جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة

لـــــــنيـــــل شهادة الدكتوراه
في الفلسفة الموسومة بـــ:

المعرفة والسلطة في الفلسفة الغربية المعاصرة

دراسة تحليلية نقدية

من إعداد الطالب
الطاهر لقواس علي

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 02
ملاح أحمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 02
بلحمام نجاة	أستاذة محاضرة "أ"	مناقـشا	جامعة وهران 02
بوبكر جيلالي	أستاذ محاضر "أ"	مناقـشا	جامعة الشلف
قسول ثابت	أستاذ محاضر "أ"	مناقـشا	جامعة سيدي بلعباس
بلغربي زين العابدين	أستاذ محاضر "أ"	مناقـشا	جامعة سيدي بلعباس

الموسم الجامعي
2019/2018

إهـــــداء

إلى والدي رحمـه الله، وأسـكنه فسـيح جنانـه، إلى والدتي أطال الله في عمرهـا، إلى زوجتي وأبنـائي الأعـزاء، وإخـوتي وأخواتي الكرام.

أهدي هذا العمل المتواضع.

كلمة شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل، والتقدير والاحترام إلى المشرف على هذا العمل أ. د ملاح أحمد. كما لا يفوتني أن أشكر كل من أ.د بوبكر جيلالي و أ.د بلعاليا دومة ميلود على النصائح والتوجيهات القيمة.

وكل عبارات التقدير والعرفان للصديقة الدكتورة ميمون سهيلة، على التوجيهات والمجهودات التي بذلتها من أجل أن يخرج هذا العمل إلى النور.

مـــقـــدمـــــة

تحديد الموضوع:

العقلانية، الحرية، التقدم... قيم شكلت المشروع الحضاري الغربي عموما، بشرت بتحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة و تحقيق سعادته بواسطة المعرفة وخاصة المعرفة العلمية التي كانت شعار عصر النهضة على أيدي مفكرين وفلاسفة طلائعيين مما أدت إلى زعزعة التصورات الوسيطية عن الكون و الإنسان.

لكن محاولة إيجاد نظرة شاملة جديدة إلى العالم،نظرة منظمة متماسكة تستلزم بالضرورة وجود فلسفة لها وهذا ما تحقق بالفعل خلال القرن17 خاصة على يد "ديكارت" الذي طور المنهج العلمي الجديد وأسس تصورا جديدا للكون تحكمه القوانين الطبيعية – الميكانيكية .

لقد أطاحت عقلانية القرن السابع عشر بجانب كبير من العقيدة المسيحية من خلال تأكيدها على قدرة العقل الإنساني على فهم الطبيعة،وأسقطت كل ما هو خارق للطبيعة وأنه لا سبيل إلى فهمه إلا بواسطة المعرفة العلمية بالإضافة من خلال وضع الإنسان داخل إطار الطبيعة .

لم تقتصر محاولات جميع فلاسفة العصر الحديث على تقديم تفسير للنظام الطبيعي وحده، بل لمكانة الإنسان في الطبيعة.إذ رغم الاختلاف بين كل من "ديكارت" و "فرنسيس بيكون"في الاتجاه المعرفي الفلسفي،فإننا نجد اتفاقا بينهما في مسألة ضرورة إقبال الإنسان على معرفة الطبيعة من خلال اكتشاف قوانينها وتوجيه هذه المعرفة بصورة أساسية إلى تحقيق هدف السيادة والسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها وهذا ما مهد لعصر الأنوار الذي جعل المعرفة سلطة بيد الإنسان،وذلك انطلاقا من مبدأ التنوير الذي كان يعني فيما يعنيه نزع تلك الصورة السحرية –التي كرستها سلطة الكنيسة– عن العالم وتحطيم جميع الأساطير واتخاذ المعرفة بديلا عنها.

لقد انطلق "بيكون" من فهمه للعلم على أنه سطوة وقدرة، لذلك يرى أنه ينبغي علينا معرفة الطبيعة وقوانينها لإخضاعها ووضعاها في خدمة الإنسان من أجل الوصول للسيادة التقنية،فالمعرفة في نظره لا تطلب لذاتها وليست غاية في ذاتها كما اعتقد بعض الفلاسفة،وليست أيضا في خدمة اللاهوت المسيحي كما ترى الفلسفة المدرسية بل المعرفة تُطلب قصد تحقيق الإنسان لقوته وعظمته وسيطرته،فللمعرفة عند بيكون وظيفة عملية وليست ترفا فكريا وبهذا المعنى فهي تمثل كما يرى قوة وسلطة وتَمَكُن وهذا ما يذهب إليه ديكارت في كتابه"مقالة الطريقة"، بأن نجعل أنفسنا بواسطة المعرفة العملية سادة الطبيعة ومالكيها.

تأسيساً على ما سبق تبرز إشكالية العلاقة بين المعرفة والسلطة التي طالما عُدت جوهر فكر الأنوار إلا أنها تمتد بجذورها إلى الفكر اليوناني منذ أن ناد "أفلاطون" بالفيلسوف الحاكم. من هنا حاول فلاسفة العصر الحديث باختلاف توجهاتهم تحرير الإنسان من كل صور السيطرة والاستغلال التي كانت ميزة العصور الوسطى متخذين المعرفة كأداة للتحرر والتقدم وتحقيق السيادة مثلما ذهب إليه"ديكارت" و"بيكون".

غير أن هذه الأفكار التي بشرت بها فلسفة الأنوار من خلال رؤيتها الفلسفية القائمة على العقلانية والمعرفة والحرية،لم تتحقق فعليا مثلما كان يطمح إليه فلاسفة الأنوار، بل انقلبت في عصرنا الراهن إلى ما هو مضاد لها تماما إذ عوض أن تتجه الإنسانية إلى مزيد من التحرر و التقدم فإنها اتجهت إلى السيطرة التي أخذت أبعادا وأشكالا وأصبحت تهدد الوجود الإنساني ولم تعد تعبر عن تلك القيم التي نادى بها فلاسفة التنوير.

من هنا ثار فلاسفة الحداثة وفي مقدمتهم "نيتشه"،"هيدغر"، فلاسفة "مدرسة فرانكفورت"، "ميشال فوكو"، ضد مختلف أشكال السيطرة والهيمنة التي آل إليها فكر الأنوار من خلال التطور التكنولوجي الذي عرفه المجتمع الغربي الذي تحول فيه الإنسان إلى مجرد آلة.

في النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت توجهات فلسفية وعلمية ترمي إلى إعادة بحث الصلة بين المعرفة والسلطة وأشهر من طَرقَ ذلك، فلاسفة ما بعد الحداثة مثل "فوكو" و"جيل دولوز" و "بورديو"... مؤكدين أن الخطاب المعرفي (سواء كان علميا أو دينيا أو سوسيولوجيا) ليس خطابا بريئا من الاشتغال السياسي والهم السلطوي وهؤلاء الفلاسفة يدينون في آرائهم لفلاسفة سابقين عليهم مثل "نيتشه" الذي كان يرى أن القوة لا الحق هو ما يحكم العلاقات بين البشر والأمم، كما تأثروا كذلك "بفرويد" و"ماركس".

إن الأطروحة الجوهرية لمبحث العلاقة بين المعرفة والسلطة تؤكد على أن المعرفة تنتج السلطة،لكنها – في الوقت نفسه– مُنتَج للسلطة كما يرى "فوكو"، بمعنى آخر أن العلاقة بين المعرفة والسلطة ليست مجرد علاقة سطحية بل هي علاقة عميقة وجذرية بحيث أن العلم ينطوي على سلطة والسلطة تتأسس على العلم .

عند الحديث عن هذا المعنى الجديد لإشكالية المعرفة والسلطة ينصرف الذهن عادة إلى فيلسوف اقترن اسمه بإرساء هذا المفهوم الجديد للسلطة إنه "ميشيل فوكو". والحقيقة أن هناك مجموعة من المفكرين والفلاسفة المعاصرين استلهموا جميعهم جينيالوجيا "نيتشه" لزحزحة إشكالية المعرفة والسلطة عن معناها الذي كان متداولا قبله. وقد تبيّن مع هؤلاء أن مفهوم السلطة لا ينبغي البحث عنه عند نقطة مركزية تكون هي البؤرة الوحيدة للسيادة ومنبع إشعاع لما يتولد عنه، وإنما ينبغي رصده عند القاعدة

المتحركة لعلائق القوى التي تتولد دونما انقطاع. فالسلطة لا موقع محددا لها، إنها ليست رأس الهرم، ولا هي تنزل من أعلى. إنها تأتي من كل جهة، وتتموقع في أيّ مكان، ولكن لا لأنها تتمتع بقدرة فائقة تهيمن على كل شيء، وإنما لأنها تتولد عند كل نقطة، أو على الأصح في علاقة نقطة بأخرى. فالسلطة ليست متعالية على المكان الذي تتجلى فيه، إنها محايثة للمجال الذي تعمل فيه. وعلائق السلطة لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق. فالسلطة استراتيجية تُمارس، وهي تُمارس انطلاقا من نقط لا حصر لها، وفي خضم علائق متحركة غير متكافئة. السلطة ليست مؤسسة ، كما أنها ليست قوة خُوّلت للبعض دون الآخر، وإنما هي "الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين" (فوكو).

يحاول هذا البحث أن يجيب عن الإشكالية التالية: **كيف تشتغل السلطة داخل الأنظمة المعرفية المعاصرة؟**

- كيف ساهم العلم الحديث في بسط سلطته المعرفية والسياسية؟
- هل المعرفة سلطة أم أن السلطة مُنتجة للمعرفة؟

<u>الدراسات السابقة للموضوع:</u>

انطلاقا من الوضع الإشكالي لعلاقة المعرفة والسلطة راح الفلاسفة يداولون هذه الإشكالية بالبحث والتحليل قصد إبراز مختلف الجوانب المتعلقة بهذه الإشكالية مثلما فعل ميشال فوكو حين ثار على التصور الكلاسيكي للسلطة الذي يحصرها في شكلها القانوني–السياسي وقدم تصورا جديدا معتبرا من خلاله السلطة مجموع علاقات القوى. حيث يدعو فوكو في إطار مقاربته البنيوية إلى التمييز بين التجسيدات العينية للسلطة والسلطة في حد ذاتها.فلا يجب أن نعتبر أن السلطة بإمكانها أن تنحصر في واقعة محدودة ما أو ممارسة تاريخية فعلية،فهو يرى أنه لا يجب أن نحصر السلطة في

مجال ماهو سياسي بل إنها على حد تعبير فوكو:حاضرة في كل مكان" فهو يرى أيضا أن "مكيافيلي"، كان من القلائل الذين حاولوا أن يفهموا سلطة الأمير بدلالة علاقات القوّة فربما وجب أن نتقدم على غراره خطوة أخرى فنستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة لنتقصى آلياتها انطلاقا من استراتيجية محايثة لعلائق القوة.

من بين الدراسات التي تناولت هذه الإشكالية مؤلف محمد علي الكردي "نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو" وكذلك كتابي مطاع الصفدي "نقد العقل الغربي– الحداثة البعدية"،إضافة إلى دراسة عبد العزيز العيادي "ميشال فوكو المعرفة والسلطة". ودراسة السيد ولد أباه "التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو" و"مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو" للزواوي بغورة.

المنهج المتبع في تناول الموضوع:

إن طبيعة الموضوع هي التي تفرض طبيعة المنهج المتبع لتناوله. وبما أن الإشكالية التي يثيرها الموضوع ذات طابع تاريخي يحكمها جدل المعرفي السلطوي الأمر الذي جعلها تنفتح على تنوع وتعدد الرؤى التفسيرية والصور التحليلية،والمقاربات التأويلية. فقد ارتأيت أنه من الأنسب أن أعتمد المنهج التاريخي التحليلي،لأتبيّن مدى التواصل والتأصيل من حيث طبيعة وتوجه المقاربة،والأسلوب المتبع في تناولها. ولنتعرف بالتالي، على مدى تأثر "فوكو" بمن سبقه، وتأثيره فيمن عاصره من الفلاسفة،وكذا معرفة خصوصية رؤيته للإشكالية ولنتمكن بناء على ذلك من استخلاص نتائج البحث وآفاقه والتي ستكون الخاتمة فضاء لاستيعابها.

هيكل البحث:

من خلال هذا الطابع البنيوي، والبعد الإشكالي للمعرفة والسلطة، أخذ موضوع الأطروحة عنوان:"**المعرفة والسلطة في الفلسفة الغربية المعاصرة**". وقد اقتضى منا ذلك توزيع المراحل الفكرية للبحث إلى مدخل وثلاثة فصول:

مدخل تأسيسي بعنوان: "المعرفة والسلطة...من التأسيس التاريخي إلى التأصيل الفلسفي"، حاولنا فيه تحديد مفهوم كل من السلطة والمعرفة تحديدا لغويا واصطلاحيا، كمقدمة منهجية تمكننا من ضبط هذه المفاهيم وكيفية اشتغالها في الحقول المعرفية (الفلسفي، الثقافي، الاجتماعي) وإدراك طبيعة العلاقة التي تربط السلطوي بالعرفي. ثم تعرضنا فيه إلى الجذور التاريخية للإشكالية انطلاقا من الفكر الشرقي القديم مروراً بالفكر اليوناني وصولاً إلى العصور الوسطى.

الفصل الأول: من سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل.

حاولنا في هذا الفصل أن نبين ذلك التحول الذي حدث على المستوى المعرفي والمنهجي من خلال الدعوة التي ميزت عصر النهضة متمثلة في التحرر من سلطة الكنيسة وسلطة المنطق الصوري والدعوة إلى ضرورة عودة الإنسان إلى استخدام عقله بكل طاقاته الإبداعية والإقبال على الطبيعة لفهمها وإدراك قوانينها قصد السيطرة والتحكم فيها.من هذا المنطلق قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول: العلم والسيادة على الطبيعة.

لم تكن فلسفة ديكارت وحدها المؤثرة والموجهة لفكرة السيطرة على الطبيعة، إذ نجد فرنسيس بيكون وعلى الرغم من اختلافهما في الاتجاه المعرفي الفلسفي أي في الموقف من أصل أو مصدر المعرفة ، فإننا نجد اتفاقاً بينهما في مسألة ضرورة توجيه

الإنسان إلى معرفة الطبيعة من خلال اكتشاف قوانينها وتوجيه المعرفة بصورة أساسية إلى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة والتحكم فيها، بحيث تم التركيز على الجانب العملي في المعرفة المتوصل إليها قصد خدمة الإنسان وتحقيق رفاهيته وازدهاره وهذا ما مهد في حقيقة الأمر، لعصر الأنوار، الذي جعل المعرفة سلطة بيد الإنسان، بذلك قد أحدثا ثورة كبرى في الفكر العلمي.

ولقد تناولنا هذا المبحث من خلال دعوة ديكارت الإنسان الحديث إلى ضرورة معرفة الطبيعة ليكون سيدا عليها وممتلكا لها ، ودعوة بيكون الإنسان إلى اعتبار المعرفة قوة.

المبحث الثاني: الأسس العلمية للسلطة السياسية

إذا كان ديكارت وبيكون قد أرسى قواعد المنهج العلمي في فهم الطبيعة فهما آليا– ميكانيكيا، الأمر الذي جعل من العلم أداة للسيطرة على الطبيعة، فإن هذا ما أدى بكل من "مكيافيلي" و "هوبز" إلى تبني الأسس العلمية في الممارسة السياسية حتى لا تبقى خاضعة للأوامر والنواهي الأخلاقية والدينية كما كان عليه الأمر في القرون الوسطى .

وقد تناولنا في هذا المبحث، النظرية السياسية عند "مكيافيلي" من خلال "كتاب الأمير" الذي أكد فيه على ضرورة قيام دولة علمانية أساسها القوة لا الأخلاق المسيحية التي تكرس الاستسلام و الخضوع . كما تناولنا من جانب آخر "توماس هوبز" من خلال كتابه "اللوفيتان" لنبين كيف استلهم العلم الحديث والثورة العلمية آنذاك في بلورة طرح جديد في الفكر السياسي من خلال توجيهه للنظرة الفيزيائية الميكانيكية المرتبطة بالطبيعة نحو الحياة الاجتماعية والسياسية .

الفصل الثاني: من جينيالوجيا الأخلاق إلى أركيولوجيا السلطة.

عند تتبعنا للتطور التاريخي لمفهوم السلطة نجد أن اتجاهين رئيسيين قد سيطرا على التأصيل الفلسفي لهذا المفهوم ،الاتجاه الأول تناول السلطة بوصفها فعلا تمارسه الدولة فكان ملازما لما هو سياسي، أما الاتجاه الثاني ينظر إلى السلطة بوصفها متموضعة في البنية الاجتماعية الثقافية للمجتمع بحيث تنتشر أفقيا وعموديا داخل الجسد الاجتماعي. وقد فرض هذا الاتجاه نفسه منذ منتصف القرن العشرين .

يعد الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو"، أول من ابتكر المفهوم الجديد للسلطة عندما توصل إلى انتشار الخطاب السلطوي في مختلف أرجاء الشبكة الاجتماعية. ومن هنا تحول السؤال الجوهري لموضوعة السلطة من سؤال الماهية(ما هي السلطة؟) إلى سؤال الاستراتيجية(كيف تعمل السلطة ؟) استنادا إلى هذه الفكرة قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث أساسية هي:

المبحث الأول: المعرفة وإرادة القوة عند فريديريك نيتشه.

إذا كانت فلسفة فوكو قد نهلت من مصادر متعددة (كانط، ماركس، فرويد...) إلا أن حضور نيتشه كان لافتا وقويا ولهذا السبب كان البوابة التي طرقنا من خلالها فلسفة فوكو، إذ يحضر لدى فوكو من خلال جينيالوجياه وتصوره الجديد والفريد للتاريخ، إذ تسعى الجينيالوجيا إلى إيضاح لعبة القوى وصراع التأويلات التي تخترقه و في نفس المسار تسير الأركيولوجيا (الحفريات الأثرية) بإقامة تاريخ للفكر والمعارف والفلسفة و الأدب.

المبحث الثاني: المعرفة/السلطة– من سؤال الماهية إلى سؤال الاستراتيجية عند ميشال فوكو.

إن السلطة في السياق التاريخي مرت عبر مراحل رئيسية اكتسبت منها شرعيتها كمفهوم ذي استعمالات متعددة لكن الرابطة المميزة في هذا المفهوم أنه يعمل وفق ثنائية ثابتة وأساسية هي(سلطة / علاقة). ودراستنا لهذا المفهوم في تتبع تاريخه كانت مرتبطة بالدولة و السياسة فهي سلطة سياسية مع كل من "مكيافيلي" و"هوبز" وغيرهما. من هنا حاول فوكو نقل السلطة من سؤالها السائد في الخطاب الفلسفي الكلاسيكي إلى مضمار آخر من خلال نقده لمفهوم السلطة والسيادة والقانون خاصة في نموذج "اللوفيتان".

إن السلطة حسب "ميشال فوكو" هي استراتيجية قائمة على مجموعة من العلاقات المتشابكة والمتداخلة فيما بينها أي شبكة من الممارسات و النظم التي يتداخل فيها ما هو اجتماعي بما هو اقتصادي و ما هو سياسي وكذا بما هو معرفي أيضا، فالسلطة لم تعد ملكية في يد طبقة أو فئة من المجتمع دون أخرى، فإذا كان فوكو يتجاوز هذه النظرة فإنه لا ينفيها لأن علاقات السلطة كما يقول: "علاقات إنتاجية قبل كل شيء" من هنا ذهب "فوكو" لتناول السلطة في كل أشكالها ومنها "ميكروفيزياء السلطة". لهذا يرى أن السلطة يجب أن تطرح من خلال مفاهيم جديدة أي كاستراتيجية أو كنوع من المحايثة و الإجرائية.

الفصل الثالث: المعرفة والسلطة... مقاربات سوسيولوجية.

إن معالجة إشكالية السلطة ومدى ارتباطها بالمعرفة ليست حكرا على الطرح الفلسفي والثقافي بل نجد أن هذه الإشكالية تشكل جوهر البحوث والدراسات السوسيولوجية ، ومن بين المفكرين السوسيولوجيين الذين أولو اهتماما بهذه الإشكالية نجد كل من "ماكس فيبر" ورواد "مدرسة فرانكفورت" و"بيير بورديو".

المبحث الأول: ماكس فيبر... السلطة والعنف المشروع.

يعتقد ماكس فيبر أن أساس السلطة هي الشرعية و أن لكل سلطة شرعية خاصة بها وعلى أساس مصادر الشرعية تتحدد نوعية السلطة من هنا يحدد "ماكس فيبر"، ثلاثة نماذج للسلطة (السيطرة) وهي السلطة القانونية –العقلانية ،السلطة التقليدية، السلطة الكاريزمية. ومن هنا يذهب إلى أن الدولة تتميز بالقوة والعنف بل هي المؤسسة الوحيدة التي لها الحق في ممارسة العنف و القوة باسم القانون والتشريع .

المبحث الثاني: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وآليات السيطرة

عرضنا من خلاله لقراءة مدرسة فرانكفورت لعصر التنوير الذي ناد بالعقلانية والحرية والتقدم، في حين، حسب مدرسة فرانكفورت انتهى الى نقيض من ذلك، إذ كرَّس لفكرة الهيمنة والسيطرة. وهذا ما بينه ماكس "هوركهايمر" و"ادورنو" من خلال كتابهم المشترك "جدل التنوير". لقد استغل التنوير المعرفة من أجل الهيمنة والسيطرة وذلك من خلال العقلانية الأداتية.

المبحث الثالث: السلطة الرمزية عند بيير بورديو

من خلال هذا المبحث حاولنا طرح مفهوم جديد للسلطة متمثلا في السلطة الرمزية والذي استنبطه بيير بورديو من خلال قراءته لبنية المجتمع الغربي و الذي كشف من خلاله عن مختلف آليات السيطرة والهيمنة والعنف الرمزي الذي تمارسه الدولة من خلال مجموعة من المؤسسات (الإعلام ، المدرسة، الفن ...) عنفا رمزيا أكثر خطورة من العنف المادي وذلك لأنه خفي و يمارس عبر فرض دلالات أو معان على أنها شرعية.

وفي الأخير ختمنا هذه الدراسة بخاتمة، سجلنا من خلال أهم النتائج التي تم التوصل إليها، وحاولنا الإجابة على الإشكالية المطروحة.

مدخل تأسيسي

يحتل الاهتمام بالمفاهيم مركزا محوريا في مجال البحوث والدراسات في مختلف العلوم الإنسانية لما لها من أهمية في بناء النظريات ووضع المناهج العلمية، ويكمن دورها أيضا في إثراء وتطوير اللغة الشارحة/ المنطقية، لغة العلم، من منطلق أن المفاهيم ككائنات معرفية تنبت ويجري تداولها في الحقول العلمية، ويتم تعاطيها وتصريفها في الفضاءات النخبوية. أما التعاملات الاعتيادية فهي أحوج ما تكون إلى اللغة الطبيعية التي تنحصر وظيفتها التواصلية والإبلاغية في التعبير عن الحاجات البيولوجية والاجتماعية، وذلك من خلال ما نلمسه من جهود لدى المعجميين، وبحث عن الدقة لدى الأكاديميين، وتجدر الإشارة إلى أن حقل المفاهيم تتواشج فيه الكلمة والفكرة والمفهوم المجرد والمصطلح... كما أن استعمالات المفاهيم تتنوع في مجال الفلسفة، والإبستمولوجية، والنقد الأدبي... ومختلف الأدبيات الخطابية الأخرى.

تحديد المفاهيم وضبطها من المسائل الصعبة، بل والعويصة جدا على اعتبار أنه تتبني عليها عملية الفهم من جهة، ومن جهة أخرى تمكن الباحث من أن يميز بين مصطلحات قد تبدو متقاربة من حيث المعاني التي تؤديها، في حين أنها تحتاج إلى تمييز وضبط للمجال الذي تتحرك فيه. فمنذ التعريف الذي قدمه أرسطو لـ: "المفهوم/ التصور"، راحت المعاجم والموسوعات الفلسفية تحديدا، تعتمد عليه وتعتبره القاعدة النظرية التي تبني عليها الدلالات التي تعطيها للمصطلحات التي تستعملها.

وعلى هذا الأساس يعد مفهوم السلطة من أكثر المفاهيم استخداما في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، مما يجعله من أكثر المفاهيم تعقيدا وتداخلا مع غيره من المفاهيم مثل مفهوم الدولة، الحكومة، القوة، النفوذ، التسلط، السيطرة،....الخ.

يدخل مفهوم السلطة بصورة واضحة في تقاليد اللغة العربية التقليدية. فالقواميس العربية تقدم لنا إشارات مقتضبة غامضة حول مفهوم السلطة وصورة أخرى أكثر اقتضابا فيما يترتب على هذا المفهوم من أبعاد الترادف والتجانس والتناظر التي تعبر عن اتجاهات هذا المفهوم وتجلياته المختلفة. ويضاف إلى ذلك أن هذه الإشارات على الرغم من اقتضابها وضبابيتها تأخذ طابع روح غريبة وغامضة بالنسبة للقارئ

المعاصر الذي يحاول أن يبحث في بنية هذا المفهوم ويرصد مقوماته. وهذا من شأنه أن يدفع الباحث لتقصي حدود واتجاهات هذا المفهوم في اللغات الأجنبية التي تفيض بالأبحاث والدراسات حول بنية المفهوم ذاته.

1/- المعرفة والسلطة... الاشتقاق اللغوي والاصطلاحي:

1/- مفهوم السلطة في الاشتقاق اللغوي

أ/- **في اللغة العربية:** كلمة "**سلطة**" في اللغة العربية مشتقة من الجذر "**سَلَّطَ** ". و"سَلَّطَ" السَّلاطة: القهر، وقد سَلطه الله فتسلط عليهم، والاسم سُلطَةٌ، بالضم من السلاطة والسلطان، الحجة والبرهان، مشتق من السَليط[1].

كما جاء في قاموس الهادي لحسن سعيد الكرمي، وهو قاموس حديث نسبيا، أن السلطة هي القدرة والملك[2]. ويشير الفعل منها إلى التسلط ومنه تسلط الأمير على البلاد حكمها وسيطر عليها، وتسلط القوي على الضعفاء: تغلب عليهم قهرهم، وتسلط تمكن وتحكم، وسلط الله عليهم سلطاناً جباراً: غلبه عليهم وجعل عليهم السطوة والتقلب والقهر[3]. من خلال ذلك يتضح لنا ان مفهوم السلطة في القاموس العربي يأخذ معنى التسلط والسطوة والقهر.

وقد وردت في القرآن الكريم في بعض السور بمعنى الحجة والبينة والبرهان، في قوله تعالى: " ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مًبين"[4]، بمعنى الحجة والبينة، وبمعنى الحجة فقط في قوله تعالى: "هلك عني سلطانيه"[5]، أي ذهبت عني حجتي، والسلطان هو الحجة لذلك قيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق، وقوله تعالى: "وما كان له عليهم من سلطان"[6]. والسلطان هنا بمعنى الوالي، والسلطان في

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل ابراهيم، دار الكتب العالمية، بيروت، ط1، 2003 المجلد 7، ص ص 361-362.

[2] حسن سعيد الكرمي، قاموس عربي-عربي، دار لبنان للطباعة والنشر، ج2، 1992، ص 373.

[3] حسن سعيد الكرمي، الهادي، المرجع نفسه، ص372.

[4] القرآن الكريم، سورة هود، الآية96.

[5] سورة الحاقة، الآية 29

[6] سورة سبأ، الآية 21.

القرآن الكريم بمعنى حجة الله في أرضه في قوله تعالى: "ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين "[7].

إن كلمة سلطان مشتقة كما ذكرنا سابقا من السليط ، والسليط يعني ما يضاء به لذلك يقال للزيت: سليط، وقوله عز وجل: "فانفذُوا لا تَنفُذُون إلاَّ بِسُلطَانٍ "[8]والسلطة بمعنى السهم الطويل، والجمع سلاط.

وبذلك يتضح لنا أن السلطة في اللغة العربية بمعنى حجة وبرهان، إما في القهر وإما في الخير، كما تعبر عن الحدة والشدة في الدليل. وجمع سلطة هو سلطات: تحكم وسيطرة. أما في القرآن الكريم فهي بمعنى الحجة والبرهان، وفي مجال السياسية تعني سيطرة وسيادة طبقة على الحكم.

ب/ في اللغات الأجنبية: كلمة السلطة في الفرنسية (Autorité) في الإنجليزية (Autority)، وفي اللاتينية (Autoritas). لقد وردت هذه الكلمة في قاموس لاروس(Larousse) الفرنسي بمعنى يشتمل على أبعاد متنوعة وغامضة في آن واحد. فالسلطة (Autorité) كما وردت في هذا القاموس "هي الحق والقدرة على التحكم، واتخاذ الأوامر، وإخضاع الآخرين، ومثالها سلطة مدير المدرسة"[9].ويتضح لنا من خلال هذا التعريف أن مفهوم السلطة ينطوي على مفاهيم وقيم متنوعة، منها قيمة الحق، ومن ثم القدرة على التحكم، هذا بالإضافة إلى القدرة على إخضاع الآخرين.

كما يرى "لالاند" André Lelend في معجمه الفلسفي (Vocabulaire de philosophie) أنها "التفوق أو النفوذ الشخصي والذي بموجبه يتم التسليم والخضوع

[7]سورة المؤمنون، الآية 45.

[8]سورة الرحمن، الآية 33.

[9]Dictionaire de la Rousse;cd,rom,1996

والاحترام لحكم الآخر وإرادته ومشاعره، وفي هذا السياق يلاحظ وجود عنصر سيكولوجي قوامه الحق في اتخاذ القرار وفي تدبير القيادة[10].

2/- مفهوم السلطة اصطلاحاً:

1/- السلطة بمعنى(Autorité):

هي بنظر "كارل ياسبرس" كلمة تنحدر من الفكر الروماني، حيث نجد أن لفظ "Auctor" تعني ذلك الشخص الذي لديه القدرة على حماية الشيء وتنميته، وأن "Auctoritas " تعني القوة التي تستخدم فعلي الحماية و الإنماء.

فمن الناحية السياسية لا تنبني على امتلاك السلطة بقدر ما تنبني على المعرفة والكفاءة والوجاهة، أي على كل ما هو معترف به من طرف القانون أو التراث. ففي حين أن السلطة بهذا المعنى تتمثل في الشخص الممثل للأمة فإن القوة تتمثل في الشعب كما يرى شيشرون في كتاب القوانين.

وبمعنى أوسع تعني السلطة هنا كل اعتلاء أخلاقي أو فكري في أي مجال سواء العسكري أو البيداغوجي أو المهني أو الفني أو الأدبي أو العلمي. كما يطلق مصطلح دليل أو بيان السلطة على ما يتوقف في شرعيته على التقاليد أكثر مما يتوقف على ضرب من الاستدلال أو الحجة التجريبية[11].

2/ السلطة بمعنى)(Pouvoir):

من وجهة نظر السيكولوجيا الذهنية، تعني من جهة قوة مؤسسة لقدرة ذهنية، كقدرة التخيل أو الانتباه ...إلخ، ومن جهة أخرى تعنى مبدأ داخلي وقدرة على الفعل، وهي ترادف هنا الإرادة.

---

[10]André Lalande ,**Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie**, Qudrige/PUF , 3e édition, 2010, P 801

[11]Louis- Marie Morfaux et Jean Lefranc, **Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines**, Armand colin-paris, 2007, pp.50,51.

فالسلطة من وجهة نظر القانون تعني من يملك رسميا حقا ما أو يمنحه لشخص آخر. ومن وجهة نظر سوسيولوجيا السياسة تنطبق على ممارسة القوة في المجال السياسي، وذلك من جهتين: إما كقوة ديكتاتورية، وإما كسلطة شرعية...أما من الناحية الفلسفية يتم التمييز بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. فالسلطة الروحية هي سلطة شخص أو جماعة تحكم باسم مبدأ ديني أو أخلاقي[12].بينما السلطة الزمنية هي سلطة امتلاك القوة المادية سواء بصورة شرعية أو غير ذلك.

وبالتالي، فإن السلطة تعني، أساسا القدرة على الفعل وعلى إثبات الذات سواء الذات الفردية أو الجماعية. وعلى هذا الأساس لا يمكن اختزال السلطة في المعنى الفيزيائي، ولكن تماما مثلما فعل هوبس في كتابه التنين، حيث يتم مراعاة الخصائص الإنسانية في إثبات القوة (الفصاحة، الغنى، الشهرة...). كما تفهم السلطة على أنها أثر لتواجد جماعة ما، حيث يترتب عن هذا التواجد ضرورة اتخاذ قرارات داخل كل تنظيم جماعي، اقتصادي أو سياسي أو ديني، وإن كان هذا المعنى أكثر بروزا في المجال السياسي وذلك بسبب عملية اتخاذ القرارات الفاعلة والمشروعة داخل المجتمع المدني، أي داخل جماعة إنسانية تتمتع بسيادة مطلقة أو نسبية. غير أن مثل هذه السلطة لا يجب أن تفهم بأنها سلطة رئيس حكومة مثلا أو زعيم دولة فقط، بل هي شكل للقوة تمارسها الجماعة على نفسها إما بطريقة مباشرة باستدعاء التراث، وإما عن طريق غير مباشر، أي بالمرور عبر ممثل فردي أو مؤسساتي. وفي هذا السياق يتحدث ماكس فيبر عن الصيغ الثلاثة للسلطة: سلطة التقاليد، سلطة الزعيم، سلطة القانون.ومن الضروري التمييز بين سلطة وأخرى على اعتبار ما يلي:

– السلطة والسبب: أي سلطة معبر عنها في قضية مثل قولنا " س له سلطة على ع" فهي تفيد معنى السبب أو العلة، شريطة فهم هذه العلاقة السببية بمعنى احتمالي أو تقديري. إلا أنه من الضروري الانتباه إلى أن هذا المعنى يغفل السلطة في مختلف الصيغ الدالة على الفعل في بعده الاستراتيجي.

[12]Ibid , p434

– السلطة والقصد: أي سلطة الفعل من حيث ارتباطه بقصدية الفاعل بحيث أن س يحمل ع على تحقيق مقاصد معينة تتوافق مع مقاصد س نفسها.
– السلطة والمقاومة: تستند إلى تعريف ماكس فيبر بقوله: " إنها تعني فرصة الاحتفاء بذاتها داخل علاقة اجتماعية ما ضد كل مقاومة من آخرين"، وبالتالي فهي سلطة تفترض دوما إمكان المقاومة في اتجاه مضاد لها.

كما يورد جميل صليبا في معجمه الفلسفي، تعريفاً للسلطة كما يلي: في الفرنسية Autorité في الإنجليزية Autority، وفي اللاتينية Autoritas، والسلطة في اللغة، القوة والقدرة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ولها عندنا معان: السلطة النفسية، التي تعني قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوة شخصيته وثبات جنانه وحسن إشارته وسحر بيانه. وهناك السلطة الشرعية : وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم – والوالد والقائد. وهناك أيضا السلطة الدينية: التي تورد في البداية للوحي الذي أنزله الله على أنبيائه ولسنن الرسل، وقرارات المجامع المقدسة واجتهادات الأئمة. وجمع السلطة سلطات وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية، والتربوية، والقضائية وغيرها[13]. وبذلك فالسلطة تعني القدرة والقوة على فعل شيء ما.

يرى "جاك ماريتا"Jaque Maritain أنه يجب أن نفرق بين السلطة Authority، والقوة Power "فالسلطة والقوة أمران مختلفان: القوة هي التي بواسطتها تستطيع أن تجبر الآخرين على طاعتك، في حين أن السلطة هي الحق في أن توجه الآخرين، أو أن تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك، والسلطة تتطلب قوة غير أن القوة بلا سلطة ظلم واستبداد، وهكذا فإن السلطة تعني الحق"[14].

إن ما يميز السلطة على القوة هو في مجال تأثير كل منهما، إذ أن القوة تعني القدرة الطبيعية أو الاداتية اللتان من خلالهما نؤثر بها على الأجسام و الأشياء، في

[13]جميل صليبا،المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1981، ص 670.
[14]إمام عبد الفتاح امام، **الطاغية– دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي**، سلسلة عالم المعرفة، مارس1994، ص17.

حين يقصد بالسلطة التأثير الممارس على إرادة الأفراد التي تملك القابلية للوحدة أو الشتات. وبالتالي فالسلطة تقضي على أشكال الإرادة و تفرض عليها الطاعة والخضوع و عليه فإن السلطة تتجه نحو الأفراد دون المادة لافتقارها لخصوصية الطاعة أو العصيان[15]. ومن هنا فالسلطة الفعلية تكون حاضرة حين يتم إخضاع الفرد لإرادة معينة مع الإقرار بإمكانية الانقلاب عليها أو الثورة عليها و هذا ما هو مستبعد في نظام الأشياء الطبيعية. و لنا في الواقع أمثلة على هذه السلطة كسلطة الآباء على الأبناء و إجبارهم على نماذج معينة من التربية و التهذيب أو في مجال الاقتصاد ويلزم العامل على وجوب الانصياع لصاحب النشاط الاقتصادي، أو الثقافي من خلال ما تفرضه وسائل الإعلام من تصور معين للوقائع و الأحداث و التأثير في منحى الرأي العام. و في المجال الديني و سيطرة التفكير الخرافي و إقحام المبررات العقائدية لفرض رؤية دينية معينة و كما يمكن التماس هذا التأثير للسلطة في المجال السياسي و إلزام الأفراد بوجوب الطاعة بحجة الحفاظ على المصلحة العليا للبلاد و التضحية من اجلها ، ودعم هذه السلطة بسلطة القوانين التي تحكم سلوك الأفراد و الجماعات والعلاقات بينهم. ومن هنا يأتي الاهتمام بهذه المبررات السياسية التي تؤسس للسلطة في بعدها السياسي.

ولكن إذ كان هناك فرق بين القوة و السلطة، فإن هذا لا يعني أنهما منفصلين، إذ يعتقد "هوبز" أن القوة شرط لاستمرار السيطرة و السلطة سواء كانت هذه القوة طبيعية فطرية في شكل استعدادات و قدرات كامنة .أو عبارة عن أدوات و إمكانات موضوعية تمكن الفرد من تحصيل أكبر قدر من القوة بالإضافة إلى يحمله من مواهب و طاقات قبلية، وهذا ما أكد عليه "مكيافيلي" أيضا، فلا يمكن أن تظهر السلطة كوجود بالقوة من خلال التعبير عنها في شكل صفات التفوق على الغير وترجمة قدراته على أرض الواقع لتصبح سلطة بالفعل. فتتحقق رغبة الفرد و إرادته

[15]le pouvoir, texte choisi par Céline spector, G F Flammarion, 1997,p14

لبسط نفوذه على أقرانه بعد أن ملك شروط السيطرة و وثق في إمكانية إسقاطها في الواقع.

يشار هنا إلى أن القوة الطبيعية بالتحديد تعني جملة الاستعدادات الفطرية جسمية أو عقلية مثل القوة الجسمية أو الحكمة العقلية و القدرة على الإبداع الفني أو الخصال السلوكية و الجمالية ، و هي مقدرات تتيح للفرد السيطرة و التفوق، فالجمال قوة طبيعية يسيطر بها الفرد على إرادة الجنس اللطيف و ينافس بها المتنافسين في هذا الميدان مثلا. أما السلطة الأداتية فهي تعني كل الإمكانيات التي يوظفها الفرد لتنمية قدراته الطبيعية: كالأصدقاء و الثروة و الشهرة و الحظ .بحيث يمكن للفرد أن يوسع من دائرة سلطته و سيطرتها بالاستعانة بهذه الأدوات ، فالفنون و العلوم و أشكال الإبداع تزيد في إظهار جوانب القوة سواء كانت من أجل الحماية ضد الأعداء أو تطوير تقنيات الهجوم و التدمير[16]. وهكذا يستخدم الإنسان كل الأدوات للحفاظ على ديمومة سيطرته حتى و إن كانت قوة نسبية بنسبية الأدوات التي تستغل لتجسيد تلك السيطرة, فيبقى أهم إنجاز للفرد هو ان يؤسس السيطرة أساسا على ما يبادله الغير من الاحترام و التقدير.

أما "حنا أرندت" فترى أن عدم التمييز بين السلطة و القوة كان مند تطور الفكر الفلسفي الذي يعنى بالسلطة بدءً "بماوتسيتونغ" وحتى "فيبر"، مرورا "بماركس"، إذ كلهم لا يميزون بين السلطة و العنف، حيث أنهما أداة لبسط النفوذ و الطاعة ، أما حاليا فالفرق بينهما جلي، إّذ أن السلطة تعني استعداد الفرد للفعل و القيام بهذا الفعل بشكل موسع و تشاوري. و هذا ما يتعارض كليا مع أي استخداما للعنف. و هذا ما يتجلى في ما شهده العالم من ثورات ضد الاستبداد و الأنظمة البوليسية ، خاصة في أروبا الشرقية الرافضة للديكتاتورية و الوصاية السياسية و غياب السلطة الشعبية. حيث طالبت تلك الشعوب بضرورة احترام إرادتها ووجوب استشارتها و مراعاة سلطة ممثليها

[16]Ibid, p52

و مجالسها البرلمانية. وإتاحة الفرصة لها أن تعبر عن ذاتها دون أن تواجه بالعنف و القمع[17].

يعتقد "نيتشه" أن فكرة السلطة من صناعة الضعفاء لحماية بقائهم ووجودهم أمام سيطرة الأقوياء والأفراد المتميزون، حيث يقول بأنه ليس المرضى الذين يجلبون الشقاء للأصحاء، بل أن الضعفاء هم من يسببون ذلك[18]. أما الطرق التي ابتدعوها لبسط هذه الإرادة، فتكمن في وضع جملة من القيم الأخلاقية التي يتحججون بها لتغطية ضعفهم، فالأخلاق من صنع الضعفاء. وأصبح هؤلاء ينادون بأنظمة اقتصادية و سياسية تؤمن لهم السيطرة والنفوذ، كالنظام الاشتراكي الذي يسعى إلى تحقيق المساواة بين الضعيف و القوي.

في حين نجد أن"فوكو" يعتقد أن هدف السلطة هو خدمة أفراد المجتمع وضمان التعاون بينهم و منحهم فرص التعايش و تحقيق مطالبهم الاجتماعية، باعتبار أن هؤلاء الأفراد أحرار بالفطرة، و ليس ممارسة القمع و العنف و القوة من أجل إخضاعهم لسلطة الأقلية كما هو الحال سابقا مع البرجوازيين و الإقطاعيين و رجال الدين باسم التفويض و التعاقد الاجتماعي[19]. فالسلطة ممارسة قبل أن تكون جهازاً أو مؤسسات، لهذا فهي تأخذ أساساً شكل صراع بين مختلف القوى.

لقد حاول"ماكس فيبر" أن يقدم تحليلا لطبيعة الأسس التي يقوم عليها فعل السيطرة من خلال فحص الأساليب الاجتماعية السائدة من عادات و تقاليد و أعراف اجتماعية التي يدرجها في علم خاص يعرف عنده بعلم الثقافة الذي يتناول الظواهر الإنسانية في بعدها الثقافي والاجتماعي و السياسي على العموم . فكشف عن وجود معايير اجتماعية تقرر و تبرر صلاحية الفرد لتسلم مقاليد السلطة و الانفراد بها، إذ ميز فيها ثلاثة أصناف منها ما يتعلق بما هو عقلي في إشارة الى القوانين المنطقية، والثانية اجتماعية بوجوب الطاعة تقليدا وعرفا، و الثانية بما يتعلق بخصال الفرد

[17]Ibid,p62
[18]Ibid, p105
[19]Ibid,p 68

وصفاته الكارزماتيكية، وأضاف فيبر معيارا أخر و المتمثل في الحظ أو القدر الذي يترتب عن المعايير السابقة والذي يعني احتمال الانقلاب على سلطة الفرد و قوته إذا لم تستجيب لتطلعاته فينتقل من الطاعة العمياء إلى مستوى الإرادة الشعبية مهما واجهتها من مقاومة[20]. وعليه يؤكد فيبر أنه من الضروري قيام السلطة على القيم والمبادئ العقلية و الشعورية و ليس فقط على القمع و الزجر والتسلط. وبذلك تكون دواعي الطاعة جد مبررة و مؤسسة.

ثانياً: المعرفة:

ا/- المعرفة في الاشتقاق اللغوي:

عرف: العرفانُ: العلم، قال ابن سيده: ويَنفَصلان بتحديد لا يليق بهذا المكان، عَرَفَهُ يَعْرِفُه عرفة وعرفاناً واعْتَرَفَه. ويقال : أعرف فلان فلاناً وعرَفه إذا وقَفَه على ذنبه ثم عفا عنه. وعرَفه الأمرَ: أعلمه إياه. وعرَفه بيتَه: أعلمه بمكانه[21].

ورد هذا المفهوم في القرآن الكريم في مواضع كثيرة نذكر منها قوله تعالى:" **ترى** أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق"[22].وجاء مرة أخرى بصيغة الفعل في قوله تعالى: "يعرفون نعمت الله ثم يُنكرونها"[23].

فالمعرفة هنا تعني إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، فهي تساعد الإنسان على فهم وإدراك الأشياء التي تحيط به، فكل إنسان يحاول السيطرة على أي شيء فعليه بمعرفته.

أما عن العلاقة بين العلم والمعرفة، فيرى كل من الراغب الأصفهاني في كتابه: المفردات في غريب القرآن والأستاذ أمين الخولي في الكتاب الذي طبعه المجمع اللغوي تحت عنوان: معجم ألفاظ القرآن الكريم، أنه من حقك أن تقول: عرفت الله،

[20]Ibid,p 150

[21] ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، دط، د س، المجلد 9، ص 236

[22] سورةالمائدة، الآية رقم83.

[23] سورة النحل، الآية 83.

وليس من حقك أبداً أن تقول علمت الله، و من حقك أن تقول: الله عالم وعليم وعلام وما أشبه، لكن ليس من حقك أبداً أن تقول: الله عارف، أو عاقل، وما أشبه.

والأسباب التي دفعت بهم إلى مثل هذه الأقوال، تعود في الحقيقة إلى المعاني والمفاهيم التي يحيطون بها كلا من العلم والمعرفة: فالعلم فيما يقول الراغب: إدراك الشيء بحقيقته، وذلك عنده ضربان: الأول: إدراك ذات الشيء وحقيقته. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه.

ويقول: إن الأول هو المتعدى إلى مفعول واحد، نحو قوله تعالى: "لا تعلمونهم الله يعلمهم" والثاني المتعدي إلى مفعولين، نحو قوله تعالى: "فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار"

والمعرفة فيما يقول الراغب أيضاً: إدراك الشيء بتفكر، وتدبر لأثره. وهذه التعريفات للعلم والمعرفة هي التي تقتضي ألا تقول علمت الله، مادام العلم إدراك ذات الشيء وحقيقته[24].

ب/- مفهوم المعرفة اصطلاحا:

المعرفة بمعنى(connaissance):

1/- إن لفظ المعرفة بالمعنى العام يشير إلى المعرفة كفعل(تحصيل معرفة بحدث ما) وإلى المعرفة كملكة أو قدرة (يظهر ذلك في عبارة نقد المعرفة). بإمكان المعرفة أن تكون ضمنية، كما هو الحال في ممارسة النحو لدى الطفل، كما يمكن أن تنطبق على فنون الممارسة، عن وعي أو بغير وعي (ممارسة مهنة أو رياضة). لا تتعلق المعرفة بالملفوظات أو عبارات نعتقد بصحتها فقط، وإنما أيضا هناك معرفة بموضوعات ما و بأشخاص ما[25].

2/- من الناحية السيكولوجية يرادف لفظ المعرفة لفظ الوعي.

[24] أنظر كتاب: مفاهيم قرآنية، محمد أحمد خلف الله، سلسلة عالم المعرفة، العدد 79، ص ص 105-106.

[25]Louis Marie Morfaux et Jean Lefranc, Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Armand colin,paris, 2007, p96

3/- اجتماعية المعرفة: دراسة الشروط الاجتماعية والتاريخية لنمو المعارف الإنسانية، خاصة العلمية منها. وهي تحيل من الناحية الفلسفية على أعمال ماركس ودوركايم وماكس فيبر.

المعرفة بمعنى (Savoir):

1/- هي بمعنى عام معرفة جد مؤسسة وذلك في مقابل مجرد الرأي أو مجرد الاعتقاد. لقد ميز ميشال فوكو بين المعرفة والعلم حيث يقول، في أركيولوجيا المعرفة، أن المعرفة هي المجال الذي يتكون من مختلف الموضوعات التي قد تكتسب أو لا تكتسب وضعا علميا"، أي هي ممارسة نظرية قد لا تكون بالضرورة علمية.

2/- المعرفة المطلقة: تعنى في فينومينولوجيا الروح لـ هيغل الاكتمال الديالكتيكي للوعي الذاتي، إنها توافق بين الوجود والفكر، بين الموضوعية والذاتية، بين اليقين والحقيقة، بين الخصوصية والكونية...المعرفة إذن مرتبطة ببناء اجتماعي معين، يقوم بوظيفة اجتماعية محددة، أما العلم فهو أكثر تحديداً ودقة.

2/- المعرفة والسلطة... من التأسيس التاريخي إلى التأصيل الفلسفي:

إذا كـان "أرسـطوطاليس" Aristoteles(384ق.م- 322ق.م)يعتقـد أن الإنسـان "مدني بالطبع" وأنه حيوان سياسي يميل إلى الاجتماع بغيره عن رضى وطواعية ـ وهي الفكرة التي سادت طوال تاريخ الفكر السياسي حتى عصر النهضة ـ فإن"توماس هوبز"Thomas Hobbes(1588م -1679م)، يذهب عكس ذلك معتبرا أن الإنسان بطبيعته يميل إلى الفوضى إذ يحاول فيها كل فرد المحافظة على حياته و بقاءه مما يضطره ذلك إلى الصراع مع أقرانه فيصبح كل فرد يتربص بغيره مما يؤجج من الصراع و العنف فتزداد حالة الفوضى و الاضطراب والخوف.

رغم تعدد النظريات المفسرة لنشأة الدولة* واختلافها إلا أن جميعها يتفق على أن استمرار الحرب والصراع بين الأفراد والأسر والعشائر أدى بالضرورة إلى انتصار طرف على الآخر. وبالتالي فإن المنتصر هو المسيطر ويصبح مالكا للسلطة التي تقوم على القوة والإكراه وتفرض النظام وتجبر الإفراد على طاعتها والخضوع لها.

إن وجود أي تنظيم داخل أية جماعة مهما كانت (أسرة، عشيرة، قبيلة) يقتضي وجود سلطة تنظم شؤونها إذ لا يمكن تصور مجتمع سياسي بغير سلطة حاكمة لذلك يقول شيشرون :" لو أن جماعة كانت كلها قادة أبطالا مثل "هانيباعل" و "نابليون"، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعا في وقت واحد"[26].

من هنا يتضح لنا أن السلطة بمختلف أنواعها و أهمها السلطة السياسية ضرورة لابد منها لإنهاء حالة الفوضى و الاضطراب التي كانت تعيشها المجتمعات البدائية، بذلك ظهر التنظيم السياسي ممثلا في السلطة السياسية و التي تضمن بموجب وجودها الأمن و الاستقرار بدل الفوضى و الاضطراب ، و في هذا السياق يقرب لنا "هوبز" أهمية الانتقال من حالة الفوضى إلى النظام حين يسوق لنا هذا المثال الذي يدل على مدى تمسك الناس بالنظام إذا مروا بتجربة الفوضى : جرت العادة في بلاد فارس أن يترك الناس عندما يموت الملك خمسة أيام بغير ملك و بغير قانون ، بحيث تعم الفوضى و الاضطراب جميع أنحاء البلاد و كان الهدف من وراء ذلك بعد أن يصل السلب و النهب و القتل إلى أقصى مدى فإن الذين يبقون على قيد الحياة سوف يكون لديهم ولاء حقيقي و صادق للملك الحقيقي[27].

---

*ظهرت عدة نظريات تفسر نشأة الدولة فمنها من يعتبر أن الدولة ظاهرة قوة مفادها أن السلطة السياسية أساسها القوة و الإكراه و تكون دائما في يد من يستطيع فرض سيطرته على الآخرين و هناك نظرية التطور التاريخي أو الطبيعي حيث ترجع أصل نشأة الدولة إلى عوامل متعددة (القوة المادية و الاقتصادية ، العوامل الدينية ....) تفاعلت فيما بينها عبر فترات طويلة من التطور التاريخي الذي أدى إلى تجمع الأفراد للتعايش معا ، ومع تطور الأحوال ظهرت فئة حاكمة لهذه الجماعة و فرضت سيطرتها عليها مما أدى في النهاية إلى نشأة الدولة . أما نظرية الأسرة فهي ترجع أصل نشأة الدولة إلى الأسرة باعتبارها الخلية الأولى للمجتمع و مع نموها تكونت مجموعة من الأسر التي شكلت بدورها العشيرة التي تطورت إلى قبيلة و مع مرور الزمن اتحدت القبائل فيما بينها لتشكل الدولة .

[26] إمام عبد الفتاح إمام ،**الطاغية ــ دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت، العدد 183، مارس 1994 ، ص 14 .

[27] أنظر إمام عبد الفتاح إمام ، **توماس هوبز ــ فيلسوف العقلانية** ـ دار الثقافة للنشر و التوزيع 1985، ص 330 .

مادامت السلطة ضرورية لتحقيق الأمن والاستقرار والمحافظة على حريات الأفراد فإنه لابد لها من حدود معينة لا تتجاوزها حتى لا تتحول إلى شكل من أشكال الطغيان. فالسلطة متى كانت مطلقة لا قيود تحدها فإنها تصبح وسيلة للاستبداد والسيطرة في يد فرد قوي. من هنا يمكننا أن نتساءل ما مصدر السلطة السياسية في المجتمعات القديمة؟ هل هي تستمد مشروعيتها من قوة إلهية مباشرة أو غير مباشرة أم أنه يجب أن تكون السلطة مشروعة بتفويض من الأفراد أنفسهم؟

من المعلوم أن المجتمعات القديمة عرفت معارف وعلوم مختلفة كما تثبته الدراسات التاريخية ومن ذلك ما يذهب إليه "ويل ديورانت"Will–Durant (1885م–1981م) في كتابه " قصة الحضارة". إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه هو ما موقع المعرفة والحكمة في الممارسة السلطوية في المجتمعات القديمة هذا مع إدراكنا لأهمية المعرفة ودورها في الحد من استبداد الحاكم وبالتالي تحول السلطة إلى طغيان وسيطرة؟

للإجابة على الأسئلة المطروحة سنحاول سبر أغوار الفكر الإنساني في المجتمعات الشرقية القديمة لرصد مدى حضور المعرفة في ممارسة السلطة ولهذا سنتخذ من مصر القديمة وبابل و الصين نماذج لتقصي تمثلات السلطة في الشرق القديم.

1/–مصر الفرعونية:

قام نظام الحكم في مصر القديمة (الفرعونية) على فكرة الملك المطلق للحاكم، حيث استمر طويلا الاعتقاد بألوهية الملك و لم يكن هذا الاعتقاد اعتقادا رمزيا أو مجازيا بل كان اعتقادا راسخا في أذهان المصريين القدامى فبين من اعتبر الملك إلها واحدا مقدسا و بين من اعتبره مجموعة من الآلهة (إله الشمس ،إله الإدراك ...). فنظرة الفرد للملك كانت نظرة تقوم على اعتبار الملك مصدرا للقوة و الإدراك و الحماية و العقاب لأنها خواص إلهية متجسدة في شخص الملك ، إضافة إلى أن اعتلاء الملك للعرش كان مصدر فرح و بهجة للسكان لاعتقادهم أن الإله قد نصب ملكا على البلاد

لما يتسم به من صفات ككونه شخصية إلهية مقدسة تتمتع بعلم إلهي كما تجدر الإشارة أن الناس كانوا يتفادون حتى النطق باسمه لقدسيته و لا يجوز لهم مخاطبته مباشرة و يجب عليهم التسليم بأوامره.

الملك في مصر القديمة كان المصدر المطلق للمعرفة ذات الطابع الإلهي إذ لا يخفى عنه أي شيء:"إن عبادة الآلهة و منذ العصور المبكرة مضت في مصر القديمة جنبا إلى جنب مع تأليه الملوك والشخصيات الحاكمة الأخرى ...فالمصريون تصوروا أن مصر كانت أرضا للآلهة كما هي للإنسان و كان على سكان البلاد توقير هذه الآلهة و تقديسها أينما حلت."[28]

الحكم عند المصريين القدامى كان يقوم على ألوهية الملك المطلقة حيث اجتمعت كل السلطات بين يديه و في مقدمتها السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية بالإضافة إلى السلطة الدينية، فالحاكم هو الرئيس الأعلى للدولة وهو مشرعها وهو القاضي الأعلى فيها وهو كاهنها الأكبر، الملك لا يقتصر نفوذه في المجال السياسي فقط بل يتجاوز الأمر ذلك إلى بث سلطته في مختلف جوانب الحياة و بالتالي كانت مصائر الناس بيده و لأن سلطته مصدرها إلهي لم يكن بإمكان أي فرد معارضتها فأوامره كانت تعليمات ينبغي الالتزام بها و تنفيذها دون نقاش.

2/-بلاد ما بين النهرين*:

يتفق كثير من المؤرخين على فكرة أن الدين لدى الأقوام القديمة التي عاشت في بلاد الرافدين لعب دورا أساسيا في جميع مناحي الحياة وفي مقدمتها الحياة السياسية كما يرى "بنيامين كوستان" الذي يعد أحد مؤرخي الأديان أن :"الدين من العوامل التي سيطرت على البشر وأن التحسس الديني من الخواص اللازمة لطبائعنا الراسخة و من المستحيل أن نتصور ماهية الإنسان دون أن يتبادر إلى ذهننا فكرة

[28] والاس بديج، **آلهة المصريين**، تر: محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي- القاهرة، د ط، 1998، ص 25 .

*نشأت بلاد ما بين النهرين ما بين النهرين في شكل دويلات متعددة تتكون كل منها من مدينة معينة وما يحيط بها من أراضي. وهكذا قامت دول المدن كما أسماها المؤرخون.وعلى هذا النحو كانت المدينة هي الخلية الأساسية في التنظيم السياسي. وكان تأسيس المدينة عملا إلهيا يتم بناءها على أوامر الآلهة بوصفها مركزا للعبادة.

الدين"[29]. و نجد "هنري برغسون"Henri Bergson (1859م- 1941م)يؤكد هذه الفكرة حين يقول:" و كيف تكون الحال إذا نحن رأينا وراء الأمر الاجتماعي أمرا دينيا، ليست تهمنا العلاقة بين الحدين فكيفما فسرنا الدين و سواء أكان اجتماعيا بالجوهر أم بالعرض فإن ثمة ناحية لا سبيل إلى الشك فيها و هي أن الدين قد قام دوما بوظيفة اجتماعية و هذه الوظيفة معقدة اختلفت باختلاف الزمان و المكان"[30].و من هنا تتضح لنا أهمية الدين و دوره في بلورة الحياة السياسية و الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع البابلي حيث حكم ملوك العراق القدماء عموما و بابل خصوصا باسم الحق الالهي باعتبارهم ممثلين حقيقين للآلهة ونوابا عنهم.

كانت السلطة السياسية في بلاد ما بين النهرين تستند باستمرار إلى مصدر إلهي إذ يجمع الملك بين السلطتين الدينية والدنيوية فهو يقود الحروب، ويحكم وقت السلم و يرأس الكهنة ويمثل الآلهة في إدارة المعابد ورعاية شؤون الرعية:" لم تكن سلطة الملك يقيدها القانون وحده و لا الأعيان وحدهم، بل كان يقيدها أيضا الكهنة ذلك أن الملك لم يكن من الوجهة القانونية إلا وكيلا لإله المدينة، و من أجل هذا كانت الضرائب تفرض باسم الإله"[31]. فالملك كان الوسيط بين الآلهة والبشر، أو نقطة التلاقي بين السماء والأرض ففي الاحتفالات مثلا كان الملك يرتدي زي الكاهن في دلالة رمزية لارتباط السلطة بالدين و كدليل للأصل الكهنوتي للسلطة الملكية.

شكلت الطاعة في التصور البابلي للسلطة مفهوما مركزيا:" فالدولة تقوم أساسا على الطاعة والخضوع للسلطة، فلا عجب أن نرى إذن أن –الحياة الفاضلة–في أرض الرافدين كانت هي الحياة المطيعة حيث كان الفرد يقف في مركز مجموعة من الدوائر المتلاحقة من السلطة تحد من حرية عمله ونشاطه"[32]. تبدأ دوائر السلطة في بلاد الرافدين من دائرة الأسرة حيث كان يتردد قديما "اسمع كلمة أمك كما تسمع كلمة إلهك،

---

[29] طه الهاشمي، **تاريخ الأديان و فلسفتها**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963، ص 35.

[30] هنري برغسون، **منبعا الأخلاق و الدين**، تر: سامي الدروبي و عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية للتأليف و النشر، 1971 ص 71 .

[31] ويل ديورانت ، **قصة الحضارة**، تر: زكي نجيب محمود ، ج 2 ، م1، دار الجيل للنشر و التوزيع – بيروت، 1988 ، ص 211.

[32] إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية ـ دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، ص28 .

و اسمع كلمة أخيك الأكبر كما تسمع كلمة أبيك"، وتتلاحق هذه الدوائر انتهاء بالدولة و المجتمع وصولا للملك و هو فوقهم جميعا فالطاعة آنذاك كانت تخضع لنظام تراتبي جعل من الفرد خاضعا و مستسلما بشكل مطلق لمختلف الدوائر و مؤمنا على الدوام بأن السلطة على حق.

كان الملك بعد انتقال الحكم من السومريين الى الكلديين الساميين ينظر اليه كإله بشري يحكم باسم الالهة –كما كان فرعون في مصر– لذا فقد كان الملك يضع أمام اسمه الاشارة الخاصة بالآلهة وهي (دنكو) السورية او (ايلو– اوايلو السامية) التي تعني الاله، وقد تغير الاعتقاد بعبادة الملك زمن سلالة "حمورابي" او الدولة البابلية الاولى، واصبح يمثل الالهة في الارض بالرغم من انه بشر يكلم الالهة ويراهم ويتلقى منهم الاوامر:"وفقا لشريعة حمورابي كان الملك يأتي في رأس الدولة ، فهو الذي امتلك السلطة من الرب و هو المالك الأكبر للأراضي إلا أنه لم يكن صاحب البلاد فقط ، بل و هو ذلك الإنسان المهتم برعيته فهو الذي صان البلاد و رعى الضعفاء والمشردين المعوزين "[33]. ولما كان الملك وسيطا بين الآلهة والبشر هذا جعل مسؤوليته مباشرة أمام الآلهة إذا لم يحقق الخير للجماعة ولم يكفل العدالة بين الناس.

من هنا نخلص إلى أن الملك في بابل كان يعطي لنفسه الحق في استئثاره بالسلطة المستمدة من الإله بحيث أن أي رفض أو احتجاج من أفراد الشعب كان فاشلا سلفا على اعتبار أنه اعتراض على إرادة الآلهة فالقرارات التي كان يتخذها الملك قرارات إلهية. وهذا ما يؤكد الطابع المركزي لدولة بابل إذ كانت تملك الحكم المطلق على كل المناطق التي تحت سيطرتها وتجلى ذلك في فترة حكم حمورابي إذ حاول ربط جميع الحكام بالعاصمة بابل وتحديد صلاحياتهم، من هنا يمكننا القول أن السلطة السياسية في بابل اتخذت من الإلهة ذريعة لفرض هيمنتها و توسيع أماكن نفوذها،

[33] ك. ماتفيف و أ. سزونوف ، **حضارة ما بين النهرين العريقة**، تر: حنا آدم ، دار المجد– دمشق، 1991 ، ص 85 .

بدليل أن الإله "مردوخ"* إله مدينة بابل صار إلها مركزيا لجميع الآلهة الفرعية فكان سمو الإله "مردوخ" على باقي الآلهة بمثابة تعزيز النفوذ المركزي للسلطة في بابل.

3/-الصين القديمة:

قام المجتمع الصيني على فكرة الأسرة منذ القدم باعتباره مجتمعا زراعيا بامتياز مما أدى إلى تقوية الروابط الأسرية في مختلف المجالات الحياتية الأمر الذي جعل من الأسرة العنصر الأساس في بنية المجتمع الصيني، وقد أسهمت التقاليد التي أرستها أسرة " تشو"في بلورة المفاهيم الأسرية إذ قامت سلطتها على مبدأ سيادة الأسرة الذي تنتقل السلطة بمقتضاه إلى الابن الأكبر."تقوم الأسرة في الصين، منذ القدم، على الروابط الأبوية بمعنى أنها تخضع لسلطة الأب وعدالته. وترتكز على مبدأ البر الأبوي أي بر الأبناء بالآباء، ويعتبر هذا المبدأ من أهم خصائص التقاليد الأسرية الأخلاقية في الصين"[34]. من هنا نستشف ما كان للأسرة من أهمية و قيمة بلغت درجة القداسة فلا يجوز بحال من الأحوال الخروج عن سلطة رب الأسرة الذي كان يحظى بحقوق مطلقة مثل تعدد الزوجات و الحصول على المحظيات و الطلاق.

من هذا المنطلق كانت رابطة الدم هي ما يحدد طبيعة علاقات الأفراد فيما بينهم و حتى الجماعات أيضا فكانت المفاهيم الأخلاقية مرتكزة أساسا على المفاهيم الأسرية، و هذا ما مثل جوهر الثقافة الصينية التي تمحورت حول تقديس الأسلاف واحترام الكبار و تقدير الرجال دونما النساء باعتباره رب الأسرة ، و قد تجلى ذلك من خلال اهتمام الصينيون البالغ بتسجيل روابط القرابة الأسرية في أشجار نسب عائلية تعود إلى أبعد الأجداد.

* يعد الإله مردوخ أو مردوك كما يعرف لدى البعض إلى جانب زيوس و إيزيس و فينوس... و قد ورد اسمه في النصوص السومرية بصيغة AMAR-UTU و ما يقابلها بالأكديةMARDUK و من الألقاب التي عرف بها لقب " خالق الكون " و" الجبل العظيم " و كان يعد الإله الحامي لبلاد بابل كما تبوأ مكانة رفيعة في امبراطورية حمورابي و الدليل على ذلك ورود اسمه في مقدمة قانون حمورابي.

[34]عمر عبد الحي، **الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت، ط1، 1999، ص 35.

يتبين مما سبق الأهمية البالغة التي أولاها المجتمع الصيني للأسرة وما يمكن تسجيله و ملاحظته انتقال مفهوم الأسرة ليتجسد في الدولة، بشكل اعتبر فيه الصينيون الأسرة النموذج الأصلي للدولة التي باتت في نظرهم، صورة مجسمة للأسرة، لذلك فقد وجدوا بأن التنظيم في الدولة، يماثل ما يجري داخل الأسرة والعشيرة، بحيث تكون"سلطة الحاكم مطلقة تماماً كسلطة رب العائلة، ويكون من واجب عامة الناس في الدولة أن يخضعوا خضوعاً مطلقاً للحاكم، تماماً كما يخضع الأبناء للآباء في الأسرة. وعلى هذا النحو، استنسب الصينيون المفاهيم الأخلاقية السائدة في الأسرة في تنظيم مسائل السلطة والحكم في الدولة"[35].

لم يأت تمجيد الأسلاف لدى الصينيين من العدم بل كان قائما على فكرة أن هؤلاء الأسلاف يستمدون سلطتهم بتفويض إلهي، و هنا تنبغي الإشارة إلى أن سلطة ملوك الصين لم تكن بموجب الحق الإلهي كما كان عليه الأمر في بلاد مابين النهرين أو حتى فيما بعد في أوروبا في العصور الوسطى و إنما كان حكمهم مبنيا على تفويض سماوي مشروط بتحقيق الخير و السعادة ، لقد كان الصينيون يقدسون أسلافهم الأسطوريون الذين يعيشون في مكان ما في السماء و كان معتقدهم راسخا بأن هؤلاء الآباء الأسطوريين ذوي الصفات الإلهية يراقبون أفعال و تصرفات أحفادهم في الأرض الأمر الذي كان يضطر هؤلاء لاحترامهم و إظهار الطاعة المطلقة لهم حتى يتأمن لهم السلام و السعادة إذا ما رضي الأسلاف عنهم " لذلك قامت الطبقات الأرستقراطية على أساس التماسك العائلي والتقيد بالمبادئ والعادات والتقاليد التي تشيد بفكرة إكبار وتمجيد العائلة وتقديس الآباء والأجداد، وكانت تعتبر عصيان الأبناء وعدم الخضوع للأخوة الكبار، من الجرائم التي تستوجب أشد العقاب"[36]. يتبين من هنا الدور المحوري الذي لعبته الأسرة في البناء الثقافي و الاجتماعي و الاقتصادي و الذي انتقل فيما بعد ليكون أساس نظام الحكم في الصين القديمة.

[35] المرجع السابق، ص 36.

[36] المرجع نفسه، ص 50.

من هذا المنطلق يتضح لنا أن التنظيم السياسي في الصين القديمة يقوم على أساس أن الحاكم (الإمبراطور) يستمد سلطته من السماء إذ يحكم وفقا للحق الإلهي الذي يخول له سلطة مطلقة حيث كنت عبارة (مقبول من السماء) بمثابة ركيزة تكسبه سيادة و نفوذا مطلقين و تفرض على رعاياه الخضوع الكامل له:" فهو ابن السماء وممثل الكائن الأعلى و من أجل ذلك فإن مملكته كانت تسمى أحيانا تيان شان أي التي تحكمها السماء، و قد ترجم الأوروبيون هذه العبارة بالمملكة السماوية"[37].

لقد كان إيمان طبقة الفلاحين بصلة الحاكم بالسماء إيمانا راسخا يصل درجة اليقين الذي لا يقبل الشك و ذلك مقابل ضمانه أسباب البقاء، وبالتالي كان عليهم التسليم بسيطرة الطبقة النبيلة ذات الأصول الأسطورية. و الجدير بالذكر أن هذا المبدأ اتخذ كذريعة للاستحواذ على السلطة و من الأمثلة على ذلك أسرة "تشو"،التي سيطرت على الحكم بالقوة و مع أنها لم تستطع الاستمرار فيه وفق مبدأ توارث الحكام الأسطوريين فإنها استعاضت عنه بمبدأ آخر لا يختلف عنه في الجوهر و هو " التكليف الإلهي" من أجل تبرير حكمهم : "إذ اعتبرت أسرة "تشو" بأنها قامت باجتياح بلاد الصين وتولي الحكم فيها، تنفيذاً وتلبية لأمر السماء، كما اعتبرت بأن الملك هو ابن السماء الذي أوكلت إليه مهمة الحكم."[38].

يبقى الفكر الصيني فكرا أسطوريا بامتياز و لكنه مختلف عن غيره من أساطير الشعوب الأخرى في كونه ركز و بقوة على ثلاثية الآلهة / السماء/ الأرواح، و كيفية إدارتها لشؤون البشر فالأرواح تسكن السماء و علاقتها بالعالم المادي (الأرض) مستمرة ،فالصينيون آمنوا بأن الأرواح تسكن السماء كما أكدوا على العلاقة الدائمة بين عالم الأرواح وبني البشر.

من المتعارف عليه أن القرن السابع قبل الميلاد عرف نموا لمعارف مختلفة وانتشارا لفلسفات جديدة، زعزعت الإيمان بالمعتقدات السابقة التي رسخت سلطة

[37] عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، ص 30.

[38] المرجع نفسه، ص 51

الأسلاف و تكليفهم الإلهي الذي منحهم نفوذا كبيرا كما هزت يقينهم بالأرواح التي تسكن السماء و تتصرف بمصائرهم. و هنا تعالت بعض الأصوات المشككة بالأرواح ومن هؤلاء كونفشيوسConfucius* (551 ق. م- 479 ق. م)،الذي اعتبر أنه من غير المعقول أن يكون الإنسان عاجزا عن تأدية واجبه اتجاه نظيره الإنسان بينما يستطيع تأديته اتجاه الأرواح التي تسكن السماء.

لم ينشأ فكر "كونفشيوس"، من العدم بل كان انعكاسا واضحا لطبيعة الحياة التي عاشها و لواقعه الذي جعله يحيا حياة فقر و حاجة مع نبالة أصله الأمر الذي جعله يلتفت إلى تقدير الفضلاء من الناس، من دون أن ننسى جملة الظروف الاجتماعية والسياسية التي بلورت اهتماماته الفكرية التي اتجهت إلى تقدير القيم والتقاليد.

عاصر "كونفشيوس" ما يعرف في تاريخ الصين القديمة ب فترة الربيع والخريف (722/ 481 ق م) هذه الفترة عرفت بالاضطرابات وانحلال القيم و التقاليد القديمة، و في ظل هذا الواقع رأى "كونفشيوس" أن أساس قيام نظام اجتماعي و سياسي سليم يكمن في العودة إلى التمسك بالتقاليد و الأخلاق الفاضلة ، كان طموح "كونفشيوس" أن يساهم في إصلاح المجتمع من خلال مشاركته في الحكم ولما تعذر عليه ذلك انصرف إلى تعليم الشباب و تكوينهم في بيته.

عدت تجربة"كونفشيوس"، بمثابة أول مدرسة حرة في تاريخ الصين القديمة بعدما كانت المدارس حكرا على الطبقة النبيلة، و الجدير بالذكر أن المدرسة التي أسسها "كونفشيوس"، كانت تشترك مع المدرسة الملحقة بقصور الحكام في تهيئة الدارس ليكون موظف حكوميا إلا أن الفرق الجوهري يكمن في أن "كونفشيوس"، كان يعمل على أن يكون تلاميذه فاعلين في وظائفهم من أجل خدمة الشعب فهدفه كان

*ولد كونفشيوس عام 551 قبل الميلاد ب مدينة تشو فو في إمارة لو و هو سليل أسرة نبيلة و قد تضاربت الروايات في أصل مولده، بدأ التدريس في 22 سنة حيث درس التاريخ و الشعر و آداب اللياقة بأسلوب الشفاهة و كانت أولى كتاباته كتاب li ji و الذي يعرف بسجل المواسم أو الطقوس حيث تضمن آداب السلوك التي اعتبرها أساس الأخلاق الفاضلة و استقرار النظام الاجتماعي . تلاه كتاب yi jing أي كتاب التغيرات و تضمن الأبحاث الميتافيزيقية كما له كتاب shijing الذي تضمن 305 بيت شعري من أناشيد قديمة . توفي في 479 قبل الميلاد .

إحداث ثورة من الداخل، و مع إيمانه بحق الجميع في التعليم دون تمييز فقد كان يقول:"يجب أن تزول الاختلافات الطبقية من التعليم و إنني لم أرفض قط تعليم أي فرد حتى إن وفد إلي على الأقدام و ليس لديه ما يقدمه مقابل تعليمه سوى قطعة من اللحم الجاف"[39].

اعتقد "كونفشيوس" أن خلاص مجتمعه و نجاته يكون بالإخلاص في السلوك الفردي و العام والسيد المحترم هو مدخل الحياة الاجتماعية المنضبطة والسيد المحترم عند "كونفشيوس" ليس هو نبيل المولد بل هو كريم الأخلاق والصادق في عبادته المحترم لأبيه وحاكمه على حد سواء كما أنه كان يرى أنه لو اعتلى السادة المحترمون السلطة فإنهم سيكونون نموذجا ملهما للمحكومين يجعلهم يسلكون حياة طيبة.

نفيد مما سبق أن الشرق القديم عرف أنماطا من السلطة اختلفت في مظاهرها واتفقت في جوهرها فبينما كان الحاكم في مصر القديمة يأتي من صلب الآلهة فهو إله أو مجموعة من الآلهة يتوجب تقديم كل أشكال الطاعة و الولاء له ، كان الحاكم في بلاد ما بين النهرين إلهاً أو ظلاً للإله وبالتالي توجب على الناس طاعته طاعة مطلقة خصوصا أنه كان يجمع بين سلطتين دينية و دنيوية ، أما في الصين فكان نظام الدولة انعكاسا مباشرا للنظام الذي كانت تقوم عليه الأسرة فمبدأ الخضوع لرب الأسرة قابله الخضوع للحاكم, إن مبدأ تأليه الحاكم إذن كان هو المبدأ العام الذي ساد و طبع النظام السياسي في المجتمعات الشرقية القديمة عامة.

4/- السلطة في الفكر الإغريقي :

إذا كانت حضارة أي مجتمع ما هي إلا انعكاس لنشاط الإنسان في مكان معين و زمن محدود فإن تركيبة المجتمع اليوناني عكست نظامه العام فقد كان مؤلفا من طبقات هي :

[39] فؤاد محمد شبل، **حكمة الصين**، ج 1، دار المعارف- مصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، د ت، د ط، ص 67 .

1/ طبقة الأحرار: و تضم النبلاء و الأغنياء و في مقدمتهم الحاكم و أسرته إلى جانب أصحاب الحرف و المهن من الصناع و التجار و الفلاحين.
2/ طبقة العبيد: و يقصد بها أولائك الذين كانوا يقومون بالخدمة في البيوت والحقول .
3/ طبقة الأجانب : و هم المقيمون في البلاد قصد العمل و التجارة .

عرفت اليونان أنماطا و أشكالا مختلفة من أنظمة الحكم :" من الملكية إلى حكم الأرستقراطية ، و من حكم الأرستقراطية إلى الحكم الفردي المطلق ومن الحكم الفردي المطلق إلى الديمقراطية"[40].والجدير بالذكر أن اليونان القديمة شكلت ظاهرة فريدة في التاريخ السياسي للأمم حيث أنها لم تعرف الجمود الذي عرفته دول العالم الشرقي .

تعد الإلياذة لهوميروس* أحد المصادر الأساسية التي يمكن لنا من خلالها أن نتعرف على طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد و الدولة، أو لنقل فكرة عن النظام السياسي العام لدى اليونان في بداياته الأولى، "فهوميروس" حين ذِكره للملك يقول: " إنه ذلك الرجل هو ابن أتريوس أغا ممنون الحاكم المطلق و هو ملك نبيل ... يا لك من سعيد يا ابن أتريوس محظوظ من الآلهة و الأقدار"[41].فالملك يتفرد بالسلطة الإلهية المقدسة فهو القائد الأعلى والكاهن الأول والقاضي الأكبر، وفي هذا المجال تذكر الإلياذة حوار الإلهة "تيتيس" حينما خاطبت كبير الآلهة "زوس":" أبي زوس إذا كنت قد ساعدتك في وسط الخالدين بالقول أو الفعل فلتحقق لي هذا الرجاء : اخلع المجد عن ابني المحكوم عليه بالموت السريع من دون سائر الرجال الآخرين و الذي ألحق به ممنون ملك البشري العار فأخذ غنيمة و احتفظ بها لنفسه بقوة و غطرسة . ولكن هل لك أن تريه المجد يا زوس الأوليمبي يا سيد المشورة "[42].

---

[40] إرنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، تر: لويس إسكندر الجزء الأول مؤسسة سجل العرب– القاهرة ، د ط، 1966، ص 14.

* تضاربت الآراء حول حياة هوميروس بين من يقول أنه عاش في الفترة 850 ق م و بين من يرى أنه عاصر حرب طروادة التي ألف فيها أهم نصوصه الملحمية الإلياذة و الأوديسا و هناك من يرى أنه عاش في القرن التاسع قبل الميلاد

[41] هوميروس، **الإلياذة** ، ترجمة حلمي مراد ، دار المشير، دمشق– بيروت د ط ، د ت، ص 43.

[42] المرجع نفسه، ص 22.

فالحاكم إلى جانب سلطاته الكبيرة كان رئيسا للهيئة التنفيذية و هنا لا يمكن التغاضي على أن سلطة الحاكم في اليونان القديمة كان يحدها اعتبار مهم تمثل في رأي المسنين و كبار العشائر الذين كان وجودهم مهما في محيط الحاكم حيث كثيرا ما كان يرجع إليهم و يستند إلى مشورتهم و هذا ما تؤكده "الإلياذة": "هل لك أيها الملك أن تقبل المشورة الحسنة و تصغي إلى ما يقوله الآخرون مهما كانت كلماتي فلا تطرحها جانبا ، فلتقسم رجالك يا أغا ممنون إلى قبائل و إلى عشائر كي تساعد العشيرة زميلتها والقبيلة جارتها"[43].

كان النظام الملكي في اليونان القديمة هو الشكل الأول لنظام الحكم حيث كان الملك مصدرا للتشريعات و الكاهن الأعلى، فالدور الأساسي الذي لعبه الحاكم في فترة النظام الملكي تمثل في الربط بين التجمعات السكانية المتناثرة في شكل مدن أو دويلات الأمر الذي مهد الطريق أمام نشأة دولة المدينة و هذا ما عزز من سلطته فهو صاحب الحق الإلهي المطلق الذي لا ينازعه فيه أحد في تولي الحكم:"و بذلك أصبح الملك هو المهيمن على هذه المدن الذي كان يعتبر إلهاً متجسماً كما كان الملك أنتبوخوس إيبيفانس يلقب نفسه... كان المواطنون يدينون له بولاء ثان، فإذا ما تعارضت أوامره مع قوانينهم تحتم عليهم اعتبار هذا الولاء أسمى من ولائهم لمدنهم ... فهو على حد قول أرسطو أشبه بإله بين الناس"[44].

إذا كانت إلياذة "هوميروس" مصدرا كما سبق ذكره تكونت من خلاله فكرة عن نظام الحكم لدى اليونان القديمة إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن "هوميروس" مثل غيره من مفكري اليونان قد تأثروا بالفكر الشرقي الذي كان سابقا عليهم و "هوميروس"تحديداً يبدو تأثره واضحا بملحمة جلجامش البابلي.

بعد أن أسهم الملوك في توحيد التجمعات السكانية و استقر الوضع اقتصاديا تضاءل نفوذ الملك وغدا واحدا من أفراد الفئة الأرستقراطية كملاك الأراضي وأصحاب

[43] المرجع السابق، ص 31 .

[44] إرنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، ص 47

القوة الاقتصادية إذ فقد أهم أسباب سلطته وهو توحيد السكان و سمح هذا بزحف أفراد الطبقة الأرستقراطية نحو الحكم حيث قاموا بتجريد الملك من صلاحياته الواحدة تلو الأخرى و كان ذلك في الفترة ما بين ق 8 ق م و ق 7 ق م. و كانت أهم دعائم هذا النظام ثلاثة : الأولى اقتصادية، الثانية عسكرية، والثالثة قانونية، وهنا ينبغي التنويه أن اليونان في هذه المرحلة انتقلت من سلطة الملك القائمة على الحق الإلهي إلى سلطة الحاكم القائمة على القانون حيث كان مجلس الأعيان يحدد الحقوق و الواجبات وأصبح هذا المجلس يمثل القوة السياسية الكبرى في البلاد:"بدأ أفراد الطبقة الأرستقراطية في أثينا الذين كانوا يعتمدون في تمييزهم الاجتماعي على ثرواتهم يقتسمون سلطات الملك فيما بينهم و هكذا بدأت المدن اليونانية تتطور وفق نظام يكاد يكون واحدا في كل مكان من الملكية إلى حكم الأرستقراطية و من حكم الأرستقراطية إلى الحكم الفردي المطلق"[45].

استند الحكم الأرستقراطي على الدعامة الاقتصادية بالدرجة الأولى خصوصا ما يتعلق بالأراضي و المراعي و باختصار كانت الثروة هي أساس اختيار الحاكم لتوليه مقاليد السلطة ، ولكن لم يكن لهذا الوضع أن يستمر مع تزايد عدد السكان الأمر الذي دفع بالكثير منهم إلى الهجرة من اليونان إلى سواحل آسيا الصغرى و هناك نشأت طبقة جديدة منافسة لطبقة النبلاء من الأرستقراطيين و كان من الطبيعي أن تسعى هذه الطبقة الجديدة إلى تأمين نفسها و الحفاظ على مصالحها و لم يكن من سبيل لتحقيق ذلك إلا بالتفكير في تولي السلطة و تحقيق السيطرة و تم ذلك عن طريق تحالف الطبقات التجارية الجديدة مع غيرها من الأرستقراطيات القديمة هذا التحالف هو ما يسمى بالنظام الأوليغارشي•، أو نظام حكم الأقلية و الذي ساد و انتشر في منتصف القرن 6 ق م، ويعتبره "أفلاطون"Platon(427 ق. م– 347 ق. م)من أسوأ أنظمة الحكم

[45]عدنان ملحم، زهير عمران، **تطور الفكر السياسي عند قدماء اليونانيين حتى أفلاطون** ، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، سلسلة الآداب و العلوم الإنسانية ، المجلد 36، العدد 5 ، 2014 ، ص 159 .

• الأوليغارشية هي كلمة يونانية أوليغوس و هي تعني فيما قلة و أرغو تعني يحكم و يأمر و كان أول من استعملها أفلاطون في كتابه الجمهورية حين قسم أنظمة الحكم كما استعملها في كتاب السياسة، و الأوليغارشية تطلق على نظام الحكم الذي يقوم على سيطرة الطبقة الثرية على مسار الحكم لحماية مصالحها و تأمين ثرواتها

لأن العقل ينحو فيها منحى البحث عن جمع الثروة بدلا من طلب الحكمة و تحقيق الأمجاد العسكرية:"غير أن فساد الحكم يؤدي إلى أن يتحول الحكام عند تقدمهم في السن من رجال يمجدون الشرف العسكري إلى رجال يسعون إلى الثراء و عندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليغارشية"[46].

عرفت اليونان مرحلة انتقالية ما بين حكم الأوليغارشية وفترة الحكم الديموقراطي، و كان ذلك في منتصف القرن السادس قبل الميلاد فمع ازدهار التجارة انفتحت أفاق جديدة أمام الطبقات الشعبية فبعدما كان العمل في أراضي الأرستقراطيين هو السبيل الوحيد لكسب العيش ظهرت مهن و حرف جديدة فظهر البحار و الجندي و عامل النقل ، الأمر الذي أدى إلى التنافس بين المدن ونشأ صراع وصل درجة الحرب و المعارك بين المدن الأمر الذي أدى إلى شعور الطبقات الشعبية بأهميتها ودورها في المجتمع و كانت نتيجة ذلك قيام ثورات على الحكومات الأوليغارشية رفضت فكرة استئثار الأقلية بالسلطة[47].

و مع التطور الذي عرفه نظام الحكم في اليونان بعد الإطاحة بحكم الأقلية كان أن تسلل البعض إلى هذه الثورات من الانتهازيين فتحكموا بزمام الأمور و سيطروا بدعوى الثورة و القضاء على الحكم الأحادي لكنهم استبدوا و طغوا طغيانا كبيرا إلى أن سميت فترة حكمهم بفترة حكم الطغاة ويفسر "أفلاطون" ظاهرة الحاكم الطاغية.

تشير أغلب محاورات أفلاطون إلى المسألة السياسية و هذا يدل دلالة واضحة على الأهمية التي احتلها نظام الحكم في فكر "أفلاطون"، وهنا لابد من التوقف على الظروف والعوامل السياسية والتاريخية التي أسهمت في تكوين و بلورة موقف أفلاطون من مسألة الحكم ، ففي الفترة السابقة له عرفت أثينا فترة عصيبة لم يشهد لها التاريخ نظيراً تمثلت في الصراعات الداخلية و الخارجية على حد سواء ،فعلى المستوى الداخلي عرفت أثينا نموا و تطورا مشهودا حيث تحولت في القرن الخامس قبل الميلاد

[46] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة ، ط 5، 1995 ، ص 17 .
[47] المرجع نفسه، ص18.

إلى مدينة لها كل مقومات الدولة حيث اندثرت كل مظاهر الحياة البدائية كتلك التي عرفت في فترة "هوميروس"، وحل محلها وعي مدني لدى السكان فسح المجال لنشأة الديمقراطية.

في مقابل ذلك ركزت إسبرطة على الجانب العسكري حيث عملت على تجديد قوتها الحربية، مما أدى إلى انتصارها على أثينا في الحرب البلوبنيزية (404/431 ق م)،وكان لانهيار أثينا بهذا الشكل أثره العميق لدى "أفلاطون" في توجيه مساره الفكري والسياسي حيث تجلت في محاوراته خيبته الكبيرة من الديمقراطية و فقدانه الثقة فيها كطريقة و منهج لنظام الحكم :" لقد كان لانهيار أثينا أمام إسبرطة كارثة كبرى عاشها أفلاطون و هو في الثالثة و العشرين من عمره، و عاناها قبل ذلك طويلا أيام طفولته و شبابه و كان لهذه الكارثة تأثير كبير في تشكيل عقلية أفلاطون ، وفي تحديد اتجاهاته التي تمثلت بوضوح في محاورة الجمهورية"[48].

يعد موضوع العدالة، الموضوع الرئيس في "الجمهورية" حيث تناول جانبا مهما يتعلق بالتقسيم الاجتماعي و الطبقي للمجتمع اليوناني ، كما تناول موضوعا مهما آخر و هو صراع الأطراف المختلفة من أجل الوصول إلى السلطة و في هذا حاول أفلاطون منذ البدء تقديم مفهوم واضح و شامل للعدالة. ففي المحاورة التي دارت بين "سقراط" و "كيفالوس" يسأل "سقراط" عن ماهية العدالة فيجيب "كيفالوس": "العدالة هي الصدق في القول و الوفاء بالدين ... فأجبته : حسنا ما قلت يا كيفالوس. و لكن لننظر في الفضيلة ذاتها أي العدالة فما هي؟ أهي الصدق في القول و الوفاء بالدين فحسب؟ ألا ترى معي أن هذين الأمرين ذاتهما قد يكونان صوابا أحيانا و خطأ أحيانا أخرى ؟"[49].

من الملاحظ أن أفلاطون يقدم مفاهيم أخرى للعدالة مختلفة تصل حد التناقض مع المفهوم الذي قدمه "كيفالوس"، فنجده يعتبر العدالة فنا بمقدوره تحقيق الخير للفرد

[48] فؤاد زكرياء، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، مؤسسة التأليف و النشر، دار الكتاب العربي، د ط، 1967 ، ص 16 .

[49] أفلاطون، **الجمهورية** ، تر: فؤاد زكرياء ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر– الإسكندرية ، د ط، 2004، ص 181 .

كما للدولة، و الذي يمكن أن نستشفه من كلام "أفلاطون" أن العدالة ممكنة التحقق شرط أن يسود حكم الفلاسفة و هذا يحيلنا بالضرورة إلى الحديث عن الفيلسوف الحاكم، فقد كان "أفلاطون" على قناعة بأنه لا يمكن فصل العلم و المعرفة على أي نظام سياسي عادل، فحين عرضه لأهم معالم مدينته الفاضلة طرح أكثر أفكاره جرأة وإثارة للجدل رغم معرفته بصعوبة تحققها حيث اشترط أن يتولى الفلاسفة الحكم أو أن يتحول الحكام إلى فلاسفة.

هناك سؤال يطرح نفسه بشدة وهو ما الذي يقصده أفلاطون بالفيلسوف الحاكم؟ و قبل الإجابة لابد أن ننتبه إلى أن فكرة الفيلسوف الحاكم ما هي إلا تجلٍ واضح للأهمية التي أولاها "أفلاطون" للعلم والمعرفة والدور الذي ينبغي أن تلعبه في إدارة شؤون الحكم: "المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنيا على الثروة و القوة المادية الغاشمة ، وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذي يرتكز على العقل وعلى المعرفة...فالعلم والمعرفة والحكمة بأوسع معانيهما لا بمعنى الفلسفة المتخصصة فحسب ما زالت شروطا أساسية لكل حكم سليم "[50].

و تجدر الإشارة إلى أن "سقراط" كان قد أشار قبل ذلك إلى أهمية العلم والمعرفة حيث اعتبر الفضيلة مصدر المعرفة و لا سبيل إلى صلاح المجتمع و نظام الحكم فيه إلا بإتباع سبل العلم و التعلم،حيث دعا إلى ضرورة تولي الحكماء السلطة فالحكم الفاضل بمفهوم سقراط لا يمكن له أن يتحقق إلا إذا تولى أصحاب المعرفة المسؤولية السياسية.

إن اختيار "أفلاطون" للفيلسوف الحاكم لم يكن اختيارا اعتباطيا بل كان قائما على رفضه للحكم القائم على المال و الثروة، فليس من الضروري أن يكون الحاكم من أصحاب الأملاك فيكفي أن يتحصل على حاجياته و متطلباته الضرورية من الدولة مقابل ما يؤديه من مهام و أعباء كما أن انتقال الحكم بالوراثة ليس شرطا أيضا عند "أفلاطون" فيمكن للحاكم أن ينتمي لأية طبقة اجتماعية فالأساس عنده هو أن يكون

[50] فؤاد زكرياء، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، ص 106.

صاحب فضيلة و معرفة لكن رغم ذلك فالحاكم هو صاحب سلطة مطلقة لم يكتسبها من الثروة و السلاح و إنما من الحكمة.

إن الحاكم عند أفلاطون بهذا المعنى هو:" وصي على المحكومين ، بل هو راع لهم ... يوجه المحكومين و يحميهم من الأخطار الخارجية و الداخلية ، بل هو يحميهم من أنفسهم... فالحكم إذن توجيه و إرشاد مستمر قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس"[51].من هنا فإن "أفلاطون" وضع قواعد الدولة النموذج التي تقوم على العدالة التي لن تتحقق إلا بتولي الفلاسفة للحكم أو تحول الحكام إلى فلاسفة وهذا يتماشى مع تصوره العام للطبيعة البشرية وتقسيم النفس، فتحقق معادلة المعرفة والحرية مرهون بالتوازن الداخلي للفرد الذي يرتبط بالانسجام بين طبقات الدولة المختلفة التي لابد للعقل أن يحكمها والعقل عند "أفلاطون" لا يمثله إلا الفيلسوف.

مما تقدم يمكن لنا أن نخلص إلى أن فكرة السلطة لدى الأقوام والشعوب القديمة ممثلة في النماذج المذكورة آنفا (مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين و الصين القديمة) كانت تشترك في فكرة أن الحاكم من طبيعة غير بشرية فإما هو إله أو نصف إله أو يملك تفويضا إلهيا فسلطة الحاكم كانت ذات طبيعة ما ورائية غيبية الأمر الذي وسع من نفوذه وسيطرته لأنه كان يطبق أوامر إلهية، وهنا تنبغي الإشارة أن فكرة المعرفة في علاقتها بالسلطة كانت غير حاضرة في تصور الأمم الشرقية القديمة، فلم نلمس اهتماما لديهم بالمعرفة و أهميتها في أنظمة الحكم فعلى العكس من ذلك كان الحكام يتخذون من التفويض الإلهي مبررا لممارسة كافة أشكال الاستبداد والسيطرة خصوصا مع إدراكهم ألا أحد من أفراد الشعب المحكومين ليس باستطاعتهم معارضة الأوامر الإلهية.

لم تخرج بلاد اليونان في مراحلها الأولى فيما يتعلق بنظام الحكم عن الصورة التي كان عليها لدى الأمم الشرقية، فإلياذة هوميروس تصور لنا كيف كانت الآلهة تمسك بكل خيوط السلطة في المدينة ،لكن الأمر لم يستمر على هذه الحال بحكم

[51] المرجع السابق، ص 106.

التطور الذي عرفته بلاد اليونان من مناحي مختلفة الأمر الذي انعكس على طبيعة العلاقة بين الحاكم و المحكوم:" فالمواطن اليوناني رغم اعتباره هو و المدينة التي ينتمي إليها شيئا واحدا إلا أنه كان يتمتع بقدر كاف من الاستقلال و بقيمة منفصلة في عمل المجتمع"[52].

مع أفلاطون ظهرت صورة جديدة للحاكم لا علاقة لها بالقوى الغيبية والتفويض الإلهي، حيث اشترط أفلاطون في الحاكم عنصر المعرفة، أي أن يكون الحاكم فيلسوفا يقوده العقل وهذا وحده كفيل بتحقيق العدالة، وبذلك تعتبر لحظة أفلاطون بداية لتجلي العلاقة بين المعرفة والسلطة هذه العلاقة الجدلية التي عادت لتشكل موضوعة أساسية في الفكر الفلسفي والسياسي الحديث والمعاصر.

4/- العصور الوسطى: نظرية التفويض الإلهي

تشكل العصور الوسطى، تلك الفترة التي تفصل بين الحضارة اليونانية-الرومانية، وبين العصور الحديثة. إن أهم ما ميز تلك العصور هو سيطرة العقيدة اللاهوتية المسيحية على عقول البشر، إذ كان العقل مذعناً مطيعاً، وكانت الفلسفة خامة للاهوت الكنسي. وفي هذا يقول "إيتيانجيلسون"، أحد مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى: "كما أن فكر الفيلسوف في أيامنا هذه لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة المبادئ العامة للعلوم التاريخية والاجتماعية، فإن فكر الفيلسوف في العصور الوسطى لم يكن يتم إلا على قاعدة العقيدة اللاهوتية المسيحية... وكما أننا لا نناقش أولوية العلم اليوم، فإنهم ما كانوا يناقشون أولوية الإيمان ولا يطرحون عليها أي سؤال"[53]. مما يعني أن التفكير الديني المسيحي كان مسيطراً على مختلف مناحي حياة الإنسان القروسطي.

ولم يكن الجانب السياسي في العصور الوسطى يشذ عن هذا الاعتقاد، إذ كما كان في بلاد الرافدين ووادي النيل حكاماً عبارة عن آلهة أو أنصاف آلهة يحكمون

---

[52] ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونانيين**، ص 140 .

[53] هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 20.

البشر، لأنه كان الأمر كذلك في أوروبا في العصور الوسطى. كان الكهنة آلهة ويتحدثون باسم الله ويحكمون بتفويض منه وهم معصومون ولا يخطئون، وهذا ما أطلق عليه "نظرية التفويض الإلهي"، ومفادها أن الدولة نظام إلهي أي أن السلطة خامة للدولة ويجب تقديسها وطاعتها. وهي السلطة التي اعتمدها ملوك أوروبا خلال العصور الوسطى.

تقوم نظرية التفويض الإلهي على أساس أن الله يختار الحاكم والملك، وبالتالي فإن سلطة الحاكم مطلقة لأنها مستمدة من الإرادة الإلهية، مما يجعلها سلطة مستبدة. فالحاكم أو الملك هو خليفة الله في الأرض، ينفذ إرادته وتشريعاته، لذلك لابد من طاعته وعدم الاعتراض على قراراته، لأنها مستمدة من الإرادة الإلهية.

ومن هنا ظهر المبدأ الذي استند عليه الملوك في أوروبا خلال العصور الوسطى: "كل سلطة مستمدة من الله". وهو المبدأ الذي يبرر الطاعة المطلقة، والاستسلام الكامل للحاكم أو الملك، "ومن هنا كان على الشعوب أن ترضخ لطغيان الحكام وسلطاتهم غير المحدودة وكان لابد أن تستمر الحال على هذا النحو ما يقرب خمسة قرون"[54].ومن هنا قام النظام الاجتماعي والسياسي في العصور الوسطى على تصور ايديولوجي يقضي بقدسية السلطة الحاكمة، ولا يمكن الاعتراض عليها من قبل الخاضعين لها.

غير أنه، ونتيجة لأسباب عديدة، سياسية(ضعف المؤسسة الملكية) واقتصادية(ظهور البرجوازية)، ودينية(الإصلاح الديني)، بالإضافة إلى الاكتشافات الجغرافية والمعارف العلمية الجديدة، والتي تعتبر السبب الرئيس في إحداث خلخلة في النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي للعصور الوسطى. وبدأت تظهر بوادر نظام جديد يؤسس لمفاهيم جديدة، وذلك مع بداية عصر النهضة.

[54] إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية ــ دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، ص 138.

من خلال كل ما سبق، يتضح لنا أن السلطة سواءً في الفكر الشرقي القديم أو الفكر اليوناني أو العصور الوسطى، ارتبطت بالدين الذي يعتبر شكلاً من المعرفة ولكن معرفة ذات أساس ايديولوجي ميتافزيقي، مما جعل الوعي الإنساني هو وعي ديني بالأساس، فتولدت بذلك سلطة للملوك والحكام، اتخذت من الدين ذريعة لسيطرتها واستبدادها وهي ما عرفت "بالتفويض الإلهي". ومن ذلك شهدت الإنسانية نماذج من الأنظمة الاستبدادية طيلة العصور القديمة والوسيطة. غير أننا نلمس بذور دور المعرفة الفلسفية والعلمية كأساس للحكم والسلطة في ما ذهب إلية "كونفوشيوس" في الفكر الصيني القديم، وما ذهب إلية أيضاً كل من "سقراط" و"أفلاطون" اللذان اعتبرا المعرفة فضيلة وبالتالي لابد من اجتماع المعرفة بالسلطة.

مع ظهور العلم الحديث وخاصة مع "ديكارت" و"فرنسيس بيكون" بدأت تظهر اشكالية العلاقة بين السلطة والمعرفة، لتأخذ ابعاداً أخرى، منها أن السلطة بدأت تستخدم العلم والمعرفة لتؤسس لمشروعيتها السياسية، ومن جهة أخرى بدأت المعرفة تتخذ من السلطة كأداة للتقدم والتطور والانتشار في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وبذلك أصبح الحديث عن سلطة المعرفة في ذاتها. ومن هنا بدأت تتأسس إشكالية المعرفة والسلطة في الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر. وهذا ما نهدف إلى معالجته وتحليله في هذا البحث.

الـفـصـل الأول

من سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل.

المبحث الأول:

العلم والسيادة على الطبيعة.

المبحث الثاني:

الأسس العلمية للسلطة السياسية.

توطئة:

لقد دعت حركة النهضة إلى التحرر من سلطة الكنيسة كما دعت أيضاً إلى التحرر من سلطان الفلسفة المدرسية مما جعل الناس يكرهون كل الفلسفات الدينية واليونانية والنصرانية على السواء مما سيكون له أثر بعد ذلك في تشجيع الفلاسفة لتقديم أنساق بديلة. وناد المفكرون في ايطاليا إلى أن كل من الفلسفة والمنطق الصوري عقيم لا يفيد في تقدم العلم، مما شجع الناس على رفض الخضوع لسلطان أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الدين.

إن من أهم الخصائص التي ميزت عصر النهضة الأوروبية يتمثل في نشأة العلم الحديث والذي مهد لظهور الفلسفة الحديثة. كانت نشأة العلم الحديث ونقصد بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك والرياضيات، والمقصود بالنشأة نشأة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء نشأة تجريبية تقوم على أساس المنهج العلمي الحديث المتمثل في الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقاً تجريبياً.

والحقيقة أن نشأة العلم الحديث لم تكن تمهيداً للفلسفة الحديثة بمعنى أنها وجدت فقط قبيل ظهور الفلسفة الحديثة، وإنما بدأ هذا الاتجاه العلمي والتجريبي والرياضي من القرن الخامس عشر ولم يعظم قدره إلا حين بدأت تزدهر الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر.

بدأت مظاهر عصر النهضة في الظهور والسيادة بعد أن أصاب الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في العصور الوسطى الاضمحلال والتدهور، فسادت مظاهر النهضة في ايطاليا أولاً ثم تبعتها الدول الأوروبية الأخرى، وبدأت الثورات تنشب ضد الدين النصراني في أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المنافية للدين والأخلاق بصفة عامة. فبدأت تظهر على السطح مظاهر الإصلاح الديني على أيدي رجال أرادوا تنقية الدين مما لحقه من شوائب التزييف والحذف والإضافة وفقاً لأهواء من

يقومون بشؤون الكنيسة، خاصة "مارتن لوثر" و "جون كالفن"، مما أدى إلى ظهور عقيدة جديدة هي البروستانتية، وبدأت المناهج العلمية تسود خاصة وأنها السبيل إلى التقدم المادي الذي كانت أوروبا في حاجة إليه، وشجعهم على الاستمرار في هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل البوصلة والبارود والطباعة والعدسات وغيرها من مظاهر التقدم العلمي والعملي التي لم تعد تستند إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أسس أفكار جديدة يدعمها منهج علمي جديد.

وبذلك أدرك إنسان عصر النهضة الذي كان قبل ذلك مهتماً بما قد يحصل له في العالم الآخر، وغير مهتم بالحياة الدنيا، بل يعيش حياة الاستسلام والخضوع لأوامر الكنيسة. "فإنه أدرك بأن ما لديه من قوى كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح ولذلك عرفت الحركة الإنسانية لاهتمامها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا وفقاً لما أوتي من إمكانيات طبيعية".[1]

لقد كانت النزعة الإنسانية، منذ بداية عهدها، تمهيداً فكرياً لمعظم الثورات التي قامت في أوروبا، وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاق الإقطاعية، ومن هنا كانت مطالبها الحرية، والحق في التمتع بالحياة الدنيا وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة.

وهكذا نجد أن عصر النهضة يبدو بمثابة العتبة التي تفصل الظلمات عن النور، أو فترة البربرية عن الحضارة. مهما يكن من أمر فيمكن تحديد عصر النهضة على أساس أنه اكتشاف معنى جديد للحياة، وبلورة هذا المعنى يتمثل فيما يلي: لقد أصبحت الحياة قيمة بحد ذاتها، هذا في حين أنها كانت تافهة لا تساوي شيئاً في نظر أناس العصور الوسطى. كانت الحياة الوحيدة التي لها معنى هي الحياة الآخرة. هنا

[1] كريم متى، **الفلسفة الحديثة – عرض نقدي**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط2، 1988، ص13.

يكمن الانقلاب المعنوي الأساسي الذي طرأ فعلاً في عصر النهضة، ثم ترسخ أكثر على مدار العصور التي تلته.

لقد عُرفت أوروبا منذ القرن الثامن عشر بحضارتها العقلانية*(Rationalisme) والتي أدت إلى تغيرات اجتماعية وثقافية وتقنية وحتى روحية، إذ تزعزع استبداد الكنيسة التي كانت القوة الروحية المسيطرة على كل جوانب الحياة، فتقلصت سلطة الكنيسة، وتزعزع نفوذها وحل محلها ثقافة جديدة عرفت بالنزعة الإنسانية والتي تنادي بسيادة الإنسان على الطبيعة.

لقد أنتجت فلسفة التنوير مفهوماً عقلانياً عن الكون والإنسان، وعن المجتمع والدولة. إذ تطلعت إلى فهم الوجود الطبيعي والاجتماعي للإنسان، وذلك بالكشف عن قوانين العالم الطبيعي والاجتماعي.

لقد انتقد فلاسفة التنوير الكنيسة والنظام الإقطاعي، وبشروا بعهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف مكانته في العالم ويكون مسؤولاً عن تقرير مصيره في هذا الوجود. إن فلسفة التنوير بذلك قد أطاحت بكل التصورات الغيبية اللاهوتية التي جعلت من العناية الإلهية محوراً للعالم يتقرر من خلاله مصير الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني، فجعلت من الإنسان مركز العالم وسيد نفسه، وحراً في قراراته.

*تطلق العقلانية على المذهب القائم على الإيمان بأوّليّة العقل وقدرته، عن طريق الاستدلال العقلي الخالص على تحصيل الحقائق عن العالم دون مقدمات تجريبية، باعتبار مطابقة قوانين العقل لقوانين الأشياء، وهو بهذا المعنى يأتي مقابلا للمذهب التجريبي، إذ تنشأ المعرفة فيه عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجربة الحسية التي لا تفيد علما كلّيّا.ومن أبرز ممثّلي العقلانيّة، نذكر ديكارت (Descartes)، وسبينوزا(Spinoza) ، ولايبنتز(Leibniz) ، وهيغل. فهؤلاء وصفوا بكونهم عقلانيّين على تباين اتجاهاتهم ورؤاهم، لاتفاقهم على قيمة العقل والنشاط الذي يقوم به في تحصيل المعرفة الحقّة، سواء كانت ناتجة عن معرفة قبلية وفق عبارة أفلاطون، أو نابعة من مبادئ فطرية موجودة بالعقل، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض حسب ديكارت، أو من مفاهيم موجودة سلفا في العقل بالقوة، في شكل ميول أو استعدادات قبليّة ومستقلة عن كل تجربة، وتسمّى عادة بالأوليات أو البديهيات، أو المعقولات الأولى، أو الضروريات، مثلما أطلق عليها فلاسفة الإسلام.**انظر**:(سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، تونس: دار الجنوب للنشر، 1994،ص ص 290-294. وأيضاً أ. لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، (ط.2)، بيروت- باريس: منشورات عويدات، مج 3، 2001ص ص 1172-1173).

انطلقت فلسفة التنوير من العقل كمبدأ شمولي وكحكم وحيد ومطلق وسيد نفسه. فقد شكلت العقلانية تعارضاً ونفياً مطلقاً للفكر المنزل بالوحي، وقد كان هذا التعارض في جوهره يهدف إلى استقلالية الفلسفة عن اللاهوت، وإبعاد كل فكر أسطوري وديني لاهوتي ليحل مكانهما العلم.

لقد كانت معركة التنوير تهدف إلى تحرير الإنسان من التقديس الأعمى للنصوص المقدسة، وبالتالي إلى توجيه العقل الإنساني بكل طاقاته الإبداعية إلى الطبيعة والمجتمع والإنسان، مخضعاً كل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني إلى مبدأ البحث والتدقيق والنقد والتفسير.

وليس غريباً أن يكون مشروع التنوير مشروعاً نقدياً وثورياً في المقام الأول، لأن مهمته الأساسية أن يحطم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقدات وتقاليد قديمة وأحكام مسبقة، وتحرير العقول من الأوهام والخرافات المرتبطة بالدين والتي تعمل الكنيسة على ترسيخها. مما أدى بفلاسفة التنوير إلى ضرورة الربط بين إمكانية وضرورة أي تقدم في المجتمع بكمال عقل الإنسان، أي أنهم جعلوا من التقدم الاجتماعي مرهون بالوعي البشري وكما العقل وتطور المعرفة. وبذلك كانت فلسفة التنوير أعظم مشروع عقلاني، ديمقراطي عرفته البشرية لتحويل المجتمع عن طريق الأفكار.

إن تنوير العقل وتحريره من الأوهام والزيف والأحكام المسبقة هي الثورة الحقيقية الإنسانية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، إذ انهارت السلطة الكنسية ونظمها المؤسسة على الحق الإلهي في السلطة وانهار بعدها النظام الإقطاعي والحكم المطلق الاستبدادي.

والواقع أن انتصار العقلانية كان يهدف ليس فقط إلى تحرير المعرفة من قيود اللاهوت أو تحرير الإنسان من قيود الوعي الزائف، بل أيضاً إلى بسط سيادة الإنسان على الطبيعة. فكان انتصار الإنسان بداية للانطلاق نحو آفاق عالم جديد، تبدَّ فيتطور

العلم والثقافة. وعليه فقد ولدت نظرة جديدة إلى العالم، تقوم على المعرفة، لا إلى الانصياع للاهوت، وإن النظرة الجديدة إلى العالم قد ولدّت منهجاً جديداً في تعامل الإنسان مع العالم المحيط به وكيفية تفسيره.

ولكن هل كانت العقلانية إنسانية حقاً في كافة ما أنتجته من قيم مادية وروحية باعتبارها القيمة المثلى في مسار التطور التاريخي للبشرية؟هل حقق الإنسان غايته باعتباره محور الكون وصانع التاريخ؟.

المبحث الأول:
العلم والسيادة على الطبيعة

1/- ديكارت: الإنسان سيداً على الطبيعة وممتلكاً لها

انطلاقا مما سبق ذكره، جاء "ديكارت"René Descartes*(1596 – 1650)، ليحدث قطيعة معرفية مع التراث الفلسفي الأرسطي والسكولائي. وذلك من خلال مستويين: الأول في نقده للمنطق الأرسطي، مبيناً أنه لم يعد يساير معطيات العصر الحديث، عصر الاكتشافات العلمية في شتى المجالات. أما في المستوى الثاني فتمثل في نقده للفلسفة اللاهوتية، التي يعتبرها تُكبل وتعيق العقل البشري.

ومن هنا كان الهاجس الأكبر "لديكارت"، إقامة منهج صارم للبحث عن الحقيقة، ولقد تشكلت لديه هذه القناعة، بعدما تملكه اليأس من نجاعة العلوم والمعارف التي تعلمها، إلا أن العلم الوحيد الذي حظي باحترام ديكارت منذ صباه، كان العلم

* ولد عام 1596 في مقاطعة "لاهاي" من أعمال ولاية "تورين" بفرنسا. ودرس في مدرسة "لافلاش" اليسوعية التي كانت من أشهر المدارس في أوروبا في ذلك الوقت، حيث كانت تدرس فيها مختلف أنواع المعرفة وخاصة الفلسفة الأرسطية التي كانت تشمل حيزاً وافراً من برامج المدرسة. وقد بهر ديكارت منذ صغره بالرياضيات لما تتميز به من وضوح وبساطة ودقة وهذا ما سيتجلى في مؤلفاته الفلسفية ذاتها التي كان يطمح من خلالها إلى بلوغ المثال أو النموذج الرياضي في الميتافزيقا. وبعد ان تقلب في وظائف عدة وبعد أن امتد مشوار حياته بين هولندا وفرنسا سافر إلى السويد بدعوة من ملكتها كرستين سقط مريضا وتوفي هناك عام 1650.

الرياضي، وذلك لما تتميز به من الدقة والوضوح، معتبراً إياه مثال المعرفة اليقينية. من هنا تولدت لدى ديكارت فكرة إقامة منهج علمي يستند إلى البديهيات الرياضية.

إن محاولة صياغة نظرة شاملة جديدة إلى العالم، نظرة منظمة متماسكة، تستلزم بالضرورة وجود منهج لها، وهذا ما تحقق بالفعل خلال القرن السابع عشر، وبخاصة على يد ديكارت، الذي طور المنهج العلمي وقدم تصورا جديدا للكون تحكمه القوانين الطبيعية – الميكانيكية.

1/- مفهوم الفلسفة عند ديكارت:

الفلسفة عند ديكارت هي دراسة الحكمة بمعناها الواسع ، معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان الوصول إليه، عن طريق الاستنباط من العلل الأولى. ويقسم ديكارت الفلسفة إلى قسمين، **الأول:**الميتافزيقا، و تشمل مبادئ المعرفة التي منها عرض أهم صفات الله و روحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا. و**الثاني:** العلم الطبيعي، إذ لابد من توافر المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ويتم ذلك بفحص تركيب العالم على وجه العموم، ثم نضيق البحث فنركز على طبيعة الأرض والأجسام وخاصة طبيعة الإنسان "**وعلى ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، أغصانها باقي العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى، أعني الطب والميكانيكا والأخلاق. أي أعلى وأكمل الأخلاق التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتي هي آخر درجات الحكمة**"[2].فالفلسفة في نظر ديكارت إذن هي العلم الكلي كما كانت عند القدماء، وهي نظرية وعملية، غير أن الجانب العملي هو المقصد الأسمى، لأن الغرض الأساسي من العمل هو ضمان رفاهية الإنسان وسعادته في هذه الحياة، وذلك بمد سلطانه على الطبيعة.

وبذلك كانت الفلسفة الديكارتية ثورة على كل ما هو عقيم موروث دون تبصر، أو جامد لا حياة فيه، فثار على فلسفة القرون الوسطى التي ارتكزت على فلسفة

[2] كريم كتى، **الفلسفة الحديثة**، ص 62.

اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو وكذلك ارتكزت على نظريات وأقوال فلاسفة العصور الوسطى أنفسهم أمثال القديس "أوغسطين" و"أنسلم" و"توما الاكويني"، فضلا عن كونها صدى لموقفه الديني الذي اتخذه من الكاثوليكية مذهباً له[3].

ليست الفلسفة الديكارتية فلسفة تأملية خالصة، بقدر ما هي فلسفة تهدف إلى الغايات العملية والخبرة اليومية الحياتية. فالمعرفة الديكارتية تضع في اعتبارها هذا العالم الخارجي الواقعي الذي نعيش فيه، ويوجهها العقل، سواء كانت هذه المعرفة تركيبات عقلية خالصة أو مدركات حسية مستمدة من الواقع الخارجي. وللعقل أولية في قدرته وأحكامه، يهدف إلى اليقين عن طريق الفصل الواعي بين الصواب والخطأ، متبعاً في ذلك منهجاً ذو مراحل واضحة وفاصلة يعصم العقل من الزلل ويصل بالإنسان إلى اليقين والشعور بالرضا[4].

2/- المنهج الديكارتي:

يصف معظم الدارسين، القرن السابع عشر، انه مرحلة الاهتمام بالمنهج، منهج البحث عن الحقيقة، خاصة ابتداءً من عام 1630م، إذ ظهر كتاب "الأرغانون الجديد" "لفرنسيس بيكون"، وبعد ذلك بسبعة عشر سنة نشر "ديكارت"، كتابه "المقال في المنهج"، ونشر "اسبينوزا" رسالته "إصلاح العقل"، ونشر "مالبرانش" كتابه "البحث عن الحقيقة"، وكتب "ليبنتز" عدة رسائل بعنوان "المنهج". وبذلك كان القرن السابع عشر، قرن الاهتمام بالمنهج بامتياز.

لذلك كله اقتنع "ديكارت"، مثلما اقتنع "فرنسيس بيكون" من قبله، بأن حاجة الفلسفة الكبرى إنما هي الحاجة إلى منهج دقيق ومثمر للبحث، فأخذ هذا المنهج عن الرياضيات التي كان بارعاً فيها، معتبراً أن التفكير الصحيح، يجب أن يعتمد على منهج دقيق، وليس هناك أدق من المنهج الرياضي، لذلك كان منهجه مستمداً من

[3] إبراهيم مصطفى إبراهيم،**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم** ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية،دط، دت، ص69.
[4] المرجع السابق، ص 68.

الرياضيات، حتى يتصف باليقين والصدق. وفي هذا يقول "ديكارت": "**كنت معجباً بالرياضيات، وخصوصاً لما في حججها من يقين وبداهة... ولما رأيت أنها لا تنفع إلا في الصناعات الميكانيكية، عجبت لأمرها كيف تكون اسسها ثابتة ومتينة إلى هذا الحد، ولا يشاد عليها بناء اسمى من هذا البناء**"[5]. ومن هنا كانت الرياضيات أساس بنائه الفلسفي والمنهجي، لبلوغ الحقيقة في العلوم الأخرى.

لقد كان "ديكارت" مولعاً بالرياضيات منذ صباه، لذلك لم يهتم لكل ما تعلمه في مدرسة "لافليش" إلا الرياضيات، لأنه وجد فيها اليقين الذي لم يجده في غيرها من العلوم. وخاصة أنه درس من بين أقسام الفلسفة "المنطق"، ومن بين أقسام الرياضيات "التحليل الهندسي" و "الجبر". غير أنه لم يرى في المنطق أية فائدة، إذ لا ينفع في تعليم الأمور بقدر ما يعيننا على أن نشرح لغيرنا ما نعرفه منها. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري، فكان لهما أهمية كبرى في نظر ديكارت، إذ استمد منهما أسلوبه في التحليل، الذي ارسى وفقه منهجه.

أ/- أسس المنهج الديكارتي:

استمد "ديكارت" من الرياضيات، الأسس التي يقوم عليها منهجه، والذي يعتبر كآداة لقيادة الفكر نحو الحقيقة، وذلك لكون الرياضيات تتميز بالنظام وارتباط قضاياها ارتباطاً وثيقاً، بحيث تقود كل مقدمة إلى القضية التالية، بشكل منطقي، فهي تعبر عن خطوات الذهن أثناء عملية التفكير، في انتقاله من قضية إلى أخرى بناء على العلاقات الموجودة بينهما، وهذا هو ميزة المنهج الذي ينشده ديكارت. ولهذا يرى "ديكارت" أن المنهج عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان على "**زيادة علمه تدريجياً، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها، رغم ضعفه وقصر حياته**"[6].

[5] ديكارت،**مقالة الطريقة- لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، تر:جميل صليبا، تقديم: عمر مهيبل، موفم للنشر، د ط، 1991، ص8.

[6] نقلا عن: ابراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، ص78.

وبالتالي فإن المنهج عن القواعد التي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة في العلوم. ويقوم المنهج على أساسين هما: الحدس والاستنباط.

ويعني ديكارت بالحدس، تلك الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق التي يعتقد فيها الإنسان، ولا يتطرق إليها الشك. بالإضافة إلى أن الفكرة الحدسية لا يمكن البرهنة عليها وذلك لبداهتها، فالفكرة الحدسية واضحة بلا برهان، ولذلك يرى ديكارت أن الأفكار الحدسية تشكل أساساً متيناً لإقامة المعرفة اليقينية.

وللفكرة الحدسية خاصيتين أساسيتين: هما الوضوح والتمايز. فالفكرة الحدسية يجب أن تكون واضحة، بمعنى أن تقوم الفكرة في الذهن ونحن مستعدون لقبولها أو التسليم بها. أما التمايز فيقصد به "ديكارت" ألا تكون الفكرة ملتبسة مع فكرة أخرى[7]. أما الاستنباط، فلا يقصد به "ديكارت" نموذج القياس الأرسطي، ولكن يقصد به أن ننتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة تلزم عنها بالضرورة، ومن ثم تكون النتيجة المستنبطة حدسية هي الأخرى. وبالتالي "فالاستنباط يعني انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس من اللازم أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص أو من الكلي إلى الجزئي"[8].

نظراً لكون ديكارت كان معجباً بالرياضيات، فأراد أن يكون الاستنباط الفلسفي بنفس طريقة الاستنباط الرياضي، حيث تؤدي نتائجه إلى معرفة جديدة، لم تكن متضمنة في المقدمات، مثلما هو الحال في القياس الأرسطي. "وهكذا، فالحدس والاستنباط والتجربة هي المراحل التي يتعين علينا اتباعها للوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينية، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة"[9]. ولكي نستطيع بلوغ المعرفة اليقينية وفق الحدس والاستنباط لابد من اتباع القواعد التالية.

---

[7] المرجع السابق، ص 79، بتصرف.

[8] المرجع والصفحة نفسها.

[9] نقلاً عن: أمل مبروك ،**الفلسفة الحديثة**، التنوير للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، د ط، 2011، ص 78.

ب/- قواعد المنهج الديكارتي:

يرى "ديكارت" أنه، بدل العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق، فإنني اكتفي بالقواعد الأربعة، شريطة الالتزام بها وعدم مخالفتها، والغرض منها وصف الطرق التي يعمل فيها الذهن أثناء عملية التفكير، تفكيراً رياضياً.

القاعدة الأولى: "**أن لا اتلقى على الاطلاق شيئاً على أنه حق ما لم اتبين بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعني بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز، لا يكون لديّ معها أيّ مجال لوضعه موضع الشك**"[10]. وتسمى هذه القاعدة بالبداهة والوضوح، والتي تعني أنه من اجل بلوغ الحقيقة، لابد أن نتحرر أولاً من المعتقدات والأحكام السابقة، وان لا نتقبل على أنه حقيقة إلا ما هو بيّن للعقل، ولا يكون كذلك إلا اذا اتصف "بالوضوح" و"التميز".

القاعدة الثانية: "**أن أقسِم كل واحدة من المعضلات التي ابحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه**"[11].وتعرف بقاعدة التحليل، ومفادها أنه لحل اية مشكلة لابد من تحليلها إلى أجزاء بسيطة وكثيرة، حتى نصل إلى ما لا يمكن تقسيمه، وعندئذ نعالج كل مشكلة على حدى، لكونها أصبحت بسيطة وبالتالي واضحة للذهن.

القاعدة الثالثة: "**أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أن أفرض ترتباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع**"[12]. وتسمى بقاعدة التركيب، بحيث إذا وصل العقل إلى تحليل المشكلة إلى عناصرها البسيطة، يجب عليه أن يعيد تركيبها من جديد، بحيث يبدأ من البسيط صعوداً إلى المركب. "نبدأ من هذه الأخيرة ابتغاء

---

[10] ديكارت، **مقالة الطريقة- لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ص 22 .

[11] المصدر والصفحة نفسها.

[12] المصدر والصفحة نفسها

الوصول، صعوداً على نفس الدرجات، إلى معرفة قضايا أخرى"[13]. وبهذا يحدد "ديكارت" طريق بلوغ المعرفة الذي يتم من الأبسط إلى المركب.

القاعدة الرابعة: "**أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً**"[14].وتعرف بقاعدة "الإحصاء" أو "الاستقراء"، ومفادها أن على الباحث ألا يغفل أي جزء من المشكلة التي هو بصدد حلها،أي أنه يجب على الباحث أن يراجع كل مراحل استدلالاته. ففي كتابه "قواعد لهداية العقل" يؤكد "ديكارت" ذلك بقوله: "**من أجل اتمام العلم، لابد للفكر أن يستقرئ– بحركة مستمرة غير منقطعة– كل الموضوعات التي تنتسب إلى الغرض الذي يريد الوصول إليه، وأن يلخصه بعد ذلك في احصاء (تعداد) منهجي وافٍ**"[15]. والغرض من هذه القاعدة، حتى لا يقع الباحث في النسيان، وبالتالي لابد من مراجعة كل العناصر المكونة للمشكلة، وبناءً على ذلك يتم استقراء كل هذه العناصر.

انطلاقاً من هذه القواعد الأربع التي وضعها "ديكارت" لمنهجه، الذي يتميز بالبداهة واليقين، يكون قد وضع منهجاً عاما لاكتساب المعرفة وبلوغ الحقيقة ليس في الرياضيات فقط، بل منهجاً لكافة العلوم، ولا يخفي ديكارت أنه من خلال مراعاة هذه القواعد استطاع حل جميع المسائل التي تتعلق بالجبر والهندسة، "**لأن الطريقة التي تعلم المرء اتباع الترتيب الصحيح، والاحصاء الدقيق، لجميع ظروف الشيء المبحوث عنه تشتمل على كل ما يهب اليقين لقواعد علم الحساب**"[16]. وبعد اختبار هذه القواعد على المسائل الرياضية، جعلها "ديكارت" قواعد منهجه في كافة العلوم.

إن أهم ما أعجب به "ديكارت" في هذه القواعد التي أرسى بها منهجه، هو أنها سمحت له بتحرير عقله، لينطلق للبحث عن الحقيقة في جميع العلوم، لذلك يقول: "**أعظم ما أرضاني من هذه الطريقة هو ثقتي معها باستعمال عقلي في كل شيء، إن**

---

[13] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان، ط1،ج1، 1984، ص 492.

[14] ديكارت، **مقالة الطريقة– لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ص 22.

[15] نقلاً عن عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 493.

[16] ديكارت، **مقالة الطريقة– لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ص 24

لم يكن على الوجه الأكمل، فعلى أحسن ما في استطاعتي على الأقل"[17]. بفضل هذه الطريقة أصبح العقل يدرك حقائق الأشياء بشكل واضح ومتميز، وبعدها طبقها "ديكارت" على مختلف المشكلات التي تعترض العلوم الأخرى، مثلما طبقها في الجبر.

ومن هذا المنطلق يحدد "ديكارت" المنهج في كتابه "قواعد لهداية العقل" وفي القاعدة الرابعة منه، بقوله "**ما افهمه من "المنهج" هو أنه مجموع القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء أنه لن يحسب الباطل حقاً وأن يصل إلى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبدد جهود عقله في طائل منمياً معرفته في تقدم مستمر**"[18]. فالمنهج يتمثل في تلك القواعد التي اذا راعيناها تمكنا من الوصول إلى المعرفة اليقينية، وبهذه القواعد استطاع ان يتحرر العقل من سلطة إلا سلطته هو.

بإرسائه لقواعد منهج جديد يكون "ديكارت"، قد أطاح بكل الصرح النظري للعلم السكولائي، بمفاهيمه ومناهجه، معلنا عن حرية البحث العلمي ضد منهج التقليد، متجاوزاً بذلك اللاهوتيين، وجدلهم العقيم ، حيث حل التفكير الحر محل الخضوع للسلطة، والعقل محل العقيدة والإيمان. "**إن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل أو الحس السليم، واحدة بالفطرة لجميع البشر**"[19]. من خلال هذا المبدأ يعلن ديكارت أن الحقيقة أساسها واحد وهي متاحة لجميع البشر فهي ليست خاضعة للإرادة الإلهية وإنما تكون بإتباع منهج يمكن لكل إنسان أن يكتسبه.

فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم ولا يحلل أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يفعل المنطق، فإن هذا

[17] المصدر السابق، ص ص 24– 25

[18] نقلاً عن عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 493.

[19] ديكارت،**مقالة الطريقة– لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ص 3.

التحليل عديم الفائدة في رأي ديكارت وبيكون وأضرابهما، وإن المنطق الطبيعي يغني عن المنطق الصناعي.[20]

ج/- الشك المنهجي:

يعرض ديكارت خطوات منهجه الجديد مؤكداً على ضرورة البدء من الأفكار التي يتصورها العقل بوضوح ويقين كاملين، ثم الانتقال بواسطة الاستقراء المنطقي من تلك الأفكار الواضحة المتميزة إلى نتائجها. ولا شك أن هذه التفرقة بين الأفكار الواضحة المتميزة التي لا نستطيع الشك بها، وبين الأفكار التي ليست كذلك، كانت أول خطوة ثورية، في التفكير الديكارتي، على طريق الحقيقة، وهذا هو الشك المنهجي.

لقد شك ديكارت في كل المعارف السابقة، وخاصة آراء الفلاسفة المدرسيين التي تعلمها في مدرسة "لافليش". وكان يهدف من وراء ذلك للوصول إلى اليقين، فبدأ بالشك في المعارف الحسية ثم المعارف العقلية وأخيراً شك في كل شيء. وهذا ما عبر عنه في "التأمل الأول" من كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى" حيث يقول: "**لقد تلقيت منذ حداثة سني قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكاً فيه جداً**"[21]. ومن أجل وضع أساس متين للعلوم، كان لزاما على ديكارت أن يضع كل المعرف موضع الشك.

لقد شك "ديكارت" في كل المعارف الحسية، لأن الحواس حسبه تخدعنا أحياناً، ومن الفطنة أن لا نأمن لمن خدعنا مرة واحدة. "**ولكن إذا فكرت أني إنسان، وأن من عادتي أن أنام، وأني أتمثل في الحلم نفس الأشياء التي أراها في اليقظة، وأنه لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم، فلا سبيل لي إلا أن أنظر بعين الشك إلى**

[20] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، **ديكارت- رائد الفلسفة في العصر الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1993، ص 56.

[21] ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، تر: عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة- القاهرة، 2009، ص 65.

جميع ما تلقيته عن طريق الحواس"[22]. وبالتالي فإن عدم القدرة على التمييز بين الأشياء التي نراها في النوم واليقظة، دافعاً للشك حتى في الأشياء التي ندركها بالحواس.

ولم يلبث هذا الشك في الحواس إلى أن تحول إلى الشك في العقل نفسه، لأن بعض الناس حسب "ديكارت" يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط القضايا الهندسية، رغم ما تبدو عليه من يقين. فيقول: "**ومع ذلك فإن معتقداً قد ترسخ في ذهني منذ زمن طويل وهو أن هنالك إلهاً قادراً على كل شيء، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود. فما يدريني لعله قد قضى بأن لا يكون هنالك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان... فما يدريني لعله قدر أن أغلط أنا أيضاً كلما جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما، أو أطلقت حكماً على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل**"[23]. ومن ثم افترض وجود "شيطان ماكر" مخادع يعبث بعقله، فيريه الباطل حقاً والحق باطلاً.

وبذلك استبعد "ديكارت" شهادة الحواس، بل وشهادة العقل نفسه، وبالتالي شك في كل شيء ، في العلم الخارجي، وفي جميع الأحكام التي تبدو واضحة ويقينية، وبذلك يكون قد تهيأ "لديكارت" للوصول إلى اليقين الأول وهو يقين النفس.

لقد لاحظّ ديكارت" أن هناك شيئاً واحداً لا يمكن الشك فيه، وهو وجوده ككائن يشك، وكذات تفكر، ومادام يفكر، فهو موجود. وبهذا أسس ديكارت لحقيقة ثابتة يقينية لا يمكن الشك فيها. "**ولكني اقتنعت بأنه ليس في العالم شيء إطلاقاً، لا نفوس ولا أجسام ذلك حق، ولكن لا يلزم كذلك إلا أن أكون شيئاً، بل لقد كنت شيئاً حين اقتنعت، بشيء أو فكرت في أمر. ولكن قد يوجد شيطان ماكر لا يكف عن إضلالي. فليضلني ما شاء، إنه إن يخدعني فأنا موجود. وإذن فيجب بعد طول النظر أن استيقن من أن هذه القضية "أنا موجود" قضية صحيحة طالما تصورتها في**

[22] المصدر السابق، ص 66.

[23] المصدر نفسه، ص 77.

ذهني"[24].وهكذا قرر "ديكارت" مقولته المشهورة والتي تعرف "بالكوجيتو" "أنا أفكر، إذن أنا موجود". فهي الحقيقة الثابتة واليقينية، ومنها استخلص ماهية النفس. ومن هذا اليقين، يقين الذات المفكرة، استخلص ديكارت مختلف الحقائق الأخرى، كالتمييز بين النفس والجسم، وجوهر النفس هو الفكر واثبات وجود الله، والعالم الخارجي.

بعد أن تحرر "ديكارت" من المفاهيم والأفكار المسبقة الخاطئة، وبعد أن تخلص من الشك، وأوجد منهجاً صحيحاً، أخذ يبحث عن أساس لهذه الفلسفة الجديدة التي ستجعل الإنسان سيد الطبيعة، بعد أن تم رفض الفلسفة القديمة أصبح من الواجب وجود منطلق جديد يبني عليه صرح العلوم، ووجود هذا المنطلق في تأكيد الذات "أنا أفكر".وهكذا يصبح بإمكان العقل الوصول إلى المعرفة اليقينية إذا اتبع في خطواته للبحث منهجاً صحيحاً. وبذلك أرسى ديكارت بمنهجه الجديد أسس الفكر الحديث. لقد أراد ديكارت أن يزود الإنسان بسلطة فعلية على نفسه، أي أراد تحرير العقل الإنساني من مختلف العوائق التي تحول دون بلوغ الحقيقة.

انطلاقاً مما سبق انتهى ديكارت إلى تشييد ثنائية النفس والجسم، أي وجود جوهرين مختلفين ومستقلين، غير أنهما مترابطين. فالعالم المادي في نظر "ديكارت" ماهيته الامتداد وتحكمه قوانين الطبيعة، وهي قوانين ثابتة. أما النفس فلا تخضع للعالم الطبيعي، فهي من طبيعة مختلفة. "وقد أثارت طبيعة العلاقة بينهما خلافاً بين الباحثين، فذهب فريق إلى أن ديكارت سعى، وهو يقدم قواعده لهداية العقل، إلى كشف الطبيعة بوصفها كلاً منسجماً خاضعاً للآلية محددة، لأنها ممتدة في المكان بجميع أجزائها أمام العقل الإنساني بلا أسرار... وفريق آخر يذهب إلى أن القوانين التي تسيطر على العالم الطبيعي يحددها ما تقدمه الميتافزيقا عن الله... ومن ثم فكل شيء في الطبيعة يجب أن يخضع للقوانين التي أرادها الخالق الكامل"[25].

[24] المصدر السابق، ص 76.

[25] عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص 98.

وهذا ما أدي إلى ظهور عدة تفسيرات وتأويلات لفلسفة ديكارت، وكان أغلبها يميل إلى التفسير الوضعي الذي يجعل من الميتافزيقا مجرد قناع لآرائه العلمية والطبيعية، ويذهب "لوروا" في كتابه "ديكارت الفيلسوف المقنع" "بأن دعوة ديكارت إلى الميتافزيقا هي دعوة زائفة من أجل رواج الحقيقة العلمية الخالصة، ولقد أدرك بفكره الثاقب أن المستقبل للعلم وحده لا الميتافزيقا، وأن هذه الحقيقة ستتجلى بنفسها أمام الأجيال اللاحقة فتزول الميتافزيقا من تلقاء نفسها، ويبقى العالم خالداً أبداً"[26].

انطلاقا من تأكيد الفلاسفة الوضعيين، للمكانة التي يشغلها العلم الطبيعي في فلسفة ديكارت، وانطلاقا من المناخ العلمي الذي كان سائداً في القرن السابع عشر، ممثلاً في إنجازات "غاليليو" و"بيكون" و"كبلر" والتي تهدف إلى معرفة قوانين الطبيعة. فإن فلسفة ديكارت قامت على رؤية مزدوجة، إحداهما تُخضع المعرفة والطبيعة لقوة مفارقة(الله). أما الرؤية الثانية تهدف إلى تحرير العالم من تلك القوة وتجعله خاضعاً للآلية ميكانيكية، وفق قوانين ثابتة.

3/- العلم الطبيعي:

لقد تناول "ديكارت"، موضوع العلم الطبيعي في كتابه "العالم أو كتاب النور"، معتقداً أن الله أقام قوانين الطبيعة، وطبع صورها في نفوسنا، فليست الطبيعة حسب "ديكارت" إلا مادة، والمادة مفهوم هندسي ذري. "**إنها جسم حقيقي تام الصلابة، يملأ، وبصورة متساوية، كل أطوال وعروض وأعماق هذا الفضاء الكبير الذي وضعنا في وسطه فكرنا**"[27].وبذلك يتجاوز "ديكارت" بهذا المفهوم ما ذهب إليه الفلاسفة في تحديدهم لها، وهذا ما عبر عنه في وصفه الشهير لقطعة الشمع في التأمل الثاني من تأملاته.

وبناء على منهجه ذهب "ديكارت" في تفسيره للعالم المادي، تفسيراً آلياً، أي أن كل شيء في العالم تحكمه قوانين الطبيعة دون تدخل من أي قوة غير طبيعية، وليس

[26] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، **ديكارت- رائد الفلسفة في العصر الحديث**، ص 34.

[27] ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، تر: اميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1999، ص 77.

معنى ذلك أن "ديكارت" حرم الله من التدخل في العالم، بل إنه يعتقد أن الله خلق الكون بقوانين ثابتة منذ القدم، وثباتها مستمد من ثبات الله، وبمعنى آخر الله هو خالق القوانين الطبيعية عند ديكارت.

ومعنى هذا أن ديكارت رد علم الطبيعة إلى علم الميكانيكا، بمعنى أننا إذا اكتشفنا قوانين الطبيعة وقوانين الحركة فقد أمكننا أن نفسر كل شيء في العالم المادي. اعتقد ديكارت أن الله أعطى الكون منذ البدء كمية معينة من الحركة، وإذن فالحركة ثابتة ومن ثم نجد لدى ديكارت البذرة الأولى لقانون حفظ المادة عند نيوتن.وبذلك يرد ديكارت قوانين الطبيعة إلى قوانين الحركة، وقوانين الحركة ثابتة، وتستمد ثباتها من ثبات الله تعالى الذي وضع في العالم الطبيعي قوانين الحركة[28].

تعتبر فلسفة ديكارت فلسفة ثورية بقدر تجاوزها للتأمل النظري والتفكير المجرد، ومجاوزة ذلك إلى العمل والتطبيق، رامية إلى التغيير الجذري والتأثير النهائي، فالمعرفة المجردة ليست غرض ديكارت وإنما الغرض تحقيق سيادة الإنسان وسيطرته عل نفسه بتدبر سلوكه والقضاء على أمراضه النفسية والبدنية معاً، ثم بسيطرته على الطبيعة من حوله.

ويتم السيطرة على انفعالات النفس بالسيادة الداخلية أي سيادة النفس على إرادتها وعلى مقدراتها، ومن ثم يتمكن الإنسان من السيطرة على الخارج ، بمعنى فلسفة جوانية– كما يسميها الدكتور عثمان أمين. لأنها تزكي الوعي وتتوخى الأصالة وتتعمق الأشياء للوصول إلى جوهرها دون مظهرها[29].

مادام "ديكارت" يعتبر ديكارت الذات أساساً ومصدراً للمعرفة، فإنه ينطلق من الكوجيتو القائم على فكرة" أنا أفكر إذا أنا موجود"، ذلك أن المعرفة عند ديكارت ترتبط – أو بالأحرى – يجب أن ترتبط بما هو عملي من خلال ما تحققه هذه المعرفة من

[28] ابراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، ص 106.

[29] المرجع نفسه، ص 125.

منافع في حياة الناس وواقعهم الملموس وهذا ما يقوله ديكارت نفسه:"**يمكننا أن نجد بدلا من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس، فلسفة عملية، إذا عرفنا بواسطتها ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب والسماوات، وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة متميزة – كما نعرف آلات صناعتنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من أعمال، وأن نجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها**"[30]. فالطبيعة في نظر ديكارت ليست مصدر تأمل فلسفي، بل حقلاً من حقول غزو الإنسان وسيطرته. فالإنسان مدعو، كي يصبح سيد الطبيعة ومالكها، ليتحكم في قواها ويسخرها لخدمته.

اصطنع ديكارت – أسوة بفلاسفة القرن السابع عشر – طريقة تضمن– فيما رأى – الوصول إلى الحقيقة. وقد وجد ديكارت في الرياضيات المثال الذي ينبغي احتذاؤه في العلم لأنه اعتقد أن المعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت يقينية. وعلى ذلك اعتبر ديكارت المعرفة المحتملة تناقضاً في الألفاظ. وهذا بدون شك شأن كل من يسعى إلى الوصول إلى اليقين في العلم الطبيعي، لان الرياضيات وحدها تفي بمستلزمات اليقين المنشود في العلوم. وعلى هذا اتخذ ديكارت المنهج الرياضي نموذجاً للعلم. فكتب إلى "الأب مرسين" (Mersenne) سنة 1638: "**أستهل رسالتي بإبداء بعض الملاحظات عن مؤلفات غاليليو. لقد وجدت بأنه يتخلى قدر الإمكان عن أخطاء الفلسفة المدرسية ويحاول دراسة المسائل الطبيعية معتمداً على الطرق الرياضية. في هذا أتفق معه تماماً لأنني أعتقد أنه ليس ثمة طريقة أخرى لاكتشاف الحقيقة... ولكن غاليليو فيما يبدو لي بحث عن أسباب ظواهر فردية ولم يُعن بالبحث عن الأسباب الأولى للطبيعة. ولذلك أقام فلسفته على غير أساس**"[31].وبذلك فإن فلسفة ديكارت تعبير عن اتجاه "غاليلي" في إخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية، فالطبيعة كلها في نظره مكتوبة بلغة رياضية.

[30] ديكارت، **مقالة الطريقة– لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ص82.

[31] كريم متى، **الفلسفة الحديثة– عرض نقدي**، ص ص 54 –55.

لقد قدم "ديكارت" قواعد منهجية قصد الكشف عن قوانين الطبيعة ومن ثمة إمكانية تسخير هذه القوانين لخدمة الحياة الإنسانية وتحقيق ازدهارها وتقدمها المادي، الذي يتطلبه عصره وزمانه، وهو عصر نهضة معرفية وعلمية واهتمام كبير بالعلم، قصد الخروج من مرحلة الركود الفكري والعلمي التي كانت سائدة من قبل، والتي أعاقت كل ما يمت بصلة إلى العلم والتقدم والازدهار. بهذا المعنى يمكن القول أن فلسفة ديكارت ظهرت في لحظة تاريخية بدأت تتشكل من خلالها رؤية تجعل من العلم والتقنية أساساً لامتلاك الطبيعة وتسخيرها لخدمة الحياة الإنسانية، لهذا السبب تعتبر فلسفة ديكارت نموذجاً كاملا للنزعة المتمركزة حول الإنسان، والتي تمنحه الحق في السيطرة على الطبيعة.

رأينا فيما سبق أن ديكارت يُشّبه الفلسفة بالشجرة، جذورها الميتافزيقا، وجذعها العلم الطبيعي (الفيزياء)، أما باقي العلوم الأخرى(الطب والميكانيكا والأخلاق)، فتمثلها الأغصان. وبذلك نظر "ديكارت" إلى الفلسفة بمعنى شامل وجعلها مرادفة للمعرفة الإنسانية أو كما يسميها الحكمة. من هذا المفهوم قدم "فؤاد زكريا" ثلاثة تفسيرات مختلفة للعلاقة بين الميتافزيقا (بوصفها جذر الشجرة) وبين الفيزياء والعلوم التطبيقية (أي الجذع والثمار). فالتفسير الأول يرى أن الميتافزيقا هي العنصر الأهم في فلسفة ديكارت، أما التفسير الثاني فيذهب عكس ذلك معتبراً الميتافزيقا عند "ديكارت"، كانت مجرد تمهيد للعلوم النظرية والتطبيقية. في حين نجد أن التفسير الثالث يذهب إلى الاعتراف بدور الميتافزيقا، ويعترف في ذات الوقت أن الغاية النهائية لفلسفة "ديكارت" هي البحث في العلم.

يحلل "فؤاد زكريا" التفسيرين الثاني والثالث، معتبراً أن التفسير الأول والقائل أن الميتافزيقا هي أساس الفلسفة الديكارتية، وهو شائع ومتداول عند كل الدارسين، في حين نجد أن التفسير الثاني، لفلسفة "ديكارت"، يتمثل في الدور السلبي للميتافزيقا، بمعنى أنها مجرد تمهيد لظهور العلم، وبذلك فالميتافزيقا هي مجرد وسيلة وليست غاية في ذاتها. أما التفسير الثالث فيعترف بالدور الإيجابي للميتافزيقا.

يقدم "فؤاد زكريا" مجموعة من المبررات التي تجعل من التفسير الثاني– الدور السلبي للميتافزيقا– لفلسفة ديكارت، تفسيراً يبدو معقولاً. ومن بينها ضعف بناء الميتافزيقا. "ترى أن جميع الانتقادات التي وجهت إلى البناء الميتافزيقي عند ديكارت– وما أكثرها– تدعم وجهة النظر القائلة أن دور الميتافزيقا سلبي، أي أنها تدعم التفسير الذي يركز على "ثمار" الشجرة ويرى في الجذور الميتافزيقية مجرد وسيلة تمهد، آخر الأمر، لظهور هذه الثمار"[32]. كما أن ملاحظة ترتيب الحقائق التي اثبتها ديكارت (الذات، الله، العالم)، يدل على أن الميتافزيقا تمهيد لظهور العلم، وليست غاية في ذاتها، إذ لا يهدف "ديكارت" إلى تشييد مذهب ميتافزيقي مثل الفلاسفة السابقين عليه. "إن هذه الميتافزيقا محاطة بالعلم من الجانبين: ذلك لأن مسارها عند ديكارت يفترض معرفة دقيقة بالمنهج الرياضي... فقبل أن تبدأ الميتافزيقا، ينبغي أن يكون الفيلسوف قد ألم بالرياضيات وتشبع بمنهجها إلى الحد الذي يتيح له أن يرتب افكاره الميتافزيقية بالطريقة الصحيحة. وبعد ان تنتهي الميتافزيقا يكون الطريق قد اصبح ممهداً لقيام العلم الطبيعي، ومن بعده المعارف العملية التطبيقية. وعلى هذا الأساس تكون الميتافزيقا الديكارتية مرحلة وسطى بين مرحلتين علميتين الأولى تسبقها والثانية تلحقها"[33].

ومن بين المبررات التي تؤكد التفسير الثاني، موقع فكرة "الآلية" في فلسفة ديكارت، والتي تحتل مكانة هامة، بل المحور الذي تدور حوله نظرته إلى العالم وإلى الإنسان. وخاصة إذا كانت الميتافزيقا تتنافى والقول بالتفسير الآلي للعالم. وعلى هذا الأساس يقول "فؤاد زكريا": "هذا الاتجاه إلى توسيع نطاق فكرة الآلية، بحيث يصبح الكون كله آلة ضخمة تسير قواها الذاتية دون غايات، وبحيث يصبح الإنسان ذاته خاضعاً لقوانين الفيزياء الكونية، لا في وظائفه الحيوية فحسب، بل ربما في وظائفه الفكرية أيضاً، يتعارض، كما قلنا من قبل، مع المزاج الميتافزيقي. ومن الصعب أن تكون الميتافزيقا هي الهدف الأساسي لفيلسوف يضفي على التفسير الآلي للظواهر كل

[32] فؤاد زكريا، **آفاق الفلسفة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 1988، ص 134.

[33] المرجع نفسه، ص ص 136– 137.

هذه المكانة في مذهبه"[34]. ومن جهة أخرى، فإن الدور الذي أعطاه "ديكارت" للرياضيات في تفسيره للعالم، معتبراً الظواهر الطبيعية، تحكمها قوانين رياضية دقيقة.

وفي تحليله للتفسير الثالث(الدور الإيجابي للميتافزيقا) لفلسفة ديكارت، يذهب "فؤاد زكريا" إلى اعتبار أن الميتافزيقا تقوم بدور ايجابي طوال مراحل البحث عن الحقيقة العلمية. كما يُنبه من جهة أخرى إلى أنه إذا كان التفسير السابق الذي أكد على اهتمام "ديكارت" كان علمياً في المقام الأول، وأن الميتافزيقا كان لها دوراً سلبيا، أي مجرد تمهيد لتأسيس العلم الطبيعي. فإن هذا التفسير يذهب في نفس اتجاه التفسير السابق، أي أن العلم كان هدفاً أساسياً لديكارت، غير أنه يختلف عنه في كون الميتافزيقا تلعب دوراً ايجابياً في جميع مراحل البحث العلمي.

ومن بين أهم المبررات التي تؤكد هذا التفسير، هو قول "ديكارت" "بوحدة المعرفة"، أي أن الفلسفة تعني بدراسة الحكمة، والحكمة هي المعرفة الشاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه. "هذه النظرة إلى الفلسفة تعود بنا إلى العهد الذي كانت فيه المعرفة الفلسفية حكمة شاملة، تسري على الميدانين النظري والعملي معاً"[35]. أي أن الفلسفة تشمل الميتافزيقا، ومعرفة الطبيعة، بحيث تشمل المعرفة الجانب النظري والعملي، بحيث تكون الميتافزيقا الأساس الذي يشيد عليه البناء أي العلوم المختلفة.
انطلاقا من هذه المبررات سواء ما تعلق منها بالتفسير الثاني أو التفسير الثالث، فهي كلها تؤكد، أن الهدف الأساسي لفلسفة ديكارت لم يكن تشييد مذهباً ميتافزيقياً بقدر ما كان يهدف إلى تأسيس فلسفة علمية عملية، اي بناء معرفة علمية تهدف إلى جعل الإنسان سيداً على الطبيعة ومالكاً لها. إذ أكد هذا الموقف في عدة مواضع من كتابه "مقالة الطريقة– التأمل السادس"، قائلاً: "**ومع أنني كنت كثير الإعجاب بتأملاتي... ولكنني لم أكد أحصل على بعض المبادئ العامة في علم الطبيعة، وألاحظ، وأنا أبدأ باختبارها في مختلف المعضلات الجزئية... حتى اعتقدت أنه ليس في وسعي أن**

[34] المرجع السابق، ص 141.
[35] المرجع نفسه، ص 154.

أكتمها دون أن أخل اخلالاً كبيراً بالقانون الذي يوجب علينا توفير الخير العام لجميع الناس على قدر استطاعتنا. لأن هذه المبادئ أبانت لي أنه يمكننا الوصول إلى معارف عظيمة النفع في الحياة"[36]. يتضح من خلال هذا النص أن "ديكارت"، رغم إعجابه بالتأملات النظرية التي تختلف من شخص إلى أخر، غير أنه وبعد أن أدرك المبادئ العامة التي تخضع لها الطبيعة، أعلنها ولم يستطع أن يكتمها رغم تخوفه من الرقابة التي كان يفرضها رجال الدين على العلم والعلماء. وذلك لما فيها من فائدة ومنفعة لحياة الإنسان.

وفي موضع آخر يذهب إلى تأكيد نفس الموقف، مقارناً بين البحث النظري والبحث العلمي، غير أنه يؤيد الجانب العملي، نظراً لفائدته في حياة الإنسان. "**ليس الغرض المقصود من ذلك اختراع عدد لا نهاية له من الصنائع، التي تجعل المرء يتمتع من دون جهد بثمرات الأرض، وبجميع ما فيها من أسباب الراحة. وإنما الغرض الرئيسي منه أيضاً حفظ الصحة، التي هي بلا ريب الخير الأول، وأساس جميع الخيرات الأخرى في هذه الحياة"**[37]. مما يبين أن الهدف الأكبر لفلسفة ديكارت كان علمياً، بل عملياً بالأساس. والهدف من ذلك أن يكون الإنسان سيداً على الطبيعة، من خلال كشفه لأسرارها ومعرفته لقوانينها التي تتحكم فيها، وبالتالي استغلالها لصالحه. ومن هنا تصبح المعرفة أداة للسيطرة على الطبيعة سواءً الطبيعة الجغرافية أو الطبيعة البشرية. ومن هنا أصبح العلم قوة وسلطة في يد الإنسان.

2/- فرنسيس بيكون*... المعرفة قوة

[36] ديكارت، **مقالة الطريقة- لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ص82.

[37] المصدر نفسه، ص83.

* فيلسوف انجليزي، ولد في 22 يناير سنة 1561، التحق بكلية "ترينتي" بجامعة كيمبردج، ثم انصرف إلى دراسة القانون، ثم تولى مناصب كبيرة في الدولة، وقد بلغ الطموح منه مبلغاً دفعه إلى أن يكون تحت تأثير الملكة إليزابيت مدعياً عاماً. وفي الأخير تفرغ لمشروعاته العلمية الواسعة، غير أن صحته بدأت في التدهور، وكان موته مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالهدف الرئيسي لحياته الفكرية، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العلمية. ففي أثناء تجربة بدا له أن يجريها في يوم مُثلج شديد البرودة، لكي يختبر تأثير التبريد في منع التعفن، أصيب ببرد قاتل، فتوفي في التاسع من أبريل سنة 1626م.(فؤاد زكريا، أفاق الفلسفة، ص 78،79،80)

إن ما استدعى التوقف عند فلسفة فرنسيس بيكون كونه أكثر فلاسفة المنهج في القرن السابع عشر فرادة في طرحه، فقد استقطب سؤال الطبيعة وكانت دعوته لتطبيق منهج بحث يتلاءم مع روح عصره حتى يتوافق مع حركة العلم الحديث، وعلى الرغم من اختلاف بيكون و ديكارت في مصدر المعرفة فإنهما يتفقان في ضرورة توجيه الإنسان إلى معرفة الطبيعة واكتشاف قوانينها وتوجيه المعرفة بصورة أساسية إلى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة والتحكم فيها" **المعرفة البشرية والقدرة البشرية صنوان لأن الجهل بالعلة يمنع المعلول ذلك أن الطبيعة لا يمكن قهرها إلا بإطاعتها و ما يعد علة في مجال الفكر النظري يعد قاعدة في مجال التطبيق**"[38]. وإذا كانت الطبيعة منذ أرسطو قادرة على الانكشاف للعقل المتأمل، فإن بيكون يرى أنها طلاسم تحتاج إلى المنهج التجريبي لتكشف عن أسرارها. فالطبيعة، حسب بيكون، ليست تقليلا للإنسان بل قوة له. إذ يصفها بيكون بجذع شجرة المعرفة، ولا أمل في التقدم إلا بأن ترتد إليها العلوم جميعا.

1/- فلسفته:

لفلسفة "بيكون" جانبان، أحدهما سلبي، والآخر إيجابي، وهما معاً يجسدان الخصائص العامة لفلسفته ولموقفه الفكري. انطلق بيكون من مقارنة بين طريقة التفكير لدي الشرقيين القدماء، والتي تقوم على المعرفة العلمية التطبيقية، وبين طريقة التفكير عند اليونانيين، والتي تقوم على معارف نظرية، استنادا إلى مبدأ "المعرفة من أجل المعرفة". ومن خلال ذلك يؤكد أن التفكير اليوناني يهدف لبلوغ الحقيقة لذاتها وليس لغرض عملي، ومن هنا أصبح إنتاج المعرفة من أجل المعرفة، عائقاً في وجه تقدم المعرفة: "ففي العصر اليوناني تحولت المعرفة النظرية إلى معرفة كلامية أو لفظية، وأصبحت النتائج العلمية تُستخلص من أقيسة لفظية لا تقدم ولا تؤخر. وازداد ابتعاد الانسان تدريجياً عن واقع الأشياء، وعن عالم الطبيعة، متخذاً لذلك ذريعة من مبدأ

[38] فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد–ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، 2013، ص 18

المعرفة النظرية"[39]. ومن هنا أدرك بيكون أن الفلسفة اليونانية تأسست على الاعتقاد بأن العقل النظري وحده يوصلنا إلى العلم، وحمل عليها ازدراء التجربة.

لقد وجه "بيكون" اعتراضات هامة على الفلسفة اليونانية والمدرسية، في تبنيها للعلم النظري الخالص، ومنها إلى كل تقيد بأية سلطة في العلم، وخاصة "لأرسطو"، الذي وجه إليه أشد الانتقادات، خاصة فيما يتعلق بالمنطق(نظرية القياس).

أما الجانب الإيجابي من فلسفته، فتمثل في الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على جعل الإنسان سيداً، من خلال فهم الطبيعة وإدراك قوانينها وبالتالي السيطرة عليها. وبذلك جسد بيكون روح عصره، فهو يؤكد أن المعرفة هي قوة الإنسان وليست ترفا كما كانت لدى الإغريق أو دوائر نظرية مغلقة كما كانت لدى المدرسيين، لذلك اعتبر الطبيعة ومنذ بداية كتابه"**الأورغانون الجديد**"*هي مملكة المعرفة الإنسانية"**الإنسان هو الموكَّل بالطبيعة والمفسّر لها وهو بهذه الصفة لا يملك أن يفعل أو يفهم إلا بالقدر الذي تُتيحهُ له ملاحظته التي قام بها لنظام الطبيعة سواء كان ذلك في الواقع أو في الفكر وليس بوسعه أن يعرف أو يعمل أكثر من ذلك**"[40]. وقد كان بيكون كثيرا ما يستشهد بالرحلات للعالم الجديد في إشارة منه إلى ضرورة اتساع مجال المعرفة بغية تجاوز ما توصل إليه القدماء من اليونان أو المدرسيين بتبنيهم لمناهج فاسدة و في هذا كان كثيرا ما يستشهد بما قام به كولومبس في اكتشافه للعالم الجديد.

[39] فؤاد زكريا، **أفاق الفلسفة**، ص 91.

* الأورجانون الجديد صدر عام 1620م. وهو جزء من عمل ضخم لبيكون عنوانه "الإحياء العظيم"، وخطة هذا الإحياء العظيم قد وردت في مقدمة كتابه الأورغانون الجديد. وهي تحتوي على ستة أقسام: الأول تقسيم أو تصنيف العلوم. والثاني الأورغانون الجديد أو فقرات تتعلق بتفسير الطبيعة. والثالث ظواهر الكون او التاريخ الطبيعي والتجريبي لتأسيس الفلسفة. والرابع السلم العقلي أو دليل المتاهة. والخامس تمهيدات أو مقدمات للفلسفة الجديدة. والسادس الفلسفة الجديدة أو العلم الإيجابي. وتحقيق هذه الخطة يقتضي سلسلة من الأبحاث تبدأ أولاً من الحالة الفعلية للعلم كما يتصورها بيكون في وقته. ثم يمضي إلى دراسة الأورغانون الجديد ليحل محل أورغانون أرسطو. (حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، ص 13.)

[40] فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد–ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة**،ص16.

لم يكتف فرنسيس بيكون بنقض الطروحات السابقة عليه فيما يتعلق بالمعرفة و التي لم تكن مؤهلة لتحقيق أغراض الإنسان و مصالحه المادية بل راح يقدم البديل من خلال تغيير موقف الإنسان من الطبيعة فبدلا من مواجهتها بالأوهام و التي تحول دون الوصول إلى الحقيقة العلمية يدعو "بيكون" إلى البحث عن القوانين التي تسير الطبيعة و لن يتحقق ذلك إلا باعتماد المنهج التجريبي" **لا يمكن السيطرة على الطبيعة إلا بمعرفة قوانينها**"[41]، فالمعرفة بهذا المعنى عند بيكون تمثل سطوة و قدرة مما جعله يؤكد على ضرورة إدراك قوانين الطبيعة لإخضاعها لخدمة الإنسان الأمر الذي سيكسبه سلطة حقيقية و سيادة عليها لزيادة رفاهيته.

إذا كانت فلسفة بيكون تتمحور أساسا في – علاقة الإنسان بالطبيعة– فإن عوامل عدة أسهمت في بلورة فلسفته هذه، أهمها اطلاعه على سفر التكوين والذي يتناول قصة الخلق وعلاقة الإنسان بالطبيعة، إضافة إلى تأثر بيكون بالمخترعات العلمية التي ظهرت في عصره وما نتج عنها من ثورة في مجال الصناعة خاصة ومع أن بيكون لم يكن ملما أو قد يكون تجاهل مكتشفات العصور السابقة خصوصا القرن الرابع عشر وعصر النهضة خصوصا ما تعلق بأهمية الرياضيات ومكتشفات "غاليلي" إلا أن هذه الأخيرة كانت قد هيأت أذهان الناس لقبول رسالته التي قامت على ضرورة و أهمية إدراك القوانين الأساسية للطبيعة مما يمكن الإنسان من إخضاعها لسلطانه بما يخدم مصالحه.

رغم ما سبق ذكره إلا أنه لا ينبغي إغفال تأثر بيكون ببعض مكتشفات عصره وخصوصا الطباعة والبارود والبوصلة "**يقول بيكون إن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت العالم بأسره في مظهره وحالته أولا في التعليم ثم في ميدان الحرب وأخيراً في الملاحة، وأحدثت تغيرات لا حصر لها، حتى أنه لا يبدو أن أية مملكة أو مذهب ديني أو نجم فلكي كان له من التأثير في شؤون البشر أعظم مما كان لهذه**

[41] المصدر السابق، ص101

الكشوف"[42]. أما الطباعة فتمثلت أهميتها عند بيكون ليس فقط في نشر الكتابات القديمة بل اعتبرها وسيلة هامة و أساسية في انتشار العلم الجديد وأما البارود فلم تقتصر أهميته في حماية إنجلترا البروتستانية من إسبانيا الكاثوليكية بل تجاوز ذلك إلى دوره في إحكام السيطرة على البحار من خلال نقل السيادة من اسبانيا إلى إنجلترا ، أما البوصلة فتجسد دورها في مجال الملاحة بصورة خاصة ، هذه المخترعات الثلاثة أظهرت مدى ما يمكن أن يؤثر به العلم على حياة الناس و كان هذا سببا إضافيا لتأكيد بيكون على أهمية العلم في حياة الإنسان و قدرته على تحقيق سيادته على الطبيعة.

لا يمكن إنكار ما كان للفلسفة اليونانية من أثر على مسار "بيكون" الفكري والفلسفي فقد هاجم فلاسفة اليونان خاصة في دعوتهم للعلم النظري الخالص القائم على التأمل والذي يتعارض والاتجاه العملي للعلم الذي ظهرت بوادره مع بداية عصر النهضة وهو ما تبناه "بيكون"، وتجلى هذا الموقف خاصة في نقده لمنطق أرسطو عامة ونظرية الاستقراء بصفة خاصة " **لا ينطبق القياس(syllogism) على مبادئ العلوم، ولا جدوى من تطبيقه في المبادئ الوسطى، إذ إنه لا يجاري الطبيعة في دقتها. وهو من ثم يفرض الموافقة على القضية دون أن يمسك بالأشياء**"[43].من هنا نفيد أن المأخذ الأساسي الذي آخذه "بيكون" على "القياس الأرسطي" هو بعده عن الواقع وبالتالي فهو يصفه بالعقم إذ لا فائدة ترجى منه في الكشف العلمي فهو أداء لعرض الحقائق وليس لاكتشافها لكون الحقيقة متضمنة في المقدمات.

إن جديد فلسفة بيكون هو اعتبار الغاية من الفلسفة هي المعرفة والغاية من المعرفة هي السيطرة على الطبيعة و من هنا جاء هجومه على الفلسفة اليونانية من جهة و الفلسفة المدرسية من جهة أخرى لقيامهما على الجدل و المناقشة فقط ، إن بيكون نادى باستعادة العلم المفقود الذي لم يكن سوى العلم العملي التطبيقي و كانت دعوته هذه دليلا على يقينه بعدم وجوده في عصره وهذا راجع إلى كون كل أشكال

[42] حبيب الشاروني ،**فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981، ص 23 .

[43] فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد–ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة** ، ص 20.

المعرفة آنذاك كانت تعتمد على المنهج القياسي القائم على عرض المعرفة فحسب وليس الكشف عنها وفي هذا يقول "بيكون": "**إن كل ما اكتشف حتى الآن في العلوم ينسجم على قد الأفكار الشائعة و لكي نحقق اختراقا إلى الأعماق الباطنة و القصية من الطبيعة يتعين أن نستخلص الأفكار و المبادئ من الأشياء بطريقة أكثر وثوقا وحذرا، و يتعين اتخاذ إجراء فكري أكثر وثوقا و صحة**"[44]. من هنا يتضح لنا أن "فرنسيس بيكون"لم يعارض كل من الفلسفتين اليونانية و المدرسية إلا لاقتناعه بعقمها عن تقديم علم عملي واقعي يخدم مصالح الإنسان و أهدافه المتمثلة أساسا في السيادة على الطبيعة.

كان هاجس "بيكون" الأساسي هو خوفه من الجمود الذي قد يطال العلم نتيجة اعتماده على المنطق الأرسطي (القياس، الاستقراء) كمنهج أحادي والذي يعزي إليه "بيكون" تأخر العلوم الطبيعية إذ لا يفيد شيئا في عملية الكشف العلمي "**إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا إمكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه في بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماماً في نتائجهما، فبينما هم يؤكدون صراحة أن لا شيء يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالي، وبينما يمضون في الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل، نخترع نحن ما يقدم لهما العون**"[45]. يبدو ظاهر ما يقوله بيكون مماثلا لما ذهب إليه ديكارت لكن المتمعن في عمق فكر بيكون يدرك أنه معارض له لأن "ديكارت" ينطلق من اليقين المتضمن في الشك و يقين "الكوجيتو" ومنه نستنبط اليقينيات الأخرى، في حين أن بالنسبة "لبيكون" اليقين هو النتيجة التي ينتهي إليها كل بحث.

لم تكن الثورة التي أحدثها "فرنسيس بيكون" في مجال العلم أقل شأنا من تلك التي قام بها "مارتن لوثر" في مجال الدين، حيث زعزع السلطة التي كان يمارسها "أرسطو" على الفكر المدرسي فمع "بيكون" لم يعد "أرسطو" يمثل تلك القوة الحية التي كان حضورها بارزا وجليا لعصور طويلة إذ كان بيكون يؤمن بأن الإنسان لا يحتاج

[44] المصدر السابق ،ص 22.

[45] حبيب الشاروني، **فلسفة فرنسيس بيكون**، ص32.

إلى وسائط مهما كان نوعها للاتصال بالطبيعة (موضوع العلم) وبذلك يكون بيكون قد أوجد جوا ذهنيا جديدا تكمن أهميته في ذلك اليقين بقدرة العلم على تغيير حياة الإنسان، أدرك بيكون أن العلم لا يمكنه الانتقال من حالة العقم التي عاشها طويلا إلى حالة الإبداع و الفاعلية إلا بتخليص العقل البشري من الأوهام التي لازمته طويلا.

2/- أوهام العقل:

من أجل تكوين العقل الجديد لابُد من منطق جديد، فالعقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، إذا تُرك يجري على سليقته أو سجيته، وقع في الزلل والأوهام، فهي طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم لا طائل منه، فيتعين حصر هذه "الأوهام" للاحتراز منها وتجنبها. "**تلك الأوهام والتصورات الزائفة التي استحوذَت على الذهن البشري ومازالت متجَذّرةً فيه بعمق – لا تَرِين فقط على عقول البشر فلا تجد الحقيقةُ مَنفَذاً إليها، بل حتى إذا وَجدَت الحقيقة منفذا فإن هذه الأوهام سوف تلاحقنا مرة أخرى في عملية تجديد العلوم نفسها وتضع أمامنا العوائق ما لم يأخذ البشر حِذْرهم و يحصنوا أنفسهم منها قدر ما يستطيعون**"[46]. من هنا نفيد أن هذه الأوهام ليست مغالطات سوفسطائية أو أغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو. وإنما هي عيوب في تركيب العقل تجعلنا نجهل الطبيعة، فإذا تحرر منها العقل البشري استبعد أسباب الخطأ، واستطاع أن يقبل على الطبيعة وكان هذا هو أول الطريق إلى معرفة الطبيعة وإلى السيادة عليها. ولقد صنف فرنسيس بيكون أوهام العقل على النحو التالي:

أ/- أوهام القبيلة:

الوهم الأول الذي اعتبره "بيكون" عائقا أمام تقدم العقل الإنساني وتحرره والذي دعا إلى تحطيمه هو وهم القبيلة أو الجنس أو النوع وهو قسمة عادلة بين البشر جميعا، فالإنسان جبل على الحدس والرغبة والأماني كما أنه ينزع إلى التعميم في الأحكام، "**أوهام القبيلة (أوهام الجنس) مُبَيتة في الطبيعة البشرية وفي القبيلة**

[46] فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد–ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ص28.

البشرية نفسها أو الجنس البشري نفسه فالرأي القائل بأن حواس الإنسان هي مقياس الإنسان إنما هو رأي خاطئ فالإدراكات جميعا الحسية والعقلية، هي على العكس منسوبة للإنسان وليس إلى العالم"[47]. ولأن المعرفة القائمة على طبيعة العقل الأولى لا تفضي إلى اليقين و لا تنتج لنا علما عمليا يخدم مصالح الإنسان كما يهدف إلى ذلك بيكون ذهب إلى ضرورة بل حتمية تحطيم هذا الوهم ، و من الأوهام الشائعة أن الإنسان ينزع بطبعه إلى اختيار ما يؤيد وجهة نظره من أمثلة و يتغافل عما يناقضها.

ب/- أوهام الكهف:

تتعلق أوهام الكهف بالطبيعة الفردية أو الشخصية لكل إنسان على حدى وهو ما ينتج عنه معتقداته وهو متقوقع في كهف أفكاره هذه الأخيرة التي غالبا ما توصف بالاعتباطية، "**فهي الأوهام الخاصة بالإنسان الفرد. إن لكل فرد، بالإضافة إلى أخطاء الطبيعة البشرية بعامة، كهفا أو غارا خاصا به يعترض ضياء الطبيعة ويشوهه. قد يحدث هذا بسبب الطبيعة الفريدة والخاصة بكل إنسان أو بسبب تربيته وصلاته الخاصة، أو قراءاته ونفوذ أولئك الذين يكن لهم الاحترام والإعجاب أو لاختلاف الانطباعات التي تتركها الأشياء في أذهان مختلفة** "[48].وميزة هذه الأوهام أنها شديدة التنوع لأنها تختلف منفرد إلى آخر فمن الناس من يميل بطبيعته إلى تأمل التفاصيل ومنهم من يميل إلى إدراك أوجه الشبه بين الأشياء ومنهم من يميل إلى القديم والبعض الآخر ميال إلى التجديد فكل فرد يتعصب لأوهامه.

ج/-أوهام السوق:

يسميها "فرنسيس بيكون" بالساحة العامة ويعتبرها أخطر أنواع الأوهام وأكثرها إزعاجا للذهن فهذا الشكل من الأوهام يجعل الإنسان يعتقد أنه يملك زمام اللغة

[47] المصدر نفسه، ص 29.

[48] المصدر السابق، ص 30.

ويتحكم فيها بينما الحقيقة أن اللغة من خلال الألفاظ تمارس سلطة على الذهن وتوجه فهمه وإدراكه بطريقة قد تكون مخالفة ومضادة لواقع الأشياء الأمر الذي يؤدي إلى اعتبار الفلسفة وعلوم كثيرة أخرى عقيمة وقاصرة عن بلوغ الحقيقة.

إن خطورة هذا النوع من الأوهام تنشأ من كون اللغة الوسيلة الأولى والأساسية للتواصل فالناس يتبادلون الأفكار فيما بينهم مثلما يتبادلون السلع في السوق، الأمر الذي يخلق إيهاما ومغالطة في الفهم كون اللغة المستعملة لا تتسم بالدقة والوضوح مما ينجم عنه لبس ومحاورات لفظية جوفاء خالية من أي محتوى أو معنى " **فالناس إنما تتحادث عن طريق القول، والكلمات يتم اختيارها بما يلائم فهم العامة. وهكذا تنشأ مدونة من الكلمات سيئة بليدة تعيق العقل إعاقة عجيبة...فما تزال الألفاظ تنتهك الفهم بشكل واضح وتوقع الخلط في كل شيء، وتوقع الناس في مجادلات فارغة ومغالطات لا حصر لها**"[49]. من هنا يمكن لنا أن ندرك لماذا حذر بيكون من هذا النوع من الأوهام بالذات باعتبارها تقوم على اللغة ومتى كانت ألفاظها مبهمة وغير دقيقة المعنى فإنها تكون مصدر خطأ في التفكير والإدراك لدى الكثيرين من الناس.

قسم فرنسيس بيكون أوهام السوق إلى نوعين:النوع الأول،يتعلق بأسماء أشياء غير موجودة فعليا أو هي مجرد افتراضات ذهنية أو قد تكون مأخوذة من الواقع بصورة غير دقيقة أو خاطئة، ويتمثل النوع الثاني، في الأخطاء الناتجة عن تجريد مضلل غير دقيق تستقر في أعماق العقل البشري وينتج عنها لبس وضبابية في الفهم والإدراك " **هناك نوعان من الأوهام تفرضهما اللغة على الفهم وهما إما أسماء لأشياء لا وجود لها... و إما أسماء لأشياء موجودة و لكنها مختلطة و غير محددة لأنها انتزعت من الأشياء على عجل و دون تدقيق** "[50]. من هنا نفيد أن هذه الأوهام تجعل الإنسان يعتقد أنه يدرك الطبيعة في حين أن ذهنه عبارة عن ألفاظ جوفاء قد تصلح للجدل و المناقشة غير أنها لا تصلح لفهم الطبيعة ولتفادي هذه الأوهام لابد من توجيه الذهن

[49] فرنسيس بيكون،**الأورغانون الجديد–ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ص 30.

[50] المصدر نفسه، ص 43.

إلى جوهر الأشياء كما هي في الطبيعة من دون أن تكون الألفاظ موجها للإنسان أو واسطة بينه و بين فهمه للأشياء.

د/- **أوهام المسرح:**

وتسمى أيضا بالساحة الأدبية التي يكون فيها الناس بمثابة المتفرجين على عرض مسرحي يتمثل في تلقي منظومة فكرية و دوغمائية التي يتم تلقينها للعامة في شكل تلقين من دون أحكام مسبقة فالمتلقي يشبه المتفرج في المسرح، وبذلك فأوهام المسرح ليست فطرية في الإنسان بل تسربت إلى ذهنه من خلال الفلسفات المختلفة، وهذه الأوهام ستكون من دون شك عقبة في طريق بلوغ الحقيقة،" **ذلك أني أعتبر أن كل الفلسفات التي تعلمها الناس و ابتكروها حتى الآن هي أشبه بمسرحيات عديدة جدا تَقدم و تؤدى على المسرح، خالقة عوالم من عندها زائفة وهمية**"[51]. إن أصنام المسرح ليست فطرية و لا هي تتسرب إلى العقل كما هو الحال في أوهام السوق وإنما هي مكتسبة من خلال تأثير الفلسفات المختلفة قديمها وراهنها عن طريق تلقيها بشكل لا مجال فيه للعقل أن يمارس نشاطه الطبيعي بل يبقى حبيس منظومات فكرية جاهزة.

حتى يتحقق الهدف الذي سعت إليه فلسفة "بيكون" والمتمثل في فهم الطبيعة وتفسيرها ومن ثمة السيطرة عليها لابد للعقل من أن يتحرر من الأوهام المذكورة آنفا وعندئذ يستطيع الإنسان أن يقبل على الطبيعة وقد تتحرر من الأفكار السابقة والأحكام القبلية، فيتمكن من تفسيرها ومن السيادة عليها. يقول بيكون موضحا ذلك" **فبينما هدفت من هذا الكتاب الأول من الشذور إلى أن أعد عقول الناس لفهم و تقبل ما سيأتي، فالآن و قد طهرت العقل و صقلته و سويته، يبقى علي أن أضع العقل في وضع جيد، و بواجهة مواتية (إن شئت) لما سوف أعرض أمامه**"[52]. وبذلك يقبل الذهن على تحصيل العلوم.

[51] المصدر السابق، ص31.

[52] المصدر نفسه، ص 111.

3/-المنهج الاستقرائي:

من هنا نفيد أن لفلسفة "بيكون" جانبان جسدهما في كتابه "**الأورغانون الجديد**" جانب سلبي تم التطرق إليه سابقا يقوم على تطهير العقل مما ترسب فيه من الأفكار والمفاهيم المزيفة التي تحول دون قيامه بوظيفته على أتم وجه. والتي أطلق عليها بيكون اسم أوثان أو أوهام العقل.أما الجانب الإيجابي" **فيقوم في جمع ما يمكن جمعه من الشواهد التي تظهر فيها الظاهرة التي يراد تفسيرها، ومن ثمة وضع هذه الشواهد والأمثلة في جداول من شأنها أن تبين وجود ارتباط ضروري بين الظاهرة وسببها أو في ما يقول بيكون في -صورتها-، بحيث إذا وجدت الصورة وجدت الظاهرة و إذا غابت الظاهرة غابت الصورة، و إذا تغيرت الصورة زيادة أو نقصانا تغيرت الظاهرة زيادة أو نقصانا تبعا لذلك**" [53]. لقد حصر بيكون هذه الجداول في ثلاثة أصناف جدول الحضور و الذي نضع فيه الأمثلة التي تظهر فيها الظاهرة موضوع البحث، و جدول الغياب نضع فيه الأمثلة التي لا تظهر فيها الظاهرة التي يراد إيجاد سببها، أما جدول التدرج فإنه يتعلق بحصر الأمثلة التي تتغير فيها الظاهرة التي يراد تفسيرها إما بالزيادة أو النقصان بحسب تغير ظاهرة أخرى بالزيادة أو النقصان.

وبعد جمع هذه القوائم أو الجداول الثلاث، تبدأ عملية الرفض والاستبعاد، أي استبعاد الفروض التي تتنافى مع ما تحتويه القوائم من ملاحظات. ومن هنا تبدو أهمية القوائم الثلاث في حذف أو استبعاد ما يبدو غير ضروري لوجود الظاهرة.

إن منهج الاستقراء عند "بيكون" يتميز أساساً بالرفض والاستبعاد، والذي يقوم على تنوع التجارب ومضاعفتها، ولهذا يقول "بيكون" في الكتاب الثاني "شذرات في تفسير الطبيعة أو مملكة الإنسان": "**يتأسس الاستقراء الصحيح على الاستبعاد (Exclusion). والحق أن الاستبعاد نفسه ليس كاملاً بأيّ حال ولا يمكن أن يكون**

[53] كريم متى، **الفلسفة الحديثة – عرض نقدي**، ص 45.

كذلك في البداية، فمن الواضح تماماً أن الاستبعاد هو رفض طبائع بسيطة"[54].وبذلك يشكل الاستبعاد جوهر المنهج الاستقرائي.

إجمالا، فإن "الأورغانون الجديد" يعد أبلغ صورة للوضع العام لعصر "بيكون" الذي اتسم برفضه الحاسم للماضي العقيم كما أنه لا يخفي تعلقه بالطبيعة فهو يسعى لاكتشاف الطبيعة اكتشاف الرؤية بدل التأمل" **فلم تعد الفلسفة مسألة تأمل بحت بل أصبحت تُعني بمستقبل الجنس البشري والقوى العاملة في الطبيعة. فليس الإنسان إلا خادماً للطبيعة ومفسرها وان ما يعمله وما يعرفه لا يعدو ما يلاحظه من نظام الطبيعة..."**[55]، و بهذا المعنى اتخذت الفلسفة عند "بيكون" طابعا عملياً، تهدف إلى زيادة الإنسان من سيطرته على الطبيعة وتسخيرها لأغراضه.

ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن فلسفة "بيكون" تتجه إلى الناحية العملية اكثر من الناحية النظرية التي كانت تتبعها الفلسفات القديمة واللاهوتية. وتدعو الى اعتماد العلم والبحث العلمي لأنه بدون ذلك لا يمكن معرفة قوانين الطبيعة التي عن طريقها يمكن السيطرة على الطبيعة وخدمة البشرية. وكانت هذه الدعوة في ذلك الوقت المبكر من تاريخ الإنسانية تعد ثورة على التفكير التقليدي الذي كان سائداً والذي يمجد الخرافات والأساطير ويأخذ بها على إنها مسلمات و حقائق غير قابلة للنقاش.

لقد آمن بيكون إيمانا مطلقا بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر فجعل العلم أداة في يد الإنسان، تعينه على فهم الطبيعة وبالتالي السيطرة عليها.ولا سبيل إلى ذلك إلا بواسطة المنهج الاستقرائي الذي يكون الهدف منه ليس الحكمة أو القضايا النظرية بل الأعمال، والاستفادة من إدراك الحقائق والنظريات بالنهوض في حياة الإنسان وهذا ما عبر عنه بقوله: "المعرفة هي القوة". وبذلك كانت فلسفته محاولة لكشف القيم الجديدة التي تتضمن الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها،

[54] فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد–ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ص 185.

[55] كريم متى، **الفلسفة الحديثة– عرض نقدي**، ص38.

واستخلاص المضامين الفكرية لعصر الكشوفات العلمية والجغرافية والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة.

وهكذا اتجهت دعوة بيكون إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطا وثيقا، بحيث يكون هذا العلم أساسا متينا تبنى عليه الفلسفة الجديدة بدلا من الأساس الواهي القديم وهو التجريدات اللفظية.

من خلال كل ما سبق، سواءً تعلق الأمر "بديكارت" أو "بيكون"، فكل منهما اتخذ من العلم أداة لفهم الطبيعة وإدراك قوانينها، لزيادة سيطرة الإنسان وسيادته على الطبيعة. ومن هنا كانت العقلانية التي بشرت بها الفلسفة الحديثة تنادي بالتنوير والتقدم والحرية على أنقاض ما كان يعانيه الإنسان في العصور الوسطى من مختلف أنواع القهر والاستبداد التي مارستها الكنيسة.

رغم الاختلاف الموجود بين "ديكارت" و"بيكون" سواء فيما تعلق بالمنهج أو الأساس الذي تبنى عليه المعرفة إلا "أن المسافة بين تفكيريهما لم تكن واسعة إلى الحد الذي يتصورها مؤرخو الفلسفة. فالحلم الذي كان مستحوذاً على عقل بيكون- العدو الأكبر للمنهج النظري التأملي عند مفكري العصور القديمة والوسطى- كان متسلطاً على فكر "ديكارت" بدوره، بل أن بعض التفاصيل مماثلة، كدعوة "ديكارت" إلى إنشاء "مدرسة للصنائع والحرف" وإلى أن تنشأ في الكلية الملكية وغيرها من معاهد التعليم العام قاعات لكل حرفة من الحرف، وتخصيص أموالاً تكفي للإنفاق على هذا التعليم... الخ. والهدف النهائي واحد، وهو أن يسترد الإنسان مملكته المفقودة ويعود مرة أخرى سيداً للطبيعة، ومن خلال كشفه لأسرارها ومعرفته لقوانينها واستغلالها لقواه وطاقاتها"[56]. ولكن هل استطاع الإنسان الحديث أن يحقق سيادته على الطبيعة وأن يسخرها لخدمته؟

[56] فؤاد زكريا، **أفاق الفلسفة**، ص 151.

للإجابة على هذا السؤال يذهب كل من "هوركهايمر" و"أدورنو" في كتابهما المشترك "جدل التنوير" إلى اعتبار العقل التنويري وقع في أزمة مع نفسه، بحيث إذا كانت "فلسفة الأنوار قد قامت على العقلانية والحرية والتقدم، وهي القيم التي شكلت المشروع الحضاري والثقافي الأوربي أو الغربي عموماً، وبشرت بتحرير الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد وتحقيق سعادة الإنسان بواسطة المعرفة، وخاصة المعرفة العلمية، التي اعتبرت بمثابة الوجه لكل نشاطاته وفاعليته قصد الخروج بالإنسان من وضعه السلبي. لقد كان برنامج عصر الأنوار يهدف إلى نزع الطابع السحري عن العالم وتحطيم كل الأساطير، واعتماد المعرفة بديلا لها"[57]. فإن كل هذه الأفكار التي بشرت بها العقلانية الحديثة لم تتحقق فعلياً، إذ عوض أن تزداد حرية الإنسان وتقدمه وسيادته اتجهت عكس ذلك، وتحولت سيطرته على الطبيعة إلى سيطرة من نوع آخر وهي سيطرة الإنسان على آخيه الإنسان.

وبهذا المعنى فإن السيطرة قد قامت – حسب هوركهايمر وأدورنو– على بعدين متلازمين، البعد الأول ويتمثل في سيطرة الإنسان على الطبيعة، وأما البعد الثاني فيتمثل في سيطرة الإنسان على الإنسان وهذا ما وصل إليه "هوركهايمر" عندما يقول: "لقد نتج عن سيطرة الإنسان على الطبيعة سيطرة الإنسان على الإنسان"[58]. وبهذا المعنى، فإنه حدث تحولاً معرفياً في فكرة السيطرة، إذ تحولت من السيطرة على الطبيعة للسيادة عليها إلى السيطرة على الإنسان للتحكم فيه.

ويؤكد كل من "هوركهايمر" و" أدورنو" إلى أن فكرة السيطرة على الطبيعة والإنسان، بدأت مع "ديكارت" الذي أشاد بالعقل الإنساني وقدرته على الوصول إلى الحقائق، إذا أحسن الإنسان استعماله، و"بيكون" الذي أكد على أهمية ودور التجربة الحسية في بناء المعرفة خاصة العلمية منها. ومن هنا ظهور الاتجاهين الفلسفيين، العقلانية الذي يمثله ديكارت، والتجريبية التي تبدأ مع بيكون. وكلا الاتجاهين قد عملا

[57] ماكس هوركهايمر وثيودورف أدورنو، **جدل التنوير**، تر، جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ص 23.

[58] نقلاً عن: كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة– الجزائر، ط1، 2010، ص 22.

– في نظر هوركهايمر وأدورنو– عن وعي أو عن غير وعي، على بلورة وترسيخ فكرة السيطرة على الطبيعة.

يتضح لنا حسب ما يذهب إليه كل من "هوركهايمر" و"أدورنو" إلى أن جذور العقلانية الآداتية تعود لكل من "ديكارت" و"بيكون". فحينما يعتبر ديكارت الذات أساساً ومصدراً للمعرفة، فإنه ينطلق من "الكوجيتو" القائم على فكرة " أنا أفكر إذا أنا موجود" فتتكون الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة، غير أن هذه العلاقة لا تتوقف على مجرد نظرة مجردة أو معرفة نظرية، بل هي تتحدد بما يرتبط بها، أو ما ينتج عنها من تطبيق عملي، ذلك أن المعرفة عند ديكارت ترتبط بما ما هو عملي من خلال ما تحققه هذه المعرفة من منافع في حياة الناس وواقعهم الملموس[59].

كما يمكن اعتبار فلسفة بيكون، وخاصة في دعوتها إلى المنهج العلمي والتوجه إلى الطبيعة، تحولاً معرفياً في فكرة السيطرة لا على الطبيعة فقط بل حتى على الإنسان وهذا ما يؤكده"هوركهاير" و "أدورنو" في كتابهما "جدل التنوير":"لقد جعل بيكون المعرفة قوة لا تعرف الحواجز: لا في استبعاد الناس، ولا في الانصياع لقوانين الطبيعة...وما يسعى البشر لاكتشافه في الطبيعة من قوانين يهدف أساساً للسيطرة على الآخرين، وهذا ما يطمحون لتحقيقه دوماً"[60].ومن هنا يتساءل "هوركهايمر" و"أدورنو" عن التحول الذي حدث في فكرة السيطرة والسيادة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان.

لقد تميزت الحضارة الغربية منذ نشأتها الأولى بفكرة الهيمنة من خلال معنيين متكاملين وهما: الهيمنة أو السيطرة على الطبيعة من جهة، والسيطرة على الإنسان من جهة أخرى، ونجد بين الجانبين ترابطاً جوهرياً وتاريخياً، وذلك أنه، ولكي تتم عملية السيطرة على الطبيعة واستغلالها، تم تسخير وتوظيف كل المعارف العلمية والتطبيقات

[59] المرجع السابق، ص23

[60] المرجع نفسه، ص ص 27– 28

التقنية بل والإنسانية أيضاً. غير أن تسخير الإنسان لذلك قد ترتب عنه بروز ظاهرة السيطرة على الإنسان.

المبحث الثاني:

الأسس العلمية للسلطة السياسية

إن أهم ما ميز عصر النهضة، تلك التحولات الكبرى في بنية المجتمع الأوروبي وخاصة إيطاليا، والتي شملت جميع الجوانب، الاجتماعية منها والثقافية والعلمية. ولم تقتصر النهضة الأوروبية على الجوانب المذكورة آنفا، بل امتدت إلى الحياة السياسية مما انعكس بشكل مباشر على الأوضاع السياسية، إذ ظهر اتجاه جديد، سعى فيه الفلاسفة والمفكرون والعلماء للبحث عن وسائل للوصول إلى السلطة السياسية والمحافظة عليها.

إن أهم ما ميز العلم الحديث هو تأسيسه لفكرة السيطرة على الطبيعة بجعلها موضوعا لمختلف المعارف العلمية التي ظهرت في عصر النهضة، إذ جعل "ديكارت" الإنسان سيدا على الطبيعة و مالكا لها، في حين جعل "فرنسيس بيكون" المعرفة سلطة بيد الإنسان . هذه الأرضية الفكرية هي التي استوحى منها كل من "مكيافيلي" و"هوبز"، إمكانية تطبيق هذا التصور على المجتمع السياسي، فقد تأثر "مكيافيلي" تأثرا واضحا بالمناخ الفكري و العلمي الذي عرفه عصره والذي شهد تأسيس العلوم المختلفة وتَخلصها من هيمنة اللاهوت،حيث انتبه العلماء إلى ضرورة المضي نحو تفسير مظاهر الطبيعة تفسيرا علميا بدلا من الاكتفاء بتأملها.يقول"هوركهايمر" موضحاً هذه الفكرة: "**غير أن هذا المجتمع لا يقوم على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الضيق وعلى اختراع وسائل جديدة للإنتاج وابتكار الآلات، بل يقوم كذلك على سيطرة البشر بعضهم على بعض. ومجمل الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة، وإلى الإجراءات التي تساعد على هذه السيطرة هي ما نسميه السياسة. والفضل يرجع إلى "مكيافلي" الذي اعترف منذ فجر المجتمع الجديد بإمكانية قيام علم السياسة يكون متناسباً في مبادئه مع العلم الفيزيائي الجديد**"[1].من خلال هذا النص يتضح لنا أن فكرة السيطرة

[1] ماكس هوركهايمر، **بدايات الفلسفة البرجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت 1981، ص 13.

والتحكم في الطبيعة انتقلت من الطبيعة إلى مجال السياسة وذلك من خلال "مكيافلي" و"هوبز" اللذان تأثرا بالمناخ العلمي الذي كان سائداً في عصر النهضة، فحاولا دراسة الإنسان من الناحية السياسية بنفس الكيفية التي تم بها دراسة الطبيعة.

1/- مكيافلي*: الطبيعة البشرية ومشروعية القوة.

قام "مكيافيلي" بقراءة فاحصة دقيقة للتاريخ القديم محاولا تقصي وتتبع منطق الحوادث للكشف عن الكيفية التي يستطيع من خلالها الحاكم السيطرة على الناس،فتوصل إلى وجود صورة متكررة لطبيعة العلاقة بين الحاكم و المحكوم والتي تقوم أساسا على فكرة السيطرة و هذا باختلاف صورها و تلونها من أمة إلى أخرى ومن حقبة زمنية لأخرى، و كان في هذا متأثرا بفكرة البحث عن القوانين الثابتة التي تحكم الطبيعة.

يعتبر "مكيافيلي" من بين فلاسفة عصر النهضة، الذين أكدوا على ضرورة قيام دولة علمانية، دولة دنيوية، لا تكون مبرراتها النهائية هي الإرادة الإلهية وإنما القوة، رافضاً بذلك النظرية اللاهوتية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، والتي تربط الدولة بالكنيسة باعتبارها سلطة عليا. كما رفض الأخلاق المسيحية التي تكرس التواضع، وقبول المعاناة، والاستسلام والتضحية بالذات " **فالمسيحية في أحسن أحوالها، تعلم الناس الفضائل الخاطئة لأنها تعلمهم: الذل، والخضوع، والخنوع، باسم التواضع، وإنكار الجسد، ونبذ المادة والمصالح الدنيوية، وإدارة الخد الآخر للصفح،**

* نيقولا مكيافللي (1469 – 1527) فيلسوف ومفكر سياسي ايطالي، اشتغل في كتاباته السياسية حول كيفية الحصول على السلطة والحكم والمحافظة عليهما. لديه مؤلفين هامين هما: كتاب الأمير والمطارحات. حاول فيهما البرهنة على أن البواعث المحركة للنشاط الإنساني هي: الأنانية والمصلحة، وانعكس ذلك على نظريته في الدولة، وسلوك الحاكم ومهامه، فأصبحت بحسبه كل الوسائل جائزة من أجل غاية البقاء في السلطة والمحافظة على حكم الدولة، ومن ذلك نتج الاتجاه المكيافللي في السياسة.(أنظر فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، ص 84 – 85)

وتعليق آمال الإنسان في الغبطة، والفرح، والسعادة، على حياة أخرى سوف توجد بعد الموت"[2].

دوَّن "مكيافللي" نظريته في السياسة في مؤلفه المشهور "**كتاب الأمير**"*، فهو كتاب يصف الحياة السياسية الواقعية، موجها نظر "الأمير" إلى الشروط الضرورية لإقامة الدولة والمحافظة على السلطة، إذ كان مهتماً بالتصوير الواقعي للأوضاع السياسية القائمة في ايطاليا، يصور ما هو موجود بالفعل ويبرزه في صورة واضحة، كما اهتم ببحث الوسائل التي عن طريقها يخضع المواطنين لسلطانه وكيف يحافظ على حكمه، وفي هذا يقول:"**لما كان هدفي أن أكتب شيئاً يفيد مَن يفهمه فقد اتضح لي أنه من الأفضل أن ألتزم بالحقيقة الواقعية للموضوع بدلاً من تقديم صورة خيالية عنه. لقد رسم كثيرون جمهوريات وإمارات لم يعرفها أو يرها أحد قط.إن الفارق لشاسع جداً بين حياة الإنسان كما هي، وكيف ينبغي له أن يحيا. إن من يتجاهل ما يتم عمله بالفعل ويتجاوزه إلى ما ينبغي أن يعمل، فإنه سرعان ما يدرك أنه يهلك بدلا من أن يحافظ على بقائه..**"[3]

لم يكن "مكيافلي" مهتماً بالتنظير الفلسفي – الذي هيمن على المفكرين والفلاسفة السابقين له – الذين اشتغلوا باليوتوبيا والخيال، والمثال والأفضل، وتجنب الواقع، بل اهتم بوصف الحياة السياسية الواقعية وتوجيه نظر الحاكم – الأمير إلى شروط قيام الدولة على أرض الواقع، كما إنه لم يعر في كتابه أي أهمية تذكر لطبيعة

---

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم**، المجلس الأعلى للثقافة- مصر، د ط ، 2002، ص 250.

* يعتبر كتاب "الامير" من اصغر مؤلفات ميكافيلي حجما واكثرها شهرة. ومع ان مؤلفاته الأخرى لا تقل خطورة عن الامير الا ان المرء عندما يقرأه يشعر حقا ان السنين الخمس عشرة التي كرسها ميكافيلي لا دارة قضايا الحكم لم تذهب سدي كما يقول ذلك بنفسه. بدأ تداول هذا الكتاب بشكل مخطوط في حياته علي نطاق واسع، وقد طبع لأول مرة في العام 1532، اي بعد وفاة صاحبه بخمس سنوات. وسرعان ما ترجم الي جميع اللغات الاوروبية ومن ثم الأخرى وأعيد طبعه عشرات المرات، بل واكثر، وحظي بدراسة المئات من المفكرين والساسة والمؤلفين، وهو اليوم يدخل ضمن مواد التدريس في العديد من المؤسسات الاكاديمية المعروفة، منها جامعة اكسفورد والجامعة الامريكية ببيروت وغيرهما. وقد دفع كل ذلك بالمختصين الي اعتبار الامير نتاجا خالدا عن حق من بين نتاجات النهضة الايطالية المعطاة.

[3] المرجع السابق، ص 252

المجتمع أو شرعية الحكم، وإنما ركز على الأساليب الواجب إتباعها للسيطرة والنفوذ بالنسبة إلى الحاكم فحسب.

1/- مفهوم الطبيعة البشرية:

انطلق "مكيافيلي"، في سياق حديثه عن الطرق و الآليات التي يستعين بها الحاكم لممارسة حكمه و القائمة أساسا على بسط سيطرته و نفوذه من رؤيته الخاصة لتركيبة الإنسان فقد كانت نظرته تشاؤمية يغلب عليها الاعتقاد بأن الإنسان بطبيعته أناني وجشع وأن كل الوسائل متاحة و مشروعة لتحقيق الغاية و المصلحة ، وبعض تفكير "مكيافيلي"، يُعزى إلى انتشار العنف والاضطرابات المختلفة التي عاشتها بلاده آنذاك، حيث اعتبر أن الخلاص من هذا الواقع لن يكون إلا بظهور حاكم قوي يمتلك السلطة المطلقة يستطيع بمقتضاها توحيد إيطاليا و تخليصها من الأجانب، و بهذا يمكن لنا القول أن "مكيافيلي"أقام نظريته في السلطة بناءً على رؤيته للطبيعة البشرية.

إن النزعة التشاؤمية التي حكمت فكر "مكيافيلي"نابعة من ملاحظته الواقعية لما في الناس من فساد، ومن عواطف تجعلهم سيئين بطبعهم. ومن هنا جاء اهتمام "مكيافيلي" بالطبيعة البشرية فهو يعتقد أن البشر هم هكذا بطبيعتهم في كل مكان وزمان، حيث أنهم منافقون وجشعون، وكذلك أنانيون وشرسون للحصول على المصلحة الفردية على حساب المصلحة العامة: "**من أراد أن ينشئ دولة ويضع لها قوانين فليفترض في بادئ الأمر أن الناس جميعا أشرار، مستعدون على الدوام لأن يكشفوا على خبث طويتهم إذا وجدوا الظروف الملائمة لهذا العمل، فإذا ما ظلت ميولهم الخبيثة مختفية إلى حين فيجب أن يعزى اختفاؤها هذا إلى سبب غير معروف، ومن واجبنا أن نفترض أنها لم تجد الظروف الملائمة للكشف عن نفسها، و لكن الزمن لن يعجزه الكشف عنها**"[4].

[4] إبراهيم شمس الدين، **مكيافيلي- أمير فلسفة السياسة**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ط 1 ، 1994، ص51 .

إن استقراء "مكيافيلي" للطبيعة البشرية جعله يرى فيها جوهرا للشر نفسه و هذا على مدى الأزمنة،فالأمر لا يتعلق إذا بالأوضاع التي عاشتها بلاده في تلك الفترة بل هو حكم انتهى إليه بعد مدارسة عميقة للطبيعة البشرية فهي وعلى هذه الحال ينتج عنها مجتمعات تسودها الفوضى التي لا سبيل للتصدي لها إلا بوجود سلطة تتسم بالقوة و السيطرة من أجل كبح جماح النفس الإنسانية الشريرة و الحد من تماديها في تحقيق رغباتها بكل السبل الممكنة، و من ثمة ف"**الأمير**" وحده من يستطيع أداء هذه المهمة عن طريق القانون والقوة معا .

ليس من سبيل بحسب "مكيافيلي" لتحقيق النظام وصد رغبات الإنسان وأنانيته اللامحدودة وخبثه في تحقيق مصالحه إلا بوجود سلطة مضادة تحفظ التوازن في المجتمع، فالطبيعة الإنسانية المتسمة بالشر بحسب "مكيافيلي" ليست حالة طارئة وإنما هي متأصلة و فطرية في الإنسان، تجعله متمسكا بتحقيق غاياته المادية بكل الوسائل، و يكون "مكيافيلي" هنا قد ألغى بذلك أي وجود للأخلاق والقيم في حياة الإنسان ليستعين بها في تنظيم حياته و بهذا يكون قد جعل من الإنسان ماديا نفعيا بامتياز.

2/- نظريته السياسية:

أقام "مكيافلي" نظريته في الحكم استنادا على رؤيته لحقيقة الإنسان السيئة والشريرة بطبعها، فالسلطة حسبه ليست إلا ضرورة يفرضها جموح الإنسان لتحقيق مصالحه و سعيه المتواصل وراء رغباته وأنانياته، من هنا كان لابد للسلطة حسب "مكيافيلي" أن تتوافق في طبيعتها مع الطبيعة البشرية،فإذا كانت هذه الأخيرة ثابتة لا تتغير لابد للسلطة أيضا أن تقوم على قوانين وأسس واحدة و هذا ما عبر عنه في كتابه"**المطارحات**" بقوله: "**أشار جميع كتاب السياسة عبر التاريخ الطويل إلى أن هناك عددا ضخما من الأمثلة التي تقيم الدليل على أن الواجب يدعو عند تأليف**

الدول والتشريع لها إلى اعتبار الناس جميعا من الأشرار، و إلى أنهم ينفسون دائما عما في ضمائرهم من الشر عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنها"[5].

بما أنه لا يمكن ضبط طمع الإنسان و سعيه المستمر لكسب المزيد كان لابد من وضع حدود و ضوابط لممارسات الإنسان الشريرة، "فمكيافيلي" رغم تسليمه بثبات الطبيعة البشرية إلا أننا نجده يسعى لإيجاد الحل الأمثل وهنا لا يستعين بالدين بل يمضي نحو وضع قوانين إذا ما اعتمدها الحاكم تمكن من إرساء النظام في المجتمع والقضاء على الفوضى ولكن بطرق وأساليب تتوافق مع نزوع الإنسان للش، "مكيافيلي"لم يستسلم لواقع الحال" **بل على العكس يظل يحترم جوانب معينة في الطبيعة البشرية والتعاليم التي تجسدها من ذلك لجوؤه إلى القوة والحيلة بوصفهما سبيلا يتبعه الأمير للخلاص من التمزق الإقليمي و الصراع والفوضى المتفشية بين أفراد الشعب"[6].**

لما كان "مكيافيلي"، يسعى لتحقيق الوحدة في البلاد كانت القوة شرطا أساسيا في ذلك، فنراه يرى أن الأمير أمام خيارين وحيدين في مواجهته للفوضى والفساد وكأنه في حرب حقيقية"**و يجب أن تعلم أن هناك طريقتين للقتال ،واحدة لها قواعد و قوانين والأخرى تعتمد على القوة فقط ، الطريقة الأولى للبشر، أما الثانية فللحيوانات المفترسة، ولما كانت الأولى غير كافية في أغلب الأحوال فإن المرء كان يلجأ غالبا للطريقة الثانية، و لهذا من الضروري للأمير أن يعرف حق المعرفة كيف يستخدم كلتا الطريقتين**"[7]وليس من اليسير على الأمير تحقيق ذلك لهذا نجد "ميكيافيلي" يورد بعض الأمثلة تبين كيف كان يتلقى الأمراء قديما الحكمة و الطريقة المثلى التي تؤهلهم لممارسة السلطة بالصورة التي قدمها في كتابه.

---

[5] نقولا مكيافيلي ، **المطارحات**، تعريب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ط 3، 1982، ص 224.

[6] جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة راشد البراوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ،1985، ص 246.

[7] نقولا ميكيافيلي ، **كتاب الأمير** ، ترجمة أكرم مؤمن مكتبة ابن سينا، القاهرة ، د ط ، د ت، ص 89.

من هنا ذكر "ميكيافيلي" كيف كان الأمراء "كأسخيليس" يتلقون العلم من طرف معلمين ذوي طبيعة خاصة أنصاف بشر وأنصاف حيوانات حتى يتمكنوا من معرفة كيفية التعامل مع الناس بالأسلوبين المذكورين آنفا،و"لمكيافيلي" تشبيه شائع لما ينبغي أن يكون عليه الأمير فهو يجب أن يجمع بين سلوك الثعلب و الأسد " **فالأمير مضطر إلى أن يعلم جيدا كيف يتصرف كالحيوان ، فهو يقلد الثعلب و الأسد لكن الأسد لا يستطيع أن يحمي نفسه من الفخاخ و الثعلب غير قادر على مواجهة الذئاب.على المرء إذن أن يكون ثعلبا ليواجه الفخاخ و يكون أيضا أسدا ليخيف الذئاب**"[8]. من هنا يتبين لنا أن "مكيافيلي"، يضع للحاكم صورة تغلب فيها حيوانية الأمير أكثر من إنسانيته ، و لا يعد هذا عيبا لديه مطلقا بل هو الضرورة بعينها، لكن هذا لا ينفي أن للحاكم صفات محمودة يجب أن يتظاهر بها حتى وإن كانت غير حقيقية.

ينبغي للحاكم أن يكون صادقا، أمينا، رحيما... و هذا لا يتنافى مع ما سبق ذكره عن صورة الأمير التي يغلب عليها طابع المكر و الخديعة فالأهم عند"مكيافيلي" هو مقدرة الأمير ومهارته في الانتقال بين الصفات من الضد إلى الضد وقت الحاجة ومتى استدعى الأمر ذلك، وقد أورد لذلك كمثال "الاسكندر السادس" الذي "**لم يفعل شيئا سوى التغرير بالناس، فلم يفكر بغير ذلك و دائما ما واتته الفرصة لتحقيقه.فلم يتفوق عليه أحد في قدرته على توفير الضمانات و تأكيد الأمور بالحلف الكاذب، ولم يتفوق عليه أحد في عدم الوفاء بالعهد، و كانت حيله دائما موفقة تحت أي ظروف لأنه كان يفهم هذا الأمر جيدا**"[9]. وفق هذا النموذج كان "مكيافيلي"، يدعو لأن يحتكم الأمير للقوة أكثر من التزامه بالقانون، وهذا يتوافق مع ما يعتقده "مكيافيلي" عن الشر المتأصل في البشر فلو كانوا خلاف ذلك لاكتفوا بالقوانين لتحكمهم، ومن هنا لا يوجد تعارض بالنسبة "لمكيافيلي"، فالقوة والخديعة وحدهما قادرتان على توحيد إيطاليا وضمان تفوقها.

[8] المصدر السابق، ص 90.

[9] المصدر والصفحة نفسها.

مما لا شك فيه أن ما جاء به "مكيافيلي"، فيما يتصل بنظام الحكم و طبيعته كان أمرا فاصلا و أصيلا بحيث أصبحت السياسة معه علما له أصول و قوانين تقوم على أسس علمية صحيحة، و بذلك يمكننا أن نعد "مكيافيلي"، مؤسسا للحداثة السياسة بلا مبالغة خصوصا فيما يتعلق بتركيزه على تقنيات الحكم حيث كان هدفه إخضاع السياسة للتحليل العلمي و الموضوعي، فبعد إبعاده للدين عن مجال السياسة قلب المعادلة بجعل الكنيسة هي من يخضع لسلطان الدولة.

استنتاج:

لا يمكن إنكار الإنجاز الذي حققه "مكيافلي" بجعله السياسة تسير وفق قوانين تخضع لمرجعيات علمية دقيقة (علم الطبيعة أو الفيزيقا، علم النفس ، التاريخ) ، فالتاريخ كان محل اهتمامه الأساسي إذ أن "**جهده الأساسي انصب على استقراء التاريخ .إن الماضي أكثر من الحاضر، هو المنبع الذي على عالم السياسة أن ينهل منه الأمثلة التي تمكنه من ضبط قوانين الاطراد ... لا يمكن إذن فصل مبدأ انتظام مجرى الأشياء عن مشروع مكيافيلي**"[10]. عكف "مكيافيلي" على التأسيس علميا للسياسة من خلال إتباعه آلية الملاحظة و اعتماد الشواهد و الوقائع التاريخية فقد كان يسعى لإقصاء الدين و الأخلاق ضمن عملية ممارسة الحكم و كان هدفه في ذلك هو أن تقتفي السياسة أثر علم الطبيعة ، من خلال ربط المعرفة العلمية والتقنية بفكرة إخضاع كل الظواهر (الطبيعية والإنسانية) للتقنين العلمي، وبهذا المعنى تتحدد الوظيفة الأساسية للعقل كأداة فعالة للتحكم والسيطرة.

رغم ما لاقته نظرية "مكيافيلي" السياسية من رواج لا يمكن إنكار أثره إلى اليوم في الدراسات و الطروحات المختلفة المتعلقة بالفكر السياسي عموما و نظام الحكم خصوصا أيا كانت طبيعة هذا التأثير، لم يمنع هذا الانتشار من أن يكون طرحه في كثير من جوانبه مجانبا للحقيقة، و في مقدمة المآخذ التي يمكن تسجيلها على "مكيافيلي" تلك النظرة التشاؤمية التي تجعل من الإنسان شرا مطلقا ينبغي إخضاعه

[10] ماكس هوركهايمر، **بدايات الفلسفة البرجوازية**، ص 14.

لقوانين صارمة حتى يستقيم المجتمع، لأن المتعارف عليه منذ القدم في مختلف الفلسفات التي تناولت النفس البشرية و نظريات علم النفس الحديث أن الإنسان ليس شرا مطلقا كما أنه ليس خيرا مطلقا، كما وأن الطبيعة البشرية بالذات لايمكن الحكم عليها بالثبات كما فعل "مكيافيلي" ومن ثمة الإقرار بإلزامية إتباعها لجملة من التعاليم والقوانين المضبوطة وغير القابلة للتغيير.

2/- توماس هوبز*: من الطبيعة البشرية إلى المجتمع الصناعي

لا يمكن تصور مذهب "توماس هوبز" الفلسفي بعيدا عن المناخ العام الذي ساد إنجلترا في القرن 17 إذ عايش تلك الصراعات والحروب الأهلية التي قامت بين "الملك شارل الأول" و قواته من ناحية و البرلمان الإنجليزي من ناحية أخرى و التي دامت حوالي سبع سنوات هذا من دون إغفال الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت الأمر الذي جعل إنجلترا تعيش حالة من الفوضى و الاضطراب في شتى مناحي الحياة. كما لا يمكن مقاربة نظريته في السياسة بعيدا عن الجو العلمي العام الذي طبع القرن نفسه الذي شهد ما يعرف بالثورة العلمية ، هذه الظروف مجتمعة أسهمت في بلورة فكر "هوبز" السياسي.

1/- فلسفته:

في البدء ينبغي الوقوف عند أسس و قواعد فلسفة "هوبز"، وعلى غرار مفكري عصره كان يعتبر الفلسفة شاملة لكل ضروب المعرفة " **الحكمة ليست شيئا آخر غير ما يأتي بالمعرفة التامة بحقيقة جميع الموضوعات أيا كان نوعها ، ولا يمكن أن تكون نتيجة لمعة ذهنية مفاجئة بل من عمل عقل متزن تماما.وهذا ما نلخصه في**

* توماس هوبز (1588 ، 1679) فيلسوف إنجليزي و مفكر سياسي، في سن الخامسة عشر دخل كلية مجدلين في أكسفورد و بعد تخرجه أصبح معلما خاصا لابن ويليام كيفنديش، كانت له صلة وثيقة بفلاسفة عصره خاصة فرنسيس بيكون، كما أن قيامه برحلات عبر القارة الأوروبية ساعده على اكتشاف العلم و السياسة على قواعد و أسس جديدة، و في 1936 اضطر إلى الانصراف عن التأملات النظرية الخاصة بالجسم و الحركة ليخوض غمار المعركة السياسية فألف كتابا بعنوان " عناصر القانون الطبيعي و السياسي" و في سنة 1642 ظهر كتابه " في المواطن " و في عام 165 أصدر كتابه الشهير "اللوفيثان" الذي لأحدث به ضجة في الساحة السياسية الإنجليزية (موسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي ص 555).

كلمة واحدة هي الفلسفة"[11]. لقد قسم "هوبز" الفلسفة إلى ثلاثة أقسام كبرى : في الجسم، في الإنسان، في المواطن. فالقسم الأول يشمل الطبيعة و ما بعد الطبيعة والرياضيات، في حين يدرس القسم الثاني سيكولوجيا الإنسان،أما القسم الثالث فيهتم بالسياسة والأخلاق.

فيما يتعلق بالجسم افترض أن كل شيء هو جسم و أن كل موجود يتكون من ذرات تتحرك وفق قوانين حتمية ميكانيكية آلية إذ كل ما يحدث في الكون يكون بمقتضى حركة ضرورية"**كل جسم يمكن أن نتصور تولده، ويمكن مقارنته بأجسام أخرى عن طريق النظر فيه، أو كل ما هو قابل للتركيب والانحلال، أعني كل جسم يمكن أن نعرف شيئاً عن كونه(تولده) أو خواصه**"[12]. وهذا يمثل الجانب المادي من فلسفة "هوبز".

وفيما يخص سيكولوجيا الإنسان، أي الطبيعة البشرية التي جسد من خلالها مفهوم الدولة، إذ لا يعود أصل الحق إلى كون الإنسان ينتمي إلى مجتمع بشري، وإنما يعود إلى القوة الطبيعية التي يستعملها كل إنسان من أجل الحفاظ على بقاءه. وهذا ما يمثل الجانب النفسي في فلسفة "هوبز".

أما القسم الثالث وهو الجسم الصناعي و يسميه بالدولة التي أنشأها الأفراد بمحض إرادتهم من خلال تنازلهم عن كل حقوقهم الطبيعية لصالح فرد واحد مقابل أن يضمن لهم الأمن والاستقرار ، وهذا يمثل الجانب السياسي في فلسفة "هوبز".

من خلال ما سبق يتضح أن موضوع الفلسفة عند "هوبز": " **الجسم بأوسع معنى لهذه الكلمة. والجسم نوعان: طبيعي وصناعي، فأما الجسم الطبيعي فهو من عمل الطبيعة، و يسمى بالأجسام الطبيعية. وأما الصناعي فتصنعه إرادة الناس**

[11] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز – فيلسوف العقلانية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، 1985 ، ص 84.

[12] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 556.

واتفاقهم وهو ما يسمى بالدولة"[13].بهذا تتحدد معالم فلسفة "هوبز" بحيث قسمها إلى فلسفة طبيعية و فلسفة مدنية التي تنقسم بدورها إلى قسمين يهتم الأول بالعواطف والعادات و الاستعدادات... و يسمى بالأخلاق و يدرس الثاني واجبات الناس المدنية نحو المجتمع و يسمى بالسياسة.

2/- منهجه:

نشأ منهج "هوبز" في ظل حركية علمية و فكرية شهدها القرن السابع عشر الذي عرف بأنه عصر الاهتمام بالمنهج نظرا لاهتمام الفلاسفة والمفكرين آنذاك بالطريقة التي ينبغي اتباعها في البحث عن الحقيقة،" **و لقد كان هوبز يعتقد، شأنه في ذلك شأن معاصريه "بيكون" و "ديكارت"، أن المنهج هو مفتاح الوصول إلى المعرفة**"[14]. ومن دواعي ذلك رغبة العقل البشري التخلص من سلطة الوحي من ناحية ومن ناحية أخرى برزت دعوة قوية للثورة على التراث الأرسطي (المنهج الأرسطي)، فقد سجل هوبز الهجوم العنيف الذي لاقته "الأرسطية"، بل وأسهم فيه من خلال إنهاء التصور القائل أن أساس الاجتماع البشري طبيعي، إلى تصور آخر يعتبر المجتمع صناعة تعاقدية، إضافة إلى الصدى العلمي و المنهجي الواسع الذي أحدثه كل من كتاب "الأورغانون الجديد""لفرنسيس بيكون" و"مقال في المنهج""لديكارت"، اللذان استهدفا بصفة خاصة تقويض المنطق الأرسطي القديم والدعوة لمنهج علمي جديد، على اعتبار أن المنهج هو أداة بلوغ المعرفة.

يتبين لنا مما سبق أن "هوبز"عاش هموم عصره بكل تفاصيلها واستقرت في ذهنه النظرة الآلية للطبيعة التي كانت تحكم تفكير فلاسفة تلك المرحلة وكان هذا ما وجه تفكيره السياسي فقد تجلت في كتاباته فكرة أن الطبيعة تتألف من جزئيات مادية تتحرك ميكانيكيا "**فمن العالم الطبيعي وتحركات أجسامه، تحدث ميكانيكيا التحركات**

[13] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز- فيلسوف العقلانية**، ص 93.

[14] المرجع نفسه، ص96.

الإنسانية المنتجة بالضرورة للدولة والمجتمع"[15]. لقد أسقط "هوبز" نظرته للطبيعة على المجتمع بتطبيقه للمنهج التحليلي–التركيبي الذي استوحاه من الهندسة وتحديدا من كتاب " الأصول" لإقليدس.

كان "هوبز" مولعا بعلم الرياضيات وهو في هذا يشترك مع "ديكارت"، فالرياضيات وحدها يمكن أن تؤسس منهجا واضحا وصحيحا للوصول إلى الحقيقة في دراسة الفلسفة. "**فإن نظريته للدولة والمؤسَّسة في نظره على ذلك العلم حَريةٌ أن تُرغم كل أحد آخر على الاقتناع بها وإذا كانت الهندسة قد صارت في اعتبار هوبز "علم العلوم" فإن كل الظواهر الطبيعية تعبير ميكانيكي عن الأجسام وحركتها وحركات الأجسام المُدركة بالحواس تتقابل وتتصادم فتحدث الظواهر والتكوينات ثم إن هذه التحركات الميكانيكية هي التي تُنتِجُ الدول والمجتمعات**"[16]. من هنا نفيد أن "هوبز" كان يسعى ليكون في علم السياسة مثلما كان "إقليدس" في علم الهندسة حيث اعتبر أن الآلية التي تقوم عليها حركة الطبيعة هي نفسها التي تتحكم في حركة الإنسان والتي تؤدي بالضرورة إلى قيام المجتمع أو الدولة.

3/- الطبيعة البشرية:

ضمن "توماس هوبز" نظريته في السياسة في كتبه الثلاث: "عناصر القانون الطبيعي والسياسي" وكتاب "المواطن" وكتاب "اللوفيتان"*، و قد أقام أساس نظريته بالعودة إلى الطبيعة البشرية وفي هذا يشترك مع "ميكيافيلي" في كونه أسَّس فكرة الحكم

---

[15] توماس هوبز ،**اللوفيتان –الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، تر: ديانا حبيب حرب و بشرى صعب، مراجعة و تقديم: رضوان السيد، كلمة و دار الفارابي، ط 1، 2011 ، ص 12.

[16] المصدر السابق والصفحة نفسها.

* صدر في لندن عام 1651، كتاب غريب في عنوانه جديد في فلسفته، أما العنوان هو "اللوياثان" وهو لفظ عبري يصف وحشاً بحرياً هائلاً يقهر كل الوحوش الأخرى، ويسيطر سيطرة تامة على جميع الحيوانات الموجودة في مملكته، ويبث الرعب فيها. أما موضوعه فهو إقامة الدولة القوية المنيعة التي تقضي على كل ضروب الفوضى والاضطراب، والفتن والحروب الأهلية، وتحقق الأمن والحماية لرعاياها."التنين"، إذن، هو الدولة وليس الحاكم أو الملك كما يقال، خطأ في كثير من الأحيان...اذ يكفي أن نتأمل قليلاً صورة الغلاف التي رسمت بناء على فكرة تخطيط المؤلف. اننا إذا تأملنا الصورة جيداً لوجدنا عملاقاً غزير الشعر يضع على رأسه التاج، ويحمل السيف في يده اليمنى، فهو الذي يملك القوة، ويسن الشرائع، ويضع القوانين، وهو الذي يعلن الحرب، ويشن المعارك.

من خلال دراسة سيكولوجيا النفس البشرية وطبيعتها، وانتهى إلى أن الإنسان حيوان يسيره اعتباران: الخوف من جهة، والمنفعة الذاتية من جهة ثانية، فالخوف يدفع بالإنسان إلى الصراع من أجل البقاء و حفظ الذات و بالتالي السعي المستمر من أجل تحقيق مصالحه على حساب الغير.

قام هوبز في جزء كبير من كتاب "اللوفيتان" بدراسة الإنسان في علاقته بمحيطه النفسي والاجتماعي ودور ذلك في بناء علاقاته الاجتماعية و كان تركيزه منصبا على الكشف عن الجوانب السيكولوجية للطبيعة البشرية على اعتبار أن فهم النسق العام لتكوين النفس البشرية يعد مدخلا أساسيا لفهم منطق الدولة " **إن التفسير السليم والواضح لأصول القانون الطبيعي والسياسي يعتمد على معرفة الطبيعة البشرية** "[17].

فالطبيعة البشرية حسب "هوبز" هي مجموع الملكات والقوى الطبيعية في الإنسان، فالإنسان حسب "هوبز" يخضع لمبدأ الحركة الذي بموجبه يتفاعل مع المحيط الخارجي و بالتالي تتشكل التصورات الذهنية لديه ومن هذا المنطلق قسم "هوبز" المعرفة إلى قسمين: المعرفة الناتجة عن العالم الخارجي أو ما يسميها بالمعرفة الحسية أما القسم الثاني فيتمثل في المعرفة الذهنية أو العقلية. معتبراً أن الحس هو مصدر الأفكار والتصورات الذهنية،" **فيما يتعلق بأفكار الإنسان، سأنظر فيها بداية كلاً على انفراد، وبعد ذلك في تتابعها أو في ترابطها الواحدة مع الأخرى. إن كل فكرة منفردة تمثل مظهراً لصفة ما أو عَرَضاً آخر لجسم يقع خارجنا، و هذا ما يسمى عادةً موضوعاً. وهذا الموضوع يؤثر في العيون و الآذان و الأعضاء الأخرى من جسم الإنسان، و يُنتج بتنوع التأثير تنوعا في المظاهر**"[18]. وبالتالي فإن كل أفكار الإنسان مشتقة من الحس. نلاحظ من خلال قوله هذا، تطبيق المنهج التحليلي- التركيبي، إذ

[17] إمام عبد الفتاح إمام،**توماس هوبز- فيلسوف العقلانية**، ص 163 .

[18]توماس هوبز، **اللوفيتان -الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 23.

عمد إلى تحليل أفكار الإنسان كل واحدة على انفراد ثم إعادة تركيبها من خلال البحث في ترابطها مع بعضها البعض.

فالحس حسب "هوبز" مرده إلى الأجسام الخارجية التي تمارس ضغطاً على الأعضاء الحسية وذلك إما بشكل مباشر كما في الذوق واللمس أو بشكل غير مباشر كما في البصر والسمع والشم، فيصل هذا الضغط إلى الدماغ والقلب، فيشكل تصورات وتخيلات عن الموضوع الخارجي في شكل خبرة أو تجربة في ذهن الإنسان."**إذا ليس الحس في كل الحالات إلاّ وهماً أصيلاً سببه الضغط، أي حركة الأشياء الخارجية، على عيوننا وآذاننا وأعضائنا الأخرى المخصصة لذلك**"[19]. وبالتالي فإن ما تأتي به الحواس إلينا هو مظهر أو صور ذهنية أو خيالات. أما الأجسام فهي توجد مستقلة عن إدراكنا لها.

وبالتالي فالإنسان حسب "هوبز" في حركة مستمرة، وحركته تختلف عن حركات الأجسام الأخرى، باعتباره كائن ارادي، والذي يكون كنتيجة حتمية لمجموع الانفعالات والآثار التي ترسمها الموضوعات الخارجية في الذهن، وتترك في ذهنية الإنسان انطباعات وسلوك سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. وبذلك فإن "هوبز" يسعى لتفسير الطبيعة البشرية مثل تفسيره للظواهر الطبيعية، "فالعالم الطبيعي في نظره آلية وآلة في نفس الوقت، فكذلك نفس الشيء بالنسبة للإنسان فهو ميكانيكي وديناميكي حركي، إذ أن الحركة تولد الأحاسيس: من رغبة واشتهاء أو نفور وتجنب، وهي بمثابة بداية صغيرة لحركة الإنسان، وسعيه باتجاه الأشياء، أو تجنب البعض الآخر منها"[20].

ومن هنا تصور "هوبز" الإنسان آلة، وهو في حركة مستمرة، نتيجة الانفعالات اتجاه كل المنبهات الحسية، "**فمن الواضح أن الخيال هو البداية الأولى لكل حركة إرادية، وعلى الرغم من أن البشر غير المتعلمين، لا يتصورن وجود الحركة على**

[19] المصدر السابق، ص 25.

[20] جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي– من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع– لبنان، ط4، 1998، ص 324.

الإطلاق، حيث يكون الشيء الذي يحرك غير مرئي، أو حيث يكون الشيء الذي يُحرك فيه غير مرئي، إلا أن ذلك لا يمنع وجود مثل هذه الحركات...هذه البدايات الصغير للحركة داخل الجسم الإنساني، قبل أن تظهر في المشي والتحدّث والضرب وغير ذلك من أفعال مرئية تسمى بوجه عام جهداً. وهذا الجهد، حين يكون موجهًا نحو ما يسبّبه، يُسمى شهية أو رغبة... وهاتان الكلمتان (الشهية) و(التجنب) كلاهما يدل على حركات، واحدة للاقتراب والأخرى للابتعاد"[21]. من هذا العامل النفسي –الرغبة أو النفور– وما ينتج عنه من خير أو شر، متعة أو ألم، تحدث الصراعات في المجتمعات الطبيعية، فالإنسان عندما يرغب في شيء، بنفس درجة رغبة الآخر، واستحالة حصولها عليها في الوقت نفسه، فإن كل فرد يسعى بكل قوته، قصد محاولة الحصول على ما يرغب فيه وذلك باستخدام كل الوسائل. فالإنسان وما يحمله من انفعالات نفسية، هو ما يُشكل اللبنة الأولى للصراع داخل المجتمع الطبيعي.

انطلاقاً مما سبق يظهر لنا أن "هوبز" فسر الطبيعة البشرية تفسيرًا آليًا خاضعًا في ذلك لميكانيزمات تتحكم في سلوكيات الأفراد، والتي تعتبر نتاج لذلك التسلسل التراتبي للموضوعات الخارجية، التي تترك انطباعًا في نفسية الإنسان، فسلوك الفرد إذا آلي بحت، وكل من العوامل النفسية الناتجة عن الأحلام أو الإحساس والتخيل آليات تتحكم في طبيعته، وهذا ما يجعل الطبيعة البشرية أساس المجتمعات السياسية أو المجتمع الصناعي كما يسميه "هوبز".

من هذا المنطلق حاول "هوبز" تفسير المجتمع السياسي على أساس ديناميكي–آلي، إلا أنه من جهة أخرى يعترف أن الإنسان تتحكم فيه اعتبارات نفسية كالمشاعر والعواطف والميول والرغبات، وهي بمثابة المقومات الأساسية للطبيعة البشرية. والتي يسعى من خلالهاالإنسان دائمًا إلى محاولة الحفاظ على ذاته وبقائه، وهذا بمثابة الدافع

[21] توماز هوبز، **اللوفيتان– الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 60.

الأساسي في بحثه عن سبل الوقاية والحفاظ على ذاته، وذلك باستخدامه كل الوسائل المتاحة له، قصد تحقيق هذه الغاية من جهة وتفادي الموت العنيف من جهة ثانية.

أراد "هوبز" من خلال تحليله للطبيعة البشرية أن يبين حقيقة الإنسان، انه كائن طبيعي في المقام الأول وليس كائناً ميتافزيقياً كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة السابقين عليه. ومن جهة أخرى فهو يهدف إلى بناء مجتمع سياسي على الطبيعة البشرية لذلك أراد أن يكون واقعياً في طرحه كان المراد منها تبيان واقعيتها، فأعطى الإنسان الصورة الحقيقية المنوطة به، لذلك يقول: " أعرف بالتجربة كم سيجري التشهير بي بدلاً من شكري، لأنني قلت للناس الحقيقة حول مفهوم الطبيعة الإنسانية"[22]. وبذلك فإن"هوبز" من خلال تفسيره للطبيعة البشرية على الأساس المادي والسيكولوجي، أراد أن يبني نسقاً سياسياً على أسس علمية متأثراً في ذلك بالروح العلمية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر 17م.

4/- المجتمع الصناعي:

انطلق "هوبز" في تحليله لنشأة المجتمع الصناعي من تحليل الحالة الطبيعية التي يفترض أن كان عليها الانسان قبل نشأة الدولة، وذلك من خلال سؤاله الافتراضي: ماذا سيحدث لو افترضنا أن الناس يعيشون على الحالة التي وجدوا عليها، دون وجود قانون أو أي سلطة سياسية تنظم حياتهم ؟

أ/- الحالة الطبيعة:

يعتقد "هوبز" أن الناس متساوين بالطبيعة، سواء في قدراتهم الجسدية أو العقلية، "**إن الطبيعة جعلت البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر**"[23]، حتى وإن وجدت بعض الفوارق أحياناً إلا أننا في الواقع لا نجد ما يبرر ذلك الاختلاف. وبالتالي انطلاقاً من مساواة البشر في مختلف القدرات ينشأ عنها حتما التساوي في الأمل بتحقيق مختلف

[22] بيار فرانسوا مور، **هوبز- فلسفة، علم، دين**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات وللنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1993، ص 23.

[23] توماس هوبز، **اللوفيتان-الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 131.

الغايات، ومن هنا يصطدم الناس فيما بينهم بحكم كل فرد يريد تحقيق غاياته، مما يصبح معه كل واحد مهدد في حريته وحياته وبالتالي يتحتم على كل غرد أن يفعل كل ما بوسعة لكي يحافظ على بقاءه.

من هنا كانت حالة الطبيعة، حالة الفوضى، حالة حرب الجميع ضد الجميع، بحيث يصبح كل إنسان مهدد في أقدس حقوقه وهو حق البقاء، "**نتيجة هذا الانعدام المتبادل للثقة، ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسب لكي يضمن الانسان أمنه، أي أن يفرض سيطرته بالقوة أو الخداع على أكبر عدد ممكن من الناس، حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطراً علية.**"[24]وهذا ما يؤكد أن الانسان في حالة الطبيعة أناني بطبعه ولا يهتم إلا بما يوفره لنفسه ولو على حساب الآخرين، فالكل في حالة حرب ضد الكل وذلك من أجل السيطرة وحفظ البقاء، ومتى كان فاقداً للقوة التي تؤهله لذلك لجأ إلى سبل أخرى كالحيلة والخداع، فهو في هذه الحالة له الحق في استخدام كل الوسائل التي تحفظ له حريته وحياته. فالحالة الطبيعية في نظر "هوبز" هي الحالة التي يحق فيها لكل فرد الحق في كل شئ، حالة من الحرية المطلقة، بحيث يتسنى لكل فرد استخدام كل حقوقه الطبيعية.

ومن هنا فإن المحافظة على الذات هي المبدأ الأساس الذي يُستنبط منه جميع المبادئ الأخرى وهي المسلمة الكبرى التي يبدأ منها "هوبز"معتبرا الغاية الأساسية للإنسان هي المحافظة على ذاته،والمحافظة على الذات حق طبيعي." **ولا أعني بالحق شيئاً آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان في استخدام قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم، للمحافظة على حياته الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيئ في تقديره أو يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لهذه المحافظة** "[25]. ومن ثم فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو أن لكل إنسان الحق في أن يبذل جهده لحماية حياته بكل ما أوتي من قوة.

---

[24]المصدر السابق، ص 133.

[25] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص 301

إن السعي للحصول على القوة يعبر عن رغبة دائمة لا تهدأ عند البشر، وهي رغبة مرتبطة بالمحافظة على الذات وتدعيم الوجود، لأن القوة تعني إشباع رغباتنا، والمزيد من القوة يعني المزيد من الإشباع ...وهكذا دوماً. ولو أن انساناً حصل على قدر هائل من القوة بحيث لا يستطيع أحد مقاومته، فإنه سوف يشبع جميع رغباته أيا كان نوعها، وسوف يصبح فضلا عن ذلك سيداً للجميع.

مادام الإنسان أناني بطبعه حسب "هوبز" ولا يسعى إلا لتحقيق رغباته المختلفة وأهمها رغبته في الحفاظ على بقائه وأمنه، وخاصة كون الناس بالطبيعة متساويين في القدرات الجسمية والعقلية، فإن الانسان في هذه الحالة يعيش حالة عدم الاستقرار واللاأمن، فكل واحد يتربص بالآخر، إذ أن كل فرد حر له الحق في السعي كما يشاء وبشتى الطرق وراء شهواته وهذا ما يخلق الصراع فيما بينهم."**هكذا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب أساسية للصدام. الأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد**"[26]. فالمنافسة تجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب، مما يضطرهم إلى استخدام العنف من أجل أن يكونوا سادة على الآخرين، وبذلك تكون المنافسة سبباً من الأسباب التي تؤدي إلى نشأة الصراع والحرب بين الناس في هذه الحالة. أما انعدام الثقة بين الأفراد، فهذا يعود لخوف كل فرد من الآخر من أن يسلبه حقه وممتلكاته، مما يغذي الصراع والنزاع من أجل الأمن والدفاع عن النفس. أما المجد والشهرة فتنشأ حسب "هوبز" من أجل أمور تافهة، قد يتولد عنها الحرب.

إذن، في الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة تسيطر عليهم وترهبهم سيكونون في "**الحالة التي تسمى حرباً وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر**"[27]، غير أن الحرب لا تعني المعركة والقتال، بل هي فترة من الزمن يعيش فيها كل الناس

[26] توماس هوبز، **اللوفيتان –الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 134

[27] المصدر السابق، ص 134.

في حالة تأهب واستعداد، وبالتالي في هذه الحالة لا مجال للحديث عن العمل، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، فالجميع يعيش حالة من الخوف المتواصل وخطر الموت.

من خلال ما سبق، يمكننا القول أن حالة الطبيعة بالنسبة "لهوبز" هي حالة تمتاز بطابع القوة، إذ كل فرد يحاول أن يسيطر على الآخرين من جهة ويدافع عن حياته وبقائه من جهة أخرى، فهي حالة عاش فيها الإنسان حياة متوحشة، امتازت بالصراع وحرب الجميع ضد الجميع.

ويرى "هوبز" أن هناك عدة أسباب للصراع والحرب في الحالة الطبيعية، فما دام الطبيعة جعلت الناس متساوين من حيث قدراتهم الجسمية والذهنية، فهذا يجعلهم متساوين في الأمل. "**من هذه المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات**"[28]. بحيث إذا رغب شخصان في شيء واحد، وبالتالي لا يمكن أن يمتلكان نفس الشيء، فهذا دافع للصراع والحرب بينهما من اجل امتلاك ذلك الشيء. ومن هنا ينشأ عدم الثقة بين الناس، لأن كل فرد يتربص بالأخر وفي نفس الوقت يتحسب للآخر، من أجل حفظ ذاته، وهذا بدوره يزيد من الصراع والحرب بين الجميع. ومن جهة أخرى نجد بعض الناس يجدون متعة في الغزو وفي إظهار قوتهم.

علاوة على ذلك يذهب "هوبز" إلى أن هناك ثلاثة أسباب أساسية للصراع والحرب في الحالة الطبيعية، وهي نابعة من طبيعة الإنسان وهي المنافسة، وعدم الثقة، والمجد "**الأول يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب، والثاني من أجل الأمن، والثالث من أجل السمعة. في الأول يستخدم الناس العنف ليجعلوا من أنفسهم سادة على الآخرين... وفي الثاني ليدافعوا عن أنفسهم، وفي الثالث من أجل أمور تافهة**"[29].وذلك كله نظراً لعدم وجود سلطة مشتركة تحد من أنانيتهم، لذلك يعيشون حرب الكل ضد الكل.

[28] المصدر السابق، ص 132.

[29] المصدر نفسه، ص 134.

لقد ترتب عن الحالة الطبيعية التي عاشها الانسان قبل نشأة الدولة، مجموعة من النتائج منها:

– أولى هذه النتائج هي أنك لن تجد من الناس من هو سيد على غيره "**وإذا لم يكن أحد سيداً عليّ فإنني أستطيع أن أقول بالمثل أنه لا أحد عبداً لي، فالجار أو الرفيق لديه من القوة مثل ما لدي، وهو يميل مثلي إلى تأكيد ذاته. وكل منا يخاف الآخر ويهابه. ونحن عرضة لأن يدخل كل منها مع الآخر في صراع إذا ما رغبنا في شيء واحد بعينه، لا أحد لديه القدرة لكي يجعل من نفسه سيداً على الآخر، ومن ثم فلا أحد عبداً لغيره. وهكذا يدخل الكل في الخوف المتبادل والشك المتبادل، فكل فرد يرتاب في غيره، وبين الفينة والفينة تنشب معارك هنا وهناك يتعرض فيها كل شخص لأن يفقد حياته..**"[30]. وبالتالي يعيش الإنسان في حالة من الذعر والخوف، غير آمن على حياته ولا على ممتلكاته.

– هناك نتيجة أخرى مترتبة على حالة الطبيعة هذه وهي أنها، فضلاً عن أنك لا تجد سيداً ولا مسوداً– لن تجد فيها أي ضرب من ضروب الحضارة. فإذا كانت حالة الطبيعة حالة حرب، كل إنسان فيها عدو لغيره، فإنها تتحول إلى "فوضى طبيعية" يعيش فيها الإنسان غير آمن على حياته لا يثق إلا في قوته الخاصة وقدراته الذاتية. وفي هذا يقول هوبز: "**في حالة كهذه لا مكان للعمل، لأن ثماره لا تكون مضمونة، وبنتيجة ذلك لا زراعة للأرض، ولا ملاحة ...ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف، وكون حياة الانسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة**"[31]. فالإنسان في هذه المرحلة همه الوحيد هو كيفية الحفاظ على حياته، وبالتالي اكتساب القوة لتحقيق ذلك ولم يتسنى له بناء حضارة.

– هناك نتيجة ثالثة لهذه الحالة من الفوضى الطبيعية الشاملة، والمتمثلة في انعدام المعايير الأخلاقية إذ لا مكان للصواب والخطأ، أو الخير والشر. يقول "هوبز":" **في**

[30] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص 322.

[31] توماس هوبز، **اللوفيتان –الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص ص 134- 135

حالة حرب كل انسان ضد كل انسان، أن لا شيء يمكن أن يكون ظالماً. إن أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم، لا مكان لها هنا حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون، وحيث لا قانون، لا ظلم. إن القوة والغش هما في الحرب الفضيلتان الرئيسيتان"[32].من هنا يتضح أن في الحالة الطبيعية تغيب القيم والمعايير الأخلاقية وذلك لعدم وجود أي قانون يحدد الصواب والخطأ والخير والشر، وتصبح القوة والخديعة هي الفضائل الأساسية.

– إن الإنسان في الحالة الطبيعية لا يستطيع أن تكون له ملكية خاصة، ذلك أنه لكل إنسان الحق في امتلاك كل شيئ، وله الحق في استخدام كل الوسائل من أجل تحقيق ذلك فلا شيء اسمه الملكية الخاصة، ولا شيء اسمه السيادة على شيء ما أو السيطرة على شيء ما."**ينتج عن الحالة نفسها أنه لا ملكية ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك، بل إن مُلك كل إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الاحتفاظ به**"[33]. وقد نتج عن هذه الحالة البائسة التي عاشها الانسان في حالة الطبيعة أنه لا وجود لشيء يسمى ملكية، فكل شيء يمكن لأي انسان أن يحصل عليه إن كان بإمكانه الحفاظ عليه.

ولكن اذا كانت حالة الطبيعة تتصف بكل ما ذكرناه سابقاً، فكيف يمكن للناس أن يخرجوا من هذه الحالة ؟ كيف يستطيع الإنسان أن يتجنب حرب الكل ضد الكل ؟ رغم هذه الحالة السيئة التي يوضع فيها الإنسان في حالة الطبيعة، إلا أن هناك إمكان للخروج منها، وذلك بالاعتماد على جانبين أساسيين في حياة الإنسان، جانب العواطف وجانب العقل "**إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله. ويطرح العقل بنوداً مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها. هذه البنود هي ما**

[32] المصدر السابق، ص 136.

[33] المصدر نفسه، ص 137.

يسمى أيضاً بقوانين الطبيعة"[34].ومن هذا المنطلق يتضح أن الانسان انطلاقا من عواطفه يميل إلى السلام والخروج من هذه الوضعية التي لا يمكن أن يستمر فيها، فهو ينشد الأمن والطمأنينة في حياته والسلام الدائم مع أقرانه، ولا سبيل له لتحقيق ذلك إلا بواسطة العقل الذي يفرض الخروج من هذه الحالة لسبب بسيط جداً هو أنها تناقض نفسها بنفسها، أو قل إنها تلغي ذاتها بالضرورة، وبذلك نجد أنفسنا مرغمين، إذا ما استخدمنا العقل الطبيعي الخالص، على الخروج من حالة الحرب إلى إقامة السلام، وذلك من خلال القوانين الطبيعية. ولكن ماذا يقصد "هوبز" بالقوانين الطبيعية والحقوق الطبيعية وما الفرق بينهما؟ وما دورها في تأسيس المجتمع الصناعي ؟

ب/- الحق الطبيعي والقانون الطبيعي:

1-الحقوق الطبيعية:

وهي التفرقة التي اهتم بها "هوبز" اهتماماً كبيراً في معظم كتبه "التنين" و"المواطن" و "الجسم السياسي". ما الذي يقصده "هوبز" بالحق ؟ وكيف يفرق بينه وبين القانون ؟.

يعرف "هوبز" الحق على النحو التالي: "**إن الحق بمقتضى الطبيعة، هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى، بحُكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك**"[35]. من خلال هذا المفهوم يتضح لنا أن الحق الطبيعي عند "هوبز" يرتبط ارتباطا وثيقاً بالحرية، فالحق يعني حرية الإنسان في التصرف كما يشاء ووفق قوته الخاصة وذلك من أجل الحفاظ على ذاته، والحرية هنا كما حددها "هوبز" تعني "**غياب المعوقات الخارجية، وهذه المعوقات قد تذهب بجزء من قوة الإنسان على فعل ما يريد، ولكنها لا تقدر أن تمنعه من استخدام القوة التي**

[34] المصدر السابق و الصفحة نفسها.

[35] المصدر السابق، ص 138.

بقيت لديه طبقاً لما يمليه عليه حكمه وعقله"[36].وبالتالي فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو أن كل إنسان لديه القوة لحماية نفسه، مادام لكل إنسان الحق في البقاء، فلابد له من ان يستخدم كل الوسائل المتاحة التي تحقق له ذلك.

يذكر "هوبز" أربعة حقوق أساسية هي التي يطلق عليها اسم "الحقوق الطبيعية" وهي حقوق موجودة لدى كل إنسان "بالطبيعة" أعني أن العقل يفترض وجودها لدى كل فرد.

الحق الأول: وهو حق البقاء أو المحافظة على الذات وهو الأساس الذي ينبع منه كل حق آخر، وهو أساس عقلي لأن نفيه أو رفضه يؤدي في الحال إلى الوقوع في تناقض ومن ثم فهو مسلمة أساسية يبدأ منها كل إنسان سليم العقل.

الحق الثاني: الحق الأول يعبر عن الغاية ألا وهي المحافظة على الذات، أما الحق الثاني فهو يعبر عن الوسيلة. فإذا كان من حق الذات أن تبقى وأن تحافظ على نفسها فإنه يترتب، منطقياً، على هذا الحق حق آخر هو أن يكون من حق هذه الذات استخدام كافة الوسائل الضرورية التي تكفل تحقيق هذه الغاية.

الحق الثالث: هو أن يكون من حق الإنسان تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل له تحقيق الغاية، وهي المحافظة على بقائه

الحق الرابع: حق الملكية، حتى وإن كانت الملكية عامة ومشاعية في الحالة الطبيعية، إلا أن الأفراد يسعون دائماً إلى محاولة الامتلاك متى وجدوا الفرصة لتحقيق ذلك.

هذه الحقوق الطبيعية الأربعة مستنبطة من العقل الطبيعي الذي يفترض وجودها عند كل إنسان، ومن ثم فهي حقوق فطرية غير مكتسبة، حقوق مولودة مع كل إنسان من واقعة ميلاده نفسها. غير أن ممارستها على هذا النحو الطبيعي تؤدي في الحال إلى الصراع والاقتتال، أعني أنها تسوق الناس إلى حالة الفوضى الطبيعية، وهي حالة بالغة الخطورة. " فإذا ما حاول هؤلاء الأفراد ممارسة هذه الحقوق الطبيعية دون أن

[36] المصدر السابق، ص 139.

تكون هناك قوة ظاهرة تلزم الناس بمراعاة قوانين الطبيعة.."[37]. انزلقوا إلى الحرب وتدمير بعضهم بعضاً. لكن ماهي هذه القوانين التي تحتاج إلى قوة تلزم الناس بمراعاتها ؟

2-القوانين الطبيعية:

إذا كان الإنسان في الحالة الطبيعية له الحرية المطلقة في القيام بالأفعال التي يراها مناسبة له، وتحقق له غاياته، فإن القانون الطبيعي يتضمن مفهوم الضرورة أو الإلزام، ومن ثمة فإن هناك حدود للحرية الفردية في القيام بالأفعال.

يعرف "هوبز" القانون الطبيعي أنه "**مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يُمنَع الانسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها**"[38]. فالقانون الطبيعي عند "هوبز" ليس أوامر، وإنما تعليمات وقواعد عامة يكتشفها العقل، من أجل منع الأفراد من التصرف بشكل مخالف لمصلحتهم.

ولذلك وجب التمييز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، فالحق هو ما فطر عليه الإنسان، أو ما منحته الطبيعة للإنسان قصد الحفاظ على حياته، في حين أن القانون هو صادر من طبيعة العقل نفسه، فهو يحدد الطريقة والكيفية التي بها يحافظ الفرد على تلك الحقوق الطبيعية، "**الحق يقوم على حرية الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدد ويلزم بأحد الأمرين**"[39]. فالحق إذن يعتمد على حرية الفرد في الفعل أو الترك، في حين القانون يرتبط بواحد منهما، إما الفعل أو الترك، فهو الذي يحدد ويلزم.

ولتوضيح القوانين الطبيعية يذكر "هوبز" جملة من الصفات والخصائص التي تتصف بها. إن أهم خاصية تتصف بها القوانين الطبيعية هي أنها عقلية، أي أنها مستنبطة من العقل. كما أنها قوانين أخلاقية، ذلك لأن هذه القوانين مثل العدالة

---

[37] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص 337.

[38] توماس هوبز، **اللوفيتان -الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 139.

[39] المصدر السابق، ص 139.

والإنصاف والتواضع، تدفع الإنسان إلى الخير الحقيقي. بالإضافة إلى ذلك فهي قوانين إلهية، ذلك لأن العقل الذي هو قانون الطبيعة هو نفسه عطية من الله لكل إنسان.

إضافة إلى الخصائص التي تتصف بها القوانين الطبيعية، هناك مستويات تعمل فيها، فهناك المستوى الأول أخلاقي أو داخلي، وهو ما يخص الضمير الفردي ولا يهتم به القضاء، إذ أن هذا الأخير لا يعاقب إلا على الأفعال الخارجية، وبالتالي فإن الفرد يحاسب أمام ضميره. أما المستوى الثاني الذي تظهر عليه القوانين الطبيعية هو المستوى المدني، أي تحول القوانين الطبيعية إلى قوانين مدنية، أو المادة الأولى التي تستمد منها القوانين المدنية قواعدها وأسسها، ويرى "هوبز" أن انتهاك القوانين الطبيعية في مستواها الأول هو الخطيئة، وانتهاكها في المستوى الثاني أي المستوى السياسي هو الجريمة، ويعاقب صاحبها أمام قوة القانون[40]. من خلال ما سبق يتضح أن هذه القوانين تهدف إلى غاية سامية وهي تحقيق الأمن والاستقرار والقضاء على كل أشكال الاستبداد والظلم.

يعرض "هوبز" اثني عشر قانوناً من قوانين الطبيعة، ويخصص الفصل الرابع عشر من "اللوفيتان"، لعرض القانون الأول والثاني لما لهما من أهمية خاصة. يقول "هوبز": "**قانون الطبيعة الأول والأساسي، هو أن يسعى المرء إلى السلام ويتبعه... من قانون الطبيعة الأساسي هذا، الذي يأمر البشر بالسعي إلى السلام، يشتق القانون الثاني: أن على الانسان أن يكون مستعداً، حين يكون الآخرون أيضاً مستعدين، أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضرورياً للسلام وللدفاع عن نفسه**"[41]. مادام القانون الأول يؤكد على ضرورة البحث عن السلام والدفاع عن النفس بكل الطرق والوسائل، فإنه يلزم عن ذلك أن يتنازل عن كامل حقوقه، في مقابل استعداد الآخرين لذلك.

---

[40] إمام عبد الفتاح إمام،**توماس هوبز – فيلسوف العقلانية**، ص365. بتصرف

[41] توماس هوبز، **اللوفيتان–الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 140.

تلك هي قوانين الطبيعة التي تلزمنا بنُشدان السلام أينما كان، فإن تعذر كان علينا أن نترقبه لنعمل على تحقيقه كلما سنحت الفرصة، كما تلزمنا هذه القوانين بالمحافظة على تعهداتنا والوفاء بما قطعناه على أنفسنا وبالعرفان الجميل لا بنكرانه، كما توصينا بالحلم والمعاملة الطيبة والامتناع عن الانتقام وعن القسوة والاهانة غير أنه لا العقل وحده، ولا النوايا الطيبة وحدها، قادرة على إنشاء دولة، أو إقامة مجتمع متماسك، إذ بالغاً ما بلغت قيمة هذه النوايا الطيبة، فإنها في النهاية "نوايا" تحتاج إلى قوة تدعمها وسلطة تثبتها، ذلك لأن قوانين الطبيعة، هي الضد المباشر لانفعالاتنا الطبيعية، كما يقول "هوبز"، أعني أنها تتعارض مع رغباتنا وشهواتنا وغرائزنا...الخ[42].

وبالتالي فنحن بحاجة إلى قوة تكبح جماح هذه الغرائز والميول الطبيعية أو سلطة تدعم هذه القواعد الأخلاقية، وبمعنى آخر نحن بحاجة إلى تحويل القوانين الطبيعية من الداخل إلى الخارج، من الإلزام الأخلاقي الداخلي إلى الإلزام السياسي الخارجي بحيث تظهر قوانين مدنية جديدة تقوم على أساس قوانين الطبيعة القديمة...وذلك كله يحتاج إلى"**قوة**" لأن: " التعهدات " و "المواثيق " و "الوعود "...تظل مسائل أخلاقية داخلية، مجرد " نوايا طيبة " حتى تدعمها السلطة وتضمن تنفيذها وتحققها[43].

هناك، إذن، مستويات تعمل فيها قوانين الطبيعة: أما المستوى الأول فهو الأخلاقي الداخلي أو " مملكة النوايا والضمير"، وهناك المستوى الثاني الذي تتحول فيه قوانين الطبيعة إلى قوانين مدنية.لكن كيف تنتقل القوانين الطبيعية من المستوى الأول إلى الثاني ؟ أعني كيف يتحول الإنسان الفرد إلى مواطن في الدولة ؟ وما هي الأسس التي تبنى عليها هذه الدولة ؟.

---

[42] إمام عبد الفتاح إمام،**توماس هوبز – فيلسوف العقلانية**، ص 362.

[43] المرجع السابق، ص 363.

ب/- العقد الاجتماعي أساس السلطة:

إذا كانت حالة الطبيعة، كما رأينا من قبل هي حالة حرب طاحنة، يكون فيها للإنسان حق غير محدود ، أو حرية بلا قيود، يسعى من خلالهما لحماية نفسه وبقاءه مستخدما كافة الوسائل والمتمثلة في حقوقه الطبيعية. فإن القانون الأول من قوانين الطبيعة يدعو إلى ضرورة النزوع إلى السلام لأن سبيل الحرب والصراع لن يفضي إلا إلى الموت، كما أن القانون الثاني من قوانين الطبيعة يحدد لنا طريق بلوغ السلام الذي ننشده وهو:" **أن على الإنسان أن يكون مستعداً، حين يكون الأخرون أيضاً مستعدين، أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضرورياً للسلام والدفاع عن نفسه، وأن يرضى لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين، يساوي قدر حريتهم إزاءه**"[44]. وهذا التنازل عن الحقوق والحريات والمتبادل بين كل أفراد المجتمع هو ما يعرف بالعقد*.

ويشترط "هوبز" أن يكون "التنازل وتحويل الحق" متبادلاً بين الأطراف المعنية لأنه ما لم يكن متبادلاً أعني إذا "قام به طرف واحد على أمل الحصول على صداقة، أو قدمه خدمة لشخص آخر أو لأصدقائه أو على أمل اكتساب سمعة طيبة...الخ، فإنه لا يكون عقداً بل منحة، أو عطية. مع أن الغاية النهائية من هذا التنازل هو كبح الانفعالات الطبيعية: " **أعني أن يخرجوا بأنفسهم من تلك الحالة المرعبة، حالة الحرب، التي هي نتيجة ضرورية مباشرة للأهواء الطبيعية التي تُسير البشر، عند انتفاء قوة فعلية تُنظم حياتهم، وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهداتهم التعاقدية خوفاً من العقوبة، كاحترام قوانين الطبيعة**"[45]. وبالتالي لا سبيل للخروج النهائي من فوضى

[44] توماس هوبز، **اللوفيتان -الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 140.

* لم يكن هوبز أول فيلسوف يقيم المجتمع البشري على أساس العقد الاجتماعي، وإنما وجدت هذه الفكرة في تاريخ الفلسفة منذ المدرسة الرواقية ولا سيما الرواقية الرومانية (وعند شيشرون خاصة) وفضلاً عن ذلك فإن فكرة " العقد "نفسها مستمدة من القانون الروماني. ثم تطورت الفكرة خلال العصور الوسطى حتى وصلت إلى قمتها في الفترة الواقعة بين عصر الإصلاح الديني والقرن الثامن عشر.

[45] المصدر السابق، ص 176.

وغريزية الحالة الطبيعية وتحقيق الأمن والاستقرار إلا بموجب عقد أو اتفاقية بين كل الأفراد.

وبذلك فالعقد عند "هوبز" هو اتفاق أو تعاهد بين الأفراد يتنازلون بموجبه عن كل حقوقهم الطبيعية لصالح شخص صاحب السيادة والسلطة "**أما الوسيلة الوحيدة لإنشاء هذه السلطة المشتركة، القادرة على الدفاع عن البشر... فتكمن في جمع قوتهم وقُدرتهم باتجاه شخص أو مجموعة أشخاص...كما يقوم كل منهم بإخضاع إراداتهم لإرادته، وأحكامهم لحكمه. ويشكل بذلك أكثر من الموافقة أو الوفاق**"[46]. من خلال ذلك نستطيع القول أن هذا العقد يمثل اللحظة التي تخلى فيها الناس عن كامل حريتهم وحقوقهم الطبيعية ومنحوها لشخص أو مجموعة أشخاص مقابل ضمان الأمن والسلام.

إن "هوبز" حين يؤكد بأن الإنسان حين يترك لحقه الطبيعي يصبح ذئباً للإنسان في غابة شريعتها القوة والقتل والحرب الدائمة، يؤكد بأن الأهواء الذاتية تطغى تماماً على العقل وتجعل من الإنسان كائناً تتحكم فيه الأنانية، وهو في تحليله هذا يعكس واقعاً كان يسير عليه البشر. غير أن العقل يبين أنه إذا ترك الإنسان لطبيعته فإنه مهدد بالفناء من خلال حروبه المتواصلة. ولذلك فإن العقل يرسم الطريق أمام بناء الدولة وفقاً لطبيعته، وهو في التخلي عن الحق الطبيعي والحرية مقابل القيمة الأولى للفرد وهي البقاء والأمان. القانون الطبيعي الذي يقره العقل ويرتضيه الناس طواعية يحقق لهم الاستمرار في الحياة هو الاتفاق/ العقد الذي يقيمونه بينهم ويسلمون بموجبه السلطة المطلقة لأحد الأفراد ليضمن عن طريق التهديد، إقامة العدل أي احترام العقد[47]. إذن يهدف الاتفاق إلى انشاء الدولة من إلغاء أهوال الحالة الأصلية، أهوال الفوضى، وإبادة كل الوحوش التي من شأنها أن تهدد السلام و الأمن الاجتماعي.

[46] المصدر السابق، ص180

[47] ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية** ، ص ص 43 ـ 44.

وهكذا نجد أن قيام الدولة يعني أن يتنازل الناس جميعاً لصاحب السيادة عن سلطتهم، فتتركز في يده سلطة عظيمة يخافونها ويشكل بها إرادتهم جميعا لصيانة السلام في الداخل وتحقيق التعاون المشترك ضد أعدائهم في الخارج ويقوم جوهر الدولة على ذلك الشخص الذي يمكن ان نعرفه على النحو التالي: **إنه الشخص الذي بواسطته يتحول الحشد العظيم وجمهور الناس بفضل تعهداتهم المتبادلة كل واحد منهم إلى الآخر إلى دولة وبذلك تصبح أعماله هي نفسها أعمالهم ويسمى ذلك الشخص بصاحب السيادة ويقال عنه أنه "صاحب السلطة" وكل فرد آخر يسمى بالرعية..**"[48]. ومن خلال ذلك نستطيع القول إن هذا العقد يمثل اللحظة التي تخلى فيها الناس عن كامل حريتهم وسلطتهم وقوتهم ومنحوها لشخص واحد هو صاحب السلطة المطلقة.

حسب "هوبز" فإنه لإنشاء سلطة مشتركة قادرة على الدفاع عن البشر وحمايتهم، "**توجد وسيلتان لبلوغ هذه السلطة المطلقة، الوسيلة الأولى هي بواسطة القوة الطبيعية. أما الوسيلة الثانية فهي اتفاق البشر فيما بينهم على الخضوع لشخص واحد أيّاً كان، أو إلى مجموعة أشخاص، وذلك طوعياً، من باب الثقة، طامحين بأن يحميهم من الآخرين كل الآخرين**"[49]. يتضح من النص السابق أن تكوين الدولة عند هوبز ليس أمراً طبيعياً بل هو مسألة " صناعية" أعني أنه من خلق الإنسان، وليس من عمل الطبيعة إنه اتفاق بين البشر، وتعهد يقوم به كل فرد يتنازل بموجبه عن حقوقه إلى شخص أو مجموعة من البشر ترعى مصالح الجميع، بشرط أن يقدم الآخرون مثل هذا التعهد.

ومن هنا تنشأ السلطة بموجب هذا الاتفاق، الذي بموجبه يتخلى الأفراد عن قوتهم وحقوقهم لصالح فرد واحد أو مجموعة من الأفراد. ولكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن الحاكم ليس معنياً بالعقد، مما ينتج عنه أن الحاكم يتمتع بسلطة مطلقة ولا

[48] إمام عبد الفتاح إمام،**توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص 371.

[49] توماس هوبز، **اللوفيتان–الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة**، ص 181.

يحق للأفراد مخالفته. و بالتالي فإن وظيفة الحاكم الأساسية هي سن القوانين التي توفر الأمن والطمأنينة للناس، والعيش في سلام دائم.

وبذلك ليس للمواطنين الحق في الثورة على الحاكم أو أن يعمدوا إلى تغيير النظام المقرر في المجتمع، وليس لواحد منهم أن ينشق على الدولة أو النظام الذي أقرته الأغلبية. وفضلاً عن ذلك فإن الحاكم لا يمكن أن يلام على أفعاله لأن من يلومه هو الذي خوله في إصدارها فكأنه يناقض نفسه أو يلوم أفعاله الخاصة.

فإذا كان "هوبز" قد اسند للحاكم السلطة المطلقة في ممارسة الحكم وتسيير شؤون الدولة فمن أين يستمد الحاكم حقه في ممارسة السلطة المطلقة، وبتعبير آخر من هو صاحب مثل هذا الحق؟ ما الذي يبرر قيام مثل هذه السلطة المطلقة؟

إذا كان الحاكم لا يستمد شرعيته، لا من حق إلهي ولا من حق مكتسب بالوراثة، فهل يعني هذا أنه يستمد هذا الحق من صفاته الأخلاقية، كما يرى الكثير من الفلاسفة ينسف "هوبز" هذه النظرية من أساسها ويعتبر أن لا معنى لها على الإطلاق، وهو بهذا كان رائداً في الفكر الغربي، إذ إنه أيقن بأن المشاكل السياسية، مادامت تطرح بتعابير أخلاقية فلن تجد لها حلاً. الحل لا يتأتى إلا حين نتخلص من الاعتبارات الأخلاقية لطرح المسائل بطريقة فيزيائية، أي حين يُنظر إليها كقوى متصارعة، وقد سبقه إلى مثل هذا الطرح الفيلسوف الايطالي "مكيافلي"[50].

من هنا يرى "هوبز" أن الحاكم يستمد حقه في ممارسة السلطة المطلقة من العقد الذي تقيمه مجموعة من الأفراد في ما بينها.من خلال التنازل نهائياً عن حقوقهم وحرياتهم لصالح فرد أو مجموعة من الأفراد. تكون لها السلطة المطلقة ولا تدخل في العقد، ومقابل ذلك يتكفل الحاكم بتحقيق الأمن والسلام. ومن هنا نفيد أن توفير الامن وحماية الأفراد من غرائزهم وميولهم الطبيعية التي تدفعهم إلى الحرب هي مبرر جعل السلطة المطلقة في يد الحاكم.

[50] جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1993، ص 142.

إن امتلاك الحاكم لكل الحقوق التي خولها له العقد الاجتماعي، وامتلاك القوة وتوظيفها في المجال السياسي، تقتضي مقابل ذلك أن عليه واجبات تحقيق الغاية القصوى وهي الأمن، وبالتالي فإن مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" الذي قال به "مكيافلي"، يتجسد أيضاً مع "هوبز"، إذ أن غاية الدولة هي تحقيق الأمن، وذلك يبرر استخدام مختلف الوسائل لتحقيق هذه الغاية.

فالحاكم يستمد إذن، حقه في السلطة من الاتفاق الاختياري الملزم الذي يقيمه أفراد فيما بينهم ليضعوا حداً لصراعات الحق الطبيعي أي الاستسلام للأهواء ليقيموا سلطة القانون الذي يؤمن لكل فرد الأمن الداخلي والسلام الخارجي، وإذا كانت مثل هذه السلطة مطلقة، لأنه بدون مثل هذه القوة غير المحدودة لا يمكن أن يُقام عدل[51].

من خلال كل ما سبق يتضح لنا أن المشكلة الرئيسية التي شغلت "هوبز" هي مشكلة العواطف البشرية وكيفية السيطرة عليها. فالطبيعة البشرية تتحكم فيها الأهواء، وإن تُرك الإنسان على طبيعته أي لو تُرك لحقه الطبيعي لأصبح كل إنسان ذئباً في وجه الإنسان الآخر ولكانت قامت حرب الجميع ضد الجميع. غير أن هذه الرؤية المتشائمة للطبيعة البشرية لا تقف حائلاً دون عودة "هوبز" إلى العقلانية والدفاع عنها. فالعقل يقرر أن المصلحة الحقيقية للفرد، أمام هذا الواقع، هي مصلحة البقاء. وهذه المصلحة الأنانية يُجمع عليها جميع الناس لأن حب البقاء والاستمرار في حياة هادئة هو المطمح الأخير لكل فرد. ولما كان الفرد آلة طبيعية تتحرك، كان لابد من آلة اصطناعية تتحرك هي السلطة المطلقة للدولة، الكفيلة وحدها بتحقيق الغاية الأفضل التي يقيمها العقل، وهي وضع حدٍ لحرب كل واحد ضد الآخر، وتحقيق الأمن للجميع. ومن هنا ينتهي "هوبز" إلى تأسيس المجتمع الصناعي انطلاقا من الطبيعة البشرية.

[51] المرجع السابق، ص 143.

استنتاج:

من خلال هذا العرض والتحليل لفلسفة "هوبز" السياسية، نُفيد أن لها مدلول حضاري هام إذ أنها تعكس، بصورة واضحة تماماً، العقلية الغربية في التعاطي مع المشكلات الأخلاقية والسياسية، وطريقة إيجاد الحلول لها. فإذا كانت الفلسفة الغربية قد مرت بمراحل ثلاث هي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الفلسفية والمرحلة العلمية، فإن هوبز قد عاش في عصر التوازن، عصر انتصار الفلسفة والاستعانة بالعلم لتحرير الفرد. لقد استعان "هوبز" بعلوم عصره لمحاربة السكولائية، ولقد أكد أنه سيفعل للفلسفة الأخلاقية والسياسية ما فعله "غاليليو" و"كوبرنيك" و"كبلر" للعلوم الدقيقة أي أنه يريد تحريرها من كل ما يغشاها من الشوائب اللاهوتية والميتافزيقية ليتمكن الفرد من رؤية مصلحته الحقيقية. والواقع أنه استعان بمنهجية كتاب "العناصر" لأقليدس، إذ اعتبر أنه يجب تحليل السياسة إلى عناصرها البسيطة. وكتاب "اللوفيتان" ملئ بالتعريفات والاستنتاجات الرياضية، كما أن مطالبته بالسلطة المطلقة للحاكم جاءت كاستنتاج هندسي للنظر في الطبيعة البشرية. لقد كانت رياضيات اقليدس وفيزياء غاليلي وراء المنهج الذي اتبعه "هوبز" للنظر في الطبيعة البشرية، وفي مبادئ الأخلاق والأسس التي يجب أن تبنى عليها الدولة الحديثة.

وفي الأخير ومن خلال ما ذهب إليه "مكيافلي" و"هوبز" في تحليليهم للطبيعة البشرية، واعتبارها الأساس في تشكيل الدولة. فإنهما يتفقان في ضرورة فهم المجتمع والسياسة فهماً عقلياً وعلمياً. غير أن "هوبز" لم يكتف بمنهج وصفي، وبتعميمات قائمة على دراسة أحداث جزئية، كما فعل "مكيافلي". بل اعتمد على منهج تحليلي- تركيبي، والذي استقاه من هندسة اقليدس، وكذا منهج "غاليلي" وتصوره الميكانيكي للكون. إذ يعتمد منهج "هوبز" على تحليل المجتمع البشري إلى أبسط عناصره الأساسية (الإنسان- الفرد) وتفكيكه للعوامل الداخلية المكونة للسلوك الإنساني، وما يحمله من دوافع وانفعالات وأهواء، وصولاً إلى القواعد العقلانية والتي بمقتضاها يعيد تركيب المجتمع من جديد.

الـفـصــل الثانـي

من جينيالوجيا الأخلاق إلى أركيولوجيا السلطة.

المبحث الأول:

المعرفة وإرادة القوة عند فريديريك نيتشه.

المبحث الثاني:

المعرفة /السلطة عند ميشال فوكو.

توطئة:

شكلت الحداثة* لحظة تاريخية في مسيرة العقل الغربي، فالمرجعيات الفكرية والتاريخية والثقافية التي مهدت للمشروع الحداثي الغربي، تبين وترسم أرضية العقل الغربي كونها مستمدة بصورة أساسية من فلاسفة عصر النهضة و التنوير وإسهامات مفكري القرن السابع عشر. وفي هذا السياق شهد المجتمع الغربي حركة تحديث وتطور في سائر المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. فمشروع الحداثة هو اتجاه نحو تحطيم المقدس، ذلك الموروث الثقافي الغابر في القدم (مدارس الفكر الإغريقي وتوجهات الفكر المدرسي الوسيطي) والذي يقدم انجازاته بمظهر القداسة.

فمنذ القرنين السابع عشر والثامن عشر تم وضع الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة والتي قامت على العقلانية، وتمجيد الفرد، وبالتالي الإيمان بقدرة العقل على بلوغ المعرفة الحقة بمختلف الجوانب المكونة له، وذلك منذ أن أعلن "ديكارت" على اعتبار العقل الأداة الأساسية لتحصيل المعرفة. لقد ظهر العقل منذ عصر الأنوار كقوة مناهضة لسلطة الكنيسة وجبروت النصوص القدسية، فالفكر الفلسفي أسس حداثته على إيجابية القول العقلي في اتجاهه صوب استيعاب الواقع ومتغيراته:" فكانت الحداثة دعوة شاملة لاكتشاف المجهول بناءً على لحظة نهضوية، كان خطابها يُختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سواء كان المنع سلطة كنسية أو ملكية، أو علاقات طبقية، أو كان –وهو الأهم هنا– جهاز المعرفة نفسه الذي كان يتبناه العقل لإنتاج الحقائق. كان التغيير يتناول أسلوب الفهم، بل فهم الفهم، أي كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج

*هناك اختلاف بين الفلاسفة والمفكرين حول ميلاد الحداثة وبداياتها وحول مفهومها، وذلك يعود إلى أسباب كثيرة منها تعدد حقولها الدلالية التي طالت كل مستويات الوجود الإنساني وأبعاده الحياتية، من بعده التقني إلى بعده الجمالي ومن مستوى وجوده الاقتصادي إلى مستوى وجوده الفكري والفلسفي. رغم هذا يقول هابرماس في كتابه "القول الفلسفي للحداثة ": "على الرغم من "الحداثة" (Modernitas) بوصفها اسم استخدمت بالمعنى الزمني في وقت متأخر من العصر القديم، فإن الصفة "حديث" لم تتخذ شكلاً اسميا، في اللغات الأوربية الحديثة إلا في زمن متأخر جداً . تقريباً منتصف القرن التاسع عشر. (أنظر: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق– سوريا، 1995، ص 17–18)

المعرفة"[1]. ولذلك فقد تشكلت الحداثة كرؤية جديدة للعالم، من خلال الإيمان بالعقل وقدراته في مختلف المجالات العلمية والعملية، فعلى أساسه يتم فهم العالم والمجتمع والإنسان والتاريخ.

ومن هذا المنطلق يتضح أن الحداثة مشروع فكري فلسفي، ورؤية جديدة للكون والحياة والإنسان، كانت انطلاقتها من إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة كبرى في الوجود، ثم الإيمان بالعقل وبقدرته على معرفة حقيقة ذاته وحقيقة العالم المحيط به، وبالتالي ارتباط الحداثة بالعقل من خلال عقلنة الحياة الفكرية والعلمية والسياسية والأخلاقية والاجتماعية والتاريخية والدينية. "تقترن الحداثة في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساساً وبالمعقولية حصيلة العمل العلمي المختلف. فالمعقولية هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهماً يقترب من حقيقة واقعها"[2].وبذلك شملت الحداثة بمشروعها العقلاني مختلف المجالات.

فعلى المستوى الفلسفي، تأسست الحداثة على مفهوم العقل، معتبرة إياه كمرجعية فكرية وعلمية وسياسية، مما أدى إلى ظهور تحولات فلسفية كبرى. فمنذ اللحظة التي أعلن فيها ديكارت عن الكوجيتو: "أنا أفكر، أنا موجود"، أصبحت الذات الإنسانية هي المركز والمرجع التي بها يفهم ويفسر الكون. فلم يعد الإنسان جزء من الطبيعة ومظاهرها وحركاتها، بل هو السيد عليها، كما لم يعد خاضعاً لمقتضياتها بل هو في مواجهتها ومحاولة السيطرة عليها. وبذلك حصلت تحولات أساسية في رؤية العالم نتيجة إقرار سيادية الإنسان على أحداث الطبيعة والتاريخ على السواء، فالكون خاضع لسيطرته وتابع لتجليات وعيه به.

وفي المجال العلمي، حدثت نقلة نوعية في المستوى المعرفي استدعت مراجعة الموروث العلمي برمته، من منطلق انتقاد النظرة الكنسية للعالم الطبيعي والحياة البشرية، وكانت نظرية نيوتن تمثل أصدق صورة للعالم وللواقع المادي، حيث ظهرت – نتيجة لذلك– فلسفات مادية آلية تؤكد على مادية الكون وترى أن معرفة الأسباب

[1] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي – الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، دت، ص 67.

[2] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان،دط ، 1992، ص 28.

متعلقة بالمسببات، وهذا يعني أن الإنسان يستطيع أن يسيطر على كل مراحل التغير والتطور التي عرفها العالم المادي خلال مسيرته التاريخية. ويظهر أن نيوتن سعى إلى تبرير إمكانية السيطرة العلمية على الظواهر الفيزيائية لحظة معرفة مضامينها التجريبية.

كما يعتبر "فرنسيس بيكون "المؤسس الفعلي للحداثة العلمية انطلاقا من وضعه للقواعد المنهجية وصياغة "الأرغانون الجديد"، وبيان قيمته في تحصيل المعارف: "إن التقدم العلمي الكبير الذي شهده العصر الحديث وبخاصة عصر النهضة الأوروبية أدى إلى ظهور فلسفات مادية عملية كثيرة ترتكز في تفسيراتها للكون والأشياء على المنهج العلمي حيث تحاول من خلاله فهم كل الحوادث والظواهر فهماً علمياً صادقاً يتماشى والتطورات العلمية والتكنولوجية"[3]. وبذلك انفصل العلم بصفة تكاد تكون قطعية عن التصورات الدينية والايديولوجية والسياسية، واعتمد على العقل البرهاني والتجريب، وبالتالي تشكيل العقل العلمي.

أما في المجال السياسي، فقد شهد الغرب ثورات مهدت لذهنية التحرر وكانت بمثابة إرهاصات الوعي بالحداثة، حيث هدفت جميعها إلى عقلنة الحياة الاجتماعية والممارسة السياسية على السواء، ما يعني ظهور المجتمع المدني بدل المجتمع التيوقراطي، وهذه دعوة صريحة أي ضرورة تحرير الفكر السياسي من قيود السلطة الدينية للكنيسة:" وتمثل الثورة الفرنسية لحظة أساسية في عقلنة الممارسة السياسية حيث أنها ماهت بين الأمة والعقل، بين المدنية والفضيلة، ووضعت حداً للنفوذ الملكي الفردي وأحلت الإرادة الجماعية محل إرادات فردية، وتمخضت عن ميثاق لحقوق الإنسان هو من العلامات المميزة للحداثة السياسية، حيث يتجرد الحق من مرجعية الامتياز الاجتماعي أو الفكري أو الجنسي كي يصبح كونياً"[4]. الحداثة السياسية تعني تأسيس رؤية جديدة للفكر السياسي، عبر إعادة الاعتبار للفرد الاجتماعي الفاعل

[3] فريدة غيوة، **اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2002،ص15.

[4] جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط2 2001، ص48.

والحر، وبذلك يتم تحطيم القيود المفروضة من طرف النزعة المهيمنة على الإرادة الفردية.

إذا كان "بيكون" و"ديكارت"، هما مشرعي الأزمنة الحديثة، فإن "نيتشه" هو أول من حاول فهم تلك المرحلة على حقيقتها، إذ أحدث انقلابا جذرياً لمشروع الحداثة الأوروبية، وهذا ما جسده في فلسفته إذ يرفض الدور الذي يلعبه العقل في الفلسفة التقليدية باعتباره طاغية لا يعبأ بطبيعة الإنسان، وباعتباره مصدراً للأوهام التي تبدو للإنسان على أنها حقائق: مثل الجوهر والعلية والغائية والتي يخلقها العقل ويسقطها على العالم من أجل فهمه وتفسيره.

لقد كان "نيتشه" واحداً من الفلاسفة الألمان الذين وجهوا سهام النقد للحداثة ، فالحداثة تأسست بالنسبة إليه على الإيمان المطلق بالعقل، لكنّها أفرزت للإنسان العديد من الآلام والمآسي رغم التزامها بتحقيق سعادته ورفاهيّته. لذلك سعى "نيتشه" إلى تحطيم وتعرية المفاهيم التي جاءت بها الحداثة(التقدم، الحرية، العدالة، العقل)، إذ لم ينتقد الأسس والمرتكزات الفكرية التي قامت عليها الفلسفة العقلانية، بل قلبها رأساً على عقب.

لذلك عمد "نيتشه" في أغلب كتبه، إلى نقد فكرة الحداثة والأنوار، رابطاً الأنوار نفسها بفكرتي الهيمنة والاستبداد. فإن كان التقدّم في العلوم والتكنولوجيا مثلاً مقصوداً لأجل سعادة الإنسان، فإنّهما قد حوّلا حياة الإنسان إلى مأساة. لقد كان العلم قادراً على اجتناب الألم، لكنّه كان في الوقت نفسه جالباً لأشكال أخرى من الآلام، لقد سلب الإنسان أفراحه وجعله يزداد بؤساً كلّ يوم.

ومن جهة أخرى قام "ميشيل فوكو" بأكبر محاولة لنقد العقل الغربي وتعرية ملابساته السلطوية وكل أشكال الهيمنة التي ترافقه. وأثبت أن هذا العقل ليس بريئاً إلى الحد الذي يوهمنا به، وليس معرفياً محضاً كما يزعم، وإنما هو متورط في ممارسات القوة والهيمنة والتسلط. أو قل إنه تحول في لحظة من اللحظات من عقل تنويري

استكشافي تحرري إنساني، إلى عقل قمعي يشبه الأخطبوط الذي يهيمن على كل مستويات الوجود الاجتماعي للبشر.

اشتهر بنقده الشديد للحضارة الغربية وبالكشف عن سلبياتها أو بالأحرى تعرية أسسها وأصولها العميقة أركيولوجياً، كما أنه كشف عن العلاقة الوثيقة والخفية بين المعرفة والسلطة. وأثبت أن المعرفة تولد السلطة أو تخلع المشروعية على السلطة القمعية في أحيان كثيرة.

يري "فوكو" أن القدر الاقتصادي والاجتماعي والتاريخي والثقافي والعلمي للأمم الغربية كان له بشكل وثيق بلورة هذه الصيغة من صيغ العقلانية : كيف يمكننا أن نفصل هذه العقلانية عن آليات السلطة ومجرياتها وتقنياتها وآثارها ؟ أقصد السلطة التي رافقت العقل الغربي والتي لا نستطيع تحمُلها إلا بصعوبة شديدة. فهي تشكل صيغة قمعية مرتبطة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية، وربما الاشتراكية. ألا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن وعود التنوير في التوصل إلى الحرية عن طريق ممارسة العقل قد انقلبت إلى عكسها ؟ فاستخدام العقل في الغرب لم يعد واعداً بالحرية كما كان علية الحال سابقاً. هذه هي المشكلة الأساسية المطروحة علينا اليوم.

المبحث الأول:

المعرفة وإرادة القوة عند نيتشه*

يتأسس مشروع "نيتشه" الفلسفي على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، والتي يجب أن تكون نقدية. "فكانط" بالنسبة إلى "نيتشه" لم يقم بالنقد الحقيقي، لا نه لم يطرح المشكلة النقدية بتعابير القيم. لذلك حسب "جيل دلوز": "إن فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصورها، هي الإنجاز الحقيقي للنقد، الطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بـ"ضربات مطرقة""[5]. ومن هنا يمكن القول أن النقد النيتشوي انصب على كل ما يميز التراث الفلسفي الغربي وخصوصاً الفلسفات النسقية.

فإذا كانت الفلسفة في جوهرها عملاً نقدياً، فإنه يختلف من فيلسوف إلى آخر. وإذا كان النقد الأفلاطوني انصب على الخطاب السوفسطائي، والنقد الديكارتي ضد السلطة الفلسفية واللاهوتية والإرث الأرسطي الذي ساد القرون الوسطى، والنقد الكانطي المتعلق بالعقل المجرد، وكان الهدف المنشود من وراء هذا النقد بناء شبكة قوية من المفاهيم الأخلاقية التي لا يتطرق إليها الشك مثل فكرة الخير الأسمى عند أفلاطون، وفكرة "الكوجيتو" عند "ديكارت"، وفكرة "الواجب" عند "كانط". إلا أن الأمر يختلف اختلافاً جذرياً مع "نيتشه"، إذ وجه سهام النقد ليطال مختلف المفاهيم أو المسلمات الأخلاقية والميتافزيقية. فكانت "الجينيالوجيا" الآلية المنهجية التي اعتمدها "نيتشه" لتحطيم هذه المسلمات والمفاهيم من خلال كتابه "جينيالوجيا الأخلاق". فما المقصود بالجينيالوجيا ؟

*فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900) فيلسوف ألماني ، كان والده قسيساً، وهذا ما جعل الدين يلعب دوراً أساسياً في حياته في مرحلة الطفولة إهتم بدراسة اللاهوت واللغويات والآداب الكلاسيكية، وأخذ بعد ذلك يصرف النظر عن اللاهوت والبحث عن الله من جديد ، تأثر "بشوبنهاور " وخاصة في كتابه "العالم كإرادة" ، إذ قال نيتشه عن هذا الكتاب: " مرآة رأيت فيها العالم والحياة". كما تأثر أيضاً بـ "فاغنر" ، إذ عمل على تفسير العالم تفسيراً فنياً، وهذا ما دفع بنيتشه إلى كتابة " ميلاد المأساة من روح الموسيقى " إضافة إلى كتابه " العلم المرح" و" هكذا تكلم زرادشت" ، "ما وراء الخير والشر"

[5] جيل دولوز، **نيتشه و الفلسفة**، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط 1 ، 2001 ، ص 5.

1/ جينيالوجيا الأخلاق:

وفي كتابه "جينيالوجيا الأخلاق"، يؤكد "نيتشه" هذا الأمر، وفي هذا الصدد يصرح بأننا "**في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، يجب أن نصل إلى وضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل، هنا تنقصنا معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها وتغيرها**"[6]. هذه هي الجينيالوجيا النيتشوية، التي يشرحها "دولوز" على أنها بحث في "**قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته**"[7]. تتيح لنا هذه الجينيالوجيا، الوقوف على "كواليس صنع القيم"–إن صح التعبير– التي يوضح لنا "دولوز" أنها غير منفصلة عن لعبة صراع القوى والإرادات والتأويلات.

لما كان "نيتشه" مناهضا للميتافيزيقا كان لزاما عليه أن يجد بديلا عنها و كان ذلك في الجينيالوجيا أو النسابة فقد كانت هذه وسيلته في خلخلة المفاهيم حيث ترمي الجينيالوجيا إلى البحث عن أصل القيم، و هنا ينبغي تحري المعنى الدقيق للجينيالوجيا أو النسابة إلى جانب مفهوم الأصل، فالنسابة كما يقول "نيتشه" هي" **قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته و هي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النفعي. النسابة تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات**"[8].إن الجينيالوجيا تهدف أساسا إلى تقويض و هدم الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا من خلال الإقرار بأن القيم لا تملك قيمة في ذاتها بل الإنسان هو من يضفي عليها قيمتها.

إن الجينيالوجيا تتناول العمق والأصل الذي تعود إليهما القيم، وذلك من أجل اكتشاف المعنى، وبالتالي بيان الاختلاف الموجود في الأصل. فلا يمكن إرجاع القيم والمفاهيم الأخلاقية إلى نموذج واحد، وإنما إلى نماذج مختلفة ومتعددة، وبالتالي الكشف عن العنصر التفاضلي للقيم. ومن هنا فإن النقد عند "نيتشه" يتخذ بعداً، وهو البعد التأويلي. لهذا يقول "نيتشه" في مقدمة كتابه "جينيالوجيا الأخلاق"، إننا بحاجة

---

[6] فريدريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص.14.

[7] جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 7.

[8] المرجع والصفحة نفسها.

إلى نقد القيم الأخلاقية وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح للبحث، لمعرفة شروط وأوساط ولادتها. ومن هنا يمكن القول أن الجينيالوجيا، إنما تستهدف الكشف عن اللحظات الأساسية لتشكل المفاهيم الأخلاقية والفلسفية، وبالتالي فضح الكيفية التي تشكلت بها تلك المفاهيم.

ومن هنا فإن النقد الحقيقي الذي يدعو إليه "نيتشه" هو :"**النقد الذي يجتث الأساس ويفلح الأرض باحثاً عن جذور الميتافزيقا أو صلتها الحميمة بالإنسان، ويتعلق الأمر هنا بالتساؤل عن العقل، وعن الأساس الأخلاقي للميتافزيقا**"[9]. ومن هنا تغدو الفلسفة بحثاً عن القيم، وسعياً للكشف عن أصولها التي ولدت منها، وبالتالي إمكانية خلق قيم جديدة تقوم على التعدد والاختلاف والقوة.

و بذلك أحدث "نيتشه" انقلابا فكريا في الحضارة الغربية من خلال نقده للمفاهيم و القيم التي تأسست عليها و التي اعتبرها أوهام قدستها الإنسانية فأصبح خاضعا لها إذ يرى "**أن الإنسانية تعيش الآن على عبادة أصنام: أصنام في الأخلاق و أصنام في السياسة وأصنام في الفلسفة**"[10]. و بهذا تأسس المشروع النيتشوي على النقد.

أ/- أصنام الفلسفة: (نقد العقل)

لقد قوض "نيتشه" الفكر الفلسفي الغربي من بدايته حيث وجه نقدا عنيفا للعقل و العقلانية ابتداء من سقراط الذي يمثل نموذج العقل النظري" **إذ يرى "نيتشه" أن العالم تنازعته فترات من الصراع العنيف ، سادتها الروح الديونيزيسية، أي إله الغريزة و الفوضى و الغموض و النشوة عند اليونان و ذلك في مواجهة طغيان الإله "أبولو" إله العقل و النظام و الوضوح والاتزان فقد تنازعت كل من هذين الروحين حياة الإغريق القدماء حتى جاء سقراط فسجل انتصار الروح الأبولونية و ظل هذا الانتصار سائدا إلى يومنا هذا**"[11]. من خلال هذا النص يتضح أن سقراط جسد كل ملامح الفلسفة العقلية مقابل كبح كل ما يتصل بالجسد و الغريزة، و في مقابل ذلك

[9] البكاي ولد عبد المالك، **نيتشه- الأخلاق والأصل المزدوج**، دار الكتب الوطنية، بنغازي- ليبيا، دط، 2011، ص 18

[10] عبد الرحمن بدوي ، **خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة- نيتشه**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 5 1975 ص 163.

[11] فؤاد زكرياء، **نوابغ الفكر الغربي- "نيتشه"**، دار المعارف بمصر،ط 2،د ت، ص 44.

يعتبر "نيتشه" أن الحياة برغم سيرورتها الدائمة فإنها مليئة بالقوة، "فنيتشه" يرى أن العقل هو أكبر جريمة اقترفها الفكر الفلسفي الغربي في حق الحياة " **الحياة عند نيتشه تتحكم في خلق كل القيم فهي أصل القيم العقلية و الأخلاقية أعني أنها المبدأ الكامن وراء كل معرفة و كل سلوك**"[12].

من هذا المنطلق تأسس العقل كقيمة مطلقة ثابتة ووحيدة للفكر الأوروبي والذي كان يهدف إلى تحرير الإنسان من كل أشكال القهر و الاستعباد غير أن فلاسفة عصر التنوير أخفقوا في تجسيد المثل التي نادوا بها كالحرية و التقدم ... ومرد ذلك إلى اعتبار العقل الحاكم المطلق و إليه ترد كل إمكانية لبلوغ الحقيقة.

يعتقد "نيتشه" أن الكارثة التي حلت بالحضارة الإنسانية قد بدأت بظهور "سقراط"، الذي ناد بضرورة الاحتكام إلى العقل، وفي هذا تعبير جلي عن انحطاط الثقافة اليونانية التي تؤمن بأن الإنسان الفاضل هو الإنسان السعيد. وبهذا حول سقراط العقل إلى طاغية يقمع كل الغرائز" **إن العقلية مهما كان الثمن الحياة المشبعة، الباردة، النبيهة، الواعية، المجردة من الغرائز، المقاومة للغرائز لم تكن إلا مرضا في حد ذاتها، مرضا آخر لم تكن أبدا عودة إلى السعادة... أن يرغم المرء على مقاومة غرائزه. تلك هي صيغة الانحطاط ما دامت الحياة تسلك منحنى تصاعديا فالسعادة تساوي الغريزة** "[13]. وبهذا فإن الانحلال الحقيقي ليس في فوضى الغرائز، بل في طغيان العقل.

إن انحلال الفلسفة في نظر "نيتشه" يعود أساساً إلى فكرة الفلاسفة عن العقل، إذ جعلوه الحاكم المطلق وأنه يمثل الحقيقة المطلقة وقوانينه هي قوانين الوجود، وبذلك فصلوه عن الحياة. وعلى العكس من ذلك تماماً يشكل العقل خطرا على الحياة ، وهذا ما دفع "بنيتشه" لتوجيه سهام النقد للعقل من مختلف الأوجه. "**إن العقل في حياة الإنسان لا حاجة إليه، هو خطر، وغير ممكن. لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى أنها شرط لوجود هذا الشيء...لأن الصيرورة**

[12] المرجع السابق، ص 62.

[13] نيتشه، **أفول الأصنام** ، ترج محمد الناجي، إفريقيا الشرق ، ط 1 1996 ، ص 24.

هي حقيقة الوجود وجوهره، وهذا يتنافى مع المعرفة العقلية"[14]. وبذلك فهؤلاء الفلاسفة واهمون، إذ يعتقدون أن الوجود يحكمه عقل مطلق، فالوجود ليس ثابتاً ثباتاً مطلقاً، بل هو في حالة صيرورة كما قال "هيراقليطس".

ب/- أصنام الأخلاق: (أخلاق السادة وأخلاق العبيد)

يرى "نيتشه" أن الحياة هي، قبل كل شيء نضال ضد الأكاذيب والخداع والزيف التي انساقت الإنسانية في تيارها "**الأخلاق في أوروبا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع...وبفضل دين ظل يداهن أرفع رغبات حيوان القطيع حتى صار طوع إرادتها، وصل الأمر إلى تحول المؤسسات الاجتماعية والسياسية نفسها إلى تعبير متزايد عن هذه الأخلاق**"[15]. ومن هنا دعا "نيتشه" إلى تحطيم كل القيم الزائفة التي اتخذها الناس في قياسهم للخير والشر.

لقد رفض "نيتشه" كل القيم الأخلاقية السائدة، سواء تلك القيم التي تقوم على أساس عقلي أو القيم التي تقوم على أساس ديني. "**إذ يعتقد رجال الدين أن القيم كلها مستمدة من الله، فهو مانح القيم للأشياء ...وذهب بعض الفلاسفة إلى القول بوجود عالم أعلى من هذا العالم الأرضي، وفيه القيم قد وضعت كلها في أعلى صورها ...وهذا ما قال به "أفلاطون"... ومنهم من رأى أن الواجب هو الرجوع إلى العقل نفسه ... فقال بأن القيم تصدر عن العقل المجرد كما فعل "كانط" في قوله بالأمر المطلق**"[16]. وبالتالي فإن ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة، أن جعلوا القيم الأخلاقية قائمة في الأشياء بذاتها مستقلة عن الفرد ولا دخل للإنسان في ذلك فهي بمعزل عن طبيعة الفرد وما يرغب فيه وما يريده.

من هنا كان موقف "نيتشه" يذهب إلى الشك وعدم التسليم بكل الأحكام الأخلاقية المستقلة عن طبيعة الإنسان، والتي قدستها البشرية منذ القدم وخاصة القيم التي تدعو إليها المسيحية ، داعياً إلى ضرورة البحث وفق منهج علمي، في المصدر

[14] عبد الرحمن بدوي، **خلاصة الفكر الأوروبي**، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، ص 206.

[15] نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، دار الفارابي، ص 149.

[16] عبد الرحمن بدوي، **خلاصة الفكر الأوروبي**، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، ص 168.

الحقيقي للقيم، "**بفضل ريبة خاصة بي، أقرّ بها كرْهاً لا طوعاً- إذ هي تتعلق بالأخلاق، بكل ما احتُفي به على الأرض إلى حدّ الآن بوصفه أخلاقاً- ريبة، دبت في حياتي على نحو مبكر... كان لابد أن يتوقف فضولي وظني في الوقت المناسب عند هذا السؤال: أيّ أصل هو في الحقيقة أصل الخير والشر لدينا؟**"[17].وهنا يتساءل "نيتشه" عن أصل الخير والشر، معتبراً أن مشكل الشر قد شغله منذ كان صبياً، حيث يكون القلب في تلك المرحلة، نصفه للرب، والنصف الآخر لألعاب الطفولة. حيث جعل الرب أباً للشر، وهذا يعتبره مبدأً قبلياً جديد، غير الأخلاقي أو لا أخلاقي.

ويقول بعد ذلك وفي نفس الفقرة، أنه قد تعلم أن يميز بين الحكم المسبق اللاهوتي عن الحكم المسبق الأخلاقي، وأصبحت المشكلة تتعلق بالظروف التي أدت بالإنسان إلى اختراع أحكام القيمة من خير وشر." **ولحسن الحظ فقد تعلمت منذ وقت مبكر أن أميّز الحكم المسبق اللاهوتي عن الحكم المسبق الأخلاقي ولم أعد أبحث عن أصل الشرّ وراء العالم ...قد حولت مشكلتي سريعاً إلى هذا المشكل الآخر: تحت أية ظروف اخترع الإنسان أحكام القيمة هذه من خير وشر؟ وأية قيمة هي لها بذاتها ؟ هل أعاقت النمو الإنساني إلى حدّ الآن أم يسّرته ؟ هل هي أمارة على فاقة وعلى تفقير وعلى انحطاط الحياة؟ أم على العكس من ذلك، إنما توحي بالامتلاء والقوة وإرادة الحياة، بشجاعتها وتفاؤلها ومستقبلها؟ عن كل ذلك وجدت عندي أجوبة عدّة وخاطرت بعدة أجوبة...وخصصت المشكل الذي يهمني، ومن الأجوبة خرجت أسئلة جديدة، وأبحاث وفروض واحتمالات**"[18].وبذلك انتهى "نيتشه" إلى الموضوعة الجوهرية المتعلقة بالأخلاق والمتمثلة في قيمة الأخلاق.

من هذا المنطلق كان اهتمام "نيتشه" بالأساس ينصب على قيمة الأخلاق التي اعتبرها في خطر، منتقداً في ذلك أستاذه "آرثر شوبنهاور" (Arthur Schopenhauer**(1788-1860)**، الذي وجه إليه كتابه "في جينيالوجيا الأخلاق"

[17] فريدريك نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق**، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس ط1، 2010، الفقرة 3،ص33.

[18] المصدر نفسه، الفقرة 3، ص 34

معتبراً أن قيمة غرائز الشفقة وإنكار الذات والحياة والتي أعطاها "شوبنهاور" مظهراً جميلا ووضعها في عالم آخر وأن لها قيمة في ذاتها، فهي قيم حسب "نيتشه" تهدد البشرية لما تحمله من تظليل وخداع والذي يقود البشرية إلى العدم. وفي هذا يقول نيتشه "**في حقيقة الأمر، إنّ ما كان يشغل قلبي يومئذ هو شيئ أهم بكثير من أيّة فرضية... كان الأمر يتعلق عندي بقيمة الأخلاق ـ وفي هذا الشأن لم يكن عليّ أن أتناظر إلا مع معلمي الكبير شوبنهاور. كان الأمر يتعلق على وجه الخصوص بقيمة الشيء "اللاأناني" وغرائز الشفقة وإنكار الذات والتضحية بالنفس، تلك الغرائز التي تعود شوبنهاور من دهره أن يموّهها ذهباً وأن يؤلهها ويتعالى بها إلى العالم الآخر، إلى حدّ أنه لم يبق لديه في آخر المطاف غير "القيم في ذاتها"، والتي على أساسها قال لا للحياة، ولنفسه هو ذاته أيضاً...ههنا تحديداً رأيت الخطر الأكبر على الإنسانية، أجل ما فيها من إغراء وتغرير، ولكن نحو ماذا؟ نحو العدم**"[19].اعتبر "نيتشه" القيم التي دعا إليها "شوبنهاور"، هي بداية النهاية، والانقلاب على الحياة ، إنها أخلاق الشفقة التي اكتسحت العالم، وحتى الفلاسفة آمنوا بها، فأصبحوا مرضى، فتحولت بذلك الثقافة الأوروبية إلى بوذية جديدة، وبالتالي إلى العدمية.

ومن هذا المنطلق، يرى "نيتشه" أننا بحاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، وأن نطرح سؤالاً حول قيمة تلك القيم نفسها "**نحن في حاجة ماسة إلى نقد للقيم الأخلاقية، علينا أولاً أن نضع قيمة هذه القيم موضع سؤال، وهذا من شأنه أن يستوجب معرفة بالشروط والظروف التي تولدت عنها، والتي في كنفها تطورت وتحوّرت...فالمرء يأخذ قيمة هذه القيم بوصفها شيئاً معطى، بوصفها تقع ماوراء أية مسائلة**"[20].

لقد قام "نيتشه" بعملية هدم جينيالوجي لتاريخ الأخلاق، وذلك بطرحه لمجموعة من الأسئلة حول قيمة القيم الأخلاقية وحول مصدرها وطبيعتها، ومن هنا دعا إلى ضرورة تتبع أصول هذه القيم ومسار تطورها عبر العصور. وفق المنهج الجينيالوجي القائم في جوهره على الحفر في مصدر هذه القيم.

[19] المصدر السابق، الفقرة 05 ، ص ص36-37.

[20] المصدر نفسه، الفقرة 6، ص 38.

ومن هنا يتضح لنا أن مشروع الجينيالوجيا لدى "نيتشه"، يتجه في أساسه إلى نقد القيم الأخلاقية، في سياق نشأتها وتحولها، محاولة الكشف عن "المعنى" الذي يعطى لها حسب الظروف التي أنتجتها.

ومن خلال هذه المقاربة الجينيالوجية انتهى "نيتشه" إلى تحديد أصل هذه القيم الأخلاقية السائدة والتي اعتبرها مرتبطة بالقوى الاجتماعية وصراعها عبر التاريخ، فالحضارة الإنسانية نشأت في البداية "**بأن انقضّت جماعة ذات طباع ما تزال طبيعية، برابرة بمعنى الكلمة الرهيب كله، جماعة من الضواري لها قوة الإرادة وأطماع تسلط، انقضّت على أعراق أضعف وأكثر تهذيباً ومسالمةً...إن الثلّة النبيلة كانت في البدء ودائماً ثلّة من البرابرة: يكمن تفوقها لا في القوة الجسدية بالدرجة الأولى بل في القوة النفسية، كانوا البشر الأكمل، مما يعني أيضاً أنهم "الوحوش الأكمل" في كل شيء**"[21].وهذا ما يوضح الكيفية التي نشأت بها القيم والتي ارتبطت بالقوى القوية والغالبة، فالبشر الذين يمتلكون القوة والمكانة المتميزة داخل المجتمع هم الذين اعتبروا أنفسهم طيبين واعتبروا غيرهم يتصفون بالشر.

ومن هنا انتهى "نيتشه" إلى التمييز بين صنفين للقيم الأخلاقية : أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد. أو ما يعرف بأخلاق الأقوياء وأخلاق الضعفاء، أي الأخلاق التي كان مصدرها النبلاء والأرستقراطيين، والأخلاق التي كان مصدرها الرعاع. وفي هذا يقول "نيتشه":" **أثناء تجوالي بين أنماط الأخلاق العديدة، الرهيفة منها والغليظة، التي سادت حتى الآن على الأرض أو ما تزال، عثرتُ على سمات معينة اقترنت بعضها ببعض وترددت بصورة منتظمة، حتى انكشف لي، في النهاية، نمطان أصليان انبرى بينهما فارق أساسي. هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد...وقد تولد التمييز بين القيم الأخلاقية إما من صلب جنس غالب، أدرك بالتذاذ امتيازه عن الجنس المغلوب، وإما من صلب المغلوبين، العبيد والأتباع على مختلف الدرجات**"[22]. فالقيم الأخلاقية

[21] نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، دار الفارابي، الفقرة 257، ص 244.

[22] المصدرالسابق، الفقرة 260، ص 247.

في نشأتها لم تكن مرتبطة بالمنافع أو المفاهيم المجردة، بل بالبشر أنفسهم وخاصة الأقوياء منهم، وذلك من خلال شعورهم بالتميز والتفوق على الضعفاء.

إن أهم ما يميز أخلاق السادة كونها، أخلاق للأقوياء، الذين وضعوا لأنفسهم مجموعة من القيم ليؤكدوا بها سيادتهم وسيطرتهم. "**فالأحكام الشرعية التي تصدرها الطائفة الحربية تقوم على قوة جسمية وصحة زاهرة وتراها تعني بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف عن حيوية فياضة حرة مسرورة**"[23]. ومن هنا فإن هذه الطبقة المسودة على الطبقات الأخرى أو ما يعرف بالأرستقراطيين النبلاء يعتزون بقوتهم، كما يتسمون بغريزة السيطرة وحب الغزو والمخاطرة ويحتقرون الرحمة والضعف. فكل سيد يقدس صفاته النبيلة ويجعلها رمزاً لكل الفضائل.

أما العبيد، وما داموا لا يستطيعون أن يثوروا ضد السادة ، فإنهم يخلقون قيماً أخلاقية جديدة مختلفة عن أخلاق السادة، "**فإذا كانت صورة الرجل الجيد عند الأرستقراطيين هي صورة الرجل المحارب المغامر، الذي يريد السيطرة والغزو، ويفيض بالقوة، ويحتقر التواضع والجبن، ولا يعرف الرحمة والتلطف، فإن صورة الرجل الخيّر عند الآخرين، عند هؤلاء العبيد والمسودين، هي صورة الرجل المسالم الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية**"[24].

وفق هذا التصور، يصبح الإنسان هو نفسه خالق للقيم التي تساعده على تنمية حياته وتقويتها " **لقد أقام الناس الخير والشر، فابتدعوهما لأنفسهم، وما اكتشفوهما ولا أنزلا عليهم بهاتف من السماء. لقد وضع الإنسان للأمور، أقدارها ليحافظ على نفسه، فهو الذي أوجد للأشياء معانيها الإنسانية. ما التقدير إلا الإيجاد بعينه، فاصغوا إليَّ أيها الموجودون. ما الكنوز والجواهر إلا أشياء أرادها تقديركم جواهر وكنوزاً، فما القيمة إلا اعتبار، ولولا التقدير لما كان الوجود إلا قشوراً لا نواة فيها.**

[23] عبد الرحمن بدوي، **خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه**، ص 173.

[24] المرجع السابق، ص176

اسمعوا أيها الموجودون، إن قيمة الأشياء تتغير تبعاً لتحول اعتبار الموجد، ولابد لهذا الموجد من أن يهدم في كل حين"[25].

يرى "نيتشه" أن قيمة الأشياء ليست في ذاتها، وإنما الإنسان هو الذي يضع القيم للأشياء. ومن خلال ذلك فهو يميز بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

وفي تتبعه لمسيرة التاريخ الغربي حتى نهاية القرن الثامن عشر، اكتشف "نيتشه"، أن الصراع بين الأنظمة الأخلاقية المتعددة، قد انتهى إلى صراع ثنائي، صراع بين قوى قوية تخلق القيم، وقوى ضعيفة تعدل القيم وتحولها. لقد عبر "نيتشه" عن ذلك الصراع بين الثنائيات، الذي عرفته مختلف الحقب التاريخية، صراع بين "السادة" و"العبيد"، صراع بين "النبلاء" و"المستضعفين"... إلخ. وفي كل حقب التاريخ الانساني يبقى الصراع قائماً، بكيفيات مختلفة ومتفاوتة من فترة لأخرى.

2/- إرادة القوة:

تعتبر إرادة القوة، مفهوماً أساسياً في فلسفة "نيتشه"، إذ يعتبر كتفسير جديد للوجود، بل هي الجوهر الأعمق للوجود. فالوجود حسب "نيتشه" هو حب الحياة، وما الحياة سوى إرادة وليست الإرادة إلا إرادة القوة،، ذلك أن الحياة ليست إلا الرغبة الملحة والمستمرة في اقتناء القوة والمزيد منها. "**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 أيضاً لتتحكم فيمن هو أضعف منها، وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها.**"[26] إن إرادة القوة هي مسعى دائم إلى مزيد من القوة والإثراء، والامتلاء في هذه الحياة، إنها المحرك الأساسي لكل الموجودات الحية.

[25] نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: فليكس فارس، دار القلم ، بيروت . لبنان، دط، دت ص 85.

[26] المصدر السابق، ص 143.

إن الحياة– حسب نيتشه – لا تستطيع أن تحيى إلا على حساب حياة أخرى، لأن أساسها النمو، فلكي تحقق هدفها المتمثل في السيطرة والاستيلاء، وجب عليها أن تدخل في صراع مع قوى أخرى، وأن تجد مقاومة من أنواع أخرى من الحياة التي تصطدم بها. لذلك فإن الحياة حسب "نيتشه" هي كفاح وصراع دائم ومستمر.

من هذا المنطلق، انتقد "نيتشه" فكرة "إرادة الحياة" عند "شوبنهاور"، بقوله:" **ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة، كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة. ولا إرادة إلا حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا "إرادة القوة" لا "إرادة الحياة". إن هناك أموراً كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هناك إرادة القوة**"[27].فالعالم بالنسبة "لنيتشه" ماهو إلا "إرادة قوة"، وأننا نحن أيضاً "إرادة قوة"، فإرادة القوة عند "نيتشه" لا تسعى إلى مجرد الحياة ولا تكتفي بها، بل تسعى إلى القوة أيضاً. هذا إضافة إلى أن "شوبنهاور" قد نظر إلى الحياة نظرة سلبية من خلال اعتبار الاكتفاء بالحياة فقط دون تجاوز ذلك إلى طلب المزيد منها. وبالتالي فإن إرادة القوة عند "نيتشه" هي تعبير عن مبدأ تحقق الحياة وامتلائها.

إن فكرة الحياة فكرة أساسية عند "نيتشه"، فحينما توجد الحياة توجد أيضاً إرادة القوة. فالحياة هي إرادة القوة التي تنتصر دائماً على ذاتها، ومادام كل كائن حي يريد أن ينتصر على ذاته وأن ينتصر على غيره، فإن الحياة تعبر عن نفسها من خلال الصراع "**إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء. ... فإنها محتاجة إلى شيء آخر خلافها وخارجها كي تتحقق. فكأن الحياة إذا إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال...لكن هذا الاستيلاء والاقتناء لا يمكن أن يَتمَّا دون أن يصادفا مقاومة، بل لابد للحياة الواحدة من أن تجد مقاومة من أنواع الحياة الأخرى، فالحياة كفاح دائم بشرط أن نفهم هذه الكلمة فهماً واسعاً عميقاً يجعلنا نفهم العلاقة بين**

[27] المصدر السابق، ص 144

السيد والمسود بوصفها نضالاً، والعلاقة بين الخاضع والسيد بحسبانها مقاومة"[28].وهذا يعني أن الحياة "إرادة قوة"، أي إرادة سيطرة واستيلاء وتسلط وإخضاع.

فإذا كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح والمقاومة، فإنها تستلزم بالضرورة الألم "**إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم**"[29]. وبالتالي كلما زادت المقاومة واشتد الصراع، زادت قيمة الحياة، وأصبحت إرادة القوة أكبر فأكبر، وكأن إرادة القوة هي "إرادة الخطر". ففي كل إرادة، يحاول الإنسان أن يقاوم وأن يعيش الخطر وأن يتجاوز الخطر إلى خطر آخر، فلا سبيل لأي هدف يحققه الإنسان أو أي لذة أو أي عمل يريد أن يحصل عليهما، إلا بتجاوز مقاومة ما. وبالتالي تجاوز المقاومة هو الذي يحرك إرادة القوة.

يعتقد "نيتشه" أن الحياة في جوهرها نمو وعطاء، فهي تنحو دائماً نحو الزيادة والإثراء، فإليها يرجع كل شيء في الوجود، فهي مجموعة من القوى والإمكانات، التي تهدف إلى العلو والتسامي إلى الدرجة الأسمى، فالحياة تحتوي قوى لانهائية. "**تطمح الحياة، باعتبارها حالة خاصة، إلى بلوغ أكبر إحساس بالقوة، إنها بالأساس طموح لتحقيق فائض من القوة، لا يعتبر طموحاً إلا الطموح إلى القوة، وتبقى هذه الإرادة أكثر الأشياء خصوصية وأهمية**"[30]. إذن فالغاية من الحياة في علائها على نفسها، لأنها إرادة قوة أي إرادة نمو وزيادة وإثراء متزايد.

إن الألم في نظر "نيتشه"، هو الشعور بعدم القدرة على المقاومة والسيطرة ، كما أن اللذة لا تنشأ عن إشباع الرغبة وإرضاء الإرادة وإنما في استمرار الإرادة وتجاوزها وانتصارها على كل ما يقف في طريقها. "**ليس إشباع الإرادة هو سبب اللذة، بل هو كون الإرادة تريد المضي قدماً وبسط سيادتها على كل ما تجده في طريقها. يكمن**

[28] بدوي عبد الرحمن، **خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه**، ص 217

[29] المرجع نفسه، 218

[30] فريديريك نيتشه، **إرادة القوة . محاولة لقلب القيم** . تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق . المغرب، د ط، 2011 الفقرة 298، ص 236

الإحساس باللذة بالضبط في عدم إشباع الإرادة، في عجز الإرادة عن إشباع نفسها في غياب الخصم والمقاومة."[31]

تلعب إرادة القوة دوراً أساسياً في كل من النفس والجماعة والدولة، ففي النفس وما يصدر عنها من أحوال يستطيع المرء أن يرى إرادة القوة، بعد أن يمزق الأقنعة العديدة التي تستتر من ورائها. فالطبائع القوية تبحث عن أندادها من الأقوياء وتسعى للنضال والتنافس معها قدر المستطاع. والطبائع الضعيفة لا تجد أملاً في القيام بغزوات كبرى كالطبائع القوية، فتلجأ إلى الشفقة، تجد فيها شعوراً لذيذاً بالقوة.

وفي الجماعة والدولة تلعب إرادة القوة معظم الأدوار تقريباً، وتراها تمتد بجذورها إلى كل شيء. فتجدها أول ما تجدها في عبادة المال في العصر الحديث. فالناس الحريصون على جمع المال الكثير لا تدفعهم إلى ذلك الحاجة، بل الرغبة في السيطرة والشعور بالقوة. وفي تصور الناس للتاريخ حيث يخضعونه لإرادة القوة عندهم، بل ويفسرونه تفسيراً جديداً يستمدون منه الشعور بالقوة. وفي السياسة يطالب الضعفاء بالعدالة من جانب من يملكون القوة، ويطالبون بالحرية، أي أنهم يريدون التخلص من هؤلاء الذين بيدهم القوة، كما يطالبون بالتساوي في الحقوق، أي أن يحولوا بين من بأيديهم السلطة وبين أن ينموها، وفي الأخلاق تنشأ القيم الأخلاقية من تنازع السلطة والغلبة والقوة بين السادة والعبيد، فالعبيد يخترعون قيماً أخلاقية لإخضاع السادة لهم عن طريقها، وليس ذلك لكي يتحرروا من سادتهم، ويسيطروا عليهم بمجرد زوال سلطتهم[32].وهكذا تتحكم إرادة القوة في نظام الطبيعة والتاريخ.

يقول "نيتشه" في فضائل الإنسان: **"لقد كان لك فيما مضى شهوات كنت تحسبها شروراً، أما الآن فليس فيك إلا الفضائل، وقد نشأت هذه الفضائل من شهواتك نفسها، لأنك وضعت في هذه الشهوات أسمى مقاصدك فتحولت فيك إلى فضائل وملذات هي منك ولك، ولسوف ترى جميع شهواتك تستحيل إلى فضائل"**[33]

---

[31] المصدر السابق، الفقرة 309، ص 249

[32] عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، بتصرف، ص

[33] فريديريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص60

ومن هذا المنطلق يتضح لنا أن "نيتشه" اعتبر " إرادة القوة" هي مقياس القيم في الحياة، فبعد أن هدم بمطرقته القيم التقليدية، أعاد تأسيس قيماً جديدة، أساسها الحياة ومبدؤها إرادة القوة، فإرادة القوة هي المصدر الضروري لكل القيم الممكنة.

أ/- إرادة القوة بوصفها معرفة:

مادامت إرادة القوة هي الحياة بكل ما تمثله من قيم، فإن "هيدغر" في قراءته "لنيتشه" يقول: "عندما كانت إرادة الاقتدار خاصية أساسية لكل موجود، فإن هذا الموجود يمكن أن نلتقي به في الطبيعة، في الفن، في التاريخ، في السياسة، في العلم وضمن المعرفة بصفة عامة"[34]. مما يعني أن هذه المجالات هي شكل من أشكال الموجود أو الوجود، أو الحياة والتي ما هي إلا إرادة القوة نفسها. لذلك يرى هيدغر أن هناك ارتباط دلالي بين ماهية المعرفة من جهة وماهية الفن والطبيعة وغيرها من الجوانب الأخرى المشكلة للموجود، من جهة أخرى، وهذا ما جعل من إرادة القوة من كلمات "نيتشه" الأساسية.

يرى "نيتشه" أن المعرفة هي الأساس في كل تقويم، إذ لا تتجه إلى الكشف عن الحق، وإنما إلى السيطرة على الأشياء وإخضاعها. "**يتوقف قدر الحاجة إلى المعرفة لدى نوع ما على قدر نمو إرادة القوة لديه**"[35]. فالمعرفة تعمل كإرادة للقوة، وتنمو مع كل زيادة في القوة، فهدف المعرفة هو تحقيق السيادة والسيطرة.

وعن العلاقة بين المعرفة وإرادة القوة يذكر "نيتشه" أن مقياس الرغبة في المعرفة يعتمد على المقياس الذي تتزايد بناء عليه إرادة القوة في نوع من الأنواع، فإرادة القوة هي الإرادة التي تجعل الموجود في متناول التفكير، حيث يوائم المفكر بين الموجود وفكره بواسطة مفاهيم يتمكن بفضلها من إيقاف جريان الصيرورة، فهو يجمد ما لا يتوقف في الواقع على وجه الإطلاق، ويجعله على هيئة أشكال جامدة[36].وبالتالي

[34] فوزية ضيف الله، **كلمات نيتشه الأساسية**- ضمن القراءة الهيدغرية، منشورات الإختلاف، ط1، 2015، ص 119

[35] فريديريك نيتشه، **إرادة القوة**، ص 208

[36] صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 294.

فالمعرفة تعمل كأداة للقوة، فهي تنمو مع كل زيادة في القوة، وبالتالي فإرادة المعرفة تعتمد على إرادة القوة، أي على دافع القوة الموجود عند الإنسان.

ومن هذا المنطلق يرى "نيتشه" أن الثقة بالعقل وبالمنطق لا تدل إلا على ما بينته التجربة من نفع لهذه الأشياء بالنسبة إلى الحياة، لا على أنها حقيقة. فجوهر الحقيقة ليس في كون شيء ما من الأشياء حقاً، وإنما هو أن يعتقد الإنسان أنه حق. فالنفع إذا هو المعيار الفاصل في كون الأشياء حقاً أو غير حق، والنفع هو ما تراه إرادة القوة محققاً لأغراضها، وما تراه الحياة متفقاً مع غايتها نحو التعالي ونحو السيطرة. لذا يقول "نيتشه": "**الحقيقة أن المنطق لا يطبق إلا على كائنات متصورة نحن من اختلقها. المنطق هو محاولة لفهم العالم الحقيقي من خلال ترسيمة الكينونة التي حددناها نحن.**"[37]

اعتبر "نيتشه" أن مبادئ الفكر ما هي إلا أوهام ضرورية للحياة نافعة، وهي أدوات للسيطرة اخترعها العقل ونحن نسيئ الفهم عندما نعتبرها قوانين الوجود التي لا نستطيع بدونها التفكير، "ولما كانت كل الحقائق أوهام وتخيلات، وكانت كل الأوهام تفسيرات، كما أن كل التفسيرات منظورات حتى أن كل غريزة يكون لها منظورها الخاص الذي تحاول أن تفرضه على الغرائز الأخرى، فإن مقولات العقل هي بالمثل أوهام منطقية ووجهات نظر، وليست حقائق بالضرورة، وليست أشكالاً أو صوراً قبلية"[38].

ب/- إرادة الحقيقة بوصفها إرادة قوة:

يرى "نيتشه" أن ثبات الحقيقة المزعوم يرجع إلى فصلها عن الحياة، فإذا ما أعيد ارتباطها بالحياة أصبحت متقلبة مع الحياة في تغيرها وصيرورتها، كما يرى أن وصف الحقيقة بالإطلاق حيث تقصد لذاتها دائماً لا يعبر عن الواقع الحقيقي، فربط الحقيقة بالحياة ناجم عن النفع الحيوي، فالحياة لا تبحث إلا عن نفعها الخاص، أي

[37] فريديريك نيتشه، **إرادة القوة**، ص 209.

[38] صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، ص 297.

عن تلك الشروط التي تعين على استمرارها ونموها، فالحقائق–إذن – وسائل لغاية لا تتصل بالعالم العقلي الخالص بأدنى صلة، وهي الغاية الحيوية، كما يمكننا القول بأن أصل الحقيقة البطلان ما دامت تدوم بقدر نفعها للحياة[39].

يتضح من ذلك أنه لا توجد حقيقة مطلقة عند "نيتشه"، لأن مفهوم الحقيقة المطلقة هو من اختراع الفلاسفة الذين لا يقنعون بعالم الصيرورة، ويبحثون عن عالم ثابت ودائم للوجود[40]. وبالتالي فالحقيقة هي ما يخلقه الإنسان بنفسه ولا وجود لحقيقة في العالم عدا الحقيقة التي نبدعها بأنفسنا من أجله.

بذلك تهبط الحقيقة من سمائها الميتافزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي، وتصبح صورة من الاعتقاد، واختيارا شخصياً يعيشه الإنسان، وبالتالي فلم يعد ثمة حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذي لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو في حال صيرورة دائمة.

فليست الحقيقة هي التي توجد وإنما الإرادة، وليست المعرفة وإنما القوة، ويوجد فقط علاقات فردية وتفسيرات وتقويمات، أما الشيء في ذاته فلا وجود له، وليست إرادة الحقيقة الدافع وراء ما نقوم به من أفعال، وإنما ما يدفعنا هو إرادة أن نجعل العالم مدركاً يمكن التفكير فيه[41].

يؤكد "نيتشه" أن الحقيقة هي إرادة القوة، حيث أن إرادة القوة تسير على أقدام إرادة الحقيقة "فالحقيقي هو ما يثير أكبر قدر من الشعور بالقوة...إن ما هو حقيقي بالنسبة للإحساس هو ما يثيره بقوة الأنا. وما هو حقيقي بالنسبة للفكر هو ما يعطي أكبر قدر من الإحساس بالقوة. وما هو حقيقي بالنسبة للمس، والرؤية والسمع هو ما يتطلب منها أكبر قدر من المقاومة. وهكذا فإن الموضوع الذي يولد من طرفنا أكثر الأنشطة الحيوية هو ذاك الذي نعتقد أنه "حقيقي"، أي واقعي. إن الإحساس بالقوة

---

[39] فؤاد زكريا، **نيتشه**، ص64

[40] صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، ص 304

[41] المرجع والصفحة نفسها.

والصراع والمقاومة يقنعنا بأن هناك شيئاً ما نقاومه"[42]. فالحقيقة عند "نيتشه"اسم لإرادة القوة، فالحياة القوية التي بلغت أقصى مراحل القوة هي العالم الذي يمكن إدراكه ومعرفته.

فليست الحقيقة إذن شيئاً في ذاته، إنما هي استعارات ومجازات تحكمها علاقات الصراع، وإرادة القوة. ومن حيث هي كذلك، فهي استراتيجية شأنها شأن السلطة كما يقول فوكو ولذلك أيضاً كان تاريخ الحقيقة بحسب "نيتشه" تاريخ خطأ وتعسف وما القيم التي تسود عالمنا اليوم غير نتاج هذا الصراع المرير الذي ينطوي على رغبة دفينة في الهيمنة والاستحواذ على كميات الواقع.

فالحقيقة لدى "نيتشه" هي مجرد أوهام وأخطاء مفيدة في خدمة تيار الحياة المتدفق من جهة، كما أنها من جهة أخرى إرادة قوة، لقد تحولت الحقيقة مع "نيتشه" إلى قيمة أخلاقية في خدمة الحياة، وبذلك فقد معه هذا المفهوم قدسيته وأصبح مندرجاً في لعبة القوى ومنظورات الصراع والتدفق الحيوي.

فالحقيقة في نظر "نيتشه"، ليست شيئاً في ذاته بل هي القيمة التي تنسبها إليها إرادة قوة أو إرادة معرفة. وبذلك تنزل الحقيقة من سموها وقدسيتها لتصبح لعبة قوى وصراع إرادات هيمنة، وصراع رغبات.

إستنتاج:

إن أهم ما يحسب "لنيتشه"، كونه طرح الحقيقة كقيمة للنقاش. فقبل "نيتشه" كانت الحقيقة تعتبر قيمة عليا، تنشد كل الخطابات (علمية، فلسفية، دينية...) بلوغها. إلا أن "نيتشه" وقف بمطرقته لمفهوم أو قيمة الحقيقة ليتفحصه ومنقباً في أعماقه ليكشف أنها لا تعدو أن تكون إرادة سلطة أو بالأحرى إرادة قوة: "**تسمون ما يحفزكم ويؤججكم أيها**

[42] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **دفاتر فلسفية** – الحقيقة ، دار توبقال للنشر، ص76.

العظماء إرادة الحقيقة. وإني أسمي إرادتكم هذه إرادة جعل ما هو كائن قابلا للتصور (...) هذه هي إرادة القوة لديكم، أيها الحكماء العظماء"[43].

في نفس الخط النيتشوي يسير فوكو. ليطور ويعمق فكرة نيتشه عن المعرفة، باعتبارها مرتبطة بإرادة القوة. إذ يؤكد فوكو أيضا، وعلى حد تعبيره "أن الحقيقة ليست خارج السلطة، وليست بدون سلطة". فهو يوضح كيف أن المعرفة متورطة في علاقات مشكوك فيها مع السلطة.

ومن هنا بنى "نيتشه" فلسفته، بل ثورته الكبرى، على محور إرادة القوة. تناولها عبر مقاربات شتى صعدت من الفن إلى أعلى مرتبات التجريد والميتافزيقا، مارّة بالأخلاق والطبيعة والمجتمع والتاريخ.

[43] فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص. 104.

المبحث الثاني:

المعرفة/ السلطة عند ميشال فوكو*

أولاً: الخطاب والمعرفة:

1/ مفهوم الخطاب:

يعد مفهوم الخطاب مقاربة فلسفية صالحة لقراءة فلسفة فوكو من جهة، واستنباط طريقة للبحث الفلسفي من جهة أخرى، مقاربة لا تشكل إجابة على بعض أسئلة فلسفة اللغة فحسب، ولكنها إجابة على جملة من الأسئلة المعرفية والسياسية والأخلاقية، كما تبين هذه المقاربة أيضاً أن الموضوعات الكبرى التي ناقشها فوكو، وهي المعرفة والسلطة والأخلاق، قد تم تحليلها بواسطة الخطاب.

يعتبر الخطاب مفهوماً إشكالياً في فلسفة فوكو، سواء من حيث العناصر المكونة له، أو من حيث الوظائف التي يقوم بها، أو العلاقات التي تربطه مع مختلف المفاهيم. ولقد تناول "فوكو" مفهوم الخطاب في كتاب "أركيولوجيا المعرفة" سنة 1969، و"نظام الخطاب" سنة 1981.

يعرف "فوكو" الخطاب بقوله: "**هو أحياناً يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات (Enoncés) وأحياناً أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وأحياناً ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير**

* من مواليد مدينة بواتييه عام 1926. دخل عندما بلغ عامه العشرين إلى دار المعلمين العليا في باريس، وهي المدرسة التي تخرج منها كبار مفكري وفلاسفة فرنسا من أمثال جان بول سارتر وريمون آرون.أصدر فوكو كتابه الأول عن «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» عام 1961 وفي عام 1966 صدر له كتاب «الكلمات والأشياء»، كما جرى تعيينه في نفس السنة في الكوليج دو فرانس لشغل كرسي تاريخ منظومات الفكر. ثم توالت مؤلفاته التي من أشهرها «المراقبة والمعاقبة» و«إرادة المعرفة» الذي كان يُفترض أن يصدر بست مجلدات، كان الأول منها عام 1976، ولكنها لم تصل سوى إلى ثلاثة مجلدات إذ توفي ميشيل فوكو بمرض الايدز عام 1984.ومن الصفات الأساسية التي يؤكد عليها بول فين في فكر ميشيل فوكو هو أنه كان شديد البساطة إذ بدلا من الاهتمام بالأفكار العامة والكونية. فإنه انكب على دراسة دقيقة لحالات فردية ولو أنها مندمجة مع مجموع أوسع مثل الجنون والعقاب والجنس وذلك دون أن يحصر نفسه في أي خطاب إيديولوجي. يقول بول فين: كأنني أسمعه اليوم وهو يتحدث بمتعه وتعاطف وتقدير وإعجاب عن القديس اوغسطين وعن تدفّق الأفكار المستمر لديه.

إليها"[1]. كما يعرفه أيضاً بقوله: "**مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية، قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ...بل هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها**"[2].

من خلال هذين النصين يتضح لنا مفهوم الخطاب عند "فوكو" والذي يعتبره مجموعة من المنطوقات، وتشكل المنطوقات الوحدة الأولية للخطاب. ولكن ما المقصود بالمنطوقات؟

هذه العناصر التي سماها فوكو بالمنطوقات او الملفوظات هي التشكيلات الخطابية في مقابل الفروع العلمية، والتي تشكل بدورها ميادين الخطاب، وتكون محكومة بمنظومة التكوين والتحويل. والمنطوق في نص فوكو يعني ذرة الخطاب، او وحدته الأولى وعنصره الاخير، فهو بذلك جزء اساسي من الخطاب، ويستطيع الى ذلك ان يستقل بذاته، اي ليس مشروطاً بالخطاب مع اي جزء منه.

فالمنطوق هو وحدة الخطاب أو ذرة الخطاب، فهو يتماثل مع ما نسميه بالجملة أو القضية ولكن يختلف عنهم. "**فقد استخدمت في مناسبات عديدة لفظ منطوق، إما لأشير به إلى عدد من المنطوقات ...أو لأميزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطابات، ويبدو المنطوق لأول وهلة كعنصر أخير، أو جزء لا يتجزأ، قابل لأن يستقل بذاته ليقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له... المنطوق أبسط جزء في الخطاب**"[3]. فالمنطوق عنصر أساسي من الخطاب، فهو الوحدة الأولى للخطاب، وعلاقته بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل، إلا أنه يتميز عن الخطاب في كونه يستطيع أن يستقل بذاته، وأن يقيم علاقات مختلفة مع عناصر مغايرة. ومن يتساءل "فوكو" عن كيفية معرفة أن مجموعة ما من المنطوقات تشكل خطاباً. فكان جوابه بتحديد نظام

[1] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، تر: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء–المغرب، ط3،2005، ص 78.

[2] المصدر السابق، ص 111.

[3] المصدر نفسه، ص 78.

القواعد، هذا النظام يعني به التشكيلة الخطابية. فما المقصود بالتشكيلة الخطابية؟ وما علاقتها بالخطاب؟

التشكيلة الخطابية عند "فوكو" هي نظام منطوقي عام يتكون من مجموعة من القواعد. "**التشكيلة الخطابية...بالمعنى الدقيق، مجموعة من المنطوقات... ترتبط فيما بينها على مستوى المنطوقات**"[4]. ومن هنا فإن التشكيلة الخطابية ترتبط بميدان الخطاب.

ومن هنا فإن الخطاب يحتل مكانة هامة في فلسفة "فوكو"، ولعل أكبر مكانة يحتلها الخطاب في الدراسات السابقة عن "أركيولوجيا المعرفة" تظهر في "الكلمات والأشياء"، حيث يحتل الخطاب مكانة بارزة، ويغطي فترة كبيرة من فترة العصر الكلاسيكي. كما يشكل ثقافتها ومنطقها، فإذا كانت اللغة هي ميزة عصر النهضة والإنسان ميزة عصر الحداثة، فإن الخطاب هو ميزة العصر الكلاسيكي."[5]

ومن هنا فإن الخطاب عند فوكو يعتبر كآلية للتحليل والتفسير، بل أكثر من ذلك فهو يساهم في تشكيل المعرفة. "**من هنا يتبين لنا السبب الذي جعلنا نمنح امتيازاً لتلك الخطابات التي يمكن القول عنها، وبكيفية مبسطة أكثر مما ينبغي، إنها تحدد "علوم الإنسان". لكنه ليس سوى امتياز وقتي، إذ ثمة أمران لا ينبغي لنا إغفالهما: أولهما أن تحليل الأحداث الخطابية ليس محصوراً أو قاصراً قطعاً على هذا الميدان. وثانيهما أن عزل هذا الميدان نفسه وتحديده لا ينبغي أن يعتبر أمراً نهائياً أو مطلقاً، والمسألة لا تعدو أن تكون مجرد مقاربة أولى نتوقع لها أن تتيح الفرصة لإظهار علاقات أخرى مما قد يتمخض عنه زوال حدود هذه المحاولة الأولية وانحائها**"[6].). إن تحليل فوكو وما تميز به سمح بتأسيس مفهوم جديد للخطاب يختلف عن مفهوم القضية والجملة، وكشف عن بعد أساسي في الخطاب هو بعد السلطة، أو سلطة الخطاب، وفي الوقت ذاته بين الآليات التي تحكمه وتحد من سلطته.

---

[4] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة** ، ص 109.

[5] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة– مصر، د ط، 2000، ص 94.

[6] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987، ص 30.

2/ الأركيولوجيا:

استعمل "فوكو" هذا المصطلح لأول مرة في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ثم في كتابه " مولد العيادة"، الذي كان يحمل عنواناً فرعيا " أركيولوجيا النظرة الطبية"، وفي كتابه "الكلمات والأشياء"، وضع عنواناً فرعيا " أركيولوجيا العلوم الإنسانية". أما في سنة 1969، أصدر كتابه "حفريات المعرفة"، الذي يوضح فيه طبيعة منهجه، الذي يعرف بالمنهج الأركيولوجي.

الأركيولوجيا، ليس مصطلحاً حديثاً بل استخدم منذ حقب تاريخية سحيقة، وكانت استخداماتها متنوعة، وأشهرها معنى الحفر والتنقيب أو البحث في الحقب الماضية. غير أن الأركيولوجيا مع "فوكو" تأخذ معنى آخر، وهو ما بسطه في كتابه "حفريات المعرفة"، قائلاً: "**وبإمكاننا استناداً إلى قانون الألفاظ ــ والذي لا يطابق قانون علماء اللغة ــ أن نطلق على تلك الأبحاث اسم حفريات. وهو لفظ لا يتضمن أي محاولة للجري واللهث وراء البدايات، كما لا يقرن التحليل بأي تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدفه استنطاق الما قيل في مستوى وجوده، وفي مستوى الوظيفة العبارية التي تمارس عليه، والتشكيلة الخطابية التي ينتسب إليها، والمنظومة العامة لاحتفاظه وظهوره. فالحفريات تصف الخطابات كممارسات محددة في عنصر نظام الاحتفاظ والظهور.**"[7]

من خلال هذا النص يتضح لنا أن الحفريات عند "فوكو" لا تعني بالبحث في البدايات أو التنقيب، فهي ليست مبحثاً جيولوجياً، فالأركيولوجيا تسعى إلى استنطاق وكشف الأسس التاريخية التي تشكلت في إطارها الخطابات، فهي تهدف أساساً إلى رصد القطائع في مختلف الابستيميات، وذلك من خلال تحليل الخطاب كممارسات في مختلف وضعياته.

ومن هذا المنطلق أطلق "فوكو" اسم الحفريات على منهجه الذي وضعه لدراسة وتحليل البنى المعرفية ورصد الممارسات الخطابية بطريقة مغايرة لباقي المناهج

[7] المصدر السابق، ص 122.

التاريخية. " **فائدة هذا التحليل الذي أطلقت عليه وبكيفية ربما رسمية اسم "حفريات"... ذلك أنني كنت انطلق من قضية بسيطة نسبياً، ألا وهي تقطيع الخطاب إلى وحدات كبرى لم تكن لها أية علاقة على الإطلاق بالوحدات التي طرحناها موضع سؤال ألا وهي الآثار والمؤلفين والكتب والأفكار الأساسية المحورية. وها أنا ذا أجدني حينما حاولت إثبات تلك الوحدات التي استندت إليها، أقحم في الميدان مجموعة بكاملها من المفاهيم (كالتشكيلات الخطابية والوضعية ونظام الاحتفاظ والظهور)، وأحدد ميداناً (العبارات، الحقل العباري، الممارسات الخطابية)، وأعمل على ابراز خصوصية منهج ليس صياغياً صورياً وتأويلياً**"[8]. ومن خلال هذا النص يحدد فوكو ملامح منهجه الحفري وآلياته وجهازه المفاهيمي، مميزا منهجه عن غيره من المناهج الأخرى. فالمنهج الحفري يعمل على وصف الممارسات الخطابية بطريقة مخالفة لباقي المناهج التاريخية.

وفي تبريره الاعتماد على المنهج الأركيولوجي، اعتبر "فوكو" المناهج المعمول بها قاصرة على وصف الخطاب وتحليله بالكيفية اللازمة، "**فقد سبق أن وجدت مناهج كثيرة قادرة على وصف اللغة وتحليلها، بحيث لا يمكن لأيّ كان أن يزهو بنفسه ويُعجب بها مدعياً أنه يُضيف منهجاً جديداً إليها**"[9]. لقد اعتبر "فوكو" المناهج التاريخية غير قادرة على الغوص إلى أعماق الخطاب وتحليله ووصفه. وبالتالي يمكن التساؤل عن ما يمكن أن تقدمه الأركيولوجيا، "**ماذا بوسع "الحفريات" أن تقدمه بالنظر إلى ما لم يكن في وسع المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه؟**"[10].وللإجابة على هذا السؤال كان لزاماً على "فوكو" أن يميز بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار.

يعترف "فوكو" بصعوبة التمييز بين المنهجين، لكون تمييز فرع معرفي "كتاريخ الأفكار"، متقلب في موضوعه، وعدم دقة حدوده، وكونه ذا أصول مختلفة المشارب. غير أن هذا لا يمنع من الاعتراف أن له دورين أساسيين: "**فهو من ناحية، يحكي**

[8] المصدر السابق، ص 125

[9] المصدر نفسه و الصفحة نفسها.

[10] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة** ، ص 126

تاريخ الأطراف والهوامش، ولا يحكي، إطلاقاً، تاريخ العلوم، بل تاريخ تلك المعارف الناقصة غير المؤسسة والتي لم تتمكن، في يوم من الأيام طيلة حياتها المثابرة، من الحصول على الصفة العلمية"[11]. وبالتالي فإن تاريخ الأفكار لا يغوص داخل المعارف والخطابات بل يكتفي فقط بالسرد التاريخي، فهو يحكي تاريخ الهوامش فقط، وهذا ما جعل تلك المعارف لم ترتقي إلى مستوى العلمية، لكونها ناقصة، وغير مؤسسة على قواعد علمية دقيقة. وهذا ما جعل تاريخ الأفكار، ما هو إلا تحليل للآراء أكثر منه تحليلاً للمعرفة.

أما الدور الثاني الذي يعني بدراسته تاريخ الأفكار، فيتمثل في "**النفاذ إلى الفروع المعرفية القائمة ودراستها وتأويلها**"[12]. وهذا ما يجعله يبتعد عن الهامشية، ليتحول إلى أسلوب في التحليل، فكل اهتمامه يكون منصباً على تاريخ العلوم والآداب والفلسفات، وذلك من خلال وصف المعارف التي تشكلت على أساس اختباري، دون الجانب النظري أو الصوري. "**فتاريخ الأفكار، فرع معرفي، يتناول البدايات والنهايات ويهتم بوصف ألوان الاتصال المبهمة، وألوان العودة، وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ**"[13]. ومن هذا المنطلق يصبح مؤرخ الأفكار يتتبع ولادة مختلف المفاهيم، وكيفية انتقالها من حقل معرفي إلى آخر، ويربط الآثار الناتجة عن ذلك، بالمؤسسات والعادات ومختلف أنواع السلوكات الاجتماعية، وبهذا يغدو تاريخ الأفكار فرعاً معرفياً تتداخل فيه مختلف المناهج.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن تاريخ الأفكار، مهمته الأساسية هي تحليل الولادات الصماء، بغية الوقوف عند الأصل وإعادته إلى الحاضر، الذي لا يمت بصلة إلى لحظة تكونها. وذلك من خلال ثلاثة أفكار أساسية: النشأة والاتصال والكلية، والتي تعتبر بمثابة الأفكار الأساسية لتاريخ الأفكار، والتي تجعله يتعلق بشكل من التحليل التاريخي التقليدي الذي تجاوزته ضرورات البحث التاريخي. في حين أن

[11] المصدر السابق ، ص 126.

[12] المصدر نفسه، ص 127.

[13] المصدر والصفحة نفسها.

الوصف الحفري لا يمت بصلة لما سبق ذكره من خصوصيات تاريخ الأفكار، ذلك لأن "**الوصف الحفري، فيه تخل مطلق عن تاريخ الأفكار ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر**"[14]. وبالتالي فالمنهج الحفري يختلف عن تاريخ الأفكار حتى وإن كانت هناك مجموعة من نقاط التداخل بينهما.

يحدد "فوكو" خصائص المنهج الحفري بنقاط، فيقول: "**لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها، من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة،...بل تعني بالخطاب بوصفه نصباً أثرياً.**"[15]، فالحفريات تعني بالخطاب من حيث هو ممارسة تحكمها قواعد معينة، فالحفريات ليست مبحثاً تأويلياً ولا مبحثاً مجازياً، إذ لا تعتبر الخطاب إشارة أو علامة تحيل أو تشير إلى معنى آخر، فهي ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر. فالحفريات تعني بالخطاب في حد ذاته.

أما الخاصية الثانية التي يتميز بها المنهج الحفري فتتمثل في كونه: لا تسعى حفريات المعرفة إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط بكيفية اتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها، إنها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات، أو حدوثها بالصورة التي هي عليها، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها متانة خلقتها، وتفقد من جراء ذلك ماهيتها. بل ينحصر المشكل، بالنسبة لها، في "**تحديد الخطابات في خصوصيتها، وإبراز كيف أن القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات، لا يمكن إرجاعها إلى شيء آخر، ينحصر في تتبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرانية، بغية الإحاطة بها بكيفية أفضل فحفريات المعرفة لا تسير ببطء وبتقدم حثيث متتبعة الانتقال الذي يتم من اللاعلم**

[14] المصدر السابق، ص 128.

[15] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

إلـى العلم...غايتهـا تحليـل الفـوارق والاختلافـات الموجـودة بـين صـيغ الخطـاب ووجوهه"[16]

بالإضـافة إلـى مـا سبق تتميز الحفريـات بخصـائص تجعل منهـا منهجـاً مغـايراً لبـاقي المنـاهج التاريخيـة الأخـرى، "**تسـعى إلـى تحديـد أنمـاط وقواعـد الممارسـات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها، أحياناً، توجيهاً كلياً، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء، لذا، فالإلحـاح علـى دور الذات المبدعـة، واعتبارها علـة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا تقر عليه حفريات المعرفة.**"[17]

وفـي الأخير، "**إن حفريـات المعرفـة، ليسـت شـيئاً أكثـر مـن كتابـة ثانيـة: أي تحويلاً منظماً لما كتب لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعاً إلـى سر الأصل ذاتـه، بل إنهـا وصف منظم لخطاب، يجعل منـه موضوعه**"[18]. من خـلال مـا سبق يتضح لنا أن الحفريات تظهر كمنهج قائم بذاته، يختلف عن بقية المناهج الأخرى وخاصة تاريخ الأفكار، فالمنهج الحفري يعني بوصف منظم للخطابات.

ومن هذا المنطلق يتضح لنا أن الأركيولوجيا وحسب تعريف "لفوكو" أدلـى بـه لمجلـة (Lettres Françaises) حيث قال: "إن الاركيولوجيا لا تعني بالضبط فرع معرفـي، ولكنهـا حقل ومجـال لبحث، والتـي يمكن تحديـدها بمـا يلـي: فـي كل مجتمـع هنالك معارف وأفكار فلسفية ومعتقدات شعبية ومؤسسات سياسية وتجارية، كل هذه تؤدي إلـى نـوع من الإبستيمية المضمرة التـي تنتمـي إلـى هذا المجتمـع". وفـي تعليـق "للزواوي بغورة" في كتابه "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو"، على هذا التعريف يرى أن مهمة الأركيولوجيا وفق هذا التعريف هي الكشف عن الإبستيمية، وعليه فإن الأركيولوجيا نوع من التاريخ النقدي الذي يبحث في أشكال الفكر لحقبة تاريخية معينة

[16] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ص ص 128- 129.

[17] المصدر نفسه، ص 129.

[18] المصدر والصفحة نفسها.

وذلك بدراسة شروط إمكان قيام المعارف من الناحية التاريخية وبحسب النظام المعرفي الذي يظهر المعرفة والعلوم والفلسفات.[19]

ومن هنا فإن الأركيولوجيا تهدف إلى الكشف عن البنية التحتية لظهور المعارف، أو حسب تعبير فوكو الكشف عن ابستيمية مرحلة من المراحل التاريخية للمعرفة. ومن هنا يتضح لنا أن الاركيولوجيا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة والتي ترتبط بدورها بمفهوم الإبستيمية. فما مفهوم الإبستيمية عند فوكو؟ وما علاقتها بالمعرفة؟ وبالخطاب عموماً؟

3/ المعرفة كممارسة خطابية:

المعرفة هي "**ذلك الفضاء الذي يمكن للذات أن تحتل فيه موقعاً تتكلم منه عن موضوعات اهتمامها، داخل خطاب معين ... المعرفة هي كذلك حقل تناسق العبارات وتضايفها، فيه تظهر المفاهيم، ويتم تعريفها، تطبق وتتحول... بل هي مجموع الأنماط التي تندرج وفقها عبارة جديدة في ما قيل من قبل وتحصل على مكانها داخله...غير أنه لا وجود لمعرفة بدون ممارسة خطابية محددة، فكل ممارسة خطابية تتحدد بالمعرفة التي تكونها**"[20]

بنى ميشيل فوكو نظريته في المعرفة على مقولة الإيبستيمي: "**مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابستمولوجية وعلوم...إنها النمط الذي يتم حسبه الإنتقال، داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الإبستمولوجي والعلمية والصياغة الصورية...ليست الابستمية صورة المعرفة أو لوناً من المعقولية، باختراقه لأكثر العلوم تبايناً وأشدها إختلافاً...هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية**"[21]. وهنا لابد من الإشارة إلى أن "فوكو" لم يكتف بمفهوم واحد للإبستيمي حيث أننا نجده في كل مرة يورد مفهوما مختلفا عن

[19] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، ص 172.

[20] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ص 168.

[21] المصدر نفسه، ص 176.

السابق في ثنايا كتبه، كما أنه يطلق تسميات مختلفة له منها أواليات تاريخية ، شروط الإمكان... وهو يعني بهذا النظام جملة الشروط القبلية التي تنظم المفاهيم و طرائق التفكير في عصر من العصور، وهو بهذا يصبح النظام الخفي الذي يربط في عصر ما بين النظريات والعلوم و المفاهيم و الأفكار.

إن الأفكار عند "فوكو" لا توجد مستقلة مبثوثة في الفراغ منفصلة عن مثيلاتها بل هي في علاقة مستمرة مع الأفكار الأخرى بشتى أنواع العلاقات الممكنة ترابط، تواشج، تناقض... فالمهم ليس هو طبيعة العلاقة و إنما العلاقة في حد ذاتها و هذا ما يصنع النظام الإبستيمولوجي :" **هذا المفهوم إذن يلعب دورا أساسيا في إطار المنهج العام الذي يتبعه فوكو في البحث عن الحقب المعرفية و التنقيب عن خفاياها، ذلك أنه يرفض رفضا باتا" تاريخ" و يستعمل بدلا منها كلمة "أركيولوجيا**" "[22]. من هنا يتبدى لنا بوضوح مقدار الأهمية التي أولاها "فوكو" للإبستيمي باعتباره آلية منهجية فاعلة تقضي على الفراغ الذي نتج عن إقصائه لدور الذات في المعرفة ولإعلانه فكرة موت الإنسان عموما.

لا جدل في أن القاعدة النظرية التي بنى عليها فوكو أطروحته في موضوع الإبستيمي هي "المنهج البنيوي" ولذلك فتحليلاته تنسجم مع مبادئ هذا المنهج و آلياته الإجرائية الذي يستند في تحليله لنظام المعرفة إلى التمييز بين مستويين، الأول:مستوى يتعلق بالجانب العملي التطبيقي للأفكار والمفاهيم لذلك يوصف بالسطحية لأنه يهتم بالجانب الظاهري فهو يتناسب مع ما يعرف بتاريخ الأفكار.أما الثاني: مستوى خاص بما يعرف بالتصورات والمبادئ القبلية الصانعة للمفاهيم والأفكار في مرحلة زمنية وتاريخية معينة وهو ما يسمى بعلم الأركيولوجيا :" **إن مثل هذا التحليل ... لا ينهض من تاريخ الأفكار والعلوم : فهو بالأحرى دراسة تسعى لتكتشف ما هو المنطلق الذي جعل المعارف والنظريات ممكنة، ووفقا لأي حيز تنظيمي تكونت المعرفة، وعلى أساس أية قبلية تاريخية ... ظهرت أفكار وتكونت علوم وتألفت تجارب ... لا تلبث**

[22] عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، ط 2، 1993 ، ص 57.

حتى تنحل وتتلاشى ربما في وقت قريب"[23]. وبناء عليه يرى "فوكو" أن وراء المنظومة الثقافية لكل عصر نظام غير معلن تتحدد من خلاله طرائق النظر إلى الأشياء هذا النظام هو ما يعرف بشرط إمكان المعرفة .

إذا كان "فوكو" اعتمد المنهج البنيوي في معالجته للإبستيمي فإنه أكد أن لكل عصر إبستيميته الخاصة والمتفردة وهذا ما يحدد شروط الإمكان لكل مرحلة تاريخية ، هنا نجد فوكو يُموضع الابستيمي في ثلاثة لحظات تاريخية هي :

أ/- عصر النهضة:

حين بدء الحديث عن هذه المرحلة تنبغي الإشارة إلى أن ما اختص به عصر النهضة لدى ميشيل فوكو هو ما يسمى بالفلك الكروي (la sphére)، القائم أساسا وحصرا على مقولتي التشابه و التماثل، أما التشابه فيعتبره "فوكو" الصورة الأولى للمعرفة التي كانت وراء تأسيس خطاب الإنسان لكي يصبح فيما بعد هو المركز والأساس ، و بقدر ما كان ينظر إلى العالم من خلال فكرة التماهي، كانت العلامات تعكس طبيعة الأشياء وبذلك تقدم المعنى على اللفظ من ناحية الأهمية وأصبح التأويل باعتباره منهجا ينطبق مع السيمياء، باعتبارها علما للعلامات:" **لعب التشابه دور الباني في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز، و سمح بمعرفة الأشياء المرئية، واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصورها"**[24].إن مقولة التشابه إذن تعني عند "فوكو" البحث عن أوجه الاتفاق ونقاط الالتقاء الموجودة بين الأشياء أحيانا وبين الكلمات والأشياء في أحيان أخرى وهذا ما عكس معرفة ساذجة يمتزج فيها العلم بالخرافة والسحر وهذا ما عكسه بصدق العالم الإيطالي ألدوفالدي (1522- 1605) الذي كان يجمع بين الطب والسحر والخرافة.

[23] أوبيير دريفوس وبول رابينوف، **ميشال فوكو، مسيرة فلسفية**، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت،ص 23.

[24] ميشال فوكو، **الكلمات و الأشياء**، تر: مطاع صفدي وسالم يفوت و آخرون، مركز الإنماء القومي، 1989/ 1990 د ط،ص39.

أما مقولة التماثل (similitude) فقد سيطرت إلى جانب مقولة التشابه على تحديد العلاقة بين الأشياء و الكلمات و للتماثل أوجه أربعة هي التناظر(l'analogie) والمنافسة(émulation)والتناسب(la convergence) و لعبة التعاطفات (le jeu des sympathies):" **يبين لنا: التوافق و التنافس و التماثل والتعاطف، كيف أن على العالم أن ينطوي على نفسه و يتضاعف، و ينعكس، أو يتسلسل لكي تتمكن الأشياء من التشابه. إنها تبين لنا طرق التشابه و من أين تم، لا حيث يوجد هذا التشابه و لا كيف نراه و لا بأي علاقة نتعرف عليه . والحال، إنه قد يحدث لنا أن نعبر هذه الغزارة الرائعة من المتشابهات ، دون أن نشك أنها قد أعدت منذ زمن طويل من قبل نظام العالم و من أجل خيرنا الأعظم** "[25].إن التشابه الذي يقصده "فوكو" ليس بالضرورة أن يكون في الواقع بين أشياء متطابقة و أخرى مختلفة و إنما هو موجود في تماثل ليس شرطا أن يدركه الإنسان أو يراه بل يكفيه أن يعرف أنه موجود.

من خصائص إبستيمية عصر النهضة أن اللغة كانت علامات تحاكي العلامات الأخرى الموجودة في الطبيعة بل حتى أن اللغة تشكل جزءا من الطبيعة :" **لقد كانت اللغة جزءا أساسيا من الطبيعة و شريكا كاملا في عملية توزيع التماثلات والبصمات، أما عناصرها فكانت لها قوانين التقارب (أو التشابه) نفسها، مثلها في ذلك مثل الحيوانات و النجوم**"[26]، من هنا يتضح لنا مدى التلازم و الارتباط الضروري بين الكلمات والأشياء على اعتبار أن اللغة كانت تشبه الأشياء فالشيء متضمن في الكلمة والكلمة تدل على الشيء دلالة تامة، و قد مثل فوكو لهذا في كوننا نقرأ القوة في جسد الأسد و الهيبة الملكية في نظرة النسر الأمر الذي يجسد مقولة التشابه في الواقع.

إذا كان تساؤل "فوكو" الأساسي في هذه المرحلة هو كيف يمكن لنا أن نعرف أن علامة ما تدل على معنى معين و هذا يؤكد أن نسق العلامات تحول إلى علاقة

[25] المصدر السابق، ص 45.

[26] عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص 59.

ثنائية تربط بين الدال و المدلول، فإن السؤال الذي أعقبه هو ما مدى انعكاس هذا التحول على المستوى المعرفي؟ كان ذلك بانفصال الكلمات عن الأشياء ، فبعد أن كان نظام وحدة الوجود هو الذي يحكم العلاقة بينهما، الذي عبر عنه "فوكو" بمقولتي التشابه والتماثل، أصبح القول بانفصال الكلمات عن الأشياء ممهدا لبداية مرحلة جديدة للإبستيمي مغاير.

ب /- العصر الكلاسيكي:

إن ما ميَّز العصر الكلاسيكي في مختلف المجالات المعرفية هو تقدم فكرة النظام (l'ordre)، في مقابل الفلك الكروي، والتحليل والتمييز عوضا عن التشابه والتناظر، ورغم أهمية فلسفة "ديكارت" والثورة التي أحدثتها في طرائق التفكير الإنساني إلا أن "فوكو" لم يوليها اهتماما كبيرا بينما شكل "دون كيشوت" علامة فارقة بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي لكونه مثل لحظة الحقيقة بحسب "فوكو" :"**يرسم "دون كيشوت" الوجه السلبي لعالم عصر النهضة، فالكتابة كفت عن أن تكون نثر العالم والتشابهات والشارات قد حلت تفاهمها القديم، والتماثلات تحبط الآمال وتنتهي إلى الرؤى وإلى الهذيان ، والأشياء تبقى بثبات في تطابقها الساخر: إذ إنها لم تعد أبدا إلا ما هي عليه، والكلمات تتيه في المغامرة، دون مضمون دون شبه يقوم بملئها لم تطبع الأشياء بسمتها، وإنما تنام بين أوراق الكتب وسط الغبار**"[27]. إن أهمية "دون كيشوت" والذي جعل "فوكو" يعتبره يمثل القطيعة بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي هو انتصاره الواضح لعالم الأشياء وفصلها عن عالم الكلمات حيث وصف الكلمات بالزيف وراح يتحسس عالم الأشياء ويسعى لمعايشتها.

إذا كانت المعرفة في عصر النهضة (ق 16) تعتمد على أداة التشابه فإن المعرفة في العصر الكلاسيكي أصبحت تعتمد على العلامات التي لعبت دورا هاما في إبستيمي العصر الكلاسيكي الذي قام على نظرية التمثل:" **إذا ما وضعنا معرفة العصر الكلاسيكي داخل لوحة ما، فإن** إطارها **سيكون الحساب والتكون أما المضمون**

[27] ميشال فوكو، **الكلمات و الأشياء** ، ص 62 .

فسيكون التاريخ الطبيعي، تحليل الثروات والغنى والقواعد **العامة وعلى الرغم من التنافر الظاهر بين المفاهيم الثلاثة السابقة: الرياضيات ومنهج التصنيف، فإن هناك روابط تجمع بينهما جميعا**"[28]. إن مركز المعرفة في العصر الكلاسيكي هو الجدول كما يشير إلى ذلك "ميشال فوكو"، فالعلوم والمعارف الثلاثة علم القواعد العامة(النحو العام) و التاريخ الطبيعي و تحليل الثروات و الجدير بالذكر أنه ورغم الفجوة الموجودة بين هذه المعارف فإنها صنعت مجتمعة من خلال ما يجمع بينها من روابط إبستيمية العصر الكلاسيكي.

ج/- العصر الحديث:

ارتبط العصر الحديث بمقولة التاريخ حيث اتخذ "فوكو" من "ماركيز دو ساد" نموذجا مثلما كان قد اتخذ من "سرفانتس" نموذجا في العصر الكلاسيكي، ولكن الأهم من هذا هو حديثه عن القطيعة الابستمولوجية بين العصر الكلاسيكي و العصر الحديث و هو ما يسميه بـ "المجال الابستمولوجي"، وإذا كانت القطيعة الابستمولوجية الأولى بين عصر النهضة و العصر الكلاسيكي قد أدت إلى نشأة علوم القواعد العامة و التاريخ الطبيعي و تحليل الثروات، فإن القطيعة الابستمولوجية الثانية نتج عنها ظهور علوم جديدة : فقه اللغة (الفيلولوجيا) وعلم الحياة (البيولوجيا) والاقتصاد السياسي وإن كانت هذه العلوم لا تعد امتدادا للعلوم التي ظهرت في العصر الكلاسيكي.

واكب ظهور العلوم الثلاثة في العصر الحديث ميلاد الإنسان بوصفه أداة للمعرفة فقد أزال عنه العلم الحديث صفة القداسة وأصبح موضوعا للدراسة و محلا للتجارب: "**فأصبح الإنسان المنطلق الذي تتشكل اعتبارا منه كل معرفة في بداهتها الفورية البعيدة عن كل تساؤل، وصار (الإنسان) هو المخول بطرح كل معرفة تتعلق بالإنسان والبحث فيها**"[29].

[28] عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص 65

[29] ميشال فوكو، **الكلمات و الأشياء**، ص 284 .

إن تتبع الإبستيمي في المراحل الثلاثة السالفة الذكر: عصر النهضة، العصر الكلاسيكي، العصر الحديث يمكننا من اعتبار الإبستيمي حقلا خصبا و مفتوحا لا تحده قوانين ثابتة بل هو وسيلة تمكننا من فهم جملة الظروف و الإكراهات التي تحيط بخطاب معين في زمن معين و تمكننا من فهمه و إدراكه إدراكا سليما.

ثانيا: الخطاب والسلطة:

لقد احتل مفهوم السلطة وممارستها مساحة متميزة في الفلسفة بمختلف مجالاتها، فقد شكل البحث عن مضمون السلطة وعناصرها وهيكلتها أحد أهم الاتجاهات الرئيسية في التأصيل الفلسفي السياسي والقانوني والاجتماعي وحتى الديني. ورغم مكانتها هذه، إلا أن السلطة كما يؤكد "الفن توفلر" ظلت حتى أمد قريب أقل جوانب حياتنا حظاً من الفهم، مع إنها من أكثر الأمور أهمية في حياة الإنسان، بل وتتدخل بشكل مباشر أو غير مباشر في تفاصيل الحياة مما يجعلها أكثر أهمية من أن يتجاهلها إنسان أو يهرب منها أو يقنع نفسه بالحياة بمعزل عنها[30].

1/ـ فوكو بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا:

إن الجينيالوجيا من المفاهيم الأساسية التي لعبت دوراً مهماً في فكر ميشال فوكو، وذلك لما يحتويه هذا المفهوم من دلالات تاريخية ومعرفية. غير أن تداول هذا المفهوم في الفكر الفلسفي المعاصر يعود فيه الفضل إلى "نيتشه"، كما رأينا ذلك في المبحث الأول وذلك في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق"، ولكن قبل التطرق إلى هذا المفهوم يجدر بنا أن نتساءل: هل استعمل فوكو مفهوم الجينيالوجيا بنفس الدلالة التي استعملها نيتشه؟ وما علاقة فوكو بنيتشه ؟ وهل اختصر تأثر "فوكو" بـ"نيتشه" بهذا المفهوم فقط أم بفلسفته عموما وبالتالي كان له الأثر على التوجه الفلسفي لفوكو ؟ ما هي الأسباب التي تقف وراء التعديل المنهجي الذي قام به فوكو؟ هل أصبحت الأركيولوجيا عاجزة عن تتبع وتحليل الخطابات ؟

[30] ألفن توفلر، **تحول السلطة**، من العنف والثروة والمعرفة، تر: فتحي حمد بن شتوان، ونبيل عثمانن مكتبة طرابلس العلمية، ليبيا، ط2، 1996، المقدمة، ص ص ب - ج.

رأينا في المبحث الأول، أن "نيتشه" حدد الجينيالوجيا في كتابه "جينيالولوجيا الأخلاق" من منطلق أننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية ووضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل. ومن هنا كان السؤال المركزي الذي انطلق منه "نيتشه" هو: تحت أية ظروف أو شروط يخلق الإنسان أحكامه القِيمية المتعلقة بالخير والشر، وماهي قيمة هذه الأحكام؟ وفي هذا الصدد يقول نيتشه :" **في أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسي الخير والشر هذين ،بغية استعمالهما في حياته. و ماهي قيمة هذين المقياسين بحد ذاتهما؟ هل أديا حتى الآن إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحي والانحطاط ؟ أم أنهما ينمان، بالعكس، عن الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحياة؟** "[31]

يرى "فوكو" أن "نيتشه" قلب موازين الفكر، حيث استطاع من خلال الجينيالوجيا التي تبحث عن أصل القيم، لتضعها موضع السؤال ولتحديد قيمته، أن يشن حرباً ضد المفاهيم والمقولات الميتافزيقية التي رسختها بعض الفلسفات التقليدية. وفي هذا السياق يقر "فوكو"، بأن "كتاب رأس المال" ونصوص مثل "مولد المأساة" و"جينيالوجيا الأخلاق"، و"تأويل الأحلام"، إن هاته النصوص تطرح أمامنا تقنيات للتأويل"[32]. ففي مقالة له بعنوان" نيتشه، فرويد، ماركس" يتطرق فيها إلى دور هؤلاء الثلاثة في التغيير من طبيعة الدلالة، فحسب "نيتشه"، دلالة الأشياء ليست كامنة فيها، بل هي انتاجنا، ولذلك فالقيم والكلمات هي تجسيد لصراع القوى والتأويلات التي تبتغي الهيمنة على الدلالة وجعلها في مستوى الحقيقي.

لهذا تخبرنا الجينيالوجيا أنه ما من حدث أو ظاهرة أو كلمة أو فكرة إلا وله معان مختلفة، فهذا الشيء هو كذا حيناً وكذا حيناً أخرى، ولهذا فله من المعاني بقد ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه. ولذلك كان "نيتشه" يقول: "إن ما يهمنا ليس معرفة الأشياء، ولكن معرفة الكيفية التي تسمى بها. إن الجينيالوجيا تجعلنا نصغي إلى

[31] فريديريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، ص 11.

[32] ميشال فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ص 46

اللغة، محاولين أن نعثر من وراء الكلمات على حديث أكثر أهمية حديث الإرادة التي تتخفى وراء الكلمات أو حديث القوى الفاعلة التي تتقنع وراء المعنى الظاهر للكلمات، ولهذا فإننا نجد في الجينيالوجيا نوعاً جديداً من الفيلولوجيا أو فقه اللغة لا يهتم بما تقوله الكلمات، وإنما يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام وبالقوى التي تتصارع في اللغة ومن خلالها، اي القوى التي تمتلك سلطة التأويل"[33].

من هذا المنطلق، استلهم "فوكو" جينيالوجيا "نيتشه"، ولكن بآليات مختلفة، إذ مزج بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا، ويعود هذا التعديل المنهجي الذي قام به "فوكو" في نظر "الزواوي بغورة" إلى عاملين أساسيين: "عامل علمي، يتعلق بجملة من المشاكل العلمية التي لم تستطع الأركيولوجيا مواجهتها، وخاصة مشكلة المعنى. وعامل تاريخي ـ سياسي، يتعلق بأحداث1968، وما حملته من قضايا ومسائل، خاصة قضية السلطة بجميع أشكالها، والتي عجزت الأركيولوجيا على مناقشتها"[34]، هذا العجز هو ما حاولت الجينيالوجيا معالجته.

عرَّف فوكو الجينيالوجيا في درسه الافتتاحي بالكوليج دي فرانس(Collège du France) في جانفي عام 1976م بقوله:"**الجينيالوجيات وبدقة أكب، هي استراتيجيات وتكتيكات، هي مُناهضة العلوم...مُناهضة للأثار الممركزة لسلطة مرتبطة بمؤسسة ما، ولطريقة عمل خطاب علمي أو لطريقة توظيف خطاب علمي منظم داخل مجتمع كمجتمعنا**"[35]. من خلال هذا النص يتبين لنا الوظيفة المنوطة بالجينيالوجيا بالنسبة "لفوكو"، فهي منهج يتتبع الأصول والبدايات في المجالات المختلفة.

وعليه، فإن علاقة الأركيولوجيا بالجينيالوجيا، وإن بدت تكاملية، فإن الجينيالوجيا ما فتئت تبتعد عن الأركيولوجيا، وتناقش موضوعات السلطة والذات في المجتمع الحديث، وتقيم ما يسميه "فوكو" لاحقاً بتاريخ الحاضر. ورغم أن "فوكو" يعلن أن مشاريعه المستقبلية ستتقاسمها المنهجية الأركيولوجية والجينيالوجية، إلا أن

[33] جمال مفرج، **الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات**، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص 56. 57

[34] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، ص 126

[35] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت، ط1، 2003، ص 37

المتفحص يستنتج أن الأركيولوجيا تنتمي أكثر إلى مرحلة الممارسات الخطابية، أي مرحلة الجنون والعقل والطب واللغة، أكثر من انتمائها إلى مرحلة الممارسات غير الخطابية الخاصة بالسلطة والجسد، والتي ستعالجها الجينيالوجيا.

وفي هذا السياق، فإن نظام الخطاب، يشكل نقطة تحول كبيرة في فلسفة "فوكو"، سواء من حيث المنهج، أو من حيث الموضوعات، أو من حيث تصور الخطاب ذاته.

2/- سلطة الخطاب:

إذا كان الخطاب كما حددناه من قبل وبمعناه الواسع، يعني كل كلام شفهي أو كتابي أيا كان موضوعه ومضمونه أو شكله. فإن "فوكو" يريد أن يستخرج القوانين التي تتحكم في الخطاب سواء من الداخل أو من الخارج، وأكثر من ذلك فهو يريد أن يعرف الشروط التي أتاحت لخطاب ما إمكانية الوجود، في حين أنها منعت وجود خطاب آخر، وبذلك فهو يعارض كل من يعتقد أن الكلام سهل وميسور ومباح للجميع. إن الكلام ليس سهلاً، وهو يخضع لشروط وقوانين إكراهية داخلية وخارجية تحد من كثرته وتجعله نادراً. لماذا؟ لأنه رهان للسلطة ووسيلة للسلطة أيضاً، ولأنه يهدد أحياناً السلطة القائمة، وبالتالي يتعرض للقمع والمنع.

في كتابه "نظام الخطاب" وهو عبارة عن الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج دوفرانس في ثاني ديسمبر سنة 1970 ، يبدأ "فوكو" نصه بطرح جملة من المخاوف من الخطاب، وهو تخوف تبديه الذات أو الرغبة أو المؤسسة أو السلطة على السواء، "**التخوف تجاه ما يشكله الخطاب في حقيقته المادية كشيء منطوق أو مكبوت، التخوف تجاه هذا الوجود العابر المتجه إلى الإمحاء بدون شك، لكن خلال مدة لا نتحكم نحن فيها، التخوف من أن نحس بأن تحت هذه الحركة، التي هي مع ذلك حركة يومية ورمادية، سُلطاً أو أخطاراً لا نتصورها جيداً، التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات وجروح وسيطرات وعبوديات عبر الكثير من الكلمات التي قلص**

استعمالها منذ زمن طويل من فظاظتها"[36]. يتضح من خلال هذا النص أن الخطاب يتضمن مخاطر لا يمكن التحكم فيها أو توقعها، تخوف من هذا الوجود المليء بالصراعات والانتصارات والاستعباد، لذلك يسعى المجتمع إلى فرض سلطة على الخطاب لأن الخطاب يملك قوة وسلطة.

إذا كان الخطاب سلطة، فإنه لا بد من فرض مراقبة لمختلف أشكال الخطاب للحد من سلطته. وفي هذا الصدد يقول "فوكو": "**أفترض أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها هو الحد من سُلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة**"[37]. يؤكد "فوكو" من خلال هذا النص أن إنتاج الخطاب ليس حراً بل هو مراقب من طرف مؤسسات المجتمع الغربي، فهو خطاب منتقى، يخضع لجملة من الإجراءات التي تحد من سلطته.

إذن حسب "فوكو" للخطاب سلطته، وبالتالي لا يمكن فصل الخطاب عن السلطة والمجتمع معاً، ومع من يملك سلطة النطق، "ليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة ... فإن أقصى ما تفعله اللغة هو أنها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز إليها"[38]، وذلك عن طريق إجراءات وآليات يقيمها المجتمع والذات عن طريق مراقبة الخطاب بهدف تحقيق ممارسة معرفية سلطوية. وهذا ما جعل "فوكو" يحلل الإجراءات التي يخضع لها الخطاب وبصنفها إلى ثلاث مجموعات، المجموعة الأولى تضم الإجراءات الخارجية، والمجموعة الثانية تضم الإجراءات الداخلية، أما المجموعة الأخيرة فهي إجراءات التوظيف أو ما يطلق عليها جماعات الخطاب والمذاهب الدينية والفلسفية والسياسية، والتملك الاجتماعي للخطاب.

أ/ – الإجراءات الخارجية: وتقوم هذه الإجراءات على عمليات المنع وعملية القسمة والرفض وإرادة المعرفة. إن أكثر هذه الإجراءات تداولاً هي المنع. "**إننا نعرف جيداً أنه**

[36] ميشال فوكو، **نظام الخطاب**، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع– بيروت، د ط، 2007، ص 7

[37] المصدر السابق، ص8.

[38] الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**– نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر– بيروت، ط1، 2005، ص 188.

ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أخيراً ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان"[39]. فحسب فوكو هناك موضوعات لا يجوز الحديث عنها كالجنس مثلاً وموضوعات السياسة، لا يمكن لأي أحد أن يتحدث فيها أو يقول فيها أي شيء. ومن هنا "**يبدو أن الخطاب في ظاهره شيء شفاف بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة**"[40]. وبالتالي فالخطاب مرتبط بالسلطة، بل هو السلطة ذاتها.

ومن بين الإجراءات الخارجية هناك أيضاً ما يعرف بعملية القسمة والرفض، وذلك ما يظهر في التعارض بين العقل والحمق. لقد كان الأحمق في العصور الوسطى، لا يتم تداول خطابه وذلك لكونه خطاباً فارغاً ولا أهمية له، فقد كان خطاب الأحمق الموقع الذي تمارس فيه عملية القسمة والرفض.

أما العملية الثالثة فتتمثل في إرادة المعرفة والحقيقة، أي في ماهو حقيقي وما هو خاطئ، داخل خطاب معين، وهنا يعود فوكو بدءاً من اليونان حتى أواخر القرن التاسع عشر، ليبين لنا مختلف الأشكال التي تظهر فيها إرادة الحقيقة. "**والحال أن إرادة الحقيقة هاته ترتكز مثلها في ذلك مثل سائر منظومات الإبعاد، على دعامة مؤسسية: فهي في نفس الوقت مدعمة وموجهة من طرف قدر هائل من الممارسات ... وبشكل أعمق بدون شك، من طرف الكيفية التي استعملت بها المعرفة في مجتمع ما وبالكيفية التي تقيِّم بها، وتوزِّع بها، بالكيفية التي تقسم بها المعرفة وتمنح بها بصورة ما.**"[41]، إن إرادة الحقيقة تمارس نوعاً من الضغط على الخطابات الأخرى وكأنها سلطة.

إن هذه الإجراءات التي تمارس على الخطاب تمارس من الخارج، فهي تعمل كمنظومات للإبعاد، وهي تتعلق بجانب من الخطاب الذي يتعلق بالرغبة والسلطة.

---

[39] ميشال فوكو، **نظام الخطاب**، ص8.

[40] المصدر نفسه، ص 9.

[41] ميشال فوكو ، نظام الخطاب، ص 14.

غيـر أن هنـاك إجـراءات أخـرى وهـي داخليـة أي مـن داخـل الخطـاب ذاتـه، إذ أن الخطابات تمارس مراقبتها الخاصة.

ب/ – الإجراءات الداخلية: أول هذه الإجراءات يتعلق "بالتعليق"، الذي يحدد التفاوت بين النصوص، فالخطاب ما هو إلا نص من النصوص، قد يكون دينياً أو سياسياً أو اقتصادياً أو أدبياً. غير أن هذا التفاوت بين النصوص ليس ثابتاً ولا مطلقاً، فهو تفاوت بين التعليق والنص المعلق عليه، "**تفاوت يؤدي وظيفتين متعاضدتين. فهذا التفاوت يمكّن، من جهة، من تشكيل خطابات جديدة**"[42]. وبالتالي فإن هذا التفاوت، يحقق وظيفتين، فهو من جهة يسمح بتشكيل خطابات جديدة، ومن جهة أخرى فإنه لا يقول سوى ما كان منطوقاً به بصمت، ففي النص الأول يتعين عليه أن يقول لأول مرة ما كان قد قيل من قبل، وأن يكرر بلا ملل مالم يكن قد قيل أبداً. وهو بهذه الوظيفة يحد من صدفة الخطاب كحدث.

هناك مبدأ آخر للتقليل من الخطاب، وهو ما يتعلق بالمؤلف. فالمؤلف عند "فوكو" دائماً ملغى، لأنه توجد خطابات من دون مؤلفين، كالأحاديث اليومية مثلاً والمراسيم والعقود وحتى الخطابات العلمية. أما الخطابات الأدبية والفلسفية فإنها مازالت تعتمد على صيغة المؤلف. "**فالمؤلف هو الذي يعطي اللغة الخيال والميزة مظاهر وحدتها، وبؤر تماسكها، واندراجها في الواقع**"[43]. قد يموت المؤلف ولكن اللغة والكلمات تقول أصحابها، وإذا كان مبدأ التعليق يحد من صدفة الخطاب بواسطة لعبة الهوية، فإن مبدأ المؤلف يحد من هذه الصدفة بواسطة لعبة هوية تتخذ شكل الفردية، وشكل الأنا.

أما مبدأ الفروع المعرفية الذي هو أيضاً يحد من سلطة الخطاب، فهو يتعارض مع مبدأ التعليق كما يتعارض مع مبدأ المؤلف. وذلك بفرضه لمجموعة من المعايير والشروط، على انتماء القضايا إلى حقله، أو إبعادها عن مجاله، فهو يعكس بصورة ما إرادة الحقيقة. وبالتالي فإنه لكي تنتمي قضية ما إلى فرع معرفي ما "**يتعين عليها أن**

[42] المصدر السابق، ص 19.

[43] المصدر نفسه ، ص21.

تكون – وكما يقول كانغيليم– واقعة "ضمن الحقيقي"، قبل أن يستطاع القول بأنها حقيقية أو خاطئة"[44]. وعليه فإنه لكي يتحقق الخطاب وجب أن يتوفر على إرادة الحقيقة، فإرادة الحقيقة والفرع المعرفي يشكلان معاً مبدءً لمراقبة عملية إنتاج الخطاب.

هناك مجموعة ثالثة من الإجراءات الداخلية، التي تعمل على مراقبة الخطابات، وهي لا تتعلق بالتحكم في السلطة التي تحملها الخطابات، بل تتعلق بتحديد شروط استخدامها، وبفرض مجموعة من القواعد والشروط على الأفراد الذين يلقونها، وبالتالي لا يسمح لكل الناس بالدخول إليها، فهي تتعلق بالتقليل من عدد الذوات المتكلمة، إذ لا أحد بإمكانه أن يدخل في نظام الخطاب إذا لم يكن مؤهلاً للقيام بذلك. يقول "فوكو": "**ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس الدرجة، وقابلة للاختراق بنفس الدرجة: فبعضها محروس وممنوع علانية ... في حين أن البعض الآخر يبدو مفتوحاً تقريباً أمام كل الرياح وموضوعاً رهن إشارة كل ذات متكلمة بدون حصر**"[45]. وتتكون هذه المجموعة من ثلاثة إجراءات كبرى هي: جمعيات الخطاب، والمذاهب الدينية والسياسية والفلسفية، والتملك الاجتماعي للخطابات. مهما يكن من تمايز بين هذه الإجراءات، إلا أنه في أغلب الأحيان يرتبط أحدها بالآخر، فهي تضمن توزيع الذوات المتكلمة على الأنماط المختلفة للخطابات.

وفي الأخير نستنتج أن الخطاب ليس أداة في يد السلطة، بل يشكل سلطة في حد ذاته، ولهذا فهو يشكل مرحلة مهمة لتحليل السلطة، ولذلك يذهب الزواوي بغورة إلى اعتبار "الخطاب في نظر فوكو يشكل معركة، وليس انعكاساً أو تعبيراً عن السلطة. فيكفي أن نتكلم وأن نعبر وأن نستعمل كلمات، حتى نكتشف في هذا الفعل قوة، هي قوة وسلطة الخطاب. ولذلك فالخطاب بالنسبة لعلاقات القوى ليس مجالاً

[44] ميشال فوكو، **نظام الخطاب**، ص 25– 26

[45] المصدر نفسه، ص 28

للوصف بل عملية، وإننا لنعلم أن هذه الصفات تشكل العناصر الأساسية لمفهوم السلطة."[46]

3/- السلطة بوصفها ممارسة غير خطابية:

أ/- الرقابة والعقاب:

في كتابه "المراقبة والمعاقبة" (Surveiller et Punir) الصادر في سنة 1975م، حاول "فوكو" إقامة أركيولوجيا المنظومة العقابية، إذ طرح إشكالية العقاب، سعياً للكشف عن تمظهرات الخطاب السلطوي وآلياته المنهجية في تطويع الجسد وترويضه.

1-التعذيب: يستهل فوكو كتابه، بقصة القديس "روبيرت فرانسوا داميان" (1715-1757)، وكيف مُورست في حقه مختلف أنواع التعذيب. يقول "فوكو": "**حُكم على داميان في الثاني من آذار "مارس" من سنة 1757م، بأن يدفع غرامة معنوية هي الإقرار بذنبه علناً أمام باب كنيسة باريس الرئيسي ... يُسحب ويُقاد في عربة عارياً إلا من قميص يستره حاملاً مشعلاً من الشمع الملتهب وزنه قرابة الكيلوغرام ... ثم يُقرص بالقارصة في حلمتيه وذراعيه، وركبتيه وشحمات فخذيه، على أن يحمل في يده اليمنى السكين التي بها ارتكب الجريمة المذكورة ... ثم تُحرق يده بنار الكبريت، وفوق المواضع التي قُرص فيها يُوضع رصاص مُذوب، وزيت مُحمى وقار صمغي حارق، وشمع وكبريت ممزوجان معاً، وبعدها يُمزق جسده ويُقطع بواسطة أربعة أحصنة، ثم تُتلف أوصاله وجسده بالنار، حتى تتحول إلى رماد يُذرى في الهواء**"[47]. يدخل هذا الأسلوب من التعذيب ضمن الأساليب الهادفة إلى نزع الاعتراف بالقوة، كما تبين وحشية وبربرية التعذيب الذي كان يُمارس منذ القديم.

يبين لنا هذا النص الواقع العقابي قبل الثورة الفرنسية، حيث تم تأسيس منظومة جزائية صارمة، تحدد أسلوب التعذيب الخاص بكل جريمة، حيث كان التعذيب في هذه

[46] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، ص 142-143

[47] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة- ولادة السجن**، تر:علي مقلد، تقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص47.

الفترة متجهاً أساساً نحو الجسد، حيث يذكر فوكو أنه في سنة 1670م، أصدر القصر الملكي وثيقة تضبط الممارسة العقابية ومختلف أشكال التعذيب والتي تكون متناسبة مع كل جريمة، وذلك وفق الترتيب التالي: "**الموت، السؤال مع التحفظ على الأدلة، الأشغال الشاقة المؤقتة، الجلد، الغرامة، الإقرار بالذنب، علناً مع الاعتذار(التوبة)، النفي**"[48].إن هذه العقوبات جسدية في أساسها، ومتنوعة في أشكالها، إذ تضمنت كل أنواع الموت وبشتى الطرق، كالشنق، والتقطيع، والحرق وغيرها.

ومن هذا المنطلق يذهب "فوكو" إلى اعتبار التعذيب: "**عقاب جسدي، مؤلم، يتفاقم إلى حد الفظاعة نوعاً ما**"[49]. ثم يضيف فوكو قائلاً في وصف وحشية التعذيب، "**هو تقنية ... فالعقوبة لكي تكون تعذيباً يجب أن تتجاوب مع ثلاثة معايير رئيسية: فهي يجب أولاً أن تحدث كمية من الوجع التي إن لم يكن بالإمكان قياسها بدقة، فإنه يمكن تقديرها، ومقارنتها وترتيبها، فالموت يكون تعذيباً بمقدار ما لا يكون فقط حرماناً من حق الحياة**"[50]. بذلك يكون التعذيب عملية منظمة تستهدف الجسد بكمية من الألم، قصد الحصول على الاعتراف، وبالتالي إظهار السلطة التي تُعاقب.

من كل ما سبق يتضح لنا، أن العقوبة في العصور الكلاسيكية، كانت علنية أمام الجمهور. فكل هذه الأساليب المستخدمة في التعذيب أساسها تطويع الجسد، بحكم أنه الأداة والوسيلة المناسبة للتطويع والتهذيب، لكل من خرج عن القانون أو يتصرف ضد السلطة القائمة، بحيث يصبح الجسد طيعاً في يد السلطة التي تستثمره لكونه مصدراً للحقيقة، باعتبار أن جسد المعذب كلما ازداد آلامه، كلما أقرّ بذنبه.

ومن هنا تتضح كيفية استثمار الجسد كآلية تستغلها السلطة في فرض هيمنتها، فالتعذيب مسألة سياسية بالنسبة لفوكو وليست مسألة تحقيق العدالة والقصاص للمجتمع، فالتعذيب بهذه الكيفيات "**سياسة الترهيب، إشعار الجميع وفوق جسم المجرم، بوجود العاهل غاضباً، إن التعذيب لا يعيد العدالة إلى نصابها، بل يقوي**

[48] المصدر السابق، ص 70.

[49] المصدر نفسه، ص 71.

[50] المصدر والصفحة نفسها.

السلطة"[51]. وبالتالي فالتعذيب مظهر من مظاهر الممارسات السلطوية، من أجل إظهار قوة العاهل، مقابل مختلف الفئات الاجتماعية.

2-العقاب: نظراً لبشاعة التعذيب والبربرية التي اتبعها في مرحلة الحكم الملكي، وخاصة فيما تعلق بالتعذيب أمام الجمهور، أدى إلى حدوث تحول جذري في التعامل مع المجرم، وخاصة مع ظهور النزعة الإنسانية وظهور الحركات الإصلاحية التي دعت إلى إصلاح المذنب وتقويم اعوجاجه. أدى كل هذا إلى ظهور العقاب الذي يعتمد على آليات قانونية، ومنها ظهور مؤسسة السجن، التي برزت كمؤسسة من بين المؤسسات السلطوية. فما دلالة هذا التحول من التعذيب إلى العقاب في نظر فوكو؟

يرتبط موقف "فوكو" لهذه الإصلاحات الجزائية بجملة التغييرات التي عرفتها أوروبا نهاية القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، حيث عرفت الجريمة تغيرات جوهرية، حيث قلت نسبة الجرائم الدموية، وظهرت محلها السرقات والنهب التي امتازت بها فئة تعرف بفئة المهمشين، ويجمل "فوكو" هذا التحول فيما يلي: "**تمو الإنتاج مع تزايد الثروات، مع تقييم قضائي وأخلاقي أكثر كثافة لعلاقات الملكية، مع أساليب رقابية أكثر دقة، ومع تقسيم رقابي عسكري للسكان أكثر دقة وضيقاً، مع تقنيات أقوى للمتابعة، وإلقاء القبض، وللاستعلام، وتزامن تحول الممارسات غير الشرعية مع توسع الإجراءات العقابية ورهافتها**"[52]. كل ذلك أدى بالسلطة إلى تغيير استراتيجيتها في التعامل مع المجرم، بطرق وآليات جديدة، تبدو من ظاهرها ومقارنة بمرحلة التعذيب أنها إنسانية، غير أن الأمر في نظر فوكو ما هو إلا تغيير في آليات الممارسة السلطوية.

فمع حلول الثورة الفرنسية، تحول الخطر الذي يشكله المجرم على الملك إلى الخطر ضد المجتمع بأكمله، ومن هذا المنطلق أصبحت العقوبة تُقاس بمقدار الضرر الاجتماعي الذي يلحقه الفرد بالبنية الاجتماعية. بمعنى أن الصراع كان في فترة الحكم الملكي بين المجرم والسلطة الممثلة في العاهل، في حين تغير مفهوم الجريمة ليصبح

[51] المصدر نفسه، ص 82.

[52] ميشال فوكو، المراقبة و المعاقبة، ص 106.

الضرر يمس بالمجتمع بأسره، فأصبح الغرض من العقاب من القصاص للعاهل إلى القصاص للمجتمع، "**كل مخالف، يهاجم الحق الاجتماعي، يصبح، بفعل جرمه، عاصياً وخائناً للوطن، وعندئذ تصبح سلامة الدولة غير متلائمة مع سلامته، ويتوجب أن يزول أحد الاثنين، وعندما يُزال المجرم، فإنه يزول لا كمواطن بقدر ما هو عدو**"[53]. فأصبحت الغاية الأساسية التي سعت إليها السلطة في هذه الفترة هي جعل العقوبة تشمل جميع أفراد المجتمع، وبالتالي يصبح الفعل العقابي أداة في يد السلطة.

وبهذا الشكل عملت السلطة على وضع خطاب عام حول العقوبة، وذلك عن طريق قوانين وتشريعات، لكي يتسنى للسلطة إنتاج فرد قابل لأن يراقب وفق القوانين. و هذه المرحلة عرفت شكلين من العقوبات، الشكل المرئي والشكل المنطوقي. وتم استخدام السجن كشكل عام للعقوبة.

تميزت مؤسسة السجن في بداياتها بالتحديد، فلم تكن جميع الجرائم عقوبتها السجن، "**إنه إذاً العقاب المتخصص ببعض أنواع الجرائم، التي تصيب حرية الأفراد(مثل الخطف) أو تلك التي تنتج عن سوء استعمال الحرية(مثل الاضطرابات والعنف)**"[54]. غير أن هذه النظرة لم تستمر طويلاً ، بل تحول السجن إلى آلية أساسية في ممارسة العقوبة وهذا طبقاً لقانون 1810، حيث أصبح يحتل كل العقوبات الممكنة. فالسجن في نظر "فوكو": "**هو تجسيد مادي آخر، وفيزياء مختلفة للسلطة، وأسلوب آخر مختلف تماماً لتوظيف الجسد البشري**"[55]. وانطلاقاً من ذلك شيدت السجون في مختلف البلدان الأوربية، وعملت على تطويع المذنبين وإعادة تأهيلهم.

وبذلك أصبح المسجون يخضع لبرنامج دقيق ومخصص، يتناول كامل وقته في الليل والنهار، في ملبسه وطعامه، في نومه وقيامه، في عمله وراحته، مع نفسه ومع الآخرين، أصبح المجرم موضوع معرفة والسجن جهاز معرفة. إن هذا الامتداد للسجن

[53] المصدر السابق، ص 116.

[54] المصدر نفسه، ص 137.

[55] المصدر نفسه، ص 138.

كعقوبة أساسية هو الذي سمح بظهور المرحلة الثالثة من نظام العقوبات الذي عرفته المجتمعات الغربية، وخاصة "فرنسا"، وهو الانضباط.[56]

3-الانضباط: هو فن ترويض وتطويع الجسد وتكييفه، وفقاً لمنظومة قانونية سياسية واجتماعية، فالجسد هو موضوع الانضباط وهدف السلطة، التي تسعى دائما لفرض هيمنتها من خلال التحكم في الجسد. "**كان هناك اكتشاف كامل، خلال العصر الكلاسيكي، للجسد كموضوع وهدف للسلطة، وبسهولة تم اكتشاف إشارات تنم عن هذا الاهتمام الكبير الموجه يومئذ إلى الجسد- إلى الجسد الذي يُلعب، ويُكيف، ويُدرب، ويُطوع، والذي يستجيب، ويصبح ماهراً، وتتكاثر قواه**"[57]. فالجسد في كل حالاته يجب أن يكون طيعاً، أن يكون رهاناً سياسياً بالدرجة الأولى.

لقد أصبحت الانضباطات- والتي كانت منذ زمن بعيد في الجيوش والأديرة والمشاغل- خلال القرن السابع عشر والثامن عشر صيغاً عامة للسيطرة، إذ تهدف إلى مزيد من تحكم كل فرد في جسده هو. "**فاللحظة التاريخية التي تحمل طابع الانضباطات، هي اللحظة التي نشأ فيها فن للجسد البشري، لا يهدف فقط إلى تنمية مهاراته، ولا زيادة تبعيته، بل إلى تكوين علاقة من شأنها ضمن ذات الأوالية، أن تجعله أكثر إطاعة بمقدار ما هو مفيد وبالعكس**"[58]. وبذلك أصبح الجسد البشري موضوع تحليل سياسي، من أجل الطاعة والمنفعة، وبدرجة أكثر من أجل السيطرة، فكان الانضباط كآلية سلطوية، وكتقنية في غاية التعقيد، سمحت بخلق أجساد طيعة، إنها "**تقنيات دقيقة دائماً، صغيرة غالباً، ولكنها ذات أهمية: لأنها تحدد نموذجاً من التوظيف السياسي والمفصَّل للجسد، وتحدد "ميكروفيزياء" جديدة للسلطة**"[59]. هذه هي النظرة للجسد المنضبط والطيع.

---

[56] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، ص 224.

[57] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 158.

[58] المصدر السابق، ص 159.

[59] المصدر نفسه، ص 160.

غير أن "فوكو"، لا يحصر الانضباط في مستوى المؤسسات الظاهرة فقط، بل يعتقد أن هناك جوانب خفية تمارس الانضباط على الذات الانسانية من كل النواحي، كخطاب العادات والتقاليد، وخطاب التراث، والخطاب الديني...الخ. كل ذلك يشكل شبكة سلطوية تمارس فعلها على الذات، بحيث تجعلها خاضعة للقوانين المفروضة عليها. "**إن العقابية الدائمة التي تخترق كل النقاط، وتسيطر على كل اللحظات في المؤسسات الانضباطية، تُقارن، تُفاضل، تُراتب، تَسترق وتستعبد، وبكلمة إنها تُسوي (تضبط)**"[60].ومن خلال كل هذا يتضح أن السجن لم يعد مؤسسة تسعى للإصلاح، بل غدت جهازاً سلطوياً يستند لخطاب معرفي، يجعل الأفراد يتقبلون مختلف الآليات والتقنيات الممارسة عليهم دون وعي منهم، ونتيجة ذلك، إنتاج ذوات طيعة.

2/- خطاب السلطة:

"فالتجربة الغربية سارت دائماً نحو مركزة السلطة، سواء كانت دينية أو سياسية وحتى ثقافية، لكن الممارسة وزعت السلطة وجعلتها تنتقل عبر الأفراد أنفسهم، بحيث إن تطور تقنيات السلطة، قد تحولت نحو الأفراد وعملت على توجيههم دائماً"[61]، وبذلك وجهت السلطة عملها نحو الجسد، بغرض تطويعه، مثلما هو في تعامله مع المجنون والمريض والسجين، فكل هذه الممارسات ما هي إلا وجه من أوجه السلطة.

غير أن الاهتمام بالجسد، لا يمكن حصره في هذه المجالات فقط، بل إنه "**غاطس ضمن حقل سياسي، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملاً مباشراً، فهي تُوظفه وتُطَيِّعه وتُقوِمه، وتُعذِبه وتُجبِره على أعمال، وتضطره إلى احتفالات، وتُطالبه بدلالات، هذا التوظيف (الاستثمار) السياسي للجسد، مُرتبط وفقاً لعلاقات مُعقدة ومتبادلة، باستخدامه اقتصادياً إلى حدٍّ بعيد كقوة أنتاج، يُزوَّد بعلاقات سلطوية وبسيطرة**"[62]. إن هذا النص يبين أن "فوكو" لا يعني أنه لم يتناول موضوع السلطة في كتاباته الأولى "تاريخ الجنون" و" مولد العيادة"، بل تناول موضوع السلطة ولكن بطريقة

[60] ميشال فوكو، **المراقبة و المعاقبة**، ص 195.

[61] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، مركز الإنماء الغربي، بيروت، د ط، 1990، ص 101.

[62] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 64.

مختلفة، وهذا ما يؤكده في حواره حول "الحقيقة والسلطة" قائلاً: "**وعندما أفكر فيها الآن، فإني أسأل نفسي عما تحدثت في "تاريخ الجنون" و "مولد العيادة"، اللهم إلا عن السلطة؟ والحال أن لدي وعياً تاماً بأنني لم أستخدم عملياً هذه الكلمة، بأن هذا المجال من التحليلات لم يكن في متناولي**"[63].

أ/ المفهوم الكلاسيكي للسلطة:

عرف التاريخ الفلسفي السياسي العديد من المفاهيم والنظريات السياسية الخاصة بالسلطة، ففي القرن السابع عشر، اعتبرت الدولة الجهاز التنظيمي الأول، بيدها السلطة الكاملة لتوجيه الأفراد والإشراف عليهم، وفي وصف فوكو لمميزات السلطة في العصر الكلاسيكي يقول: "**مزيَّة السلطة – خصوصاً التي تعمل في مجتمعنا – هي أن تكون قمعية، وأن تقمع بانتباه خاص الطاقات غير المجدية والملذات الحادة وأنواع السلوك الشاذة**"[64]. والهدف من وراء ذلك هو السعي لخلق مجتمع أكثر انضباطاً واستجابة لأوامرها. وعلى هذا الأساس تشكل التصور الكلاسيكي للسلطة على مبدأ السيادة.

وفي هذا السياق يرى "فوكو" أن "**النظرية القانونية الكلاسيكية للسلطة، تَعتبر السلطة حقاً يُمتلك أو ثروة، وبالنتيجة يمكن لنا تحويله، او التخلي أو التنازل عنه بشكل كلي أو جزئي، وذلك بواسطة عقد قانوني أو عقد تأسيسي قانوني**"[65]. وهذا ما يصطلح عليه فوكو "بنظرية القانون". وهذا ما يجعل الدولة تملك سلطة التحكم في مختلف شؤون الفرد، ويسهل على السلطة التحكم في الذوات، وجعلهم يخضعون لسلطان العاهل، فتلك الهيبة والقداسة التي تحاط بها السلطة، تُسهل من مهمة العاهل في تطويع الأفراد، وبهذا تمتلك السلطة من القداسة والتعالي ما يجعلها تملك السيادة المطلقة في إخضاع الجميع لسيطرتها.

---

[63] نقلاً عن: الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، ص 218.

[64] ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي – بيروت، 1990، ص 33.

[65] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، تر: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 2003، ص 41.

وحسب تحليلات فوكو، فإن أهم مراحل التاريخ السياسي هو ما تمثله العقلانية السياسية، والتي جسدها التصور المكيافلي، الذي يرى أن الهدف الأساسي الذي ينشده الأمير هو الحفاظ على كيان دولته، وذلك لن يتأتى إلاَّ "**بازدياد سلطة الأمير ورسوخها، لا حرية ولا فُضليَّة المواطنين، ولا حتى سلامتهم أو طمأنينتهم**"[66]. بل الغاية الأساسية التي ينشدها الأمير هي الحفاظ على شخصه مُهاباً، وجعل السلطة مطلقة في يده.

إن أهم ما توصل إليه "فوكو" من تحليلاته لمفهوم السلطة وآلياتها منذ بدايات العصر الحديث، تتمثل في اعتبار السلطة موجهة لطبقة اجتماعية دون أخرى. وما يُعيبه "فوكو" على هذا النوع من التحليل، هو سطحيته التي تحصر السلطة في القانون، وتضييق وظيفتها في المنع والطاعة فقط، وعلى العموم إنه " **سلطة ذات نموذج قانوني أساساً، مُرتكز على منطوق القانون وحده، وعلى عمل النهي دون سواه**"[67].

بناءً على ما سبق، يُوجه "فوكو" نقده للنظرية القانونية في السلطة، معتبراً أن السلطة ليست دائماً عنفاً ومنعاً وقصراً وإكراهاً فقط، بل إن تكتيكها واستراتيجيتها تجعل منها مجهرية، لا تتمكن الذوات من إدراكها، في حين أن الذوات تعيش تحت وطأة آليات سلطوية لا حصر لها، وفي هذا السياق يتساءل فوكو حول مفهوم السلطة، قائلاً: "**لماذا نقبل بمثل هذه السهولة بهذا المفهوم القانوني للسلطة؟ ولماذا نقبل تالياً بإلغاء كل ما يمكن أن يشكل فعاليتها المنتجة، وغناها الاستراتيجي وإيجابياتها؟**"[68].

انطلاقاً من هذه التصورات التقليدية لمفهوم السلطة، بنى "فوكو" تصوراً جديداً، تجاوز به مختلف التصورات التقليدية وحتى المعاصرة، رغم أنها مازالت ماثلة في أذهاننا بصورة معينة: السلطة– القانون، السلطة– السيادة. فإذا أردنا أن نحلل السلطة

---

[66] دريفوس ورابينوف، **ميشال فوكو، مسيرة فلسفية**، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت– لبنان، د ط، د ت، ص 125.

[67] ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 95.

[68] المصدر نفسه، ص 96.

ضمن أساليبها الواقعية والتاريخية، لابد أن نتحرر من هذه الصورة التي رسمها منظرو الحق والمؤسسة الملكية، و"**يجب أن نبني تحليلية للسلطة التي لا تتخذ الحق بعد اليوم نموذجاً لها ورمزاً**"[69]. وبالتالي ما مفهوم السلطة في نظر فوكو ؟

ب/ المفهوم التحليلي للسلطة:

انطلاقاً مما سبق، انتهى "فوكو"، من خلال تحليله للفرضية القمعية، أن الطرح الكلاسيكي للسلطة، يحصرها في النظام السياسي ومؤسسات الدولة وأجهزتها. غير أن الطرح الفوكوي للسلطة يختلف عما تناوله معظم الفلاسفة والسياسيين، لكونه تناول هذا المفهوم بمنهجية وآليات تتجاوز التصورات السائدة.

إن الطرح الفوكوي للسلطة، أثار الكثير من الجدل، في مختلف الحقول المعرفية، السياسية والأنتروبولوجية والفلسفية، نظراً للآليات التي اعتمدها، من "الحفر الأركيولوجي"، الذي سعى من خلاله إلى الكشف عن اللعبة التي تخفَّت وراءها السلطة، إلى جينيالوجيا تشكل الذات الغربية ضمن الشبكة السلطوية التي فرضت عليها خطاب التطويع والفردنة.

يرى "جيل دولوز" أن "أول من ابتكر ذلك المفهوم الجديد للسلطة، والذي كان ضالة الجميع، الكلُّ في بحث عنه دونما معرفة السبيل المُؤدي إلى اكتشافه، أو حتى التعبير عنه"[70]. في إشارة منه إلى عجز الطرح الكلاسيكي

يُعرف "فوكو" السلطة في كتابه "إرادة المعرفة"، الذي نشر سنة 1976م، بقوله: "**كلمة "سلطة" هذه قد تسبب الكثير من سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها. بكلمة سلطة، لا أعني "السلطة" أي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. كذلك، لا أعني بكلمة سلطة نمطاً من الإخضاع، الذي هو على العكس من العنف...وأخيراً لا أعني بكلمة سلطة نظاماً عاماً من جهة الهيمنة، ... فالتحليل، من منظور السلطة، لا ينفي أن نفترض أن**

[69] ميشال فوكو ، **إرادة المعرفة**، ص 99.

[70] جيل دولوز، **المعرفة والسلطة – مدخل لقراءة فوكو**، تر: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، د ط، د ت، ص 30.

سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما، هي معطيات أولية. إنما هي بالأحرى أشكال السلطة النهائية"[71]. من خلال هذا النص ينفي "فوكو" أن يكون المقصود بالسلطة مجموعة المؤسسات، كما كان يُنظر إليها في الطرح الكلاسيكي- القانوني، فالسلطة ليست معادلة للدولة أو الحكومة، كما أنها ليست مساوية للعنف والإخضاع، فالسلطة لا تعني دوماً أنها جهاز لإخضاع الآخرين والهيمنة عليهم.

فالسلطة في نظر "فوكو" لها دوراً إيجابياً، لها دور الإنتاج، لقد أثبت للسلطة جملة من الصفات، "**بكلمة سلطة، يبدو لي أنه يجب أن يُفهم قبل كل شيء تعدُّد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمَارس فيه، والمكوّنة لتنظيمها، واللعبة التي تحوّل هذه الموازين وتعزّزها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة، وكلمة سلطة تعني أيضاً الدعم الذي تلقاه موازين القوى في بعضها بعضاً ... أخيراً، تعني كلمة سلطة الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية**"[72]. من خلال هذا النص يتضح أن السلطة في نظر "فوكو" هي مجموعة علاقات القوى، التي تعمل ضمن استراتيجية محددة، وتتميز هذه العلاقات بكونها منسجمة أو متناقضة، تتجسد في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، وفي الهيمنة الاجتماعية.

يرى "الزواوي بغورة" في تعليقه على هذا النص، أن السلطة عند "فوكو" تعني، أن ليس لها مركز واحد وأساسي، يجب البحث عنه في مؤسسة من مؤسسات الدولة، كالأجهزة القمعية(الشرطة أو الجيش)، أو الأجهزة السياسية، والعلمية. فالسلطة، بالأساس، علاقة قوى، مثلها مثل علاقات الحرب. فالسلطة، إذا لم تكن مؤسسة، ولا جهازاً، وإذا لم تكن منحصرة في نقطة مركزية، فهذا يعني أنها منتشرة وموزعة على الجسد الاجتماعي كله[73]. فالسلطة متموضعة في البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع،

---

[71] ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 101.

[72] المصدر نفسه، ص 101.

[73] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، ص 233. بتصرف

بحيث تنتشر أفقياً وعمودياً وفي كل مكان وتمارس فعلها بأشكال متعددة في جميع مناحي الحياة.

انطلاقا من المفهوم الفوكوي للسلطة يتضح لنا أنه لا يجب النظر إلى السلطة على أنها هيئة قائمة بذاتها، أو أنها ممركزة في مكان ما. إن ميزة السلطة في كونها منتشرة ومبعثرة في كل مكان: "**ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة، في كل نقطة، أو بالأحرى، في كل علاقة من نقطة إلى أخرى**"[74]. وبالتالي فإن هذا الحضور المكثف للسلطة وفي كل مكان يعود أساساً إلى ميزتها الأساسية، وهي كونها منتجة، فهي تنتج ذاتها في كل لحظة وفي كل مكان. فالسلطة إذن، ليست مؤسسة، وليست بنية، ولا قوة يتمتع بها البعض، إنما هي "**الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين**"[75]. وبالتالي فإن مفهوم السلطة لا يمكن أن ينفصل عن الإستراتيجية، فما المقصود بالإستراتيجية عند فوكو؟

إن "فوكو" بتصوره هذا للسلطة يكون قد أحدث طفرة نوعية على مستوى الخارطة المفاهيمية، فالسؤال الجديد الذي ينبغي أن يُطرح إزاء السلطة يجب أن يتجاوز الموقف الماهوي (ما هي) إلى السؤال التوثيقي (كيف هي) لأن "**السؤال: ما السلطة؟ أو ما مصدرها أو أصلها؟ قد لا يكون في محله، بل ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل. وتظهر ممارسة السلطة للعيان كعلاقة بين قوتين، وهي علاقة سجال وصراع وتدافع وتأثير وتأثر، ما دامت القوة تتحدد هي نفسها بقوتها على التأثير في قوى أخرى (تربطها بها علاقة)، وبقابليتها للتأثر بقوى أخرى**"[76].في الواقع، ما يقترحه "فوكو" يختلف جذرياً عن النظرة التقليدية للسلطوي التي تبلورت طيلة القرن الثامن عشر.

---

[74] ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 102.

[75] المصدر و الصفحة نفسها

[76] جيل دولوز، **المعرفة والسلطة– مدخل لقراءة فوكو**، ص 78.

ومن هذا المنطلق، فإن "فوكو" ينظر إلى السلطة، أي مجموعة علاقات القوى التي تحكم مجتمعاً من المجتمعات، "من منظور تاريخي بحت. من ثم، هو لا يعني بتحديد طبيعة السلطة ولا ماهيتها من حيث الأسس الفلسفية أو الأنطولوجية التي تقوم عليها، وإنما يعني بها من خلال الممارسات التي تؤدي إليها، ومن خلال العلاقات غير المتوازنة، والأفعال وردود الأفعال المتضاربة التي تؤدي إليها هذه الممارسات"[77]. بمعنى آخر، إن "فوكو" لا يعني بتأريخ ولا بتنظير مؤسسات السلطة وصياغتها القانونية، ولا يعني بالسلطة كمفهوم، وإنما الذي يعنيه هو العلاقات السلطوية وما تحدثه من آثار بالغة الدقة والخصوصية في جسم المجتمع ككل.

ولأجل دراسة هذه الآليات التي تعمل من خلالها السلطة، كان لابد من الاعتماد، على التآزر المنهجي والجمع بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا، لمساءلة السلطة، من خلال ممارستها. ومن هنا يتساءل "فوكو": إذا كانت السلطة تمارس أو هي ممارسة فماذا تعني هذه الممارسة؟ ومم تتكون؟ وما هي آلياتها؟.

لقد تناول "فوكو" مسألة السلطة من خلال مستويين: مستوى مفهومي، معتبراً أن السلطة هي علاقات قوة، ومستوى منهجي، يحدد من خلاله مجموعة من الخطوات المنهجية لدراسة وتحليل آليات العمل السلطوي.

إن أول ما يجب الاحتراز منه، عند تحليل السلطة، هو أنه لا يجب تحليل الأشكال الناظمة والشرعية للسلطة، انطلاقا من مركزها، وإنما على العكس من ذلك، يتعلق الأمر "**بتحديد السلطة من أطرافها وملامحها الأخيرة وحيث تصبح دقيقة وهشة، أي تحليل السلطة انطلاقا من أشكالها ومؤسساتها المحلية أو الجهوية**"[78]. فالتحليل الأركيولوجي للسلطة، يتم على مستوى محليتها وتجاوز الأطر القانونية التي تنتظم فيها، ومن هذا المنطلق حلل "فوكو" حضور السلطة من خلال المؤسسات العقابية، وليس ضمن القانون الملكي ، أو القانون الديمقراطي، الذي يؤسس السلطة العقابية. "**فإنني حاولت أن أعرف واقعياً كيف أن العقاب أو السلطة العقابية تندمج**

[77] محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو**، دار المعرفة الجامعية– اسكندرية، دط، دت، ص 427.

[78] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 53.

ضمن مجموعة من المؤسسات المحلية والجهوية والمادية سواء فيما يتعلق بالتعذيب أو السجن"[79]. وبالتالي فإنه لتحليل عمل السلطة لابد من النظر في أطرافها البعيدة، والتي تقل فيها الممارسة القانونية.

أما الخطوة المنهجية الثانية، فتتمثل في عدم تحليل السلطة على مستوى القصد أو القرار، وبالتالي تجاوز التساؤل عمن يمتلك السلطة؟ ما الذي يدور في رأس الحاكم؟. بل يجب النفاذ إلى الممارسات الخارجية أي "**تحليل الجانب الخارجي للسلطة، حيث تكون في علاقة مباشرة مع ... موضوعها وهدفها وفصلها التطبيقي، هنالك حيث تزرع وتنتج آثارها الواقعية**"[80]. وبالتالي فإن التحليل يتعلق بالعناصر المفصلية في الآلية السلطوية، وما هي الإجراءات المستمرة التي تُخضع الأجساد وتقود الأفعال وتحكم السلوك؟ أي بدل البحث عن كيفية ظهور الحاكم، يجب معرفة كيف تشكلت الذات فعلياً، انطلاقاً من تعدد الأجساد والقوى. ومنه تُحلل السلطة انطلاقاً من تحليل الذات، لأن مختلف المفاعيل السلطوية تُبث فيها، سواء على المستوى الجسدي أو النفسي وحتى الحيوي.

لا تسعى السلطة إلى الهيمنة أو السيطرة، بالمعنى الذي يهيمن فيه فرد على آخر، أو جماعة على أخرى، إذ لا وجود لشخص يمكن اعتباره يمتلك السلطة أو ممثلاً لها، والناطق باسمها، بل يجب أن نعرف أن السلطة ليست شيئاً يمكن تقاسمه أو توزيعه بين الذين يملكونها والذين لا يملكونها، بين الذين يمارسونها والذين يخضعون لها. "**أعتقد أن تحليل السلطة يجب أن يكون كشيء حركي ومنتشر ومتداول أو باعتبارها تعمل كالسلسلة. لا تتموضع السلطة هنا أو هناك**"[81]. وهذا ما يجعل السلطة، تعمل كالشبكة تُحاصر الذات أينما كانت، فهي خاضعة لها وتعمل ضمن إطارها في الوقت نفسه. وفي هذه الشبكة يكون الأفراد في وضع الخاضعين وأيضاً الممارسين للسلطة. ومن هذا المنطلق تنتقل السلطة بواسطة الأفراد ولا تنطبق

[79] المصدر السابق، ص 53.

[80] المصدر والصفحة نفسها.

[81] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 54.

عليهم. فالفرد ليس مقابل للسلطة بل أحد آثارها وفي نفس الوقت هو من يوصلها، فهي تنتقل بواسطة الأفراد الذين يشكلونها.

إذا كانت السلطة، تُمارس، تتحرك، تنتشر، وتتداول، وبالتالي تشكل نسيجاً. فهذا لا يعني أنها تستنبط من المركز، ثم يُنظر في امتداداتها في القاعدة أو في الأسفل. بل على العكس من ذلك، "**يجب القيام بتحليل تصاعدي للسلطة، أي انطلاقاً من الآليات القليلة الضئيلة والمحدودة والصغيرة جداً والتي لها تاريخها الخاص ومسارها الخاص وتقنياتها الخاصة، ثم النظر في هذه الآليات السلطوية التي لها قوتها وصلابتها، وبمعنى ما تقنياتها الخاصة، وكيف تم استعمالها وتحويلها ولويها ونقلها وتوسيعها...**"[82]. هذه الآليات سوف تتحول وتنتقل لتعمم وتشمل مجالات أوسع للفعل السلطوي في هيمنته، وبهذا يكون التحليل منصباً على أدنى المستويات التي تظهر فيها السلطة ملتحمة في آليات أشمل وأوسع عبر ظواهر كلية.

من البديهي أن أية سلطة تُنتج ايديولوجية معينة، تسعى لخدمتها، إلا أن "فوكو" يرى أن نتيجة السلطة ليست الايديولوجية فحسب، إن ما تنتهي إليها شبكات السلطة "**ليس الأيديولوجية في اعتقادي وإنما هنالك شيء أكبر من الايديولوجيا أو أقل منها فيما أعتقد. إن ما يتشكل هو الوسائل الفعلية لمراكمة المعارف. إنها مناهج الملاحظة وتقنيات التسجيل، وإجراءات البحث والتنقيب، إنها أجهزة التحقيق والتأكد**"[83]. وبالتالي فإن السلطة عندما تعمل أو تُمارس فهي في نفس الوقت تقوم بتشكيل وتنظيم المعارف، فحين تكون السلطة تكون المعرفة والعكس صحيح، بمعنى أن أي خطاب ما كان له أن يكون إلا بدعم من السلطة، ومن ذلك الخطاب الطبي، وخطاب العلوم الإنسانية والخطاب القانوني. فكل هذه الخطابات كانت متوارية، ليس لها حضور على مستوى الواقع. إلا أن دهاء السلطة جعل منها خطابات فاعلة على المستوى الاجتماعي.

[82] المصدر السابق، ص55..

[83] المصدر نفسه، ص 58.

ومن خلال هذه الاحتياطات المنهجية التي تبين طبيعة عمل الآليات السلطوية، يستنتج "فوكو": "**إنه بدلاً من توجيه البحث في السلطة إلى الصرح القانوني للسيادة، وإلى أجهزة الدولة والأيديولوجيات المرافقة لها، أعتقد أنه يجب توجيه البحث في تحليل السلطة نحو الهيمنة وليس نحو السيادة، إلى العوامل المادية وإلى أشكال الإخضاع وإلى استعمال الأنساق المحلية للإخضاع، وإلى جاهزيات المعرفة**"[84]. من خلال هذا النص يتضح أن "فوكو" بذلك يكون قد تجاوز وقوض كل التصورات التي بُنيت عليها السلطة، خصوصاً التصور الماركسي القائم على مركزية السلطة وحصرها في الدولة، إضافة إلى التصور القانوني للسلطة، والتي اعتبرها حق يُمتلك، وهو تصور صاحب "اللوفيثان"، من خلال نظرية العقد الاجتماعي.

حسب التصور الذي أعطاه "فوكو" للسلطة "صراع قوى واستراتيجيات"، فإنها ستتحول من ماكرو إلى ميكروفيزياء سلطوية، إنها سلطة مجهرية تجتاح العلاقات الاجتماعية، وتخلف صراعات يومية بين مختلف القوى، مما يجعلها منتشرة ضمن الجسد الاجتماعي، فهي منتشرة في كل مكان. وعندها ينشأ الصراع بين مختلف القوى الفاعلة من أجل الهيمنة، وعلى هذا الأساس لا ينبغي طرح سؤال مالسلطة؟ بل يجب البحث عن مختلف الآليات والممارسات التي تخلف آثاراً، تمثل جوهر ميكروفيزياء السلطة. وهذا ما عبر عنه"جيل دولوز" بقوله: "**هي ذات موقع لأنها ليست على الإطلاق شمولية، لكنها غير ذات موقع، لأنها ليست قابلة لأن تحصر في مكان بعينه لأنها منتشرة**"[85]. وبالتالي فالسلطة عبارة عن علاقات قوى تعمل من خلال الجسد الاجتماعي.

إذا كانت السلطة لدى "فوكو" تتشكّل من علاقات القوة، بحيث لا وجود لها خارج هذه العلاقات. فهذا يعني أنها ذات "طبيعة استراتيجية". فهي تمارس ضغطا دائما على النشاط الإنساني. وبالفعل فالسلطة تتعلّق بالكيفية التي يتم بها تدبير السلوكات وحكمها داخل المجتمع، وهي بذلك تتجاوز تقنيات ممارسة الإخضاع

[84] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص58

[85] جيل دولوز، **المعرفة والسلطة**، ص 23.

والهيمنة المشروعة، إلى مستوى علاقات القوة التي تحدّد مختلف الأنشطة داخل المجتمع. إنّها نسق يقظ ينصبّ على السيرورات والسلوكات والأنشطة. ومثل هذه الوظيفة غير قابلة أن تختزل إلى المراقبة والعقاب، لأنها تروم إحداث تغيير إيجابي على الأفعال وتوجيهها، ومقارنتها ببعضها البعض، و إحالتها وإثارتها. إنّ السلطة تشتغل كعلاقة، أو كعلاقة للعلاقات، علاقة الفعل بفعل آخر، وعلاقة السلوك بسلوكات أخرى، أو علاقة القوة بقوة أخرى. يصيغ "فوكو" هذا التصور الجديد للسلطة من خلال التركيز على بعدها الإجرائي والفاعل، ويحكم عليها انطلاقا من القوى التي تخضع لها، أو تلك التي تخضعها لها. كما أنّ مساءلة "فوكو" للسلطة ليست مساءلة لماهيتها، ولطبيعتها، كما أنه ليس تساؤلا حول أصلها وموطنها، ولكنه تساؤل حول طرق فعلها، وكيفية تصرّفها، وآليات اشتغالها. ولا شكّ أنّ هذه النظرة إلى السلطة بما هي علاقات القوة، أخذت تفرض نفسها على المجتمعات عندما "تخلّت السلطة عن "نموذج السيادة" لصالح "النموذج التأديبي". إنّ هذا لم يحدث إلا حينما تخلّت ممارسة السلطة على التسليم بالطابع المفارق والمتعالي للقانون. إنّ هذا الانتقال إلى "النموذج التأديبي" أحدث تحويرا عميقا في أنماط تعقّل السلطة. فالتفكير في السلطة كآلية تأديبية يقتضي التخلّي عن النظر إليها كممارسة لها حق "الأمر" غير القابل للجدل. كما يقتضي ذلك أيضا عدم إحالة السلطة إلى "مبدأ حق" يحدّد مسبقا فعلها ويتنبأ بمفعولاتها. "فالنموذج التأديبي" يقطع إذن مع فكرة وجود معيار خارجي عن مجال تطبيقه ويتعالى على السيرورات والعمليات التي يتحقق من خلالها.

إنّ السلطة كما يتصورها "فوكو" ليست اضطهادية ولا قمعية. بل يجب التخلّي عن التفكير فيها بألفاظ الممنوع والمحظور. إنها تتسم بطابع إيجابي ومنتج. ولهذا فهي تتحدّد قبل كل شيء كسلطة لتوليد الانفعالات واستقبالها في الوقت ذاته. فهي تفعل وتنفعل.

وإذا كانت السلطة في الماضي موجّهة فحسب نحو وظائف سلبية، كإبطال مفعول المخاطر التي تهدد استقرارها وهيبتها وجبروتها، حيث كانت تشتغل كقوة خارجية تمارس الإكراه من الخارج، فتسعى إلى أن تمنع أو تجنّب أو تلزم وتكره الناس

على احترام القواعد. فإنّ السلطة التأديبية لها دور أكثر إيجابية. فهي لا تكتفي بالزجر أو بالمنع، ولكنها تستثمر موضوعها وتعمل على تشكيله وتنمية قدراته ومنافعه.

إنّ ميكروفيزياء التأديبات ليست شيئا آخر غير تحيين وتفعيل علاقات السلطة في مجتمع متعدد. ونجاعة هذا النموذج تتوقف –كما لاحظ ذلك فوكو– على أدوات بسيطة ولكنّها تستعمل وتوظّف بكيفية منظّمة وممنهجة: يتعلق الأمر بالتراتبية، والتطبيع، والفحص.

إنّ هذا التغيير الذي طرأ على السلطة يربطه "فوكو" بالتغير الذي طرأ على رهان السلطة ووظيفتها. لقد صار موضوعها الجديد هو "حياة" الجنس البشري. لقد صار واقع الحياة تحت إمرة السلطة واندرج ضمن مجال تدخّلها. إنها أصبحت مهتمة بشكل مباشر بسلوك الإنسان بهدف الولوج إلى قلب ممارسة الوجود الإنساني. هكذا ستصير السلطة عبارة عن "بيو–سلطة". وستأخذ على عاتقها الحياة والتحكّم في الرغبة والتأثير على الانفعالات. يقول "فوكو" معبّرا عن هذا الانعطاف الذي طال مفهوم السلطة ورهانها: "لا يتعلق الأمر بلعب لعبة الموت في حقل السيادة، بل يتعلق الأمر بإعادة توزيع الحي في مجال القيمة والمنفعة". فالاهتمام أساسا بعلاقات الوجود والسعي لضبط مختلف أبعاده، أدّى إلى تفجير علاقات "المنع" و"الحظر" التي كانت تقوم عليها السلطة، لأنها صارت عائقا أمام المساعي الجديدة التي تستهدفها الممارسة التأديبية.

ج/– السلطة الحيوية:

من بين أهم الظواهر الأساسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، اهتمام السلطة بالحياة، اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائناً حياً، فلم تعد السلطة تُولي اهتمامها بالجسد المعذب، الذي مارست في حقه جميع أساليب التعذيب والعقاب. لقد تحولت وظيفة السلطة من السيطرة على الجسد، إلى السيطرة على الحياة، لتدير شؤون الأفراد في مختلف الجوانب الحياتية. إن سبب هذا التحول الذي عرفته السلطة في الابستيمي الحديث يعود بالدرجة الأولى إلى" **ظهور "السكان" كمشكلة اقتصادية**

وسياسية: السكان- الثروة، السكان- اليد العاملة أو طاقة العمل، السكان- التوازن بين نموهم الذاتي ونمو الموارد التي يملكونها. لقد أدركت الحكومات أنها لا تواجه فقط رعايا ولا حتى شعباً، بل تواجه سكاناً مع ظاهراتهم النوعية ومتغيراتهم الخاصة: ولادات، أمراض، معدل الحياة، خصب، حالة صحية، وتيرة الأمراض، نوع التغذية والسكن"[86]. نظراً لكل هذه التغيرات التي طرأت على المجتمع، كان لزاما من تغير نمط السلطة، فأصبحت السلطة تهتم بكل مناحي حياة الإنسان.

يرى "فوكو" أن أهم التحولات الكبرى التي شهدها القانون في القرن التاسع عشر، هو تغير المفهوم الخاص بقانون الموت والإحياء، وذلك نظراً لأسباب اقتصادية وبيولولوجية عرفتها المجتمعات الحديثة. "**كان حق السيادة هو الإماتة أو الإحياء. ثم بعد ذلك تأسس قانون جديد هو: الحق في الإحياء أو الإماتة**"[87]. إذ كان في القرن السابع عشر- الثامن عشر تتمركز تقنيات السلطة أساساً على الجسد وهي ما تسمى بتكنولوجيا الانضباط. غير أنه خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر ظهرت تكنولوجيا جديدة للسلطة، ولكنها لا تنفي الأولى، بل تدمجها وتعدلها وتستعملها، إنها تكنولوجيا الحياة. ولكن بما تتعلق هذه التكنولوجيا الجديدة للسلطة؟

يرى "فوكو"، أن هذه الآلية السلطوية الجديدة، اهتمت بالإحصاء والقياس الخاص بنسبة الولادات والوفيات، وخاصة مع ظهور عامل الشيخوخة، وبالتالي وجود فرد خارج نطاق القدرة والنشاط والإنتاج. كل ذلك أدى إلى ضرورة وجود سياسة حيوية تهتم بالسكان وبمختلف المشاكل المحيطة بهم من أمراض وأوبئة وغيرها. ومن هنا كانت السلطة الحيوية تتعلق "**بمجموعة من العمليات والإجراءات مثل نسبة الولادة والوفاة ... إن هذه الإجراءات أو العمليات الخاصة بالولادة والوفاة وطول العمر هي التي شكلت بوجه خاص في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، على اتصال وترابط مع عدد من المشكلات الاقتصادية والسياسية... شكلت، فيما أعتقد،**

[86] ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 45

[87] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 234

الموضوعات الأولى للمعرفة والأهداف الأولى للسياسة الحيوية في المراقبة"[88]. وعلى أساس ذلك وضعت السلطة الحيوية، مؤسسات للرعاية، وآليات أكثر نجاعة من الناحية الاقتصادية، فكان بذلك اهتمام السلطة الحيوية منصبا على "السكان"، السكان كمشكلة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، وكمشكلة بيولوجية وكمشكلة سلطوية.

انطلاقاً من هذه الظواهر المتعلقة بالسكان عمدت السلطة الحيوية، إلى وضع مجموعة من الآليات التي تختلف عن آليات السلطة التأديبية. إذ تهدف السلطة الحيوية إلى الاهتمام بالتوقعات والتقديرات الإحصائية والقياسات العامة، لتعديل تلك الظواهر، وبالتالي خفض نسبة الوفيات وإطالة الأعمار وتنشيط الولادات، إنها آليات منظمة للسكان عموماً، "**يجب الأخذ بعين الاعتبار الحياة والعمليات البيولوجية المختلفة للإنسان- النوع، وضمانها بآلية تنظيمية Régularisation وليس بآلية انضباطية**"[89]. على عكس ما كانت علية السلطة الانضباطية، التي كانت تقتضي القدرة على الإماتة، فإن السلطة الحيوية، سلطة على "الإحياء"، إحياء الإنسان، لا إماتته.

من خلال التحليل السابق، يتضح لنا أن منذ القرن الثامن عشر، هناك تكنولوجيتان للسلطة، هناك تقنية انضباطية مركزة على الجسد، وتنتج آثاراً فردية، تعمل على تطويع الجسد وتحويلة إلى جسد مفيد وطيّع. ومن جهة أخرى هناك تقنية مركزة على الحياة، تكنولوجيا خاصة بالسكان، تهدف إلى التوازن العام. "**إذن هناك تكنولوجيات خاصة بالأفراد وأجسادهم وكيفية ترويضها وتطويعها، وتكنولوجيا خاصة بالعمليات البيولوجية للسكان**"[90]. ولكن رغم الاختلاف بينهما إلا أنهما يتمفصلان الواحدة على الأخرى.

[88] المصدر السابق، ص 236

[89] المصدر نفسه، ص 239.

[90] المصدر نفسه، ص 241.

ثالثاً: المعرفة والسلطة

من مفهوم إرادة القوة عند "نيتشه" إلى مفهوم إرادة المعرفة عند "فوكو"، كيف تلتقي المعرفة والسلطة وتعملان وفق ايديولوجية واحدة ؟ فالسلطة لا يمكن أن تعمل وأن تمارس دون استعمالها للمعرفة لأن السلطة لا تمارس باسم الايدولوجيا بل باسم المعرفة "**إلا أنه في القاعدة التي تنتمي أو تنتهي إليها شبكات السلطة، فإن ما يتشكل ويتكون ليس الإيديولوجية في اعتقادي، وإنما هناك شيء أكبر من الايدولوجيا أو أقل منها، فيما أعتقد إن ما يتشكل هو الوسائل الفعلية لمراكمة المعارف. إنها مناهج الملاحظة وتقنيات التسجيل، إجراءات البحث والتنقيب ... إن السلطة عندما تعمل أو تمارس في آلياتها النهائية، لا تستطيع القيام بذلك من دون تشكيل وتنظيم ومداولة المعرفة**"[91]. وبالتالي فإن السلطة تعمل عن طريق أجهزة المعرفة، هذه الأخيرة قد يكون لها صرح إيديولوجي يدعمها وقد لا يكون، فالسلطة لا تستطيع القيام بذلك من دون أجهزة المعرفة، والتي ليست بالضرورة وليدة الايدولوجيا.

من هذا المنطلق يتضح أن تصور فصل السلطة عن المعرفة، نتاج التصور الميتافزيقي، الذي يرى أن المعرفة مجالاً للحرية والقيمة الأخلاقية، والسلطة كمجال للقهر والشر. في حين أن "فوكو"، ومن خلال التحليل الأركيولوجي للخطاب السلطوي، يُؤسس لمفهوم جديد يقوم أساساً على الربط بين المعرفة والسلطة في وحدة واحدة، حيث" **أن السلطة والمعرفة تقتضي إحداها الأخرى، وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة**"[92]. وبالتالي فإنه لا يمكن فصل المعرفة عن السلطة، حيث أن المعرفة وإن كانت تملك السلطة، فهي ليست سلطة، والسلطة وإن كانت تنتج المعرفة إلا أنها ليست معرفة.

إن ارتباط المعرفة بالسلطة، لا يعني حسب "فوكو" أنهما شيء واحد، أي أن المعرفة تمتزج بالسلطة، لذلك يحذر فوكو من سوء فهم العلاقة بين المعرفة والسلطة

[91] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص 58.

[92] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 65.

بقوله: "**فلو أني قلت، أو شئت القول، أن المعرفة كانت هي السلطة، لقلتها، وبقولي لها لن يبقى شيء أقوله، لأني عندما أطابق بينهما لا أرى سبباً لتمسكي بإظهار العلاقات المختلفة القائمة بينهما**"[93]. فالمعرفة والسلطة ليست شيئاً واحداً، بل بينهما علاقات على مستوى المجالات المعرفية، مثل مشكلة البنية الاستشفائية التي أتاحت الفرصة لظهور حجز من النوع الطبي– النفسي، و مشكلة البنية العقابية. "**إن أولئك القائلين بأن المعرفة عندي هي قناع للسلطة لا يبدو أنهم يملكون القدرة على الفهم**"[94]. وبالتالي قد تكون السلطة نتيجة من نتائج لعمل علاقات معرفية، وقد يكون العكس، أي أن المعرفة نتائج لعلاقات القوى، ولكن لا يمكن أن تحل إحداها الأخرى.

وبناءً على هذا يؤكد "فوكو" أن كل خطاب لا بد وأن تدعمه آليات سلطوية ليلقى القبول والتحقيق، كما هو الحال في ظهور الطب النفسي، أو العلوم الإنسانية، فكل هذه الخطابات العلمية، تكون السلطة هي من نصبتها على منصة العلمية، وأعطتها صفة القبول. لأنه دون وجود هذه الأنماط المعرفية، لا يمكن للسلطة أن تقوم بوظائفها في السيطرة على الجسد.

من خلال ما سبق يتضح لنا أن الأمر لا يتعلق بوصف ما هو معرفة أو ما هو سلطة، ولا كيف يسيطر أحدهما على الآخر أو يستغله، وإنما يتعلق بوصف جهاز المعرف– السلطة، الذي يشكل منظومة ما. سواءً كانت منظومة الطب النفسي أو العقوبة أو الجنس...ومن هنا نحاول أن نقف على خطاب المعرفة – السلطة في منظومة الجنون ومنظومة العقاب، والتي تجلت فيهما حضور خطاب المعرفة– السلطة.

أ/– الجنون:

انطلاقا من فترة العصر الكلاسيكي يقدم لنا "فوكو" من خلاله فهماً جديداً ومغايراً، وربما محيراً لمفهوم الجنون، إذ يؤرخ "فوكو" لهذا المفهوم، بظهور اللحظة

[93] ميشال فوكو، **همّ الحقيقة**، تر: محمد بولعيش، ومصطفى كمال، إشراف، مصطفى المنساوي، منشورات الاختلاف– الجزائر، ط1، 2006، ص ص 114– 115.

[94] المصدر نفسه، ص 115.

الديكارتية، حيث أغلق "ديكارت" مرحلة العصور الوسطى وعصور النهضة، التي كانت تسمح إلى حد ما، بنوع من التعايش بين خطاب المجنون وخطاب العاقل.[95]

يلاحظ "فوكو" أن التعامل مع الجنون، كان يخضع لاعتبارات عملية تحكمها طبيعة الخطاب المعرفي السلطوي اللذان يسودان في حقبة من الحب، خطاب المعرفة الذي يتحالف مع السلطة، ويدخل في لعبة الثنائيات التي يتتبعها فوكو بين المعرفي والسلطوي، المعرفي الذي يتظاهر بصيغ تبدو إنها معرفية ولكنها تمارس دوراً سلطوياً في الواقع، أو السلطوي الذي يمارس سلطته من خلال المعرفي.

إذاً يمثل كتاب تاريخ الجنون بداية لمنحى جديد يتجاوز الوصف التاريخي من خلال مفاهيم كانت لفترة طويلة هامشية وغير مفكر فيها، محاولاً الكشف عن نظامها المعرفي الداخلي، والسلطة التي تمارس عليها، ليبين زيف القوانين التي سادت في الماضي، وتركت ظلاً كثيفاً على الحاضر والمستقبل، لقد حاول "فوكو" من خلال هذا الكتاب تشريح مؤسسة العزل ليفكك العلائق العامة والخاصة التي تحكم تلك المؤسسة[96].

وعلى هذا الأساس حاول "فوكو"مناقشة مشكلة الجنون من خلال تجربته الاركيولوجية، مشكلة الجنون، الذي يحيط بالعقل من كل جانب، بل ويختلط به أحياناً ويشكل جزءً لا يتجزأ منه، لقد كان السؤال الذي سيطر على "فوكو" يقول: هل هناك حدود فاصلة ونهائية بين الجنون والعقل أم إن الجنون من جنس العقل والعقل من جنس الجنون؟.

لقد كان لكل مرحلة نظامها المعرفي المحدد في حدود تلك الحقبة، وهو لا يستطيع أن ينتج أفضل مما أنتجه من أدوات معرفية وإجراءات سلطوية، تلك الأدوات والإجراءات ليس بالضرورة أن تكون بريئة، فالنظرة الطبية للجنون، وحين تحولها من النظر إلى المجنون كونه شخصاً ممسوساً إلى شخص مريض بالمعنى العيادي، هذا

[95] هاشم صالح، **فيلسوف القاعة الثامنة**، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984، ص 20.

[96] سالم يفوت، **مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو**، مجلة آفاق عربية، العدد 13، 1988، ص ص 63- 64.

التحول الذي فرضه تحولاً في آليات التعامل مع المجنون، يجب النظر إليه من زاويتين، الأولى أنه تحول يشير إلى حدوث قطيعة في التعامل مع مفهوم الجنون تختلف عن المرحلة التي سبقتها، إن هذا التعامل ليس تعاملاً طبياً بريئاً، وإنما فرضته طبيعة النظام المعرفي الجديد في شكله ومضمونه وطبيعة وشكل العلاقة مع السلطة.

إن البحث في طبيعة وشكل العلاقة بين الجنون والعقل، يعود لاعتبارين اثنين: الأول، إن مقارنة "فوكو" بين الجنون والعقل تمثل نوعاً من النقد لمجمل العقل الغربي، وبالتالي لمشروع الحداثة، التي ارتكزت على تمجيد العقل والإعلاء من شأنه، واعتباره مركزاً تقاس عن طريقه كل الأشياء الأخرى. أما الاعتبار الثاني، فيتمثل في أن مناقشة "فوكو" لطبيعة العلاقة بين الجنون والعقل، انطلقت من مسلمة آمن بها "ديكارت"، رائد العقلانية الغربية، والتي تفيد بإقصاء الجنون بالإطلاق من ساحة المعرفي والعقلاني، فهي مناقشة وسجال بين تيارين واتجاهين ، الحداثة وما بعدها.

انطلاقاً من التحليل الأركيولوجي للجنون توصل "فوكو" إلى أن للجنون تاريخاً، فهو ليس مقولة ميتافزيقية، وإنما هو ظاهرة اجتماعية. كما توصل أيضاً إلى أن المؤسسة الطبية ليست طبية تماماً، وإنما هي متواطئة مع مؤسسات القمع المختلفة.

ب/- العقاب:

رأينا في تاريخ الجنون، كيف تعاملت الحضارة الغربية عبر تحولاتها التاريخية، تلك التحولات التي كانت خاضعة لمقتضيات كل مرحلة، والتي كانت تخضع فيه لخطاب وفضاء معرفي يحكم آليات هذا الخطاب، لقد رأينا كيف أن نمط التحولات واختلاف آليات التعامل مع الجنون عبر عملية تحليلية ووصفية دقيقة تحاول الكشف عن تحولات الخطاب من حقبة إلى أخرى، وهو تحول غير بريء ، وإنما تحول خاضع لاعتبارات سلطوية ومعرفية، فليست عملية الانتقال من آليات وممارسات التعذيب العلني إلى نظام يعتمد آليات التحقيق والسجن، جاء نتيجة شعارات عقل الأنوار الغربي، وإنما بسبب الحاجة التي شعرت فيها السلطة إلى استبدال النمط الكلاسيكي في التعامل مع الأفراد، بنمط آخر يعتمد السرية، "**بالإجمال إن هدف هذا الكتاب هو**

محاولة دراسة التحول العميق في الطرق الجزائية انطلاقاً من تكنولوجيا سياسية للجسد حيث تمكن قراءة تاريخ مشترك للعلاقات السلطوية وللعلاقات الموضوعية. بحيث بفضل تحليل التحول العقابي كتقنية من تقنيات السلطة، يمكن بآن واحد فهم كيفية مساهمة الإنسان والروح والفرد السوي أو غير السوي في مضاعفة الجريمة باعتبارهم مواضيع للتدخل الجزائي، وبأي كيفية استطاع أسلوب خصوصي في الإخضاع والاستبعاد أن يجعل من الإنسان موضوع معرفة لخطاب ذي صفة علمية"[97]. ويؤكد "فوكو" على هذه العلاقة من خلال دراسته لثلاثة أشكال من المعارف تعكس هذه العلاقة، وهي: القياس والتحقيق والامتحان.

فالقياس، يرتبط بتشكيل المدينة الإغريقية، فمنه خرجت الرياضيات اليونانية. أما الفحص أو التحقيق، فمنه خرجت العلوم التجريبية، منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا. في حين نجد أن الامتحان، هو الأساس الذي من خلاله ظهرت العلوم الإنسانية، والتي تشكل القطعة الأساسية في السلطة الانضباطية.

ولكن هذا لا يعني أن العلوم الإنسانية ولدت من السجن، ولكن المقصود هو إظهار مختلف العلاقات السلطوية التي تجسدها هذه المعارف، أو كما يقول "فوكو": "**ليس القصد أن نقول إن من السجن خرجت العلوم الانسانية، ولكنها إذا كانت قد استطاعت أن تتشكل وأن تحدث في نظام المعرفة Epistémé، كل آثار الانقلاب المعروف، فذلك لأنها كانت محمولة بنمطية نوعية وجديدة للسلطة: نوع من سياسة الجسم، وكيفية ما لجعل تراكم الناس طيعاً ومفيداً ... فالشبكة الاعتقالية تشكل إحدى هيكليات هذه السلطة– المعرفة التي جعلت العلوم الإنسانية ممكنة من الناحية التاريخية.**"[98]

إن محاولة استجلاء خبايا المقال المتعلق بالسلطة، كان هاجس فوكو خلال سنين السبعينات، وللوصول إلى هدفه المنشود فقد اتبع طريقا متميزا خالف به كلا من النظرية البرجوازية والنظرية الماركسية في تفسير السلطة، فالنظرية البرجوازية تتمثل

[97] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 62

[98] المصدر نفسه، ص 299.

السلطة في شكل مفاهيم ثابتة مقدسة كالدساتير والقوانين وغيرها بينما ترى الماركسية انه لا يمكننا الحديث عن سلطة ما لم تكن هناك دولة تمارس هذه السلطة وهي ممارسة قمعية بالدرجة الأولى، وعلى الرغم من اعتراف فوكو بأهمية ماركس– ربما يكون هذا الرأي عكس ما كان قد أتى به في "الكلمات والأشياء" ، حيث يقول: " **في بعض الأحيان أقوم باستخدام مفاهيم أو جمل أو نصوص خاصة بماركس، استخداما مباشرا، دون أن أجد نفسي ملزما بوضعها بين قوسين والإشارة إليها بوضوح في أسفل الصفحة**"[99]. وعلى الرغم من تجاوزه لمفاهيم النظرية البرجوازية حول السلطة، فإنه يرى أن التفسير الماركسي الكلاسيكي غير كاف.

لقد أراد "فوكو" تجزئة مفهوم السلطة إلى وحدات مصغرة من أجل أن يحل اللغز ويكشف عن السر أو بالأحرى من أجل أن يتجنب ترديد المقولات الماركسية. انه لا يريد البحث عن سر السلطة في أعلى هرمها، أي في جهاز الدولة وإنما يريد البحث عنه في القاعدة، في مناطق مجهولة لا يظن احد أن فيها أية سلطة، أنه ينكر أهمية التفسير الماركسي الهرمي والطبقي للسلطة، بل بالعكس يراه صحيحا في مجمله، ولكنه لا يراه كافياً. هناك أشياء أخرى ينبغي إضاءتها من أجل حل اللغز. ما هي؟ وكيف؟"[100].

إن ما يهم "فوكو" ليس معرفة الأشخاص اللذين يمارسون السلطة، بل معرفة دقيقة وعميقة للآليات التي تمارس من خلالها، ذلك أن تحديد الممارسين للسلطة يدخلنا في متاهات تفقد المشكلة أهميتها وحيويتها، والطريق المثالي لمعرفة آليات السلطة هو تجزيئها إلى وحدات صغيرة يسهل إمكانية ملاحظتها ودراستها وفهمها في الأخير.

استنتاج:

ما يمكن أن نستنتجه من علاقة المعرفة بالسلطة، هو أنها ليست علاقة انفصال، تفصل أحدهما عن الآخر، بحيث يكون لكل منهما مجاله الخاص. كما أنها

[99] المصدر السابق، ص 163.

[100] هاشم صالح، **فيلسوف القاعة الثامنة:** مقال في مجلة الكرمل، العدد 13 سنة 1984، ص 42

ليست علاقة تبادلية قائمة على أساس نفعي أو استغلالي، بحيث ينتفع كل منهما من الآخر. بل هي علاقة ترابط، فالحقيقة من إنتاج السلطة، كما أن السلطة تنتج المعرفة، فالسلطة والمعرفة يتضمن ويستلزم كل منهما الآخر.

حاول فوكو أن يشيد مشروعاً فلسفياً متكاملاً، يشمل نظرية المعرفة والسياسة والأخلاق، هذا المشروع نتبينه من خلال تقسيم منهجي لمؤلفاته، في "الكلمات والأشياء" و "أركيولوجيا المعرفة" نجده ينظر لظهور ابستمي الفكر الغربي من جهة، ويقدم للعلوم الإنسانية دليلها النظري الابستمولوجي التي هي بحاجة إليه، بمعنى أنه في هذه المرحلة من كتاباته، وفي هذا الجزء من المشروع اهتم بدراسة تجليات العقل في المستوى المعرفي، ووضع الأطر العامة لقيام نظرية مستقبلية ممكنة في المعرفة، كما حاول تحليل الذات الغربية وسبر أغوارها خلال الحقب الزمنية المختلفة، وإظهار التفسيرات الأركيولوجية التي تبين نشأة العلوم الإنسانية، وبكلمة مختصرة فقد نقد الحداثة بأسرها انطلاقاً من مرحلة ما بعد الثورة الفرنسية. لقد أعطى الأركيولوجيا دوراً أساسياً في عملية المعرفة، ذلك أنها تتعدى الأفكار الفلسفية الظاهرة لتبحث عن أنساقها وثوابتها التي تضمن لها هيكلها العام عبر الحقب المنطوقية المتعددة والمقالات المتنوعة، وإذا كان قد أنكر دور الذات في عملية المعرفة فلأنه رأى أن هناك قوى أخرى ثقافية واجتماعية يمكن أن تلعب أدواراً متميزة في هذه العملية.

الـــفـــصـــــل الـــثالث

المعرفة والسلطة... مقاربات سوسيولوجية

المبحث الأول:

السلطة والعنف المشروع عند ماكس فيبر.

المبحث الثاني:

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وآليات السيطرة .

المبحث الثالث:

السلطة الرمزية عند بيير بورديو.

توطئة:

من الطبيعي أن يكون في أي مجتمع بشري سواء كان أسرة أو مؤسسة أو قرية أو مدينة أو دولة، نظام يدير شؤون الأفراد فيه وأن فعالية هذا النظام تتوقف على قدرته في ضبط سلوكهم وفق القواعد القانونية والضوابط الأخلاقية التي يحددها العقل الجمعي للمجتمع. وهو ما أصطلح على تسميته بالسلطة أو السيادة.

لقد ارتبط مفهوم السلطة منذ القديم بالتصور السياسي– القانوني، وبالتالي بمختلف أجهزة الدولة ومؤسساتها، ولكن نتيجة لتظافر مجموعة من العوامل السوسيو– اقتصادية والسياسية والثقافية والحضارية، والتي أدت إلى تطور الفكر الغربي في مختلف المجالات، أفرز مفهوما جديداً للسلطة.

ويمكن اعتبار الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو"، من أهم مؤسسي هذا الفهم الجديد لمفهوم السلطة، إلى جانب كل من "ماكس فيبر" ورواد "مدرسة فرانكفورت" و"بيير بورديو"، وذلك في مجال الدراسات السوسيولوجية.

وعلى هذا الأساس، وانطلاقاً من شبكة من المفاهيم الإجرائية والأدوات المعرفية، حاول "ماكس فيبر" من خلال مفهوم "العقلنة" البحث عن انعكاسات المعرفة العلمية والتقنية على مؤسسات المجتمع التي دخلت عصر التحديث، لذلك جعل من المعرفة العلمية أساس الحداثة. غير أن رواد مدرسة فرانكفورت يعتبرون العقلنة التي ارتبطت بالتقنية هي سبب السيطرة الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع المتقدم صناعياً. أما "بيير بورديو" فحاول نقد بنية المجتمع الغربي والكشف عن مختلف آليات السيطرة والهيمنة والعنف الرمزي. وعليه، يرتبط العنف الرمزي بالسلطة والحقل المجتمعي، بمعنى أن الدولة تمارس عبر مجموعة من المؤسسات (الإعلام، والمدرسة، والفن، والدين...) عنفاً رمزياً ضد الأفراد والجماعات.

المبحث الأول:

السلطة والعنف المشروع عند ماكس فيبر

يتميز "ماكس فيبر"* بتنوع أبحاثه ودراساته في مختلف المجالات، إذ يعد من أبرز علماء الاجتماع الألمان، ومجمل آرائه تدخل في عدة جوانب من العلوم الإنسانية، كالتاريخ والسياسة والاقتصاد والأخلاق والدين. لقد ركز ماكس فيبر في دراساته على مشكلات العصر الذي عاش فيه، " وبالتأكيد تعتبر تحليلات فيبر للسلطة من جانب، ودراسته الشهيرة عن الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية من جانب آخر، أهم النقاط المرجعية الهامة، التي تبلورت فيها شخصية فيبر كعالم اجتماع سياسي، يهدف لتفسير المجتمع الذي يعيش فيه."[1]

من هذا المنطلق استخدم ماكس فيبر منهجاً سوسيولوجيا حاول أن يمزج فيه بين البحث الاجتماعي والسياسي، كما حاول دائما الربط بين العلم بمختلف أبعاده والسياسة بمختلف مفاهيمها وخاصة في تحليله للسلطة، أي أنه حاول تحليل مفهومة السلطة تحليلا علميا وليس سياسياً.

إن روح الرأسمالية التي وصفها ماكس فيبر تعد تجل من تجليات العقلانية، وهذه العقلانية عند الرأسمالية هي أساس الاقتصاد ومرجعيته، وبها تميز الغرب في

*ماكس فيبر (1864–1920): فيلسوف وعالم اجتماع، وسياسي ألماني، أتم دراسته الثانوية في برلين في الرابعة عشر من عمره. وفي الخامسة عشر كتب أول مقالة له" تأملات في خصائص وتطور وتاريخ الشعوب في الأمم الهندية الجرمانية". أكمل دراسته الجامعية، وأتقن عدة لغات منها الفرنسية والإنجليزية والإيطالية... .وأنهى رسالة الدكتوراه 1889. وأصبح محاضراً في الاقتصاد، وفي الوقت نفسه كان مهتما بالسياسة. من أهم مؤلفاته: " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" و"الإقتصاد والمجتمع" (موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج2، ط1، 1984، ص 214–215)

[1] عبد الله عبد الرحمن، **تطور الفكر الاجتماعي**، دار المعرفة الجامعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص 104

تقدمهم الصناعي، بشكل يختلف تماماً عن كل أشكال الاقتصاد والتكنولوجيا الأخرى.[2] ومن هنا كان في كتاباته منساقاً وراء إعجابه بالنظام الرأسمالي وبالعقلانية التي تحكمه معتبراً إياه طريق الخلاص الوحيد لأي مجتمع يريد التقدم والتحضر.

يعتبر ماكس فيبر أحد المفكرين الذين انهمكوا في تحليل ظاهرة الحداثة والعقلانية وكيفية نشوئها وتشكلها وسيطرتها على المجتمعات المتقدمة. ولذلك كان يتساءل: لماذا ظهرت الحداثة العلمية والتكنولوجية والبيروقراطية في أوروبا؟ بمعنى آخر: لماذا تطورت العقلانية في هذه المنطقة من العالم أكثر مما حصل في سواها؟ فالعقلانية هي عقلنة العالم أي دراسة العالم بشكل علمي، موضوعي، عقلاني لا بشكل غيبي، ميتافزيقي، خرافي. وبالتالي بالنسبة لفيبر هنا يكمن الفرق بن مجتمعات الحداثة والمجتمعات التقليدية.

1/- سوسيولوجيا ماكس فيبر:

يعرف "ماكس فيبر"السوسيولوجيا في كتابه "الاقتصاد والمجتمع" قائلا: "**علم الاجتماع هو العلم الذي يعني بفهم النشاط الاجتماعي وتأويله، وتفسير حدثه ونتيجته سببياً**"[3]. إذن فموضوع السوسيولوجيا عند "فيبر" هو الفعل والنشاط الاجتماعي، لكن هذا الفعل الذي يقر به فيبر يعترف له أيضاً بمعنى ذاتي يلعبه في الفعل الاجتماعي. وهنا يختلف "فيبر" عن "دوركايم" و"كارل ماركس"، إذ يحضر البعد الإنساني الذاتي مقابل البعد الاجتماعي الموضوعي، أي حضور الذات في مقابل الموضوع.

[2] هربرت ماركيوز، **فلسفة النفي**–دراسة في النظرية النقدية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، لبنان، بيروت، 1971، ص 104

[3] نقلا عن جميل حمداوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**، ط1 ، 2015، ص12

بذلك تختلف سوسيولوجيا "فيبر" عن المدرستين الماركسية والدوركايمية، الأولى في كونها تؤكد على الحتمية في التغير الاجتماعي الذي يغيب عنه السلوك الفردي، وكذلك في ربط القيم وخاصة بجانب النشاط الاقتصادي. أما في تباينها مع "دوركايم" فيبدو ذلك في تقديم البعد الاجتماعي وإهمال شبه كلي للسلوك الفردي. بينما يجعل فيبر من المعنى الذاتي لسلوك الفاعلين أساساً للفعل الاجتماعي ليس بمحاولة رده للفعل الاجتماعي إلى دراسات سيكولوجية وإنما للوصول إلى فهم يفسر سببياً دافع الفعل الذي سيأخذ بعداً اجتماعياً. لذا يقول فيبر: "**إن ما ندعوه سوسيولوجيا هو علم مهمته الفهم، عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي**"[4].

ويعني هذا أن مقاربة "فيبر" مقاربة فردية، تدرس سلوك الفرد داخل المجتمع، في إطاره التواصلي والتفاعلي. فالإنسان كائن واع، يتصرف عن وعي وهدف، ولسلوكه معنى وقصد، على عكس الأشياء التي يمكن إخضاعها للدراسة العلمية. وهذا ما يقتضي ضرورة فهم العالم في ضوء أفعال الفرد، وفهم مقاصدها وأهدافها ونواياها ودلالاتها. وعليه، تعني السوسيولوجيا الفيبرية بدراسة أفعال الأفراد في علاقة ببنية المجتمع، ضمن نظرية التفاعل الاجتماعي أو التأثير والتأثر.

وعليه يتحدد موضوع السوسيولوجيا عند "ماكس فيبر" في دراسة الأفعال الفردية ضمن نسق اجتماعي معين، بالتركيز على علاقات التأثير والتأثر، ودراسة مختلف أنماط التفاعل الاجتماعي في علاقة ببنية المجتمع. وبذلك تجاوز ماكس فيبر الدراسة الخارجية للظواهر المجتمعية إلى تمثل المقاربة السيكولوجية الداخلية للفاعل الفرد.

[4] المرجع السابق، ص 12

2/- التصور المنهجي:

أعلن"فيبر" في كتابه "الاقتصاد والمجتمع"، عن منهجه السوسيولوجي بقوله: "**تسمي علم الاجتماع ...العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعي بالتأويل، بتأويله ثم تفسير مساره ومفاعيله تفسيراً سببياً**"[5].

يعتبر منهج الفهم واحدا من أهم المفاهيم المنهجية عند "فيبر". وعلى الرغم من أن هذا المفهوم يعد أقرب إلى أداة يمكن استخدامها في تحليل الوعي الفردي، إلا أن فيبر اعتبره أداة عملية مناسبة لتحليل التأثيرات المؤسسية والبنائية على الفرد الفاعل.

يتسم هذا التوجه المنهجي بالطابع الدلالي والتفهمي والتأويلي، والتركيز على الذات بدل الموضوع. أي دراسة الفرد في علاقته بأعضاء الجماعة التي ينتمي إليها أو علاقاته بالمجتمع في كليته، بالتوقف عند مختلف الدلالات والمعاني والمقاصد والغايات التي يعبر عنها هذا الفعل الإنساني، في علاقته بأفعال الآخرين. وعليه، تسعى المقاربة التفهمية مع ماكس فيبر إلى فهم الظاهرة المجتمعية، باستخلاص دلالات أفعال الأفراد، واستكشاف معانيها ومقاصدها وغاياتها.

وبذلك يتعارض منهج "فيبر" مع منهج "كارل ماركس"، لأن المنهجية الفيبرية منهجية هيرمينوطيقية تعتمد على الفهم والتأويل، والاهتمام بالفاعل الفردي. في حين، تعتبر سوسيولوجية "كارل ماركس" بنائية تركز على الفاعل الجماعي، وتعطي للعوامل المادية أهمية كبيرة، على أساس أن البنية التحتية(البنية الاقتصادية) هي التي تتحكم

[5] نقلا عن جميل حمداوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**، ط1، 2015، ص16

في البنية الفوقية والإيديولوجية(الفن، الدين، السياسة). أما "فيبر" فيرجع ما هو مادي إلى ما هو ديني فوقي، كما وضح ذلك في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، حيث بين أن القيم البروتستانتية الكالفينية هي التي ساهمت في بروز الرأسمالية العقلانية. أما "ماركس" فقد ركز على العوامل المادية والاقتصادية في ظهور الرأسمالية[6].

ومن جهة ثانية نلاحظ أنه إذا كان "إميل دوركايم" يدرس الظواهر الاجتماعية دراسة علمية وضعية – على أساس أن هذه الظواهر تشبه الأشياء – فلابد من دراستها في ضوء علوم الطبيعة، فإن ماكس فيبر الذي تأثر بالمقاربة الهيرمينوطيقية، كان يميز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة. ومادام علم الاجتماع يدرس الفعل الاجتماعي عند الأفراد والجماعات، فهو أقرب إلى علم الثقافة منه إلى علوم الطبيعة. وعلى هذا الأساس اعتمد ماكس فيبر على منهج الفهم في دراسة السلوك الاجتماعي، ورصد أشكال الهيمنة والسلطة، وهذا يعني أنه من مؤسسي مدرسة الفهم في علم الاجتماع.

3/- مفهوم الفعل الاجتماعي:

الفعل الاجتماعي هو الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر ولقد عرفه بأنه "**صورة السلوك الإنساني الذي يشتمل على الاتجاه الداخلي أو الخارجي الذي يكون معبراً عنه بواسطة الفعل أو الإحجام عن الفعل، إنه يكون الفعل عندما يخصص الفرد معنى ذاتياً معيناً لسلوكه، والفعل يصبح اجتماعيا عندما يرتبط المعنى**

[6] جميل حمداوي، جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا، ط1 2015، ص 22

الذاتي المعطى لهذا الفعل بواسطة الفرد بسلوك الأفراد الآخرين ويكون موجهاً نحو سلوكهم."[7]

وفقاً لهذا المنظور للفعل الاجتماعي، لابد من فهم السلوك الاجتماعي على مستويين، المستوى الأول أن نفهم الفعل الاجتماعي على مستوى المعنى للأفراد أنفسهم، أما المستوى الثاني فهو أن نفهم هذا الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي بين جماعات الأفراد. إذن لابد من أخذ هذين المستويين في الاعتبار عند دراستنا وتحليلنا لفهم وتفسير الفعل الاجتماعي الإنساني للفرد سواء من خلال مواجهته للظواهر الاجتماعية بنفسه أو من خلال مشاركته للجماعات الاجتماعية التي ينتمي إليها.

ولقد وضع "فيبر" تصنيفاً لأنماط الفعل الاجتماعي والتي يمكن الاستعانة بها في بناء النماذج المثالية للسلوك حيث حدد أربعة أنماط للفعل الاجتماعي: الفعل العقلاني وفقا لهدف ما أو لمجموعة من الأهداف، الفعل العقلاني وفقاً للقيمة، الفعل العاطفي أو الانفعالي، والفعل التقليدي.

1-**الفعل العقلي** الذي له غايات محددة ووسائل واضحة، إذ أن الفاعل يضع في اعتباره الغاية والوسيلة التي يقوم بتقويمها تقويماً عقلياً فالمهندس الذي يصمم مشروعاً معمارياً والمضارب الذي يحسب ما يعود عليه بسبب مضارباته والقائد الذي يختار أفضل الخطط التي تحقق له النصر كلها أمثلة للفعل الاجتماعي العقلي.

[7] ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، تر: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011، ص 28-29 بتصرف

2- **الفعل العقلي،** الذي توجهه قيمة مطلقة: وفي هذا النموذج يكون الفرد واعياً بالقيم المطلقة التي تحكم الفعل وهي قيم يمكن أن تكون أخلاقية أو جمالية أو دينية ويوصف الفعل بأنه موجه نحو قيمة مطلقة في الحالات التي يكون فيها مدفوعاً لتحقيق مطالب غير مشروطة ومعنى ذلك أن الاعتقاد في القيمة المطلقة واعياً ومتجهاً نحوها من أجل ذاتها خالياً من أية مطامح خاصة، ولهذا فهو يختار الوسائل التي تدعم إيمانه بالقيمة.

3- **الفعل العاطفي:** وهو سلوك صادر عن حالات شعورية خاصة يعيشها الفاعل والأمثلة على هذا النمط من السلوك عديدة حينما لايختار المرء الوسائل على أساس صلتها بالغايات أو القيم وإنما باعتبارها تنبع من تيار العاطفة.

4- **الفعل التقليدي:** وهو سلوك تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة ومن ثم يعبر عن استجابات آلية اعتاد عليها الفاعل، ولا شك أن ضرباً من السلوك هذا شأنه سوف يظل دائماً على هامش الفعل الذي توجهه المعاني.

يعتبر"فيبر" أن هذين النمطين الأخيرين(النمط الانفعالي والنمط التقليدي) هما بالكاد من الأفعال التي تقوم على توجيه صريح. ذلك أنهما يقعان تقريباً في حيز المعتاد، فهما من السلوكات التي تقع على الشخص أكثر مما هي صادرة عنه[8].

وتحتل أنماط الفعل الاجتماعي هذه، أهمية خاصة في النسق السوسيولوجي الذي بناه "فيبر" وذلك، لأن تصنيفه لنماذج السلطة مشتقة مباشرة من تحديده لأنماط الفعل الاجتماعي، كما أن علم الاجتماع عنده يستهدف فهم معاني السلوك البشري.

[8] ميريام ريفولت دالون، **سلطان البدايات**- بحث في السلطة، تر: سايد مطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2012، ص 180

4/- مفهوم السلطة:

يعرف "فيبر" السلطة: "**بأنها نوع من القيادة التي تعمل لإيجاد طاعة أو ائتمار أشخاص معينيين**"[9]. وعلى هذا الأساس قسم "فيبر" أنواع السلطات على أساس السلوك الاجتماعي منها.

كما يعرفها أيضاً على " **أنها ضرورة إلزامية في التنسيق بين فئتين، بمعنى أن هناك مصدراً معيناً يعطي أوامر محددة تفرض على مجموعة معينة من الأشخاص طاعتها**"[10].أي أن السلطة ضرورة أساسية إلزامية بين طرفين، فهناك مصدراً يعطي أوامر تفرض على مجموعة معينة من الناس ويجب طاعتها. فالفرد يخضع برغبته إلى حد أدنى من الأوامر الصادرة عن سلطة معينة.

ومن هنا يعتبر "فيبر" الظاهرة السياسية في الجماعات البشرية، بأنها أسلوب السيطرة الذي يجمع بين مراقبة القهر ومنظومات محددة للشرعية. وفي حين أن السلطة تصف فقط العلاقة الاجتماعية التي تسمح بتغليب إرادة مَن يمارسها، فإن السيطرة تركز على الموارد التي يمكن تعبئتها والإكراه الخاضعة لها، أي حسب النظام الاجتماعي المنظم الذي يسمح بالممارسة الفعلية للسلطة. ففي العصر الحديث تمارس السلطة السياسية من قبل مشروع(أي تنظيم) ذي طابع مؤسساتي: الدولة، التي تستمد من المجتمع، في آن واحد، وسائل ممارسة احتكار القوة ووسائل تبرير شرعية تطلعها لجعل نفسها تُطاع[11].

[9] عبدالله عبد الرحمن، **تطور الفكر الاجتماعي**، ص 378

[10] فريدة أبو عز الدين ، **ماهي السلطة ؟**، مجلة الفكر العربي، عدد 33-34، ص 32

[11] فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، تر، محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص 67

يعتقد "ماكس فيبر" أن أساس السلطة هي الشرعية، وبالتالي فإن لكل سلطة شرعية خاصة بها. "وهكذا يعد مفهوم الشرعية عند فيبر محكاً أو بعداً شاملاً لدراسة التنظيم وربطه بالإطار السياسي والاجتماعي،... فتصنيفات فيبر للسلطة تعتمد على أنواع ومصادر معينة من الشرعية، فشرعية النظام تدور حول نوعين هما: الموافقة أو الإجبار."[12]

أشكال السلطة:

1/- السلطة القانونية- العقلانية:

وهي تميز عمل المجتمعات الحديثة، في كل مكان تنمو فيه الظاهرة البيروقراطية في إدارة الدولة. في هذه المنظومة السلطوية تهيمن عناصر التنظيم اللاشخصي، القائمة على الأهلية القانونية للوكلاء. فهؤلاء لا يتم تعيينهم بناء على الحظوة الشخصية، وإنما وفقاً لقواعد تقنية تسمح بتقدير المؤهلات المهنية والتحكم بالمعارف المتخصصة التي لابد منها من أجل ممارستهم لوظائفهم. مما يعني أن السلطة القانونية تستمد شرعيتها من القانون، فالشخص الذي يأتي إلى السلطة استناداً إلى قواعد معينة هو الذي يملك الشرعية في الحكم.

ويرى "ماكس فيبر" أن الدولة البيروقراطية الحديثة هي الشكل الرئيسي للسيطرة القانونية العقلانية، الذي انبثق تدريجياً من الأشكال التقليدية للسيطرة. وإذا كان من الممكن للدور الأعلى للسلطة أن يَؤول لشخص يمتلك شرعية من النمط التقليدي (الملك الوراثي) أو الكاريزمي (الزعيم السياسي ذو الشعبية القوية)، فغن أساليب

[12] عبد الله عبد الرحمن، **تطور الفكر الاجتماعي**، ص 378

الشرعية الغريبة عن المنظومة القانونية– العقلانية تبقى محدودة وهشة. أما الأمر الأساسي بالفعل فيقع في إضفاء طابع قانوني على العلاقات السلطوية.

إن هذا النوع من السلطة يكون دائماً مبنياً على الاعتقاد بمشروعيتها القانونية، و يمكن أن نجده في المجتمعات التي يفكر أفرادها بأنّه يجب عليهم الطاعة لأولئك الذين يقبضون على زمام السلطة، لأن أولئك يمارسون السلطة بناء على نصوص قانونية محددة، و بوضوح أكثر يمكن القول بأن هذا النوع من الطاعة لا يتوجه به إلى أشخاص و إنما إلى قاعدة قانونية، إذ أننا لا نصف بالمشروعية سيطرة فرد ما و إنّما سلطة الأصول أو القواعد التي خولته الصلاحية بالحكم. والمجتمعات الحديثة بالنسبة "لفيبر" جميعها تتميز بهذه المشروعية القانونية حيث يصل في النهاية إلى التفريق ما بين الأشخاص و الاختصاص الذي يمارسونه، فالفرد لا يطيع في الواقع ذلك الشخص صاحب الصلاحية لذاته أو لصفاته الشخصية إنما تجب عليه طاعته بناء على الاختصاص أو الصلاحية التي يمارسها و تجدر الإشارة إنه ليس فقط المجتمعات الرأسمالية الديمقراطية هي التي تتحلى بهذه المشروعية.

2/– السلطة التقليدية:

وهي منظومة حكم تستمد شرعيتها من "أعراف تُقرها صحتها العريقة في القدم، وعادة احترامها المغروسة في الإنسان". إن عملية تطبيع المؤسسات، بفضل الزمن المنصرم، وقوة الانعكاسات المُكتسبة بالطاعة، تعطيها سلطة لم يعد أصلها أو أسسها موضوعاً للنقاش، وقد اعتبرت مبررة لمجرد كونها موجودة. تعتمد هذه السلطة على الإيمان في التقاليد، وتقديسها، وتأتي شرعيته هذه التقاليد من ايمان أكثر الناس في المجتمع بقدسية النظام وقوته في السيطرة كما ورثها من الماضي.

ويرى "ماكس فيبر"، "أن التأثير المباشر للسلطان التقليدي على المجتمع هو إضعاف مواقف ونشاطات الأفراد الاقتصادية الواعية والعقلانية. لأنه بحكم الامتيازات التي يتصرف بها الحكام كيفما يشاؤون يغشى الأفراد القيام بمبادرات اقتصادية أو مالية أو تجارية لئلا يصطدموا بمشيئة هؤلاء الحكام"[13].

و نجدها في المجتمعات التي تجد قاعدتها في العادات و التقاليد حيث أن صاحب السلطة يُطاع بناءً على تقليد أو عادة قد سير عليها زمنا طويلاً، وفي مثل هذه المجتمعات لا يمكن أن نصادف تفريقاً ما بين سلطة العادة أو سلطة الشخص ذاته لأن العادة من جهة و صاحب السلطة من جهة أخرى كلاهما يتميزان بذات القدسية إن الفرد في مثل هذه المجتمعات يطيع العادة أولاً و يطيع صاحب السلطة هو سيد العادة ثانياً، و لقد طرح فيبر بالنسبة لهذا الشكل من المشروعية أو زعيمها الديني أو بتعبير أدق من قبل الأكبر سناً. و ربما نجد في الوقت الحاضر بعض الأمثلة لهذه المشروعية في مجتمعات لم تعرف بعد التطور اللازم، بيد أن السلطة فيها لا تمارس دائماً من قبل الأكبر سناً.

3/ السلطة الكارزمية*:

[13] صادق الأسود، **علم الاجتماع السياسي**– أسسه وأبعاده، ص 96

* كاريزما كلمة يونانية الأصل معناها الحرفي "هبة من السماء". وقد استخدمها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، للتعبير عن جملة الصفات والمواهب الخارقة للمألوف، والتي تؤهّل أصحابها للقيادة والزعامة وتدفع الناس إلى محاكاتهم ومناصرتهم والاقتداء بهم، وهي عنده واحدة من أنماط السلطة الثلاثة (التقليديّة، العقلانيّة الرشيدة أو الشرعيّة، الكاريزميّة)، وهي عادة ما تظهر زمن الأزمات الاجتماعيّة على وجه التخصيص، حيث يبرز للقيادة شخص يلهب حماسة أتباعه ويجذبهم إليه بما يختصّ به من صفات تدفعهم إلى الالتفاف حوله وطاعته، لاعتقادهم في كونه الأصلح لزعامتهم وإنقاذهم لما يتمتّع به من خصال استثنائيّة، ممّا يكسبه صفة البطولة ويمنحه رصيدا شعبيًا ضخما. ومن نماذج القادة الكاريزميّين، نجد الأنبياء والقادة الثوريّين والأبطال العسكريّين، أمثال جمال عبد الناصر وستالين وفيديل كاسترو... وعادة ما يتمتّع هؤلاء بقدرة خطابيّة متميّزة.

المقصود بالكاريزما تلك الخصائص والصفات –التي تبدو أحيانا خارقة للعادة– التي يملكها شخص معين سواء كانت حقيقية أو وهمية. فهي سلطة تعتمد على عبادة الناس وتقديسهم لشخص قائد. والمجتمع يخضع لسلطته الخارقة أو بطولاته. فالسلطة الكاريزمية تقوم على الاعتماد المطلق لفرد معين، لديه صفات استثنائية أو غير عادية.

نظراً لما يتمتع به القائد الكارزمي من صفات خارجة عن المألوف، يمارس هذا الأخير تأثيراً عاطفياً قوياً على أولئك الذين يستسلمون له. إن السيطرة الكارزمية للقائد الديماغوجي على الجمهور، والنبي الملهم على الأتباع المتحمسين، ورئيس الدولة المُنتخب باستفتاء شخصي على شعبه، لا تندرج ضمن بُنى تنظيمية ثابتة كما في الشكلين السابقين (السلطة القانونية–العقلانية والسلطة التقليدية)[14].

يرى "ماكس فيبر" أنه لما كان هذا النوع من السلطة الذي لا يستند على قواعد متفق عليها، سواء عن طريق عقلاني، أو عن طريق تقليدي، إنما يستند على الإيحاء. أي ما يظهر للناس المحكومين بأن صفات الحاكم صفات خارقة، لذا فإن هذا النوع من السلطة لا يتسم بالعقلانية، بمعنى أن السلطة الكارزمية سلطة لا عقلانية[15].

إنَّ هدف "فيبر" من تقديمه لهذه الأنواع من النماذج للسلطة هو إيجاد وصياغة مفهوم نظري يمكن استعماله عندما نريد تحليل شكل أو نوعية السلطة القائمة في أي مجتمع من المجتمعات، فأي شكل من هذه الأشكال أو النماذج بشكلها النقي الذي حدده "فيبر" لا يتعدى كونه منطلق تجريدي قد لا يكون له أساس في الواقع، حيث إنَّ

[14] فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ص 70

[15] فريدة أو عز الدين، **ما هي السلطة**، مجلة الفكر العربي، العدد 33–34، ص 33

وظيفة النموذج المثالي لا تتعدى كونها أداة تجريدية يستعملها الباحث لغرض الدراسة والتحليل.

5/- الدولة والعنف المشروع:

يقصد بالسياسة عند "ماكس فيبر"، الدولة أو التجمع السياسي أو تلك التأثيرات التي تمارسها الدولة في الأفراد أو ما يمارس ضدها من تأثير. ومن ثم، يرى فيبر أن الدولة تتميز بالقوة والعنف وتمارس ما يسمى بمشروعية العنف. ويعني هذا أن الفرد ليس له الحق في ممارسة العنف مهما كانت قيمته الاجتماعية، ومكانته الوظيفية في المجتمع. فالدولة هي المؤسسة الوحيدة التي لها الحق في ممارسة العنف والقوة باسم القانون والتشريع والدستور. وفي هذا السياق، يقول "فيبر":" **نعني بكلمة سياسة إدارة التجمع السياسي الذي نسميه اليوم "دولة "، أو التأثير الذي يمارس على الإدارة**"[16].

ولكن ما المقصود بتجمع سياسي من الناحية السوسيولوجية؟ ما هي الدولة ؟ يرى "فيبر" أنه لا يمكن تعريف الدولة سوسيولوجيا عبر محتوى ما تقوم به. لا توجد تقريبا أية مهمة لا يهتم بها تجمع سياسي معين في يوم ما. ومن جهة أخرى، لا توجد مهام انتمت دائما على الأقل بشكل حصري للتجمعات السياسية التي نسميها اليوم بالدول، أو التي وجدت تاريخياً قبل الدولة الحديثة. إن هذا المفهوم لا يقبل التعريف سوسيولوجياً إلا عبر وسيلة خاصة تميزه، مثلما تميز كل تجمع سياسي، والمتمثلة في العنف المادي.

[16] ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، تر: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط1، 2011، ص 262

قال "تروتسكي" ذات يوم – في برستلتوفسك– "إن كل دولة تقوم على العنف". وهذا القول صحيح بالفعل، فلو لم توجد إلا بنيات اجتماعية خالية من العنف، لكان مفهوم الدولة قد اختفى، ولن يبقى إلا ما نسميه بالمعنى الدقيق للكلمة "الفوضى". ليس العنف بطبيعة الحال هو الوسيلة الوحيدة المعتادة للدولة، هذا أمر لا جدال فيه، ولكن يبقى العنف هو وسيلتها الخاصة. إن العلاقة ما بين الدولة والعنف، في أيامنا هذه، علاقة حميمة بشكل خاص. فمنذ القديم اعتبرت التجمعات السياسية المتنوعة، ابتداء من الأقارب، العنف المادي كوسيلة عادية للسلطة. وعلى العكس من ذلك يجب تصور الدولة المعاصرة كجماعة إنسانية تطالب – في حدود مجال ترابي محدد علما بأن مفهوم المجال الترابي هو أحد مميزاتها– باحتكار العنف المادي الرمزي لحسابها الخاص، وتفعل ذلك بنجاح. فما يميز بالفعل عصرنا هو أنه لا يخول لكل الجماعات السياسية أو للأفراد حق استعمال العنف إلا في حدود ما تسمح به الدولة: وهكذا تصبح الدولة المنبع الوحيد "للحق" في استعمال العنف[17].

وبذلك يؤسس "ماكس فيبر" للسيطرة المنظمة والمحكمة على الأفراد، وهي نتاج العقلنة، على عكس من السيطرة التي كانت قائمة في المجتمعات القديمة والقائمة على تقديس سلطة التقاليد أو القائمة على السلطة الكاريزمية. وبذلك فالسيطرة في المجتمعات الحديثة هي سيطرة قانونية، تتجسد من خلال الدولة.

استنتاج:

إن الدولة حسب فيبر سواء كانت تقليدية أو حديثة، ديمقراطية أو استبدادية لا يمكنها أن تستغني عن العنف الذي لجأت له كل التجمعات السياسية عبر التاريخ، وإن وظيفة الدولة الأساسية هي ممارسة العنف واحتكار استعماله وتنظيمه بقوانين، ولهذا

[17] المصدر السابق، ص ص 262– 263

فالدولة هي المخولة باستعماله وبتفويض من يستعمله. وإن سلطة الدولة هي علاقة هيمنة وسيادة الإنسان على الإنسان مبنية على العنف المادي المشروع. فالأطروحة الأساسية لماكس فيبر هي أن الدولة تتأسس على العنف وأن اختفاء العنف هو اختفاء الدولة. ولكن هذا الموقف الذي يذهب إليه فيبر يثير السؤال التالي: هل يوجد عنف مشروع ؟ وهل يمكن تبرير استعمال الدولة للعنف إلى حد جعله حق من حقوقها ومكون أساسي من مكوناتها ؟.

المبحث الثاني:

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وآليات السيطرة

إذا كان "ماكس فيبر" انتهي إلى الربط بين الحداثة والعقلانية، بل يرى أنها شرط ضروري للحداثة الأوربية وتمظهرها التقني والسياسي– البيروقراطي. فإن مدرسة فرانكفورت جاءت لنقد الحداثة الأوروبية والكشف عن مختلف آليات الهيمنة والسيطرة التي قامت على التقنية، والتي انتهت بالإنسان إلى حالة من التشيؤ والاغتراب وضياع مكانة الفرد داخل التطور التكنولوجي الهائل. هذا ما حدا بفلاسفتها بتوجيه انتقادات جذرية للقيم والمفاهيم التي تأسست عليها المجتمعات الغربية.

1/ – مشروع النظرية النقدية ومنطلقاتها الفكرية:

تعد مدرسة فرانكفورت النقدية من أهم المدارس الفلسفية التي تولدت في ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية كانت سائدة في ألمانيا في العشرينيات من القرن المنصرم، والتي تعتبر من العوامل الرئيسية لنشأة المدرسة، ولقد أشار"تومبوتوم" إلى هذه العوامل في حديثه عن المنطلقات الفكرية للمدرسة قائلا: " يتعلق الأمر هنا بعدم مجيء المشروع العلمي الذي قدمته هذه المدرسة من فراغ، حيث آزرت ظهوره وتطوره ملابسات موضوعية، مثلتها شروط مادية، وإنتاج نظري مواكب لتلك الشروط، ومعبر عن قضاياها"[1]. وهذا يعني أن مدرسة فرانكفورت هي وليدة سياق تاريخي بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية، يشير بوتومور إليه بقوله:" فلقد تواكبت وقائع مادية بعينها على التأثير في مشروع هذه المدرسة، منها اندلاع الحرب العالمية الأولى، وقيام الثورة البلشفية، وإخفاق الثورة في ألمانيا، وعدم نجاح الحركات الاشتراكية الراديكالية في أوروبا الغربية، وظهور الستالينية في الاتحاد السوفياتي، والنظم الفاشية

[1] توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس (ليبيا)، ط1،1998، ص 19.

والنازية في إيطاليا وألمانيا، وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية والإيديولوجية، خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي مرت بها في الثلاثينيات."[2]

انطلاقا من كل ذلك "وجدت هذه المدرسة نفسها تضطلع بمهمة رئيسية، تخايلت لدى مفكريها أقرب إلى الشهوة العارمة، هي الرغبة في صوغ أساس لنظرية وممارسة أكثر قدرة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية المستجدة والتعامل معها، بواسطة ممارسة نمط من النقد السلبي، يتجاوز أفكار "كانط" التي ساهمت في تأسيس العقلانية الحديثة، وأفكار الماركسية الأرثوذكسية التي استبعدت الذات الإنسانية من حسابها".[3]

"ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجا لها، وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها في ضوء التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها الحداثة الغربية، وخاصة منذ الأنوار، التي تعتبر نقطة تحول جوهرية في مسار هذه الحداثة، كما أنها لعبت دورا هاما في رصد مختلف الأعراض الباثولوجية (المرضية) التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة كالتشيؤ والاغتراب وضياع مكان الفرد وأزمة المعنى وغيرها".[4] يتضح إذن مما سبق أن ظهور مدرسة فرانكفورت لم يكن من باب الصدفة أو من فراغ، وإنما كان ذلك نتيجة حتمية أفرزتها ظروف وعوامل متعددة ومتباينة في آن واحد، تداخلت وتظافرت فيما بينها.

---

[2] المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[3] توم بوتومور ، **مدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص20

[4] كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** – من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت (لبنان) ،ط1، 2010، ص9.

انطلاقا من هذه الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية الصعبة التي أحاطت بنشأة مدرسة فرانكفورت، والتي رغم ذلك استطاعت أن تنشأ، واستطاع روادها مواجهة كل المعوقات والصعوبات خاصة السياسة منها، تجعلنا نتساءل عن المصادر الفلسفية التي استمد منها مفكرو هذه المدرسة للروح النقدية والتي تتجلى في " توجيه انتقادات جذرية وعميقة للمفاهيم والقيم التي تأسست عليها هذه الحضارة ومجتمعاتها، كالعقلانية والحرية والتقدم العلمي والتقني وما ارتبط بها من نزعات وضعية وعلموية وتقنوعلموية، وغيرها من النزعات التي عملت على الحفاظ على الوضع القائم والمصالح المهيمنة فيه"[5]. وبالتالي إعادة النظر في أسس الحضارة الغربية بكل جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والكشف عن مختلف الآليات الايديولوجية والسياسية التي تتحكم فيها.

رغم أن مدرسة فرانكفورت تعود في نشأتها إلى عدة أصول فكرية مختلفة ومتعددة إلا أننا نقف هنا عند بعض الأصول الفلسفية والاجتماعية والتي لعبت دوراً هاما في ابراز النظرية النقدية لدى هذه المدرسة " النظرية النقدية مدينة أساسا في علاقتها مع الفلسفة الهيغيلية والماركسية والكانطية والوضعية، في أبعادها الفكرية والفلسفية والاجتماعية ونقدها للعقل- الأنوار- التقنية- السلطة - الدولة - الرأسمالية، دون أن نغض الطرف عن الأثر الذي تركته أعمال كل من ماكس فيبر وبخاصة كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية " سنة 1905 وجورج لوكاش في "التاريخ والوعي الطبقي"1923، وكارل مانهايم في "إيديولوجيا ويوتوبيا" سنة 1929."[6]

[5] المرجع السابق، ص9.

[6] علي عبود المحمداوي، وإسماعيل مهنانة، **مدرسة فرانكفورت النقدية**- جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع،وهران- الجزائر، ط 1، 2012، ص56.

هذه هي المرجعيات الفكرية التي أدت إلى ظهور مجموعة من المفكرين النقديين الذين ركزوا جهودهم على الاهتمام بالأحداث الاجتماعية النقدية وبلورتها في نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدي مستقل، عُرف باسم "مدرسة فرانكفورت". لذلك لا بد من الوقوف عند أهم هذه المرجعيات والأصول الفكرية تأثيرا في بلورة المنظومة الفكرية لرواد مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول باعتباره جيل التأسيس.

أ/- الأصول الفلسفية:

لقد اتخذت مدرسة فرانكفورت من النقد أساساً لها، وفي ذلك فهي تعود إلى النقد، الذي يبدو أنه خاصية الفلسفة الألمانية وخاصة مع "كانط" في ثلاثيته النقدية و"هيجل".

لقد كان لفلسفة "كانط" النقدية حضورا بارزا في فكر الفلاسفة المعاصرين، وبالذات على فلاسفة مدرسة فرانكفورت، فهذا الرجوع للفلسفة الكانطية الهدف منه الوقوف على أثر هذه الفلسفة في فكر فلاسفة مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول "هوركهايم" و"أدورنو".فقد تأثرا في صياغة مشروعهما الفلسفي والاجتماعي بفلسفة "كانط" عامة أو على الأقل بروح النقد لديه. "إن النظرية النقدية في سياق صياغتها لأسئلتها وأساليب محاكمتها للوضعية ولنتائج الحداثة، لم تكف عن محاورة المتن الفلسفي الألماني، غير أن "كانط" و"هيغل" كانا أكثر الفلاسفة عرضة للنقد. صحيح أن دراساتهم لم تقتصر على هذين الفيلسوفين، لكن نسقي "كانط" و"هيغل" وفرا لأصحاب

النظرية النقدية انفتاحات متعددة للتفكير والتأمل"[7]. فالنظرية النقدية مدينة بالكثير إلى فلسفة "كانط" وذلك عبر جميع مراحل تطورها.

ومن جهة أخرى نجد لدى "هيغل" حضورا قويا في بلورة الفكر الفلسفي لمدرسة فرانكفورت النقدية في جيلها الأول ويتضح ذلك جلياً من خلال الدرس الافتتاحي الذي ألقاه "هوركهايمر"، بمناسبة تعيينه مديرا لمركز البحوث الاجتماعية (وهو الاسم الأول لمدرسة فرانكفورت)، والذي أكد فيه بأن الفلسفة الاجتماعية، التي هو بصدد الإعلان عن برنامج عملها، تستمد وجودها مباشرة من تجربة الوعي الفينومونولوجي لهيجل. "فإن فلاسفة النظرية النقدية، ولا سيما "أدورنو"، جعل الإشكالية الفلسفية تدور بين نسقي كانطوهيغل، لقد حاوروا كل الفلاسفة الألمان، لكن "كانط" و"هيغل" شكلا أهم متن فلسفي انطلقت منه النظرية النقدية لتجربة وممارسة نقدها"[8]. ويتضح ذلك الحضور للفلسفة الهيجلية من خلال النقد الذي وجهه كل من "هوركهايمر" و"أدورنو" و"ماركوز" وفي دراساتهم المتعددة بحيث جعلوا من الفلسفة الهيغيلية محور نقدهم.

والمتصفح لكتاب " بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية "لهوركهايمر"، يقف على كثير من المحطات التي يعود فيها صاحب الكتاب إلى "هيغل" في سياق حديثه عن الجدل في منظوره، فيقول:" **وكما يعرض هيغل في موضع آخر، "إنما الجدل هو الذي ينهي إلى الفهم، إلى الاختلاف، طبيعته المتناهية والمظهر الزائف الذي هو استقلالية نتاجاته وهو الذي يعيده إلى الوحدة"[9]**. فلقد أفرد "هوركهايمر" في هذا المؤلَف عنصرا خاصا عنونه بـ""هيغل ومشكلة الميتافيزيقا" والذي يبرز فيه تفسير هيغل لمشكلة الميتافيزيقا، ويبدأ هذا المبحث بعبارة مشهورة "لهيغل" ذكرها في مقدمة مؤلفه

[7] محمد نورالدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**– نموذج هابرماس،أفريقيا الشرق–المغرب، ط2، 1998، ص 24.

[8] محمد نورالدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ،مرجع سابق، ص 25

[9] ماكس هوركهايمر ، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ص62.

(فلسفة الحق) وتتمثل في قوله: "**كل ماهو عقلاني هو واقعي، وكل ما هو واقعي عقلاني**"[10].

إنّ الأثر الهيغلي على الجيل الأول يتمثل بشكل أساسي في عظمة المنهج الجدلي ، الذي جعلته مدرسة فرانكفورت أكثر ديناميكية من خلال رؤيتها النقدية التي ربطت بواسطتها الجدل بالواقع الاجتماعي، وهو ما مكن فلاسفتها من اكتشاف جملة التناقضات الكامنة في الظواهر المدروسة، فتمكنوا من رفض النزعة الوضعية التي تشيؤ عالم الإنسان وبالتالي تجعله يشعر بالاغتراب.

ب/- الأصول الاجتماعية:

لقد اعتبرت الماركسية: " أن بعض الطبقات التي تملك وسائل الإنتاج تهيمن بالضرورة على قوى الإنتاج الأخرى التي تحرم من حق الملكية الخاصة. غير أن ظهور قوى جديدة منتجة ومالكين جدد لقوى الإنتاج، يساهم في إدخال المجتمع في تناقضات مع العلاقات الاجتماعية السابقة. الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى تغييرها في اتجاه جديد للهيمنة تحدده الطبقات الصاعدة. لذلك يمكن القول بأن التناقض الداخلي بين قوى الإنتاج الجديدة والعلاقات الاجتماعية القديمة مع ما يتبعها من صراع طبقي يخرج من رحمها، هو ما يفسر التحولات التاريخية لأنماط الإنتاج."[11]

فالماركسية وإن اجتهدت في فضح الممارسات الرأسمالية وانعكاساتها السلبية على المجتمعات البشرية الغربية خاصة، فإنها سعت إلى البحث عن التقعيد المعرفي للمجتمع الرأسمالي، إذ تكون فيه المنظومة المعرفية برمتها والتي تتضمن الأشكال القانونية والدينية وكل ما ينتمي إلى فضاء الفكر هو في جوهره نتيجة فوقية أو استجابة

[10] المصدر نفسه، ص 95.

[11] حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**- النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2005، ص 46.

شرطية لمستوى التطور الاقتصادي في العالم السفلي، وهي تبعية حتمية، نظرا لكون الوضع الاجتماعي هو الذي يحدد مستوى ودرجة الوعي وليس العكس[12]. وهذا يعني أن ماركس يرفض رفضا باتا أي أسبقية للفكر على المادة، وأي فكر قبلي يقوم على تمثيلات مستقلة عن التجربة التاريخية وبمعزل عنها. وما يصدق على عدم استقلالية القانون والسياسة المجتمعية، يصدق أيضا على تلك الاستقلالية الوهمية والمزعومة للفكر عن الواقع وصيغ الوعي الاجتماعي.[13]

لقد شكلت الماركسية إذن وجهة للنقد الفرانكفورتي لِمَا كانت تحمله من رغبة في تحرير المستضعفين ومناهضة أشكال الهيمنة والإقصاء واستلاب لجهد العمال التي ترتبت عن الهيمنة الرأسمالية، وهو ما "جعل فلاسفة وعلماء اجتماع هذه المدرسة ينخرطون في جهد نقدي يرمي إلى رصد مختلف الأعراض المرضية التي أصابت عصرنا كالتشيؤ والاغتراب والصنمية، مما حدا بهم إلى أن يقيموا نقدا حادا ليتوبيا التقدم التقني والنظريات التبشيرية بعالم الأحلام الموعود، كما انتقدوا في حينه النزعة العلموية التي تتصور المعرفة كطبيعة موضوعية مجردة عن المصلحة..."[14].

وهذا يعني أن الدراسة الفلسفية لمدرسة فرانكفورت كغيرها من الدراسات الفلسفية الألمانية التزمت بتقليد فلسفي ألماني، وهو تقليد النقد، كنشاط تنظيري ينصب على المنتج الفكري وكممارسة واقعية ترمي إلى دفع الفكر نحو التورط في إشكالية التغيير الاجتماعي[15]. و"بناء على ذلك أرست المدرسة منظورا جديدا يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية، فعوض أن تنخرط بالانتماء إلى المجتمع وتسلم

[12] المحمداوي علي عبود وإسماعيل مهنانة، **مدرسة فرانكفورت النقدية**، مرجع سابق، ص476

[13] حسن مصدق ، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت** ، مرجع سابق، ص 46

[14] المرجع سابق، ص 11.

[15] المحمداوي علي عبود، وإسماعيل مهنانة، **مدرسة فرانكفورت النقدية**، مرجع سابق، ص480.

بنظمه، لم تتردد عن نقده والبقاء خارجه، لتقوم بدورها كاملا في النقد كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاله وتتوجه موضوعيا نحو تغييره."[16]

إنّ مناهضة الميتافيزيقا، اقتران النشاط الإنساني بالتفلسف، الانخراط في الحركة التاريخية، اتخاذ موقف نقدي إزاء العالم، أدى بمفكري النظرية النقدية إلى الربط بين النظر والعمل، بين الفكر والتاريخ. قد يبدو الأمر استلهاما للماركسية بهذا الخصوص أو تَبَنٍ لأطروحاتها القائلة بتحقق الفلسفة في التاريخ بعد تحويل المجتمع الرأسمالي من علاقاته الطبقية إلى الحالة اللاطبقية. لكننا سنرى أن الأمر مختلف تماما عند أصحاب النظرية النقدية وأنهم اعتبروا أن تحولات وتناقضات المجتمع الذي أسسته الحداثة ومقاييس العقلانية لا تستجيب تماما لتحليلات ماركس ولا لتنبؤاته.[17]

وهذا يعني أن مدرسة فرانكفورت وإن اعتبرت مدرسة ماركسية بحكم التأسيس، نظرا لكون مؤسسيها الأوائل كانوا من المنتمين للماركسية، تاريخيا، يمكن القول بأن النظرية النقدية تمتد بجذورها إلى الماركسية، عبر حلقات أسبوع العمل الماركسية، التي انبثقت منها فكرة تكوين معهد البحوث الاجتماعية... ومن الواضح أيضا أن المعهد كان مواكبا لكافة التطورات في (الإتحاد السوفياتي) بعد ثورة 1917، وأن "هوركهايمر" حاول أن يطبق الماركسية باعتبارها فلسفة نقدية على صعيد نظرية المعرفة.[18]

إلا أن هذا الانتماء لا يعني الصلة التي تلغي البعد، والإقرار بالأساس الماركسي للمدرسة لا يلغي حق الاختلاف معها، فكانت علاقتها تتضمن الانتماء والاختلاف، فيمكن الحكم على فترة رئاسة "كارل جرونبرغ" للمعهد بمرحلة الانتماء، أما فترة رئاسة "ماكس هوركهايمر"، فيمكن تسميتها بمرحلة الاختلاف، ففي الوقت الذي

[16] حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 29.

[17] محمد نورالدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ، ص21.

[18] توم بوتومور ، **مدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص، ص 25- 26.

كان فيه أصحاب النظرية الماركسية الأوائل يراهنون على إعادة بناء المجتمع على أسس ماركسية كحل لطغيان العقل الذي نجم عنه انهيار المعرفة وأزمة في العقل التاريخي، فإنّ "هوركهايمر" يرى أنّ المراهنة على البروليتاريا كقوة دافعة ليس كافيا لعملية التحرر، فالنظرية النقدية أخذت بعض مقوماتها، لاسيما في البداية، من الماركسية لكنها قطعت مع تعاليمها في الوقت الذي تبيَّن لروادها أنّ للماركسية نظاما توتاليتاريا يمكنه تسييج الحرية وخنق البعد النقدي للتفكير.[19]

إنّ منظري مدرسة فرانكفورت قد تأثروا بالماركسية حتى اعتبر البعض أن هذه المدرسة ليست إلا فرعا من فروع الماركسية، لكن أصحاب النظرية النقدية وإن تبنوا الماركسية كمبدأ أو كمنهج، فإنهم لم يلتزموا بها كليا ولم يتشبثوا بمقولاتها المتمركزة حول نقد النظام الاقتصادي الرأسمالي وحول الايدولوجيا بصفة عامة، بل تركزت ماركسيتهم على نقد الاغتراب والأسباب الكامنة وراءه في المجتمعات الصناعية ، ولم يكن المصدر الأساسي لهذا النقد هو النظرية الماركسية برمتها ولا الارتباط بالطبقة العاملة بقدر ما كان التأثر ب"ماركس" "فله يعود الفضل في هبوب عاصفة النقد والتغيير التي اجتاحت كل التيارات الفلسفية التي جاءت بعده، فمنذ أن أعلن في بيانه الشيوعي المبكر عام 1844 عن الحاجة إلى "نقد قاس لكل شيء موجود"، كان هذا إيذاناً بميلاد نظرية نقدية للمجتمع تعد نموذجاً لخطاب علمي اجتماعي في منتصف القرن التاسع عشر"[20]. ومن جهة أخرى يتضح كذلك تأثر رواد المدرسة من الجيل الأول بالنزعة النقدية عند المفكر الماركسي "جورج لوكاش" أما من ناحية المنهج الذي اتبعوه في النظر والتطبيق فقد استندوا إلى روح الفلسفة الماركسية مع الابتعاد عن معظم مقولاتها الأساسية.

---

[19] محمد نورالدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ، ص، ص 21 – 22.

[20] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**– وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الاسكندرية– مصر، د ط، د ت، ص 65.

إنّ ارتباط مدرسة فرانكفورت بالفلسفة الماركسية المادية لا يمكن إنكاره باعتراف روادها أنفسهم، فنجد "هربرت ماركوز" في كتابه (فلسفات النفي) يؤكد هذا الارتباط، قائلا: "**إن النظرية النقدية حسب مُعتقد مؤسسيها مرتبطة أساسا بالمادية (...) وهناك عنصران رئيسيان يربطان المادية بالنظرية الاجتماعية الصحيحة: الاهتمام بالسعادة الإنسانية والاعتقاد بأن هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود. والمجرى الفعلي للتبديل والمقاييس الرئيسية التي يجب الأخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع إنما يُشخصها تحليل للظروف الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد.**"[21]

لقد أرست مدرسة فرانكفورت منظوراً جديداً يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية، فعوض أن تنخرط بالانتماء إلى المجتمع وتُسلم بنظمه، لم تتردد عن نقده والبقاء خارجه، لتقوم بدورها كاملاً في النقد، كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاله وتتوجه موضوعياً نحو تغييره. يقوم منظورها للنشاط الفلسفي على ضرورة إنتاج فكر تحرري غير أسطوري، يرتبط بشكل وثيق بالعلوم الانسانية التي تحاول إصلاح ذات المجتمع على ضوء الغايات العقلانية المرتبطة بالفعل التاريخي[22].

لقد صاغ الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، مشروع مزدوج تمثلت أولى حلقاته من ناحية في بلورة فلسفة اجتماعية تتعاون مع تخصصات مختلفة، بهدف إغناء موضوعاتها وإشكالياتها من ناحية أخرى. وتمثلت غاية هذا المشروع المزدوج في الربط بين الفلسفة والعلوم الانسانية والاجتماعية بطريقة محكمة، غير أن العراقيل التي

[21] هاربرت ماركوز، **فلسفات النفي** – دراسات في النظرية النقدية – تر : مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)، ط 1، 2011، ص 144.

[22] حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، ص 29.

صادفته على المستوى النظري والتقلبات المفاجئة التي اعترضت باحثي المعهد وجهت مجرى الأمور في اتجاه لم يكن متوقعاً.

2/ – العقلانية الأداتية وآليات السيطرة:

تعتبر مدرسة فرانكفورت من أهم الاتجاهات المعاصرة التي عملت على مساءلة ونقد المشروع الفلسفي التنويري الغربي، من خلال روادها الأوائل والذي كان في طليعتهم كل من "ماكس هوركهايمر"، و"تيودور أدورنو"، و"هربرت ماركوز". وذلك من خلال القيام بنقد جذري للفكر والحضارة الغربيين، ولهذا مثل كتاب "**جدل التنوير**"*[23] الذي كان ثمرة جهد مشترك بين "هوركهايمر" و"أدورنو" منعطفاً حاسماً في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.[24]

إذا كانت فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالإنسان الأوروبي من حالة السيطرة التي مارستها عليه مختلف المؤسسات، والدفع به لكي يمارس حريته ويعبر عن إرادته في المعرفة. فإن مدرسة فرانكفورت جعلت أيضاً من العقل أداة لممارسة النقد للعقل الأنواري. وفي هذا يقول "هوركهايمر": "**إذا كنا نقول بأنه بالأنوار وبالتقدم الثقافي نريد تحرير الانسان من الاعتقاد الخرافي في قوى شريرة، وفي شياطين وحكايات خارقة، وفي القدر الأعمى، أي بإيجاز**

*وهو من أوائل الكتب التي تصدرت مكتبة مدرسة فرانكفورت، فهو يعود إلى حقبة الأربعينات من القرن الماضي، وبالضبط في عام 1947، وهي الفترة التي شهدت هجرة أغلبية مفكري مدرسة فرانكفورت إلى مختلف بلدان العالم وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا بعد الأحداث التي عرفتها ألمانيا إثر صعود النازية ووصولها إلى سدة الحكم، والملاحقات التي تعرض لها الكثير من المثقفين والمفكرين، خاصة من ذوي الأصول اليهودية وقد كُتب هذا الكتاب بالاشتراك بين ماكس هوركهايمر وتيودور ف.أدورنو. والفكرة الأساسية لهذا الكتاب، والتي تمت صياغتها في مقدمته، هي التدمير الذاتي للتنوير، أي التدمير الذاتي للعقل مدركا باعتباره معالجة نفي نقدي للحقائق، من خلال الوضوح الزائف المتعين في الفكر العلمي والفلسفة الوضعية للعلم، وحيث يظل هذا الوعي العلمي الحديث بمثابة المصدر الرئيسي للانحطاط الثقافي، وكنتيجة له.

[24] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ص ص 25– 26.

تحريره من كل خوف، فإن ذلك يقتضي إدانة ما تم الإجماع على تسميته بالعقل. وهذه أكبر خدمة يمكن للعقل أن يقدمها"[25].

ومن هذا المنطلق يتضح أن القيم التي بشرت بها فلسفة الأنوار والقائمة على العقلانية والحرية والتقدم، قد انقلبت على أعقابها في المرحلة المعاصرة من تاريخنا، إذ تحولت تلك القيم إلى أدوات للاستغلال والسيطرة والتي أصبحت تهدد الوجود الإنساني. ولكن إذا كان كتاب "جدل التنوير "يُعد نصا تأسيسيا في نقد التنوير في الفلسفة المعاصرة، فهل هذا يعني رفضا له؟ "ما يوجهه "هوركهايمر" و"أدورنو" (وكل أعضاء مدرسة فرانكفورت) من انتقادات ومآخذ على فلسفة الأنوار ليست في حقيقة الأمر موجهة إلى القيم التي حملتها وبشرت بها هذه الفلسفة وإنما هي موجهة أساساً إلى ذلك الانحراف الذي عرفه مشروع التنوير عن مساره الحقيقي، وعن القيم التي حملها والشعارات التي دافع عنها (العقل، الحرية، التقدم، العدالة...)"[26].

ومن هنا نفيد، أن فالتنوير الذي مجد العقل وآمن به ايماناً لا حد له، وكان هدفه تحرير الانسان من مختلف القيود، هذا التنوير قد أصابته انتكاسة ترجع إلى مصدرين: "الأول هو النزعة العلمية أو الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف، ورفضت أي شيء يمكن اعتباره وهماً أو خيالاً أو بلا معنى. والثاني هو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على الشكلانية (النزعة الشكلية). فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضفي معنى أو قيمة على أي شيء غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة

[25] نقلاً عن : أفاية محمد نورالدين، **الحداثة والتواصل**، ص 28.

[26] كمال بومنير ، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص20.

الرياضية"[27].إن التنوير الذي كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشري من الأسطورة تحول إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة والتسلط.

من هنا حاول فلاسفة النظرية النقدية، ولا سيما "هوركهايمر"، و"أدورنو"، و"ماركوز"، انطلاقاً من ممارستهم للنقد، بنقد السلطة والعائلة، ونقد مفهوم التحرر البرجوازي، ونقد الفاشية، والكشف عن آليات السيطرة في الثقافة، ونقد الدولة الحديثة ومؤسسات السياسة التوليتارية...الخ. ومن ثم جعلوا من نقد العقل الذي أفرز مؤسسات الحداثة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة، منطلقاً جوهرياً في نظرتهم للفلسفة الحديثة ولتجليات العقلانية ومظاهر الحداثة.

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن العقلانية تعود إلى الفيلسوف الفرنسي "ديكارت"، الذي أعلن عن طريق الكوجيتو، بداية تشكل الذات كأساس متين وثابت مقابل الموضوع الذي يمثل الأشياء والموجودات الخارجية. ولقد رأينا في المبحث الأول من الفصل الأول كيف جعل ديكارت من المعرفة العلمية والتقنية سلطة أو قوة غرضها الأساسي تملك الطبيعة والسيطرة عليها. وهو نفس الموقف الذي ذهب إليه فرنسيس بيكون من خلال جعله للمعرفة العلمية قوة وسيطرة. "ومنذ تلك اللحظة التي تأسست فيه المعرفة كأداة للسيطرة، ظهرت ما يسميه مفكرو النظرية النقدية "بالعقلانية الأداتية" وهي نمط من المعرفة تقوم بتوظيف وتوجيه العقل نحو الملاحظة والتجريب والتكميم الحسابي- الرياضي، وهذ النمط المعرفي تقني في أساسه، وذلك لأن المعرفة العلمية التي تبلورت منذ العصر الحديث قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتقنية كونها أداة لتحقيق النجاعة والفاعلية ولهذا كانت العقلانية الأداتية نتيجة حتمية لفكرة الصراع من أجل السيطرة على الطبيعة"[28].

[27] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** ، ص ص70- 71.

[28] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ص 28.

ومن هنا يتضح أن فكرة السيطرة على الطبيعة التي قامت بشكل واضح في الفلسفة الحديثة مع "ديكارت" و"بيكون" من أجل تحقيق مصلحة الإنسان وسعادته، قد تحولت إلى السيطرة على الإنسان نفسه، وهذا ما تطرقنا له في المبحث الثاني من الفصل الأول وبينا كيف جعل "مكيافلي" من المعرفة العلمية التي انبثقت مع الأزمنة الحديثة، واستغلالها في كيفية الممارسة السياسية وبالتالي ممارسة السيطرة على الأفراد وفق قواعد وقوانين ثابتة مثلها مثل الطبيعة. وبذلك جعل من السياسة تحذو حذو العلم الطبيعي.

لهذا وجه فلاسفة مدرسة فرانكفورت انتقاداتهم الحادة إلى النزعة الوضعية التي ذهبت إلى تطبيق المنهج العلمي التجريبي على الظواهر الإنسانية بنفس الكيفية مثلما هو في الظواهر الطبيعية. ومن هنا اعتبر فلاسفة مدرسة فرانكفورت أن الوضعية تؤسس لفكرة السيطرة باسم المعرفة العلمية والتقنية والتي يمكن أن تكون أداة بيد القوى السياسية والاجتماعية المتسلطة.

فالمعرفة العلمية التي سُخرت لفهم الطبيعة والتحكم فيها تم استخدامها أيضاً للتحكم في الإنسان، بمعنى أن منطق النظام الذي تصوره الإنسان للسيطرة على الطبيعة، تم نقله بالكامل للتحكم بالأفراد والجماعات. وهذا ما يتبادر إلى ذهننا عند فحص مختلف التنظيمات القانونية والإدارية وأشكال الترشيد والضبط والتقنين والعقلنة لمختلف جوانب الحياة في العالم المعاصر، فكل هذه الآليات تعمل وفق نظمها ومنطقها الداخلي وتكرارها يُكرر إنتاج المجتمع طبقاً لمقاسات ومواصفات معينة. لكن مدرسة فرانكفورت ترفض أي تناظر أو تماثل تجريبي قد يُعقد بين الظواهر الطبيعية

والاجتماعية، يمكن صياغته في قواعد وقوانين. فقواعد السلوك البشري لا تمت بصلة للقواعد التي تتحكم في ظواهر الطبيعة.[29]

ومن هنا يتضح، أن العقلانية الأداتية التي اقترنت بالنزعة الوضعية، كانت تهدف إلى السيطرة على الفرد، وهذا ما تجسد فعلاً في المجتمعات المعاصرة إذ أصبح الإنسان يعيش في ظل سيطرت مختلف المؤسسات السياسية والاقتصادية بواسطة التكنولوجيا، إذ أصبحت الدولة المتقدمة تكنولوجيا من أكثر الدول تحكماً في الأفراد بواسطة المعرفة العلمية والتقنية، وبالتالي أصبح هناك تلام بين المعرفة والسلطة في المجتمعات المعاصرة، بحيث ارتبطت مختلف المؤسسات بالمعرفة العلمية والتقنية، مما زادها سلطة وسيطرة على الأفراد، حتى تحولوا إلى مجرد أشياء أو سلعة.

انطلاقاً من الوضع الذي انتهى إليه الإنسان المعاصر من حالة الاغتراب ومختلف أشكال السيطرة في شتى المجالات (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، اتضح لدى مدرسة فرانكفورت أن مشروع التنوير الذي ناد به فلاسفة الحداثة ابتداء من ديكارت وصولاً إلى "هيجل" والذي كان يهدف إلى تحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة التي عرفها الإنسان في ظل المؤسسات الدينية والسياسية التي كانت سائدة في أوروبا، قد انتهى إلى عكس ما كان يهدف إليه حيث اختفت الحرية وغاب العقل والتقدم الإنساني. ومن هنا كانت مهمة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت القيام بنقد جذري لمشروع التنوير. ويقدم "هوركهايمر" و"أدورنو"، مفهوما للتنوير في كتابهما المشترك "جدل التنوير" بقولهما: "**يعتبر التنوير، وعلى مر الزمن، وبالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا...كان برنامج التنوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن**

[29] حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**– النظرية النقدية التواصلية، ص 36.

يحمل للمخيلة سند العلم"[30]. وبذلك حاول أصحاب مدرسة فرانكفورت الكشف عن مختلف أشكال السيطرة وأسباب انحراف مسار التنوير.

فالتنوير الذي مجد العقل وآمن به إيمانا لا حد له، أصابته انتكاسة ترجع إلى مصدرين: الأول هو النزعة العلمية أو الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف، ورفضت أي شيء يمكن اعتباره وهما أو خيالا أو بلا معنى، والثاني هو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على الشكلانية (النزعة الشكلية)... لأن العلم يتعلق بالقوة (أو السلطة المهيمنة) ولذلك يُنتج فكرا "مشيئا" خاليا من المضمون.[31]

وهذا يعني أن نظرة فلسفة الأنوار إلى العقل على أنه عقل مطلق هي التي جعلت التنوير ينحرف عن مساره الصحيح ويتحول من أداة للسيطرة على الطبيعة إلى أداة للسيطرة على الإنسان، ولذلك رأى "هوركهايمر": "أن التنوير المضاد للدين والميتافيزيقا دمر انسجام العقل (أو الإنسان) مع العالم الخارجي، ما ترتب عليه ظهور نمطين للعقل: أحدهما عقل تنويري غايته التحرر والعدالة وإلغاء التشيؤ، والآخر عقل أداتي غايته التسلط والسيطرة ويؤدي إلى المادية والعدمية. وكلا النمطين متعارض"[32].

يرى "هوركهايمر"، أن أداة حل هذه الأزمة هو العقل نفسه، بحيث تصبح مهمة العقل هي نقد ما يسمى بالعقل، أي أن تواجه النظرية النقدية العقل بالعقل نفسه، وذلك بأن يضع نفسه في خدمة الكل أو المجموع الاجتماعي القائم. أنها- أي النظرية النقدية – تعارض العقل الذي تهيمن عليه أية سلطة خارجية، كما تعارض العقل الذي

[30] ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، **جدل التنوير**، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت(لبنان)، ط1،2006، ص 23.

[31] حسن حنفي وآخرون، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط1 ، 2005، ص49

[32] المرجع السابق، ص 540.

يصرفي صراعه من أجل البقاء على أن يخضع الآخر وينكر عليه حريته، وذلك حتى تستعيد النظرية النقدية المفهوم أو التصور المثالي الذي يهتم بإلغاء الظلم الاجتماعي.[33] ومن هنا يتساءل "هوركهايمر": "**لماذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة، بدلا من أن ترتقي إلى وضع إنساني أصيل؟. أو بصيغة أخرى: كيف أن الإنسانية التي بدل أن تلتزم بشروط إنسانية حقة، سرعان ماراحت تغرق في شكل جديد من أشكال البربرية؟**"[34].

إذا كان فالتنوير الأوروبي جاء ليحارب ويقضي على كل أشكال الممارسات اللامعقولة التي هيمنت على الإنسان الأوروبي، من خلال حمله لقيم الحرية والمساواة والتمدن ...الخ، معيدا للعقل دوره الفعال في إحداث هذا التغير المنشود. فلا يمكن التشكيك في دور العقل الأنواري في تحقيق هذه السيطرة، لكن مدرسة فرانكفورت النقدية أرادت مساءلة الفكر التنويري وعقلانيته نظرا لانحرافه عن الأهداف التي وجد من أجلها. وبرزت هذه المساءلة النقدية في كتاب "جدل التنوير". فانحراف التنوير "يشكل أزمة أصابت العقل الغربي وهي التي دفعت بالتساؤل في نص جدل التنوير عن أسباب تراجع هذا العقل وظهوره في شكل جديد ينبئ بالأفول والتهاوي، في الوقت الذي تعززت فيه الهيمنة الرأسمالية وتصاعد الامتداد السلطوي والأيديولوجي، ليتحول العقل من مهمة النظر الفكري إلى مجرد وسيلة هيمنة وقمع."[35]

وهذا يعني أن العقل الذي أتخذ من طرف الإنسان أداة لمعرفة الطبيعة وبالتالي السيطرة عليها، ومدافعا عن القيم الإنسانية التي حملها المشروع التنويري قد انحرف عن هذه المهام ليصبح أداة للسيطرة على الإنسان ذاته.

---

[33] المرجع السابق ص 55.

[34] ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، **جدل التنوير**، ص 13.

[35] المحمداوي علي عبود وإسماعيل مهنانة، **مدرسة فرانكفورت النقدية**، ص 68.

هذه التناقضات التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة ، هي التي جعلت جهود رواد مدرسة فرانكفورت وعلى رأسهم "أدورنو" تنصب على القيام بنقد جذري (راديكالي) لهذه الصراعات والتناقضات الاجتماعية وما ارتبط بها من مظاهر الاغتراب والتشيؤ التي عرفتها هذه المجتمعات في ظل تحكم ما يسمى بالعقل الأداتيالذي تحول إلى أداة سيطرة كلية لا على الطبيعة فقط وإنما على الإنسان أيضا.[36]

فاهتمام "أدورنو" الفلسفي انصب إذن على نقد العقل الأداتي الذي توجه في خضم التطور التاريخي الغربي نحو تحقيق أهداف السيطرة والتسلط الكامل على الطبيعة والإنسان، تولدت عنه النظم الشمولية والتسلطية كالنازية والفاشية والستالينية الشيوعية، وبذلك دمر العقل نفسه وفشل مشروع الحداثة وانتهى إلى البربرية، ولم تتحقق في أخر المطاف وعود فلاسفة التنوير في تحرير الإنسان وفي تحقيق سعادته، بل انقلبت ضدها تماما.[37]

ولقد عبر "أدورنو" عن هذا المعنى بوضوح في كتاب (جدل التنوير) فقال: "**هكذا تصبح الأسطورة تنويرا، والطبيعة تصبح محض موضوعية. ثم إن الناس يدفعون فائض قوتهم بالتحول إلى غرباء عمن يمارسون عليه هذه القوة. والتنوير يتصرف إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس. إنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم.**"[38]

---

[36] كمال بومنير كمال وجمال مفرج وآخرون، **ثيودور أدورنو، من النقد إلى الإستطيقا**– مقاربات فلسفية، دار الأمان، الرباط –المغرب، ط1، 2011، ص 16.

[37] كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت** ،مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر، ط 1 ، 2012، ص 43.

[38] هوركهايمر ماكس وتيودور أدورنو، **جدل التنوير**، ص 30.

وهذا يعني أن التطور الصناعي الذي ترتب عن التنوير سيطر على الأفراد إلى درجة أنهم صاروا يعانون اغترابا مزدوجا عن أنفسهم وعن محيطهم. وهذا ما يؤكد انحراف العقل التنويري الأداتي عن مهامه، والذي لم يقف عند حدود السيطرة على الطبيعة وتسخيرها للإنسان، بل تجاوز ذلك ليسيطر على الإنسان ذاته. ويشير "أدورنو" إلى انحراف التنوير عن مساره الصحيح، قائلا :"**كما أن الأساطير قد أكملت التنوير، فإن هذا التنوير قد ارتبك أكثر فأكثر في علم الأساطير. استقى التنوير جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها، وحين مارس وظيفة الحكم ظل واقعا أسير سحرها**".[39]

وبذلك فالتنوير ينفي ذاته بذاته، أي أن مشروع التحرر الإنساني الذي يقوده التنوير، ينتفي بقيد العقل الأسطوري الأنواري الجديد المتجلي في العقل الأداتي، إذ أن التنوير بممارسته النقد للأساطير راح ينزع نحو جمع الأساطير وكشفها ومن ثم رفضها ونقدها وتحول ذلك المنهج بمثابة المعتقد. لذلك يرى أدورنو أن التنوير قد تحول من فكر تقدمي وتحرري إلى أسطورة تخفي السيطرة والهيمنة.

ونجد إشارة صريحة إلى هذا المعنى في كتاب (جدل التنوير) ومضمونها "**وفي أيامنا فإن الآلة مع إفادتها للإنسان فهي تقوم ببتره. في ظل شكل الآلة يتطور العقل المتشيء نحو مجتمع يصالح الفكر المتجمد في التجهيز المادي والفكري مع ما يعيش حرا مرسلا هذا الفكر للمجتمع كما إلى ذاته الفعلية**"[40]

فالعقل الأداتي قد ارتبط في آخر المطاف بالشقاء والعذاب ومختلف أشكال السيطرة والهيمنة الجديدة التي لم تعرفها البشرية في تاريخها(...) لذلك عمل "أدورنو" على إخضاع العقل الأداتي لنقد لا هوادة فيه لفضح عمليات التشويه والتزييف التي

[39] المصدر السابق، ص 32.

[40] المصدر نفسه، ص 60.

يمارسها هذا العقل في حياة الإنسان المعاصر، والتي بلغت مستوى لا مثيل له من انسداد أفقها في التحرر والانعتاق من مختلف أشكال القهر والاغتراب والتشيؤ ، والتي تتجه لا محالة – إن بقيت تابعة للعقل الأداتي– نحو الكارثة على رغم التقدم العلمي والتقني، ورغم التطور المادي وارتفاع مستوى الرفاهية والتسامح والحرية الشكلية.[41]

فلقد أعلن "أدرنو" يأسه وخيبة أمله بالعقل الأداتي الذي انتهى به الأمر إلى إفراز النظم الشمولية والتوتاليتارية، كالفاشية والشيوعية والنازية، ومختلف أشكال السيطرة الجديدة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة ... فهذا الذي أدى إلى معاداته لهذا العقل الذي انحرف عن مساره وتوجه إلى خدمة القوى والمؤسسات المسيطرة التي تنظم الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي ... إن ما حاول "أدورنو" تقويضه ليس العقل برمته، وإنما بالأحرى ما يسميه بالعقل الأداتي للكشف عن آلياته القمعية والتسلطية، ومعرفة الأسباب التي حولته من قوة للتحرر إلى قوة للسيطرة والهيمنة الكلية على الإنسان. وهو الذي يقتضي – حسب أدرنو– نقد العقل بالعقل ذاته، لا التضحية بالعقل، ومن ثم الوقوع في العدمية.[42]

وفي تفسيرهما للسيطرة التي يخضع لها الفرد في ظل الرأسمالية الاحتكارية، يذهب "هوركهايمر" و"أدورنو" في كتابهما "جدل التنوير" إلى صناعة الثقافة، التي تهدد حرية الفرد، إذ اصبحت المؤسسات الرأسمالية تتخذ من كل الأشكال الثقافية(الموسيقى، السينما، الفن) كأدوات لممارسة السيطرة والهيمنة على الفرد وتغريبه داخل المجتمع. ويظهر ذلك من خلال "الربط بين الانتاج الفني ومظاهره وبين أجهزة الدعاية والدور السياسي الاقتصادي لأجهزة الاستهلاك الجماهيرية ... ليكتشف حقيقة "الثقافة المُصنعة"... ثقافة آليةً مستوعبةً تمثل الواقع الصناعي المغترب و"فكره" التخديري

[41] كمال بومنير وجمال مفرج وآخرون، **ثيودور أدورنو، من النقد إلى الإستطيقا– مقاربات فلسفية**، ص 25.
[42] المرجع السابق، ص 26.

الفاقد لمحتوياته الجذرية بسبب من تمثله داخل ثقافة جماهيرية استهلاكية عامة ترضي حاجة جماعية، لتدعم عبر إرضائها هيمنة الدولة ومؤسساتها"[43]. ومن هنا كشف "هوركهايمر" و"أدورنو" عن حقيقة الثقافة التي تتم صناعتها عبر أجهزة الاتصال من إذاعة وتلفزيون وصحف، وهي ثقافة مصطنعة، لا تمثل حاجات البشر الحقيقية، وإنما هي من إنتاج المجتمع الصناعي والتكنولوجي المتقدم، الذي تغدو الثقافة فيه ثقافة آلية، تمثل الواقع الصناعي المغترب، وهي ثقافة تخديرية للجماهير.

فإذا كان العقل التنويري واقعا في أزمة حادة كما تصورها رواد مدرسة فرانكفورت، فما هو السبيل الذي يمكننا من إنقاذ هذا العقل وتخليصه من أبعاده التسلطية والأداتية؟.

يرى رواد مدرسة فرانكفورت" أن تحرر الإنسان من الهيمنة، بكل أشكالها، لا يتم من خلال الاحتجاجات العامة أو التحرر الجنسي أو العمل الثوري، وإنما من خلال الفن الأصيل الذي يحمل في طياته إمكانية هدم وإقالة ما هو قائم، ويرى أن المعرفة الحقة والمعرفة الأعظم هي الفن وليس العلم، ذلك لأن العلم معرفة ناقصة ولا تعكس إلا الحقائق القائمة والسائدة"[44]. إذ يعتقد "أدورنو" أن الفن هو السبيل الوحيد للتخلص من الهيمنة والسيطرة بكل أشكالها، التي يعيشها الفرد في المجتمع المعاصر.

لقد أكد "أدورنو" على دور الفن في انتشال الفرد من الفوضى الثقافية التي عملت الرأسمالية على ترسيخها في المجتمع الرأسمالي، بإمكان الفن أن يسهم في تحرير الانسان. "إن للفن وظيفة نقدية ثورية بِخلقه لعالم جمالي معادل لانغلاقية الواقع ومواجهة لها، فحين تغدو الحياة اليومية أداة سلب دائم للوعي وقمعه وفق تصنيع واتجاه آلي تحدده المؤسسة الرسمية ونمط الحياة والأفكار المُعززة من قبلها، يغدو

[43] علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت– من هوركهايمر إلى هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي– بيروت، لبنان، ط1، د ت، ص 69.

[44] ينظر: حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 120.

العالم الذي يخلقه الأثر الفني... منطقةً لإعادة تثوير الوعي ومنحه لطاقته الرافضة من جديد بعد انتشاله من وسط بضاعي يلهث وراء الاستهلاك... ففي الفن يستعيد العقل قابليته على الحلم والتحليق فوق ما هو محدود نحو فضاءات غير محدودة"[45]. ومن هنا يمكننا أن نتساءل هل بإمكان الفن أن يحرر الإنسان من السيطرة التي يخضع لها الإنسان من قبل مختلف المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية، التي مارست سيطرتها منذ عصر التنوير باسم العلم وتطبيقاته التكنولوجية.

استنتاج:

انطلاقاً مما سبق يتضح لنا الدور الهام الذي قام به رواد مدرسة فرانكفورت في نقد أسس العقلانية الآداتية التي رسخت مفهوم السيطرة والهيمنة والتي جعلت من الإنسان مجرد آلة يتم التحكم فيه من قبل المؤسسات المختلفة. كما يتضح من جهة أخرى ذلك التلازم وثيق الصلة بين المعرفة بمختلف أشكالها وخاصة العلمية منها والسلطة بمختلف تمظهراتها. تلك العلاقة التي كانت تهدف إلى تحرير الإنسان من مختلف أنواع السيطرة والاستبداد، والتي بدأت مع عصر التنوير الذي ثار ضد كل أنواع السيطرة اللاهوتية الكنسية، غير أن العقلانية التنويرية سرعان ما انقلبت على نفسها وتحولت إلى عقلانية أداتية، اتسعت من خلالها دائرة السيطرة والاستغلال مما أصبح معها الإنسان المعاصر أكثر اغتراباً واستبداداً.

فعلى الرغم مما عرفته المجتمعات المتقدمة، من تقدم علمي وتكنولوجي، كان بإمكانه أن يعزز للفرد الحرية والعدالة وغيرها، إلا أن ذلك وسع من حجم السيطرة والهيمنة التي يعيشها الفرد في ظل التكنولوجيا. فهي سيطرة شاملة لمختلف مكونات الفرد النفسية والاجتماعية والسياسية، وهذا ما دفع برواد مدرسة فرانكفورت بالدعوة إلى

[45] علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت- من هوركهايمر إلى هابرماس**، ص ص 70- 71.

البعد الجمالي "الاستيطيقي" كبديل للعقلانية الآداتية، فالجمالية هي البعد الوحيد الذي يحقق للفرد المعاصر الخلاص من الوضع الذي يعيشه، وذلك من خلال الفن.

المبحث الثالث:

السلطة الرمزية عند بيير بورديو

يعد "بيير بورديو"*، من أهم علماء الاجتماع الفرنسيين في القرن العشرين، يحمل رؤية ماركسية نقدية جديدة، تعري واقع الهيمنة والسلطة والتمركز الطبقي. تنبني نظريته السوسيولوجية على دراسة المجتمع باعتباره فضاء للصراع والمنافسة والهيمنة، مع تحليل تراتبية مختلف الطبقات الاجتماعية، وتبيان الدور الذي تقوم به الممارسات الثقافية داخل الصراع الذي يحدث بين هذه الطبقات الاجتماعية بشكل واع أو غير واع.

*ولد (بيير بورديو) في الأول من آب 1930م في منطقة (دنكه) من (بيآرن)في جنوب فرنسا كان أبوه موظفا حكوميا في مكتب البريد ومن أصل ريفي، كان تلميذا داخليا بثانوية لويس بارتو، ومن التلاميذ المتفوقين دراسيا.درس "بورديو "الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا في باريس ونال فيها شهادة الأستاذية في الفلسفة في عام 1954م. واطلع على أعمال كلّ من ماركس وجان بول سارتر، فضلا عن اشتغاله بدراسة المنطق وتاريخ العلوم ثم تابع حلقة دراسية في التعليم العالي حول فلسفة الحق عند هيجل.دعي من قبل المكتب النفسي للجيوش في مدينة فرساي، ولكن لأسباب تأديبية أرسل بسرعة إلى الجزائر في إطار إحلال السلام حيث أدى هناك القسم الأساسي من خدمته العسكرية ، وكتب بعد عودته إلى فرنسا مباشرة كتابا بعنوان (سوسيولوجيا الجزائر). ثم أصدر كتابا آخر بعنوان (أزمة الزراعة التقليدية في الجزائر).وبدأ يدرس الفلسفة في السوربون ثم أصبح مديرا لقسم الدراسات في مدرسة الدراسات العليا، ثم مديرا لمعهد علم الاجتماع الأوروبي كما انتخب عام 1982م لكرسي علم الاجتماع في "المعهد الفرنسي (Collège de France)"وهي أعلى هيئة علمية في فرنسا ، وهكذا ظل يدرس ويحاضر فيها لغاية عام 2001.وتعد كتابات "بيير بورديو"من أكثر المتون إبداعا وخصوبة في النظرية والبحث المتعلقين بالسوسيولوجيا لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد استطاع أن ينفتح على مجالات معرفية متعددة: كالانثروبولوجيا والسوسيولوجيا والاثنولوجيا والتربية والتاريخ واللسانيات والسياسة والاقتصاد والفن والإعلام والسياسة.. وقد زاوج في مشاريعه بين السبر الميداني و التنظير النقدي . وهذا ما يعبر عنه بقوله: "النظرية بدون بحث أمبريقي خواء والبحث الأمبريقي بدون نظرية هراء.". وكان مفهوم السلطة من المفاهيم الأساسية التي استطاع من خلالها قراءة الواقع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي فاضحا التباين الطبقي بين الطبقة البورجوازية والطبقة البروليتاريا. وقد اعتبر المثقف المناضل أداة لمجاوزة الفكر التقليدي نحو صياغة مفهوم حداثي عقلاني يلائم صيرورة المجتمع وتطوره الرمزي والمادي من أجل كشف تصورات الهيمنة والصراع على كمية من كميات الواقع.كل ذلك يتأسس عند " بيير بورديو"على تقسيم العالم الاجتماعي إلى جملة من الحقول المستقلة نسبيا والبحث عن منطقه الداخلي وكيفية اشتغاله وعمله في بنيات المجتمع.وبهذا، تمكن "بورديو"من ربط مفهوم السلطة بمفاهيم سوسيولوجية مركزية منها: اللعب والحقل والنسق..الخ، تعبيرا عن بنية اجتماعية وفكرية تؤسس رؤية شاملة للمجتمع ككل .ليس هذا في مستوى النظري، بل أيضا في مستوى الأبحاث الميدانية.وبناء على هذا، وفي سياق بناء مفهوم السلطة الرمزية حاول هذا العالم السوسيولوجي مناهضة مرتكزات النظام الرأسمالي والتربوي القائم مستثمرا وموظفا دلالة الحقل الاجتماعي مستبعدا النظرية الوظيفية التي انتقدها بقوة في الكثير من المناسبات.توفي في 23 يناير 2002.

1/- مفهوم السوسيولوجيا:

لقد انصب اهتمامه كثيراً على الطريقة التي يعيد بها المجتمع إنتاج التراتبية الطبقية نفسها، بالتركيز على العوامل الثقافية والرمزية، بدل التشديد على العوامل الاقتصادية التي كانت لها أهمية معتبرة في المقاربة الماركسية الكلاسيكية. وهذا يعني ان السوسيولوجيا عند "بورديو" هي سوسيولوجيا علمية انتقاديه. إن من أهم السمات التي تتميز بها السوسيولوجيا كما يفهمها "بورديو": "**هي أن جميع القضايا التي يقررها هذا العلم يمكن، ويجب أن تصدق على الذات التي تصنع العلم. فعندما يعجز عالم الاجتماع عن خلق تلك المسافة التي تنشئ الموضوعية، أي المسافة النقدية، يعطي كامل الحق لأولئك الذين ينظرون إليه كأنه مفتش مرعب قادر على الممارسة الرمزية لجميع أعمال الشرطة.**"[1]

وبذلك تسعى السوسيولوجيا حسب "بورديو" إلى تعرية واقع الهيمنة والقوة والنفوذ، وانتقاد المجتمع الليبرالي المعاصر الذي يتميز بالظلم واللامساواة وصراع الحقول والطبقات الاجتماعية. فتصبح السوسيولوجيا حينئذ أداة فعالة للنقد الجذري، وكشف المضمر، واستنطاق المسكوت عنه، وفضح لعبة التنافس والهيمنة، كالعلاقة الترابطية الموجودة مثلاً بين النجاح المدرسي والأصل الاجتماعي والرأسمال الثقافي الذي ترثه الأسرة، بعد أن كان هذا النجاح مرتبطاً بالذكاء الوراثي.

يرى "بورديو" أن موضوع السوسيولوجيا هو دراسة حقول التنافس والصراع والهيمنة ليس على صعيد الطبقات فقط، بل حتى في المجال العلمي نفسه:"**إن الذي يعتبر أن الانتماء الاجتماعي للعالم عقبة كأداء تحول دون قيام سوسيولوجيا علمية، ينسى أن عالم الاجتماع يجد علاجاً ضد التحديدات الاجتماعية في العلم**

[1] بيير بورديو، **الرمز والسلطة**،، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص 8.

الذي تصبح بفضله تلك التحديدات جلية واعية. إن سوسيولوجيا السوسيولوجيا التي تسمح بتسخير مكتسبات العلم الجاهز ضد العلم الناشئ أداة لا مندوحة عنها في يد المنهج السوسيولوجي"[2]. ما يستشف من هذا أن "بورديو" ينطلق من سوسيولوجيا نقدية صراعية أو مقاربة صراعية. ومن ناحية أخرى، يطرح ميتاسوسيولوجيا أو سوسيولوجيا السوسيولوجيا، من خلال الإشارة إلى ضرورة حياد عالم الاجتماع عندما يبحث في مشكلة مجتمعية ما قوامها التنافس والصراع والهيمنة، بأن يكون واعياً بموقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ومن ثم، فالسوسيولوجيا الحقيقية هي سوسيولوجيا الخفي والمسكوت عنه.

وعليه، تتميز السوسيولوجيا عند "بورديو" بالطابع العلمي المنطقي، والابتعاد عما هو سياسي وإيديولوجي، ودراسة العنف الرمزي وفق مقاربات دقيقة صارمة. مما يدل أن "بورديو" يدعو إلى تأسيس سوسيولوجيا علمية. وفي هذا الصدد يقول: " **لا يمكن لعلم الاجتماع أن يقوم إلا إذا رفض الطلب الاجتماعي الذي يلتمس وسائل لإضفاء المشروعية وأدوات للتحريض. وعالم الاجتماع، ليس له مهمة يسخر لها ولا غاية انتداب من أجلها، اللهم تلك التي يفرضها عليه منطق بحثه.**"[3]

كرس "بورديو" جل جهوده لتأسيس سوسيولوجيا النظام التعليمي، وسوسيولوجيا الميدان الثقافي أو سوسيولوجيا المثقفين، وفهم العنف الرمزي، وتحليل الصراع المجتمعي في علاقته بعلاقات القوى والآليات المتحكمة في تطورها، وفق رؤية علمية موضوعية. وذلك من خلال تصوره أن اللعبة الاجتماعية، مهما كان الحقل والمجال الذي تمارس فيه، مرتبطة بآليات بنية التنافس والهيمنة والصراع. وقد أصبحت هذه الآليات متجذرة لدى الأفراد عن طريق التنشئة الاجتماعية، فينتجونها بدورهم بطريقة

[2] المصدر السابق ص 8.

[3] المصدر نفسه، ص17.

غير واعية "كهابتوس"* معياري. ومن ثم، تعد المدرسة فضاء لإعادة إنتاج هذه اللامساواة المترتبة عن وجود طبقة مسيطرة، وطبقة مسيطر عليها، حيث يساهم النظام التربوي في ممارسة العنف الرمزي ضد الفاعلين المجتمعيين المرتبطين بالمدرسة. كما يلاحظ أن آليات التنافس والسيطرة تنتقل من جيل لآخر. ومن ثم، فنحن لا نعرف مجتمعات بدون تراتبية طبقية أو جنسية أو نوعية، أو مجتمعات بدون سلطة أو هيمنة.

إن هدف السوسيولوجيا عند "بورديو" هو تحليل آليات السيطرة التي تتحكم في البنيات الموضوعية للحقول المجتمعية. أما الفاعلون المجتمعيون، فهم مجرد منفذين لآلية السيطرة بطريقة غير واعية. لذلك، لا يشكلون حقيقة واقعية يمكن أن يستكشفها السوسيولوجي. ومن ثم، يعيد هؤلاء الأفراد الإنتاج الطبقي نفسه، عبر "الهابيتوس" الذي يعني مجموع الاستراتيجيات التي يمتلكها الفرد لمواجهة وضعيات مفاجئة أو جديدة.

2/- المنهج السوسيولوجي:

يعتمد "بورديو" في أبحاثه السوسيولوجية، المقاربة الماركسية ذات الأساس الجدلي، على أساس أن التنافس والصراع وظيفتان أساسيتان للمجتمع. ومن ثم، يرتبط بورديو بالمقاربة الصراعية التي تستند إلى التحليلات الماركسية. لكن هذا الصراع والتنافس يتشكلان، في مختلف الحقول والفضاءات المجتمعية الفرعية الأصيلة، قبل أن يتحدد كل منهما على صعيد المجتمع الماكروسوسيولوجي. ومن ثم، تتميز هذه الحقول بوجود تفاوت طبقي اجتماعي خاص، ووجود مسيطرين ومسيطر عليهم. وبتعبير آخر، إذا كان المجتمع – حسب المقاربة الماركسية – قائماً على صراع الطبقات

*هو عبارة عن مجموعة من المواقف والموارد والمكتسبات والقيم والعادات والأعراف والخبرات والتجارب والمعايير التي يكون الفرد قد استضمرها عن طريق التنشئة الاجتماعية، بطريقة لاشعورية، بغية استدماجها أثناء مواجهة الوضعيات الصعبة والمعقدة في العالم الاجتماعي. وبهذا يكون الهابيتوس وسيطاً بين الفعل والمجتمع، أو بمثابة الأنا الأعلى الذي يتوسط الذات أو الأنا والمجتمع بالمفهوم السيكولوجي.

الاجتماعية، فإن هذا الصراع – حسب بيير بورديو– يتشكل أولاً ضمن حقول وفضاءات مجتمعية فرعية، قبل أن يتحول إلى ظاهرة اجتماعية عامة.

كما يتبنى أيضاً البنيوية التكوينية في تحليلاته السوسيولوجية، والتي يعرفها كما يلي: "**أقول إنني أحاول صياغة بنائية تكوينية لا يمكن عزل تحليل البُنى الموضوعية – بُنى الحقول المختلفة – عن تحليل نشوء البنى الذهنية عند الأفراد البيولوجيين، التي هي إنتاج لاندماج البُنى الاجتماعية ولتحليل نشوء هذه البنى ذاتها**"[4].وهنا نجد "بورديو" يوفق بين الفعل والبنية، أو يجمع بين دور الفاعل المجتمعي وبنية المجتمع. فكل واحد من هذين العنصرين يؤثر في الآخر. مما يعني أن هناك تفاعلا وتماثلاً بين الفاعل والمجتمع، أو تفاعلاً بين الفهم والتفسير، بين الضرورة والحرية.

استطاع "بورديو" أن يوفق بين التصور الدوركايمي التفسيري، والتصور الإنساني عند ماكس فيبر، فهو لا ينكر أهمية المجتمع في التأثير في الأفراد سلباً أو إيجاباً، لأن ثمة ضرورة أو حتمية مجتمعية تمارس تأثيرها على الفاعلين المجتمعيين. وفي الوقت نفسه، يثبت أن للإنسان دوراً مهما في تغيير المجتمع وخلقه وإبداعه، وهذا ما يؤكد أن "بورديو"تأثر بالبنيوية التي تعتبر الإنسان نتاج بنيات وقواعد حتمية. وفي الوقت نفسه، تأثر بماكس فيبر الذي يعتبر الإنسان فاعلاً وبانياً للمجتمع. وبذلك يكون قد تجاوز ثنائية الذاتية والموضوعية، وثنائية الميكرو والماكرو، وثنائية الفعل والبنية، مع تحكيم "الهابتوس" في كل هذه الثنائيات باعتباره عنصراً وسيطاً وجامعاً وموحداً.

[4] Pier Bourdieu, **choses dites**, édition minuit, paris, 1987, p. 24

3/- السلطة الرمزية:

ينطلق "بورديو" في مفهمته للسلطة الرمزية من تقسيم العالم الاجتماعي إلى مجموعة من الحقول، والبحث في كيفية اشتغال حقول ذلك العالم الاجتماعي وذلك لفهم طبيعة عملها والمنطق الداخلي الذي يسيرها، وفي علاقته الجدلية بمفهوم السلطة. من هنا فلسلطة حسب "بورديو" ليست شيئا متموضعا في مكان ما إنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، ونجد أن كل بنية العالم الاجتماعي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، من أجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة

ومن هذا المنطلق يتبين أن السلطة عند "بورديو" نظام معقد يخترق كل العلاقات و الترابطات التي تشتغل داخلياً بواسطة آليات دقيقة وفعالة تتحكم في البنية العامة لذلك النظام. لذلك يحرص "بورديو" على ربطها بمفاهيم النسق، الحقل ...التي تعد ذات أهمية بالغة في مشروعه الفكري.

اعتمد بيير "بورديو" في تصوره لمفهوم السلطة الرمزية على الكثير من الدراسات النظرية والبحوث الميدانية والتي أفضت إلى أن السلطة الرمزية تقوم دوما على الاختفاء: "**السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها**"[5]. ولكون هذه السلطة غير مرئية فتأثيرها أشد وقعا لأنها تستهدف المستوى النفسي والذهني للفرد بطرق وأساليب منظمة مبنية على التستر وراء الأقنعة المعتادة كالتقاليد والقوانين وما هو شائع بين الناس.

[5] بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ص 48

اعتمد "بورديو" آلية إجرائية في التحليل السوسيولوجي تقوم على مفهوم الحقل* للتفكير بمنطق علائقي جدلي. فالحقل عند بورديو يتألف من مجموعة علاقات موضوعية قائمة بين مجموعة من الأوضاع. إذ قسم المجتمع إلى مجموعة من الحقول مثل: الحقل الفني والحقل الثقافي، الحقل الاقتصادي، حقل السلطة...هذا الأخير هو مناط اهتمامنا في هذا البحث فما المقصود به؟

يرى "بورديو" أن حقل السلطة هو فضاء لقوى محددة تؤطرها علاقة القوة بين أشكال مختلفة من السلطة و رأس المال، كما أنه مجال لصراعات هدفها السيطرة والهيمنة. ويعد أيضا حسب "بورديو" دائما فضاء للعب إذ يتواجه فيه أفراد و مؤسسات يشتركون في امتلاك رأس مال خاص والغاية من ذلك الرغبة في احتلال أوضاع مسيطرة داخل الحقل ثم السعي لتحريرها.

مادامت السلطة الرمزية هي سلطة لامرئية فإن تأثيرها يكون أعمق وأخطر لكونها تستهدف أساسا البنية النفسية والذهنية للمتلقين لها ومن جهة أخرى فهي لا تمارس إلا بقابلية أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم خاضعون لها: "**إن السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثمة قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة**"[6].

* يرى بيير بورديو أن المجتمع مقسم إلى مجموعة من الحقول مثل: الحقل الفني، والحقل السياسي، والحقل الاقتصادي، والحقل الثقافي، ... ويتميز كل حقل فضائي باستقلالية نسبية عن المجتمع . وتتميز هذه الفضاءات بالتراتبية الطبقية والاجتماعية، وباشتداد الصراع والتنافس بين الافراد والصراع حول مواقع السلطة والهيمنة.

[6] بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ص 56.

من خلال هذا المفهوم الذي يقدمه "بورديو" يتضح لنا أن السلطة الرمزية هي قدرة على التأثير في الأشخاص والأشياء وذلك من خلال تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، أي عن طريق استعمال اللغة كنظام رمزي، فعن طريق العبارات اللفظية يتم تكوين المعطى، وبالتالي فاللغة قادرة على خلق واقع خاص بها. وأن من يمارس هذه السلطة، يجب أن تكون له القدرة على توضيح مقاصده وإقناع الآخرين بأفكاره، وذلك باستعمال الأساليب اللغوية والخطابية الناس وفي رؤيتهم للعالم، فهي تستطيع دون استعمال للعنف المادي أن تبلغ ما يعادل ما تبلغه القوة الطبيعية أو الاقتصادية.

رغم ما تملكه هذه السلطة من قوة التأثير، إلا أنها لا تستطيع أن تبلغ هدفها إلا أذا اعترف بها، أي أن شرط فاعليتها هو مشروعيتها وأساس مشروعيتها هو الاعتراف بها من قبل الخاضعين لها وموافقتهم عليها، وفي هذا يقول بورديو: " **إن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا أعترف بها، أي إذا لم يؤبه بها كقوة اعتباطية، وهذا يعني أن السلطة الرمزية لا تتجلى في "المنظومات الرمزية"، وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببنية المجال التي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه.**"[7]

وبالرجوع إلى خطابات فوكو نجد أن السلطة الرمزية تمارس على الأجساد عبر وساطة الأجساد ذاتها. أما أذا رجعنا إلى ماكس فيبر نجده يؤكد أن هناك دواع داخلية تبرر السيطرة منها يستمد كل نوع من أنواع السلطة مشروعيته، فالمشروعية إذن لا يجب أن تفهم بمعنى الموافقة الواعية الحرة وإنما هي نتيجة عنف رمزي يسلط على الخاضعين لها.

[7] المصدر السابق، ص 56

تتعدد صور وأشكال الهيمنة والعنف والسلطة الرمزيين والتي كانت مناط اهتمام وبحث، فمنذ أن تولى العمل الميداني في الجزائر في الستينات من القرن العشرين، التزم بورديو بالكشف عن طرق الهيمنة الطبقية الكامنة في المجتمعات الرأسمالية كما تظهر في جميع نواحي التربية والتعليم والفن والثقافة والإعلام.

أ/- الهيمنة الذكورية:

تعد الهيمنة موضوعاً أساسياً اهتم به "بيير بورديو" درساً وتحليلا، حتى قبل مؤلفه "الهيمنة الذكورية "بسنوات عديدة، وذلك في سياق تفسيره للعلاقات القائمة بين الأفراد في مختلف حقول العالم الاجتماعي، وليس فقط في الحقل السياسي أو السلطة السياسية التي عادة ما تختزل فيها معاني الهيمنة؛ لأنّ أكثر الحقول التي لا تعلن عن نفسها كحقول هيمنة واستعباد إنّما تستثمر كلّ أدوات الحجب. وفي هذا يتقاطع "بورديو" مع "ميشال فوكو" في إعطاء أهمية كبرى لنقد حالات الهيمنة والسيطرة.

يعتبر كتاب، "الهيمنة الذكورية" دراسة نظرية وميدانية حاول فيها "بورديو" طرح رؤاه النظرية، متخذا من "قبائل الجزائر" نموذجا لدراسته ،ساعياً لتوضيح أنّ الاختلافات الجسدية/ البيولوجية بين الذكور والإناث لا تشتغل إلا كتأكيد بل تبرير للاختلاف الطبيعي بين النوعين، بعدها يأتي دور الآليات التاريخية لتؤبد بنيات التقسيم الجنسي الذي رسّخه النظام المجتمعي.

ذهب "بورديو" في كتابه "الهيمنة الذكورية" إلى حفر وتفكيك ظاهرة الهيمنة والخضوع التي تقوم بين الرجال والنساء، كجدل قائم بين الطرفين. وذلك في إطار

نظريته القائمة باسم "**العنف الرمزي**"*، والتي تتضمن قطيعة مع التصور الشائع الذي يعتبر أن العنف الرمزي أقل حدة من العنف المادي. غير أن هذا النوع من العنف قد يكون عنفاً ناعماً لا محسوساً، مادام غير مرئي ولا ينتبه له حتى من قبل ضحاياه، لكنه في كل الأحوال قائم وواقع، ترسخه الثقافة بتحويله إلى ترسيمات لا واعية، يجد فيها هذا العنف كل الشروط الضرورية والكافية لاستدامته[8]

إن القوة الرمزية شكل من أشكال السلطة تمارس على الأجساد بشكل مباشر، دون أن تكون بالإكراه الجسدي، لأن لها مفعول السحر الذي يستطيع أن يتغلغل فينفذ إلى أعماق الجسد. إنه عمل تحويلي يزداد قوة بقدر ما يمارس بأسلوب لا مرئي[9]. إنها قوة متحجبة ومتقنعة، وما يجعلها كذلك هو تواطؤ البنيات الثقافية ممثلة في التصورات والقيم إضافة إلى الجهل، ومن جهة أخرى تعززها كل الهيئات والمؤسسات القائمة كوسائل الإعلام والاتصال.

وبهذا فإن الهيمنة الذكورية تجد كل الظروف مجتمعة لممارستها، فالحضور المعترف به كونياً للرجال، يتأكد في موضوعية البنى الاجتماعية ونشاطات الإنتاج

*العنف الرمزي هو نوع من العنف الهادئ غير الظاهر؛ أي الكامن أو الخفيّ أو المقنّع. وقد ظهر هذا المفهوم في كتابات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، وهو يعرّفه بكونه "هذا القهر الذي لا ينشأ إلاّ عبر وساطة الانخراط الذي لا يتأخّر المسيطَر عليه عن منحه للمسيطِر" (شوفالييه– وشوفيري، 2013، ص 219). ويتمثّل في القدرة على فرض دلالات أو معان على أنّها شرعيّة مع إخفاء علاقات القوّة التي تمثّل دعامة هذه القوّة وركيزتها الأساسيّة. وتعدّ التربية في مختلف أشكالها ومجالاتها مصدراً لما يسمّى بالعنف الرمزي، سواء كانت في المنزل أو في المدرسة أو في وسائل الإعلام... لأنّها في معنى من معانيها تفرض قيماً ومعارف وخبرات وتوجيهات تكرّس سيطرة فئة "عليا" على أخرى.ويقدّم بورديو مثالاً على العنف الرمزي، وهو ما يعرف بالهيمنة الذكوريّة، فهي تبدو في بعض المجتمعات طبيعيّة وأمراً ثابتاً يكرّسه تحديد أدوار المرأة وحصرها في مواقع بعينها: منزليّة ورعويّة، وهو ما يجعل من هذه الهيمنة والعنف الذي ينجرّ عنها أشياء غير مرئيّة وغير ملحوظة، إلى درجة أنّ المرأة المضطهدة قد لا تشعر أنّها وضعت في مرتبة دنيا وأنّ نوع السلوك الذي تتعلّمه والقيم التي تنشأ عليها تكرّس بشكل خفيّ هذه الهيمنة الذكوريّة وتزيد من تبعيّتها ودونيّتها.(انظر:شوفالييه، س.وشوفيري، ك. (2013).(معجم بورديو) .الزهرة إبراهيم، مترجم). (ط.1). دمشق– سورية، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع. ص ص219–223)

[8] بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، تر:سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت– لبنان،ط2009،1، ص 8–9

[9] المصدر نفسه، ص 67

وإعادة الإنتاج، فهي قائمة على تقسيم جنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي، وبذلك يمنح للرجل النصيب الأوفر، وكذلك في الترسيمات الملازمة لكل الهابتوسات[10].

وعلى عكس ما هو شائع أن بنى الهيمنة هي بنى لا تاريخية، فإن "بورديو" أوضح أن عنفها الرمزي نتاج لعمل تاريخي لا يتوقف، "**فإني سأحاول أن أقيم الحجة على أن تلك البنى هي نتاج عمل لا يتوقف(إذا تاريخي) لإعادة الإنتاج التي يساهم فيها أعوان فرادى (منهم الرجال، مع أسلحة مثل العنف الجسدي، أو العنف الرمزي)، ومؤسسات وعائلات وكنيسة ومدرسة ودولة**"[11]. فمن الواضح أن تاريخ البنيات الموضوعية والذاتية للهيمنة الذكورية يتم إنتاجه وإعادة إنتاجه جيلاً بعد جيل، بشكل يبدو فيه تاريخ النساء ثابتاً وتابعاً على الدوام للذكور وفقاً لتقسيم جنسي للعمل.

ومن هذا المنطلق ولفهم أعمق للاوعي المحدد للهيمنة، اعتمد بيار بورديو على الوصف الإثنولوجي كخيار ميتودولوجي، معتقداً أن العالم الاجتماعي مبني على الهيمنة الذكورية، فهي منتشرة في كل مناحي الحياة الاجتماعية. معتقداً أن الثقافة هي التي عملت على تذكير الجسد لدى المذكر وتأنيثه لدى الأنثى، كعملية ممتدة ومستمرة استبداناً(somatisation) لعلاقة الهيمنة وذلك من خلال عملية ترويض للأجساد وإلزامها مجموعة من الاستعدادات التي تناسب الذكورة والأنوثة، في شكل يقترب من الدخول في لعبة اجتماعية محددة[12]. لذا فالمقاربة الجديرة بدراسة البعد الرمزي للهيمنة سوسيولوجياً لن توفرها سوى أدوات الإثنولوجيا.

[10] المصدر السابق، ص 60

[11] المصدر نفسه ، ص 62

[12] المصدر نفسه ، ص 89

يعتقد "بورديو" أن الإثنولوجيا مقاربة تؤسس للتحليل السوسيولوجي العميق للهيمنة الذكورية، موضحاً أن الجسد، وأعضاءه الجنسية تحديداً، نتاج لبناء اجتماعي تم تطبيعه بالاقتصار فقط على الاختلافات السطحية والظاهرة للذكر والأنثى جسدياً[13]. فالتقاليد المطقسنة التي تطبع اللامساواة في سياق هيمني ينتصر للذكور، تحمل قدراً كبيراً من المخادعة، حينما تتجه إلى توحيدنا بتقاليدنا وعاداتنا الخاصة. وهكذا فإن التنشئة الاجتماعية لما هو بيولوجي تجعل في الواقع ما هو اجتماعي بيولوجياً، وهنا يقع الالتباس. أي أنها تنتهي إلى قلب العلاقة بين الأسباب والنتائج، مفرزة بناء اجتماعياً مطبعاً، وهابتوسات مجنسة(Sexué) كأساس عيني للتقسيم الاعتباطي[14].

إن المفهوم العميق للهيمنة يتجلى من خلال مفهوم "**الجسد المنشأ اجتماعياً** "le Corps Socialisé، ففي مجمل حركاته وسكناته يحمل هذا الأخير دلالات اجتماعية، "**فالحركة نحو الأعلى تقترن على سبيل المثال بالمذكر، مع الانتصاب أو بوضع الفوق/ الأعلى في الفعل الجنسي**"[15]. وبالتالي يبدو أن تقسيم الأشياء والأنشطة الجنسية، وكأنه محض اختلافات في الطبيعة الخاصة بين المذكر والمؤنث على نحو كوني، والحال أنها بناء اجتماعي صرف وفروق يطبّع عليها الأفراد. وهنا يكمن الخطأ، لأننا نصرّ على أن التقسيم الجنسي بين الذكور والإناث قائم في الأشياء كنظام طبيعي، فنتعامل معها على أنها عادية وطبيعية، ناسين دور الطقوس في ترسيخها وإلباسها لبوساً طبيعياً يهبها كامل الشرعية، وفي حقيقة الأمر هي مجرد تقسيمات اعتباطية.

[13] بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ص 45

[14] المصدر نفسه، ص 19

[15] المصدر نفسه، ص 24

غير أن ما يمكن تناسيه أكثر هو عمل الآليات العميقة للنظام الاجتماعي التي توثق تطابق البنيات المعرفية والموضوعية، بشكل يستند فقط إلى الوعي المحض أو نظام التمثل القصدي الأقرب إلى إيديولوجيا أو خطاب مفصول عما يبرره، فقوة النظام الذكوري إذن تكمن في قدرته على تقديم نفسه باستغناء عن أي تبرير، "**فالرؤية المركزية الذكورية تفرض نفسها كأنها محايدة، وأنها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب يهدف إلى شرعنتها**"[16].

لقد حاول بيير بورديو من خلال ما سبق ذكره، تفكيك آليات الهيمنة والخضوع أو جدلية التبادل الاجتماعي بين الرجال والنساء، وجعل هذه الهيمنة مرئية. فالهيمنة الذكورية مازالت قائمة عبر العنف الرمزي، ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم والذي يمارس بالطرق الرمزية.

ب/- سلطة الإعلام:

تعد وسائل الإعلام بمختلف أنواعها، وعلى رأسها التلفزيون من أهم الوسائل تأثيراً على تشكيل رؤية الفرد والمجتمع تجاه القضايا المختلفة. فهي قادرة على نشر نمط سلوكي وثقافي واجتماعي ينتهجه الفرد و المجتمع.

يتناول "بورديو" في كتابه "التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول"، إلى جانب الموضوع المباشر - "بنية وسائل الإعلام الحديثة" وآليات عملها، وتحديدا "التلفزيون"- يفتح الطريق بشكل غير مباشر للتأمل والتفكير فيما هو أبعد من ذلك وتحديداً طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه في الوقت الراهن، فالمجتمع يخضع لأدوات ضبط وتحكم تهدف إلى توجيهها نحو استراتيجيات محددة، ودور أدوات الضبط والتحكم هذه هو

[16] المصدرالسابق، ص 27

إحكام السيطرة على مختلف جوانب المجتمع الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن الموضوع الذي يعالجه "بورديو" في هذا الكتاب يتعلق في مستواه المباشر بتحليل بنية وآليات أحد منتجات التكنولوجيا الحديثة التي تعرف بتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، لكن الموضوع غير المباشر(لكنه رئيس وأساس)هو علاقة الإيديولوجيا بهذه التكنولوجيا[17]. أي بالتوظيف والمضمون الإيديولوجي لهذه التكنولوجيا المتمثلة في تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وأخطرها التلفزيون الذي لا يقتصر دوره على التأثير المباشر على المشاهدين بل يتعداه إلى مجالات الإنتاج الثقافي الأخرى من خلال تشكيل العقول وتوجيهها وفقا لأيديولوجيا المسيطرين.

هذا، ويرى "بورديو" أنه من خلال السنوات الماضية من القرن الماضي وحتى قرننا هذا ظهور ما يمكن أن نسميه بـ "الإيديولوجيات الناعمة"، والمتمثلة في تلك الجرعات اليومية بل اللحظية التي تبثها وسائل الإعلام الحديثة والوسائط المتعددة. هذه الجرعات اليومية تتغلب وتنساب إلى عقول المشاهدين والقراء والمستمعين بهدوء وبلا ضجيج، بما تحمله من مضامين أيديولوجية[18]. وبذلك فإن من يملك ويسيطر على هذه المعلومات هو الذي يتحكم ويسيطر ويفرض رأيه على المتلقين.

ولهذا فـ "المنظومات الإيديولوجية" التي ينتجها المختصون–في وسائل الإعلام– بفضل ومن أجل احتكارهم للإنتاج الإيديولوجي المشروع، بما هي أدوات سيطرة تعطي للعالم بنية تنتظم في بنيات، فإنها تعيد إنتاج بنية مجال الطبقات الاجتماعية في صور

[17] بيير بورديو، **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة وتقديم درويش الحلوجي، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004، ص 23

[18] المصدر السابق، ص24

لا يؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الإيديولوجي ومجال الطبقات الاجتماعية[19].

وبالتالي فإن أي عنف رمزي وراءه سلطة رمزية هي التي تكون أساساً في عمله، وهذه السلطة شرط وفرض اعتباطي، ومن علاقات القوة تلك تنتج علاقات الهيمنة والسيطرة. فالسلطة الرمزية هي شكل من أشكال العنف الذي يكون كامناً ومستتراً وخفياً وناعماً في الوقت نفسه، ولكن نتائجه وخيمة، وخاصة فيما يتعلق بتوجيه الحياة الاجتماعية بمساراتها المختلفة.

وفي إطار المقاربات السوسيولوجية النقدية لوسائل الإعلام، ومن أجل كشف وسبر أغوار ما تخفيه هذه الوسائل من سيطرة وهيمنة وعنف رمزي، فلقد كرس "بورديو" اهتماما كبيراً لنقد الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام وتبعية المثقفين لها بشكل خاص، خاصة من خلال الدور الخطير الذي تلعبه هذه الوسائط في تكريس الأوضاع والمصالح السائدة، وفي التفريغ السياسي والتلاعب بالعقول[20].

لهذا عمل "بورديو" على تحليل بنية وسائل الإعلام، وما تحمله من سلطة وعنف رمزيين، وهذا ما يؤدي إلى نشوء علاقات قوى وعلاقات للسلطة، آخذة بذلك شكل الهيمنة. وهذا يتجسد في البحث ومساءلة الدور الذي لعبته ولا زالت تلعبه وسائل الإعلام العالمية في المجتمعات المعرفية وفي هذا يقول "بورديو":"**إن المنظومات الرمزية، بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكل بنيات تخضع العالم لبنيات، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطاء صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى**"[21].

---

[19] المصدر السابق، ص51

[20] المصدر نفسه، ص 09

[21] بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ص 55.

يعتقد "بورديو" أن القنوات التلفزيونية وبشكل خاص الفضائية منها لم تعد مجرد قنوات تقدم برامج للتسلية أو للتثقيف فقط، إنما أصبحت أدوات الضبط والتحكم السياسي والاجتماعي في المجتمعات الراهنة، أو هي وفقاً للمصطلح الذي يستخدمه "بورديو" عبارة عن أدوات "للعنف الرمزي" الذي تمارسه الطبقات الاجتماعية التي تهيمن وتسير هذه الأدوات[22].

لقد وجد "بورديو" في عالم التلفزيون فضاء يميز فيه بين فاعلين مهيمنين من قبل منتجي البرامج على طبقة أخرى، مما ينزع عنهم الوعي النقدي والإبداعية. فأصبحت بذلك الشاشة تقدم فكراً جاهزاً أو غذاءً ثقافياً سريعاً، وهو نوع من التغذية الثقافية التي تم إعدادها مسبقاً، والتي تم التفكير فيها سلفا[23].وتجدر الإشارة إلى أن نقد بورديو للتلفزيون لا يقتصر على المشاهدين فحسب بل تعدى ذلك إلى المثقفين الذين يخضعون شروطه مما أنتج نوع من المثقفين يسميهم "بورديو" بـ "مفكرين على السريع" fastthinkers، فامتلكت الشاشة بهذا سلطة رمزية على التفكير تتمتع بالقدرة على امتلاك الحدث بدلاً من تكوين العقول. إذن، التلفزيون يعد من أهم السلطات الرمزية للإعلام، كونه يقع في منطق لعبة اللغة المستخدمة ذاتها، وهي اللغة الشكلية المتفق عليها– اللغة العاقلة– الصفة الأخرى لهذا الفضاء الإعلامي.

تعتبر الرقابة من أهم آليات الهيمنة والسيطرة الخفية على المشاركين في المقابلات من خلال تحديد وقتهم والموضوع الذي يتم فرضه عليهم بحيث يصبحوا مقيدين وكذلك الحال بالنسبة للصحافيين الذين تمارس عليهم من قبل السياسيين وأصحاب القناة ونفوذ المعلنين. وفي هذا يقول بورديو: "**أن الاشتراك في برامج التلفزيون توجد في مُقابله رقابة هائلة، فقدان للاستقلالية يرتبط مع أشياء أخرى**

[22] بيير بورديو، **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ص 21

[23] المصدر السابق، ص 67

بحقيقة أن الموضوع المعروض قد تم فرضه، إن شروط الاتصال والحوار قد تم فرضها كما أن تحديد الزمن المفروض على خطاب المشاركين يفرض بشكل خاص حدوداً صارمة بحيث يصبح من غير المحتمل وجود إمكانية لكي يقال شيئ ما"[24].

ولا تقتصر الرقابة على التلفزيون من الجانب السياسي فقط، بل تلعب المحددات الاقتصادية كالتمويل دوراً هاما في الضغط على دور التلفزيون وتأثيراته المختلفة، حيث يعتبر "بورديو" أن هذه الأمور هي محددات من يظهر على الشاشة ومن لا يظهر، حيث أن التلفزيون يمارس عنفاً رمزياً ضد من لا تتفق مصالحه مع مصالح القناة: "**هذا يعني أنه لا يمكن السعي لقول شيء عبر التلفزيون غير ذلك الذي تحدد مقدماً من قبل أولئك الذين يمتلكون هذه المحددات، أي من قبل المعلنين الذين يدفعون ثمن إعلاناتهم"[25].**

ومن بين الآليات أيضا التي يلجأ إليها المشرفين على التلفزيون في التأثير على الواقع والسيطرة على الرأي العام هو حجب المعلومات عن طريق عرضها بشكل مختلف أو عرضها بطريقة تقلل من أهميتها وذلك من خلال خلق الإثارة والمبالغة في وصف الأحداث: "**عندما يعرض التلفزيون، وهنا وجه التناقض، أشياء يتم إخفاؤها عن طريق عرضها، بوساطة عرض شيء آخر غير ذلك الذي يجب عرضه، إذا ما تم عمل المفروض عمله، أي إعلام المشاهد، أو كذلك عندما يظهر التلفزيون ذلك الذي يجب عرضه لكن بطريقة لا تسمح بعرضه أو بأن يصبح غير ذي مغزى، أو عندما يقوم بإعادة تشكيله بحيث يأخذ معنى لا يقابل الحقيقة على الإطلاق"[26]**

---

[24] بيير بورديو، **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ص 43

[25] المصدر السابق، ص 44

[26] المصدر نفسه، ص ص48-49

يهدف "بورديو" من خلال مؤلفه أن يظهر مدى تأثير التلفزيون في عقول المشاهدين، والتأثير الفعلي على وجهات نظرهم، من خلال تفكيك سلسلة من الآليات (الرقابة، حجب المعلومات...) التي تبين أن التلفزيون يمارس سلطة وعنف رمزيين وذلك بتواطؤ مضمر بين الممارسين والخاضعين لهما ويتم كل هذا بطريقة لاواعية.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن هيمنة الإعلام تعتبر من أخطر السلطات الرمزية، والتي احتلت مكانة كبيرة في الفكر الغربي، وخاصة في إطار الثورة التقنية في وسائل الإعلام. لذلك لاحظنا كيف اهتم "بورديو" كثيراً بوسائل الإعلام وبعلاقتها بالسياسة، ومدى تأثيرها على الحياة الاجتماعية.

إن سلطة الإعلام سلطة رهيبة ذات مفهوم أخلاقي لا تفرض نفسها بالقوة، وإنما تنساب إلى العقول، وينخرط الجميع فيها بتلقائية. وبهذا ساهم الإعلام بما يمتلكه من أدوات وآليات في ممارسة العنف الرمزي على المتلقي.

لقد وظف "بورديو" المعرفة من أجل خدمة البشر المضطهدين، معطياً بذلك درساً في إنتاج المعرفة الصحيحة. ولذلك يدفعه مسعاه النبيل إلى المحاورة وقراءة الشروط المشخصة التي يعيشون فيها، ذلك أن المعرفة تتراءى في أرجاء الحياة اليومية ولا تُستولد من صفحات الكتب[27].

إستنتاج:

يتبين لنا، مما سبق ذكره، أن "بيير بورديو" من أهم علماء الاجتماع الملتزمين بنقد السياسة الرأسمالية والكشف عن مختلف الآليات التي يتخذها هذا النظام في ممارسة العنف الرمزي والمادي وبناء سلطته على القهر والخضوع والهيمنة.

[27] بيير بورديو ، **بؤس العالم، رغبة في الإصلاح**، ص 09

إن "بورديو" من خلال مسيرته الفكرية والنضالية يقدم لنا أدوات لفهم الصراع الذي نشهده اليوم بين مصالح متداخلة وشديدة التعقيد. فالمجال الاجتماعي يعتبر مجالاً للقوة تميزه طبيعة العلاقات والتفاعلات القائمة بين الأفراد المشاركين فيه، مما يؤدي إلى نشوء علاقات قوى وإلى علاقات للسلطة تأخذ شكل الهيمنة. لذلك اتخذ "بورديو" من السوسيولوجيا أداة لنقد النظام الرأسمالي، وفضح مؤسساته الايديولوجية القائمة على الهيمنة والسيطرة وإخضاع الآخرين.

طرح "بورديو" إشكاليات معينة وفرضيات عديدة، وألقى أضواء وقدَّم مساهمات مميَّزة إلى السوسيولوجيا، وأظهر أسلوباً جديداً في الفهم، أو نمطاً جديداً من التفكير، عاملاً على نقل السوسيولوجيا من مستواها النظري إلى مستوى التحليل الملموس. ورغم ذلك، ينطوي فكرُه على تناقضات وصعوبات وغموض. وبقيت عدة مسائل في إطار التساؤلات والدراسات والأبحاث للتحقق؛ إذ لم تكن الحلول المقدَّمة كلها مُرضية.

الـــخـــاتـمـــة

إن إشكالية المعرفة والسلطة بقدر ما هي إشكالية فلسفية معاصرة بامتياز، إلا أن جذورها تعود إلى الفلسفة الإغريقية القديمة حيث ناد أفلاطون بالحاكم الفيلسوف كضرورة للدولة العادلة وكشرط لزوال الآثام والشرور في العالم ، ذلك لأن الفيلسوف هو المعبر عن القوة العاقلة التي يجب أن تحكم غيرها من القوى المكونة للنفس البشرية .

أما في العصور الوسطى فقد كانت الكنيسة تحتكر كل جوانب الثقافة وتستحوذ على كل السلطات باسم الدين ، مما حال دون بروز سلطة العقل و العلم غير أن مع بداية عصر النهضة بدأت تتقلص سلطة الكنيسة وازدياد سلطة العلم بفضل كل من "كوبرنيكوس" و"كيبلر" و"غاليليو" واكتشافاتهم العلمية التي غيرت مختلف النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية فكان بذلك العلم ثورة عمت المجتمع في مختلف جوانبه.

من هذا المنطلق جاءت دراستنا لإشكالية المعرفة والسلطة في الفلسفة الغربية المعاصرة لنقف على مفهوم السلطة ومدى ارتباطه بالمعرفة من خلال نماذج لأهم الأنساق المعرفية التي تبلورت فيها هذه الإشكالية.

إن الإرهاصات الأولية لإشكالية المعرفة والسلطة في العصر الحديث كانت مع "فرنسيس بيكون" الذي ذهب إلى اعتبار المعرفة قوة وتمكن و مع "ديكارت" الذي اعتبر المعرفة أداة للسيادة على الطبيعة وامتلاكها .

خلصنا من خلال ذلك إلى أن معظم فلاسفة العصر الحديث ثاروا على الفكر المجرد و العلم النظري البحت الذي كان يهدف أساسا إلى البحث عن المعرفة من أجل المعرفة ، إذ نجد الفلسفة الديكارتية في مجملها ليست فلسفة تأملية خالصة بقدر ما هي فلسفة تهدف إلى الغاية العملية إذ جعل من المعرفة أداة لفهم الطبيعة وإدراك

مختلف القوانين التي تسير وفقها من أجل أن يكون الإنسان بفضل هذه المعرفة سيدا على الطبيعة وممتلكا لها.

أما بالنسبة "لفرنسيس بيكون" فإننا وجدنا فلسفته تتجه إلى الناحية العملية أكثر من الناحية النظرية التي كانت تتبعها الفلسفات القديمة واللاهوتية إذ يدعو إلى اعتماد العلم و المنهج العلمي لمعرفة قوانين الطبيعة التي عن طريقها يمكن السيطرة على الطبيعة وخدمة البشرية. فالمعرفة في نظر بيكون لا تطلب لذاتها و إنما تطلب قصد استخدامها في حياة الناس لتحقيق مطالبهم وأغراضهم و بالتالي فإن لها وظيفة عملية فهي تمثل قوة للإنسان من حيث أنها أداة للسيطرة على الطبيعة.

من هذا المنطلق اتضح لنا أن كلا من "ديكارت" و"فرنسيس بيكون" اتجها إلى البحث في المعرفة بواسطة المنهج العلمي قصد السيطرة على الطبيعة، وبذلك تحول الإنسان من حالة الخضوع (العصور الوسطى) إلى حالة السيادة و التملك والسيطرة (العصر الحديث) وذلك بفضل المعرفة العلمية، فالعلم أداة للسيادة على الطبيعة.

أما من الجانب السياسي فإننا نجد كل من "مكيافيلي" من خلال كتابه "الأمير" و "توماس هوبز" من خلال كتابه "اللوفيتان"، قد استلهما العلم الحديث والثورة العلمية آنذاك في بلورة طرح جديد في الفكر السياسي من خلال توجيههما للنظرة الفيزيائية الميكانيكية المرتبطة بالطبيعة نحو الحياة الاجتماعية والسياسية وذلك من أجل إحكام السيطرة على مختلف أفراد المجتمع وترسيخ قواعد لبناء دولة تقوم على القوة والسيطرة.

و بذلك اتضح لنا أن إشكالية المعرفة والسلطة في العصر الحديث ارتبطت بمحاولة جعل المعرفة كأداة للسيطرة سواء على الطبيعة أو في المجال الاجتماعي والحياتي و كأداة للسيطرة على الأفراد داخل المجتمع من الجانب السياسي من هنا

يتضح أن علاقة المعرفة بالسلطة علاقة طردية إذ كلما ازدادت المعرفة والعلم ازدادت السيطرة، فالمعرفة سلطة وتمكن.

أما في المرحلة المعاصرة فإننا نلاحظ أن إشكالية المعرفة والسلطة أخذت مسارا مغايرا لما كانت عليه في الفترة الحديثة، إذ نجد أن اتجاهين رئيسيين قد سيطرا على التأصيل الفلسفي لمفهوم السلطة، الاتجاه الأول تناول السلطة بوصفها فعلاً تمارسه الدولة أو النظام الحاكم في المجتمع، مستنداً إلى القوة السلطوية القهرية لهذا النظام، في حين الاتجاه الثاني نظر إلى السلطة بوصفها متموضعة في البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، بحيث تنتشر أفقياً وعمودياً في كل مكان وتمارس فعلها بأشكال متعددة في جميع مناحي الحياة الاجتماعية. وبذلك نحى الاتجاه الأول منحى فلسفياً يحصر السلطة في المجال السياسي: بمعنى أن السلطة لا يمارسها سوى أصحاب القرار السياسي، أي الحكام، فهي مجموعة من المؤسسات والأجهزة الحكومية التي تعمل على إخضاع المواطنين داخل رقعة مكانية معينة (هي المجال السلطوي لهذه الحكومة)، وباستخدام كافة أشكال العنف والإرغام والتعسف.

أما الاتجاه الثاني وإن كان لا ينكر الطابع السياسي لمفهوم السلطة، إلا أنه سعى كذلك إلى استكشاف المضامين السلطوية التي تحكم التفاعلات داخل الجسد الاجتماعي والثقافي. وقد فرض هذا الاتجاه الفلسفي نفسه وبقوة منذ منتصف القرن العشرين، عندما بدأ مجموعة من المفكرين وفلاسفة القرن العشرين أمثال "نيتشه" و"ميشيل فوكو" و"جيل دولوز" بالبحث في التفاعلات القمعية والقهرية والسلطوية داخل النسيج الاجتماعي بكل تفاصيله وأركانه ومستوياته، فأصبح التحرر من السلطة يعني التحرر الجنسي والنفسي والاجتماعي والمعرفي والديني.

ويُعد الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" أول من ابتكر المفهوم الجديد للسلطة عندما توصل إلى صيغة " انبثاث الخطاب السلطوي في مختلف أرجاء الشبكة الاجتماعية" ، وليبين أن السلطة لا تعني فقط أجهزة السيطرة الحاكمة أو مؤسسات الدولة، بل هي تتخطى هذه المركزية الفوقية لتنبث في مختلف فعاليات الأجهزة الاجتماعية، وهو ما أطلق عليه "فوكو" المفهوم أو التصور الميكروفيزيائي للسلطة.

و بذلك فإن هناك مجموعة تصورات تحكم مفهوم السلطة عند فوكو أهمها:

1/- أن السلطة لا يمكن أن تكون في حالة امتلاك متفرد، لا من قبل الدولة ولا من قبل طبقة أو فئة معينة في المجتمع، فالسلطة هي استراتيجية ممارسة، تتضمن وسائل وتقنيات وتدابير أفعال وينتج عنها آثار على الواقع، فهي حالة ممارسة وليست حالة امتلاك.

2/- إن العلاقات السلطوية داخل المجتمع لا تنشئ وتمارس خارج إطار أنماط أخرى من العلاقات (العلاقات السياسية، العلاقات الاقتصادية، العلاقات المعرفية، العلاقات الجنسية)، إنما تكون محايثة لها وناتجة عنها.

3/- إن المصدر الحقيقي للسلطة بوصفها ممارسة يأتي من أسفل القاعدة الهرمية للمجتمع، وليس من قمة هذا الهرم، فالسلطة هي انعكاس لعلاقات القوة والهيمنة المتعددة التي يحتويها الجسد الاجتماعي، والتي تعبر عن حالة الانقسام التي تسود المجتمع. ومجموع هذه الانقسامات التي تسري أفقياً في المجتمع يؤدي بالضرورة إلى تشكل حالة من الممارسة السلطوية العمودية التي تنطلق من أسفل المجتمع إلى قمته، وبذلك تكتمل الشبكة السلطوية.

4/- لا يقبل "فوكو" بالمسلمة السائدة في الفكر السياسي والقائلة بأن السلطة هي سلطة الدولة التي تمارسها من خلال أجهزتها المنتشرة في الجسد الاجتماعي، بل على

العكس من ذلك يرى "فوكو" أن الدولة ذاتها هي نتاج وأثر لمجموع العلاقات السلطوية في المجتمع.

5/- حيث يكون هناك سلطة، يجب أن يكون هناك مقاومة، وهذه المقاومة لا تكون خارج السلطة بل هي جزء منها، ونقاط المقاومة دوما ما تكون حاضرة في جميع مفاصل العلاقة السلطوية، ووجود هذه المقاومة ليس شرطا زائدا بل أحياناً تكون شرطاً واجباً لتشكل السلطة.

و في محاولتنا لمقاربة المعرفة والسلطة داخل النسق السوسيولوجي وجدنا أن "ماكس فيبر" من خلال مشروعه لعقلنة الفكر الغربي و الذي يقصد به تنظيم الحياة الإنسانية بالاعتماد على المعرفة العلمية والتقنية. فهو يدعو إلى مفهوم جديد للسيطرة وهي سيطرة قانونية تتجسد من خلال الدولة بمختلف أجهزتها السياسية والأمنية والإدارية و البيروقراطية.

أما رواد مدرسة فرانكفورت فقاموا بنقد أسس العقلانية الآداتية التي رسخت مفهوم السيطرة والهيمنة والتي جعلت من الإنسان مجرد آلة يتم التحكم فيه من قبل المؤسسات المختلفة. كما يتضح من جهة أخرى ذلك التلازم وثيق الصلة بين المعرفة بمختلف أشكالها وخاصة العلمية منها والسلطة بمختلف تمظهراتها. تلك العلاقة التي كانت تهدف إلى تحرير الإنسان من مختلف أنواع السيطرة والاستبداد، والتي بدأت مع عصر التنوير الذي ثار ضد كل أنواع السيطرة اللاهوتية الكنسية، غير أن العقلانية التنويرية سرعان ما انقلبت على نفسها وتحولت إلى عقلانية أداتية، اتسعت من خلالها دائرة السيطرة والاستغلال مما أصبح معها الإنسان المعاصر أكثر اغتراباً واستبداداً.

كما حاول "بيير بورديو" قراءة بنية المجتمع الغربي والكشف عن مختلف آليات السيطرة والهيمنة والعنف الرمزي. وعليه، يرتبط العنف الرمزي بالسلطة والحقل المجتمعي، بمعنى أن الدولة تمارس عبر مجموعة من المؤسسات (الإعلام، والمدرسة، والفن، والدين...) عنفاً رمزياً ضد الأفراد والجماعات.

وبذلك فالمعرفة السوسيولوجية حاولت الكشف عن الهيمنة والسيطرة والعنف الرمزي الذي يمارس على الإنسان داخل المجتمع بمختلف الأساليب والأشكال ومن مختلف المؤسسات الاجتماعية. ومن هنا فإشكالية المعرفة والسلطة إشكالية معقدة وتختلف من حقل إلى آخر فالمعرفة قد تكون أداة للسيطرة والسلطة وفي أحيان أخرى تكون الوسيلة الكفيلة للكشف عن مختلف آليات السيطرة والهيمنة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم رواية ورش عن نافع

أولا: المصادر:

1- بورديو(بيير)، الرمز السلطة، تر عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007 .

2- بورديو(بيير)، الهيمنة الذكورية، سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1 2009 .

3- بورديو(بيير)،التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، تر: درويش الحلوجي، دار كنعان،ط 1 ،2004 .

4- بورديو(بيير)، بؤس العالم- رغبة الإصلاح، ج1، تر: محمد صبح، دار كنعان، طبعة خاصة، 2010 .

5- بيكون (فرنسيس)، الأورغانون الجديد-إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، تر: عادل مصطفى،رؤية للنشر والتوزيع، ط 1،2013 .

6- دولوز(جيل)، المعرفة والسلطة-مدخل لقراءة فوكو، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، د ط ، د ت.

7- ديكارت (رونيه)،مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا،موفم للنشر، 1991 .

8- طاهر(علاء)، مدرسة فرانكفورت- من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي- بيروت، لبنان، ط1، د ت.

9- فوكو (ميشيل)، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة وتقديم:الزواويبغورة.دار الطليعة،بيروت، ط1، 2003.

10- فوكو (ميشيل)،جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي و عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط 2 ،2008 .

11- فوكو (ميشيل)،تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان،دط، 1990.

12- فوكو (ميشيل)، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان ط1 1984 .

13- فوكو (ميشيل)،الكلمات والأشياء،ترجمة وتقديم: مطاع صفدي،مركز الإنماء القومي، دط،1990 .

14- فيبر (ماكس)، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1 ،2011 .

15-فيبر (ماكس)، العلم والسياسة بوصفهما حرفة،تر: جورج كتورة،المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1 ،2011 .

16- مكيافيللي(نيقولا)، كتاب الأمير، تر: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا القاهرة- مصر،دط، د ت.

17- مكيافيللي (نيقولا)، مطارحات مكيافلي، تعريب: خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1982.

18- ماركوز (هاربرت)، فلسفات النفي – دراسات في النظرية النقدية – تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)، ط 1، 2011.

19- نيتشه(فريدريك)، العلم الجذل، تر: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع بيروت- لبنان، 2001.

20- نيتشه (فريديريك)، في جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.

21- نيتشه(فريديريك)، هكذا تكلم زرادشست، تر: فليكس فارس، دار القلم، بيروت- لبنان، د ط، د ت.

22- نيتشه(فريديريك)، ارادة القوة- محاولة لقلب القيم، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2011.

23- نيتشه(فريديريك)، أفول الأصنام، تر: محمد الناجي، افريقيا الشرق، ط1، 1996.

24- نيتشه(فريديريك)، ما وراء الخير والشر، دار الفارابي، د ط، د ت.

25- هوبز(توماس)، اللوفيثان- الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) و دار الفارابي، ط1، 2011.

26- هوركهايمر(ماكس)، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2006.

27- هوركهايمر(ماكس) وثيودورف(أدورنو)، جدل التنوير-شذرات فلسفية، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت-لبنان، ط1، 2006 .

ثانيا: المراجع:

1- أبو السعود(عطيات)، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين- وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الاسكندرية- مصر، د ط، د ت.

2- إبراهيم (عبد الله)،المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون ط1، 2010.

3- إبراهيمي (جيجيكة)، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، منشورات الاختلاف،ط1، 2011.

4- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية، د ط 2004.

5- أفاية(محمد نور الدين)، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة- نموذج هابرماس،أفريقيا الشرق - المغرب، ط2، 1998.

6- إمام عبد الفتاح (إمام) ، توماس هوبز ـ فيلسوف العقلانية ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع 1985 .

7- إبراهيم مصطفى (إبراهيم)، الفلسفة الحديثة- من ديكارت إلى هيوم،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية، د ط، د ت.

8- باركر (إرنست)، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، ج1، مؤسسة سجل العرب- القاهرة، د ط، 1966.

9- بديج(والاس)، آلهة المصريين، تر: محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي- القاهرة، 1998.

10- برغسون (هنري)، منبعا الأخلاق و الدين، تر: سامي الدروبي و عبد الله عبد الدايم ، الهيئة المصرية للتأليف و النشر، 1971.

11- بغورة (الزواوي)، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة،2000 .

12- البكاي (ولد عبد المالك)، نيتشه- الأخلاق والأصل المزدوج، أكاديمية الفكر الجماهيري،ط2011 .

13- بنعبد العالي (عبد السلام)،أسس الفكر الفلسفي المعاصر-مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، ط2، 2000 .

14- بومنير(كمال)، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2010 .

15- بومنير(كمال)، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت- من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون ،منشورات الاختلاف، ط1، 2010 .

16- بومنير (كمال) وجمال مفرج وآخرون، ثيودور أدورنو، من النقد إلى الإستطيقا- مقاربات فلسفية، دار الأمان، الرباط -المغرب، ط1، 2011.

17- بومنير(كمال)، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر، ط 1 ، 2012.

18- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس (ليبيا)، ط1،1998.

19- التريكي(فتحي)،الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، د ط، دت.

20- التريكي (فتحي) والتريكي(رشيدة)، فلسفة الحداثة،مركز الإنماء القومي بيروت-لبنان.

21- حسـن (محمـد حسـن)، النظريـة النقديـة عنـد هربـرت مـاركيوز، دار التنـوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

22- حلمـي مطـر (أميـرة)، الفلسـفة السياسـية مـن أفلاطـون إلـى مـاركس، دار المعارف- القاهرة ، ط 5، 1995.

23- حنفي(حسن) وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط1 ، 2005

24- دالون ميريام (ريفولت)، سلطان البدايات بحث في السلطة، تر: ساید مطر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ،2012 .

25- دوكاسيه(بيار)،الفلسفات الكبرى، تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت-لبنان،1973.

26- دولوز(جيل)،نيتشهوالفلسفة.ترجمة: أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط2، 2001.

27- دريفوس(أوبيير) ورابينوف(بول)، ميشيل فوكو-مسيرة فلسفية، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، دط، دت.

28- ديورانت(ويل)، قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، ج 2، م1، دار الجيل للنشر والتوزيع- بيروت، 1988.

29- راسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية-الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة تر: محمد فتحي الشنيطي، الدار المصرية العامة للكتاب، د ط،1977

30- زكرياء(فؤاد)، دراسة لجمهورية أفلاطون، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكتاب العربي، د ط، 1967.

31- زكرياء(فؤاد)،نيتشه، دار المعارف، مصر، ط 2، د ت.

32- شبل فؤاد (محمد)، حكمة الصين، ج1، دار المعارف-مصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، د ط، د ت.

33- الشاروني(حبيب)، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، المغرب، ط1 ،1981.

34- صفدي(مطاع)، نقد العقل الغربي- الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت-لبنان، 1990.

35- صالح (هاشم)، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2005.

36-عباس (فيصل)، الفلسفة و الإنسان -جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي،ط1 ،1996 .

37-عبد الحي (عمر)، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان- بيروت، ط1، 1999.

38- العيادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو- المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1 ، 1994 .

39- غيوة(فريدة)،اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة،دار الهدى، دط،2002.

40- الكبسي (محمد علي)، ميشيل فوكو،دار الفرقد، ط2، 2008.

41- الكردي (محمد علي)، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، د ط، د ت .

42- مبروك(أمل)، الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، د ط، 2011.

43- ماتفيف. كوسزونوف. أ، حضارة ما بين النهرين العريقة، تر: حنا آدم، دار المجد- دمشق، 1991.

44- متى (كريم)، الفلسفة الحديثة -عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2،2001.

45- مصدق(حسن)، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت- النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط 1، 2005

46- محمد عويضة (الشيخ كامل محمد)، ديكارت- رائد الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1993.
47- مهيبل(عمر)،إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف/المركز الثقافي العربي الجزائر / بيروت/الدار البيضاء، ط1 2005.
48- مهيبل(عمر)، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف/الجزائر، ط1، 2001.
49- المحمداوي(علي عبود)، وإسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية- جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع،وهران- الجزائر، ط 1، 2012.
50- الهاشمي (طه)، تاريخ الأديان و فلسفتها، دار مكتبة الحياة- بيروت، 1963.
51- هوميروس، الإلياذة، ترجمة حلمي مراد، دار المشير، دمشق- بيروت، د ط، دت.
52- ولد أباه (السيد)، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994.
53- يفوت (سالم)، مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مجلة آفاق عربية، العدد 13، 1988.

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

1- ابن منظور، لسان العرب،تحقيق:عامر أحمد حيدر مراجعة عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العالمية، بيروت، ط1 ،2003، المجلد 7.
2- الكرمي حسن سعيد، قاموس عربي –عربي، دار لبنان للطباعة و النشر،ج2، 1992.
3- م.روزنتال وب. يدين، الموسوعة الفلسفية،ترجمة، سمير كرم،دار الطليعة- بيروت ط6 ،1987.

4- بـدوي (عبـد الـرحمن)، موسـوعة الفلسـفة، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر، بيروت- لبنان، ط1،ج1، 1984.

رابعا: المجلات والدوريات:

1- إمام عبد الفتاح (إمام)، الطاغية ـ دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي ـ، ضمن سلسلة عالم المعرفة العدد 183 مارس 1994 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب الكويت.

2- بنعبد العالي (عبد السلام) وسبيلا (محمد)، دفاتر فلسفية – الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2005.

3- صالح (هاشم)، فيلسوف القاعة الثامنة،مجلةالكرمل،العدد12، 1984 .

4- عبد الفتاح (إمام)، الطاغية- دراسة فلسفية لصورة الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت العدد 183 ،د ط 1994.

5- ملحم (عدنان) وعمران (زهير)، تطور الفكر السياسي عند قدماء اليونانيين حتى أفلاطون، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014.

خامسا: المراجع باللغة الأجنبية:

1-André Lalande vocabulaire de la philosophie p u f paris 1960.
2-Louise-Marie morfaux jean Lefranc. nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines Armand colin 2007.
3-Judith Revel. Foucault une pensée du discontinu essai milles et une nuits 2010.
4-Paul Veyne Foucault sa pensée, sa personne biblio essais 1editions 2008.
5-Fréderic gros .Michel Foucault presse universitaires de France .éditions delta 1 éditions 1996.
6-le pouvoir .texte choisi par Céline spector G F Flammarion 1997.

فهرس المصطلحات

معجم المصطلحات:

المعرفة: Connaissance / Savoir

السلطة: Autorité/ Pouvoir

الهيمنة: Dominance

الاستبداد: Despotisme

العنف: Violence

العنف الرمزي: Violence symbolique

العنف المشروع: Violence légitime

السلطة الرمزية: Autorité symbolique

الخطاب: Discours

الجينيالوجيا: Généalogie

الأركيولوجيا: Archéologie

الابيستيمي: Epistémè

القوة: Puissance

إرادة القوة: La volonté de puissance

إرادة المعرفة: La volonté de savoir

فهرس بأسماء الأعلام

– أ –

أفلاطون: ص 25، 26، 27، 28، 29، 30، 32، 40، 115.

أدورنو (ثيودور): ص 69، 70، 196، 202، 203، 204، 207، 209، 210، 211، 212، 213.

أرسطو طاليس: ص 01

إقليدس: ص 83، 103،

اسبينوزا (باروخ): ص 41.

أرندت (حنا): ص 18

– ب–

بيكون (فرنسيس): ص 32، 41، 50، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 82، 108، 109، 205.

بورديو(بيير): ص 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233.

برغسون (هنري): ص 16.

– د –

ديكارت (رونيه): ص 32، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 61، 68، 69، 70، 71، 82، 83، 106، 107، 109، 111، 142، 172، 205.

دلوز (جيل): ص 111، 112، 160.

ديورانت (ويل): ص 14.

– ز –

زكريا (فؤاد): ص 53، 54، 55.

– س –

سقراط: ص 27، 28، 32، 113، 114.

– ش –

شوبنهاور(آرثر): ص 116، 117، 121.

شيشرون(ماركوس توليوس): ص 13.

– غ –

غاليلي (غاليليو): ص 50، 52، 59، 103.

–ف –

فيبر (ماكس): ص 5، 6، 8، 180،9، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192.

فوكو (ميشال): ص 9، 12، 109، 110، 130، 132، 133، 134، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 145، 146، 147، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176.

– ك –

كبلر(يوهانس): ص 50، 103.

كوبرنيكوس(نيكولاس): ص 103.

كانط (ايمانويل): ص 111، 115، 196،

كونفوشيوس: ص 21، 22، 32.

–ن –

نيتشه (فريديريك): ص 9، 109، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 120، 121، 123، 124، 125، 126، 127، 144، 145، 170.

– هـ –

هوركهايمر (ماكس): ص 69، 70، 72، 197، 200، 202، 203، 204، 207، 208، 212.

هوبز (توماس): ص 5، 7، 12، 13، 72، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 93، 94، 95، 96، 98، 99، 100، 101، 102، 103.

هيجل(جورج فيلهلم فريدريش): ص 12، 196، 197.

هوميروس: ص 23، 24، 27، 29.

– ل –

ليبنتز(غوتفريد فيلهلم) : ص 41.

–م –

مكيافلي(نيقولا): ص 7، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 83، 102، 103.

مالبرانش (نيكولا): ص 41.

ماركس (كارل): ص 8، 145، 175،183، 198، 200،

فهرس الموضوعات

مقدمة:.....	أ- ك
مدخل: إشكالية المعرفة والسلطة... من التأسيس التاريخي إلى التأصيل الفلسفي	01
الفصل الأول **من سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل**	
المبحث الأول: العلم والسيادة على الطبيعة.....	35
1/- رونيه ديكارت... الإنسان سيداً على الطبيعة.....	39
2/- فرنسيس بيكون... المعرفة قوة.....	56
المبحث الثاني: الأسس العلمية للسلطة السياسية.....	72
1/- نيقولا مكيافلي... الطبيعة البشرية ومشروعية القوة.....	72
2/- توماس هوبز... من الطبيعة البشرية إلى المجتمع الصناعي.....	80
الفصل الثاني **من جينيالوجيا الأخلاق إلى أركيولوجيا السلطة**	
المبحث الأول: المعرفة وإرادة القوة عند فريديريك نيتشه.....	111
1/- جينيالوجيا الأخلاق:	112
أ/- أصنام الفلسفة(نقد العقل).....	113
ب/- أصنام الأخلاق(أخلاق السادة وأخلاق العبيد).....	115
2/- إرادة القوة.....	120
أ/- إرادة القوة بوصفها معرفة.....	124
ب/- إرادة الحقيقة بوصفها إرادة قوة.....	125
المبحث الثاني:المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو.....	130
أولاً/- الخطاب والمعرفة:	130
1/- مفهوم الخطاب.....	130
2/- مفهوم الأركيولوجيا.....	133
3/- المعرفة كممارسة خطابية.....	138
ثانياً/- الخطاب والسلطة:	144
1/- فوكو بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا.....	144
2/- سلطة الخطاب.....	147
3/- السلطة بوصفها ممارسة غير خطابية.....	152
ثالثاً/- المعرفة والسلطة:.....	171
الفصل الثالث **المعرفة والسلطة... مقاربات سوسيولوجية**	
المبحث الأول:السلطة والعنف المشروع عند ماكس فيبر.....	181
1/- سوسيولوجيا ماكس فيبر:.....	182

2/- التصور المنهجي:.....	184
3/- مفهوم الفعل الاجتماعي:.....	185
4/- مفهوم السلطة:.....	188
5/- الدولة والعنف المشروع:.....	193
المبحث الثاني: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وآليات السيطرة**.....**	196
1/- مشروع النظرية النقدية ومنطلقاتها:.....	196
2/- العقلانية الأداتية وآليات السيطرة.....	206
المبحث الثالث: السلطة الرمزية عند بيير بورديو**.....**	219
1/- مفهوم السوسيولوجيا:.....	220
2/- المنهج السوسيولوجي:.....	222
3/- السلطة الرمزية:.....	224
الخاتمة:.....	238
المصادر والمراجع:.....	245
فهرس المصطلحات:.....	255
فهرس الأعلام:.....	257
فهرس الموضوعات:.....	260

ملخص الأطروحة:

المعرفة والسلطة في الفلسفة الغربية المعاصرة

إن إشكالية "المعرفة والسلطة" هي إشكالية أثارها قيام العلم الحديث، وتعود إرهاصاتها الأولى إلى الفكر الشرقي القديم، والفكر اليوناني، وخاصة مع أفلاطون من خلال فكرة "الفيلسوف الحاكم". إن قيام الثورة العلمية الكبرى على يد كل من "كوبرنيكوس"(Nicolaus Copernicus) و"كبلر"(Johannes Kepler) و"غاليلي" Galileo (Galilei)، حطم السلطة اللاهوتية– السكولاية، وأحل محلها سلطة العلم.

تتجلى إشكالية "المعرفة والسلطة" في العصر الحديث، فيما ذهب إليه "ديكارت"(René Descartes) في كتابه "المقال عن المنهج": "المعرفة تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها" وأيضاً فيما ذهب إليه معاصره "فرنسيس بيكون"(Francis Bacon) من أن " المعرفة قوة وسلطة وتمكّن ". مما يتضح معه أن المعرفة وخاصة العلمية منها، تهدف إلى معرفة الطبيعة من أجل السيطرة عليها والتحكم فيها، واستغلالها لخدمة الإنسان.

هذه الأرضية الفكرية هي التي استوحى منها كل من "مكيافيلي" (Machiavelli) و"هوبز"(Thomas Hobbes)، إمكانية تطبيق هذا التصور على المجتمع السياسي، فقد تأثر "مكيافيلي" تأثرا واضحا بالمناخ الفكري و العلمي الذي عرفه عصره والذي شهد تأسيس العلوم المختلفة وتَخلصها من هيمنة اللاهوت، حيث انتبه العلماء إلى ضرورة المضي نحو تفسير مظاهر الطبيعة تفسيرا علميا بدلا من الاكتفاء بتأملها . إن فكرة السيطرة والتحكم في الطبيعة انتقلت من مجال الطبيعة إلى مجال السياسة وذلك من خلال "مكيافلي" و"هوبز" اللذان تأثرا بالمناخ العلمي الذي كان سائداً في عصر النهضة، فحاول دراسة الإنسان من الناحية السياسية بنفس الكيفية التي تم بها دراسة الطبيعة.

غير أن إشكالية "المعرفة والسلطة" في المرحلة المعاصرة وبداية من القرن العشرين، لا تقتصر على القول أن للمعرفة وظيفة تمكّنها من أن تغدو قوة وسلطة في يد من يمتلكها، بل إنها تذهب حتى إلى القول أن في المعرفة سلطة. ومن أجل ذلك كان ينبغي إعادة النظر لا في مفهوم السلطة وحده، ولا في مفهوم المعرفة ذاته، وإنما فيهما معا، وكذا في العلاقة التي تربط بينهما.

إن الأطروحة الجوهرية لإشكالية العلاقة بين المعرفة والسلطة تؤكد على أن "المعرفة تنتج السلطة، لكنها ـ في الوقت نفسه ـ مُنتَج للسلطة "، كما يقول "فوكو" (Michel Foucault). متأثراً في ذلك "بنيتشه "(Friedrich Nietzsche) الذي كان يرى أن القوة لا الحق هو ما يحكم العلاقات بين البشر والأمم، وأن المنتصر هو من يؤسس لمفهوم الحق ومن ثم يلصق الباطل بخصومه المستبعَدين كلية من خطاب المعرفة. فالعلاقة بين المعرفة والسلطة ليس مجرد علاقة سطحية، بل هي علاقة عميقة وجذرية بحيث أن العلم ينطوي على سلطة والسلطة تتأسس على علم . وبالتالي لا يمكن للفكر السياسي أن يحتكر مفهوم السلطة، التي ظل ينظر إليها على أن لها موقعا معينا تقوم عنده هو أجهزة الدولة . فالسلطة حسب "فوكو" ليس لها موقع، فهي لا تتجلى فحسب في السياسة والقانون، وإنما في المدرسة والأسرة والمعمل وميادين اللعب، بل في الجنس والكتابة واللغة.

إذا كانت السلطة منتشرة في كل نقطة من الجسد الاجتماعي كما ذهب إلى ذلك "فوكو"، في المدرسة والسجن والعيادة...الخ. فإن ذلك ما دفع بعض السوسيولوجيين مثل "ماكس فيبر" (Maximilian Carl Emil Weber) ورواد "مدرسة فرانكفورت" و"بيار بورديو"(Pierre Bourdieu) إلى قراءة ونقد بنية المجتمع الغربي والكشف عن مختلف آليات السيطرة والهيمنة والعنف الرمزي.

La connaissance et le pouvoir dans la philosophie occidentale contemporaine

La problèmatique de la **"connaissance et du pouvoir"** est une problèmatique soulevé par la science moderne et ses premières traces sont attribuées à la pensée orientale antique et à la pensée grecque, en particulier chez Platon à travers l'idée du "philosophe dirigeant". La montée de la grande révolution scientifique à la fois par Nicolaus Copernicus et Kepler et Galileo Galilei a brisé l'autorité théologique de l'État et l'a remplacée par l'autorité de la science.

Le problèmatique de la "connaissance et du pouvoir" se reflète dans l'ère moderne, comme René Descartes dans son livre intitullé discours de la méthode: "La connaissance nous rend maîtres de la nature et des biens" et Francis Bacon, Ce «savoir, c'est pouvoir, pouvoir et autonomisation». Il est clair que le savoir, notamment scientifique, vise à connaître la nature pour la contrôler et à la mettre à profit pour servir l'homme.

Ce terrain intellectuel a incité Machiavel et Hobbes à appliquer cette perception à la communauté politique, qui a clairement été influencée par le climat intellectuel et scientifique de son époque, qui a marqué la fondation de la science. Et les scientifiques ont appris qu'il était nécessaire de procéder à l'interprétation de la nature plutôt que d'y réfléchir. "L'idée de contrôler et de contrôler la nature est passée de la nature à la politique par le biais de Machiavel et de Hobbes, qui étaient influencés par le climat scientifique. Ce qui était répandu à la Renaissance, a essayé d'étudier l'homme Comme on étudie la politique même était l'étude de la nature.

Mais la problèmatique de la "connaissance et du pouvoir" au XX e siècle et au XXe siècle ne se limite pas à dire que le savoir a une fonction qui lui permet de devenir un pouvoir et une autorité entre les mains de ses propres biens, il va même jusqu'à dire que le savoir a un pouvoir. Pour cette raison, le concept d'autorité devrait être reconsidéré non seulement dans le concept de connaissance lui-même, mais aussi dans les deux et dans la relation qui les unit.

La thèse fondamentale sur la relation problématique entre le savoir et le pouvoir souligne que le savoir produit du pouvoir mais est en même temps un produit du pouvoir .Foucault et dit que Nietzsche pensait que le pouvoir n'était

pas le droit de gouverner les relations entre les peuples et les nations et que le vainqueur est celui qui établit le concept de vérité La relation entre le savoir et le pouvoir n’est pas seulement superficielle, mais profonde de sorte que la science implique une autorité qui repose sur la connaissance. La pensée politique ne peut donc pas monopoliser le concept de pouvoir qui a été vu. Il a un certain endroit qui s'arrête Linda est les organes de l'autorité de l'État (PA) que Foucault n'a pas de site, ils sont non seulement pris en compte dans la politique, le droit et Anmaa à l'école, la famille, le jeu mais dans le sexe etl’ écriture et la langue.

Abstract

Knowledge and Authority in Contemporary Western Philosophy

The problem of "knowledge and Authority " is a raised problem by the modern science, and its first traces are attributed to the ancient oriental thought and Greek thought, especially with Plato through the idea of the "ruling philosopher". The rise of the great scientific revolution by both Nicolaus Copernicus and Keeler and Galileo Galilei the theological authority broke of the state and replaced it with the science authority.

The problem of "knowledge and Authority " is reflected in the modern era, as was René Descartes in his book on the curriculum: "Knowledge makes us masters of nature and possessions" and also Francis Bacon, That "knowledge is power, power and empowerment." It is clear that knowledge, especially scientific, aims at knowing nature in order to control and control it, and exploit it to serve man.

This intellectual ground inspired both Machiavelli and Hobbes to apply this perception to the political community. Machiavelli was clearly influenced by the intellectual and scientific climate of his time, which marked the founding of science And scientists have learned that it is necessary to proceed with the interpretation of nature rather than to reflect on it. "The idea of controlling and controlling nature moved from nature to politics through Machiavelli and Hobbes, which were influenced by the scientific climate Which was prevalent in the Renaissance, tried to study man from the ground How political the same was the study of nature.

But the problem of "knowledge and Authority " in the contemporary and early 20th centuries is not limited to saying that knowledge has a function that enables it to become a power and authority in the hands of its own possessions. It even goes so far as to say that knowledge has power. For that reason, the concept of authority should be reconsidered not only in the concept of knowledge itself, but in both, and in the relationship between them.

The fundamental thesis of the problematic relationship between knowledge and power asserts that "knowledge produces power, but it is at the same time a product of power," says Foucault. Influenced by "Friedrich Nietzsche" who believed that power is not the right, which governs relations between humans and nations, and that the victor is the one who establishes the concept of truth and then affixes falsehood to his opponents who are totally excluded from the discourse of knowledge. The relationship between knowledge and power is not merely superficial

It is a profound and profound relationship, so that science involves authority and authority that is based on knowledge. Thus, political thought can not monopolize the concept of power, which has been seen as having a certain position in which the organs of the State are based. Power, according to Foucault, has no place; it is not only reflected in politics and law, but in school, family, laboratory and playing fields, but in sex, writing and language.

If power is spread throughout every part of the social body as Foucault went, in school, prison, clinic ... etc. This has led some sociologists such as Maximilian Carl Emil Weber, Frankfurt School leaders and Pierre Bourdieu to read and criticize the structure of Western society and to reveal the various mechanisms of domination, domination and symbolic violence.