وتحوُّلاته من "فرويد" إلى "فوكو"، فهي إشكالية بالفعل تحتاج إلى نوع من البحث الأركيوجينيالوجي، نظرا لأنَّ "فوكو" في جلِّ أعماله تقريبا، لم يترك مجالا إلَّا وانتقد فيه مدرسة التحليل النفسي الفرويدية؛ كل هذه الإشكاليات وغيرها، تُعتبر فعلا مجالا شاسعا من الإشكاليات، التي تفتح أفق البحث الفلسفي والتاريخي، ونأمل أن نُحِيط بواحدة منها في بحوث مستقبلية.

يمكن القول إجمالا، أنَّه مهما اختلفت الآراء حول "ميشيل فوكو"، إن كانت إيجابا أو سلبا، إلَّا أنَّه سيضلُّ نقطة إبداع قصوى في تاريخ الفكر البشري عموما، وهذا ما تُثبته مجموعة النُّصوص الضَّخمة، والدراسات المتنوِّعة التي بحثت في فكره في مختلف الجوانب.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: قائمة المصادر باللغة العربية

1. ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، (تر: مطاع صفدي)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
2. ميشيل فوكو، استعمال اللّذات، (تر: جورج أبي صالح)، مراجعة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991م.
3. ميشيل فوكو، الإهمام بالذات، (تر: جورج أبي صالح)، مراجعة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.
4. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، (تر: مطاع صفدي)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
5. ميشيل فوكو، المراقبة و المعاقبة، (تر: على مقلد)، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
6. ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، (تر: سعيد بَنْكرَاد)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
7. ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، نظام الخطاب، (تر: أحمد السّطاتي وعبد السلام بنعبد العالي)، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008.
8. ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، (تر: سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2005.
9. ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، (تر: مصطفى المنساوي)، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الاختلاف، ط 1، 2006م.
10. ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس، (تر: الزواوي بغورة)، دار الطليعة بيروت، ط1، 2003.

ثانيا: قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

1. Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, édition, Gallimard, Paris, 1972.
2. Michel Foucault, Naissance de la Clinique, Ed PUF, 1963, Cérès édition, Tunis, 1995.

ثالثا: قائمة المراجع

01- المراجع باللغة العربية

1. إديث كريزويل، عصر البنيوية، (تر: جابر عصفور) ، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م.
2. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقيا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2، 2007م.
3. أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو-مسيرة فلسفية-،(تر: جورج أبي صالح)، مراجعة وشروحات، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.
4. إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، (تر: محمد فتحي الشنيطي)، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1969.
5. بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، (تر: محمد عبد الكريم الوافي)، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ط2.
6. بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج، (تر: وتقديم، إبراهيم فتحي)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1992م.
7. ثيوكاريس كسيديس، سقراط، (تر: طلال السهيل)، دار الفارابي، ط1، 1987م.
8. جاك لاكان، اللغة الخيالي والرمزي، إشراف مصطفى المنساوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.
9. جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1993م.

10. جون ستروك، البنيوية وما بعدها، (تر: محمد عصفور)، عالم المعرفة، المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 1996.

11. جيل دولوز، المعرفة والسلطة – مدخل لقراءة فوكو-، (تر، سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1987م.

12. الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من مفهوم غربي، (تر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2006م.

13. راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، د ط، سنة.

14. روى هاريس وتولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، (تر: أحمد شاكر الكلابي)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ج1.

15. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، القاهرة، 1976م.

16. الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001م.

17. الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000م.

18. الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.

19. سالم يفوت، سلطة المعرفة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2005م.

20. السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2004.

21. الطّاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1990م.

22. عبد الرزاق الدُّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر- ليفي ستروس- ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992.

23. عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، -مجاوزة الميتافيزيقا- ، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000.

24. عبد السلام بنعبد العالي، هيدجر ضدّ هيجل -التراث والاختلاف-، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006.

25. عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو-المعرفة والسلطة-، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، 1994.

26. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية - إشكالية التَّكوُّن و التَّمركز حول الذّات- ، المركز الثقافي العربي، ط01، 1997.

27. عدنان حب الله، التحليل النفسي من فرويد إلى جاك لاكان، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998م.

28. عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2005.

29. فرديناند دوسويسر، دروس في الألسنية العامة، (تر: محمد الفرماوي، محمد الشاوش، محمد عجينة)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982م.

30. فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة.

31. فريديريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، (تر: محمد الناجي)، إفريقيا للشرق، المغرب، 2006.

32. كريم متى، الفلسفة الحديثة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، 2001م.

33. كلود ليفي ستروس، الأنتربولوجية البنيوية، (تر: مصطفى صالح)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977م.

34. محسن صخري، فوكو قارئًا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

35. محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2007.

36. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2002م.

37. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1982.

38. محمد علي الكبسي، ميشيل فوكو، دار الفرقد، سورية، ط2، 2008م.

39. محمد علي الكردي، قضايا ووجوه فلسفية، بطاي- فوكو- ديدرو، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، بيروت، ط1، 1998.

40. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 1984.

41. محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2004.

42. مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

43. مطاع صفدي، إتيكا فن الوجود، مقدمة لكتاب إرادة المعرفة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

44. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

45. ول ديورانت، قصة الفلسفة، (تر: فتح الله محمد المشعشع)، مكتبة المعارف، بيروت، ط6.

46. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، (تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005م.

47. يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م.

رابعا: المراجع باللغة الفرنسية:

1. Angèle kremer-marietti, Michel Foucault et L'archéologie du savoir, édition Seghers, Paris, 1974.
2. Arnold I. Davidson, Archéologie, Généalogie, Ethique, in Michel Foucault lectures critique, (traduit de L'anglais: Jacques Colson), édition, universitaires, Paris, 1989.
3. Ian Hakin, L'archeologie de Foucault, in Michel Foucault Lectures Critique, (traduit de L'anglais: Jacques Colson), edition, universitaires, Paris, 1989.
4. Jean Piaget, le structuralisme, P U F, 4ème édition, paris, 1970.
5. Richard Rorty, Foucault et l'épistémologie, in Michel Foucault lectures critique, (traduit de L'anglais: Jacques Colson), édition, universitaires, Paris, 1989.

خامسا: القواميس با للغة العربية:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997م.

2. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، (تر: خليل أحمد خليل)، م2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.

سادسا: القواميس باللغة الفرنسية

1. Dictionnaire de philosophie, la rousse, librairie la rousse, paris, 17 rue du Moutapornasse, 1964.
2. Paul faulquie avec la collaboration de roymoud, sairit, dictionnaire de la langue philosophique, presse universitaire de France, paris, juin 1962.

سابعا: المجلات

1. عبد الرحمان التليلي، فوكو: الحفريات منهج أم فتح في فلسفة؟، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002.

2. فؤاد زكريا، حوليات كلية الأدب، الجذور الفلسفية للبنائية، جامعة الكويت، الرسالة الأولى، 1980م.

3. هاشم صالح، ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984م.

ثامنا: الويبولوجيا:

1.COMPRENDRE Michel FOUCAULT, Revue Sciences humaines, novembre 1994 http://perso.guetali.fr/castjpau/resscom/foucault.htm#2 "consulter le :30/11/2010.

2- www.wikipédia.org

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

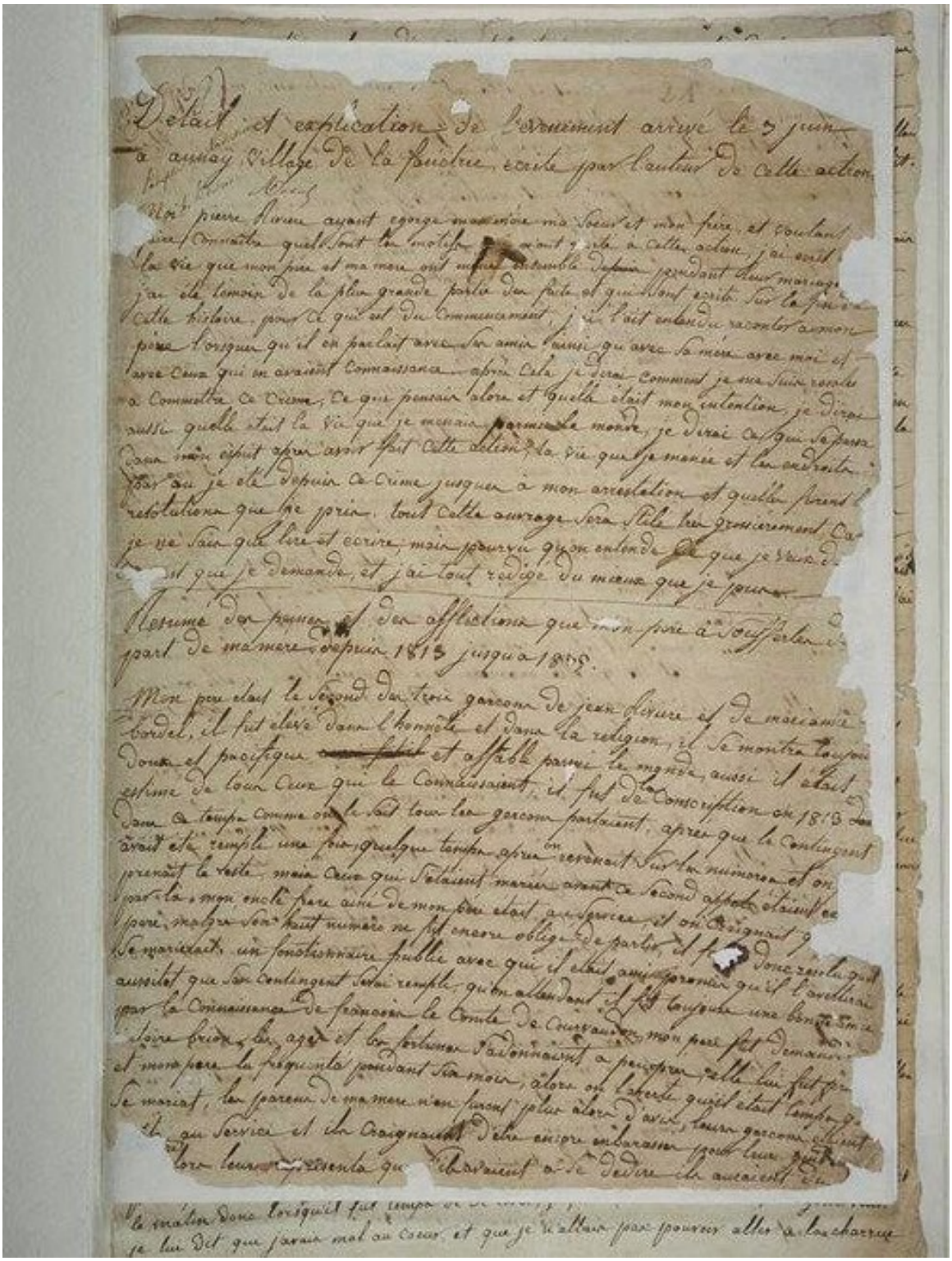
العنـــــــوان	الصفحة
مقدمة	02
الفصل الأول. في مفهوم المنهج وعلاقاته	
أولا: في مفهوم المنهج	10
1- في مفهوم المنهج	10
ثانيا: في علاقات المنهج	12
أ- المنهج والنظرية	12
ب- المنهج ونظرية المعرفة	13
ج- المنهج والمذهب	14
د- المنهج و الإبستيمولوجيا	15
ثالثا: تعدّد المناهج الفلسفية	16
1- الفلسفة اليونانية	16
أ- سقراط	16
ب- أفلاطون	17
2- الفلسفة الحديثة	18
أ- رونييه ديكارت	18
ب- إيمانويل كانط	19
3- الفلسفة المعاصرة	20
أ- المنهج الفيومينولوجي	21
رابعا- "ميشيل فوكو" وتجاوز المناهج الفلسفية	22
1- الاقتداء بعلمية النتائج	23
2- تقويض أو مجاوزة الميتافيزيقا	25

الفصل الثاني. الأركيولوجيا: المفهوم، الأصول والآليات	
أولا- في دلالة الأركيولوجيا والخطاب	29
1- في دلالة الأركيولوجيا	29
2- في الفرق بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار	32
3- في دلالة الخطاب	37
ثانيا- أصول المنهج الأركيولوجي	41
1- فوكو بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا	41
2- فوكو والبنيوية	46
أ- فيرديناند دوسوسير	48
ب- الأنتربولوجيا البنيوية (كلود ليفي ستروس)	51
ج- جاك لاكان وبنيويَّة الذَّات	54
3- الجنون واللغة	59
4- اللغة والخطاب الطبي	62
5- اللغة بين الكلمات والأشياء	65
أ- عصر النهضة وابستيمية التَّشابه	67
ب- العصر الكلاسيكي والقطيعة اللغوية	69
ج- الإبستيمي الحديث وأفول الإنسان	73
ثالثا: آليات النقد الأركيولوجي	78
1- الندرة	83
2- تحليل العبارة في خارجيتها	85
3- مبدأ التراكمية	86
4- القبلي التاريخي	88
الفصل الثالث. تطبيقات الأركيولوجيا	
أولاً- نحو أركيولوجيا للجنون	93
ثانيا- أركيولوجيا الخطاب الطبي	106

ثالثا- أركيولوجيا المنظومة العقابية	109
1. إنضباطيَّة الجسد	109
2. من التعذيب إلى العقاب	112
3. السلطة البانوبتيكية (الشُّمولية)	122
رابعا- تكنولوجيا السّلطة	125
1- كلاسيكية المفهوم السلطوي	127
2- تحليلية السلطوي	132
3- السلطة الحيوية	143
4- التَّواشج السُّلطوي المعرفي	146
الفصل الرابع: الجنسانية في أفق أركيوجينيالوجي	
أولا- الجنس وتقنيَّة الإعتراف	152
ثانيا- منطوق الجنسانية	159
ثالثا- جينيالوجيا الأخلاق	165
1- إستيطيقا الوجود	168
2- السلوك الجنسي: من ضبط النفس إلى ضبط الجسد	173
3- شبقيَّة الرغبة: من الزَّوجة إلى الغلام	176
4- الحبُّ في أفق أنطولوجي	177
خاتمة	190
قائمة المصادر والمراجع	198
فهرس المحتويات	206
الملاحق	210

الملاحق

الوثيقة الأصلية بخط "بيير ريفيير"



المخطط الهندسي للبانوبتيك: