الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بن أحمد –وهران 2–
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

المؤسسات الاجتماعية وقيمة الفرد في فلسفة ميشيل فوكو

مذكرة مكملة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إعداد الطالب:
شاكر مخلوف

إشراف الأستاذ:
أ.د. محمد بوشيبة

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
سورايت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيساً
محمد بوشيبة	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفاً ومقرراً
أحمد مسعود	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 1	عضواً مناقشاً
كلثوم مروفل	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	عضواً مناقشاً
وفاء برتيمة	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	عضواً مناقشاً
يمينة بن سهلة	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 2	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 2022- 2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

اهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

روح والديّ الكريمين

إلى زوجتي وأبنائي

إلى كل من علّمني..

كلمة شكر

أَتَقَدَّمُ بِخَالِصِ شُكْرِي إِلَى الأُسْتَاذ الدكتور محمد بوشيبة

الَّذي تَحَمَّلَ مَعي أَتْعَابَ هَذَا العَمَلِ مِنْ خِلاَلِ

إِشْرَافِه عَلَى المَوْضُوعِ، وَمُتَابَعَةِ خُطُوَاتِ البَحْثِ

تَصْحِيحِ بَعْضِ المَفَاهِيمِ، وَتَقْدِيمِ العَدِيدِ مِنَ النَّصَائِحِ
وَالتَّوْجِيهَاتِ المُفِيدَةِ

وَإِتَاحَتِي الفُرْصَةَ لإِبْدَاءِ رَأْيِي بِشَكْلٍ حُرّ، كَمَا سَيجِدُ
تَقْدِيرِي وَامْتِنَانِي لِمَنْحِي الأَوْلَوِيَّةَ وَالأَفْضَلِيَّةَ مِنْ وَقْتِه
وَانْشِغَالاَتِه

الشُّكْرُ مَوْصُولٌ أَيْضًا لِكُلِّ مَنْ سَاهَمَ بِمُسَاعَدَتِي لإِنْجَازِ
هَذَا العَمَلِ...

مقدمة

شهد الفكر الغربي الحديث والمعاصر ظهور مجموعة من التيارات الفكرية والفلسفية المختلفة، ولما كانت هذه الاتجاهات تحمل عناوين مختلفة، كالحداثة ومابعد الحداثة، والبنيوية وما بعد البنيوية، فإن الغايات التي نشأت لأجلها كانت متباعدة، ونتج عنه تباين وتباعد كل من المناهج والمفاهيم المتبعة في مختلف القضايا والإشكاليات المطروحة، ولعل السبب الأبرز لذلك هو تباين الراهن الذي حضن كل فلسفة أو تيار فلسفي، فكل اتجاه فلسفي كان يعبر عن إشكاليات معينة في زمن محدد، ومن ثم كان التباين والاختلاف في الآراء والمواقف.

ويتموقع هذا العمل الذي نحاول من خلاله الحديث عن المؤسسات الاجتماعية عند فوكو[1] ضمن الفلسفة المابعد حداثية، حيث تحدث فوكو في كتاباته عن دور هذه المؤسسات المتمثلة في السجن والمصحة العقلية في انتاج الفرد بالصورة التي هو عليها.

وهذا الموضوع يكتسي أهمية كبيرة، ذلك أنه يتحدث عن المؤسسات الاجتماعية، وكما هو معروف ما لهذه المؤسسات من قيمة فلسفية في فلسفة فوكو، ومن قيمة اجتماعية عند مختلف الشعوب، والأهمية الأكبر ترجع إلى الطريقة التي حلل بها فوكو مؤسسات السلطة، فهو يتجاوز كل النظريات المتقدمة في مجال السلطة التي ركزت على جوهر السلطة، ليقدم نظرية جديدة تدرس علاقات السلطة والسياسة الحيوية.

ويزداد الموضوع أهمية لما يتعلق بفيلسوف بوزن ميشيل فوكو، فهو من أهم الفلاسفة في النصف الثاني من القرن العشرين، وأهميته ترجع إلى إدخاله الفلسفة على كل الظواهر البشرية، بداية بالجنون والمراقبة والعقاب، وصولا إلى الحياة الجنسية وابتكار الذات، فقارئ نص فوكو يلاحظ بوضوح أهمية الإشكاليات التي حللها، وكذا الترسانة المفاهيمية والمنهجية التي وظفها في هذا التحليل، مستعينا في ذلك بالماضي من أجل تشخيص وفهم الحاضر.

---

[1] ولد ميشيل فوكو في 15 تشرين الثاني/أكتوبر من عام 1926، وتوفي في 25 حزيران/يونيو 1984) فيلسوف فرنسي كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس، أطلق عليه اسم "تاريخ نظام الفكر". وقد كان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافي، وتجاوز أثره ذلك حتى دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي، عرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، منها على وجه الخصوص، المصحات النفسية، المشافي، السجون، وكذلك أعماله فيما يخص تاريخ الجنسانية. وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة، إضافة إلى أفكاره عن "الخطاب" وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي، لقي كل ذلك صدى واسعاً في ساحات الفكر والنقاش.

توصف أعمال فوكو من قبل المعلقين والنقاد بأنها تنتمي إلى "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد البنيوية"، على أنه في الستينيات من القرن الماضي كان اسمه غالباً ما يرتبط بالحركة البنيوية .وبالرغم من أنه رفض في مقابلة مع جيرار راول تصنيفه بين "ما بعد البنيويين" و"ما بعد الحداثيين". أنظر جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا –من البنيوية إلى ما بعد الحداثة–، ترجمة، فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 231 وما بعدها.

ويمكن إجمال دوافع البحث في هذا الموضوع عموما إلى دوافع موضوعية وتتمثل في أهمية هذا الموضوع في الفكر الفلسفي عموما، والفكر الغربي المعاصر على وجه الخصوص، وزيادة على الدوافع الموضوعية فإن البحث كان بدافع ذاتي، ذلك أن فلسفة فوكو تنطلق من الراهن لتدرسه وتحلله وهذا ما نحن بحاجة إليه.

فلسفة فوكو هي فلسفة الاهتمام باليومي من خلال الحفر في ثنايا الواقع بكل تلبساته وهامشياته والولوج إلى صميمه ومحاولة تفكيكه، ومساءلته للوقائع التاريخية كان من أجل مساءلة المجتمع الحديث والمعاصر بمعارفه وسلطاته ومكوناته، ذلك أن الفلسفة حسبه هي تشخيص للراهن بكل تمثلاته؛ وفي هذا العمل لا نتناول فلسفة ميشيل فوكو ككل، فهي على أية حال ليست فلسفة نسقية، ففوكو لم يؤسس ما يمكن أن يطلق عليه مذهب فلسفي، إنما كانت ممارسته الفلسفية محض نقد وتحليل ثقافي، ونحن نحاول في هذا المقام تناول فكر فوكو في مجال مؤسسات السلطة الاجتماعية؛ ومن ثم كانت إشكالية العمل كالآتي: ما هو دور مؤسسات السلطة الاجتماعية في انتاج الأفراد عند فوكو؟ تتفرع إلى أسئلة جزئية: ما هي تقنيات السلطة من أجل اخضاع الفرد؟ وما مكانة الفردة داخل المؤسسة الانضباطية؟ وما دور الأسرة من حيث هي مؤسسة اجتماعية؟ وما هو موقع الذات بين العلوم الإنسانية والخطاب والحقيقة؟

للإجابة عن هذه الإشكالية قسمنا العمل إلى أربع فصول تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة، سعينا في المقدمة إلى تقديم فكرة عامة نمهد بها لموضوع البحث، أما الفصل الأول وضعنا له عنوان: علاقات السلطة واخضاع الفرد، وقد قسمناه إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول تحدثنا فيه عن مفهوم السلطة، وقد تناولنا فيه السلطة في الفكر الفلسفي، وكذا مفهوم فوكو للسلطة أو ما يسميه بميكروفيزياء السلطة، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه آليات السلطة وأهمها القانون، وكذا الممارسات التي تمارسها السلطة، وفي المبحث الثالث الذي حمل عنون: مجالات السلطة فتناولنا فيه علاقة السلطة بالفرد وعلاقتها بالمقاومة، كان هذا عن الفصل الأول.

أما الفصل الثاني فقد كان عنوانه: الفرد داخل المؤسسة الانضباطية، وقد قسمناه إلى مبحثين، تحدثنا في المبحث الأول الذي حمل عنوان: من التعذيب إلى ولادة السجن عن تقنيات التعذيب والانضباط والسجن، والمبحث الثاني كان عنوانه: من الجنون إلى ولادة العيادة وتناولنا فيه الجنون وولادة العيادة.

والفصل الثالث وضعنا له عنوان الأسرة من حيث هي مؤسسة اجتماعية وقد تم تقسيمه إلى مبحثين، تحدثنا في المبحث الأول على الزواج من حيث هو مؤسسة، وكذا أبعاد الزواج الاجتماعية المتمثلة في التحكم في الذات وسلامة النفس وزوال التعلق بحب الغلمان، أما المبحث الثاني فحمل عنوان السيطرة على رغبات الجسد، وتناولنا فيه حكم الذات وعلاقة الأخلاق بالجنس.

أما الفصل الرابع فقد كان تحت عنوان: الذات بين العلوم الإنسانية والخطاب والحقيقة، وقد تم تقسيمه إلى ثلاث مباحث، حيث تناولنا في المبحث الأول العلوم الإنسانية، مقسما إلى ثلاث مطالب ففي الأول تناولنا المعرفة الإنسانية، وفي الثاني شكل العلوم الإنسانية، وفي الثالث فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، والمبحث الثاني خصصناه للخطاب، وتناولنا فيه مفهوم الخطاب وخطاب المعرفة وخطاب السلطة وخطاب الجنس، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه الحقيقة بداية بإشكال الحقيقة ثم الحقيقة والسلطة وأخيرا الحقيقة والذات؛ ثم ينتهي البحث بخاتمة نخرج فيها إلى نتائج الدراسة.

واتبعنا في هذا العمل المنهج التحليلي النقدي المقارن، وما يتضمنه من خطوات منهجية أساسية كالوصف والمقارنة والاستنتاج، عن طريق القيام بنوع من التحليل للمؤسسات التي تناولها فوكو بردها إلى قضاياها وعناصرها الجزئية، ثم وصف وتبيان دلالتها ومعانيها، وتتبع أصولها ومصادرها، والمقارنة بين النصوص، لتوضيح أوجه الاختلاف والتميز، والخروج من ذلك باستنتاجات وتقييمات وانتقادات، وكل ذلك بالاحتكام إلى نصوص فوكو بالدرجة الأولى، وكذا نصوص المفكرين الذين عملوا على دراسة فكره.

أما إذا عدنا للدراسات السابقة في هذا الموضوع فإننا لا نجد دراسة تناولت المؤسسات الاجتماعية عند فوكو، وإنما الذي يوجد هو دراسات حول مباحث مختلفة في فلسفة فوكو، نذكر منها:

- -مفهوم الخطاب الاختراقي في فلسفة فوكو، إعداد عمروش حكيم، إشراف سعدي إبراهيم (رسالة دكتوراه) جامعة الجزائر2.
- _مفهوم السلطة في فلسفة ميشيل فوكو، إعداد برياح مختار، إشراف عبد اللاوي محمد (رسالة دكتوراه) جامعة وهران.
- اشكالية موت الإنسان في خطاب العلوم الإنسانية لدى ميشيل فوكو، اعداد رايس زواوي، إشراف مولفي محمد (رسالة دكتوراه) جامعة وهران2.

وكما هو معتاد في كل بحث معرفي أكاديمي فقد واجهتنا بعض الصعوبات المتعلقة أساسا بتشعب المباحث الفلسفية لفلسفة ميشيل فوكو واختلاف آرائه وتغيرها في كل كتاب جديد يصدره فهو يقول: "إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون بلا شك كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه، فلا تطلبوا مني من أنا، ولا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار، فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية كبطاقة الهوية، فلتتركنا وشأننا أحرار حينما يتعلق الأمر بالكتابة". وهو ما يجعل فهم فلسفة فوكو عامة ووضعها في قالب واحد شيئا صعبا. لكن تبقى هذه الصعوبات بمثابة الحافز الذي يدفعنا إلى الاجتهاد والتفاني، لأننا نؤمن أن طريق المعرفة محفوفة بالصعوبات والعوائق.

الفصل الأول: علاقات السلطة وإخضاع الفرد

- **المبحث الأول**: مفهوم السلطة
- **المبحث الثاني**: آليات السلطة
- **المبحث الثالث**: مجالات السلطة

السلطة السياسية هي أحد العناصر المكونة للدولة، وقد ساد عبر التاريخ، وخاصة في العصور القديمة والوسطى، خلط بين السلطة والدولة نتيجة ترابط السلطة السياسية بشخصية الحاكم، كما قال لويس الرابع عشر عبارته الشهيرة انا الدولة، وكان مفهوم السلطة بهذا المعنى يشكل نظام من السيطرة والهيمنة المستمدة من القوة والعنف.

وظل هذا التصور هو السائد لحين ظهور الفلسفات المعاصرة والمفاهيم الليبرالية التي مهدت الطريق لبناء الديمقراطيات في العالم الحر، اذ اصبحت السلطة احد مكونات الدولة وزوالها او تبديلها لا يؤثر على كيان الدولة، اي اصبحت الدولة وحدة قانونية مستقلة ومتميزة عن الافراد المكونين لها.

وقد عرف تاريخ النظم السياسية مراحل مختلفة منذ العصور القديمة والوسطى مرورا بعصر النهضة الاوربية والعصر الحديث والى يومنا هذا.

والسلطة في اللغة هي القدرة والقوة على الشيء، والسلطان هو الذي يكون للإنسان على غيره، وجمع السلطة سلطات، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والسلطات التربوية والقضائية، وغيرها[1] .

وفي المعجم السوفيتي تعرف على "أنها إحدى الوظائف الأساسية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع، إنها القوة الآمرة التي في حوزتها الإمكانية الفعلية لتسيير أنشطة الناس بتنسيق المصالح المتعارضة للأفراد أو الجماعات، وبإلحاق تلك المصالح إلى إدارة واحدة عن طريق الإقناع أو القسر"[2] .

يشير هذين التعريفين أن السلطة: أمر، وواقع اجتماعي، والسلطة عموما سياسية أو غير سياسية لا تقوم إلا في جماعة ومن ثم ظاهرة السلطة هي ظاهرة اجتماعية، وليست السلطة السياسية وحدها تتمتع بالخاصية الاجتماعية، وإنما يشاركها في ذلك السلطات القائمة في التجمعات الإنسانية الأخرى، ويقصد بالسلطة غير السياسة التوصل من خلال علاقات تقام مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين، أو الظفر بطاعتهم، ومصادر هذه السلطة متعددة كالثراء المادي، والمركز الاجتماعي الذي يمثله شخص ما، والذي قد يكون ناتجا لشغله لوظيفة حكومية، وقد يكون مصدر السلطة أيضا الثقافة أو الفن، فكبار الفنانين والخبراء والعلماء والمشاهير يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين.

1جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982،ص 670.

2عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1994،1،ص43.

المبحث الأول: مفهوم السلطة

أولا: السلطة في الفكر الفلسفي

1-في الفكر القديم:

يعتبر مفهوم السلطة من المفاهيم التي كانت حاضرة في جميع اللحظات التاريخية، بداية بالعصر القديم وصولا إلى يومنا هذا، ويمكن اعتبار حمورابي (حوالي1810، 1750 ق.م) في بابل مثالا لحضور السلطة وتمثلها، فشريعته تمثل في الواقع فلسفة في سياسة المجتمع والتي تضمنت قانون شامل للعلاقات الخاصة والعامة، ويحدد واجبات كل فرد وحدوده في علاقته مع الآخرين، وقد جمع حمورابي شريعته من الأعراف السابقة في بابل، وقام بتبويبها وتنظيمها حسب ما يتلاءم وأفكاره وكذا المجتمع البابلي[1].

وقد كان لحضور السلطة في اليونان أشكالا مختلفة ومتباينة حسب الفيلسوف الذي عبر عنها، حيث نجد صولون (638، 559 ق.م) وقد اشتهر باسم صولون المشرع، وقد كانت غايته من التشريع إصلاح النظم والأخلاق، وقد كان ذلك في فجر الفلسفة اليونانية، وقد تبعه الحكماء السبعة المتأثرون بالشرق في نظرتهم للحياة والكون، ثم جاء بعد ذلك سقراط (469، 399 ق.م) الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض حسب تعبير شيشرون، بحيث أصبحت الفلسفة تهتم بالإنسان والمجتمع، وقد كان منهجه مضاد للسفسطائيين (الديمقراطيين) وهو ما تسبب في اعدامه بتهمة انكار الآلهة وافساد عقول الشباب من طرف ممثلي السلطة في ذلك الوقت الذين رأوا في سقراط تهديدا للمؤسسة السلطوية من خلال أفكاره الفلسفية ورفضه للديمقراطية[2].

بعد سقراط جاء تلاميذه، وأشهرهم على الإطلاق أفلاطون (427، 347 ق.م) وهو أول فيلسوف يتمكن من تقديم نسق متكامل لتنظيم المجتمع ووضح ذلك من خلال كتاب الجمهورية الذي صور فيه النظام الأمثل للجماعة الذي يضمن السعادة لها ويضمن سيرها على الطريق القويم، وقد لجأ أفلاطون إلى ديونيسوس* جبار صقلية، محاولا اقناعه بتبني فكرته وتطبيق مشروعه، إما عن طريقه من خلال تعيينه في منصب يسمح له بالتطبيق الفعلي، أو باتخاذ فكرته منطلقا له يطبقه في صقلية ليكون نموذجا واقعيا له، لكن

1علي فهمي خشيم، الفلسفة والسلطة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ط1، 1999، ص 11.

2المرجع نفسه، ص ص 17، 18.

* ديونيسوس (في الفترة من 432 إلى 367 قبل الميلاد)هو طاغية يوناني من سرقوسة، في المنطقة المعروفة الآن باسم صقلية، جنوبي إيطاليا.

منافسو أفلاطون في بلاط ديونيسوس حاربوه، وكانت النتيجة سوء العلاقات بين الفيلسوف والجبار، حتى انتهى الأمر ببيع أفلاطون في سوق النخاسة بأمر من ديونيسوس، ثم اشتراه بعد ذلك رجل من شرق ليبيا وقام بعتقه، ليعود بعد ذلك إلى آثينا ويؤسس الأكاديمية ويكتفي بنشر تعاليمه حول المجتمع المثالي الذي تصوره ولم تتحقق له السلطة من أجل بسطها واقعيا[1].

ثم يأتي أرسطو (384، 322 ق.م) الذي خالف أستاذه أفلاطون في مواقف عديدة بداية من الميتافيزيقا وصولا إلى الطبيعة والمعرفة والسياسة، وقد كان يتصور أرسطو مجتمع يقوم على أسس فكرية من وضعه هو، وقد عبر عنها من خلال كتابه الدساتير، ونجدها مبثوثة في مؤلفاته الأخرى عن الأخلاق والسياسة، وأرسطو أيضا لم يستطع أن ينفذ مشروعه، فقد كان يمنعه وجود فيليب موحد بلاد اليونان، ومن بعده الإسكندر الأكبر، ولم يكن لدى أرسطو من سبيل إلى السلطة ذاتها، فصار يلتحق بركب من يملكها، وما من شك في تأثير أرسطو على تلميذه الإسكندر الذي كان مشغولا بإعداد العالم القديم لصورة من صور النظام الشامل بعد فتح كامل، ولكن القدر لم يمهل الإسكندر طويلا فمات في زهرة شبابه، ومات الحلم معه، وانطوى أرسطو على نفسه[2].

فمفهوم السلطة في اللحظة اليونانية كان مقتصرا على الهيمنة ومختصرا في شخصية الحاكم، وبالرغم من وجود فلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو إلا أن أفكارهم السياسية لم يتم تطبيقها وبقيت مجرد أفكار نظرية تدارسها المفكرون على مر العصور.

2-في الفكر الوسيط:

لقد تميز العصر الوسيط بعدة مميزات، أبرزها على الإطلاق هو انغلاق الفلسفة في أوربا وانفتاحها في العالم الإسلامي نتيجة التقدم الذي عرفه المسلمون في ذلك الوقت.

وفي مجال الفلسفة لما نتحدث عن العصر الوسيط فنحن نتحدث دون أدنى شك عن عصر سيطرت في الديانات (خاصة المسيحية والإسلام) والسلطة السياسية كانت تحت غطاء ديني سواء من خلال الكنيسة أو المسجد.

ففي المسيحية نجد القديس أوغسطين (354، 430 م) الذي ولد في الجزائر ثم اتجه إلى روما ليصبح رجل دين، ثم عاد إلى الجزائر وأصبح أسقف في مدينة بونة (عنابة حاليا) التي مكث فيها ينشر تعاليم

1علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص ص 18، 19.
2المرجع نفسه، ص 20.

المسيحية، وحين أغار الوندال على شمال إفريقيا وتقدموا إلى مدينته كان يقود الدفاع عنها (يدافع عن السلطة التي أسسها في الواقع) لقد كان اوغسطين فتى لاهيا لكن كان له طموحه وذلك الطموح قلبه من اللهو إلى التقى، ومن الهزل إلى الجد، ليصبح بعد ذلك فيلسوفا له سلطته على أتباعه ينشر دعوته ويحلم بتغيير العالم[1].

أما في الإسلام لما انتقلت الفلسفة إلى العالم الإسلامي نتيجة التغيرات المختلفة في المجتمع التي استدعت سياسات جديدة، فالأحداث السياسية التي حلت بالأمة بعد موت النبي، فظهرت الخلافة المبنية على الشورى، وبعد مقتل عثمان بن عفان ظهرت الكثير من الفرق الكلامية التي عبرت عن ذلك الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه المسلمون في ذلك الوقت.

وقد ارتبط الفلاسفة المسلمون بالخلفاء، فالكندي (فيلسوف العرب) كان يعيش في البلاط العباسي، كما أن سلطة إبن رشد وتوليه القضاء للموحدين لا تقل عن انغماس ابن طفيل في الوزارة، وهناك قائمة طويلة للفلاسفة المسلمين المنغمسين في السلطة بدءا من الكندي وانتهاء بابن خلدون.

أما علم الكلام فما كان ليزدهر بالشكل الذي ظهر عليه لو لم تحركه الدوافع السياسية والسلطوية، وما كنا لنعرف هذه الأسماء الكبيرة من علماء الكلام الذين يعتبرهم أرنست رينان (المستشرق الفرنسي) ممثلي الفلسفة الإسلامية، ومن الثابت أن مسألة الخلاف الجوهرية الأولى في نشأة علم الكلام هي مسألة الإمامة، وهي القضية التي تصارع حولها المسلمون بالسيف والقلم، والذي دفع الخوارج إلى حمل السيف هو الفكرة التي آمنوا بها، كما آمن أهل الشيعة بفكرة أخرى حاربوا من أجلها أهل السنة، أما المعتزلة فقد اعتزلوا الصراع الدائر بين الفرق، ليس حقنا للدماء، بل لأنهم أدركوا امكانية الوصول إلى السلطة من خلال طريق آخر، وقد وصلوا إليها فعلا أيام المأمون والمعتصم، إلى أن انتصر خصومهم عليهم في عهد المتوكل، وكان الانقلاب ضدهم يصحبه انقلاب من الداخل على يد الأشعري الذي سلب السلطة من أيديهم وسلمها إلى أهل السنة فيما بعد[2].

إن تاريخ علم الكلام مجال واسع للحديث عن علاقة الفلسفة بالسلطة، تأييدا أو معارضة، وكلها محاولات لبلوغ السلطة والاستئثار بها.

أما ابن خلدون(1332، 1406م) فقد اهتمّ في إطار عمله التاريخيّ، "المقدّمة"، بمسألة السلطة وطُرُقِ نظام الحكم، والذي من شأنه أن يؤسّس للعمران البشريّ؛ وقد تناول السلطة في إطار النظريّات والطروحات

1علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص 28.
2المرجع نفسه، ص ص 33، 34.

الفكريّة الكبرى التي جاء بها، فكان لا بدّ من دراسة تلك الطروحات لنتعرّف على نظرته إلى الحكم، وصفات صاحب السلطة، وكيفيّة تولّيه أمور الناس ليُحقّق سعادتهم في الدنيا والآخرة.

وإذا قرأنا النصّ الخلدونيّ حول نظام الحكم السياسيّ، والذي جاء في مقدّمة كتابه، " تاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،"[1] وجدنا أنّه يعدّ الاجتماع البشريّ شرطًا أساسيًّا لوجود السلطة وإدارة شؤون السياسة، كما يرى أنّ القوانين السياسيّة التي تحكم الناس ثلاثة، وهي كالآتي:

1 ـ قوانين تعتمد السياسة العقليّة: يكون جُلّ اهتمامها أمور الدنيا، وهي تخضع لغايات الحاكم المستبدّ، وتقدّم مصلحته على مصالح العامّة، وقد ذكر الفرس مثالًا.

2 ـ قوانين تعتمد السياسة المدنيّة: وهي ما يطلق عليه الحكماء اسم المدينة الفاضلة، لكنّها سياسة خياليّة؛ وهي بعيدة المنال ومذمومة عنده؛ لأنّها تعتمد على الفرد، وتبتعد عن إرادة الحاكم صاحب السلطة.

3 ـ قوانين سياسيّة دينيّة: أي الحكم بشرع الله (الإمامة والخلافة).

يؤكّد ابن خلدون على أنّ القوانين السياسيّة الدينيّة أكثر نفعًا؛ لأنّه يراها الأحرص على تسيير أمور الناس الدنيويّة والأخرويّة، ويدعم آراءه بآيات قرآنيّة، ويحاول زرع هاجس الخوف في مخيّلة الناس؛ فيربط المظاهر العامّة بالخاصّة (يربط المعاملة بالعبادة)، فيورد قول الله تعالى: {ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور}[2] كما يرى أنّ صلاح نظام الحكم في وجود الخليفة الإمام، ويُعَرِّف الخلافة والإمامة بقوله: هي حمل الكافّة على مُقتضى النظر الشرعيّ في مصالحهم الأخرويّة والدنيويّة الراجعة إليهم[3]،ويراها ذات بعد دينيّ وسياسيّ لا يمكن أن ينفصلا، ويؤكّد بشكل مستمرّ على ضرورة طاعة ولي الأمر؛ لأنّ البيعة هي عهد على الطاعة، وهو ما شرّعه فقهاء المالكيّة؛ فهو بذلك يتّفق مع ما جاء به الماورديّ (ت: 405 هـ) في"الأحكام السلطانيّة"، فالأخير عدّ الخلافة حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها واجب لمن يقوم بها من الأمّة، وبالإجماع[4].

1 ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق محمّد تامر، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، 2005، ص ص152-156.

2 سورة النور، الآية 40.

3ابن خلدون، مرجع سابق، ص 153.

4 الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، تحقيق أحمد مبارك البغداديّ. ج.1، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989 ص 3.

3- في الفكر الحديث:

في العصر الحديث تشكل مفهوم جديد عن السلطة نتيجة النظريات الفلسفية، أهمها على الإطلاق نظرية العقد الاجتماعي، وكذلك الثورات التنويرية والاكتشافات العلمية.

حيث نبدأ هذا العصر من فرانسيس بيكون (1561، 1626م) الذي نشأ نشأة أرستقراطية، فقد كان والده السير نيكولاس بيكون حامل أختام الملكة إليزابيث الأولى، وقد انقسمت شخصية فرانسيس بيكون بين الحكمة والسلطة، لكن في الأخير تغلب حب السلطة لديه على الحكمة، وحوكم بتهمة الرشوة والفساد، وقد أدرك حقيقة ما آل إليه، فعبر عنه بقول: (إن الإفراط في شهوة السلطان كان سببا في سقوط الملائكة)[1] لكن رغم ذلك فإن مصنفاته تعتبر أعظم إنتاج للفكر الإنساني منذ عصر أرسطو.

أما جون لوك (1632، 1704م) فقد كان أبوه من الثوار على الحكم المطلق، وقد اتجه لوك إلى السياسة كما فعل لوك من قبل، وقد كرس حياته لخدمة الإنسانية، وانغمس في السلطة لأنه وجدها السبيل الوحيد لتحقيق أحلامه، وقد تمكن من الحصول على منصب في مجلس إدارة مستعمرة التاج "كارولينا" وقد ساهم في رسم دستور حر للمستعمرة مؤكدا أهمية الحرية السياسية والاجتماعية والدينية في لائحة المشروع، كما ساهم في الفكر السياسي المعاصر من خلال نظرية العقد الاجتماعي التي تمثل جوهر الديمقراطية الحديثة، لكن أفكاره لم يعد مرغوبا فيها بعد عودة الملكية إلى إنجلترا، فعاد للتدريس في اكسفورد، غير أنه سرعان ما أصبح مطلوبا لدى الملك بعد أن ألف كتيبا يدعو فيه إلى الثورة على الظلم والقهر والاستعباد، مما اضطره للهرب إلى هولندا ليعيش بقية حياته هناك[2].

أما جون جاك روسو (1712، 1778م) فقد كان يدعو للتخلي عن الشر الذي سيطر على الإنسان والعودة إلى الطبيعة الإنسانية الخيرة، وحث على التخلي على السلطة التقليدية وقد وضح أفكاره السياسية وتصوره عن السلطة من خلال كتابه "العقد الاجتماعي"، وهو ما جعل ملك فرنسا يصدر أمرا بالقبض عليه بعد صدور الكتاب مباشرة، فلجأ إلى جنيف، واستقبل بإحراق كتابه هناك، ففر إلى ألمانيا التي كاد أن يلقى حتفه فيها، وكان ملجأه الأخير انجلترا وهناك كانت نهايته حيث دفعه الخوف من الاغتيال إلى أن يقتل نفسه، مخلفا وراءه نظرية في السلطة قائمة بذاتها، شكلت أفكاره السياسية فيما بعد أحد منطلقات الثورة

1علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص 41.
2 المرجع نفسه، ص ص 43، 44.

الفرنسية[1]، وقد أسس نظرية في التربية لأنه كان يؤمن أن صلاح الجيل يكون من خلال اصلاح المنابت، وهو ما يسهل تطبيق النظرية السياسية القائمة على الحرية "نظرية العقد الاجتماعي"

اختلف فولتير(1694، 1778م) مع القائلين بنظرية العقد الاجتماعي كأساس لنشوء الدولة، ويرى أن الدولة بشكلها البدائي لم تقم إلا نتيجة اتحاد الأسر ببعضها[2]، فهو يميل إلى الاعتقاد بأن الجمهورية المنبثقة عن اتحاد الأسر، هي الشكل البدائي للدولة، فتلك هي في نظره مسيرة التطور الطبيعي، وكان يرى أن مكان السلطة في أيدي من هو مؤهل لقيادة المجتمع نحو السعادة، وهذه الأيدي ما هي إلا أيدي الملك، لأنه هو الوحيد الذي يملك القوة ليصل بالدولة إلى الهدف المطلوب، لقد كانت ثقته تتجه أكثر فأكثر نحو نظام قوي، معتبراً أن عهود الملك "هنري الرابع" و "لويس الخامس عشر"الذين حكموا بأنفسهم كانت من أسعد سنوات الملكية، وكان يتأفف من الدور الذي كانت تحاول أن تؤديه البرلمانات في فرنسا، ويصفها بأنها "نوع من المحاكم".وقد حاول أن يعطي انطباعاً حسناً عن النظام الملكي المستنير، شأنه شأن مفكري الطبقة البرجوازية في عصره، معتبراً أنه النظام الوحيد القادر على انتشال فرنسا من حالة الفساد، والتردي عبر الإصلاحات التي بإمكانه القيام بها، فالنظام الملكي المستنير له فضائله التاريخية الناجمة عن صراعه مع فوضى النظام الإقطاعي، أما النظام الديموقراطي فلم ير فيه سوى أنه مجرد سلطة عددية، فهو لم يخف إعجابه بالنظام الملكي التمثيلي والمحدود في إنجلترا والذي يضمن الحريات السياسية والمدنية التي كانت غير مضمونة في فرنسا[3].

وفي القرن التاسع عشر يبرز اسم كارل ماركس(1818، 1883م) بتفرد لأثره الواضح في مجريات أحداث العالم المعاصر، وقد كان ماركس يحلم بالسلطة لتحقيق المجتمع الأمثل لديه، المجتمع الشيوعي القائم على المساواة والعدالة، واعتمدت نظرية ماركس في السياسة على كيفية الانقضاض على النظام الرأسمالي كخطوة أولى لتغيير العالم، والانتقال به من مجتمع الضرورة الى مجتمع الحرية، أي البحث عن الوسائل التي تساعد على تحويل المنجز النظري في حقل الفلسفة والاقتصاد الى واقع يعيشه المواطن في ظل الانتقال الكيفي من الرأسمالية كتشكيلة اقتصادية اجتماعية الى الاشتراكية كخطوة أولى نحو التشكيلة الشيوعية[4].

1علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص 44.

2هنري توماس، ودانلي توماس، المفكرون من سقراط الى سارتر، ترجمة :عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص235.

3 مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط1.1953،ص 433.

4 علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص 49.

نظريات السلطة على مر التاريخ كان غايتها تسيير المجتمع، وقد كان للسلطة صورا مختلفة، فقد كانت تظهر في صورة الهيمنة والبطش في مجتمعات العصر القديم والعصور الوسطى، وظهرت بشكل السيطرة واحكام النظام والاهتمام بالحياة في المجتمعات الحديثة، وهذا معناه أن السلطة هي مفهوم تطور تاريخيا لتصبح في وقتنا المعاصر مفهوما مجهريا موجود في كل مكان وهو ما عبر عليه فوكو بـ "ميكروفيزياء السلطة".

ثانيا: ميكروفيزيا السلطة

السلطة عند ميشيل فوكو هي مجموعة علاقات القوة وذلك في مقابل بنية سياسية كالدولة أو الحكومة أو طبقة اجتماعية مهيمنة، وعلاقات السلطة تخترق العلاقات الإنسانية من خلال المؤسسات، فالسلطة حاضرة دائما في نسيج العلاقات الإنسانية وتعمل دائما على قيادة الآخرين، وإذا كانت علاقات السلطة تتميز بطابعها المتحرك والمتغير بما أنها تنتشر على الجسم الاجتماعي كله، فإن أهم ما يميزها على الإطلاق في نظر فوكو هو الحرية، فلا وجود لعلاقات السلطة في غياب الحرية، فالحرية شرط لممارسة السلطة، وممارسة السلطة تقتضي حد أدنى من الحرية وإلا انتفت عملية السلطة، وهذا يعني أن علاقات السلطة تتضمن دائما إمكانية المقاومة، ومع أن القول: السلطة توجد في كل مكان تفيد غياب الحرية، إلا أن فوكو يناقض هذه النتيجة بالقول: إذا كانت هناك علاقات سلطة في الحقل الاجتماعي فلأن هناك حرية في كل مكان[1].

1-السلطة والحريّة:

يرى ميشيل فوكو أنه حيثما توجد السلطة توجد مقاومة، ولكن طبيعة هذه المقاومة أنها ليست خارج السلطة، لأن نقاط المقاومة موجودة في كل مكان من شبكة السلطة، ويعدد أشكالا مختلفة من المقاومة، منها: الممكنة، والعفوية، والعنيفة، والمتفق عليها، والمنعزلة، والمستبعدة...الخ. وقد ركز على ثلاثة أشكال من المقاومة هي ((تلك التي تقاوم أشكال الهيمنة (الإثنية، والاجتماعية، والدينية) ؛وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه؛ وتلك التي تحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين، ومن دون شك، فإن هذا الطرح لمسألة تعلق بالجدوى من المقاومة مادامت المقاومة ليست خارج السلطة[2].

على أن طرحه القائل بأن نقاط المقاومة موجودة في كل مكان من شبكة السلطة، يشير برفضه لمفهوم السلطة القطبية القائمة على حكم ومعارضة، ويسمح بتأسيس مفهوم جديد للسلطة هو مفهوم ميكروفيزياء

[1] جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة ميشيل فوكو، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، د.ط، 1986، ص ص 77، 78.
[2] المرجع نفسه، ص 78.

السلطة *microphysique du pouvoir* الذي يعني عدم وجود سلطة واحدة، وإنما هناك سلطات عديدة منتشرة على الجسد الاجتماعي، بل وليدة سلطات مختلفة وجزئية: ((إن السلطة تأتي من تحت، أي أنه لا يوجد في أساس العلاقات السلطوية، وكقاعدة عامة، تناقض ثنائي وإجمالي بين الحكام والمحكومين))[1] . ولقد عبر دولوز عن هذه الميزة بأن للسلطة موقعا وليس لها موقع في الوقت نفسه، بقوله : ((هي ذات موقع لأنها ليست على الإطلاق شمولية لكنها غير ذات موقع لأنها ليست قابلة لأن تحصر في مكان بعينه لكونها منتشرة[2])).

كما يترتب على هذه الميزة، أن السلطة ليست جوهرا، أو ليس لها جوهر، وإنما هي إجرائية، إنها علاقة قوى تمارس عبر نشاط، أو مجموعة علاقات غير متساوية ومتحركة، إنها الطريقة التي تعمل بها التكنولوجيا السياسية من خلال الجسد الاجتماعي، ويعتبر كتاب : المراقبة والمعاقبة، بما تضمنه من طرائق في ترويض الجسد، مثالا نموذجيا لهذا التصور، كما يعد المشتمل *panoptique* نموذجا حيا للتكنولوجيا التأديبية، ليس لأنه يمثل جوهر السلطة، بل لأنه يسوق مثالا واضحا على الطريقة التي تعمل بها السلطة[3].

2- السلطة والمعرفة:

مع ميشيل فوكو لا يمكن اعتبار المعرفة شيئا محايدا ومنفصلا عن الشروط التي تمارس فيها السلطة، كما لا يمكن الحديث عن الحقيقة إلا في علاقتها بالسلطة وبالأفراد، فالحداثة التي قامت على مبدأ إخضاع الإنسان ومراقبته بالتحكم فيه اقتصاديا وسياسيا انصبت على موضوع الجسد بما أنه أصبح مركز اهتمام وموضوع استكشاف الحقيقة[4]، حيث أنشأت حوله معارف وعلوم تهدف إلى معرفة كل شيء عن الأعضاء التي تكونه، والإمكانيات التي يمكن أن يحققها، والصفات التي تميزه.

وقد أبرز فوكو بشكل جلي التواطؤ بين السلطة والحقيقة عند تناوله لمسألة الرغبات، إذ لاحظ أن الحقيقة التي تم نشرها حول الرغبات وخاصة الجنسية منها تخضع لتحريض قوي من طرف السلطة، فكل فرد في المجتمع مطالب بأن يقول كل شيء يتعلق برغباته، وأن يتحدث عن ممارساته، لأن موضوع الرغبة لم يبق

1ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،د.ط،1991، ص103.

2 *GilleDeleuze, Foucault, paris, edition minuit, 1986, p 33*

3ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص 33.

4 *Michel Foucault ،surveiller et punir, naissance de la prison, Gallimard, paris, 1995, p 130.*

موضوعا يتعلق بعلاقة الفرد بذاته، بل أصبحت المصلحة العامة تتوسط هذه العلاقة جاعلة من الرغبات موضوعا أساسيا بامتياز[1].

فالدولة مطالبة بأن تكون على علم بما يقوم به الأفراد، وما يفعله الناس برغباتهم، وفي هذا السياق تقوم السلطة بتشغيل آلية كانت منتشرة في المجتمعات المسيحية وهي آلية الاعتراف، وبفضل هذه الآلية تدفع السلطة المنتشرة في كل نقطة من نقط المجتمع بالأفراد إلى إنتاج خطاب حول رغباتهم، وأن يقولو كل شيء عن الحقيقة التي أصبحت مطلبا جماعيا وأمرا ضروريا في الوقت نفسه، ويجب على كل فرد أن يخضع ذاته لمتطلباتها ليكون ضمن ما هو حقيقي، فالجنس الذي نخفيه ونعتبره سرا هو نفس الجنس الذي يدعو الاختصاصيون إلى البوح به، والذين نعترف لهم حتى بما أخفيناه على أنفسنا يجعلوننا نثق بقدرتهم على إعانتنا في كشف حقائق ذواتنا، ولا شك بأن هذا البعد العلاجي الذي بدأ يستوثق من خطاب الذات كما استوثق من جسدها يكشف أن الجنس الذي تشكل في صلب منطوق الجنسانية سيصبح مركز اهتمام رئيسي وعامل توحيد لشتات الخطابات والأفعال، فالجنس لم يعد مجرد إحساس ومتعة أو قانون منع، ولكن هو أيضا مجال الحقيقة والخطأ، حيث حقيقة الجنس أصبحت أمرا مهما من حيث هي نافعة وضارة، فتشكل الجنس كرهان للحقيقة[2].

وبهذا اكتسى الاعتراف دورا أساسيا في تشكيل الذات، وهذه العملية لا تتوقف على المرضى والمصابين بأمراض خطيرة، بل كذلك تتعلق بالمجرمين والمتهمين، ومن ثم يحدد فعل الاعتراف موقع المتهم في طقوس إنتاج الحقيقة الجنائية، فيطلب من جسم المتهم الاعتراف ولو احتاج الأمر إلى التعذيب، ولهذا القاضي لا يمارس التعذيب بصورة اعتباطية، بل عليه أن يجمع الأدلة ويفرز البراهين، فالألم والحقيقة مرتبطان لا ينفصلان، يقول فوكو: "إن الجلد القضائي في القرن الثامن عشر يستمد وظيفته من هذه الاقتصاديات الغريبة، حيث الطقس الذي ينتج الحقيقة مرتبط بالطقس الذي يفرض العقوبة، فالجسد الذي يتم مساءلته أثناء التعذيب هو في الوقت نفسه موقع إجراء العقوبة، وموطن إعلان الحقيقة، كما أن هذا الالتحام بين مجالي العقوبة والحقيقة يبدو كذلك في تنفيذ الحكم ذاته[3].

[1] *Michel Foucault,la volonté de savoir،,t1, Gallimard ,paris, p 10.*

[2] حسين موسى، ميشيل فوكو الفرد والمجتمع، دار التنوير، تونس، د. ط، 2009، ص 114.

[3] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، دار التنوير، ص 63.

3- السلطة الحيوية:

يؤكد فوكو أن الآليات التي أنتجتها السلطة في الحضارة الغربية لم تؤد إلا إلى قمع الأفراد، بخلق سياج من المراقبة وحثهم على أن يقولوا كل شيء عن جسدهم حتى تسهل عملية التحكم، فعملية التشريح التي قام بها لفعل السلطة أدى إلى نقد الحضارة الغربية بنشأة خطاب فلسفي يعرف بفلسفة موت الإنسان، وهو خطاب ينذر بفشل مشروع الحداثة بشكل كلي، وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بنيت عليها، وفي مقدمة ذلك الإنسان الذي تعتبره يجسد الوعي والإرادة، وقد وصف فوكو إنسان الحداثة بأنه كائن منزوع التاريخ محذرا من موته الوشيك، هذا الموت الذي يعني طغيان العقل على صاحب العقل ذاته[1].

ويؤكد فوكو أن السياسة الجديدة للسلطة لم يعد همها القتل وإراقة الدماء، بل على العكس من ذلك، فالسلطة عملت منذ القرن السابع عشر على تدعيم تمركزها في جسد الفرد وذلك بتطويعه وتنمية قابليته وزيادة خضوعه ونفعه في الوقت نفسه، مع دمجه في نظم مراقبة ناجعة ودون تكلفة، فأصبح جسد الفرد قاعدة أساسية للسيرورات البيولوجية من خلال تحديد التحولات والولادات ومعدل الوفيات، ومستوى الصحة ومعدل الأعمار، والذي مكن من هذا التعامل هو السلطة التأديبية المتمثلة في التشريح السياسي للجسد الإنساني[2].

هل التحول من سلطة تبيح الموت إلى سلطة تمجد الحياة دليل على إنسانية السلطة، أم أنه تحول في أشكال وتقنيات ممارساتها؟

إن التحول من سلطة تميت إلى سلطة تسعى إلى استثمار الحياة ليس دليل على إنسانية السلطة، بل هو ما يمكن السلطة من العمل عبر تحويل أشكال وتقنيات ممارساتها، وهو ما كشفه فوكو في كتابه المراقبة والمعاقبة، حيث بين التحول من تقنيات التعذيب وإراقة الدماء على الملأ إلى سلطة تراقب وتضبط وتقوم وتسجن وتطوع وتستثمر[3].

إننا نخضع للسلطة ونكن لها الولاء، وتجعلنا نحس بأنفسنا وندرك وجودنا، رغم أن فوكو يعتقد أن السلطة دائما تولد المقاومة، إلا أننا لا نعرف كيف يجب أن تكون هذه المقاومة، ذلك أن المقاومة هي الوسيلة التي تعزز بها السلطة نفسها، لقد بين فوكو العلاقة الحميمية بين المعرفة والسلطة، فالمعرفة وسيلة لتعريف الآخرين

---

[1] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، 1994، ص 283.

[2] ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص 141.

[3] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي،بيروت،د.ط، 1990، ص 108.

وتصنيفهم، فعوض أن تحررنا من الجهل فهي تدعم فعل المراقبة الانضباط، ففي مجال الجنسانية كشفت المعرفة أن هناك أفرادا يحملون شذوذا جنسيا، مما أدى إلى عقابهم ووصفهم بالعار[1].

ومن المؤكد أن الدولة هي الشكل الأظهر الذي تنتهي إليه السلطة، إلا أن البحث في السلطة لا يمكن أن ينطلق من سيادة الدولة بوصفها وحدة شاملة للهيمنة وذلك من خلال صورة القانون، وإنما من تضارب الدلالات ومن سيرورات التحول والتخطي، ومن شبكات تطاحن الرغبات والقوى[2].

فالسلطة "ليست مؤسسة وليست بنية وليست قدرة معينة هي حكر على البعض، إنها الاسم الذي نطلقه على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين"[3].

نفهم من هذا أن المعرفة بدل أن تنير الذات وتدعم تحررها، تسهل للسلطة الطريقة المثلى التي يمكن من خلالها التحكم فيها وبوسائل جد بسيطة متغيرة ومتبدلة بتغير الأوضاع والاجتماعات الإنسانية.

4- السلطة والأخلاق:

تم اعتبار الأخلاق قديما كممارسة واعية للذات الحرة، وطبقا لهذا الأساس والهدف في نفس الوقت لا يمكن الاهتمام بالذات دون معرفة حقيقتها ومن هنا علاقتها بالحقيقة والسلطة في الوقت ذاته، إذ يتطلب ذلك التحكم في الذات وفي رغباتها[4].

وفي نظر فوكو أن حالات الهيمنة والسيطرة تحدث لما تكون علاقات السلطة راسخة حيث يكون هامش الحرية محدود للغاية، لذا يرى أن إحدى المهام الأساسية للفلسفة هي المهمة النقدية المتمثلة في نقد أشكال الهيمنة، وأن هذه المهمة مشتقة من الحكمة السقراطية: اعرف نفسك، والتي عرفت على نحو: أسس نفسك بحرية وذلك من خلال التحكم في نفسك[5]، ومن هنا كان البحث في هذا المجال يعرف بما سماه فوكو: أخلاق الوجود *éthique de l'existence* أي هذا الجهد الذي يؤكد على الحرية ويعطي الحياة شكلا يتم الاعتراف به من قبل الآخرين، وتتمثل هذه الأخلاق في تلك الإرادة التي تمكن الفرد من أن يحول حياته إلى أثر فني، ويستحضر فوكو السلطة الكنسية التي تظهر بعد تراجع الأخلاق اليونانية والرومانية التي تقوم على الطاعة

---

[1] حسين موسى، مرجع سابق، ص، 138.

[2] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقص، ط1، 2007، ص 146.

[3] *Michel Foucault:la volonté de savoir,op-cit, p 123.*

[4] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د. ط، 2000، ص 299.

[5] دروس ميشيل فوكو 1970-1982،مرجع سابق، ص 91.

واحترام القواعد والنظم الدينية والتي تهدف إلى الخلاص في الآخرة، ثم يبين أن السلطة الحديثة هدفها هو الخلاص في الدنيا، وذلك من خلال مجموعة من التقنيات: الصحة، الأمن، الحماية، الرفاهية، وإذا كانت بعض النظريات الحديثة لا ترى في السلطة إلا وجهها القمعي فإن فوكو يرى أنها تتميز بالقمع والإنتاج معا، فقد بين في تحليلاته لأشكال السلطة هذا الجانب الإيجابي، كما ناقش القمع في كتاباته المختلفة، ولقد طرح حول هذه الفرضية مجموعة من الأسئلة: هل آلية السلطة وبخاصة في المجتمع الحديث ذات طبيعة قمعية؟ هل الرقابة والحضر هي الأشكال التي تمارس بها السلطة في كل مجتمع بوجه عام وفي المجتمع الغربي بوجه خاص؟ هل الخطاب النقدي الذي يوجه إلى القمع يختلف عن السلطة أم أنه يشكل جزءا منها؟[1]

لا تذهب هذه الأسئلة إلى القول أن السلطة ليست قمعية، وإنما إلى إظهار جانبها الآخر وهو الجانب الانضباطي، يقول فوكو: " يجب التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية، مثل: أن السلطة تستعبد وتقمع وتكبت وتراقب، وتجرد، وتقنع وتخفي، في الواقع إن السلطة تنتج وتتبع الواقع الحقيقي"[2].

يؤكد فوكو على دور السلطة في الإنتاج والتشكيل في مجال المعرفة والفرد والمجتمع، وتعتبر السلطة الانضباطية مثالا نموذجيا لهذا الدور الذي تنتج فيه مختلف عمليات الفردنة *Individulisation* في الجسد الاجتماعي، ومنها بوجه خاص إنتاج الفرد والمعرفة حول الفرد[3].

تحليل فوكو للسلطة لا يهدف إلى تشكيل نظرية حول السلطة بقدر ما يمثل وسيلة لتحليل الطريقة التي تشكلت بها الذات الغربية كموضوع معرفة لذاتها، فالموضوع يتعلق بالذات وممارساتها، رغم أن هذا الموضوع يبقى محصورا في السلطة التي يتخلص منها فوكو تدريجيا وهو لا يفعل ذلك لينفيها وإنما لإعادة صياغتها من جديد حسب تصور آخر، حيث يحلل طريقة ممارسة السلطة التي تطبع آثارها في السكان والجسد والجنسانية[4].

إن هذه التحليلات موضع نقاش عند المهتمين بالفلسفة السياسية عموما، وبفلسفة ميشيل فوكو على وجه التحديد، ولعل أهم عنصر جديد حمله هذا التحليل هو دراسة فوكو لموضوع الدولة وليس السلطة فقط،

[1] ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص ص 33، 34.

[2] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص 204.

[3] ميشيل فوكو، الإنهمام بالحقيقة، حاوره فرانسوا إيوالد، منشور ضمن مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2004، ص 22.

[4] ميشيل فوكو، الإنهمام بالحقيقة، مرجع سابق، ص 22.

بمعنى انتقال فوكو من مفهوم السلطة القائم على علاقات القوى، والذي ظهر في أشكال تاريخية أهمها الشكل الانضباطي والحيوي، إلى مفهوم واسع يتناول مختلف فنون الحكم وأشكال الدولة، وذلك بالرجوع إلى أرشيف كل عصر، فمفهوم السلطلة تحدد بصورة معينة حسب العصر الذي تناوله، وكذا العلاقات المعرفية الموجودة فيه، ويكون ذلك وفق أشكال وآليات مختلفة، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة: ما علاقة هذه الأشكال بالقانون ؟

المبحث الثاني: آليات السلطة:

أولا: القانون

إذا كان من غير الممكن الحديث عن نظرية قانونية عند ميشيل فوكو حتى عندما يتعلق الأمر بكتابه : **المراقبة والمعاقبة** ، فإن هذا لا يؤدي إلى الاستنتاج بأن مسألة القانون في فلسفته السياسية مسألة هامشية أو غير مهمة؛ صحيح أن القانون لا يشكل مجالا خاصا في فلسفة ميشيل فوكو مثل ما شكلت المعرفة أو السلطة أو الذات مجالات فلسفية ارتبطت بمراحل فكرية من حياتة، ولكن القانون يظهر في مختلف أعماله بوصفه ممارسة خطابية متميزة[1].

ويمكن القول إن حضور القانون في فلسفة ميشيل فوكو قد اتخذ أربعة أشكال أساسية هي: **أولا،** القانون بوصفه خطابا من بين الخطابات المختلفة التي درسها، حيث قدم حول الخطاب كما هو معلوم، منهجا خاصا اصطلح عليه بالمنهج الأركيولوجي، **وثانيا،** علاقة القانون بالممارسات الاجتماعية المختلفة، **وثالثا،** ضرورة نقد القانون أو نقد فرضية القانون من أجل تحليل جديد لمسألة السلطة، و**رابعا** وأخيرا علاقة القانون بالذات وذلك نجده في أعماله الأخيرة المتعلقة بالذات و الأخلاق[2].

وإذا كان القانون يعرف حضورا متفاوتا في مختلف أعمال ميشيل فوكو، فإن المؤكد هو أن هذا الحضور قد ظهر منذ بداية أعماله الأولى، وبشكل خاص في كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961)**، حيث وضح مختلف القوانين التي كان يخضع لها المجانين في مختلف الحقب التاريخية التي درسها، حيث أكد على أن القانون إنما هو أداة معززة للتصور السائد عن الجنون في الحقبة موضوع الدراسة، سواء تعلق الأمر بحقبة عصر النهضة، أو العصر الكلاسيكي، أو العصر الحديث، غير أن الحضور القوي للقانون قد ظهر في كتابه الأساسي حول السلطة، وبخاصة حول السلطة الانضباطية، وهو كتاب: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن (1975)**، حيث احتل القانون في هذا الكتاب محل الخطاب، وظهر في شكل مجال بحث لفوكو وذلك بالنظر إلى أن موضوع الكتاب هو دراسة السجن، وهذا ما جعل موضوع القانون عموما يفرض نفسه عليه، وبخاصة قانون العقوبات، وما يتصل بمسألة العدالة العقابية[3].

---

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 102.

[2] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو، مرجع سابق، ص 113.

[3] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 102.

وقد تناول هذا الموضوع في الدروس التي ألقاها في الكوليج دو فرانس، وبخاصة درس : ارادة المعرفة (1970-1971)، ودرس : النظريات والمؤسسات العقابية (1970-1972)، ودرس: المجتمع العقابي (1972-1973)، ودرس: السلطة الطب عقلية (1973-1974)، ودرس: اللاأسوياء(1974-1975)، ودرس: يجب الدفاع عن المجتمع (1975-1976)[1].

وقدم عرضا مجملا لدرسي 1971-1972، و1972-1973 في سلسلة محاضرات ألقاها في البرازيل في العام 1973، بالإضافة إلى مجموعة مهمة من المقالات والحوارات الصحفية والمواقف السياسية ذات الصلة بالقانون، مثل الموقف من حكم الإعدام، أو حقوق الأقليات أو الجماعات المثلية.[2]

ومرحلة السبعينيات عرفت اهتماما خاصا بالقانون من قبل ميشيل فوكو، مقارنة ببقية المراحل الأخرى. وذلك لاهتمامه في هذه المرحلة بمسألة السلطة. لذا فإنه إذا كان المنهج العلمي يفرض علينا تطبيق النظرة الكلية على نصوص الفيلسوف، فإنه يحتم علينا أن نميز هذه المرحلة بالذات، وذلك بالنظر إلى أهميتها ولاسيما من جهة النقد، إذ دافع فوكو عن ضرورة الخروج من النموذج القانوني للسلطة، أو بتعبير آخر: ضرورة نقد نموذج العقد الاجتماعي المتمثل في النموذج الليبرالي القائم على المعطى القانوني، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع السيادة، ولكنه في الوقت نفسه، كان يعود ويلتقي بموضوع القانون في مختلف أبحاثه حول السلطة، ومنها المدونات القانونية الخاصة بالشرطة، وبالمساجين، وبإدارة السجون.[3]

من هنا نفهم سبب اهتمامه الخاص بالقانون الذي لا يهدف إلى بناء أو تأسيس نظرية خاصة أو نموذجا قانونيا، كما أنه لا يكشف عن أية وحدة نسقيه للقانون، وإنما هناك عناصر أساسية تساعدنا على فهم تصوره للقانون، ولعل أهم هذه العناصر هو أن القانون يظهر دائما في علاقته بعناصر أخرى، ولا يتم تحليله كعنصر معزول بحيث يبحث مثلا في أصله أو في غاياته، وإنما هو عنصر ضمن عناصر أخرى مترابطة ضمن الممارسة الاجتماعية التي يدرسها، ولذا يمكن القول إن القانون يظهر في مختلف أعمال فوكو بوصفة ممارسة خطابية تنتمي إلى تشكيلة خطابية معينة في زمن محدد.

والظواهر القانونية التي استدعت بشدة انتباه فوكو هي تلك الظواهر المتعلقة بنظام المؤسسات التي اهتم بها، ومن هذه النظم نشير إلى النظام القانوني للحجز، وإلى النظام العقابي للسجن، وبخاصة ما له علاقة بتطبيق العقوبات، أو بنظم إنتاج الخطابات كما هو الحال في المحاكم، وهو ما اصطلح عليه بنظام الجاهزيات

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 102.
[2] المرجع نفسه، ص 103.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

dispositifs، أي الجاهزيات القانونية للحجز، والجاهزيات القانونية الخاصة بإنتاج الخطاب، وأخيرا الخطاب القانوني نفسه الذي يتوجه إلى المجتمع أو إلى الجمهور والصادر عن السلطة أيا كان شكلها كالأوامر الملكية، والقرارات الرئاسية، والأحكام القضائية.[1]

وإذا كانت أشكال السلطة التي درسها فوكو ترتبط بطريقة أو بأخرى بنظام من القوانين، فإن الشكل الذي أصطلح عليه بـ "فن الحكم" يعتبر أهم شكل ظهر فيه القانون بأنواعه المختلفة، لأنه يحيل من جهة إلى ظواهر قانونية متعددة، وذلك بحكم أن فعل الحكم يفترض سلفا علاقة قوة معنية بين الحاكم والمحكوم، ويعبر من جهة أخرى عن العلاقة التنافسية بين مختلف المحكومين، ويتم التعبير عنها بخطاب قانوني.

يرى ميشيل فوكو أن نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع في أوروبا قد عرفت ظاهرة جديدة اصطلح عليها بظاهرة المجتمع الانضباطي *disciplinaire société*، حيث تميز المجتمع العقابي الأوروبي بمظهرين أساسيين يتمثلان في إصلاح وإعادة تنظيم النظام القضائي واعادة النظر في النظام العقابي وذلك في مختلف البلدان الأوربية ويعتبر ذلك عملية الإصلاح وإعادة التنظيم[2]، هذا التنظيم والإصلاح لا ينظر إليه فوكو نظرة عفوية، ولا حتمية اجتماعية فرضتها طبيعة المجتمع، بل هو ممارسة جديدة للسلطة من أجل الضبط واعادة الانتاج.

ومن مظاهر عملية الإصلاح وإعادة التنظيم، التمييز بين الجرم القانوني وبين الخطأ الأخلاقي أو الديني، وقد تم تعريف الخطأ على أنه تجاوز للقانون الطبيعي، أو الديني، أو الأخلاقي، في حين أن الجريمة تعد قطيعة مع القانون المدني الذي أرسته السلطة السياسية في المجتمع بواسطة السلطة التشريعية، واستخلص فوكو من هذا المبدأ ثلاثة أفكار أساسية: تتمثل الفكرة **الأولى** في أن تعيين الجريمة مقرون بالسلطة السياسية، أو بوجود قانون معترف به، ويسري على الجميع، وتظهر **الثانية** في الانتقال من القانون الطبيعي والديني والأخلاقي إلى القانون الوضعي الذي يهتم بما هو مفيد ونافع للمجتمع، وتعبر **الثالثة** عن ضرورة التحديد الواضح والبسيط للجريمة، وأهم تحديد لها هو أن الجريمة هي كل ما يلحق الضرر بالمجتمع.[3]

ولقد نجم عن هذا التحديد، في نظر فوكو، تعيين وتحديد للمجرم بحيث أصبح المجرم هو كل شخص يلحق ضررا بالمجتمع، أو كما قال: ((المجرم عدو المجتمع))[4]، وإذا كان المجرم هو الذي يحدث الضرر في

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 104.

[2] *Michel Foucault, dits et écrits, vol 2 op cit, p 589.*

[3] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 105.

[4] *Michel Foucault, dits et écrits, vol 2 op cit, p 590.*

المجتمع، فإنه على القانون أن يصلح هذا المجرم وليس أن ينتقم منه، أي أن المطلوب من قانون العقوبات أن يصلح ما أفسده المجرم، وعلى هذا الأساس وضعت جملة من العقوبات أهمها:عقوبة الإبعاد أو النفي *déportation*، بما أن المجرم قد اخل بميثاق العقد الاجتماعي، وعقوبة التشهير أو التحقير *scandaleet humiliation*، وذلك بغرض عزله وأهانته داخل المجتمع، وليس إبعاده خارج المجتمع كما تقتضي العقوبة الأولى، وهناك العقوبة الثالثة المتمثلة في العمل الاجباري المفيد للدولة والمجتمع، وأخيرا تطبيق عقوبة القصاص[1].

ولكن ما لاحظه فوكو هو أن هذه العقوبات التي جاءت في سياق إصلاح وإعادة تنظيم العدالة ونظام العقوبات لم يتم تطبيقها إلا قليلا، وحلت محلها عقوبة لم يتم التأكيد عليها من قبل حركة إصلاح القانون، ألا وهي عقوبة السجن، يقول فوكو: ((لا ينتمي السجن إلى المشروع النظري لإصلاح نظام العقوبات في القرن الثامن عشر، وإنما ظهر في القرن التاسع عشر بوصفه مؤسسة لا تتمتع بأي تسويق نظري))[2].

وفي تقديره، ليس السجن فقط مؤسسة غير مسوغة نظريا، بل ونظام العقوبات نفسه أيضا، والدليل على ذلك أن قانون العقوبات المعتمد والمطبق في القرن التاسع عشر لم يعتمد القاعدة القائلة بالضرر الاجتماعي، وإنما اعتمد على قاعدة: "البحث عن ضبط الأفراد، كذلك فإن الاصطلاحات الكبرى لقانون العقوبات في فرنسا وأوروبا عموما قد تمت في الأعوام 1760-1825.[3]

وما يميز هذه الاصطلاحات مقارنة بتلك التي حدثت في القرن الثامن عشر هو أنها اصطلاحات تهدف إلى الضبط والمراقبة، بما أنها اعتمدت على مفهوم جديد ألا وهو مفهوم الفرد الخطر أو مفهوم الخطورة *dangerosité* الذي يقتضي أن ينظر المجتمع إلى الفرد على المستوى الافتراضي، وليس على المستوى الفعلي، و بتعبير آخر، لا ينظر إلى الفرد على مستوى الأفعال المقترفة، وإنما على مستوى السلوك المفترض الذي يمكن أن يسلكه، وبالنظر إلى أن العدالة أو القضاء لا يستطيع أن يعتمد هذه القاعدة التي تتعارض مع القانون الطبيعي، فإن قانون العقوبات قد أسندها إلى سلطات مختلفة تقع على هامش السلطة القضائية، ومن هذه السلطات: سلطة الشرطة، ومؤسسات الإصلاح والمراقبة، ومؤسسات التربية والطب، ومصحات الطب العقلي التي ظهرت في القرن التاسع عشر على هامش المؤسسة القضائية، ولكي تضمن الوظيفة الرقابية والانضباطية على الأفراد الذين يشكلون خطرا على المجتمع، ظهرت سلسلة من المؤسسات التي تؤطر الفرد

[1]Ibid, p 591.

[2] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 107.

[3]المرجع نفسه، ص 108.

ونذكر منها: المؤسسة التربوية كالمدرسة، والمؤسسة النفسية والطبية كالمستشفى، والسجن، والشرطة، أي شبكة من السلطات غير القضائية، يقول فوكو: ((ينبغي أن يقرئ إصلاح قانون الجنايات وكأنه إستراتيجية بإعادة تنظيم سلطة العقاب وفقا لأنماط تجعلها أكثر انتظاما، وأكثر فعالية، وأكثر ثبوتية، وأكثر تفصيلا في مفاعيلها، وباختصار أن تزيد في المفاعيل وأن تخفف من كلفتها الاقتصادية (...)، ومن كلفتها السياسية (...)، إن النظرية الحقوقية الجديدة الخاصة للعقوبات تغطي في الواقع "اقتصادا سياسيا" جديدا للسلطة العقابية)).[1]

ولقد اصطلح ميشيل فوكو على هذا النوع من السلطة بمصطلح المجتمع الانضباطي أو مجتمع التجبير الاجتماعي *orthopédiesociale*، وذلك في مقابل المجتمع القائم على القانون، ويتميز هذا المجتمع العقابي بالرقابة الشديدة ونموذجه البارز هو المشتمل *panoptique* الذي صممه الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بينتام *Jeremy Bentham* (1748-1832).[2]

ويوضح فوكو الهدف من القانون من خلال قوله: ((يجب ألا تخدعنا الدساتير المكتوبة في العالم منذ الثورة الفرنسية والمدونات القانونية المحجرة والمنقحة، وكل ذلك النشاط التشريعي المستمر والصاخب: فهذه هي الأشكال التي تجعل ثمة سلطة ضابطة في جوهرها، مقبولة من المجتمع))[3]، فحضور القانون في فلسفة فوكو كان دائما في علاقته بالفرد، وكان الهدف دائما من وضع القوانين هو احكام السيطرة على الأفراد والتمكن من انتاجهم بالصورة التي يسهل من خلالها التحكم بهم.

ثانيا: السياسة الحيوية

((غير أن ما يمكن تسميته "عتبة الحداثة البيولوجية" لمجتمع معين، فإنه يتحدد حين يدخل النوع البشري كرهان في استراتيجيات السياسة الخاصة. طوال الآلاف من السنين، ظل الإنسان على ما كان عليه بالنسبة لأرسطو: حيوان حي، وفوق ذلك، قادر على أن يكون له وجود سياسي. أما الإنسان الحديث، فهو حيوان تدخل حياته ككائن حي في صلب سياسته))[4].

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 109.
[2] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 106.
[3] ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص 146.
[4] المرجع نفسه، ص 145.

استعمل مصطلح "السياسة الحيوية" لأول مرة في العام 1974، وقد كان في المحاضرة التي قدمها فوكو في "معهد الطب الاجتماعي" بجامعة "ريو" بالبرازيل ضمن ندوة كان موضوعها: **المراقبة الرأسمالية للجسد،** حيث قال((يمثل الجسد واقعة سياسية حيوية))[1].

لا يفرق فوكو بين السياسة الحيوية والسلطة الحيوية، لأنهما يشيران إلى تحول الحياة إلى موضوع للسلطة. ولقد ظهر هذا المفهوم في مجموعة من أعماله الأساسية وبخاصة في درسه الذي ألقاه بالكوليج دو فرانس للسنة الجامعية 1975-1976، وكان بعنوان: يجب الدفاع عن المجتمع، وفي كتابه:إرادة المعرفة (1976)، ثم في دروسه:الأمن والإقليم والسكان(1977-1979)، وفي: مولد السياسة، ويرتبط مفهوم السياسة الحيوية بمفهوم السلطة الانضباطية الذي قدمه في كتابه: المراقبة والمعاقبة، مولد السجن (1985)، وبمفهوم فنون الحكم/ الملك، كما درسه في أعماله الأخيرة، وفي مجموع نصوصه التي نشرت في أربعة مجلدات بعنوان : أقوال وكتابات(1954-1988[2]). فما هو مضمون هذه السياسة الحيوية أو السلطة الحيوية؟

1 _ حرب الأعراق:

تناول فوكو في كتاب: **يجب الدفاع عن المجتمع،** عملية الانتقال التي حصلت في السلطة الغريبة من سلطة قائمة على السيادة والقانون إلى سلطة قائمة على الحياة، وذلك في سياق تحليله لحرب الأعراق *guerre des races*التي تم طرحها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكيف تم توظيف موضوع العرق في الدولة الحديثة وأدى إلى ظهور عنصرية الدولة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك من خلال تحول الحياة إلى شأن من شؤون الدولة، يقول ميشيل فوكو: ((إن إحدى الظواهر الأساسية في القرن التاسع عشر هي ما يمكن تسميته باهتمام السلطة بالحياة، أو بتعبير آخر، اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائنا حيا، أو بحدوث نوع من الدولنة *étatisation* للبيولوجيا، أو على الأقل حدوث اتجاه لما يمكن أن نسميه بدولنة البيولوجي[3])).

ولتحليل هذه السياسة الحيوية، رجع ميشيل فوكو إلى ما أسماه "النظرية الكلاسيكية في السيادة"، التي تعتبر أن حق الحياة والموت من الحقوق الأساسية للملك/العاهل/الحاكم، ومن الناحية التاريخية فإن نظرية السيادة قد سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتمثلها نظرية العقد الاجتماعي، وهو ما

[1]Michel Foucault, dits et écrits, op citp 227.

[2] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 137.

[3] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ت: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003.ص 233.

أشار إليه بطريقة غير مباشرة بقوله((عندما يجتمع الأفراد من اجل إقامة مجتمع وإعطاء سلطة للعاهل، فلماذا يفعلون ذلك؟ يفعلون ذلك بدافع الخطر والحاجة، إنهم يفعلون ذلك ليحافظوا على حياتهم، فمن أجل أن يحيوا تجدهم يؤسسون مجتمعا وينصبون ملكا))[1].

وخلافا لهذا الطرح النظري الذي اشتهرت به نظرية العقد الاجتماعي، عمد ميشيل فوكو إلى التحليل التاريخي الذي ينظر إلى الأفراد ليس من حيث تنازلهم عن بعض حقوقهم من أجل السلطة، كما يقتضي ذلك العقد الاجتماعي، وإنما من حيث أن علاقات السيطرة هي التي تصنع الأفراد، يعني ذلك أن فوكو لا ينظر للنموذج القانوني لتحليل السلطة والسيادة، وإنما ينظر إلى السلطة من منظور القوة، وهو هنا يتماشى وما ذهب إليه عبد الرحمن بن خلدون (1332-1406)، ونيقولا ميكيافيلي*N. Machiavel* (1469-1527)، وفريديك نيتشه (1844، 1900م).

يرى مشيل فوكو أن مؤسسات الحرب وممارساتها قد عرفت تطورا ملحوظا في بداية العصر الوسيط، يظهر ذلك من جهة ميلها إلى التمركز في يد سلطة مركزية تملك الحق والوسائل الحربية، ومن جهة تحولها إلى مهنة وتقنية لجهاز عسكري محدد ومراقب بدقة، بتعبير آخر، هناك انتقال من مجتمع مخترق بعلاقات الحرب إلى دولة مجهزة بمؤسسة عسكرية، ولقد صاحب هذا التحول ظهور نوع من الخطاب حول علاقة المجتمع بالحرب أطلق عليه اسم "الخطاب التاريخي _ السياسي" الجديد والمغاير جدا "للخطاب الفلسفي – القانوني" المنتظم حول مشكلة السيادة.[2]

يتمثل جديد هذا الخطاب التاريخي في كونه جعل من الحرب الأساس الدائم لكل مؤسسات السلطة، ولقد ظهر هذا الخطاب بعد انتهاء الحروب الدينية *les guerres de religion*(1526 – 1598)، وبداية الصراعات السياسية الكبرى في إنجلترا في القرن السابع عشر، ويمثل هذا الخطاب في إنجلترا مؤرخون من أمثال كوك *Coke* (1552-1634)وليلبورن *Lilburn* (1614-1658)، وفي فرنسا مؤرخون من أمثال بولانقيليه *Boulainvilliers* (1658-1722)، وبويت _ نانسي *Buat-Nançay* (1732-1787)، وجميعهم متفقون على أن الحرب سابقة على مولد الدول، ولكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الحرب المقصودة هنا ليست تلك الحرب المثالية، أي تلك الحرب التي تخيلها وتصورها فلاسفة الحالة الطبيعية مثل توماس هوبز، وإنما هي الحرب الواقعية والمعارك الحقيقية.[3]

[1] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 234.

[2] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 138.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بدأ خطاب الحرب أولا في إنجلترا مع المعارضة البرلمانية، وبهذه الفكرة المحورية كان المجتمع الإنجليزي، منذ القرن الحادي عشر الميلادي، مجتمع غزو حيث الملكية والارستقراطية مع مؤسساتها الخاصة كانتا مستوردتين من النورمانديين، في حين أن الشعب السكسوني احتفظ بآثار وملامح حربية بدائية، وعلى هذا الأساس من الهيمنة الحربية، كان المؤرخون الإنكليز من أمثال كوك يعيدون كتابة الحلقات الرئيسية للتاريخ الإنكليزي، ولكل واحد طريقته الخاصة في تحليل حرب العرقين المتصارعين والمختلفين في مؤسساتهما ومصالحهما، كما ظهر تحليل مماثل في فرنسا، ولكنه متأخر زمنيا لأنه يعود إلى نهاية حكم لويس الرابع عشر (1638-1715)، ولقد أعطى بولانفيلييه الصياغة النظرية لهذا الخطاب الذي يدور، ليس كما في إنجلترا حول المواجهة الدائمة بين المنتصرين والمهزومين، وإنما يدور حول خيانة الملك للبناء ومفاوضاته غير الطبيعية مع البورجوازية من أصل غالي – روماني، وما هو مهم في هذا التحليل أن أصل السلطة يجب البحث عنه في حرب الأعراق، وليس في النظريات القانونية والفلسفية التي صاغها الفلاسفة وفقهاء القانون.[1]

لم تستعمل كلمة "العرق" في بداية هذا الخطاب بمعناها البيولوجي، وإنما كانت تعبر عن بعض أشكال التمزق والانشقاق السياسي في مكونات العرق، فهناك مجموعتان من الأعراق ليس لهما نفس الأصل واللغة والديانة والمصالح، ((مجموعتان لم تشكلا وحدة ومجموعة سياسية إلا بعد حرب وغزو، ولم تقم رابطة بينهما إلا بعد عنف الحرب[2]))، ولقد ظهر خطاب الثورة، في نظر ميشيل فوكو، انطلاقا من هذا الخطاب الحربي،يقول فوكو:((لا يجب أن ننسى، قبل كل شيء، أن ماركس في أواخر سنين حياته، قد كتب إلى إنجلز، في العام 1882 قائلا: "ولكن صراعنا الطبقي، تعرف جيدا أين وجدناه؛ لقد وجدناه عند المؤرخين الفرنسيين عندما كانوا يروون صراع الأعراق"[3]))، وهو ما يعني أن الخطاب الثوري لا يمكن فصله عن خطاب حرب الأعراق الذي قطع مع خطاب الاستمرارية الذي تقول به السيادة.

في القرن التاسع عشر عرف خطاب حرب الأعراق تطورا أساسيا ظهر في المعنى البيولوجي والطبي للعرق، وتم التعبير عنه بالعنصرية، وبظهور العرق بمعناه البيولوجي حدث تغيير في معنى المعركة، من معركة بالمعنى الحربي إلى معركة بالمعنى البيولوجي: كاختلاف الأنواع، والبقاء للأقوى، والانتخاب الطبيعي، والبقاء للأعراق

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 139.
[2] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 67.
[3] المرجع نفسه ص 63.

الأكثر قابلية للتكيف، كما سيتغير مفهوم المجتمع من مجتمع ازدواجي أو ثنائي الأعراق إلى مجتمع أحادي العرق بالمعنى البيولوجي.[1]

وحدث تحول في مفهوم الدولة ووظيفتها، إذ لم تعد الدولة وسيلة عرق ضد عرق آخر، ولكنها أصبحت حامية للعرق ولتفوقه وطهارته، أي أن ما سيحل محل حرب الأعراق هو طهارة العرق، وواحديته وبيولوجيته *biologisassions*، وهنا فقط ولد الخطاب العنصري وحدث تحول أساسي: من صراع الأعراق إلى العنصرية، ولقد عرف هذا الخطاب العنصري في القرن العشرين تحولين كبيرين في نظر ميشيل فوكو: التحول النازي الذي جعل من الدولة حامية للعنصرية والعرق، وسيقوم ببعث أساطير شعبية مثل حرب العرق الجرماني القاهر، وعودة البطل الأسطوري.. الخ، والتحول الاشتراكي الذي مثله الخطاب الستاليني القائم على تسيير شرطة تضمن نظافة المجتمع المنظم والموجه، حيث أصبح العدو الطبقي خطرا حيويا.[2]

ويمكن أن نلخص كل ما سبق في شكل مخطط منهجي لتحولات خطاب حرب الأعراق، وذلك على الشكل التالي: بدلا من نموذج سلطة السيادة القائم على العلاقات القانونية ونظرية العقد الاجتماعي، ثمة نموذج آخر للسلطة قائم على القوة والحرب، وتحديدا على حرب الأعراق الذي أدى إلى ظهور الخطاب الثوري كما صاغه ماركس، ومن هذا الخطاب الثوري ولدت العنصرية بشكليها النازي والستاليني، أي الخطاب الشمولي.

يفيد هذا التطور التاريخي تحول الحياة إلى مشكلة سياسية، وهو أحد مضامين السياسية الحيوية التي تعني جملة من العمليات والإجراءات المتمثلة في نسب الولادات والوفيات، ومعدلات الخصوبة والإنجاب، وحالات الصحة والمرض، والتي ترتبط كلها بعمليات اقتصادية واجتماعية ميزت المجتمعات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وتتصل اتصالا مباشرا بالنظام الرأسمالي، وتظهر هذه العمليات في القياس والإحصاء وعلم الديموغرافيا والعناية بالصحة والاهتمام بالمرض الذي أصبح مختلفا نسبيا عن ذلك الاهتمام المتعلق بالأوبئة التي أصابت المجتمعات في العصور الوسطى وسميت بالأمراض المستوطنة، وهذا كله بجلاء علاقة المعرفي بالسلطوي.[3]

وتتمثل الوظيفة الأساسية للسياسة الحيوية في الاهتمام بهذه الظواهر، وهذا ما أدى إلى تأسيس طلب لهذا الغرض، وتم تنظيم العلاج والاستشفاء، والإعلام والقيام بحملات توعية وتعليم للنظافة وتطبيب

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 139.
[2] المرجع نفسه، ص 140.
[3] المرجع نفسه، ص 140.

السكان، وكانت المشكلة الكبرى في بداية القرن التاسع عشر تتمثل في الشيخوخة وفي الفرد الذي يكون خارج النشاط الاجتماعي، بالإضافة إلى الحوادث والعاهات وأشكال الشذوذ المختلفة، من هنا ستلجأ هذه السياسة الحيوية إلى وضع آليات ((أكثر نجاعة ونفاذا من الناحية الاقتصادية، وأكثر عقلانية من مؤسسات الرعاية الكبيرة التي كان حجمها كبيرا وتتخللها ثغرات كبيرة، وكانت مرتبطة بالكنيسة بشكل أساسي، سنرى آليات أكثر نفاذا وبراعة، وأكثر عقلانية وتوفيرا للفرد والجماعة وأكثر أمانا.. [1])). كما ستهتم السياسة الحيوية بموضوع علاقة الإنسان بالمحيط الطبيعي (المناخ، المياه، الهواء، المستنقعات)، وبالمحيط الاصطناعي الذي صنعه الإنسان وآثاره على السكان، وهو ما طرح مشكلة المدن.

ولكن هذه السياسة الحيوية ستتميز بموضوع السكان مقارنة بنظرية السيادة المهتمة بعلاقة الفرد بالمجتمع، والسلطة الانضباطية المركزة على علاقة الفرد والجسد، يقول ميشيل فوكو: ((السياسة الحيوية لها علاقة بالسكان، وبالسكان كمشكلة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، كمشكلة بيولوجية وكمشكلة سياسية[2])).

ولكن لا تهتم السياسة الحيوية بالسكان فقط، وإنما بجملة من الظواهر الجماعية التي لها آثار اقتصادية واجتماعية وتتميز بكونها مفاجئة وتدوم لفترة زمنية محددة، وباختصار تهتم بالظواهر الطارئة التي تحدث للسكان.

وستضع السياسة الحيوية جملة من الآليات والتقنيات المختلفة عن السلطة الانضباطية، مثل التقديرات الإحصائية، ونسب الولادات والوفيات، وكل ما يتصل بآليات الأمن حول التناسب الضروري للسكان، وذلك لأن الهدف الأساسي للسياسة الحيوية هو رفع قوة وطاقة السكان، وبذلك تختلف السلطة الحيوية عن سلطة السيادة في كونها لا تملك القدرة على الإماتة، وإنما تعمل على إيجاد سلطة مستمرة وعاملة على الأحياء، فإذا كانت السيادة تحيي وتميت، بما أن للعاهل الحق في الحكم بالموت، فإن السياسة الحيوية تحيي وتحافظ على حياة الإنسان – النوع.[3]

لا يفصل ميشيل فوكو بين ما أسماه بالسلطة الانضباطية كما درسها في : **المراقبة والمعاقبة**، وبين السياسة الحيوية، بل يؤكد على تضافرهما، ويسوق على ذلك أمثلة منها: المدينة كما تم تصميمها في القرن التاسع عشر، ومنها بشكل خاص الحي العمالي، ومختلف آليات الانضباطية التي يخضع لها؛ وهناك في الوقت نفسه آليات عامة خاصة بسكان المدينة على وجه العموم المتمثلة في الضمان الصحي والتقاعد والشيخوخة.

[1] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 237.

[2] المرجع نفسه، ص 238.

[3] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 141.

وبالتالي، فإن شكلي السلطة مرتبطان ويقومان في الوقت نفسه على آليتين مختلفتين: السلطة الأولى تقوم على آليات الرقابة والانضباط، والسلطة الثانية على آليات التنظيم والإشراف.[1]

وهناك مثال آخر منفصل عند ميشيل فوكو، هو الجنس الذي ينتمي إلى السلطة الانضباطية من حيث هو سلوك فردي يخضع لمختلف أشكال الرقابة، ولكن هناك آليات لا تتعلق بجسد الفرد، ولكن بالسكان مثل الانجاب والولادات، ومن هذه الآليات يستدل فوكو على عمليات المنع التي طالت أفعالا جنسية كالإستمناء والدعارة، وكل ما يسمى بالجنسانية المنحرفة التي لها آثار سلبية على السكان، وذلك لأن ((المنحرف جنسيا يمكن أن يورث نسلا مضطربا عبر أجيال يمكن أن تصل إلى جيل السابع وفقا لما تقول به نظرية انحطاط وفساد النوع[2])).

والحق فإن الجنس، كما حلله في كتابه: **إرادة المعرفة**، يشكل موضوعا نموذجيا حول تمفصل الإجراءات الانضباطية والحيوية، من هنا سيصبح الطب وحفظ الصحة في القرن التاسع عشر تقنية سياسية وعلمية معا، أو بتعبير آخر : ((الطب هو المعرفة _ سلطة تعمل على الجسد وعلى السكان؛ على الكائن الحي وعلى عملياته البيولوجية؛ وله آثار انضباطية وتنظيمية[3]))، ويشكل المعيار القاسم المشترك ما بين السياسة الانضباطية والسياسة الحيوية.

على أن ما هو مثير في تحليل ميشيل فوكو لتمظهرات السلطتين اللتين أصبحتا تغطيان المجتمع أو الفضاء الاجتماعي هو ظهور سلطة سيادية قاتلة في القرن العشرين:

((نجد فجأة أن السلطة الضامنة للحياة لم تعد قادرة على ضمان الحياة التي أوكلت لها منذ القرن التاسع عشر(...). هذا التجاوز للسلطة الحيوية ظهر عندما أعطيت للإنسان الإمكانية التقنية والسياسية، ليس فقط لتنظيم الحياة، ولكن لتكاثر الحياة، وصناعة الكائن الحي والمسخ والشاذ، كأن تصنع فيروسات لا يمكن مراقبتها (...) إنه امتداد هائل ورهيب للسلطة الحيوية، فرغم كونها ذرية إلا أنها تتجاوز كل سيادة إنسانية))[4].

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 141.
[2] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 243.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المرجع نفسه، ص 244.

من الواضح أن ميشيل فوكو يشير هنا إلى التطورات المرعبة التي حققها العلم عموما، وعلوم الحياة تحديدا، وإلى آثاره المدمرة على الإنسان، وذلك بحثا عن تحسين نوعية الحياة، حيث تراجع العلم عن غايته الأولى ليصبح سلطة يمكن أن تقضي على الجنس البشري كليا، ومما لا شك فيه أن ميشيل فوكو بإثارته لهذا الموضوع إنما يحاول أن يظهر الوجه الآخر للحداثة الغربية من خلال مسألة السلطة، لقد كنا نعتقد أننا خرجنا من سلطة الحياة والموت التي مارسها العاهل/ الملك قبل القرن الثامن عشر، وها نحن بإزاء سلطة مركبة من الانضباط والتنظيم تعود إلى نفس الممارسة، ولكن بفظاعة غير مسبوقة تتمثل في إفناء النوع الإنساني، فكيف حدث وأن تحول هدف السياسة الحيوية من سياسة لحفظ الحياة إلى سياسة لإفناء النوع ؟[1]

يرى ميشيل فوكو أن تفسير ذلك يكون بالعودة إلى مسألة العنصرية التي لا تعتبر من اكتشافات القرن العشرين، وإنما تعود إلى تاريخ سابق، يقول فوكو: ((لقد كانت موجودة قبل ذلك بكثير وكانت تعمل في مكان آخر، ولكن الذي وضع وثبت وزرع العنصرية في آليات الدولة هو ظهور السلطة الحيوية))[2]، لقد ظهرت العنصرية مع ظهور الأعراق وحرب الأعراق، وكانت تقوم بوظيفة التجزئة داخل النوع الإنساني وتقسيمه إلى جماعات صغيرة على أساس العرق، أو بتعبير آخر تقسيم وتصنيف السكان وفقا لأعراقهم.

كما تقوم العنصرية بدور القتل والإماتة معتمدة في ذلك على مبدأ: "كلما قتلت أحييت"، على أن جديد العنصرية في صورة معرفة بيولوجية هو أن العلاقة بين الذات والآخر لا تقوم فقط على أساس الحرب، وإنما على أساس بيولوجي معتمدة في ذلك على قاعدة: ((كلما انقرضت الأنواع الدنيا، كلما تم إقصاء الأفراد غير الأسوياء، وكلما قل الفاسدون والمنحلون كلما أصبح النوع قويا))[3] ومن هنا لم يعد العدو هو ذلك العدو الخارجي فقط، وإنما العدو أصبح داخليا وخارجيا معا، وبما أن المعيار هو القاعدة المشتركة ما بين السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية، وأنه كلما كان هناك مجتمع معياري فثمة سلطة حيوية، وبالتالي تكون هناك عنصرية، وعليه((لا يمكن ضمان الوظيفة القاتلة للدولة إلا عندما تعمل الدولة على نمط السلطة الحيوية، وتستخدم العنصرية))[4].

يسمح هذا التحليل بفهم مجموعة من المعطيات التاريخية، ومنها العلاقة ما بين النظرية البيولوجية ممثلة بالنظرية التطورية(الداروينية) في القرن التاسع عشر وبين السلطة، وبخاصة ترتيب وتصنيف الأنواع في شجرة

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 142.
[2] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 245.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المرجع نفسه، ص 246.

مشتركة للتطور، والصراع من أجل البقاء، والانتخاب الطبيعي الذي يقضي على الأنواع الأقل قدرة على التكيّف، وليست هذه العلاقة علاقة نظرية فحسب بل كانت((كيفية حقيقية للنظر في العلاقات الاستعمارية وضرورة الحرب والجريمة وظواهر الجنون والأمراض العقلية..))[1].

ولقد أدت العنصرية والاستعمار إلى حد قتل وإبادة شعوب بكاملها، والقضاء على حضارات برمتها، ولقد قامت السياسة الحيوية، مستندة إلى النظرية العنصرية، ليس فقط على محاربة الخصم وتعريض المواطنين للحرب وقتلهم، ولكنها عملت على القضاء على عرق الخصم وأصبح العرق الآخر خطرا مهددا يجب القضاء عليه، كما تم النظر إلى الجريمة بطريقة مماثلة، وهكذا أصبحت العنصرية ((مرتبطة بعمل الدولة التي تكون مجبرة على استخدام العرق، والقضاء على الأعراق وتطهيرها، من أجل أن تمارس سلطتها بسيادة، إنه تشغيل من خلال السلطة الحيوية لسلطة السيادة القديمة حول حق الموت الذي يتضمن تشغيل وتنشيط العنصرية))[2].

وتعتبر النازية مثالا نموذجيا لهذا الشكل من السلطة، يقول فوكو:((ليس هناك دولة انضباطية أكثر من النظام النازي، وليس هناك من دولة حيث التنظيمات البيولوجية قد تم أخذها في الحسبان بطريقة شديدة ومتراصة كالسلطة النازية))[3]، ولقد جمعت النازية بين مختلف أشكال السلطة بدءا من سلطة السيادة وانتهاء بالسلطة الانضباطية والسلطة الحيوية من خلال آلية العنصرية الموجهة ليس فقط ضد العرق الآخر، ولكن كذلك ضد العرق نفسه، وهو ما يمثله قرار هتلر رقم (71)الصادرة في نسيان/ابريل1945القاضي بهدم وتخريب شروط حياة الشعب الألماني ذاته.[4]

لا شك في أن النازية، بما هي سلطة حيوية، هي السلطة الوحيدة التي دفعت بهذه السياسة الحيوية إلى حدودها القصوى، ولكن هذه السياسة نجدها بأشكال مختلفة في الدول الحديثة الرأسمالية والاشتراكية على السواء، يقول ميشيل فوكو:((لقد دخلت الاشتراكية في اللعبة العنصرية في القرن التاسع عشر، وإذا قرأتم فورييه *fourier* في بداية القرن والفوضويين في نهاية القرن، وجميع أشكال الاشتراكية فإنكم ستحصلون على تركيبة عنصرية))[5]، هذا على مستوى النظرية، أما على مستوى التطبيق فإن النظم الاشتراكية لم تعمل إلا

[1] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 247.
[2] المرجع نفسه، ص 248.
[3] المرجع نفسه، ص 249.
[4] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 143.
[5] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص 251.

على التغيير القانوني لنمط الملكية، ولكنها استغلت الآليات نفسها التي استعملتها السلطة الرأسمالية، ولم تجر الاشتراكية أي نقد للسلطة الحيوية، بل قامت بتطبيق تقنياتها بشكل واسع، وإذا كان هناك فرق ما بين الأشكال المختلفة للاشتراكية، وبخاصة الاشتراكية الديمقراطية التي قللت من فكرة الصراع، فإن الاشتراكية في عمومها لم تعدم النظر في آليات السلطة الحيوية، وبهذا المعنى فإن السياسة الحيوية تعدّ مدخلا مناسبا لتحليل الشمولية/التوتاليتارية في الفلسفة السياسية المعاصرة، وهذا ما يطرح بالتأكيد السؤال عن قيمة هذا التحليل مقارنة بمختلف التحليلات السياسية المعاصرة لمسألة الشمولية وبالأخص تحليلات حنة أرندت *Hannah Arendt* (1906-1975)، في كتابها:**أصول الشمولية**.[1]

إذا كانت السياسة الحيوية قد ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بوصفها تكنولوجيا جديدة للسلطة مقارنة بتكنولوجيا الانضباط، فإن ذلك يعني أنها تتناسب وظهور الرأسمالية اقتصاديا والليبرالية سياسيا، وعليه يطرح سؤال العلاقة بينها وبين الاقتصاد في صورته الرأسمالية، والسياسة في صورتها الليبرالية، فما وجه العلاقة بينها وبين الرأسمالية والليبرالية؟

2-ارساء الأمن:

إن تحليل الجوانب المختلفة للسياسة الحيوية كما بينها ميشيل فوكو في دروسه، وبالأخص في كتابيه:**الأمن والإقليم والسكان**، و**مولد السياسة الحيوية**، يؤكد جملة من الأفكار منها: رفضه تقديم السياسة الحيوية على أنها نظرية في ماهية وجوهر السلطة، وإنما هي تقنية وممارسة سياسية تعمل وفقا لإجراءات معينة ولها وظيفة محددة أو بالأحرى وظائف معينة من أهمها ضمان السلطة ذاتها، ومن حيث هي مقاربة نظرية تسمح بتحليل المجتمع، وتسهم في التاريخ الاقتصادي، ولكن ميشيل فوكو يرى أن تحليله لا ينتمي إلى التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع بقدر ما ينتمي إلى الفلسفة، وبتعبير أدق: إلى ما يسميه بسياسة الحقيقة، وأن الفلسفة لا تعني شيئا آخر غير ذلك.[2]

لذا فإن مهمة تحليل آليات السلطة تكمن في إبراز آثار المعرفة التي تم إنتاجها داخل المجتمع من خلال الصراعات والمجابهات والمعارك التي حدثت، وهو مايتمثل في العلاقة بين السلطة والمعرفة.

وتعتبر السياسة الحيوية بمثابة الشكل الثالث من السلطة الذي لا يتميز بطابعه القانوني، ولا بآلياته الانضباطية، وإنما بجاهزيته الأمنية، وبالتالي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو : ماهي الملامح العامة لهذه

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 144.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الجاهزية الأمنية؟ يعدد ميشيل فوكو أربعة ملامح هي: فضاءات الأمن، والفجائي أو الصدفوي، وأشكال التطبيع، وعلاقة الأمن بالسكان وتعتبر مشكلة السكان بمثابة فكرة وحقيقة وواقع جديد بالنسبة للعمل السياسي، وللنظرية السياسية، وذلك منذ القرن الثامن عشر.[1]

وإذا كانت السيادة تمارس على إقليم معين، فإن الأمن يمارس على مجموع السكان، وتعتبر المدينة فضاء نموذجيا لهذا الإجراء الأمني، وذلك منذ نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، حيث أصبحت تتميز بخصوصية إدارية وتشريعية تميزها عن بقية فضاءات الإقليم كما تتميز بانغلاقها داخل فضاء محدد ودقيق قدر الإمكان، بحيث تظهر فيه الوظيفة العسكرية كإحدى الوظائف الأساسية، وإن لم تكن الوظيفة الوحيدة، كما تتميز أخيرا بتجانس اقتصادي واجتماعي مقارنة بالقرية.[2]

إن هذه المميزات التي طبعت السياسة الحيوية في تلك الفترة، أثارت مجموعة من المشاكل المرتبطة بالتطور الإداري للمدن وبخصوصيتها، وبنمو التجارة مقارنة بانغلاق المدن وانفتاحها، وبتطور التقنيات العسكرية الخاصة بالأمن والسيطرة على السكان وسكان المدن بوجه خاص، وضرورة التبادل التجاري بين المدن والأرياف وما يطرحه من مشكلات متعلقة بالتسيير والمراقبة، كل ذلك أدى إلى طرح مسألة اصطلح عليها في القرن الثامن عشر بضرورة وضع المدن في فضاء حركي، وهناك دراسات مهمة بينت هذا الجانب من المدينة في القرن الثامن عشر.[3]

ويرتبط تطور المدينة مع مشكلاتها المختلفة بتطور اقتصادي عرف في تلك الفترة بالمذهب التجاري أو النزعة التجارية، والنزعة المالية العاملة، داخل إقليم معين، وتحت سيادة معينة، على ضمان التطور الاقتصادي بواسطة التجارة والمال العام، إلا أن المشكلة الأساسية للمدينة تبقى دائما، في نظر ميشيل فوكو مشكلة الحركة، وهذا المشكل وأهميته أشبه بالقلب بالنسبة للجسد، لأن على المدينة أن تضمن حركة العديد من العناصر مثلما على القلب أن يضمن حركة الدم في الجسد، وذلك من خلال مجموعة من الوظائف التي يجب أن تقوم بها المدينة، ومنها: النظافة، وضمان التجارة الداخلية، وربط شبكة الطرقات الداخلية بالطرقات الخارجية، وتأمين حركة البضائع من داخل وخارج المدينة مع ضرورة فرض نوع من الرقابة الجمركية الداخلية نسبيا والخارجية بشكل واسع.[4]

---

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 145.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص 146.

وعمليا، فقد فرضت الرقابة ما أن رفعت الأسوار عن المدن القديمة، وذلك نتيجة للتطور الاقتصادي الذي عرفته المدن الغربية في تلك الفترة ما بين نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، بحيث أصبح من غير الممكن غلق أبواب المدن مساءً وفتحها صباحاً، وبالتالي تتعذر مراقبة حركة الذهاب والإياب طوال اليوم، من هنا طرحت مسألة انعدام الأمن في المدن نتيجة تدفق السكان من كل صوب، ومن مختلف الفئات: الفقراء، الشحاذون، المنحرفون، المجرمون، اللصوص، والقتلة ... الخ. هذا يعني أن المدينة بمعناها الجديد قد طرحت مشكلة مؤداها: ضرورة حفظ الأمن وضرورة تنظيم الحركة، واستبعاد كل ما يشكل خطرا وعائقا على هذه الحركة، وعملاً على ضمان امن حركة المدينة، فإن الأمر قد تطلب الأخذ بعين الاعتبار بعض العناصر المادية، ومنها على وجه التحديد المياه، والهواء، ومراقبة الأوبئة والأمراض المعدية، والحد من الجريمة، وسيتم النظر دائما في أحسن تنظيم ممكن للطرق والشوارع وتقسيم للمدينة، كما سيتم التفكير دائما في حل مشكلة المدينة الآنية والمستقبلية، وهذا يعني أن تصميم المدينة الحديثة لا يتم وفق منظور ثابت، وإنما وفق منظور متغير يراعي متطلبات المستقبل وتطور السكان، وإجمالا، فإن التفكير في موضوع المدينة سيأخذ منحى احتماليا ومستقبليا دائما.[1]

كما سيؤدي موضوع الأمن إلى سلسلة من الإجراءات المكانية والزمانية المتعلقة بالوسط أو المحيط، ومما لا شك فيه أن هذا المفهوم من المفاهيم البيولوجية الأساسية التي ظهرت مع لامارك، رغم أنه كان مستعملا في مجال الفيزياء بمعنى الحيز، واستعمل من قبل إسحاق نيوتن *I. Newton* (1643 _ 1727)، وكان يقصد به معرفة حركة الجسم مقارنة بجسم آخر، ولقد استعمل المهندسون هذا المفهوم في تصميمهم للفضاءات الحضرية، كما أن الجاهزيات الأمنية قد بنت ونظمت وعدلت المحيط الحضري حتى يضمن هذه الحركة، فلم يعد المحيط يقتصر على المحيط الطبيعي، أي الأنهار، الأودية، الجبال، المرتفعات، الخلجان البرك... الخ، وإنما أصبح يشمل المحيط الاصطناعي للمدن كالتجمعات السكانية الحضرية والريفية الصغيرة منها والكبيرة.[2]

إن المعنى الجديد للمحيط/ الوسط، أي الإنتقال من الطبيعي إلى الاصطناعي، قد أدى إلى ظهور المسألة الطبيعية *la naturalité* للنوع الإنساني داخل محيط اصطناعي، أو بتعبير آخر، بروز طبيعة النوع الإنساني داخل المحيط الاصطناعي السياسي وضمن علاقات السلطة التي تسوده، وهو ما يعتبر مسألة أساسية وشكل أهم وأكبر معلم للسياسة الحيوية أو السلطة الحيوية، ويدلل ميشيل فوكو على هذه الفكرة بالأبحاث التي

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 146.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أنجزت حول مشكلات السكان، ومنها أبحاث موهو *Moheau* (1745-1794)، الذي يرى على الحكومة أن تحسن من درجة الحرارة والمناخ، وذلك بتشجير الجبال بدلا من حرقها بغرض استخدامها للزراعة، لا يظهر موضوع الأمن في الوسط أو المحيط فقط، وانما يظهر في أحداث اقتصادية وطبيعية أيضا، والحدث الذي توقف عنده فوكو بالتفصيل هو: الجدب *disette* الذي يختلف عن المجاعة *famine*، الجدب بحسب تعريف أحد اقتصاديين من النصف الثاني من القرن الثامن عشر هو: ((عدم الكفاية الحالية لكمية الحبوب الضرورية من أجل ضمان معيشة الأمة))، هذا يعني أن الجدب (أو القحط)والذي يعني في اللغة: "نقيض الخصب، والأرض الجدباء هي الأرض القاحلة التي لا تعطي زرعا"[1]، ويتفق وما يصطلح عليه في علم الاقتصاد بالندرة التي تؤدي إلى رفع الأسعار، وتعمل الحكومات على تفاديه قدر الإمكان، ويقدم ميشيل فوكو أمثلة عديدة على الإجراءات التي اتخذتها الحكومات الفرنسية المختلفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بغرض تفاديه، والجدب حدث يصيب المدينة أكثر مما يصيب القرية، لماذا؟ لأن القرية تحتمل الندرة غالبا، بل إن اقتصادها يقوم على نوع من الندرة، ومن المعلوم إن ما يخيف الحكومات من هذا الحدث هو حدوث الانتفاضات والثورات والاضطرابات السياسية عموما من جرائه، ويعتبر الجدب والمجاعة من الأحداث المأساوية للحكومات، وينجم غالبا من سوء الأحوال الجوية والمناخية كالفيضانات أو الجفاف أو الجليد أو الرطوبة وهو ما يؤدي إلى الثروة السيئة التي تعتبر من المفاهيم الأساسية في التحليل السياسي قديما وحديثا، أي منذ اليونان وإلى غاية حكم نابليون بونابرت *N.Bonaparte*(1769-1821)، مرورا بمكيافيلي الذي قدم وصفات لتفادي ما يسمى بالثروة السيئة، وعليه فإن الجدب يعتبر شكلا من الأشكال الأساسية للثروة السيئة بالنسبة للسكان وللحكومات على حد سواء.[2]

فماذا يمكن للحكومات أن تقوم به لتفادي الجدب أو الحد منه؟ يقدم فوكو من خلال السياسات التي اتبعتها الحكومات الفرنسية مجموعة من الإجراءات القانونية والعقابية التي تدفع الجدب، وتتمثل هذه الإجراءات في تحديد الأسعار، والحد من التخزين أو منعه، والحد من التصدير، ومنع بيع الحبوب إلى الخارج بالإضافة إلى ذلك يجب فرض جملة من الإجراءات الإكراهية كأن يفرض استهلاك كمية محددة من الحبوب، وبيع المحصول الزراعي مباشرة، وفرض نظام رقابة على المخازن، وتتبادل السلع بين المدن وبين المدن والأرياف، وبالطبع فإن الغاية من كل هذه الإجراءات هو الحد من ارتفاع الأسعار، وتمكين السكان من تحصيل قوتهم، وتتفق هذه الإجراءات مع المرحلة الاقتصادية التي تعرف بالمرحلة التجارية، وبإجراءاتها الاقتصادية التي سيطرت على أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويتميز هذا النظام الاقتصادي في

[1] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 8، بيروت، 2005، ص 66.

[2] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 147.

نظر فوكو بكونه نظاما مناهضا للجدب والندرة، وذلك لأن الغاية من المنع والفرض تحقيق أمرين: الأول السماح بأن تكون كل الحبوب في السوق بأكبر كمية ممكنة، والثاني أن تكون الندرة ضئيلة قدر الإمكان، لذا فإن وصف النزعة التجارية بأنها نظام مناهض للجدب يتفق وطبيعتها وهدفها.[1]

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: كيف حدث وأن تم الانتقال من نظام اقتصادي يقوم على آليتي المنع والفرض إلى نظام يقوم على الحرية؟

يرى ميشيل فوكو أن الانتقال أو التحول قد حصل من داخل التصور الاقتصادي المتمثل في تصور الفيزيوقراطي*physiocratique* الذي بدأ يطالب بضرورة حرية التجارة وتبادل الحبوب، وذلك بناء على مبدأ أساسي عند هذه المدرسة الاقتصادية والمتمثل في أن المنتج الوحيد الذي يمكن أن تحصله الأمة هو المنتج الزراعي، وتعتبر السنوات 1754-1764 بمثابة تطبيق عملي لهذه القاعدة النظرية التي دعت إليها هذه المدرسة الاقتصادية.[2]

وواضح أن الجدب يطرح مشكلة المجاعة بالنسبة للأفراد والجماعة أو للسكان، وهو ما يجعل منه وباء أو مرضا، ولمعالجته تم اعتماد القاعدة الاقتصادية المعروفة: "دعه يمر، اتركه يعمل" التي قضت على الجدب والندرة معا، والشيء الذي توقف عنده ميشيل فوكو هو ظهور مفهوم السكان بوصفه مفهوما مركزيا في التحليل السياسي الحديث مقارنة بالتفكير السياسي القديم، وتكتسي الإجراءات المعتمدة لتفادي الجدب والمجاعة والندرة أهمية خاصة في السياسة الحديثة التي أصبح موضوعها السكان، والذي سيتطور بناء على قاعدة "اتركه يعمل، دعه يمر" إلى نظام اقتصادي وسياسي يعرف باسم الليبرالية.[3]

يقول ميشيل فوكو: ((يمكننا القول إن أيديولوجية الحرية هذه، ومطلب الحرية هذا، كانا بلا شك أحد الشروط والظروف الأساسية لتطور الأشكال الحديثة، أو إذا شئتم، للاقتصاد الرأسمالي[4]))، وأن المطالبة بحرية تبادل الحبوب يعد المعطى الأول لهذا النظام الاقتصادي الجديد، ولكن ميشيل فوكو يستدرك ليؤكد ما سبق وأن بينه في تحليله للسلطة العقابية وهو أن القرن الثامن عشر الذي عرف بدعوته للحرية عموما، وللحرية الاقتصادية على وجه التحديد، هو نفسه الذي وضع تقنيات العقاب، وسبق وصفه بعبارات أثارت الكثير من الجدل، وبخاصة تلك التي تربط بين الحرية والسجن في عصر التنوير.

---

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص ص 147، 148.

[2] المرجع نفسه، ص 148.

[3] المرجع نفسه، ص 148.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وعليه، فإن الحرية في سياق تحليل السياسة الحيوية لا تظهر في تلك الفترة إلا وهي مرتبطة بآليات المراقبة والأمن، وذلك لأن:

((جاهزية الأمن لا تستطيع أن تعمل وتشتغل إلا بشرط الحرية بمعناها الحديث الذي اكتسبه في القرن الثامن عشر: ليس تجاوز الامتيازات الخاصة بالأشخاص، ولكن إمكانية التنقل والحركة والتبادل بالمعنى الواسع للكلمة، أي أن الحرية المقصودة هي حرية التبادل، الذي يجب أن يفهم على أنه أحد وجوه وملامح وأبعاد جاهزية الأمن التي تم وضعها[1])).

ولا تعتبر هذه الحرية في نظر ميشيل فوكو أيديولوجيا، وإنما هي بمثابة تقنية سلطوية أو أحد وجوه تكنولوجيا السلطة التي تمارسها من حين لآخر.

فما الذي يميز جاهزية الأمن في هذه السياسة الحيوية؟ في محاولته لتعيين خصوصية هذه الجاهزية، أكد ميشيل فوكو على ضرورة تميزها عن جاهزية الانضباط التي سبق له وأن حللها في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**، وتتمثل هذه الميزة في المعيارية أو التطبيع *la normalisation*، أي في تلك العلاقة الضرورية القائمة بين القانون والمعيار، وأن كل قانون يتضمن بشكل صريح أو ضمني نوعا من المعيارية التي يرتكز عليها، فما وظيفة القانون إلا تقنين معيار ما من المعايير، فما هي العلاقة بين المعيارية والأمن، وبخاصة بعد أن بينا علاقته بالمدينة والجدب؟[2]

يرى ميشيل فوكو أن هذه العلاقة تظهر بشكل واضح في معالجة بعض الأوبئة التي انتشرت في القرن الثامن عشر، وأهمها وباء الجدري *la variole*، وذلك لأسباب عديدة منها أن الجدري كان مرضاً وبائياً في تلك الحقبة التاريخية، بما أن كل طفل يولد كان مهدداً بالإصابة به وفق نسبة تصل إلى إصابة كل طفل من بين كل ثلاثة أطفال، كما أن نسبة الوفيات بالنسبة إلى السكان تصل إلى فرد واحد من كل ثمانية أفراد، وبالتالي فإن الجدري كان بالفعل وباءً خطيراً، وباءً قاتلا ومنتشراً وكانت هذه الأوبئة دورية تحدث كل خمس أو ست سنوات مثلما حدث في إنجلترا.[3]

ولقد أدى هذا الوباء إلى تطوير تقنية التطعيم ضد الجدري بدءاً من عام 1800، حيث أصبحت المعرفة الطبية تمتلك التقنيات اللازمة لمكافحة هذا الوباء، وذلك من خلال عمليات الوقاية، وتعميم العلاج

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 149.
[2] المرجع نفسه، ص 149.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من غير صعوبات اقتصادية أو مادية كبيرة على السكان جميعا، والشيء الذي استخلصه ميشيل فوكو من هذه العملية لا يتعلق بالنظرية السياسية فقط، وإنما بالمعرفة الطبية أساسا، يقول فوكو: ((إن ممارسة التطعيم في تلك المرحلة، والنجاح الذي حققته هذه العملية، لم تكن مطروحة في إطار من العقلانية الطبية لتلك المرحلة، لقد كانت مجرد معطى واقعي، وكانت تمثل نوعا من التجريبية وذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر مع لويس باستور *L.Pasteur* حيث تمكنت المعرفة الطبية من تقديم فهم عقلاني لهذه الظاهرة)) هذا يعني أن فوكو وفقا لمنهجه، يعطي الأولوية للجانب العملي وللممارسة على النظرية، وفي هذه الحالة فإن الممارسة الطبية قد تقدمت على النظرية الطبية، وأن العلاج قد سبق نظرية العلم.[1]

يتساءل ميشيل فوكو عن العلاقة ما بين هذه التقنيات التجريبية بمعناها الأول، وبين ما يسمى بالشرطة الطبية *police médicale*، ويقدم لذلك معطيين: **الأول** يتعلق بالرياضيات وتحديدا بعلم الإحصاء الذي سمح بحساب وإحصاء الظاهرة الوبائية إحصاءً عدديا، وقدم جداول إحصائية ما تزال باقية إلى يومنا هذا، وهذا يعني أن التطعيم قد استفاد من دعامة رياضية كانت بمثابة عنصر إدماج داخل حقل العقلانية الخاصة بتلك المرحلة، وذلك بغرض معالجة الحالات والمخاطر والأخطار والأزمات، وتتمثل الدعامة الثانية في انسجام التطعيم مع بقية الإجراءات التي اتخذتها الحكومات في سبيل تحقيق أمن السكان، وبخاصة الإجراءات المتعلقة بالجدب والوباء والمدينة، والمعطى **الثاني** يتعلق بتحليل العناصر الثلاثة: المدينة، والجذب والوباء، أو ما يسميه فوكو كذلك بالطرقات والحبوب والعدوى، هذه الظواهر الثلاث ترتبط بشكل مرئي وظاهري بالمدينة نفسها، وذلك لأن السلطة الحيوية ترتبط أشد الارتباط بمشاكل المدينة وبكيفية ضمان أمنها وضمان حرمتها، وبتعبير آخر فإن الأشكال الثلاثة الخاصة بالمدينة والجدب والعدوى ترتبط بمشكلة الحركة والانتقال والتبادل والتوزيع، وبذلك تغير مفهوم السيادة من وضعية الحفاظ على الإقليم فقط، إلى الحفاظ على الإقليم وعلى الصحة وأمن السكان معا.[2]

ويعتبر مكيافيلي، في نظر ميشيل فوكو، أول فيلسوف أثار هذه الإشكالية المتعلقة بالإقليم، وذلك في كتابه: **الأمير**، حيث طرح السؤال: كيف يمكن ضمان إقليم معين سواء كان إقليما موروثاً أم تم غزوه، وسواء كانت السلطة معه شرعية أم غير شرعية؟ كيف يمكن لسلطة العاهل أن لا تكون مهددة، أو تستبعد كل ما يهددها وهو ما يسميه بأمن الأمير؟ بتعبير آخر: كيف يمكن للأمير أن يحافظ على الإقليم وسيادته؟ إن مكيافيلي الذي تناول الممالك الوارثية وذلك من خلال قوله: ((وأول ما نلاحظه هو صعوبة الوصول إلى

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 150.

[2] المرجع نفسه، ص 150.

عرش الملك في مملكة وراثية اعتاد أهلها على الأسرة الحاكمة، أقل بكثير من صعوبة الوصول إلى العرش في الممالك الجديدة))[1]، وذلك وفقاً لتحليل فوكو، يمثل نهاية حقبة من التفكير السياسي المنصب على أمن الأمير وإقليمه، في حين أن الظواهر التي حاول ميشيل فوكو معالجتها لا تتعلق بالحفاظ على الإقليم والحكم فقط، وإنما السماح كذلك بالحركة والانتقال، ومراقبة تلك الحركة من خلال استبعاد السيئ والاحتفاظ بالجيد، وكذلك استبعاد كل المخاطر المرافقة لها، وبالتالي فإن ما حصل مع نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر هو العمل ليس على أمن الأمير وإقليمه، وإنما على أمن السكان ومن يحكمهم.

لا تقوم العلاقة بين هذه العناصر على أساس علاقة القمة والقاعدة، الأعلى والأسفل، الأمر والطاعة، وإنما هي علاقات واقعية مترابطة ومتداخلة فيما بينها، يقول فوكو: ((لا يتعلق الأمر بعلاقة العاهل _الرعية التي تقوم على تقنيات الأمر والإيعاز، وتعمل على ضمان الطاعة الكاملة والسلبية للأفراد نحو سيدهم، وإنما تتصل بعمليات وصفها الفيزيقراطيون بالفيزيائية، والتي يمكن أن نقول إنها طبيعية، كما يمكن وصفها بعناصر من الواقع)) وبالتالي فإن جاهزية الأمن لا تعمل ضمن محور الممنوع والمسموح، وإنما ضمن محور الإلغاء التدريجي والواقعي لبعض الظواهر، كظاهرة الجدب والوباء تكشف عنصرا جديدا في الحياة السياسية لم يكن معروفا قبل القرن الثامن عشر[2]، ألا وهو عنصر السكان.

3- الاستثمار في السكان:

من المؤكد أن الاهتمام بالسكان ليس أمرا جديدا في الفكر السياسي، ولا في تقنيات وإجراءات الحكم، فالنصوص السياسية القديمة تؤكد حضور هذه المسائل المتعلقة بالسكان، ويتمثل هذا الحضور في نظر ميشيل فوكو بصورة سلبية عقب وقوع بعض الكوارث المأساوية، كالأوبئة والحروب حيث تموت أعداد كبيرة من الناس وبوتيرة سريعة، يثبت هذا علم السكان الذي بدأ بوضع ما يعرف بلوائح الموت وحساباتها، وبخاصة في إنجلترا التي سمحت بحساب وتعداد الأسباب التي أدت إلى الموت، وكانت أول بلد استعمل مثل هذه اللوائح منذ القرن السادس عشر، هذا يعني أن موضوع السكان لم ينظر إليه إلا في جانب من جوانبه ولم يؤخذ بكليته.

كما استعمل مفهوم السكان من قبل المؤرخين والرحالة بوصفه أحد عناصر القوة لدولة من الدول أو لمملكة من الممالك، وبينوا أنه كلما كان عدد السكان كبيراً كلما كان إعداد جيش كبير ممكناً؛ وكلما كانت

[1] مكيافيلي، كتاب الأمير، ت: أكرم مؤمن، مكتبة برسيا، مصر، ص 22.

[2] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 151.

المدن مكتظة، كلما كانت الأسواق مزدهرة، لكن هذه القوة السكانية لا يمكن أن تكون كذلك إلا بشرطين وهما أن تكون قوة مطيعة، وأن تكون قوة قادرة على العمل والنشاط الدائم.[1]

ولكن التغير الذي حصل في مفهوم السكان، والذي بدأ في القرن السابع عشر وأصبح في القرن الثامن عشر عنصراً سياسياً جديداً، يتمثل في ارتباطه بنزعتين اقتصاديتين هما: النزعة المالية والنزعة التجارية، ليس لكونهما نظريتين اقتصاديتين فحسب، ولكن لأنهما نظريتان في الحكم أيضا، ولقد احتل مفهوم السكان في هاتين النظريتين مكانة مركزية، وأصبح يعبر عن قوة الدولة وديناميكيتها، بل أصبح عنصراً أساسياً يحدد بقية العناصر، لأن السكان يوفرون اليد العاملة للزراعة، ولجمع المحاصيل، ويضمنون أسعاراً منخفضة للحبوب، كما يقدمون اليد العاملة للمشاغل والمعامل الصغيرة أو الورشات، وهذا يعني أنهم يضمنون الاعتماد على الذات ويحدون من التبعية والاستيراد، كما يقيمون نوعا من التنافس بين اليد العاملة الممكنة، الأمر الذي يبقي على الأجور منخفضة وإذا كانت الأجور منخفضة، فإن أسعار السلع بالضرورة تكون منخفضة هي الأخرى، مما يسمح بتصديرها أيضا بأسعار تنافسية، وهذا ما يعطي ضمانة أخرى لقوة الدولة.[2]

وانطلاقا من كل هذه الأسباب أصبح السكان يمثلون ثروة قومية وقوة سياسية، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا إذا كانوا مؤطرين ضمن جهاز منظم يمنع الهجرة، ويستقبل المهاجرين، وينمي الولادات، وهذا يتطلب وجود جهاز يحدد المواد والسلع النافعة والقابلة للتصدير، والمواد التي يجب إنتاجها، ووسائل الإنتاج الملائمة، كما يضع سياسة للأجور تمنع الفقر والفاقة، ويفرض وجود دولة تجعل من السكان العنصر الأساسي في سياستها، وهذا ما دافعت عنه النظرية التجارية في الاقتصاد والسياسية على حد سواء، وجعلت من السكان مبدأً للثروة، وقوة للإنتاج، وإطاراً للضبط.

وعلى عكس ما يراه مؤرخو الفكر والاقتصاد والسياسة في القرن الثامن عشر من أن الفيزيوقراطيين كانوا معارضين للنزعة التجارية، وبالتالي كانو مناهضين للسكان، فإن ميشيل فوكو يرى أن الأمر لا يتعدى الاختلاف في طريقة معالجة موضوع السكان، فإذا كان أنصار النظرية التجارية ينظرون إلى السكان من جهة قوة الدولة، فإن الفيزيوقراطيين ينظرون إلى السكان كمجموعة من العمليات التي يجب القيام بها أو تسييرها على أساس طبيعي.

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص151.

[2] المرجع نفسه، ص 152.

فما المقصود بالجانب الطبيعي للسكان؟ يقدم ميشيل فوكو ثلاثة ملامح لهذه التوجه الذي ميز المدرسة الفيزيوقراطية في تناولها لموضوع السكان:

يتمثل الوجه **الأول** في أن مفهوم السكان لم يعد مثلما كان في السابق مجرد كمية من الأفراد التي تسكن إقليما، كما أن السكان ليسوا مجرد نتيجة للإرادة في التوالد، وليسوا كذلك حصيلة إرادة الحاكم الذي يمكن أن يطوع أو أن يقهر أفرادهم، ولم يعد مفهوم السكان معطى أوليا، وإنما ارتبط بمجموعة من العناصر المتنوعة بتنوع المناخ، والمحيط المادي، وكثافة التجارة وانتقال الثروات، وبتنوع وتعدد القوانين التي تخصه، وبخاصة قوانين الضرائب والزواج، كما سيتنوع بتنوع العادات والتقاليد، وبخاصة ما يتعلق بعادات الزواج، وتربية الأبناء، والقيم الدينية والأخلاقية، وأساليب الرعاية والتربية[1].

وكل هذه العلاقات التي تربط السكان بهذه العناصر، حللها ميشيل فوكو وفقا لمعطيات قانونية وتاريخية واقتصادية نجدها في أدبيات ونصوص فلاسفة وعلماء القرن الثامن عشر وعلى رأسهم الموسوعيون *Encyclopédistes*، وكل هذه الروابط والعلاقات تبين أن السكان ليسوا معطى بسيطا وأوليا، وإنما هم ظاهرة شديدة التعقيد، وهذه الصفة تميز السكان باعتبارهم معطى مركب ومعقد يعود إلى طابعهم الطبيعي، أو إلى كونهم ظاهرة طبيعية، وبالتالي فإننا لا نستطيع تغيير السكان وفقاً لمرسوم أو لقانون، وهذا هو المضمون الجديد لمفهوم السكان عند الفيزيوقراطيون، وهو ما يعطى أهمية كبيرة لتحليلهم، لأنه يؤكد على أن تغير وضعية السكان وأحوالهم يتطلب الأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العوامل والمتغيرات المتعددة[2].

والوجه **الثاني** للسكان: رغم أن التنوع قد يصل بتعدده إلى عدد الأفراد، بما أن السكان هم في النهاية مجموعة من الأفراد، فإن علماء السكان أو علماء الديموغرافيا يرون أن هناك وجها أو عاملا ثابتا في السكان ويتمثل في **الرغبة**، وبخاصة في القرن الثامن عشر، ولقد شكلت الرغبة دائما في نظر ميشيل فوكو إحدى التقنيات الأساسية للسلطة والحكم، ويستشهد فوكو بآراء الديموغرافيين في هذا المجال، ليؤكد أنه من غير الممكن منع السكان من أن يسكنوا حيثما يرغبون، أو أن يحققوا ربحا أكبر، وعليه فإن الرغبة تتمثل في تحقيق الربح للأفراد، لهذا تعمد السلطة إلى إنتاج الربح الجماعي من خلال لعبة الرغبة، وهنا يظهر الجانب الطبيعي للسكان والوسائل المصطنعة التي يتم إتباعها[3].

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص ص152، 153.

[2] المرجع نفسه، ص 153.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والوجه **الثالث** الذي يبرز التصور الجديد للسكان عند الفيزيوقراطيين هو دوام الظواهر واستمرارها مهما كان تنوعها وعرضيتها وظرفيتها، ولقد قدم علم الديموغرافيا في إنجلترا أقدم اللوائح المتعلقة بالموت في كل سنة، وفي كل مدينة، وأسباب الموت كالحمى والنقرس (الإلتهاب الذي يصيب المفاصل)، واليرقان (الإضطرابات التي تصيب الكبد والمرارة)، والانتحار، كما تضمنت تلك القوائم عناصر منتظمة منها أن نسبة موت الأطفال اكبر من نسبة موت الشباب، ونسبة الوفيات في المدينة اكبر منها في القرى...الخ.[1]

وبظهور الجانب الطبيعي في السكان، يرى ميشيل فوكو أننا دخلنا في بعد جديد من أبعاد السكان ألا وهو بعد الكائنات الحية، الذي سيصطلح عليه بالنوع الإنساني، عندما يظهر الإنسان في بعده البيولوجي، ولقد تزامن هذا الظهور مع بعد اجتماعي للسكان هو الجمهور *public*، الذي يعد في نظر ميشيل فوكو، مفهوما أساسيا في القرن الثامن عشر، ويرتبط بالطبع بمفهوم الحكومة *gouvernement*، وبتقنياتها الجديدة.[2]

يتطلب موضوع السكان جملة من المعارف منها الاقتصاد الذي انتقل من تحليل الثروات إلى الاقتصاد السياسي، ومنها علم الأحياء (البيولوجيا) الذي انتقل من التاريخ الطبيعي إلى العلم البيولوجي، ومن مرحلة الوصف والتصنيف إلى التحليل الداخلي للعضو أو بنية العضو، والى التحليل التشريحي والوظيفي والعلاقات التكوينية للعضو مع المحيط أو الوسط وهو ما بيناه سابقا، ويؤكد في الوقت نفسه العلاقات المباشرة بين التحليل التاريخي للمعارف باسم السياسة الأركيولوجيا، والتحليل السياسي باسم السياسة الحيوية، يقول فوكو: ((إن موضوع الإنسان، ومن خلال العلوم الإنسانية التي تقوم بتحليله بوصفه كائنا حيا، وفردا عاملا، وذاتا متكملة، يجب فهمه وإدراكه انطلاقا من السكان نظرا لعلاقاتهم بالسلطة والمعرفة على السواء، الإنسان ليس شيئا مثلما تم النظر إليه أو التفكير فيه وتحديده من قبل العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، أو مثلما تصورته النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر، إن هذا الإنسان ليس شيئا آخر في النهاية غير صورة السكان))[3].

وهكذا يحيل ميشيل فوكو مرة أخرى إلى موضوع الإنسان باسم السكان، بعد ان بين في كتابه: **الكلمات والأشياء**، أفوله المنتظر ونهايته الأكيدة وذلك من خلال تلاشي القيم التي كان تتغنى بها الحداثة من قبيل الجوهر والتقدم والحرية والكلية.

---

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 153.

[2] المرجع نفسه، ص 154.

[3] المرجع نفسه، ص 154.

ويرتبط موضوع السكان بما أسماه فوكو بفنون الحكم، وهو ما يطرح مسألة العلاقة بين ما طوره من تحليلات حول فنون الحكم وبين السياسة الحيوية، وفي سياق موضوع السكان باعتباره يشكل الأرضية الأساسية للسياسة الحيوية، يرى ميشيل فوكو أن دراسة أشكال الحكم في التاريخ الغربي الحديث يبين انتقال الاهتمام من الأسرة إلى السكان، وأن للسكان خصائص تختلف عن تلك الخصائص التي تميز العائلة، ومن هذه الخصائص يمكن الإشارة إلى عدد الوفيات، وعدد المرضى، ونسبة الحوادث، ويثبت علم الإحصاء أن للسكان خواصاً أساسية منها الأوبئة، ومدى انتشارها، وقوة العمل والثروة، بالإضافة إلى آثار اقتصادية واجتماعية، وبذلك تصبح العائلة مجرد عنصر داخل السكان، في حين كانت قبل ظهور السكان أساس المجتمع والحكم على السواء، وعليه أصبح من غير الممكن اختزال السكان في العائلة مع أنها ستستمر في القيام بدورها المحوري في مجال العلاقات الجنسية والولادات والاستهلاك، ولكن في نظر ميشيل فوكو لم تعد العائلة هدفا لذاتها، وإنما أصبحت وسيلة لغاية أخرى هي تنمية السكان، بمعنى حصول تحول في مكانة العائلة من نموذج للحكم إلى وسيلة للسكان.

وانطلاقا من هذا التحول، فإن موضوع السكان سيصبح غاية فنون الحكم، وستعمل هذه الفنون على تحسين حياة السكان، من خلال زيادة ثروتهم، وإطالة أعمارهم من خلال إجراءات وتقنيات محددة كزيادة المواليد وحفظ الصحة، وسيظهر من أجل ذلك فن كامل من فنون الحكم حول السكان وهو ما تم التعبير عنه في كتابات القرنيين السابع عشر والثامن عشر بحلم أو صبر الحاكم *patience du souverain*، بمعنى أن السكان أصبحوا موضوعاً لاهتمام الحاكم، ولملاحظاته ومعرفته، وذلك من أجل أن يحكم بطريقة معقولة، وستتشكل عنده معرفة في الحكم موضوعها السكان، ويعتبر الاقتصاد السياسي مثالا نموذجيا لهذه المعرفة، وبذلك أصبح فن الحكم علماً سياسياً، والدليل على ذلك في نظر ميشيل فوكو، ما نقرؤه في نصوص روسو *Rousseau* (1712-1778)، حول الاقتصاد السياسي في كتاب: **العقدالاجتماعي**.[1]

اتخذت فنون الحكم، في نظر ميشيل فوكو، ثلاثة أشكال عبر تاريخ الحكم الغربي، وهي: الشكل الرعوي القديم، والشكل الدبلوماسي ـ العسكري، وأخيراً شكل حكم الشرطة في القرنيين السابع عشر والثامن عشر الذي ترافق مع ظهور موضوع السكان، ولقد ظهر هذا الشكل الأخير مع ظهور ما يسمى بداعي المصلحة العليا للدولة *raison d'Etat*، الذي يتميز إجمالا بتقنيتين: التقنية **الأولى** أطلق عليها

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 155.

تقنية الدبلوماسية والحرب وميزت أوروبا إلى غاية معاهدة وستفاليا*، والتقنية **الثانية** هي تقنية الشرطة، أي ((مجموع الوسائل الضرورية لتنمية قوى الدولة من داخلها)) وما بين هاتين التقنيتين هناك تقنية **ثالثة** مشتركة بينهما ألا وهي: تقنية الإثراء والاغتناء من خلال التجارة التي تساعد على زيادة السكان واليد العاملة والإنتاج والتصدير وتكوين جيش قوي عدة وعدداً، وبذلك شكل كل من السكان والثروة في المرحلة التجارية والمالية الموضوع المفضل لمصلحة الدولة.[1]

من هنا نستطيع القول إن الموضوع الأساسي للسياسة الحيوية هو السكان بوصفهم مجموعة من الكائنات الحية المتعايشة، والتي تقدم ملامح بيولوجية ومرضية خاصة، وبالنتيجة تتطلب معرفة وتقنية خاصة، ولا يمكن في نظر ميشيل فوكو، فصل السياسة الحيوية بما هي سياسة، وفن حكم السكان من حيث ضمان الصحة والنظافة وطول العمر، عن عقلانية اقتصادية وسياسية ظهرت في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وتعرف في التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالليبرالية، وذلك بسبب استنادهما إلى قاعدة أساسية هي: الحرية، وإذا كانت ثمة نظريات عديدة في الليبرالية فإن جميعها تعمل على أن تحكم بقدر أقل، وذلك حتى تتيح للأفراد والجماعات أن يمارسوا حريتهم بقدر أكبر.

* تم التوقيع على معاهدة وستفاليا في 24 أكتوبر 1648 وذلك بعد نهاية حرب الثلاثين سنة بين فرنسا وهلندا من جهة، وإسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدسة من جهة أخرى، وقد أعادت هذه المعاهدة صياغة العلاقات السياسية والدينية في القارة الأوربية، ووضعت المعايير الأولى للدولة الحديثة، وبموجب مواد هذه الاتفاقية منحت السيادة والاستقلال الكاملان لكل دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وجردتها من معظم سلطاتها تقريبا.

1 الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 155.

المبحث الثالث: مجالات السلطة

أولا: الفرد والسلطة:

لا يمكن اعتبار المعرفة شيئاً محايداً ومنفصلا عن الشروط التي تمارس فيها السلطة والمعرفة[1]، كما لا يمكن حسب فوكو الحديث عن الحقيقة إلا في علاقتها بالسلطة وبالأفراد، فالحداثة التي قامت على مبدأ إخضاع الإنسان ومراقبته وبالتحكم فيه اقتصادياً وسياسياً، انصبت على موضوع الجسد بما أنه أصبح مركز اهتمام وموضوع استكشاف الحقيقة[2]، حيث أنشئت حوله معارف وعلوم تهدف إلى معرفة كل شيء عن الأعضاء التي تكونه والإمكانيات التي يمكن أن يحققها والصفات التي تميزه، لقد أبرز فوكو بشكل واضح التواطؤ بين السلطة والحقيقة، عند تناوله لمسألة الرغبات إذ لاحظ أن الحقيقة التي تم نشرها عبر الرغبات وخاصة الجنسية منها، تخضع لتحريض قوي من طرف السلطة، فكل فرد في المجتمع مطالب بأن يقول كل شيء عن رغباته وأن يتحدث عن ممارسته، لأن موضوع الرغبة لم يبق موضوعا يتعلق بعلاقة الفرد بذاته، بل أصبحت المصلحة العامة تتوسط هذه العلاقة، جاعلة بذلك من الرغبات موضوعا أساسيا بامتياز[3].

فالدولة مطالبة بأن تكون على علم بما يقوم به الأفراد وما يفعلونه الناس برغباتهم، في هذا السياق تقوم السلطة بتشغيل آلية كانت منتشرة في المجتمعات المسيحية وهي آلية الاعتراف، فعلى الفرد الإعتراف بخطاياه وذنوبه، والإقرار بالذنب يكون شرطا أساسيا للمغفرة.

فبفضل هذه الآلية تدفع السلطة المنتشرة في كل نقطة من نقط المجتمع بالأفراد إلى إنتاج خطاب حول رغباتهم وأن يقولوا كل شيء عن الحقيقة التي أصبحت مطلباً جماعياً وأمست أمراً ضرورياً، يجب على كل فرد أن يخضع ذاته لمتطلباتها ليكون ضمن ما هو حقيقي.

إن الجنس الذي نخفيه ونعتبره سراً هو نفس الجنس الذي يدعوا الاختصاصيون إلى البوح به لهم، فأولئك الذين نعترف لهم حتى بما أخفيناه عن أنفسنا يجعلوننا نثق بقدرتهم على إعانتنا في كشف حقائق ذواتنا ((أن الحقيقة تشفي إذا قيلت في أوانها لمن يلزم ومن قبل من يكون بآن معا مالكها و مسؤولا عنها[4])).

---

[1] *Michel Foucault, surveiller et punir naissance de la prison, edition gallimard, 1975, p 35.*

[2] *Ibid, p 130.*

3Michel Foucault, la volonté de savoir, paris, gallimard, p 123.

4Ibid, p 123.

لا شك بأن هذا البعد العلاجي التطبيقي الذي بدأ يستوثق من خطاب الذات كما استوثق من جسدها يكشف كيف أن الجنس الذي تشكل في صلب منطوق الجنسانية سيصبح مركز اهتمام رئيسي وعامل توحيد لشتات الخطابات والأفعال حيث لم يعد الجنس مجرد إحساس ومتعة أو قانون منع ولكن هو أيضاً مجال الحقيقة والخطأ، حيث حقيقة الجنس أصبحت أمرا مهماً من حيث هي نافعة أو ضارة موثوق بها أو مشكوك فيها، باختصار تشكل الجنس كرهان حقيقة[1]، فيكتسي الاعتراف إذاً دوراً أساسياً باعتباره دليلا قطعيا كافياً وحلقة مكملة لتحقيق المكبوت والسري، ولا تتوقف هذه العملية على المرضى والمصابين بأمراض خطيرة، بل كذلك تتعلق المجرمين و المتهمين من ثمة يحدد فعل الاعتراف موقع المتهم في طقوس إنتاج الحقيقة الجنائية، فيطلب من جسد المتهم الاعتراف ولو احتاج الأمر إلى التعذيب[2].

لهذا لا يمارس القاضي العنف والتعذيب بصفة اعتباطية، بل عليه أن يجمع الأدلة ويعزز البراهين، ذلك أن الألم والحقيقة مرتبطان لا ينفصلان عن إنتاج الحقيقة وهما حصيلتا هذا الارتباط، يقول فوكو ((إن الجلد القضائي في القرن الثامن عشر يستمد وظيفته من هذه الاقتصاديات الغريبة، حيث المحيط الذي ينتج الحقيقة مرتبط بالمحيط الذي يفرض العقوبة، فالجسد الذي يتم مساءلته أثناء التعذيب، وهو في الوقت نفسه موقع إجراء العقوبة وموطن إعلان الحقيقة، كما أن هذا الالتحام بين مجالي العقوبة والحقيقة يبدو كذلك في تنفيذ الحكم ذاته، فمن خلال التعذيب العلني تصبح الحقيقة الجنائية ماثلة أمام العموم، قابلة لأن يقرأها الجميع. فمنذ لحظة السؤال حتى تنفيذ العقوبة، نلاحظ أن الجسد ينتج دوما حقيقة الجريمة، ولا يمكن السلطة أن تقوم بوظيفتها دون استبطان أذهان البشر واستكشاف أرواحهم واختبار أنفسهم فهي تقتضي معرفة الضمير وتوجيهه، والإشكال الأساسي الذي أصبح ملحا بالنسبة لفوكو يكمن في القيام بتحقيقات حول أنماط معرفة الذات في لحظات وسياقات مؤسسية متعارضة، حيث يعود فوكو إلى العصر الوسيط حيث انتشر مدلول التحقيق الذي استعملت فيه أساليب مختلفة في ممارسة التحقيق في خدمة السلطة، كما استعمل في مجال المعارف التجريبية الناشئة من أجل ضمان لعمليتها، يضاف إلى ذلك أن مدلول الامتحان وقع نشره في أيامنا هذه في المدارس والمعامل، بل هو أكثر من ذلك أضحى نموذجا نظريا للعديد من العلوم الإنسانية، ابتداء من علم الاجتماع إلى التحليل النفسي[3].

---

[1] *Ibid, p 76.*

[2] حسين موسى، ميشيل فوكو الفرد والمجتمع، دار التنوير، تونس، 2009، ص 115.

[3] هنري ليفي برنار، نسق فوكو، ترجمة محمد سبيلا، ضمن نظام الخطاب ومقالات أخرى، دار التنوير، بيروت، 1984، ص ص 61،62.

أوضح فوكو في كتابه ((المراقبة والمعاقبة)) أن السلطة التطبيعية تفرض التماثل مع أنها تفردنا لتقيس الفروق وتحدد المستويات وتثبت الاختصاصات ومن بين أدواتها تقنية الامتحانات فـالامتحان يجمع تقنيات الترتيب الهرمي الذي يراقب إلى تقنيات العقوبة التي مهمتها التطبيع[1].

ما يمكن أن نستنتجه من هذه الآليات السلطوية التي أنتجتها الحضارة الغربية لم تؤد إلا إلى قمع الأفراد بخلق سياج من المراقبة وحثهم على أن يقولوا كل شيء عن جسدهم حتى تسهل عملية التحكم فيهم، إن عملية التشريح التي قام بها فوكو لفعل السلطة أدى إلى نقد ((موت الإنسان)) وهو خطاب ينذر بفشل مشروع الحداثة وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بنيت عليها وفي المقدمة ذلك الإنسان بما هو كائن الوعي والإرادة، ولعل فوكو كان محقا عند توصيفه لإنسان الحداثة بقوله أنه ((كائن منزوع التاريخ[2]))،محذرا من موته الوشيك هذا الموت ((المجازي)) الذي يعني طغيان العقل على صاحب العقل ذاته.

اتجهت فاعلية النقد الفوكوي صوب الحداثة الغربية، سواء كان ذلك في وجهها النظري ومختلف مقولاتها المؤسسية أو من خلال تطبيقاتها التاريخية والعملية، ففي كتابه ((**تاريخ الجنون**)) حرص فوكو على محاكمة العقل الغربي وإرباكه من خلال إبراز تفاهته في الحكم على المجنون ثم استبعاده وتجاهله واستبعاده من المجتمع من خلال آليات مختلفة كالحجز والسخرية منه باعتباره فرد ناقص.

إن ظاهرة الرقابة والعقوبة الردعية التي أفرزتها ثقافة الحداثة في الغرب على الأفراد أدت إلى تهميش الفرد، ذلك أن المجتمعات الغربية الحديثة التي غالبا ما تنظر إلى نفسها على أنها صورة وشهادة على التحرر الفكري والسياسي، في حقيقة أمرها محاطة بشبكة واسعة من السلطات وأدوات الإكراه، الأمر الذي يجعل من مقولة الحرية المدعاة موضع مراجعة وتساؤل، فادعاء فوكو باختفاء الإنسان يرتبط ارتباطا قويا بإبراز فواعل أخرى سواء كانت معرفية أو تاريخية تفوق الدائرة الفردية لوعي الإنسان بنفسه وإرادته وذلك من قبيل سطوة أنظمة المعرفة التي تفرض نفسها على الأفراد والجماعات في حقبة تاريخية معينة وتحدد تصوراتهم الخاصة للأشياء والعالم[3].

إن النظام التصوري أو ما يسميه فوكو بالإستيمي هو عبارة عن نظرية كبرى تهيمن في عصر معين وتحدد الكيفية التي يفكر من خلالها البشر، لقد عملت السلطة على ترويض مختلف القوى الاجتماعية والسياسية داخل النسق القائم وقد أدى ذلك إلى إعادة تذويت الأفراد سواء كان ذلك في القوالب اللغوية أو النحوية.

---

[1], *Michel Foucault, surveiller et punir, p 186.*

[2]ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 272.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذ يرى فوكو أن اللغة لا تكتسب قيمتها من الدلالات أو الإحالات المباشرة التي تشير إليها، بل من نظام العلاقات العامة التي تنتظم وفقها، فهي تفوق في حقيقة الأمر سلطة الأفراد، بموجب ذلك يمكن القول أن اللغة ليس مجرد أداة للتعبير عن التواصل، بل هي أولا وقبل كل شيء نظام عام ومستقل يتكلم من خلاله الأفراد ويحدد تصوراتهم وآرائهم للأشياء والعالم.

إن أهم صفة يمكن أن تتصف بها الحداثة الغربية هو سعيها الدائم إلى إدارة البشرية وتوجيهها بشكل منهجي ومبرمج لصالح النظام الاستهلاكي للسوق وبذلك أصبح إنسان الحضارة العصرية مجرد آلة تحت تصرف السوق الاستهلاكية وقد نتج عن ذلك ما يسميه ماروكوز الإنسان ذو البعد الواحد[1]، هذا ما نستشفه أيضا من خلال نقد مدرسة فرنكفورت العقل الذي كان محل إجلال وتقديس من لدن الإنسان الغربي، إذ تحول العقل مع تقدم العلم والتقنية إلى مجرد عقل أدائي حسب تعبير الألماني يورغن هابرماس، الذي اعتبر أن العقل انحسرت مهمته في ((ابتداع الأنسقة التموهية وأدوات السيطرة والإخضاع، لمواجهة هذه المعضلة يضع هابرماس آلية ضابطة وموجهة لهذا العقل حتى لا ينحرف عن مبادئة وغاياته الإنسانية وذلك استنادا للفاعلية النقدية التي تعد عنده من أساسيات العقل الأنواري وهو ماعرف عنده ((بالنظرية التواصلية)).

لقد أضحى الفرد محكوم بسلسلة لا متناهية من السلطة المحيطة به وبشكل دائم ومستمر وعلى الفرد وعدم التوهم أن هناك واقعا لا سلطة فيه، وهكذا فإن عملية التحرر الفعلي من السلطة لا تتم إلا عندما يخضع القوة من أجل امتلاكها لذاته، انطلاقا من الذات نفسها، مما يعني أنه على الفرد أن يجعل من قوته قوة تؤسس الحقيقة، عندما يطوي الخارج عنه لكي يصبح داخلا فيه[2]، بعبارة أخرى إن البحث في كيفية تشكيل الحقيقة سيكون بعيدا عن السلطة وآلياتها وفي هذا الصدد يبرز فوكو أن تاريخ الحقيقة عليه أن يضع في مهامه بعدا أساسيا من أبعاد عناصر تاريخ الحقيقة وهي ((مسألة فن العيش)) أو ((استيطيقا الوجود[3])).

يقصد فوكو بهذا المفهوم الكيفية التي يحول بها الفرد ذاته كي يصبح ذاتا أخلاقية لا يهمها الخضوع إلى قواعد أو أوامر أو مواعظ خارجية بقدر ما تبحث على إعطاء وجودها بعدا جماليا، يؤكد فوكو في هذا المستوى على الطابع الفردي والذاتي للحقيقة، لأن الأخلاق التي اهتم بها في إطار تأريخه للحقيقة هي علاقة الفرد بذاته وذلك بإيلاء الأهمية الفضلى لما تمتاز به الذات بفعل الاهمام بذاتها، بمعنى أن تتخذ من ذاتها

[1] هاربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط 3، 1988، ص 195.

[2] جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987، ص 107.

[3] *Michel Foucault, l,usage de des plaisirs, paris, gallimard, 1984, p 15.*

موضوعا لتأملاتها ومجالا لتحقيق ذاتها بعيدا عن الآخرين، فيبرز فوكو الكيفية التي تنشأ فيها أخلاق الذات عندما تنظر إلى السلطة ليس انطلاقا من قدرتها اللامتناهية على اختراق كل شيء، بل من خلال الحدود التي يتم بواسطتها تملكها والسيطرة عليها ومن هنا نفهم أن الأبحاث التي قام بها فوكو تهدف إلى تحديد الشروط التي تؤدي بالفرد إلى إخضاع ذاته لنمط معين من الذاتية؛ في هذا الشكل من الأخلاق تتضح المسألة الذاتية بشكل جلي حيث تظهر كأساس للحقيقة عندما لا تخضع إلا لذاتها، لهذا يمكن القول إن البعد النقدي الذي ميز مرحلة الحفريات تراجع لكي يترك مكانه للبعد الإستيطيقي[1].

إن توجه اهتمام فوكو بالأساس إلى مجال تجد فيه الذات حقيقتها بعد أن تكون قد طوت الخارج وانتصرت عليه؛ يثمن فوكو العودة إلى الحقبة اليونانية في قدرتهم على اكتشاف الذات بعد أن تكون قد طوت الخارج، ذلك أن اليونان جعلوا من مسألة الذات الفردية موضوعا لتفكيرهم وطريقة للانتصار على السلطة التي تأتي من الخارج.

إن قيمة التجربة اليونانية بالنسبة لفوكو لا تكمن في الانتقال من الميتوس إلى اللغوس، بل اكتشاف الذات وذلك من خلال تحكم الفرد في ذاته بهدف التحكم في الآخرين، لذلك يمكن القول أن القراءة التي يقدمها فوكو عن اليونانيين في إطار تأريخه للحقيقة هي قراءة تركز على مسألة الطي والثني وبالتالي فإن كل حقيقة هي وليدة هذه العملية، ولما كانت كل حقيقة هي وليدة هذه العملية يمكن للفرد أن يجد إمكانيات تحرر متعددة مهما كانت الفضاءات التي تنتشر فيها السلطة وثبث آلياتها قصد محاصرة الفرد؛ إن إمكانية التحرر واردة وغير مستعصية يكفي للفرد أن يطوي هذا الخارج مثل ما ذهب إليه دولوز حتى ينتصر على السلطة ومفاعيلها.

إن هم السلطة حسب فوكو هو البحث عن العلاقة الأساسية بالحقيقة من خلال استقصاء الذات وفحصها لإجلاء الحقائق اليقينية الكامنة في الوعي، ويعتبر الفرد إذا في قلب استراتيجيات إنتاج الحقيقة وعنصرا مركزيا في انتظام المعرفة ومجالا من مجالات تجسد السلطة، معنى ذلك أن فوكو قد لاحظ من خلال دراسته للتقنيات المختلفة التي استخدمتها السلطة في تطويع الأجسام وتقويمها وتدريبها هي تقلبات من أجل استخراج الحقيقة الكامنة في الفرد وليس في أشكال التصنيف التي تقوم بها السلطة بين السوي والشاذ والغير شاذ والمنحرف والمريض ما هي إلا في واقع الأمر سوى تفرقة أولية، ذلك أن هذه التفرقة والفصل والتميز هو الذي سيسمح لنا بالحكم على سلوك يشذ على القاعدة (العقلية) أي السلوك الغريب والشاذ أو المنحرف،

[1] حسين موسى، مرجع سابق، ص ص 119، 120.

من ثمة فإن السلطة هي التي تبرز عملية ((تطويق)) ومصاحبته وجسه أو تحديد إقامته سواء كان ذلك في الملجأ (المجنون) أم في المستشفى (المريض) أم في السجن (الشاذ بما هو كائن غير اجتماعي[1]).

إن هذه النتيجة الحضارية جدا هي وليدة حسب فوكو تطور الطب[2]؛ فالتساؤل عن كيفية السبيل إلى تحديد شروط إمكانية التجربة الطبيعية بما أن المعرفة العقلية لم تنجح بعد في تحديد المعالم الحقيقية للفرد ومن إقامة الحواجز الفاصلة بين عالم العقلاء والمجانين والشواذ والمنحرفين والمرضى، من خلال هذا الكشف لحقيقة عمل السلطة يسعى فوكو إلى تحديد موقع الذات والذاتية والفرد الحديث وموطن الاهتمام إلى تطور التقنيات السلطوية التي تطبق على الفرد ((الفرد هو بلا ريب الذرة الوهمية لتصور اديولوجي للمجتمع، لكنه أيضا واقع مختلف بواسطة تلك التكنولوجيا السلطوية الخاصة التي تسمى ((التأديب[3]))، هكذا أصبح الفرد في المجتمعات المعاصرة مورداً هاما، ذلك أن الفرد غير مهم بقدر ما يسهم في زيادة قوة الدولة وليس لحياة الأفراد ومماتهم وبؤسهم أو شقاءهم أية أهمية إلا بقدر ما يكمن أن تكون لهذه الاهتمامات اليومية فائدة، لأن من واجب الفرد تجاه السلطة هو العيش والعمل والإنتاج فحسب، فتصبح السياسة ((سياسة حيوية، لأن حياة الأفراد والسكان خيارات سياسية))، من فكرة أن الدولة تتمتع بطبيعتها الخاصة وغايتها الخاصة إلى فكرة أن الإنسان هو الهدف الحقيقي لسلطة الدولة، إذ بقدر ما ينتج المزيد من القوة وبقدر ما هو كائن حي عامل وناطق بقدرما يؤلف مجتمعا وينتمي إلى شعب وبيئة[4].

نلاحظ ازدياد تدخل الدولة في حياة الأفراد وكذلك ازدياد أهمية الحياة بالنسبة إلى مسائل السلطة السياسية مما ينجم عن ذلك نوع من ((حياة الإنسان من خلال التقنيات السياسية الأكثر اتقانا[5]))، إن هم فوكو هو إذاً كيف يمكن الفكاك من هذه القوة المناهضة لحرية الإنسان؟ هذه القوى الخارجية المكونة من الآليات الاجتماعية والحتميات الفكرية التي يفرضها التاريخ على الإنسان والتي تنتهي برسم هويته الثقافية وتحديد أنماط معيشته وسلوكه، فعند الإنسان حسب فوكو قوة داخلية إخضاعية وتطويعه، بل تطويع كل فرد من خلال طمس فرديته ليكون كالآلة الصماء العاملة في صمت ترساً من تروس الآلة الاجتماعية التي يمثلها المجتمع أو الدولة وعضواً قانعاً ومقتنعاً في الوقت نفسه في تشكيلاتها المختلفة عبر التاريخ[6].

---

[1] حسين موسى، مرجع سابق، ص 121.

[2] زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر 3 شارع كامل صدقي الفجالة، ص 109.

[3] ميشيل فوكو، المراقبة والعقاب، مرجع سابق، ص ص 195، 196.

[4] حسين موسى، مرجع سابق، ص 122.

[5] زكريا ابراهيم، مرجع سابق، ص 35.

[6] محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 558.

ولعل هذا ما جعل فوكو يعني بكشف التقنيات العاملة على تطويع الذات الفردية وإخضاعها لحتميات العمل والإنتاج بتسخير كل التقنيات الأخرى خاصة منها التعليمية والتربوية التي تعمل بطرق مباشرة وغير مباشرة عبر مؤسسات خاضعة لاستراتيجيات السلطة على تطويع داخلية الفرد[1].

بلا شك أن هذه الآليات الاجتماعية والحتميات تولد عند الفرد ردود فعل تجاه القوى الخارجية فتبرز في شكل مقاومة عبر مجموعة من النشاطات وعبر العمليات الفكرية والممارسات والأعمال التي يقوم بها الأفراد، فالفكر ليس هو ما يدفعنا إلى الاعتقاد فيما نفكر فيه ولا قبول ما نفعله، وإنما هو ما يدفعنا إلى طرح إشكالية كينونتنا نفسها، إن عمل الفكر ليس شجب الشر القاطن سرا في قلب كل ما يوجد وإنما استشعار الخطر الذي يتهددنا في كل ما هو مألوف وكذلك جعل كل ما هو راسخ محلا للتساؤل.

ثانيا: السلطة والمقاومة:

من خلال دراسة فوكو لميكانيزمات المجتمع الضبطي يقدم لنا صورة أخرى عن السلطة، فهي ليست **جوهراً** متقاسما بنظره بين عدد ضئيل من أصحاب الامتيازات على حساب الآخرين، وهي ليست خاصة بطبقة اجتماعية معينة، على خلاف ذلك فإن السلطة تنسل في كثافة النسيج الاجتماعي وامتداده (حتى وان اتضح بأن هذا السيل منظم ومراقب من قبل تقنيات وآليات تضعه في صالح جزء من المجتمع)، فالسلطة ليست شيئا بين أيدي البعض وإنما هي العنصر الذي يميز بين الجميع من أجل ربطهم وفصلهم في الآن ذاته، أو من أجل أن يوحدهم في ما يفرقهم من نزاع، إلا أنه لا يمكن اختزال علاقات القوى هذه بعلاقة سيطرة وحيدة الجانب، إنها على الأرجح شبكات متعددة، وهي تجتاح تعارضات الطبقات الكثيفة جدا والتي تبدو وكأنها غير قابلة للإختزال بمجرد علاقات الإنتاج (حتى وإن كانت ترتكز إليها) تقع هنا أم هناك وإلى هذا الحد أم ذاك، على عقد معقدة للسلطة، إلا أن السلطة لا تتموضع وفي أي حال من الأحوال ضمن مؤسسات أو أجهزة محددة بشكل دقيق (كالدولة) ، بل قد تكون ما ينعقد _ بين العشيقة والعاشق، أو بين الوكيل والعامل أو بين الأهل والولد، أو بين بائعة الهوى وزبونها أو بين المعلم والتلميذ – العديد من علاقات السلطة الفريدة والمتعددة الأطراف، لا يستوي النسيج الاجتماعي إلا من خلال حالة نزاعية وحيث تستطيع الاستراتيجيات المتفجرة فيها أن تتكئ على بعضها البعض وحيث يكون بإمكان التكتيكات أن تنتقل من علاقة إلى أخرى، وبالنسبة لفوكو السلطة لا تملك: إنها تمارس[2].

[1] محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 553.

[2] فريدريك غرو، ميشيل فوكو، ترجمة: محمد وطفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص ص 100، 101.

بالإضافة إلى رفضه لهذا النموذج الجوهري من السلطة (أي السلطة باعتبارها شيئا) يرفض فوكو نموذج القانون بكونه شبكة لقراءة مميزة لعلاقات السلطة، إن موضوع القانون هذا كتجل أساسي للسلطة، يعقد_بحسب فوكو_ المفاهيم التعاقدية والقانونية، كما يعقد المفاهيم الماركسية: أن تكون إشكالية السلطة قد انطوت على تأكيد حقوق الأفراد وواجبات الدولة في إطار جمهوري، أو على إدانة الكذب والاضطهاد المنظم من قبل القيادات القيادية والمالكة، إلا أن ما يبقى في الأولوية وبشكل دائم هو نموذج القانون (هنا كمبدأ اتفاق بين الأفراد وهناك كآلة قمعية).[1]

تستعير تحاليل فوكو، انطلاقا من ذلك، اتجاهين نقديين: أن تبرهن من جهة (ضد التقاعدية) بأن السلطة لا تندمج مع إرساء نظام قانوني يرسي السلم وإنما هي حرب دائمة، وأن نبرهن من جهة أخرى (ضد الماركسية) أن السلطة لا تقمع ولا تمنع بل إنها تحث وتنتج.

1-كيفيات الحكم:

عام 1978 أرسى فوكو مفهوم "كيفيات إدارة الحكم"، ومايقتضيه الأمر أولاً وبالنسبة إليه، هو فهم ما كان يعنيه في عصر النهضة مفهوم "الحكم" في توسعه واستخدامه، إلا أن ما يبدو هو أن هذه الفئة قد استبدلت، في تحاليل فوكو، وبشكل سريع بفئة "السلطة"، هذا المفهوم هو ما سيسمح أيضا بالعبور إلى تحاليل أفلاطون وحيث تم التأكيد بأن ما ينبغي أولاً ومن أجل أن نحكم الآخرين هو أن نعرف كيف نحكم أنفسنا، بإمكاننا في مقاربة أولية أن نعرض الأشياء على الصورة التالية: ما كان يعنيه تعريف السلطة في العمق كما جرى التفكير به من قبل فوكو في النصف الأول من السبعينات، هو ضمها للمعارف والمسائل الذاتية بكونها نقاط تسجيل سلبية، **وما** كان يعنيه القيام بعلم التنسيب هو البرهنة عن كيفية لعب علاقات السلطة، المحددة تاريخياً، لدور الحاضنات – **المولدة** لأشكال المعارف وأشكال الذاتيات، فسلطة الضبط على سبيل المثال تنتج الأفراد (كأشخاص مشكلين عبر العلاقة مع القاعدة المعيارية) وتستخدم العلوم الإنسانية كطقس من طقوس الحقيقة[2].

أما إشكالية كيفية إدارة الحكم فإنها سترسي، وخلافا لذلك، فكرة **التمفصل** بين أشكال المعرفة وعلاقات السلطة وسيرورات إسباغ الذاتية بكونها مستويات متمايزة، ترسي الحكم **على** أشخاص بمساعدة المعارف، سيجري التفكير وبشكل متزايد بأشكال المعرفة وبالعلاقة مع الذات ليس بكونها امتدادات **السلطة**

[1] فريديريك غرو، مرجع سابق، ص 101.
[2] المرجع نفسه، ص 108.

بمقدار ما هي نقاط تمفصل لسيرورات كيفية إدارة الحكم، فقد كان المفهوم الغليظ جداً للسلطة يمنع تفكر المقاومة: لم تكن أبداً سوى صيغة لعلاقات القوى، كانت فكرة مقاومة السلطة تنتمي إذ ذاك للاتجاه المعاكس: لا مقاومة إلا في السلطة إنما لا شيء بإمكانه أن يعارض السلطة من خارجها، على العكس بإمكاننا أن نقاوم أشكالاً من **الحكم**، بإمكاننا أن نرفض بأن نحكم كهذا أم ذاك أو أن ننصب مقابل أشكال من المعرفة أو من حالات الذاتية المتمفصلة على إجراءات الحكم المعطاة، خطابات نظرية أخرى أو علاقات مع الذات، انطلاقا من هذا التصور للحكم سوف يكون بإمكان فوكو أن يتفكر عمله الخاص بكونه مدخلا لنقاط المقاومة؛ وسيسمح لنا تعريف الحكم، إضافة لذلك، بالخروج من التعارض القائم بين النمط القانوني والنمط الإستراتيجي، وبفتح علاقات السلطة على رهانات الحرية:"لا ينبغي البحث إذًا عن صيغة العلاقة الخاصة بالسلطة لجهة العنف والصراع، كما ولا لجهة العقد والرابط الإداري (واللذين لا يستطيعان أن يكونا في الحالة القصوى إلا بمثابة الوسائل)؛ وإنما لجهة هذا النمط من العمل الفريد – غير الحربي وغير القانوني – المتمثل في الحكم، عندما نحدد ممارسة السلطة بكونها صيغة العمل على أعمال الآخرين، وعندما نميزها بكونها حكم الناس لبعضهم البعض – بالمعنى الأكثر اتساعاً لهذه الكلمة – فإننا نكون قد أدرجنا فيها عنصراً مهماً: إنه عنصر الحرية"[1].

وهذه الحرية جوهر إنساني وقيمة فردية، وهي من الأسس التي نادى بها فلاسفة العقد الاجتماعي لبناء الدولة، وهو ما اصطلح عليه بالدولة الليبيرالية، وهذه الدولة لا تتأسس على الحرية فقط، بل تعمل مؤسساتها على حمايتها وضمانها.

2–الدولة والليبرالية:

يقوم فوكو، وبشكل أساسي، بدارسة أشكال كيفية إدارة الحكم من منطق الدولة والليبرالية، والمشكلة التي يطرحها فوكو هي مشكلة عقلانية الحكم، أي كيفية تفكر الحاكم لسلوكه، ويعتبر فوكو أن الحكم كان يعمل في العصر الكلاسيكي على **منطق الدولة**، ولقد تم إدراك مثل هذا التعريف لمنطق الدولة، وبشكل مبكر، بكونه يتسم بالفضيحة لأن الحاكم لم يبحث عن القانون لسلوكه في قواعد متسامية (صيغة حكومة الله على المدينة الأبدية)، وإنما في البعد الداخلي لممارسته، ويكمن الحكم بحسب منطق الدولة في إعطائه لنفسه وكهدف وحيد، إرساء الإمبريالي، الذي ساد خلال القرون الوسطى، بالإنكباب على غزو أراض موصولة من أجل إعادة تشكيل وحدة الإمبراطورية الأسطورية، ما يغطيه منطق الدولة هو مجمل الممارسات

[1] فريديريك غرو، مرجع سابق، ص 109.

التي من شأنها تأمين حفظ الدولة بكونها الغاية القصوى للحكم، هكذا نفهم كيف يستطيع منطق الدولة أن يحصن نفسه بجهازين أساسيين: الجهاز الدبلوماسي ــ العسكري وجهاز البوليس؛ يردنا العنصر الأول إلى فكرة التوازن الأوروبي، منذ حرب الثلاثين عاماً لم تعد الدول لتلتزم بمنطق الغزو، وأصبحت كل المشكلة متمثلة في توازن أوروبا، بحيث اتجهت كل دولة وبغاية المحافظة على نفسها وعلى كامل أراضيها إلى تطوير دبلوماسية (تهدف إلى خلق نظام من التحالفات التي تحميها) والاستناد إلى جيش دائم (من أجل فرض احترام حدودها) والاعتماد على منطق الحرب (من أجل الاحتراز مما قد يطال سيادتها من انتهاكات)، فمشكلة منطق الدولة في علاقته بالخارج هي إذاً مشكلة توازن القوى، أما في الداخل فسوف يتجلى منطق الدولة في إرساء **البوليس** بالمعنى الكلاسيكي، وتعتبر الشرطة بمثابة الهيئة التي تحدد كهدف لها ما **يقوم** به الناس من خلال أنشطتهم (عاداتهم، إنتاجها وأجسادهم) وكل أشكال التعايش والتواصل بين البشر، وما يفترض في البوليس هو تأمين سعادة السكان التي تتحول بالنسبة للدولة إلى قوى حية[1].

مع ذلك فإن ما يشير إليه فوكو هو ما كان قد أرساه القرن الثامن عشر من كيفية جديدة في إدارة الحكم، فلم يعد الأمر متعلقاً بتأكيد كون الدولة بمثابة الغاية الأخيرة وبشكل غير محدد مايقتضيه الأمر وخلافا لذلك هو أن يضع الحكم حدوداً ذاتية لتدخل الدولة، لنأخذ مثالاً على ذلك سعر الحبوب، إن كان موضوعاً لسياسات تسلطية فإننا سوف نقع في المجاعة، وما يفترض هو العكس، أي أن نشغل التنظيم الذاتي للمحاصيل والمبيعات، مما يسمح لوحده بإرساء سعر طبيعي للحبوب، إذا ما يعنيه الحكم هو تشجيع حرية السوق إلى حدها الأقصى وعدم التدخل بشكل مراسيم صادرة عن الدولة إلا بأقل قدر ممكن (المحاضرة الأولى لعام 1978) بإمكاننا القول أيضاً بأنه يفترض في الحكم أن يسمح أخيراً بإرساء السعر الحقيقي للأشياء في الأسواق، هكذا تنبثق فكرة الحكم الذي يرتكز على حقيقة الأشياء التي نحكمها، والحكم الذي لم يعد يحكم من خلال تقويته للدولة وإنما من خلال تكيفه مع حقيقة السوق (أي من خلال التحديد الذاتي وبشكل متزايد للتدخلات السلطوية)، إنه عصر الليبرالية والاقتصاد السياسي، لكن فوكو لا يكتفي فقط بدراسة ولادة الليبرالية في القرن الثامن عشر، بل إنه يقوم أيضا بشرح النيوليبرالية كما عرفتها ألمانيا وأمريكا في مرحلة ما بعد الحرب، كنا قد رأينا كيف قدمت ليبرالية القرن الثامن عشر نفسها كمحاولة لتشغيل السوق بشكل طبيعي (حتى في اللحظة التي كانت تأخذ فيها **السكان** في بعدهم كجنس حي: البيوبوليتيك *biopolitique* شاجبة البعد الاصطناعي الذي جرى إدخاله من قبل تدخلية دولانية، نقع على جذور النيوليبرالية الألمانية لما بعد الحرب أيضا في رفض سلطة عليا للدولة، وما يقتضيه الأمر هو أن يظهر بأنه يمكننا

[1] فريديرك غرو، مرجع سابق، ص ص 110، 111.

تفسير النازية بتورم هائل لسلطة الدولة بحيث تكمن مشكلة الحكم الألماني لمرحلة ما بعد الحرب إذاً في الوضع موضع التنفيذ لكيفية إدارة حكومية لا تعود إلى ارتكاز على تأكيد دور الدولة (بهدف استبعاد إمكانية عودة انبثاق الشبح النازي)، وتستطيع التأسيس لتلاحم لجماعة اجتماعين على قوانين السوق الحيادية فقط، والدولة الوحيدة التي يمكن توطيدها هي دولة القانون لكونها مجرد ضمانة لاحترام قوانين السوق ولكونها لا تدخل في أي حال من الأحوال أهدافاً إقتصادية دقيقة. وبعبارات النيوليبرالية الألمانية فإن من شأن كل تخطيط أو كل توجيه اقتصادي أن يؤدي إلى خطر الانحراف التوتاليتاري[1].

أما النيوليبرالية الأمريكية فقد أظهرت لفوكو عن آخر كيفية في الإدارة الحكومية: إن ما يقتضي، انطلاقا من تحييد الإنسان _ الاقتصادي بكونه احتساب منافع، هو التفكر بكيفية إدارة حكومية ترتكز على عقلانية مفترضة للأشخاص. تنحو الليبرالية الأمريكية إلى تحديد عقلانية السوق، ليس بكونها معطىً أولي للحكم الذي يتم حوله تشكيل أنصبة تصحيحية (على مستوى المفاعيل الاجتماعية أو تشكل الإحتكارات) وبناء التلاحم الاجتماعي، وإنما بكونها صيغة شكلية تسمح بحل مجمل مشاكل المجتمع. وستكون المشكلة، بالنسبة للقضاء، على سبيل المثال، هي التدخل في سوق الجريمة من أجل أن يتم تقليص سوق العرض والطلب. ترتسم في أفق هذه الممارسات_ كما يلاحظ فوكو_ صورة مجتمع غير انطباعي أو تطبيعي ذو عمل يتعلق بالمحيط ويعمل على تقليص الفوارق إلى أدنى حد ممكن.

3–من السلطة الرعوية إلى أشكال الاعتراف:

كانت أشكال الحكم (منطق الدولة والليبراليات) المدروسة سابقاً تأخذ مفاعيلها على مستوى السكان الخاضعين للدولة، لكن ما يقوم به فوكو أيضاً هو تفحص أشكال الحكم التي تتكيف مع الخصائص الفردية، لهذا فإنه يبدأ بإثارة السلطة الرعوية، وهو يعني بذلك شكلاً من الحكم الذي يأخذ على عاتقه خلاص الشعب المتحرك محاولاً التكيف مع الفرد، يتم التفكر بالملك كما لو أنه رجل الدين الحذر والمجازي في علاقته بالآخرين، سيميز هذا النموذج من السلطة– والذي يجد فوكو علاماته في المجتمعات الشرقية القديمة– أيضاً الحكم المسيحي للأرواح، إنه يتميز بشكل قوي عن كيفية إدارة الحكم الإغريقي للمدينة. هذه السلطة الرعوية هي ما سوف يحرض المقاومات الكبرى الأولى بشكل حقوق للذاتية، من أجل تبني السلوكيات الأخرى، ويحدد فوكو مقاومة الذوات (*sujets*) هذه في وجه كيفية إدارة الحكم الرعوية، بالموقف النقدي وسوف يقوم بدراسة كيفية إدارة الحكم المسيحية للأرواح، وبشكل مفصل في محاضراته لعام 1980 (منذ

[1] فريديرك غرو، مرجع سابق، ص ص 112، 113.

شهر شباط- فبراير) بحيث يميز شكلين كبيريين من أشكال الاعتراف، الشكل الأول *exomologèse* هو ما يعني كل مسيحي بقدر ما ينبغي عليه الاعتراف بخطاياه، أما اعتراف المسيحي بخطاياه في إطار اعتراف موسع وإلزامي ومنتظم فلن يتم إرساؤه إلا بشكل متأخر جداً، يحدد الاعتراف بالخطايا- والمأمور به بشكل أساسي في إطار طلب الغفران العملي في المسيحية البدائية-فعلاً طقسياً ومأساوياً، وعلى العكس فقد فرض في الأديرة، وبشكل مبكر، موجب الاعتراف *exagoreusis* بين مدير الضمير وتلميذه، ولا يتعلق الأمر إذ ذاك بالاعتراف بالخطايا المقترفة وإنما بموجب قراءة كاملة لكل حركات الروح السرية أمام المدير بغاية أن يطرد منها الأشكال المتغيرة لحضور الآخر (الملعون) [1].

حيث يقابل فوكو كل هذه الإجراءات التي تنظم، داخل المؤسسات الإدارية، علاقات الراهب الشاب بمدير الضمير، بالعلاقات التي كانت تحكم، خلال المرحلة الهيلينية، معلم الفضيلة بتلميذه، تصبح الطاعة المسيحية للمدير، على سبيل المثال، غاية بذاتها وينبغي فيها ان تكون مطلقة وغير مشروطة، بينما لم تكن لتشكيل في الحكمة القديمة سوى مرحلة للسيطرة على الذات، يمكننا القول أيضا بان ما يقوم به التلميذ، في الشكل المسيحي للعلاقة مع المدير، هو التخلي عن الذات، فيما تقودنا الحكمة القديمة إلى تشكل الذات بشكل قوي ومتين بحيث تكون مهيأة لمواجهة العقبات التي تفرضها الأحداث، ما يعادل اختبار الحقيقة(لان الذوات تتبنين في الحالتين وسط خطاب الحقيقة) هنا هو طاعة الأخر وهناك حرية الذات، لم تعد التحاليل الأخيرة التي قام بها فوكو لتقابل ببعضها البعض إلا شكلين من أشكال الذات، ينحو مفهوم كيفية إدارة الحكم، والذي كان يفهم بكونه إدارة حكم الأشخاص الضروريين لأشكاله، إلى الانطواء على بعد الذات وإلى إعادة تحديد ذاته انطلاقاً من هذا البعد، ما تم افتتاحه هو بعد الذات من أجل تطوير أشكال إدارة الحكم بحيث لا يؤخذ إلا بهذه الذات، إذ ذاك تستطيع ممارسات الذات أن تتمفصل على علاقات السلطة والخطابات الحقيقية (ثلاثة أبعاد لا يمكن اختزالها) من أجل تركيب التجربة التاريخية.

[1] فريديريك غرو، مرجع سابق، ص ص 114، 115.

الفصل الثاني: الفرد داخل المؤسسة الانضباطية

- **المبحث الأول**: من التعذيب إلى ولادة السجن
- **المبحث الثاني**: من الجنون إلى ولادة العيادة

نتطرق في هذا الفصل– الفرد داخل المؤسسة الانضباطية للتدرج التاريخي وتطور آليات التعامل مع الفرد بدءا من المشهد التعذيبي، وصولا إلى ولادة السجن، بشكل تنازلي؛ عبر أقسام أربعة: التعذيب / العقاب/ الانضباط/السجن، وهي التي يتحدث عليها فوكو بإسهاب في كتابه المراقبة والمعاقبة، وهو كتاب نشر في فرنسا عام 1975، وهو فحص للآليات الاجتماعية والنظرية التي كانت وراء الاختلاف الرهيب بين نظم العقاب في العصر الحديث، حيث يبدأ الكتاب برسم تصويري لعملية تنفيذ حكم الإعدام عام 1757 على روبرت فرانسوا ديمي، الذي حاول اغتيال لويس الخامس عشر، وفي الصفحة المقابلة وضع صورة لمخطط سجن صمم بعد 80 عاماً فقط، ويتساءل فوكو عن الطريقة التي تغير من خلالها المجتمع الفرنسي فيما يخص معاقبة المدانين في مدة قصيرة إلى هذا الحد، هاتان صورتان لنمطين متقابلين مما يسميه فوكو تكنولوجيا العقاب:

العقاب الملكي: يشتمل على قمع الجماهير من خلال تنفيذ عمليات إعدام وتعذيب وحشية علنية.

العقاب التأديبي: وهو ما يقول فوكو بأنه يمارس في العصر الحديث، يمنح العقاب التأديبي كلاً من (المعالج النفسي، منفذ البرامج، الضابط في السجن) سلطة على (السجين أو المتعلم أو المريض)، ومما يلفت الانتباه أن المدة التي يتوجب على السجين مثلاً أن يقضيها في السجن تتوقف على رأي المختصين.

يقارن فوكو ما بين المجتمع الحديث وبين المشتمل (بانوبتيكون)، وهو تصميم أعده جيرمي بينتام لمبنى سجن (وهذا التصميم لم ينفذ بشكله الأصلي في الواقع، لكنه كان ذو تأثير واضح)، في المشتمل يستطيع حارس واحد أن يراقب عدداً كبيراً من السجناء دون أن يتمكنوا من مشاهدته، السراديب المعتمة لسجون ما قبل الحداثة استبدلت بسجون في أبنية حديثة، ويشير إلى أن المجتمع الحديث يستخدم هذه الرؤية لتطبيق نظام التحكم والسيطرة الخاص بالسلطة والمعرفة، وهما مصطلحان يرى فوكو أنهما متصلان ببعضهما بشكل جذري، حتى أنه يستخدمهما غالباً مقترنتين أو مدمجتين على نحو "معرفة–سلطة" يقود إلى سلطة تتربع على مستوى متزايد من الفردية، يظهر من خلال قدرة المؤسسة على تعقب ومراقبة الأفراد طوال حياتهم، يشير فوكو إلى رهاب مستمر وشعور دائم بالرقابة يسري في المجتمع الحديث، بدءاً من السجون شديدة التحصين، المنازل المحمية، الموظفون، الشرطة، المعلمون، وصولاً إلى كل نشاطاتنا اليومية وظروف معيشتنا وسكنانا، كلها مرتبطة بالمراقبة (المتنبهة أو الغافلة) التي يقوم بها بعض الناس تجاه البعض الآخر، للتحقق من التزامهم بأنماط السلوك المقبولة.

المبحث الأول: من التعذيب إلى ولادة السجن

أولا: تقنيات التعذيب

1-الجسد محل تطبيق العقوبة

يبدأ فوكو الفصل الأول – جسد المحكوم عليهم من القسم الأول- التعذيب- بتقديم مثال عن التعذيب الفظيع الذي وقع على "داميان" في الثاني من آذار سنة 1757، الذي حكم عليه بدفع غرامة معنوية هي الإقرار بذنبه علنا أمام باب كنيسة باريس الرئيسي[1]، ليعقبه بمثال بعد ثلاثة أرباع قرن عن جدول زمني يومي سطره "ليون فشي" لسجن الأحداث في باريس"[2]، يذهب فوكو إلى أن هذين المثالين يحددان كل على حدى نوعا من أنماط الجزاء ويفصل بينهما أقل من قرن، إنها حقبة "الفضائح" الكبرى بالنسبة للعدالة التقليدية كما يسميها فوكو، وفي نفس الوقت حقبة المشاريع الإصلاحية؛ حقبة نظرية جديدة في القانون وفي الجريمة، تبرير جديد أخلاقي أو سياسي لحق العقاب، إنه العهد الجديد، حيث العقوبات أقل نيلا للجسد بصورة مباشرة، وبعد بضعة عقود سينتهي زمن الجسم المعذب، بل سيزول الجسم كهدف رئيسي للقمع الجزائي، وصاحَب هذا التغير في أواخر القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن التاسع عشر؛ تراجع وإمحاء العرض العقابي، بحيث سيتحول الاحتفال العقابي إلى مجرد عمل إجرائي إداري، واتجه العقاب ليصبح الجزء الأكثر خفاء في العملية الجزائية، إذ أصبحت فعاليته تعزى إلى حتميته، لا إلى شدته المرئية.

ويشير فوكو إلى مجموعة من المتنورين الذين ساهموا في هذه التحولات، ممن دافعوا عن أطروحة انحلال القبضة عن الجسد، ومن بينهم "روش"* سنة 1787 حيث قال: ((لا أستطيع أن أمنع نفسي من الأمل بأن يكون غير بعيد الوقت الذي تصبح فيه المشنقة وعمود التشهير، ومنصة الإعدام، والسوط، والدولاب، في تاريخ التعذيب، معتبرة من علامات بربرة العصور والبلدان، ومعتبرة كدلائل على ضعف تأثير العقل والدين على النفس البشرية))[3].

بعد وصف فوكو لتطور تنفيذ العقوبة، ووصولها لمرحلة ما أسماها "رزانة العقوبة"؛ يتساءل عن تمدد العمق التعذيبي إلى معاقبة ما هو غير جسدي أو ما يسميه "القصاص اللاجسدي"، الذي يفسره بالتطور الذي يلحق

---

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

* بنجامين روش: فيلسوف وكاتب امريكي(1745-1813)

[3] المرجع نفسه، ص 50.

غرض العقوبة: الواقع أن هذه التحولات قد اقترنت بانتقال في الغرض بالذات التي ترمي إليه العملية العقابية، لكنه في الآن نفسه يتساءل من جديد: إذا كانت العقوبة لا توجه إلى الجسد، فعلى أي شيء تنصب قبضتها؟، يقدم هنا جواب المنظرين منذ سنة 1760 الذين افتتحوا وفق قوله حقبة لم تقفل بعد، مستحضرا قولة "مابلي": فليتناول القصاص، إن أمكنني التكلم هكذا، الروح قبل الجسم، ليعرج بعد ذلك فوكو على تكريس هذا التوجه من خلال تطور التشريع والقضاء نحو إقرار تفريد العقاب شيئا فشيئا داخل 150 سنة[1]؛ ويؤكد في نفس الوقت على مسألة مهمة وهي أن العدالة الإجرامية أصبحت مدفوعة إلى إعادة التأهيل والإنتاج وذلك عن طريق المعرفة.

وفي هذا السياق يخلص فوكو إلى أن هذه التحولات العقابية –نحو التلطيف العقابي / تحول العقوبة من الجسد إلى الروح– ليست نتيجة جهود حقوقية ولكنها تقنية من تقنيات السلطة وبعد لتكتيك سياسي؛ كتحول عميق في الطرق الجزائية انطلاقا من تكنولوجيا سياسية للجسد، هكذا فهو يرى: أن الجسد غاطس ضمن حقل سياسي؛ فعلاقات السلطة تعمل فيه عملا مباشرا؛ فهي توظفه، وتطبعه، وتقومه، وتعذبه، وتجبره على أعمال..، هذا التوظيف (الاستثمار) السياسي للجسد، وفقا لعلاقات معقدة ومتبادلة باستخدامه اقتصاديا، وإلى حد بعيد كقوة إنتاج، يزود بعلاقات سلطوية وبسيطرة؛ ولكن بالمقابل إن تكوينه كقوة عمل لا يكون ممكنا إلا إذا أخذ نظام استعبادي وحتى يكون الجسد نافعا ومنتجا يجب أن يكون مسترقًا، أما ما أسماه فوكو بالتكنولوجيا السياسية للجسد؛ فلا يمكن أن تتشكل في نظره إلا بمعرفة هذا الجسد والتحكم فيه[2].

مؤكدا أن السلطة تنتج المعرفة وأن السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى؛ وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بذات الوقت علاقات سلطة، وفي الأخير يؤكد فوكو على أن ما علمه الحاضر أكثر من التاريخ هو أن العقوبات بصورة عامة والسجن من مستلزمات تكنولوجيا الجسد السياسية – التوظيفات السياسية التي يجمعها السجن في هندسته المغلقة.

2–علنية التعذيب:

بتحدث فوكو عن الأشكال العامة للممارسة العقابية التي فرضتها الإرادة الملكية منذ سنة 1670 حتى الثورة الفرنسية، والتي عرفت فيها العقوبات الجسدية حيزا كبيرا؛ يظهر التعذيب فيها ما له من دلالة، ويعبر عن ذلك

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 63.

بقوله: ((فكل عقوبة ذات نسبة من الجدية يجب أن تتضمن شيئا من التعذيب))[1]، من هنا يتساءل عن ماهية التعذيب، فيقدمه كتقنية ترتكز على فن بأكمله من كمية الوجع.

كما يرى أيضا أن العدالة كانت تفرض التعذيب، إذ أن أنين المجرم وصراخه تحت الضربات ليس بالأمر المخجل، إنه تكريم للعدالة بالذات حيث تتجلى بكل قوتها، هكذا لم يقتصر التعذيب الجسدي في عصر الملوك والإمبراطوريات على مجرد إيقاع الألم، بل كان المشهد العلني للتعذيب أمام حشود من عامة الشعب يشكل جزءا جوهريا من عملية العقاب.

ويثير فوكو تلك المفارقة التي تطبع تلك الحقبة الفظيعة، بمناقشته المحاكمات التي كانت سارية حينئذ، بحيث كانت سرية في مجملها يغيب فيها المتهم في جل محطاتها، لكن في المقابل يظل الجسم الحلقة الأهم أو كما يسميها "قطعة أساسية في احتفال العقوبة العامة"، إذ على المتهم أن يظهر للعلن، إدانته وحقيقة الجريمة التي ارتكب، ((إن فعل العدالة يجب أن يصبح مقروءا للجميع في هذا الجسم))[2].

كما أن فوكو يصر على أن التعذيب القضائي يجب أن يفهم كما لو أنه طقس سياسي، ويلعب وظيفة قانونية سياسية، إنه احتفال من أجل إعادة إقرار السيادة بعد جرحها لحظة، إنه يعيدها بأن يظهرها في كل أبهتها؛ إذ أن التنفيذ العلني العام، يدخل في سلسة مراسم السلطة المغيبة، وبالتالي فتنفيذ العقوبة مجعول لا لإبراز الاعتدال والتوازن، بل لإظهار اللاتوازن والشطط، وأن التعذيب لا يعيد العدالة إلى نصابها بل يقوي السلطة، ويتحدث فوكو في نهاية هذا الفصل –علنية التعذيب– عن الرقابة الشعبية على التنفيذ أو كما يسميه "انفعالات المشنقة"، بحيث كان للشعب دور كبير في ترجيح العدالة على قوة السلطة التي تحدث عنها فوكو[3].

نفهم من هذا أن غاية التعذيب ليس تحقيق العدل من خلال الإقتصاص من المجرم وليس الغاية منه تعنيفه بهدف تربيته أو اعادة انتاجه، بل الهدف الأساسي هو اظهار قوة السلطة أمام الشعب، والتأكيد على اللاتوازن الموجود بين الملك والرعية.

3– اللطف العقابي:

يستهل فوكو الفصل الأول (العقاب معمما) من القسم الثاني (العقاب) بالحديث عن الاحتجاجات ضد التعذيب خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وإلغاء المواجهة الجسدية بين الحاكم والمحكوم؛ نحو البحث

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 71.
[2] المرجع نفسه، ص 73.
[3] المرجع نفسه، ص 92.

عن إنسانية المجرم في القرن التاسع عشر، ليصبح فيه هذا –الإنسان– المكتشف في المجرم، هدف التدخل الجزائي، ويفترض فوكو أن الاتجاه نحو تلطيف العقوبة وراءه نية اقتصاد للعقوبات؛ سيصاحب هذا التحول حسب فوكو تحول أيضا على مستوى التنظيم الداخلي للانحراف –الانتقال من الاجرام الدموي إلى الإجرام الاحتيالي– ويعزي ذلك إلى نمو الإنتاج، مع تزايد الثروات، مع أساليب رقابية أكثر دقة، ومع تقسيم رقابي عسكري للسكان أكثر دقة، ثم تزامن تحول الممارسات غير الشرعية مع توسع الإجراءات العقابية ورهافتها[1].

كل هذه الإصلاحات التي طالت العقوبة، يرى فوكو أنها لا تعدو أن تكون إلا استراتيجية لإعادة تنظيم سلطة العقاب في القرن الثامن عشر، وفقا لأنماط تجعلها أكثر انتظاما، وأكثر فعالية، وأكثر ثبوتية وأفضل تفصيلا في مفاعيلها؛ وباختصار أن تزيد في المفاعيل وأن تخفف من كلفتها الاقتصادية (فصلها عن عمليات البيع والشراء..) والسياسية (بفصلها عن تعسف السلطة الملكية)، هكذا فإن النظرية الحقوقية الجديدة الخاصة بالعقوبات تغطي في الواقع "اقتصادا سياسيا" جديدا للسلطة العقابية، وهي الاستراتيجيا التي تشكلت بسهولة ضمن النظرية العامة للعقد؛ ليقدم القصاص الجزائي كوظيفة معممة، وذلك لأن المخالفة تقيم بالفعل الفرد في مواجهة الجسم الاجتماعي بأكمله؛ والمجتمع في مواجهة الفرد، وبذلك يخلص فوكو إلى أن حق العقاب قد تغير من دلالته، من انتقام الملك إلى الدفاع عن المجتمع[2].

يأتي الحديث عن القواعد التي تشكل تقنية الدلالات كمحاولة من فوكو لتقديم تصورات بديلة للعقاب تسعى لتجنب ارتكاب الجريمة، فأحصى ست قواعد رئيسية من الضرورة أن تسلح بها سلطة العقاب وهي:

- قاعدة الكمية الأقل: أن تكون الفائدة في تجنب العقوبة أكثر قليلا من المخاطرة بارتكاب الجريمة.

- قاعدة الفكروية الكافية: فما يجعل العقوبة في صميم المعاقبة، ليس هو الإحساس بالعذاب بل فكرة ألم، فكرة إزعاج، فكرة إضرار، من هنا فليس للمعاقبة أن تتناول الجسد، بل تتناول التمثيل – تصور العقوبة– بمعنى ليس الألم في حد ذاته الذي سيكون الأداة للتقنية العقابية.

- قاعدة المفاعيل الجانبية: يجب أن تأخذ العقوبة مفاعيلها الأكثر زخما عند الذين لم يرتكبوا الخطأ.

- قاعدة اليقين التام: يجب أن تقترن فكرة الجريمة والفوائد المتوقعة منها بفكرة عقوبة محددة بأن تكون العقوبات واضحة تمام الوضوح من خلال التشريع والنشر..؛ بأن تصبح في متناول كل فرد، كما يجب أن يعتبر

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 106.
[2] المرجع نفسه، ص 117.

الرابط بين الجريمة والعقوبة ضروريا، لذلك فوكو يرى أن الملك يجب أن يتخلى عن حقه في العفو، حتى لا تصبح القوة الموجودة في فكرة العقوبة ضعيفة بفعل الأمل بهذا التدخل.

• قاعدة الحقيقة المشتركة: ينطلق فوكو في تبيان هذه القاعدة من واقع تاريخي وهو أن أنصاف الأدلة تعطي أنصاف الحقيقة وأنصاف مجرمين، فهو يرى أن الحفاظ في أفكار الناس على فكرة الربط المطلق بين الجريمة والعقوبة لن يتحقق إلا إذا تبع واقع العقوبة في جميع الأحوال واقع الجرم؛ وذلك عن طريق إثبات واقع الجرم وفقا للوسائل السارية على الجميع من وسائل للتثبت من الجريمة وتحقيقات عادلة. دون تنكيل ونزع للاعترافات كما كان في السابق.

• قاعدة التخصص الأمثل: لكي تستطيع نظرية الدلالات الجزائية أن تغطي تماما كل حقل اللاشرعيات التي يراد قصرها وحصرها، لابد من توصيف كل المخالفات وتصنيفها، إذ لا بد من قانون شامل وواضح، يحدد الجرائم ويثبت العقاب. فضلا عن فردنة للعقوبات تتلاءم مع الطباع الفردية لكل مجرم[1].

في آخر هذا الفصل –العقاب معمما- يطرح فوكو فرضية الدخول في عصر العقوبات اللاجسدية، في ظل تحقق أنسنة العقوبات كسياسة محسوبة من قبل سلطة العقاب، استدعت نقلة في نقطة ارتكاز هذه السلطة: وهي ألا يكون الجسد هو المقصود باللعبة الطقسية للآلام المبرحة، وبالوسمات البارزة ضمن طقسية التعذيب؛ بل أن يكون الفكر، لكن قبل ذلك يعتقد فوكو أنه في هذه الظرفية التاريخية بالذات أصبح من الممكن وضع المشروع السياسي الرامي إلى قمع الإجرام او اللاشرعيات حسب تعبيره، وإلى تعميم الوظيفة العقابية، وتحديد سلطة العقاب من أجل السيطرة عليها، من هنا يستخلص خطان من أجل موضعة الجريمة والمجرم؛ من جهة أولى يقع المجرم المعتبر عدوا للجميع، والذي يكون من مصلحة الجميع ملاحقته، خارج نطاق العقد "الميثاق" بهذه الصيغة يعود في يوم من الأيام ليدخل ضمن الموضوعية العلمية، وضمن المعالجة التي تناسبها، ومن جهة أخرى يتعين على السلطة العقابية فرض تكتيك تتدخل من خلاله ليطال المجرمين الحاليين والمستقبليين: تنظيم حقل وقائي، وحساب المصالح، من هنا أصبح التفكير في المجرم كفرد يجب معرفته[2].

وفي هذه النقطة يشير فوكو إلى التقارب الذي بدأ يحدث بين المعرفة والسلطة، بحيث أصبح لم يعد الغرض من العقاب هو إلحاق الألم بالمجرم، بل الغرض منه هو التحكم فيه، ولا يمكن ذلك إلى من خلال دراسة المجرم ومعرفته، وتلك المعرفة المكونة عليه يمكن أن تصبح معيارا لأفراد آخرين سلكوا سلوكه.

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 119، 120، 121، 122،

[2] المرجع نفسه، ص 124.

قبل أن يوضح فوكو محاولات إصلاح القوانين خلال القرن 18 ومواطن الاتفاق والاختلاف التي كانت حاضرة آنذاك، سيستهل الفصل الثاني –اللطف العقابي– من القسم الثاني –العقاب– بالحديث عن الشروط التي يجب أن تخضع لها الحواجز التي يجب أن تشكل مستودع العقوبات الجديد، كل ذلك من أجل الاستمرارية في استراتيجية قمع الإجرام.

- ميكانيزمات فن العقوبة الجديد عند فوكو

اعتبر فوكو البعد عن التعسف ما أمكن أول شروط الفن الجديد للعقوبات، بأن تعطي العقوبة كل المطابقة مع طبيعة الجرم. ويتحدث فوكو أيضا عن ضرورة تجاوز – ميكانيك القوى–؛ وذلك بتقليص الرغبة التي تجعل الجريمة جذابة، وتنمية المنفعة التي تجعل العقوبة مريبة، والعمل بحيث يبدو تصور تمثيل العقوبة ومضراتها أكثر تأججا من تمثيل الجريمة وما فيها من ملذات، ويثير فضلا عن ذلك أهمية وفائدة وضع جدولة زمنية وتفادي التحديد، بأن تكون العقوبة قابلة للتغيير؛ من خلال تخفيفها حسب نتائجها، ويجب أيضا أن تستهدف العقوبة بشكل خاص الآخرين كل المجرمين المحتملين، وهو ما يجعل نشر أو إعلان العقوبة أمر ضروري عند فوكو حتى يستطيع كل فرد أن يطلع على مدلولاتها؛ لكن لا يجب على هذا الإعلان أن ينشر أثرا جسديا مرهبا، بل يجب أن يفتح كتابا للقراءة. لذلك فهو يعتبر (العقوبة السرية عقوبة نصف ضائعة)، عندها يمكن أن ينعكس في المجتمع خطاب الجريمة التقليدي، وهذا هو الهم الكبير عند صانعي القوانين في القرن الثامن عشر ((كيف يمكن إطفاء المجد المشبوه، مجد المجرمين الذي تتغنى به الحكايات الشعبية..))[1].

- مواطن الاتفاق والاختلاف الحاضرة في إصلاحات القرن الثامن عشر

عرج فوكو آخر الفصل الثاني–اللطف العقابي– على أهم نقاط التلاقي ونقاط الاختلاف التي كانت حاضرة ضمن الإصلاحات التي اقترحها المصلحون في هذه الحقبة المهمة –القرن 18–؛ حيث من نقاط الاتفاق التغير المفاجئ والمؤقت للعقاب، بحيث تهدف هذه الإصلاحات لا إلى محو الجريمة، بل إلى تجنب ارتكابها ثانية، إنها ترتيبات تتوجه إلى المستقبل؛ كتأكيد لقولة بيكاريا: ((إن الوقاية ضد الجرائم هي الغاية الوحيدة للعقاب))[2]، فضلا على تفريد العقاب، وجعله يتلاءم مع السمة الشخصية وما تحمله معها من خطر على الآخرين.

ومع ذلك فقد برزت الفروقات منذ توجب تحديد تقنيات هذا الإصلاح الفردي، بحيث يتموقع هذا الفرق حسب فوكو في الإجراء المتعلق بالوصول إلى الفرد، وفي كيفية تأثير السلطة العقابية عليه، في تكنولوجيا العقوبة لا

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 131.
[2] المرجع نفسه، ص 134.

في أساسها النظري؛ بل في العلاقة التي تقيمها مع الجسد ومع النفس، وليس في كيفية انسيابها إلى داخل النظام الحقوقي وإنما من خلال فرضه وفق استرتيجيات مختلفة.

ليخلص في النهاية إلى القول أن آخر القرن الثامن عشر عرف ثلاثة أشكال من تنظيم سلطة العقاب، الشكل الأول، يرتكز على الحق الملكي القديم، والشكلان الآخران يرجعان معا إلى نظرية وقائية ونفعية وتأديبية لحق العقاب العائد إلى المجتمع بأكمله؛ الشكل الثاني يتجلى في مشروع الحقوقيين الإصلاحيين الذين اعتبروا العقوبة إجراء يهدف إلى إعادة تأهيل الأفراد باعتبارهم أشخاصا قانونيين؛ والشكل الأخير يتمثل في مشروع المؤسسة الاعتقالية التي هي قيد الإنشاء، تبدوا العقوبة تقنية إكراه للأفراد؛ وهي تستخدم وسائل تقويم جسدية. ((إنها ثلاث تكنولوجيات سلطوية))[1] وفق تعبير فوكو.

من هنا يطرح فوكو المشكلة الآتية: كيف حدث أن التكنولوجيا الثالثة- السجن- قد فرضت نفسها أخيرا؟ كيف حل النموذج الإكراهي ،الجسدي، الانفرادي، السري لسلطة العقاب، محل النموذج التصوري، المسرحي الدلالي، العلني الجماعي؟ لماذا حلت الممارسة الجسدية للعقوبة مع السجن الذي هو قوامها المؤسسي، محل الاحتفال الصاخب الذي كان يروجها؟.

ثانيا: الانضباط والسجن:

1- تطويع الجسد:

يقدم فوكو صورة الجندي -كشخص يعرف من بعيد- كمثال عن اكتشاف الجسد كموضوع وهدف للسلطة أو كنموذج مختزل عن السلطة خلال العصر الكلاسيكي؛ الجسد الذي يُلعب، ويكيف، ويدرب، ويطوع، والذي يستجيب ويصبح ماهرا، وتتكاثر قواه، ليصبح جسدا منضبطا[2].

يبدأ هذا الانضباط حسب فوكو أولا بتقسيم الأفراد في المكان، ولهذا فهو يستخدم عدة تقنيات، أولها الإقفال أو العزل، أي تخصيص مكان يختلف عن كل الأمكنة الأخرى ومنغلق على ذاته، مكان محمي على الرتابة الانضباطية، ويعطي مثالا بثكنة في جنوب فرنسا ذات الانغلاق الصارم كل شيء محاط ومقفل ضمن سور من الجدران ارتفاعه عشرة أقدام، هذا الفضاء الانضباطي المقفل غير كافي إذا لم يتجه نحو الانقسام إلى أجزاء بمقدار ما يوجد من أجسام أو من عناصر يجب توزيعها، هذه الفضاءات يجب أيضا أن تكون أكثر وظيفية؛ تسمح

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 149.
[2] المرجع نفسه، ص 157.

بالتفكيك الفردي لقوة العمل. كما يعتبر فوكو أن الانضباط يجب أن يتسم ب فن الصف (أو الرتبة)، كتقنية لضمان طاعة الأفراد، وأيضا كتنظيم أفضل للوقت وللتحركات[1].

إن إجراءات التوزيع الانضباطي كانت لها مكانتها بين التقنيات المعاصرة في التصنيف وفي الجدولة؛ ولكن أدخلت فيهما المشكلة الخصوصية، مشكلة الأفراد والكثرة. وكذلك اتخذت الرقابات الانضباطية للنشاط مكانا بين كل البحوث النظرية والتطبيقية، حول الآلية الطبيعية للأجسام؛ ولكنها بدأت تكتشف فيها عمليات مخصوصة نوعية؛ إن السلوك ومقتضياته العضوية سوف تحل تدريجيا محل الفيزياء البسيطة للحركة. فالجسم المطلوب منه أن يكون طيعا حتى في أدنى عملياته، غدا يعارض ويبين الشروط الوظيفية الخاصة بالعضوية الحية. وصار للسلطة الانضباطية قرين هو الفردية التي ليست فقط تحليلية وخلوية بل طبيعية وعضوية ؛ أي تحققت هنا قفزة معرفية، يدعوها فوكو (الإبستمية)، إذ لم يعد ينظر إلى الجسد باعتباره آلة، ولكنه كائن حي يتميز بالفردية، والفردية ستقاوم السلطة الانضباطية، أو تدخل معها في صراع يحدد مستقبل الحداثة الجديدة، أو ما يدعى بالحداثة البعدية[2].

يتحدث فوكو أيضا عن نمو تقنية جديدة تأخذ على عاتقها في الحقبة الكلاسيكية وقت الكائنات الفردية؛ من أجل التحكم بعلاقات الوقت والأجسام والقوى، ومن أجل تأمين تراكم المدة/ وتحويل حركة الوقت إلى منفعة ومكسب، من هنا طرح سؤال كيف يمكن التحكم في وقت الأفراد بشكل يجعله خاضعا للانتفاع والرقابة، وقدم في الآن ذاته كجواب أربع وسائل يظهرها التنظيم العسكري بكل وضوع؛ تتمثل في تقسيم المدة إلى أقسام متتالية أو متوازية؛ على أن تكون محددة بغاية تنتهي باختبار، كل حسب مستواه وأقدميته ورتبته..، كل ذلك بما يتيح توظيفا كاملا للمدة من قبل السلطة[3].

ستتطور الانضباطية ليبرز مطلب جديد يتمثل في بناء آلة يبلغ مفعولها الذروة، بواسطة التمفصل المنظم للقطع الأولية التي تشكلها، بحيث لم يعد الانضباط مجرد فن إعادة توزيع الأجساد، واستخراج وقتها وتركيمه، بل تأليف قوى للحصول على جهاز فعال، ففوكو يعتقد أن الانضباط يصنع انطلاقا من الأجساد التي تسيطر عليها أربع أنماط من الفردية: السمة الخلوية (بفعل لعبة التوزيع الفضائي)؛ العضوية (بفعل تقنين النشاط)؛ التكوينية (بفعل تراكم الوقت)؛ الاندماجية (بفعل تأليف القوى)، ولإتمام هذا فهو يُعمل أربع تقنيات كبرى: إنه يبني

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 162.
[2] المرجع نفسه، ص 164.
[3] المرجع نفسه، ص 168.

جداول؛ وهو يفرض مناورات؛ وهو يوجب تمارين؛ وأخيرا ومن أجل دمج القوى، فهو يرتب تكتيكات؛ تكتيك يحقق حصيلة قوى متنوعة.

2- أدوات اشتغال السلطة الانضباطية – بداية تشكل نظرية المراقبة –

عالج فوكو الأدوات التي تستعملها السلطة الانضباطية والتي وصفها بالبسيطة ومنها:

1- النظرة أو الرقابة التراتبية؛ بحيث تفترض ممارسة الانضباط وجود جاهزية تحقق الإكراه، بفعل النظرة؛ جهاز توحي تقنياته التي تسمح بالرؤية؛ بمفاعيل سلطوية، وحيث بالمقابل، تجعل وسائل الإخضاع أولئك الذين ينصب عليهم هذا الإخضاع مرئيين بوضوح المراصد التي ترى ولا تُرى، هكذا ستصبح السلطة الانضباطية بفضل الرقابة منهجا متكاملا مرتبطا بصميم الاقتصاد وبغايات الجهاز الذي تعمل فيه هذه السلطة، إنها لا تترك من حيث المبدأ أي منطقة ظل، وأنها تراقب بدون توقف أولئك المكلفون بالمراقبة، وهي سرية تعمل في الصمت[1].

2 – العقوبة الضابطة: يتحدث فوكو عن وجود أوالية صغيرة عقابية تعمل في صميم كل الأنظمة العقابية؛ تجعل كل الأجزاء الدقيقة جدا من السلوك تحت طائلة العقاب، بحيث يجد كل فرد نفسه ضمن كيان شمولي قابل للعقاب-معاقب، فضلا على أن العقوبة الانضباطية وظيفتها تقليص الفوارق؛ مفعولها الإصلاحي يتم بشكل مباشر بفعل التقويم. ويرى فوكو أن السلطة الانضباطية بدل أن تركز على استخدام العقوبة؛ تستعمل نظام المكافأة، ''فالكسالى تحفزهم الرغبة بالمكافأة أكثر من خشية القصاص، ثم إن الانضباط يكافئ بواسطة عملية الترقيات وحدها، وهو يقاصص بالتأخير وكسر الدرجة، وإجمالا فإن فن العقاب في نظام السلطة الانضباطية، لا يهدف إلى التكفير، ولا حتى إل القمع بالذات، إن المؤسسة الانضباطية تُقارن، تُفاضل، تُراتب، وتنسق وتستبعد، بمعنى أنها تُسوي وتضبط[2].

3- الفحص: يدمج الفحص تثنيات التراتبية التي تُراقب وتقنيات العقوبة التي تضبط، إنه نظرة ضابطة وهو رقابة تتيح التوصيف والتصنيف والعقاب، إنه يقيم على الأفراد رؤية من خلالها تمكن المفاضلة بينهم ومعاقبتهم. ولهذا في كل تدابير الانضباط، فإن الفحص يتمتع بطقوسية كبيرة. وقد اعتبر فوكو الفحص عاكس لنظام الرؤية في ممارسة السلطة؛ بحيث تمارس السلطة الانضباطية نفسها حينما تختفي عن الأنظار؛ وبالمقابل فإنها تفرض على الذين تُخضعهم مبدأ من الرؤية إجباريا، وبمعنى آخر: إن واقعة الرؤية التي لا تتوقف، وواقعة أن نكون دائما تحت المراقبة، هي التي تُبقي الفرد المنضبط على خضوعه. والفحص، إنه التقنية التي بها تستطيع السلطة، بدلا من أن

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 192.

[2] المرجع نفسه، ص 193.

تظهر دلالات قوتها – حضور الملك سابقا..- وبدلا أن تفرض وسمتها على الأفراد الخاضعين لها، فإنها تأسر هؤلاء ضمن أوالية موضعة وتشييئ. في الفضاء الذي تسيطر عليه السلطة الانضباطية، فإنها تظهر، من حيث الجوهر، قوتها بواسطة ترتيب الموضوعات، ويبدو الفحص وكأنه الاحتفال بهذه الموضعة والتشييئ[1].

تناول فوكو من خلال الفصل الثالث- البانوبتية أو الإشراف- من القسم الثالث –الانضباط- نموذج سجن "البانوبتيكون" الذي يعني الرؤية الشاملة، المعد من قبل "جيريمي بينتام" سنة 1791، وهو تصميم عبارة عن مجموعة من الزنازين في شكل دائري ولا يسمح تصميمه بالتواصل بين السجناء، يتوسطه فضاء به برج للمراقبة، وتُضاء من الخارج بحيث لا يستطيع السجناء رؤية من في برج المراقبة، في حين أن المراقب وحده من يرى جميع من في الزنازين، مراقب واحد لآلاف السجناء، يرسخ هذا التصميم شعور بالمراقبة الدائمة لدى السجناء، هكذا يرى فوكو أن التجهيز المكشافي "البانوبتي" يُعدُّ وحدات زمنية تسمح بالرؤية اللامنقطعة، من هنا حسب فوكو الأثر الرئيسي للمستشرف (بانوبتيك) وهو: الإيحاء إلى المعتقلين بحالة واعية ودائمة من الرؤية تؤمن وظيفة السلطة الأوتوماتيكي. جعل الرقابة دائمة في مفاعيلها، حتى لو كانت متقطعة في عملها..، وباختصار أن يؤخد المعتقلون بوضعية سلطة يكونون هم حاملوها. لذلك اعتبره فوكو تجهيزا مهما؛ لأنه يجعل السلطة آلية وينزع عنها طابع الفردية، فمبدأ هذه السلطة لا يقوم في شخص بقدر ما يتجلى في توزيع مدروس للأجسام وللسطوح وللأضواء وللنظرات، فتتوالد آليا؛ عبودية حقة من علاقة وهمية، بحيث تنتفي اللجوء إلى وسائل القوة لإكراه المحكوم على السلوك الحسن، والمجنون على الهدوء، والعامل على العمل، والتلميذ على الاجتهاد، والمريض على التقيد بالوصفات[2].

هكذا يعتقد فوكو أن النموذج "البانوبتيكي" يجب أن يفهم كنموذج للتشغيل قابل للتعميم، كأسلوب في تعريف علاقات السلطة بالحياة اليومية للناس، فضلا على أنه يعطي للفكر سلطة على الفكر. إن الهيكلة البانوبتية هي عامل زخم بالنسبة لأي جهاز سلطوي، فهي تؤمن له الاقتصاد (في المواد، وفي الأشخاص، وفي الوقت)؛ وهي تؤمن له الفعالية بواسطة طابعها الوقائي[3].

ويتحدث فوكو عن مسألة غاية في الأهمية، بطرحه سؤال: كيف يمكن تقوية السلطة بحيث لا تحصل مضايقة للتقدم وفي الوقت ذاته أن تكون السلطة مكثرة للإنتاج؟ وكيف تستطيع السلطة وهي تزيد في قوتها أن تنمي قوى المجتمع بدلا من مصادرتها أو لجمها؟ إن الحل الذي يقدمه البانوبتيك حسب فوكو لهذه المشكلة، هو أن الزيادة

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 197.
[2] المرجع نفسه، ص 207.
[3] المرجع نفسه، ص 208.

الإنتاجية للسلطة لا يمكن أن تتأمَّن إلا إذا كان بإمكان هذه السلطة أن تمارس بشكل دائم ضمن قواعد المجتمع، وصولا إلى أصغر فرد فيه، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، إلا إذا عملت خارج هذه الأشكال المفاجئة، والعنيفة، واللامتواصلة، والمرتبطة بممارسة السيادة، أي أن السيادة و الحضور والهيبة التي كانت لدى الملك، هي على النقيض الأقصى لهذه السلطة الفيزياء السلطوية الجديدة التي تحددها البانوبتية، التي يعتبر مجالها القواعد أو المنطقة السفلية كما يسميها فوكو[1].

ليخلص في الأخير إلى أن: الشيء الذي فرض نفسه على العدالة الجزائية كنقطة ارتكاز لها، وكموضوع مفيد لها لن يكون أبدا جسم المجرم المنتصب ضد جسد الملك؛ ولن يكون أيضا الفرد الحقوقي في عقد مثالي؛ بل هو الفرد الانضباطي، وهو الفرد الذي تم الحصول عليه بعد عمليات المراقبة، فالمراقبة تضبط سلوك الأفراد بشكل آلي.

3-ولادة السجن:

السجن "مكان مغلق يتّجه إلى تجريد الشخص من حريته الخاصّة بفعل قرار العدالة"، فهو "مؤسّسة كاملة وصارمة" ونظام عقابي حديث النشأة، وقد"تشكّل خارج الجهاز القضائي" ويعدّ لحظة مهمّة في تاريخ العدالة الجزائيّة مجسّدا وصولها إلى "الإنسانيّة"، واستند تصوّره على أساس أنه عقوبة مثلى، فمثّلت ولادة السجن "عقوبة المجتمعات المتحضّرة"، كما تعلّق وجوده بثلاثة ثوابت، تمثل الثابت الأول في أنه عقوبة "مساواتية" استندت إلى جهاز قضائيّ "مستقل" تمكّن بسهولة من الاستحواذ على بقية العقوبات ليكون"السّجن-العقوبة" العقوبة الأوفى خصوصا في المجتمع الحديث، إذ تعدّ قيمة الحرّية من القيم المؤسسة لجوهر حداثته، وهي قيمة مشاعة بين الجميع مما يؤدي إلى المساواة في خسران هذه الفائدة، وهي عقوبة تقاس بحسب متغيّر الوقت فالسجن بالنسبة للمجتمعات الصناعيّة يجسّد "بداهة" اقتصاديّة "تقيّم بالنقود العقوبات بالأيّام والأشهر والسنوات، وتقيّم معادلات كميّة بين الجرم والمدّة"[2].

أمّا المعطى الثاني فيتمثل في كون السّجن جهازا للضبط والإكراه، ومن ثم إلزام الأفراد باتباع نظام دقيق يغيّر سلوكهم ويقوّي قيمة الندم والشعور بالواجب في ذواتهم، فهو نظام يختصر كل الأوليّات الموجودة في الجسم الاجتماعي بما هو" ثكنة صارمة قليلا؛ ولكنّه في نهاية الأمر لا يختلف عنها بشيء من الناحية النوعيّة" مما يحوّله إلى مؤسسة انضباطيّة شاملة، كما يمارس سلطة شبه كاملة على الموقوفين، مما يزوّده بقدرة فعّالة تؤثّر على سلوك الأفراد المنحرفين عبر ممارسة الانضباط الاستبدادي، فلئن كان القانون نوعا من الدلالات النصيّة المكتوبة فإن

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 230.

[2] المرجع نفسه، ص 235.

السجن فضاء بصري تتناسب فيه هندسة البناء مع " هندسة القمع" وتشريح الأجساد وتصنيفها، "فكل أوليات السلطة التي ما تزال حتى أيامنا تدور حول اللاّسوي (اللاطبيعي) من أجل تعيينه كما من أجل تغييره.

ويخضع السّجن حياة السّجين إلى نظام صارم من النشاطات اليومية، منذ القيام ثم مقدار الأكل ونوعه والعمل والراحة، وفي النهار والليل والعزلة والاجتماع مع الآخرين، فضلا عن اللّباس والتربية التي يتلقاها السجناء ونظام الدروس والمواعظ تبعا لتوالي الأيام والسنين[1].

أما الثابت الثالث فيتعلّق بقيمة الشعور بالندم لأنّ المحكوم معزول عن العالم الخارجي، ويقوّي فيه عزله عن بقية الموقوفين سمة التفكير، فهذا الإجراء يهدف إلى وضعه أمام جريمته، مما يزيد من ندمه، وكلّما ازداد ندمه حدّة اشتدّ شعوره بالألم، فالعزلة تؤمّن نوعا من التنظيم الذاتي للعقوبة، وبذلك لا تكون إعادة تأهيل المجرم مطلوبة من منطلق تطبيق القانون بل بعلاقة الفرد بضميره بالذّات،إذ ليس الاحترام الخارجي للقانون، أو الخوف وحده من القانون هو الذي سوف يؤثر في المعتقد، بل بالضبط عمل الضمير[2].

ويقترن السجن بالعذاب الجسدي وبالنظام التأديبي، والواقع أن "السجن في ترتيباته الأكثر صراحة ووضوحا قد أعدّت دائما نوعا من تدبير ألم جسدي، ويدل الانتقاد الموجه غالبا إلى النظام التأديبي...أن المحكوم يتألم جسديا.[3]

ويرى فوكو أن "السجن منذ نشأته كمؤسسة عقابية وفي ترتيباته الأكثر صراحة ووضوحا قد أعدّ دائما نوعا من تدبير ألم جسدي، ويدلّ الانتقاء الموجه غالبا إلى النظام التأديبي ...أن المحكوم يتألم جسديّا"، ونلاحظ شروعا في نوع من العقاب اللاجسدي، أو معاقبة ما هو غير جسدي، فقد تراجع أنصار البذخ العقابي الذي يتناول الجسد والدّم.[4]

وافتتح فوكو من كتابه **ولادة السجن** الفصل الأول –المؤسسات الكاملة والصارمة– من القسم الرابع– السجن– بالحديث عن ظرف ولادة السجن "كعقوبة المجتمعات المتحضرة" في سياق تجتاحه أشكال الإخضاع الانضباطية، كما أن السجن يشكل في المجتمع الصناعي بداهته الاقتصادية ليبدو كتعويض، فحرمان المحكوم من

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 236.
[2] المرجع نفسه، ص 239.
[3] المرجع نفسه، ص 240.
[4] المرجع نفسه، ص 242.

الوقت يعني أن السجن يبدو وكأنه يترجم بصورة محددة فكرة أن المخالفة قد أضرت، متجاوزة الضحية، بالمجتمع بأكمله[1].

وهو مؤسسة كاملة وصارمة، لذلك فإن السجن يجب أن يكون جهازا انضباطيا شاملا، وبعدة معان: يجب أن يتكفل بكل أوجه الفرد وحالاته: تقويمه الجسدي، استعداده للعمل، سلوكه اليومي، موقفه الأخلاقي، كفاءاته؛ إذ يتطلب السجن أكثر من المدرسة بكثير..، فعليه أن يكون الآلية الأكثر قوة من أجل فرض جديد على الفرد المنحرف، ولا يمكن تحقق هذه الغاية حسب فوكو إلا بدءا من عزل المحكوم عن العالم الخارجي، وعن كل ما تسبب في المخالفة، وعن أشكال التواطؤ التي سهلتها، على أن تكون العزلة أداة إيجابية من أجل الإصلاح، فعن طريق التفكير الذي تبعثه، والندم الذي لا يمكن إلا أن يتولد، فما أن يوضع وحده أمام جريمته حتى يتعلم كيف يكرهها..، كما أن العزلة تؤمن نوعا من التنظيم الذاتي للعقوبة، وتتيح ما يشبه فردنة عفوية للعقاب: كلما كان المحكوم أهلا للتفكير، ازدادت جرميته في اقتراف الجريمة؛ ولكن كلما ازداد ندمه حدة، اشتدت عزلته إيلاما؛ وبالمقابل عندما يكون قد ندم في أعماقه، وغير ما في نفسه بدون أي مواربة، فإن العزلة لا تعود ثقيلة عليه، كما تؤمن العزلة في الوقت نفسه المجالسة وجها لوجه بين الموقوف والسلطة التي تمارس عليه[2].

وانتقل فوكو ليتحدث عن العمل الجزائي-داخل الفضاء السجني-، إذ اعتبر جدوى المكافأة عليه، كونها تفرض على المعتقل الشكل المعنوي للأجر كشرط لوجوده، والأجر يرسخ الحب وعادة العمل، وهو يعطي للمخربين الذين يجهلون الفرق بين ما لي وما لَك، معنى الملكية التي تكتسب بعرق الجبين، وهو يعلم أيضا من اعتادوا التبذير ماهية الاحتياط والتوفير، وفي الوقت ذاته ينفي فوكو اعتبار العمل الجزائي مكسب، ولا حتى تكوين لبراعة مفيدة؛ بل هو تكوين لعلاقة سلطة، لشكل اقتصادي، لرسيمة تصور الخضوع الفردي وتلاؤمه مع جهاز إنتاجي[3].

كما اعتبر فوكو أن السجن يفوق الحرمان البسيط من الحرية، فهو يميل إلى أن يصبح أداة تغيير للعقوبة، فالمدة الحقة للعقوبة يجب أن تتبدل ليس فقط مع الفعل وظروفه، بل مع العقوبة بالذات كما تتم بالتحديد، من هنا فكرة فوكو : أن الشدة العقابية يجب أن لا تقاس مباشرة بنسبة الأهمية العقابية للعمل الاجرامي، ولا أن تتحدد مرة واحدة وأخيرة، فالحبس كعملية تأديبية له مقتضياته وأبعاده الخاصة، وهذا ما أسماه "شارل لوكاس"[*]

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، 233.

[2] المرجع نفسه، 242.

[3] المرجع نفسه، ص 244.

[*] شارل لوكاس، سياسي وقاضي ومحامي أمريكي-فرنسي، (1758-1842)

الترتيب المتحرك للسلوكات، هذا وقد عاد فوكو ليؤكد على أن السجن هو بذات الوقت مكان مراقبة الأفراد المعاقبين، إذ يجب تصور السجن كمكان لتشكل معرفة عيادية حول المحكومين، مما يقتضي تدبيرين أساسيين: فيجب إبقاء السجين تحت النظر بشكل دائم، ويجب تدوين واحتساب كل الملاحظات التي تؤخذ عن السجناء، فقد كان المطلوب على كل حال جعل السجن محل تكوين معرفة يجب أن تستخدم كمبدأ منظَّم من أجل تطبيق الإجراء الإصلاحي[1].

فولادة السجن من حيث هو مؤسسة اجتماعية كان له أثر بارز على الفرد داخل المجتمع، وأثره لا يكون على الفرد محل تطبيق العقوبة فقط، بل يتعداه إلى بقية الأفراد، فالمسجون الذي سلبت حريته منه يعطي درسا مرئيا لبقية أفراد المجتمع عن الحالة التي يمكن أن يخاطروا بأنفسهم ويصلوا إليها إذا تجرؤا عن السلطة وخرقوا قوانينها، ذلك أن الحرية هي أغلى قيمة يمكن للإنسان أن يحافظ عليها.

1 ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 247.

المبحث الثاني: من الجنون إلى ولادة العيادة:

أولا: الجنون

1-تاريخ الجنون:

يبدأ تاريخه في نهاية القرون الوسطى، أي في اللحظة التي بدأ فيها البرص بالزوال ويعتبر كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" عام 1961م، أول عمل نظري متكامل لميشيل فوكو، ويمكن اعتباره البداية لمشروع نظري متكامل امتدّ إلى قرابة ربع قرن، ومادتة الأساسية (الخبرة الإنسانية) في لحظات إبداعها لأشكال التعسف المتنوعة للحدّ من اندفاع الجسد والروح، ولتخطّيها حدود (المعقول)، (العقلاني)، (الرزين) و(المستقيم)، للانتشاء بالذات داخل عوالم اللاعقل التي لا تعترف بأي حدود إضافية غير تلك التي تأتي من أشياء طبيعية، ومن طبيعة الأشياء.

وهذا الكتاب يبحث في الأفكار والممارسات والمنظمات والفنون والآداب المتعلقة بالجنون في تاريخ الغرب، وهو يهتم بأهواء النفس في حالاتها المتنوعة، من خلال معرفة علمية تختص بحالات الجنون العقلي واللاعقل والاختلال النفسي وكل السلوكيات الغريبة والشاذة[1].

ويبقى الكتاب ذو طابع تاريخي، فهو يسرد حالة المجتمعات في القرون الوسطى والعصر الحديث، وتقبّلها للجنون ومراحله، حتى يتم إدراجه في الأعمال والإرث الإنساني، مستصحبًا النشوء التاريخي للاعقل، والأعراض التي أصابت بنْية المجتمع وإنسانيته، ما اضطرها إلى العزل والإقصاء، وتشكيل تلك الأحداث لمحاور أعمال فنية خالدة وأثرها عند المفكرين والفنانين فى تلك المرحلة.

فيبدأ الكتاب بالبحث في التاريخ رجوعًا إلى العصور الوسطى، فيشير إلى العزل الفيزيائي والاجتماعي الذي أحاط بالمجذومين، يقول فوكو بأنه ومع الانحسار التدريجي للمجذومين في المجتمع، تم ملء الشاغر من خلال المجانين، فالعزل ظَل موجوداً لكن موضوع العزل تغير[2].

يبدأ تاريخ الجنون بسفينة الحمقى[3]، فمثّل بسفينة المجانين التي ظهرت في القرن الخامس عشر، للتدليل على أنها تعبير حرفي عن هذا الاستبعاد، إذ تم إرسال المجانين بعيداً على متن سفن تجوب الأنهار الأوربية من دون

1 فرديريك غرو، مرجع سابق، ص 22.

2 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006، ص 67.

3المرجع نفسه، ص 23.

قبطان، و(سفينة الحمقى) اسم كتاب لمؤلفه المحامي الألماني، سباستيان برانت*، يدور كتابه حول مدى حماقة البشر، ويحكي العمل عن رحلة بحرية خيالية لمجموعه من الحمقى، كل منهم يمثل نوعاً محدداً من التصرفات البشرية الخرقاء، وهم متجهون إلى الأرض الموعودة "ناراغونيا" أو "فردوس الحمقى".

ولا تمثل سفينة الحمقى حالة أوربية فريدة بل إنها مثال لكل مجتمع يتحول فيه الإقصاء والنبذ والطاعة العمياء إلى قاعدة وليس استثناء، فسفينة الحمقى نموذج لتلك المصلحة الفردية الطاحنة التي تجعل مجتمعًا بأكمله يضحّي بمن فيه أو جزء منهم لصالح الباقين، ومن أجل مصلحتهم فهي تلك السفينة التي شُيدت ورفعت أشرعتها على جثث الآخرين، وغالبًا ما تبحر سفينة الحمقى في أفكارنا، ولا سيما في محاولات البعض تسويغ ما يحدث في مجتمعٍ ما تحت مسميات عدة تبدأ من تبجيل شخصٍ ما مرورًا بالخوف الذي يجعل الكثيرين يسوّغون التضحيات ويَقبلون الأمر الواقع خوفًا من القادم أو المستقبل[1].

العوامل والعوالم الرمزية التي اخترعتها المخيلة البشرية لخلْق حدود عالَمٍ غريب هو عالَم المجنون المليء بالأوهام والاستفهام والمليء بأشكال النبذ والإقصاء أيضًا.، وهي المقابلة بين الحقيقة الموضوعية للجنون (الخلل البيولوجي) وبين العوالم الثقافية التي تستثيرها شخصية المجنون، والتي تسللت إلى عوالم الإنسانية كافة من حيث التقديس والتدنيس.

لقد جمعت العصور الوسطى بين عوالم اللاعقل وعوالم الجنون، وعوامل الممنوعات الجنسية والدينية، وخلطت بينها وبين حرية الفكر والقلب، وهنا نلج إلى عوالم اللاعقل التي تهدد كيان المجتمع بأسره والقائمين على أخلاق الأمة، فالغريب أن نكتشف أن البليد والمعتوة والأحمق والغبي جميعًا مجانين في قانون حسب هذه النظرة الفلسفية، أي أن الأغلبية قد فقدت عقلها منذ زمن بعيد![2]

ثم حدث ظهور سمة أدبية جديدة في القرن السابع عشر تُدعى (مستشفى المجانين)، وليكون الحجز في هذه المستشفيات بمثابة الإبحار! وليعود ظهوره فى المسرح والأدب بثوبٍ جديد، ومن أهم الشعراء الذين عبرو عنه فرانسوا كوبيه**، ويشير فوكو إلى هذه الحركة التي وقعت خلال القرن السابع عشر في أوروبا، واصفًا إياها بأنها الإرهاص العظيم، فالأشخاص غير العاقلين من الناس كانوا يُحتجزون بعيداً من خلال تلك المؤسسات.

---

* سباستيان برانت: أديب ألماني (1458 – 1512).

1 فريديرك غرو، مرجع سابق، 23.

2 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 30.

** فرانسوا إدوار جوشيم كوبيه) بالفرنسية(*François Coppée* : ((26 يناير 1842 _ 23 مايو 1908)) هو شاعر وروائي فرنسي.أشتهر بلقب الشاعر المتواضع.

وفي القرن الثامن عشر بدأ اعتبار الجنون نظيراً للعقل، وهذا ما نعثر عليه في الآداب العالمية أيضًا، فقد كان الجنون من صلب العقل والحقيقة، فالجنون يأخذ الكل في زورق بلا عقل ويعدهم بأوديسا مشتركة، حيث يُعرف الجنون بأنه ما لا يرى الصورة الشكلية الماثلة للأشياء، بل يعطيها بعدًا آخر أكثر عجائبية وأكثر انسجامًا، ليبين مضمونًا كان كامنًا فيها كالسر، لا الوجه الظاهر للعيان.

وأخيراً في القرن التاسع عشر بدأ مصطلح "المرض العقلي" يأخذ مكانه في الساحة العلمية، ويجادل فوكو بأن الجنون فقَدَ قدرته على الدلالة على أهمية حدود النظام الاجتماعي، وبالتالي فإنه فقدَ توضيح الحقيقة وتم إسكاته من خلال العقل؛ ويتفحص فوكو ظهور المعالجات العلمية والإنسانية للمختلين، الّتي ظهرت على يد "فيليب بينيل"[*] و"صموئيل توك"[**]؛ ويزعم فوكو بأن هذه المعالجات لم تكن في واقع الأمر أقل "سلطوية" من تلك السابقة لها، فقد اعتمد توك في سعيه لعلاج المجنون على معاقبته حتى يتعلم السلوك "العاقل"، كذلك الأمر بالنسبة لبينيل الذي اعتمد معالجات منها الحمّام البارد، مما يؤدي إلى تصاعد هذا العلاج حتى يستدخل المريض هذا النمط من العقوبة حسب فوكو[1].

وقد تم إدراك الجنون من خلال عبارات النزاع والتناقض بين الإنسان وذاته، وهذا يمثل قبول محدود للجنون في إطار ممارسة العقل، فيكون بذلك فاقد العقل قد ضيع الكثير من حياته، ولم يرفض العقل الكلاسيكي اقتسام قدره مع قدر الجنون إلا اللحظة التي استبعد فيها ديكارت اللاعقل من خلال انخراطة في التأملات واستخلاصه للكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) القائم على وعي الذات لذاتها، وقد مثل ذلك مؤشرا لولوج عصر آخر ولتجربة أخرى، فلم يعد يتم نقل المجانين في السفن، وإنما يتم اعتقالهم[2].

فتاريخ فوكو للجنون مر بمجموعة من المراحل، فقد كان بدايتها في العصور الوسطى أين كان ينظر للجنون على أنه عقاب إلاهي، وبعدها تتغير النظرة جزئيا له بحيث أصبح المجنون شخص لا ينتمي إلى المجتمع ويجب التخلص منه من خلال آليات مختلفة، ويشير فوكو من بين الآليات المستخدمة إلى سفينة الحمقى، وهنا يربط فوكو بين الماء والجنون والتيه.

---

[*] فيليب بينيل (Philippe Pinel؛ جونكيير، 20 أبريل 1745 – باريس، 25 أكتوبر 1826) طبيب فرنسي كان له دور أساسي في تطور نهج أكثر إنسانية نفسياً في استضافة ورعاية المرضى النفسيين، يشار إليه اليوم بالعلاج المعنوي. كما قدم إسهامات ملحوظة في مجال تصنيف الاضطرابات العقلية، وقد وصفه البعض بأنه «أبو علم النفس الحديث».

[**] صموئيل توك (31 يوليو 1784 – 14 أكتوبر 1857) فاعل الخير ومصلح الصحة العقلية. ولد في يورك، إنكلترا.

1 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 315.

2 فريديريك غرو، مرجع سابق، ص ص 23، 24.

2-الجنون المعتقل:

يعتبر فوكو أن القرن السابع عشر هو الذي تم اكتشاف فيه أماكن الاعتقال، وذلك من خلال مرسوم المستشفى العام لسنة 1656، وتلك الأماكن جمعت كل التائهين والعاطلين عن العمل والمتسكعين والشحاذين والفقراء والمجانين الذين لا يعرفون إلى أين يتجهون، وسيجدون أنفسهم مجددا داخل أمكنة الاعتقال، وسيقوم فوكو بمساءلة هذه الممارسة الجديدة المتمثلة في الاعتقال، والتي كانت بإمرة السلطات العامة، ويمثل هذا الاعتقال تطهير للمجتمع من العاطلين، فالمعتقلين فقراء، والسلطة بدورها تمتص البطالة من خلال حجزهم، وهي بذلك تتخلص من مخاطر البطالة الاجتماعية، وقد كانت أماكن الحجز أيضا أماكن عمل قسري وتلك الأماكن يتجمع فيها المجانين والمهمشين والفقراء[1].

والذي يربط بين الفقير والشحاذ والمنجم والمجنون أنهم كلهم ينتمون إلى عالم اللاعقل، ويمثل هذا العالم عند فوكو كل ما يرفضه الضمير الأخلاقي في القرن السابع عشر 17 لكونه مخالفا لقيمه، وهو يمثل منطقة من عدم انتظام السلوك وعدم التكيف مع قيم العائلة أو الدين أو المدينة البرجوازية، وهذه المنطقة موحدة الشكل إلى حد كبير بالنسبة للإدراك الكلاسيكي، بحيث أنه يجد نفسه مأخوذا في اللوحة الرتيبة لممارسة الاعتقال، ولقد بدأ الجنون المعتقل المكره على السكوت بعقد علاقات قرابة غامضة، كما بدأ يأخذ شيئا فشيئا هذه الهوية المتماسكة، والتي يستمر انطلاقا منها بالتحدث إلينا، لم يعد يتم التفكير بهذه الانتهاكات الكبرى كاللواط والتنجيم والتي كانت تدرك ولزمن طويل على أنها انتهاكات للمقدس والتي كانت تجد نفسها انطلاقا من ذلك وبشكل خفي متوترة وخاضعة في الآن ذاته للعقاب الشديد في العصر الكلاسيكي، إلا بكونها انتهاكات لنظام المدينة والعائلة الأخلاقي، ولم يعد المجنون الغارق بنفسه في هذا العالم من اللاعقل قابلا للضبط إلا من خلال ادراك أخلاقي، لقد أصبح الجنون بمثابة الفضيحة، إنه من يحدث الاضطراب في النظام العام ويولد العار بالنسبة للعائلة وهو يتلاءم مع الحياة الجنسية غير السوية.[2]

لقد تكونت كل هذه التوليفات الكبرى بين الجنون وعقدة أوديب والحياة الجنسية العائلية، مما سيعتبره علم النفس المرضي بكونه من الحقائق الطبيعية وبشكل بطيء بين جدران أمكنة الحجز، وقد تم ذلك في اللحظة التي كف فيها الجنون عن كونه كابوسا كونيا من كوابيس مخيّلاتنا ليتحول إلى موضوع عار بالنسبة لضمائرنا الأخلاقية الموسومة بالفضيحة، بدأنا نقبل بأنه ومن أجل الغرق في الجنون يفترض بنا إذن وبلا أدنى شك أن نكون قد أردناه

1 فريديرك غرو، مرجع سابق، ص 24.

2 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 70.

يتصل مثل هذا الإدراك للمجنون المسؤول عن جنونه وبشكل خفي، من خلال العصر الكلاسيكي بالإدراك المعاكس المتمثل بحيوانية المجنون[1].

أما على مستوى الممارسات فينبغي علينا أن نشير بأن معالجة الجنون الاجتماعية لا تتقاطع بالنسبة لفوكو مع أي مشروع إشفائي إذا درسنا ما يحيط بالمجنون الكلاسيكي من حركات ملموسة فإننا ندرك كيف أنه يشكل وبشكل أساسي موضوع فهم أخلاقي واجتماعي، فاعتقال المجنون لا يعطي الشعور المسبق بعزله الإشفائي.

تؤول البدايات الاولى إلى تأسيس المستشفى العام في باريس سنة 1656 وهو ما يعتبره فوكو بمثابة الخطوة الأولى التي بدأت بها السلطات العمل الفعلي لعزله و ذلك بغية تشديد الرقابة عليه، من هنا يكون العصر الكلاسيكي قد باشر عملية إقصاء وتهميش المجنون ونفيه بعيدا عن المجتمع، على هذا النحو حاولت السلطة تقييد المجنون و ردعه، و لم يقتصر الأمر إنشاء المستشفى العام بباريس، بل امتدت هذه العملية الممنهجة إلى كل المدن الفرنسية، حيث استطاع فوكو أن يتحصل على ما يثبت ذلك في الأرشيف، حيث يوضح « المرسوم الملكي في 16 جوان 1676 يحث على بناء مستشفى عام في كل مدينة من مدن المملكة»[2].

و ما يجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن فكرة بناء المستشفيات لم تقتصر فقط على المدن الفرنسية بل توسعت لتشمل الكثير من المدن الأوروبية وهذا ما أشار إليه فوكو عندما ذكر بعض المدن الأوروبية مثل : بال التي بني فيها مستشفى سنة 1667 و فرانكفورت سنة1684، والحقيقة أن بناء المستشفيات لم يكن يهدف إلى العناية بالمجانين وعالجهم وإنما كان الهدف منه على أكثر تقدير هو الزج بالعديد من الفئات الاجتماعية داخل هذه المستشفيات، بمعنى أنها كانت بمثابة أمكنة تخلص المجتمع من الفئات المزعجة في نظر العصر الكلاسيكي، إذ شهدت هذه المستشفيات بعد فتحها حجر واعتقال حوالي 6000 شخص من مختلف الفئات المتسولين، البطالين، مع المصابين بالجنون[3].

فتغيرت بذلك الغاية من بناء المستشفيات حيث تحولت من مؤسسات عالجية إلى مؤسسات عقابية يعتقل فيها كل من يشكل خطر على المجتمع وخاصة البرجوازية منهم، و هذا ما وصفه فوكو في نظره بطبعة الاعتقال فلم يكن هناك دافعا أو سببا لتحسين الممارسة الطبية، و إنما كان هناك دافعا اقتصاديا يحرك عملية الاعتقال «لقد

1 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 72.
2 المرجع نفسه، ص 70.
3 المرجع نفسه، ص 77.

كان الحجز، قبل أن يتخذ المعنى الطبي الذي يعطى له الآن أو على الاقل ذلك الذي نفترضه بالإستجابة لشيء آخر غير الرغبة في المعالجة، إن الأمر الذي استوجبه هو ضرورة العمل »[1].

فتتحول المستشفيات في هذا المعنى من وظيفة عالجية إلى وظيفة امتصاص البطالة، ونلاحظ أن فوكو في تفسيره لهذه الوضعية قد ربط ظاهرة الجنون بالحياة الاقتصادية، حيث استثمرت السلطة الاقتصادية أهدافا في طبقة المتسولين والعاطلين عن العمل، و هذا يظهر بوادر تأثير الفكر الماركسي في هذا التفسير الفوكوي حول الدور الخفي للمستشفيات الذي يختلف عن الدور المعلن عنه « فمن الصعوبة أن لا تكون ماركسيا في تفكيرك خلال فترة الستينيات»[2].

من هنا نفهم كيف تبين فوكو مظاهر الإكراه و القمع التي تمارس على المحتجزين عندما تتحول مهمة المستشفى من مهمة عالجية إلى مهمة اعتقالية.

و قد أشار فوكو إلى ذلك من خلال تحديد هوية المسيّرين للمستشفى العام، حيث وضع تحت تصرف رجال الشرطة الذين يمارسون سلطتهم داخل المستشفى وخارجه، فضلا عن تدخل رجال الدين والطبقة البرجوازية في تسيير شؤون المستشفى، و كانت الغاية من وراء ذلك هي الانتقام من الفقراء، وهذا يقودنا إلى فكرة بالغة الأهمية وهي أن الجنون لم يكن ظاهرة معزولة عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية، حيث المعيار الأساسي في تحديد حالة الجنون يرتبط بشكل مباشر بالفقر وهذا يعني إقصاء الفقراء من طرف البرجوازية وإبعادهم عن المجالات السياسية والتسيير الإداري.

في المرحلة الثانية من الاعتقال عن حجز المجانين وعزلهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى بوصفهم منعزلين، على أساس إصابتهم بالجنون وهذا ما يستوجب العناية والعلاج من خلال العزل عن المؤثرات الخارجية وقد عرفت عملية الاعتقال الثاني عدة مراحل مرتبطة بظروف وأسباب جعلته يختلف عن الاعتقال الكبير الأول، في عدة جوانب نذكر منها: الفصل بين الفئات غير المصابة بالجنون عن المصابين الحقيقيين وهذا ما وضحه فوكو، وقد تبلورت أثناء هذه المرحلة الكثير من المجهودات التي تهدف إلى لفت النظر إلى المعاملة غير الإنسانية التي يحظى بها المجنون، وبدأت تخرج إلى العلن مواقف تندد بالكيفيات اللاإنسانية التي يعامل بها المجانين « إذ قام أل توك

1 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 86.

2 جيجيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص36.

Tuke -الذي أصبح من المؤرخين المدافعين عن العمل المنسوب إليهم – بتحرير المجانين وفي ألمانيا نجد ريل*Riel* وأسماء كثيرة من بين الذين تحسروا على حال هؤلاء المجانين[1] »

على هذا النحو أشار فوكو إلى العديد من الأطباء الذين كان لهم الفضل في عملية عزل المجانين الأشخاص الأسوياء، حيث كان المجانين في معاملة غير لائقة بالسلوك الإنساني، فعرفوا معاملة جد قاسية، حيث أنهم كانوا محرومين من كل متطلبات الحياة، ولا يجدون حتى قطرة ماء تروي عطشهم ولا غذاء يسد جوعهم، فرمي بهم في زنازين وكهوف لا يطاق العيش فيها ولعل الحيوان كان أحسن معيشة منهم فالمستشفى العام كان في غير مهمته الطبية « إنه الأداة الأخرى للقمع»[2]

وعلى هذا فإن المستشفى العام كان وجها لمظاهر الإكراه و التهميش، تحت سيطرة برجوازية، و من هنا بين فوكو ومن خلال منهجه الأركيولوجي العديد من المحاولات التي عملت على فصل المجانين، فكشف على فكرة محورية مفادها أن الفصل بين المجانين و الفئات الاجتماعية الأخرى تمثل النواة الأولى لإدخال الجنون إلى المصح العقلي.

3-الجنون في المصح العقلي:

في الفصل الرابع «ميلاد المارستان»* من كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي يلقي النور على بداية مستشفيات الأمراض العقلية، هذه المؤسسة الجديدة وصفت في ذلك الوقت «إن الأمر لا يتعلق بإنشاء سجن، بل يتعلق بالأحرى بضيعة كبيرة ذات طابع فلاحي، إنها محاطة بحديقة كبيرة مغلقة، لا وجود فيها لقضبان، ولا وجود لسياج في النوافذ»[3]. يتابع فوكو نشوء هذه المشافي في أوروبا والأجواء الاجتماعية التي تكونت في داخلها كما يوضح ارتباطها بالأوضاع السياسية والاقتصادية العامة.

وقد كان "المستشفي العام"(وهو مؤسسة ظهرت سنة 1661)، وفيه تجسد الحجز بامتياز، سجنا وإصلاحية ومأوى ومارستانا، أي أداة قمع مثلى تقوم بكل شيء عدا العلاج، فقد أُنشئ في بداية الأمر في فرنسا بأمر ملكي لمحاربة العطالة والتسكع والتسول في الشوارع وأمام أبواب الكنائس، ليصبح بعد ذلك غولا هائجا سرعان ما ابتلع في طريقه كل شيء، ويعطي فوكو الكثير من الأمثلة حول حالة المارستانات في ذلك الوقت حيث

1 جيجيكة إبراهيمي، مرجع سابق، ص 38.

2 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 72.

* المارستان: مصحة أو مستشفى أو دار المرضى.

3 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 471.

يسرد قصة: ((ففي سنة 1791 وضعت إمرأة من هذه الجماعة في مؤسسة للحمقى، قريبا من مدينة يورك وكلفت عائلتها التي كانت تسكن بعيدا عن المكان بعض الأصدقاء للسهر على حالتها، إلا أن إدارة المارستان رفضت زيارتهم بدعوى أن حالة المريضة لا تسمح باستقبالهم، أسابيع بعد ذلك توفيت تلك المرأة، ولقد أثار الحدث المؤلم بطبيعة الحال نقاشا حول وضعية الحمقى، وحول التحسينات التي يجب إدخالها على مؤسسات من هذا النوع، وأدرك الناس ضرورة امتلاك جمعية الأصدقاء مؤسسة من هذا النوع تسهر عليها هي، ويمكنها أن تطبق معاملة أفضل من تلك التي كانت سائدة))[1].

ويعتبر فوكو أن قصة هذه المرأة ما هي إلا حادثة من حوادث كثيرة كان يبيحها قانون الإقامة هناك، فأي شخص لا يملك المال يصاب بمرض بعيدا عن أهله، القانون في هذه الحالة يقضي بإرساله إلى أهله، الأمر الذي استدعى انشاء دار خاصة، ولكنها دار جماعية مخصصة للمجانين.

سيرورة الاضطهاد والتهميش والإقصاء لا تتوقف، فالأوضاع الطبية سائرة باستمرار من سيء إلى أسوأ، ويتجلى ذلك من خلال تحول المصحّة إلى محكمة تقاضي اللاعقل وتقصيه: «لقد وُضع اللاعقل في السابق خارج أية محاكمة، لكي يُوضع بشكل اعتباطي تحت سيطرة العقل، أما الآن فهو خاضع للمحاكمة: ليس مرة واحدة لحظة الدخول إلى المارستان من أجل التعرف عليه وتصنيفه وتبرئته بشكل نهائي، إن الأمر على العكس من ذلك، إنه يندرج ضمن محاكمة أبدية لن تتوقف عن مطاردته ومعاقبته والإعلان عن أخطائه، وإقصاء هؤلاء الذين قد تؤدي أخطاؤهم إلى إلحاق الضرر بالنظام الاجتماعي، والجنون لم يَسلم من هذه الاعتباطية إلاّ لكي يَدخل فيما يُشبه المحاكمة التي كان يُوفر لها المارستان البوليس والمحققين والقضاة والجلادين، محاكمة يُصبح فيها كل خطأ من أخطاء الحياة، من خلال خاصية من خاصيات المارستان، جريمة اجتماعية مراقَبة ومدانَة ومعاقبة، محاكمة لا نهاية لها سوى بداية أبدية في شكل مستبطن للندم»[2].

فوكو لا يتزحزح عن إدانته المارستان، ولا يتوانى من مواصلة توجيه ضربات قاسية للطبيب بينال، وكأن هذا الطبيب نشاز في تاريخ الطبّ، بحيث أنه عن قصد منه تخلى عن مهمة العلاج وأصبح مجرد دمية في يد مجتمع قاس يفرض عليه محاكمة ومعاقبة أضعف خلق الله، لكأنّ بينال لم يقرأ ميثاق أبقراط، لكأنه قِطعة خشب هامدة، معدوم الضمير، ولا روح إنسانية فيه، هكذا يصوّره لنا فوكو، وهكذا كان الحال لميراثه الذي تواصل من بعده: «إن مارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى بينال، ليس ميدانا حرا للمراقبة والتشخيص والعلاج، إنه فضاء قانوني حيث الاتهام والحكم والإدانة، ولا يُمكن التحرر منه إلاّ من خلال صبّ هذه المحاكمة في العمق

1 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 474.
2 المرجع نفسه، ص ص 507، 508.

السيكولوجي، أي من خلال التوبة سيُعاقَب الجنون في المارستان، حتى وإن تمّت تبرئته خارجه، إنه محبوس منذ مدة وإلى يومنا هذا داخل عالم أخلاقي»[1].

فوكو لم يكتف بإدانة أعمال الطبيبَين، بل إنه ضَرَبَ في العمق ما اعتُبر إلى حدّ ما تحريرا للمجانين، فهو يَحمِل بأقصى جهده على توك وبينال متهما إياهما بأنهما استعملا التزوير، والاضطهاد في طريقة معالجتهما للمرضى، وأكثر من ذلك فقد عملا على تحويل دُور العلاج إلى محاكم تفتيش: «العدالة التي كانت سائدة في مارستان بينال، لا تستعير من العدالة الأخرى طرقها في القمع، لقد اخترعت طرقها الخاصة، أو بالأحرى كانت تستعمل الطرق العلاجية التي انتشرت في القرن 18 في ممارسة العقاب، وهذا لا يشكل أقل المفارقات في العمل "الفيلانثروبي"[*]، و العمل الذي قام به بينال، وهو تحويل الطب إلى عدالة، والعلاج إلى قمع»[2].

تجربة توك وبينال فاشلة على طول الخط، لم تُحرّر المرضى ولم تتقدم بعلم الطب النفسي، لقد كانا أصحاب "شبه علم"، ومجرد أذيال لسلطة مموهة، هذان الطبيبان «لم يُدخلا علما، ولكنهما أدخلا شخصية لا تَستعير من سلطات هذه المعرفة سوى القناع، أو على الأكثر مبررات هذه السلطات»[3].

كل مقاربة علمية للجنون ميؤوس منها، وأية محاولة لفهمه لا تؤدي إلاّ إلى الفشل الذريع، ومن المستحسن، على كل حال، أن يكون الأمر كذلك، لأن في اللاعقل تتمظهر أرقى العبقريات الإنسانية، ويُتاح إنتاج إبداعات فكرية عظيمة «فمنذ نهاية القرن 18 لم تعد حياة اللاعقل تكشف عن نفسها إلاّ من خلال التجسد في أعمال كأعمال هولدرلن ونيرفال ونيتشه وأرتو، وهي أعمال لا يمكن اختزالها في هذه الاستلابات التي تشفي وتقاوم من خلال قوتها الخاصة ذلك الاعتقال الكبير الذي يطلق عليه عادة، من خلال قلب للمعنى، تحرير المستلبين على يد توك وبينال»[4].

لقد تم تثبيت الجنون وبشكل كلي ضمن هوية طبية فرضت عليه، وهو ما يزال محتجزا داخل المصحات، وهذا الحجز أو العزل غايته الشفاء لكنه لم يحقق ذلك، بل على العكس حقق الاستلاب نتيجة تطبيق تقنيات التهديد والإذلال والرقابة، فمن أجل أن يكف المجنون على اظهار سلوك الهذيان يتم الإلحاق به حالة من الألم من

1 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 508

* الفيلانثروبي: إحسان، خير، لطف.

2 المرجع نفسه، ص 506.

3 المرجع نفسه، ص 510.

4 المرجع نفسه، ص 514.

أجل دفعه للتخلي عنه، فلم يعد المجنون ذلك المنفي بل ذلك الذي نحوله إلى غريب بالنسبة لذاته من خلال خلق عقدة الذنب عنده بكونه ما هو عليه[1].

فالجنون في انتقاله من الحجز والإبعاد إلى المصح العقلي كان نتيجة عوامل تاريخية ومعرفية، وساهم فيها أطباء كثيرون، لكن ممارساتهم الطبية لم ينتج عنها شفاء للمجانين بقدر ما نتج عليها إلحاق الضرر بهم من خلال تأنيبهم وإشعارهم بأنهم كانت أقل من أن تكون عاقلة، وأنهم يشكلون جانب سلبي من المجتمع، وهذه الممارسات حسب فوكو لن تساهم في العلاج بقدر ما تساهم في الإذلال والإخضاع.

ثانيا: ولادة العيادة:

1-الطب السريري:

تميّز المفكّر الفرنسي ميشيل فوكو، في دراسته لتاريخ تشكّل الظاهرة الصحية والممارسات الطبية عمن سبقوه، إذ تناولها في علاقاتها بالسلطة وبالشروط السياسية والاجتماعية التي أحاطت نشأة المؤسسات الطبية، وربما شكّل وجوده ضمن أسرة من الأطباء، بالإضافة لعلاقته الشخصية مع المرض، دافعاً شخصياً لهذا البحث، الذي قدّم بمحصّلته فهماً معمّقاً وجديداً للجسد والطب والظاهرة البيولوجية.

ففي كتابه "ولادة الطب السريري"، كما في كتبه الأخرى، يحفر فوكو، وهو المحموم بالحفر في المفاهيم، في دور مؤسسة السلطة وانتظام المعرفة بضبط الجسد وتطويعه، محاولاً تفكيك آليات هذا الضبط عبر تحليل بنى الرقابة بشقيها المادي والرمزي، وقد اختصّ هذه المرة بالطب وبالسلطة الطبية، حيث يقول: ((يشكل البدن في نظرنا، وبحكم قانون الطبيعة مكانا لنشوء المرض وتوزيعه، حيز تكون خطوطه وأجرامه وسطوحه وطرقه مؤكدة تبعا لجغرافيا أصبحت مألوفة عن طريق أطلس التشريح، وما هذا النظام للبدن الصلب والمرئي سوى إحدى الطرائق التي يحدد بها الطب مكان المرض، لكنه ليس الأول بالتأكيد، وليس الأكثر أهمية، فقد وجدت وستوجد أشكال أخرى يتوزع الداء بموجبها))[2].

فكما تناول في كتاب "المراقبة والمعاقبة" السجن وعلاقته بنموّ الجسد المنضبط والوديع كنتيجة للعقاب المرتبط بالنظرية النفعية للألم، وكما في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" الذي ربط نشوء المصحّة بتطوّر حقل الطب النفسي وتقنيات السلطة، يأتي هذا الكتاب مكمّلاً لمشروعه وعاقداً الصلة بين نشوء المؤسسة الصحية وتطوّر ما

1 فريديريك غرو، مرجع سابق، ص ص 33، 34.

2 ميشيل فوكو، ولادة الطب السريري، ترجمة إياس حسن، مراجعة سعود المولى، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2018، ص 23.

يسميه المعاينة أو النظرة المتفحّصة، والتي تخوّل للطبيب رسم صورة عما يجري داخل الجسد، والوصول لتشخيص محدد، وعليه يتم نقل المريض من بيئته الطبيعية، أي البيت والأسرة، إلى المستشفى، الذي تحوّل بدوره إلى موقعٍ للسيطرة المكثّفة وتحصيل المعرفة، ما يذكّرنا بحديثه عن السجن.

يمثّل الطب عند فوكو أحد أهم النظم التي ساهمت في ضبط الجسد وترويضه، وتحديداً في سياق مؤسسة الطب وتداخله بالسلطة السياسية التي تتسع فتقحم نفسها بكل مجالات الحياة بحجة رفع مستوى رفاه الأفراد وتحسين جودة حياتهم، فيناقش في كتابه إلى أيّ حدّ استطاعت السلطة الطبية إلى جانب الطب المؤسّسي، الذي أصبح يضمّ مستشارين وعلماء لديهم حقائق مفصّلة عن الجسد، مَوْضَعة الجسد، أي جعله مجرّد موضوعٍ أو كيانٍ طبيعيّ يتم إنتاجه في الخطاب الطبي، حيث يقول: ((لم تعد تحدد للطبيب عملية المعرفة، بل عالم الأشياء التي ينبغي التعرف عليها، وعوضا من أن تنقطع الصلة الخيالية بين المعرفة والألم راحت تتعزز في سبيل أكثر تعقيدا من مجرد شفافية التخيلات، ذلك أن وجود المرض في البدن بتوتراته وآلامه الحارقة في عالم الأحشاء الخفي الصامت، ومجمل الجانب المظلم من البدن المنسوج من أحلام طويلة لا ترى، كانت جميعها محل اعتراض في موضوعيتها من جهة خطاب الطبيب الاختزالي))[1].

هذا الخطاب المتّسم شكلاً بالعلمية المتينة كانت غايته خلق نمط للأفراد، وترتيب حياتهم وفقاً لتصوّر الطب، وبالتالي خلق مجتمع تمّت هندسته طبياً لتوفير شروط تتناسب مع زيادة الإنتاج ومصالح السلطة السياسية، خاصةً بعد ظهور الرأسمالية وحاجتها لاستغلال كل إمكانات البشر في زيادة الإنتاج، وقد جاءت دراسته هذه للصحة ببعدين: سياسي وتاريخي.

رغم أنّ التكوين العلمي للطب بدأ خلال القرن الثامن عشر، إلا أنّ الاهتمام السياسي به، الذي يرتبط بتدخّل الدولة بالصحة والمرض، قد سبقه بقرن، بل يذهب فوكو إلى أبعد من ذلك بكثير، ويقول بوجوده عند الرومان قديماً، حيث كان للملك الحق في إحياء وإماتة الرعية، وفقاً للقانون، بل إنّ حياة وموت الرعية لا يصبحان حقاً إلا بإرادة الملك، يقول فوكو: ((إن المبدأ القائل إن المعرفة تتشكل حول سرير المريض، لا يعود إلى نهاية القرن الثامن عشر، ذلك أن ثورات كثيرة في الطب إن لم تكن كلها حدثت باسم هذه التجربة المطروحة بصفتها مصدرا أوليا ومعيارا ثابتا، أما الذي كان يتبدل باستمرار فهو الشبكة التي كانت بحسبها تتم التجربة وتتمفصل في عناصر قابلة للتحليل، وتجد صوغها الخطابي، صحيح أن أسماء الأمراض وتجمع الأعراض لم تكن هي ذاتها، بل تبدلت أيضا قواعد الفهم الرئيسية التي كانت تطبق على أبدان المرضى، وحقول الموضوعات التي

1 ميشيل فوكو، ولادة الطب السريري، مرجع سابق، ص 10.

كانت تسترشد بها الملاحظة، والسطوح والأعماق التي كانت تسبرها معاينة الطبيب، ونظام توجه هذه المعاينة بالكامل))[1].

يشير فوكو إلى أنّ هذه السلطة على الحياة التي تتمثّل بالحق بالإماتة وبالإبقاء على قيد الحياة، سيتم استبدالها في المجتمع الحديث بسياسة حيوية جديدة: سلطة الإحياء بدلاً من الحق في الإماتة، ورفض الموت بدلاً من الحق في الإبقاء على قيد الحياة، وقد حدث هذا التبدّل بعدما بدأت الدولة في التدخّل بالصحة، وفي تدبير الحياة وفي التحكّم بجودتها وطولها ومستواها، من خلال "مؤسسة التدخّل السياسي بتدبير الصحة"، كما يسميه فوكو، الأمر الذي أصبح لاحقاً مقياساً لجودة الأنظمة السياسية وسوئها، فإذا كانت الأنظمة تهتمّ بالمستشفيات والصحة فهي أنظمة جيدة، والعكس صحيح، ويكمن هنا جوهر البعد السياسي للصحة، وفي سبيل ذلك قامت الدولة باستحداث آليات وتقنيات متنوعة لبناء الاستراتيجيات الحيوية، وأهم هذه الآليات: الانضباطية والتنظيمية[2].

تتجسّد الانضباطية بآليات الرقابة التي تنظر إلى الجسد باعتباره آلة، فتقوم بترويضه وتدجينه، تزيد من كفاءته، تعمل على سلبه قواه، وعلى نموّه المتوازن، وعلى قيادته ودمجه في منظومات المراقبة الفعالة والاقتصادية، بهذا المعنى تقوم السلطة بتحديد الانضباطات.

أما التنظيمية فنتبيّنها بكل ما له علاقة بنظام التأمين الصحي والضمان الاجتماعي والشيخوخة والقوانين والتعليمات التي تضمن رفع جودة الحياة وزيادة متوسّط الأعمار، وغاية السلطة من هذه الآليات هي التحكّم بنسب الولادة والوفيات، والموازنة بين الظواهر السكانية والتقدم الاقتصادي، إضافةً إلى تجنّب الموت الذي يتربّص بالإنسان عبر تاريخه بأكمله، بالأوبئة والمجاعات التي كانت تبيد شعوباً بأكملها[3].

ثمّة أهمية بالغة للظواهر المتمثّلة بمعدّلات الوفيات والولادات والخصوبة ومتوسّط الأعمار وحدوث الأوبئة، خاصةً بعد ظهور الرأسمالية وولادة الطبقة البرجوازية، بما هي مجموعة تقع في قلب عملية الإنتاج وكفاءتها، فأيّ اعتلال عام، كحدوث الوباء مثلاً، سيؤدي لضعف الإنتاج، ولانخفاض أوقات العمل، وتدنّي مستويات الطاقة، ونقص العلاج وارتفاع التكاليف الاقتصادية، عدا عن خسارة الموارد البشرية المنتجة، وهذا يعني أنّ ولادة السلطة

1 ميشيل فوكو، ولادة الطب السريري، مرجع سابق، ص 89.
2 المرجع نفسه، ص 50.
3 المرجع نفسه، ص 51.

الحيوية في القرن الثامن عشر، والمنوطة بمراقبة الأجساد والمحافظة عليها، كانت ضرورة رأسمالية محمولة بدافع سياسي واقتصادي[1].

يشير ميشيل فوكو إلى أنّ انتقال المرض من البيت إلى المستشفى، يجعل من الجسد عبئاً مزدوجاً، فالدولة مجبرة على توفير المستشفى والطبيب والإجراءات والعلاج وما إلى ذلك، وبالمقابل فإن هذا الفرد الذي كان يعمل كي يبعد أسرته عن الفقر والجوع، أصبح في المستشفى يتلقى الرعاية الطبية فحسب، وهو ما ينعكس على وضع الأسرة أيضاً، ولذلك فالأمر لا يرتبط فقط بكلفة الإنتاج وإنما بالعجز عن الإنتاج أيضاً[2].

سابقاً كان الجسد المريض يلتزم بيته، وكانت مهمة الأسرة احتواءه والعناية به، إلا أنه مع ظهور المستشفى كبنية حضارية جديدة جرى استبدال الأسرة بالمستشفى، في الوقت نفسه الذي تدخلت فيه الدولة في الطب عبر دولنة الطب أو تأميمه، فأصبحت صحة الجسد من اختصاص الدولة، وهي التي توظّف الأطباء والممرضين، وتمنع الأوبئة، وتعيّن أفراد الشرطة، وتراقب المناجم والمقابر وتضع هيئات من المراقبين الصحيين لضمان جودة الصحة.

وجود هذه الوظيفة السياسية المهمة للصحة شكّل مبرّراً للدولة لتحتكر "تدبير الأجساد" وتفرض سلطة رقابية جديدة، وهنا يكتسب الجسد معنىً جديداً، تاريخاً جديداً و"اقتصاداً سياسياً" جديداً وقابلية جديدة للخضوع لسلطة الدولة، ودولنة الصحة هذه وضعت استراتيجيات انضباطية للعناية أو للقمع، للعلاج أو للاعتقال، كانت المستشفيات في بداياتها مختلفة عما هي عليه اليوم، إذ كانت مجرّد مؤسسات لممارسة العنف والمراقبة والنظام، فالأهمية السياسية للمستشفى كانت تفوق الأهمية الطبية، وليس مهماً أن يكون الطب فعّالاً علاجياً بقدر أهمية أن يكون فعّالاً سياسياً، وعليه نستطيع أن نستنتج أنّ الوظيفة الأولى للطبيب سياسية، تتمثّل في محاربة الحكومات الفاسدة، التي في ظلها تكثر الأمراض، حسب فوكو، وبغيابها نصبح أقل عرضةً للأمراض ومسبباتها[3].

ويسهب فوكو في شرح كيفية انتقال مجال الصحة من حضن الكنيسة إلى العلوم، من خلال ما سمّاه "علمنة الصحة"، وكيف استغلت الدولة هذه العلمنة لتحديث المجتمع وتحديث نفسها، كما يحفر في مفهوم المرض عبر التاريخ، حيث كان يشمل المثليين والملحدين والمتسوّلين وغيرهم، ويسهب في كيفية تطوّر وعي السلطة وآلياتها في التعامل مع المريض، عبر التاريخ، من القتل والنفي والإلقاء بهم في عرض البحر، من سفينة الحمقى، إلى الحجز والاعتقال، وصولاً للعلاج أو الإصلاح، الأمر ذاته ينطبق على السجن، كما يتتبّع فوكو التجارب الطبية التي

1 ميشيل فوكو، ولادة الطب السريري، مرجع سابق ، ص 52.

2 المرجع نفسه ، ص 55.

3 المرجع نفسه، ص 65.

شكلت قطيعةً وانفصالاً جديداً، وقارئ فوكو يعرف هذه القطائع الابستيمية الفوكوية جيداً، فهي موجودة بكل أعماله.

ويصف فوكو هذه العلاقة التاريخية بأنها قائمة على الإقصاء والعنف، لأن المعرفة الدقيقة بالمرض والوصول إلى حقيقته وجوهره، لا تكون إلا من خلال تجريد المرض وعزله، وبالتالي إقصاء المريض من حلقة العلاج، فالطبيب لا يهتم بالجسد المرئي للمريض، والمريض لا يمثل إلا التمظهر الخارجي للمرض، العلاقة مبنية على أساس الطبيب العالم بالمرض مقابل المريض الجاهل بمشكلته، ما يهمّ الطبيب هو ما يوجد داخل جسده لا ما يقوله.

2-ولادة علم النفس:

يتحدث ميشيل فوكو في الفصل الخامس الذي يحمل عنوان "الدائرة الأنثروبولوجية"[1] من كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي على مصير الجنون خلال القرن التاسع عشر، وقد لاحظ أن ما كان يكتبه في النهاية هو تاريخ ما كان ممكنا حتى ظهو علم النفس، بمعنى كيف حصل أن اندرجت ولادة علم النفس داخل التجربة الحديثة للجنون، هذه التجربة التي سيطلق عليها التجربة الأنثروبولوجية، فالجنون لم يتم تناوله قي بعده الكوني(النهضوي)، ولم يعد كذلك أثرا على خواء العقل المستنير (الكلاسيكي) وانما أصبح الكاشف للحقائق الإنسانية، حيث يقول فوكو: ((إن الجنون يتحدث الآن لغة أنثروبولوجية، إنها لغة تستهدف في الوقت ذاته من خلال غموض منه كانت تستمد سلطاتها المقلقة لدى العصر الحديث، حقيقة الإنسان، وفقدان هذه الحقيقة، وتبعا لذلك حقيقة هذه الحقيقة...إنها لغة صعبة غنية بالوعود، وساخرة في اختزالها، إنها لغة الجنون، لغة تظهر لأول مرة منذ عصر النهضة، فلنستمع إلى كلماتها الأولى))[2].

مايحاول فوكو أن يقوله هو أن العلاقة التاريخية بالجنون هي ما سمح للإنسان من السيطرة على ذاته كحقيقة، واعتبار ذاته كموضوع علمي، فقد بدأ الإنسان ببناء نفسه انطلاقا من التجربة الأنثروبولوجية للجنون.

ترتكز علوم الإنسان دائما من أجل أن تتشكل على تجارب سلبية، فعلم اللغة يبنى انطلاقا من تحليل فقدان اللغة نتيجة حادث كان قد طرأ على الدماغ، وعلم نفس الذاكرة يكتب من خلال دراسة حالات فقدان الذاكرة، وعلم الاجتماع يبنى انطلاقا من تفحص حالات الانتحار والآفات الاجتماعية.. هذا كما لو أنه لا يمكن لكل العلوم الإنسانية أن تعلن عن حقائق وضعية إلا انطلاقا من التجارب التي يعبر فيها فقدان الحقائق الإنسانية عن نفسه، إنه الدرس العجيب والصعب والذي هو أيضا بصعوبة الدرس الذي ينهي تاريخ الجنون، ما يقتضيه الأمر

1 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 515

2 المرجع نفسه، ص 515.

هو أن نبرهن على الارتباط التاريخي لعلم النفس، وبشكل نسبي بتجربة الجنون، فليس علم النفس هو من يستطيع إذن أن يشرح الجنون، أو أن يقدم معناه الأقصى، بل إن تجربة الجنون الحديثة هي من يلعب شرط الانبعاث التاريخي لعلم النفس[1].

فعلم النفس بما أن موضوعه الجوهري هو البعد الذاتي للفرد وما يحمله من شعور ولاشعور وأقوال وأفعال، فإن السبب الرئيسي لظهوره هو تجربة الجنون من حيث هو صفة انسانية، فعلم النفس لم يظهر من أجل علاج الجنون، بل الأصح أن نقول أنت تجربة الجنون هي التي دفعت إلى ولادة علم النفس.

1 فريديريك غرو، مرجع سابق، ص ص 35،36.

الفصل الثالث: الأسرة من حيث هي مؤسسة اجتماعية

- **المبحث الأول**: الزواج
- **المبحث الثاني**: السيطرة على رغبات الجسد

إن الأسرة مؤسسة اجتماعية ضرورية لا يصلح المجتمع ويستقيم إلا بها، ولأهميتها جعل علماء الاجتماع في العصر الحديث يولونها أهمية بالغة، فهي تعتبر مصدر الأخلاق وتهذيب السلوك وهي التي تزود المجتمع بأفراد صالحين، انها مؤسسة ضرورية تحتمها طبيعة الإنسان ذاته، فهي تقوم بوظائف لا يمكن الاستغناء عنها، فهي تقوم بوظيفة بيولوجية المتمثلة في تهذيب الرغبات وكذا الحفاظ على الأنساب من الاختلاط.

كما تقوم بالوظيفة التربوية؛ والتخلي عن الأسرة يحرم الأفراد من التنشئة الاجتماعية السليمة لأن الإنسان هو أحوج الكائنات الحية إلى الرعاية والتربية وثانيا لأن طفولته أطول طفولة مما يجعل الأمومة والأبوة أمرا ضروريا بالنسبة له، وثالثا لأن التربية بجميع أشكالها تقوم على التربية العاطفية وهذه الأخيرة لا يمكن توفرها إلا داخل الأسرة لذلك يقول دوركايم:" في الأسرة وحدها نتذوق حلاوة الحياة مع من نحبهم وعذوبة حب من نعيش معهم" ويقول كذلك أوجست كونت:" إن المجتمع الإنساني يتكون من الأسر لا من الأفراد" فكما أن المساحة الهندسية لا تنحل إلى خطوط أو خط من النقاط كذلك المجتمع البشري لا ينحل إلى أفراد وبالتالي فإن وجود الأسرة ضروري لوجود الدولة حتى تقوم هذه الأخيرة بوظائفها ولا يوجد تعارض بينهما، لأن الأسرة تنمي الأفراد على الأخلاق ومحبة الوطن وهذا ما تصبو إليه الدولة ثم أن غياب الأسرة لا يساعد على التربية النفسية والأخلاقية السليمة مما يحافظ على توازن المجتمع والدولة، ولا يمكن لأية مؤسسة في الدولة أن تعوض الأسرة.

المبحث الاول: الزواج

أولا: الزواج من آلية إلى مؤسسة

((إن الكائن البشري هو كائن ثنائي بطبعه وقد خلق ليعيش في خلية ثنائية ضمن علاقة تتيح له أن يؤمن خلفاً له وأن يقضي حياته مع شريك، الطبيعة تحث الأفراد على الزواج وتدفعهم إليه دفعا، فالطبيعة والعقل يلتقيان في الحركة التي تحث على الزواج[1])).

بالعودة إلى التجربة اليونانية القديمة يتضح لنا أن إشكالية السلوك الجنسي لا تتخذ من الرابطة الزوجية منطلقاً لها، لأن الرجل الذي يحد من رغباته الجنسية باعتباره متزوجا، يجب أن يكون سيد الأسرة، ومتحكم فيها ومسير للمنزل الذي بدوره يقترن بالتحكم في الذات، فالتحكم في الآخر مشروطاً بالتحكم في الذات قبل كل شيء، ولأن فن القيادة المنزلية لا يختلف عن فن القيادة العسكرية من حيث هو تحكم في الآخرين، لهذا يقتضي الحكمة والاعتدال وأفضل مثال على هذه الحكمة والاعتدال هو الامتناع عن إقامة علاقة جنسية خارج الزواج، لذلك يجب أن تعكس حياتك في المجتمع مستوى انضباطك[2].

إن هذا التحديد العقلاني لسلطة الرجل المتزوج تجاه زوجته لايدل إن الامتثال للواجبات زوجية متبادل ولا يعني أيضا أن هناك احترام للعلاقات المشتركة بين الزوجين، بل يعود ذلك إلى تقاليد المجتمع اليوناني، بما انه مجتمع رجالي مغيب لدور للمرأة فيه، فالاعتدال في العلاقة الزوجية هو شرط يتطلبه توازن المدينة وأخلاقياتها العامة، كما تقتضيه ظرفية الإنجاب السليم ، وهو إلى جانب ذلك ضمان إحكام السلطة على الآخرين من خلال السيطرة على الذات[3].

ينطلق فوكو من مميزات تهذيب النفس لدراسة التحويرات التي أدخلتها على أخلاقية الرغبة، مركزا على تحولين هامين : تغيرات في مستوى الممارسة الزوجية وتحويرات في نظام اللعبة السياسية؛ إن السؤال المطروح هو: ألم ينتج عن الأهمية الجديدة للزواج والتوزيع الجديد للأدوار السياسية، أشكلة جديدة للعلاقة بالذات داخل هذه الأخلاق التي هي أساسا أخلاق رجالية؟ بعبارة أخرى ماهي انعكاسات الزواج والأدوار السياسية الجدية في تشكيل العلاقة بالذات ؟

---

[1] ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص106.

[2] حسين موسى، مرجع سابق، ص 67.

[3] المرجع نفسه، ص 32.

إن الإشكال هنا لا يدور حول انطواء الذات على نفسها بقدر ما يعني طريقة جديدة او أسلوبا جديدا في التأمل في الذات لا من حيث انطوائها وانعزالها عن الآخرين ولكن هذه المرة من حيث انخراطها مع الآخرين وانفتاحها عليهم، ويتضح هذا من خلال تغير شكل العلاقة بين الرجل والمرأة والآخرين وبالأحداث والنشاطات المدنية والسياسية .

غير أن هذا لا يفسر بأن ثقافة الذات نتاجا ضروريا لهذه التحويرات الاجتماعية والسياسية بقدر ماهو مؤشر على صياغة وتشكل استطيقا عيش جديدة[1].

يلاحظ فوكو فيما يتعلق بالزواج انه قد انتقل من المجال الخاص إلى دائرة العمومية، وأصبح من مشمولات نظام الدولة ومؤسساتها وبات تعاقدا بين طرفين يلتزمان به ولم يعد مجرد إجراء يقتضيه توزيع الثروة أو المحافظة على مصالح بعض الفئات، فبمقتضى مثل هذا الإجراء حصلت المرأة على بعض التمييز والاستقلالية، فنشأت إشكالية جديدة ليست إشكالية تسيير المنزل، بل هي الطريقة التي يتكون بها الرجل كذات أخلاقية من حيث علاقته بزوجته[2].

أما فيما يتعلق بالمجال السياسي، يلاحظ فوكو أن انحطاط الدول _ المدن ككيانات مستقلة تولد عنه نتائج هامة، تتمثل أساسا في وجود فضاء تتعدد فيه مراكز القوى وتتكاثر فيه النشاطات والمواجهات[3]. فعملت السلطة على التكيف مع هذا الوضع أو الاستفادة منه إذ أصبحت النخب تعطي أهمية كبرى للأخلاق الشخصية وخلق السلوك الفردي، والحياة الخاصة والرغبات، إلا أن هذا لم يلغ اللعبة السياسية، بل هي طريقة جديدة للتفكير في علاقة المرء بمنزلته ووضعه ووظائفه والتزاماته، عكس الأخلاق القديمة التي كانت تصل بين سلطة الفرد على ذاته وسلطته على الآخرين، وتحيل إلى استطيقا عيش تنسجم مع المنزلة الاجتماعية للفرد .

وهكذا يتضح جليا التحول من نظام خلقي تتأسس فيه أخلاقية التحكم في الذات من العلاقة الضيقة والعضوية من التحكم في المنزل والسيطرة على حقل الصراع الاجتماعي، نحو نظام خلقي أخر حيث تقترن السيادة على المنزل بأشكال من المساواة والتكافؤ بين الزوج وزوجته، من ثمة ستعاد صياغة مبدأ

[1] محمد علي الكردي، مرجع سابق، ص 403.
[2] ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 41.
[3] المرجع نفسه، ص 50.

"التحكم في الذات" لتأخذ بعين الاعتبار تشعب وتضارب العلاقات الزوجية والتوازن القائم فيما بين اللامساواة والتكافؤ، وقيام انزياح فيما بين السلطة الممارسة على الذات والسلطة الممارسة على الآخرين[1].

يندرج إذا التفكير في العلاقات الزوجية في النصوص اليونانية الكلاسيكية ضمن إطار واسع يشمل الفضاء السياسي(قوانين المدينة وأعرافها) كما يشمل المجال المنزلي وتسير شؤون البيت، فيفترض في الزواج إذا نمطا من السلوك باعتبار أن الزوج سيد أسرة ومواطنا فاضلا يمارس سلطة سياسية وأخلاقية على الآخرين، لذلك وجب عليه أن يضمن تحكمه في بيته ذاك هو آداب الرجل الحكيم المعتدل.

أما الحقبة الرومانية فقد شهدت تغيرا حاسما في صورة فن الحياة الزوجية رغم أن هذا الفن مازال يولي اهتمامه لتدبير شؤون المنزل وإنجاب الأطفال، إلا أن الأولوية أصبحت معطاة للعلاقة الشخصية القائمة بين الزوجين، أي الرابطة التي يمكن أن توحد بينهما، توحيد سلوك كل واحد منهما تجاه الأخر، لقد أصبحت تلك العلاقة هي العنصر الأول والأساسي الذي تستشف منه العناصر الأخرى، هكذا لم يعد السلوك العائلي مجرد((تقنية تحكم)) بقدر ما أصبح يتحدد كأسلوب للخير الفردي[2].

هكذا سيكون مبدأ الاعتدال في السلوك مقترنا بواجبات التبادل بين الزوجين، فلم يعد يتحدد فقط في صيغة تحكم الزوج في منزله، بذلك على أن السيطرة على الذات أضحت تتجسد في ((ممارسة الواجبات إزاء الآخرين))[3]، خصوصا في شكل احترام الزوجة، ((هكذا يتماشى تكثيف الاهتمام بالذات مع إعطاء القيمة للأخر))، إذا صار فن الزواج يولي أهمية كبرى لإشكالية العلاقة الجنسية بين الزوجين انطلاقا من مبدأ الترابط المتبادل بينهما، ومن ثمة أصبح الإنجاب ممتزجا بعدد من الدلالات والقيم التي تتعلق بالتعاطف والتراضي والحب المشترك.

ومن دون شك أن هذه الممارسات لم تكن مجهولة في العصر اليوناني الكلاسيكي إلا أن فوكو يبين إن هذه الصيغ السلوكية والإحساسات أصبحت موضوع صياغة إشكالية ومنطلق تساؤل فلسفي باعتبارها عناصر((لفن السلوك الذاتي)) الجديد، بذلك تشكلت ((أسلوبية عيش)) تختلف جوهريا عن الإجراءات

[1] حسين موسى، مرجع سابق، ص 70.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها 70.

[3] ميشيل فوكو، الاهتمام بالذات، مرجع سابق، ص 44.

والتقاليد المعروفة في التسيير المنزلي[1]، ويحدد فوكو الخصائص المميزة للسلوك الزوجي من منظور فن السلوك الذاتي الجديد فيما يلي:

- **مبدأ احتكاري**: يتمثل في تحريم العلاقات الجنسية خارج الإطار الزوجي.
- **مقتضى((لا متعي))**: الارتباطات الجنسية بين الزوجين لا يجب أن تقوم على اللذة.
- **غائية((إنجابية))**: إن غاية العلاقات الزوجية هي إنجاب النسل[2].

نستنتج من ذلك أن الزواج أضحى عقدا يلتزم به الطرفان يشترط منع كل علاقة جنسية من شانها أن تهدم روابط هذه العلاقة، فإذا كان على المرأة واجب عدم تخريب البيت وتشويه سمعة الزوج، فانه في المقابل يجب على الزوج أن يحترم زوجته وألا يسيء معاملتها وإلا ينجب أولادا من علاقات قد يقيمها في الخارج ((إن عقود الزواج المتطورة على هذه الشاكلة، تدخل الزوج والزوجة في نظام من الواجبات أو الالتزامات التي هي بالطبع غير متساوية ولكنها متبادلة، ويتم هذا التبادل لا باسم الاحترام الواجب تجاه العائلة، انما من اجل الزوجين وثبات اتحادهما))[3].

تعبر هذه الواجبات والالتزامات عن نمط من أشكال الحياة الزوجية الجديدة فيها كثيرا من التشدد مما عليه في السابق، بما ان هذا الشكل من العقود من شانه ان يؤثر على كل من الزوجين حيث يقع تمثل واقعهما الجديد بأكثر وضوح عما هو في السابق، ((لقد بات الزواج أكثر شمولا كعادة، وأكثر عمومية كمؤسسة، وأكثر خصوصية كنمط عيش، وأكثر قوة للربط بين الزوجين، وبالتالي أكثر فعالية لعزل الزوج والزوجة عن حقل العلاقات الاجتماعية الأخرى))[4]، هكذا يتضح لنا أن العلاقة الزوجية أصبحت قوية ومستقلة عن موقع الزوج وسلطته وعن مسؤوليات البيت، بعبارة أخرى باتت العلاقة الزوجية متحررة من المهام الزوجية ومن سلطة الزوج القانونية، فتظهر قيمة الزواج باتحاد مصيرين وكطريقة عيش لا ترتبط قيمتهما حصرا بسير الإرث، انما بنمط من العلاقة بين شريكين، كما يتعين على الزوج في هذه العلاقة، أن ينظم سلوكه ليس فقط انطلاقا من موقع امتيازه، إنما انطلاقا من دور((علائقي))تجاه زوجته، ثم إن هذا الدور ليس فقط وظيفة إدارية، تهذيبية وتربوية وتوجيهية، إنما يندرج في لعبة معقدة من التبادل العاطفي

[1] ميشيل فوكو، الاهتمام بالذات، مرجع سابق، ص 44.
[2] المرجع نفسه، ص 46.
[3] المرجع نفسه، ص 54.
[4] المرجع نفسه، ص 55.

والتبعية المتبادلة، فالمقصود هنا تحديد الطريقة التي يتسنى بها لرجل أن يتكون كفاعل أخلاقي في العلاقة الزوجية[1].

بالعودة إلى النصوص الكلاسيكية التي كانت تبحث في الزواج، يندرج التفكير في العلاقات الزوجية هو الحفاظ على المدينة والعمل على ازدهارها.

فهل يعني ذلك أن الزواج يفهم كرابطة عديمة الأهمية بما انه يقتصر دوره على تزويد العائلات والدول والمدن بنسل نافع أم إن الأمر يتجاوز مجرد الوظائف الإنجابية للزواج؟

إن القول بأن الغاية الأساسية من الزواج هو بقاء المدينة وازدهارها لا يجب ان يفهم من ذلك بان الزواج رابطة عديمة الأهمية وبان قيمته وأهميته تنحصر في مجرد تزويد العائلات والمدن بالنسل الصالح، لقد كان أفلاطون وأرسطو يفرضون قواعد مشددة على الزوجين لكي يحسنا التصرف في الزواج، حسن التربية وتحقيق العدل الواجب اتجاههما والعناية المبذولة لإعطائهما القدوة الحسنة، وهذا يوحي بنمط من العلاقة تتجاوز فيها مجرد الوظائف الإنجابية، لان الزواج يتطلب نمطا خاصا من السلوك[2].

إن فن الحياة الزوجية بما هو موضوع تفكير في نصوص مهمة كان موضوع تفكير وفقا لطريقة جديدة: الجدة الأولى تكمن في أن الحياة الزوجية ترتكز على الإنجاب والعناية بالأسرة وحسن إدارتها، إلا أن هناك عنصر آخر مهم قد انضاف يتمثل في ((العلاقة الشخصية بين الزوجين والرابطة التي يمكن أن تجمعهما وسلوكهما الواحد تجاه الآخر وهو العنصر الأساسي الذي تنتظم حوله العناصر الأخرى، بمعنى أن العلاقة الزوجية لا تستمد أهميتها من المتطلبات الأخرى لحياة رب البيت، أي أن فن التصرف في الزواج بات يتحدد بنمطية العلاقة الفردية أكثر منه بتقنية إدارية[3])).

أما الجدة الثانية فهي تكمن في كون مبدأ اعتدال الرجل المتزوج يندرج في الواجبات المتبادلة أكثر منه في ضرورة السيطرة على الآخرين.

تكمن الواجبات المتبادلة بين الطرفين في كون السيادة الذاتية على الذات تتجلى أكثر فأكثر في ممارسة الواجبات تجاه الآخرين، خاصة في احترام الزوجة وهنا يتوافق تعزيز عناية الفرد بذاته مع تقدير الآخر، ويشهد على ذلك مسألة الأمانة الزوجية كشرط أساسي للرابطة الزوجية، أما الجدة الثالثة تتمثل في

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق ، ص 57.

2حسين موسى، مرجع سابق، ص 73.

3 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 112.

كون فن الزواج يتجلى في شكل الرابطة والتوازن خاصة في مسألة العلاقات الجنسية بين الزوجين. هذه مسألة تعالج بأسلوب عقلاني حيث يختلط الاهتمام بالإنجاب مع معان وقيم أخرى تتعلق بالحب والمودة والتعاطف والتفاهم المتبادل[1].

يتساءل فوكو إذا ما كانت هذه التصرفات مجهولة في العصر الكلاسيكي؟ فكان جوابه هو أن هذه المسائل لم تكن مجهولة وإنما أصبحت مطروحة بأكثر حدة وأصبحت مسائل مطروحة للبحث وموضوعات للمجادلة الفلسفية تستخلص من الوصفات التقليدية للعلاقة الزوجية، نلاحظ في النصوص الرواقية للقرنين الأول والثاني تكون نوع من النمذجة للعلاقة بين الزوجين، إذ لم يعد يفكر في الزواج ((حالة زواجية)) تحدد تكامل الأدوار في إدارة شؤون البيت، إنما أيضا ((رابطة زوجية)) وعلاقة شخصية بين الرجل والمرأة، فمعنى أن يعيش الرجل متزوجا يعني أن يحدد علاقة مثناة في شكلها وشمولية في قيمتها ومتفردة في صلابتها وقوتها، خلافا للمدرسة الكلبية[2].

يختزل هذا التصور الكلاسيكي الزواج كشيء طبيعي بسبب وظيفته الإنجابية وهي عبارة كثيرا ما رددها الأبيقوريون ولكن مع بعض من التعديل، فرغم محافظة الأبيقوريون على الوظيفة الإنجابية للزواج فإنهم أضافوا إليه عنصرا مهما يتمثل في الهدف من الحياة المشتركة، إذ نجد ازدواجية في هدف الزواج: الحصول على خلف والعيش سويا.

وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن الزواج لا يبرر فقط بالوظيفية الإنجابية، لأنه إذا ما توقف على هذا الهدف الوحيد فإنه لا فرق بين الإنسان والحيوان، المهم هو إذا ((العيش سويا)) هذان الهدفان يعبران عن الحياة المشتركة، يجب أن ندرك بأن هناك نوعا من الرغبة الأساسية والأصيلة عند الكائن البشري، رغبة شديدة في الاتصال والاتحاد[3].

هذه الرغبة تتناول التقرب الجسدي ومشاركة الحياة على السواء، وهذا يدعم ضرورة العلاقة بين الجنسين التي لا تنحصر في الدوافع الجنسية، إنما تتعداها إلى أبعاد أخرى هامة كرغبة ((العيش سويا))، الزواج يقع إذا عند نقطة التقاطع بين ميلين متنافرين: أحدهما جسدي وجنسي والآخر عاقل واجتماعي،

1ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 103.
2 المرجع نفسه، ص 104.
3حسين موسى، مرجع سابق، ص 75.

فطبيعة الزواج لا تعود إلى النتائج التي يمكن الحصول عليها من جراء ممارسته، إنما وجود ميل يجعل الزواج كهدف مرغوب فيه[1].

كما أشار أرسطو في كتاب السياسة إلى طبع الإنسان ((الثنائي الاتحاد)) للتدليل على علاقة السيد بالعبد أو علاقة الزوج بزوجته، فالكائن البشري هو كائن ثنائي بطبعه خلق ليعيش في خلية ثنائية وأن يقضى حياته مع شريك، لهذا فإن الطبيعة تحث الأفراد على الزواج، بل تدفعهم إليه دفعا، إن ((الطبيعة والعقل يلتقيان في الحركة التي تحث على الزواج))، وفي هذا السياق نجد الرواقية تنادي بوجوب الزواج، لأنه شيئا مميزا لأخلاقنا الفردية والاجتماعية[2].

لا يعود في الواقع تفضيل الرواقيين للزواج إلى حسناته، ((إنما إلى واجب الرابطة الزوجية وهو من القواعد العامة، إن واجب الزواج هو النتيجة المباشرة للمبدأ القائل إن الزواج شيء أرادته الطبيعة، وإن الكائن البشري منساق إليه باندفاع واحد لدى الجميع لكونه طبيعيا وعاقلا في آن معا))، إن هذا الواجب يندرج ضمن مجموعة من المهام والواجبات التي لا يمكن للإنسان أن يتهرب منها بما أنه عضو في جماعة وجزء من الجنس البشري، الزواج هو إذا أحد الواجبات التي من خلالها تغدو الحياة الخاصة ذات قيمة بالنسبة للجميع[3].

في المجادلة بين أبيكيت (احد تلاميذ ابيقور) وأبيقور يذكر عدة براهين حول فائدة الزواج ومن بين البراهين يمكن أن نذكر البرهان المتعلق بالالتزامات الاجتماعية التي لا ينبغي على إنسان أن يتهرب منها فيشكل الزواج واحد منها إلى جانب الواجبات التي تتصل بالحياة السياسية والدين.

فالزواج حسب المبدأ الأبيقوري يربط الإنسان بنفسه بما هو كائن طبيعي وعضواً من أعضاء الجنس البشري، فهو أمر ضروري إذا لم يطرأ أي ظرف يمنع من حصوله، وفي مقابل هذا التصور لا يرى موزوينوس (وهو فيلسوف رواقي) أي تعارض عملي بين الحياة الزوجية والحياة الفلسفية، فهو يقول إن من يريد أن يكون فيلسوفا عليه أن يتزوج، لأن وظيفة الفلسفة الأولى هي تمكين المرء من العيش طبقا للطبيعة ومتمما لجميع الواجبات التي تنجم عن هذه الطبيعة، إن دور الفيلسوف ليس فقط أن يعيش وفقا للعقل، بل أن يعيش وفقا لحياة الآخرين، فواجب الإنسان تجاه ذاته أن يمنح وجوده شكلا مقبولا وضرورة تقديم نموذج حياتي تجاه الآخرين، لأن مهمة الفيلسوف هي الاهتمام بالبشر والسهر عليهم، فهو ليس له عائلة كما

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 105.
2 المرجع نفسه، ص 106.
3المرجع نفسه، ص 107.

يقول فوكو، لأن عائلته هي البشرية، ليس له أولاد، لأنه أنجب جميع الرجال وجميع النساء، إذ يجب أن نفهم جيدا بأن عبء العائلة الكونية هو الذي يبعد الفيلسوف الكلبي عن تكريس نفسه لأسرة خاصة[1].

يميز هذا الأخير بين ثلاثة أنواع من الزيجات: هناك الزيجات التي لا تعقد إلا لنيل لذات المضاجعة وهذا الصنف من الزيجات تنتمي إلى فئة الاختلاطات التي يحتفظ فيها كل فرد بفرديته وخصوصيته، ثم هناك صنف ثان من الزيجات التي لا تعقد إلا لأسباب نفعية، أما الصنف الثالث والأخير من الزيجات، فهي الزيجات التي يحصل فيها ((الامتزاج التام)) والذي يؤدي إلى تكوين وحدة لا يمكن تفكيكها[2].

تمثل هذه النصوص نماذج لما كانت عليه ممارسة الزواج في القرون الأولى قديما رغم ارتباطها ببعض المذاهب وببعض الأوساط، فإنها تشكل مخطط نموذجي قوي للحياة الزوجية، ((فالعلاقة بالآخر لا تظهر جوهريتها في العلاقة بالصداقة أو رابطة العصب، إنما في العلاقة بين الرجل والمرأة عندما تنتظم في شكل الزواج المؤسسي وفي الحياة المشتركة[3])).

ثمة امتياز أنطولوجي وأخلاقي في فن العيش سويا بين شخصين من جنسين مختلفين، منح لهذه العلاقة المثناة والمختلفة جنسيا على حساب جميع العلاقات الممكنة الأخرى، إنها أحد السمات الأكثر خصوصية في هذا الفن، فن أن يكون المرء متزوجا ((ذلك أن الاهتمام بالذات والعناية بالحياة الثنائية ارتباطا وثيقا[4])).

فإذا كان الكائن البشري فردا زوجيا تكتمل طبيعته في ممارسة الحياة المشتركة فلا يمكن أن نجد تعارض جوهريا بين العلاقة التي يقيمها الإنسان مع ذاته والعلاقة التي يقيمها مع الآخر، إن فن الحياة الزوجية هو جزء مكمل من ثقافة الذات، يتعين على من يهتم بذاته ليس فقط أن يتزوج فحسب، بل أن يعطي حياته الزوجية شكلا ونمطا خاصا، إذ يقتضي هذا النمط ضرورة الاعتدال، كما أنه ليس محددا فقط في السيطرة على الذات وبمبدأ وجوب أن يحكم الإنسان نفسه بنفسه حتى يحكم الآخرين، إنما يتحدد كذلك بإعداد شكل معين من المبادلة في الرابطة الزوجية، يجب أن يعامل القرين باعتباره شريكا مماثل للذات وكعنصر تشكل معه الذات وحدة جوهرية[5].

---

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق ، ص 108.

2حسين موسى، مرجع سابق، ص 78.

3 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 112.

4 المرجع نفسه، ص 112.

5حسين موسى، مرجع سابق، ص ص 78، 79.

ولقد سن القدماء قوانين حول الزواج تحدد واجبات كل من الزوج والزوجة، والاحتياطات التي يجب اتخاذها لإنجاب الأولاد، إضافة إلى الاعتناء بالحالة الأخلاقية والجسدية التي يجب أن يتحلى بها أهل الزوجين، والغاية من ذلك التدخل في حياة الأزواج حديثي العهد من أجل الإرشاد والتوجيه.

إن الجمع بين الرابطة الزوجية والعلاقة الجنسية كان من أهم أسباب الزواج في النصوص الكلاسيكية إلا أن هذا الزواج يفرض عدم البحث عن اللذة خارج إطار الزواج، توجب كذلك العلاقات الجنسية استبعاد اللجوء إليه خارج إطار الزواج. فالرابطة التي تنشأ بين الزوجين توجب استبعاد البحث عن اللذة الجنسية التي يمكن الحصول عليها في موقع آخر، لا يمكن قبول هذه اللذة خارج إطار الزواج مما يعني أنه يجب عدم السماح بها للفرد المتزوج، بما أن إقامة علاقة جنسية خارج نطاق الزواج من تبعاته إهانة الزوجة، وهذا لا يعود إلى فقدان الزوجة لمكانها كزوجة، إنما لكون زوجها ينال لذة جنسية معها ومع غيرها[1].

وقد كان يعتبر في الثقافة اليونانية أن الرجل الفاصل بحق هو الذي يستطيع مقاومة مختلف الإغراءات، لأن موطن الفضيلة لا يكمن في كون الفرد يستطيع أن يستبقي لذاته للزواج فحسب، إنما في كون الفرد يستطيع السيطرة على نفسه، لهذا يجب على الرجل أن يبقى عفيفا قبل الزواج من أجل المحافظة على الاعتدال الشخصي وعلى احترام العادات والقوانين وحق الآخرين، إلا أن هذا التحفظ الشديد لا يمكن أن يبرر بحالة الزواج أو بالحقوق والواجبات والالتزامات المفروضة تجاه الزوجة، إنما يبرر باعتبار أن الفرد ملزم به تجاه نفسه وتجاه الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه بما أن الفرد جزء من الله ويجب عليه تكريم المبدأ الذي يسكن الجسد[2].

إن الكائن البشري كائن عاقل واجتماعي، لهذا يجب أن تكون طبيعة الفعل الجنسي مندرجة في إطار العلاقة الزوجية من أجل إنجاب خلفا شرعيا، ((فالفعل الجنسي والرابطة الزوجية والنسل والعائلة والمدينة والجماعة البشرية، كل هذا يشكل سلسلة ذات عناصر مترابطة حيث يلقي الوجود الإنساني شكله العقلاني، وإذا انتزعنا اللذات من هذه السلسلة كي نفصلها عن العلاقة الزوجية ونقترح لها غايات أخرى، فهذا بالفعل طعن في ما يشكل جوهر الكائن البشري[3])).

يشكل الزواج من هذا المنظور بالنسبة للكائن البشري الإطار الوحيد للممارسات الجنسية، لهذا يشترط القانون اليوناني الأمانة في الرابطة الزوجية، كما أنه لا يحصرها في إطار المؤسسة الزوجية فحسب،

1 حسين موسى، مرجع سابق، ص 79.

2 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 114.

3المرجع نفسه، ص 116.

إنما تتعداها لتشمل الجيران والصداقة والمدينة، أي تتجاوز الفرد وتتعداه إلى المجتمع، فالزنا يحدث شرخ في نسيج العلاقات الاجتماعية، لذا فإن كل إنسان مدعو إلى احترام نفسه واحترام الآخرين، لأن الانضباط الأخلاقي يفترض أن يلزم الرجل المرأة ما يلزم به نفسه[1].

ينصح أرسطو في كتابه((اقتصاديات)) الزوج بأن يقدم كل العناية اللازمة لزوجته لأنها ستصبح أما لأولاده، كما يأمره بألا يحرم المرأة التي تزوجها من الشرف الذي تستحقه، كل من الزوج والزوجة مطالبان بألا يقوما بعمل حقير وغير شريف، ويطالب بلوتارك* الزوج في السياق نفسه بعدم إقامة علاقات جنسية مع نساء أخريات، لا يعود إلى كون ذلك يمثل خطرا على مكانة الزوجة الشرعية، إنما سيكون جرحا طبيعيا مؤلما للمجتمع بأسره[2].

نستنتج من ذلك أن الزواج رابطة مودة وعلاقة احترام أكثر منه بنية قانونية، سوف يبرر هذا التحفظ والتقشف داخل الزواج بالغايتين الكبيرتين الطبيعية والعقلانية المعترف بهما في الزواج.

- **الغاية الأولى للزواج**: هي الإنجاب، لم تعطى شهوات الحب للبشر لكي ينعموا باللذة، إنما لكي يكثروا جنسهم، ولا يمكن للعلاقات الجنسية أن تحصل بشكل مشروع إلا إذا كان هذا الإنجاب غايتها، أما ما عدى ذلك، فإنها تكون مخالفة للقانون ولعل هذا ما نجده عند الفيثاغورين[3].
- **الغاية الثانية للزواج**: فهي تهيئة حياة مشتركة ومتقاسمة، فهي تشكل المبدأ الآخر الذي يستدعي التقشف داخل العلاقات الزوجية، يجب على الرجل أن يحترم زوجته وأن يعترف بكرامتها كإنسان، وبناء على هذا المبدأ، فإن غاية الحياة الزوجية هي تكوين وحدة ثابتة وانصهارا حياتيا حقيقيا للزوجين، تلك هي الخصائص الأساسية التي تميز أخلاق الحياة الزوجية والتي كانت للرواقية فضل كبير في إعدادها[4].

رغم الفروقات الكبيرة في المذاهب والاختلافات الجوهرية في المواقف، فإن الرابطة الزوجية لا تتمحور حول منافع الزواج ((الخارجية)) أو سلبية اللذة ((الداخلية))، إنما تهدف لتحقيق الملائمة بين الزوجين لما لها من قيمة اجتماعية، كما أن حصر عملية اللذات في إطار الزواج طريقة لضبط النفس والسيطرة عليها وهي سيطرة يفرضها المركز أو السلطة التي ينبغي أن يمارسها الفرد في المدينة.

1ميشيل فوكو، الانهمام بالذات، مرجع سابق، ص 117.

*بلوتارك، فيلسوف ومؤرخ يوناني عاش بين (45 و125م) اشتهر بكتابه الأخلاق، أو مورالیا.

2حسين موسى، مرجع سابق، ص 81.

3المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4المرجع نفسه، ص 81.

ثانيا: أبعاد الزواج الاجتماعية

1-التحكم في الذات

لقد شكل موضوع العناية بالجسد أهمية كبرى منذ الإغريق القدماء وقد تجلى هذا الاهتمام في مستويات متعددة في حقل الممارسات المعروفة لديهم، حيث اهتموا بالسلوك الجنسي من حيث هو رهان أخلاقي، كما أنهم بحثوا في طريق تحديده وشكل الاعتدال فيه، فأقاموا لذلك فنونا في العيش تحكم سلوك اللذة حسب مبادئ صارمة ومتقشفة.

يلاحظ فوكو أن السلوك الجنسي وإن كان موضوع تقويم وتحديد أخلاقي في التجربة اليونانية، إلا أن ذلك ليس متأت عن كونه ينظر إليه كشر في ذاته مثلما هو الشأن في التصور المسيحي، إنما هو على العكس من ذلك طاقة طبيعية وضرورية، يتعين على الفرد أن يتحكم في هذه القوة الحادة والحيوية حتى لا تتجاوز حدودها، فالمشكل المطروح هو إذا كيف يمكن لنا مواجهة هذه القوة وتحقيق السيطرة عليها[1].

إن مقولة ((كرزيس)) تتعلق في واقع الأمر بالطريقة التي يمارس بها الفرد رغباته والضوابط التي يضعها لنفسه والظروف التي يحقق فيها تلك الرغبات والحيز الذي تشغله في حياته ويتجلى ذلك في إستراتيجية ذات ثلاثة أبعاد تتعلق بالحاجة واللحظة والمنزلة، فالحاجة تمثل الموجه الأساسي في عملية استخدام اللذات، لذلك يتعين على الفرد ربط الرغبات الطبيعية لديه بهذه الحاجة، بحيث تكفل هذه الطريقة توازنا في ديناميكية اللذة دون إفراط، لذلك فإن الاعتدال المطلوب في تحقيق الرغبات مرهون بتخيير الأوقات الملائمة وحسب توزيع دقيق ومتعدد المستويات[2].

أما فيما يتعلق بالمنزلة، فإن الأخلاق القديمة حسب فوكو كانت جزء من نمط الحياة الذي تحدده منزلة الفرد الاجتماعية وغاياتها، فسمو المكانة واتساع السيطرة على الآخرين مرتبط بالقدرة على التحكم الذاتي الصارم في الرغبات، ومن ثمة فإن الاعتدال من المميزات الأساسية التي يختص بها السادة المسؤولون عن المدينة[3].

وأخيرا تحليل مقولة ((انكراتيا)) إلى صورة التحكم في الذات داخل مجال الرغبات واللذات تأخذ هذه الصورة شكل الصراع والمواجهة، ليس مع الآخرين وإنما مع الذات، صراع الفرد مع نفسه لمواجهة رغباته

1حسين موسى، مرجع سابق، ص 83.
2المرجع نفسه، ص ص 83، 84.
3 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 27.

وإحساساته، فالانتصار على الذات لا يكون بالقضاء على الرغبات بقدر ما يكون بالسيطرة عليها والحد منها قدر المستطاع، ويتطلب بلوغ هذه الغاية التمرن المتواصل والمجاهدة المؤلمة، حتى يكون بمستطاع الفرد أن يتحمل الحرمان والمعاناة، ويبين فوكو بأن هذه المجاهدة والمران لا ينتظمان حسب مدونة من التقنيات والإجراءات الروحية الصارمة كما هو الشأن في القيم المسيحية، بل هما على العكس من ذلك جانب من ممارسات التمرن والتدريب على حكم المدينة، فالسيطرة على الرغبات لا ترمي إلى بلوغ النقاء والفضيلة، وإنما ضمان حرية شاملة للمدينة ولكل مواطن من مواطنيها، حيث يعد بنفسه فرديته وهي حرية لا تعبر عن استقلالية اعتباطية وخروجا عن نظام المدينة بقدر ماهي تحرر من قيود الرغبة واستعبادها[1].

لقد تميزت النظرة إلى الرغبات الجنسية في القرنين الأولين بالحذر والحزم وتأكيد خطرها على الجسد والنفس إذ يمكن أن تؤدي إلى((التوعكات والأمراض التي يمكن إن تسببها اللذات الجنسية عند أية انحراف هنا ينصح الأطباء بعدم الإسراف والتزام الاعتدال))، بل قد تكون لها تأثيرات سلبية على الجسد والنفس معا، ومن ثمة((يجب ان نخضع الأفعال الجنسية لنظام احترازي للغاية))[2].

لعل هذه الصرامة المتزايدة إزاء اللذات الجنسية وخطرها على الجسد، جعلها محاطة بالمنع في كثير من النصوص الفلسفية والعلمية مثل نصوص سناك ومارك اوريل وسورنيس وابيكتيت، يعتبر فوكو أن هذه النصوص كان لها الأثر الفعال في الكتابات المسيحية التي استوحت منها الكثير من المبادئ التي تحث على الامتناع عن هذه الرغبات وإعطاء الأولوية للزواج والعلاقات الزوجية كنمط شرعي واحد[3].

ما يمكن ملاحظته هو الخطورة الكبيرة إزاء الجنس، وهذا يترجم عن نمط جديد من عمل الذات على نفسها عبر الحث على الانتباه إليها واليقظة إزاء الرغبة، أي القلق من خطر اضطرابات الجسد والنفس، لذلك يجب إتباع نظام صارم ومتقشف، وأن الغاية من هذا النظام الصارم هو احترام الفرد لنفسه من حيث منزلته وكذلك من حيث كينونته العقلية باحتمال الحرمان من اللذات أو الحد من استخدامها وحصرها في الزواج والإنجاب.

فيتضح من ذلك أن إدماج مقولة الزهد الجنسي داخل التأمل الأخلاقي لا يتخذ صبغة التشديد في تقنين الأفعال المحرمة وتحديدها وإنما يتخذ صورة تكثيف العلاقة بالذات التي تتشكل كذات متحكمة في أفعالها، من هنا نتبين أن مقتضيات التقشف الجنسي التي برزت في العصر الإمبراطوري ليست مظهرا من

1حسين موسى، مرجع سابق، 84.

2 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص ص 81، 85..

3حسين موسى، مرجع سابق، ص 85.

مظاهر نشوء صنف من ((الفردية)) المتزايدة في مقابل مظاهر الاندماج الاجتماعي، بل ان سياقها يتحدد من خلال ظاهرة تاريخية واسعة، عرفت اسمى مراحلها في تلك الفترة وهي نمو ما يسمى((ثقافة ذاتية)) تم ضمنها تكثيف علاقة الفرد بذاته وإعطائها قيمة متزايدة، وتتجلى تلك الثقافة في خضوع((فن العيش)) بأشكاله المختلفة لمبدأ((اعتناء الفرد بذاته)) باعتباره المبدأ الذي يؤسسه ويحكم نموه وينظم ممارسته[1].

ومن المؤكد أن هذا المبدأ عريق في الثقافة اليونانية، صاغه سقراط فلسفيا لكنه أصبح في العصر المسيحي الأول محوريا وثاويا في قلب((فن العيش)) الجديد وبذلك يكون قد تجاوز إطاره الأصلي وتخلص من دلالته الفلسفية الأولى واكتسب تدريجيا أبعاد وأشكال((ثقافة الذات))، لان عبارة((ثقافة الذات)) تعني انه متى بدا اهتمام الفرد بذاته قد أصبح له نفوذ شامل، كما أصبح أمرا محوريا لازما ومفروضا في العديد من المذاهب والنظريات المختلفة وغدا توجها سلوكيا عاما يطبع صيغ الوجود البشري عبر ممارسات وإجراءات يقع التفكير فيها وتعزيزها وتلقينها، كما انه تحول إلى ممارسات اجتماعية تفضي إلى علاقات جديدة بين الأفراد وأنماط حديثة من التبادل والتواصل، كما تفضي إلى إعداد وإنتاج أصناف من المعرفة[2].

تشكل إذا في إطار ثقافة الذات بموضوعاتها وممارساتها المختلفة التفكير حول أخلاقية الرغبات، فما يمكن أن يعتبر لأول وهلة تزمتا وتقشفا، لايجب أن يؤول بأنه علامة على تضافر وتزايد المحرمات، فمجال التحريم والمنع لم يتسع، بل أن التغيرات التي نشأت تتعلق بالطريقة التي يتشكل بها الفرد ((كذات أخلاقية))، في هذا السياق يلاحظ فوكو أن نمو ثقافة الذات لم يكن له أثر في تدعيم وتقوية ما يحول دون الرغبة، بل يمثل أثره في بعض التحويرات البالغة التي تتعلق بالعناصر المؤسسة للذاتية الخلقية، ليست قطيعة مع نظام الخلق الكلاسيكي القائم على السيطرة على الذات وإنما هو تحويل في الاتجاه واختلاف في الحركية[3].

فالرغبة الجنسية بما هي جوهر خلقي تحدد كقوة، فيتعين على الفرد أن يواجهها ويضمن سيطرته عليها، فكيف يمكن للفرد أن يواجه ضعفه وهشاشته ويسيطر على رغباته؟ يقول فوكو ((ما زالت الأخلاق الجنسية تقتضي دائماً أن يخضع الفرد لنمط من –فن العيش– يحدد المعايير المالية والخلقية للوجود، لكن هذا الفن أصبح يحيل شيئا فشيئا إلى مبادئ شمولية للطبيعة أو العقل، على الجميع أن ينثني لها بنفس الطريقة ومهما

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 36.

2محمد هلي الكردي، مرجع سابق، ص 237.

3حسين موسى، مرجع سابق، ص ص 86، 87.

كانت منزلة الفرد[1]))، كما أن دلالة عمل الفرد الذي ينجزه حول ذاته، دخل عليها تحوير أساسي من خلال ثقافة الذات، إذ عبر ممارسة العزلة والمجاهدة والزهد ازدادت أهمية المكانة المخصصة لمعرفة الذات ((فعملية الإحساس الذاتي وتفحص الذات ومراقبتها داخل سلسلة من الممارسات جد محددة، نضع مسألة الحقيقة حقيقة ما نحن، وما نفعله، وما نستطيع فعله في قلب تكون الذات الأخلاقية[2])).

إن الغاية من توجيه الرغبات هو من أجل التحكم في الذات والسيطرة عليها، إلا أن هذه السيادة سوف تتسع وتمتد لا لتأخذ شكل الهيمنة على الذات، وإنما كذلك شكل تلذذ دون رغبة.

إن أهم ما تميزت به القرون الثلاثة الأخيرة حسب فوكو هو تكاثر الخطابات وإنشائها حول مسألة الجنس تتمثل في توجيهات معرفية متعددة ومسالك كثيفة لها آثار عملية ملموسة وآليات تعمل في مستوى العديد من المجالات كالاقتصاد والتربية والطب والعدالة[3].

في هذا السياق شهدت الثقافة الغربية منذ العصر الوسيط تقنيات ((الاعتراف)) والتي يرتكز موضوعها حول محور ((الشهوة)) والغاية من ذلك هو التوبة، ذلك أن ما تميزت به العصور الأخيرة ((حول خطابية متمايزة تشكلت داخل الديمغرافيا وعلم النفس والبيولوجيا والنقد السياسي)) لقد بين فوكو أن ما تميز به القرن التاسع عشر هو ظاهرة الانحراف المتفجر مما أدى إلى إرساء سلطة تمارس على الجسد والجنس رقابة مستمرة، مع العلم أن هذه السلطة لا تتخذ شكل التحريم أو القانون، بل تعمل على تميز الجنسيات المنحرفة ومتابعتها وملاحقتها، فالهدف من تقنية الاعتراف حسب فوكو ليس مجرد استكشاف معالم الذات، بل هي غاية تتوزع إلى مزايا عديدة منها السيطرة على الجسد استبعاد الموت وكل شكل من أشكال المتعة الفردية[4].

انتقلت في القرون الأخيرة طقوس الاعتراف من الحيز الديني ليصبح إحدى التقنيات المفصلة في إنتاج الحقيقة، عبر العديد من المؤسسات وحتى الممارسات اليومية، هكذا نلاحظ أن طقس الاعتراف قد نفذ أيضا إلى ((الأدب)) الذي أصبح هاجسه الكشف في أعماق الذات عن حقائق عصية يعكسها الاعتراف، كذلك غدا في مجال الفلسفة الهم الأساسي هو البحث عن العلاقة الأساسية بالحقيقة من خلال استقصاء الذات وفحصها لإجلاء الحقائق ((اليقينية)) الكامنة في الوعي، إن من أهم التحولات التي

1محمد علي الكردي، مرجع سابق، ص 38.
2المرجع نفسه، ص 39.
3حسين موسى، مرجع سابق، ص 88.
4 محمد علي الكردي، مرجع سابق، ص 37.

شهدها القرن الثامن عشر تتمثل في فصل الطب الجنسي عن الطب العام للجسد، كما أن ((تحليل الوراثة)) قد أقام الجنس في موقع المسؤولية البيولوجية، فالجنس إن لم يراقب أصبح خطراً يتهدد البشر كلهم بما فيه الأجيال القادمة.

2- سلامة النفس

أصبح المشروع الطبي السياسي يلعب وظيفة تسيير العلاقات الزوجية في الوقت نفسه تسيير الجنس والتحكم في خصوبته وذلك ما يتجلى بوضوح في طب الانحرافات وبرامج تحسين النسل باعتبارها أهم تحولين شهدهما القرن التاسع عشر، يتمحور هذان التحولان حول فكرة ((الانحطاط)) التي تبين كيف أن الوراثة المثقلة بالأمراض تنتج الشذوذ والانحراف، بالتالي شكل مركب ((الانحراف_ الوراثة_ الانحطاط)) النواة الصلبة لتقنيات الجنس الجديدة، هذا المركب هو الأفق الذي يتحرك فيه الطب النفسي والقانون ومؤسسات الرقابة الاجتماعية، كما تلعب فيه الدولة دوراً حاسما، يتمثل تاريخ الجنس في قطيعة بين لحظتين هما : نمو إجراءات توجيه الوعي وفحصه في منتصف القرن السادس عشر وبروز التقنيات الطبية للجنس في بداية القرن التاسع عشر[1].

النظام الصحي للرغبات: يتعلق البحث هنا بالأشكلة الطبية للسلوك الجنسي لا من حيث القضاء على أصنافه المرضية وإنما بإدماجه بأحسن طريقة ممكنة في تسيير صحة الجسد وحيويته، إن ((نظام اللذات الجنسية مركزا بكامله على الجسد: توازنه وأمراضه والاستعدادات العامة أو العابرة التي يكون فيها والمتغيرات التي تحدد التصرفات))، فالنظام الصحي هو ((فن عيش كامل))، يحرص هذا النظام على اعتبار عناصر الحياة الطبيعية للإنسان طوال حياته وفي كل نشاط من نشاطاته من حيث الصياغة الإشكالية للعلاقة بالجسد والاهتمام به عبر مجموعة من الصور والخيرات والمغيرات[2].

يضع النظام في مختلف ميادين العيش ضوابط ومقاييس، لكن هذه المعايير لا تتعلق فقط بالنظام الجسدي بل كذلك بالنظام الأخلاقي، لأن الغاية ليس فقط البحث عن صحة الجسد وإنما كذلك صحة النفس((ليس المقصود أن تقاوم النفس الجسد، إنما المقصود هو أن تصحح النفس ذاتها حتى تتمكن من تسيير الجسد حسب قانون هو قانون الجسد عينه))، هذا ناتج عن الصلة العضوية بين النفس والجسد، مع العلم أن هذا النظام الصحي يجب أن يتجنب الغلو والمبالغة في القسوة، ذلك أن التمرينات الجسدية المرهقة

1محمد علي الكردي، مرجع سابق، ص 11.
2المرجع نفسه، ص 91.

تنمي الجسد على حساب الروح، كما أن الاهتمام الزائد بالجسد من شأنه أن يحتوي على مخاطر أخلاقية وسياسية، لذلك يجب على النظام أن يحذر من رسم غايات قصوى تتجاوز الحيز الزماني المطلوب والظروف المختلفة للأفراد. من ثمة لا يجب تقديم مدونة من القواعد الجاهزة وذلك حتى يتمكن الفرد من العيش السعيد ويصبح قادرا على التعامل مع كل الظروف والوضعيات[1].

لاشك أن هذا الفن الوجودي ليس مجموعة من المعارف يتم تطبيقها ولا هي أوامر طبية يتقبلها المريض بل هي ممارسة قائمة على التأمل الذاتي حول الجسد، لهذا السبب يجب العودة إلى جملة من المعارف الضرورية، يقول فوكو:((إن ممارسة النظام الصحي كفن للعيش تختلف عن مجموعة الاحتياطات المخصصة للوقاية من الأمراض أو تكميل علاجها، إنها طريقة كاملة لتكون كذات لها إزاء جسدها الاهتمام الصائب والضروري والكافي، أنه اهتمام يخترق الحياة اليومية، يجعل من نشاطات الوجود الكبرى أو الاعتدالية رهانا صحيا أخلاقيا في آن واحد، يحدد بين الجسد والعناصر المحيطة به استراتيجية ظرفية، وينزع أخيرا إلى تسليم الفرد ذاته بسلوك عقلي[2])).

نستخلص من المعطيات السابقة أن المهم في نشاط الملذات ليس أصنافه المختلفة، بل ظرفيته وكثافته الكمية ولهذا فالنشاط الجنسي لا يعتبر مباحا أو محرماً حسب الحدود الزمنية التي يندرج ضمنها بل يتحدد في نقطة التقاطع بين الفرد والكون والمزاج والطقس، بين خصائص الجسد ومميزات الفصل الزمني، كما يمكن أن تكون له آثار ضارة لهذا يجب الحد منه ... لا شيء يعرقل نمو النفس والجسد مثل الممارسة المبكرة والمفرطة للعلاقات الجنسية، لهذا يجب الانتباه إلى مخاطره، من بين هذه المخاطر ما يتعلق بالجسد الذي يتضرر من استنفاذ طاقته الحيوية الطبيعية، التي يناط بها الإنجاب، فإذا كانت الطبيعة قد قرنت وظيفة التناسل باللذة، فذلك ما يدعو الفرد إلى الحفاظ على طاقته حتى لا يتعرض مصير أسرته للخطر، يبين فوكو أن الفكر اليوناني لم ينظر إلى الفعل الجنسي نظرة سلبية، ولم يذمه أخلاقيا ولكنه كان قلقا إزاءه ويتمحور هذا القلق حول ثلاثة مراكز هي: صورة الفعل ذاته، الثمن المترتب عنه، ارتباطه بالموت، هكذا تصف النصوص الفلسفية والطبية النشاط الجنسي كخطر يهدد بعنفه الإنسان ويجلب الانهيار والضعف بما يبدده من طاقته الحيوية، كما أنه مؤشر على موت الفرد إذ أن أهمية السلوك الجنسي تعود إلى ما تقتضيه من

1 محمد علي الكردي، مرجع سابق، ص 91.

2 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 30.

إحكام السيطرة على الذات لقوى الفرد وطاقته لذا كان اللجوء إلى النظام الصحي المضبوط للحيلولة دون الآلام والتلاشي ولترويض العنف وتحديده لمجال استخدام اللذة.[1]

ما يمكن ملاحظته أن فوكو أراد أن يبين أن الطب احتل مكانة هامة في الثقافة اليونانية الرومانية القديمة، فلم يكن مجرد تقنية علاجية، بقدر ما إنه شكل معرفي متميز ينفتح على الآداب والفلسفات، بل هو مدونة من المعارف والقواعد التي تحدد طريقة في العيش ونمطا من العلاقة بالذات وإطار لتفكير الذات حول جسدها وغذائها ونشاطها، هكذا يقدم الطب شكل نظام غذائي محكم – بنية سلوك إدارية وعقلية، فالوجود المتعقل لا يمكن أن يتم أو يستقيم دون ((ممارسة صحية)) هو ما يشكل جوهر الحياة اليومية والقاعدة المعيارية التي تسمح في كل لحظة بمعرفة ما ينبغي فعله وكيف يتم فعله.

إن هذا الوجود المتعقل يقتضي إذا ((إدراكا طبياً للعالم، أو على الأقل للفضاء الذي نعيش فيه، ذلك أن عناصر الوسط تحمل من هذا المنظور آثار إيجابية أو سلبية على الصحة، فبين الفرد ومحيطه يوجد تداخل كثيف من العوامل التي تجعل بإمكان هذا الحدث أو ذاك أن يؤثر تأثيرا مرضياً على الجسد[2])).

فالطب يقدم إذاً أشكال دائمة ومفصلة للمحيط، بإعطاء دور هام للمحيط إزاء الجسد بالتركيز على هشاشة الجسد من حيث علاقته بمحيطه وبجميع اللحظات الزمنية (الأيام، الفصول والسنين) إنها حاملة لقيم طبية متنوعة، ((الطب ليس مجرد تقنية تستعين في الحالات المرضية بالعلاجات أو العمليات الجراحية، كان عليه أن يحدد مدونة من المعارف والقواعد طريقة عيش معينة ونمطاً من العلاقة الرزينة مع الذات والجسد الخاص والغذاء والسهر والنوم والنشاطات المختلفة والبيئة وشكل الحمية[3]))، لهذا يتوجب على الفرد وعلى المجتمع أن يفهموا أن من بين المواد التعليمية التي يفترض تعلمها ليس فقط العلوم الأخرى، إنما كذلك الطب أيضا أن يصغوا إلى كل إرشادات هذا الفن حتى يكونوا دائماً مستشارين لأنفسهم بخصوص الأشياء النافعة للصحة، ما من لحظة في اليوم إلا ونكون في حاجة إلى الطب، هكذا فإن الاهتمام بالمحيط والمواقع واللحظات يتطلب انتباها متواصلا إلى الذات والحالة التي تكون فيها والأفعال التي تقوم بها.

مهما كان الاهتمام الكبير والإشكالي بالنشاط الجنسي الذي يمكن ملاحظته في النصوص الطبية، إلا أنه يظل جد محدود بالمقارنة مع الأنظمة الأخرى خصوصا النظام الغذائي، فالطب الإغريقي قد دأب على إعطاء الأولوية للغذاء في مقابل الجنس، لذلك لا بد من انتظار النصوص اللاهوتية المتأخرة حتى يقوم

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 31.
2 المرجع نفسه، ص 71.
3المرجع نفسه، ص 70.

التوازن بين النظامين (الغذائي والجنسي) لكن سيصبح للجنس فيما بعد مكانة متميزة وهو أمر لم يكن قائماً في الحقبة الرومانية[1].

يلاحظ فوكو عبر هذا التحليل بروز فكرة ((مرضية الفعل الجنسي)) على أن الأمر يختلف جذرياً عن الممارسة الطبية الحديثة القائلة بأن السلوك الجنسي يدفع الأفراد إلى انحرافات مرضية، مما يستدعي أن يتشكل الجنس كمجال له أنماطه السوية وأصنافه المرضية وتشخيصه الخاص وضروب العلاج المميزة له، أما بالنسبة للطب اليوناني – الروماني فإن الفعل الجنسي لا يحتوي بذاته على المرض، ولا هو حامل للأمراض، بل هو فقط موطن دائم لأمراض محتملة واضطرابات تولد اختلال توازن الجسم وتحولاته.

يقتضي هذا النظام الطبي يقظة قصوى إزاء النشاط الجنسي إلا أن هذا الانتباه الحاد لا يقود بالضرورة إلى تفكيك هذا النشاط والبحث في أصله ومساره، ولا يعني الأمر هنا أن الفرد مطالب بإدراك ذاته ورغباته بصفة دقيقة ورصينة ولا معرفة حركية السلوك الجنسي وخياراته وأنماطه، إنما المطلوب الانتباه بما هو ضمان استحضار القواعد التي يجب أن يخضع لها نشاط الرغبة، أي الشروط الكثيرة والمعقدة التي يجب أن تكتمل لكي يتحقق الفعل الجنسي بصفة ملائمة لا خطر فيها، يقتضي هذا الفعل إذاً خطاب ((حقيقة)) ولكن هذا الخطاب لا يهدف إلى كشف حقيقة الذات ولكن غايته هي أن يعلمها وفق طبيعة الأفعال الجنسية ما يجب القيام به حتى تنسجم مع هذه الطبيعة التي لا تتعارض مع متطلبات المجتمع[2].

عموماً حاولنا هنا التوقف عند تجربة مهمة عرفتها الثقافة اليونانية– الرومانية في ترشيد سلوك الفرد وذلك من خلال الزواج حتى ينسجم الفرد مع متطلبات المجتمع، فالتجربة اليونانية– الرومانية أثبتت أن تقويم السلوك الفردي هو بالأساس مهمة جماعية وهذا تأكيد على العلاقة الترابطية التي تقتضي نقلة نوعية في سلوك الفرد بالتخلي عن حالة الانطواء على الذات وضرورة تقاسم الأدوار مع الآخر، يتأكد ذلك بتثمين الحياة الزوجية وتدعيمها وتحفيز الفرد على المزيد من تشريكه في المنظومة الاجتماعية والانتفاح على الآخر.

3–زوال التعلق بحب الغلمان

يعتبر فوكو أن مسألة ((حب الغلمان)) بما هي ممارسة معهودة ومقبولة، كانت موضوع أشكلة واسعة تجلت في أصناف متعددة ومتضاربة من حيث التقييم والضبط المعياري، ولعل هذا ما آثار اهتمام الفلاسفة

1حسين موسى، مرجع سابق، 93.

2 المرجع نفسه، ص 94.

والمربين ليس فقط العلاقة الجنسية بين الرجال وإنما الحاجز الزمني بين الرجل والغلام الذي يتخذ حيز الرغبة وتنغرس فلسفيا لدى اليونان القدامى في عمق القاعدة الاجتماعية[1].

يبدو من هذا المنظور جلياً الخلاف بين رابطة الزواج (بين الرجل والمرأة) وعلاقة الرجل بالغلام، لذلك حرص النظام الخلقي للرغبات على إرساء استراتيجيات دقيقة تأخذ بعين الاعتبار حرية الآخر (الغلام) وقدرته على الرفض أو القبول[2].

في سياق هذه الأشكلة للعلاقة مع الغلام يكتسي مشكل الزمن أهمية خاصة نستشفها من الحيرة والقلق إزاءه (القلق إزاء تحولات الجسد سن المراهق حساسية الجسد وجماله)، يبين فوكو أن التساؤل حول العلاقة بالطفل يفضي بنا إلى تفكير أعمق وأشمل حول الحب، لأن ((السلوك الجنسي)) المتعلق بالرجل المتزوج لا يتطلب في تشكله وانتظامه علاقة إيروسية لذلك يؤول البحث عن مسألة الجمال واكتمال علاقة الرجل بالغلام إلى تفكير معمق حول الحب[3].

في هذا السياق يقف فوكو في من كتاب((استعمال المتع)) عند نظرية الحب لدى أفلاطون لإبراز التحول الأساسي الذي تقيمه التصورات السقراطية الأفلاطونية وهو عدم البحث عن((الحب الحقيقي)) بالتساؤل عن شرف العشيق وإنما بالتساؤل عن: ماهية الحب من حيث كينونته؟ إن هذا التساؤل عن طبيعة الحب وأصله وما يحتويه من قوة وما يشده بجنون وعناد نحو موضوعه، إنه سؤال أنطولوجي وليس مجرد إشكال أدبي[4].

يبين فوكو أن فلسفة العشق لدى أفلاطون تتخذ ثلاث صيغ: فهي من جهة طريقة للإجابة على إشكالية صعبة ملازمة لعلاقة الرجال بالغلمان عند اليونان، تتمثل هذه الإشكالية في التساؤل عن منزلة هؤلاء الأطفال من حيث كونهم موضوع رغبة؛ لقد كانت إجابة أفلاطون، إرجاع مشكل الفرد المعشوق إلى طبيعة الحب ذاتها وتحويل علاقة الحب إلى علاقة بالحقيقة وجعلها علاقة تبادل تسمح للشاب أن ينزع بحبه نحو ((معلمه)) الذي يمتلك الحقيقة، فمن خلال هذا تنهار الانزياحات والعلاقة التفاضلية وما يصاحبها من صعوبات وتقييدات يقع تعويضها بالمسار المعرفي حيث معلم الحقيقة يقود الغلام نحو الحقيقة أو

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 130.

2حسين موسى، مرجع سابق، ص 95.

3 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 132.

4Michel Foucault, l,usagedes plaisirs, op, cit, P 55.

الحكمة، هذا التصور الأفلاطوني يعطي لإشكالية الرغبة والحقيقة بعداً آخر يختلف عن شكل اللغوس الذي يجب أن تستجيب له كل الرغبات وتخضع لضوابطه ومحدداته[1].

ينتقل أفلاطون من نمط الأشكلة التي كانت تدور حول موضوع الحب ومنزلته إلى التساؤل حول الحب المتعلق بالذات والحقيقة المتولدة عنه، كما أن النظرية الأفلاطونية لا ترمي إلى تحديد السلوك اللائق الذي يضمن توازن مقاومة العشيق لرغبة العاشق، لأن ما يلفت النظر هو كيف يقيم الأيروس* علاقته بالكيان الحق، ثم كيف يمكن أن تقاد الرغبة نحو موضوعها الحقيقي والنهائي الذي هو الحقيقة[2].

يمكن التمييز في التقليد الأفلاطوني بين صنفين من الحب: الحب الجميل والعادل والحب المعاكس، الأول يتميز بالفصيلة والحشمة والصراحة والاستقرار والثاني يشمل الانحراف والكراهية والوقاحة والخيانة، الحب الأول رجولي والثاني مخنث، نجد في حوارات بلوتارك تمييزا بين الحب الذكوري انطلاقاً من إبراز نوعين مختلفين أخلاقياً: حب الغلمان وحب النساء، سوف تطرح انطلاقاً من هذين النوعين من الحب مسألة القيمة والجمال من الناحية الأخلاقية، حيث يتنزل حب النساء والزواج في ميدان الإيروس، من هذا المنطلق، فإن مسألة الحب الذكوري تطرح في إطار التعارض الجوهري والطبيعي بين حب الجنس المماثل وحب الجنس الآخر[3].

طرحت مسألة اللذة في المجتمعات اليونانية ضمن التفكير في ظاهرة اللواط بما هي ظاهر غير طبيعية من خلال التأكيد على ضرورة تنزيلها في إطار العلاقة التي تتولد عن الحب المغاير، انبثقت في هذا السياق العلاقات الزوجية كبديل قابل لدمج العلاقات المتعية وإعطائها قيمة إيجابية: سوف يشكل الزواج المحور الأكثر فعالية لتحديد دراسة نمط الحياة الأخلاقية التي يجب أن تسوس علاقة الفرد بمحيطه، فهل يعني هذا أن الحب المماثل سيصبح ظاهرة مدانة؟[4]

إن هذا النمط من الحب رغم أشكال التعبير عنه القائمة في الشعر والفن، إلا أنه لم يخضع ((للاستثمار الفلسفي الذي لا يمكن أن يحل محل العلاقات المتعية، فالرباط الزوجي حسب بلوتارك في كتابه

1 حسين موسى، مرجع سابق، ص96.

* الأيروس: إله الحب والرغبة في الثقافة اليونانية.

2 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 34.

3المرجع نفسه، ص 131.

4حسين موسى، مرجع سابق، ص 98.

((حوار حول الحب)) يثبت بأن الرباط الزوجي قادر أكثر من أية علاقة أخرى على تلقي قوة الحب وأن المكان الوحيد والمفضل لهذا الأخير بين البشر هو الزوجان[1].

إن تراجع الاهتمام بمسألة العلاقة المثلية بزوال الأهمية المتعرف له بها في الجدل الفلسفي والأخلاقي يعود بدرجة أولى إلى تأثير الثقافة الرومانية من أجل حماية المراهقين وحماية الأطفال الصغار ضد كل اعتداء وكذلك تثمين الزواج وما تمنحه هذه العلاقة من عاطفة بين الزوجين وهو ما أقر بشكل عميق في تحديد العلاقة الودية بين الرجال التي لم تعد موضوع نقاش[2].

لقد أثبت بلوتارك أن رابطة الحب الوحيد التي تجد في الزواج تحققها التام لا يمكن أن نقوم بشكلها الكامل في العلاقة مع الغلمان من هذا المنظور فهي باطلة إنها حب ناقص إذا ما أردنا أن نقارنها بالحب بين الزوجين، لأن حب الغلمان وإن كان مرفوضاً من الوجهة الدينية والأخلاقية، فإنه يثير الاحتقار لذلك فهو مكروه، بل إنه فاقد للحظوة بما تعنيه هذه العبارة من معاني الموافقة الطوعية التي تمنحها المرأة للرجل[3].

فبمجرد تثبيت نظرية الحب الموحد أصبحت مسألة الرضا هامة فهي التي ستشكل العنصر المميز بين حب النساء وحب الغلمان ومثل هذه الوحدة كفيلة باستبعاد هذه الشبقيات، هذا يدل في النهاية على التخلي عن حب الغلمان واستبقاء الحب الزوجي واستبعاد العلاقات مع الغلمان بسبب النقص الذي يشوبها، فالطبيعة حسب كاريكليس في كتابه ((المؤيد للنساء)) رتبت تعاقب الأجيال ونضمت الأمور حيث يكون هلاك الواحد وولادة الآخر، فبحكم التعاقب يمكننا أن نعيش إلى الأبد، فأعدت الطبيعة لهذا الغرض نفسه التقسيم الجنسي فخصت جنسا للبذر والآخر للتلقي وصبت في كل منهما الميل إلى الآخر، ومن اتصال هذين الجنسيين المختلفين يمكن أن ينشأ تعاقب الأجيال، لكنه لا ينشأ أبداً من الاتصال بين أفراد من جنس واحد[4].

هذا هو النظام العام الذي أعدته الطبيعة والعالم حيث يترابط الموت والتوالد والخلود، لهذا يجب ألا يمارس المؤنث دور المذكر على نحو مخالف للطبيعة ولا أن يتأثر المذكر بفعل ((فحش))، ((الإفلات من هذا التحديد انتهاك ليس فقط السمات الخاصة بكل فرد وإنما على إضرار باطراد الضرورة العامة[5])).

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 138.
2حسين موسى، مرجع سابق، ص 98.
3 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 141.
4حسين موسى، مرجع سابق، ص 99.
5 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 146.

تكتشف المقارنة بين السلوك الحيواني والسلوك البشري، أن السلوك الحيواني يخضع لقوانين الطبيعة ويسعى وراء الهدف المحدد له، في حين يتسم الرجال الذين يقومون علاقات مع الرجال بحالة مرضية وبعجز عن بلوغ الأهداف المحددة للطبيعة البشرية، ((فحب الغلمان، كحالة عدائية للإنسان وكنظام عام للعالم، يشوش نظام العالم ويفسح المجال أمام تصرفات عنيفة وخداعية وهو مضر بأهداف الكائن البشري[1])). باختصار إن هذا النوع من العلاقات يخالف الطبيعة كسمولوجياً وسياسياً وأخلاقياً، إن مثل هذه العلاقة تشجبها الأخلاق ولا يقبلها الدين ولا العرف وإن كان موضوعها لا يطرح أية مشكلة بالنسبة للفكر القديم، لأن المشكل الأساسي بالنسبة لليونانيين يدور حول المسألة الأخلاقية، أي حول أسلوب هذه العلاقة ولا يتعلق إطلاقاً بموضوع العلاقة نفسها، لأن الإشكالية الأخلاقية كانت أكثر حساسية بالنسبة للعلاقة المثلية[2].

لا بد حسب فوكو من فهم الأرضية الأخلاقية التي تسند إليها العلاقة المثلية عند اليونان والوقوف عند النموذج الاجتماعي الحامل لهذه العلاقة، بعبارة أخرى لابد أن تستند إلى نموذج العلاقة التي تربط السيد بالمسود وهذا كفيل بالحكم على شخصية الفاعل وسلوكه ونجعل منها موضوع للتقويم الأخلاقي في المقام الأول، من هذا المنظور تطرح المسألة من زاوية الاعتدال التي يجب أن تكون العلاقة بين السادة ومسوديهم علاقة تحكمها السيطرة على النفس من خلال اختيار أفضل وأجمل سلوك.

لا شك بأن هذا المطلب لن يتحقق إلا بالارتقاء بالعلاقة من المستوى الذي تحكمه الرغبات والنزوات العابرة إلى مستوى الصداقة وحب الحكمة، لأن هكذا سلوك لا يمكن أن يخرج عن مسألة الاعتدال في الشهوات وفي حسن قيادة النفس والسيطرة عليها، إن هذا السلوك يقتضي أخلاقياً وعقلياً وضع حداً لهذه الرغبات بوضع استراتيجية ضبط وتحكم غايتها سيطرة الفرد على ذاته حتى تتم السيطرة على الآخرين، مع العلم أن هذه الاستراتيجية لا تنطلق من أحكام قدسية أو مبادئ جاهزة، إنما تصدر عن مبدأ استيطيقي في السلوك ينزع إلى إعطاء الوجود البشري صبغة جمالية كونية مكتملة[3].

فإذا كان الأمر مرتبطاً على المستوى الأخلاقي بسيطرة الإنسان على رغباته وشهواته، فهل معنى ذلك أن الفكر اليوناني القديم لم يكن يعنى بطبيعة هذه الرغبة وجنس الموضوع الذي تتجه إلية؟

1 ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 147.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3حسين موسى، مرجع سابق، ص ص 100، 101.

في الواقع إن المجتمع اليوناني القديم لم يكن يعنى لا بطبيعة هذه الرغبة ولا كذلك بالموضوع الذي تتجه إليه، كما أن هذا المجتمع لم يتساءل إذا ما كانت هذه الرغبة مناقضة للطبيعة وذلك لسبب بسيط وهو أنه طالما هذه الرغبة موجودة لا يمكن أن تكون مخالفة أو متناقضة مع الطبيعة، يكفي أن توجد هذه الظاهرة ((الغريبة)) حتى تكون جزء من منظومة الطبيعة، ولما كان الرضوخ والإذعان لرغبات الآخرين يمثل مشكلاً بما أنه يعاقب عليه القانون بالحرمان من بعض المناصب والوظائف التي تتعلق بالقيادية، فإن الإشكالية الأخلاقية تصبح كما يقول فوكو في ((تحول موضوع اللذة إلى ذات مهيمنة على ملذاتها[1])).

إن المشكل المطروح الآن لماذا بدأت تختفي هذه الظاهرة في بدايات الإمبراطورية الرومانية؟ ماهي المؤثرات الفكرية والأخلاقية الحاملة لهذه التحولات؟

لاشك أن هذا الضرب من الممارسة الشاذة لم يختف بدرجة كافية في بدايات الإمبراطورية الرومانية رغم أنه بدأ يفقد أهميته على مستوى التفكير الأخلاقي والفلسفي، ويرجع في واقع الأمر هذا التراجع في نظر فوكو إلى دور الثقافة الرومانية التي كانت غير مبالية بهذا النوع من اللذة وينضاف إلى ذلك دور القوانين والمؤسسات الرومانية التي كانت تتميز بشدتها وصرامتها فيما يخص حماية الأسرة وخاصة الصبيان ذوي المولد النبيل مقارنة بالثقافة اليونانية التي لم تكن مبالية بذلك، إلا أن شجب هذا النوع من الانحراف لن يأخذ طابعه العملي أو التنفيذي إلا في القرن الثالث ميلادي حين بدأت المطاردة الفعلية لهواة هذا الانحراف وذلك حماية للصغار والقصر من أبناء الطبقات العليا، غير أن التحريم النهائي والحاسم للعلاقات المثلية لم يعرفه القانون الروماني إلا خلال القرن السادس الميلادي[2]. فما هي الممارسات النظرية والعلمية لمحاربة هذا الصنف من الممارسات؟

يقف فوكو على أهمية النظام التربوي الروماني في محاربة هذا النوع من الممارسات وذلك من خلال الحرص الشديد على اختيار شخصية المربي الذي يجب أن تتوفر فيه درجة معينة من الطهارة والنقاء، بعبارة أخرى يجب على المربي أن يتحلى بالعفة وطهارة الأخلاق والسلوك حتى يكون بمثابة الأب والقدوة الصالحة للشباب.

لكن المشكل بالنسبة لفوكو لا يتوقف عند تهذيب سلوك المربي، فالأهم بالنسبة إليه هو الإعلاء من شأن الزواج والرباط العاطفي بين الزوجين، إلا أن المشكل الذي سيطرح من جديد بالنسبة لفوكو يتمثل في

---

1 *Michel Foucault, l,usage des plaisirs, op, cit, pp 237*

2 حسين موسى، مرجع سابق، ص 102.

كون دور المرأة العاطفي في الزواج سيؤدي إلى قيام نوع من المفارقة الغريبة وهي عدم القدرة على فصل عملية التقويم الأخلاقي عن واقع اللذة الحسية في الزواج وذلك بعد حدوث نوع من التعارض بين حب المثلي وحب المغاير[1].

في الفكر اليوناني الكلاسيكي لم يكن هناك ربط بين الزواج وبين ((الإيروس)) أو موضوعات الحب واللذة، لكن في المقابل كان هناك ربط بين هذه الأخيرة وبين العلاقة المثلية وإن كان كثيراً مايرتفع بهذه العلاقة إلى مستوى التنظير الأخلاقي والفلسفي.

في الواقع هذا التحول الجديد الذي سيطلق عليه اسم ((الإيروتيكا*)) سيؤسس نوعا جديداً من العلاقة تقوم على الحب المغاير بالإضافة إلى كونها ستربط هذا الحب بفعل المؤثرات الأفلاطونية خاصة بضرورة الامتناع والعفة تقدير الآخر سيكون له دوراً إيجابياً وفعالاً في الحد من الممارسات المثلثية التي أصبحت مرفوضة دينياً وأخلاقياً، لعل هذا ما سيثمنه الفكر المسيحي عندما ربطت العذرية بالطهارة واعتبارها قيمة في ذاتها[2].

خلاصة القول يمكن أن نستنتج أن الحد من الظاهرة الجنسية لا يقتصر على أخلاقيات المجتمع المسيحي كما يعتقد البعض، فإن المجتمع اليوناني شجب هذا الصنف من الممارسات في إطار الحفاظ على توازن العلاقة الزوجية والحفاظ على سلامة المجتمع والوعي بضرورة التخلي عن كل علاقة جسدية مع الغلمان، إن الحفاظ على مطلب تماسك الرابطة الزوجية والجسدية كانت من أهم الشروط الأساسية التي تمنع من إقامة أية علاقات جنسية مع الجنس المماثل، بالإضافة إلى هذا المحدد الأخلاقي لهذه الممارسة المناقضة للطبيعة ينضاف شرطاً آخر لا يقل أهمية عن الشرط الأول وهو المحدد الصحي والطبي ذلك أن هذه الممارسة بإمكانها أن تخل بالتوازن الصحي للفرد خاصة في علاقته بزوجته وبمحيطه الاجتماعي، لأن الإفراط في هذه الممارسة خارج إطارها الطبيعي له تأثير سلبي، حقيقة تفطن إليها الفكر الرواقي المتأخر وسعى إلى تحذيرها في المجتمع، رغم بعض التشابه في مضمون التحريمات بين الفكر المسحي والفكر اليوناني، لأنه لا يعني عدم وجود اختلافات، ذلك أن الممارسات الأخلاقية المتعلقة خاصة بالنشاط الجنسي في المجتمع اليوناني تبلورت في إطار استخدام الملذات وفقا لمعايير خاصة بالنظام الصحي والغذائي وفي إطار

1حسين موسى، مرجع سابق، ص 102.

* الإيروتيكا: مشتقة من الكلمة EROS بمعنى جنسي وشهواني.

2*Michel Foucault, le souci de soi, op cit p 219*

السيطرة على النفس وخاصة أثناء ممارسة الفرد لنشاط سياسي سواء كان في مجال البيت أو المدينة، كما أن مطلب العفة أو الاعتدال الذي كان نتيجة لطرح إشكال موضوع الملذات وصلتها بشهوات النفس وكيفية ضبطها والتحكم فيها برزت في واقع الأمر في شكل توجيهات ونصائح وإرشادات جمالية للارتقاء بمستوى السلوك الفردي والجماعي، فلم تبرز بالتالي في صورة تنظيمات أو تشريعات قانونية عامة ملزمة[1].

يمكن أن نستنتج إذا أن التخلي عن الممارسات المثلية لم تأخذ عند اليونان شكل قانوني أو تشريع ملزم إنما هي قضايا تتصل بتاريخ الإيتيقا* بما هو تجاوز لقواعد المنع والتحريم التي قيمها القوانين الأخلاقية وذلك لكونها وثيقة الصلة ببعث الذات وفعلها في انبثاق الفرد في صورة فاعل لسلوك أخلاقي.

ومن ثمة لم يطرح المجتمع اليوناني مسألة النشاط الجنسي في علاقة بالإشكالية الأخلاقية التي لم تكن إطلاقا في علاقة بالقوانين أو التحريمات، إنما كانت في واقع الأمر في علاقة بجمالية الحياة التي تضفي على سلوك الإنسان الحر سمات التوازن والاعتدال، وفي الوقت نفسه يؤكد هذا مدى الالتزام الذي تتطلبه الحرية كشرط لضبط النفس والسيطرة على الأهواء وصولاً إلى الحقيقة[2].

ولعل أحسن مثال على ذلك استمرار النفس في هيمنتها على شهواتها في التغلب على مطلب اللذة بالحد من العلاقة مع الجنس المماثل، فنتج عن ذلك نشأة خطاب فلسفي وتربوي مناهضا لكل شكل من أشكال هذه العلاقة وبصعود خطاب يؤكد على أهمية تفعيل دور المرأة، وعلى هذا الأساس فإن الشذوذ الجنسي ينظر إليه كسلوك غير سوي، لأن شكل هذه العلاقة يطرح أكثر من تساؤل، فالغلام الذي يتميز في العملية الجنسية بالسلبية، فهو مفعول فيه، والإشكال هل من المعقول أن من يتميز بالسلبية أن تكون له مكانة اجتماعية ودور قيادي والقدرة على حكم الآخرين؟

إن هذه العلاقة الجسدية التي نشأت بين الأستاذ وتلميذه ستصبح موضع إحراج وتوتر فتشكل خطاب ينادي بضرورة إعادة النظر في هذه المسألة، لأنها تعتبر خرقاً للنظام الطبيعي، يفترض النظام الطبيعي تصنيف سلوكات الأفراد إلى نموذجين، أو بعبارة أدق تصنيف الروابط بإطلاق بين الأفراد إلى صنفين، هناك ما يدرج في خانة ما هو طبيعي كتلك العلاقة التي تنشأ بين الذكر والأنثى، لقد جعلت

1حسين موسى، مرجع سابق، ص 104.

* الإيتيقا: فن السلوك، وأخلاق الفعل.

2 فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974، ص 48.

الطبيعة من الإنسان ميالاً بطبعه إلى الطرف المغاير؛ وفي المقابل من ذلك، فإن كل رابطة تنشأ من نفس الجنس (العلاقة الذكورية) فهي تعتبر مناقضة لمفهوم الطبيعة وتعبر عن حالة مرضية وعن شذوذ أصحابها[1].

إن العودة إلى جذور هذه المسألة في الثقافة اليهودية – المسيحية نجد تقسيم الحب إلى ضربين : حب ضد الطبيعة وحب متسامح، هذا الأخير غايته إنسانية بحتة، لأنه يهدف إلى المحافظة على استمرارية النوع البشري، وبالعودة إلى ما سبق ذكره يتجلى لنا بوضوح مشروعية العلاقات المؤسسة مع الطرف المغاير (الأنثى) ولا مشروعية العلاقات المثلية الأول مخصب والثاني مجدب وهو من الناحية الأخلاقية علاقة منحطة وضيعة في حين تسمو العلاقة في شكلها الأول بالفرد إلى مستوى رفيع وتمنحه الحظوة التي يستحقها في المجتمع[2].

لقد بلغ الشذوذ الجنسي قمة ازدهاره على يد الإغريق وقد ذهب بعضهم أن الإغريق كانوا يعتبرون عشق الغلمان وساماً يضعه هؤلاء الرجال على صدورهم وكانوا يحتقرون الرجل الذي يفشل في اجتذاب الغلمان إليه؛ يجب التذكير كذلك أن العلاقة بين الرجل والغلام كانت أكثر من علاقة جنسية بحتة، بما أنها كانت كذلك علاقة روحية وأخلاقية أيضا، هنا يتحقق قول الشاعر الألماني جوته الذي قال ((إن عشق الرجال للغلمان قديم قدم الإنسان، والجدير بالذكر أن الإغريق لم يعبروا عن عشقهم للغلمان في إنتاجهم الشعري والنثري فقط، بل في الرسم والفنون التشكيلية، فالرسام الإغريقي كان لا يرى في الجمال الأنثوي ذا قيمة إلا إذا كان شبيها بجمال الغلمان، وهذا ما جعل الإغريقي يقر بأن الزواج شيء لا غنى عنه في حين أن عشق الغلمان هو دلالة الحكمة، لذا نرى قصر ممارسته على صفوة المجتمع وحكمائه[3].

يعتبر أندريه جيد في أحد المحاورات التي كتبها في عام 1907 أن البشر يحكمون وفقا للتقاليد عندما يذهبون إلى أن العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى هي وحدها العلاقة الطبيعية، فالذكر ضروري لتلقيح الأنثى ولكن هذا لا يعني أن الأنثى ضرورية لإشباع رغبات الذكر، جسم الرجل يفوق جسم المرأة من الناحية الجمالية البحتة، والطبيعة تسمح بالشذوذ لكن القوانين الاجتماعية تتواطأ مع المرأة في تحريمه، الحب عند الذكور يمكنه أن يعرف الإيثار والتضحية بالنفس بل بالطهارة أيضا[4].

إذا كان هذا وضع الشذوذ الجنسي عند الإغريق، فما هي مكانته عند الرومان؟

1 حسين موسى، مرجع سابق، ص 105.
2حسين موسى، مرجع سابق، ص 105.
3 المرجع نفسه، ص 106.
4 المرجع نفسه، ص 107.

كان الرومان يسمحون بزواج رجلين أو امرأتين، وكان هذا مقبولاً ولكن في الطبقات الأرستقراطية ويؤكد بوزويل*Bowsell* في كتابه ((المسيحية والتسامح الاجتماعي والشذوذ)) على أن نيرون نفسه كان يتزوج الرجال ويؤكد الكتاب أيضاً على أن المسيحية في بداياتها لم تكن تدين هذا السلوك بنفس الدرجة التي وصلت إليها بعد ذلك وكانت قمة الهجوم المسيحي على الشذوذ على يد القديس أوغسطين وتوماس الأكويني اللذان أكدا على أن أي لقاء جنسي ليس غرضه الحمل فهو لقاء آثم ووضعت الكنيسة الشاذ جنسيا بين شقي الرحى، إما أن يعلن توبته أو يعذب ويحرق، وفي العصور الوسطى كانت اتهامات الشذوذ الجنسي بداية لاتهامات الهرطقة والزندقة وبدأت الاعترافات تؤخذ كوثائق إدانة لإثبات هذه الهرطقة[1].

لكن ماذا نقصد بهذا العرض التاريخي؟ القصد هو أن نقول أن الشذوذ أو ما نسميه شذوذا جنسياً ظاهرة اجتماعية موجودة منذ البدء ومنتشرة في الأوساط الاجتماعية بين مختلف شرائح المجتمع وبين مختلف الفئات، وهذا العرض كذلك يطرح سؤالاً هاماً بماذا نفسر ازدياد ظاهرة الشذوذ الجنسي بالرغم أننا لم نجد سلوك بشري قد أدين بقسوة وعنف وترهيب مثل إدانة هذه الظاهرة، ذلك أن من يمارسونه في زيادة سواء كانت زيادة علنية كما هو في المجتمعات الغربية أو سرية كما هو الشأن في المجتمعات الشرقية.

توجه نظرنا إذا إلى إشكالية الشذوذ الجنسي من زاوية تاريخية ونظرنا إليها في مختلف أبعادها الاجتماعية والدينية ومختلف المواقف من هذه المسألة التي اتسمت خاصة بالسلبية، لكن لا يمكن أن نتغافل عن تناول هذه المسألة من الوجهة العلمية حتى يستوفى البحث لنا أن نتساءل عن الشذوذ الجنسي إذا ما كان حالة طبيعية في الإنسان من ثمة أليس بمستطاع الفرد أن يسيطر عليه؟ هل هو حالة إرادية واعية يفعلها الشخص لمدة محددة من الزمن؟ أم هل أن الشذوذ نتيجة تربية خاطئة؟

كل هذه الأسئلة وغيرها هامة أيضاً في تطبيقاتها لتحديد مدى سماحة الدين والأخلاق والمجتمع والقانون مع هؤلاء، سنرى ذلك من خلال استعراض النظريات التي حاولت تفسير أسباب الشذوذ الجنسي، فالنظرية البيولوجية ترجع الشذوذ إلى أسباب بيولوجية بحتة وليس للإنسان أي اختيار فيها، وهناك أيضاً من النظريات التي ترجع أسباب الشذوذ إلى عوامل وراثية في الجينات، نجد كذلك من النظريات البيولوجية من يرجع هذه المسألة إلى أسباب تتعلق بالهورمونات ويستندون في ذلك على بعض الدراسات والتجارب التي أجريت على بعض الحيوانات، وأيدت هذا الموقف الأبحاث التي أجريت على بعض السيدات اللآتي يعانين من مرض يسبب زيادة الهرمون الذكوري، لكن هذه الأبحاث تظل فاقدة للحقيقة

1حسين موسى، مرجع سابق، ص 107.

العلمية حيث وجدت عدة اعتراضات، منها أن السلوك الجنسي في الحيوانات لا يشابه السلوك الجنسي في الإنسان، ثم إن عمليات علاج الشاذين بالهرمونات باءت بالفشل، في حين حاولت النظريات النفسية فهم الشذوذ الجنسي، انطلاقا من القول بأن الإنسان يولد ولديه هذه الازدواجية الجنسية وفي ظل الظروف الطبيعية والعادية يتطور النمو النفسي تجاه تفضيل الجنس الآخر، إلا أنه وتحت وطأة عمرية معينة يطفو على السطح تفضيل نفس الجنس أو ما نسميه بالشذوذ، يعتبر فرويد وأكثر من ذلك بأن كل الناس عندهم ميول جنسية مثلية مضمرة أو مختفية، أكد فرويد في هذا السياق بأن الشذوذ ليس ميزة ولكنه أيضا شيء لا يوجب الخجل إنه ليس رذيلة أو انحطاطاً ولا يمكن حتى اعتباره مرضاً ولكننا نستطيع اعتباره نمطاً مختلفاً من أنماط النمو الجنسي[1].

إن مطلب الإقلاع على جملة العادات لا يكون إلا بضبط النفس والسيطرة عليها هي سيطرة يفرضها المركز الذي يتبؤه الفرد في المجتمع، لهذا السبب كان حث الفرد على المزيد من العناية بسلوكه خاصة السلوك الجنسي وبمجاهدة النفس ومقاومة كل انحراف فردي من شأنه أن يساهم في إخلال بتوازن المجتمع، لكن الإشكال كيف تحول الانهمام بالذات إلى هم سلطوي هذه النتيجة الجد حضارية بل العمل على جعل حقيقة الأفراد ماثلة أمام العموم، هذا ما تولد عنه خطاب يندد بهذه السلطة محذراً من الموت الوشيك الذي يهدد الإنسان.

1سيغموند فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي، دار المعرفة للنشر، 1984، ص 50.

المبحث الثاني: السيطرة على رغبات الجسد

أولا: حكم الذات:

1_ مفهوم الذات:

هناك اختلاف لدى الباحثين والمختصين في فلسفة فوكو في تقدير موقف فوكو من الذات، وذلك راجع إلى أن الفيلسوف قدم في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية ذاتا خاضعة ومهيمنا عليها وموضوعا لشتى الأساليب والتقنيات، وأبرزها التقنيات المعتمدة في السجن، وأجلاها عبارة موت الإنسان التي سطرها في كتابه الكلمات والأشياء، حيث قال: " أما ما يعلن في أيامنا الحاضرة، ويشير نيتشه هنا من بعيد إلى نقطة التحول، فليس غياب الله أو موته هو المؤكد بقدر ما هي نهاية الإنسان... فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة"[1].

أما في المقاربة الثانية فيظهر ذاتا سيدة وحرة وخاصة في درسه"تأويل الذات" الذي قدمه ميشيل فوكو سنة 1982، وهو درس متعلق بالذات والحقيقة وقد كان موضوعه نظام المتع في المرحلة اليونانية والرومانية، ويظهر هذا الدرس بصورة معينة في الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية "الاهتمام بالذات"، وفي هذا الدرس يهتم فوكو بالاهتمام بالنفس/الذات، وبالممارسات المتعلقة بها، أو بما يسميه بثقافة النفس[2].

وقد قدم فوكو تفسيرا لهذا التعارض من جهة ما يتصل بمساره الفلسفي، ومن جهة مفهومه للذات، حيث رأى في المقاربتين المتعارضتين ما يشير إلى طريقتين متعاكستين في تحليل السؤال ذاته، وهو: كيف تتشكل تجربة ثقافية من خلال ترابط العلاقة ما بين الذات والآخرين؟ يعني ذلك الإقرار بوحدة الإشكالية وبالاختلاف في المنهج المعبر عنه باسم الأركيولوجيا أو الوصف أولا، والجنيالوجيا أو البحث التاريخي ثانيا، كما يعني دفاع الفيلسوف عن وحدة فلسفته، رغم إقراره باختلاف أسلوبه في المعالجة وذلك بالنظر إلى اختلاف طبيعة الموضوع، فدراسة المجنون والمريض، والمجرم يقتضي إظهار العمليات التي يسميها التوضيع objectivation، في حين أن الجنس يقتضي إظهار وإبراز عمليات التذويتsubjectivation، وعمليات التذويت والتوضيع هذه تشكل إجابة للإشكالية المركزية حول كيفية تشكل تجربة ثقافية من خلال مجالات المعرفة، وأنماط المعايير أشكال الذاتية[3].

---

[1] *Michel foucault: les mots et les choses،op_cit،pp 212، 213.*

[2] ميشيل فوكو، تأويل الذات، ترجمة، الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011، ص 5.

[3] *Michel foucault: l،usage de plaisirs،gallimard، paris، 1984، p 10.*

أما من جهة مفهومه للذات فإن فوكو قد دافع عن معنى خاص للذات، قام على التمييز بين الذات بوصفها جوهرا يتميز بالسيادة والكونية، وبين الذات بوصفها شكلا متغيرا ومتحولا، حيث يقول فوكو: "يجب أن نميز بداية بأنه ليس هناك ذات سيدة ومؤسسة لها شكل كوني يمكن أن نجده في كل مكان، إنني أشك في وجود مثل هذا التصور، وإنني أناهضه وأرى العكس من ذلك: إن الذات تتشكل وتتكون من خلال ممارسات الإخضاع والتحرر والحرية، مثلما هو الحال قديما، وذلك انطلاقا من عدد معين من القواعد والأساليب والاتفاقات التي نجدها في الوسط الثقافي"[1].

ويؤكد فوكو في كثير من نصوصه أن فكره يمثل نقدا جذريا للذات كما فهمتها فلسفات الذات بدءا من ديكارت وصولا إلى سارتر، أي تلك التي حددت وعي الذات بذاتها، ومن ثم معرفتها بذاتها على أنه وعي أنوي يتموقع خارج التاريخ ومتشكل ذاتيا وحر بإطلاق، لكن فوكو وخلافا لهذه الفلسفات يحلل تشكل الذات ضمن مجرى التاريخ، فهو يتحدث عن الذات كموضوع يتشكل تاريخيا[2].

وتحدث فوكو في أعماله الأخيرة عن علاقات الذات بالحقيقة والسلطة، وهذه العلاقات أعطت لأعماله وجهة جديدة، ذلك أنها طرحت إشكالية حول فلسفته كلها، ألا وهي: منزلة الذات في الفلسفة المناهضة للذات، يقول فوكو: "لا تتمثل مشكلتي في تحديد اللحظة التي ظهرت فيها الذات، ولكنها تتمثل في مجمل العمليات التي من خلالها توجد الذات مع مختلف المشاكل والعراقيل أو العقبات، ومن خلال الأشكال التي لم تنته بعد، يتعلق الأمر إذن بإدخال مشكلة الذات التي تركتها جانبا في أعمالي الأولى، ومحاولة تتبع المسالك والصعوبات خلال تاريخها"[3]، ينجم عن هذا أن الذات التي يتحدث عنها فوكو ليست جوهرا ثابتا، وإنما هي شكل تاريخي وثقافي محدد، ولذلك قام بدراسة الأشكال التاريخية للذات.

---

[1] *Michel foucault, Dits et écrits, vol 4, P 733.* نقلا عن الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 234.

[2] خالد البحري، إستطيقا الذات لدى فوكو، مجلة دراسات فلسفية، العدد03، نوفمبر، 2014، ص ص 9، 10.

[3] *Michel foucault, Dits et écrits, vol 4, P 705.* نقلا عن الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 235.

2- الاهتمام بالذات:

لم يسع فوكو إلى إثبات الذات بقدر ما سعى إلى تأكيد حضورها وفعاليتها، والاهتمام بالذات مشغلا يستحق الاهتمام عند ميشيل فوكو، وقد وصف فوكو سقراط بأستاذ الاهتمام بالذات، فقد انتدبه الإله لتذكير البشر بأنهم بحاجة إلى الاهمام بذواتهم ونفوسهم، وليس بثرواتهم أو مجدهم[1].

وهو مظهر يتناسب من حيث الاتجاه المعرفي السلوكي مكرسا حكمته في الاهتمام بالذات التي يوحي بها زينون الإيلي تلامذته: على الذين يريدون الخلاص أن يعيشوا وهم يعتنون بأنفسهم دون انقطاع[2].

في بحث فوكو عن الذات لم يمتحن معيار الواجب، وهو ما يجعلنا نطرح سؤال: هل الاهمام بالذات نابع عن ذات إيثارية، أم هو نابع عن ذات أنانية؟ علينا أن نفرق بين النزعة الأنانية وحب السيطرة والتملك وهي "حب الذات" من ناحية، ومن ناحية أخرى حضور الذات الفاعلة يقول فوكو: "يمكننا أن نميز باقتضاب ثقافة الذات بحيث فن الوجود بمختلف أشكاله يوجد فيها خاضعا لمبدأ أنه يجب الاعتناء بالذات، فهذا المبدأ للانشغال بالذات هو الذي يؤسس ضرورتها ويحكم تطورها، وينظم ممارستها، ولكن يجب أن ندقق ففكرة أنه ينبغي أن نعتني بذواتنا هي بالفعل موضوعة قديمة في الثقافة اليونانية"[3].

فمع التطور من العصر اليوناني إلى العصر الروماني بدأت تقوية العلاقة مع الذات ونمت نزعة تولي أهمية بالغة لأوجه الحياة الخاصة والاهتمام بالذات، والانشغال بالذات لا يشير إلى انشغال غامض فقط، إنما يشير إلى مجموع الاهتمامات والأفعال والممارسات والنشاطات المتنوعة، فهناك العناية بالجسد والحمية الصحية والتمارين الرياضية، ويشير إلى الانشغال بالذات بعيدا على أن يكون اهتماما فرديا وأنانيا، كما يعد الانشغال بالذات مكثفا للعلاقات الاجتماعية، ويمثل علاقة وثيقة مع الفكر والممارسة الطبية، فممارسة الفعل الذاتي تتضمن أن يقف الفرد بإزاء نفسه ليس كونه فردا يعاني من بعض الآلام التي ينبغي عليه معالجتها، ويفسر فوكو هذه التقنيات بأنها تنتظم لتحقق هدف وحيد وهو التحول نحو الذات[4].

---

[1] ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] المرجع نفسه، ص 41.

[4] المرجع نفسه، ص 58.

يقول فوكو:"إن ممارسة الذات تتضمن أن تتشكل في نظرنا لا ببساطة كأفراد ناقصين، جهلة، يحتاجون لأن يصححوا ويكونوا ويتعلموا، ولكن كأفراد يعانون من بعض الأضرار يجب عليهم أن يعالجوها، إما بأنفسهم، وإما من طرف آخر يملك الكفاءة لذلك"[1].

إن تاريخ اهتمام المرء بذاته في التصور الفوكوي هو في الوقت نفسه التاريخ الذي تحولت فيه العناية الفردية إلى هم جماعي، وهو تاريخ الكيفية التي يتشكل بها الأفراد كذوات أخلاقية في صلب المجتمع، وتاريخ النماذج المقترحة لبناء وتطور علاقة الفرد بذاته وبالآخرين بواسطة التأمل في الذات، والمعرفة والاختبار، وتفكيك الذات بواسطة الذات[2].

والهدف الأساسي والجوهري من ممارسة الذات هو مبدأ التحول إلى الذات، إنه المسار الذي بمقتضاه ينتهي بنا إلى الالتقاء مع ذواتنا متحررين من كل التبعيات والعبوديات "فالنفس المتحررة من أمور المستقبل تحتل موقعا منيعا وتحمي ذاتها في الحصن الذي ينتمي لها"[3]، ومن ثم فإن الهدف الرئيسي الواجب تحديده ليس متخارجا عنا بل على العكس من ذلك فإنه ثاو فينا وموجود في ذواتنا وفي علاقتنا مع النفس.

يجب أن يقيم كل فرد هذه العلاقة مع نفسه، وهي التي يجب أن تشكل غاية التحول، والهدف النهائي لجميع الممارسات الذاتية "نحن لذواتنا نحن ملكنا"[4]، لا نتبع غير ذاتنا ونمارس على أنفسنا سلطة لا يحدها ولا يهددها شيء، إننا نملك ذاتنا أكثر من ذلك، يجب علينا أن نحدد علاقتنا مع النفس كما لو كانت شيئا ماديا، وتتيح لنا التمتع بالذات كما لو أنها شيء موجود في حوزتنا وتحت أنظارنا، وهذا يعني أن التحول إلى الذات يفهم بمعنى الابتعاد عن الهموم الخارجية، كما يحمل هذا التحول في دلالته أيضا العودة إلى ماضينا الخاص وإعادة التأمل فيه واستعراضه حسب مشيئتنا وتحت أنظارنا الشخصية[5].

فالاهتمام بالذات يكون مطلب فلسفي قديم، وقد كانت بداياته عند اليونان، وهو يحمل عدة معاني أبرزها أن الفرد التحكم في النفس والسيطرة عليها من أجل أن تكون حياتنا تحفة فنية من خلال سلوكاتنا.

---

[1] المرجع نفسه، ص 58.

[2] حسين موسى، مرجع سابق، ص 23.

[3] ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 44.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] حسين موسى، مرجع سابق، ص 32.

3-الذات بين المعرفة والسلطة:

السلطة في اللغة هي القدرة والقوة على الشيء، والسلطان هو الذي يكون للإنسان على غيره، وجمع السلطة سلطات، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والسلطات التربوية والقضائية، وغيرها[1].

وفي المعجم السوفيتي تعرف على "أنها إحدى الوظائف الأساسية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع، إنها القوة الآمرة التي في حوزتها الإمكانية الفعلية لتسيير أنشطة الناس بتنسيق المصالح المتعارضة للأفراد أو الجماعات، وبإلحاق تلك المصالح إلى إدارة واحدة عن طريق الإقناع أو القسر"[2].

يشير هذين التعريفين أن السلطة: أمر، وواقع اجتماعي، والسلطة عموما سياسية أو غير سياسية لا تقوم إلا في جماعة ومن ثم ظاهرة السلطة هي ظاهرة اجتماعية، وليست السلطة السياسية وحدها تتمتع بالخاصية الاجتماعية، وإنما يشاركها في ذلك السلطات القائمة في التجمعات الإنسانية الأخرى، ويقصد بالسلطة غير السياسة التوصل من خلال علاقات تقام مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين، أو الظفر بطاعتهم، ومصادر هذه السلطة متعددة كالثراء المادي، والمركز الاجتماعي الذي يمثله شخص ما، والذي قد يكون نابعا لشغله لوظيفة حكومية، وقد يكون مصدر السلطة أيضا الثقافة أو الفن، فكبار الفنانين والخبراء والعلماء يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين[3].

والسلطة عند ميشيل فوكو هي مجموعة علاقات القوة وذلك في مقابل بنية سياسية كالدولة أو الحكومة أو طبقة اجتماعية مهيمنة، وعلاقات السلطة تخترق العلاقات الإنسانية مهما كانت، فالسلطة حاضرة دائما في نسيج العلاقات الإنسانية وتعمل دائما على قيادة الآخرين، وإذا كانت علاقات السلطة تتميز بطابعها المتحرك والمتغير بما أنها تنتشر على الجسم الاجتماعي كله، فإن أهم ما يميزها على الإطلاق في نظر فوكو هو الحرية، فلا وجود لعلاقات السلطة في غياب الحرية، فالحرية شرط لممارسة السلطة، وممارسة السلطة تقتضي حد أدنى من الحرية وإلا انتفت عملية السلطة، وهذا يعني أن علاقات السلطة تتضمن دائما إمكانية المقاومة، ومع أن القول: السلطة توجد في كل مكان تفيد غياب الحرية، إلا أن فوكو

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 670.

[2] عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص43.

[3] عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص 44.

يناقض هذه النتيجة بالقول: إذا كانت هناك علاقات سلطة في الحقل الاجتماعي فلأن هناك حرية في كل مكان[1].

ومع ميشيل فوكو لا يمكن اعتبار المعرفة شيئا محايدا منفصلا عن الشروط التي تمارس فيها السلطة، كما لا يمكن الحديث عن الحقيقة إلا في علاقتها بالسلطة وبالأفراد، فالحداثة التي قامت على مبدأ إخضاع الإنسان ومراقبته بالتحكم فيه اقتصاديا وسياسيا انصبت على موضوع الجسد بما أنه أصبح مركز اهتمام وموضوع استكشاف الحقيقة[2]، حيث أنشأت حوله معارف وعلوم تهدف إلى معرفة كل شيء عن الأعضاء التي تكونه، والإمكانيات التي يمكن أن يحققها، والصفات التي تميزه.

وقد أبرز فوكو بشكل جلي التواطؤ بين السلطة والحقيقة عند تناوله لمسألة الرغبات، إذ لاحظ أن الحقيقة التي تم نشرها حول الرغبات وخاصة الجنسية منها تخضع لتحريض قوي من طرف السلطة، فكل فرد في المجتمع مطالب بأن يقول كل شيء يتعلق برغباته، وأن يتحدث عن ممارساته، لأن موضوع الرغبة لم يبق موضوعا يتعلق بعلاقة الفرد بذاته، بل أصبحت المصلحة العامة تتوسط هذه العلاقة جاعلة من الرغبات موضوعا أساسيا بامتياز[3].

فالدولة مطالبة بأن تكون على علم بما يقوم به الأفراد، وما يفعله الناس برغباتهم، وفي هذا السياق تقوم السلطة بتشغيل آلية كانت منتشرة في المجتمعات المسيحية وهي آلية الاعتراف، وبفضل هذه الآلية تدفع السلطة المنتشرة في كل نقطة من نقط المجتمع بالأفراد إلى إنتاج خطاب حول رغباتهم، وأن يقولو كل شيء عن الحقيقة التي أصبحت مطلبا جماعيا وأمرا ضروريا في الوقت نفسه، ويجب على كل فرد أن يخضع ذاته لمتطلباتها ليكون ضمن ما هو حقيقي، فالجنس الذي نخفيه ونعتبره سرا هو نفس الجنس الذي يدعو الاختصاصيون إلى البوح به، والذين نعترف لهم حتى بما أخفيناه على أنفسنا يجعلوننا نثق بقدرتهم على إعانتنا في كشف حقائق ذواتنا، ولا شك بأن هذا البعد العلاجي الذي بدأ يستوثق من خطاب الذات كما استوثق من جسدها يكشف أن الجنس الذي تشكل في صلب منطوق الجنسانية سيصبح مركز اهتمام رئيسي وعامل توحيد لشتات الخطابات والأفعال، فالجنس لم يعد مجرد إحساس ومتعة أو قانون منع، ولكن

[1] جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة ميشيل فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، د.ط، 1986، ص ص 77، 78.

[2] *Michel Foucault: suveilleretpunir، naissance de la prison،gallimard،paris، 1995، p 130.*

[3] *Michel Foucault:la volonté de savoir، t1،gallimard،paris، p 10.*

هو أيضا مجال الحقيقة والخطأ، حيث حقيقة الجنس أصبحت أمرا مهما من حيث هي نافعة وضارة، فتشكل الجنس كرهان للحقيقة[1].

وبهذا اكتسى الاعتراف دورا أساسيا في تشكيل الذات، وهذه العملية لا تتوقف على المرضى والمصابين بأمراض خطيرة، بل كذلك تتعلق بالمجرمين والمتهمين، ومن ثم يحدد فعل الاعتراف موقع المتهم في طقوس إنتاج الحقيقة الجنائية، فيطلب من جسم المتهم الاعتراف ولو احتاج الأمر إلى التعذيب، ولهذا القاضي لا يمارس التعذيب بصورة اعتباطية، بل عليه أن يجمع الأدلة ويفرز البراهين، فالألم والحقيقة مرتبطان لا ينفصلان، يقول فوكو: "إن الجلد القضائي في القرن الثامن عشر يستمد وظيفته من هذه الاقتصاديات الغريبة، حيث الطقس الذي ينتج الحقيقة مرتبط بالطقس الذي يفرض العقوبة، فالجسد الذي يتم مساءلته أثناء التعذيب هو في الوقت نفسه موقع إجراء العقوبة، وموطن إعلان الحقيقة، كما أن هذا الالتحام بين مجالي العقوبة والحقيقة يبدو كذلك في تنفيذ الحكم ذاته[2].

يؤكد فوكو أن الآليات التي أنتجتها السلطة في الحضارة الغربية لم تؤد إلا إلى قمع الأفراد، بخلق سياج من المراقبة وحثهم على أن يقولوا كل شيء عن جسدهم حتى تسهل عملية التحكم، فعملية التشريح التي قام بها فوكو لفعل السلطة أدى إلى نقد الحضارة الغربية بنشأة خطاب فلسفي يعرف بفلسفة موت الإنسان، وهو خطاب ينذر بفشل مشروع الحداثة، وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بنيت عليها، وفي مقدمة ذلك الإنسان بما هو كائن الوعي والإرادة، وقد وصف فوكو إنسان الحداثة بقوله أنه كائن منزوع التاريخ محذرا من موته الوشيك، هذا الموت الذي يعني طغيان العقل على صاحب العقل ذاته[3].

ويؤكد فوكو أن السياسة الجديدة للسلطة لم يعد همها القتل وإراقة الدماء، بل على العكس من ذلك، فالسلطة عملت منذ القرن السابع عشر على تدعيم تمركزها في جسد الفرد وذلك بتطويعه وتنمية قابليته وزيادة خضوعه ونفعه في الوقت نفسه، مع دمجه في نظم مراقبة ناجعة ودون تكلفة، فأصبح جسد الفرد قاعدة أساسية للسيرورات البيولوجية من خلال تحديد التحولات والولادات ومعدل الوفيات، ومستوى الصحة ومعدل الأعمار، والذي مكن من هذا التعامل هو السلطة التأديبية المتمثلة في التشريح السياسي للجسد الإنساني[4].

---

[1] حسين موسى، مرجع سابق، ص 114.

[2] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، 63.

[3] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 283.

[4] ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص 141.

هل التحول من سلطة تبيح الموت إلى سلطة تمجد الحياة دليل على إنسانية السلطة، أم أنه تحول في أشكال وتقنيات ممارساتها؟

إن التحول من سلطة تميت إلى سلطة تسعى إلى استثمار الحياة ليس دليل على إنسانية السلطة، بل هو ما يمكن السلطة من العمل عبر تحويل أشكال وتقنيات ممارساتها، وهو ما كشفه فوكو في كتابه المراقبة والمعاقبة، حيث بين التحول من تقنيات التعذيب وإراقة الدماء على الملأ إلى سلطة تراقب وتضبط وتقوم وتسجن وتطوع وتستثمر[1].

إننا نخضع للسلطة ونكن لها الولاء، وتجعلنا نحس بأنفسنا وندرك وجودنا، رغم أن فوكو يعتقد أن السلطة دائما تولد المقاومة، إلا أننا لا نعرف كيف يجب أن تكون هذه المقاومة، ذلك أن المقاومة هي الوسيلة التي تعزز بها السلطة نفسها، لقد بين فوكو العلاقة الحميمية بين المعرفة والسلطة، فالمعرفة وسيلة لتعريف الآخرين وتصنيفهم، فعوض أن تحررنا من الجهل فهي تدعم فعل المراقبة الانضباط، ففي مجال الجنسانية كشفت المعرفة أن هناك أفرادا يحملون شذوذا جنسيا، مما أدى إلى عقابهم ووصفهم بالعار[2].

ومن المؤكد أن الدولة هي الشكل الأظهر الذي تنتهي إليه السلطة، إلا أن البحث في السلطة لا يمكن أن ينطلق من سيادة الدولة بوصفها وحدة شاملة للهيمنة وذلك من خلال صورة القانون، وإنما من تضارب الدلالات ومن سيرورات التحول والتخطي، ومن شبكات تطاحن الرغبات والقوى[3].

فالسلطة "ليست مؤسسة وليست بنية وليست قدرة معينة هي حكر على البعض، إنها الاسم الذي نطلقه على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين"[4].

نفهم من هذا أن المعرفة بدل أن تنير الذات وتدعم تتحررها، تسهل للسلطة الطريقة المثلى التي يمكن من خلالها التحكم فيها وبوسائل جد بسيطة متغيرة ومتبدلة بتغير الأوضاع والاجتماعات الإنسانية.

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مرجع سابق، ص 108.

[2] حسين موسى، مرجع سابق، ص، 138.

[3] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مرجع سابق، ص 146.

[4] *Michel Foucault: la volonté de savoir، op-cit، p 123.*

ثانيا: الأخلاق والجنس

1-السلوك الجنسي موضوع أخلاقي:

يعتبر الجنس من المواضيع المركزية في فلسفة ميشيل فوكو لأسباب متعلقة بحياة الفيلسوف وبما خصه من دراسات عديدة، ولكون الجنس يتصل اتصالا مباشرا بالأخلاق وذلك بالنظر إلى ما يطاله من تحريم ومنع وقواعد ومبادئ، ومن هنا كانت دعوته للأخلاق الحرة والتحررية، ولا يمكن فهمنا إلا من جهة كونها تنطبق في أحد وجوهها على الحرية الجنسية، حيث أن هذه الحرية أصبحت شعارا لحركات جنسية عديدة، على رأسها حركة المثليين وبعض اتجاهات الحركات النسوية المعاصرة[1].

وقد نشر فوكو ثلاثة أجزاء ضمن مشروعه تاريخ الجنسانية، صدر الجزء الأول بعنوان إرادة المعرفة *la volonté de savoir1976*، وتبعه بعد فترة بجزأين مختلفين عن الجزء الأول: استعمال اللذات *l'usage de* plaisirs، والإهمام بالذات *.le souci de soi 1984*، وهذه الأجزاء رغم اختلافها في الحقبة والتحليل والطرح، إلا أن منطلقها سؤال أولي هو: لماذا يخضع الجنس للأخلاق؟ وللإجابة عن هذا السؤال لم يكتف فوكو بالعودة إلى عصر النهضة، أو العصر الكلاسيكي أي القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما هو الشأن في مختلف أعماله السابقة، ولكنه عاد لليونان والرومان من أجل تتبع مختلف العمليات والممارسات التي خضع لها الجنس، يقول فوكو: " تبينت أني لا أستطيع تجنب طرح سؤال هو جد بسيط وجد عام في وقت واحد، لماذا السلوك الجنسي، لماذا الفعاليات الناجمة عنه تكون موضوع أخلاقي، لماذا هذا الانهمام الإتيكي الملح جدا الذي في بعض المراحل على الأقل، وفي بعض المجتمعات أو بعض الجماعات يبدو أنه أكثر أهمية من الانتباه الأخلاقي الذي يحمل على مجالات أخرى"[2].

ويميز فوكو بين مراحل ثلاث في تاريخ الجنس هي: مرحلة الأفعال الجنسية الأفروديزيا *Aprodisia*، نسبةإلى أفروديت إله الحب والجمال عند اليونان، والتي تعني مختلف الأفعال والحركات والملامسات التي تسبب نوعا معينا من اللذة، ومرحلة الجسد والرغبة *Chair* في المسيحية، ومرحلة الجنسانية *Sexualité* في العصر الحديث، والتي تتميز بظهور معرفة وعلم حول الجنس، وآليات وجهازات سلطوية حول الهوية الجنسية[3].

---

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، 238.

[2] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1991، ص 11.

[3] المرجع نفسه، ص 19.

يؤكد فوكو أن مؤلفه تاريخ الجنسانية هو كتاب في تاريخ الأخلاق، ويميز في تاريخ الأخلاق بين القواعد الأخلاقية *Code Morale*، والأفعال الأخلاقية *Act Morale*، وهو يعطي الأفضلية وفقا لمنهجه المهتم بالممارسات والتقنيات للموقف والسلوك الواقعي للأفراد تجاه تصوراهم الأخلاقية[1].

والنشاط الجنسي رغم كونه موضوع مفاضلة وتقدير أخلاقي، إلا أن هذا لا يعني أنه شر أو يحمل علامة انحطاط، بل يعتبر طبيعي لأنه يخص استمرار النوع البشري بواسطة التناسل، وإذا تم تقديره أخلاقيا فهذا يعود إلى نوع الممارسات وطريقة الاستعمال، وإلى كونه لذة تميل إلى الإفراط وبه ينجو البشر بمجملهم من الموت[2].

2-الأخلاق عند اليونان:

"إن ما يذهلني هو أن الناس في أخلاق اليونان كانوا يهتمون بتصرفاتهم الأخلاقية، بأدبياتهم، بعلاقاتهم مع الذات والآخرين أكثر بكثير من اهتمامهم بمسائل دينية"[3]، السؤال الذي يخالجنا هو: ما الذي جعل فوكو يستحضر الحقبة اليونانية؟

إن ما تميزت به الفترة اليونانية حسب فوكو هو كثافة اهتمام الفرد بذاته، أي أن يتوجه بالعناية ليس إلى الموضوعات الخارجية ليتخذ منها موضوعا للمعرفة، وإنما يتوجه إلى ذاته، والمواضيع الأساسية المشكلة للفكر الأخلاقي عند اليونان وفي القرنين الأولين للميلاد ينقسم إلى أربعة موضوعات: تتعلق بالجسد والزواج والغلمان والحب أو الحكمة، يقول فوكو: "التفكير الأخلاقي للعصور القديمة مبحث رباعي، مبحث خاص بالتزهد الجنسي وحول الحياة الجسدية وبصددها، والثاني حول مؤسسة الزواج، الثالث حول العلاقة بين الرجال، والرابع حول وجود الحكمة"[4].

يشير فوكو منذ البداية إلى صعوبة إيجاد مفهوم مماثل للجنسانية عند اليونان، بالرغم من أنهم يمتلكون كلمات متعددة للتدليل على مختلف التصرفات والأفعال الجنسية، أهمها مفردة الافروديزيات*Aprodisia* والتي هي نسبة إلى أفروديت إله الحب والجمال عند اليونان[5].

---

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، 238.

[2] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، مرجع سابق، ص 36.

[3] أوبيردريفوس، بول رابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص 202.

[4] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، مرجع سابق، ص 19.

[5] المرجع نفسه، ص 32.

وفي فهم النشاط الجنسي عند اليونان كان تساؤلهم وتفكيرهم يدور حول الاستعمال، وهو ما يسمونه باستعمال اللذات *Aphrodisonchesise* أي وقت الاستعمال والعمر، وليس تحديد الممنوع والمسموح، بل تعيين شروط الاحتراس ومراعاة الحاجة وضرورتها، والمناسبة وزمانها وظرفها، ووضع الفرد نفسه، هذا يعني أن أخلاق الجنس جزء من نمط العيش قائم على مبدأ الاعتدال، والنتيجة المترتبة على ذلك أن في هذا النوع من الأخلاق لا يتكون ولا يتحدد الفرد كذات أخلاقية بتعميم قاعدة فعله، إنما بموقف وببحث يفردان فعله ويعدلانه، ويتم بموجب ذلك إضفاء روعة فريدة من خلال البنية العقلانية والرزينة المنسوبة إليه[1].

وقد كانت الفلسفة عند سقراط تتحدد بالنظر إلى النفس من خلال مقولة اعرف نفسك بنفسك، وعلى المرء أن يصبح قادرا على تصويب النظر حول هذه الجهة، وأن يكون وجها لوجه أمام ذاته ومن ثم يواجهها[2].

إن تاريخ اهتمام الفرد بذاته في التصور الفوكوي هو في الوقت نفسه التاريخ الذي تحولت فيه العناية الفردية هم جماعي، وهو تاريخ الكيفية التي يتشكل بها الأفراد كذوات أخلاقية في صلب المجتمع، ليس من خلال الحياة الجنسية فقط بل من خلال تقنيات الذات كلها، يقول فوكو: "يجب أن أعترف أني أهتم بالمشاكل التي تطرحها تقنيات الذات، أو بأشياء من هذا القبيل أكثر بكثير من اهتمامي بالحياة الجنسية، فالحياة الجنسية مسألة جد رتيبة"[3].

ولما سئل فوكو: هل يقدم الإغريق اختيارا آخر مقبولا؟

كانت إجابته:" لا !، أنا لا أبحث عن حل تعويضي، ونحن لا نعثر عن حل لمشكلة ما في حل مشكلة أخرى طرحت في عصر آخر من طرف أناس مختلفين عنا، وأن العمل الذي أريد القيام به ليس تاريخا للحلول... ولم تكن حياة الإغريق مطلقة الكمال، فقد كانت أخلاق الإغريق الجنسية أخلاق مجتمع رجولي بالأساس، وكانت النساء فيه مظطهدات، ولم تعط للذة النساء فيه أية أهمية، كما أن حياتهن الجنسية لم تحدد إلا من موقع تبعتهن للأب الوصي أو الزوج"[4].

وفي الأخلاق الإغريقية لم يكن التمييز الكبير بين أولئك الذين يفضلون النساء، والذين يفضلون الغلمان، ولا بين الذين يمارسون الجنس بطريقة، وبين الذين يمارسونه بطريقة أخرى، بل كانت مسألة كم، مسألة فعالية

[1] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، مرجع سابق ، ص 45.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط4، د.ت، ص 88.

[3] ميشيل فوكو، هم الحقيقة، مرجع سابق، 63.

[4] المرجع نفسه، ص ص 67، 68.

وسلبية، وليس مسألة انحراف أو استقامة بل مشكل إفراط واعتدال، وقد كان هناك تمارين يهدف من ورائها إلى اكتساب سيطرة على الذات، وقد كان الزهد الجنسي في المجتمع اليوناني ترفا ورقة فلسفية، وقد كان يقوم به في الغالب أناس ذوو ثقافة عالية، وكانوا يريدون عن طريق هذا الزهد إعطاء كثافة أكبر لحياتهم، وجمال أكبر[1].

3-أخلاق الجنس عند اليونان:

تتحدد الأخلاق الجنسية القديمة حسب **فوكو** بقاعدة التحكم في الذات والسيطرة عليها، وقد ظهر ذلك في مجالات مختلفة هي: العلاقة بالجسد والصحة، والعلاقة مع المرأة وخاصة الزوجة، والعلاقة مع الغلمان، وفي مختلف هذه الحالات فإنه ينبغي على الفرد أن يكون سيدا على نفسه وعلى الآخرين، ويتساءل فوكو عن أصل هذه القاعدة الخاصة عن التحكم في الذات، هل هي ناتجة أو مشتقة من قاعدة عامة في المنع، أم أنها نابعة من إرادة في إقامة قاعدة، أو البحث عن شكل، أو عن نوع من التقشف؟

من المؤكد أن لليونان جملة من الممنوعات منها: زنا المحارم، ولكن الفلاسفة في نظره قليلا ما اهتموا بهذه الممنوعات قدر اهتمامهم بإرادة السيطرة على النفس، إذن لا يقدم فوكو تفسيرا لأصل الأخلاق الجنسية اليونانية، وإنما يكتفي بوصف وتحليل تشكلها، وهذا اتساقا مع منهجه الأركيولوجي أو الوصف، والجنيالوجي أو البحث في البدايات وليس في الأصول الثابتة[2].

لقد قدم فوكو قراءة تاريخية وتأويلية للأخلاق القديمة، اليونانية والرومانية، قائمة على جملة من المعطيات تاريخية وفلسفية، نقرؤها في محاورات أفلاطون، ونصوص الرواقية المتأخرة و الرومانية عند فلاسفتها أمثال: إيكتانوس، وماركوس أوريليوس، وتدور هذه الأخلاق على موضوع مشترك هو الاهتمام بالنفس، ومعناه أنه من اجل أن يسلك الفرد مسلكا سديدا، ومن أجل أن يمارس الفرد كما يجب حريته عليه أن يهتم بنفسه، وذلك من خلال معرفة النفس وتكوينها والقدرة على ضبطها، وتجاوزها والتحكم في رغباتها التي قد تهلكها، ولتحقيق ذلك وجب الاهتمام بالنفس، والاعتناء بها[3].

وبعد تحليل فوكو لنصوص عديدة، وعقد مقارنات مختلفة خلص إلى أن موضوع الأخلاق في العالمين الإغريقي والروماني قد ظهر في صورة الاهتمام بالنفس، وأن الحرية الفردية قد اتخذت صورة أخلاقية، وبذلك

[1] ميشيل فوكو، هم الحقيقة، مرجع سابق ، ص ص 74، 75.

[2] فرانسوا إيوالد، هم الحقيقة محاورة مع مشيل فوكو، مجلة بيت الحكمة، العدد 01، أفريل 1986، ص 110.

[3] ميشيل فوكو، الاهمام بالذات، مرجع سابق، ص 40.

أخذت الأخلاق القديمة شكلها المتميز القائم على الممارسة المتبصرة بالحرية، وعلى الحكمة القائلة: "اهتم بنفسك"، المماثلة والموازنة والمسايرة والمتابعة في الوقت نفسه بحكمة: "اعرف نفسك[1]".

يرى فوكو أن اليونان صاغوا وأشكلوا موضوع الحرية والحرية الفردية خاصة في صيغة أخلاقية، ولكن للأخلاق في هذا السياق معنى محدد عند اليونان وهو الخلق *Ethos*، أي نوع من الأسلوب في الحياة وطريقة في التصرف والسلوك، إنها طريقة في العيش وفي التعامل بشكل مرئي مع الآخرين، ويترجم هذا الخلق في طبيعة اللباس والتصرف والهدوء والكلام الذي يستجيب له المرء تجاه جميع الأحداث، إن هذا الخلق يعد بمثابة الاستجابة الملموسة لمعنى الحرية، وهذا يعني أن ما يهتم به اليونان وفق تحليل فوكو هو ممارسة الحرية، مما ينجم عنه ربط مباشر بين الحرية وبين الخلق، الحرية بوصفها ممارسة يومية وعلاقة وطيدة وضرورية مع ضبط النفس والاهتمام والاعتناء بها[2].

ويورد فوكو نصا لديوجان الأيروسي حيث يقول:" لا يسعنا أن نفعل شيئا في الحياة بدون تدريب، والتدريب يسمح للناس بالتغلب على كل شيء بإهمالنا الآلام التافهة التي نسببها لأنفسنا، وبتدريبنا وفقا للطبيعة يمكننا أن نعيش سعداء... إن ازدراء اللذة نفسه يكسبنا الكثير من الارتياح إذا كنا نتدرب"[3]، وبهذا الحال فإن ضبط النفس هو المانح للفضيلة، وهو الذي يوجه النفس ويدير المنزل ويحكم المدينة، وكذا تحقيق الحرية والفضيلة، فالاعتدال أو الحالة التي ننزع إلى بلوغها بضبط النفس والتحفظ في ممارسة الذات توصف كحرية، والمقصود بالحرية هو حرية المواطنين مع ذواتهم وأن يكون الفرد حرا تجاه اللذات وليس عبدا لها، فالحرية سلطة يمارها الفرد على نفسه ضمن السلطة التي يمارسها على الآخرين[4].

ولا يمكن الاعتدال أو ضبط النفس دون معرفة، فالذات الأخلاقية مشروطة بالذات العارفة، وعلاقة الأخلاق بالمعرفة لا تؤد حسب فوكو إلى تأويل الرغبة مثلما هو الأمر في المسيحية، ولكن إلى شيء مخالف نسميه جمالية الوجود، حيث يفهم من جمالية الوجود نمط عيش لا تتوقف قيمته الأخلاقية على التقيد بقانون سلوكي، ولا عمل تطهيري، وإنما على المبادئ الشكلية العامة في استعمال اللذات، وفي التوزيع الحاصل لها في الحدود والمراعاة، وفي الترتيب المحترم بواسطة العقل والعلاقة مع الحقيقة التي توجهه، تندرج هذه الحياة في الحفاظ

[1] ميشيل فوكو، تأويل الذات، مرجع سابق، ص 48.
[2] المرجع نفسه، ص 51.
[3] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، مرجع سابق، ص 52.
[4] المرجع نفسه، ص 56.

على نظام أنطولوجي معين، وهي تستمد من جهة أخرى روعة جمال ظاهر لأعين الذين يستطيعون التأمل فيها، والاحتفاظ بذكراها[1].

جمالية الوجود ليست شريعة مرسومة ولا سنة ثابتة، إنما هي طريقة في العيش ناتجة عن استعمال اللذات وتوزيعها وترتيبها بما يسمح به العقل السليم، وقد قام الفكر الأخلاقي اليوناني على أسلبة وتنميط *Stylisation* السلوك، أو على فن التصرف، حيث يقول فوكو: " لم يسع تفكير اليونان الأخلاقي حول السلوك الجنسي إلى تبرير محضورات معينة، بل إلى أسلبة وتنميط حرية هي تلك التي يمارسها الرجل الحر في نشاطه"[2]، وهذه الأسلبة والتنميط تتجسد في ممارسات أساسية هي:

نظام الحمية: التفكير الأخلاقي اليوناني لم يحاول أن يبرر الممنوعات والمحضورات، بل كان مقصده تنمية الحرية التي يمارسها الرجل باعتباره مواطنا، ولعل من مفارقات هذا التفكير أنه أقر العلاقة بين الرجل والغلام، ولكنه ابتكر في نفس الوقت أخلاقا للامتناع عن هذه الممارسة، ونفس الشيء يقال عن الزواج إذ سمح للزوج أن يسعى وراء لذاته الجنسية خارج الزواج، ولكنه أقر في الوقت نفسه أخطار هذه الممارسة، فالطب اليوناني ركز على مظاهر الصحة والمرض في الممارسات الجنسية، يقول فوكو: " الهم الأهم الأكبر لهذا التفكير هو تحديد استعمال اللذات، وشروطه الملائمة، وممارسته المفيدة، وتخفيفه الضروري تبعا لنوع معين من الاهتمام بالجسد"[3]، فطبيعة الاهتمام بالجسد تدخل ضمن النظام العام لصحة الجسد، وكذلك الاهتمام بالتغذية.

ومن المؤكد أن الحمية مقولة أساسية يمكننا من خلالها التفكير في السلوك الإنساني، إنها شكل من أشكال طرح مسألة السلوك يتم تبعا لطبيعة يقتضي الحفاظ عليها والخضوع لها، الحمية هي فن عيش بكامله، حيث تشتمل هذه الحمية على مجموعة من القواعد منها: التدريبات، الأغذية، المشروبات، النوم، العلاقات الجنسية[4]، وكل الأشياء يجب أن تكون معتدلة فالاعتدال هنا معيار رئيسي لتكوين الحمية.

الزواج: في هذا الموضوع يتساءل فوكو عن كيفية جعل العلاقة الزوجية موضوع تساؤل أخلاقي، ولأي سبب جرى الاهتمام بهذه المسألة والعلاقة خاصة بسلوك الزوج وتفكيره في اعتداله الضروري، وكذا جعل هذا الاعتدال موضوع اهتمام أخلاقي في مجتمع يتميز بهيمنة الرجال الأحرار[5].

---

[1] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، مرجع سابق ، ص 51.

[2] المرجع نفسه، ص 73.

[3] المرجع نفسه ، ص 73.

[4] ميشيل فوكو، استعمال المتع، ترجمة، محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2004، ص 105.

[5] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 289.

كانت هناك حكمة مشهورة: لدينا المومسات للذة، والخليلات للاهتمامات اليومية، والزوجات ليكنن لنا خلف شرعي وحارسة أمينة للأسرة[1].

ومن هنا الزواج كعقد خاص متعلق بالعائلة وسلطتها والقواعد التي كانت تطبقها وتعترف بأنها قواعدها لم يكن يستدعي تدخل السلطات لا في اليونان ولا روما، في اليونان كان الزواج عادة مخصصة لتأمين دوام البيت، فالزواج ينحصر في الإنجاب وإباحة اللذة خارجه، وهذا ما جعل التركيز الطبي والفلسفي محصورا حول الإنجاب والعقم، وفي اليونان لا مجال للحديث عن الإخلاص المتبادل للزوجين الذي ستقره فيما بعد المسيحية، يمكن القول هنا أن الأمر يتعلق بنمط عيش معين لكل من الزوج والزوجة، حيث يتميز نمط العيش هذا بفن معين، فينبغي على الرجل أن يكون خارج بيته ليقوم بأعماله، بينما يتعين على المرأة أن تبقى في البيت[2].

الشبقي: لقد كان بوسع رجل يوناني أن يهوى غلاما، وكان بوسع رجل متزوج أن يكون له غلمانه، ومن هنا كان حب الغلمان عادة حرة ومقبول بها من طرف الرأي العام، وأكثر من هذا فقد كانت تلقى مساندات قوية في مختلف المؤسسات العسكرية أو التربوية، ولكن ما تساءل عليه فوكو بهذا الصدد هو القلق المصاحب لهذه الممارسة، يقول: "كان استعمال اللذات في العلاقة مع الغلمان موضوعا مثيرا للقلق بالنسبة للفكر اليوناني"[3]، وهذا رغم التسامح الذي يطبع هذه العلاقة، وكذا المسألة الأخلاقية التي تطرحها، يقول فوكو: " أما في حالة العلاقة مع الغلمان فإنه يتعين على أخلاقية اللذات أن تستخدم من خلال فروقات عمرية، واستراتجيات دقيقة عليها أن تؤخذ بالاعتبار حرية الآخر، وقدرته على الرفض، ورضاه الضروري"[4]. ما يلاحظ هنا هو أن هذه العلاقة طرحت على الفكر الفلسفي اليوناني مسألة حقيقة الحب فعلى عكس الزواج الذي تنحصر مهمته في الإنجاب فإن الممارسة الجنسية مع الغلام تطرح مشكلة الحب المتبادل كما تطرح مشكلة أخرى هي المكانة الاجتماعية للغلام، أو ما اصطلح عليه "شرف الغلام"[5].

الحب أو الحكمة: بعد الحديث عن الصحة والزواج والغلام يأتي موضوع الرابع من المسألة الأخلاقية اليونانية المتعلقة بالحب والحقيقة، وهذا في صيغة العلاقة الموجودة بين استعمال اللذات والوصول إلى الحقيقة بفعل التساؤل حول ما يجب أن يكون عليه الحب الحقيقي عبر مجموعة من الانتقالات، الانتقال من مسألة

[1] ميشيل فوكو، استعمال اللذات، مرجع سابق، ص 105.
[2] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 289.
[3] ميشيل فوكو، استعمال المتع، ترجمة، محمد هشام، مرجع سابق، ص 180.
[4] المرجع نفسه، ص 195.
[5] المرجع نفسه، ص 195.

السلوك العشقي إلى التساؤل حول كينونة الحب، والانتقال من التساؤل عن شرف الغلام إلى التساؤل عن الحب الحقيقي، والانتقال من مسألة لا تماثل الشركاء إلى مسألة تقارب الحب، ثم الانتقال من فضيلة الغلام المحبوب إلى حب المعلم وحكمته، حيث يظهر المعلم بشخصيته المسيطرة على نفسه، والزاهد والمحبوب من طرف المجتمع، والمثال في هذا دون شك هو سقراط معلم الحقيقة، إلا أن هذه الانتقالات في نظر فوكو لا تعني الحط من قيمة وحب الغلام، بل على العكس طريقة لأسلبته وإعطائه شكلا وصورة معينين[1]، ولهذا فإن بداية التحول الحقيقي سيحدث مع القرن الأول والثاني الميلاديين وفيه يبدأ موضوع تأويل الرغبة، وتشكل أخلاق مغايرة نسبيا للأخلاق اليونانية.

ولما سئل فوكو من طرف محاوره فرانسوا إيوالد عن الذي يربط الممارسات التي تحدث عنها فوكو: العلاقة بين الجسم، والعلاقة بالمنزل والمرأة، والعلاقة بالغلام، فقد كان إجابة فوكو " إن الرباط هو أسلوب أخلاق معين، هو التحكم في الذات، فالنشاط الجنسي يتم عرضه وإدراكه باعتباره عنفا، ومن ثم تجري أشكلته من زاوية الصعوبة التي تصادفنا إن نحن حاولنا التحكم فيه، ينبغي للمرء ضمن هذه الأخلاق أن ينشئ لنفسه قواعد سلوك يستطيع بفضلها أن يضمن لنفسه هذا التحكم في الذات، الذي يمكنه أن ينتظم بدوره في ثلاثة مبادئ مختلفة: العلاقة بالجسم ومشكلة الصحة، العلاقة بالنساء أو على الأصح بالمرأة وبالزوجة، من حيث أن الزوجين يشكلان جزءا من نفس البيت، والعلاقة بأولئك الأفراد بالغي الخصوصية الذين هم المراهقون، القابلون للتحول يوما إلى مواطنين أحرار"[2]

4-الأخلاق في القرنين الأول والثاني للميلاد:

وفي إطار العناية بالذات كموضوع للأخلاق الرومانية يناقش فوكو نفس المسائل التي ناقشها في المرحلة اليونانية، وهي: الجسد والزواج والعلاقة بالغلمان، فما هي بنيتها ومضمونها في إطار هذا التحول القائم على الاهتمام بالذات؟

الجسد: لم يكن الطب تقنية علاجية في الإمبراطورية الرومانية، بل كان "عليه أن يحدد على شكل مدون من المعارف والقواعد طريقة عيش معينة، ونمطا من العلاقة الرزينة مع الذات والجسد"[3]. وفيما يتعلق بالنشاط الجنسي فإن الفكر الطبي في المرحلة الرومانية- أو بالتدقيق في بدايتها- حافظ على تلك الازدواجية التي تؤكد على أهمية الطاقة الجنسية، وعلى خطورة فقدانها، ولذا وجب أن تخضع الأفعال الجنسية لنظام احترازي صارم

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 290، 291.
[2] فرانسوا إيوالد، مرجع سابق، ص ص 109، 110.
[3] ميشيل فوكو، الاهتمام بالذات، مرجع سابق، ص 70.

للغاية وذلك بتحديد الوقت المناسب للإنجاب، والعمر، والوقت المناسب للمجامعة، إضافة إلى مزاج الفرد، فإذا كان نظام اللذات يرتكز على الجسد فإن للنفس دورها أيضا الذي يتمثل أساسا في مقاومة الجسد، فتصحح ذاتها بذاتها حتى تتمكن من تسيير الجسد والاهتمام به، وهذا يستدعي انتباها دائما للذات، وللحالة التي يكون المرء فيها، وللحركات التي يقوم بها، وفي هذا الإطار العام والمتسم كثيرا بالاهتمام بالجسد والصحة، والبيئة والظروف يطرح الطب مسألة اللذات الجنسية، طبيعتها وآلياتها، ومسألة قيمتها الإيجابية والسلبية بالنسبة للجسد[1].

المرأة: أصبح الزواج يلعب أدوارا جديدة جعلته يحظى بأهمية أكبر، حيث "يظهر أن الجدة الأولى تكمن في أن الحياة الزوجية، وإن كان لا يزال يعنى بالأسرة وإدارتها، وبولادة الأطفال وإنجابهم راح يعطي قيمة متزايدة لعنصر خاص وسط هذه المجموعة: العلاقة الشخصية بين الزوجين، الرابطة التي يمكن أن تجمعهما، وسلوكهما الواحد تجاه الآخر... حاصل الكلام أن فن التصرف في الزواج بات يتحدد بنمطية العلاقة الفردية أكثر منه بتقنية إدارية، حيث نجد أن الإنجاب الذي كان المهمة الأولى للزواج اليوناني قد ارتبط بقيم مثل الحب والتفاهم، حيث أصبحت الحياة الزوجية نمط عيش وفن كامل للكينونة والوجود، كما أن اعتدال السلوك عند الرجل المتزوج يتدرج في الواجبات المتبادلة أكثر منه في ضرورة السيطرة على الآخرين، بالأحرى كون السيادة الذاتية على الذات تتجلى أكثر فأكثر في ممارسته الواجبات تجاه الآخرين وخاصة في ممارسة شيء من الاحترام للزوجة"[2].

الغلام: بعد أن طرأ بعض التحول في نظام الزواج بدأ الغلام يفقد مكانته وحضوره في الممارسة الجنسية مقارنة بالمرحلة اليونانية، حيث لم يعد يشكل مادة تفكير، إلا أن هذه الممارسة كما يقول فوكو: "لا يعني أن الممارسة زالت من الوجود، أو أنها غدت موضوع تشنيع، وكل النصوص تثبت أنها كانت لا تزال شائعة ومعتبرة دوما كأمر طبيعي"[3]. أي انه حدث هناك نوع من إبطال مسألة الغلام دون أن يفقد الغلام أهميته، فهناك نصوص تتحدث عن هذه الممارسة مثل نصي بلوتارك ولوسيان، ولكن المؤكد هو انحصار هذه الممارسة وتوسع العلاقات الزوجية، وإن احتلت مكانة في الشعر والأدب والفن، وأما في الخطاب الفلسفي فقد زالت، لذلك شهدت هذه الفترة بروز أدب شبقي يعتني أكثر بعلاقة الرجل بالمرأة، وإن كان التوجه العام لأخلاقيات اللذة

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 295.

[2] ميشيل فوكو، الانشغال بالذات، ترجمة، محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2004، ص 156.

[3] ميشيل فوكو، الانهمام بالذات، ترجمة، جورج أبي صالح، مرجع سابق، ص 130.

أصبح يميل نحو الحب والزواج، ورغم هذا التحول إلا أن حب الغلمان لن يصبح من أجل هذا صورة مدانة، فهو لن يعدم أشكال التعبير عن نفسه في الشعر والفن، ولكنه سيخضع لنوع من إلغاء الاستثمار الفلسفي[1].

يمكن القول أنه حدثت تحولات وهي أساسية في نظام الحمية والعلاقة الزوجية والغلمان، وإن كانت هناك بعض التماثلات مع الأخلاق اللاحقة وهي موضوع اعترافات الجسد الخاص بالمرحلة المسيحية، وهذا لم يكتمل أو يخصص له عمل خاص بسبب وفاة الفيلسوف ميشيل فوكو.

إن الاهتمام بالذات الذي تحدث عنه ميشيل فوكو في المرحلتين اليونانية والرومانية هو اهتمام يقتضي الاتزان والاعتدال، وهو ما كان يشغل اليوناني والروماني من أجل تكوين حياة جمالية، والمقصود بها أن يجعل المرء من حياته مادة معرفية أو تقنية او أثرا فنيا، فالفكرة التي كانت تهم فوكو مفادها أن العمل الذي علينا القيام به ليس غرضه ما نخلفه من ورائنا، وإنما بكل بساطة حياتنا نحن أنفسنا.

[1] ميشيل فوكو، الانشغال بالذات، ترجمة، محمد هشام، مرجع سابق، ص ص 192، 193.

الفصل الرابع: الذات بين العلوم الإنسانية والخطاب والحقيقة

- **المبحث الأول**: العلوم الإنسانية
- **المبحث الثاني**: الخطاب
- **المبحث الثالث**: الحقيقة

استمر استخدام فوكو لبعض المفاهيم، التي درس بها الثقافة الغربية، عبر التاريخ، منذ الفترة اليونانية، ليصل للواقع المعاصر، وفي كل القضايا التي عالجها، منذ بدايات كتاباته، تعمق بالتدريج، في كل تدخل لاحق، في موضوعات جديدة، وإضافة مفاهيم أخرى، لتكتمل رؤيته، ويحدد فوكو عمله الفكري بحقل تاريخ الأفكار، لمحاولة الاجابة على أسئلة مثل: كيف تتشكل المعرفة؟ وما علاقة الفكر كفكر بالحقيقة؟ وكيف يتم توضيح أن لتلك العلاقة تاريخها الخاص بها؟

غير أن كتابات فوكو، لا يمكن حصرها في حقل بعينه، إذ تطرقت للفلسفة، والتاريخ، والاقتصاد، والسياسة، والطب، والقضاء، والجنس، وغير ذلك، ومن هنا تناول فكره بمجمله يستدعي سلسلة دراسات، وسوف تتضح بالتدريج عبر هذا الفصل العلاقة بين "الحقيقة والسلطة"، بعد تناول كل مفهوم منفصلا، ثم نرى كيف يحدث الترابط بينهما.

وإذا كانت السلطة هي جملة متداخلة من علاقات القوى وهي علاقات معقولة تستعمل كاستعارة لتبيين مواقع الأفراد مقارنة مع بعضهم، فإن الذات تبدو قناع مصطنع لهذه السلطة، لكن كيف تسلك الذات بمعزل عن السلطة والمعرفة ؟ في هذا السؤال يتموضع سؤال مكانة الذات في العلوم الإنسانية، وقد وضح ذلك من خلال كتابه الكلمات والأشياء، حيث يقر فوكوّ بموت الذات في الطرح الفلسفي المعاصر.

المبحث الأول : العلوم الإنسانية

أولا: المعرفة الإنسانية

لقد حاول فوكو إعادة تنظيم المعرفة فأسس لها ثلاثة أبعاد: البعد الأول يظم العلوم الرياضية والفيزيائية، البعد الثاني يظم علوم اللغة والبيولوجيا و الاقتصاد، وبعد ثالث يظم التفكير الفلسفي الذي هو عبارة عن حصيلة التفكير معبر عن الذاتية والذي يكوّن مجالا مشتركا لأبعاد علوم اللغة، البيولوجيا والاقتصاد[1].

والمعرفة في العلوم الإنسانية التي تختلف عن المعرفة في العلوم التي تدرس الأشياء والكائنات هذه العلوم تختلف عن العلوم الأخرى كونها لا تتجه فقط إلى معرفة الإنسان بطبيعته أي ككائن حي أو صانع أو ناطق بل أيضا تبحث عن الكيفية التي يتصور بها الإنسان حياته واجتماعه ولغته بمعنى أخر أن علوم الإنسان تحتل مسافة بين ما هو عليه الإنسان وما يجعل معرفته ممكنة يقول ليفي ستراوس : ان العلم بالإنسان ثمنه تضحية بالذات لأن المحافظة على الذات يقتضي التضحية بالعلم الذي هو سلطة اقتحم حديثا عالم الإنسان فالوصول إلى ذات بلامعقولية أو معقولية بلا ذات يعتبر مأزق العلوم الإنسانية راحت تبحث عن حله بالاعتماد على غيرها من العلوم فتحول الإنسان إلى موضوع للعلم ومبحث مستقل[2] .

والمعارف الإنسانية بالإنسان لم تعرفه بشكل كاف لأنها في مجملها إما أن تكون معارف خاضعة، أو تحركها صراع الخطابات.

ويقصد ميشيل فوكو بالمعارف الخاضعة ما يجب فهمه بشكل مغاير أو مناقض على اعتبار أن تلك المعارف لم تصل بعد إلى مستوى المعارف المفهومة؛ فهي غير كافية، وغير مشكلة مما يجعلها تحتل مرتبة دنيا في السلم التراتبي للمعرفة بالمقارنة مع المعارف المكتسبة أو المحققة التي تخضع لمنهجية وقواعد دقيقة؛ إذ أن المعارف الخاضعة التي يطلق عليها ميشيل فوكو اسم:" المعارف المحلية حول الناس"؛ هذه المعارف غير المؤهلة هي التي أدت إلى حدوث النقد الذي جسدته كتابات هذا الأخير حول" تاريخ الجنون؛ ومولد العيادة؛ الكلمات والأشياء؛ المراقبة والعقاب.[3]

---

[1] مختار برياح، الإنسان في العلوم الإنسانية عند ميشيل فوكو، http://lagora-univ-oran2.org/ar/ الأحد 7-8-2022

[2] المرجع نفسه.

[3] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 284.

تولد عن الجمع بين المعارف المتروكة في الهامش والتي هي معارف الناس؛ والمعارف العميقة والدقيقة؛ تشكل ما يسميه ميشيل فوكو بالجينيالوجيا، التي عملت على إنتاج أبحاث جينيالوجية متعددة هي فرصة للقيام باكتشاف دقيق للصراعات والذكريات الخاصة بالمعارك التي تخوضها المعارف في سبيل تطورها؛ إذ أن الجينيالوجيا بالمعنى الفوكوي ماهي إلا نوع من المزاوجة بين المعارف العميقة والذكريات المحلية؛ مزاوجة تسمح بتأسيس معرفة تاريخية بالصراعات مع توظيفها أو استعمالها في التكتيكات الحالية؛ وهذا هو التحديد المؤقت للجنيالوجيات التي حاول ميشيل فوكو أن يقوم بها منذ عدة سنوات.

يكسر النشاط الجينيالوجي إذن كل الحدود؛ ويقوم بانتفاضة معرفية لا تكون الجهة المستهدفة فيها المعرفة بحد ذاتها أو المفاهيم المرتبطة بها؛ بل يكون هدفها هو نقد طريقة عمل الخطاب العلمي الذي يتحول إلى إرادة ممركزة للسلطة تحصر دائرة اشتغال المعرفة في جانب محدد في إطار ما يعرف بالمؤسسة التي تعرفها المؤسسات الرسمية كالجامعات والمدارس التي تدعي احتكار خطاب علمي رسمي له صلاحية التعبير ويحتكر كل مجالات المجتمع؛ مثل التأثير في العلاقات النظرية والتجارية مثلما هو الحال بالنسبة للتحليل النفسي؛ أو فرض إيديولوجية معينة على المجال السياسي، كما هو الشأن مثلا بالنسبة للماركسية؛ من هنا يدعو ميشيل فوكو إلى جعل المهمة الأساسية للجينيالوجيا هي فرض معركة حاسمة ضد أثار السلطة الخاصة بالخطابات التي ينظر إليها على أنها علمية[1].

ولإبراز كيفية اشتغال الخطاب الجينيالوجي على الخطابات العلمية، يقترح فوكو مجموعة من الأمثلة الحية من صميم الحضارة الغربية التي شهدت مرحلة نقاش واسع اتجه صوب محاولة بلورة إجابات شافية على العديد من الأسئلة من قبيل: هل يمكن اعتبار التحليل النفسي علما أم لا؟ هل النظرية الماركسية علم أم لا؟...هذه الطريقة في طرح الأسئلة تثير-حسب فوكو- حفيظة الجينيالوجيين الذين يجيبون بالقول :" إن ما نعترض عليه بالتحديد هو اعتباركم الماركسية أو التحليل النفسي علما، فإذا كان لدينا اعتراض معين على الماركسية فهو أنها يمكن أن تكون علما حقيقيا"؛ هنا يعكس ميشيل فوكو طريقة التساؤل ويعتقد أنه بدل أن نتحدث عن المقاييس والمعايير التي يمكن أن تجعل من معرفة أو خطاب معين مماثلا للخطاب العلمي يجب البحث عن الرغبة التي يحملها سؤال المماثلة مع العلوم الدقيقة؟ وعليه فإن الأسئلة الواجب طرحها على العلماء-حسب فوكو-هي : ما أنواع أو أنماط المعارف التي تريدون إقصاءها وتقرون بعدم أهليتها عندما تصفون الخطاب العلمي؟ ما هي الذات المتحدثة أو المتكلمة؟ ما هو الموضوع الذي تريدون

[1] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 285.

تحجيبه أو تقزيمه عندما تقولون: أنا الذي أمتلك خطابا علميا إذن أنا عالم؟ ما نوع الطليعة النظرية السياسية التي تريدون تقليدها من أجل أن تنفصلوا عن الأشكال المهجورة والمنحطة من المعارف؟[1].

ثانيا: شكل العلوم الانسانية

العلوم الإنسانية علوم حديثة النشأة، ويسعى المفكرون إلى تحديدها وفقا لعلوم أخرى وأهمها الرياضيات، فيحاولون تقريبها منها إلى أقصى حد ممكن مستعرضين كل ما يمكن ترييضه في العلوم الإنسانية، مفترضين في نفس الوقت أن كل من لا يقبل هذا الشكل لا يحضى بصفة العلمية، أو أنهم على العكس يحاولون أن يميزوا تمييزا دقيقا بين مجال ما يمكن ترييضه، ومجال آخر يخضع للتأويل الذي يختص به الفهم، وقد جرى العرف على تسميتها علوم انسانية حتى قبل أن نعرف بأي معنى وضمن أي حدود هي حقا علوم، يقول فوكو: ((لأن هذه الإشكالات مشتركة في معظمها بينها وبين علوم أخرى كالبيولوجيا والوراثيات، وإن اختلفت مظاهرها بعض الشيء، وبالأخص لأن التحليل الأركيولوجي لم يكشف في تاريخ العلوم الإنسانية القبلي شكلا جديدا من أشكال الرياضيات، أو بروزا مفاجئا للرياضيات في مجال الإنسانيات، بل شهد بالأحرى نوع من تراجع وتصدع حقلها الوحدوي، وتحرر تنظيمات تجريبية النمط الرياضي كالحياة واللغة والعمل))[2].

وبعبارة أخرى إن البعد الرياضي هو الأقل إشكالا الذي يفتح للعلوم الإنسانية مجالها الخاص، ويهيئ لها المكان الذي تتكون فيه، فمع هذا البعد تقيم العلوم الإنسانية أوضح علاقاتها وأكثرها صفاء وشفافية، وقد كان اللجوء إلى الرياضيات بشكل أو بآخر أسهل طريقة لإضفاء أسلوب وشكل تبرير علمي على المعرفة الوضعية حول الإنسان، وعلى العكس فإن الصعوبات الأساسية تلك التي تسمح أن تحدد ماهية العلوم الإنسانية في جوهرها ملازمة لبعدي المعرفة الآخرين: البعد الذي تنتشر على امتداده تحليلية التناهي، والبعد الذي تتوزع على امتداده العلوم التجريبية التي تتخذ من اللغة والعمل والحياة موضوعا لها[3].

والعلوم الإنسانية تتجه للإنسان من حيث هو كائن يحيا، ينطق، وينتج، وبما أنه كائن حي فهو ينمو ويتمتع بوظائف ويشعر بحاجات، ويفتح أمامه حيز يربط فيه كل احداثياته المتحركة ويصاحبه وجوده الجسدي بشكل عام مع كل ما هو حي، فبما أنه ينتج أشياء وأدوات ويبادل ما هو بحاجة إليه، وينظم

[1] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 286.
[2] المرجع نفسه، ص 287.
[3] المرجع نفسه، ص 288.

شبكة يسير في قنواتها كل ما يستهلكه ويرى فيها نفسه محددا في داخلها كنقطة وصل، يظهر في وجوده الفوري متشابكا مع الآخرين، وبما أنه يملك لغة فبمقدوره أن يكون عالما رمزيا قائما بذاته يرتبط من داخله بماضيه، وبالأشياء وبالآخرين، ويمكنه أن ينشئ انطلاقا منه شيئا كالمعرفة ((وبالأخص تلك المعرفة التي يكونها حول ذاته، والتي ترسم العلوم الإنسانية إحدى أشكالها الممكنة، وهي التي تبحث في حدود الحياة والعمل واللغة، أولم تنشأ هذه العلوم لحظة خضوع الإنسان لأول مرة لإمكانية معرفة وضعية؟ ومع ذلك لا يجب أن تعتبر البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة كأولى العلوم الإنسانية أو كأساسها الأصلي، نسلم بذلك دون صعوبة بالنسبة للبيولوجيا التي يكون موضوع دراستها الكثير من الكائنات الحية الأخرى غير الإنسان، لكن يصعب علينا الإقرار بذلك بالنسبة للاقتصاد وفقه اللغة التي ترتكز اهتماماتهما على نشاطات متميزة تعود إلى الإنسان دون غيره))[1].

والإنسان بشكل عام في نظر العلوم الإنسانية ليس ذلك الكائن ذو الشكل المميز، بل هو ذلك الكائن الذي يكوِن داخل الحياة التي ينتمي إليها بكل جوارحه تمثيلات يعيش بفضلها، ويمتلك من خلال تلك القدرة الغريبة على تمثيل الحياة بالذات، وكذلك الأمر بالنسبة للاقتصاد الذي لا يشكل أبدا علما من علوم الإنسان، حتى وإن كان الإنسان النوع الوحيد الذي يعمل، فهو في الجانب الإقتصادي يستخدم التمثيلات كشرط أساسي من أجل الإنتاج والإستهلاك وتكديس الأموال والربح، فموضوع العلوم الإنسانية ليس ذلك الإنسان الذي كرس ذاته منذ فجر التاريخ للعمل، بل ذلك الكائن الذي يشكل من خلال أشكال الإنتاج التي تتحكم بوجوده تمثيلا عن هذه الحاجات، فيصل بذلك في نهاية المطاف إلى تكوين تمثيل للاقتصاد ذاته، وأما بالنسبة للغة فالأمر لا يختلف عن الإقتصاد، فبالرغم أن الإنسان هو الكائن الوحيد الناطق، فليس من علم الإنسان بشيء أن نعرف التحولات الصوتية وقرابة اللغات والإنزلاقات الدلالية، وبالمقابل يمكن أن نتحدث عن علم الإنسان ما أن نحاول تفريق الطريقة التي يتمثل بها الأفراد أو المجموعات والكلمات واستعمالهم لصيغها ومعانيها، أو تركيبهم لخطابات حقيقية وإظهارهم من خلالها، أو اخفائهم ما يفكرون أو يقولون، دون شعور منهم أكثر أو أقل مما يقصدون، ومخلفين في كل الحالات مجموعة من الآثار الكلامية عن هذه الأفكار التي يجب حل رموزها، وبالتالي ليس موضوع العلوم الإنسانية هو اللغة بل موضوعها ذلك الكائن الذي يكون من داخل اللغة التي تحيط به، ويتمثل حين ينطق معاني الكلمات والعبارات التي ينطق بها، وينتهي في نهاية الأمر إلى تشكيل تمثيل للغة ذاتها[2].

[1] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 288.

[2] المرجع نفسه، ص ص 289، 290.

فالعلوم الإنسانية ليست تحليل للإنسان في طبيعته، بل هي تحليل للإنسان في وضعيته ككائن حي عامل ناطق، وما يخول هذا الكائن أن يعرف أو يحاول أن يعرف ما هي الحياة، وعلى ماذا يستند جوهر العمل وقواعده، والطريقة التي تمكنه من الكلام، فالعلوم الإنسانية تملأ تلك المسافة التي تفصل وتربط معا البيولوجيا وعلم الاقتصاد وفقه اللغة إلى ما يضفي عليها إمكانية الوجود في كينونة الإنسان ذاتها، فمن الخطأ أن نجعل العلوم الإنسانية امتدادا داخليا للبيولوجيا أو الاقتصاد أو فقه اللغة، لأنها لا تقع داخلها وتدخل نطاقها فهي تعنى بذاتية الإنسان وإن استعادتها في إطار التمثيل فقد يتم ذلك بالإمساك بها ثانية في طرفها الخارجي لا لتدرسها في ذاتها بل في علاقاتها بالإنسان وتأثيرها عليه، ثم تبين من هذا المنطلق كيف يمكن أن ينشأ وينتشر تمثيل معين عن ماهية هذه الموضوعات، وهي تقود خلسة علوم الحياة والعمل واللغة إلى جهة تحليلية للتناهي، تلك التي تبين للإنسان كيف يتعامل داخل كينونته مع هذه الأشياء التي يعرفها، وأن يعرف الأشياء التي تحدد وضعيا نمط كينونته[1].

لا تشكو العلوم الإنسانية من تدن في الدقة والصرامة بل تقف كعلوم للإزدواجية أو في موقع ميتا معرفي ابستيمولوجي، وهي لا تسعى إلى وضع خطاب معقد بل على العكس من ذلك بجعلها من الإنسان الذي جعلته موضوعا لها في حقل التناهي والنسبية والرؤيا، أي في حقل تحفيز الزمن، إذن بالنسبة للعلوم الإنسانية الكلام عن موقعها وما فوق أو ما تحت المعرفي يمكن أن يعطي فكرة واضحة عما يحصل فيسهل فهم انطباع الغموض وقلة الدقة والتحديد التي تخلفه كل العلوم الإنسانية تقريبا، ليس سوى نتيجة المواضيع التي تدرسها[2].

ثالثا: النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان:

فيما سبق ذكره أن فوكو من الناحية الفلسفية تسري عليه خواص الفلسفة البنيوية، وهناك البعض من وصف نظريته بأنها لا بنيوية أو بنية بلا بنيات، فإذا كانت البنيوية تسعى دائما إلى إقصاء الذات الإنسانية، فهل كان فوكو بمنهجه الأركيولوجي والجينيالوجي يهدف إلى ما تهدف إليه البنيوية؟ أو أنه يتجه اتجاه مغاير لما توصلت إليه البنيوية، أو بعبارة أخرى هل فوكو بنزعته النقدية وباعتباره كفيلسوف ينتمي إلى تيار أو مشروع فلسفة موت الإنسان مناهضا للنزعة الإنسانية وللعلوم الإنسانية عامة؟ هذا التساؤل هو ما سنحاول في هذا العنصر أن نبينه من خلال أفكار فوكو في هذا المجال .

[1] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 291.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن كلمة الإنسية والمذهب الإنساني والنزعة الإنسانية، هذه الأخيرة لم تظهر في الثقافة الغربية للمرة الأولى حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في أوائل القرن التاسع عشر، وبالتحديد سنة 1808، وكان يقصد من خلالها في البداية الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه إلى تكوين النشئ عن طريق الثقافة والآداب القديمة[1].

وفضلا عن هذا، فإن كلمة النزعة الإنسانية اكتسبت في أواخر القرن التاسع عشر، وبالضبط ابتداء من سنة 1877، معنى تاريخيا أكثر تحديدا، بحيث صارت تدل على ذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل، الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة والذي انطلق في البداية من إيطاليا في عصر النهضة، ليعم بعد ذلك كثيرا من البلدان الأوربية[2].

لا شك أن هناك بعض المصادر التي ساهمت في بلورة وظهور هذا المعنى الحديث للنزعة الإنسانية، والذي نكاد نجده في جميع القواميس والموسوعات، " إن النزعة الإنسانية هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها وغايتها وقيمتها العليا[3]"، هذا بصفة عامة ما يخص مفهوم النزعة الإنسانية التي تتعلق أولا وأخيرا بالإنسان من حيث هو كائن عاقل يحمل معه قيمه وأفكاره الخاصة، إن الحديث عن موت الإنسان بصفة خاصة إلا في ثنايا كتاب فوكو الرئيسي الذي ظهر سنة 1966م تحت عنوان الكلمات والأشياء [4].

غير أن إعلان موت الإنسان سواء من طرف البنيوية أو من طرف فلسفات أخرى، لا يمكن أن يمر هكذا دون تعقيدات معرفية ومنهجية، فموت الإنسان يعني نهاية الفلسفة، ونهاية الفلسفة تعني انهيار دعامة أساسية من دعائم المعرفة الإنسانية، صحيح أن هناك مجالات معرفية متنوعة يمكن أن تسد جزءا من الفراغ، لكن ما من واحدة يمكنها أن ترقى إلى مستوى التفكير الفلسفي، أو يمكنها تمثل فعل التفلسف الذي هو من الأفعال الأولى التي لازمت ماهية الإنسان في دروب كينونته الأولى وفي عملية بحثه عن طرق وعي هذه الكينونة[5].

1عبد الرزاق الدواي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 189.

2المرجع نفسه، ص 189.

[3]المرجع نفسه، ص 191.

[4] زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية (مشكلة البنية أو أضواء على البنية)، دار مصر للطباعة، د ط، د ت، ص 136.

[5]عمر مهيبل، مرجع سابق، ص 286.

لكن فوكو وبالتأكيد لا يقصد إعلان نهاية الإنسان بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن نهاية مفهوم معين عن الإنسان، إنسان النزعة الإنسانية وإعلان حقوق الإنسان، هذا الإنسان الذي أصبحت صورته مألوفة لدينا الآن، يقول عنه فوكو أنه كان غائبا في ثقافة العصر الكلاسيكي[1]. هذا الوجه الثقافي الجديد الذي صنعته المعرفة الحديثة للإنسان، لا يزال فتيا، إنه اختراع حديث العهد، والمعرفة التي يدين بها بولادته لا يتجاوز عمرها مئتي سنة، ولأننا لا نزال تحت تأثير وفي أسر بديهية أن الإنسان كان دائما موجودا، فإننا نتناسى وفوكو يذكرنا هنا بإلحاح بأن ما كان موجودا في الحقل المعرفي وحتى نهاية القرن الثامن عشر، هو العالم والكائنات البشرية والنظام، ولكن الإنسان كان غائبا، وما احتلال الإنسان لمركز الصدارة في الحقل المعرفي الحديث سوى حدث طارئ ومؤقت داخل نسق معرفي هو ذاته مؤقت[2].

لكن فوكو يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التي ظهرت بظهور الإنسان في القرن التاسع عشر، إنما هي بعينها التي سوف تجهز عليه، ومعنى ذلك أن الفرد الذي كان من قبل موزعا بين علم الفيزياء وعلم الأحياء، لم يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من الهوية الذي بقي له بسبب توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة[3].

بالنسبة للفكر الكلاسيكي لم يكن هناك وجود للإنسان قبل نهاية القرن الثامن عشر، ولا لزخم الحياة أو خصوبة العمل أو كثافة اللغة التاريخية، إنه مجرد مخلوق حديث أبدعه العلم منذ أقل من مئتي سنة، لكنه ما لبث حتى هرم بسرعة فائقة، حتى ليتخيل المرء بسهولة أنه كان منتظرا في الظلام منذ آلاف السنين اللحظة التي يعود فيها إلى النور، ويعترف به بعد طول انتظار[4].

فالفكرة الناظمة التي كانت توجه فوكو في كتاباته في الستينات، هي مواصلة تقويض أسس النزعة الإنسانية التي كانت الثقافة الجديدة قد بدأته من قبل، أما تلك الثقافة الجديدة التي يقول عنها فوكو بأنها تحليلية وتعارض الفكر الجدلي والنزعة الإنسانية، ويبدو أنها ستحل محلهما، فقد بدأت مع "نيتشه" عندما أعلن بأن موت الإله لا يعني بزوغ عهد الإنسان بل أفوله[5].

---

[1] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 160.

[2] المرجع نفسه، ص، ص 160، 161.

[3] .زكرياء إبراهيم، مرجع سابق، ص 158

[4] .ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 257

[5] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 128.

من هنا إذا كان فوكو بالفعل يهدف إلى تقويض أسس هذه النزعة وبالتالي مناهضتها، فكيف يتم ذلك وهل وصل فعلا إلى مبتغاه باعتباره منتميا لثقافة فلسفة الموت أي موت الإنسان، ومن خلال افتتانه بهذا الفكر الجدلي من خلال تأويل فوكو، متلازمان ، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فالفكر يستدعي النزعة الإنسانية، لأنها فلسفة للممارسة البشرية وللتاريخ، وللاستلاب، والنزعة الإنسانية تستدعي بدورها التاريخ، لكنه كريما بالوعود بأن الكائن البشري سيحقق في المستقبل كلية ، بكيفية أصيلة [1]، لهذا فإن نقد ميشيل فوكو للنزعة الإنسانية في المجال المعرفي بالذات له خصوصيته، فهو نقد قد أوصى في البداية بفعل تأثير المناخ الفكري الذي نشأ فيه بأنه يقدم باسم الدقة والصرامة العلمية، من أجل إزاحة العراقيل، وتعبيد الطريق أمام علوم الإنسان كي تنخرط في ميدان العلوم المضبوطة، إنه نقد يتوجه إلى مفهوم الإنسان ذاته، من اجل استئصال جذوره في الثقافة وفي المعرفة، ومن أجل إضفاء الطابع الظرفي على حدث ظهوره ونشأته، وللإعلان في آخر مطافه بأن ساعة اختفائه قد حانت[2].

ومن هنا يمكن أن ندرج موقف فوكو من العلوم الإنسانية حيث يقر بأن العلوم الإنسانية ليست مجرد علوم زائفة، بل هي ليست علوما على الإطلاق، والسبب في ذلك أن التنظيم الذي يحدد وضعيتها ويؤصل جذورها داخل الإبستمية الحديثة من شأنه في الآن نفسه أن ينأى بها عن دائرة العلوم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة[3]، ويقول فوكو عن هذه العلوم : " إن أول ما يجب ملاحظته هو أن العلوم الإنسانية لم ترث حقلا معينا، مرسوم المعالم، ومن الممكن أن يكون قد طرق في خطوطه الكبرى، إنما بقي بورا، يترتب عليها تطويره استنادا إلى مفاهيم علمية ومنهجيات وضعية، فالقرن الثامن عشر لم ينقل إليها تحت اسم الإنسان أو الطبيعة الإنسانية حيزا محددا من الخارج، لكنه بقي فارغا، وتكون مهمتها هي الإحاطة به وتحليله[4].

فليس موضوع العلوم الإنسانية هو اللغة مع أن الإنسان وحده هو الذي ينطق بها، بل هو ذلك الكائن الذي من داخل اللغة التي تحيط به، يتمثل حين ينطق معاني الكلمات والعبارات التي يتلفظ بها، وينتهي في آخر المطاف إلى تشكيل تمثيل للغة ذاتها[5]، لذلك، ليس من خاصية العلوم الإنسانية أن تهدف إلى مضمون معين، ذاك الموضوع المميز الذي هو الكائن البشري، بل دورها بالأحرى شكلي بحت، أي

[1] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 129 .
[2] المرجع نفسه، ص، ص129، 130 .
[3] زكرياء إبراهيم، مرجع سابق، ص 154.
[4] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 283.
[5] المرجع نفسه، ص 290.

مجرد كونها بالنسبة للعلوم التي تعتبر الكائن البشري موضوعا لها كليا كالاقتصاد وفقه اللغة أو جزئيا كالبيولوجيا تقف في موقع مزدوج، وأن هذه الازدواجية في النتيجة يمكن أن تصلح بالنسبة لها[1].

من هنا يبدو وكأن فوكو قد رفض هذه العلوم رفضا مطلقا، لكونها أي هذه العلوم قد تجاهلت بعض الجوانب من الإنسان، وكذلك أنها علوم لا يعترف لها بالصفة العلمية، ويرى أيضا بأن العلوم الإنسانية ظهرت في إبستيمي الحداثة على إثر الطفرة الأركيولوجية نفسها التي سمحت بظهور الإنسان" إن كون الإنسان أصبح ولأول مرة موضوع لعلم فهذا الحدث لا يمكن اعتباره مجرد ظاهرة على مستوى الرأي، بل إنه حدث في نظام المعرفة [2].

ويقر هنا فوكو بأن فكرة الإنسان قد ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر، فكانت بمثابة حدث تاريخي زعزع كل أركان الثقافة الغربية، ولكن الإنسان لم يظهر باعتباره ذاتا وموضوعا لكل معرفة ممكنة [3].

كما أن فوكو لا يفكر أن هذا الحدث ألا وهو ظهور فكرة الإنسان قد ترتبت على بعض الضرورات العملية، بما فيها الاضطرابات السياسية والتغيرات السريعة التي طرأت على ظروف العمل إلى غير ذلك من المشكلات الاجتماعية التي عملت في مطلع القرن التاسع عشر على مولد الإنسان باعتباره ذاتا تاريخية ومن ثم قيام الدراسة العلمية للظاهرة البشرية[4]، ولقد كشفت هنا أركيولوجيا فوكو إذن أن الإنسان ابتكار حديث العهد، تحقق ظهوره على إثر تحول مفاجئ حصل في الأجهزة الأساسية للمعرفة في القرن التاسع عشر، وأنه ليس أكثر من مفهوم من المفاهيم المؤقتة، او بالأحرى قناع ثقافي كان صالحا للاستعمال فقط، وفي الفترة التي استدعاه فيها النسق المعرفي[5].

وكذلك لم تظهر فكرة دراسة الإنسان علميا بفضل الاهتمام الأخلاقي به، بل وعلى خلاف ذلك فإن الموضوعات الأخلاقية ذاتها، وموضوعات النزعة الإنسانية، هي التي ظهرت نتيجة لأن الكائن البشري أنشئ كموضوع للمعرفة[6]، وهذه النزعة التي يقول عنها فوكو: " لقد خصت النزعة الإنسانية في عصر النهضة، والنزعة العقلانية في العصر الكلاسيكي، البشر بمكانة ممتازة في نظام العالم، ولكنها لم تستطع

[1] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 290.
[2] ع الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 166.
[3] زكرياء إبراهيم، مرجع سابق، ص 153.
[4] المرجع نفسه، ص 153.
[5] عبد الرزاق الدواي ،مرجع سابق، ص 167.
[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التفكير في الإنسان"، ويؤكد في السياق ذاته بان الإنسان كذات لم تكن له أية أهمية في إبستيمي عصر النهضة، وكذلك في إبستيمي العصر الكلاسيكي، لقد كانت الثقافة الغربية قبل القرن الثامن عشر مهمته ومشغولة بفكرة الإله وبالعالم وبقوانين المكان، وبدون شك أيضا بالجسم وبالانفعالات وبالخيال[1].

هكذا إذن تبدو فكرة الإنسان لفوكو باعتبارها كانت غائبة في كل من إبستيمي عصر النهضة وكذا العصر الكلاسيكي، حيث لم تظهر إلا حديثا.

لكن قد يتساءل المرء إذا كان موت الإنسان قد صار أمرا محققا، فما هو ذلك الموجود الذي سيحل محله؟ أو بعبارة أخرى، ما عسى أن تكون تلك الإبستمية الجديدة التي ستحل محل الدراسة العلمية للإنسان؟ وهنا يجيب فوكو نفسه حين يقول : " إن الإنسان قد أصبح الآن قاب قوسين أو ادني من الفناء بعدما أصبح وجود اللغة يستطع في آفاقنا بشكل قوي عميق الأثر[2]"، حيث أصبحت اللغة تحاصر الذات في جميع الجهات، الذات التي احتلت، وإلى الأمس القريب مكان الصدارة ومركز العالم، أصبحت اللغة الآن هي التي تقول الحقيقة عنها وإن ما يلوح في أفق الإمكانيات القصوى للغة هو النهاية الوشيكة للإنسان، هذا الإنسان الذي وبعد أن حاول كل كلام ممكن، وبعد أن استنفذ كل إمكانية للكلام، لم يزدد إلا اقتناعا بأنه أسير اللغة[3]، وهنا أيضا نجد فوكو يقرر أن العلوم الإنسانية في وقتنا الراهن لم تعد توجد إلا حيث تكون هناك عملية كشف أو إزاحة للنقاب عن اللاشعور[4]، حيث يقول فوكو في هذا الصدد: "فالإنسان واللامفكر (اللاشعور) هما على المستوى الأركيولوجي متعامدان، ولم يستطع الإنسان أن يرتسم كشكل في الإبستمية دون أن يكشف الفكر في الوقت عينه، في داخله وخارجه معا، وفي هوامشه وفي صميم نسيجه بالذات، جانبا مظلما وعميقا يبدوا جامدا يغرق فيه، ولا مفكرا يحتويه الفكر بكامله، ولكنه مع ذلك يقع في الوقت عينه في شراكه "[5] .

وربما للمرة الأولى حسب ما يرى فوكو، فهو يطرح وجود الإنسان من زاوية اهتمام الفكر بسبر أعماق اللامفكر فيه، والإنصات إلى همساته، وكشف الحجاب عن بعض أحواله، لقد أصبح الفكر يدرك بأن

[1] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 161.
[2] زكرياء إبراهيم، مرجع سابق، ص 159 .
[3] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 168 .
[4] زكرياء إبراهيم، مرجع سابق، ص 157 .
[5] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، 168.

موضوعه الرئيسي هو اللاشعور أو اللامفكر فيه، الذي يشترطه ويحدده، ويقول هنا فوكو : " إن ما أصبح يخترق الفكر الحديث كله هو قانون في اللامفكر فيه"[1].

إلى هنا يمكننا القول بأن ميشيل فوكو لم يرضى بما توفره البنيوية في عناصر مناهضة وتقويض أسس النزعة الإنسانية والتي فيها مستقبلا لتطلعاته، فراح أو سعى إلى التحرر منها، وراح يبحث عن سبيل آخر أكثر تجاوبا مع تطلعاته، فاعتقد بان الاركيولوجيا والجينيالوجيا أوفت بوعدها، وبالتالي ففوكو كما وصفه البعض قد واصل ما قد بدأته البنيوية في هدمها للنزعة الإنسانية، لكن هناك من بعض النقاد الذين اهتموا بدراسة وأبحاثه خاصة الأخيرة منها ورأوا فيه بداية مرحلة جديدة ومتميزة عن سابقتها فيها يحاول الابتعاد عن المضامين السابقة المناهضة للذات والنزعة الإنسانية، أي أن فوكو في خطابه الجديد عن السلطة والحقيقة والمعرفة والاهتمام بالذات وبالفاعل الأخلاقي، دليل قاطع على أنه قد انضم إلى التيار المنادي بالعودة إلى الذات .

[1] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، 168

المبحث الثاني: الخطاب

أولا: مفهوم الخطاب :

من الناحية التاريخية، نجد أن فوكو قد تحدث عن الخطاب، والممارسة الخطابية بدءا من تاريخ الجنون حيث يقر بأن: " التقليد الإنساني قد نظر إلى الجنون باعتباره جزءا من عالم الخطاب" ويتم التعرف على الجنون كخطاب، أو كمعرفة خطابية، وهو ما يتماثل والاشتقاق الفلسفي للخطاب، كما أن الخطاب مجال للجنون تعمل الأركيولوجيا على وصفه وتحليله [1]، ولعل أكبر مكانة يحتلها الخطاب في الدراسات الفلسفية لفوكو عن أركيولوجيا المعرفة تظهر من خلال كتابه " الكلمات والأشياء "، حيث يحتل فيه الخطاب مكانة بارزة، ويغطي فترة كبيرة هي العصر الكلاسيكي، كما يشكل ثقافتها ومنطلقها، فإذا كانت اللغة هي ميزة عصر الحداثة، فإن الخطاب ميزة العصر الكلاسيكي، هذه الميزة تتأكد من خلال المهمة التي اضطلع بها الخطاب في العصر الكلاسيكي، حيث يقوم بإسناد اسم إلى الأشياء، وبفضل هذا الاسم تسمية كينونتها[2].

يقول فوكو عن الخطاب ((إنه ميدان رحب، ويمكننا في تعريفه القول بأنه يتكون من مجموعة من المنطوقات ملفوظة كانت أو مكتوبة في تبعترها كأحداث وفي اختلاف مستوياتها، وقبل أن نتناول بثقة نفس، علما من العلوم أو بعض الروايات أو الخطابات السياسية، أو عمل مؤلف ما، أو كتابا من الكتب فإن المادة التي سيكون علينا مواجهتها، في حيادها الأول هي على العموم عبارة عن ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب، من هنا يبرز وصف الأحداث الخطابية، كأفق للبحث عن الوحدات التي تتشكل فيه)) [3].

معنى ذلك أن الخطاب يتأسس مبنيا على المنطوقات ملفوظة كانت او مكتوبة وهي بحسب فوكو تجسد ركام أحداث أي خطاب مخفي أو مغيّب، إضافة الى ذلك يضيف عنصر التشكيل الخطابي الذي هو يندرج ضمن عناصر الخطاب، فمثلا الخطاب الكلاسيكي حول الجنون كان يتم التطرق اليه من طرف الكنيسة والطب والسياسة وبالتالي فإن الخطابات هنا تصبح متعددة برؤى مختلفة وتحمل في طياتها مجموعة من المنطوقات المكتوبة والملفوظة.

---

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 93.

[2] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 115.

[3] ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2 بيروت، 1987 ،ص 26.

وفي الفصل الأول من كتابه (نظام الخطاب) الذي هو مجموعة من الدروس الافتتاحية قدمها فوكو في الكوليج دو فرانس حينما كان محاضرا هناك يقول: ((أفترض أن انتاج الخطاب، في كل مجتمع هو في نفس الوقت إنتاج مراقب ومنتظم، ومنتقى، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون لها دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة))[1].

انطلاقا من هذا التعريف يتحدد شكل الخطاب عند فوكو على أنه هو نتاج ذهني يختلف عن المدلول العادي الذي يتمحور حول النص او الكلام أو الكتابة ويجسد منطقا داخليا يمكن أن يعبر عن خطاب مؤسسة أو حقبة زمنية معينة أو ايديولوجية ما وليس يعبر لزاما عن ذات مريدة وحرة.

يضيف فوكو في كون أن الخطابات التي تتدوال في مجتمع معين، يكتنفها نوع من الكبث الافصاحي بمعنى أنها خطابات تدخل ضمن الطابوهات التي يتعذر الحديث حولها بشكل واضح ويتضح ذلك جليا بحسبه في مسألة الجنس والسياسة التي عوض أن تناقش بشكل شفاف وموضوعي فهي تثار وفق منوال يكتنف نوعا من إرادة السلطة التي تحاول فرض نفسها عبر السيطرة على هذين العنصرين الهامين، يقول فوكو: ((كان هناك كشف كامل، خلال العصر الكلاسيكي للجسد كموضوع وهدف للسلطة. وبسهولة تم اكتشاف إشارات تنم عن هذا الاهتمام الكبير الموجه يومئذ إلى الجسد –إلى الجسد الذي يُلَعّبُ، ويكيّفُ، ويدرب، ويطوّعُ، والذي يستجيب، ويصبح ماهراً وتتكاثر قواه))[2].

يوضح فوكو هنا نقده للسلطة التي تحاول أن تهيمن وتسيطر عبر التحكم في الخطاب المعرفي وتؤثر فيه بفرض سياساتها وتقنياتها بدون أن تأبه لحقوق وحريات الأفراد و الجماعات.

يضيف فوكو في كشفه للخطاب أنه يندرج ضمن سرديات كبرى التي تعيش في زمان ومكان معينين وهي صيغت بشكل سحري لتسود أكبر قدر ممكن وبحسب فوكو نرصدها في النصوص الدينية أو النصوص السياسية، إضافة الى ذلك يتجه فوكو لتبيان دور المؤلف في انتاج الخطاب يقول: ((أعتقد أنه يوجد مبدأ آخر للتقليل من الخطاب، وهو إلى حد ما مبدأ مكمل للأول، يتعلق الأمر بالمؤلف، المؤلف طبعا لا من حيث هو الفرد المتحدث الذي نطق أو كتب نصا، بل المؤلف كمبدأ تجميع للخطاب، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات، وكبؤرة لتناسقها))[3].

[1] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 15.
[2] ميشيل فوكو، المراقبة والعقاب، مرجع سابق،ص 158.
[3] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 15.

يتضح أن فوكو لا يركز على المؤلف بقدر ما يركز أساسا على الخطاب، وفكرة انكار المؤلف تعود الى كونها تشكل لحظة بارزة للفردنة في تاريخ الفكر والمعارف والآداب، إن هذا التخلي عن دور المؤلف يعزيه فوكو على أن هناك خطابات بدون مؤلفين كالأحاديث اليومية، والمراسيم والعقود، والخطابات العلمية التي لم تستند لمؤلف واحد بعينه.

وقد اعتمد فوكو في تحليله للخطاب على المنهج الأركيولوجي، غير أنه لم يأخذ منه مبادئه العامة في دراسة الآثار القديمة بل هو وظف هذا المنهج للحفر والتنقيب في المعرفة والنظم والأنساق المضمرة التي تتمثل في حاضرها حيث أن فوكو لا يبحث في البدايات ولا حتى في مستقبل هذه المعارف بل يبحث عن القواعد التي تجعل من الخطاب ينشأ في فترة زمنية معينة ويسود ثم يختفي.

وعليه فإن المنهج الاركيولوجي يقوم عند فوكو على وصف وتحليل الخطابات المهمشة التي هي بحسبه تعبر عن مكبوتات الثقافة الغربية يقول فوكو: ((أما تحليل العبارات والتشكيلات الخطابية، فيسير في اتجاه مخالف تمام المخالفة، فهو يريد تحديد المبدأ الذي يتحكم في ظهور المجاميع الدالة وحدها، والتي تم التلفظ بها، كما يسعى إلى سن قانون الندرة))[1].

إن الممارسة الخطابية هي معيار الخطاب، بما أنها تحيل إلى ذات فاعلة ولا إلى واقع موضوعي، ولا إلى صيغة منطقية ولغوية، بل هي جملة القوانين الناطقة للخطاب التي يحدد وظيفته وطبيعته التي تختلف عن النمط المنطقي أو الألسني، وذلك لارتباطها بالتاريخ وفصل موضوعاتها عن صيغة المؤلف أو الفرع العلمي، أي دراستها ضمن التشكيلة الخطابية[2] ، والتشكيلة الخطابية تتكون من جملة العمليات التحويلية والقواعد البنائية التي أظهرتها الدراسات حول الجنون والمرض، والعلوم الإنسانية، أي مختلف الممارسات الخطابية الخاصة أو المعرفية، ذلك أن المعرفة ليست أكثر من ممارسة خطابية خاصة تتحدد في إطار مجال معين وموضوعات معينة ذات طابع علمي، أو بتعبير آخر ليست المعرفة أكثر من نظام الوضعيات الذي يظهر في مختلف التشكيلات الخطابية، وبذلك فإن المعرفة ترتبط بشكل أساسي بمفهوم الخطاب الذي يتكون أساسا من مفهوم التشكيلة الخطابية والممارسة الخطابية.[3]

[1] ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص 110.

[2] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 147.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثانيا: خطاب المعرفة :

يقصد بخطاب المعرفة جملة المفاهيم التي استخدمها فوكو لتحليل مختلف الممارسات الخطابية، الأولى متعلقة بمضمون وحدود المفاهيم المستعملة من طرف فوكو، والثانية العلاقات المختلفة فيما بين تلك المفاهيم، وتشكيله لخطاب معرفي خاص به، والذي يمكن أن نطلق عليه اسم "الخطاب الآركيولوجي للمعرفة"[1].

ويرى فوكو أن المعرفة في الفترة الممتدة بين القرن السادس عشر، حتى القرن العشرين محكومة بالتشابه والنظرة الساذجة والدهشة أمام ظواهر العالم، حيث جاء قوله في هذا الصدد ((خليط من الكلمات والأشياء يسبح في وسط كوني مقدس ومتشابك العناصر، كل عنصر فيه يسمح بالمرور إلى الكل، كما يسمح بالمرور إلى أي عنصر آخر، وهنا تتجلى ظاهرة المشاركة، كما يظهرها التماثل))[2].

ولقد كانت المعرفة في عصر النهضة مقصورة على أن لا تعرف إلا ذات الشيء، وهذا نتيجة التشابه الذي يشكل ابستيمية هذه الحقبة، وهذا ما عبر عنه فوكو بقوله: ((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 لعب الرموز ويسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية وقاد فن تمثيلها وتصوره))[3].

ولعل لدراسة موضوع "خطاب المعرفة " يتوجب علينا التوقف عند بعض المفاهيم والتي تكون مكملة لهذا الموضوع، وهي الأدوات والمناهج التي كان فوكو يستخدمها، ونجد من بينها :

– الإبستيمي (النظام المعرفي) *Epistémé*

الإبستيمية كما يشرحها ميشيل فوكو، ليست تعبيرا عن رؤية العالم، كما أنها ليست شكلا من المجال التاريخي الممتد، أو المصدر المشترك لكل المعارف والعلوم، ولا هي مرحلة من مراحل تطور العقل واكتماله بل هي: "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم، وأحيانا منظومات مصاغة صوريا، إنها النَمط الذي يتم حسبه الانتقال

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 147.
[2] ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 53.
[3] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق،ص 162.

داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الإبستمولوجي، الصياغة الصورية، وهي مجموع العلاقات التي تقف عليها في فترة ما بين العلوم حينما تحلل مستوى انتظاماتها الخطابية[1].

فمفهوم الإبستمية يقتضيه الإشكال المنهجي الذي لا بد أن يطرح على أي منهج قائم على القطائع والانفصالات من حيث ضرورة تعويض الوحدات الفكرية الاتصالية التقليدية بمعايير جديدة تمكن من تصنيف المعارف وتعيين طرق انتظامها[2].

وقد يكون مضمون الإبستمية في هذا السياق له بعض أوجه القرابة مع مفهوم البراديغم لدى كوهن، ويتجلى هذا التشابه بين المفهومين في غائية تصنيف المعارف والتأريخ لها دون اللجوء إلى المنحى التأويلي[3].

ويرسم فوكو بوضوح وصف الإبستميات في كتاب "*Les mots et les choses*" المخصص لرصد تلك الأنظمة المعرفية، وتتبع تحولاتها وقطائعها فيقول "الهدف منها هو: العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية، وفي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور وعلوم من التكون، وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكل، وربما كي تنفرط بعد ذلك وتتلاشى (...) إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي. الإبستمية، حيث المعارف منظور إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية، تعزز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخا ليس تاريخ كمالها المتزايد، وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانيتها"[4].

وكتاب "الكلمات والأشياء" يدرس نشوء العلوم الإنسانية انطلاقا من الشبكة المفهومية للمعارف التي هي شرط إمكانية تشكلها دون اللجوء إلى ربطها بالممارسات الغير خطابية، بل يتخذ المعرفة بصفة واضحة ومنظمة كمستوى متميز من التحليل الأركيولوجي، له شروط إمكانيته وأنماط تحوله دون الانسياق وراء أي شكل من أشكال التاريخ الخارجي، والذي يميز هذا الكتاب هو البحث عن نظام داخلي منشئ للمعرفة، والإبستمية ليست مرادفة لمقوله المعرفة، وإنما هي التعبير عن مبدأ التنظيم التاريخي للمعارف، فهي النظام الخاص بالمعرفة، أي الوجه أو الوضع الذي تتخذه المعرفة في حقبة محددة، وهي التي تعطي للمعرفة وضعيتها من حيث هي معرفة[5]، بحيث يعتبر فوكو أنه ليس هناك في ثقافة معينة وفي فترة تاريخية محدودة، سوى

---

[1] *Michel Foucault, L archéologie du savoir, op. cit, 1969, P250.*

[2] السيد ولد أباه، مرجع سابق ص117.

[3] المرجع نفسه، ص118.

[4] *Michel Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966. P13.*

[5] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص119.

إبستمي واحدة"*Epistémé*"هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما، أو تلك التي تستثمر بصمت في الممارسة.

– الأركيولوجيا:

تعني الأركيولوجيا علم الآثار أي ذلك العلم الذي يبحث في الآثار المادية للحضارات المندثرة عن طريق الحفريات، وذلك عن طريق دراستها وتحليلها وتركيبها، وكلمة أركيولوجيا مشتقة من اللفظ اليوناني "أركية" *Arché*، أو أرخايوس *Archios* الذي يعني القديم، ولكن فوكو لا يستخدم هذا الاصطلاح بهذا المعنى المعروف، بل هو يوحي إلى دراسة أرشيف كل عصر، من أجل الكشف عن المجال الإبستمولوجي الذي يكمن خلف كل تجارب ومعارضه ومناهجه، وكأنما هو مجموع مقولاته الموضوعية أو هو جماع مبادئه القبلية الأولية[1].

يقول فوكو: "لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثلات، والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات بل تحدد هذه الخطابات نفسها، من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة، فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر (..) بل تعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا"[2].

ففوكو قد اصطنع منهجا حدد مضمونه من خلال معنى خاص به – أركيولوجيا – ورسم لهذا المنهج مهمة للبحث في أنماط النظام والتنظيم في المستويات العميقة للمعرفة والثقافة، ولكي يضمن لمنهجه أكبر قدر من النجاح فقد استعان بعدة أدوات أو مفاهيم مثل: التكوينات المقالية والوضعية والأرشيف، وقام بتحديد مجال المنطوقات والممارسات الخطابية وحاول الوصول إلى منهج لا يكون صوريا ولا تأويليا، حيث أنه استعان بجهاز كامل من المفاهيم من أجل ذلك، من أجل الوصول إلى منهج يسعى إلى الغوص في أعماق المعرفة عبر تاريخ الأفكار، للكشف عن تلك الثَوابت الغير منظورة التي سيعزو إليها سلطة التحكم في إنتاج وتنظيم المعارف المختلفة في كل فترة تاريخية[3].

يقول فوكو: "لقد استخدمت مصطلح الأركيولوجيا في معنى مجازي لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف وليس إطلاقا اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت (...) وما أسميه أرشيفا ليس هو

[1] عمر مهيبل، مرجع سابق، ص ص 160، 161.
[2] ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص128.
[3] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص139.

مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التَلف، ولكن مجموعة القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات واستمرارها وتلاشيها"[1].

فالأركيولوجيا هي الوصف المنهجي والمنظم للخطاب باعتباره موضوعا، فهي تصور أن خطاب المعرفة يمكن أن يدرس كظاهرة موضوعية ومستقلة، وعليه فموضوع الأركيولوجيا ليس اللغة وإنما الأرشيف، أي الوجود المتراكم للخطابات، فالأركيولوجيا كما يقول فوكو ليست جيولوجيا، أي تحليل الطبقات الأرضية، ولا جنيالوجيا أي وصف للبدايات والتواريخ، وإنما هي تحليل للخطابات في صيغة أرشيف، فالأرشيف إذن هو موضوع الأركيولوجيا، والتحليل الأركيولوجي باعتباره ممارسة خطابية لها قواعدها وشروطها ومبادؤها في وصف الخطابات وتشكلها وتحولها، وشروط ظهورها وتراكمها وتسلسلها وأشكال وجودها، وانبثاقها، أو تلاشيها وضياعها[2].

والأركيولوجيا من الناحية الأخلاقية لا تهتم بمنظومة القيم من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية، لكنها تتجه إلى سلوك الأفراد الفعلي اتجاه ذواتهم، وهو ما يسميه فوكو بتقنيات ممارسة الذات، لذلك فالباحث الأركيولوجي يهدف إلى الكشف عن الأرضية التي تقوم عليها المعارف في مختلف الحقب أو عن الإبستمية التي تحكم في حقبة زمنية معينة، وحمل الخطابات المعرفية، وذلك بدراستها تزامنيا وفي إطار علاقاتها المختلفة دون الاهتمام بتحولاتها وتطوراتها، أو تقدمها، بل الوقوف على لحظات الانفصال والقطيعة[3].

– الجنيالوجيا:

" الجنيالوجيا ذات لون رمادي مشوب بالغموض، تتطلب الكثير من الأناة والتوثيق، ذلك أنها تتعامل مع مخطوطات قديمة متآكلة كتبت أكثر من مرة"[4]، كما قلنا سابقا أن فوكو قد استخدم المنهج الأركيولوجي إلا أنه استعمل تعديلا منهجيا، ومن بين الدواعي التي تقف وراء هذا التعديل نذكر عاملين أساسيين: عامل علمي يتعلق بجملة من المشاكل العلمية التي لم تستطع الأركيولوجيا مواجهتها وخاصة مشكلة المعنى، وعامل تاريخي يتعلق بأحداث 1968 وما حملته من قضايا ومسائل، وخاصة قضية السلطة بجميع

[1] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص ص139. 140.

[2] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص ص114، 115.

[3] المرجع نفسه، ص171.

[4] ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008، ص63.

أشكالها، والتي عجزت الأركيولوجيا عن مواجهتها وذلك بسبب انغلاقها في الوصف المحض للخطابات كأحداث تاريخية، إذ لم يكن لها هدف آخر غير هدف الوصف والتحليل بعيدا عن كل تفسير أو تأويل[1].

والجديد هنا هو حديث فوكو ربما لأول مرة عن الممارسات بصفة عامة، وليس فقط الممارسات الخطابية وحتى يتسنى له الوقوف عن معنى تلك الممارسات من الداخل، شرع في استخدام منهج جديد أو بالأحرى جدد استعمال منهج قديم يعود إلى نيتشه، وهو المنهج الجنيالوجي *Généalogie*، ولقد بدأ هذا التحول يظهر عند فوكو منذ نظام الخطاب، وإن كان في الكتاب يؤكد أن الجنيالوجيا تتكامل مع الأركيولوجيا وتتم عملها، وعن منهجه الجديد يقول فوكو:" الجنيالوجيا تتعارض مع الطريقة التقليدية التاريخية، إنها تسعى لكشف تميز الأحداث، بعيدا عن كل غائية رتيبة"[2].

ولما كان المعنى المثبت للجنيالوجيا هو دراسة مراحل النشوء والتكون لغاية إثبات الأنساب والأصول، ففي ميدان الفكر تبحث عن الأصل الذي صدرت منه الفكرة، فإن فوكو يأخذ هذا المصطلح في دلالته القصوى ويجعله يعني أولا وأخيرا الاقتلاع من الجذور، أكثر ما يعني البحث عن حقيقة أولى، أو عن هوية مفقودة، فغاية الجنيالوجيا هي هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة، فليست هناك ماهية للأشياء، الماهيات كلمة مصطنعة ومحبوكة قطعة قطعة، والعالم ليس لعبة تخفي وراءها واقعا آخر أكثر عمقا وحقيقة، إنه ما نراه ولا شيء خفي وعميق يكمن وراء الظواهر[3]، نلاحظ من هذا أن فوكو يؤكد على لسان نيتشه بأنه لا شيء عميقا يكمن وراء المظاهر والظواهر، ولا وجود لمعنى أو لحقيقة أولى يمكن الوصول إليها، والدرس الأساسي الذي استفاده فوكو من جنيالوجيا نيتشه هو الربط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل، وتاريخ العقل بتاريخ الجسد، أي الكشف عن الجذور المعيارية للمقولات العقلية، فبالنسبة للباحث الجنيالوجي لا توجد جواهر ثابتة ولا قوانين أساسية ولا غايات ما ورائية، فتسعى الجنيالوجيا إلى توضيح الانقطاعات، حينما يكون الآخرون قد لاحظوا تطورا مستمرا، وإنما تكشف تكرارا وألعابا إنها تصف ماضي الإنسانية لكي تفضح أناشيد التقدم الرسمية، إنها لا تهتم بالبحث عن العمق، بقدر اهتمامها عن إظهار الأحداث السطحية[4].

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص126.

[2] المرجع نفسه، ص 127.

[3] عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص159.

[4] المرجع نفسه، ص 160.

ويرى فوكو أن نيتشه قد انتقد فكرة الأصول الثابتة واستبدلها بفكرة البدايات المتغيرة، كما يرى أن البحث في البدايات يعني البحث في البدايات التي يستحيل حصرها، ولذلك يرى أن البحث الجنيالوجي هو ما يسميه نيتشه بالحس التاريخي أو الفعلي، وهو تاريخ مناهض لتاريخ المؤرخين والفلاسفة ولكل أشكال التاريخ الكلي، ويتميز هذا التاريخ لكونه لا يستند لأي ثابت من الثوابت، لذلك فهو يقحم الانفصال وينفي الاتصال، ويفتت الهوية ويفككها، إن الجنيالوجيا بتعبير نيتشه هي التاريخ من حيث هو سخرية مدبرة، فالهوية مثلا محاكاة ساخرة، وذلك لأن التعدد يقطنها، ونفوس عدة تتنازع داخلها، والمنظومات تتعارض فيها ويقهر بعضها بعضا، وبالاستناد إلى هذا المنظور الفلسفي والتاريخي ذهب فوكو إلى أن الباحث الجنيالوجي هو الذي يفحص العلاقات في مجالات ثلاثة هي: السلطة والمعرفة، والجسد في المجتمع الحديث، ويعتمد هذا التشخيص على جملة من المبادئ منها:

1- الإقرار بأن الجنيالوجيا تتنافى والطريقة التقليدية التاريخية.

2- لا تبحث الجنيالوجيا في الجوهر الثابت، ولا في القوانين الأساسية ولا في الغائيات الماورائية، بل تبين الانقطاعات والانفصالات.

3- لا تهتم الجنيالوجيا بالعمق بل بالسطح والتفاصيل الصغيرة[1]، أو كما يقول نيتشه: "إذا كان على المؤول أن يتجه بنفسه إلى العمق كالنقاب أو الحفار، فإن حركة التأويل الجنيالوجي هي بالعكس، حركة جزء ناشئ مرتفع أكثر فأكثر، يجعل العمق ينتشر فوقه بوضوح متزايد"[2]، ومن وظائف الجنيالوجيا عند فوكو هو أن تظهر الجسد غارقا في الميدان السياسي وعلاقات السلطة تخترقه، وأن المعرفة متورطة في الصراع الدنيء لعلاقات الهيمنة، وهذه هي المواضيع الكبرى التي حللها فوكو بالاستناد إلى الجنيالوجيا وبالتناوب مع الأكيولوجيا.

يقول فوكو: " الجنيالوجيا هي هذه المزاوجة بين المعارف العميقة والذكريات المحلية، مزاوجة تسمح بتأسيس معرفة تاريخية بالصراعات مع توظيفها أو استعمالها في التكتيكات الحالية (...)، يتعلق الأمر بالجنيالوجيا بلعبة المعارف لأنها استراتيجيات (...) إنها ورشة لرفع الهيمنة عن المعارف التاريخية وتحريرها أو

[1] الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص40.

[2] فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة، حسين القبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981، ص36.

جعلها قادرة على المعارضة والنضال والصراع ضد القهر الذي يمارسه خطاب نظري أحادي"[1]، يبين هذا النص أن مهمة الجنيالوجيا هي إعطاء معنى لعمليات الوصف المختلفة التي يقدم بها تحليل الخطاب وذلك لأن مسألة الحرية والهيمنة والتحرر والانعتاق وحكم الذات لذاتها ليست مواضيع بقدر ما هي قيم، أصبح فوكو يرى ضرورة تأكيدها من خلال تحليلات تاريخية مختلفة ومتعددة.

ثالثا: خطاب السلطة:

إن دراسة مفهوم السلطة يدخل في الإطار العام المتمثل في البحث عن المسار الذي تتشكل فيه الذات الغربية بوصفها موضوع معرفة، وعاملا جوهريا من عوامل تكونها، وأن العلاقات والاستراتيجيات والتقنيات المرتبطة بالسلطة (أو التي هي السلطة)، والتي تدخل في تكويننا وتخترقنا جميعا تترافق دائما وتتيح إنتاج الأشكال من المعارف وأنماط من الحقيقة الضرورية لتماسكها كحقائق بديهية وطبيعية، ولكي يتسنى لها في الوقت نفسه أن تتحول إلى حقائق غير مرئية .[2]

وكلمة سلطة هذه يمكن أن يتمخض عنها سوء فهم كبير فيما يتعلق بتحديدها أو شكلها، فهي لا تعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة، كما أنها لا يقصد بها نوع من أنواع الإخضاع الذي قد يتخذ في مقابل العنف (...) إن التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون، أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، ويبدو أن السلطة تعني علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى[3].

والسلطة ليست شيئا يحصل عليه وينتزع أو يقتسم، شيئا نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، إنها تمارس انطلاقا من نقاط لا حصر لها، وفي خضم علاقات متحركة لا متكافئة، ولا تقوم علاقاتها خارج أنواع أخرى من العلاقات، وإنما هي محايثة لها، إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلافات التي تتم في تلك العلاقات، والسلطة تأتي من أسفل وهذا يعني أن ليس هناك في أصل علاقات السلطة كطابع عام [4].

---

[1] ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مرجع سابق، ص ص36، 37.

[2] عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 160.

[3] ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 78.

[4] المرجع نفسه، ص 79.

ويعنى بخطاب السلطة مجموع المفاهيم التي استخدمها ميشيل فوكو لتحليل ظاهرة السلطة، ومن دون شك فإن السلطة بوصفها ممارسة غير خطابية، يدخل بطريقة أو بأخرى في مفهومها القائم على تاريخ الجسد المعذب، والمعتقل والمنضبط، إن هذا الجسد وفي مختلف حالاته غاطس ضمن مجال سياسي، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملا مباشرا، فهي توظفه وتطبعه وتقومه وتعذبه وتجبره على أعمال وتضطره إلى احتفالات وتطالبه بدلالات[1].

إن الموضوع الذي تابعه فوكو في أعماله وخاصة في المراقبة والعقاب، هو موضوع الذات من وجهة نظر السلطة، وأوليات الإخضاع والسيطرة والتقنين التي تفترضها، مما يفترض تاليا البحث في تاريخ للذات يتمحور حول سياق الموضعة الذي ينسحب على كل في حياة الفرد والذي سرعان ما يستقيم في علم، أي في معرفة[2].

وفي كتابه " إرادة المعرفة " يؤكد على أن هدفه هو القيام بتحليل السلطة، وليس إعطاء نظرية عنها، وللوصول إلى غايتها يستبعد بعض المفاهيم ويعيد صقلها كالمفهوم الماركسي والبورجوازي، ويتحرر من تصور معين للسلطة أصطلح عليه اسم " التصور القانوني الخطابي " إذ يقول فوكو : ((إن رهان التحقيقات التي ستلي هو التقدم باتجاه يعتمد تحليلية للسلطة أكثر منه باتجاه" نظرية السلطة ، أعني باتجاه تحديد الميدان النوعي الذي تشكله العلاقات السلطوية (...) هذه التحليلية لا يمكن أن تتكون إلا إذا تصورنا من تصور معين للسلطة سأسميه تصورا قانونيا خطابيا))[3].

وإذا كان فوكو لا يفصل السلطة عن علاقات القوى التي هي علاقات حربية، فإنه كذلك لا يفصلها عن الاستراتيجيات والتكتيك، نفس الربط الذي لاحظناه في دراستنا لمفهوم الخطاب، حيث ربطه بالاستراتيجية، وهو الشيء الذي يؤكده في إرادة المعرفة بقوله : ((يجب أن لا نتخيل عالما للخطاب، مقسما بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، أو بين الخطاب المسيطر والخطاب المسيطر عليه، بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في استراتيجية مختلفة))[4]

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 231.

[2] بسام حجار، ميشيل فوكو، صورة جديدة للمثقف الغربي، مجلة الفكر العربي، العدد 3، 1984، ص 131.

[3] ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص 93.

[4] المرجع نفسه، ص 97.

ومن خلال تتبعنا لخطاب السلطة عند ميشيل فوكو يمكن لنا استخلاص صفاتها ومميزاتها والمتمثلة في أن السلطة ليس لها مركز واحد وأساسي يجب البحث عنه في مؤسسة من مؤسسات أو جهاز من أجهزة الدولة كالأجهزة القمعية، فهي إذا لم تكن مؤسسة ولا جهاز، ولا تنحصر في نقطة مركزية، فهذا يعني أنها منتشرة وموزعة على الجسد الاجتماعي كله، وإذا كانت السلطة علاقة قوى، وحاضرة بشكل منتج فهي إذن الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين[1].

يرى ميشيل فوكو أنه حيثما توجد السلطة توجد المقاومة، ولكن طبيعة هذه المقاومة أنها ليست خارج السلطة، فهي ليست وليدة طبقة أو عامل اقتصادي أو اجتماعي معين، بل هي وليدة سلطات مختلفة، وهي ممارسة وليست ملكية، ولا امتياز طبقة عن طبقة، إنها الأثر الإجمالي لمواقعها الاستراتيجية، وليس دور السلطة القمع فقط، بل الإنتاج كذلك، فالسلطة الحديثة والتي لا يرى فيها البعض إلا الوجه السالب، القمعي، إذ يرى فوكو أنها تتميز أيضا بميزة الإيجاب.

رابعا: خطاب الجنس:

إن اهتمام فوكو بالجنس يعود إلى تاريخ الجنون، حيث وضع المجنون مع مختلف الفئات الاجتماعية وخاصة مع الشاذين جنسيا، كما يكشف عن اهتمامه بالجنس ضمن مشاريعه المستقبلية في إطار أركيولوجيا المعرفة، وواضح أن الجنس كان أحد المشاريع الفكرية عند فوكو منذ الأركيولوجيا ولم يظهر فجأة في منتصف السبعينات، وأكثر من هذا فإننا نجد الجنس حاضر في نظام الخطاب كموضوع للمنع ضمن الإجراءات الخارجية المتحكمة في الخطاب[2]، ويعتبر كتاب إرادة المعرفة تحقيق للمشروع أو الوعد، ولكن في نفس الوقت تعديل للمنحى النظري والعملي وعلى السواء تحقيق من حيث مناقشة الجنس في علاقته بالذات وتعديل من حيث ربطه بالسلطة والمعرفة والخطاب.

ولقد أصبح الجنس مع نهاية القرن الثامن عشر(18م)، موضوع رهان سياسي وظفته مختلف الخطابات والمعارف والسلط، هذا ما حدث لجنس الطفل والشاب، سواء داخل العائلة أو داخل مؤسسات التربية، أو على مستوى البحث العلمي كظهور فروع علمية تهتم بالجنس مثل أمراض الأعصاب (...) هذه المعارف لم تتكاثر خارج السلطة ولا ضدها، بل داخل السلطة رغم تكاثر وتنوع خطاباتها.[3]

---

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 233-235.

[2] المرجع نفسه، ص 272.

[3] المرجع نفسه، ص 274.

وفي سياق حديثه عن الجنس يميز بين فن شبقيErotique خاص بالحضارة الشرقية، وعلم الجنس Sexologie الخاص بالحضارة الغربية، يبدأ مع اليونان وأسطورة أوديب مثال نموذجي، لذا يقوم فوكو بتحليله وفق الطريقة الجينيالوجية والتأويلية للذات مستخرجا منه أشكال ممارسة الذات، ومن خلال الاعتراف والعودة إلى القانون اليوناني وأشكال فحص الضمير والتوبة والإقرار والاعتراف، ثم في المرحلة المسيحية حيث تقوى مفعول الاعتراف وارتبط بالخطيئة وبممارسات الرهبنة والتوبة وبنوع من الفلسفة قائم على مفهوم معين للحقيقة هي حقيقة النفس[1].

ويرى أيضا فوكو بأن المجتمع الغربي انتقل عبر الكثير من العثرات إلى أن يحدث حول الجنس وعنه انفجار خطابي حقيقي وكان ذلك بمثابة تخمر خطابي تسارع ابتداء من القرن الثامن عشر، وهو تحريض مؤسسي على الحديث عن الجنس أي كثرة الخطابات حول الجنس ضمن مجال ممارسة السلطة نفسها، ثم حدث ميل إلى إمكان تهذيب اللغة وتنقيحها، فقد استمر توسيع الاعتراف بالخطيئة وبخطيئة الدنس في الازدياد ومن ثم يكون خطاب محترم ويقظ[2].

وكذلك في إطار حديثه أيضا وتطرقه لأسس وبناءات المجتمع الغربي وعلاقته مع الجنس ووضعه في الخطاب، نجد فوكو يبين التحفظات الكلامية التي فرضها العصر الكلاسيكي، لكنه وفي إطاره النقدي يتساءل: هل يشكل ذلك يا ترى رقابة كثيفة انطلاقا من التحفظات الكلامية التي فرضها هذا الأخير؟

ويقول فوكو: ((فالأمر يتعلق بالأحرى بموضوعات تشكل جزءا من آلية هذه التحريضات بالذات، إنها طريقة لإضفاء شكل معين على ضرورة التكلم عليه وحكاية لازمة لاقتصاد الخطاب حول الجنس المتكاثر بلا نهاية.))[3].

وجاء أيضا في كتابه " إرادة المعرفة " قوله: ((من الخطأ أن نرى في تكاثر الخطابات مجرد ظاهرة كمية (...) إن هذه الثرثرة التي نعتمدها في حديثنا عن الجنس منذ قرنين أو ثلاثة موجهة نحو هم أولي : تأمين ازدياد السكان إنتاج قوة العمل، تحديد شكل العلاقات الاجتماعية))[4]، حيث أن فوكو هنا لا يعتبر

[1] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص 275.
[2] ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص 38.
[3] المرجع نفسه، ص 53.
[4] المرجع نفسه، ص 54.

الخطابات حول الجنس أمرا كميا بل له أبعاد اجتماعية، علمية اقتصادية نافعة للمجتمع، وباختصار أن الهدف من الخطابات هو تنظيم حياة جنسية مفيدة اقتصاديا ومحافظة سياسيا.

والهدف من كل هذا لا يتمثل في إظهار حقيقة الجنس، ولا الكشف عن أثار القمع، بل البحث في مراتب الإنتاج الخطابي والسلطوي والمعرفي من الناحية التاريخية، وعلى هذا الأساس فإن ما سجله فوكو : أن القرن السابع عشر عرف حظا وتكثيفا على الخطاب (خطاب الجنس)، ولقد رافق هذا التحريض الخطابي اهتمام السلطة بالجنس من خلال مؤسساتها، هذا الاهتمام الذي يرجعه فوكو إلى اهتمام الكنيسة بهذا الأخير.

المبحث الثالث: الحقيقة

أولا: إشكال الحقيقة

إن هذا الإشكال يستمد أهميته من أن فوكو لم يشيد نسقا فلسفيا مكتملا، يعالج فيه المواضيع الكبرى في تاريخ الفلسفة من أنطولوجيا وميتافيزيقا وأكسيولوجيا، ففوكو لم يهتم إلا اهتماما محدودا بتحليل أفكار الفلاسفة والتعليق عليها، فالفلسفة لديه لم تعد نشاطا نظريا موسوعيا يضبط المعاني النهائية والغائية للوجود والممارسة البشرية، بل أصبحت استراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد، تنشأ وتنمو على هامش مجالات بحث وميادين تحليل ظلت إلى عهد قريب بعيد عن الاهتمام الفلسفي، يقول فوكو: ((لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلو بنتي، 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، وما تكونه الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين..))[1].

أما الفلسفة بالمعنى الجديد الذي يعطيه لها فوكو فهي استراتيجية تشخيصية تتفحص الحاضر وتكشف عن مسار تكوينه، وهي بذلك تقترن بالتاريخ، وهو ما يؤكده فوكو بقوله: ((يبدو لي أن الفلسفة لم تكف خلال القرن التاسع عشر عن الاقتراب من السؤال التالي: ما الذي يجري حاليا، نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حاليا، لا أقل ولا أكثر؟ إن مسألة الفلسفة هي مسألة هذا الحاضر الذي هو نحن، لهذا نرى الفلسفة اليوم سياسية كلها وتاريخية كلها، إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة))[2].

ويعتبر فوكو أن مفهوم الأشكلة هو الذي يسمح بضبط علاقة البشر بالحقيقة سواء من خلال الممارسات الخطابية أو غير الخطابية، كما يمكن من الوقوف على تاريخية تلك المفاهيم وطابعها المتميز بالندرة، ويبين فوكو مفهوم الأشكلة بقوله: ((أرى أن العمل الذي يجب القيام به هو عمل الأشكلة واعادة الأشكلة دوما، فما يجمد الفكر هو التسليم ضمنا أو صراحة بشكل معين من الأشكلة والبحث عن حل يمكن أن يحل كل الذي نقبله، والحال أنه إذا كان لعمل الفكر معنى فهو أن يسترجع من الأصل الطريقة التي يطرح بها الناس مشكلة سلوكهم (نشاطهم الجنسي، ممارستهم العقابية، موقعهم ازاء الجنون) انه التعلق بمبدأ أن الإنسان كائن مفكر حتى في تصرفاته الأكثر صمتا، والفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر فيه أو

[1] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص ص 81، 82.
[2] المرجع نفسه، ص ص 82، 83.

نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نؤشكل ما نحن عليه بالذات، فليس عمل الفكر أن يدين الشر الذي قد يكون ثاويا سرا في كل ما هو موجود بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال))[1].

ففوكو يعترف أن المفهوم المشترك بين كل الدراسات التي قام بها منذ كتبه الأولى هو مفهوم الأشكلة، ففي كتاب "تاريخ الجنون" كان السؤال المطروح هو : لماذا وكيف تمت أشكلة الجنون في لحظة معينة عبر مؤسسية معينة وعبر جهاز معرفي معين، وفي كتاب "المراقبة والعقاب" كان الأمر يتعلق بتحليل التغيرات في أشكلة الروابط بين الانحراف والعقاب عبر مؤسسات جنائية ومؤسسات حجز في نهاية القرن 18 و 19، أما الكتب الأخيرة فقد عالجت أشكلة النشاط الجنسي، ويحدد فوكو بوضوح مفهوم الأشكلة انطلاقا من رهانات الحقيقة من حيث علاقاتها بالممارسات التاريخية حيث يقول : ((إن الأشكلة لا تعني تمثل موضوع قيل، ولا إبداع الخطاب لموضوع غير موجود، إنها مجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي تدخل شيئا ما في لعبة الحقيقي والزائف، وتنشئه موضوعا للفكر))[2]

إن سؤال الأشكلة هو سؤال الحقيقة، ومنهج فوكو هو فلسفة تحليلية للحقيقة تتخذ طابع أنطولوجيا الحاضر، أو أنطولوجيا للذات من حيث اللحظة الراهنة، وليس اهتمام فوكو بالتاريخ إلا من حيث أنه يوفر له النقاط التي تمكنة من رصد جينيالوجيا راهنيتنا، والبشر عندما يريدون البحث عن حقيقة الأشياء لا يتوصلون سوى إلى تحديد بعض القواعد التي يحكم بها القول أنه حقيقي أو زائف، وهكذا فنحن لا نعي اذن بالحقائق القضايا الحقيقية التي ينبغي اكتشافها أو قبولها، وإنما مجموع القواعد التي تسمح بقبول قضايا تعتبر حقيقية أو يعترف لها بأنها كذلك[3].

ويحدد فوكو ثلاث ميادين للأنطولوجيا، أنطولوجيا تاريخية لذواتنا من حيث علاقتنا بالحقيقة، تنتج تأسيس أنفسنا كذوات معرفية، وأنطولوجيا تاريخية لذواتنا من حيث علاقتنا بحقول السلطة، حيث تكون كذوات تؤثر في الآخرين، وأخيرا أنطولوجيا تاريخية لعلاقتنا بالحقيقة تتيح لنا أن نكون أنفسنا كذوات أخلاقية[4]، هذه هي الخطة التي اتبعها فوكو طيلة مساره الفكري والفلسفي عبر تتبعه لميادين البيولوجيا والممارسات العقابية والجنسانية، حيث عمد فوكو إلى استقصاء ألاعيب الحقيقة ورهاناتها في هذه الميادين.

[1] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص ص 84،85.
[2] المرجع نفسه، ص 85.
[3] المرجع نفسه، ص 86.
[4] المرجع نفسه، ص 87.

حيث رفض فوكو صيغة للحقيقة الشاملة، بل الحقيقة هي مجموع الانتاجات التي تنشأ داخل جاهزية ما، إذ الجهازية تحتوي على حقائق تعبير، وحقائق رؤية، وحقائق قوة، وحقائق تنشئة ذاتية، إن مسار الحقيقة هو مسار نشوء هذه الخطوط، وتتبع هذه الحقائق كان من خلال محطات ثلاث، فأركيولوجيا المعرفة تحدد علاقة الممارسات الخطابية بالحقيقة من خلال تتبع الحركية التاريخية للأنظمة المعرفية المتتالية في تاريخ الفكر الغربي، وجنيالوجيا السلطة تبين كيف طرح سؤال الحقيقة عبر مسار نشوء ونمو الممارسات العقابية وأنماط التأديب والاعتقال ثم كيف طرح هذا الاشكال في نموذج الدولة الحديثة، وأخيرا جينيالوجيا الذات التي تتضح عبر التجربة اليونانية والمسيحية وكيف أرست استراتيجيات التنشئة الذاتية علاقة متميزة مع الحقيقة[1]، معنى ذلك أن اشكال الحقيقة يتحدد من خلال هذه المحاور الثلاث المترابطة وهي الحقيقة والسلطة والذات، فالحقيقة يتم النظر إليها من خلال تجارب الذات المختلفة المتمثلة في الجنون والمعرفة والاجرام والجنس.

وفوكو يكشف عن طابع السلطة الذي تتخذه المعارف، بل إنه يبين أن السلطة تنتج المعنى وتكثف الحقائق، وأن تجارب الذات هي دائما تجارب سلطة تمارس عليها، مثل السلطة الممارسة على الجنون أو المجرم أو سلطة الخطاب أو السلطة الممارسة على الرغبة[2].

فمفهوم الحقيقة عند فوكو يختلف اختلافا جذريا عن دلالته في الفكر الغربي، فليست الحقيقة حصيلة تطابق بين المفهوم ومرجعه في الوجود، ولا هي نتاج تأمل ذاتي يمارسه الأنا، كما أنها ليست حصيلة نقد للعقل يعين حدود المعرفة الصحيحة، ولا هي مرادفة للقانون العلمي الذي يمكن التحقق منه تجريبيا، ففوكو يقيم قطيعة مع كل أوجه الفهم السابق للحقيقة، ويسير في سياق المشروع النيتشوي القائم على قلب الأفلاطونية، بما يقتضيه ذلك من مقاربة جديدة للفلسفة كاستراتيجية تأويل وتشخيص، ترسم مسار تشكل الحقائق بمنحنياته وانفصالاته ورهاناته[3].

كما أن السلطة ليست قمعا وإقصاء فقط، ولئن كان فوكو في مراحل أولى من مساره الفكري قد اجتهد في ابراز العلاقة بين المعرفة والسلطة، من خلال تجارب اقصاء المجانين والمرضى والمجرمين، إلا أنه في مراحله المتأخرة ينفي بشدة البحث عن جوهرها وعمقها، ويعتبر أنها تنتشر في كل الأنحاء، وتخترق كل

[1] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص 91.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المرجع نفسه، ص 92.

فضاء، وأنها ليست قمعا خالصا[1]، بل أن من آلياتها الإنتاج فهي تنتج الخطابات والحقائق، وهو ما أسماه فوكو فيما بعد بالسلطة الحيوية الذي تناولناه بالتفصيل في الفصل الأول.

والبحث في الذات عند فوكو ليس نمطا من الإستبطان الميتافيزيقي، ولا من التحليل النفسي، بل الذي يهم فوكو هو رسم مسار للتنشئة الذاتية، وتقنيات الذات وآثار القوى المسلطة عليها عبر تجارب متعددة، تشكل العلاقة بالحقيقة بعدا أساسيا من أبعادها، كل هذا يبين علاقة فلسفة فوكو بالتاريخ، والتي يبينها بقوله: ((إن كتبي ليست مصنفات فلسفية، ولا دراسات تاريخية، بل هي شذرات فلسفية في ورشات تاريخية))[2]

ثانيا: الحقيقة والسلطة

يتتبع فوكو مفهوم الحقيقة في الفلسفة، بداية من (سقراط Socrates 470-399 قبل الميلاد) ومطالبته بأن ينشغل الإنسان بنفسه، ويهتم بها وتبلور ذلك في عبارته الشهيرة: "اعرف نفسك بنفسك"، فالحقيقة التي يتوخاها سقراط، هي أن يتجاوز الإنسان بمعرفته، لما حوله، ويولي الاهتمام لذاته، بفهمها دون وسيط، غير أن في ذلك بعدا أكثر عمقا، وهو أن من أراد أن يحكم الغير، فعليه أولا الانشغال بذاته، ومعرفة نفسه بنفسه، أي بلوغ مقدرته على حكم نفسه، قبل الطموح في منصب لحكم الغير، ولكي يصل المرء لهذه المرتبة، عليه تربية نفسه، عبر سلسلة من الممارسات، لكي يطهر نفسه، ويحافظ على وحدتها وعدم تبعثرها، وأن يلجأ إلى العزلة، لكي يحقق ذلك كله، وبعدها يكون بالفعل قد "عرف نفسه بنفسه[3]."

ويستمر انشغال الفلسفة اليونانية والهيلينية والرومانية بهذا المطلب لدى كل الفلاسفة، فيقول (أبيقور Épicure341. - 270 قبل الميلاد) : "كل إنسان ملزم بالانشغال بنفسه، ليلا نهارا، وطوال حياته[4]."

وتحولت فكرة الانشغال بالذات إلى "ظاهرة ثقافية"، أي كانت ممارسة، وانشغالا فلسفيا معا، وانتقلت بعدها إلى الزهد المسيحي، فالفكرة استمرت تنتقل، وتتحول، من القرن الخامس، قبل الميلاد، إلى القرن الخامس الميلادي.

---

[1] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص92.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] مصطفى نور الدين، الحقيقة والسلطة عند ميشيل فوكو، مجلة الديمقراطية، القاهرة، أكتوبر 2018.

[4] المرجع نفسه.

ويرى فوكو أن الفلسفة كانت بذلك المنهج "روحانية" في هذا البحث، إذ كان على الذات، أن تمارس على نفسها، تحولات، وتتبع تجارب خاصة، لتصبح الحقيقة في متناولها، ومن غير هذا السبيل لا تتكشف الحقيقة، يضاف أن الحقيقة، في تجليها للإنسان، تحدث بالذات تحولا، وتصل بها إلى مرتبة الطمأنينة، والغبطة، إذ هي ليست تحولا له كفرد فحسب، ولكن له ككيان.

بعد ذلك، سوف تحدث قطيعة مع فكرة القدماء، وينشأ صراع بين التوجه الروحي والفكر الديني أو الثيولوجي، وسوف يستمر هذا الصراع، بداية من في نهاية القرن الخامس، واستمر حتى القرن السابع عشر، وهذه القطيعة لم تحدث فجأة، ولم تكن صراعا، بين التوجه الروحي والعلوم، ومع فلسفة رونيه ديكارت Descartes1596 -1650 تحدث عودة لفكرة سقراط، ولكن يتم إهمال مسألة "الانشغال بالذات"، كمطلب فلسفي، وتتوقف المسألة عند "الذات العارفة بوجودها"، بداية من مقولة ديكارت: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود." ويعتبر فوكو من أن الكوجيتو الديكارتي قابل للقراءة من جهة: "أنا أخطئ إذن أنا موجود".[1] وهو دلالة عن إدراك موضوعا مهملا لدى قراء ديكارت وهو المتعلق بالخطأ.

وبرغم ذلك، فالتشابك ظل موجودا، بين التوجه الروحي وفلسفة المعرفة، ولم يحدث انفصال بينهما فورا، ويتجسد هذا التشابك في فلسفة سبينوزا Spinoza 1632-1677، التي جمعت معا، بين فلسفة البحث عن الحقيقة، والتوجه الروحي، الذي يرمي إلى قيام الإنسان بإحداث تحولات، بنفسه لنفسه، لتتحقق ذاتيته العارفة، ويستمر نفس التوجه، بعد ذلك، في فلسفة كانط Kant 1724-1804، وهيجل Hegel 1770-1831، ونيتشه Nietzsche 1844-1900 وغيرهم، إذ تدوم تلك العلاقة بين فلسفة للمعرفة، ويصاحبها المطالبة بجهد لتحول ذات الإنسان، الباحث عن الحقيقة، لنفسه[2].

وبحسب فوكو، يمكن العثور على هذه العلاقة المزدوجة، في كل من التحليل النفسي، وفي الماركسية، حيث يكون بلوغ الحقيقة، في تشابك مع جهد داخلي، لتغير الذات، كسبيل للوصول إليها، وتتخفى تلك الابعاد الروحية، خلف أشكال اجتماعية، مثل الانتماء لطبقة، أو لحزب سياسي، أو التدرب والتأهيل في جماعة ما، أو في الانتماء لمدرسة فكرية... فمثلا نجد أن المحلل النفسي، لاكان Lacan 1901-1981 كان أول من طرح، في التحليل النفسي، مسألة العلاقة بين الحقيقة والذات، وذلك بالتوصل لمعرفة الحقيقة، بجهد الشخص الذي قبل الكلام عن ذاته في وجود المحلل النفسي، وتتجسد تلك العملية في قبول

[1] محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص32.

[2] مصطفى نور الدين، مرجع سابق.

الشخص، أن يدفع نقودا كثمن، ومقابل لما سوف يقوله هو، كحقيقة عن نفسه، للمحلل النفسي، لكي يتوصل الشخص بذاته لحقيقة كينونته وذاتيته، وكذا يوجد تأثير لما يقوله الشخص، من حقيقة عن نفسه، في التحول الذي سيحدث له، فهي بصورة ما عودة لما كان يطرحه سقراط: "اعرف نفسك بنفسك[1]."

فالفلسفة، كحقل من حقول الفكر، تتساءل عما يسمح للإنسان إلى التوصل إلى الحقيقة، وتحديد شروط هذا التوصل وحدوده، وبناء على هذا التحول لم يعد ضروريا للتوصل للحقيقة، إلا سبيل المعرفة فقط، ودون أن يستلزم ذلك لا تجارب محددة، ولا شيء آخر إلا طريق المعرفة، وأصبح ذلك هو السبيل الذي يسلكه طالب الحقيقة، سواء كان عالما، أو فيلسوفا.

فللوصول للحقيقة، لم يعد هناك غير طريقين هما: قواعد منهج صارمة، وطبيعة موضوع المعرفة، ويضاف، ألا يكون الشخص مجنونا، وأن يكون قد حصل قدرا جيدا من العلم، وأن يتمتع بالنزاهة، ولا يكون خلفه مصلحة، إلا التوصل للحقيقة، فمنذ اللحظة التي أصبحت فيها هوية الإنسان، لا علاقة شخصية لها بالحقيقة، يتحقق الانفصال بين الذاتية والحقيقة، ويكون ذلك هو المؤشر على الولوج إلى فترة تاريخية مختلفة للعلاقة بينهما، أي نقول إن عصرا حديثا للحقيقة[2].

سوف يتطور استخدام فوكو للعديد من المفاهيم ولعل أهمها مفهوم السلطة الذي تكرر في كتاباته الأساسية، ففي محاضراته ودروسه سوف يلتفت أقل لمفهوم السلطة ويستبدله بمفهوم "السياسة الحيوية" Biopolitique وهو يعني بهذا المفهوم، السبل التي تم اتباعها، منذ القرن السابع عشر، ثم الثامن عشر، لصبغ العقلانية أو الرشادة، على ممارسة الحكومة، حيال ظواهر تتعلق بالسكان، حيويا أو عضويا، مثلما هو الحال، في الرعاية الصحية، والنظافة، والتناسل والتعداد السكاني والتعليم والعقاب وغير ذلك، وأن هذه المسألة ظلت كذلك، طوال القرن التاسع عشر وحتى الآن، فهي إذاً تخص المجتمع المعاصر، والتحولات التي طرأت على الدولة، وعلى السلطة وعلى الأفراد، وخاصة في ظل "النيوليبرالية"، فالليبرالية ينظر إليها فوكو كممارسة، أي كطريقة فعل موجه نحو أهداف، والقيام بإعادة تنظيم نفسها، بمعاودة تفكر مستمرة في الممارسة، فهي مبدأ ومنهج للعقلنة لممارسات الحكومة، هي عقلانية تطيع القاعدة الداخلية

[1] مصطفى نور الدين، مرجع سابق.

[2] ميشيل فوكو، تأويل الذات، مرجع سابق. ص 106.

لأقصى اقتصاد، وهي كذلك قطيعة مع فلسفة "المزيد من الدولة"، التي كانت سائدة حتى القرن السادس عشر[1].

مسعى فوكو رمى لمعرفة كيف تمارس الحكومة إدارتها، وكيف تتجسد هذه الممارسات في سلوك الانسان، أي كيف تتم ممارسة السلطة، والتغيرات التي تحدث في تلك الممارسة، وظروفها، على مسار التاريخ وكذا على الإنسان داخل الثقافة الغربية، فالمسعى هو كشف استراتيجية السلطة، وهدفها، وآليات عملها.

واستكشاف هذا، يستلزم فحص المجالات، والاماكن، التي تمارس فيها السلطة سياساتها، في السجون، والمستشفيات، والمدارس، وفي الجيش، وفي المنزل، وكذا في نظم الاعترافات، وفي سبر وعي الانسان، بجانب ذلك، كيف تتم ممارسة حكم الدولة، وعلى الجانب المقابل، كيف يحكم الإنسان نفسه، وكيف تشكلت هذه الحكومة، في الثقافة المسيحية الأوربية، التي تطلب من البشر، الطاعة، والخضوع، وبأن "يُصدقوا القول"، بل أن يفصحوا، "بقول الحقيقة" عن أنفسهم، فيما يخص خطاياهم، ورغباتهم، وامزجتهم[2].

"فنظام الحقيقة"، هو إجبار، وفحص للضمير، يطالب الإنسان، بأن يعترف بحقيقته، وأن يثبت ذلك بالفعل، وأن تتسق الحقيقة مع كلامه، وتلك الحقيقة عبر فعله، وممارسته، يلزم الاعلان عنها، والموافقة عليها، أمام نفسه، وأمام الغير، وأن يقبل قيام سلطة مخولة، بالتأكد من مصداقيته؛ ومن بين الحالات التي كان على الإنسان الغربي الانشغال بها، حتى القرون الوسطي، لإظهار حقيقته، نجد قضايا مثل: الردة، الزنا، القتل، والاضطهاد؛ فكل تلك كانت مسائل يتم البوح بها في الاعترافات في الكنيسة، فكانت حقيقة الانسان تتم في مشهد احتفالي عام، كمرحلة أولى، يتلوها تنفيذ عقاب، قد يصل لحد الموت[3].

ويقول فوكو، أن ما يظل غامضا، في تاريخ تجربة الإنسان الباحث عن نفسه، هو كيف تم التفكير، والتبرير، لقسر الخاطئ أو الآثم على الاعتراف، وأن يتكلم بصدق، وأن يظهر هو نفسه، حقيقته، لكي ينعم بالمغفرة.

---

[1] *Foucault Michel, Naissance de la biopolitique ،Cours au Collège de France, Année 1977-1978, Editions Gallimard, Paris, 2004, pp. 9-22.*

[2] مصطفى نور الدين، مرجع سابق.

[3] المرجع نفسه.

فهذا القسر تتكرر المطالبة به، في الكتابات الدينية: "لا مغفرة دون اعتراف"، واقرار الآثم بذنبه، بوضوح، لكي يصبح هذا الاعتراف بينا: "فمن يعترف للرب، يعتق من العبودية". فهو لم يتم فقط الغفران له، ولكنه أيضا أصبح حرا وعادلا، بعد اعترافه، وكذا: "اعترف تحطم خطيئتك". بل أن رجل الدين، باعتباره هو من يملك منح الغفران، مارس دورا في المصحات، بدلا عن الطبيب، فكان على الفرد أن يعترف له بحقيقته، بشكل شخصي، ويكشف بالتفصيل، عن خطاياه، وعن المرض الذي أصابه، وعن عاهاته التي يخفيها، والآلام التي يشعر بها[1].

ففي النموذج القضائي مارس رجال الدين دور القضاة، وهم قضاة يمثلون الرب، ويستمعون لاعترافات المذنب، والتي تشكل قسما أساسيا، من اجراءات المحاكمة.

ثالثا: الذات والحقيقة:

يعد آخر ما قام به فوكو من أبحاث في أغلب الأحيان محاولة لإنقاذ الذات، بعد أن أعلنت البنيوية اجتثاثها النهائي، فهل يمكن أن نرى ذلك انعطافا مفاجئا، أو تناقضا في عمل الفيلسوف؟

يقول فوكو: ((في أي شكل تاريخي تم الربط في الغرب بين هذين العنصرين اللذين لا يتصلان بالتطبيق ولا بالتحليل التاريخي العادي ألا وهما الذات والحقيقة))[2]

لقد عاد فوكو في دراساته الأخيرة إلى مرجعية تاريخية قديمة –العالم الإغريقي والروماني– بالرغم من أن كل أعماله السابقة بداية بتاريخ الجنون، وصولا إلى المراقبة والعقاب اهتمت بالعالم الغربي الممتد من عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر، وقد قام فوكو بتفسير ذلك، حيث اعتبر أن دراسة الجنس كتجربة تاريخية فريدة ينبغي العودة ليس فقط إلى التراث المسيحي، وإنما إلى الفلسفة القديمة[3].

وفوكو يسترجع في المحاضرات التي ألقاها في الكوليج دو فرانس خاصة منها عام 1970 و 1978 و1980، عن الحضارة الإغريقية القديمة أي دراسة القانون الإغريقي وحكومة المدينة، حيث أن كل هذه المحاضرات نقطة ارتكازها هو حول مفهوم الذات، وكيف يمكننا قول الحقيقة عن ذواتنا، وكيف للذات أن تقول الحقيقة عن نفسها بكونها ذات لذة جنسية؟ المشكلة المطروحة هي التشكل التاريخي للذات في

[1] مصطفى نور الدين، مرجع سابق.
[2] ميشيل فوكو، تأويل الذات، مرجع سابق، ص 10.
[3] فريدريك غرو، مرجع سابق، ص ص 117، 118.

علاقتها بالحقيقة بمقدار ما تلزم هذه العلاقة حتى تتكون الذات، وسوف يتم دراسة هذه المشكلة تباعا في بعض المعارف والممارسات الاجتماعية للحياة الجنسية، ما ينبغي مع ذلك هو نقل صياغة جيدة ثانية إلى أحد النصوص الأخيرة: مقدمة استخدام اللذات، حيث يأخذ فوكو هذه التجربة كموضوع نظري، ويتم فهم التجربة بكونها علاقة ترابط متبادلة في الثقافة بين مجالات المعارف والنماذج التطبيعية وأشكال الذاتية، و التجارب (كالجنون، والجريمة، والحياة الجنسية..) والتي يجري تفكرها كما لو أنها هذا الانطواء التاريخي بين لعبة السلطة القضائية ولعبة العلاقة بإصباغ الذات[1].

وقد كان فوكو يدين الذات في مرحلة الستينيات ليؤسس من خلال هذا النقد الوحيد علاقته بالبنيوية، فإن ما كان يستهدفه هو الذات محور منطقي مناهض للتاريخ، أي الذات التي تقوم بالمحصلات الموحدة وإعطاء المعنى والتجربة الأصيلة والحاملة لقيم عالمية تتعدى التاريخ، فالذات التي يتم استدعاؤها من قبل فوكو في مؤلفاته الأخيرة وفي محاضراته في الكوليج دو فرانس، والتي كانت ذات عناوين معبرة، "كالذاتية والحقيقة، وعلم مبادئ وطرائق النقد وتفسير النصوص القديمة عن الذات"[2].

تتميز الذات بكونها ذات صفة تاريخية، وتأتي أشكال الذاتية التاريخية لتتآلف مع لعبة الحقيقة، ويباشر فوكو دراسته للصيغ التاريخية لخلق الذاتية انطلاقا من التساؤل حول الحياة الجنسية، يتعلق هذا الأمر بتفكر التاريخ الذي يقودنا من الذات المسيطرة على ذاتها كما كان الأمر في الحضارة الإغريقية الكلاسيكية، إلى الذات الجنسية الحديثة الخاضعة للمعالجة الطبية، مرورا بالذات المسيحية المتيقظة للحركات العقلية لجسدها، ومع ذلك سرعان ما يتم تخطي دراسة الحياة الجنسية بدراسة أكثر اتساعا وهي تقنيات الذات، حيث لا يصبح المشكل هو تفهم تشكل الذات في ما تقوم به من تجربة لحياتها الجنسية، وإنما في خلق الإشكالية العامة للذات الإيتيقية، الذات التي تواجه مشاكل القيم الأخلاقية، حيث ينبغي أن نفهم الذات في إطار تشكلها الذاتي، أي أن نفهم التقنيات والممارسات التي تتأسس من خلالها علاقة محددة مع الذات.

[1] فريدريك غرو، مرجع سابق، ص ص 118، 119.

[2] المرجع نفسه، ص 120.

خاتمة

سعى هذا البحث إلى تقديم مقاربة تحليلية نقدية للمؤسسات الاجتماعية عند ميشيل فوكو، من خلال معالجتنا لإشكالية البحث والمتمثلة أساسا في: ما هو دور مؤسسات السلطة الاجتماعية في انتاج الأفراد عند فوكو؟ وانطلاقا من تقنيات السلطة من أجل اخضاع الفرد والتعرف على مكانة الفرد داخل المؤسسة الانضباطية وكذا تتبع دور الأسرة من حيث هي مؤسسة اجتماعية والتعرف على موقع الذات بين العلوم الإنسانية والخطاب والحقيقة ، تبلورت بعض النتائج نذكر أهمها :

-إن المنهج الأركيولوجي الجينيالوجي الذي اعتمده فوكو بمعناه المعروف يهدف ويرمي إلى دراسة واكتشاف محتويات الأرشيف، أي أرشيف كل عصر، وهذا لأجل الكشف وإزالة الستار على المجال الابستيمولوجي الكامن خلف كل تجاربه ومعارفه .

-تبدو الغاية من هذا المنهج عند فوكو في أنه القادر على كشف مختلف التقنيات والممارسات السلوكية التي تخص الذات الإنسانية، وكذا الكشف عن حقيقة الفرد من خلال التقنيات الممارسة عليه وكذا تقنيات الذات الممثلة في السلوك الإنساني الذي تنتجه الذات.

-أن فوكو أعطى مفهوم جديد للسلطة فهي عنده مجموعة علاقات القوة وذلك في مقابل بنية سياسية كالدولة أو الحكومة أو طبقة اجتماعية مهيمنة، وعلاقات السلطة تخترق العلاقات الإنسانية مهما كانت، وعلاقات السلطة تتضمن دائما إمكانية المقاومة، ومع أن القول: السلطة توجد في كل مكان تفيد غياب الحرية، إلا أن فوكو يناقض هذه النتيجة بالقول: إذا كانت هناك علاقات سلطة في الحقل الاجتماعي فلأن هناك حرية في كل مكان.

-إن السياسة الجديدة للسلطة لم يعد همها القتل وإراقة الدماء، بل على العكس من ذلك، فالسلطة عملت منذ القرن السابع عشر على تدعيم تمركزها في جسد الفرد وذلك بتطويعه وتنمية قابليته وزيادة خضوعه ونفعه في الوقت نفسه، مع دمجه في نظم مراقبة ناجعة ودون تكلفة، فأصبح جسد الفرد قاعدة أساسية للصيرورات البيولوجية من خلال تحديد التحولات والولادات ومعدل الوفيات، ومستوى الصحة ومعدل الأعمار، والذي مكن من هذا التعامل هو السلطة التأديبية المتمثلة في التشريح السياسي للجسد الإنساني.

-السلطة تنتج المعرفة وأن السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى؛ وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بذات الوقت علاقات سلطة، وفي

الأخير يؤكد فوكو على أن ما علمه الحاضر أكثر من التاريخ هو أن العقوبات بصورة عامة والسجن بصورة خاصة من مستلزمات تكنولوجيا الجسد السياسية.

-بين فوكو ومن خلال منهجه الأركيولوجي العديد من المحاولات التي عملت على فصل المجانين، فكشف على فكرة محورية مفادها أن الفصل بين المجانين والفئات الاجتماعية الأخرى تمثل النواة الأولى لإدخال الجنون إلى المصح العقلي.

-سيرورة الاضطهاد والتهميش والإقصاء لا تتوقف، فالأوضاع الطبية سائرة باستمرار من سيء إلى أسوأ، ويتجلى ذلك من خلال تحول المصحّة إلى محكمة تقاضي اللاعقل وتقصيه.

-يمثّل الطب عند فوكو أحد أهم النظم التي ساهمت في ضبط الجسد وترويضه، وتحديداً في سياق مؤسسة الطب وتداخله بالسلطة السياسية التي تتسع فتقحم نفسها بكل مجالات الحياة بحجة رفع مستوى رفاه الأفراد وتحسين جودة حياتهم.

-أن الطب احتل مكانة هامة في الثقافة اليونانية الرومانية القديمة، فلم يكن مجرد تقنية علاجية، بقدر ما إنه شكل معرفي متميز ينفتح على الآداب والفلسفات، بل هو مدونة من المعارف والقواعد التي تحدد طريقة في العيش ونمطا من العلاقة بالذات وإطار لتفكير الذات حول جسدها وغذائها ونشاطها.

-هناك ارتباط تاريخي بين علم النفس والجنون، فليس علم النفس هو من يستطيع أن يشرح الجنون، أو أن يقدم معناه الأقصى، بل إن تجربة الجنون الحديثة هي من يلعب شرط الانبعاث التاريخي لعلم النفس.

-إن الكائن البشري هو كائن ثنائي بطبعه وقد خلق ليعيش في خلية ثنائية ضمن علاقة تتيح له أن يؤمن خلفاً له وأن يقضي حياته مع شريك، الطبيعة تحث الأفراد على الزواج وتدفعهم إليه دفعا، فالطبيعة والعقل يلتقيان في الحركة التي تحث على الزواج.

-الزواج لا يبرر فقط بالوظيفية الإنجابية، لأنه إذا ما توقف على هذا الهدف الوحيد فإنه لا فرق بين الإنسان والحيوان، المهم هو إذا العيش سويا يجب أن ندرك بأن هناك نوعا من الرغبة الأساسية والأصيلة عند الكائن البشري، رغبة شديدة في الاتصال والاتحاد.

-إن الغاية من توجيه الرغبات هو من أجل التحكم في الذات والسيطرة عليها، إلا أن هذه السيادة سوف تتسع وتمتد لا لتأخذ شكل الهيمنة على الذات، وإنما كذلك في شكل تلذذ دون رغبة.

-النظام الصحي للرغبات: يتعلق البحث هنا بالأشكلة الطبية للسلوك الجنسي لا من حيث القضاء على أصنافه المرضية وإنما بإدماجه بأحسن طريقة ممكنة في تسيير صحة الجسد وحيويته.

-يؤكد فوكو في كثير من نصوصه أن فكره يمثل نقدا جذريا للذات كما فهمتها فلسفات الذات بدءا من ديكارت وصولا إلى سارتر، أي تلك التي حددت وعي الذات بذاتها، ومن ثم معرفتها بذاتها على أنه وعي أنوي يتموقع خارج التاريخ ومتشكل ذاتيا وحر بإطلاق، لكن فوكو وخلافا لهذه الفلسفات يحلل تشكل الذات ضمن مجرى التاريخ، فهو يتحدث عن الذات كموضوع يتشكل تاريخيا .

- لم يسع فوكو إلى إثبات الذات بقدر ما سعى إلى تأكيد حضورها وفعاليتها، والاهتمام بالذات مشغلا يستحق الاهتمام عنده، وقد وصف فوكو سقراط بأستاذ الاهتمام بالذات، فقد انتدبه الإله لتذكير البشر بأنهم بحاجة إلى الانهمام بذواتهم ونفوسهم، وليس بثرواتهم أو مجدهم.

-يعتبر الجنس من المواضيع المركزية في فلسفة ميشيل فوكو لأسباب متعلقة بحياة الفيلسوف وبما خصه من دراسات عديدة، ولكون الجنس يتصل اتصالا مباشرا بالأخلاق وذلك بالنظر إلى ما يطاله من تحريم ومنع وقواعد ومبادئ، ومن هنا كانت دعوته للأخلاق الحرة والتحررية، ولا يمكن فهمنا إلا من جهة كونها تنطبق في أحد وجوهها على الحرية الجنسية.

-العلوم الإنسانية تتجه للإنسان من حيث هو كائن يحيا، ينطق، وينتج، وبما أنه كائن حي فهو ينمو ويتمتع بوظائف ويشعر بحاجات، ويفتح أمامه حيز يربط فيه كل احداثياته المتحركة ويصاحبه وجوده الجسدي بشكل عام مع كل ما هو حي، فبما أنه ينتج أشياء وأدوات ويبادل ما هو بحاجة إليه، وينظم شبكة يسير في قنواتها كل ما يستهلكه ويرى فيها نفسه محددا في داخلها كنقطة وصل.

-العلوم الإنسانية ليست تحليل للإنسان في طبيعته، بل هي تحليل للإنسان في وضعيته ككائن حي عامل ناطق، وما يخول هذا الكائن أن يعرف أو يحاول أن يعرف ما هي الحياة، وعلى ماذا يستند جوهر العمل وقواعده، والطريقة التي تمكنه من الكلام.

-يتحدد شكل الخطاب عند فوكو على أنه هو نتاج ذهني يختلف عن المدلول العادي الذي يتمحور حول النص او الكلام أو الكتابة ويجسد منطقا داخليا يمكن أن يعبر عن خطاب مؤسسة أو حقبة زمنية معينة أو ايديولوجية ما وليس يعبر لزاما عن ذات مريدة وحرة.

-يقصد بخطاب المعرفة جملة المفاهيم التي استخدمها فوكو لتحليل مختلف الممارسات الخطابية الأولى متعلقة بمضمون وحدود المفاهيم المستعملة، والثانية العلاقات المختلفة فيما بين تلك المفاهيم، وتشكيله لخطاب معرفي خاص به، والذي يمكن أن نطلق عليه اسم "الخطاب الآركيولوجي للمعرفة"

-خطاب السلطة هو مجموع المفاهيم التي استخدمها ميشيل فوكو لتحليل ظاهرة السلطة، ومن دون شك فإن السلطة بوصفها ممارسة غير خطابية، يدخل بطريقة أو بأخرى في مفهومها القائم على تاريخ الجسد المعذب، والمعتقل والمنضبط.

-إن سؤال الأشكلة هو سؤال الحقيقة، ومنهج فوكو هو فلسفة تحليلية للحقيقة تتخذ طابع أنطولوجيا الحاضر، أو أنطولوجيا للذات من حيث اللحظة الراهنة، وليس اهتمام فوكو بالتاريخ إلا من حيث أنه يوفر له النقاط التي تمكنة من رصد جينيالوجيا راهنيتنا.

-مفهوم الحقيقة عند فوكو يختلف اختلافا جذريا عن دلالته في الفكر الغربي، فليست الحقيقة حصيلة تطابق بين المفهوم ومرجعه في الوجود، ولا هي نتاج تأمل ذاتي يمارسه الأنا، كما أنها ليست حصيلة نقد للعقل يعين حدود المعرفة الصحيحة، ولا هي مرادفة للقانون العلمي الذي يمكن التحقق منه تجريبيا، ففوكو يقيم قطيعة مع كل أوجه الفهم السابق للحقيقة، ويسير في سياق المشروع النيتشوي القائم على قلب الأفلاطونية، بما يقتضيه ذلك من مقاربة جديدة للفلسفة كاستراتيجية تأويل وتشخيص، ترسم مسار تشكل الحقائق بمنحنياته وانفصالاته ورهاناته.

-فيما يخص النزعة الإنسانية ظل فوكو مناقضا لها ومقوضا لأسسها، حيث اعتبرها كأثقل ميراث انحدر إلى الإنسانية منذ القرن التاسع عشر، وبالتالي فمهمة الإنسان هي التحرر والتخلص من هذه النزعة.
-غرق فوكو في النزعة الفردية المتطرفة، والحرية التي تصل إلى حد الفوضى، إلا أنه عبر عن روح عصره، ففوكو جعل من الفلسفة جماهيرية بانفتاحها على التجارب الإنسانية المختلفة كالجنون والاعتقال والمصحات والعقلية والجنس.

الملخص

الملخص:

يحتل هذا العمل الذي نحاول من خلاله الحديث عن المؤسسات الاجتماعية عند فوكو مكانة بارزة ضمن فلسفة ما بعد الحداثية، اين تحدث فوكو في جل كتاباته عن دور هذه المؤسسات المتمثلة في السجن والمصحة العقلية في انتاج الفرد بالصورة التي هو عليها، ذلك أن فوكو يقدم مفهوما مغايرا عن السلطة، فهي لا تقمع وتأمر وتنهي فقط، بل تساهم في عملية إنتاج الأفراد من خلال الاهتمام بالحياة والصحة والنمو السكاني وعلاقات الأفراد، وهو ما يسميه فوكو السلطة الحيوية، حيث بين من خلال منهجه الأركيولوجي الانتقال تاريخيا من سلطة تمجد الموت إلى سلطة تهتم بالحياة.

وفلسفة فوكو هي فلسفة الاهتمام باليومي من خلال الحفر في ثنايا الواقع بكل تلبساته وهامشياته والولوج إلى صميمه ومحاولة تفكيكه، ومساءلته للوقائع التاريخية كان من أجل مساءلة المجتمع الحديث والمعاصر بمعارفه وسلطاته ومكوناته ومؤسساته، ذلك أن الفلسفة حسبه هي تشخيص للراهن بكل تمثلاته؛ وفي هذا العمل لا نتناول فلسفة ميشيل فوكو ككل، فهي على أية حال ليست فلسفة نسقية، ففوكو لم يؤسس ما يمكن أن يطلق عليه مذهب فلسفي، إنما كانت ممارسته الفلسفية محض نقد وتحليل ثقافي، ونحن نحاول في هذا المقام تناول فكر فوكو في مجال مؤسسات السلطة الاجتماعية، هذه المؤسسات المتمثلة في السجن والمصحة العقلية والمارستان والأسرة، وكذا إنتاج الفرد حسب كل مؤسسة، وأيضا علاقات الذات مع السلطة والحقيقة والخطاب.

الكلمات المفتاحية: المؤسسة، المجتمع، الفرد، الجنون، العقاب، الخطاب، الحقيقة.

Abstract:

The present contribution, where we tried to talk about the social institutions of Foucault, occupies a prominent place within postmodern philosophy. In most of his writings, Foucault talks about the role of the prison and mental asylum institutions in making a person the way he is. This is because Foucault gives a different concept of power, as it not only suppresses, commands, and ends, but also contributes for making persons, by taking care

of life, health, population growth, and the relationships of persons. And this what Foucault calls :the vital authority, as he showed, through his archeological method, the historical transition from an authority that glorifies death to an authority that cares about life.

Foucault's philosophy is the philosophy of caring for the daily by digging into the folds of reality with all its confusions and marginalities to reach its core and try to dismantle it, and his curious of the historical facts was in order to question the modern and contemporary society with its knowledge, powers, components and institutions. So that philosophy -according to him- is a diagnosis of the present with all its representations

In this work, we do not deal with Michel Foucault's philosophy as a whole. However, it is not a systematic philosophy, Foucault did not establish what might be called a philosophical doctrine. Rather, his philosophical practice was pure criticism and cultural analysis. In this work, we tried to address Foucault's thought in the field of social power institutions. These institutions—the prison, the mental institution, the two practices and the family, as well as the per capita production according to each institution, and also the relations of the self with power, truth and discourse.

***Keywords**: institution, society, individual, insanity, punishment, discourse, truth.*

قائمة المصادر

والمراجع

I. المصادر:

القرآن الكريم

المصادر باللغة العربية :

1. ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د. ط، 1991.

2. ميشيل فوكو: استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2004.

3. ميشيل فوكو: الانشغال بالذات، ترجمة: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2004.

4. دروس ميشيل فوكو 1970-1982، ترجمة: محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988.

5. ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ت: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

6. ميشيل فوكو: أقوال وكتابات-فوكو صحفيا- ترجمة: البكاي ولد عبد المالك، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012.

7. ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.

8. ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ت: أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008.

9. ميشيل فوكو، ولادة الطب السريري، ترجمة إياس حسن، مراجعة سعود المولى، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2018.

10. ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ت: الزاوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003.

11. ميشيل فوكو: الاهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ط، د. ت.

12. ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ط، 1994.

13. ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ط، 1990.

14. ميشيل فوكو: تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011.

15. ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، دار التنوير.

16. ميشيل فوكو: هم الحقيقة، ت: مصطفى المسناوي وآخرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

المصادر باللغة الفرنسية:.

1. *Michel Foucault. L archéologie du savoir. Editions Gallimard. Paris. 1969.*

2. *Michel Foucault. Les mots et les choses. Gallimard. Paris. 1966.*

3. *Michel Foucault: 1,usage de plaisirs,Gallimard , paris , 1984.*

4. *Michel Foucault: suveiller et punir, naissance de la prison, gallimard, paris, 1995.*

5. *Michel Foucault:la volonté de savoir, t1,Gallimard, paris.*

6. *Michel. Foucault. L ordre du discours. lessoninongurale en collége de France. Gallimad. 1971.*

7. *Foucault Michel, Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France, Année 1977-1978, Editions Gallimard, Paris, 2004*

II.المراجع

المراجع باللغة العربية:

1. ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق محمّد تامر، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، 2005.

2. الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، تحقيق أحمد مبارك البغداديّ. ج.1، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989.

3. إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق والسياسة –دراسة في فلسفة الحكم-، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2002.

4. أوبيردريفوس، بول رابينوف: ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت، لبنان، د ط، د ت.

5. تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ت: منى سلام، م: سليم سرحان، أكاديمية الفنون، 1996.

6. جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2013.

7. جورج ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ت: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

8. جيل دولوز : نيتشه والفلسفة، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993.

9. جيل دولوز: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة ميشيل فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، د. ط، 1986.

10. حبيب الشاروني، عبد الوهاب جعفر، صفاء عبد السلام جعفر: الفلسفة المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002.

11. حسين موسى: ميشيل فوكو الفرد والمجتمع، دار التنوير، تونس، د. ط، 2009.

12. زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر 3 شارع كامل صدقي الفجالة.

13. الزواوي بغورة: مدخل إلى فلسفة ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2013.

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

15. الزواوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2001.

16. السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994.

17. سيغموند فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي، دار المعرفة للنشر، 1984.

18. عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر ستراوس فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

19. عبد العزيز العيادي: فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقص، ط1، 2007.

20. عبد العزيز العيادي: ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

21. عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012.

22. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، نشأة المعارف، الإسكندرية، 2002.

23. عمار طالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006.

24. عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2010.

25. علي فهمي خشيم، الفلسفة والسلطة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ط1، 1999.

26. فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، قسنطينة، 2002.

27. فريدريك غرو: ميشيل فوكو، ترجمة: محمد وطفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.

28. فريدريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ت: حسين القبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981.

29. فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974.

30. مجموعة من المؤلفين: التحليل الثقافي، مراجعة وتقديم : أحمد أبو زيد، دار الأسرة، القاهرة، د. ط، 2009.

31. محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

32. محمد المزوغي، فوكو والجنون الغربي، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2010.

33. محمد جديدي: ما بعد الفلسفة- مطارحات رورتية- الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2010.

34. محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

35. محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.

36. محمد علي الكردي: وجوده وقضايا فلسفية- ديدرو، بطاي، فوكو- دار مطابع المستقبل، الاسكندرية، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1998.

37. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط1.1953.

38. مكيافيلي، كتاب الأمير، ت: أكرم مؤمن، مكتبة برسيا، مصر.

39. مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مذكرة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2007-2008.

40. مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ط، 1990.

41. منصور علي رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق، مطبعة مخيمرة، القاهرة، ط1، 1953.

42. مهران محمد رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، 1998.

43. هاربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط 3، 1988.

44. هنري توماس، ودانلي توماس، المفكرون من سقراط الى سارتر، ترجمة :عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970.

45. هيدون رايت: ميشيل فوكو ضمن البنيوية وما بعدها–من ستراوس إلى دريدا–، ت: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د. ط، 2004.

46. ول ديورانت: قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ت: زكي نجيب محمود، المجلد الثاني، ج3، 2001.

47. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط4، د. ت.

المراجع باللغة الفرنسية:

1. *Gille Deleuze, Foucault, paris, edition minuit, 1986.*

III. الموسوعات والمعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، باب الخاء.

2. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 8، بيروت، 2005.

3. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001.

4. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

IV. المجلات والدوريات:

1. امانويل كانط: ما الأنوار؟، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 01، أفريل 2008، المغرب.

2. خالد البحري: إستطيقا الذات لدى فوكو، مجلة دراسات فلسفية، العدد03، نوفمبر، 2014.

3. الزواوي بغورة: الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة الفلسفية الفرنسية نموذجا، مجلة عالم الفكر،.مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد41، أكتوبر، ديسمبر، 2012.

4. فرانسوا إيوالد: هم الحقيقة محاورة مع مشيل فوكو، مجلة بيت الحكمة، العدد 01، أفريل 1986.

5. مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2004.

6. هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984، فلسطين.

7. هاشم صالح: مجنون يحاكم العقل الغربي، مقال منشور في جريدة العرب الدولية الشرق الأوسط، الأحد 13 جوان 2003، العدد 8993.

8. مجلة العلوم الإنسانية والحضارية: الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد 41، 1986.

9. بسام حجار: ميشيل فوكو : صورة جديدة للمثقف الغربي، مجلة الفكر العربي، العدد 3، 1984.

10. مصطفى نور الدين، الحقيقة والسلطة عند ميشيل فوكو، مجلة الديمقراطية، القاهرة، أكتوبر 2018.

V. مواقع الانترنت:

1. أحمد حمدي حسن حافظ: آليات ممارسة الذات، مقال منشور في الانترنيت

http://ahmedhamdyhassan. blogspot. com/2013/07/blog-

2. عبد السلام بنعبد العالي: فوكو والحداثة الفلسفية، مقال منشور علىالانترنيت

http://mominoun.com/articles

3. مصطفى العريضة: دولوز قارئا لفوكو، مقال منشور على الانترنيت

http://www. sudaress.com/hurriyat/53265

4.مناظرة ميشيل فوكو ونعوم تشومسكي: الطبيعة البشرية –العدالة ضد السلطة– عرضت في التلفيزيون الهولندي سنة 1971

https://www. youtube. com/watch?v=YcYOuffbQ8c

5.مختار برياح، الإنسان في العلوم الإنسانية عند ميشيل فوكو.

http://lagora-univ-oran2.org/ar/

فهرس المحتوى

فهرس الموضوعات

الإهداء

كلمة شكر

مقدمة

الفصل الأول: علاقات السلطة وإخضاع الفرد

المبحث الأول: مفهوم السلطة 11

أولا: السلطة في الفكر الفلسفي 11

1. في الفكر القديم 11

2. في الفكر الوسيط 12

3. في الفكر الحديث 15

ثانيا: ميكروفيزياء السلطة 17

1. السلطة والحرية 17

2. السلطة والمعرفة 18

3. السلطة الحيوية 20

4. السلطة والأخلاق 21

المبحث الثاني: آليات السلطة 24

أولا: القانون 24

ثانيا: السياسة الحيوية 28

1. حرب الأعراق 29

2. إرساء الأمن 37

3. الإستثمار في السكان..... 44

المبحث الثالث: مجالات السلطة..... 50

أولا: الفرد والسلطة..... 50

ثانيا: السلطة والمقاومة 56

1. كيفيات الحكم..... 57

2. الدولة الليبرالية 58

3. من السلطة الرعوية إلى أشكال الإعتراف..... 60

الفصل الثاني: الفرد داخل المؤسسة الانضباطية

المبحث الأول: من التعذيب إلى ولادة السجن 64

أولا: تقنيات التعذيب 64

1. الجسد محل تطبيق العقوبة..... 64

2. علنية التعذيب..... 65

3. اللطف العقابي 66

ثانيا: الانضباط والسجن..... 70

1.تطويع الجسد..... 70

2.أدوات اشتغال السلطة الانضباطية 72

3. ولادة السجن 74

المبحث الثاني: من الجنون إلى ولادة العيادة 78

أولا: الجنون 78

1. تاريخ الجنون 78
2. الجنون المعتقل 81
3. الجنون في المصح العقلي 84

ثانيا: ولادة العيادة 87

1. الطب السريري 87
2. ولادة علم النفس 91

الفصل الثالث: الأسرة من حيث هي مؤسسة اجتماعية

المبحث الأول: الزواج 95

أولا: الزواج من آلية إلى مؤسسة 95

ثانيا: أبعاده الاجتماعية 105

1. التحكم في الذات 105
2. سلامة النفس 109
3. زوال التعلق بحب الغلمان 112

المبحث الثاني: السيطرة على رغبات الجسد 123

أولا: حكم الذات 123

1. مفهوم الذات 123
2. الاهتمام بالذات 125
3. الذات بين المعرفة والسلطة 127

ثانيا: الأخلاق والجنس 131

1. السلوك الجنسي موضوع أخلاقي 131
2. الأخلاق عند اليونان 132
3. أخلاق الجنس عند اليونان 134
4. الأخلاق في القرنين الأول والثاني للميلاد 138

الفصل الرابع: الذات بين العلوم الإنسانية والخطاب والحقيقة

المبحث الأول: العلوم الإنسانية 143

أولا: المعرفة الإنسانية 143

ثانيا: شكل العلوم الاإنسانية 145

ثالثا: النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان 147

المبحث الثاني:الخطاب 154

أولا: مفهوم الخطاب 154

ثانيا: خطاب المعرفة 157

ثالثا: خطاب السلطة 163

رابعا: خطاب الجنس 165

المبحث الثالث: الحقيقة 168

أولا: إشكال الحقيقة 168

ثانيا: الحقيقة والسلطة 171

ثالثا: الحقيقة والذات 175

الخاتمة 178

الملخص 183

قائمة المصادر والمراجع 186

الفهرس 196