



جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله  
Algiers2 abou al kacim saadallah  
كلية العلوم الإنسانية  
Faculty of humanities  
قسم الفلسفة  
Department of philosophy



الممارسة النقدية لدى ميشال فوكو وأثرها في الفكر العربي المعاصر

**The critical practice of Michel Foucault and its impact on  
Contemporary Arab thought**

أطروحة مقدمة للترشح لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف:

أ.د: عبد المالك عيادي

إعداد:

أشواق خنوس

أعضاء لجنة المناقشة

| الاسم واللقب          | الجامعة         | الصفة        |
|-----------------------|-----------------|--------------|
| أ.د/ عبد المجيد دهوم  | جامعة الجزائر 2 | رئيسا        |
| أ.د/ عبد المالك عيادي | جامعة الجزائر 2 | مشرفا ومقررا |
| أ.د/ حبيبة محمدي      | جامعة الجزائر 2 | عضوا مناقشا  |
| أ.د/ فهيمة بوحفص      | جامعة الجزائر 2 | عضوا مناقشا  |
| أ.د/ عبد الغني عليوة  | جامعة سطيف 2    | عضوا مناقشا  |
| أ.د/ عبد الكريم عنيات | جامعة سطيف 2    | عضوا مناقشا  |

السنة الجامعية: 2021 - 2022



جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله  
Algiers2 abou al kacim saadallah  
كلية العلوم الإنسانية  
Faculty of humanities  
قسم الفلسفة  
Department of philosophy



الممارسة النقدية لدى ميشال فوكو وأثرها في الفكر العربي المعاصر

**The critical practice of Michel Foucault and its impact on  
Contemporary Arab thought**

أطروحة مقدمة للترشح لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف:

أ.د: عبد المالك عيادي

إعداد:

أشواق خنوس

أعضاء لجنة المناقشة

| الاسم واللقب          | الجامعة         | الصفة        |
|-----------------------|-----------------|--------------|
| أ.د/ عبد المجيد دهوم  | جامعة الجزائر 2 | رئيسا        |
| أ.د/ عبد المالك عيادي | جامعة الجزائر 2 | مشرفا ومقررا |
| أ.د/ حبيبة محمدي      | جامعة الجزائر 2 | عضوا مناقشا  |
| أ.د/ فهدية بوحفص      | جامعة الجزائر 2 | عضوا مناقشا  |
| أ.د/ عبد الغني عليوة  | جامعة سطيف 2    | عضوا مناقشا  |
| أ.د/ عبد الكريم عنيات | جامعة سطيف 2    | عضوا مناقشا  |

السنة الجامعية: 2021 - 2022



Ministry of higher education and scientific research  
University of algiers2 abou al kacim saadallah  
Faculty of humanities  
Department of philosophy



The topic

**The critical practice of Michel Foucault and its impact on  
Contemporary Arab thought**

**A thesis submitted for obtaining a doctorate degree in the third phase  
specializing in the general philosophy**

**Under the supervision:**  
Prof. /Abdelmalek Ayadi

**prepared by student:**  
Achouak khanous

**Discussion Committee Members**

| <b>Name And Surname</b> | <b>University Institution</b> | <b>Adjective</b>          |
|-------------------------|-------------------------------|---------------------------|
| P.Dr/Abdelmadjid Dahoum | Algiers 2 University          | President                 |
| P. Dr /Abdelmalek Ayadi | Algiers 2 University          | Rapporteur and Supervisor |
| P.Dr Hbiba Mohamadi     | Graduate school Teachers      | Member                    |
| Dr. Fahima Bouhafs      | Algiers 2 University          | Member                    |
| Dr. Aliwa Abdelghani    | Sètif 2 University            | Member                    |
| Dr .Inayat Abdelkarim   | Sètif 2 University            | Member                    |

University year 2021 -2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى من قال فيهما المولى عز وجل:

﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

إلى من قال فيها المصطفى صلى الله عليه وسلم:

"الجنة تحت أقدام الأمهات"

إلى التي علمتني أن الحياة نجاح وأن

النجاح إرادة والدتي "مساعد"

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

# شكر وتقدير

الحمد والشكر أولاً للعليّ القدير الذي منّ علينا بالفهم والصّحة لإتمام هذا العمل

أتقدم بشكر خاص والجزيل إلى الأستاذ الدكتور: "عبد المالك عيادي" على توجيهاته الجمّة وتفضله الإشراف على هذا الموضوع.

ولا أنسى فضل كل من الدكتور "عمر بوساحة" والدكتور "عبد المجيد دهوم" على ما قدموه لي طيلة فترة التكوين

كما نتقدم بالشكر أيضاً للدكتور "زواوي بغورة" بجامعة الكويت

كما أتقدم بالشكر الجزيل أيضاً إلى أعضاء لجنة المناقشة.

كما أشكر كل من قدّم لنا الدعم مادياً أو معنوياً من قريب أو من بعيد.

# فهرس المحتويات

## فهرس المحتويات

إهداء

شكر وعرفان

01..... فهرس المحتويات

07..... مقدمة

## الفصل الأول

### حفريات في فلسفة النقد؛ الروافد والأصول المعرفية

14..... I- تاريخ فلسفة النقد؛ المفهوم والدلالة

14..... أولاً: مفهوم النقد

17..... ثانياً: الإغريق والتفلسف النقدي

23..... ثالثاً: الحداثة والتفكير النقدي

23..... 1- الحداثة بوصفها حدث

27..... 2- مدارات الذات والعقل واللاعقل في خطاب الحداثة

37..... II- أشكال النزعة النقدية في الفلسفة الغربية

37..... أولاً: النقد والتنوير عند كانط

44..... ثانياً: كانط ومساءلة الراهن

46..... ثالثاً: الجدل النقدي هيغل

49..... 1- الجدل منهج فلسفي

51..... 2- الجدل والعقل

53..... رابعاً: ملامح النقد عند ماركس

53..... 1- النقد النظري والسياسي

57..... 2- الجدلية المادية ونقد الاقتصاد السياسي

61..... 3- نقد الإيديولوجيا

63..... 4- الجدل الماركسي

66..... III- نيتشه بين النقد والتقويض



|         |                                               |
|---------|-----------------------------------------------|
| 66..... | أولاً: نيتشه مسارات نقدية.                    |
| 67..... | ثانياً: تقويض الحداثة.                        |
| 73..... | ثالثاً: نقد العقلانية والذات لدى نيتشه.       |
| 78..... | رابعاً: نيتشه من نقد الحداثة إلى نقد الحقيقة. |
| 80..... | خامساً: الجنيولوجيا منهج لنقد القيم.          |

## الفصل الثاني

### ميشال فوكو والثورة النقدية

|          |                                                       |
|----------|-------------------------------------------------------|
| 93.....  | I-فوكو الحدث                                          |
| 93.....  | أولاً: فوكو الفيلسوف المتعدد الأوجه.                  |
| 95.....  | ثانياً: في معنى البنيوية.                             |
| 96.....  | ثالثاً: البنيوية وأهم اتجاهاتها الفكرية.              |
| 96.....  | 1-البنيوية الأنثروبولوجية.                            |
| 100..... | 2-البنيوية والتحليل النفسي.                           |
| 103..... | رابعاً: خصائص البنيوية.                               |
| 106..... | خامساً: فوكو والبنيوية وما بعدها أية علاقة؟           |
| 112..... | II-الأركيولوجيا الانفضالية وتاريخية المعرفة           |
| 112..... | أولاً: مقارنة مفاهيمية.                               |
| 112..... | 1-المنهج الأركيولوجي.                                 |
| 114..... | 2-الدلالة المفاهيمية للمعرفة ونظرية المعرفة.          |
| 114..... | أ-لغة.                                                |
| 115..... | ب-الدلالة الاصطلاحية.                                 |
| 115..... | 3-الإبستمولوجيا والإبستيمي.                           |
| 119..... | ثانياً: الأركيولوجيا ومستويات المعرفة لدى ميشال فوكو. |
| 120..... | 1-الإبستيمي المعرفي لعصر النهضة.                      |
| 122..... | أ-التوافق.                                            |

|          |                                                  |
|----------|--------------------------------------------------|
| 122..... | ب-المنافسة                                       |
| 122..... | ج-القياس أو التماثل                              |
| 122..... | د-التعاطف                                        |
| 123..... | 2-الإبستيمي الفوكوي للعصر الكلاسيكي              |
| 128..... | 3-الإبستيمي الحديث (ابستيمية التاريخ)            |
| 133..... | ثالثاً: عدمية الإنسان ونقد العلوم الإنسانية      |
| 140..... | III-الأركيولوجيا وأنماط تشكل الخطاب              |
| 140..... | أولاً: مفهوم الخطاب ومستويات النقد اللغوي        |
| 142..... | ثانياً: الخطاب كممارسة                           |
| 143..... | 1- المنطوق <i>Enoncé</i>                         |
| 147..... | 2- التشكيلة الخطابية <i>Formation discursive</i> |
| 150..... | ثالثاً: مبادئ تحليل الخطاب                       |
| 150..... | 1-الندرة <i>Rareté</i>                           |
| 151..... | 2-الخارجية <i>Escteriorité</i>                   |
| 152..... | 3-مبدأ التراكمية <i>Accumulation</i>             |
| 153..... | 4-القبلي التاريخي <i>Apriori Historique</i>      |
| 153..... | رابعاً: الأسس النقدية للفلسفة الاجتماعية         |

## الفصل الثالث

### فلسفة الاختلاف وتطبيقات الانطولوجيا النقدية

|          |                                               |
|----------|-----------------------------------------------|
| 169..... | I-النقد والاختلاف                             |
| 169..... | أولاً: السلطة وتصوراتها في الفلسفة الكلاسيكية |
| 169..... | 1-مفهوم السلطة <i>Pouvoir</i>                 |
| 169..... | أ-السلطة النفسية                              |
| 169..... | ب-السلطة الشرعية                              |
| 170..... | ج-السلطة الدينية                              |

|          |                                                            |
|----------|------------------------------------------------------------|
| 171..... | 2- دور السلطة في بناء المجتمع من منظور فلسفي               |
| 175..... | ثانياً: السلطة وآليات الهيمنة                              |
| 175..... | 1- السلطة عند فوكو                                         |
| 179..... | 2- الهيمنة-المقاومة-الحرية                                 |
| 190..... | <b>II- مركزية السلطة وعلاقتها بالدولة</b>                  |
| 190..... | أولاً: أشكال فنون الحكم                                    |
| 191..... | ثانياً: السلطة الرعوية <i>Le pouvoir pastoral</i>          |
| 200..... | ثالثاً: السياسة الحيوية <i>Biopouvoir</i>                  |
| 209..... | رابعاً: الحكم الليبرالي والمجتمع المدني                    |
| 212..... | <b>III- تاريخية الآخرين في فلسفة الاختلاف</b>              |
| 212..... | أولاً: أركيولوجيا الصمت أو تراجيديا الجنون                 |
| 212..... | 1- الجنون والبحث عن الهوية المفقودة عبر العصور             |
| 216..... | 2- تجربة الجنون في العصر الكلاسيكي                         |
| 219..... | 3- العزل وميلاد الطب العقلي                                |
| 228..... | ثانياً: نظام الرقابة وتقنيات السلطة في مجتمعات الحداثة     |
| 228..... | 1- مساءلة الجسد                                            |
| 230..... | 2- من الجريمة إلى العقاب                                   |
| 232..... | 3- نشأة السجن وبداية عالم الإصلاح                          |
| 236..... | ثالثاً: جنيالوجيا الذات الغربية من الإيتيقي إلى الإستيتيقي |
| 236..... | 1- الدين كخطاب ثقافي                                       |
| 240..... | 2- ثقافة الذات <i>Culture de soi</i>                       |
| 244..... | 3- سؤال الذات وخطاب الجنس                                  |
| 248..... | 3-1- إيتيكا الذات                                          |
| 253..... | 3-2- الذات والحقيقة                                        |
| 254..... | 3-4- من المنعطف الإيتيقي إلى إستيتيكا الذات لدى فوكو       |

## الفصل الرابع

### التلقي الفوكوي في الفكر العربي المعاصر نماذج فلسفية

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| I- حضور فوكو في الخطاب العربي المعاصر أفكار ومفاهيم.....       | 264 |
| أولاً: فوكو والثقافة العربية.....                              | 264 |
| ثانياً: الجابري والعقل العربي.....                             | 268 |
| 1- قراءة التراث العربي.....                                    | 268 |
| 2- منهج الجابري في قراءة التراث.....                           | 275 |
| 3- القطيعة الابستمولوجية والمفاهيم المستعارة لفهم التراث.....  | 277 |
| 4- القراءات الإيديولوجية للتراث.....                           | 284 |
| ثالثاً: تطبيقات الجابري للمفاهيم الفوكوية.....                 | 290 |
| 1- النظام المعرفي عند الجابري (التصنيف المعرفي).....           | 290 |
| أ- البيان.....                                                 | 291 |
| ب- العرفان.....                                                | 296 |
| ج- البرهان.....                                                | 304 |
| II- العقل السياسي العربي واشكالية القيم من منظور الجابري.....  | 310 |
| أولاً: مظهرات العقل السياسي في فكر الجابري.....                | 310 |
| ثانياً: الجابري ومساءلة المنظومة القيمية في التراث العربي..... | 319 |
| III- النزعة النقدية لدى محمد أركون.....                        | 331 |
| أولاً: الأبعاد الفلسفية لنقد العقل الإسلامي في فكر أركون.....  | 331 |
| ثانياً: موقف أركون من السياسية.....                            | 346 |
| ثالثاً: ماذا عن العلمنة والتحديث اليوم؟.....                   | 349 |
| خاتمة.....                                                     | 353 |
| معجم الأعلام والمصطلحات.....                                   | 358 |
| قائمة المصادر والمراجع.....                                    | 366 |

مقدمة

## مقدمة:

ارتبط التفكير الفلسفي منذ القدم بالنقد، هذا ما كان حاضرا لدى فلاسفة اليونان خاصة مع أفلاطون، الذي وجه نقدا لاذعا للعديد من النظريات الفلسفية السابقة عليه، أما أرسطو كان على خطى أستاذه أفلاطون، فالنقد يعبر بشكل أو بآخر عن وعي الإنسان، بمعنى أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ للنقد لا لشيء سوى أن الفكر الفلسفي لا ينبع من العدم، بل مستمد من نظريات طرحت في وقت سابق عن الفيلسوف الحالي، بمعنى أن هذا الأخير ينطلق من ما قدمه السابقين عليه، لأن التفكير يعبر عن أزمة وفي حالة غياب العقل النقدي تنتشر الفوضى ويختل التفكير، فالعقل يصبح فاقدا لشريعته مثلما هو الحال في المجتمع الطبيعي، خاصة بعد سيطرة الكنيسة على العقل، مما جعل منه غائبا وفاقدًا لاستقلاليتته لكن لم يبق الوضع على حاله، فمع إمانويل كانط *Immanuel Kant* (1724-1804م) وعصر الأنوار تم تجاوز تلك الأزمة، بمعنى التفكير النقدي يعتبر مخرجا لكل قصور وعجز، وما بعد كانط ساهم جل الفلاسفة في بناء طرح نقدي على شاكلة فردريك نيتشه *Friedrich Nietzsche* (1844-1900م)، فردريك هيغل *Friedrich Hegel* (1770-1831م)، كارل ماركس *Karl Marx* (1818-1883م)، ميشال فوكو (1926-1984م) *Michel Foucault* وجاك دريدا *Jacque Derrida* (1930م-2004)، ناهيك عن المدرسة النقدية الألمانية بمختلف أجيالها، لكن لكل فيلسوف ما يميزه عن غيره، فما يجمعهم هو النقد، لأن الفيلسوف يسكنه القلق اتجاه الأحداث، بمعنى النقد يعبر عن التفكير في الوجود، هذا ما نجده عند الكثير من الفلاسفة على اختلاف مرجعياتهم الفكرية والإيديولوجية.

يعتبر النقد تفكير في العالم، وهو ما عبر عنه فيلسوف الهامش ميشال فوكو، حيث فكر في اللامفكر فيه، خاصة بعد الأحداث التي شهدتها أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، ففي هذه الفترة أصبح الإنسان مقولة فلسفية رائجة كما هو الحال عند الوجودية التي اهتمت بالحرية والمسؤولية، مبالغة في ذلك بشكل أو بآخر متغاضية عن مختلف ما أنجزه العلم، في هذه الفترة ظهرت البنيوية كتيار فلسفي جديد حاولت الاهتمام بالعلم فحلت كل من البنية والنسق والكلية محل الحرية والقلق الوجودي، ما ينبأ بأقول نجم الوجودية، ومن أشهر الفلاسفة آنذاك في الساحة الفرنسية ميشال فوكو، رغم رفضه القاطع للبنيوية.

واصل فوكو مسيرة النقد، من خلال منهجه الأركيولوجي، متجاوزا بذلك البنيوية، متطرقا لأرشيف الحضارة الغربية، مؤسسا لمشروعه الفلسفي، متمردا بفتح المجال لنقد مختلف مؤسسات السلطة، لإزالة الستار عن الحقيقة، مقتحما المسكوت عنه، خاصة بتطرقه إلى العقاب والجنس، فقبل فوكو لم يكن

بالإمكان التطرق إلى مثل هذه الإشكاليات لأنها تعتبر من التابو، لذا شكل النقد مقولة جوهرية لفلسفة فوكو، وعلى ضوء ذلك قدم مبادئ للمعرفة، لأن لهذا المنهج تأثير على العلوم الإنسانية.

يسعى فوكو إلى تصنيف المعرفة تاريخياً، مشيراً إلى كيفية تطبيق منهج نقدي لإشكال منهجي يتصف بالقطيعة والاتصال، على هذا النحو يقدم تصوراً ابستمياً له ما يميزه، بمعنى أن فوكو يقدم براديجم معرفي قريب لما قدمه توماس كوهن\* *T.Kuhn* (1922-1996م) متبنياً النزعة النقدية، خاصة أن ظهوره تزامن مع ظهور نقد التاريخانية والعلوم الإنسانية، مما دفعه للاهتمام بالتاريخ بنظرة نقدية.

يعطي ميشال فوكو أهمية بالغة للتاريخ، لأن الحضارة الغربية جعلت منه عاملاً أساسياً في بناء حضارتها، ففوكو على شاكلة الفلاسفة النقيدين، لكنه متميزاً عنهم بجرأته في قول الحقيقة، متطرقاً لقضايا طالما أرقته مرتبطة بالحقيقة، السلطة والسلوك الفردي ناقداً بنية العقل الغربي، مخترقاً حدود الفلسفة أركيولوجياً وجنيولوجياً، محطماً كل ما من شأنه أن يحد من حرية الإنسان، ناقداً البعد اللإنساني للعقل الغربي، بمعنى أن فوكو أسقط أفضة العقل الغربي، من خلال نزوله للواقع وكشف مختلف ممارسات الإكراه الجنون، الطب العقلي المراقبة، العقاب والجنس... الخ، فالجنون هو الوجه السلبي للعقل الغربي أما العقاب يعتبر تعدي على الذات الإنسانية، أما الجنس يعبر عن مدى توظيف السلطة للجسد الخاضع.

تتبع فوكو ثنائية المعرفة-السلطة بروح نقدية، جاعلاً من المجتمع الغربي موضوعاً لدراسته، متقبلاً عبر حقبة زمنية مختلفة، حيث تعبر هذه الثنائية عن بروز وسيلة جديدة للمقاومة على المستوى الفكري والسياسي، الفلسفة بالنسبة لفوكو تشخيص ونقد، بعيدة لكل البعد عن تلك المقولات المجردة مسألاً الحاضر، وكأنه يجعل من الفلسفة ترياقاً لمختلف المشكلات، بمعنى أنه لا بد من أن تلامس الفلسفة الحاضر الذي نعيشه للتخلص من مختلف الأزمات وتحقيق التقدم والابتعاد عن التتظير وفتح المجال للتطبيق، فالفلسفة ليست فكر وعقل فقط. لذا توجه فوكو نحو مسائل تقنيات السلطة ومؤسساتها، متجاوزاً الطرح الكلاسيكي الذي يربط السلطة بالممارسة السياسية والقانونية.

نجد للتفكير النقدي الفوكوي صدى واسع على معاصريه في الساحة الغربية والعربية، ما يدل على امتداد فكر فوكو على مستوى العديد من الثقافات العالمية، خاصة أنه درس وحاضر في العديد من الجامعات الغربية والعربية كجامعة 09 أفريل بتونس، وإلقائه لمحاضرة في جامعة بوفالو بأمريكا، فليس من الغريب أن تكون مفاهيم وأفكار فوكو حاضرة لدى العديد من المفكرين العرب المعاصرين كمحمد عابد الجابري محمد أركون... الخ، وهذا الحضور القوي لميشال فوكو في الثقافة العربية ليس له

\* - فيلسوف أمريكي، ولد سنة 1922، توفي سنة 1996، اهتم بفلسفة العلوم، عرف بكتابه بنية الثورات العلمية.

صلة بالتوجهات الإيديولوجية أو فكرية، ما يدل على ذلك مختلف الدراسات التي تناولت فكر فوكو، حيث نجد تباينا واضحا بينها فكل دراسة لها طريقتها في التعامل مع المفاهيم الفوكوية وتطبيقاتها، ما يشير إلى أن التفكير مع فوكو أو ضد فوكو في الفكر العربي المعاصر يخضع للنقدية والاختلاف والتواصل مع الآخر دون قيد مسبق.

الموضوع الذي نعالجه جاء في سياق البحث في الممارسة النقدية لدى ميشال فوكو وأثرها في الفكر العربي المعاصر، سعيا منا للكشف عن الرؤية النقدية على المستوى الغربي لدى مفكرنا ميشال فوكو، ومدى حضورها في الخطابات العربية المعاصرة، ووقع اختيارنا على مفكرين معاصرين في الفكر العربي الإسلامي تمثلا في شخص محمد عابد الجابري ومحمد أركون، حيث حاولنا الوقوف على كيفية تعامل الفكر العربي الإسلامي مع أفكار فيلسوف غربي قراءة وتأويلا.

نجد الجابري يسعى لبناء مشروعه النقدي، وهو ما يبدو واضحا من خلال أعماله الفكرية الموسومة بالعقل العربي، تكوين العقل العربي (1982) وبنية العقل العربي (1986)، والعقل السياسي العربي (1990) والعقل الأخلاقي العربي (2001) دون أن ننسى أعماله الأخرى التي كانت مدخلا لنقد العقل العربي، محاولا تخطي أزmate إيماننا منه أن النقد هو السبيل الوحيد لإيقاظ العقل من هذيانه، ولا يتحقق ذلك إلا بنقد مختلف طرق التفكير لتحقيق الحداثة المأمولة، في حين محمد أركون اتجه نحو نقد العقل الإسلامي لتحقيق الحداثة اليوم وهو ما تشير إليه أعماله النقدية الموسومة ب: من الاجتهاد إلى النقد العقل الإسلامي (1991)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (2012)، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام؟ (2009)، حيث عرف مشروعه النقدي بالإسلاميات التطبيقية، متجاوزا الطرح الكلاسيكي في تدوين التاريخ التقليدي والاستشراقي، موظفا مناهج متنوعة في العلوم الإنسانية على تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية.

النقد لا يمكن حصره حتى وإن حدثت قطيعة فكرية، لأنه في تجديد مستمر لمواكبته مختلف مظاهر التغيير، لأن تاريخ الفكر البشري في مجمله تاريخ للنقد، كونه أداة للانتقال من حقبة لأخرى وشرط من شروط الإبداع، هنا تكمن أهميته على الصعيد الفكر الغربي أو العربي، وبالحديث عن أسباب اختيارنا للموضوع فهي ذاتية بالدرجة الأولى، ارتبطت بالميل الذاتي للبحث في الفكر الغربي ومعرفة مدى حضوره في الثقافات الأخرى خاصة العربية الإسلامية منها، لما أحدثه العقل الغربي من ثورة فكرية على مستويات عدة، فكانت رغبنا في مدى معرفة تحقيق هذه الثورة، على وجه الخصوص الأركيولوجية النقدية من تقدم وانعكاساتها على الثقافة العربية الإسلامية والوقوف على الهوة الحاصلة بين العقل الغربي والعربي، أما السبب الموضوعي كيفية توظيف فوكو للنقد وتطبيقاته في الحضارة الغربية، خاصة



أن مشروع فوكو الفلسفي وصف بالحيوي كونه ناقدا للحاضر، وخلال معالجتنا للموضوع تبلورت لدينا عدة تساؤلات، على ضوءها تمكنا من صياغة الإشكالية العامة للموضوع، على النحو التالي: فيما تمثلت الممارسة النقدية في فلسفة فوكو؟ وما هي المعالم الكبرى التي بنى عليها مشروعه النقدي؟ وما تجلياتها في الفكر العربي المعاصر؟ هذه الإشكالية تتفرع عنها الأسئلة التالية:

كيف وظف فوكو النقد؟ ماهي حدوده وآفاقه؟ وما منزلة النقد الفوكوي في الفكر الغربي والعربي؟ وكيف أصبح فوكو مرجعا للعديد من الدراسات العربية في الفكر العربي المعاصر، خاصة لدى المفكرين الذين اهتموا بنقد العقل والتراث العربي؟ وهل من الضروري العودة للتراث لنقد العقل العربي؟ لمعالجة هذه الإشكالية لابد من الوقوف على العديد من القضايا والمسائل المرتبطة بالعقل وبنقد العقل، مما يستلزم الاستعانة بالمنهج التحليلي النقدي الذي يتوافق وطبيعة الموضوع، دون أن نقصي المناهج الأخرى خاصة التاريخية الذي كان حاضرا بشكل أو بآخر منذ بدايات تحليلنا لإشكالية الموضوع التي تتطلب الشرح والتحليل، وبما أن كل بحث أكاديمي له ضوابطه المنهجية قسمنا البحث لمقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

المقدمة تناولنا فيها السياق العام للموضوع وأهميته، مروراً بالدوافع التي على أساسها اخترنا الموضوع ووضحنا الإشكالية التي بني عليها البحث، ناهيك عن المنهج المتبع في تحليل الإشكالية إضافة إلى الصعوبات التي واجهتنا أثناء البحث، دون أن نغفل عن الإضافة التي تميزت بها الدراسة من وجهة نظرنا عن غيرها من الدراسات الأخرى المتوفرة، أما فصول الدراسة كانت على النحو التالي:

**الفصل الأول:** تطرقنا فيه للبناء المفاهيمي لإشكالية النقد، وإلى تاريخ فلسفة النقد منذ ما قبل سقراط مع الفلاسفة الطبيعيين الذين تجاوزوا الفكر الأسطوري، وصولاً إلى سقراط ومحاواراته التي دونها أفلاطون، محاولين توضيح مكانة النقد لدى فلاسفة الإغريق، وصولاً إلى الحداثة وما عرفت من حركات فكرية، موضحين مكانة العقل في الفكر الحداثي، كونه شكل انتصاراً للتفكير النقدي مع كانت، وعصر الأنوار الذي جعل من العقل شعاراً له، رافعا بذلك الوصاية على الإنسان، أما هيغل جعل من الفلسفة نقداً لمختلف رموز الثقافة الغربية ووعي ونقدي، في حين جعل ماركس من النقد مرتبط بتغيير الوضع الاجتماعي، أما نيتشه هدم بمطرقته النقدية كل تفكير نسقي.

**أما الفصل الثاني:** فقد تطرقنا بالدراسة والتحليل لفكر فوكو، موضحين منهجه في نقد الحضارة الغربية وعلاقته بالبنوية وموقفه منها، ناهيك عن مختلف الاتجاهات البنوية الرائدة في الفترة المعاصرة وأهم خصائصها، ثم تطرقنا للأركيولوجيا كمنهج استند إليه فوكو وعلاقته بمختلف المفاهيم التي طرحها، وقبل التطرق للتصنيف الفوكوي للمعرفة، سعينا لتوضيح معنى المعرفة والفرق بينها وبين نظرية المعرفة

والإبستمولوجيا، وبيننا التقسيم الفوكوي للنظم المعرفية انطلاقاً من عصر النهضة، العصر الكلاسيكي والعصر الحديث، كما تطرقنا لموقف فوكو من الإنسان ونقده للعلوم الإنسانية، وحضور أركيولوجيا التشكيلة الخطابية ومبادئ الخطاب ومختلف مستويات النقد اللغوي، دون أن نغفل عن منزلة النقد الاجتماعي لدى فلاسفة فرانكفورت وعلاقة الأنطولوجيا النقدية بالكانطية الجديدة.

**أما الفصل الثالث:** استنتقنا فيه الأنطولوجيا النقدية تطبيقاً ونقداً ضمن فلسفة الاختلاف، تطرقنا إلى السلطة حسب الطرح الكلاسيكي ودورها في تنظيم المجتمع، وبيننا مكانة السلطة لدى فوكو ومختلف آلياتها لفرض هيمنتها وعلاقتها بالمقاومة، هنا نجد فوكو قد أعجب لما شهده الشارع التونسي من مظاهرات ضد السلطة، حيث شارك في المظاهرات الفرنسية ماي 1968، كما حلل فوكو علاقة السلطة بالقانون، من خلال مختلف الممارسات السلطوية التي شهدتها العقل الغربي في إطار مؤسساتي، لما تشكل انعكاساً لمختلف فنون الحكم التي حللها فوكو تاريخياً، انطلاقاً من السلطة الرعوية منذ المجتمعات القديمة والسلطة الحيوية التي اهتمت بالفرد في العصر الحديث.

نجد لهذه الأخيرة -السلطة الحيوية-، حضوراً لدى الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين *Giorgio Agamben* (1942م) بما يصطلح عليه بالحالة استثناء والحياة العارية...، كما جعل من الليبرالية أداة ووسيلة لفنون الحكم، ويتطرق فوكو لقضايا المسكوت عنها كالجنون، العزل، الطب العقلي والعقاب، ومراقبة وميلاد عالم الإصلاح والجنس، عبر عصور مختلفة، معطياً أبعاداً لمختلف ما حظي به الإنسان الغربي من إقصاء، وأشرنا إلى الدين في الخطاب الفوكوي وتحولات فلسفة الذات لدى فوكو من الانهماك بالذات إلى الاهتمام بالذات والايثيقا الذات وخطاب الجنس، كما كان للفن نصيب لدى فوكو، من خلال ربط هذا الأخير بالوجود.

**أما الفصل الرابع:** خصصناه للتلقي الفوكوي في الفكر العربي المعاصر نماذج فلسفية، واكتفينا بمحمد عابد الجابري ومحمد أركون، حيث حاولنا رصد أفكار فوكو من خلال نقد الجابري لبنية العقل العربي، موضحين ذلك من خلال منهجه في قراءة التراث وتطبيقاته في تصنيف المعرفة لدى الجابري وموقفه من السياسة والقيم، أما أركون اهتم بنقد العقل الإسلامي موظفاً مختلف مناهج مابعد الحداثة فحاولنا توضيح كيفية تطبيق أركون لمنهج فوكو في نقد العقل الإسلامي.

أهم الدراسات التي اعتمدنا عليها:

- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992.

- الزواوي بغورة، الحداثة والتنوير موقف من الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009.
  - حسين موسى، فوكو الفرد والمجتمع، دار التنوير، المغرب، 2009، ط1.
  - عبد السلام حيدوري، فوكو وأنطولوجيا الحاضر من الانشغال الأنثريولوجي إلى الاطلاع الإيتيقي السياسي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2017، ط1.
- وما قدمناه كإضافة في هذه الدراسة في نظرنا، مقارنة لما تم تقديمه من دراسات منجزة حول فوكو تطرقنا لعلاقة فوكو بالنظرية النقدية، كون هذه الأخيرة مدرسة اجتماعية بالدرجة الأولى، خاصة من خلال توجيهها للنقد إلى النظام السلطوي القائم على تحويل المعرفة لخدمة السلطة، خاصة أن جل فلاسفة هذه المدرسة النقدية يجعلون من النقد وسيلة للتغيير، فاهتم هاربرت ماركيز *H. Marcuse* (1898-1979م) بإدراج المهمش في الفضاء الاجتماعي، وهذا ما سعى إليه فوكو، من خلال اهتمامه بالمهمشين أو كما يسميهم أطراف الحضارة الغربية، دون أن نغفل استناد هذه المدرسة على كانط، والذي خصص له فوكو فصلا في كتابه الكلمات والأشياء، كما علّق على نصه ما الأنوار؟ ناهيك عن ارتباط فوكو بالكانطية الجديدة المتمثلة في مدرسة مارلبورغ ومدرسة باون، خاصة بعد تعليقه على نصوص أرنتس كاسيرر الذي يعتبر أحد روادها.
- كما تطرقنا لمكانة الدين والفن عند فوكو، وهو ما كان غائبا في جل الدراسات التي اطلعنا فيها وأيضا تطرقنا إلى حضور فوكو لدى جورجيو أغامبين وجيل دولوز *Gille Deleuz* (1925-1995م)، لأن هذا الفيلسوف مميز بالنسبة لفوكو، حيث أثنى عليه من خلال قوله يوما ما سيكون العصر دولوزيا. وكأي بحث أكاديمي لا يخلو من الصعوبات، نذكر الصعوبات التي واجهتنا في نقاط:
- التطرق إلى تاريخ الفلسفة النقدية، حيث تكمن الصعوبة في الإلمام بكل جوانب تاريخ الفلسفة النقدية حيث ركزنا على حضور فلاسفة النقد في المتن الفوكوي.
  - تعقيد وتشعب الطرح الفوكوي، حيث اتسمت مفاهيمه بالتعقيد وهي ملاحظة يكاد يتفق عليها جل دارسي فوكو.
  - الفاصل الزمني بين كل فلاسفة النقد الذي شكل عائقا للربط بين طرحهم النقدي، فعلى سبيل المثال الفارق الزمني بين كانط والمدرسة النقدية خمسة قرون.

# الفصل الأول

## حفريات في فلسفة النقد الروافد والأصول المعرفية

### I- تاريخ فلسفة النقد؛ المفهوم والدلالة

أولاً: مفهوم النقد

ثانياً: الإغريق والتفلسف النقدي

ثالثاً: الحداثة والتفكير النقدي

### II- كانط والنزعة النقدية

أولاً: النقد والتنوير

ثانياً: كانط ومساءلة الراهن

ثالثاً: الجدل النقدي هيغل

رابعاً: ملامح النقد عند ماركس

### III- نيتشه بين النقد والتقويض

أولاً: نيتشه مسارات نقدية

ثانياً: تقويض الحداثة

ثالثاً: نقد العقلانية والذات لدى نيتشه

رابعاً: نيتشه من نقد الحداثة إلى نقد الحقيقة

خامساً: الجنيالوجيا منهج لنقد القيم

## I- تاريخ فلسفة النقد؛ المفهوم والدلالة:

أولاً: مفهوم النقد:

تعتبر الدراسات الفلسفية والتفكير الفلسفي في سيرورة، ولا يكون ذلك إلا بحضور التفكير الناقد، فالنقد لازم الفلسفة منذ نشأتها الأولى مع التفكير العقلاني الذي عرفتة الفلسفة، حيث عدّ استراتيجية موجهة ومنظمة للتفكير المنسجم، الملاحظ أن النقد له حضوراً قوياً، بدءاً من اليونان مروراً بالفترة الحديثة، وصولاً إلى العصر المعاصر، لذا يشكل الأساس الذي يقوم عليه التفكير الفلسفي عموماً، رغم أنه لكل فيلسوف ميكانيزماته وآلياته النقدية التي بدورها تختلف باختلاف التيارات الفلسفية من حقبة إلى أخرى.

عندما نتحدث عن الممارسة النقدية فإننا نعني تحديداً جل الاستراتيجيات التي قام بها الفلاسفة محاولين تحديث الفكر والتفكير معاً، في هذا المجال يتوجه بحثنا نحو النقد الذي يشير بطريقة أو بأخرى إلى تلك الحركية والاجتهاد في التجديد، فلو أمعنا النظر في المعاجم والقواميس نجد أن مفهوم النقد يختلف من موضع لآخر حسب استخدامه، ويشير جميل صليبا في معجمه الفلسفي أن النقد *Critique* بالفرنسية، بالإنجليزية *Criticism*، باللاتينية *Critias*.

الانتقاد في اللغة من باب الافتعال يقال: نقد الدراهم وانتقدتها أي أخرجت الزيف منها، وانتقد الدراهم: قبضها نقداً، ونقد الرجل الشيء اختلس النظر نحوه، والانتقاد عند المحدثين هو التعليل والمنتقد هو الحديث الذي فيه علة، والانتقاد لدى الفلاسفة عدة معاني، بالمعنى العام هو النظر في قيمة الشيء وانتقاد المعرفة هو النظر في قيمة المعرفة هل هي ممكنة؟ وما هي شروط إمكانها وحدودها؟، وانتقاد العقل المحض هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزن به الأمور النظرية، وانتقاد العقل العملي هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزن به أفعال الإنسان.<sup>1</sup>

هذا وغالباً ما يهدف النقد للوصول إلى الحقيقة ومختلف تحليلاتها، وهذا ما يكون عليه النقد الخالص أو المحض، في حين يكون النقد العملي متجلياً في ما ينبغي أن يكون عليه أو ما يجب أن تكون عليه الذات الإنسانية في الجانب الأخلاقي، وللنقد العديد من المستويات حسب طبيعة المنتقد باطنياً أو ظاهراً.

يصنف النقد حسب مجالاته كالنقد التاريخي أو النقد الفني والأدبي... الخ، يذكر أندري لالاند *André Laland* (1879-1963م) في موسوعته الفلسفية، أن النقد هو فحص مبدأ أو ظاهرة ما

<sup>1</sup> -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ط1، ص-ص 138-139.

ثم الحكم عليه أو عليها بحكم تقويمي أو تقديري بهدف الخروج بحكم معين<sup>1</sup>، ارتبط النقد بصفة مباشرة بالعقل وقدراته على المساءلة والتمحيص، ففكرة النقد قديمة في الطرح الفلسفي لها استخدامات عديدة إلى جانب التحليل الجوهر واكتشاف حدودنا بدلا من تأكيد إمكانياتنا<sup>2</sup>، غالبا ما يتخذ النقد معنى الحسم واتخاذ القرار في أمر ما، وقديما استعمل النقد استخدامات متباينة منها العدالة، استخدمها أرسطو ليحيل إلى القرار القضائي الذي يثبت في أمر خصومة ما، ثم مع مرور الزمن أخذت كلمة النقد تتطور أصبح لها جزء في المجال الطبي، إذ تشير إلى اللحظة الحرجة، أما في العصر الهيليني اكتسبت المفردة معنى دراسة النصوص الأدبية.<sup>3</sup>

تعددت معاني النقد بتعدد مجالاته وحقول استخدامه، ما يعني أن البدايات الأولى للنقد كانت حسب الموضوع أو المجال الذي ارتبط به ثم تحول حسب اللفظ، وهذا ما كان عليه لدى اليونان القدامى "النقد بين الفصل والحكم"، إضافة إلى ذلك يعنى النقد بالنظر في الأمور لتكون واضحة وجليّة لا يلتبسها أي غموض أو لبس، كونه استراتيجية نقدية تسعى إلى الحقيقة، فالنقد صقل للفكر وتطوّر للعقل لتجديد المعرفة، فلا يحدث ذلك إلا بحضور الشك الذي يشكل النواة الفاعلة والمحركة للنقد، على هذا الأساس يمكن الشك في الجزئيات وصولا إلى الكليات، بغرض تأصيل المعرفة الإنسانية والوصول إلى الحقيقة بغض النظر عن طبيعة النقد، سواء النقد الذي يهتم بالمضمون أو الشكل "النقد الداخلي والخارجي" *intérieur, extérieur* على هذا النحو أصبح النقد خلق الإبداع وروح الفلسفة التي أخرجت العقل الفلسفي من سباته وأوهامه، متسائلا ونازعا الستار عن الأوهام لأجل المعرفة الحقة، فالنقد الركيزة الأساسية لتقدم الحضارة ومبدأ هام لتطور الفكر عبر العصور.

ما قام به الفلاسفة، باحثين ومجددين الفكر محللين الأفكار والمسائل بمنطق العقل دون إظهار المحاسن على حساب المساوي، فالباحث أو الناقد يقوم بالبحث والتدقيق والكشف عن مواطن التناقض والغموض في الآراء المطروحة وتعديلها أو إلغاؤها وتقديم الجديد الذي ينعدم فيه التناقض واللبس. يركز النقد على التقويم، وقد يذهب به صاحبه إلى التوفيق بين الآراء المختلفة، فالنقد أساس كل تقدم علمي، تقني، اجتماعي، اقتصادي وسياسي. ليشكل الخطوة الأولى إزاء رفض شيء ما بهدف تعديله

<sup>1</sup> - André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume 1, P.U.F : 1997.

<sup>2</sup> - كريغ كالهون، النظرية الاجتماعية النقدية، ثقافة الاختلاف، وتاريخه، وتحدياته، ترجمة مروان سعد الدين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، ط1، ص60.

<sup>3</sup> - صبحان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد أدبي، المغرب، 2002، ط3، ص301.

أو إلغاءه<sup>1</sup>، بإمكانية وقابلية النقد للتحقق هناك وعي بأهمية ومدى فاعليته، حيث يكتسب الإنسان قوة تجعل منه قادرا على رفض وتحدي كل المعوقات التي تقف حاجزا أمامه، لأجل تكريس الممارسة النقدية وتفعيل دورها في النهضة والوعي في الوسط الاجتماعي والفكري، ما يساهم في الحركية كون النقد أداة تمكن الإنسان من النظر في المطارحات بكل عقلانية وحكمة، هذه الأخيرة تستلزم أن يكون الفكر له أهمية لممارسة النقد لاكتساب حرية الذات الناقدة والآخر، لأن جوهر النقد متمثل في الحرية والعقلانية.

يساهم النقد في تقدم الفكر والمجتمع، لأنه مفتاح وشرط الحركية التاريخية، كما يحمل بين ثناياه معنى المعارضة وتشكيل المعارف والسلوكات من أجل تصور رؤية أكثر دقة وأكثر اقترابا من الطبيعة وظواهرها ربما حتى عللها<sup>2</sup>، هنا تكمن فاعلية وأهميته، لأنه سيرورة مستمرة ومتجددة في ذات الوقت متزامنة مع الظواهر ومختلف التغيرات الحاصلة على مستوى الفكر أو المجتمع، أي محاولة بناء عالم واقعي مؤسس تأسيسا علميا متجاوزا التفكير السلبي الهدام لبناء تفكير إيجابي له مدلوله وأثره حاملا لطرح تنويري معرفي، فالنقد السلبي الهدام الذي لا أساس له غايته لم تكن متجهة نحو التجديد، بل نحو إبراز التناقض والقصور دون تقديم بديل، هذا ما كان عليه الحال في القدم.

بمرور الزمن لم يبق الأمر على حاله، نتيجة التحولات والتغيرات المواقبة للفكر وللأحداث المتجددة والمتغيرة، خاصة ما تعلق بالحركة حول النقد من الجانب العقلي إلى الجانب الذي ينظر فيه للعقل ذاته مع تحديد وتعيين شروط وإمكانية المعرفة القبيلية، ما جعل النقد عبارة عن استراتيجية يتم من خلالها إعادة النظر في العقل، من أجل تجاوز المغالطات وتفاذي التناقضات، أي تحديد دور العقل ومهامه دون توسيع شبكة المعارف، لذا يصبح النقد كحق طبيعي مع ضرورة تسليط المطرقة النقدية على كل زيف ووهم.

<sup>1</sup> زكريا منشأوي الجالي، منهج البحث النقدي عند كارل بوبر، فلسفة النقد والنقد الفلسفي في الفكر العربي والغربي أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفية المصرية، بيروت، 2005، ط1، ص185.

<sup>2</sup> حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، فلسفة النقد والنقد الفلسفي في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفية المصرية، بيروت، 2005، ط1، ص08.

## ثانيا: الإغريق والفلاسفة النقدي

ارتبطت الممارسة النقدية بشكل مباشر بعصر الأنوار \* *Lumière* -العقلانية النقدية- هذا لا ينفي أن المصطلح في ذاته له جذور بعيدة يعود في غالبيتها للعهد اليوناني، فارتبط النقد بأول طرح فلسفي في التراث الإنساني بالفيلسوف اليوناني طاليس (862-640 ق. م) ببحثه في سؤال مركزي، أين وجد العالم؟<sup>1</sup> باحثا في علة الأشياء، جاعلا من الماء مصدر كل الأشياء ومبدأها الأول.

المتعارف عليه أن الفلاسفة في غالب الأحيان ينتقدون الطرح السابق عنهم غير أن طاليس متميز -عن الفلاسفة- كونه لم يكن سابق لأي طرح قائم بذاته، ما جعله يبحث عن كل ما هو أصلي ومصدر الأشياء وإلى ما تؤول له وإليه، بهذا الشكل نقل طاليس التفكير من الأسطورة والخرافة إلى التفكير المنظم عقليا ومنطقيا، فالأمر ليس بالغريب لأن الفكر في تجديد مستمر، فالفكر المنظم متزامن مع ما هو عقلي عبر مسار التاريخ، لذا انتقل من الأسطوري إلى المنطقي بطرق عديدة بشكل متواتر في كل زمن وعند كل إنسان.<sup>2</sup>

رغم أن طاليس كان مسبقا بالفكر الأسطوري، إلا أنه لم يكن محط اهتمامه بل تجاوزه، محاولا إرساء بديل جديد لأسس الوجود، موجها اهتماماته نحو التفكير المنسق المنسجم، لذا منح لقب أب الفلسفة لمحاولته شرح الكون على مبادئ وأسس علمية طبيعية، دون العودة إلى الأساطير والآلهة ذات صبغة إنسانية، والأمر نفسه مع العديد من الفلاسفة المعاصرين لطاليس انشغلوا بطبيعة المبدأ الأول للأشياء ولكل منهم إجابته، فطاليس أكد على الحقيقة القصوى للماء وأنكسماندرس *Anaximandre* (610-546 ق.م) بقوله بالمادة المتناهية ويحددها أنكسمانس *Anaximenes* (588-524 ق.م) بأنها الهواء، والفيشاغورثيين بأنها العدد في حين يقر الأيليون بالوجود الكوني أما هيراقليطس *Heraclitus* (535-475 ق.م)، جعل من الذرات أصل الكون وعلته<sup>3</sup>، الفلاسفة الأوائل أول من أعطى قيمة للعقل

\* الأنوار حركة فلسفية ارتبطت بالقرن الثامن عشر، تشير التقدم وتحدي التقليد والسلطة والإيمان بالعقل، ينظر أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ط1، ص779.

<sup>1</sup> عبد الجليل كاظم الوالي، العقل النقد قراءة في إشكالية النقد الفلسفي، دار الكتاب الجامعي، الإمارات، 2006، ط1، ص13.

<sup>2</sup> غنار سكيريك، نلزيغلي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، بيروت، 2012، ط1، ص46.

<sup>3</sup> ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليوناني، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1984، ط1، ص31.



من خلال الوصول إلى نتائج عقلية خالصة متجاوزين الفكر الخرافي، من خلال تفسيراتهم لمسألة الوجود فكل فيلسوف منهم يحاول نقد الآخر وتقديم بديلا جديدا لم يكن مطروحا، مفسرا به علة الأشياء على أساس أنه أرقى وأكثر منطقية وعقلانية من التفسير السابق له، فلا يمكن أن ننكر أن النقد جزء من تاريخ الفكر والإرث الثقافي لكل عصر، لأنه مرتبط بالتاريخ الاجتماعي والثقافي بصفة عامة.

كان للتيارات الفلسفية دور حاسم في تغيير حركة النقد بكل أنواعها، خاصة منها ما هو سياسي واجتماعي<sup>1</sup>، فنقد البعد الذي يقود الفكر نحو التقدم إلى الأمام والتفكير نحو التغيير في ظل الجمود والركود، ما يعبر عن مدى وعي الذات الإنسانية لما حولها من علل، والبحث عن الحقيقة دون اختزال أي فكر أو طرح معين، بمعنى أن النقد يساهم بشكل أو بآخر في عملية التقدم والتفكير، هذا ما نجده عند جل الفلاسفة منذ العصور القديمة، لأن النقد يعد منهاجا يدفع الفكر والمعرفة نحو الإبداع والتجديد، كاشفا عن اللبس والغموض الفكري، محاولا تقديم طرح لم يكن معهودا مع بروز النزعة العقلية التي تجاوزت كل القيم الهدامة المطروحة مع السفسطائيين، خاصة أنهم جعلوا من الإنسان مقياس كل الأشياء بالتالي مصدرا لكل الحقائق.

اختزل سقراط *Socrates* (470-399 ق.م) الخطاب السفسطائي، خاصة المقولة التي تقول بأن الإنسان هو العامل الوحيد الذي يمكن من خلاله قياس جميع الأشياء، فما ينجم عن ذلك أن كل إنسان يرى نفسه هو الحقيقة حسب ما يتوافق مع مواقفه<sup>2</sup>، سقراط كان معاديا لكل هذا، رغم أنه لم يقص الإنسان من الوجود، محاولا إبراز المغالطات التي وقعت فيها السفسطة، معطيا للعقل حقه في تأسيس المعرفة والحقيقة، هذا ما عبر عنه بمقولته الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك" *"Connais-toi toi meme"* التي يتضح من خلالها أن الذات هي المصدر الوحيد للحقيقة، فما على الإنسان سوى التقيب عنها بالكشف عن ما هو محجوب وظاهر.

عُرف سقراط بمنهجه الحوار الجدلي -الديالكتيكي-، الذي من خلاله ينفض الحقيقة، ممارسا التهكم والتوليد على مخاطبيه، متخذا موقفا إزاء الخطاب الذي يدور معهم، محددا المغالطات وجل التناقضات التي وقع فيها المتحاورين، ما ينجر عن ذلك تحديد المعارف الصادقة من غيرها ساعيا لإخضاعها للدقة العقلية والبحث، محددا كل التصورات العقلية والقدرات الذهنية.

<sup>1</sup> رينيه ويلك، تاريخ النقد الأدبي الحديث، 1750-1950، ج1، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، 1998، ط1، ص-ص 70-71.

<sup>2</sup> إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، 2012، ط1، ص30.

لم يقف عند هذه الظواهر المتعلقة بطبيعة أصل الكون وماهيته، محاولاً ربط التفكير والفكر بالأسباب، ما يعني أنه وجه الفلسفة نحو الإنسان، بدل أن تظل شاخصة نحو الطبيعة مستخدماً الحوار كمنهج عقلي مستقرناً التصورات لاجئاً إلى أمثلة عديدة تتحقق من خلالها التصورات<sup>1</sup>، مقراً بذلك أن منهجه يولد الأفكار، متشبهاً بفن التوليد الذي تحظى به القابلات، بطرحه أسئلة يصل بها إلى أحكام صحيحة وواضحة لا يتخللها أي لبس، تحت شعار البحث عن الحقيقة، لأنها غير متجلية وواضحة لديه فكل ما يعرفه أنه لا يعرف شيء.

المثير للاهتمام أن سقراط ليس له مدونات "مؤلفات"، فكل ما وصلنا عنه عن طريق أفلاطون Plato (427ق.م - 347ق.م) ومحاوراته التي جاءت على لسان سقراط، إلا أنه ما يهمننا هنا هو تمثيلات النقد في الفكر السقراطي، الذي أخذ طابعاً ديالكتيكي، من خلاله تتضح التصورات والحقائق، تواصل تطور الجدل السقراطي مع أفلاطون الذي صنف الجدل إلى نوعين، جدل صاعد وجدل نازل، وواضح جداً أن المنهج لا يقوم على أساس ادعاء الحقيقة وفرض الرأي، بل من ذلك، فالحقيقة تتضح من خلال تبادل الأفكار والمخاطبة ما يتطلب وجود نوع من الحرية التي تفعل الحوار.

تمثيلات النزعة النقدية واضحة تمام الوضوح في متن الأفلاطوني الذي جاء على لسان سقراط لكن هذه الممارسة -النقدية-، لا يكون لها أثر سواء تعلقت بالذات أو الموضوع - الذات والآخر - في انعدام الحرية وغيابها، بهذا الشكل يصبح النقد أو التفكير النقدي مجرد حامل أو ناقل للإيديولوجيا، تتضمن جمهورية أفلاطون -محاوراته السياسية- نوع من الحرية في الفكر، سواء ما تعلق منها بالذات أو بالآخر، فالهدف هو الحقيقة، هذه الأخيرة لم تكن على ثبات وعلى موقف واحد محدد، ما يشير إلى أنها متغيرة ومتجددة بفعل تزاخم الأفكار وتجدها وتغيرها بكل حرية دون قيد أو شرط، حيث يذكر أفلاطون في محاورته الجمهورية التي جاءت على لسان سقراط وسيماقوس حول العدل مسائل سيماقوس حول مفهومه -العدل- حسب تصوراته، في حين يقابله سقراط بدحض التصور المقدم من طرف سيماقوس ليستمر الجدل بينهما بهذه الصورة، إلى أن ينتهي الحوار بعدم الاتفاق بين طرفي الحوار لمعرفة الحقيقة.

سقراط: ...يا سيماقوس أما فيما يخص العدل ما هو؟ لتتكلم الحقيقة وتدفع ديونك ولا أكثر من ذلك؟ أليس جائزاً أن تتجر هذه الأعمال بالعدل مرات، ومرات بالظلم، لنفترض صديق أودعني

<sup>1</sup> يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ط1، ص - ص 24-26.

سلاحه ثم طالب مني عندما لم يكن في كامل قواه العقلية أن أعيده، أوجب أن نرجعه إليه؟ لا أحد يقدر أن يقول بأنه يجب أن أكون على حق، إذا فعلت ذلك، أكثر من قولهم أنني يجب أن أتكلم الحقيقة دائما. سيقالوس: إنك محق فعلا.

سقراط: لكن قول الحقيقة ودفع الديون ليس التعريف الصحيح للعدل.

بوليمارخوس: صحيح فعلا، يا سقراط، إذن لا يمكن تصديقه.<sup>1</sup>

سقراط: أخبرني إذن، يا وريث الحوار، ماذا قال سايمونالديس وهل قال الحقيقة برأيك، عن العدل؟

بوليمارخوس: قال دفع الديون هو العمل، وفي قوله يتراى لي أنه محق.

سقراط: سأكون متأسفا لأشكك بكلام رجل كهذا وملهم إن ما يعنيه كونه ربما واضحا لك هو عكس الوضوح بالنسبة لي، فهو لا يعني بالتأكيد كما قلنا سابقا، إنني يجب أن أرجع وديعة السلاح أو أي شيء آخر إلى الذي يطلبها مني عندما لا يكون في كامل قواه العقلية، ولا يمكن إنكار الوديعة بأنها دين فوق كل ذلك.<sup>2</sup>

الحوار الذي جرى بين كل من بوليمارخوس وسقراط حول تعريف كل منهما للعدل، إذ كل واحد منهما يقدم مفهومه الخاص، سقراط يحاول تقديم طرح جديد داحضا الطرح المقدم، وفي البداية يعني العدل دحض الضرر عن الأصدقاء والدفع به نحو الأعداء وتقديم المساعدة والخير للمقربين والنافعين منهم، ليتواصل الحوار إلى أن يقول ثراسيماخوس محاورا بعد بوليمارخوس وسيفالوس، أن العدل يجب أن تحكمه فائدة أقوى، ينطق سقراط بأسئلته التهامية مفندا الطرح الأسبق ليصل إلى أن العدل ما هو إلا تعبيرا عن غاية متعالية، فهو جوهر الفضيلة وكمالها، وبحكم انطلاق سقراط منها لتعريفه للفنون التي يكون لها هدف وغاية في ذاتها يقف عندها، وبالتالي العدل كأى فن له غاية يسمو إليها تعبيرا عن الخير، لذا لا يمكن أبدا أن يكون العدل تعبيرا عن فائدة الأقوى أبدا، لينتهي الحوار إلى عدم الوصول إلى اتفاق تام لحقيقة العدل.

يستمر النقد السقراطي ليصل إلى دلالات الأسماء والمسميات، هذا ما يبدو جليا في محاورته كراتيلوس التي يناقش فيها طبيعة الألفاظ تحديدا وما تدل عليه، فيدور جدال حول كنه هذه المسميات هل هي باتفاق الجميع أو أنها مجرد ألفاظ وضعت اعتباطا، أطراف الحوار كراتيلوس، هرموجينيس بحضور

<sup>1</sup> - أفلاطون، محاورات الجمهورية، ترجمة شوقي تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ط1، ص46.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص47

سقراط يقول كراتيلوس: الأسماء تكون طبيعية لا اصطلاحية وهي ليست جزءا من صوت إنساني الذي يتفق الرجال على استعماله، بل إن هناك حقيقة عند الهيلينيين والبربر على حد سواء.<sup>1</sup>

يتساءل هرموجينس إن كان اسمه كراتيلوس هو اسم بحق وإن كان أيضا اسم سقراط اسما حقيقيا كذلك؛ هنا يجيب كراتيلوس قائلا: إن دعاك العالم كله هرموجينس، فلن يكون ذلك الاسم اسمك، فما كان على هرموجينس سوى الاستناد إلى سقراط ليوضح له معنى ذلك وإلى طبيعة الأسماء والمسميات، يقول سقراط: إذا كان معرفة الخبر صعبة وما معرفة الأسماء سوى جزء مهم من المعرفة، يعبر هرموجينس عن رفضه للفكرة التي طرحها كراتيلوس، أنه لا يمكنه أن يخرج عن قاعدة الاتفاق والتداول حول الأسماء وطبيعتها، فلا وجود لأن يطلق اسم شيء على شيء دون أن يكون حقيقي، لعدم وجود اسم ممنوح لأي شيء بالطبيعة، فكل الأسماء هي حصيلة اتفاق وتقليد لدى مستخدميها، ولا أستطيع أن أتصور صحة الأسماء غير هذا، لكن أنت تعطي اسما واحدا وأنا أهب اسما آخر، لكن هل ستقول أن الأشياء تختلف كما تختلف الأسماء؟ أم أنك ستقول أنها تمتلك جوهرًا دائما خاص بها؟<sup>2</sup>

سقراط: إن كانت الأشياء نسبية للأفراد، إنها كلها لا تخص الجميع بقدر متساوي بحسب افتراضي أنها تمتلك جوهرًا دائما لا تتقلب حسب أهوائنا، بل أنها مستقلة وتبقى لجوهرها الخاص بها. هرموجينس: أعتقد يا سقراط أنك نطقت بالحق، وهكذا يجب أن نعطي الأسماء بطريقة عملية وطبيعية وليس كما يسرنا.<sup>3</sup>

ما يريد أن يوضحه سقراط، أنه لا يمكننا أن نجعل الشيء يعبر عن ما نريد التعبير عنه على الرغم أن كل اسم يعبر عن المسمى بشكل من الأشكال، هذا ما يمكن أن نطلق عليها المحاكاة اللفظية فسقراط من خلال محاوراته التي أدارها، عالج العديد من الموضوعات الشائكة والحساسة، موضحا أن العقل هو الأساس الوحيد الذي كانت من خلاله الحقيقة والمعرفة على حد سواء، فما على الإنسان إلا أن يبحث سعيا للكشف عن الحقيقة واكتساب وتعلم المعرفة، فالتعلم يدفعنا إلى البحث والتحقيق.

يثير سقراط في المقابل جدلا حول طبيعة الفضيلة وقابليتها أن تكون ضمن مدارات المعرفة ولكي تكون كذلك لابد أن تشمل المعرفة جميع الخبرات لتحتوي الفضيلة لتصبح قابلة لأن تعلم، يقول سقراط: «إذا كانت الفضيلة خير، لكن إذا وجد خيرا آخر منفصلا عن المعرفة فلا تكون الفضيلة نوعا من المعرفة بالاحتمال أيضا، أي أنه إذا احتوت المعرفة كل الخبرات، سنكون محقين عندئذ

<sup>1</sup> - أفلاطون، محاورات كراتيلوس، ترجمة شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ط1، ص 09.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 10.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص 11-12.

في افتراض أن الفضيلة تكون نوعاً من أنواع المعرفة<sup>1</sup>، ركز سقراط على الفضيلة من خلال تطرقه للأخلاق العملية التي تحقق بدورها الفضيلة التي تسعى إلى العلم، في حين لا نصل إلى العمل في غياب العلم، يستلزم العمل بالضرورة العلم، فلا يمكن أن نصل إلى غايتنا بانعدام وسائل تحقيقها، كذلك الأمر بالنسبة للفضيلة إذا لم تعلم فهي بالضرورة ليست معرفة ولا تمثل الحكمة.

استطاع الإنسان التمييز بين الخير والشر، النافع والضار، ساعياً نحو تحقيق الخير وما هو نافع ومفيد له، حيث سعى سقراط لجعل محاوره يصل إلى الحقيقة بنفسه، لذلك نقب سقراط بتفكيره النقدي ومنهجه الجدلي إلى كشف الحقيقة، والوصول إلى إدراكها، بمعنى أنه تجاوز الفهم السطحي للموضوعات، مركزاً على كنه الموضوع، لأن الحقيقة مقترنة بمعرفة جوهر الموضوع وماهيته.

تخطى سقراط التفكير الكوني والخرافي، التيار الأول يحاول تفسير الكون، وانشغل بأسراره وسر وجوده، في حين الإنسان هنا شكل حلقة مفرغة لا أثر من وجوده، أما التيار الثاني اهتم بالأسطورة وتعلق بالخرافة ومختلف الظواهر المنتشرة آنذاك، إضافة عن ذلك تعلقهم بالجانب اللاهوتي القرايين والطقوس المقدمة للآلهة وما إلى ذلك...، غير أن سقراط بنقده أعلى من قيمة الإنسان وأعطاه مكانة في الطرح الفلسفي، من خلال تناول العديد من القضايا اليومية المتعلقة به، لذا سقراط جعل من الفلسفة موازية للحكمة التي ينشدها الإنسان ويحللها.

يقوم الفيلسوف بعملية النقد من خلال التشكيك في الطرح السائد، ما يجعل الناقد يبحث في مواطن القوة والضعف بكل دقة وتمحيص والكشف عن كل التباس، محاولاً توضيح هذه الأفكار وإزالة اللبس والغموض عنها، وقد ينجم عن هذا التوضيح طرح جديد لا يتخلله لبس أو تناقض، فالنقد له ارتباط وثيق باليومي والراهن المعاش، فحركة التقدم والتطور في المجتمعات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنقد<sup>2</sup> فالانغلاق والاكتفاء بنمط واحد من التفكير يدخلنا ضمن نسق واحد لا يخلو من التجديد والسيرورة فممارسة النقد تفعل الفكر وعلاقته بالواقع، هنا تكمن حركة النقد بجعله دعوة نحو تجاوز التقليد والدفع بحركة الفكر نحو التجديد والابتكار والإبداع لإنتاج معرفة جديدة.

يسعى النقد دوماً للكشف عن المغالطات وتقديم معارف مستجدة، هنا تكمن إيجابية النقد، مع هذا يبقى النقد محصوراً في هذا النسق لزمن طويل، لكن صاحبه الكثير من التطورات الناتجة عن تجدد الفكر، وهذا ما عبر عنه الفكر الفرنسي عموماً والألماني بخاصة مع إمانويل كانط، الذي نقل التفكير

<sup>1</sup> - أفلاطون، محاوره مينون، ترجمة شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ط1، ص- ص 192، 227.

<sup>2</sup> - حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، ص08.

النقدي من كونه وسيلة يتحدد بها النظام العقلي، إلى نظام ينظر به العقل لتقادي الوقوع في المغالطات وتحديد وظيفتها بشكل أكثر دقة ووضوح، فالنظرية النقدية تغطي العديد من المجالات، لا تقتصر على الجانب الفلسفي فقط، بل تشمل مجالا واسعا من النظريات العلمية التي تتناول منهجيات لدراسة العلاقات، سواء كانت أدبية نصية أو مكونات اجتماعية أنثروبولوجية، هي غالبا ما تدرج ضمن نظريات ما بعد الحداثة.<sup>1</sup>

### ثالثا: الحداثة والتفكير النقدي

#### 1- الحداثة بوصفها حدث:

غرض الحديث عن الحداثة ولامحها الفلسفية، فحص الخطاب الحداثي الذي يشكل الأرضية الفكرية التي يستند إليها العديد من الفلاسفة، سواء بوصفها حدثا فلسفيا بارزا أو نقلة تاريخية من حقل دلالي ومفهومي إلى إنتاج نظري نقدي، لذا من الصعب طرح ومناقشة مفهوم الحداثة دون العودة إلى السياق التاريخي الغربي، يذكر مراد وهبة في معجمه الفلسفي الحداثة *Modernité - Modernity* والمصطلح اللاتيني *Saeculum Modernorum* لفظ نشأ الوعي به في العصور الوسطى، وصفة *Moderny* ظهرت في القرن السادس عشر<sup>2</sup>، كما يشير اللفظ إلى كل ما هو حديث، ويشير إلى فترات متقاربة في مقابل ما هو قديم، أما في القرن السابع عشر كان لها ارتباط وثيق بالعلوم ومختلف الفنون خاصة في الوقت الذي طغى فيه الخلاف والاختلاف بين القدماء والمحدثين.

عموما استعمل اللفظ *Moderne* للانتقال من ما هو قديم إلى ما هو حديث، بدءا من هذا أصبح هناك تداول لهذا اللفظ، فاستعمل لأول مرة سنة 1828م مع بالزاك *Balzac* (1799-1850م)، مشيرا إلى ما هو حديث في الفنون والآداب، هنا أعلن بودلر *Baudelaire* (1821-1867م)

في مقاله "رسم الحياة الحديثة" وأيضا ولتر بنجمان *Walter Benjamin* (1892-1940م) بظهور لفظ *Modernisme* حوالي 1845م، مشير إلى المعنى النقدي والقلق المرضي الثيولوجي بالحديث *Manie du moderne*<sup>3</sup>، لكن الحداثة أخذت معناها ودلالاتها في القرن التاسع عشر بارتباطها بأعمال بودلر، رغم أنه للحداثة محطات تاريخية حاسمة في تاريخ الفكر البشري، يستحيل

<sup>1</sup> مصطفى حسين، المعجم الفلسفي، دار الأسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2009، ط1، ص625.

<sup>2</sup> مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مادة الحداثة، دار قويا الحداثة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ط5، ص269.

<sup>3</sup> عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014، ط1، ص- ص27-28.

التطرق للحادثة وما بعدها دون فهمها ومناقشتها ونعني بذلك مرحلة النهضة *Renaissance* ومرحلة التنوير.

تفيد الحادثة معنى الانتقال من التاريخ الروماني القديم إلى المسيحي، أما في اللاتينية تعني الحاضر والآني، أما في جذورها الهندو-أوروبية تفيد القياس أو المعيار الذي يقاس به الشيء من الأشياء<sup>1</sup>، أخذت الحادثة معنى التجديد والحركية، لكن لا يعني أن هناك قطيعة بين الحديث والقديم فلا يمكن فهم وقراءة الحديث في انعدام القديم، إلا أنه ظهرت مصطلحات تداولية لها علاقة بعصر الحادثة تعبر عن مدى الوعي بالحادثة كالزمن الحديث، والعصور الحديثة.

ما ميز هذه العصور، هو وعيها بالزمن الحاضر وبقيمة الوقت، لأن كل شيء خاضع للوقت سواء كان ذلك على مستوى الإنتاج أو التسيير فالزمن الحداثي زمن خطي تقدمي تصاعدي له نقطة انطلاق دون تقيده بنقطة نهاية لا يعرف التكرار كما أنه ليس بزمن دائري، إنه زمن يتصاعد من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، الحادثة معطى تاريخي لا فكرة خرافية أسطورية أو طوباوية لتعلقها بالتاريخ والزمن ما يعني أنها معاصرة وعالمية، يورغن هابرماس *Jurgen Habermas* (1929م)، يصف الحادثة بالوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل فهم ذاتها، كونها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من زمن الماضي إلى الحاضر.<sup>2</sup>

ظهور الحادثة كحدث نوعي في الساحة الأوروبية، كونها مهد لولادة رؤية وتصورا خاصا للوجود الفكر والمجتمع، لذا نجد تباينا شاسعا واختلافا كبيرا أيضا في نظرة الفلاسفة لنشأة الحادثة، فالفكر الأمريكي ريتشارد رورتي (1931-2007م) *Richard Rorty* يلحق الحادثة بفكر رينيه ديكارت *René Descartes* (1596-1650م) إلى القرن السادس عشر، والناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جامسون\* *Fredric Jameson* (1934) يحدد تاريخ ميلادها في النصف الأول من القرن العشرين.<sup>3</sup>

مجتمعات الحادثة شهدت في أغلب ميادينها نمط من التحضر، سواء ما تعلق بالدولة الحديثة ومختلف التقنيات المتجددة التي تمارس في الحياة اليومية التي تدعو إلى التحديث والابتكار، بمعنى أن هناك تحول جذري في عدة مستويات، سواء معرفيا أو في فهم طبيعة الإنسان والوجود، فالحادثة

<sup>1</sup> الزواوي بغورة، الحادثة والتنوير موقف من الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ط1، ص- ص41-42.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص45.

\* ناقد أدبي ومنظر سياسي أمريكي عرف في مجال تحليل الاتجاهات الثقافية المعاصرة، وصف مابعد الحادثة مكانية الثقافة تحت ضغط الرأسمالية المنظّمة.

<sup>3</sup> محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحادثة وما بعد الحادثة، دار الطليعة، بيروت، 1996، ط1، ص10.

بنيت على أساس التغير وفتح حركة التجديد في التاريخ، جوهر فكرة الحادثة أنها ليست مجرد فكرة تخلوا من الأثر أو تعبيراً عن تيار أو خطاب إيديولوجي، بل نتاج تراكمات، فهذه الحركة النوعية في مسار مجتمعات الحادثة تعي الراهن وتبحث في معنى الوجود كما يظهر في حاضرننا.<sup>1</sup>

الأرضية التي قامت عليها حركات الحادثة، عرفت تقلبات في عدة جوانب فكرية واجتماعية، أما ما شهدته العصور السالفة عن الحادثة من تقلبات مست مستويات عدة من حروب وتغيرات سياسية ودينية، ساهمت بشكل أو بآخر في انبثاق هذه الحركة التجديدية؛ فمختلف الصراعات دفعت بتطوير المجتمع نحو التطور خاصة من الناحية الفكرية، لكن هذا لا يعني اختزال القديم وتجاوزه لبناء الجديد، بل يبقى النمط التقليدي أو الكلاسيكي ركيزة أساسية، في حين يجب تجاوز التفكير الرجعي الضيق الذي يجعل من العقل قاصراً ذو أفق محدود، بمعنى ضرورة تجاوزه وتفكيك الأطر المكبلة للذات بفرض تحريرها من كل نظرة إنتمائية لهذا الأفق الضيق وتأسيس نظرة استشرافية متجاوزة الماضي، لجعل الذات فاعلة ومتفاعلة في نفس الوقت، وإلا فقدت الوجود، الأمر لا يقتصر على الذات فقط، بل يشمل المجتمع أيضاً الذي يجعل من التقدم عنصراً فعالاً للفكر.

المجتمعات الحديثة تساهم في إرساء دعائم التفكير التنويري الذي لا حدود له، فتتوعدت وجهات النظر سواء تلك التي تعود إلى الأصل والتي تتجاوزه بغض النظر عن الأسباب التي دفعت بظهور هذا النوع من المجتمعات، يمكن أن نطلق عن هذا النمط الفكري بالحادثة الفكرية أو العقلية "الذهنية"، فكل ذهنية تحمل جديداً مختلفاً عما هو متوارث في الغالب، يحدث تعارض بين القديم والجديد فتحدث حركة تجديد وتغير جذري على العديد من المستويات سياسياً واقتصادياً... ما يجعل العقل في سيرورة دائمة بتحديد ذاته، باعتباره عقلاً من خلال إشكالية النقد لكونه لا يخضع لأي تابع، لذا يجتهد نحو الابتكار والتجديد مفككا كل العراقيل والحوجز التي تدفعه نحو الركود والثبات.<sup>2</sup>

ما ميز الحادثة هي لحظة الوعي التي جعلت منها تتجاوز عصور الظلام تمهيداً للأنوار فالعصور السالفة (العصور الوسطى) حصرت العقل في الجانب اللاهوتي، كل شيء مرتبط بهذا الجانب فلا وجود لخطاب خارج عن خطاب الكنسية، في حين جاءت الحادثة في لحظة وعي تدعو إلى إزالة الأقنعة، عن كل المعارف وتحرير العقل لبناء معرفة جديدة أساسها العقل الغربي، حيث فصلت بين المجتمعات وأقامت خطأ فاصلاً بين المجتمع الديني والمجتمع الحديث، لذا تم الفصل بين كل

<sup>1</sup> رشيدة تريكي وفتحي تريكي، فلسفة الحادثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ط1، ص 06.

<sup>2</sup> مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحادثة وما بعد الحادثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ط1، ص 23.



من الدين والعقل والسياسة جملة وتفصيلاً، الحادثة تحمل إمكانية التبشير بالمُختلف الذي سيأتي به أفق اللامحدود.<sup>1</sup>

الحادثة بشكلها الواسع، قد تشمل أيضاً تلك حركات الإصلاح الديني الذي يعد مارتين لوثر *Martin Luther* (1483-1546م) أحد أقطابها، أما عالم الاجتماع آلان تورين *Alain Tourine* (1925م) حدد الحادثة من خلال انتصار العقل وإحلال العلم محل اللاهوت، فالعلم ومختلف تطبيقاته يوجد على أرض الواقع لتنظيم المجتمع بطريقة أو بأخرى، فجوهر الحادثة التفكير ورفض كل ما هو دوغمائي إقصائي، فلا يمكن أن تقول أن مجتمع حداثي وهو يتمسك بإيديولوجية معينة سواء أصولية أو قومية.<sup>2</sup>

التجاوزات الحاصلة على هذا الصعيد، أخرجت إلى الأفق استقلالية التفكير البشري من القرون الوسطى برسم أفق جديد مستتير، تغيرت من خلاله رؤية العالم والوجود ومكانة البشر في هذا العالم حلت محل الرؤية القديمة من ما هو مجهول إلى ما هو معلوم، ومن اللاهوتي إلى الوضعي، ومن الأسطوري إلى العقلي، ومن ما هو مثالي إلى ما هو أكثر واقعية، والانتقال من الفكر الوثوقي إلى الفكر النقدي، فالفكر أو العقل قبل العقل النقدي لم يدرك أسباب إخفاقه في العديد من المجالات بخاصة منها الميتافيزيقية.

حملت الفلسفة النقدية لواء العقل النقدي، بإجباره على المرور أمام محكمة النقد، وهذا ما تناوله كانط في مشروعه النقدي، خاصة في كتابه "نقد العقل الخالص 1781"، فالفلسفة في تصوره في العصور الإغريقية كانت ملكة *Faculty* ملكة كل العلوم، بينما في العصور الحديثة أصبحت حلبة صراع<sup>3</sup>، لذا يجب الاحتكام إلى العقل فغيابه يعني الفوضى وعدم الانتظام.

المجتمع الذي يغيب فيه العقل تغيب فيه الحادثة أيضاً، فحسب جورج فيلهلم فريدريك هيغل الوعي بالحادثة يتطلب تحديداً بين الأزمنة الحديثة والزمن الراهن، حيث يحتل الراهن مكانة جد متميزة في أفق الأزمنة الحديثة<sup>4</sup>، فخطابات الحادثة لها سمات اتصفت بها، فهي ليست إحياء للماضي واستمراراً له ولا دعوة للتواصل معه؛ فنزعة التواصل هذه أهم ما اتصف بها خطاب الحادثة، ما ساهم في تطور هذه النزعة في الفكر العربي والأوروبي خاصة وأن الحادثة كما يقر رينيه ديكايرت الذي غرس بذرة التحرر

<sup>1</sup> مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحادثة وما بعد الحادثة، ص202.

<sup>2</sup> فالح شبيب العجمي، جدل الحداثات، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2011، ط1، ص38.

<sup>3</sup> سليم الدولة، ما الفلسفة؟، مطبعة الشبلي، تونس، 1987، ط1، ص69.

<sup>4</sup> الزواوي بغورة، الحادثة والتنوير موقف من الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، ص- ص48-49.

واستقلالية الفكر والذات، لابد على الإنسان أن يتعامل مع ذاته كذات حرة ومريدة، لا ذات خاضعة ومطبعة.

منذ اللحظة الديكارتية، أصبح الإنسان مرجع كل اليقينيات، فكل ما يستمد من ذاته خاضع لليقين لا تشكيك فيه، خلافا لما كان عليه الوضع في الكنيسة، فلا سلطة تعلو على سلطة الذات، لأن ديكارت أول من أرجع البناء الأولي للحدث إلى الذات المفكرة انطلاقاً من الكوجيتو "أنا أفكر أنا موجود" باعتبارها ثورة الحدث بتأكيد كل من هيغل ومارتن هيدجر (Martin Heidegger 1889-1976م)، فالتفكير الحديث تجاوز النظرة القاهرة للعصور الوسطى، والإنسان أصبح مرجع الحقيقة ومصدر اليقين وكائن واعي وفاعل ومالك الحقيقة<sup>1</sup>، الكوجيتو هو الأساس الأول للحقيقة.

## 2- مدارات الذات والعقل واللاعقل في خطاب الحدث:

تميزت الحدث بالذات *Sujet* والعقلانية *Rationalist* وكذلك الحرية *Liberté*، هذا ما عبر عنه العديد من المفكرين، فعصر الحدث دون شك تغنى بالإنسان وسيادته فأثبت الإنسان ذاته، ومن بين الفلاسفة نجد ديكارت أعطى شأنًا للذات أو الأنا، محررا الذات من الظلامية إلى منعطف جديد هو تحرير الإنسان وصناعة ذاته، بهذا الشكل صار الإنسان ذاتاً لها تمثلاً *Répnésentationy of Subjectum*، فالذات وحيدة وفريدة كل ما هو مقابل لها هو موضوع بعد أن كان في السابق ذاتاً فالفلسفة الحديثة أحدثت ثورة جذرية فلسفية بانطلاقتها من الأنا "الذات" بدل من أن تكون انطلاقتها على نحو ما كانت عليه الفلسفات القديمة.<sup>2</sup>

اللحظة الديكارتية جعلت من الذات ترفض كل غموض، وكل ما هو غير واضح، ساعية إلى تجديد نفسها متخذة من الوضوح والبداية رمزا لها، وأكثر الذوات ذاتية في نظر ديكارت كل موجود متيقن من تطابقه وهويته، يقصد بذلك الأنا المفكرة، وبالتالي الذاتية تمثل الفكر والشعور والوعي<sup>3</sup>، حيث يصب الكوجيتو الديكارتية اهتمامه على الذات العارفة التي تجعل مما هو موجود أساس الوجود أكثر من الموضوع الذي يمتلك قابلية أن يكون موضوع المعرفة أو الوجود في حد ذاته، لهذا يعطي ديكارت أولوية للذات المفكرة التي تصل إلى حدود الوضوح لتصبح أفكار خالية من اللبس والغموض، بعيدة

<sup>1</sup> محمد سبيلا، مدارات الحدث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ط1، ص103.

<sup>2</sup> محمد الشيخ، نقد الحدث في الفكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2008، ط1، ص462.

<sup>3</sup> عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ومجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر وتوزيع، المغرب،

1991، ط1، ص108.

عن كل تعقيد ليصبح الإنسان مصدر الحقيقة، وكل يقين مقدما بذلك ثورة نقدية من التصورات التقليدية والموروثة.

هدف ديكارت الأساس، ليس تكريس القطيعة مع كل لاهوتي، بل تنقية العقل من الشوائب، هذا ما نلاحظه في أدلته لإثبات وجود الله إدراكا من أن الإنسان أو العقل والذات المفكرة قاصرة كلياً من أن تصل إلى اليقين المطلق دون إثبات وإدراكه لوجود الله، إذ يرى أن الإنسان قاصراً للوصول إلى الحقيقة المطلقة أو العلم اليقين ما لم يعرف خالقه، وكل عجز أو قصور منه يجب أن يسلم بما هو سماوي لاهوتي لا محالة، لأن الله هو مصدر الحقيقة وخالقها، وكل شيء ينبغي البرهنة عليه بالعقل.<sup>1</sup>

ديكارت لا يوافق بصفة كلية على التصورات القديمة، وإنما أراد أن يقدم طرح فلسفي عقلائي يستند إلى العقل وقوانينه، موضحاً أن الذات لا تكون ذاتاً مفكرة، فلا بد من البرهنة لوجود خالق لهذه الأخيرة بالضرورة، فإثبات الخالق يتيح الفرصة لكشف مكنونات الوجود والبحث عن الحقيقة واليقين ولتحقيق هذا لا يكون إلا بحضور الشك الموازي للذات، بطبيعة الحال كل شيء قابل للشك ماعداً هذا الجوهر الفكري الممارس للشك، في ذات الوقت لا يشك بالذات لأنها في مرحلة تفكير، لا يشك فيها لأنها أثبتت وجودها من خلال براكسيس التفكير، هذا ما تميز به الإنسان عن باقي الموجودات، بالتالي التفكير مصاحب للشك في كل حالاته، بمعنى أننا لا نطلق أحكاماً مطلقة ريثما نتأكد من صحتها ولا شيء ينكر أنني أفكر حتى وإن أخطأت في نتائجها حتى لو شككت في أننا نفكر، هذا لا يعني أننا ننكر تفكيرنا حين نشك، وإن دل هذا على شيء فإنه يدل على ثبوت الإنسية أو الذات المفكرة، هذه الحقيقة من خلال وعي الفكر.<sup>2</sup>

الكوجيتو الديكارتي ميز الإنسان بخاصية التفكير وربطه بوجوده لا شك فيه، فلا وضوح أكثر من معرفتي بوجود ذاتي، لذا يؤكد ديكارت أنه لا يعرف إلا أنه موجود، لا شيء يبدو له أكثر من ذلك وضوحاً، الفكر عنده أكثر تأكيداً وثبوتاً من الوجود الخارجي، فوجود نفسي وماهيتها هي الفكر والنفس مستقلة هي الأخرى عن الجسم ومعرفتي بها أيسر وأوضح.<sup>3</sup>

الإنسان يفكر ويقرر ما هو صحيح وصائب من غيره، ويسعى بهذه الميزات الطبيعية الإنسانية التي تتمتع بالشك في كل الموجودات، رغم أنه أصر أن هناك أشياء صادقة لا غبار عليها لا شك في معرفتها، فلا يمكن أن ننكر وجودنا، في حين ننكر أننا لا نجيد الدراسة مثلاً أو الرسم، فما دمنا نفكر

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، 1997، ط1، ص72.

<sup>2</sup> عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، 1968، ط1، ص22.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص23.

يقتضي أن نوجد، وإذا كان الأمر خلافا لما نعتقده لا وجود لنا، كما أن النفس لا جوهر لها إلا بالتفكير وأن إثبات الخالق للذات المفكرة هو الكمال، في حين الجسم يتطلب الانقسام أو الامتداد، وفي ذلك الوقت لا يمكن أن يكون الذهن أو النفس الإنسانية منقسمة مثلها مثل الجسد.

إذا كان هذا الأخير-الجسد- يقبل بذلك أو يمكن أن نتصوره على هذه الحالة، فإن النفس مغايرة لذلك بمعنى أن كل من الجسد والنفس متضادتان ليس من الطبيعة ذاتها، فالجسد غير نافع أو فاسد، لا يعني بالضرورة فساد النفس وخبثها وزوالها، فلا يمكن أن تنقطع النفس عن الوجود إلا في حالة واحدة، هي أن تحال إلى العدم، كما أنها جوهر خالص غير قابلة للتغير والتحول وتصبح شيئا آخر مختلف، في مقابل أن الجسد على غير ذلك، لأن الجسد الإنساني مجرد أعضاء متألّفة فيما بينها على شكل أعراض. ما يجعله يتغير عبر الزمن ويصبح شيئا آخر متى تغيرت أجزائه، لذا من المتوقع فناء الجسد، في حين النفس والذهن الإنساني لا يتغيران في طبيعتهما لأن النفس ثابتة غير متحولة وخاضعة للعوامل المتغيرة.<sup>1</sup>

النفس تتميز عن الجسد، فهي غير لازمة أو ملازمة مع الجسد، لكن هذا لا يعني أن ديكارت يقلل من قيمة الجسد، بل يعطي أولوية للذات والعقل الملازمان للنفس، بحيث يعظمهما تعظيما حقيقيا ما يجعلهما في استغناء تام عن الجسد، والقصد من كل ذلك أن الفكر ثابت وطبيعة النفس موجودة في هذا الفكر، بحيث اتجه ديكارت نحو مخالفة التصورات الكلاسيكية، المعرفة بوجود خالق للذات هي في حد ذاتها تستند إلى وجود الله، وهذه الأخيرة بدورها برهانها من برهان وجود النفس، لأن الإنسان مقتنع تمام الاقتناع بكماله، غير أنه لا يمكن أن يدعي الكمال لأن الكمال من وجود الله، الكمال الذي يأخذ بذاتي نحو حقائق خالية تماما من اللبس وصادقة صدقا مطلقا، بما يعني الأشياء الخارجية لا يمكن أن تتمثل لأنها صادقة، إلا في حالة واحدة إذا كنت مقتنعا أن مصدرها هو الله، لأنه الوحيد الذي لا يمكن أن يوقعني في التيه، لكن مما لا شك فيه أن الفكر يقع في خطأ حينما نقوم بإطلاق أحكام بكل عشوائية على الموجودات الخارجية.

استنادا إلى التصورات الذهنية باعتبارها المبدأ الأول لتلك التمثلات الخارجية، فإنه يصادر الخطأ من الوجود دون شك، فالأفكار البسيطة واضحة، وكل شيء يؤول إلى العقل لا محالا بواسطته تدرك المخلوقات، فديكارت بطريقة أو بأخرى يستند إلى التحليل للوصول إلى اليقين، بمعنى أنه لا يمكن التسليم

<sup>1</sup> - رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ط1، ص- ص 57- 58.

بأمر معين على أنه حقيقة دون أن يكون واضحاً لي تمام الوضوح، أي لابد من تجنب كلياً الأحكام المسبقة ولا أضع في أحكامي إلا ما يبدو لي واضحاً وجلياً فلا يدع مجالاً للشك فيه.<sup>1</sup>

ما يقصده، أن كل ما نستنبط منه معارفنا مبني على قاعدة الوضوح التام لا تشويه الضبابية لأن لها حضور في الذهن الذي يعصمنا من الوقوع في الخطأ، لأن الذهن يكون حاضراً متجلياً، ولأن الوضوح والبداية يتطلبانه، فكل حكم مسبق يعتبر غلاف على العلم فأن نقول إننا نرى أشياء معينة بوضوح، يعني أن حاسة البصر مهيأة للنظر إليها دون غشاوة، كون غياب عنصر التشابه ساهم في العملية، فكثرة العناصر المتشابهة تحجب الوضوح لكي نعرف الحقيقة لابد أن نتأملها فقط.<sup>2</sup>

قامت فلسفة ديكارت على العقل المستتير محاولة لتقويض ما قبلها، حاملة لواء العقل الذي يحمل آفاق استشرافية للعلم ومختلف المعارف دون أن تكون هناك قطيعة مع خالق الذات المفكرة، فإن أحسن استخدامه نال من التوظيف ما هو أفضل، لا أحد ينكر أن ديكارت فتح آفاقاً جديدة في العصور الوسطى من خلال الكوجيتو "أنا أفكر أنا موجود"، مثبتاً وجود الأنا، بينما هذا الفكر ماهو إلا طريقاً لإثبات وجود الله، فأول ما تم إثبات الكوجيتو الأول "الأنا" ساهم في إثبات الكوجيتو الثاني وهو وجود الله، بمعنى أن الأول كان إثباتاً لوجود الله، فظهرت الذات كمقدمة لوجوده ما أدى إلى ظهور الله كجوهر للذات، من خلال ذلك يربط ديكارت بين الإنسان والله، فالعقل لدى ديكارت ماهو إلا وسيلة يتم من خلالها البرهان لوجود ما نؤمن به، ما يدل على أن العصور الحديثة لم تكن انطلاقتها لا تواصلية بما هو لاهوتي بل بدأت به وانتهت إليه.

الكوجيتو يحيلنا إلى العصور القديمة، سواء العصر الكنسي أو الإغريقي، من خلال مبدأ سقراط الذي يدعو إلى معرفة الذات "اعرف نفسك بنفسك"، لكن ديكارت تفادى من خلال طرحه العقلاني الخوض في ماهو عقائدي، خاصة ما تعلق بالمقدس وعدم المساس بما ينص عليه، والأمر يشمل كل ما تنص عليه العادات والتقاليد، والنصوص القانونية لم تستثن أحكام الدولة وما تنص عليه.<sup>3</sup>

يعد الكوجيتو أعظم ما قدمته الفلسفة الحديثة من خلال جعل الفكر معبراً عن الأنا، لكن ما يهملنا هنا جوهر الفكر وليس تمثلاته، هذا ما سعى إليه إدmond هوسرل (Edmund Husserl 1859-1938م)، من خلال البحث في مضمون الفكر الذي قدمه ديكارت، كاشفاً عن العالم الذي يعد عبارة عن تجربة حية في الشعور إلا أنه لم يفهم مضمون هذا الشعور، ما جعل من الذات التي تكلم عنها ديكارت

<sup>1</sup> جيريان رودس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ط4، ص18.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص19.

<sup>3</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ط4، ص22.

فارغة كلياً من المضمون بمعنى أنها تنتهي إلى الصورية<sup>1</sup>، لكن في نظر هوسرل ديكرت هو المرجع الوحيد للخلاص لأن الإنسان وقع في مفارقات كبيرة بسبب مخالفات العلوم الوضعية.

مستقبل الذات الإنسانية في أزمة، نتيجة اغتراب الذات عن ذاتها، فالعلوم أصبحت في مأزق منغلقة، والحل الوحيد لتجاوز هذا المأزق هو العودة إلى الكوجيتو الديكرتي لإعطائه بصمة جديدة للفلسفة كونه الحامل الوحيد للذات من الوضعانية المتداولة أو الذات المتعالية، لذا الكوجيتو هو الملجأ الوحيد للذات الجريحة، رغم أنها أصبحت محل هجوم من قبل الفلسفات الوضعية، غير أن الكثير من الفلاسفة تغنوا بالإنسان وقيمه، باحثين عن ما يحتوي هذه الذات، فوجدوا ذلك في الأنا المفكرة على الرغم من وجود فلسفات قتلت الذات أو نادى بموت الذات.<sup>2</sup>

الفينومينولوجيا\* لا تخلق قطيعة مع الديكرتية، لكنها في ذات الوقت ناهضت كل النزعات التجريبية وجعلت من الفكر ذو ارتباط وثيق بالموضوع، من خلال الوعي القصدي لابد من التمييز بين فلسفة الذات وسيكولوجيا الوعي، فالذات ليست بما أستشعره، والوقوف ضد النزعة السيكلوجية عند هوسرل متجه نحو الوعي ككائن طبيعي، وفي ذات الوقت يحفظ الذات ضمن الترندنتالية<sup>3</sup>، إلا أن الفلسفات النقدية أفرغت الكوجيتو من محتواه الجوهرية، لا شيء سوى لأنه لا وجود لذات، فالأنا المفكرة ضمن محتوى فارغ لأنها تمثل كل التصورات والتمثلات، بمعنى أن الكوجيتو الديكرتي أصبح فارغاً لا محتوى له.

ناقض كانط فلسفة الذاتية، لأنه أعلى من قيمة الذات في جانبها القيمي على حساب الجانب العملي، في حين أن نقد أو تقويض الذات لا يعني إلغاء الذات بقدر ما يحاول أن تكون ذات معنى، فكل الفلسفات اشتغلت بالذات سعت إلى أن تتمرد على أسس الذات من خلال إكسابها جل المعارف، ما جعل الإنسان يملك ذاتاً ليستطيع تحديد ما يكون عليه، فالفلسفات المعاصرة اهتمت بمسائل الإنسان وماهيته لا من جانب تقويض الوجود الإنساني، بل دفاعاً عن مدى وعي الذات الإنسانية بالحقيقة، فلا وجود في حقيقة الأمر إلا لعالم الإنسان المرتكز على الذات الإنسانية، لهذا يستند سارتر إلى ديكرت

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 79.

<sup>2</sup> جورج زيتاني، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد، 2002، ط 2، ص 121.

\* الفينومينولوجيا لفظ مأخوذ من اليونانية *Phinomenon* والذي يعني في اليونانية فلسفة الظواهر وأستخدم هذا المصطلح في الفلسفة المثالية يدل بالمعنى الواسع للكلمة على مبحث الظواهر. ينظر، رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج 02، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2013، ط 01، ص 562.

<sup>3</sup> عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ومجازة الميتافيزيقا، ص 110.

في المسألة من حيث أنه يقف على ثبات أرض الذاتية مقرأً أنه من الضروري وجود ذاتية إنسانية تحاول فهم ذاتها من أجل الأخذ بالموضوع من حيث هو كذلك.<sup>1</sup>

يجعل ديكارت من الذات ممارسة للشك لا ممارس عليها، في حين أن الشك لا يمثل أي ضرب من ضروب التفكير، فالفضل يعود إلى الذات وقدراتها على التفكير لتري وجودها، فالجوهر الأساسي لمعنى الكوجيتو الديكارتي يكمن في العقل الذي يعد اللبنة الأساسية لا مجرد عرض، فلا يمكن أن نعتمد الوجود الجسدي وغياب العقل، بمعنى إن العقل يمثل الجوهر أما الجسد مكمل للوجود الذاتي.

المنظومة الفلسفية الديكارتية تسعى إلى إثبات العقل، والجدير بالذكر أن ديكارت يقر بوجود جوهرين متباينين عن بعضهما البعض، أولهما الجوهر المفكر -العقل- والجوهر المادي، فالأول مجاله التفكير "أي أن الفكر خاصية الجوهر المفكر" في الامتداد والطول والارتفاع من خصائص الجوهر المادي... الخ، لكن هذا التباين لا يعني الاختلاف أو عدم التلاؤم، بحيث أنهما يستلزم بعضهما البعض فوجود الأول يقتضي وجود الثاني، هذا ما أثار جدلاً واسعاً بين عديد من الباحثين والدارسين بخصوص الاختلاف والالتزام، في ذات الوقت نجد من خلال ضوابط العقل وقواعده أنه يكشف عن الطبيعة الخاضعة لانسجام خارق وفق ميكانيزمات معينة، حيث أنها متجلية أمام العقل الإنساني دون أي لبس أو غموض.

البحث عن الحقيقة يعتمد على منهج هذا ما أقره ديكارت، لأن الشك لديه يستند إلى مسلمات رياضية، هذه الأخيرة تمثل المبدأ الجوهري لكل معرفة واضحة بذاتها، وبالتالي المنهج هو الطريقة الموصلة إلى طبيعة الوجود، لذا لا بد من اعتماد بعض الأدوات كالبداهة *L'évidence* والتحليل *Analyse* والنظام *ordre* والإحصاء *Statistics*، ما يستدعي توفر مبدأ آخر يتمثل في الفحص بمعنى أننا نتأكد من الأمر بأنفسنا لتخلو من كل ريب.

حسب ديكارت، الرياضة لا تقدم نتائج مغالط فيها، المتمكن في علم الرياضة له القدرة للوصول إلى حقائق أخرى، بمعنى آخر أن ديكارت حاول الوصول إلى نوع من المطابقة بين ما هو فلسفي وما هو رياضي محض، لذا قدم شروط للوصول إلى ذلك، موضحاً أن العلم لا يكون علماً إلا بالالتزام براديجم الوضع المتمثل في اليقين الرياضي وهنا يجب مراعاة ثلاثة أمور:

- أن لا نشغل إلا بمعاني واضحة متميزة.

<sup>1</sup> - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، المكتبة المصرية للطبع والتوزيع، مصر، 1964، ط1، ص93.

- أن نذهب دوماً من المعاني إلى الأشياء أي أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بديهيًا في معاني تلك الأشياء.
- أن نرتب جميع أفكارنا في نسق خاص بحيث يكون معناها مسبقاً بجميع المعاني التي يستند إليها وسابقاً على جميع المعاني التي تستند إليه.<sup>1</sup>
- الشك في المحسوس موجه لما هو ظاهر، وهذا الأخير متغير وقابل للخداع، والأمر نفسه بالنسبة لما هو مطروح من أفكار ومعتقدات، لا بد من الوقوف عليها والتأكد من صحتها أو بطلانها، واستبعاد كل ما يحمل بين ثناياه من زيف ومغالطات؛ بهذا الشكل المعرفة لدى ديكارت كل ما يتمثل أمام الذات، وهذه الأخيرة هي أساس الوجود مستنداً على الاستدلال الرياضي الذي على العقل أن يتخذه سبيلاً له.<sup>2</sup>
- العديد من الفلسفات أخذت بالنموذج الديكارتي واليقين الرياضي والذات التي أصبحت نموذجاً للتفكير الحر سواءً أكان الأمر مع غوتفريد لايبنتز (Gottfried Wilhem Leibniz 1646-1716م)، أو باروخ سبينوزا (Bruch Spinoza 1632-1677م) وكانط وغيرها من الفلسفات، فالمشترك بين هذه الفلسفات هو أنها أخذت نفس الطابع العقلاني، خاصة تلك التصورات والمفاهيم الواضحة والبدئية، غير أن ديكارت وضع أن هنالك جوهرين متباينين، كما سبق وأن وضحنا الجوهر المادي والجوهر الفكري، في حين أن لايبنتز يقر بوجود ما يسميه بالمناداة، بحيث لا قوام لها سوى أنها تتصف بالبساطة، وما الوجود إلا مجموعة من المناداة المتناسقة والمنسجمة مع بعضها البعض، مشكلة بذلك سلسلة من المناداة لا تقبل التعدد والتجزئة، وهذه الصفة يتصف بها الخالق وحده هذا ما يسميه لايبنتز بنظرية الوميض التي يعني بها أن الخلق منبثق عن الخالق الذي يعد هو المناداة الرئيسية.<sup>3</sup>
- إذا كان لايبنتز يقول بنظرية الفيض أو الوميض، فإن سبينوزا يبرهن على الوحدة الإلهية من خلال ما يطلق عليه بالطبيعة الطابعة والمطبوعة، مؤكداً على التلاحم بين الفكرة ذاتها وما هو خارجي، ولا يكون ذلك إلا بوجود الله الذي يعد سبباً في وجود الموجودات التي تكون الطبيعة المطبوعة جزءاً منها، فالله هو كل شيء ثابت غير متغير وهو علة الموجودات.
- يختلف سبينوزا عن ديكارت، رغم أن فلسفته شكلت نسقاً ديكارتي، إلا أنه انطلق في طرحه الفلسفي من الخالق إلى المخلوق، بمعنى أن الله هو علة الموجودات وإليه يعود الخلق، في حين ديكارت بدأ من الذات المفكرة وصولاً إلى خالق الذات، أي أن الله ما هو إلا إثبات لوجود الذات، فهذا هو المبدأ

<sup>1</sup> - عثمان أمين، رواد المثالية الغربية، ص - ص 21-22.

<sup>2</sup> - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ط1، ص 102.

<sup>3</sup> - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص - ص 84-85.



الأساسي الذي يقوم عليه الكوجيتو الديكارتي، فكل أفكارنا ومعارف الذات المفكرة تسلم بوجود الله والموجودات وأيضا الكون (العالم)، ما يجعل أفكارنا تخلو من كل شك، الذات ليست فارغة من المعارف وبعيدة عن التفكير، فهي تضيف معنى على الموجودات وكل الحقائق، لأنها تعود إليها فأنا أفكر أنا موجود، المبدأ الذي يقوم عليه الطرح الديكارتي كونه لا يقوم على العدم، وهذا الأخير له ثلاثة ركائز يقوم عليها: يرتكز على الذات، الله والكون (العالم والموجودات) ما ساهم في إظهار قيمة الإنسان ومكانته لتمييزه بميزة الفكر ما حقق تنويعا كبيرا للعقل الذي يحتكم إليه الوجود والواقع معا.

الشك الديكارتي أصبح شعارا للعقلانية الغربية، لأنها حققت اليقين الذي سعى إليه ديكارت طوال حياته، لكن يكون ذلك بوجود العقل الذي هو المصدر الوحيد له، لكونه أعدل الأشياء توزيعا بين الناس<sup>1</sup> بواسطة العقل نستطيع تجاوز العديد من العراقيل التي تواجهنا في حياتنا، وأيضا نستطيع فهم ذاتنا، لكن ما يعاب على ديكارت، أنه نفى كل ما هو خارج عن العقل، فمن لا عقل له لا وجود له يتعامل معه كشيء خارج عن الحياة الإنسانية، لكونه ضد العقل، وكل ما هو خارج العقل لا مكان له في ساحة الفكر والمعرفة تماما، فلا سيادة تعلو على سيادة العقل.

بهذا الشكل أسس ديكارت لسلطان العقل، محاربا تلك الأوهام الواهية رافعا شعار العقلانية المؤسسة للوضوح، كما نادى الكثير من الفلاسفة على رأسهم لايبنتز أن العقل لا بد أن يركز على تأملاته كونه مثل فتحة جديدا للإنسان للوصول به نحو طريق النور (الهداية)، ثم أصبح يشكل مركزا للعقلانيين مما يدفع بهم إلى اتجاهات تحمل توجهها ثقافي يعبر عن الذات الإنسانية، ما دفع بكانط إلى نقد هذه المركزية من خلال نقده للمعرفة مبرزا شروطها من خلال فهم مختلف تصورات العقل، مبينا ضرورة وجود أحكام تركيبية تجمع بين ما هو قبلي وبعدي، أي بين ما هو عقلي وحسي، كما رفض كل عاطفة معطيا الأولوية لما هو عقلي خالص، كون العقل يمثل القوة الكبرى للذات، فمن اللاعقل أن نخضع العقل إلى ما هو عاطفي ما جعله يؤمن بالملكة العقلية إيماناً شديدا مبينا أنه لا معرفة خارج العقل كما ميز بين العقل والذهن، فالأخير منتج للتمثيلات مجاله محصور في التفكير الحسي، في حين العقل ملكة للتصورات موحية إلى تجربة مطلقة، أما الذهن موحية نحو الجزئيات بمعنى التجارب الجزئية.<sup>2</sup>

العقل أكثر سموا من الذهن، باعتبارهما ملكتان لمختلف المعارف، وعلى هذا النحو فإن كل معرفة تبدأ من ما هو حسي لتنتهي إلى ما هو عقلي، ما يعني أن العقل بعيد كليا عن ما هو تجريبي أي له مبادئ متعالية لا يعنى بما هو ظاهري بقدر ما يهتم بالذهن وما يصدر عنه من أحكام، كما أن

<sup>1</sup> - ربيع ميمون، الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ط1، ص-ص 19 - 20.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1988، ط2، ص-ص 151-152.

العقل وتصوراتها ليس لها تمثيلات تجريبية بالترنسندننتالية والتركيبة، ما أضافه كانط من خلال معاكسة شروط إمكان المعرفة ونقدها وصولاً إلى نقد العقل بحجج بين ما هو حسي وعقلي، هذا ما كانت بحاجة إليه الفلسفة، خاصة ما عرفته من عدااء لدى أنصار النزعة الدوغمائية، فالأحكام القبلية والبعدية أساس الذات المتعالية التي تعد بعداً جديداً للمعرفة لا غنى عنه، لأنه يقدم ما يمكن إدراكه عقلياً بحكم أنها قادرة على فهم ما تحتويه إلى مجرد علاقات عقلية بحتة، أي رد المضمون العقلي للعالم إلى علاقات عقلية صرفة.<sup>1</sup>

الأمر اختلف مع كانط على ما كان عليه قبلاً مع ديكارت، فالحقيقة ارتبطت بتمثيلات الذات مع ذاتها وتطابقها مع الواقع المادي، أي ما هو خارجي من عالم الأشياء، بل يجب البحث في إمكانية تحصيل المعرفة من خلال القبلي *Apriori* وما يركز عليه العقل من مبادئ، بمعنى أن عالم الأشياء يدخل ضمن ما يتصوره الذهن، يعني أنه يصنف في خانة الموضوعات القابلة للتجربة، لأن هذه الأخيرة لا تملك القدرة على التحليل والفهم بصورة مطلقة وشاملة، بحكم أن الأحكام القبلية هي التي تعد التجربة. تتضح أهمية القبلي في معرفة الذات المتعالية، لأنه يعد ضروري وفي ذات الوقت مستقل عن التجربة، فالمعيار القبلي يتميز بالشمولية كما يعرف بأنه مستقل عن التجربة كونها لا تمنحنا الشمولية والكلية والكونية<sup>2</sup>، خلال طرح كانط لمسألة العقل والمعرفة، الذات المفكرة بالنسبة له وسيلة لتحصل المعرفة، بحكم أنها ليس لها القدرة على اكتساب أفكار بشكل عفوي وتلقائي عن العالم الخارجي، بقدر ما لها قابلية لوجود أحكام قبلية وسابقة تحولها للتفكير، هنا يكمن تحديد الاختلاف بين كل من ديكارت وكانط، فالتفكير مع ديكارت يعني من خلاله تثبت وجود الله والذات معا فالأنا المفكرة تعبر عن حقيقة لا ريب فيها.

الذات الديكارتية ذات بعيدة عن كل ما هو حسي وتجريبي فهي إقصائية، أما الذات المتعالية لدى كانط لها علاقة بما هو حسي، ما يفصل بين كانط وديكارت أن الذات الكانطية ذات شارطة، فالأنا لا يستند إلى ما لا يتحدد (الموجودات-أنا موجود)، بل إلى متحدد خالص (المكان-الزمان)، بمعنى الأنا يدرك ذاته في المكان والزمان<sup>3</sup>، كانط لم يجعل من الذات أساس كل المعارف، بل جعل منها صورة فارغة تكتسب قابلية لتمثل تصوراتنا لا غير، بمعنى أن الكوجيتو الديكارتية لا جوهر له، من خلال هذا أصبح

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 94.

<sup>2</sup> - Geille deleuze , la philosophie Critique de Kant, v7,p20.

<sup>3</sup> جيل دولوز، مدخل إلى ميشال فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ط1، ص 68.

الإنسان متعدد المشارب له ما يجذبه ويهتم له، فلم يعد متجها نحو المعرفة وإثبات الوجود فانفتح على الغير والعالم وأصبح فاعلا في الوسط الاجتماعي.

نجد ميشال فوكو يؤكد على أن ديكارت ساهم بشكل مباشر أو غير مباشر على تراجع معنى الاهتمام بالذات على حساب معرفة الذات، يعود في ذلك إلى وضع البداية كشرط للتفكير من دون أي شك ممكن، مما ساهم في إقصاء مبدأ الاهتمام بالذات في الفلسفات المعاصرة<sup>1</sup>، لكن هذا لا يعني أن الفلسفات المناهضة لفلسفة الذات والمقوضة للديكارتية أنها غادرت أرض الكوجيتو، فالكثير من الفلاسفة ظلوا أوفياء ولو بشكل مضمر للديكارتية على رأسهم هيغل الذي دعا إلى المعرفة المطلقة لتمثيل ما هو موجود، لذا التمثيل الهيجلي يجعل من الموضوع ماثلا وحافزا عندما نستحضره، أمام الذات وفي هذا التمثيل نفسه تمثل الذات لذاتها، فالمطلق عند هيغل هو الفكر، أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته، وفي يقين معرفته بذاته، والمعرفة المطلقة هي ذاتية الذات كيقين مطلق.<sup>2</sup>

معظم الفلسفات المعاصرة تقوض الكوجيتو للخروج عن مبادئه فهي محاولات لتغيير معنى ومدلولات الذات قبل أن يطغى مبدأ الفردانية، قد تصبح أمة أو جماعة في ذاتها لتصبح الذات تنتمي إلى المجتمع لا منعزلة، لكن إلى جانب ذلك لا يكون للنضال ضد الفردانية دفاعا عن الجماعة كمجال وغاية لكل مجهود إلى أن يظل الإنسان ذاتا.<sup>3</sup>

الذات الفردية حسب رأي ديكارت، تميزت بالشمولية ما جعلها ذات إقصائية لإبعاد كل ما هو خارج عنها، فأحلت البداية محل الزهد في مرحلة تقاطع الذات مع العالم، فلم تعد العلاقة مع الذات الزهدية حتى تكون في علاقة مع الحقيقة، إلى أن تتكشف لي العلاقة مع الذات الحقيقة البديهية لما أراه حتى أوقن هذه الحقيقة، يصف ديكارت علاقة الذات بالذات أنها تمتلك قابلية أن تكون مصدر المعرفة الحقيقية على شكل البداية، مستبعدا كليا احتمال أن يكون مجنونا، فمع ديكارت البداية كافية<sup>4</sup>، وبالعودة إلى فوكو يجب إزاحة لفلسفات الذاتية كما وصلتنا، سواء الذات المتعالية أو الذات المطلقة<sup>5</sup>، لن يكون

<sup>1</sup> ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة، محمد أوزوتية، دار إفريقيا الشرق، 2015، ط1، ص20.

<sup>2</sup> عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هايدغر التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، 2002، ط2، ص111.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص- ص 108-109.

<sup>4</sup> – Hubert Doreypus et poul rabinow , Michel Foucault un par cours philosophique au –dela de l’objectivité et de la subjectivité, Gallimard, 1984, p345-346.

<sup>5</sup> ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ط1، ص48.

إلا بتجاوز الميتافيزيقا الحديثة وإخراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن المثل والحضور، لكن يمكن أن نقول هذا يتحقق من خلال الثورات المعرفية التي يمكن أن نلخصها في ما يلي:

1. الثورة اللغوية: فحسب دي سوسير *De Saussure* (1857-1913م)، أن اللسان لا يعمل بدلالة الذات المتكلمة، بمعنى أن الذات تقطن اللسان وتعمل بدلالته.

2. ثورة إبستمولوجية: التصورات حلت محل الوعي فالمعاني ليست ماهيات تمثل بدهة للوعي بل تصورات ترتبط في بنيات.

3. التحليل النفسي: هنا يبين سيغموند فرويد *Sigmund Freud* (1856-1939م) أن الوعي مكان مفعولات المعاني كما يبين لاكان أن الذات ليست ذاتية، إلا في مجالين من بنيتها المجال الذي يكون فيه الذات صورة عن نفسها أي مجال الأنا.

4. الثورة البنيوية: خصوصا عند كلود ليفي ستروس *Claud Lévi-Strauss* (1908-2009م) الذي قام ضد بعض الفلاسفة الذين يفضلون ذاتاً بدون عقلانية ليتم عقلانية بدون ذات.

5. الثورة التاريخية: كما هي عند فريدريك نيتشه وفوكو إذ حاولوا فصل المعنى عن الوعي وأن يخرجوا المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والحضور، مؤكدين أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية ولا عن ذات ترنسندنتالية، بل نابعة من اللغة ومختلف منظوماتها سواء كانت رمزية أو غيرها محاولين تفويض الفلسفة الذاتية<sup>1</sup> كل هذه الثورات تعد نقداً للديكارتيّة ومختلف الفلسفات الذاتية، غير أنه هناك خيطاً ناظماً لهذه الثورات ألا وهو اللغة، لكن في غالب الأحيان أن الكلمات ليست تعبيراً عن الفكر كون، هذا الأخير عبارة عن مجموعة من الرموز ما جعل من اللغة بعيدة عن كل التصورات، رغم ذلك فالإنسان شيد عصراً مؤمناً بكل قدراته بعيدة عن كل أطر ومحدودية إيماناً به وبمعرفته الحديثة.

## II- أشكال النزعة النقدية في الفلسفة الغربية:

### أولاً: النقد والتنوير عند كانط

مهدت فلسفة الحداثة لبروز الفلسفة الكانطية على مستوى التراث الفكري الإنساني، خاصة بالاعتماد النقد وسيلة لتطوير الفكر ما ميّز النشاط العقلي الذي أصبح شعاره النقد، هذا الأخير بدوره شكل قاعدة جوهرية للفكر الفلسفي، خاصة والاجتماعي عامة، مما جعل كل الظواهر خاضعة له دون

<sup>1</sup> عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هايدغر التراث والاختلاف، ص-ص 112-113.

استثناء، في تصورنا منها ما ارتبط بتلك الشعارات الألسنية الوثوقية\* *Dogmatisme* ومختلف الأنساق الميتافيزيقية

حاول الكثير من الفلاسفة محاربتها، محطمين تلك القيود المكبلة للعقل، ومنحه الحرية في التفكير بكل جرأة والخروج به من المتاهات الظلامية ودفعه نحو الأنوار والحرية ونحو التقدم، هذا ما عرفه القرن الثامن عشر الذي عرف بعصر النقد، فالنقد وسيلة مركزية يقوم عليها التقدم، فلا محالة من أن يخضع كل شيء للنقد، حاول كانط بناء صرح نقدي يقوم على جدلية العقل التي تقوم بعملية التحليل والنقد معا مستبعداً كل الأوهام، فكان شعاره أن تكون لنا الحرية في استخدام عقولنا، بهذه النهضة وجه العقل نحو الحفر والنقد في سراديب الظلام والخروج من حالة القصور والعجز، وفق ما يتناسب مع ما هو راهن فالقدرة على استعمال العقل دون واسطة هو شعار النقد والتنوير.<sup>1</sup>

شكل كانط هوة واسعة من خلال الجرأة في استخدام العقل في تاريخ الفلسفة، خاصة من خلال الفلسفة النقدية التي بدأت بنقض الدوغمائية من خلال الممارسة الريبية\* *Scepticism* التي تصل به إلى مصاف الممارسة النقدية التي تعدّ حكماً ناضجاً، الدوغمائية بمثابة مرحلة الطفولة للعقل، في حين المرحلة الثانية الارتيازية تشير للحكمة التي ستلزم مرحلة ثالثة تساهم فيها المرحلة الثانية للوصول إلى أحكام ناضجة وثابتة لا غبار عليها، فاحصة للعقل لا لوقائعه، فالريبية مرحلة يرتاح فيها العقل متذكراً رحلة الدوغمائية لبلوغ النضج عن طريق فحص العقل ذاته لبلوغ المعارف.<sup>2</sup>

يحتل النقد الكانطي منطقة الوسط بين الدوغمائية والريبية، فكل فلسفة تتحلى بالدوغمائية هي باطلة دون أن تخضع للعقل النقدي، الريبية بمثابة الموجه الصحيح للعقل وحارساً له، الريبية هو الناظر الذي يقود المتعقل الدوغمائي إلى نقد صحي للفاهمة وللعقل نفسه<sup>3</sup>، يثني كانط على الريبية على خلاف الدوغمائية، لكونها تخضع العقل للفحص والمراجعة، وهو ما يطلق عليه لفظ "الرقابة العقلية" الموجهة نحو الريبية، لكن هذه الرقابة وحدها لا تصل نحو مصاف قبولها الكلي من قبل العقل، فلا

\* الوثوقية *Dogmatisme* مذهب يثق بالعقل ويؤمن بقدراته على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وهي مقابلة للريبة. ينظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص545.

<sup>1</sup> إمانويل كانط، التنوير وإعمال العقل، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ضمن كتاب العقل والعقلانية، دفاثر فلسفية دار توقيال للنشر، المغرب، 2015، ط1، ص 60

\* الريبة *Scepticism* مذهب يطلق على من ينتهج الشك في علمه وعمله. ينظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص630.

<sup>2</sup> إمانويل كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، د.ط، ص367.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص370.

ترضيه في شيء رغم أنّ دافيد هيوم Dvid Hum (1711-1776م) أيقض كانط من الدوغمائية العمياء لكن الارتياحية لم تكن يوماً منهجاً نقدياً، هذا لا يعني أنها حصرت الأحكام الدوغمائية وأوضح المغالطات التي وقعت فيها، ما ساهم في رسم معالم العقل النقدي، غير أن كانط في طرحه لمسألة الارتياحية والدوغمائية ميّز بين كل من المنهج والمذهب.

الهدف من النزعة الارتياحية هو زوال المعرفة، فهدف المنهج الوصول إلى اليقين التام أما المنهج الدوغمائي يعتبره ضرورة للميتافيزيقا، لكن بعد أن يخضع للنقد ويبين أسسه لتصبح الميتافيزيقا مرادفة للعلم البرهاني<sup>1</sup>، يتجه كانط نحو قيام أسس علمية للميتافيزيقا، بمعنى تحقيق نقلة نوعية للانتقال من مجال الريبية إلى العلم، لأن العلم ليس بحاجة للنقد بعد تحقيقه اليقين العلمي، خاصة تلك العلوم التي لا يشوبها أي شك، في حين الميتافيزيقا تسيء للنقد من حين إلى آخر لعدم امتلاكها اليقين الصادق الذي يحتكم هو الآخر إلى النقد العقلي، ولتحقيق هذا الوعي النقدي حسب كانط، لا يعني إبراز حدود العقل فحسب، بل يضعنا أمام تفكير فلسفي متعالي يمكننا الإجابة من داخل العقل نفسه عن العديد من المسائل.

ما يميّز هذه الفلسفة المتعالية، قدرتها على إيجاد حلول لتلك المسائل المقدمة للعقل<sup>2</sup> في ظل غياب النقد، تصبح هذه الفلسفة المتعالية فارغة لا أثر لها فهي مجرد إمكان، بمعنى أن النقد ضرورة أساسية للتفكير الفلسفي، فلا يسعى كانط إلى تقديم براديجم للتفكير الفلسفي الذي يقدم آراء للعالم ونقاسيره، بقدر ما يحاول طرح أنموذج للفلسفة العلمية، هذا ما جعله يعرض نقده للريبية والدوغمائية على حدٍ سواء، ما دفع به لتأسيس التعالي الفلسفي، من أجل ضبط المعارف، بما أن هذا التعالي لا يهدف إلى بناء معرفة معينة بقدر ما يسعى إلى مساءلة إمكانية قيامها.

شكل النقد منعرجاً حاسماً في التفكير الفلسفي، باعتماده التحليل الذي يريد به الكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما لم يعلمه<sup>3</sup>، مهمة الفلسفة تكمن في التحليل، لذا النقد لا يكون بطريقة تجريبية، بل عن طريق التحليل، استناداً إلى ما هو قبلي، فانحصرت مهمة النقد الكانطي في هدم الدوغمائية والريبية، إضافة لإعمال العقل وإخضاع

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتحليلاته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ط1، ص 21.

<sup>2</sup> محسن الزراعي، كانط والمسألة الترنسندنتالية في الفينومينولوجيا، أوراق فلسفية، العدد 11، القاهرة، 2004، ص 280.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود، كانط وفلسفته النقدية، أوراق فلسفية العدد 11، القاهرة، 2004، ص 70.

حدوده للمساءلة النقدية لأن محكمة النقد هي الوحيدة التي تملك القدرة على مساءلة العقل ومختلف حدوده، ناهيك أن كانط من خلال منهجه النقدي استطاع تحديد إمكانية تأسيس ميتافيزيقا من عدمها. أعطى كانط للنقد العديد من المهام، منها قابليته أن يتجاوز حدود التجربة، بمعنى أن العقل ليس محصوراً في حدود معينة، فالتحليل النقدي لدى كانط يرغب به بناء بحثاً ميتافيزيقياً بقدر ما أراد به أن يكون مفتاحاً للميتافيزيقا، لكن تراجع في نهاية المطاف عن تصريحه، رغم أنه حدد موضوعات الميتافيزيقا "الله، الحرية، الخلود"، موضحاً أن هذه المواضيع من الصعب أن يتنازل عنها الإنسان، لكنها في ذات الوقت بعيدة كلياً عن حدود العقل النظري وقدراته، فإذا جعلنا منها مواضيع للعقل العلمي تقع في تناقض ومتاهات.<sup>1</sup>

سعى كانط إلى الإعلاء من قيمة العلم في مقابل الدوغمائية ووجود معايير للعقل وحدوده، في ظل النزعة الحسية، محاولاً جعل العقل يتجاوز كل هذه النزعة، لذا النقد الكانطي في جوهره ديكراتي، لأنه يؤكد على المشكلة المنهجية التي تخصّ وضع معيار محدد للمعرفة قبل الشروع في أية مشكلة<sup>2</sup>، لكن كانط ألغى الحس وأعطى منزلة للعقل وربط المعرفة بالحواس فقط، وفي ذات الوقت أنكر ما قام به العقلين إزاء الحس، لأنهم أعلوا من شأن العقل في مقابل الحواس، لأن كانط جمع بين ما هو حسي وعقلي، متخذاً موقفاً وسطاً بينهما، فمهمة العقل موجهة نحو تصحيح وتوجيه كل ما هو حسي وترجمتها إلى فكر مضبوط، لأن العقل قادراً على فهم ما هو سطحي فقط.

العقل في غنى عن كل ما هو حسي، خاصة ما تعلق بالجانب العملي، لأن العقل مهمته إرشاد وتوجيه الأفعال نحو ما هو سوي، ناهيك عن تشريع القوانين التي تكون على شكل توجيهات وإرشادات في ما تعلق بالخير والسعادة وما إلى ذلك، فالعقل له قدرة بالغة لتقدير سلوك الإنسان، فلا يقصد كانط بالنقد أنه موجه نحو نقد المذاهب أو مناهج معينة، بل حاول نقد العقل لأنه وسيلة لبلوغ المعارف، بمعنى لولا العقل لما تمكنا من تحصيل المعارف وإخضاعه للنقد، لأن هذا الأخير يمكننا من تمييز بين ما هو جائز من عدمه، هذا ما ميّز النقد الكانطي، أي توسع دائرة استعمال النقد ليشمل كل شيء، لذا تبيّن أن النقد الكانطي ليس كأبي نقد، بمعنى أنه يختلف عن غيره، بحكم أن الممارسة النقدية ليست وليدة عصر الأنوار، غير أن استعمال كانط للنقد اختلف عن استعمال السابقين عليه، ما جعل فلسفة كانط تتصف بالفلسفة النقدية، لأن كانط بيّن النقد وظيفته واستعماله للعقل كواسطة للوصول إلى أحكام فلسفية

<sup>1</sup> - زكي نجيب محمود، كانط وفلسفته النقدية، ص 68.

<sup>2</sup> - إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، 2012، ط1، ص 87.

مختلفة عن بعضها البعض، فالنقد أمراً ضرورياً لبلوغ المعارف الصحيحة، كون النقد يوجهنا نحو فحصها لتجنب الوقوع في الخطأ.

هدف كانط هو إمكانية العقل في تحصيل المعرفة، مما جعل النقد ينحصر في العقل، لأن النقد موجه نحو العقل، بحكم أن هذا الأخير يحتل مكانة سامية في هذه الممارسة النقدية، التي بدورها تحتاج نوع من الحرية التي تعد طريقة يقوم عليها النقد، هنا تنتسج دائرة النقد ليطال كل شيء، ليتجاوز النقد مرحلة المعرفة ليصبح قضية برمتها، بمعنى لا شيء يفلت من هذه القضية، فحسب كانط التغير لن يحصل إلا بالنقد، لأنه السلاح الوحيد الذي يمكنه ذلك، بحكم أن الإنسان الوحيد الذي يمتلك القدرة على التفكير ما يؤهلها لاستخدام هذا السلاح ونشر الوعي، وأن يخضع للفحص النقدي كل تقرير وكل مذهب يلزمنا بتقديره واحترامه قبل الامتثال له، حتى يكون ذلك نابعا عن قناعة لا مجرد قناعة سطحية شكلية بمعنى أن الفلسفة النقدية تضع ذاتها داخل حاضر تريده أن يكون سيادة النقد القائمة على أساس الحرية والحق والعمومي.<sup>1</sup>

بما أن النقد وسيلة للمعرفة وأيضاً أداة للوعي والتتوير الذي شهده القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، أصبح هذا العصر عصر الأنوار والوعي والتتوير العقلاني لم يكن معهوداً في العصور السابقة، حيث أصبح النقد عبارة عن فن *Arts* رائع، ساهم بشكل أو بآخر في التقدم والدعوة إلى الحرية ناهيك عن التطور العلمي والعقلي، لأن شعار الأنوار لازم العقل، فوحده التتوير يمنعنا من الوقوع في الخطأ وتجاوز العجز.

التتوير حسب كانط، هو خروج الإنسان من وضع العجز الذي هو نفسه مسؤول عنه، يعني عجز الإنسان عن استعمال عقله دون وصاية غيره، فالإنسان مسؤول ذاتياً عن هذا الوضع، السبب في ذلك لا يعود إلى قصور عقله، بل إلى عجزه في اتخاذ القرار والافتقاد للشجاعة في استعمال هذا العقل دون اللجوء إلى الغير، فشعار الأنوار لتجراً على المعرفة ولتكن لديك الشجاعة على أعمال عقلك الخاص<sup>2</sup>، بهذا الشكل يعدّ كانط رائد التتوير النقدي والفلسفي، من خلال مواقفه الفلسفية فلا شيء يستطيع الإفلات من النقد في شتى المجالات، ما جعل كانط يحقق منعطفاً حاسماً في تاريخ الفلسفة، كما أن ممارسة النقد تكون حكراً على الفيلسوف، فما على حاكم الدولة أو الكاهن إلا الإنصات إلى الفيلسوف، لأن احتكار السلطة والحكم يتنافى ومبدأ الحرية والعقل الحر.

<sup>1</sup> الزواوي بغورة ، مدخل إلى ميشال فوكو، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت، 2013، ط1، ص- ص20-21.

<sup>2</sup> مصطفى العريضة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، مطبعة ووراقة الوطنية، مراكش، 2016، ط1، ص



حدثت نقلة نوعية منذ عصر الأنوار على جميع المستويات، سواء اجتماعياً أو سياسياً... الخ حيث أصبح هناك نوع من التقدم أو إعادة الاعتبار للإنسان الذي كان تحت وطأة التفكير الكهنوتي، إذ أصبح رائد الحركة التنويرية والتقدم وتجاوز ذلك العجز للوصول نحو مرحلة الرشد والنضج، من خلال التفكير بكل حرية دون قيد واستخدام العقل بكل حرية وشجاعة، لأن ذلك هو الحل الوحيد لرفع الوصاية عن الإنسان، فلا يوجد أخطر من أن يجد الإنسان نفسه تحت تصرف الآخرين، وبشكل كلي يتحكمون في آرائه وسلوكاته ومختلف مواقفه.

نشر التنوير وتحرير العقل من القيود، كفيلاً برفع الوصاية عن الإنسان وتحطيمها، لأن التقدم الذي سيحصل جراء ذلك لن يكون، لا يعني تقدم الفرد بل يعني تقدم الإنسانية قاطبة، والغالب أن يعيش الإنسان في مجتمع مدني تسوده الحريات والحقوق المدنية، بالتالي أن يعيش الإنسان مع غيره في وفاق تحت القانون وفي نظام تسوده العدالة<sup>1</sup>، العقل هو الوسيلة الوحيدة ضد كل استبداد، فالبشر ليسوا في حاجة إلى العقل، لأن هذا الأخير قسمة موجودة عند كل الناس، بل ما يفنقرونه هو الشجاعة والقدرة على المواجهة خارج قيادة الآخرين.

الأنوار مشروطة بالشجاعة لتجاوز العجز، ما يستلزم تغيير جذري على مستوى الذات، ما يعني أن الإنسان هو الوحيد المسؤول عن هذه الحالة سواء حالة العجز أو التغير، لذا كانط يرى تحقيق الأنوار يكون بوجود فرضيتين، أولهما الحرية التي تقبل الاستعمال الجريء للعقل دون تحفظ على ميدان معين يقول كانط: «أني أسمع في كل اتجاه من حولي صيحة تقول: لا تفكروا عليكم أن تنفذوا والمسؤول المالي يقول لا تفكروا عليكم أن تدفعوا ورجل الدين لا تفكروا عليكم أن تؤمنوا، هناك سيد واحد في العالم يقول: فكروا قدر ما تشاؤون وفيما تشاؤون لكن عليكم أن تطيعوا، لكن لا بد من أن يكون استخدامنا لعقلنا، لا بد أن يكون حراً في جميع الحالات، ما يجعل من الفرد مستنيراً، غير أن الاستخدام الخاص لعقلنا لا بد من أن يخضع لتحديد صارم دون أن يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق التنوير»<sup>2</sup>.

إن الطاعة والتزام الولاء، تجعل من العقل قاصراً وعاجزاً يتناقض مع الطرح المستنير، لكن في حالة ما إذا كان هناك تفكير عقلي نحو طبيعة هذا الولاء كالولاء السياسي أو الديني، فمثلاً يجب النظر في طبيعة القانون السياسي أو الشعائر الدينية، فهناك ما يتنافى مع طبيعة النص الديني، لكن عندما نفكر باعتبارنا أننا أشخاص عقلاء نفكر بطريقة استشرافية، وأننا فاعلين

<sup>1</sup> - فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2005، ط1، ص 127.

<sup>2</sup> - إيمانويل كانط، ما الأنوار؟ ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 12، قبرص، 1984، ص 61.

في الفضاء العمومي، يقتضي الأمر أن يكون استعمالاً حرّاً للعقل، لذا الأنوار ضرورة شمولية ليست مقتصرة على جانب واحد فقط من العقل، بل يجب أن يكون شاملاً بهذا الشكل، نعيش عصر التنوير خاصة ما إذا كان حاكم الدولة ذو عقل راجح مشجع على التنوير، ما يسمح لرعاياه بممارسة حقهم العقلي حتى ولو كان ذلك موجه نحو تشريعات سياسية أو قانونية، هذا هو الملك المستنير.<sup>1</sup>

فتحت الأنوار للإنسانية المجال لاستخدام العقل دون أية وصاية أو سلطة أو وساطة، هنا تظهر أهمية العقل، وبالتالي يكون النقد ضرورة يحتاجها العقل لتحديد مهامه، ليتبين لنا ما الذي يجب أن نعرفه ونعمله ليصبح النقد والعقل والأنوار متلازمين كل يستدعي الآخر، لكن فوكو يعلق على نص كانط ما الأنوار موضعاً أن كانط لأول مرة يطرح مسألة الحاضر، أي سؤال الآنية ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث الآن؟، ما هو الآن الذي نوجد نحن وغيرنا فيه؟<sup>2</sup>

يقدم لنا كانط مساءلة جديدة متعلقة بما هو راهن "الحاضر"، وهذه المساءلة تكشف لنا عن نوع آخر من التفكير الفلسفي، رغم أن نصوص كانط فتحت أفقا جديداً نحو التفكير، لكن يبقى نص ما الأنوار؟ متميّزاً عن غيره من النصوص الفلسفية، لأنه يتطرق إلى معنى الحاضر باحثاً فيما هو آني وفيما نعيشه الآن؟ كانط حسب فوكو تجاوز الأسئلة المبتذلة حول التاريخ ومعنى الأصل وما إلى ذلك... الخ.

كان الحاضر موضوعاً مهماً للتفكير الفلسفي عند العديد من الفلاسفة الذين اشتغلوا عليه، يمكن القول أنه كان اشتغالا سطحياً، فاهتمام ديكارت انصب نحو المعارف وتنظيمها، لكن ما يعاب عليه أنه لم يشر إلى مصطلح "الحاضر"، في حين كانط تساءل عن هوية الحاضر، مشكلاً منه حدتاً فلسفياً عظيماً مشيراً إليه بـ: **النحن**، يقول فوكو: «نشهد في نص التنوير الذي أمامنا، ولا أبالغ حين أقول لأول مرة نشاهد الفلسفة تعمل على صياغة إشكالية لآنية ما النظرية، فهي تستنطق هذه الآنية كحدث فلسفي لا بد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرد الفلسفي، فتساؤل الفيلسوف عن انتماؤه لهذا الحاضر لم يعد إطلاقاً تساؤلاً حول انتماؤه لمنصب ما أو تراث معين ولا حول قضية انتماؤه لمجموعة إنسانية بصفة عامة، بل أصبح السؤال يخص انتماؤه "نحن" الذي يثير في الفلسفة موضوع تفكيرها».<sup>3</sup>

معالجة الفلسفة لمثل هذه المسائل تعبيراً عن نوع الحداثة وتجاوز التقليد، من خلال طرح مشكلة الآنية كمسألة متفردة لارتباطها بعصر التنوير الذي عدّ عصرًا ليس كغيره من العصور السالفة، لأنه تميّز

<sup>1</sup> إيمانويل كانط، ما الأنوار؟، ص 64.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، كانط والثورة، ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 12، قبرص، 1984، ص 66.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 67.

بذاته بعدم وصفه بأي من السمات الكلاسيكية المعهودة سابقا -الظلامية الانحطاط...-، لذلك يجب على الكل التفكير في تحديد مجاله انطلاقا من معنى الحاضر مجدداً نسقه ووظيفته الآنية، فحسب كانط كل فلسفة تعنى بهذا النوع من الأنساق تعد فلسفة نقدية بامتياز دون منازع، خاصة من خلال اشتغالها بالراهن، لكن ما المقصود بالراهن؟ وما الذي يعني به كانط من خلال فلسفته النقدية؟

### ثانيا: كانط ومساءلة الراهن

قصد كانط بمساءلة الراهن "الحاضر" أن نهتم بحاضرنا، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه أنطولوجيا الحاضر، ولا نعني بالحاضر الأوضاع الاجتماعية وغيرها، فتلك المجالات لها أهلها، ما يعنيه كانط هو تلك الروابط المتعلقة بأوضاع الناس، سواء ما ارتبط بالجانب القيمي أو غيرها من الجوانب الأخرى، خاصة ما تعلق بالعلاقات الإنسانية المختلفة، لكن المثير للجدل أن كانط لم يتجاهل أو ينسى ما طرح عليه، رغم أنه حاول وسعى للإجابة عليه ضمن نص -ما الأنوار-، متسائلاً عن حدث آني لا ينفك أن يكون محل اهتمامه أيضاً ألا وهو موضوع الثورة الفرنسية، حاول كانط توضيح معنى الأنوار في نصه القصير سنة 1784 ويلحق به نصاً آخر لمعرفة الأحداث التالية، من خلال السؤال الذي طرح في حلقات فلسفية في ألمانيا في 1894 عن الثورة.

ارتبط هذا السؤال بسؤال آخر مهم جداً، تمثل في هل الجنس البشري في تقدم مستمر؟ ليجيب كانط على هذا التساؤل، وجب تحديد إن كان هناك علة تقف في وجه التقدم، وبتحديد ما يمكن تحديد مجموعة من النتائج، لكن من الضروري أن تكون هذه العلة فاعلة في الواقع، وبالتالي يمكن لنا تحديد هذه النتائج التي بدورها لا تتأسس إلا بوجود حدث، هذا الحدث يمكننا من وجود التقدم وهو المؤشر الذي يمكن استحضاره بالذاكرة والاستدلال عليه وتوقع حدوثه مستقبلاً.<sup>1</sup>

لا بد من وجود حدث ذا شأن له مؤشر على وقوع أحداث معينة في اللحظة الآنية ولها قابلية الحدوث مستقبلاً، هذا الحدث يتمثل في الثورة، لذلك يقر كانط أن على الشعوب توخي الحذر من عدم الوقوع في مثل هكذا أمور، وألا ننخدع في التقدم المتذبذب وتضخيم مؤشرات التقدم لنقع في مفارقة كبيرة لإعطائنا تضخيماً كبيراً لأمر لا ترتقي لأن تكون كذلك، كأن تكون أشياء معينة لا جدوى منها والأقل جدوى تصبح أكثر أهمية تشير إلى الرقي والتقدم، وبالتالي نجاح هذه الثورة من عدمها لا يمثل مؤشراً للتقدم أبداً، فالذي يكون مؤشراً على التقدم هو موازي ومحاذي للثورة، فالمهم ليس الحدث "الثورة"، بل ما في أذهان الذين لا يقومون بها ولم يساهموا في شيء.

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، كانط والثورة، ص 68.

الاستعداد للثورة دليل على حماس الشعوب في استردادها حقوقها المسلوبة بشكل أو بآخر خاصة عن طريق الممارسة السياسية وسن الدساتير التي تكون محل رضى وتوافق من قبل الشعوب، شرط أن تتوافق مع القيم والحقوق الإنسانية بقانون كوني وعالمي، ما يمكننا من تفادي الوقوع في الاختلاف الذي يؤدي بدوره إلى وقوع حروب وهجمات متبادلة، هذا هو الهدف من وراء التنوير، رغم كل هذا نجد كانط كان من بين المؤيدين للثورة الفرنسية وإيمانه بمبادئ الثورة، إلا أنه لم يدعوا يوما إلى انقلاب ثوري في ألمانيا، هذا ما بين رفضه القاطع للثورات الشعبية في مختلف المملكات.<sup>1</sup>

يرجع ذلك إلى إيمان كانط بالتغيير، لكن ليس عن طريق العنف أو الانقلاب الثوري، بل بالإصلاح، خاصة إصلاح أفكارنا نحو الأفضل ونشر فكرة التقدم عن طريق الحق والواجب بواسطة السيادة والقانون والتشريع السياسي، ما يعني إن كانط يعطي الأولوية لما هو سياسي بالدرجة الأولى على ما هو اجتماعي واقتصادي... الخ، لذا يقر فوكو أن كانط أعطى للفلسفة شكلا جديدا من الأسئلة، كون الفيلسوف هو الذي يكتب، وهو في ذات الوقت يعد جزءا من تلك اللحظة، فحسب فوكو هناك مفارقة في مشروع كانط النقدي تكمن بين الأنوار والنقد الكانطي.

كانط في اعتبار فوكو قد رسم طريقين، لا يكمن اختزالهما أو تجاوزهما، أولهما الأنطولوجيا الصورية للحقيقة أو المعالجة النقدية لمعرفة ما هي الحقيقة؟... وكيف يمكن معرفتها؟ وثاني تقليد فلسفي تمثل في الأنطولوجيا التاريخية لذواتنا أو التاريخ النقدي للفكر، أي ما هو حاضرا؟ ومن نحن باعتبارنا جزءا لا يتجزأ من هذا الحاضر.<sup>2</sup>

نص كانط ما التنوير والثورة؟ يبدو جليا أن فلسفته قائمة على المساءلة التحليلية لمختلف الحقائق ما خوله أن يتفاعل مع مختلف الأحداث، خاصة ما تعلق بعصره بطريقة خاصة، فلم يتطرق لشيء إلا وحاول أن يحلله ويغير فيه نحو الأحسن، هنا تظهر الخصوصية التي تميز بها الفكر الكانطي عموما معتبرا أن النقد هو المقوم الأساسي للعقل وحدود العقل الخالص أو العملي الذي ناشد من خلاله إلى الاستعمال القيمي الذي يقتضي النقد في شتي المجالات خاصة منها السياسة، وسعى جاهدا إلى اختزال القصور، سعيا منه للتقدم ونشر التنوير، لأن الهدف الأسمى من التقدم هو اختزال السلب والرقى نحو التقدم.

<sup>1</sup> - محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص28.

<sup>2</sup> - Michel Foucault , *Qu'est-ce que la critique ? suivi la culture de soi*, librairie philosophique, vrin.20 , p -p22-23.

حاول كانط في مشروعه النقدي فهم المعرفة العلمية، هذا ما يظهر بكل وضوح في كتاب نقد العقل الخالص، كما في نقد العقل العملي، فإنه تطرق للعديد من القضايا المتعلقة بالإنسان كالحرية والأخلاق وغيرها، لذلك يمكن اعتبار كانط في أعماله النقدية حاول جعل العقل محط اختبار لمعرفة قيمته ووزنه في فهم العالم الخارجي، بينما العقل العملي يهدف إلى معرفة الأخلاق، لا شيء إلا لأنه يعد المحرك الأساس لكل عمل، وهنا يتحلى النقد الكانطي بالممارسة النقدية دون استثناء، حاولنا تقص الجوانب النقدية للفلسفة الكانطية، سواء ما تعلق بما هو متعالٍ في فلسفته، أو ما تعلق بفلسفة التاريخ التي تعنى بالأنوار وما يحمله من تعاليم.

الفلسفة النقدية الكانطية لا تستثني شيء، فالتنقد تجاوز إمكانية المعرفة أو العقل أو التأمل، ليصل إلى إنسانية الإنسان، لهذا يعد كانط الفيلسوف الوحيد الذي استطاع بناء معالم الفلسفة النقدية، هذا ما يوضحه فوكو الذي أثنى على كانط، مقراً أن الاتجاه الكانطي هو بمثابة حياة فلسفية، فنقدنا لما هو راهن أو ما نحن عليه اليوم سوى تحليل تاريخي لمختلف الحدود المفروضة عليه بطريقة أو بأخرى لتجاوزها.<sup>1</sup>

### ثالثاً: الجدل النقدي هيغل

توّجت فلسفة هيغل القرن الثامن عشر، وكانت بداية لفلسفة جديدة للقرن التاسع عشر، بمعنى أنها تعبر عن حلقة وصل للقرنين، إذ يعد هيغل أول من أرسى بنية القطيعة مع الفلسفات السابقة للحدث أي بين الحدث والتراث الفلسفي القديم حتى وإن كان هناك نوع من الإحياءات والدلالات للماضي العريق لكن بنظرة نقدية لا محالة، وفي هذا الإطار نجد هيغل يصور العصر الجديد، من خلال شرحه للذاتية بالحرية، فالتفكير حسبه يصنع عظمة هذا العصر، الذي يكمن في الاعتراف بالحرية، باعتبارها خاصية الروح كونها حقيقة بذاتها.<sup>2</sup>

كان هيغل ممجداً للحرية بشكل مطلق وأعجب أيما إعجاب بالثورة الفرنسية، كان أمله أن تحمل رياح التغيير في أوروبا، ليس فقط في فرنسا لتغيير عجلة التاريخ، لتكون ألمانيا هي الأخرى محطة تغيير جذري، حيث مجد شعارات الثورة الفرنسية، الحرية، الإخاء والمساواة، فإن دل هذا على شيء فإنه يدل على أن هيغل رحب بفكرة التغيير، ورفع شعار الحرية ودولة الحق والقانون رغبة في التقدم والسير قدماً نحو الأفضل لا الخضوع ولا الاستكانة لتلك القوى المستكنة، فتطور البشرية هو السير أفقا نحو الحقيقة في الدولة والمجتمع، حيث يبدأ التاريخ بتكوين الدولة التي تتجلى وتظهر عندما ينظم الأفراد علاقاتهم بشكل يحكمه نوع من العقلانية، والدولة العقلانية في نظر هيغل هي تلك الدولة التي تمثل التجسيد الكلي

<sup>1</sup> - محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص 29.

<sup>2</sup> - فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 111.

لعالم الروح، والقصد هنا هو الدولة المركزية البورجوازية التي تغلبت على الإرهاب الثوري لعام 1793م<sup>1</sup>، فهذه الدولة تعد تمثلاً لدولة الحق والقانون التي لها القدرة على الوقوف في وجه كل النزاعات والصراعات. الحرية التي سعى لها هيغل مشروطة بمعرفة أعلى الدرجات القصوى للحرية، ناهيك عن مدى التزام الفرد بإنشاء مجتمعات تمتع بالحرية، لأن الفرد ملزم بتكوين جماعة، هذه الأخيرة لها قدر من الحرية فحرية الفرد تساهم في حرية الجماعة، لأن الحرية تعبير عن قدرة الإنسان على الالتزام بالفعل الأخلاقي بهذا الشكل، يعتبر هيغل من الفلاسفة الذين كان لهم أثر في عصره، إذ يرجع في معظم أفكاره إلى الإغريق خاصة سقراط وأرسطو.

نجدّه أيضاً يستند في كثير من المواقف عصر الأنوار وانبهاره بالثورة الفرنسية، التي شيدت لحقوق الإنسان، كما ورث عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة، باعتبارهما نشاطاً إنتاجياً وعن فيخته *Fichte* (1762-1814م) أخذ بنية الديالكتيك وأهمية السلب والتناقض، باعتباره قوة محركاً لعملية المعرفة واستمد من شيلنغ *Schelling* (1775-1812م) الموضوعية التاريخية للمعرفة ورفضه للشيء في ذاته كما لا يمكن إنكار أن هيغل عمل على تشييد نسق فلسفي بأكمله يعكس مشاكل عصره وتناقضات مختلفة لمجتمعه، فعمل وفق منهجه الجدلي الذي يتوسل التناقض والتغير المستمر، مرتكزاً على السلب ك لحظة جوهريّة في كل المجالات بما فيها المعرفة، التي تشمل حركة الواقع وتطور التاريخ في الوقت نفسه.<sup>2</sup>

فلسفة هيغل بنيتها قائمة على ثلاثة محاور منتظمة متناسقة، لا يمكن الفصل فيما بينها، أولها الأنطولوجيا وثانيها فلسفة الروح وثالثها مبدأ الجدل (الديالكتيك)، على هذا النحو يمكن القول أن فلسفة هيغل نقداً لرموز الثقافة الغربية وتعبر عن مدى وعي الغرب للعديد من المستويات اجتماعياً، عرقياً ودينياً ما جعلها المولد الحقيقي لنشاط العقل في أرقى تجلياته لارتباطها بشكل مباشر بالكانطية ومثالية كل من فيخته وشلنغ، ودون أن ننسى مختلف نشاطات العقل في العصر الإغريقي دون الاختصار عليه، واختزال فلسفة العصور الوسطى مروراً بعقلانية القرن الثامن عشر، كما أنه لا يخفي استناده لهذه الفلسفات.

مختلف ما يطرحه الفكر هيغلي من نظريات فكرية، لها صلة وثيقة بعملية التفكير يحكمها الجدل كون تلك الأفكار تتألف من مجموع علاقات متلازمة لارتباطها بالكم والكيف، فالأشياء تتضح بالأضداد سواء بالاختلاف أو التشابه، فمهمة الفلسفة لدى هيغل هي تشريح هذه الأفكار المرتبطة بتفكيرنا، خاصة

<sup>1</sup> هريتر ماركيز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، القاهرة، 1980، ط2، ص235.

<sup>2</sup> محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص31.

ما هو مرتبط بالصلة أو العلاقة، لأن كل فكرة لها مجموع من الصلات والعلاقات<sup>1</sup>، كل الأفكار تصبح لا معنى لها إذا كانت خالية من هذه العلاقات، بحيث لا يمكن أن يكون لها وجود، فلا معنى لها ولا أثر خاصة إذا تجردت من المقابل لها من تشابه أو تناقض.

يبدو أن هيجل استند إلى نظرية أرسطو "نظرية الأضداد" والتماثل لدى شيلنغ، ولا ننسى نظرية الموضوع والنقيض لدى فيخته، التي تقر أن لكل موضوع موضوع آخر يقابله ويناقضه، بهذا الشكل يربط بين النظريات المنطقية والحركة الجدلية، لأن الأفكار تخضع للتوالد والتطور لا تبقى في حاله استكانة وركود، وهكذا الأشياء الأخرى، بمعنى كل شيء له نقيض أو يحمل في ذاته هذا التناقض والتضاد، فكل موقف في الوجود له موقف معارض له، ومن خلال هذا التعارض تنشأ الوحدة، ما يؤدي إلى تشكل وحدة عضوية بين هذه الأضداد.

تظهر فلسفة الروح التي تجعل من الصيرورة *Process* محطة فكرة (أفكار) *Les idée* أو مجموعة مفاهيم، بمعنى آخر أن هيجل سعى جاهداً إلى تجلي الروح لكي تعي ذاتها، فإن أعلى طموح للروح أن تعي ذاتها بذاتها في كل شيء، فهي استيلاء على العالم بالعقل، هنا نجد هيجل يقوم بمقابلة بين المنهج والمفهوم والعقل.<sup>2</sup>

يبحث هيجل في علاقة الفكر (أو عالم الأفكار) بالوجود، وتنطلق هذه العملية من خلال تأويله لإشكالية الذات والموضوع، متسائلاً عن معنى الوجود ودلالاته، معبراً أن حقيقة الوجود هي الماهية ووجود الماهية عنده لا متعين ولم تحدد، ما جعله يلغي جميع التغيرات الكلاسيكية التي تطرقت إلى عالم الأفكار أو الجوهر أو الماهية، فهي تعبر عن السلب، وهذا الأخير ليس تعبيراً عن العدم بقدر ما هو الحركة اللانهائية للوجود المتعلقة بالذات، ومن هذا فإن ماهية الوجود التي يتناولها كل تفكير هي الذات نفسها.<sup>3</sup>

هناك توافق وانسجام كبير بين المطلق وما هو ذاتي، الذي يتجلى فيما هو قيمي، من خلال المزج بين ما هو سوي وصحيح من تصرفات وسلوكيات قيميّة التي تتشكل في الدولة الممثلة للمطلق بمعنى آخر أن هذا الأخير -المطلق- هو الوحدة بين الموضوعي والذاتي يحكمها الانسجام التام، بهذا

<sup>1</sup> - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات المعارف، بيروت، 1988، ط6، ص388.

<sup>2</sup> - محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص31.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص32.

التوافق الذي يسعى نحو نوع من السيورة والحركة، فتكون الدولة لها مهام مسندة إليها تحاول تحقيقها على أرض الواقع، من بين هذه المساعي تحقيق الوحدة والأمان بين أفراد الدولة الواحدة، في حين أن الدين هدفه الوصول إلى الله المطلق، الذي يجمع بين كل المتضادات، من خلاله تكون الوعي الذاتي في الإنسان، خاصة الوعي بالحرية التي تشير إلى تقدم الإنسانية، من خلال اختزال الفرد، لأنه يعد عقلا وهذا العقل جوهر وعلى أساسه يكون التقدم البشري.

### 1-الجدل منهج فلسفي:

لا أحد ينكر أنه لا يمكن رد الجدل الهيجلي إلى هيراقليطس، الذي تميز بالتغير ونفي الوحدة والثبات، حيث لكل شيء ضد يقول بصراع الأضداد، وهذا يتضح جليا في متن هيجل الذي يعلن في أكثر من موقف أن فلسفته هي إعادة للفلسفة الإغريقية التي عرفت بالجدل والحوار فن الخطابة، فلا يستطيع أن يتجاوز هيجل هذا الإرث العريق، لكن ما ميز هيجل عن غيره من السابقين عليه، أن جدله ينتهي بتوافق بين الأضداد سواء من الناحية الفكرية أو غيرها، لكن لا يمكن إنكار أن الجدل يرجع في أصله إلى العهد الإغريقي منذ القدم، فالجدل عندهم ينحصر في إظهار موقف على حساب آخر، بمعنى أن الفلسفة القديمة أظهرت مواطن الاختلاف والتناقض التي يقع فيها المتحاورين أو المتكلمين، فأفلاطون جعل من الجدل منهجا فلسفيا حجره الأساسي الحوار السقراطي.

ما أورده سقراط في المحاورات الأفلاطونية، جعل من الفكر في سيورة وحركة مستمرة من الجزء إلى الكل ومن الكل إلى الجزء، من المجرد إلى الشخص، فتصور سقراط للجدل محاولة للوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية والتحقق منه مرة ثانية، من خلال العودة إلى الوقائع الجزئية من جديد، وهذا ما يبدو من خلال البناء الفلسفي للأفلاطونية التي تقف على حدود المنهج السقراطي في الانتقال من الأفراد إلى الأنواع، ثم من الأنواع إلى الأجناس.<sup>1</sup>

الإغريق سعوا من خلال الجدل الوصول إلى الحقيقة واليقين الخالي من كل شك، من خلال تبين مواطن التناقض ودحض كل ما هو باطل في الموقف المقابل، فصراع الأفكار وتصادمها بين الحجج الواهية من غيرها من أجل الوصول إلى اليقين والحق الذي يخلو من كل باطل، لذلك بالتضاد تتضح الأفكار وتكشف الحقائق ومختلف التأويلات، لكن في الغالب ما يكون هذا الجدل ما هو إلا عبارة عن فن التلاعب بالألفاظ والكلمات مثله مثل السفسطة بغرض ممارسة نوع من الضغط على المتكلم (المتلقي)

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص-ص 104-105.



خاصة في حالة ما إذا تم إثبات الموقف على حساب الموقف الثاني، تماشياً بما يرغب فيه صاحب الموقف الأول.

يمكن اعتبار الجدل نوع من المراوغة لخداع وتظليل المخاطب لتقويض آرائه ومكتسباته حتى تغيير طريقة تفكيره وإقناعه بالرأي المقابل له، هنا يتخذ الجدل منحى آخر بعيداً كل البعد عن الجانب القيمي، خاصة في حالة ما إذا تم إثبات الحق لصالح ما هو باطل، لذلك سعى هيجل إلى بناء نظام جدلي منهجي قائم بذاته، يرجع التفكير الفلسفي إلى مسار الحق وغايته التي يسعى إليها منذ لحظة التفكير، صاغ هيجل هذه الممارسة الجدلية الخاضعة للتنظيم لا للعشوائية والفسفسطة، فمهمة المنهج الجدلي تقتصر على تحليل الواقع ومساره حتى تصبح حركة الواقع هي نفسها قوانين الفكر.<sup>1</sup>

الديالكتيك الهيجلي يتجاوز أن ينحصر في كونه منهجاً، فالجدل يمثل ذلك الجوهر الذي يحرك تلك الفكرة الشاملة، لأنه يعبر عن تلك الصيرورة التي ترفض فكرة الثبات، لأن العالم والكون في حركة دائمة، فالجدل ينتج الجزء ليصل إلى الكل، لأنه لا يقوم على أساس الغموض الذي يحتاج إلى تأويل ينشأ عنه قضايا معاكسه لما كان في الأول، هذا النوع من الجدل السلبي الذي ينتج قضايا مضادة للفكرة المتداولة في البداية أو نقيضها تماماً، في حين هيجل بجذله يهدف إلى هدم تلك التناقضات، معتمداً على إنتاج وإدراك المضمون، والنتيجة الإيجابية لليقين، لأنه وحده الذي يجعل من الجدل نمواً وتقدماً باطنياً زيادة على ذلك الجدل ليس نشاطاً للذات المفكرة التي تطبقه على الموضوع الخارجي، بل هو النمو للفكرة الشاملة وهذا نشاط متعلق بالعقلانية.<sup>2</sup>

لكل قضية لها ما يناقضها، التناقض بين قضيتين يولد قضية جديدة يطلق عليها هيجل *Synthese*، يبدو من خلال هذه القضايا والتناقض الموجود بينها ينتج عنها قضية أخرى وهي التركيب الذي ينتج عن طريق إفناد القضية لينتج التركيب، لكن هذا لا يعني أن التركيب ينفي أحد القضايا بشكل قطعي، بقدر ما ينتج قضية جديدة تعبر عن رفض لكل القضيتين، بمعنى أن العالم في حركة دائمة والأمر كذلك بالنسبة لجميع القضايا في تجديد مستمر لكل قضية ما يناقضها، وهذا التناقض ينتج قضية جديدة ترفض القضيتين الأوليتين، وهكذا تستمر الحركة في استمرار وتجدد دائم.

إن ربط الجدل الهيجلي بمختلف أنواع التفكير وما تحملها من مضامين متنوعة، يجعل المنهج متزامناً مع ما يحدث في الواقع من ظواهر مرتبطة بما هو روحي أو بما هو طبيعي، وهو محط اهتمام العقل ونشاطه، رغم كل ما يعترضه من تقلبات وصعوبات، وليؤدي الجدل الهيجلي دوره على أكمل وجه

<sup>1</sup> - يوسف سلامة، مفهوم السلب عند هيجل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001، ط1، ص149.

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص105.

لابد أن يؤدي السلب دوره لتضمنه عناصر تميز العقل الجدلي، لأن السلب يتسرب إلى كل شيء ولكل ظواهر الكون والتاريخ والمجتمع والعقل، لأن للوجود صيرورة، وكل حالة من حالاته خاضعة لقانون التغيير، فكل مظهر من مظاهر الحياة والوجود يتجاوز مظهره السابق بفعل عنصري السلب، والتناقض فلكي تكون المظاهر والأشياء على ما هي عليه في الواقع يتعين عليها أن تصبح ما ليست هي أي ضدها ونقيضها<sup>1</sup>، لذا يصبح هذا التناقض يمثل قانونا أساسيا لكل موجود، فلا يمكن فصل الجدل عن الواقع.

## 2-الجدل والعقل:

أعاد هيغل النظر في العقل من ناحية التمييز بين ما هو سطحي وما هو جوهري، محاولا توضيح المفاهيم، خاصة أن هيغل استند إلى كائني في الكثير من المواقف، وهذا الأخير -كانط- ميز بين العقل والذهن كما فعل مع الإدراك، لكن هيغل هنا لم يخطو خطى كانط، محاولا التمييز بين الجوهر والعرض والجنس والنوع، كما فرق بين الفهم أو الفهم السطحي والتفكير العقلي - التأملية-، وما يقصده هيغل بالتفكير التأملية هو التفكير المنتج، وبهذا الشكل العقل ممثلا في الفكر الجدلي، والعقل هو المركز لكل شيء، وهكذا نلاحظ أن الجدل مرتبط بالعقل بشكل مباشر، بحيث يعبر -الجدل- عن العقل بطريقة أو بأخرى.

يهتم العقل بعالم الأفكار التي يبحث عنها وفيها في ذات الوقت، محاولا أن يعبر عن ذاته بالعديد من الطرق من خلال النشاط البشري، ما يشير إلى أن كل ما هو محيط بنا من إنتاج وفعل العقل، بمعنى كل شيء خاضع للعقل، ولا يمكن أن يخرج عنه يكون له صلة عميقة بين الواقع والعقل (الفكر)، فإذا كان الواقع معقولا أصبح العقل واقعا، لذا هدف هيغل هو المزج بين الواقع والفكر (العقل)، فما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي<sup>2</sup>.

الغاية من ذلك، هو الفهم ومعرفة الواقع، ما يعني أن كل ما يصدر عن الذات يصبح معقولا هنالك وحدة تامة وتجانس بين الذات والواقع، هيغل يجعل من العقل منتج كل شيء، أي أدخل في فلسفته كل مظاهر العقل، إذ يرى العقل في الوعي التاريخي، كما أن العقل هو المحرك للأشياء جميعها، ما يعني أنه يسيطر على كل شيء حتى على التاريخ، وهذا يشير أن التاريخ بأكمله يتمثل أمامنا باعتباره مسار عقلي لا غير، لأن العقل هو جوهر الوجود وكل موجود واقعي، وهذا الوجود يستمد قوته من قوة العقل ذاته، بحكم أن العقل جوهر الأشياء وكنه هذه الأخيرة ومادتها اللامتناهية، والذي يبرهن على ذلك هو

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص35.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ط1، ص578.

الفلسفة التي كشفت عن أصل وكنه الأشياء، أي أن الفلسفة العقلانية التي أكدت أن العقل هو من يسير هذا الوجود، لأنه السيد المسير لتاريخ العالم، فلا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمى، وإنما يحكمه العقل الذي يشير إلى تاريخ العالم هو تعبير على تطور العقل.<sup>1</sup>

بالعقل يمكن معايشة الواقع، بمعنى يعقل الواقع من خلال منهجه الذي يعتمد على مراحل أهمها التجاوز والسلب، الذي يمثل الفلسفة النقدية الهيجلية في جوهرها، فضرورة النقد تكمن في إظهار الآخر أي العمل مثل ما هي عليه الأفكار، فالنقد يمارس إلا على الواقع، ناهيك عن تلك المعتقدات والأفكار الظلامية التي تدور بين العقل والوعي، فما على الفلسفة إلا نزع هذا التفكير الظلامي وإخضاعه لصيرورة التاريخ والوعي الذاتي، ما جعل الفلسفة الهيجلية أكثر مرونة من غيرها من الفلسفات، لأنها لم تكن مقتصرة على الأجزاء، بل شملت كل المفاهيم، لأنها واسعة الأفق، كونها بدأت من الجزء وصولاً إلى الكل ما يعني أنه في تجدد دائم ومستمر هو ما يتولد عنه التناقض.

يمكن اعتبار فلسفة هيغل شمولية لتطرقها للعديد من القضايا، سواء ما تعلق بالدولة أو الدين أو الفن والخيال أو القانون...، فكان موضوع اهتمامها هو العالم ما جعلها أكثر إنسانية إن صح القول، لأنها حاولت تقديم العديد من الشروحات لتلك القضايا التي قدمتها؛ كما نلاحظ أن هيغل قد حاول المزج بين الأفكار لخلق نوع من الانسجام بفضل منهجه الديالكتيكي مرتبطاً بالحضارة الغربية، حيث جعل من العقل الخاصية الوحيدة لهذه الحضارة، كما تجاوز أيضاً مبدأ الثنائيات مبدئياً طرح فلسفي جديد والفضل يعود إلى الجدل الذي يمتص كل سلب مقدماً مركباً جديداً.

المنطق الذي قال به هيغل هو منطق مجرد، وهذا لا يتوافق مع الواقع، كما أن التصورات والأفكار لا يلتقيان، بحكم أن التصور يهتم بكل ما هو عقلي خالص، والأفكار تهتم بما هو واقعي، إذن هناك تناقض تام بين هاتين القضيتين، لذلك لا وجود لفلسفة ثابتة، لأن كل ما هو في الوجود خاضع لاحتمية التجدد، فتظهر أفكار وتختفي أخرى وهكذا، لكن تطور الجدل الهيجلي أصبح ركيزة أساسية وهامة لكل تفكير فلسفي، هذا ما كان عليه الحال في الفلسفة المادية التاريخية على رأسهم كارل ماركس (1818-1883م) وفريدريك أنجلز (1820-1895م) Friedrich Engelz، واللذين وقفاً وجهاً ضد التفكير التأملي المجرد، كما فتحا أفقاً جديداً للتفكير الفلسفي العملي.

<sup>1</sup> فريدريك هيغل، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ط1، ص86.

رابعا: ملامح النقد عند ماركس

### 1-النقد النظري والسياسي:

مصطلح النقد في مشروع ماركس غير ظاهر للعيان في جميع أعماله الفلسفية، فلا يوجد مؤلف واحد يحمل دلالة النقد، لكن هذا لا يعني أن معظم أعماله تخلوا من معنى النقد، ففي الكثير من المواقف أخضع ماركس كل شيء لمحك النقد العقلي، فلا يستثني شيء من النظريات القديمة أو الحديثة، ما جعل ماركس يركز في جل دراساته على المجتمع، محاولا إيجاد حلا لتلك الصراعات التي عرفتتها مختلف المجتمعات على حقب عديدة ومتعددة، وتعود هذه الصراعات إلى تفاوت العامل الاقتصادي من حقه لأخرى ومن مجتمع إلى آخر، فالحل الوحيد حسب ماركس هو أن يعيش أفراد المجتمع الواحد في محبة، متقادين تلك الخلافات تحت شعار أن نعيش في عالم تحكمه الإنسانية لا الطبقة.

قسم ماركس المجتمع إلى مراحل، أهمها مرحلة الشيوعية التي تقرر بعدم الاستيلاء على مختلف النشاطات العملية وحيازة وسائلها، لأن هذه الأخيرة من حق المجتمع، لأن المجتمع هو الوحيد المنتج دون غيره، فماركس يرفض الاحتكار المؤدي إلى الصراع والتملك، وهذا ما سعى إليه مختلف رجال الأعمال ومراكز القوى، من خلال السيطرة وحيازة كل شيء، وإغراق مختلف طبقات المجتمع بمعتقداتهم الواهية حفاظا على موقعهم ومكانتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أيضا مما ساهم بطريقة غير مباشرة في نشأة الإيديولوجيات وتوجهات متنوعة، بحيث أصبح أفراد المجتمع الواحد يعانون من الاغتراب الذاتي والاستلاب على العديد من المستويات الفكرية والاقتصادية والسياسية، ناهيك عن الجانب الديني.

جعل ماركس من النقد سلاحه الوحيد لتغيير الواقع الاجتماعي المعاش حينها، فتوجه رأسا نحو الدين الذي يعد العامل الأساسي للتخلف، خاصة أن رجال السلطة وكل الطبقات الحاكمة والمسيطرة جعلت من الدين وسيلة وأداة للهيمنة والرضوخ، بحكم أن الدين يشكل قدسية لا يمكن المساس بها في الفضاء الاجتماعي، فالجميع يخضع للنص الديني، فضلا أنه يزكي مختلف الطبقات المهيمنة فماركس يجعل من الدين المساهم الأول في تخلف المجتمع على جميع الأصعدة؛ فخضوع الإنسان للجانب الذي يفقده جوهر ذاته، بمعنى يصبح فاقدا للوعي مستلبا ذاتيا، لا يمكنه أن يدرك ذلك إلا بوعي منه.

الدين يجعل من الإنسان يعاني قصورا، لهذا انطلق ماركس من نقد الدين لتجاوز التخلف الاجتماعي، لأنه لا يعطي فعالية للفرد، فما عليه إلا تغيير هذا الواقع الاجتماعي ورفضه، باعتبار الدين متعلق بما هو سماوي فوقي قريبا من الوهم ليس له وجود في العالم الواقعي إلا في عالم اللاعقل

لأن الدين يجعل من الإنسان فاقدا للتفكير وللوعي، فالقضاء عليه هو الطريق الأول والسليم للنهوض بالمجتمع لا تحكمه إيديولوجيات.<sup>1</sup>

نحن نقف على فيلسوف مهمته الأساسية تقوم على نقد ما هو قائم والكشف عنه، ثم إعادة هيكليته من جديد، بمعنى أن ماركس يقوم بالهدم والبناء مجدداً مخرجاً الفلسفة من طابعها النظري إلى التطبيقي فلا يكتفي بالتنظير فقط، بل ينتقل إلى الممارسة النقدية لهذا الدين في نظر ماركس ما هو إلا وهم وخداع يجعل من الفرد يبتعد بشكل كلي عن واقعه وما يدور فيه، مبتعداً عن مختلف الحقائق، والمخرج الوحيد ليستعيد الإنسان جوهره عليه ممارسة النقد وتبني نوع من الوعي الذي يوصله إلى الحقيقة.

الإنسان في مواجهة مع هذا العالم الوهمي لإزاحته كلياً من طريقه، ليصل إلى مرتبة اليقين الذي مصدره الذات المفكرة، وكل ما يتوافق مع مبادئ التفكير النقدي لفضح هذا الزيف لتحقيق الطمأنينة فالإنسان هو الذي يقرر ويميز مدى مشروعية الدين بإخضاعه للمحاكمة العقلية، لإثبات مدى وعي الإنسان لذاته، فالدين مجرد خرافة مبتدعة لتخدير الشعوب، وهذا ما أقره هيس في رسالة لودفيج فيورباخ *Ludwig Feurbach* (1804-1872م)، مذكراً أن ماركس سوف يتجه نحو الدين ويسدد له الضربة الأخيرة ويقضي على أساليب السياسة التي نشأت في القرون الوسطى.<sup>2</sup>

كان ماركس معادياً للدين، لذا حدد الوجود الاجتماعي بالوعي، فالدين تعبير عن الوعي الذاتي والإدراك الذاتي للإنسان الذي لم يتوصل إلى ذاته أو فقدها، فالدولة والمجتمع ينتجان موقف الدين المقلوب رأساً على عقب من العالم، لأنهما عالمان مقلوبان، وبالمثل موقف أنجلز من المسيحية ينظر إليها على أنها ديانة العبيد والمتحررين، ديانة الأشخاص الخاضعين أو المشتتين<sup>3</sup>، وبطبيعة الحال العبد والسيد والصالح والفاقد في صراع دائم غير منتهي، بمعنى أن المجتمعات منذ القدم في صراع طبقي بين القوي والضعيف والمستغل والمستغل، غير أن مسار المجتمع في تقدم مستمر، وكل مرحلة يمر بها تاريخ البشرية لا تشبه سابقتها، بحيث تكون خاصة لتلك البؤر المسيطرة على الموارد المنتجة، لذا لا يمكن تحديد وفهم المجتمعات إلا إذا فهمنا جانبها المادي.

<sup>1</sup> بشير خليفة، ماركس ونقد المجتمع، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية قراءات في استراتيجية النقد والتجاوز، إشراف سمير بلكفيف، جداول، بيروت، 2014، ط1، ص202.

<sup>2</sup> محمد رشاد عبد العزيز حربية، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 2002، ط1، ص37.

<sup>3</sup> جون مولينو، ماهو التراث الماركسي الحقيقي، ترجمة مركز الدراسات الاشتراكية، مصر، 1995، ط1، ص18.

قيمة الإنتاج هي التي تحدد حياة الأفراد، فعلاقتهم بالمادة تصبح دافعاً لتغيير الوجود دائماً قوى قامعة ومقموعة، فالصراع لن يزول إلا بزوال طرفي الصراع، سواء المسيطرة أو المسيطر عليها، وبالتالي الحل يكمن في وجود طرف متصلح مع ذاته لا يتمثل نقيضه، لا يكون ذلك إلا بظهور ديكتاتور مسيطر على زمام الأمور ويتحكم في حركة المتناقضات، لكن ذلك صعب التحقيق، لأن الدولة تفصل بينها وبين المجتمع، على العكس ما كان عليه مع هيغل الذي يقر أن الدولة التي تعبر عن الإرادات العامة وتعمل على حماية الإرادات الخاصة، لأن المجتمع بصفة عامة جزء لا يتجزأ من الدولة.

يرفض ماركس هذا التصور الهيجلي، فالبناء الواحد للدولة يؤول إلى خاصية الملكية التي تحافظ على المبدأ الروحي للدولة في مقابل ما هو مادي، فهذا النقد الذي يقدمه ماركس اتجاه فلسفة الحق الهيجلية والدولة البروسية، يعممه أيضاً على الدولة الدستورية تحت اسم الديمقراطية الجذرية، فهيجل في رأي ماركس لا يتجاوز إلا بشكل خيالي منظرو الحق الطبيعي، كما أنه يبقى على الدولة تحت لواء المصالح الخاصة التي تتوسط بين ما هو خاص وعام، ما يخلق وهمًا هوياتيًا بين هتين الفئتين (العامة والخاصة)<sup>1</sup>، فالديمقراطية تفضل الفصل بين العام والخاص انطلاقاً من الدستور، بدل ما كان معروف في العصور الوسطى، هذا ما أراده هيغل من خلال دولة الحق والديمقراطية بوجود سلطة تشريعية مخولة من طرف القانون، يتراجع هيغل إلى ما كان معمول به في العصر الوسيط مع اختلاف في نوع المجتمع المدني والسياسي معاً.

نجد نظرية الحق الطبيعي أكثر إنسانية من الجانب الإنساني، بحيث تتوافق مع ما جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لكن مع الفصل بين المدني والسياسي، هذا التعبير يكون أكثر واقعية وأكثر ملائمة مع المجتمع البرجوازي الذي يكرس للانفصال عن الدولة والمجتمع المدني، فطبيعة الحياة السائدة في ظل هذا الانفصال داخل الدولة يجعل من الإنسان يعيش اغتراب سياسي، يكون مسلوب الذات لا يمتلك حرية الرأي والتمثل، وبالتالي يفقد وجوده الذاتي ويعيش غريباً عن مجتمعه ليصبح محصوراً في زاوية يطغى عليها نوع من حب الذات والتملك وحب السيطرة.

الاغتراب الذاتي للإنسان الحديث ناتج عن شعار براق رُفع من أجل أن يكون الإنسان مصدر القوة الوحيد سيد الطبيعة، فلا شيء يطغى عليه فهو الطاغى الوحيد، ولا يكون ذلك إلا في ظل تحقق الديمقراطية السياسية، لكن هنا لا وجود للإنسانية وكل ما أعلن عنه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مجرد دعوة زائفة وشكلية، فالإنسان بعيد كل البعد عن الممارسة السياسية التي دعا إليها، لأنه يعاني هوة

<sup>1</sup> - أندريه توزيل وآخرون، ماركس ونقده للسياسية، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير، بيروت، 1981، ط1، ص15.

واسعة بين واقعه الاجتماعي السياسي وذاته الإنسانية، فلا المواطن يمثل الإنسان ولا هذا الأخير يعبر عن حق المواطنة العالمية، لكن من هو الإنسان الذي يعنى بما جاء في ذلك الإعلان (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)؟

الإنسان المقصود، ذلك الإنسان الذي يعاني الاستلاب الذاتي الغريب عن ذاته وعن مجتمعه الإنسان الذي يعيش ذاته فقط معزول نهائياً عن ما هو معاش في واقعه، لكن هذا النوع لن يتحرر من اعتزله لأنه مسلوب الحرية، والحرية لن تتحقق إلا لتلك الطبقات الكادحة، التي تسعى للتحرر لتقهر كل استبداد وترفع كل ظلم، بالتالي تحطيم العبودية شرط كل حرية، ويشير هذا إلى أن دائرة المجتمع المدني ضيقة تتناقض فيها المصالح العامة مع المصالح الخاصة، ما يدل على أن المجتمع غير صالح لأن يكون له تمثيل سياسي، فعلى الوحدات المكونة لكيان الدولة (الشعب)، عليه أن يكون ذو فاعلية وحيوية وهو صانع التاريخ لأنه الجوهر الأساسي لذلك الكيان، فوجودها مقترن بوجوده ما عليه إلا أن يفرض ذاته ليكون له أثر وفاعلية قصوى التي ترفض كل استلاب ذاتي، ولتحقيق ذلك يكون بتحقيق الديمقراطية الحرة والحقة، فالشعب المصدر الأساسي للديمقراطية والممثل الوحيد لكل فعل سياسي.

نقد ماركس لفلسفة الحق الهيغلية وللتمثيل السياسي والمجتمع المدني، يرى أن هذا كله مجرد تمثيل شكلي سطحي لا فائدة منه، ولكي تستعيد الديمقراطية معناها الحقيقي، يجب أن يستعيد الشعب ذاته، وأن يكون له الحق في التمثيل السياسي ويستعيد نوعه وجنسه لكي يكون هناك توافق بين ما هو ظاهري وباطني، من هنا يستعيد حريته الذاتية ويتخلص من القيود، من خلال إجراءات الفصل بين ما هو لاهوتي وما هو طبيعي، بالدرجة الأولى يركز ماركس عن الواقع الطبيعي الأرضي، فاهتمامه موجهًا بشكل أساسي نحو السياسة، لأن الواقع المعاش تطلب ذلك، لذا فصل ماركس بين ما هو اقتصادي اجتماعي مع ما هو سياسي، أي أجرى فصل بين المجتمع السياسي والمدني والواقع الاقتصادي، فالغرض من ذلك هو التخلص من الشعارات السياسية البراقة والشكلية، والانتقال إلى الواقع الفعلي فما علينا إلا تحقق الديمقراطية الفعلية المؤسسة.

يظهر أن ماركس اهتم بشكل مركز في فلسفته النقدية بفلسفة هيغل، بخاصة ما جاء في فلسفة الحق ذات الدلالة السياسية، وهو ما يشير إلى مدى اهتمام ماركس بالمجال السياسي، وهذه مجرد مرحلة فكرية نقدية لماركس، لينتقل إلى تبني أسلوب مغاير في النقد، متوجهًا إلى الواقع المادي، لكن هذا الانتقال جعل من ماركس يعالج الواقع الاقتصادي للمجتمعات، معتبرا أنها مجرد مادة لا حياة لها فاقدة لذاتها لا تمتلك أي وعي ذاتي، فهي مجردة ومستلبة ما دفعه إلى دراسة النقد الاقتصادي لهذه المجتمعات خاصة ما ارتبط بالاقتصاد السياسي، فلا يمكن إنكار الجانب التاريخي، السياسي والاجتماعي المتعلق بها

فوجه اهتمامه للاقتصاد السياسي، لكن المثير للجدل من كل هذا، كيف انتقل ماركس من دارس ومهتم بالجانب السياسي إلى تعلقه واهتمامه بالجانب المادي بالأخص الاقتصاد السياسي؟

## 2- الجدلية المادية ونقد الاقتصاد السياسي:

فكرة المادية موجودة منذ القدم في الفلسفات العريقة، وهي مناهضة لمفهوم المثالية، وهذا ما نلاحظه في كتابات العديد من الفلاسفة عبر مختلف العصور، لكن ما يحسب لماركس وزملائه أنجلز أنهما نقلا مصطلح المادية من المجال الطبيعي إلى مجال المجتمع، بهدف فهم تطور المجتمعات وفهم الكون وتغيراته، كما أخذوا من هذه الفكرة سلاحاً في يد الأفراد للارتقاء نحو الأفضل وتحقيق مجتمع أفضل، بهذا الشكل نجح ماركس وأنجلز بنقل المادية التاريخية من عالمها التأملي العقلي البحت إلى عالم الأرض أي العالم الواقعي، بمعنى نقل هذه الأفكار من عالم الفلسفة إلى مجال المجتمع والظواهر والتطورات الاجتماعية.<sup>1</sup>

المادية وليدة هذا الانتقال من العالم المجرد إلى العالم الاجتماعي ومختلف تطوراتها التي يخضع لها، وبطبيعة الحال هذا الانتقال ليس اعتباطي بقدر ما له من إيجابية كبيرة على هذا النوع من الفكر فمحاولة ماركس البحث في هذا المجال، تعد خطوة جريئة للبحث في إمكانية تطور هذه المجتمعات خاصة ما تعانيه من صراعات طبقية، فالتاريخ ليس بيد القوى المهيمنة أو السياسي لأنه يصنع من طرف الأفراد، فكل فرد يصنع ذاته ويكتب في حلقات التاريخ ليبهرن عن دوره وبصمته في التاريخ، لذا هو ليس حكرًا على فئة أو طبقة فالتاريخ للجميع.

فالمعروف أن مختلف المجتمعات تدخل حلقات التاريخ من باب ما يقومون بصناعاته وإنتاجه بمعنى آخر يربطون وجودهم وحياتهم عبر متطلباتهم اليومية واحتياجاتهم، هذه المنتجات من أدوات ووسائل وإلى ذلك من مستلزماتهم اليومية ساهم في تشكيل معاملات اقتصادية اجتماعية إن صح القول فالمجتمع لا يمكن فصله عن المادية وله قابلية التأقلم والتكيف مع وسطه بفعل امتلاكه للوعي وإمكانيته القيام بمختلف الأنشطة، هذا ما تميز به الإنسان عن باقي الكائنات الأخرى، يقول ماركس: «يمكن التمييز بين البشر والحيوانات، من الحيوانات حالما يباشرون بإنتاج وسائل وجودهم وهي خطوة الأمام مشروطة بتنظيم جسدي، فحين ينتج البشر وسائل وجودهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> رفعت سعيد، ماركسية ماركس هل نجددها أم نبدها، الأهالي للنشر والتوزيع، سورية، 1998، ط1، ص15.

<sup>2</sup> كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، 1986، ط1، ص25.



فهذه الوسائط تتحدد بحسب ماهو متوفر حتى يتمكن الأفراد من امتلاك إمكانية الإنتاج، وتحديد هذا الإنتاج، وبطبيعة الحال كل طرق الإنتاج تخضع لطبيعة الأفراد ونمط حياتهم ومعيشتهم، لذا طبيعة الإنتاج مرتبطة بشكل أو بآخر بطبيعة الأفراد وماهيتهم، إذن هناك علاقة عكسية الفعل وماهية الفاعل وتمثلت هذه العلاقة في الجانب الطبيعي أو الاجتماعي، فالأولى تدفع نحو الابتكار والإنتاج، والثانية تخلق نوع من العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد، تعلق الأمر بالتعاطف والتعاون الذي يدفع بعجلة الإنتاج قدماً.

يعد التعاون أحد عوامل زيادة الإنتاج، هذا من الجانب الاقتصادي المادي، ناهيك عن تلك الشبكة من العلاقات الاجتماعية بين الأفراد التي توطد اللحمة بينهم والتعاطف تعبيراً عن الذات الاجتماعية، وبالتالي لابد من دراسة هذه الظاهرة وربطها بالإنتاج الاقتصادي، باعتبارها مصدر قوة، ولا يمكن فصل الإنتاج المادي عن النشاط البشري، لذا وجد ماركس نفسه يولي اهتماماً بالغاً بهذه الأنشطة المادية، خاصة بعد تطرقه للمسائل السياسية.

لا يمكن إنكار أن البناء المادي لحياة الناس كفيل بتحديد ماهية الأفراد ومدى وعيهم، بل يشترط الأمر تلاحم الأفراد فيما بينهم وتفاعلهم مع الحياة السياسية وما إلى ذلك، فالوعي متعلق بوجودهم المادي والاجتماعي وإدراكهم لشتى مناحي الحياة السياسية أو الفكرية منها، أي أن الطبقة التحتية والطبقة الفوقية بمعنى آخر الخيرات والثروات الطبيعية ومدى استثمارها من قبل أفراد المجتمع الواحد من خلال الفهم ووعيهم للبناء الاجتماعي الذي يتطلب عدم إهمال عالم الأفكار، وما يطرح فيه من نظريات علمية أو عقلية تكون لها أثر في حياتهم المادية، فقيمة الفرد مرهونة بما ينتجه، أما باقي النشاطات الأخرى لا تعبر عن إنتاج معين مادام لا يمكن تحديدها كمادة لها قيمة، والأمر نفسه بالنسبة للدولة لا وجود لها إن لم تكن تملك مردود مادي، فالدولة التي لا إنتاج لها لا وجود لها، فلا بد إذن من النظر في الاقتصاد السياسي.

بحث ماركس في طبيعة الوضع الذي كان عليه الفرد في القطاع الاقتصادي، مستخدماً نقده على مختلف النظريات الاقتصادية الكلاسيكية أو السياسية البرجوازية على سواء، لأن النشاط الذي يقدمه الفرد يجعل منه خاضعاً وغير قادر عن تمثيل ذاته واسترجاع قيمته، لأنه لا يعود عليه بالفائدة، بل يعود إلى النظام السياسي الرأسمالي الذي يفرض قوانينه الاقتصادية التي بدورها تتحكم في كل الأعمال والنشاطات البشرية، لذا يصبح هدف الإنسان هو السعي وراء ما هو مادي، بحيث يصبح خادماً للآلة وما تنتجه ووعيه يرتبط بها فقط، بمعنى يصبح عبداً للآلة والسلع، فعوض أن يكون العمل تعبيراً عن سد حاجات الفرد يصبح الفرد عبداً للعمل ما يجعله مستتباً.

كما كرس ذلك إلى خلق فجوة بين أفراد المجتمع الواحد، خاصة مع زيادة المنافسة على السلع مما ساهم في زيادة الطبقة التي كانت هدف المجتمع البرجوازي والقوى المهيمنة، وللتقليل من هذه الهوة سعى ماركس إلى تفعيل ذلك الانفصال بين السياسي، الاقتصادي والمدني، فما على الإنسان سوى أن يفهم الهدف من النظام السياسي، لكي يستطيع أن يحقق وجوده الفعلي اجتماعياً وسياسياً، وذلك يشترط عدم الوقوع في صراع الأيديولوجي لعدم ضياع ذاته كإنسان وإثبات نفسه بواسطة تحقيق إنتاجه الخاص أنطولوجياً عبر التاريخ.

إن امتلاك الفرد لوسائل الإنتاج والعمل، يجعل منه يتميز عن غيره، لذا تشكل الطبقات الاجتماعية بغض النظر عن طبيعة النظام السائد، والسبب الرئيس يعود إلى طبيعة التوزيع سواء لطبيعة النشاط أو إلى نوعية الإنتاج أو توزيع الأشغال، وللتخلص من هذا التمييز لابد من مواجهة الواقع وما يحمله من مظاهر متعددة، لأن الفرد الذي يحمل ذهنية واعية متميزة، يمكن له أن يساهم في تغيير الواقع المعاش ومواجهة الأيديولوجيا ونشر أفكار توعوية، لكن الإيديولوجيات ستواجه ذلك، محاولة إيجاد حلول وهمية لا وجود لها لخدمة مصالحها تسعى إلى غلق المنافذ الاستشرافية، لأن مصدر الأيديولوجيا هو القوى المهيمنة التي تحاول فرض أفكارها سواء سياسية أو دينية، وما هو سائد من أفكار ماهي إلا توجهات إيديولوجية، كل هذا الصراع والاختلاف بين الأنظمة الاقتصادية ليس وليد اللحظة، بل منذ القدم كان مطروحاً ومتداولاً.

ما قام به ماركس، أنه كشف عن صراع الطبقات الذي لا يمكن فصله عن تاريخ البشرية، لكن ما يعاب عن البرجوازية هو عدم إعطائها أهمية لقيمة العمل في علاقته بالفرد، لذلك يصرح ماركس بقوله: «التاريخ ما هو إلا تعاقب بين أجيال مختلفة، بحيث يقوم كل جيل باستثمار الموارد والقوى الإنتاجية التي تنتقل إليه من الأجيال السابقة عليه»<sup>1</sup>، يعني أن كل جيل يقوم بالتواتر في الاستمرار بممارسة النشاط الذي وصل إليه، بغض النظر عن طبيعته وعن طبيعة الظروف السائدة.

فقد تختلف من حقبة إلى أخرى، بالتالي هناك نتيجة حتمية، هو أن الإنتاج يتغير هو الآخر لأنه يخضع لما يخضع له المجتمع، بهذا الشكل تحدد الطبقة التي تحتكم إلى التقييم المادي، فالمجتمع البشري مرّ بمراحل وكل مرحلة تفتقر عن الأخرى، أولها المشاعية التي يعيش فيها الفرد نوع من البدائية في حياته اليومية يستند في أدواته الإنتاجية على كل ما هو بدائي، والعمل في هذه المرحلة تميز بالتدني

<sup>1</sup> - كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ص 45.

ما دفع بالجميع للتضامن وتضافر الجهود، لأنهم يعيشون في وحدة تامة على شكل عشائر تجمعهم القرابة، فكانت الجهود مشتركة بين الجميع.<sup>1</sup>

الهدف من ذلك هو الحفاظ على بنية المجتمع وتفاعل جميع أعضاء القبيلة فيما بينهم، أما مجتمعات العبودية وهي المرحلة الثانية تميز هذا النوع بالتطور، بالمقارنة عن سابقه، ما خول فئة من أفراد هذا المجتمع تتحكم في زمام الأمور، ساهم في ظهور الملكية التي ساهمت في تنوع المحاصيل ومختلف وسائل العمل إن هذا التطور بقدر ما هو إيجابي، إلا أنه أستهبد الإنسان وجعل منه مسلوباً لحريته الشخصية، وفي ذات الوقت أصحاب الأملاك ركزوا أنظارهم على العبيد وأهملوا مصادر الإنتاج معتمدين على الرق (العبيد)، كأن الأمر لا يعينهم.<sup>2</sup>

المرحلة الثالثة وهي المرحلة الإقطاعية، إذ تميزت بتوجيه اهتمامها إلى المجموعة لا أفراد العبيد بشكل أساسي، فالذين يتم الاعتماد عليهم هم الفلاحون المستزرعون الذين يخدمون الأراضي الفلاحية، لكن في الحقيقة الملكية تعود إلى القوى المهيمنة (الحاكم) الذي له كامل الصلاحية في طردهم أو نقلهم من هذه الأراضي، وأي خلل أو خطأ من قبل الرقيق يؤدي بهم إلى الطرد المباشر، ما عجل في تذبذب الإنتاج في شتى الميادين، وثم نزوح كبير من الريف كما في هذه المرحلة ظهرت طبقتين هما الملاك والفلاحين، ما شكل صراع بين هذين الطبقتين المختلفتين تماماً، وبالتالي الأمر يعود سلباً على التشكيلة الاجتماعية.<sup>3</sup>

تتواصل حركة المجتمع في التغير والتطور، فلا شيء أبدي ودائم، فيمكن أن يتغير مجتمع بمجتمع آخر ونظام بنظام آخر، فلا وجود للملكية الأبدية أو الإلهية، ومع التطور الحاصل استمرت القوى المسيطرة في فرض قواها بشتى السبل واتساع سوق العمل وزيادة اليد العاملة، ما يؤدي إلى نتيجة حتمية تطور وزيادة الإنتاج ليس على الصعيد المحلي، فقط بل وصل إلى الصعيد العالمي، وهذا بدوره لا يتوافق مع النظام الإقطاعي الذي يلزم العامل برقعة جغرافية معينة، ما ساهم في ولادة الرأسمالية، نتيجة التطور الحاصل على المستوى الصناعي والزراعي هذا ما تميزت به الرأسمالية التي ساهمت في بروز نوع من الجشع الذي زرع حب التملك والانفراد بامتلاك وسائل الإنتاج التي ارتبطت بالنظام البرجوازي الذي قضى على ما كان سائداً قبلاً.

<sup>1</sup> - كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ص 27.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 27.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 28.

شاع في هذه المرحلة بالذات التطور الصناعي، وسادت المؤسسات الاقتصادية التي ساهمت في اتساع الأرباح، وشيوع القوى الإنتاجية التي سارعت إلى كسب الربح وتطوير وسائل الإنتاج، وخلق نوع من الصراع بين هذه القوى الرأسمالية الكبرى، فالكمل يسعى إلى تحقيق التفوق الاقتصادي، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتعايش مع واقعه إلاّ بامتلاكه، أو بالأحرى إنتاجه للوسائل التي تمكنه من الإنتاج وهذا ما يدفعه إلى دافعية امتلاك هذه الوسائل، وغيابها يعني فقدان الإنسان إمكانية العيش، إذن هناك علاقة جدلية بين الإنتاج وامتلاك وسائل الإنتاج، فلا يمكن لأي مجتمع أن يتطور دون عمل وإنتاج وليس هذا قضاءً محتوماً، بل هو شرط موضوعي لكل وجود إنساني<sup>1</sup>، لكن الرأسمالية وقّعت نهايتها بيدها، لأن سوق العمل لم يعد يتوافق مع القوى الرأسمالية، فكل الإستراتيجيات التي عملت بها البرجوازية للإطاحة بالإقطاعيين ستنهار، خاصة بعد نفي القوى العاملة الذين يعتبرون بؤرة الإنتاج المتمثلة في البروليتاريون وغيرهم من الأيدي المنتجة.

انهيار الاقتصاد الذي يعد المحرك الأساسي لتاريخ ما، أنشأ حتمية أخرى، وهو تحول الرأسمالية إلى الاشتراكية، أي تهدف إلى رسم تكافؤ الفرص بين العاملين والمالكين، فلا وجود للملكية الخاصة، إذ يمكن للجميع امتلاك وسائل وأدوات الإنتاج، بمعنى أن الاشتراكية تقوم على مبدأ المشاركة أي الملكية العامة لا الخاصة لوسائل الإنتاج من تحقيق نوع من العدالة الاجتماعية، لخلق نوع من التوافق بين المجتمع والوسائل المنتجة، لذا الاشتراكية ما هي إلاّ تعبير عن نظام اجتماعي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج منعاً لاستغلالها من فئة الملاك، وقد تتخذ هذه الملكية العامة شكل ملكية الدولة أو الملكية الجماعية أو الملكية التعاونية *Co-operative*، فالاشتراكية سلبية مساوية النظام الرأسمالي<sup>2</sup>.

### 3- نقد الإيديولوجيا:

المتعارف عليه أن كل مجتمع من المجتمعات يتبنى معتقدات معينة تجمع بين أفراد المجتمع الواحد كالبنية الواحدة التي لا يمكن تفكيكها، لكن ماركس يوجه سهام نقده إلى الأيديولوجيا المهيمنة أو أيديولوجيا الطبقة الحاكمة، حيث تكفل ماركس بإسقاط القناع الذي تلبسه هذه القوى الأيديولوجية بواسطة النقد لفهم الحياة الاجتماعية، ففلسفة ماركس هي فلسفة عملية تعتمد على الممارسة، وهذا ما نلمسه في المتن الماركسي الذي يطلق عليها *praxis* الذي حاول من خلال دحض كل ما كان متعارفاً

<sup>1</sup> جورج بوليتز روجي بيس موريس كافيين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، ج2، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ط1، ص07.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، 1995، ط5، ص103.

عليه سابقاً من نظريات فلسفية، يقر ماركس أنه في تعامله مع الأيديولوجيا الألمانية، يجعل من نفسه على إدراك ووعي بما في التراث الفلسفي<sup>1</sup>، فالتراث الفلسفي القديم أي السابق عن ماركس، ساهم في نظر ماركس في غرس الأوهام وتضخيمها، عوض أن ترفع من قيمة الإنسان ونشر الوعي للوعي نحو الأفضل والمساهمة نحو التغيير.

الأيديولوجيا في نظر ماركس، ما هي إلا أوهام خدع بها الإنسان، حيث سعى إلى البحث عنها في الواقع الاجتماعي وتطبيقها، لكن الحقيقة أنها لا تعكس الواقع، لأنها خيال لا وجود له، ما يبرر أن الإيديولوجيا لا تنطبق على البراكسس الماركسي، ما يشير إلى أنها -الأيديولوجيا- زائفة، وبالضرورة ما ينتج عنها زائف، والأمر يرجع في نظر ماركس إلى هيغل، الذي وضع دياكتيكاً غير متوازنا يمشي على رأسه بدل أرجله، ووضع تفسيراً للتاريخ غير متوازي، وبدل أن يعلي من شأن الإنسان، وضع بدله المطلق المتسامي، وجعل من ما هو لاهوتي أساس ومصدر كل وعي، عوض أن يكون الوعي الفردي هو أساس الحقيقة، لكن بالرجوع والتحقق من ما كتب في التاريخ، يكشف زيف الإيديولوجيا وتسقط أوهامها، وبهذا الشكل كل فلسفة لا تتماثل مع الواقع تكون بعيدة عنه، لا تساهم في تطوره، لذا يقول ماركس: «إنتاج الأفكار والتصورات والوعي، له علاقة بالتصور المادي الذي يمثل لغة الحياة الواقعية لكن لا يمكن نفي تلك التصورات الذهنية والفكرية التي تعد مصدر الإلهام المادي، فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم»<sup>2</sup>.

يتضح أن ماركس يقر بأن هذه التصورات والأفكار تمد الإيديولوجيا بأوهام، لكن لا يمكن اختزالها لأنها تعبر عن الواقع المعاش، بمعنى آخر أن الإيديولوجيا هي مرآة للواقع تقدم صورة مشوهة غير كاملة لاستنادها إلى أفكار غير متكاملة، ولتوضيح الصورة لابد من مرافقة نقدية لهذه الأيديولوجيا ليصبح مسارها التاريخي والمعرفي نحو المسار الصحيح، الذي يتلاءم مع ما هو اجتماعي، فكل ما يقدمه الإنسان من نشاطات سواء فنية أو مادية وغيرها من الممارسات اليومية يشوبها نوع من اللبس والغموض، لأن العقل في تقديمه لهذه الأفكار لم يمتلك الوعي التام، وإن دلّ ذلك على شيء، فإنما يدل على أن الإيديولوجيا مسارها مغلق، لأن الوجود الإنساني مرتبط بوجوده الواعي، لذا لابد من مواكبة الوعي المادي الذي يستند إلى ما هو واقعي، بمعنى كل ما هو نابع من الذهن هو ناقص، لأن نظريته قاصرة غير مكتملة، فلا وجود للتفكير الذهني، فالفكر المادي فرض نفسه واقعياً.

<sup>1</sup> -Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique d'E. Brier, Paris, p08.

<sup>2</sup> - كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ص30.

شكل النقد وسيلة تحقق من خلالها توازن الأيديولوجيات التي تتحكم في الطبقات الاجتماعية وما تعرفه من متناقضات التي تؤلف الجهة المهيمنة، بحجة الحاجة إلى النظام والتناسب مع الحاجة إلى نسقي الطبيعة والعقل التي تشد بنيان المجتمع ويختار النقد كوسيلة لتحقيق هذا المشروع<sup>1</sup>، فالملاحظ أن النقد لم يبرح أرض الفلسفة مطلقاً، كما لا يمكن السيطرة على الأيديولوجيا أو التحكم فيها، لأنها تحتكم إلى تصورات مخالفة لما هو عقلي، وأيضاً هذه التصورات لا أساس لها من الصحة مستمدة من الخيال وتدعي الصحة وترفض وجودها، مستخدمة أسلوب الحجاج في الإقناع، لأنها بعيدة عن كل ما هو رياضي علمي.

#### 4-الجدل الماركسي:

اهتم ماركس بالبراكسيس النقدي، حيث اتجه نحو نقد الدولة واللاهوت، وصولاً إلى نقد المجتمع والاقتصاد السياسي، لكن في كتاباته الأخيرة أعاد النظر في منهجه الجدلي، وفق ما يتلاءم واهتماماته فركز بحثه على الديالكتيك، موضحاً ذلك برجوعه إلى هيغل، حيث طبق منهجه في مجال الاقتصاد مفرغه من محتواه، لأن هيغل ربط جدله بالواقع، هذا الأخير متعلق بالعقل التأملّي فربط النقد بالروح المطلق، بعد اطلاع ماركس على ديالكتيك هيغل حاول تطبيقه في العالم المادي، محاولاً إزالة كل لبس عن ما قدمه هيغل رافضاً كل ما قال به هيغل.

أعاد ماركس الجدل إلى مكانه، رافضاً تلك النظرة المثالية للعالم، مدركاً أن قوانين الجدل هي قوانين العالم المادي<sup>2</sup>، يعني أن ماركس استخدم الجدل في إطاره المادي لا التأملّي، وفي رأيه وضعه في مساره الصحيح ووضعه على قدميه بدل على رأسه، فلا يختلف منهج ماركس عن هيغل، بل هو نقيضه تماماً<sup>3</sup>، لكن ما هو معروف أن المتناقضات لا يمكن أن تفصل بينهما، لأن كل طرف منهما يتداخل في الآخر، وهذا ما نشهده في الواقع من خلال تلك الممارسات الاجتماعية والسياسية، فما دامت الجدلية الهيغلية تظهر على مستوى الترابط السلبي الذي يكون من خلال الجمع بين صور الترابط التقدمي السببي، فالجدلية صورة لحركة الفكر الذاتية المستمرة منذ الأزل، فلا بد من تجنب الانقلاب الفكري فنظرتنا

<sup>1</sup> تيري إيجلتون، النقد والأيديولوجيا، ترجمة فخري صالح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ط1، ص37.

<sup>2</sup> إبراهيم محمد إبراهيم حربية، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 1986، ط1، ص49.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص49.

إلى الأفكار الذهنية نظرة مادية على أنها انعكاس للأشياء، بدلاً من أن ننظر إلى الأشياء على أنها انعكاس له درجة معينة من درجات الفكرة المطلقة.<sup>1</sup>

لا يتطرق ماركس إلى الاقتصاد السياسي فقط من خلال منهجه المادي، بل يحاول الوصول إلى تلك الروابط التي تحكم بين الأفراد باختلاف طبقاتهم الاجتماعية، لأن النقد الماركسي في جوهره يكشف عن تناقض الواقع داخل المجتمع البرجوازي، لا لشيء سوى أن جوهره نقدي، فهناك علاقة تلازمية بين الديالكتيك والنقد، وهذا النقد رفض كل أشكال الرق والاستعباد ونادى بالمساواة الاجتماعية والقضاء على الملكية الخاصة لصالح الملكية العامة، ما يعني أن البراكسيس الماركسي فتح أفقاً جديداً مزيلاً كل زيف ووهم، فلا يمكن إنكار جهود ماركس النقدية، وهذا ما أكد عليه العديد من الفلاسفة المعاصرين باتباعهم خطى ماركس، لأن آليات النقد الماركسي لها قابلية التوافق والتأقلم أو التحديد وفق معطيات العصر أو حسب طبيعة النظام القائم.

نجد من الفلاسفة الماركسين جدد، لوي ألتوسير *Lui Althusser* (1918-1990م) جورج لوكاش *Georg Lukàcs* (1885-1971م) وغيرهم من الفلاسفة، الذين يعملون على تقديم طرح فلسفي على شاكلة ما قدمه ماركس، أي يشتغلون على المتن الماركسي، لأن ماركس قدم حلول للمجتمع محرره من القوى المسيطرة على وسائل الإنتاج، ما ساهم في تقديم نقد لاذع للأنظمة التي جعلت من الإنسان غريباً عن ذاته ومستلباً، فتظهر تجليات أعمال ماركس في متن فوكو، من خلال ما عالجه في نهاية الستينات بداية السبعينات، إذ تنقسم أعماله إلى قسمين، أولها اهتمامه بإجراءات المراقبة والمعاقبة وثانيها اهتمامه بالمعرفة.

يعود الاهتمام الأول بأعمال ماركس، حين تساءل فوكو عن نسبة الرأسمالية من خلال تطرقه لنظام العقوبات والممارسات المطبقة في المؤسسات الرأسمالية من مستشفيات وسجون... الخ التي تعبر عن المجتمع الرأسمالي الصناعي<sup>2</sup>، فحسب فوكو أن المجتمع الرأسمالي لم يكن باستطاعته أن يترك الأفراد يفلتون من رقابته، فالكل تحت أعين السلطة، ومبرر فوكو أن السلطة تعمل في إطار قانوني

<sup>1</sup> جورج بوليتيزر وجي بيس موريس كافيين، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، تعريب شعيب بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ط1، ص29.

<sup>2</sup> جاك بيبدي، أوستين كوفيلاكس، معجم ماركس المعاصر، دراسات في الفكر الماركسي، ترجمة سمية الجراح، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2015، ط1، ص499.

في النظريات الماركسية تعمل حول السيطرة الطبقيّة، فالأولى تستمد جذورها من نظريات حقوقية قانونية، أما الثانية تركز سلطانها على الاقتصاد الذي يجعل من الدولة بمثابة أداة لدى البرجوازية.<sup>1</sup>

لابد من فرض الرقابة القانونية والسيادة السياسية تفاديا للانقلاب أو الفوضى، فحين تسند الأعمال والنشاطات إلى أفراد معينين وتقسيمها تقسيما اجتماعيا، نكون قد وزعنا الأعمال وفق العدالة الاجتماعية ونكون قد تجاوزنا الثورات الشعبية والانقلاب على النظام الرأسمالي، لكن المثير للانتباه أن المجتمع الغربي الرأسمالي ركز على أطراف الحضارة الغربية، حيث ألزمهم القيام بالعديد من الأعمال الشاقة تعذبا لهم، لأنه لا وجود لقيمة الفرد إذ لم يكن منتجا، وهذا ما كان عليه حال المجنون ومختلف المرضى الذين يمارس عليه الاستعباد، رغم أنهم في عصر نادى بحقوق الإنسان والزيادة في الرأسمالية أو الاقتصاد عموما مرتبطة بزيادة اليد العاملة أو الزيادة في عدد السكان وتراكمهم، حيث سعت السلطة إلى ابتكار وسائل الإنتاج التي يتم من خلالها استمرار وجودهم، في ذات الوقت تضمن وجودها السلطة في يد هيئة سلطوية أو في يد الاقتصاد، وهي في كل الأحوال تمارس طعنها تجعل من الأفراد مطيعون خاضعون منتجون.

العامل المادي أو الحياة المادية عامل مؤثر في استمرار المجتمعات، فالطبقيّة لم تكن وليدة الملكيات الخاصة فقط، بل تزامنت مع الأيديولوجيات التي كرسّت الصراع الطبقي، سواء من خلال المبادئ أو من خلال التفرقة بين الفرد المنتج وغير المنتج أو السوي والمريض، لذلك لابد من إمالة اللثام عن القوى المهيمنة سواء سياسيا أو اقتصاديا، وإزالة القمع والقهر الذي يعاني منه الأفراد، وهذا ما عمل عليه ماركس، نيتشه، فرويد وأيضا فوكو الذي كشف الخطاب السلطوي، متبعا خطى فلاسفة الربيبة خاصة ماركس الذي قلب كل العلاقات التي يكون فيها الإنسان كائنا مستعبدا ومحتقرا، محاولا فتح آفاق جديدة لتحرير الإنسان بقلب جميع الأوضاع القديمة، وإحلال شروط جديدة تساعد على اعتناق الإنسان من المعوقات الدينية والسياسية والاقتصادية، وتحرره بربط النقد الماركسي بناء جسر بين النظرية والبراكسس.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - توماس ليمكي وآخرون، ماركس، فوكو، ترجمة حسن الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ط1، ص10.

<sup>2</sup> - محسن الخوني، التتوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2006، ط1، ص-ص 55-56.



## III- نيتشه بين النقد والتقويض:

## أولاً: نيتشه مسارات نقدية

يعتبر نيتشه أكثر فلاسفة الغرب جرأة، لأنه أعاد هيكلة ما كان مطروحا من موروث فلسفي صريح غير مبالي بطبيعة وقيمة ذلك، معتمداً على مطرقته النقدية، فلم يسلم منه لا القيم والمعتقدات المتواترة عبر الأجيال، ولا المقدسات الدينية ولا القوى السياسية المسيطرة، حيث انتقد كل ما هو سائد في عصره، مقوضاً كل الجذور والأسس الغربية ثائراً ضد النسقية، ويمكن تقسيم فكر نيتشه إلى فترات متعاقبة لكل فترة، منها ما يميزها المرحلة الرومانتيكية تمتد من 1869-1876م، في هذه الفترة تأثر بشوبنهاور *Schopenhauer* (1788-1860م) وفاغنار *Wagner* (1813-1883م)، إذ انتهت هذه الفترة بتجاوزه لهما، متجهاً نحو النزعة اللاعقلانية مندمجاً بالطبيعة العفوية قبل أن يسيطر عليها العقل ليعتريها الثبات والسكينة، أما المرحلة الثانية وهي المرحلة الوصفية النقدية 1876-1882م، هنا وجه نيتشه نقده إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث، مقوضاً كل الأنساق، ناقداً ما جاء به ديكارت وكانط، وقلب كل القيم السائدة محاولاً إرجاعها إلى أصلها الحيوي العضوي، فنظرة نيتشه للحقيقة غير ثابتة متغيرة تخضع للنضج الحيوي، فالحقيقة لا وجود لها عند نيتشه بل هناك تأويلات فقط، كما يمجّد الحياة لأنها القوة الدافعة للحياة الإنسانية، وما ينتج عنها وكل معرفة وتقويم يعود إليها.

أما المرحلة الثالثة تمثلت في الصوفية الخالصة، ويظهر ذلك في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" 1833 في هذه المرحلة تخطى نيتشه التحليل النقدي، واهتم بالتصوف، لكنه لم يتنازل عن معتقده النقدية ضد الميتافيزيقا والعقلانية التي تنص على أخلاق مطلقة<sup>1</sup>، خص نيتشه الصوفية بكتاب زرادشت فقط في معظم كتاباته، وفي هذه المرحلة بالذات لا يغيب فيها النقد والتصوف الذي يدعو إليه نيتشه لا يفارق الحياة، بل هو مرتبط بالعالم الأرضي، لكن ما يميز نيتشه وكتاباته الفلسفية، أنها تميزت بالطابع النقدي خاصة اللانسقي وتمجيده لما هو أرضي، أي الإعلاء من قيمة الحياة ورفض التناقض، حتى وإن وجد ذلك في المتن النيتشوي، فإنه يعبر عن الإيجاب لا السلب.

قلب نيتشه كل معتقدات الفكر الغربي كلياً رأساً على عقب، مواجهها ذلك الموروث الفلسفي بطريقة هدامة، لأنه يحط من قيمة الإنسان ويوصله نحو العدمية، بهذا الطرح قوض أسس التفكير الفلسفي، مقدماً أفقا جديداً يستطيع الإنسان من خلاله أن يثبت ذاته وأن يعبر عن نفسه، ليصل إلى الإنسان المتعالي أو ما يسميه نيتشه السوبرمان.

<sup>1</sup> صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعارف الجامعية، مصر، 1999، ط1، ص-ص 35-36.

يشير هذا إلى أن نيتشه يسعى نحو اللاتواصل في الفكر الفلسفي الحديث، بمعنى لابد من تفعيل معنى القطيعة مع التصورات الكلاسيكية لبناء صرح واقعي جديد، يتأسس على أنقاض التراث الفلسفي القديم الذي قدم أوهام زائفة، وهذا ما كانت عليه الميتافيزيقا التي دعت إلى قيم لا وجود لها واقعياً مزيفة كل مجريات الواقع، لأنها بعيدة كل البعد عنه، فكان هدفها هو نفي كل ما هو واقعي يعبر عن الحقيقة لكن يواجه ذلك بنزعتة النقدية، كاشفاً عن الزيف الذي يقف عنده حدود الإنسان وتجلياته، لهذا سارع نيتشه في إعادة قراءة التراث الفلسفي القديم والحديث، وهدم كل ما تم طمسه من حقائق وكل ما يدعوا إلى الخضوع والاستكانة، ورفض التراتبية في شتى المجالات التي كرستها الفلسفات القديمة، وإزالة الأقنعة الزائفة التي أردتها العقلانية منذ الأزل، ناهيك عن تلك القيم التي تقف عائناً أمام تحرر الإنسان. أدخل نيتشه أفقا جديداً للتفكير الفلسفي تأسيساً لحياة جديدة تقوم على إرادة القوة، فكان الجدير بالنقد أن يشمل جميع ما تناوله العقل الفلسفي الغربي من حقيقة، مروراً بالقيم، وصولاً إلى السياسة (السلطة)، ما يعني أن النقد النيتشوي موجه رأساً لما جاء به القرنين التاسع عشر والعشرين، دون أن يتخطى الحداثة ومختلف ما قدمته للإنسان الغربي، وهذا ما سنتطرق إليه لاحقاً.

#### ثانياً: تقويض الحداثة

رفعت الحداثة الغربية شعار العقلانية الغربية، حيث شكل العقل القطب المركزي للحداثة، وهذا ما كان عليه مع ديكارت ثم كانط، الذي أسس العقل العلمي، فالأول جعل من العقل أساس كل الأحكام الصادقة، بمعنى أن العقل هو المصدر الوحيد لكل الحقائق، فهو يمثل اليقين الذي لا يمكن الشك فيه وهذا اليقين الذي يخلو من الريبية ارتبطت به الذات المفكرة التي تحدت بها الحداثة، أي أنه لا يمكن فصل الحداثة عن العقلانية الذاتية، بهذا المعنى فإن الوجود يتحدد من الإنسان، وبإنسان تتجلى الحقيقة المطلقة -العقل المطلق-، وهذا ما عبر عنه ديكارت من خلال ربطه بين الذات المفكرة والوعي. جعل شوبنهاور النفس الإنسانية تتجاوز العقلانية الديكارتية، من خلال تطرقه لجسد الفرد الذي يعد ركيزة أساسية للذات العارفة، وهذه الأخيرة في هويتها تصبح فرداً<sup>1</sup>، لكن شوبنهاور يبقى أسير التراث الفلسفي الكلاسيكي، في حين نيتشه قام بتهديمه ونادى بأقول العقل الذي شكل الدور الثانوي في الوجود رغم أن معظم المفكرين جعلوا من العقل أساس تقدم كل حضارة، كل ذلك في نظر نيتشه ما هو إلا نتيجة حتمية للميتافيزيقا، حيث استند إلى منهجه الجينولوجي *Génalogie* في تقويض العقل الغربي وما قامت عليه الحضارة الغربية والحداثة على وجه الخصوص.

<sup>1</sup> - فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1991، ط1، ص08.

بواسطة النقد الجنيالوجي أزال نيتشه أقنعة الحداثة الغربية في جانبها الأخلاقي، المعرفي والسياسي، محطماً أصنام الحضارة الغربية، ما يشير إلى أنه اتخذ إزائها موقفاً سلبياً، ما يعد هجوماً صريحاً على التصورات الفلسفية السابقة عليه، هذا ما نلاحظه في كتاباته التي يقدمها بشكل شذرات في غالب الأحيان عبارة عن أشعار ومقولات مأثورة، مخالفاً ما كان عليه الكثير من الفلاسفة الحداثيين على رأسهم ديكارت، كانط، هيغل وغيرهم كثر.

تظهر روح نيتشه الثورية الراضية للنسقية وللنظام، لأن هذه الأفكار سلبية الميتافيزيقا، كما أن معظم الألفاظ الفلسفية التي يستخدمها نيتشه في متته تتسم بالغموض لا يمكن فهمها بكل سهولة، لذا تخضع بالضرورة إلى التأويل، حيث يقول في كتابه ما وراء الخير والشر: «نحن الذين لغزنا لا يحرز يصعب الفهم خاصة ما إذا فكر وعاش وسط قوم يفكرون ويعيشون على نحوٍ مغاير... والحال أنني أنا نفسي أفعل ما بوسعي كي يصعب فهمي، فالامتنان القلبى واجب تجاه التأويل المبذول عن طيب خاطر وبعض ذوق»<sup>1</sup>، ما يقصد نيتشه أنه من خلال نقده لا يهدف للوصول إلى الحقائق أو تقديم ما هو جديد بقدر ما سعى إلى تأويل ما هو مطروح وتفسيره بشكل معين، فلا يدعي الوصول إلى اليقين أو للحقيقة.

تقوم فلسفة نيتشه على إرادة القوة، لذا يبرر قوة طرحه الفلسفي الذي ينعدم فيه الوهم الذي عمّ الفلسفات القديمة تحت شعار الميتافيزيقا، هذا ما ميز نيتشه عن ما قبله من الفلاسفة الذين اتسمت فلسفتهم بالوضوح التام والنظام، ساعين إلى توضيح الحقيقة، لكن نيتشه على خلاف ذلك، لا يؤكد ولا ينفي أي حقيقة، كما يتطرق إلى ما قامت الحداثة بإقصائه واقتصارها على العقلانية، مشتغلاً بالجسد عوض النفس أو الأنا المفكرة، كما كان معمول به لدى ديكارت، فالجسد هو سجن الشرور ومصدر كل الرغبات والشهوات، فمن المستبعد أن يكون مصدراً للمعرفة، لكن نيتشه يجعل منه منبع التفكير، لذا يقول: «ما الجسد إلا مجموعة آلات مؤتلفة للعقل ومظاهر متعددة لمعنى واحد، إن هو إلا ميدان حرب وسلام فهو القطيع وهو الراعي، إن آلة جسدك إنما هي أداة عقلك الذي تدعوه روحنا أيها الأخ إن هو إلا أداة صغيرة وألعوبة لعقلك الصغير، فجسدك هو أداة التفكير العظمى»<sup>2</sup>.

يهدم نيتشه كل التصورات بمطرقته النقدية، مكذباً ما تم التطرق إليه في الفلسفات القديمة التي جعلت من الجسد مركز الرذيلة وأعلت من قيمة النفس، لأنها تمثل الصفاء والنقاء، وهذا ما كان عليه ديكارت الذي ميز بين الجسد والنفس، لكن نيتشه يكذب ذلك، موضحاً أن الوهم والكذب هو من حل

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جزيلا حجار، دار الفرابي، لبنان، 2007، ط1، ص- ص 54-56.

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938، ط1، ص25.

محل الحقيقة، وهو الذي كشف الزيف وأزاح القناع، حيث يقول: «إنني أول من اكتشف الحقيقة، لأنني استطعت أن أرى الكذب ككذب»<sup>1</sup>، يتضح من هذا القول أن نيتشه أعاد الاعتبار للجسد، لأنه جوهر تركيبية الإنسان وهو أساس الذات الإنسانية، فلم يختزله بل يدافع عنه بقوة، فالذين أقصوا الجسد هم غير قادرين على تحقيق مطامحه، وهذا تعبيراً عن عجز ذواتهم بهذا الشكل تنازلت عن الحياة.

سعى نيتشه إلى قلب المعادلة التي جعلت من النفس جوهرًا، حيث جعل منها عارضا لا جوهرًا لأنها تعد جزءا لا يتجزأ من الجسد، لا يمكن لها أن تتخطاه، لأن إشكالية النفس أصبحت هامشا ليس له معنى في فلسفة نيتشه، الجسد سيد كل شيء، لأنه يتحلى بإرادة القوة، وهذه القوة من شأنها أن تصنع الإنسان الأعلى وتصنع الحياة، كما نلاحظ أن نيتشه لم يدعوا الذين اختزلوا الجسد إلى تغير من نظرتهم لأن ذواتهم قائمة إلى الزوال والانهيال، بفضل الجسد يتم كشف الغموض، هذا ما دفع بفلسفة ديكرت على وجه الخصوص إلى الوقوع في مأزق والتناقضات بين النفس والجسد وغيرها... الخ.

حاول كانط الوقوف على هذه التناقضات، وجعل الذات والمعرفة تصلان إلى اليقين المعرفي على خلاف ما كانت عليه الذات الديكارتية التي جعلت من التفكير أداة لإثبات ذاتها، ناهيك على أن كانط يفصل بين ما هو نظري وعملي، من خلال تحديد مهام العقل العملي والعقل النظري، تفادياً الوقوع في التناقض، هذا ما يبينه كانط رائد العقلانية النقدية، لذلك يقول نيتشه في كتابه العلم المرح: «مع كانط نشك كألمان في القيمة القطعية للمعارف العلمية، كما نشك فضلاً عن ذلك في كل ما تستهل معرفته سببياً»<sup>2</sup>.

حسب نيتشه، حارب كانط كل الأوهام التي أقرت بإمكانية أن تكون هناك معرفة للأشياء في ذاتها من خلال عدم تصورنا لقيمة الشيء في ذاته، كما أن التفكير العلمي لكانط محصور في الميدان التجريبي، فالعقل خارج هذا الميدان يصبح عقيماً لا جدوى منه، كما أن كانط في نظر نيتشه تنازل عن دوره في النقد، لربط النقد بالعقل النظري لا العقل العلمي، لأن هذا الأخير مهمته مقتصرة على الجانب الأخلاقي الديني، بمعنى أن كل ما يقع في دائرة العقل النظري يكون ضمن المطلق، وهذا الأخير لا يمكن نقده، هذا ما يعاب على كانط الذي كان يبدو للوهلة الأولى أنه تجاوز بنقده مسألة المطلق، لذا يعتبر أن النقد الكانطي وقع في نوع من الصورية، مخرجاً الأخلاق وكل ما هو عقائدي

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 154.

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقعة، محمد الناجي، دار إفريقيا للنشر والتوزيع، المغرب، 1993، ط1، ص 222.

من دائرة النقد لذا كانط في أعين نيتشه لم يقدم نقداً مؤسس، بل نقده يقوم على المراوغة كما أنه متعالي.

يعتقد نيتشه أن العقل الذي لم يستطع ممارسة النقد بكل حرية يعتريه الركود، على الرغم أن كانط جعل من العقل محكمة نقدية، لكنه وقع في تناقض، لأنه لا يمكن أن يكون العقل أداة نقد في ذات الوقت هذه الأداة خاضعة للنقد، كما يرفض نيتشه كل ما قدمه كانط حول الأخلاق، لأنها تركز لمبدأ الديكتاتورية من خلال الأخلاق المطلقة، فحسب كانط كل ما يكون أخلاقياً على المستوى الفردي يكون كذلك على المستوى الجمعي، لكن نيتشه يرفض ذلك كلية، لأنه يعتقد أن البشر ليس من جنس واحد وطبيعة واحدة، وفي ذلك يقول نيتشه: «لم يتوقف الإنسان على ابتكار مقاييس أخلاقية جديدة ويسلم لفترة زمنية على أنها أبدية ومطلقة بواسطة هذه الأخلاق تعلم الفرد أن يكون وظيفة للقطيع»<sup>1</sup>، فبالنسبة لنيتشه لا وجود لأخلاق كونية، لأن هذا مدعاة إلى الزيف وأمر غير لائق، فمن غير المنطقي أن يكون الأفراد من طينة واحدة هذا ما يحولهم إلى قطيع وتابعين وخاضعين، وبالتالي يجرد الفرد من قيمته الإنسانية، لأن الأخلاق لا تعبر عن غريزة معينة يشترك فيها الأفراد جميعهم كغريزة التوالد أو غريزة الأكل.

النقد النيتشوي لكانط، لايقف على الجانب الأخلاقي فقط، بل يتعدى ذلك ليشمل كل القضايا التي درسها كانط من المعرفة إلى الأخلاق، وصولاً إلى الحكم الجمالي، لذا يرى نيتشه أن كانط لا يرتقي بالفن لأن هذا الأخير مرتبط بالحياة، بمعنى أنه جرد الفعل الجمالي، فالجمال بالنسبة لكانط تذوق لا ينتج عنه أي منفعة براغماتية، لأن التجربة الجمالية ذاتية تخضع للشعور، وكل ما هو جميل يبعث فينا السرور والرضا، فالحكم على التجربة الجمالية بقبحها أو جمالها راجع إلى المتذوق، أحال كانط الممارسة الفنية إلى الذات المنعزلة، أي الذات الفردية والحكم الجمالي ربطه بمتلقي العمل الفني، لكن ما يعاب على كانط أنه أحال الحكم الجمالي والتجربة الفنية إلى المتلقي، هذا الأخير قد يكون غير عارف بمدرجات الفعل الجمالي والتجربة الفنية، لأنه أقل معرفة بالشعور الذي أنتج هذا العمل الفني، كما أنه بعيد كلياً عن ميدان الفن ما يجعله حكماً جزافياً اعتباطياً، لأنه شخص غير موهوب.

التجربة الجمالية عموماً، يجب أن تكون معبرة عن الحياة ومحفزة لها، بمعنى يكون كل فن وسيلة مساعدة للحياة وفي خدمة الحياة النامية<sup>2</sup>، ولكن النقد اللاذع النيتشوي اتجه كانط وعلاقته بالجانب الديني رفعه عن دائرة النقد، خاصة بعد شيوع نزعة الإلحاد، حيث ارتبطت أيما ارتباطاً بالجانب الثقافي والسياسي

<sup>1</sup> - فردريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، 2001، ط1، ص 113.

<sup>2</sup> - فردريك نيتشه، العلم المرح، ص 237.

ناهيك عن تلك التيارات العلمية، لهذا نيتشه يقر أن كل ما هو ديني هو خداع واحتيال، يقول نيتشه: «يفهمني الألمان عندما أقول أن الفلسفة قد باتت مفسدة بدماء اللاهوت»<sup>1</sup>، ما يقصده نيتشه بقوله كانط بوجه التحديد خاصة عندما فرق بين الدين والعالم الحسي الذي تجري فيه مختلف الظواهر الإنسانية وهذا العالم السفلي أمام العالم العلمي مرتبط بالدين والفصل بين العالمين، مبرره في نظر نيتشه استمرار الخرافة الدينية، ما دفع لظهور الإلحاد الذي شاع في الفترات الأخيرة، فنيتشه لم يكن يوماً مؤسس النزعة الدينية أو مدافعاً عن الدين، حيث يصل الخداع الديني والأخلاقي في نظر نيتشه إلى عدم التمييز بين الوهم والواقع والحقيقة والزيف، لذا لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار كل ما ينطق به الدين.

بعد أن أقر كانط ضرورة تحرير الذات من المجال المعرفي، فاكتمال المعرفة ليس محصوراً على جنس معين كما كان عليه الحال في العصور القديمة خاصة الإغريقية منها، حيث كان يلحق العلم لذوي المال والمكانة الاجتماعية فقط؛ بل أصبح التحصيل المعرفي متاح للجميع لا ينسب إلى طبقة معينة ولتجاوز هذه النظرة، ينظر نيتشه إلى الأمر على أنه يشكل خطراً على الثقافة، فالعديد من الشباب الصالحين في خدمة الدولة، فالذي يحطم الثقافة الألمانية هو كون التعليم العالي لم يعد امتيازاً إنها نزعة ديمقراطية في الثقافة العامة التي أصبحت عامية، ناهيك الامتيازات التي يمنحها الجيش ترغم الناس للتردد على المدارس بالانخراط وترغمهم على تخريبها.<sup>2</sup>

الثقافة والدولة متناقضان، لأن الواحدة منهما تقوم على أنقاض الثانية، وكل فترة تكون رائدة ثقافياً فإنها تعرف تراجعاً على المستوى السياسي، كما أن شيوع هذا النوع من التربية مخادعة تجعل المجتمع رمزاً لثقافة وهمية، وهذا إن أشار إلى شيء فإنما يشير إلى التربية العامية، تربية غير ناجحة تحمل في ثناياها الانحراف، لأنها تجعل من التعليم مباح للجميع أي تعليم عمومي، وهذا ما كان عليه واقع الأمر في العصور الحديثة، لكون المؤسسات التعليمية متاحة لكل، وهذا في أعين نيتشه زيف كبير للثقافة فبدل أن نعلم أبنائنا التفكير ونختار العقول الراقية، لابد من تعلم التفكير كما تعلم المواهب كالرقص.

مهام التعليم العمومي، هو توجيه الأفراد نحو الحياة العامية، فلا بد من اقتناء ما هو راقٍ ليحمل قيم سامية إنسانية وثقافة حقيقية لا واهية، فكل ما هو راقٍ ليس عامي في متناول الجميع، يقول نيتشه في هذا الصدد: «يجب أن يكون المرء موهوباً كي يطمح إلى مثل هذا الامتياز الساعي جداً، ولا يمكن

<sup>1</sup> - فردريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، 2005، ط2، ص37.

<sup>2</sup> - فردريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2008، ط1، ص70.

أبدأً أن تكون تلك الأشياء العظيمة والجميلة من أملاك العامة»<sup>1</sup>، سعى نيتشه لخلق إنسان متعالٍ على خلاف ما أقرّ به كانط، الذي أرجع الإنسان إلى حالته المتوحشة التي ترفض أي قانون مدني وضعي في هذه الحرية يمتلك الإنسان الوحشي الحرية التامة لا وجود لشيء يردعه، لكن لابد أن ينتقل من هذه الحالة ليتخلص من وحشيته.

أراد المصلحون عبر العصور أن يصلحوا الناس نحو الأحسن وباكتسابهم نوع من الأخلاق، لقد سمي ترويض الحيوان الإنساني وتدجين نوع من الناس تحسناً<sup>2</sup>، بمعنى إخراج الإنسان من حالة التوحش لاكتساب الإنسانية يكون بالتزامه بالأخلاق، أي أول خطوة هي ترويضه ليكتسب تربية نوعية، لكن نيتشه يرفض هذا الترويض، بحجة أن هذا الإنسان الوحشي شكل خطراً كبيراً، وترويضه يعني صناعة إنسان ضعيف مستكين، وهذا ما تدعو إليه الأخلاق المسيحية التي تخلق التساوي بين الكل في الحقوق، فالعالم النيتشوي عالم الأقوياء الذين يخجلون من احترام القوانين والالتزام بالمواثيق لأنهم فوق القانون.<sup>3</sup>

يبدو أن نيتشه يدعو إلى الفوضى والهمجية، التي لا يمكن أن تتحقق من خلالها الأمم، لكن يمكن لها أن تتغلب على العدمية الأوروبية عن طريق إرادة القوة، فالحياة ما هي إلا إرادة قوة ومقاومة ما قد قضي عليها قوة أكثر وأكثر لا سلام مطلق بل حرباً<sup>4</sup>، من خلال ذلك يمكن تحقيق النظام الكوني أي بواسطة الصراع والحرب نحقق الرضى عن طريق الهيمنة والسيادة، لأن السلام والتوافق عن طريق سن القوانين وتضييقها يؤدي إلى الانحطاط والتدهور.

ابتعاد الإنسان عن طبيعته التي جبل عليها (الهمجية)، وتحوله إلى إنسان متحضر، فالعنف هو الذي يعيد هيبة الشعوب، يقول نيتشه: «يتطلب أن نحيا بطريقة خطيرة، شيدوا مدنكم عند سفح بركان... أرسلوا سفنكم إلى بحار بكرأ عيشوا حالة حرب مع أشباهكم ومع أنفسكم»<sup>5</sup>، لا حياة في ظل غياب الحرب والعنف، لأن الحرب ترجع الشعوب المستلبة حقوقها، ما يعني أن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة؛ لأنه من غير الممكن أن يتم التنازل عن إرادة القوة، كل ما يقف في وجهها لا يعني معنى الحياة وقيمتها، فتجديد الحياة مرتبط بقوة السلاح، ما يشير إلى أن نيتشه ضد كانط في مسألة السلام لأنها مسألة زمن فقط غير مستقرة ودائمة.

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، أقول الأصنام، ص 70.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 58.

<sup>3</sup> - محمد المزوغي، نيتشه، هيدغر، فوكو، دار بيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014، ط1، ص 40.

<sup>4</sup> - صفاء عبد السلام جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، ص 284.

<sup>5</sup> - فريدريك نيتشه، العلم المرح، ص 169.

يرفض نيتشه السلم الذي يحدد معنى العدالة، والحق فهذين الأخيرين يتحققا بواسطة الحرب التي تمنح الحق لصاحبه، لأنه مصدر القوة، وكل ما يقوم على أساس التوافق هو مسألة وقتية عرضية فقط لا تعبر إلا عن هدنة مؤقتة بين طرفي القوى، وهذا ليس بالتزام أخلاقي، لأنه يمكن في أي لحظة أن يخل طرفي القوى بقانون الهدنة، لذا لا وجود لمشروع سلام دائم حسب نيتشه، فالحرب والسلم ليس لهما نوايا التعايش المشترك في كنف الأمن والأمان، هذا ما يبدو عليه الأمر من خلال كتابه، هكذا تكلم زرادشت فهو مصدر إلهام للعديد من القوى المتصارعة، بدعوته إلى رفض التعايش السلمي، داعيا إلى الفوضى والحرب كسلاح وحيد لإثبات إرادة القوة، لكن هذا لا يعود بالفائدة على البشرية بقدر ما يرجعنا إلى الوراء.

### ثالثا: نقد العقلانية والذات لدى نيتشه

يربط نيتشه العقلانية بالعصر الإغريقي (سقراط)، إذ يرى أن الإنسان انتقل من كونه مجرد كائن عاقل وصار متعلق بالحياة، رغم أن الحداثة ارتبطت بالعقل ورفض سلطة الكنيسة، اعتبارا أن العقل أساس التقدم والتطور الفكري، لن يدعو نيتشه إلى نقد العقل لاكتسابه مكانة مرموقة في العصور السابقة عليه وفي عصره بالذات، خاصة بعد ربط ديكارت الحداثة بالعقل، لأن الحداثة رفعت شعار العقلانية لا ثقة إلا في العقل، ومقولاته في الجدل أي تقييم المنطق، تبين فقط منفعة العقل للحياة<sup>1</sup> كل شيء متعلق بالعقل، خاصة حينما ربط صدق المعارف بالوضوح، بمعنى تخضع لقاعدة البدهة والوضوح التي أقرها ديكارت، فالمعرفة هي حصيلة العقل الصادق الذي ترعرع فينا<sup>2</sup>، لكن ماذا لو كان الأمر يخالف العقل بمعنى أن الموجودات في ذاتها لا تتوافق مع ما هو ذهني؟

يلجأ هنا العقل إلى اعتبار المسلمات الحقيقية هي التي تجعل منه أكبر قوة، لتعتبر المعيار الحقيقي لكل الأحكام العقلية، فكلما نشأ صراع بين القوى العقلية وما هو خارج عنها، كلما اقتنعنا بضرورة اكتساب روح المقاومة، لأن العقل لا يبحث في متطلبات الغريزة، بل يهتم بما يحدث من ظواهر وما السبب المؤدي لحدوثها، يعني لابد من كشف السبب والبحث في المسبب، بعيدا عن تلك الغرائز، لذا ليس هناك رأي ما قابل للبرهان مكتفيا بالأسبابه، فالفكرة لا تكون صادقة إلا إذا كانت تدفع

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 206.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 19.



بالحياة وبتطورها إلى الأعلى<sup>1</sup>، ما يعني أن الحياة الناجحة مرتبطة بالفكرة الصادقة أو التفكير السليم والصحيح.

يرفض نيتشه ما قدمه كانط، بأن العقل يمتلك القابلية أن يخضع ذاته للنقد، فمن غير المنطقي أن تخضع ملكة نفسها للنقد بامتلاكها الحقيقة المطلقة إلا بوجود ملكات أخرى تخضعها للنقد، وبدورها هي الأخرى تكون قد حصلت المعرفة المطلقة، بمعنى تمتلك تصورات منافية لما يقدمه العقل، يعلي نيتشه من قيمة الجسد الذي كان محط رذيلة، محركا بذلك تلك الغرائز والأهواء، بمعنى أن كل ما هو صادر عن الجسد ورغباته ينقده العقل ويصحح مساره.

يقيم نيتشه دراسة في جينولوجيا العقل، موضحا أنه يطمح في أن يكون هناك تاريخ للفكرة والأفكار، والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك يكون عبر تموضع العقل وفهم سبيله، المفكر دائما يبحث عن إيضاح لتساؤلاته<sup>2</sup>، فالمفكر هو الوحيد الذي يبحث عن الحقيقة التي بدورها تعد مصدر القوة التي تستمر بواسطة الحياة، يقول نيتشه في هذا الصدد في كتابه العلم المرح: «لا زلت حيا، لا زلت أفكر، لا يزال علي أن أحيأ لأنه لا يزال علي أن أفكر»<sup>3</sup>، يربط الرغبة في الحياة بالرغبة في التفكير فأن نحيا دون أن نفكر ودون أن نعبر عن ذواتنا، لا يمكن أن نكتسب القدرة على تثمين الأشياء وإعطائها قيمتها ودلالاتها منطلقا من الجانب اللغوي، منتهيا إلى تثمين دور المنطق في فهم الأشياء من خلال المتناقضات، فلو غابت هذه الدلائل (اللغة-المنطق) كيف نصل إلى الحقيقة؟

المفاهيم اللغوية تتزايد من خلال ارتباطها مع بعضها البعض بشكل اعتباطي، وهذا ما هو عليه التفكير الفلسفي، فنادر ما يكون إبداعا أو اكتشافا، بل هو في غالب الأحيان يكون إعادة تعرف وتذكر<sup>4</sup> فدور اللغة يكمن في إحياء التراث الفكري، هنا يثني نيتشه على دور المنطق والتفكير العقلي، لكن لا يمكن إنكار وجود المتناقضات في العالم العقلي، لأنه لا وجود لاتفاق حول المعقول، ما يفكر فيه الفرد ويجعل منه صادقا وصعبا، ليس بالضرورة أن يكون كذلك عند الجماعة، لكن من غير المنطقي أن يكون العقل منافيا لما يقره، فهو يثبت مقولات لكن ليس له أي وجود فيها، وهذا ما وقع فيه كانط، من خلال إقراره بوجود أمور تعقلها، لكن في ذات الوقت، العقل ليس له القدرة على الإدراك، ما يجعله

<sup>1</sup> رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر، سورية، 1998، ط1، ص45.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ص61.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه، العلم المرح، ص276.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص-ص 44-45.

يقول بطريقة غير مباشرة، أن العقل ضد نفسه ويخضع للنقد، رغم أنه الأداة الوحيدة التي من خلالها نحكم النقد.

يرجع نيتشه إلى العهد الإغريقي، من خلال إدراكه للعالم، ومدى اهتمامهم بالعقل، سعيًا منهم للوصول إلى الحقيقة، مما خولهم أن يعطوا للفلسفة كامل مشروعيتها، سواء في بدايتها أو عند انتشار التفلسف أو عند بلوغ أوجها، أبدى نيتشه إعجابًا كبيرًا باليونان خاصة، هذا ما يبدو من خلال قوله: «أن الإغريق تحكّموا بغريزتهم المعرفية من خلال الاحترام الذي كانوا يكنونه للحياة ويفضل حاجتهم للحياة... كما تفلسفوا أيضًا بكونهم رجالًا حضاريين ومن أجل الحضارة ممتنعين عن إعادة اكتشاف عناصر الفلسفة والعلم تحت تأثير أي غرور... بل ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي، ولم يبق لمجمل الأجيال اللاحقة أن تتذكر شيئًا جوهري يمكن أن يضاف إليه».<sup>1</sup>

شكل فلاسفة الإغريق البدايات الأولى للتفكير الفلسفي والمعرفي، هذا ما كان عليه العديد من فلاسفة اليونان في بدايته من هيراقليطس، طاليس سقراط وغيرهم كثير، فما ميز الإغريق وجود حكماء عقلاء يتأملون في الوجود والكون، في حين الشعوب الأخرى عرفت طابع لاهوتي اهتم به رجال الدين لأن مهمة الفيلسوف محصورة في إدراك معنى الحياة وقيمها، في حين رجل الدين اهتم بما هو سماوي فاهتمام هيراقليطس بالكون وحركته الدائمة ونظريته للواقع الذي لا يخلو من صراع الأزواج، بحكم أن صراع الأزواج في حد ذاته حكمًا عادلًا، وبشكل أوضح أن الواحد هو المتعدد، العالم عالم التعدية لا الوحدة، وهذا التعدد ليس نابع من حواسها وماهيتها، فقد يكون الواحد هو في نفس الوقت المتعددة.<sup>2</sup>

يعتبر خطأ فادح في حق العقل، فكيف للشيء أن يكون هو ذاته، وفي نفس الوقت يكون غير ذلك، فالإنسان هو الوحيد الذي له القدرة على التفكير والأكثر تعقلاً، فهذا العقل "اللوغس" له وجود، لكن من غير الممكن معرفة وجوده كما أنه عام، الكل له قابلية التفكير بواسطته، وبالتالي فهناك تعدد اللوغس، لذلك يسمى هيراقليطس أفكار الإنسان ألعاب أطفال<sup>3</sup>، يعني أن الإنسان ليس بالضرورة أن يكون على دراية تامة، بمعنى اللوغس ويدركه ما يشير أنه من الممكن أن يكون -الإنسان- غير عاقل في ذاته، لكن من المعقول أن يكون العقل أستغرق في اللاعقل.

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ط2، ص41.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص59.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص108.

العقل الذي أدركه العالم وفهمه كما يفهم الفنان ريشته الفنية ولوحته نفس الأمر مع الفيلسوف الذي يتأمل في الوجود، كأنه لوحة فنية، يقول نيتشه في كتابه مولد التراجيديا: «أن كل شيء يجب أن يكون عقلانيا قبل أن يكون جميلا، وهذا ما كان عليه أفلاطون وقبله يوربيدس وهو نظير مقولته سقراط أن الأشياء يجب أن تكون عاقلة حتى في الكون جميلة»<sup>1</sup>، سقراط أدخل الجمال أو التجربة الجمالية عالم العقلانية، فما هو جميل يرتبط أيما ارتباط بما هو واقعي عقلاني مستندا إلى الخطاب ومنهجه التهكمي الذي في كل حالاته عبارة عن حجج منطقية عقلية، مفسرا كل ما هو موجود، حيث جعل من العقل حارسا مهمته تخليص الناس من الأوهام والخرافة التي طغت على ما كان سابقا عليه.

يتخذ الجدل السقراطي أسلوب الازدراء والاستهزاء للموقف المناقض له، إلا أنه في كل حالاته لا يمكن إنكاره أنه أنقذ العقل من الوقوع في متاهات الأسطورة، والأمر ذاته بالنسبة لأفلاطون الذي خطى خطوات أستاذه سقراط، مستندا إلى المنهج الجدلي الجدل الصاعد والجدل النازل، مبينا أن هذا العالم هو عالم العقلانية بلا ريب، لكن في العصر الوسيط ارتبط بسيطرة الكنيسة على كل شيء أصبح العقل مسيطرا عليه، فلا يوجد شيء خارج سلطة الكنيسة حتى بزغ نور العقلانية مع ديكرت الذي رفض الدوغمائية الكنسية، رافعا شعار العقلانية معيدا للعقل هيئته، فسارت القرون الموالية على نفس الوتيرة للإعلاء من قيمة العقل، فالحداثة ربطت بالعقل عموما، وهذا ما كان عليه الحال مع كانط وغيره من فلاسفة العقل.

يتضح أن العقل اكتسب مكانته في المتن الفلسفي للعديد من الفلاسفة، فارتبط العقل بالجانب الفيلولوجي "اللغة"، ناهيك عن مبدأ العلة والمنطق، لذا حاول نيتشه أن ينظر إلى كل واحدة منهم على حدة، فالتفكير العقلاني حسب نيتشه من داخل اللغة، لأن نيتشه انطلق من العقل اللغوي في كتاباته الفلسفية، ما جعله يتضمن في نصه الفلسفي نوع من العقلانية والمنطق، فإننا لا يمكننا التفكير في ظل غياب اللغة، بمعنى أنه لا يمكن أن نفكر خارج إطار العقل اللغوي، بمعنى أننا نقوم بصياغته لتلك العادة النحوية التي تقوم بكل فعل وفاعلا<sup>2</sup>، ما يمكننا لصياغة عالم المفاهيم للأشياء أي الأشياء ومسمياتها معتبرا أنها لا تمتلك قابلية التغيير بحكم أنها حقائق أزلية ثابتة.

الأمر الذي دفع باللغة لأن تكون مماثلة للعالم الميتافيزيقي لأنها محرك العقل، يمكن أن نصطلح على شيء ما لفظ معين، لكن من الصعب معرفة معناه، لذا من الصعب أن تعبر الكلمات عن الفكرة فأقر نيتشه أنه من الضروري اللجوء إلى توضيح كل لفظ وما يعنيه، بالعودة إلى نشأة الفكرة وأصلها

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار، سوريا، 2008، ط1، ص168.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، إرادة القوة، ص201.

لتفادي الوقوع في صراع المفاهيم، لأنه من الممكن أن يكون للمفهوم "اللفظ" الواحد العديد من المقاصد أي اللفظ الواحد له مشتقاته لأن هناك أفكار أخرى<sup>1</sup>، ما ينطبق على اللغة ينطبق على المنطق لأنه خاضع للغة التي لا تحتوي على ضرب من ضروب المنطق، وبالتالي فإن المنطق يخلو من كل المعقولية التي وصفه بها أصحاب المنطق، لا شيء إلا أن اللغة تقوم على التخيل والمجاز، لذلك المنطق لا يمنع من ذلك بالتالي ليس فيه أي معنى من معاني المنطق، خاصة أين يقوم على مبدأ المصادرة على المطلوب التي لا تمتد للواقع بشيء.

كل ما يبدو لنا منطقيا واقعيا من المنطق، كما أن كل تناقض الشيء في ذاته وظاهره لا يستطيع الصمود، وبذلك تزول الفكرة الظاهرة<sup>2</sup>، من خلال هذه الفجوات التي وقع فيها المنطق، قام نيتشه بنقده كاشفا وموضحا في ذات الوقت عن تلك الأحكام المنطقية التي كانت تعبر عن صدق الفكرة في معظم حالاتها، لأن العقل والتفكير ربط بالإنسان، معتبرا أن العقل أعلى سمة اتصف بها، خاصة بعد أن تم اعتبار كل ما هو عقلي منطقي واقعي، لكن الأصح أن يقوم المنطق على المعارف القائمة بذاتها والواضحة في ذات الوقت أي تكون مطابقة لذاتها، فمن غير المنطقي أن يكون الشيء مناقض لذاته وكما أن يرفض جملة وتفصيلا أن يتطرق لما هو خارج الإمكان، بمعنى التفكير فيما هو غير موجود لا مكانة له في أرض الواقع.

يقر نيتشه بتطرقه لمبدأ العلية الذي بوجود لكل سبب مسبب أمر لا وجود له فهو مجرد وهم فالبشر في تفكيرهم العام يعتقدون أن لكل فعل فاعل وراءه، وهذا ما ينطبق على معنى الإرادة أي الإرادة في الفعل، يعني ذلك إحساسنا بالقوة في إطار ما نسميه الإرادة، وفكرة النتيجة هي الحكم المسبق الذي هو الاعتقاد بأن الإحساس بالقوة هو القوة نفسها التي تحركه<sup>3</sup> الفكرة التي تتبع من مبدأ القوة والهيمنة لا يقبله المنطق، أما بخصوص لكل سبب مسبب، فإن نيتشه يقر بعدم أصحية ذلك من خلال فصله بين السبب والمسبب، أي بين الفعل والفاعل، حيث يتخذ من الحدث نتيجة ومن هذه الأخيرة كائنا ومن هذا الفعل هناك فهم خاطئ، بمعنى أنه لا بد من أن يحدث شيء أولا لكي يحدث شيء آخر بعد ذلك<sup>4</sup>، ما يعني صيرورة متتالية دائمة الوجود، وفي استمرارية هذا في إطار ما هو عقلائي وكل ما هو خارج العقل يشكل عائقا للوجود، ولا يمكن تصوره خارج المعقول لأن العقل بمثابة المرشد المصلح.

<sup>1</sup> - فريديريك نيتشه، إرادة القوة، ص 202.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 204-205.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 235.

<sup>4</sup> - فريديريك نيتشه، العلم المرح، ص 126.

## رابعا: نيتشه من نقد الحداثة إلى نقد الحقيقة

مشروع نيتشه النقدي يقوض الميتافيزيقا يهدم مفهوم الذات المفكرة التي أقرّ بها ديكارت والذات العارفة التي قال بها كانط، فالأول وقع في ميتافيزيقا اللغة، فالقول بالأننا *Ego* المفكرة يحدث شرخا بين فعل التفكير والحديث، في الحين أنه لا وجود لهذا الفعل "الأننا المفكرة"، فما يقوم به ديكارت هو إعادة هيكلة لفعل التفكير من خلال إيجاد الفعل والفاعل بواسطة الرابط اللغوي، لكن نيتشه دائما يجعل من الذات مجرد تحصيل حاصل لأنها نتاج لفعل الآخرين كما بين في كتابه "هكذا تكلم زرادشت: «إنك تقول "أنا" وتفتح غرورا بهذه الكلمة غير أن هنالك ما هو أعظم منها أشنت أن تصدق أم لم تشأ وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو "أنا"<sup>1</sup>، بمعنى أنه لا وجود إلا للجسد الذي يمثل الأننا الحقيقي الظاهر المتعدد، بحكم أن الجسد ذو طابع بيولوجي يتأقلم مع الحياة بحسب تغيرها وما يطرأ على الجسد.

الأننا هي الأخرى تابعة للجسد ما ينجم عن الجسد من تغير وتعدد لا وحدة متألّفة مع بعضها البعض، فالذات كذلك تعرف التعدد لأجل بلوغ مبتغاها، وهو القوة والهيمنة لفرض وجودها وما تخلقه من مفاهيم، مثلا كالروح التي تعلي من شأنها الذات الديكارتية، وهي في نظر نيتشه لا وجود لها فهي خرافة تم تداولها في الوسط الاجتماعي؛ ذلك هو وهم تعدد الذوات، وحتى إن كان هناك إمكانية لأن يكون للأننا وجود فعلي، فإنها لن تكتب الصيرورة والديمومة لعدم ثباتها وهذا من الخيال، لا يمكن الإقرار بذلك فأقصى ما كانت تسعى إليه الذات هو الخروج عن المألوف وخلق الإبداع، لكنها باءت بالفشل وعجزت عن الحياة، فما كان عليها إلا الزوال والاندثار.<sup>2</sup>

يدعوا نيتشه في أكثر من موقف إلى تجاوز معنى الأننا، لعدم ثباتها في مسار واحد، فلا معنى لها لأنها سطحية، ما يعني أن الوعي بالذات وعي هش حتى وإن عرفت في الفلسفات الحديثة، خاصة مع ديكارت الذي بين أن الأننا واعية بذاتها، لكن سرعان ما فقدت ذلك، لكن الفرد لكي لا يفقد وجوده اندمج في الوسط الاجتماعي، محاولا إنشاء روابط اجتماعية وتحقيق الأمن في ذلك الفضاء الاجتماعي لذا كان في تواصل دائم وفي وفاق تام مع الآخرين لسد حاجياته، بحكم أن الفرد كائن اجتماعي بطبعه متجاوزا الحالة الطبيعية ليصل إلى الوضع الاجتماعي، أي أن له حقوق وواجبات يقوم بها تكون ضمن الجماعة، لأنها تشكل وحدة متألّفة متجانسة مع بعضها البعض، غير أن هذا لا يعني أن الفرد يفقد حقوقه ويكون مختزلا داخل الجماعة، بل هم على قدر واحد من الممارسات الاجتماعية.

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 25.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 27.

التآلف والتفاهم داخل الجماعة يخلق نوع من الصراع الداخلي في الفرد، لأنه قد يعاني نقص في إشباع حاجاته، وقد يكون ناجم عن ما يعاش من ضغط خارجي، في حين هذا الفرد ليكون على تواصل مع الآخر، لأبد له من لغة للتعبير عن وعيه ومختلف أفكاره، لكن اللغة تبقى حبيسة العالم الميتافيزيقي فنجد العديد من الأفكار تبقى أسيرة هذا العالم في ذهنية الفرد، لكن سرعان ما يتداولها الأفراد على لسانهم، فالإنسان مهما وصل إلى أعلى درجات الوعي الذاتي، إلا أنه يبقى حبيس تلك الأفكار التي يترجمها في ألفاظ في ممارساته اليومية، ما يشير أنه لا يستطيع تجاوز أو اختزال العالم الميتافيزيقي، كما لا يمكن التخلص من الدال أو المدلولات، لأنها مرتبطة بالميتافيزيقا، فالتخلص من الأولى (اللغة) يعني التخلص من الثانية (الميتافيزيقا)، لكن نيتشه لكي يتجاوز فلاسفة الحداثة الذين يعطون الذات أولوية كبيرة لتقييم مفهومًا جديدًا وهو مفهوم الفرد الذي تكون على أنقاض الذات، هذا المفهوم الجديد الذي قدمه نيتشه كان محل اهتمام من قبل الكثير من فلاسفة ما بعد الحداثة، على سبيل المثال نجد فوكو تطرق له من خلال معالجته السلطة ومركباتها وإيتيكا الذات لكشف مسارات الحقيقة.

نقد نيتشه للحقيقة يخضع كل فكر دوغمائي قائم بذاته لمحك النقد، فلا وجود لليقين المطلق الكل خاضع للشك، كما أنه لا وجود لحقيقة متفق عليها، هذه الفجوة التي غالباً ما يقع فيها معظمنا بأنه لا يمكن المساس بالمتفق عليه أو تغييره، لذا يقر نيتشه أنه يعد راهب الحقيقة، وأقصى ما يطمح له أن يكون شاهداً على الحقيقة ويشغل تحت لوائها لا غيرها، وإن اقتضى الأمر أن يفعل أي شيء للوصول إلى مبتغاه<sup>1</sup>، لا وجود لمعنى الثبات ولا معنى للمطلق، فكل مطلق وهم، لا وجود لعالم خارج التغير والتحول وما غير ذلك فهو غير صادق.

يرى نيتشه أن اللغة تشير إلى المعنى الدلالي أي الاصطلاحي لا الحقيقي، ولا وجود للمعنى الجزئي، فوجودها يكون عبر الرمز أو الإشارة، فاللغة لا تقول في الغالب ما نقول، فمن المحتمل ألا يكون المعنى الذي نفهمه هو الذي يظهر مباشرة هو معنى ناقص يؤدي إلى معنى آخر، ما يعني أن يكون المعنى الآخر هو في نفس الوقت المعنى الأقوى، والمعنى المضمّر يمكن لها أن تتجاوز اللغة شكلها الشفهي الخالص، لأنه ثمة أشياء أخرى في العالم تتكلم على أنها ليست بلغة، قد تكون من الطبيعة كحفيف الأشجار وغيرها، من كل هذه الأشياء لها إمكانية أن تتكلم، ما يعني أنه هناك لغة لا شفوية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ص 46.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ضمن كتاب نيتشه الفلسفة في العصر الإغريقي، ص 06.

يشير ذلك إلى أن اللغة قد تكون استعارية توحد بين المنطوق والدلالة، ليكون الشيء مدرك واضح للعيان خالي من كل لبس عن طريق دلالة رمزية بالتأكيد، وفي ذات الوقت على الفرد أن ينتبه لهذا الرمز المشير إلى ذلك الشيء، لأن إدراكه لذلك يجعله لا يؤمن إلا بالدلالة الحرفية واللفظية، لأن كل ما هو مجازي يعبر عن عدم التوافق بين المعنى والقصد، وللتحقق من كل المعارف والحقائق لا ينبغي العودة لهذه الرموز وما تحتويها، لذلك الحقائق لدى نيتشه ما هي إلا تأويلات واستعارات في قالب أدبي أو بلاغي، ففي نظر نيتشه عالم الحقيقة الذي يكون مقابل لتلك المفاهيم التي تم التوافق عليها من قبل مستعمليها، شرط أن تمثل ذلك العالم الواقعي -الأشياء- لا وجود لها، لأنه تم التوافق عليها يعني فرضت على ذلك العالم وتم تداولها لغويا، كما أنه ليس كل دال يعبر عن مدلول لوجود هوة واسعة بينهما، ما يعني أن اللغة لم تكن يوما تعبر عن العالم الظاهري، بل وسيلة لتعبر عن العالم الخارجي الذي يعبر عن الشيء في ذاته أو يرتبط به.

#### خامسا: الجنيالوجيا منهج لنقد القيم

شكلت الجنيالوجيا موضوع جد هام في الطرح النيتشوي، إذ ارتبطت بالأخلاق، هذا ما يبدوا ظاهرا من خلال كتابه جنيالوجيا الأخلاق، يقول نيتشه: «المقصود من عنوان الكتاب: إن الجنيالوجيا تعني الكشف عن نشأة الأخلاق التي نعرفها، أي التنقيب عن تلك المصادر وليس الأصول، فإن نيتشه ليس أصوليا في شيء...القدم التي تشكل في ترتيبها ذلك النمط الأقدم من الأخلاق»<sup>1</sup>، الجنيالوجيا دائمة التساؤل عن النشأة من خلال البحث عن الأصل، ولهذا يطرح سؤال من؟ الذي يشير إلى الأصل الذي في الغالب ما تتضمن في التأويل، أما الشق الذي يرتبط بالتقويم متعلق بتساؤل لماذا؟ على كل نفي الحالتين سواء التأويل أو الحالة المتمثلة في التقويم هناك ممارسة نقدية.

سعي نيتشه لجعل القيم الأخلاقية محل تساؤل دائم وإعادة تقويم، جعل من القيم الإنسانية مستهدفة من قبل النقد، هنا تتجلى الممارسة الجنيالوجية من خلال تحديد هذا التقويم، إضافة إلى البحث في الأصل، فمهمة الجنيالوجيا إذن في إعادة قراءة تلك المفاهيم المعيارية السائدة، فالفلسفة الجنيالوجية لا تنكر الأصل بقدر ما تقر أنه سطحي، فلا قيمة إلا للأشياء ذات شأن، لذا كل ما من شأنه أن يعود إلى أصل يؤدي إلى طريق البربرية<sup>2</sup>، وما تعلق بالبربرية يسوده الفوضى والهمجية ويسوده الفراغ، أيضا

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محبوب، دار سيناترا، تونس، 2010، ط1، ص18.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص41.

يقول نيتشه: «ما يهم في كل هذه الأشياء هو الدرجات العليا»<sup>1</sup>، كما أن مبدأ الأصل والنشأة لا يمكن أن يرتبط بشيء محدد، لأن هذا الأخير يقوم على التباين والتناقض، لا يمكن أن نحدد الأصل أنه ينطبق على صفات محددة، يعني أنه لا يقبل أن يكون له سمات معينة محددة ثابتة، فكل ما هو ثابت مآله الاندثار لذا يقر نيتشه بالاستمرارية والتجديد.

لا مناص من أن النقد النيتشوي يمارس النقد نحو ما هو بشري بالخصوص الأخلاق، فبنقده لها يوضح نيتشه مدى رفعة ووضاعة المنظومة القيمية، وهذا النقد يتخذ نمطا تصاعديا، فمن الصعب فصل الأخلاق عن المنهج الجنيالوجي، ما يؤكد نيتشه من خلال مؤلفه جنيالوجيا الأخلاق الذي يفتحه بتوجيه نقد الجنيالوجيا نحو الأخلاق التي عرفتها البشرية، كما أنه يبين أن الأخلاق هي نمط لحياة الضعفاء ويقف على العديد من النقاط التي يجعل منها الضعفاء مصدر لما هو خير ونبل، لم يترك نيتشه شيء ولم يتطرق له بمطرقته النقدية إلا وهدمه.

يعتبر نيتشه نفسه أنه أزال الغطاء عنها وأظهرها للواقع عبر حلقات التاريخ، كاشفا القيم الخيرة عبر التاريخ، لكن ذلك لا يعني أن النقد الجنيالوجي يعود بنا إلى الحلقات السابقة من التاريخ، بقدر ما أنه يبحث في أصل ونشأة تلك القيمة التي تدل على ما يحمله الأصل من رفعة، تضع الجنيالوجيا مخططا للتمييز بين الرفيع أي القيم العليا والوضيع منها ما يشير إلى أن الجنيالوجيا لا تفارق الأخلاق مستخدمة النقد كوسيلة لإعادة هيكلة النظم الأخلاقية لتصل إلى التاريخ.

فحسب ما أقره فوكو في كتابه جنيالوجيا الأخلاق، أن الجنيالوجيا تصبح تاريخا للأخلاق والمثل والمفاهيم الميتافيزيقية<sup>2</sup>، الواضح أن نيتشه شكل شرخا داخل التراث الفلسفي، فاقصرت مهمته في هدم كل ما يعد مقدسا في زمانه منقلبا على الفلسفات السابقة عليه وعلى القيم كاشفا الزيف والوهم الذي وقع فيه العقل الغربي عموما والعقل الحديث خصوصا، ما يحاول أن يصل إليه نيتشه هو انتشار العقل الغربي من الأوهام التي وقع فيها وتهديم كل ما من شأنه أن يجعل من البشرية أن تكون في موضع ضعيف وتحطيم الأصنام التي شيدت القداسة على الأوهام، لا شيء سوى أنها السبب في ضياع الفرد.

فلا بد من إيجاد حل يكمن في رسم طريق جديد لإنسان جديد، ليس ذلك الضعيف المستكين بل الدفع بإنسان نحو اكتساب القوة، ملغيا كل ما من شأنه أن يزرع في الإنسان الضعف والخنوع وصناعة الإنسان المتفوق الذي يكسر قاعدة المؤلف والمتعارف عليه من قيم وعادات وتقاليد متداولة

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص 40.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، 2008، ط 1، ص 75.



عبر الأجيال ما يعني أنه لا يعطي أية قيمة للمقدس على حساب العالم الدنيوي -الحياة- لذا يقول نيتشه في هذا الصدد: «ما على الإنسان إلا أن يتغلب على ذاته».<sup>1</sup>

يدعو نيتشه من خلال قوله، إلى بناء إنسان جديد رافض الخنوع بشتى أنواعه الذي يسعى إلى خلق الجديد وترك المألوف، لن يتحقق ذلك إلا بتحطيم القيم المسيطرة على الإنسان، خاصة ما أصبح شعارا للذات الإنسانية ومبدأها الوحيد (يقصد هنا تلك الطقوس التي لا يمكن أن تتغير) للاستمرار في الحياة لابد من هدم هذه الأكاذيب لتبيين زيفها، فالأخلاق اليوم هي أخلاق القطيع-حيوان القطيع- تفرض نفسها بكل قوة إمكانا ووجوبا تقول أن الأخلاق بعناد وإصرار، فلا شيء سوى الأخلاق والدين كان الداعم الأكبر لاستمرار هذا النوع من الأخلاق حتى صار طوع إرادتها حتى وصل الأمر إلى تحويل المؤسسات الاجتماعية والسياسية نفسها إلى التعبير عن أخلاق حيوان القطيع.<sup>2</sup>

مهمة الفيلسوف هو إخضاع كل هذه القيم لمحك النقد، ناهيك إلى تفويض كل المعايير التي استندت عليها البشرية للحكم على كل ما هو صالح من ما هو فاسد وغيرها من القيم المعيارية التي استند إليها الإنسان، يشير إلى الإعلان عن ثورة تحريرية تحرر الإنسان من الوهن والاستكانة، بتحرر الإنسان كليا من ذلك التراث إن اعتبرناه تراثا، فلا مجال لمادة تعممه، بل يجب ومن الضروري أن يهدم كليا، يقول نيتشه: «النظر في هذه الأخلاق الحالية -الأوروبية- ولو من بعد ومقارنتها بغيرها السابقة عليها أوتسبقها لابد أن تقوم بما يفعله المتفلسف -المسافر- الذي يرغب في التعرف على مدى علو جبال المدنية التي تركها ومدى ذروتها، لذا فالأفكار الأخلاقية الصادرة والمتحيزة إن لم نرغب في أن تكون أحكاما متحيزة صادرة عن حكم متميز، هنا لابد من افتراض موقف آخر بعيد عن كل ما من شأنه أن يكون نابع من خير أو شر».<sup>3</sup>

يبدو جليا أن نيتشه يجعل من النقد روح الجنيالوجيا المتحررة عن كل ما فرض بطريقة أو بأخرى على البشرية، فلا بد من التخلص من تلك الاستكانة ومشاعر الضعف، ولتحقيق ذلك لابد من تجاوز تلك الحدود والارتقاء بالنفس نحو الأعلى، لتتضح لنا الرؤية ويمكننا التمييز بين ما هو خير وسيء لتجاوز الماضي ورسم خطوط المستقبل بكل وضوح بحضور المطرقة النقدية، ما يمكن أن نسميه إرادة القوة، والقدرة على الاقتدار بتعبير نيتشوي.

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 46.

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 149.

<sup>3</sup> - Frédéric Nietzsche, Le Gai savoir, Traduit par Henri Albert, paris, sicitété du Mercvre de France, p-p379-380.

ما يرفض نيتشه ليست الأخلاق الوضعية -الأخلاق العقلية- التي آمنت بها البشرية، بل يرفض كل ما هو روحي، خاصة الأخلاق التي جاءت بها المسيحية، فالنزعة الريبية لا تفارق الطرح النيتشوي إطلاقاً، حيث يرفض الميتافيزيقا والأمر نفسه بالنسبة للمطلق، ناهيك عن احتقاره لأخلاق الشفقة كما يسميها، لأنها مرض طغى على العقول، ليس العامة منها فقط، بل استولت على العقول المفكرة، حيث أصابت الذات الإنسانية بالعجز والاستكانة والملل من الحياة، فسقطت البشرية في العدمية، ما نحتاجه اليوم هو إعادة قراءة وتقويم هذه الأخلاق التي فرضت نفسها على أنها الحقيقة المطلقة التي لا يشوبها شك، فلا أحد استطاع إنكار الإيثار كقيمة أخلاقية معيارية، فالشخص الذي يضحي بذاته من أجل إنقاذ الروح في نظرهم هو شخص صالح خير، لكن نتساءل ماذا لو حدث العكس من ذلك؟

الشخص الصالح الخير لم يحرك ساكناً، وبقي مشاهداً لما يحدث من حوله، فإنه يلقي عليه اللوم وتوجه له أصابع الاتهام، لأنه بقي مكتوف الأيدي ولم يحرك ساكناً، فمن الجلي إعادة النظر في الأخلاق لأنها الخطر الوحيد الذي يهدد البشرية، أخلاق الرذيلة نيتشه يرفضها ويرفض كل ما تقدمه من معنى للخير، كما أنه يدعو إلى التحرر منها لخلق الجديد، إضافة إلى رفضه لأخلاق المنفعة التي تحقق النفع الذاتي، فالإنسان بطبعه تسيطر عليه الأنانية، يقول نيتشه في هذا: «يعرف الطبع الوضع بأنه لا يترك أبداً مصلحته تضيق عن ناظره وتسلط فكرة الهدف والمنفعة على أقوى الغرائز الأخرى لديه، وبكونه لا يترك نفسه تنجر وراء اندفاعاتها في آمال لا طائل منها هذا ما يشكل حكمه وعظمته»<sup>1</sup>، كل عمل نبيل يقتدر بمنفعة لا يرضاه بتاتا، لا يمكن أن يقتدر العمل النبيل بالجزاء النفعي أو مصلحة نفعية من خلال ما يقدم نيتشه.

يتميز نيتشه بين النبيل (الخير) والخبيث (الشر)، فالأول يقبل التضحية بذاته من أجل أن يحقق مراده ولا يقف شيء في طريقه من أجل بلوغه، فعقله في استراحة وإدراكه في حالة توقف<sup>2</sup>، من الواضح أن هذه الممارسات تقيم الفعل وطبيعة خيره من قبحه، ما يحدث تمايز بين الرفيع والوضيع خاصة إذا حدث الأمر من طرف الحاكم الأعلى في علاقته بما هو أدنى، فلا يتوقفان إطلاقاً عن المقارنة وإحداث التناقض بين النفوس النبيلة من الخبيثة، فالقديم هو ما يمثل الخير، والجديد يكون في كل الحالات شر بمعنى أن الخير هو كل ما يحفظ النوع ونافع، أما الخبيث ما هو ضار له.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ص 35.

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه، العلم المرح، ص 55.

<sup>3</sup> - فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 254.

قدم نيتشه طرحه لأخلاق السادة والعبيد، من خلال كتابه أصل الأخلاق، إذ يقسم الأخلاق الإنسانية إلى نوعين أخلاق الأقوياء "السادة" وأخلاق الضعفاء "العبيد"، يحكم هذين النوعين علاقة معينة متمثلة في إرادة الحياة تغيب عنها كل الروابط الأخلاقية تماما، إذ مصدر كل نوع منهما يفترق عن الآخر فالأولى مرتبطة بالرفيعة والثانية بالدنيا، أخلاق السادة تعبيرا عن الخيرة من الأجناس وأفضلهم، في حين العبيد ما هم إلا الرقيق ومن أدنى الطبقات الاجتماعية والإنسانية، فالأخلاق عند السادة مرتبطة بالمجتمع الأرستوقراطي الذي فرض ذاته بالقوة في غالب الأحيان ضد جماعة يسكنها الضعف والوهن، فكل أخلاق أرستقراطية أخلاق غير متسامحة وتحسب ذلك من الفضائل.<sup>1</sup>

أخلاق القوة تميزت بالغلظة والقسوة، في حين العبيد يعرفون بالوهن الرأفة، يمتاز السيد بالرفعة والعلو عن كل ما من شأنه أن يكون نقيض له، بمعنى هناك فوارق طبقية، يقول نيتشه: «أن الحقيقة قاسية، إن كل حضارة على الأرض في بداية نشأتها انقضت جماعة ذات طباع ما تزال اجتماعية برابرة بمعنى الكلمة، جماعة من الضواري لها قوة الإرادة وأطماع التسلط أنقضت على أعراق أضعف منها وأكثر مسالمة، فالثلة النبيلة كانت في البدء ودائما ثلة من البرابرة: يكمن تفوقها لا في القوة الجسدية فقط بل بالدرجة الأولى في القوة النفسية، كانوا البشر الأكمل (ما يعني أنهم الوحوش الأفتك في كل شيء)»<sup>2</sup>، المجتمع الأرستقراطي اتصف بالقوة والشدة التي تعد أنبل الصفات بالنسبة لهم، فلا وجود لمعنى الضعيف، أصبحت الطبقة السائدة والطاغية ما يخولها بأن تكون لنفسها الشرعية التامة بأن تفرض وجودها، فكل القيم مصدرها الأرستقراطية من خلال صراع المتناقضات القوة والضعف النبيل والخبث.

يبدو أن نيتشه يميز بين نوعين من الأخلاق، أخلاق القوة وأخلاق الضعف، هذه هي أخلاق السادة وأخلاق العبيد، فالحسن والنبيل والخبث ما هي إلا سمات تشير إلى هذين النوعين من الأخلاق التي عرفتتهما الحضارة منذ نشأة البشرية، أخلاق العبيد مستمدة من الإغريق، فيما بعد دعمت من قبل المسيحية، لذلك يُكن نيتشه عداء كبير للمسيحية، خلقت القيم من أجل السادة وحدهم، فالإقرار بوجود أخلاق واحدة شكل ضررا للإنسان الأعلى، لأنه يوجد ترانينية بين الإنسان والإنسان، وأيضا بين الأخلاق والأخلاق، ما يجعله يرفض رفضا قاطعا أخلاق العبيد ويقتصر خلق القيم على السادة لا غير.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص244.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص244.

<sup>3</sup> - عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور مابعد الحداثة، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفرابي، بيروت، 2010، ط01، ص302.

السادة يتمتعون بالقوة والاستطاعة في تقديم العطاء، لكن ذلك لا يعني أنهم يقومون بها من جانب نبيل، بل من جانب آخر يجعلهم قادرين على بسط قوتهم أكثر بدافع النبل، فلا وجود لأخلاق الرحمة لدى نيتشه الأقوياء وحدهم من يدركون في أي مواقف يتصرفون بأحقية، فهم بعيدين كلياً عن أخلاق المثيرة للشفقة، هذه هي أخلاق النبلاء التي تنبأها السادة في نظر نيتشه، الشجعان وحدهم من يبنوا القيم الإنسانية والأخلاقية، فكل ما يرفع الإنسان نحو الإنسان الأعلى القوي تظل مستمدة من قبل المحاربون وحدهم.

العبيد هم الضعفاء المستبدون، في نظرهم الشجعان هم واهمون تماماً في معاملاتهم ما يجعلهم يمجدون العطف والمحبة والرحمة وما إلى ذلك، لا شيء سوى لوجود مصلحة محققة من ورائها، وبالتالي يكون لهم أثر يافع في الواقع، فالنبيل في أنفسهم هو ما يحق السعادة والنفع والسلم، وغير ذلك هو شر كما أن هناك فارق آخر يتمثل في الرغبة في الحرية التي تعد فطرة متأصلة لدى العبيد التي تسعى إلى خلق السعادة، فلا يمكن فصل هذه الرغبة عن أخلاق العبيد<sup>1</sup>، ما يعني أن الرغبة في الحرية تعبر عن العبيد المقهورين الراغبين في نيل الحرية.

يرجع نيتشه ثورة أخلاق القوة والسادة إلى اليهود الذين رفضوا كل ما له صلة بالشجاعة والحرية وهذا ما كان عليه الكهنة، حيث أصروا على قلب كل مفاهيم القيم رأساً على عقب، بحيث تجرؤوا على قلب القيم الأرستقراطية على رأسها الخير والنبل المحب... محبوب إلى الله من جراء كرههم وعجزهم أكدوا هذا الكره للقيم، فالمساكين والطيبون وحدهم أصحاب التقوى، في المقابل النبلاء والأقوياء هم الطغاة الجشعين ويظلون منبوذين وملعونين للأبد.<sup>2</sup>

تواصل الأمر على ما كان عليه مع المسيحية التي كانت ضد أخلاق السادة، لكن حالفها الحظ وفرضت نفسها في الساحة الأوروبية، فكان لها أتباع وأنصار فإرضاء بذلك المحبة والتعاطف فنيتشه غير مبالي بهذه الصفات، محبذاً أن يهتم بذاته عوض إعطاء الولاء للآخر، فأخلاق الكهنة أخلاق وضعية نابعة من حقد كبير يظهر في عدم القدرة والعجز الكبير عن زرع روح السعادة والقوة، وهذا يكشف عن الجانب السيكولوجي الذي ينبأ بفقدان العزيمة في المواجهة والقتال، كما أن فلسفة نيتشه في جوهرها أقرب إلى التحليل النفسي الذي يهدف إلى إزالة الأفعنة، فلا ننكر أن عداء نيتشه للمسيحية ليس له دوافع فلسفية بحتة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 250.

<sup>2</sup> عبد الحليم عطية، القيم عند نيتشه، مجلة الملتقى، العدد 16، ماي، المغرب، 2007، ص 144.

<sup>3</sup> عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور مابعد الحداثة، ص 264.

القيم الضعيفة أفقدت الإنسان الرغبة في الحياة، باعتبار أن الأخلاق القوية هي مصدر الحياة لذا يقول في مطلع كتاب أفول الأصنام: «أن أخلاقية فلاسفة الإغريق انطلاقاً من أفلاطون محددة بدوافع مرضية»<sup>1</sup>، في نظر نيتشه السادة يعيشون في سعادة تامة وليس بحاجة إلى أن يكذبوا أو يزيفوا ويخدعوا أنفسهم فهم سعداء ويعرفون ذلك، لأنهم أناس عرفوا بالقوة وكانوا فاعلين وحيويين، فلم يفصلوا السعادة عن الفعل أبداً، فالفاعل ضد العاجز المقموع والمتخفين تحت مشاعر مسمومة والمضمرة العداء وما السعادة لديهم إلا خمولا وتخدير.<sup>2</sup>

يكشف نيتشه أن قيم المسيحية النابعة عن اليهودية التي تحمل حقدا لقيم السادة التي حاولت قبلها الكشف عن أصل تلك القيم التي نادت بها المسيحية، لا تقوم بالأساس على التعاطف والحب والتسامح فهذه قيم شكلية فقط، التمويه والخداع هما أصل كل هذه القيم يذهبون إلى أكثر من ذلك، إذ يقرون بمبدأ الحرية للإنسان في اختيار الوضع الذي يكون عليه من السادة والعبيد، فاقدين لكل حرية بالأصل كما هذه القيم من محض إرادتهم الخالصة، فالشخص له الحرية التامة في أن يدافع عن ذاته أو يختار التنازل والضعف والرضوخ، لكن في حقيقة الأمر هذه مغالطة كبيرة، فإذا كان للذات القدرة على الهجوم أو الدفاع كيف لها أن ترضى وتقبل بالضعف؟

اعتقد نيتشه هذه الاستكانة التي يظهر بها الضعفاء "العبيد" ورائها نفع كبير، خاصة من خلال امتلاكهم الحرية في اختيار الوضع الذي يكونون عليه موقف القوة أو الضعف، فالنبيل بالنسبة إليهم الذي لا يهجم أو يدافع عن ذاته بل يفوض أمره لله، فالهدف من وراء ذلك إثبات أنهم يمتلكون الحرية الكاملة وأن قبحهم من صناعتهم، فلم يكونوا أبداً مقهورين أو ملزمون بشيء، يقول نيتشه: «أن نطلب من القوة أن لا تظهر في مظهر القوة وأن لا تكون بمظهر الغلبة والاستيلاء وأن لا تكون مقاومة للأعداء ومتعطشة للانتهاز عليهم، إنما هو أمر عجيب مثله مثل أن نطلب من الضعيف بأن يتحلى بالقوة هي قدر من الغريزة وإرادة العقل هي ليست شيئا آخر غير هذه الغريزة بعينها، والقوة ليست شيئا آخر غير هذه الإرادة وهذا الفعل»<sup>3</sup>، ما من شك أن نيتشه بمنهجه الجينولوجي يحفر في أعماق الأشياء ليصل إلى الأصل، كما أن من يعتبر المنهج الأكثر ملائمة، لذلك نصفه بالنقد الموجه خاصة نحو تلك

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ص 23.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ص 60.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 67.

القضايا الأخلاقية التاريخية لا يستثني حتى الدينية منها والفنية، كما يرجع دائماً العقل نحو الشك دوماً في دوغمائية غير متناهية، فما عليه إلا أن يعود بنفسه نحو النقد في كل الأحوال.<sup>1</sup>

إعادة تقويم القيم التي قال بها نيتشه، خاصة فيما يتعلق بالمسيحية التي ادعت بشكل أو بآخر أخلاق المحبة -محبة الآخر- ورفض نيتشه الاهتمام بالذات على أن نهتم بالآخر، فلا مجال لأن ننفي الحياة كما فعل شوبنهاور، بل نؤكد الحياة شرط أن تكون مصدراً لكل القيم الأخلاقية، فهي تمتلك مؤشر التقويم، فالحياة تحملنا على وضع القيم، الحياة هي التي تقوّم من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيمة<sup>2</sup>، فما يعني أن الحياة لا تشكل قطيعة مع القيم بل هناك علاقة تلازمية.

ما يمكن أن نسميه بإرادة الحياة التي تعد جوهر الوجود، عن طريقها يمكن أن نقيس كل مظاهر الوجود، فليس الوجود إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة، وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة، يكون إدراكنا للوجود وعن طريقها فحسب نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود «تعميم فكرة الحياة»، والإرادة والعقل والسيرورة، لأن الحياة تقويم ولكي يحيى الإنسان لابد له أن يضع قيمة<sup>3</sup> فلنحقق الوجود في الحياة لابد أن نمتلك القوة لتحقيق الرغبة فيها عن طريق التملك وحب الأخذ بالقوة تتجلى في الحياة، لذا كانت القوة الجوهر الأساسي في تحقيق ما نرغب فيه وللوصول إلى أعلى المراتب هذا ما كان عليه معظم الرجال الناجحين في الحياة، خاصة في المجال السياسي والاقتصادي بالخصوص، فلا وجود ولا مستقبل في انعدامها، الحياة هي فرض الوجود بالقوة.

فلسفة نيتشه، هي فلسفة القوة التي من خلالها نقوّم القيم، فهي الحياة في أسمى قوتها من الخطأ أن نتهم نيتشه بالبربرية وأنه ضد النظام ويدعوا إلى الفوضى، بل على النقيض من ذلك كليا فما يرغب فيه نيتشه هو الدقة في التنظيم، لكي نتمكن من ضبط أحوالنا بكل قوة ودقة حتى نتمكن من السيطرة عليها بكل روحية، وهذا أحد أهم شروط الحياة، فمن المنافي أن نحكم على نيتشه بالقول أنه رافض لكل قيمة، لأنه لم تكن يوماً الحياة هي الهدف الأسمى كلما تكون انتكاسة ما تتقدم الحياة من أجل إيجاد حلول في التضحية إن اقتضى الأمر.

الجدير بالذكر، أن القيم نسبية في حقيقتها، فكل مجتمع أو أمة لديها ما يميزها عن غيرها فما يكون ضابطاً لمجتمع ما يكون غير ذلك في مجتمع آخر، ما يجعلها مختلفة من مكان لآخر، هناك

<sup>1</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم العالم الإسلامي اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000، ط1، ص210.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، أقول الأصنام، ص41.

<sup>3</sup> عبد الرحمان بدوي، نيتشه خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1985، ط5، ص116.

شيء واحد تشترك فيه هو رغبتها في السيطرة، أي امتلاك القوة، فكل أمة تكتب قيمها بالقوة، فلا شيء يصعب على القوة والإرادة في الحياة، فالكثير يتجلى فيها (القوة)، يمكن أن نصف ذلك أنه انتصار على الذات، فالفضيلة مقترنة بالخطورة وما غير ذلك لا يعد انتصارا على الذات ولا يمثل أي معنى بالنسبة للأخلاق.

ما هو موجود يكون في قبضة إرادة القوة التي كشفت عن الخير والشر في اعتقاد الشعوب حيث تعد خطرا عليهم، لأنها الإرادة الحية الدائمة المبدعة، يقول نيتشه: «لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضا لتتحكم فيمن هو اضعف منها تلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها، فالقوي دائما يجازف بحياته مستهدفا الأخطار لأنه يتمتع بالسيادة على من هو أقل منه قوة»<sup>1</sup>، يعرف نيتشه الحياة من خلال كشف الحقيقة التي تعبر عن الرغبة في الهيمنة والسيطرة التي تكون أحد أشكال القوة، لأن غالبية من لهم هذه الرغبة لهم القدرة في خوض كل شيء وروح المغامرة وإمكانية التفكير في كل موجود، فكل سلوكيات الإنسان تكمن ورائها إرادة.

الأقوياء ليس وحدهم من لهم رغبة أو الإرادة، بل حتى في الطبقات الدنيا "الضعفاء" لهم إرادة قوية في التحرر من قبضة سادتهم، بمعنى أينما تكون هنالك حياة تكون إرادة مرافقة لها، لكن ليس رغبة في الحياة بقدر ما تكون رغبة في القوة، ولكي يكون الإنسان على قدر من القوة عليه أن يتمتع بالرغبة الشديدة في الانتصار والوقوف في وجه كل من يعترض هذه الرغبة، حتى وإن اقتضى الأمر العيش تحت الخطر.

ينظر نيتشه إلى القوة من ناحية زيادة الرغبة فيها والتنافس من أجلها، فالحياة حرب القوي من أجل القوة لا غير، لذا يقول نيتشه: «إنني أحب الشجعان وما يفتن إعجابي منهم إحكامهم صرب السيف إذ عليهم أيضا أن يمهرروا في اختيار من يضربون.... فلا بد من الاحتفاظ بالقوة لمن يستحق أن تبذل له»<sup>2</sup>، يبدو أن نيتشه يمجّد العنف والحرب، لأن في فن إيداع الأفكار التي تنتج ما هو أفضل وأحسن ما يدفعهم إلى رفع السيف في وجه بعضهم البعض، الجيد والردّيء الحسن والخبيث لتحقيق النصر لمن هو أفضل وأرقى، فالحرب والقوة تخلق مالم يخلقه التسامح والحب، لكن أي صراع يقصده نيتشه؟ لا يريد نيتشه من إرادة القوة أن تكون المنبع الذي يشرع الحب والعنف الوحشي، بل ما يريده هو

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، هذا تكلم زرادشت، ص- ص 96-97.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص178.

عدم الاستسلام والخضوع، أي الكفاح والنضال من أجل تحقيق إرادة القوة، فلم يكن يوماً نيتشه راغباً بالعنف أو الحرب.

لابد للإنسان لأن يرتقي بذاته ويختزل كل ما من شأنه أن يقلل من قيمتها ليحقق إقبالاً على الحياة وإبداعاً كبيراً. هذا هو الإنسان الأعلى لكن لا يكون ذلك إلا باختفاء الإله (موت الإله) وبحل محله الإنسان المتسامي بذاته، فقد تجلى الإنسان المتفوق للعيان ولا معنى أو وجود للآلهة<sup>1</sup>، يجب أن نحطم كل ما من شأنه أن يقف عائق في وجه الإنسان المتسامي ويحاول أن يضعفه، سواء تعلق الأمر بالجانب الكهنوتي "الكنيسة" أو الجانب السياسي "الدولة"، لذا نيتشه يبغض الدولة التي تقمع الحريات والغرائز في الإنسان "غريزة القوة" في نظره الصنم الذي يجب تهديمه ما يبرر قوله، أن الشجاعة والسيف مبشراً بوجود الإنسان الأعلى الذي انتصر على ذاته وانتصر على الإله وقوض العدمية.

الإنسان القوي أو المتسامي المنتصر على ذاته إرادته قوية متعلقة بعالم الدنيا لا الآخرة، فالعالم الأخروي ما هو إلا خرافة والإله مجرد وهم، فالإله مجرد معاناة للبشرية، يقول نيتشه: «لقد مات الإله...وعلينا أن نهزم ظله كذلك»<sup>2</sup>، إن أكبر من ارتبطت به القداسة قتل "الإله"، فلا شيء يضاهي القدرة البشرية في شيء بعد أن قتلت الإله، من الممكن جداً أن نصير نحن البشر في مصاف الآلهة فأني طقوس بهلوانية سنقدم الآن، بهذه النبوة الاستهزائية يعدم نيتشه الإله والكنائس ودور العبادة إلا القبور التي تدفن فيها الآلهة إلى الأبد دون رجعة، لكن ما يخشاه نيتشه أن يقع الإنسان الأعلى أسيراً للحنين (تعلقه بالإله)، رغم ذلك يقر أن الإله ما هو إلا وهم مفترض، لا وجود له إلى متى نبقي نصدق هذه الخرافة.

بلغ النقد النيتشوي أوجه من خلال إعدام الإله، فهدف نيتشه هو إعدام العالم الأخروي وجميع العوالم الما-ورائية ومسح جميع القيم المثالية، بصفة خاصة تلك التي سادت في العصر الحديث - المنطق، العقل - الموضوعية - الفكر العلمي - العلم ذاته - الثقافة - الاشتراكية - الديمقراطية... الخ، فلسفة نيتشه إعلان لتصدع كل ما من شأنه أن يكون ضماناً لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته وعن تشظي جميع الحقائق وتداعي جميع الهويات التي تختفي وراء وحدة وهمية<sup>3</sup>، فلا وهم يعلو على الإنسان المتفوق فهو المتسامي، ولا معنى للوجود إلا بوجوده فهو روحه، فما على الإنسان إلى أن يتفوق على الهاوية

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه، هذا تكلم زرادشت، ص 74.

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه، العلم المرح، ص 122.

<sup>3</sup> - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، ط 01، 1992، ص 35.



من خلال عبوره عنها، فهو ليس هدفا للأرض وميراثا للإنسان المتفوق، يقول نيتشه: «أريد أن أعلم الناس معنى وجودهم ليدركوا أن الإنسان المتفوق، إنما هو البرق الساطع من الغيوم السوداء من الإنسان».<sup>1</sup>

ما يعنيه نيتشه، أن الإنسان الأعلى قام على أنقاض الإنسان المستكين، بمعنى أنه مجرد معبر أو جسر يتفوق من خلاله الرجل الأعلى الذي يعد هدف الإنسانية الكبير، بشرط أن يتفوق على ذاته لتمثل إرادة القوة والحياة معا، كما أن نيتشه ناقد على الأنظمة السياسية من ديمقراطية والاشتراكية التي ترغب في بناء مجتمع حر يستند إلى الجماعة وإيمانها الكبير بأخلاق التعاطف، لذلك هناك خطر كبير يدهم أوروبا ومستقبلها، فهدفهم خلق حيوان القطيع، كما أن المساواة التي يرغبون فيها تقصي كل الامتيازات الفردية.<sup>2</sup>

لا شيء يسلم من مطرقة نيتشه، فالقصد من مشروعه النقدي هدم كل خرافة، وكل ما من شأنه أن يضلنا عن طريقنا خاصة تلك الأوهام، إذن مهمة نيتشه إزالة القناع وكشف الكذب المتوغل في الحضارة الغربية، فما عليه إلا إزالة الغشاوة التي أصابت الإنسان الأوروبي، فما هي إلا ألعاب ذكاء تحركها أصابع الوهم ضد قوى الحياة، لكن كل ذلك مصيره أن يقع في العدمية، فلن يحدث أي تقدم حضاري إلا بتقويض هذه المعتقدات التافهة، وهو طريق الإنسان الأعلى لامحالا، فمشروع نيتشه النقدي يقوم على الهدم والتقويض، لوجود حقيقة مطلقة، فكل الحقائق واهية زائفة بدورها ما ينجم عنها أيضا زائف وهمي، وجب على النقد الجنيالوجي أن يكتسح كل الميادين التي تقوم عليها الحضارة الغربية دون استثناء.

مشروع نيتشه في جوهره نقدي، حتى وإن لم تظهر النزعة النقدية في عناوين كتبه، فأكثر كتبه النقدية هكذا تكلم زرادشت وإن كان بأسلوب نثري أدبي، يطغى عليها النمط النقدي، حيث يقدم نموذج للإنسان الأعلى المتحرر من قيم الضعفاء ممجدا للقوة والتفوق، كما لا يمكننا تجاوز باقي المؤلفات لأهميتها هي الأخرى، مبينا فيها ضرورة الثورة للانقلاب على القيم السائدة قيم الضعفاء، سواء ما ظهر في كتاب هذا هو الإنسان حتى وإن أخذ دلالة رمزية رافضة لكل مطلق والأمر نفسه في معظم مؤلفاته الأخرى جينيالوجيا الأخلاق، إنسان مفرط في إنسانيته، ناهيك عن مؤلفه الشهير ما وراء الخير والشر الذي يظهر فيه بقوة يزدري كل السلوكات الأخلاقية للفرد المستكين، في نظره لا أخلاقية لأنها فاقدة للقوة ولإرادة الحياة، لذا النقد الأخلاقي هو ما يقوم عليه مشروع نيتشه النقدي ذو مدخلين، أولها أنه بين الحقائق

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص13.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص150.

الموضوعية مصدرها أخلاقي، حيث يرجع كل فكر فلسفي إلى أرضية أخلاقية ثانيها بين أن هذه الاعتقادات الأخلاقية لا أساس لها من الأخلاق.

الأول يرجع الحقيقة في تناقض مع ذاتها وأنها تتجاوز الموضوعية لصالح الأخلاق، في حين النقد الثاني يجعل من الأخلاق في تناقض مع ذاتها، لأنها خاضعة لغرائز الحقد والانتقام، أما النقد الجينيولوجي يخلخل أسس الميتافيزيقا فاضحا زيفها وكذبها<sup>1</sup>، هذه الثورة النقدية التي قام بها نيتشه جعلت منه الأب الروحي للعديد من فلاسفة مابعد الحداثة لارتباط اسمه بـ (مابعد)، خاصة بعد تهديمه لكل تقاليد الفكر، وهذا ما سار عليه العديد من فلاسفة مابعد الحداثة، ليس فقط من خلال رفضهم وهم الحقيقة فكانت محل استقطاب الفلاسفة المعاصرين خاصة حول الجدل القائم بين العقل اللاعقل، الحداثة ومابعد الحداثة، النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان، كما كان لها تأثير بالغ على من تشهد كتاباتهم اليوم اهتماما كبيرا في عالم الفكر ك: ميشال فوكو، جيل دولوز *Gille Deleuz* (1925-1995م)، جاك دريدا وجانب من فلاسفة النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت) ودعاة الحداثة العقلانية والتتوير والتقدم والإنسانية<sup>2</sup>.

الانتصار الأكبر لنيتشه، كان في الساحة الفرنسية، خاصة تلك الثورات التي شهدتها فرنسا في الستينات والسبعينات الثورة الطلابية ماي 1968، كما انفصلت الحرية الجنسية والرغبة عن القيم الأخلاقية وتحرر المرأة من سيطرة الرجل<sup>3</sup>، حضور نيتشه بشكل وجيه في متن فوكو يظهر من خلال مفاهيم ثلاثة: القوة، نقد التاريخ، موت الإنسان، إرادة الحياة، هذا ما سنتوقف عنده في الفصول القادمة يقول فوكو في كتابه أقوال وكتابات: «نيتشه ملهمي فهو بمثابة الوحي بالنسبة لي»<sup>4</sup>، من خلال هذا القول الصريح لفوكو، لا يخفي فوكو نيتشويته إطلاقا، فطالما صرح أن مرجعه دائما نيتشه في أكثر من موقف، فلسفة نيتشه كانت وما تزال محل اهتمام الكثير من الفلاسفة المعاصرين على غرار فوكو هيدجر دولوز، ياسبيرز *Jaspers* (1883-1969م)، كما أن هذا لم يكن مقتصرًا على الساحة الغربية فقط بل وصل الاهتمام به في الساحة العربية أيضا.

<sup>1</sup> عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور مابعد الحداثة، ص324.

<sup>2</sup> عبد الحليم عطية، القيم عند نيتشه، ص131.

<sup>3</sup> هاشم صالح، الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي مشكلة نيتشه، مجلة الملتقى، العدد 16، المغرب، ماي 2007، ص86.

<sup>4</sup> - Michel Foucault, *Vérité, pouvoir et soi, Dit écrits, vol 3, Gallimard, Paris, 1994, p780.*

# الفصل الثاني

## ميشال فوكو والثورة النقدية

### I- فوكو والحدث

- أولاً: فوكو والفيلسوف المتعدد الأوجه
- ثانياً: في معنى البنيوية
- ثالثاً: البنيوية وأهم اتجاهاتها الفكرية
- رابعاً: خصائص البنيوية
- خامساً: فوكو والبنيوية وما بعدها أية علاقة؟

### II- الأركيولوجيا الانفصالية وتاريخية المعرفة

- أولاً: مقارنة مفاهيمية
- ثانياً: الأركيولوجيا ومستويات المعرفة لدى ميشال فوكو
- ثالثاً: عدمية الإنسان ونقد العلوم الإنسانية

### III- الأركيولوجيا وأنماط تشكل الخطاب

- أولاً: مفهوم الخطاب ومستويات النقد اللغوي
- ثانياً: الخطاب كممارسة
- ثالثاً: مبادئ تحليل الخطاب
- رابعاً: الأسس النقدية للفلسفة الاجتماعية

## I- فوكو الحدث:

## أولاً: فوكو الفيلسوف المتعدد الأوجه

فوكو الفيلسوف المتمرد أو المراءوغ، هكذا عُرف في أوساط الثقافة الغربية، كان له تأثير واسع على معاصريه، متجاوزاً تأثيره الحقول العلمية من الفلسفة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، لذا من الصعب التفكير في فوكو الفيلسوف، ربما يرجع ذلك إلى ما عاشه في حياته، إضافة إلى اهتماماته العملية والأكاديمية متعددة المشارب، اهتم بعلم النفس وعلم الاجتماع بالقدر نفسه بالفلسفة، هذا ما تشير إليه أعماله الفكرية، حيث كتب في الطب العقلي واهتم بالمهمشين، ناهيك عن ولعه الكبير بالسياسة لذلك من الصعب تحديد هويته، فبعد موافقته لإجراء حوار، أصر أن يظل مجهولاً مقدماً نفسه على أنه فيلسوفاً مقنع<sup>1</sup>، لكن هل يمكن اعتبار فوكو فيلسوف؟ هذا ما سيتضح لنا في الفصول القادمة.

إن المنتبغ لكتابات فوكو، يلاحظ أنها تعبر عن ما هو متعلق بطبعه وتجاربه الخاصة، كما أنها لا تمتلك أرضية ثابتة ومنسجمة، ويرجع ذلك إلى عدم امتلاكه لقاعدة منهجية، فلا يخلو أي عمل من أعماله من بصمته وتجربته بموضوعاته الشخصية، بهذا الشكل يظهر فوكو مجرباً أكثر منه منظراً ما جعله يرفض أن يكون على نسق واحد يربط بين كل أعماله، لذا فقد الانسجام في أبحاثه وأعماله بين المقدمات والنتائج، بمعنى منطقي أكثر فساد منطقي بعدم تناسب المقدمات مع النتائج، لأن فوكو يعلن بكل وضوح أنه ضد المنهج، ما جعل أعماله تفتقد له، لكن في خضم كل هذا ما تفسير رفض فوكو للمنهج؟

يرجع رفض فوكو لهذه الفكرة المنهج لقناعاته الشخصية والمتغيرة، بسبب ما مر به في حياته، لذا يقر أحد المقربين له مسزِيل أن فوكو يضع أقنعة ويغيرها باستمرار، ويعود ذلك إلى تلك التقلبات التي مر بها في حياته، مما جعله خاضعاً لتقلباته وأهوائه بحسب مزاجه المتقلب والمفاجئ الذي يشير إلى التناقض التام الذي ترفضه الفلسفة، ما انعكس على فكره التحليلي، الذي يقر بتعدد أوجه فوكو وأفكاره التي ترفض الثبوت على منحى واحد أو على فكرة معينة، غير أنه يعتبر نفسه متميزاً بفكره عن غيره، وهذا ما عبر عنه في قوله: «إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون بلا شك كي لا يكون لهم وجه واحد يعينه، فلا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المعينة وهي أخلاق تحاكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية كبطاقة الهوية فلتتركنا وشأننا أحرار حينما يتعلق الأمر بالكتابة»<sup>2</sup>، عدم

<sup>1</sup> - ياسر شعبان، فوكو فيلسوف الجنون والجنس والسجن سياساته، كنوز المعرفة، القاهرة، 2017، ط1، ص63.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، حريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ط2، ص18.

السير على خطى ثابتة في التفلسف الفوكوي جعل منه متميزا ومتباها بذاته، فالانقلاب والتحويلات تمثل ركيزة فوكو الأساسية في الكتابة، وبكل فخر لأنها تعد من أخلاقيات الكتابة لديه، عكس ما هو الحال عليه في أخلاق الحالة المدنية.

التلاعب بالأفكار، جعل من الصعب الإمساك بأفكار فوكو وحصرها في نسق معين، ما يعد تعسفا في حق مريدي التفلسف والفلسفة أيضا، لأنه من المعتاد والمتعارف عليه، أن الفيلسوف لا يفكر في ذاته فقط، بل يجب أن تكون له نظرة استشرافية تنويرية لتغيير الواقع ولو بأفكار ظرفية، لذا ترابط الأفكار وفق منهجية محددة، يعد روحا للفلسفة، فلا أحد قبله استخف بقواعد الكتابة الفلسفية غيره.<sup>1</sup>

رغم كل ذلك، لقي فوكو شهرة واسعة في عصره، ورغم معاناته الكبيرة من مختلف الأمراض النفسية من الاكتئاب وغيره من الأمراض الجسدية، كما تأثر بالعديد من الفلاسفة على غرار هيدجر ونييتشه ما ساهم في ثراء طرحه الفلسفي، الذي مزج فيه بين الفلسفة والتاريخ وعلم النفس، فمن الصعب تصنيف فوكو وأعماله الفلسفية، لكن يمكن القول أنه اهتم بالثقافة الغربية، هذا ما تدل عليه جل أعماله حيث تمرر على الفلسفة الكلاسيكية، بتطرقه لمواضيع لم تكن متداولة قبلا من الجنس والجنون في الحضارة الغربية والسجن، محاولا إعطاء طابعا جديدا للفلسفة، ما يشير إلى أن هذه الأعمال هي صورة عن صورته الذاتية.

سعى فوكو إلى إعادة قراءة مختلف الخطابات، وكان جد حريص على القطيعة بين مختلف العصور، فاهتم بالآخر المهمش والسياسة، إضافة إلى الأخلاق التي شكلت الموضوع المحوري لثلاثيته تاريخ الجنسية *L'histoire de la sexualité*، كما عرف ميشال فوكو بكرهه للمجتمع البرجوازي وثقافته، واضعا نفسه مقابلا لسارتر *J.Sarte* (1905-1908م) على الصعيد الفلسفي<sup>2</sup>، حيث أولى فوكو أهمية بالغة للعلوم الإنسانية، واهتم بلغة النص من خلال اهتمامه ببارت *R.Barthes* (1935-1980م)، الذي نجد له حضورا في كتابيه الكلمات والأشياء "1966 *Les mots et les choses*" أركيولوجيا المعرفة "1996 *Archéologie du savoir*"، من خلال ارتباطها بالمعرفة (الفنومولوجيا) ومختلف أصولها والتشعب بالوجودية\* *Existentialisme* الفرنسية والظواهرية\*\* (الفنومولوجيا)

<sup>1</sup> - محمد المزوغي، في نقد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، منشورات كارم شريف، تونس، 2010، ط1، ص31.

<sup>2</sup> - جاري جونتجن، ميشال فوكو، ترجمة محمد سعيد أمين، ضمن كتاب دفاتر فلسفية، العدد8، دار توقيال، المغرب، 2015، ص-ص 276-277.

\* الوجودية *Existentialisme*، تعبر الوجودية عن طريقة في التفلسف ومستخدمها ينتهي إلى مجموعة من الآراء تختلف أشد اختلاف حول العالم والإنسان والوجوديين ثلاثة كيركوجارد، سارتر، هيدجر، قد يختلفون في=

*Phenomenology* خاصة أنه كان شديد بالاهتمام بموريس ميرلومونتي *Merleau-Ponty* *Maurice* (1908-1961م) الذي اهتم بالظواهرية، وهيدجر اهتم بعلم النفس الوجودي الذي استقطب فوكو، لكن سرعان ما أفل نجم الظاهرية والوجودية في الستينات من القرن العشرين، وبزغ نجم البنيوية *Structuralisme*، التي اهتمت بتنظيم الظواهر الإنسانية باختلافها وتعددتها متجاوزة كل ما هو معاش لذا ما موقف فوكو من البنيوية؟ وهل يمكن اعتباره بنيوي؟ من هذا لا بد من توضيح معنى البنيوية وأهم روادها وهل البنيوية في حد ذاتها منهجا علميا أم تيارا فلسفيا قائما بذاته؟

### ثانيا: في معنى البنيوية

فرضت البنيوية وجودها في ظل صراع إيديولوجي عرفه المجتمع الأوروبي، واحتلت مكانة هامة في العديد من المجالات العلمية، فالحديث أصبح داخل البنية وليس خارجها بداية الستينات فاستخدمته في العلوم الاجتماعية واللسانيات والأنثروبولوجيا، كما لها حضور قوي في الأدب والفلسفة أيضا، ما ساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بظهور أعلام فكرية في هذا الحقل المعرفي مثل جاكبسون في اللسانيات ليفي ستروس في الأنثروبولوجيا، لاكان في علم النفس، بارت في الأدب وفوكو في الفلسفة، لذا يظهر أن البنيوية تطرقت لقضايا العلوم الإنسانية ودراسة الواقعية للظواهر الثقافية والاجتماعية، دون الحاجة إلى تفسيرها بالنظريات الشمولية<sup>1</sup>، فالبداية الأولى للبنيوية كانت في اللسانيات مع دي سوسير وجاكبسون، وكاتجاه اهتم بتحليل كل ما هو متعلق بالإنسان، وما تركه من حضارة وحفظ في الذاكرة البشرية، لذا ما هي البنيوية؟ وهل يمكن اعتبارها منهجا أم مذهبيا فلسفيا؟

اكتسب مفهوم البنيوية اهتماما بالغا من طرف الدارسين والباحثين لغموضها، لذا يعرف جميل صليبا البنية في معجمه الفلسفي البنية *structure* في قوله: «تطلق في معناها الخاص على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة، بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى والمتعلقة بها»<sup>2</sup>

=الآراء لكن يتفلسفون بالطريقة ذاتها. ينظر، جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982، ص17.

\*\* الظاهرية *Phenomenology*، الظاهرية أو علم الظواهر يطلق على دراسة الظواهر النفسية والأحوال الشعورية، وعلم الظواهر المتعالي لدى هوسرل يعبر عن طريقة العقل للتوصل إلى التحليل المتعالي إلى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبية أو إلى محاذاة شطر الأنا في سبيل تحديد بناء الأساسية وتبيين الخصائص الذاتية لكل ما يمكننا معرفته. ينظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص-ص 35-36.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، دار الهدى، الجزائر، د.ت، ص192.

<sup>2</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص218.

بمعنى أنها تشير إلى الكل المتماسك، ليكون كل عنصر متآلف مع الآخر وعلاقة الكل متوقفة على الجزء واستخدمت لفظة البنية في القرن السابع عشر مع كائط، في معنى بنية الفكر نظرا لمعنى البناء الذي يقوم على التناسق من البعض، ما يعني الطريقة التي يكون عليها البناء.

تغير مفهوم البنية مع مرور الوقت حسب المجال والاتجاه، فظهرت أعمال ماركس وأنجلز اللذين استخدمتا معنى البنية التحتية والفوقية، مع ظهور المورفولوجيا الاجتماعية أخذت البنية طابعا آخر وأصبحت تشير إلى شكل أو صورة المجتمع، لأجل تحديد توزيع السكان على الأرض، إذ شملت البنيوية العديد من المجالات العلمية في العلوم الإنسانية والطبيعية، أيضا يذكر إلمو Ullmo في كتابه "الفكر العلمي الحديث" أن البنية مجموعة من العلاقات بين العناصر، بحيث لا تختلف هذه العناصر في هويتها وطبيعتها، وإذا تم استبدالها فإن ذلك لا يحدث خلا في البنية، ما يعني أنها مجموع العلاقات والعناصر في حين خص ريمون بودون Boudon (1934-2013م) مؤلف كاملا بعنوان: "لأي شيء يستعمل مفهوم البنية؟" موضحا فيه أن البنية تتحدد بحسب السياقات التي ترد فيها.<sup>1</sup>

ما يوضح إمكانية استخلاص معنى البناء ومختلف علاقاته ومعطياته، ما يكون اللحظة البنائية للوصول إلى المعنى الشكلي، الذي يمكننا من فهم تلك العناصر والعلاقات التي تربطها، كما لا يمكن فهم أو حصر البنية في تلك العلاقة المتناسقة بين عناصر الشيء الواحد دون النظر في أساسيات الشيء وقانون وجوده، ما يشير إلى أن البنية تحكمها قوانين ثابتة تجعل منها ظاهرة في الوجود، يذكر جان بياجيه Jean Piaget (1896-1980م)، في كتابه البنيوية: «أن البنية مجموعة تحولات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص) تبقى أو تعني بالتحولات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو تستعين بعناصرها الخارجية»<sup>2</sup>، لتشكيل بناء واحد متشابك العلاقات دون تخطي النسق الواحد لفهم الواقع، وهذا ما نجده لدى العديد من تيارات البنيوية.

ثالثا: البنيوية وأهم اتجاهاتها الفكرية

### 1- البنيوية الأنثروبولوجية:

توجه اهتمام كلود ليفي ستروس نحو دراسة الأساطير بشكل مباشر، لفهم النظم الاجتماعية وتشريح الخصائص وتحديد ما يميز النظام البدائي، في ظل اختلاف وتعدد المجتمعات، لذا يبين ستروس أن المجتمعات البشرية على تعدد مشاربها، تشترك في خاصية عامة متعلقة بالصفات الكلية للعقل

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، ص194.

<sup>2</sup> - جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عادل منينه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ط4، ص08.

البشري<sup>1</sup>، حيث توجه ستروس نحو هذا النوع من الدراسات، لمعرفة هذا الصنف من المجتمعات، فوجد ضالته في الأنثروبولوجيا التي يمكن اعتبارها أنها أنثروبولوجيا اجتماعية بالدرجة الأولى، في ذات الوقت يمكن القول أنها ثقافية.

بحث كثيرا في الأساطير للكشف عن ما يميز كل ثقافة وحقيقة ذلك المجتمع، معطيا بحثه طابع بنائي، ما جعله يستند إلى عالم اللغة دي سوسير في الجانب المنهجي اللساني، الذي نظر له في الأنثروبولوجيا، يعني أنه انطلق من اللغة كنقطة أساسية في أبحاثه، لأن الدراسات التي أجراها دي سوسير تعد تكوينية، لهذا اكتفى ستروس بها دون الرجوع إلى الدراسات التاريخية، فهذا الجانب يشير أن دي سوسير يقصي كليا ما هو قبلي في مسألة اللغة.<sup>2</sup>

فالسانيات السوسيرية فصلت بين الكلام واللغة، ما جعل كلود ليفي سترس يستتطق واقع المجتمع البدائي أو كما يسميها بالمجتمعات الباردة، نتيجة اهتمامه بالإنسان، مفككا الفكرة القائلة بمركزية الإنسان الغربي، معطيا أهمية للمجتمعات اللاكتابية، فهي لا تقل أهمية عن باقي المجتمعات، فالهدف من ذلك أن جميع البشر يتقاسمون الصفات العامة للعقل البشري، وهذا ما أقره سابقا ديكارت، بأن العقل أعدل الأشياء توزيعا بين الناس مهدما ستروس فكرة الإنسان المثالي، فاتحا أفقا جديدا لمعنى الاعتراف بالآخر. يعترف ستروس بأن بنية العقل البشري ثابتة على نحو واحد في المجتمعات البشرية، ما يعني أن الفكر لا محدود، فاللامحدودية هذه ترفض فكرة التمييز بين القديم (البدائي) والحديث (المتحضر) فالثوابت العقلية واحدة لا متعددة، فالعقل واحد لدى الرجل البدائي والمتحضر لا مجال للمفارقة، لذا الأسس الذهنية في العقل البشري ترفض تغيير بنية وشكلا، ما دفع ستروس للإقرار بأن الفكر الأسطوري لا يقل شأنًا عن نظيره الفكر الحديث العلمي، فالثابت في ذلك هو العقل القائم على البنية اللاشعورية وهذا اعترافا منه بطرحه العلمي المنهج الذي تقوم عليه أنثروبولوجيا الثقافة والبنية الاجتماعية، التي احتوت على مقارنة بين أنساق القرابة والأسطورة التي تظهر فيها معنى البنيوية بسياق واضح.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية الكبرى، مكتبة مدبولي، لبنان، 1973، ط1، ص144.

<sup>2</sup> - محمد مجدي الجزيري، البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1999، ط3، ص32.

<sup>3</sup> - كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد والقانون، دمشق، 1988، ط1، ص227.



يظهر أن ستروس يسعى إلى إرساء الأسس الأولى للأنثروبولوجيا البنائية في أبعادها الإنسانية، ما ساهم في انتشار أفكاره، خاصة بدعوته للتواصل مع الآخر، وضرورة زوال التكتلات الإيديولوجية وانطلاقاً من هذا المبدأ تنتشر الإنسانية، فلا وجود لمعنى الصراع والاضطراب في عالم البنيوية، ما يربط ستروس بشكل أو بآخر بصاحب الثلاثية النقدية كانط، يتجلى من خلال فهم واكتشاف البنى العقلية المرتبطة بالنظم الاجتماعية، فالعلاقة الرابطة بين البنى الذهنية والظواهر الاجتماعية هي علاقة دياكتيكية بتعدد مشاربها ومضامينها.<sup>1</sup>

أعجب ستروس بماركس، حيث سلط هذا الأخير الضوء على البنية التحتية والفوقية، نتيجة اهتمامه بالنظام الرأسمالي، محاولاً فهم مختلف أشكال الهيمنة التي تتحكم في عوامل الإنتاج، ليتجلى للعيان السبل التي تسيطر على الظاهرة الاجتماعية، انطلاقاً من هذا قدم ستروس ولاءه لماركس، فمن خلالها النظر إلى المجتمعات نظرة شمولية، نجد أن هناك قوى وأنظمة خاصة تحكمها، تربطها أسس قائمة على تبادل الإنتاج، إضافة إلى أن الاقتصاد عامل مهم بقدر أهمية الإنتاج، لأن هذا الأخير ما هو إلا واجهة تعبر عن مطالب الإنسان، ما يعني أن الفرد في حالة ما يكون بحاجة ماسة لأمر ما فالحاجة تدفعه للإنتاج لتلبية مطالبه، فبنية الاقتصاد ترتبط ببنية المجتمع، لكن ستروس جعل من الثقافة الأنثروبولوجية متعلقة بالبنية اللاواعية للمجتمع.<sup>2</sup>

اهتم ستروس بمجتمعات اللاكتابة (المجتمع البدائي)، في مقابل ذلك اهتم ماركس بالمجتمعات المحدثّة، ما يعني أنه من الصعب تطبيق الماركسية على المجتمعات البدائية، لأن الماركسية قدمت تفسيرات مادية متعلقة بواقع الإنتاج الاقتصادي، لكن المثير للجدل أن ماركس وستروس يلتقيان في نقطة واحدة، متمثلة في العلاقة داخل البنية التي تتحد لتشكّل بنية متناسقة في ذاتها، بعيدة عن العالم الخارجي محيطة بنسيج من العلاقات؛ كما فسر ستروس مختلف تحولات البنية من البنية الواعية إلى البنية اللاواعية، ما يفسر حضور مفاهيم متعلقة بعلم النفس للكتب *Répression* وغيرها من المفاهيم، يرجع ذلك لدى ستروس إلى اهتمامه بالمجتمعات الباردة كما يسميها، وكذلك الأسطورة التي أخذت كل اهتماماته، ما جعله لا يكثر بالتاريخ مقارنة بعلم الاجتماع.

من المبالغ القول أن الإنسان البدائي والإنسان الحديث على خط واحد، بحكم أن لهم ثوابت ذهنية واحدة، لأن التفكير الحديث بعيد جداً عن التفكير البدائي، لوجود اختلافات عديدة في مجالات متعددة

<sup>1</sup> - محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، دراسة نقدية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2003، ط1، ص266.

<sup>2</sup> - إديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ط1، ص49.

ومختلفة، أهمها أن المستوى المعيشي ليس نفسه والوعي الثقافي ليس واحد، ناهيك عن الوسط الاجتماعي، كما لا ننسى أن لكل عصر ثقافته ونشاطاته ما جعل ستروس يركز على الثقافة الأنثروبولوجية لأن هذه الأخيرة هي أصل والطبيعة، عارضا بمعنى الثقافة ثابت والطبيعة متغير.

أحدث ستروس قطيعة بينه وبين السابقين عليه<sup>1</sup>، فما يعنيه ستروس من البنية سواء الاجتماعية أو غيرها، أن هذه الأخيرة تتحدد بتحديد تلك العلاقات، لأنها تعد اللبنة الأولى التي تتضح بها مختلف الأبنية وأشكالها، بحيث يتعذر أن تستند إلى العلاقات المجتمعة في الفضاء الاجتماعي، ما يعني أن البنية يتعرف عليها من خلال الواقع ومختلف الأشكال، لأن البنية ليست هي العلاقات، أي هذه العلاقات على ضوئها تتحدد الأشكال التي عن طريقها تتشكل البنية، ولا يمكن أن نجد لها حضورا واقعيا بقدر حضورها العقلي، ولفهم طبيعتها لابد من أشكال تعبر عن البنية والواقع، ف وراء كل العلاقات الواقعية تكمن بنية لا واعية لا يمكن بلوغها، إلا بالتكوين الفرضي<sup>2</sup>.

تتحول البنية من الوعي إلى اللاوعي، ما يشير أن ستروس يعترف ولو بشكل ضمني بتحوله من الجانب العلمي المنهجي إلى حقل الفلسفة، حتى وإن كانت لغة البنيوية لغة علمية، يعني أن البنية أصبحت مستقلة عن العلاقات التي تشكلها، رغم أنها الخيط الناظم للعلم والمعرفة، هذا ما وضحه ستروس في العديد من المرات، مؤكدا أن البنيوية لا تسعى لأن تكون فلسفة بقدر ما تهتم بأن توضح الضعف فيها، من خلال الاهتمام بالإنسان ومختلف علومه.

البنيوية قريبة بأن تكون منهجا علميا أكثر من أن تكون مذهباً فلسفياً، فالهدف منها معالجة البنيات التي تقوم عليها الموضوعات، فلا مناص من أنها تميزت بمواضيعها المتشعبة، خاصة بتركيزها على وصف الأوضاع الراهنة للموضوعات اقتداء بالعلوم الدقيقة، هذا ما تحاول أن تصل إليه البنيوية محاولة التدقيق في كل عناصر البنية وضبط كل العلاقات، محلة طبيعتها وطبيعة الموضوع، من خلال الكشف عن ماهيته، وهو ما يحيلنا إلى نظرية المجموعات التي تعتمد في تحليلاتها على الجزء والكل، من خلال دراسة العلاقة التي تجمع بينهما وإعادة فهمها وتركيبها، ما جعل من البنية نظرية تهتم بدراسة الظواهر الإنسانية.

بنى ستروس الأنثروبولوجية الثقافية والاجتماعية على أسس نظرية، باستناده على أرضية علمية رغم إقراره أن العلم لا يزرع في أرض تحرثها الفلسفة، معتقدا أنه بمنهج اعتمد على الوصف الآني

<sup>1</sup> - عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الغربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ط1، ص33.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، ص 196.

للظواهر، لكن بطبيعة الحال كان له خلفية فلسفية نظرية لا يمكن إنكارها، فأبحاثه ما هي إلا طرحا جديدا يربط بين العلم والفلسفة في الوقت ذاته، ما يعتبر أن البنيوية ليست اتجاه فلسفي واضح بذاته، الواضح أنه لا يمكن ضمها في زاوية علمية محددة، بل تعتبر منهجا في المعرفة العلمية، للبنية تطور ثقافي في النصف الثاني من القرن العشرين، على الرغم من أن البنيوية ليست فلسفة، إلا أنها تطرقت لمشكلات فلسفية يرجع ذلك إلى موجة التطور المعاصر للعلوم، فالبنيوية يمكن اعتبارها تفكيراً سلمياً يتجه مباشرة نحو المشكلات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية.<sup>1</sup>

الهدف من ذلك تجديد علوم الإنسان، كونها اتجاها جديدا لفهم خطاب العصر، للتخلص من الإيديولوجية التي طغت على التفكير البشري، فاقترحت مهمة البنيوية في نقد قضايا العصر، نقد البنية العلمية، فهم الثقافة الاجتماعية السائدة ونقد الظواهر الإنسانية، دون الحاجة إلى نظريات معينة وبهذا الشكل المنهج البنيوي أسلوب في البحث في شؤون علم الإنسان الاجتماعية والفكرية، وما يشير إلى اهتمامها بالقضايا المعاصرة، أي هي فلسفة ومنهجاً له مجالات تطبيقية لا نظرية تميزها المرونة في البحث وهو ما سنوضحه لاحقاً.

## 2- البنيوية والتحليل النفسي:

سادت البنيوية في الوسط الغربي كموضة العصر ولاقت نجاحاً كبيراً، حيث انتقلت لميادين متعددة بحسب ما يحتاجه الفكر من ميادين علمية أخرى، فكان جاك لاكان رائداً للبنيوية النفسية بهذا الشكل البنيوية حققت نجاحاً لم يكن متوقعا، وفرضت في مجالات كثيرة من بينها علم النفس، هذا ما حاول توضيحه لاكان، من خلال استخدامه الألفاظ اللغوية وربطها بعلم النفس، ما يشير إلى أنه استند في قراءته التحليلية إلى دي سوسير، معطياً قراءة جديدة لنظرية التحليل النفسي الفرويدية محاولاً إعطاء قراءة جديدة وفهماً صحيحاً لمختلف أعمال فرويد النفسية، مخرجاً علم النفس الفرويدي من القراءات التي أغرقه بها جل دارسيه، بمعنى آخر لاكان نقل اللسانيات اللغوية من جانبها اللساني وأدخلها عالم التحليل النفسي، ما أعطى رؤية جديدة للتحليل النفسي.

إذا كان ستروس جعل من نزعة التجريد منتسبة إلى البدائي، فإن لاكان ينسبها إلى اللاوعي، هذا الأخير عند لاكان يعادل اللغة<sup>2</sup>، بمعنى لاكان جمع بين اللسانيات اللغوية والتحليل النفسي، محاولاً تجاوز تلك القراءات التي جعلت من التحليل النفسي مجرد ميكانيزمات وآليات، لاستغنائهم عن الجانب اللغوي

<sup>1</sup> - أ. سارخوفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقاي، دار دمشق، دمشق، 1984، ط1، ص 166.

<sup>2</sup> - ريتشارد هارلند، ما فوق البنية وما بعدها، ترجمة لحسن أحمامة، دار الحوار، سورية، 2009، ط1، ص 55.

وما يحسب على لاكان أنه جمع بين اللغة واللاوعي، فلا يمكن القول أن اللاوعي أساسه اللغة وقائم عليها، بقدر ما هو نتاج لها، وفي هذا الصدد يقول لاكان: «اللغة هي الأداة الوحيدة للتحليل النفسي»<sup>1</sup> بمعنى أو بآخر عدم وجود اللغة يؤدي إلى غياب التحليل النفسي، أي غياب إمكانية أن يواصل المحلل عمله، لكون اللغة تلعب دور جد هام في العملية، فهي بمثابة الوسيط بين المريض والمعالج، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على اعتبار لاكان اللاوعي عبارة عن بنية خاصة، أي أنه اهتم بدراسة اللاوعي (اللاشعور) كاشفاً أنه لغة ذات بنية خاصة.<sup>2</sup>

اعتمد لاكان على نظريات سوسير في اللغة، لفهم باطن الإنسان وتفكيك شفراته لتحليل الدال والمدلول، فاللغة هي السبيل الوحيد لفهم الإنسان سواء ظاهرياً أو باطنياً، بهذا الشكل طرح لاكان بنيويته النفسية بما يتماشى مع المفاهيم اللغوية مباشرة، للبحث في تلك الرموز الرابطة بين اللفظ والدال عليه (الدال والمدلول)، فالمزاوجة بين علم اللغة البنيوي والتحليل النفسي الفرويدي تحولنا إلى جوهر الذات البشرية بطريقة مباشرة لا تحتاج أي تأويل، لذا جعل لاكان من اللاوعي ذو خاصية ودلالة بمختلف أبعاده الرمزية، فبنية اللاوعي مماثلة لبنية اللغة، بمعنى أن الأول يعادل الثاني، لذا يمكن أن نقول أن البنية اللغوية تشبه لبنية اللاوعي تماماً، فالذات البشرية هي التي تتواصل (تتكلم) باللاوعي، فما مدى صحة هذه المقاربة؟ وهل هناك إمكانية أن يصبح اللاوعي جوهرًا واللغة عارضاً؟

الطرح الذي قدمه لاكان له مبدأين أساسيين، الأول تمثل في أن جل الصراعات النفسية والانفعالات لها أثراً واسعاً في تشكل البنية اللغوية، لأن اللغة متأصلة في اللاوعي ولو بأبسط الأشكال ما يساهم في تكوين علاقات متشابهة في حقل البنية اللغوية، أما المبدأ الثاني نجاح عملية التحليل النفسي في ظل عدم توفر المنطوق (اللغة)، ما يحيل لعدم تشخيص المريض وفهم حالته النفسية اللاواعية، لذا تحتل اللغة مكانة أساسية لمثل هذه الوضعيات، فهي الواسطة الوحيدة التي يتم من خلالها التشخيص.<sup>3</sup>

قد يتخلل اللغة نوع من القصور يفقدها وظيفتها، ما يجعلها حاملة لحقائق زائفة ومحرّفة في ذات الوقت، فالمطلوب من المعالج أن يكون ذو صلة ومقربة من المريض حتى يكون هنالك تفاعل، هذا ما يعاب على لاكان الذي ربط التحليل النفسي البنيوي باللسان، كما أنه ليس في كل الحالات اللغة

<sup>1</sup> - جاك لاكان، إغواء التحليل النفسي، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ط1، ص87.

<sup>2</sup> - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، 1990، ط1، ص 235.

<sup>3</sup> - جاك لاكان، إغواء التحليل النفسي، ص 87.

تكون معبرة عن الحقيقة ما يشكل عائقا في وجه المحلل النفسي، لينتقل من مجال التحليل إلى التحقيق، لأنه مجبر لأن يجمع كل ما له علاقة بمعالجته حتى يتسنى له فهم حالته، في ظل تعسر ذلك يصبح المعالج في تيه، فلا بد من وجود رابطة بين البنية والعلاقة التي تجمعها.

يولي لاكان الأمر أهمية بالغة، لأنه يعتبر البحث عن بنية اللاشعور (اللاوعي) خارج نطاق المنطوق (الكلمة) أمر لا يستحق الاهتمام، معترفا أن اللغة هي العامل الوحيد الذي يساهم في تكون بنية التفكير، فغيابها يعني غياب التحليل النفسي، لذا يضع لاكان كل الأفعال الكلامية على مستوى واحد مع بنية اللاوعي سواء كنا على وعي وإدراك به أم لا، لأن الكلام هو الأكثر حسما في التحليل النفسي.<sup>1</sup>

عند قيام أي فرد بسلوك معين قد يكون معبرا عن رغباته، فحين يتصرف الفرد تصرفا لا إراديا سواء بوعي منه أو دون وعي، في كل الحالات يعبر عما يرغب فيه، هنا اللاوعي هو الذي يتكلم عنه وقد يكون حضورا قويا في الحلم أيضا، هذا الأخير لتفسيره لا بد من ممارسة التأويل لفك شفراته، لأنه لا سبيل لذلك، فمن العسير أن يكون هنالك وجود لرموز (لغة) اللاوعي في الأحلام، هذا ما نجده عند فرويد في مؤلفه تفسير الأحلام، فالحلم هو لحظة إدراك، لأن شفرات اللاوعي يسودها لبس، فلا بد من وجود لغة لتفسير صورة الحلم مثلما هو معمول به في لحظات القراءة<sup>2</sup>، من الصعب أن نجد لغة مماثلة لمعنى اللاوعي، ما يمكننا أن نخلق لغة لقراءة الصورة، لكن الأمر مع فرويد مختلف، فالحلم بحاجة ماسة لأفكار باطنية داخلية في ذات الفرد متعلقة بالحلم، فما هو باطني يعبر عن كل ما هو خارجي.

يربط لاكان الظاهرة اللاشعورية باللغة، لذا يقول: «عدم اعتماد فرويد على اللسانيات يشكل فرصة تاريخية»<sup>3</sup>، معلنا ربط علم النفس بالبنائية اللغوية بالعودة إلى فرويد مبينا أهمية الدال والمدلول في التحليل النفسي، محاولا نيل الشهرة من خلال بحثه عن المرأة الذي قدمه في مؤتمر دولي في مارين باد *Marien Bad* عام 1936، حيث ارتبط هذا البحث بمراحل التنشئة الاجتماعية للطفل، ففي مرحلة نموه في الأشهر الأولى بعد ولادته، يحاول أن يتعلم بعض السلوكيات ولكل فعل ردة فعل، فحين يصدر ردة فعل عند رؤيته صورته في المرأة كانت فرحا أو حزنا في الأخير هي تعبيرا عن الرغبة الجنسية *Libidinal*.

<sup>1</sup> - إيديث كريزويل، عصر البنيوية، ص 220.

<sup>2</sup> - ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، ص 56.

<sup>3</sup> - جاك لاكان، التحليل النفسي، ص 85.

يتعرف الطفل في هذه اللحظة عن ذاته، بوصفه ذات فاعلة ومتفاعلة ويعطي ردات فعل وله القدرة على التواصل مع غيره<sup>1</sup>، ليتمكن من إدراك وجوده ويمتلك القدرة على تمييز ذاته عن غيره لامتلاكه القدرة على إدراك ذاته لنسج علاقات خارجية مع بني جنسه، وهذا هو المبدأ الأساسي في نظرية المرأة لدى لاكان، لأن تلك العلاقات قائمة على التواصل اللغوي، غير أنه من خلال ما قدمه لاكان لعلم النفس البنيوي يبدو جليا أنه ضد الأنا الفرويدية، لأنها تعتمد على العالم الخارجي، لكن سعى لاكان من جعل الذات متعلقة باللسان، الهدف منه هو تعرف الطفل على ذاته، وعدم انفصال الذات عن اللغة يجعل منها ذات، وهو ما يلحق لاكان بالنزعة البنيوية، لأن هذه الأخيرة تقضي على الذات.

#### رابعاً: خصائص البنيوية

اهتمت البنيوية بجميع الظواهر الإنسانية على اختلافها وظهور البنيوية، ما هو إلا تعبيراً عن تطور مناهج العلوم الإنسانية، حيث سعت البنيوية كمنهج للوصول إلى مصاف العلوم الدقيقة، لذا نجد له حضوراً قوياً في دراسة البنى الاجتماعية والثقافية على عمومها، وهذه الدراسة تجعل من الباحث يعالج هذه الظاهرة بكل موضوعية بما يتوافق مع المنجزات العلمية الراهنة لهذا المنهج البنيوي، موازي لكل الأحداث العلمية المستجدة والفاعلة، خاصة تلك الحاجيات الاجتماعية التي تسعى لإيجاد حل لأزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية، هذا ما كان عليه الحال في ربوع أوروبا وفرنسا خاصة، حين سيطرت النزعة الروحية والمثالية كما التي ظهرت لدى سارتر، من خلال محاولته إقامة علم نفس ظاهري<sup>2</sup>. ساهمت البنيوية في تطور العلوم الإنسانية، بالاعتماد على أسس ومبادئ تربطها علاقات متشابهة تحدد شروطاً محددة، لذا الوظيفة البنائية تنحصر في دراسة العلاقات التي تربط جزئيات كل بناء وتهتم بكشف الروابط القائمة بين الأبنية على اختلافها، كونها تدرس العلاقات دون الأشياء بهدف فهم الحقيقة والتحكم فيها وإعادة ترتيبها من أجل إصلاحها والارتقاء بها<sup>3</sup>، فالبنيوية على هذا الشكل تحلل علاقات البناء في إطاره الساكن لا المتحول بشكل تسلسلي، متزامن للوصول إلى الحقيقة أو إنتاجها في ظل تحديد طبيعة الموضوع ونسقه وفق طرق محددة، لذا نجد جان بياجيه يحدد سمات المنهج البنيوي فيما يلي:

<sup>1</sup> - إيديث كريسويل، عصر البنيوية، ص 118.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي مثالا، مجلة البصائر، المجلد 12، العدد 2، رمضان 1429 هـ - أيلول 2008، ص 19.

<sup>3</sup> - سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، ص-ص 136-137.

الشمولية *La Totalité*، التحولات *Transformation*، الضبط الذاتي *la autoréglage* الشمولية أو الكلية، تعد الميزة التي يتفق حولها البنيويين، لأن البنية تشمل جميع العناصر التي تميز المجموعة كمجموعة، إذ تقتضي المجموعة الكل ككل وخصائص المغايرة خصائص المجموعة، مما يعني أن هناك تشابك وتداخل بين هذه العناصر<sup>1</sup>، بينما التحولات تتجدد بفضلها البنية، لأنها ليست ساكنة بل هي حركية وفي سيرورة، فعلى سبيل المثال يقتضي النص فهم ودراسة السياق العام للجملة، ما يعني أنها ضمن السياق الكلي للنص خاضعة لمبدأ أسبقية الكل على الجزء، في الوقت نفسه ينتج عنها العديد من الجمل التي لا تخرج هي الأخرى عن محتوى النص.

يعتبر الضبط الذاتي الميزة الأساسية للبنية، لأنه يحافظ عليها وعلى نوع من الانغلاق، فكل التحولات الطارئة على البنية لا تكون خارجة عنها، وفي ذات الوقت تولد عناصر تنتمي إليها تحافظ عليها وعلى قوانينها<sup>2</sup>، إضافة إلى قاعدة مهمة لا يمكن الاستغناء عنها وهي قاعدة المقارنة، حيث تبحث عن الثبات أو العناصر الثابتة ضمن سلسلة فوارق متقاربة، الهدف من هذه القاعدة هو البحث عن البنيات مادامت قاعدة التحول تتكفل بالتغيرات التي تطرأ على العناصر، لذا استدعى الأمر الاستناد إلى المقارنة، للكشف عن الثابت في وجود فوارق مصطفة<sup>3</sup>، على هذا النحو أصبحت البنيوية ذات خصائص تميزها عن غيرها من المناهج، بامتلاكها قواعد وشروط معينة، وهذه القواعد تحتكم إلى خطوات صارمة تشكل نظام متناسق، وأولى هذه الخطوات التي يقوم عليها المنهج البنيوي لدراسة الظواهر الإنسانية هو الملاحظة.

لا بد من الفصل بين الملاحظة والتجربة، لأن الأولى تقوم على مبدأ أساسي هو جمع الوقائع ووصفها دون الحكم عليها مسبقاً، ما يعني أن الملاحظة تمتاز بالحيادية مع ملاحظة الوقائع في ظل تداخل العلاقات مع بعضها البعض، هذا ما نجده في دراسة المجتمعات، حيث يقوم الباحث بدراسة ميدانية تمكنه من جمع المعلومات (الملاحظات)، ثم يتمكن من دراستها ووصفها، متجاوزاً تلك الأحكام الاحتياطية وإخضاع البنية للتحليل، لكون الشكل والمحتوى من طبيعة واحدة، لذا يخضع للتحليل ذاته ناهيك على أن المحتوى يستمد واقعه من بنيته، وما نعني بالشكل توضع بنيات -في البنية- محلية يتألف منها المحتوى<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - جان بياجيه، البنيوية، ص 09.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 13.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي مثلاً، ص 24.

<sup>4</sup> - كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 190.

بعد هذه الخطوات، ننتقل إلى مرحلة ثانية وهي التجربة، دائما تأخذ التجربة الصدارة، لكن التجربة تأخذ أكثر من طابع، فهناك التجربة التي تكون مباشرة تماما بعد مرحلة الملاحظة والوصف، وهي ما يطلق عليها التجربة الخام، في حين النوع الثاني من التجربة يطلق عليه التجارب الخاضعة للاستدلال بمعنى تكون موازية لمرحلة التجربة على النموذج لتسجيل مجموع الملاحظات والفوارق على مختلف النماذج، ومقارنتها ببعضها البعض، كما يخضع ذلك لخصائص كل نموذج، بالاعتماد على الواقعة التي ينبغي دراستها بالرجوع دوماً إلى مبدأ الوضوح والبساطة والواقعية، ما يشير إلى الأهمية القصوى للتجريب في إطار تلك العلاقة التي تربط بين البنية والنموذج.

يقوم المنهج البنيوي بإنتاج المنهج التجريبي، بمعنى نقله من نسقه الطبيعي (أي المنهج التجريبي) إلى مجال العلوم الإنسانية، على هذا الأساس أصبح المنهج البنيوي -من خلال خطوات الملاحظة والتجربة- متعارف عليه في فلسفة العلوم، لكن نجد بعض فلاسفة العلوم يرفضون جعل المعرفة العلمية مجرد ملاحظة وتجربة، بحيث تقابلها مرحلتا الوصف والتركيب في الأنتروبولوجية البنيوية<sup>1</sup>، بمعنى المنهج البنيوي يقوم على قاعدة المماثلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، في حين تكمن أصالته على أساس النموذج الذي يقتضي الدقة في فهم ودراسة العلاقات الاجتماعية، التي من خلالها تظهر النماذج التي عن طريقها يمكن بناء البنية الاجتماعية.

أخذ النموذج على عاتقه مهمة التركيب بين العلاقات الاجتماعية والبنية، لعب دور الوسيط بين مختلف الوقائع والعلاقات، فأصبح النموذج هو الكاشف الوحيد عن البنية لتمييزه بالعديد من الخصائص المتماثلة مع البنية، سواء من حيث النسق أو التحولات أو دراسة العلاقات...، لكن النموذج له القدرة على التعدد، في حين البنية تميزت عنه بالثبات ولها نسق خاص، ما جعل من المنهج البنيوي يتميز عن غيره من المناهج بمبدأ العلاقة والتزامن.

لا مناص أن المنهج البنيوي لا يختلف عن غيره من المناهج الأخرى، حيث أضاف رصيذا علميا لميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تميزت بالموضوعية في دراستها، بغض النظر عن اختلافها مبتعدة عن الذاتية والطرح السابق عنها، بمعنى تجاوزت الذات والأفكار المسبقة، فالهدف من ذلك هو بلوغ العلمية وتشريح الذات الإنسانية، فالأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل المنهج البنيوي تخطى مفهوم الإنسان محاولا تشريحه، ما يعني أن البنيوية لها موقف من الذات الإنسانية حتى لا نقول أنها معادية لها رغم أن الجوهر الأساسي لهذا المنهج هو الإنسان، ما عجل وقوع المنهج البنيوي

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، ص 200.



في مفارقة كبيرة، بحكم أن موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية هو الذات الإنسانية، لكن أي ذات إنسانية تتخذ منها البنيوية موقفا سلبيا؟

يرفض المنهج البنيوي أو البنيوية بصفة عامة الذات الإنسانية التي تتخذ الطابع الابستيمي بمعنى الذات العارفة التي تقف موقفا سلبيا أمام تقدم العلوم الإنسانية، لتكون في مقام العلوم الدقيقة، لكن هذا يعني أن البنيوية تفرض معنى الإنسان، من خلال جعل كل ما له علاقة به محل دراسة علمية، ما يعني القضاء على الإنسان.

#### خامسا: فوكو والبنيوية وما بعدها أية علاقة؟

فرضت البنيوية نفسها في ظل وجود تيارات فلسفية، كالوجودية التي بالغت في الرفع من شأن الإنسان، متناسية لمفاهيم فلسفية أخرى كالابستيمي، هذه الأخيرة أصبحت محل تشطي وتبعثر بين المعنى العلمي والفلسفي لها، فكان الدور على البشرية لتثبت الصرامة العلمية لمنهجها في حقل العلوم الإنسانية، لكن لا يمكن إنكار أن البنيوية كانت ضد النزعة الإنسانية، فالوجودية كانت السبابة لوجودها إلا أن أفول الوجودية كان أقرب ليسطع نجم البنيوية التي كان لها حضور قوي في العديد من الحقول المعرفية، ما دفع بالتفكير الفلسفي للوصول إلى تحقيق وجوده عن طريق الصرامة والدقة، وهذا ما كان عليه الفيلسوف هوسرل بجعله الفلسفة علما دقيقا.

تأثر فوكو بالعديد من التيارات الفلسفية والفكرية في بناء فلسفته، فانصب اهتمامه حول البدايات الأولى للعلوم وتاريخ الأفكار والثوابت التي تحكم كل حقل<sup>1</sup>، فلم يدعي يوما أنه باحث في العلوم الإنسانية بقدر ما وصف نفسه بأنه مجرد متابع أو ملاحظ لها، فالهدف من مراقبته لها، تخلص العلوم الإنسانية من القيود على أن تصبح يوما من العلوم التي تتحلّى بالدقة.

فوكو كغيره من فلاسفة عصره، الذين عاصروا البنيوية التي كانت موضوعة ذلك الوقت، حيث كانت منعظا قويا، فانشغل بها جل المثقفين الفرنسيين، حيث اعتبروها لحظة وعي معرفي، ما أثار إعجاب فوكو بها وبقوة ما جعله يقع في جاذبيتها، رغم إنكاره ذلك في العديد من المواقف، لكن العديد من الدارسين والباحثين بينوا العكس من ذلك، لقوة التشابه بين أعمال فوكو والبنيوية، خاصة من خلال تأكيده على طبيعة الأنماط والعلاقات القائمة بين عناصر الخطاب<sup>2</sup>، ففي العديد من المناسبات يتطرق فوكو في محاضراته التي يلقيها في البنيوية، خاصة في دراسة حول المكان، نجد البنيوية بدورها تولي

<sup>1</sup> عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هايدجر ليفي، ميشال فوكو، ص 133

<sup>2</sup> روبرت وشنو وآخرون، التحليل الثقافي، ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرون، مراجعة أحمد أبو زيد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2009، ط1، ص 32.

المكان أهمية بالغة في مقابل الزمان، ناهيك عن قوله بأفول الإنسان وأفوله ورفضه لفكرة الانتقالية التاريخية، لكن الغرض من الرفض هو تجريد التاريخ، ليصبح التغير والتحول هو السائد في التاريخ تأكيداً فقط على القطيعة والانفصال، في هذه اللحظة أكد على أن البنيوية بوصفها فلسفة تهتم بالآني (الحاضر)<sup>1</sup> ومختلف المجريات.

يرفض فوكو في المقابل بشكل أو بآخر وقطعياً أن ينسب إلى التيار البنيوي، فوصفه بالبنيوي إهانة له، لأنه لم يستعمل لفظ البنيوية طيلة كتابة الكلمات والأشياء، وهذا ما وضحه في قوله «إني لم أستخدم ولو مرة واحدة لفظ البنية طيلة صفحات كتاب "الكلمات والأشياء»<sup>2</sup>، كما أن مسألة إقصاء الذات تعد نقطة جوهرية في الفلسفة البنيوية رغم تعدد حقولها وميادينها، حيث جعلت من علاقات البنية الداخلية تقوم على أساس المعرفة للبنية الواحدة، ما يعني أن المعرفة ما هي إلا تحصيل حاصل لتداخل هذه العلاقات فيما بينها، إلا أن إعلان فوكو وتصريحه باختزال الذات، لا يعني بالضرورة أنه بنيوي فحسب قوله، أنه لا يوجد أي اتفاق أو تجانس بينهم.

إن إشكالية إقصاء الذات أو استبعاد الإنسان، ما هي إلا تعبير الإيديولوجي وعن نزوع الإنسان المعاصر عن التخلي والاستغناء عن معظم أنشطته الفاعلة داخل المجتمع الواحد الذي يخطط له كل شيء<sup>3</sup>، لكن فوكو سعى من وراء ذلك إلى فهم حقول معرفية جديدة قد غابت عن البنيوية، ما ألزمه بنقد علوم الإنسان، هذا الحقل المعرفي الذي تميز بالخصوصية التامة لدى ميشال فوكو، لكن موقفه هذا عرف تحولاً نهاية الستينيات بداية السبعينات، من خلال اهتمامه بمعنى الذات، وهذا ما سنوضحه في الفصول القادمة، وإن حاول الكثير إلصاقه بالبنيوية، إلا أنه رفض ذلك وبشدة، مبيناً أنه يهدف إلى الاختلاف، وإصراره على ذلك يدل على شيء واحد إنكاره للبنيوية، حيث وصفها بأنها تمتاز بالرتابة وغير متجانسة وتقوم على النسقية.

إن كل من يصف فوكو بالبنيوي فاقد للحنكة لابد من التخلص من تفكيرنا الضيق، لأنه لم يتمكن يوماً من استخدام أي من المصطلحات التي استندت عليها البنيوية في مختلف دراساتها، فمهمتها حصرت في البحث في الوثيقة، بمعنى أنها تحلل كل منتجات الإنسان، ما يجعلها تسعى وراء نسق الوثائق باختلافه، لأنها من صنع الإنسان، فلا بد من الكشف عنها، وهو ما يمكن تسميته بديكسولوجيا

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، التنوير والثورة دراسة وترجمة لموقف ميشال فوكو، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ط1، ص 173.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، حفرات المعرفة، ص 182.

<sup>3</sup> - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة البنية أضواء على البنيوية، ص 13.

*Dexologie* أو علم الوثائق الذي اقترن بالبنوية، بمعنى آخر أن البنوية تقوم بتحليل الديكسولوجي للوثيقة وبدافع داخلي، فهذه هي مهمة البنوية من وجهة نظر فوكو.<sup>1</sup>

الملاحظ أن المصطلح لم يذكر في أعمال فوكو إلا في مقال واحد بعنوان "البنوية والنقد الأدبي" وقصد به العلم الذي يهتم بدراسة الوثيقة كوثيقة، وجعلها في مساواة مع مهمة البنوية ومقابلة لها، على الرغم من استثمار فوكو للمنهج البنوي في أبحاثه، إلا أنه عرف تحولاً كبيراً خاصة منذ نشر كتابه *حفريات في المعرفة* وتقديم محاضراته عن المؤلف في نهاية الستينات، تعبيراً عن رفضه للبنوية، خاصة مع ما كان سائداً في الساحة الأوربية على الصعيد السياسي، خاصة المظاهرات الطلابية ماي 1968 التي تزامنت مع تقديمه لدرسه حول علم اللسان والعلوم الاجتماعية، حيث وضح أنه بعيد عن البنوية مفاهيمها كلياً على الرغم ظاهرياً يتبين العكس تماماً، لكنه أنكر ذلك الوصف، لأنه يهتم بدراسة منتجات الخطاب وتحليله.<sup>2</sup>

لا يمكن إنكار عدم تشبع فوكو بالتيار البنوي، خاصة من الجانب اللساني دون الاعتراف بذلك كان عن قصد أو دونه، وهذا ما يتجلى بكل وضوح في أعماله الثلاث "الكلمات والأشياء 1961"، "مولد العيادة 1963" و"حفريات المعرفة 1969"، فاهتم بالخطاب ومن ثم ركز على عمليات التشخيص والعلاج، من خلال مؤلفه *مولد العيادة*، غير أن إنكار فوكو صلته بالبنوية نتيجة اهتمامه بالأحداث ذات طبيعة تاريخية، تشير إلى التحولات التي عرفها فوكو على الصعيد الفكري سواء منهجياً أو نظرياً، خاصة بعد أن اعتمد على المنهج الأركيولوجي في دراسته، ليتضح أنه تميز عن البنيويين في أمرين، أولهما المتعلق بالوظيفة الأساسية للخطاب ومفهومها التداولي مركزاً على الجانب التاريخي لها الذي يهتم بوصف مختلف الخطابات، كونها ممارسات تطبيقية في عنصر الأرشيف<sup>3</sup>، ثانيها باستناده إلى المنهج النيتشوي الجناولوجيا في الجانب التاريخي، ما يظهره مؤلفه "المراقبة والمعاقبة".

أحدث فوكو نقلة نوعية بانتقاله من الجانب المعرفي الأركيولوجي إلى الجانب التاريخي الجناولوجي وهذا التحول السريع مرده أن فوكو حاول مواكبة الأحداث الحاصلة على مستوى الساحة الفرنسية، خاصة ما تعلق منها بالمظاهرات الطلابية 1968، سعياً منه إلى إيجاد حلول، الأمر

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، البنوية والنقد الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص 16.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Dits et écrits, Vol1, Gallimard, Paris, 1994, p 675.*

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 2005، ط1، ص 179.

الذي تطلب منه التطرق إلى مسألة السلطة *Pouvoir* وإشكالية الذات، بمعنى أن الجنيولوجيا تبدأ حين تنتهي الأركيولوجيا.

يشير ذلك إلى أن فوكو دخل مرحلة جديدة على مستوى مساره الفلسفي، وأضاف الجديد على ما كان يعتبر موقفاً بنيوياً، أي استفاد من البنيوية في بداياته، إلى أن أصبح في خانة الفلاسفة ما بعد البنيوية، بناءً على المواضيع التي تطرق إليها وارتباطها بالسلطة، بدل الجانب اللغوي والخطاب<sup>1</sup>، لذا يقول فوكو في كتابه أقوال وكتابات: «ما كنت أحاول البحث فيه لم يكن ظهور المعنى داخل الحقل اللغوي بقدر ما يهمني عالم أداء الخطاب في وسط ثقافي محدد، وكيفية عمل الخطاب في فترة معينة لأن وظيفة الخطاب هو ما يشغلني وليس عالم الدلالة»<sup>2</sup>.

مر مسار فوكو الفلسفي بمراحل يتوجب تحديدها وهي كالتالي: مرحلة استغلال الخطاب، حيث نظر لها في كتابه أركيولوجيا المعرفة، محاولاً أن يحدد وضعية الخطاب وخصوصيته، في المرحلة الثانية تميزت بالتجاوز البنيوية والتفسيرية لاجئاً إلى الأركيولوجيا، في حين المرحلة الثالثة اتسمت بالتحليل والتفسير، لذا يمكن القول أنه أصبح أركيولوجياً أكثر منه بنيوياً<sup>3</sup>.

عرف ميشال فوكو باختراجه مجالات كان مسكوتاً عنها، محاولاً الخروج عن المألوف مراجعاً مختلف المفاصل المعرفية والفلسفية التي عرفها المشهد الفلسفي والإنساني مقترحاً استراتيجية نقدية تتسم بالتحليل والبحث في المهمش والمسكوت عنه في الفكر الغربي<sup>4</sup>، فجّل اهتماماته الفلسفية تصب في الأحداث قليلة الشأن في التاريخ أكثر من الأحداث التي لها صدى واسع، فقيمة الحدث ليست مقترنة بما يحمله من مكانة في الوسط الاجتماعي.

لقد فضل فوكو الخوض في مواضيع تمثل العقدة، حيث اتسم فكره بنوع من اللين نحو أشكال الإقصاء والتهميش في بنية الثقافة الغربية، لأن المجتمع الغربي تتخلله تقسيمات ويسوده التشطي فانشطر إلى الذات والآخر إلى السوي والمريض... الخ، وهذه التدرجات الفئوية تشير إلى أنه يوجد ما هو الأساس وما هو هامشي يشكل الطبقات الدنيا، أي أطراف الحضارة الغربية، لذا يجوز لنا القول أن ميشال فوكو

<sup>1</sup> - ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية وما بعدها، ص 224.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Dits et écrits*, Vol, p 605.

<sup>3</sup> - محمد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعي، الإسكندرية، 1998، ط 1، ص 134.

<sup>4</sup> - حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي (قراءة في فلسفتي ميشال وجيل دولوز، دار الروافد الثقافية، بيروت، 2015، ط 1، ص 85.

تقصي الوضع الغربي مرحلة بمرحلة، هذا ما تشير له أعماله، ليبدو مجرباً أكثر منه منظراً، الأمر الذي دفعه ليكون متعدد، وهذا ما عبر عنه في العديد من المواقف، بقوله إنني تعددي<sup>1</sup>، لذا نجده يرفض أن يكون ذو مسار واحد، فلا نعثر له على إطار منهجي نسقي ثابت نستشفه من خلال الربط بين السابق واللاحق ما يفقده الانسجام، لأنه بكل جرأة يعلن أنه ضد المنهج، ولم يتبنى منهجاً لكن ما تفسير ذلك؟ يعود في عدم تبني فوكو لمنهج واضح المعالم، لرفضه القاطع للفكرة بشكل قاطع، ربما يرجع إلى قناعاته المتغيرة كما يمكن ربط ذلك لما مر به في حياته، ما دفعه لأن يكون فيلسوف متعدد الأوجه، يبدل أقنعتيه بشكل دوري لخضوعه لتقلباته وأهوائه المفاجئة، لكن الفلسفة ترفض أن تتسم بالتغيرات المزاجية فهي تتسم بالصرامة العقلية والمنطقية، وأفكاره لا يكتسبها الثبوت، ويعد ذلك من الفضائل بالنسبة إليه ليكون متميزاً عن غيره من الفلاسفة، يقول في هذا الشأن: «إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون بلا شك كي لا يكون لهم وجه واحد يعينه، فلا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا باستمرار فلتتركنا وشأننا أحراراً حينما يتعلق الأمر بالكتابة».<sup>2</sup>

يبدو أن عدم الثبات على قاعدة منهجية وعلى نسق محدد، يعد القاعدة الأولى لدى فوكو في عملية الكتابة وبكل ثقة، لأنه ضد الركود والثبات وتغير الشكل تباهياً بالنسبة إليه؛ غير أن هذا في حقيقة الأمر يعد تلاعباً بالصرامة المنطقية للأفكار، فالترابط المنهجي يمثل الروح الفلسفية لأي طرح فلسفي، فلا تجد أياً من معاصريه من استخف بهذه القاعدة، لأن هذا الترابط المنسجم بين الأفكار تعد مهمة الفيلسوف اتجاه مريده.<sup>3</sup>

شكلت البنيوية المرحلة الأولى من التوجه الفلسفي لميشال فوكو، رغم تنكره لها في العديد من المناسبات، حيث اعتمد على الحفريات في أبحاثه الفلسفية، ناهيك عن ازدواجية الأركيولوجية الجنيالوجية التي خولته لأن يكون في خانة ما بعد البنيوية، خاصة بعد تطرقه وتعددده في المواضيع التي اشتغل عليها من المعرفة إلى الخطاب وبنياته، وتحوله إلى السلطة والأخلاق والذات، حيث أطلق على هذه المرحلة من أبحاثه بالأنطولوجية التاريخية، ما جعله ذو شهرة عالمية، خاصة أنه كان دائم الترحال بين العديد من دول العالم العربية والغربية، ناهيك عن تقلده مناصب حساسة في مساره الفكري. اعتبر فوكو الفلسفة ملازمة للواقع وقريبة من الواقع الثقافي، فلا يمكن حصر الثقافة في إطارها الفني فقط، فأيضاً تحلل الوضع السياسي والاجتماعي، خاصة ما تعلق بأشكال العنف والقهر، لذلك

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *Dits et écrits*, VI2, p 674.

<sup>2</sup> – ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 18.

<sup>3</sup> – محمد المزوعي، في نقد ما بعد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، منشورات كارم شريف، تونس، 2010، ص 31.

حصر فوكو فلسفته في تحليل الأحداث الثقافية التي يتميز بها محيطه الثقافي، وطبعا تحليلها بجانب موضوعي لا ذاتي، بمعنى أنه يضع نفسه خارج النمط الثقافي الذي ينتمي إليه، وثم يقوم بتحليلها وفقا لشروط معينة حتى يتسنى له دراستها ونقدها<sup>1</sup>، لذا كان فوكو حريصا على البحث ضمن مجال معين ومهتما بالثقافة وفق ما أقره وحدده، مبينا أن جل ما حاول القيام به هو مجرد تحليل، أي أخذ طابع بنيوي في ميادين لم يسجل له حضورا فيها كميادين تاريخ الأفكار، تاريخ المعارف، وتاريخ النظريات، بناء على هذا، فقد قمت بتحليل مولد وظهور البنيوية ذاتها بلغة بنيوية، لذا يمكن فهم موقفي أو ما يربطني بالبنيوية بأنه موقف بعيد، وفي ذات الموقف تجاوزي أي علاقة تقارب وتباعدا<sup>2</sup>.

يحفر فوكو من خلال أعماله في المسكوت عنه، ما يظهر بكل وضوح موقفه من عدة مسائل خاصة عند تطرقه للعقل وللاعقل في كتابه العمدة، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والذات والسجن فجل أبحاثه تصنف في خانة الأبحاث التاريخية، وغرضه من ذلك هو الوصول إلى الحقيقة من منظور الانفصال *Dixontinuité*، والكشف عن مكانزمات العقل الغربي والجانب الغير معلن عنه في الحضارة الغربية، وكل ما يشكل أطراف المجتمع، هذه محاولة لفهم حقيقة الذات الغربية وتحولاتها ومسائلاتها، معتمدا على حفرياتة لتقصي كل ما هو محصور، جاعلا منه حجة للتخلص من البنيوية وأن كل ما يجمع رواد البنيوية باختلاف ميادينها هو الشق العام للفهم البنيوي، بمعنى التصنيف الشكلي والخارجي للتيار.

إذا حاولنا التعمق في ما هو داخلي، فالأمر يختلف تماما، غير أن ما يجمعهم أكثر ما يفرقهم لأنهم يشتركون في العديد من الأفكار العامة كاللغة والنص وغيرها...الخ، في حين نجد فوكو قد انتقل إلى الأركيولوجيا بالاستناد إلى الجنيالوجيا في العديد من مؤلفاته، لكن ما تبرير فوكو لهذا الانتقال وهذا التعدد طيلة مساره الفلسفي؟ مناص أن فوكو لم يكن قريبا من البنيوية بشكل أو بآخر، خاصة ما تعلق باللسانيات كما هو معروف عند العديد من روادها مثل ستروس وبارت، أما عند انتقاله إلى مواضيع السلطة والحقيقة وأبعادها، فإنه يعد ضمن تيار ما بعد البنيوية الذي اهتم بنقد العقل، والقول بالتعدد والتنوع.

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *Dits et écrits*, Vo I, p 607.

<sup>2</sup> – الزواوي بغورة، التنوير والثورة دراسة وترجمة لموقف ميشال فوكو، ص 178.

## II- الأركيولوجيا الانفصالية وتاريخية المعرفة

أولاً: مقارنة مفاهيمية

## 1- المنهج الأركيولوجي:

قدم ميشال فوكو منهجاً جديداً أُصطلح عليه الأركيولوجيا *Archéologie*، يعنى هذا المنهج بالدراسة والكشف عن كل ما هو خفي وغير معروف، ما يخوله للحفر في تاريخه والكشف عنه، بمعنى أنه يهتم بدراسة الآثار القديمة كل ما اقتضت الضرورة من أجل تصنيفها وإزالة اللبس عنها، لذا الأركيولوجيا لها صلة وثيقة بالماضي والتنقيب فيه، وهذه من مهام عالم الآثار الذي يبحث في الأرشيف القديم، لكن فوكو يأخذ من هذا العلم (علم الحفريات) بالطريقة التي بها يتم الكشف عن أسرار الأرشيف الذي تم طمسه.<sup>1</sup>

الأركيولوجيا مع فوكو أخذت طريقة أخرى غير ما كان متداولاً قبلاً، بل يجعل من الذات دراسة لكل أرشيف في عصر ما بهدف الكشف عن الحقول الاستيمية ومجموع المقولات الموضوعية، كأنما هو جماع مبادئه القبلية- الأولى-<sup>2</sup>، حيث يجعل من الأركيولوجيا تهتم بالموضوعات الميتة التي لا سياق لها ساعية إلى وصف هذه الأثریات باطنياً، متجاوزة كل ما هو مألوف في التاريخ الكلاسيكي عن تقدم الوعي وتطور الفكر أو عن مواضيع الالتقاء والإنجاز، ومع الأركيولوجيا يظهر التاريخ العام ومعه انقطاعات وما يحمله من خصوصيات للحقب ومختلف أنماط العلاقات.

تنقب الأركيولوجيا في التاريخ مرحلة بمرحلة دون تمييز أو في المادة التي تقوم بدراستها (الآثار) لكنها في نظر فوكو تهتم بالأنماط الفكرية، ما يخولها لأن تكون-الأركيولوجيا- فضاء عام للبحث، لأنها تهتم بما يجعل من الأنماط المعرفية أو الفكرية قابلة للظهور، بمعنى البحث في الشروط القبلية والتاريخية التي تدفع تلك الأفكار لأن تكون، أي كل عصر له ما يميزه عن غيره، سواء سابقه أو الذي يليه من جميع النواحي، فالمهمة الأساسية للأركيولوجيا مختصرة في الوظيفة النقدية التي تخضع كل المعارف إلى النقد، لأنها تكشف عن الاستيمية وشروط قيامه، حتى وإن كان لفظ الأركيولوجيا يشير في أصله اليوناني إلى كل ما هو قديم، لأنها تنقسم إلى قسمين، أولهما *Archaios* التي تعني القديم، في حين الجزء الثاني *Logos* تعني العلم، كما نجد فوكو قد أدرج هذا اللفظ- الأركيولوجيا- لعنوان فرعي لمؤلفين ميلاد العيادة- أركيولوجيا النظرة الطبية *1993 Naissance de la clinique*

<sup>1</sup> - عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ط1، ص 40.

<sup>2</sup> - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، ص 119.

naissance de la clinique لمؤلفين ميلاد العيادة- أركيولوجيا النظرة الطبية أو الذي يليه من جميع النواحي فالمهمة الأساسية للأركيو والكلمات والأشياء- أركيولوجيا العلوم الإنسانية-، وجعل منه عنوان رئيس لكتابه أركيولوجيا المعرفة 1969 *L'archéologie du savoir*.

ارتبطت الأركيولوجيا بترسانة من المفاهيم التي أقحمها فوكو كالتشكلات الخطابية، نظام الخطاب، المنطوق...، ما جعله يتميز عن غيره من المناهج الأخرى، الأمر الذي دفع فوكو إلى ضرورة التمييز بين العديد من الحقول المعرفية وميادين الأركيولوجيا<sup>1</sup>، لذا يقول فوكو في هذا الشأن: «ترتاد الحفريات محور الممارسة الخطابية -المعرفة- العلم-، فالحفريات تعثر على نقطة توازن وارتكاز تحليلها في المعرفة، أي في ميدان يسقط الذات من حسابه، كما يبحث لها عن موقع لا تختاره هي ودون أن يكون في وسعها يوماً أن تدعي أن لها أي حق فيه، لذا لا بد من إدراك الميادين العلمية والمجالات الحفرية، لأن مبادئ تنظيم كل واحدة منها وكيفية انقسامها متباينة، كما يمكن للحفريات أن تخترق بعض النصوص الأدبية أو الفلسفية وتتخلل كذلك بعض النصوص العلمية»<sup>2</sup>.

أحدثت الأركيولوجيا ثورة على مستوى مجالات متعددة، غير أنها متميزة عنهم، وفي ذات الوقت لها إمكانية التجاوز حتى وإن كانت في السياق ذاته، حيث حدد فوكو الأركيولوجيا كمنهج ببعض الخصائص تذكر منها:

- الحفريات لا تسعى إلى تحديد الخواطر والتمثيلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات، في حين تحدد الخطاب نفسه من حيث هو ممارسة تحكمها قواعد معينة، لأن الخطاب في منظور الحفريات ليس وثيقة، كما أنها لا تسعى إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط بكيفية اتصالية الخطابات بما يسبقها.

- لا تركز الحفريات على الأثر وتبالغ الاهتمام فيه، ولا تبحث عن لحظة بزوغه من اللاشيء، فهي بعيدة أن تكون دراسة اجتماعية أو نفسية، كما أنها لم تسعى إلى أن تبرز ما تعلق بالإنسان فكراً أو رغبة أثناء تكوين خطابه، بمعنى آخر أن الحفريات ليست مجرد قراءة بسيطة بما طرح من قبل أو تم ترديده، بل الحفريات تتميز بالوصف المنظم للخطاب<sup>3</sup>، ناهيك أنها تحاول الكشف عن الماورائيات، بمعنى أن الأركيولوجيا تزيل ما هو مضمّر وخفي وراء الملفوظ أي دون تأويل

<sup>1</sup> - فوزي العلوي، حفر في الأركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، دار المعارف الحكيمة، لبنان، 2011، ط1، ص 69.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 168-169.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص ص 128-129.



وهذا ما حاول توضيحه جيل دولوز، مبينا أن الأركيولوجيا لها خصوصيتها التي تجعل منها متميزة عن غيرها من المناهج، حيث تتعارض الأركيولوجيا مع طريقتين رئيسيتين تستخدم من قبل الوثائقيين، تتمثل في إضفاء الطابع الشكلي والتفسيري (التأويل).

- غالبا ما يعتمد الوثائقيين على إحدى التقنيتين أو عليها في الوقت نفسه...، لكن نجد فوكو ينتهج طريقة مخالفة كلياً تمثلت في كتابة ما يقال والوقوف عنده كوضعية المنطوق<sup>1</sup>، ما يعني أن الأركيولوجيا لم تكن يوما ذات دلالة منطقية، أو معنى تحليلي يترصد المفهوم من حيث الأصل والدلالة بقدر ما تقف على حقل المنطوقات وشروط وجودها وانتظامها، بمعنى لم تكن الأركيولوجيا يوما فرعا معرفيا قائم بذاته، لكنها تبحث في الأرضية السفلى التي تجعل من ظهور العلوم والمعارف وبنيتها أمرا ممكنا، ما دفع فوكو إلى تقسيم بنية العقل الغربي تقسيما ثلاثيا، وهذا ما يظهر في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مولد العيادة، الكلمات والأشياء، هذا التقسيم للأرضية الثقافية الغربية يوضح جليا بنية العقل الغربي، لكن قبل الخوض في الإبستمية المعرفة وحقولها لدى ميشال فوكو، لابد من توضيح تلك المفارقات المفاهيمية الكامنة بين المعرفة *Savoir* ونظرية المعرفة *Théorie de la connaissance* والإبستمية *Epistémè* من منظور فوكو والإبستمولوجيا *Epistémologie*.

## 2-الدلالة المفهومية للمعرفة ونظرية المعرفة:

### أ-لغة:

يذكر الفيروز آبادي في قاموسه المحيط، أن المعرفة من عرف الشيء، أي علمه وأدركه بالتفكير والتدبر لأمره<sup>2</sup>، وارتبطت المعرفة بالوعي وفهم الحقيقة واكتساب المعلومة، ففي كل حالات المعرفة مقترنة باكتشاف المجهول وتطوير الذات<sup>3</sup>، بمعنى أن الذات تسعى دوما نحو معرفة وإدراك الموضوع الغامض أو المجهول، وإزالة ذلك الغموض عنه.

نجد فرق بين المعرفة والعلم، فقول أن المعرفة إدراك جزئي والعلم إدراك كلي، والمعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، لذا نقول عرفت الله دون علميته، لأن من شروط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة، ويطلق لفظ المعرفة لدى المحدثين على عدة معان، لأن المعرفة درجات متفاوتة أدناها المعرفة الحسية المشخصة، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة، فالمحدثين يرون

<sup>1</sup> - Gille Deleuze, Foucault, Editions de Minuit, Paris, p 24.

<sup>2</sup> - الفيروز آبادي، قاموس المحيط، تقديم محمد عبد الرحمان، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1977، ص 1114.

<sup>3</sup> - مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2009، ط1، ص 602.

أن المعرفة فعل عقلي يتم من خلاله الحصول على صورة الشيء في الذهن، والفعل العقلي يتم من خلاله الحصول على صورة الشيء في الذهن والفعل العقلي يتم به النفوذ إلى لب وجوهر الموضوع لفهم الحقيقة.<sup>1</sup>

كما قد تشير إلى مجمل الحقائق والمهارات التي اكتسبها الفرد بفضل الخبرات، لكن عادة ما نجد في اللسان الفرنسي لفظة *savoir* ولفظة *connaissance*، إلا أن اللفظتين لا تختلفان في المعنى الذي يفيد في غالب الأحيان تحصيل جانب معين لم نكن على علم به، وهذا التعدد في الألفاظ يشير إلى غنى اللغة الفرنسية وثنائها اللغوي وهذا ما بينه المعجم الفرنسي لاروس<sup>2</sup>، إلا أنه في الغالب ما تكون المعرفة جزء من مجموع المعارف.

ب-الدلالة الاصطلاحية:

المعرفة حسب الاصطلاح الفلسفي كما هو وارد في المعجم الفلسفي، تشير إلى فعل الذات العارفة في إدراك الموضوع وإزالة كل غموض فيه<sup>3</sup>، المعنى الفلسفي للمعرفة طغى عليه الجانب العقلي لأن المعرفة تتصف بالتنشعب لأنها الأعرق دلالة، كما أن البحث الفلسفي لابد أن يشمل مضمون المعرفة وموضوعها لتحديد ما نسميه بالنظرية المعرفة *Théorie de la naissance*، التي ذاع صيتها في منتصف القرن التاسع عشر خاصة مع كانط، الذي جعل من الفلسفة محكمة العقل، لأن نظرية المعرفة تستند إلى فهم العمليات القولية، واعتبار للعقل للكيان<sup>4</sup>، ويذكر أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية، أن نظرية المعرفة مجموع تنظيرات الهدف منها تحديد قيمة معارفنا وحدودها، وهذا المصطلح لم يكن متداولاً في فرنسا إلى منتصف القرن التاسع عشر<sup>5</sup>، لكن لابد من الإشارة إلى العديد من المصطلحات التي لها صلة مباشرة بهذه الدراسة، حتى لا يقع الخلط بينهما سواء مفاهيمياً أو من ناحية التوظيف، ومن بين هذه المصطلحات الأبستمولوجيا *Epistémologie*.

### 3-الإبستمولوجيا والإبستيمي:

الإبستمولوجيا، تشير هذه اللفظة إلى الدراسة النقدية لمختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، كما يشير لالاند أنها تدل على فلسفة العلوم، وبمعنى دقيق ليست دراسة المناهج العلمية، في حين نجدها

<sup>1</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص-ص 396-397.

<sup>2</sup> - Grandusuel Larousse, dictionnaire en cyclopedique, Paris, Larousse, 1997, T 2, p1717.

<sup>3</sup> - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 606.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 606.

<sup>5</sup> - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، ج3، منشورات عويدات، لبنان، 2001، ط2، ص 1455.

بعيدة عن القوانين العلمية كما هو الحال في المذهب الوضعي،<sup>1</sup> لا بد على الدارسين أن يكونوا على دراية بمعنى الإستمولوجيا حتى لا يقعوا في خلط بينها وبين الدراسات أو الحقول المعرفية المشابهة لها، إلا أنه لا يمكن إنكار دور كل الحقول في تحصيل المعرفة، لكن الإستميمي *Epistémè* تعنى بالعلم بالمقابلة مع التقنية، ويقصد بها حقلاً أو مجالاً أو دستوراً يفرض نفسه في آن متوافق في مختلف مضامير ثقافة بعينها في عصر بعينه، ليكون رغم الشتات الظاهري قانونها أو شبكتها السرية.<sup>2</sup>

الابستميمي مرتبط أياً ارتباطاً بالمعرفة، حيث تعني هذه الأخيرة وحدة بناء تتوزع على مختلف الفئات، ما يشير إلى انقسامات واتجاهات يعرفها بناء معين، حتى وإن اتخذت هذه البناءات اتجاهات متباينة، غير أن المعرفة تشمل كل هذه البناءات لتشكل نموذج تاريخي، في حين أن الإستمولوجيا تقود إلى العلم *Science* بطريقة حتمية.

تعرف المعرفة، أنها شمولية وأوسع من العلم لأنه جزء لا يتجزأ منها، وفي ذات الوقت لا يمكن أن نقول أن المعرفة نفسها العلم، بل لا يمكنها أن تعتبر انفصالاً عن ذلك حتى أنها لا إمكانية لها في الابتعاد عن التجربة الإدراكية وقيم وأفكار العصر والرأي العام، لكونها تشكل وحدة بناء يتوزع في مختلف العتبات، بل البناء ذاته لا يوجد إلا كتكديس لتلك العتبات تكديساً يتخذ اتجاهات متباينة، والعلم ما هو إلا إحدى التكدسات<sup>3</sup>، بمعنى أن العلم ينبثق من المعرفة وليس خارج عنها في شيء، فالعناصر المشكلة للمعرفة في فترة تاريخية معينة تلك الخطابات التي يحكمها التباين والتي على ضوءها يتم تحديد المفكر فيه والذي لم يتم التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، من جملة من الخطابات يحكمها نظام معرفي يطلق عليه فوكو تسمية الابستميمية.<sup>4</sup>

إن لكل عصر في الثقافة الغربية بنية تميزه ومنغلقة على ذاتها لتشكل قطيعة إبستميمية لتصنع التمايز عن غيرها من الحقب المعرفية، لذا يقول فوكو: «ما نود تبينه هو الحقل المعرفي (الابستميمي)، المعارف المنظور إليها خارجياً أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها

<sup>1</sup> - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص-ص 356-357.

<sup>2</sup> - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المنطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، 2006، ط3، ص 469.

<sup>3</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ط1، ص-ص 354-355.

<sup>4</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ط1، ص 174.

الموضوعية»<sup>1</sup>، فالنظام المعرفي له ركيزة أساسية يقوم عليها، يسعى من خلالها إلى إظهار علوم مختلفة في مرحلة التشكل والتكوين قبل وصولها إلى المرحلة الأخيرة لتستقر في مرحلتها ما يؤهلها إلى إمكانية الوجود.

لم يكن فوكو يوماً محور اهتمامه تفويض المناهج والنظريات العلمية، بقدر ما توجه اهتمامه نحو إمكانية وجودها من عدمها، لذا جعل من الأركيولوجيا تعمل على خلق إبستيميات لبناء نظم معرفية والحفر في شروط إمكانها، وكل التشكلات المعرفية التي ولدت الصور المختلفة للمعرفة<sup>2</sup>، ما يشير إلى أن الابستيمي خاضع للتغير لا للثبات، ما يجعلها بعيدة لأن تكون نظرية معرفية، لكن يمكن القول أنها نظام أو مبدأ يحكم معارف في فترة تاريخية معينة، أي نظام تاريخي خاص، هذا الأخير يعد قانوناً داخلياً وشبكة ينظر من خلالها، موضحة القوانين الناطمة والتأملات في النظام وتجاريه وكذا صيغ وجوده<sup>3</sup>، أي لكل تجربة لها ما يضبطها.

لعل ما يختلف فيه منهج فوكو عن الإيستومولوجيا المطبقة على العلوم الدقيقة أن الإيستومولوجيا المطبقة على العلوم تسعى للبرهنة على كيفية قيام المعرفة، من خلال تصحيح أخطائها وكيف تصبح، من خلال هذا التصحيح وبعده معرفة صحيحة، في حين منهج فوكو يهدف إلى إقامة البرهان، على أن الحقيقة لا تصدر عن تطهير المعارف بل عن نسق المنطوقات المعرفية<sup>4</sup> كما أن الإيستيمي لا يمكن أن تكون بعيدة عن التاريخ.

لا يقصد فوكو التاريخ في صورته التقليدية، بل يعني به الأركيولوجيا التي على ضوئها تتحدد معالم الإيستيمي، حيث هذه الأخيرة لا تبحث في أساس الخطاب العلمي في أن يكون علماً واقعاً، بل تبحث الابستيمية في تطورات الممارسة التاريخية، كما يدرس الإيستيمي مجمل العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستيمولوجيا العلوم وهذا ما قام به فوكو، حيث درس الممارسات الخطابية وتشكلاتها، موضحاً مختلف العلاقات التي تربطهما، مبيناً مختلف العلوم والمعارف كالتاريخ الطبيعي، الرياضيات والنحو العام...، كما عرف

<sup>1</sup> ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ط1، ص 25.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 25.

<sup>3</sup> الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، مكتبة لبنان ناشرون، 2015، ط1، ص 176.

<sup>4</sup> بسام حجار، ميشال فوكو صورة جديدة المثقف الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 30-31، بيروت، 1984، ص 132.

الإبستيمي بالارتياح لأن كل مرحلة تاريخية لها ما يميزها من إبستيمي، لذا قدم فوكو ثلاث إبستيميات لثلاثة حقب تاريخية.<sup>1</sup>

تشكل في تاريخ الفكر الأوربي قطيعتين في المجال الإبستمولوجي، ولا وجود لقابلية التداخل بين قطيعة وأخرى، لأن كل مرحلة يضبطها إبستيمي، فكل عصر له بنية مختلفة عن غيرها بالضرورة، وهذا ما كرس مفهوم القطيعة لدى ميشال فوكو، لأنه لا يمكن إدراك المعرفة عبر التطور التاريخي، بل تدرك من خلال نسق معين، هذا ما وضعه فوكو في كتابه الحفريات المعرفية، لأن المعرفة ليست تحصيل عمليات بل حصيلة من التشكل والتنوع.

الأركيولوجي كما سبق وأن وضعنا، يسعى إلى البحث في الظواهر الوضعية للانفصال المعرفي ما جعل فوكو يرفض جملة وتفصيلاً الاستمرارية والاتصال *Continuité*، فالتواصل مرفوض وغير معترف به من طرفه، ساعياً إلى اللاتواصل *Discontinuité* بين مختلف العصور، مترصداً مختلف الانقطاعات للخروج بالجديد، متجاوزاً كل ما هو تقليدي، واصفاً هذه الانقطاعات للكشف عن هيكلية جديدة للفكر الغربي<sup>2</sup>، لأن القطيعة بالنسبة له تجديد للعقل واكتسابه القدرة على الاختلاف، فالحظة الانتقالية في البنية الفكرية تتطلب راحة العقل من أجل القضاء على تجليات البنية على اختلافها فجوهر القطيعة في تفصلاتها الزمانية تعرف بالتحولات بين زمانين متغايرين، وبالضرورة انفصال وضعيتين يتسم بعدد من التغيرات المتباينة.

رسم فوكو قطيعتين في التراث الفكري، القطيعة الأولى فصلت العصر الكلاسيكي عن عصر النهضة، والقطيعة الأخرى فصلت العصر الحديث عن العصر الكلاسيكي، الأولى حصلت بداية القرن السابع عشر مع اللحظة الديكارتية، والثانية بداية القرن التاسع عشر عندما ظهرت العلوم الإنسانية<sup>3</sup>، أثناء القطيعة الأولى مع ظهور اللحظة الديكارتية، بدأ الفكر في التغير على خلاف ما كان سائداً قبلاً (عصر النهضة)، وأصبح التفكير أكثر عقلانية، كون هذه الأخيرة عدت مصدراً للمعرفة، فالمعرفة العقلية مع ديكارت أنشأت مع الحقيقة السابقة عليها، جاعلة من الرياضيات علماً ورمزاً للنظام وأداة للقياس والمقارنة ناهيك أنه لا يعطي أهمية لما هو خارج العقل مثلما فعل مع الخبل - الجنون - الذي مسحه من دائرة بحثه

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 175-176.

<sup>2</sup> - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، ص 194.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 180.

بمعنى آخر أنه استبعد العلوم الإنسانية كليا التي لم تدرس إلا مع بداية القرن الثامن، حيث كان ينظر للإنسان نظرة سطحية باهتة تحمل في ثناياها التهميش والإقصاء.<sup>1</sup>

القطعة الثانية بدايتها كانت حوالي سنة 1810م، بعد هذه السنة حدثت قطيعة لا تقل شأنًا عن سابقتها لتولي معرفة جديدة، وتعد هذه القطيعة هي الأهم في الحضارة الغربية، لما لها من أثر عميق في الثقافة الأوروبية، لأنها ساهمت في ولادة العلوم الإنسانية، كما جعلت هذه القطيعة تمايزا بين فترة وأخرى لما ولدت علوم جديدة، لم يسلم فوكو من النقد من قبل معاصريه سواء منهجيا أو معرفيا، رغم أنه ركز على الذات الفردية ومدى إنجازاتها المعرفية والعلمية، أي ركز اهتمامه على الجانب الموجب لا السالب كما هو في تاريخ الآخر-الجنون-.

يرى بعض معاصري فوكو من بينهم ريمون أرون الذي أجرى معه حوار بعد صدور كتابه الكلمات والأشياء، أن فوكو قد بالغ في حديثه عن القطيعة، لأنه لم يذكر حسب أرون نقاط التدرج التي تصل بين العصور المختلفة والمتغايرة، خاصة قطيعة العدمية، وقد رد عليه فوكو حول تساؤله عن تلك الانقطاعات، بأنه قد يكون انقطاعا من حيث الزمان غير أنه تواصل من حيث المكان، وخاطب فوكو أرون قائلا: «أرجوا أن تغفر لي هذا التبجح، إذا ما قلت لك بأنني أول من برهن على وجود ترابط ابستمولوجي بين مختلف المعارف وأنواعها والعلوم السائدة في فترة زمنية معطاة، وفي عصر معين»<sup>2</sup> القطيعة لا يمكن فصلها وإبعادها عن ما هو متداول معرفيا وتاريخيا، لكن هذا ما على الأركيولوجيا توضيحه وتبينه، وهذا ما أقره فوكو، من خلال مؤلفه أركيولوجيا المعرفة، لكن ما يصطلح عليه فوكو بالانفصال الذي يعتبر الأداة التي يتركز عليها التاريخ، فهو أدوات وموضوعه، وفي ذات الوقت له القدرة على تحليل المعارف وتمييزها عن غيرها من المقاربات التاريخية، لأن الأركيولوجيا تهتم بالمعرفة لا بالعلوم، كما أن تاريخ المعرفة يتأسس بمختلف أشكال المعرفة المزامنة له، بمعنى أدق أن المعرفة لا يؤرخ لها، الأركيولوجيا تفسح المجال أمام المعرفة<sup>3</sup>، لذا كيف تكونت المعرفة من منظور فوكو؟ وما شروط وجودها؟ وما النظم التي ساهمت في تشكل مختلف العلوم؟

### ثانيا: الأركيولوجيا ومستويات المعرفة لدى ميشال فوكو

نشر فوكو كتابه الكلمات والأشياء، بعنوانه الفرعي أركيولوجيا العلوم الإنسانية، محاولا من خلال مؤلفه تقصي الذات العارفة بمراحلها المختلفة، في مقابل الذات المهمشة والمستبعدة قبل فنائها

<sup>1</sup> - محمد علي الكبيسي، ميشال فوكو، دار الفرق، سوريا، 2008، ط2، ص3.

<sup>2</sup> - هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 12، قبرص، 1984، ص 32.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنياته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 185.

ما تطلب ظهور علوم ساهمت في إعادة الاعتبار للذات من شتى النواحي، كان ذلك منذ بداية القرن السادس عشر إلى غاية ظهور العلوم التي تهتم بالإنسان، انطلاقاً من هذا قسم فوكو المعرفة إلى حقب تاريخية ثلاث، أولها عصر النهضة تحكمه ابستمية التشابه، في حين ابستمية التمثل تحكم العصر الكلاسيكي، أما العصر الحديث أصبح الإنسان هو المحور المركزي للعقل الغربي مستعيداً حضوره بعد أن كان مغيباً إن لم نقل غائباً، لذا سنشرع في تحديد هذه الحقب المعرفية كما بينها فوكو في منجزه العلمي الكلمات والأشياء.

### 1-الإبستمية المعرفية لعصر النهضة:

شكل كتاب فوكو الكلمات والأشياء ثورة في الوسط الثقافي والمعرفي، لما قدمه من طرح لم يكن سائداً ومعروفاً قبلاً، نتيجة اعتماده على المنهج الأركيولوجي في دراسته الحقب المعرفية، وكل ما تحاول توضيحه الأركيولوجيا فيما يخص المعارف الخاصة بكل عصر، وهو ما يحدد شروط الإمكانية والأرضية الصلبة التي يقوم عليها النظام وقواعد البناء ومدى تناسقها، أي هناك ما ينقل إلينا المعرفة إبان تشكلها ويفرض على المعرفة ما يمكن أن تتطرق إليه بشكل محدد، وفي ذات الوقت يفرض على ذوات المعرفة طرائق دقيقة معرفياً مفاهيمياً.<sup>1</sup>

سابقاً كان يشار إلى الأشياء بالكلمات، لكن مع حلول القرن السادس عشر تغير الوضع ولم يدم طويلاً، إلى أن بدأ النظام المعرفي في تغير وأصبح يحكم عصر النهضة مقولة التشابه *Ressemblance* حيث تعتبر القاعدة الأساسية التي بني عليها عصر النهضة معالمه، لذا يقول فوكو: «لعب التشابه دور بناء في المعرفة الثقافية، لأنه ينظم لعبة الرموز وتسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية وفاد فن تمثيلها وتصورها»<sup>2</sup>، فالتشابه يمثل بشكل أو بآخر الدافع الأول الذي أنجز عليه التأويل *Analogique* لأن هذه العملية ساهمت في تنظيم لعبة الرموز التي من خلالها تم التعرف على الأشياء ظاهراً وباطناً ويسرت الاطلاع على تمثيلها.<sup>3</sup>

إن السمة التي طغت على هذا العصر، تعلقت بمعطيات محددة اهتمت أساساً بالكشف عن العناصر المتشابهة وتمييزها عن غيرها، وإحصاء مدى التشابه والتقارب فيما بينها (العناصر)، لأن الطبيعة في هذا العصر سيطر عليها التداخل والتشابك من الكلمات والعلامات، ما جعلها في مجملها

<sup>1</sup>-Frédéric Gros, Michel Foucault, que sais-je? Presse universitaire de France, édition delta, Paris, 1996, p 38.

<sup>2</sup>- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 39.

<sup>3</sup>- عمر مهيبيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 57.

نظاما معرفيا يميز هذا العصر يؤهلها (المعرفة)، لخلق نظام ينظم ويرتب الأشياء، بدءا من ما هو ظاهر الأمر الذي جعل من التشابه متعلقا بالكشف عن كل ما هو متشابه، لأنه يفي بدراسة المظاهر الشكلية بين الأنواع والأجناس، في حين شكلت الطبيعة بالنسبة لهذه الحقبة كتابا مفتوحا يُمكننا من قراءة العلامات بشكل مباشر، وهذا إذا دلّ على شيء إنما يدلّ على غزارة الحقل الدلالي لهذا النظام المعرفي.

طغى التشابه في هذا العصر لاتجاهه نحو الكشف عن مختلف المظاهر بين الأشياء، مهتما بالبحث عن العناصر المتشابهة، إن لم نقل المشتركة بين الأشياء وبين الكلمات في ذات الوقت، كما أنه أصبح لا يمكن فهمها إلا بارتباطها بالعلامة، ما يعني أنه للغة فعالية فيما تشير إليه العلامة، فللكلمة دلالة على الأشياء، لأنها تشير إلى المضمون المشخص في الوجود، أما المدلول ما هو إلا رابط بين العلامة والأشياء، ما يعني أن هذه المعرفة تعني التغيير، وهذا النمط من المعارف كان له حضور منذ الرواقيين، إلا أنه بعد القرن السادس عشر ارتبط بما هو قريب من الواقع أو بما هو أكثر واقعية، فاللغة ما هي إلا حالة من الحالات الخاصة بالتمثل (التشابه)، فالكلمات تتفصل عن الأشياء.

نجد الحقل المعرفي لعصر النهضة تميز بطابعه الدائري المنغلق، ما دفع بالمعرفة لأن تتخذ مكانا لها خاصة، أنها مستغرقة في هذه الحلقة، كونها تدور في نفس الفلك من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ومن الخالق إلى المخلوق، إذا لم يكن هنالك شيء سوى البحث عن التشابه، من خلال عملية الخلق والبحث والاهتمام بطبيعة التشابه، لذا يرى فوكو أنه من خلال الحفر الأركيولوجي كشف عن البنية التي يقوم عليها عصر النهضة، خاصة بإقراره أن اللغة تنتمي إلى ذات الفضاء الأركيولوجي الذي تنتمي إليه الأشياء الطبيعية، ما جعل من التأويل يتخذ نشاطا عقليا لا متناهي لتحديد أوجه التشابه والتماثل بين صيغ الوجود وصيغ التعبير عنه<sup>1</sup>.

بين فوكو، أن التشابه الذي ساهم في بناء المعرفة وتفسير النص، ناهيك عن تأويلها له أربعة أشكال تميزه: التوافق مثل النفس والجسد، المنافسة مثل الوجه والسماء، التماثل والقياس مثل النجوم والسماء والعشب والأرض والتعاطف أو التناظر الذي له إمكانية تغيير التشابهات الثلاثة الأولى، كما ارتبط التشابه بفك وتفكيك الرموز التي تحتوي التواقيع، لأن هذه الأخيرة تظهر العلاقة التي تربط بين الظاهر والباطن، في حين التشابه يدل على اللامرئي (الباطن) والأشياء إلى المرئي، وبناء على ذلك فإن

<sup>1</sup> - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ط1، ص 128.



ما تميزت به المعرفة في القرن السادس عشر، أنها تعرف الشيء نفسه إلا في نهايته<sup>1</sup>، لذلك نشير إلى تمفصلات المعرفة الخاصة بالتشابه على وجه التأكيد:

أ- **التوافق:** يرتبط التوافق في شكله التدريجي، بالمكان كونه مرتبط بنظام الوصل وبالضبط، لأنه ينتمي إلى الأشياء نفسها أقل مما ينتمي إلى العالم الذي توجد فيه هذه الأشياء، فالعالم هو التلازم العالمي الكلي للأشياء، ففي البحر أسماك بقدر ما على الأرض من حيوانات أو أغراض أنتجت الطبيعة أو الناس<sup>2</sup>، وهكذا يشكل العالم حلقات متسلسلة مع نفسه، من خلال تسلسل التشابه والمكان الذي يصنعه التلازم حيث يكون متساوي بشكل أفقي مع التشابه ويحاوره وفي ذات الوقت يماثل المقاربات بشكل حلقات متتابعة، فحين تنتهي حلقة تبدأ الأخرى، كما أن التوافق يعد شبه تجاوز الأماك، ما يسمح للتلازم بنسج نوع من التقارب بين الأشياء دون تمايز فتجد نفسها قد تجاوزت<sup>3</sup>.

ب- **المنافسة:** هي الأخرى نوع من التوافق، غير أنه تحرر من قانون المكان، لأنه يعمل ساكناً في المسافة وفي المنافسة نوع من الانعكاس ومن المرأة، بواسطتها تتبادل الأشياء المبعثرة في شتى أنحاء العالم، كما أن التنافس لا يترك الشكليات المنعكسين المتعارضين في حالة جمود الواحد مقابل الآخر<sup>4</sup>، أما الشكل الثالث تمثل في:

ج- **القياس أو التماثل:** يعد التماثل أو القياس مفهوم قديم ومألوف لدى اليونان وفكر القرون الوسطى، غير أن استخداماته أصبحت مختلفة عن ما كان سائداً، وهذا التماثل يتركب من التوافق والتنافس لأنه يؤمن المجابهة الرائعة للمتشابهات عبر الحيز، ولكنه يتحدث شأنه شأن التوافق عن الضوابط والروابط والصلات<sup>5</sup>، لكن المتشابهات التي يتطرق إليها ويعالجها ليست تلك التشابهات الكثيفة والمرئية للأشياء ذاتها، لأن هذه التشابهات أمهر لتلك العلاقات لامتلاكها القدرة على الانطلاق من نقطة واحدة، على أن يمد عدداً غير متناه من القربان<sup>6</sup>.

د- **التعاطف:** أما التعاطف فليس له طريق معين مسبقاً، ولا يمكن تكهن أي مسافة مفترضة غير أنه يقوم بوظيفته بكل حرية تامة في أعماق العالم، كما يمكن أن ينشأ على عكس اتصال واحد، كونه

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنياته وعلاقاته لدى ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 157.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 40.

<sup>3</sup> - فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص 86.

<sup>4</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 41.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 42.

<sup>6</sup> - فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص 83.

يقوم على مبدأ الحركية لإثارته للأشياء في العالم، مما يتسبب في تقارب أبعادها كأنه يجذب الأشياء الثقيلة نحو الأرض، وأن يدفع بالجذور نحو الماء...الخ<sup>1</sup>، فمعرفة عصر النهضة تقوم على مزيج من المعارف المختلفة عقلية كانت، أو عبارة عن أوهام مستمدة من المعتقدات القديمة التي سادت في العصور السابقة ما جعل البنية المعرفية لهذا العصر تعتريها الليونة وغير صلبة، أي هشة يلتقي فيها الآتي مع القديم والمستقبل، فهنا بالضبط يسيطر التأويل لفك تلك العلامات أو الرموز التي تشير إلى الأشياء، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بالعودة إلى الكلمات والعلامات، لأنها ترتبط منذ الأزل بالأشياء. عالم التشابه بالضرورة عالم مطبوع بعلامة محددة، وبالضرورة هناك علاقة ضرورية وطبيعية تجمع الكلمات والأشياء، لأن اللغة جزء لا يتجزأ من المتشابهات، الأمر الذي استدعى دراستها كشيء من الطبيعة، لذلك ليس من الغريب أن تقتصر المعرفة على مهمة الشرح والتأويل، كل ما هو مكتوب الأمر الذي ساعد على ظهور التأويل الذي يبحث في المعنى وعن قانون الإثارة واكتشاف المتشابهات<sup>2</sup> ما أدى بفوكو إلى جعل هذه الحقبة المعرفية تمهيدا لظهور حقبة موالية لها، وهي إبستيمي العصر الكلاسيكي.

## 2-الإبستيمي الفوكوي للعصر الكلاسيكي:

عرف العصر الكلاسيكي بالتغير والاختلاف، فهو عصر التمثل، بحيث تغير النظام المعرفي فلم يعد التشابه مادة للمعرفة، لأنه طرأ تحول جذري على مختلف تطوراتها، ففي السابق كان يحكم المعرفة مقولة التشابه التي تعد المحور المركز عليها، في حين أصبح القرن السادس إبستيمي خاص تميزه تمثلت في التمثل والتصوير، فلم يعد التشابه المحور الأساسي للمعرفة، لأنه وجد نفسه محل نقد وتحليل ضمن مقولة عامة لهذا النسق المعرفي هي النظام، فلم تعد الكلمات تمثل الأشياء، ما يعني غياب نوع من الغور بين الدال والمدلول في الفكر الكلاسيكي الذي سيشكل سمته المتميزة للفكر الغربي ما يؤدي بنظرية العلامات، لأن تكون جزءا من علم عام للنظام الذي ينقسم إلى جزأين رئيسيين هما علم عام للنظام الحسابي علم توليدي (تجريبي).<sup>3</sup>

أصبحت المعرفة في عصر التنوير يعتريها شكل جديد لا وجود لما يربط الرمز بالدلالة أو الكتابة بالأشياء واللغة، فقدت وجودها في هذا العصر واكتسبتها الرتابة والسكينة، لم تعد الكلمات ذات دلالة

<sup>1</sup> ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 44.

<sup>2</sup> فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص - ص 83-84.

<sup>3</sup> محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2014، ط1، ص

على الوجود، أما الأشياء ظلت في هوياتها راسخة وساخرة من الكلمات الضالة إليها، ما يعني أن العلامات لم تعد جزءا من الأشياء، بل مجرد كيفيات للتمثل، في حين اللغة ما هي إلا وسيلة للتحليل والتمييز، أي تحليل وجود الأشياء كونها مدركة ومتمثلة، في حين لغة العلم لغة متقدمة، مهمتها الأساسية تسمية الأشياء بكل دقة.<sup>1</sup>

التزمت اللغة في هذه الحقبة بالتعبير عن الفكر ولا وجود لها خارجه، بمعنى حصرت مهمتها في تمثيل الفكر وفككت صلتها بالعالم الخارجي (الأشياء)، فلم تعد تربطها به أية علامة بالوجود الخارجي غير أنها لم تعد عاجزة تماما، لأنها اكتسبت إمكانيات جديدة خاصة بها،<sup>2</sup> ما يشير إلى أنها باتت بعيدة عن العالم الخارجي، وفي ذات الوقت أصبحت أداة للمقارنة والتركيب بين الأشياء، مستندة إلى جدول متكامل من التباين والتمايز<sup>3</sup>، حيث اتصفت هذه الحقبة بالباروكية، لأن المعرفة وأشكالها أخذت منحني آخر، فلم يعد هناك أثر للتشابه ومادة الفكر تغيرت والتشابه وعناصره اضمحل، وأصبح في طريقه نحو الانغلاق، لأنه بني بالوهم والخداع البصري وأوهام واهية.

باتت أشكال التشابه في طي النسيان، وكل المعارف التي ارتبطت به ما هي إلا أحلام يقظة لم تدركها العقلانية بعد، فلا بد إذن من تجاوز ذلك لنفكر على نحو مغاير للوصول إلى الحقيقة، وانطلاقا من هذا شكلت قطيعة بين العصرين (النهضة، الكلاسيكي)، بدءا من إفلات دونكيشوت من العالم الوهمي الزائف إلى عالم الكتب، مفضلا المرئي والمقروء والأشياء على الألفاظ.

نجد كلا من بيكون *Bacon* (1561-1626م) وديكارت قد نقدا النظام الابستيمي لعصر النهضة (التشابه)، فنقدتهما يرفض قطعاً مختلف أشكال الوهم والالتباس، لأنها تعتبر من الأصنام التي تدعو الضرورة لاختزالهما وتجاوزهما، من أجل تأسيس معرفة ذات أسس علمية بحتة، لأن العقل بطبعه محمول لأن يفترض في الأشياء نظاما وتشابها أكثر مما هي عملية، غير أن الطبيعة تملأها الاستثناءات في حين العقل يطغى عليه الانسجام والاتفاق في كل مكان<sup>4</sup>، أما النقد الديكارتي أخذ منحى آخر لم يكن تجريبي بقدر ما كان عقليا، مستبعدا لكل ما يتعلق بالتشابه في صلتها بالمعرفة، كما وجب

<sup>1</sup> - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 148.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 62.

<sup>3</sup> - فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص 84.

<sup>4</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 65.

تحليله بمقولات التطابق والاختلاف والقياس والنظام، ورفض النسق الشمولي لأجل نظام جديد يحكمه التحليل والقياس وفق مقولة جديدة هي المقارنة.<sup>1</sup>

اقتترنت إبستيمية العصر الكلاسيكي بالرياضيات، ليصبح التحليل هو النظام العام الذي تقوم عليه فالكلم والكيف تحت لواء نظام فكري ثابت وصارم، ما يجعل من عناصر المجموعة الواحدة محددة مع غيرها من المجموعات الأخرى، مع إمكانية ضبطها في مختلف علاقاتها، غير أن فوكو يرفض قطعياً لأن يكون للديكارتية دوراً في بناء المعرفة الخاصة لهذا العصر، فهي مجرد انعكاس له، والنموذج السائد هو التحليل، وإنما الحقيقة هي نتاج لإحصاء العناصر المكونة لمنظومة ما، وصياغتها صياغة عقلية إذا تم الانتقال من الصورة إلى التصور، أي نمثل الفكرة في الذهن.<sup>2</sup>

إذا كانت اللحظة الديكارتية تمثل الحلقة الفاصلة بين العقل والجنون، غير أنه لا يمكن إنكار دورها في تأسيس المعارف في العصر الكلاسيكي، خاصة بعد اعتمادها على الرياضيات والقياس، ناهيك التحليل والمقارنة التي تلعب هي الأخرى دوراً مهماً في معرفة العالم، لأنها تعد المحور الرئيسي الذي يقوم عليه النظام.

يرجع تحليل المعارف إلى دلالات ورموز متمثلة، لأن اللغة ينحصر دورها في التواصل والربط بين التمثيل والتفكير، كما أن الرمز يأخذ دلالات غير ثابتة يجعل منه متغير من فترة لأخرى، ما يعني أنه لم يعد له الإثارة ذاتها أو الشيء ذاته، ما يوحي إلى شكل آخر من الإبستيمي ما يفرض إقصاء العديد من الاعتقادات القديمة، وضرورة تجاوزها للانتقال إلى مرحلة أخرى من النظام العلمي، الذي يفرض مقولة المقارنة لوجود الاختلاف، لأن التحليل يقوم بتنظيم المعارف التجريبية لارتباطها بالعلامات التي تظهر نقاط الاختلاف والتطابق في الكثير من الحالات، لتصبح الأشياء تتمايز عن بعضها البعض لتكون واضحة بذاتها لتكون اللغة قد اتصفت بالحياد وامتلكت صفة التحليل والتمييز، لأنها خرجت من التصور الكلاسيكي (الدلالة)، وأصبح الرمز والنظام هو سيد العصر.<sup>3</sup>

أصبح التحليل منهجاً على ضوئه يتم تنظيم المعارف التجريبية، بالاستناد إلى الاختلاف والتطابق اللذين تفرزهما العلامة، ما جعل المعرفة في العصر الكلاسيكي تهتم بصناعة لغة جديدة تشير إلى وجود تصور جديد، في هذا الشأن يقول فوكو: «لم يعد على المعرفة أن تخرج من رمز الكلمة القديمة في أماكن مجهولة حيث يمكنها الاختباء، وإنما عليها أن تصطنع لغة، وأن تكون هذه اللغة مصاغة

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص - ص 66-67.

<sup>2</sup> - عبد النور ابن داود، المدخل الفلسفي للحدائق تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص 375.

<sup>3</sup> - عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، دار المعارف، 1989، ط1، ص 135.

جيدا، أي تكون محللة ومركبة فتكون فعلا لغة حسابات»<sup>1</sup>، على هذا الأساس بقيت الرياضيات مقترنة بإبستمية العصر الكلاسيكي، ما أدى إلى ظهور علاقة جديدة تربط بين التمثل والتصنيف، ساهمت هي الأخرى بظهور ميادين تجريبية جديدة تمثلت في: النحو العام، تحليل الثروات والتاريخ الطبيعي.

ساهم التحليل في تطبيق الحسابات، وإقامة جداول لمتتاليات لوضع رموز متفق عليها (رموز اصطناعية)، وعمليات منطقية من أجل طرح رياضي يعتمد على إبستمية التمثل التي تستند على التحليل *Analyses* والتصنيف *Taxinomie* الذي ميز المعرفة باليقين، ما يعني كل من الرياضيات والتصنيف مرتبطين بالطبائع البسيطة التي تستند إلى الرياضيات لاتصافها بالشمولية كما يعتبر الجبر منهجا عاما، في حين تلك الطبائع المعقدة والمركبة المتمثلة في التمثلات التجريبية تقتضي إقامة علم قوانين لتصبح بسيطة، فالتصنيف محتوى في العلم العام، فالبديهيات ما هي إلا حالة خاصة للتمثل بصفة عامة، في حين علم الرياضيات ما هو إلا حالة ضرورية لعلم التصنيف.<sup>2</sup>

الترباط الذي يجمع الرياضيات والتصنيف، جعل من المعرفة تُعرف بطابعها الكلي، حيث جعلت من الرمز جملة من الطبائع المعقدة في الحقل المعرفي، في هذا العصر سيطر عليه علم الرياضة (الحساب)، التصنيف، التحليل والتكوين، فالأولى تعنى بقياس العالم، والتصنيف يعنى بتمثلات الكون بأكمله في شكله الترتيبي والنسقي في معنى أحادي، في حين التحليل والتكوين يهتم بإعادة هيكلة المظاهر وتكوينها انطلاقا من عناصر بسيطة، فالتصنيف والرياضيات والتكوين ثلاثتهم لا تدل على فضاءات منفصلة، بل على شبكة مترابطة تحدد شكل المعرفة.

التصنيف يسكن الرياضيات ويتميز عنها، لأن الرياضيات على نظام، أما التصنيف يهتم بالتطابقات والاختلاف والمفاصل، غير أن التكوين يفرض ويفترض مجموعة متعاقبة ويوزع العلامات في تماثل زمني كما لو كانت متتابعة زمنيا<sup>3</sup>، على هذه الشاكلة تكونت هذه الإبستمية هي الأخرى من ثلاثة علوم على النحو التالي: النحو العام، التاريخ الطبيعي، وتحليل الثروات، تركز هذه الأخيرة على حقيقة واحدة لا مناص منها هي اللغة التي تتحصر وظيفتها في التحليل وفق نظام تعاقبي، مشكلة تآلفا محللة بذلك الفكر، وهو ما يمكن أن نسميه بالنحو العام، الذي يهتم بدراسة مختلف الأنظمة اللفظية في علاقتها مع التزامنية التي يقع عليها عبئ تمثيلها.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 73.

<sup>2</sup> - روجي جارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1985، ط1، ص 38.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص - ص 81-88.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 89.

القواعد العامة تهتم بالخطاب الذي يشكل تماثلاً للعلامات الشفوية، لاهتمامها بالملفوظ المتزامن الأمر تجاوز الحقل اللغوي لأن تصبح اللغة حقلاً معرفياً، لارتباطها الوثيق بالتصور والتفكير، حيث تكشف العلاقة الرابطة بينهما، ما يجعل منها تلتقي بالمعرفة في المبدأ أي العمل، بحيث يفرز أحدهما الآخر ليحقق التكامل، غير أن هذا لا يعني أن اعتبار اللغة معرفة خالصة، في حين أن المعرفة كلغة يتم معالجة كل كلمة فيها فأن تعرف هو أن تتكلم، كما يجب وكما يقتضيه العقل، فالعلوم هي علوم بلا عناية، وبهذا لا بد من شرحها وتحليلها وفق النظام، فعلم النحو ليس غرضه فرض قواعد اللغة، بل إحالة تحليل الكلمات إلى تنظيم التمثل، ما جعل من طبيعة علم النحو طبيعة تحليلية.<sup>1</sup>

أصبح لعلم التاريخ الطبيعي لغة يقوم عليها، وكان ذلك في القرن السابع عشر، بعد أن أصبح النظام القديم للعلامة جزء لا يتجزأ من الأشياء، ما جعل من التاريخ الطبيعي يكتسب لغة قاعدتها الأساسية تقوم على أساس الاتصال لإعداد جدولته من الأنواع، الأجناس، والفصائل لارتباطه بمختلف العلوم التي تتصف بالكلية (الرياضيات، علم النحو)، حيث أدرجت الأشياء في جداول خاصة، بفرض العلاقات الرابطة بينها وبين كل ما هو مرئي في نظر فوكو، ما دفعه إلى إقصاء الأخبار الصوتية (المسموعة) والمرئية، مكتفياً بالنظرة (الرؤية)، حيث جعل من مجالات هذا العلم البحث في الكائنات الحية وقدرتها في التمثل ضمن نسق من الأسماء، بمعنى آخر دراسة خصائص هذه الكائنات دون التعرض لخصائص الحياة.

علوم العصر الكلاسيكي تجمعها الوحدة والثبات، لأنها لا تخضع للتغير الزمني، فمعارفه تؤسس على تصورات عقلية ومعرفة الحقيقة وحدها القادرة على تمثيلها بشكل لائق، وهو حال التاريخ الطبيعي الذي أقام جداول تصنيفية للكائنات الحية من خلال تراتبها الظاهري (الخارجي)، بهدف رؤية الحيوانات والنباتات من خلال الخطاب الدال عليها.<sup>2</sup> الطبيعة لا تفهم إلا من خلال المسميات، غير أنه ما يعاب في علوم العصر الكلاسيكي، أنه لم يعطى أهمية لمعنى الحياة وخطاباتها، بل حصر الأمر في الكائنات الحية ذلك لطغيان الغموض عليها، خاصة كلما يتم رسم حدودها، لذا لا بد من الفصل بين التاريخ الطبيعي وتلك المفاهيم الغامضة غير الواضحة والمعقدة، فهذا العصر يخلو كلياً من الطابع البيولوجي بعد أن ارتبط بالجدولة.

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 9.

<sup>2</sup> - عمر مهيب، إشكالية التواصل في الفلسفة المعاصرة، دار العربية للعلوم، بيروت، 2005، ط1، ص 148.

لا يمكن الحديث عن الطابع النقدي والاقتصادي لارتباطه بالجانب المعرفي، كما أن الاقتصاد في هذه الفترة لم يعرف الإنتاج، غير أنه ظهرت مفاهيم جديدة مثل القيمة، الثمن والتجارة، وهذه المفاهيم لم تساهم في بناء الاقتصاد، فالنقود وسيلة للتمثل وتحليل الثروات وجعل الثروات، ولوجود ثروة لا بد من خلق نوع من المبادلات من شأنها أن تساهم في رفع القيمة، أي في غياب التبادل لا معنى لوجود الثروات، فالثروة تشير إلى قيمة الأشياء لكونها متأصلة فيه قبل تصنيفه في حقل الثروة، كما أن ربط الشيء بالقيمة ذات الأمر بالنسبة للصوت وارتباطه بالشيء، إضافة أن علم الثروات (الاقتصاد) لم يعرف نفس المنعطقات التي عرفها التاريخ الطبيعي، لأن الاقتصاد ارتبط بالممارسة.<sup>1</sup>

### 3-الإبستيمي الحديث (إبستيمية التاريخ):

بعد أفول دائرة التشابه المنغلقة على ذاتها فسحا للمجال المتعلق بالتمثيلات التي شكلت على هيئة جداول غير أنها هي الأخرى لم تدم مطولا حتى ظهرت معرفة جديدة لم تكن معروفة قبلا، حيث اعتبرت النقطة المحورية التي أقيمت عليه إبستيمي عصر النهضة، فإن النظام هو الآخر أسس لنظام معرفي في العصر الكلاسيكي، لكن سرعان ما انسحب هذا النظام المعرفي ليشكل مفاجأة في الثقافة الغربية، لتظهر إلى الوجود معرفة جديدة لتقصي الواقع، إذ تعتبر انقلابا على ما كان في العصر الكلاسيكي، مشكلة قطيعة كبرى مع كل المعارف الناشئة في هذه الحقبة المعرفية، لأنها لم تتكون على أنقاض المعارف السابقة عنها، وتمثلت هذه العلوم في: فقه اللغة، البيولوجيا والاقتصاد السياسي، ما يعني أنه لكل عصر ما يميزه عن غيره وفق قواعد إبستيمية، ففي هذه الحقيقة لم تعد الأشياء توصف أو تدرك وتصنف، وأيضا الكائنات والثروات ومختلف الخطابات لم تعد موضوعات مركزية في إبستيمي العصر الحديث، لأنه بات يركز على مقولة التاريخ *Histoire*.

ساهمت هذه المقولة في تطور مختلف العلوم ومناهجها، ما دفع بفوكو إلى تخطي النظرة الكلاسيكية للأشياء، إذ ظهر نظام جديد يتحدد بمقولة التاريخ، يقول فوكو: «مع القرن التاسع عشر بسط التاريخ وبترج قوائمه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات العضوية، كذا على تحليل المجموعات اللسانية، وبذلك يكون التاريخ قد أفسح المجال أما التنظيمات المتشابهة، مثلما كان النظام قد فتح الباب أمام مصراعيه للتمثيلات، الفورة المتتالية»<sup>2</sup>، لم يقصد فوكو بالتاريخ ذلك المعنى المتداول، بل يعني به نمط من الشروط العلمية الثابتة التي يمكن من خلالها بناء معارف وعلوم مختلفة.

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 153.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 190

انطلاقاً من هذا العصر، سيطرت مقولة التاريخ لتتحدد وفقها المعارف، ما جعل منه متميزاً لابتعاده عن الوقائع والأحداث التاريخية واكتسابه الصلابة العلمية، لأن العلوم القديمة فندت الروح العلمية، حيث اهتمت جل المعارف بفهم الواقع وأبعاده في بنية مغايرة وتغيرت المفاهيم، ففي الاقتصاد السياسي حل مفهوم العمل والإنتاج محل التبادل لتعبير آدم سميث *A.Smith* (1723-1790م) عن الثروة لا بمظهرها الخارجي التمثلي، لأنها أصبحت تفسر بشيء آخر لا يمكن رده إلى التمثل يتجلى في العمل.

التنظيم البيولوجي في علم الأحياء، أصبح يشكل المبدأ الداخلي لتفسير الكائنات الحية إلى عضوية وغير عضوية، ما جعل من تمييز الكائن الطبيعي لم يعد يتحدد ببنيته استناداً إلى التمثلات التي تكونه، وانطلاقاً من قابليتها للوصف الخارجي، بل في ذلك الارتباط الداخلي للكائن النفسي، بمعنى بتلك العلاقة وذلك المبدأ التنظيمي في داخل الكائن نفسه، ما أدى إلى ضرورة الرجوع إلى القوانين البيولوجية البحتة خاصة مع ظهور مفهوم الحياة<sup>1</sup>، فالجدير بالاهتمام أن فوكو لم ينكر إطلاقاً أن تأسيس علم الاقتصاد يعود إلى آدم سميث، لجعله العمل مقياساً للثروة، فقيمة الأشياء ترتبط بمدى استخداماتها وحاجة البشر إليها، كما أن التبادل يدل على قيمة وأهمية العمل ومردوديته، أما المبادلات ترتبط بالحاجة والرغبة، أما العمل دائم الارتباط بالحساب والتقدم الصناعي، إضافة إلى تنظيم الأعمال وتقسيمها بكل دقة وكذا الاختصاصات وتراكم رأس المال<sup>2</sup>، لم يعد خاضع للمبادلات بل تتحكم فيه عوامل مختلفة.

تغيرت مفاهيم سميث مع ريكاردو الذي دفع بالاقتصاد نحو التطور والتقدم، مقرأ أن العمل ليس بالأمر الثابت، كونه خاضع للتغير والتذبذب، نفس الأمر يحصل للسلع، فالعمل يشير إلى قيمة السلع كونه نشاط إنتاجي، ما جعل من القيمة مرتبطة بالتبادل والعمل الجيد، لأن القيمة لها تأثير واسع على صورة الإنتاج، وهذه القيمة تتحدد بظروف الإنتاج، فندرة السلع تكون عامل حيوي ودافع نحو العمل يحصل ذلك بزيادة الاقتصاد ومواجهة الندرة، على هذا الشكل من النشاط الاقتصادي أصبح صلة وثيقة بالحياة البيولوجية للإنسان، لأنه يناضل من تحقيق قوته<sup>3</sup>.

الإنسان الوحيد يسعى نحو العمل بكل جد، ويعمل بكل جهد من أجل تحقيق متطلباته من أجل النجاة من الموت المحتوم (الفقر)، فالتطور الاقتصادي رهينة الإنتاج ووفرته، وندرة الإنتاج يعكر الاقتصاد ويذبذبه، وبالتالي يصبح الإنسان عاجزاً عن توفير متطلباته، ما يؤدي به نحو طريق العدمية

<sup>1</sup> فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص 91.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 195.

<sup>3</sup> عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، ص 265.



حيث يؤكد ماركس عجز الإنسان عن العمل يؤدي به إلى التناهي، كما أكد ريكاردو على طريقة ماركس أن السلعة نشاط إنساني، وبهذا وجدت الماركسية مكانا لها ضمن الإنتاج المعرفي الحديث ولم تحدث أي تصدع داخل هذا الحقل المعرفي، مؤكدة أن القرن التاسع عشر عصرها فهي كالمسكة التي تتوقف عن التنفس خارج الماء.<sup>1</sup>

ينكر فوكو أن الماركسية ليس لها أي صدى كبير على المستوى المعرفي، ما يشير إلى تقزيمه للماركسية وحقيقتها، لكن لأن ما أحدثه ماركس من ثورة في الجانب الاقتصادي لا يمكن إنكار أهميته في الدراسات الاقتصادية، أما البيولوجيا أدخلت في مستويات عدة لتنظيم الحياة ما جعلها تتجاوز الجانب التصنيفي<sup>2</sup>، حيث ميزت الكائنات العضوية من غيرها الأمر الذي جعل من الفيزيولوجيا علما، حيث صنفت الكائنات الحية ابتداء من وظيفتها الفيزيولوجية، لذا أصبح علم التشريح ذو شكلين، أولهما متعلق بالوظائف المتوفرة لدى الأجناس التي تربطها وظائف متشابهة في الحياة كالتنفس والهضم، أما الشكل الثاني متمثل في تكامل الأعضاء المتفاوتة، غير أن هذا التكامل قد يكون عند جنس معين، في حين يكون جنس مختلف على نفس الحال.<sup>3</sup>

باختلاف الأجناس قد تتغير الوظيفة، مع هذا الاختلاف ظهر علم البيولوجيا، أما الفيلولوجيا انغلقت على ذاته وفقدت شفافيته في مجال المعرفة، لأنه في القرن السابع عشر والثامن عشر مثل التسلسل المباشر والثقافي للتمثيلات، حيث كانت اللغة معرفة، والمعرفة دون أي شك خطابا بالنسبة لكل معرفة، وهذا ما أشار إليه علماء اللغة في ألمانيا خاصة بعد القرن التاسع عشر، لذا انغلقت اللغة على ذاتها محاولة تأسيس قواعد موضوعية خاصة بها محددة مواضيعها المعرفية مثل الكائنات الحية والثروات<sup>4</sup>، ما جعلها مقارنة لمختلف المناهج والدراسات المعرفية، محددة مواضيعها متخذة طابعا جديدا غير الذي كان معمولا لاتخاذها المناهج العلمية لتطبق عليها، لكن هذه المناهج العلمية اتسعت دائرتها لتشمل مواضيع الطبيعة والتاريخ، ما عمل على تنافي الإنسان وعدميته.

يبدو جليا أن فوكو يقسم الإبستيمي المعرفي إلى ثلاث حقبة تاريخية، من خلال منهجه الحفري الذي يظهر أثره في كتابه الكلمات والأشياء، من خلال الابستيميات المتباينة عن بعضها البعض بشكل جذري، فكل حقبة من هذه الحقبة لها نظامها المعرفي الذي يميزها، كمعارف مرتبطة بها، لكن ما هو

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 123.

<sup>2</sup> - عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 75.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 229.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 247.

مثير أن فوكو لا يفسر هذه الأنظمة المعرفية، خاصة أنها تقترب إلى الواقع من خلال ممارستها التأويل لفهم تلك الموضوعات.

فوكو لا يقدم أي تفسير منطقي لظهور الإبيستيمي وتغيره، بحيث يقدم تلك العلوم التي تعرضها مختلف الإبيستيميات بشكل عشوائي لا بشكل منتظم، وليس لظهور أفكار جديدة، بل حسب طرح فوكو خاضعة للوضع الثقافي في الساحة الأوروبية، حيث يظهر من خلال مقدمة كتابه الكلمات والأشياء أن فوكو يهتم بعرض التعاقب (الإبيستيمي)، ولم يقدم أي تعليل لذلك التعاقب، مستبعدا بقصد أو بغير قصد التفسير السببي لظهور واختفاء الإبيستيميات، ناهيك عن غياب الترابط المنطقي والجدلي لتشكيل أنساق من التحولات، تسمح بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى.<sup>1</sup>

قد اتضح أن القطيعة والانفصال السمة الطاغية على التصورات المعرفية، وما دام أن القطيعة هي التي تميزها، فإن المعارف متغيرة ومنفصلة عن بعضها البعض، ما يجعل من الأركيولوجيا تلتقي مع تيارات فلسفية معاصرة، تسعى إلى اختزال العقل البشري، ما يكشف عن عدم التجانس بين مختلف مسارات المعرفة والعقل ما يفقد الحقيقة قيمتها والوعي المعرفي، لأن هذه الانقطاعات لا تساهم في بناء الوعي، كما لا تسمح للفكر المعاصر بأن يكون قريب من الحقيقة أو حتى يقولها مقارنة بما مضى.

يطرح فوكو معارف لا تعبر عن الواقع، تستمد قيمتها من الموقع الذي تحتله داخل البنية المعرفية في عصر معين، فما يسعى إليه فوكو هو الكشف عن الشروط الداخلية للإمكان عن نظام داخلي مؤسس للمعرفة، ويتحقق ذلك في نظر فوكو من خلال رفض كل تاريخ خارجي متبنيا التحليل التزامني<sup>2</sup> ومن خلال هذا فالأركيولوجيا لم تقدم أي نظرية للمعرفة أو تهدف إلى أن تكون منهجا علميا، لأنها بعيدة كليا عن العلم ومناهجه، بل تهتم بفهم معاني الاختلاف والانفصال داخل الأنساق المعرفية، ليصل بها الأمر إلى بناء نسق معرفي بعيد عن الذات الإنسانية التي تسعى إلى بناء صرح إبستمولوجي.

بعد التحولات التي شهدتها مختلف الأنظمة المعرفية، أصبح التاريخ مقولة ميتافيزيقية عوض بها ميتافيزيقا النظام، ما دفع بالفلسفة لأن تصبح ضمن أفق السؤال التاريخي الذي يبحث في أرشيف الأصول والأشياء وتحولاتها، أي الميتافيزيقا أصبحت تمثل ذاكرة يتم عليها تعيين الأشياء ومختلف الوقائع، كاشفة عن مسالك تحركاتها.

<sup>1</sup> - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص 149.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص - ص 150-151.

نجد فوكو ربط بطريقة أو بأخرى بين الإيديولوجيا والنقدية الكانطية، كونهما يبحثان في علاقة التمثلات فيما بينها، بغض النظر عن أسسها وحدودها وأصلها<sup>1</sup>، فالإيديولوجيا تشمل كل حقول المعرفة، كون الإيديولوجيا ما هي إلا علم للأفكار والشكل العلمي والمعقول في ذات الوقت بل تعتبر الأساس الفلسفي الأوحده الذي يمكن تطبيقه على سائر العلوم، لتصبح تعبيراً عن آخر الفلسفات الكلاسيكية التي اهتمت بموضوع التمثل، وجعلت منه حقلاً يتطرق إليه خطايا وعلمياً كأنه ميتافيزيقا<sup>2</sup>.

الإيديولوجيا تتطرق لميادين التمثل وحدوده، مستخلصة كل النواميس المنظمة له خاصة ما تعلق بمختلف قواعد التركيب والتحليل التي تضبطها، لكن كانط لا يبتعد كثيراً عن هذا الطرح، مبرزاً العلاقة التي تربط هذه التمثلات، غير أنه لا يقدمها في صورة التمثل بقدر ما يبحث فيما يجعلها ممكنة، هذا ما يبدو واضحاً في عملية التحليل التي تعالجها الترنسندنتالية، واضحة الحدود الكلية والمهمة في عملية التمثل<sup>3</sup>، بمعنى أن كانط لا يشتغل على توضيح مختلف العلاقات التي تربط التمثلات على مستوى التمثل، بل يسعى إلى فهم الشروط الممكنة التي تسمح بظهورها في جملة من العلاقات، ما يشير إلى أن كانط تجاوز مقولة التمثل وما طرحه، مولياً أهمية بالغة في ما يقدمه التمثل.

التوجيه الذي أعطاه كانط للمسألة، ليست التمثلات هي التي تظهر بنفسها وتحلل وتتركب من تلقاء نفسها تبعاً لقوانين خاصة بها، بل أن الأحكام أو القضايا الاختيارية هي وحدها يمكنها الاعتماد على التمثيلات، وكل ربط آخر يتحلى بالشمولية بالضرورة يستند على القبلي السابق عن التجربة الذي يعد بمثابة شرط الإمكان، هذا لا ينفي إطلاقاً عدم الاستناد على عالم آخر غير عالم التجربة، بل الأمر متعلق بشروط تسمح بوجود كل تمثيل للعالم<sup>4</sup>.

تميزت الإيديولوجيا عن النقد الكانطي بتمييزها فكرياً، لتصبح الشكل النهائي الذي يمثل إبستمياً التمثل القريبة من نتايجها، لكن كانط بفلسفته النقدية يدشن البدايات الأولى للحدثات التي شكلت موضوعة العصر في الثقافات الغربية إبان القرن الثامن عشر، بخاصة بعد أن أصبح كل من الفكر والمعرفة بعيداً كلياً عن الحدث المعرفي، وفي ذات الوقت إخضاع هذا الحدث للنقد للوصول إلى أغراضه من أجل فهم قيمة الميتافيزيقا، ما يشير إلى أن الفلسفة النقدية قد طرحت البعد الميتافيزيقي، الذي سعت فلسفة القرن

<sup>1</sup> - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 133.

<sup>2</sup> - فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص - ص 95-96.

<sup>3</sup> - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 134.

<sup>4</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 208.

الثامن عشر عن طريق التركيز على تحليل التمثل، وفي سياق هذا الطرح النقدي دشنت إمكانيات ميتافيزيقية مغايرة فتحت الأفق أمام فلسفة الحياة، الإرادة والكلام، الأمر الذي دفع بظهور فلسفة التعالي.<sup>1</sup> أكدت الكانطية على فاعلية الذات العارفة وتجاوز المنظور الإستلابي للعقل، بواسطة إعادة تنشيط الإمكانيات النقدية وتقويتها، ما دفع بالإنسان إلى ترتيب الأشياء منذ لحظة وجوده، باعتباره مستقلاً ومتناهي، لكن العقل النقدي الكانطي يقع في مفارقة بعد أن اكتسبت الذات القدرة على المعرفة، في ذات الوقت أقصت كل مختلف عنها من محيط العقل، لكن فوكو من خلال حفرياتة درس مختلف نماذج العقلانية الغربية، مبرزاً أولية الانفصال لإعادة بناء العقل، معيدا تحليل الخطابات بأشكالها بعيد جذريا عن التأويل منطلقاً من رصد تحولاتها وعلاقاتها<sup>2</sup>، في ذات الوقت يؤكد فوكو أن كل العصور المعرفية لم تعطي أهمية للإنسان كذات، خاصة في العصر الكلاسيكي الذي اتسم بالمعرفة العقلانية بعيداً عن كل أوهام الطبيعة والطبيعة البشرية، لما يشير إلى ما تحمله من دلالات لكنها بعيدة عن فكرة الإنسان والعلوم المرتبطة به.

لا يمكن إنكار أن المعرفة وآلياتها لها ما يربطها بالطبيعة البشرية، وهذا ما كان عليه الحال في العصر الحديث، فكل العلوم الحديثة مرتبطة بالعلوم الإنسانية التي لم يكن لها حضوراً في العصر الكلاسيكي، لكن المثير للجدل أن هذه العلوم عملت على أفول نجم الإنسان كونه خاضع لها، خاصة ما هو متعلق بمواضيع الطبيعة والتاريخ، وهذا ما سنوضحه في نقد فوكو للعلوم الإنسانية وعدمية الإنسان.

### ثالثاً: عدمية الإنسان ونقد العلوم الإنسانية

بداية العصر الحديث أهتم بالإنسان، على الرغم من أنه لم يكن له وجود في العصور السابقة، لكن على خلاف ذلك مع العصر الحديث لارتباطه بعلوم، ما خوله لأن يكون موضوعاً للمعارف، حيث ظهر ما يطلق عليه العلوم الإنسانية، في هذا الشأن يقول فوكو: «أن تاريخ ميلاد الإنسان جد قريب: نهاية العصر الكلاسيكي وفجر العصر الحديث، لذلك كان من الضروري أن يُخصص له موقفاً خاصاً للعلوم الإنسانية ضمن تشكيلة البنية المعرفية الضمنية»<sup>3</sup>، هذا الميلاد الحديث للعلوم الإنسانية، مرتبط بقصور العصر الكلاسيكي من خلق مفاهيم جديدة مرتبطة بالتمثل، أي العلوم الإنسانية، لم تكن مرتبطة

<sup>1</sup> فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ص - ص 92-93.

<sup>2</sup> ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص - ص 182-383.

<sup>3</sup> ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 47.

بالعصر الكلاسيكي، بل قامت على أنقاضه، لأن أرضية هذا العصر بعيدة كلياً عن مفهوم الإنسان، فلم يكن للعلوم الإنسانية أي ظهور، بمعنى أن الإنسان ليس له أثر إلا مع العصر الحديث.

امتلك الإنسان قدرات تجعله متميزاً عن غيره من الكائنات الأخرى، لما له من قابلية على الإنتاج والإبداع، وتكوين شبكة من العلاقات لتحصله عن اللسان الذي ميزه عن غيره، ما أهله لرسم حدود معرفية على ضوئها تشكلت العلوم الإنسانية، لأن الإنسان له دور فعال في الحياة، من خلاله انفرد بعالمه الإنسان، من وجهة نظر العلوم الإنسانية ليس بالكائن المميز شكلياً بما هو مرتبط بالجانب الجسدي، فهو مستقل عن غيره، فهو كائن ينتمي للحياة له التمثلات التي يعيش بفضلها، ما جعله يمتلك القدرة على تمثل الحياة بالذات.<sup>1</sup>

أصبح للإنسان وظائف متباينة يؤثر في العالم الخارجي ويتأثر به، سواء كان على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، لكنه يسعى في غالب الأحيان إلى تحقيق الانسجام، وباعتبار أن فوكو من الفلاسفة النقيدين كيف نظر للإنسان، خاصة أن البنيوية كتيار فلسفي أقصت الذات الإنسانية؟ هل كان فوكو مقوضاً للعلوم الإنسانية وكل ما هو مرتبط بالنزعة الإنسانية؟

بين فوكو أن العلوم الإنسانية لم يكن لها أرضية إلا مع ظهور معالم الوجود للإنسان في العصر الحديث، غير أنه سرعان ما يندثر، لذا يقول فوكو: «إن الإنسان سوف يندثر مثل وجه من الرمل المرسوم على حد البحر»<sup>2</sup>، ينبئ فوكو بقرب نهاية الإنسان وعدميته، فهل يمكن اعتبار فوكو ضمن تيار فلسفة موت الإنسان؟

إن الحديث عن النزعة الإنسانية، لم يظهر إلا إبان العصر الحديث في الثقافة الأوروبية لاقتراحه بميلاد الإنسان، فالنزعة الإنسانية لم يصبح لها صدى حسب ما ورد في العديد من القواميس والمعاجم في سنة 1808، للإشارة إلى التربية من طرف الألمان، لتدل على نظام تعليمي تربيوي، الهدف منه تكوين الناشئة للإعلاء من مكانته وقيمه<sup>3</sup>، لكن بمرور الزمن اكتسبت معنى تاريخي بحت، بعد أن كانت تدل على كل الصفات الإنسانية، فأطلق على الفنانين والمفكرين لفظ الإنسانية *Les Humanistes*

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 289.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 313.

<sup>3</sup> - عبد الرزاق الداوي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجير، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص 189.

فضلا عن المعنى التاريخي الذي ارتبط بكل ما له علاقة بالفكر والثقافة بشكل عام الذي ارتبط بمجالات الفن والآداب والفلسفة، ليصبح له صدى واسع في كل ربوع العالم خاصة أوروبا.<sup>1</sup>

النزعة الإنسانية أو العلوم الإنسانية، في عمومها تهتم بكل ما من شأنه أن يجعل من الإنسان محور اهتمامه وتفكيره، كونه متميزا عن غيره من الكائنات، حيث أصبح لأول مرة في تاريخ الفكر البشري موضوعا وذاتا لكل تأملاته، لكنه لم يظهر على أنه موضوعا وذات لكل المعارف، لأن الممارسة العادية سمحت لمفكري القرن التاسع عشر لأن يحددوا هذا الوعي والتأمل، فهناك تصدع معرفي دفع به لتفسير معنى التعقل<sup>2</sup>، لا يمكن إنكار أن العلوم الإنسانية وجدت لها حضور ضمن المعارف السائدة التي عرفها العصر الحديث، لكن من العسير ضبط اهتمامها لتشعبها وتعدد دراساتها المتعددة الميادين، ما يفقدها الدقة والثبات.

الدافع لظهورها محاولة نفي كل ما من شأنه أن يهدم علوم العصر، في ظل هذه الظروف وجدت العلوم الإنسانية حيزا لها، ليس هنالك من شك أن ظهور العلوم الإنسانية كان نتيجة خلل معين أو مشكلة ما في الجانب العلمي، مما أدى إلى فرض معايير جديدة يقتضيها العصر التقني والمجتمع الصناعي تمارس على الأفراد، ليظهر للعيان في القرن التاسع عشر ولو بشكل بطيء علم النفس ليتكون كعلم.

كان للثورات الاجتماعية والتهديدات التي مورست، دورا في ظهور التفكير السوسيولوجي... فالظاهرة التي يصبح بموجبها الإنسان فردا أو الجماعة كموضوع علم، لا يجب اعتبارها أو معالجتها كظاهرة رأي، بل تعد حدث في نظام المعرفة، وهنا مصدر الثقل الايديولوجي للعلوم الإنسانية<sup>3</sup>، هذا التشابك الابدستيمي جعل من العلوم الإنسانية تفقد مكانتها، فتارة تقترب من العلوم الدقيقة وتارة تأخذ من التأويل كنموذج لها، كما أنها جعلت من الإنسان موضوعا لها فما يكسبها صفة العلمية هو اقترابها من علوم العصر الحديث.

بين الحفر الفوكوي، أن كل هذه العلوم ما هي إلا تشكلات خطابية لا يمكن أن تصبح يوما علوما، لذا فالعلوم الإنسانية علوم ضالة وخاطئة لا تكتسب صفة العلمية بشكل مطلق، لأن التشكيلات التي تحدد وضعيتها في العصر الحديث وإبستيمية تمنعها بأن تصبح علوما، فالإنسان حديث العهد

<sup>1</sup> - عبد الرزاق الداوي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجير، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص 189.

<sup>2</sup> - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية مشكلة البنية أو أضواء على البنية، ص 136.

<sup>3</sup> - Michel Foucault , les mots et les choses, Éditions Gallimard, Paris, p356.

لا يمكن اختزاله، فكان له حضوراً قوياً لعدة أسباب معرضة دون أن يكون موضوع للعلم<sup>1</sup>. يوضح فوكو بأن العلوم الإنسانية ليست بالعلوم الزائفة فقط، بل لا يمكن اعتبارها علوماً إطلاقاً، لأن الشكل الذي يؤدي بها نحو الاستيمية الحديث ليس بقدرته بأن يتصف بالدقة.

تدرس العلوم الإنسانية الإنسان، من ناحية أنه بعيد عن المعنى العلمي بل هو مرتبط بميدان العمل والإنتاج وما تعلق بالحياة، لكنه موضوع لما هو وضعي، وعلى هذا النحو تكونت جملة من العلوم الإنسانية: علم النفس وارتباطه بالعلوم الحية والعلوم الاجتماعية وعلاقتها بأنماط الإنتاج واللسانيات اللغوية وترابطها بالآداب، ناهيك أنه خص العلوم الإنسانية بمكانة جد هامة، حيث اعتبر التاريخ علم القرن الذي له ارتباط وثيق بالإنسان، بمعنى خصه بالطابع التاريخي، لذلك ظهرت التاريخية ومدرسة الحوليات، أولى أهمية لعلم النفس خاصة خطاب الوعي وتأسس هذا المنهج مع فرويد، كما لا يمكن تجاوز أهمية الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالتاريخية والثقافة الغربية عموماً التي تقيم علاقات مع مختلف المجتمعات.<sup>2</sup>

اللاوعي يعد نقطة محورية بين علم النفس وممارساته والأنثروبولوجيا ودراساتها، لأنهما تبحثان فيما خارج الذات الإنسانية لإقامة تشريح وضعي لما يقع في داخل الوعي وخارجه، ما يعني عدم الاهتمام بالإنسان وما يحيطه، لذلك يمكن تجاوزه، حيث يبين فوكو ذلك من خلال نقده للعلوم الإنسانية، فالإنسان قريب للاندثار والانصهار، فالإنسان ليس بالحدث رغم أنه أثبت حضوره ضمن العلوم الإنسانية، هذا الحضور ربما قريب الزوال والأقول، لوجوده ضمن نظام معرفي ينبئ باختفائه، لذا يقول فوكو: « إن أول ما يجب ملاحظته هو أن العلوم الإنسانية لم ترث حقلاً معيناً، مرسوم المعالم، ومن الممكن أن يكون قد طوق، في خطوته الكبرى إنما بقي بوراً يترتب عليها تطويره استناداً إلى مفاهيم علمية ومنهجيات وضعية، فالقرن الثامن عشر لم ينقل إليها تحت اسم الإنسان أو الطبيعة الإنسانية حيزاً محدداً من الخارج، لكنه بقي فارغاً وتكون مهمتها في الإحاطة به وتحليله».<sup>3</sup>

العلوم الإنسانية لم تهتم بكل ما يحيط بالإنسان، متجاهلة بعض الخصائص لأنه ليس بالحدث العظيم، فظهوره كان أركيولوجياً وهو مجرد مفهوم مؤقت الظهور، أو بالأحرى أنه مجرد قناع سقوطه

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 164.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 164.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 283.

قريب واستعماله مؤقت في الفترة التي احتاجه فيها ذلك النظام المعرفي وفترة تمزيق القناع حان وقتها<sup>1</sup> فالإنسان لم يكن له معنى في الدراسات المعرفية القديمة، بل تم تسليط الضوء فقط على الجانب الأخلاقي.

كان لعلوم الإنسانية دورا في إحياء الإنسان في الدراسات المعرفية، لكن ذلك لا يعني أن الإنسان خارج المعرفة، بل له مكانة خاصة في العالم ونظامه، غير أنه لم يتم التفكير فيه كإنسان ولم يكن له حضورا في مختلف العصور لتسليط الضوء على العالم الميتافيزيقي خاصة ما تعلق بالآلة، لكن حين أصبح الإنسان محط أنظار اعتبر ذاتا للبحث عن الحقيقة، فكان القرن التاسع عشر عصر الإنسان لأنه فيه ظهر واندثر، في نظر فوكو كل خطاب يقوم على ثنائية الوجود والتناهي يقتضي بالضرورة لأن ينتهي، فكان عليه أن يغير من مناهجه بما يتناسب مع خطاب آخر يمنع من اختفائه، لكن بمجرد أن يتخلّى عنه يفقد هويته.<sup>2</sup>

بين فوكو من خلال البحث في خطاب موت الإنسان، أن وجوده محدد بزمن معين مرهون بالجانب الوضعي الذي جرده من ذاته، حيث أصبح مجرد جسد فارغ متناهي من الداخل من الذاكرة العضوية، ومن الخارج من خلال علاقته بغيره<sup>3</sup>، ما يشير إلى أن الإنسان شُرِّح من قبل العلوم الوضعية وضحي به في سبيل تقدم المعارف التي لها أثر في الحياة، بمعنى المعارف المنتجة ليست من علوم الإنسانية التي لم تقدم أي سبيل للإنسان، حيث احتل موقعا غامضا لا هو كذات ولا هو كموضوع.

إن كل تغيير على مستوى الإنسان، مرتبط لا محالة بالنسق المعرفي، كما أن كل تغيير على هذا النسق المعرفي ما هو إلا تغيير حول الذات الإنسانية، ما يعني أن كل هذه التحولات ما هي إلا انعكاس لما يحيط بالإنسان، خاصة أنه يعايش الاغتراب الذاتي في ممارسته العمل، خاصة حين يكون المنتج أو الإنتاج بالأحرى مقارنة بالجهد المبذول، ما ينعكس سلبا على نفسية الفرد ليعيش مغتربا عن ذاته فابتعاد الإنسان عن الحياة، يعني أن يقترب من نهايته أي تم تجريده من كل مقومات العيش ليخرج من طابعه الإنساني نحو العدمية التي تشير للمفهوم النيتشوي إلى قلب لكل القيم.

<sup>1</sup> - عبد الرزاق الداوي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص 1967.

<sup>2</sup> - ريس زاوي، في فلسفة ميشال فوكو بين الإنسان والحيوان خيط رفيع، دار الصفحات، سورية، 2014، ط1، ص 95.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 103.



نجد فوكو لا يختلف كثيرا عن نيتشه، لأن الأول حدد العدمية من خلال موت الإنسان في خضم العلوم الإنسانية محلا كل الأحداث، لبزوغ عهد جديد للعدمية التي أضحت كحتمية لا مفر منها، وفوكو في هذا الشأن قريب لنيتشه<sup>1</sup>، ما يعني أن فوكو ربط موت الإنسان لدى نيتشه بداية لنهاية الإنسان، لكن ما يعاب على نيتشه أن العدمية عنده مجازية، أي عبارة عن نقد وإبداع لغوي مغيبا الرابط بين الإله والإنسان.<sup>2</sup>

أصبح فوكو ينتمي لفلسفة موت الإنسان، غير أنها في كل الحالات ما هي إلا تعبيراً عن انحطاط اللبنة الأولى للعلوم الإنسانية، حيث انتهى الإنسان على يد فلاسفة العدمية، ما يعني الوصول للمرحلة النهائية من التفكير الفلسفي، من غير المنطقي أن ينفصل التفكير عن ماهية الإنسان لأن التفكير ملازم للذات البشرية ولوجودها، غير أن فوكو في كل الأحوال لا يعني نهاية الإنسان بالمعنى الحرفي للكلمة، بقدر ما يعني نهاية الإنسانية وكل ما تعلق بها من حقوق الإنسان بالمفهوم العام لأنه فاقدها، هذا ما يظهر في العصور السابقة لتلك الممارسات التي طبقت على الإنسان بكل قسوة، لكن سرعان ما يفقد هويته ووجوده ليصبح مشتتا بين المعارف.<sup>3</sup>

إن الفكرة النازمة لكتابات فوكو الفلسفية في فترة الستينات، هي مواصلة مناهضة الأسس الأولى للنزعة الإنسانية التي كانت لها وجود قدام في الثقافات القديمة، أما الحديث عن الثقافة الجديدة يذكر فوكو أنها تحليلية وتتعارض مع الفكر الجدلي والنزعة الإنسانية فقد بدأت... مع نيتشه حين أعلن عن موت الآلة الذي لم يكن يعني بداية عهد جديد للإنسان، بل أفوله وتناهيته<sup>4</sup>، بهذا الشكل يتضح أن فوكو من ضمن الذين نادوا بموت الإنسان، وهو لا يختلف عن السابقين عليه، رغم أن لكل منهم ما يميزه فلسفياً لكن فوكو لا ينفي نقده الملائم للنزعة الإنسانية، لأن هذه الأخيرة ملازمة للفكر الجدلي، وهذا ما يوضحه من خلال تأويله، فلا يمكن أن يفصل الأول عن الثاني، لأنها فلسفة للممارسة البشرية للتاريخ وللاستيلاّب ما يعني أن النزعة الإنسانية تستدعي بدورها التاريخ، لكونه يعد بأن الكائن البشري سيحقق في المستقبل كليته وبطريقة أصيلة.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - رايس زواوي، في فلسفة ميشال فوكو بين الإنسان والحيوان خيط رفيع، ص-ص 122-123.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 124.

<sup>3</sup> - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية مشكلة البنية أو أضواء على البنية، ص 158.

<sup>4</sup> - عبد الرزاق الداوي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص 188.

<sup>5</sup> - رايس زواوي، في فلسفة ميشال فوكو بين الإنسان والحيوان خيط رفيع، ص 129.

يبدو أن فوكو على مسار تيار العدمية حقق ما كان يسعى إليه من هدم كلي لدعائم النزعة الإنسانية مستحدثاً الجدة في ذلك لتحقيق مبتغاه في مجال الأنساق المعرفية ماسحاً آثار الإنسان من طريقه وكل مظاهره وقدراته الإبداعية وهذا كله تحت شعار الدقة والصرامة العلمية، فنقد الإنسان مستأصلاً جذوره الثقافية والمعرفية من أجل إضفاء الطابع الظرفي على حدث ظهوره ونشأته، والإعلان في نهاية الأمر بأن ساعته اقتربت.<sup>1</sup>

نجد جيل دولوز على نفس موقف فوكو من موت الإنسان، مقراً أنه ليس له أي وجود ولن يوجد وليحقق ذلك لابد من أن ينسجم مع ما هو خارجي وهذا ما أكد عليه فوكو، من هنا فلا بد من تشابك قوي للإنسان مع قوى خارجية خاصة جداً<sup>2</sup>، فاختفاء الإنسان مقترن بالمعرفة، لا لشيء سوى أنها تجدد ذاتها بشكل دوري وفي صورة جديدة، ما يعني أنها تتخذ أشكالاً مختلفة، بهذا الشكل ستجهز عليه ويفقد ذاته لكونه قابل للتشريح من قبل الكثير من الفروع المعرفية والعلمية انطلاقاً من العلوم النفسية وما تقتضيه من تحليل نفسي وعلم الأحياء فهذه، العلوم هي التي تشترك في رفاته لأن كل فرع من هذه الفروع المعرفية يظن أنه يحمل الحقيقة في ذاته، من خلال هذا يتراجع الإنسان ويتنازل عن خطاب العلوم الإنسانية.

موت الإنسان بالنسبة لفوكو ليس موتاً بيولوجياً، بل هو موت في نسق معرفي، أي ولادته منذ الأزل لم تكن ولادة بيولوجية بما تعنيه الكلمة من معنى، بل ولادة ضمن حقل معرفي، بهذا الشكل يخفي الإنسان، لأنه حديث العهد عمره لا يتجاوز مئتي سنة، فلا ماضي له ولا تاريخ، فهو مجرد حدث معرفي مؤقت صنع ثقافة عصر معين كما تصدع مقولة الإنسان يعني بالضرورة تصدع العلوم الإنسانية، فمن خلالها تسقط قلاع الثقافة الغربية وتسقط معها العلوم الإنسانية<sup>3</sup>، خاصة أنه ليس لها مضمون معين لأنها لم تمتلك موضوع محدد فلم تهتم باللغة كخاصية إنسانية فقط.

رغم أن الإنسان هو الوحيد الذي يتميز باللغة، باعتباره الكائن الوحيد الناطق ما أكسب هذه العلوم الطابع الشكلي، لكن بعد أن أزيح الإنسان حاصرته اللغة من كل حذب وصوب، فالذات التي كانت قديماً محور الجدل الفلسفي، أصبحت اللغة الآن هي التي تكشف الحقيقة عنها، وإن ما يعطي الإمكانات القصوى للغة هو نهاية الإنسان القريبة، هذا الإنسان الذي استنفذ كل ما له من قدرة على الكلام أصبح

<sup>1</sup> - رابيس زواوي، في فلسفة ميشال فوكو بين الإنسان والحيوان خيط رفيع، ص-ص 128-129.

<sup>2</sup> - جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل إلى قراءة فوكو، ص-ص 137-138.

<sup>3</sup> - عبد الرزاق الداوي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص

اليوم أسير اللغة<sup>1</sup>، كما نجد فوكو يقر أن العلوم الإنسانية الراهنة ليس لها مكانة في الكشف عن اللامفكر فيه، لأن هذا الأخير موازي للإنسان على الصعيد الأركيولوجي، كما أن الإنسان ليس له أي حضور إبتسمي دون إزاحة الستار عن الفكر في ذات الوقت داخليا وخارجيا، فاللامفكر يحتوي الفكر بأسره ولكنه يقع في شراكة.<sup>2</sup>

الجدير بالذكر، أن فوكو سعى للتحرر عن البنيوية، خاصة فيما تعلق بتقويض الذات الإنسانية باعتماده على المنهج الأركيولوجي، محاولا فتح آفاق جديدة خاصة باستناده على الجينيولوجيا ما يبدو جليا في أبحاثه الأخيرة، من خلال اهتمامه بالجمال والسلطة والأخلاق، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن فوكو يعيد الاعتبار للذات البشرية، خاصة ما عرفته في الستينات من القرن الماضي.

انتقل فوكو من المذهب النقدي للعلوم الإنسانية إلى نظم السلطة، بمعنى الانتقال من مركزية الخطاب إلى الاهتمام بالممارسة الاجتماعية، مروراً بالتشكيلات الخطابية وبنياتها إلى التشكيلات غير الخطابية، هذه المسالك هي من توجت فوكو في أعماله الفكرية الأخيرة، حيث أعادت سؤال الذات إلى الواجهة بعد أن اختزلت في الستينات في خضم نقد العلوم الإنسانية، ناهيك عن حملة البنيوية ضدها.<sup>3</sup>

### III-الأركيولوجيا وأنماط تشكل الخطاب:

#### أولاً: مفهوم الخطاب ومستويات النقد اللغوي

يذكر أندري لالاند في موسوعته الفلسفية، أن الخطاب في جوهره عملية فكرية منتظمة، من خلال عمليات أولية جزئية ومتتابعة، بمعنى أن الخطاب مجرد حلقات متتالية تعبر عن الفكر ومراحل تطوره عن طريق كلمات أو عبارات متسلسلة<sup>4</sup>، لذا شكل الخطاب حلقة مهمة في فكر ميشال فوكو كمقاربة فلسفية تحليلية جعل منها أداة لتقصي جل الطروحات الفلسفية التي قدمها طيلة مساره الفكري، لكنه يعود إلى البدايات الأولى التي حلل بها مشكلاته الفلسفية وهي الخطاب وتشكلاته المعرفية واللغوية ومستوياتها.

<sup>1</sup> عبد الرزاق الداوي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، ص 168.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 270.

<sup>3</sup> محمد مزيان، علامات فلسفية دولوز، فوكو، هيدجر، آدم، مراکش، 2015، ط1، ص-ص 13-14.

<sup>4</sup> أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 287.

فصل الخطاب عن اللغة غير ممكن، لأنه في غالب الأحيان ينظر إلى العلاقة التي تجمعها علاقة تلازم، وهذا ما كان عليه التصور التقليدي الذي ينظر للخطاب أنه ما يظهر من الكلام، وجرى هذا التقليد منذ زمن سقراط وقبله، أي انحصر الخطاب في حدود اللفظ ومعناه وما يحمله من تصور، وكل خطاب غير واضح الدلالة زائف ووهم ويفقد معنى تصوراته، لذا لا بد من تحديد معاني الكلمات لتجاوز كل الأوهام؛ إذن مهمة الخطاب تظهر في الكلام والمعنى من زيف، لأن طبيعة الخطاب عقلية بدورها ما يعني أن الخطاب لا بد أن يكون ذو معنى.<sup>1</sup>

خص فوكو الخطاب بمكانة هامة في أعماله، إلا أنه لم يقدم مؤلف حول اللغة كما فعل في الخطاب، إلا أن ذلك لا يعني إقصاء اللغة في الطرح الفوكوي، بل كان لها حضوراً قوياً ضمن الخطاب ومختلف أعماله الأخرى، فاللغة وحدها في نظر فوكو تمثل نسق الوجود، بمعنى غياب اللغة لا يمكنني أن أقمص دوري ككائن متكلم، كما أنها هي الأخرى تفقد وجودها في غياب الخطاب ولو على نحو جزئي، فاللغة شرط الوجود<sup>2</sup>، أي أننا لا نكون إلا باللغة وأننا نتحدث من وسطها، فلا يمكن أن تكون اللغة هي المعبر الوحيد لوجود الإنسان، بمعنى المجال الوحيد الذي يكون به الإنسان.

بين فوكو أن اللغة مرت بمراحل مثلها مثل الابدستيبي المعرفي، حيث في عصر النهضة عرفت علاقات عدة لاعتمادها على المكتوب والمنطوق تربطها علاقات التماثل، حيث تجاوز هذا الأخير علاقة المعنى، كما أنه لا يوجد أي تناقض أو اختلاف بين العلامات وما يقابلها من كلمات، فما يربط هذه العلاقات هو اللغة لأنها تجمع بين الشيء والنص والتشابه<sup>3</sup>، يظهر أن اللغة ما هي إلا مجال من المجالات التي تخص تجربة المعرفة، لأنها يخضعان للشبكة ذاتها، لكن العصر الكلاسيكي الذي عرف بعصر النقد حل الخطاب محل اللغة، لكنها مستغرقة فيه غير مغيبة لكنها متميزة بذاتها لأنها لم تعد إلا بحقلها العام، وكما ذكرنا أن العصر الكلاسيكي عرف بالنقد، فإن اللغة هي الأخيرة مستمدة من هذه الممارسة مثلها مثل المعرفة التي خضعت للنقد الذي لم تكن خارجة عنه، لذا يشير فوكو إلى مستويات النقد.

أولها المستوى الفكري، حيث من العسير بناء صرح علمي أو فكري دون حضور النقد، أما المستوى الثاني ارتبط بالنحو، في هذا المستوى انصب النقد نحو فهم تلك القيم الممثلة لتركيب الجمل

<sup>1</sup> - محمد علي الكبيسي، ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سيران للنشر، تونس، 1993، ط1، ص07.

<sup>2</sup> - مصطفى العريضة، مدارات الذات والسلطة والتتوير، ص16.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، ص54.

وبنائها ما دام أن اللغة اهتمامها حصر في حقلها العام، لكن المستوى الثالث مرتبط بتحليل مختلف أنماط الخطاب والعبارات وكل ما له صلة بالبيان يسمى بالمستوى البياني، أما المستوى الرابع فهو التأويلي لأنه ارتبط بالتفسير.

إذا تطلب الأمر إعادة قراءة ما هو مطروح، ولا يجب الوقوف عند هذا الحد فقط، بل يجب مراعاة كل السبل التي عن طريقها نصل إلى الحقيقة، هكذا تحقق اللغة وظيفتها في البعد النقدي<sup>1</sup>، إذا انتقلنا إلى العصر الكلاسيكي نجد اللغة تجسدت على شكل خطاب جوهره يتصف بالكلية أو ما يطلق عليه بالشمولية، بمعنى أنه يربط بين جميع عناصره وأجزائه مثله مثل التمثل بهذا الشكل، فاللغة تحلل الفكر مؤسسة للنظام في حيز<sup>2</sup>.

اللغة بسيطة، لكن الخطاب يعد الموضوع المحوري للمعرفة في العصر الكلاسيكي متجاوزا اللغة والإنسان، حيث جعل من التمثل فلسفة مرتبطة بالفكر والنظام المعرفي، لكن حين يربط كل اسم بشيء ما فإنه يؤسس علما، في العصر الحديث أصبحت اللغة نظاما خاصا ضمن فقه اللغة، كما لا ينكر فوكو أن اللغة لها ارتباط بتجارب متعددة كالجنون، المرض، الموت، الأدب والإنسان، ما يعكس قدرتها على التجاوز والاختراق والهدم، ما يظهر طابعها الأنطولوجي<sup>3</sup>، يدل ذلك على إمكانية الأركيولوجيا الوقوف على تجارب عديدة في فلسفة ميشال فوكو لتقف على مناقشة الخطاب وتشكلاته، مبينة مكانة الخطاب في أعمال فوكو التي خصه بها في كتابه أركيولوجيا المعرفة 1969، ونظام الخطاب 1971 فما نهدف إليه من هذه الدراسة هو محاولتنا إبراز معنى الخطاب في فلسفة فوكو مفهوما ومنهجيا وممارسة وفهم علاقاته من منظور فوكو.

### ثانيا: الخطاب كممارسة

يظهر الخطاب في أعمال فوكو منذ أولى كتاباته، وكل تجاربه تعبر عن الخطاب وعالمه المعرفي، من خلال تحليله الأركيولوجي موضحا أوصافه وتشكلاته الخطابية ومنهج تحليلها متميزا عن غيره في تداوله لمعنى الخطاب، هذا ما بينه في الكلمات والأشياء موضحا منهجيته في فهم وتحليل الخطاب وشروطه، مشكلا بداية جديدة لمرحلة فلسفية، لذا ينتج الخطاب موضوعاته حاملا قواعد في ذاته تبين استعمالاته، خاصة أن الملفوظ المنطوق *Enoncé* هو الوحدة الأساسية للخطاب<sup>4</sup> تحت شعار

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 87.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 88.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 60.

<sup>4</sup> - محمد مزيان، علامات فلسفية دولوز، فوكو، هيدجر، ص-ص 21-22.

التحليل الخطابي، الذي يتخذ من الملفوظ وحدة أساسية متجاوزا الوصف اللساني، وفي ذات الوقت الكتابة وهذا إن دل فإنما يدل على أن فوكو سعى إلى فهم التشكلات الخطابية وطريقة عملها دون محاولة السير على الطريقة الكلاسيكية، مقدما طرحا خاصا به مفسرا اللغة والخطاب.

نجد الخطاب كممارسة ظاهرة من خلال تحليل اللغة وعلم الأحياء وغيرها من الصياغات الخطابية، إذ يشمل الخطاب كل منطوق له القدرة على تحديد شروط وجوده<sup>1</sup>، من خلال هذا يتضح أن الخطاب في مجمله عبارة عن تشكيلة من المنطوقات التي تعني الوحدة الأساسية للخطاب ونواته التي يتكون بها، لكن الخطاب لا يقف عند حدود المنطوق فقط، بل له مجاله وميدانه.

فرق فوكو بين مختلف الممارسات الخطابية، فمنها ما يهتم بالخطاب وكيفية تشكله وغيرها من الممارسات غير الخطابية، التي تجعل من اهتمامها الحياة ومجرباتها سواء ما هو مرتبط بالجانب الاقتصادي المادي أو الاجتماعي، ما جعل فوكو يختلف عن البنيوية في وصف الخطاب وممارساته مقررًا رجحان الخطاب نحو ما ينطوي عليه من ممارسة، لأن الخطاب وحده يؤسس لصلة بين مختلف الشبكات اللاخطابية وبين الشبكة الوظيفية للممارسات التي لا تقيد إلا إعادة إنتاجه<sup>2</sup>، ليتنازل فوكو عن مختلف الأنظمة المعرفية، مبينا أن الخطاب متميزا عن غيره من المفاهيم الفكرية والفلسفية، تظهر التشكلات الخطابية أركيولوجيا داخل الوسط الخطابي واللاخطابي، كونها ليست متعلقة بالخطاب فقط، لذا وجب التساؤل عن المعنى الأساسي الذي يقوم عليه الخطاب، فما الذي يقصده فوكو بالوحدات الخطابية أو المنطوق؟

### 1- المنطوق *Enoncé*:

يشكل المنطوق النواة التي يقوم عليها الخطاب وبها يتأسس، لأنه يعد المعطي الوحيد بعيدا عن ألعاب السلطة ومركباتها ولو بشكل نسبي، فالخطاب هو الميدان الوحيد الذي تجتمع به المنطوقات غير أنها مماثلة مع الجملة والكلمة والقضية، وفي ذات الوقت قد يختلف عنها، في هذا الصدد يقول فوكو: «لقد استعملت في العديد من المناسبات لفظ المنطوق للإشارة به إلى عدد من المنطوقات لتمييزه عن تلك المجموعات التي أسميها بالخطاب (مثلما يتميز الجزء عن الكل)، ويبدو المنطوق للوهلة

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، حفيات المعرفة، ص 76.

<sup>2</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص 324.

الأولى كعنصر بسيط أو جزء لا يتجزأ، قابل لأن يستقل لذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له، فالمنطوق هو أبسط جزء من الخطاب»<sup>1</sup>.

مثل المنطوق وحدة مركزية يتشكل على ضوئها كل خطاب، لأن هذه الوحدة بمثابة حيثيات التي تظهر الخطاب وتحولاته ومختلف تشكلاته، إذن العلاقة بين المنطوق والخطاب كعلاقة الجزء بالكل، لكن في بعض الحالات يتميز المنطوق عن الخطاب بإمكانيته على الاستقلال بذاته، ما يشير إلى أنه ليس ملازم للخطاب بشكل عفوي لارتباط الخطاب بالواقع، ما يعني أنه منفتح لا مغلق على ذاته، كما أن موضوعات الخطاب تمثل مفردات نوعية تميزه<sup>2</sup>، للخطاب موضوعاته كما للمنطوق حقوله المعرفية المختلفة لارتباطه بالنطق والكتابة، لأنه له دور الجملة في المعنى العام للنص، فهذا الأخير عبارة عن مجموع من الجمل أو القضايا المنطقية، أما الخطاب عبارة عن مجموعة من المنطوقات مكونة لجمل أو قد لا تكون، ما يعني أنه ليس بالضرورة أن يكون المنطوق جملة.

تحمل الجملة معاني ودلالات ظاهرية وباطنية، في حين نجد المنطوق يلامس الواقع، فلا تحتاج إلى جهد كبير حتى تخرج إلى الواقع، لأنه بمقدور أي فرد أن ينتج منطوقات تحمل دلالات ومعاني متعددة واضحة وبسيطة، أما الجملة اللغوية يسودها جدلا واسعا، قد يكون لها ما يقابلها وفي ذات الوقت ما يناقضها، فالقضية المنطقية لها ما يميزها من ناحية الكم والكيف، ومن حيث التركيب فإن كانت جزئية أو كلية، هذا من ناحية الكم وإن كانت سالبة، فإنها تشير إلى الكيف، غير أن التركيب نقصد به أنها عملية أو شرطية، وفي ذات الوقت لا بد من الفصل بين كل من المنطوق والقضية، لأن هذه الأخيرة مكونة من محمول وموضوع إشارة إلى القضية المنطقية، وفي نظر فوكو أنها غير صالحة لأن تكون منطوق لا لشيء، إلا أنها قد تتضمن منطوقين لا ينتميان إلى الحقل نفسه ولا يحملان قضية، لأن المعايير التي تسمح بتحديد هوية قضية ما وتميز عدد آخر من القضايا داخل وحدة ما أو إظهار اكتمالهما لا تصلح لوصف الوحدة المتميزة بالمنطوق.<sup>3</sup>

لا يمكن إنكار أن المنطوق له صلة باللغة، فهي البناء الوحيد الذي يقوم عليه المنطوق، لكن المنطوق ليس مساوي للغة وهي بدورها ليست إسقاطا له<sup>4</sup>، لذا بين فوكو أن المنطوقات ليس شرطا

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 76.

<sup>2</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، ص 327.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 77.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 92.

أن تمثل فعلا لغوي لكنها تختلف عن الخطاب<sup>1</sup>، ما يعني أن اللغة والمنطوق ليس على نفس المستوى من الوجود، لكن لا يمكن الفصل بينهما لتلازمهما، مادام أن المنطوق ليس لزاما لأن توجد اللغة لقابلية أن يحل محله علامات وإشارات، فلا وجود لإمكان أن توجد اللغة دون منطوق، لأنه يكتسب التغير والتجدد فاللغة نظام مفتوح في نظر فوكو، لذا يقول: «اللغة يقطنها دوما الآخر»<sup>2</sup>، كل من المنطوق واللغة نتاج الإنسان، غير أن المنطوق يجب فهمه في مضمونه المادي لا المعنوي، فلا يمكن البحث في ما وراءه. لذا يجب نقد الوظيفة التي تحدد وفق النظام الخارجي، ما يجعلنا قادرين على فهم التشكلات الخطابية من خلال فهم هذه المنطوقات وفق نمط معين، لأن اللغة لها مواضيعها الخطابية التي سيتفرق فيها المنطوق.

حين تقيم اللغة أبحاثها لا تكون إلا في ظل حضور المنطوق، لأنه يساهم في فهم الخطابات اللغوية من أقوال ونصوص لتكتسب خاصية على التأويل، لكنه في الكثير من الحالات ما يكون المنطوق ممثل في إشارة أو رمز ليقترن بالإشارة، يقول فوكو: «وظيفة المنطوق تنتمي في وجودها إلى أدلة (الإشارات) انطلاقا منها واعتمادا عليها: فمن طريق التحليل أو الحد إذا كان لها أدلة أو إشارات معنى أو ليس لها، والوقوف على تتاليها وترابطها ورصد مدلولها ونزع الفعل الذي تصوغه شفويا أو كتابيا»<sup>3</sup>.

المنطوق قد يكون في صورة دلالة في سياق لفظي أو مكتوب، أما الإشارة أو العلامة لا يمكنها أن تكون مساوية للمنطوق، لأن مجالها أوسع من المنطوق، فهي موازية للحياة الاجتماعية والطبيعية أيضا، ما يجعل من المنطوق عنصر جد هام في تكوين الجملة، لا يمكن اختزاله رغم أهميته، إلا أنه لا يمتلك الصيغة النحوية، لأنها من سمات الجملة ومركباتها لكنه ضمن المعنى العام للجملة، فالمنطوق ما هو إلا جزء من أجزاء الجملة المكونة لعناصرها، تتم فهمه من خلال مركباتها من اسم وفعل...خاضع للكتابة وأشكالها، لا المظاهر المحدثه لها أو التي تسببها وهو أبسط من الجملة في ذاتها.

يربط فوكو المنطوق بالقضية، حيث يرى أن القضايا داخل وحدة معينة تحدد على ضوئها القضية لتظهر تكاملها واستقلاليتها، لا يمكن أن تصف الوحدة المتميزة للمنطوق، مقدما في ذلك مثلا لا أحد يصغي ولا واحد يصغي، من الناحية المنطقية لا اختلاف فيهما، أما من ناحية المنطوق

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 83.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 104.

<sup>3</sup> - دريفوس ورايينوف، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ط 1، ص 45.



مختلفتين وفي ذات الوقت قد تكون منطقيا فاسدة (كاذبة)، لكنها من الناحية اللغوية ومن ناحية المنطوق فهي مجدية، فما يقصده فوكو من هذا المثال هو الصفة غير ثابتة للمنطوق، هذا ما قرب فوكو من النظريات اللسانية المعاصرة، خاصة نظرية أفعال الكلام التي تهتم باللسان، إذ يقر أن جل الأفعال اللسانية ليست في كل الأحوال متقاربة، لكن يعدل من رأيه ليبين أن المنطوقات لها قابلية تشكيل منطوق مركب، ففي الكثير من الأحيان يستلزم من المنطوق أن يشكل منطوق آخر، ما يطلق عليه فوكو بالمنطوق المركب لكن نظرية الأفعال الكلامية لها رأي مخالف لما قدمه فوكو.<sup>1</sup>

ما يعني أنه جعل من المنطوق والفعل الكلامي على نفس المستوى، فالعلاقة تلازميه، لكن سرعان ما تراجع فوكو عن طرحه، مبينا أنه لا يمكن النظر إلى المنطوق كفعل لساني، وأنه أخطأ في تقديره لكن يتفق فوكو وسيرل *Searle* (1932م)، على أن المعنى الحرفي يعطينا من البحث عن المعنى الخفي، إذ يكفي الباحث الأركيولوجي أن يحدد ملفوظ ما من خلال إعادة صياغ خاص بها قيل أن سيرل يهتم بالنحو الذي يفهم من خلاله المستمع فعلا خطابيا، لذا لا يجب الاكتفاء بتحديد الفعل الخطابي، فمن أجل فهمه من الضروري أن يسمعه المستمع، كما أن فوكو يفترض وجود نوع من الاتصال المباشر والقريب من هذا النمط.<sup>2</sup>

جعل فوكو للمنطوق دور جد فعال في العديد من الميادين سياسيا، اقتصاديا ومعرفيا، كما يمكن فهمه ضمن حقله العام ضمن المنطوقات، فالباحث الأركيولوجي يسعى إلى فهم الخطاب ومختلف مادياته وأنماطه، ليوضح شروطه التاريخية وعلاقتها بالخطاب، فالأركيولوجيا تبحث في التاريخ والأرشيف بدرجة أولى، متغاضيا عن الجانب اللغوي، لذا يركز فوكو على رصد مختلف الحقب التي يظهر فيها الخطاب وأنماط ظهوره في مراحل متعاقبة دون غيرها، متجاوزا تقنيات التأويل التي تزيل الستار عن المعنى الباطني للخطاب<sup>3</sup>، مختزلا دراسة المفاهيم وما تحمله من معاني، مؤكدا على الخطاب وأسباب ظهوره موضحا أهميته وضرورة تباين الأبنية المشكلة للخطاب التي تميزه وتكسبه خاصية التحليل والتفكيك.

يبدو ظاهرا أن فوكو جعل من الخطاب مرتبطا بالملفوظ ومختلف ممارساته، التي عن طريقها تتحدد شروطه وأسباب ظهوره عبر التاريخ ومسارته، لأن اللفظ ما هو إلا وحدة أساسية ومهمة يقوم عليها الخطاب، ولا يمكن تجاوزها أركيولوجيا محللة مختلف التحولات الخطابية مبرزة حركة الخطاب، انطلاقا

<sup>1</sup> - دريفوس ورايينوف، مسيرة فلسفية، ص 45.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 46.

<sup>3</sup> - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 110.

من بداياته التشكيلية الأولى وصولاً إلى المنطوق، رجوعاً مرة أخرى إلى التشكلات الخطابية التي تشير بدورها إلى ذلك النظام من المنطوقات، محاولة فهم مجموع المنطوقات على مستوى الخطاب.

تشير التشكيلة الخطابية إلى نظام معين من القواعد التي تضبط التشكلات الخطابية، التي هي الأخرى متكونة من منطوقات، في حين الخطاب متكون من منطوقات ذات طبيعة فردية، ما يجعل من المنطوق يتحدد وفق قواعد على نحوها يظهر الخطاب، أي أن هناك انجذاب بين الموضوعات وما يعبر عنها من مفاهيم وتصورات تعبر عنها تؤدي إلى ظهور منطوقات واختفاء أخرى، هذا كله لا يكون إلا بوجود تشكيلات خطابية، لذا ما الذي يعنيه فوكو بالتشكيلة الخطابية وما الذي يربطها بالملفوظ والخطاب؟

## 2- التشكيلة الخطابية *Formation discursive*:

المنطوقات تكون خطاباً لكنها تتمتع بالاستقلالية، ما يؤهلها لإقامة مجموع علاقات مختلفة ومتباينة فيما بينها مع عناصر متعددة، لكن ما يدفعنا إلى التساؤل هو طريقة تشكيل وبناء الخطاب من خلال تكون مجموعة من المنطوقات والتقاءها، ولتحقق ذلك لابد من رسم معالم هذه العناصر وتحديداتها حتى يمكن قيام خطاب معين، والذي نقصد به التشكيلة الخطابية التي تعد مجموعة من القواعد التي يقوم عليها النظام العام للمنطوقات، وفي معناها الدقيق مجموعة من المنطوقات المتناسقة والمرتبطة مع بعضها البعض على مستوى المنطوق.<sup>1</sup>

ما ينطبق على المنطوق بالضرورة، ينطبق على التشكيلة الخطابية التي تعبر عن منطوقات عامة تحكم مجموع الإنجازات اللفظية، وفي ذات الوقت تعبر عن ذلك المنحى العام من الأشياء، التي قبلت في المستوى النوعي للمنطوقات<sup>2</sup>، ما يجمع التشكيلة الخطابية والخطاب، أن لهما التكون ذاته، لأن المنطوق قاعدة أساسية لكل منهما، إلا أن ما يميز التشكيلة الخطابية أنها عبارة عن مجموع كلي للمنطوقات، كما أنها الخيط الناظم لكل منجز لفظي، غير أنها تحلل التشكيلة الخطابية عن طريق مجال المنطوق، وكل العوامل التاريخية التي من شأنها أن تشكل المنطوقات والمناهج التي تسمح بترتيبها<sup>3</sup> فالأركيولوجيا منهج يجمع كل من التشكيلة الخطابية والمنطوق، لأن الثاني ينتمي إلى الأول، ما يعني أن القواعد والمناهج والقوانين كلها تنطبق على كليهما، لكن الخطاب أكبر منهما معاً، لأنه جزء لا يتجزأ

<sup>1</sup> - الزواوي بغوره، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 102.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، حريات المعرفة، ص 107-108.

<sup>3</sup> - الزواوي بغوره، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص 84.

من التشكيلة الخطابية ليصل فوكو إلى الممارسة الخطابية المتعلقة أيضا بالمنطوق ووظيفته داخل التشكيلة الخطابية، محددا علاقاتها المختلفة لغوية واجتماعية.<sup>1</sup>

المنهج الأركيولوجي المنهج الوحيد القادر حسب فوكو على تحليل المنطوق والتشكيلة الخطابية فما ينطبق على التشكيلة الخطابية من قواعد وقوانين، بالضرورة يخضع المنطوق إلى نفس القوانين، لكن على الرغم من ذلك لا تركز التشكيلة الخطابية على الوصف في تحديد مواضيعها، بل على أنظمة التبعر وهنا نستطيع أن نقول أن هذه المنظومة ضمن حقل المنطوقات، لا شيء إلا أنها تقف على أشكال الانتظام بين الموضوعات وأنواع التعبير والتصورات والاختيارات الفكرية، لكن نستطيع القول أننا أمام تشكيلة خطابية.<sup>2</sup>

القواعد التي تتحدد على ضوءها التشكيلة الخطابية، يمكن اعتبارها شروط وجود الخطاب كما عند ظهور الموضوع في المكان، مثلما هو عليه الحال في الجنون الذي ناقش فيه فوكو مختلف أشكال ظهوره، أي تقصى هذه الموضوعات باختلافها، بغض النظر عن المجتمعات أو الحقب الزمنية أما قاعدة التراتب والتعيين نجد أثرها واضحا في مولد العيادة، مبينا مختلف مراتب الخطاب الطبي وما يميزه عن باقي الخطابات.

ظهور الخطاب في زمن تاريخي معين خاضع لقاعدة التمييز والفرز، غير أن فوكو وضح أن القاعدة الأساسية التي تتحكم في التشكيلات الخطابية هي قاعدة التبعر والتوزيع، لأن كل من الخطاب والتشكيلة الخطابية لا يختلف من ناحية الموضوع والمتعين والمرتب بل بالتبعر، فشرط وجود الخطاب والتشكيلة الخطابية هو التبعر<sup>3</sup>، لذا التبعر ما هو إلا تشابك المنطوقات واختلافها في المنطوقات، لكن ذلك مرتبط بطبيعة الخطاب الذي تحكمه الأركيولوجيا الذي يخضع للإثبات والتحول في تداخل لمنطوقات ما يجعلنا ننظر إليه كحدث لا يرتبط بالمواقف التي تعد سببا في حدوثها، لكن بمختلف المنطوقات التي تسبقه أو تلتحق به.<sup>4</sup>

فهم المنطوق والخطابات والتشكيلات الخطابية، لا يمكن خارج المنهج الأركيولوجي الذي يتخذ مهمة تحديد كل ما يربط هذه المفاهيم ودراسة مختلف علاقاتها فيما بينها، محددا عناصر الخطاب، غير متجاوزا ميدان الخطاب الذي يشمل كل منطوق، سواء مكتوب وملفوظ، بغض النظر عن توزيعها كأحداث

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص-ص 84-85.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، حريات المعرفة، ص 37.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، ص-ص 104-105.

<sup>4</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تظهر العقل الغريبي، 330.

على اختلاف مستوياتها، متميزة بكونها متناهية ومتحققة ومنتظمة، متخذة ثلاثة أشكال متمثلة في التالي والتعاقب والترتيب بين المجموعات المنطوقية كما نراه في المجموعات النحوية، الاقتصادية والبيولوجية أما أشكال التواجد هي التي تحدد شكل حضور المنطوقات ومختلف العلاقات فيما بينها، كما هو في تاريخ الجنون، لكن الذي يجب الإشارة إليه، أن طرق التدخل أو منهجية العمل المطبقة على المنطوقات ليست واحدة بالنسبة لجميع التشكلات الخطابية.<sup>1</sup>

السؤال الذي نطرحه، هل هناك فارق بين كل التشكيلة الخطابية والخطاب؟ معروف أن طرح فوكو يتسم بالغموض وعدم الثبات، فهو الذي وصفه معاصروه بالفيلسوف المتعدد الأوجه، فمن العسير أن نقول أن فوكو قام ببناء نظرية في الخطاب، لأنه لم يقدم لنا صورة خالية من اللبس حول ميادينه، لذا يمكن أن نقول الخطاب ما هو إلا جملة من المنطوقات على اختلافها، في حين التشكيلة الخطابية هي الخيط الناظم لمنظومة المنطوقات، وكل منها يخضع لقواعد معينة في سياق تاريخي ضمن منظومة من التكوين التي تقرر ما كان يجب أن يرتبط بعلاقة ما داخل ممارسة خطابية معينة.

للإشارة إلى موضوع ما، حيث هذه المنظومة تعمل على تحديد علاقة الخطاب وعناصره بالتشكيلة الخطابية بالواقع، ما يجعلها المنظومة تكمن في الخطاب ذاته، كما أن الممارسة الخطابية التي تبين الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد التي تتحكم في الذات عندما ترتبط بالخطاب، لذا تتحدد بقواعد موضوعية وتاريخية محددة في الزمان والمكان، كما أن تحديد الوظيفة المنطوقية أو الخطابية لا تحيل هذه الممارسة الخطابية إلى الذات ولا إلى العملية التعبيرية ولا إلى المقدرة الشخصية<sup>2</sup>، لكن باكتساب المنطوق صفة الوجود الثابت، ما جعل منه عنصرا مهما في التشكيلة الخطابية مماثلا للجملة في النص والحقل اللغوي، مشكلة نسق متجانس لذا ما الذي يحدد المنطوق ضمن الميدان الخطابى؟

مثل النص الفوكوي دراسة نقدية عقلية لفهم الثقافة الغربية، ولكي يتم تحديد المنطوق في الميدان الخطابى، من منظور فوكو لابد من فهم وتحديد وظيفته التي على متنها تحدد وجوده، لكن لا يتحقق ذلك إلا بالمنهج الأركيولوجي الذي يبحث في أرشيف الحضارة الغربية، لذا الوظيفة المنطقية لا يجب أن تنحصر في مستوى محدد، ما يعطي العناصر اللغوية الميزات التي يتصف بها المنطوق، حيث يوفر فيها الوجود المادي، لأن المنطوق تنطبق عليه هذه الخاصية، كما أن الممارسات الخطابية غير ثابتة

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، ص-ص 87-88.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص-ص 89-91.

متميزة بالانفصال والانقطاع، ما يجعل من الخطاب بعيد عن كل التأويلات، ما يلغي كل ما من شأنه أن يشوه الحقل المعرفي وذلك لوجود حدود للعقل، بهذا الشكل يتم استقراء الخطاب وفحص عمليات انتظامه<sup>1</sup> وبناء على ذلك، ما هي الآليات التي يمكن على ضوءها تحليل الخطاب من منظور فوكو؟

### ثالثاً: مبادئ تحليل الخطاب

يقر فوكو أن الخطاب لا ينفصل عن المنطوق، ما يجعل من الأركيولوجي قادراً على فهم الأفعال الخطابية محدداً وظيفتها، مستنداً إلى مبادئ التحليل الأركيولوجي للخطاب وفق الآليات التالية:

#### 1- الندرة *Rareté*:

لفهم الخطاب وتحليله، لابد أن يكون للمنطوق وجود فعلي يبين ميدان الخطاب، لأن الممارسات الخطابية لها حقلها ونظامها المحدد يمكن الأركيولوجي من أن يحللها، محدداً وظيفتها والحيز الذي تشغله، ولتفعيل ذلك لابد من حضور آليات محددة، منها الندرة التي من خلالها يمكن فهم المنطوق، لأن النص في غالبية يطغى عليه الامتلاء والكلية من جهة تألفه مع النصوص الأخرى، لا شيء سوى لأنه يتقاسم معهم صفة الكلية والوفرة، وفي ذات الوقت تلتقي معهم في نفس الدلالة معبرة عن الحقيقة، ما يجعل التحليلات تستنتق النصوص وتفككها، كاشفة عن ما هو خفي ليس من ما هو منطوق أو مكتوب<sup>2</sup>، لذلك يمتلك صاحب النص القدرة على فهم النص وتفكيكه، لأن ذاته تمتلك القدرة على الفهم والتأويل.

لم يتوقف الأمر لهذا الحد، بل وصل إلى موضوعات مختلفة تتطلب دلالات متعددة، لكنها تحمل المدلول ذاته، ما يحصر كل المعاني والدلالات في معنى واحد لأنه حامل للحقيقة، وهذا ما يطلق عليه فوكو بوفرة المدلول للدال الواحد<sup>3</sup>، الذي يشير إلى أن الخطاب يكتسب العديد من التأويلات والدلالات، وإن دلّ على شيء إنما يدل على الكثرة لكثافة الدال الذي يحمل المدلولات، لكن الأركيولوجيا تنفي كل إمكانية للتأويل، مركزة على مدى فاعلية الندرة، لأنها تهدف إلى التحكم في أسباب ظهور المدلول، فالتشكيلة الخطابية تحمل من التحليل الوسيلة الوحيدة الموجهة نحو الندرة لخلق قوانين خاصة ما يجعل من الندرة هي الأخرى موضوعاً منفرداً بالتشكلات الخطابية، لذا نجد فوكو جعل من الندرة أساساً لها.

<sup>1</sup> ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص-ص 339-340.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، حفرات المعرفة، ص 110.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 110.

تركز الندرة على مبدأ يطلق عليه مبدأ الكل لا يقال إطلاقاً مهما وصل المنطوق إلى الكثرة والامتلاء، لكنه له القدرة على التعبير عن مبدأ الكلية والوفرة، لأن اللغة ناقصة ولا تقي بالغرض لكثرة العناصر والتركيبات، فهذه الكثرة والوفرة تصيبها بالقصور لتستند على الندرة، باحثة عن كل ما هو ممكن أي أن القليل الذي قيل في فترة معينة، لذلك تظهر التشكيلات الخطابية كمبدأ أولي لتقطع تشابك الخطابات الداخلي ومبدأ الفراغ داخل حقل اللغة الخطابية في نفس الوقت<sup>1</sup>، ما يرغب فيه فوكو هو الحفاظ على الخطاب والمنطوق، وما يتميز به من خصوصية، لأن الندرة التي يقصدها فوكو هي الملفوظ الذي يكون فيه ميدان خطابي محدد في وقت معين، لكنه في فترة أخرى يفقد خصوصيته وتصير غير واضحة ومفهومة، وكل من يحاول الخوض فيها لفك شفراتها أو بالتلفظ، يتهم بأنه مجنون وأن منطوقه غير مفهوم، وإن دلّ ذلك على شيء إنما يدل على كثرة الملفوظات داخل ميدان الخطاب.

## 2- الخارجية *Escteriorité*:

يقصد فوكو الخارجية، معاينة المنطوقات من ناحية انتظامها السطحي، إذ ينظر للخطاب من ناحية انتظامه الخارجي الذي يفرض التحكم في المنطوقات في حالة تبعثرها وتداخلها المفاجئ، وجعلها كحدث ما يتطلب استكشاف الخارج أو ما يحيط بالمنطوقات، حيث تتوزع في هذا الخارج باعتبارها أحداث منطوقية ما يتطلب النظر إلى الأحداث الخطابية، أنها ميدان للممارسة قائم بذاته، لأن الأحداث الخطابية ليست ناتجة عن شيء<sup>2</sup>.

يتخطى فوكو الطرح التقليدي الذي اهتم بما هو داخلي فقط، للكشف عن ثنايا المنطوق وجوهره على اعتبار أن المظهر الخارجي لا يشكل السطح الخارجي والمادي الذي من خلاله يتم الكشف عليه وعلى مكون المنطوق، لكن فوكو يتخطى هذه النظرة الضيقة، حيث يرى أن المنطوق والرؤية يتحققان تاريخياً، لأن التشكيلات الخطابية التاريخية لها القدرة على أن تترى وتُرى، كما أن المنطوق والرؤية خاضعان لشروط خارجية لا داخلية، لأن الخارجي تتوزع فيه الأحداث المنطوقية، ما يستدعي النظر إلى المنطوقات كحدث خطابي غير ناتج عن شيء، بل كممارسة ميدانية قائمة بذاتها<sup>3</sup>.

تتجه الأركيولوجيا إلى فهم المنطوق في مظهره الخارجي بعد انتشار التبعثر الذي يخضع له المنطوق ويتكون داخله، ما يجعل من الأركيولوجيا تحلل المنطوق، انطلاقاً من جعله مجهولاً لا هوية له، حيث يتطلب الأمر جعل المنطوقات غير خاضعة للتحويلات، انطلاقاً من مبدأ الوعي

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 111.

<sup>2</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص ص 341-342.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص 341-342.

الزماني جاعلة منه النموذج الذي يتصف بالتعالى، لكن نجد البحث التاريخي يجعل من الخطاب متقارب مع الذات الواعية كانت فردية أو جماعية أو فاقدة الهوية، غير أنه يتم فهمها انطلاقاً من مبدأ القصد. نجد فوكو يؤكد في الكثير من الحالات، أن زمان الخطابات ليس انعكاساً لزمان الفكر<sup>1</sup>، فأغلب الخطابات لا تخضع لمبدأ الداخلية، كما لا يمكن أن نجعل من الخطاب متعلق بكل الحالات بالذات الفردية أو الجماعية، بل يجب أن ندرسه وكأنه لا هوية له، ما يجعله في صنف الخطابات المبنية للمجهول، ما جعل فوكو يعتبر الخطاب لا يعطي قيمة لمبدأ الوعي، لأن المنهج الأركيولوجي بعيد عن أدنى اعتبار لاسم المؤلف، ما يعني أنه يحق لأي كان الخوض في الكلام، لذا يقول فوكو: «أن كل ما يقال لا يقوله حيثما شاء، ولهذا فهو يقع تحت رحمة لعبة الخارجية»<sup>2</sup>، ما يقصده فوكو أن كل ما يساهم في خلق الخطاب والمنطوق يقع تحت آلية الخارجية.

### 3- مبدأ التراكمية *Accumulation*:

ما يميز ميدان الخطاب والتشكلات الخطابية، أنه لا يعير أية أهمية للنصوص الجامدة التي تحتوي على معنى ثابت في حقلها العام، ما يشير إلى أن الوصف الأركيولوجي يسعى إلى نزع كل الخطابات القديمة التي بقيت في أرشيف التاريخ، ما يتطلب كسر الرتابة والجمود الذي يكشف الخطاب من أجل إحيائه وبعث الحيوية، فما تهدف إليه الأركيولوجيا هو إعادة البعد الأنطولوجي للمنطوق، حيث يرى فوكو أن هناك نمط من الوجود الذي يميز العبارة<sup>3</sup>، لكن ذلك لا يعني تعقب المنطوقات عبر فترات زمنية متتالية ومتزامنة، كون المنطوق له أثره طيلة الزمن.

ينظر إلى المنطوق أنه استمراري، ما جعل من الأثر يستمر عبر الزمن، أي أنه لا يجب النظر إلى الفترة الزمنية التي تكون فيها المنطوق، كما بين فوكو أنه من المهم النظر إلى المنطوق في صورته الجمعية، لأنها خاضعة للاختلاف نتيجة اختلاف الميادين، لذا نجد فوكو يقدم مثالا يوضح أن المنطوقات الرياضية لا تتصف بالجمعية أو التجميعية، فالرياضيات الحديثة عباراتها لا تتراكم على غرار الهندسة التقليدية، كما أن الملاحظات الطبية اليوم لا تتطابق مع الملاحظات القديمة أو الحديثة السائدة في القرن الثامن عشر لا من ناحية التركيب، القوانين، ولا من ناحية التقنيات، يمتلك المنطوق القابلية على التغير والتحول، وبهذا تصبح الإمكانيات التي تنفرد بها الاستعادة لا معنى لها

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 113.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 114.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 116.

ضمن هذه التغيرات، لأن التشكيلات الخطابية تحتاج إلى التخلص من الصورة المتداولة<sup>1</sup>، فالأركيولوجيا تفوض البدايات الأولى لتشكيل الخطاب لاهتمامها بدراسة المنطوقات بأشكالها التراكمية وباختلاف ميادينها.

#### 4-القبلي التاريخي *Apriori Historique*:

يوضح فوكو أن الأركيولوجيا لا تعطي أية أهمية للأصول ولا تهتم بالبدايات الأولى وبالنشأة مركزة على التحليلات الخطابية على تنوعها واختلافها، حيث يعتبر القبلي التاريخي ضرورة قصوى للمنطوق، هذا ما أكد عليه فوكو من خلال منهجه الأركيولوجي الذي نقب وحفر من خلاله لفهم الظروف المناسبة لتحقيق خطاب ما في حقبة تاريخية ما، لكشف الخلفيات المتعلقة ببناء النسق المعرفي، على هذا النحو شكل القبلي التاريخي الذي قصد به فوكو الالتزام بالمنطوقات، كما أنه ليس شرطاً لأن تكون هذه المنطوقات تحتل الصدق في أحكامها، بل هو ضرورة لوجود المنطوق بقول فوكو: «إن القبلي ملزم لأن يصف العبارات في تبعثها وأن يرصدها في تداخلها»<sup>2</sup>.

القبلي التاريخي يجعل من العبارة خاضعة لنسقه العام، محددًا شروط انبثاق العبارة وشروط تواجدها مع مختلف العبارات الأخرى، كما يظهر الشكل النوعي لوجود تلك العبارات ومبادئها التي من خلالها يتم تحديد بقائها أو اختفائها، فالقبلي التاريخي يمثل مجمل الشروط التي من خلالها تظهر وتتشكل الخطابات ووحداتها المرتبطة بها أركيولوجيا، بعيدة عن كل ما هو منطقي أو معرفي.

#### رابعاً: الأسس النقدية للفلسفة الاجتماعية

عرف التفكير الفلسفي، بأنه انعكاساً للوجود الاجتماعي والواقع المعاش *Réalité vécu*، فالفلسفة كما بين ذلك هيجل ابنة زمانها، لذلك نجد الفيلسوف يحاكي الواقع اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، وكذلك تاريخياً واقتصادياً، وهذا ما نجده لدى رواد المدرسة الاجتماعية النقدية-مدرسة فرانك فورت النقدية-ملتزمين بقضايا مباشرة حاملين مشعل النقد الذي يجمعهم كمنظرين وفلاسفة اجتماعيين، حيث عمل كل من هوركهايمر *M.Horkheimer* (1895-1973م) وثيردور أدورنو *T.Adorno* (1903-1969م) وأيضاً ماركيز *H.Marcuse* (1898-1979م)، على بناء المعالم الأساسية لهذه النظرية النقدية التي مرت بثلاث مراحل أو محطات كبرى، أولها تلك التي عرفت جدلاً واسعاً من خلال ما أثارته حوارات بنيامين وأدورنو نهاية 1929، أما المرحلة الثانية سنة 1937، في هذه المرحلة تم التمييز بين الطرح

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، حفيات المعرفة، ص 116.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 118.



التقليدي والمعاصر أي النظرية التقليدية والنظرية النقدية، وهو عنوان كتاب لهوركهايمر، والفلسفة والنظرية النقدية لماركيوز، في حين المرحلة الثالثة شهدت حماس عارم متميزة بتعاون فكري جمع كل من هوركهايمر وأدورنو سواء بشكل فردي أو ثنائي.

المثير للاهتمام، أن هذين الأخيرين ساهما في تأسيس النواة الأولى لهذه النظرية، لكن لا يمكننا أن نستثني تلك الجهود التي قام بها باقي الفلاسفة الذين دفعوا بالنظرية النقدية للسير قديما نحو النقد الاجتماعي، خاصة فيما كانت تمر به ألمانيا في تلك الفترة من حساسية من أوضاع حساسة، فالأمر إذن تعلق بثلة من الفلاسفة أخذوا على عاتقهم نقد العالم المعاش، بمعنى جمعهم اهتمام واحد وحيد على اختلاف توجهاتهم الفلسفية، وهو الانطلاق من نقد المجتمع<sup>1</sup>، باعتبار النقد ملازم للتفكير الفلسفي منذ اليونان، فهل يمكن أن نقول أن النظرية النقدية ماهي إلا إعادة إحياء للتراث اليوناني؟ أم أن الممارسة النقدية مع ممثلي هذه النظرية النقدية المعاصرة لها ما يميزها عن غيرها؟

لا أحد ينكر أن الفلسفة الألمانية عرفت فلاسفة من أمثال كانط، نيتشه، هيجل، ماركس... الخ لهم أثر بالغ على المدرسة النقدية، لأن التفكير النقدي في مجمله محاكاة للماضي وإحياء للحاضر، أي نقد الحاضر دون جعل من تفكيرهم النقدي ذو توجه أيديولوجي أو سياسي، بمعنى أن النقد ما هو إلا وسيلة للمقاومة والبحث الدائم عن حرية الإنسان دون الوقوع في التهور الميتافيزيقي؛ لأن جل فلاسفة مدرسة فرانكفورت سعوا إلى التغيير الجذري من خلال ممارسة النقد، محاولين إبراز نوع جديد عرف بالنقد الاجتماعي -النظرية الاجتماعية-، الأمر الذي تطلب تعدد وتنوع الاهتمامات والاختصاصات العلمية من علم الاقتصاد، فلسفة، علم الاجتماع وفنون...، فكل نقد هو رؤية جديدة وقراءة مستحدثة للتراث الفلسفي كل هذه التخصصات العلمية جعلت من النظرية النقدية تتسم بالتنوع الثقافي نتيجة تعدد وتنوع الحقول المعرفية لكل روادها.

واجهت المدرسة النقدية أثناء ممارستها للنقد العديد من الصعوبات والمضايقات، خاصة في جانبها السياسي، حيث تولت النازية زمام الحكم وسيطرت على الأمور، فاضطر الكثير من رواد هذه المدرسة الهجرة من ألمانيا وجعل من أمريكا وفرنسا وجهة لهم، لكنه رغم ذلك واصلوا اهتماماتهم خاصة ما هو مرتبط بالنقد الاجتماعي -نقد المجتمع- أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، التي خلفت غياب الإنسانية وطغيان الوحشية والبربرية، ولا وجود للذات التي تقابل الآخر، لذا نجد هوركهايدر وأدورنو

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب،

أحدثوا مصالحة بين الستالينية والمحركة وهيروشيما، فالعبارة الطاغية في هذه الحقبة هي جدلية النفي لأنها الأكثر تعبيراً عن مدى انحطاط الذات وتقهقرها واعتبر الفن هو الخلاص<sup>1</sup>، وكذلك اليومي الذي كان ومازال محل النقد، لأنه عبارة عن إعادة هيكلة للمجتمع، لأن المثقف مندمج في الوسط الاجتماعي أي منه وإلى خارجا عنه، هذا ما نجد له خلفية فلسفية خاصة لدى الفلاسفة الريبين.

يستند فلاسفة النظرية النقدية على هذه الخلفية، جعلهم يضعون الحياة الاجتماعية موضع مسألة نقدية، خاصة من خلال جعل المقدمات التجريبية موضع نقد، مولين أهمية بالغة للبحوث الإنسانية والاجتماعية على الخصوص، كما أن فترة تأسيس المعهد عرفت ألمانيا كما بينا سابقا (اضطرابات سياسية) تحولات اجتماعية ووضع الاقتصادي متذبذب بعد ضعف الرأسمالية وصعود الاشتراكية، أما فكريا صعود حلقة فينا -التفكير العلمي المنطقي- وظهور الفلسفات الذرائعية، والمثير للجدل تميز "النظرية النقدية" عن الطرح الكلاسيكي للنظرية، لأن التسمية المعاصرة تعلق بالمشكلات الاجتماعية المطروحة والمنعكسة للبنية الاجتماعية بصفة عامة<sup>2</sup>، ما يشير إلى سلسلة متناسقة هي النقد - النظرية - والممارسة، ما أدى بالنقد إلى التعددية مرتبطا بالواقع وتشخيصه، بمعنى أنه اتصف بالشمولية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على دور النقد ومكانة الناقد الذي اهتم بالحاضر وبالثقافة عموما، ليمتلك الإنسان نظرة نقدية تحررية، متجاوزا التفكير السطحي والسادج، ورفض أشكال الخضوع والهيمنة بالكشف عن اليومي والحياة الاجتماعية وأوجه التسلط، من خلال نقد الواقع وتغييره، هذا ما أقره ماركس في بيانه الشيوعي سنة 1844 عن الحاجة الماسة إلى نقد جذري لكل ما هو موجود.

أطلق ماركس العنان لنقد كل ما هو اجتماعي، ووجد ضالته عن طريق المتن الهيجلي الذي أسس لمعنى الرفع (السلب) الذي بقي له حضور قوي على مر الأجيال الذين تواتروا على المدرسة النقدية منذ جورج لوكاتش *Georg Lukàcs* (1885-1971م) إلى هابرماس<sup>3</sup>، ما يعني أن أفكار ماركس وغيره من الفلاسفة ساهمت بشكل أو بآخر في ظهور هذا التيار النقدي المعاصر (النظرية النقدية) فأصبحت هذه الأخيرة بمثابة الموجه والمرشد للعديد من التوجهات النقدية المعاصرة على اختلاف مرجعيتهم الفكرية، متخذة من النقد والتنوير منهجا لها، والهدف من كل ذلك النهوض بالذات الإنسانية

<sup>1</sup> - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة محمد حافظ دياب، دار أويا، ليبيا، 2004، ط2، ص 48.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، الحداثة والتنوير موقف من الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، ص 213.

<sup>3</sup> - عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال وشركائه، الإسكندرية، د.ت، ط1، ص 65.

نحو الوعي والإبداع، لأن الوعي بالعقل النقدي يعني البحث الدائم نحو آفاق التساؤل والتقدم، أي كل منظري النظرية النقدية توجهوا نحو نقد المجتمع والوضع القائم، لكن كلا وطريقته في ذلك مجتمعين على هدف واحد، هو تأسيس نظرية نقدية للمجتمع رافضة أن تنتظر-النظرية النقدية- إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، محاولة بذلك تقديم طرح لا يفصل بين النظرية والممارسة.<sup>1</sup>

استبعاد البرادوكس الماركسي الذي جعل من المجتمع محل نقد في ظل اغتراب الذات، ما استلزم حضور المتابعة النقدية للعقل، لأن هذا الأخير تغنى بشعارات الأنوار وحقوق الإنسان من عدالة، حرية وديمقراطية، لكن هذه المثل زائفة، بمعنى لم تكن ذات أثر فعال، لأنها وقعت محل فساد في ظل طغيان البورجوازية، فالنظرية النقدية نستطيع من خلالها فهم العقل واغترابه حسب هوركهايمر، لأنها تسعى إلى تحقيق مهام ثلاث: الكشف عن المصلحة الاجتماعية التي أنتجتها والمهمة الثانية تمثلت في كون النظرية لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي، بقدر ما هي انعكاس لمصلحة الأغلبية الاجتماعية على ضوء ذلك تنظم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة أيضاً، في حين تمثل المهمة الثالثة التصدي لكل أشكال اللامعقولة التي سعت المصالح الطبقية أن تلبسها للعقل وأن تؤسس اليقين بها، على أساس أنها عملية تجسيد للعقل، وهي في الأصل ماهي إلا أشكال من العقلانية المزيفة، تسعى لاستخدام العقل من أجل تدعيم النظم الاجتماعية القائمة وهو ما سماه هوركهايدر بالعقل الآداتي.<sup>2</sup>

ما يعاب على هذه النظرية رغم أنها سعت إلى تقويض ومناهضة الميتافيزيقا والمضي قدماً نحو التقدم وإصلاح المجتمع نقدياً، إلا أنها كرست للقطيعة الإيبستمولوجية، أي مع الجانب العلمي، مكتفية بالجانب النقدي النظري، ناهيك أنها تسعى إلى ضرورة نحت شبكة من الممارسات ذات طابع إنساني له صدى واقعي داخل المجتمع، وهذا ما كانت النزعة الوضعية بعيدة عليه، لأنه هناك اختلاف كبير بين ما هو تجريبي وما هو في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما أن النظرية النقدية في ذات الوقت تجعل من هذه العلوم- العلوم الاجتماعية والإنسانية- محل شك، لأنها تفقد القدرة على تجاوز كل ما هو وضعي، رغم أنها ليست بالبعيدة عن الطرح الفلسفي، الذي يجعل من النقد منهجاً له مؤسسة بذلك النظرية الاجتماعية ذات فعالية مع كل ماله صلة بالعلوم الاجتماعية مع وضعها محل ريب.

<sup>1</sup> - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص 206.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص - ص 206-207.

نجد أدورنو يفصل هذا الجدل القائم، مقرا أن ما هو جدير بالاهتمام ليس تلك العلاقة المباشرة مع الممارسة بقدر ما يجب أن تهتم بالموقع الذي نعطيه للعلم في حياة الفكر، وفي الواقع لذا فالمهم من كل هذا هو التفكير أمام سلطة صناعة العلم غير الخاضعة للسؤال<sup>1</sup>، فهدف النظرية النقدية هو فهم سلوك الفرد ورصد الأوضاع الاجتماعية المزرية في الواقع، بمعنى آخر أن النظرية النقدية تدرس مجمل العلاقات التي تربط الفرد والمجتمع، وأيضا الفكر بالعمل، وهذه سمة من سمات مجتمعات الحداثة التي سيطرت عليها الهيمنة الثقافية بأسسها العقلانية والتكنولوجية.

رغم أن هذه النظرية بعيدة كليا أن تكون مقارنة معرفية تسعى للوصول إلى الحقيقة رغم ملامستها لذلك، من خلال ربط الجانب الفلسفي بالعلاقات الاجتماعية، محاولة تقديم البديل (نظري-نقدي)، والوقوف في وجه كل من ساهم في تقويض ونقض لتاريخ الفلسفة والمعرفة الاجتماعية، ما جعل من النظرية الاجتماعية في تراجع، بمعنى هناك سلطة تقف وراء ذلك، وهنا بالذات تتجلى قيمة النظرية النقدية للمجتمع التي تظهر اتجاه القوى الاجتماعية، بمعنى توجيه المعرفة الذاتية نحو المجتمع ومصلحة عقلانية إيجابية.

الهدف هو نقد المجتمع وتعريفه، من خلال نقد النظام القائم والكشف عن مواطن الخلل فيه، كما أن نقد المجتمع هو في ذات الوقت نقد لأفكاره، بمعنى تحول المعرفة من جانبها الإيجابي إلى أداة للسيطرة، بدلا من التحرر لارتباطها بالجانب السياسي والاجتماعي الذي يسيطر بشكل أو بآخر، ما يعني السيطرة على المجتمع من خلال السيطرة على الطبيعة<sup>2</sup>، ما يعني أنه تم تكريس نوع من العبودية التي تتم باسم العقلانية الأداتية وباسم المعرفة والقوة، فالأمر يشير إلى فشل مشروع الأنوار الذي يهدف إلى تخليص الإنسان من الهيمنة، حيث تحولت المعرفة من الجانب التحرري إلى الجانب المهيمن بمعنى ارتباطها بالممارسات السياسية، وهذا ما أكد عليه هوركهايمر في كتابه بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية مشيرا بقوله: «إن هذا المجتمع لا يسعى فقط إلى السيطرة على الطبيعة فقط، بل كذلك يقوم بالسيطرة على بعض الناس على أناس آخرين والوسائل المؤدية إلى ذلك هو ما نسميه بالسياسية»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> -محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص 23.

<sup>2</sup> -حسام الدين فياض، النظرية النقدية للمجتمع مدرسة فرانكفورت نموذجا نحو علم اجتماع تنويري، الناشر صفحة نحو علم اجتماع تنويري، د.ب، 2010، ط1، ص- ص 12-13.

<sup>3</sup> -هوركهائمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار الفرابي، بيروت، 2006، ط1، ص 13.

يقدم ماركيز نقدا لاذعا للمجتمع الصناعي ومؤسساته السياسية، من خلال تفكيك بنية هذا المجتمع عن طريق تحديد دور العقل في مجتمع ذو البعد الواحد، ولتحقق ذلك لابد من تغيير واقع المجتمع بالثورة عليه والسعي نحو البحث عن قوى جديدة لم تتخرط في المجتمع الصناعي وآلاته<sup>1</sup>، فكان الخلاص هو البحث عن التغير الجذري وتخليص الفرد عامة والمجتمع خاصة، من كل أشكال الهيمنة والسيطرة، هذه هي المهام التي أخذها فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية على عاتقهم، لكن هل نجحوا في تحقيق ذلك وانتشال الإنسانية من الضياع إن صح القول؟

لا أحد ينكر أن الفلسفة جعلت من النقد مآلا لها في إزاحة القوى المهيمنة ونقد أفكارها وممارساتها، لكن ذلك ليس بالأمر الذي يساهم بشكل فعال في تغيير المعاش بقدر ما هو وعي بالوضع لذا نجد تضاربا عارما بين فلاسفة فرانكفورت حول الوضع الراهن، والقدرة على تغيير المجتمع، فكل ما قدمه أدورنو وماركيوز قصد تحسين الوضع الاجتماعي كل بطريقته، فماركيوز جعل من المهمل نقطة محورية ذات فاعلية يجب إدراجها في المؤسسات الاجتماعية، ويقصد بذلك كل من هم محل نبذ من الضروري إدماجهم في المجتمع (المنبوذين، العاطلين عن العمل...الخ)، مقرا بذلك أن البروليتاريا غير قادرة على تغيير الوضع لاندماجها في النظام القائم، إذا التغير متوقف على القوى الهامشية التي تم استبعادها عن المجتمع ولم يتم إدراجها، لكن أدورنو يقدم نظرة مخالفة عن ماركيز، إذ يرى أن السبيل الوحيد للتغيير يكمن في العمل الفني، لأنه وسيلة الاحتجاج والرفض، بمعنى وسيلة معبرة عن رفضنا للوضع القائم، خاصة ما هو متعلق بالأدائية التي فرضت نفسها، لأن العمل الفني له دلالة رمزية سواء سياسية أو اجتماعية...الخ، وهو ملاذ للإنسان المعاصر<sup>2</sup>، قد يكون بالفن أن نعبر عن ما في داخلنا من آراء، بمعنى أن اللوحة الفنية تعبر عن رأي معين، لكن هل نستطيع من خلال لوحة ما أن نغير الواقع؟

هنالك مبالغة من طرف أدورنو، لأن العمل الفني ليس بالأمر الذي يغير المجتمع بقدر ما هو وسيلة نعبر بها عن سخطنا أو إعجابنا، لكنه في الأخير يبقى غير قادر عن التغيير، فما هو إلا عمل فني ناقد لا غير، فكان لابد من التوجه نحو عقلنة الحياة الاجتماعية كما هو الحال عليه لدى هابرماس الذي سعى إلى إيجاد تفاعل بين الذوات لتقادي الوقوع في الأسطورة، هنا تلعب الفلسفة دور جد فعال من خلال المساهمة في التفاعل بين ما هو معرفي تقني وما هو فني وأيضا عملي، ما جعل من العقل

<sup>1</sup>-عطيات أبو السعد، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص 77.

<sup>2</sup>-كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ط1، ص 49.

الأداتي عاجزا عن تخطي كل معرفي أخلاقي، بمعنى عدم امتلاكه القدرة على فهم معطيات الواقع اجتماعيا وسياسيا، ليصبح قادرا فقط على التأقلم مع الراهن وظروفه القاهرة.

ما يعاب على هذه النظرية النقدية في عمومها، أنها فقدت القدرة على الدفع بالإنسانية قدما وإخراجها من أزمتها الراهنة وتقديم البديل، رغم أن جل منظريها سعوا إلى التغيير، لكنهم ابتعدوا عن الواقع ليقعوا في المثالية ليجدوا أنفسهم في الوضع ذاته، بمعنى أنها أخفقت في إيجاد حلول للإنسان حيث أصبحت فاقدة لكل التصورات والحلول آنيا ومستقبليا، لكن هذا لا يعني أنهم لم يقدموا شيئا، بل حاولوا نقد المجتمعات الاستهلاكية والصناعية، خاصة ما تعلق بأوضاع الفرد وما يعيشه من تهميش داخل القوى الاجتماعية، حيث قاموا بتعرية الواقع الاجتماعي ونقده وكشف كل المؤسسات المسيطرة على الأفراد.

حاول رواد هذه المدرسة إرجاع الإنسانية للإنسان ، وتقديس الفرد بكل ماله من خصوصية واختلاف، دون الوقوع في النسقية التي تميزت بها المجتمعات الاستهلاكية التي عرفت بالضبط الحد من حرية الفرد ومحاصرته، هو ما ميز الحضارة الغربية التي بلغت أوج التقدم، فالسلطة ومختلف تقنياتها استندت إلى المعرفة، وهذا ما أشار إليه سابقا فرنسيس بيكون، حيث استند إلى المعرفة بطريقة جد مبهرة لتختفي ورائها، مغطية أشكالها القهرية لصناعة أجساد خاضعة ومراقبة المجتمع وضبطه وفق ما يتوافق مع مصالحها، بمعنى أن العقل الأداتي رغم أنه فقد كل تصورات له فهم الواقع، إلا أنه يبقى محل نقد من قبل الكثير من منظري هذه المدرسة النقدية على رأسهم ماركيز، لأن أهمية النظرية تبقى كامنة في سلاحها النقدي، خاصة في ظل تناقضات العقل ومفارقات المجتمع الصناعي، هذا ما نجده لدى أكسل هونيث من خلال تبنيه لبراديغم الاعتراف، ناقدا الرأسمالية المتوحشة التي سلبت الفرد قدسيته وأخضعته للنشئ.

إن الجهود المضنية التي قدمها فلاسفة فرانكفورت بدءا من هوركهايمر، تيودور أدورنو، هابرماس وصولا إلى هونيث، لقيت حضورا واسعا لدى الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ممثلو تيار ما بعد الحداثة أو كما يطلق عليهم فلاسفة الاختلاف كل من فوكو، دولوز، دريدا، كان فوكو ناقدا لاذعا للحضارة الغربية، مستندا إلى منهجه الأركيولوجي، كاشفا ألعاب السلطة معريا ملابساتها ومختلف أشكال الاستبداد مبينا أن العقل الغربي صنع الحضارة، ورفع شعار الإنسانية عقل زائف مرافق للسلطة وليس عقلا معرفيا في ذاته، فذات العقل الذي كرس الحرية اليوم يحدها ويقمع الأفراد ويدمر الحضارة الإنسانية لتحوله من عقل تنويري إلى عقل تدميري ماساهم في أشكال الهيمنة.

العلاقة واضحة بين العقلانية وتجاوزات الممارسة السلطوية، في هذه النقطة يتقاطع ميشال فوكو مع النظرية النقدية التي سبق وأن قدم مؤسسوها نقدا اجتماعيا للعقل الغربي، يقول فوكو لمحاوريه بول رابينو وديفوس هوبيرت: «هل ينبغي أن نقيم محاكمة للعقل؟ برأيي لا شيء أعظم من ذلك، فالأمر ليس له علاقة بالإدانة أو البراءة، ثانيا إنه من غير المنطقي أن نرد العقل بمثابة اللاعقل، لأن مثل هذه المحاكمات تستلزم منا أن نلعب الدور الاحتياطي والمضجر إلى التمييز بين العقلانية واللاعقلانية المهم من كل هذا هو الاهتمام بذلك النوع من العقلانية التي تميزت بها ثقافتنا الحديثة المرتبطة بفلسفة الأنوار، هذا ما قام به فلاسفة مدرسة فرانكفورت لكن هدفي ليس الشروع في مناقشة أعمالهم المهمة والقيمة، وإنما أهدف إلى تقديم طريقة أخرى لتحليل العلاقات بين العقلانية والسلطة».<sup>1</sup>

نقد فوكو للعقل والعقلانية الغربية التي سقطت في سراييب التقنية، جعل أسطورة العقل التنويري تختفي بعد أن شهد تحطم القيم الإنسانية في ظل الحداثة، مما أدى إلى ظهور تيار ما بعد الحداثة، لكن هابرماس قوض الطرح الفوكوي بجعل فلاسفة ما بعد حداثة الفرنسيين من شخصيات باطاي، فوكو، دلويز وديدا ينتمون إلى عدمية نيتشه<sup>2</sup>، معترفا أنه على خطى كانط وفلسفة التنوير، باعتباره المؤسس الأول للحداثة قبل مجيء هيجل، الذي أثرى بجهوده العظمى مشروع الحداثة فلكل عصر فلاسفته.

لا يمكن إنكار ما قام به فلاسفة الاختلاف الفرنسيين السالفي الذكر بتعدد مشاريعهم من إسهام في تحريك المسار النقدي للتفكير الفلسفي، منفتحين على نصوص جديدة، متميزين على السابقين عليهم بخلق مقاربات نقدية جديدة لم تكن متداولة قبلا كالجسد والحقيقة السياسية... الخ، التي تطرق لهما بشكل مكثف في أعماله الفلسفية ميشال فوكو، وهذا نتيجة الاهتمام بالحياة اليومية والواقع المعيش.

يشير ذلك إلى الاختلاف والتنوع، من خلال نقد الهوية وهي نقطة مشتركة بين كل من تيار مدرسة فرانكفورت النقدي وتيار ما بعد الحداثة، فذلك ما هو إلا مدخلا لنقد التاريخ الكلي، وهو ما أشار إليه فوكو في مؤلفه أركيولوجيا المعرفة، وإن كان هنالك اختلاف بين الاتجاهين، إلا أن نقد التاريخ الكلي يبقى قاسم مشترك بينهما، وكل ما من شأنه أن يجعل الكليات الكبرى فارغة من المعنى بعيدة عن الواقع وفي سياق التيار النقدي يمكن فهمها على أنها مشكلات<sup>3</sup>، إلا أن هوركهaimer يشير إلى أن البديل عن ذلك يبقى في اليومي، وهذا الأخير يعبر عن الحاضر، لأن الفرد لم يعد في صراع مع كل ما هو

<sup>1</sup> - رابينوف بول، هوبيرت ديفوس، مسيرة فلسفية، ص 188

<sup>2</sup> - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيشوشي، منشورات دار الثقافة، سورية، 1995، ص 109

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، ص ص 215-216

الإلهي أو روعي بقدر ما يهتم بذاته ومختلف تجاربه، بمعنى لوجود لما هو روعي بقدر أنه يعايش الواقع أي لا معنى للروحي في الواقع.<sup>1</sup>

تنوعت الإشكاليات المطروحة بين فلاسفة النظرية النقدية الألمانية، وهذا التعدد والتنوع في الطرح بين روادها راجع في الغالب إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية، إلا أن ذلك أدى بهم إلى الوقوع في نوع من الغموض واللبس، نظرا للاختلاف القائم بينهم في الطرح وطريقة معالجتهم للمواضيع الاجتماعية المقدمة من قبلهم، إلا أن الإشكالية الرئيسية التي يلتفون حولها تكمن في الهيمنة، هذا ما يجمعهم بفلاسفة ما بعد الحداثة، لكن ذلك لا يعني في كل الأحوال أنهم يقيمون الطرح نفسه، بقدر ما يعلنون الذات كإشكالية لكن هذا لا ينفي كل ما قدمته المدرسة النقدية من قراءات معاصرة للقوى الاجتماعية، ناقدة لكل مظاهر السيطرة والعنف، ما جعلها تقدم آفاق جديدة للطرح الفلسفي بنظرة نقدية، رغم أنهم لم يقدموا أي بديل للوضع الراهن الذي يعيشه الإنسان المعاصر الذي وقع أسير العقل الأداتي المستغل من طرف السلطة المهيمنة، وهذا ما نجد له أثر واسع في كتاب جدل التنوير لهوركهايمر، لكن فوكو لا ينفي الطابع النقدي لهذه النظرية النقدية المعاصرة من خلال ربطها بكانط وإشكالية الإنسان وما التنوير؟ لأن هذا ما يربط بين كانط والنظرية النقدية المعاصرة وميشال فوكو، ما يشكل حلقة هامة في فلسفة فوكو الاجتماعية والنقدية.

نجد فوكو يؤكد أنه ليس على دراية كاملة بهذه النظرية النقدية ومختلف أعمال فلاسفتها، رغم ما أثارته من جدل واسع، إضافة أن جل روادها كانوا بفرنسا قبل أن يهاجروا إلى أمريكا، مشيرا بذلك إلى البطش النازي، ما يعني أنه ليس على جهل تام ولا على دراية كاملة بهذا التيار النقدي المعاصر مشيرا أنه اطلع ولو على القليل من أعمال هوركهايمر، لكن اهتمامه الكبير بها حين تطرقوا إلى موضوع السجن والعقاب، يقول فوكو في هذا الصدد: «إن رواد مدرسة فرانكفورت سعوا جاهدين قبلي إلى تأكيد الكثير من الأمور كنت أطمح إلى تأكيدها منذ العديد من السنوات، وهذا ما كان وما يزال قائما، لأنني ما زلت أحاول معالجة ذات المشكلات، خاصة ما هو مرتبط بالسلطة وآثارها وعلاقتها بالعقلانية الغربية ونتائجها ثقافيا واقتصاديا، لكن كيف يمكن لنا أن نفصل بين هذه العقلانية ومختلف الآليات والتقنيات والإجراءات وما تخلفه من آثار سلطوية داخل المجتمع المضطهد، ما يعني أن التنوير الذي رفع شعار الحرية بإعلاء من قيمة العقل قد نجم العكس من ذلك تماما من خلال سيطرة العقل ذاته ولا

<sup>1</sup> - ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ، البرجوازية، ص 108.



مجال للحرية، هذا ما نقوم بمسائلته كلنا»<sup>1</sup>، حيث أشار فوكو في العديد من المناسبات إلى ما يربطه بمدرسة فرانكفورت، خاصة في معالجة قضايا السجن، متسائلا عن طبيعته هل يعبر العقاب عن السجن في كل أحواله؟

يوضح فوكو، أن طبيعة الاهتمام بهذا النمط من المؤسسات ذات طابع اجتماعي وليس عقابي بحيث تم النظر إليه نظرة اجتماعية مرتبطة بالسكان والانحراف، أي تندرج ضمن الجانب القانوني أي النظام والعقاب، لكن ما يحسب فوكو أنه لم ينظر إليها كممارسة، كما بين أن أول من عالج هذه القضية هو أحد أتباع هذه المدرسة النقدية يدعى كريشماير ويشن في كتابه "العقاب والبنية الاجتماعية"<sup>2</sup>، يعني أنهم اهتموا بالمجتمع وبمختلف أشكال النظم السياسية.

رغم أن هناك فارق كبير بين هذه النظرية وقراءة ميشال فوكو للسلطة والواقع الاجتماعي، لأن قراءتهم يغلب عليها الطرح الكلاسيكي، خاصة مفهومهم للذات، وأيضا فهمهم لقضايا أخرى وفق طرح ورؤية ماركس خاصة ما هو مرتبط بالإنسان، لأن هذا الأخير حسب ماركس ملازم لمعنى الإنتاج؛ تطرق فوكو لعلاقة فنون الحكم بما هو معرفي فيه، حاول أن يعطي تحليلات لمختلف أشكال العقلانية الفرنسية بطرق متعددة ومختلفة يفرض فهمها، لأن كل نمط معين من العقلانية يعكس ثقافة ما.

تعتبر العقلانية تهديدا إذا كانت تقابل العقل، وهذا ما قدمه فوكو، بمعنى أنه درس أشكال العقلانية الغربية دراسة تاريخية وليس دراسة العقل، وذلك من أجل معرفة أي شكل من أشكال العقلانية نحن فيها، لكن النقد لدى فوكو غاب عليه عنصر الإصلاح، مهتما فقط الهامش دون تقديم البديل، أي أن فوكو من خلال نقده للثقافة الغربية يعبر عن الرفض فقط وتحدي للوضع الراهن، وهذا ما عبر عنه من خلال قوله: «النقد وسيلة للنضال والمقاومة، ولا يعني غير ذلك ويجب أن يوظف في المواقف المعبرة عن الرفض والمواجهة... فهو التحدي لما هو راسخ وقائم»<sup>3</sup>، ما يعني أن تاريخ الفكر الغربي والبشري قائم على مسألة جوهرية، متمثلة في فكرة الهيمنة، هذا ما دفع فوكو بأن يقر أن النقد وظيفة تتمثل في الكفاح والنضال والوقوف ضد كل هيمنة، أي لا بد من حضور للوعي النقدي لما تواجهه البشرية من طغيان والسيطرة التي تشكل تهديد للوجود البشري، هذا ما اشتغل عليه فوكو ورواد المدرسة النقدية لذا في تقديرنا أن فوكو قدم تحليلات نقدية في أعماله الفلسفية قد تكون مستوحاة من هذه النظرية النقدية.

<sup>1</sup> - Michel Foucault, Dits et écrite, tom4, Gallimard, 1994, paris, p-p72-73.

<sup>2</sup> - Ibid, p21.

<sup>3</sup> - Ibid, p32.

رغم إقراره أنه لم يكن على دراية واسعة بأعلامها ونظرياتهم النقدية، ورغم الاختلاف الحاصل بين الأنطولوجيا التاريخية وأعلام المدرسة النقدية، إلا أن فوكو من خلال اشتغاله على الحاضر قدم تحليلاً لما هو حاصل في المجتمع الغربي، وما هو مرتبط بالإخضاع للهيمنة، لأن هذه الأخيرة ارتبطت بالجانب الاقتصادي لا السياسي، في حين فوكو فهم أن الإخضاع وآلياته ومختلف إجراءاته يتحكم في الاقتصاد فالنقد الفوكوي هو نقد للإخضاع في الأنطولوجيا التاريخية، في حين النقد لدى مدرسة فرانكفورت نقد للهيمنة، بمعنى أن الاختلاف يكمن في الدرجة والطريقة، وليس في طبيعة النقد من حيث هو نقد سياسي ولا من حيث هو مطلب للحرية والانعقاد، وما يقضيه من ضرورة التحول والتغير.<sup>1</sup>

فما قدمه فوكو من طرح سياسي-نظرية في السلطة-، يقابله ما قدمه هوكهايمر في كتابه جدل التنوير، أي هذا الأخير نظراً لنظرية السلطة لدى فوكو، وهو ما قدمه في كتابه المراقبة والمعاقبة، ما يظهر كل وقراءته للوضع السائد، خاصة الوضع الحداثي، وهذا ما يلتقي فيه مع فلاسفة فرانكفورت فحسب أكسل هونيث الجملة التي يذكرها فوكو في كتابه المراقبة والمعاقبة، أن التنوير الذي كشف الحريات هو الذي اكتشف الانضباط<sup>2</sup>، ما يشير إلى أن عقلنة المجتمع تخضع الإنسان إلى السيطرة وممارسات العنف والإكراه، بمعنى أن التقنية الأداتية تسلط على جسد الفرد وكل ما يحاول قوله هونيث هو الدفع بالأنطولوجيا التاريخية نحو أفق جديدة، من خلال نظريته الفلسفية "فلسفة الاعتراف" التي تجعل من الأنطولوجيا التاريخية، ضمن الفلسفة الاجتماعية، حيث يمكن أن تدمج تحليلات فوكو التاريخية ضمن الآفاق الاجتماعية باللجوء إلى فكرة أساسية، وهي الصراع الاجتماعي القائم على دوافع أخلاقية.

رغم إقرار فوكو أن الممارسة النقدية ليست كما كانت قبلاً، مقارنة مع ما كان عليه الحال في عصر الأنوار، إلا أن هناك صيغاً جديدة للنقد، بمعنى استمر النقد ولكن بأشكال مختلفة تمثلت في غالبها برفضها أشكال السلطة والتي يكون فيها العقل ذو دور هام، وهذا ما حاول فوكو الهروب منه دون أن يعترض وجود بعض نقاط الاتفاق مع مدرسة فرانكفورت<sup>3</sup>، كما أن علاقة فوكو بكانط ليست بالأمر الجديد ولم ترتبط بقراءته لنص ما الأنوار؟ فقط، بل منذ الستينيات من القرن العشرين وذلك منذ إعداداته لأطروحة مكملة وفق ما هو متعارف عليه ومعمول به في التقاليد الجامعة الفرنسية، حيث وجه فوكو اهتمامه حول الانثروبولوجية من زاوية ذرائعية-براغماتية-، كما نجد له حضور أيضاً في مؤلفه

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 83.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية، ص 236.

<sup>3</sup> - Michel Foucault, *Qust-ce que la critique suivi de la culture, suivi de la culture de soi*, p-p 18-19.

الكلمات والأشياء، لذا فالنقد لا يكون إلا بوجود مقابلا له وفي علاقته بالآخر، وهو وسيلة وأداة من أجل تقصي المستقبل من أجل الحقيقة، فهو نظرة حول المجال الذي يريد أن يقوم فيه بدور المراقب فهو أن لا نخضع كثيرا للحكم.<sup>1</sup>

الواضح أن فوكو يجعل من النقد الكانطي أحد دعائم فلسفته، خاصة بعد أن فهم فلسفة كانط من خلال اهتمامها سواء بالمعرفة أو البحث عن الحقيقة والحاضر، وهذا ما كان له أثر بالغ في مسار الأنطولوجيا التاريخية، حيث أكد ذلك من خلال حوار أجراه مع ديفوس *Hubert Dreyfus* و *paul Rabinow*، موضحا أن الأنطولوجيا التاريخية لذواتنا في علاقتها بالحقيقة تتيح لنا إمكانية أن نكون مؤسسين للمعرفة، والأنطولوجيا التاريخية لذواتنا في علاقتها بالسلطة تكون ذاتها فتؤثر في الآخرين أما علاقة الأنطولوجيا التاريخية بالأخلاق، تمنح لنا القدرة على تكوين ذاتنا.<sup>2</sup>

إن الأنطولوجيا التاريخية تجسد مشروع فوكو برمته من أولى كتاباته، ما يجعل منها عنوانا لمشروعه الفلسفي، أي أن الفلسفة تمثل عمل الفكر على ذاته، على الرغم أنه في بعض الأحيان تساءل إن كنا لنا القدرة على التفكير عكس ما نفكر أو ما نرى، لكن من المهم أن نواصل لنصل إلى التفكير النقدي -ما نقصده هو فعالية الفلسفة-، فما جدوى التفكير إن لم تكن الفلسفة ذات فعالية نقدية<sup>3</sup>، وهذا ما أكد عليه هابرماس في الكثير من المواقف، مؤكدا بدوره قول فوكو، أن النقد الكانطي قد دنس حدثنا خاصة بعد تحليله نص كانط ما التنوير؟ وما الثورة؟ نجد هابرماس يقابله بالنقد الجذري، مبينا أن فوكو وقع في مفارقة كبيرة، لأنه حسب ما جاء في نص الكلمات والأشياء، أن طرحه قائم على بعد إبستمولوجي في حين في نص ما الأنوار؟ كان ذو بعد تحليلي نقدي تاريخي، بمعنى أنه حسب هابرماس أن فوكو يقوم بنقد للحدث وفي ذات الوقت يدعوا للتنوير.

لا يشير ذلك إلا لطرح متناقض ومعقد، لكن يبقى الاهتمام ذاته بين الفيلسوفين -فوكو وهابرماس-، وهو أن التفكير النقدي يبقى نشاطا فلسفيا، لكن يبقى الخلاف قائما، حيث جعل هابرماس رابطا قويا بين نقد العقل والتنوير، أما فوكو لا ينكر الطابع النقدي والمعياري للعقل، مقرا أن كانط وفلسفته النقدية مرتبطة بظروف تاريخية<sup>4</sup>، بمعنى أنه مرتبط باليوم والحياة المعاشة فلسفيا، وهذا ما كانت عليه

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، التنوير والثورة دراسة وترجمة لموقف ميشال فوكو، ص ص 88-91.

<sup>2</sup> - *Hupert Dreyfus et paul Rabinow, Michel Foucault un par cours philosophique au -dela de l'objectivité et de la subjectivité, p332.*

<sup>3</sup> - *Mohammed chaouki zin, l'apron historique et le diagnostic de l'actualité chez Michel Foucault, Edition madarij, 2016, p 152.*

<sup>4</sup> - الزواوي بغورة، الحدث والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية، ص 249.

الأنطولوجيا التاريخية ناقدة ذواتنا وما نحن عليه، وكذلك محللة لمختلف حدودنا التاريخية، مفتحة على العالم ووضع الواقع المعاصر، ومحاولة تحديد التغير الذي يحدث.<sup>1</sup>

هذا من مهام التنوير حسب ما أقر به فوكو، لأنه وحده يعطينا القدرة والجرأة للتغيير وتحديد علاقاتنا مع فنون الحكم كما يسميها فوكو السلطة، لكن هابرماس يحيل ذلك إلى مجموع المثقفين والفلاسفة لنشر الوعي وهو ما قام به فوكو، محاولا الاهتمام بأطراف الحضارة الغربية ونقد السياسة والوضع الاجتماعي، هذه التحليلات جعلت من الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت الابتعاد عن كل ما هو سطحي، متجاوزة الرأسمالية وما شهدته من نظم سياسية كالبروليتاريا، التي جعل منها التقدم الصناعي والتقني مواضيع ساذجة وسطحية، مع كل هذا تبقى النظرية النقدية والفلسفة النقدية في مجملها تعبيراً عن ما يواجه المجتمع الغربي من أزمت، وكان سلاحها في ذلك النقد كوسيلة للتغيير، وبالتالي فالسؤال الدائم هو السؤال عن الحاضر غير ثابت الذي جعل من الذات متغيرة ومتفتحة.<sup>2</sup>

إن حضور كانط في متن فوكو واضح جداً لقرائه، وهو الملاحظ في العديد من أعماله، من خلال استعماله لمفاهيم كانطية، ناهيك عن ارتباطه بفلاسفة الكانطية الجديدة، الذي يعتبر فوكو نفسه أحد روادها، خاصة بعد تعليقه على نصوص أرنت كاسير (1874-1945م) *Ernst cassirer* خاصة كتابه الشهير فلسفة التنوير، إذ يحاول فوكو رسم معالم الفلسفة النقدية، مقدماً محاولات منهجية جديدة رابطاً بينها وبين الخطاب في الحياة<sup>3</sup>، موضحاً من خلال أعماله الفلسفية التي عبرت عن مراحل فلسفية أي قبل تحوله إلى المنهج الجينيولوجي، بمعنى مؤلفاته التي اعتمد فيها على الأركيولوجيا كمنهج مبرر التفكير النقدي للإنسان الذي يختلف عن الذي قبله، لهذا جعل من مؤلفاته الأولى تحمل عبارة الأركيولوجيا كعنوان رئيسي أو فرعي لأعماله، والفكرة هنا إشارة منه إلى البنية النقدية للذات الغربية (الإنسان) وهو ما يظهر في كتابه الكلمات والأشياء، الذي خصه فوكو بفصول عن كانط، ومكانة النقد في تاريخ الفلسفة، محلاً مختلف الإبتسيميات التي شهدتها العصر الحديث، وهو ما وضحه في الفصل السابق وفي العصر الكلاسيكي حين ظهر التمثل، كان كانط حضوره موازي للإيديولوجيا، حيث أقر ذلك فوكو من خلال الأيديولوجيا والنقد، والمقصود بذلك هو أيديولوجيا دوستوت دي تارسي، وأيضاً النقدية

<sup>1</sup> - إمانويل كانط، ميشال فوكو التنوير، الثورة والحدث، ترجمة كريم الجاف، دار شهرار، العراق، 2019، ط1، ص44.

<sup>2</sup> - أحمد عطار، سؤال هابرماس عن الحاضر الحدائي التفكير مع كانط وفوكو، مجلة التدوين، العدد5، المجلد 4، الجزائر، 2012، ص07.

<sup>3</sup> - كريج براندست، الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية ميخائيل بختين وجاك دريدا وميشال فوكو، ترجمة أسعد حلیم، مراجعة زهرة أحمد حسين، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد20، 2001، ص 168.

الكانطية التي فصلت بين الأفكار العلمية، وأيضا علاقة التمثلات ببعضها البعض<sup>1</sup>، فلا يمكن فهمها أو قطع العلاقة بينهم إلا بحضور النقد الذي فتح أفقا جديدة.

وضح فوكو الجانب الإبيستيمولوجي والسياسي لفلسفة كانط، من خلال فصل خاص به في كتاب الكلمات والأشياء المعنونة بالتجريبي والمتعالي، لكن فوكو اهتم بالجانب السياسي النقدي، ما يدل على أن مؤلف الكلمات والأشياء ذو نزعة كانطية خالصة، وهذا ما بينه فوكو من خلال مقابلة تحت عنوان فضاة النقد، مبينا أن كلمة الأركيولوجيا كانطية الأصل، استخدمها كانط أثناء توضيحه أن تاريخ الفلسفة ليس بالمعنى التاريخي أو التجريبي، لكنه بالمعنى الفعلي أو القبلي، لأنه يؤسس لأحداث العقل وهو ما يمكن أن تطلق عليه اسم أركيولوجيا فلسفية<sup>2</sup>، فإن دل هذا على شيء فإنه يدل على مدى إلمام فوكو بالمتن الكانطي وفلسفته النقدية، ووظيفة هذه الفلسفة التي لا حصر لها ولا موضوع، محدد لها أصبحت ملازمة للعقل وأخذت دورا هاما في مراقبة الدولة والنظم السياسية القائمة، في هذا الشأن يقول فوكو: «إذا كان للمثقف دور فعال، وإن كان للفلسفة مهمة في الوسط النقدي وإذا كان لهذا الفكر النقدي وظيفة هو أنه من الضروري أن نساهم بضرورته وتقبله»<sup>3</sup>.

إذا تحدثنا عن علاقة فوكو بالكانطية الجديدة، وخاصة التي سلطت الضوء على النظرية الثقافية وهو ما نجده لدى رواد مدرسة مرليورغ ومدرسة بادن، لكن تأثير هاتين المدرستين لم يكن واسع، لتأتي جيليان روز مقدمة تأثيرات كل من مدرسة بادن ومدرسة ماربورج، حيث تمثل المدرستين الكانطية الجديدة في الجانب الاجتماعي وماركسي وأيضا باكيسيووي رغم ما قدمته روز، إلا أن أفكار الكانطية الجديدة بقيت محدودة التأثير كونها غير مألوف، لكن حظيت نوعا ما ببعض الترجمات التي قدمتها مدرسة بادن ناهيك عن أعمال كاسيرر والكتابات اليهودية المتأخرة لهيرما كوهين، أما مدرسة ماربورج ما زالت محدودة الأفق، ليأتي كاسيرر بعد انفصاله عنها، ليقدم أول ترجمة بعنوان "الجوهر والوظيفة"، وأيضا ميخائيل باختين M. Bakhtin (1895-1975م) على خطى كاسيرر، مقدما قراءاته لمدرسة ماربورج، وهذا كان له تأثير كبير على العديد من الفلاسفة نذكر منه فوكو ودريدا<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مكانة الأنطولوجيا التاريخية في الفلسفة الكانطية، مجلة التدوين، العدد 05، المجلد 04، الجزائر، 2012، ص 04.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 07.

<sup>3</sup> - Michel Foucault, Dits et erite, Vol 2, p279.

<sup>4</sup> - كريج براندست، الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية، ميخائيل بختين وجاك دريدا وميشال فوكو، ص 159-160.

اشتهر كاسيرر بفلسفته حول الأشكال الرمزية، وفي بدايات مساره الفلسفي كان كانطي النزعة حيث علقت نصوص كانط ودلالة الرمز لديه متعلق بالوحدة الفلسفية للأشكال الرمزية، من خلال تحليل اللغة والأسطورة والمعرفة العلمية وهو ما تضمنه كتابه فلسفة الأشكال الرمزية، مقدما نظرية حول الثقافة كاشفة عن اللبنة الأولية والأساسية للأشكال الرمزية في ثقافة ما متميزة بطابعها النقدي، لذا نجد فوكو قد أشاد بدور فلسفة كاسيرر في مجال الفلسفة الأنجلو- سكسونية، وفي علم النفس والأنثروبولوجيا اللغوية وهو ما استقطب فوكو واهتم به، خاصة في بناءه لفلسفة اللغة مبنية على مفهوم الخطاب أو الدراسات التي كرسها علم النفس للطب النفسي وعلاقته بالسلطة، ومحاولته إقامة نوع من الأنثروبولوجية الفلسفية حول تجربة الإنسان أو بالأحرى تجارب الإنسان.<sup>1</sup>

كاسيرر وفوكو يلتقيان في العديد من النقاط، ولهم تقريبا النزعة الكانطية ذاتها، خاصة أن كاسيرر بعد الكتاب البنيوي لما جاء في كتابه الجوهر والوظيفة، كما سبق له وأن قدم محاضرة حول البنيوية في اللسانيات، مبينا تاريخيا أن البنيوية لها جذور في الفلسفة الكانطية، بهذا قد خالف التقليد الفرنسي ورأي كاسيرر مقارب لما قاله بول ريكور فيما قدمه حول البنيوية، خاصة بنيوية ليفي ستروس حيث وصفها بأنها كانطية التوجه، لكنها دون ذات متعالية، ناهيك أن طرح كاسيرر لمسألة الكلية الثقافية تقدم تقاربا للأركيولوجيا التي تبحث في القبلي التاريخي، واصفة الإبتيمات المختلفة.<sup>2</sup>

إن الأنطولوجية التاريخية النقدية، ما هي إلا تجسيد لحضور كانط في متن فوكو، من خلال العديد من المواطن، ناهيك عن المرجعية الكانطية للأركيولوجيا، وأيضا العديد من المفاهيم ذات دلالة كانطية كالحَد والتجربة، وهذا ليس بالغريب بأن تضمن الأنطولوجيا التاريخية إلى كانط، خاصة ما تعلق بمفهوم الإنسان وتجاربه التاريخية<sup>3</sup>، فرغم التصنيفات التي قدمها الباحثين والدارسين لفلسفة فوكو كونه بنيوي ما بعد حداثي، نيتشوي، لا يعني أن يكون بعيد عن الكانطية فوكو الفيلسوف المقنع كما لقبه الكثير، لعدم قدرتهم على وضعه في تصنيف محدد، لذا أن يكون فوكو نيتشوي لا يعني أنه ليس بكانطي، فهو كانطي جديد.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مكانة الأنطولوجيا التاريخية في الفلسفة الكانطية، ص-ص 11-12.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 13.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 15.

# الفصل الثالث

## فلسفة الاختلاف وتطبيقات الانطولوجيا النقدية

### I-النقد والاختلاف

أولاً: السلطة وتصوراتها في الفلسفة الكلاسيكية

ثانياً: السلطة وآليات الهيمنة

### II-مركزية السلطة وعلاقتها بالدولة

أولاً: أشكال فنون الحكم

ثانياً: السلطة الرعوية *Le pouvoir pastoral*

ثالثاً: السياسة الحيوية *Biopouvoir*

رابعاً: الحكم الليبرالي والمجتمع المدني

### III-تاريخية الآخرين في فلسفة الاختلاف

أولاً: أركيولوجيا الصمت أو تراجعياً الجنون

ثانياً: نظام الرقابة وتقنيات السلطة في مجتمعات الحداثة

ثالثاً: جنولوجيا الذات الغريبة من الإيتيقي إلى الإستيتيقي

## I- النقد والاختلاف:

أولاً: السلطة وتصوراتها في الفلسفة الكلاسيكية

1- مفهوم السلطة *Pouvoir*:

يعتبر مفهوم السلطة من أبرز المفاهيم شيوعاً، لارتباطها بمختلف الممارسات الاجتماعية والسياسية وإن لم نقل حتى الدينية، ما جعلها ركيزة أساسية لهذه الممارسات لتمثل هذه الأخيرة مركز جذب بين الحاكم والمحكوم، ما دفع بالكثير من الفلاسفة للاهتمام بهذا المفهوم، إذا نظرنا إلى السلطة في نموذجها المبسط، فإنها ترتبط بالإخضاع بين صاحب السلطة والآخر، فما نلاحظه منذ القدم السلطة ملازمة للوجود البشري، وتطورت بتطور المجتمعات انطلاقاً من سلطة الأب على أسرته، ثم تظهر ذلك وتوسع بتوسع المجتمع لتنتقل إلى سيد القبيلة أو العشيرة إلى رجل الدولة.

كل هذه التظاهرات للسلطة، تعبر عن رغبة واحدة مترسخة في الطبيعة البشرية الرغبة في الهيمنة والسيطرة، بمعنى أنها رغبة جبلت عليها الطبيعة البشرية، ودائماً نجد السلطة مرافقة للخضوع والاستجابة، لأن هذه الثنائية تبني علاقات السلطة<sup>1</sup>، لذا من الصعب تحديد وضبط معنى السلطة لتشعب وتعدد استخداماتها ودلالاتها، لأنه في الغالب عند ما يذكر مفهوم السلطة يتبادر إلى أذهاننا معاني كثيرة ومتعددة ك: الدولة، السيطرة والهيمنة...، فلو عدنا إلى دلالاتها تاريخياً منذ البدايات الأولى للوجود البشري لوجدنا العديد من الدلالات الوظيفية لها، بغض النظر عن حقول الممارسة عليها، فهي لا تخرج عن إطارها العام بين الحاكم والمحكوم، لكننا نحاول أن نقدم دلالة السلطة في معناها المعجمي، يذكر جميل صليبا في معجمه الفلسفي أن السلطة في معناها اللغوي تشير إلى القدرة والقوة على الشيء والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره<sup>2</sup>، كما بين صليبا المعاني المتعددة للسلطة نوجزها فيما يلي:

- أ - **السلطة النفسية:** وهي مرتبطة بالشخص ومدى قدرته على بسط نفوذه على غيره، بمعنى القدرة على فرض إرادته على الآخرين، ويرجع ذلك إلى قوة شخصية.
- ب - **السلطة الشرعية:** مرتبطة بالجانب القانوني المعترف به، كسلطة الحاكم الوالد، والقائد أيضاً وهذا النوع من السلطة بعيد عن القوة، لأن من يمارسها يوحى بالاحترام، أما صاحب القوة يوحى بالخوف والحذر.

<sup>1</sup> - جوده محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، قطر، 2017، ط1، ص45.

<sup>2</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص670.



ج- السلطة الدينية: مرتبطة بالممارسات الروحية كالتي يمارسها الوحي أو الأنبياء على أتباعهم في حدود الطاعة<sup>1</sup>، أما قاموس لاروس الفرنسي ورد لفظ السلطة ليشير إلى القدرة أو المقدرة على التحكم في زمام الأمر والحكم وإخضاع الآخر ومثالها سلطة المدير على موظفيه<sup>2</sup>، بمعنى بسط النفوذ والسيطرة على الآخر والتحكم فيه قدر المستطاع من إعطاء تعليمات وأوامر وتنفيذها من قبل المتلقي دون أي اعتراض أو تردد كما هو الحال لدى مدير المؤسسة والمعلمين والطبيب على المريض والأب على أولاده... الخ، لكن نجد لالاند في موسوعته الفلسفية السلطة تعني استطاعة، قدرة، سلطان، وهي مرادفة للقدرة أو ملكة للعقل، كما قد تكون ملكة قانونية أو أخلاقية وحق القيام بشيء ما.<sup>3</sup>

دون شك أن السلطة ملازمة للطبيعة البشرية، لأنه في غيابها تشاع الفوضى ويختل النظام العام للمجتمع، ما يعني أنها ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون سياسية، ما يشير إلى أن السلطة لا وجود لها إلا في ظل وجود الجماعة، ما يستدعي بالضرورة التمييز بين السلطة *Pouvoir* والقوة *Power* فالسلطة هي الحق في أن توجب الطرف الآخر وتأمره للاستماع إليك وإن اقتضى الأمر طاعتك، أما القوة من خلالها تجبر الآخرين على طاعتك، بمعنى أن القوة تختلف عن السلطة، لكن هذا لا يعني أن السلطة لا تتطلب القوة، أما القوة دون سلطة فهو قهر واستبداد، وهكذا السلطة تعني الحق.<sup>4</sup>

السلطة مقترنة بالقائد أو ما يصطلح عليه رجل الدولة المخول بقوة القانون للحكم، هذا في جانبها السياسي، أما الناحية العلمية والعملية الأولى كما سبق وذكرنا يمارسها على سبيل الذكر المعلم على طلابه، أما الثانية تؤول للانقياد والولاء دون قيد أو شرط معين، وهو ما تشير إليه الموسوعة الفلسفية الروسية إلى مفهوم السلطة بوصفها ذلك النوع من النفوذ الذي يلقي اعترافا كاملا به لأحد الأفراد أو تنظيم معين، انطلاقا من خصائص معينة يتمتع بها أو لوظيفة معينة يؤديها، وقد تكون هذه السلطة ذات صبغة سياسية أو علمية أو أخلاقية أو دينية<sup>5</sup>، لا يمكن إنكار أن للسلطة تأثيرات على الممارس

<sup>1</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 670.

<sup>2</sup> - le petite la rosse, grand formation, in prime en Belgique, ed, 2001, p 398.

<sup>3</sup> - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ج2، منشورات عويدات، لبنان، 2001، ص- ص 1011-1012.

<sup>4</sup> - إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية دراسات فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1994، ط1، ص- ص 16-17.

<sup>5</sup> - جوده محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية، ص50.

عليهم -المأمورين- سواء كان تأثير سلبي أو إيجابي، خاصة ما هو متعلق بتطبيق الأوامر لتحقيق المطلوب منهم والسلطة وحدها تمتلك الحق في الأمر والنهي، بمعنى تسهر على تنفيذ القوانين، وكل من يخل بهذه القوانين يعاقب، فالسلطة ارتبطت بالقانون في شكلها الظاهر، رغم تعدد ممارسة السلطة إلا أنها لازمة للممارسة السياسية عبر مسارات التاريخ.

## 2- دور السلطة في بناء المجتمع من منظور فلسفي:

لم يكن يوما الإنسان بعيدا عن ممارسة السلطة، لهذا اكتسبت معان متعددة كونها الركيزة الأساسية التي على ضوئها يبنى التجمع البشري، وهي لا تعكس فقط السلطة الفردية بقدر ما هي مرآة عاكسة للوجود البشري عبر مرّ التاريخ، بمعنى أنها تتخطى إطارها العام لتتخصص في تلك العلاقات البشرية، رغم كل هذا لا يمكن ضبط معنى السلطة ومختلف ممارساتها بشكل دقيق لتعقدها وتشعبها لذلك كانت السلطة ومازالت تقوم على أساس مبدئين أولها الأمر والثاني الاستجابة، ولا يمكن أن تخرج السلطة عن هذين المبدئين<sup>1</sup>، أي من غير المعقول أن تكون هنالك سلطة في غياب الأمر والمأمور ومع ذلك ضرورة الاستجابة لهذه الأوامر، وإن لم يكن هناك تقبل فإنه يحصل تمرد، وإذا عدنا إلى تاريخ السلطة هنالك اختلاف كبير من حقبة زمنية لأخرى، فمن غير الممكن أن تكون الممارسات ذاتها في العصر اليوناني هي نفسها في العصر الوسيط أو الحديث أو المعاصر، سواء من ناحية طبيعة السلطة أو كيفية ممارستها.

المثير للاهتمام، أن الفلسفة السياسية حظيت بإقبال كبير من قبل فلاسفة ومنظرين لما تقضيه من ضرورة لقيام الدولة، وهو ما عبر عنه نيكولا ميكيايلي *Maccialli* (1469-1527م) في كتاب الأمير الذي يعبر عن كيفية بناء دولة، وأهم المميزات التي يجب أن تكون حاضرة في صاحبها مينا أن السلطة الطريق الوحيد للوصول إلى الحكم، كما وضح ميكيايلي، أنه على صاحب السلطة أن يكون يتمتع بالقوة والمكر كقوة الأسد ومكر الثعلب، ويعرف جيدا كيف يحمي ذاته وسلطته، بهذا الشكل قد يحقق ذاته وحكمه في ظل ابتعاده عن القيود سواء كانت دينية أو أخلاقية، ويتعد عن كل ما من شأنه أن يمثل الفضيلة.<sup>2</sup>

يبدو جليا أن ميكيايلي يأخذ من القوة والمكر سبيلا له في قيام نظرية سياسية للسيطرة على زمام الأمر وحماية الدولة من العدوان، رغم ذلك تجاوز ميكيايلي القيم الأخلاقية التي تجعل من الحاكم الذي

<sup>1</sup> - رعد عبد الجليل، مفهوم السلطة السياسية مساهمة في دراسة النظرية السياسية، مجلة دراسات، العدد 37، العراق، 2008، ص 21.

<sup>2</sup> - نيكولا ميكيايلي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، القاهرة، 2004، ط 1، ص - ص 16-17.

يتحلى بالفضيلة والقيم لا يصلح للحكم، وإن حصل ذلك فإنه يحكم الشعوب المستضعفة المتشبهة بالأخلاق، لذا من الأفضل تجاوز كل ما من شأنه أن يمثل القيم لبناء دولة ذات قوة بعيدة عن أخلاق المستضعفين لتجاوز كل خطر، وعلى غرار ميكافلي هناك الكثير من الفلاسفة اهتموا بموضوع السلطة خاصة في عصر الأنوار من بينهم توماس هوبز *Thomas Hobbes* (1588-1679م)، حيث ركز هذا الأخير على طبيعة العلاقة التي تجمع بالفرد بالسلطة، وهوبز كغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي نظروا إلى السلطة كنقطة محورية، تضمن السلام لجمع أفراد المجتمع دون استثناء.

قبل هوبز نُظِرَ للسياسة نظرة صراع، لأن أفراد الجماعة الواحدة لهم القدرات ذاتها، ما يجعلهم يتنافسون لتحقيق الغاية الواحدة، وهذه الأخيرة لا يمكن أن يصل إليها اثنان، فالأمر يقتضي الصراع والرغبة في التفوق والقضاء على الطرف الآخر، بمعنى أن كل طرف هدفه تحقيق غايته على حساب الآخر<sup>1</sup>، هذا الصراع هو ما يسميه هوبز بالحالة الطبيعية التي تتسم بالفوضى وعدم الثبات والاستقرار فلا بد من نظام سياسي، وهذا الأخير لا يكون مانعا يقف بين الأفراد وحقهم الطبيعي.

بعد هذه المرحلة اهتم المنظرون والفلاسفة بالجانب السياسي لا تعبيرا عن السلطة، كونه مفوض من قبل الإله في الأرض بقدر ما هي حالة اجتماعية سياسية، الهدف منها تنظيم المجتمع حتى يعم الأمن والسلام، وهذا النظام السياسي بطبعه يقبل التغير لأنه خاضع لإرادة الفرد في تنظيم الحياة بصفة عامة، وهو ما يجمع فلاسفة العقل الاجتماعي، فنظرة هوبز للسلطة متمثلة في الوحش الكبير الذي يخافه الكل، وفي ذات الوقت يخضع له الجميع لأنه يفرض الحماية، وهذا كله في ظل وجود مجتمع سياسي قائم على أساس القوة، وكل مواجهة لهذه القوة هو العودة إلى الفوضى والحالة الطبيعية، لكن لو كان هو الآخر يدعو إلى تأسيس مجتمع سياسي أساسه الاستقرار والحرية لجميع الأفراد المجتمع الواحد، وهذا كله تسهر عليه السلطة، وكل تقصير من قبلها يفقدها الشرعية، وروسو أيضا يقر أنه في غياب السلطة يتمتع أفراد المجتمع بالحرية المطلقة.

لتنظيم المجتمع، لا بد من التنازل عن كل الحقوق والحريات للسلطة من أجل تمتعهم بكامل الحقوق المدنية دون مخالفة لمصلحة أفراد المجتمع<sup>2</sup>، إذن يرجع روسو السلطة إلى الشعب وليس رجل السلطة، لأنها تسعى إلى خدمة المصلحة العامة دون أن تقف معارضة للشعب وإرادتهم، وإن دل ذلك

<sup>1</sup> محمد محمد بالروين، فلسفة السياسة عند بعض الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين وفلاسفة عصر النهضة، دار النهضة العربية، لبنان، 2006، ط1، ص70.

<sup>2</sup> جوده محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشال فوكو دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية، ص- ص 64-65.

على شيء فإنما يدل على أن السلطة مطلب شرعي يعبر عن مدى وعي البشرية بالوضع السياسي، لأن المجتمعات لا يمكن أن تعيش في عشوائية، ما تطلب تنظيم الحياة متجاوزين الحالة البدائية التي تعمرها الفوضى.

يرى فيبر *M. Weber* (1864-1920م)، أن السلطة تعمل بشكل هرمي من الأعلى إلى الأسفل، بمعنى من الحاكم إلى المحكوم وتجعل من العنف أسلوب لها في ممارسة مهامها، بمعنى أنها تسعى إلى بسط نفوذها وهيمنتها، مؤكداً أنه لا وجود لسلطة في غياب العنف فهو أسلوب لشرعيتها ولا تكتمل دونها، لذا في نظر فيبر من المهم أن تعد هياكل السلطة أعلى الهياكل التي تعبر عن العنف والقوة في المجتمع<sup>1</sup>، بهذا الشكل تكسب السلطة كامل مشروعيتها في ممارسة العنف من خلاله تضمن سيرورة النظام، هناك أنماط من السلطة يتم على ضوءها حفظ وجودها منها السلطة التقليدية المرتبطة بالسلف مبدئها الطاعة والولاء للحكام من قبل المحكومين، أما السلطة الكاريزمية تقدس شخصية ما لما لها من مؤهلات تجعلها ذات قدسية بطولية، في حين السلطة القانونية مبدئها العقل ولها ضوابط محددة. السلطة التقليدية لها قدسيتها، ما يعني أنها تعبر عن قدسية النظام السياسي، وهذا النموذج من السلطة نوعاً ما بعيد عن العنف، لأنه يعتمد على البعد القيمي الذي يحقق هذه السلطة، في حين السلطة الكاريزمية التي نقلت من حقلها إلى المجال السياسي حيث عند فيبر، تشير إلى امتلاك القابلية والقدرة على التسيير، أما من يمتلكون هذه الصفات يعتبرون متميزين عن غيرهم، وهذه السلطة تجعل الأفراد خاضعين في الغالب ما تلجأ إلى العنف أو القوة، والسلطة القانونية أو ما يطلق عليها بالعقلانية تستمد مشروعيتها من القانون، مؤكداً فيبر في هذا المجال أنه من غير الممكن أن تكون السلطة ذات تنظيم عقلاني مطلق.

مهما كانت السلطة المطلقة داخل الوسط الاجتماعي، فهي ضرورة بشرية تحتاج إليها معظم الشعوب على اختلاف عوائقها، حيث لا يجب فهم السلطة مقترنة بالعنف في غالب الحالات، لأنها تسعى إلى بناء تنظيم اجتماعي سياسي ذو بعد حضاري بعيد عن الفوضى والصراع، كما أن العنف الذي شرعه فيبر لا ينبغي أن يفهم على أساس أنه إكراه واستبداد، بل هو تعبير عن قوة السلطة وقدرتها على ضبط الانحراف وكل السلوكات العشوائية الاجتماعية، بمعنى أن مهمة السلطة هي ضبط كل انحراف مستندة إلى كل ما يساعدها في حصر دائرة الفوضى، وفقاً لما تقتضيه الطبيعة البشرية، ما يتطلب هنا الاعتراف

<sup>1</sup> - فتحي تريكي، رشيدة تريكي، فلسفة الحداثة، ص 62

بالسلطة ومختلف هيئاتها، لأنها تهدف إلى ارتقاء الدولة، بمعنى ضرورة تطبيق العنف كوسيلة مشروعة، لأنه يعبر عن قدرتها في الحفاظ على سيادة الدولة.

هناك من يختصر مفهوم السلطة في قيام الدولة، التي تعبر عن المعنى الحقيقي للسلطة كما هو لدى هيجل مثلها مثل الأسرة التي تعبر هي الأخرى عن نموذج مصغر للدولة، لأن كلا النموذجين لا يخرجان عن الطابع الاجتماعي، والدولة بالنسبة لهيجل ما هي إلا تحقيق لمعنى الإنسان وقيمته<sup>1</sup> لكن تبقى هذه النظرة سيئة، لأنها بعيدة عن التحقيق في أرض الواقع، بمعنى أنها مطلقة في مقابل فلسفة هيغل للدولة، كان ماركس أكثر واقعية دون أن يخل بمنهجه الجدلي.

ربط ماركس التاريخ وصيرورته بالإنسان، حيث جعل منه هيغل متبوعا بدل تابع، بمعنى في رأي ماركس أن الإنسان هو من يصنع التاريخ وليس العكس والتاريخ يصنعه الأقوياء وليس الضعفاء، وهنا يحيل ماركس السلطة إلى القوى المادية وسيطرتها على الطبقات الضعيفة واستقلالها، وينقسم المجتمع إلى طبقات في نظر ماركس، الطبقة المسيطرة والمالكة والطبقة المسيطر عليها ما ينتج صراع بين هاتين الطبقتين، وبالتالي تتدهور السلطة وتزول الدولة، لأن السلطة ما هي إلا وسيلة للاستغلال لا وسيلة التطور والتقدم، لذا كل ما يقوم به ماركس هو عمل نقدي للنظريات السياسية إن لم تكن تجاوزها.<sup>2</sup>

حاولنا من خلال هذا الطرح التركيز على ضرورة السلطة في تنظيم المجتمع، دون إهمال دورها في قيام الدولة، وهذا منذ مكيا فيل وفلاسفة العقد الاجتماعي، وصولا إلى هيجل وماركس، ويبقى المجال مفتوحا للكثير من المنظرين والفلاسفة، لكننا ركزنا ولو بشكل وجيز على هذه الأطروحات الفلسفية، لأن المجال لا يتيح لنا التطرق إلى كل الفلاسفة الذين عالجوا مسألة السلطة، لأن نظريات السلطة كثيرة ومتعددة، وما يهمنا في كل هذا هو قراءة فوكو لمفهوم السلطة في سياقها الثقافي والاجتماعي أيضا، دون التغافل عن الجانب السياسي.

لا يخفى على أحد أن نيتشه أحد ملهمي فوكو بخاصة أن هذا الأخير -فوكو- ربط الحقيقة بالسلطة، والحقيقة بدورها ما هي إلا انعكاس لإرادة السلطة بالنسبة لنيتشه لأنه يسمي إرادة الحقيقة تطورا لكل ما هو قابل لأن يكون، وهي بالذات إرادة السلطة لدى الحكام<sup>3</sup>، فكل ما يسعى إليه الأفراد هو السعي

<sup>1</sup> - فريدريك هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1947، ط1، ص 271.

<sup>2</sup> - مصطفى الحسناوي، سياسة فوكو السلطة، المعرفة، الهيمنة، منشورات دار التوحيد، المغرب، 2015، ط1، ص 214.

<sup>3</sup> - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت كتاب لكل ولا لأحد، ص - ص 87-88.

نحو بسط السلطة بكل السبل والطرق والعلاقات التي تربط الأفراد ببعضهم البعض تجمعهم رابطة واحدة وهي رابطة سلطوية، وليس من الضرورة أن تكون هذه الرابطة أساسها الإكراه، كما لا تكون السلطة منفصلة عن إرادة السلطوية، بمعنى أن الحاكم لابد أن تتوفر فيه إرادة السلطة، فالأولى تسند إلى الثانية ما يعني أن نيتشه فهم رابطة السلطة بالإرادة، لكن فوكو طوّر هذه العلاقة بين السلطة وإرادة الحقيقة، لأن نيتشه استطاع التفكير في السلطة دون الانغلاق في نظرية سياسية محددة على خلاف ماركس الذي ربط السلطة بعلاقات الإنتاج.<sup>1</sup>

لا نجد فوكو معادٍ أو مقوِّض للطرح الماركسي من خلال تحليله للسلطة، إلا أنه لا يمكن فهمه على أنه متمم له، فلا يهمل فوكو الطرح المادي وما ينجم عنه من اختلاف وصراع، لكنه يعطي أهمية بالغة لتقنيات السلطة خاصة الموجهة نحو الأجساد، وهو ما يعاب على الطرح الماركسي الذي غيب العلاقة التي تربط السلطة بالجسد، كما نجد الكثير من الفلاسفة الذين قدموا الكثير فيما تعلق بالسلطة والجسد ومختلف تفاعلاتها في الوسط الاجتماعي، بمعنى أصبح للسلطة مراكز متعددة داخل المجتمع وهو ما نراه لدى ميشال فوكو.

#### ثانياً: السلطة وآليات الهيمنة

##### 1- السلطة عند فوكو:

ساهم فوكو بطريقة أو بأخرى باحثاً في مفهوم السلطة، محاولاً تجاوز الطرح الكلاسيكي الذي حصر مسألة السلطة في تلك العلاقات السياسية، بمعنى حصر السلطة في الممارسة السياسية بين طرف يحكم وآخر محكوم، وبطبيعة الحال هذا النسق السياسي لا يكون إلا بوجود هيئات سياسية متمثلة ومعروفة سواء ممثلة في صورة رجل القبيلة أو رجل الدولة، وهذا هو الفهم السليم حسب التصور الكلاسيكي للسلطة الممارسة حسب ما هو معمول به بطرق ذات طابع قانوني المعروف بالنمط الشاقولي بين الأمر والمأمور.

يقر فوكو بعدم جدوى المفهوم الكلاسيكي للسلطة أو على الأقل عدم قدرتنا على مواجهة التصور الكلاسيكي لارتباطه بمختلف استراتيجيات السيادة التي يفرضها الأمراء، لأن هذا يدفعنا إلى المواجهة مع السلطة، وقد ينجم عن ذلك انقسام النظام السياسي بين المؤيد والرافض، هنا تفرض السلطة وجودها على رعاياها بشتى الطرق حسب فوكو، لذا يحق لنا أن نتساءل عن مدى مشروعية السلطة؟ وسبل تحققها؟ هذا السؤال يحيلنا إلى تتبع ممارسات السلطة، بمعنى ننقل من السؤال الماهوي "ما هي؟" وهو ما

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 240.

يشبه سؤال ما أصل السلطة؟ أي البحث عن انزياحها مكانيا بمعنى التوغل في ما يبقيا وما يليها فالأصل مشتق من الماهية فتخلق مسافة من جديد، وهنا تكون السلطة مماثلة لنفسها، بمعنى أنها شبيهة لذاتها وهنا لابد من البحث للوصول إلى الأصل لنقع في مواجهة سؤال السلطة كيف هي؟ وليس ما هي؟ فهذا السؤال كيف هي؟ لا يكشف ولا يكتشف، إذن فلنكن المواجهة فوقوع السلطة وحضورها يفترض علاقة واحدة بها، والإشارة إليها يجب أن تتحدد بها هذه هي السلطة.<sup>1</sup>

ما قدمه فوكو كرؤية جديدة، هو الاهتمام باليومي والقضايا الشائكة في المجتمع، بمعنى نقل الفلسفة من المجال المعرفي والميتافيزيقي وولج عالم السياسة والمجتمع أي ابتعد عن المتعالي والأحكام البعيدة عن الواقع ذات الطابع المثالي أين يجب أن تعالج الفلسفة قضايا اجتماعية، باحثة عن حلول إن لم نقل نضع حلولاً لتلك المشكلات الاجتماعية ضمن تنظيم فلسفي قريب من الواقع، وهذا ما جعل من فوكو يهتم بالهامشي وأطراف الحضارة الغربية كالمرض، السجن، الأجرام والجنون.

اهتمت فلسفة فوكو بمختلف الممارسات المطبقة، رافضا بذلك أن تحصر السلطة في أجهزة الدولة فالسلطة قبل كل شيء ممارسة، السلطة إذن سلطات بمعنى تنزل إلى شبكة الممارسات اليومية في البيت الأسري وفي المكتب وفي المؤسسة، وأيضا في علاقات القرابة -علاقات الرحم والنسب والدم- وفي التقسيمات الإدارية والفئوية والطائفية وسواها<sup>2</sup>، للسلطة قوى متعددة موازية لطبيعة السلطة ومجالها أيضا لكنها في ذات الوقت تخلق علاقات تنظمها تجعل منها في حركة دائمة قد تزيد من قوتها وتخلق صراعات بشكل مستمر، وهذا ما ميز فوكو عن سابقه خاصة الماركسية، لأنه حاول تحرير السلطة من مصادرها الثابتة تقليديا، سواء كانت السياسية أو الاقتصادية وحتى الثقافية.<sup>3</sup>

السلطة لا تخرج عن إطار علاقات القوى، على الرغم من تعدد علاقاتها، لذا يقول فوكو: «السلطة تعني علاقات القوى المتعددة ذات مجال واحد، فهي الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع»<sup>4</sup>، يبدو واضحا أن فوكو ركز على وظيفة السلطة وأبعادها، من خلال فهم علاقاتها وتحليلها، فعلى ضوءها تتشابه الأحداث ما يخلف

<sup>1</sup> - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، ص - ص 91 - 92.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 92.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 94.

<sup>4</sup> - ميشال فوكو، جنالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، دار البيضاء، ط1،

1988، ص 105.

صراع وردود أفعال، وهذه الأخيرة ما هي إلا تعبير عن الحقيقة، لأن ممارسة السلطة حسب ما هو متداول تكون بطريقة قانونية أو انعكاس لأجهزة الدولة.

لا يولي فوكو اهتماما كبيرا لكيفية نشوء السلطة، بقدر ما يبحث في ميكانيزمات السلطة وتقنياتها بمعنى أنه تخطى تلك الرؤية التي تربط السلطة بالجانب الدستوري (القانوني)، الذي يعد مرجعا لها في كل الأحوال، كما تجاوز ذلك الصراع الطبقي الذي يحصر السلطة في الطبقة المالكة، ما يشير أن فوكو لا يعطي أهمية للمعادلة التي تقر بضرورة تحديد طريقة ممارسة السلطة، لكن لا يعني ذلك أنه يختزل كل ما تم التنظير له حول السلطة، سعى فوكو إلى إخراج تلك الأفكار الراسخة حول السلطة من تصورها الكلاسيكي، رافضا أن تحصر السلطة في الجانب السياسي محلا لعلاقاتها مبتعدا عن الفهم الهرمي للسلطة، مقدما مفاهيم جديدة، لأنها ليست ملكا لأحد وليست مؤسسة أو بنية، كما أنها غير محددة في شخص معين، بل هي استراتيجية أو التقنية المركبة في مجتمع معين<sup>1</sup>، يتبين أن اعتقادنا بأن السلطة مشخصة في رجل الدولة، ما هو إلا نموذج من نماذج السلطة التي تنتمي إليها، بل السلطة منتشرة في كل مكان وفي نقاط مختلفة، فليس لها مكان معين تشمل كل شيء، لأنها لم تحدد في شكل معين، بل منتشرة عبر شبكات لأنها متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط لا حصر لها فهي لا ترى ولا تتكلم.<sup>2</sup>

يظهر أن مفهوم فوكو للسلطة، لا يمكن أن يفهم أن السلطة قد تكون موازية للدولة ومختلف آليات الإخضاع، لأن السلطة يمكن أن تمارس بعيدة عن العنف في صورتها الإيجابية، لأنها موجودة في أسفل المجتمع في المدارس والمستشفيات وفي كل الفضاء الاجتماعي، بمعنى أنها تمارس أكثر مما تمتلك<sup>3</sup>، لا في القصر الحكومي في أجهزة الدولة، فهي تأتي من الأسفل، لأن النقد من الأعلى يشير إلى الدولة ومؤسساتها التي تقمع المواطنين، سواء بطريقة شرعية، أو من خلال تمردهم عليها.

يتجرد فوكو كليا من هذا التحديد السلطوي الهرمي، فالسلطة تجسيد اجتماعي متواجد في كل مكان بشري كاللغة، الجنس والسجن، وهذه السلطة تساهم في توجيه التجمعات البشرية من مؤسسات تربوية، تقليدية اقتصادية... الخ، لأنها تمتلك أهداف مسطرة من خلال شبكة استراتيجيات لتنظيمها

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *la volonté de savoir, pour Gallimard, paris, 1976, p123.*

<sup>2</sup> – جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل إلى قراءة فوكو، ص 89.

<sup>3</sup> – نور الدين الشابي، أنطولوجيا الراهن (مسألة الالتزام من منظور ميشال فوكو)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 35، بيروت، 2015، ص 27.



واحتوائها، بمعنى أنها تقنية بفعل ممارسات اجتماعية<sup>1</sup>، تكتسب السلطة أوجه متعددة الأمر، الذي يجعل منها ذات أشكال ومظاهر مختلفة لعدم ثباتها على نمط واحد، فهي مجهرية تخترق العلاقات الاستراتيجية ضمن صراعات الحياة<sup>2</sup>، فالعلاقة التي تربط قائد المجموعة أو ضابط الجيش بطريقة نقد في حد ذاتها سلطة، وأيضا العلاقة التي تجمع رجل الكنيسة بالمعترف له سلطة، وكل ما يربط الأب بأولاده يعد سلطة كذلك، فالسلطة لها مجالها، بحيث هذا المجال يجعل منها تتولد وكذلك، ويكون لها علاقة بعلاقات متعددة القوى.<sup>3</sup>

ربط فوكو السلطة بعلاقات القوى يوضح استناده القوي على نيتشه، فإرادة القوة هو إرادة السلطة لدى فوكو، ما يعني أن تحديد السلطة لدى فوكو أساسه فلسفة نيتشه وهو ما تنبه له دولوز في مؤلفه "فوكو"، موضحا أن السلطة لدى فوكو تعريف بسيط، لأن كل سلطة هي علاقات قوى، وكل علاقات قوى هي علاقات سلطة<sup>4</sup>، أي تصور فوكو للسلطة محايت لفلسفة نيتشه وذات خلفية نيتشوية، خاصة من خلال ممارسة السلطة على المهيمن عليهم، وهو ما سنوضحه في الصفحات القادمة.

السلطة بهذا المفهوم الفوكوي، تتفاعل ضمن شبكة علاقات غير متساوية، وتملك علاقات أخرى كما لا تمارس المنع، لأن مبدأها الأساسي أن تشمل الجسد الاجتماعي وعلاقاتها قائمة على مبدأ القصدية، لأنه لا يمكن أن تكون هنالك سلطة في غياب القصد منها، والهدف الذي تسعى إليه لكونها تعمل ضمن استراتيجيات محددة متفاعلة فيما بينها ذات تأثير على الطرف الآخر، لامتلاكها صفة الإنتاج، بمعنى أنها تجدد ذاتها<sup>5</sup> ولو بصفة دورية، لأنها متشظية في كامل الجسد الاجتماعي ذات صفة مجهرية، ولعل ذلك ما ساهم في انتشارها، ما يشير إلى أن فوكو قلب بنية ممارسة السلطة من الأسفل إلى الأعلى، لأن التصور التقليدي حصر السلطة في كل ماله صلة بالدولة ومؤسساتها، لكن فوكو جعل من السلطة منتشرة في كل مكان، فأينما تكون السلطة فلا موقع لها، وهي بعيدة عن العنف والإخضاع.

<sup>1</sup> - رايس زواوي، النظام المعرفي للعلوم الإنسانية ميشال فوكو، دار الصفحات، دمشق، 2015، ط1، ص- ص 25-26.

<sup>2</sup> - عبد العالي معزوز فوكو وميكروفيزياء السلطة، مدارات فلسفية، العدد 13، الجمعية الفلسفية المغربية، المغرب، 2008، ص 204.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، ص 104.

<sup>4</sup> - Gilles Deleuze, Foucault, p77.

<sup>5</sup> - ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ط1، ص 102.

## 2- الهيمنة-المقاومة-الحرية:

اهتم فوكو بالسلطة في أغلب مؤلفاته، لكن دون أن يخصص كتاب معين مستقل، على غرار القضايا التي اشتغل عليها، لكنه أولاها أهمية بالغة في معظم حواراته ولقاءاته، ناهيك أنه أشار لها في بعض الصفحات من أعماله الفكرية، حاول فوكو تحليل السلطة وآثارها على المجتمع، لأنها فرضت هيمنتها عليه وأصبحت محايدة للقوة -العنف- مخترقة كل شيء، بحيث نسجت علاقات القوى وفرضت سيطرتها، وبات من غير الممكن التحكم فيها، فافتقرت بالسيادة واكتسبت آليات عمل قائمة على النفي والهيمنة، على الرغم من رفض فوكو للممارسات القهرية -العنف-، لأن ذلك يقسم الدولة إلى فئتين المهيمن والمهيمن عليهم، لكن هذا لا يعني أن فوكو يستبعد فرضية أن الدولة تشرع ممارسة العنف كمصدر سلطوي لها.

اهتمام فوكو بالسلطة، لا يعني أنه يقدم نظرية سياسية، بل سلط الضوء على تحليلات السلطة *Analytique du pouvoir* وعلاقتها بالقوة، بمعنى السلطة كإرادة اقتدار، وهذا يحيلنا إلى فيلسوف القوة نيتشه، فتصور فوكو للسلطة يعتمد على النموذج النيتشوي باعتبارها علاقات قوة، وهو ما أقره جيل دولوز فالسلطة تمارس من طرف المهيمنين والمهيمن عليهم كونها علاقات قوى<sup>1</sup>، ما يعني أن السلطة ليست محددة في فئة معينة، والقوة ليست في كل الأحوال مماثلة للعنف، لكن منذ أن ظهرت الدولة الحديثة أصبح من الواجب مراقبة الدولة، لأنها متعسفة خاصة بظهور أشكال متعددة من التعسف، لأن كل تمرد أو تجاوز للسلطة إهانة لرجل السلطة، ولرد الاعتبار لنفسه لا بد من تطبيق العقاب على كل من يتعدى على القانون، وبالتالي السلطة وممارسة الهيمنة تخترق كل المجتمعات، ولا بد النظر إلى السلطة بوصفها علاقات قوة متقاطعة، تُبعث الواحدة تلوى الأخرى وتتصل فيما بينها.<sup>2</sup>

مما يشير إلى وجود صراع ومواجهة مستمرة من السلطة التي تتغير بتغير هذه الصراعات، ما يعني أن السلطة تستدعي المقاومة، الأمر الذي يجعل من الحرب مطلب لا بد منه، لأنها تتيح إمكانية فهم الجانب السياسي وتحليل علاقاته السلطوية، لأن هذه الأخيرة ما هي إلا وجهها للهيمنة التي هي شكل من أشكال الحرب، إنها الحرب المستمرة بوسائل أخرى<sup>3</sup>، فمن البديهي أن السلطة السياسية لا تتأثر بالحرب لا تنتهي ولا تبدأ حين نهاية الحرب، لأن هذه الأخيرة في الكثير من الأحيان ما تكون سابقة

<sup>1</sup> - Gilles Deleuze, Foucault, p77.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة، عالم الفكر، العدد 03، المجلد 3، بيروت، 2005، ص39.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، يجب الدفاع على المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003، ط1، ص 43.

عن الكيان السياسي، بمعنى أن الدولة وبنيتها السياسية لا توجد بعد الحرب فقط وكل القيم من العدالة والمساواة، والحق، وغيرها من القيم والقوانين في الغالب ما تكون نتاج الحروب.

يعتبر ذلك انعكاساً لمأثور كلوزفيتز\* حتى وإن تم التوصل إلى اتفاق يوقف هذه الحرب، فهذا لا يعني أن آثار الحروب قد تزول كما سن القوانين ما هي إلا نتاج المعارك، فالحرب أصبحت ضرورة اجتماعية يقتضيها الوضع القائم المحايد للسلطة وعلاقات القوى ومؤسساتها، فليس هناك سلم دائم، كما لا وجود لحرب نهائية حاسمة للوضع، بل هناك استعداد وأهمية دائمة للخوض في المعارك، ولا يرى في ذلك كلاوزفيتز أن مسألة الحرب تتسم بالغموض، بل تتضح من خلال ثلاث نقاط يجب طرحها كالتالي:

ما ضرورة الحرب؟ أو لماذا الحرب؟ (السياسة)، ما السبل أو الاستراتيجيات التي يجب الأخذ بها في الحرب؟ أو كيف نحارب؟ والنقطة الأهم في كل هذا التي تبين وتتضح من خلالها كل الاستراتيجيات المعتمدة والسياسة المتخذة في المعركة، والتي تعبر عن الجانب الاجتماعي، وهي من نحارب؟ لكن النقطة التي تجمع كل هذه المزايا الثلاث، تكمن في فعل الحرب، فحسب فوكو أنه لا يمكن أن تكون السلطة بعيدة عن المقاومة وخارج الحرب واستراتيجياتها.<sup>1</sup>

نرى أنه جعل السياسة مواصلة واستمرار للحرب بطرق متعددة ومختلفة، وهو قلب لمقولة كلاوزفيتز الحرب استمرار للسياسة بطرق أخرى، في هذا الشأن يصرح فوكو بقوله: «داخل هذه السياسة هناك صراعات، وهذا كله يمكن تأويله على أنه استمرار للحرب، والتاريخ ما هو إلا هذه الحرب حتى في حالة السلم وكل القرارات، الحرب هي التي تنتجها أي القوة هي الفصيل في ذلك -الحرب- فلا ممارسة للسلطة في انعدام الحرب»<sup>2</sup>، لا يمكن الفصل بين الحرب والسياسة في ممارسة السلطة لأنهما يعبران عن تلك الممارسة بغض النظر عن اختلافها استراتيجيا -الحرب والسياسة-، وهذا راجع إلى تعدد علاقات القوى، غير أن كل من الحرب والسياسة يستدعي كل منهما الآخر ولو بشكل جزئي، لأنه لا بد من فهم ودمج هذه القوى لتكون متألّفة لكونها متنافرة وغير متوازنة وذات تقلب وليست ثابتة.<sup>3</sup>

\*- كلاوزفيتز، مؤرخ وجنرال حرب من أصول بروسية ولد عام 1780، توفي 1831م اهتم بفلسفة الحرب والتكتيك له مؤلف بعنوان عن الحرب له تأثير كبير في الميدان العسكري.

<sup>1</sup>- مصطفى الحسناوي، سياسة فوكو، السلطة، المعرفة، الهيمنة، ص 68.

<sup>2</sup>- ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 44.

<sup>3</sup> - Michel Foucault, dit et écrits, vol 02, p-p 702-704.

بإعطاء السياسة الأهمية من خلال قلب مقولة كلاوزفيتز حسب فوكو، لأنه عن طريقها تصبح الحرب الخيط الناظم لكل ممارسة سياسية، بمعنى أنها المكان الملائم للحرب، وهذا يشير إلى استبعاد السلطة عن استخدام العنف، وإن دلّ ذلك على شيء فإنه يدل على أن السياسة تعبير عن الحرب الدائمة وهي ليست كفيلة بالقضاء عن الهيمنة ومختلف تقنياتها، لأنها شكل من أشكال الفعل السياسي التي تمارس من خلاله السلطة، حيث تشكل ما يطلق عليه دولة الحرب، لأن السلطة وحدها لها القدرة على إعلان الحرب وتشغيل وسائلها، وعلى ضوء ذلك لم يعد هناك ممارسة الحرب على الجسد الاجتماعي في علاقته بالإنسان والجماعة، وهو ما يصطلح عليه بالحرب الخاصة *La guerre privée*<sup>1</sup>، الحروب لا تعكر علاقات الدول، لأنها أصبحت بمثابة السياسة التي تتحكم في مسار الحرب.

يقر فوكو بأنه، حيثما تكون السلطة توجد المقاومة، لأنها متضمنة فيها، وكون السلطة منتشرة عبر نقاط عديدة، فإن المقاومة موجودة في شبكتها، بمعنى أيضا ليست في وضع خارجي عن السلطة وهو ما أكدته فوكو بقوله: «أيضا توجد السلطة توجد المقاومة وهي ليست -المقاومة- في وضع خارجي عن السلطة... كما لا توجد علاقات السلطة إلا لتعدد نقاط المقاومة التي تلعب دورها ضمن هذه العلاقات، لأنها موجودة في كل مكان في شبكة السلطة ولمقاومة حالات نوعية منها مقاومات ممكنة، ضرورية، مستبعدة، عفوية، وحشية، منعزلة، متفق عليها، زاحفة، عنيفة، متضاربة، سريعة في قبول التسوية... هذه المقاومات متفردة الوجود إلا في الحقل الاستراتيجي للعلاقات السلطوية... كما أنها لا تنجو من بعض المبادئ المتنافرة، لكنها ليست بالضرورة حقيقة أو وعدا خائبا، فهي الطرف الآخر في هذه العلاقات السلطوية»<sup>2</sup>، ما يعني أنه لا وجود لسلطة لا تقابلها مقاومة، خاصة إن كان هناك رد عنيف من قبل السلطة ضد كل المقاومات يجعل إمكانية حدوث الثورة وارد جدا، خاصة في ظل طغيان السلطة وممارستها للإكراه والحد من الحريات.

يعد في نظر فوكو هذا الفعل نقطة أساسية بين السلطة وأشكال النضال (المقاومة)، وقد ميز فوكو بين ثلاث أشكال للمقاومة التي تقف في وجه الهيمنة والسلطة المستبدة الإثنية اجتماعية ودينية وأيضا التي تدين مختلف أشكال الاستغلال، والتي تفصل الفرد عما ينتجه دون أن تتفاوض عن كل ما يربط الفرد بنفسه ما يضمن خضوعه للطرف الآخر، وهو ما نجده في صفحات التاريخ، لأنه غني بهذه الأشكال من المقاومة كانت مجتمعة أو منفصلة حتى إن امتزجت، فإنه يطغى نضال واحد، فعلى

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 69.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 104.

سبيل المثال في المجتمعات الإقطاعية تهيمن النضالات ضد أشكال الهيمنة الإثنية أو الاجتماعية، لكن هناك إمكانية أن يشكل الاستغلال الاقتصادي نقطة مهمة في قيام تمرد إن لم نقل الثورة<sup>1</sup>، لا يؤمن فوكو بوجود سلطة ملكية (الدولة الحاكمة)، وكل الأفكار المطروحة لمجابهة السلطة لا تهدف إلى قيام الثورة بقدر ما تعلن بوجود مقاومة، حرية الأفراد تجسد من خلال إدراكهم مدى إمكانيات السلطة وخطرها عليهم، ما جعل المقاومة تستدعي العقل، لكن في خضم كل هذا ما الجدوى من المقاومة، خاصة إذا كانت لا تستبعد من الحل السلطوي؟

الظاهر أن فهم فوكو للسلطة مختلفة، بمعنى أن هناك سلطات عديدة ومختلفة منتشرة على الجسد الاجتماعي، الأمر الذي يقتضي وجود مقاومة دون استثناء، يرفض فوكو أن تكون السلطة ذات قطب أحادي، بل لها أنشطة تظهر من خلالها وتشتت بذلك الممارسة الحرة، لأن السلطة حسب فوكو تمارس على ذوات حرة، فالحرية ممارسة، وهنا لا يسعى فوكو إلى التعريف بالحرية بقدر ما يسعى لتحليل ممارسات الحرية التي تتطلب درجة من التحرر، لكن المسألة هنا مرتبطة بأشكال الهيمنة والتحرر الذي يعتبر الشرط السياسي والتاريخي لأي ممارسة حرة، بمعنى أن الحرية مشروطة بالآخر وفي علاقة مباشرة معه، لذلك لا يمكن فصل أي ممارسة حرة عن أشكال الحكم أو فن من فنون الحكم.<sup>2</sup>

إعجاب فوكو بالقدرة على مواجهة فنون الحكم هذه، وهو ما كان عليه الشباب التونسي الذي واجه السلطة في مارس 1968، حيث أطلق العنان للأفكار والنظريات ما يجسد روح الثورة السياسية التي أثارت اهتمام فوكو، لكن في المقابل حسب رؤية فوكو ظهرت في فرنسا حركة جد ضعيفة للمقاومة مقارنة لما كان عليه الحال في تونس<sup>3</sup>، لأنه في تلك الفترة ماي 1968 درس فوكو في الجامعة التونسية حيث لاحظ أن ذهنية الفرد التونسي تتقبل الأفكار وتتفاعل معها بيسر، وإبان إقامة فوكو بتونس حدث احتكاك بين الطلاب التونسيين والنظام السلطوي، حيث قابلهم هذا الأخير بالعنف والاعتقال والضرب الأمر الذي دفعه إلى التضامن معهم، وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على مدى تأثير هذه الحركة الطلابية في فوكو.

شهدت تونس تجربة سياسية عنيفة وحقيقية في مارس 1968 على يد طلبة مشبعون بروح المقاومة والتمرد، حيث نظموا إضراب وقاطعوا الدراسة، ونتيجة لذلك عوقبوا وعنفوا وتعرضوا للملاحقة

<sup>1</sup> – Hubert Dreyfus et Paul rabinow, Michel Foucault un parcours philosophie, p 303.

<sup>2</sup> – الزواوي بغورة، الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة ص 42.

<sup>3</sup> – Héloïse chénéte, Foucault l'enigmatique, Michel Foucault, hors magazines science humaines, sérine n 19, mai- juin, 2014, paris, p11.

ومنهم من سجن، واقتحمت الشرطة قاعات التدريس، ما أدهش فوكو أكثر أن الطلاب تلقوا المساندة من قبل أشخاص (نساء ورجال) خاطروا بحياتهم وأجسادهم وحياتهم من أجل الوقوف ضد السلطة وممارساتها، معبرين عن ذلك بأعمال قد تكون بسيطة، لكنها ذات بُعد كالكثابة وتوزيع المنشورات ودعوة الآخرين إلى المشاركة في هذه المقاومة ضد السلطة والدخول في إضراب.

مقارنة فوكو لهذه الحركة الطلابية بتونس بما وقع في باريس من نفس السنة، يشعره بالحرع فلا مجال للمقارنة، رغم أن الأحداث كانت احتجاجا على الأوضاع المتدنية، إلا أنها لم تحظ بنفس التضحيات التي قدمها الطلاب التونسيون، فعلى حد تعبيره ليس هناك مقارنة بين متاريس الحي اللاتيني والمخاطرة بقضاء 15 عاما في السجن مثلما كان الحال في تونس<sup>1</sup>، ساند فوكو الطلبة التونسيون لما تعرضوا له من اعتقالات، حيث كانوا يجتمعون لينظموا وقفاتهم بمنزل فوكو، احتجاجا على توقيفهم وتعذيبهم خاصة الناشطين ضمن مجموعة بريسبيكتيف *perespectif* بتهمة المساس بأمن الدولة.

تدخل فوكو دفاعا عنهم، وقابل رئيس الدولة حينها، والتقى بالسفير الفرنسي بتونس من أجل التدخل للإفراج عن المعتقلين لكن دون جدوى، فتلقى فوكو مضايقات من قبل الشرطة الفرنسية للدفع به إلى مغادرة تونس، وكان ذلك خاصة بعد توسع المظاهرات الطلابية بفرنسا، وقد أشاد بالحركة التونسية في باريس، قائلا: «كنت في تونس شاهدت أناسا يسجنون لدواعي سياسية، وقد كان لذلك عظيم الأثر في نفسي»<sup>2</sup>، فلامح هذه الحركة الطلابية مشبعة بالماركسية، رغم أنها تشكل مرتبة ثانوية بالنسبة لهم كمنهج، رغم أن طبيعة الصراع كانت واضحة جدا، فهي انعكاس للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتدهورة.<sup>3</sup>

بعد الانتفاضة التي شهدتها تونس ضد السلطة، تشهد أيضا باريس أعظم ثورة طلابية عرفتتها الجامعة الأوروبية، لأن بدايات فكر 1968 حسب ما يصطلح عليه الكثير، كان داخل الوسط الجامعي -الجامعة الفرنسية-، هذا الفكر كتبته أيادي متعددة كانت انطلاقها الأولى بكتابة الشعارات المناهضة لهذه الثورة، تعبيرا عن سخطهم وغضبهم سواء فكريا، أيديولوجيا، سياسيا واجتماعيا، وحتى اقتصاديا، تعبيرا عن الراهن، وإن دلت هذه الجداريات على شيء فإنما تدل على رمزياتها ودلالاتها، فكل الأفكار دونت وكل التيارات تصالحت ماركس بؤس الفلسفة، برود دون فلسفة البؤس، باكونين الفوضوي، لينين

<sup>1</sup> - محمد صفار، تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو إعادة فتح الملف الإيراني، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2018، ط1، ص- ص 149-150.

<sup>2</sup> - نور الدين الشابي، أنطولوجيا الراهن مسألة الالتزام من منظور فوكو، ص- ص 29-30.

<sup>3</sup> - محمد صفار، تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو، ص150.

التنظيمي...الخ، تتكلم هذه عن جداريات بصوت واحد باسم وشعار واحد هو الاختلاف، لكنها تلتقي في نقطة واحدة وهي مجابهة سلطة ديغول رفض العقل البوليسي، فالحادثة ماهي إلا حادثة بوليسية.<sup>1</sup> تكمن مهمة هذه الحادثة في القمع والقهر، فجعلت ثورة ماي 1968 من أهدافها الوقوف ضد الممارسة البيروقراطية والرأسمالية التي تمثل بشكل أو بآخر وجوه الحادثة المعنفة -البوليسية-، وهذا العنف هو مجال الثورة والرغبة في تفكيك الأغلال وتحرير الإنسان من هيمنة السلطة، وهي الرغبة في الثورة من أجل إحداث جامعة نقدية *université critique*، وعلى ضوء ذلك تحولت القاعات الدراسية إلى فضاءات للنقاش والجامعة أصبحت بمثابة مدينة أميرها الطالب، فالثورة ثورة اجتماعية وثقافية تمكن الإنسان من أن يصبح إنساناً، ولا يكتفي بأن يعتقد أي إيديولوجيا.<sup>2</sup>

لا بد من الاحتجاج على مظاهر القمع، وهو ما دعا إليه كل من آلان تورين وأيضاً ادغار موران *Edgar Morin* (1921م) ساندًا هذه الثورة الطلابية-، في حين وقف كل من كلود ليفي ستروس وريمون آرون بشكل مناهض لمبادئ الثورة الطلابية، لأنه في نظر ريمون أنها مجرد حركة اجتماعية ولها دلالة رمزية تمثلت في مواجهة السلطة الممثلة في الرئيس ديغول، وإن حققت الثورة انتصاراً، فهذا يعد إهانة لشخص الرئيس، كما أنها بداية لانتهيار الجامعة وليس إصلاحها، وهذا فكر وحشي غير واعي لوحشيته، ونفس الموقف كان عليه كلود ليفي ستروس، حيث وصف الثورة بطفولية الجماهير واصفاً ذلك بالمشمئز حين حاول استطلاع الأمر عن قرب، موضحاً ذلك المشهد بأنه يرفض أن تقطع الأشجار وأن تحول الأماكن العامة إلى فوضى عارمة، وأن تملأ جدران الكليات والأقسام بالملصقات والكتابات الجدارية.<sup>3</sup>

الثورة الطلابية الفرنسية، كانت صدى للكثير من الأفكار التي طرحت في العديد من الكتب من أهمها كتاب الورثة لكلود بارسوت، والإنسان ذو البعد الواحد لمؤلفه هيربرت ماركيز، حيث كان هذين الكتابين بمثابة إنجيل الثورة، كما ساهم الجو الفرنسي في الانتشار الواسع لمثل هذه الأفكار والنظريات الفلسفية، ناهيك أن هذه الثورة الطلابية شهدت مساندة قوية من قبل الكثير من المثقفين الفرنسيين أمثال سارتر، لاكان، وفوكو...، بمعنى أن الكثير من المثقفين لم يكن معادي لفكر ماي 1968، بل أول من كان مسانداً، فهذه الثورة كان لها ثمارها، حيث غيرت الكثير من الأوضاع السائدة

<sup>1</sup> - محمد الشيخ، المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ص-ص 77 - 78.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص- ص 81-83.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص- ص 85-86.

في الساحة الفرنسية خاصة المناخ التحرري في فرنسا، كما تغير وضع المرأة في المجتمع وطبيعة النظام التعليمي السائد والعلاقات التي تربط كل من الطلبة والأساتذة والعكس صحيح، وهذا التغير مكسبا هاما لأحداث ماي 1968.<sup>1</sup>

بغض النظر عن الاختلاف وتغير الأوضاع في الساحة الثقافية الفرنسية، أصبح هناك ساحة لحرية التفكير بعد أن كان ماركس مهيمنا فكريا، فلا أحد يفكر خارج الطرح الماركسي، فأصبح متداولاً الكثير من الفلاسفة الفرنسيين والألمان، خاصة لأنهم شهدوا اضطهاد عنيف من قبل السلطة فكتب شعارات كلنا يهود ألمان، وتأسست مؤسسات ناقدة تؤسس لنوع من الوعي لمؤسسات الحداثة كجماعة الإعلام عن حالة السجون GIP وجماعة البحث المتعلق بالتعليم الفلسفي GEPH، بل تأسست كلية فرنسية ناقدة كلية فانسين *Faculté de viennnes*.<sup>2</sup>

رغم كل هذا، إلا أن الانتفاضة باءت بالفشل الذريع، لأن السلطة بقيت في يد الهيئة الحاكمة وفي ظل كل هذه التحولات دخل فوكو التاريخ من أوسع أبوابه كمثقف نموذجي لما يمتلكه من حس نقدي واعي، ما جعله يتقلد العديد من المناصب الحساسة، أبرزها تولي رئاسة قسم الفلسفة بجامعة فانسان محاولاً إصلاح الوضع، خاصة أن هذا المجال الحساس يعد أهم نقطة قامت عليها الانتفاضة، ما يشير إلى أن فوكو على مقربة من النظام السياسي (النظام الديغولي) القائم.

لابد أن السلطة تقيم علاقات بينها وبين الحرية، وإن حدث العكس فإنها تصطدم بالمعارضة، ما ينتج مقاومة، وقد تتحول السلطة لطغيان أعمى مستبد، ولتجنب ذلك لابد من أن لا تتصادم السلطة مع الحرية<sup>3</sup>، فتحليل فوكو لخطاب الإضراب الذي نظمته الطلبة يعد مكسبا له سواء في جانبه العلمي أو الإنساني، ما ساهم في وجود فكر حر وتنويري، خاصة برفض مظاهر العنف وطرح فكرة وعي الإنسان بذاته، والبحث عن الحرية والرغبة في التغيير، بالتفلسف محلاً لجميع القوى ومختلف الاستراتيجيات الاجتماعية المتعارضة والسياسة (المقاومة)، كالذي حدث في تونس وغيرها من الدول (فرنسا-إيران) وبهذا تأخذ المقاومة بعدين: أولها إبراز كيان وهوية المقاومة، وثانيها إدراك معنى القهر والإذعان المتمسم بالذل والهوان.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - صالح هاشم، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 37.

<sup>2</sup> - محمد الشيخ، المثقف والسلطة، ص 94.

<sup>3</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 432.

<sup>4</sup> - رايس زواوي، النظام المعرفي للعلوم الإنسانية ميشال فوكو، ص - ص 54-55.



لابد من التمييز بين المقاومة ذات أهداف وأخرى عشوائية دون مقاصد أو أهداف، وهذه الأخيرة تكون بلا جدوى، لذا لابد من البحث عن الحياة خارج القوة الآتية... لأنه بفضل تمفصلات نقاط المقاومة استطاعت السلطة الاستماع لجموع الحقول الاجتماعية، ولا يحدث ذلك إلا بالإصغاء والاهتمام بالمقاومة أكثر من تحدي السلطة وانتظامها، لأن المقاومة ماهي إلا تعبير عن الحياة في مواجهة الموت، والقوة ما هي إلا دليل على الرفض وعلى الحرية ولارتباط هذه الأخيرة بالمقاومة.

حدد فوكو تقنيات مضبوطة للمسؤولية والجزاء، فطالما أن المقاومة شرط ضروري للسلطة في علاقاتها المباشرة بالعالم الخارجي، فالمقاومة هي الأولى، لأن بقاء الإنسان الأعلى عند نيتشه وفوكو وهروبه من الموت مرهون بالمقاومة<sup>1</sup>، بمعنى أنه يجب النظر للمقاومة على أنها المعطى الحقيقي لحياة الإنسان الأعلى، لا النظر إليها بأنها مقابلة للسلطة، فالحياة تكون مستلبة في غياب المقاومة، لذا توجه اهتمام جل الباحثين والدارسين لفلسفة فوكو نحو مفهوم السلطة ومختلف تحولاتها وأشكالها وعلاقتها بالجانب الحقوقي "القانون"، لذا ما علاقة السلطة بالقانون؟

يبين فوكو أن تشكل الفكر القانوني في الوسط الغربي منذ العصور الوسطى في مجمله تمحور حول السلطة الملكية، فحماية نفسها سعت إلى سن القوانين، ليس الهدف منها تنظيم الدولة بقدر ما جعلت من القانون وسيلة لخدمتها، على هذا الأساس تأسس الصرح القانوني في الغرب، وحين انفلت هذا الصرح من السلطة الملكية في القرون المئوية وتحول ضدها، وهنا إشكال حول حدود هذه السلطة فالشخص المركزي في كل هذا هو الملك بكل ما يملك من صلاحية في هذه الحالة، فرجال القانون إما أن يكونوا في خدمته وإما مناهضين له ولسلطته، فالأمر يتعلق هنا بقدرة الملك في بسط سيطرته وإظهار تحكمه بواسطة الهيكل القانوني، لأنه يشكل الجسد الحي للسيادة ومدى توافقها مع القانون<sup>2</sup>، لتمثل السلطة أجهزة الدولة وقدرتها على سن القوانين وبسط هيمنتها الاجتماعية، فمهمة الدولة ارتبطت بسن القانون وتنفيذها، لأن القانون يثبت شرعية السلطة بطريقة أو بأخرى، بمعنى أن السلطة والقانون لا ينفصلان إطلاقاً ولو بطريقة رمزية، فخطاب القانون ورمزيته يثبت الهيمنة لكنه يظهر بوجه حقوقي وكأنه يحفظ شرعية السلطة، وفي الواقع يخفي التزامه بأوامر الملك، بمعنى يمثل الإلزام لا الالتزام.

رغم ذلك، فإن مسألة القانون في فلسفة ميشال إن صح القول مسألة ثانوية، لأنه لم يفردها بكتاب معين، فمن الصعب الإقرار بأن فوكو قدم نظرية في القانون، مع أنه تطرق للعديد من القضايا المتضمنة في الحقل القانوني كالعقاب، الجريمة والسجن... الخ، فحضور القانون في فلسفة ميشال فوكو واضح

<sup>1</sup> - ريس زاوي، النظام المعرفي للعلوم الإنسانية ميشال فوكو، ص - ص 57-58.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 51.

مع أنه له مساحة واسعة في فلسفته مثله مثل المعرفة، السلطة والذات، لكنه يبدو ظاهرا بوصفه ممارسة خطابية، حيث اتخذ أربعة أشكال أساسية أولها بوصفه خطابا، وثانيا علاقته بمختلف الممارسات الاجتماعية، وثالثا ضرورة نقد القانون أو الأصح نقد فرضية القانون من أجل تحليل جديد لمسألة السلطة رابعا علاقة القانون بالذات.<sup>1</sup>

إذا حللنا مكانة القانون في مؤلفات فوكو، نجدها حاضرة منذ أولى أعماله، حيث نجد في كتابه تاريخ الجنون بَيَّنَّ مختلف الممارسات التي طبقت على المجنون، بوصفه عالية على المجتمع الغربي فكان لا بد من التخلص منه بشتى الطرق، فخضع للقوانين على مر الزمن، كون القانون وسيلة معبرة عن مدى تقبل المجنون في حقبة زمنية معينة، لكن تمثلاته الأكثر قوة حاضرة في عمله الذي اهتم بشكل أساسي بالسلطة ومختلف ممارساتها، وهو كتاب المراقبة والمعاقبة، لأن موضوعه المركزي هو السجن ودور المعاقبة.

احتل القانون مكانة هامة في هذا المؤلف، خاصة ما تعلق بالعقاب والإجرام، ناهيك عن دروسه الأخرى كالدفاع عن المجتمع، وأيضا مجموعة مهمة من المقالات واللقاءات الصحفية ذات صلة بالقانون خاصة في فترة السبعينات، نجده أصر على ضرورة الخروج على النمط السلطوي القانوني فقط نموذج العقد الاجتماعي المتمثل في النموذج الليبرالي القائم على المعطى القانوني خاصة المرتبط بالسيادة، بمعنى أن القانون مرتبط بعناصر وثيقة، لأن فوكو كل ما يتطرق إلى السلطة يجد نفسه يعالج قضايا ذات صلة بالقانون الشرطة، السجن...<sup>2</sup>

يتضح في هذه النقطة بالذات، مدى اهتمام فوكو بالقانون، فالهدف من ذلك بعيدا كليا عن صياغة نظرية سياسية، بل محاولة فهم هذا النسق القانوني في خضم علاقاته بالعديد من التقنيات السلطوية التي يجب دراستها، بمعنى أنه من المستبعد فهم القانون عن هذه الممارسات، ما يشير إلى جزئيته ضمن الممارسات الاجتماعية التي يهتم بها فوكو، فهو ليس بمعزل عنها.

ما استدعى اهتمام فوكو بشكل مثير، هو المؤسسات ذات طابع قانوني كالمستشفى، السجن ودور القانون... ومختلف التطبيقات الجاهزية والقانونية التي مورست، مثل الجاهزية القانونية للحجز والنفي، الاعتقال والخطاب الحقوقي الموجه للوسط الاجتماعي الناتج عن السلعة، بغض النظر عن طبيعتها<sup>3</sup>، فمن غير الممكن أن لا يرتبط القانون بالجانب السلطوي، وهذا ما وضعه فوكو خاصة

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، السلطة والقانون دراسة تحليلية ونقدية في الفلسفة السياسية والقانونية عند ميشال فوكو، ص 93.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص - ص 102 - 103.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، السلطة والقانون دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية والقانونية عند ميشال فوكو، ص 95.

من خلال كتابه "المراقبة والمعاقبة"، مبينا فنون الحكم ومختلف القوانين، لا لشيء سوى أن العلاقة التي تجمع الحاكم بالمحكوم في مجملها عبارة عن مجموعة من القوانين.

ما يتضح بشكل جلي من خلال ممارسة السلطة العقابية، بمعنى أن أي تمرد عن القانون يعد خروجاً عن السلطة الحاكمة، الأمر الذي أدى لظهور ما أُصطلح عليه بالمجتمع الانضباطي *société disciplinaire*، لأن هناك ما ميز هذا المجتمع من الجهة القانونية، بمعنى تم النظر في قانون العقوبات وتم الفصل في درجات العقاب حسب طبيعة الجرم أو الخطأ المرتكب، أي ضرورة الفهم والفصل بين الأفعال، فهناك ما هو مرتبط بالأخلاق وهناك ما هو متعلق بالجانب الديني، وهذا الخطأ لأنه تجاوز للقانون الطبيعي، في حين أن الجرم يعتبر تعد عن القانون الذي تسنه السلطة الحاكمة، لذا نجد فوكو استخلص ثلاث مبادئ في هذا الشأن، حيث تمثل المبدأ الأول في تحديد الجريمة طبيعتها ودرجتها مقترن بالسلطة السياسية أو بقانون معين ذو فاعلية، وهذا القانون يطبق على الجميع دون استثناء، أما المبدأ الثاني يتم فيه الانتقال من القانون الطبيعي والديني والأخلاقي إلى القانون الوضعي الذي يتم فيه الاهتمام بما يخدم الجميع، بمعنى يكون في خدمة الجميع وفي المصلحة العامة، أما المبدأ الثالث التحديد الواضح للجريمة، لأنها تشكل خطراً وتهديداً للمجتمع.<sup>1</sup>

على هذا النحو أصبح المجرم شخص خطير يشكل ضرراً على كافة المجتمع، حيث ينظر إليه نظرة العدو الذي يهدد أمن الفرد في محيطه، هنا تكمن أهمية وقيمة القانون ووظيفته، فالجدير بالأهمية إصلاح هذا الفرد الخطير بدل معاقبته بشتى الطرق التي لا ترقى إلى الجانب الإنساني كالنفي والإبعاد ناهيك عن تلك الممارسات العقابية القاسية كالأعمال الشاقة، وكل ما من شأنه أن يقلل من قيمة الإنسان كإهانته والتشهير به، إضافة إلى استثماره لما يجلب الفائدة للسلطة الحاكمة، بمعنى توظيفه لخدمة الدولة والمجتمع عموماً، دون أن ننسى في بعض الحالات يقام عليه الحد ويعدم في الساحات العامة أمام الجميع لأخذ العبرة حتى يتفاديا الآخرين التعدي على المراسيم القانونية.

بعد كل هذه العقوبات الموجهة نحو جسد المجرم، يجب إحداث إصلاحات للحد من الجريمة بدل ابتكار عقوبات والتنوع في تطبيقها، يقر فوكو أن السلطة سعت إلى الإصلاح من خلال إعادة صياغة قوانين تحفظ كرامة الإنسان، لكن تطبيقها كان متحفظ عليه نوعاً ما، فتم إحداث نوعاً جديداً من العقاب تمثل في السجن تفادياً للعقوبات المطبقة سابقاً، لكن يبقى السجن في نظر فوكو حدثاً جديداً من العقاب

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، السلطة والقانون دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية والقانونية عند ميشال فوكو، ص 96.

لا بد من الحد من الخطورة التي تشكل تهديدا للمجتمع، أي التخلص من فعل الإجرام، وهذه المهمة موكلة للشرطة ومختلف مؤسسات إعادة التربية والتأهيل وغيرها من المؤسسات الأخرى التي تساهم في تطهير المجتمع الغربي من مختلف السلوكات غير المرغوب فيها، وهو ما يسميه فوكو بالمجتمع الانضباطي الذي يقابله المجتمع القانوني، وفي هذا الشأن يصرح فوكو بقوله: «إن النظرية الحقوقية المستحدثة الخاصة بالعقوبات تخفي في الواقع اقتصادا سياسيا جديدا أأأأأرررربعبراعارب تتعلق بالسلطة العقابية، لهذا يمكن فهم لماذا لم يكن الإصلاح ذو مصدرا واحدا... لكنه لم يخرج عن الجهاز القضائي إطلاقاً رغم أنهم - المصلحين - لم يشكلوا الأكثرية من بين القضاة، غير أنهم كانوا رجال قانون رسموا الإصلاح ومختلف مبادئه العامة».<sup>1</sup>

رغم أن فوكو لم يؤسس نظرية في القانون، إلا أنه تطرق إلى علاقة السلطة بالقانون من خلال مختلف الممارسات في الحياة الاجتماعية، ما يشير إلى أن فوكو يحاول أن يفسر ويحلل مختلف الوقائع

<sup>3</sup>- المصدر نفسه، ص 146.

والأحداث، وبالتالي من غير الممكن فصل السلطة عن القانون، لأنه من مهمة هذا الأخير العزل والضبط إذ نظر فوكو إلى هذا القانون - قانون الضبط - نظرة استهزاء، بمعنى أن مختلف مؤسسات العزل خاصة السجن الذي اقترن بالقانون تشريع للفوضى والانظام، لأن المؤسسات العقابية لا تعكس الواقع أي مختلف الظواهر الاجتماعية، فكل التشريعات القانونية مجرد مدونات سطحية اعتباطية بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي.

ينظر فوكو للقانون من خلال تحليله للسلطة، ولا يخفي فوكو تشكيله مجموعة نضالية ضد المعتقلين، وكل ما يشكل هامش الحضارة الغربية، ما يشير إلى اهتمامه بالقانون، لأنه يعتبر جزءاً لا يتجزأ من السلطة، ما جعله يوجه سهام نقده له لارتباطه ببعض الممارسات المسطرة على الذات، لكن ما يعاب على فوكو أنه لا يقدم أية حلول بديلة سواء مرتبطة بإصلاح القانون أو يقدم نماذج للحكم (نماذج سلطوية) تعطي أولوية لمعنى الإنسانية، رغم ذلك لا ننكر أنه قدم نقداً لادعاً للسلطة لانتشارها في كافة الجسد الاجتماعي، والأمر نفسه بالنسبة للقانون.

رغم كل ما قدمه فوكو، إلا أنه لم يسلم من النقد، حيث وصف بالفوضوي وكذلك بالعدمي، لأنه لم يستطع تقديم منظور محدد متناسق مع الواقع وفق خطة محددة<sup>1</sup>، كما أنه اهتم بالسلطة ومختلف استراتيجياتها، لكنه لم يكن له موقف واضح من السلطة، كما أن المفارقة الكبيرة التي وقع فيها فوكو أنه ماثل بين المؤسسات العقابية والمشفى وأيضاً المدرسة، وهو ما تنبه له والزر (walzer 1935م)، ناهيك أن كل ما يشكل الضبط بعيداً عن مبادئ العدل والحق، بمعنى أن هناك فرق شاسع بين السلطة التي تمثل القانون والتي خارجة عنه، كما أنه لا بد من الفصل بين النظم السياسية والليبرالية والدكتاتورية التي تلتزم بمبادئها والتي تتخطاها وضرورة فهم وإدراك مهمة المؤسسات والجاهزيات السياسية، لذا كيف نظر فوكو إلى الدولة والمجتمع من خلال تحليله للسلطة؟ وهذا ما نسعى إلى تفسيره من خلال التطرق إلى مناقشة ما يربط السلطة بالدولة، وتوسع هذا المفهوم داخل الفضاء الاجتماعي.

## II- مركزية السلطة وعلاقتها بالدولة:

### أولاً: أشكال فنون الحكم

حاول فوكو تقديم قراءة جديدة للسلطة، متجاوزاً النظريات القديمة التي رسمت حدودها منذ زمن طويل، ساعياً إلى فهم العلاقة التي تربط الفرد بالنظام السياسي الذي يحكمه، أي علاقة الفرد بالسلطة والدولة، خاصة أنها غير محددة، بمعنى أنها منتشرة في كل مكان ذات طابع زئبقي تمارس عبر العديد

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى ميشال فوكو، ص - ص 110-111.

من الأنشطة بحكم علاقاتها القوية، ما دفع فوكو إلى دراستها محللا أشكالها وآلياتها باختلاف مظاهرها سواء ما تعلق بالسجن وما تعلق به من ضبط ومراقبة، وصولاً إلى السياسة الحيوية *biopolitique* التي اهتمت بالفرد وحياته، لكنها متضمنة في فنون الحكم، الأمر نفسه بالنسبة للسلطة الرعوية التي تعبر عن أحد أشكال الدولة الحديثة، لذا لابد من توجيه سهام النقد نحو المؤسسات ذات الطابع السياسي، وهذه سمة من سمات الحداثة الغربية.

إن فوكو يحاول البحث في آليات السلطة وتقنياتها المبتكرة لفهمها بعيداً عن الميدان الحقوقي الذي تدعمه السلطة، لكن في ذات الوقت ما هو إلا وسيلة لتبرير القمع، إذ سعى فوكو إلى تشريع السلطة بعيداً عن الإجراءات المفروضة، فكان لابد من تجاوز الطرح الكلاسيكي السطحي للسيادة السلطوية بمعنى، تخطي التأهيل القانوني الذي يقر بالهيمنة بموجب القانون، فيجب في نظر فوكو التركيز على تلك الحثيات الدقيقة والوقائع الصغيرة، أي التوجه نحو المهمش *Marginalisé*، ما يشير إلى أن فوكو توجه نحو التحليل الوصفي لمفاعيل السلطة وممارستها، فبدل أن نحلل السلطة ضمن ألعابها وأساليبها الواقعية التاريخية، علينا أن نبني تحليلية للسلطة التي لن تتخذ الحق بعد اليوم نموذجاً لها.<sup>1</sup>

ينبغي إزالة تلك الشعارات التي ترمز إلى السيادة القانونية، لأنها تخفي خلفها الحقيقة وآليات عملها، مما عجل في ظهور فرضية السيادة على جميع الأصعدة دون منازع ما يفرض التحكم في شؤون الدولة وتسييرها بشكل منظم، وهو ما ساهم في ظهور ما يسميه فوكو بالسلطة الرعوية *pastoral pouvoir*، فارتبطت هذه الأخيرة بالممارسة السياسية، الأمر الذي دفع بفوكو إلى توظيف أفعال السلطة لكن الجدير بالاهتمام أن هذا الوصف يتخذ شكلاً ذو طابعاً تاريخياً تعبيراً عن فترة زمنية، لأن السلطة تجدد ذاتها أي متغيرة ومتحولة لتترك المجال لنموذج سلطوي آخر، لأن تقنيات السلطة تتغير بتغير الأوضاع السائدة، وضمن هذا السياق تصبح السلطة فعلاً رعويًا مرتبطاً بالكنيسة ورجال الدين أو جهاز حيوي متفاعل مع تكتيكات السياسة الحديثة التي تخدم أجهزة الدولة، مما ينبئ بميلاد الدولة الحديثة التي تمتلك آليات الحكم، ولنتمكن من فهم الحقيقة المخفية وراء شعارات الدولة ولكشفها، لابد من تتبع السيرة التاريخية لفنون الحكم من منظور فوكو، وهو ما نحاول تفصيله في هذا المبحث.

### ثانياً: السلطة الرعوية *Le pouvoir pastoral*

سعى فوكو إلى تغيير المفهوم السائد للسلطة، حيث كانت تحصر في ممارسات العنف ومختلف أشكال القهر، بمعنى العدول عن تلك النظرة التي تربط السلطة بالهيمنة والتسلط، فلا بد من خلق تصور

<sup>1</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، ص - ص 173-174.

جديد لما كان مطروح تاريخيا ما يساعدنا في تكوين رؤية جديدة للسلطة، وهو ما كان عليه الحال في العصر الحديث، فالسلطة فاعلة في كل نقطة من الشبكة المجتمعة، فما كان على فوكو إلا الإقرار ليتخطى كل الأنظمة بهدف التقدم والتحرر من كل شيء، ليس فقط الأنظمة بل حتى السيادة كذلك.<sup>1</sup>

نجد فوكو في إطار تقديمه لنظرة مغايرة للسلطة، قدم نصين هامين الأول بعنوان الحكمانية أو الحكومية *Gouvernementalité*، قدّم هذا الدرس عام 1977/1978، وكان يتمحور حول الأمن الإقليم والسكان، بحكم العنوان العام للدرس، أما الثاني متعلق بالدولة وأصلها وهو ما قدمه في جامعة أمريكا أيام 10-16 أكتوبر 1979 تحت عنوان: نحو نقد العقل السياسي، فما جاء به الدرسين بمعنى عام مرتبط بالدولة وعلاقتها بالسلطة الحديثة، لكن فوكو لا يجعل من السلطة متعلقة بأجهزة الدولة فقط، كما لا يرى في الدولة أيضا أنها مصدرا للسلطة، إلا أن ذلك لا ينقص من قيمة الدولة وفاعلية السلطة فانطلاقا من هذين النصين، ما الذي قدّمه فوكو من جديد حول مفهوم السلطة؟

يعود فوكو إلى قراءة التاريخ واستنتاجه، خاصة بعد تطرقه لمعنى الحكم والدولة بما أنه يهتم بالراهن، حيث يولي أهمية للنصوص السياسية التي سادت في عصر النهضة، ما جعله يهتم بمفهوم الحكم وفنون الحكم التي تشير إلى طرائق قيادة سلوك الآخرين، حيث اصطلح تسمية جديدة الحكمانية الذي يعني من ورائه فنون الحكم المعتمدة في السبعينات، ففي هذه الفترة أصبح للأفراد سلوكيات تمارسها وتحكم بها أنفسهم<sup>2</sup>، وهذا النوع من الحكم ذو أبعاد تتمحور حول ما يعرف بالمصلحة العليا للدولة، ما يشير إلى مجمل المؤسسات ومختلف الحسابات التي تساهم في ممارسة ذلك النوع من السلطة الذي يجعل من السكان هدفا له، وأيضا اكتسب توجهها عاما فأصبح مفهوم الحكمانية أكثر توسعا حيث يشمل الآخر، يمكن تسميته بحكم الآخرين، مما ساهم في تطور أجهزة الحكم والمعارف المرافقة لها، ما أدى إلى انتقال دولة العدل *L'état de justice* في العصور الوسطى، إلى الدولة الإدارية *L'état Ad-ministrative* الحديثة ومنها إلى دولة الحكومة *L'état du gouvernement*.

كما أن فوكو لا يقلل من قيمة الأبحاث الأخرى حول أصل الدولة وتاريخها وسلطتها ومختلف عمليات الدولة *L'étatisation* للمجتمع، إلا أنه يرى أن الأهم من كل ذلك هو حكمانية الدولة الحديثة *Le gouvernementalisation de L'état* بالنسبة للحاضر، وعلى هذا النحو يبين فوكو أنه عرف الغرب ثلاثة أشكال للدولة وهي دولة العدل أو دولة العدالة التي تقوم على المقاطعة أو الإقليم *Territoire* ذات نمط إقطاعي *Feodal* تنتاسب مع مجتمع يحكمه القانون، أما الدولة الإدارية تقوم

<sup>1</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدائق، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص 175.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 243.

على الحدود وتتناسب مع المجتمع الانضباطي، في حين دولة الحكومة تتحدد بالشعب أو بكتلة من الشعب *Masse de population* من حيث الحجم *Volume* والكثافة *Densité* وبالإقليم تمتد عليه حيث تقوم هذه الحكومة على الشعب وتتناسب ومجتمع المراقبة.<sup>1</sup>

نجد فوكو من خلال بحثه في السلطة ومركزاتها من أسس سياسية، قد وضح أن أشكال هذه الدول لها مرجعية تمثلت في السلطة الرعوية، التي تعدّ أحد أشكال السلطة السابقة عن الأشكال التي ذكرناها، كما أنها هي الأخرى منفكة عن السلطة الرعوية السابقة والتي هي الأخرى مستقلة عن السلطة الحيوية والعقابية أيضا -السلطة الرعوية- ارتبطت بالجانب الديني -الكنيسة- فكانت من مهامها الخلاص والتفريد وإنتاج الحقيقة، خاصة حقيقة الفرد ذاته، من خلال تقنيات مضبوطة ذات طابع كنسي<sup>2</sup>، أي أن السلطة الرعوية سلطة دينية، وهي سابقة عن السلطة الانضباطية والحيوية، وهذه النماذج من السلطات ما هو إلا مقاومة إن لم نقل صراع ضد عوامل مختلفة من الاستقلال الاجتماعي والسياسي معا، وعلى الرغم من ذلك لم تختف عوامل الاستغلال والصراع كما هو الحال مع حركة الإصلاح البروتستانتي إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما أن الدولة سعت إلى ترسيخ نموذج لهذه السلطة يعنى بمصالح الأفراد بشكل جماعي.

السلطة الرعوية لها وجود قبلي لدى اليونان، حسب دراسات بول فاين الذي أقر أن بعض النصوص اليونانية القديمة تسجل حضورا لهذا النوع من السلطة، كما أنها شهدت توسعا كبيرا في الشرق خاصة لدى العراقيين، حيث ارتبطت لديهم بمفهوم التنقل لا الثبات، بمعنى كانت -السلطة الرعوية- ملازمة للجماعة المتنقلة، والهدف من ذلك أن يقوم الراعي بتوفير كل ما يستلزم قطيعه، والسعي إلى تحقيق نجاحه، وهذه السلطة لا تقيم فارقا بين الجماعة والفرد لأنهما على قدر واحد من المساواة بمعنى أن أهمية الفرد والجماعة قد تتساوى، فنجاة الفرد بعينه تتساوى مع نجاة الجماعة بكاملها، حيث نجد الكنيسة قد جعلت من هذه السلطة ركيزة لها في حكم النفوس والعمل على إنقاذها.<sup>3</sup>

يرى فوكو أن ممارسة السلطة في المجتمعات اليونانية والرومانية القديمة، لم تكن تتضمن ما يطلق عليه تسيير الناس، فما كان على المجتمعات الغربية سوى الانتظار لانتشار المسيحية في ربوع أوروبا، ليرافق الدين تلك القواعد الأخلاقية المتباينة مع ما كان موجودا لدى اليونان قديما، وأيضا لكي ينتشر الدين مع علاقات قوى جديدة في أنحاء العالم القديم، فالمسيحية الوحيدة المؤهلة لتكون في صورة

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 244.

<sup>2</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدائق، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ص 176.

<sup>3</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 416.



كنيسية، لأنه يوجد راع يسهر على القيام بشؤون المجتمع، وهذا يكون من مهام ثلث من الأفراد لاكتسابهم مؤهلات دينية، ما خولهم القيام بمهمة الراعي *Pastor* للمجتمع.<sup>1</sup>

للسلطة الرعوية حضوراً نموذجياً في المجتمعات الشرقية، وما هو ممثل في فرعون كونه الراعي المصري، ولفظ الراعي كان يطلق على ملوك بابل، لذلك فالملك مرتبط بالملك، لأن الإله هو الآخر يعد راع، لكونهما يقوموا بالدور نفسه، لكن في المسيحية هناك مواطن اختلاف بين الفكر السياسي المسيحي والمؤسسات الدينية المسيحية، حيث يكون الراعي يمارس سلطته على القطيع لا على الأرض لأن الإله هو الراعي على قطيعه بالأرض، نجد الآلهة اليونانية تملك الأرض بحيث تحدد تلك الملكية الأولية طبيعة العلاقة بينهم وبين البشر، كما يشترك الراعي المسيحي مع اليونان في الدور المتعلق بتأمين الخلاص *Salvation* لمن تحت أيديهم، إلا أنهما اختلفا في كيفية تحقيق الخلاص، لأن الراعي في أغلب الحالات يستولى على القطيع وعلى كل فرد من أفرادهم<sup>2</sup>، فحين يمارس القادة اليونان السلطة من أجل اتخاذ القرار لأجل مصلحة الجميع، فإنهم في الحقيقة يسعون إلى مصالحهم الشخصية، أما الراعي فإنه في كل الحالات حريص على قطيعه ويدرك كل ما يخص الأفراد وما يتعلق بهم، أما الراعي المسيحي له العديد من الجوانب تتسم بالجدة من خلال ممارسته للسلطة، حيث يتحمل مسؤولية رعيته.

تقدم المسيحية تصوراً مركباً لتبادلية ودورية الخطايا والحسنات بين الراعي والرعية، فمن خلال مساعدة الراعي لرعيته للوصول إلى الخلاص يمكنه الوصول إلى خلاصه، لأنه بذلك يلزم نفسه أن يخطر بنفسه من أجل الآخر، وفي ذات الوقت حين يضل الراعي المسيحي فإنه يعرض الرعية للخطر وبالتالي الضياع لارتباط الرعية بالراعي، بمعنى العلاقة علاقة تبعية ما يجعل من الراعي على دراية كلية بالرعية وأكثرها أهمية أن يعرف ما يجري بداخل روح كل رعية لتحقيق الخلاص، ويكون ذلك عن طريق أسلوبين استعارتهم المسيحية من الحضارة اليونانية، أولها الاختبار الذاتي *Self examination* وإرشاد الضمير *Conscientious Guidance*، وقد تم ربط هذين التكتيكين مع بعض في جهة أصبح إرشاد الضمير رباطاً دائماً في كل لحظة حين يضيعة الإنسان يصبح تائهاً، ومن جهة أخرى الاختبار الذاتي فتح الذات كلية للمرشد وكشف أسرار الروح أمامه، بهذا الشكل أنشأت المسيحية في العالم اليوناني -الروماني علاقة ارتباط بين الطاعة ومعرفة الذات والاعتراف أمام شخص آخر.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - محمد صفار، تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو إعادة فتح الملف الإيراني، ص 111.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 112.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص 113-114.

السلطة الرعوية المسيحية سعت لتخليص جميع الأفراد من العالم الدنيوي، وأيضاً العالم الأخرى كما أنها تختلف عن سلطة رجل الدولة -الملك- الذي يضحي برعيته، في حين نجد السلطة الرعوية تهتم بالكل دون حياد، ولا بد من معرفة كل ما يخطر ببالهم، هو ما دفع إلى استخدام تقنية الاعتراف، كون المسيحية في هي الديانة الوحيدة التي ارتبطت بالكنيسة، متجهة نحو الخلاص الذي يقابل السلطة السياسية، والنذر الذي يقابل مبدأ السيادة، كما أن هذا الشكل من السلطة بعيد عن الالتزام القانوني بل تتماشى مع الحياة، بحيث تعلقت بإنتاج الحقيقة وتوليدها من الفرد، حيث لا تتخللها حقائق أخرى<sup>1</sup>، وهذا ما يكشف عنه فوكو ضمن معطيات تاريخية من طرف السلطة قصد جعل الحياة خاصة مكشوفة كما هو مرتبط بالحياة الجنسية.

وظفت السلطة الدين بطريقة ذكية قصد الاطلاع على ما في النفس، معتمدة على الاعتراف كتقنية، سواء كان بطريقة عفوية وإن لم يكن كذلك، فإنه يجبر الفرد على ذلك، وهو ما كان عليه الحال في العصر الوسيط، كون الاعتراف طريقة من بين الطرق التي أسنتها السلطة لإنتاج الحقيقة، حيث أغرت الأفراد بضمان الخلاص والتوبة، وهو ما كان عليه الحال في المجمع الديني في لاترن *Latran* خلال عام 1215م.

استدرجت المسيحية الإنسان الغربي للتطفل على حياتهم الخاصة، مقنعة لهم بأنهم على اطلاع ودراية بكل شيء، ولهم سلطة قادرة على اختراق كل شيء، وإن حدث وأن واجهت السلطة الرعوية أي تمرد، فإنها تلجأ إلى الترغيب في التوبة وحتى التعذيب إذا تطلب الأمر ذلك، بغية انتزاع الاعتراف<sup>2</sup> من أجل جعل الذات مرتبطة بالسلطة وعلاقاتها بخطاب الحقيقة، لنسج تجربة تاريخية<sup>3</sup>، في هذا الشأن يقول فوكو في كتابه تاريخ الجنسانية إرادة العرفان *Histoire de la sexualité la volonté de savoir* «إننا مجبرون على الاعتراف سواء تلقائياً أو بالتعذيب حين لا يكون تلقائياً أو مفروضاً من قبل واجب أو إلزام داخلي فإنه -الاعتراف- ينزع انتزاعاً، حيث نطارده في النفس وينتزع من الجسد، فمنذ العصر الوسيط يلاحقه التعذيب كخياله، لأن جل السلطات الأكثر قسوة وشراسة تسند إلى الاعتراف بل تحتاجه وبهذا الشكل أصبح الإنسان حيوان اعتراف بامتياز»<sup>4</sup>، كون الاعتراف يدخل

<sup>1</sup> - Hubert Dreyfus et Paul rabinow, Michel Foucault un parcours philosophique, P 305.

<sup>2</sup> - جيبيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، مشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ط1، ص - ص 89-90.

<sup>3</sup> - Frédéric gros, Michel Foucault, p90.

<sup>4</sup> - Michel Foucault, *Histoire de la sexualité (la volonté de savoir)*, Galimard, paris, 1978, p79.

في تاريخ إنتاج الحقيقة ومعرفة الذات في شتى الميادين، كاعتراف المجرم بما ارتكبه مثلما هو الحال لدى الفرد الخطير فالاعتراف في دار القضاء، ليس بالضرورة أن يكون اعترافاً بحقيقة الذات بقدر ما يكون اعترافاً أو تعبيراً عن ما نرغب فيه وما نتصوره بشكل عام.

بات التعذيب ملازماً للاعتراف بصورة أو بأخرى، مثل ما حصل مع واقعة "داميان" التي قدمها فوكو في كتابه المراقبة والمعاقبة، فالحقيقة لم تتعلق بالاعتراف فقط، بل ارتبطت بطبيعة السلطة الممارسة ومختلف آلياتها، حيث أخذ الاعتراف أبعاداً أخرى، منها الالتزام الذي أصبح بواسطته يستطيع الفرد أن يغير علاقاته بالآخرين كأن يعترف بالحب أو الخطأ، ليكون بذلك بداية جديدة لحب جديد، وأيضاً الاعتراف بالخطأ هو بداية نحو إصلاح الذات وتجاوز الخطأ، وإلا المسألة تأخذ طابعاً آخر وتصبح مجرد إعلان أو إخبار، وكذلك الاعتراف بالجرم هو تعبيراً عن الالتزام بالعقاب وتقبله والاعتراف بالجنون والمرض يعبر عن قبول العلاج، بهذا الشكل أصبح الاعتراف أساس كل حقيقة ومعرفة لنفس وتحديد ما يربطها بالآخر.<sup>1</sup>

الاعتراف يجعل المرء مجبراً على البوح للآخر، ليصبح الفرد موضوعاً للاعتراف بحضور الآخر وباختلاف تقنيات التعذيب رغم اختلافها، إلا أن الاعتراف يبقى السبيل الوحيد لإنتاج الخطاب، سواء باستخدام أشكال علمية كالترميز العيادي، للبحث عن الكلام استعانة بالتنويم المغناطيسي لإدراج الكلام ويكون ذلك الإجراء الاعترافي في إطار ملاحظات مقبولة علمياً، أو بواسطة الاستبصار الباطني، ما يدل على أن الاعتراف أصبح جزءاً لا يتجزأ من مشروع الخطاب العلمي<sup>2</sup>، فالأمر لم يعد محصوراً على ما تخفيه الذات، بل على ما يخفى عليها سواء بمساهمة المعترف بنفسه أو المعترف له -المُستجوب والمُستجوب- أو تصاحبه عملية الانتزاع بالقوة، في حالة ما إذا كان الاعتراف المصرح به عبارة عن شفرات، لا بد من ممارسة التأويل لفكها، وهو ما يطلق عليه فوكو تأويل الذات *Herméneutique de soi* فالبوح للآخر ما هو إلا إثارة على مدى معرفة خبايا الذات، لأن الاعتراف وسيلة ضبط عندما تتعلق بالمعاقب.

يتبع هنا فوكو فكرة الجنس المقموع أو العلاقات القمعية بين السلطة والرعية، بمعنى أنه أصبح للذات خطاب وللخطاب ذات غالب والآخر مغلوب، ما يجعل من الخطاب مساهم جد فاعل حتى بروز وتشكل استراتيجيات مختلفة تنقل السلطة والذات<sup>3</sup>، بهذا الشكل أصبح الاعتراف في المجتمعات الغربية

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 276.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 76.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 278.

أحد أبرز التقنيات المنتجة للحقائق، حيث صار للاعتراف آثار في كل مكان في الطب في القضاء في التربية، وحتى وسط العلاقات الأسرية والعلاقات الغرامية بشكل تكراري حتى تعتاد عليه الذات المعترفة.

أصبحنا نقر بما نرتكبه من خطايا باختلافها، وما نفكر فيه وما نرغبه أيضاً، حتى نعترف بماضينا وأحلامنا وما نعانيه من أمراض، ونكون أكثر حرصاً على أن نعترف بالأمر التي كان يصعب علينا قولها والبوح بها، ما أكسبنا الجرأة أكثر في قول الحقيقة أمام الملاء، حتى وإن كان الأمر متعلقاً بأمور خاصة جداً، أصبح الفرد يمتلك شجاعة الاعتراف للمقربين إليه من الآباء والأصدقاء، وما إلى ذلك... الخ، على خلاف ما كان عليه الأمر في السابق، فكان من الصعب أو يستحيل الاعتراف للآخرين<sup>1</sup> حيث يعد إنجازاً عظيماً أن نعترف بما يجوب في داخلنا، وأن نتحدث عن ما يشغلنا وما نفكر فيه حتى ما لا نفكر به، وهذا ما يعتبر عملاً كبيراً حققه الغرب.

لم تعد تلك التدوينات الكتابية ذات أهمية بالغة في مقابل الاعتراف، فما ذكره فوكو في كتابه إرادة المعرفة، من خلال حادثة المحارب المغوار الذي كان لعدة سنين ملتحقاً بالمقاومة في أعالي الجبال فحين طلب منه أن يصف حياته، قدم مجموعة من الوثائق المدونة، لكنه لم ينظر إليها بل طلب منه قل الحقيقة وأكتب من جديد<sup>2</sup>، فتشكل الاعتراف على هيئة شبكة متشابكة لا تقبل الاختراق، لأنها مدعمة من قبل المعرفة التي مطلبها الحقيقة، الأمر الذي جعل من الأفراد أكثر اقتناعاً، بأن الاعتراف يكشف عنهم ليصل إلى أعماقهم، لأن المعترف ذاته يمارس عليه الإغراء للوصول إلى الحقيقة، لدرجة أنه يمكن التضحية بالذات، وهذا راجع إلى الثقافة الغربية التي غرست في أنفسهم الرغبة في الكشف عن من هم وإن حدث وأن تم عرقلة ذلك، فهذا راجع إلى السلطة وممارساتها القمعية، لأنها تخاف من إعلاء صوت الحق، لأن الاعتراف يحرر والسلطة تتعمد الصمت، ما يعني أن الحقيقة في مجملها بعيدة كل البعد عن السلطة، بل في قرابة كبيرة للحرية.<sup>3</sup>

فما كان على الراعي إلا التركيز على ما يشغل الفرد وما يتعلق بشؤونه، بمعنى تعددت مهامه حيث كان اهتمامه موجهاً نحو الخلاص أصبح أكثر اندماجاً بما يتعلق بتحكيم سيطرته عليهم والتحكم في زمام الأمور السائدة وسط المجتمع والتحكم في تصرفات الفرد، بمعنى جعله أكثر خضوعاً، الأمر

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *histoire de la sexualité (la volonté de savoir)*, p79.

<sup>2</sup> – ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 75.

<sup>3</sup> – عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ط1، ص34.

الذي جعل من الدولة الحديثة بعيدة عن السلطة الرعوية، هذه الأخيرة تهدف إلى الخلاص كما ذكرنا، في حين الأولى تسعى إلى الخلاص الدنيوي، بمعنى تعزيز استراتيجياتها وجعلها أكثر حداثة، حيث أبقت على وسائل التفريد والمراقبة وعزرت مختلف أجهزة الأمن والتقنيات الصحية، بغية توفير الحماية والرفاهية ناهيك أنها جعلت من مختلف المعارف أكثر تطوراً باختلافها وتعددتها.

أصبح هدف السلطة تحقيق أفضل وسائل الحكم، وهذا الحكم يمارس على ذوات حرة، بمعنى أن الحرية شرط أساسي في الدولة الحديثة<sup>1</sup>، فما على الحرية إلا الوقوف في وجه السلطة لتثبيت ذاتها فمن العسير أن يفصل بين هذه الممارسات ومختلف أشكال الدولة وشيوع الحرية مع الدولة الحديثة التي هي حصيلة فنون الحكم، وكل ما صاحب هذه الدولة ما هي إلا شعارات لرقابة ذات منحى إنساني لكنها تشتغل في الظلام.

ما تزال السلطة تمارس استراتيجياتها حتى تتمكن من الإلمام بما يدور في خيال الرعايا، وهذه الاستراتيجية ذات أصول مسيحية رعوية، وإن دل ذلك فإنما يدل على أن السلطة الحديثة صورة عن الرعوية المسيحية ومؤسساتها، بمعنى أنها جمعت بين سياسة المدينة اليونانية والسلوك المسيحي ما خلف هذه المجتمعات الحديثة، وهو ما يسميه فوكو بالمجتمعات الشيطانية الرعائية المسيحية التي لا تكتفي بمعرفة أحوال الرعية، بل يتعدى الأمر ذلك ليصل إلى ما يفعله كل أحد، وما يحتاجه وما يتناسب مع كل واحد منهم.

نجد اليوناني خاضع لمبدأ الطاعة، سواء امتثالاً للقانون أو لإدارة المدينة وإن طلب منه أن يكون ذو ولاء لشخص معين، فإنه يكن على قناعة بذلك، فلا بد من الامتثال له، كل هذه التقنيات حسب رؤية فوكو تهدف إلى تعليم الفرد إهانة نفسه، لتصبح الرعوية مرادفة لمعنى الموت، وهو ما كانت عليه المدينة اليونانية، مطالبة من أفرادها التضحية بذواتهم لصيانة القانون أو الدفاع ضد العدو، ما دفع بسقراط أن يتجرع السم امتثالاً للقوانين<sup>2</sup>، من الواضح أن الحداثة الغربية ترسم معالم سلطوية، حيث ساند ميشال فوكو المجتمع الحديث حين يلتزم انحصار المفعول السلطوي في شتى انشغالات الناس، الأمر الذي جعله يستنطق الوقائع التاريخية، حيث يعلن عن نفاق الحضارة الغربية-عصر الأنوار- اتجاه أفرادها، لأنها تدجن الأجساد وتحاصرها بهذا الشكل بتحكم السلطوي، ويترك أثره متجذراً في صميم القوى الحيوية للإنسان<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 245.

<sup>2</sup> - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، ص - ص 102-103.

<sup>3</sup> - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، ص 183.

لا يعني أن السلطة الرعوية اتخذت وظيفة مباشرة لممارسة الشر على رعاياها، بل سعت إلى تقديم الخير لهم حسب ما تنص عليه مبادئها<sup>1</sup>، وعلى ضوء ذلك أصبحت تسعى إلى استحداث آلياتها من أجل الارتقاء بحياة الفرد وتوفير السلامة لهم، لتصبح السلطة كظاهرة وعنوانا للحدثة، وهو ما بدا متجليا في القرن الخامس عشر، حيث اقترنت -السلطة الرعوية- بالعديد من الممارسات الجديدة التي تتلاءم مع ظهور علاقات اجتماعية جديدة، ما ساهم في انتشار الدولة المركزية (الليبرالية)، على إثر التغيرات الاقتصادية والسياسية الصاعدة، التي أصبحت نقطة محورية في المجتمعات الغربية.

انطلاقا من هذا، سعت الدولة إلى تحسين ظروف مواطنيها وإعطاء أهمية للكثير من الوظائف التي لم تكن ذات معنى في وقت مضى، لأن الحكم حينها يؤول إلى السلطة الدينية، غير أنه مع تشكيل الدولة الحديثة ظهرت ممارسات وتنظيمات جديدة، فأصبح هناك نشاطات اجتماعية فاعلة كالجمعيات الحقوقية والمؤسسات الأمنية ومصحات الاستشفائية، ما يشير إلى اهتمام بالغ بالسكان والأفراد، سواء من الناحية الاقتصادية أو العلمية فيما يخدم المحكمة العليا للدولة، بمعنى الوصول إلى أحسن السبل لتحقيق الحكم، وهو ما يطلق عليه عقلانية الدولة الحديثة.

تجمع هذه الأخيرة بين نموذج السلطة الرعوي ومدينة المواطن *Citizen-City*، بمعنى أن الدولة الحديثة صورة عن سلطة الراعي الكنسي، فهو نموذج جديد لسلطة الراعي، حيث مثل الأساس العقلاني للدولة مبدأ لعقل الدولة ونظرية الشرطة (الأمن)، وهو ما يقصده فوكو بالطابع التسييري للدولة، فالمبدأ العقلي للدولة تتحدد على ضوئه مبادئ وأساليب لحكم الدولة عن الطريقة التي يحكم بها الله، لأن حكم الدولة تتصف بالعقلانية وبعيد عن القوانين الطبيعية والإلهية.<sup>2</sup>

كما نجد فن الحكم للدولة يخضع لقواعد مستمدة من المعرفة العقلانية وأساسه المنطقي من الدولة بمعنى أنه مرتبط بالأرض لا السماء (الحكم الإلهي)، والهدف منه تقوية الدولة ودعمها، لا تقوية سلطة العامل، وهذا الحكم لا بد له أن يفرض نمطا معرفيا لتقوية طاقات الدولة لتكون أكثر إنتاجا وأكثر قوة وليتحقق ذلك، لا بد من توفر تكنولوجيا للحكم تظم مجالات وأساليب عدة، منها علم الشرطة، حيث تتولى شؤون متعددة منها الأخلاق، الدين، الصحة، الطرق والسلامة العامة...، بمعنى أنها تشمل كافة المجالات التي يمكن للسلطة المركزية أن تتدخل فيها<sup>3</sup>، ما يشير إلى أن أجهزة الأمن أحاطت بكل ما هو متعلق بالحياة، لأنها تحاول أن توفر للأفراد الحماية بطريقة أو بأخرى، والعيش في أمان، لكن هذا يجعل

<sup>1</sup> - Michel Foucault, dits et écrits, vol3 (1976-1979), Gallimard, paris, p 262.

<sup>2</sup> - محمد صفار، تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو إعادة الملف الإيراني، ص176.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص118.

منها في تضارب عميق، لأنها من جهة تسعى إلى حماية الدولة والمساهمة في تقويتها والحفاظ عليها ضد العدو، ومن جهة أخرى تسعى إلى تأمين الاستقرار والبقاء.

للتقليل من حدة هذا التقارب كأدنى حد، يجب على الأفراد أن يدعوا الدولة، بمعنى أن يكونوا فاعلين سياسياً، والأجهزة الأمنية تتحصر مهمتها في توفير الأمن داخل الدولة، وأيضاً حماية باقي مواطنيها، فالملاحظ في المجتمعات الفرنسية أن سلطة الدولة الحديثة سعت بكل الطرق إلى تخليص مواطنيها من المعاناة وتوفير الراحة لهم، رغم أن المسؤولين في الأجهزة الأمنية بمثابة ممثلين للسلطة الرعوية في قالب جديد لأنها مورست بأشكال جديدة ومتعددة في صورة أعمال خيرية ذات طابع جماعي فطالبت الأفراد والمجمعات السكنية أي ذات منحيين الفرد والسكان<sup>1</sup>، لذا نجد العديد من الممارسات على المستوى الاجتماعي، ما يشير إلى وجود علاقات سلطوية مفروضة، بمعنى هناك دولة *Étatisation* متغلغلة على العديد من المستويات، أي أنها حاضرة في كل مجال وميدان.

### ثالثاً: السياسة الحيوية *Biopouvoir*

حدث تغير في أساليب السلطة وتقنياتها مع بداية القرن التاسع عشر، حيث وجهت اهتماماتها لتنظيم الحياة، وارتبط ذلك بانتشار البورجوازية وشيوعها في العصور الحديثة، اصطلاح فوكو على هذه السلطة التي تمارس استراتيجياتها بطرق متعددة مسيرة حياة الأفراد وفقاً لما يتمشى مع ظروف الحياة المتغيرة، نظراً لتعدد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما يسميها فوكو بـ: السلطة الحيوية *Biopouvoir*، والغرض من هذه السلطة جعل السجن مريضاً وخاضعاً وأصبح موضوعاً سياسياً، يقول فوكو: «الظاهر أنه في القرن التاسع عشر اهتمت السلطة بالحياة أو ما يمكن تسميته اهتمام السلطة بالإنسان، لا لشيء إلا لأنه كائن حيوي، بمعنى حدوث دولنة للبيولوجي أو أقل شيء حدوث اتجاه يمكن تسميته بدولنة البيولوجي»<sup>2</sup>، اهتمت بكل ما يشغل مواطنيها كالصحة ومعالجة الأمراض والسعي نحو تأسيس مؤسسات استشفائية لتنظم السكان، حفظ الأمن، تأمين المياه ومختلف الخدمات للسكان من أجل حفظ حياتهم وإيجاد حلول لمشاكلهم والسيطرة على توفير الراحة لجميع أفراد المجتمع.

يوضح فوكو، أن السلطة الحيوية استعملت منذ القرن الثامن عشر لأجل عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية والمتعلقة بالظواهر الخاصة لمجموعة من الأحياء الذين يؤلفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، الطول، العمر، الأجناس...، كما يمكننا أن نكون على دراية بأي موقع

<sup>1</sup> - محمد صفار، تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو إعادة الملف الإيراني، ص 119.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Il Faut défendre la société* cours collégé de France 1975-1976, Edition numérique réalisée, paris, 2012, p158.

احتلته هذه المسائل بشكل متناهي منذ القرن التاسع عشر، وما مثلته باعتبارها مواضيع ذات رهان سياسي واقتصادي<sup>1</sup>، بمعنى أن الحياة أصبحت ذات رهان سياسي بالدرجة الأولى، لأنها تشكل موضوعا للسلطة. لا يجد فوكو فارقا بين ما يسميه بالسياسة الحيوية والسلطة الحيوية، لأنه تجمعهما نقطة واحدة تمثلت في تحويل الحياة إلى موضوع سلطة، لذا يعود فوكو إلى نقطة هامة تحكم رجل الدولة في الحياة الذي يجعل من الحياة والموت حقا له يكفله هو وحده بداعي المحافظة عليهم ما يدفعهم في كل الحالات إلى أن يعطوا كامل السلطة له، وهو ما كان في العصور الوسطى والحديثة، لكن مع ظهور البورجوازية والنظام الرأسمالي، أصبح هناك ظواهر تولي اهتماما أكثر، خاصة بعد انتشار الأمراض المستعصية كالجدام والجنون وغيرها من الأمراض الأخرى، ما استدعى تأسيس مصحات ومستشفيات، ويدل ذلك على مدى تحكم السلطوي في المعرفي، على غرار الجانب الصحي، فإنها لم تتوان عن الظواهر الديمغرافية والسكانية، ما جعلها تدرس العلاقة المتبادلة بين الإنسان وما يحيط به، ومدى تفاعله مع ذلك. نجد لذلك حضورا لدى مالتس...، إذ نجده يركز على الظاهرة السكانية وارتفاع المواليد الذي يهدد باندثار الثروة الزراعية والحيوانية، كما استفحلت العديد من الظواهر الاجتماعية كالإجهاد وسوء التغذية والرعاية الصحية، ما دفع الكثير من البلدان إلى ممارسة العنف ما أدى إلى انهيار القيم التي طالما كانت شعارا تتباهى بها الدول<sup>2</sup>، لكن بظهور العديد من العلوم والمجالات المعرفية التي في الواقع تعبر عن أهم سمات الحداثة، حيث ساهمت في بلورة اللبنيات الأولى لما يسميه فوكو بالإحيائيات السياسية التي ارتبطت بشكل مباشر بتنظيم الحياة البشرية بتقنيات ووسائل وأدوات علمية صارمة لا تشمل الروح فقط، بقدر ما تهتم بالجسد أيضا.<sup>3</sup>

إن هذه الإحيائيات السياسية ارتبطت بشكل مباشر بجسد الإنسان، حيث أصبح مشكلة سياسية وفي ذات الوقت علمية أي موضوعا للتشريح السياسي والعلمي ما يظهر التباين بين السلطة الحيوية والسيادية، حاول فوكو توضيح ذلك في مؤلفه تاريخ الجنسانية إرادة العرفان من خلال نصه: "حق الموت والسلطة على الحياة"، الأمر الذي دفع فوكو إلى التطرق للحياة والسياسة، مبينا علاقة المعرفي السياسي

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، دروس ميشال فوكو، ترجمة محمد ميلاد، ط2، دار توبقال، دار البيضاء، 1994، ط1، ص59.

<sup>2</sup> - أماني أبو رحمة، أبعد من فوكو السياسات الحياتية في عصر الجينوم، مؤسسة الأروقة للدراسات والترجمة للنشر، د. ب، 2017، ط1، ص11.

<sup>3</sup> - حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، قراءة في تقنيات المعاقبة والمراقبة في أعمال ميشال فوكو، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 142-143، بيروت، 2008، ص36.



لأن السلطة الحيوية تعمل على البحث عن الأحياء وبث السلطة، لأن السيادة السلطوية قديما كانت تنزع إلى فصل الحياة عن الجسد لامتلاكها القدرة على الحكم بالموت، لأن الحكم راجع للحاكم.

السلطة الحيوية على النقيض منها، لأنها فاقدة لشرعية الحكم بالأمانة، بل تحافظ على الحياة لأنها تهدف إلى تنظيم الحياة والرفع من القدرة السكانية ومن نسبة المواليد، وكل ما من شأنه أن يماثل هذه الظواهر، فالسياسة الحيوية تجعل من المعرفة كآلية يتم من خلالها تشكيل الجنس البشري وفق نمط بيولوجي ليس ببعيد عن الجانب السياسي الذي بدوره يخضع لإستراتيجيات منظمة، لأن الإنسان في المجتمعات الغربية، اعتبر نوعا وهو ما يرمز إلى معنى السلطة الحيوية<sup>1</sup>، كونها اهتمت بالإنسان كنوع فإنها تحافظ على حياته، بحيث تشرف على العديد من العمليات التي بدورها تنظم حياة الإنسان كتأسيس مستشفيات، وضمان الرعاية الصحية، وكل ما يرتبط بالإنسان وما يحيط به، بحيث هذه السلطة ليست منفصلة عن باقي الإستراتيجيات السلطوية، فالسلطة التأديبية تقوم وتضبط الفرد، في حين السلطة الحيوية تنظم حياته، بمعنى تحسن حياته للأفضل.

إن كلا السلطتين يدعم الآخر، لأنهما يشتغلان على الجسد، وفي ذات الوقت على السكان فالأولى مرتبطة بالإنسان كنوع باعتباره كائنا حيا متعلقا بكل ما له صلة بالجانب البيولوجي، ما يعني أن هذه السياسة الحيوية تسند إلى آليات محددة، كونها تقنية ذات وظيفة سياسية، لأنها ليست خارج السلطة فهي بشكلها الثابت البعيد عن النظرية القانونية ومختلف القواعد الانضباطية، وإنما ذو طابع أمني، لأن السكان مرتبط بالأمن في كون السلطة تطبق في الغالب على رقعة جغرافية محددة، فإن الأمن محدد بالسكان<sup>2</sup>، لأنه عامل جد مهم في تنظيم السياسة الحيوية لوقوفه على كل ما يحدث، ما يعني أن كل هاته الأشياء التي تحدث في كل لحظة، إضافة إلى السهر على تطبيق الاحترام داخل الدولة، أي الاحترام الوطني للأخلاق العامة، أي من حماية الدولة إلى حماية الممتلكات والأشخاص، لأن الأمن أصبح هاما بالنسبة للتحليل السياسي<sup>3</sup>.

هذه الإجراءات مرتبطة بالدولة وما تعانيه من صعوبات، تبدو ظاهريا مرتبطة بشكل مباشر بمصلحة الرعية، لأنها في العمق تهدف إلى الحفاظ على السلطة وضمان استمراريتها وحمايتها، ما استدعى الانتقال من المحافظة على إقليم محدد إلى الحفاظ على الساكنة وتوفير الأمن لهم، لأن تحقيق

<sup>1</sup> – Michel foucault, *sécurité, territoire, population* cour au collège de France- 1977-1978, gallimard, paris, 1978. p 04.

<sup>2</sup> – Ibid, p 14.

<sup>3</sup> – محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجن، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ط1، ص 49.

الأمن وسط الإقليم هو توفير الأمن للحاكم واستبعاد الخطر عنه، فحين يكون الحاكم في أمان يعني أن السكان أيضا في الدائرة نفسها، لأن الحق في الإماتة أو الإبقاء تم استبداله اليوم بالحق في الحياة ورفض الموت، ما يشير إلى اختفاء تلك المعاملات التي كانت تسلط سابقا على الإنسان، حيث أصبح هذا الأخير مندمجا في الحياة ومنظوماتها بعد أن خضع للتشريع السياسي والبيولوجي أيضا، فقد تم استثمار كل العلوم من أجل التدبير الحسابي للحياة، فهذا هو عصر البيو-سلطة<sup>1</sup>، الأمر الذي دفع بظهور العديد من العلوم كعلم الإحصاء الذي تم استثماره في تلك الإجراءات السياسية، لمراقبة نسبة المواليد والوفيات وأيضا علم الصحة الذي اهتم بمحاربة الأمراض والوقاية منها، دون أن ننسى مسألة النسل وحفظه الذي ارتبط بمشكلة السكان، لكن المثير للاهتمام أن هذه العمليات البيو-سلطوية ما هي إلا غطاء يخفي ورائه السلطة، لأنها تجعل من المجتمع تحت المراقبة، بمعنى أنها تفرض هيمنتها لكن بتقنيات مستحدثة وبطريقة جديدة، رغم كل هذا لا يمكن إنكار أنها سعت بشتى الطرق إلى الارتقاء بحياة الأفراد نحو الأحسن، والسهر على حفظها بشكل أو بآخر، لأنها تبقى داخل علاقات القوى التي تحفظ حق الهيمنة للفئة الأكثر قوة.<sup>2</sup>

اهتمام السلطة بالفرد مقدمة له الرعاية باختلاف مراحلها العمرية، ليس لأن الإنسان بات عنصرا حيويا في صناعة القرار بقدر ما تسعى بكل استراتيجياتها إلى خلق فئة منتجة، وهذا لا يكون إلا بوجود أفراد منتجين، ما دفع بها إلى هيكلة العديد من المنشآت لاستقرار الفرد فيها كالمدارس والسجون وغيرها من الهياكل التي تولت إصلاح الفرد وجعله ذو أثر بالغ، فالسلطة ترى في هذه الممارسة الجديدة وظيفة تم من خلالها إدارة الحياة، وهذا بتوافق مع مبادئها وامتيازاتها، فدورها الأساسي هو تقوية ودعم الحياة وتنظيمها، بالتالي منحت لنفسها الحق في إدارة الحياة، حيث اتخذت شكلان للتطور يتم من خلالهما ربط شبكة وسيطة كاملة من العلاقات، فأحد القطبين يركز على الجسد كآلة فيتم ترويضه والرفع من كفاءاته واندماجه في منظومات للمراقبة فعالة واقتصادية، أما القطب الثاني يركز على الجسد-النوع الجسد الذي تخترقه ميكانيكا الحي، والذي يستخدم كعماد للسيروورات البيولوجية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، دار إفريقيا الشرق، 2004، ط1، ص- ص 114-115.

<sup>2</sup> - رشيد الحاج صالح، الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، السلطة بين المعرفة والسياسة، مجلة الرافد، العدد 46، دار الثقافة للإعلام، حكومة الشارقة، 2013، ص 75.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ص- ص 114-116.

الأمر الذي تطلب تداخل مجموعة من العلوم والمعارف، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الاقتصاد الذي جعل من الثروات محورا لموضوعه، قد تحول فيما بعد إلى اقتصاد سياسي فضلا عن انتقال علوم الأحياء إلى التاريخ الطبيعي الذي تحول فيما بعد إلى العلوم البيولوجية، ما يدل على تداخل العلوم مساهمتها في تشريح الإنسان، وجعله موضوعا للمعارف، وفي ذات الوقت يوظف من قبل السياسة تحت شعار السياسة الحيوية التي تستثمره في شتى الميادين باسم الإنتاج، لأن هذا الأخير لم يتم النظر إليه مثلما كان ينظر إليه سابقا، حيث وصف بأنه كائنا حيا ووظيفي، لكنه الآن أصبح الوجه المقابل لما يطلق عليه السكان، بمعنى أنه يجب أن يتم قراءته من خلال علاقة السكان بالجانب المعرفي والسياسي معا.<sup>1</sup>

بات الأمر الأكثر أهمية للحاكم هو الساكنة، لأنهم الطريقة الوحيدة له لبسط نفوذه وحكمه، حيث نجده في الكثير من الأحيان يقدم مساعدات لهم وامتيازات متعددة، فمن غير الممكن التفرقة بين السياسة الحيوية بوصفها صورة لفنون الحكم من جهة، ومن جهة أخرى كونها تعطي أولويات للسكان من العديد من النواحي، خاصة الصحية منها لاستنادها على الخطاب العلمي، ذلك لما نجده من حضور لمختلف علوم الأحياء أو ما يطلق عليه الآن بالبيولوجيا في شتى مجالات الحياة، بمعنى سيطرة التكنولوجيا الحيوية على حياة الإنسان المعاصر، سواء علميا أو سياسيا.

أثر ذلك على حياة الفرد والمجتمع أيضا، ويزداد كلما تم استثماره أكثر فيما يكون لصالح البشرية ولا يتحقق ذلك إلا بالاطلاع التام على ما تعانيه من أزمات، حيث يتم توصيفها ببيولوجيا حتى نتوصل لحلول ملائمة، وهذا ما كان عليه قديما الإغريق، حيث ارتبطت بالحياة التي تشترك فيها كل الكائنات الحية، وتشتمل كذلك الآلهة، لكنها تختلف عن الحياة الحديثة التي لم تعد تغير الحياة فقط، بقدر ما تعبر عن الصمت أي الإنسان الخاضع والمنفي...الخ.

السياسة الحيوية تجعل من الحياة تنمو في وسط المجتمعات، مكونة هي الأخرى من كائنات مختلفة فتتحكم فيها ببيولوجيا عن طريق علاج حياة الإنسان<sup>2</sup>، حيث ارتبطت السياسة الحيوية للاقتصاد في أواخر القرن السابع عشر إلى بداية القرن الثامن عشر، وهو ما يعرف بالليبرالية التي اقترنت بالحرية فالأفراد في هذا العصر تمتعوا بقدر عالٍ من الحرية، هذا ما سنوضحه في الصفحات القادمة، فلا يمكن

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *sécurité, territoire, population*, p81.

<sup>2</sup> – Michel Behrent, *Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui*, Magazine sciences Humaines, hors-série spécial N° 19, MAI- JUIN , 2014, P 98.

نفي أن السلطة أصبحت تمارس على الحياة، لأنها مركزا لمختلف الآليات التي يتم بها ممارسة ما يعبر عنه ظهور السياسات الحياتية التي توصف بأنها انعكاس للحدث السياسية.

وقع فوكو في مفارقة كبيرة، لعدم التمييز بين السلطة الحياتية *biopouvoir* والسياسات الحياتية *biopolitique*، حيث نجده في مؤلفه *sécurité population, territoire* الأمن، الإقليم، السكان يدمج بين المصطلحين السياسية الحياتية والسلطة الحياتية، لأن الأولى (السياسة الحياتية) أصبحت تعبر أكثر عن الراهن، بل أصبح مقابلة للسلطة الحياتية، خاصة مع ظهور الحاكمية وعقلانية الدولة الحديثة، وعند تحليل هذين المصطلحان وفق المتن الفوكوي، فإن فوكو يقصد فيما يعنيه بالسلطة الحياتية أحد أشكال السلطة الموجه نحو الأفراد، لأنه ينطبق عليهم النوع البيولوجي الذي يتميز بخصائص معينة فهذه الصفات والخصائص علميا تمتلك قابلية التطور بصفة مستمرة، نتيجة تأثيرها بعوامل متعددة.

تشير السياسات الحياتية إلى مدى استخدام السلطة للتكنولوجيا *Technologie*، أي تكنولوجيا السلطة متكونة من التقنيات *Techniques* ومختلف الممارسات والإجراءات، التي تهدف إلى التنظيم والسيطرة على الظواهر الخاصة بالحياة في سياق السكان<sup>1</sup>، فالتكنولوجيا وتقنياتها لا تتفصل عن السلطة واستراتيجياتها، لأنها مقترنة بمهارات متعددة وتطبيقات معرفية، لأجل الوصول إلى هدف محدد، لذا فالسلطة الحيوية شرط وجودها هو وجود معرفة العلمية الشاملة لعلوم الأحياء البشرية وخصائصها.

نجد العديد من الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بطروحات فوكو، من بينهم جورجيو أغامبين\* *Giorgio Agamben* (1942م)، وأيضا أنطونيو نيغري وميخائيل هارد، فأغامبين قدم طرحا فلسفيا وسياسيا في ذات الوقت، الأمر الذي جعله يكتسب شهرة واسعة، خاصة حين أقر أن الاعتقالات التي عرفتها النازية تعد تجسيدا للسياسة الحياتية في الغرب عموما، حيث كان أول تركز لها في ألمانيا، وكان نتيجة التحالف القائم بين الاشتراكية والديمقراطية<sup>2</sup>، هذا الوضع في نظر أغامبين امتداد للتقليد اليوناني القديم، من خلال العلاقة بين السلطة السيادية والسلطة الحياتية، فهذه الأخيرة انعكاسا للأولى بل تعد جوهرها.

القصد من ذلك، أن العصر الحديث ليس في قطيعة مع التصورات اليونانية القديمة، فما هو حاضر الآن يعد تعميما لما كان قائما سابقا، إذ يقدم أغامبين مشروع فلسفي من خلال الإنسان

<sup>1</sup> - أمانى أبو رحمة، أبعد من فوكو السياسات الحياتية في عصر الجينوم، ص- ص 37-38.

\* فيلسوف إيطالي وناقد سياسي معاصر اشتغل بالبحث في مفاهيم حالة الاستثناء وشكل الحياة والسياسة الحيوية تأثر بميشال فوكو والعديد من الفلاسفة المعاصرين من أهم مؤلفاته حالة استثناء الإنسان الحرام.

<sup>2</sup> - *Giorgio Agamben, Homo Sacre le pouvoir souverain et la vie nue, traduit par madrilène Raiola, Edition du Seuil pour la traduction Français, 1997, p180.*

الضحية *Sacre Homo*، حيث يصف الوضعية السياسية التي تتطلب الجسد السياسي الحيوي، وحتى يمكن بناء مجتمع سياسي، لا بد من عزل كل المحرومين من الحقوق القانونية<sup>1</sup>، وهو ما يسميه أغامبن بحالة استثناء، حيث يتمكن رجل السلطة من إعلان نظام لا يمد بصلة للقانون الذي يؤسسه الدستور بمعنى تعليقه لهذا القانون، الاستثناء خارج اللعبة ليس له صلة بالقاعدة، لأن هذه الأخيرة هي التي تخلق الاستثناء من خلال تعليق نفسها، وفي ذات الوقت توصي بها نفسها كونها قاعدة على أساس ثابت، وهو الإبقاء على هذه الحالة.

أصبحت وظيفة القانون تكمن في المروحة بين الإقصاء والضم، لأن السلطة تعمل وفق نمط إقصائي، فحسب أغامبين حالة الاستثناء هي القاعدة المشكلة للعتبة بين الديمقراطية والاستبداد<sup>2</sup>، تعد هذه الحالة الأداة الأساسية المكونة للنظام القضائي، بمعنى أنها القاعدة التي تدير الجهاز القضائي وتسمح له بالظهور على أرض الواقع من خلال السلطة السيادية، وهو ما حاول أغامبين توضيحه من خلال مفهوم البيو - سلطة والحياة العارية *vie nue/zoe*، وهنا نجده يميز بين *zoé* الحياة العارية والوجود السياسي *bio*، فالتمايز بينهما *zoé* ارتبطت بالجانب البيولوجي (الإنجاب والتناسل)، في حين *Bios* مرتبطة بالجانب السياسي والقانوني، ما يشير إلى الحياة السياسية المؤهلة، فالسياسة الحياتية بالنسبة لأغامبين لها بدايات يونانية.

أصبح الاستثناء قاعدة، لا يمكن تجاوزها مرتبطة بالحياة العارية، معبرة عن الوجود الطبيعي متميزة عن الحياة المؤهلة المعبرة عن الحداثة السياسية، لكن هذه الأخيرة في نظر فوكو حلّ محلّها الانضباط والسلطة الحيوية تشمل جميع أشكال الحياة العارية كما يسميها أغامبين، فهي الصورة المعبرة عن الإنسان الخاضع، حتى أصبحت الحياة بمختلف مظاهرها خاضعة للسلطة القاطعة المعبر عنها بالإقصاء حسب أغامبين<sup>3</sup>، من خلال اقتباسه لشخصية رومانية المعبر عنها بالإنسان الحرام أو الإنسان المهذور، فهذا الشخص يقتل بأبشع الطرق دون إدانة الفاعل، لأنه دون قيمة في الوسط الاجتماعي الذي يحكمه القانون، بمعنى أنه محذور، وفي ذات الوقت الفاعل -المجرم- يتمتع بكامل حقوقه.

هذا الإنسان لا وجود ولا أثر له، فهو مقصي من جميع حقوقه، وبالإمكان أن يهمل ويغيب وحتى يتعرض للقتل من طرق أي جهة، كما أنه لا واجبات عليه في المحيط الذي يعيش فيه، سواء

<sup>1</sup> - أمانى أبو رحمة، أبعد من فوكو السياسات الحياتية في عصر الجينوم، ص 84.

<sup>2</sup> - جورجيو أغامبين، حالة استثناء الإنسان الحرام، ترجمة ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر، 2015، ط 1، ص 26.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 171.

واجبات دينية أو سياسية، بمعنى أن وجوده مختصر في الوجود المادي، كما أنه لا يحق له الدفاع عن نفسه إلا في غضون وجوده في أرض غير أرضه، أو أثناء استعداده للرحيل، فحياته خطر دائم ومعرضة للقتل فهو الإنسان الحي الميت.<sup>1</sup>

الحياة السياسية تقصي الحياة العارية بشكل أو بآخر، لأنه بظهور حالة الاستثناء التي أصبحت الحياة العارية بعيدة عن القانون، لا شيء سوى أن الفرد بات دون حقوق أي مجرد من القانون، وعلى ذلك تأسست الدولة الغربية؛ فالسياسات الحياتية لدى أغامبين في الأصل هي سياسات الموت، فالدولة جعلت من السياسة الحياتية الحديثة محل تقليص في شكلها الجماعي والسياسي للحياة، بوصفه *Bios* من أجل إنتاج الحياة العارية، وهي حياة مجرد قابلة للقتل في أي لحظة.

فالإنسان الحرام أو الدم المستباح الذي يقتل، ليس في سبيل التضحية أو القربان، بل ليستثنى من الحياة السياسية السلطوية، خاصة التي تؤسسها وتحميها السلطة السيادية، والنموذج في ذلك النظام النازي الذي شكل حالة استثناء ونظورا مرضيا حسب فوكو، لأنه شيء غير عادي في حقيقة الأمر لتعميم السياسات الحياتية في المجتمع بالمعنى المطلق، وتم تعميم الحق السيادي في القتل، قتل أي أحد ليس الأعداء فقط بل الشعب...، بمعنى أنه هناك توافق بين السلطة الحياتية التي جرى تعميمها والدكتاتورية التي يتم بثها في جميع أنحاء الجسد الاجتماعي.<sup>2</sup>

كأن النظام السياسي يستدعي الموت، خاصة عند لجوئها إلى العنصرية التي أصبحت مبررا مهما بالنسبة للسلطة، كأنها تخوض حربا ضد الأعراق منتقلة من الإنسان إلى الإنسان النوع، فالسلطة وظيفتها الوحيدة هي حق القتل، فإن كان الأمر كذلك، فيما تبرر اهتمامها بالإنسان إن كان غايتها فعلا؟ خاصة أنها تسعى بكل الطرق إلى فتح أفقا جديدة للحياة واستثمارها آليات عديدة، من أجل تحسين الحياة وتوفير حظوظ أكثر وأوفر للإنسان، كما تعرض الكل للموت ما يشمل أيضا مواطنيها، فما الغاية من ذلك؟ خاصة أن هدفها الحياة وليس الموت في ظل سلطة سياسية تعتمد على السلطة الحيوية؟

لقد ساهمت هذه السياسات الحيوية في بروز العنصرية بشكل أكبر، على ما كان عليه سابقا حيث أحدثت قطيعة مع الذي يجب أن يحيا والذي يجب أن يموت، مما أدى إلى انتشار حروب الأعراق الإبادة الجماعية، المحرقة أو بشكل أكثر رافة إن صح القول الموت البيولوجي (الموت الرحيم) لتمييز الأعراق الجيدة من غيرها، كل ذلك أخذته السلطة على عاتقها، بمعنى التصفية البيولوجية للمجموعات

<sup>1</sup> - أمانى أبو رحمة، أبعد من فوكو السياسات الحياتية في عصر الجينوم، ص 86.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص - ص 105-106.

السكانية على أساس العرق والاستمرارية البيولوجية<sup>1</sup>، في ذات السياق نجد كل من الإيطالي أنطونيو نيجري A. Negri (1933م) والأمريكي مايكل هارد M.Hart (1960م) قد اهتمتا بالسلطة الحيوية، من خلال ما قدماه في كتابهما الإمبراطورية Empire، حيث حاولا توضيح كيفية الانتقال من المجتمعات الضبطية إلى المجتمعات التي تتوافق مع مجتمع ما بعد الحداثة، وهو ما أطلق عليه الآن تورين اسم المجتمعات ما بعد الصناعية القائمة على البرمجة، ما جعل من آليات المراقبة تأخذ طابعا ديمقراطيا.<sup>2</sup>

يتم مراقبة الأجساد وترويضها من خلال هذه الآليات، بحيث تضبط سلوكيات الأفراد والجماعات في الفضاء الاجتماعي، وعلى هذا النحو تتضح السياسة الحيوية وطبيعتها في تنظيم الحياة في جانبها السياسي أو السوسيولوجي، هذه المجتمعات امتلكت قابلية التطور ومنفتحة على ما بعد الحداثة، لذا تمكنا أعمال فوكو من التعرف على السياسة الحيوية وطبيعتها، كونها طبقة جديدة من الحكم، في حين القوة الحيوية تعبر عن أحد أشكال القوة التي تهتم بإعادة صياغة الحياة، فالوظيفة الأساسية لهذه السلطة هي إغناء الحياة أكثر فأكثر.<sup>3</sup>

رغم كل الممارسة القائمة من طرف السلطة الحيوية في نظر مايكل هارت وأنطونيو نيجري، لم تستطع أن تختزل الأفراد وتدجينهم، ما جعل العلاقة القائمة بينهما تعرف بالركود أي بقيت محصورة في مجتمع الضبط، حيث وقعت السلطة في مفارقة كبيرة، من خلال محاولتها جمع كل عناصر الحياة الاجتماعية، وهي ذات الوقت تعمل على إبراز تعددية غير متحكم فيها، لأنه من الصعب التحكم في البيوسياسي في جميع مظاهره، ما جعل صعوبات كبيرة تقف أمام المفهوم الجديد للحق، من تقديم هذا البعد لسلطة الإمبراطورية.<sup>4</sup>

لابد من الاهتمام بالجانب الإنتاجي لهذه السلطة الحيوية، التي ركزت على الجانب الجسدي الملموس في المجتمعات الرأسمالية، وهو ما أخفق فوكو في تحديده<sup>5</sup>، لأنه لم يستطع فهم آليات الإنتاج وحقايقه الديناميكية المنتمية في هذا المجتمع، لكن لابد من إعادة بعث حركية الإنتاج لهذا البيو-سياسي من خلال الاعتراف بين ما يؤهله لأن يكون خطابا علميا وسوسيولوجيا، لأن الأمر مرتبط ارتباطا

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, p-p 168- 169.

<sup>2</sup> – الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 182.

<sup>3</sup> – مايكل هارت، أنطونيو نيجري، الإمبراطورية إمبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جيكر، مراجعة رضوان السيدر، مكتبة العبيكة، 2002، الرياض، ط1، ص - ص 52-53.

<sup>4</sup> – أنطونيو نيجري، مايكل هارد، البيوسلطة في مجتمع المراقبة، ترجمة نور الدين علوش، ميشال فوكو، مجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 58-59، تونس، 2016-2017، ص - ص 84-85.

<sup>5</sup> – مايكل هارت، أنطونيو نيجري، الإمبراطورية إمبراطورية العولمة الجديدة، ص - ص 58-59.

وثيقا بذوات الأفراد كونها لها علاقة بهذا الخطاب -البيو-سياسي- المتعلق بالحياة والممارسة السياسية، على هذا النحو نتعرف بمجتمع البيو-سياسي منتج رغم ما يحمله من اختلال وعدم التوازن، فكان من الضروري اكتشاف الحياة ومختلف التجارب.

حسب تقدير هارد ونيغري، الإمبراطورية ما هي إلا شكلا جديدا في صورة محدثة لكل من الممارسة الانضباطية والحيوية في ذات الوقت، لأن الإمبراطورية تسعى إلى إنتاج عالم جديد، لا الاهتمام فقط بالتسيير السياسي والانشغال بالسكان، فهي تنظم وتراقب بتقنيات جديدة، لأن الغرض والمسعى من ذلك هو الحياة الاجتماعية معتمدة على العولمة بصورها الجديدة، ما خوّل القوى الكبيرة (الشركات الصناعية) في العالم أن لا تكتفي بإنتاج احتياجات الذاتية فقط، بل صناعة الذوات أيضا، وهو ما حاول فوكو أن يوضحه من خلال مؤلفه "السكان والسياسة الحيوية"، وهذه التقنيات مرتبطة بفنون حكم الأحياء المتعلق بالناس، كما أن السلطة الأمنية -العقابية- والحيوية يشكلان البدايات الأولى للبيرالية وهذا ما سنوضحه في العنصر الموالي.

#### رابعاً: الحكم الليبرالي والمجتمع المدني

الليبرالية في نظر فوكو، ليست محصورة في الجانب الاقتصادي أو الممارسة السياسية في وسط المجتمع الحر، إلا أنها تشير إلى فن الحكم الذي يجعل من السوق آلية يقوم عليها، كونها تعد أداة تمثل المعقولية الاقتصادية والقانونية والثقافية الناتجة عن مجموعة من الأفراد<sup>1</sup>، حيث اهتم فوكو في نهاية الستينات بداية السبعينات بنظم الحكم، وهذا لا يعني أنه أصبح فيلسوفا ليبراليا بقدر ما جعل منها كتقنية أو وسيلة لفنون الحكم التي تسعى إلى تشكل الذات وتعزيز الحياة، ما يعني أن فوكو باهتمامه بفنون الحكم حلل جينيولوجيا أنظمة الحكم الليبرالية في المجتمع الغربي الليبرالي، الذي لعب دورا هاما كونه متلازم مع فنون الحكم، ليس كما هو الحال لدى لوك الذي جعل من هذا المجتمع (المجتمع المدني) منفصلا كليا سياسيا وقانونيا عن الدولة، ما جعله لا يفرق بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، بمعنى أنه وحد بينهما، لأنه يستند على البنية السياسية والقانونية، تمكن مع بداية تطور فكرة المجتمع المدني بلورة صورة جديدة له، من خلال انفصاله عن الدولة وظهور سياسة الحكم الليبرالي بعقلانيته الاقتصادية من خلال ارتباطها بسياسة الحكم الليبرالي وبالنظام الرأسمالي<sup>2</sup>، ما يعني أنه في فترة القرن الثامن عشر تولد ترابط جد هام بين المجتمع المدني ونظام الحكم (الدولة).

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 158.

<sup>2</sup> - حسن يوسف بوبكر، مفهوم المجتمع المدني عند ميشال فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، مجلة تبیین، العدد 05-18، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2016، ص 31.



الليبرالية على هذا النحو، بعيدة كل البعد عن النظم الاقتصادية أو السياسية، بل فن للحكم القائم على السوق، وبالتالي تسعى الليبرالية إلى ربط مجموع فئات المجتمع بعيدة عن تلك الجدالات والصراعات ذات توجه طبقي كما هو الحال في الماركسية، فلا بد من الإنتاج وإحياء الاقتصاد، وهو مسعى السلطة الحيوية التي تستثمر في الأجساد وتجعل منها مصدرا للحركة والعمل، فشعار الليبرالية المعروف "دعه يعمل أتركه يمر"، بمعنى أن السلطة الحيوية مفارقة للسلطة العقابية، فالأولى تدعو نحو الحرية والنشاط العملي من خلال فرض الأمن والسماح بالتنقل بكل حرية، في حين الثانية تحد من الحرية وتعاقب وترسم حدود لا يسمح بتجاوزها، هذا ما جعل من فوكو يركز على إحياء الاقتصاد، الأمر الذي جعله ينزاح نحو الفكر الليبرالي منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى غاية النصف الثاني من القرن العشرين، بمعنى أنه انتصر لليبرالية بطريقة أو بأخرى، خاصة أنه يؤكد على أنها تسير للتعدد، وهذا ما تثبته التجريبتين الألمانية والأمريكية المسماة بالليبرالية الجديدة <sup>1</sup>. *Néolibéralisme*.

تقوم الليبرالية الجديدة على مبدأ الحرية، وهو ما يعد الأساس الذي تشكل عليه الذات الحرة المستقلة التي نادى بها فوكو في ظل الحكم الحر، الذي يربط فوكو بالليبرالية والليبرالية الجديدة على حد سواء، والتي تقوم على الحرية والمنافسة والمبادرة التي ميزت الاقتصاد الكلاسيكي، خاصة عند مدرسة شيكاغو، فقوى السوق التي تسيطر وتتحكم في مفاصل الاقتصاد والمجتمع المدني تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية<sup>2</sup>، فحسب ميشال فوكو أن المجتمع المدني في الحقيقة ما هو إلا رجوع صدى لتلك المشكلات التي وقفت في صد الحكم أو فنون الحكم بمختلف أشكاله ومجالاته سواء سياسيا اقتصاديا وحتى اجتماعيا، فما كان على المجتمع المدني إلا دمج الذوات الفاعلة والمتفاعلة، لخلق فضاء خاص بها منه، وبه تستطيع أن تواجه السلطة الحاكمة في إطارها المدني، فهذا الأخير ليس مجرد فكرة واهية، بل وسيلة سياسية قائمة على ممارسات عقلانية، وفي ذات الوقت مرتبطة بالقانون والاقتصاد، لذا يحاول فوكو إعطاءنا مشهد مغاير للمفاهيم الفلسفية والسياسية، مثل تلك المرتبطة بالديموقراطية والدولة أو حرية السوق أو حتى السيادة والقانون معاني جديدة مختلفة جذريا.<sup>3</sup>

تستخدم الليبرالية تقنية التنظيم ومراقبة كنظام للحكم، ما جعل فوكو يتعمق أكثر بتحليلاته في أشكال الحكم الليبرالي، موجهها سهامه نحو الدولة التي تسعى إلى تفكيك المجتمع المدني بطابعها الشمولي

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 159.

<sup>2</sup> - حسن يوسف بوبكر، مفهوم المجتمع المدني عند ميشال فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، ص 31.

<sup>3</sup> - Geoffroy lagasnerie, la dernière leçon de Michel Foucault sur le néolibéralisme la théorie et la politique à venir fayard, 2012, paris, p19.

الموسع، لكن من الضروري التمييز بين أشكال الدولة وعدم رميها في سلة واحدة، فالهيمنة والسيطرة ليست حكرا على الشمولية، فقد تشمل أيضا الدول الديمقراطية، فالشمولية ترفض كل ما يخالفها، أي معادات تامة لكل ما هو مغاير لها.

يفقد الفرد فاعليته ودوره الحيوي في الوسط الاجتماعي، ليصبح مجرد من الماهية ليبقى محافظا فقط عن نوعه لا غير، لأن الشمولية لا تعتمد على الفرد المواطن، بل تعتمد على الرعاية، بمعنى أنها ترفض الممارسة السياسية للمواطن، لذا الشمولية تنفي العمل السياسي رغم أنها نظام سياسي، ففي نظر حنة أرندت *Hannah arondt* (1906-1975م)، لا بد من التخلص من هذه الحركة المميتة والمرعبة من خلال الفعل الذي يظهر جوهر الإنسان وماهيته وامتلاكه القدرة على البدء من جديد بواسطة النشاط الوحيد الذي يربط الناس، وهو الفعل الذي يمكن من التعدد الذي يعد الشرط الإنساني للوجود، بهذا الشكل تكون حنة أرندت سابقة في طرحها لفكرة الاختلاف والتعدد عن فلاسفة الاختلاف الفرنسيين<sup>1</sup>، لكن حنة أرندت جعلت من الفعل تبديل لتجاوز الهيمنة، في حين فوكو اكتفى بالوصف، لكنهما يتفقان في نقطة جوهرية وهي السلطة الحيوية، التي ركز عليها فوكو من خلال البيولوجيا التي ساهمت في بروز العنصرية بمختلف أشكالها، ذلك باستنادها إلى قاعدة علمية على غرار فوكو الذي لا يميز بين التوجه العلمي والإيديولوجي، لكن هذا لا يعني أن العلوم ضد الإنسانية وأسسها البيولوجية المرتبطة بالحياة التي تشكل مرتكزا بالغ الأهمية بالنسبة لفوكو كونها تشكل موضوعا للسياسة.

ما غاب على فوكو، أنه يفتقر للبديل وهو ما تؤكد نانسى فريزر *N. Fraser* (1947م)، كما أنه لم يقدم مفهوما واضحا للسلطة، حيث اكتفى بوصف استراتيجياتها التي تتسم بالغموض، وبالنسبة لها برماس يرى أن فوكو اكتفى برصد أشكال السلطة وتعاقبها، لكن هذا لا يعني أنه بعيدا عن الحاضر خاصة أنه كافح من أجل رفض الهيمنة والدعوة إلى الحرية، ورفع شعار المقاومة ضد مختلف أشكال السلطة الممارسة على الحياة، لذلك السلطة الحيوية في نظر فوكو تزيل الستار عن آليات السلطة التي تتأسس عليها السلطة العقلانية الحديثة، لأنها تعبر عن السيادة القانونية التي أشارت إليها السلطة الحيوية وقبله أوغست كونت *A. Comte* (1798-1857م)، تحت مسمى البيروقراطية، غير أن ذلك لا يعني أن السلطة الحيوية لا تسعى إلى حماية الأفراد وتطوير قدرتهم الذاتية كما ونوعا<sup>2</sup>.

الملاحظ على فوكو، عدم اهتمامه بتطورات العلم والتكنولوجيا الحيوية المعاصرة، خاصة ما ينتج عنها من إشكالات قيمية تمس الطبيعة البشرية، وأيضا الوجود البشري من خلال آثارها السلبية

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 163.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص - ص 75-78.

التي جعلت من الوجود البشري محل تجارب، والمساس بالنوع البشري خاصة ما تداولته التجارب العلمية المعاصرة، التي شكلت محور اهتمام للعديد من الفلاسفة المعاصرين على شاكلة فرانسوا داغوني *F. Dagognet* (1924م) وهابرماس وغيرهم كثر، خاصة أن فوكو في أواخر سنين حياته اهتم بالجانب الأكسيولوجي ووسائل الذات، دون مبالاة بآثار التكنولوجيا الحيوية وما تطرحه من مسائل أخلاقية.

### III-تاريخية الآخرين في فلسفة الاختلاف:

أولاً: أركيولوجيا الصمت أو تراجيديا الجنون

#### 1-الجنون والبحث عن الهوية المفقودة عبر العصور:

تميز ميشال فوكو عن غيره من الفلاسفة بتطرقه للعديد من المسائل المسكوت عنها، ساعياً بذلك إلى التمرد عن المألوف، محاولاً تقديم تحليل نقدي يحفر عن المهمش والمسكوت عنه في الحضارة الغربية<sup>1</sup> هذا ما نلاحظه من خلال أعماله التي اهتمت بالأحداث قليلة الشأن في التاريخ الغربي، أكثر من الأحداث التي كانت محل اهتمام من قبل العديد من الفلاسفة، فبالنسبة لفوكو إن أهمية الحدث لا تقتصر بمدى مكانته في الوسط الاجتماعي، الأمر الذي دفعه إلى الاهتمام بما لا يحظى بالاهتمام مثل الجنون السجن والجنس، هذه المسائل تمثل في نظر فوكو تاريخاً للآخر الممثل في المسكوت عنه، وكل ما هو هامشي.

هذا النوع من التاريخ شكل صلب اهتمام فوكو، فالغرض منه هو الكشف عن الوجه الآخر الغير ظاهر للحضارة الغربية، وكل ما شكل أطراف المجتمع من أجل فهم حقيقة الذات الغربية ومختلف تحولاتها، لذا نجد فوكو يقول: «إن تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر بالنسبة لثقافة ما في آن واحد ودخيل أي يجب استبعاده...»<sup>2</sup>، يكشف فوكو أوضاع الحضارة الغربية، من خلال استبعاده للمهمشين أو كما يسميهم فوكو أطراف الحضارة الغربية، لكن لا يعني أن فوكو من خلال اهتمامه بهذا النوع من البشر يؤكد على أولية الجنون على العقل، وأن السجن يساهم في عملية التربية... الخ.

يفكر فوكو في فلك الممنوع، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الطرح الفوكوي سلط الضوء على أشكال الإقصاء والتهميش الموجهة نحو البنية الثقافية الغربية، مهتما بالمظاهر الإنسانية كاشفا الستار عن الوجه المضمحل للغرب، لأن المجتمع الغربي منقسم إلى فئات وتدرجات إلى الذات والآخر. المريض، السوي، العاقل والمجنون...، ما يعني أن هناك ما يشكل القمم في المجتمع الغربي ويشكل الطبقات الدنيا المهمشة، يبدو أن فوكو سعى إلى رصد الوضع الغربي بكل مراحلها، وهذا ما

<sup>1</sup>-حيدر ناظم، إشكالية الفلسفة من الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص 85.

<sup>2</sup>- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص - ص 26-27.

نلاحظه في مؤلفاته التي صدرت في الستينات، بداية بكتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي الصادر سنة 1961، حيث كان أول تجربة يقوم فوكو بدراستها في هذا الكتاب هي خطاب الجنون والعقل في الحضارة الغربية، قبل أن نخوض في هذه التجربة الثقافية من زاوية فوكوية، لابد لنا من الفصل بين الجنون والعقل من الناحية.

يذكر جميل صليبا في معجمه الفلسفي الجنون بالفرنسية *la folie* وبالإنجليزية *insanity*، حيث يطلق الجنون على الشذوذ والحمق والهذيان، أو على كل ما يخالف الصواب أو يجاوز حد الاعتدال<sup>1</sup> فيعرف العقل بمجموع الوظائف المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، التداعي، الذاكرة والتخيل... الخ والإنسان العاقل الذي يمتلك القدرة على التمييز ويفكر تفكيراً صحيحاً ويحكم على الأشياء بأحكام صادقة والعاقل هو الذي يتقيد بالذوق والعرف العام أو بأحكام القيم المقبولة.<sup>2</sup>

يبدو أنه لابد من التمييز بين كل من العقل والجنون، لأن هذا الأخير من المستبعد أن تنتظر منه خطاباً عقلانياً، وإلا سيكون ذلك ضرباً من الشك، كما لا يمكن أن نترقب من العاقل خطاباً يشكك في مصداقيته، لأنه مناقض للجنون، ومن العقلانية أن ينفي من دائرته صفة الجنون، لأن العقل خاصية إنسانية له العديد من الوظائف، كونه ملكة منظمة لكل المعارف والنشاطات العقلية إذ ارتبط بمصطلح اللوغس للإشارة إلى الدقة والعقلانية، لأنه يتسم بالدقة في البرهان والابتعاد عن الوهم والخيال، لكن مع ديكارت أصبح العقل مصدراً لكل فكر سليم مقصياً من دائرته الجنون، لكن كيف نظر فوكو للجنون كظاهرة خارجة عن العقل؟

يعتبر الجنون كتجربة يستطيع من خلالها العقل ضبط ذاته لمواجهة الآخر المختلف، فهذه التجربة تكشف عن اللامفكر فيه، الذي لم يحظ بأي اهتمام حتى مجيء فوكو ليزيل عنه الأفتنة التي اختزله إلى صمت، خاصة الثقافة الأوربية التي فقدت القدرة على التمييز بين الجنون والعقل، أو حتى فقدان العقل<sup>3</sup>، حيث مثل الجنون ظاهرة خطيرة في المجتمع الغربي، وذلك لما يتضمنه من صعوبة في الفهم وتحديد طبيعته، مما زاد الأمر أكثر صعوبة وغموضاً إلى أن جاء فوكو كاشفاً عن الجنون في الساحة الغربية، حيث بات الإنسان خارج حلقة الإنسانية، نتيجة المعاملات التي يتلقاها من نفي واستبعاد ناهيك عن تلك الممارسات العنيفة، بمعنى أينما يكون الجنون يكون العنف والإكراه لما يشكله من خوف وذعر، في هذا الشأن يقول فوكو: «ظل الجنون كظاهرة في حالة كمون وركود لمدة

<sup>1</sup>-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 418.

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص - ص 88-90.

<sup>3</sup>- رابيس زواوي، في فلسفة ميشال فوكو بين الإنسان والحيوان خيط رفيع، ص - ص 15-16.

قرنين، حيث شكل حالة من الرعب والخوف كالذي شكله الجذام...»<sup>1</sup>، لأنه بات خطرا على العقل الأوروبي.

لابد من مواجهة هذا الخطر وإن استدعى الأمر احتوائه بطرق عدة، لذا نجد ميشال فوكو يتتبع بحفريات الجنون كظاهرة مستتقا أرشيف الحضارة الغربية بغرض فهم المسكوت عنه وفك شفراته، وهو ما بحث فيه في تاريخ الجنون، مبرزاً نظريته حول ذلك، منطلقاً من العصور الوسطى مروراً بعصر النهضة، وصولاً إلى العصر الكلاسيكي، حيث وضع الملامح الكبرى التي اقترنت بها الجنون في الحضارة الغربية.

ارتبط الجنون في العصر الوسيط بالردائل والخوارق، لأنه يحاصر الإنسان من كل مكان، هذا ما أكد عليه فوكو من خلال قوله: «إن الجنون موجود في كل مكان، فهو الصورة التي مظاهرها لا تختفي سريعاً على وجه الأشياء...، ففي العصور الوسطى حدد موقفه ضمن تراتبية الردائل»<sup>2</sup>، قد يكون ذلك له صلة مباشرة بالجانب الديني، الذي يجعل من الإنسان صورة لله على وجه الأرض، المتمثلة في العقل وحضوره لصورة الشيطان، وهذا الأخير مرتبط بالرديلة<sup>3</sup>، على هذا الأساس اقترنت الجنون بالعالم الآخر متمرداً على القوانين، متجاوزاً الأطر الطبيعية التي سنّها الله على خلقه، مما يؤدي بشكل أو بآخر على وضع حدود لهذه الخروقات، وبالتالي الأمر يتطلب عزل المجنون وعقابه، نتيجة اختياره لهذا العالم المفارق للطبيعة التي جبلت عليها البشرية، كما أن التطورات المحاطة بهذه الظاهرة لم تتوقف عند هذا الحد، بل ارتبطت بقدرة الذات الإلهية على الانتقام، بمعنى ارتبطت بالجانب الديني، أي ارتبطت بالخطيئة التي روج لها رجال الدين.<sup>4</sup>

ارتبط العقل بالسماء حاملاً لنظرة أخروية، ما يعني أن الجنون لم يكن ذو ارتباط بالعالم الأرضي بل له صلة بعالم الأوهام والخيال<sup>5</sup>، لارتباطه بأرواح شريرة دخلت جسده<sup>6</sup>، بمعنى أنه ذو صلة ببعض الممارسات المشبوهة ومختلف التجارب الغامضة التي عرفتها الحياة، حيث أصبح مصدراً للقلق والخوف في ذات الوقت، وهذا ما أكد عليه فوكو، من خلال وصفه لسفينة الحمقى في نهايات العصور الوسطى

<sup>1</sup> - Michel Foucault, *histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, paris, 1972, p12.

<sup>2</sup> - Ibid, p-p28-29.

<sup>3</sup> - جيبيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 19.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 20.

<sup>5</sup> - Mohamed Chouki Zine, *L'apriori Historique et le diagnostic de l'actualité chez Michel Foucault*, p90.

<sup>6</sup> - هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 17.

فالمجانين يعيشون حياة التيه والترحال، لامتلاكهم لتصورات خارقة وغريبة، مما استدعى نفهم في أماكن بعيدة عن الوسط الاجتماعي، يقول فوكو: «كان لسفينة الحمقى وجود حقيقي، هذه السفينة تنقل حمولتها من مدينة إلى أخرى، فالحمقى يعيشون حياة التيه ويطردون من المدن ليعيشوا خارجها»<sup>1</sup> هذا ما كان منتشرًا في جل ربوع أوروبا مُمارَسَةً في البحار والأنهار، فالدلالة الرمزية للسفينة تشير لعملية التطهير للمجتمع الغربي، محدثة قطيعة مع كل ما يشتبه به، حاملا للجنون محاولة الانغلاق على ذاتها لضمان أن لا يشوب عقلانيته شيء من الجنون، وكأن العقل فيها خالص وبعيد عن كل خبل وكل شرور، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل وصل إلى مطاردت المجنون داخل المدن، ومنع المجنون من أداء أي طقس ديني أو مشاركة الآخرين الحياة والعيش معهم<sup>2</sup>، فبعضهم يتم ضربهم ومطاردتهم، ما يدل على حرمانهم من ممارسة حقهم في الحياة والتجول داخل المدن، وهذه إحدى الممارسات ضد الحق.

فما يثير الانتباه، أن كل هذه الطقوس الممارسة لإقصاء اللاعقل، لها دلالتها الرمزية كارتباط الجنون بالخوارق، حيث يتوهم الحمقى بوجود جمجمة معلقة على شجرة على ظهر السفينة، ما يوحي أن الذي يعيش حالة التيه يتوهم عالم مفارق لحياة العقل، كما هناك علاقة بين الجنون والماء، كأن الماء يهدم اليابسة مثلما يهدم الخبل العقل، فالماء والخبل يلتقيان في نقطة مشتركة وهي الهدم، كما أنه يمكن أن يكون للماء إشارة للنقاء والطهارة، مما قد يؤدي إلى تطهير جسد المجنون من التيه الذي يسكنه، يقول فوكو: «المجنون ابن البحر»<sup>3</sup>، إن الماء يخلصه من مرضه، وكل ما من شأنه أن يجعل منه غارقا في عالم الخيل.

ارتبط الجنون بالوهم والخيال وبالموت، لأنه يشكل حضورا مسبقا لها، وحلول تيمة الجنون محل تيمة الموت، لا يعد قطيعة، بينما ينظر إلى جنون الإنسان أنه حدود للموت، لأن الكل سيموت والنهاية وشيكة، لأن الجنون أمر حتمي، حيث أصبح ظاهرة كونية وموازي للموت عبر كل العصور، وكونه حقيقة بالنسبة لفوكو، لقد شكّل الجنون مكانة هامة، لكنه لا يؤدي بالإنسان نحو اليقين، لأنه يعبر عن الموت في شكلها المنهزم، بمعنى آخر أن الجنون هو طريق عدم خاصة إثر انتشار الأمراض المعدية، مما جعل إنسان عصر النهضة يخشى الموت، لأنه بات يشكل خطرا على الإنسانية، لذا لا يمكنه الفرار من الموت، كما نجد الجنون عند فوكو اقترن بالحكمة، وكل من كانوا يحملون

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *histoire de la folie*, P13.

<sup>2</sup> – محمد علي الكبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، سوريا، 2007، ط2، ص30.

<sup>3</sup> – Michel Foucault, *histoire de la folie*, P17.

على سفينة الحمقى هم مجرد فئات المجتمع المنحرفة، وهو ما أزال العتمة عن المجنون، والفضل يعود في ذلك إلى الشاعر برانت *Brant*، كما أن إراسم هو الآخر جعل من الجنون حكمة، فحضور العقل نفي للحكمة، وأن الجنون هو التفكير السليم، ما يشير إلى تخلص المجنون من تلك الصفات التي كانت تلاحقه، خاصة المرتبطة بالقوى الخارقة، بمعنى أن موطن الجنون هو الوسط الداخلي للذات الإنسانية التي تحتل الإصابة بالجنون، أي أن الإنسان قد يجن، وهذا شيء محتمل ولا دخل في ذلك للخرافة.

يحمل المجنون من المعارف ما لا يحمله العاقل في ذاته، فهو عبارة عن كرة كريستال التي تبدو فارغة، وهي في حقيقة الأمر معبأة بكل المعارف، لكنها غير ظاهرة للعيان<sup>1</sup>، ناهيك أنه صدرا للسرور والسعادة، حيث عبر عن ذلك إراسم، مبينا أن الناس لن يصلوا إلى تحقيق لذة السعادة، إلا من خلال معاشتهم لعالم الجنون لأنه أصل الحب، والفضل يرجع له في تأصيل علاقات المحبة لولا الجنون لاختلفت مشاعر الإنسانية<sup>2</sup>، الجنون لا يؤثر على قيمة الذات البشرية، كما أن سعادة المجنون لا يعني بالضرورة أنها من منبع طبيعي قد تكون سعادة مرضية، فحين نراه يغني أو يرقص ليس بالضرورة أن تكون حركاته طبيعية.

الواضح أن الجنون من خلال ما قدمه فوكو مرّ بمراحل كبرى، هذا ما هو بارز في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، حيث لم يعرف الجنون تقابلا حادا بينه وبين العقل في عصر النهضة على غرار أنه كان حاضرا في حياة العامة والأدب، مع إراسم أصبح خطابا بصفة تدريجية<sup>3</sup>، لكنه مع بدايات القرن السادس عشر تغيرت الرؤى التي كانت ينظر بها إلى المجنون بقوى سحرية، حيث كان المجتمع ضده، لكن مع العصر الكلاسيكي حظي بنوع من الحرية مقارنة مع ما كان عليه الوضع سابقا وهذا ما سنوضحه في الأسطر القادمة.

## 2- تجربة الجنون في العصر الكلاسيكي:

شكل خطاب الجنون ظاهرة غريبة في المجتمعات الغربية، باعتبار المجنون يعبر عن الهامش مقارنة بنظيره العقل الذي يعد رمزا ثابتا لسلامة صحة الإنسان، حيث قوبل اللا عقل بالإقصاء والتهميش ما دفع بفوكو إلى السعي نحو فك هذه التصورات والممارسات اتجاه الجنون، مبينا أن الجنون لا حضور له إلا في المجتمع<sup>4</sup>، فالجنون كظاهرة مستمدة من الوسط الاجتماعي السائد في الثقافة الغربية، حيث

<sup>1</sup> – Michel Foucault, *histoire de la folie*, p 27.

<sup>2</sup> – جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص- ص 29-30.

<sup>3</sup> – الزواوي بغورة، التنوير الثورة دراسة وترجمة لموقف ميشال فوكو، ص 158.

<sup>4</sup> – Michel Foucault, *La Folie n'existe que dans la société, dits et écrit, voll, p 167*.

جعلت منه مطرودا خارج مدنها في أغلب الأحيان إن لم يكن معزولا، حيث ينظر إليه نظرة عدا من قبل المجتمع، الشغل الشاغل لميشال فوكو هو البحث في سراديب الجنون، رافضا أن يكون العقل أفضل من الجنون، كما شكل هذا الصراع بين العقل والجنون هوسا بالنسبة له، خاصة أنه لم يكن واضحا بالنسبة له الحدود الفاصلة بينهما هل هما-الجنون، العقل-من الجنس نفسه؟ الأمر الذي دفعه إلى دراسة تاريخ الحضارة الغربية ونظرتها للجنون عبر أزمنة طويلة، وكيف كان التعامل مع هذا الأخير، فكانت أول دراسة له حول تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، الذي يحاول من خلاله كتابة تاريخ المهمشين من الجنون، السجن والجنس... الخ، لكنه ركز بشكل لافت للانتباه على أشكال الإقصاء.

ارتبط العصر الكلاسيكي باللاعقل، ما يشير إلى أن الجنون في العصر الكلاسيكي مرتبط بانحلال البنى الواعية، وبعجز القدرات العقلية لدى الإنسان مما عجل باندثار العقل، الأمر الذي دفع بتخطي كل ما هو صادر عن المجنون لفقدانه للثقة على جميع الأصعدة، لأنه لا يمكن اعتبار الجنون حقيقة أو مصدرا لها، لذا تمركز العقل في العصر الكلاسيكي ومُجدد، في حين جعل من الجنون في حيز الصمت مقارنة مع ما كان عليه في عصر النهضة من تحرر.<sup>1</sup>

أعتبر العصر الكلاسيكي عصر لا إنسانية، والدليل على ذلك ما قام به ديكارت في مؤلفه "تأملات ميتافيزيقية *1641 Méditations métaphysique*"، مبينا رفضه المطلق للجنون، لأنه معادي للعقل ومنافي للحقيقة لتعلقه بالخيال، ما يعني أن الجنون بعيد عن طريق التفكير العقلي، وعلى هذا النحو من الحماسة أن نكون مجانيين، فوجود الذات لا يكون إلا بوجود عقلا خالصا، وهو ما عبر عنه الأنوار فلا وجود إلا للعقل الذي نفى وعزل الوهم الذي يمثل المعرفة العقلية، ما يشير إلى أن ديكارت اقتصر الوجود على العقل من خلال الكوجيتو الديكارتي، الأمر أصبح خاضع للبرهان الفلسفي العقلي.

رفض العصر الكلاسيكي رفضا قاطعا أن يكون مرتبطا بالخيال، ما يبني ببداية جديدة لم تكن معهودة قبلا<sup>2</sup>، فإذا قارنا ديكارت مع إراسيم الذي جعل من الجنون مصدرا للحكمة، نجد أن ديكارت نقيض لإراسيم، فمن غير الممكن أن يكون هنالك ترابط بين الجنون والعقل، هذا لا يعني أن ديكارت نفى أو أقصى الآخر المناقض للعقل، بل جعله مستبعد من ساحة المعرفة ما يعد نقد لفوكو في حد ذاته الذي جعل من الجنون مهما من الوجود الإنساني، الأمر الذي يفقد فوكو القدرة على التمييز بين الحلم والجنون، لأن هذا الأخير بعيد عن الحقيقة والواقع، في حين الحلم يبقى على شيء من الحقيقة، لأنه ليس من العدم، وكل الأفكار لا تمتد للوهم والخيال بصلة.

<sup>1</sup> - جيكية إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 31.

<sup>2</sup> - Frédéric gros, Michel Foucault, p 17.



الحلم لا يشكل قطيعة مع الظلام، فمن الخطأ أن نجري مساواة بين الجنون والحواس (الحلم) لكن هذا لا يعني أن فوكو على خطأ، لأنه نظر إلى الجنون من منظور سوسيولوجي، إذ اعتبر المجنون خطر على الآخر السوي ما سارع في نفيه وتهميشه، لأنهم لا يمتلكون القابلية لأن يكونوا مماثلين لباقي أفراد المجتمع، بمعنى أن هذه الفئات غير السوية أصبحت تحدد من جانب اجتماعي، كما أن هذا الوصف السوي وغير سوي تصنيف اجتماعي لا طبي، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى ما يشكله الجنون من خطر على المجتمع مثلما يشكله الحيوان.

كان المجنون يعامل معاملة الحيوان وكان معزولا عن العالم الخارجي، وكأنه يشكل تهديداً، والأماكن التي حجز فيها بمثابة أقفاص توضع فيها أشرس الحيوانات، ويدل ذلك على مدى اضطهاد المجنون في وسط المجتمع الغربي، الذي مارس أبشع السلوكات التي لا ترقى إلى مصاف الإنسانية، إلى أن وصل الأمر إلى تكبيلهم مثلهم مثل الحيوانات، والزج بهم في أقفاص خاصة بهم لأنه مثل الحيوان، فوضعوا في حظيرة الحيوانات<sup>1</sup>، الأمر الذي أكسبه قدرات خارقة للطبيعة التي جبلت عليها البشرية ليمتلك قابلية لأن يتعايش مع الطبيعة القاسية من حرها وبردها، وهذه الصفات لا تتوفر إلا في الحيوانات، وعلى هذا النحو تم التخلص من الجنون وبات الأمر فخرا لهم، ما يعبر عن أن الجنون مضادا للعقل، بل له عالمه الحيواني.

تمكن المجنون من نيل حريته بشكل مطلق، لكن الأمر لم يستمر مطولا حتى حجز مع مختلف فئات المجتمع من مرض وجنسمثليين، مما جعله فاقد لكيونته بعد ما كان له حضور لا بأس في عالم الإنسان في القرون الوسطى، ويعود ذلك إلى أنه نزعته عنه القداسة في الفضاء الاجتماعي، وأصبح مع الفقراء والبطالين، ما يشير إلى تراجع حالة المجنون من الحسن إلى السيئ، فما ميز هذا العصر أنه لا يمكن تمييز المجنون من غيره، لأنه حجز مع شخصيات متفرقة حتى ضاع في أجنحة اللاعقل<sup>2</sup>.

يشير الجنون إلى نوع من الهذيان اللاعقلي، ما ساهم في ميلاد تجربة جديدة تمثلت في اقتران الجنون بمرض عقلي، مما أدى إلى تطبيق العزل، لكن قبل أن يُعد الجنون مرضا عقليا، عزل مع شتى فئات المجتمع الغير مرغوب فيها، لأنه لم ينظر إليه أنه خطر واضح كمرض عقلي، مع ذلك ماثل الحيوان فيما يتلقاه من معاملة عنيفة، وهذا يشير إلى تلك النظرة المتشائمة التي ينظرها المجتمع، ما يحمله من أحكام لمختلف فئات المجتمع المنبوذة، بمعنى أن هذه الأحكام للإنسانية هي التي تحدث

<sup>1</sup> - هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 21.

<sup>2</sup> - محمد المزوعي، في نقد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، ص 65.

الجنون، وعلى هذا النحو وضع المجنون مع كل ما هو مرفوض اجتماعيا، حتى الذي يخالف القواعد الدينية المنصوص عليها من قبل الكنيسة.

تشخيص الجنون في هذه الفترة، يرجع إلى أحكام المجتمع وما يقتضيه من قيم اجتماعية ودينية دون الرجوع إلى المعارف الطبية، فاقتران الجنون بمختلف الآفات الاجتماعية التي لا يتقبلها المجتمع كالسرقة والخطيئة... الخ، وحصر دور الطبيب في إرجاع مصادر الجنون إلى تأثير حسي<sup>1</sup>، فحرم من العديد من الوظائف، خاصة الدينية منها، وكل ما يصدر عنه يسقط في دائرة العدم، وهذا الفصل بين العقل واللاعقل نجم عنه الاحتجاز مؤسساتي لا غير<sup>2</sup>، التي تضم كل ما يشكل حساسية اجتماعية.

إن كان الحجز يطهر المدن من غير الأساسيين (المهمشين)، لأنهم يشكلون أزمة اقتصادية لكون هذا الفرد يعد ركيعة جد مهمة كمورد اقتصادي، فبدل حجزه يجب استثماره لتكوين دعائم الإنتاج، لذا شكل الحجز خطأ فادحا في الجانب الاقتصادي، حتى وإن كان الغاية منه الإصلاح الاجتماعي<sup>3</sup>، رغم ذلك استمرت دور الحجز في الاستقبال، مما ساهم في ظهور العديد من الظواهر، كانتشار العديد من الفئات التي لا جدوى منها لا تمتلك أدنى المؤهلات التي تجعل منها تمارس نشاط معين، حيث الفراغ وأستبعد المجنون من عالمه اليومي، مما دفع إلى إنشاء مستشفيات مارست دور العزل والرقابة العنيفة، حيث أصبح المشفى مأوى له.

### 3- العزل وميلاد الطب العقلي:

إن العزل ممارسة ردعية، الغرض منها الحد من سوء التسيير الناجم عن الانتشار الكثيف لشتى الفئات غير المرغوب فيها اجتماعيا، مما استدعى توزيعهم باستخدام العديد من الإجراءات التنظيمية والعملية، من بينها العزل الذي يهدف إلى إصلاح كل ما يشكل الهامش المنبوذ، غير أنه من الظاهر أن الإصلاح التقويمي يسلط الضوء على الجانب الاقتصادي ظاهريا، لكن في باطنه ما هو إلا إجراء ردعي يسعى إلى قمع وإقصاء غير المرغوب فيهم، خاصة المجنون الذي بات ظاهرة تأرق المجتمع الغربي حيث حدد مجاله وأمسك به وسط سراديب الانحراف، تجسيدا لمعنى النفي والإقصاء الذي قام به العقل ضد اللاعقل، ليتمكن المجتمع الغربي من التخلص من التهديدا الذي يقابله، لأنه يعد بمثابة خطيئة لا تغتفر.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 155.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 87.

<sup>3</sup> - Michel Foucault, Histoire de la folie, p 430.

إن تم دمج هذه الفئات مع أفراد المجتمع الواحد، فهذا جرم في حقهم، فهم الشر والخطر الذي يحق بهم، رغم ذلك خضع الجنون إلى جملة من الإجراءات، يمكن تصنيفها أكثر إنسانية إن صح القول مقارنة مع ما كان يخضع له من عقاب وعزل، كونه مصدرا لكل طاقة سلبية وكل شرور، حيث أصبح خاضع للمعارف ذات طابع علمي بحث بعيد عن الأسطورة والتفسير الخرافية، حيث ساهم العزل بطريقة أو بأخرى من الحد من خطورة الجنون، لكنه لم يتمكن من التفريق بين مختلف الفئات التي حجزت مع المجنون، ما سجل عجزا على مستوى المنهج الوضعي.

بواسطة هذه الوسيلة المستحدثة، تم الحد من خطورة الجنون بعد أن كان حرا تم جمعه مع الفئات الأخرى من العاطلين عن العمل والمنحرفين، حيث أصبحوا أيضا يعانون من اضطرابات مرضية، بمعنى أنهم أصبحوا يعانون من أمراض متعددة، نتيجة اختلاطهم دون الفصل بينهم، مما جعل من هذه التجربة مجرد فوضى لا تمت بصلة إلى النظام والتنسيق بقدر ما كانت ممارسة للهيمنة ضد فاقد العقل، لأنهم يعدون خطرا على الحياة لغياب الوظيفة المنوطة بالعزل والسجن، وتجاوز الخصوصية التي يتمتع بها الجنون كظاهرة مرضية.<sup>1</sup>

رغم ذلك، ممارسة العزل ليس بالظاهرة الجديدة، لأنه سبق وتمت محاصرة الجنون في العصور الوسطى، وما هو جديد هو الحجز الذي شمل كل المجانين، وذلك لا يكون إلا بقرار قضائي، وهذا الأخير في الغالب يطالب من طرف عائلات المجانين في حد ذاتهم، خاصة حينما يكون يشكل خطرا فعلا عن طريق ممارسة العنف، في هذه الحالة يكون الأمر حتمي حتى وإن تطلب الأمر تجاوز سلطة الطبيب، وهو ما كان عليه الحال في فرنسا، لأنه ينتمي إلى عالم الشرور الكائنات الضارة.

لم يكن هنالك وجود بارز للممارسة الطبية، خاصة فيما تعلق بقرارات الفرد من غيرها، لكن لا يعني ذلك غيابه بشكل مطلق، وإن كان فإنه مرتبط بالعلم الوضعي لا بالعزل، حيث حصر دوره في الاستشفاء وإيواء المرضى، رغم ذلك كانت الغلبة للقيم الاجتماعية التي تشكل الأساس في توجيهها لعملية الفرد، الذي لاحق الجنون بكل أشكال الإدانة، للجعل منه فردا غريبا عن ذاته وعن مجتمعه، حيث يتضح في هذه الفترة أن الجنون ما هو إلا مرض يصيب الجسد، ليجعل من الإنسان المريض ينحرف عن جادة الصواب، ومصدر هذه السلوكات الغريبة يعود إلى هذيان كامن داخل النفس، ما يشير إلى أن الجنون ليس بمرض نفسي بحت، بقدر ما هو اعتلال يصيب النفس والجسم في ذات الوقت<sup>2</sup>، خاصة مع ممارسة الحجز عليه الأمر، الذي جعله يدخل في عالم اللاعقل بشكل أبدي، حيث حكم في القرن السابع عشر

<sup>1</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص188.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص205.

بالتجربة الأخلاقية باللاعقل، خاصة بربطه بين عالم الحيوان والحرية المقيدة، لذا يقول فوكو في هذا الشأن: «إن الجنون الذي أدرج ضمن علامات اللاعقل ربط بتجربة أخلاقية وبتثمين قيمي للعقل.... وهذه التجربة قائمة على اختيار أخلاقي، لكن النظرية الوضعية لن تتخلص من هذا الالتباس، وفي ذات الوقت حافظت على الجنون داخل وضعية الحجز الذي اخترعه العصر الكلاسيكي وسيتم المحافظة عليه ضمن آليات الإكراه»<sup>1</sup>.

حكم على الجنون من منظور قيمي اجتماعي، رغم شيوع للعلم الوضعي الذي سيطر على الثقافة الكلاسيكية، حيث ظل سائدا، رغم الاعتقاد أنه تم النظر إلى الجنون من زاوية مرضية، إلا أنه بقي الحكم الاجتماعي والقيمي نحو اللاعقل طاغيا في الثقافة الأوروبية، بمعنى أنه في تشظي مستمر لاحتجازه لرمزية أخلاقية أكثر منها طبية، وما الطبيب في هذه الفترة سوى داعم للعديد من القرارات والممارسة الموجودة سابقا ليقوم بتزكيته.

المجنون في الفترة المعاصرة، ارتبط بالمرض العقلي، فبات من العسير تحقيق التواصل معه والأطباء المعاصرين من أمثال بنيل وغيره من الأطباء قاموا بعزله، من خلال إنشاء مراكز استشفائية، فما الطب العقلي إلا مناجاة للذات، فمن الضروري إخراج الجنون المحدث للاضطراب لإرجاعه إلى ما وراء السياج<sup>2</sup>، ومرة أخرى حجز المجنون وميز عن غيره، فلم تكن المرة الأولى بل سبقها قبل ذلك النظرة الإقصائية لديكارت، لكن هذا الأخير ليس الوحيد الذي ميز بين العقل واللاعقل، بل أيضا مالبرانش *Malebranche* (1638-1715م) الذي جعل من الجنون تخيل، لأنه فكر أعمى<sup>3</sup>.

استبعد الجنون من طرف العقل ولا حقيقة خارجية عنه، لأن هناك قابلية للإنسان أن يكون حاملا للحق، لكن العقل على نقيض من ذلك، كل واحد منهما يستبعد الآخر ويرفضه، لهذا أصبح الاحتجاز المقولة السائدة في هذه الحقبة، فلم يعد هنالك مكان فيه للجنون، فلا يمكن أن نعطي قيمة لما يفعله أو يقوله، فهو بعيد كل البعد عن الحقيقة، وكونه مناقضا لها خلقت أماكن خاصة له، خاصة مع ميلاد الطب العقلي، حيث بنيت مستشفيات في كل ربوع أوروبا ليس فرنسا فقط، لأن المرض أصبح أكثر نقشيا لارتباطه بالخيال، والعديد من الأعراض المرضية كالاكتئاب... الخ، ما ساهم بظهور علوم تهتم بهذه الحالات كعلم النفس وعلم الأعصاب... الخ.

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعد بن كراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص 182.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص - ص 76-78.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 78.

ابتكرت العديد من طرق العلاج التي تتوافق مع طبيعة المرض، ما خلق مساحة بين المريض والطبيب، تساهم في إنشاء العلاج الإكلينيكي، هذه التجربة أتاحت نوع من الحرية للمجنون، مقارنة مع ما كان عليه وضعه سابقاً، حيث عزل وعوقب بدل أن يعالج، لأن المشفى مارس نوع من القمع على المرض، لأن السلطة الحاكمة جعلت من المشفى في يد رجال السياسة والأمن، لكن في المرحلة الثانية التي طبق فيها العزل، تم الفصل فيها بين المجنون وغيره من الفئات الأخرى، فالكثير من الذين تم الزج بهم في المعازل يرون ما عايشوه، فأصيبوا بالذعر مما رأوه داخل الملاجئ التي ينبعث منها الألم والحزن، حيث لا يسمع إلا صرخات التشاؤم، فأدركنا أن الإنسان الذي تميزه فضائله وبنوعه يسكن داخل هذه المعتقلات.<sup>1</sup>

الفصل بين هذه الفئات، خاصة الذين تم اعتقالهم جزافاً، حيث نادى الكثير من الأطباء على غرار بنيل وزميله توك إلى تحريرهم لما عاشوه من أوضاع تعسفية، كما عاصر طرق علاجية، لم تكن معهودة جسدياً ونفسياً، حيث يقول فوكو: «العلاج النفسي لم يكن متاحاً إلا حين وجد الجنون غريباً»<sup>2</sup> لأن الجنون عدّ ضرباً من الوهم والخطأ، ففي القرن الثامن عشر ظهرت ألوانا من العلاج كالعلاج بالموسيقى، لكن فوكو يرفض هذا النوع من العلاج، لأنه يؤثر على الجسد والنفس، فلا يمكن اعتباره نوعاً من العلاج النفسي، ففي نظره العلاج المناسب هو الذي يعتمد على الأخلاق بابتكار مناهج أخلاقية لكون الفصل بين ما هو جسدي ونفسي ليس له أي معنى في الطب العقلي والنفسي، في حين تتخذ مسألة الجنون منحى حول مسؤولية الفرد، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال اتحاد المجال الأخلاقي بنفسية الإنسان، متخذاً بذلك ضميره وحقيقته المعيارية.<sup>3</sup>

بداية القرن التاسع عشر، طبق مرة ثانية العزل خاصة مع تقشي الجنون وانتشار مختلف الظواهر التي تجعل من المجتمع معرضاً للخطر، منها شيوخ المشردين والمرضى في الشوارع العامة، الأمر الذي استعجل إقامة مستشفيات خاصة بهذا النوع من الأمراض، منها الأمراض المتعلقة بالأمراض العقلية حيث استقبلت المشافي العديد من المرضى بدل من إرسالهم إلى دور العزل التي كانوا يرسلوا إليها سابقاً لذا يبين فوكو أن المجنون قد حرر من هذه المعازل، خاصة حين أنشئت مؤسسات خاصة بهم

<sup>1</sup> - جيبيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 39.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 344.

<sup>3</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 211.

حيث لا يرجع الأمر فقط إلى الطبيبين توك وبنيل، بل هي ثمرة العديد من المصلحين السابقين، الذين نادوا بتحرير الجنون إزاء ما تلقاه من سوء معاملة.<sup>1</sup>

بين فوكو أن جهودهم حصرت في تلك الأماكن التي حصر فيها، كما أن هذه المؤسسات الاستشفائية لا صلة لها بمجال الطب، لأنها لا تعبر عن ثورة في العلم الوضعي، لأن الوضع بقي على حاله ولم يحدث أي تغير، حيث يبقى المجنون محجوزا لفترة من الزمن في حالة لم يتماثل للشفاء ويتحرر في حالة أنه لم يقم بأي فعل شنيع وإلا يرسل إلى المعازل، وهو ما يسميه فوكو بمعسكر المجانين، لذا يقول فوكو: «إن النصوص التي طالبت بوضع المجانين في المستشفيات أو على الأقل بعلاج أفضل لم يكن لها وجود إلا قبل الثورة بقليل...»، كما أن معظم المستشفيات الموجودة لم تكن مختلفة عن سابقتها كثيرا، خاصة أنها لم تعط الجانب الطبي أي اهتمام، بمعنى أنها لم تكن ذات طبيعة طبية أكثر مما هو عليه الحال في سان لوك»<sup>2</sup>، فالغرض من إنشاء معازل جديدة بقالب قديم هو التركيز على الجنون، مقارنة بالوضع الطبي الذي انحصر في التوجيه والإرشاد دون التشخيص، لأنه قوبل بالعنف.

لقد لعب العزل دورا هاما في توفير السكنات الخاصة في حالة تحويلهم خارج المدينة، فمع مرور الوقت أصبح مجرد مكان يجمع فيه المعدومين اقتصاديا وصحيا، في حين الأصحاء يوجهون نحو الحياة العادية، لكن فوكو يرى أن هذا الوضع ما هو إلا ردة فعل اتجاه النظام الاقتصادي الذي يلزمه بالضرورة الوضع المزري -الفقر-، الذي لا يمكن تجاوزه بأي حال من الأحوال، فتجربة -العزل- ما هي إلا تحديد لخطر الجنون، والتقليل من حرته الخارجية، فيما كان لابد من استغلال تلك الطاقة المرضية الداخلية للمصاب بالجنون، للتخلص من العنف الذي يستحوذ عليه، ما يظهر تلك القوى الكامنة والظاهرة في الوقت ذاته التي كانت في وقت سابق تحد من قيمته الآدمية، لكن هذا لا يعني أن هناك تعاطفا مع المصاب بل هو مخطط ذو بعد سياسي.

لقد أزيل الستار عن هذه التجربة التي كشفت الوجه الحقيقي لهذا النظام، خاصة حين كان يربط الجنون بقوى خارقة، ما تطلب العمل على كشف وجهه الحقيقي بواسطة البحث والتمحيص المعرفي، لكن ذلك جعل منه ضائعا في سراديب العلم والمعرفة، كما أنه من الاغتراب الذي يدفعه إلى ارتكاب وممارسة العنف، فيعاقب بشتى الطرق منها التشهيرية، وفصح هذه الوسيلة تحمل في ثناياها أبعادا أخلاقية نابعة عن مدى قابلية الفرد المريض والعنيف في وسطه الاجتماعي.

<sup>1</sup> -جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص-ص 39-40.

<sup>2</sup> -Michel Foucault, Histoire de la folie, p 406.

استدعى الأمر بطريقة أو أخرى، تدخل العديد من العلوم، من بينها علم الإجرام والانحراف، الذي يسعى إلى تحديد الركائز الهامة لحقوق الإنسان، بمعنى توضيح ما له وما عليه من واجبات وحقوق وعلى ضوء ذلك يتم تحديد مختلف أنماط الحكم، سواء بالإدانة أو بالبراءة، وبالتالي يصبح الانحراف موازيا للإجرام، لأن كلاهما سقط في العدم، كما أن فكرة التحرير المتعلقة بالمعتوهين ارتبطت بعاملين هامين، أولها قبل الثورة الفرنسية وثانيها ما بعدها، حيث في البداية اختفت الفكرة القائلة بالحجز، فلا يعني ذلك اختفاء تلك النظرة الإقصائية للجنون، ففي الغالب ما ارتبطت بأدنى الممارسات المنبوذة غير أن تحريرهم ليس بهدف إنساني، لأنه تم الاستحواذ عليهم واستغلالهم في العديد من الأعمال.

لا نستطيع إنكار أن هذا التحرير له صلة بالعوامل الاقتصادية، بمعنى أنه بعيد كل البعد عن العوامل الصحية، فحين زج بالمجانين في مختلف المؤسسات ذات طابع سلطوي، كان الغرض من ذلك امتصاص البطالة حين تم إنشاء مؤسسات اقتصادية ثم توظيفهم واستغلالهم، لأنهم بحاجة إلى يد عاملة منتجة غير استهلاكية، لكن مع قيام الثورة الفرنسية التي أرست معالم حقوق الإنسان لحفظ كرامته، أين جاء في هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لا يمكن اعتقال أو احتجاز أي فرد إلا في إطار قانوني بمعنى في حالة ما إذا خالف القانون لا غير<sup>1</sup>، يبدو من الواضح أن جميع المستشفيات النابعة عن الإصلاح المبتكر في العصر الكلاسيكي، لا يمد بصلة لعملية الاستشفاء الموكلة لهذا النوع من المؤسسات كما هو متصور في أذهاننا، بل على النقيض من ذلك وظفت كأماكن للعزل لا غير، وكأن المريض في حالة معاتبة، فالثورة الفرنسية فصلت بين ما كان موجودا في ذلك الوقت وهذا ما أكدته فوكو من خلال كتابه مولد العيادة، مبتدئا بدور الثورة الفرنسية التي فككت الحياة الأوربية من خلال الحرية وعلى ذلك تم القضاء على المستشفيات المخططة للعزل.<sup>2</sup>

ارتبطت نظم التحرير بالنظرة العلمية التي جعلت من الجنون مرضا، كون المشفى مكان مصنوع للمرضى، حيث يوشك المريض فيه على فقدان وجهه الجوهري<sup>3</sup>، فما كان على الطبيب إلا البحث عن الوجه الغامض أو المفقود لهذا الإنسان، بمعنى أنه أينما تحل المعرفة العلمية لا يكون مكان للمرض وهذه النظرة لا تكون متعلقة بالطبيب فقط، بل من الضروري أن يكون الأفراد على إطلاع ووعي طبي لتفادي المرض، ليصبح هناك فرد غير مريض أو ما يسميه فوكو بالإنسان النموذجي، وعلى هذا فلا بد

<sup>1</sup> - جيكية إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 41.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 43.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، ولادة الطب السريري، ترجمة إياس حسن، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر، 2018،

ط 1، ص 39.

من الطب أن يؤسس على معيار ذو صلة بما هو بدني وأخلاقي في الوسط الذي يعيش فيه الفرد، بمعنى يجب أن يكون الطب ما يجب أن يكون عليه معرفة الإنسان الطبيعي والاجتماعي.<sup>1</sup>

ضروري تمييز الحالة الصحية للفرد، بغض النظر عن تلك المعايير الوصفية من الحالات السوية من عدمها، أي أن الطب أحدث نقلة من الجانب التصنيفي إلى الجانب التطبيقي، خاصة ما هو مرتبط بالطب التشريحي، فلم يعد الأمر متعلق بمدى حمل الإنسان للمرض، أي أن الطب تجاوز ذلك، لذا يقول فوكو: «إن ما يميز هذا الإصلاح هو تأرجح الطب نحو العيادة كان متناسبا مع تعليم نظري موسع»<sup>2</sup>

الأمر الذي ساعد على التخلص من تلك النظرة الأسطورية التي قوبل بها المجنون، وتم القبض عليه داخل العيادة ويشخص من قبل أطباء في التخصص لتخليص المجنون من همجيته وحيوانيته العنيفة مما نجم عن ذلك غياب أماكن التعذيب والتعنيف، مما يشير إلى ظهور مؤسسات طبية استشفائية كبديل لمؤسسات التعذيب.

تم إعلاء صوت المجنون من خلال ممارسات الطب العيادي، بمعنى أصبح محل اهتمام من قبل العديد من العلوم منها علم النفس، خاصة ما كان عليه الحال في الجانب الصحي لدى المسلمين، حيث باتوا وجهة لاستقطاب العديد من الأطباء لأخذ الخبرة وطرق العلاج لديهم، أي أن الأوروبيين لم يكونوا على قدر عالي من التقدم الطبي مقارنة بالعرب، وهو ما تؤكدته المستشرق الألمانية زيغود هونيكة في مؤلفها "شمس العرب تسطع على الغرب 1993"، غير أن الأوروبيين سعوا جاهدين إلى تأسيس مستشفيات صحية فأول مستشفى تم بناؤه كان سنة 1500م في ستراسبورغ، حيث التحق به أول طبيب<sup>3</sup> ناهيك عن ما يتلقاه المريض من تقدير في المعاملة، إضافة إلى استخدام العديد من الطرق الطبيعية في العلاج وطرق بناء المشافي وأشكال الحجرات، وما إلى ذلك...، لأن للجانب الفني أثر في عملية العلاج من حدائق ومناظر تريح النفس، كما أنه يضم الجميع دون تحيز، حيث نقشت على مدخله عبارة لكل سكان المدينة والعالم.<sup>4</sup>

رغم ما قدمه الجانب الصحي بمساهمة كل من بنيل وتوك في تحسين وضعية المريض، لكنه بالنسبة لفوكو لم يكن إنجازا عظيما، لدرجة أن تقول حالة المجنون تحظى باهتمام ومعاملة جيدة كما روج

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، ولادة الطب السريري، ص 63.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 113.

<sup>3</sup> - زيغود هونيكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق، كمال دسوقي، مراجعة هارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، 1993، ط8، ص 312.

<sup>4</sup> - عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، ص 181.



له، لكن لا يمكن إنكار أنها تعد تجربة جديدة وأن الجنون بات يتمتع بنوع من التحرر، مقارنة لما كان عليه سابقا، حيث نزعته عليه الأغلال في المصحة هذا ما يعتبر ذو أهمية، لكن فوكو يرى أنه لم يكن ذلك كافيا، لأنهما -بنيل وتوك- قياده من جديد بشكل معنوي رميا به في أحضان المصحة وحوصر طبيا وأطلق سراحه جسديا، مما جعل منه فاقد لهويته وخصوصيته، بمعنى أن حريته ما هي إلا وهم بل فُيدَ وحلّ محلها العناية حتى إن لم نقل المراقبة في أماكن عدت خصيصا له.

شك فوكو في تلك المعاملة التي عومل بها المجنون، وتلك الإنسانية التي تلقاها، فالتحرير ما هو إلا أسطورة، فهو عمل قائم بالأساس على الإكراه والاضطهاد، كون الطبيب مثيل للسلطة التي تسعى إلى التخلص من غير المرغوب فيهم، فالطب العقلي زاد من تعميق الهوة لكن بطريقة أكثر حضارية وبأسلوب ذو طابع إنساني، كما رفض فوكو تلك التطورات المرتبطة بعلم النفس، خاصة حين زعموا إلى أنهم توصلوا إلى فك شفرات الجنون لتحريره معرفيا -لما توصلوا إليه من معرفة-، لكنه يقر أن فرويد لم يستطع الوصول إلى ذلك فلن يستطيع التحليل النفسي أن يسمع صوت الجنون<sup>1</sup>، وأن وصل إلى تشخيص حاله في حالة الوعي أو عدمه، فإنه من العصي فهمه.

ما قدمه علماء النفس من إنجازات، ماهي إلا قراءات سطحية ولم يتمكنوا من تخلص الذهنية الأوروبية من تلك الخلفية القائمة على نبذ الجنون ولابد من نفيه، بمعنى أن الإكراه بكل أشكاله ما يزال قائما حتى وإن تغيرت المسميات من النفي إلى العزل أو إلى التحرير، حيث أصبح الجنون في صمت وهذا لا يعني أنه فاقد اللغة، حيث نجد الكثير من الأعمال الإبداعية تقبع في عالم الجنون، بل هو النواة القائمة للإبداع، بمعنى أن اللغة واللاعقل يتدخلان ليثبت المجنون نفسه، فجنون تاسي *Tassee* واكتئاب سويفت *Suift* وهذيان روسو... كل ذلك يعبر عن إبداعهم.

نجدهم في الكثير من الأحيان يوزعون أعمالهم في فترات، يكونوا فيها في أشد نوبات الجنون كون هذا الأخير بمثابة رؤية لميلاد أعمال تعبر عن حكاية ما تولد وتعود من جديد دون توقف، في جميع الحالات يقر فوكو أن معظم أعمال الفنانين والكتاب كنيثشه وهولدن ونرفال قد تضاعفت أعمالهم وانفجرت في الجنون، فما هي إلا أعمال حول شك في العقل<sup>2</sup>، لا ينفي فوكو أن تكون هذه الأعمال قيمة ذات صلة بالجنون بتنوعها، لذا لابد من الأخذ بعين الاعتبار مدى أهمية تحرير المجنون سواء ماديا أو معنويا، خاصة هذه الأخيرة لأنها تمثل أحد أهم العوامل المساهمة في عملية الإبداع.

<sup>1</sup> - صالح هاشم، فيلسوف القاعة الثامنة، ص - ص 24-25.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص - ص 537-538.

يبدو واضحاً أن فوكو من خلال ما أورده في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، يلامس فترة زمنية ذات طابع تاريخي من تاريخ الغرب، إضافة إلى ذلك أغلب المؤرخين يؤكدون أن ما ذكره فوكو فيه الكثير من الشك، خاصة ما تلقاه من معاملة على مختلف الفترات الزمنية، كما أن ذكره لكل من الطبيب توك وبنيل بالتقصير من خلال معالجة المجنون باعتمادهما على مبادئ، لا تمتد بالإنسانية بصلة أمر مبالغ فيه، لأنه حُص بأعراض نفسيين وأخصائيين في الأمراض العقلية، وفي أماكن أنشأت خصيصاً لهذا الغرض خاصة، حيث حولت مستشفيات الجذام إلى مصحات عقلية في العصر الكلاسيكي، لأن الجنون ما هو إلا عرض مرضي مشابه للأعراض المرضية الأخرى<sup>1</sup>، المستشفيات كانت موجودة منذ فترات سابقة عن العصر الكلاسيكي للاعتناء بمختلف المرضى النفسانيين، حتى وإن لم تكن ذات طابع حديثي، فاعتمادها على طرق شبه بدائية، أما عن ما تلقاه المجنون من تصنيف مصدره أن الجنون خارج على القانون الطبيعي وعن جادة الصواب، في حين الجنون ليس أقل من العقل، بل هو مجرد استلاب لا غير.

انحصرت دراسة فوكو حول الجنون في الجانب الأنثروبولوجي بين الجنون قبل ظهور الطب العقلي وبعده، وكأنه يدرس العقل الغربي من زاوية نقدية، ناهيك أنه لم يقدم للجنون مفهوم، ففي الكثير من الأحيان نجده يصفه كتجربة ثقافية، إضافة إلى عدم استخدام مفاهيم مضبوطة كالإنسان، خطاب الجنون، اللاعقل... الخ، كاشفاً عن مدى انقسام المجتمع الغربي إلى فئات ضمن تاريخ المهمش<sup>2</sup>، اعتبار الجنون كظاهرة معيارية مفادها أن المجتمع الغربي هو مجتمع مريض، جعل من الناس يصلون إلى حافة الجنون، وكل ما يوصف بالعلاج النفسي ما هو إلا بدعة<sup>3</sup>، الأمر الذي دفعه إلى البحث في التاريخ الحيوي وأثره على الجانب البيولوجي وصلته بمختلف الأمراض المنقرضة، أصبح الجسد قضية طبية نتيجة التطورات المستحدثة في هذا الجانب من تحسن المستوى الصحي وتوفير الخدمات، لأن في الرأسمالية يعد الجسد حقيقة سياسية حيوية، وما الطب سوى استراتيجية سياسية حيوية<sup>4</sup>.

تتبع فوكو تحولات الجسد إلى أن أصبح قيمة سياسية وطبية، من خلال ثلاثة أشكال طب الدولة *Médecine D'état*، حيث شكل علم الدولة الذي يعنى بالمعرفة التي موضوعها الدولة، وبالمناهج التي تخدمها ومختلف المعارف التي تساهم في القيام وظائفها بشكل جيد، مما عجل بظهور علم أو طب

<sup>1</sup> - محمد المزوغي، نيتشه، هيدجر، فوكو، ص - ص 418-419.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص - ص 153-157.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 158.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 201.

خاص بالشرطة الطبية للدولة *Police Médical D'état*، يهتم بنظام الملاحقة الطبية وضبط الممارسة الطبية وإقامة تنظيم إداري لمراقبة النشاط الطبي، وأيضا تكوين موظفين طبيين.<sup>1</sup>

إن الغرض من هذا التنوع ليس العناية الفردية، إنما السعي إلى الاهتمام بأجساد الأفراد، لأنهم يمثلون المحور المركزي الذي تقوم عليه الدولة للتصدي إلى ما يواجهها من أزمات على اختلافها، أما الشكل الثاني من الطب وهو الطب الحضري الذي يقوم به على المدنية، يقوم بالدرجة الأولى على مدى التوسع الحضري وهو بالنسبة لفوكو خارج مجال الإنسانية يهتم بشروط الحياة في الوسط الحى، أما الشكل الثالث يطلق عليه طب قوة العمل *Médecine de la force du travail*، ويعنى بالفقراء والطبقة العاملة، حيث يقدم الأطباء المساعدة الطبية لكل محتاج لها<sup>2</sup>، ويعد هذا النوع من الطب مقارنة بالشكلين السابقين ذو أبعاد اجتماعية، لأنه يهتم بالطبقة المعوزة.

### ثانيا: نظام الرقابة وتقنيات السلطة في مجتمعات الحداثة

#### 1-مسألة الجسد:

لمناقشة موضوع الجسد لابد أن يكون حدثا حتى نتمكن من إدراكه بمعنى حتى يتحول الجسد لموضوع يتم مساءلته، هذا ما يحدث تغيرا في العديد من التصورات الفلسفية، لأن الجسد قديما عدّ ضمن البواعث الميتافيزيقية وما ذلك إلا نتاج لتلك التصورات الميتافيزيقية النابعة عن ثنائية النفس والجسد فأستبعد الجسد لأنه مصدرا لكل شرور، وبالضرورة يستبعد من خارطة المعرفة<sup>3</sup>، لذا عدّ الجسد محورا للعديد من القراءات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، لكونه لم يثقل الاهتمام الكافي، لأن النفس بالمقارنة للجسد تعدّ جوهر، في حين الجسد عارضا يزول وينفى، وهذا ما أكد عليه أفلاطون، داعيا المجتمع اليوناني لتحقيق أرقى المراتب، وذلك يقتضي الاهتمام بالنفس لا الجسد، لأن هذا الأخير مجموعة من الأعضاء المتألّفة المتناسقة فيما بينها، وبالتالي تكون النفس ذات قيمة بموازاة الجسد، لأنها تدرك بالعقل ولا تزول بزوال الحياة.

علاقة الجسد بالنفس، بالطبيعة تكون ظرفية فقط، والانفصال عن الجسد رغبة منها في الحفاظ عن جوهرها النقي، إضافة إلى أن الجسد يعدّ سجنا لها، فالنفس سابقة في الوجود عنه قبل أن تكون على شكلها الإنساني، مالكة للفكر ومنفصلة عن الجسد<sup>4</sup>، وذات الأمر في الفلسفة الحديثة مع ديكارت

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 202.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 204.

<sup>3</sup> - محمد علي الكبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 27.

<sup>4</sup> - حسين موسى، فوكو الفرد والمجتمع، دار التنوير، المغرب، 2009، ط 1، ص 25.

مؤكدًا ذلك بقوله: «أن الروح والجسد ما هي إلا جواهر مختلفة»<sup>1</sup>، فشك ديكارت في الحواس، لأن الجسد مثله مثل الآلة في وجوده المادي، في حين النفس دائمة وتختص بالديمومة والاستمرارية، لكن نيتشه هدم هذه التصورات القائمة على الأساس الميتافيزيقي، فهو أساس زائف يدعي الحقيقة، واعتبر الجسد أساس الذات الإنسانية، فلا وجود لها في غيابه، أي أن نيتشه قام بقلب تلك النظرة الكلاسيكية الإقصائية، فجعل من الجسد الجوهر وسيد كل شيء، فالنفس تابع له وليس العكس، فالجسد هو الذي يصنع الحياة ولا قيمة للإنسان من دونه.

نجد هذه القراءة لها حضور لدى فوكو، الذي جعل من الجسد موضوعا لدراساته ومحمورا لأبحاثه فالدافع الذي جعل منه يتطرق إلى الجسد هو معرفة مدى امتلاك الجسد للقوة في العصر الحديث، لأن مجمل فلسفة فوكو تعدّ نضالا في وجه كل أنماط الخضوع والاستغلال، فالفلسفة بالنسبة لفوكو ممارسة بمعنى أنها حاضرة في كل الأحداث، بغض النظر عن طبيعتها، لذا نجده يحلل ظواهر ذات طبيعة سياسية حتى وإن لم تكن متولدة عنها كالجنون، الجنس والسجن... الخ، بمعنى أنها تقف ضد تقنيات السلطة اليومية المصنفة للأفراد وهوياتهم، فهي نضال قائم ضد كل تمركز للفكر والممارسة تكون الغاية منها القبض على تلايبب الإنسان.<sup>2</sup>

يبدو جليا من خلال أعماله، أنه يولي أهمية بالغة إلى الجسد في ظل ألعاب السلطة التي تجعل منه باحثا عن كيانه، فلا بد من فهم طرق وسبل التقنيات السلطوية التي ترتمي حول الأجساد في ما يسميه فوكو بالبيو-سياسي، الذي جعل من الجسد في قبضة السلطة، وهو ما يطلق عليه فوكو التكنولوجيا السياسية للجسد<sup>3</sup>، عن طريق هذه التقنيات السياسية حاول فوكو تتبعه داخل المجتمع الغربي على اختلاف مؤسساته التي أنجزت، بدءا من المشفى إلى السجن الذي يعتبر الأحدث، حيث يتم استثماره فيه ما يعني أن السلطة طورت من سبلها، فلم تكف بإجراءات المراقبة، بل وصلت إلى فرض ما تريده من سلوكيات على الأجساد.<sup>4</sup>

تم اكتشاف الجسد سلطويا، حيث روض وأصبح خاضع وفق شروط معينة، أي وفق أوامر تحدد ما هو جائز له وما هو مرفوض باعتماد نظم التوجيه والضبط، وهذا النوع من السلطة يرجع إلى السلطة الرعوية التي تعتمد على التوجيه والمراقبة الشديدة، لكن مع نهاية القرن السابع عشر إلى منتصف القرن

<sup>1</sup> - رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، 1979، ط1، ص - ص 38-39.

<sup>2</sup> - فتحي تريكي، نقد فلسفة المركز، أوراق فلسفية، العدد 26، القاهرة، 2009، ص 98.

<sup>3</sup> - Michel Foucault, *Surveiller et punir Nissance la prison*, Gallimard, paris, 1975, p31.

<sup>4</sup> - معزوز عبد العالي، ميكروفيزياء السلطة، أوراق فلسفية، العدد 26، القاهرة، 2009، ص - ص 177-178.

الثامن عشر تم تطبيق هذه الآليات نظرا لصعود البورجوازية، حيث تصنف هذه الآليات من أدقها على الإطلاق، لأنها تجعل من الجسد محور عملية المراقبة، وهذا ما تطرق إليه فوكو من خلال كتابه المراقبة والمعاقبة 1975 *Surveiller et punir*.

## 2- من الجريمة إلى العقاب:

بحث فوكو في طبيعة العقاب المترتب عن ارتكاب الجريمة، مستندا على منهجه الأركيولوجي وفي ذات الوقت مستندا على المنهج الجينيولوجي النيتشوي، ويتضح من الوهلة الأولى أن فوكو من خلال كتابه المراقبة والمعاقبة يحلل مختلف نظم العقاب بمختلف استراتيجياتها، منطلقا من ثلاثة نقاط رئيسية مرتبطة بالجريمة وهي التعذيب، العقاب والتأديب، الأمر الذي جعل منه يزعزع كل التطورات الكلاسيكية حول الجريمة، وحول الوظيفة الاجتماعية للعقوبة، لذا تكمن أهمية الكتاب في كونه مرجع بالغ الأهمية من العسير الاستغناء عنه، سواء لعلماء الإجرام ورجال القانون، أو مسؤولو المؤسسات السجنية.<sup>1</sup>

نجد فوكو يفتتح كتابه المراقبة ومعاقبة برسوم ملكي حول جريمة ارتكبت سنة 1757، وما ترتب عنها من جزاء على إثر ارتكاب جريمة قتل أب داميان، إذ جذب داميان بالأحصنة وتم تعذيبه بأشنع الطرق فوق منصة الإعدام حاملا أداة الجرم، ناهيك أنه تم تقطيع جسده بالفأس، ثم يتلف بالنار ليتحول إلى رماد<sup>2</sup>، بمعنى ارتبطت الجريمة بالقانون والسياسة، أي أصبحت العقوبة (الجزاء) ذو طابع قانوني فاقترن العقاب بالألم، فلا بد من تحديد طريقة التعذيب، حسب طبيعة الجرم المرتكب، ونوعه وترك آثار ناجمة عن العقاب، لا شيء إلا لتصبح عبرة للفرد المجرم وللآخر (الجماعة)، لأن تطبيق العقاب يكون بشكله العلني، لأنه لا معنى للعقاب إن طبق سرا، فضروري حضور الجمهور، وهي رسالة مشفرة فحوها هكذا يكون مصير من يخالف القانون، والناس ما هم إلا شهودا يكفلون حق العقوبة.<sup>3</sup>

غالبا ما يترتب عن ذلك الموت، لقساوة التعذيب الذي يسبقه الاعتراف بالجرم مع الأدلة القاطعة على الإدانة، وفي حالات أخرى كما ذكرنا، أن العقاب يكون حسب نوع الجرم فيعاقب عن طريق تغريمه ماديا أو تكليفه بأعمال مرهقة وقاسية في الغالب، ويحرم من الراحة ويجلد، ناهيك أنه يقر بذنبه أمام الملاء وأرحم عقاب هو أن يرمي به خارج أسوار المدينة، فكل هذه العقوبات المسطرة على الجسد متنوعة ومختلفة في أشكالها، ومجملها تعبر عن الفترة الكلاسيكية.

<sup>1</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجون، دار إفريقيا الشرق، 2015، المغرب، ط1، ص16.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Surveiller et punir Nissance la prison*, p09.

<sup>3</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجون، ص - ص20-21.

فحجم عمليات الإعدام التي يقدمها فوكو بين سنوات 1775-1785م، تراوحت بين 9 إلى 10% كما تصدر 39 حكما بالإعدام عن محكمة الفلاندر من أصل 260 قرارا أصدرتها المحكمة بين 1721-1730 و 26 إعدام من أصل 500 بين 1781-1790<sup>1</sup>، فالتعذيب يعبر عن فن إمساك الحياة في الوجود بواسطة الاعتراف عن طريق أداء القسم وتسليط التعذيب هذا ما أقره القانون الجنائي، ففي الكثير من الأحيان ما يفقد الجاني هويته، من خلال الإعلان عنه وعن جرمه المعترف به، وهو ما يطلق عليه فوكو مصطلح التبئير في التشطية تقوم على العنف لحد الموت، أما الحذف التام هو سلب للحياة، وهذا ليس تعبيراً عن الوحشية، بل إتكتيت جديد للموت الشرعي.<sup>2</sup>

نجد أكثر مظاهر العقاب يغطيها الدم، وكأن المعاقب يدفع بدمه ثمنا لما ارتكبه، ناهيك عن الشنق الذي ميز المجتمعات القديمة، وكأن هذا لم يكن كافياً ليطبعه العصر الكلاسيكي عن طريق المقصلة، وهذا حسب ما أكد عليه هريبرت، إذ يورد قصة إعدام اللورد فرور بآلة شنق، لا يعتبر الشنق الأسلوب الوحيد الذي أستبدل به إراقة الدم، ففي القدم كان المجرم يدفن حياً والإغراق والصعق بالكهرباء وكأنهم يتفنونون في أساليب العذاب<sup>3</sup>، لأنه حين يرتكب الجرم انتهكت هيبة الملك وحرمة، بمعنى أنه يتم الطعن في شخصه ومكانته، وليسترجع مهابته لابد من تطبيق العقاب.

يقوم الملك بالانتقام لنفسه بتسليط أقصى طرق التعذيب وأبشعها، معبرا عن قوة القانون وقوته والانتقام لازم لتأكيد قوة السلطة وحضورها بالمعنى القانوني والسياسي، فالمقصلة والشنق يمثلان رمزا للسلطة وللقدرة والغلبة، وعلى هذا النحو تعد العقوبة جزاء سياسي متضمن داخل النظام العقابي، فالملك هو الأمر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لتنفيذ الحكم (العقوبة)<sup>4</sup>، بحيث يعد المجرم عدواً للملك، ففرضية التعذيب تبين مدى قوة -سلاح- الملك، يقول فوكو: «إنها العدالة بمثابة قوة جسدية مادية فالعامل هو الذي يتجلى من خلالها»<sup>5</sup>، ما يعني أن طقوس التعذيب مرتبطة بسلطة العامل ولا تمتد بصله لقبول المجتمع أو رفضه للانحراف، بحيث تسعى هذه السلطة إلى زرع الخوف في نفوس الجماعة وإرعابهم كما أن تطبيق العقاب لا يؤدي بالضرورة إلى تنفيذ القانون بقدر ما هو إرجاع لمكانة الملك وهيبته، لكن لا يعني ذلك أن هناك مؤيدين لطرق التعذيب فقط، بل هناك من رفض هذه الطرق الهمجية، لأنها تعبر

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 219.

<sup>2</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجون، ص - ص 22-23.

<sup>3</sup> - جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 65.

<sup>4</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجون، ص 23.

<sup>5</sup> - Michel Foucault, Surveiller et punir Nissance la prison, p 54.

عن الصورة السيئة للإنسان وعلى رأسهم روش *Ruch*، فالعنف المطبق على الأجساد برهن على ضعف تأثير الدين والعقل على الضمير الإنساني كله.

عملت السلطة على إخفاء همجيتها من خلال إلغاء الاحتفال العقابي أثناء التعذيب، لكن ذلك لم يكن من باب الرأفة بالناس، بل مجرد إخفاء لبشاعتها وحدود عملها، فعلى هذا النحو تكون أحاطت نفسها بالغموض والسرية، فحين تكتسب السرية، تكون أقوى ولها حظوظ أوفر لاكتساب السمو فوق القانون، لأنه لا أحد له الحق في محاسبتها<sup>1</sup>، فكان لها أن تبحث عن مكان لتطبيق ممارساتها على كل من تسول له نفسه أن يتجاوز القانون المنصوص عليه، فحسب مخططاتها التي بها ومن خلالها تستطيع استيعاب كل الجرائم وباختلافها، فكان السجن هو الحل الوحيد للتكفل بكل ذلك، وكان أول تطبيق له بعد الثورة الفرنسية، حيث أحدثت هذه الأخيرة قطيعة مع كل ممارسات الإكراه في العصر الكلاسيكي<sup>2</sup> فعُدَّ التطويق والإقبال من الوسائل الجديدة والمهمة في عملية العقاب، بغية ممارسة العقاب على الجسد، بمعنى أنه نقل من العلن إلى السرية، والظاهر بالنسبة للجماعة أن السلطة أصبحت أكثر رأفة، لأنها ابتكرت فنون تطبيق العقاب في المكان.

### 3-نشأة السجن وبداية عالم الإصلاح :

شهدت أساليب العقاب أيام القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، العديد من معارضات من بينها عدم ممارسة العنف على الأجساد مع حصر عقوبة الملفات في الغالب، لأن العنف مولد للعنف وللوحشية، من ثم تطبق العقوبة بشكلها الوحشي، من المؤكد أن الجمهور يقبل تلك السلوكات ما يخلق الفوضى، وفي ذات الوقت مع إلغاء العنف يتحرر الجسد من التعذيب الذي لا يرقى إلى الجنس الإنساني<sup>3</sup>، فكان من المهم استحداث نظام عقابي غير الذي كان مطبقاً، حيث وجه نحو الأعمال الشاقة لكنه يسلب حريته وينصاغ لمجموعة من الأوامر، فالهدف من النموذج الإصلاحى التركيز على إقامة اقتصاد جديد للعقاب، يوزع بين مسارات متجانسة من الممكن ممارستها بشكل دائم في كل جزئيات الجسد الاجتماعى<sup>4</sup>.

عالم الإصلاح له العديد من المعايير الدقيقة ذات عقلانية شاملة للعقوبة، بحيث تهدف إلى سلوك المنحرف، وأن تكون العقوبة موازية لنوع الجرم، ويصبح جسد المجرم في تصرف الجماعة،

<sup>1</sup> -جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص - ص 68-69.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 70.

<sup>3</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجون، ص 24.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 25.

بمعنى أنه موضوع جماعي نافع يمكن الاستفادة منه في أي جانب وفي أي وقت، أي لا يمكن أن يصبح متحررا من البرجوازية، كما لابد أن يتساوى الأجر مع العمل، وجعل المجتمع يسوده النظام والعدل وبالتالي مصالح الفرد مع المجتمع والقانون، لأن معيار التعامل مع الجرم هو المجتمع، بمعنى أن الفرد حين يقبل بدولة القانون والعدل، فإنه بالضرورة حين يخرق هذه القوانين، يجب تحمل مسؤوليته وخضوعه للعقاب في شتى الأحوال.

جعلت السلطة العقابية مسارين، أولهما جعل المجرم منبوذ من قبل المجتمع لارتكابه الجرم والتعدي على الآخر وخرق القانون، ما يتطلب إخضاعه للوضع العلمي، بمعنى معالجة خاصة، أما المسار الثاني يستلزم ضرورة قياس وضبط كل المجرمين، الأمر يتطلب هنا خلق مجال خاص بهذه السلوكات للوقاية منها، لذا لابد من جعل المجرمين والجرائم خاضعين للدراسة العلمية باسم ما يصطلح عليه "بعلم الإجرام".<sup>1</sup>

السلطة العقابية في صورتها الإصلاحية، قائمة في جوهرها على أساس وقاية المجتمع من مختلف السلوكات الخطيرة، وفي ذات الوقت إصلاح المجرم وخلق فضاء خاص به، سواء للجعل منه نافعا أو عن طريق توظيفه علميا وتأهيله وجعله فردا وذات محترمة، أما السجن الذي جعل من المجرمين خاضعين ونفعيين في ذات الوقت، حيث يمتلكون قوى ومهارات عالية داخل حصون مسيجة تتناسب مع ما يؤديه المسجون من عقاب، بمعنى أن هذا المكان يتميز بالصعوبة، لأنه ذو خصوصية بجعل الأفراد الذين يتعايشون فيه مع هذا النمط، إضافة إلى أنه يكون تحت رقابة دائمة ومستمرة، لأن الغرض من ذلك ممارسة الإكراه الدقيق لضمان تحقيق ما هو موظف من جديد، فحتى أبسط الحركات عبارة عن سلطة ميكانيكية ممارسة على الجسد الحيوي، لأن السجن قائم على الضبط والانضباط بالوقت لذا نجدهم عملوا على توجيه سلوكات المسجون.<sup>2</sup>

فالسجن نموذج لمؤسسة عقابية، حضوره مماثل للكثير من طرق العقاب، وفي ظرف وجير أصبح شكلا أساسيا للعقاب، حيث يصف فوكو السجن بربطه بمجموعة من الظواهر الاجتماعية كالبطالة والعمل فالسجن شكل حلقة بين عالم الجريمة وعالم الإصلاح ومكان للتحويلات الفردية<sup>3</sup>، لذا اتجه فوكو نحو معرفة عالم السجن وما يتضمنه من عقوبات حيث أسس مجموعة بحث مع أصدقائه سنة 1971 وجعل من مقر سكناه مكانا لنشاطاته للبحوث في قضايا السجن، والغرض من ذلك هو فهم أوضاع السجن

<sup>1</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجن، ص - ص 26-27.

<sup>2</sup> - جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص - ص 72-73.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 224.



واستقراء مجريات الأحداث، حول هذا النمط من المؤسسات المهمشة مستنتقا هذه الفئة -المسجونة- معطيا لها حق الكلام والتعبير بكل حرية، خاصة أن الانضباط خلق أجسادا طبيعية تصغي أنه لابد من أن يشرّح الجسد سياسيا *Anatomie politique du corps* ويلزم بالقواعد، فكل فرد له مكانه الخاص وفي كل موقع فرد يظهر مدى تنظيمه زمانيا، وهذه التقنيات تعبر عن نظام المشتمل *Panoptique* الذي وضعه بينيتام.<sup>1</sup>

يسمح هذا النظام بمراقبة أكبر عدد من الناس مراقبة غير مرئية، بواسطة عدد صغير جدا<sup>2</sup> بمعنى أن السلطة يجب أن تكون حاضرة لا في شكلها المادي، بل بالشكل المنظور وواضح، لكنها جعلت من السجن نموذجا لبسط هيمنتها، لذا تظهر السلطة عارية في كل مكان، خاصة أن القاضي حلّ محلّ المعذّب، لكنه ليس بمعنى بما هو موجود في السجن، لأنه من غير الممكن أن نقول أن السجن بعيد عن طرق التعذيب، بل يعد المكان الأكثر ملائمة لتطبيق العقاب، مثلما كان الحال عليه لدى اليونان ولو بشكلها الضيق.<sup>3</sup>

عدّ السجن مكان لإصلاح السجين ووضعه تحت المراقبة لتقويم سلوكاته، لكن في الغالب ما يؤثر ذلك على حريته كما يؤثر على حياته وجسده، وفي ذات الوقت جعل المجتمع محمي من خطر الاعتداء بكل أنواعه، مع ذلك لا يمكن إنكار أن نشأة السجن ارتبطت بالجسد، فالضرورة اقتضت ترويضه وإعادة تقويمه داخل المؤسسة -المشافي- السجن-...الخ، بمعنى أنه لم يولد من خلال ضغط رجال القانون والإصلاحيين، خاصة المنادين بحقوق الإنسان، وإنما كان ضمن شبكة من التأديبات أي خارج النظم الجزائية التي توظفه، رغم أن السجن والعزل لم يكن ممارسة جديدة، بل حتى المجتمعات القديمة عرفتة لكن لم يكن بالطريقة المعمول بها في مجتمعات الحداثة، بل كان يطبق على الجماعة أكثر من الأفراد.

إن ربط السجن بالعقاب أم بما يعرف بمجتمع الإصلاح يجعل من السجن بالنسبة لهكذا مجتمع أرقى عقوبة، مقارنة مع ما كان يحدث سابقا، لا لشيء سوى أن السجن ذو علاقة بالقانون، لكونه يقوم بحماية المجتمع من المنحرفين، وفي ذات الوقت يوفر اليد العاملة، كما أنه لا يمكن نفي دوره في عملية الإصلاح والتربية، هذا ما أظهر السجن كعقوبة ذات منحى إنساني أكثر، لأن السجن يركز على العديد من النقاط التي تساهم في عملية التقويم.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 226.

<sup>2</sup> - جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من النبوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، دار المنظمة العربية، لبنان، ط1، 2008، ص238.

<sup>3</sup> - جيبيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 76.

الجزاء من العقوبة هو الألم، فهو يمنعهم من العودة مرة أخرى إلى فعل الإجرام، كما أنه للعقاب آثار، حيث هذه الأخيرة تكون عبرة لمن لم يرتكب الجرم، وكذلك الجرم يتطلب التحقق منه، وذلك بدوره يخضع لمعايير معينة، مما يجعل الحكم القضائي متضمن الدلائل وكل الحجج اللازمة، ليكون متجانسا مع الحكم لتغيب أدنى درجات الشك التي تقتضي تحديد الجرائم وما يقابلها من عقاب، لذا نجد اللحظة التأديبية تميزت بحكم الذات، والتي لا تستهدف فقط تنمية قدراته ومؤهلاته، بل تشكل مجموعة من الميكانيزمات التي تجعل منه خاضعا وفعالا، بمعنى آخر تقوية الجسد وجعل منه قابل للعمل<sup>1</sup>، في خضم كل هذا هل يمكن اعتبار السجن وصل إلى الحد من السلوك الانحرافي وانعدام الجريمة في المجتمع؟

عدّ السجن أحسن الوسائل العقابية وأرقاها على الإطلاق، لأنه اعتمد على الانضباط وتطبيق نظام المشتغل المرتبط بصاحبه بينتام، الذي طبق كبرنامج بنائي هندسي تم إجرائه في معظم السجون رغم كل هذا السجن، بالنسبة لفوكو لم يقدم أي تحصيل، لأنه لم يحصر الجريمة ولم يتمكن من إصلاح الذات، لأن الوسط الذي سجن فيه المجرم في مجمله يظم الجانحين الذين تم تنظيمهم، مما يجعلهم مندفعين نحو الانحراف والجنوح ما يشير إلى فشله، لأنه لا ينتج إلا المجرمين، والخطأ لا يندرج في هذا فقط بل كل مقارنة نقدية لها يد في ذلك، كما لا يمكن أن يكون مرتبطا بمرحلة تاريخية، بل الفشل هو فشل بنيوي متعايش مع السجن ومشارك له، فكل الممارسات المعمول بها في السجن لا تقلل من درجة اكتسابه للعنف، بمعنى تجعل من السجين أكثر عدوانية، ومن ثم الإلقاء به في الوسط الاجتماعي<sup>2</sup>.

على هذا النحو من التعذيب إلى السجن مرورا بالعقاب وعالم الإصلاح، تأسست المدينة الإعتقالية في المجتمع الحديث، التي لها شبكة منتشرة وعلاقات متعددة، فلا يمكن إنكار أن فوكو يجعل من السجن وليد للسلطة<sup>3</sup>، خاصة من خلال عرض وسائل وآلات التعذيب، وكأنها أعمال فنية معروضة في متحف فني، هذا العرض يحمل رسالة مشفرة، وهي أن السلطة حاضرة في كل مكان، فمجرد أن يرى الفرد هكذا معدات التعذيب تتبادر إلى ذهنه مدى قسوة القانون وبشاعة التعذيب، في حين أصبح العقاب يعنى أكثر بدواعي ارتكاب الجريمة، على عكس ما كان سائدا في القديم، ما يفسر انتشار الجريمة قديما لأنه يتم التعامل مع المجرم كجاني لا غير، دون فحص دواعي ارتكاب الجرم، ما يتطلب استشارة أخصائيين في مجال علم النفس وعلم الإجرام.

<sup>1</sup> - محمد أزويطة، ميشال فوكو وقضايا السجون، ص - ص 33-36.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص - ص 36-37.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 229.

نجد في هذين التخصصين - علم النفس وعلم الإجرام - قد أُصطلح على الانحراف كسلوك مفهوم الشخص الخطير، سواء كان مريض أو منحرف، فهذا المفهوم ساهم في ظهور نظريات ودراسات في القرن التاسع عشر، تجمع بين التحليل النفسي وعلم الإجرام، حيث الفرد الخطير يرى نفسه مجرم ومريض، كما يوضح فوكو؛ أنه لا يمكن أن يفهم خارج التاريخ، فالعقوبة لم تعد منحصرة في المجرم وحده، فالأمر استدعى عددا من الأبحاث حول شخصيته وسلوكياته<sup>1</sup>، حيث مثل الشخص الخطير محورا هاما في مسار النظام العقابي، لأنه لا بد من حضور كل من محلل نفسي وطبيب في مجال الأمراض العقلية لفهمه حتى يتم تحديد تقرير حوله، بمعنى أن الطبيب أصبح قاضيا ثانيا، له دورا هام في تحديد العقاب، ما يعني أن الطب يعد نقطة محورية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، ناهيك عن دوره الصحي فلا وجود لسجن في ظل غياب المعرفة الطبية، لأن السجن يحتاج إلى معاينة دورية.

السجن كمؤسسة عقابية، لا يعني أنها نجحت في الحد من الجريمة، بل فشلت في تحقيق هذا الهدف، بمعنى أنها مؤسسات فاشلة هيكلية وتنظيمية، ما جعلها تخفق في مهامها كمؤسسة عقابية، إذ تحولت هذه الأخيرة إلى مراكز التسلية والراحة، خاصة إذ توفرت جميع متطلبات العيش من مأكّل ومشرب، مما يجعل النزول (السجن المعاقب) في هكذا أماكن يأبى مغادرة المكان، لأنه سيواجه الواقع المرير لما يدفعه إلى العودة مرة أخرى لارتكاب جرائم أخرى، فلا مناص أن السلطة طوقت الجسد، فهي ليست ذات مركز، بل منتشرة بشكل استراتيجي نوعي، وهذا بدوره لا يلغي إنسانية الإنسان (المجرم)، فمن الجدير إصلاح ذلك الإنسان الكامن فيه ورده إلى سبيله، بمعنى لا يتجاوز حدوده الإنسانية، كما لا يجب تخطي حدود الإنسانية في معاملتنا للمتهم، لأنه وقبل كل شيء إنسان.<sup>2</sup>

### ثالثا: جنالوجيا الذات الغربية من الإيتيقي إلى الإستيتيقي

#### 1- الدين كخطاب ثقافي:

إن ما حققته الذات الغربية من إنجازات علمية على العديد من الأصعدة، جعل منها مستقلة بذاتها بشكل أو بآخر ما جعلها تمد سيطرتها على مختلف الظواهر الطبيعية وكذات الإنسانية، فما يربطها بالدين اتسم بالانقسام والصراع والاستبعاد في أغلب الحالات، خاصة الدين المسيحي، لأن هذه الأخير اتخذت موقفا ضد الحداثة والتنوير، لأن الحداثة عرفت بالعقلانية في الوجود الإنساني، لكن ما تميزت به

<sup>1</sup> - محمد أزوينة، ميشال فوكو وقضايا السجن، ص - ص 42-43.

<sup>2</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 451.

ما بعد الحداثة كونها حركة ثقافية هو عودة الدين<sup>1</sup>، غالبا ما ارتبط الدين في عصر الحداثة بالكنيسة لكن هذه الأخيرة أصبحت حرة، خاصة بعد الدعوة إلى فصل المؤسسة الدينية عن السياسة.

كان الدين في حوار مع قيم الحداثة، لذا فوكو تطرق في العديد من نصوصه إلى مكانة الدين في الحياة، خاصة الجانب السياسي الذي اهتم به فوكو، رغم أنه لم يخصص كتابا مستقلا يناقش فيه مسائل الدين، لكنه لامسه كجانب ثقافي، فالمتعمن لنصوص فوكو، يجده يخص الدين المسيحي بقراءة مركزة لأنه يركز عليه كخطاب ثقافي ساد في أوروبا، خاصة ما ارتبط من أحداث مرتبطة بالمعرفي والسلطوي فما يحاول فوكو تقديمه في هذا الجانب من زاوية نقدية، يعد أفقا جديدا في تاريخ الأديان خاصة ما هو متعلق بالذات وسياسة الحقيقة.

نجد فوكو في درسه حول الانحراف والدين والمعرفة الطبية، يقول: «إن في كل مرحلة ثقافية هنالك مجموعة من العلاقات ذات انسجام كتحریم زنا المحارم، غير أن وظيفة هذه العلاقات تعرف بالغموض، لكنها في الوقت الذي ترسم فيه الحد تفتح المجال لاختراق محتمل، إذًا هذا الفضاء المغلق والمفتوح في ذات الوقت له ما يميزه من قوانين، فهو يشكل ما يعرف في كل حقبة أو فتية لما يمكن أن نسميه بنظام الاختراق»<sup>2</sup>، وبالتالي كل ثقافة لها ما يميزها من حدود مستندة إلى مجموعة من النظم رغم أنها لها حدود، لكنها تحتمل وجها من التخطي وتجاوز مؤسسة بذلك ما يعرف بنظام الاختراق.

الثقافة في نظر فوكو، كل ما له علاقة بالقيم يمكن الجميع تحقيقه، وفي ذات الوقت يملك آلية الانتقاء والإقصاء، بمعنى أنه حين يطالب الفرد بتصرفات منظمة بحكم أن الثقافة واقع لتنظيم تراتبي للقيم، يجعل الفرد مطالبًا بهذا التنظيم، فالأمر يتطلب التضحية لحقل القيم، ما يجعل من المعرفة حقلًا لا بد منه، يمكننا القول أن هناك ثقافة للنفس سواء في المرحلة الرومانية أو الهلنستية<sup>3</sup>، من هذين المرحلتين أصبح المشهد الثقافي أكثر تطورًا لكنه أكثر حصرًا، لذا يقر فوكو أن للثقافة شروط لا بد من التحدث عنها، فلكي نتحدث عن الثقافة لا بد من توفر مجموعة من القيم التي تملك الحد الأدنى من الترابط، ولا بد كذلك من توفر شرط كوني لتلك القيم، لكن هذه الأخيرة لا تتيسر للكل، بحيث أنه لا يتم بلوغها إلا من قبل البعض في ذات الوقت، بحيث يتحقق ذلك بوجود مجموعة من القيم والسلوكيات

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 184.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Dit et écrits*, Vol 1, p624.

<sup>3</sup> - ميشال فوكو، تأويلية الذات دروس ألفت في كوليج دوفرانس 1981-1985، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2011، ط 1، ص 174.

المنظمة، مما يتطلب تكريس الحياة بأكملها، فهذه القيم مشروطة بإجراءات وتقنيات منظمة تتم صياغتها وبنائها وفق تصورات ونظريات، بمعنى أنها متضمنة وفق حقل معرفي كامل.<sup>1</sup>

تقوم الثقافة على علاقات منسجمة فيما بينها، تتجلى من خلال الممارسات التي يقوم بها الأفراد سواء في شكلها الفردي أو الجماعي، والأمر نفسه بالنسبة للطقوس الدينية، حيث هذه الأخيرة لا تنفصل عن ثقافة الاهتمام بالنفس التي كانت حاضرة في ثقافة اليونانيين، وأيضا دون أن نستثني الرومان، فكل ممارساتهم كانت ذات طابع ديني أخلاقي، حيث أصبحت هدفا للحياة، مما جعل فوكو ينقب عنها بمنهج الحفري، لأنه اعتبر الخطاب الثقافي للدين يعتبر أحد الشروط المهمة للفكر، مما يتطلب معرفة تشكله.

يقوم الدين على أثر تكوينه العلمي، باعتبار أن فوكو لا يجعل من الثقافة خارج الدين، بل مماثلة له كونه كان معجبا بالعديد من الثقافات الدينية منها البوذية، وهي من الزن *Zen* ومختلف الممارسات التبعية داخل معابد هذه الديانة حيث أعجب بمؤسس هذه الديانة رينزي لين شي *Rinzi lin chi*، حيث يرى أن هناك علاقة وطيدة بين ما تنص عليه المسيحية والزن، لأن التصوف المسيحي يسعى إلى الفردية *Individualisation*، بمعنى القبض على روح الفرد وهو مقابل للاعتراف في الديانة المسيحية، لكن الزن يقوم على تهدئة الفرد.<sup>2</sup>

حين عمل فوكو مراسلا لجريدة إيطالية لتغطية أحداث الثورة الإيرانية، كتب العديد من المقالات يثني على الإسلام كمصدر أساسي للوعي القومي لدى الإيرانيين، فلم يكن من الصعوبة أن ينتفض الشعب الإيراني ضد نظام الشاه، وكأن الثورة الإيرانية قامت تحت شعار الإسلام أساس النضال والصراع بمعنى يقاومون من أجل حكومة إسلامية ذات أبعاد جيوسياسي واستراتيجي، لأن الدين الإسلامي في إيران يعد قوة سياسية، حيث رد فوكو على قارئة إيرانية أخذت عن فوكو مدى انبهاره بالحياة الروحية الإسلامية التي قد تعوض بالدكتاتورية، متأسفا على ميشال فوكو لما أورده في مقاله بعنوان: بما يحلم الإيرانيون؟

حسب تقدير فوكو، أن القارئة أخطأت في رسالتها، لأنها خلطت بين جوانب الإسلام وأشكاله وإمكاناته، كما أن إتهام كل غربي لا يهتم بالإسلام بسبب احتقار المسلمين، لأن الإسلام قوة سياسية هو مشكلة بالنسبة لعصرنا وأيضا في قادم السنوات، والشرط الوحيد الذي يمكننا من الاقتراب منه هو ألا

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، تأويلية الذات دروس أقيمت في كوليج دوفرانس 1981-1985، ص 174.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص - ص 188-189.

نبدأ بالكراهية اتجاهه<sup>1</sup>، ما يشير إلى أن اللحظة التي تجعل من الإسلام مشكلة قد حانت، فالروح الدينية السياسية تجلت للعيان، لأن الدين ليس نقطة اتفاق بقدر ما هو محور القوة التي تقوم عليه الثورة، وهو ما يظهر من خلال الشعب الذي وقف ضد النظام برمته.

ما يعني ليس له نموذجيته التي خلقت منه نموذجا يقتدى به في قوته، مما يؤدي إلى خلق قوى قد تقلب الموازين في العديد من مناطق العالم، لأن الإسلام أصبح برميل بارود موقوت، فمن المحتمل في أي دولة في العالم أن يتم الانتفاضة ضدها، ما يعني أن الحدث الطاغي ليس الثورة بل الحكومة الإسلامية، لكن لا يعني من حكومة النظام السياسي، بل تسير إلى ذلك النموذج القديم الحاضر في الماضي والمستقبل الذي يقصد منه الإسلام المرتبط بالنبي محمد، فالحياة الروحية لا تشكل حاجزا أمام الحياة السياسية، فحسب فوكو من العسير وصف الحكومة أنها مجرد فكرة، بل تتعدى ذلك كونها إرادة سياسية تسعى إلى تسيير البنى الاجتماعية والدينية ولا انفصال بينها لمزامنة الحاضر كونها تفتح بعدا روحيا سياسيا.<sup>2</sup>

يقع فوكو في حرج حين يتم وصف الحكومة الإسلامية بالفكرة، فما يثير إعجابه وانبهاره هو تلك الإرادة والمجهودات السياسية التي تعبر عن المشاكل الآتية، مقارنة الأوروبيين بما كان عليه الإيرانيون لا مجال فيه للمقارنة، حيث ضحى الإيرانيون بحياتهم هذا الذي لم يقدمه الأوروبي في عصر النهضة خاصة تلك الأزمات التي شهدتها وعاشتها الديانة المسيحية، لكن المثقف الباريسي جعل منه فوكو محل غباء وسذاجة، وعلى النقيض من ذلك لم يشغل فوكو الحدث الثورة الإسلامية، بقدر ما انبهر بهذا التمرد الكبير على النظام، فهي في جوهرها لا يمكن وصفها بالثورة، بل جنونا ضد الأنظمة ونهوضا بشكل أكثر تمردا في مواجهة التحديث والاستبداد، هذا هو النظام الذي ثار ضده.<sup>3</sup>

لا مجال لمقارنة ما حدث في إيران بما يحدث في أماكن أخرى في العالم، لأن التمرد في إيران كان ضد السياسة وشارك فيه كل فئات الشعب دون تمييز، لأن الهدف هو رحيل الشاه، فالدين الإسلامي بات روح الثورة السياسية، معبرا عن كل الفئات في الثورة التي تطرح بشكل ديني تعد تحسين، لذا يقول: «إن العبارة التي تضحك الإيرانيين وتعد أكثر سذاجة الدين أفيون الشعوب...وتقول العبارة التي تسبقها مباشرة والتي لا تذكر أبدا بأن الدين روح العالم الذي لا روح له، وعليه فالإسلام لم يكن في تلك السنة

<sup>1</sup> ميشال فوكو، صحفيا أقوال وكتابات، ترجمة البكاي ولد عبد المالك، منشورات جداول، بيروت، 2012، ط1، ص- ص77-78.

<sup>2</sup> الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص- ص 198-199.

<sup>3</sup> مصطفى الحساوي، سياسة فوكو السلطة، المعرفة، الهيمنة، ص- ص 243-244.

1978 أفيون الشعوب بالضبط، لأنه كان روح عالم لا روح له»<sup>1</sup>، لكن هذا لا يثنى أن يكون الدين قد أصطبغ بتوجهات إيديولوجية ذات طابع سياسي، بمعنى أن التيار الديني يقوم بإعادة إحياء الدين بتعابير إيديولوجية، ما يشير إلى الدور الذي مثله الدين في بناء روح التمرد، وهنا تكمن خطورته، لأنه من العسير غلق هذا التوجيه السياسي، لأن الدين أصبح متوغلا وذو أبعاد سلطوية سياسية.

## 2-ثقافة الذات *Culture de soi*:

حاول فوكو معالجة تجارب خاضها المجتمع الغربي، خاصة ما تعلق بالسلطة والمعرفة وصلتها بالفرد، حيث أولى أهمية بالغة في بدايات حياته للتجربتين الأوليتين، لكنه في أعماله الأخيرة اهتم بسلوك الفرد، خاصة من خلال ثلاثيته تاريخ الجنسانية، مقدما طرحا ساعيا منه لفهم هذه السلوكات ومدى علاقتها بالمعرفة، أي إلى أي حد أصبحت هذه السلوكات تحت قبضة المعرفة؟

اهتم فوكو بالذات الغربية عبر مختلف العصور، وهو ما يطلق عليه فوكو الاهتمام بالذات *la Souci de soi*، بمعنى التأريخ لإشكالية الذات، دارسا تاريخ الجنسانية وصولا لمختلف أشكال الذات من الإغريق إلى الرومان، دون أن نتغاضى عن موقف ديكارت من الذات وكذلك المسيحية، ولمعرفة مكانة الأخلاق في فلسفة ميشال فوكو، لابد من معرفة قراءة فوكو للذات الغربية، حتى نتمكن من التطرق إلى الأطر الكبرى للأخلاق من بينها إشكالية الجنس، نجد ثقافة الذات لدى فوكو تعد نقطة مركزية في أبحاثه، لأنها مرتبطة بالحياة رغم أنه يقع في مفارقة كبيرة، حيث نجده تارة يتحدث عن الذات المسيطر عليها، بمعنى الذات الخاضعة كالذات الواقعة تحت طائلة العذاب ويتحدث عن ذات حرة، لكن قبل أن نقدم شرحا لهذا التناقض الذي وقع فيه، لابد أن نعرض لتاريخية ثقافة الذات في المجتمع الغربي القديم.

الظاهر أن الاهتمام بالذات قد ميز الفلسفات القديمة، وهو ما كانت عليه الحياة لدى الإغريق القدامى، حيث تميزوا بامتلاك الوعي نحو الذات عن طريق الاهتمام بالحياة والتعلق بها، حيث تم إدراكها في الأبولوجي، يذكر سقراط أنه فخورا بالحياة التي لأنها كانت موجهة نحو تكريس الشعور بالاهتمام بالذات لدى المواطن الإغريقي لمصلحتهم، وهذه المهمة كلفته بها الآلهة<sup>2</sup>، هذا ما يسمى بثقافة الذات التي كان لها حضورا قويا في حياة الفرد الإغريقي عن طريق العديد من الممارسات الاجتماعية، حيث جعل من ممارسة الفلسفة فعلا تتجلى عن طريقه الروح، وهو ما دعا إليه سينيكا في معظم رسائله

<sup>1</sup> - ميشال فوكو صحفيا أقوال وكتابات، ص - ص 43-135.

<sup>2</sup> - Frédéric gros, Michel Foucault, p110.

في حين نجد مارك أوريل لم يتوان في الدعوة إلى الاهتمام بالذات، فلا شيء يقع حازما في ذلك، إلا أنه مع إبيكيست في محاوراته جعل من الاهتمام بالذات لا يكون إلا للفرد العاقل الحر.<sup>1</sup>

نجد فوكو يولي أهمية بالغة لثقافة الذات، ليكون مبدءا انطلاقا من سقراط ومقولته الشهيرة "أعرف نفسك بنفسك" في القدم حتى مع غريغوريوس النصيص، كما نجد من خلال هذا المبدأ الذي تم اعتماده كقاعدة لممارسة تجربة الذات، فإذا كانت الميتافيزيقا الإغريقية قد حددت علاقتنا مع الكائن والفلسفة والعلم الإغريقي حدد علاقتنا العقلانية بالعلم، فإن الثقافة الإغريقية قد حددت في نظر فوكو علاقتنا الإيتيقية بذواتنا.<sup>2</sup>

يبدو جليا أن فلسفة الاهتمام بالذات قد مرت بمراحل متزامنة، انطلاقا من اللحظة السقراطية الأفلاطونية، وتجلي الاهتمام بالنفس التي تتحدد في القرنين الأولين للميلاد ثم الانتقال إلى القرنين الرابع والخامس مروراً بالزهد الفلسفي الوثني إلى الزهد المسيحي<sup>3</sup>، لذا يعترف فوكو بمدى أحقية الذات، لكنه لا يرجع هذا الاهتمام إلى اللحظة السقراطية فقط، فحين تم ترسيخ فلسفة الاهتمام بالذات وارتباطها بمقولة سقراط التي يرجعها فوكو إلى أصول يونانية، يقول فوكو في هذا الشأن: «عن مبدأ أن تهتم بنفسك نصيحة قديمة في الثقافة اليونانية، لقد كانت نصيحة اسبرطية، ففي نص قديم يعود إلى بلوتارخوس يحيل إلى نصيحة الأسلاف القدماء، بما أن بلوتارخوس يذكر اسم الكسندريدوس فهو اسم اسبرطي قال له ذات يوم "وأخيرا أنتم أيها الإسيرطيون إنكم غرباء بعض الشيء لديكم الكثير من الأراضي وأراضيكم واسعة جدا... فلماذا لا تزرعونها بأنفسكم أجاب الكسندريدوس ببساطة لنتمكن من الاهتمام بأنفسنا»<sup>4</sup>، يعني أن فوكو من خلال تركيزه على ما نقش على معبد دلفي، يزيل اللبس عن المعنى الفلسفي الذي يختلف عن المعنى الأصلي لمبدأ العناية بالذات، كون المبدأ الأصلي في الحقيقة ذو بعد ديني لا أخلاقي، لأن زائر المعبد يقدم طقوسه التعبدية للآلهة، ما جعل فوكو يستند من النص "النص السقراطي"، ليجعل منه نقطة انطلاقه لمعرفة مكانة الذات كمرجع أساسي لمسألة المعرفة<sup>5</sup>، هذا المبدأ لدى الرومان ذو بعد إيتيقي، كما هو أيضا لدى العديد من التيارات الفلسفية.

<sup>1</sup> ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجراة قول الحقيقة، ترجمة محمد أوزوبتة، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ط1، ص10.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de la culture de soi*, p26.

<sup>3</sup> ميشال فوكو، تأويلية الذات دروس أقيت في كوليج دوفرانس 1981-1985، ص38.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 39.

<sup>5</sup> مصطفى العريضة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 89.



ما كان على الإنسان إلا أن يولي الاهتمام بذاته كتصرف عقلائي، وفي ذات الوقت موقف ثقافي بمعنى أن الذات تتشكل في صورة ممارسات من قبل الذات، وعلى الذات هذا ما عبر عنه سقراط من خلال تسيير شؤون الحياة، خاصة السياسية منها، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق تربية سليمة يتولاها معلم مقتدر، تكون له نظرة نقدية بعيدة عن التصورات السلبية، وضرورة تصحيح الآراء ذات خلفية جاهلة، ولا بد من العلم بذلك ما يشير إلى ضرورة العناية والاهتمام بالذات<sup>1</sup>، لكن لماذا الاهتمام بالذات بدل معرفة الذات؟

يقر فوكو أن التأصيل الفلسفي لمسألة الذات أعطى أولية بالغة لسؤال معرفة الذات، الذي يركز على مبدأ سقراط كقاعدة أساسية، لكن فوكو يركز على مبدأ الاهتمام بدل المعرفة، ومبرره في ذلك تراجع القيمة المعطاة للمبدأ السقراطي، ناهيك أن الاهتمام بالذات تمت الإشارة له فقط ضمن مبدأ معرفة الذات كما أن سقراط في العديد من المواقف يجعل من نفسه داعيا للاهتمام بالذوات، وهذا ما كان ينص عليه اليونانيون في الكثير من المناسبات بكل جرأة وشجاعة، حتى وإن حكم عليه بالموت يكون مرتاحا<sup>2</sup>.

إن مسألة الذات والاهتمام بها مثلت لدى اليونان إلزاما لديهم على مدى الحياة، لأنها طريقة في الحياة، لأن الفلسفة مثلها مثل الطب، كونها تقوم النفس والجسد مثلما يقوم الطبيب بعلاج الجسد العليل وكأن الفلسفة وممارسة العلاج من الفضاء ذاته، بمعنى أنه لا بد من عيش الحياة والإحساس بها فمن الضروري على كبار السن التخلي عن كل ما يجهدهم، والتفرغ للاهتمام بذواتهم، بحيث يتولى مكانهم صغار السن هذا ما نجده لدى أفلاطون في محاورته الجمهورية، إذ يبين أن النفس هي الجديرة بالاهتمام ولا يقصد النفس التي تعد جوهرها في ذاتها، بل النفس المقاربة للجسد أي الممارسات، حتى يتمكن الفرد من اكتساب الخبرة في تسيير الحياة، وإذا فقد ذلك فإنه بالضرورة يفقد معنى الحياة ومعنى العيش مع الآخر، وإن حصل ذلك فمن المهم أن يكون على اقتناع تام بأن الموت ليست شرا، بل هي اللحظة التي يكون فيها المرء قد تطور في الجانب الأخلاقي حتى آخر يوم في حياته<sup>3</sup>.

رغم ما شكله الاهتمام بالذات من ركيزة أساسية للحياة لزمن طويل، سواء مع اليونان أو الرومان عملت المسيحية على تفكيك ذلك عن طريق الربط بينها وبين مسألة الخلاص والزهد في الدنيا، لأنه في الزمن الأول ربط الاهتمام بالذات بمقدرة تحقيق الذات في الدنيا الأخرى، حين جعلت المسيحية

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، ص 11.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 12

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 17.

من الموت خلاص أخروي، وكان لابد من الوقوف على محاسبة النفس لتأمين الخلاص<sup>1</sup>، بمعنى أن ثقافة الذات المسيحية في علاقة دائمة مع الذات، أي علاقة نقدية مع سلطة الآخر ليتمكن من الاهتمام بذاته، يقول فوكو: «إن فكرة الاهتمام بالذات، ليست فقط تأملاً خالصاً، لكن مجموعة من الممارسات... أيضاً الاهتمام بالذات المسيحية بطريقة ما لثقافة الذات الخاصة بنا»<sup>2</sup>، دعت المسيحية إلى تطهير الجسد الذي يستند على أن تكون الذات سوية بعيدة عن الرذائل، لا شيء سوى أنها محل شهوة، مما يتطلب مساءلتها وبشكل دوري للتخلص من الغرائز، بمعنى لابد من الاعتناء بالذات، لا كونها محل لذة فقط بتقنيات الذات والاعتراف<sup>3</sup>.

احتل مبدأ معرفة الذات مكانة على حساب الاهتمام بالذات مع حضور اللحظة الديكارتية، لأن ديكارت قام بإقصاء هذا المبدأ من التفكير الفلسفي، لأنه رفع من معنى الذات العارفة، مقدماً الوضوح والبداية على الاهتمام بالذات، لأنهما يعدان الأساس الذي تقوم عليه الذات المفكرة، لكن فوكو لا يفصل بين الحدث السقراطي واللحظة الديكارتية، ليؤكد أن الحدث الأول لم يقصى بتاتا مبدأ الاهتمام بالذات على النقيض من ذلك اللحظة الديكارتية، لكن الفلسفات القديمة جعلت من الذات محل تساؤل لمدى ارتباطها بالفرد، فغيرها يتم تصور أنماط التحول في الروحانية الفردية كي تصبح الذات أملاً للحقيقة<sup>4</sup>.

جعلت الفلسفة القديمة من تجاربها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتجارب العقلية، حيث نجد أرسطو قام بجعل الفلسفة أكثر واقعية لما كانت عليه، وهذا ما عد شيئاً مخالفاً لما هو سائد في عصوره، وكأنه أصبح الوصول إلى الحقيقة عن طريق العمل بين الروحي والعقلي، وهو ما أكدت عليه الديكارتية بواسطة الفصل بين المحسوس والمجرد، لأن المعرفة طريق الحقيقة، إلا أنه مع فوكو تم العودة إلى اليونان سقراط أفلاطون بالتحديد محاوراً ألسيبيا *Alcibiade*، لأنه شكل قاعدة للاهتمام بالذات، يقول فوكو في هذا الصدد: «من الضروري التذكير أن العبارة الأساسية التي وجدت منذ نص القباس لأفلاطون إلى غاية غريغوريوس النصيص هي: الاهتمام بالذات، الاعتناء بالنفس وأن يكون لك الاهتمام بنفسك»<sup>5</sup>، بمعنى أن فوكو لا يجعل من الاهتمام بالنفس مسألة راهنية، بل لها جذور يونانية، كما أنها لا تتفصل

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، ص - ص 18-19.

<sup>2</sup> - Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, p 90.

<sup>3</sup> - Frédéric gros, Michel Foucault, p 115.

<sup>4</sup> - مصطفى العريضة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 96.

<sup>5</sup> - ميشال فوكو، تأويلية الذات دروس ألقيت في كوليج دوفرانس 1981-1985، ص 86.

عن الممارسة السياسية، لأن الفرد له رغبة في الحكم بشكل أو بآخر، لكن لابد من الإشارة في أي سن يمكننا الاهتمام بذواتنا؟

يشير سقراط إلى أن هذه المرحلة تبدأ حين نتخلى عن وصاية المرشدين، أي ممارسة الحكم والأمر نفسه لدى الجميع، بمعنى أنه ليس من الضروري الوقوف على الفعل السياسي حتى نتمكن من الاهتمام بالنفس، أي أن الاهتمام بالذات يشمل جميع شؤون الحياة لنتمكن من معرفة ذواتنا، ما يجعل ثقافة الذات ذات صيت واسع، لذا يسعى فوكو إلى عرض تغيير لما يقدمه طيلة مساره الفلسفي ومفهومه للذات، مبرزاً كيفية تشكل ثقافته عن طريق ترابط الذات مع الغير (الآخر).

لا يعني أن فلسفة فوكو لا تتسم بالوحدة، بل تعبر عن إشكالية مركزية حول تجربة ثقافية من خلال مجالات معرفية ومعايير وأشكال الذاتية، حيث يعالج العديد من المواضيع المختلفة من الجنون إلى المرض، الإجرام والجنس، ما يتطلب إبراز عمليات التذويت *Subjectivation*، أما من خلال مفهومه للذات، فإنه يعطي معنى خاص يقوم على التمييز بين الذات بوصفها جوهرًا يتسم بالسيادة والكونية، وتلك الذات شكلاً متحولاً، مما يستدعي التمييز بين ذات المؤسسة لكونتها الموجودة في كل مكان ليرى العكس من ذلك، لأن الذات تتشكل من ممارسات الإخضاع والتحرر والحرية، كما هو الحال قديماً انطلاقاً من عدد معين من القواعد والأساليب والاتفاقيات التي نجدها في الوسط الثقافي<sup>1</sup>؛ نقد فوكو كل ما قدم حول الذات في الفلسفة التي عبرت عنها التيارات المعاصرة، منها كالظواهرية والوجودية الأمر الذي دفع به إلى محاولة تقصي منظور جديد للذات في ظل ممارسات السلطة، هذا ما يظهر من خلال الذات المجنونة أو المريضة أو المجرمة، حيث أقصى العديد من الأطروحات حول الذات بغرض إعطاء وصف دقيق لأشكال تشكلها، فما ميز فلسفة فوكو هو صلة الذات بالحقبة ولعباب السلطة.

### 3-سؤال الذات وخطاب الجنس:

سعى فوكو إلى البحث في الذات الغريبة وأشكال الوجود الإنساني والإيتيقي من أجل جعل الذات راهنة، فما تعيشه الذات من التباس علاقاتها بالسلطة لكون السؤال الإيتيقي بعيد عن الفعل السلطوي القهري للذات، فالذات التي تصدر منها السلطة وإليها تعود، لا تكون خارج السلطة ولعبة الحقيقة، إلا حينما تهتم بذاتها تعترف بحقها في وجود يسند كيانها ما يعد أساساً ومنطلقاً لتشكيلها الإيتيقي، وهذا

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 234.

الأخير يجعل من الذات تمارس ذاتها لتحقيق الوجود<sup>1</sup>، لكن للتطرق إلى مسألة أخلاقية الذات لدى ميشال فوكو لا بد من توضيح موقفه من الجنس، كونه أحد أهم ما تطرق إليه فوكو في فلسفته بعد أن وضعنا مكانة الذات لديه، ومن ثم صلتها بالأخلاق بالجنس.

يقدم فوكو فهما جديدا لمعنى الذات، وهو ما قدمه في تاريخ الجسانية بمختلف أجزائه، كما لا يلغي مختلف أشكال الذات التي تحدث عنها في مختلف أعماله، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن فوكو تساءل عن معنى الذات عبر التاريخ، لذا يقول فوكو: «الذات هي التي تعد موضوعا لأبحاثي لا السلطة»<sup>2</sup>، لذا نجده يحاول توجيه أبحاثه حول الذات نحو الجسانية، لمعرفة مدى مقدرة الإنسان لاكتشاف نفسه كذات جسانية وهو ما يحسب لفوكو، فحقيقة الذات في الخطاب الجنسي كان مختزلا في الساحة الأوروبية، لكن مع فوكو بات الأمر مختلف، ولفهم ذلك لابد من الفصل بين معنى الجنس Sex والجسانية Sexualité، فالأول يعني عند فوكو عملية حيوية مباشرة تشكل جزء من الرتبة العضوية<sup>3</sup> هذا اللفظ لم يخرج عن إطاره العام والطبيعي، ما يعني أن الجنس كممارسة يتم من خلالها بناء النوع البشري وجنسه.

تعتبر الجسانية عن مختلف التقنيات، التي على ضوءها يمكن أن نتحدد، حيث تشير في المتن الفوكوي إلى علموية الجنس وكل ما له علاقة بأطر المعرفة والسلطة<sup>4</sup>، تتحدد وظيفة الجنس في إطارها البيولوجي، فمن خلالها يحفظ النسل وبقائه على الوجود، لكن هذا لا يعني أن لا نفكر في الجسانية فمن المؤكد أنها معطى تاريخي لا بيولوجي، وإن تم تجاوز ذلك يكون للجنس جوهر مضمّر، هذه الفكرة تظهرت عبر التاريخ، لذا يبين فوكو أنه يبحث في الجنس من حيث هو ملازم للجسد<sup>5</sup>.

الجنس بالنسبة لفوكو لم يكن موضوعا مستجد في فكره، بل كان حاضرا أركيولوجيا، بحيث كان ضمن المحظورات، لأنه من الصعب فتح هكذا مواضيع، لكنه متضمن في العديد من الدراسات بتعددتها كتجربة اجتماعية لها صلة وثيقة ببناء الذات والأخلاق، فوكو بهذه التجربة هو محاولة بلورة الصورة التي يكونها الناس عن أنفسهم كذوات راغبة وبنائهم لحقيقة وجودهم، عن طريق هذه التجربة لا يعني فوكو بالحقيقة المبادئ التي تميز إمكانية الصواب من الخطأ أو تحدد عن طريق الإلزام الحلال والحرام، وإنما

<sup>1</sup> عبد السلام حيدوري، فوكو وأنطولوجيا الحاضر من الانشغال الأنثربولوجي إلى الاطلاع الإتيقي السياسي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2017، ط1، ص- ص 128-129.

<sup>2</sup> - Hubert Dreyfus et Paul rabinow, Michel Foucault un parcours philosophique, p298.

<sup>3</sup> - حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص 129.

<sup>4</sup> - ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 81.

<sup>5</sup> - عبد العزيز العبادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ص 92.

مجرد إمكانية طرح الإنسان لحياته وسلوكه من منطلق تفكيره في نفسه كذات<sup>1</sup>، الأمر الذي دفع فوكو للتطرق إلى الجنس وتعرية السلطة وكشف آلياتها، التي جعلت الجنس من المحظورات، وهذا ما تكشف عنها الأحداث التاريخية، حيث جعلت السلطة من الدين أداة فعالة للإمساك بخطاب الجنسانية، وهذا من خلال مؤسساتها، ما جعل فوكو يتوجه نحو الاهتمام بالمؤسسة الدينية (الكنيسة)، يقول فوكو: «إن تحويل الجنس إلى خطاب تكون منذ زمن بعيد في إطار التقاليد الكنيسية والرهبانية»<sup>2</sup>، ما يعني أن الجنس تجاوز السلطة الشخصية والذاتية بل أصبح في يد السلطة العامة، فليس من المستبعد أن يكون من ضمن الخطابات التي يهتم بها رجال الأمن، لهذا بات الجنس مسألة سياسية أكثر منه مسألة شخصية، حيث نجد السلطة وظفت الخطاب المعرفي كما سبق لها، أدخلت المؤسسة الدينية في خطاب الجنس، مبررة ذلك أنه لا بد من الاهتمام بالجنس أينما كان، مما عجل في ظهور العديد من العلوم التي تهتم بالجنس كعلم النفس، والأمراض التناسلية والأعصاب... الخ، هذه الأخيرة مستغرقة في السلطة.

ميز فوكو بين الفن الشبقي *Erotique* الخاص بالحضارة الشرقية وعلم الجنس *Sexologie*<sup>3</sup> ضمن التقنيات التي كرستها السلطة لمراقبة الجنسانية، حيث جعلت من الاعتراف كطقس ديني يتم من خلاله الوصول إلى الحقيقة ويكون تحت سلطة رجل الدين، لأن الاعتراف ذو صلة بالخطيئة في الديانة المسيحية، ما يشير إلى الطاعة والخضوع اللازم للكلام والإخبار للطرف الآخر، ما يعني أن الذات ليتم معرفتها، لا بد أن تكون صريحة والإعلان عن ما يختلجها، وهو ما يسميه فوكو *Act de verbalisation*، وهو ما يشكل تاريخ الذات وحقيقتها، فيطلق فوكو عليها بتأويله الذات *Hermeneutique de soi*.

تاريخ الذات وحقيقتها، يعدان الإطار العام الذي يبنى عليه الاعتراف، حيث بات مفروضا على الآخر سواء بطريقة عفوية عن طريق الترغيب، بمعنى لم يكن تلقائيا فإنه ينتزع بالقوة، مما جعل من الإنسان الغربي حيوانا اعترافي، حيث تصاحبه إرادتان إرادة المعرفة وإرادة قول الحقيقة، فالأولى مرتبطة بالجانب الديني ومدى تطفل رجال الدين على حياة الأفراد، والثانية متعلقة بالتعذيب في حالة العصيان ما يشير إلى أن الإنسان المعترف خاضع مسلوب إرادة الرفض<sup>4</sup>، فخطاب الجنس ارتبط بالسلطة، حيث قامت بدفع الأفراد نحو الأدلاء بكل ما يخفونه تاركتهم على سجيبتهم بكل طلاقة وحرية

<sup>1</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 515.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 41.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 275.

<sup>4</sup> - جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص 90.

لكن في حقيقة الأمر مرتبط بالقهر، فلو كان ذلك صحيحا لما سعت السلطة إلى تقديم طرق مغايرة على ما كان معمولاً به، مستندة إلى التمرن العيادي لنزع الكلام من أفواههم، ما يعني أنه أصبح يشمل السلطة الطبية التي اعتمدت على علم النفس للكشف عن ما هو غير ظاهر، انطلاقاً من مبدأ الكمون للجنسانية لكون الجنس غامض والمستمع للاعتراف لابد له من أن يمتلك القدرة على التأويل لفك الشفرات الغامضة.

وظف علم النفس هذه التقنية، جاعلاً من التأويل منهجاً، لذا لم تتوقف مهام المستمع عند هذا الحد، بل تجاوز ذلك إلى البحث عن الدلالات التي صرح بها لتفكيكها لصياغة عمليات علاجية<sup>1</sup>، لكن لم يكن ذلك مقتصرًا على السوي فقط، بل حتى الخارجين عن دائرة العقل خضعوا لتقنيات الاعتراف، ما يشير إلى أن دائرة الاعتراف توسعت شملت كل الفئات من المُعْتَرَفِ والمُعْتَرَفِ، لأنه بات مرتبطاً بالحياة الجنسية، حيث نجد الاعتراف أصبح طوعية من خلال وجود العديد من مراكز الاعتراف، ولم يعد الفرد الغربي لعبة في يد السلطة وتقنيات الإكراه، بمعنى يتمتع بنوع من الحرية مقارنة بما كان عليه سابقاً فالأمر بالنسبة لفوكو بات خاضعاً لتقنيات جد متطورة، لها أثر فعال للتحكم في الحياة وجعل الأفراد خاضعين جسدياً بكل يسر، فلا يمكن أن نفصل بين الجنس والجنسانية لأنها أوجدت الجنس، وهذا الأخير لا يفصل عن الذات وتشكل حقيقته.

ارتبط الجنس بالدين على أساس أطروحتين تتعارضان مع الفهم الحداثي للجنس، حيث تتمثل الأولى في رفضه لأطروحة القمع والتحرير التي قابل بها علم النفس التحليلي، أما الثانية تقوم على أساس رفض تحقيق تاريخي للجنس الذي اعتمده التحليل النفسي الذي يقوم على ثلاث مراحل اليونانية-الرومانية، حيث كان الجنس حراً والمسيحية التي تميزت بتحريمها للجنس، أما المرحلة الحديثة تم قمع الجنس فيها، بحيث لم يتحرر إلا في القرن التاسع عشر على يد فرويد<sup>2</sup>، لكن فوكو يرجع في تحليلاته إلى بول فاين، حيث يبين هذا الأخير أن الجنس لم يكن يوماً حراً، فمنذ العصور القديمة (الرومانية) ارتبط بالحكم الأخلاقي، وما المسيحية إلا تحديث لتلك الإجراءات، بمعنى أنها ورثت عن العالم القديم جزءاً من أخلاق رومانية<sup>3</sup>، يبدو أن الحياة الجنسية في الغرب لا تتفصل عن الجسد الخاضع، لكن ما

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 277؛ ينظر أيضاً، جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ص - ص 93-94.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، ص 191.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 191.

قدمه فوكو لم يكن تاريخا للجنس ولا السلوكات الجنسية، بل كان هدفه من ذلك معرفة تشكل إتيقا الذات مما جعل يحفر في تاريخ الغرب.

### 3-1- إتيقا الذات:

شهدت الفلسفة الفرنسية ركودا نوعيا، مقارنة مع ما كانت عليه غيرها من الفلسفات، لكن مع ظهور فلسفات الحداثة، أصبح للأخلاق حيزا وهو ما يطلق عليه الدارسين بعودة الأخلاق، حيث ارتبطت هذه الأخيرة بالجنس مع فوكو، وهو ما نجده بحث في تاريخ الأخلاق منذ القدم، فالأخلاق بالنسبة لفوكو هي تفكير في الجنسية والرغبة والمتعة واللذة<sup>1</sup>، بمعنى أن فوكو يتناول البعد الأخلاقي للجنس في الحضارة الغربية ومدى ارتباطها بالسلطة، حاول فوكو دراسة نظرة الغرب للجنسية وعلاقتها بالحياة ويفنون الوجود وجمالياته التي عن طريقها يتم ممارسة اللذات، ربطت الأخلاق بأربعة محاور أساسية الجسد والزواج والغلمان والحب، فعلى أي أساس تقوم الأخلاق وما صلتها بالجنس وتشكل الذات؟ يبدو جليا من خلال كتابي فوكو تاريخ الجنسية استعمال اللذات، والاهتمام بالذات أن فوكو خصصهما كموضوع للأخلاق، نجده قد ميز بين ثلاثة مستويات للأخلاق، فالمستوى الأول خصه بالقواعد الأخلاقية والثاني بالأفعال الأخلاقية، في حين خص المستوى الثالث بعلاقة الإنسان بنفسه بمعنى تلك العلاقة التي يجب على الفرد أن يؤسسها مع نفسه، بحيث تحدد هذه العلاقة طريقة تشكل الذات الأخلاقية من خلال أفعال خاصة يطلق عليها بالخلق *ethos*، لذا نجد فوكو يولي أولية للسلوك الأخلاقي في الواقع للأفراد على القواعد ومعايير، ما يعني أن التصرف أو السلوك هو الموقف الحقيقي للأفراد إزاء تصوراتهم الأخلاقية<sup>2</sup>، ما يشير إلى أن الأخلاق تتحدد عن طريق جملة من القواعد تجعل من المسموح والممنوع من السلوكات والمعاملات التي تسعى الذات لإقامتها، كما هو الحال عليه في الزهد لكن قبل أن نخوض في الأخلاق عند اليونان والإغريق، لابد من توضيح معنى القانون الأخلاقي والتصرفات.

نظر فوكو حيث يكون النظام الأخلاقي في القديم بشكل مبكر من حياة الجسد وعن مؤسسة الزواج عن علاقات بين الرجال، وعن وجود الحكمة، لذا يقول فوكو: «تاريخ الأخلاقيات يدرس مدى تطابق أفعال هؤلاء الأفراد أو تلك المجموعات أو لا تتطابق مع القواعد والقيم التي تقترحها سلطات مختلفة، أما تاريخ المدونات هو التاريخ الذي يحل مختلف منظومات القواعد والقيم التي تشغل في مجتمع ما أو مجموعة معطاة السلطات أو أجهزة الإكراه التي تروج لها والأشكال التي تتخذها

<sup>1</sup> – Michel Foucault, dits et écrits, vol4, p 688.

<sup>2</sup> – الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنية وعلاقته عند ميشيل فوكو دراسة معجم، ص293.

تعدديتها وتباينها أو تناقضاتها»<sup>1</sup>، لأن الأخلاق ماهي إلا مجموعة من القيم والقواعد التي يتم العمل وفقها تقترح على الأفراد والمجموعات بواسطة أجهزة تعليمية متنوعة، كالأسرة ومختلف المؤسسات التربوية والدينية... كما أنه يمكن أن تصاغ هذه القواعد والقيم في مذهب متماسك يعبر عن سلوكيات الأفراد في علاقتهم بالقواعد والقيم المقترحة عليهم، على ضوءها يخضعون إلى أو يقاومون بها محظورا ما أو تعليما ما، والتي بها يحترمون أو يهملون مجموعا من القيم.<sup>2</sup>

يتم من خلال هذه القيم، تحديد سلوكيات الأفراد بشكل ظاهري ومضمر، وهو ما يمكن أن نسميه بأخلاقيات السلوكيات، بمعنى أن فوكو اهتم بما كان عليه القدماء (اليونان والرومان)، حيث يجعلون من أنفسهم محل ممارسة أخلاقية عن طريق الجنس وفق نمط من السلوكيات خاضع للتعليم، مما يجعلهم يفرضونها على ذواتهم، يبين فوكو أنه من الصعب تحديد معنى الجنسية لدى اليونان الذي لا يجعله يهتم بتنظيم النشاط الجنسي على أساس معايير قيمية<sup>3</sup>، لكنهم امتلكوا العديد من المصطلحات الدالة على السلوكيات الجنسية.

يذكر فوكو لفظ الآفروديزيات *Aphrodisia*، والتي يقابلها في الفرنسية لذات الحب *Plaisir de l'amour*، تشير الآفروديزيا إلى الحب، وفي هذا يعود فوكو إلى مؤلف سودا *Souda*، حيث يقف على صياغة الممارسة الجنسية التي تتعلق بالزواج والإنجاب والممارسة الجنسية، بمعنى أفروديزيا جملة من أفعال وحركات تسبب نوع من اللذة<sup>4</sup>، وبناء على ذلك لابد من تحديد معنى الرغبة والذات التي ترغب في هذه الرغبة لا تكون دون حرمان ودون نقص أو غياب الشيء المرغوب فيه وملامسة الألم، فالرغبة لا يمكن استثارتها إلا بتمثل أو حضور صورة الشيء الذي يمتنع...<sup>5</sup>.

رغم ذلك، وجد العديد من الفلاسفة صعوبة في تحديد هذا النوع من اللذة، خاصة اليونانيين منهم لكن ما يهم فوكو في كل هذا أشكلة هذا الطرح *Champ de problématisons*، حيث مثل مفهوم "الأشكلة" نقطة محورية في فلسفة فوكو، إذ يوجد لدى اليونان شروط تساهم في الفعل الجنسي، في حين نلاحظ غياب تام لقانون يضبط ذلك، لكن لابد من مراعاة الزمن والظروف ووضع الفرد ذاته، ما يجعل

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنسية، استعمال المتع، ترجمة محمد هاشم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ط1، ص29.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص26.

<sup>3</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص512.

<sup>4</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص- ص283-284.

<sup>5</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنسية الانشغال بالذات، ترجمة محمد هشام، ج3، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2004، ص41.



من الاستعمال يقوم على هذه العبارات السابقة، لذا استعمال الجنسين يتطلب الحاجة واستراتيجيتها واللحظة واستراتيجية الوضع، فحين تتشبع الحاجة الجنسية من الضروري تشبع الحاجة النفسية.

المتعارف عليه لدى اليونان، أن ممارسة الآفروديزيا ليس بالشيء الذي يشرف الإنسان، حيث نقد ديوجين القاعدة اليونانية التي تجعل كل جنس ممنوع يكون في الخفاء بعيدا عن الأنظار، لذا ديوجين كان متعودا على فعل كل شيء أمام الملأ، فليس شرا أن نمارس الحب علانية<sup>1</sup>، ما يعني أن ممارسة الجنس نمط من الحياة يقوم على الاعتدال لا على ضبط النفس حيال ذلك.

حسب أفلاطون، الاعتدال يشير إلى السيطرة على اللذات والرغبات، في حين جعل أرسطو اعتدال الضبط النفسي يخضع للصراع، ما تتطلب مواجهة اللذة والرغبة عن طريق العقل، لأن النفس جزء من الذات التي تتميز بالحرية، بحيث يكون الفرد حرا اتجاه ذاته، أي لا يكون خاضعا لها، وهذا الاعتدال لا يتحقق إلا بوجود المعرفة، كون الذات الأخلاقية مشروطة بها، فعلاقة الأخلاق بالمعرفة لا يؤدي إلى تأويل الرغبة كما هو الحال في المسيحية، بل إلى جمالية الوجود<sup>2</sup>، كما ميز فوكو بين الاهتمام بالنفس وتحويل الوجود إلى أثر فني وبين مظاهر الذات الحديثة في صورتها الفردية وتمركزها حول الذات التي بلغت درجة عبادة الذات، ما يجعل منها متعارضة مع الذات المعاصرة، ذلك يجعل من مضمون النفس يقوم على إنكارها كما هو في المسيحية، ما يعتبر قاسيا بالنسبة للثقافة الكلاسيكية حول النفس، لكن ذلك لا يعني أنه لا يوجب اهتمام بالنفس وبالذات الحديثة<sup>3</sup>.

تكمن أهمية الذات في الفكر اليوناني في ضبط النفس، حيث يجعل فوكو من الفكر اليوناني ضرب من الذات الفردية، كون جمالية الوجود مرتبطة بالأخلاق، وفي ذات الوقت بالحقيقة والمعرفة، ما يعني أن الفكر اليوناني يقوم بالدرجة الأولى على تتميط السلوك<sup>4</sup>، يبين فوكو أن النشاط الجنسي عند اليونان لا يقوم إلا على نظام صحي للجسم، بمعنى أنه يتطلب غذاء واعتناء بالذات وجعلها صورة فنية متميزة بأسلوبها الجمالي، ما تطلب وجود نظام للحماية لتوجيه الإنسان إلى نمط من العيش يتوافق مع معايير الطبيعة - طبيعة الفكر اليوناني - سواء على مستوى الجسم أو النفس<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية الانشغال بالذات، ص 53.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 286.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص 239-240.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 287.

<sup>5</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 524.

تساهم الحمية في تنظيم الجنس وعلاقته بالمحيط به في العالم الخارجي، فالذات ليست الوحيدة التي تتحكم في الرغبة الجنسية، فالنظام الغذائي دور في ذلك، حيث كان للطب أثر جد مهم في تحديد أنواع الأغذية المناسبة، مما جعلها مرتبطة بالقانون الصحي كما هو عند أبو قراط، فمن الواجب التمييز بين أنواع الرياضات ومختلف الأغذية وأوقات تناولها، ما يشير إلى أن الغرض من الحمية هو الحفاظ على الجسم، فهي بمثابة القانون الذي يسير الجسم ويحميه في ذات الوقت، وبهيمنة الرجل في اليونان خاصة في سلوكاته، جعل منه محل مسائلة أخلاقية، فالزواج ليس قيда للرجل من الناحية الجنسية بمعنى القانون اليوناني يجعل من المرأة مرتبطة بالزوج في نشاطها الجنسي وإن سبق وأن حاولت ممارسة الزنا، فإنها تتعرض لأعنف أنواع العقاب، فمهمتها هو إنجاب مواطن للمدينة.

ركز الطب على طريقة الحصول على أطفال أسوياء، لكن مع مجيء المسيحية قيدت الحرية الجنسية للرجل، وهو ما حاول فوكو الوقوف عليه، من خلال إبراز غير المرأة حول سلوك الزوج، إذ يلتقي فوكو مع أرسطو حيال هذه النظرة، لأن هذا السلوك وعمل غير لائق، فمن الضروري أن يخضع للاعتدال<sup>1</sup>، غير أن ثقافة الغلمان أثار الكثير من الجدل في الوسط اليوناني رغم أنه ليس بالغريب عنه لأنه ليس مكفولا قانونيا لكنه مقبول في الوسط الاجتماعي، حتى أنه لقي الدعم من وسائط الكثير، فهذه الظاهرة ذات صلة مع الفعل الجنسي.

نجد العديد من الثقافات الغربية كانت تروج، حتى إن لم نقل تسمح بالممارسة الشبقية، فهي تحظى بالحرية، لكن هذه الحرية شكلت عائقا بنسبة خاصة، إن مثل هذه الممارسات ليس لها طائل فعلاقة الرجل بالمرأة يكون نتاجها أبناء، بمعنى أن حب الغلمان غير منتج للنسل وهو ما جعل من خطاب الجنسانية يحاصر مثل هكذا ممارسات قمعا وتهميشا، لأنها لا تمتلك إمكانية أن تتجذب حتى أصبح القانون يدين هذه الممارسات الجنسية وجعل منها مرضا لأنه ضد الطبيعة<sup>2</sup>، لكن فوكو جعل من هذا الحب قائم على الصداقة ليصل إلى الحب الحقيقي، لكي يتحقق ذلك لابد من التساؤل عن كينونة الحب بدل عن السلوك العشقي والاهتمام بعلاقة الروحي بالجسدي، كما يجب الانتقال من فضيلة الغلام إلى حب المعلم وحكمته، ليظهر المعلم بمثابة المسيطر على نفسه والزاهد والمحبوب من طرف الجميع، لكن ذلك لا يقلل من قيمة حب الغلام، بل أسلوب جديد ليظهر بصورة معينة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 289.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، الانشغال بالذات، ص 221.

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 291.

أكد فوكو أن الجنس لازمه القمع خاصة مع المسيحية، وهو ما ظهر مع رجال الدين، غير أنه لا يمكن إنكار أن علم الجنس كانت بداياته مع الغرب، وأن الأخلاق في نظر فوكو تعني سلوكات الذوات بمعنى أن نكون ذوات أخلاقية، وأن الاهتمام بالجنس يستدعي بالضرورة الاهتمام بالجسد (الحمية) وعلاقة هذا الأخير بالمعرفة والحقيقة نجدها تخضع للعديد من العوامل، فما ميز الأخلاق في العصور القديمة أنها أعلنت من شأن الرجل مقابل المرأة، لكن الهدف من كل ذلك هو بناء ذات أخلاقية لكنها لا تتفصل عن الطابع السياسي.

سلط فوكو الضوء على مختلف مجريات الحياة من بينها الجنس حيث يتضح أن عودة فوكو لليونان واهتمامهم بالحياة الجنسية الغرض منه الحفاظ على ذهنية المواطن لتكوين دولة قوية في حين جعلت المسيحية من الجنس خطراً والزواج وسيلة لبقاء البشرية لكن التيارات الفلسفية الأخرى الرواقية مثلاً جعلت منه ضرورة لتحقيق التوافق الطبيعي في الحياة الذي تتطلبه السيورة البشرية حتى أن المثلية الجنسية (حب الغلمان) أعتبر لدى اليونان قديماً أمراً طبيعياً طالما أنه لا اعتراض عليه وكأنه أمر متأصل في الطبيعة والأمر ذاته لدى الرومان.

إبان القرن السادس ميلادي، وضع قانون يمنع مثل هذه العلاقات، وهذا الردع مرتبط بالنظام التربوي الذي يقوم عليه الشيء، مما يتطلب أن ينشأ على يد راعي تربوي يتميز بأخلاق عالية حتى يكون له المثل الأعلى، فكان لابد من ربط اللذة الجنسية بالإيروس (الحب)، هذا ما كان متداولاً في اليونان وهذا ما شكل نقلة نوعية بتأسيس علاقات أساسها الحب، وهو ما يسميه فوكو بالايروتিকা الجديدة، حيث سينتهي بربط الحب بالزواج، هذا الأخير جعل من المسيحية تربط العذرية بالطهارة، واعتبارها قيمة في حد ذاتها لكنه مع اليونان ارتبط بالجانب الصحي.<sup>1</sup>

إن الممارسة الجنسية لدى اليونان لم ترتبط بالمنع بل تعد نوع من جماليات العيش تجعل من سلوك الفرد متوازن فهي لم ترتبط إطلاقاً بالمحرمات والممنوعات، لذا يكشف خطاب الجنس عن منحى تشكل الذوات في فكر فوكو ويعد الجنس إحداها لأنه يعتبر المناسبة التي استعاد من خلالها فوكو مسألة الذات كون الحقيقة أصبحت تتحدد انطلاقاً من حياتهم الجنسية وهذا الاهتمام بالجنس يهدف إلى استدراجه إلى لعبة الحقيقة والخطأ<sup>2</sup> فالجنس هو السبيل الوحيد للكشف عن الذات في خضم علاقات المعرفة بالسلطة لذا نجد المجتمع يساهم في إنتاج الحقيقة.

<sup>1</sup> - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 538.

<sup>2</sup> - محمد مزيان، علامات فلسفية، دولوز فوكو، هيدجر، ص - ص 29 - 32.

## 3-2- الذات والحقيقة:

يحاول فوكو التنظير لقول الحقيقة، من خلال تحليل التقنيات التي على ضوءها تقول الذات الحقيقة عن ذاتها، مما يجعلها تتجلى للوجود كذات صادقة قائمة للحقيقة، ما دفع فوكو إلى تعقب فنون الإمساك بالحقيقة، سواء عن طريق الوجد أو بطرق أخرى أكثر سلمية تتخفى وراءها السلطة، تتخذ الذات أشكالاً مختلفة سواء على مستوى اللغة أو على المستوى المعرفي والسلطوي، بمعنى تعددت وظائف الذات حسب النمط الذي تشغله، فالعودة إلى الاعتراف ولو بالخطأ أن يكون متوافقاً مع الحقيقة المنشودة، ما يجعل من الذات ظاهرة أمام الجميع<sup>1</sup>، لكن في كل هذا كيف يمكننا تقصي الحقيقة داخل ذات غير سوية (الذات المريضة والمنحرفة)؟

يقر فوكو أن شكل الذات يتم من خلال محاولة فهم العلاقة التي تربط بين الذات والحقيقة، بمعنى عن طريق خطابات الحقيقة لتصبح قادرة على قول الحقيقة كما هو في تقنية الاعتراف، فقول الحقيقة عن الذات هو الذي جعل من فوكو يحفر في ممارسات قول الحقيقة، التي تكشف لنا أموراً قد تكون غير متوقعة<sup>2</sup>، لأن الاعتراف اللفظي يعد برهاناً للحقيقة وإظهارها<sup>3</sup>، هذا ما هو عليه الحال في الثقافة اليونانية والرومانية أيضاً، فمن الالتزام قول الحقيقة عن الذات كالذي نجده عند الفيثاغوريين والكلبيين وفي حقيقة الأمر أن هذه الممارسات ارتبطت بالمبدأ السقراطي (اعرف نفسك بنفسك)، وكذلك الاهتمام بالذات في القديم<sup>4</sup>، فمشكلة فوكو السعي نحو قول الحقيقة، أي قول الحق ما ينعكس عن ذلك من انعكاس ذات على ذات *Le Soi Sur Soi*، فما دمنّا أننا نقول الحقيقة، فإننا ننسجم مع معيارها ونلتزم به، بمعنى لقول الحقيقة ثمن وثمن ذلك هو تعليق العلاقة النقدية مع نظام الحقيقة الذي نعيش فيه<sup>5</sup>، فلا بد من حضور الآخر في قول الحقيقة، وهو بمثابة المساهم في ذلك، ففي المسيحية ارتبط هذا الآخر بالمؤسسة الدينية ومع العصور الحديثة حل محله الطبيب الذي أصبح المستمع والموجه، لكن كيف كانت تنتزع الحقيقة في العصور القديمة؟

اقتربت الحقيقة بالمعلم، كونه مصدراً للنقطة، رغم كل ذلك اكتنفها اللبس والغموض كما هو الحال مع إبيكتيت، الذي كان يساعد الشباب على ترسيخ قناعات لارتباطه بالمؤسسة...، كما يمكن أن يكون

<sup>1</sup> - جوديث بينتر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح عبد الرحيم، دار التنوير، لبنان، 2014، ط1، ص 198.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، ص 82.

<sup>3</sup> - جوديث بينتر، الذات تصف نفسها، ص 199.

<sup>4</sup> - ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، ص 82.

<sup>5</sup> - جوديث بينتر، الذات تصف نفسها، ط1، ص 209.

مستشارا خاصا وموجها دائم كما هو مع ديمتريس على اختلاف الآخر ووضعيته، إلا أن مهمته مساعدة الآخر حتى يتمكن من قول الحقيقة عن الذات، لكنه لابد أن يتميز بصفات معينة كأن تكون له كفاءة خاصة لا تنتمي إلى أي ثقافة باختلاف عصرها، إذا لابد له من امتلاك مجموعة من الكفاءات وهي نوع من الممارسات والطرائق لقول الحقيقة ما يسمى بالصراحة الصادقة الحرة أو القول الصريح.<sup>1</sup>

الآخر عليه تقبل القول الصحيح، إذن الأمر متعلق بالطرف الآخر، بحيث يجب أن يكون متقبلا كما يقوله صاحب الحقيقة، بمعنى أن يتحلى المستمع بنوع من الأخلاق والثقة المطلقة ما يعد فضيلة أخلاقية، لأنه يتحلى بنوع من السيمات الأخلاقية والخبرة، فالجدير هو الشروع في التأريخ للحقيقة كونها حقيقة لا غير<sup>2</sup>، أي لا وجود إلا للحقيقة أي إنتاجها، وهذا لا يكون إلا بظهورها للعيان رغم ذلك أنها تخضع للعديد من العوامل، مما يجعلها غير ثابتة مما استدعى التأريخ لها.

### 3-4- من المنعطف الإيتيقي إلى إستيتيكا الذات لدى فوكو:

لم يخصص فوكو دراسة مستقلة عن الجمال، كما هو الحال عليه بالنسبة للخطاب، لكن نجده ربط الفن بالعيش، وكذلك نجد العديد من الفنون حاضرة في المتن الفوكوي كما هو الحال عليه بالنسبة للرسم والأدب والموسيقى رغم قلة الدراسات المقدمة من طرف فوكو عن الجمال والفن، إلا أنه خص جزء من كتابه الكلمات والأشياء حول الوصفيات، مقدما تحليلا لعمل فيلا سكير Velsouez ومقال بعنوان: هذا ليس بغيلون *Ce ci n'est pas une pipe* حول روني مارجريت René Magritte والتصوير عند مان Manet ومحاضرة ألقاها بتونس في نادي الطاهر حداد.<sup>3</sup>

الملاحظ أن فوكو غيب هذا الخطاب، مقارنة بما تطرق إليه مثل الجنون، السجن... الخ، غير أنه تطرق له عن طريق البحث الأركيولوجي، بحيث مثل الفن مادة دسمة في أبحاثه لأنه ساهم بشكل أو بآخر في إثراء متنه الفلسفي، لأن البحث في أرشيف الحقب التاريخية والمعرفية جعل فوكو يسلط الضوء على العديد من الفنون الأدب، الشعر، الموسيقى والرسم، خاصة اقتران الشعر بالجنون والأدب بالرواية البوليسية، فوكو بمنهجه الأركيولوجي لم يترك حقلا معرفيا إلا وتطرق له، كاشفا الستار عن الأحداث والخطاب بكل حقه التاريخية دون استثناء، هذا ما ميز فوكو عن غيره

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، ص 83.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي وآخرون، سلسلة بيت الحكمة، إشراف مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2006، ص - ص 41-42.

<sup>3</sup> - الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب، ص 299.

من الفلاسفة، فإن كان فوكو درس تلك الميادين الخطابية التي تتجلى من خلال الفن لا يعني ذلك أنه ليس له رؤيته الفنية الجمالية.

يبدو واضحاً أن فوكو قدم منظورا جماليا فنيا يدلي به عن رأيه، في مدى ارتباط حياة الإنسان بالفن على خطى الفرنسيين السابقين عليه في علاقة الفلسفة بالأدب، كما هو واضح من خلال مؤلفه ريمون روسيال...، ناهيك عن الكلمات والأشياء كما سبق وأن ذكرنا، ما يدل على أن مسيرة فوكو الفلسفية حافلة بالإنجازات، حيث كان بمثابة المتنزه الذي يقول أنظر إلى هذا وذاك، من خلال الإشارة إلى مكان الأشياء الفنية والأدبية في أعماله الأولى، لكنه لم يكن يعطي اهتمام بالغ للأعمال الجديدة وفي ذات الوقت لم يستبعد أي أحد من أعماله، فكان دائم الحضور بين الاستراحة والمحطة، لكن بمرور الزمن قدم فوكو كتابين، الأول حول بروسيل والآخر حول بيار ريفير *Pierre Riviere*، لكن دائما ثمة تساؤل من أي خطاب يبدأ الأدب، خاصة من خلال ما قدمه فوكو في كتابين سألني الذكر يجب فوكو لابد من معرفة ما هو الأدب، مبينا أنه لا يسعى إلى دراسة بنيته الداخلية، بل يريد الإمساك بالحركة بالسيرورة الدقيقة التي يدخل عبرها نوع من الخطاب غير الأدبي والمهملة والمنسي يصاغ في العقل الأدبي.

اهتم فوكو بكل من موريس بلانشو *M. Blanchot* (1907-2003م) وكلوسفسكي *Klossowsk* (1905-2001م) وباتاي (1897م-1962م)، حيث يقر بأنهم مثلوا أكثر من كونهم خطابات أدبية، بل يعدون خطابات خارجة عن الفلسفة، وهذا لا يعني التخلص من الفلسفة بقدر ما يشير إلى معارضتها ولو بنوع من الحماسة التي لا يمكن فهمها، ما يدل على انزعاج فوكو من الخطاب الفلسفي الكلاسيكي، الذي شكله كل من نيتشه وباتاي وبلانشو وكلوسفسكي والتي شكلت بالنسبة لفوكو أساليب للاهتمام بالفن، حيث يجد في عنف باتاي أنواع العذوبة المخاتلة والقلقة وفي لوالب كلوسفسكي شيء ما ينطلق في الوقت نفسه من الفلسفة يجد لها موضع تساءل ثم يخرج منها ويعود...<sup>1</sup>

يتضح أن فوكو، حين تطرق إلى الأدب لم يستثنيه عن غيره من الخطابات التي قدمها في سابق عهده بشيء فيما يخص الدلالات والنسبة الظاهرية والشكلية، لتكتفي بدورها على الوظيفة، لذا يقتصر الأدب من حيث الوظيفة بالنسبة لفوكو باللغة التي اخترقت كل شيء، فالأدب مماثل للغة من حيث الكينونة، لأن الأول يظهر اللغة في كينونتها، يقول فوكو: «...الأدب هو الذي يعوض (لا الذي يؤكد)

<sup>1</sup> - بول دروا روجيه، فوكو مخترق حدود الفلسفة، ترجمة محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز العدد 9، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص- ص 157-160.

العمل الدلالي للغة، فكينونة اللغة تلمع من جديد عبره على حدود الثقافة الغربية وفي قلبها، لأنها منذ القرن السادس عشر هي الأكثر غرابة عنه ولكنها منذ القرن السادس عشر تنميه تقوم في مركز ما تام بتغطيته»<sup>1</sup>، عن طريق ممارسة الأدب تتجلى اللغة، لا شيء سوى أنه يعد فضاء للغة التي تخترق كل اللغة الأمر المدهش، هو أن الأدب استقطب اهتمام فوكو مثله مثل الفن يظهر ذلك من خلال الرسم، لذا ما منزلة الفن في فكر فيلسوف سلط اهتمامه نحو المهمشين؟ ناهيك عن اهتمام فوكو في بداية مساره الفلسفي بالسلطة وتقسيماتها التي لا شك أنها لا تتفصل عن فضاء المؤسسة العقابية وغيرها من الفضاءات الأخرى، لكن في كل هذا ما طبيعة العلاقة التي تربط بين هكذا فضاءات بالفن من منظور فوكوي؟

يعتبر الرسم أحد أهم الفنون البصرية الأكثر تجليا في العصر الحديث، في مقابل الموسيقى التي تعتبر فن الديمومة والزمن، حيث وصف ابستيمي التمثل في الكلمات والأشياء، محلا لوحة الوصفيات للرسم الإسباني فيلاسكيز *Vélasquez* كونها تمثل مشهدا للرؤية، حيث تجسد هذه اللوحة ما يتوخاه فوكو وهو تعدد زوايا النظر الذي يشبه لعبة المرايا، لأنه بتعدد زوايا النظر تتفقت الأشياء وكأنها هاربة، مما يصعب تحديدها في مكان ما، وهو ما نجده يماثل موضوع السلطة لدى فوكو التي يصعب تحديدها هاربة في النهاية تحدد تلك النقطة الهاربة كل شيء.<sup>2</sup>

ليس غريبا أن يجد فوكو ضالته في لوحة فنية، ففكره اتسم بالنهايات ما يربط هذا الفكر بالصورة الحقيقة التي ترتبط هي الأخرى بالبعد البصري، وهو ما لدى فوكو من أبعاد بصرية تجمع بين المرئي *Le visible* الظاهر والمقال *Le diable*، أي المعبر عنه بصريا والمعبر عنه قولاً، فالنظام المعرفي الفوكوي لا يتحدث إلا بنوع من العلاقة بين ما يرى وما يقال، أي بين الصورة والقول، الأمر الذي جعل فوكو يهتم بالبصري من خلال أعماله الفنية ولفنانين تتجلى من خلاله أعمالهم نظرة فوكو<sup>3</sup>، ما يعني أن هناك نوع من التلازم بين فكر فوكو والصورة الطيبة، من خلال العلاقة التي تربط المرئي والمنطوق أو المقال، إذا العلاقة تقوم على أساس التبادل لا الانسجام، لا شيء سوى أن الصورة الفنية عبرت بشكل أوسع عن الكثير من المنطوقات، بمعنى أوسع أنها ذات طابع شمولي، لذا يبقى الرسم المكان المفضل للرؤية والوصف الأركيولوجي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 59.

<sup>2</sup> - معزوز عبد العالي، الرسم وتقويض لعبة التمثل، فوكو والرسم، مجلة التدوين، العدد 4، الجزائر، 2012، ص 54

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 54.

<sup>4</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو، ص 314.

لا مناص من وجود عملية تبادل بين الناظر والمنظور إليه والنظر، فنحن نمثل للفنان مكانا لأننا نمثل له النموذج وكأننا أمام المرأة، ما جعل فوكو يرسم جملة من التبادلات بين ثقافة العين البصرية وثقافة المكتوب وهما الشيء نفسه أم لا، فمن خلال لوحة الفنان الإسباني أبرز فوكو لعبة التمثيل، لكن في الفترة المعاصرة تم تقويض الرؤية الفنية للتصور، مما يؤدي بالضرورة إلى تقويض التمثيل والسبب يعود إلى الفصل بين التمثيل التشكيلي واللساني وتبعية أحدهما للآخر وأيضا مبدأ التشابه الذي يقتض إحالة الشكل إلى الشيء، بحيث حطم هذا المبدأ، أو لم يعد الشكل يمثل ذلك الشيء مما جعل الفن متحررا على يد كانديكي.<sup>1</sup>

فألوحة تكون حدثا كما عبر عن ذلك ماجريت في هذا ليس بغيون، متطرقا إلى علاقة الصورة بالتصوير أو الشيء بالتمثيل، وعلاقة الخط بالصورة والكلمة، وهذه العبارة -هذا ليس بغيون- في نظر فوكو منطوقا تقرأ به اللوحة ونصوص أخرى للفنان مؤكدة على علاقة الصورة باللغة، والأمر نفسه للفنان بنفسكي *Panofsky* الخاصة بتغيير الرموز، فيما كان يشد انتباهه هذا الفنان هو تحليل العلاقة بين الخطاب والرؤية<sup>2</sup>، فاهتمام فوكو بالفن متعلق بالجانب الشخصي من حياته الخاصة حين جمع اللقاء بينه وبين الموسيقار بولان، حيث تشكل تقارب بينهما، خاصة من خلال تحليل الخطاب لدى فوكو، لكن سرعان ما تراجع فوكو عن ذلك ووجه اهتمامه لمجالات أخرى كعلاقة الفن بالأخلاق والبعد التاريخي لجمالية الوجود.

يبين فوكو أن الهدف من الفن والجمال عمليا متجسد في حياة الناس، بحيث يستعملونها بشكل يومي وحر، مما يحقق حلولاً لمشاكلهم، ففي العصر الحديث الفن أكثر اتصالاً بالأشياء منه بالحياة، فما يهم فوكو هو اتصال حياة الفرد بالفن، وهو ما كان عليه الفرد اليوناني، لكن سرعان ما غاب هذا الأثر الفني في العصر الوسيط وإن ظهر في العصور الموالية، لكنه ظهور باهتا، حيث اتخذت الحياة الفنية أهمية كبيرة خاصة في القرن التاسع عشر، لأنها مرتبطة بحياة الفرد التي تعطي بعدا اجتماعيا، وهذا الأخير ذو صلة بالبعد الأخلاقي، فالحياة باتت كنمط للعيش الفني والجمالي، حيث بين فوكو الوجود هو المادة الأولية الأكثر هشاشة من مواد الفن الإنسانيين، لكنه أيضا معطيته الأكثر مباشرة.<sup>3</sup>

لا يتوانى فوكو عن جعل الذات ذات قيمة جمالية، فإن كان للنفس أثرا فنيا فإنها تكون مبدعة بدورها عن طريق مختلف الممارسات التي تقوم بها الذات بتعدد تقنياتها، مما جعل من الجمال لدى فوكو

<sup>1</sup> - معزوز عبد العالي الرسم وتقويض لعبة التمثيل، فوكو والرسم، ص 56.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو، ص 315.

<sup>3</sup> - Hubert Dreyfus et Paul rabinow, Michel Foucault un parcours philosophique, p 345.



يقوم على أساس العديد من المستويات، معتبرا أن الفن أداة للعمل وأرشيفا للدراسة، كما يشكل الأدب أداة للعمل ومجالا للنظر ومساحة للتفكير، كما لا يبتعد الفن خاصة الرسم بالاهتمام بالخطاب وما تعلق به، لا لشيء سوى أن الاهتمام بفنون الوجود ضمن الاهتمام بتشكيل الذات<sup>1</sup>، من الواضح أن فوكو لا يستبعد الذات من الأثر الفني، كونها مصدرا هاما للإبداع والتجديد.

نجد تأثير فوكو على معاصريه، رغم تعدد المواضيع التي اشتغل عليها، وهذا ما نجده لدى جيل دولوز، حيث خص هذا الأخير فوكو بالعديد من الكتابات سواء مقالات أو كتب، ناهيك عن العديد من الحوارات التي أجريت عنه، نذكر أهم ما كتبه جيل دولوز عن فوكو كتاب بعنوان اسم الفيلسوف ذاته *Michel Foucault* الصادر سنة 1986، تناول فيه دولوز فكر فوكو بحركيته وتعددتها واختلاف محاورها انطلاقا من المعرفة وصولا إلى السلطة، كما خصه بفصل بعنوان التفكير على النحو الآخر وهو في الأصل درس خصصه دولوز لفوكو قدمه أثناء تدريسه، كما عالج في هذا الكتاب المسألة الجمالية لدى فوكو في طابعها الاتيقي دون أن يتجاوز الذات الفوكوية بكل تحولاتها، إذ تولى دولوز شرح أفكار فوكو دون استثناء، لأنه لم يتم فهمه بالشكل الذي يستحقه، وهذا لم يكن يزجج فوكو بالمرّة، لكنه في ذات الوقت يحيره، فوجوده يمنع وقاحة الأغبياء، لأنه يمارس الفلسفة بأسلوب نيتشوي مهاجما البلاغة، فالفكرة لدى فوكو عملية غوص عميق يخرج دائما أشياء جديدة للنور، كونه فكر ينشئ الطيات ثم فجأة يمتد كاللوب<sup>2</sup>.

لا يخفي دولوز إعجابه الكبير بفوكو، رغم وجود بعض الاختلافات بينهما، كما خصه أيضا بكتاب المعرفة والسلطة مدخل لقراءة ميشال فوكو، لذا يثني دولوز على فوكو بأسلوبه المدهش، حيث فصل المعرفة والسلطة بطريقة مختلفة كاشفا الرابط بينهما، ما جعل من الفلسفة تكتسب معنى جديدا ناهيك أنه جعل من التدنويت بعدا ثالثا للمنطوقات...، فمنهجه يرخص الكليات ويكتشف سيرورات متميزة يقول دولوز في هذا الشأن: «إن ما أثر فيّا أكثر من سواه هو نظريته الخاصة بالملفوظات، لأنها تنطوي على تطور للغة يعتبرها كلا غير متجانس ومختل التوازن وتتبع التفكير في صياغة نماذج جديدة من الملفوظات في كل الميادين»<sup>3</sup>، كما نجد فوكو أشار لأهمية أعمال دولوز بإخصاب في الفلسفة المعاصرة، حيث كتب فوكو شذرات حول دولوز.

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو، ص 319.

<sup>2</sup> - ريمون بيلور، فرانسوا إوالد، جيل دولوز الفيلسوف المرتحل، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2004، ص60.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 59.

أكد فوكو في الكثير من الأحيان ما كان عمله سيتم، لولا العمل الذي قام به دولوز رفقة صديقه فليكس غوتاري (1930-1992م) *F. Guattari* فيما تعلق بنقد التحليل النفسي وامتداداته اللاكانية *Lacanianne*، مما ساعده على إتمام تصوره للحضارة الغربية القائمة على التأديب والمراقبة، حيث عمل دولوز على تجديد مفهومي الرغبة والمقاومة وهذا ما يتجلى في كتابه "أوديب مضادا *L'anti Odipe* 1972"، وفي ذات الوقت قام فوكو بإصدار مقال خص به دولوز، خاصة ما تعلق بمؤلفيه "المنطق والمعنى 1969" والاختلاف والتكرار 1968" حيث أقر فوكو أنه "سيأتي يوما يصبح فيه العالم دولوزيا"، رغم أن فوكو نادرا ما يثني على معاصريه لكنه استثنى دولوز، قلة هم من اهتم بهم فوكو من معاصريه كباشلار *G. Bachelard* (1884-1962م)، جورج كانغيليم *J. Canguilhem* (1904-1995م)، بارث، جورج ديميزيل *J. Dumézil* (1898-1986)<sup>1</sup>، هذا الاهتمام المتبادل بين الفيلسوفين من النادر أن نجد له مثل، خاصة إذا كانا في العصر نفسه في غالبا ما يكون ذلك في الغياب لا في الحضور، ربما يرجع ذلك إلى كون كلا الفيلسوفين ينتميان إلى ما يمكن أن نطلق عليه بالفكر المتعدد، أي التعدد والاختلاف، حيث يعود إلى الذات وتصورها الواحد المعلق للذات الذي يعتبر مرجعا لفعل التأسيس الفكري كما هو لدى الكلاسيكيين منذ ديكارت وصولا إلى هوسرل، لذا ليس من الغريب أن يكون دولوز وفوكو على خطى النزعة الريبية المعاصرة (ماركس، نيتشه وفرويد)، ما يجعل من الذات تحيل إلى مناطق تشتتها وتكونها ومحدوديتها بيولوجيا ولا شعوريا وتاريخيا، أي لا مركزيتها في عملية التأسيس.<sup>2</sup>

جل أعمال فوكو صدى لمسار الحياة، بمعنى أن الفكري بات مماثل لما يحدث في الحياة، ما جعل من فكر دولوز يتسم بالحيوية والحركية، لأنه لم يستند إلى مفهوم القطيعة كونه قارئاً لفوكو، معتمدا على معنى التحول والسيرورة، مما أهله لأن يكون كاشفا للعديد من القضايا الجديدة، حيث حاول صياغتها في شكل محاور جديدة على ضوء ما قدمته الأعمال السابقة، بمعنى أنه من غير الممكن أن يكون الفكر منقطعاً عن الحياة مما يجعل لتلك الأحداث قيمة في تكون الفكر وتشكله ما يشير إلى عدمية البنية المغلقة والمترفعة عن التاريخ بكل أشكاله المختلفة.

الفكر في تفاعل مستمر مع الحياة، وهو ما عبر عنه دولوز في لغته الخاصة بارتباط الأشكال *Forme* بالقوى *Force*، مما يسمح بالتنقل من مستوى التحليل الخطابي إلى ميكروفيزياء العلاقات السلطوية، مستبعدة ذاتية المتكلم، فالأهم هو تجلي الإستراتيجيات الكامنة وراء كل شكل تعبيرى يتخذه

<sup>1</sup> - مصطفى العريضة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 44.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 84.

الفكر خطابيا كان أو مرثيا، فكما بين فوكو الإبستيميات المجهولة واللغة في المرحلة الأولى والإستراتيجيات السلطوية المجهولة في مرحلة لاحقة<sup>1</sup>، لذا من العسير إضفاء على فكر التعدد والاختلاف النسقية ولو بشكل مسترسل، لأنه يتمتع بالسيروية والحركية.

أضفى فوكو للحياة طابع الإبداع والخلق، مما جعلها موضوعا فنيا، وهو ما يتجلى بكل وضوح في أشكال الذات التي أولاهها أهمية بالغة فوكو في نهاية حياتها، والأمر نفسه كان عليه دولوز، لأن كل منهما اهتم بالفن بجميع أشكاله، بغض النظر عن مدى أهمية ومكانة ذلك لدى كل منهما، فدولوز أولى الفن أهمية بالغة خاصة الفن التصويري والسينمائي (الفن السابع)، يتضح من خلال مؤلفه "منطق الإحساس 1981" الذي اهتم بالرسم خاصة أعمال بيكون، لكن الفن عند فوكو ارتبط بشكل واضح بوصفيات فيلاسكيز وتعليقات حول غليون ماكريت "هذا ليس بغليون"، فالمعرفة متعلقة بالمرئي لا فقط بما يكتب وما يقال، وهذا ما وضحه دولوز في فكر فوكو، فالعين ليس شرطا أن تنحصر في المستوى السطحي للأشياء، بل يجب أن نرتقي إلى مستوى ما قبل النظر وما يضبط حركة العين مستوى المرئيات *Visibilités*، كما أن اللغة لا تبقى حبيسة الكلمات، بل تحاول الصعود إلى مستوى الأقوال أو العبارات *Enancés* بتشكلاتها المحكمة، بمعنى أن الأركيولوجيا سمعية بصرية.<sup>2</sup>

الفن بالنسبة لفوكو ودولوز ليس في حقيقة الأمر ذو طابع جمالي خالص، بل هو جسرا للوصول للحياة بكل تفاعلاتها، لذا يبين دولوز أن الفن آلة لخلق القوى وإثارتها، وليس وسيلة لابتكار صرف للأشكال، وهو ما كان محل اهتمامه في دراسته للرسم الذي خصه بأعمال بيكون، فالفكر لدى دولوز آلة حربية كما هو عند فوكو مرتبطا بالحرب والعنف، فما أجمعا عليه أن الفكر لديهما كفعل مخاطرة ضد الآخر وضد الذات، فمنطق فكر ما كما يذكر دولوز، لا يعني بالضرورة أن يكون نظاما عقلانيا متوازنا فهذا المنطق ربح يدفعنا من الخلف، إنه مجموعة من الزوابع والاضطرابات.<sup>3</sup>

اعتبر الفن كالأدب والمرئيات جسرا للتواصل بين الفلسفة وغيرها من أشكال التعبير والتأمل، كل هذا وذاك جعل من فوكو أن يكون فيلسوفا، بالمعنى النسقي المغلق رغم إنكاره لذلك في العديد من المواقف، وما سمح أيضا لدولوز بأن يكون وجها دون هوية، لأنها لا تعدو أن تكون إحالة إلى الأفتنة المتراكمة، ودراسة فوكو حول رايمون روسيل مقارنة لما قدمه دولوز حول فرانس كافكا *F.Kafka*

<sup>1</sup> - مصطفى العريضة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 49.

<sup>2</sup> - مصطفى العريضة، فوكو-دولوز، من التقاطع إلى الحوار المهموس، مجلة تدوين، العدد 04، الجزائر، 2012، ص 41.

<sup>3</sup> - مصطفى العريضة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 55.

(1883-1924م) يلتقي كلا عملي الفيلسوفين حول الكتابة الإبداعية كصنف فني، فالإنسان المعاصر ليس بالضرورة أن يكون باحثاً عن الحقيقة، بل يبحث عن إعادة إبداعه الذاتي باستمرار<sup>1</sup>. يتجلى الأدب لدى فوكو ودولوز بكل وضوح، رغم التمايز بينهما، لكن الشخصيات التي تطرق لهما كل منهما تشترك في خاصية كونها عاشت الإبداع والكتابة كتجربة حدود كتابتها، فالأدب هو ما يمكن من فهم كينونة اللغة أكثر مما تفعله اللسانيات أو حتى التحليل النفسي، فرسم فوكو حول روسل تصوره الإتيقي، هو ما استقطب فوكو هو حد الموت لكنه سرعان ما يتحول لإمكانية الانفتاح عن الحياة عبر الفن، كما أن دولوز يرى في بحث بروسست الخاص بالزمن الضائع شيئاً آخر غير البحث في الذاكرة المنسية، بل هو بحث في الذاكرة المنسية، فشخصية كافكا تشخيصاً لتلك القوى الجهنمية التي تحيط بنا في كينونتنا اليومية أفراداً وجماعات، فجعل الكينونة المبدعة بنية لعملية إطلاق لعناق القوى الكامنة في الأشياء.

فحضور الأدب والفن في فلسفة أي فيلسوف، ما هو إلا أسلوب، والأسلوب حسب دولوز يعني حركة المفاهيم والفلسفة إنشاء وبناء بقدر ما هي تفكير، وهذا الإنشاء امتداد لحديثيات الواقع<sup>2</sup>، فالواقع أصبح راهنا لدى الفيلسوفين ومحل مساءلات نقدية، فالفكر تجلي للحياة وانعكاساً لها منذ القدم، فانشغل فوكو بالهامش بكل ما يجسده من معنى دون أن تستثني الذات، ما جعل من التفكير يخوض غمار التجربة، بمعنى أن فيلسوفي الاختلاف يقبلان مقولة نيتشه، ليس هناك حقائق بل هناك تأويلات إذ أصبح يقران بأنه، لا وجود لتأويلات بل هناك تجارب.

ما يعنيه التجريب في فلسفة الاختلاف هو الحاضر (الراهن)، وظيفه هذا التجريب لا ينسلخ من قبضة التاريخ، بل التجريب يصبح مجهولاً إن كان بعيد عن التاريخ، وهذا لا يعني أن التجريب ذو طابع تاريخي بل فلسفي بحث، وهو ما يتجلى في نقد دولوز وصديقه فليكس غوتاري للتحليل النفسي كون هذا الأخير افتقر للرغبة وزجا بها نحو طرق مسدودة فهي الطريق للموت، وربط فوكو بين المحلل النفسي والراهب في آلية الاعتراف، فالهدف منه كشف الخطيئة، فاعتبر فوكو كتاب دولوز أوديب مضاداً مدخلاً للحياة فاشستية، كما اعتبر دولوز تصور فوكو لمفهوم السلطة وارتباطها الوثيق بالمعرفة، مدخلاً لصياغة أشكال جديدة للمقاومة سياسياً وفكرياً.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - مصطفى العريصة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 56.

<sup>2</sup> - مصطفى العريصة، فوكو-دولوز من التقاطع إلى الحوار المهموس، ص 42.

<sup>3</sup> - مصطفى العريصة، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، ص 60.

الجلي أن فوكو له تأثير على معاصريه، كما يظهر ذلك لدى دولوز، رغم أنه لكل منها اهتماماته الفلسفية التي اهتم بها، فتأثيره لم يكن محدودا، بل تجاوز حدود أوروبا كونه متعدد الثقافات، وما يشير إلى ذلك زيارته للعديد من الدول الغربية والعربية، وكان ذو إطلاع واسع على الثقافة العربية بالخصوص، لأنه أعجب بالنظام الصحي الذي كان معتمدا في الأندلس وكيف يجعلون من المريض محل اهتمام وتقدير، وأشار إلى ذلك في مؤلفاته سواء تاريخ الجنون أو الكلمات والأشياء، خاصة أنه درس بالجامعة التونسية 09 أفريل بتونس وألقى العديد من المحاضرات في مدرج الطاهر حداد بتونس، ما يشير إلى أن فوكو واسع الاطلاع على الثقافة العربية، مما ساهم في حضوره في العديد من الأعمال الفكرية لمفكرين عرب معاصرين هذا ما سنحاول تفصيله في الفصل الرابع.

# الفصل الرابع

## التلقي الفوكوي في الفكر العربي المعاصر نماذج فلسفية

I- حضور فوكو في الخطاب العربي المعاصر أفكار ومفاهيم

أولاً: فوكو والثقافة العربية

ثانياً: الجابري والعقل العربي

ثالثاً: تطبيقات الجابري للمفاهيم الفوكوية

II- العقل السياسي العربي وإشكالية القيم من منظور الجابري

أولاً: مظهرات العقل السياسي في فكر الجابري

ثانياً: الجابري ومساءلة المنظومة القيمية في التراث العربي

III- النزعة النقدية لدى محمد أركون

أولاً: الأبعاد الفلسفية لنقد العقل الإسلامي في فكر أركون

ثانياً: موقف أركون من السياسية

ثالثاً: ماذا عن العلمنة والتحديث اليوم؟

## I- حضور فوكو في الخطاب العربي المعاصر أفكار ومفاهيم:

### أولاً: فوكو والثقافة العربية

إن الفكر العربي لم يكن قطيع الصلة بما هو غربي في شتى الميادين خاصة منها الفكرية، حيث نجد الكثير من الفلاسفة كان لهم حضوراً قوياً في الثقافة العربية تأثيراً وإعجاباً، كما نجد منهم من جعلها وجهة له كماركس الذي جعل من الجزائر قبلة له، حيث زار الجزائر وصولاً إلى صحراء بسكرة والأمر نفسه بالنسبة لبيار بورديو *Pierre Bourdieu* (1930-2002م) الذي جعل من المجتمع الأمازيغي الجزائري محور دراساته وأبحاثه، أما فوكو الذي يعد محور هذه الدراسة أعجب بالثقافة العربية ولغتها، وهو ما أشار إليه في العديد من أبحاثه خاصة الجنون في العصر الكلاسيكي، ذاكر مدى إعجابه بالثقافة العربية الإسلامية في الأندلس، خاصة ما تعلق بالإنسان الآسيوي الذي لقي اهتماماً كبيراً من قبل الأطباء العرب المسلمين على العكس ما كان عليه الحال في المجتمع الغربي.

كما أثنى فوكو على اللغة العربية في مؤلفه العظيم الكلمات والأشياء، فلا يخفى عن أحد أن فوكو تقلد العديد من المناصب من مدرس فلسفة وعلم النفس إلى مراسل صحفي في جريدة إيطالية حيث زار إيران وعاش الأحداث هناك والتقى مع كبار السياسيين حينذاك، كما أنه عاش في تونس لفترة تمكن حينها من التدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة التونسية، ما يشير إلى أن فوكو تمتع بثقافة التعايش مع الآخر المختلف، وهو ما جعل الكثير من الدارسين والباحثين يصنفونه ضمن ثقافة أو فلسفة التعدد والاختلاف، خاصة ما قدمه من نقاشات حول الآخر أو تاريخية الآخر، لكي لا يلغي الثقافات الأخرى.

فحين سأل حول القضية الفرنسية الجزائرية لم يرد بشكل واضح عن موقفه إزاء ذلك متحججاً بأنه كان غائباً والأمر نفسه بالنسبة للقضية الفلسطينية حين أجرى حواراً، فالمشكلة في نظره ليست فلسطين كدولة محتلة، بل ما شغله هو اللاجئ سواء الفلسطيني أو غيره من البلدان الأخرى، حثّ على ضرورة احتوائهم من طرف الدول المستقبلة لهم، لكن حين صدر كتاب "فلسطين السنة الصفر" للطبيب لوران غاسيار في تونس، تحولت بعض الشيء نظريته حول فلسطين فساند الماويين\* حين شكلوا لجان فلسطين الباريسية لكن ذلك لا يعني أنه اعترف بالقضية الفلسطينية، كما كان له العديد من التجمعات ببعض المثقفين المهتمين بالشأن العربي عموماً كأمثال جون بول سارتر وإدوارد سعيد ناقشوا فيها كيفية صياغة مضامين تضمن كل

\*- الماويين، نسبة إلى الحزب الشيوعي الماوي الهندي ذو أهداف سياسية تسند إلى أفكار ماركسية.

من حقوق الشعبين (الفلسطيني والإسرائيلي)، لكن بالنسبة لإدوارد سعيد كان اللقاء فاشل لم يخرج بأي نتيجة خاصة أنه حضره مثقفين، فما لاحظته سعيد أن فوكو التزم السكوت ما جعله يكتب في جريدة لوموند *Le Moned* أن فوكو بقي مساندا لإسرائيل، وهذا اللقاء يعتبر فاشلا في جوهره وهذا لا يلغي أن الآخرين من حضروا اللقاء لهم نفس الموقف فدولوز وشاتليه *Chatelet* (1925-1985م) على نقيض ما جاء به فوكو لأنهما من المناضلين والمساندين للقضية الفلسطينية<sup>1</sup>، والأمر نفسه بالنسبة للثورة الجزائرية والحركة الطلابية بفرنسا سنة 1968م حينها كان بتونس.

أما الحديث عن الممارسة السياسية لفوكو لم يعرّها اهتماما بالغا بدايات مساره الفلسفي، لكن بعد أن عاش أحداث الثورة الطلابية في تونس ماي 1967 وما تعرض له الطلاب من إقصاء، وهذا لم يستثني المثقفين أبرزهم عالم الاجتماع الفرنسي لايساد، لأنهم كانوا يدعون للمنتفضين خاصة الطلاب منهم، أما فوكو لم يتوانى في جعل منزله بضاحية سيدي بوسعيد مقرا لتحضيراتهم المختلفة لقيادة هذا النضال، حيث يصف فوكو أحداث مارس 1967 بتونس لم يشهد لها مثيل، فالطالب التونسي وقف ندا للسلطة ومورست عليه أشنع طرق التعذيب، فحين كان يخرج لا يدري إن كان سيعود مساء لمنزله مما ترك أثرا واسعا على فوكو، حيث يرجح أنها سببا في تغيير فوكو في طرحه الفكري لكن صديقه ديديه إريبون رجح أن صداقته مع دانيال ديغار الذي كان ماركسيا وماويا هي التي كانت وراء تغيرات.

يصرح فوكو أن هذه الأحداث الطلابية تركت أثرا على فكره، حيث تفاعل معها كثيرا، فالفلسفة لديه متصلة بالواقع، وهذا ما قاله في جريدة يومية تونسية لابر *La presse* الفلسفة لها قدرة على تشخيص الواقع الحالي، بمعنى بعدما كان اهتمامه موجها نحو حقبة زمنية تاريخية خاصة منها الكلاسيكية والأنوار تحول نحو الآن، مما جعله يلتحق بالنضال والالتزام به، وهذا ما طغى عليه في معظم كتاباته، بمعنى أصبح ملتزما وأكثر قربا من الماويين، خاصة حين ساند العمال وما شهدته الثورة الإيرانية، ناهيك عن تأسيسه لفريق بحث نضالي حول المؤسسات السجنية<sup>2</sup>، لكن اهتمامه بالسجين لا يتجاوز حق السجين في الكلام فلا يهدف من وراء ذلك إلى ضبط وتهيئة المؤسسة العقابية بالمرة، فعمله انحصر في نشر تصريحات داخل السجن وتوحيد النضال فيه داخليا وخارجيا، بمعنى رفض القمع مما دعا بشكل أو بآخر إلى إعادة

<sup>1</sup> - فتحي تريكي، اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو، ضمن كتاب دفاتر فلسفية العدد 08، دار توبقال، المغرب، 2015، ص 15.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص - ص 14-15.



الرؤى في ميثاق حقوق الإنسان، خاصة احترام هذه المواثيق العالمية التي تنص على احترام حقوق الإنسان خاصة العمل السياسي، لأنه تم اعتقال العديد من المناضلين في أحداث ماي 1968 بفرنسا خاصة اليساريين منهم.

أعجب فوكو بالثورة الإيرانية التي غطى أحداثها، مما جعله محل نقد لأنه دافع عن حقوق المهاجرين ضد السلطة، وهذا ما عبر عنه من خلال تأكيده أن الدين الإسلامي يشكل قوة سياسية، لذا لابد من عدم كراهيته، لأن ذلك مشكلة أساسية بالنسبة للحاضر والمستقبل معا، مما يتطلب أصول الحوار والمناقشة وهو ما عبر عنه في مسلك حياته موضحة موقفه من الآخر المختلف عرقيا وثقافيا.<sup>1</sup>

كان لفوكو تأثيرا قويا على المثقفين العرب والغرب أيضا، وهذا ما أشاد به هاشم صالح في مقالة له بعنوان: "فيلسوف القاعة الثامنة في مجلة الكرمل"، فحين يعلن عن محاضرة يقدمها فوكو في الجامعة الفرنسية لن تجد مكانا للجلوس والاستماع لما يقدمه لكثرة المهتمين لما يقدمه من أفكار، فتواجد الباحثين من التخصص (الفلسفة) وخارج التخصص حتى وضعت مكبرات الصوت خارج قاعة إلقاء المحاضرة ليتمكن الوافدين من الاستماع لما يقوله، والأمر ذاته في الساحة العربية بتونس تحديدا، لأن الدولة الوحيدة التي مكث بها فوكو فترة طويلة والتدريس بها هي تونس.

قدم محاضرات بمدرج الطاهر حداد بجامعة 09 أفريل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، مما كان له وقع كبير على المثقفين العرب، إذ بين فتحي تريكي هذا الوقع في مقالة له بعنوان: "اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو"، لذا يبدو أن نهضة الفكر العربي لابد أن تكون لكن انطلاقا من عودة الفلسفة إلى ثقافتنا لكي ننظم تفكيرنا وننهى فكرنا نقديا لنتمكن من التنظير والتشخيص الواضح، فنقل الفلسفة الغربية في نظر تريكي إلى مجتمعاتنا العربية هو في حد ذاته نقل لأدوات الحداثة وتقنيات معالجة قضاياها، إن هذه الأدوات المفاهيمية مقترنة بترائنا ومكتسباته تعيننا على بناء ثقافة عربية تصبوا إلى أن تكون متكافئة مع ثقافات المجتمعات الغربية.

الاهتمام بفوكو وفلسفته في تونس والوطن العربي بمجمله، يمكن أن يكون ضمن هذا الاتجاه كما أن مسألة نقل الفلسفة إلى مجتمعاتنا لا يمكن إدراك بداياتها التاريخية وآلياتها، فهي تتضمن شيء من مصيرنا الذي يتناول وجودنا العربي، بمعنى ضرورة معرفة مدى تفاعل هذه التوجهات مع ما تقتضيه

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع صفدي، دار الطليعة، بيروت، 2001، ط1، ص10.

أفكارنا من تأصيل لكياننا وانفتاحه على الإقبال، وفي هذا الشأن كان لفلسفة فوكو دورا مهما لأنها تدعو إلى ضرورة الانفتاح على الآخر والتجذر في الآن نفسه دون أن تنحصر في النسقية، هذا الانفتاح جعل من مدرجات الجامعة التونسية تعج بالطلبة والمتقنين للالتفاف بفكر ميشيل فوكو فهذا الانبهار جعلهم يبنوا عليه تفكيرهم فيما بعد، لأن الانفتاح وتبعاته الفلسفية دفعهم إلى التعرض إلى قضايا مجتمعهم بنوع من التحليل والنقد والنضال، من أجل حماية الفرد والغير وكل ما يشكل الأقليات (مرض، لاجئين... الخ)، في محاولة منهم لإدراك تاريخ حضارتهم عبر الحفر الأركيولوجي النقدي.<sup>1</sup>

كان لفوكو أثر على ذهنية الفرد العربي، فترجمت أعماله إلى العربية وقدمت أبحاث ودراسات عنه في أكثر من عمل، أبرز هذه الأبحاث ما قدمه أحمد أبو زيد "فوكو فلسفة القوة والقهر الاجتماعي" كما ترجمت دراسة دولاكروا "مغزى الجنون كما يراه فوكو" في أواخر السبعينات من كتاب نظرة حاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ناهيك ما قدم حوله من أطروحات كالتى قدمها عبد الوهاب جعفر بعنوان: "البنوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو".

نجد من التونسيين من قدم دراسات وكتب عن ميشال فوكو، حيث كتب عبد العزيز العيادي عن المعرفة والسلطة، وأيضا دون أن ننسى ما كتبه فتحي تريكي عن فوكو والفلسفة المفتوحة *La philosophie ouverte*، كما قدم الباحث الجزائري الزواوي بغوره أطروحة دكتوراه تحت إشراف فتحي تريكي بعنوان: "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو" وترجمت العديد من أعماله في بيروت والدار البيضاء، فالكثير ممن كتبوا حوله كانوا من المقربين له سواء مرافقين له أو طلابه المساندين له في النضال السياسي بتونس، مما يعني أن فلسفته تركت أثرا لا يستهان به في تونس والمتقنين بصفة عامة رغم ما تلقاه هذا الاهتمام من نقد، محاولين التقليل من هذا الاهتمام الواسع في الأجيال من المتقنين.<sup>2</sup>

ما جعل من فلسفة فوكو تتسم بهذا القدر من الاهتمام من قبل متقنين عرب هو اهتمامها بالهامش وجعله موضوعا فلسفيا، وتحليله للتجربة الفنية وأحداث الحاضر وتشخيصها من منطلق نقدي لأننا نفكر اليوم يعني أننا نطرح الحاضر محل تحليل ونقد نحن نفكر في حاضرننا باختلاف ذواتنا وتعددتها، لهذا وجب

<sup>1</sup> - عبد الحليم عطية، ميشال فوكو في تونس، ضمن كتاب دفاثر فلسفية، العدد 08، دار توبقال، المغرب، 2015، ص 218.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص-ص 215-216.

أن نبحت في أسئلة الراهن في الفكر العربي المعاصر عن طريق البحث في مشكلات النحن أي ما نحن عليه الآن، ولا يكون ذلك إلا باستحضار القراءات العربية المعاصرة لمنهج فوكو الفلسفي.

### ثانيا: الجابري والعقل العربي

الحديث عن تصور محمد الجابري (1935-2010م) للخطاب العربي المعاصر ومشروعه الفكري يدفعنا بالضرورة إلى المنهج الذي استند إليه الجابري في مسالة واقع الفكر العربي المعاصر فما نود أن نسلط عليه الضوء في هذا البحث هو مدى توظيف الجابري لمفاهيم ولمنهج الحفريات الفوكوي في قراءة العقل العربي ونقده؟ وللتطرق إلى ذلك لابد من تحديد المفاهيم التي وظفها الجابري في ذلك وقراءة خلفيتها الفكرية نظريا وتطبيقيا، وفهم مشروعه النقدي لابد من تحليل وشرح الإشكالية المحورية التي بدأ بها الجابري مشروعه ألا وهي إشكالية التراث والحداثة (الأصالة والمعاصرة)، لكن ما يهمنا في كل هذا كيفية توظيف الجابري لتلك المفاهيم في نقده للعقل العربي، ما يستدعي عرضا عاما لفكر الجابري.

#### 1- قراءة التراث العربي:

يعتبر التراث من أهم ما تم التطرق إليه في الفكر العربي المعاصر، وما تزال تقدم دراسات حوله لأهميته في مختلف المجالات العلمية وما يحمله من قيمة فكرية ودلالة رمزية للحداثة وفق ما هو أن من الملاحظ هناك العديد من المفاهيم حوله فهناك ما هو مرتبط بالطرح الكلاسيكي وهناك ما هو حديث مرتبط بالطرح الغربي في عمومته الذي لقي دعم من قبل مفكري العرب، ناهيك عن القراءة الماركسية والبنوية، لذا يرى الجابري من خلال العديد من الآليات معرفية يجب الكشف عن العقل العربي.

يتخذ الجابري من الإبستمولوجيا وسيلة له في تحديد منهجه، ما جعله يتوجه نحو مسالة التراث مسالة نقدية، فذلك لا يعني أن فكره حصر في جانب واحد (التراث) بل جعل من الواقع همًا له فما يشير إلى ذلك جل مؤلفاته التي تحاكي الواقع، الدولة، الإسلام، الدين والهوية... الخ، أما أعماله الأخرى التي اتخذت من العقل العربي محورا لها من خلال التشخيص والنقد والشرح والتفسير "تكوين العقل العربي 1988 بنية العقل العربي 1986، العقل السياسي العربي 1990، العقل الأخلاقي العربي 2001"، ما يعني أن الجابري عايش أحداث ومسارات العقل العربي منذ القدم، سواء من خلال اهتماماته الفكرية اتجاه التراث الإسلامي العربي الذي يظهر من خلال مناقشاته لأطروحات الفرابي (260-339هـ)، ابن رشد (1126-1189م)، وابن سينا (980-1037م)، وجعله لقضايا الفكر العربي المعاصر محورا للتحليل والنقد خاصة ما تعلق بأسئلة الراهن، وبالعودة إلى التراث تقاربت المفاهيم حوله فلا نجد مفهوما واحدا، لكن عموما يشير

إلى كل ما تركه السلف للخلف باختلاف هذا التراث سواء كان ماديا أو معنويا ما يعني أنه من الضروري التنازل عن الاشتقاق اللغوي لمفهوم التراث، لأنه يشير لما ذكر في نص القرآن الكريم لما يتركه الإنسان حين يموت من مال فيورث عنه.<sup>1</sup>

يسعى الجابري إلى عقلنة التراث، والقصد من ذلك ليس النص الديني أو الأحاديث الصحيحة التي تركيها النصوص الدينية، رغم أنه يدعو على ضرورة الفصل بينها وبين مختلف التأويلات التي تحت على فهم هذا النص وهو ما يقصده الجابري بالتراث، أي لا يدخل في التراث النص الديني بشقيه (القرآن والأحاديث الصحيحة)، لذا الجابري يخوض في مختلف القراءات والتأويلات التي عرفها التاريخ بحكم كونها إنشاء بشري لا يتسم بصفة المطلق، ما جعل باب فهم التراث مفتوحا من أجل ربط الماضي بالحاضر<sup>2</sup> بمعنى التراث له تاريخ عريق في الحضارات الإنسانية وله حضورا قوي في الماضي ليمتد إلى الحاضر دون أن يتم اختزاله عبر مسارات الحياة، ولا فرق في ذلك في الموروث بتعدداته الفكرية الفنية، الدينية...الخ.

كل ما ينتج من قبل الإنسان ويعبر عن منجزاته الفكرية والعقلية بغض النظر عن طبيعتها، فالتراث الفكري هو في الغالب ما يعبر عن نظريات وأطروحات فلسفية بتنوع إشكالاتها المقدمة، ناهيك عن تلك التي تعبر عن الإبداع الثقافي الذي يميز مجتمع من المجتمعات عبر التاريخ، لذا لا يمكن إنكار أن كل مجتمع من المجتمعات له حصة من التراث الذي تحفظه الذاكرة البشرية، لذا هل يمكن القول أن هناك تمايزا بين هذه المجتمعات فيما هو متعلق بالتراث، خاصة إذا عرفنا أن هنالك مجتمعات ضمن المجال العربي والإسلامي؟

نعني بالبحث في مسألة التراث في جانبه الفكري المعرفي لا الجانب الاجتماعي الثقافي الأنثروبولوجي، لكن هذا لا ينفي أن يكون للتراث تاريخ ذو حلقات متسلسلة منتقلة عبر التواتر، بمعنى أن التراث لا ينفصل عن حلقات التاريخ الإنساني والتراث العربي والإسلامي، متضمن فيه بطبيعته ما يشير لارتباطه بمختلف نشاطات الإنسان المختلفة وهو ما لا ينفيه الجابري، باعتبار أن التراث ليس منقطع النظير عن الماضي البعيد والحاضر القريب، لذا يقول في كتابه نحن والتراث: «التراث ما هو حاضر فينا أو معنا

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 1995، ط1، ص16.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ص-ص

من الماضي كان ماضينا أو ماضي غيرنا بعيد كان أو قريب»<sup>1</sup>، بمعنى أن التراث لا يعني ما نعاصره فقط بل يشمل الماضي القريب والبعيد منه كذلك. لأنه لا يمكن أن توجد قطيعة بين الماضي والحاضر، لأن هذا الأخير متصل به أيما اتصال وإلا أصبح محصورا وضيقا لكونه يعد نقطة محورية تربط بين الماضي والمستقبل القريب، أي أن ما نعيشه في صلة بما هو ماضي، وهو ما يعد تراثا أيضا سواء للجيل الحاضر أو القادم.

التراث المعنوي يتكون من أفكار مختلفة، والمادي ممثل في الآثار وما إلى ذلك لذا من غير المعقول أن نرفض التراث القديم كونه من الماضي، لكن ما شكل هاجسا بالنسبة للجابري هو كيفية التعامل مع هذا التراث، لذا يقترح أن نتعامل مع التراث بطريقة علمية بغض النظر عن طبيعة التراث، فما يتطلب تحقيق ذلك هو الموضوعية في التعامل مع الموضوع المدروس، مما يسمح لنا برؤية الأشياء كما هي دون عاطفة بكل معقولة، فبغيا هذه الأخيرة لا وجود لمعرفة موضوعية، بحيث تكمن قيمة المنهج في قدرته على تطوير الموضوع، مما يفرض في ذلك أن تكون دراسة التراث تعتمد على جانب علمي، مع الالتزام بالموضوعية والمعقولة.

يقصد الجابري بالموضوعية، جعل التراث معاصرا لنفسه، في حين المعقولة يقصد بها أن يكون التراث معاصرا لنا، بمعنى إعادة وصله بنا، أي لا بد من جعل التراث معاصرا لنفسه على المستوى النظري وكذلك المحتوى المعرفي والاجتماعي والتاريخي ما يعبر عن موضوعيته، وفي ذات الوقت يكون معاصرا لنا من خلال جعله موضوعا قابلا لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي لعصرنا ما يشير إلى الموضوعية مما يجعل من التراث موضوعا لنا بدل أن يبقى موضوعا فينا ليقدم نفسه لنا، كل ذلك يؤهلنا لأن ننوب عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا، ما يجعلنا نتحرر من سلطته علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه<sup>2</sup> فالتراث ليس محصورا في جانب معين بل يشمل العديد من الميادين، الأمر الذي دفع به إلى التطرق ومناقشة شتى المجالات الفكرية انطلاقا من الثقافة الإسلامية العربية والجانب السياسي والقيمي... الخ، منتهجا التحليل الذي يراه يتناسب مع هذه المواضيع التي جعل منها العقل العربي محل مساءلة نقدية، لكن ما يستدعي التساؤل هو ما الذي يعنيه الجابري بالعقل العربي؟

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ط1، ص 45.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 46-47.

قبل التطرق إلى مكانة العقل العربي في متن الجابري، لابد من توضيح أننا بصدد إبراز قيمة العقل لدى الجابري، كونه مفهوم أساسي لا يمكن تجاوزه، خاصة أن جل أعماله موسومة بالعقل النقدي رغم أنه للعقل تاريخ طويل في الدراسات الفلسفية منذ بدايات التفكير الفلسفي إلى يومنا هذا، ما يجعلنا نتفادى الاسترسال في الحديث عن ذلك ليس تقليلاً لتلك الدراسات المقدمة، لأن للعقل أهمية قصوى كتب عنه وما يزال يكتب منذ اليونان إلى الفلسفات الحداثية وصولاً إلى ما بعد الحداثة، خاصة الأعمال المتأخرة كالتّي أصدرها فوكو وغيره من الفلاسفة الذين سعوا جاهدين إلى تقديم دراسات جدية عن العقل متجاوزين ما تم تقديمه من تصورات اتجاه العقل في الفلسفات القديمة، لكن نحن لسنا بصدد تقديم كرونولوجيا العقل الفلسفي بل نسلط الضوء حول دراسة الجابري للعقل العربي، لذا نتساءل كيف نظر الجابري للعقل العربي؟ وما مدى مساهمة العقل في بناء صرح ثقافي عربي يمزج بين الحداثة والمعاصرة في العديد من الجوانب المعرفية والفكرية خاصة إذا قلنا أن للعقل دور في صيانة هوية الذات؟

يبين الجابري أنه لحدوث نهضة عربية لابد للعقل أن يراجع آلياته، ولابد أن يكون للنقد حضوراً قوياً كون العقل الذي يتحدث عنه الجابري هو العقل العربي الذي نشأ وتكون في ظل هذه الثقافة فالأمر يتطلب إعادة مراجعة هذه الثقافة العربية برمتها دون الانحياز لوجهة معينة، لكن بحديث الجابري عن العقل نجده يميز بين العقل والفكر، فالفكر في نظر الجابري مرتبط بثقافة شعب ما كأن نقول الفكر العربي، الفكر الفرنسي، بمعنى أنها تحيلنا إلى ما يهم أو يشير لانشغالات ذلك الشعب من آراء وأفكار يتخذها سبيلاً له للتعبير عن مشاغله كمثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية، وكذلك طموحاته السياسية والاجتماعية، ما يعني أن الفكر يحيلنا إلى الأيديولوجيا التي تعبر عن الفكر، أي أنهما اسمان لمسمى واحد، فما يثير اهتمام الجابري ليس الأفكار ذاتها بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار.<sup>1</sup>

يقصد الجابري أنه يولي أهمية بالغة للأداة المنتجة للأفكار لا الأفكار فقط، بمعنى العقل لا غير لأن الأفكار في الغالب ما تحيلنا إلى الأيديولوجيا، وهو ما حاول الجابري استبعادها عن منهجه النقدي، فالفكر يضيع تلك الثقافة بمعنى أن الجابري حصر اهتماماته في الجانب العلمي الإبيستيمولوجي كما يعود الجابري إلى أندري لالاند في تمييزه للعقل أي العقل المكون *La raison Constitue* والعقل الفاعل *La raison constituante*، فالأول القصد منه ذلك النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر في البحث عن دراسة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ط 9، ص ص 11-12.

لصياغة المفاهيم وتقرير المبادئ كونه المَلَكَة التي بها يستطيع الإنسان الوصول إلى إدراك العلاقات بين الأشياء وهي ميزة يشترك فيها جميع الناس، في حين الثاني يشكل مجموع المبادئ والقواعد التي بها تتم استدلالاً لاتنا.

قصد الجابري بتبني هذا التمييز بالعقل العربي هو العقل المكوّن أي جملة المبادئ والقواعد التي تطرحها الثقافة العربية للمنتمين لها لتكوين المعرفة، في حين العقل المكوّن يجمع بين الناس ويميزهم عن الحيوانات، لذا يمكننا أن نقول أن الإنسان يتقاسم مع الكل أياً كانوا وفي أي عصر هذه الخاصية، لأنه يتوفر على عقل مكوّن يتميز به وهو من ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية بعقل مكوّن والذي هو عبارة عن النظام المعرفي (مفاهيم، تصورات،...الخ) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها، لا ينفي الجابري قوى التأثير والتأثير بين العقلين العقل الفاعل والعقل السائد<sup>1</sup>، فهذا التمايز بين كل من العقل والفكر كون الأول يعد الوسيلة الوحيدة المنتجة للفكر، في حين يمثل هذا الأخير نتاج معرفي.

الواضح أن الجابري سعى إلى ضبط عمله بطريقة سديدة مما يؤهله لأن يسند كل إنتاج معرفي فكري لحضارته، بمعنى ربط الفكر بثقافته الشعبية رغم أن تلك الحضارات والثقافات لا تلغي خاصية العقل كونه المَلَكَة الوحيدة التي يتم على ضوءها التفكير في حاضرنا واستحضار ماضينا الفكري، وهذا لا يعني أن لهم نفس الطرح الأيديولوجي فكل حضارة لها خاصيتها وهو حال العقل العربي الذي له ما يميزه من مبادئ أو أسس ذات طابع معرفي تقوم عليها الثقافة العربية مما يجعلها قابلة بأن تكون موضوع دراسة علمية وفي ذات الوقت يكون للعقل العربي خاصية التفاعل ينشأ عن طريقه العقل السائد (المكوّن) في حقيقة ما يشير إلى إمكانية حلول الأسس الجديدة محل ما هو قديم بمعنى التجديد والتحديث، وهذا لا يكون إلا من خلال ممارسة النقد على العقل السائد وهذا النقد لا يكون إلا في العقل ذاته بل داخله للكشف عن مكوناته محاولة لتطويره وتجديده لاكتساب أسس مغايرة سواء كانت ذات أبعاد ثقافية متداولة عبر الحضارات الإنسانية أو معرفية فكرية.

نجد الجابري يقدم مقارنة للعقل العربي بالعقل اليوناني والعقل الأوروبي، حيث تم النظر له كمحتوى سواء من قبل اليونان أو الأوروبيين (قوانين العقل عند أرسطو الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتنا الزمان والمكان والمقولات عند كانط)، لكن مع الثورة العلمية تم إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته مما جعل منه أداة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص-ص 15-16.

أو فاعلية ليس غير، لذا لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ بل القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، كونه أساسا نشاط مقدم حسب القواعد، وهذه الأخيرة تستمد مصدرها الأول من الحياة الاجتماعية لأنها الواقع الذي يعيشه الإنسان، وهذه الحياة الاجتماعية مختلفة ومتعددة بتعدد المجتمعات، وبالتالي تتعدد القراءة العقلية أي لكل شعب له حياته ومنطقته التي يعيش وفيها، فالشعوب البدائية لها مناطقها وأيضاً الزراعية والتجارية فكل مرحلة تاريخية ما يميزها.

التطور الحاصل على مستوى العقل منذ القِدَم، يخضع لثابتان على ضوءه تتحدد بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية، يتمثل ذلك في اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها وكشفها عن الأسرار من جهة ثانية، فالأول يؤسس لوجهة نظر في الوجود والثاني في المعرفة، لكنهما يعدان ثابتاً واحداً تتمحور حوله العلاقات في بنية العقل<sup>1</sup>، لكن بالحديث عن العقل العربي كونه عقل الثقافة العربية الإسلامية فالعلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان والطبيعة، فمقارنة هذا العقل العربي بالعقل اليوناني والأوروبي، ففكرة الله بالنسبة للعقل اليوناني والأوروبي لها الدور ذاته بالنسبة للطبيعة في العقل العربي لأن الله بالنسبة للعقلين اليوناني والأوروبي بمثابة الوسيط لأن توظيف هذه الفكرة يكون بسبب تبرير مطابقة القوانين العقلية لقوانين الطبيعة من أجل إضفاء المصادقية على المعرفة العقلية، أي جعلها تتميز باليقين والله كفكرة يكمن دورها في اكتشاف الطبيعة واكتشاف أسرارها في حين العقل العربي الإسلامي الطبيعة هي التي تقوم بدور معين للعقل البشري على اكتشاف اللبس وتبين حقيقته، بمعنى أن في الثقافة العربية الإسلامية يتولى العقل مهمة التأمل في الطبيعة للتوصل إلى صانعها وخالقها (الله)، أما في الثقافة الغربية (اليونانية والأوروبية) يجعل العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة.<sup>2</sup>

نجد الجابري حاول تقصي الفكر الغربي (العقل اليوناني - والأوروبي) بالمقارنة مع العقل العربي لإزالة اللبس والغموض عنه ومعرفة بنيته التكوينية بغرض تجديد هذا العقل بعيداً عن الخرافة وأيضاً عن الجانب الديني، لأن هذا الجانب سجل حضوراً قوياً في القدم ويمكن للعقل استحضاره نقدياً، بمعنى أن اللاهوت غائباً أو بعيداً عن العقل العربي النقدي أي هنالك قابلية لأن يتم استخدام هذا الخطاب اللاهوتي في القضايا الراهنة، خاصة أننا نجد العديد من النقاشات القائمة بين الفلاسفة والمتكلمين، مما جعل الجابري يتجنب الحديث عن العقل الإسلامي محاكياً العقل العربي، كون هذا الأخير يكشف عن جانب خفي ما جعل الجابري

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص-ص 24-27.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 29.



يعتمد على المنهج الإبيستيمولوجي النقدي، كما أنه يرى أن نقد اللاهوت مرتبط بالمجال الديني مما يستدعي الإمام بكل ما تم تقديمه في هذا الجانب.

لتجديد التراث ونقد رؤية الجابري لآبد من أحداث ثورة جذرية، لأنه بالنسبة للجابري الأهم هو نقد العقل العربي لا وصفه أو تحليله، لذا الهدف من ذلك هو التغيير، بمعنى أن التغيير مرتبط بالنقد للوصول إلى التقدم، ولكي يتم ذلك بالنسبة للجابري لآبد من العودة إلى عصر التدوين، كونه العصر الذي نسجت عليه جميع الخيوط الثقافية ونماذجها، والعقل العربي ليس خارج عن هذه الخيوط التي صنعت صورته في الوعي العربي وامتدت إلى ما بعد، لتصنع الواقع الفكري الثقافي بصورة عامة<sup>1</sup>، ما جعل منه مرحلة حاسمة لها تأثير في الثقافة العربية الإسلامية مرتبطة بالسابقة عليها، ولها أيضا مؤثراتها اللاحقة عليها ممتدة فيها من خلال جملة مؤثرات أخرى لم تبق ثابتة، مكتسبة صفة العصر الذي حلت فيه، فمفهوم البداية المكتملة علامة فارغة تتركز في مجال معلق له سمة أسطورية فالزمان والمكان ليس مشبعا بالمؤثرات البشرية أو بالضروريات الاجتماعية النسبية، بل بالخوارق لديه كما هو في مفهومه لعصر التدوين، مما جعل الجابري يحصر هذا العصر في إطار زمني ضيق، ملغيا كل عمل بعد هذا التاريخ، بحيث يضعه في إطار الالتقاط والجمع وبناء على ذلك، فبنية العقل العربي ليست أسطورية ثابتة في مبادئها بل متحركة، وهو ما نجده من ظواهر ووقائع تؤكد ذلك.<sup>2</sup>

جعل الجابري من عصر التدوين حجر الأساس للتقريب في الثقافة العربية ومنجزاتها خاصة لما عرف به عصر التدوين من كم زاخر للمعارف على العديد من المستويات، الأمر الذي أدى إلى وضعه كبنية أولى لتشكل العقل العربي، حيث اعتبر الحديث والفقه واللغة والنحو... الخ، من شروط الصحة المعتبرة في عصر التدوين، لأنها تعتبر أولى تجليات العقل العربي وأول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل، فهي العقل المكون في الثقافة العربية الإسلامية، وكون هذه الشروط مازالت قائمة ومعتمدة إلى يومنا هذا في الثقافة العربية، لأنها النقطة الرئيسة المكونة للإطار المرجعي للفكر العربي منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا، لأنها أبرز مظاهر وأقوى مكونات العقل العربي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي، ص 62.

<sup>2</sup> - إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع للنشر والتوزيع، الأردن، 1994، ط1، ص-ص 163-165.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 65.

عرف عصر التدوين بتعددية الأفكار والمعارف، مما جعل الجابري يوجه سهام النقد لهذه الفترة بالذات، مرسيا معالم مشروعه النقدي مركزا اهتمامه على الصراع المعرفي (الإبسيتمولوجي) لا الصراع السياسي الأيديولوجي الذي أطر من خارج عمليات التدوين، فالصراع شرطا من شروط الصحة، أي صراع النظم المعرفية في الثقافة العربية في علاقتها بمكونات العقل العربي المعرفية والأيديولوجية<sup>1</sup>، أي عصر التدوين شكل ذلك الإطار الذي يقوم عليه العقل العربي لا الحقيقة التي عرفت كل من الفترة الجاهلية والإسلامية، كما أن التعدد الثقافي الحاضر في أطر عصر التدوين مسؤول عن حضور تلك المقولات الثقافية وكذلك المعرفية والأيديولوجية، لكن لابد من تحديد منهجية الجابري في قراءة التراث.

## 2- منهج الجابري في قراءة التراث:

اعتمد الجابري على العديد من المناهج لقراءة التراث وذلك راجع إلى تعدد المواضيع وتشعبها مما تطلب تحديد طبيعة المنهج الذي يقتضيه الموضوع، لذا نجد الجابري تعددت المواضيع لديه، وهذا التعدد يعود للمناهج واختلافها، فلا يعالج موضوعا إلا وحدد منهجه، لكن هذا لا يقف عائقا في وجهه لأنه بالرغم من الاختلاف في المنهج يبقى القصد الواحد هو البحث عن طريقة تتوافق مع قراءته للتراث حتى يكون متزامنا للوقت الراهن (المعاصر)، وهذا لا يعني أن للجابري نسق منهجي أو ينتمي لتيار معين، لكنه لا ينفي ضرورة المنهج حسب ما يقتضيه الموضوع.

المنهج في نظر الجابري وسيلة ذات أثر حين تفعل مع ما هو موجود من المعطيات التي يتم التطرق إليها وهذا راجع إلى طبيعة الموضوع، لكن لا يعني ذلك أن المنهج لا تأثير له على الموضوع بل هو صانعه ويقدمه على صيغة أو صيغ، وهو ما كان عليه التراث الذي عولج بالعديد من الرؤى المنهجية، رغم ذلك لا يزال في نظر الجابري يحتاج إلى معالجة وقراءة جديدة<sup>2</sup>، مع ذلك لابد من الحرص الشديد في استعمال المنهج، فليس ما يناسب موضوع ما بالضرورة يتوافق مع باقي المواضيع لذا يبدو واضحا الجابري في هذه المسألة، خاصة ما تعلق بمدى توظيفه من الناحية العلمية.

يسعى الجابري لتقديم منهج له القابلية للتعامل مع التراث العربي والإسلامي وحتى الإنساني سواء ماديا أو معنويا قريب أو بعيد، بمعنى أن الأمر مرتبط بالطريقة العلمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة، فما يميز هذه الطريقة هو اعتمادها على الموضوعية، أي أنها تحقق قدرا كافيا من المسافة بين

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 80.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحدثا دراسات ومناقشات، ص 42.

الذات والموضوع، مما يجعل الأشياء واضحة كما هي بعيدة كلياً عن العاطفة، كاشفة بذلك عن معقوليتها فبدونها لا يمكن معرفة الموضوعية رغم ذلك المنهج يقوم نجاحه على أساس مدى تلاؤمه للموضوع وقدرته على تطويعه، أي ليس كل منهج يكون صالحاً لمعالجة أي موضوع.<sup>1</sup>

حسب الجابري لا بد من الاستفادة من المناهج العلمية في دراسة التراث والالتزام بالموضوعية والعقلانية العلمية، لأنهما يعتبران شرطان أوليان لكل دراسة علمية، وهنا أكثر إلزاماً من قبل، وبالتالي يقوم المنهج كما بين الجابري على بعدين هامين تمثلان في وحدة الإشكالية وتاريخية الفكر، كون المنهج له منطلقات يقوم على أساسها، فوحدة الفكر لا تشمل وحدة المفكرين سواء من الناحية القومية أو اللغوية وحتى الدينية ولا الموضوعات التي تناولوها، ولا يعني الزمان والمكان الذي يؤطر هذا الفكر وإنما تعني وحدة الإشكالية، فحتى ما يتطرق إليه مفكرون قد تكون تصب في فكر واحد وقد تكون مختلفة، والأمر أيضاً يشمل النتائج المتوصل إليها حتى الإطار المكاني والزمني قد يكون متباين.

هذه الاختلافات المتباينة الظاهرة لا تؤسس لوحدة الفكر، بل ما يحدده في فترة زمنية ما هو وحدة إشكالية هذا الفكر، وبعبارة أخرى وحدة الفكر بمعنى وحدة الإشكالية تظل متحققة على صعيدين صعيد الحقيقة التاريخية التي تشكل المجال التاريخي الخاص لفكر ما فكر جميع من ينتمون إلى هذه الحقيقة وصعيد فكر كل مفكر من أولئك المفكرين، لذلك كان من الضروري قراءة فكر أي مفكر التفكير فيه من خلال فكر الحقيقة التاريخية التي ينتمي إليها أي داخل المجال التاريخي لهذا الفكر كما أن إشكالية فكر ما لا تتحدد بما أنتجه هذا الفكر، بل إن مجالها يتسع لجميع أنواع التفكير التي يمكن أن يقوم بها، هذا الفكر وتعدد الآراء لا يعني بالضرورة تعدد الإشكاليات، فقد تتعدد الإشكاليات أو الأسئلة المطروحة المقدمة من طرف المفكرين لكنهم يقدمون أجوبة تكون متشابهة وقد تكون واحدة وقد تكون الأسئلة واحدة والأجوبة مختلفة<sup>2</sup>، ما يعني أنها ليست خاضعة للزمان والمكان، كما أنها ليست مقيدة أو محدودة الأفق، بمعنى أنه بإمكان أي مفكر أن يخوض تلك الإشكالية للمعالجة الموضوعية، مناقشا إشكالاتها وفق ما يمليه عليه منهجه كما هو مطروح لدى ميشال فوكو، من خلال تطرقه إلى الإبيستيمي المعرفي، الذي يتميز بحقب معرفية كل حقبة لها ما تعرضه من نظام معرفي.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 46.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ط6، ص- ص 27-28.

يبدو من الجلي أن الجابري استوحى من المناهج المعاصرة، بخاصة كل ما من شأنه أن يساهم في فهم التراث ومن أهم المناهج نجد المنهج البنيوي الأنثريولوجي لأن الأنثريولوجيا اهتمت بدراسة كل ما له صلة بالإنسان، حيث سعت للوصول إلى مصاف الدقة العلمية لتصبح مماثلة للمنهج العلمي، خاصة أن البنية تركز في دراستها على العلاقات بين الأجزاء في البنية الواحدة، هذا ما شكل للبنية أهمية بالغة في الطرح البنيوي كتيار فلسفي، حيث يمارس الجابري التحليل البنيوي راصدا الأقوال والتصورات والمواقف التي تساعد على بناء النموذج الذي يريد بناءه في الثقافة العربية<sup>1</sup>، وهذا ما هو واضح في أعمال الجابري بخاصة السياسية والقيمية وكذلك المعرفية، بتركيزه على الشمولية التي تعتبر من أهم المناهج العلمية، وهي مقابلة للتجريب والتفصيل وكل منهج تجريبي منافي في نظر الجابري لمبدأ العلمية، إذ يخلف أثارا جد سلبية بالتراث العربي الإسلامي<sup>2</sup>، وهو ما نجده في المنهج البنيوي الذي يعطي أولوية الكل على الجزء، أي أنه يتصف بالمنهج الشمولي في فهم مختلف ظواهر الإنسانية.

لا شك أن الجابري يرفض التجزئة والتفصيل في دراسته للتراث، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على مدى اهتمام الجابري بالفلسفة البنيوية، خاصة ما قدمه فوكو لا شيء سوى أن الجابري اهتم بالخطاب الفوكوي خاصة ما هو متعلق بالإبستيمي، لذا نجده قدم عملا ضخما موسوم بفلسفة العلوم، مستندا في ذلك إلى الحفريات في فهم التراث، لأن المنهج المناسب في فهم العقل العربي والتراث يعتبر الأكثر ملائمة من غيره خاصة من الناحية العلمية والموضوعية، لأن العقل العربي لفهمه لابد من حضور الإبستيمي الذي طرحه فوكو لفهم حقب معرفية متباينة معرفيا، لكن ما يتبادر إلى أذهاننا هو كيف استطاع الجابري فهم تلك المناهج المتعددة باختلاف مرجعياتها العلمية والفكرية؟ ولكي نفهم ذلك لابد من إبراز أهم المفاهيم في المجال الإبستيمي وهي القطيعة الابستيمولوجية.

### 3-القطيعة الابستيمولوجية والمفاهيم المستعارة لفهم التراث:

نجد مفهوم القطيعة الابستيمولوجية حاضرا في متن الجابري ضمن مشروعه الإبستيمولوجي والعقل العربي، والجدير بالذكر أن هذا المفهوم كان له حضورا في الفكر الغربي خاصة ما هو مرتبط بغاستن

<sup>1</sup> - محمد الكحلوي، البنيوية في الفكر العربي "الجابري وأركون أنموذجا"، مجلة الحياة الثقافية، العدد 84، أبريل 1997، ص 14.

<sup>2</sup> - حسن خيرة، التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري، تقديم أنس أمين، المطبعة السريعة، المغرب، 2016، ط1، ص 63.

باشلار، بمعنى أن هذا اللفظ ذو مرجعية غربية بحتة، لكن لا يعني أنه ليس له حضوراً قوياً في الفكر العربي المعاصر، لذا نجد هذا اللفظ بالذات بات محل قراءة وتحليل ونقد في البنية العربية كما هو لدى الجابري الذي جعل من الإبستمولوجيا ركيزة محورية في مشروعه النقدي ليس الجابري فقط، بل نجد فوكو هو الآخر جعل من فلسفة أستاذه باشلار الخيط الناظم لمجمل أعماله الفلسفية، حيث اتسمت هي الأخيرة بالقطيعة فالاستمرار هو ما يميز المتن الفوكوي خاصة أنه اهتم بفلسفة المهملش والمنبذين، كاشفا الحضارة الغربية مستندا على المنهج الأركيولوجي الذي ساعده في فهم تاريخ الفكر الغربي عموماً.

يكشف الجابري عن قراءة محدثة للتراث، موضحاً ذلك من خلال البعد الفلسفي للتراث الإسلامي سواء في المغرب أو المشرق، رغم أن التراث في كل الأحوال يعكس أحوال المجتمع الإسلامي، إلا أنه أقر بوجود قطيعة في تاريخ التراث العربي الإسلامي، حيث اتسمت بلحظة وعي فاللحظة الأولى ذات نزعة روحانية، أما اللحظة الثانية تميزت بالطابع الإبستمولوجي النقدي رغم ما توحى به هاتين اللحظتين من وعي اتجاه ما يعاينيه المجتمع الإسلامي من مشاكل، بمعنى أن هناك اتصال ضماني بين كل من التراث الفكري المغربي والمشرقي، لكن لا يمكن إخفاء انفصال الظاهر بينهما لأن كل منهما مغزى.<sup>1</sup>

يبدو ظاهراً أن الجابري استعار معنى القطيعة الإبستمولوجية ليس في معناها الغربي، بل جعل من المصطلح يتماشى مع معطيات الثقافة العربية الإسلامية وفق ما تدعيه الضرورة المنهجية لذا الجابري ليس معادياً للتراث من خلال توظيفه لمصطلح القطيعة بقدر ما هو معادياً لأعداء التراث الذين نادوا إلى إلغاء التراث في التاريخ والرمي به في المتاحف، لذا نجده يتصدى لكل من يجعل التراث دون معنى أو قراءته قراءة عدمية وفهمه فهماً لا موضوعي بعيداً عن العلمية واستخدامه لأغراض أيديولوجية وكل فكر يفتقر إلى الموضوعية، وبالتالي يعتبر فكر لا تاريخي<sup>2</sup>، فما سعى إليه الجابري هو إحداث قطيعة بمعناها العلمي بعيدة عن الفهم المتداول، أي يود أن يقرأ التراث بطريقة علمية.

القطيعة التي يحدثها الجابري هي التي تجعل من التراث كعامل أساسي في مقومات الهوية العربية الإسلامية، مما يستدعي ضرورة تجديده لعلاقاته مع التراث بطريقة ممنهجة فجعله معاصراً لذاته، أي يقتضي أن يكون مفصلاً عنا بشكل أو بآخر وإن كان معاصراً لنا وموصول بنا، مما يدفع القارئ للتراث مراجعة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص-ص 43-44.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط) ص-ص 150-151.

مناهجه وأدواته في فهم التراث، لأن القراءة القديمة مؤسسة على ما سماه القدماء بقياس الغائب على الشاهد ساهم القدماء من العرب في انتشاره هذه القراءة، ويقصد من الغائب المستقبل كما يتم تصويره، فلا شك في أن الفكر العربي في مجمله يفتقد للموضوعية، لكونه فكر لا تاريخي لأنه يمجّد الماضي ويقدسه للوصول إلى حلول لما هو مطروح من مشاكل اليوم، وإن كان ينطبق على التيار الديني أيضاً ينطبق على باقي التيارات، لا شيء سوى أن لكل منهم سلف يتكئ عليه، على هذا النحو يقوم العرب بإنجاح مشروع نهضتهم اليوم.<sup>1</sup>

يبدو من الواضح أن الجابري يجعل من قياس الغائب على الشاهد أحد عوامل تأخر النهضة العربية لأنه يعتبر قراءة قديمة لا تحصيل من ورائها، بمعنى قراءة قديمة لكل ما هو قديم فلا بد من الفصل بين القارئ والمقروء، أي بين التراث كموضوع والذات، أي لابد من كسر القاعدة المتوازنة لفهم التراث وإحداث قطيعة إبستمولوجية، على ضوءها يتم تحديث بنية العقل العربي، أي التخلي عن الطرح القديم اللاعلمي، لكن ذلك لا يعني أن نتخلى عن التراث بل على نوع من علاقاته به، لأن القارئ العربي منذ ولادته يتلقى التراث بعيداً عن الروح النقدية، بمعنى أنه مستغرق فيه لا يستطيع التفكير خارجه، أي أنه مرجعية لجميع أفكاره مما يجعله متذكراً لا مستشرفاً ومكتشفاً، فستان بين من يفكر في تراث يمتد إلى الحاضر ويشكل جزءاً منه متجدد بشكل مستمر، وخاضع للمراجعة النقدية وبين من يفكر في التراث بعيداً عن النظرة العلمية بأشواط.

فصل الذات عن التراث، ضرورة علمية لأنها أولى الخطوات نحو تحقيق الموضوعية والمنهجية في هذا الشأن يقول الجابري: «يجب تحرير الذات من هيمنة النص التراثي مما يستدعي إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة ومعقدة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات وإلى مادة للقراءة»<sup>2</sup>، أي يقتضي الأمر استبعاد الذات كخطوة منهجية لكي تصبح ذات فاعلية تتمكن من نسج الموضوع وفق أطر جديدة، مما يجعل من الموضوع المدروس ذو قيمة تاريخية، وهذا الفصل يعد أولى خطوات المنهج الذي يحتكم بالضرورة إلى ثلاث خطوات هي "المعالجة البنيوية" التي تحتكم إلى معاملة فكر صاحب النص له ثوابت تتحكم فيه فالأمر متعلق أساساً بمصور فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، فكل فكرة يطرحها لها مبرر، "التحليل التاريخي" مرتبط بفكر صاحب النص ضمن مجال تاريخي ذو أبعاد تاريخية، ثقافية، إيديولوجية، سياسية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي، ص ص 18-19.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 23.

واجتماعية هذا الربط جد ضروري ليس فقط للفكر المدروس بل لفهم صحة النموذج البنيوي، "الطرح الإيديولوجي" مرتبط بالكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر معين، وذلك لجعله مرتبط بعصره أكثر، ولا يتحقق ذلك إلا بكشف الستار عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص التي أخذت حين المعالجة البنيوية بمعنى أن كل من التاريخ والبنيوية والطرح الأيديولوجي يساهم في فهم التراث وقراءته قراءة أكثر حداثة مرتبطة بمعالمه<sup>1</sup>، بمعنى يمكننا أن نميز بين الطرح الأيديولوجي من غيره.

ما يشير إلى أن الجابري جعل التراث مقروءا من خلال هذه العناصر الثلاثة للوصول إلى مصاف الموضوعية، وتحقيقا لمعنى القطيعة، لكن في ذات الوقت نحقق وصلنا بالتراث دون التخلي عن ماضينا، فلا بد في نظر الجابري أن يكون التراث دون صلة بنا بصورة محدثة، أي أن ننظر إليه نظرة جديدة لها أسلوبها الخاص في القراءة ليس كما هو الحال مع أسلافنا، بحيث تبقى الذات القارئة محافظة على وعيها، كونها تقرأ نفسها من الذات المقروءة مع المحافظة على استقلاليتها كما أنه من الضروري إبعاد مغالطات أسلافنا، فالوعي بذلك يجعلنا معاصرين لهم ومعاصرين لنا على صعيد الوعي بتاريخيته، على هذا النحو نتحقق الاستمرارية في ضوء البحث عن الحقيقة<sup>2</sup> والقصد من ذلك أن لا ننسى التراث، بل نكون ذو صلة معه لأنه أحد أدوات تحقيق النهضة المنشودة.

العديد من المفاهيم التي جعلها الجابري حاضرة في متنه، مفهوم اللاشعور المعرفي الذي ساهم في فهم بنية العقل العربي، وهذا المصطلح مستعار من عالم النفس جان بياجيه، حيث نقله الجابري من مجاله السيكلولوجي التكويني الذي اشتغل عليه جان بياجيه إلى مجال الإيستيمولوجيا الثقافية، جاعلا منه جملة من المفاهيم والتصورات الذهنية التي على ضوءها تتحدد نظرة الإنسان العربي الذي ينتمي إلى الثقافة العربية، فالحديث عن بنية العقل العربي تشمل كل ما من شأنه أن يمثل الثقافة العربية بكل انتماءاتها التي تشكل اللاشعور المعرفي الذي يوجه بكيفية لا شعورية رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم، في هذا الشأن يقول الجابري: «إن استعمال هذا المفهوم في مجالنا يسمح لنا بعقد مقارنات مما يمكننا من ربط الزمن الثقافي بزمن اللاشعور... زمن اللاشعور أشبه ما يكون بزمن الحلم لأنه لا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانية مثله مثل الزمن الثقافي وكذلك زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي، ص 24.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 25-26.

ما، فالزمن الثقافي مثله مثل زمن اللاشعور زمن متداخل يمتد على شكل لولبي مما يساهم في جعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر».<sup>1</sup>

الواضح أن الجابري يجري مقارنة بين كل من اللاشعور المعرفي والزمن الثقافي، ومبرره في ذلك أن الأول لا يعترف نهائياً بالمسافات ولا بالزمن، والأمر كذلك بالنسبة للزمن الثقافي الذي ينتمي إليه العقل، حيث لا يطرأ عليه أي تغيير كما هو عليه الحال في الزمن الاجتماعي وغيره، مما يعني أن الثقافة بمراحلها تتعايش مع ذات الفكر وبالضرورة مع البنية العقلية نفسها لذا يقول الجابري: «أن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، وزمنها يخيم عليها السكون لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات التي عرفت»<sup>2</sup>، وبالتالي اللاشعور المعرفي وسيلة تعمل على عدم الوقوع في غياب السكون وعدم الحركة، إذن يعد الجابري هذا المفهوم مجرد مفهوم إجرائي يساعد في إجراء عملية المعرفة، وكل ما من شأنه أن يرجع المعارف إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها، ولكنها قابلة للرصد والمراقبة والتحليل، بدل أن ترجع إلى غيرها من المفاهيم القاحلة والمظلمة.<sup>3</sup>

ما يعني أنه أداة اقتضتها الضرورة المنهجية حسب ما يقره الجابري، كما لا بد للذات العربية أن تتمتع بالاستقلالية التامة إزاء الآخر، فهيمنة نموذج السلف يجعل منها عاجزة بالنسبة للآخر مهما كان الوضع الذي يكون عليه، هذا الأخير سواء من قوة أو ضعف، يقول الجابري في هذا الصدد: «المهمة الأساسية والراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية فيه وبه وحده تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج... ولتحقق ذلك لا بد من الانطلاق من الواقع الحاضر لا واقع معين... إذن فالسبيل لتحقيق الاستقلال التاريخي هو التحرر من النموذجين معا، أي التحرر من سلطتها وسلطتهما المرجعية»<sup>4</sup>، ما يشير إلى أن الجابري يسعى إلى تحقيق الاستقلالية التاريخية لجعل الذات تكتسب الوعي بذاتها واستقلالها، ولا بد من حضور النقد الذي يجعل منها قادرة على بناء رؤية نقدية موجهة رأساً نحو التراث لفهم العلاقة بين الحاضر والماضي.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ط6، ص 41.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 42.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 41.

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ط5، ص ص 204-205.



يبدو من المستبعد أن نجد حلولاً للراهن بعيداً عن الماضي، لكن في صورة نقدية ورفض كل ما من شأنه أن يشوه رؤية الحاضر والمستقبل أيضاً أي نقد العقل العربي، فدون النقد لا يكون هناك وعي تام بالتاريخ، فالجبري لا يختلف كثيراً فيما قدمه عن ما طرحه غرامشي *A.Gramscis* (1891-1937م) فيما هو مرتبط عن الاستقلال التاريخي<sup>1</sup>، هذا ما يؤكد على أن النظرة النقدية ذات صلة وثيقة بالوعي بالذات والتطور التاريخي مما يهيئ التجاوز، كل ما من شأنه أن يشكل حاجزاً لها، وهو ما سعى إلى تقديمه الجبري بكل السبل.

لم يتوانى الجبري من جعل الكثير من المفاهيم المختلفة حاضرة في مشروعه الفلسفي، محاولاً جعلها تتوافق مع الثقافة العربية الإسلامية، فلم يقتصر ذلك في الجانب المعرفي الاستيمى، بل سعى جاهداً إلى تشريح العديد من المفاهيم ذات صلة بالجانب السياسي، حيث أعطى بعداً سياسياً لمفهوم الكتلة التاريخية، فهذا الأخير يعبر عن القوى التي ساهمت في حدوث انقلاب تاريخي الذي يؤدي لا محالة إلى انهيار الدولة "الدولة الأموية وقيام دولة العباسيين"، لكن ذلك لا يعني أن الكتلة التاريخية لا تقتصر على تجمع القوى الاجتماعية المختلفة ولا مجرد تحالفها، بل تعني أيضاً التحام قوى فكرية مختلفة مع القوى الاجتماعية وتحالفها مع قضية واحدة.<sup>2</sup>

الأفكار تغير بنية أو جزءاً منها، لا مجرد انعكاس لها، وهو ما كانت عليه الأوضاع إبان الدولة العباسية، حيث ساهمت كل القوى في تغيير الأوضاع لما يخدمها من أجل تحقيق تحالف مع مختلف الأيديولوجيات، على هذا النحو تم تحقيق التوافق مع كل المحددات من القبيلة وغيرها، فالكتلة التاريخية تجمع بين كل الأطياف المشكلة للمجتمع مع الأيديولوجيات، إلى هنا نجد أيضاً أن الجبري وظف مفهوم اللاشعور السياسي لفهم الأوضاع من عدة جوانب خاصة السياسية والاجتماعية منها، لكن هذا المفهوم ليس من نحت الجبري، بل مستقى من أحد المفكرين الغربيين ألا وهو "ريجيس دويري"، وقبل التطرق إلى ما الذي يعنيه دويري باللاشعور السياسي، وكيف وظفه لابد من الإشارة إلى أهمية هذا المفهوم في الدراسات النفسية والاجتماعية، لذا يبين فرويد أن اللاشعور مسؤولاً عن العديد من السلوكات الصادرة عن الفرد تشمل كل الدوافع والرغبات المكبوتة، مما أرجع كل السلوكات نابعة منه مما صنفها إلى صنفين أفعال وسلوكات صادرة عن الشعور وأخرى نابعة من اللاشعور، والأمر نفسه لدى "يونغ"، حيث جعل منه يضم كل الرواسي النصية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجبري، الخطاب في الفكر العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ص 202.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ص-ص 129-330.

مشكلة اللاشعور الجمعي<sup>1</sup>، بمعنى جعل منه ذو أبعاد شاملة لكل ما عايشه الفرد في الماضي البعيد والقريب سواء كان غرائز أو عواطف بشكل جمعي لأنها تسيطر على الفرد، مترجمة في سلوكات كانت فردية أو جماعية، فهذا الأخير -اللاشعور النفسي- ساهم في تشكل اللاشعور السياسي مفهوما مستقلا بذاته، لأنه مرتبط بالجماعة لاشعور جمعي، وفي ذات الوقت يعتبر متميزا عنه، لأنه يختص بخاصية التنظيم، بمعنى أنه مرتبط بأمة معينة كالقبيلة والحزب وما إلى ذلك... الخ، لأنها ذات طابع سياسي، فاللاشعور الجمعي متعلق بالسلوكات الجماعية، كما أنهما يختلفان عن بعضهما البعض، فاللاشعور الجمعي له تعبيرات ذات طابع سيكولوجي، في حين الآخر -اللاشعور السياسي- ذو طابع سياسي ايديولوجي.<sup>2</sup>

ما يحدد الوجود السياسي، هو مدى وعي الناس بالوجود الاجتماعي لا غير، ما يشير إلى أنه ليس كما هو عليه لدى المحللين النفسانيين، لأن الأمر متعلق بالمعاملات الاجتماعية في طابعها السياسي لا سلوكات محددة، لكن الجابري يأخذ المصطلح من دويري ويجرده من فحواه، أي من معناه الذي يتلاءم مع طبيعته والبنية التي نحت فيها، لأن طبيعة ما يطرحه ويناقشه الجابري تختلف عن ما عالج دويري بمعنى أنه يفرغه من حملته الأوروبية، لأن المجتمع الأوربي له خصوصيته، أما المجتمع العربي سواء قديما أو حديثا لا تزال الطائفية والعشائرية تسيطر عليه من الجانب السياسي، يقول الجابري في هذا الشأن: «إذا كانت وظيفة مفهوم اللاشعور السياسي عند دويري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك، إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع الأوربي القديم منه والمعاصر... لأن السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة، وما زالت كذلك إلى اليوم».<sup>3</sup>

اللاشعور السياسي المكون للعقل السياسي العربي، مرتبط بالدين والقبيلة، أي أنه الدافع والموجه لكل ما هو ديني -المذهب الديني- وقبله، وما حاول دويري تقديمه يعد مغالطة كبيرة بالنسبة للثقافة والفكر العربي الإسلامي، لأن اللاشعور السياسي لا يقوم على الدين إطلاقا حسب ما حاول تقديمه دويري بل العكس من ذلك، فالدين هو الطاغى الوحيد والموجه، أي على الجانب السياسي، وما يؤطر اللاشعور السياسي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي محدثاته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ط4، ص 10.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 11.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 13.

ويجعل منه موطن داخل نفس الجماعة، هو ما يطلق عليه بالمخيال الاجتماعي *Imaginaire Social* وهو مفهوم مستعار من علم الاجتماع المعاصر.

نجد ببير ينطلق من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي، لكونه نشاطا يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، فكل سلوك فردي لابد من أن يندمج في عمل يحمل طابع الاستمرارية، وينظم التصرفات ويتجاوب بعضها مع بعض طبقا لقواعد ضمنية مستقرة...، ما يجعل كل مجتمع ينشئ له مجموعة منظمة من التصورات والتمثيلات أي مخيالا، مما يجعله يعيد إنتاج نفسه، معبرا عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة<sup>1</sup>، فالثقافة العربية كما يحددها الجابري، لها مرجعيتها في المخيال الاجتماعي الذي يعبر عن جملة من التصورات والدلالات التي تسند إلى إيديولوجيا معينة في زمن معين وعند جماعات منظمة، وتطرق الجابري لكل من اللاشعور السياسي والمخيال التاريخي، يجعل منه تشكيلا للجانب الاجتماعي والنفسي أيضا، والعناصر المكونة للظاهرة السياسية، وهذا ما جعل الجابري يقدم رؤيته النقدية ليوضح مدى خصوصية المجتمع العربي الإسلامي، وفي ذات الوقت يدعوا إلى ضرورة فهم ما يؤرق الفكر العربي من معوقات، لأن ما تم طرحه وتقديره لم نجد حلولاً ذات فاعلية، مما استدعى إعادة النظر في قراءة العقل العربي، لكن من زاوية نقدية ذات بعد إبستيمي.

#### 4-القراءات الإيديولوجية للتراث:

تعددت الرؤى والقراءات التي سعت إلى تحقيق النهضة بطريقة أو بأخرى، فنجد العديد من الخطابات التي تطرقت إلى إشكالية التراث مما يساهم في تعدد المواقف والقراءات، فالنظرة الأيديولوجية للتراث في طابعها التقليدي ارتبطت بالتيار السلفي، ممثلة في مختلف المؤسسات الدينية من جامع الأزهر وغيره من رجال وأعلام، هذه الحركة وهو ما أطلق عليها الجابري بالنظرة التراثية للتراث، وهي الأخرى متماثلة والنظرة الأيديولوجية المعاصرة التي تعد نظرة استشرافية ذات المناهج الثلاثة: التاريخية، الأيديولوجية، والذاتية إضافة إلى الماركسية، وهذه المناهج في نظر الجابري تخضع إلى المركزية الأوروبية على غرار النظرة الأيديولوجية على اختلافها، وهناك نظرة علمية موضوعية مرتكزة على الفهم الفكري للتراث المكتوب، أي الجانب الفكري في الحضارة الإسلامية كالعقيدة والشريعة، اللغة، الأدب، الفن والتصوف...الخ<sup>2</sup>، بمعنى

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي محدثاته وتجلياته، ص 13.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع صفدي، ص 45.

الاعتماد على ما كتب قديما واعتباره مرجعا للتقدم وتجاوز كل ركود، حيث جعل السلفيين من الدين أساسا لكل تطور ورقي حضاري، لكن ما يثير الاهتمام أن فهم النص الديني مُخْتَلَفٌ فيه، وهذا راجع إلى طبيعة القارئ، ففي الكثير من الأحيان ما نجد اختلافا شاسعا بينهم حتى وإن كانوا ينتمون إلى التيار ذاته، وهذا يعبر عن مدى تمسك كل واحد منهم بطرحه، لكن ما يجمعهم هو النزعة الواحدة والمرجعية ذاتها، ألا وهي المرجعية الدينية، وإن دلّ ذلك على شيء، فإنما يدل على أنهم سعوا جاهدين إلى إيجاد حلول لكل معوقات النهضة بالذات العربية، والحل يكمن في نظر الكثير من المصلحين هو العودة إلى الإسلام، فلا مستقبل للذات العربية في غيابه، فالماضي أساس الحاضر، فعلى غرار هذا التوجه ظهرت العديد من الآراء خاصة العلمانيين منهم، الذين جعلوا منها أساس كل حادثة.

الأزمة التي أرقت الذات العربية، مرتبطة دائما بالتقدم الحضاري، خاصة في ظل التطور الحداثي الذي شهده الغرب، وهذا التوجه الجديد يختلف أيما اختلاف عن ما تم طرحه من قبل التيار السلفي على الرغم من المشكلة المتطرق إليها، حيث يرى الكثير من دعاة العلمانية أن الذات العربية انحصرت في حلقة مفرغة، لأنها بقت مرتبطة بالماضي دون إحداث أي تقدم أو تجديد واضح المعالم ذو أثر في الواقع، بمعنى لا وجود لأي تحديث، ففي هذا الشأن نجد العروبي يقول في كتابه العرب والفكر التاريخي: «إن انعدام مظاهره خاصة إذا تعلق بالصورة والأشكال الخارجية ومظاهر الحياة المختلفة مما يعبر عنه هو التكرار، وإذا كان الهدف منه الخروج عن معان مستحدثة يعني الخروج عن المقصد، وبالتالي القضاء على الثقافة كوحدة متكاملة... وما هو مرتبط بالنص الديني في الحاضر، فالخلف لا يسعون إلى التجديد في حين الليبراليين يقلدون الحادثة الغربية، أما المصلحون وأنصارهم يسايرون الواقع، فأنصار التيار الأول (السلفيين) لا يرون في النص الديني حقق الاكتمال منذ زمن، أما الليبراليين قدسوا الغرب لكنهم عاجزين على التجديد والخلق والإبداع، أما دعاة الإصلاح لا يدركون أن الثقافات متلاحمة لا تتلاقح في غياب الرغبة الفردية ودون نواميس قارة»<sup>1</sup>.

يرى العروبي أن العقل العربي السلفي يعتبر عائقا في وجه الحادثة، وكل ما عبره عنه ما هو إلا تكرار لا معنى له، مما يجعل من الثقافة العربية في ركود دائم، فلا بد من تجاوز هذه النظرة المتشددة ولا بد أن تكون نظرة مستحدثة، وهذا ما سعى إليه التيار الليبرالي، فهذا الأخير قائم بدرجة أولى على الدولة

<sup>1</sup> - عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ط5، ص130.

العلمانية التي جعلت من الحداثة والتنوير شعارا لها، ما يتم ملاحظته أن إشكالية التراث ليست بالطرح الجديد في الثقافة العربية، بمعنى أنه تم التطرق إليها قبل الجابري من قبل العديد من المفكرين العرب كل حسب توجهه الأيديولوجي، وهذا ما وضعه الجابري أنهم حاولوا البحث في هذه الإشكالية وإيجاد حلولاً لتجاوز هذا الركود وتحقيق النهضة المأمولة، لكنها تبقى مجرد محاولات، هذا ما يدفع بنا إلى التساؤل ما مدى مشروعية هذه القراءات الفكرية في تحقيق النهضة العربية؟.

حاول الجابري تقديم قراءة نقدية لمختلف ما تم طرحه من قراءات متعددة لفهم إشكالية التراث والتحديث في الفكر العربي المعاصر لأحداث نقلة حداثية، إلا أن الجابري يجعل منها قراءات ذات بعد محصور لا تتمتع بنظرة استشرافية، من بينها ما تم تقديمه من قبل السلفيين، حيث جعلوا من الماضي (التراث) حلاً لإحداث التغيير، لكن الجابري يقر أن الذات العربية وقعت في نكوص، والسبب راجع إلى السلفية وبعدها الأيديولوجي الذي أسقط الحاضر ما تم تحقيقه في الماضي، أي تمجيد الأصول وجعلها تحاكي الراهن المعاصر، لا لشيء سوى محافظة على الهوية العربية والتمسك بالأصالة.

أصبح الحاضر يقرأ بواسطة الماضي، لكن ليس الماضي الفعلي، بل ما يجب أن يكون ماضياً، وهذا لم يكن محل وجود وتحقيق، مما جعل الراهن والمستقبل بقي رهينة الماضي، وهذا ما مجده السلفيين، جاعلين منها حاضراً ومستقبلاً معاشاً، لذا بقي في حلقة مفرغة ذاتها دون تحقيق أي تطور، لكنها تبقى في نظر الجابري مجرد قراءة لا فائدة من ورائها، وفي هذا الشأن يقول: «القراءة السلفية للتراث قراءة بعيدة عن التاريخ (لا تاريخية)، مما يجعلها تنتج نوعاً واحداً من الفهم للتراث ألا وهو الفهم التراثي للتراث بمعنى أن التراث يحتويها ولا تحتويه، لأن التراث يكرر نفسه»<sup>1</sup>، رغم محاولاتها الكبيرة لإثبات الذات وتأكيد حضورها وجعلهم يربطونها بالدين الذي اعتمدوه كعامل أساسي لتقديم سيرورة التاريخ، مما يعني أنها وضعت في حلقات الماضي.

يؤكد الجابري، أن التيار السلفي بقي أسير الماضي والوجدان، أي لا حضور للمنطق العقلي والنقدي مما يوضح ضعف هذا التوجه، خاصة أنه بعيد عن مجريات الراهن، لأنها لا تتطابق مع مجريات الأحداث التاريخية، ما جعلهم بعيدين بشكل كلي عن معطيات الحاضر، كونهم أصبحوا مجرد تراثيين في ظل الفهم التراثي للتراث، مما جعل نظرهم قاصرة ومحدودة التطلع نحو المستقبل، بمعنى ظلوا حبيسي تلك القراءة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة لتراثنا الفلسفي، ص 13.

وعلى ضوءها تمت محاربة كل ما من شأنه أن يشكل تهديدا لمعتقدات المسلمين، هذا ما يعتبر نجاحا لهم لكن في المقابل حاربوا كل تجديد، وأبضا وقفوا في وجه العلم وكل منجزاته، والأمر نفسه بالنسبة للسلفية المحدثه، سارت على نفس نهج أسلافها، رغم أنهم قربوا فهم النص المقدس إلى أذهان العامة من الناس من خلال إزالة اللبس والغموض عن مختلف المفاهيم المعقدة. في هذا الصدد يقول الجابري: «... الموقف السلفي شكل نجاحا في مجالات الدين التي تعتبر تاريخيا ميدانا للتجديد، لكنها لم تحقق نجاحا في ميادين أخرى (التحديث)، سواء على الصعيد السياسي الاجتماعي أو الفكري، وإن كانت هناك محاولات لم ترقى إلى مستوى التطور والتجذر...»<sup>1</sup>.

رغم محاولات السلفية المحدثه في الخلق والإبداع، أخفقت في الكثير من الأحيان، من خلال إرجاع الحاضر إلى الماضي، خاصة ما أقره محمد عبدو في إرجاع أمور الدولة والسياسة إلى ما أحدثه السلف على هذا النحو قضى بشكل كلي على الإصلاح الذي نادى به، وهذا راجع في الكثير من الأحيان بربط المستقبل والحاضر بالماضي، وهذا ما كان عليه أسلافه من السلفيين، لكن ما يعاب على هذا التيار السلفي أنهم لم يدركوا أن المسائل السياسية متعلقة بالاجتهاد الوضعي لا السماوي، أي أنه لا وجود لنص مقدس يشرع للمسائل السياسية، فالحل الوحيد يكمن في تجاوز هذه النظرة السطحية، ولابد من استحداث طرق جديدة للنهوض بالفكر والذات العربية، وهذا ما غاب على السلفيين.

التيار الليبرالي الذي روج للحدث على جميع الأصعدة متغاضيا عن الدوافع التي ساهمت في نجاح الحدث شكلا ومضمونا، لا لشيء سوى أن المعطيات هنا وهناك ليست واحدة، فالحدثي الأوروبي إذا كرس معنى القطيعة بقطع حضور علاقة النسب؛ بمعنى أن القطيعة ليست إعلان لعداء بقدر ما تشير إلى مرحلة تاريخية معينة لها أثرا واسعا وتم الاستفادة منها، لكن ما يشكل مغالطة كبيرة بالنسبة للحدث العربي، تمثلت في الأخذ بالحدث الأوروبية، وفي ذات الوقت قطع علاقات هذه الحدث مع ماضيها، لكن العرب لا حدث بمعنى أن لا ماضي منجز حتى يتشبعوا منه ويشكلوا قطيعة معه، وهذا ما يشكل فشلا ذريعا، لا لشيء سوى أن الحدث لا يمكن لها أن تتأسس على العدم، أي لا وجود لوعي بها ولها، وإن سبق وأن حدث ليس كالحدث الغربية يكون قد تجرد من ثقافته العربية متبنيا الثقافة الغربية، وهذا ما كان عليه الكثير من العرب الذين تمسكوا بالحدث الغربية في مقابل التراث العربي الإسلامي، وهذا هو شأن المسيحيون العرب؛ وهذا إن

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي مراجعة نقدية، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2000، ط2، ص 127.

دل على شيء فإنما يدل على أن هذا التوجه لم يقدر على استيعاب معنى القطيعة في مفهومها الغربي، لأن كل مجتمع له خصوصيته، ناهيك غياب الدوافع التي ساهمت في تحقيق ذلك.

الخطوة التي جعلت من الغرب يتجاوز كل ما من شأنه أن يحط من العقل الغربي، إلا أن العقل العربي انطلق من منجزات الغرب لا العرب، ما يعني أنه قرأ تراثه من زاوية غربية لا عربية لا من ما يعايشه، بل من حاضر الآخر، هذا ما جعله يكون نظرة سطحية، لأن انطلاقته لم تكن مبنية على أسس ذات أبعاد مستمدة من الحاضر لكن ليرى ما يعايشه، لا بد من إعادة قراءة الحاضر العربي من معطياته وحاضره لا معطيات الآخر، وهذا ما يعتبر فجوة كبيرة لا بد من تداركها، كما لم يتجاوز الجابري القراءة التي قدمها التيار اليساري العربي الذي تبنى الماركسية، لكن هذا التيار يجد نفسه ضائعاً، لا شيء سوى أنه تبنى المنهج الجدلي لا بالتطبيق، بل كمنهج مطبق، بمعنى تطبيق الماركسية بحمولتها الغربية، كما يقول الجابري: «انتهت القراءة اليسارية للتراث الإسلامي العربي إلى سلفية ماركسية، أي محاولة تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هنا هو البرهنة على صحة المنهج، لا تطبيق مما ساهم في ضعف هذه القراءة».<sup>1</sup>

إن هذه القراءة بعيدة كلياً عن الواقع العربي؛ أي أخذ المنهج شكلياً، بحيث لا يوجد توافق مع ما يحمله التراث الإسلامي العربي من مميزات تختلف جذرياً عن ما هو موجود في الثقافة الغربية، مما ساهم في تقديم قراءة للوضع الإسلامي العربي تحمل نتائج خاطئة، وهذا راجع إلى تقديم هذه القراءة وفق شروط لا تتوافق معها، أي أنه اتصف بالجمود، لأنه أخذ كمقولة جاهزة مما يشير وبشكل واضح إلى مدى تجاوز ما تزخر به الثقافة الإسلامية العربية من مميزات، فعندما نحلل أي مجتمع لا بد من النظر في خصوصيته مما يتطلب إخضاع النظرية للواقع لا العكس من ذلك، مما يستدعي النقد في كل الميادين، سواء تعلق الأمر بالبحث في الواقع الطبيعي أو الاجتماعي والتاريخي، هذا ما يعبر عنه الفهم التاريخي المادي.

الملاحظ، أن كل من تبنى الماركسية الغربية محاولاً إسقاطها على التراث الإسلامي العربي، لا بد له من الأخذ بعين الاعتبار خصوصية هذا المجتمع، وضرورة الفصل والتمييز هنا بين العام والخاص في المادية التاريخية، فالقصد من العام هو المنهج الذي على ضوئه يتم تحليل المجتمعات، كون حركة التاريخ والتطور هي نتاج صراع بين الطبقات، لا شيء سوى أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وهذا الأخير له تأثير على الوجود الاجتماعي، في حين الخاص يشكل النتائج المستخلصة عن ما تم

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة لتراثنا الفلسفي، ص 16.

ذكره فيما تقدم، لأن الاختلاف مرتبط باختلاف المجتمعات عبر مراحل تطورها<sup>1</sup> وهذا ما لم ينتبه له العربي الماركسي، فكان من الضروري الأخذ بعين الاعتبار كل ما يشكل خصوصية المجتمع العربي الإسلامي، وفق المنهج الذي يتم تبنيه حتى وإن استخلص نتائج لم تتوافق مع ما تم طرحه في المجتمع الغربي.

الجابري يوجه سهام النقد لكل من أقرّ هذه القراءة في المجتمعات العربية الإسلامية، مبيناً أنها قراءة تمت وفق ما يجب أن يكون لا ما هو كائن، بمعنى الأخذ بالشكل أي المنهج، متجاوزين المضمون، أي خصوصية المجتمع العربي الإسلامي، ما يشير إلى أن الماركسية نجحت في المجتمعات الغربية، لكنها في المجتمعات العربية الإسلامية أخفقت، لأن هذا المنهج أخذ كمقولة جاهزة وكأنها لا تقبل أي تعديل، لكن ذلك لا يعني أنه منهج غير سليم لعدم وصوله إلى نتائج متوقعة، لأنه تم توظيفه وتطبيقه وفق أطر معينة وبالتالي يبقى المجتمع الغربي الذي نشأ فيه هذا المنهج له خصائصه وميزاته، مما جعل الجابري يقف موقف جد متحفظ للطريقة التي تم بها قراءة التراث الإسلامي العربي من طرف الماركسيين العرب.

لا يعني أن الجابري لم يقدم نظريته النقدية لمختلف ما تم طرحه من قراءات، لذا يبين أنها في الكثير من الأحيان ما نجد عدم إلمامهم بتاريخ هذا التراث، أي غياب النظرة التاريخية التي تؤدي بالضرورة إلى غياب الموضوعية في الطرح؛ فكيف يعقل أن نقدم قراءة معينة في ظل غياب أو عدم إلمامنا بذلك الطرح، وهذا ما هو غالب في الفكر العربي عموماً، ويراجع في الكثير من الأحيان إلى حضور السلف في القراءات المعاصرة، مما ساهم في غياب الموضوعية في الكثير من الأحيان وأيضاً التاريخية.

غالبا ما يتم فهم التراث بالعودة إلى مناهج الآخر المختلف، بمعنى الاستناد إلى تاريخ لا تربطه صلة بالتاريخ الذي يتم قراءته، وهو ما كان عليه التيار الليبرالي والماركسي، بمعنى حضور التوجه الأيديولوجي في الكثير من الأحيان، وهذا ما يعد ضرورة لتفكيك هذه النظرة وتجاوزها بالانتقال إلى القراءة العلمية، وبالتالي يجب التنبيه إلى المنهج أو الأداة التي تتم على ضوئها تقديم تلك القراءات؛ أي الطريقة التي تقدم بها، ولذا حاول الجابري تسليط الضوء على العقل العربي المعاصر، ساعياً لتخليصه من كل التصورات التي أدت به إلى الانحطاط، فلا بد من التخلص من ذلك وتجديده بكل السبل من أجل تخطي ما يتم طرحه في الماضي القريب والبعيد، لذا كيف يتم تحقيق ذلك من منظور الجابري؟ وهل استطاع الجابري تقديم حلول لتدارك ما وصل إليه العقل العربي اليوم، خاصة من خلال توظيفه لمفاهيم الإبستيمية الفرنسية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 108.



الفوكوية، ساعيا بذلك إلى الفصل بين ما هو معرفي وإيديولوجي للوصول إلى مصاف العقلانية، لذا سنحاول توضيح ذلك لإقرار إن كان الجابري وصل إلى تحقيق النهضة المأمولة.

### ثالثاً: تطبيقات الجابري للمفاهيم الفوكوية

#### 1- النظام المعرفي عند الجابري (التصنيف المعرفي):

يبدو جلياً، أن الجابري في كتابه بنية العقل العربي يحلل النظم العرفية في التراث العربي الإسلامي ساعياً إلى تصنيفها وتنظيمها، وإن دل على شيء فإنما يدل على أن الجابري جعل منها أحد أهم مكونات الثقافة الإسلامية العربية، وفي ذات الوقت تشير إلى تحديد نسق الجابري الذي على ضوئه يبين مدى تحليل ونقد الجابري للتراث بكل تركيباته، إذ يبين ذلك في كتابه بنية العقل العربي واصفاً ومحللاً وناقداً ما شهده العقل العربي من نظم معرفة الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان)، من الواضح أن الجابري يزيل اللبس عن كل هذه التركيبات الثلاثية للتراث المعرفي، لا لشيء سوى أنها تتقاطع مع مختلف التشكيلات الأيديولوجية، وحتى الدينية والسياسية، وأيضاً الفلسفية، بمعنى هنالك العديد من التقاطعات مع هذه الحقول المعرفية التي نظر إليها الجابري.

نجد الجابري يوضح معنى النظام المعرفي الإبستيمي، كونه جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بينتها اللاشعورية، معنى ذلك أن النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية<sup>1</sup>، وإن تحدثنا عن البنية؛ فإنها تتميز بثوابت ومتغيرات، وبالضرورة يكون لبنية العقل العربي كذلك ثوابت ومتغيرات صنعتها بطريقة أو بأخرى، ما يشير إلى أن الجابري يتبنى فكر ميشال فوكو، لكن لا يستلهم منه منهجه حرفياً، بل يستعير منه مفاهيمه وكل ما هو متعلق بها، وبالمواضيع التي يطرحها الجابري في الثقافة العربية الإسلامية، إذ نلمس أن الجابري حل النظام المعرفي كل نظام مستقلاً بذاته، لذلك نتساءل كيف فهم الجابري هذه النظم المعرفية؟ وهل كان الجابري على نهج فوكو؟ انطلاقاً من هذه الأسئلة نحاول أن نتطرق إلى الفهم الإبستيمي لدى الجابري حسب ما أورده في كتابه بنية العقل العربي على النحو التالي:

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984، ط1، ص37.

أ-البيان:

يعتبر البيان أحد النظم المعرفية الثلاثة التي يعالجها الجابري تحليلًا ونقدًا، فالبيان مرتبط بعصر التدوين والأعرابي والمعقول الديني، حيث نجد المسلمين اهتموا بها (اهتمام بالنص المقدس القرآن)، كون هذا الأخير يعد إعجازًا لغويًا، مما جعلهم يبحثون عن إنتاج العلوم في هذا النسق ذو منطلقات عقلية منطقية وهو ما يطلق عليه البيان، فهذا الأخير مختلف في مفهومه عن المعنى المتداول والشائع، لأنه يجمع بين العديد من العلوم ذات آليات مختلفة التي تجمع بين العديد من الرؤى التي كرستها العلوم العربية الاستدلالية الخالصة كالنحو والفقه والكلام والبلاغة، فالذين قننوا هذا الحقل المعرفي يطلق عليهم علماء البيان، سواء كانوا من القدماء أو المحدثين.<sup>1</sup>

البيانين هم من ساهموا في فهم الحقل المعرفي البياني من ضبطه وتقسيم فروعه ومجالاته مفصحين عن اهتماماتهم، كل هؤلاء يجمعهم نظام معرفي واحد وهو البيان، لكن لا بد من الإشارة إلى التطور الزمني والتاريخي لهذا النظام المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية، فهذا الرصد الإيستيمي يهتم بالبنية الداخلية للمعرفة لا غير، وكل ما هو متعلق بآلياتها ووسائلها ومختلف المفاهيم الأساسية، بمعنى هنالك تصنيف جديد ذو آفاق جديدة مثلما هو في العلوم الحديثة والمعاصرة، حيث تم تصنيف مختلف الحيوانات إلى فقاريات ولافقاريات، وعلى هذا المنهج تم تصنيف مختلف المعارف في الثقافة العربية الإسلامية، معتمدة في ذلك على قياس الغائب على الشاهد كمنهج في إنتاج المعرفة، وهو ما يطلق عليه المعقول الديني<sup>2</sup>، ما يعني أن البيان قبل ذلك، كان لا ضابط له أي لا يخضع لأي قواعد معينة، مما يجعله يقع في نوع من العشوائية ليصبح في ما بعد يستند إلى منهج قياس غائب الشاهد، وعلى ضوئه تشكلت المعارف، من بينها البيان الذي يعبر عن اللبنة الأولى للتراث العربي الإسلامي وهذا راجع إلى افتخار العربي باللغة العربية.

يجد البيان انعكاسًا لذلك على عكس ما يظهر عليه الأعجمي، لأنه يتميز بالفصاحة في الكلام وعلى ضوء ذلك يمكن أن نتحدد ماهية قول الجابري في هذا الشأن: «تعتبر اللغة العربية أهم مكونات العقل العربي، فأهم ما ساهم به العرب في الحضارة الإسلامية هو اللغة والدين، لأن الدين واللغة متلازمان

<sup>1</sup> - عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، ص-ص 324-325.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص-ص 333-334.

فالقُرآن الكريم كتاب عربي مبين، فالعربية جزء من ماهيته»<sup>1</sup>، فلا شك أن كل ذلك ساهم بطريقة أو بأخرى إلى قيام البيان لإرساء المبادئ والأسس التي تقوم عليها اللغة العربية من علم النحو والبلاغة.... الخ فمن المستبعد أن يتم إقامة علم من العلوم في غياب اللغة وهو ما كان عليه علم النحو وعلم اللغة نموذجا للأعمال العلمية التي قامت من بعد.

اللغة العربية لغة سحر وبيان، فلا يمكن إنكار الدور الذي قامت به، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر في تحديد أسس التفكير العلمي وأدواته في هذه الثقافة، خاصة أنها تمتلك مؤشرات إزاء أصحابها نحو الكون والإنسان<sup>2</sup>، فالواضح أن الجابري يمارس التحليل البنيوي راصدا بذلك الثقافة العربية الإسلامية، منطلقا من البيان وصولا إلى البرهان، لكنه رغم كل ذلك لم يستطع تجاوز أسس الخطاب وشروطه، لذا نجده حصر البيان في دائرة إعادة ترميم اللغة العربية، لأنه الأقرب إلى البيان اللغوي، بمعنى أنه لم يتجاوز حدود اللفظ وإمكانية التفكير في ديناميكية المفردة ومالها من وظائف اجتماعية.

الجابري لا يتجاوز الإطار الحسي المعنوي للبيان إلى إطاره التاريخي وقبلياته الإبستمولوجية والأنطولوجية، لذلك يرى أن مشكلة هذا النظام تكمن في مشكلة الزوج (اللفظ والمعنى)<sup>3</sup>، هذه المشكلة شغلت العديد من المهتمين بعلم اللغة، وهذه المشكلة راسخة منذ عصر التدوين، إذ اعتبرت مشكلة معرفية بحتة خاصة من خلال ميلها إلى ثنائية اللفظ، والمعنى ككيانين منفصلين وهو ما يتضح لدى اللغويين، حيث وضعوا العديد من المعاجم حتى وإن حدث اختلاف بينها، الأمر يرجع إلى اختلاف بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث (المعتزلة وأهل السنة)، فهناك من يرجع إلى الموصفة، وهو ما كان عليه المتكلمين والمعتزلة، في حين تمسك الرأي المخالف بالتوفيق، لكن تقوم نظرتهم إجمالا على ضرورة الفصل بين اللفظ والمعنى.

القائلون بالموصفة تصوروا أن جماعة من الحكماء اتفقوا على إطلاق ألفاظ معينة على أشياء معينة وأذاعوا ذلك بين الناس، أما أهل التوفيق فقالوا أن الله ألهم نبيا من أنبيائه بأسماء الأشياء، ثم عمل هذا النبي وصحبه على إذاعتها إلى الناس<sup>4</sup>، نجد الكثير من النحاة الذين ربطوا في تفكيرهم وأبحاثهم بين منطق اللغة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 85.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 76.

<sup>3</sup> - محمد الكحلوي، البنيوية في الفكر العربي (الجابري وأركون نموذجا)، ص 14.

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 42.

ومنطق العقل، بحيث توجههم في ذلك إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى، فالكثير من علماء الفقه عملوا على إحكام هذا الربط، مطابقين في أبحاثهم الأصولية بين الدلالة والاستدلال، مما دفعهم إلى ربط تفسير الخطاب وتقنيات تحليله، وبين مختلف مبادئ العقل وآلياته، بمعنى أصبحت وظيفة العقل منحصرة في استثمار النص، وهو ما يطلق عليه الاجتهاد، في حين المعقول يمثل معقول النص في عرقهم.

الجابري لا ينفي قيمة ما ساهم به كل من الفقهاء خاصة منهم علماء الأصول، لاهتمامهم بالعقل العربي وعلى وجه الخصوص البيان، وهذا ما يؤكد عليه من خلال قوله: «أي كتاب من كتب أصول الفقه كانت قديمة أو حديثة فإننا نجدها قد خصصت أبوابا خاصة بالخطاب وأبجديات اللغة، سواء ما قدمه القدماء في هذا المجال أو المحدثين منهم...، فإذا كان علم أصول الفقه يدرس وجوه دلالة الدلالة على الأحكام الشرعية...، فإن الشاغل الرئيسي لهذا العلم سيكون بالضرورة ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب»<sup>1</sup>، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أهمية الدراسات اللغوية ومدى قيمتها في الدراسات الفقهية، خاصة أنها في الكثير من الأحيان تعتمد على المنطلق الأصولي، مما يعني أن الجانب اللغوي له أهمية بالغة في علوم الفقه، والخيط الناظم لذلك هو الدلالة التي على ضوئها تم تنظيم العلاقة بين اللفظ والمعنى، مما يتطلب فهم دلالة النص ومعقول النص، فالأولى تقوم على أساس عملية استقراء واسعة لمختلف العلاقات القائمة بين اللفظ والمعنى التي هي ضمن الخطاب البياني، في حين معقول النص لمعنى الخطاب يقوم على ضابط واحد وهو القياس، مما يعني أن الأصوليين ذو علاقة بالجانب اللغوي والمنطقي، وهذا يشير إلى أن النظام المعرفي البياني لم يستطع تجاوز الحقل اللغوي، لأنه المصدر الأساسي الذي يقوم عليه، بمعنى أن اللغة تشكل البنية التي ينشأ عليها العقل العربي، مما يساهم في توازي كلا النظامين، أي النظام العقل والخطاب (اللغة).

لقد أجمع جل علماء البيان على إعطاء أولوية تامة للمقروء، أي النص يكون في المرتبة الثانية إلا أنه نجم عن ذلك تأثيرات سلبية على النظام البياني، المتمثلة غالبا في أن علماء النحو من خلال بحثهم في العلاقات الرابطة بين الألفاظ والمعاني، جعلهم يستغرقون في دائرة المنطق، لذلك أصبح من العسير التمييز بين مجال اللغة والمنطق، فنجد علماء الأصول (الفقه) كان له دور حاسما في هذا النظام المعرفي

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 53.

حيث جعل منه مصدرا للقواعد الشرعية، وهذا ما تميزت به الثقافة الإسلامية العربية عن غيرها من الثقافات الأخرى.

ما يعاب على مثل هكذا دراسات، أنها أولت أهمية مبالغ فيها اتجاه النحو البياني بدل الاهتمام بالنص الديني، والمقصود منه بمعنى، الاهتمام بشكل وجيه بالمنافع العامة، ما يؤدي بشكل أو بآخر ربط الفقه بالجانب اللغوي، في حين نجد علماء الكلام حين انساقوا وراء هذه الثنائية تم التقليل من شأن العقل، فمآل التأويل بات مرتبطا هو الآخر بالجانب اللغوي، فاعتماد اللغة كمصدر لكل حكم بات سلطة يخضع لها كل فكر، فما يقوله أهل اللغة هو الفصل في كل مشكلة فكرية موضوعة للنقاش، وهو حال علم الكلام أيضا، مما يكسب اللفظ الجانب الميتافيزيقي، لأن علم الكلام ذو طابع ميتافيزيقي مما يفتح المجال لتوسع اللغة على الفكر واللفظ على المعنى والنظام، الخطاب على نظام العقل، وهذا ما يتضح جليا من خلال مناقشاتهم لمسائل إعجاز القرآن، فاهتموا باللفظ على غرار المقاصد والأهداف، فكان حال الكثير من الفقهاء.<sup>1</sup>

البلاغة هي الأخرى كان لها حضورا قويا على الطرفين -علم الكلام والفقه-، مما جعلها أكثر تقيدا بحيث باتت خاضعة في كل الأحوال لكل من علم الكلام والفقه معا، الأمر الذي جعل من نتائجها مقيدة بالمواصفة اللغوية التي اعتمدها السلف، بمعنى المعيار الواحد والثابت شكلا ومضمونا، فالسلطة باتت للشكل (اللفظ والمحسنات البديعية)، وهذا كله ينعكس على العقل، كونه لا يعد جوهر ولا يمثل جزء من النفس، بل غريزة تقتدي بما يكتسبه الإنسان من تجارب ومعارف، وكل ما يقوم به من نظر وتدبر واعتبار<sup>2</sup>، أي العقل يقوم على أسس هذه الإشكالية (اللفظ والمعنى)، مما يشير إلى أن فعالية العقل متعلقة بهذه الإشكالية وتكوينه مرتبط في الأساس عن طريق حفظ النص والنظر فيه، مما يجعل منه يركز بالدرجة الأولى على الخطاب لا العقل، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الخطاب يختلف عن العقل، لأن هذا الأخير هو ما يحقق الفاعلية والمفعولية في ذات الوقت على جميع الأصعدة.

كان هنالك عالمين عالم الفكر (العقل) وعالم المحسوس، وهو ما يشير إلى البنية وهو ما لا يسعى إليه النظام البياني، كما أن تسليط الضوء على الخطاب على حساب العقل ينجم عنه الكثير من الأمور، من بينها الاهتمام الذي حظي به اللفظ على حساب الفكر، من أجل تخطي التناظر الحاصل بينهما على غرار التناقض الذي يجب تفاديته بين الأفكار، والمثير في كل هذا أن هذا التناقض الحاصل على مستوى الفكر

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 106.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 107.

ما هو إلا فهم مختلف للكثير من المعاني، بمعنى مجرد تنوع في المعنى ولو بطريقة غير متوالية، وهو ما يمكن أن نسميه التأويل، لكن هل كل هذا التنوع تظهر ذو أثر إيجابي على هذا النظام المعرفي في الثقافة الإسلامية العربية؟

الظاهر أن هذه التظاهرات كانت ذات أثر على العقل العربي، حيث تم اختزاله بشكل أو بآخر ضمن هذه الثقافة الإسلامية العربية، أما فيما يخص الأصل والفرع كان له حضور منذ عصر التدوين، وهو ما تضمنته جل الأعمال العلمية التي شهدها عصر التدوين، من بينها أعمال الخليل بن أحمد الفراهيدي حيث أرجعت الألفاظ إلى عدد معين من الحروف، منها ما اعتبرت أصلية في الكلمة والأخرى اعتبرت مزيدا أما عند المعتزلة جعلوا لهم أصول خمسة يقوم عليها مذهبهم، أما في الفقه نشأت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث كانت بداية عصر التدوين، وفيما بعد انقسم علماء الشريعة إلى فئتين، فئة تعتمد الرأي وأخرى تعتمد الحديث كأصل<sup>1</sup>، لكن هنالك فرق شاسع بين العمل بالأصول والتتظير لها، وكل تحديد للأصول ما هو إلا تحديدا لإطارها الفكري الذي يجب ويقتضي العمل به إذا اعتبر القرآن الأصل الأول، وهذه بديهية لا تحتاج إلى برهان، لا لشيء سوى أنه لم يمكن هنالك شيء قبله، كما أن الأصول التي تم تحديدها ما هي إلا تعبيراً عن فهم معرفي (إبستيمي)، تم على ضوئه التعبير عن القرآن والسنة معاً، وفي ذات الوقت يمكن أن تقوم معارف أخرى على ضوئها، وهو ما كان عليه الحال مع تأسيس العديد من المذاهب، منهم من عبر عنه بالمنقول أو المسموع (السماع) مع الحفاظ على المعنى والمضمون الأصلي، وهنالك ما عبر عنه بالنقل (الخبر)، في حين نجد الإجماع والقياس حافظا على الجانب الإبستيمي الخاص بهما ضمن العلوم البيانية.

رغم الاختلاف القائم بينهم، لكن ما يهم هنا هو خصوصية العقل البياني التي حكم بها المرتبطة دوماً بالأصل، في هذا الشأن يقول الجابري: «...إن العقل البياني ذو فاعلية لا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقاً من أصل المعنى أو المستفاد من الأصل المعطى...، فليس هذا فقط بل إن سلطة الأصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطلق، أي تأسيس المعرفة البيانية (الأصول الأربعة)، بل تؤسس عملية إنتاج المعرفة، لأن التفكير البياني يقوم على قياس فرع على أصل، لأنه عملية رد فرع ومستجدات إلى أصول مقررّة من قبل»<sup>2</sup>، ما يعني أن الأصل بات السلطة المرجعية لكل المعارف، كما أن التفكير البياني في كل الحالات لا ينفك عن الاستدلال، لا لشيء سوى لاعتمادهم في تفكيرهم على القياس كمنهج

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، صص 109-110.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 113.

كونه الوسيلة الوحيدة المعتمدة لدى البيانين، وهو حال كل من اللغويين، الفقهاء، علماء الكلام... ممارسة وتنظيراً.

المعرفة العقلية تجعل من الأصل مصدراً لها، فتتطلب منه وتنتهي إليه، فهو الموجه الوحيد له، وهو ما يشير إلى الاستدلال كعملية بيانية، ما يعني أن هذا الحقل المعرفي البياني له مقومات أساسية يقوم على ضوئها، أولها المعنى واللفظ والقياس الذي يستند على منهج قياس الفرع على الأصل، في حين نجد المقوم الثاني تمثل في نظرية الجوهر والفرد التي ترفض أن تكون الذوات قائمة بذاتها، ما يعني أنه لا وجود إلا للجواهر والأعراض، والجواهر بدورها تؤثر في بعضها البعض، وهذا التأثير يكون على مستوى الأعراض لا غير، وهذه الأخيرة صفات ومعان لا ذواتا، ما يحيلنا إلى فكرة التوالد لدى المعتزلة، حيث التوالد لا يعني السبب بل يشير إلى الوسائط والتأثير، في هذه الحالة يسند إلى القادر فقط وهو الله<sup>1</sup>، وبالتالي فإنه يجوز أن يكون هنالك حضوراً للسبب وغياب المسبب، فالعلاقة إذن هي علاقة وصل لا تأثير، لكن ذلك لا يعني أن وجود فعل مسبب، وفي ذات الوقت غياب السبب، لأن ذلك يلغي الواسطة بمعنى وجود خلل متولد في غياب التأثير، وهو ما أقره القاضي عبد الجبار، لذا الحقل المعرفي البياني يلجأ إلى اللغة العربية كسلطة، لأنها تعبر عن الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما يبدو من خلال تشريحنا للعقل المعرفي البياني ومختلف الحقول المعرفية التي يتطرق لها الجابري في مشروعه النقدي الابستيمي، وهو ما نعالجه في الأسطر الموالية، من خلال التطرق إلى نظام ابستيمي جديد من منظور الجابري وهو العرفان، فما الذي يعنيه الجابري بالعرفان؟ وما مقوماته التي يقوم عليها كنظام معرفي؟

#### ب-العرفان:

يشير الجابري إلى أن اللامعقول العقلي يدل على العرفان، كما بين أن المسلمين امتلكوا تراث قبلي على التراث الإسلامي، وهذا الأخير عرف أنه ثري على مستوى بنائه ومبادئه، خصوصاً في الفلسفة اليونانية والتراث الفكري المشرقي، خاصة أن هذا التراث ذو مضامين عرفانية ذات خصوصية، لأنها تكشف عن ما يحمله الباطن وطريقة المعرفة القبلية والكشفية التي تختلف بدورها عن البرهان والبيان في المعرفة<sup>2</sup>، فهذا النظام المعرفي يكشف الوصال والتجاذب والتدافع كمنهاج، وهو ما يسميه الجابري بلامعقول العقلي، وما

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 198.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون-محمد الجابري-هشام جعيط)، ص 325.

يعنيه بذلك ما ينسب إلى العقل لا إلى الدين، وهو ما كرسته الهرمسية كونها تمثل رؤية استشرافية وعلوم العرفان، كما يقول الجابري: «هي تصرف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة اشراقية وكيمياء وتطب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم... يؤسسها نظام معرفي».<sup>1</sup>

حسب الجابري، هذا المجال المعرفي يعتبر طريقة لاكتساب وتحقيق المعرفة ومنهجاً يتم من خلاله الوصول إلى معرفة الكون والعالم، كما أنه مرتبط أياً ارتباطاً بمختلف المعارف التراثية المرتبطة بالشرق عموماً، بمعنى أنه ليس وليد الثقافة العربية الإسلامية، ما يشير أنه وصل إلينا عبر التواتر عن طريق الثقافات الوافدة، فالجابري يحفر في التراث الثقافي العربي لكن برؤية منهجية إستمولوجية، لكن ما يثير الجدل في خضم كل هذا، هو هل هذا النمط المعرفي سيحقق النهضة المأمولة؟ ما هي مختلف المقومات التي على أساسها يتكون، وما الذي يعالجه من إشكالات معرفة مقارنة مع ما كان سائداً في النظام البياني؟

نجد الجابري يقر أن علوم العرفان هي العقل المستقل ذاته، يكون من التناقض أن نبحث فيه عن مقومات النهضة والتقدم، لأن الغرض من هذه العلوم هو الآخرة لا الدنيا، أما ما ارتبط بها من علوم دنيوية صادرة عن نظرة سحرية للعالم تقوم على أساس خرق العادات، ما يعني أنها لا تربطها صلة بالعلم ولا تملك القدرة على تحقيق ما يحققه العلم، فلا يمكن إنجاز نهضة بالسحر<sup>2</sup>، كما أن في هذا النظام المعرفي كان للآخر الوافد حضوراً قوياً في الثقافة العربية الإسلامية، الذي كان سبباً وجيهاً في تقديم العقل العربي استقالته، بمعنى أن الموروث القديم عن الإسلام ساهم بشكل أو بآخر في تأخر العقل العربي، لأن هنالك صراع قائم، فكل نظام معرفي أسس لنوع معين من إيديولوجي كما هو الحال عليه مع النظام العرفاني والإيديولوجيا الشيعية، ما يعني أنه لم يكن هنالك فرصة لإحداث نقلة نوعية والأخذ بالعقل العربي نحو التقدم بمعنى أن الطرح لم يكن له دوراً حاسماً في هدم التصورات القديمة وبناء تصورات أخرى جديدة، كما هو الحال في الحضارة الأوربية، حيث كان الصراع بين الجانب اللاهوتي والعلمي (العلماء)، بينما الصراع في الثقافة العربية الإسلامية بقي حبيس الإيديولوجية والسياسة بشكل مباشر.<sup>3</sup>

الواضح أن السياسة والإيديولوجيا في الثقافة العربية الإسلامية حلت محل العلم، مقارنة هذه الأخيرة بالحضارة العربية، لا شيء سوى أن الفكر العربي برمته خاضع للجانب السياسي لا المعرفي، فالسياسة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 334.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 343.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 345.



تعبر عن استمرار الماضي، ما جعل من العقل العربي بعيد عن العلم ولا تجديد فيه، ناهيك عن تلك التيارات العقدية القديمة التي كان لها أثر بالغ وقوي في الثقافة العربية الإسلامية كاليهودية، المسيحية، المجوسية المانوية والفلاسفة... الخ، فهذه الأخيرة تعد الآخر المقابل للثقافة العربية الإسلامية، فما موقف هذه الأخيرة من الإسلام؟

الحديث عن اليهودية والنصرانية بالنسبة للإسلام، لم يكن لهما أي تهديد للثقافة الإسلامية أو للإسلام كدين في حد ذاته، لأن الإسلام يعترف بهذه الديانات في الفضاء الإسلامي، بمعنى أن الإسلام لا يختزل أو يقصي الديانات المختلفة عليه، بل يعترف بها ككيان ذاتي لكن مع وضع حدود معينة بينه وبين هذه العقائد، بمعنى ليس هناك أي مجال للشك في ذلك، وهو ما وضحه القرآن الكريم، بمعنى ليس هنالك أي طرح يتم توضيحه خارج الإسلام حتى وإن تسربت الإسرائيليات من أخبار الغيب الجنة والنار، وهي مستقاة من التوراة والتلموذ إلى الثقافة العربية الإسلامية بشكل واسع، مما جعلها داخل دائرة المعقول الديني العربي إلا أنها تقبل على أنها تنتمي إلى النقل لا العقل، أي تعتبر على أنها تفصيل لما جاء مجملًا في القرآن، فيما تقدمه هذه الإسرائيليات للفكر الديني العربي تاريخ ما قبل وما بعد تاريخه، أي تاريخ الحياة الدنيا وتاريخ الحياة الأخرى.<sup>1</sup>

يبدو من الواضح أن الجابري يقع في مغالطة كبيرة، حين يقر أن الإسرائيليات وعناصر أخرى من الديانة المسيحية تفصيل لما ذكر في القرآن جملة وتفصيلاً، سواء كان دنيوياً أو أخروياً، فلا يمكن أن نتناسى أن الإسلام ناسخ لمعظم الديانات، دون أن ننسى الكثير من التفاسير التي تهتم لما ذكر في القرآن والسنة، خاصة في ظل وجود العديد من الاجتهادات في هذا المجال، بمعنى أن ما قدم من طرف الإسرائيليات من شروحات للنص الديني الإسلامي بالنسبة للجابري فيه الكثير من الشكوك وإن كانت فعلاً وصنفت ضمن اللامعقول الديني العربي، وقدمت على أنها ضمن النقل لا العقل، فإن أثرها وتأثيرها في الوسط العربي الإسلامي يكاد يكون ضعيفاً، مقارنة مع ما تم تقديمه باسم العقل، خاصة ما هو متعلق بالمانوية والمجوسية، فما حدد هاتين الأخيرتين في الوسط الإسلامي هو مواقفهم إزاء الإسلام عقائدياً سواء كدولة أو دين، فالمجوس باعتبارهم جماعات صغيرة متفرقة في بلاد إيران أي أنهم أقليات، حيث لم يكن لهم أي تأثير على الإسلام ولا على الدولة، لذلك حظوا بالاحترام لعدم تأثيرهم.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 148.

اعتبرت المانوية على النقيض من ذلك، حيث اعتبروا الآخر خصما لهم، فلم يمثلوا الدين بل وصل بهم الأمر إلى ممارسة السياسة، مشكلين حركة سياسية دينية تعمل على مهاجمة الإسلام جهرا حتى الدولة كان لها نصيب من هجوم المانوية، فكان لهذا التيار شخصيات من الفرس على الواجهة الثقافية وهو ما أطلق عليها هاملتون جيب بـ: "معركة الكتب" التي تهدف إلى إحلال روح الثقافة الفارسية محل التقاليد العربية ومالها من تأثير على المجتمع بصفة عامة، فالغرض من ذلك هو نشر الفارسية وهذا كان قبل ظهور الإسلام، حيث ترجمت العديد من الكتب الفارسية إلى العربية أو أومانييس ولد عام 215م ببابل، أبوه من جماعة المغتسلة التي تعتبر فرقة من الصائبة التي مقرها في العراق، (فالماني) عاصر الحركات الإصلاحية التي قامت في فارس لجمع الأديان الإيرانية القديمة منها الزرادشتية...، وفي هذه الفترة بالذات كان للمسيحية وتيارات الغنوصية وأيضا الأفلاطونية المحدثة دون أن ننسى الهرمسية شيوخا لا مثيل له، أما اليهودية فلم يكن يعترف بها الماني.

شهدت المانوية قمعا من طرف ملك الفرس، لأنها دعت إلى الزهد في الدنيا والتفرغ للعبادة، مما شكل خطرا على الدولة وتعاليمها (الدولة الساسانية)، إلى أن جاءت الفتوحات الإسلامية استعاد المانويون حريتهم<sup>1</sup>، لكنهم هاجموا الإسلام بشكل أو بآخر، خاصة في العهد العباسي، فشكّلوا خطرا كبيرا عليه، فأول من كان ضد المانوية ووقف لها بالمرصاد هم المعتزلة، لا لشيء سوى أنها عملت على نشر تعاليم تخالف الدين الإسلامي وما جاء به، خاصة من خلال جعلهم العالم في الأصل ممزوج بالنور والظلمة منذ الأزل مما يشكك في وحدة الخلق والخالق في ذات الوقت، وفي النبوة أيضا، مما دفع بالعباسيون إلى محاربتهم دون تردد.

تعتبر المانوية جزء لا يتجزأ من التراث القديم الوافد للثقافة العربية الإسلامية التي شكلت خطرا على الإسلام بصفة عامة، وعلى الرغم من ذلك فإن تأثيرها في الفكر العربي بقي محدودا مقارنة بما لها من حيوية وانتشار، أما بالحديث عن الصائبة بين الجابري أن أكثر مصدر عربي يذكر تاريخ الصائبة ومواطنها هو كتاب الآثار الباقية للبيروني، فهم المتخلفون من أسرى بابل الذين نقلهم يختصر من بيت المقدس إلى بابل، استمعوا إلى المجوس وصبوا (مالوا) إلى بعضها، فامتزجت مذاهبهم من المجوسية واليهودية، حالهم حال المنقولين من بابل إلى الشام وتقع أسهمهم أكرانية.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص-ص 149-150.

أشهر أعلامهم حسب ابن النديم عن الكندي أراني، إغاثاديمون وهرمس، في حين البيروني يذكر أنهم فلاسفة من اليونان كهرمس المصري، أغاذيمون وفيثاغورس...، أما عن آرائهم الفلسفية والدينية يقولون أن السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية، ومسألة الثواب والعقاب يلحق الأرواح ولا يؤخر عندهم أجل معلوم، أما قولهم في الهواء والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان...، كما قال أرسطو طاليس وأن الله واحد لا تلحقه أي صفة، ويقر البيروني أنهم يعرفون بتوحيد الله وتنزيهه عن كل الصفات<sup>1</sup>، يبدو من خلال ما عرضه الجابري أن الصائبة في مجملها تتبنى التوحيد وتجعل من الخالق منزّه عن كل شيء، فإنها في ذات الوقت تجعل منه عاجز عن صناعة العالم وتسييره، وهذا ضرباً من الشك.

يبين الجابري موطن الهرمسية الأصلي هو الإسكندرية، ويرجع الجابري انتقالها إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الإسكندرية ولما لها من فروع، وأيضاً عن طريق مدرسة الحوّن، كما يشير الجابري إلى أهم دراسة مقدمة حول الهرمسية التي أحرزها الباحث الفرنسي فيستوجيير *Festugiere*، حيث حقق وترجم نصوص الهرمسية ونقلها إلى الفرنسية، مبيناً أن الهرمسية تياراً فكرياً داخل الإمبراطورية الرومانية، كما لا ينفي علاقتها بالأفلاطونية خاصة في جانبها الديني والفلسفي<sup>2</sup>، يبدو من الواضح أن الجابري يشيد بأهمية ما قام به فيستوجيير، كون أعظم ما قدم بالنسبة لهذا الفكر خاصة لأقول العقلانية اليونانية، وكأن هنا العقل اليوناني أصابه الشتات، لا شيء سوى لتعدد المدارس الفلسفية وانتشار العديد من المذاهب والتيارات الفلسفية، هذا ما يعتبر أحد أهم العوامل التي ساهمت في انحلال وأقول العقلانية اليونانية مع القرن الأول للميلاد، الهرمسية ارتبطت باسم إله يوناني حظي بمكانة مرموقة لدى اليونان، وهو الابن الأكبر للإله زيوس *Zeus*، ونسب له اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم... الخ، أما العلوم والفلسفة الدينية ترجع لمحنة من الكتب التي تنسب إلى الهرمس مثلث الحكمة الناطق باسم الإله، ومرات يقدم على أنه هو نفسه الإله.

الدراسات الحديثة تقر أن ما كتب يرجع إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وهو ما لا شك فيه، بحيث هذه الأخيرة كتبت من قبل أساتذة يونانيين أو من طرف عارضين باليونانية، كما أن الجانب الديني في الهرمسية أو ما يمكن تسميته بالإلهيات، حيث ميّز هذه الأخيرة وجود إلهين: أحدهما مسخر للآخر فالأول إله متعالٍ لا يمكن وصفه كما يتعذر أن تدركه العقول والأبصار، مما جعله يدرك بالسلب، كما أنه منزّه كلياً عن أي مشابهة بينه وبين شيء آخر، كما لا يهتم بالكون وشؤونه، مما يشير إلى صعوبة معرفته

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص-ص 152-153

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص-ص 164-166.

بواسطة التأمل في نظام الكون، بمعنى أن الكون لا يدل عليه لا شيء سوى أنه لا تربطه أية علاقة به في حين الإله الخالق أو الصانع هو الذي تتجلى فيه قدرته في خلق العالم مما يشير إليه في كل مكان بمعنى أنه يمكن التأمل في الكون ونظامه للتعرف عليه فأينما اتجه الإنسان ببصره يجده، فكل شيء شاهد عليه، وفي هذا الشأن يقول الجابري: «ورد نص هرمسي يذكر مايلي: "إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس وإلى حركة القمر إلى تناسق النجوم واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك" ويخاطب نص آخر أحد المريدين قائلاً: هل تقول أن الله لا تدركه الأبصار؟ فمن أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته»<sup>1</sup>، وهو ما كانت له الغلبة والسيطرة، خاصة بعد القرن الأول للميلاد، كأن الأدبيات الهرمسية هي الأخرى كان لها تيارين: الأول متقائل والآخر متشائم، فالأول ينظر للعالم نظرة ذات بعد جمالي والله هو مصدر الخلق لكل شيء، وكل فوضى تعتبر تحت لواء النظام في حين الخير وجوده يقتضي وجود الشر، وفي المقابل هنالك شر وفوضى التي تشير بشكل أو آخر إلى النظرة المتشائمة ومظاهر الفوضى تتجلى في وجود النفس في الجسم الفان، مما سلط الضوء على هذه الثنائية في الوجود، لأنها مصدر كل صراع، وبالتالي الإله متعالى عن خلق كل فوضى وكل شر، مما يتطلب إحداث وسائط بين المتعالى والعالم، من بينها الإله الصانع الخالق.

أما في ما يخص مسألة وحدة الكون وما لها من تأثير وتأثر بين كل أجزائه وما هو متعلق بمختلف العلوم، فحسب التصورات التي قدمت فإن العالم في علاقة تبادل أي تأثر وتأثير، خاصة في ما له صلة بعالم الكواكب، لأن أجزاء الكون متوقفة على تأثير بعضها على البعض، ما يشير إلى أن هذا الكون له مركز واحد متمثل في الأرض ما يساهم في تبادل قوى التأثير والتأثر، هذه الأخيرة ساهمت في خلق العديد من العلوم، وهذه العلاقة القائمة على التناظر والتجاذب ساهمت في تأسيس الجانب الإبستيمي الهرمسي كالكيمياء، التنجيم والسحر...<sup>2</sup>، فالمبدأ الإبستيمي يستند إلى مبدأ منسوب إلى أحد المجوس، فكان لابد من تخليص كل معدن من طبائع الدنيا ليصبح معدن راق، لأنها تستحوذ عليه مختلف الطبائع، مما يستدعي تخليصه من كل ما يستحوذ عليه بواسطة إكسير يطهره، كما يمكن أن يتحقق هذا التطهير على العديد من المستويات على نحو تطهير النفس الإنسانية، لكونها مرتبطة بالجسد عن طريق رجوعها دوما لأصلها الإلهي، خالية من كل الشوائب، مما يدل على مدى حضور العلم في الدين والدين في العلم.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص-ص 176-177.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص181.

هنالك ترابط وثيق بين كل من الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمسية، ما يشير أن للمعرفة أسرارها، كما لا بد من أن يجد الإنسان الله أولاً، وهذا لا يتحقق إلا بالرجوع إلى نفسه وإسكات شهواته، والتوجه ما في داخل النفس والتركيز عليه، وهو ما يمكن أن نطلق عليه التطهير<sup>1</sup>، من الواضح أن من يتمكن من معرفة نفسه، يمكنه أيضاً معرفة الله والوصول إلى الحقيقة، كما أنه يبدو جلياً أن من الدلالات البارزة للعقل المستقيل التي تكشف عنه وعن هوية ربط الدين بالعلم، والعكس أيضاً.

نجد الجابري يسعى نحو تحديد النظام المعرفي الطاغي في الثقافة العربية الإسلامية، الذي على ضوئه تم تأسيس الموروث القديم، الذي وصل إلى الثقافة العربية الإسلامية قاطبة، لأن هذه الأخيرة شهدت العديد من النظم المعرفية المتنوعة، كما أنه لا مناص من أن تكون الثقافة العربية الإسلامية قد جعلت منه حاضراً، لكنه ذو طابع إسلامي، كما لا يمكننا أن ننفي أن الفلسفة الإسلامية اعتبرت تأويلاً لمختلف الفلسفات، ما يعكس صورة الموروث القديم في الثقافة العربية، فكان أول من اهتم بالعلوم القديمة في الإسلام هو خالد بن زيد بن معاوية، حيث اهتم بالكيمياء، التجسيم والطب... نقلهم من الإسكندرية موطن الهرمسية حيث نقلت جل الكتب عن اللسان العربي، وكان أول ما نقل من لغة إلى لغة في الإسلام مرتبط بالعلوم الأوائل، ما يشير إلى ارتباط هذه الأخيرة بالهرمسية التي وقف لها بالمرصاد أهل السنة القدماء.

ارتبطت الترجمة باسم اصطفت القديم وتارة أخرى باسم اصطفت الراهب، هذا الأخير نقل عن هريانس تحويل المعادن إلى ذهب، ولما أخذ عنه ذلك جعل من العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية أول ما وصل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما أكده جابر بن حيان<sup>2</sup>، وما يدل على ذلك، إقرار جابر بن حيان أن كل الموجود مترابطة فيما بينها، فوجوده سيستلزم وجود شيء آخر، ناهيك عن التجاذب والتنافر الذي جعلت منه الهرمسية مبدأً لنظرية الكون، يقابله لدى ابن حيان المماثلة والمقابلة، ناهيك عن اعتراض ابن حيان على اعتبار النفس جوهرًا، كما نجده صنف العلوم إلى علوم الدنيا وعلوم الدين، ويندرج تحت كل علم تصنيف لمختلف العلوم، وهو إشارة إلى الهرمسية، ولا ننسى تعرضه أيضاً لمسألة القدم والحديث التي تشير بشكل مباشر إلى العقل المستقيل.

يوضح ابن حيان، أن علم الكلام في القديم والمحدث أصعب الأمور عند جل الفلاسفة وقدمائها، كما يرفض كل ماله صلة بالعقل، والسبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة القديمة هو الله بواسطة المشاهدة والكشف

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 182.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 194-195.

التي ليست بحاجة إلى اللفظ أو التمثيل، مما يعني أنها تتعارض مع البيان العربي تأسيساً للعرفان، بمعنى أن هذا الأخير ضد البيان، كما يشير الجابري أنه كان للهرمسية حضوراً بارزاً في الثقافة العربية، خاصة بعد انتشار الإسلام<sup>1</sup>، خاصة أنه يجعل من الظاهر والباطن على نفس المستوى الذي احتله اللفظ والمعنى في النظام المعرفي البياني، ما يشير إلى أن النظام المعرفي العرفاني هو الآخر مرتبط بالتثائيات، خاصة ما تم ذكرها في القرآن الكريم كالتنزيل والتأويل... الخ .

ساهمت في توظيف عرفان ما يعد دعماً لذلك الاتجاه، الأمر الذي دفعهم إلى التمييز في النص القرآني بين مستويين، مستوى ذو دلالة لغوية كانت لها مقارنة بينها وبين الظاهر من المستوى الثاني يحمل دلالة رمزية تمت المطابقة بينهما، ومن الباطن فوجود الألفاظ المذكورة في القرآن واحتمال عباراته للتأويل لأي كتاب دين واستعماله للأسلوب البياني يحمل أكثر من معنى للعبارة الواحدة لكن، ذلك كله لا يكفي في تفسير ظاهرة التأويل العرفاني في الإسلام، بل هناك العديد من العوامل التي كان لها دور أساسي في هذا المجال منها العوامل السياسية، فلا مناص أن التيارات العرفانية في الإسلام ارتبطت أيما ارتباط بالشيعة، لا شيء سوى أن الشيعة هم أول من تهرمس في الإسلام.<sup>2</sup>

يذكر الجابري مسألة الزوج النبوة والولاية، موضحاً ذلك من خلال عودته إلى الشيعي صاحب كتاب أصول الكافي الكليني، حيث يوضح هذا الأخير الفرق بين النبوة والولاية، هنالك مرتبتان للنبوة: مرتبة الرسول الذي يوحى إليه ويكلف بتبليغ الرسالة، ومرتبة النبي والإمام يوحى إليهما دون أن يكلفا بتبليغ رسالة جديدة بمعنى يشرعان رسالة الرسول الذي يندرجان في دوره، وهذه المرتبة الثانية هي مضمون الولاية عند الشيعة إنها نبوة الإمام، وهي مستمرة ولم تختتم إلا بعودة الإمام الغائب<sup>3</sup>، على هذا النحو؛ النبوة صنفين: النبوة العامة، وهي مرتبطة بالنبي المرسل، والخاصة يختص بها كل نبي، والأمر نفسه بالنسبة للولاية، أولها المطلقة موازية للنبوة العامة، أما الولاية الخاصة مماثلة لكل نبي من الأنبياء، وهو ما كان عليه حال الشيعة الإثنا عشرية والإسماعيلية، خاصة أنها أقرت بعودة الإمام الغائب، وهذا يعتبر فكراً من التفكير الأسطوري الذي يغلب عليه الطابع الميتافيزيقي، ولا ننسى الأيديولوجي الذي شحن الجو بين البينيين والشييعيين، لكن نجد المتصوفة يختلفون نوعاً ما عن الشيعة، خاصة أنهم تنكروا للطابع السياسي، لكنهم في مسألة الولاية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 252.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 274.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 330.

متشابهين مع الشيعة، والأمر راجع في ذلك لعدم ارتباطهم بموقع مجرد؛ أي تجردهم من الأطر السياسية والتعلق بما هو أسمى وأكثر روحانية، هذا ما يحدد رؤيتهم الصوفية.

الواضح، أن الحقيقة يتم تحقيقها بالاعتماد على الكشف، مما أدى إلى الوصول لاستقالة العقل العربي الذي يقابله استقالة العقل اليوناني، مما جعله غارقاً في مختلف أنواع الدجل، حيث أقر الجابري أن العرفان يختزل العقل، ولأن لهذا الأخير كل الحق في الدفاع عن نفسه، منطلقاً من طبيعته التي تستند إلى التحليل العقلاني النقدي، فكان لابد له أن يناهض كل ما له صلة بالسحر والدجل<sup>1</sup>، على هذا النحو يبدو من الواضح أن العرفان كنظام معرفي تجاوز العقل وكأنه حاجزاً يقف بين الرؤية والحقيقة، ما دفعهم (العرفانيين) للاستناد إلى الروحانيات، وهذا ما يعد تقليداً من العقل بصفة عامة، حيث نجد الجابري هنا يقف موقف المدافع بمعنى لابد من استرجاع العقل مكانته، وهذا ما حاول السعي إليه الجابري لكن بطريقة إبستيمية، مما تجعل منه يكتسب وظيفة ذات أبعاد علمية معرفية.

### ج- البرهان:

يذكر الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي 1982"، أن البرهان يشمل كل من المنطق والرياضيات والطبيعات بكل فروعها واللاهوت والميتافيزيقا، بحيث يؤسسها نظام معرفي واحد، يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، وهو ما يطلق عليه الجابري بالمعقول العقلي بمعنى المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كروية واستشراف<sup>2</sup> بهذا المعنى يقر الجابري أن البرهان لا يرتبط بالذهنية العربية، بل يعتبر تمهيدا لمنطق أرسطو، بحيث يتحدث عن الجنس الماهية النوع والعرض وغيرها من المفاهيم الأرسطية، موضحاً أن البرهان هو الحجة الفاصلة، أي المزج بين كل النظم المعرفية التي ذكرها الجابري من البيان والعرفان والبرهان، بعد كل هذا نجد الجابري يوجه سهامه نحو الفلاسفة العرب، حيث يكشف ذلك عن نزعة لا فلسفية لا علمية<sup>3</sup>، هذا ما سنوضحه في الأسطر القادمة.

يشير البرهان في الفكر الإسلامي إلى التفكير البرهاني، الذي يعتمد على العقل البرهاني في صيغته الأرسطية، حيث نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين تعاملوا مع المنطق والقياس المنطقي الأرسطيين، لأنهم يرون فيه طريق للوصول إلى اليقين، كما أن البرهان له دلالات متعددة ومختلفة في الكثير من المجالات

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 379.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 336.

<sup>3</sup> - إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، ص 206.

الفكرية، ويرجع ذلك إلى مدى استعماله وحسب توظيفه، لكن الجابري جعل منه نظاما لمنهج معرفي منفرد بالمنهج والتفكير، على ضوءه يتم تقرير رؤية معينة للعالم، فلا سلطة معرفية تُعتمد خارج المنهج، لذلك احتل مكانة في الثقافة العربية الإسلامية خلال العصور الوسطى إلى جانب البياني والنظام العرفاني، أما البرهان يعتمد على قوى الإنسان المعرفية والطبيعية من حس وتجربة والمحاكمة العقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتأييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين.<sup>1</sup>

من الواضح إن الجابري اهتم بالمنطق الأرسطي، للاستفادة منه كمنهج شهدته الثقافة العربية الإسلامية في مرحلة ما، واهتمام الجابري بالبرهان، يدل على الترجمة التي عرفتھا الثقافة العربية الإسلامية بعد أن كانت غارقة في الفكر الهرمسي، ما يشير إلى غياب الفكر المنطقي قبل حركة الترجمة، لكن بعد تسرب مختلف التراجم خاصة في عصر المأمون ما جعل من البرهان ذو خصوصية، كونه تميز بتلك الرؤية للكون وللعالم بصفة عامة، لذا نسعى إلى تقصي كرونولوجيا البرهان في الثقافة العربية الإسلامية، انطلاقا من الكندي الذي جعل من البرهان مقابلا للهرمسية أو ما يعرف بالعقل المستقل، كما هو لدى الجابري.

عرف الكندي كرائد للعقلانية التي جعلت من العقل أساس الدولة الإسلامية، فوقف في وجه كل من التيارات الشيعية والمانوية في شقها السياسي، مكرسا لدولة أساسها العقل الذي يتم اختزاله قبلا، بمعنى أن الكندي خاض صراع أيديولوجي ضد كل التيارات التي عاصرها، كونه دعا إلى دولة العقل معتمدا على التفكير الأرسطي في مجمل مؤلفاته، حيث يؤكد هنا الجابري أن الكندي تميز بالطابع الجدي، خاصة أنه يناظر ضد المانوية والهرمسية، ما جعله فاقدا لتلك الصرامة المنطقية في طرح أفكاره، خاصة أنه حين ناظر وجعل من العقل الأساس الأول لكل تفكير، لم يكن هناك وجود لمؤلف أرسطو "البرهان" في عصره لأنه لم يترجم بعد، لذا حسب الجابري الكندي فاقدا للمشروعية المنطقية، يقول الجابري في هذا الشأن: «إذا تأكدنا أن الكندي لم يطلع على كتاب البرهان المنطقي لأرسطو لأنه لم يترجم بعد، فإن ما قدمه الكندي يعتبر محاولة جريئة، وإذا عرفنا أنه ضعيف في المنطق فإنه يسلك مسلكا غير برهاني في ما يكتسب»<sup>2</sup> ما يحسب للكندي أنه خاض خطوة نحو إعادة الاعتبار للعقل، خاصة بعد انتشار الهرمسية، إذ سعى

<sup>1</sup> - عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر، (أركون، الجابري، هشام جعيط)، ص-ص 326-327.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص416.



إلى الربط بين مختلف الأنظمة خاصة بين ما كان مطروحا في الثقافة العربية (البيان)، والبرهان الذي يعتبر وافدا جديدا لا لشيء سوى أنه حاول بناء نظام معرفي قائم على البرهان الذي يقابله البيان.

اعتبر اللغويون والنحاة عموما البرهان دخيلا على الثقافة العربية الإسلامية، بمعنى أنه جعل من المنطق على مستوى واحد مع اللغة العربية، أي منافسا لها، لكن الأمر لم يتوقف عند الكندي فقط بل نجد كذلك الفرابي هو الآخر اهتم بالفكر السائد في وسط المجتمع الذي عايشه، خاصة أن هذا الأخير اتسم بكثرة الصراع وتعدد الفكر، نتيجة وجود العديد من المذاهب ذات توجهات مختلفة، مما دفعه إلى السعي نحو توحيد الفكر في المجتمع الواحد، وكان سبيله الوحيد هو تخطي الوضع السائد القائم على الجدل بين المذاهب التي عرفها المجتمع الواحد، جاعلا من العقل أساس كل تفكير يجعل من البرهان قاعدة له، ما يشير أن الفرابي تجاوز الخطاب الأيديولوجي والصراع السائد، حاملا لواء العقل الكوني ووحدة المجتمع، لكن ما الذي دفع الفرابي إلى الاهتمام بالعقل والمجتمع؟

يبدو واضحا من خلال مؤلفات الفرابي خاصة المدينة الفاضلة، أن الوضع الذي عاصره الفرابي جعله يهتم بالمنطق وتوجيه اهتمامه صوب الأحداث السياسية، لا لشيء سوى أن الوضع الذي كان يعيشه غلب عليه الصراع والفوضى داخل المجتمع الواحد، ناهيك عن تمسكه الشديد بالمنطق العقلاني، حيث أطلق عليه لقب المعلم الثاني، لأنه استفاد من التفكير المنطقي العقلاني في ربط النظم الاجتماعية، إن لم نقل الحد من الصراع الفكري الذي طغى، وهذا كله بالاعتماد على البرهان المنطقي، والمنطق ما هو إلا لغة لها ما يميزها ليست مجرد ألفاظ ومعاني، بل اللغة المنطقية ما يشير إلى أن الفرابي تخطى الطرح البياني في مسألة اللفظ والمعنى.

ينتهي الجابري على الفرابي لما قدمه من طرح، خاصة أنه نابع من رؤية فرايبية، بمعنى غير مستوحى مما قدم قديما، أي تفكير أصيل بعيد عن الوافد، فما قدمه الفرابي لا وجود له لدى القدماء سواء عند أرسطو أو غيره ممن اهتموا بالمنطق، كما أن المنطق لدى الفرابي لا يقصي اللغة، بل تعتبر المرجع الأول له، رغم كل هذا يعتبر الفرابي قد حقق قفزة نوعية، نظرا لما واجهه من صعوبات على العديد من الأصعدة، مما دفعه لضرورة مواجهة هذه الصعوبات، متمسكا بالبرهان لتشييد نظام اجتماعي وفكر متماسك قوامه الوحدة، لكن الأمر لم يتوقف لدى الفرابي بل واصل ابن سينا، إذ عاصر هو الآخر العديد من الأحداث على الكثير من الأصعدة، انطلاقا من بلوغ الحضارة العربية الإسلامية ازدهار إلى وصولها مصاف التشتت

الاجتماعي والطرح السياسي، وهذا ما تشير إليه أعماله الفكرية، حيث نجده يثني كثيرا على الفرابي، خاصة أنه يرجع له الفضل في فهم أرسطو، وعلى الخصوص كتابه ما بعد الطبيعة.

لا يعني أن ابن سينا وريث الفرابي فكريا خاصة من الناحية البرهانية، لكنه في ذات الوقت حافظ على النسق الفكري له ونخص بالذكر الوجود، إلا أن ابن سينا أضفى لمستته الفكرية من خلال رؤيته، أن السعادة تتحقق حين تفارق النفس الجسد، في حين الفرابي ربط السعادة بالحياة، ما يُبين أن ابن سينا خالف الطرح الذي قدمه الفرابي، خاصة ما هو متعلق بالعقل والبرهان، وقد يرجع حسب ما قدمه الجابري إلى فلسفة ابن سينا، فهي تعبيراً عن إيديولوجيا ثورية لم يكن لها القدرة على تحقيق نفسها، لكنها مع ابن سينا أصبحت فلسفة، لأنها عاصرت العلم والمنطق الذي حقق تقدماً شاسعاً، مما جعل منها فلسفة قاتلة للوعي العقلي والمنطقي في الذات العربية لفترة زمنية طويلة.<sup>1</sup>

البرهان كما عرفه فلاسفة المشرق العربي من الكندي إلى ابن سينا، لم يحظ برؤية واضحة وواحدة لا لشيء سوى أن البرهان كمنهج مستقل لم يكن ثابت عبر حلقات التاريخ، فالبرهان لدى الفرابي ليس ذاته عند الكندي أو ابن سينا، ما يعني أن المرحلة التاريخية التي عايشها فلاسفة المشرق خاضعة للعديد من العوامل تحكمها في الكثير من الأحيان، وهو ما يعبر عنه الفيلسوف من خلال معالجته لإشكالية التي يقدمها، يقابل فيلسوف المشرق فيلسوف المغرب، ومن بين من يذكرهم الجابري ابن رشد فيلسوف قرطبة إذ اعتبره الجابري رمزاً لكل تجديد، لا شيء سوى أن ابن رشد في نظر الجابري امتلاك رؤية ذات أبعاد نقدية ناهيك أنه فهم التراث العربي الإسلامي على أكمل وجه.

إضافة إلى ذلك، اهتم ابن رشد بالمنطق والثقافة والفلسفة، مما جعله يرسم معالم البرهان بشكل أو بآخر، وما يشير إلى اهتمامه الكبير بأرسطو بشكل مباشر، حيث جعل من العقل اللبنة الأساسية لكل فهم وتفسير، وغيب العقل عن هذه الرؤية يجعل منها بعيدة عن المنطق العقلي، بمعنى أن ابن رشد يزيح كل ما من شأنه يساهم في اختزال العقل، ما يعني غياب مبادئ التفكير المنطقي الذي يستلزم ضرورة الانطلاق من المقدمات للوصول إلى النتائج، أي لا بد من وجود السبب والمسبب والربط بينهما، وهو ما نجده لدى أرسطو، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مكانة العقل لدى ابن رشد، وهذا ما لم يكن له حضور قوي لدى الكثير من الفرق الكلامية، ونخص بالذكر الأشاعرة، فهذه الأخيرة ترفض أن يكون لكل سبب مسبب، ما

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 165.

جعل من ابن رشد مراجعا لذلك وإعطاء مكانة منطقية ومنهجية للعقل، وفي هذا الشأن يذكر الجابري: «يلقي ابن رشد بلومه على الأشاعرة في عدم اعتماده لمبدأ السببية، وإبعادهم هذا المبدأ راجع في نظرهم إلى أن اقتران السبب بالمسبب كافتران النار بالقطن...، معنى أنهم يدعون إلى مبدأ التجويز».<sup>1</sup>

ينظر ابن رشد للسببية كمبدأ أساسي في عملية التصورات العقلية، بمعنى أن كل نفي للعقل إثبات له، لا لشيء سوى أن نفي، وإلغاء السببية يستدعي وجود العقل الذي على ضوئه تثبت إلغاء السببية، ما يشير إلى أن السببية ليس خارج دائرة العقلانية، أي تتعدى قيمتها بعيدة عن العقل، من الواضح أن الجابري تقصى أهم الشخصيات التي كانت على وعي تام بقيمة ووظيفة العقل وأهميته في عملية الإبداع، ناهيك عن حضور البرهان العقلي، لكن تعددت واختلفت الرؤى من شخصية إلى أخرى ومن مجال لآخر، وهو ما كان عليه الشاطبي الذي عاش بعد كل من ابن رشد بقرنين وعاصر ابن خلدون، حيث يعتبر ممثلا لما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول، مدشنا مقالا جديدا في منهج الأصول قوامه، أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين أولها نظرية تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل والاستدلال، أما الثانية تثبت بالنقل عن الشارع نقلا صحيحا، لذا يقر الشاطبي أن الدليل الشرعي لابد أن يبنى على مقدمتين، لا يجب أن يلزم عنه أدلة شرعية يجب أن يطبق عليها ما يقرره أهل المنطق في شأن القضايا، من اعتبار التناقض والعكس وما يقررونه في شأن أشكال القياس الجامع.<sup>2</sup>

يبدو جليا، أن ما يجمع هذه الشخصيات هو نظريتهم الاستيمية ذات البعد العقلي تتسم بالإبداع والتجديد العقليين، حيث اعتمد الشاطبي على الاستقراء في استخلاص كليات الشريعة التي هي كليات استقرائية، ناهيك عن ضرورة اعتبار مقاصد الشرع وهي فكرة مستوحاة من ابن رشد، بمعنى أنه لابد من بناء الأصول على مقاصد الشرع لا بنائها على ألفاظ النصوص الدينية، كما هو لدى الشافعي، على هذا النحو يكرس الشاطبي لمبدأ القطيعة الإستمولوجية مع الأصوليون، سواء السابقين عنه أو الذين جاءوا بعده والغرض من ذلك بناء هذا العلم بطريقة تجعل منه علما برهانيا، مبنيا على القطع لا على مجرد الظن.<sup>3</sup>

سعى الشاطبي إلى جعل الشرع قائم على البرهان القطعي، ويكون ذلك بجعل المعرفة ذات مصدر نقلي، أي أن النص واضح يعتبر قطعي لا يحتاج إلى تفسير وتأويل....الخ، لكن ابن خلدون تميز عن غيره

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 206.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 539.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 540.

حيث اهتم بعلم التاريخ متجاوزا الطرح الكلاسيكي في سرد الأحداث، منتقلا إلى الرؤية العلمية الأكثر عقلانية، حيث اتجه نحو الكتابة التاريخية التي تتوافق مع طبائع العمران البشري؛ بمعنى أن ابن خلدون جعل من العقل عاملا مهما في فهم العمران البشري من زاوية تاريخية، لا لشيء سوى أن ابن خلدون جعل من الأحداث التاريخية مرتبطة بالمسبب والسبب، بمعنى كل الأحداث ذات تفسير سببي كما هو الحال في عالم الطبيعة، وهذا المبدأ لا يستثني شيء، بل يشمل كل الموجودات، والقصد من وراء ذلك أن العقل له القدرة على الإلمام بهذه الأسباب.

فالعقل له القدرة على إدراك كل ما من شأنه يحيط بالإنسان وعالم الأشياء بطريقة عقلانية، وهذا لا يستثني مختلف العلوم التي خصها ابن خلدون بالقراءة العقلانية والنقدية، من بينها علم التاريخ والفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى، هذا ما جعله يحظى بالاهتمام، لأنه لا يختلف عن معظم الدراسات الحديثة ذات الطابع الإستمولوجي، خاصة أنه وجه نقده نحو الميتافيزيقا والغيبيات (اللاهوت)، لذا يقر الجابري أن ابن خلدون جعل من التاريخ علما لا فناً فقط<sup>1</sup>، فلا يمكن إنكار أن ابن خلدون قد حقق نقلة نوعية في جعل التاريخ علما، لكنه أخفق من جهة في تشييد ما يشيده سابقه من ابن حزم وابن رشد وغيرهم كثر في بناء منهجا برهاني رغم محاولة ذلك في مقدمته المشهورة، خاصة أنه بعيد عن ما طرحه أرسطو.

ابن خلدون كرس لمبدأ القطيعة لبناء منهجا خلدونيا، لكن ما قدمه ابن خلدون في مقدمته الشهيرة عرضا لعلم العمران يجسد أبعاد تاريخية بحتة بعيدة عن المنطق العقلي، بمعنى أن ابن خلدون اعتمد على التاريخ، رغم ما قدمه ابن خلدون من طرح أكثر عقلانية، وبروز نزعة النقدية وكذلك البرهانية، إلا أن البرهان كمنهج واضح المعالم ظل غائبا، رغم كل ذلك لم يستطع ابن خلدون تأسيس منهجا برهانيا.

تطرق الجابري إلى الإستميمي والحقول المعرفية في الفكر العربي، حيث قسم الحقول المعرفية إلى ثلاثة البيان، العرفان والبرهان، مشكلا قطيعة بين كل هذه النظم على هذا النحو، يبدو أن الجابري استند على ميشال فوكو في تكريس مفهوم القطيعة المعرفية، لكن ما قام به الجابري من مماثلة بين الإستميمي والبنية، حيث هذه المماثلة ذات طابع أو سياق تاريخي لا علمي كما هو لدى فوكو، لأن الجابري جعل منه نظاما للفكر أو البنية اللاشعورية<sup>2</sup>، فلو عدنا على ميشال فوكو ومختلف النظم المعرفية لديه، نجده قد اهتم بحقبة معرفية معينة والنظام السائد فيها ومختلف العلاقات لكن بشكل متزامن، هذا ما نلاحظ غيابه لدى

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي المعاصر، ص 264.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 37.

الجابري، مكتفياً بانفراد البنية بذاتها شكلياً، أي دراسة العلاقات وسط البنية الواحدة لا غير، ناهيك أنه يربط النظم الداخلية بمختلف الأزمان التاريخية، كلحظة التأسيس والتجديد، كما أنه يقف عند الثقافة العارفة، في حين فوكو الابستيمي لديه مرتبط بالحفريات وتطبيقاتها على أطراف الحضارة الغربية.

يتجنب الجابري الخوض في اللامفكر فيه في الفكر العربي المعاصر، فمن الواضح أن الابستيمي الفوكوي له ارتباط بمختلف الخطابات، وهو ما لا نجده عند الجابري، أي أنه يجعل من الابستيمي مطابق لمشروعه الفكري ليس لها أي ارتباط تاريخي لتحقيق المعرفة ودراستها تجريبياً، وارتباط الإبتيمي بالتاريخ يجعل منها ذات حركية أي متغيرة غير ثابتة، ما يجعل كل فترة زمنية معينة ذات طابع معرفي خاص بها وفي ذات الوقت تكون مقدمة لإبتيمية جديدة، أي أنها ليست شكلاً ساكناً ظهر يوماً ما ليختفي فجأة، بل جملة من الانزياحات المتحركة بشكل مستمر والتي تتشأ ثم تتحل، لكن الجابري اكتفى بالبنية المعزولة سورياً، ما جعل الجابري يقع في نوع من التناقض من خلال إقصاء منتجات العقل العربي<sup>1</sup>، كما نلاحظ أن الجابري أدخل بعض المفاهيم الدخيلة على فلسفة ميشال فوكو، منها المضمون المعرفي، الخطاب العلمي واللاعلمي... الخ، ما يعني أن الجابري لم يلتزم بالمنهج والمنهجية الفوكوية في تشريح الثقافة العربية.

## II- العقل السياسي العربي وإشكالية القيم من منظور الجابري:

### أولاً: تمظهرات العقل السياسي في فكر الجابري

ناقش الجابري المسألة السياسية والأخلاقية في مؤلفين، فالأولى خصّها بها كتابه "العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته"، في حين جعل من الأخلاق متجلية في مؤلفه "العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، لذا نسعى من خلال هذا المبحث التطرق إلى مكانة الممارسة السياسية في الثقافة العربية الإسلامية، لكن إذا تحدثنا عن السياسة في فكر الجابري، نجده في الكثير من الأحيان يشيد بأهمية السياسة لما لها من أثر بالغ في تنظيم شؤون البشر عبر مرّ التاريخ، وكل تقليل من أهمية هذه الممارسة، يعتبر نظرة قاصرة وبعيدة عن فهم مستجدات الواقع بجمع ميادينه.

يسلط الجابري الضوء على الممارسة السياسية ومختلف تطبيقاتها، بمعنى الحاكم والمحكوم، وهذا ما حجز مكانة جد بالغة في فكر الجابري، وذلك لما يتميز به المجتمع العربي الإسلامي من خصوصية، لذا تبادر لأذهاننا أن نتساءل عن مقومات الدولة في الثقافة العربية الإسلامية، وما أسسها ومبادئها؟ وفي خضم

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع صفدي، ص ص 55-56.

كل هذا، نجد الجابري من خلال بحثه في بنية العقل العربي يتصادم مع الكثير من المفاهيم المستعارة حسب مفهوم الجابري، ومن بين ما يمثل ذلك المفاهيم الماركسية خاصة الكلاسيكية حاضرة بقوة، مما جعل الجابري يدعوا إلى ضرورة التمسك بالماركسية المحدثه وتجاوز الماركسية الكلاسيكية، لا شيء سوى أن أشكال الوعي من فن وفلسفة وغيرها... الخ، كانت جد محصورة، أي لم تحظ بالاستقلال مقارنة بما كان عليه الحال في المجتمعات السابقة للرأسمالية التي حظيت باستقلال نسبي واسع جدا في علاقتها، في حين العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة في تلك الفترة عرفت بأنها علاقات باهتة، يمكن أن نقول أنها منعدمة، ومن أبرز الماركسيين المحدثين أو ما يسميها الجابري بالماركسية المجتهدة جورج لوكاتش *J. Lukàcs* (1885-1971م)، وأيضا مورييس غودلييه *M. Godelier* (1934م)، حيث اهتم هذا التيار بعلاقة الفكر بالواقع، خاصة علاقة البنية التحتية بالبنية الفوقية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية.<sup>1</sup>

كان للماركسية المجتهدة، دورا كبيرا في إعادة النظر في الكثير من القضايا من بينها أصل الدولة فهذه الأخيرة ليست مرتبطة بتلك العوامل الجغرافية والإيكولوجية من منظور غودلييه، بل خالف هذا الأخير ما جاء به أنجلز، كما يثني على ما قدمه ماركس، خاصة فيما عرفه في مؤلفه ضد دورينغ حول الدولة ونشأتها إذ يرى غودلييه أن ما قدمه ماركس يتوافق مع مختلف أبحاثه المعاصرة خاصة في جانبها الأنثروبولوجي لأنها تعتبر الدولة من أكثر النتائج الحاصلة عن تطور بعض الوظائف الاجتماعية، وليست نتائج حتمية إيكولوجية، ما يعني أن الوظيفة الاجتماعية عامل جد أساسي في تحقيق التفوق السياسي، كما أنه أشار إلى العلاقة التي تربط بين البنية الفوقية والبنية التحتية تعكس مدى حضور الإيديولوجيا، خاصة إذا كانت لتلك البنية علاقة بأشكال الوعي.

الجابري لم يكتف برصد حضور الماركسية في الفكر العربي الإسلامي، بل نجده أيضا سلط الضوء على العديد من المناهج الغربية المعاصرة، وكذلك الاتجاهات الفلسفية، من بينها البنيوية، حيث اعتبرت هذه الأخيرة عنوان الحداثة والعصرنة، وأيضا ركز على أعمال ميشال فوكو، خاصة كتابه حفريات المعرفة، لأن إشكالية الانفصال تعتبر المحور الأساسي لهذا الكتاب؛ من خلال هذه الإشكالية تم عزل الأحداث عن بعضها البعض، من أجل دراستها وتبيان تاريخها، حيث لعب دورا إجرائيا في القراءات التاريخية، لكن

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000، ص

هذا المنهج لابد أن يكون ذو بعد واقعي مثلما لدى فوكو، الذي قدم صورة جديدة للتاريخ ضمن إطار بنيوي متجاوزا معظم الدراسات والمناهج التي كانت متداولة في ذلك الوقت، وهذا ما سعى إليه الجابري، حيث حاول تقديم صورة جديدة للتاريخ، جاعلا من النقد ضرورة للتحرر من القراءات السائدة لاستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقيد بوجهات نظر التي كانت سائدة.<sup>1</sup>

لاحظ الجابري أن الممارسة السياسية ملازمة للثقافة العربية عبر مسارات التاريخ، فالحديث عن التاريخ في غيابها يعتبر مجرد سرد لأحداث سطحية لا معنى لها، وكأن الجابري يوحي لما ذكره فوكو في حفريات المعرفة، حين ربط مختلف الأطر الاجتماعية بالسلطة، فهذه الأخيرة في نظر فوكو شاخصة في كل مكان، فأينما توجد هنالك سلطة من الأسرة إلى المدرسة، المشفى، السجن،... الخ، فعلى هذا النحو حاول الجابري تقصي أشكال السلطة في الثقافة العربية الإسلامية، كاشفا عن مصادرها، لذا لابد لنا من أن نتساءل عن مكانة العقل السياسي العربي لدى الجابري؟ وما تجلياته عبر التاريخ؟

الفعل السياسي حسب ما أورده الجابري في مؤلفه العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته في جوهره فعل اجتماعي يعبر عن جملة من العلاقات تمارس على الآخر نوع خاص من السلطة، وهي سلطة الحكم، وكون الفعل السياسي له محدثات بوصفه سلطة تمارس في مجتمع ذو تجليات نظرية وتطبيقية واجتماعية الطابع، تشكل مجموعها قوام ما يدعوه الجابري بالعقل السياسي، فهذا العقل يخضع كل محدثات الفعل السياسي، لأنه يخضع لمنطق داخلي يحكم وينظم العلاقات، له مبادئ وآليات خاصة، لها قابلية الوصف والتحليل، وكونه سياسي تميز بإنتاج السلطة لا المعرفة، لأن السلطة تمارس، بمعنى أن وظيفته تكمن في بيان ممارسة سلطة الحكم<sup>2</sup>، لكن ذلك لا يعني أن العقل السياسي منفصل عن الإنتاج المعرفي، بل في الكثير من الأحيان ما يكون إنتاج المعرفة مقترن أو ملازم للفعل السياسي، لكن كعقل لا كفعل سياسي وإن حصل وأن اقترن المعرفي بالسياسي نجد الأولى في قبضة الثانية.

غالبا ما يكون المعرفي خاضع للسياسي، بحيث يمتلك آليات تحوله لإخضاع النظم المعرفية، كل ما تقتضي الضرورة السلطوية، بمعنى أن الجابري من خلال تطرقه لمختلف النظم المعرفية وكذلك تطرقه للعقل السياسي العربي، جعل من تحليله المعرفي والسياسي سبيلا لفهم الواقع، خاصة أن المجتمع العربي الإسلامي له خصوصيته التي يتميز بها عن غيره من المجتمعات الأخرى، حيث سعى الجابري إلى إظهار تلك

<sup>1</sup> - إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، ص-ص 133-134.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، ص 07.

الخصوصية المتمثلة في ممارسة السياسة باسم الدين والقبيلة، بمعنى أن الدين يطغى على الجانب السياسي ومن محددات التاريخ السياسي العربي يطلق عليها الجابري القبيلة، الغنيمة، العقيدة، فالقبيلة مقاربة لما أطلق عليها علماء الأنثروبولوجيا بالقرابة، حين قاموا بدراسة المجتمعات البدائية السابقة، على الرأسمالية المعبر عنها لدى ابن خلدون بالعصية، وفي وقتنا الحاضر بالعشائرية، والقبيلة حاضرة في كل سلوك سياسي، كونها تعبر عن تنظيم اجتماع سياسي كان ظاهراً أو كامناً، أما الغنيمة القصد منها دور العامل الاقتصادي الذي يقوم به العامل في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد أساساً على الخراج والربح، لا على العلاقات الإنتاجية كما هو لدى السيد والعبد، والإخراج يشمل ما يأخذ من المسلمين وغيرهم، وهو ما يصطلح عليه اليوم بالقيمة التي تشمل الدخل وطريقة صرفه، أما العقيدة بالنسبة للجابري، القصد منها مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب، خاصة أن العقل السياسي قائم على الاعتقاد لا البرهان، وهذا منذ أرسطو.<sup>1</sup>

يربط الجابري بداية الفعل السياسي بالدعوة المحمدية، لأن العقل السياسي يهتم بالممارسة السياسية المحكمة لا إنتاج المعرفة، وهو ما كان مرتبطاً بالإسلام، على هذا النحو تم تأسيس الدولة، أي الاهتمام بالدعوة المحمدية من الجانب السياسي، بمعنى لا يهتم الجابري بالجانب اللاهوتي في هذه الدعوة، حيث ساهمت هذه الأخيرة في تشكيل المخيال الاجتماعي وكذلك السياسي، كما أن لهذه الدعوة مراحل مرت بها لتأسيس دولة؛ أولها مرحلة مكة وثانيها مرحلة المدينة، كما أن القرآن الكريم نزل مقسماً إلى آيات وسور معظمها مقترن بأحداث معينة، فنجد سور وآيات نزلت بالمدينة وأخرى في مكة، حيث عدت مرحلة المدينة مرحلة تأسيس الدولة واقترن الخطاب فيها بقوله: "إلى الذين آمنوا" أي موجهاً إلى فئات من الذين آمنوا، سواء كانوا من المهاجرين أو نصارى، في حين الخطاب في مكة موجه إلى سكان مكة أفراداً، مطالبين بالإيمان بالدعوة المحمدية بصفة "يا أيها الناس"، والقصد من ذلك الإيمان بمحمد ﷺ، بمعنى أن ما يجمع الأفراد هو الجانب الروحي.

يكمن دور العقيدة، في تكوين وتفعيل العقل السياسي العربي، لكن هذا لا ينفى دورها في مرحلة الدولة في المدينة، بل في مكة لم يكن يوجد ما يوحد الأفراد ويجمعهم دينياً، حيث كانوا في بدايات التوحد والتكون، أما الغنيمة والعقيدة فاخترت دورها في التأثير على الطرف الآخر (الخصم)، بمعنى أن العقل السياسي يتحدد على أساس العقيدة المرتبطة بالدعوة المحمدية والقبيلة والغنيمة، كل هذا في المرحلة المكية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ص 49-51.



ما جعل الصراع قائما سياسيا بين الطرفين، لكن في ظل كل هذا، كيف ساهمت العقيدة في تشكيل الوعي العقدي والسياسي في تكوين جماعة إسلامية؟

هذا السؤال لم يكن ضمن اهتمامات القدماء، لأنه لا يدخل ضمن اهتماماتهم، وما طرح اليوم مستمد من ما يعايشه الإنسان المعاصر من قلق فكري، رغم كل ذلك لو تتبعنا سور وآيات القرآن الكريم نجد ضاللتنا فمعظم آيات القرآن الكريم الأولى جعلت الرسول ﷺ مبشر بالرسالة، وآيات أخرى تعرض لأسس العقيدة الجديدة، مؤكدة على وحدانية الله والثواب في الآخرة عن أعمالهم في الحياة الأولى، حيث ركز القرآن على الوحي، التوحيد والآخرة<sup>1</sup>، ما جعل المسلمين الأوائل يركزون اهتماماتهم لما جاء في القرآن الكريم، مما يشير إلى الدور الفعال الذي حظيت به العقيدة في وسط المجتمع المكي، فكان لها تأثير في تكوين العقل السياسي، من خلال جمع جل الأفراد في جماعة واحدة موحدة على اختلاف مشاربهم، بحيث تمثلت هذه الوحدة في الإيمان بالله والرسالة المحمدية، مما يعني أن للعقيدة أهمية بالغة في بناء المجتمع، وكان الجانب الديني ينقل الفرد من مرحلة ما قبل إلى ما بعد، أي من ما قبل الدين إلى ما بعد الدين، حيث ساهم هذا الأخير في تطور وتقديم الكثير من الأمم، وكأن الحضارة والتقدم مرتبطة أيما ارتباط بالدين.

العقيدة في نظر الجابري سياسيا، مرت بمرحلتين الدعوة جهرا وسرا، فمعظم ما أنزل من آيات متعلقة بالدنيا والآخرة، أي ما ينتظر الإنسان في الآخرة، أما ما هو مرتبط بالجهر بالدعوة في الغالب كانت تدعو إلى الوحدة بالله وترك الشرك به، أما القبيلة التي يعتبرها الجابري إحدى محددات الفعل السياسي في الفكر العربي، يقصد بها الجابري كل انتماء يتحدد على ضوءه الأنا والآخر في ميدان الحكم والسياسة، فمن خلالها يمكن القول الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، ومن المسلم به اليوم القبيلة حاضرة في كل سلوك سياسي، ففي المجتمعات المتقدمة تعد أحد مكونات اللاشعور السياسي، أما في المجتمعات الأقل تصنعا تحتل مركزا أساسيا، كونها معطى سيكولوجي وتنظيم اجتماعي سياسي.<sup>2</sup>

بناء على ذلك، تتحدد المهام السياسية ومختلف الروابط الاجتماعية، مما جعل منها ضرورة لكل فعل سياسي منذ البدايات الأولى لظهور الدعوة المحمدية لغاية تأسيس الدولة الإسلامية، وهذا لا يلغي أهمية العقيدة في طابعها السياسي، خاصة إذا عرفنا أن حياة العرب معظمها عبارة عن عشائر وقبائل، مما جعلها مترابطة فيما بينها، مما ساعد في انتشار الدعوة المحمدية، كما أن النبي محمد ﷺ استغل نشر رسالته الدينية

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، ص 64.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 48-49.

تحت رعاية القبيلة، بمعنى اتخذها كوسيلة لإيصال وتبليغ رسالته، لكن هدفه من وراء ذلك لم شمل الأمة الإسلامية، متجاوزا التفكير الضيق المبني على مبادئ وأسس قبلية، لكن بعد وفاة النبي ﷺ تم انتخاب أبو بكر الصديق لتولي الخلافة بعد الرسول ﷺ، وتم ذلك وفق ما هو معمول به في قانون القبيلة، أي وفق ما تنص عليه الوضعية الاجتماعية في تلك الفترة، ففي مسألة الخلافة تم العمل برأي الأغلبية، كما أن أبو بكر وجد نفسه أمام إعادة بناء الدولة وقد تمكن من ذلك، ففضى على حركات الردة، وشرع في تحقيق مشروع الدعوة المحمدية، وصولا إلى بلاد الشام<sup>1</sup>، وبعد وفاة أبو بكر الصديق تولى الخلافة عمر بن الخطاب لم يكن بعيدا عن القبيلة ومبادئها، لأن العقل السياسي لا يكون في ظل غياب القبيلة، أما ما بعد عمر بن الخطاب حصرت الخلافة في علي وعثمان، لا شيء سوى أنهما ينتميان لأرقى القبائل، ولهم شأن عظيم، ناهيك أنهم من أقرب الصحابة إلى الرسول ﷺ.

رغم ذلك، ساد صراعا شرسا من طرف قبيلتي عثمان وعلي، وكانت الغلبة في ذلك إلى قبيلة عثمان ما يشير إلى عودة الصراع الجاهلي، كما أن ذلك يجعل من القبيلة المقوم الأساسي للفعل السياسي، وبعد وفاة عثمان تولى علي الخلافة، لكن نشبت حربا عارمة على إثر ذلك، خاصة بعد مطالبة معاوية الثأر لمقتل عثمان كونه ابن قبيلته، وعلى هذا النحو قامت حربا عارمة عرفت بحرب الصفين، ما يعني أنه لا يمكن تجاوز منطق القبيلة، وهو ما يبدو واضحا منذ انطلاق الدعوة المحمدية إلى غاية الخلفاء الراشدين، وما نجم عن ذلك من آثار سواء حروب أو فتنة بين كل القبائل، أما الغنيمة هي الأخرى لم تكن بمعزل عن العقل السياسي، فالغنيمة جعلت من الاقتصاد ينتقل من الريع إلى الخراج، بمعنى الخضوع للضريبة، بحيث تشمل الكل أي أن الاقتصاد القائم على الغنيمة يعتبر عامل أساسي في العملية السياسية، فالظاهر أن الغنيمة صورة المعبرة عن الجانب الاقتصادي.

للدولة السياسية تشكلات في نظر الجابري منذ البدايات الأولى للدعوة المحمدية، وصولا إلى ما بعد الخلفاء الراشدين، ففي البداية لم تكن قائمة على إقصاء مختلف المذاهب أو التيارات الدينية أو اللادينية بمعنى أنها مفتوحة على كل شيء في ذات الوقت لحفظ المصلحة العامة للمسلمين، انطلاقا من مبادئ الشريعة الإسلامية، لكن لم يبق الأمر على حاله مع ظهور الدولة الأموية مع معاوية، حيث حافظ هذا الأخير على محددات الدولة الإسلامية، للدولة مجالها الخاص سياسيا، لكن في ظل بقاء المحددات الثلاثة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، ص 142.

نجد من يقترح قرارا جديدا كعقد سياسي قائم على المنفعة والمشاركة لا في السلطة، بل في الغنيمة، كما أن السلطة تكون ليبرالية، بمعنى يسمح بحرية الرأي تحت شعار "قولوا ما شئتم ولن أ تدخل إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل"، ففي الكثير من الأحيان كان يقابل من يعترضه سياسيا ويستمتع لهم بكل رحابة صدر، رغم توجيههم لنقد لاذع له، ما يشير إلى أن معاوية لم يكرس مبدأ القطيعة فيه وبين من يخالفه توجهها ورأيا، بل كان حريصا على أن تبقى العلاقات القبلية والسائدة قائمة بينه وبين خصومه.<sup>1</sup>

يبدو واضحا، أن معاوية من خلال اتخاذه لليبرالية كمبدأ لعمله السياسي، قد فتح باب الأيديولوجيا على مصراعيه أمام خصومه، لأنه لا أحد منهم تخطى عن منطق القبلية، ما يشير إلى أن معاوية حكم باسم القبيلة لا العقيدة، مما جعل العلماء في انفصال عن الأمراء، ففي أسفل القاعدة تكون القبيلة، وهذه الأخيرة متكونة من فئتين: أولها الجند وثانيها الرعية، أي من انتصر لمعاوية يمثل الجند، ومن كان ضده يعتبر رعية<sup>2</sup>، من الملاحظ أنه مع معاوية شهد المجتمع العربي الإسلامي على الصعيد السياسي نقلة نوعية، لكن ذلك لم يحدث بشكل مفاجئ، بل هو نتيجة للعديد من العوامل، منها إحداث قطيعة بين الأمراء والعلماء، كما أنه خالف الأولين عليه، أي لم يجعل من النص الديني دستورا له، بل عمل على ما يمكنه أن يطبقه، ناهيك عن المشاركة في المنفعة، ما يعني أنه نظر للسياسة من جانب قبلي لا عقدي، وهو ما يعد تنويعا سياسيا لمعاوية، لكن هل بقي الوضع ذاته مع الدولة العباسية؟

يبدأ الجابري بالحديث عن الممارسة السياسية في الدولة العباسية، بالإشارة إلى التكتلات الإيديولوجية التي على ضوءها تم الإطاحة بالدولة الأموية ونشأة ما سمي بدولة العباسيين، وهذا يدعم تلك التكتلات منها العرب والعجم، بحيث هذه الكتلة التاريخية تعبر عن مختلف أطراف المجتمع الواحد من أجل الوصول إلى ما يصبون إليه، لذا يبين الجابري أن محددات العقل السياسي التي كانت قائمة في الدولة الأموية، لم تعد صالحة لمواكبة الأحداث، سواء على الصعيد الاجتماعي أو السياسي، لذا نتساءل ما هي المقومات الدولة العباسية سياسيا؟

تميزت الدولة العباسية بهيكل مغايرة، على ما كان عليه في العهد الأموي، فبعد أن كان المقربين من الخليفة هم الخاصة، بات الأمر في الدولة العباسية مقتصرًا على أسيا المدينة، بحيث تم تجاوز منطق القبيلة، وهم لا يمتلكون جاها سياسيا أو ماديا، ومن خلال احتكاكهم بالخليفة يمتلكون نفوذا وقوة، من خلالها

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ص 348.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 235.

يتم توجيه العامة للسير على ما يقرره الخليفة، بمعنى أنهم يستمدون قوتهم من رجل الدولة، مقدمون له الولاء والطاعة، فهم لا يمثلون أي قوة كانت، بل هم مجرد خدام لا غير، رغم استنادهم على الأمير، بمعنى أن وجودهم مرهوناً بوجود الأمير، وهذين الأخيرين (الأمير والخاصة) بقائهم متعلق بمدى قبولهم من قبل العامة، فإن حظي بقبول تم تقديم الطاعة والولاء لهم، بمعنى هنالك هرم ذو شكل تراتبي في الأعلى الهرم الأمير في الوسط الخاصة، وفي القاعدة يتمركز العامة.

تنقسم المهام وفق هذه الطبقات، فالجند والمال من مهام الطبقة الخاصة لتوضح للأمير كيفية التعامل مع الجند، وفي ذات الوقت كيف ينبغي التصرف في المال، كما للإيديولوجيا هرم الاجتماعي موضح كيفية تنظيم العلاقات للأمير، خاصة بكل ما هو مرتبط بالقبيلة، الغنيمة، العقيدة، وعناصر البنية السطحية الأمير الخاصة، العامة<sup>1</sup>، فما وضحاها سلفاً من مراتب تربطها علاقات متمركزة في الهرم الاجتماعي، وهو ما يطلق عليها البنية السطحية، في حين البنية العميقة تشمل اللاشعور السياسي، بحيث لا تكون علاقاتها قائمة في ظل غياب المحددات الثلاثة، ولكي تتضح الصورة أكثر لابد من الوقوف على معنى الخاصة والعامة بمعنى تشريح البناء الهرمي الذي تقوم عليه البنية الاجتماعية، مما أدى إلى ظهور خطاب سياسي في العهد العباسي، فما هي دلالة هذا الخطاب ودوره في تفعيل الفعل السياسي في الساحة العربية؟

انتشرت في الثقافة العربية، خاصة في الدولة العباسية مفاهيم من بينها مصطلح الإيديولوجيا السلطانية، التي تعبر عن جملة من الأفكار السياسية، فهذه الأفكار في أغلبها دخيلة عن البيئة العربية، حيث نجد الجابري في الكثير من الأحيان ما يشير إلى ابن المقفع وما احتله من مكانة في الوسط العباسي، بحيث قدم هذا الأخير تصورات ذات دلالة سياسية بعيدة كلياً عن المحددات السياسية السالفة الذكر، فأصبح الولاء كله لرجل الدولة، ما يشير إلى أن دور القبيلة بات محصوراً أو ضيقاً لا يتجاوز الجانب النظامي لا غير مما دفع رجل السياسة لممارسة مهامه إن صح القول، بعيداً عن القبيلة وإن تحدثنا عن مصير الغنيمة، فإنه حسب ما أورده الجابري تم تحويل الاقتصاد من شكله الريعي نحو اقتصاد خراجي قائم على أساس الضريبة والجميع خاضع له، في حين أصبحت العقيدة مقترنة بالولاء والطاعة، لأن رجل السياسة له الصلاحيات الكاملة اتجاه أي قرار يخص الدولة والمجتمع، بمعنى أنه المخول الوحيد لاتخاذ القرارات، مما يساهم في استقرار النظام الهرمي، لكن ظهرت مسألة جديدة، وهي ارتباط السياسي بالدين، وهذه المماثلة موجودة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، ص-ص 345-346.

لدى الفرس، وكذلك لها حضور قوي في الثقافة الإسلامية، مما جعلها تحظى بنوع من القبول ووجود سند ومرجعية إسلامية خاصة بها، وفي هذا الصدد يقول الجابري: «وبصفة عامة، لم يكن الإسلام يقبل من العناصر الخارجية إلا تلك التي لا تتناقض بصورة مباشرة مع مبدأ التوحيد الذي يقضي بنفي الشريك عن الله وتنزيهه عن كل مماثلة مع ما سواه»<sup>1</sup>، وهذا النموذج القائم على الدمج لدى الفرس كان له وجود في مخيال الثقافة العربية الإسلامية، خاصة في العهد العباسي، لكنه من باب التوحيد، وكون الله الخالق خارج الكون جملة وتفصيلاً لأنه هو المدبر، كذلك هو شأن الرجل السياسي لأنه بعيد أو خارج عن المجتمع مهمته منحصرة في تدبير وتسيير الشؤون السياسية وكل ما له صلة بالدولة.

تم وصف السياسي بصفات الخالق وصفا وفعلاً، ومن هذه الصفات نذكر العدل في الحكم والتوحيد مما يعني أن هذا السياسي من الضروري أن لا يكون له شريك في مهامه السياسية، كما لا يحمل أي صفات العامة أو الخاصة من الناس، ففي الكثير من الأحيان في مثل هذه المسائل السياسية تم الاحتكام إلى الحديث النبوي لا النص الديني كمرجعية، لأن هذا الأخير لم يرد فيه نص حول مثل هذه المسائل، في حين كان الحديث النبوي حاضراً في المواقف السياسية حتى يضفي كل فريق سياسي الشرعية على طرحه أو موقفه السياسي، وهذا يتطلب وجود الحكم السياسي للحفاظ على الدولة ومؤسساتها.

رغم أن الجابري أراد البحث أركيولوجياً في العقل العربي عبر حلقات التاريخ، إلا أنه ركز فقط على المفاهيم الظاهرة، خاصة ما عرف بمصطلح محددات العقل العربي السياسي، متجاوزاً كل ما شكل الطرف المعارض للحكم السائد، على هذا النحو لا نستطيع فهم مقومات العقل السياسي العربي، في ظل غياب الحركات المناهضة لنظام الحكم، ناهيك عن توظيفه لمفهوم الراعي والرعية بما لا يتوافق مع المفاهيم الإسلامية، كون المصطلحين من أصل ديني، كما أنه لا وجود لعلاقة تربط بين العقل السياسي والإنتاج المعرفي في الثقافة العربية وكان لها أثر، فلا يتجاوز الجانب النفعي، ما يشير إلى أن الجابري يختلف عما أقره فوكو، فيما يخص أن السلطة تنتج معرفة، فالعلاقة تلازمية إذن لا لشيء، سوى أن إرادة المعرفة لدى فوكو تتطلب معرفة.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، ص 351-352.

### ثانيا: الجابري ومساءلة المنظومة القيمية في التراث العربي

يوصل الجابري سلسلة مؤلفاته الموسومة بنقد العقل العربي، متطرقا إلى العديد من القضايا في الفكر العربي والثقافة العربية إجمالا، من بين ما ناقشه الجابري إشكالية الأخلاق، حيث تناولها بنوع من التحليل والنقد، مؤكدا أنه من الضروري والواجب إثراء المكتبة العربية بهذا مؤلفات ذات طابع تحليلي نقدي، يناقش فيها النظم القيمية في الثقافة العربية الإسلامية، هذا ما لمح له الجابري في كتابه العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم في الثقافة العربية 2001، فمعظم ما كتب حول الأخلاق بعيد كل البعد عن تاريخ الفكر الأخلاقي العربي، سواء ما قدم من طرف المستشرقين أو أساتذة عرب، خاصة بعد التسليم أن من تطرقوا لهذه الفكرة نُقِلَ عن ما تم طرحه من قبل فلاسفة سابقين من ثقافات أخرى.

يشير الجابري إلى عمل منجز حول الأخلاق عند الغزالي من طرف صاحبه الدكتور زكي مبارك هذا الأخير قبل بنقد لاذع من قبل شيوخ الأزهر، كونه تطرق لتحليل ونقد أفكار الغزالي (1096-1102م) حول الأخلاق المعروضة في مؤلفه الشهير إحياء علوم الدين، مبينا صاحب المؤلف -زكي مبارك- أن النزعة الأخلاقية لدى الغزالي تحمل أو تدعو إلى نوع من الإشكالية، أما ما عرض من مؤلفات أخرى ذات منحى قيمى إسلامي، اقتصر على البحث في الجانب النظري لا غير، خاصة أن العرب لم يشهدوا فلاسفة في العصر الجاهلي، أو عرفوا مذاهب فلسفية كما هو موجود لدى اليونان، فما اشتهر به العرب اقتصر على الشعر والهجاء أو المديح، أما ما بعد الدعوة المحمدية عرفت بالأوامر والنواهي، أي النظم الأخلاقية التي على ضوئها يتم تحديد كل ما من شأنه أن يحث على الزهد في الدنيا وتقييم الآخرة، ما يشير إلى أن الجانب الديني هو الذي يرسم معالم الأخلاق، وهذا ما يبدو واضحا في كتابات الكثير مما كتبوا حول الأخلاق حتى طغى هذا الجانب، ما جعل منها أكثر تطابقا للجانب اللاهوتي من الفلسفي.

يبين الجابري أن الباحث العربي في تصويره لكتابة الأخلاق، يحتكم لنموذج ينتمي إلى ثقافة لها نظم خاصة بها، مما يجعل الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية يستند لمعايير، ذلك النموذج الذي يعتبر الأخلاق فلسفة لا ترتبط بالدين، وبالتالي يجعل منه يحاكم قيما بقيم أخرى، كما أن ما كتب حول الأخلاق في الثقافة

الإسلامية لا يعبر عن انحطاط الفلسفة، بقدر ما هو سابق لازدهارها في ثقافتنا<sup>1</sup>، لكن لابد من التساؤل، هل اتبع الجابري نفس المفاهيم والمنهج في فهم النظم القيمية؟

يبدو من الواضح أن الجابري في دراسته لنقد العقل العربي، اعتمد على منهج ومفاهيم محددة تخوله لتصنيف المجال المعرفي للعقل النظري العربي، بحيث نجده ينتقل إلى الجانب العملي يتطرق للعقل الأخلاقي، حيث هذا الأخير يوجهه نظام قيم لا معرفي، مما يستدعي منا حسب ما أورده الجابري تحديد جهاز مفاهيمي، لذا يوضح الجابري أن عالم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، عبارة عن عوالم لا عالما واحدا، لا شيء سوى أن الثقافة العربية في الحقيقة ليست ثقافة الفرد بل ثقافة بالجمع، مما يعني أنها متعددة بحيث يشير الجابري إلى معنى النظم (جمع نظام)، بدل منظومات (جمع منظومة)، فالأولى System، تعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة، بحيث يخول لكل عنصر منها أن يستمد هويته ووظيفته منها، في حين النظام تقريبا نفس الشيء لكن بوضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر، والقيم في كل الثقافات تشكل ليس فقط منظومة أو منظومات، بل هي أيضا نظام بمعنى ترتيب أو سلم.<sup>2</sup>

كل ثقافة لها من القيم ما يميزها عن غيرها، فمنها ما يعتبر مركزي تلتف حوله جملة من القيم عبر عصر ما، في حين هنالك قيم أخرى متضمنة فيها، وهو حال الثقافة العربية، ما يعني أن الأخلاق العربية ليست واحدة في تكوينها، لكنها تشترك في البنية ذاتها، أي أن لها موروث واحد حتى وإن ظهر موروثات أخرى تعبر عن ثقافة ما، وبطبيعة الحال هذه الأخيرة تحمل نظم قيمية جديدة، فكان لابد من بروز إحدى هذه الموروثات مسيطرة على نظام من القيم، ما ينتج حسب ما يصطلح عليه الجابري بالمحصلة التي تعبر عن الثقافة الواحدة، وهذا هو حال الثقافة العربية التي تعايش قلق نحو ذلك إزاء هذه القيم، والسبب يعود في الكثير من الأحيان إلى صراع تلك الموروثات الثقافية التي تعبر في الكثير من الأحيان على تعدد القيم في معالجة هذه الأزمة.

استند الجابري للمنهج نفسه الذي اعتمده في مؤلفاته السابقة، أي التحليل التاريخي والبنويّة وأيضا الطرح الإيديولوجي، لكن الاختلاف فقط في طريقة استخدام هذا المنهج، حيث نجد الجابري في الكثير من الحالات يمارس التركيب، بمعنى لن يجعل من التكوين منفصلا عن البنية والمحددات، أي أن

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ط1، ص 10.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 21.

التحليل التكويني والبنوي يتم تطبيقهما معا على القيمة المركزية، وبالنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه القيمة المركزية، يعني التعامل مع النظام كبنية، فالمنطلق إذن بنيوي، في حين التكوين يتم معالجته من خلال النظر في أصول وفصول هذا النظام أو ذلك في علاقة التأثير والتداخل بين النظم ذاتها<sup>1</sup>، كون النظام القيمي موجه نحو توجيه السلوك، ولا يعني ذلك إقصاء الفرد، بل هذا الأخير يعتبر جزءا لا يتجزأ من الجماعة التي تنتمي لثقافة ما، وهذه الأخيرة -الجماعة- ليست منقطعة النظير عن الجانب السياسي لا لشيء سوى أن السياسة تعبر عن فن تدبير شؤون البشر، بمعنى تدبير الجماعة بغض النظر عن طبيعتها.

يشير الجابري في هذا النسق إلى كلمة الأخلاق والأدب، كون الثانية قد تنوب عن الأولى في الكثير من الأحيان رغم عدم ترادفها، لكنه في الكثير من الأحيان قد يتم وصف سلوك الفرد بأي واحدة منهما، لكن هنالك فرق شاسع في أن تحل إحداها محل الأخرى، رغم الفرق الدقيق بينهما، كأن نقول سوء الأدب وسوء الأخلاق، لكن لفظ القيم يشير بشكل مباشر إلى القيم الأخلاقية، حيث تم تحديد الأخلاق حسب الجابري على أساس الثبات والدوام، والثانية على أساس التلقائية، وعلى هذا النحو الخلق (جمع أخلاق) غير السلوك، فهو ملكة أو هيئة في النفس تصدر عنها الأفعال أي منبعا لكل سلوك.<sup>2</sup>

لابد من الإشارة إلى كيفية ضبط معنى الأخلاق في النظم القيمية داخل الثقافة العربية، خاصة أن كل نظام قيمي مختلف عن الآخر، ففي الموروث الإسلامي الخالص لا نفيد الشيء نفسه، بل في الكثير من الأحيان ما تدخل تحت مفهوم الخلق، عطا عليها صفة من الصفات التي تتطوي تحت هذا المفهوم، فقد روي أن النبي ﷺ سئل عن أكثر الناس يدخلون الجنة فقال: تقوى الله وحسن الخلق، وفي حديث آخر يجعل البخل خصلة وسوء الخلق خصلة أخرى ونصه: "خلصتان لا تجتمعان في مؤمن: البخل وسوء الخلق"، وفي حديث آخر أن النبي ﷺ سأله رجل: أي العمل أفضل فقال: قليل الكلام وبذل الطعام والسماح وحسن خلق" فالهدف من هذا الخطاب الديني جعل المعنى واضحا ومفهوما لدى مطلق الناس باستعمال آليات بيانية مختلفة<sup>3</sup>، لكن المثير للجدل حول مسألة الأخلاق هل هي ثابتة أم متغيرة؟

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص 23.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 22-23.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 24.



غالبا ما ترتبط الأخلاق في الثقافة الإسلامية بالخلق، أي من جنسها لا أحد له القدرة على تغيير ما جُبل عليه كان خيرا أو شرا، وهناك من جعل الأخلاق متغيرة، بمعنى من الممكن أن تتغير وهو ما أقره أرسطو، لأنه خاضع للتأدب بال تكرار، فقد ينتقل التبرير إلى الخير، لكن لا يمكن الحكم على ذلك بشكل كلي في حين يميز الماوردي في الموروث الفارسي بين أخلاق الذات وأفعال الإرادة، فالأولى تكون بالفطرة، هنالك منها ما هو محمود وما هو مذموم، على هذا الشكل الأخلاق غريزية طبع عليها الإنسان ومكتسبة تطبع عليها، وأيضا يفرق الماوردي بين السجايا ما لم يتغير بالطبع ولا تطبع، أما أفعال الإرادة تصدر عن أسباب باعثة عليها داعية إليها.

الأخلاق لدى الماوردي مستويان، أخلاق مطلق الناس وهي أخلاق الذات منها ما هو فطري يرجع إلى الطبع ومنها ما هو مكتسب يرجع إلى التطبع، وأخلاق الأمراء والملوك وهي أفعال الإرادة وقوامها المراعاة والتحمل والتصنع، فهي أميرية أو استقرائية بالتعبير المعاصر، وهذه الأخيرة يعبر عنها بالكرم أو المروءة<sup>1</sup>، في حين الأدب غالبا ما يشير إلى الأخلاق الحميدة والسلوك المحمود، وهذا ما كان عليه الحال في العصر العباسي الذي ربط الأدب بالأخلاق، وهنالك فرق بين التعليم والتأديب، فهذه الأخيرة متعلقة بالعادة، في حين التعليم مرتبط بالشرعيات، بمعنى أن الشرعيات ذات دلالة ما يشير إلى التأديب مرتبط بالجانب الديني.

ميز الماوردي بين أدب الدين وأدب الدنيا، أدب الدين موضوعه الفرائض والمحرمات، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الطاعات والمعاصي، والموضوع الثاني القصد منه صلاح الدنيا، وهذا الأخير قسمان، الأول ما يتم على ضوئه تنظيم الأمور، أي تدبير المدينة السياسية، والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، أي أدب النفس والأخلاق، وفي مثل ذلك نجد الموروث الصوفي الذي ارتبط فيه الأدب بالصحة صحة الشيخ صحة الله... الخ، ولكل منها آداب خاصة، والأخلاق متعلقة بالجانب اللغوي في غالب الأحيان، وفي الموروث اليوناني لا يرتبط لفظ الأدب بالأخلاق إلا في حالات نادرة، ويكون القصد منها هو الأخلاق أو صناعة الأخلاق، لكن في الموروث العربي المتداول لفظ الأدب مع التمييز بين أدب اللسان وأدب النفس، وفي الموروث الإسلامي تردد بين لفظين أداة الشرعية ولفظ الأخلاق المرتبط بالمحمود

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص-ص 40-49.

والمذموم<sup>1</sup>، أما لفظ القيم متداول في الحقل الاقتصادي ونقل إلى المعنى الأخلاقي، وهذا عن طريق الترجمات، وعلى هذا النحو أصبحت مرادفة للفضائل، تشير لفضة القيم في مجال الأخلاق إلى معنى الحق والخير، وهذه القيمة الأخلاقية لم تكن ظاهرة في اللغة الفرنسية إلا مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي تعبر عن حكم شخص يتطابق بدرجة ما مع ما يراه المجتمع خيرا بإطلاق، وهي القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي، وكل نظام قيم معين يعكس بنيته، لأنه ضيع المجتمع لا الفرد، لكن لا يعني ذلك إقصاء دور الفرد، فقد يكون للمصلحين دورا هاما في سلم القيم والأشياء أيضا... الخ، باسم المجتمع معبرين عن طموحات الأجيال من العدل والخير... الخ، ما يعتبر جزءا لا يتجزأ من المخزون الأخلاقي للمجتمع ككل.<sup>2</sup>

تعتبر القيم ذات منبع شخصي، خاصة ما يرجع على الفرد بالمنفعة ويخدم مصلحته، كما أن القيم ليست بمنأى عن الأطر الاجتماعية، مما يحيلها إلى الطابع الاجتماعي لتصبح مفروضة على الفرد، فلا يمكن أن نقص دور المجتمع في ترسيخ القيم، فهي دونه لا تصبح نظاما، وفي ذات الوقت للذات الإنسانية فاعلية في إبراز دور القيم لما تكتسبه من دور نقدي موجه نحو القيم والمجتمع في ذات الوقت، لكن في ظل كل هذا، ما الدافع إلى ظهور كل هذا المورثات الثقافية؟

غالبا ما يكون الحديث عن الأخلاق ذو صلة بالأحكام القيمية المختلفة، وهذه الأخيرة لا تخرج عن نطاق القيم، لكن في حالة ما تم الاستناد على مفاهيم خارج عن الذات لكي نتمكن من الحكم على أحكامنا القيمية، هذا ما يعتبر غريبا، فلا بد من الرجوع إلى نظمنا الخاصة وهو حال الثقافة العربية التي لا بد لها من العودة إلى موروثها الخالص، دون الاعتماد على باقي الموروثات، لكن دون إقصاء هذه الأخيرة، لأنه من غير الممكن استبعاد الحضارات الأخرى، ونفي التلاقح فيما بينهما، مما ساهم بشكل أو بآخر في تدوين موروث خاص بالثقافة العربية الإسلامية، بمعنى أنه مجرد ردة فعل ناتجة عن سيطرة الموروثات الأخرى، مما تطلب تشييد نظام قيمي عربي إسلامي، وتجدر الإشارة إلى أن أهم الموروثات الثقافية في الفكر العربي الموروث الفارسي، اليوناني، الصوفي، وهذا الحضور راجع إلى الأزمة القيم التي عاشتها الثقافة العربية، مما فسح المجال لظهور قيم خارجية خاصة قبل ظهور الدعوة المحمدية، حيث وجدت ممارسات لا قيمية نذكر منها وأد البنات والثأر...

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص-ص 48، 51-52.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 55.

الدعوة المحمدية غيرت الوضع فساد نظام جديد، حيث بات ما كان متداولاً من صفات الجاهلية البعيدة كل البعد عن الوعي المعرفي والقيمي، بمعنى شهد المجتمع نقلة نوعية، فتحول من مجتمع لا دولة إلى مجتمع الدولة، وتأسس المدينة التي يسودها القانون والفضائل الأخلاقية، وفي هذا يقول الجابري: «... والحق أن القرآن كتاب أخلاق، والسيرة النبوية هي هذه الأخلاق مطبقة»<sup>1</sup>، لكن سرعان ما شهدت هذه المدينة أزمة سياسية في جوهرها قيمية وتم تجاوزها، خاصة هذا المجتمع كان في بؤاده الأولى، فما يجمع المجتمع والدولة هو الجانب الديني، بحيث يجتمعان حول مبدأ واحد وهو الطاعة، أي طاعة رجل الدولة وطاعة الله، وهذه القيم نجد لها حضوراً قوياً في الموروث الفارسي، حيث كان يطلق عليها أخلاق الطاعة التي انتشرت في الوسط الإسلامي، لكن ما الذي دفع لغياب هذه الأخلاق عن الموروث العربي الخالص وحضورها بشكل جلي في الموروث الفارسي؟

انتشر في الفكر العربي خطاب مفعم بالقيم، سواء كان دينياً أو أخلاقياً، بحيث من خلال تكرارها بشكل مستمر جعل منها تكتسب النمطية، فأصبحت بمثابة عادة أخلاقية لا يطالها أي نقد، على هذا النحو باتت قيمة متعارف عليها سواء ارتبطت بالله أو الحاكم، والحال نفسه بالنسبة للخلافة، فنجد خطاب الترسل قد كرس لهذه الثقافة، حيث اقترنت طاعة الخليفة بطاعة الله، وما ساهم في حضور الموروث الفارسي في الوسط الثقافي العربي انفتاح الدولة الأموية بعد تحول بنيتها، خاصة أن حركة الترجمة والكتابة كان لها دوراً فعالاً في ذلك، بما هو مرتبط بالأدب خاصة طريقة التوسل كانت حاضرة في خطابات عبد الحميد وهي طريقة فارسية خالصة، ناهيك عن تلك البروتوكولات السياسية والأخلاقية ذات طابع فارسي، وهذا ما كان عليه الأمويين وورثه عليهم العباسيين.

خطاب العباسيين، كانت بدايته من حيث انتهى الأمويين، فعززوا الموروث الفارسي بالخطاب الديني، الغاية هي غرس أخلاق الطاعة داخل النفوس، خاصة من خلال توظيف الدين في السياسة وهو ما كانت عليه الدولة العباسية منذ بداياتها الأولى، مما ساهم بشكل أو بآخر في شيوع كل ما هو فارسي، خاصة أنه تم المزوجة بين السياسي والديني، فإن تم البحث في تاريخ الحكم الإسلامي لا نجد ذلك ما يشير إلى وجود مصدر خارجي، فالموروث الفارسي نقل إلى الثقافة العربية عهد هشام بن عبد الملك، لذا نجد له

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة نقدية تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص 61.

أشكال مختلفة من الحضور، خاصة في المؤلفات والحكايات عن أسماء وملوك الفرس، التي ترجمت ناهيك عن الأدب الفارسي.

الثقافة الفارسية حاملة للعديد من القيم، خاصة لما هو سياسي وأخلاقي، حيث ساهمت في نشأة نظم قيمية، خاصة ما نقل عن ملك الفرس أردشير مؤسس الدولة الساسانية وكسرى أنوشروان، حيث اشتهر أردشير بوصيته السياسية إلى من يليه من بعده من ملوك، توج عهده بالعديد من الانتصارات على مستوى العديد من المجالات سياسياً، عسكرياً واقتصادياً، حيث ترجم إلى العربية لتستفيد منه الدولة الأموية والعباسية كذلك حيث أمر المأمون المعلم الواثق بالله أن يعلمه كتاب الله ويقرئه عهد أردشير، وما جاء في كليله ودمنة، لا شيء سوى أن هذا الموروث الفارسي عرف بالقيم الكسروية سياسياً وأخلاقياً، وهو ما كان عليه العهد العباسي أيضاً.<sup>1</sup>

لا يمكن إنكار أن القيم الفارسية (الكسروية)، ساهمت بطريقة أو بأخرى في غرس القيم في الثقافة العربية، خاصة ما هو مرتبط بملوك الفرس الذين ركزوا على مدى علاقة الملك بالدين لأن كل منها يستدعي الآخر ويحرسه فهما توأمان، ناهيك عن علاقة الطاعة بالعدل، لأن طاعة الحاكم من طاعة الله، وهذا يعتبر قيمة مركزية لها حضور بارز في الثقافة العربية، وهذا ما بدا واضحاً مع ابن مقفع الذي حمل على عاتقه القيم الكسروية في الفكر العربي، لكن انطلاقاً من ما وصل عن الموروث الفارسي في الثقافة العربية، يبدو أن الفرس سعوا إلى بناء دولة قيمية لا شيء سوى أنهم استبعدوا الفرد من هذا الجهاز السياسي، وهذا كرس لمبدأ آخر وهو الطبقيّة، بمعنى أن هناك طبقة الحكام والسلطين وحاشيتهم والعوام وهذا يقابله في الجانب القيمي قيم السلطين والقيم الخاصة والقيم العامة، ما يشير إلى ترابط الأخلاق بالسياسة من خلال مبدأ الطاعة الحاضرة هي الأخرى في الثقافة العربية الإسلامية والملاحظ كذلك أن العقل العربي شهد انفتاحاً على العديد من الثقافات، نتيجة العديد من العوامل المتعددة والمختلفة، من هذه الثقافات نجد لها حضور في الفكر العربي والإسلامي الموروث اليوناني، فما مدلوله وما أثره على العقل العربي؟.

لا أحد ينكر أن العهد العباسي شهد تلاقي الثقافات بدءاً من الموروث الفارسي، الذي وصف بالاستبدادي، كونه قائم على مبدأ الطاعة، فكان محل جدل بين ما هو عربي إسلامي وفارسي، لكن

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص-ص 151-154.

مع مرور الزمن بات تنافس بين ما هو فارسي وغيره من الثقافات التي حجزت لها مكانة داخل كل ما هو عربي ومن بينها نجد الموروث اليوناني خاصة مع بداية القرن الرابع للهجري، فالموروث اليوناني يقوم على السعادة، وبالحديث عن القيم التي يحملها هذا الموروث اليوناني تاريخياً، نجدها مرتبطة بالجانب الفلسفي بمعنى أن الأخلاق اليونانية بعيدة عن العقل السياسي، كما هو شأن الساسانية الفارسية.

توجه اليونانيون نحو البحث في الكون وتصوراته، لا لبناء إمبراطورية أو دولة حتى وإن كان ذلك فإنه يكون بطريقة غير مباشرة حتى وإن كان من الصعب الفصل بين ما هو سياسي وأخلاقي، حتى أن مكانة الدولة في الفكر اليوناني بعيدة عن أشكال الدولة في الثقافات الأخرى، فهي بعيدة أن تكون إمبراطورية أو سلطة أو ملكية، بل هي قائمة على أساس مبدأ المواطن والمواطنة، بمعنى أنها دولة المدينة، والبحث عن الفكر الأخلاقي اليوناني نلتسمه في الفكر العلمي والفلسفي لديهم، خاصة من خلال البحث عن الحقيقة ومعرفتها، بمعنى لا بد من التفكير الدائم للتوصل إلى الخير ونبت الشر تلك هي السعادة، فلا يمكن فصل العلم عن السعادة، ولا مفاضلة بين كل العلوم، كما أن للذات مكانة في تحقيق سعادة، خاصة إذا تم الجمع بين العلم واللذة، والجدير بالذكر أن الطرح اليوناني في مسألة القيم لم يتم التطرق إليها إلا مع ابن رشد خاصة أفكار أفلاطون وأرسطو وجالينوس.

يقر الجابري، أن من الضروري التمييز بين مختلف النزعات اليونانية، خاصة التي كان لها حضور في الفكر العربي، فقد تم الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو في الأخلاق، وأيضاً تم الجمع بين آراء هذين السابقين وجالينوس، فتمثلت هذه النزعات في النزعة الطبية العلمية مع جالينوس والنزعة الفلسفية مع أفلاطون وأرسطو، والنزعة ذات مرجعية من هذه النزعات الثلاثة، وكثير منها لا يميز بين الصحيح والمنحول.<sup>1</sup>

كان لهذه المرجعيات حضور في الفكر العربي الأخلاقي، متخذة من السعادة شعاراً لها، لا شيء سوى أنها تعتبر قيمة مركزية، فكان تأثير جالينوس على الكندي بالغ الأثر، فهو عالم بالطب والفلسفة وله كتاب جوامع كتاب الأدوية لجالينوس وكتاب الطب لأبو قراط، كما أن له ميولات فلسفية خاصة النزعة الأرسطية، حيث يذكر الجابري أن علاقة الكندي بجالينوس تبدو قوية، خاصة من خلال حضور اسمه في العديد من مؤلفاته، ناهيك عن تطابق كتاب الطب الروحاني لجالينوس مع كتاب الرازي الطب، الذي هو

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص 290.

الآخر على نهج جالينوس، فهذا الأخير اشتهر بطب الأخلاق، كما أن الرازي لا يخفي أن ما اعتمده في كتابه الطب الروحاني مماثل لما ذكره جالينوس.<sup>1</sup>

لا شك أن أول ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم والأخلاق بدرجة كبيرة، النزعة الطبية الفيزيولوجية التي نادى بها جالينوس، خاصة من خلال ما تم قراءته من أخلاق الأفلاطونية من زاوية طبية لا فلسفية، لذا كان الكندي الرائد الأول الحامل لهذه النزعة والرازي ممثلها الرسمي، خاصة لما تبوئه من مكانة في الطب والأخلاق في الثقافة العربية فلقب بجالينوس العرب؛ وبالحديث عن أخلاق السعادة في الفكر العربي، يتطرق الكندي إلى كيفية تجاوز الألم والحزن، للوصول إلى تحقيق السعادة واللذة، وهو ما تم التركيز عليه في الأخلاق الطبية ناهيك عن الفارابي الذي تحدث عن سعادة المواطن في ظل وجود المدينة الفاضلة اقتداء بجمهورية أفلاطون، فكان لابد من أن يصل الفرد إلى تحقيق السعادة والطمأنينة، ليتمكن من أن يعيش حياته على هذا النحو.

يبدو أن أخلاق السعادة مستويات، لكنها بقيت الغاية المنشودة، ما يشير أن أخلاق السعادة سعت إلى السيطرة، وحيث وجدت الموروث الفارسي ندًا لها، فكل منها يسعى إلى فرض نفسه في الثقافة العربية لكن سرعان ما حدث مزاجية بين الموروثين، خاصة أنه تم الجمع بينهما، وهو ما عبر عنه مسكويه، أي الجمع بين أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة، لكن الظاهر أن الثقافة الإسلامية العربية ربطت السعادة بالحياة الأخرى، أو حالة ما تم إخضاعها لمبدأ الطاعة، ما يعني أنه تم إقصاء أخلاق السعادة لربطها بعالم الآخرة في حين فرضت القيم الكسروية، أما بحديث الجابري عن أخلاق الفناء المرتبطة بالموروث الصوفي، هذه الأخيرة هي الأخرى ذات طابع فارسي ظهر في العراق "بغداد"، لأن المتصوفة في هذه الفترة يعتبرون قلة مقارنة بالعرب ساكنة العراق، الذين يعتبرون الأغلبية المسيطرة، بمعنى أن المتصوفة خاضعين بشكل أو بآخر لهم، لذا سمو أنفسهم بالأحرار، لأنهم في مواجهة مباشرة مع العرب، خاصة على الصعيد السياسي لأنهم عجزوا عن تحقيق الغلبة عليهم، فكان سبيلهم الوحيد هو اتخاذ من التصوف سلاحاً لهم، مع أن التصوف في بداياته ظهر في الإسلام كموقف فردي يطبعه الزهد، لكن سرعان ما تطور إلى ظاهرة جماعية له أتباع<sup>2</sup>، أي أن هناك شيخ يعلم أتباعه آداب الزهد، وكل ما هو مرتبط بعلاقته مع الله، وعلى هذا النحو المتصوفة في العراق ابتعدوا عن كل ما له صلة بالسياسة، واهتموا بالتصوف ذو أبعاد فارسية خالصة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص 292.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 446.

خاصة أن هذا التصوف عملي قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا، ولا يكون التصوف عملي، إلا إذا تحول إلى أخلاق الفناء.<sup>1</sup>

أخلاق الفناء ليست ذات مصدر عربي إسلامي، فهي من الثقافات الوافدة إلى الساحة العربية كما يشير الجابري إلى العرفان كنظام معرفي قوامه الخرافة، معتبره أدنى درجات المعرفة العقلية، وباعتبار أن الصوفية تجعل من العرفان أساس التصوف، ما يشير إلى أن العقل المستقيل يجعل بشكل مباشر من الحياة الأخرى في أعلى المراتب، والصوفي بهذا الشكل تتم استقالة العقل وإعطاء الأولوية المطلقة للآخرة لدى المتصوفة، بجعلهم بعيدين عن كل ما هو عملي، بمعنى أن أخلاق الفناء تكرر للاستكانة، لأن في نظرهم كل شيء قدر، فالله هو المدبر الوحيد لكل الأشياء.

أخلاق الفناء بعيدة لأن تكون أخلاقاً للحياة خاصة إذا تحدثنا عن ما أقره القرآن الكريم والحديث النبوي، سواء ما هو مرتبط بالعبادات الدنيوية، لأن هذه الأخيرة متضمنة في الدراسات الشرعية التي تعتبر من العلوم المعرفية، فهي بعيدة كل البعد عن التصوف الذي يتمظهر في طاعة المريدين بشكل كلي للشيخ وهذه ما هي إلا تمظهرات الأخلاق الكسروية، وبهذه الطريقة يتم القضاء على الأمم والحضارات، مما اقتضى الأمر القيام بحركة إصلاحية، هذا ما أقره الجابري بخصوص الموروث الصوفي، أما بالنسبة للموروث العربي وأخلاق المروءة يشمل هذا الأخير على كل ما قام به العرب، سواء ما تم نظمه من أشعار أو ما اتصفوا به من خصال، والمروءة تعتبر من الأخلاق الاجتماعية خاصة المحمود منها الذي يقوم على مراعاة التقيد بما يستحسنه الناس، ما يعني أن السلطة الجماعية هي المقررة في شأن المروءة لا سلطة العقل، وكان بعض مقوماتها يرجع إلى حكم العقل كالعفة والنزاهة، ومن شروط المروءة العفة والنزاهة والصيانة.<sup>2</sup>

تعني العفة، البعد عن كل المآثم، في حين النزاهة تشير إلى تخليص النفس من الشهوات ومطامع الدنيا، والصيانة تقيد صيانة النفس عن كل ما من شأنه أن يحط من كرامتها ويقلل من قيمتها، لكن الماوردي تجاوز الغاية من المروءة، فإذا كان ابن خلدون جعل من العصبيّة القصد من ورائها الملك، فإن المروءة تسعى إلى موازنة المجتمع من خلال السيادة المعنوية وإعطاء الولاء لرجل القبيلة، وهو ما يطلق عليه السؤود وهو حال الكثير من المؤلفين كابن قتيبة وابن عبد ربه...، بمعنى أن المروءة باعتبارها قيمة مركزية ذات

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص 429.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 529-530.

أبعاد اجتماعية، تسعى بكل السبل إلى بلوغ السيادة والسمو وسط الفضاء الاجتماعي، وهذه السمة من سمات المجتمع العربي الأصيل، لكن مع حضور الإسلام تراجعت مكانة المروءة فإلى ما يعود ذلك؟

يبين الجابري أن الأمر يعود إلى ما تحمله الرسالة المحمدية من قيم سامية، حيث مع انتشارها اندثرت بعض القيم التي كانت سائدة في الجاهلية كعبادة الأصنام ووأد البنات، والكثير من الممارسات اندثرت مع الدعوة المحمدية وحل معها قيم جديدة، مكونة بذلك دولة جديدة يسودها النظام والقيم السامية، وهذه الأخيرة مستمدة من القرآن الذي يعتبر مرجع لكل قانون أسمى، لا شيء سوى أنها ترجع في كل الأحوال إلى النص القرآني، لكن سرعان ما تم التخلي عن هذه القيم الفاضلة، خاصة بعد وفاة النبي ﷺ ومجمل ما حدث من صراع سياسي المرتبط بالخلافة وتولى زمام الأمور، وهو ما سبق وأن حللناه في الأسطر السابقة حول الأوضاع السياسية بعد وفاة النبي ﷺ.

موت النبي ﷺ بات حدثاً، على ضوئه تغيرت العديد من المعطيات، بمعنى أن للسياسة تأثير على الجانب القيمي، وهو ما يرويه التاريخ الإسلامي للدولة، ناهيك عن الصراع الحاصل بين معاوية وعلي ما يشير بتغيير سلم القيم، وهذا راجع في غالب الأحيان إلى محددات العقل السياسي العربي وعلى وجه الخصوص الغنيمة لما أحدثته من فتنة حول قضية توزيع الغنائم، فكانت الحصيلة الكبرى تذهب إلى أهل البيت، في حين البسطاء من الناس ضلوا مثلهم مثل العبيد، ما كرس لمبدأ الأفضلية، فالسيد وأشراف القوم لا يتساووا مع العبيد، وهذا أحدث نوع من الانقلاب القيمي، على خلاف ما كان سائداً في حياة النبي ﷺ لما وصل إليه العقل الأخلاقي العربي من صراع ليومنا هذا.

المروءة في الثقافة العربية تعبر عن القيم والفضائل التي يتحلى بها الفرد، حيث تكلفه عناءً كبيراً حصل ذلك، لأنه بواسطتها يكتسب تقديراً واحتراماً في الوسط الذي يعيش فيه، مما يؤهله لأن يكون عبوة للكثير من الناس، خاصة إذا اكتسب مكانة مرموقة في وسطه الاجتماعي، لكن في الغالب ما يكون لذلك غاية وهي بلوغ السيادة، بمعنى أن تلك الفضائل التي تحلى بها ليست لغاية في ذاتها، بل للوصول إلى مقاصد معينة، وهذا ما كان عليه العرب قديماً، حيث كانوا على قدر عالي من الفضائل.

نجد الجابري بالحديث عن الأخلاق الإسلامية (الموروث الإسلامي)، يثني على العز بن عبد السلام الشافعي، لأنه الوحيد من نظر إلى هذا الموروث من العرب المسلمين، وبهذا الشكل يقصي الجابري معظم الكتاب والمؤلفين في هذا المجال، فالكثير من اتهم الجابري بالانحياز لهذا الأخير، لا شيء سوى لكونه مغربي الهوية، بمعنى أن الجابري ينحاز إلى ما يسمى بالمركزية المغربية، لكن ما الذي أضافه العز



في مجال الأخلاق؟ تكمن قيمة العز في نظر الجابري لأنه قدم نموذجاً يقتدى به في مجال القيم، لا لشيء سوى أنه ابتعد عن كل وافد للثقافة العربية الإسلامية، معطياً أولوية كبيرة لكل روافد في الثقافة الإسلامية الخالصة، بمعنى أنه توجه نحو النص الديني مباشرة لأنه يشير إلى العمل الصالح والثواب.

يعتبر الموروث الديني الإسلامي البديل الوحيد لكل وافد، لأنه عملي، بمعنى أن العمل الصالح هو قيمة مركزية، ولا يتوقف الجابري هنا فقط، بل يتوجه إلى ربط الثواب (العمل الصالح) بالعمل السياسي، حيث يبين ابن تيمية أن العمل الصالح مرتبط بالجانب السياسي، وهذا من خلال الرجوع إلى النص الديني في كل الأحوال لإصلاح العلاقة الرابطة بين الحاكم والمحكوم، على هذا النحو يعيد ابن تيمية إحياء العمل السياسي شرط العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، رغم كل هذا لا يمكن تصنيف ابن تيمية ضمن خانة الخطاب السياسي، لا لشيء سوى أنها بقيت محصورة في باب الفقه، لكن لا يمكن نفي جهود العز بن عبد السلام وابن تيمية في بلورة الأخلاق الإسلامية، خاصة بعد انتشار الموروثات الوافدة من الثقافات الأخرى، ما يعني إجمالاً أن الثقافة العربية شهدت العديد من النظم القيمية، وهذا ما تتبعه الجابري في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، مما يستدعي في نظر الجابري إخضاع العقل العربي للموروث الإسلامي الخالص ونبذ كل وافد خاصة أنها باتت تشكل خطراً على العقل الأخلاقي العربي، فهي منافس لما هو عربي أصيل.

يتطلب الأمر إحداث انقلاب حقيقي في العديد من المجالات التي سيطر عليها الموروث الوافد خاصة ما هو متعلق بالجانب السياسي والأخلاقي، لا لشيء سوى أنها باتت تكتسب الطابع التقليدي لا يتوافق مع ما هو معاصر، مما يتطلب الانتقال من الطابع التراثي إلى الطابع الأكثر تمدناً، يكون فيه للشعب صلة بالجهاز السياسي والاقتصادي، بمعنى نقل الاقتصاد من الربح إلى الإنتاج والاستهلاك، ناهيك عن ضرورة التخلص من التفكير الذي يسيطر عليه الجانب العقدي، فلا بد من الانفتاح على الآخر.

يدعوا الجابري بطريقة أو بأخرى، إلى ضرورة تبني الحداثة لبناء دولة معاصرة ذات قيم عالمية تقوم على الاختلاف والاعتراف بالآخر المختلف عنا والتخلص من الذهنية الدوغمائية، وهذا لن يتحقق إلا بتطبيق الديمقراطية، رغم أنها من الثقافات الدخيلة عن كل ما هو عربي، لكن الضرورة القصوى تستدعي هذا النموذج الغربي لتجاوز التصورات، ولن يتحقق ذلك إلا بوجود الحرية المطلقة التي تعد أحد أهم مقومات الديمقراطية، وهذا ما يعتبره الجابري ضرورة، فالاختلاف رحمة وإن تحقق قبول الآخر المختلف، فهذا من بؤادر نجاح الديمقراطية والدعوة إلى التعايش المشترك، لأن الديمقراطية تكفل الكل رغم وجود الاختلاف على مستوى كل الأطياف، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى الأخلاق الإسلامية المؤسسة على النص الديني

الذي يحدث انفصالا لا اتصالا مع كل ما هو عربي، بمعنى لابد من الوقوف على مشروع قيمى إسلامي على مبادئ إسلامية.

### III-النزعة النقدية لدى محمد أركون:

أولا: الأبعاد الفلسفية لنقد العقل الإسلامي في فكر أركون

يستند أركون في مشروعه النقدي على مختلف منجزات الحداثة الغربية، ليجعل من مشروعه إعادة إحياء للحداثة وتحديثا للفكر العربي الإسلامي، لما شهده من تراجع على العديد من المستويات، وهذا المشروع الأركوني أطلق عليه اسم الإسلاميات التطبيقية التي تقابل الإسلاميات الكلاسيكية، والغرض من ذلك هو نقد العقل الإسلامي، ولا يتحقق ذلك إلا بالإلمام بالعديد من العلوم، منها العلوم الإسلامية، الاجتماعية، لذلك لابد من توضيح ما الذي يعنيه أركون بالعقل الإسلامي؟ وما المناهج التي اعتمد عليها أركون في ممارسة النقد على العقل الإسلامي، وما مستويات النقد لديه؟

ميّز أركون في تأسيس مشروعه الفكري بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي، انطلاقا من دراسة التراث والحداثة وعلاقتها بالحاضر الذي تجعل منه الإسلاميات التطبيقية موضوعا لها؛ فالتراث بالنسبة لأركون متضمن في النص الديني، وهذا الأخير خاضع للتأويل ومختلف آلياته، بحيث يجعل منها أركون وسيلة لفهم النص، لا شيء سوى أنها تعد الضامن الوحيد الذي يتم من خلاله الفهم الموضوعي المنفك من قبضة الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني وهو سيلتهم مختلف المناهج الغربية وعلومها، وهذا ما نجده لدى مختلف فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة لأنها لا تجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية.<sup>1</sup>

يعتبر أركون من أبرز القراء للنص الديني في الفكر العربي المعاصر بصورة حداثية، ولكي يتم فهم هذا النص لابد من حضور التفكير، فهو الآلية الوحيدة والكفيلة لقراءة هذا الخطاب، فهو بمثابة طبقات متراكمة طيلة قرون عديدة، ولتعزية هذا الخطاب يستند أركون إلى مبادئ علمية، لكن الدوغمائية تقف حائلا وراء تحقيق رغبة أركون في فهم النص الديني، خاصة حين يتم التمييز بين المؤمن من غيره والمسلم وغير المسلم، بمعنى أن أركون يجعل من النص الديني نقطة بداية لكل تفكير حداثي، ما يشير إلى أن الحداثة

<sup>1</sup> - عبد الرحمن البيقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ص 139.

لا تتفصل عن كل ما هو ديني عبر مسارات التاريخ، خاصة ما هو مرتبط بالتأويل في الثقافة العربية الإسلامية.

يستند أركون في مشروعه النقدي لبناء الحداثة الفكرية على التراث ومكانة النص الديني منه، حيث ركز على القرآن في بداياته الأولى، حيث بدأ شفويا وانتهى مدونا، وهذا الانتقال للخطاب من طابعه الشفوي إلى المكتوب رافقه ممارسة تاريخية طويلة فترة من الزمن لفاعل اجتماعي، وهو الموحى إليه من الله تعالى وهو الرسول ﷺ، هذه العملية في نظر أركون تجعلنا عاجزين عن معرفة طبيعة النص الديني الأول والطبيعة التي ظهر بها، لأن هذا الخطاب تلفظ به النبي في فترة معينة وأمام جمهور معين، بمعنى أنه لا يمكن لنا أن نتحقق من هذا النص لأن أصحابه قد ماتوا.<sup>1</sup>

يتخذ أركون موقفا من كل الدارسين والباحثين الذين لم يهتموا بهذه العملية، خاصة أن النص الحالي لم يتم التعليق عليه، فمن المتعارف عليه أن كل مدونة تخضع لتعديل، وعلى وجه الخصوص إذا عرفنا أن عملية جمع القرآن الكريم تمت في ظروف يسودها نوع من التوتر خاصة السياسي، والتراث لا يكتبه إلا القوي المنتصر في كل الأحوال، فالنص الذي لم يعد بمنأى عن المسائلة النقدية حتى وإن كانت هذه الأخيرة تتطلب نوع من الشجاعة، لا شيء سوى أن النص الديني مرتبط في كل الأحوال بالشعائر المقدسة حتى وإن كانت هذه الأخيرة بحاجة إلى قراءة نقدية.

يسعى أركون إلى نزع القداسة على النص المقدس ودراسته دراسة علمية، بالاستناد إلى ما حققته المناهج والعلوم الإنسانية والاجتماعية للوصول إلى ما يسميه أركون بالقراءة العلمية الممنهجة للتصورات اللاهوتية للانتقال إلى الفكر الحر، لذا يميز أركون بين مجتمعات الكتاب والكتاب العادي، فالأول ذو بعد ثيولوجي في حين الثاني مصطلح جعله أركون موازي للأول، والقصد منه هو الكتاب المادي، وهنا يجعل من مجتمعات الكتاب المقدسة، لذا يصعب الفصل بين المادي والمقدس، لأنه لا يمكن العودة إلى النص المقدس في غياب الكتاب المادي، لأن النص المنزل تجسد في كتاب ملموس الذي على ضوئه يتم العودة إلى النص المقدس، يقول أركون: «انتقل التقديس من أم الكتاب إلى الكتاب ذاته، عن طريق الإسقاط

<sup>1</sup> - عبد الرحمن البيقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ص 141.

وبواسطة العمل التأويلي للثيولوجيين عبر القرون، وهذا ما يخفي على أنصار الملايين<sup>1</sup>، الغرض العام من هذا الاستخدام الإحاطة بكل الظروف الاجتماعية والسياسية وكذلك الثقافية، ناهيك عن الجانب اللغوي وكل ما هو متعلق بالكتاب المقدس، مما يؤدي بطريقة أو بأخرى نزع هالة القداسة عنه، وجعل الكتاب المادي متجسدا عبر مسارات التاريخ على غرار كتاب المتعالي (المقدس)، الذي يعتبر منزله لاحتوائه على كلام الله عز وجل.

ويقدم أركون أنموذجا عن الكتاب المقدس، وهي كيفية كتابة الإنجيل المسيحي، الشائع أن الأرامية هي لغة المسيح عليه السلام، لكن نجد الإنجيل كتب بالإغريقية لا لشيء سوى أن كتبة الإنجيل اتفقوا على الإغريقية، لأنها كانت ذات صدى واسع ومنتشرة، وهذا الاختيار يساهم في نشر المسيحية بشكل أوسع حتى لا تبقى محصورة في منطقة على غرار أخرى، والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك هو تدوين الإنجيل بالإغريقية، ناهيك المسيحية مرتبطة بالشخص الموحى إليه أي عيسى عليه السلام، لكن ما يعاب على أركون أنه لم يقدم تفسيراً لمصطلحه أم الكتاب (مجتمعات الكتاب)، الكتاب إن كان يقصد به كلام الله المنزل أو الصحف المدونة (الكتاب *le livre*)، ناهيك أن المصطلح بعيد كل البعد عن الجانب الثيولوجي (الديني). رغم أن أركون اهتم بدراسة النص المقدس دراسة نقدية، فلا أحد ينكر أن الملفوظ سابقا عن المكتوب، بمعنى أن القرآن حين نزل على النبي ﷺ نزل لفظ وتم حفظه في الصدور، ومن ثم بعد وفاة النبي تقرر جمعه وكتابته، لكن أركون يقر بضرورة نقد هذه المرحلة التاريخية الهامة، لما عرفته من أحداث حاسمة، فلا بد من توضيح كيف تحول اللفظ إلى نص، انطلاقاً من هذه الإشكالية سعى أركون إلى تخطي العديد من القراءات المرتبطة بالتراث القديم، ما يشير إلى أن أركون خطى خطأ العديد من المستشرقين على هذا النحو لا بد من التمييز بين المنطوق والمكتوب، وفي ذات الوقت عزل المكتوب عن كل الظروف السياسية والاجتماعية، بمعنى التعامل مع النص على أنه خطاب، بحيث لا بد من التركيز بدرجة كبيرة على الأبعاد النفسية له، لا لشيء سوى لفهم الظروف التاريخية لهذا الخطاب.

الملاحظ أن أركون ميّز بين الخطاب الشفوي والمكتوب، مما يجعل منه خاضعا لعملية النقد، لأن الظروف ليست واحدة أثناء تلقي الخطاب وتدوينه في كتاب واحد، مما يدفع القارئ نحو التحري والبحث فيما كتب هذا من جهة، ومن جهة جعله خاضعا للقراءة التأويلية، بمعنى القارئ لا بد له من التعامل مع النص

<sup>1</sup> - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ط2، ص21.

المقدس ما ساهم بشكل أو بآخر إلى اتساع المقروئية والممارسة النقدية، فهذه الأخيرة هي نتاج لعقل غير ثابت خاضع للتحول، وهو ما يمكن أن نسميه نقد العقل الإسلامي، لأن هذا الأخير ليس مطلقاً أو مجرداً خارج الزمان والمكان بل متعلق بحيثيات معينة، فللعقل تاريخية وهو مرتبط بمعطيات ثقافية وزمنية، وهذه الأخيرة ذات طابع متغير ومتحول<sup>1</sup>، بمعنى أن العقل ذو طابع تاريخي خارج عن المطلق والثبات على شكل واحد له من أصول تاريخية ما يمكننا من الكشف عنها، ما يشير أنه يعبر عن ظاهرة بشرية، كما أن كل التحولات والتغيرات تجعل منه نسبياً، لينتقل من الجانب اللاهوتي المتعلق بالغيبيات إلى العقل وأنماطه وتحولاته.

قسم أركون العقل الإسلامي لمستويات متعددة، هناك العقل الديني الذي يجعل من الوحي معياراً له فهو ليس مماثلاً للعقل الوضعي (العلمي) أو الفلسفي، أي أنه يستند في كل الأحوال إلى النص الديني، ثم مرحلة ازدهار العقلانية وتحقيق ازدهار العلمي والحضاري، وهي يطلق عليها المرحلة الكلاسيكية، في حين مرحلة الركود مقترنة بالعصر السكولاستيكي (المدرسي)، حيث عرفت هذه المرحلة بالجمود وعدم تحقيق أي تطور، ومن بعدها تليها مرحلة تحقيق النهضة في نصف القرن 19 والقرن 20، وصولاً إلى مرحلة الثورة القومية والإسلامية، وهذا ما سنفصل فيه في الصفحات القادمة حسب المنطلق الأركوني وقراءته للعقل الإسلامي ومراحله.

نجد أركون يقسم العقل الإسلامي إلى مستويات حسب ما مرّ به من أزمنة متعاقبة، وهذا التقسيم من وجهة نظر أركون ينطلق من الأصل اللاهوتي للتفكير العقلي، وهذا التصور مرتبط بكل الديانات التوحيدية، كما نجد لهذا التصور حضوراً قوياً في الفكر الإغريقي خاصة في الفلسفة الأفلاطونية، وهذا العقل ذو الطابع الثيولوجي مرتبط بالإله في كل الأحوال، فهو يتماشى مع كل ما يتم الوحي به ما يشير إلى معنى الخلود، بمعنى أن العقل أبدي في هذا الصدد يقر أركون، كأن الإيمان بالوحي والتمسك بتعاليمه يجعل من العقل ذو قوة خالدة، كما أن التمسك بها يضمن له الطريق ويهديه، بمعنى أن هذا العقل في حالة ما ترك كل ما تعلق بالوحي يصبح ضالاً لطريقه، مما يجعل منه خاضعاً للكلام الموحى به، كما يشير أركون

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2012، ط6، ص-ص 233-234.

أن الكثير من الدارسين قد كتبوا في هذا الموضوع لكن دون طرح نقدي تحليلي لمختلف مبادئه، بحيث تبقى مجرد وصف شكلي خارجي.<sup>1</sup>

يرجع ذلك إلى أن الوحي كونه خطاب إلهي مقدس يجعل من العقل خاضع، أي أن الأول باب خطاب معرفي في حين بات الثاني ضمن هذا المقدس، مما يجعل منه متعاليا على هذا النحو تشكل العقل الإسلامي، مما جعله بعيد كل البعد عن اللامفكر فيه، لذا من الضروري السعي وراء تطبيق منهجيات وآفاق للبحث من التاريخية والسنة وسيمائية الدلالية وأنثروبولوجية وفلسفية، والبحث أيضا عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة نتائجها، من أجل معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد.<sup>2</sup>

الأمر الذي جعل من العقل مستغرقا فيما هو ديني وكل ما هو مقدس، بمعنى أن العقل كل قواعده مستندة على كلام الله الموحى إليه، ما يشير إلى أن صناعة التاريخ لا تكون خارج كلام الله، ما يعني أن العقل البشري كأنه مقصي من إنتاج المعرفة، لا لشيء سوى أنه في الطريق الصحيح حسب ما ورد من كلام الله، فالإنسان يحال من باحث عن الحقيقة إلى مجرد مُتَعَرِّف عليها لا عارف بها، والأمر ذاته لدى أفلاطون في نظرية المعرفة، فالمعرفة البشرية تذكيرية، وبالتالي في نظر أركون لا بد من جعل النقد حاضرا خاصة لكل ما هو متعلق باللاهوت أي النص المقدس، وفي هذه الحالة لا بد من السير على خطى العديد من الديانات وجعل الإسلام منفتحا على مختلف التجارب العلمانية كما هو حاصل في الغرب، مما يؤهل الإنسان ليكون مصدرا لكل المعارف لا عارف بها فقط، أي أن يكون مصدرا لكل تفكير مما يمكنه من تجاوز التفكير الخاضع لكل مقدس، وبالانتقال إلى الحديث عن العقل الإسلامي الكلاسيكي حسب ما أورده أركون.

لنستطيع الإلمام بما يعنيه العقل الكلاسيكي في نظر أركون لا بد من العودة إلى التاريخ، خاصة إن كنا نسعى إلى الوصول بتلك القراءة إلى المعنى الإبتيمي، إذن لا بد من العودة إلى اللحظة الأولى أي لحظة نزول كلام الله إلى أن تم تدوينه، ولا نتوقف هنا، بل نتتبع مساراته إلى أن نصل إلى تحديد المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي، خاصة أن كلمة العقل موجودة لدى الكثير من المدارس المختلفة، لذلك نعتمد على مؤلف محدد ننطلق منه ثم ننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية، فالاختيار الأول حسب ما أورده أركون يعيدنا إلى التاريخ الخطي للأفكار، في حين الثاني

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ط2، ص 65.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 66.

يكسر وحدة أنظمة الفكر التي نبحت عن دلالتها ووظيفتها، أما الخيار الثالث الانتقال إلى البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية، يعتبر في نظر أركون أفضل اختيار، لأنه يفرض نفسه كونه محلاً للإجماع كما هو الحال مع الشافعي.<sup>1</sup>

المسار الذي اختاره أركون يعد محل إجماع، لا شيء سوى أن العقل الأصولي يستند عليه خاصة بالاعتماد على أصول الفقه كما هو الحال مع الشافعي، ومن خلال قراءة أركون لما جاء به الشافعي، انتهى إلى أن العقل اتسم بخاصية التعالي، خاصة من خلال تمجيد اللغة العربية مقارنة بغيرها من اللغات لا شيء سوى أنها اللغة التي أنزل بها الوحي، بمعنى وقع عليها الاختيار دون غيرها من اللغات الأخرى لتكون اللغة التي يُنزل بها كلام الله، لذلك من المهم جداً إعطاء أهمية بالغة لها، خاصة من خلال النص التداولي لكلام الله بقراءته قراءة سليمة صحيحة، لكن في حالة ما كان القارئ بغير لسان عربي كيف السبيل إلى ذلك؟ خاصة إذا قلنا أنه أرسل للعالمين، أي كافة الناس في نظر الشافعي.

حسب ما أورده أركون، أنه لا يجوز أن يكون أهل اللسان أتباعاً لغير اللسان الذي أنزل به القرآن، بل لابد أن الفضل يكون لصاحب اللسان المتبع لا التابع، وكأنه هنا يميز العرب عن غيرهم، خاصة أن القرآن أنزل بلسان عربي مبين، رغم ما أورده الشافعي من رؤية ذات طابع نقدي، إلا أنه مجد اللغة العربية وكأنه ينسج علاقة قوية بين الحقيقة التي يحملها الوحي، واللغة العربية هنا نجده يجرد الحقيقة من التاريخ فمن النادر ما نجده يذكر موقف تاريخي أو حادثة معينة خاصة ما قبل القرآن، أما ما بعد فإنه مرتبط بما أنزل من أوامر ونواهي.

إن العقل مستغرق في المقدس بتعبير منطقي أكثر، ما جعل من اللحظة التاريخية هي الأخرى في قبضة المقدس، وهنا ما يوحى إليه الشافعي في الكثير من الحالات، خاصة من خلال التذكير بالأوامر والنواهي والطاعات والعبادات كلما اقتضت الضرورة، ما يشير إلى اختزال تام لما يسميه باللحظة التاريخية خاصة من خلال ربط الكلام المنزل بمختلف الظروف السائدة في تلك الفترة الزمنية، بمعنى أن العقل الكلاسيكي لا ينفك عن كلام الله المنزل، رغم أن هذا الأخير لم يكن منفصلاً عن مختلف الأحداث السائدة في تلك الفترة، رغم أن العقل الكلاسيكي سعى بكل السبل نحو تحقيق التعالي، خاصة من خلال الالتزام بما

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66.

أنزل من وحي وما غير من قبل الفقهاء من ضرورة الالتزام بالأوامر والنواهي المنزلة، خاصة إذا توفر فقه اللغة الذي على ضوئه يتم فهم الآيات المنزلة.

اهتم أركون بالعقل الكلاسيكي على غرار غيره من العقول، خاصة ما هو مرتبط بالجانب العلمي ربما السبب يرجع إلى أن العقل الفقهي أو الأصولي هو الذي سيطر على التراث، خاصة من خلال الوثوقية الصماء التي جعلت منه في سيطرة تامة من قبل المقدس، في مناقشة أركون للعقل القرآني حسب ما ورد في القرآن والحديث الشريف، كون هذين الأخيرين يعتبران مرجعا للعقل الإسلامي في كل الظروف، فبعودة أركون للنص المقدس ومراجعته، يقر أن لفظ العقل كمصدر غائبا كليا عن الملفوظ القرآني بالمفهوم الذي شاع في الفلسفة اليونانية، بل ذكر بصفة لا يعقلون ويعقلون، لكن لفظ عقل لم يتم ذكره، وإذا عدنا إلى دلالة الرمزين لهذا المفهوم، فإنه في الكثير من الأحيان يشير إلى معنى التذكر والتأمل والتدبر.

يبين أركون أن خطاب العقل الوارد في الذكر الكريم، بعيد كل البعد عن التركيب المنطقي لا شيء سوى أن هذا الخطاب محمل بالعاطفة، خاصة حين يتم التذكير بالنعم التي أنعمنا بها المولى عز وجل على عباده، وكأن هذا الخطاب موجه نحو إحياء القلب وإيقاظ إحساسه بما حوله من نعم، والعقل وظيفته الرمزية حسب ما ورد في القرآن الكريم متعلقة بقدرته على التمييز بين الخير والشر، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾، وكأن هنا القلب والعقل سيان.

سرعان ما حجز العقل مكانا له من خلال احتكاك ثقافي، وهو ما ظهر من خلال العقل الأصولي والفلسفي معا مع بداية تأسيس الدولة العباسية، وكان لذلك تأثيرا بالغاً لدى العديد من الفلاسفة العرب كابن رشد، خاصة ما كان للفلسفة اليونانية من تأثير فكانت الغلبة للجانب العقلي المنطقي، مما أحدث شرخا كبيرا بين الجانب العقلي والعاطفي الذي كان حاضرا مع العقل الأصولي، لا شيء سوى أن العقل في النص المقدس امتلك ملكات من الصعب الفصل بينهم وهي الخيال *L'imagination* والذاكرة *La mmoire* لأن العقل بحاجة لهما، لأنه لا يستطيع أن ينفصل عن كل ما يمدّه الخيال من تصورات.

لا يمكن إنكار أن للعقل تاريخ، فليس العقل الذي استخدمه ابن خلدون نفسه استخدمه محمد عبده فالعقل كما يقول أركون: «ليس شيئا مجردا قابعا في الهواء، وإنما هو شيء محسوس ومؤثر بشكل جيد



فهو ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية، فالعقل تاريخية أيضاً<sup>1</sup>، أي أن العقل بات في سيرورة دائمة متجدد ومنفتحاً على ملكات متعددة عبر مراحل تاريخية متعددة ومختلفة، وبطبيعة الحال هذا التجديد للعقل ينتج عنه عقلانيات مختلفة سابقتها عن لاحقها، وهذا خاضع بدوره إلى تجدد المناهج هي الأخرى بدورها لها فعالية في الإنتاج العقلي كما هو الحال لدى محمد عبده، الذي لم يكن على دراية واسعة بالعقل الأوربي (المنهج)، خاصة من الجانب الثيولوجي الذي اعتمد عليه أرستو رنان E. Renan (1823-1892)، وفي ذات الوقت لم يكن على إطلاع واسع بالمتخيل لدى محمد عبده، رغم أن رنان كان رجل دين في بدايات حياته لذا يقول أركون: «الحديث عن تاريخية العقل وتغيرات العقلانية المنتجة لهذا العقل، هو ما يمكن أن نطلق عليه المعنى النقدي للعقل الإسلامي، خاصة أنه مرتبط بظروف وحيثيات محددة تماماً»<sup>2</sup>، مما جعل من المنهجية التاريخية حاضرة في مشروع أركون النقدي، ما يشير إلى أن أركون أحدث ثورة منهجية في دراسة التراث الفكري العربي الإسلامي، لأن الفلسفة في نظره تجاوزت الأبعاد الميتافيزيقية والفيزيقية أيضاً لم تعد تعبر عن هموم المجتمع فقط، بل أصبحت متشعبة حاضرة في كل مكان ولا مكان، بمعنى أنه تم تجاوز النظرة الكلاسيكية لمعنى الفلسفة، لكن في فكر الفارابي بقيت أسيرة .

سعى أركون إلى تفكيك ذلك، لكونه على شاكلة ميشال فوكو وبورديو لانتفاحه على مجمل الحقائق التاريخية ومختلف المنهجيات الحاضرة في الفكر العربي، خاصة وأن العقل العربي تعددي، لكن لا يعني ذلك على مستوى المنظومة الفكرية، بل من ناحية المرجعية والسيادة الثقافية، بمعنى هي واحدة إستمولوجيا كما يسميها فوكو بالنظام المعرفي، فحين يجري أركون مقارنة نقدية بين مختلف العقول التي شهدتها المدارس الإسلامية ك: الصوفية، المعتزلة، الإسماعيلية والفلاسفة... الخ، ليس لها الانطلاقة ذاتها، لكن حين نحيل عنها القشرة السطحية نجدها تجتمع في عناصر محددة، وهو ما يمكن أن نسميه بالعقل الإسلامي، بحيث تشترك في الوحي الموحى واحترامها للسيادة والولاء والطاعة، أي السيادة العليا التي ترفض أي نقاش.

هنالك خاصية مشتركة بين هذه العقول، لأن العقل يمارس دوره من خلال تصويره عن الكون وهو تصور خاص بالعصور الوسطى، وهو ما غير نظرتنا عن الكون، أي أن غاليليه ولا بلاس ساهما في تخليص

<sup>1</sup> - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1991، ط1، ص-ص 232-233.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 234.

العقل من التصورات الكلاسيكية، ناهيك عن التطور الذي عرفه علم الأحياء<sup>1</sup>، كل هذه المعطيات التي يتطرق إليها أركون تعتبر الحدود المشكلة للعقل الكلاسيكي، لكن كل ذلك لم يعد له مكانا في التراث الغربي لكنه حجز له مكان في التراث العربي، لأن هذا الأخير بقي أسير البعد اللاهوتي، هذا ما جعل من أركون يقسم العقل العربي الإسلامي إلى حقبة زمنية متعاقبة وهي خمس فترات، أولها التكوينية تليها الكلاسيكية ثم الفترة السكولاستيكية من بعدها فترة النهضة، انطلاقا من القرن 19 إلى القرن 20، ثم الفترة القومية تبدأ من 1953-1970 والثورة الإسلامية من 1970 إلى غاية اليوم.

تعتبر هذه الفترات عن مدى تقييم أركون للتراث الإسلامي منذ أن أنزل القرآن إلى الآن، لكن أركون يركز بشكل كبير على الفترات الأولى، لأنها تشكل اللبنة التي على ضوئها تكون العقل الإسلامي، بحيث تبدأ مرحلة التكوين من السنة الأولى إلى 150 للهجرة، الملاحظ أن العقل احتل مكانة هامة في النص المقدس ناهيك عن الحبكة اللغوية التي يتميز بها القرآن الكريم متميزا عن غيره من الخطاب النبوي أو الفقه... الخ كما أن للمجاز مكانة جد هامة في الخطاب القرآني، كما أن العقل في القرآن الكريم مرتبط أيضا ارتباطا بالخيال والشعور، بمعنى أنه بعيد عن التجرد كونه عقل مرتبط بمجريات الحياة حتى وإن كانت هنالك دلالات لفظية تشير إلى معنى العقل، فإنها تشير إلى العلاقة بين السماء والتعالى، أي بين النعم التي رزقنا الله بها فلا بد من أن يتم قراءة القرآن قراءة جديدة، كونه خطاب ديني يتناول موضوعات تخص البشر كالحياة والموت والعمل الصالح... الخ، خاصة المبادئ القيمة.<sup>2</sup>

انتقل أركون إلى الحديث عن فترة العصر الكلاسيكي الذي يمتد من عام 150هـ إلى 450هـ، عرفت هذه الفترة بالازدهار العقلاني والحضاري للعقل العربي الإسلامي، إذ تعتبر هذه المرحلة العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، فكان العقل العربي الإسلامي ندا للعقل العربي، خاصة لما شهدته هذه الفترة من حركة للترجمة، بحيث أصبحت أغلب الكتب الغربية متوفرة خاصة الإغريقية منها، فالحديث عن العقلانية في هذه الفترة بالذات، يقر أركون أنها شهدت صراعا ضد كل متخيل أسطوري وهذا راجع لمختلف ما عرفته الحضارة العربية الإسلامية من تطور على جميع الأصعدة، فبرزت العديد من الشخصيات العربية الإسلامية ك: الكندي، الرازي والجاحظ الذي يسميه أركون بفولتير العرب، لما اتسم به من عقلانية

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص-ص 228-229.

<sup>2</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص 285-286.

خاصة أنه واجه الدوغماتية والخرافة بطريقته التي تميز بها<sup>1</sup>، كما عرف العقل الإسلامي صراعا بين المجددين والتقليديين، ما يعكس ظهور الأيديولوجيا واقعيًا، فالاجتهاد مرتبط بالسلطة والخلافة، في حين التقليد تعلق بتفكيك السلطة المركزية وتشكل إمارات داخلية، مما عجل بظهور عصر الانحطاط، مما نجم عن ذلك ظهور العديد من التيارات كالمذاهب السنية والشيوعية.

تمثل هذه التيارات الاجتهاد، في حين التقليد اقترن بالتكرار من طرف وجود زوايا دينية ومختلف المدارس التي اهتمت بهذا النوع من التفكير، وهذه المرحلة تشبه كثيرا ما حصل في الغرب في العصور الوسطى التي يطلق عليها بالمرحلة السكولاستيكية، وهو الذي ساد وانتشرت في التراث العربي الإسلامي بمعنى أغلق باب الاجتهاد وساد التقليد والتكرار، وفي هذا الصدد يقول أركون: «تكمُن صعوبة موقفنا الآن في عدم قدرتنا على مواجهة الوضع كما ينبغي، لأننا نعاني من قطيعتين، الأولى مرتبطة بالفترة الأكثر إنتاجا من تراثنا الكلاسيكي والثانية مع أفضل ما أنتجته الحداثة الغربية منذ القرن السادس عشر إلى اليوم»<sup>2</sup>، مما يدفعنا إلى البحث في إعادة إحياء التراث العقلاني الذي ساد في المرحلة الكلاسيكية، وفي ذات الوقت ضرورة تقادي التأخر الحاصل على الصعيد الحضاري، وكأن هذه المرحلة باتت بمثابة حاجب يقف وراء رؤية واستكشاف ما هو حاصل في القدم، خاصة السنوات الأولى من الهجرة .

لا يمكننا أن نكون على إطلاع واسع بالحدثة الغربية، لا لشيء سوى أن العقل في هذه المرحلة محصورا جدا كونه ارتبط بمذهب معين، وهذا الأخير بدوره منطلق على ذاته، ناهيك التمايز الواضح بين السنة والشيعة، ما يدل على القطيعة الكبيرة بينهما وعلى ظهور العقل الإسلامي رغم امتلاكه القدرة على الإبداع، بمعنى أن هذه الفترة هي فترة الانحطاط، فكان لزاما إحداث نهضة إسلامية على العديد من المستويات، منها المادية والفكرية (العقلية)، فالمادية حاضرة ولو بشكل معتبر، في حين غياب النهضة الفكرية بشكل ملحوظ، وهذا الغياب لن يحدث أي حادثة واضحة مهما كانت.

هنالك محاولات لاستقطاب التكنولوجيا، لأن ذلك مقترن بشكل أو بآخر بالحدثة العقلية لأن الحداثة العقلية حسب ما أقره أركون في قوله: «الحداثة العقلية مقترنة بالفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية الحاصلة في أوروبا منذ القرن السادس عشر، بحيث شكلت قطيعة مع العقل القرون الوسطى كالتى حصلت مع مارتين لوتر والقطيعة الابستيمية في مجال الفلك مع غاليلو... والقطيعة الحاصلة مع

<sup>1</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص 286.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 288.

اللاهوت المسيحي... إلى أن تواصلت الحداثة الراهنة في القرن العشرين»<sup>1</sup>، في خضم هذه الحداثة لم يكن للعقل العربي الإسلامي دورا فعالا مما رسخ فكرة العقل المسيطر والعقل الضعيف، لكن مع محاولة إحداث النهضة من خلال التجربة الليبرالية كمحاولة لتحقيق قفزة نوعية لاستدراك ما فات وتحقيق نهضة على الصعيد الحضاري، لكن سرعان ما فشل الأمر، بحيث يعود ذلك في أغلب الحالات إلى تغلب صراع الخارج ضد صراع الداخل، والتحرير الخارجي على الداخلي.

ساهم ذلك في تشكل إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة تحديات خارجية، خاصة الإمبريالية والاستعمار وإسرائيل، مما جعل من العقل النضالي يحل محل العقل الليبرالي والعقل النضالي أخذ شكلين الشكل القومي منذ عام 1950 إلى عام 1980 والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1980 إلى غاية يومنا هذا، يقول أركون: «العقل النضالي يختلف مع العقل الليبرالي، وأن العقل التقليدي الذي هيمن على علوم الدين، فالعقل النضالي مركب من عناصر أفكار ثورية سياسية واجتماعية حتى وإن نقل أيديولوجيا في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أنه لم تتطابق مع حاجيات العقلية العربية، لا شيء سوى أنها لم تشهد نفس الظروف التي سادت في المجتمعات الغربية»<sup>2</sup>، وإن تطلعنا إلى العقلانية الغربية التي انتصرت للعقل الفلسفي خاصة مع العقلانية النقدية الكانطية مع عصر التنوير الذي رفع شعار لتكن لديك الجرأة في استعمال عقلك، وهذا ما وضعناه في عملنا في الصفحات الأولى من البحث المنجز، لكن سرعان ما وضع العقل النقدي موضع مسائلة ومراجعة من قبل تيارات ما بعد الحداثة.

العقل متجدد بدوره ولكل عصر خصوصياته الفكرية والعقلية، وانطلاقا من هذا نجد أركون يخضع مختلف الموروث العقلي الذي شهدته الفكر العربي الإسلامي محل نقد وتشريح وتفكيك، لأن التركيبات المعرفية للعقل الديني ستتحول إلى ورشة عمل، ونفس الشيء بالنسبة للعقل الحديث، وهو ما يسميه أركون بالعقل المنبثق، بحيث هذا الأخير يعيد النظر في كل ما تم توازنه، فما ميز هذا العقل حسب أركون أن هذا العقل يصرح بمواقفه المعرفية ويلج على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يتم التفكير فيه، كما يحرص على الشمولية، خاصة ما توفر من مصادر حول ما يعالجه من موضوعات، كما يعتمد على التنازع بين التأويلات *La conflit des interprétations* عوض الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل، ناهيك أنه حين يؤصل لنظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات

<sup>1</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص-ص 289-290

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 291.

تتطلب التأصيل والتأييد والتحقيق، كما يحذر من التورط في بناء نظرية معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة لا شيء سوى أنها تشكل سياج دوغماتي، كما يرفض كل خطاب أحادي من منظور وحيد، كما يميل إلى التعقيد *Complexe* لا التبسيط.<sup>1</sup>

يواجه هذا العقل صعوبات، لأنه لم يجد الأرضية التي تساهم في تقدمه، خاصة من خلال سيطرة التفكير الديني والسياسي، لأن يخضع كل العقول إلى النقد، بمعنى لابد من إعادة النظر في كل ما تم إنتاجه من قبل العقول السابقة، خاصة كل ما هو مرتبط بالنص، بحيث يعتبر مصدرا لكل حقيقة، لأن مسعى العقل الاستطلاعي هو الوصول لتحقيق المعرفة، لذا لابد من الانتقال من التفكير الأصولي إلى الاستطلاعي، لذا بدا لأركون من المهم إعادة التفكير في بلورة استراتيجية متكاملة لإعادة دراسة الفكر العربي الإسلامي، ولا يتحقق ذلك إلا بتطبيق ما يطلق عليه بالإسلاميات التطبيقية، بحيث يتم إفراح العنان للفكر العلمي المعاصر لوضع بصمته بكل مناهجه لتحليل الظاهرة الإسلامية إجمالاً، والأخذ بعين الاعتبار كل الظروف الاجتماعية الثقافية والتاريخية.

النقد حاضراً بكل أبعاده، لا شيء سوى لتحقيق الطفرة التي وصل إليها العقل العربي وحقق الحداثة المنشودة، بمعنى لابد من الانتقال من عقل القرون الوسطى والكلاسيكية للوصول إلى الحداثة وإعادة بلورة التراث وجعله يحاكي الراهن والتاريخ معاً، أي يتولى وظائف جديدة بتبني مناهج علمية تساعده في تحقيق الحداثة مثلاً في العقل الأوروبي، أي لابد من حداثه فكرية ومادية ودراسة الظاهرة الدينية دراسة أنثروبولوجية من خلال استبعاد مناهج العلوم الاجتماعية وإقصاء كل المعارف الخاطئة عن طريق مقارنة نقدية، وهنا لا يستثني أركون أي مناخ فكري سواء عربي أو غربي، فالنقد واسع جداً ويشمل كل شيء، لذا يسعى أركون إلى تفكيك كل الأيديولوجيات وإحلال محلها النقد العقلاني<sup>2</sup>، وبالتالي لابد من ضرورة التمييز بين المفكر فيه *Le pensable* والمستحيل التفكير فيه *L'impensable* واللامفكر فيه *L'impensé*، من خلال هذه المفاهيم يسعى أركون إلى إثراء الفكر الإسلامي والاستشراقي معاً بالانفتاح على مختلف الأيديولوجيات والمعارف والثقافات، خاصة ما ينجم عنها من احتكاك وتوتر، وجعل الفكر الإسلامي عموماً أكثر تركيزاً

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر الفكر الإسلامي، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ط1، ص-ص 14-15.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، بيروت، 2011، ط1، ص

على مختلف الحدود التي وضعها، والسبب يعود في أغلب الحالات إلى ما تم إقراره بأنه يمثل الحقيقة المطلقة والوحيدة، انطلاقاً من القراءة السيميائية والبنوية خاصة أنها لقت رواجاً كبيراً في تاريخ الفكر العربي لكن يبقى ذلك بشكل ضيق، لأنه محصور بما كان شائعاً في الفكر الفرنسي، فكان لابد من اللجوء إلى النقد الاجتماعي *Sociocritique*، ناهيك عن علم النفس التاريخي للوصول إلى الحقيقة التاريخية بوجود المنهج البنيوي، وهذا كله ضمن السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، فالضرورة استدعت ذلك لغياب الوعي الأسطوري والوعي التاريخي بين العقلاني والخيالي.

لنتبع هذا المنهج، لابد من أن نميز بين المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه، فالمفكر فيه هو الذي يمكن إيضاحه والتفكير فيه بواسطة العقل الحاضر في تلك الفترة بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما، وعلى ضوء ذلك يتم تحديد المستحيل التفكير فيه ما هو مستحيل إيضاحه في ذات الفترة الاجتماعية وفي الثقافة ذاتها، ويرجع ذلك إلى مدى محدودية النظام المعرفي ونوع العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي والثقافي الموجود، أو حسب الذات المتكلمة المتشكلة على هيئة رقابة ذاتية للإكراهات المتجسدة في الأيديولوجيات المسيطرة، ولإبراز ما يتميز به المستحيل التفكير فيه نجد المنحليين والمنحرفين يغامرون بأنفسهم باختراقاتهم وتجاوزهم للنظام الاجتماعي الثقافي الذي توليه الأمة أهمية بالغة، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب الاجتماعي العربي ما قبل القرآن نجد كل ما يتعلق بالوحدانية لا يزال مستبعداً أو مستحيل التفكير فيه.<sup>1</sup>

يبدو أن المفكر فيه بات الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها إتاحة للفكر الإسلامي أن يفكر في تاريخه الطويل، في حين اللامفكر فيه هو ما لم يتم التفكير فيه أو التطرق إليه، سواء تعلق الأمر بمختلف العراقيل المتعلقة بالجانب السياسي في تلك الفترة، أو بسبب عجز الذات عن البحث، لكن أركون يدعو في أكثر من موقف إلى الانفتاح اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، عبر مسارات التاريخ وعلى العديد من الأصعدة، كونه يعتبر نفسه مجدداً للفكر الإسلامي.

يبدو من الواضح، أن أركون جعل من فوكو حاضراً في دراسته للعقل الإسلامي، وهو ما يتجلى من خلال المفاهيم التي استند عليها في سعيه لتجديد الفكر الإسلامي رؤية ومنهجاً، مما يفسح له المجال لتفسير القرآن وقراءته حتى نصل إلى ما لم يصل إليه البحث العلمي، بمعنى لابد من دمج الظاهرة القرآنية

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ط2، ص-ص 254-255.

في مختلف حركات البحث العلمي والتأصل الفلسفي معا، ولا يكون ذلك إلا بوجود الجهاز المفاهيمي الذي ذكرناه، بمعنى أن أركون لا ينفي أن العقل الديني قد يساهم في تطور العقل العلمي، لكن بشرط وجود الاستقرار السياسي<sup>1</sup>، على هذا النحو تبدو المقاربة المنهجية التي قدمها أركون جد هامة، خاصة من خلال جعل النص القرآني خاضع لمختلف التحليلات السيميائية التي تجعل منه يعود إلى الأصول، وفي ذات الوقت الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بين المواد المقروءة الأولية والثانية والثالثة التي أنتجها التراث في آن معا.

نجد أركون يقر بضرورة دراسة النص القرآني، من خلال كل وحدة نصية ذات صلة بسلوك نموذجي كأن يذكر بقدرة الله أو بأفعال الرسول ﷺ، وهنا تكلم عن أهمية السيرة النبوية، بمعنى أن هنالك توافق شبه تام بين الفعل والكلام، والجملة والفعل (التصرف) الذي يقوم به كل مؤمن<sup>2</sup>، الواضح أن حضور فوكو في متن أركون جليا لا يمكن لأحد إنكاره، خاصة من خلال مفهوم الخطاب، غير أن الاختلاف واضح بين كل من ميشال فوكو وأركون، من خلال استعمال لكل منهما لمفهوم الخطاب، ولكن لا يعني عدم وجود تقاطع بينهما خاصة من ناحية التحليل الخطابي في الدراسة التاريخية لكل منهما، وهو ما يتجلى في تحليل الخطاب المقدس لدى أركون، كونه جعل من الخطاب والملفوظ حاضرا من الممارسة وتطبيق مختلف ما جاءت به اللسانيات لفهم النص الديني، وهو ما تميز به أركون عن فوكو وغيره من الباحثين في هذا المجال، خاصة الذين اهتموا بدراسة التراث الإسلامي على وجه الخصوص، في حين فوكو ربط هذا الجانب بمدارات السلطة والمعرفة.

استثمر أركون كل ما هو متعلق باللسانيات وما يتوافق مع المجالات التي يهتم بها، فلم يكن من أتباع تيار أو مدرسة معينة، بمعنى أن ما يتطرق إليه أركون من دراسة هي التي تفرض طبيعة المنهج أو التيار الذي يتوافق مع ما يتناوله، فحين يدرس أركون المقدس يحاول تفكيكه من خلال معرفة آلياته التي يشتغل عليها، وكيف يتم إنتاج وعي به، وهنا نجد أركون لا يفصل بين النص الذي ذاع صيته والذي تم قراءته، فمن العسير أن يتم فصل النص عن المتلقي، لأنه توجد رابطة بين القارئ والمقروء يوليها أركون أهمية بالغة، بمعنى أن النص يعاش، لذا لا يمكن جعل النص الديني نص بسيط كغيره من النصوص

<sup>1</sup> - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، 2005، ط1، ص 144.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابر الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع صفدي، ص76.

الأخرى، فلا بد إذن من العودة إلى التاريخ جنيلوجيا وأركيولوجيا، وفي ذلك إشارة إلى ميشال فوكو في دراسة لتاريخ الخطاب، فالمنطوق سواء بالنسبة لفوكو أو أركون بات حدثا تاريخيا.

يسعى أركون إلى بلورة موقفا ثيولوجيا جديد من أجل تجاوز كل الأرثوذكسيات اليهودية المسيحية والإسلامية، بمعنى لابد من نقد عميق للتفكير الإسلامي التراثي الذي يعد عملية ضرورية وجدية خاصة من الناحية السياسية، لا لشيء سوى أنها تمس الجانب الدوغمائي والتفكير المحتجز والسائد في هذه الثقافة بحيث أنها تشكل تهديدا خطيرا، إذ تم وأن وصل هذا التفكير إلى الجانب الديني، لذا يقر أركون أن عملية التفكير العقلاني والنقدي باتت عملية ملحة وضرورية، لكنه مركز على الجانب السياسي، خاصة أنه يمس مختلف الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات والانقطاعات الثقافية ومختلف التناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية كما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون، خاصة أنه بمثابة التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي.<sup>1</sup>

كأن أركون هنا يود القول، لابد من الكشف عن ألعاب السلطة وإزالة الغطاء عن إرادة المعرفة في دراسة التراث الإسلامي، فالتفكير في التراث الإسلامي يشير إلى تجاوز الرقابة الاجتماعية البعيدة عن التفكير فيه، فهذا الأخير ذو صلة بالجانب السياسي والمعرفي ولابد من اختراقه عن طريقه جعل النقد موجه نحو السيادة العليا والسلطة السياسية في التراث الإسلامي القديم والمعاصر، ما يعني أن الحداثة والتراث متلازمان، وهو ما يبدو واضحا من خلال تلك القراءات المقدمة عن التراث وهو ما يطلق عليه أركون تسمية التثريث، والتي تشير إلى مختلف عمليات تضخيم وتعظيم للتراث، دون إخضاعه للمراجعة النقدية، ما يعد عملا غير لائقا، لأنه يقف حائلا أمام المراجعة العلمية التي تعتبر الركيزة الأساسية لكل تحديث للتراث.

لا يمكن القيام بعملية التثريث التي تحدث عنها أركون، إلا إذا تم التحليل النقدي للحداثة، كما أن التثريث لا يعني العودة الدائمة للنص المقدس وكل الحركات المدافعة عنه، ما يشير إلى أن التثريث اهتم بتعظيم التراث، متغاضيا في ذات الوقت عن مضامينه وعن مختلف عمليات تجديده، وعلى هذا النحو يوضح أركون كيف ظهرت مختلف الخطابات الإسلامية وكيف سيطرت على الأجيال وفرضت نفسها، لذا حاول أركون الكشف عن التراث ايكولوجيا عبر حقبة تاريخية، من خلال العقل النقدي الإسلامي والربط بين

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 30-31.



المعرفي والسلطوي في كل المجتمع، وبهذا الشكل يمكن أن ندرس التراث دراسة علمية وكذلك وصله بالسيادة العليا والسلطة السياسية، خاصة من خلال مسائلة العلمانية وحقوق الإنسان وعلاقتها بالتراث والحداثة.

### ثانيا: موقف أركون من السياسية

الظاهرة السياسية عند أركون ذات طابع عقلاني، بحيث تم فهمها بشكل وضعي وموضوعي لا لشيء سوى أنها تعتبر ظاهرة اجتماعية لها مجالها، ومن خلال تدقيق أركون في الظاهرة السياسية داخل الفضاء الاجتماعي وتجلياتها من خلال ممارسة الحكم من الحاكم على المحكوم كما لا يلغي الدنيوي والديني من هذه الظاهرة وعلى ضوء ذلك تتحدد ثنائية السيادة العليا والسلطة، ومن خلال بحثه في هذه الثنائية ينطلق أركون منذ البدايات الأولى لتشكيل الدولة الإسلامية مع الدعوة المحمدية، مبينا كيفية تطبيق السياسة (السلطة) والسيادة العليا.

يقدم أركون مقارنة بين الفكر العربي والغربي في هذا الشأن، من أجل جعل الظاهرة السياسية أكثر واقعية، بمعنى لا بد من أن يكون لهذه الظاهرة قواعد تتم على ضوءها ممارسة العقل السياسي وتجنب التجريد والتعالي، فلا بد من القيام بدراستها واقعيًا استنادًا إلى المنهج الأركيولوجي للحفر في التاريخ، لأنه في الغالب ما يتم تسليط الضوء على السلطة وآلياتها في جهاز الدولة دون الاهتمام بالسيادة العليا، وهذا ما هو ملاحظ اليوم خاصة في المجتمعات الغربية التي تصعب عنها المشروع السياسية، أي عدم الاهتمام بالسبل والآليات التي يتم على ضوءها بناء السلطة والانتقال إليها، ناهيك عن ممارستها.

يضع أركون موضوع السيادة العليا في ميزان النقد بتطرقه إلى معنى السيادة، من خلال قوله: «السيادة عاطفة من الاتفاق العميق يربط بين جماعة بشرية ما أو قومية أو أمة منخرطة في عمل أو في مشروع وجود، أو هي دفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية تلتقط تراثًا بأكمله وتفتح أبواب المستقبل»<sup>1</sup>، على هذا النحو يتم ممارسة السيادة، وفي الغالب ما يكون ممارستها هم القديسون بواسطتهم تستثار الحياة وتتجاوز كل ما هو غير متوقع، فكل من امتلك القدرة على ممارسة السيادة امتلك القدرة على طبع وعي الآخرين بقوى جديدة، أما السلطة فهي على العكس من ذلك تقوم على الامتلاك وتدبير الأوضاع للحفاظ على النظام القائم، فما يميز السلطة أنها تؤخذ، في حين السيادة خالدة، لأن الأولى تمتلك

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 197.

القابلية للضياع، وهذا التميز الذي يعطي الدين الإسلامي لكل من السيادة العليا والسلطة السياسية يعتبر مطلباً كونياً خاصاً بالإنسان، لأنه كائن اجتماعي تاريخي.<sup>1</sup>

السيادة العليا بعيدة كل البعد عن ممارسات الإكراه بشتى أنواعه، بل مرتبطة بالوعي بشكل طوعي كما أنها تعني الخضوع والانتساب إلى شخص بشكل إرادي كما هو الحال لدى الأنبياء المرسلين، لأن إتباع ما جاء به النبي هو إعلان الطاعة لما قال به الله، فطاعة النبي دون شك هي طاعة الله، لكن على أي أساس تتم طاعة صاحب السلطة؟ غالباً ما يكون الولاء لصاحب السلطة وطاعته وإتباع أوامره ونواهيه حسب حاجة داخلية بعيدة عن كل ضغط وإكراه، وبهذا الشكل تصبح السلطة ذات سيادة عليا ذات طابع مشروع بعيدة كل البعد عن العنف، وهو ما كان عليه الحال في الدولة الإسلامية "النبي محمد ﷺ"، حيث تم إتباع تعاليم الوحي بكل طواعية لأنه يمثل السيادة العليا وجوهرها، وهو حال جل الأديان السماوية، لأن الوحي الرابط الوحيد بين الخالق والمخلوق، لكن بعد أن تم ربط السلطة بالإكراه، فهي تمتلك استراتيجيات على ضوءها تفرض هيمنتها لتحقيق السيطرة.

يتطرق أركون إلى ثنائية السيادة العليا والسلطة السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي، مبيناً أن السلطة السياسية كانت في قبضة السيادة العليا بشكل كلي خاصة أثناء الدعوة المحمدية، لكن سرعان ما تم الفصل بينهما، لكن بعد وفاة النبي ﷺ، تم توظيف السيادة العليا لما يخدم مصالح السلطة السيادية، يبدو أنه من الجلي السلطة عبر مسار التاريخ هي نتاج قوى سياسية لا تمتلكها لمختلف استراتيجيات الهيمنة، وهذا هو الذي لا يمكن إنكاره في التاريخ الإسلامي، لأنه في الكثير من الأحيان ما كانت هنالك صراعات وحروب نتيجة الصراع القبلي السائد حينذاك، لأنها الميزة التي تميز بها المجتمع العربي قبل قدوم الإسلام وبقي الحال على حاله أيضاً، بل تعقد الأمر وأصبح أكثر صعوبة خاصة بعد نجاح الدعوة المحمدية خاصة في شقها السياسي والديني، وفي هذا يقول أركون: «لا شك أن القرآن وكل ما جاءت به تعاليم النبي فتحت أفقا سياسياً جديداً... خاصة بعد تأسيس المدينة لأنها تمثل الطابع السياسي، لأن النبي جمع بين النبي ناقل الوحي وسيادة القائد الذي يفصل بين كل النقاشات، ناهيك عن السلطة التي بيده للفصل بين الصراعات الحاصلة بين المؤمنين والكفار».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 136.

مثل النبي السيادة العليا، لكونه حامل لرسالة دينية مما يتطلب ضرورة ترسيخها في ذهنيات ذلك المجتمع عن طريق التمسك بمختلف العبادات، لأن هذه الأخيرة متعالية ليست صناعة بشرية، فكان من الضروري ترسيخها في التراث الذي بدوره هو الآخر يعيد إنتاجها بطريقة أو بأخرى، وبهذا الشكل تتجلى القيمة التاريخية لمكانة النبي ﷺ، لأنه حامل للسيادة العليا ولو بصورة رمزية، من خلال حضوره البارز سواء من خلال تولي زمام الأمور سياسيا واجتماعيا أو دينيا من خلال الخطاب الديني، بمعنى أنه رسم المعالم الكبرى للمدينة السياسية، لكن بعد أن وافته المنية ظهر للعيان نوعين من السيادة، الأولى مرتبطة بالنص المقدس والثانية بالحديث النبوي، فبعد أن كان النبي رمز للسيادة بات الآن العودة إلى مختلف التعاليم التي تم الاستناد عليها سابقا لممارسة السلطة والسياسة بشكل عام، وكأن الأمر في مرحلة النبي ﷺ تم التمسك بما يوحى إليه وجعل من كلام الله السلطة العليا التي لا يعلو عليها شيء.

تغير الأمر مع مرور الوقت فيما يخص هذه المسألة، لأنه بات هنالك صراع على السلطة خاصة بعد حدوث تجاوزات في مسألة الخلافة من يتولى زمام الأمور، خاصة أنه تم ارتكاب جرائم قتل في حق الخلفاء الراشدين، ما يشير إلى استفحال العنف، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ضعف السيادة العليا وخاصة المقدسة في تولي زمام الأمور خاصة السياسية منها، مما سارع في تأسيس الدولة الأموية والعباسية بمعنى أن هذا التكوين السياسي هو نتاج صراع دامي، وهكذا حدث نوع من الانقلاب على عكس ما كان عليه الأمر أيام النبي ﷺ أصبحت الأولوية المطلقة للسلطة السياسية لا السيادة العليا، وذلك عن طريق القوة والعنف لكي تفرض نفسها، ما يشير إلى التوظيف الأيديولوجي الذي شوه استخدام السلطة، وهنا يبرز الفرق بين ما كان سائدا من ممارسة سياسية أيام النبي ﷺ وبعد وفاته.

الواضح أنه لا يمكن فصل السياسي عن المقدس، بمعنى أن السلطة تستخدم الدين لخدمة مصالحها فالسلطة في التاريخ الإسلامي موجهة من طرف سيادة عليا ما يرمز إلى العلاقة الرابطة بين كل من السلطة والسيادة، أما بعد هذه الفترة اقترنت بمن يفرض نفسه بكل قوة، لأن طبيعة المجتمع في ذلك الوقت قائمة على أساس الصراع بين القوى، وبالتالي من يحقق الانتصار يفرض نفسه سياسيا واجتماعيا والكل يصبح خاضعا له طواعية، وهو حال الكثير من الفقهاء والعلماء، لأنهم التزموا الصمت اتجاه الشؤون السياسية، مما ساعد في اتساع الهوة بين السيادة العليا والسلطة، فكان لابد من إعطاء الولاء للجانب السياسي، بحيث تم الترويج بأن الله يمنح السلطة لمن يراه أهلا لها وله القدرة على تسيير الشؤون والحفاظ على الأمة وفرض النظام أهم من كل شيء بغض النظر عن طبيعته ومبادئه.

الأمر يشير بطريقة أو بأخرى، إلى أن العلماء في خدمة رجال السياسة والبلاط والترويج بأن السلطة السياسية على توافق تام مع السيادة العليا، لكن في حقيقة الأمر أن السلطة تخلت عن السيادة العليا بعد وفاة النبي ﷺ بشكل مضمّر، لأنها تسعى إلى تمويه المحكومين من خلال الاستناد على المقدس بطريقة أو بأخرى ولو بشكل شكلي، لا شيء سوى لتضمن النظام المفروض من قبلها وإضفاء الشرعية عليها، كما أنه القوى المهيمنة تفرض نفسها على السيادة العليا، وهو ما يتضح في الفترة المعاصرة من خلال الدولة- الأمة *Etat-Nation* المؤسسة بطريقة غير شرعية لضعف السيادة السياسية لأن رجل الدولة فرض ذاته بطريقة بعيدة عن المبادئ السياسية، ما يعني أن هذا النموذج السياسي للدولة ضعيفا سياسيا، لأن الغاية في غالب الأحيان للجانب السياسي على الديني، وكأن كل واحد منهما لا يتطلب الآخر، ما يشير إلى أن الدولة في الفكر الإسلامي عموما موجهة من قبل السيادة العليا، عكس ما يتم تصويره.

### ثالثا: ماذا عن العلمنة والتحديث اليوم؟

قدم أركون جملة من الأفكار حول العلمانية والتحديث، انطلاقا من العلاقة التي تجمع بين السلطة والسيادة العليا، لكن هنالك اختلافا واسعا بين السلطة السياسية والسيادة العليا في النظام المجتمعي الإسلامي والمجتمع العلماني، من خلال تطرق أركون لإشكالية العلمانية من جانبها العلمي نجده يميز بين مرتبتين في حياة الإنسان للعلمانية، أولها مرتبة الرغبة *L'instance du desir* من الرغبة في الله وصولا إلى الرغبة في الهيمنة والرغبة في الإنجاب... الخ، ومرتبة إلحاح الفهم والعقل *L'exigence de la compréhension* نضال من أجل الحق في المعرفة والفهم<sup>1</sup>، فالعلمنة لم تكن يوما غائبة عن تجربة تاريخية معينة ولو كانت بشكل باهت.

يجعل أركون من العلمانية تأخذ منحى علمي أكثر منه سياسي، ومع ذلك لا يستبعد أركون الأبعاد الاجتماعية والسياسية والدينية، خاصة أنها مرتبطة أيما ارتباط بالسلطة السياسية والسيادة العليا والنظام السائد سياسيا في ظل وجود الممارسات الروحية المستقلة في الفضاء الاجتماعي، ناهيك عن وجود إيديولوجيات تسعى كل واحدة منها إلى فرض نفسها، لم ينف أركون وجود العلمانية في المجتمعات العربية، لكنها كانت بشكل بارز وناجح إن صح القول في المجتمعات الغربية، لكن أركون نتيجة احتكاكه الكبير بالثقافات الأخرى تبلورت لديه معرفة نقدية، بمعنى لا بد من الوقوف موقف حيادي اتجاه الأديان الأخرى.

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص-ص 192-193.

ارتبطت العلمانية بالجانب السياسي والقانوني لكل بلد، إذ بين أركون أنه لا بد من توضيح ما الذي تعنيه العلمانية اليوم؟، خاصة أنه هنالك نفور منها من قبل المسلمين، فالعلمانية دائماً في تساؤل وانفتاح متجدد، بمعنى أن الوعي لا يتحقق إلا بهذا الانفتاح، على هذا النحو يتجاوز أركون التفكير الضيق الذي حصر العلمانية في الجانب السياسي والديني عبر مسارات التاريخ، لذا يبحث أركون في أرشيف التراث الإسلامي، كاشفاً عن بؤادر العلمانية، من بينها التأسيس لدولة المدينة، أما بعد وفاة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وتأسيس الدولة الأموية والعباسية ذات بعد علماني لا ديني، أما عن ما قام به الفقهاء في تلك الفترة تعبيراً عن صراع أيديولوجي يخفي الوضع السياسي في تلك الحقبة، ناهيك عن سيطرة الجانب العسكري على الجانب السياسي<sup>1</sup>.

لا يلغي أركون إمكانية علمنة المجتمعات الإسلامية من قبل الفلاسفة المسلمين، كما أن الأنظمة السياسية التي ظهرت بعد الاستعمار في المجتمعات العربية الإسلامية متشعبة بالعلمانية، ففي نظر أركون لا بد من الربط بين الحاضر والتراث القديم، وإعادة إحيائه، خاصة تراث التوحيد والجاحظ... لا شيء سوى أن أفكارهم اتسمت بالعقلانية النقدية والجرأة في الطرح، مقارنة مع ما كان مطروحاً في ذلك الوقت، ما يشير إلى وجود بؤادر العلمانية في طرحهم، أما بالحديث عن العلمانية في الغرب، فهي تحصيل حاصل لما عاشه المجتمع الغربي من حروب دينية، فكان الحل هو العلمانية والفصل بين السياسي والديني ومع الثورة الفرنسية تم جعل العلمانية وحلاً للاقتراع العام محل الوحي الذي كان يطبق قديماً.

رغم ما قدمته العلمانية من تعايش بين الجميع، إلا أن أركون ينوه إلى اختزالها لكل ممارسة دينية أو روحية في الفضاء المدرسي، بمعنى تهيمش الأديان بشكل أو بآخر، لذا من الضروري الفصل بين الدين كممارسة روحية، والدين كثقافة تتطلب القبول من الآخر المختلف، لأن الطبيعة التي جبلت عليها البشرية تأبى الفراغ الروحي، وهو ما يسميه أركون بالعلمانية المغلقة، لذا من الضروري التعامل مع الدين كظاهرة ثقافية ذات أبعاد أنثروبولوجية والعلمانية كمكسب حدائي وبين العلمانية الإيديولوجية<sup>2</sup>، ما يعني أن العلمانية شرط لكل حادثة، فإن ذلك بالضرورة يتطلب احترام الإنسان بكل حقوقه وتقادي التمييز بين المؤمن من غيره لأن صفة الإنسانية غير مقترنة بالمعتقد الديني.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 183

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، ميشال فوكو في العالم العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع صفدي، ص 86.

رغم ما حاول أن يقدمه أركون من فكر حر بعيد عن الأيديولوجيا، لكنه وقع في تأسيس لأيديولوجيته خاصة أنه يشكك في الكثير من المرجعيات ليؤسس لمرجعيته، ناهيك أن استند إلى الكثير من المناهج، مما جعله ضائعا بينهما، ما جعل فكره أكثر منه تأسيسية، بمعنى لا يتجاوز تلك المرجعيات التي جعل منها مؤسسة لمشروعه النقدي، أي أنه بات أسيرا، كما أن مشروعه الفكري لم يكن له أي أثر على الفكر العربي الإسلامي، خاصة أنه كان يزعم في الكثير من المواقف أن له القدرة على تغيير واقع المجتمع، وكأنه يسعى إلى تقديم بديل لم يقدم من قبل، كما أن أركون لم يوضح دوره الفكري بين العالم الغربي والعربي، فإن كان يسعى إلى تحرير العالم العربي الإسلامي من مختلف الأيديولوجيات، فكيف يتم له ذلك؟ خاصة إن كان العالم العربي الإسلامي مختلف عن العالم الغربي المسيحي.

خاتمة

## خاتمة:

انطلاقاً من التحليل السابق لمختلف جوانب الإشكالية نخلص إلى النتائج التالية:

- إن فوكو من خلال منهجه النقدي، جعل من الفلسفة تشخيص للحاضر، من خلال النقد والتحليل والتفكير على نحو مغاير، لينتهي به الأمر ضمن الكانطية الجديدة، من خلال تأسيسه لفلسفة نقدية أو تاريخ نقدي للفكر، فالدارس لفلسفته يلاحظ أن فوكو قام بتعرية مختلف جوانب الحضارة الغربية، مبينا ممارسات الإكراه المطبقة على الإنسان الغربي، من خلال العديد من التجارب رغم تبنيها لشعارات الإنسانية.

- باتت الفلسفة مع فوكو تطبيق لا تتظير بعيدة كل البعد عن التفكير المتعالي، بمعنى أن الفلسفة تحاكي الواقع بعيدة عن الأبراج العاجية، فهي نقد وتشخيص، لذا من الواضح أن فوكو بتبنيه للنقد كان جريئاً في الطرح بتطرقه لما كان مسكوت عنه-الجنون-السجن-الجنس-السلطة، فهذه الأخيرة تشكل محورا أساسيا لمعظم كتاباته رغم عدم تخصيصه لمؤلف خاص بها، لكنه حاول تشخيصها من خلال الحفر الأركيولوجي عبر حقبة زمنية متباينة، سواء من خلال تاريخ الآخر (الجنون)، الطب العقلي مؤسسات العقاب...الخ، فنظرية السلطة مرتبطة بالضبط الاجتماعي والسلطة الحيوية.

- النقد الفوكوي بتطرقه إلى أركيولوجيا المعرفة، هدم كل الثوابت التي تجعل من العقل مرتكزا لها لا لشيء سوى أنها لا تتوافق مع تحولات الحداثة، حيث جعل من خطاب السلطة واضح للعيان، رغم محاولتها المتعددة لتجديد استراتيجياتها بطريقة أو بأخرى، خاصة أنها جعلت من المعرفة خادمة لها لا العكس، كما هو واضح من خلال مؤسساتها، أي الفرد بات خاضع لها وهو ما يوضحه خطاب السلطة ولو بشكل رمزي، من خلال مؤسسات الجنون، السجن ومؤسسات العزل.

- لم يكن فوكو مجرد قارئاً لنيتشه أو شارحا لفلسفته، بل بحث بداخلها عن نماذج في التفكير يمكن اعتمادها لفهم العديد من القضايا، خاصة التي اصطدم بها فوكو كاللغة، موت الإنسان، الذات الحقيقة والمعرفة-السلطة، تعتبر هذه النماذج بالنسبة لفوكو بعيد عن تلك الفلسفات السائدة في عصره فاللغة بالنسبة لفوكو أداة للكشف عن مختلف خطابات السلطة، خاصة أن الأركيولوجيا ساهمت في تحليل مستويات الخطاب، لأن اللغة فككت مختلف شفرات القضايا التي شغلت فكر فوكو، حيث ساهمت في تشكيل المعرفة، موضحا فوكو ذلك أركيولوجيا عبر مختلف أنساق اللغة، كما دافع عن الإنسان المهمش المنبوذ اجتماعيا، هذا ما يشير له كتابه تاريخ الجنون، المراقبة والمعاقبة



من خلال الإنسان المضطهد منددا بمختلف مظاهر الإكراه بمشاركته في العديد من الخرجات الميدانية رافضا الظلم والتهميش الذي طال الإنسان.

- المنتبِع لمسيرة فوكو النقدية، يلمس أنه أسقط أقنعة الحضارة دفاعا عن حقوق الإنسان، لكن سرعان ما يبشر بفناء هذا الأخير، من خلال نقده للعلوم الإنسانية، وهو ما يبدو واضحا من خلال الكلمات والأشياء، فبعد أن سعى إلى انتشاله من الهامش أعاده إليه مرة أخرى بالقضاء عليه معرفيا بعد أن دافع عنه اجتماعيا، فهذه مفارقة عجيبة يقع فيها فوكو، ما يشير إلى أنه احتذى بنيتشه.

- كما استند فوكو إلى الجنيالوجيا النيتشوية من خلال تطرقه لثنائية المعرفة-السلطة، باعتماده على الأركيولوجيا والجنيالوجيا، لأنها تكمل ما قامت به الأركيولوجيا، خاصة أنها تهدم فكرة الأصل والحقيقة، فهذا الربط يدل على قدرة الأركيولوجيا على التحليل النقدي وقدرة الجنيالوجيا على التفسير، ما يعبر على قدرة فوكو في تحليل الحقائق.

- تطرق فوكو لمختلف أشكال الحكم في الحضارة الغربية، انطلاقا من السلطة الشاخسة في كل مكان، والسلطة الرعوية المرتبطة بالجانب الكنسي ومختلف تمظهراته، خاصة تقنية الاعتراف التي تشير إلى مكانة الراعي في الدولة الحديثة، فالاعتراف ارتبط بالخلاص الدنيوي، مما جعل من الإنسان الغربي حيوان اعترافي بامتياز، أما السلطة الحيوية وجهت اهتماماتها لإدارة حياة الفرد، جاعلة من المراقبة كبديل عن المعاقبة من خلال نظام بانوبيتيكون داخل السجون... الخ، في حين الحكمانية تجعل من السلطة الرعوية مرجعا لها، وفي ذات الوقت لا تنفي السلطة الحيوية، حيث تستثمر المراقبة والضبط وتكتفهما عبر جهاز البوليس وسلطة القانون الذي يحافظ على أشكال الحكمانية الرائدة في تسيير شؤون المجتمع أما المجتمع المدني والحكم الليبرالي يقوم على الحرية في ظل نظام الحكم، وهذا ما يربط الليبرالية بالليبرالية الجديدة في نظر فوكو.

- الذات في نظر فوكو تتجسد في محاور ثلاثة المعرفة، السلطة، الإيتيقا، فالانهمام بالذات مرتبط بالإغريق خاصة لدى أفلاطون الذي جعل من القراءة تساهم في بلورة الذات الإنسانية، وعلى ضوء ذلك الانهمام بالذات يحقق عملية تشكيل للذات بالذات، لأن جوهره ذو طابع جمالي.

يميز فوكو بين أخلاق الطاعة المسيحية أخلاق اليونان-الرومان قوامها إبداع الذات، فهي ضرب من الإيتيقا التي بمقتضاها يجعل الفرد من حياته أثرا فنيا، وهو ما يظهر من خلال اهتمام فوكو بمبحث إستيتيقا الوجود وكون الأخلاق جملة من النواهي والأوامر التي تفرض من طرف الهيئة الدينية أو التربوية والإيتيقا هي علاقة المرء بذاته عندما يكون بصدد الفعل، بمعنى هي ممارسة للحرية.

- إستيتيقا الوجود تعتبر نموذج لمقاومة الحياة للسلطة الحيوية، هذا ما بينه دولوز لأن فن الوجود يحرر الإنسان من الخضوع للسلطة، لا شيء سوى أنه يعنى بعلاقتنا بذواتنا وعلاقتنا بالعالم وبالأخر فإنه على ضوء ذلك في مواجهة للسلطة الحيوية، كونها خطرا على الراهن وهو ما كان محل اهتمام فوكو.
- لفكر فوكو تأثير في فكر العديد من الفلاسفة سواء من الغرب أو من العرب، حيث اهتموا بما قدمه كما هو حاصل لدى دولوز الذي أعجب بالطرح الفوكوي، حيث خصه بمؤلف باسم الفيلسوف ذاته رغم التباين الواضح فلسفيا بين اهتمامات كل واحد منهما، أما الإيطالي جورجيو أغامبين الذي أسس لمشروع الفلسفي الإنسان الضحية، واصفا بذلك النظام السياسي الذي عزل المنبوذين لبناء هيكله السياسي كما ميز بين السلطة السياسية، والبيو-سلطة، والحياة العارية المرتبطة بالبيولوجي والبيو-سلطة مرتبطة بالسياسة.
- شهدت فلسفة فوكو في الثقافة العربية قراءات متعددة وتأويلات مختلفة، إلا أن إشكالية التراث والمنهج والعقل والنقد كانت من بين أكثر الإشكاليات طرحا بين مفكري العرب، خاصة الجابري وأركون حيث نلاحظ حضور الجهاز المفاهيمي الفوكوي في متن الجابري كالإبستمية، الخطاب السلطة، نقد العقل.
- توجه أركون إلى نقد العقل الإسلامي، فكان لمقولة التاريخ نصيبا لدى أركون من خلال مشروعه النقدي والأمر، ذاته بالنسبة للمعرفة-السلطة، السلطة السيادية، السيادة العليا، المفكر فيه اللامفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، ما يوحي أن تأثير فوكو لم يكن على معاصريه فقط، بل امتد إلى الثقافات الأخرى.
- طبق فوكو منهجه النقدي على العديد من المستويات المعرفة-السلطة، الحقيقة، الذات كاشفا عن الإنسانية واللاعقلانية الغرب، من خلال القضايا التي تطرق إليها الجنون، العقاب...الخ كاشفا عن المسكوت عنه، لأنه من المستبعد جدا التطرق لهذه قضايا، فلم يكتف بالسلطة وممارساتها، بل خاض في المعرفة ومدى توظيفها من قبل السلطة بتوظيفه المنهج الأركيولوجي معرفيا وتحليله وتفسيره لمختلف الممارسات جنيالوجيا.
- تمكن فوكو من تحليل استراتيجيات السلطة وهيمنتها على العديد من المستويات من خلال المزوجة بين المنهجين هذا ما جعله جدير بالاهتمام، لأنه بنقده فتح أفقا جديدا مبني على رؤية نقدية على المستوى الاجتماعي الذي يستدعي إعادة النظر فيه من زاوية نقدية وإن دل ذلك

على شيء فإنما يدل على أهمية النقد في تفكيك آليات السلطة لتحقيق الحرية وإعادة الاعتبار للذات الإنسانية واستتطاق الصمت الذي تخفيه الحقيقة، وكون للحادثة موقفا من العقل والنقد تصبح مع فوكو حادثة بعدية، لأنها أصبحت نقد النقد، لا لشيء سوى أن النقد يمارس على كل شيء حتى على ذاته.

- نجد هابرماس اعترض على ما قدمه فوكو لمفهوم السلطة، معقبا عن ذلك مبينا أنه لم يوضح المفهوم التاريخي للسلطة حسب المفهوم الذي قدمه، فلم يستطع فوكو في نظر هابرماس التمييز بين إرادة الاقتدار النيتشوية وإرادة المعرفة، والأمر نفسه مع السلطة والحقيقة، كما نزع القداسة عن العلوم الإنسانية عبر نقده للعقل، لكن من الواضح أن هابرماس ليس بالمطلع على أفكار نيتشه الفلسفية لعدم إدراكه البعد التأويلي لفكر نيتشه وفوكو، فهذا الأخير يوجه نقدا لاذعا لهابرماس واصفعا مشروعه الفلسفي باليوتوبي لأنه بعيد على أن يجسد واقعا، والتواصل بالنسبة لفوكو لا يخلو هو الآخر من السلطة، لأنها تحاصر كل شيء، إضافة إلى ذلك فوكو لم يقدم مبررا على كيفية انتقال المعرفة من حقبة لأخرى، لأنه بعيد كليا عن بناء نظرية في المعرفة ناهيك أنه لا يقدم أي بديل ما جعل من نقده عديمي.

مجم

المصطلحات والأعلام

## 1-معجم المصطلحات والأعلام الواردة في الأطروحة:

|                                |                        |
|--------------------------------|------------------------|
| <i>Epistémologie</i>           | الإبستمولوجيا          |
| <i>Epistémè</i>                | الإبستمي               |
| <i>Continuité</i>              | الاتصال                |
| <i>Statistic</i>               | الإحصاء                |
| <i>Self examination</i>        | الاختبار الذاتي        |
| <i>Conscientious Guidance</i>  | إرشاد الضمير           |
| <i>Archéologie</i>             | الأركيولوجيا           |
| <i>Champ de problématisons</i> | الأشكلة                |
| <i>Aphrodisia</i>              | الأفرودوزيا            |
| <i>Les idées</i>               | الأفكار                |
| <i>Sacre Homo</i>              | الإنسان الضحية         |
| <i>Humanism</i>                | الإنسانية              |
| <i>Le Soi Sur Soi</i>          | انعكاس الذات على الذات |
| <i>Dixontinuité</i>            | الانفصال               |
| <i>Lumière</i>                 | الأنوار                |
| <i>la Soussi de soi</i>        | الاهتمام بالذات        |
| <i>L'évidence</i>              | البداهة                |
| <i>praxis</i>                  | البراكسيس              |
| <i>structure</i>               | البنية                 |
| <i>Structuralisme</i>          | البنائية               |
| <i>Histoire</i>                | التاريخ                |
| <i>Anagogique</i>              | التأويل                |
| <i>Herméneutique de soi</i>    | تأويلية الذات          |
| <i>Analyse</i>                 | التحليل                |
| <i>Analytique du pouvoir</i>   | تحليلات السلطة         |
| <i>Transformation</i>          | التحولات               |
| <i>Subjectivation</i>          | التذويت                |
| <i>Accumulation</i>            | التراكمية              |

|                                           |                         |
|-------------------------------------------|-------------------------|
| <i>Ressemblance</i>                       | التشابه                 |
| <i>Anatomie politique du corps</i>        | التشريح السياسي للجسد   |
| <i>Formation discursive</i>               | التشكيلية الخطابية      |
| <i>Act de verbalisation</i>               | تصريح عن ما بداخل الذات |
| <i>Taxinomie</i>                          | التصنيف                 |
| <i>Complexe</i>                           | التعقيد                 |
| <i>Techniques</i>                         | التقنيات                |
| <i>Technologie</i>                        | التكنولوجيا             |
| <i>Répnésentationy de Subjectum</i>       | تمثيلات الذات           |
| <i>La conflit des interprétations</i>     | التنازع بين التأويلات   |
| <i>Culture de sois</i>                    | ثقافة الذات             |
| <i>université critique</i>                | الجامعة النقدية         |
| <i>Sex</i>                                | الجنس                   |
| <i>Sexualité</i>                          | الجنسانية               |
| <i>la folie</i>                           | الجنون                  |
| <i>Génalogie</i>                          | الجينيالوجي             |
| <i>Volume</i>                             | الحجم                   |
| <i>Modernité - Modernity</i>              | الحداثة                 |
| <i>La guerre privée</i>                   | الحرب الخاصة            |
| <i>Gouvernementalité</i>                  | الحكمانية               |
| <i>gouvernementalisation de L'état Le</i> | حكمانية الدولة          |
| <i>vie nue/zoe</i>                        | الحياة العارية          |
| <i>Intérieur</i>                          | الخارجي                 |
| <i>Esctériorité</i>                       | الخارجية                |
| <i>Salvation</i>                          | الخلاص                  |
| <i>ethos</i>                              | الخلق                   |
| <i>Extérieur</i>                          | الداخلي                 |
| <i>Etatisation</i>                        | الدولة                  |
| <i>L'état Ad- ministrative</i>            | الدولة الادارية         |
| <i>Etat- Nation ε</i>                     | الدولة- الأمة           |

|                                        |                      |
|----------------------------------------|----------------------|
| <i>L'état du gouvernement</i>          | دولة الحكومة         |
| <i>L'état de justice</i>               | دولة العدل           |
| <i>Dexologie</i>                       | ديكسولوجيا           |
| <i>Sujet</i>                           | الذات                |
| <i>La mmoire</i>                       | الذاكرة              |
| <i>Pastor</i>                          | الراعي               |
| <i>Scepticisme</i>                     | الريبية              |
| <i>Pouvoir</i>                         | السلطة               |
| <i>biopolitique</i>                    | السلطة الحيوية       |
| <i>Biopouvoir</i>                      | السلطة الحيوية       |
| <i>pastoral pouvoir</i>                | السلطة الرعوية       |
| <i>biopolitique</i>                    | السياسات الحيوية     |
| <i>Devenir</i>                         | السيرورة             |
| <i>Erotique</i>                        | الشبقي               |
| <i>Police Médical D'état</i>           | الشرطة الطبية للدولة |
| <i>Forme</i>                           | الشكل / الأشكال      |
| <i>La Totalité</i>                     | الشمولية             |
| <i>la autoréglae</i>                   | الضبط الذاتي         |
| <i>Médecine de la force du travail</i> | طب قوة العمل         |
| <i>Phenomenology</i>                   | الظواهرية            |
| <i>Enancés</i>                         | العبارات             |
| <i>La raison constituante</i>          | العقل الفاعل         |
| <i>La raison Constitue</i>             | العقل المكون         |
| <i>Rationalist</i>                     | العقلانية            |
| <i>Science</i>                         | العلم                |
| <i>Sexologie</i>                       | علم الجنس            |
| <i>Libidinal</i>                       | الفاعلية             |
| <i>Individualisation</i>               | الفردية              |
| <i>La philasophie auverte</i>          | الفلسفة المفتوحة     |
| <i>Arscriticas</i>                     | فن                   |

|                                   |                      |
|-----------------------------------|----------------------|
| <i>Apriori Historique</i>         | القبلي تاريخي        |
| <i>Power</i>                      | القوة                |
| <i>Répression</i>                 | الكبت                |
| <i>Masse de population</i>        | كتلة من الشعب        |
| <i>Densité</i>                    | الكثافة              |
| <i>Discontinuité</i>              | اللاتواصل            |
| <i>Lacanianne</i>                 | اللاكانية            |
| <i>L'impensé</i>                  | اللامفكر فيه         |
| <i>Néolibéralisme</i>             | الليبرالية الجديدة   |
| <i>Plaisir de l'amour</i>         | لذات الحب            |
| <i>Apriori</i>                    | لقبلي                |
| <i>disciplinaire société</i>      | المجتمع الانضباطي    |
| <i>L'imagination</i>              | المخيال              |
| <i>Imaginaire Social</i>          | المخيال الاجتماعي    |
| <i>citizen-City</i>               | مدينة المواطن        |
| <i>L'instance du disic</i>        | مرتبة الرغبة         |
| <i>Le visible</i>                 | المرئي               |
| <i>Visibilités</i>                | المرئيات             |
| <i>L'impensable</i>               | المستحيل التفكير فيه |
| <i>Savoir/Connaissance</i>        | المعرفة              |
| <i>Le pensable</i>                | المفكر بيه           |
| <i>Le diable</i>                  | المُقال              |
| <i>Faculty</i>                    | ملكة                 |
| <i>Co-operative</i>               | الملكية التعاونية    |
| <i>Enoncé</i>                     | المنطوق              |
| <i>Rareté</i>                     | الندرة               |
| <i>Ordre</i>                      | النظام               |
| <i>Panoptique</i>                 | نظام المشتمل         |
| <i>Théorie de la connaissance</i> | نظرية المعرفة        |
| <i>Critique</i>                   | النقد                |



|                                      |                          |
|--------------------------------------|--------------------------|
| <i>Sociocritique</i>                 | النقد الاجتماعي          |
| <i>Renaissance</i>                   | النهضة                   |
| <i>Marge</i>                         | الهامش                   |
| <i>Réalité vécu</i>                  | الواقع المعاش            |
| <i>Dogmatisme</i>                    | الوثوقية                 |
| <i>Existentialisme</i>               | الوجودية                 |
| <i>Léxigence de L'inelligibilité</i> | مرتبة إلحاح الفهم والعقل |

## 2-الأعلام الواردة في الأطروحة:

| اسم العلم                | تاريخ الميلاد والوفاة | بالفرنسية                  |
|--------------------------|-----------------------|----------------------------|
| ابن رشد                  | 1126م-1189م           | <i>Ibn reched</i>          |
| أبو نصر الفراءبي         | 870م-950م             | <i>Al-Fârâbî abou nasr</i> |
| إدغار موران              | 1921م                 | <i>Edgar Morin</i>         |
| آدم سميث                 | 1723م-1790م           | <i>A. Smith</i>            |
| إدموند هوسرل             | 1859م-1938م           | <i>Edmund Husserl</i>      |
| أرنست كاسيرر             | 1874م-1945م           | <i>cassirer Ernst</i>      |
| أفلاطون                  | 427ق.ن-347ق.م         | <i>Platon</i>              |
| آلان تورين               | 1925م                 | <i>Alain Tourine</i>       |
| إمانويل كانط             | 1724م-1804م           | <i>Immanuel Kant</i>       |
| الأمريكي فريديريك جامسون | 1934م                 | <i>Fredric Jameson</i>     |
| أنتونيو غرامشي           | 1891-1937             | <i>A. Gramscis</i>         |
| أنطونيو نيغري            | 1933م                 | <i>A. Negri</i>            |
| أوغست كونت               | 1798م-1857م           | <i>A. Comte</i>            |
| بارت                     | 1935م-1980م           | <i>R.Barthes</i>           |
| باروخ سبينوزا            | 1632م-1677م           | <i>Bruch Spinoza</i>       |
| بالزك                    | 1799م-1850م           | <i>Balzac</i>              |
| بشوبنهاور                | 1788م-1860            | <i>Schopenhauer</i>        |
| بودلر                    | 1821م-1867م           | <i>Baudelaire</i>          |
| توماس هوبز               | 1588م-1679م           | <i>Thomas Hobbes</i>       |
| جاك دريدا                | 1930م-2004م           | <i>Jacque Derrida</i>      |
| جان بياجيه               | 1896م-1980م           | <i>Jean Piaget</i>         |

|                         |                   |                          |
|-------------------------|-------------------|--------------------------|
| G. Bataille             | 1897م-1962م       | جورج باتاي               |
| J. Dumézil              | 1898-1986         | جورج ديميزيل             |
| Wilhem Friedrich Hegel  | 1770م-1831م       | جورج فيلهلم فريدريك هيغل |
| J. Canguilhem           | 1904م - 1995م     | جورج كانغيليم            |
| Georg Lukàcs            | 1885م-1971م       | جورج لوكاتش              |
| Georg Lukàcs            | 1885م-1971م       | جورج لوكاش               |
| Giorgio Agamben         | 1942م             | جورجو أغامبين            |
| J. Searle               | 1932م             | جون سيرل                 |
| Gille Deleuz            | 1925م-1995م       | جيل دولوز                |
| Hannah Arondt           | 1906م - 1975م     | حنة أرندت                |
| R.Boudon                | 1934م-2013م       | خص ريمون بودون           |
| Dvid Hom                | 1711م-1776م       | دافيد هيوم               |
| De Saussure             | 1857م-1933م       | دي سوسير                 |
| Karl Marx               | 1818م-1883م       | رأسهم كارل ماركس         |
| Richard Rorty           | 1931-2007م        | ريتشارد رورتي            |
| René Descartes          | 1556م-1650م       | رينيه ديكارت             |
| J.Sarte                 | 1905م - 1908م     | سارتر                    |
| Socrates                | 470ق.م-399ق.م     | سقراط                    |
| Freud Sigmund           | 1856م-1939م       | سيغموند فرويد            |
| Schelling               | 1775م-1812م       | شيلنغ                    |
| Tales                   | 640 ق.م - 862 ق.م | طاليس                    |
| G.Bachelard             | 1884م-1962م       | غاستن باشلار             |
| Al-Ghazali              | 1111م - 1058م     | الغزالي أبو حامد         |
| Gottfrie Wilhem Leibniz | 1646م - 1716م     | غوتفريد لايبنتز          |
| Wagner                  | 1813م-1883م       | فاغنار                   |
| Al-Fârâbî               | 260هـ - 339هـ     | الفرايبي                 |
| F.Kafka                 | 1883م-1924م       | فرانس كافكا              |
| F. Dagognet             | 1924م             | فرانسوا داغوني           |
| F. Bacon                | 1561م - 1626م     | فرانسيس بيكون            |
| Friedrich Engelz        | 1820م-1895م       | فريدريك أنجلز            |
| Friedrich Nietzsche     | 1844م-1900م       | فريدريك نيتشه            |

|                              |                 |                   |
|------------------------------|-----------------|-------------------|
| <i>F. Guattari</i>           | 1930م - 1992م   | فليكس غوتاري      |
| <i>Fichte</i>                | 1762م - 1814م   | فيخته             |
| <i>Klossowsk</i>             | 1905م - 2001م   | كلوسفسكي          |
| <i>Al – kindi</i>            | 876م - 800      | الكندي            |
| <i>Pierre Bourdieu</i>       | 1930م - 2002م   | لبيار بورديو      |
| <i>Ludwig Feurbach</i>       | 1804م - 1872م   | لودفيج فيورباخ    |
| <i>Lui Althusser</i>         | 1918م - 1990م   | لوي ألتوسير       |
| <i>Martin Luther</i>         | 1483م - 1546م   | مارتن لوثر        |
| <i>Martin Heidegger</i>      | 1889م - 1976م   | مارتن هيدجر       |
| <i>M. Weber</i>              | 1864م - 1920م   | ماكس فيبر         |
| <i>M. Horkheimer</i>         | 1895م - 1973م   | ماكس هوركهايمر    |
| <i>Malebranche</i>           | 1715م - 1938م   | مالبرانش          |
| <i>M.Hart</i>                | 1960م           | مايكل هارد        |
| <i>Mohammed Arkoun</i>       | 1928م - 2010م   | محمد أركون        |
|                              | 1935م - 2010م   | محمد الجابري      |
| <i>M. Blanchot</i>           | 1907م - 2003م   | موريس بلانشو      |
| <i>Merleau-Ponty Maurice</i> | 1908م - 1961م   | موريس بميرلومونتي |
| <i>M. Bakhtin</i>            | 1895م - 1975م   | ميخائيل بختين     |
| <i>Michel Foucault</i>       | 1923م - 1984م   | ميشال فوكو        |
| <i>N. Fraser</i>             | 1947م           | نانسي فريزر       |
| <i>N. Maccialli</i>          | 1469م - 1527م   | نيكولا ميكيافل    |
| <i>H.Marcuse</i>             | 1898م - 1979م   | هاربرت ماركيوز    |
| <i>Heraclitus</i>            | 535ق.م - 475ق.م | هيراقليدس         |
| <i>Ibn sinna</i>             | 980م - 1037     | وابن سينا         |
| <i>walzer</i>                | 1935م           | والزر             |
| <i>Anaximandre</i>           | 610ق.م - 546ق.م | أنكسماندرس        |
| <i>T. Adorno</i>             | 1903م - 1969م   | وثيدور أدورنو     |
| <i>Jaspers</i>               | 1883م - 1969م   | ياسبيرز           |
| <i>Jurgen Habermas</i>       | 1929م           | يورغن هابرماس     |

قائمة

المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع:

## أولاً: المصادر باللغة العربية

1. فوكو ميشال، نظام الخطاب ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
2. فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 1987.
3. فوكو ميشال، جنialogيا المعرفة، ترجمة أحمد وعبد السلام، دار توبقال، دار البيضاء، 1988.
4. فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مراجعة جورج زينات ومطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.
5. فوكو ميشال، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.
6. فوكو ميشال، دروس ميشال فوكو، ترجمة محمد ميلاد، ط2، دار توبقال، دار البيضاء، ط1، 1994.
7. فوكو ميشال، يجب الدفاع على المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003.
8. فوكو ميشال، تاريخ الجنسية انشغال بالذات، ترجمة محمد هشام، ج3، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2004.
9. فوكو ميشال، تاريخ الجنسية إرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، دار إفريقيا الشرق، ط1، 2004.
10. فوكو ميشال، تاريخ الجنسية استعمال المتع، ترجمة محمد هاشم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2004.
11. فوكو ميشال، هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي وآخرون، سلسلة بيت الحكمة، إشراف: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
12. فوكو ميشال، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعد بن كراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
13. فوكو ميشال، جنialogيا الأخلاق، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، 2008.

14. فوكو ميشال، تأويلية الذات دروس أقيمت في كوليج دوفرانس 1981-1985، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011.
15. فوكو ميشال، صحفيا أقوال وكتابات، ترجمة البكاي ولد عبد مالك، منشورات جداول، ط1، 2012.
16. فوكو ميشال، الاهتمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة، محمد أوزوتية، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2015.
17. فوكو ميشال، ولادة الطب السريري، ترجمة إياس حسن، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر، ط1، 2018.

#### ثانيا: المصادر باللغة الأجنبية

1. Foucault Michel, dit et écrits, vol 02, Gallimard, paris, 1994.
2. Foucault Michel, Dits et écrits, Vol1, paris, Gallimard, 1994.
3. Foucault Michel, dits et écrits, vol3 (1976-1979), Gallimard, paris, 1994.
4. Foucault Michel, histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, paris, 1972.
5. Foucault Michel, Il Faut défendre la société cours au collège de France 1975-1976, Edition numérique réalisée, paris, 2012.
6. Foucault Michel, La Folie n'existe que dans la société, dits et écrit, vol1, paris, Galimard, 1994.
7. Foucault Michel, la volonté de savoir, pour Gallimard, paris, 1976.
8. foucault Michel, sécurité, territoire, population cour au collège de France- 1977-, gallimard, paris, 1978.
9. Foucault Michel, Surveiller et punir Naissance de la prison, Gallimard, paris 1975.
10. Foucault Michel, Histoir de la sexualité (la volonté de savoir), Galimard, 1978.
11. Foucault Michel, les mots et les choses, Éditions Gallimard, Paris, 1961.
12. Foucault Michel, Qu'est-ce que la critique ? suivi la culture de soi, librairie philosophique, vrin. 20.
13. Foucoult Michel, Dits et écrite, tom4, Gallimard, paris, 1994.

#### ثالثا: المراجع باللغة العربية

1. أ. سارخوفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقاي، دار دمشق، دمشق، ط1، 1984.
2. إبراهيم حربية إبراهيم محمد، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، د.ط، 1986.
3. إبراهيم زكريا، مشكلات فلسفية، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، ط1، 1990.

4. إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997.
5. إبراهيم جحيكة، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.
6. ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثات تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.
7. أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال وشركائه، الإسكندرية، ط1، د.ت.
8. أبو خاص جوده محمد إبراهيم، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشال فوكو دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، ط1، 2017.
9. أبو رحمة أماني، أبعد من فوكو السياسات الحياتية في عصر الجينوم، مؤسسة الأروقة للدراسات والترجمة للنشر، د ب، ط1، 2017.
10. أبو زيد نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 1995.
11. إديث كريزويل، عصر النبوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993.
12. أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، ط2، 2001.
13. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
14. أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر الفكر الإسلامي، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999.
15. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
16. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، د.ت.

17. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم العالم الإسلامي اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000.
18. أركون محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011.
19. أزوبية محمد، ميشال فوكو وقضايا السجن، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2015.
20. أغامبين جورجيو، حالة استثناء الإنسان الحرام، ترجمة ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر، 2015.
21. أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.
22. أفاية محمد نور الدين، النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتحليلاته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2014.
23. أفلاطون، محاوره الجمهورية، ترجمة شوقي تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1994.
24. أفلاطون، محاوره كراتيلوس، ترجمة شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1994.
25. أفلاطون، محاوره مينون، ترجمة شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1994.
26. أمين عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، ط1، 1968.
27. إيجلتون تيري، النقد والأيدولوجيا، ترجمة فخري صالح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
28. بدوي عبد الرحمان، نيتشه خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1985.
29. براندست كريج، الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية ميخائيل يختين وجاك دريدا وميشال فوكو، ترجمة أسعد حليم، مراجعة زهرة أحمد حسين، مجلة الثقافة العالمية، العدد، 20، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الأردن، 2001.
30. بغورة الزواوي وآخرون، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، دار الهدى، الجزائر، د.ت.



31. بغورة الزواوي، التنوير والثورة دراسة وترجمة لموقف ميشال فوكو، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
32. بغورة الزواوي، الحداثة والتنوير موقف من الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009.
33. بغورة الزواوي، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو دراسة ومعجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2015.
34. بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.
35. بغورة الزواوي، مدخل إلى ميشال فوكو، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.
36. بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2000.
37. بغورة الزواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع صفدي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
38. بنعبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ومجازة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر ولتوزيع، المغرب، ط1، 1991.
39. بنعبد العالي عبد السلام، هايدغر ضد هايدغر التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، ط2، 2002.
40. بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة محمد حافظ دياب، دار أويا، ليبيا، ط2، 2004.
41. بوليتزروجي جورج بيس موريس كافيين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، ج2، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، د.ت.
42. بوليتزروجي جورج وموريس كافيين جي بيس، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، تعريب شعيب بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط1، د.ت.
43. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

44. بياجيه جان، البنيوية، ترجمة عادل منينه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1985.
45. بيتلر جوديث، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح عبد الرحيم، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014.
46. بيديه جاك، كوفيلاكس أوستين، معجم ماركس المعاصر، دراسات في الفكر الماركسي، ترجمة سمية الجراح، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2015.
47. تريكي رشيدة وتريكي فتحي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1992.
48. تريكي فتحي، اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو، ضمن كتاب دفاتر فلسفية العدد 08، دار توبقال، المغرب، 2015.
49. توزيل أندريه وآخرون، ماركس ونقده للسياسية، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير، بيروت، ط1، 1981.
50. الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
51. الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000.
52. الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي مراجعة نقدية، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط2، 2000.
53. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2006.
54. الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1963.
55. جعفر عبد الوهاب، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، دار المعارف، ط1، 1989.
56. جونتجن جاري، ميشال فوكو، ترجمة محمد سعيد أمين، ضمن كتاب دفاتر فلسفية، العدد8، دار توبقال، المغرب، 2015.
57. جيريان رودس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.
58. حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.

59. الحسناوي مصطفى، سياسة فوكو السلطة، المعرفة، الهيمنة، منشورات دار التوحيد، المغرب، ط1، 2015.
60. حسين موسى، فوكو الفرد والمجتمع، دار التنوير، المغرب، ط1، 2009.
61. حلمي مطر أميرة، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995.
62. حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990.
63. حنفي حسن، هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، فلسفة النقد والنقد الفلسفي في الفكر العربي والغربي أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
64. الحيدري إبراهيم، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012.
65. خليفة بشير، ماركس ونقد المجتمع، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية قراءات في استراتيجية النقد والتجاوز، إشراف سمير بلكيف، جداول، بيروت، ط1، 2014.
66. الخوني محسن، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006.
67. الداوي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
68. دريفوس ورايينوف، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
69. الدولة سليم، ما الفلسفة؟، مطبعة الشبلي، تونس، ط1، 1987.
70. دولوز جيل، المعرفة والسلطة مدخل إلى قراءة فوكو، ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987.
71. دولوز جيل، مدخل إلى ميشال فوكو، ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
72. ديكارت رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د.ط، 2009.

73. ديكارت رينيه، مبادئ الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، د.ط، 1979.
74. ديورانت ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات المعارف، بيروت، ط6، 1988.
75. رافع محمد سماح، المذاهب الفلسفية الكبرى، مكتبة مدبولي، لبنان، ط1، 1973.
76. رايس زواوي، النظام المعرفي للعلوم الإنسانية ميشال فوكو، دار الصفحات، دمشق، ط1، 2015.
77. رايس زواوي، في فلسفة ميشال فوكو بين الإنسان والحيوان خيط رفيع، دار الصفحات السورية، ط1، 2014.
78. رشاد عبد العزيز حريبة محمد، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، ط1، 2002.
79. رفعت سعيد، ماركسية ماركس هل نجددها أم نبدها، الأهالي للنشر والتوزيع، دب، ط1، 1998.
80. روبرت وشنو وآخرون، التحليل الثقافي، ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرون، مراجعة أحمد أبو زيد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2009.
81. روجي جارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج فرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985.
82. الرويلي صبحان، سعد البازغي، دليل الناقد أدبي، المغرب، ط3، 2002.
83. ريمون بيلور، فرانسوا إوالد، جيل دولوز الفيلسوف المرتحل، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2004.
84. زيتاني جورج، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد، ط2، 2002.
85. زيغود هونيكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق، كمال دسوقي، مراجعة هارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993.
86. سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، المكتبة المصرية للطبع والتوزيع، مصر، ط1، 1964.
87. سبيلا محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

88. ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليوناني، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1984.
89. سكيريك غنار، نلزيغلي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، بيروت، ط1، 2012.
90. سلامة يوسف، مفهوم السلب عند هيجل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2001.
91. شبيب العجمي فالح، جدل الحداثات، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط1، 2011.
92. شتاينر رودولف، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر، سورية، ط1، 1998.
93. هارلند ريتشارد، ما فوق البنية وما بعدها، ترجمة لحسن أحمامة، دار الحوار، سورية، ط1، 2009.
94. شعبان ياسر، فوكو فيلسوف الجنون والجنس والسجن سياساته، كنوز المعرفة، القاهرة، ط1، 2017.
95. الشيخ محمد والطائري ياسر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
96. الشيخ محمد، المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991.
97. الشيخ محمد، نقد الحداثة في الفكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008.
- محمد المزوغي، في نقد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، منشورات كارم شريف، تونس، ط1، 2010.
98. صفار محمد، تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو إعادة فتح الملف الإيراني، مكتبة الإسكندرية، مصر، ط1، 2018.
99. صفدي مطاع، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.
100. عابد الجابري محمد، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

101. عباس فيصل، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2005.
102. عبد السلام علي جعفر صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعارف الجامعية، مصر، ط1، 1999.
103. عبد الفتاح إمام إمام، الطاغية دراسات فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1994.
104. العروبي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط5، 2006.
105. العريضة مصطفى، مدارات الذات في اللغة والسلطة والتتوير، مطبعة ووراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2016.
106. عزام محمد، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، دراسة نقدية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ط1، 2003.
107. عطية عبد الحليم، ميشال فوكو في تونس، ضمن كتاب دفاتر فلسفية، العدد 08، دار تويقال، المغرب، 2015.
108. عطية عبد الحليم، نيتشه وجذور مابعد الحداثة، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010.
109. العلوي فوزي، حفر في الأركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2011.
110. علي الكبسي محمد، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرق، سوريا، ط2، 2007.
111. علي الكبسي محمد، ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سيراس للنشر، تونس، 1993.
112. علي الكبسي محمد، ميشال فوكو، دار الفرق، سوريا، ط2، 2008.
113. علي الكردي محمد، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعي، الإسكندرية، ط1، 1998.
114. علي الكردي محمد، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2014.
115. العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

116. الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.
117. فريديريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط2، 2005.
118. فياض حسام الدين، النظرية النقدية للمجتمع مدرسة فرانكفورت نموذجاً نحو علم اجتماع تنويري، الناشر صفحة نحو علم اجتماع تنويري، د.ب، ط1، 2010.
119. كاظم الوالي عبد الجليل، العقل النقد قراءة في إشكالية النقد الفلسفي، دار الكتاب الجامعي، الإمارات، 2006.
120. كالهون كريغ، النظرية الاجتماعية النقدية، ثقافة الاختلاف، وتاريخه، وتحدياته، ترجمة مروان سعد الدين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013.
121. كامل فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1991.
122. كانط إمانويل، التنوير وإعمال العقل، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ضمن كتاب العقل والعقلانية، دفاتر فلسفية دار توبقال للنشر، المغرب، 2015.
123. كانط إمانويل، ميشال فوكو التنوير الثورة والحداثة، ترجمة كريم الجاف، دار شهریار، العراق، ط1، 2019.
124. كانط إمانويل، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، د.ت.
125. لاكان جاك، إغواء التحليل النفسي، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1999.
126. ليشتة جون، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فانتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، دار المنظمة العربية، لبنان، ط1، 2008.
127. ليفي ستروس كلود، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد والقانون، دمشق، ط1، 1988.
128. ليمكي توماس وآخرون، ماركس، فوكو، ترجمة حسن الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
129. ماركس كارل وأنجلز فريديريك، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، ط1، 1986.
130. ماركيز هيرت، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، القاهرة، ط2، 1980.

131. ماكوري جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982.
132. مجدي الجزيري محمد، البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط3، 1999.
133. محمد بالروين محمد، فلسفة السياسة عند بعض الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين وفلاسفة عصر النهضة، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2006.
134. محمود إبراهيم، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع للنشر والتوزيع، 1994.
135. المزوغي محمد، في نقد ما بعد الحداثة (2) فوكو والجنون الغربي، منشورات كارم شريف، تونس، 2010.
136. المزوغي محمد، نيتشه، هيدغر، فوكو، دار بيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2014.
137. مزيان محمد، علامات فلسفية دولوز، فوكو، هيدجر، آدم، مراكش، ط1، 2015.
138. منشاوي الجالي زكريا، منهج البحث النقدي عند كارل بوبر، فلسفة النقد والنقد الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفية المصرية، بيروت، ط1، 2005.
139. مهيبيل عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة المعاصرة، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2005.
140. مهيبيل عمر، البنيوية في الفكر الغربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1993.
141. مهيبيل عمر، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
142. مولينو جون، ماهو التراث الماركسي الحقيقي، ترجمة مركز الدراسات الاشتراكية، مصر، ط1، 1995.
143. ميكيايلي نيكولا، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، القاهرة، ط1، 2004.
144. ميمون ربيع، الدور الديكارتية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982.
145. ناظم محمد حيدر، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي (قراءة في فلسفتي ميشال وجيل دولوز)، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2015.
146. نيتشه فردريك، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 2001.



147. نيتشه فريدريك، أقول الأصنام، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2008.
148. نيتشه فريدريك، إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2011،
149. نيتشه فريدريك، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقعة، محمد الناجي، دار إفريقيا للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993.
150. نيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.
151. نيتشه فريدريك، في جنياالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.
152. نيتشه فريدريك، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جزيلا حجار، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2007.
153. نيتشه فريدريك، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2008.
154. نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فلкс فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938.
155. هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيشوشي، منشورات دار الثقافة، سورية، 1995.
156. هارت مايكر، أنطونيو نيغري، الإمبراطورية إمبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جيكر، مراجعة رضوان السيدر مكتبة العبيكة، الرياض، ط1، 2002.
157. هوركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2006.
158. هوركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ، البرجوازية ترجمة محمد علي اليوسفي، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2006.
159. هويدي يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997.
160. هيجل فريدريك، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1996.

161. هيغل فريدريك، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ط1، 1947.

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

163. ويلك رينيه، تاريخ النقد الأدبي الحديث، 1750-1950، ج1، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، د.ط، 1998.

164. اليعقوبي عبد الرحمن، الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.

#### رابعاً: المراجع باللغة الأجنبية

1. Agamben Giorgio, *Homo Sacre le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par madrilène Raiola, Edition du Seuil pour la traduction Français, 1997.
2. chaouki zin Mohammed, *l'apron historique et le diagnostic de l'actualité chez Michel Foucault*, Edition madarij, 2016.
3. Deleuze Gille, *Foucault*, Editions de Minuit, Paris.
4. Deleuze Geille, *la philosophie Critique de Kant*, v7.
5. Doreypus Hubert et rabinow poul, *Michel Foucault un par cours philosophique au – dela de l'objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, 1984.
6. Gros Frédéric, *Michel Foucault, que sais-je? Presse universitaire de France*, édition delta, Paris, 1996.
7. lagasnerie Geoffroy, *la dernière leçon de Michel Foucault sur le néolibéralisme la théorie et la politique à venir fayard*, paris, 2012.
8. Marx Karl, *Contributona la critique de léconomie polituque-vcria d&E- Brier*, Paris.
9. Nietzsche Frédéric, *Le Gai savoir*, Traduit par Henri Albert, paris, sicité du Mercvre de France.

#### خامساً: الموسوعات

1. أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، مج3، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001.
2. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
3. لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ج1، ج2، منشورات عويدات، لبنان، 2001.

## سادسا: المعاجم والقواميس

1. آبادي الفيروز، قاموس المحيط، تقديم محمد عبد الرحمان، ج2، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1977.
2. حسية مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.
3. صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.
4. صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.
5. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
6. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007.
7. الموسوي رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، ج02، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط01، 2013.

## سابعا: المعاجم والقواميس باللغة الأجنبية

1. Grandusuel Larousse, dictionnaire en cyclopedique, Paris, Larousse, T 2, 1997.
2. Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophique, volume 1, P.U.F :1997.
3. le petite la rosse, grand formation, in prime en Belgique, ed, 2001.

## ثامنا: الدوريات باللغة العربية

1. أحمد عطار، سؤال هابرماس عن الحاضر الحداثي التفكير مع كانط وفوكو، مجلة التدوين، العدد5، المجلد 4، الجزائر، 2012.
2. بغورة الزواوي، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي مثالا، مجلة البصائر، المجلد12، العدد2، رمضان 1429هـ - أيلول 2008.
3. بغورة الزواوي، الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة، عالم الفكر، العدد3، المجلد3، بيروت، 2005.
4. بغورة الزواوي، مكانة الأنطولوجيا التاريخية في الفلسفة الكانطية، مجلة التدوين، العدد05، المجلد04، الجزائر، 2012.
5. بول دروا روجيه، فوكو مخترق حدود الفلسفة، ترجمة محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز العدد 9، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

6. تريكي فتحي، نقد فلسفة المركز، أوراق فلسفية، العدد 26، القاهرة، 2009.
7. حجار بسام، ميشال فوكو صورة جديدة المثقف الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 30-31، بيروت، 1984.
8. حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، قراءة في تقنيات والمراقبة في أعمال ميشال فوكو، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 142-143، بيروت، 2008.
9. رشيد الحاج صالح، الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، السلطة بين المعرفة والسياسة، مجلة الرافد، العدد 46، دار الثقافة للإعلام، حكومة الشارقة، 2013.
10. رعد عبد الجليل، مفهوم السلطة السياسية مساهمة في دراسة النظرية السياسية، مجلة دراسات، العدد 37، العراق، 2008.
11. الزراعي محسن، كانط والمسألة التي الترسندنتالية في الفينومينولوجيا، أوراق فلسفية، العدد 11، القاهرة، 2005.
12. الشابي نور الدين، أنطولوجيا الراهن (مسألة الالتزام من منظور ميشال فوكو)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 35، بيروت، 2015.
13. صالح هاشم، الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي مشكلة نيتشه، مجلة الملتقى، العدد 16، المغرب، ماي 2007.
14. صالح هاشم، فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984.
15. العريصة مصطفى، فوكو-دولوز، من النقاط إلى الحوار المهموس، مجلة تدوين، العدد 04، الجزائر، 2012.
16. عطية عبد الحليم، القيم عند نيتشه، مجلة الملتقى، العدد 16، ماي، المغرب، 2007.
17. فوكو ميشال، البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.
18. فوكو ميشال، كانط والثورة، ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 12، قبرص، 1984.
19. كانط إيمانويل، ما الأنوار؟ ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 12، قبرص، 1984.
20. الكحلوي محمد، البنيوية في الفكر العربي "الجابري وأركون أنموذجاً"، مجلة الحياة الثقافية، العدد 84، أبريل 1997.

21. معزوز عبد العالي، الرسم وتقويض لعبة التمثل، فوكو والرسم، مجلة التدوين، العدد 5، المجلد 4، الجزائر، 2012.
22. معزوز عبد العالي، فوكو وميكروفيزياء السلطة، مدارات فلسفية، العدد 13، الجمعية الفلسفية المغربية، المغرب، 2008.
23. معزوز عبد العالي، ميكروفيزياء السلطة، أوراق فلسفية، العدد 29، القاهرة، 2009.
24. نجيب محمود زكي، كانط وفلسفته النقدية، أوراق فلسفية العدد 11، القاهرة، 2014.
25. نيجري أنطونيو، هارد مايكل، البيوسلطة في مجتمع المراقبة، ترجمة نور الدين علوش، مجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ميشال فوكو، العدد 58-59، تونس، 2016-2017.
26. يوسف بوبكر حسن، مفهوم المجتمع المدني عند ميشال فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، مجلة تبیین، العدد 18-05، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2016.

#### تاسعا: الدوريات باللغة الأجنبية

1. *Héloïse chénéty, Foucault l'enigmatique, Michel Foucault, hors magazines science humaines, sérine n 19, mai- juin, paris, 2014.*
2. *Michel Behrent, Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui, Magazine sciences Humaines, hors-série spécial N° 19, MAI- JUIN, paris, 2014.*