الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران السانية

كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة

مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الموسومة ب:

التشكيلات الاستراتيجية للسلطة عند ميشيل فوكو

ميكرو فيزياء السلطة نموذجًا

من إعداد الطالب:
- دبوزة بلال

أعضاء لجنة المناقشة
- أ. د. عبد اللاوي عبد الله أستاذ التعليم العالي جامعة وهران/رئيسًا
- أ. د. برياح مختار أستاذ التعليم العالي جامعة وهران/مقررًا ومشرفًا
- أ. د. بوشيبة محمد أستاذ التعليم العالي جامعة وهران/ مناقشًا
- د. العربي ميلود أستاذ محاضر أ جامعة مستغانم/ مناقشًا

السنة الجامعية : 2015/2014

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِ ذِي عِلْمٍ عَلِيمْ ﴾

سورة يوسف آية 76

إهداء

إلى عائلتي الكريمة

أهدي هذا العمل

شكر وتقدير

يطيب لي أن أتوجه بخالص الشكر وعميق الامتنان إلى أساتذتي بقسم الفلسفة بجامعة وهران وأخص بالشكر أساتذتي : الأستاذ برياح المختار والأستاذ بن مزيان بن شرقي على ما لقيته من تشجيع وعطاء فكري.

كما يطيب لي أن أتوجه بأصدق آيات الشكر والعرفان إلى كل من شجعني وساعدني على إتمام هذا العمل.

شكرا لأخي محمد وشكرا لصديقي بليدي جواد.

خطة البحث

إن أفكار كل فيلسوف هي انعكاس لواقعه المعيش [فكري، فلسفي، اجتماعي]، فالدراسة الجادة لأي فيلسوف تنطلق من أن الأفكار لا تنشأ من فراغ كما أنها لا تنتهي إلى لا شيء، فدراسة كل فيلسوف لا بد وأن تبدأ من البيئة السياسية والفكرية التي عاشها ويجب وضع فكره في حلقة من حلقات تطور الفكر الفلسفي على مر العصور.

1-الإشكالية:

إن مفهوم السلطة من أعقد المفاهيم الفلسفية والسياسية التي شغلت اهتمام المفكرين على مر العصور، ونجد جيل المفكرين المعاصرين من فلاسفة الفرق والاختلاف والشك قلبوا الموازين وفكروا في اللامفكر فيه، فها هو **ميشيل فوكو** يساءل مفهوم السلطة ويبحث عن الحقيقة بطريقة مغايرة عمن سبقوه، **ففوكو** لم يبحث عن السلطة في رأس الدولة وإنما بحث عنها في أسفل المجتمع أي وهي في حالة الممارسة، حيث نجد **فوكو** يؤكد على أن الغاية من مساءلة السلطة هي العمل على تحديدها، من خلال كشف آلياتها وآثارها وعلاقتها بمختلف جاهزيات السلطة الممارسة، **ففوكو** يتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها السلطة أو كيف تمارس نفسها من خلال **التحليل الجنيالوجي** لها، وعليه فإن محور دراستنا يقوم في أساسه بالاستناد إلى مفهومين من أبرز وأهم المفاهيم الفلسفية والسياسية التي اشتهر بها **ميشيل فوكو** وهما:

"ميكروفيزياء السلطة" و"البيو-سلطة"، وسنحاول أن نتبين كيف ربط مفهوم السلطة بمفهوم الممارسة وكيف عالجها بمفاهيم الحرب والاستراتيجيا.

2-خطة البحث:

يحتوي البحث على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، يتضمن الفصل الأول المعنون ب: "التطبيقات والممارسات الجديدة للذات" مبحثين، عنوان الأول: "آليات تكون الذات في خطابات العلوم الإنسانية"

وسنتناول فيه سبر أعماق المعرفة الإنسانية عبر تاريخ الفكر للكشف عن تلك الثوابت الغير منظورة، التي سيعزو لها **فوكو** سلطة التحكم في إنتاج وتنظيم المعارف المختلفة في كل فترة تاريخية.

أما المبحث الثاني فسنتناول فيه "تكنولوجيا إنتاج الفرد" عبر أنظمة **المصادرة والترويض** أي «**التحليل الجنيالوجي** لعلاقة العقل الغربي مع الآخر».

سنتناول في الفصل الثاني "التشكيلات الإستراتيجية للسلطة عند **ميشيل فوكو**" وعنوان مبحثه الأول: "**ميشيل فوكو: ميكروفيزياء السلطة والبيوسلطة**" سنبين فيه كيف يعارض **فوكو** في نظريته في السلطة التصور الماركسي الكلاسيكي ونظريات الحق الطبيعي، وكيف بين أنه لا وجود لذات أو لفاعل يملك السلطة مثلما لا وجود لجهاز الدولة يتفرد لوحده باستعمالها، وسوف نبين البديل الاستراتيجي للسلطة الذي يقترحه **فوكو** فهو يؤكد على ضرورة ألا ننظر إلى السلطة كملكية قارة ومستقرة في ذات فردية أو جماعية، فهي موجودة في **كل مكان ولا مكان**، فيجب التفكير في السلطة كإنتاج **لاستراتيجيات الصراع بين القوى**، **ففوكو** سيبحث عن السلطة وهي في حالة **الممارسة** في أسفل المجتمع أي في العلاقات الأفقية(في السجن، المستشفى، المدرسة، الثكنة، المصنع ...) وليس في العلاقات العمودية أي في البرلمان أو غيره من أجهزة الدولة التقليدية، وهذا ما يعرف ب"**ميكروفيزياء السلطة** عند **ميشيل فوكو**".

كما سنوضح كيف أنه كلما زادت تقنيات المراقبة تطورا وكلما ارتبطت **حيوية السلطة الانضباطية** بتكنولو**جيا الرقابة الاجتماعية** صار بالإمكان التحكم في كل مناحي الحياة البشرية وهذا ما يعرف بمفهوم "السلطة الحيوية أو البيو-سلطة".

وفي المبحث الثاني سنوضح فيه كيف تم الانتقال "من ممارسات الانضباط إلى ممارسات الأمن" بالاستعانة بنموذج الندرة أو المجاعة وكيف تعامل معه كل من الفزيوقراطيين والمركانتاليين، ومنه نعرج على السلطة الرعوية

وكيف تحولت إلى دولة شرطة ونشير إلى النقلة التي حدثت في المفاهيم السياسية المعاصرة من مفهوم السكان إلى مفهوم المجتمع المدني.

وسنخصص الفصل الثالث ل"تأثير **فوكو** على الفكر الإنساني" وهو يحتوي على مبحثين، خصصنا المبحث الأول "للأصيل في الفكر العربي الإسلامي في مفهوم السلطة" حتى نبين فيه أن التأثر بفكر الآخر لا يعني عدم وجود فكر أصيل أو مبتكر، أما المبحث الثاني فخصصناه ل"**ميشيل فوكو** اليوم" بمعنى مدى مقروئيته اليوم وتأثيره على الفكر الإنساني والعربي على وجه الخصوص.

3-المنهج المتبع:

إن ميدان الأركيولوجيا هو الأقرب إلى موضوع دراستنا، وعليه سنعتمد المنهج التحليلي التاريخي في معالجة أفكارها، فحتى نبحث عن مفهوم السلطة عند **فوكو** يجب الحفر عميقا في هذا المفهوم حتى نعرف التطورات التي حدثت له وحدثت للذوات التي تمارس وتمارس عليها هذه السلطة.

4- الدراسات السابقة:

إن هذه الدراسة سبقتها دراسات أعمق منها عبارة عن دراسات جامعية أكاديمية في شكل أطروحات علمية وكذلك على شكل دراسات مستقلة، أخص بالذكر أطروحة دكتوراه دولة للأستاذ برياح المختار الموسومة ب"السلطة وفن الحكم-**ميشيل فوكو** نموذجا" فقد شكلت لبنة أساسية لفهمنا مسألة السلطة عند **ميشيل فوكو** بالإضافة إلى أطروحة دكتوراه الدكتور الزواوي بغورة الموسومة ب"مفهوم الخطاب في فلسفة **ميشيل فوكو**" فقد ساعدتنا على التمييز أكثر بين مفهومي الممارسات الخطابية وغير الخطابية، أما فيما يخص الدراسات المستقلة فهناك دراستان أعتبرهما مهمتان جدا لفهم فلسفة **فوكو** ككل ومسألة السلطة عنده على وجه الخصوص هما: دراسة جيل دولوز في كتابه المعنون ب"المعرفة والسلطة" ودراسة "أوبيير درايفوس وبول رابينوف" المعنونة ب"**ميشيل فوكو** مسيرة فلسفية".

5-صعوبات البحث:

من الصعب التعامل مع فكر غني بالمفاهيم الخصبة التي لا تنضب كما هو الحال مع فكر **فوكو** على الرغم من أنه يدعم كل فكرة بمجموعة كبيرة من الأمثلة والشروح إلا أن فهمه يتطلب بذل الكثير من الجهد وهذا الأمر لا ينفي وجود نوع من المتعة في قراءة فكره ولا أنكر أن الترجمة المتاحة لبعض كتبه قدمت لنا مساعدة كبيرة في فهم بعض جوانب فكره إلا أن هذا الأمر لا ينفي أهمية وضرورة الاضطلاع على فكر الفيلسوف بلغته الأصلية.

لا أدعي أنني ألممت بجميع جوانب فكر **فوكو** أو أنني استوفيت الموضوع حقه من الدراسة لكن حسبي أنني بذلت أقصى ما أستطيع وهو خطوتي الأولى على الطريق.

مقدمة

مقدمة

يلخص أرنست باركر العقلانية اليونانية بمقولة أفلاطون: «إن الفلسفة وليدة حب الاستطلاع»[1]، فالعقل المتسائل عن كل شيء هو ما يسمح للإنسان باستكشاف حقائق الأمور فهدف الفلسفة هو المعرفة وبالتالي فالفلسفة السياسية تهدف إلى اكتناه الفكر السياسي، والفكر السياسي خصب ومتشعب يضم مجموعة كبيرة من التيارات والمذاهب المختلفة وهذا الأمر لا ينفي وجود بعض النظريات المتقاربة والمتفقة فيما بينها، وكل الحضارات الإنسانية منذ العصور الغابرة اشتغلت بالفكر السياسي باحثة عن أفضل الطرق الممكنة لحكم البشر رغم أن تفكير جل تلك الحضارات القديمة اتسم بغلبة الطابع الأسطوري عليه، وكان على الفكر السياسي انتظار بزوغ فجر الحضارة اليونانية حتى يبلغ مرحلة التنظير العقلي المحض، ومنه بدأ شيء يسمى فكر سياسي أو فلسفة سياسية بالتبلور، وهنا نجد أرسطو الذي يرى أن: «الدولة من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان من طبعه حيوان مدني»[2]، فالإنسان حيوان سياسي بطبعه يميل نحو التمدن، فطبيعة الإنسان هي التي تدفعه للاشتغال بالسياسة بحثا عن أفضل الطرق الكفيلة بتدبير أموره، ومعروف عن اليوناني عشقه للحرية والديمقراطية، وقد كان معنى الديمقراطية في تلك الفترة مختلفا عن المعنى الذي نمنحه لها اليوم، بحيث أن المواطن اليوناني لم يكن بحاجة إلى من يمثله في المجالس النيابية، فلم تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت حكم واحد وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها[3]، هذا الأمر جعل المدن اليونانية متنافسة حول من من الدول أو المدن اليونانية صاحبة أحسن دستور ولا أدل على ذلك على سبيل المثال لا الحصر من واقعة رفض سقراط الهرب من السجن عندما وفر له الحارس سبل الفرار إلى إحدى المدن المجاورة لأثينا لأن فراره سيكون بمثابة التزكية لدستور تلك المدينة.

---

[1]- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة، لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص11، (الهامش).

[2]- أرسطو، السياسة، ترجمة، الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957، الفصل الأول، الفقرة 9.

[3]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص97.

مقدمة

وحتى يحقق الإنسان كيانه السياسي عليه بطبيعة الحال الالتزام بمجموعة من الضوابط تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض وهنا ظهرت حاجة ملحة منذ القدم وهي الحاجة إلى السلطة، ومفهوم السلطة خصب الدلالة نجده في المعجم الوسيط يحضر بمعاني مختلفة: (سلطه) بمعنى أطلق له السلطان والقدرة، و–عليه: مكنه منه وحكمه فيه، (تسلط) عليه: تحكم وتمكن وسيطر، ومنه كانت (السلطة): التسلط والسيطرة والتحكم[1]، ونجد أندريه لالاند يرى أن: «السلطان هو الأمر، القدرة على فرض الطاعة»[2]، وعند جميل صليبا: «السلطة في اللغة القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره»[3].

وقد عرفت الحضارة الإنسانية أشكالا مختلفة لممارسة السلطة، مثل الحكم المطلق الذي يتميز بتمركز السلطة بأنواعها تشريعية وتنفيذية وقضائية في شخص الفرد الحاكم فهو القاضي والجلاد في آن، ويميل هذا النوع من الحكم إلى تأليه صاحب السيادة: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي»[4]، ونجد ما يشابه هذا النوع من الحكم في أوروبا العصور الوسطى حيث كانت سلطة الملك تمثل سلطة الله على الأرض، فالحاكم الإله هو صاحب الرأي والمشورة ويميل هذا النوع من الحكم إلى استعباد الفرد وقمعه والاستحواذ على كل الثروات تحت مظلة أنها مشيئة الله، وهناك الحكم الديمقراطي الذي يعني حكم الشعب بالشعب فالشعب هو صاحب السيادة، وقد عرف هذا النوع من الحكم تطورا كبيرا عبر التاريخ، بين راغب فيه وراغب عنه حتى أننا نجد أفلاطون من أكبر الماقتين له فهو السبب في إعدام أستاذه، ولأنه يمثل حكم الأكثرية أي الغوغاء في حين أن النخبة التي كان يفضلها فهي الأقلية وتتمثل في الأرستقراطية، هذا بالإضافة إلى أن الفرد اليوناني لم يكن قد بلغ بعد مرحلة النضج السياسي فقد كان الكثير من المواطنين يحضرون جلسات الجمعية العامة للايكليزيا(البرلمان) بغية الحصول على الأجرة المقابلة لذلك.

---

[1]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، جمهورية مصر العربية، ط4، 2004، ص443.

[2]- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج1، ترجمة، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001، ص122.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 670.

[4]- القرآن الكريم، سورة القصص، آية 38.

مقدمة

وقد ظهرت أشكال من السلطة الغير متجسدة في كيان شخص أو جهاز مؤسساتي ما من شأنه فرض سلطاته على الناس وهو ما نجده عند التجمعات البدائية الأولى حيث كانت تعتبر الخروج عن العرف وإحداث الفوضى من شأنه أن يوقع على المخالف سخط الأرواح وغضب الطوطم المقدس، وكان الجميع يلتزمون بهذه التعاليم لأنه كان هناك أشخاص مهمتهم التعريف بها موضحين لكل فرد ما له وما عليه، وهذه هي الفكرة التي أتى بها جورج بلاندييه* حيث يؤكد بأن وظيفة السهر على احترام النظام العام للمجموعة يجب أن تعود إلى جهة معينة ضمن هذه المجموعة تدعى"السلطة" ليتوصل في النهاية إلى تعريف السلطة كما يلي: «إن السلطة في كل مجتمع نتيجة الحاجة للكفاح ضد التفكك والانقسام الذي يهدده بالفوضى، مثلما يهدد كل نظام»[1]، فالسلطة هي الضامن الوحيد للمحافظة على النظام القائم في وجه الفوضى، ولكن كيف يتأتى لشخص ما أن يكون هو المخول بمسك زمام السلطة دون غيره من الناس؟ الأكيد هو أنه يتميز بخصائص تؤهله للقيام بهذه المهمة لا تتوفر في غيره فليس كل شخص مؤهل لتدبير أحوال الناس وهو بطبيعة الحال يمتلك كاريزما أو شخصية قوية توفر له ميزة الإقناع بأنه هو الأصلح لهم دون أن يشعروا بأنهم مكرهون على قبوله و إلا حصلت التمردات والثورات، فيجب أن يشعر من حوله بحاجتهم إليه بأنه الكفيل بتحقيق طموحاتهم من أمن وجودة عيش، ونضيف لهذه التوليفة مجتمعة مناعة ضد طغيان الإرادة الفردية، ففي هذه الحالة لا تصبح السلطة مجسدة في شخص الحاكم وإنما تصبح سلطة مؤسسة، إن تأسيس السلطة هو في الواقع عملية قانونية، لكن هذه العملية هي واقعة اجتماعية، تقوم على تحويل السلطة الاجتماعية العائدة للفرد أو الأفراد الذين يمسكون بزمامها، إلى«شخص معنوي» ليس سوى الجماعة نفسها[2]، فمصالح الأفراد ينبغي ألا تتعارض مع مصالح الجماعة وهذا ما عمل الفلاسفة والمنظرين السياسيين والاجتماعيين والقانونيين على تبيان سبل تحقيقه عبر التاريخ، ومن أجل

---

* متخصص في علم الأجناس البشرية.

[1]- حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دار دحلب، الجزائر، 1993، ص 37.

[2]- جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة، الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص45/44.

مقدمة

وضع نموذج للحكم كفيل بكبح جماح تسلط الدولة والحفاظ في نفس الوقت على النظام العام، وهذا ما أدى إلى حدوث ثورة في العقل البشري كان من نتائجها ظهور حركات الإصلاح الديني التي وقفت ضد سلطة البابا المطلقة، وتوالت حركات الإصلاح الديني الموالية للسلطة الزمنية المناوئة للسلطة الدينية وذلك من أجل استخدام سيف الملك لنشر الإصلاح مما أدى إلى تمتين قاعدة الحكم الملكي المطلق، والتي نظر لها توماس هوبز(Thomas Hobbs 1588-1679) الذي يرى أن الإنسانية عاشت مرحلة طبيعية تميزت بالفوضى لذلك تنازل الأفراد عن حقوقهم لصالح الملك بموجب عقد يضمن لهم الأمن، وهذا الملك لا يقع تحت طائلة القانون، وقد عرفت فترة الحكم المطلق للملوك ثورة مضادة، حمل لواءها جون لوك (John Locke 1632-1704)الذي كان يهدف للحد من سلطان الملك المطلق، وهنا ظهرت فكرة فصل الدين عن الدولة حتى لا يقهر الناس باسم الدين، فكتب رسالته حول"التسامح" والتي جاء فيها أن: «فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق»؛ ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن"خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن الله لم يفوض أحدا في أن يفرض على أي إنسان دينا معينا، ثم إن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل أي كامنة في باطن الإنسان"»[1]، فمع لوك نزعت صلاحيات الحاكم لصالح الشعب فظهر مفهوم الحكومة المدنية الممثلة للشعب في المجالس النيابية وقد أكد على فكرة فصل السلطات وجعل السلطة التشريعية أعلاها، فالحكومة المدنية التي تمثل الإرادة الشعبية الضامنة للحقوق الطبيعية لهم إذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق وجب إعلان الاحتجاج أولا بالطرق السلمية وإذا لم يجدي ذلك نفعا وجب حمل السلاح.

الملاحظ هنا هو خصوبة الفكر السياسي فهناك من يرى الخلاص في حكم الملكي المطلق مما يؤدي إلى استبداد الأقلية على الأكثرية، وهناك من يراه في حكم الشعب لنفسه بنفسه مما يؤدي إلى قمع الأقلية، وهناك من

[1]- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، منة أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 1997، ص7.

مقدمة

يرى الخلاص في قتل التنين (الشيوعية والفوضوية)، ما يهمنا في هذا السياق هو الجديد الذي أتى به **ميشيل فوكو** والذي أضافه إلى الفكر السياسي والإنساني.

إذا كان صحيحا أن الفلسفة كما عرفها دولوز هي: «فن تكوين وإبداع، وصنع المفاهيم»[1]، سيمكننا أن نقول إذن أن تفكير **فوكو** أصيل ومبتكر فقد أبدع **فوكو** وفكر في السلطة بطريقة مغايرة بعيدا عن مفاهيم النظرية الليبرالية القانونية للسلطة المشتغلة بقضايا الشرعية والسيادة وبعيدا عن نظرية الحقوق والعقود، اشتغل حول هذا الموضوع بمفاهيمه الخاصة، وقد عنا **فوكو** مسألة السلطة بالدراسة منذ كتابه: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961 واصفا إقصاء وعزل كل ما هو مختلف، آخذا إيانا في المراقبة والمعاقبة 1975 إلى وصف مختلف تقنيات السلطة الانضباطية الممارسة على الجسد بواسطة تقنيات المراقبة مما أدى إلى ولادة السلطة الحيوية التي تهتم بحياة السكان، وقد خصص لها مجموعة من الدروس في الكوليج دو فرانس بدءا بالدرس الموسوم ب"يجب الدفاع عن المجتمع"1976 ومؤلفه حول تاريخ الجنسانية في نفس السنة، ليتوسع في البحث أكثر في درس سنة 1977 و1978 المعنون ب"الأمن، الإقليم، السكان" ودرس 1978_1979"مولد السياسة الحيوية"، فبخصوص مسألة السلطة **فوكو** لا تهمه نشأتها فمعلوم مقته لفكرة الأصل فما يهمه هو مسألة ممارسة السلطة أو كيف تعمل؟، إن **فوكو** لم يكتشف مستوى جديدا يسمى"الممارسة" لم يكن معروفا حتى يومنا بل لقد بذل جهدا في رؤية ممارسة الناس على نحو ما توجد في الواقع[2]، وهذا تماشيا مع تقليده الجنيالوجي الذي يساعده على القيام بتشخيص ما أسماه "تاريخ الحاضر".

وعليه فالمفاهيم المتعلقة بالسلطة الانضباطية والسلطة الحيوية مهمة لفهم مسألة السلطة عند **فوكو** التي عالجها بمفاهيم الحرب والاستراتيجيا وصراع القوى وهي كلها تقود إلى مفهوم الممارسة، ففهمه للسلطة يختلف

[1]- جيل دولوز وفليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص28.

[2]- بول فاين، أزمة المعرفة التاريخية/فوكو وثورة في المنهج، ترجمة، إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص 324.

مقدمة

عن الفهم الماركسي لها الذي يربطها بالاقتصاد، وعن التصور القانوني الذي يجعل من السلطة ملكية يتم التنازل عنها بموجب عقد فعلاقات السلطة هي التي تصنع الأفراد، وفهمه لها يختلف عن كل التصورات التقليدية التي تختزلها في أجهزة الدولة، فالسلطة من وجهة نظر **فوكو** موجودة في كل مكان ولا مكان لها، كما أن **فوكو** في حديثه عن صراع القوى يحدث قطيعة مع فهم هوبز لحرب الكل ضد الكل، تبعا لفهم **فوكو** لماهية الخطاب، فكلمة«خطاب» يستخدمها بمعنى تقني اصطلاحي شديد الخصوصية ولا تدل بدقة على مايقال[1]، وهذا يقودنا إلى مفهوم الابستيمي أو الحقب المعرفية فالوقائع الإنسانية وما تحفل به من أحداث ومن علوم ومعارف وعلى الرغم من الاتصال الظاهري الذي تبدو عليه فهي في حقيقتها منفصلة عن بعضها البعض كل حقبة لها ما يميزها عن سابقتها وعن تلك التي تليها وهي منفصلة عنها تماما فمفهوم الانفصال جوهري في فهم **فوكو** للتاريخ، كما أن مفهوم الابستيمي مهم لفهم مسار **فوكو** الفلسفي، هذا المسار الذي راوح بين الأركيولوجيا وهو المنهج الذي اتبعه في مؤلفات"تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي1961" و"مولد العيادة 1963" و"الكلمات والأشياء1966" و"حفريات المعرفة1972" وهي كلها تصب في بوتقة ما يعرف بالممارسات الخطابية كخطاب الطب النفس عقلي، أما المنهج الجنيالوجي فهو يهتم بالممارسات اللاخطابية أي ممارسات المؤسسات كمؤسسات المعازل والسجون ومجموعة الأحداث والسياقات الاقتصادية وقد استعمله أيضا في تاريخ الجنون في وصفه للمعازل وهذا المنهج جلي في مؤلفه حول "المراقبة والمعاقبة ولادة السجن1975" ودرس"1976".

تلك هي أهم المحاور التي اتفق أغلب الدارسين لفكر **فوكو** على أنها جوهرية في فهم التصور **الفوكوي** للسلطة.

[1]- بول فاين، أزمة المعرفة التاريخية/فوكو وثورة في المنهج، ص 309.

الفصل الأول

التطبيقات والممارسات الجديدة للذات

المبحث الأول

آليات تكون الذات في خطابات العلوم الإنسانية

كانت فلسفات العالم القديمة ذات طابع ميتافيزيقي صريح، حيث تؤكد أن هناك نظاما يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد، فأقصى ما يمكن أن يحققه الإنسان هو اكتشاف أسرار هذا النظام، وقد نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفي عن إرث فلسفات العالم القديمة (antiquité) حيث دخل، الإنسان، في فلك الحرية ومعها القلق، ومنه أعلن انعتاقه من تحكم النظام الكوني وبدأت لحظة تبلور الفكر أو الوعي بالتقدم والرغبة في انجاز المشروع التحرري، فأصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة به وهنا أصبح العقل مرادفا للتحرر والتقدم.

وقد أسس رونيه ديكارتRené Descartes (1596-1650) الحداثة والفلسفة بوضع مبدأ الذاتية، وهي أول المفاهيم التي شكلتها، فأصبح الإنسان هو المتكلم الحاضر، ويستمد يقينياته من ذاته وليس كما كان في العصور الوسطى من تعاليم عقيدة أو سلطة ما.

1-الذات في التاريخ:

لن نستطيع فهم نقد الحداثة وتداعياتها سلبا أو إيجابا عند **ميشيل فوكو**Michel Foucault(1929-1984) دون الرجوع إلى مفهوم الذات، كإحدى أبرز عناصر العقلانية الحديثة التي كانت سببا في التحولات المدنية التي عرفها الإنسان منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، إن الحداثة سمحت للذات بالتحرر من الأوهام بالإضافة إلى تحرير الإنسان من تلك الفروق الوهمية بين العبد والسيد واستبدال مفهوم الرعية بمفهوم المواطنة، بالإضافة إلى تطوير مفهوم الاستقلالية التي أدت إلى ظهور مفهوم الفردية وبالتالي المواطنة التي حررت الإنسان من القصور والوصاية، وهذا ما عناه ايمانويل كانطImmanuel Kant (1724-1804) حين عرف الأنوار بقوله: «إنها خروج الإنسان من حالة قصوره. ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه. وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين. كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف

والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين، إن شعار الأنوار يتلخص في هاته العبارة: أجرؤ على استخدام فهمك الخاص»[1]، ذلك هو شعار الأنوار أن يكون الإنسان سيد نفسه، حرا في تفكيره، وبعد أن حطم كانط الوصاية وخضوع الإنسان إلى إنسان آخر، قدم فكرة أخرى حول تحرير الذات تقوم على تحطيم ذلك الفصل التقليدي الذي كان يقسم الناس إلى خاصة وعامة، حيث لم يعد هناك تمايز بينهم يقوم على الحسب والنسب بعيدا عن العادات البالية كما صار هناك تطلع نحو المستقبل والتقدم، إن **فوكو** يعمل على وضع قدرة الذات بوصفها عنصرا أساسيا في قلب المؤسسة الاجتماعية موضع سؤال: فلا مجال عنده للحديث عن ذات واعية تعي نفسها بوضوح وشفافية: «الذات هي الشعور فقط» فهو شأنه شأن سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) يرى عكس ذلك أن الذات لا تعي نفسها بنفسها بوضوح وشفافية، أن الذات هي كذلك اللاوعي واللاشعور وهذا اللاوعي أو اللاشعور يتجلى عند كل من فرويد وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) من خلال أحلامنا وهفواتنا وإبداعاتنا، وبفضل نيتشه الذي أقر **فوكو** بفضله عليه وبانتمائه إليه في العديد من المناسبات تمكن **فوكو** من العودة إلى كارل ماركسkarl marx (1818-1883) وفرويد الذين يعود إليهم الفضل في تقويض مركزية الذات التي كان يفكر العالم انطلاقا منها، فماركس يعارضها بمقولة الصراع ونيتشه يعارضها بالتأويل وفرويد باللاوعي، فلا مجال عند **فوكو** للحديث عن ذات واعية فالوعي عنده لا يقف عند سطح الأشياء، بل عليه أن يبدأ من البحث عن ما هو متخف بطريقة غير واعية فيها، وهو ما يتعارض مع الفلسفة الديكارتية التي تجعل من الذات محور المعرفة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" ونتيجة لذلك أصبحت النفس تحظى بمكانة أرقى من مكانة الجسد تعبر عن كل ما هو راق وسام أي تعبر عن الفكر والإبداع كل ذلك على حساب الجسد الذي أصبح نفاية للمكبوتات والغرائز، ويقتضي هذا التصور

[1]- إيمانويل كانط، ما هي الأنوار؟، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ضمن كتاب نصوص الفلسفة الحديثة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1991، ص250.أنو

تجاوز الواقع الحسي والطبيعة نحو وجود«مثالي» متعالي لا سبيل لضبطه إلا من خلال فكر مطلق محصن من عدوى«الحس»، فالوجود المثالي هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته، الدائم الأزلي، الذي لا يعرف التغير والفساد والصيرورة والصراع والألم، أي كل ما في عالم التجربة يبعث على القلق[1]، كما أنه عن طريق نيتشه أفلت من سلطة النموذج التي تفرضها الهيجلية على الفلسفة المعاصرة كما نجد نيتشه حريصا على تحطيم مقولات الأنطولوجيا الميتافيزيقية التي تعمل على تحويل مبدأ الهوية المنطقي إلى مبدأ أنطولوجي فالذاتية أو الهوية شرط في التفكير ولكنها ليست شرطا في الوجود، لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة، ولهذا السبب حمل نيتشه على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت بدلا من القول بالتغير والصيرورة كما حمل عليهم: «حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة. «إن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان».»[2]، وعليه فإن ميلاد الفلسفة عند سقراط لا يعني لنيتشه شيئا غير أنه هو بداية انحلالها لأنه أول من دعا إلى تقديس العقل إلى درجة أنه جعل المعرفة هي أساس الفضيلة، وهذا الرفض للفصل بين النفس والجسد نجده عند **فوكو** الذي ينبهنا أن له ما يقابله على مستوى اللغة، أي في خطابنا فأصبح كل ما يرتبط بلغة الجسد كناية عن الفحش فوضعت قائمة من الممنوعات تتعلق بالمكبوتات تشجع على الابتعاد عن كل ما يتوافق وأهواء الجسد.

تلك هي أهم نقطة عمل على تغييرها كل من ماركس ونيتشه وفرويد، فالذي هو مصادر ومهمش ولا مفكر فيه- الثالوث المحرم: السلطة، الدين، الجنس- الذي هو انتصار للنفس (سقراط) والإنسان (ديكارت) والعقل (كانط)، الآن نجد الفلسفة مع هؤلاء الثلاثة: ماركس (اجتماعيا) ونيتشه (فلسفيا) وفرويد (نفسيا) تغير من أسئلتها، فوضعوا الجسد في قلب الاهتمام وجعلوا العقل مجرد وظيفة له بل إن نيتشه يرى أنه لكي يتحرر العقل يجب تحرير الجسد أولا"فالجسد حكمة"، وهو يحتل مكانة جوهرية في قلب فلسفة **فوكو**، فالجسد هو ما

[1]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص50.

[2]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص513.

يستحق الاهتمام بحيث يجب أن يعبر بكل حرية عن مكبوتاته خاصة تلك المقرونة بالشعور بالذنب، وعن هذه المكانة التي للجسد يقول **فوكو**: «الجسد ساحة لتسجيل الحوادث (أما اللغة والعلامات والأفكار فتذيب الحوادث وتبددها) إنه المكان الذي تفكك فيه الأنا (الأنا التي تحاول أن تمنحه شعورا زائفا بوحدة جوهرية)، إنه حجم يخضع أبدا لتفتت مستديم، والجنيالوجيا باعتبارها تحليلا للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ ويخربه التاريخ»[1]، فالجسد هذا الصرح الذي بناه التاريخ وهدمه أو ألغاه بعد ذلك هو ما يسمح بتسجيل الحوادث من انحراف وجريمة التي تفضح قيم زائفة قمعت الجسد، لذلك **فوكو** ينادي بضرورة رد الاعتبار للجسد عبر الكشف عن المسكوت عنه فيه، ولعل مأثرة فرويد الكبرى تكمن في تأكيده أن الاختلالات النفسية (الكبت) تخلف أضرارا جسدية تؤثر على المجتمع ككل.

وبعد هذه الطفرات التي لحقت بطريقة النظر إلى الأمور ومنها النظرة إلى العقل، الذي كان في عهد الحداثة يقيني أصبح في الفترة المعاصرة لا يقيني بحيث أصبح اللايقين والشك والارتياب والاحتمال في كل شيء (الأفكار، العلم، حتى في العقل نفسه) لقد انتهت مقولة الإنسان كائن عاقل لتحل محلها مقولة الإنسان كائن مجنون وفوضوي، وهذا التغير في المقولات سببه أن الإنسان ارتكب جرائم في حق الطبيعة وفي حق نفسه ومن يعيش معه، ومن هنا سينادي ادموند هوسرلEdmund Husserl (1859-1938) في كتابه "أزمة الوعي الأوروبي"بالعودة إلى التقاليد الروحية الإغريقية لأنها الخلاص لحياة اللامعنى واليأس، هذه التقاليد التي حققت مجموعة من القيم تمثلت في التنظير المحض(La pensée pure)أو المعرفة في ذاتها أي معرفة بعيدة عن كل قصدية عملية إجرائية وبالنسبة لهوسرل الأنا تحمل معنى الوعي (La conscience) وفي نفس الوقت تحمل معنى الذات

[1]- ميشيل فوكو، نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، في جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، احمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص71.

(Le sujet)، وعن هوسرل أخذ ميرلوبونتي تحديده للفلسفة بأنها «علم وصفي لأحوال الشعور»[1].

وفي الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية حققت الوجودية نجاحا مؤقتا بسبب تغنيها بالحرية التي كانت تصبو لها الشعوب المحتلة، وقد أكدت هذه الفلسفة على أن الوجود يسبق الماهية، ولا تحديد لطبيعة إنسانية حتى لا تتعارض مع حرية الفرد، وقد أكد **فوكو** في حوار معه أنه كان ينتمي: «إلى جيل من الناس كان أفق تفكيرهم محددا من طرف هوسرل على وجه العموم، وسارتر بشكل خاص، وميرلوبونتي بشكل أخص.ومن الواضح أنه في سنوات (1950- 1955)، ولأسباب سياسية وإيديولوجية، وعلمية كذلك، يصعب تفصيلها دون شك، من الواضح أن هذا الأفق عرف انقلابا بالنسبة لنا»[2]، وسبب هذا الانقلاب الفكري هو أن **فوكو** أصبح يوكل للفلسفة دورا جديدا غير الأدوار التقليدية التي كانت تناط بها وهذا ما يؤكده **فوكو** بقوله: «لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك، في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، (...) لقد تكون لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنا اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت [فعلا].»[3] ، في هذه المرحلة الجديدة بدأت الفلسفة تغير من أسئلتها إنها حقبة البنيوية، بما تضمه من مفاهيم جديدة من"نسق"و"دال"و"مدلول"والتي حلت محل المفاهيم الوجودية عن "الحرية"والذات"والوجود لذاته" و"الشعور"، ويمكن اعتبار سنة (1966) تاريخ ظهور كتاب"الكلمات والأشياء"(Les mots et les choses) أول تطبيق للاتجاه البنيوي، إن البناء هو مبدأ الظاهرة الاجتماعية وهو المبدأ المفسر لها في نفس الوقت، كما يتضح أن البناءات لا تحدد فقط ما يقوم به الأفراد من نشاط بل إنها تعمل في غياب الأفراد ذلك أن

[1]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص444.

[2]- ميشيل فوكو، هم الحقيقة، ترجمة، مصطفى المسناوي وآخرون، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص35/34.

[3]- المصدر السابق، ص27.

الأفراد في المجتمع: «هم ملك البناء أكثر من كونهم ممتلكون له»Elle les a plutôt qu'ils ne l'ont، وهذه هي بادرة موت الإنسان في المفهوم البنائي[1].

كما أن البنية لا تعني فقط الكل الذي لا يتجزأ بل هي أيضا تعني ضرورة النظر إلى الموضوع على أنه نظام أو نسق حتى يكون في الإمكان إدراكه، ومن هنا ذهب بعض النقاد إلى أن البنيوية تطمح لتشكيل وضعية جديدة، ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الوضعية الجديدة؟ وهل من الصحيح أن مفهوم البنية يمثل قطيعة ابستمولوجية مع كل فلسفة تتخذ نقطة انطلاقها من الذات أو الكوجيتو؟

هذا ما يرد عليه ليفي ستراوس بقوله بضرورة أن ندير ظهورنا لكل ما هو معاش (vécu) من أجل التوصل إلى فهم الواقع (le réel) ومن هنا فإن ليفي ستراوس يرفض كلا من الفينومينولوجيا والوجودية نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجود استمرار أو اتصال بين المعاش والواقعي، في حين أنه لا سبيل إلى بلوغ الواقع فيما يقول ليفي ستراوس إلا باستبعاد المعاش: «وإذا استبعدنا المعاش، فإننا نستبعد تعبيرات مألوفة عاشت عليها الفلسفة حتى الآن مثل: «أنا أفكر»،«أنا أتحدث»،«أنا أعمل»، ويتبع ذلك أيضا رفض أي نشاط تلقائي للشعور»[2]، ولا شك فإن غالبية الأبحاث والدراسات الفلسفية المعاصرة تلتقي في نقطة مركزية ألا وهي مسألة: «النزعة الإنسانية».

وفي حوار نشر في (La Quinzaine Littéraire) سنة (1964) سئل **فوكو**: «متى توقفت عن الإيمان ''بالمعنى''؟»، فأجاب: «لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي ستراوس، بالنسبة للمجتمعات، ولاكان بالنسبة للوعي، أن''المعنى'' لم يكن، على وجه الاحتمال، سوى نتيجة سطحية أو لمعان، أو زبد، وأن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، كان هو النسق»[3]، فجيل **فوكو** من المفكرين سئم من

[1]- جعفر عبد الوهاب، البنيوية بين العلم و الفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، 1989، ص4.

[2]- المرجع السابق، ص12.

[3]- ميشيل فوكو، هم الحقيقة، ص 8.

الأسئلة التقليدية التي تحيل إلى الوجود والحياة والسياسة وأصبحوا يتطلعون إلى البديل، لكن ماذا يعني **فوكو** بالنسق؟ من الذي يفرز هذا النسق؟ ما هو هذا النسق المغفل الذي لا فاعل له؟ من يفكر؟

في هذا السياق يقول **فوكو** وفي نفس الموضع: «(...) أننا اكتشفنا لأنفسنا شيئا آخر، شغفا آخر: هو الشغف بالتصور وبما سأسميه''النسق''...»[1]، و**فوكو** حين يتكلم بصيغة الجمع في قوله "لقد اكتشفنا" فهو يتحدث عن أبناء جيله من المفكرين الذين كانوا دون العشرين في فترة الحرب، الذين عرفوا جيل سارتر كجيل شجاع شغوف بالسياسة والوجود، إلا أنهم اكتشفوا بعد ذلك لأنفسهم شغفا جديدا بعيدا كل البعد عن موضوعات الفلسفة التقليدية، وهذه القطيعة حدثت بفعل البنيوية وعند هذه اللحظة توقفوا عن الإيمان بالمعنى .

ماذا يعني **فوكو** بالنسق؟

يجيب **فوكو**: «لقد انفجر ''الأنا''(...)، ونحن في مرحلة اكتشاف''اليوجد''. ثمة وجود شيء اسمه هو (مبني للمجهول). ونحن نقوم هنا – على نحو من الأنحاء – بعودة إلى وجهة نظر القرن السابع عشر، لكن مع الفرق التالي، وهو أن الأمر لا يتعلق بوضع الإنسان محل الإله، بل بوضع فكر مغفل محله، هو فكر المعرفة بدون ذات عارفة، فكر النظري الذي لا هوية له...»[2]، فهذا النسق هو نظام الأشياء، فكر بدون ذات مفكرة، مجهول الهوية، فكر سابق لكل فكر ووجود بشري.

من يتكلم داخل هذا النسق؟ لقد أعلن نيتشه موت الإله، أما **فوكو** فيتوقع موت قاتله أي الإنسان وفي هذا الصدد يقول **فوكو**: «الإنسان ليس سوى ابتكار قريب، ووجهه لا يزيد عمره عن قرنين، ثنية بسيطة في معرفتنا، وأنه سيختفي ما أن تجد هذه المعرفة صورة جديدة»[3].

---

[1]- ميشيل فوكو، هم الحقيقة، ص 8 .

[2]- المصدر السابق ، ص10/9.

[3]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء/أركيولوجيا العلوم الإنسانية، ترجمة، مطاع صفدي وآخرون، مراجعة، جورج زيناتي، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990، ص 26 .

من يتكلم إذن؟ إنها اللغة، إن النسق يدرك نفسه وبنفسه من خلال اللغة وفي هذا السياق يقول **فوكو**: «تأتي أهمية لاكان من كونه أظهر، من خطاب المريض وأعراض عصابه، أن المتكلم ليس الشخص، بل البنيات اللغوية ونسق اللغة ذاته (...) هكذا فإن ثمة، قبل كل وجود بشري، وكل فرد بشري، معرفة، ونظاما نحن بصدد معاودة اكتشافهما (...)»[1]، فالنقاش الفكري السائد في هذه الفترة كان منصبا حول مشكلة أزمة الترعة الإنسانية والاهتمام المفرط بالمفاهيم وبالأنساق والبنيات وباللاشعور وبمنهج التفكيك والتقويض كل هذه العناصر مجتمعة تؤدي إلى نتيجة حتمية وهي الحديث عن إلغاء الذات وعن قرب اختفاء الإنسان، إلا أن **فوكو** يتوقع نهاية حقبة الإنسان بوصفها نهاية التاريخ أو نهاية مرحلة الإنسان وهو لا يقصد منها نهاية الإنسانية ككل بل نهاية نظراتنا السائدة عن العالم أي نظراتنا العلمية (والعلم عند **فوكو** هو موضع شك) تلك النظرات التي يحاول أن يتجاوزها وهذا ما يقول عنه **فوكو**: «إن اختفاء الإنسان هذا، في ذات اللحظة التي كان البحث عنه قائما، إلى حدود جذوره، لا يعني أن العلوم الإنسانية ستزول وتختفي، فهذا ما لم أقله قط، ولكني أقول أن العلوم الإنسانية ستنتشر الآن في أفق لم تعد تسده الترعة الإنسانية أو تحدده. إن الإنسان يختفي في الفلسفة، لا كموضوع للمعرفة، بل كذات تتمتع بالحرية والوجود. والحال أن الإنسان كذات [فاعلة]، لوعيها وحريتها، هو في العمق صورة متعالقة للإله»[2].

كان لفكر **فوكو** ثلاث دعائم هي اللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي وهذا ما عبر عنه في حوار نشر كذلك في (La Quinzaine Littéraire) سنة (1968): «من الواضح أن اللسانيات، كما مارسها جاكوبسون، أو تاريخا للديانات أو الأساطير، على طريقة دوميزيل، قد شكلت دعائم ثمينة جدا بالنسبة لنا»[3]، واللسانيات المقصودة هنا بالطبع اللسانيات البنيوية خاصة فرعها الفنولوجي. لقد قدمت هذه اللسانيات عن اللغة

[1]- ميشيل فوكو، هم الحقيقة، ص9.

[2]- المصدر السابق، ص30.

[3]- المصدر السابق، ص35.

تصورا جديدا يعتبرها نسقا مكتفيا بذاته مستغنيا عن الذات المتكلمة. من خلال هذا التصور الجديد، لم تعد اللغة تكتسب قيمتها من الدلالات التي تتواصل بواسطتها وتحيل إليها؛ بل من العلاقات القائمة بين وحداتها الصوتية؛ تلك العلاقات التي تقوم أساسا على الاختلاف والتقابل. هنا تأخذ العلاقة أهمية كبرى وأسبقية على حساب الكينونة والذات[1]، وهذا ما يحيلنا إليه مفهوم النسق فبما أنه فكر سابق عن كل فكر نجد البنيوية تحاول أن تبرهن أنه يوجد خلف كلامنا الذي نعتقد أنه حر وتلقائي وخلف جميع المعارف نوع من النظام الخفي أو بنية خفية يتحتم الكشف عنها حتى نتمكن من فهمها.

يذهب كاتبا المسار الفلسفي **لميشيل فوكو**''أوبير درايفوس''و''بول رابينوف''إلى أن **فوكو** ولو لم يكن بنيويا بالمعنى الحصري للكلمة، فقد شكلت البنيوية بالنسبة إليه في وقت من الأوقات وجهة النظر الأكثر طليعية في العلوم الإنسانية، غير أن **فوكو** لم يكن يعرف نفسه كممارس للعلوم الإنسانية إنما بالأحرى كمراقب خارجي يحلل الخطاب باعتباره دائرة مستقلة.(...) فهو لم يسعى قط إلى إعداد نظرية عامة للخطاب إنما بالأحرى إلى وصف مختلف الأشكال التاريخية للممارسات الخطابية[2].

وما تجدر الإشارة إليه هو أن **فوكو** يميز بين نوعين من الخطاب أو من الممارسات الخطابية وهي: الممارسات الخطابية أو المعرفة بوصفها ممارسات خطابية وتعنى بالميدان اللغوي بمعنى الخطاب المعرفي السائد خلال الحقب المعرفية التي درسها **فوكو***، وثاني أنواع الخطاب هو بوصفه ممارسة غير خطابية أي علاقته بالأحداث والمؤسسات والقرارات السياسية**، فالأول ميدانه الأركيولوجيا أما الثاني فالجنيالوجيا هي الأقرب إليه.

---

[1]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، كانون الأول(ديسمبر)، 1992، ص134.

[2]- أوبير درايفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة، جورج أبي صالح، مراجعة وشروحات، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،(د ت)، ص7.

*هذه الممارسات الخطابية هي التي تساعدنا على تبيان كيفية تشكل الذات في خطابات العلوم الإنسانية وهو موضوع مبحثنا الأول.

**ثاني أنواع الممارسات الخطابية سنتناوله بالدراسة في المبحث الثاني.

2-التحليل الحفري لنظام الخطاب:

فوكو في تحليله لمختلف الأشكال التاريخية للممارسات الخطابية أو بالأحرى في تحليله لإخفاق العلوم المسماة إنسانية اتبع استراتيجية خاصة به في سبيل تحقيق ذلك*، فينبغي تحديد شروط إنتاج هذه الممارسة الخطابية وهي المهمة التي تضطلع بها الأركيولوجيا التي تعمل على تحويل ما يعرف بالأرشيف إلى نصب أثري غني بالمعاني والدلالات.

فلقد اهتم **فوكو** بتحليل الشروط التاريخية لتشكل المعرفة، وهذا من خلال تقسيم تاريخي يبدأ من عصر النهضة مرورا بالعصر الكلاسيكي وانتهاء بالعصر الحديث وهو تقسيم شمل مختلف أعماله الفلسفية**، وقد سعى هذا البحث في أنظمة الفكر إلى تبيان أن التمييز بين الجنون والصحة العقلية، والمرض والصحة الجسدية، والحق والباطل كلها مظاهر لنمط الخطاب السائد في الحقب المعرفية المختلفة، من خلال تزكية خطاب من طرف القوى الفاعلة في المجتمع دون غيره وإعادة إنتاج أفكار الإنسان وفق نظمها ومعاييرها وقد خلق هذا الضبط خطابا خاصا بكل نسق معرفي، فالرؤية الطبية تعمل على تصنيف مختلف الأمراض، وهذا ما يقابله اجتماعيا التمييز بين الصحيح والمريض، العاقل والأحمق، السوي والشاذ، كما نجد الرؤية القانونية وتميز بين المجرم والمنحرف والمواطن الصالح وهذا الأمر يجد ما يقابله اجتماعيا في التمييز بين ما هو عادي مسموح به وما هو محرم (Tabou).

ويميل هذا النوع من البحث عن أبنية المعرفة إلى طرح النزعة التاريخية في دراسة التاريخ حيث يفيد من مفهوم باشلار عن (الانقطاعات العلمية) (ذلك المفهوم الذي يشبه في ظاهره فكرة كون عن الثورات العلمية) ولذلك يقدم **فوكو** مفهوم «الكتل التاريخية للزمن» ذاهبا إلى أن هذا المفهوم يتيح له أن يدرس«حقبا سادتها معرفة

*إن عبارة الخطاب عند فوكو كما يؤكد على ذلك في حفريات المعرفة من الاصطلاحات المبهمة أو الغامضة فهي تعني أحيانا :«الميدان العام لمجموع العبارات، وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من العبارات، وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها».

**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961، مولد العيادة 1963، الكلمات والأشياء 1966، وقد تناولت هذه الكتب خطاب كل من البسيكوباتولوجيا أو ما يعرف بالعلاج النفسي والطب والعلوم الإنسانية والطرق التي نظر بها الخطاب الرسمي للصحة العقلية والصحة الجسدية والمعرفة وصنفها ووزعها في أوقات مختلفة من تاريخ الحضارة الغربية.

بعينها»، على نحو يتحرك معه البحث جيئة وذهوبا في الزمان والمكان، داخل كل حقبة من هذه الحقب، التي تغدو حقبا مكتملة بذاتها. وذلك فهم للتاريخ أتاح لصاحبه أن «يروغ» من الخلاف الذي اشتجر بين سارتر وليفي ستراوس حول التاريخ والجدل[1]، فالمعرفة ذات طبيعة انفصالية والصعب في هذه المهمة هو تحديد الانفصالات الموجودة بين هذه الكتل التاريخية وهو ما أقر به **فوكو** بقوله :«إن وضع الانقطاعات ليس سهل التحديد بالنسبة للتاريخ بشكل عام وأقل سهولة بلا شك بالنسبة لتاريخ الفكر.(...)، إن المنقطع-واقعة أنه خلال عدة سنوات أحيانا تكف ثقافة ما عن التفكير على النحو الذي قامت به حتى ذلك الحين وتعكف على التفكير بشيء آخر وبطريقة مختلفة-»[2]، فكيف تحدث هذه الواقعة؟ الحل أو الجواب الذي اقترحه **فوكو** هو مدلول الأركيولوجيا (Archéologie) الذي يقترحه كمنهج جديد لتفسير ظاهرة التحولات والانتقالات في ميدان الفكر، وفي هذا السياق يقول **فوكو**: «إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، الإبستيمية **(épistémè)** حيث المعارف- منظورا إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية- تغرز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخا ليس تاريخ كمالها المتزايد وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانياتها؛ ففي هذا العرض، ما يجب أن يظهر، إنما هو في داخل مدى المعرفة، التشكلات التي ولدت الصور المختلفة للمعرفة التجريبية. وبدلا من تاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة، فإن ما نعنيه هو أركيولوجياarcheologie»[3]، فما يقصده **فوكو** ليس مجرد التأريخ للأفكار بالمعنى التقليدي لكلمة تاريخ وإنما ما يقصده هو القيام بثورة في مفهوم التاريخ"طفرة" تشكل منهجا يسعى إلى سبر أعماق المعرفة عبر تاريخ الفكر للكشف عن تلك الحقائق المخفية التي يجعل منها المتحكمة في إنتاج وتنظيم المعارف المختلفة في كل فترة تاريخية، وفي مقابلة له مع جريدة(Le Monde) (3ماي1969)قال: «(...) لقد استخدمت مصطلح «أركيولوجيا» في معنى مجازي لأدل به على شيء يكون هو

[1]- ايديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة، جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة، ط 2، 1986، ص291.

[2]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 64 .

[3]- المصدر السابق، ص25.

الأرشيف، وليس إطلاقا اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت»[1]، ويضيف في نفس السياق: «ما سأسميه أرشيفا ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التلف ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما، ظهور واختفاء الخطابات، استمرارها وتلاشيها، وجودها المفارق للأحداث والأشياء، إن تحليل وقائع الخطاب في المحتوى العام للأرشيف هو ألا ينظر لها كوثائق (تحمل دلائل مخفية أو تتضمن قواعد بناء ما) ولكن كنصب-فدون أي استعمال مجازي للجيولوجيا ودون أي تعيين للمنشأ ودون أي مبادرة نحو بدء حفريات-نريد أن نقوم بما يمكن تسميته، وفقا للتلاعب بالقوانين الايتمولوجية شيئا من قبيل الأركيولوجيا»[2].

ففوكو يستعمل كلمة أركيولوجيا بمعنى مجازي بمعنى أنه لا علاقة لأبحاثه بالآثار أو التاريخ فهو لا يبحث في مجال المعرفة عن الآثار الغابرة من أجل إعادة بناء ماضي المعرفة الإنسانية، فموضوع الأركيولوجيا هو خطاب المعارف في حاضرها (تاريخ الحاضر) بعيدا عن الماضي أو المستقبل، فهو «يحفر» في الخطاب المعرفي لفترة تاريخية معينة بحثا عما يسميه مجموع القواعد التي يعتبرها"شروط إمكان" تجعل تلك المعارف تنشأ وتظهر في تلك الفترة بالذات ثم تختفي بعد ذلك، ويعرض **فوكو** الأسئلة الأركيولوجية الجديدة بقوله: «وهكذا أخلت الأسئلة التقليدية التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداث مشتتة؟ كيف نوجد بينها تسلسلا ضروريا؟ ما الاتصال الذي يسري فيها، أو الدلالة العامة التي تنتهي بتشكيلها؟ هل بالإمكان إدخالها في كل موحد، أم لا بد من الاقتصار على مجرد الربط فيما بينها؟) السبيل لتساؤلات من نوع جديد: ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر؟ ما أنواع السلاسل التي تجب إقامتها؟ ما مقاييس التحقيب التي يلزم اتخاذها إزاء كل واحدة منها؟ ما منظومة العلاقات (تدرج أو هيمنة أو تراتب أو تحديد وحيد الجانب أو علية دائرية) التي

[1]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص139.

[2]- Zahir haddouche ,La question du temps et du présent chez Michel FoucaDult ,Thèse pour obtenir le titre de docteur de l'université Paris VIII Vincennes - Saint-Denis,(2011_2012),p 46/47.

ينبغي إثباتها بين هذه السلاسل وتلك؟ وما هي سلاسل السلاسل التي ينبغي إقامتها؟ وداخل أي جدول زماني رحب، يمكننا أن نعين مجموعات متمايزة من الأحداث؟»[1]، تلك هي الأسئلة الجديدة التي اشتغل عليها **فوكو** في هذه المرحلة الجديدة من تفكيره«الأركيولوجيا».

وبدلا من دراسة الحركات الفكرية على طريقة«تاريخ الأفكار»-حيث تكون الأفكار سابقة للمادة قيد البحث- أو طريقة «تعبير»الإيديولوجيات أو النظريات عن الشروط المادية، يقوم **فوكو** بتحليل«أنظمة الممارسات». أو لأن الخط الفاصل بين القول والفعل -كما هي الحال بين الإبصار والتكلم-غير مستقر دائما(والتقسيم بحد ذاته يتغير على الدوام)، لذا لا يمكن اختزال«أنظمة الممارسات»إلى شكل لا تاريخي للفعل، أو الممارسة، مثلما لا يمكن اختزال القول إلى عالم النظرية[2]، **ففوكو** اختار اتجاه المحور العمودي المشتمل على أسطح وأعماق أي اتجاه المسار الأركيولوجي القائم على الحفر بدل اتجاه المحور الأفقي لما هو قبل وبعد الخاص بالمسار التاريخي لتتابع الأحداث، كما أن فكرة السبب باتت مشكوكا فيها مثل الفاعل من وراء الفعل والفقرة الأخيرة من كتاب الكلمات والأشياء تؤكد هذه النقطة عندما تتحدث عن أنه: «يمكن الرهان أن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر»[3]، فهذا دليل على رفضه الاعتراف بعلمية العلوم الإنسانية إذ أنه ربط نشأتها بنشأة أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى أي لحظة ميلاد الإنسان فهي علوم ستختفي بمجرد اختفائه، وحتى تظهر هذه العلوم في حقبها التاريخية المناسبة يجب أن تمر عبر ما يسميه **فوكو** بالقطيعة، إن القطيعة(rupture)أو الانفصال(discontinuité)أمر واقع ومهمة الأركيولوجي هي الكشف عنه وقد توسع **فوكو** في هذا المفهوم أكثر في حفريات المعرفة، و**فوكو** يعرف الانفصال بقوله: «هو أداة البحث وموضوعه في

[1]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 2،1987، ص6/5.

[2]- جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا/من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة، فاتن البستاني، مراجعة، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، أكتوبر، 2008، ص232 .

[3]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 313 .

نفس الوقت، يعين حدود الحقل الذي يتولد فيه، ويسمح بتعيين تفرد الميادين، التي لا يمكننا تحديده إلا بفضل المقارنة بينها ولأنه في نهاية الأمر، ليس مجرد مفهوم قائم حاضر في خطاب المؤرخ، بل يفترضه هذا الأخير وينطلق ضمنيا من أنه قائم، وإلا فمن أي موقع يستطيع أن يتكلم إن لم يكن انطلاقا من ذلك الانفصال الذي يمده بالتاريخ كموضوع- وبتاريخه هو؟»[1]، ومن هنا تظهر أهمية الانفصال أو الانقطاع في فهم **فوكو** للتاريخ، ولقد أنتقد هذا المفهوم من طرف العديد من الباحثين والفلاسفة أمثال ريمون أرون وجون بول سارتر و رد عليهم **فوكو** بتوضيح أساسي مفاده أنه ربما: (بدا انقطاعيا من حيث الزمان ولكنه على الأقل تواصلي من حيث المكان.)، وقال-موجها كلامه لريمون أرون-(أرجو أن تغفر لي هذا التبجح، إذا ما قلت لك بأني أول واحد برهن على وجود ترابط ابستمولوجي عميق بين مختلف أنواع المعارف والعلوم السائدة في فترة زمنية معطاة، وفي عصر معين)وهو ما يعبر عنه مفهوم الإبستيمية[2]، **ففوكو** يقصد بالانفصال أنه يحدث فقط على مستوى الابستيميات أي الحقب المعرفية الكبرى أما المعارف التي تتضمنها هذه الحقب فهي متصلة في ما بينها ولكن فقط على مستوى الابستيمي الذي تنتمي إليه.

إن «الابستيمي» كنظام خفي وكأواليات تاريخية وكشروط إمكان قبلية، يمكن اعتبارها بنية معرفية كبرى لها طابع الضرورة والشمولية؛ تعتبر كشبكة أساسية من القوانين الضرورية التي تنظم المعارف والمناهج والمفاهيم وطرق التحليل والتصنيف، وتتحكم في العقول والعلماء والمفكرين في فترة ما من فترات التاريخ؛ بنية هي بمثابة اللاوعي المعرفي المستتر في مرحلة تاريخية معينة، يهيمن على كل شيء في ميدان المعرفة[3]، وهنا نعود لفكرة اللاوعي واللاهوية والفكر بدون ذات مفكرة التي تميز هذا النسق المغفل، لقد اعتمد **فوكو** في مشروعه الأركيولوجي على الفرعين المعرفيين تاريخ العلوم والابستمولوجيا حتى يجمع المادة المعرفية التي شملتها أبحاثه

[1]- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص10 .

[2]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 1999، ص189.

[3]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص145.

واعتمد خاصة على ابستمولوجيا غاستون باشلار وكانجليم خاصة وأنها تهتم بنشأة المفاهيم والانقطاعات، وقد أكد فضل كانجليم عليه في هذا المجال بقوله: «إن الفكرة أتتني، بدون شك، مما أمام ناظري من أعمال مؤرخي العلوم، وخاصة السيد كانغيليم **(Canguilhem)**؛ فإليه يعود الفضل في فهمي بأن تاريخ العلم ليس خاضعا لضرورة الاختيار بين بديلين: التدوين التاريخي المتسلسل للمكتشفات، أو لأشكال وصف الأفكار والآراء التي تحيط بالعلم من حيث منشئه غير المضبوط أو من حيث استطالاته الخارجية؛ بل إننا نستطيع، وإنه يتعين علينا أن نؤرخ للعلم كما نؤرخ لمجموع متناسق وقابل للتحول في نفس الوقت، أي مجموع من النماذج النظرية ومن الأدوات المفهومية»[1].

إن **فوكو** يسعى للكشف عن النسق الخفي للمعرفة أو نظامها عن طريق الجهاز الذي اخترعه أي "الأركيولوجيا" التي استعاض بها عن المعنى التقليدي للتاريخ، وبتتبع مسار **فوكو** الفكري عبر أعماله نجد أن التعامل مع الجنون شكل أساس النظريات السيكولوجية، كما أن القلق من الموت ومحاولة تفسيره شكل مقدمة لدراسة الطب الحديث الذي سيكون بداية لدراسة الإنسان الغربي باعتباره إنسان حي وستتكفل بعض العلوم بنواحي أخرى مثل تكفل الاقتصاد بالإنسان العامل واللسانيات بالإنسان الناطق، وهذه المجالات الثلاثة هي التي ستكون القاعدة العلمية لظهور العلوم الإنسانية، وهي عنوان كتابه الذي نشره سنة(1966) «الكلمات والأشياء / أركيولوجيا العلوم الإنسانية»وينتقل بنا **فوكو** عبر هذا الكتاب من وصف بنية معرفية لعصر معين إلى البنية المعرفية لعصر آخر، أي من ابستيمي إلى آخر.

وقد استطاع **فوكو** في الكلمات والأشياء أن يبرز مجموعات من مبادئ التنظيم«ابستيميات»لأنساق المعرفة تمثل انجازات الذات العلمية والفكرية وعليه فإن **فوكو** يقسم الفكر الأوروبي إلى ثلاثة عصور متتابعة، تتعاقب على أساس من الانقطاعات تنتقل بها المعرفة من حقبة إلى أخرى، وأول هذه العصور هو عصر النهضة،

[1]- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص39/38.

ابستيميته سادت الثقافة الغربية حتى القرن السادس عشر وهذه الحقبة محكومة بالتشابه، وفي هذا السياق يقول **فوكو**: «نحن نعلم جيدا الدور الأساسي الذي لعبه التشابه، وجميع المفاهيم التي تحوم حوله، سواء داخل الكوسمولوجيا أو علم النبات وعلم الحيوان أو في الفلسفة خلال القرن السادس عشر»[1]، وما يؤكد عليه **فوكو** هو أن معرفة هذه الفترة كانت تنظر للكلمات على أن لها دلالة مباشرة على الأشياء التي تسميها فالكلمة والشيء وجهان لعملة واحدة، ويمضي **فوكو** موضحا أن اللغة كانت واضحة في شكلها الأصلي الذي منحه الله للبشر: «كانت اللغة في شكلها الأول حين وهبها الله نفسه للناس شارة أكيدة وشفافة بشكل مطلق للأشياء لأنها تشبههم. فالأسماء وضعت على ما كانت تشير إليه، كما كتبت القوة في جسم الأسد، والملوكية في نظرة الصقر»[2]، فكانت اللغة تضرب بجذورها في العلامات ولكن وضوح علامات اللغة قد تبدد عندما انقسمت اللغات واكتسبت معاني جديدة متعددة ووظائف رمزية: «كل اللغات التي نعرفها لا نتكلمها الآن إلا على أساس من هذا التشابه الضائع وفي المدى الذي تركه خاليا»[3]، كان وضوح علامات اللغة راجعا في الأصل إلى أن اللغة نفسها كانت تقوم على نظام المشابهات ويوضح **فوكو** ذلك بقوله: «أن منظومة التشابه هاته قد كانت محكمة التنسيق خلال القرن السادس عشر وكانت تضم خمسة مفاهيم على الأقل محددة أدق تحديد:

1-مفهوم التلاؤم convenentia ويعني التوافق، مثلا توافق النفس مع الجسد، وتوافق السلسلة الحيوانية مع السلسلة النباتية.

2-مفهوم sympatheia ويعني تعاطف وحدة الأعراض واتحادها في جواهر مختلفة.

3-مفهوم emulatio الذي يعني التوازي الغريب بين صفات جواهر أو كائنات متغايرة كما لو كانت هذه الصفات يعكس بعضها بعضا في هذا الجوهر أو ذاك.(...).

---

[1]- ميشيل فوكو، نيتشه فرويد ماركس، في جنيالوجيا المعرفة، ص45/44.

[2]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص53.

[3]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

4-مفهوم signatura الأثر الذي يشكل، من بين الخصائص الجلية للفرد، صورة خاصية غير مرئية وخفية»[1]، فمعرفة عصر النهضة اعتبرت اللغة صورة طبق الأصل عن الواقع أو هي الواقع نفسه، وهذا نتيجة التشابه الذي يشكل ابستيمية هذه الحقبة: «حتى نهاية القرن السادس عشر، لعب التشابه دور الباني في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز، وسمح بمعرفة الأشياء المرئية، واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصورها»[2]، وعليه فقد أخذ العالم يتحدد باللغة ويتشكل في نص واحد هائل: «ليس هناك في كل مكان سوى لعبة واحدة، لعبة الإشارة والشبيه. ولذلك، فإن الطبيعة والكلمة يستطيعان أن يتقاطعا إلى ما لا نهاية، مشكلين-لمن يعرف القراءة- نصا كبيرا واحدا»[3]، فاللغة هي اللبنة الأساسية لمعرفة عصر النهضة ومنه شكل التأويل أورغانون علوم عصر النهضة.

ومع بداية القرن السابع عشر طرأ تغير على معرفة عصر النهضة وهكذا وجدنا نفسنا في حقبة العصر الكلاسيكي وعليه ف: «اللغة لم تعد تشبه مباشرة الأشياء التي تسميها»[4]، وحدث الانفصال بين الكلمات والأشياء: «الشارات (المقروءة) لم تعد أبدا على شبه الكائنات(المرئية)»[5]، إن العلاقة التي كانت قائمة في عصر النهضة بين الشبه "الكلمة" وشبيهه "الشيء" قد انتهت، و**فوكو** لا يركز على هذا المنعطف الفكري الجديد بقدر تركيزه على الوعي المصاحب له، وهذا الوعي الجديد وهذه القطيعة تجسدت كما يرى **فوكو** من خلال أعمال أدبية من مثل«دون كيشوت»للكاتب الاسباني سيرفانتيس: «ترسم مغامرات دون كيشوت، بدوراتها وعطفاتها، الحد:

[1]- ميشيل فوكو، نيتشه فرويد ماركس، ص45 .

[2]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 39.

[3]- المصدر السابق، ص51.

[4]- المصدر السابق، ص53.

[5]- المصدر السابق، ص61.

ففيها تنتهي اللعبات القديمة للتشابه والشارات؛ ومعها تنعقد علاقات جديدة»[1]، فمغامرات دون كيشوت الجديدة والمغايرة للأدب بحيث لم تعد اللغة أو الكلمات المكتوبة تتشابه مع الأشياء التي تسميها، بل مجرد كيفيات للتمثيل (دال ومدلول)، فالتشابه هو وهم من أوهام التفكير التي تصدى لها بيكون ومن بعده ديكارت ومن هنا ظهرت سيادة مقولة النظام أو ما يعرف بالعلوم التجريبية على ابستيمي العصر الكلاسيكي، وهذا الابستيمي الجديد يضم عدد من المجالات التجريبية وهي: النحو العام وتحليل الثروات والتاريخ الطبيعي، و: «هكذا تكون في العصر الكلاسيكي مجال من التجريبية لم يسبق له الوجود حتى نهاية عصر النهضة، والذي سينتهي إلى التلاشي منذ بداية القرن التاسع عشر»[2]، وعليه ومع بداية العصر الحديث ظهرت''ابستيمية الإنسان''من حيث هو ذات عارفة، وهذه الابستيمية الجديدة تتكون من ثلاثة مجالات معرفية هي(فقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي) وهذه المعارف الجديدة لا تكمل المعارف القديمة وإنما تحل محلها، إذن يبدأ العصر الحديث عندما حل فقه اللغة محل النحو العام والبيولوجيا محل التاريخ الطبيعي والاقتصاد السياسي محل تحليل الثروات، **ففوكو** يقلب التاريخ التقليدي رأسا على عقب، فهو يتجاوز الأحداث المتسلسلة ليؤسس حقبا معرفية منفصلة، أي أن ابستيمية العصر الحديث نشأت على أساس«القطيعة»مع ابستيمية العصر الكلاسيكي، وهكذا ظهر في الحقل المعرفي بعد جديد لمعرفة الواقع هو البعد التاريخي؛ وهيمنت بالتالي مقولة التاريخ، وفي هذا الحقل الجديد للمعرفة ظهر المفهوم الحديث عن الإنسان... كما ظهرت العلوم الإنسانية[3].

فابستيمية الحداثة خلقت ما يعرف بالعلوم الإنسانية وهنا يؤكد **فوكو** على أن: «نمط وجود الإنسان كما تشكل في الفكر الحديث يخوله لعب دورين: فهو موجود في أساس كل الوضعيات وحاضر، بطريقة لا يمكن حتى اعتبارها مميزة، في عنصر الأشياء التجريبية. وهذا الأمر –ليس المقصود هنا جوهر الإنسان عموما، بل بكل

[1]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص61.

[2]- المصدر السابق، ص80.

[3]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 149/148.

بساطة تلك الماقبلية التاريخية التي تشكل منذ القرن التاسع عشر أرضية شبه بديهية لفكرنا–له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب أن تخصص «للعلوم الإنسانية».»[1]، ومنه نستخلص أن الابستيمية الحديثة ظهرت بظهور"مفهوم الإنسان": «ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب أن يعرف في آن معا»[2]، فالإنسان ظهر كذات واعية مفكرة مالكة لزمام أمورها وعصر الإنسان نهايته قريبة كما يؤكد **فوكو**، لأن أركيولوجيا **فوكو** ترفض أن تكون الذات عارفة أو مبدعة لعلومها وسرعان ما تزول بزوال حقبتها، ويقدم لنا **فوكو** مثال لوحة الوصيفات لفيلاسكيز حتى يوضح لنا الكيفية التي يمكن بها للإنسان أن يكون خارج خطابه ، حيث معروف عن تقليد الرسم الهولندي استخدام المرايا فيقوم الرسام برسم انعكاس الشخصية وفي هذه اللوحة يدرك الملك تناهيه لأنه لا يظهر في اللوحة نفسها إلا منعكسا على مرآة صغيرة تتوسط اللوحة فصار حضوره فيها هامشيا، وقد خلص **فوكو** إلى أن الحداثة تبدأ بهذا النوع من المعرفة، فإنسان الحداثة خاضع: «للعمل والحياة واللغة: فهي التي تحدد وجوده الواقعي؛ فلا يمكن الوصول إليه إلا من خلال كلامه، جسده والسلع التي يصنعها، –كما لو أنها هي أولا(أو هي فقط، ربما)التي تمسك بالحقيقة؛ بينما لا يكتشف الإنسان نفسه، حين يفكر، إلا بصورة كائن هو، في الأعماق الموجودة حتما وراء تفكيره، والسابقة له قطعا، حي ووسيلة إنتاج، وحامل كلمات وجدت قبله»[3]، فهذه العلوم التي يظهرها التحليل الحفري لنظام الخطاب لا يمكن أن تكون علوما، وما يجعلها تتخذ هذه الصفة ليس حقيقتها العلمية بل احتكاكها بالبيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي، وفي هذا المعنى يقول **فوكو**: «لا جدوى إذن من القول أن«العلوم الإنسانية»هي علوم خاطئة؛ بل هي ليست علوما على الإطلاق؛ فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الابستيمية الحديثة

[1]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص283.

[2]- المصدر السابق، ص 284/283.

[3]- المصدر السابق، ص260.

تمنعها كليا من أن تكون علوما؛ (...)، ليست إذن لا تحولية الإنسان، وما نعنيه بتعاليه الذي لا يرد*، و لا حتى شدة تعقيده، ما يحول دون كونه موضوع علم. لقد كونت الثقافة الغربية، تحت اسم إنسان، كائنا يجب عليه أن يكون، لجملة أسباب مترابطة، ميدانا وضعيا للمعرفة، ودون أن يكون بمقدوره أن يكون موضوع علم»[1].

إن **فوكو** بعد تحليله لمختلف الأشكال التاريخية للممارسات الخطابية أراد أن يكشف استثمار السلطة للمعرفة مثلا محاولة نقل تطبيقات العلوم الدقيقة إلى الحياة الاجتماعية ذاتها فنجد مفهوم الوظيفة انتقل من استعماله في مجال البيولوجيا(وظائف القلب والكلى...)صار يستخدم في الميدان الاجتماعي، كذلك مفهوم الصراع انتقل من الميدان الاقتصادي وصار يوظف في علم الاجتماع ومن هنا بدأ المجتمع يجمع كل ما يتصل بالإنسان من معارف ويعمل على تصنيفها وتقنينها وترتيبها والعمل على تطبيقها على الإنسان شيئا فشيئا، وهذا ما شكل سلطة أنتجت معرفة تسمح لها بمراقبة جميع ميادين حياة الإنسان بما يتماشى ومصالحها.

كحوصلة نهائية، نلاحظ أن هذه الابستيميات الثلاثة التي يصفها التحليل الحفري للعلوم الإنسانية كما هو مطبق في الكلمات والأشياء، تختلف عن بعضها اختلافا جذريا، و**فوكو** لا يحاول من خلال عرضه لتعاقب الابستيميات أن يقدم لنا أنساقا من المعارف تحاول تقديم ترجمة دقيقة للواقع، كما أن كيفية الانتقال أو القطيعة مع الابستيمي السابق وظهور الجديد تظل لغزا بدون حل والكلمة المفتاحية التي يستعملها فوكو من أجل إبراز هذا التغير: «وفجأة حدث...!»، فيبدو أن ما يهم **فوكو** بالدرجة الأولى هو وصف تعاقب الابستيميات وليس تقديم تفسيرات علية لذلك التعاقب، فما يهم هو إبراز الانقطاعات والانفصالات بين الكتل التاريخية التي يحللها، والمعارف في نظر **فوكو** لا تستمد قيمتها من خلال علاقتها بالواقع ولكن من الموقع الذي تحتله داخل المجموع الابستيمولوجي لفترة تاريخية محددة(ابستيمي تلك الفترة).

* L'irréductibilité : لا تحولية، أو عدم إمكانية اختزال الإنسان، أو إرجاعه إلى ما هو سواه. والتعالي هنا بمعنى ارتباط الكائن الإنساني بالعالم الذي يعيش فيه.

[1]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص300/299.

وعندما يقول **فوكو** أن:«الإنسان ليس سوى ابتكار قريب، ووجهه لا يزيد عمره عن قرنين، ثنية بسيطة في معرفتنا،وأنه سيختفي ما أن تجد هذه المعرفة صورة جديدة»[1]، فهو يعلن أنه قد دقت ساعة الإنسان، إنها النهاية! ولكن نهاية الإنسان كذات عارفة، مفكرة، مبدعة، مالكة لقراراتها ومصيرها وقادرة على التركيب والتنظيم، فالإنسان لم تكن له أية أهمية في ابستيمي عصر النهضة أو الكلاسيكي ونلاحظ أن هذين الابستيميين (النهضة والكلاسيكي) تكلما كثيرا عن العالم والحيوانات وعن الجسم الإنساني ومكان الإنسان في الكون وحدود حريته و...، ولكن الإنسان كما يظهر في المعرفة الحديثة لم يكن أبدا موضوعا للمعرفة قبل نهاية القرن التاسع عشر، حيث أن القبليات التاريخية التي أسست ابستيمي العصر الكلاسيكي وخطابه المعرفي- التمثيل، التنظيم، التصنيف-كانت مشغولة بالبحث عن النظام في الكائنات والكلمات والأشياء، فخطاب العصر الكلاسيكي كان منظما بكيفية لم تترك المجال للتساؤل عن الذات التي تشكل محور تلك التمثلات، أي لطرح مشكل وجود الإنسان كذات عارفة، مفكرة، مبدعة، مالكة لقراراتها ومصيرها وقادرة على التركيب والتنظيم، ولكن(كما هو معلوم)''بكيفية مفاجئة''! خلال الابستيمي الحديث ظهر مفهوم الإنسان أو الذات كما تقدمه لنا المعرفة الحديثة، غير أن هذه القطيعة وإن أسست لإمكانية ظهور الإنسان إلا أنها في نفس الوقت تعبر عن إمكانية اختفائه: «في الفلسفة، لا كموضوع للمعرفة، بل كذات تتمتع بالحرية والوجود»[2]، ومنه كانت نبوءة **ميشيل فوكو**: «الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده. وربما نهايته القريبة (...)،- عندئذ يمكن الرهان أن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر»[3].

[1]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص26.

[2]- ميشيل فوكو، هم الحقيقة، ص30 .

[3]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سالف الذكر، ص 313.

الفصل الأول

التطبيقات والممارسات الجديدة للذات

المبحث الثاني

تكنولوجيا إنتاج الفرد

إن المنظومة المفاهيمية **لميشيل فوكو** تقوم على أساس التكامل الوظيفي ما بين المبحث الأركيولوجي والمبحث «الجنيالوجي» أو التكويني والذي يعني التعرف على وظيفة الممارسات اللاخطابية وعلى هذا الأساس يقول **فوكو**: «هكذا يتعين على الوصف النقدي، وعلى الوصف النشوئي أن يتناوبا وأن يكمل أحدهما الآخر. فالجزء النقدي من التحليل يرتبط بمنظومات تغليف الخطاب؛ وهذا الجزء يحاول أن يعين ويضبط مبادئ الانتظام هاته، ومبادئ الإبعاد، ومبادئ التقليل من الخطاب ولنقل، ونحن نتلاعب بالكلمات، بأن هذا الجزء يمارس وقاحة تطبيقية. أما القسم النشوئي من التحليل فيرتبط –مقابل ذلك– بسلاسل التشكل الفعلي للخطاب: إنه يحاول أن يمسك الخطاب ضمن قدرته على الإثبات وأنا لا أقصد بذلك قدرة يمكن أن تتعارض مع القدرة على النفي، بل أقصد القدرة على تشكيل مجالات من الموضوعات، مجالات يمكن أن تثبت بصددها أو تنفي قضايا صحيحة أو خاطئة»[1]، إن الخطاب كما حددته أركيولوجيا المعرفة ليس لغة تضاف لها ذات تتكلمها بل هو ممارسة لها شروطها وخصوصيتها ، كما أن إلحاح **فوكو** على خصوصية الخطاب وكيفية ممارسته مكنته من تخطي السلطة المنسوبة إلى الذات، و**فوكو** لا يغفل عن إبراز ذلك التخوف من الخطاب الذي يعكس سلطته وقوته وهو تخوف تبديه الذات أو المؤسسة أو السلطة اتجاه الخطاب: «قلق حول ماهية الخطاب في واقعه المادي وباعتباره مكونا من أشياء منطوقة ومكتوبة؛ قلق حول هذا الوجود الانتقالي المقدر عليه الزوال بموجب ديمومة لا حول لنا معها ولا قوة؛ قلق يكمن في إحساسنا، تحت وطأة هذه الفعالية، بسلطات ومخاطر نتخيلها تخيلا سيئا؛ قلق يتأتى من توهمنا لألوان من المعارك والانتصارات وضروب من الجروح والهيمنة والاستبعاد منبعثة من خلال كثرة من الكلمات قلم الاستعمال الطويل أظافرها»[2]، فمختلف الإجراءات والآليات التي يقيمها المجتمع والذات، لمراقبة الخطاب تهدف إلى تحقيق هدف واحد وأساسي، هو الحد من سلطة الخطاب، والمخاوف التي يثيرها، و**فوكو** باعتباره يهتم في هذه المرحلة الجديدة من تحوله الفكري إلى التأويل يذهب إلى أن: «اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه.

[1]- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، ص37.

[2]- ميشيل فوكو، نظام الخطاب في جنيالوجيا المعرفة، ص6.

فالمعنى الذي ندركه والذي يتجلى مباشرة قد لا يكون في الحقيقة إلا معنى أضعف يخفي معنى آخر ويغلفه، لكنه ينقله بالرغم من كل شيء، بحيث يكون هذا المعنى هو المعنى الأقوى والمعنى المضمر في الوقت ذاته. وهذا ما كان الإغريق يطلقون عليه الAllegoria وHiponia »[1]، معنى ذلك أن كل خطاب يخفي من المعاني أكثر مما يصرح، وليس هناك أحكام قطعية يقينية حاسمة، فهي معاني مفتوحة متجددة نسبية الحقيقة، وكل حقيقة تحيل إلى حقيقة أخرى وعدد لا متناهي من المعاني، و**فوكو** يعتبر أن: «المؤول عند نيتشه هو الصدوق. إنه«الصادق»الحق. لا لكونه يكشف عن صدق وحقيقة مختبئين ويفصح عنهما. بل لأنه ينطق بالتأويل الذي يكون من مهمة حقيقة ما أن تغلفه»[2]، فالمهم هو أن نقوم بالتأويل حتى ولو لم يفضي هذا التأويل إلى اكتشاف الحقيقة، فهي متعددة وغير يقينية وهي نفسها-أي الحقيقة-متواطئة في حجب المؤول، وهذا ما يؤدي إلى سلسلة لا متناهية من التأويلات، والتاريخ بالنسبة إلى نيتشه، كما يشرحه **فوكو**، هو وقائع وعداوات دنيئة وتفسيرات مفروضة بالإكراه ونيات منحرفة وروايات مجيدة تستر وراءها أحقر الغايات[3]. فنيتشه يرى مثلا أن أصل القيم الأخلاقية تعود إلى أمور مختلفة تماما عما تبدو عليه، فتحديد الرجل الأرستقراطي للقيم الأخلاقية متصل بطبيعته وأطماعه والمركز الذي هو فيه بالنسبة إلى الطبقات التي في مركز أحط من مركزه، فالرجل الفاضل من منظوره هو من يكافئه في المكانة الاجتماعية أما من يخضع له ويقع في مرتبة من دونه فهو يعتبره منحطا، وهكذا بالنسبة لباقي القيم، وهذه الطريقة الجديدة في البحث قادت دراسات **فوكو** عن استراتيجيات الضبط و الانضباط من خلال مفاهيم السجن والجنس، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى انبثاق نظرية خاصة **بفوكو** عن السلطة وعلاقات القوى وما يترتب عليها من استخدام المعرفة كوسيلة تكنولوجية تخدم أغراضها بطريقة كامنة، أو في الحقيقة،

[1]- ميشيل فوكو، نيتشه فرويد ماركس، في جنيالوجيا المعرفة، ص44/43.

[2]- المصدر السابق، ص52.

[3]- أوبيير درايفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ص100.

منبثة وغير معلنة[1]، وهذا ما عمل عليه **فوكو** في كتابه« المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن» «Surveiller et punir / Naissance de la prison» (1975)، حيث عمد إلى الكشف عن مجمل تقنيات السلطة القائمة في المجتمع التي عملت من خلالها على ترويض أفراده وتدجينهم تحت مسميات مختلفة"كإعادة التأهيل"، ومنه قام **فوكو** بمعاينة مجمل الأفكار والممارسات الحديثة التي أدت إلى ظهور مجتمع المراقبة والمعاقبة، وفي نص يعرفه **فوكو** جيدا، كتب فريدريك نيتشه في«جنيالوجيا الأخلاق»: «من الواضح أنه بالنسبة للباحث في أصل الأخلاق وفصلها هناك لون أفضل مئة مرة من اللون اللازوردي: أعني به اللون الرمادي، أعني بذلك كل ما يستند إلى وثائق.(...)باختصار، كل ذلك النص الهيروغليفي الطويل الذي يتحدث عن ماضي الأخلاق البشرية، والذي يصعب علينا حل رموزه»[2]، فالوثيقة أو الأرشيف بالنسبة للباحث الجنيالوجي أفضل من لون السماء البهي، لقد كان السؤال المركزي الذي انطلق منه نيتشه: «ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه في نهاية الأمر ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟(...)،وفي أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسي الخير والشر هذين بغية استعمالهما في حياته، وما هي 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؟»[3]، والإجابة عن هذه الإشكالية تتطلب في نظر نيتشه البحث التاريخي بالمعنى الجنيالوجي، أي تفكيك ذلك النص الذي يبدو غامضا.

لم ينكر **فوكو** أبدا تأثره القوي بفلسفة نيتشه، الذي خصص له نصين من أهم نصوصه المشهورة بل اعتبر أعماله كلها تتبع الطريق الذي رسمته جنيالوجيا نيتشه، حيث يرى **فوكو** استنادا إلى نيتشه أن: «التاريخ

[1]- محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د ت)، ص155.

[2]- فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة، حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ت)، ص15.

[3]- المرجع السابق، ص11.

الجنيالوجي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل»[1]، **ففوكو** يمقت فكرة الأصل لأننا لو سلمنا بالأصل الميتافيزيقي الأولي لكل الأشياء وبأنها في ذلك الأصل تحصل على كمال جوهرها فإننا بذلك نلغي كل تأويل من أساسه، فالأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي قائم على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا، إن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الجنيالوجيا من حيث هي نقد وتجاوز للمشروع الفلسفي الميتافيزيقي هي تعويض مقولة الوجود بمقولة الحياة، وتأكيد أن الوجود ليس سوى محض تأويل، وأن الحياة تقويم، وكل تقويم هو موضوع دلالي يشكل عرضا قابلا للتشخيص[2]، فوظيفة الباحث الجنيالوجي تشبه وظيفة الطبيب، فعليه أن يقوم بتشخيص أعراض الواقع ووسيلته في ذلك هذه المرة ليست المسماع الطبي وإنما التأويل فالمؤول هو طبيب الوجود.

وبدل البحث في الأصل، تعمل الجنيالوجيا على تعيين البدايات: «لن تتأتى لنا إذن جنيالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر»[3]، فدرس نيتشه في"جنيالوجيا الأخلاق"أو"في أصل الأخلاق وفصلها" سمح بالكشف عن بدايات ما يعرف بالقيم الأخلاقية عن طريق ما يسميه نيتشه بالحس التاريخي أو الإنصات إلى التاريخ فخلف القيم الأخلاقية تتخفى دوافع أخرى، مثلا الرجل الضعيف يقلب القيم ويسميها بعكس ما هي عليه فيسمي حاجته إلى الآخرين وعدم مقدرته على الاعتماد على نفسه"رحمة"وهكذا...فالبحث عن البداية، يعني البحث في البدايات التي لا تدخل تحت الحصر، ولذلك فإن البحث الجنيالوجي هو البحث التاريخي. أو ما يسميه "نيتشه" بالحس التاريخي، أو الفعلي، وهو تاريخ مناهض لتاريخ المؤرخين والفلاسفة ولكل أشكال التاريخ

[1]- ميشيل فوكو، نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، في جنيالوجيا المعرفة، ص66.

[2]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص55.

[3]- ميشيل فوكو، نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، مصدر سالف الذكر، ص68.

الكلي[1]، فهو لا يشبه تلك الطريقة الساذجة التي تقتصر على ذكر الأحداث بتواريخها وأسبابها وحسب فهو تاريخ يعمل على تحطيم كل الأقنعة والخدع التي تزيف الحقيقة بواسطة مطرقة التأويل، ونجد جيل دولوز يعرف الجنيالوجيا أو النسابية بقوله: «تعني النسابية قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النفعي. النسابية تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات. وتعني النسابية إذن الأصل. إنها تعني النبل والخساسة، النبل والدناءة، النبل والانحطاط في الأصل»[2]، هذا التعريف أدى إلى تصور جديد للمعنى حيث أضحى ينظر إليه كعلامة أو عرض، وهنا نجد نيتشه يعوض مثال المعرفة والحقيقة بالتأويل والتقييم فالتأويل يحدد «معنى» الظاهرة الذي يظل جزئيا ومشتتا، وأما التقييم فيحدد بصفة تراتبية معيارية قيمة المعنى. فالمؤول هو نوع من الطبيب أو عالم الفسيولوجيا، ينظر إلى الظواهر كأعراض؛ أما المقوم فهو فنان ينشئ الخيارات، ويحدد المسالك ويعين قيمتها. فالفيلسوف المستقبلي هو في نفس الآن «فنان وطبيب»[3]، فكل من الطبيب والفنان يطمحان إلى التغيير وإصلاح الأمور نحو الأفضل، وهذا الأمر يشبه بشكل أو بآخر وظيفة الفلسفة، وفي هذا الصدد يقول دولوز: «لن نجد أبدا معنى شيء ما(ظاهرة إنسانية، أو بيولوجية أو حتى فيزيائية) إذا لم نكن نعرف ما هي القوة التي تتملك الشيء، أو تستغله، أو تستولي عليه أو تعبر عن نفسها فيه. فالظاهرة ليست مظهرا ولا حتى ظهورا، بل هي علامة، هي عرض نجد معناه في قوة حالية. الفلسفة بكاملها علم أعراضsymptomatologieونظرية عامة للعلاماتsémiologie؛ والعلوم منظومة علمعراضية*وسميولوجية»[4]، فالتأويل هو تحديد معنى ظاهرة ما، والمعنى يكمن في علاقة القوى التي تكون بين من يستطيع

[1]- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص129.

[2]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص7.

[3]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص52.

*المترجم سامي الحاج فضل اشتقاق هذا النعت من علم الأعراض symptomatologie بدل تعريب الكلمة الأجنبية كما هي، والقول مثلا سمتوماتولوجية.

[4]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص8/7.

فرض نفسه ومن يتكيف مع الوضع فقط، أو ما يمكن أن نعبر عنه بنزع الاعتراف من الآخر بالقوة بأنك متفوق عليه، إن التاريخ الذي يبحث عنه الجنيالوجي تاريخ يقيم قطيعة حاسمة مع كل اتصال وأصل، فالجنيالوجيا تتنافى والطريقة التاريخية التقليدية(فهي تعنى بتبيان الانقطاعات شأنها في ذلك شأن الأركيولوجيا)كما أنها لا تهتم بالتطور أو التقدم، وهذا ما عبر عنه **فوكو** بقوله: «وابتداء من القرن التاسع عشر، أي مع فرويد وماركس ونيتشه أصبحت الدلائل والعلامات تندرج في مكان متفاوت الأجزاء وحسب بعد يمكننا أن نطلق عليه بعد الأعماق، شريطة أن لا نفهم من هذا، البعد الباطني وإنما بعد العمق الخارجي»[1]، فهذه الآلية الجديدة في قراءة التاريخ لا تهتم بتبيان التطورات بل تبين تكرار الحوادث كما أنها تعتبر حقيقة الأحداث منعكسة على السطح على كل ما هو هامشي جانبي، وهو ما أكده كاتبا المسار الفلسفي **لفوكو**: «بالنسبة إلى الباحث النسابي، لا توجد لاجواهر ثابتة ولا قوانين أساسية ولا غائيات ما ورائية. وتسعى النسابية إلى توضيح الانقطاعات حيثما يكون الآخرون قد لاحظوا تطورا مستمرا. إنها تكشف تكرارا وألعابا حيثما يكون آخرون قد رأوا التقدم والجد. إنها تصف ماضي الإنسانية لكي تفضح أناشيد التقدم الرسمية. إنها لا تهتم بالبحث عن العمق وتحاول بالأحرى أن تظهر الأحداث السطحية والتفاصيل الصغيرة والانتقالات العديمة الشأن والحدود الدقيقة»[2]، **ففوكو** يسعى لتبيان أن معنى المفسر لا نهائي فكل شخص يفسره حسب مقتضيات الحال أو حسب وضعه فنكون في النهاية أمام مجموعة لا متناهية من التأويلات التي لا تفرضها طبيعة الأحداث وإنما هي وليدة أهواء الناس، فعن التأويل يقول **فوكو** أنه: «إذا كان يعني (...) الاستئثار، إما عنوة، أو خدعة، على منظومة من القواعد لا تنطوي على أية دلالة جوهرية وإدماجها ضمن لعبة أخرى ثم إخضاعها بعد ذلك لقواعد ثانية فإن صيرورة الإنسانية في هذه الحال تغدو عبارة عن سلسلة من التأويلات»[3]،إن الدرس الأساسي الذي استخلصه **فوكو** من جنيالوجيا

[1]- ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ص47.

[2]- أوبيير درايفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ص99.

[3]- ميشيل فوكو، نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، ص75.

نيتشه هو الربط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل وتاريخ العقل بتاريخ الجسد، أي الكشف عن الجذور المعيارية للمقولات العقلية، والدوافع النفعية والحيوية للمنطلقات العقلية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد[1]، وهذه الطريقة الجديدة في التفكير سمحت **لفوكو** بإعادة الاعتبار للجسد والقيام بتاريخ "للاقتصاد السياسي للجسد"والكشف عن اندماج السلطة بالمعرفة حتى تتمكن من ضبط وتقويم ما تراه هي منحرفا لا يتماشى مع معيارها ومصالحها، فالتحليل الجنيالوجي هو الذي سمح **لفوكو** بالتحقق من ذلك ف: «الجنيالوجيا ذات لون رمادي مشوب بالغموض، تتطلب الكثير من الأناة والتوثيق، ذلك أنها تتعامل مع مخطوطات قديمة متآكلة كتبت أكثر من مرة»[2]، فما يفضله **فوكو** هو الوثيقة أو الأرشيف، وليست الوثيقة هنا هي النص التاريخي، بل الوثيقة هي الجسد وما طرأ عليه بفعل علاقات السلطة ف: «الجسد ساحة لتسجيل الحوادث(أما اللغة والعلامات والأفكار فتذيب الحوادث وتبددها)إنه المكان الذي تتفكك فيه الأنا (الأنا التي تحاول أن تمنحه شعورا زائفا بوحدة جوهرية)، إنه حجم يخضع أبدا لتفتت مستديم، والجنيالوجيا باعتبارها تحليلا للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ ويخربه التاريخ»[3]، فالجسد هو ما يسمح بتسجيل الحوادث من انحراف وجريمة التي تفضح قيم سلطة قمعت الجسد، لذلك **ففوكو** ينادي بضرورة رد الاعتبار للجسد عبر الكشف عن المسكوت عنه فيه.

ففي هذه الحقبة الجديدة من مسار **فوكو** الفكري(الجنيالوجيا)ابتعد **فوكو** عن ممارسات الخطاب وانخرط في مضمون أوسع وهو ممارسات غير خطابية وعلى الأخص ممارسة السلطة ويصبح تاريخ الحاضر تاريخ الأسلوب الذي بزغت عنه، منذ القرن الثامن عشر، سلطة النظام. والنظام هو جملة التقنيات التي بها نحكم البشر وتؤكد القدرة على الضبط. واستلزم هذا الضبط معرفة تفصيلية لسلوك الأفراد، ومن ثمة أصبحت العلوم

[1]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص71.

[2]- ميشيل فوكو، نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، ص63.

[3]- المصدر السابق، ص71.

الإنسانية، مثل علم النفس والطب ممكنة بفضل سلطة النظام[1]، ومن هنا اضطلع **فوكو** بمهمة الكشف عما يكبل الجسد ويقمعه من أجل تحريره فلما يتحرر الجسد يتحرر العقل، في هذا المنعطف الفكري الجديد، ما حاوله **فوكو** هو بيان متى وكيف أمكن للإنسان أن يصبح موضوعا لعدة«علوم». أما متى، فالابستيمية الحديثة هي الموقع الذي استضاف الإنسان لأنه ما كان يمكن للعصر الكلاسيكي أن يخصص للإنسان موقعا يكون فيه ذاتا عارفة وموضوع معرفة، أما كيف أمكن للإنسان أن يصبح موضوعا، **ففوكو** ما فتئ يطور طرق بحثه واستقصائه، فمن تقارب أول مع الفينومينولوجيا في«الكلمات والأشياء»، إلى تقارب مع البنيوية في«أركيولوجيا المعرفة» فإنه يدقق خطاه جنيالوجيا في«المراقبة والعقاب»وأكثر في«إرادة المعرفة»[2]، إن السؤال حول كيفية تحول الذات إلى موضوع هو ما يسميه **فوكو** ب"الممارسات التقسيمية" أي كيف تكون الذات مقسمة داخل ذاتها أو خاضعة لعمليات تقسيمية متأتية من خارجها، أي يمارسها عليها آخرون وهذا ما عبر عنه **فوكو** بقوله: «في القسم الثاني من عملي، درست توضيع الذات فيما سأسميه«الممارسات التقسيمية». فالذات إما مقسمة داخل ذاتها وإما مقسمة من الآخرين. وهذه العملية تجعل منها موضوعا. فالتقسيم ما بين المجنون والإنسان السليم العقل، بين المريض والفرد المعافى، بين المجرم و«الأمرؤ اللطيف»، يوضح هذه النزعة»[3]، فالممارسات التقسيمية تقودنا إلى الحديث عن الطبيعي أو العادي أو السوي أو الصالح التي أينما ظهرت في خطابات العلوم الإنسانية فهي تخفي جانب[المعيار ــ القاعدة ــ العادي](normalisation)بحيث يمكن إظهار أن أي "قانون"يقال إنه مستمد من دراسة ما هو طبيعي ليس أكثر من"قاعدة"يمكن بواسطتها تعريف"المعياري"وتبرير ضبط أولئك الذين ينحرفون عن المعيار بواسطة العقاب والحبس والتعليم ...الخ من تقنيات الضبط، فمن أجل دراسة تكنولوجيا إنتاج الفرد أو ما يعرف بالفردنة(individualisation)أو التذويت يجب أن ننظر إلى الذات من حيث هي

[1]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007،ص479.

[2]- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، رسالة مقدمة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، اشراف، فتحي التريكي، جامعة تونس الأولى، 1989،1990، ص38.

[3]- ميشيل فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ضمن كتاب درايفوس ورابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ص186.

مأخوذة في شبكة علائقية إنتاجية ودلالية فإنها كذلك متورطة بشكل حازم في علاقات السلطة، ولن نتمكن من اكتناه هذه الذات إلا بتفكيك هذه العلاقات وبيان كيفية اختراقها للذات البشرية، بل بيان كيفية تشكل الذات[1]، فغاية **فوكو** هي الكشف عن مجمل التقنيات المادية(السجن، المستشفى، المدرسة، المصنع...) والمعرفية(ما يعرف بالعلوم الإنسانية)والتي تستعملها السلطة من أجل خلق الأفراد.

وفي حوار أجراه **فوكو** مع فونتانا*سئل ميشيل فوكو: «أين تصنف محاولتك في البحث عن شروط النشأة؟» فأجاب **فوكو**: «هذه المشاكل المتعلقة بالتشكل، كنت أود أن أعرف كيف يمكن حلها داخل شريحة تاريخية بدل إرجاعها إلى ذات مؤسسة. علينا ونحن نتخلص من الذات المؤسسة أن نتخلص من الذات نفسها أي التوصل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار تشكل الذات ضمن النسيج التاريخي. وهذا ما سأدعوه بالجنيالوجيا (Généalogie)، أي نوعا من التاريخ يهتم بتشكل المعارف العامة (Savoirs)والخطابات وميادين الموضوع ...الخ. دون أن يضطر إلى الالتجاء إلى ذات، سواء كانت هذه الذات ذاتا متعالية على مجال الأحداث أو كانت ذاتا تراوح في هويتها الفارغة، عبر التاريخ»[2]، فهذه الفترة من مسار **فوكو** الفكري تحكمها النظرة الجنيالوجية للأحداث فبعد أن ألغى **فوكو** الذات ككيان واعي سيحاول الآن تبيان كيف تكون الفرد الحديث وقد بدأ **فوكو** مهمته منذ أعماله الأولى بالكشف عن مظاهر الإكراه والإقصاء في الممارسات الاجتماعية الحديثة التي تقوم بتوظيف بعض العلوم والمعارف من أجل تحقيق أهدافها ولعل أهمها هو عزل المجانين: «ابتدأ كل شيء -كما نذكر- مع الكتاب الهائل حول تاريخ الحمق حيث يروي **فوكو** المراحل الأساسية"للحجز الأكبر"سنة(1657)وتأسيس "المستشفى العام"الذي يتم فيه احتجاز الحمقى كما يتم معهم

[1]- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص52.

*نشر بمجلة القوس (l'arc) العدد70، 1977.

[2]- ميشيل فوكو، الحقيقة والسلطة، في نظام الخطاب، ص 62.

احتجاز الناشزين والبؤساء وكل الصعاليك الجدد في الرأسمالية الناشئة»[1]، فبخصوص «المجانين»، كان غرض **فوكو** هو معرفة: «كيف تم التعرف عليهم، وكيف عزلوا بعيدا عن غيرهم، وتم **إقصاؤهم من المجتمع؟** كيف تم حجزهم وعلاجهم؟ وما هي المؤسسات التي خصصت لاستقبالهم والاحتفاظ بهم وعلاجهم في بعض الأحيان؟ ما هي الهيئات التي تحدد جنونهم وحسب أي معايير؟ ما هي المناهج التي وضعت من أجل إكراههم وتعذيبهم وعلاجهم، باختصار عن أي شبكة من المؤسسات والممارسات يتم ضبط وتحديد المجنون؟»[2]، هذا النوع من الأسئلة وخاصة عندما يتساءل عن المناهج التي وضعت من أجل إكراه وتعذيب المجنون وقرن ذلك بالعلاج كقناع تزيف به السلطة حقيقتها التي تريد إسكات ليس الجنون فحسب وإنما كل ما يتعارض مع المعيار الذي وضعته، و**فوكو** في دراسته للجنون وجد أن عصر النهضة لم يعرف تقابلا حادا بين العقل والجنون ف: «في عصر النهضة كان الجنون ما يزال حاضرا أمام المجتمع وحتى أمام العقل: فهو واقع على حدود العالم، والإنسان والموت كصورة للقيامة. ولعله ابتداء من"إيرازم"والترعة الإنسانية تم الإمساك به بالتدرج ضمن عالم القول»[3]، فالجنون لم يكن يشكل في المجتمعات القديمة ظاهرة مرضية وإنما هناك من الحضارات من أعطته تأويلا دينيا أو سحريا وقد تطلب الأمر زمنا طويلا للتعرف على الجنون كحالة مرضية، ولكن لأن كل إنسان كان منبهرا بالجنون، صار ينظر إليه في الأدب في صورة من يعرف أكثر من العاقل وأقل منه في نفس الوقت، وقد بدا المجنون قادرا على التنبؤ بالمستقبل ولذلك أدى دور النبي أو العراف في الغالب، وفي بعض الأحيان لا يمنح كلامه أي أهمية فالأمر الذي يشد دهشة **فوكو** هو أن: «كلام المجنون في أوروبا، وهذا شيء يدعو للغرابة، إما كان كلاما لا يسمع بالمرة، وإن سمع، سمع على أنه كلام الحقيقة، وإما كان كلاما يسقط في العدم حالما يسمع، وإما كان

[1]- برنار هنري ليفي، نسق فوكو، في نظام الخطاب، ص 44.

[2]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص147.

[3]- جان لاكروا، دلالة الجنون في فكر ميشيل فوكو، في نظام الخطاب، ص76.

كلاما نكتشف فيه عقلا ساذجا أو متنكرا، عقلا راجحا على عقول كل الناس العقلاء»[1]، فكل مجتمع وكل ثقافة تنظر للجنون وفق منظورها أو قواعدها هي، وعليه نجد **فوكو** يدرس التفسيرات الاجتماعية والثقافية التي تقدم المرض العقلي في صورة انحراف(déviation)بالنسبة للمعيار(norme)السائد، إن **فوكو** يكد نفسه -في«الجنون والحضارة»-ليظهر بالوثائق كيف أن تحديد الجنون بين صفوة المجتمع أمر يعتمد على تركيب هذه الصفوة نفسها من ناحية، وعلى حاجة المجتمع إلى المنبوذين من ناحية ثانية، وعلى النظر إلى الجنون نفسه من حيث هو ظاهرة لم تدرس إلا بعد اختفاء الجذام من ناحية ثالثة[2]، وقد خلص **فوكو** من ذلك إلى أن المرض العقلي ليس مرضا في ذاته، وإنما هو مرض بقدر ما تصوره المعايير الاجتماعية الثقافية السائدة انحرافا عنها، ولهذا نجد **فوكو** بأسلوبه الفريد يوضح أن المؤسسات الرسمية توضح حقيقة الخطاب بكونه: «نظام قوانين ونحن نسهر على إظهاره وقد خصصناه بمكانة تجرده من سلاحه إلا أنها تشرفه. وإذا حدث أن تمتع ببعض السلطات فمنا، ومنا وحدنا يستمدها»[3]، فيجب علينا أن نفهم هذه المعايير كآثار ومخلفات الثقافة الغربية الزائفة وليس كأسباب وحقائق موضوعية لها فوظيفة **فوكو** كباحث جنيالوجي هي الكشف عن أقنعتها وتحطيمها.

ويلاحظ **فوكو** أنه مع بداية العصر الكلاسيكي ومع اللحظة الديكارتية تطرح مسألة العقل التي تستبعد كل إمكانية لإقامة علاقة بين العقل والجنون، فالعقل مع ديكارت يستبعد الخطأ والوهم ولكنه لا يهتم أبدا بالجنون: «والإشكالية الديكارتية تظهر ذلك بجلاء. إذ على العقل أن يحمي نفسه من الخطأ ومن الوهم، وتلك هي مهمة الشك، الذي هو عمل بطولي من طرف الإرادة. لكن العقل لا يمكن أن يحتمل حبة خردل من الحمق، لأن العقل تحكم في الذات وسيطرة عليها، في حين أن الحمق هو إفلات الزمام من يد الذات: فالإنسان يمكن أن يكون أحمقا، لكن الفكر لا يمكن أن يكون مجنونا. وهكذا فالعقل والجنون يستبعد كل منهما الآخر استبعادا

[1]- ميشيل فوكو، نظام الخطاب في جنيالوجيا المعرفة، ص8.

[2]- ايديث كريزويل، عصر البنيوية، ص296/295 .

[3]- ميشيل فوكو، نظام الخطاب في جنيالوجيا المعرفة،مصدر سالف الذكر، ص6.

كليا»[1]، وهكذا تم إقصاء الجنون نهائيا من دائرة الحوار مع العقل فالشك الديكارتي الباحث عن اليقين قضى على خطر الجنون، ورمى به خارج مجال الذات المفكرة، تجدر الإشارة إلى أن جاك دريدا Jacques Derrida يعترض على هذه القراءة للتأمل الأول من تأملات ديكارت متسائلا: «هل يجد التأويل المقترح للقصد الديكارتي مبررا له؟(...)، هل تم فهم العلامة ذاتها وفي حد ذاتها؟ وبصيغة أخرى، هل تم فهم ما قاله ديكارت أو ما أراد قوله؟(...) هل يتوفر القصد المعلن لديكارت والمفهوم كعلامة، على العلاقة التي نريدها أن تكون له مع البنية التاريخية الكلية التي نحيله عليها؟ هل يتوفر على الدلالة التاريخية التي نريد أن نحددها له ؟(...) هل يتوفر هذا القصد على الدلالة التاريخية التي نريدها أن تكون له، وهل هو متوفر على الدلالة التي يريد **فوكو** أن يحددها له؟ (...)، ألا يمكن في ضوء إعادة قراءة الكوجيطو الديكارتي،(...) مساءلة بعض المقتضيات الفلسفية والمنهجية لتاريخ الجنون؟»[2]، فدريدا يلوم **فوكو** على لفظ الجنون لعدم دقته ومنهجيته معتبرا إياه نوع من التعبيرات الشعبية أو الدارجة: «ألا يعتبر الجنون الذي لم يخضع أبدا لمعالجة موضوعاتية من طرف **فوكو**، خارج اللغة المألوفة والشعبية التي ظلت مترسخة رغم إعادة النظر فيها من طرف العلم والفلسفة؟ أوليس هذا المفهوم مغلوطا ومفككا، بحيث أن **فوكو** الرافض لأدوات الطب النفسي ولأدوات الفلسفة التي لم تتوان عن اعتقال المجنون، سيضطر لاستخدام مفهوم مألوف وملتبس ومستعار من معرفة صعبة الاحتواء؟ ولربما كان من الأفضل أن يستخدم **فوكو** الكلمة بين مزدوجتين وكأنها تنتمي إلى لغة الآخرين، لغة أولئك الذين استخدموها كأداة تاريخية في الفترة موضوع الدراسة»[3]، هذا النقد دفع **فوكو** للرد عليه في مقال مطول وصف فيه هذا النقد بالبيداغوجية والقصور والتعليمية والافتقار للدلالة الفلسفية، لأن الجنون عند **فوكو** وفي مستواه الفلسفي لا يرتبط بمستوى

[1]- جان لاكروا، دلالة الجنون في فكر ميشيل فوكو، ص77.

[2]- جاك دريدا، الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة، عز الدين الخطاب، في مجلة أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، العدد 26، 2009 ــ2010، ص 55/54.

[3]- المرجع السابق، ص63.

التأملات واللحظة الديكارتية فحسب وإنما سيعرف مصيرا آخر مع "هيجل"الذي سيربطه بقضية الاستلاب وهو ما لم يستطع أن يدركه العقل الكلاسيكي والمعرفة الكلاسيكية على السواء[1]، وهذا تأكيد لفكرة أن العقل الغربي يرفض فكرة أن يصاب بالجنون فهيجل يعتبره مجرد اضطراب أو استلاب وليس فقدان للعقل، وبالتالي فالجنون من هذا المنظور لا يخرج عن دائرة العقل، فهو يسكت عن الجنون ويرفض أن يكون له كيان خاص يقابل العقل.

1–من الحرية إلى العزل:

نلاحظ أن **فوكو** يستخدم في دراسته لظاهرة الجنون منذ عصر النهضة وحتى قيام علم الطب النفسي الوضعي في أوائل القرن التاسع عشر، ثلاثة مفاهيم رئيسية: مفهوم الجنون بمعناه الواسع الذي غالبا ما يختلط مع كل القوى الخرافية اللاعقلية، ومفهوم اللاعقل(déraison)، ومفهوم المرض العقلي وهو محصور في ذلك المفهوم عن الجنون الذي تموضع عبر المعرفة العلمية والطبية في إطار المعازل: «لقد اخترعت الكلاسيكية الحجز كما اخترعت القرون الوسطى التمييز ضد المصابين بالجذام. فالفضاء الذي تركه هؤلاء فارغا ستحتله كائنات جديدة في العالم الأوروبي: إنهم المحتجزون»[2]، والسبب في العودة إلى تقنية العزل والإقصاء والتهميش في حق كل ما هو مختلف لا يتوافق والمعيار السائد هو الصورة المرعبة عن الجذام التي بقيت راسخة في المخيال الاجتماعي وما صاحبها من عمليات عزل تعرض لها الأشخاص المصابون به: «ومرارا أقيمت مؤسسات الحجز هذه بجوار مستشفيات الجذام القديمة»[3]، وهناك أمراض خبيثة أخرى لعبت نفس الدور الذي لعبه الجذام كالطاعون غير أن **فوكو** يعتبر أن ما خلف الجذام هو الجنون بما يثيره في نفوس الناس من مشاعر الفصل والإقصاء: «وسفينة الحمقى، (...)، هي التي كان لها وجود حقيقي. فالسفن التي كانت تنقل حمولتها الجنونية من مدينة إلى أخرى

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

[2]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة، سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، بيروت،لبنان، ط1، 2006، ص75.

[3]- المصدر السابق، ص75.

وجدت حقا. ولهذا، فإن الحمقى كانوا يعيشون حياة التيه. لقد كانت المدن تطردهم من جنباتها، ليلتحقوا بالبراري حيث يتيهون على وجوههم، هذا في الحالة التي لا يشحنون فيها مع بضائع تجار أو قافلة حجاج. وهذه ممارسة كانت سائدة خاصة في ألمانيا»[1]، **ففوكو** يصف سفينة الحمقى التي ترتبط، في المخيال الاجتماعي بنهر الراين، فظاهرة إقصاء المجانين على ظهر السفن بعيدا عن المدن أخذت في هذه الفترة(القرن15)طابع الأسطورة، تصور من ناحية القلق من الجنون والرغبة في التخلص منه عن طريق تهميش المجانين والإلقاء بهم نحو المجهول، فينبغي إقصاء الجنون لأنه يشكل تهديدا للعقل نفسه وللذات الواعية المفكرة نفسها وعليه يذهب **فوكو** إلى أن دلالة المنهج الديكارتي هي إقصاء الجنون عن طريق المعرفة الجادة والحكم عليه بالصمت ف: «**فوكو** لاينجز هنا تاريخ لغة بل يحفر في أعماق صمت»[2]، أي المسكوت عنه في تاريخ الوعي الغربي، و**فوكو** يعتبر أن هذا الأمر متزامن مع قرار الملك"لويس الرابع عشر"بعزل المجانين وحبسهم كغيرهم من فئات المجتمع الغير مرغوب فيها من مشردين وفقراء ولصوص ومشعوذين وشواذ التي تشكل عبئا وخطرا على راحة وأمن المجتمع ففي ظرف 150 سنة، أصبح الحجز يضم عناصر غير متجانسة أما سفينة الحمقى: «ها هي ترسو بثبات وسط الأشياء والناس. لقد أحتفظ بها وثبتت في مكانها، إنها لم تعد قاربا، بل أصبحت مستشفى»[3]، فبعد أن تم حجز كل هذا الخليط الغير متجانس من الناس لم يبقى خارج الحجز سوى أصحاب المكانة الاجتماعية المرموقة أصحاب المعامل والورشات والأراضي الزراعية، أي أصبحوا في حاجة إلى اليد العاملة فتم إخراج الجميع من الحجز باستثناء المجانين وتحولت الدار التي تأويهم إلى مستشفى، ويذهب **فوكو** إلى أن كل المجتمعات تحتاج إلى وجود منبوذين، ذلك لأن ما تقوم به هذه المجتمعات من عمليات تقصي بها هؤلاء المنبوذين إنما هو فعل يعزز شعور الأفراد غير

[1]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص29.

[2]- جان لاكروا، دلالة الجنون في فكر ميشيل فوكو، ص75.

[3]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سالف الذكر، ص63.

المنبوذين بالاندماج في المجتمع أو بالتضامن الاجتماعي[1]، و هذا ما أكده **فوكو** بقوله: «الحجز سيكون هو الإقصاء العفوي للعناصر«غير القابلة للاندماج الاجتماعي».وقد يكون العصر الكلاسيكي قد تخلص بفعالية أكيدة من هذه العناصر–وقد كانت كذلك لأنها عمياء–،إنها تضم أولئك الذين تم توزيعهم، بتردد كبير وخوف، على السجون والإصلاحيات والمستشفيات النفسية أو عيادات الطب النفسي»[2].

وما يلفت الانتباه أن العزل لم يكن يخص في البداية، المجانين لأن هؤلاء لم يكن لهم وجود بالمعنى الذي نفهمه الآن أي كمرضى عقليين، وإنما كان العزل يخص في البداية هذا الحشد المتزايد من الفقراء والمتشردين: «التشرد: منجم اللصوص والقتلة «وهم من يعيشون داخل المجتمع دون أن يكونوا أعضاء فيه».»[3]، وبلغ هذا العزل ذروته بعد تفاقم الأزمة الاقتصادية في أوروبا خلال القرن السابع عشر، التي ساهمت في تغير النظرة إلى الفقر، فهو لم يكن يحظى قبل تلك الفترة باهتمام المفكرين، والكنيسة هي التي كانت تهتم بالفقراء كما أن الفقر لم يكن يمثل في ذهنية المجتمع وصمة عار بسبب رمزيته الروحية، فالفقير يذكر المؤمنين بمعاناة المسيح، وكان يمثل علامة على رضا الرب، ولكن مع ظهور الحركات الإصلاحية صار الفقر علامة على غضب الرب، بالإضافة إلى تغير المعايير في عالم يتجه إلى جمع الثروة مع ظهور الرأسمالية، فصار الغنى علامة على رضا الرب:« لم يعد البؤس حلقة ضمن جدلية الذل والمجد، بل أصبح مرتبطا بثنائية أخرى هي اللانظام والنظام، ثنائية تصنف البؤس ضمن الشعور بالذنب»[4]، ومع تفاقم الأزمة الاقتصادية، وارتفاع عدد المتسولين، تكاثرت شكوى"المؤمنين"المواطنين عند السلطات ضد هذه العناصر التي تهدد النظام وتبدد الطاقات الإنتاجية*، عن هذه الوضعية يقول **فوكو**: «لقد

---

[1]- ايديث كريزويل، عصر البنيوية، ص296 .

[2]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 103.

[3]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، ترجمة، علي مقلد، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 114.

[4]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي،مصدر سالف الذكر، ص 81.

*بالنسبة لقضية الفقر، كانت معظم المدن الفرنسية تعاني خلال القرن السابع عشر من تزايد عدد المشردين والمتسكعين بصورة مقلقة، إذ تقدر نسبة هؤلاء مقارنة بعدد سكان المدن بحوالي 15 إلى 20 ٪.

كان الحجز ابتكارا مؤسساتيا خاصا بالقرن17عشر، لقد اتخذ منذ البداية شكلا لا يمكن أبدا مقارنته بالسجن كما مورس في القرون الوسطى، فهو، باعتباره إجراء اقتصاديا ووقاية اجتماعية، له قيمة الابتكار.(...)إنه اللحظة التي نظر فيها إلى الجنون باعتباره أفقا اجتماعيا للفقر»[1]، لقد اعتبر الجنون نتيجة حتمية للفقر وقد نشأ على مستوى السلطة ضرورة العزل، من أجل استقرار النظام وتوفير الأمن ومن أجل الاستثمار الأنجع للطاقات العاطلة: «لقد كان الحجز، قبل أن يتخذ المعنى الطبي الذي يعطى له الآن، أو على الأقل ذاك الذي نفترضه، استجابة لشيء آخر غير الرغبة في المعالجة. إن الأمر الذي استوجبه هو ضرورة العمل»[2]، فالعلاج هو القناع المغطي لحقيقة الحجز التي تعمل على تهميش وحجب وإسكات كل ما من شأنه زعزعة استقرار النظام العام وفي مقدمته القضاء على المجنون ذلك الشخص العاطل الغير منتج، فمن نتائج هذا العزل خلق الفرد المنتج ولكن بطريقة تجعل حبس الفقراء واستغلال قواهم الإنتاجية تظهر بمظهر الحفاظ على استقرار النظام العام وهو قناع تظهر به بمظهر أكثر إنسانية، ومع تسامي قيمة العمل والغنى وانحطاط قيمة الفقر والبطالة صار العزل بمثابة عقوبة، يلجأ إليها حفاظا على المجتمع من الانحلال الخلقي والجريمة بشعار: «إذا كنا قد استطعنا تدجين الحيوانات الضارية، فلن يستعصي علينا تقويم سلوك إنسان ضال»[3]، وصار نظام الضبط الاجتماعي هو الذي يولد عن طريق العمل الإجباري والعقاب الجسدي، قيمه وفضائله التي تتناسب مع مصالحه ف: «السجين الذي يستطيع ويريد أن يعمل سيطلق سراحه، لا لأنه سيصبح من جديد عنصرا نافعا للمجتمع، بل لأنه اندمج من جديد ضمن الميثاق الأخلاقي الكبير للوجود الإنساني»[4]، فصار بالإمكان التحكم في الأخلاق وتوجيهها وضبطها بمجموعة من القوانين والقرارات تتفق مع مصالح البرجوازية في السيطرة على كل الأمور وإقصاء كل من يخالف هذا النسق فقد: «كان من مهام الحجز، ومعه كل النظام البوليسي، الحفاظ على نظام خاص بالبنية العائلية

[1]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص101/100.

[2]- المصدر السابق، ص86.

[3]- المصدر السابق، ص100.

[4]- المصدر السابق، ص97.

كقاعدة اجتماعية وكمعيار للعقل. (...)، العائلة، إنها تقصي كل ما لا يتلاءم كمع نظامها ومصلحتها باعتباره يشكل نوعا من اللاعقل»[1]، ويذهب **فوكو** إلى أن عملية العزل لا تشكل في دلالتها التاريخية مجرد حركة قمعية تقوم على إقصاء وتهميش بعض الفئات الاجتماعية التي لا تتطابق والنظام السائد بل إنها بالإضافة إلى ذلك سوف تولد مجموعة من الإجراءات التي ستشكل من تراكمها، خلال قرن ونصف مجموعة من التجارب التي سوف يتعرف من خلالها على الجنون وسوف يتم تحديده بطريقة تسمح بإخضاعه للمعرفة العلمية والسيطرة عليه بعد ذلك التعرف، ف: «لقد أعيدت للحمق خصوصيته أخيرا، وتم تحريره من أفقه المرتبط بالانحراف، وأعطي مأوى حيث يمكنه أن يشفى، وحيث يتم فيه تطبيق معرفة تدعى الطب العقلي... وهي مجرد طريقة في تقوية الاحتجاز: إذ لم يتم تحرير الأحمق، بل الإغلاق عليه في مرضه، وقد أرغم على تسليم أسلحته وفرض عليه الصمت. لقد انتصر العقل وتحقق الإبعاد»[2]، فإذا كان علينا أن نتساءل، كما يقول **فوكو**، عن الأساس أو المعيار الذي نحدد وفقا له نظرتنا للجنون فهو بلا شك معيار اجتماعي فهذا الخلط بين الشخص المجنون والمنحرف والشاذ والساحر والملحد ومحاول الانتحار والطفل المبذر لمال أبيه و...في فضاء واحد بسبب طبيعة إدراك ظاهرة الجنون، هذه الطبيعة التي تقوم على نوع من التقويم الأخلاقي لتجربة اللاعقل: «فكان من الضروري انتظار تبلور حساسية اجتماعية متنوعة امتدت على سنوات طوال في الثقافة الأوروبية وصلت فجأة ذروتها في النصف الثاني من القرن17عشر. إنها هي التي ستعزل دفعة واحدة تلك الفئة التي كانت منذورة للإقامة في فضاءات الحجز. فمن أجل استيطان الشواطئ التي أخلاها المصابون بالجذام منذ فترة طويلة، تم تعيين شعب بكامله يشكل، في نظرنا، خليطا غريبا من الكائنات. إلا أن ما يبدو لنا وكأنه حساسية غامضة، كان يشكل بالتأكيد، عند إنسان العصر الكلاسيكي، وعيا بالغ الدقة. وهذا النمط من الإدراك هو الذي تجب مساءلته الآن لمعرفة الشكل الذي اتخذته

[1]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص114/113.

[2]- برنار هنري ليفي، نسق فوكو، ص44.

الحساسية اتجاه الجنون في فترة نحددها عادة من خلال امتيازات العقل»[1]، والشيء الذي يثير الانتباه هو الطابع الثانوي لدور الاستشفاء في عملية العزل وإعطاء الأولوية للإجراءات الإدارية والقرارات القضائية من أجل القيام بها ف:«المستشفى العام ليس مؤسسة طبية بل هو بنية شبه قانونية، ما يشبه الكيان الإداري الذي بالإضافة إلى سلطاته المعترف بها خارج المحاكم يقرر ويحكم وينفذ»[2]، فمعظم إجراءات العزل قد تمت في فرنسا خلال القرن السابع عشر بواسطة جهاز قضائي وإداري أما دور الطبيب بقي جزئيا والمجنون يتعرض للعزل في أغلب الأحيان بناء على طلب أسرته وهنا تحول الجنون إلى قضية اجتماعية مما خلق ازدواجية في طريقة التعامل مع هذا الفرد فقبل أن يحكم عليه بأنه مجنون سوف يعتبر"ذات حقوقية"لها حقوق وواجبات أما إذا حكم عليه بأنه مجنون فمصيره إلى الحجز والتهميش وهو ما قال حوله **فوكو**: «الإنسان باعتباره ذاتا حقوقية يتحرر من واجباته عندما يصبح مستلبا، وباعتباره ذاتا اجتماعية، فإن الجنون يورطه مع المحيط ويخلق لديه حالة شعور بالذنب»[3]، فالمجنون باعتباره"ذات اجتماعية"يخضع للمعيار الذي على أساسه إما يتعرض للحجز أم لا يتعرض له، ويعتقد **فوكو** بأن مفهوم: «الاغتراب النفسي» الذي سوف تبلوره البسيكوباتولوجيا أو ما يعرف بتشخيص الأمراض النفسية لن يخرج عن هذا الإطار الذي تختلط فيه التجربة القانونية بالتجربة الاجتماعية ف: «تجربة الجنون قد نظر إليها طوال العصر الكلاسيكي من زاويتين مختلفتين: فقد كان هناك ما يشبه هالة للاعقل تحيط بالذات الحقوقية، فهي محاطة بالاعتراف القانوني للامسؤولية والعجز من خلال الحظر ومعنى المرض. وكانت هناك هالة أخرى من اللاعقل، تلك التي تحيط بالإنسان الاجتماعي، وهو ما يتحكم فيه الوعي بالفضيحة وممارسة الحجز في الوقت

[1]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص78.

[2]- المصدر السابق، ص71.

[3]- المصدر السابق، ص152.

ذاته»[1]، وهذا التمييز وهذا التقسيم للذوات: ذات حقوقية وذات اجتماعية وما تستلزمانه من ما هو مباح وما هو محظور(Tabou)كل ذلك تستثمره السلطة حتى تشكل أفرادا على مقاسها.

2ـــالسجن ونظم الضبط:

تابع **فوكو** في كتابه«المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن»دراسته للسجن ونظم الضبط في بحثه عن السجون والثكنات والمدارس والمستشفيات والمصانع، حيث كشف فيه عن مجمل التقنيات السياسية الخاصة بترويض الجسد عبر التاريخ، واصفا مختلف آليات العقاب والحبس والتحريم: «ظهرت في القرن السابع عشر–الثامن عشر تقنيات السلطة المتمركزة أساسا على الجسد وعلى جسد الفرد..إنها تلك العمليات التي بواسطتها تضمن التوزيع المكاني لأجساد الأفراد(فصلهم، صفهم، جعلهم في سلاسل ومراقبتهم)وتنظيم لحقل الرؤية بشكل كامل. وأيضا بهذه التقنيات نتعهد الأجساد، ونحاول تقويتها بواسطة مختلف أشكال الترويض..»[2] ، أي أن **فوكو** درس في هذا المنعطف الفكري الجديد تكنولوجيا إنتاج الأفراد الطيعين والصالحين في نظر المجتمع، لقد أصبح هم **فوكو** منحصرا في دراسة جنيالوجيا الذات الحديثة من خلال تحليل أنماط السلطة الممارسة على الجسد عبر«عقل تأديبي»أنتج أنماط شتى من المعارف ومن الممارسات الإجرائية[3]، وقد عناها **فوكو** في كتابه"المراقبة والمعاقبة"بالشرح والتحليل حيث يحيلنا من خلاله على تحليل مختلف تقنيات النظام التسلطي عن طريق تفسيره لوظيفة السجن في المجتمع الحديث فالسجن هو خير معبر عن حال هذا المجتمع المضبوط société disciplinaire الذي يشكل السجن أول مظاهره المؤسسية، ومن هنا نرى كيف مهد الجذام كما يؤكد **فوكو** لظهور الحبس الكبير كما أن الطاعون ابتعث الهيكليات الانضباطية، وعليه ظهر الانتقال من نموذج المدينة المصابة

[1]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص156.

[2]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع/دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة وتقديم وتعليق، الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول(أكتوبر)، 2003، ص 235.

[3]- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص177.

بالجذام والطاعون إلى نموذج البانوبتيكون*، ورغم الإصلاحات التي شملت السجن إلا أن جوهر وظيفته بقي واحد وهو إنتاج فرد يرضى عنه المجتمع والسلطة حيث أنه: «لا مطلب غير إصلاح الشرير. فإذا تم هذا الإصلاح، توجبت عودة المجرم إلى المجتمع»[1]، فبعد إصلاح ما بهذا الشرير من خلل فلا مانع من عودته إلى المجتمع من جديد فقد جرى ضبطه وترويضه، و**فوكو** يستعمل فكرة الانحراف بوصفه جريمة وجنونا ومرضا، حتى يوضح كيفية خلق السلطة ومصادقتها على خطاب وقمعها خطابا آخر حتى تبين ما هو مباح جائز وما هو محرم، ومن أجل أن يوضح **فوكو** هذه الفكرة استعان باعترافات"بيير ريفيير"وهو فلاح بسيط ارتكب مجزرة بشعة في حق أسرته حدثت في القرن19 درسها **فوكو** عن طريق تحليل اعترافات ريفيير في كتاب يحمل نفس عنوان الاعترافات: «أنا بيير ريفيير بعد أن ذبحت أمي وأختي وأخي ...» «Moi,Pierre Rivière, ayant égorgé, ma mère , ma sœur et mon frère » سنة 1973، وفي صدد دراسته للسلطة ولمختلف الأجهزة والمؤسسات التي تستخدمها اهتم بدراسة السجن فهو أفضل مؤسسة تحقق أهداف السلطة في التفريق بين ما هو مشروع وما هو غير مشروع فوظيفة السجن هي إصلاح المجرمين وجعلهم نماذج مما يجب أن يكون المواطنون خارجه عليه، و**فوكو** يرى أن التحول من التعذيب إلى العقوبات حدث بسبب مشاهدة الشعب لفظاعة التعذيب**، فكثيرا ما تنقلب الأمور وتتحول مشاعر الجماهير من الرغبة في الانتقام من المجرم إلى التعاطف معه خاصة إذا كانت العقوبة لا تتوافق والجرم المرتكب مثلا كإعدام من سرق كمية من الخضار لإعالة عائلته فيعدم هو وأفراد عائلته لأن هذه الخضار سرقت من أرض زراعية صاحبها هو الملك! كما أن إصلاحات

*جيرمي بنتام (Jeremie Bentham) فيلسوف وفقيه انجليزي 1784 ــ 1832 مؤسس المذهب النفعي في الأخلاق، بحث في العقوبة والجزاء 1811، ولقد اقترح هذا الفيلسوف نموذجا لإصلاح السجون عرف بالمشتمل(Panoptisme) بحيث يكون هنالك برج تتوسطه زنزانات مكشوفة، ومرئية للحراس والمراقبين في البرج ولا يمكن للمساجين رؤيتهم، ولقد تحدث ميشيل فوكو عن هذا النموذج في كتابه المراقبة والمعاقبة مولد السجن في المرحلة التي يسميها بمرحلة الانضباط.

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 245.

**أنظر الفصل الأول من كتاب المراقبة والمعاقبة والمعنون ب«جسد المحكوم عليهم» هناك وصف دقيق لعملية تعذيب بشعة تعرض لها (داميان).

السجون المناهضة للتعذيب لم تكن دليلا على المشاعر الإنسانية السامية بل عكست التصور الجديد للمجتمع الأمثل ولمفهوم الانحراف ولطرق معالجته*.

والسجين في سجن القرن التاسع عشر، كان يوضع تحت المراقبة والضبط والتعليم بشكل دائم ف: «كل لحظة في اليوم لها تخصيصها، ولها نمط نشاطها، وتحمل معها موجباتها ومحظوراتها»[1]وبالتالي تظهر العقوبة كإحدى مظاهر القوى الإنتاجية للفرد التي يعتمد عليها المجتمع الرأسمالي في بداية تكوينه لترسيخ قاعدته: «الانضباط يصنع أفرادا؛ إنه التقنية المتخصصة لسلطة تتخذ لنفسها الأفراد، وبآن واحد، كموضوعات وكأدوات لممارستها»[2]، وليس من شك فإن هذا التحول من التعذيب إلى العقوبة وما يضمه من تقنيات وضوابط يصب في مصلحة المجتمع الرأسمالي حتى تقوم العملية الإنتاجية بوظيفتها على خير وجه: «فلماذا يقضي المجتمع على حياة وعلى جسم يمكنه تملكه؟ من الأفيد استخدامه «لمنفعة الدولة في عبودية يتسع ويضيق امتدادها بحسب طبيعة جريمته»؛ إن فرنسا فيها الكثير من الطرقات غير المطروقة التي تحد من التجارة؛ واللصوص الذين بدورهم يقفون بأنفسهم حاجزا في وجه التحول الحر للبضائع، ليس عليهم إلا أن يعيدوا بناء الطرق»[3]، بالإضافة إلى ذلك إنه: «لا نجاح من وراء حبس الشحاذين في السجون الموبوءة التي هي أقرب إلى المواخير بل يجب إكراههم على العمل. إن استخدامهم، هو أفضل وسيلة لمعاقبتهم»[4]، فهذا التحول الجديد من التعذيب إلى العقوبة سمح بكشف أقنعة السلطة فالقناع هو مجموعة الإصلاحات والقوانين والمبادئ الأخلاقية والحقيقة الغير معلنة هي أن يتحول الفرد إلى ما تريده السلطة: «إعادة بناء«الإنسان الاقتصادي»، التي تستبعد استعمال العقوبات القصيرة جدا–الأمر

*لقد أسس فوكو مجموعة الاستعلامات حول السجون(GIP) في8فيفري1971وهي تضطلع بمهمة مراقبة أحوال السجناء.

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص144.

[2]- المصدر السابق، ص 186.

[3]- المصدر السابق، ص 133.

[4]- المصدر السابق، ص 132.

الذي يمنع اكتساب تقنيات العمل وحب العمل، أو مؤبدة – مما يجعل كل تعليم بدون جدوى»[1]، فالسلطة تريد أن تجعل وأن تخلق فردا مطيعا منتجا شغولا، منتظما، حي الضمير، بمعنى شخص عادي في كل النواحي بكل بساطة، وقد جرت إصلاحات مماثلة استلهمت من التصور الجديد"المستنير"للمواطن بوصفه «إنسانا مسؤولا» في المدارس والمؤسسات العسكرية وأماكن العمل إلا أن السلطة عملت على أن تخفي في «خطاباتها» المتعددة أن هذه المؤسسات تخضع لنفس نظام السجن وفي حوار بين **ميشيل فوكو** وجيل دولوز* Gilles Deleuze(1925-1995) أشار دولوز إلى أنه: «ليس فقط السجناء هم وحدهم الذين يعاملون كالأطفال، ولكن الأطفال كذلك يعاملون كالسجناء، الأطفال يخضعون لطفولة ليست لهم، بهذا المعنى فإن المدارس شبيهة بالسجون، والمصانع شبيهة أكثر بالسجون»[2]، وحتى توظف الأجساد وفق مصالح السلطة تم ضبطها بمجموعة من التقنيات تهدف إلى ألا يفسد هذا الفرد الجديد التجانس في هذه التوليفة التي خلقتها السلطة، وبهذا الصدد يقول **فوكو**: «باختصار يمكن القول بأن الانضباط يصنع انطلاقا من الأجساد التي يسيطر عليها أربعة أنماط من الفردية، أو بالأحرى، فردية مزودة بأربع سمات: إنها خلوية (بفعل لعبة التوزيع الفضائي)، وهي عضوية(بفعل تقنين النشاط)، وهي تكوينية(بفعل تراكم الوقت)؛ وهي اندماجية(بفعل تأليف القوى)، ولإتمام هذا، فهو يعمل أربع تقنيات كبرى: إنه يبني جداول؛ وهو يفرض مناورات؛ وهو يوجب تمارين؛ وأخيرا، ومن أجل تأمين دمج القوى، فهو يرتب «تكتيكات»، والتكتيك وهو فن بناء – مع الأجسام المتموضعة، والنشاطات المقننة والاستعدادات المكونة – أجهزة تكون فيها حصيلة القوى المتنوعة، مزادة بفضل دمجها المحسوب، وهو بدون

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص143.

*أجري هذا الحوار في 4 آذار/مارس 1972 بين ميشيل فوكو وجيل دولوز تحت عنوان(المثقفون والسلطة)نشر في مجلة أقواس (L'Arc) n° 49.

[2]- ميشيل فوكو ــ جيل دولوز، المثقفون والسلطة، ترجمة، الزواوي بغورة، ضمن مجلة أوراق فلسفية، عدد خاص بجيل دولوز/سياسات الرغبة، تحرير، أحمد عبد الحليم عطية، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 178.

شك الشكل الأعلى للتطبيق الانضباطي»[1]، كل ذلك يصب في بوتقة واحدة طبعا ألا وهي إنتاج أفراد منضبطين، **ففوكو** يؤكد على أن عدم جدوى التعذيب في تحقيق هذه الأهداف أدت إلى أن: «حلت محل المشنقة حيث كان يعرض جسم المعذب لإظهار قوة العاهل بشكل طقوسي، ومحل المسرح العقابي حيث كان مشهد العقوبة يعرض باستمرار على الجسم الاجتماعي، هيكلية هندسية كبيرة مغلقة، معقدة وتراتبية تندمج في داخل جسم جهاز الدولة. إن السجن هو تجسيد مادي آخر، وفيزياء مختلفة للسلطة، وأسلوب آخر مختلف تماما لتوظيف الجسد البشري»[2]، فالقيم الجديدة للسلطة في معالجة المجرم المتمثلة في ولادة السجن كنظام جديد للعقوبة من نتائجها ضرورة توظيف الجسم كقوة منتجة وآلة فعالة وايجابية، إذ أنه عوض التمثيل بالجسد الإنساني من قطع وصلب وحرق واستعراض كل ذلك في الساحات فقط من أجل إرضاء غرور الملك، تم تطوير آليات الزجر والتأديب والعقاب والتعليم والتربية، حيث لم يعد العذاب البدني من العناصر المكونة للعقوبة، بل تم تحويل العقاب من: «فن في الأحاسيس التي لا تطاق إلى نظام اقتصاد للحقوق المعلقة»[3]، فلم يعد الألم يشكل جزءا من العقوبة، فقد حلت محله الآن تقنية حرمان الفرد المذنب من حقه في الحرية: «وأهم من ذلك كله، من غير شك أن تقترن هذه الرقابة وهذا التحول في السلوك –اللذان هما بآن واحد، شرط ونتيجة– بتكوين معرفة بالأفراد»[4]، فتاريخ السلطة غير منفصل عن تاريخ المعرفة، و**فوكو** تمكن في كتابه المراقبة والمعاقبة من تقديم وصف دقيق لآليات الزجر والعقاب والحجز والمصادرة والترويض بالإضافة إلى المعارف القانونية والطبية والاقتصادية التي تستعملها السلطة من أجل خلق أفراد طيعين وصالحين من وجهة نظر المجتمع والسلطة، ويضيف أنه: «وفقا للنظام القديم، كان جسد المحكومين يتحول إلى ملكية الملك، فيطبعه العاهل بجسمه ويصب عليه مفاعيل سلطته.

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص180.

[2]- المصدر السابق، ص138.

[3]- المصدر السابق، ص53.

[4]- المصدر السابق، ص145.

أما الآن فيصبح بصورة أولية ملكية اجتماعية، وموضع تملك جماعي ومفيد»[1]، ويقصد **فوكو** من ذلك أن المجرمين وكل من انحرف عن المعيار الاجتماعي السائد في القرن السادس عشر كانوا يتعرضون للتعذيب والقتل بأمر من الملك فله الحق في أن يعاقب وأن يقتل أي أن يمارس سيادته، لكن هذه المعاملة كما يرى **فوكو** كانت على الأقل صريحة ومباشرة وبدون أقنعة فهي موجهة ضد جسم السجين لا ضد كيانه كله، أما النظم القانونية الحديثة فتمثل سلطة اجتماعية تضع قناع الاهتمام بالمواطن، وتتخفى خلف مبادئ إنسانية زائفة وهذا ما عبر عنه **فوكو** في حواره مع دولوز حين قال: «السجن هو المكان والوسط الوحيد الذي تظهر فيه السلطة في شكلها العاري وفي بعدها الأكثر تجاوزا وتبرر نفسها بوصفها سلطة أخلاقية«لي الحق في العقوبة بما أنكم تعرفون أنه شنيع وممنوع أن تسرق وأن تقتل...»هذا ما هو رائع في السجون، لأنه للمرة الأولى السلطة لا تتخفى ولا تتستر ولا تتقنع وإنما تظهر بوصفها طغيانا شاملا ومنتشرا في أدق التفاصيل، طغيانا وقحا، في الوقت نفسه، وخاصة أنه «مبرر»تماما، ما دام يستطيع أن يتشكل داخل أخلاق تؤطر عمله وممارسته، طغيانه البهيمي يظهر بوصفه هيمنة هادئة للخير على الشر والنظام على الفوضى»[2]، كل هذه الأفكار تبدو مشابهة لدفاع كتابات مفكري العقد والحقوق عن الفرد ضد مجتمع يصر على انتهاك حقوقه، لكن إذا ما بدا **فوكو** يدافع عن الفرد ضد المجتمع فليس ذلك لأنه يؤمن بأية فكرة عن الحقوق الطبيعية أو عن قدسية عقد بين أعضاء المجتمع فمعروف عنه مقته لفكرة الأصل وكل ما هو طبيعي واهتمامه بكل ما هو مختلف، وذلك لأنه يرى أن فكرة ما هو طبيعي أينما ظهرت في خطابات العلوم الإنسانية تخفي في ثناياها جانب[المعيار-القاعدة-العادي] (normalisation)وتتجلى هذه المفاهيم من قبيل[المعيارية-الانحراف-العادي] أكثر في الخطاب الاجتماعي المعاصر في اهتمام العلوم الإنسانية الحديث"بالشاذ والشذوذ"، حتى تحافظ بكل الطرق على نموذجها للفرد الذي تريده، بحيث أن أي"قانون"مستمد من دراسة ما هو طبيعي ليس أكثر من"قاعدة"يمكن بواسطتها تعريف"المعياري"وتبرير ضبط أولئك الذين

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص134..

[2]- ميشيل فوكوـــ جيل دولوز، المثقفون والسلطة، ص178.

ينحرفون عن المعيار بواسطة العقاب والحبس والتربية والتعليم و...وغيرها من تقنيات الضبط المختلفة التي تخلق الفرد كما يريده المجتمع، وكمثال على ذلك يستعمل **فوكو** النموذج الذي قدمه هانواي(Hanway)كجهاز لتغيير الأفراد اسمه"الإصلاحية"وكيف أضاف إلى مبدأ العمل، "العزلة" كأساس للإصلاح وقد قدمت صورة عنه سنة 1775 حيث أن: «الاختلاط في السجن يقدم قدوات سيئة وإمكانيات هرب في القريب، وابتزازا وتواطؤا للمستقبل. فالسجن يشبه تماما مشغلا يدويا إذا ترك المعتقلون يعملون معا. وجاءت المبررات الايجابية فيما بعد: إن العزلة تشكل«صدمة رهيبة»، منها ينطلق المحكوم، بعد أن يتخلص من التأثيرات السيئة، ليعود إلى ذاته فيكتشف في أعماق وعيه صوت الخير؛ وعندها يكون العمل المنفرد تمرينا على الاعتقاد[بعمله]كما هو على التعلم؛ فهو لا يعيد إصلاح فقط جملة المنافع الخاصة «بالإنسان الاقتصادي»فيه؛ بل يصلح أيضا مقتضيات الفرد الأخلاقي»[1]، ونظام العزلة هذا يشبه الاعتكاف في الأديرة وسواء كان في معبد أو في سجن فهدفه واحد وهو خلق فرد مطيع أليف يرضى عنه النظام الاجتماعي السائد.

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 143.

الفصل الثاني

التشكيلات الاستراتيجية للسلطة

عند ميشيل فوكو

المبحث الأول

ميشيل فوكو ميكروفيزياء السلطة

والبيوسلطة

من"تاريخ الجنون"إلى"المراقبة والمعاقبة"وصولا إلى"الانشغال بالذات"هناك استمرارية حقيقية في قصدية أو فيما يسعى **ميشيل فوكو** إلى توضيحه في أعماله عن طريق"سؤال الحاضر": «عن هذا السجن، مع كل التوظيفات السياسية التي يجمعها في هندسته المغلقة، أردت أن أكتب التاريخ: عبر مغالطة تاريخية خالصة؟ كلا، إذا كان يفهم من ذلك أن أكتب تاريخ الماضي، بعبارات الحاضر. نعم، إذا كان يفهم من ذلك كتابة تاريخ الحاضر»[1]، فقصدية **فوكو** تتمثل في التأريخ للحاضر، بمعنى الانطلاق من نقاط معينة من الماضي من أجل القيام بجنيالوجيا الآن(La généalogie de l'actualité)، هذه الطريقة في التفكير لها علاقة بسؤال كانط في(1784)، ما هو عصر الأنوار؟ فهو يعني: ما الذي يحدث حاليا؟ ماذا يحدث لنا؟ ما هو هذا العالم، وهذه الحقبة وهذا الوقت المحدد الذي نعيش فيه؟ أو، لنقول الأشياء بطريقة أخرى: من نحن؟ من نحن كشهداء على عصر الأنوار هذا؟ ولنقارن بسؤال ديكارت: من أنا؟ أنا(moi)كذات واحدة، إنما شاملة وغير تاريخية؟ من أنا، «الضمير المتكلم» (je)، لأن ديكارت هو كل الناس، في أي مكان وزمان. لكن السؤال الذي يطرحه كانط مختلف: من نحن، في هذا الوقت المعين من التاريخ؟ هذا السؤال يعني بآن معا نحن ووضعنا الحالي الذي يحلله[2]، و**فوكو** يقر باندهاشه واهتمامه بهذا السؤال: «لأنه لأول مرة يقترح فيلسوف، كمهمة فلسفية، أن يحلل ليس فقط نظام المعرفة العلمية أو أسسها الميتافيزيقية، إنما حدث تاريخي – حدث جديد، وراهن»[3].

إن الأمر المثير في أعمال **فوكو** هو أنها تتحدث عن واقعنا الحالي رغم أنها ألفت منذ ما يزيد عن ثلاثين سنة فهي تعتبر بمثابة أنباء جديدة تلقي الضوء على قضايا عصرنا الراهنة، بالرغم من أن **فوكو** ليس عرافا إلا أنها قوة تفكيره، هي التي تدفعه بكيفية ما مقدما لرؤية ما يحدث في زمنه وما سيحدث من بعده، وهذا الأمر لا يتعلق بوحي سماوي ولا بقراءة الطالع، وإنما يتعلق بتطبيق الوظيفة التي يضعها **فوكو** للفكر، فالمبرر الوحيد لعمل

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص68.

[2]- ميشيل فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ص193.

[3]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

الفلسفة هو التفكير فيما سيحدث في المستقبل، وهذا ما أكده **فوكو** في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس لسنة(1982)و(1983) درس 5 جانفي 1983بعنوان: «كانط والتنوير» حيث أكد فيه أنه قد: «طرحت مسألة الحداثة في الثقافة الكلاسيكية ضمن منظورين: منظور القديم ومنظور التحديث، وقد صيغت هذه المسألة: إما في اتجاه سلطة علينا قبولها أو رفضها، وإما في شكل مقارن: هل القدماء أفضل من المحدثين؟ وهل نحن في فترة انحطاط عما كانوا عليه»[1]، **فوكو** وجد أن الحل يكمن في طرح جديد لمسألة الحداثة، فالمسألة لم تعد مرتبطة بجدلية هل الأصح يكمن في محاكاة القدماء من عدمه؟ بل قد صاغها **فوكو** على النحو التالي: «ما هي آنيتي؟ ما معنى هذه الآنية؟ وما هو نوع العمل الذي أقوم به حين أتحدث عن هذه الآنية؟ ذلك في رأيي ما يطرح تساؤلا جديدا حول الحداثة»[2]، فسؤال الحاضر كما يؤكد **فوكو** يعني أن نستفيد من أخطاء الماضي حتى نتجنب الوقوع فيها وبالتالي نجد حلا لأزمات الحاضر وتكون لنا رؤية سليمة للمستقبل.

1ــرفض اختزال السلطة في الدولة وأجهزتها : ظهور ميكرو فيزياء السلطة:

قليل من الكلمات تتحمل تعددا كبيرا في المعاني ككلمة «سلطة». فهي تشير لمفهوم مجرد، صافي ولا زمني. إنها تشير للأنماط التاريخية والمحتملة التي من خلالها ينتقل هذا المفهوم إلى ميدان الفعل:(...)، كما تشير إلى الرجال الذين يجسدون الأنواع المختلفة للسلطة؛ أو إلى التجربة: فكل إنسان يخضع لهذا الشكل أو ذاك من السلطة أو يمارسه؛ أو إلى فكرة سحرية، يبدو أنها أصبحت سامية بالنسبة للرجال الذين يعيشونها[3]، إن هذا الغموض الذي يكتنف مفهوم السلطة حاول حله العديد من المفكرين والفلاسفة عبر التاريخ، نذكر منهم جورج بلانديه على سبيل المثال لا الحصر، الذي يرى بأن من مهمة كل فيلسوف وكل منظر وكل باحث اجتماعي أن يضع تعريفا للسلطة بطريقة ما، وقد عمل على تجاوز تعريف السابقين عليه أمثال فريدريك انجلز في كتابه أصل

[1] - Michel Foucault , Le gouvernement de soi et des autres , Cours au Collège de France , 1982-1983 , ed , Paris, Gallimard-Le Seuil , 2008 , p 15.

[2] - Ibid.

[3] - جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة، محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص105.

العائلة والملكية الخاصة والدولة، الذي نفى فيه وجود السلطة والملكية الخاصة في المجتمعات البدائية القائمة على أساس الشيوعية، وسبب نفي انجلز وجود السلطة في هذه المجتمعات البدائية هو أنه حينما قارن هذه المجتمعات بمجتمعه المتحضر لاحظ غياب كل المقومات المؤسسية للدولة الحديثة من حاكم وجيش وإدارة وبرلمان ومحكمة و...، أما جورج بلانديه فإنه انطلق في بحثه في السلطة من وجهة أخرى فقبل أن يبحث عن السلطة انطلق في البحث عن وظيفتها وعليه توصل إلى القول بأنه: «في كل مجتمع مهما كانت صفته لا بد من وجود وظائف، هذه الوظائف تؤمنها عناصر محددة أطلق عليها اسم السلطة»[1]، معنى كلام جورج بلانديه بأنه بالإمكان أن نجد سلطة في كل مجتمع حتى ولو لم تكن هناك سلطة واضحة المعالم متمركزة لدى شخص أو مؤسسة ما أو فيما يعرف بالدولة على وجه العموم، وهذه السلطة الغير مرئية عبارة عن مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف الموجبة لمجموعة من التعاليم، عصيانها لا يستوجب عقوبة من جهة أمنية ما أو سلطة ما بل هذه العقوبة تتمثل بكل بساطة في انتقام الأرواح ففي مثل هذه المجتمعات لا وجود لشرطة أو لأجهزة الدولة القمعية المختلفة، إلا أن السبب في احترام مثل هذه الأعراف يعود إلى أن هناك أفراد في هذه المجتمعات مهمتهم تعليم الناس ما يجوز وما لا يجوز، أي يضعون المعيار الاجتماعي وعلى الناس الالتزام به وإلا حلت عليهم اللعنات، ليتوصل في النهاية إلى تعريف السلطة كما يلي: «إن السلطة في كل مجتمع نتيجة الحاجة للكفاح ضد التفكك والانقسام الذي يهدده بالفوضى، مثلما يهدد كل نظام»[2]، فالسلطة هي وحدها الكفيلة بتحقيق أمن واستقرار المجتمع، فالماركسية لم تكن على صواب حين افترضت غياب السلطة في الشيوعية الأولى فالمحافظة على النظام لا تقوم تلقائيا فالأفراد دفعهم خوفهم على مصالحهم إلى تكوين مجتمع منظم تحكمه سلطة ما، إلا أن **فوكو** ورغم اقترابه نوعا ما من طرح جورج بلانديه النافي لتمركز السلطة لدى مؤسسة رسمية أو جهاز دولة فقط إلا أنه قد مضى بعد ذلك بأشواط كبيرة، **ففوكو** لا يهدف من خلال دراسته للسلطة إلى تحديد طبيعتها أو ماهيتها أو أصلها

[1]- حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، ص36.

[2]- المرجع السابق، ص37.

وهذا ما يوضحه بقوله: ««كيف»، لا بمعنى «كيف تظهر السلطة؟» بل «كيف تمارس؟»، و«كيف يحدث الأمر عندما يمارس أفراد سلطتهم على آخرين»، كما يقال؟»[1]، فالتساؤل حول ماهية السلطة أو مصدرها أو أصلها أو طبيعتها ليس صائبا فحري بنا أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها السلطة أو كيف تمارس نفسها، وتظهر هذه الممارسة كتفاعل(interaction)أو علاقة بين قوتين متصارعتين، فهو يعنى بالسلطة من حيث الممارسات التي تؤدي إليها ومن خلال الأفعال وردود الأفعال المتضاربة التي تؤدي إليها هذه الممارسات، ونجد جيل دولوز يؤكد هذا الطرح عند **فوكو** فهو: «يعتبرها علاقة قوى، أو أن كل علاقة قوى هي، على الأصح، «علاقة سلطة».»[2]، لقد حاول **فوكو** إبراز السلطة انطلاقا من أجزائها المصغرة والمجزأة«**الميكروفيزيائية**»، فقبل **فوكو** كان ينظر للسلطة لدى الجميع من مؤسسات وأحزاب، ومنظرين و...، كان ينظر لها في الدولة وأجهزتها، أي ضمن المقولات الكبرى«**الماكروفيزيائية**» وحتى الماركسية عندما كانت تتكلم عن"صراع الطبقات" فإن اهتمامها كان يتوجه نحو الطبقة دون التطرق لماهية السلطة، فالماركسية أولت الاهتمام للطبقات أكثر من اهتمامها بالصراع، في مقابل هذا كله قام **فوكو** بالبحث عن أشكال السلطة المصغرة والبسيطة أو ما يسميه **"ميكروفيزياء السلطة"**، أي ما هو أكثر خفاء ضمن علاقات السلطة: معاودة الإمساك بهذه العلاقات إلى حدود البنيات التحتية، الاقتصادية، دراستها في أشكالها المتعلقة بجهاز الدولة وما تحت هذا الجهاز، التعرف عليها في واقعها المادي[3]، ولو كانت السلطة مجرد هيمنة آتية من فوق ما استطعنا فعلا الكشف عن عملها وتوزعها في أجسام الأفراد والسكان: «إن السلطة تأتي من تحت: أي أنه لا يوجد في أساس العلاقات السلطوية، وكقاعدة عامة، تناقض مثنوي وإجمالي بين الحاكمين والمحكومين. إلا أن هذه الثنائية تنعكس من أعلى إلى أسفل، وعلى مجموعات ضيقة أكثر فأكثر حتى تصل إلى أعماق الجسم الاجتماعي. يجب أن نفترض بالأحرى أن علاقات

[1]- ميشيل فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ص 194.

[2]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة/مدخل إلى قراءة فوكو، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص77.

[3]- عمر أوغان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1994، ص28،(بتصرف).

القوى المتعددة التي تتكون وتفعل فعلتها في أجهزة الإنتاج، والعائلات، والجماعات الضيقة، والمؤسسات، إنما تفيد كركيزة لتوليد آثار تقسيمية كبيرة تجتاز الجسم الاجتماعي كله»[1]، فمفهوم **فوكو** للسلطة يتجاوز المجال السياسي والإيديولوجي إذ هي ليست جهازا بل علاقة: «إن السلطة ليست شيئا يكتسب، ينتزع أو يقسم، ولا شيئا يحتفظ به أو يفقد، السلطة تمارس انطلاقا من نقاط لا تحصى، وفي لعبة علاقات غير متكافئة ومتحركة»[2]، وهي غير مستقرة ومتمركزة في مكان محدد، بل توجد مبعثرة في كل أنحاء الجسد الاجتماعي: «إن العلاقات السلطوية ليست في موقع خارجاني بالنسبة لأنماط أخرى من العلاقات (سياقات اقتصادية، صلات معرفية، علاقات جنسية)، إنما هي محايثة لها؛ إنها النتائج المباشرة للتقسيمات والتفاوتات والاختلافات التي تحصل فيها، وهي بالتبادل، الشروط الداخلية لهذه التمايزات. ليست العلاقات السلطوية في مواقع بنية فوقية تلعب دور المنع أو التجديد. إنما هي تؤدي، حينما تكون، دورا منتجا بشكل مباشر»[3]، **فالسلطة توجد في كل الأمكنة** وخصوصا في تلك التي لا يعتقد أنها من الممكن أن توجد بها، لا مركز لها، تحكم سيطرتها على كل شيء، وليست مفعولا لشخص أو جهاز يقع في أعلى المجتمع، بل هي مفعول لنسيج من العلاقات والمؤسسات مثل الأسرة والسجن والعيادة والمدرسة...الخ، هذه السمة العلائقية للسلطة كما أشار إليها من قبل كتاب المراقبة والعقاب، حين تحدث عن المبحث«**الميكروفيزيائي**» للسلطة، أي عن لعبة الأجساد والمؤسسات والمواقع والتقنيات وشبكة العلاقات المتحولة والصراعات المستديمة، عن أشكال الاستثمار والتغلغل في عمق النسيج الاجتماعي الذي يمنع فهم السلطة كمجرد علاقة بين دولة مهيمنة ومواطنين خاضعين، أو اختزال للسلطة إلى مجرد هيمنة طبقية، ذلك أن الطبقة ذاتها لا يمكن أن تهيمن إلا إذا تشكلت كطبقة، وهو ما يفترض آليات سلطوية

[1]- ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانية، ج1، إرادة المعرفة، ترجمة، جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي ، بيروت، 1990، ص103.

[2]- المصدر السابق، ص102.

[3]- المصدر السابق، ص 103/102.

تمارسها على مجموع أفرادها[1]، فبعد التساؤل عن ممارسة السلطة و اشتغالها وجدنا أنها لا تنزل دوما من الأعلى نحو الأسفل ومنه كانت السلطة"علاقة قوى"والقوة لا موضوع آخر لها سوى القوة، قوة أخرى ليست في تفاعل مع كائن آخر بل مع قوة أخرى، ومنه نعود للتعريف الذي أوجزه دولوز بقوله أن: «كل علاقة قوى هي، على الأصح، «علاقة سلطة».»[2]، **فالسلطة ليس لها مركز** واحد وأساسي إذ أنه لا يمكن اختزالها في مؤسسة أو نقطة مركزية ف: «السلطة حاضرة 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. السلطة في مكان ليس لأنها تشمل كل شيء؛ بل لأنها تأتي من كل مكان»[3]، إذن السلطة غير قابلة للتملك وغير قابلة لحصرها أو اختزالها في مكان معين لأنها منتشرة في كل مكان فأينما وليت وجهك ثمة وجود للسلطة فهي موجودة في كل مكان ولا مكان محدد لها(se trouve partout et nul part) ، وقد قام **فوكو** بتحليل بعض أنظمة الضبط التي عرفها التاريخ، فهذه الأنظمة تبين بموجب مخططات واضحة كيف يمكن أن تترابط فيما بينها نظم الغائية الموضوعية والاتصالات والسلطة: «ولأنها تبين أيضا مختلف نماذج الترابطات (تارة بهيمنة علاقات السلطة والطاعة كما في الأنظمة ذات الطراز الرهباني أو الإصلاحي، وتارة أخرى بهيمنة النشاطات الغائية كما في أنظمة المشاغل أو المستشفيات، وطورا بهيمنة علاقات الاتصال كما في أنظمة التعليم؛ وأحيانا أيضا بتشبع الأنواع الثلاثة من العلاقات كما في النظام العسكري ربما، حيث تعبر طائفة من الإشارات حتى الإفراط عن العلاقات السلطوية الصارمة والمدروسة بعناية لإحداث عدد من النتائج التقنية»[4]، **ففوكو** لا يبحث عن السلطة في النقاط التي تتركز فيها، أي في رأس الدولة سواء كانت ملكا أو نظاما سياسيا فهي عبارة عن فعل وممارسة(Praxis) أكثر من كونها شيئا قابلا لأن يمتلك، فسيبحث عنها وهي في حالة الممارسة في أسفل المجتمع، في الشارع

[1]- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص63.

[2]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ص77.

[3]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ص102.

[4]- ميشيل فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ص195.

والسجن والمدرسة والمستشفى ودور العبادة، لا في المؤسسات التقليدية للدولة التي نحسب عادة أنها مراكز السلطة، كما أنه في هذه الفقرة يتحدث عن اندماج المعرفة بالسلطة باستعمالها لعلاقات الاتصال في مختلف الميادين من المدرسة إلى دور العبادة إلى الثكنة حتى تتمكن من خلق الفرد المضبوط في كل النواحي.

و**فوكو** يتبع أيضا طريقا مشابها لطريق ماركس لكن ليس انطلاقا من المصنع بل من المؤسسات الانضباطية والعقابية: «كان يجب انتظار القرن التاسع عشر لنعرف ما هو الاستغلال، ولكن من الممكن أننا لا نعرف بعد ما هي السلطة، وماركس وفرويد ربما لا يكفيان لمساعدتنا على معرفة هذا الشيء الغامض جدا هذا الشيء المرئي وغير المرئي في الوقت نفسه، الحاضر والمستتر المستثمر في جميع المجالات والذي نسميه السلطة»[1]، **فوكو** من خلال هذا المقطع يوضح أن الفرق شاسع بين السلطة والاستغلال، الاستغلال الذي ساهمت دراسات ماركس وفرويد بتوضيحه إلا أنهما لم يفعلا نفس الشيء مع السلطة فبقيت مفهوم ملغز ومبهم وغامض ف: «نظرية الدولة، والتحليل التقليدي لأجهزة الدولة لا تستوفي –من دون شك– مجال ممارسة ووظيفة السلطة، إنها المجهول الأكبر في الوقت الحاضر: من يمارس السلطة؟ وأين يمارسها؟ حاليا، نعرف تقريبا من يستغل وأين يذهب الربح ومن يتصرف فيه ويعيد استثماره...أما السلطة فإننا نعرف بأن الحكام ليسوا هم الذين يملكونها(...)لا نعرف من يملكها بالضبط، ولكننا نعرف من لا يملكها»[2]، **ففوكو** يتساءل حول: من يمارس السلطة؟ وأين يمارسها؟ وإلى أي حد يمارسها؟، فالسلطة يمارسها الكل فهي موجودة في كل مكان، وجيل دولوز يرى بأن **فوكو** سيؤكد من خلال تحليله للأوامر الاستبدادية بالحبس أو النفي التي كان يصدرها الملوك، أن«تعسف السلطان»تعسف لا يتجه من أعلى إلى أسفل، كصفة لسلطته المتعالية، بل هو استجابة لطلب، يتقدم به إليه أبسط الناس والآباء والجيران والزملاء الذين يرغبون في حبس أحد مثيري الفتن التافهين أو المحرضين على الشغب[3]، **فيجب البحث عن**

[1]- ميشيل فوكو ـــ جيل دولوز، المثقفون والسلطة، ص 182.

[2]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

[3]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ص34.

السلطة في الممارسات اليومية البسيطة في أسفل المجتمع، في الشارع والمدرسة والمنزل والمستشفى والمصنع، فالعلاقة بين المدرسة والتلاميذ تعتبر تنظيما سلطويا والتلاميذ يعتبرون موضوعات تمارس عليهم التقنيات التعليمية من شرح وإلقاء للدروس وفقا لنظام صارم، فبدلا من أن تكون السلطة التعاقدية وأبعادها الحقوقية هي الأساس في البحث عن السلطة، يضع **فوكو** العلاقات التي لا يربط بينها أي عقد في مركز تحليلاته، فماذا لو كانت السلطة مركبة مثل أبي الهول، متعددة مثل الشياطين، متغيرة كالحرباء **!!**؟ إنها يمكن أن تعرف نفسها بكونها ذات أسماء عديدة، وتوجد في كل الأمكنة والخطابات من الأسرة إلى الدولة، من التابو إلى الليبيدو، من العلم إلى الايديولوجيا، من المستشفى إلى السجن، من العقل إلى الجنون، من المدرسة إلى الكنيسة... فالسلطة ليست كما طالما آمنا بذلك(أو كما تم إيهامنا بذلك)، موضوعا سياسيا(من ساس بمعنى أمر ونهى)فهناك من يمتلك السلطة وهناك من يفتقدها وينصاع لها[1]، فنحن نعرف جيدا من لا يملك السلطة ولكننا نجهل من يملكها، فحدود ممارسة السلطة مختلفة متنوعة تنطلق من أكثرها خفاء ألا وهي الحجز الطبي القسري في المستشفى كما يحدث مع المجانين والمصابين بأمراض خطيرة، لتصل إلى أكثرها وقاحة وصراحة وهي الحبس، فالسجن كما أكد على ذلك **فوكو** هو المكان التقليدي الذي تمارس فيه السلطة بشكلها الأكثر وقاحة خصوصا وهي تحاول الظهور بمظهر إنساني كإصلاح المجرم وإعادة تربيته وتأهيله.

وقد أوجز دولوز الشرح المفصل الذي قدمه **فوكو** حول القيم التي كانت تقوم عليها علاقات القوى في القرن الثامن عشر بالإضافة إلى أطروحاته الأساسية حول السلطة في ما يلي: «التوزيع في المكان(ويتمثل في الحجز والرقابة والصف والتصنيف...)الترتيب في الزمان(تقسيم الزمان إلى أجزاء، برمجة الفعل، تفكيك الإشارة...)، التركيب في المكان—الزمان(حاصل مجموع طرق تكوين قوة منتجة، أعلى من مجرد جمع القوى البسيطة الداخلة في تكوينها»)...وهذا ما جعل أطروحات **فوكو** الأساسية حول السلطة،(...)تنقسم إلى ثلاثة

[1]- عمر أوغان، مدخل لدراسة النص والسلطة، ص11، 12.

أنواع: ليست القوة، بالضرورة سلطة قامعة(لأنها«تحرض، تحث أو تثير وتنتج»)، يجب البحث عن القوة من حيث هي قوة تمارس قبل أن تتملك وتتجسد(ما دامت لا تمتلك إلا بشكل يتحدد، كما هو الشأن في الطبقة، أو بشكل يحدد كما هو الحال في الدولة)، تبسط نفسها على الكل، غالبين أو مغلوبين(ما دامت تخترق سائر القوى المتواجدة)»[1]، **فميكروفيزياء السلطة** تثبت خطأ التصورات السياسية التقليدية التي تختزلها في أجهزة الدولة، إذ أن السلطة شبكة(réseau)لا مركز لها، تحيط بكل شيء موجودة في كل مكان ولا مكان محدد لها، فالسلطة كما يؤكد ذلك **فوكو** لا تستطيع القيام بوظائفها اعتمادا على نفسها فقط بل هي في حاجة إلى خدمات الأسرة والمدرسة، والشارع، ومختلف أشكال الإنتاج التقني والفني: «كل مقاومة تتطور أو تنمو حول مركز خاصة في السلطة"من هذه المراكز الصغيرة التي لا تحصى حارس عمارة، ومدير سجن، وقاض، ومسؤول نقابي، ومحرر جريدة"، وبتعيين وتحديد المراكز، ورفض الإبلاغ عنها والتحدث عنها في الأماكن العمومية، إنها مقاومة، لأنه ليس هنالك أحد على وعي بها بعد، ولكن لأن أخذ الكلمة حول الموضوع أو التحدث عن الموضوع، وإرغام الشبكة الإعلامية المؤسساتية على التسمية، على قول الفعل، على التصريح بالذي قام بالفعل، وماذا فعل، وتعيين الهدف، هو العودة الأولى للسلطة، والخطوة الأولى لمقاومات أو نضالات أخرى ضد السلطة»[2].

والآن نترك المجال **لفوكو** حتى يؤكد أن مفهومه للسلطة مبتكر ومختلف عن كل من سبقوه فهو يقول: «وبالإجمال يتوجب الافتراض بأن هذه السلطة تمارس أكثر مما تمتلك، وأنها ليست «الامتياز» المكتسب أو المحفوظ باسم الطبقة المسيطرة، بل هي الأثر الإجمالي لمواقعها الإستراتيجية – أثر يظهره وأحيانا يجدده موقع المحكومين المغلوبين. ومن جهة أخرى لا تطبق هذه السلطة ببساطة ونقاوة، وكأنها التزام أو نهي على أولئك الذين لا «يملكونها»؛ فهي تستثمرهم وتمر عبرهم وبهم، وتستند إليهم، كما أنهم بدورهم، في نضالهم ضدها،

[1]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ص78.

[2]- ميشيل فوكو ــ جيل دولوز، المثقفون والسلطة، ص183.

يستندون بدورهم على المماسك التي تكون لها عليهم»[1]، كل ذلك حتى يبين الطابع المنتشر للسلطة غير القابل للاختزال.

2ـالثورة على التصور القانوني والاقتصادي للسلطة:

يرى **فوكو** أن الغاية من مساءلة السلطة هي العمل على تحديدها، من خلال كشف آلياتها وآثارها وعلاقتها بمختلف جاهزيات السلطة الممارسة، وفي هذا الإطار يميز **فوكو** بين تصورين لظاهرة السلطة: «إنه في حالة النظرية القانونية الكلاسيكية للسلطة تعتبر السلطة حقا يمتلك أو ثروة وبالنتيجة يمكن لنا تحويله أو التخلي أو التنازل عليه بشكل كلي أو جزئي وذلك بواسطة عقد قانوني أو عقد تأسيسي قانوني»[2]، **فوكو** يعني بالنظرية القانونية الكلاسيكية تلك التي تشتغل بقضايا الشرعية ونشأة السلطة ومصادر القوة، أي التي تدرس السلطة السياسية المقيدة بالعقد الاجتماعي والتي هي امتداد لفكرة الأصل أو العصر الطبيعي، فاعتبار الفرد وحدة قائمة بذاتها ذات حقوق لا يصح أن يعتدى عليها هو المقدمة للتفكير في الحقوق الطبيعية، فالمهمة القصوى والأكثر إلحاحا للحقوق الطبيعية، هي منع تعدي المجتمع على ما نعتبره من دائرة اختصاصها للبقاء والحياة السعيدة[3]، وهي فكرة افتراضية لتفسير ظاهرة الدولة والسلطة، وهي الرؤية التي اتبعها فلاسفة العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية في دراسة السلطة، كتوماس هوبز من خلال كتابه التنين، لقد ساهمت الظروف السياسية التي أحاطت بحياة هوبز في تكوين فكره، فالملوك في انجلترا أرادوا السير على خطى ملوك السلطة المطلقة في فرنسا، وعندما ووجهت سلطتهم هاته بالرفض من قبل الثوريين البروتستانتيين ظهر توماس هوبز كمنظر للحكم المطلق، ولكن بخلاف المنظرين السابقين عليه، فلا وجود لمرجعية سماوية لقد انطلق من مفهوم مادي للإنسان، وعلى النقيض من ماكيافيل Machiavel (1469-1527)ذهب هوبز إلى البحث عن أصل الدولة فوجد أن الإنسان كان

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 65.

[2]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص41.

[3]- موسى إبراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2011، ص79.

في صراع مع أخيه الإنسان وكان الفرد ذئبا على الفرد، ففي الحالة الطبيعية كان الشرع السائد هو شرع الغاب حيث المكر والدهاء، ولما كان لكل فرد الحق في تفسير الدين كيفما يشاء سيخلق هذا صراعا مع التفاسير الأخرى مما يؤدي إلى الحروب الدينية وعليه استنتج هوبز أن الدين ليس سبيلا للخروج من الوضعية الطبيعية، وبالتالي فأمام الفرد وسيلتين يمكنه بهما الخروج منها، تتمثل الأولى في استثمار ما في الفرد من مشاعر الخوف من الموت التي تدفع به إلى طلب السلم، أما الثانية فهي حقيقة أن الإنسان بعقله يعرف"مصالحه" وبالتالي يوحي إليه قواعد معينة للسلم عند التفاهم مع الآخرين "فالمصلحة الشخصية للأفراد"هي "الدافع المحرك للنشاط الإنساني"، إن العاطفة والعقل إذن هما القوتان الدافعتان للأفراد الطبيعيين في سبيل خلق الرجل المصطنع Homme Artificiel الذي يسمو عليهم بقوته ويحميهم ويدافع عنهم. وهذا الرجل المصطنع ليس سوى الدولة أي الشيء العام أي الليفياتان[1]Leviathan ، وهذا الوحش الخرافي ما هو إلا الدولة فالدافع الذي يحمل الناس على الاجتماع هو الخوف من العقاب ولا فعالية للقانون بدون قوة تفرض تنفيذه، وعليه فقد مهد هوبز لمن لحقه من فلاسفة بفكرتين أساسيتين: تتمثل الأولى في إبراز ما"للمصلحة الشخصية" من"قوة محفزة للنشاط الإنساني" أما الثانية فهي إبراز ما للقانون من مكانة في توجيه "حكم الإنسان"، وقد تطورت أفكار هوبز وأخذت بعدا آخر مع جون لوك ويبدو الفرق بينهما شاسعا فهوبز اعتمد على الحالة الطبيعية وعلى مفهوم العقد ليقيم الفردية الاستبدادية بينما لوك اعتمد على نفس هذه العناصر لينشئ الفردية المتحررة، ودفاعا عن هذه الحرية أكد على فكرة فصل الدين عن الدولة حتى لا يستعمل الدين كحجة من أجل الاعتداء على حقوق الناس المدنية، لقد كان لوك يهدف للحد من حكم الملك المطلق، فافترض أن العلاقة بين الفرد والله مباشرة لا تحتاج إلى وسيط ومنه افترض حالة طبيعية يكون الناس فيها متساوين وأحرار، إلا أن هذه الحرية الطبيعية ينبغي أن تكون"مضبوطة" بقوة القانون العقلي حتى لا تنقلب إلى فوضى وحتى يصل الناس إلى الاتفاق، وفي البداية، أعني في حالة الطبيعة،

[1]- إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النهضة، القاهرة، 1973، ص201.

كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد، وبعد ذلك – إما فجأة أو تدريجيا – اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة القائمة على تنفيذ القانون الطبيعي. وهذه السلطة المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات: التشريعية والتنفيذية، والاتحاديةfédérative [1]، والانتقال من حالة الطبيعة إلى"المجتمع المدني" يتم حسب لوك بمفهوم "الملكية الخاصة" وقد صارت جميع حقوق الفرد بنفس أهمية الملكية الخاصة أي باعتبارها صفات تولد معه ومهمة الحكومة الدفاع عنها فنظرية لوك"فردية وذاتية ونفعية" شأنها في ذلك شأن نظرية هوبز، إلا أنه مختلف معه في نظرته إلى المجتمع حيث اعتبره هوبز مجازيا وأنه لا توجد مصلحة عامة أما لوك فاعتبر أن المجتمع حقيقة واقعية قائمة على المصلحة العامة، لقد اعتبر لوك السلطة التشريعية في المجتمع أسمى السلطات وجعل لها حدودا تقف عندها كأن لا تكون قمعية لأن مصدرها هو الشعب نفسه كما يمكن للشعب سحب الثقة من الهيئة التشريعية وتغييرها متى فقد ثقته بها، كما وضع لوك قيودا حول السلطة التنفيذية من منطلق الفصل بين السلطات ومن المهم لضمان الحرية ألا تكون السلطة التشريعية والتنفيذية في الأيدي نفسها، كما أن وضع لوك السلطة التشريعية كأعلى السلطات يقود إلى فكرة مهمة أخرى في فلسفته السياسية وهي حق المقاومة فإذا ما اعتدت الحكومة على حقوق وحريات الأفراد وجب على الشعب إعلان الاحتجاج السلمي فإذا لم يستعد حقوقه حق عليه حمل السلاح وإعلان الثورة لحماية حقوقه وحرياته.

لقد عرفت هذه الأفكار السياسية المتعلقة بالحرية والحقوق تطورا كبيرا مع مفكر آخر ينتمي لنفس الحقبة ألا وهو جان جاك روسو(Jean-Jacques Rousseau 1712-1778)فقد بين أن الحرية والمساواة موجودتان في الحالة الطبيعية، إلا أن هاتان الفكرتان ستكتسبان معاني جديدة في المجتمع الذي يمثل طبيعة جديدة تمكن الإنسان من التغلب على التناقضات الموجودة بين ميوله الفردية وواجباته الاجتماعية، إن من يقرأ خطاب روسو حول:«الإنسان «الأول الذي سور أرضا، وعن له أن يقول: هذه لي»، يستطيع بصعوبة ألا يرى فيها

[1]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص377.

اهتماما موجها للملكية الخاصة، قبر المساواة الطبيعية»[1]، وروسو يعتبر الحالة الطبيعية تؤمن السعادة للإنسان إلا أنها ليست الحالة الأمثل له، فالمجتمع السياسي المنظم هو الذي يرقى بحياة الإنسان في كافة المجالات، فالعقد الاجتماعي لا يستمد نجاعته فقط من رضا الأفراد ولكن أيضا من سلامة طرق استعماله وأهدافه، وروسو يرى أن السيادة المشروعة هي سيادة الشعب التي تتمثل في ممارسة الإرادة العامة (la volonté générale) التي هي تعبير عن جميع المصالح المشتركة لجميع الأفراد، والقانون يهتم بالمصلحة العامة وتنفيذ القانون تضطلع به هيئة ممثلة للشعب تعرف"بالحكومة" وأعضاؤها عبارة عن موظفين في خدمة الإرادة العامة فالتصور الأول هو التصور القانوني أو الليبرالي للسلطة، أي التصور الذي غلب على كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر، وعنه يقول **فوكو**: «السلطة هي بشكل ملموس الشيء الذي يملكه كل فرد ويتخلى عنه إما جزئيا أو كليا من أجل تأسيس سلطة أو سيادة سياسية، ودستور السلطة السياسية يتكون من هذه السلسلة أو من هذا المجموع النظري المستند عليه والمعتمد على الإجراءات القانونية القائمة على التبادل العقديcontractuel»[2]، فالسلطة السياسية في التصور القانوني الكلاسيكي ينظر إليها كما لو كانت ملكية خاصة شأنها شأن أي شيء يمكن أن يمتلك وهناك التصور الماركسي للسلطة، وحوله يؤكد **فوكو** أن هناك شيئا آخر في هذا التصور الماركسي: «يمكن تسميته ب"الوظيفة الاقتصادية"، وهي الحالة التي يكون فيها للسلطة بشكل أساسي دور المحافظة على علاقات الإنتاج وقيادة هيمنة الطبقة التي يسمح لها تطورها والآليات الخاصة بها بامتلاك قوى الإنتاج»[3]، فالتصور الثاني هو التصور الماركسي للسلطة، الذي يرتبط بالتنظيرات الماركسية لظاهرة السلطة السياسية في علاقتها بالبنيات الاقتصادية للمجتمع، لقد آمن كارل ماركس بأن المجتمع في حركة وتطور دائمين نتيجة التناقض الكامن فيه هذا التناقض الذي لا يمكن أن ينتهي إلا بتحول المجتمع إلى شكل جديد، وهذا التحول هو نتيجة حتمية للصراع بين مختلف الطبقات

[1]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي/من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة، محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2002، ص223.

[2]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص41.

[3]- المصدر السابق، ص42/41.

الاجتماعية التي عرفتها الإنسانية، وقد ابتدأ هذا الصراع حسب اعتقاد الماركسية بمجرد زوال الحالة المثالية التي كانت تعيشها البشرية في الشيوعية الأولى، فمنذ أن قام أول إنسان بتسييج أرض وادعى أنها ملكه وما نجم عنه من زوال نظام مشاعية الأرض ونشأت طبقة الأحرار والعبيد والبشرية في صراع دائم، وظل هذا الصراع حتى قضى على النظام القديم ونشأ مكانه النظام الإقطاعي الذي شهد بدوره الصراع بين رجال الإقطاع والفلاحين إلى أن قضى عليه، فحل محله النظام الرأسمالي البرجوازي الذي شهد بدوره صراعا بين الطبقة الرأسمالية المستغلة وطبقة البروليتاريا المستغلة(فليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده وإنما وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه) وهذا الوعي وهذا النظام يبين بوضوح انشقاق المجتمع إلى طبقتين متعارضتين، وأن الصراع بينهما واقع لا محالة وأن هذا النظام سينهار ليقوم مكانه النظام الشيوعي الذي تسود فيه المساواة ويقضي نهائيا على الصراع الطبقي في هذا النظام تلغى الطبقات ولا يعود هناك إلا طبقة واحدة تعمل لخدمة الجماعة كلها، وهذا التغيير الجذري الذي يتحدث عنه ماركس ليس إلا الثورة التي تعني قلب نظام الأشياء رأسا على عقب وليست كل الإنسانية مطالبة بهذه الممارسة الجذرية وإنما طبقة البروليتاريا فقط أي طبقة الذين لا يملكون سوى قوة عملهم، وأكد على ضرورة اللجوء إلى العنف للوصول لهذا النظام الشيوعي من خلال مرحلة انتقالية تتولى فيها البروليتاريا السلطة حيث تعمل على نزع الملكية الرأسمالية الفردية لوسائل الإنتاج وتحويلها إلى ملكية اشتراكية جماعية، ومن ثمة تزول الدولة بزوال مبرر وجودها ألا وهو قهر طبقة لأخرى وبما أن الصراع الطبقي سيزول في هذا المجتمع المثالي فلا غاية إذن لوجودها.

ويجمل **فوكو** هذه التعاريف بقوله: «وإجمالا، فإن لدينا في الحالة الأولى سلطة تجد ذاتها في عمليات التبادل أو في اقتصاد تبادل وتوزيع الأملاك نموذجها الصوري. وفي الحالة الثانية، تجد السلطة السياسية في الاقتصاد مسوغ وجودها التاريخي وشكلها الملموس ومبدأ اشتغالها وعملها الدائم»[1]، ومن أجل العمل على

[1]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص42.

تقديم تحليل غير اقتصادي للسلطة وخال من أي إيديولوجية، يقترح **فوكو** مجموعة من الأسئلة المفارقة، تعكس طريقة جديدة في الفهم والتحليل وهي على النحو التالي: «هل السلطة هي دائما في وضع ثان مقارنة بالاقتصاد؟ وهل هي محكومة دائما بوظيفية الاقتصادي؟ وهل مسوغ السلطة وغايتها خدمة الاقتصاد؟(...) وهل السلطة شيء يتم امتلاكه والتنازل عنه بواسطة عقد أو قوة؟»[1]، فالسؤال الذي يلح على **فوكو** هو هل مفهوم السلطة دائما مقرون بوظيفتها الاقتصادية؟ ومن جانب آخر يتساءل **فوكو**: إذا كان بالإمكان: «من أجل القيام بتحليل غير اقتصادي للسلطة، فما عسانا أن نفعله وماذا نملك من أدوات؟»[2].

فما هي هذه الأدوات التي يمكن اعتمادها لتجاوز التحليل الاقتصادي للسلطة؟ لقد أجاب **فوكو** بأننا: «نملك ابتداء هذا التأكيد وهو أن السلطة لا تعطى ولا تتم مبادلتها ولا تؤخذ، بل تمارس وإنها لا توجد إلا في الفعل. كما نمتلك أيضا هذا التأكيد الثاني وهو أن السلطة ليست نتاج العلاقات الاقتصادية ولكنها في ذاتها علاقة قوة»[3]، **ففوكو** ينطلق في إجابته عن هذه الأسئلة من التأكيد على أن السلطة لا تعطى ولا تتم مبادلتها، وإنما تمارس أي أن السلطة لا توجد إلا في الفعل والممارسة، فالسلطة ليست مجرد حصيلة للعلاقات الاقتصادية، فالسلطة تعبير عن علاقات القوة، وهو بذلك يثور على التصورات التقليدية لظاهرة السلطة عن طريق طرح مزيد من الأسئلة من قبيل: «ماذا تعني هذه الممارسة؟ مم تتكون؟ وما هي آليتها؟»[4]، وبما أن هذه الممارسة منتشرة في سائر الجسد الاجتماعي فقد أدى هذا إلى اختفاء الرؤية التقليدية للسلطة القائمة على حاكم ومحكومين والثورة عليها بتشكيل«**ميكروفيزياء السلطة**»، أي تلك الأجزاء المهمشة والصغيرة المكونة للنسيج الاجتماعي على شاكلة الخلايا في النسيج الحي، **تلك الأجزاء الصغيرة من المجتمع هي من تمارس السلطة** وكل جزء في صراع

[1]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص42.

[2]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

[3]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

[4]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

مع الآخر، وعن هذا الصراع نجد برنار هنري ليفي يسأل **فوكو** في حوار له معه*: «السلطة والمقاومة ...التكتيك والإستراتيجيا ...لماذا هذه الاستعارات الحربية في الخلفية؟ هل تعتقد أنه ينبغي التفكير في السلطة من الآن فصاعدا، في صيغة حرب؟»[1] فأجابه **فوكو** قائلا: «لست أدري الكثير عن ذلك لحد الآن، ولكن هناك مسألة تبدو لي أكيدة وهي أننا لا نتوفر اللحظة، من أجل تحليل علاقات السلطة، إلا على نموذجين: النموذج الذي تقترحه علينا الحقوق(أي السلطة باعتبارها قانونا، وممنوعا ومؤسسة) والنموذج الحربي أو الإستراتيجي المعبر عنه في صيغة موازين القوى. ولقد استعمل النموذج الأول بكثرة، وأعتقد أنه أظهر طابعه غير الملائم؛ ونحن نعلم أن الحقوق لا تصف السلطة»[2]، **ففوكو** ثار على التصور القانوني والاقتصادي للسلطة الذي اعتبره عاجزا عن الإحاطة بها كما ينبغي واستعاض عنه بالتصور الحربي والاستراتيجي وهنا لاحظ **فوكو**: «أنه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة، وانه مع ذلك –أو بالأحرى من جراء ذلك– لا تكون هذه المقاومة أبدا في موقع خارجاني بالنسبة إلى السلطة»[3]، فنقاط المقاومة هذه موجودة في كل مكان من شبكة السلطة هذه السلطة التي هي منتشرة في الجسد الاجتماعي كله: «ولكن دراسة هذه **الميكروفيزياء** تفترض أن السلطة التي تمارس فيها يجب أن لا تؤخذ كملكية، بل كاستراتيجيا، وأن مفاعيلها التسلطية لا تعزى إلى «تملك»، بل إلى استعدادات، وإلى مناورات، وإلى تكتيكات، وإلى سير عمل؛ وأن تكتشف فيها بالأحرى شبكة علاقات دائما ممتدة، ودائما ناشطة بدلا من أن تكون امتيازا بالإمكان الإمساك به، وأن ينظر إليها على أن نموذجها هو الصراع المستمر بدلا من أن تكون العقد الذي يتم بموجبه التخلي عن ممتلكات أو الاستيلاء عليها»[4]، **ففوكو** يرى بأن مفهوم السلطة لا يمكن أن يفهم بمعزل عن مفهوم الإستراتيجية التي حددها بثلاثة معاني: «أولا للتدليل على اختيار الوسائل

*بعنوان "لا لسيطرة الجنس" نشر في "Le Nouvel observateure "عام 1977.

[1]- برنار هنري ليفي، لا لسيطرة الجنس، ضمن كتاب هم الحقيقة، ص 58.

[2]- المرجع السابق، ص59/58.

[3]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ص 104.

[4]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 65/64.

المستخدمة للوصول إلى غاية معينة؛ والمقصود بذلك هو العقلانية المستخدمة لبلوغ هدف ما. ثانيا، للتدليل على الطريقة التي يتصرف بها أحد الشركاء، في لعبة معينة، تبعا لما يعتقد أنه سيكون تصرف الآخرين ولما يخال أن الآخرين يتصورون أنه تصرفه هو؛ باختصار، الطريقة التي تحاول بها التأثير على الغير. أخيرا، للتدليل على مجمل الأساليب المستخدمة في مجابهة ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام؛ والمقصود حينئذ هو الوسائل المعدة لإحراز النصر»[1]، فهذا التصور الجديد للسلطة يدور في فلك الحرب بكل ما تستلزمه من استراتيجيات وخطط وأهداف وخدع وحيل ومكر ودهاء وبخصوص هذه المقاومة وردود الفعل والاستجابات المختلفة لمختلف الضغوطات يورد **فوكو** النظرة الشائعة عند هذه العناصر المختلفة المتفاعلة والمتحاربة فيما بينها التي ترى: «أن السلطة قائمة أساسا على القمع أو أن السلطة في أساسها قمعية؛ إنها تقمع الطبيعة، الغريزة، الطبقة، الفرد»[2]، ويضيف **فوكو** في نفس السياق أنه لطالما أستعمل في الخطاب المعاصر هذا التحديد المكرر والممل الذي مفاده أن السلطة هي التي تقمع، علما أن هذا الخطاب لا يأتي بجديد إذ أن هيجل هو أول من قال بهذا، وهذا التوجه نجده أيضا عند ماكس فيبر الذي يعتبر القمع من الوسائل المهمة التي تعتمدها السلطة من أجل الحفاظ على الأمن والاستقرار، وإلى جانب ذلك نجد تحليلات فرويد التي بينت أن القمع يعني إلزام الفرد بالامتناع عما هو غير مقبول اجتماعيا مما يولد لديه كبتا لكل غرائزه، فإذا أراد الفرد تحقيق الاندماج الاجتماعي عليه بقمع نفسه، هذا الخطاب القمعي تتداوله أغلب الخطابات المعاصرة حول السلطة بتحليلاتها المختلفة، وقد عمل **فوكو** في كتابه إرادة المعرفة(1976)على تفنيد الفرضية القمعية، إن المتابعة الجنيالوجية لتقنيات وسبل وقنوات تشكل منطوق الجنسانية، لا تستطيع أن تكون إلا مضادة للفرضية القمعية[3]، والبديل الذي يقترحه **فوكو** هو بالافتراض أنه: «إذا كانت السلطة في ذاتها حصيلة علاقات قوة وليست نتيجة تنازل أو عقدا أو تخليا

[1]- ميشيل فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ص200.

[2]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 42.

[3]- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص54.

ولا حصيلة علاقات اقتصادية، ألا يمكن تحليلها أولا وقبل كل شيء بمفاهيم المعركة والمواجهة والحرب؟»[1]، أي أن السلطة هي"الحرب المستمرة بوسائل أخرى"توافقا مع مأثور فان كلوزفيتز"الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل أخرى"الذي يعمل **فوكو** على عكسه ليصبح: «السياسة هي استمرار للحرب بوسائل أخرى»، المعنى الأول لعملية قلب مأثور كلوزفيتز كما يؤكد **فوكو** هو: «أن للسلطة السياسية في هذه الفرضية دورا هو إعادة تثبيت دائم لعلاقة القوة هذه، وذلك بنوع من الحرب غير المعلنة أو الصامتة، تثبيتها في المؤسسات وفي التفاوت الاقتصادي وفي اللغة وفي أجساد البعض،(...)السياسة هي المعاقبة ومواصلة التفاوتات في القوة الظاهرة في الحرب أو الناتجة عن الحرب»[2]، والمعنى الثاني لعملية القلب هذه هو أنه: «داخل هذا الذي يسمى "السلم المدني" توجد الصراعات السياسية والمواجهات في السلطة وخارج السلطة ومن أجل السلطة وتحولات في علاقات القوة -بتحريك جانب أو إبراز جانب وقلب جانب آخر-(....)وعليه فإننا لا نكتب إطلاقا إلا تاريخ هذه الحرب حتى في حالة كتابتنا لتاريخ السلم ومؤسساته»[3]، والمعنى الثالث لقلب مأثور كلوزفيتز هو أن: «القرار النهائي لا يأتي إلا من الحرب، أي من امتحان أو اختبار للقوة حيث السلاح هو الحكم(أو حيث يحتكم للسلاح)، بمعنى أن آخر معركة، وفي نهاية المطاف فقط، ممارسة السلطة بوصفها حربا مستمرة»[4]، فالتصور القانوني والفرضية القمعية عقيمان غير منتجان لتفسير يحيط بالآلية الإنتاجية للسلطة، وبما أن هذه القوى أو هذه الأجزاء الدقيقة المشكلة **لميكروفيزياء السلطة** موجودة دائما في تفاعل وصراع وحرب فهذا يعني أنها تتميز بالحياة، والحياة لا يمكن أن توجد هكذا في الفراغ فهي ولا بد موجودة في جسد ومنه أصبحت الحياة والجسد رهانين للسلطة.

[1]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص 43.

[2]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

[3]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

[4]- المصدر السابق، ص 44/43.

3ـ"الحياة" و"الجسد" كرهانين للسلطة:

إن المفهومين المتشابكين اللذين ينظم **فوكو** حولهما كتابته في السبعينيات هما **الفرضية القمعية والسلطة التقنية ـالحيوية أو السلطة الحيوية**. (...)بغية التصدي للفرضية القمعية، يعرض **فوكو** تفسيرا مختلفا تماما للعلاقات بين الجنس والحقيقة والسلطة والجسد والفرد. ويسمي هذا التركيب الجديد **السلطة التقنية ـالحيوية** أو **السلطة الحيوية**[1]، فقد ظهر توجه جديد للسلطة هو اهتمامها بالحياة، أما بخصوص الفرضية القمعية فقد بين **فوكو** عدم جدواها في تفسير السلطة وصارت تفسر بمفاهيم الحرب والصراع، إلا أن هذه الرؤية لا تنفي حقيقة قمع السلطة لكل ما له علاقة بغرائز الجسد وهذا ما أكده كاتبا المسار الفلسفي **لفوكو**: «منذ القرن التاسع عشر، يعتبر التفوه بكلام صريح ومثير حول الجنس، من حيث طبيعته بالذات، تحديا موجها ضد القمع وعملا سياسيا بذاته»[2]، فهذا الكلام يعبر عن رغبة قوى بالسير عكس النظام القائم فهي تنطق ما تحاول السلطة إسكاته، ويؤكد صاحبا المسار الفلسفي **لفوكو** أيضا على أن التحرر الجنسي وإسقاط الرأسمالية لا يزالا جزءا من البرنامج السياسي عينه، فالكلام عن الجنس هو أحد أساليب إنكار السلطة القائمة.

ومن أجل الخروج من هذه الرؤية العقيمة للسلطة يقترح **فوكو** تحليلها انطلاقا من أن:«مهمة السلطة السياسية، المحددة حديثا، هي إدارة الحياة»[3]، وهكذا صارت الحياة بمختلف جوانبها هي ما تشكل المهام الرئيسية للسلطة السياسية الحديثة وقد أكد **فوكو** في بداية دروسه في الكوليج دو فرانس لسنة(1977 ــ 1978)المعنونة ب " الأمن، الإقليم، السكان " (Sécurité , Territoire , Population)فكرة حرص السياسة على الاشتغال بالحياة: «هذه السنة، أريد أن أبدأ الدراسة بشيء دعوته هكذا ، السلطة الحيوية، بمعنى مجموعة الظواهر التي تبدو لي مهمة نوعا ما، من أجل معرفة مجموعة الميكانيزمات التي من خلالها، وعبر ما يكون في الجنس البشري صفاته

[1]- أوبيير درايفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ص117.

[2]- المرجع السابق، ص 119.

[3]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ص141.

البيولوجية الرئيسية، ستكون قادرة على دخول أعماق السياسة، الإستراتيجية السياسية، لإستراتيجية عامة للسلطة»[1]، **ففوكو** يريد وضع تعريف للسلطة يتجاوز التعريفات التقليدية لها، واستعاض عنها بمفاهيم **السلطة الحيوية**(**bio-pouvoir**)**والسياسة الحيوية**(**bio-politique**): «واقعيا، هيمنت هذه السلطة على الحياة منذ القرن السابع عشر متخذة شكلين رئيسيين غير متناقضين، بل يشكلان بالأحرى محوري نمو تربط بينهما شبكة وسيطة من العلاقات. كان أحد المحورين، وهو الأول تكونا كما يبدو، مركزا على الجسد كآلة: فترويضه، وزيادة قدراته، وانتزاع قواه، والنمو المتوازي لفائدته وطواعيته، ودمجه في أنظمة مراقبة فعالة واقتصادية، كل ذلك أمنته إجراءات سلطوية تميز **الأنظمة أو قواعد الانضباط: إنها سياسة تشريحية**(**anatomo-politique**) **للجسم البشري**»[2]، **ففوكو** يبين كيفية هيمنة«**السلطة الحيوية**» على الجسد والحياة وقد تم ذلك عبر محورين: الأول عني بالجسد وتعامل معه كآلة من حيث ترويضه وتطوير قدراته وتأطير كل هذه العناصر بتقنيات مراقبة فعالة كلها شكلت ما يعرف **بالسياسة التشريحية للجسم البشري**، أما المحور الثاني المتعلق بها فقد تكون بعد الأول بقليل حيث يحدده **فوكو** بمنتصف القرن الثامن عشر: «فهو مركز حول الجسد –الجنس البشري، حول الجسد المخترق بآلية الكائن الحي والقائم مقام الركيزة للسياقات البيولوجية: التكاثر، الولادات والوفيات، المستوى الصحي، معدل أجل الحياة، والتعمير، مع كل الشروط التي يمكن أن تغير هذه الظاهرات، ويتم الاهتمام بها بواسطة مجموعة كبيرة من التدخلات **والمراقبات الضابطة: إنها سياسة حيوية**(**bio-politique**) للسكان»[3]، فالمحور الثاني صار يهتم بمختلف جوانب حياة الجنس البشري من ولادات، وفيات، طول العمر...، يضبطها ويراقبها، فمفاهيم«**السلطة الحيوية**»، «**السياسة الحيوية**» عوضت المفاهيم التقليدية التي قامت عليها النظرية القانونية، ولكن«**سلطة الحياة**»، «**سياسة الحياة**» ماذا يريد **فوكو** أن يقول بالتحديد؟ السلطة والسياسة

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , Cours au Collège de France , 1977-1978 , Édition établie sous la direction de François Ewald ,Alessandro Fontana et Michel Senellart ,Paris ,Gallimard-Le Seuil , 2004 p 3.

[2]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة،ص141.

[3]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

كيف تهتمان وتوجهان وتسيطران على الحياة؟ وما هي أنواع الظواهر الحية التي تصبح موضوعا للسلطة و السياسة الحيوية؟ يجيب **فوكو** بأن: «أنظمة الجسد وضوابط السكان تشكل المحورين اللذين انتشر حولهما تنظيم السلطة على الحياة. فما حصل في العصر الكلاسيكي من تأسيس لهذه التكنولوجيا العظيمة ذات الوجهين – التشريحية والبيولوجية، المفردة والمخصصة، المتجهة نحو انجازات الجسد، والمتطلعة إلى سيرورة الحياة –يميز سلطة لم تعد وظيفتها الكبرى أبدا هي القتل، بل استثمار الحياة»[1]، فتقنيات السلطة التأديبية أخذت في الانتشار في جميع المجالات بهدف **ضبط الجسد** في المدرسة والمصنع والثكنة والشارع بهدف خلق فرد مطيع ومنتج ومفيد للمجتمع، إن الذي يميز مسيرة **فوكو** الفلسفية في هذه المرحلة هو اهتمامه بسؤال الحياة بالمعنى البيولوجي للمصطلح مع تحليل الشروط التي يصبح بها هذا المفهوم ايجابيا، إن لفظة«حياة»عرفت مجموعة من التحولات، استعمالها لم يكن أبدا عاما، بل بالعكس عرف تحديدا دقيقا تبعا لمستوى التحليل المناط له: أركيولوجي، جنيالوجي سياسي أو أخلاقي ...وعلى مستوى التحليلات السياسية أصبحت موضوع حكم والسياسة أصبحت **بيوـــسياسة**(**bio-politique**)، وخلال دروس سنوات الثمانينيات تحولت إلى موضوع عمل أخلاقي وشكلت نقطة الثقل في التفكير حول تقنيات "البيوـــتيك"(Les technai-biotike[2].)

فهذه النظرة للسياسة الحيوية ذات صلة بأعمال **فوكو** في المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة، التي طورت نظرة **فوكو** لفكرة الضبط التي أدت إلى فردنة الذوات والأماكن تحت تأثير: «التكنولوجيا السياسية للجسد»[3]، هذه التكنولوجيا التي تتلخص في مجمل **تقنيات المراقبة والضبط والترويض** حيث نجد بأنه قد: «ظهرت في القرن السابع عشر –الثامن عشر تقنيات السلطة المتمركزة أساسا على الجسد وعلى جسد الفرد..إنها تلك العمليات التي بواسطتها نضمن التوزيع المكاني لأجساد الأفراد(فصلهم، صفهم، جعلهم في سلاسل ومراقبتهم) وتنظيم

[1]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة،ص141/142.

[2] - Antonella Cutro , Technique et Vie : Bio-politique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault , traduction Française par Claudine Rousseau , édition Himattan ,21Janvier2011,p5.

[3]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 64.

لحقل الرؤية بشكل كامل»[1]، فبهذه **التكنولوجيات الانضباطية** يمكن **ترويض الأجساد** وهو ما درسه **فوكو** بالتفصيل في"المراقبة والمعاقبة"، ولكن خلال منتصف القرن الثامن عشر: «سنرى ظهور تكنولوجيا أخرى للسلطة، ليست انضباطية هذه المرة. تكنولوجيا لا تنفي الأولى، ولكن تعلبها وتدمجها وتعدلها جزئيا وتستعملها. فما هي هذه التكنولوجيا وعلى من تطبق؟ إنها تطبق-وذلك على خلاف الانضباط الموجه إلى الأجساد- على حياة الناس، وإذا أردتم، إنها لا تتجه إلى الإنسان -الجسد ولكن إلى الإنسان الحي، وإلى حد ما، إلى الإنسان-النوع»[2]، فهذه التقنية الجديدة للسلطة غير الانضباطية تجري على حياة الناس، بخلاف التقنية الانضباطية الموجهة أساسا إلى الجسد: «وبعد تكنولوجيا التشريح السياسي للجسد الإنساني، التي تم إدراجها خلال القرن الثامن عشر، نرى ظهور شيء آخر غير هذا التشريح السياسي للجسد الإنساني، شيء أسميه ب"السياسة الحيوية" bio-politique للنوع البشري وذلك في نهاية القرن نفسه»[3]، وعليه فقد أحدث **فوكو** ثورة في مفهوم السلطة بأن جعل من الحياة المادة الخام التي تشتغل عليها، مما استلزم تغيرا في مفهوم الحرب: «هذه الحرب قد صممت أوليا وعمليا خلال القرن الثامن عشر، في شكل حرب أعراق»[4]، وقد أوضح **فوكو** في نفس السياق أنه من الضروري حتى تعمل الدولة على أتم وجه عليها أن تكون عنصرية وبعد أن تحدث عن عنصريتها تحدث عن أحد: «الظواهر الأساسية في القرن التاسع عشر هي ما يمكن تسميته باهتمام السلطة بالحياة، أو بتعبير آخر، اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائنا حيا أي حدوث نوع من الدولنة للبيولوجي، أو على الأقل حدوث اتجاه لما يمكن أن نسميه بدولنة البيولوجي»[5]، **ودولنة البيولوجي** استلزمت أيضا ثورة جديدة، ولكن هذه المرة في مفهوم السيادة(La souveraineté)الذي اعتراه تحول كبير، يقول **فوكو**: «أحد التحولات الكبرى للقانون السياسي

---

[1]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص235.

[2]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

[3]- المصدر السابق، ص236.

[4]- المصدر السابق، ص233.

[5]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

في القرن التاسع عشر كان يقتضي، ليس منطوق قانون السيادة القديم –أي حق الإماتة والإحياء– بل منطوق قانون جديد، لا يمحو القانون الأول، ولكن يخترقه ويحوله ويعدله. كان حق السيادة هو الإماتة أو الإحياء. ثم بعد ذلك تأسس قانون جديد هو: الحق في الإحياء أو الإماتة»[1]، فإذا كانت الحروب في الماضي تشن من أجل التوسع والثروات أو باسم الدين، فقد أصبحت الآن ومع تغير مجال اهتماماتها تشن بالإضافة إلى الأسباب السالفة الذكر«**باسم العرق**»ولعل النازية تعتبر التطبيق العملي الأمثل لهذه الحرب الجديدة، ويؤكد ألان بوليو(AlainBeaulieu)* على أنه: «في المجتمع الاشتمالي للقرن التاسع عشر المراقبة لم تعد تشارك في الحق السيادي للموت ولكن على علاقة مع سلطة الإحياء، إنه سيطرة التسيير الآلي لحياة الأفراد والضبط لحياة المجتمعات، التعذيب والقتل في الساحات العامة أصبح أمرا لا يطاق في نظر السكان، ولهذا أفسح المجال أمام السلطة الحيوية كشكل جديد لأسلوب حديث للرقابة الاجتماعية، فالمراقبة التأديبية متأصلة في المجتمع الاشتمالي، وشبكتها المؤسساتية لا تقوم بشيء آخر غير تعليم الأفراد أن يقوموا هم أنفسهم بتقويم سلوكاتهم وتصرفاتهم حتى يصبح المكان متجانس الأعضاء بشكل كامل»[2]، وفكرة المكان المتجانس الأعضاء مهمة لفهم فكرة **السياسة الحيوية** وعليه يجب أن نتجاوز التفكير حول الذات والأجساد الفردية كموضوع للسلطة والحديث عن اهتمامها بالسكان، أي نتحدث عن السلطة بوصفها مجمعنة للأفراد وليست مفردنة فقط، وعن الانضباط يقول **فوكو** أنه: «دائما يمارس على جسد الأفراد، ولكن ما أحاول إظهاره هنا، هو كيف، أن الفرد لا يشكل المعطى الأول الذي يمارس الانضباط فعله عليه. فلا يكون هنالك انضباط إلا في حالة وجود كثرة وغاية، أو موضوع، أو نتيجة نتحصل عليها انطلاقا من هذه الكثرة»[3]، فالانضباط يمارس على عدد كبير من الأفراد، وهو يمارس بالدرجة الأولى على أجسادهم عن طريق المدرسة والسجن والثكنة والمصنع، إلا أنه لا يتعامل مع أفراد جاهزي

[1]- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص234.

*متخصص في فكر فوكو.

[2] - Alain Beaulieu , Michel Foucault et le contrôle social , Québec , Presses de l'université Laval , Collection «Mercure du nord» , 2005 , p37.

[3] - Michel Foucault ,Sécurité ,Territoire ,Population , p 13.

التكون وجودهم مسبق على وجود تقنيات الانضباط بل إن الأفراد أنفسهم باعتبارهم أفراد هم من نتاج هذه التقنيات ذاتها، فالشغل الشاغل **لفوكو** في هذا المنعطف الجديد في تفكيره هو معرفة كيف مورست وتمارس السلطة على السكان وهو ما وضحه في بداية دروسه لسنة(1978 ــ 1979): «لقد فكرت هذه السنة في إمكانية أن أعمل دروسا حول السياسة الحيوية. حاولت أن أظهر لكم كيف أن المشاكل التي وجدتها حاليا، كيف أنها تشترك في نواة مركزية، هي بالطبع، ما نسميه السكان. ما ينجم عنه، بالتأكيد، انطلاقا من هنا أن شيئا كالسياسة الحيوية يمكن أن يتأسس. غير أنه يبدو لي أن تحليل السياسة الحيوية لا يمكن أن يتم إلا عندما نفهم المخطط العام للمصلحة الحكومية»[1]، **ففوكو** يعرض ضرورة التساؤل حول علاقات السلطة الممارسة على السكان وفقا لمفهوم الحكومة، **ففوكو** في هذه المرحلة من تفكيره يشير إلى أنه لا يمكن تحديد ملامح السلطة انطلاقا من فعلها المباشر على الذوات، ولكن انطلاقا من فعلها على المكان(الإقليم)، بمعنى على ما يسمح ماديا للذوات بأن تعيش، وأفكار **فوكو** حول مصلحة الحكومة وفنون الحكم أو ما يعرف ب"الحاكمية" Gouvernementalité وهي أفكار لا تتلخص في المفهوم المألوف للحكومة، بل هي أفكار جديدة ومبتكرة، هي ما تشكل موضوع مبحثنا الثاني من هذا الفصل.

[1] - Michel Foucault, Naissance de la biopolitique , Cours au Collège de France , 1978-1979, Édition établie sous la direction de François Ewald , Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris , Gallimard-Le Seuil ,octobre, 2004, pp 23,24.

الفصل الثاني

التشكيلات الاستراتيجية للسلطة عند

ميشيل فوكو

المبحث الثاني

من الانضباط إلى الأمن

يتفق أغلب المفكرين على أن ما يميز ميدان الأفكار السياسية في الغرب منذ القرن الثامن عشر هو ظهور الفلسفة السياسية والنظريات القانونية المشتملة على العقود والحقوق والتي أسست لوجود الدولة الديمقراطية الليبرالية القائمة على الحرية الفردية والتعددية وهما عنصران ضروريان لتأسيس صورة راقية وسامية فيما يخص "فنون حكم الإنسان"، ومنه تأسيس دولة الحق والقانون والنظام التعددي، أما أهم الأفكار التي نادت بها فتمثلت في حقوق الإنسان والسوق الحرة والديمقراطية والصحافة الحرة...، إلا أن **ميشيل فوكو** يرى ما لا يراه الآخرون: «إن الحلم بمجتمع كامل، يعزوه مؤرخو الأفكار بكل طيبة خاطر إلى الفلاسفة وحقوقيي القرن الثامن عشر؛ ولكن كان هناك أيضا حلم عسكري بالمجتمع؛ واستناده الأساسي لم يكن حالة الطبيعة، بل الدواليب المترابطة بعناية، في آلة، ولم يكن العقد البدائي، بل الضغوطات الدائمة، ولم يكن الحقوق الأساسية، بل التعليمات الدائمة التقدم، ولا الإرادة العامة بل الطواعية الآلية»[1]، فحلم منظري وحقوقيي القرن الثامن عشر بالتطبيق العملي لأفكارهم المتمثلة في مجتمع مثالي يضمن الحقوق والحريات لم يتحقق، وعلى النقيض من ذلك كان الطموح العسكري بالمجتمع الانضباطي هو الذي تحقق.

ويضيف في نفس السياق: «وفيما كان القانونيون أو الفلاسفة يفتشون في العقد عن نموذج أولي من أجل بناء أو إعادة بناء الجسم الاجتماعي، كان العسكريون ومعهم التقنيون المتخصصون في الانضباط يعدون الإجراءات من أجل الإكراه الفردي والجماعي للأجسام»[2]، فنحن هنا أمام نزعتين متناقضتين، الأولى ممثلة في شخص الفلاسفة الباحثين عن كل ما من شأنه خلق مجتمع عادل ومساواتي والثانية ممثلة في شخص العسكريين وترسانتهم من التقنيين المتخصصين في كل ما من شأنه ضبط وترويض الأفراد وقد تمكنوا من تحقيق غايتهم، بخلق الفرد المضبوط في كل النواحي(تعليمه، أكله، لبسه، كلامه، ضبط جنسانيته، عمله...) فصار الفرد الخاضع لهذا التطبيق العملي للآليات السلطوية الجديدة بمثابة رجل آلي، فالذي حدث مع هذا المجتمع الانضباطي عكس ما

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 181.

[2]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

كان يعد به فلاسفة التنوير من مجتمع يضمن حقوق وحريات أفراده فما تحقق هو مجتمع الاكراهات والأوامر الواجب إطاعتها، فالمواطن الصالح هو الفرد المطيع الأليف وكل عاص عد متمردا وخارجا عن القانون.

لقد تغيرت قناعات الناس بفضل مبادئ الثورة الفرنسية التي ساعدت على التخلص من تلك العروض الوحشية لعمليات الشنق والصلب والإعدام وبتر الأعضاء وتقطيع الأوصال والتمثيل بأصحابها وحرقها في الساحات العمومية، وهو ما استوجب تدخل السلطة البرجوازية الصاعدة واضطلاعها بمهمة ابتكار آليات جديدة لترويض المتمردين والعصات، فالمجرم صار يوضع في قفص الاتهام بغية التشهير به أمام الملأ داخل قاعة المحكمة (عوضت التشهير به في الأماكن العمومية كالسوق مثلا) حتى يشعر بالذنب والخزي بسبب جرمه، قبل محاكمته وإلقائه في السجن، وهو المؤسسة الانضباطية رقم واحد كما يؤكد **فوكو** التي تقوم بتقويم ما به من اعوجاج(أي كل ما يتعارض مع المعيار الاجتماعي).

وظهور الرأسمالية في الميدان الاجتماعي كقوة مالكة للأموال وفي حاجة إلى أيدي عاملة حتى تزيد من هذه الأموال أدى إلى ضرورة توظيف الجسم كقوة منتجة وآلة فعالة، وهو ما انعكس على أسلوب معالجة المجرم فظهر السجن كنظام جديد للعقوبة، إذ أنه عوض التمثيل بالجسد الإنساني، تم تطوير آليات سلطوية جديدة، حيث لم يعد العذاب البدني من العناصر المكونة للعقوبة، وحلت محله تقنية حرمان هذا الخارج عن القانون من حقه في الحرية، هذا من ناحية إعادة بناء "الإنسان الاجتماعي" ومن ناحية أخرى نجد السلطة تصر على: «إعادة بناء «الإنسان الاقتصادي»، التي تستبعد استعمال العقوبات القصيرة جدا-الأمر الذي يمنع اكتساب تقنيات العمل وحب العمل، أو مؤبدة-مم يجعل كل تعليم بدون جدوى»[1] فكل شيء محسوب بكفاءة، فما الغرض من السجن إذا لم يعمل على إعادة إنتاج الفرد المجرم من جديد ولكن هذه المرة في صورة فرد منتج، و: «إذا كان الإقلاع الاقتصادي للغرب قد بدأ مع الوسائل التي أتاحت تراكم رأس المال، فيمكن القول، ربما، إن الطرق

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص143.

لإدارة تراكم رأس المال قد أتاحت إقلاعا سياسيا، بالنسبة إلى أشكال للسلطة، تقليدية، طقسية، مكلفة، عنيفة، سرعان ما سقطت بالقدم، فاستبدلت بتكنولوجيا للإخضاع دقيقة محسوبة. الواقع أن العمليتين، تراكم الناس وتراكم رأس المال، لا يمكن أن تنفصلا، و لم يكن بالإمكان حل مشكلة تراكم الناس دون نمو جهاز إنتاجي قادر بآن واحد على إعالتهم وعلى استخدامهم، وبالعكس إن التقنيات التي تجعل الكثرة التراكمية من الناس مفيدة، فإنها تسرع حركة تراكم رأس المال»[1]، وهذا ما يكشف عن أن هناك صلة قوية بين السلطة الانضباطية والاقتصاد، و: «إذا كان النظام التمثيلي قد أتاح، بشكل قطعي –مباشرة أو مداورة، ببدائل أو بدون بدائل، أن تشكل إرادة الجميع المركز الأساسي للسيادة، فإن الانضباطات قدمت، في الأساس، ضمانة لخضوع القوى والأجسام. لقد شكلت الانضباطات الحقيقية والجسدية الأساس التحتي للحريات الشكلية والحقوقية.(...). و«عصر الأنوار»الذي اكتشف الحريات هو الذي اخترع أيضا الانضباطات»[2]، فالدولة الديمقراطية الليبرالية القائمة على الحرية الفردية والتعددية والبعيدة عن كل دكتاتورية، في حقيقتها هي مرتكزة على تقنيات ضبط تحيط بكل نواحي حياة الإنسان، فالسلطة الانضباطية تتعامل مع الفرد بازدواجية في المعايير فهي من ناحية تمنحه حريات وحقوق شكلية تقابلها بمجموعة من الانضباطات والاكراهات من ناحية أخرى، وهذه الانضباطات يعزوها **فوكو** لعصر الأنوار فهذا العصر كما اكتشف الحريات اكتشف أيضا الانضباطات، فالمطالبة بتطبيق القانون مثلا ومنح الحريات سوف يترتب عليها جملة من المتطلبات التي تتعارض وجنة الحقوق الموعودة، فمثلا نجد في بنود العقد الاجتماعي أن العمل يعتبر من الحقوق التي لا غنى للفرد عنها وعن طريقه يضمن حريته واستقلاله الشخصي، إلا أن هذا البند ما أن يوضع حيز التنفيذ حتى يتحول إلى نظام انضباطي موجب لسلسلة من الاكراهات والالتزامات(في المصانع مثلا مواعيد محددة للدخول والخروج والأكل وقضاء الحاجة...الخ)، غير أن هذا المجال الذي من خلاله نتمثل أهم الإشكاليات الخاصة بفهم الفلسفة السياسية عند **فوكو** لا يمكن أن

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص225.

[2]- المصدر السابق، ص226.

يكتمل بالاقتصار على مفهوم الانضباط وفقط بل ينبغي أن يكمله عنصر آخر مهم ألا وهو فكرة الأمن فكيف تم الانتقال في المجال السياسي الغربي من الممارسات المتعلقة بالانضباط إلى الممارسات المتعلقة بالأمن؟

فوكو في درسه"يجب الدفاع عن المجتمع" قدم فكرة السلطة الحيوية، وهي نوع من أنواع الحكم يمارس على الحياة: حياة الأفراد كأجساد، وحياة الأجساد مجتمعة في كثافة متجانسة أي كسكان، وهذا النوع من السلطة من جهة يعنى بالأجساد من ناحية ضبطها ويعنى بالسكان من جهة أخرى من ناحية مراقبتهم فالسلطة الحيوية تعني: «مجموعة الميكانيزمات التي من خلالها، وعبر ما يكون في الجنس البشري صفاته البيولوجية الرئيسية، ستكون قادرة على دخول أعماق السياسة، الإستراتيجية السياسية، لإستراتيجية عامة للسلطة»[1].

لا يمكننا فهم فكرة السلطة الحيوية دون الاستناد إلى مفهومي"الأمن والانضباط"، فبخصوص الانضباط لاحظ **فوكو** في كتابه"المراقبة والمعاقبة"ومن خلال دراسته للسجن ونظم الضبط في بحثه عن السجون والثكنات والمدارس والمستشفيات والمصانع والشارع والسوق وغيرها من الأماكن أن الانضباط تطور في هذا الفضاء، وقد كشف عن مجمل التقنيات السياسية الخاصة بترويض الجسد عبر التاريخ، واصفا مختلف آليات العقاب والحبس والتحريم ووظيفة الانضباط هاته ستتماشى مع وظيفة الأمن المتمثلة في مواجهة الأخطار باستعمال كل الوسائل الضرورية، وقد واصل **فوكو** طريقته في تتبع أشكال ممارسة السلطة خاصة في حقبة القرن الثامن عشر (الذي عرف ظهور تقنيات السلطة التي اتخذت الحياة كموضوع لها) وقد واصل مسيرته الفكرية في هذه المرحلة من خلال درسه لسنة(1977-1978)والذي اختار له كعنوان:" الأمن، الإقليم،السكان" فكيف استعمل **فوكو** هذه العناصر الثلاثة حتى يوضح لنا مفهومه الجديد حول أشكال ممارسة السلطة؟ في هذا السياق يقول **فوكو**: «إذن، أولا، بالإجمال، مسائل الفضاء. يمكننا أن نقول هكذا، كنظرة أولية وبطريقة محددة نوعا ما: السيادة(La souveraineté) تمارس في حدود الإقليم، الانضباط(La discipline)يمارس على أجساد الأفراد، وأخيرا

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population, p 3.

الأمن(La sécurité)يمارس على مجموع السكان»[1]، فهذه العناصر الثلاثة تشكل ميدان ممارسة السلطة لا المصدر الذي تنشأ منه تماشيا مع تعريفه للسلطة التي يعتبرها: «علاقة قوى، أو أن كل علاقة قوى هي، على الأصح، «علاقة سلطة».»[2]، وهذا الأمن يمارس على السكان عن طريق التحكم في بيئتهم بتقنيات السلطة الحيوية، وعن الانضباط يقول **فوكو** أنه: «دائما يمارس على جسد الأفراد، ولكن ما أحاول إظهاره هنا، هو كيف أن الفرد لا يشكل المعطى الأول الذي يمارس الانضباط فعله عليه. فلا يكون هنالك انضباط إلا في حالة وجود كثرة وغاية، أو موضوع، أو نتيجة نتحصل عليها انطلاقا من هذه الكثرة»[3]، فجاهزيات الانضباط تمارس فعلها على الكثرة، وهي تمارس بالدرجة الأولى على أجسادهم عن طريق السجون والثكنات والمدارس والمستشفيات والمصانع والشارع والسوق وغيرها من الأماكن التي لكل واحدة منها قانونها الخاص.

1–بين الفزيوقراطيين والمركانتاليين:

وحتى يوضح **فوكو** فكرة الإقليم أكثر تحدث عن معنى الحكم الذي يعني: «التصرف القويم بالأشياء»[4]، و**فوكو** يتوقف عند كلمة "الأشياء" التي عناها بالشرح قائلا: «حين ننظر في كتاب الأمير لماكيافيل (Machiavel)ما يميز مجموع المواضيع التي يأتي من خلالها بالسلطة، نفترض أن، موضوع أو بكيفية ما هدف السلطة عند ماكيافيل شيئين: من جهة الإقليم، و[من جهة أخرى] الناس الذين يعيشون في هذا الإقليم»[5]، فماكيافيل كما يؤكد ذلك **فوكو** لم يشذ عن القاعدة القانونية السائدة منذ القرن16 التي ترى بأن السيادة لا تمارس على أشياء، بل تمارس أولا على إقليم، وبالنتيجة على الذوات التي تقطن بهذا الإقليم، ومن ثمة وضع لائحة من الشرائع التي تضمن السير الحسن لعملية التأديب التي تسهر على ضبط كل جوانب الأفراد فالتأديب الانضباطي(La normalisation disciplinaire)يسهر على وضع المعيار(La norme)الذي عن طريقه

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p13.

[2]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ص77.

[3] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population, p13.

[4] -Ibid, p99

[5] -Ibid.

يعمل على وضع نموذج أمثل للسكان، بغية تمييز الطبيعي من غير الطبيعي، أما الفردية ذاتها فهي: «طريقة محددة لتقسيم كثرة من البشر من قبل انضباط ما، أكثر من كونها المادة الأولية التي بني بها الانضباط، فالانضباط هو كيفية لفردنة الكثرة، وليس شيئا يعمل انطلاقا من أفراد جاهزي الفردية، ويعمل بعد ذلك على بناء هويات لعناصر كثيرة. إذن بعد كل ذلك السيادة، والانضباط بالإضافة إلى الأمن لا تقوم بشيء آخر غير إنشاء تعدديات»[1]، فمن مهام السلطة الانضباطية إعادة إنتاج الأفراد عبر اشتقاقهم من تلك الكثرة **ففوكو** ينفي كون هذه الفردية سابقة في الوجود عن تقنيات الانضباط والسيادة والأمن التي خلقت ذلك العدد الكبير من الأفراد.

فوكو يحاول تحليل الملامح العامة لجاهزيات الأمن(les dispositifs de sécurité)هاته، فبخصوصها يتساءل: «ماذا يمكن أن نفهم ب«الأمن»؟»[2]، وحاول الإجابة عن هذا السؤال بالقاعدة الجزائية التي تقول: «إذا لم تقتل، فأنت لن تسرق»[3]، وهو يرى أن هذه القاعدة تستلزم الإجابة عن مجموعة من التساؤلات من قبيل: «ما متوسط الجرائم المشابهة لهذا [النوع]؟ كيف تم الربط بين الامتناع عن السرقة والامتناع عن القتل؟ هل بالاستناد إلى إحصاءات شملت مختلف المدن والقرى؟ وهل تتأثر بالحروب والأزمات والمجاعات؟ وفيما يخص جريمة السرقة كيف تأثر على هذا المجتمع أو ذاك؟ وهل نحتاج إلى قمع هذه التصرفات بشدة أو لين؟ وهل معاقبة مثل هذه الجرائم يترتب عليه القضاء عليها أم مفاقمتها؟»[4]، وغيرها من الأسئلة التي تصب في نفس السياق، وهي تعكس وجهة نظر الخطاب الرسمي لمفهوم الجريمة وما هو مخالف للنظام السائد، و**فوكو** في محاولته الإجابة عن هذه التساؤلات حول ما هو الأمن قدم المسار التاريخي للنظام الجزائي: «النظام القانوني، إنه العمل الجزائي القديم، الذي عرفناه منذ العصر الوسيط إلى حدود القرن 17و18، الثاني هو الذي يمكن أن نسميه الحديث ووضع حيز التنفيذ مع مطلع القرن18، والثالث هو المعاصر، لا زال غامضا، (...)، وهو لا زال يخضع لبعض التعديلات بما

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p 14.
[2] - Ibid , p6.
[3] - Ibid.
[4] - Ibid , pp6.7.

يتوافق مع الأشكال الجزائية الجديدة ومع قيمة الجزاء المطبق وهو ما نجده في نظام الجزاء الأمريكي والأوروبي في الوقت الحالي»[1].

كما تحدث **فوكو** عن النظام الجزائي الخاص بجرائم الأطفال أو"سرقات الأطفال" ومن ثمة عرج على سبل تحقيق الأمن قائلا: «من أجل تأمين الأمن يجب أن نذكر على سبيل المثال بمجموعة كاملة من تقنيات المراقبة: مراقبة الأفراد، تشخيص من هم، تصنيفهم حسب مستوياتهم العقلية، والجسمية...الخ، أي نحيل إلى الكل الانضباطي الذي يعتمد على ميكانيزمات الأمن حتى يستطيع القيام بوظائفه على أكمل وجه»[2].

وقد قام **فوكو** بتحليل فضاءات الأمن وخصوصا المتعلقة منها بالمدينة ضاربا ثلاثة أمثلة على ذلك: «متروبوليتي* اسكندر لومتر** (...)، ومدينة نانت*** (...)، ومدينةريشيليو****»[3]، وعن طريق هذه المدن يوضح لنا الطريقة التي تعمل بها جاهزيات الانضباط و الأمن على إحداث تغيير جذري في مفهوم المدينة، فإذا كانت المدينة(polis)في القدم حتى تعتبر مثالية عليها ألا يتجاوز عدد سكانها العشرة آلاف نسمة وكانت المدن القديمة متنافسة على وضع أحسن الدساتير وكانت تستحي من استعارة القوانين من مدينة أخرى بل يعد ذلك بمثابة الخيانة الكبرى الموجبة للنفي أو الإعدام، الآن تغير هذا الأمر مع المفهوم الجديد للمدينة الذي يشجع على الانفتاح على الآخر وفتح المجال أمام كل إبداع، وفي هذه المرحلة من القرن 18 نرى كيف: «تحول السيد إلى مهندس للفضاء المضبوط عن طريق تدبير المدن ، كيف أصبح منظما للوسط بكيفية لا تنحصر فقط في وضع

---

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p8.

[2] - Ibid , p9/10.

*المتروبوليتي أو المتروبوليس La Métropolitée مصطلح يشير إلى المدن التي اكتسبت أهمية تتخطى حدودها الإدارية وسلطتها القومية، ويعتبر تخطي هذه الحدود أهم معيار لاتصاف المدينة بالطابع المتروبوليتي، فهي تعتبر مدينة كبيرة يزيد عدد سكانها عن نصف مليون نسمة يعيشون في المدينة نفسها، وهي مدينة متصلة بضواحي ومناطق حضرية من حولها وهذا الإقليم ككل يشكل مدينة كبرى.

**اسكندر لومتر Alexandre Le Maitre (1740-1810) صاحب فكرة إنشاء المتروبوليتي وله كتاب بعنوان "المتروبوليتي أو تأسيس المدن العواصم".

***مدينة نانت La ville de Nantes تحفة من التحف المعمارية الأوروبية الفرنسية، عرفت مجموعة من التغيرات في معمارها خاصة مع القرن 18 والقرن 19 مرورا بالحرب العالمية الثانية .

****مدينة ريشيليو La ville de Richelieu مدينة فرنسية أسسها الكاردينال ريشيليو سنة 1631 تشكل تحفة حضارية من القرن 17.

[3] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p15/16/17.

الحدود والنهايات، بكيفية لا تنحصر فقط في تحديد التنقلات، ولكن على وجه الخصوص بكيفية تسمح وتضمن وتؤمن التنقلات: مرور الأشخاص، مرور السلع...»[1].

وحتى يوضح **فوكو** كيفية ظهور السكان، عرض طريقة تعامل الناس مع مشكلة الندرة من أجل تحديد ذلك فالبعض يتقبل أو يتعايش مع الندرة وارتفاع الأسعار(la rareté-cherté)منهم من يبيع حبوبه في الوقت المناسب أي بسعر مرتفع، وهنا يعرض المحتكرون أيضا سلعتهم بالتوازي مع ارتفاع الأسعار وندرة الحبوب: «هؤلاء لا يشكلون العناصر الجيدة من السكان، ولكن كل واحد منهم يتصرف بطريقته كعضو، كعنصر من هذا الشيء الذي نريد حكمه بأحسن طريقة ممكنة، إنه السكان، فهو عنصر من السكان».[2]

و**فوكو** يفترض أنه: «في أحد الأسواق، في إحدى المدن، الناس بدل الانتظار، بدل التعايش مع الندرة، بدل تقبل ارتفاع أسعار الحبوب وبدل قبول شراء القليل كنتيجة لذلك، بدل قبول التعرض للجوع، بدل قبول انتظار إحضار الحبوب بكمية كافية ريثما تنخفض الأسعار أو تنحصر، بدل قبول كل هذه الأمور، من جهة فإنهم يقتحمون مخازن الحبوب، يصادرونها، دون دفع المقابل، ومن جهة أخرى هناك عدد من الأشخاص يقومون بتخزين لا عقلاني للحبوب، وغير محسوب بكفاءة »[3]، وهنا يستعين **فوكو** ب"لويس بول أبيي" Louis-Paul• Abeille الذي يرى: «بأن كل هذا دليل على أن هؤلاء الأشخاص لا ينتمون حقا إلى السكان»[4]، ماذا هم إذن؟: «إنهم الشعب، الشعب هو الذي يتصرف بهذه الطريقة بالنظر إلى كيفية تسيير السكان، على مستوى السكان كأنه لا يشكل عنصرا من الذات – الموضوع (sujet-objet) المشترك الذي هو السكان، كأنه يضع نفسه خارجا عنها، وبالنتيجة، فإنهم بكونهم شعب رافضين لأن يكونوا سكانا، سوف يعملون على زعزعة

---

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p31.

[2] - Ibid , p45.

[3] - Ibid.

• لويس بول أبيي (1719-1807) وزير الفلاحة الانجليزي صاحب كتاب: "رسالة مفاوض حول طبيعة تجارة الحبوب".

[4] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p45.

النظام»[1]، وهذه النظرة لكيفية ظهور السكان مشابهة للنظرة القانونية لها التي ترى: «أن كل فرد يحترم قانون بلده يعتبر متعاقدا أو منخرطا في العقد الاجتماعي، يتقبله وينقاد له ويتصرف بما يقتضيه في سلوكه الخاص، وبالمقابل، كل فرد يعتدي على القوانين، يخرق العقد الاجتماعي، يصبح غريبا في وطنه الخاص ويقع تحت طائلة القوانين الجزائية التي ستعاقبه، وتعزله، وبكيفية ما تقتله»[2].

هذا التحليل لنشأة السكان يقودنا إلى نتيجة مؤداها أن ما يحدد غاية أو نهاية السيادة هو الخير المشترك: «هذا الخير العام ما هو في الأخير إلا الخضوع للقانون، وهذا يعني أن غاية أو نهاية السيادة تحيل إلى معنى السيادة نفسه؛ الخير هو الخضوع للقانون، إذن الخير الذي تقترحه السيادة، هو أن يخضع الناس للسيادة»[3]، **فوكو** يقصد أن غاية السيادة موجودة في ذاتها وهي تأخذ وسائلها من نفسها على شكل قانون، ونهاية الحكم موجودة في الأشياء التي يحكمها؛ موجودة في البحث عن التحسين في السيرورات التي تحكمها: «ووسائل الحكم بدل أن تكون هي القوانين، سوف تكون عبارة عن مجموعة من التقنيات»[4]، ويوضح **فوكو** في نفس السياق أن القانون ليس هو الآلة أو الوسيلة الرئيسية التي يعتمد عليها الحكم: «وهذا يحيل إلى الاصطلاح الذي كان شائعا طيلة القرن 17 والذي ظهر صراحة في كل نصوص الاقتصاديين والفزيوقراطيين خلال القرن18، الذين شرحوا أنه بالتأكيد ليس بالقانون نستطيع بلوغ غاية أو نهاية الحكم»[5].

ومن أجل أن يوضح **فوكو** الاختلاف أكثر بين جاهزيات الأمن وجاهزيات الانضباط استخدم مثال المجاعة كذلك في القرنين 17 و18 :«هذه الممارسة الجديدة في التعامل مع الأشياء تستثمر شيئا مهما بالنظر إلى هذا الحدث الذي هو المجاعة، بالنظر إلى هذا الحدث الذي–طفا على السطح والمتمثل في الندرة وارتفاع الأسعار

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p45.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid , p102.
[4] - Ibid , p103.
[5] - Ibid.

(la rareté-cherté)، في التعامل مع نتيجتها المتوقعة، وهي الثورة»[1]، فالممارسة الانضباطية ممثلة في ممارسة المركنتاليين(Les mercantilistes)الذين دعوا إلى خفض أسعار الحبوب، كل ما يهمها هو ألا يؤدي ارتفاع الأسعار إلى ندرة في الغذاء وبالتالي حدوث الثورة.

وحتى يبين جوهر الممارسة الأمنية عرض كيفية تعامل الفزيوقراطيين مع هذه المشكلة يقول: «هنا، الآن، لم تعد هنالك من مجاعة على مستوى السكان، ولكن ماذا يعني هذا؟ يعني أننا تحصلنا على نهاية المجاعة هاته بنوع من«دعه يعمل» نوع من«دعه يمر» بنوع من«السير» ذو معنى«ترك الأمور تسير حسب اتجاهها الطبيعي حتى تتوازن تلقائيا».»[2]، فكأننا نعود إلى وجهة النظر القديمة التي تشجع على العيش وفق الطبيعة، فقوانين الطبيعة تمنح كل كائن فرصته وتمتحنه في النهاية إذا اجتاز الامتحان بنجاح "البقاء" أما إذا رسب فسوف تختاره "لينقرض" وهذا ما نجده عند داروين في حديثة عن نظرية التطور والصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح، وهو ما عبر عنه الفزيوقراطيون ب: «دعه يعمل ، دعه يمر»، «laisser-passer ، laisser-faire»[3]، ولكن ما هو الأمر الذي تسمح له جاهزيات الأمن بالعمل؟ أو ما هو الأمر الذي تقول له نعم؟ إنها تقول نعم لارتفاع الأسعار، ونعم للندرة، ونعم للموت جوعا، ونعم لترك الأمور تسير حسب اتجاهها الطبيعي حتى تتوازن تلقائيا.

وما يؤكد عليه **فوكو** أنه ليس هنالك عصر للقانون أو عصر للانضباط أو عصر للأمن كل ظهر على حد، فليس هنالك ميكانيزمات للأمن أخذت مكان ميكانيزمات الانضباط التي أخذت مكان ميكانيزمات القانون الجزائي ف:«كل ما هنالك هو مجموعة مركبة من كل هذه العناصر مجتمعة، وكل ما تغير هو تقنيات استعمالها التي تحسنت من ناحية الأداء بفعل التكامل بين ميكانيزمات القانون-الجزائي(juridico-légaux) وميكانيزمات الانضباط وميكانيزمات الأمن»[4]، وبعبارة أخرى يقول **فوكو** أن ما يوجد أمامنا حاليا هو:

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p43.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid.
[4] - bid, p10.

«تاريخ تقنيات»[1]، ويقدم مثال السجن أو الحبس في زنزانة الذي تطور استعماله عبر التاريخ حسب كل أنواع الجرائم والتجاوزات، بدءا بنظام العزل أو الاعتكاف في المعنى الديني، والتي تطور مجال استعمالها تاريخيا ف: «تقنية الحبس، وانضباط الحبس، أستعمل في النظام الجزائي الشائع»[2]، و**فوكو** يرى بأنه يكفي أن ننظر إلى: «مجموع الشرائع والضرورات الانضباطية وميكانيزمات الأمن الحديثة التي تعمل من أجل أن تبدو وكأنه لا رابط يجمع بينها: قانون، ثم انضباط، ثم أمن، ولكن الأمن ما هو إلا طريقة لزيادة فاعلية ميكانيزمات هي في الأساس تعود له، تشكل الذراع الأيمن للقانون والانضباط»[3]، فالانضباط يحيط بكل شيء فهو: «من خلال تعريفه ينظم الكل، ولا يترك أي شيء يفلت من قبضته»[4]، و**فوكو** يؤكد على أن كل جزئية مهما كانت صغيرة يجب أن تكون مضبوطة ليس هناك مجال ل"دعه يعمل"، أما الأمن فهو على النقيض من ذلك يشجع على"دعه يعمل" ولكن ليس بطريقة مطلقة فهناك مجال ل"دعه يعمل" لا يمكنه أن يتجاوزه، فجاهزيات الانضباط تكمل جاهزيات الأمن: «هذا هو الرهان الذي أحاول تحليله، يمكننا أن نقول أنه في مجتمعنا الاقتصاد العام للسلطة أصبح ترتيب الأمن؟ ما أحاول فعله هنا هو نوع من التأريخ لتقنيات الأمن وما إذا كنا نستطيع التحدث بفعالية عن مجتمعات الأمن»[5]، وعليه خلص **فوكو** إلى أن ما يميز مجتمعه هو استخدام جاهزيات الأمن.

كما أن الانضباط والأمن على الرغم من الاختلافات الظاهرة بينهما إلا أنه في الحقيقة نجد الانضباط وإن كان يعين المحظورات ويفرض الالتزامات والاكراهات ويقول لك بالضبط ما تفعله وما لا تفعله وإذا كان الأمن على النقيض منه يشجع على"دعه يعمل" إلا أننا نجد جاهزيات الأمن تكمل جاهزيات الانضباط، وإذا كانت جاهزيات الانضباط(ممثلة في إحدى جوانبها بشرطة مراقبة الحبوب) فإننا وعلى ما يؤكد **فوكو** نجدها: «تجذب بفعالية نحو المركز، تعزل، تمركز، تسجن، إنها تقوم بالحماية وتمركز فعلها بالخصوص في السوق أو حول الفضاء

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p10.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid, p12.
[4] - Ibid,p47.
[5] - Ibid, p12.

المحيط به، ولكن على النقيض من ذلك(...)، نجد جاهزيات الأمن تسعى دائما نحو التوسع، فهي لا مركزية تطرد من المركز، تدمج بلا هوادة عناصر جديدة تدمج الإنتاج، تدمج علم النفس، السلوكات، طرق صناعة المنتجين، والمشترين، والمستهلكين، المستوردين والمصدرين، فهي تدمج السوق العالمية، فالأمر يتعلق بتنظيم أو في جميع الأحوال بترك المجال أمام المرور واسعا أكثر فأكثر»[1] ، فجاهزيات الانضباط ورغم تعيينها للنقاط التي لا ينبغي تجاوزها وجاهزيات الأمن ورغم فتحها المجال أمام الحرية: «التي لا تقتصر فقط على الاستحقاقات والامتيازات الخاصة بكل فرد، ولكن أيضا إمكانية التحرك، التنقل، مرور الأشخاص والأشياء»[2]، فرغم هذا التباين الظاهر بينهما إلا أنهما تكملان بعضهما البعض ولا تلغي الواحدة منهما الأخرى.

وبما أن هؤلاء الأفراد أشخاص طبيعيون فإن جاهزيات الأمن ستستثمر هذه الميزة بطريقة تسمح للانضباط أن يقوم بمهمته: «نستطيع أن نقول كذلك أن طبيعية السكان تظهر، في الحالة التي يكون فيها هؤلاء السكان طبعا مكونين من أفراد، أفراد مختلفين كل واحد عن الآخر، على الأقل من ناحية سلوكاتهم، غير أن منظري القرن18، اتفقوا على وجود نقطة مشتركة بينهم، فالسكان في مجموعهم يشتركون في أن لهم دافع واحد للحركة وهو الرغبة»[3]، فأهم شيء يميز الطبيعة البشرية هو الرغبة فالأفراد سينضبطون تلقائيا ويوحدون جهودهم في السعي نحو ما يتوافق ورغباتهم، ويؤكد **فوكو** على أن السيد كان يعتبر عند منظري الحقوق الطبيعية والنظريات القانونية والتعاقدية التي تشتغل بقضايا الشرعية والسيادة ونشأة السلطة ذاك الذي يستطيع أن يقول "لا" للرغبة الفردية وهو ما يؤثر على إرادة الأفراد ذاتها، أما الآن مع هذه الممارسات الأمنية الجديدة التي أصبحت تستثمر الرغبة بطريقة تجعل الأفراد ينضبطون على الأقل في أمر واحد وهو السعي نحو منفعتهم الشخصية وحول هذه النفعية يقول **فوكو**: «أقول أن الفلسفة النفعية تشكل الآلة النظرية لهذا التوجه الجديد

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p46.
[2] - Ibid , p50.
[3] - Ibid , p74.

الذي شكل في الماضي حكومة السكان»[1]، والسكان لا يندرجون في هذا التحليل لمصلحة الدولة الذي قامت به السياسة المركانتالية في ذلك الوقت: «الشرطة في حدود القرن17 و 18 فكرت في جعل الإقليم متحضرا، أي فكرت في جعله على شكل مدينة»[2]، فالسكان سيظهرون كعنصر مركزي في القرن 17 بفضل ظهور جهاز وضع لتفعيل مصلحة الدولة وهو جهاز الشرطة، وهو مجموع الإمكانيات التي بها تزداد قوى الدولة من أجل الحفاظ على النظام الجيد لهذه الدولة:«الشرطة والتجار، الشرطة والتنمية المحلية، الشرطة والتقدم في كل نشاطات السوق بمعناها الواسع، كل هذا سيشكل وحدة ضرورية في القرن17 وبداية القرن18»[3]وعلى ما يعتقد **فوكو** من ناحية الممارسة، الشرطة كانت في بداية القرن18 تتدخل في ميادين جديدة ترعى جودة الحياة، الصحة على سبيل المثال، الدين، الوفيات، ميادين اشتغالها تعتبر حضارية مدنية لأنها تعنى بالأسواق والتجارة والطرق...، ف: «جودة عيش كل واحد ستستثمرها الدولة من أجل جودة عيش الجميع»[4]، هذا المقطع يعني أن غاية أو نهاية الحكم ليست منحصرة فقط في الدولة ولكن الحكم صار ضامنا ومنظما لمصالح الأفراد.

2-من الرعوية المسيحية إلى مصلحة الدولة:

فوكو من خلال دراسته للندرة وكيفية تعامل جاهزيات الأمن والانضباط أو الفزيوقراطيين والمركانتاليين مع هذه المشكلة ومن خلال دراسته لتطور هندسة المدينة ووظيفتها كل ذلك بغية النظر إلى كيفية تعامل كل هذه المسائل مع مشاكل السكان: «انطلاقا من تحليل بعض ميكانيزمات الأمن حاولت أن أرى كيف ظهرت المشاكل المميزة للسكان، والبحث عن كثب في هذه المشاكل المتعلقة بالسكان(...). باختصار، الموضوع كان يدور حول وضع المجموعة"الأمن، السكان، الحكومة" في بداية هذه الدروس في مكانها المناسب، حسنا، الآن إنها مشكلة الحكومة التي أحاول أن أحصرها قليلا الآن»[5]، فالذي يهم **فوكو** في هذه المرحلة هو مشكلة الحكومة،

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p76.
[2] - Ibid , p344.
[3] - Ibid , p345.
[4] - Ibid , p354.
[5] - Ibid, p91.

ففوكو يعمل في هذه المرحلة على توضيح أهم التغيرات التي طرأت على أشكال الحكم والانتقال من السيادة إلى فنون الحكم أو الحاكمية(La gouvernementalité)وهي فن جديد للحكم ظهر مع القرن السابع عشر والثامن عشر أي في نفس الفترة التي عرفت ظهور تقنيات السلطة الحيوية وهذه الحاكمية تعني: «المجموع المشكل من المؤسسات، والإجراءات، التحليلات، والتأملات، الحسابات، والتقنيات التي تسمح بممارسة هذا الشكل المحدد جدا من السلطة الذي له كهدف السكان، وكشكل رئيسي للمعرفة الاقتصاد السياسي، وكأداة تقنية أساسية جاهزيات الأمن»[1].

فوكو حاول الإحاطة بمفهوم الحاكمية مفترضا أن: «الحكم لا يعني الملك ولا يعني الأمر، أو تطبيق القانون، الحكم لا يعني أن تكون سيد أو إله أو قاضي أو جنرال أو صاحب ملكية أو معلم أو أستاذ، وهذا يستوجب إذن أن هناك خصوصية فريدة لفعل الحكم، فيجب الآن أن نعرف نوع السلطة المحيطة بهذا المفهوم»[2]، وحتى يحيط بحقيقة هذه الحاكمية ذهب **فوكو** إلى أن العنصر المركزي لتعليم كل من الأمير والشرطة هو في هذه الاستمرارية الموجودة بينهما هو"حكومة العائلة" أو ما يمكن تسميته ب"الاقتصاد"، وفن الحكم الذي يظهر في هذه المجالات يجب أن يجيب على وجه الخصوص عن هذا السؤال: في مجال الممارسة الأمنية كيف يمكن: «إدخال الاقتصاد، بمعنى الطريقة الأمثل لتسيير الأفراد، العائدات، الثروات، كما نفعل ذلك داخل الأسرة، كما يفعل ذلك رب العائلة الذي يعرف كيف يسير زوجته، أطفاله، حيواناته الأليفة، الذي يعرف كيف ينفق ثروة عائلته، الذي يعرف كيف يسير العائدات بما يتناسب واحتياجات الأسرة، كيف ندخل هذه الممارسة، هذا النوع من العلاقة بين رب العائلة وعائلته داخل تسيير الدولة؟ هذا هو على نحو ما أعتقد الذي سيكون الرهان الرئيسي

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p111.

[2] - Ibid , p119.

للحكم»[1]، فاعتماد الاقتصاد في حكم الدولة بطريقة مماثلة لتلك التي نجدها في كيفية تسيير رب الأسرة لعائلته في كل النواحي هو ما يشكل لب ممارسة الحكم.

فوكو يقوم بدراسة مكثفة للرعوية معتبرا أنها شكلت منشأ فن حكم البشر، أو ما يعرف بالحاكمية و**فوكو** يؤكد على أنه ما من مجتمع كان رعويا كالمجتمعات المسيحية منذ نهاية العالم القديم وحتى ولادة العالم الحديث، وهذه السلطة الرعوية لا تشبه تلك السلطة التي نجدها تحاول إخضاع الناس لقانون أو سلطة ما فهي شيء مغاير تماما إنها "فن لحكم البشر"، و**فوكو** يؤكد على أنه من هذه الناحية نستطيع أن نبحث عن أصلها ففنون حكم البشر دخلت عالم السياسة منذ نهاية القرن السادس عشر مرورا بالقرن السابع عشر والثامن عشر وهي ما شكلت عتبة الدولة الحديثة التي كما يقول **فوكو**: «ولدت، على ما أظن، عندما أصبحت الحاكمية بفعالية ممارسة سياسية محسوبة ومدروسة»[2]، و**فوكو** يؤكد على أن الرعوية المسيحية هي ما تشكل خلفية هذه الدولة الحديثة، و: «إذا كان صحيحا أن الرعوية هي نوع من السلطة التي لها خصوصيتها والتي تطرح كموضوع حكم أو قيادة البشر –أريد أن أقول بآليات المناهج التي تسمح بالقيادة، وبالهدف الطريقة التي يقاد البشر بها والتي يتصرفون بمقتضاها– إذن إذا كانت الرعوية سلطة لها كموضوع قيادة البشر، أظن واستنادا إلى ذلك، ستظهر تحركات لها خصوصيتها كما هو حال هذه السلطة الرعوية، تحركات محددة عبارة عن مقاومات، عصيان، شيء يمكن أن نسميه ثورات خاصة بالقيادة»[3]، فهذه الثورات الخاصة بالقيادة التي يشير إليها **فوكو** تعيدنا إلى نفس الفرضية التي عالجها في"إرادة المعرفة": «أنه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة، وانه مع ذلك –أو بالأحرى من جراء ذلك– لا تكون هذه المقاومة أبدا في موقع خارجاني بالنسبة إلى السلطة»[4]، فنقاط المقاومة هذه موجودة في كل مكان من شبكة السلطة هذه السلطة التي هي منتشرة في الجسد الاجتماعي كله، وقد طور

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p98.

[2] - Ibid, p169.

[3] - Ibid , p198.

[4]- ميشيل فوكو ، إرادة المعرفة ، ص 104.

فوكو نظرة جديدة للرعوية المسيحية حيث تأسس شكل جديد من الحكم أو السلطة التي حددت ظهور نوع خاص من الفردنة: «سمح تكاثر أهداف السلطة الرعوية وعناصرها بتركيز المعرفة بشأن الإنسان حول محورين اثنين: واحد، مجمل وكمي يتعلق بالجماعة، والآخر، تحليلي يتعلق بالفرد»[1]، لقد أسست هذه الرعوية مقدمة للحاكمية تماما كما انتشرت في القرن السادس عشر كما أن **فوكو** سيبين الطريقة التي انتقلت بها الرعوية المسيحية من الاعتناء بالنفوس إلى الحكم السياسي للإنسان، فمعلوم أن الدولة الغربية الحديثة تعتمد تقنية سلطوية قديمة ناشئة في المؤسسات الكنسية المسيحية إنها ما تعرف بالسلطة الرعوية(Pouvoir pastoral)والمسيحية هي الدين الوحيد الذي انتظم في كنيسة، من مستلزمات ذلك أنها تفترض وجود بعض الأشخاص المؤهلين بفضل مواصفاتهم الدينية لخدمة غيرهم، يخدمونهم ليس بصفتهم أنبياء وإنما بصفتهم رعاة، و**فوكو** حدد وظائف هذه السلطة ب :

«1- إنها شكل من السلطة هدفه النهائي ضمان خلاص الأفراد في العالم الآخر.

2- السلطة الرعوية ليست فقط شكلا من سلطة تأمر؛ يجب أن تكون مستعدة أيضا للتضحية بذاتها من أجل الرعية وخلاصها. وهي تتميز في ذلك عن سلطة الملك التي توجب تضحية من جانب الرعايا لإنقاذ العرش.

3- إنها شكل من السلطة لا يهتم بمجمل المجتمع وحسب، إنما بكل فرد مستقل طوال حياته كلها.

4-أخيرا، لا يمكن أن يمارس هذا الشكل من السلطة دون معرفة ما يجول في رأس الناس، دون سبر نفوسهم ودون إرغامهم على كشف أخفى أسرارهم»[2]، والذي يقصده **فوكو** بهذه الخاصية الأخيرة تقنية تستعملها الدولة الحديثة بجدارة بعد أن استعارتها من السلطة الرعوية الكنسية إنها ما يعرف ب"الاعتراف".

و **فوكو** يقول بصدد هذه السلطة الرعوية الجديدة أنه لاحظ: «في أثناء تطورها، تغيرا في الهدف. إذ يتم الانتقال من هم قيادة الناس إلى الخلاص في العالم الآخر إلى فكرة وجوب ضمانه في هذا العالم. وضمن هذا السياق،تأخذ

[1]- ميشيل فوكو ، بحثان حول الفرد والسلطة ، ص192.

[2]- المصدر السابق، ص191.

كلمة«خلاص»عدة معان: إنها تعني الصحة، والرفاه(أي مستوى معيشي لائق، وموارد كافية)، والأمن والحماية من الحوادث»[1]، فهذا التغير في الأهداف أدى إلى ظهور مفهوم جديد لفنون الحكم يظهر في اللحظة التي يأخذ فيها صاحب السيادة على عاتقه مهمة جديدة وهي مهمة"حكم الإنسان"وخلق جنته في هذا العالم: «في العصور القديمة(اليونانية –الرومانية l'antiquité gréco-romaine)وأيضا العصور الوسطى نجدها لا تخلو من التعاليم الخاصة بالأمير المتعلقة بطريقة القيادة، ممارسة السلطة، وجعل هذه المواضيع مقبولة ومحترمة، نصائح من أجل حب الله، الخضوع لله، الانتقال من مدينة الإنسان إلى قانون الله...الخ، ولكن أعتقد أن المثير هو أنه انطلاقا من القرن السادس عشر وفي كل هذه الفترة الممتدة من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، نرى تطور وازدهار مجموعة كاملة ومعتبرة من التحاليل التي تظهر ليس فقط كنصائح للأمير، والتي لا تظهر كمجرد علم للسياسة، ولكن تجعل النصائح الموجهة للأمير وعلم السياسة تظهر كفنون للحكم arts de gouverner»[2]، ففنون الحكم هذه من الآن سوف لن تجد نموذجها في قانون سماوي أو بشري أو في نصائح موجهة للأمير حول طريقة القيادة، فالجديد الذي ظهر هو أن هذه الممارسة السياسية الجديدة تظهر كفنون للحكم تطالب الأمير أن يقوم بأكثر من مجرد ممارسة صلاحياته، فهي تطالبه بأن يبحث عن ما هو فن الحكم؟ ففن الحكم الأنجع هو الذي يضمن مصلحة الدولة العليا(la raison d'état).

فماذا تعني مصلحة الدولة؟: للإجابة عن هذا السؤال يسوق لنا **فوكو** التعريف السوكولائي الذي وضعه جيوفاني أنطونيو بلازو Giovanni Antonio Palazzoلمصلحة الدولة: «مصلحة الدولة هي قاعدة أو فن يساعدنا على معرفة سبل تحقيق سلامة، هدوء أو أمن الجمهورية»[3]، ويضيف **فوكو** في نفس السياق أنه ينضوي تحت هذا التعريف نموذجين كبيرين من الجاهزيات هما: جاهزية دبلوماسية عسكرية تهدف للبحث عن توازن أوروبي عن طريق الحرب، وعن طريق الدبلوماسية ومن خلال إدخال جاهزية عسكرية دائمة بغرض الحفاظ على

[1]- ميشيل فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ص192.

[2] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , pp91,92.

[3] - Ibid, p263.

السلام العالمي بدون سيطرة دولة على أخرى، وجاهزية للشرطة، تهتم بالتقنيات التي تسمح لها بضمان الاستثمار الأمثل لقوى الدولة، وهذا الأمر لا يتعلق بمفهوم الشرطة الذي نمنحه لها اليوم، في الواقع، هذه الشرطة في القرن الثامن عشر لها كهدف مجموع المواطنين، ضروريات الحياة، الصحة، المهن وأيضا التعايش وانتقال البشر بالإضافة إلى التجارة وانتقال العملات، فهذه العناصر مجتمعة خلقت ما يعرف ب "دولة الشرطة" أو ما نصطلح عليه عادة ب"الدولة الليبرالية"، فنلاحظ أنه في هذه المرحلة قد ظهرت:«حاكمية جديدة» nouvelle «gouvernementalité»[1] ولدت مع الاقتصاديين بعد قرن من الحاكمية الأولى، حاكمية السياسين منحت الشرطة، أما حاكمية الاقتصاديين سوف تعرض نقاط أساسية للحاكمية الحديثة والمعاصرة ، فالمصلحة الاقتصادية تمنح محتوى جديد لمصلحة الدولة وبالنتيجة أشكال جديدة لعقلانية الدولة، ومن نتائج هذه الحاكمية الجديدة ظهور ما يعرف بالمجتمع المدني والذي: «من وظائف هذه الدولة أن تقوم بتسييره»[2]، فالدولة سوف تعمل على تحقيق ما يضمن أمن وسعادة ورفاه هذا العنصر الجديد المشكل من السكان والذي أخذ تسمية المجتمع المدني وتقنيتها في ذلك هي ما يعرف بالاقتصاد السياسي، فسوف تعمل على رفع سيطرتها على الاقتصاد بمعنى لا مركزية الدولة وتسمح بالمبادرة الفردية وتشجع على الإبداع، فالحاكمية الجديدة والتي تشير في القرن 17 إلى الشرطة، سوف تشير من الآن فصاعدا إلى ميدان الاقتصاد، تسيير السكان، إقامة نظام قانوني على احترام الحريات، وتقديم جهاز للتدخل مباشر ولكن سلبي كما يقول **فوكو** مرارا وهو الشرطة حيث: «تأسست الشرطة بمعناها الحديث والمهام التي تضطلع بها من محاربة كل ما من شأنه زعزعة النظام، أما تنمية النظام، وكل العمليات الايجابية ستكون مؤمنة بمجموعة كاملة من الشرائع، والآلات والميكانيزمات...الخ، وبالتالي إقصاء

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p356.
[2] - Ibid , p358.

اللانظام–هذا، ما سيشكل عمل الشرطة من الآن، وفجأة،مفهوم الشرطة سيتغير كلية، وسيولد من جديد ليأخذ المعنى السلبي المحض الذي نمنحه له اليوم»[1].

ونجد **فوكو** في نص آخر يؤكد أهمية الاقتصاد السياسي في هذه الممارسة الجديدة لفنون الحكم: «مع ظهور الاقتصاد السياسي(...)حدث تغير في الأدوار التي تلعبها الذوات حيث أن الذوات القانونية التي تمارس عليها السيادة السياسية يظهرون هم أنفسهم كسكان ينبغي على حكومة ما أن تسيرهم(...)هنا يبدأ خط السير الحقيقي"للسياسة الحيوية"، ولكن من الذي لا يرى بأن هذا لا يمثل إلا جزء فقط من شيء أوسع من ذلك بكثير و[هو] هذه المصلحة الحكومية الجديدة؟ التي تدرس الليبرالية كإطار عام للسياسة الحيوية»[2]، فالاقتصاد السياسي يشكل جوهر الممارسة الحكومية الجديدة التي تضطلع بها الليبرالية التي تعنى بكل جوانب السكان الحيوية من مستوى الدخل والصحة والتأمين والشغل والعمل على إطالة العمر قدر الإمكان وغيرها... وهذه الممارسة الأمنية الجديدة سوف تعمل بطبيعة الحال وفق شعارها "دعه يعمل" أي التشجيع على الحرية، فجاهزيات الأمن لا تقلقها هذه الحرية مادامت قد ضبطت قبل ذلك الإقليم الذي يمارس فيه الأفراد حريتهم، كما أننا لا نستطيع فهم استعمال السلطة للاقتصاد السياسي إلا إذا اتضحت لنا طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة، ففي هذه المرحلة يمكننا تصور ذات مقيدة، كل هذا حدث بفعل تحول المعرفة إلى سلطة، فبعد أن كانت المعرفة عاملا من عوامل الوعي والحرية أصبحت بعد اندماجها بالسلطة مرادفة للهيمنة والمراقبة والمعاقبة، وما يهم **فوكو** هو تحليل تقنيات المعرفة المرتبطة بالإنسان في كل الميادين العلم والصحة والأسواق والمبادلات والحياة الجنسية ...التي أصبحت مجرد تكنولوجيا أو تقنيات تنتج موضوعات قابلة للخضوع والوصاية والضبط والمراقبة بغية التحكم في كل حياة الإنسان ف: «جسد الإنسان هو المكان الوحيد الذي تتقاطع فيه وحوله علومه وممارساته كلها»[3]، وقد عمل **فوكو** خلال مسيرته الفلسفية على الكشف عن قيام المعرفة والسلطة بقمع جسد الإنسان وبالتالي عقله وإلغاء

[1] - Michel Foucault , Sécurité , Territoire , Population , p 361-362.
[2] - Michel Foucault , Naissance de la biopolitique , p24.(Notes).
[3]- مطاع صفدي، مؤسسة الإنسان الانضباطي، مقدمة لكتاب، المراقبة والمعاقبة، ص34.

ذاته: «إن جسد(داميان) المعذب، سيظل هو ذاته دليل الجسد الآخر الانضباطي، حتى عندما ينتقل من مرحلة التعذيب المادي المباشر، والمعروض جماهيريا إلى نوع التعذيب الآخر الناعم. الموجه إلى روح هذا الجسد، ويجري إخفاؤه وراء أسوار السجن المراقب جيدا، فإن الجسد/الفالت(عكس الانضباطي)سيظل تاريخ مؤسساته الدليل والشاهد على مؤسسات الجسد الآخر: الانضباطي»[1]، هذا ما يؤكده مثال الطبيب الذي يشرف على المحكومين بالإعدام، حيث يعتني بأجسادهم حتى آخر لحظة من حياتهم البائسة ويعمل على تخفيف خوفهم وقلقهم بالمهدئات، وأصبح الجلادون يسألون المحكومين بالإعدام إذا كانوا يشتهون نوع محدد من الطعام أو شرب الماء قبل تنفيذ الحكم، وهذا ما يكشف زيف هذه العدالة التي قررت من جهة قتل السجين بينما هي في الوقت ذاته تحاول الظهور بمظهر إنساني، ومن هنا نفهم لماذا كان **فوكو** يطالب بإلغاء عقوبة الإعدام، وكأن **فوكو** يتكلم عن شكل جديد من التوتاليتارية في شكل غير استبدادي يدعي الإنسانية، ومن هنا يقترح قراءة جديدة لمصلحة الدولة، فمثلما بين أن السلطة لا تنحصر في المفهوم التقليدي لها بحصرها في رأس الدولة وجعلها تسري في كيان المجتمع ككل بما سماه **ميكروفيزياء السلطة** وبما أنه ينظر للحكم بوصفه مجموعة ميكانيزمات وجاهزيات وممارسات متداخلة فهذه القراءة المبتكرة في فهم السياسة بمعنى خال من سيطرة الدولة كما نجده في المفهوم التقليدي لها فالسيطرة التي يعنى **فوكو** بالكشف عنها هي خفية مستترة خلف تقنيات السلطة الحيوية المكرسة لإدارة السكان، فيبدو أن **فوكو** يحاول إعادة إنتاج فكر سياسي جديد يلائم هذه الذات المغلولة حتى يمكنها من التحرر من نفوذ نظام رقابي لا يفلت صغيرة ولا كبيرة.

[1]- مطاع صفدي، مؤسسة الإنسان الانضباطي، ص34.

الفصل الثالث

تأثير ميشيل فوكو على الفكر الإنساني

المبحث الأول

الأصيل العربي الإسلامي في مفهوم السلطة

إن الحديث عن تأثير الفكر الغربي عموما على الفكر الإنساني والفكر العربي على وجه الخصوص يحيل ضمنا إلى تلك الفكرة الشائعة عند معظم الفلاسفة الغربيين والتي مفادها أن أغلب المفاهيم الفلسفية إبداع غربي وكل ما قام به أعلام الفكر الإسلامي هو النقل عنهم، فما مدى صحة هذا الزعم؟

1-الفكر العربي الإسلامي والمركزية الغربية:

لا بد أن نشير في البداية إلى نقطة مهمة وهي الأصيل في الفكر العربي الإسلامي، فمثلا نجد الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان ينظر للعقل العربي أو"السامي" على أنه عقل متحجر لا يطيق التفكير المجرد أو التفكير الفلسفي، ويعتبره شبيه بالصحراء القاحلة التي أنتجته حيث لا إبداع ولا تجديد، إن معظم مفكري الغرب يعتبرون الفلسفة اليونانية منبع الفلسفة الغربية التي ليس كمثلها شيء ويعتبرونها غير قائمة على مثال سابق، فهي ما تشكل القطيعة مع اللاعلم والأسطورة وهم يؤكدون على أنه قبل اللحظة اليونانية لم يكن هناك تاريخ.

إنه لمن الصعب التسليم بهذه المعطيات فالحضارة اليونانية نشأت في أحضان الشرق، فالفلاسفة الأوائل كانوا كلهم خارج نطاق العالم الهليني، من آسيا الصغرى ومن أقاليم أيونيا ومن مدنها من مالطيا وإيليا وأبدرة وساموس وفدوا على أثينا، فعبقري الفلسفة سقراط لم يكن يونانيا وفيثاغوراس يعترف بأنه درس الرياضيات على أيدي كهنة مصر وهو حال أفلاطون الذي زار مصر كذلك وفارس ونهل من كهنتها فنظرية المثل وأسطورة الكهف لها جذورها في الفكر الشرقي القديم وهو شأن هرقليطس الذي تكلم عن النار المقدسة أو اللوغوس الذي هو أشبه ما يكون بالروح عند الإنسان إنه نار مقدسة تسري في كل أرجاء الطبيعة تحايثها محايثة تامة (وحدة الوجود) فمن الصعوبة إرجاع هذه الفكرة إلى أصول يونانية عقلانية، ومن الواضح أنها تعود إلى غنوصية فارس ومعتقدات المجوس، ونفس الأمر ينطبق على مفهوم(النوس) عند أنكساجوراس وهذا المفهوم أقرب إلى مبدأ الإله الواحد عند قدماء المصريين وهذا النوس مبدأ مفارق للوجود وهذه الفكرة تطورت مع أفلاطون الذي تكلم عن الصانع كمبدأ مخترع للوجود وكذلك مفهوم المحرك الذي لا يتحرك الذي هو مبدأ مفارق للوجود عند أرسطو.

إن الإدعاء بنشوء العلم النظري والفلسفة إنما بدأت باليونان على غير مثال سابق، وأنها لذلك معجزة، أمر يدعو للعجب والسخرية.. بل هي أسطورة من أساطير هذه المركزية الإثنية[1]، فالتاريخ يشير بما لا يدع مجالا للشك إلى أن الحضارات الشرقية القديمة عرفت العلوم التطبيقية فمصر القديمة وبابل وأشور عرفت الرياضيات والفلك والزراعة والعمران(الأهرامات، حدائق بابل المعلقة)، أما الصين فعرفت البارود والطباعة والعمران كذلك (سور الصين العظيم)، فالعلوم الشرقية في مجملها علوم تطبيقية ولا تطبيق بلا نظر إلا أن عيب الحضارات الشرقية أنهم لم يدونوا علومهم ومعارفهم أو دونوها وضاعت على خلاف اليونان المشهورين بالتدوين، فالكلام حول المعجزة اليونانية سببه رفض الآخر وتلك من علامات داء المركزية العرقية التي تميز الحضارة الغربية ككل، هذا الداء الذي تطور كثيرا في الفترة المعاصرة وهنا نجد المفكر الأمريكي ذو الأصول اليابانية فرانسيس فوكوياما المتأثر بالفيلسوف الألماني هيجل: «كان في اعتقاد كل من هيجل وماركس أن تطور المجتمعات البشرية ليس إلى ما لا نهاية، بل إنه سيتوقف حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع حاجياتها الأساسية والرئيسية. وهكذا افترض الاثنان أن«للتاريخ نهاية»: هي عند هيجل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي»[2]، ويعلل فوكوياما أسباب عودته إلى هيجل بكون: «أن فهم التاريخ باعتباره «صراعا من أجل نيل الاعتراف والتقدير»أمر مفيد جدا ينير لنا الطريق إلى معرفة العالم المعاصر. فنحن معشر سكان الدول الديمقراطية الليبرالية قد اعتدنا الآن سماع التعليق على الأحداث الجارية الذي يقصر الحافز فيها على الاعتبارات الاقتصادية، وباتت مفاهيمنا برجوازية الطابع لدرجة أننا كثيرا ما ندهش حين نكتشف كيف أن معظم أوجه الحياة السياسية خالية تماما من أي اعتبار اقتصادي»[3]، فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان وهو ما يثبت خطأ التفسيرات المادية الاقتصادية للتاريخ، فهيجل جاء بتفسير روحي للتاريخ"الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير"، فالإنسان ليس جسدا

[1]- زكريا بشير إمام، في مواجهة العولمة، روائع مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 2000، ص30.

[2]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة، حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص9.

[3]- المرجع السابق، ص137.

فقط بل هو جسد وروح وفي هذا الصدد يؤكد فوكوياما أن: «هيجل لا ينكر أن للإنسان جانبه الحيواني، أو أن له طبيعة محدودة ومحددة المسار: بمعنى أنه لا بد له من الأكل والنوم. غير أنه قادر أيضا على التصرف في صور تتعارض تماما مع غرائزه الطبيعية،(...)، ولهذا السبب يلعب الاستعداد للمخاطرة بالحياة من أجل المتزلة الخالصة دورا مهما في حديث هيجل عن التاريخ. فالإنسان إذ يخاطر بحياته يثبت قدرته على التصرف تصرفا مخالفا لأقوى غرائزه وأهمها، وهي غريزة حفظ الذات»[1]، فالإنسان مستعد للمخاطرة بحياته حتى يثبت أن له مكانة مرموقة، فتاريخ الإنسان هو تاريخ السعي نحو إثبات الوجود ونزع الاعتراف من الآخر بالقوة على أنه متفوق عليه: «فسبب دخولي الحرب هو أن أجعل كائنا بشريا آخر يعترف بأني على استعداد للمخاطرة بحياتي، وأنني بالتالي حر وإنسان حقا. أما إن نشبت المعركة الدامية لغرض من الدفاع عن عائلتنا أو تملك أرض العدو وممتلكاته(وهو ما نسميه نحن البرجوازيين المحدثين المتأثرين بفكر هوبز ولوك-بالغرض العقلاني)، فالمعركة إنما تستهدف إشباع حاجة حيوانية أخرى. والواقع أن الكثير من الحيوانات الدنيا قادرة على المخاطرة بحياتها في معارك من أجل حماية صغارها مثلا أو قصر الأراضي التي تقتات منها عليها وحدها»[2]، فالإنسان هو الكائن الوحيد من بين كل المخلوقات الذي لديه رغبة تقدير الذات ونيل الاحترام من الآخرين وهو مستعد للتضحية بحياته في سبيل تحقيق ذلك، أما من فشل في هذا المسعى حسب ما يؤكده فوكوياما فمصيره هو أن يصبح عبدا، ويرى فوكوياما أن تحقيق النظم الليبرالية الديمقراطية وانتهاج سياسات النمو الرأسمالي —سياسات السوق- في الاقتصاد، مع تحقيق المساواة للجميع أمام القانون وسائر حقوق الإنسان الأساسية، سيقود إلى إفراز نوع راق من البشر، هم ما أطلق عليه فوكوياما (خاتم البشر): أي أناس يجسدون أعلى وأرقى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من الشعور بالعزة والكرامة، والتمتع بالحرية والمساواة، وهذا بدوره قد يؤدي إلى سلام اجتماعي كامل[3]،

[1]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص140.

[2]- المرجع السابق، ص141.

[3]- زكريا بشير إمام، في مواجهة العولمة، ص68/69.

فالنظام الليبرالي هو النظام الأكمل للإنسان ووحده الكفيل بتحقيق أعز ما يصبو له الإنسان في كل مكان وزمان من عزة وكرامة واحترام الذات، وهذا النوع من التفكير قاد إلى الحديث عن العولمة خصوصا بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، ويعتبر الأستاذ الجابري العولمة: «ترجمة لكلمة(Mondialisation)الفرنسية التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة. والمحدود هنا هو أساسا الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة»[1]، فالأستاذ الجابري يؤكد على أن العولمة تتضمن إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي والانفتاح بمعنى ما على اللامحدود أي العالم ككل وهذه الفكرة تعني نهاية الدولة القومية بالمعنى المألوف، ويؤكد الأستاذ الجابري على أن: «الكلمة الفرنسية المذكورة إنما هي ترجمة لكلمة(Globalization) الانجليزية التي ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد معنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل. وبهذا المعنى يمكن أن نحدس، أو على الأقل نفترض، أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع: العالم كله»[2]، فالأمر يتعلق حسب ما يؤكد الأستاذ الجابري بالأمركة والدعوة إلى تعميم النموذج الأمريكي وهو ما نلمسه من خلال كتابات فرانسيس فوكوياما في كتابه(نهاية التاريخ والإنسان الأخير)والذي يزعم فيه أننا وصلنا إلى غاية التاريخ البشري بمعنى نهاية سلم الرقي والتطور التي يمكن أن يبلغهما الجنس البشري: «إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل «نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية»، و«الصورة النهائية لنظام الحكم البشري»، وبالتالي فهي تمثل «نهاية التاريخ».»[3]، فقد حدد هذه النهاية بالنموذج الرأسمالي الليبرالي الديمقراطي الغربي، فالعالم قد أدرك أخيرا

[1]- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، يونيو 1997، ص136.

[2]- المرجع السابق، ص137/136.

[3]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص8.

أن الرأسمالية هي أفضل أنواع النظم الاقتصادية وأن الليبرالية الغربية هي أسلوب الحياة الوحيد الصالح للبشرية، ففوكوياما يؤكد على أن تحقيق النظم الليبرالية الديمقراطية وانتهاج سياسات النمو الرأسمالي في الاقتصاد المبنية على احترام قوانين السوق مع تحقيق المساواة للجميع أمام القانون وسائر حقوق الإنسان الأساسية كل هذه العناصر مشتركة تخلق (خاتم البشر) أي أرقى سلالة إنسانية في سلم التطور البشري.

إن فكرة نهاية التاريخ هاته ليست بدعة ابتدعها فوكوياما وإنما لها جذور وبدايات قديمة، فعندما أسس الاسكندر المقدوني إمبراطوريته ظن أن التاريخ قد انتهى وهو نفس الأمر الذي نجده عند الحضارة الرومانية والحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها ممثلة في الخلافة العباسية عندما خاطب هارون الرشيد السحابة قائلا: «يا سحابة غربي أو شرقي أينما تمطرين يأتيني خراجك»[1]، فنظرا لشساعة الدولة العباسية ظن هارون الرشيد أن التاريخ قد انتهى عنده وأنه قد بلغ قمة التطور الإنساني كما أن فكرة نهاية التاريخ لها أصول يهودية، فاليهود هم شعب الله المختار وإلههم(يهوه) وعدهم بأرض فلسطين وبالسيادة على كل البشر، ففكرة نهاية التاريخ فكرة قديمة وقد عرفت عودة جديدة مع الفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة مع كانط وهيجل ونيتشه، فهيجل يزعم أن كل الحضارات الشرقية لم تنتج العلم النظري ولا الفلسفة النقدية لأنها كانت حضارات سادت فيها علوم الكهانة والسحر، وبهذا الخصوص يقول هيجل: «من الوجهة الفلسفية علينا أن نلح قليلا على شعبين، الصيني والهندوكي، علينا أولا تناول الفلسفة الشرقية، ولكنها مع ذلك لا تشكل جزءا من موضوعنا بالمعنى الدقيق للكلمة. ولن نتكلم عنها في الاستدلال إلا لكي نشرح سبب عدم إلحاحنا بالتفاصيل على هذه المادة، والعلاقة القائمة فعلا بين ما يتجلى هنا كفلسفة وبين الفلسفة بالمعنى الدقيق. حين نتكلم عن فلسفة شرقية، يجب علينا التكلم في النهاية عن الفلسفة ذاتها. ومن هذه الوجهة، من المفيد أن نلاحظ على الفور أن ما نسميه في الشرق

[1]- زكريا بشير إمام، في مواجهة العولمة، ص58.

فلسفة هو بوجه عام وبالحري التصور الديني لهذا الشرق –تصور ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة»[1]، فهيجل استبعد الشرق من تاريخ الفلسفة بفعل مركزيته الغربية المتطرفة فهو يحذف مساهمة الشرق القديم في الحضارة الغربية بدعوى ما يسمى"المعجزة اليونانية"ويضيف هيجل في نفس السياق: «إن مبدأ الحرية والفردية يتجلى بشكل أكثر في كل الديانات الأخرى، لا سيما في المبدأ الإغريقي، ويتجلى بشكل أكثر أيضا في المبدأ الجرماني.(...). أما في الديانة الشرقية فإن طابع الذاتية، الحرية الذاتية فلم يتبلور بعد تبلورا كافيا»[2]، فالمعرفة الصحيحة حسب هيجل بدأت في الغرب بمعنى عند اليونان حيث عادت الروح إلى ذاتها وحققت حرية هذه الذات ففي هذه الظروف الضامنة للحرية يمكن لشيء كالفلسفة أن يوجد فهيجل يؤكد في نفس السياق على أننا لهذا السبب لا نجد مؤسسات حرة إلا في الغرب، فالذي يميز الغرب منذ اليونان هو عشق الحرية الفردية وهذه الحرية الكاملة لم تتحقق إلا في العالم الجرماني، وقد توسع هيجل في هذه النظرية وفصلها في محاضراته في فلسفة التاريخ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية، وهذا التقدم نجد دلائله أولا في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان فيه فرد واحد هو الحر والباقي عبيد(في مصر القديمة وفارس وبابل)نقول الانتقال إلى الجمهوريات والأرستقراطيات الجديدة في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار[3]، فالمواطن اليوناني الذكر هو وحده حر، أما البرابرة والمرأة والأطفال والوافدين هم عبيد من حق اليوناني استعمالهم كأدوات إنتاج.

ويقول هيجل أن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة، ألا وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان[4]، فالشعوب الجرمانية حسب هيجل نظرا لنضجها العقلي أدركت هذه

---

[1]- جورج ولهلم فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،لبنان، ط1، 1986، ص227.

[2]- المرجع السابق، ص228.

[3]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 592.

[4]- المرجع السابق ،نفس الصفحة.

الحقيقة وهي أن الإنسان يدرك أو يعقل نفسه بنفسه فالفلسفة مع الشعوب الجرمانية هي في خدمة الفلسفة، فالتاريخ في نضجه تحقق في الحضارة الغربية(الجرمانية على وجه الخصوص مع هيجل) التي حققت للذات الحرية المطلقة، وهذه المركزية الغربية نجدها كذلك عند توينبي الذي تغنى بالمعجزة اليونانية وبالحضارة الغربية ككل معتبرا باقي الحضارات إما متحجرة أو في طريقها إلى الزوال والرجل الشرقي على وجه الخصوص ليس لديه القدرة على إنشاء حضارة.

ومن بين المفكرين العرب الذين أكدوا على أصالة الفكر العربي الإسلامي نجد الدكتور حسن حنفي الذي أكد على أنه :«قد تعرف الحكماء القدماء على الغرب في عصرهم أي اليونان. ونقلوا عنهم المعارف في جيل واحد أو جيلين. وبمجرد بداية القرن الثالث، والنقل ما زال مستمرا بدأ الإبداع. واستمر التأليف موازيا للنقل في القرن الرابع حتى انتهى مجموع النقل وعم التأليف كطابع عام لمرحلة تاريخية هي التي أصبحت عنوانا للحضارة الإسلامية وذروة لها. (...)وفي الوقت الذي كان يتناهى فيه الإبداع عندنا كان النقل يتم في الغرب منا إليه»[1].

2-الفهم العربي الإسلامي لمسألة السلطة :

إن الإسلام هو دين الله الذي كان للإنسانية جمعاء يضم مجموعة من التعاليم التي توجه الطبيعة البشرية ورسالة محمد(ص) هي كشف وشرح لتلك التعاليم التي انحرفت عن مسارها الصحيح بفعل سوء الفهم والتطبيق وبفعل طبيعة الإنسان التي تدفعه إلى أن يطغى وإذا طغى فلا يردعه إلا قوة أخرى تهزه، تكون أشد منه، وهذه القوة الأخرى لن تكون إلا قوة الإيمان(...)ومن هنا كانت رسالة الإسلام ثورة. لأنه يقوم أولا على قوة الإيمان بالحق الطبيعي، وكانت ثورة مستضعفين في وجه الطغاة الأقوياء، وكذلك كل رسالة سماوية كانت ثورة قام بها

[1]- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص26/25.

المستذلون في الأرض[1]، ودين الله هو دين الفطرة التي جبل عليها الإنسان: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونْ»[2].

وفلاسفة الإسلام عالجوا المسألة السياسية انطلاقا من هذه الفطرة حيث نجد الفرابي يقرر أن الإنسان مدني بطبعه وهذه الطبيعة تحتم عليه جملة من الاحتياجات :«كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، (...)ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية»[3].

نفس المنحى ينحوه ابن خلدون في نظريته حول العمران: «الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي أنه لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران.(...) وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه»[4].

فالإنسان الذي لا يحتاج لأي أحد هو على حد وصف أرسطو"إما وحش أو إله" فالاجتماع الإنساني ضرورة اجتماعية وبه تتشكل الدولة، والدولة حتى تعتبر إسلامية لا بد أن يشتمل دستورها على نص صريح يعتبر الدين الإسلامي مصدر التشريع، ومن أهم مبادئها قيامها على الشورى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»[5]، والشورى هي ما يصطلح عليه ب"الانتخابات" ومهمة سن القوانين في الدولة لا بد وأن تقوم على مجلس شورى ينتخبه الشعب "البرلمان"، فالإسلام أولى الشورى مكانة جوهرية في"فنون الحكم" فالإنسان بطبعه يسعى نحو ما

[1]- أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دار قباء، القاهرة، 1998، ص294/293.

[2]- القرآن الكريم، سورة الروم، آية 30.

[3]- أبو نصر الفرابي، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم وتعليق، علي بوم لحم، دار الهلال، ط1، 1995، ص 112.

[4]- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ضبط وشرح وتقديم، محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص 48.

[5]- القرآن الكريم، سورة الشورى، آية 38.

يجلب له المنفعة ويتجنب ما يسبب ضرره، فالإسلام يفترض الخير في الذات الإنسانية ونظرا لأن الإنسان تعصف به الكثير من الظروف هذا ما يحتم عليه التصرف بطريقة شريرة فالإنسان خير بطبعه.

ينبغي الإشارة إلى أن الرؤية الإسلامية لمفهوم السلطة تتحدد برؤيتين متباينتين تتجليان في المفهوم السني والشيعي لها، فالمفهوم السني إنساني أي يجعل الشعب سيد نفسه طبعا ضمن الإطار الديني فالشريعة مهمتها حماية الإنسان من الطغيان وكل ما هو مضاد لمصلحته، ونجد النظرة الشيعية لمسألة السلطة وهي نظرة يمكن القول عنها أنها تهتم بصاحب السيادة أي الإمام أو الفقيه وتجعل منه هاديا للصراط المستقيم وتهمل القاعدة الشعبية في السلطة فالإمام المعصوم عندهم يمنع الظلم والفساد في الأرض فكأن الطبيعة البشرية شر، وهنا نلاحظ تشابها مع أفكار هوبز في الليفياتان وماكيافيل في الأمير.

إن الحديث عن أصالة الفكر العربي الإسلامي ليقودنا إلى الحديث عن تفاعله مع غيره من الثقافات ففضول العقل العربي الإسلامي التواق إلى المعرفة دفعه إلى الاحتكاك بثقافة الآخر، فما من شك أن أكثر الفلاسفة المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، ومن هؤلاء نجد الفرابي في مؤلفه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، والذي من خلاله نحا نحو أفلاطون في تأكيده على حكم الفيلسوف وضرورة أن يحترم كل فرد في المدينة التخصص في الوظيفة الذي خلق له :«ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية، والرياسة تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة وأكثر الفطر هي فطر الخدمة»[1].

وإذا كان أعلام الفكر السياسي الإسلامي قد تأثروا بالفكر اليوناني، إلا أننا نجد موضوع الدراسة السياسية الإسلامية كان يختلف عنه في اليونانية، فالمفكر اليوناني اعتبر المدينة هي الوحدة السياسية الأساسية إلا

[1]- أبو نصر الفرابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص112.

أننا نجد مفكري الإسلام اهتموا بوحدة سياسية أعظم وهي المدينة العالمية، وهذا المشروع الحضاري نجد خطواته الأولى متجسدة في ما يعرف ب"دولة المدينة" التي أسسها النبي(ص) شبيهة بدولة المدينة في أثينا، لقد وضع لها النبي (ص) الدستور الذي ينظم لها علاقتها بمواطنيها وضمن حق الأجانب بها والوافدين عليها ومن مختلف الأديان، وضمت مجموعة من القيم تكفل حرية الرأي والعقيدة والحق في الحياة وحماية المال والضامن لأن لا يتم تجاوز هذه النقاط الحمراء هو ما يحتم وجود سلطة تكفل ذلك، وهو ما يشكل اللبنة الأولى لقيام الدولة المعاصرة وهو ما نجد فنون الحكم المعاصرة تجهد في البحث عنه وفي البحث عن السبل الممكنة لتطبيقه على أرض الواقع، وهو المسعى الذي يحاول أن ينأى بالسلطة من التصاقها بشخص الحاكم، فالآن نستطيع أن نقول أن نظام الحكم الإسلامي هو النظام الأكمل للإنسان ووحده الكفيل بتحقيق ما يصبو له الإنسان في كل مكان وزمان من عزة وكرامة واحترام الذات، وهكذا مع الإسلام تحول الدين من وسيلة لتقييد الإنسان "أفيون الشعوب كما وصفه ماركس" إلى وسيلة لتحريرها، وإلى مصدر للقيم التي سوف تولد منها وباستلهامها الإنسانية كجماعة، أي كقوة أخلاقية ومعنوية وروحية مجسدة في تضامن وتآلف وتراحم ذاتي وأخوة طوعية تتجاوز الدولة، وهو ما نسميه اليوم بالمجتمع المدني. لقد كانت مصدرا للقيم التي سوف تحرر الجماعة من سيطرة فكرة الدولة القهرية، دولة الفرعون والقيصر والكسرى. وهذا هو الذي فسر ويفسر أيضا انتصارها الساحق ونجاحها[1].

ما الذي حدث لدولة المدينة؟ إن اتساع سلطانها وحدودها جعل منها تضم خليطا من الأعراق والأجناس المختلفة وهذا ما أدى إلى إثارة العصبية والمطامع الفردية كل يدعي أنه الأحق بالحكم(حرب الأعراق عند **فوكو**) فهذا الشكل الجديد للدولة —من دولة المدينة إلى الدولة العالمية- استوجب استحداث أساليب حكم جديدة تتناسب مع الوضع الجديد، إلا أن هذه الأساليب المستعملة أعادت التصاق السلطة بشخص الحاكم من جديد فظهرت دكتاتوريات جديدة كانت نتيجتها الحتمية صدام وصراع ومشاكل وعادت فترة الضعف والانحطاط

[1]- برهان غليون، نقد السياسة/الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2007، ص47.

من جديد، وهذا ما يستدعي صحوة إسلامية، تبعث أمجاد حضارة لها من المقومات ما سمح لها بقيادة العالم في الماضي وهو ما يستلزم ثورة على الاضمحلال الثقافي الإسلامي الذي شهده العالم الإسلامي في عصور الضعف والانحطاط، إن حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة بدأت بحركة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي حركة ترى بأنه لا حرج في أخذ وسائل العلم والتقانة من الغرب أي أن هذه الحركة توفق بين مبادئ الإسلام وعملية التحديث، والأمر الذي يرفضونه هو التغريب أي تبني نمط الحياة الغربية فالعالم الإسلامي قد يقبل بأنه متخلف من ناحية العلم والتكنولوجيا ولكنه ينظر لقيمه الأخلاقية وأسلوب حياته بشكل عام على أنه أرقى من الأسلوب الغربي.

يقول حسن الترابي: «إنه لا القومية ولا الاشتراكية، حققت التقدم للعالم الإسلامي!، الدين هو محرك التقدم، والإسلام النقي هو الذي سيلعب دورا في الحقبة المعاصرة، مثل الدور الذي قام به الخلق البروتستانتي في تاريخ الغرب، كما أن الدين لا يتعارض مع الدولة الحديثة»[1]، ويضيف: «هذه الصحوة شاملة، إنها ليست عن الصلاح الفردي فحسب، ليست فكرية وثقافية فحسب... وليست مجرد صحوة سياسية... هي كل ذلك إعادة بناء شاملة للمجتمع من القاع إلى القمة»[2].

وقد عرفت أطروحات الأفغاني ومحمد عبده حول الصحوة الإسلامية استمرارها في أفكار وأطروحات محمد رشيد رضا والإمام حسن البنا في مصر، وقد عرفت هذه الأفكار الداعية لتبني النمط الإسلامي في السياسة وفنون الحكم تطبيقات عملية نلمسها في الثورة الإسلامية في إيران التي يمكن اعتبارها شكلت إحدى نهايات التاريخ إذا جاز الحكم بذلك.

[1]- زكريا بشير إمام، في مواجهة العولمة، ص107.

[2]- المرجع السابق، ص109.

الفصل الثالث

تأثير ميشيل فوكو على الفكر الإنساني

المبحث الثاني

ميشيل فوكو اليوم

«الذاكرة التي تبدو غير ثابتة وغير يقينية تظهر صورا ملحة...، احتفظت بها، أسلوب، أناقة، لا جدال حولهما. وقع صوته الجميل المساعد على الفهم. صوت شاب وحاد، دقيق ومنير، مباشر ومبدع، نسج خيوط خطاب نقلنا إلى العالم الآخر لفكر مورس منذ وقت طويل، **فوكو** وخلفيته الأكاديمية العريقة، **فوكو** وساعاته الطويلة في العمل في المكتبة الوطنية، أول من يأتي وآخر من يذهب، مستقر في المدرج، حاضنا رأسه بذراعيه الطويلتين من أجل قراءات لا تعد ولا تحصى حيث يجهز صفحات لا تعد ولا تحصى من الملاحظات التي أعدها طواعية»[1]، بهذه الكلمات أطرت بلاندين كريجيل على **ميشيل فوكو** وهي تتذكر أيامها في الكوليج دو فرانس كمساعدة له، بمناسبة مرور عشرين سنة على وفاته، وهي تتساءل ماذا بقي من **ميشيل فوكو** اليوم؟ ما مدى مقروئيته حاليا؟

ونحن نتساءل من جهتنا أنه: إذا كان صحيحا أن الفلسفة كما عرفها دولوز هي: «فن تكوين وإبداع، وصنع المفاهيم»[2]، فما محل المفكرين العرب من هذا التعريف؟ وهل استعانة المفكر العربي بمفاهيم من ثقافة مغايرة وتوظيفها في سياقات جديدة عملية تتصف بالإبداع أم مجرد تكرار لكلام قيل من قبل؟ تلك هي أهم الإشكاليات التي تطرحها مسألة تأثير **فوكو** على الفكر الإنساني–وما يهم موضوعنا على الفكر العربي بوجه الخصوص—

1-بين ميشيل فوكو ومحمد عابد الجابري:

من بين المفكرين العرب الذين يظهر الخطاب **الفوكوي** واضحا في أعمالهم نجد المفكر العربي المغربي الأستاذ محمد عابد الجابري، ومن أهم مفاهيم **فوكو** التي وظفها نجد مفهوم: الخطاب والابستيمي والسلطة.

[1] -Blandine Kriegel,Michel Foucault aujourd'hui,Edition Plon,76,rue Bonaparte,Paris 6e, septembre,2004,p99.

[2]- جيل دولوز وفليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟، ص28.

فكيف استعار الأستاذ الجابري مفاهيم **فوكو** ووظفها في مواضيعه الفكرية مع اختلاف خلفياتهما وبيئتيهما؟ هل ما قام به الأستاذ الجابري مجرد نقل لمجموعة من المفاهيم من بيئة غربية ومحاولة توظيفها وإسقاطها على بيئة مغايرة تماما لها؟ أم هي محاولة فيها جانبها من الإبداع والأصالة؟

أول ما قام به الأستاذ الجابري هو محاولته تكييف تلك المفاهيم الغربية –خاصة التي استقاها من **فوكو**- وجعلها ملائمة للبيئة التي يعيش بها، وهذه العملية تعرف بالتبيئة وهي تعني: «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها»[1]، فالأستاذ الجابري يؤكد على ضرورة الاطلاع أولا على ثقافة الآخر الذي نحن بصدد نقل مفاهيمه والاشتغال بها كأدوات تساعدنا في البحث كما ضرورة معرفة شروطها وإمكاناتها والتصرف بها بمقتضى الحال: «فالمنهج هو أساسا: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضعا، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على«تلوينها» أي على تضمينها أمورا لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها»[2]، فتوظيف تلك المفاهيم يعني توظيفها في بيئة جديدة لها وخلق ظروف تتلاءم معها والجابري يؤكد في نفس السياق على أن الفرق بين ثقافتنا وثقافة الآخر لا يشكل جدارا بيننا ولكنه يعتبر بمثابة طريق عبور يمر من خلاله المفهوم المنقول إلى الميدان المنقول إليه، كما أن استحضار تاريخية المفاهيم المنقولة يعني البحث عن ضمانة لنجاح توظيفها وملائمة المفهوم المنقول مع الميدان المنقول إليه أي يجب أن تكون هناك حاجة لمثل هذا النقل.

[1]- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية/محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، كانون الثاني/يناير، 2000، ص14.

[2]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982، ص 14.

والأستاذ الجابري يتعامل بمرونة في توظيفه للمفاهيم الغربية وفي هذا الصدد يقول: «سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو«قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو **فوكو** بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ(...) أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة»[1].

والأستاذ الجابري يلح على حاجتنا إلى هذا التوظيف للمفاهيم أو: «تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا»[2]، وحتى يوضح الأستاذ الجابري هذه الفكرة استعان بمفهوم«المثقف»، وهو المفهوم الغريب عن الحضارة العربية الإسلامية، وذلك ليس معناه عدم وجود مثقفين عرب ولكن هو مفهوم غريب كاصطلاح، فالأستاذ الجابري يؤكد على أن مفهوم المثقف ونظرا لافتقاره للتبيئة الصحيحة داخل الثقافة العربية الإسلامية بقي مفهوما غامضا وملتبسا، قلة من الناس يستعملونه عن علم ويوظفونه وفق معطياته الأوروبية التي منها أستحضر هذا المفهوم ولكن معناه مع ذلك ظل غريبا عن بيئتنا أو فضائنا الثقافي العربي الإسلامي، فلا يمكن فهم أي مفهوم بعيدا عن سياقه التاريخي، وهناك طائفة تستعمله عن غير فهم، وطائفة أخرى ترفض استعماله بتاتا وهم خريجو المعاهد التي تحتل الدراسات التراثية فيها المقام الأول حيث يفضلون استعمال ألقاب ال«الشيخ»أو«الفقيه» أو«بحر العلوم».

فالأستاذ الجابري يرى أنه حتى نستطيع التحدث عن المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية ينبغي تبيئة أو تكييف مفهوم المثقف بمعناه المعاصر داخل الحضارة العربية الإسلامية، أي ننقله إليها ونمنحه معاني تتناسب مع المعاني التي يتحدد بها أصلا في الثقافة الأوروبية التي منها تم نقل هذا المفهوم إلينا.

---

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص14.

[2]- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص10.

ويؤكد الأستاذ الجابري على الحاجة الملحة لهذه العملية أي التبيئة بقوله :«واضح أن اللجوء إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف من العملية هدف إجرائي، أعني توظيفه أملا في الحصول على نتائج يصعب إن لم يكن يستحيل الوصول إليها من دونه»[1]، والأستاذ الجابري يؤكد على أن الرافضين لتبيئة المفاهيم الأوروبية الحديثة وتوظيفها في ثقافتنا العربية ليس لديهم مرجعية ابستيمولوجية وليس لهم إلمام كاف بهذه القضايا فهم يهدفون من وراء نقدهم إلى الهدم وفقط.

لقد حدد الأستاذ الجابري موضوع بحثه ب"الخطاب العربي المعاصر"، ومعنى الخطاب عنده هو: «**مجموعة من النصوص**. والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو **خطاب**. فالاتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص، تماما مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية. وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارئ بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص»[2]، ويضيف: «فكما أن المعنى الذي تحمله الإشارة الصوتية هو، في آن واحد، من إنتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من إنتاج الكاتب والقارئ»[3]، والأستاذ الجابري يميز بين جانبين في الخطاب: الخطاب باعتباره"مقول الكاتب" وهو عبارة عن بناء يتبع فيه الكاتب مجموعة من القواعد، والخطاب باعتباره"مقروء القارئ"أي بما هو تأويل بمعنى إعادة إنتاج النص ومنحه معنى آخر فلكل قراءته الخاصة تبعا لخلفيته الفكرية والإيديولوجية.

وما يعنيه بالخطاب العربي: «الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي»[4]، والأستاذ الجابري يؤكد في نفس السياق على أنه يقصي من دائرة اهتمامه كل ما له علاقة بكتابات المستشرقين حول

[1]- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص10.

[2]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص10.

[3]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[4]- المرجع السابق، ص15.

القضايا العربية المعاصرة فعقلهم ليس عربي، كما أقصى الكتابات المترجمة وكتابات العقول العربية ولكن بلغات أجنبية لأن وسائل تعبيرها تنتمي إلى فضاء فكري مفارق للعقل العربي، وهنا يظهر الاختلاف الجوهري بين مفهوم **فوكو** للخطاب ونظرة الأستاذ الجابري له، فالجابري لا يقبل إلا ما هو إنتاج فكري عربي وبلسان عربي، أما بالنسبة **لفوكو** فمفهوم الخطاب عنده أوسع فالأرشيف ليس هو مجموع النصوص المحفوظة وفقط وإنما مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات، وهذا الأرشيف لا يقتصر على الثقافة الغربية وحدها وإنما كل ما خلفته تلك الحضارة الإنسانية بمختلف ثقافاتها، وحتى تلك المعارف التي لا يقبلها العقل كنص"بورخيس" الذي لفت انتباه **فوكو** في الكلمات والأشياء في حين أن الأستاذ الجابري لا يهتم إلا بدراسة النصوص الناطقة بالعربية والصادرة عن عقول عربية والتي لا تخرج عن نطاق المعقول ويسكت عن ما سواه، وقد خلص الأستاذ الجابري من دراسته للخطاب العربي المعاصر إلى أن الخطاب الفلسفي العربي يعود بنا: «إلى صلب الإشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، إشكالية الأصالة والمعاصرة»[1]، وهي الإشكالية المسيطرة على خطاب النهضة العربية التي حاول من خلالها "تشخيص أو القيام بتاريخ لحاضرنا".

إن مفهوم الخطاب عند الأستاذ الجابري يحيل على مفهوم الابستيمي كما هو الحال عند **فوكو** ومعروف دوره فهو الأداة التي تسمح لنا بمعرفة شروط إمكان ظهور المعارف واختفائها في حقبة ما من حقب المعرفة، والتي تتميز بالانفصال عن بعضها البعض، ومهمة الأركيولوجيا والجنيالوجيا الكشف عنها، فالابستيمية، في نظر **فوكو**، تدرس العلاقات في حقبة زمنية، أو بتعبير آخر، تدرس مختلف التشكيلات الخطابية في حقبة زمنية ما. في حين أن ابستيمية الجابري تكتفي بدراسة العلاقات ضمن البنية الواحدة كبنية العرفان مثلا، أو بنية البرهان، أو بنية البيان[2].

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص16.

[2]- الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، نوفمبر، 2007، ص56/55.

ومن بين المفاهيم التي بيأها الأستاذ الجابري واستحضرها من **فوكو** نجد مفهوم السلطة ضمن مشروعه الضخم في نقد العقل العربي في جزئه الثالث"العقل السياسي العربي"، ويتمحور حول تبيان التباين بين نظرة الفكر الشرقي القديم ما قبل المسيحي والمسيحي لمسألة الراعي والرعية والنظرة الإسلامية لها موضحا أن :«مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي الإسلامي حضورا قويا. ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معا هو أن المضمون الذي كرسته الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو المضمون الإسلامي الذي يقرره حديث نبوي مشهور، بل إنه المضمون الموروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم(...)، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد(...)، وهذا يتنافى تماما مع التصور الإسلامي الحقيقي»[1]، فالراعي المذكور في الحديث النبوي*، ما يؤكد بخصوصه الأستاذ الجابري أن ميزة هذا الراعي أن الكل مسؤول حسب الوظيفة التي يقوم بها أو خلق لها ولا علاقة لهذا المفهوم بالرؤية المسيحية وما قبل المسيحية لمفهوم الراعي، وقد حرص الأستاذ الجابري على هذا التمييز بهدف ألا يلتصق الحكم بصاحب السيادة فيصير مستبدا بدعوى أنه راعي الناس في الأرض.

وفي سياق حديثه عن هذا التوظيف للمفاهيم يقول: «نحن (...) لا ندعي لمحاولتنا هذه «أصالة» موهومة، وإنما نريد أن نحتفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها، وفي نفس الوقت نحرص أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته، بفقره وخصوبته، بساطته وتعقيداته. وإذن، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه. أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول»[2]، غير أن

---

[1]- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي/محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، آب/أغسطس 2000، ص366/367.

*«أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْؤُولَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْهُ، أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

[2]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص14.

هذه الطريقة في الفهم وخاصة فيما يخص"الإطار المرجعي" الأصلي وبأن نتعامل معه كدليل فقط وليس كمدلول تعرضت لمجموعة من الانتقادات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر اعتراض المختص في فكر **فوكو** د/الزواوي بغورة الذي يؤكد على أن هذه المنهجية في القراءة والتحليل والاستنتاج قد تكون لها آثار سلبية على الإشكالية المركزية للمفكر وسيصبح تحليله إيديولوجي غير علمي، وإذا كانت مهمة الفلسفة كما اضطلع بها **فوكو** "تشخيص الحاضر" فإننا لا نستطيع تحقيق ذلك بعيدا عن تحليل مختلف آليات المعرفة والسلطة وهو الأمر الذي لم يوفق في تحقيقه الأستاذ الجابري كما يرى د/الزواوي بغورة، وعليه فإن المرجعية الفكرية تبقى مسألة أساسية في كل مساهمة فكرية، لأن المفهوم، لا يمكن فصله بشكل إجرائي عن منظومته الفكرية، مما يتطلب، في نظرنا، مواجهة المسألة إما بواسطة إبداع مفاهيم خاصة بالفيلسوف، أو توظيف مفاهيم متداولة في حقل فلسفي معين، مع تطويرها وإثرائها واغنائها، أي الاجتهاد ضمن معطياتها[1] .

2-مفهوم ميشيل فوكو للسلطة وما أثير حوله:

إن مفهوم السلطة خصب يحمل العديد من المعاني وهو مفهوم غامض وملتبس، وحاول المفكرون عبر التاريخ الإحاطة به في إطار ما يعرف بالنظرية الليبرالية للسلطة المنشغلة بقضايا الشرعية أو النظرية القانونية لها التي تعنى بالحديث عن الدولة من خلال مفاهيم السيادة والقانون والدستور، ومقابل النظرية البرجوازية نجد النظرية الماركسية القائمة على مفهوم الصراع وأن هناك عنفا تمارسه الطبقة البرجوازية على الشعب(العمال)، وجديد **فوكو** أنه يتجاوز المجال السياسي والإيديولوجي فالسلطة ليست جهازا بل علاقة: «إن السلطة ليست شيئا يكتسب، ينتزع أو يقسم، ولا شيء يحتفظ به أو يفقد، السلطة تمارس انطلاقا من نقاط لا تحصى، وفي لعبة علاقات غير متكافئة ومتحركة»[2]، **ففوكو** أنزل السلطة من القمة نحو القاعدة و لم يجعل لها مكانا محددا فهي موجودة في كل مكان ولا مكان محدد لها، فمفهوم **فوكو** للسلطة تجاوز الطرح الماركسي الذي ركز فقط على

[1]- الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص65.

[2]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ص102.

الاستغلال وبقي قاصرا على الإحاطة بهذا المفهوم الغامض ف: «نظرية الدولة، والتحليل التقليدي لأجهزة الدولة لا تستوفي –من دون شك- مجال ممارسة ووظيفة السلطة، إنها المجهول الأكبر في الوقت الحاضر، من يمارس السلطة؟ وأين يمارسها؟ حاليا، نعرف تقريبا من يستغل وأين يذهب الربح ومن يتصرف فيه ويعيد استثماره...أما السلطة فإننا نعرف بأن الحكام ليسوا هم الذين يملكونها(...) لا نعرف من يملكها بالضبط ولكننا نعرف من لا يملكها»[1]، فيجب البحث عن السلطة في الممارسات اليومية البسيطة في أسفل المجتمع، في الشارع والمدرسة والمنزل والمستشفى والمصنع، فالعلاقة بين المدرسة والتلاميذ تعتبر تنظيما سلطويا والتلاميذ يعتبرون موضوعات تمارس عليهم التقنيات التعليمية من شرح وإلقاء للدروس وفقا لنظام صارم، فبدلا من أن تكون السلطة التعاقدية وأبعادها الحقوقية(نظرية العقد الاجتماعي عند فلاسفة العقد والحقوق)هي الأساس في البحث عن السلطة، يضع **فوكو** العلاقات بين الذوات اللاتعاقدية في مركز تحليلاته، إن هذا الطابع المنتشر للسلطة جعلها: «علاقة قوى، أو أن كل علاقة قوى هي، على الأصح، «علاقة سلطة».»[2]، وهذه العلاقة جعلت الأفراد"علاقات القوى" في حرب فيما بينهم، مما حذا **بفوكو** إلى معالجة إشكالية السلطة بمفاهيم الحرب والإستراتيجية التي عرفها بأنها مجموعة الخطط والوسائل المستعملة في مجابهة ما بهدف إحراز النصر.

هذا الطابع المنتشر للسلطة تعرض للنقد من قبل عالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار Jean Baudrillard الذي يرى أن **فوكو** قد ساوى بين السلطة والمجتمع، وأنه لم تعد هنالك أية إمكانية للتغيير، وأن الفيلسوف قد أعدم كل شيء عندما اعتقد أن كل شيء سلطة، وخاصة عندما استبعد مفهوم القمع، جاعلا من خطاب **فوكو** ذاته خطاب سلطة ومرآة للسلطة التي يكتبها أو يحللها[3].

[1]- ميشيل فوكو/جيل دولوز، المثقفون والسلطة، ص182.

[2]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ص77.

[3]- الزواوي بغورة، مقدمة ترجمة كتاب يجب الدفاع عن المجتمع، ص24.

وقد عمل **فوكو** على إبراز الطريقة التي تعمل بها السلطة عن طريق مفاهيم السلطة الحيوية التي تعنى بحياة الإنسان في كل جوانبها وهذه السلطة تهتم بجانبين: الجانب الأول هيمن على الحياة منذ القرن 17 واعتبر: «الجسد كآلة: فترويضه، وزيادة قدراته، وانتزاع قواه، والنمو المتوازي لفائدته وطواعيته، ودمجه في أنظمة مراقبة فعالة واقتصادية، كل ذلك أمنته إجراءات سلطوية تميز **الأنظمة أو قواعد الانضباط: إنها سياسة تشريحية**(**anatomo-politique**) **للجسم البشري**»[1]، أما الجانب الثاني الذي تعنى به هذه السلطة فقد ظهر مع منتصف القرن الثامن عشر: «فهو مركز حول الجسد-الجنس البشري، حول الجسد المخترق بآلية الكائن الحي والقائم مقام الركيزة للسياقات البيولوجية، التكاثر، الولادات والوفيات، المستوى الصحي معدل أجل الحياة، والتعمير، مع كل الشروط التي يمكن أن تغير هذه الظاهرات، ويتم الاهتمام بها بواسطة مجموعة كبيرة من التدخلات **والمراقبات الضابطة: إنها سياسة حيوية**(**bio-politique**)للسكان»[2]، وطريقة السلطة الجديدة في التعامل مع موضوع الحياة وتقنيات السلطة المعممة على السكان حتمها التطور السريع الذي عرفه النظام الرأسمالي، فالهدف من تقنيات الضبط المسلطة على كل الجسم الاجتماعي خلق الفرد المنتج وبالتالي تكييفه مع الحاجات الاقتصادية، فتقنيات السلطة التأديبية أخذت في الانتشار في جميع المجالات بهدف ضبط الجسد في المدرسة والثكنة والمصنع والشارع بهدف خلق فرد مطيع ومنتج ومفيد للمجتمع، وهي الفكرة التي تحيلنا على تفنيد **فوكو** للفرضية القمعية التي ترى في السلطة كل ما هو سلبي فهي تقمع وتكبت وتحجز وتهمش، غير أن **فوكو** رأى جانبها الايجابي المتمثل في الإنتاج"إنتاج الفرد" وهذا ما يحيل إلى علاقة السلطة بالمعرفة، فالسلطة حتى تنتج هؤلاء الأفراد هي في حاجة إلى تكوين معرفة حولهم، حيث يؤكد **فوكو** على أن فكرة الطبيعي أينما ظهرت في خطابات العلوم الإنسانية تخفي في طياتها جانب المعيارية أو القاعدة أو العادي(normalisation)حتى تحافظ على نموذجها للفرد الذي تريده وهكذا ظهرت مجالات مضبوطة للحياة

[1]- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ص 141.

[2]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

الاجتماعية بنفس دقة العلوم الدقيقة، فضبطت حياة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية بالخطاب القانوني الذي يبين المباح والمحرم(Tabou)، وضبطت جوانب حياته المادية من حيث الملكية والثروة بخطاب اقتصادي، وضبطت تعاملاته مع الناس بخطاب جمالي يحدد الأذواق ويبين الجميل والقبيح والشاذ والسوي وفق ما يخدم السلطة السائدة في أي مجتمع، لقد عمل **فوكو** على الكشف عن الأصول الأولى لنشأة العلوم الإنسانية، التي اكتشف بصددها أنها بدل أن تكون محررة للإنسان كانت هي المقيدة له باسم العلم فرفض المغاير وحجزه وخلق معايير تضبط الطبيعي والغير طبيعي هكذا ظهرت العلوم الإنسانية غير: «أننا حين نحاول تفكيك رموز المحاكاة المستعملة ضمنيا في الاتهام البليغ والقوي الموجه ضد السلطة الانضباطية نجد تعريفات معروفة مستعارة من اللغة المعيارية المرفوضة صراحة»[1]، **ففوكو** على نحو ما يؤكد هابرماس نجده يعترض على كل ما تقوم به السلطة من مراقبة وضبط لكل جوانب حياة الإنسان ولكن وسائله في التعبير عن اعتراضه أو تمرده على السلطة استعارها من نفس وسائل السلطة التي اعترض عليها ويؤكد هابرماس في نفس السياق أنه لا يمكن **لفوكو** حل الأزمات التي ينسبها لفلسفة الذات بمفهوم سلطة استعاره منها كذلك.

وممارسات السلطة هاته تحيل إلى فكرة مصلحة الدولة وهي كل ما يساعد على تحقيق سلامة وهدوء وأمن الجمهورية بمعنى البحث عن أفضل وسائل الحكم وهذا ما تصادف مع ظهور جهاز الشرطة الضامن للنظام، وقد ظهرت فكرة مصلحة الدولة منذ الانتقال من مفهوم السيادة إلى فنون الحكم أو الحاكمية(La gouvernementalité)وهي كما عرفها **فوكو** المجموع المشكل من المؤسسات والاستراتيجيات التي تسمح بممارسة هذا الشكل المحدد جدا من السلطة الذي له كهدف السكان، وكشكل رئيسي للمعرفة الاقتصاد السياسي، وكأداة تقنية أساسية جاهزيات الأمن، ولكن بالرغم من صرامة هذا الجهاز الرقابي الذي تعتمده الدولة الحديثة والذي لا يفلت لا كبيرة ولا صغيرة إلا أن هذا الجهاز لا يشكل عائقا أمام الحرية الفردية فأهم ميزة تميز

[1]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ص437.

الدولة الحديثة كما هو معلوم هو ضمانها حرية أفرادها ومؤسساتها فهي دولة مؤسسات، غير أن ذلك لم يمنع **فوكو** من أن ينقب عن أوجه الهيمنة المتخفية في العقل الغربي الذي ادعى أنه عقل معرفي يضمن الحرية فقد تورط في ممارسات سلطوية تهيمن على كل جوانب حياة الإنسان، وهو ما أدى إلى تعرض العلوم الإنسانية للنقد من قبل **فوكو** الذي كشف عن حقيقتها السلطوية وهي مهمة الجنيالوجيا التي اضطلع بها **فوكو** كبداية مع مؤلفه حول الجنون "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي1961" الذي كشف فيه عن المسكوت عنه في الحضارة الغربية وهو"اللاعقل" فالأنا يرفض أن يكون مجنونا ويعمل ما بوسعه لقمع"آخر العقل " (autre de la raison)-بتعبير شيلينغ- فالأنا يرفض المختلف عنه لأنه يفضح حقيقته، لقد تحطمت الذات مع الجنيالوجيا، وكشف **فوكو** حقيقة العلوم المسماة إنسانية، فهي بدل أن تكون محررة للإنسان كانت أكبر عقبة في طريقه نحو الحرية، حيث أن المعرفة تواطأت مع السلطة من أجل وضع تشريعات وقوانين والتزامات تضبط كل جوانب حياة الإنسان وتحجر على كل ما هو خارج عنها أو مخالف لها وتهمشه والنتيجة ترويض جسد الإنسان وضبطه كالآلة حتى يحقق الاندماج الاجتماعي ويقع تحت مظلة السلطة، غير أن تطبيق معارف العلوم الإنسانية كتقنيات اجتماعية وما ينتج عنه من ضبط مختلف جوانب حياة الإنسان لا يعني بالضرورة وجود علاقة بين المعرفة والسلطة وفي هذا الصدد يقول هابرماس: «يقتصر **فوكو** على بيان كيف أن تطبيق معارف صادرة عن العلوم الإنسانية، في إطار معالجة أو تقنية اجتماعية ينتج عنها آثار ضابطة مماثلة لتلك التي يحصل عليها بعون تكنولوجيات السلطة. ولكن كان عليه، ليجعل محاكمته مقنعة (...) أن يبرهن على أن الاستراتيجيات الخاصة بالسلطة تتحول إلى عدد من الاستراتيجيات العلمية التي تموضع (objective) التجارب المتحققة في اللغة اليومية»[1]، وقد اقترح هابرماس نظرية الفعل التواصلي كبديل للنقد الذي وجهه **فوكو** لفلسفة الذات.

[1]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص419.

كما يرى **فوكو** أن الحدثان الفارقان في عتبة الحداثة أو في تاريخ العقل هما: "الحجز الكبير" في منتصف القرن 17 بباريس حيث تم اعتقال واحد بالمائة من مجموع الشعب والحدث الثاني في نهاية القرن18 حيث تم تحويل هذه الملاجئ إلى مؤسسات مغلقة يشرف عليها الأطباء يركزون اهتمامهم على هؤلاء المحتجزين الذين وصفهم التشخيص الطبي بمرضى عقليين أي"ميلاد مؤسسات الطب النفسي"، هذان الحدثان، في البداية احتجاز ضم خليط غير متجانس من البشر: متسولون، مجرمون عتاة، شحاذون، مجانين، فقراء، مشعوذون، الطفل المبذر مال أبيه....،(كل المهمشين)، وفي المرحلة الثانية تم إخراج جميع المحتجزين والإبقاء على المجانين فتشكلت عيادات الطب العقلي وهو ما يتناسب مع الموضعة(objectivation)العلمية للجنون والمعالجة الطبية للمصابين به فالهدف من هذه الممارسات هو تهميش المغاير والمختلف"الآخر عن العقل"، وهنا نجد هابرماس يعتبر أن نقد **فوكو** للحداثة قد تركز حول مسألة السلطة مؤكدا في هذا الخصوص على أن الذي حمل **فوكو** على تبني الطرح النيتشوي للسلطة هو: «أن سلطة نيتشه –الذي أخذ عنه هذا المفهوم غير السوسيولوجي تماما للسلطة- لا تكفي بالطبع لتبرير استخدامه المنهجي»[1]، كما يؤكد هبرماس في نفس السياق على أنه: «من زاوية السيرة الذاتية، فإن البواعث التي أمكن لها أن ترأس استقبال النظرية النيتشوية في السلطة هي لدى **فوكو** من مستوى آخر يختلف عن مستواها لدى باتاي. كلاهما، بالتأكيد، بدأ طريقه داخل اليسار السياسي وما انفكا عن الابتعاد أكثر فأكثر عن الماركسية الأرثوذكسية. بيد أن **فوكو** وجد رأى الآمال التي دفعت التزامه السياسي تنهدم بشكل «مفاجئ».»[2]، والخيبة المقصودة هنا هي خيبة أحداث مظاهرات1968 بباريس والتي رفعت فيها شعارات ماركوزة وجيل دولوز والتي لم تفهم في سياقها الصحيح فنظر إليهم على أنهم مجرد شباب يطالب بالانحلال الخلقي لا غير، وهو ما يتوافق نوعا ما مع ما يسلم به **فوكو** من وجود نظام خاص للحقيقة بكل مجتمع أي نماذج خطابات يزكيها ويعتبرها صحيحة بالإضافة إلى أن كل مجتمع يماثل بين إرادة المعرفة وإرادة القوة مما يجعل

[1]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص382.

[2]- المرجع السابق، ص394.

الحقيقة تظهر كجهاز في خدمة السلطة، هذا الأمر جعل هابرماس يصف مفهوم **فوكو** للسلطة بالملتبس: «إن مثل هذا الإخفاء لأصل مفهوم السلطة –نظرا لصدوره عن مفهوم إرادة الحقيقة والمعرفة المستعار من نقد للميتافيزيقا- يفسر أيضا كيف يمكن استعمال مقولة السلطة منهجيا بشكل ملتبس»[1]، وعليه نجد هابرماس يعتبر الانتقادات الموجهة للحداثة غير بناءة فهدفها هدم أسس الحداثة وحسب دون تقديم دليل مقنع على فشل مشروع الحداثة الذي يعتبره بأنه لم يبتدئ بعد ويضيف في نفس السياق أنه قد: «ابتغى هيدجر وديريدا مواصلة البرنامج النيتشوي لنقد العقل باستعارة درب تدمير الميتافيزيقا، ويبتغي **فوكو** متابعته عبر تدمير العلوم التاريخية. فبينما قام الأولان (هيدجر وديريدا) بالمزاودة على الفلسفة بواسطة فكر يتجاوز في التماسه الفلسفة، يخطو **فوكو** الخطوة التي تقوده إلى ما وراء العلوم الإنسانية بواسطة علم تاريخ بوصفه مناوئا للعلم»[2]، كما يؤكد هابرماس على ضرورة أن يفسر **فوكو** لماذا يوجه نظريته في العلم، المخصصة لنقد العقل مباشرة إلى درب نظرية السلطة.

[1]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة ، ص415.

[2]- المرجع السابق، ص 390.

الخاتمة

الخاتمة

من أكبر المسائل التي شغلت بال الفلاسفة والمفكرين على اختلاف أطيافهم –اجتماعيين، اقتصاديين، سياسيين، عسكريين، قانونيين–مسألة "الحكومة الأفضل"، ونجد البدايات الأولى لهذا الاهتمام مع الفكر الشرقي القديم وإن كان قائما على الميثولوجيا فذلك لا يمنع انشغاله بهذه القضايا، فأقدم الأنظمة السياسية كانت مرتبطة بإشكالية الدستور أو الشريعة التي تحقق العدالة وهي ما تستوجب القانون وضرورة طاعته حتى لا يحدث الصراع.

ومنذ القدم اتفقت مختلف الشرائع على ضرورة أن يحترم الإنسان المدينة عن طريق احترام قانونها، وهي الفكرة التي نجد صداها في الدرس السقراطي"سقراط انحنى أمام القرار الذي أدانه بالموت"، لقد رفض الهرب رغم أن الظروف كانت مواتية، وذلك بسبب طاعته وواجب احترامه وتوقيره لقوانين المدينة، وهو الدرس الذي بنى أفلاطون على أساسه آراءه السياسية "فالفيلسوف هو مواطن صالح بامتياز"، ورغم خيبة أمل أفلاطون الكبيرة في كل الأنظمة السياسية والدول التي عرفها في زمانه فهي كلها دول فاسدة وانسحب من الممارسة السياسية، إلا أنه خلف تركة فكرية كبيرة ورثها أرسطو من بعده الذي يعد أحد أكبر مؤسسي الفكر السياسي الغربي، حيث عني بالبحث عن أفضل أشكال الحكومة وما هي الوسائل التي تسمح بالاحتفاظ ولأكبر فترة ممكنة بالشكل الحكومي الذي يعتبر الأفضل، والضامن الوحيد له هو سيادة القانون، وقد استمر تأثير أرسطو على مر التاريخ على الفكر السياسي حيث نجد استمرارا لأفكاره في العهد الروماني مع بوليب وشيشرون وامتد تأثيره مرورا بالعصر الوسيط ونجد أفكاره حاضرة في أعمال فلاسفة الأنوار وإن عرفت الأفكار السياسية تطورا كبيرا خلال العصور المتلاحقة إلا أن تأثير أرسطو ظل قويا على الفكر الإنساني.

وقد عرفت الأفكار السياسية أبعادا أخرى مع صرخة المسيح أن"أعطوا ما للقيصر ما هو لقيصر ولله ما هو لله"، فما هي الطريقة الأفضل للتفكير بالسياسة؟ هل نستند إلى الكلام السماوي؟ أم إلى العقل الإنساني؟

وقد تأكدت السلطة المطلقة للبابا فهو رئيس الكنيسة يستطيع تشكيل السلطة الزمنية ويشرع أي قانون يريده فالبابا هو نائب المسيح، وهذا ما يعرف بالحكم المطلق الذي يرى في الحاكم استمرارا لسلطة الله على الأرض والذي يستمد إيديولوجيته من الكتب السماوية مبررا بها استبداده، وقد توالت حركات الإصلاح الديني التي شكلت خلفية فكرية للاستبدادية من غير نفوذ كهنوتي، وقد ميز مارتن لوثر(1483-1546) بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجعل السلطة الزمنية أو السياسية أرفع من الدينية، فالكنيسة تكتفي بالمسائل الروحية أما السياسة فهي من شأن رجال الدنيا(الملوك)، فالمصلحون الدينيون استعانوا بالملك وسلطاته القهرية لحمل البابا على الإذعان لتنفيذ الإصلاح، وكانت النتيجة الحتمية لذلك الانتقال من استبداد البابا إلى استبداد الملك، وإذا كانت حركة الإصلاح الديني قد زكت النظام الملكي إلا أنها أيضا أكسبت الفرد حريته بأن جعلته أساس منطلقاتها الفكرية الدينية والمدنية، ف"لكل فرد الحق في تفسير الكتاب المقدس" وهي الفكرة التي تطورت بعد ذلك إلى"أن كل فرد يحمل الإنجيل بيمينه هو بابا نفسه ولنفسه" أي تطورت إلى فكرة التسامح، والمقصود هو التسامح الديني حتى لا يستعمل الدين كحجة لقهر الناس وهي الفكرة التي أدت إلى فكرة فصل الدين عن الدولة عند جون لوك حيث أنه"ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية"وذلك بهدف الحد من سلطان الملك المطلق لصالح الشعب"فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة" وعليه فقد ظهرت أفكار سياسية ثورية تدعو للقضاء على الدولة نهائيا حتى لا تسيطر على أي أحد، وهي الأفكار التي نجدها عند الفوضوية والشيوعية والنتيجة الحتمية لهذه الأفكار هي انتفاء السياسة من الأساس فعند القضاء على الدولة سوف لن تكون هناك حاجة للاشتغال بالسياسة.

فالفكر السياسي خصب ومتنوع ولطالما ظل مفهوم السلطة غامضا وملتبسا وهناك نقاط اتفق حولها الدارسون لهذا المفهوم وأخرى اختلفوا حولها، وظلوا يشتغلون حول قضايا الشرعية والسيادة إلى أن جاء **ميشيل فوكو** وحاول استنطاق المسكوت عنه في السلطة التي لم يبحث عنها في الدولة وأجهزتها وجعل لها كيان مجرد،

مؤكدا على أنه لا يمكن إدراك ماهية السلطة بعيدا عن مفهوم الممارسة الذي يتجلى في صراع القوى أي لا يمكن فهمها بعيدا عن الفعل ورد الفعل، فالسلطة ذات طابع **ميكروفيزيائي** يسري في كل الجسم الاجتماعي وهي لا تنزل من الفوق بل تنطلق من القاعدة، وقد أوكل **فوكو** لنفسه مهمة محاكمة العقل الغربي فقد سئم من هذا العقل الذي يدعي التحضر هذا العقل الأداتي الحسابي الذي بقي مسيطرا على كافة جوانب حياة الإنسان في بداياته —مع اليونان- كان عقلا نظريا يبتغي"المعرفة من أجل المعرفة" ولكنه مع الفترة الحديثة والمعاصرة تحول إلى عقل عملي إجرائي رأسمالي لا يرحم، مخلفا الحروب والكوارث —حربين عالميتين مدمرتين- **ففوكو** سئم من هذا العقل الذي أجاز لنفسه ارتكاب أبشع المجازر في مستعمراته بدعوى نشر الحضارة، عقل سلطوي يراقب كل صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان، لقد بدأ **فوكو** محاكمة هذا العقل مع مؤلفه حول الجنون الذي يؤرخ فيه لجنون الحضارة الغربية، الجنون الذي لطالما حاول العقل إسكاته حتى لا يفضح ما ظل يخفيه طويلا فاللامعقول صار هو المسيطر على العقل الغربي الذي صار في حاجة إلى محاكمة عادلة يحاكم فيها "جنون نيتشه وأرتو والمركيز دو ساد العقل الغربي"، هذا العقل الذي يقمع ويهمش ويحجز كل ما يختلف عن نسقه وما دفاع **فوكو** عن المهمشين والمثليين ومطالبته بإلغاء عقوبة الإعدام ودفاعه عن المساجين إلا دليل على إيمانه العميق بدور الفيلسوف"تشخيص الحاضر والبحث عن علاج له" قولا وعملا.

مصادر ومراجع البحث

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

-القرآن الكريم.

أ- كتب ميشيل فوكو بالعربية:

1ــ الكلمات والأشياء/أركيولوجيا العلوم الإنسانية، ترجمة، مطاع صفدي وآخرون، مراجعة، جورج زيناتي، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

2ــحفريات المعرفة، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2،1987.

3ــ نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984.

4- نظام الخطاب في جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008.

5- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة، سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان ط 1، 2006.

6ــ المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، ترجمة، علي مقلد، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

7- تاريخ الجنسانية، ج1، إرادة المعرفة، ترجمة، جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

8ــ يجب الدفاع عن المجتمع/دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة و وتقديم وتعليق، الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول (أكتوبر)، 2003.

ب– كتب ميشيل فوكو بالفرنسية :

1_ Le gouvernement de soi et des autres , Cours au Collège de France , 1982-1983 , ed, Paris , Gallimard-Le Seuil , 2008 .

2_ Sécurité , Territoire , Population , Cours au Collège de France , 1977-1978 , Édition établie sous la direction de François Ewald , Alessandro Fontana et Michel Senellart , Paris , Gallimard-Le Seuil , 2004 .

3_ Naissance de la biopolitique , Cours au Collège de France , 1978-1979 , Leçon du10 Janvier 1979 , Édition établie sous la direction de François Ewald , Alessandro Fontana et Michel Senellart , Paris , Gallimard-Le Seuil , 2004.

ج– مقالات ميشيل فوكو :

1_ نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، في جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008 .

2- نيتشه فرويد ماركس، في جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008 .

3- هم الحقيقة، ترجمة، مصطفى المسناوي وآخرون، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006 .

4- حوار مع فوكو، برنار هنري ليفي، لا لسيطرة الجنس، ضمن كتاب هم الحقيقة، ترجمة، مصطفى المسناوي وآخرون، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

5- بحثان حول الفرد والسلطة، ضمن كتاب درايفوس ورابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، تأليف، اوبيير درايفوس وبول رابينوف، ترجمة، جورج أبو صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، (ب ت).

6- الحقيقة والسلطة، في نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا ، دار التنوير، بيروت، 1984.

7ــميشيل فوكو ـــ جيل دولوز، المثقفون والسلطة، ترجمة، الزواوي بغورة، ضمن مجلة أوراق فلسفية، عدد خاص بجيل دولوز/سياسات الرغبة، تحرير، أحمد عبد الحليم عطية، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

ثانيا– المراجع:

أ– كتب باللغة العربية:

1ــ ايمانويل كانط، ما هي الأنوار؟، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ضمن كتاب نصوص الفلسفة الحديثة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1991.

2-السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994 .

3- جعفر عبد الوهاب، البنيوية بين العلم و الفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، 1989.

4- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، كانون الأول (ديسمبر)، 1992.

5ــ أوبير درايفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة، جورج أبي صالح، مراجعة وشروحات، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ت).

6ــ ايديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة، جابر عصفور، دار قرطبة للطباع ، ط 2، 1986.

7- جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا/من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة، فاتن البستاني، مراجعة، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، أكتوبر، 2008.

8ــ الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 1999.

9-الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، نوفمبر، 2007.

قائمة المصادر والمراجع

10- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة، لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.

11- محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د ت) .

12- فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة، حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ت).

13- جورج ولهلم فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1986 .

14-أبو نصر الفرابي، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم وتعليق، علي بوم لحم، دار الهلال،ط1، 1995.

15-عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ضبط وشرح وتقديم، محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2005.

16- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

17-برهان غليون، نقد السياسة/الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2007.

18-جيل دولوز وفليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

19ـ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

20- جيل دولوز، المعرفة والسلطة/مدخل إلى قراءة فوكو، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.

قائمة المصادر والمراجع

21- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة، حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.

22-أرسطو، السياسة، ترجمة، الأب أوغسطينس بربارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957.

23- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، يونيو 1997.

24-محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية/محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، كانون الثاني/يناير، 2000.

25-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982.

26-محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي/محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، آب/أغسطس 2000.

27- بول فاين، أزمة المعرفة التاريخية/فوكو وثورة في المنهج، ترجمة، إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.

28ــ عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، من خلال كتابه إرادة المعرفة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، إشراف الدكتور فتحي التريكي، جامعة تونس الأولى، السنة الجامعية 1989، 1990.

29-حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

30-أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دار قباء، القاهرة، 1998.

31- جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة، محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997.

32- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، منة أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 1997.

33- حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دار حلب، الجزائر، 1993.

34- عمر أوغان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1992.

35ـ موسى إبراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2011.

36- إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، بدون دار النشر، 1973.

37- جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة، الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1974.

38- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي / من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة، محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2002.

39-يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995.

40- زكريا بشير إمام، في مواجهة العولمة، روائع مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 2000.

ب– كتب باللغة الفرنسية :

1_ Alain Beaulieu , Michel Foucault et le contrôle social , Québec , Presses de l'université Laval , Collection «Mercure du nord» , 2005 .

2_ Antonella Cutro , Technique et Vie : Bio-politique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault , traduction Française par Claudine Rousseau , édition Himattan ,21Janvier2011,p5.

3-Blandine Kriegel , Michel Foucault aujourd'hui , Edition Plon , 76 , rue Bonaparte , Paris 6e , septembre , 2004.

ج– مقالات حول ميشيل فوكو :

1- برنار هنري ليفي، نسق فوكو، في نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984 .

2- جان لاكروا، دلالة الجنون في فكر ميشيل فوكو، في نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984.

3_ جاك دريدا، الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة، عز الدين الخطاب، في مجلة أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، العدد 26، 2009 _ 2010.

4_ مطاع صفدي، مؤسسة الإنسان الانضباطي، مقدمة لكتاب، المراقبة والمعاقبة، ترجمة، علي مقلد، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

5–الزواوي بغورة، مقدمة ترجمة كتاب يجب الدفاع عن المجتمع/ دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة و وتقديم وتعليق، الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول (أكتوبر)، 2003.

ثالثا– القواميس والموسوعات والأطروحات:

أ– القواميس والموسوعات:

1- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، جمهورية مصر العربية، ط4، 2004.

2-أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج1، ترجمة، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001.

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

4-عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

5-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

ب– الأطروحات:

1- الأطروحات باللغة العربية:

1- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 1999.

(كتاب في الأصل هو عبارة عن أطروحة دكتوراه للزواوي بغورة تحت إشراف جاك بولان)

2- جعفر عبد الوهاب، البنيوية بين العلم و الفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، 1989. (كتاب في الأصل عبارة عن أطروحة دكتوراه)

3- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، من خلال كتابه إرادة المعرفة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، إشراف الدكتور فتحي التريكي، جامعة تونس الأولى، السنة الجامعية 1989، 1990.

2- الأطروحات باللغة الفرنسية :

1- Zahir haddouche , La question du temps et du présent chez Michel FoucaDult , Thèse pour obtenir le titre de docteur de l'université Paris **VIII** Vincennes - Saint-Denis,(2011_2012).

أهم محطات حياة ميشيل فوكو:

«إن أكثر الشعوب تحريما لشيء هي أكثر الشعوب هوسا به»

ميشيل فوكو

- 1926: الولادة في مدينة "بواتيي"Poitiers سليل أسرة عريقة في الطب.
- 1946: طالب بالمدرسة العليا للأساتذة أو بما يعرف: Ecole Normale Supérieur.
- 1951: تحصل على درجة الأستاذية في علم النفس.
- 1953 و 1954: ألقى محاضرات في علم النفس في جامعة ليل.
- 1955: مندوب عن فرنسا في جامعة أوبسالا بالسويد.
- 1958: مدير المركز الثقافي الفرنسي في جامعة وارسو.
- 1959: مدير المركز الثقافي الفرنسي في جامعة هامبورغ.
- 1961: درجة الدكتوراه في الفلسفة .
- 1966: الانتقال إلى جامعة تونس.
- 1969: أنتخب ليحتل كرسيا في أهم هيئة أكاديمية في فرنسا وهي Collège de France.
- 1971: أسس مجموعة الاستعلامات حول السجون والتي أدارها لغاية سنة 1976.
- 1984: الوفاة 25 جوان.

مؤلفات ميشيل فوكو:

«ليست مؤلفاتي نبوءات ولا هي دعوة لحمل السلاح أيضا»

ميشيل فوكو

- الأمراض العقلية والنفسية Maladie mentale et psychologie:1954 أولى إصداراته حول الصحة العقلية والنفسية.

- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي Histoire de la folie à l'âge classique :1961 رؤية المجتمع للجنون كما يروي تاريخ الجنون نفسه.

- الكلمات والأشياء / أركيولوجيا العلوم الإنسانية Les mots et les choses; Une :1966 archéologie des sciences humainesمرجع أساسي لفلسفة الحداثة وعقلنة قطائعها التاريخية الرئيسية.

- المراقبة والمعاقبة / ولادة السجن Surveiller et punir; Naissance de la prison :1975كيف تم الانتقال من العقاب الملكي إلى العقاب التأديبي كما يعقد مقارنة بين المجتمع الحديث وبين البانوبتيكون أو المشتمل، في المشتمل يستطيع حارس واحد أن يراقب عددا كبيرا من السجناء دون أن يتمكنوا من مشاهدته، السراديب المعتمة لسجون ما قبل الحداثة استبدلت بسجون في أبنية حديثة وفوكو يحرص على توضيح أن العين تخدع ويشير إلى أن المجتمع الحديث يستخدم هذه الرؤية لتطبيق نظام التحكم والسيطرة الخاص بالسلطة والمعرفة.

- تاريخ الجنسانية من ثلاثة أجزاء:Histoire de la sexualité

- الجزء الأول: إرادة المعرفة La volonté de savoir.1976

- الجزء الثاني: استعمال المتع L'usage des plaisirs.1984

- الجزء الثالث: الانشغال بالذات Le souci de soi.1984

ركز فوكو في الجزء الأول على الخطابات السائدة في المجتمع الغربي التي تحدد جنسانيته وتضع لها مجموعة من الضوابط أما في الجزء الثاني والثالث فيتمحوران حول تناول الفرد لموضوع الجنسانية كفن للحياة.

- ولادة العيادة Naissance de la clinique.1963

- حفريات المعرفة Archéologie du savoir.1969

- نظام الخطاب L'ordre du discours.1971

- أقوال وكتابات Dits et écrits:1994 يضم مجموعة نصوص لم تنشر إلا بعد وفاته تضم مجموعة محاضراته في الكوليج دو فرانس ومقالات وحوارات وتسجيلات صوتية ....الخ، جمعها طلابه بعد وفاته.

- بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات والدراسات ومقدمات نصوص أشهرها نص اعترافات بيير ريفيير1973.

10مصطلحات أساسية في النسق الفوكوي:

حفريات المعرفة Archéologie de savoir :

تهتم بمعرفة شروط إمكان ظهور الخطابات أو المعارف والفضاء الخصب لعمل الأركيولوجيا هو الأرشيف.

الخطاب Discours :

كل ما أنتجته الإنسانية من خطابات وهو عند فوكو ممارسة لها خصوصيتها وشروط إمكانها أو ظهورها مقترنة بالحقبة المعرفية التي تنتمي اليها.

الانضباط Discipline :

هو التقنية المتخصصة لسلطة تتخذ لنفسها الأفراد وبآن واحد كموضوعات وكأدوات لممارستها.

الابستيمي Epistémé :

هو الحقبة الزمنية التي تعرف ظهور مجموعة من المعارف وكل حقبة منفصلة عن تلك التي قبلها وتلك التي تليها.

الجنيالوجيا Généalogie :

الجنيالوجيا عند فوكو تبتعد عن الممارسات الخطابية وتهتم بالممارسات اللاخطابية وفي مقدمتها ممارسة السلطة.

السلطة Pouvoir :

فوكو نقل مفهوم السلطة من السماء إلى الأرض أي اهتم بالعلاقات العمودية في ممارسة السلطة أو ما يعرف بميكروفيزياء السلطة.

العصر الكلاسيكي والعصر الحديث Epoque classique/Epoque moderne :

مع بداية القرن السابع عشر توقفت المعرفة عن الدوران في فلك التشابه فالكلمات لم تعد تتشابه مع مسمياتها وهنا ظهرت العلوم التجريبية ممثلة في النحو العام وتحليل الثروات والتاريخ الطبيعي. ومع القرن التاسع عشر

ظهرت ابستيمية الإنسان من حيث هو ذات عارفة وهذه الابستيمية تتكون من ثلاث مجالات معرفية جديدة تحل محل القديمة وهي فقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي.

العقل Raison :

غالبا ما يستخدم هذا المصطلح بترادف مع مصطلح الوعي والسؤال عن أي صفة أو جزء من الإنسان يساهم في تكوين العقل لا يزال محل خلاف هناك البعض يرى أن الوظائف العليا فقط من التفكير والذاكرة وحدها هي التي تكون العقل بينما الوظائف الأخرى مثل الحب والكراهية والفرح تكون بدائية وشخصية وبالتالي لا تكون العقل بينما يرفض آخرون هذا الطرح .

السلطة الحيوية Bio-pouvoir :

هيمنت هذه السلطة على الحياة منذ القرن السابع عشر وقد اهتمت بالجسد عن طريق ترويضه وزيادة قدراته عن طريق تقنيات الضبط والمراقبة.

السياسة الحيوية Bio-politique :

تأسست بعد الثانية بقليل مع منتصف القرن الثامن عشر وتكمل عمل الأولى وتهتم بكل جوانب الحياة من ولادات ووفيات زيادة عمر الإنسان تضبطها وتراقبها.

الفهرس

الفهرس

مقدمة 1

الفصل الأول: 8

التطبيقات والممارسات الجديدة للذات

المبحث الأول : آليات تكون الذات في خطابات العلوم الإنسانية 9

1-1 الذات في التاريخ 9

1-2 التحليل الحفري لنظام الخطاب 18

المبحث الثاني : تكنولوجيا إنتاج الفرد 30

2-1 من الحرية إلى العزل 43

2-2 السجن ونظم الضبط 49

الفصل الثاني : 56

التشكيلات الإستراتيجية للسلطة عند ميشيل فوكو

المبحث الأول : ميشيل فوكو ميكروفيزياء السلطة والبيوسلطة 57

1-1 رفض اختزال السلطة في الدولة وأجهزتها : ظهور ميكروفيزياء السلطة 58

1-2 الثورة على التصور القانوني والاقتصادي للسلطة 66

1-3 الحياة والجسد كرهانين للسلطة 75

المبحث الثاني : من الانضباط إلى الأمن 81

1- 2 بين الفزيوقراطيين و المركانتاليين 86

2-2 من الرعوية المسيحية إلى مصلحة الدولة 94

الفصل الثالث : 102

تأثير ميشيل فوكو على الفكر الإنساني

المبحث الأول : الأصيل العربي الإسلامي في مفهوم السلطة 102

1-1 الفكر العربي الإسلامي والمركزية الغربية 103

1-2 الفهم العربي الإسلامي لمسألة السلطة 109

المبحث الثاني : ميشيل فوكو اليوم 114

2-1 بين ميشيل فوكو ومحمد عابد الجابري 115

2-2 مفهوم ميشيل فوكو للسلطة وما أثير حوله 121

الخاتمة 128

مصادر ومراجع البحث 132

الفهرس 147