الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة آكلي محند واكلي أولحاج جامعة البويرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: M201533029634

عنوان المذكرة

نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالب (ة) إشراف الأستاذ(ة)

والي ماسينيسا بعنون حدة

السنة الجامعية:2019/ 2020

إهداء

إلى روح محمد صايل..... وكل غجري.

مقدمة

مقدمة

إن أصالة فكر ما لا تسقط بالتقادم أو التكرار المدرسي، فالفكر ليس سلعة تفقد قيمتها النوعية كقيمة مضافة عندما يتم استهلاكها في سوق الطلب والعرض؛ بالأحرى فنحن لا نتعامل البتة مع فكر ما كسلعة أداتية يتم استحضارها لتأثيث وجودنا المغترب. إن أصالة فكر تكمن أولا في انفتاحه على اللامفكر فيه من جهة، وإمكان استئناف ضرب من التفكير الحر في راهنيتنا الحميمة انطلاقا من أوليات نجدها في سماء فكر ما من جهة ثانية. لقد كان الفيلسوف دائما أطلس عالم يبحث عن المعنى والمعنى الأكثر كونية باعتبار الفلسفة فن تدبير شؤون الجماعة البشرية ببعدها الكوني لا المحلي، غير أن الفلسفة المعاصرة على ما يبدو لم تركن الى انهمام المعنى كحضور مطلق وقيمة نوعية، ونقصد بالمعنى هنا سؤال الحقيقة والمعرفة بارتباطها مع الحيوان البشري الذي سُمي إنسانا وتمثُّل هذا الأخير لكينونته من خلال هذا السؤال. ثمة في الفلسفة المعاصرة نشاط حثيث للبحث وإعادة البحث في النشاط الفلسفي، أو الفلسفة ذاتها، باعتبارها ميتافيزيقا الإنسان السعيد بذاته المتعالية.

لقد قال إميل سيوران Emil Cioran (1911-1995) ذات شذرة أن الكاتب الذي يقوض كل شيء ثم لا يقوض نفسه فقد أغاضنا دون فائدة! ترى الى أي مدى يذهب بنا فوكو الى فعل التقويض فيما يخص النظم المعرفية التي أنتجت لعبة الحقيقة؟ ماذا يعني التفكير مع فوكو؟ والتفكير بعد فوكو؟ لا يمكن الإنكار أن هناك مجازفة من نوع خاص عندما نطرح أسئلة متقدمة تتعلق بالتفكير بالمعية أو المابعدية مع فكر ما، لا يتعلق الأمر حصرا على قدرتنا في مواكبة زخم ذلك الفكر بالادعاء الصلف أننا نستطيع مرافقة هواجسه، بل في قدرة ذلك الفكر نفسه في أن يستمر بشكل متواتر التعبير عن هواجسنا كذوات تنتمي الى عالم آخر من التمثلات، وعالم آخر من البداهات.

يمثل ميشال فوكو Michel foucault (1926-1984م) ذلك المستقصي الأكثر راديكالية فيما يخص الفعل الذي يستهدف مراجعة البديهيات التي قامت عليها العلوم الإنسانية والفلسفة بصفة عامة. أن ندرس فوكو يعني أن نتمرن بشكل يومي على توجيه الضربات الى ما يسمى وعيا أو ذاتا.

إن الحقيقة كانت على الدوام وعد الفلسفة بما هي اقتصاد الحقيقي في ذات البشرية الفاهمة، ولا يمكن للإنسانية أن تستمر في إنتاج سردياتها الكبرى دون أن تدعي تملكا أو شبه تملك لحقيقة ما، مهما كانت، من صورة فلسفية أو ميتافيزيقية أو أسطورية. نحن إن صح التعبير كائنات تعيش في ميتافيزيقا الحقيقة.

يحيل العنوان العريض لدراستنا إلى بحث في نظرية المعرفة والسلطة لدى فوكو، أما العنوان الفرعي الذي يمكن التوقيع عليه هو البحث في ألعاب الحقيقة كما يعرضها فوكو عن إمكانية أخرى وفجر آخر للتفلسف حول الكينونة بشكل عام، وآفاق المشروع الذي يباشره فوكو لإعادة فهم أنفسنا لا بشكل مؤسساتي رديء؛ بل بشكل نوعي منتج دائما وخلاّق. والإشكال الذي دار حوله المشروع كالتالي: كيف تمثل الغرب مفهوم الحقيقة عبر التمظهرات المعرفية السلطوية في نظم الخطاب؟ ماذا يعني أن نتفلسف في فضاء معرفي بالموازاة مع اشتغال ممنهج للسلطة حول هذا الفضاء؟ إلى أي مدى تتشابك علاقات المعرفي والسلطوي ضمن سرديات الحداثة كما يحللها فوكو؟

تقع دراستنا لهذه الاشكالات في أربعة فصول رئيسية:

يتناول الفصل الأول عرضا لبعض أهم الاشكاليات التي تتعلق بنظرية المعرفة لدى فوكو والتفريعات التي من خلالها يقارب مفهومه عن المعرفة والسلطة، وبالتالي تم تقسيم الفصل إلى مبحثين رئيسيين: يتناول المبحث الأول تحليلية الابستيميه؛ أي عرض أهم الزوايا التي يباشر من خلالها فوكو البحث في شروط تشكل إبستيميات الثقافة الغربية ومخرجاتها النوعية مع تبيان المنهج الجديد الذي يتبناه في الغوص في أغوار البنى الثقافية المعرفية بشكل مغاير عما تم تناوله من قبل. المبحث الثاني يحاول الولوج إلى الحمولة المفاهيمية للسلطة، باعتبار هذه الأخيرة شكلت منذ أولى الهواجس الفلسفية لفوكو أساسا لكل انهمامه الفلسفي.

أما الفصل الثاني يتناول حركة الجنون ضمن الأطر المعرفية والسلطوية، وفيه نحاول عرض أهم نقاط الاشتغال الرئيسية على موضوعة السوي واللاسوي أو اللاعادي في الثقافة الغربية كما يؤرخ لها فوكو، وفي هذا المنحى اتخذنا مبحثين، الأول في التمثل الانطولوجي لسفينة الحمقى كبعد قيمي لتأويل وضعية الجنون في عصر النهضة، والمبحث الثاني في رمزية الاعتقال الكبير للجنون ودخوله ضمن توظيف من الشبكات المعقدة يقدم لها فوكو بشكل مفصل.

أما الفصل الثالث فهو يتناول صيرورة النظم العقابية التي تحول فيها الجسد إلى موضوعة للجرد المخبري، والذات إلى ورشة للتطويع الممنهج، يقع الفصل في مبحثين، الأول في تدبير ممارسة التعذيب كطقس سياسي رمزي ومخرجاته النوعية في تحويل أي عقاب إلى بيداغوجيا ذكية في تطويع الاجساد ومراقبتها، أما المبحث الثاني يتناول عرضا لأهم أطروحات فوكو حول النظم السجونية وتطوراتها من فعل العقاب إلى فعل إنتاج الجنوح.

أما الفصل الثالث قدمنا فيه التأسيس الأركيولوجي للجنسانية عند فوكو، وهو يقع على ثلاثة مباحث رئيسية: الأول في رصد النقد النوعي لفوكو للنظرية القمعية التي قامت عليها كل نظرية كلاسيكية في مقاربة موضوع الجنس، ومن ثم تبيان أن هناك تفكيرا للجسد يقوم على إخراج خطابي كامل التجهيزات والمؤسسات. المبحث الثاني يتناول حيزا آخر من بحث فوكو في الجنسانية والذي يعود فيه إلى تبيان البنى التذوتية التي تتم عن طريق الاستشكال الأخلاقي للسلوك الجنسي عند الحضارات الغربية القديمة.

إن ما يهمنا في هذه الدراسة المتواضعة هو تحري ذلك الانهام الانطولوجي الذي ساد الفلسفة المعاصرة حول موضوعتي المعرفة والسلطة انطلاقا من مباحث فوكو النوعية، وذلك بمقاربة تحليلية لا تخلو من الصعوبات لشساعة متغيرات موضوعنا، والذي لم نكن لنلج مكنوناته لولا بعض الدراسات المهمة السابقة، منها تلك التي اشتغل عليها الدكتور محمد علي الكردي في مكتبتنا العربية أو تلك التي نجدها عند فريديريك غرو في كتبه ومحاضراته الغنية عن فوكو. لكن تبقى دراسة جيل دولوز الفريدة على إيجاز متنها أغنى دراسة يمكن أن نحظى بها كمدخل رشيق لفلسفة فوكو.

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي لنظرية المعرفة والسلطة

المبحث الأول: في تحليلية الإبستيميه

المبحث الثاني: في نظرية السلطة.

المبحث الأول: في تحليلية الابستيميه.

ثمة لغط كبير في تاريخ الفلسفة أو العلوم الإنسانية عامة حين يتم التعرض الى النقاش الدائر حول مصطلح الثقافة، لا نقصد هنا الوقوف على حرب المصطلحات بقدر الوقوف على تلك الأسئلة التي تتبع هامش التدبر في مكنونات ثقافة ما والمحددات التاريخية التي تتشكل منها وفيها، بمعنى ما؛ متى وكيف يتشكل الحدث الثقافي كحدث مؤسس لممارسات مجتمع ما؟ وما مساحة التأثير والتأثر التي يخلقها ذلك الحدث حين يتخذ بنيته الخطابية كمؤسسة للمعنى أو الحقيقة؟ يفترض فوكو أن كل ثقافة لها قوانينها الأصولية، التي تنظم لغتها ومجالات إدراكها وتقنياتها ومبادلاتها وقيمها وممارساتها. هذه القوانين هي من تحدد لكل إنسان النظم التي سيواجهها.

وكانت كل النظريات العلمية والتأويلات الفلسفية، تفسر سبب وجود النظام بشكل عام، والقانون الذي يخضع له أو ما يحيط به، لكن حسب فوكو، هناك منطقة أو مجال آخر غير ما تناولته كل من النظريات العلمية والتأويلات الفلسفية. وهي تلك المنطقة التي تبدأ خلالها ثقافة ما بالابتعاد بلا دراية عن أنظمتها التجريبية التي كانت قد رسمت لها قوانينها الأولى. (ولا يعني فوكو بالنظام شيئا غير ما يتبدى في الأشياء، بوصفه قانونها الداخلي والشبكة السرية التي ينظر من خلالها) سوف تقيم (الأشياء) بذلك مسافة بينها وبين هذه الأنظمة، وتتخلص من سلطتها لترى إن هذه النظم لم تكن النظم الوحيدة الممكنة، أو الفضلى، وبالتالي تجد هذه الثقافة نفسها أمام واقع مفاده أن تحت نظمها العفوية أشياء قابلة للتنظيم في ذاتها.

يفسر فوكو ذلك بنظام من الشبكات لثقافة معينة، يحدث أن تتحرر من جزء من شبكتها اللغوية والإدراكية والعلمية، وفي نفس الوقت تلقي على هذه الشبكات شبكة أخرى تحيَدها، وفي هذه المضاعفة للشبكات، تقوم بإظهارها واستبعادها في نفس الوقت لتجد نفسها(الثقافة) أمام الوجود الخام للنظام.[1]وفي ضل هذا النظام، تتم عملية نقد شاملة لقوانين اللغة والإدراك والممارسة، لتصبح فيما بعد قوانين غير صالحة.

بين المعرفة المقننة والمعرفة التفكرية يموضع فوكو منطقة أخرى وسطى لم تحظى بحقها من الدراسة منطقة تحرر النظام في كيانه نفسه، منطقة سابقة على الكلمات والادراكات، منطقة صلبة وقديمة وأكثر مدعاة للشك، لكن أكثر استدعاءا للحقيقة من النظريات التي تحاول إعطاءها أساسا فلسفيا، أو شكلا ظاهرا. تستخدم كل ثقافة ما يمكن تسميته القوانين الناظمة والتأملات في النظام، ومن خلال هذه الأخيرة تتموقع تجربة عارية للنظام وصيغ وجوده.

[1]-ميشيل فوكو: **الكلمات والاشياء**، ترجمة: سالم يفوت وآخرون، مركز الانماء القومي-دار الفارابي، بيروت، ط2، 2013، ص32

لقد عمل فوكو جاهدا للولوج إلى كنه هذه التجربة وما استطاعت أن تصيره في الثقافة الغربية منذ القرن16، من خلال ثلاث محاور: اللغة، الحياة، العمل[1]. والتي كانت تربطها صيغ هذا النظام التي طُرحت ورُبطت مع الزمكان لتشكل قاعدة إيجابية للمعارف كما نجدها في فقه اللغة وعلم الأحياء والاقتصاد السياسي. وكما سنرى في المبحث الثاني لهذا الفصل فإن الأمر في هذه الدراسة (لفوكو) لا يتعلق بتاريخ أفكار أو تاريخ العلوم، إنما هو سعي وراء العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة، وعلى أي قبلية تاريخية، وفي أي عنصر، أو وضعية، تمكنت أفكار من الظهور.[2] وبالتحديد الحقل المعرفي الإبستيمي(épistémè)حيث لا يكون موضوع البحث هو المعارف الموضوعة في تقدمها نحو موضوعية يستطيع العلم أن يتعرف على نفسه فيها، بل المعارف منظورا إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو صورها الموضوعية.[3]

إن الابستيميه مفهوم جوهري لدى فوكو في إطار المنهج العام الذي يبحث به في الحقب المعرفية. باختصار، فإن الإبستيمي عبارة عن أداة منهجية تسد الفراغ المعرفي الذي نتج عن نفي فوكو لدور الذات في عملية المعرفة.[4]

ما يدعوه فوكو بالابستيميه هي تلك العملية التي تُعنى بتحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات والمعرفة في علاقتها بالأشكال الابستمولوجية والعلوم، ولا يعبَر مصطلح الإبستيميه عن رؤية للعالم أو شريحة من التاريخ تجتمع فيه المعارف، أو عن طور من أطوار العقل، أو قوانين كبرى، إنه ببساطة "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابستيمولوجية وعلوم، وأحيانا منظومات مصاغة صوريا. إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال داخل كل تشكيلة خطابية الى التنظير الابستيمولوجي والعلمية والصياغة الصورية. ويضيف فوكو، ليست الابستيمية صورة المعرفة أو لونا من المعقولية...هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما، بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية." [5]

بهذا تفتتح الابستيمية حقلا خصبا لا ينضب، لا يعيد بناء منظومة المسلمات التي تخضع لها سائر المعارف في فترة ما، بل بالأحرى يرتاد حقل علائق غير محدود، ذلك أن الابستيمية ليست شكلا ساكنا، ظهر ذات يوم ليختفي فجأة، "إنها مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار والتي تنشأ ثم تنحل." [6] ليس هذا فحسب، فالإبستيمية من حيث هي مجموع الروابط بين الأشكال الإبستمولوجية والعلوم

---

[1]-Michel Onfray, Foucault tue l'homme, YouTube, 4-jan-2019

[2]-ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص 33

[3]-المصدر نفسه، ص34

[4]-عمر مهيبل: **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 2010، ص64

[5]-ميشيل فوكو: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2، 1987، ص176

[6]-ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المصدر نفسه، ص177

والوضعيات والممارسات الخطابية، تتيح لنا فهم الإلزامات والاكراهات التي تفرض نفسها على خطاب ما، في لحظة معينة.

لا تطرح تحليلية الإبستيميه سؤال المشروعية على علم معطى، أو مواثيق صمته، بل تسعى فقط لطرح التساؤل عن ماذا يعني ذلك العلم المعطى كونه علما. أي أن البحث هنا لا ينصب على أحقية علم ما أن يكون علما، بل واقع كون هذا الأخير موجودا. والأهم من ذلك، وهنا تبرز أصالة تحليل الإبستيمية عن فلسفات المعرفة أنها لا تعود الى واقع وجود علم ما من حيث هو كامن في ذات ترانسندنتالية، بل في تطورات الممارسات التاريخية.[1]

يضع فوكو كتفكيكي متمرس منذ البداية التركيبات الجاهزة للمعرفة موضع نقد، ويطرح ثانية للبحث والتمحيص كل تلك التجميعات التي درجنا على تقبلها دون إعمال للفكر النقدي والروابط المحيطة بتلك التجميعات والتي نقر أنها موجودة منذ البداية. "يجب إزاحة هذه الصور وتلك القوى الغامضة التي جرى العرف على اتخاذها أداة للربط بين خطابات البشر"[2]، يقول فوكو.

سوف يستعمل فوكو كلمة أركيولوجيا للإشارة الى بعض الأشياء التي ستصبح فيما بعد وصفا للأرشيف. من المعروف أن كلمة أركيولوجيا (archéologie) تحيل الى علم الآثار الذي يبحث في الآثار المادية للحضارات الغابرة، لكن فوكو لا يعني بالمصطلح شيئا يخص التنقيب عما مضى، بالأحرى هو يسعى الى الكشف عن المجال الابستيمولوجي الكامن داخل تجارب ومناهج كل أرشيف. لذا لا يكف يؤكد على أن السبر الأركيولوجي أو الحفر الأركيولوجي (fouillement)اتجاه عام يتساءل عن كل ما قيل في مستوى وجوده، أي ما يتعلق بالوظيفة المنطوقية التي تمارس فيه، والتكوين المقالي الذي ينتمي إليه والنسق العام للأرشيف الذي ينبثق عنه. [3]

ما يتم الكشف عنه في هذا التاريخ الحفري هو الممارسات الخطابية، من حيث أنها ممارسات تفسح المجال أمام المعرفة، ومن حيث أن هذه الأخيرة تحصل على صفة العلم. والتأريخ للعلم هنا هو إظهار كيف أن قيام علم ما من العلوم، وانتقاله أحيانا إلى مرحلة الصياغة الصورية قد يجد إمكانه، وكذا ظهوره، داخل تشكيلة خطابية ما، وداخل التحويرات التي تطرأ على وضعيته. بمعنى أن التاريخ هنا لا يتخذ مهمة وصف التشكيلات الخطابية دون مراعاة للبنيات الابستيمولوجية.[4]

---

[1]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مصدر سابق، ص177

[2]- المصدر نفسه، ص22

[3]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص160-161

[4]- المصدر نفسه، ص175-176

إن الأركيولوجيا كما يؤسس لها فوكو لا تهتم بالعلم لذاته، وإنما تحاول سبر أبعاد العلاقة بين المعرفة والعلوم المختلفة، ومن أجل هذا يحاول أن يضمن أكبر قدر من الصرامة المنهجية التي لا تجعل منهجه صوريا أو تأويليا، بل أركيولوجيا بحتا. لهذا يستعين بجهاز مفاهيمي ضخم ومرن على حد سواء.

لعل أحد أهم هذه المفاهيم هو مفهوم الأرشيف(archive) الذي يتبادر الى ذهننا من الوهلة الأولى أن فوكو يقصد به مجموعة النصوص التي احتفظت بها ثقافة ما على أنها وثائق ماضيها الخاص، أو مؤسسات مجتمع ما، لكن عكس ذلك، فالأرشيف على حد تعبير فوكو هو النظام الذي نعرف من خلاله ما قد قيل وهو النسق الذي يحدد ظهور المنطوقات بما هي أحداث فردية.[1]

يتساءل فوكو بتوجس إن كان قد انخرط في شبهة غريبة مفادها اكتشاف مجال جديد، مغاير للمناهج الوصفية السائدة الأخرى، ألا وهو الحفريات، خاصة أنه عمد إلى استعمال ترسانة من المفاهيم الغريبة؟ يتساءل إن كان في حقيقة الأمر قد افترش مكانا يعرف منذ زمن بعيد باسم تاريخ الأفكار؟ يتساءل فوكو، إن كان مجرد مؤرخ أفكار أراد أن يجدد فرعه المعرفي تجديدا كليا وكاملا، لكنه لازال فوق أرض قديمة؟

الانشغال الأساسي لدى فوكو من هذه الأسئلة هو إبراز تميز طريقته عن تاريخ الأفكار. وكذا تحديد وجه الاختلاف بين ذلك التاريخ وبين التحليل الحفري.[2]

يقول فوكو: "نستطيع القول بأن تاريخ العلوم في شكله الأعم، يصف بلا انقطاع أو فتور، وفي جميع الاتجاهات التي يسير فيها المرور أو الانتقال من اللافلسفة إلى الفلسفة، ومن اللاعلم الى العلم، ومن اللأدب إلى الأثر الأدبي نفسه. تاريخ الأفكار تاريخ يريد تحليل الولادات الصماء."[3]

وبين التحليل الحفري (الاركيولوجي) وتاريخ الأفكار نقاط التقاء كثيرة، لكن يفضل فوكو ابراز خصوصيات التحليل الحفري أولا لينتقل بعدها إلى الاختلافات الأساسية. يعدد فوكو خمس خصائص:

أولا: لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد خواطر أو تمثلات أو صور وأفكار محورية، أو موضوعات أساسية تظهر وتختفي في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة، فهي لا تنظر كيف الى الخطاب على أنه وثيقة أو علامة أو إشارة تحيل الى شيء آخر، ولا تسعى الى الوصول الى جوهر في، بل تُعنى

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص160

[2]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مصدر سابق، ص126

[3]- المصدر نفسه،127-128

بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا، بالتالي هي ليست مبحثا تأويليا يسعى الى اكتشاف خطاب يتوارى خلف الخطاب وليست كذلك مبحثا مجازيا يبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر.[1]

ثانيا: تسعى حفريات المعرفة الى تحديد الخطابات في خصوصيتها لذلك لا يهمها استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط بكيفية اتصالية الخطابات بما يسبقها وبما يحيطها وبما يلحقها، ولا يهمها كذلك معرفة لحظة تكون الخطابات أيضا. وبالتالي فحفريات المعرفة لا تتبع الانتقال الذي يتم من اللاعلم الى العلم، إذ أن غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب، وليس تبيان صحيح رأي أو مغلوطه.

ثالثا: لا تركز حفريات المعرفة على الأثر أو تمتحه اهتماما حصريا، ولا تبحث في لحظة بزوغ أثر ما من أفق مجهول، ولا عن النقطة التي يلتقي فيها الفردي بالاجتماعي ويتشابكان، فهي ليست دراسة نفسية أو اجتماعية ولا حتى أنثروبولوجية. ما تهدف إليه حفريات المعرفة هو تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها أحيانا توجيها كليا.

رابعا: لا تقر حفريات المعرفة بالإلحاح على دور الذات المبدعة واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته. وكان فوكو قد أكد أنه في دراساته التاريخية التي حاول كتابتها لم يفسح سوى مجالا قليلا لما يمكن أن نطلق عليه إبداع الأفراد، وقدرتهم على الإبداع، واستعدادهم للابتكار من أنفسهم، أو صناعة المفاهيم والنظريات العلمية من أنفسهم. إن الذات عند فوكو هي نوع من السطح الذي تتجمع عليه المعلومات شيئا فشيئا ويدمجها فيما بعد. وبالتالي فإن فوكو هنا ضد تاريخ العلم أو الفكر الذي يزعم نوعا من الأصالة في ابتكار الذات للمعرفة *، وهذا هو البعد السلبي لعلاقة تاريخ المعرفة مع الحقيقة.[2]

خامسا: حفريات المعرفة لا تبرز ما فكر فيه البشر، أو أرادوه، أو شعروا به، ورغبوا فيه في لحظة صياغتهم لخطاباتهم، فحفريات المعرفة لا تحاول ترديد ما قيل من خلال التعمق في ماهيته وهويته. "إن حفريات المعرفة ليست شيئا أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلا منظما لما كتب، لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعا إلى سر الأصل ذاته (ومن المعروف أن فوكو لا يؤمن بأي شكل من أشكال العودة)، بل وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه."[3]

---

[1]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مصدر سابق، ص128

[2]- ميشال فوكو -نعوم تشومسكي: **عن الطبيعة الإنسانية** (مناظرة)، ترجمة: امير زكي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2015، ص34-35

[3]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المصدر نفسه، ص129

*- كان فوكو قد انتقد النظريات التي تؤيد مفهوم الانسان أنه ذو استقلالية بدلا من إعطاء الأسبقية لمفاهيم الشروط البنيوية. (غنار سكيربك-نلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص956)

لقد درج تاريخ الأفكار على إقامة مسافة من الممارسات الخطابية بين ما تعتبره خطابا أصيلا وخطابا آخر أقل أصالة أو بالأحرى مبتذلا. إن التعارض بين الأصالة والابتذال(originalité-banalité) ليس ذي وجاهة معتبرة من ناحية الوصف الحفري، فهذا الأخير يوجه اهتمامه إلى الممارسات الخطابية التي يجب أن تحال عليها ظواهر التتالي، لذلك لا يقيم الوصف الحفري أي تراتب قيمي بين التعبير الأول والجملة المرددة بشيء من الدقة بعد سنوات أو قرون، ولا يتصور وجود أي اختلاف جذري، بل يُعنى بإثبات اطراد العبارات وانتظامها فقط، بدون أي تعارض للانتظام مع عدم الانتظام أو المخالفة التي تتميز بها عبارة غير مألوفة (شاذة، متخلفة، عبقرية، مريضة) في هوامش الرأي أو النصوص الأكثر رواجا. ما يقوم به الوصف الحفري هو تحديد مجموع الشروط التي ضمنها تزاول الوظيفة العبارية وتضمن وجود إنجاز لفظي معطى كيفما كان (غير عادي أو عادي، أصيل أو مكرر).

إن أركيولوجيا المعرفة عند فوكو لا يهمها البحث الدؤب عن الابتكارات لذا لا تبدي أي حماس أو عناية لتلك اللحظة التي يكشف فيها شخص ما لأول مرة أنه اهتدى الى حقيقة يقينية، "ليس من حقنا القول بوجود اختلاف ماهوي بين العبارات المبدعة (تخلق شيئا جديدا، عبارات نشيطة) والعبارات المقلدة (تتلقى الخبر وتعيد اذاعته، عبارات خاملة)، ليس حقل العبارات مجموعة لا حياة فيها، تعرف بعض لحظات الخصب، بل هي ميدان إنتاج من ألفه الى ياءه."[1]

إن التاريخ الأركيولوجي يجعل همه إظهار نقطة الفصل بين الممارسات المقالية وبين الاشكال المعرفية التي لا تعد علوما ولا تستطيع أن ترتقي الى مستوى العلم.[2] كما يعمل على إظهار العلاقات التي تربط التشكيلات الخطابية بالميادين غير الخطابية، من مؤسسات وأحداث سياسية، وليس في هذا شيء من محاولة إبراز ألوان الاتصال الثقافية الكبرى، أو ميكانيزمات علَيتها، أي دوافع ظهور مجموعة من الظواهر العبارة أو حتى استكشاف معانيها وتلك مهمة تأويلية. كل ما تعمل عليه هو تحديد الكيفية التي ترتبط بها قواعد التكون التي هي قواعد تنتسب إليها تلك المعاني، وتميز الوضعية التي تنتمي اليها بعض المنظومات غير الخطابية. إنها (حفريات المعرفة) تسعى الى تحديد الاشكال النوعية للارتباط والتمفصل. يقول فوكو.[3]

إن الانهمام الذي شغل فوكو ليتوج فيما بعد بالتاريخ الأركيولوجي هو ذلك الهاجس النقدي الذي لطالما كان يسجله على دارسي التاريخ (المؤرخين)، فكانوا يعيدون بناء الماضي انطلاقا من مما تقوله الوثائق (كانت هذه

[1]- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مصدر سابق، ص134

[2]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق،172

[3]- المصدر نفسه، ص149

الاخيرة موضع سؤال حثيث) أو ما نشير إليه عن ماض غابر، لقد كانت الوظيفة بالنسبة للتاريخ دائما لغة صوت ركن الآن الى الصمت وخلف أثره الهش. لكن بعد مدة تحول التاريخ واتجه لا الى تأويل الوثيقة أو تبيان مدى صدقها وقيمتها، بل الى فحصها من الداخل وتدبرها وتجزيئها وتوزيعها وترتيبها وتقسيمها الى مستويات، وربطها بسلاسل، وتمييز ما ينظر فيها وما يترك. لم تعد الوثيقة مادة خام يهدف التاريخ من خلالها الى استعادة ما صدر عن الناس فعلا أو قولا، بل أصبح يحدد وحدات داخل النسيج الوثائقي الذي يقيم فيه سلاسل وعلائق.

وحري بنا على حد تعبير فوكو، تحرير التاريخ من الصورة التي وجد فيها تبريره الأنثروبولوجي عن كونه ذاكرة جماعية عتيقة تستعين بالوثائق المادية لكي تستعيد الذكريات في حرارتها، واستثمار مادة وثائقية على اختلاف أنواعها، (كتب، نصوص، سجلات، مؤسسات، تقنيات) لكي تقدم في كل مكان وعند كل مجتمع أشكالا تلقائية أو منظمة من البقاء. "ليست الوثيقة الأداة السعيدة لتاريخ يكون في ذاته وبكامل الحق ذاكرة، التاريخ هو كيفية من الكيفيات التي يدبر بها مجتمع مادة وثائقية لا ينفصل عنها."[1]

كان منذ البداية (أي بداية التأصيل المنهجي) يؤكد على ضرورة تاريخ خارج المعنى التقليدي، أي تاريخ شروط إمكانية المعرفة، مداها، والتشكلات التي أفرزت الصور المختلفة للمعرفة التجريبية. "إن الأركيولوجيا إذ تتجه الى مدى المعرفة العام، الى تشكلاتها والى صيغ وجود الأشياء التي تظهر فيها إنما تحدد أنساق التزامن، وكذلك سلسلة التحولات الضرورية والكافية لعصر، عتبة، وضعية جديدة."[2]

لا تشبه إذن أركيولوجيا المعرفة عند فوكو أي ضرب من ضروب المنهجية الكلاسيكية المعتادة، إن فوكو حين يبحث عن شروط إمكان المعرفة في وضعية معطاة تاريخيا لا يشارك الهاجس المنهجي الذي طبع مؤرخي الحداثة منذ زمن بعيد، إنه بالأحرى يدفع بالهاجس المنهجي الى أقصى ممكناته ويعري مساحة حافظت الى وقت طويل على بداهتها المعقولة وبتالي بداهتها كمساحة لا مفكر فيها. مع فوكو سوف لن نؤرخ لأنفسنا بشكل انتقائي تفاضلي ككائنات متعالية على التاريخ بل ككائنات طارئة عليه تحاول أن تجد المعنى على مشارف النسق.

لقد بين فوكو أن هناك انقطاعين كبيرين في ابستيمية الثقافة الغربية. الأول دشن العصر الكلاسيكي (منتصف القرن17) والثاني ذلك الذي طبع القرن19.[3]

سوف يبين تحليل فوكو التماسك الذي وُجد على مدى العصر الكلاسيكي، بين نظرية التمثيل (représentation) ونظريات اللغة والنظم الطبيعية والثروة والقيمة، وهذا التشكل سيتغير كليا بداية القرن19. ذلك أن اللغة بوصفها لوحة عفوية واحاطة أولية بالأشياء (بين التمثيل والكائنات) سوف تنتهي، لتدخل تاريخانية

---

[1]- ميشيل فوكو: **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمدالسطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008، ص93-94

[2]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص34-35

[3]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص34

عميقة في قلب الأشياء وتعزلها وتحدد تماسكها الخاص، وتفرض عليها أشكالا من النظم. الإنسان كذلك سيدخل في ميدان المعرفة الغربية، هذا الأخير كان منذ سقراط يعتبر أقدم مبحث، لكنه في الحقيقة ليس سوى تمزق في نظام الأشياء، وفي كل الأحوال، تشكلا رسمه الوضع الجديد الذي اتخذه في المعرفة. إن الإنسان بهذا المعنى ليس سوى ابتكار قريب لا يزيد عمره عن قرنين ولا شك أنه سيختفي حالما تحصل معرفتنا على صورة جديدة.[1]

يتحدد في كل إبستيمي عصر ما أشكال أو "شبكات" كما يحبذ فوكو تسميتها من الأطر العامة للممارسات الخطابية بتفرعاتها المتعددة. إن إبستيمي عصر ما هو مرآته العاكسة لكل تجاربه الأنطولوجية التي تترسخ كمقولات لها حظ من البداهة المعقولة إلى ان يحين فجر القطيعة الجديد الذي يدخل ثقافة ما حيَز تمثل جديد للمعرفة والكينونة. لا يمنحنا فوكو بطبيعة الحال سبب ذلك التغير الجذري الذي يطبع إبستيمي عصر ما في مرحلة معينة نظرا لعدم اهتمامه بمقولة السببية مثله مثل كل البنيويين، يمكن أن يشكل هذا المنحى صعوبات منهجية في تفسير صيرورة العاب الحقيقة لكن الامتياز الذي يمكن أن نسجله هنا هو التعويل على سؤال الصيرورة أكثر من التعويل على سؤال الأصل والسبب، لقد مثل سؤال الأصل الى غاية هايدغر تقريبا أو لنقل نيتشه بدرجة أقل مربط المعنى الأكثر رمزية في تاريخ الفلسفة كتاريخ للميتافيزيقا (حضور للحقيقة) بالمعنى الهايدغري في حين ينفتح سؤال الصيرورة على انكشاف من نوع آخر لا يرتهن الى ميتافيزيقا الحضور بقدر ما ينكشف على حدث الكينونة كمجموعة تأويلات للوجود. إن فوكو بمعنى ما؛ حفار قبور الميتافيزيقا ما دام يستعين بمعول نيتشه وهايدغر من أجل الكشف عن إبستيمي حضارة لم تلج بعد سر الكينونة عكس ما تدعي سردياتها الحديثة.

صحيح أن فوكو يحدد انقطاعين كبيرين في الثقافة الغربية، لكنه لا يكتفي بذلك، بل يؤرخ بشكل جينيالوجي ان صح التعبير، لذلك فقد عمد على تبيان خصائص كل ابستيميه عصر معين، أي كل من عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث.

[1]- ميشيل فوكو، الكلمات والاشياء، المصدر نفسه، ص35

1. ابستيميه عصر النهضة (ق16)

يستنتج فوكو ان الكلمات إلى غاية نهاية القرن16 كانت تعني او تحيل الى الأشياء بالضرورة، وهذا المنحى سيبدأ بالتفسخ اعقاب منتصف القرن ذاته. يتكون البناء الأساسي لعصر النهضة من مجال لعبت فيه مقولة التشابه دور الباني في المعرفة الثقافية الغربية، هاته المقولة سمحت بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية.[1]

يحدد فوكو أربعة أشكال جوهرية تفرض تمفصلات على المعرفة الخاصة بالتشابه (ressemblance). تعني مقولة التشابه في هذا الصدد، البحث عن أوجه الاتفاق الموجودة بين مختلف المظاهر الموجودة بين الأشياء، والى جانب مقولة التشابه، هناك مقولة التماثل (similitude) التي طبعت منتصف القرن16 وبداية القرن17.[2]

- **أ-التوافق** (la convenance)

يصفها فوكو بعلاقة القرابة المبهمة أو الملائمات التي تقترب فيها الأشياء من بعضها البعض لتتجاور، حيث لا تكون علاقة الجوار هنا خارجية بين الأشياء، بل تنشأ وفق اتصال تبادلي يفرز تشابهات جديدة (النفس والجسد متلائمان، تتلقى النفس حركات الجسد وتتماثل معه، يتواصل النبات مع الحيوان، والانسان مع ما يحيط به)[3] بصيغة أبسط فإن التوافق "نوع من المواءمة المكانية التي توفق وتقارب بين الأشياء في العالم"[4]

إن العالم هو التلاؤم العالمي الكلي للأشياء، يقول فوكو، ومن خلال هذا التلاؤم الذي يجاور المتشابه ويماثل المتقاربات، يشكل العالم سلسلة مع نفسه، وهذا ما يبرز في نص بورتا (porta)* في كتابه **"السحر الطبيعي"**: إن النبات يتوافق مع الحيوان المتوحش...[5]

- **ب-المنافسة** (émulation)

يعتبرها فوكو نوعا من التوافق وقد تحرر من قانون المكان، فيها شيء من الانعكاس ومن المرآة. يعكس عقل الإنسان حكمة الله بشكل غير كامل، كما تعكس العينان بنورهما المحدود النور الأعظم للشمس والقمر. إنها

---

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص53

[2]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص65

[3]- المصدر نفسه، ص54

[4]- محمد علي الكردي: **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ب-ط، ص277

*- بورتا (1520-1575) رسام إيطالي

[5]- المصدر نفسه، ص55

علاقة مزاحمة وتضارب. تستطيع الأشياء أن تقلد بعضها بعضا من أقصى العالم الى أدناه دون تسلسل أو تقارب.[1] ويضيف "إن التنافس نوع من التوأمية الطبيعية للأشياء" ينشأ في صلب الكائن الذي تتواجه جهتاه على الفور، مثل توأمين يتشابهان تماما دون أن يكون من الممكن لأي انسان أن يقول أيهما أعطى للآخر شبهه. بهذا المعنى لا يترك التنافس الشكلين المنعكسين المتعارضين في حالة جمود الواحد إزاء الآخر، بل يمنح لأحدهما خاصية ما تتيح لأحدهما أن يؤثر في الآخر.[2]

يشدد فوكو على أن حلقات التنافس لا تشكل سلسلة شأن عناصر التلاؤم، وإنما تشكل بالأحرى دوائر متحدة المركز، متعاكسة ومتخاصمة.[3]

- **ج-التماثل أو القياس**(Analogie)

هو مفهوم معروف في العلوم اليونانية والفكر في القرون الوسطى، لكن استخدامه في عصر النهضة مختلف. يحوي هذا المفهوم حسب فوكو تراكبا بين التوافق والتنافس.[4]

لا يربط التماثل بين التشابهات الظاهرية للأشياء، بل يربط العلاقات الدقيقة التي تخفى عن الأبصار.[5] ويمد انطلاقا من نقطة واحدة عددا غير محدود من القرابات، مثال ذلك أن علاقة النجوم بالسماء حيث تتلألأ، نجدها أيضا في علاقة العشب بالأرض، والأحياء بالكوكب الذي يسكنونه، وللتماثل خاصيتان:

- ✓ أ-الإرتداد على نفسه دون أن يكون موقع اعتراض، كأن يتم قياس التماثل بين النبات والحيوان القديم (النبات حيوان يضع رأسه الى الأسفل وفمه أو جذوره مغروزة في الأرض)
- ✓ ب-التعدد.

ويبدو أن للتماثل نقطة مركزية وهي الانسان، حيث يتكافأ والسماء كما يتكافأ مع الحيوانات والنباتات من جهة، وبين الأرض والمعادن والترسبات الكلسية والعواصف من جهة أخرى (تشكل مثلا الفتحات السبع في وجهه الكواكب السبعة في السماء). إن جسم الانسان هو دائما النصف الممكن من

---

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص55

[2]- المصدر نفسه، ص56

[3]- المصدر نفسه، ص57

[4]- المصدر نفسه، ص57

[5]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص278

أطلس عالمي، يقول فوكو.[1] يشير هنا فوكو الى بيير بلون*(Pierre belon) حين قارن الهيكل العظمي الإنساني بهيكل العصافير في لوحته، وليست هذه التدقيقات تشريحا الا مقارنة بمعارف القرن19.[2]

- **د-لعبة التعاطفات** (les jeu des sympathies)

يشكل مبدأ التعاطف ضربا من التشابه الفضفاض الذي لا يخضع لأي ضرورة من ضرورات التجاور، أو أي حتمية من حتميات تعمل عن بعد.[3] لكنه يقوم بوظيفته في حرية كاملة في أعمال العالم. إنه يثير حركة الأشياء (يدفع الجذور نحو الماء، يجذب الأشياء الثقيلة نحو الأرض والخفيفة نحو الأثير).[4] يمثل التعاطف تلك المرتبة من ذات الواحد من القوة والالحاح، فلا يكون مجرد شكل من أشكال التشابه، بل هو أيضا تلك القدرة على التمثل، وجعل الأشياء متطابقة، ومختلطة، ونزع فرديتها وجعلها أجنبية عما كانت عليه،بحيث يتحول أو يتقلص العالم الى نقطة أو كتلة متجانسة، ويناهض مبدأ التعاطف قوة موازية أخرى هي "التنافر" (antipathie) وهو شكل يحافظ على الأشياء في عزلتها و تشتتها بدل تجميعها وتوحيدها (مثلا، من المعروف أن النباتات تكره بعضها البعض، الزيتونة تكره الملفوف، الخير يفر من الزيتون) وهكذا حتى اللانهاية ستكره كائنات العالم بعضها بعضا وتتبعثر وتجذب في نفس الوقت الى القتال ليصبح الجميع قتلة ومقتولين. ومن ثمة تبقى الأشياء في العالم على ماهي عليه. "إن هوية الأشياء وواقعة قدرتها على التشابه مع الأشياء الأخرى والاقتراب منها ولكن دون الانغمار بها ومع محافظتها على فرادتها، إنها الترجح الدائم للتعاطف والتنافر الذي يستجيب لهما، إنه يفسر أن الأشياء تنمو وتتطور وتختلط وتتلاشى وتموت، لكنها توجد بشكل لا حدود له"(مثال ذلك عناصر الاسطقس) [5]، لقد تميز البناء المعرفي لإبستيمي القرن16 بالغزارة والفقر معا، وصفة الغزارة فيه نتجت عن عدم تحديده وثباته. [6]

يعتبر فوكو أن القرن16 قد عمل على نضد السيمياء (تقنيات كشف مكمن وجود الشارات وما يؤسسها من حيث هي كذلك) والتأويل (مجموع التقنيات التي تسمح للإشارات أن تتكلم وتكشف عن معانيها) في شكل تماثل بحيث يكون البحث عن المعنى هو إيضاح ما يتشابه. إن طبيعة الأشياء، يقول فوكو، وتعايشها والتسلسل

---

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص58

*- **بيير بلون** (1517-1564) عالم طبيعيات فرنسي

[2]- المصدر نفسه، ص58

[3]- محمد علي الكردي: المرجع نفسه، ص278

[4]- المصدر نفسه، ص59

[5]- المصدر نفسه، ص60

[6]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص66

الذي يربطها بعضها البعض والذي تتواصل فيما بينها به ليست مختلفة عن تشابهها، وهذا التشابه لا يظهر الا في شبكة الشارات التي تطوف العالم.[1]

إن هذا التشابك بين الكلمات والأشياء أنتج لنا في القرن16 خليطا بين السحر والتبحر العلمي أي خليطا متقلبا من المعرفة العقلية ومن مفاهيم مشتقة من ممارسات السحر والتراث الثقافي القديم. لهذا يصف فوكو علم هذه الحقبة بأنه ضعيف البنية كونه مزيج من مواجهة الرغبة في الخوارق والعناية بالعقلانية، هذا الضعف في البنية لا ينفي دقة التشكلات التي حددت مدى معرفة القرن16. [2]

لقد كان الشكل السحري ملازما لطريقة المعرفة في القرن16، في حين خلق التبحر في العلوم كقيمة تشير الى الأشياء كتركة للعصور القديمة، لهذا فإن العلاقة بالنصوص هي طبيعة العلاقة بالأشياء. ويتبدى لنا من هنا تراث العصور القديمة كالطبيعة نفسها مدى فسيح يستلزم تأويله.[3]

وفي كنف اللغة بالذات، لم تكن هذه الأخيرة في القرن16 مجموعة من الشارات المستقلة ذات شكل صقيل، تأتي الأشياء لتنعكس كما في مرآة، بل بالأحرى شيء غير شفاف، وغامض، منغلق على نفسه، وكتلة تختلط بأشكال العالم. إنها ليست نسقا اعتباطيا بل هي موضوعة في العالم وتشكل جزءا منه.[4]

يعني هذا عند فوكو أن العلاقة بين الكلمات والاشياء لم تكن قد عرفت كل ذلك التعقيد الذي بدأ نهاية القرن17. [5]

بوضوح كانت اللغة جزءا أساسيا من الطبيعة، لقد كانت "شارة أكيدة وشفافة بشكل مطلق للأشياء* لأنها تشبههم فالأسماء وضعت على ما كانت تشير اليه، كما كُتبت القوة في جسم الأسد والملوكية في نظرة الصقر." [6]

---

[1]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص65

[2]- المصدر نفسه، ص67-68

[3]- المصدر نفسه، ص69

[4]- المصدر نفسه، ص70

[5]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص67

*- يحيل فوكو في هذا السياق الى مصطلح قديم (macrossme) "عالم أكبر" يعود الى الأطباء اليونان، لكنه معروف أيضا في المذاهب الفلسفية القائلة بالتطابق حدا حدا، طرفا طرفا، بين كل أجزاء الجسم البشري، وكل الأجزاء المكونة للعالم، يسمى هذا الأخير عالما أكبر، ويسمى الانسان في علاقته به عالما أصغر، ومن هنا جرى تمثل المتطابقات بنحو بالغ التنوع. (أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص761)

[6]-المصدر نفسه، ص71

ينتهي فوكو الى أن اللغات هي مع العالم على علاقة تماثل** أكثر مما هي علاقة معنى، صحيح أن هناك وظيفة رمزية للغة "لكن لا يجوز البحث عنها في الكلمات نفسها، بل في وجود اللغة نفسه، أي في علاقتها الشاملة مع العالم بأكمله في تقاطع مداها مع أمكنة الكون وصوره." [1]

تُعنى المعرفة إذن بنقل لغة الى لغة، على إعادة السهل الكبير المنظم للكلمات والأشياء، وجعل كل شيء يتكلم، أي توليد فوق كل العلامات الخطاب الثاني للشارح، بمعنى خاصية المعرفة في التأويل والشرح***، وليس في البرهان أو الرؤية.[2]

تطرح هذه المقاربة إشكالية كينونة اللغة أيضا، فحسب فوكو، منذ الرواقية كان في العالم الغربي نسق شارات ثلاثية يتكون من دال ومدلول وأداة ربط، في حين تحول هذا النسق الى نظام ثنائي(binaire)، ينصهر فيه الدال والمدلول والكلمات بالأشياء في بوتقة واحدة. سيتم ذلك على يد بورويال(port-royal) في القرن17.[3]

لقد طرح هذا التنظيم الجديد مشكلة جديدة، بعدما كان التساؤل المطروح سابقا هو كيف يمكننا أن نعرف أن علامة ما تدل على ما تعنيه فعلا، أصبح ابتداءا من القرن17 يتلخص في معرفة كيف يمكن لعلامة ما أن ترتبط بما تعنيه فعلا؟ [4]

سوف يلاحظ فوكو أن هذا السؤال ذو حدين، استوعبه العصر الكلاسيكي في تحليله لنظرية التمثل، والعصر الحديث في تحليله للمعنى والدلالة، بحيث لن تكون اللغة بالنسبة للكلاسيكيين شيئا أكثر من حالة خاصة من التمثيل ومن المغزى (الدلالة). يقول فوكو، "سوف تنفصل الأشياء والكلمات بعضها عن بعض وستكرس العين للرؤية وللرؤية فقط والأذن للسماع فقط، وستكون مهمة الخطاب أن يقول ما هو قائم، إلا أنه لن يكون شيئا آخر سوى ما يقوله."[5]

---

[1]-ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص73

**- من أمثلة ذلك أو ما يعضد هذا القول أن الهنود و الصينيون واليابانيون يكتبون من الأعلى الى الأسفل وفقا لنظام الطبيعة التي أعطت البشر الرأس عاليا والاقدام في الأسفل.

[2]- المصدر نفسه، ص76

***- شرح و تأويل في إطار الكتاب المقدس.

[3]- المصدر نفسه، ص77

[4]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص68

[5]- المصدر نفسه، ص78

2. ابستيميه العصر الكلاسيكي(ق17-ق18)

سوف تحل خصائص جديدة في العصر الكلاسيكي ويتحول نظام العلامات من نظام ثلاثي الى نظام ثنائي، سيغدو أفول فكرة الفلك الكروي أو العالم الأكبر(تشابه-تمثيل) لصالح بزوغ فكرة النظام(l'ordre) سمة العصر الكلاسيكي، ويحل التفسير والتحليل والتمييز محل التشابه والتناظر، أين ستبدأ الكلمات في الافتراق شيئا فشيئا عن الأشياء.[1]

يحدد فوكو **دون كيشوت (Don Quichotte)*** كنقطة قطيعة بين خطاب عصر النهضة وخطاب العصر الكلاسيكي، إنه الحد الذي تنتهي فيه لعبة التشابه والشارات قديما ومعه ستحِل علاقات جديدة، "لأن الشارات(المقروءة) لم تعد قط على شبه الكائنات (المرئية)، كل هذه النصوص المكتوبة وكل هذه الروايات الغريبة هي بلا مثيل."[2] سوف يدشن دون كيشوت لعبة لا نهائية من المراوغات والمتشابهات، حيث اللغة تفسخ قرابتها القديمة مع الأشياء. [3]

نلاحظ أن فوكو يؤرخ بشكل مزعج للمعلمين المدرسيين حين لا يعير أي اهتمام للفلسفة الديكارتية في المجال المعرفي الكلاسيكي، بل يذهب الى الأدب ليجد فيه خصائص القطيعة. لم تكن الديكارتية حسبه قوة كبرى في تأسيس دعائم المجال المعرفي الكلاسيكي، بل كانت مجرد انعكاس له.[4] وهذه القراءة ستخلق لفوكو انتقادات كثيرة لا يرد عليها الا بشكل موجز.

لقد عمد دون كيشوت على ملئ الواقع بشارات القصة التي لا مضمون لها، بمغامراته وهروبه (بحثا عن لمس الأشياء وهروبا من عالم الكتب المزيف عالم الكلمات) إنه بذلك يرسم الوجه السلبي لعصر النهضة، فالكتابة كفت عن أن تكون نثرا للعالم، والتحالف القديم بين التشابهات والعلامات قد انفض فيما لا تزال الأشياء محافظة على هويتها السافرة.[5] لقد شردت الكلمات بهذا المعنى بحثا عن المغامرة بدون محتوى، فلم تعد تدل على الأشياء بل إنها تنام بين أوراق الكتب فقط. [6]

تقوم اللغة الكلاسيكية حسب فوكو على أربع ركائز:

---

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص69

*- شخصية في رواية الكاتب الاسباني سيرفانتس.

[2]- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص83-84

[3]- المصدر نفسه، ص85

[4]- عمر مهيبل: المرجع نفسه، ص69

[5]- المصدر نفسه، ص84

[6]- عمر مهيبل: المرجع نفسه، ص70

1) الجملة (proposition): وهي الموضوع الأساسي للنحو والبداية الحقيقية للغة (تتوفر على موضوع ومحمول وأداة ربط) كونها لبنة الخطاب.
2) الترابط (articulation): يتم بواسطة الأسماء والصفات أو السمات الخاصة يوفر للجملة مضمونا، حيث لا تؤدي الكلمات دورها الا إذا كان المحمول والموضوع.
3) التسمية أو الإشارة (désignation): وهي عودة الى مصدر اللغة، حيث تقوم بتحليل لغة الحركة، كيف تنوب العلامة اللغوية عن تمثيل التعبيرات الطبيعية للجسم كالإشارة والحركة والصرخة، وكيف يدلل بحث الجذور على القدرة الدائمة على الإشارة.
4) الاشتقاق (la dérivation): يعني التفرعات المختلفة للمعنى إذا ما قيس بالأصل ويفسر لنا كيف تتغير أشكال الكلمات عن طريق التوسع.

يرتبط هذا التقسيم لدى فوكو بمفهوم النحو العام في القرن17، ولا يعني هذا الأخير البحث في قواعد نحوية صرفة بقدر ما يعني ابراز الأساس العام الذي يتيح لكل لغة تحقيق وظيفتها التمثيلية من خلال القواعد الأولية لنحوها. [1]

- **هـ -التاريخ الطبيعي** (l'histoire naturelle)

تقوم اللغة في العصر الكلاسيكي على الاسم، وتستطيع بواسطته أن تسمي كل شيء، وتشكل القاعدة الأنطولوجية لعملية التمثيل عامة، أين ستطبع هذه الأخيرة كل العلوم بطابعها، حيث سيتحدد المجال العلمي للتاريخ الطبيعي في صورة لغوية لها قواعدها وخصائصها ومفرداتها أكثر من تبلوره في إطار فلسفة خاصة بالحياة وتفسيراتها. [2]

لم يكن حتى العصر الكلاسيكي التاريخ الطبيعي موحد، جل ما كان ألوان غريبة ومثيرة من التاريخ (تاريخ النبات أو الحيوان أو الطير). ومفهوم التاريخ هنا تصور عتيق لعصر النهضة، عن خليط من الملاحظة والوثيقة والخرافة، أما الوصف الجديد للعصر الكلاسيكي فقد طُبع بنظرية التمثيل، ولم يعد مجرد سرد لما شوهد عن حيوان أو نبات، بل تصنيف أحداث الطبيعة حسب الاسم والنوع والجنس والصفات... وهذا الحقل من الدراسة افتتحه **جونستون**(Jonston) وواصل عليه **لينيه**(Linné). [3]

[1]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص284
[2]- المرجع نفسه، ص286
[3]- المرجع نفسه، ص287

يحيل تحديد مجال التاريخ الطبيعي هنا، وتنقية اللغة من التراكمات الكلامية والتصورات الإنشائية، أي كل ما يعرقل وظيفتها التحليلية ينطلقان من ضرورة التقاء حدود الرؤية بحدود الصياغة، وفعل الوصف، وفقا لقواعد النظام الفكري التي يرسمها العقل، ويبقى أنه حتى في العصر الكلاسيكي لم تتجاوز البنية التي يراد بها إدراك الجوانب المرئية من الظاهرة الطبيعية عملية التسمية في اللغة، فعلى العالم إضافة الى تسمية مختلف الكائنات وتحديد مشتقاتها، أن يقيمها في إطار نظام عام للتماثل والاختلاف ابتغاء تمييزها، ومن ثم تصنيفها الى ثلاث مقولات:

1) **النسق** (système): يتم التعرف به على علاقات الارتباط بين أشكال الحيوانات والنباتات.
2) **المنهج** (méthode): وظيفتها ابراز العلاقات الرأسية للتبعية.
3) **السمة** (caractère): بها يتم تمييز الخصائص النوعية والمجموعات.[1]

لم يكن في استطاعة التاريخ الطبيعي حسب فوكو أن يتحول الى البيولوجيا إبان العصر الكلاسيكي، فلم يكن بعد عامل الزمن قد أُعتبر مبدئا للتطور الخاص بالتنظيم الداخلي للكائنات الطبيعية، والطبيعة بحد ذاتها لا تعطى الا من خلال شبكة للتسمية.

- **ز-تحليل الثروات** (l'analyse des richesses)

يتناول فوكو تحليل الثروات من خلال مفهومي النقود والأسعار (monnaie et prix).

أولا يشير فوكو أن مفاهيم مثل النقد والسعر والقيمة لم يتم التفكير فيها في القرنين 17و18 انطلاقا من مستقبل كان ينتظرها في الظل بل على أرض تنظيم ابستيمولوجي دقيق وشامل.[2]

في القرن16 احتل مفهوم السعر مكانة متميزة في المجال الاقتصادي الى جانب ماهية النقد (substance monétaire)، حيث كانت العلامات تدل على الغنى هي نفسها تحمل علامة الغنى، مفهوم السعر مثلا، كان علامة على البضائع وبضاعة في الوقت نفسه، لأنه كان يمثل الذهب أو ما اصطلح عليه الناس بأنه أثمن المعادن النفيسة، لكن النظرة المعدنية حسب فوكو، قد بدأت بالزوال مع تطور حاجات البشر وأساليبهم التجارية.[3] فقد كانت الأسعار متعلقة بالسمة المطلقة أو النسبية لغلاء السلع الغذائية، في الحين الذي كانت المعادن الأمريكية في

[1]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص288-289
[2]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص205
[3]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص80

انخفاض متتالي وفي تدفق مطرد، أما المادة النقدية فقد ارتبطت بطبيعة المعيار المتخذ مقياسا للعملة، وعلاقة السعر بمختلف المعادن المستخدمة وكذلك بالتفاوت الذي كان بين وزن النقود وقيمتها الإسمية (إبان القرن16 دائما).[1]

أما في العصر الكلاسيكي فقد ثمة منظار آخر للتفكير في ميدان الثروات، غير ذلك الذي كان في القرن16 عنوانه أن صلاحية النقود لأن تكون معيارا تقاس به السلع وتقاس به قابليتها الذاتية. "لقد كان المعدن الجميل يشكل علامة ثروة في ذاته ولهذا كان له سعر ولأجله كان يتخذ مقياسا لسائر الأسعار. ولأجله أمكن مبادلته بأي شيء ذي سعر." [2]

ما حدث هو أن عصر النهضة عمد على تقييم وظيفتي المعدن المسكوك (كمقياس وبديل) على أولية سمته الذاتية (أي كونه ثمينا)، في حين نجد القرن17 قد قلب الموازين في التحليل إذ يعتبر وظيفة التبادل أساس السمتين الأخيرتين (القياس، الثمن). لقد تم هذا التحول ضمن ممارسة أو فترة تدعى **التجربة المركنتيلية*** (mercantilisme).

صحيح أنه تم اعتبار أصحاب هذه المدرسة يؤمنون بأهمية النقود، لكن الأمر ليس كذلك البتة حسب فوكو، حيث تقيم المركنتيلية علاقة إفصاح وتبادل منعكس تكون على إثره النقود أداة لتمثيل وتحليل الثروات كما تكون بحسبها الثروات مضمونا تمثيليا للنقود. [3] إن الثروة إثر ذلك سوف تقدر نقدا، وستروج وتتداول، وهذا ما يجعلها حسب فوكو شبيهة بالكائن الحي الذي يُعرف بسمة ما تخصه، ويندرج ضمن قائمة تصنيفية أو الفرد الذي يسمى باسم ما. وهذا المبدأ المشترك في التمثيل قابل لأن يكون مدلولا، ولأجل معرفته يجب أن يندرج ضمن منظومة تماثلات وفروق. ما ستعتبره المركنتيلية ثروات هي الأشياء القابلة للتمثيل والتي تكون موضوعات رغبة (ضرورية، نفعية، لذة، ندرة). ولا شك أن المعادن في قيمتها لا تدين الى المادة التي تحويها بقدر ما تدين الى الشكل الذي هو صورة أو علامة يضعها الأمير(سك)**، من هنا نستنتج أن الذهب كان ثمينا لأنه نقود وليس العكس، أي أن القيمة (قيمة النقود) هنا تتحدد وفق الدليل (عكس عصر النهضة) ترتب عن ذلك نتيجتان:

---

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص206

[2]- المصدر نفسه، ص211-212

*- مركنتيلية : مدرسة اقتصادية ظهرت في القرن17-18 يدعون الى تدخل اكثر للحكومة لتشجيع تدفق الذهب ومعادن ثمينة أخرى، وهي نزعة للمتاجرة ترى أن مقدار قوة الدولة يقاس بما لديها من ذهب ومعادن.

[3]- المصدر نفسه، ص212

-بصدد العلامة أو الصورة فإن هذه الأخيرة تمثل في العصر الكلاسيكي عامل تنظيم لمجال المرئي الذي يتحدد داخل نموذج التمثيل الذي يوجه الرؤية في العصر الكلاسيكي.(**Rachida Triki, les aventures de l'image chez Michel Foucault**, L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard**, Librairie philosophique j.vrin, paris, 2003, p109)

أولا: أن قيمة الأشياء لم تعد تتحدد بالمعدن، بل هي قيمة قائمة بالذات، أي لا تعود هناك أساسات للنقود بمقاييس الحاجة والمنقعة، إذ تحصل الأشياء علي قيمتها بفعل الارتباط فيما بينها.

ثانيا: المعدن يمثل تلك القيمة تلك القيمة فقط، مثلما يمثل اسم ما صورة.[1]

قد يتساءل البعض عن سبب تفضيل الذهب والفضة في عملية التمثيل هذه ما داما لا يعتبران ثروة في حد ذاتها، فيجيب فوكو أن القوة الدالة لهذين المعدنين تكمن في قدرتهما على التمثيل (صلابة، لا يتبدلان، لا يتحولان، إمكانية القسمة، تركز الوزن في حجم ضئيل)، وليس في كمال خاص بهما أي في كونهما أداة مفصلة لتمثيل كل الثروات. أي أن العلاقة هنا اعتباطية جدا، فمتى توافرت نفس الخصائص في مادة أخرى (خصائص التمثيل) يمكن أن تحل محل أو توازي مادتي الذهب والفضة.

ما فعلته المركنتيلية إذن هو أنها أخذت مفهوم النقد وحررته من مسلمة الأساس المعدني للقيمة، وأقامت بينه وبين الثروة علاقة تمثيل، وتحليل دقيقة تولي عناية خالصة لمدى رواج المادة، وليس مقدارها.

بالنسبة للفكر الكلاسيكي النقد هو ما يتيح تمثيل الثروات ومصدر العلاقات التي تجمع الثروة بالنقود، يقول فوكو، هو التداول والمبادلة وليس نفاسة المعدن.

من هنا فلا غرو أن تكوَن ميدان التمثيلات إبان التجربة المركنتيلية كان بنفس الكيفية التي تكون بها ميدان التمثيلات، فهذه الأخيرة عندما تمثل نفسها وتتسع لفضاء تنحل فيه وتنشئ من عناصرها بدائل خاصة، تبني بها دلائل وجداول للتماثلات والفروقات تشبه الثروات التي تتبادل وتنحل في أجزاء تسمح بظهور علاقات تساوي أو عدم تساوي ويدل بعضها الأخر.

يحيل إذن تحليل الابستيمية الى ميلاد ميدان للثروات وثيق الصلة والارتباط بميدانين دشنهما التاريخ الطبيعي والنحو العام. [2]

ننتهي إذن الى أن فوكو بمقاربته بين ميادين مختلفة من العلوم من خلال تحليل الابستيمية يكون قد أسس لتاريخ من الشبكات المتناضدة التي تبدو لنا متباينة شكليا لكنها في الأساس تعتمد تركيبة متناسقة بالمعنى البنيوي للتناسق يحدد بشكل محوري الصيغ التي تشكل في عصر ما نواة المفكر فيه.

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص213

[2]- المصدر نفسه، 214-217

1. ابستيميه العصر الحديث (ق19)

يضع فوكو الماركيز **دو ساد** (De Sade) كعلامة فارقة كعلامة فارقة على ابستيميه العصر الحديث والذي تميز عن العصر الكلاسيكي بمقولة **التاريخ.** يرجع فوكو القطيعة التي وقعت بين العصرين الى المجال الابستيمولوجي الجديد الذي ظهر. ولا يكلف فوكو نفسه وسعا في فك غموض وألغاز هذه الانقطاعات، غير أنه سيلاحظ أن الهويات والاختلافات غير الكمية التي تجمع بين الأشياء وتفرق بينها أيضا كان لها توزع دائم في مجال نظام العصر الكلاسيكي، في حين سيُنشر التاريخ ابتداءا من القرن19 فيما يشبه السلسلة الزمنية للتماثلات التي تقرب بينها التنظيمات المعرفية المختلفة. [1]

يتساءل فوكو عن كيفية تغير نمط الكينونة بين العصرين وكيف انسحب الفكر من رحاب كان يستوطنها، هي النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات ليدينها فيما بعد بوصفها خطأ وضلال ولاعلم، في حين كان يعتبرها علما ومعرفة. [2]

لا يهم أركيولوجيا المعرفة لدى فوكو تفسير هذا الانفصال ولا في استطاعتها ذلك. سوف تكتفي إذن بتصفح الحدث الجليَ والكيفية التي تتحور بها الأشكال الخاصة لكل وضعية على حدة والإزاحة التي تتعرض لها الوضعيات فتحل إحداها مكان الأخرى (الإنتاج مكان الثروات مثلا) مثل الرابط الجديد الذي يجمع البيولوجيا وعلوم اللغة والاقتصاد. [3]

يتناول فوكو بالتحليل تشكل ثلاثة علوم ميزت العصر الحديث:

الاقتصاد السياسي(العمل)، البيولوجيا(الحياة)، فقه اللغة أو الفيلولوجيا(اللغة). يقول فوكو: "لا شك أن بنية هذه الأشكال الأساسية مطمورة بعيدا في عمق الطبقات الأركيولوجية، غير أنه بوسعنا اكتشاف بعض أماراتها من خلال أعمال **ريكاردو** في الاقتصاد و**كوفييه** في البيولوجيا و**بوب** في فقه اللغة"[4]

---

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص81-82

[2]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص254

[3]- المصدر نفسه، ص255

[4]- المصدر نفسه، ص292

1) الاقتصاد السياسي-علم الاقتصاد:

يذهب فوكو الى اعتبار أن أول باعث لعلم الاقتصاد الحديث هو **آدم سميث**، من خلال ذلك الامتياز الذي منحه للعمل كمقياس ثابت بين قيم الأشياء(الثروة). لا يصبح تحليل الثروات إثر هذه الوحدة الجديدة للقياس يتم في صفة تفسير التبادل بالحاجة، والتجارة بالمقايضة. إن فعل التبادل بالذات سوف يصطدم بعامل الزمن والعوامل الخارجية، فرغم أن سميث في تعريفه لخصوبة العمل يتحدث عن المهارة الشخصية ودقة الحسابات، الى أنه يضيف عليها ظروفا خارجية، كالتقدم الصناعي وتقسيم العمل وتراكم رأس المال.[1] من هنا نلاحظ أن مفهوم العمل لا يتواقف على الحاجة والتصور النظري فحسب. كانت كل بضاعة بالنسبة لآدم سميث تمثلا عملا معينا كما يمكن أن يمثل كل عمل كمية معينة من البضاعة، أي أن نشاط الناس وقيمة الأشياء يتطابقان في عنصر تمثيل شفاف. من هنا طُرحت إشكالية صلاحية العمل كمقياس ثابت على اعتباره يتغير بمقدار تغير البضائع والسلع التي يمكن مقارنته بها، لكن من نفس المنطقة سيكون **لريكاردو** السبق الأهم في التمييز بين طاقة العامل وجهده ووقته التي تشترى وتباع، وبين ذلك النشاط الذي هو في أساس قيمة الأشياء أي:

- ✓ أ-عمل يطلبه المقاولون (أصحاب العمل) وله أجر.
- ✓ ب-عمل يستخرج المعادن وينتج السلع، يضع الأشياء وينقل البضائع، أي يكون قيمة للتبادل.

إن العمل عند ريكاردو كنشاط إنتاجي هو مصدر كل قيمة، أي أن كمية العمل تسمح بتثبيت قيمة شيء ما، ليس لأن هذه الأخيرة ممثلة بوحدات عمل، تنحل الى أجر يومي ويستخدم كوحدة مشتركة بين كل السلع الأخرى تكون فيها المواد الغذائية الضرورية للعيش جزءا منها كما قال آدم سميث. بمعنى أن القيمة كفت عن كونها مجرد علامة وأصبحت منتجا.[2]

ارتبطت القيمة عند ريكاردو بالعمل واستقلت عنه في الوقت ذاته إذن. غير أن المفهوم الأكثر أصالة عند ريكاردو حسب فوكو هو مفهوم **الندرة** (rareté)، وقد عرفه التحليل الكلاسيكي بأنه متعلق بنسبة الحاجة، حيث تزداد أو تتغير الندرة بقدر ما تزداد الحاجات ولا يستطيع الانسان تلبيتها، وعكس هذا، يرى ريكاردو أن الشيء الأساسي في الندرة ليس الحاجة أو تصور الحاجة في ذهن الناس، بل هو مجرد نقص أصلي وفقط. [3]

إن ما يجعل الاقتصاد ممكنا وضروريا حسب فوكو هو حالة دائمة وأساسية من الندرة (التوجه الى الإنتاج الكثيف المضاعف مخافة الموت قحطا)، يجازف الانسان ليحد منها بحياته، في وجه طبيعة جامدة. لم يعد

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص83

[2]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، 293

[3]- المصدر نفسه، ص295

الاقتصاد على علاقة بألعاب التمثيل، بل هو على علاقة بنسق من الاعتبارات الانثروبولوجية للجنس البشري التي تسعى الى النمو في تأمين أسباب العيش، ويحدد العمل وقساوته طريقا لإنكار النقص الأساسي والانتصار على الموت.[1]

يتحدث فوكو عما يسمى **انسان اقتصادي**(l'homo-economicus) ليصف وضع الاقتصاد الحديث، أي أن الانسان يستنفذ حياته في النجاة من الموت بدل إشباع حاجاته الخاصة، أي الانسان وقد تمثل فكرة التناهي الخاصة به. وما وضعية الاقتصاد منذ ريكاردو سوى انثروبولوجيا تحاول أن تقيم للتناهي أشكال ملموسة بدل تحليل التمثيلات. اقتصاد القرن19، ببساطة، مستند الى الأنثروبولوجيا كخطاب حول تناهي الإنسان الطبيعي، يقول فوكو. [2]

يمثل ريكاردو النظرة التشاؤمية حول هذا التناهي، في حين يمثل ماركس بوعده الثوري بتحرير الانسان من عمله، لكن يحتضن ابستيميه القرن19 الاثنان، فهما لا يختلفان إلا في الرأي، حيث يمثل ريكاردو الشكل السلبي لتناهي وماركس الشكل الإيجابي. إنها بالأحرى مجرد اختلافات فرعية، لكن ما هو بيّن لدى فوكو أن الماركسية لم تحدث على المستوى العميق للمعرفة الغربية أي شق فعلي، بل استقرت بسهولة كصورة كاملة...مرضية لعصر ما"[3]

2) البيولوجيا -علم الحياة (biologie)

إن كان ريكاردو قد قام بتخليص مفهوم العمل من وظيفته القياسية الثابتة ليربط بينه وبين العملية الإنتاجية، فإن كوفييه(Cuvier)* قد استطاع أن يحرر السمات من تبعيتها للمعايير التصنيفية التي تقوم على التاريخ الطبيعي.[4]

كان من المعروف أن الكلاسيكيين يعرفون العضو في الكائنات الحية انطلاقا من بنيته ووظيفته، إما من الدور الذي يلعبه (توالد مثلا) أو متغيراته المورفولوجية أو التشكلية (حجم، شكل، عدد، وضعية). أي أن العضو يحوي نظاما ذي رموز، تقرأ انطلاقا من هذه المعطيات التي بقدر ما كانت مستقلة عن بعضها البعض كانت أيضا متطابقة. يمثل المعطى الأول {الصالح للاستعمال} (l'utilisable) ويمثل المعطى الثاني {القابل للمماثلة} (l'identifiable).

ما سيفعله كوفييه، أنه سيلغي مسلمة التطابق والاستقلال معا، وسيجعل الوظيفة طاغية على العضو، أي سيخضع العضو لسيادة الوظيفة، فهو يدعو الى توجيه الانتباه نحو الوظائف نفسها (تجمع مثلا وظيفة التنفس

---

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص295-296

[2]- المصدر نفسه، ص296

[3]- المصدر نفسه، ص300

*-كوفييه : عالم بيولوجيا فرنسي (1769-1832)

[4]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص323

الخياشيم والرئات) أكثر منه نحو الأعضاء.[1] بالتالي "يكون هناك تاريخ طبيعي عندما لا ينتمي الشيء الى ذاته (la même) والآخر (l'autre) إلا الى حيَز واحد (العضو=بنية ووظيفة). إن موضوعا كالبيولوجيا يصير ممكنا عندما تبدأ هذه الوحدة السطحية بالتفكك، وتظهر التباينات على أساس تماثل أعمق، وأكثر جدية من تلك الوحدة.[2]

لا ترتبط الأعضاء على مستوى الجدول التصنيفي الذي يحيل الى نوع من الاستقلالية الذاتية لكل عضو، بل بتكامل وظائفها حسب الأهمية المتبادلة لكل منها في عملية الحياة.

في التصور الكلاسيكي نُظر الى أن هناك نوعا من الاستمرارية يفرضه الالتقاء أو التطابق وهذه الاستمرارية نوعان:

- أ-استمرارية أنطولوجية تحكم سلسلة الكائنات والأشياء في الطبيعة.
- ب-استمرارية عقلية أو فكرية تحكم سلسلة العلامات اللغوية المؤسسة للخطاب العلمي التصنيفي.

من هنا يبرز ذلك التوازي بين الوجود واللغة، متلاءم مع النموذج الميكانيكي الذي تصاغ فيه المعرفة الظاهرية في قوالب صورية وكمية (مقادير، أحجام، أبعاد، حركة).

يأتي كوفييه ليخلخل هذه الاستمرارية المتصلة بين الوجود والفكر، اذ سوف تتخذ المفاهيم الجديدة للطبيعة تمركزا حول وحدات متسقة مع التمايز فيما بينها في قلب الطبيعة، وتشكل مستويات عدة مركبة، مع تكامل وترابط بينها بهدف تنمية ظاهرة الحياة.[3]

يتم إدراك الوجود في العصر الكلاسيكي وفق جدول التصنيفات، في حين يعتمد كوفييه مبدا الحياة الذي يشكل قوة خفية لا تُدرك في ذاتها، إنما تعرف بما تبرزه وتنتجه من ظواهر، ويعود ذلك الى اندماج مبدأ الحياة بالوظائف التنظيمية للأعضاء، يفرز تجاوز مبدأ الاستمرارية الذي طبع حقلي الوجود والكائنات بنوع جديد من الاستمرارية والاتصال بين الجهاز العضوي وما يحيط به من عناصر الحياة، حيث لا يبقى الكائن الحي مجرد وحدات أو جزئيات حية ذات سمات خاصة بل هو أيضا تنظيم متكامل لا ينفصل عن العناصر الخارجية التي تتيح له شروط النمو والبقاء (نجد هذا عن داروين في نظرية التطور عن تأثير البيئة على تأقلم و تطور الأنواع). من هنا يقسم فوكو الكائن الحي كظاهرة مركبة ذات خصوصية الى بعدين:

- أ-بُعد داخلي: تنظمه خصائص تشريحية وتوافقات فيزيولوجية.

---

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص302

[2]- المصدر نفسه، ص303

[3]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، 324

- ب-بعد خارجي: يتكون من محيط معاشه ووجوده [1]

لقد أسس كوفييه البيولوجيا المعاصرة على فكرة ثورية أساسية وهي فكرة الانقطاع أو الانفصال بين الكائنات.[2]

3) الفيلولوجيا – فقه اللغة (philologie)

الفيلولوجيا بوصفها حقلا منظما، أسست على يد مجموعة من علماء اللغة الألمان، أمثال **جريم**(Grimm) و**بوب** (Bopp) و**شليجل** (Schlegel).[3] وكان هذا الأخير قد تفطن الى أن تاريخ اللغات قد نشأ وفق نموذج التاريخ الطبيعي أو علم الحياة، أي أن علم النحو المقارن قد استمد نموذجه الابستيمولوجي الذي يقوم على أساس تاريخي، من علم التشريح المقارن.

ومثلما لم تعد السمة عند كوفييه تُرد الى البنية الظاهرة للكائنات بل الى تنظيمها الشامل ووظائفها العضوية غير المرئية، ستكتسب الكلمة أيضا كثافتها في قلب اللغة، حيث لا يقف دورها التمثيلي على خصوصية العلامة اللغوية وكيانها داخل تركيب الجملة، أو بسبب ارتباط دورها التصويري أو الإعلامي داخل الخطاب، بل يتعدى ذلك الى ظروف تاريخية خاصة ترتبط بشكلها، وبالأصوات التي تتكون منها، والتي تحدد التغيرات الجوهرية في الوظيفة النحوية عبر الزمان. أي الحامل التاريخي لأي لغة هو ما يربط الهياكل الصوتية والنحوية لهذه الأخيرة ضمن تاريخية معطاة.[4] إن تخطي الكلمات للوظائف التمثيلية في السياق اللغوي للقرن19 هو ما يسميه فوكو **بالوضعانية الفيلولوجية** (positivité philologique) والتي اختصت في أربع مباحث نظرية:

1) الطريقة التي تنتظم بها اللغة داخليا والتي تميزها عن لغات أخرى وفق معايير محددة.
2) دراسة المتغيرات الداخلية التي تطرأ على لغة ما (الكيفية التي تتحول بها الكلمات والمقاطع عبر الزمن وليس الكيفية التي تنطق بها الحروف، الأصوات) كما يفعل النحو العام
3) إعطاء تعريف لقانون تغيرات الحروف الصامتة (consonnes) أو الناطقة (voyelles) يتيح إرساء قواعد نظرية جديدة تتعلق بجذور الكلمات. [5]

[1]-محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص325
[2]-عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص86
[3]-عمر مهيبل: المرجع نفسه، ص86
[4]-محمد علي الكردي: المرجع نفسه، ص327
[5]-عمر مهيبل: المرجع نفسه، ص87

4) إمكانية وضع تحديد جديد لنظم القرابة بين اللغات، ويترتب عن هذا التحديد أن اللغات تنتظم في مجموعات منفصلة من بعضها البعض. تدحض هذه النظرية القول بتواصل اللغات وتفرعها عن لغة واحدة (لغة أُم).[1]

تشكل هذه الأقسام النظرية الأربعة حسب فوكو أرضية فقه اللغة الأركيولوجية تناقض بها أقسام النحو العام.

تقابل نظرية القرابة بين اللغات نظرية الاشتقاق وتتعارض نظرية البحث عن جذور الكلمات مع نظرية التعيين(التسمية) كما تتعارض دراسة المتغيرات الداخلية مع نظرية التمفصل (الترابط)[2]

في المحصلة، كانت المعرفة الكلاسيكية **إسمانية*** في صميمها. لكن ما حدث بداية من القرن19 هو أن اللغة ستنطوي على ذاتها، وتكتسب عمقا ذاتيا وتاريخيا، وقواعد وموضوعية خاصة بها، وتصبح موضوعا للمعرفة مثل غيرها من المواضيع جنبا الى جنب مع الكائنات الحية، الثروات والقيمة وتاريخ الأحداث والبشر.[3]

وبسبب هذا الانطواء الداخلي للغة على نفسها وامتيازها بسماكة وكثافة لم تعد بعدها قادرة على التعبير عن العالم الخارجي، وغموضها الخاص، ظهر مفهوم التأويل في القرن19 لدرجة يعتبر فيها فوكو كتاب **"رأس المال"** لماركس مجرد نقد للقيمة و تفسير لها وأعمال نيتشه مجرد نقد لبعض الكلمات اليونانية وتأويل لها، وأعمال فرويد مجرد تفسير لكلماتنا الغامضة وأحلامنا الغريبة.[4]

ما يشكل وضع اللغة في القرن19 إضافة الى مفهوم التأويل** هو ظهور **الأدب**؛ والأدب هنا ليس ذلك الضرب من اللغة الذي نطلق عليه نحن الآخرين، يقول فوكو، لفظة **أدب**. أي عزل من نوع خاص من اللغة خاصيته أنه أدبي. ما سيحدث في القرن19 أن فعل الكتابة المتمثل في الادب سيكون اعتراضا ضد فقه اللغة. يحيل الادب اللغة من الصرف والنحو الى سلطة التكلم المجردة حيث يلتقي كينونة الكلمات المتسلطة والوحشية

---

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص328-329

[2]- المصدر نفسه، ص331-332

*- إسمانية أو اسمية (nominalisme): نظرية تقول أن الكليات لاوجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، إنما هي مجرد ألفاظ وأسماء تدل على عدد غير محدود من الأشياء. (إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، 1983، ص14)

[3]- المصدر نفسه، ص333

[4]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص88

**- يستعمل فوكو كلمة (l'exégèse) بدلا من (l'herméneutique) أو (l'interprétation) للإيحاء بأن هذا التأويل قبل القرن19 كان أقرب الى التفسيرات الدينية أو الغيبية. اتخذ معنى التأويل في القرن19 مفهوم العلاج (علاج الإنسانية)، فيما كان في القرن16 يتخذ معناه في الوحي

(غير المدجنة). سيترسخ هذا التوجه للأدب منذ الثورة الرومنسية الى أن يتم عجز سلطان الكلمة مع **مالارميه*** (Mallarmé)[1]

نلاحظ أن الامتياز التقني إن صح التعبير الذي يوليه فوكو للأدب لم يأت من عدم حيث يشكل هذا الأخير عالما متعدد الأوجه والانزياحات، سيتوقف فيه دور اللغة عن التشكيل التمثيلي المحض للخطاب كما كان عليه الحال في العصر الكلاسيكي ليلج مجالا خصبا من التفسيرات ستستعسر على المحدثين.

ستستعيد الكلمات في أوائل القرن19 كثافتها اللغوية القديمة حيث لم تعد الكلمات تتقاطع مع التمثيلات وتحدد عفويا معالم معرفة الأشياء، فهي لا تهم كثيرا لنقل ما قبل تاريخنا وما هو معاصر لنا، لم يبق للغة وجود بانفصالها عن التمثيل سوى في شكل مبعثر مشتت، اذ يعتبر علماء فقه اللغة الكلمات كما لو كانت أشياء كوّنها التاريخ، ووضعا في متناولنا، أين تتجرد اللغة من مضمونها الحسي لتُبرز فقط قوالب الخطاب المقبولة كليا. ببساطة، أصبحت الكلمات نصا يجب تهميشه حتى يظهر جليا المعنى الآخر الذي تحجبه.[2] بالأحرى فإن فوكو هنا يواصل دربا عبده نيتشه في حديثه عن أقنعة لانهائية للغة تنكشف بممارسة عملية تأويلية متواصلة.

يرجح فوكو ذلك التهميش لدور اللغة الى ذلك الامتياز الذي منح لمجال الحياة والعمل، فعندما تفكك جدول التاريخ الطبيعي تجمعت الكائنات الطبيعية حول لغز الحياة وعندما بطُل تحليل الثروة تألبت العمليات الاقتصادية حول الإنتاج والعمل، لكن حين تشتت وحدة النحو العام، أي الخطاب استحالت صيغا لا يمكن إعادة وحدتها. يعتقد فوكو أن التفكير الفلسفي قد ابتعد عن اللغة قد ابتعد عن اللغة لذات السبب (الانهمام بالحياة والعمل) فكانت مهمتها مثلا تطويع الكلام وتسييله من الداخل ليتمكن من تمثيل دينامية الحياة وديمومتها الخاصة بعد أن يتحرر من تمثيلات الذهن(الفاهمة) المتمركزة.

لن تدخل اللغة لذاتها مرة أخرى في نطاق الفكر الا في أواخر القرن19 حسب فوكو، ويمكن أيضا أن تمتد الى القرن20 بوجود **نيتشه** الذي يعتبر أول من قرب بكتبه القيمة المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة، بتفسير جذري للعالم من خلال فكرة تشكيل عام لضروب الخطاب كافة تحاول كشف خفاياه أو من خلال نظرية هامة للدلائل واحتواء شامل لكل الخطابات في كلمة واحدة (وكان نيتشه في كتابه "هذا الانسان" أكد أنه يسعى لقول ما يكتبه الناس في كتب كاملة من خلال كلمة أو شذرة)

=والخلاص. (يذكر فوكو هذا في مناقشة بعنوان" نيتشه، فرويد، ماركس" جينيالوجيا المعرفة، ص43 وما بعدها)

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص336-337

*- ستيفان مالارميه (1842-1898) : شاعر فرنسي من رواد الرمزية في الشعر الحديث

[2]- المصدر نفسه، ص340-341

باشر مشروع **مالارميه** دمج كل خطاب ممكن في الكثافة الهشة للكلمة. لو أردنا أن نسترسل في التوصيف بعبارات القرن العشرين لقلنا على لسان الشاعر **باول تسيلان**Paul Celan (1920-1970) أن الأمر يشبه لحد ما "العيش في الكلمة" حين يقول في قصيدته: "في أخاديد...عملة السماء في شق الباب...أنت تضغط الكلمة...التي أنبسط منها..."[1]

لقد كان **مالارميه** يجيب عن سؤال **نيتشه** الذي فرضه على الفلسفة عن اكتشاف المعني أو المتكلم عندما ننطق بكلمة صالح (أغاثوس) للإشارة الى أنفسنا وبكلمة شرير (ذيلوس) للإشارة الى الغير، أي من يمتلك الخطاب برمته؟ وليس التوصل الى معرفة الخير والشر والجوهر. يردد ملارميه إن المتكلم هو الكلمة في وحدتها وتذبذبها الهش أو عدمها ذاته. إن من يتكلم ليس معنى الكلمة وإنما كينونتها الوحيدة والعصية.

يبدو لنا أن فوكو في تحليله لمقام اللغة وفقهها في القرن19 يتخذ منطلقين أساسيين، سؤال نيتشه الجينيالوجي المربك وإجابة مالارميه الطريفة الرمزية في آن واحد، إن تحليل فوكو لكينونة اللغة لا يفهم إلا في ضوء إضاءات هذه الأسئلة.

سوف يعمد الفكر إذن لاستعادة ألق الكلمة عبر كينونتها الغامضة (من خلال سؤال علاقة اللغة بالكائن؟). يتساءل فوكو إن لم يكن نيتشه أول من عبد الطريق الى هذا الهدف المنشود عبر قتل الإنسان والله معا وعودة الآلهة داخل لغته الخاصة؟

لا يستطيع فوكو الجزم في الجواب، لكنه منذ البداية يعتبر أن الإنسان لم يوجد قبل نهاية القرن18، إنه بالأحرى مجرد مخلوق حديث أبدعه العلم منذ أقل من 200 سنة لكنه ما لبث أن هرم بسرعة. أي أن الإنسان قد صنعته المعرفة الحديثة بأنواعها المختلفة اللغوية والبيولوجية والاقتصادية، ويقصد هنا الإنسان كما درسته العلوم الطبيعية كنوع وجنس (جدل الأعراق البشرية في القرن18)، أو الذاكرة والمخيلة من الناحية النحوية. بمعنى أنه لا وجود لوعي معرفي ابستيمولوجي (في العصر الكلاسيكي) للإنسان كإنسان فلا غرابة أن نجد في مفهوم الطبيعة بذاته والطريقة التي كان يعمل بها آنذاك ينفيان وجود علم كلاسيكي عن الإنسان.[2]

في آخر صفحة من كتاب **الكلمات والأشياء** يعلن فوكو مباشرة "أن الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية."[3] ويبدو أن هذه المعرفة التي ظهرت في القرن19، أي بظهور الإنسان هي

---

[1]- هانز جورج غادامير: **من أنا ومن أنت. تعليق حول باول تسيلان**، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2018، ص35.

[2]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص342-343-345-346

[3]- المصدر نفسه، ص421

نفسها التي ستنقض عليه وتشنقه، اذ ان هذا الأخير يفقد قيمته وهويته عندما يتفرق بين العلوم المختلفة حين يكون الموت مصيره المحتوم، بالتالي فإن الإنسان المعاصر على وشك الموت اذا لم يكن قد مات فعلا، وستحل محله تلك المؤسسة القوية في المجتمع المعاصر وهي اللغة. [1]

إن نيتشه حسب فوكو نقطة الانعطاف في الفكر الحديث فهو بإعلانه موت الإله يعلن نهاية الإنسان وموته أيضا، حيث يظهر أن موت الإله وآخر إنسان في هذا العالم مرتبطان ببعضهما.[2]

وعندما نتمعن في قول نيتشه: "ماذا؟ ترى الإنسان مجرد خطأ إلهي؟ أم أن الله مجرد خطأ بشري؟"[3] نستوعب تلك الرابطة الطريفة بين الانسان والإله، والتي يستخلصها فوكو من تعاطي نيتشه أغوار اللغة والفلسفة قرعا بالمطرقة ويتلقفها لقتل الانسان، أو ما تبقى منه.

لقد نظر فوكو دائما الى التاريخ بصفة عامة من خلال منظار اللاإستمرارية؛ تاريخ يعلن القطيعة مع تاريخ الفلاسفة كتاريخ لا يؤرخ لنفسه، بل يجاملها بكل النظريات الجمالية التي أسست مفهوم الانسان الحديث. يبدو من الوهلة الأولى أن مفهوما الإنسانية والانسان مرهقين رمزيا بعد الحفر الأركيولوجي الذي كشف عن شبكات بنيوية معرفية ماقبلية كانت قد تطورت فيها كل معارفنا على مستويات متناضدة ومتباينة، تبدو لنا مباحث فوكو في هذا الصدد انكشافا على وهم الإنسانوية كأفق له حراسه وقدَاسه الفلسفي والوعظي، أما الإنسانية كمفهوم أو كقيمة لا يبدو أنها استنفذت كل وعودها التي لم تحققها الحداثة، ذلك أن الحداثة كظاهرة فلسفية قامت على تحييد المفهوم الفلسفي للإنسان على حساب المفهوم الأداتي، سيجيب فوكو هنا أن مفهوم الإنسانية لا يقل اغترابا عن مفهوم الأداتية وعزائنا هنا أن مفهوم الإنسانية يمكن أن نتمثله كأفق أخلاقي جمالي كوني لا يستكين الى المقولات الانسانوية الممجدة بالقدر الذي يدفع فيه بفكرة إمكان المقاومة إزاء كل سلطة تدجينية بالمعنى الفكري والسياسي للكلمة.

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص98-99

[2]- المرجع نفسه، ص100

[3]-فريديريتش نيتشه: **غسق الأوثان**، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، طبعة أولى، 2010، ص12

المبحث الثالث: في نظرية السلطة.

في حوار مع **برنار هنري ليفي**، يعترف فوكو أنه لم يشعر يوما بالارتياح إزاء تلك التصورات والتعريفات المؤدلجة التي تتناول موضوع السلطة، والتي كرَست حقلا مفاهيميا كبيرا حول هذا الموضوع. خصائصه: المنع، الفوقية، الرفض، الحظر. أما فوكو فقد كان انهمامه مغايرا تماما لتلك الأوهام الثقافية الحاجبة لأشكال السلطة الحقيقية.

وليس غريبا أن فوكو لم يخصص كتابا معينا محددا لمسألة السلطة، فقد كانت مشكلته الدائمة هي عواقب السلطة وإنتاج الحقيقة. إن فوكو من خلال معالجته لمشكلة السلطة يبتعد من ذلك الميل المشترك لدى المؤسسات والأحزاب ولدى كل التيار الثوري الى عدم رؤية السلطة الا في شكل الدولة وأجهزتها وبذلك يكون قد افتتح أربعة محاور رئيسية للتدبر، أولا البحث ضمن هذه العلاقات السلطة فيما قد يكون أكثر خفاءا ثم معاودة الإمساك بهذه العلاقات الى حدود البنيات التحتية الاقتصادية، ثم تتبعها ليس في أشكالها المتمثلة في جهاز الدولة، بل في أشكالها المتعلقة بما تحت جهاز الدولة أو الموازية له. وأخيرا التعرف عليها من خلال واقعها المادي.

لطالما تم اعتبار فوكو مؤرخا كئيبا للممنوعات والسلطة. المجنون وحبسه، الشذوذ واقصاؤه، الجنوح واعتقاله. أي باعتباره مؤرخا ذي حدين، لكن هذا التأويل مجرد تبسيط جاحد، ذلك أن فوكو يتجه صوب حدَ آخر هو حدَ "الحقيقي"، أي كيف أن السلطة الممارسة على الجنون مثلا أنتجت خطاب الطب النفسي الحقيقي؟ ونفس الأمر فيما يتعلق بالحياة الجنسية. إن فوكو لا يقوم بممارسة تقليدية في سوسيولوجية تاريخية لمحرم، بل يحاول إنجاز تاريخ سياسي يبحث في إنتاج ما للحقيقة. [1]

إن المفهوم المبتذل عن السلطة كان قد رسَخ مقولة تمركز السلطة في نطاق معين يؤثر بالسلب على من تُمارس عليهم السلطة، وهو أيضا طرح الماركسيين، فكما نعرف من خلال تاريخ الماركسية، لم يكن للماركسيين إهتمام كبير بأنطولوجيا ماركس، لكن ما بحثوا عنه بالأحرى هو إصلاح وتطوير "عقلانية ماركس" بالتحديد أي مجموع الكتابات النظرية لهذا الأخير والتي تعالج مسألة التحرر.[2]يتحفظ فوكو على هذا التوجه ويعتبر أن أدق

[1]- حوار ميشال فوكو مع برنار هنري ليفي، ترجمة: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، المغرب، العدد الأول، 1986، ص62-69-70

[2]-Michal Kozlowski, Les contre-pouvoirs de Foucault, Editions Burozoïques, france, 2011, p11

كتابات ماركس هي النصوص التاريخية وليس النصوص النظرية (يُذكر أن اشتغال فوكو المكثف على تجهيزات السلطة كان نابعا أيضا من تفشي ظاهرتي الستالينية والفاشية منذ خمسينات القرن الماضي)

ما يميز اليسارية حسب جيل دولوز -والتي يُدرج فيها فوكو كأهم روادها-أنها من الناحية النظرية طرحت مشكلة السلطة من جديد موضع نقاش، وهو طرح ضد الماركسية، وكذا المفاهيم البورجوازية للسلطة، ذلك أن نداء اليسار (المجدد) هو دعوة الى التخلي عن بعض المسلمات التي طبعت الموقف التقليدي لليسار والتي تعتبر السلطة ذات المصدر الواحد والعلاقات المتمركزة المجمعة أحد أعمدتها الرئيسية.[1]

حسب فوكو فإن هذا التمثل الأيديولوجي للسلطة نابع أيضا من خيار جمالي-خلقي معين، وهو أن السلطة شيء ضار (قبيح، فقير، عقيم، رتيب، وميت.) أما ما تُمارس عليه السلطة فهو شيء حسن وطيب وغني. ويبدو أن فوكو يتحفظ على هذه الثنائيات القيمية التي يراها ذات فائدة مؤقتة فقط، إذ يجب الانتقال حسبه بين المع والضد في حركية مستمرة لا تخضع للدوكسا (معتقد-دوغما) والتي طبعت الموقف اليساري الذي يتغنى بمناهضة القمع للحد الذي يصبح التغني مجرد عبارات جوفاء لا تسمع، من قبيل، "يحيا الجنون"، "يحيا الجنس"، "يحيا انحراف الشباب". وهنا يسجل فوكو أسفه على تحول أعماله عند البعض الى شارت انتماء.[2]

إن فوكو يمثل تلك **القطيعة الدائمة***في تاريخ الثقافة الغربية كما عنونت صحيفة لوموند الفرنسية بمناسبة مرور عقدين على وفاته، إنه ذلك الذي يفكر دائما بشكل مغاير ومختلف، وبالتالي فهو لا يركن للمسلمات، بل يعيد مساءلة كيفية اشتغال السلطة، وهل يتوقف أداء عملها على استعمال المنع؟ وهل هي دائما في حالة في حالة نزول من أعلى الى أسفل ومن المركز الى المحيط؟

ينفي فوكو بصفة عامة أن يكون المنع والرفض والحظر الأشكال الجوهرية للسلطة إذ لا تعدو أن تكون سوى حدودها وأشكالها الناقصة والقصوى. إن علاقات السلطة بالدرجة الأولى علاقات إنتاجية. [3]

لا يعني فوكو بكلمة سلطة (pouvoir) مجموعة المؤسسات التي تضمن الإخضاع للمواطنين في الدولة، يقول، "عندما أقول سلطة فلا أعني أيضا نمطا من الإخضاع وفرض التبعية، والذي يتخذ صيغة القاعدة المنظمة بتعارضه مع العنف."

---

[1]-جيل دولوز، **المعرفة والسلطة -مدخل لقراءة ميشال فوكو**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1987، ص30-31

[2]- حوار ميشال فوكو مع برنار هنري ليفي، مصدر سابق، ص71-72

*-le monde, *Michel Foucault-la rupture permanent*, septembre 2004

[3]-المصدر نفسه، ص61

ولا تعني كذلك السلطة في هذا السياق الهيمنة الممارسة من طرف عنصر أو مجموعة على طرف آخر أو مجموعة من خلال منظومة عامة، "لا يجوز للتحليل بمفردات السلطة أن يفترض، كمعطيات أولية، سيادة الدولة، أو شكل القانون أو الوحدة الاجمالية لهيمنة ما، فهذه الأمور ليست بالأحرى سوى الاشكال الواردة في النهايات." [1]

إن ما يسعى خلفه فوكو هو روابط السلطة ومكمن قوتها، تحولها وامتدادها من خلال استراتيجيات التأثير عن طريق التبلور المؤسساتي الذي يتخذ قواما في أجهزة الدولة، وصياغة القانون والتناسق الاجتماعي. في كل مكان يتم في الحضور الكلي للسلطة، ليس لأنها تتمتع بخاصية التجميع بفعل قهري ما، بل لأنها في كل لحظة تنتج نفسها. السلطة في كل مكان ليس لأنها تشمل كل شيء، بل لأنها تصدر عن كل مكان، بالتالي يمكن القول" أن السلطة ليست مؤسسة وليست هيكلية، وليست قدرة ما يتمتع بها بعضهم: إنها الاسم الذي ننسبه لموقف استراتيجي معقد في مطلق مجتمع"[2]

يتوجه مفهوم فوكو حول السلطة الى وضع وجهة النظر الموضوعية محل القانون ووجهة نظر الفاعلية التكتيكية محل المنع، ببساطة، إنه توجه للأنموذج الاستراتيجي بديلا عن الأنموذج القانوني.[3]

يحدد فوكو عددا من المقولات فيما يخص مسألة السلطة:

1. السلطة ليست شيئا يكتسب أو ينتزع أو يتم تقاسمه، شيئا نحافظ عليه ونحميه أو نتركه يفر، إن السلطة تمارس من خلال نقاط لا حصر لها ضمن علاقات لا متساوية ومتحركة. "السلطة تعمل وتشتغل، السلطة تمارس في شبكة، وفي هذه الشبكة يكون الأفراد في وضع الخاضعين وأيضا الممارسين للسلطة."[4]
2. علاقات السلطة ليست في وضعية خارجية حيال أنواع أخرى من الروابط سواءا كان عمليات اقتصادية أو روابط المعرفة، أو العلاقات الجنسية، بل هي كامنة فيها. وبالتالي ليست علاقات السلطة في وضعية هيكلية عليا يقتصر دورها على المنع أو التنظيم، إنها بالأحرى تقوم بدور إنتاجي مباشر.[5]
3. السلطة تأتي من تحت، فلا وجود لتعارض ثنائي بين المسيطرين والمسيطر عليهم، بل ثمة ثنائية ارتداد من فوق لتحت ضمن مجموعات تتقلص في الهيئة الاجتماعية.

---

[1]- ميشال فوكو: **تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة**، ترجمة: سلمان حرفوش، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1،2017، ص121

[2]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص122

[3]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص134

[4]- ميشيل فوكو: **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003، ص54

[5]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص123

4. علاقات السلطة قصدية وغير ذاتية وما من سلطة تُمارس دون غايات وأهداف. لا يعني فوكو بذلك أنها صادرة عن قرار شخص بمفرده، أو مجموعات نافذة في أجهزة الدولة، أو مجموعات اقتصادية. تحوز السلطة عقلانية تكتيكات غالبا ما تكون شديدة الظهور والاشهار في المستوى الذي تمارس فيه.[1]إذا أردنا تحليل السلطة لا يجب أن نفكر في المقاصد، يقول فوكو، بالأحرى "يجب تحليل الجانب الخارجي للسلطة، حيث تكون في علاقة مباشرة مع ما يمكن تسميته مؤقتا وبشكل ظرفي، موضوعها وهدفها وفصلها التطبيقي...أي حيث تزرع وتنتج آثارها الواقعية."[2] ما يقوم به فوكو باختصار هو تعيين اللحظة المادية للإخضاع باعتبارها اللحظة المشكّلة للذوات، فبدلا من البحث في كيفية ظهور الحاكم في أعلى الهرم يجب معرفة كيف تشكلت الذات فعليا وباستمرار ضمن تعدد الأجساد والقوى والأفكار.

5. يكون الطابع الضمني للاستراتيجية الكبرى للسلطة مجهول المنشأ، بحيث تكون هذه الأخيرة خرساء تقريبا لكنها تنسق تكتيكات فصيحة، ومن ناحية أخرى فإنه حيثما وجدت سلطة فهناك مقاومة، ولا يقصد فوكو بهذه المقاومة وضعا خارجيا فيما يتعلق بالسلطة.[3]وهي كذلك "ليست جوهرا وليست سابقة على السلطة التي تواجهها، إنها مساوية لها في الامتداد ومعاصرة لها، قطعا."[4]

حين لا يضع فوكو جوهرا للمقاومة في مقابل جوهر للسلطة فهو يؤكد —ويكتفي-أن ما إن توجد علاقة سلطة حتى توجد إمكانية للمقاومة، وبالتالي فإن السلطة لا توقعنا في شباكها وبإمكاننا دائما تعديل سيطرتها في شروط محددة وحسب استراتيجية معينة.[5]

تنتهي إذا تحليلية فوكو في آخر المطاف الى إعادة النظر في مسلمات عدة طبعت النظرية العامة حول السلطة يلخصها جيل دولوز في كتابه التحفة "فوكو" في خمسة مسلمات:

- **أ-مسلمة الملكية:** لا يعتقد دولوز أن تحليلية فوكو للسلطة بأنها نزعة استراتيجية أكثر منها ملكية، تطعن في وجود طبقات أو صراع طبقات، بالأحرى أنها نزعة وظيفية جديدة لا تجعل من السلطة سلطة متجانسة، بل تحدد طرديات، ونقط فريدة، تمر عبر السلطة وتتخفى فيها. ومن هذا التمهيد يأتي ذلك التأكيد على أن السلطة ليست هي الدولة، إذ أن هذه الأخيرة هي مفعول وأثر لمجموع ونتيجة لعدة بؤر. ويبدو جليا مما أسلف أن وظيفية فوكو هنا تتجاوب مع نظرة حديثة ترى الى موقع الشيء بالنسبة الى موقع الشيء بالنسبة

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص124

[2]- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق، ص53

[3]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص125

[4]- حوار ميشال فوكو مع برنار هنري ليفي، مصدر سابق، ص74

[5]- حوار ميشال فوكو مع برنار هنري ليفي، المصدر نفسه، ص74-75

الى الأشياء الأخرى ولا تعتبره موقعا متميزا أو كمصدر للسلطة.[1]ومن هنا تأتي ضرورة تفادي الاستنباط المركزي للسلطة الذي يكرس نوعا من التحليل التنازلي للسلطة من المصدر نزولا الى امتداداتها في القاعدة والجزئيات الاجتماعية، فوكو عكس ذلك يقترح تحليلا تصاعديا للسلطة يتم انطلاقا من الآليات الضئيلة القليلة المحدودة جدا والتي تتمتع بتاريخها الخاص ومسارها الخاص وتقنياتها الخاصة ثم يأتي فيما بعد النظر في الآليات السلطوية في قوتها وصلابتها.[2]

- **ب-مسلمة التبعية:** وفيها يرفض فوكو القول بأن السلطة تابعة لنمط إنتاج ما يعد لها بنية تحتية، صحيح أنه يمكن ربط كبريات النظم العقابية بأنظمة الإنتاج والضغط السكاني الذي كان في القرن18، لكن في أي حال من الأحوال لا يمكن القول أن الاقتصاد هو المحدد الوحيد، أي بدل الهرمية التي ما انفكت تطبع التصور الماركسي، يطرح التحليل الوظيفي نوعا من المحايثة أو المثول الثاوي، حيث تشكل بؤر السلطة وتقنيات التأديب عددا من القطاعات المترابطة يمر منها أفراد مجموعة ما أو يقيمون بها بأجسادهم ونفوسهم (أسرة، ثكنة، مدرسة، مصنع). [3]
- **ج-مسلمة الجوهر أو الاعراض:** السلطة ليست جوهرا كما أسلفنا الذكر لدى فوكو، بل هي إجرائية، وليست عرضا بل علاقة، وعلاقة السلطة هي علاقة مجموع علاقات القوى التي تخترق القوى الغالبة كما تخترق القوى المغلوبة إذ يرصد فوكو أن أوامر الحبس من طرف السلطات كانت تصدر بعد شكوى من طرف أبسط الناس للتخلص من مثيري الفتن والمشاغبين. أي أن التعسف في حقيقة الامر لا يتجه من أعلى الى أسفل كصفة لسلطة متعالية، بل هو استجابة لطلب باسم المصلحة العمومية. الأمر الاستبدادي بالحبس أو النفي يبدو هاهنا كشكل أولي أو صورة بدائية لما نسميه كليا في الطب العقلي "حجر إرادي". [4]
- **د-مسلمة أنماط التأثير:** القائلة أن السلطة تتصرف بعنف أو تمارس نفسها كإيديولوجيا والحال أن السلطة لا تمارس نفسها كإيديولوجيا حتى عندما تتسلط على النفوس، ولا تلجأ بالضرورة الى العنف. العنف مظهر أو أثر للقوة المسلطة على شيء ما، موضوعا أو كائنا، وليس تعبيرا عن علاقة السلطة أو مظهر لعلاقة القوة بالقوة، علاقة الفعل بالفعل. السلطة بالأحرى تنتج الواقع قبل أن تقمع وتنتج الحقيقة قبل أن تضفي عليها رداءا إيديولوجيا. [5] يقول فوكو:"...في القاعدة أو في النقطة التي تنتمي أو تنتهي إليها شبكات السلطة، ما

---

[1]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة –مدخل لقراءة ميشال فوكو، مرجع سابق، ص31-32

[2]- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق، ص55

[3]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة ميشال فوكو، ص33

[4]- المرجع نفسه، ص34

[5]- المرجع نفسه، ص35

يتشكل ويتكون ليس أيديولوجيا حسب اعتقادي، إنما هناك شيء أكبر من الأيديولوجيا أو أقل منها...إن ما يتشكل هو الوسائل الفعلية لمراكمة المعرفة، إنها مناهج الملاحظة وتقنيات التسجيل، إجراءات البحث والتنقيب، إنها أجهزة التحقق والتأكد."[1]

- **هـ- مسلمة الشرعية:** مفادها أن الدولة تتجلى في القانون* ومن ثم التقابل بين القانون واللاشرعية. فوكو يعوضه بتقابل أدق بين النزوعات اللاشرعية والقوانين، حيث يكون القانون هو تنظيم لتلك النزوعات التي يمنعها ويعزلها وتتخذها كموضوع أو كوسيلة من وسائل السيطرة أساسها التوزيع الجديد للنزعات اللاشرعية. [2] المتمعن في قاموس فوكو الاصطلاحي المفاهيمي في تحليل علاقات السلطة يلاحظ تلك الاستعارات الحربية الدائمة، التي توحي أنه ينبغي التفكير في السلطة بصيغة الحرب، والحال أن فوكو يعتقد أن تحليل مسألة السلطة يحيل الى نموذجين، الأول نموذج حقوقي يقدم السلطة في ثوب القانون والمؤسسة والممنوع، والنموذج الثاني هو النموذج الحربي الاستراتيجي الذي يقدم في صيغة موازين القوى. لا يهتم فوكو بالنموذج الحقوقي كونه لا يصف السلطة، ويركز على النموذج الحربي الذي أُستعمل دائما بكثرة، لكن دون إحكام لمستوى التحليل فيما يتعلق بموازين القوى، أي أنه تم تناوله عادة في صيغة مفاهيم جاهزة واستعارات فجَة من قبيل "الصراع من أجل الحياة".[3]

شكل كل من النظام القانوني والحقل القضائي دائما تلك الأرضية لعلاقات الهيمنة، وتقنيات الإخضاع المتعددة، التي ينضوي تحتها الافراد باسم السيادة. وموضوعة السيادة مشكلة رئيسية في قانون المجتمعات الغربية حسب فوكو، حيث ينصب خطاب القانون على وجود واقع الهيمنة داخل السلطة التي تمركزت حول الملك، وألزمت بشكل شرعي تقديم الطاعة له. ما يقوم به فوكو هو أنه يقلب هذا التعاطي التحليلي العام الذي يدور حول القانون منذ العصر الوسيط، حيث يبين واقع الهيمنة وسريتها وعنفها، ثم يُظهر انطلاقا من ذلك كيف يقوم القانون بأجهزته ومؤسساته بتشكيل وتمرير علاقات هيمنة وليس علاقات سيادة، أي الأشكال المختلفة التي يمكن

---

[1]- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق، ص58

[2]- جيل دولوز، المعرفة والسلطة –مدخل لقراءة ميشال فوكو، مرجع سابق، ص35

*- يؤكد دولوز أن فوكو لم يقاسم قط فكرة "عبادة القانون" فهو يرى أن المفهوم الشرعي ليس أفضل وأصح من المفهوم القمعي بل هما مفهوم واحد للسلطة مع فرق بسيط هو أن القانون يبدو في أحدها كأثر خارجي للرغبات وكشرط داخلي لها في الثاني، بالتالي فإن فوكو لا يرى في القانون حالة سلم أو حاصل حرب ربحها البعض، بل هو الحرب ذاتها، والتخطيط لها بالفعل، حيث يأتي الغطاء القانوني ليخفي الخارطة الاستراتيجية للسلطة ويقنعها وحسب.

[3]- ميشال فوكو: **همَ الحقيقة**، ترجمة: مصطفى المسناوي-مصطفى كمال، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1 ،2006، ص58-59

أن تمارس داخل المجتمع وليس الملك في وضعه المركزي، بل أفردا الرعية في علاقاتهم المتبادلة ضمن عدد من الإخضاعات التي عملت داخل الجسد الاجتماعي.[1]

يحدد فوكو مثلثا مترابط الحدود يبرز سؤاله المحوري عن كيفية عمل السلطة، ومحاولة تحديد آلياتها في سياق القوانين المحددة شكليا للسلطة وسياق آثار الحقيقة التي تنتجها السلطة وتقودها. باختصار يتكلم فوكو عن مثلث السلطة (pouvoir)، القانون (Droit)، الحقيقة (vérité). [2]

يختلف سؤال فوكو حول السلطة عن السؤال التقليدي الذي طبع الفلسفة السياسية التي كانت تطرح الانشغال في مستوى كيفية رؤية الفلسفة أن خطاب الحقيقة المتميز يمكن أن يثبت حدود وحق السلطة. أما فوكو فهو يتساءل عن القواعد القانونية التي تقيمها السلطة من أجل إنتاج خطاب الحقيقة أو خطابات الحقيقة، والنمط الذي من خلاله تنتج السلطة خطابات الحقيقة في مجتمع عامر بآثار القوى.

"ليس هناك ممارسة للسلطة من دون نوع من اقتصاد لخطابات الحقيقة التي تشتغل انطلاقا من السلطة ومن خلالها. نحن خاضعون بواسطة السلطة لإنتاج الحقيقة، ولا يمكن لنا ممارسة السلطة إلا بواسطة إنتاج الحقيقة."[3]وهذا التحليل لا ينطبق حسب فوكو على المجتمع الغربي فقط، بل يشمل جميع المجتمعات.

إن العلاقات بين السلطة والقانون والحقيقة تنتظم بصفة جد خاصة، يقول فوكو، وبصورة كثيفة حيث نكون ملزمين بإنتاج الحقيقة التي تقتضيها السلطة من أجل أن تعمل، مثلما نحن ملزمون بالاعتراف بالحقيقة وعلى إيجادها. "إن السلطة لا تتوقف عن المساءلة، عن مساءلتنا، ولا تتوقف عن التحقيق والتسجيل، إنها تمأسس البحث عن الحقيقة وتجعله احترافيا وتمنحه مكافأة. علينا أن ننتج الحقيقة لكي نستطيع إنتاج الثروات. نحن خاضعون للحقيقة من حيث إن الحقيقة هي القانون." [4]

من هنا يأتي الاهتمام الذي قاد فوكو الى تحليل مسألة السلطة، أي المبدأ العام الذي يتمحور حول علاقة القانون والسلطة، انطلاقا من واقعة أن الفكر القانوني والحقوقي تشكل منذ العصر الوسيط حول السلطة الملكية

[1]- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر نفسه، ص52

[2]- ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق، ص49

[3]- المصدر نفسه، ص50

[4]- المصدر نفسه، ص50

ومصالحها الخاصة، والدور المشهور لرجال القانون في تنظيم هذه الأخيرة، حيث يكون القانون تبعا لهذا المعطى هو قانون القيادة الملكية المؤسس على مفهوم السيادة المطلقة (souveraineté).[1]

يبدو أن هذا الصرح القانوني الذي دار حول سلطة الملك انتقل في تحليل علاقات السلطة الى ذلك الصرح المشكل حول الدولة والإيديولوجيات المرافقة لها. فوكو يتوجه بالبحث الى علاقات الهيمنة وليس السيادة، أي الى عوامل الاخضاع المادية وأشكال الاخضاع واستعمالات الأنساق المحلية للإخضاع وبصفة خاصة جاهزيات المعرفة.[2]

يتعارض نمط السلطة في المجتمع البورجوازي كلية مع آليات السلطة التي تصفها نظرية السيادة، فهذه الأخيرة تؤسس السلطة انطلاقا من الوجود الفيزيائي للعاهل وليس للأنظمة الدائمة والمستمرة للرقابة. أما السلطة التي يصفها فوكو فهي عكس ذلك، تعتبرها وسيلة قامت عليها الرأسمالية الصناعية ونمطها الاجتماعي. وهي ما يدعوه فوكو **"بالسلطة الانضباطية"** (pouvoir disciplinaire) والتي لا يمكن وصفها بعبارات نظرية السيادة.

وما يهم أكثر في نظرية السيادة أنها لم تستمر فقط بوصفها أيديولوجية القانون، بل استمرت وواصلت تنظيم القوانين التشريعية لأوروبا القرن19 انطلاقا من القوانين النابليونية."[3]

يتناول فوكو إذا مفهوم السلطة بتحليل لآلياتها ضمن مجال واسع لعلائق القوى، يحاول من خلاله التحرر من نظام القانون الأعظم الذي لطالما سحر الفكر السياسي حيث يجب الاستغناء عن شخص الأمير في فهم السلطة لنتقصى آلياتها انطلاقا من استراتيجية محايثة لعلائق القوة.[4] أو بالأحرى استراتيجية تتناول العلائق الأكثر **ميكروفزيائية للسلطة** (microphysique du pouvoir)* ، إنها حركة تحوّل تلك القوى وتزيد حدتها وتقلب أثقالها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع. ولا يمكن من خلال هذا المفهوم للسلطة أن نفرق بين

---

[1]- المصدر نفسه، ص51

[2]- ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق، ص58

[3]- ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، المصدر نفسه، ص60

[4]- ميشال فوكو: جينيالوجيا المعرفة، مصدر سابق، ص109

*- يمكن أن تكون للمصطلح جذور علمية مع "فيزياء الكوانتا" وهي كلمة لاتينية تعني كمّية، برزت مع الثورات العلمية التي سادت القرن العشرين، تحديداً مع (ماكس بلانك) الذي أعلن في عام 1900 عن فرضية الكوانتا، ومفادها أنّ الأجسام تكتسب الطاقة أو تُعطيها بصفة متقطّعة على صيغة "كُمُوم"، وكمُّ الضوء أو الكوانتا بمثابة قطاع ضئيل للغاية من الطاقة، إدراكه ليس أسهل من إدراك الذرّة يؤلّف الوحدة الأوّلية للضوء كما تؤلّف الذرّة الوحدة الأوّلية للمادة. (محمد أمين بن جيلالي، ميشال فوكو وسؤال السلطة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 22 يونيو 2016، ص8)

ما هو سياسي وما هو غير سياسي، فحتى الفلسفة اليوم حسب فوكو سياسية كلها وتاريخية كلها،" إنها السياسة المحايثة للتاريخ والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة."[1]

يبتعد فوكو عن التحليل الذي يعتمد على مصطلحات الحقل الرمزي والبنى الدالة، ويلجأ الى التحليل بمصطلحات جينيالوجيا علاقات القوى، أي انه لا يعتمد على نموذج اللغة وعلاماتها، بل على نموذج الحرب والمعركة. ذلك أن التاريخ الذي يحملنا ويحددنا، يقول فوكو، يتخذ شكل حرب أكثر من اتخاذه شكل لغة، ويعتمد خاصة على علاقات قوة لا علاقات معنى. ببساطة ليس للتاريخ معنى. لكن هذا لا يعني لدى فوكو القول بعبثية التاريخ أو عدم مفهوميته بل العكس من ذلك هو مفهوم وحري بنا تحليله في أدق تفاصيله التي تحيل الى مسار النضالات والاستراتيجيات والتكتيكات، ليس في صيغة منطق المتناقضات الذي يمثله الديالكتيك ولا في بنية التواصل التي تمثلها السيميوطيقا، والتي يمكننا من خلال ولوجهما فهم جوهر الصراعات، "فالديالكتيك هو طريقة للهروب من الواقع المنفتح والخطير دوما للصراع باختصاره الى هيكل عظمي هيجلي، والسيميولوجيا هي طريقة لتجنب الطبيعة العنيفة والدموية والمميتة باختصارها الى شكل أفلاطوني هادئ من اللغة و الحوار."[2]

ننتهي إذا الى ان هناك تأويلا جديدا لمفهوم السلطة يباشره فوكو والتأويل هنا بمعناه النيتشوي الخالص الذي يهدف الى الكشف عن البداهات التي شكّلت دائما توزيعا نوعيا أو بالأحرى سلبيا لما نتلقاه كحقيقة حاضرة في الوعي. لقد تميّع مفهوم السلطة حتى شكل في نهاية الأمر كتائب من المناضلين التي يدعون اللاسلطوية وهم في حقيقة الأمر يقعون في صميم ميكانيزمات السلطة الأكثر دقة ومحايثة. نحن نتشكل من خلال علاقات السلطة ونشكلها في الوقت نفسه بمعنى ما، إن فوكو بهذا النهج في التحليل يبتعد عن الموضة الفلسفية التي طبعت كل النظريات السياسية والتي لا ترى التجلي الآني للسلطة الا في بنية فوقية تتخذ أشكالا عدة. يمنحنا البعد الميكروفزيائي* لمقاربة السلطة فهما أكثر تجذرا للعلاقات الاجتماعية والسياسية، ربما هو ليس الفهم الذي يطنب أسماعنا في غمرة ذات ترنسندنتالية تعودت تحميل خيباتها الى وحش قاهر يحملها أعباء المدينة السعيدة التي لم تتحقق بعد، لكنه بكل تأكيد هو الفهم الأكثر راهنية لنا ككائنات لا تتذوّت الا وفق إستراتيجيات معقدة.

إن وعد المدينة بما هي سياسة تدبر شؤون العامة أو السكان كما يحبذ فوكو تسميتهم لا يتحقق بمغالاة دوغمائية في تحجير كيان السلطة في أساس يدعي المحورية والسيادة. لو كان بالإمكان تطويع اللغة الى ما يخدم هاته الأفكار المتشعبة لاستعضنا بكلمة "سُلط" في تصريفها الرشيق بدل كلمة "سلطة" لتفي بغرض حلول تلك

---

[1]- حوار ميشال فوكو مع برنار هنري ليفي، مصدر سابق، ص72

[2]- ميشال فوكو-نعوم تشومسكي: عن الطبيعة الإنسانية (مناظرة)، مصدر سابق، ص179

*- تجدر الاشارة هنا ان المفهوم الفوكوي عن السلطة نجد بعض تمفصلاته عند بيير بورديو الذي لا ينظر أيضا الى السلطة على أنها جوهر (انظر: بيير بورديو: **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، طبعة ثالثة، 2007، ص20)

العلاقات التي تكتسي طابع الهيمنة في جسد المجتمع وتتخفى بين شعاب الأيديولوجيا تارة وشعاب القوى المناضهة لها -او تدعي ذلك-تارة أخرى. هناك تبيئة نظرية نجدها عند فوكو لممارسة سياسية تفتح النار على كل إمكان لصناعة الثقافة من منطلقات إرتكاسية لعلاقات القوى وتوازناتها، إن في هذه الممارسة تحيين متكرر لإشكالية السياسة كأفق تاريخي للجماعة البشرية التي تبحث عن ملاذها الأخير في مفهوم قار، والقار وعد الأسلاف المتوفين يجيبنا فوكو...نكتة الفلاسفة لنكون أقل احتشاما.

الفصل الثاني: في حركة الجنون ضمن الأطر المعرفية والسلطوية

المبحث الأول: سفينة الحمقى من التمثل الإستعارة الدلالية الى التمثل الأنطولوجي.

المبحث الثاني: الاعتقال الكبير: الجنون في حضرة البوليس. أو كيف الحج الى مستشفى عام.

المبحث الأول: سفينة الحمقى -من الاستعارة الدلالية الى التمثل الأنطولوجي

من المفيد لفت الانتباه الى أن الاشتغال الأولي لفوكو على موضوعة الخطاب الطبي أو الخطاب النفسي الباثولوجي كانت بوادره من دراسة منشورة في 1954بعنوان **{المرض العقلي والشخصية}**، لم تلق هذه الأخيرة اهتماما واسعا وكان فوكو قد أعاد نشرها بتعديل لبعض الفصول والعنوان سنة 1962 **{المرض العقلي والسيكولوجيا}.**

ما يهمنا في هذا التعديل هو تأثير المناهج البنيوية في تمثل فوكو لموضوع بحثه، في البداية اعتقد أن المريض العقلي شخصية موضوعية متميزة، وهي مجموع المؤثرات النفسية والبيئية التي تتحدد خلال فضاء تجربة واقعية فعلية، و أن هناك إمكانية لتجاوز المفاهيم القبلية عن طريق التصور الواقعي لدى الطبيب عن المريض، لكنه اكتشف أن هذه إمكانية مزعومة لا وجود لها و لا يمكن الإفلات تماما من تلك القبليات، أي أن استبعاد وجود هذه الشخصية الموضوعية يستند الى نسق كلي للفكر لا ينسلخ فيه الموضوع عن شبكة العلاقات، أو بالأحرى الحمولة النظرية والمفاهيمية في ظرف تاريخي ما . بمعنى تلك الشخصية جزء لا يتجزأ من التصورات النظرية التي تُطرح الأمراض العقلية والنفسية من خلالها.[1]

ليس الهدف تبعا لهذا النهج تبيان أسلوب حياة شخصية المريض ونمط معيشته أو دراسة ظروف المرض إنما "الظروف التاريخية التي تبرز من خلالها الظاهرة المرضية كما تبرز في الوقت نفسه، التصورات والتفسيرات الملازمة لها."[2]يتعلق الأمر بمعالجة التفسيرات الاجتماعية والثقافية التي تقدم المرض العقلي في صورة انحراف (Déviation) بالنسبة للمعيار السائد.

يُبنى المعيار على أسس صحية واجتماعية وأخلاقية، تقدم المرض بصورة نقص بالنسبة للحقيقة الإيجابية، حيث "تبرز حقيقة المرض العقلي لا كواقع فعلي يمكن فهمه وتحليله في ذاته كظاهرة وضعية مستقلة ومطلقة وإنما كنتاج متوقع لسلبية مقصودة، أو على الأقل موجهة في ظروف تاريخية محددة."[3]

نستنتج من هنا أن المرض العقلي ليس مرضا في ذاته وإنما مرض بقدر ما تصوره المعايير الاجتماعية والثقافية السائدة انحرافا عنها.

---

[1]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 161

[2]- المرجع نفسه، ص162

[3]- المرجع نفسه، ص162

إن ما يدرسه فوكو هو عمليات الإنتاج الإيديولوجي في المجتمعات الغربية عبر تاريخها الخاص، أي {الوهم الثقافي} حول موضوعة المرض العقلي كخاصية اغترابية، هذا الأخير (المرض العقلي، الجنون) لم يكن في المجتمعات الغربية القديمة ظاهرة مرضية بل نوعا من أنواع التخبط العقلي أو المس. إن فوكو يقوم بنوع من المزامنة بين ظهور المرض العقلي وانبثاق الطب الوضعي.

حسب قراءة فوكو فإن الجنون لم يتموقع كظاهرة إلا نهاية القرن السادس عشر، حيث أن الجنون كظاهرة كان في حالة كمون لمدة قرنين، و هذه الظاهرة التي سوف تتم السيطرة عليها أواسط القرن السابع عشر كانت قد حلت محل **الجذام** الذي عرفه العالم المسيحي بداية القرون الوسطى الأولى الى غاية نهاية الحروب الصليبية، أين شكل هذا المرض حالة رعب عامة متبوعة بكم هائل من إجراءات العزل والإقصاء والتطهير بالإضافة الى الأساطير المشكلة حول الكائن المريض في المخيال الجمعي، أدى بصفة عامة الى إنشاء الألاف من المستشفيات والمراكز الخاصة بتلك الحالات المعدية، ومن أمثلة حالة الرعب والتوجس من المجذوم أن الكنيسة كانت تقصي المجذومين من الأديرة وتتبع هذا الإجراء بتفسيرات أهمها "أن التخلي عن المريض هو خلاص له، وإقصاؤه يمنحه شكلا آخر من الانتماء الى الجماعة."[1]

صحيح أن الأمراض التناسلية قد طغت بداية القرن الخامس عشر وشكلت حالة فوضى رهيبة، وتم النظر الى المجنون على أنه أولى بالشفقة من المريض بداء تناسلي، لكن على العموم، لن تقوم الأمراض التناسليّة بلعب الدور الثقافي القروسطوي* الذي لعبه الجذام في العالم القديم.[2]

وعكس هذا كان الجنون مرتبطا بكل التجارب الكبرى التي عرفها عصر النهضة.[3] هذه التجربة وجدت أكثر إستيهاماتها الدلالية الرمزية فيما يعرف بسفينة أرغنوت**التي طبعت ثيماتها الأسطورية أعمالا أخرى فيما بعد وتأليفات لنماذج أخلاقية متعددة مثل "سفينة الصحة" لسيمفوريون شامبيني سنة 1503 و" سفينة الحمقى" لبرانت سنة 1497 وغيرها من التمثيلات المخيالية التي لا تتحدث بالضرورة عن رحلة تأتي لأصحابها بالثروة بقدر ما هي مرآة عن حقيقتهم.

---

[1]- ميشيل فوكو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2006، ص26

*- يشير فوكو هنا ان سبب ذلك، طبيعة الداء الطبية المحضة.

[2]- المصدر نفسه، ص 27

[3]- المصدر نفسه، ص 28

**- الأرغنوت : (Argonoautes) اسم آلهة اليونان المغامرين في الميثولوجيا الغربية.

هذه السفن كان لها وجود واقعي وكانت تُحمَل بالمجانين ليتم شحنهم الى وجهة أخرى غير معروفة (غير المدينة) ليهيموا على وجوههم بعدها في البراري، هذا إن وصلوا الى هذه الأخيرة، فغالبا ما تم رميهم من طرف البحارة في عرض البحر (يتم شحن الحمقى مع البضائع أو قوافل الحج أحيانا).

غير أن إجراء طرد هؤلاء الحمقى من المدينة لم يكن إجراءا عاما بأتم معنى للكلمة إزاء الحمقى المشردين، إذ لا يمكن للطرد كإجراء تفسير مجمل الوقائع التي حامت حول الظاهرة، حيث نجد مثلا أنه حدث وأُدخل هؤلاء الحمقى المستشفيات (خصصت لهم افرشة خاصة وعنابر خاصة) وفيما بعد الى منازل خاصة بهم، ومن جهة أخرى، كان ثمة في أوروبا القرون الوسطى وعصر النهضة أماكن خاصة لحجز المجانين أو من كان لديهم خلل في العقل. خلاصة القول أن الطرد لم يكن مصير المجانين باستمرار، لكن الفرضية أن الطرد يطال فقط المجانين الغرباء عن المدينة[1]، على أن هذه الفرضية أيضا لا تصمد كثيرا أمام التاريخ الذي يشهد على وجود تجمعات لحمقى غرباء عن المدن، خاصة في أماكن الحج التي كانت منظمة ومدعومة من المدينة أو المستشفيات. في الغالب يُزج بهؤلاء المجانين في السجن ببساطة عندما يأتون الى بعض المدن على أساس أنهم حجاج، من هنا تبرز تلك العلاقة بين الرغبة في الحج والرغبة في الشفاء، أين يجد المجنون نفسه داخل الفضاء المقدس للمعجزة حيث يسعى الجنون الى الخلاص من جنونه في الأرض المقدسة التي يتحرك فيها الإنسان وفق ثيمات طقوسية قديمة.

ما يقصده فوكو أنه من غير المفيد البحث في حركة المجانين من خلال الاستدعاء المعنوي الحصري للمنفعة الاجتماعية وأمن المواطنين، لأن فعل الإبحار بالذات وتكليف البحارة بأخذ زمام الأمور فيما يخص الحمقى يخضع ضمن إشارات أخرى للإقصاء تتمتع بهالة ثقافية قوية، فالماء وحده بعد قيمي يشكل هاته الهالة باعتباره مكتسحا ومطهرا في نفس الوقت، والأكثر من ذلك يسلم الإنسان الى قدر غير محدد، حيث كل رحيل-إبحار- هو بالقوة آخر رحلة. يقع في كنف هذا الإبحار تمييز وانتقال مطلق الى عالم آخر وهو ليس سوى تطوير استهلالي مبدئي لوضعية المجنون ضمن جغرافية شبه واقعية وشبه متخيلة لدى إنسان القرون الوسطى لذلك التعبير الرمزي عن حجز المجنون على عتبات أبواب المدن، حيث سكون هذا الأخير أسير فضاء المرور. إنه بالأحرى والتعبير لفوكو موضوع داخل الخارج وخارج الداخل.

هاته الرابطة القدسية بين الماء والجنون في ذاكرة الإنسان الأوروبي مفهومة بشكل كبير إذا توخينا دلالاتها الأكثر انفتاحا، فالمحتجز داخل مركب الإبحار يسلم نفسه الى اللايقين الموجود خارج كل شيء، أين لا توجد حقيقة له ولا وطن إلا في ذلك الامتداد اللانهائي.

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص29-30

لا يمكن الخروج الى نتيجة التأثير والتأثر والترسيخ لهاته الرابطة {ماء-جنون} على {فعل-طقس} الرحيل، لكن ما هو ثابت حسب فوكو هو أن تلك الرابطة معطى أساسي في تكوين الذاكرة الغربية لما نجده من قصص وأدبيات عديدة تجعل من المجنون ابن اليم بامتياز (من أمثلة ذلك مسرحيات شكسبير، لوحات بوش، نحت جوزي بار) [1]

ما حدث وبشكل فجائي مطلع القرن 15 هو أن هذه الثيمة (إبحار الحمقى) قد تم استدعاءها كشبح مقلق، وهذا لأن الجنون والمجنون بفعل غموضهما أصبحا عظيمان بسبب السخرية اللاذعة من العالم وتفاهة الرجال.

لم يعد الجنون على حين غرة مسؤولية أحد، لكن الكل متواطأ معه سريا. بلغ التنديد بالممارسات الشاذة أشده وأصبحت إدانة الجنون الشكل العام للنقد على نحو هزلي هجائي، عكس ما كان عليه حال الجنون والمجنون في الأدبيات القديمة بوصفه كيانا مألوفا في صلب العقل والحقيقة، كان موضوعا خطابيا يتحدث عن نفسه من خلال نفسه.

والملاحظ في رصيد تاريخ الجنون في بدايات القرن 15 هو إقرانه بثيمة أساسية في مخيال الإنسان الغربي ألا وهي ثيمة الموت*، تلك الثيمة التي ستستمر حتى النصف الثاني من القرن15، حيث حلت سخرية المجنون محل الموت و جديته، فأصبح هذا الأخير منحط الهامة أمام التأمل الإحتقاري للجنون للإنسان و العالم بوصفه مرادف اللاشيء، و تحويله الى نكتة الدهر و فرجتها اللانهائية. إن الجنون في هاته الحالة هو الحضور المسبق للموت أي أنه يتقدم عليه خطوة وبهذا المعنى يمكن تفسير الصلة الوثيقة بين تجربة الجنون وتجربة الجذام وطقوس الإقصاء المشتركة بوصفهما شاهدين على حضور الموت. لهذا يمكن القول أن حلول ثيمة الموت لا يشكل قطيعة بل انحرافا داخل نفس القلق، أي "عدمية الوجود" هذا الانحراف يتمثل في أن جنون الإنسان كان يتمثل في رؤية حدود الموت وهي تقترب، ومحاولة رده الى حالة العقل من خلال فرجة الموت، غير أن العقل أصبح يكمن في التنديد بالجنون في كل مكان، هذه الرابطة بين الجنون والعدم ستعمر طويلا فيما بعد و سنجد آثارها في التجربة الكلاسيكية للجنون.[2]

---

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 32 وما بعدها

[2]- المصدر نفسه، ص 37-38

*- تجدر الإشارة الى ان فوكو كان قد أنتقد في تفسيره لظاهرة احتلال الجنون مكانة الموت في الوعي الشعبي أواخر القرن15 من طرف لجنة مناقشة رسالته في الدكتوراه خاصة من طرف "لاجاش" الذي سجل عليه بهرجة في الأسلوب على حساب دقة التحليل. (محمد علي الكردي: **وجوه وقضايا فلسفية**، دار المستقبل، الإسكندرية، ط1، 1998، ص45)

إن الجنون يقول فوكو، قد تحول بداية عصر النهضة الى إغواء يحمل بين ثناياه كل مستحيل عجائبي ولا إنساني، وكل ما يشير داخله الى الطبيعة المضادة وقوة اللامعقول ومباشريته التي تعطيه سلطته العجيبة. إن كل ما يتعلق بالجنون خلال القرن15 اكتسى سلطة مثيرة أكبر من الواقع المرغوب فيه للجسد في مخيال الإنسان الغربي آنذاك، أو بالأحرى كان الجنون محل افتتان لأنه يشكل معرفة في ظل واقع عبثي عسير الإدراك منضوية تحت فضاء السر الكبير، وبالتالي فهي معرفة عصية على الامتلاك لكن الجنون ببلاهته البريئة يملكها فيما لا ترى العقل أو العاقل سوى صور مبعثرة.

إن الخروج المجنون من القرون الوسطى الأولى ليس كخروجه من عصر النهضة، ففي الخروج الأول تمت موقعته ضمن تراتبية الرذائل فقد كان يوضع نقيض الحذر، لكن إبان عصر النهضة تمت إعادة صياغة دزينة أخرى من الدلالات فنظر إليه بوصفه جوقة الفرح لكل حالات الضعف الإنساني، أي الحصول على امتياز التحكم في كل شيء سيء في الإنسان، وعقاب هزلي للمعرفة وافتراضاتها الجاهلة. إن الجنون هنا يرتبط بالقوى التراجيدية العظمى التي تهتم بالعالم وأشكاله الخفية بقدر ما تهتم بالإنسان وضعفه وأوهامه، بهذا يكشف الجنون على كون من طبيعة أخلاقية محضة أساسها أن الشر ليس عقابا أو نهاية للزمان، بل هو خطأ وعيب فقط.[1]

على صعيد الكتابات الأدبية والفلسفية اتخذت تجربة الجنون في القرن 15 شكل هجاء سخري ليس هذا فقط بل تم ترسيخ هوة سحيقة بين العنصر التراجيدي والعنصر الكوميدي داخل رؤية كونية تأملية أخلاقية.

ما يلاحظه فوكو في أدبيات القرن 15 هو بداية ظهور نوع من الوعي النقدي، تناول مع تقاليد النزعة الإنسانية الكون الخطابي للجنون، أين سيُهذب هذا الأخير ويرتكس ويلقي أسلحته بعدما كان ينشر سلطته الرمزية داخل فضاء إستيهامات رؤية خالصة، يحدث هذا حين يصبح الجنون موضوعا لحكيم، أي موضوعا لضحكه على تفاهة المجنون ونسبيته.

"إن الصدام بين الوعي النقدي وبين التجربة التراجيدية هو ما يحرك الإحساس بالجنون، وهو ما يوجد في أساس الصياغات التي تمت حوله في بداية عصر النهضة."[2]هذا الصدام سيختفي أو بالأحرى ستتلاشى بنيته بعد 150 سنة، أين سيتم التعاطي مع تجربة الجنون فيما بعد ضمن حقل اللغة، وهو امتياز نسقي منحه عصر النهضة في القرن16 لتجربة الجنون ليبدأ الوعي النقدي بالتهام الصور التراجيدية لتجربة الجنون، حتى لا نكاد نلتقي بها في العصور التالية.

---

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 45 -46

[2]- المصدر نفسه، ص 49

يبحث فوكو في هذا الصدد عن كيفية تشكل تلك الامتيازات التي حظي بها التحليل النقدي في القرن 16 وساهمت باندثار الصور التراجيدية لتجربة الجنون مع بداية العصر الكلاسيكي، أي أحدثت النهضة مع واقع كانت له قوانينه فوق الإنسانية، ينتهي فوكو الى عاملين لفهم مسار تطور طريقة التعاطي مع الجنون خلال العصر الكلاسيكي:

1. **رابطة الجنون و العقل :** و هي علاقة تجعل لكل جنون عقلا يحكم عليه و يتحكم فيه بشكل أبدي، عززت هذه العلاقة تلك الثيمة المسيحية القائلة إن العالم جنون في نظر الله لأن هذا الأخير هو العقل في كامل تجلياته، أي أن تجربة الجنون هي المقياس الذي نقيس به الإنسان عندما نقارنه بعقل الله الذي لا حدود له وما النظام الإنساني سوى جنون بالمقارنة مع حقيقة الله وجوهره، من هنا يكون السعي للتخلص من الجنون للوصول الى الله جنونا ضمن هذا النظام، وكذلك التخلي عن إرادة الله و فعدم كشف الله عن سر حكمته هو في نفس الوقت حماية بمعنى من المعاني للإنسان الذي لن يستطيع إدراك تلك الهاوية السحيقة للحكمة. إنه إنقاذ للعالم بأدوات الجنون ذاته، بالتالي فإن عقل الإنسان في علاقته بالحكمة ليس سوى جنون وعقل الله قياسا الى حكمة الإنسان البسيطة يتم استيعابه داخل الحركة الأساسية للجنون.[1]

وخلاصة القول أن لا وجود للجنون الا بالإحالة على العقل، ذلك أن الأول لا وجود له أمام العقل الأعلى الذي يستوعب وحدة الكينونة يقول فوكو.

إن الجنون قوة صماء بمعنى من المعاني، تفجر العالم لتكشف عن امتيازات غريبة فهو ليس عنف حيواني أو صراع بين المعرفة والمنع بقدر ما هو انخراط في الدورة غير المحددة الى تربطه بالعقل.

2. **شكلنة الجنون ضمن أشكال العقل ذاته:** يصبح الجنون هنا فاقدا للمعنى أو القيمة الا إذا دخل حقل العقل فيندمج معه ليشكل قوة خفية تارة أو لحظة تجل من لحظات تجليه أو شكلا مفارقا ذاته بذاته تارة أخرى. " إن العقل يستولي سرا على الجنون من خلال نمط استقباله له، إنه يحيط به ويعيشه ويستطيع التحكم فيه" [2]، فطريق الوصول الى الحكمة لن يمر سوى عبر الجنون، حيث نستقبل العالم كظاهرة عرضية رافضة لما هو مرئي.

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص51 وما بعدها

[2]- المصدر نفسه، ص 55

لقد تم تصوير الجنون في هذه المرحلة على أنه تسامٍ لذهن كبير، وتقديسا لمجهودات العقل من أجل الوصول الى الحكمة حيث لا وجود لذهن كبير لا يمتزج معه الجنون، إن هذا الأخير قوة حية وسرية بالنسبة للعقل، هنا يتوقف الجنون عند كونه شيئا معزولا ليصبح إحدى صور العقل الخاصة، ولحظة أساسية في طبيعته وهوما قام به ايرازم*، حيث اكتشف جنونا محايثا للعقل**، ثم بعد ذلك انتهى الى تقسيم الجنون الى جنون مجنون وجنون حكيم.

يركز فوكو في تتبع مسار هذا التمظهر للجنون على القرن16 و بداية القرن17، خاصة في روايات **سرفانتس** و **سكيدير** و حتى مسرح شكسبير، أين تم تكريس الجنون عبر التماهي الروائي الذي تم التعبير عنه بتلك الإستيهامات التي تربط بين الواقعي والمخيالي، و كذلك بين الاختراع العجائبي والإفتتان الهذياني، يتعلق الأمر التشكيك داخله في قيم عصر آخر و التي تعكس كل أشكال المخيال الإنساني الموغل في القدم.[1]

إن أعمال شيكسبير التي تتماهى فيها الحماقات مع الموت والجريمة، وأعمال سرفانتس التي تنصاع الأشكال للتخمينات وأوهام المخيال، ستكون شاهدة على تجربة تراجيدية للجنون ولدت في القرن15، غير أن الجنون بعد تلك المرحلة أي بداية القرن17 سيحتل موقعا متوسطيا، أين أُبعد الجنون من اقتصاد البنيات الروائية والمسرحية، فسمح بذلك بتجلي الحقيقة و العودة الهادئة الى العقل، لقد أصبح بتعبير فوكو: عقدة لا حلا، أي لم يعد يُنظر إليه من خلال واقعه المأساوي، بل سينظر إليه فقط من خلال سخرية أوهامه، مع ذلك فقد كان الجنون في تلك الفترة يرسم صورة مألوفة في المشهد الاجتماعي، صحيح أنه تم التحكم به لكن بقي محتفظا بمظاهر سيادته من حيث هو جزء من إجراءات العقل والعمل والحقيقة، وهذا ما نستشفه من البدايات الأولى للقرن 17 التي كانت متسامحة الى حد كبير مع الجنون الذي كان في كنه الأشياء والكائنات، واكبر ممثل للتشويش الذي شهده المجتمع.[2]

---

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 58

*- ايرازم(Erasme) 1466-1536 : فيلسوف هولندي من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا، كتب "مديح الحمق" سنة 1511

[2]- المصدر نفسه، ص60 وما بعدها.

**- في هذا الصدد هناك دراسة مميزة للباحث السوداني ميرغنى ابشر حول علاقة الجنون بالمقدس "القرآن" حيث يخاطب هذا الأخير حالات مثل فرعون أوالنمرود أو قارون (والتي توصف حسب سماتها "بجنون العظمة" وفق علم النفس المعاصر لادعائهم الألوهية) بشكل عقلاني دون توصيف حالتهم بفقدان العقل، أي أن المقدس هنا يعتبر الجنون مجرد حالة أو صورة أخرى للعقل تستدعي مخاطبتها عقلانيا. (ميرغنى ابشر: الجنون في تاريخه المقدس -اطروحة في منشأ التمدن والعمران-، موقع مؤسسة الحوار المتمدن، 10-7-2015)

نخلص إذا بالتفكير مع فوكو أن الجنون وضعية إشكالية في تاريخ الغرب لم تتشكل كمعطى مفكر فيه إلا من خلال سياقات ثقافية وطقوسية معينة، والمجنون في عصر النهضة يمثل ذلك الغريب الذي يسكن أرضا عابقة بالشغف الى صوت غرابته، إن المجنون في هذا المعطى كان قد تشكل ككائن غريب ولم يتشكل بعد ككائن شاذ مضر بالصحة العقلية العامة أو الذوق العام، بل على العكس فهو يشكل كل الاستيهامات النوعية لذات تبحث عن الحقيقة في اللاحقيقة.

لقد قامت الحداثة كظاهرة فلسفة على تأليه مفهوم الانسان بخصائصه العقلية المحضة التي ترتبط بالقدرة على المعرفة؛ معرفة الذات والعالم على نحو سواء، لم يكن من الممكن بعد ديكارت أو الديكارتية أن تمثُل المعرفة في ذات لاعاقلة، والاشكال أن الحداثة في مخرجاتها المتأخرة كانت قد شكلت تفريعات أخرى أكثر تجذرا في شتى الميادين العلمية والفلسفية، تقدم دائما نمطا من أسلوب الحياة الصحي واللائق الذي لا يمكن أن نخرج عنه ومنه إلا بوصفنا خردة بربرية. فوكو إذن بتأريخه لصيرورة الجنون يكون قد أرخ للحداثة بوصفها تحييدا نسقيا لسفينة الحمقى كدراويش أو غجر لم يعودوا في استطاعتهم الابحار والترحال في أفق اللانهائي... لم يعد بإمكانهم أن يختاروا أنفسهم.

المبحث الثاني: الاعتقال الكبير: المجنون في حضرة البوليس أو كيف الحج الى مستشفى عام!

يسجل ديريدا على فوكو أنه لم يخصص في كتابه الفذ "تاريخ الجنون" سوى ثلاث صفحات عندما يعرج على ذكر ديكارت وتأثيره على التلقي الغربي لمفهوم الجنون.

الحال أن فوكو له أسبابه المنهجية (لا يؤرخ لأفراد) لخلق هذا الانطباع لدى الفلاسفة الفرنسيين ماركسيي التوجه خاصة أنه لم يكلف فوكو نفسه الكثير في كتابه " الكلمات والأشياء" للتوسع في نقده لماركس والماركسية؛ فمثلا يعيب عليه **هنري لوفيفر** في كتابه "الأيديولوجية البنيوية" (L'idéologie structuraliste)أنه تجاوز الماركسية دون أن يعرّفها أو يناقشها على نحو متأن.[1]

يتناول فوكو ديكارت على أنه يصنف الجنون ضمن رحلة الشك عنده الى جانب الحلم وكل أشكال الأخطاء، لا يقف موضوع الجنون لديه عند مسألة التزييف، بل يتعداه الى درجة مردها أن الذي يفكر لا يمكن أن يكون مجنونا. "إن الامر يتعلق باستحالة أن يكون المرء مجنونا وهو أمر أساسي لا بالنسبة لموضوع الفكر بل بالنسبة للذات المفكرة"[2] بمعنى ما فإن الجنون هو بالذات الشرط الأساسي لاستحالة الفكر.

في المحصلة نستنتج أن إدراك ديكارت* لليقين يضع تجربة الجنون خارج مشروع الفكر، فيكون بذلك زال خطر الجنون من الممارسة العقلية، ويكون العقل قد حصن نفسه بنفسه بإقصاء الجنون باسم ذلك الذي يشكك والذي يرى في العقل إبان القرن 16 خطر لا متناهيا، عززه عصر النهضة بالقول بوجود عقل لا عاقل ولا عقل معقول.

---

[1]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 113 وما بعدها

[2]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص68

*- يقصد فوكو تأمل ديكارت الذي يقول فيه: "...مثال ذلك أني هاهنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل، وهذه الورقة بين يدي، وأشياء أخرى من هذا القبيل، وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي، اللهم الا إذا أصبحت مثيلا لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جدا، وأنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم في غاية العرى، أو يتخيلون أنهم جرار و أن لأهم أجساما من زجاج، إلا أنهم مجانين، و لن أكون أقل منهم إسرافا وخبلا إذا اقتديت بهم و نسجت على منوالهم."(ديكارت: **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص73)

يمكن القول أن هذا الخطر قد زال في القرن 17 أو مع بروز المسار الديكارتي (مسار الشك الديكارتي) كما يحبذ فوكو تسميته. إلا أن التطورات التي عرفتها العقلانية في الحدث الكلاسيكي لا تنكشف في كليتها من خلال التجربة الفلسفية ولا في تطورات المعرفة، بل تقع ضمن فضاء ثقافي واسع يضم عدة تواريخ ومؤسسات.

يتعلق الأمر بدور الحجز التي عرفتها أوروبا قاطبة في العصر الكلاسيكي، أين وضع المجانين طوال قرن ونصف في هذه الدور ليتم تحويلهم فيما بعد الى مستشفيات عامة أو معتقلات، غير أن التحديد الفئوي للمعتقلين لم يكن بهذه البساطة، أو لنقل أن المجانين في البداية لم يكن لهم وضع خاص، إذ تم وضعهم مع الفقراء و المشردين والعاطلين والقصر، وسيستمر الحال على هذا المنوال لغاية القرن 19 حين يبرز علم النفس المرضي.

يضع فوكو لرصد حالة الحجز هذه تاريخا محوريا هو تاريخ مرسوم خاص بإنشاء المستشفى العام في باريس سنة 1656م، والذي لن يكون مجرد تنظيم إداري أقره لويس الثالث عشر، بل سيكون ملجأ فقراء باريس ومشرديها من كل الاجناس والاعمار، ترسلهم السلطات الملكية أو القضائية، وأساس هذا الاجراء هو سلطة التحكم والتنظيم في باريس.

يسجل هنا فوكو واقعة بالغة الدلالة والطابع الشبه قانوني، أو الكيان الإداري لمؤسسة المستشفى العام، حيث ليس بأي حال من الأحوال مؤسسة طبية، بالإضافة الى سلطته خارج المحاكم فإدارته تقرر وتحكم وتنفذ دون أي إمكانية للإستئناف.[1]

إنها سيادة مطلقة أتاحها الملك للمستشفى بفرضه تلك السلطة بين الشرطة والقضاء وأداة قمع أخرى لا تحمل أي فكرة طبية بقدر ما هي محفل للنظام الملكي البورجوازي المنظم لخطابه في فرنسا، من هنا يمكن فهم تهميش المؤسسة الخيرية الكبرى للمملكة التي تمثل البعد الروحي الديني للعون والمساعدة التابعة للكنيسة غالبا.

كان هذا المنحى في تصاعد مستمر من خلال عدة مراسيم ملكية أهمها مرسوم 1676م يحث على بناء مستشفى عام في كل مدينة من مدن المملكة، وغالبا ما تم اختيار إدارة هذه المستشفيات من بين أفضل البورجوازيين.

يمكن القول إن التواطؤ الذي كان بين السلطة الملكية والبورجوازية كان قد احتكر القضايا الخاصة بتنظيم المستشفيات العامة وتم ترك الكنيسة بعيدا، لكن ليس خارجا، فقد أقامت هذه الأخيرة على طريقتها مؤسساتها وجمعياتها الرهبانية التي اتخذت الدير المخصصة في وقت مضى للجذام مقرا لها تحت إيقاع ديني تعبدي لم يخلو من عناية يشبه جمعية علمانية تحاكي نظام الحياة في الجمعيات الرهبانية.

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص70-71

يبدو أن هذه المؤسسات المدعمة بالمال العام أو هبات الملك ستصبح بؤرة صراع بين الامتيازات القديمة للكنيسة الخاصة بإغاثة الفقراء وطموحات البورجوازية في إعادة تنظيم عالم البؤس. سيكشف القرن17 على وجود فضاءات ملعونة تستحق الاقصاء، "لقد اخترعت الكلاسيكية الحجز كما اخترعت القرون الوسطى التمييز ضد المصابين بالجذام"[1]

إن حركة الاعتقال ليست بسيطة البتة، إنها تحوز على دلالات سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية وأخلاقية جمة تشكل بنية العالم الكلاسيكي.

يحيلنا فوكو على ثنائيات جديدة في أوروبا ذات طابع خاص برزت مع نشوء الملاجئ الكبيرة ودور الحجز، أولها قامت بالدرجة الأولى على التنافس الحاد بين السلطة والكنيسة في نفس الوقت تلك الدور هي أعمال دينية، ونظام عام أداة إغاثة وعقاب، بؤرة إحسان ووقاية حكومية.

يعود أول تاريخ لظهور الاصلاحيات الى 1620م في ألمانيا، أي قبل الحجز الصحي في فرنسا، في حين تكتسي دور الحجز في انجلترا طابعا خاصا* في القرن 17 حين تم إقرار إجبارية إنشاء مهن وورشات ومانيفاكتورات تضمن العمل للنزلاء، يحيل هذا الوضع الى أن الحجز وخلال 150 سنة كان مزيجا من العناصر الغريبة غير المتجانسة، خليطا بلا هوية، خليطا غريبا من الكائنات يحتلون تلك الشواطئ التي أخلاها المجذومون.

هذه الحساسية الاجتماعية التي عرفتها الثقافة الأوروبية خلال القرن17 تحمل في طياتها نمط إدراك واعي يعد بوابة لفهم تشكل الحساسية تجاه الجنون و الموطن الجديد الذي سَيَلجه.

إن الموقف العام الفكري من الجنون لم يكن بسيطا، بل ينتمي الى عصبة من الوحدات وردَات الفعل أمام البؤس والبطالة وأخلاقيات العمل وإكراهات المدينة الموعودة.

في تقدير فوكو فإن طريقة التعاطي مع البؤس قد تأثرت بممارسة الحجز. نجد أن عصر النهضة قد جرَد البؤس من صوفيته الإيجابية التي تمتع بها في القرون الوسطى، من خلال إفراغ الفقر من معناه المطلق وكذا نزع الإحسان قيمته المستمدة من إغاثة الفقير، رُسخ هذا التصور من خلال **كالفن** و**لوثر** بالخصوص. إن الفقر والغنى في هذا العالم ليس سوى دليل على قوة الله، إلا أن الفقير لا يمكن أن يستحضر سوى غضب الله، ذلك أن وجوده يحمل اثار اللعنة يقول كالفن.[2] لهذا نجد الموقف البروتستانتي واضحا تجاه الأعمال الخيرية، إن هذه الأخيرة

---

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 75

[2]- المصدر نفسه، ص79

*-جذور الحجز في إنجلترا بعيدة تمتد الى سنة 1575م

لا علاقة لها بالقداسة، إنها فقط تمتلك قيمة إنسانية، من هنا كان الذهاب الى تحويل كل ممتلكات الكنيسة الى أعمال دنيوية من طرف الحركات الإصلاحية (تحويل الاديرة الى مستشفيات)

تم التعامل بهذا المبدأ على علمنة الأعمال الخيرية المستقطبة للفقراء بهذا يكون الإصلاح البروتستانتي قد شكل حساسية جديدة للبؤس، حساسية لا تتعامل مع الانسان الا من خلال واجباته تجاه المجتمع، وكل بؤس هو نتيجة فوضى وهو بالتالي عائق أمام النظام، لإزالة هذا العائق يجب القضاء على الفقر.

وبصدد هذا المشروع الكبير للمدينة لم يطل الأمر حتى تنظمت الأقاليم وتجمعت فضاءات الكنيسة لإقامة دور العمل الإجباري ابتغاء منع التسول. لم يعد البؤس مدعاة مجد، إنه بالأحرى بين ثنائية اللانظام والنظام. "لقد انتقل البؤس من تجربة دينية تقدمية الى تصور أخلاقي يدين البؤس، وعند هذه النقطة بالذات تلتقي كل دور الحجز: علمنة الإحسان دون شك ولكن أيضا عقاب أخلاقي للبؤس"[1]. لقد تم تجهيز رجال قضاء مهمتهم الوحيدة التصدي للفقر وإحصاء عدد الفقراء وأحوالهم وأخلاقهم وخلق عمل للجميع.

في البدء قاوم الفكر الكاثوليكي هذه الإجراءات كونها تنزع عن البؤس كرامته المثلى، لكنه سرعان ما تبنى تصورا خاصا للبؤس عرفه العالم البروتستانتي في مراحله الأولى حيث صادقت الكنيسة بكل مكوناتها على الحجز الكبير الذي أقره لويس الرابع عشر.

سوف تقدم الكنيسة شكلها الجديد للبؤس على النحو التالي:

1. منطقة خاصة بالخير وهي الفقر الخاضع للنظام المقترح.
2. منطقة خاصة بالشر وهي الفقر المتمرد.

أي فقر يقبل الحجز وفقر يرفضه، فقراء جيدين وفقراء سيئين، والحجز في هذا التصور مبرر باعتباره عملا خيريا، وباعتباره عقابا لفقراء الشيطان.

سينظر الفقراء الجيدون الى المستشفى باعتباره عملا خيرا أما السيئون منها سيعتبرونه مؤسسة قمع، وفي نفس هذه الثنائية تم تمثل حالة الجنون. لدينا في هذا الوضع تقويم أخلاقي كامل لكل محجوز يرى هذا الأخير ذاتا أخلاقية قبل أن يكون موضوعا للمعرفة أو الرحمة.

بفقدان الفقر معناه الصوفي أصبح عمل الخير بالنسبة للمسيحي يتم تحت رعاية النظام والدولة، لقد أصبح الفقر عيبا يترتب عنه إحلال ضمن أبجديات التوبة.

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص81

تحيل هذه السلطة الغامضة المفقودة للبؤس بعد القرون الوسطى الى السلطة المقدسة للجنون التي ذهب ريحها في القرن17، و حسب فوكو فإن وضع الجنون هذا مرده انحطاط البؤس نفسه الذي لم يعد ينظر اليه من زاوية أخلاقية، لذا فقد وضع المجنون الى جنب الفقراء في نفس المستشفيات. سوف يمثل المجنون مشكلة بوليسية تضطلع بنظام الأفراد في المدينة.

من هنا نستنتج أنه ليس هناك تأسيس لوضعية الجنون بدون تأسيس شامل لوضعية البؤس كأفق إشكالي مجتمع المدينة الكلاسيكية.

بهذا المعنى يعتبر الحجز في أوروبا القرن17 شأنا بوليسيا أفضت إليه ضرورة العمل وإدانة العطالة كمصدر لكل تسيب، و التي كانت قد بدأت إرهاصاتها أواخر عصر النهضة باعتبار أن الحروب الدينية قد أفرزت حشودا كبيرة من الفقراء و المعطوبين كان مصيرهم الجلد في الساحات العامة.

ستشهد الطبقة العمالية فوضى كبيرة مع تطور المانيفاكتورات وضياع حقوق العمال، ما سيؤدي الى تشكل عصب وتجمعات ورابطات سوف تُدرج ضمن الممارسات السحرية من طرف الكنيسة.[1]

يعد إنشاء مستشفى بالنسبة لهكذا ظرف انتصارا برلمانيا على تصلب الكنيسة، حيث تم سنة1656م إقرار إجراءات الحجز بدل إجراءات الاقصاء، أي سوف يتم الاعتناء بكل هذا الجمهور منعدم الموارد والروابط الاجتماعية على نفقة الدولة، هذه الأخيرة ستخصص مليشيات خاصة لمطاردة المتسولين، والمعروفون في ميثولوجيا الخوف الشعبي "برماة المستشفى".

يرجح فوكو أن هذا الحجز المكثف إبان القرن17 في أوروبا مرده تلك الأزمة الاقتصادية التي أدت الى انخفاض الأجور، و تفشي البطالة و التسول، الى درجة ظهور اقتراحات لإرسال الفقراء الى الهند الشرقية و الغربية (سنة 1622م في بريطانيا) لذا من الواضح تاريخيا أنه كلما حدثت أزمة و ازداد عدد الفقراء برزت الدلالة الاقتصادية لدور الحجز، أما خارج فترات الأزمة لن يتخذ الحجز معنى القمع فحسب، إن المعتقلين يساهمون في رفاهية الجميع بعملهم في الحجز، فهم يد عاملة رخيصة في فترة كانت فيه الرواتب عالية بالإضافة أن عملهم ليس مجرد انشغال، إنه إنتاج(كان ما ينتج يحسب بدقة متناهية) .

لا شك أن ورشات الاشغال التي أقيمت في إصلاحيات أوروبا كانت في البدء ذات منحى خيري (انشغال بشيء ما)، لكن الضرورة الأخلاقية ستحول الى تكتيك اقتصادي، ونفس الغاية كانت متوخاة من إنشاء مستشفى باريس، لكن كانت دائما هناك ضرورة لإعطاء الدلالة الاقتصادية للأعمال الخيرية (العمل دواء للبطالة

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص87

ومحفز للمانيفاكتورات وكذا أداء جزء مما يأكله المحجوزون) الى الحد الذي تم فيه اقتراح تحويل المستشفى العام في باريس إلى مانيفاكتورات.[1]

يبدو أن الدلالة الاقتصادية للحجز كانت تختفي على امتداد القرن18 حيث ستتفاقم العطالة في أماكن عدة و في قطاعات مشابهة لتلك التي كان النزلاء يحشرون فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار تكلفة الحجز المرتفعة. بشكل عام كان الفشل مآل هذه الدور من الناحية الوظيفية، لهذا اختفت كليا في القرن19. إنها علاج مؤقت دون فعالية، وقاية اجتماعية غير محكمة أملاها التصنيع الناشئ يقول فوكو.

غير أن هذه التجربة لها دلالتها الواقعية على وجود وعي أخلاقي للعمل، وضع على إثره هذا الأخير كشرط لاختفاء البؤس، حيث لا يستمد العمل سلطته الحقيقية في القضاء على البؤس من قوته الإنتاجية، بل من قوة افتتان أخلاقي. فعالية العمل تقوم على تساميه الأخلاقي.

إن العمل تحت هذا المعطى ليس قانونا طبيعيا بقدر ما هو رد فعل على لعنة ما، وهذه ثيمة مشتركة لدى الإصلاحيين والكاثوليكيين. إن العمل في ذاته لا ينتج ثمارا، هو متعلق بإرادة الله، إنه إجباري في كل الظروف، لا على مستوى الخلاصات الطبيعية، بل على مستوى الخلاصات الأخلاقية، ورفضه أي رفض العمل يشكل تحديا لله وإرادته.[2]

بهذا التصور تُعد العطالة تمردا وبابا لكل الرذائل وثورة على الخالق، من هذا المنطلق يكون للعمل داخل دور الحجز دلالة أخلاقية. إن العطالة شكل من التجلي الشيطاني لقمع سيرورة الحياة.

تحت هذا الفضاء الذي أملته ضرورة من طبيعة اقتصادية وأخلاقية ضمن جغرافية مهووسة بالممارسات التحريمية القديمة، لكل داخل عالم الإنتاج والعطالة المدانة تحت هذا الفضاء الذي بحث من خلاله المجتمع عن تسامي أخلاقي من خلال قانون العمل، سيظهر الجنون بقوة الى حد امتزاجه مع العطالة، سيرث المجانين في القرن19 وحدهم أراضي كانت للبؤساء والعاطلين قبل150 سنة يستوطنون نفس الأراضي، و يخضعون لنفس قوانين العمل الجبري، مع إعطاء نظام خاص لورشات المجانين بسبب وضعهم الخاص الذي أدى الى عجز عن العمل.

لم يبدأ احتجاز المجانين خلال القرن17 لكن خلاله تم احتجازهم مع جمهور مريض يشترك معهم في خاصية ما. ارتبط الجنون في عصر النهضة بنوع من التسامي المخيالي، في حين أنه خلال العصر الكلاسيكي نُظر اليه

[1]- ميشيل فوكو: الجنون في العصر تاريخ الكلاسيكي، ص91 وما بعدها

[2]- المصدر نفسه، مصدر سابق، ص94

من خلال إدانة أخلاقية للعطالة. يمكن القول أن هناك تصريفا أخلاقيا لرهط من العاطلين عن العمل كمعطلين للحياة.

وضمن محايثة اجتماعية رهيبة وفرها عالم العمل، يجتاز المجنون من تلقاء ذاته حدود النظام البورجوازي (وليس حدود عالم آخر) ويُستلب خارج الحدود المقدسة التي ترسمها الاشكال الاجتماعية للمنفعة العامة. إن المجنون بمعنى ما منتج البورجوازية الصاعدة في سوق العمل.

يؤكد فوكو مرة أخرى أن العلاقة بين أساليب الحجز وضرورات العمل لا تتحدد كليا من خلال الشروط الاقتصادية. لا يتعلق وضع الفقر مثلا بالبطالة انما بالتراخي الأخلاقي والانحلال لدى تلك الفئة الملعونة.

ان العمل الاجباري في هذا السياق ممارسة أخلاقية وضمانة أخلاقية كذلك، إنه زهد(ascétisme) وعقاب وموقف وجداني صريح يعيد دمج السجين ضمن ميثاق اخلاقي كبير للوجود الإنساني. بتعبير آخر يمكن أن نستنتج من تمهيد فوكو أن هناك عقدا أخلاقيا يستطيع السجين من خلاله الانتماء مجددا الى فئة الإنسانية.

هذا الاكراه الأخلاقي المفروض عن طريق إجراءات إدارية حدث جوهري ينبأ بمؤسسات للأخلاق تدمج القانون المدني بالإكراهات الأخلاقية، من هنا مثلا يمكن رصد فكرة الجمهورية (وهي فكرة البورجوازية الكبيرة) بأن الفضيلة قضية من قضايا الدولة، ومن ثم ستُسَخر جدران الحجز كمعول لهذه المدينة الأخلاقية التي حلم بها الوعي البورجوازي في القرن17، أي الوعي بالقوة كفضيلة وحيدة من أجل سواد القانون" لقد ولدت في ظل المدينة البورجوازية تلك المدينة للخير"[1]، تتطابق بين قوانين القلب و قوانين الدولة وترمي بأولئك الذين ينتمون الى الشر الى الخارج المدينة أو الى داخل خارجها(الحجز).

لقد مثل الحجز في تصور الكنيسة الكاثوليكية وفي تصور البلدان البروتستانتية أسطورة للسعادة الاجتماعية على شكل نموذج شمولي: شرطة ستكون أوامرها بالغة الشفافية وتقوم بعملها في ضوء المبادئ الدينية.[2] يمثل الحجز في هذا الكون الأخلاقي ميتافيزيقا للمدينة وسياسة للدين، حيث تمثل الشرطة المعادل المدني للدين من أجل بناء مدينة الله الفاضلة كما تمثلها العصر الكلاسيكي. أي باعتبارها ملجئ المطرودين من الجنة.

ينتهي فوكو لخلاصة مفادها أن الحجز ابتكار مؤسساتي خاص بالقرن17 باعتباره إجراءا اقتصاديا و وقاية اجتماعية في الوقت نفسه، يعد نقطة تحول مفصلية في تاريخ اللاعقل، حيث نُظر الى الجنون كأفق اجتماعي

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص98

[2]- المصدر نفسه، ص 100

للفقر و عدم القدرة على العمل، و كل الدلالات المرتبطة بهذا الأفق حددت بشكل كبير تجربتنا مع الجنون واتجاهات معناه.[1]

إن الحدث الجلل الذي يؤرخ له فوكو هو ذلك الحدث الذي يشكل في تاريخ ثقافة ما أسس وضعية انتقالية من السوي الى اللاسوي ومن العادي الى اللاعادي ومن الصحي الى اللاصحي، هناك في وقتنا توق شديد الى التأريخ لما يمكن تسميته "المهمشين تاريخيا"، لكن الامتياز الأساسي الذي نجده عند فوكو أنه لا يؤرخ بشكل سلبي، أي لا يؤرخ بحمية نضالية إنما يؤرخ بحمية تأريخية محضة.

في لقاء مسجل مع **جورج شاربونييه** يصرح فوكو تصريحا طريفا لكنه مهم في نفس الوقت، حينما يُسئل عن سبب كتابته لتاريخ الجنون، يجيب بالقول أنه كتبه لأنه لم يستطع الاشتغال على موضوع آخر وهو تاريخ المجانين، وهي الفئة التي لا نعرف عنها شيئا غير تلك الطرق التي تم من خلالها توصيفهم و تصنيفهم من طرف الأطباء والأدوية والعقوبات التي تم اقتراحها عليهم، أما حقيقة المجانين ذاتهم لا نستطيع الولوج إليها لأنهم لم يتركوا ورائهم أي أثر أو ذاكرة.[2]

ما يقوم به فوكو إذن أو بالأحرى ما يقصده بتاريخ الجنون هو البحث عن تاريخ الحد أو مساحة التواصل بين هذه الفئة (المجانين) وبين الفئات الأخرى والمعرفة والثقافة والمؤسسات، أي مساحة التواصل بين المجتمع المؤسساتي "العادي" وهذه المجموعة اللامنتمية.

يمثل المجنون في العصر الكلاسيكي حسب فوكو ذلك الذي تمت معاينته بصريا أو رؤيته قبل أن يسمع، في حين كان كل ما يقوله قبل تلك الفترة يُأخذ بعين الاعتبار عندما يتكلم في شخوص المسرحيات أو القصص. إنه صاحب رؤية ثاقبة يقول حقيقة الحقيقة بنوع من السذاجة الحاذقة التي ترى عكس الأشياء، وبمعنى ما حقيقتها وتلك هي الوظيفة الدرامية للجنون التي تمتزج بزهد وجداني خالص.

إن تجربة الجنون في عصر النهضة تجربة متفردة كان يُرى فيها المجنون كذات غريبة لها ألقها الخاص وكلمتها المسموعة. سوف يشكل التوقف عن تلقف هذه الكلمة المسموعة نقطة انهمام فوكو المحورية، بدأت بصياغة معرفية فلسفية للذات الكلاسيكية فيما عبر عنه ديكارت: "لبلوغ الحقيقة يكفي أن أكون أية ذات قادرة على رؤية ما هو بديهي"، هنا تحل البداهة محل الزهد في نقطة الالتقاء بين العلاقة بالذات والعلاقة بالآخرين والعلاقة بالعالم. أي سوف يرتكس الشرط التزهدي الذي أقامته الثقافات القديمة خاصة عند اليونان وعصر النهضة

[1]- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص101

[2]-Michel foacault-entretien Histoire de la folie avec Georges charbonnier en 1972, Youtube, 12-nov-2018

كمكون مدخلي أساسي لبناء علاقة الذات بالحقيقة. والجزء الأخير المهم في هذه التبيئة المعرفية الفلسفية للحقيقة والذات هي تلك الميكانيزمات الاجتماعية المؤسساتية اللاحقة التي تسوف تشكل تمثلا جديدا للتجربة الغربية مع الجنون.

لكن السؤال المطروح الذي يبقى دائما دون أجابة واضحة شافية هو الى أي مدى يمكن التعويل على أركيولوجيا فوكو في فهم تجربة الجنون والعقل بصفة عامة؟ إن الجنون دائما كان عالم الصمت الذي نتأول كل مرة معناه المبهم الصامت فكيف لنا أن نؤرخ للجنون بمصطلحات المعنى الذي تشكل من خلال سلطة العقل ومؤسساته؟ ألا يحيلنا هذا التوجه في إعطاء الكلمة للجنون ابتغاء الموضعته كتجربة من تجارب معرفتنا بأنفسنا والآخر الى استعادة السلبية في التحليل فيما يسميه ديريدا "ميتافيزيقا الأركيولوجيا"[1].

إن ما يمنحنا إياه فوكو بتحليل ظاهرة الجنون في العصر الكلاسيكي هو ديكور جديد للعقل أو ضد العقل يمكن من خلاله تأثيث معرفتنا الخاصة بمناطق لم تكن الى غاية لحظة طارئة سوى مناطق للحكم الأخلاقي الجمالي أو الحكم المخبري العيادي، إن تجربة الجنون تؤثث معرفتنا بأنفسنا الحديثة بشكل ما بعد حداثي، أي بوصفنا ذوات آيلة الى الحجز على عتبات مقولة المعرفة أو المصلحة العامة أو مدينة السعادة النموذجية. أو أي سردية كبرى أخرى. وحين نقول أنفسنا الحديثة فنحن لا نتكلم حصرا على الغرب كمحصلة لهذه التجربة، إننا كلاغربيين بالمعنى الجغرافي نتشارك نفس الانهمام الميتافيزيقي مع هذا الكيان الذي ندعوه غربا لا يعني ذلك أننا ندخل الحداثة عنوة بكيان دولة الملة المؤجلة لدى شعوب لم تعرف بعد ثورة كوبرنيكية في تراثها، إننا ندخل في تجربة الحداثة لأن هذه الأخيرة أولا تشكلت على سرديات معولمة عالمة أضف الى ذلك أن تجربة الجنون باقترانها مع تجربة العقل في ميتافيزيقانا الحميمة تشكل بالتقريب نفس الشكلنة الصورية والأخلاقية التي تشكلت عند الغرب رغم أنها لم تتخذ نفس المسار في نظم الاعتقال والمأسسة.

لقد رفع القلم عن المجنون كذات لاعاقلة، وبذلك رفعت عنه كل الحزمة الأخلاقية والتشريعية في الخلافة الأرضية لجمهور العقول المطمئنة، هناك دائما خطاب مزدوج موجه للجنون، الأول في كونه مذمة ونقصا (إنما المجنون الذي يضرب بمنكبيه وينظر في عطفيه ويتمطى في مشيته)، والثاني في وصفه لاحقيقة أو إعلانا على بهتان ما (وَما صاحِبُكُم بِمَجنُونٍ)، لقد كان المجنون أيضا في ثقافتنا **بهلولا** بالمصطلح العباسي، وفي تلك الحقبة يبدو أن البهلول يمثل كل الخصائص التي حازها المجنون في عصر النهضة ضمن أفق الفضاء المشع للتعبير عن حقيقة صماء. لا يمكن الجزم بالسياقات المتتابعة التي شكلت تجربة الجنون في ثقافتنا العميقة والأكيد أن ما عُرف "بالبيمارستان" كمستوصف للعلاج العقلي أو الحجر لا يمكن أن يؤخذ كقرين على علاقة متخيلة مع مستشفيات الاعتقال

[1]- جاك دريدا: **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا**، ترجمة: عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، المغرب،2013، 26-27

الكبرى في أوروبا لكن ما يهمنا أكثر هو وجود تجربة للجنون شكلت دائما وضعية إشكالية في تاريخنا وبالتالي من الممكن أن نكون بتدبرنا في تجربة الجنون كما يعرض لها فوكو نستأنس بتجربة الآخر الذي يشكل كينونتنا العميقة.

الفصل الثالث: جينيالوجيا العقوبات: من الجسد المعذب الى الجسد المراقب

المبحث الأول: مسرحان التعذيب وبيداغوجيا التطويع في تطور الآليات العقابية والإشرافية.

المبحث الثاني: السجن كمؤسسة لإنتاج الجنوح.

المبحث الأول: مهرجان التعذيب وبيداغوجيا التطويع في تطور الآليات العقابية والإشرافية.

من المعروف أن موضوعة الجسد قد تناولها المؤرخون ضمن النشاط الديموغرافي أو الباثولوجي، لكنها عند فوكو لها أيضا أهمية قصوى ضمن الحقل السياسي، أين تعمل علاقات السلطة على توظيفه وتقويمه وتعديله وإعماله، وحتى إجباره على نوع من الاحتفالات وتطالبه بدلالات، أي أنه (الجسد) مرتبط بشبكة معقدة ومتبادلة من الاستخدام الاقتصادي كقوة إنتاج وعمل تستلزم ولوجه ضمن نظام استعبادي، بحيث لا يصبح الجسد قوة نافعة إلا إذا كان جسدا منتجا ومسترقا في نفس الوقت، والاسترقاق هنا تحصيل لوسائل متنوعة من عنف أو إيديولوجيا.

لقد تكونت معرفة بالجسد ليست هي بالضبط علما وظيفيا لكيفية عمله أو التحكم بقواه. إنها مزيج بين المعرفة والتحكم ينتهيان الى ما يسميه فوكو بـ **"تكنولوجيا سياسية للجسد"** (Technologie politique du corps)، تصاغ هذه التكنولوجيا الموزعة المنتشرة بخطابات منهجية ومستمرة تستخدم أدوات عدة ووسائل عدة، والأهم من ذلك أن هذه التكنولوجيا لا يمكن حصرها مكانيا في مؤسسة أو جهاز حكومي فقط، بحيث أن أولياتها ومفاعيلها تقع في نوع من **ميكروفيزياء السلطة** (microphysique du pouvoir) تستعمله الأجهزة والمؤسسات، يقول فوكو. ودراسة هذه الميكروفيزياء للسلطة كما أسلفنا الذكر في الفصل الأول تفترض أن السلطة أساسا تمارس كاستراتيجية لا كملكية، أي أن مفاعيلها ترجع الى استعدادات معطاة، ومناورات وتكتيكات وسير عمل، بمعنى أن همَ الدراسة هنا هو كشف هذا النشاط لشبكة علاقات متنوعة بدل الإمساك بامتياز ما لعنصر من عناصر هاته العلاقات يدعي المركزية والتملك. [1]

إن السلطة والمعرفة من هذا المنطلق يقتضي أحدهما الآخر، فلا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب للمعرفة، ولا توجد معرفة لا تقيم في نفس الوقت علاقات سلطة.

وفي التحليل الذي يباشره فوكو في فحص التوظيف السياسي للجسد وميكروفيزياء السلطة، سوف يفترض ألا تعارض بين العنف والإيديولوجيا أيضا، بالإضافة الى اهمال فكرة الملكية ضمن حيز يتخلى عن نموذج المعرفة وأولوية الموضوع، أي ما هو هام وما هو حيادي هامشي.

هذا الفحص سيلجه فوكو باستعارة مصطلح مهم من علم الأحياء وهو "التشريح" (Anatomie) ليعرَف هذه الوظيفة الجديدة التي تبحث في التوظيف السياسي للجسد، لكن بنوع من **التشريح السياسي** لهذا الأخير (Anatomie politique du corps)، أي كمجموعة عناصر مادية وتقنيات تستخدم كأسلحة وبدائل

[1]- ميشيل فوكو: **المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص64

وطرق تواصل ونقاط ارتكاز لعلاقات السلطة والمعرفة. والأهم في هذا البحث أو ما يشكل لبنته الأصيلة هو أنه يستبدل تقنيات القصاص سواءا المتوجهة الى الجسد عن طريق التعذيب أو النفس في تاريخ هذا الجسم السياسي، ويتناول الممارسات العقابية كفصل من فصول الأناتوميا السياسية أكثر من تكريسها كنتيجة من نتائج النظريات الحقوقية.

وفي صدد موضوعة النفس فإن فوكو يشدد على أمر مهم هو أن النفس في عصرنا قد كفت أن تكون كما وصفها التقليد العتيق الحداثي، مجرد وهم أيديولوجي، ذلك أن تاريخ ميكروفيزياء السلطة العقابية سوف يحيل الى ازدواج ما هو لاجسدي، أي ازدواج النفس انبثق عن السلطة التي تمارس على الجسد، ومن ثم يكون تاريخ هذه الميكروفيزياء هو تاريخ تكوّن جينيالوجيا النفس العصرية، أو قطعة منها. [1]

إذن فالنفس موجودة ولها حقيقة ما مستحدثة بصورة ما حول الجسد، وفوقه وداخله بفعل تلك السلطة الممارسة على المعاقبين المراقبين المقوَمين، أطفالا كانوا أو طلابا أو مستعمرين.

إنها نفس واقعية وغير جسمية ولاجوهرية، والأكيد أيضا أنها ليست كما يصورها التيولوجيون (نفسا خاطئة مذنبة)، بل هي تلك النفس التي تولد من إجراءات القصاص والمراقبة والعقاب والإكراه، أي أنها ذلك الجزء أو "العنصر الذي تتمفصل حوله مفاعيل نمط من السلطة مع مرجع من المعرفة، وهي شبكة العلاقات السلطوية المنتجة لمعرفة ما، وهذه المعرفة بدورها تعيد وتقوي مفاعيل السلطة." [2]

انطلاقا من هذا الواقع المرجع تم ترسيخ حقل كامل لتحليل النفس والذاتوية والشخصية والوعي. هذا الحقل لطالما استبدل النفس بإنسان النزعة الإنسانوية التي تطالب بتحرير الانسان من آثار الاستعباد، غير أن الأمر عند فوكو أعمق من هذا التحليل (ومن الانسان ذاته) فالإنسان من حيث هو موضوع المعرفة –الانسان الفعلي- يحوي مفاعيل مركبة. "إن نفسا تسكنه وتدفعه الى الوجود والتي هي بالذات قطعة من التحكم الذي تمارسه السلطة على الجسد، النفس ماهي إلا أداة للأنوتوميا السياسية، النفس سجن للجسد."[3]

صحيح أن التشريح السياسي قد وجد أكبر تطوراته في العصر الحديث لكن اقتصاد الجسد له جذور عميقة بدأت مع العصر الكلاسيكي على ما يبدو، حيث كان العقاب الجسدي يتفاقم الى حد الفظاعة نوعا ما، لكنه لم يكن غير قابل للتفسير لدى فوكو والأهم من ذلك كله، لم يكن بعيدا عن النظامية، ولا كان نوعا من الوحشية البربرية، بل بالأحرى كان تقنية عقابية تستند على معايير أساسية أهمها:

- أن تُحدث كمية من الوجع يمكن تقديرها ومقارنتها وترتيبها حتى إذا لم يكن من الممكن قياسها بدقة

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص65-66

[2]-المصدر نفسه، ص67

[3]-Michel Foucault: Surveiller et punir, édition Gallimard. Paris 1975, p34

- أ-التدرج المحسوب للأوجاع من درجة الصفر تعذيب الى الشنق والحرق، فالموت التعذيبي هو فن إمساك الحياة في الوجع (la mort supplice est un art de retenir la vie dans la souffrance) يقول فوكو، عن طريق تقسيمه الى ألف موتة مع الحصول قبل الموت على أشد حالات النزع والاعتراف بالذنب. ولا مجال لعشوائية عملية التعذيب فهي إنتاج منظم يوازن الأوجاع مع خطورة الجريمة والمجرم ورتب الضحايا (مكانتهم الاجتماعية). هناك تقنين تشريعي مكتوب بالألم، يقول فوكو.
- ب-تكون عملية التعذيب محسوبة بقواعد مفصلة أين يُحدد عدد جلدات السوط مثلا بدقة متناهية مثل كل أنماط العقاب الأخرى التي تدمج حسب المحاكم والجرائم.

بذلك يشكل التعذيب نوعا من المراسم والطقوس المتعلقة بأحد عناصر الشعائر العقابية التي يجب أن تترك بالضرورة على الضحية وسما (أثرا) لا يمحى لديه ولدى الذاكرة الجمعية للناس (نتذكر هنا الوسم الذي طُبع على **جان فالجان** في رواية البؤساء لهوغو). حيث تحرص العدالة أن يكون مشهد التعذيب انتصارا لها ومجدا، حتى إن مورس بالعنف المفرط، فالأهم أن يكون تكريما وتجليا لقوتها الخاصة حتى عند انقضاء التعذيب والموت (ذر رماد الجثة في الهواء). [1]

إن هذا التعذيب الجزائي (supplice pénal) الملفت يعد "إنتاجا لأنواع متميزة من العذاب، إنه طقس منظم (un rituel organisé) من أجل وسم الضحايا وإظهار السلطة التي تعاقب وليس هو تجاوز العدالة لذاتها في حالة غضب، في تجاوزات (لا شرعيات) يتم توظيف نظام سلطوي بأكمله." [2]

يتم تدوين الجسم المعذب في السجل الرسمي القضائي كشيء يبرز للعيان حقيقة الجريمة لكن الإجراءات المرافقة للحكم تكون في حالة تامة من السرية، سواءا للجمهور أو المتهم (وخاصة المتهم) حيث كان من المستحيل على هذا الأخير الاطلاع على أوراق التحقيق أو هوية الواشي به، أو حتى الاستعانة بمحام بموجب المرسوم الملكي الصادر سنة 1670، والذي كرس الحق المطلق والحصري للعاهل وأعوانه في تقرير الحقيقة، ويرجع فوكو هذا الاجراء السري الى الخشية من وقوع اضطراب في السلطة والعدالة الملكية، لكن على كل حال لم يمنع هذا الاجراء إلزامية التقيد ببعض القواعد التي تحدد نموذجا دقيقا للتبين الجزائي، والذي شكله تراث عتيق قروسطوي وتلقفه مشرعو عصر النهضة فيما يخص طبيعة البراهين وفعاليتها، فإلى غاية القرن18 تم استعمال مفاضلات من نوع الأدلة الحقة المباشرة أو المصطنعة، المستعجلة أو الضرورية، الناقصة والضخمة...ولا تعدو أن تكون هذه التمييزات مجرد ترف نظري، بل إن لها وظيفة عملية(fonction opératoire) ذلك أن هذه الأدلة قد تحدد مصير العملية القضائية برمتها، فنصف الأدلة تؤدي الى عقوبات مبرحة لا تصل لحد الموت والعكس صحيح بالنسبة الى الأدلة

[1]-ibid. p.37-38
[2]-ibid. p.39

الكاملة. والمبهر أن هناك دمجا حسابيا مذهلا يفرز دليلا كاملا في حال اقتران دليلين نصف كاملين، شريطة التوافق والكثرة. كما أن هناك معالم رئيسية محددة لبعض الجرائم منها المعلم الطبقي، فشهادة السيد ليست كشهادة الخدم.[1]

لقد صرح فوكو مرة أننا كائنات معترفة وهذا يستند الى أهمية ورمزية الاعتراف (l'aveu)، فقد جُعل في العصر الكلاسيكي تلك القطعة المتممة لتحقيق مكتوب وسري في النمط الاستقصائي لفعل المجرم، لا يعني ذلك أن الاستقصاء يتوقف إذا لم يتم الاعتراف لدى القاضي، لكن هذا الدليل العفوي الصادر عن المجرم هو سيد الأدلة وأحد عناصر حساب الحقيقة. والأكثر من ذلك فإنه يحوَل التحقيق الى تأكيد إرادي يتم من خلاله للمتهم أن يضع نفسه ضمن "مراسم إنتاج الحقيقة الجزائية" (le rituel de production de la vérité pénale)

ويشترط في هذا الاعتراف أن يكون عفويا كما نص الحق الوسيطي أيضا، لكن ثمة غموض مزدوج يلف الاعتراف (عنصر الدليل ومفعول الإكراه) يتم به تفسير الوسيلتين التي استخدمهما الحق الجزائي الكلاسيكي للحصول عليه (الاعتراف) هما:

أ- **اليمين:** تهديد حلف اليمين الكاذبة أمام عدالة البشر وعدالة الله، وهي عمل طقوس بامتياز.

ب- **التنكيل** (la torture): وهو العنف الجسدي لانتزاع الحقيقة (الاعتراف العفوي)، صحيح أن التنكيل ذا منشأ تفتيشي (محاكم التفتيش أو ابعد من ذلك إذا تحدثنا عن تعذيب العبيد) وقد شُجب في أواخر القرن18، لكنه لم يكن يقع على مستوى الأثر أو اللطخة في الحق الكلاسيكي، بل كان له دور حاسم ومحدد ضمن ميكانيزم (mécanisme) جزائي مركب، يستوجب إقران البرهان المكتوب ببرهان مطابق شفهي، أين يتم بشكل مجمل إنتاج الحقيقة بواسطة ميكانيزم ذي عنصرين:

- **أ-**عنصر الاستقصاء المجرى بصورة سرية من قبل السلطة القضائية.
- **ب-**عنصر العمل المنجز بصورة طقوسية من قبل المتهم.

وما يضمن الترابط بين هذين العنصرين هو جسد المتهم ذاته، فهو جسد ناطق تعامل معه النظام الجزائي الكلاسيكي بحذر شديد، ذلك أن قوة تعذيب الجسد في أحيان كثيرة أجبرت المتهمين على الاعتراف بجرائم لم يرتكبوها.[2]

من هذا المنطلق يحيل فوكو الى وظيفة السؤال باعتبارها تعذيبا للحقيقة. ليس بوصفه تشكيلا قاسيا وحشيا، بل بوصفه إجراءا منتظما يخضع لترتيب محدد بعناية من حيث المدة والوسائل المستعملة (حبال، أوزان...)، "إن

[1]-ibid. p.40-41
[2]-ibid. p.42-43-44

التنكيل لعبة قضائية دقيقة جدا" (la torture est un jeu judicaire strict) يقول فوكو.[1]وهي لعبة قديمة ذات رمزية فيها نوع من المبارزة القضائية (بين القاضي الذي يأمر بالاستجواب والمتهم المنكل به) والاحتكام الى الله. إذ سينجر عن تماسك المعذب أو "المعالج"(patient) كما أطلق عليه في سلسلة الاختبارات القاسية وعدم اعترافه انتصارا له يتوجب على القاضي حينها أنها يتخلى على اتهاماته، لذلك يكتسي التنكيل نوعا من المخاطرة، ففي هذه المبارزة تخسر العدالة عندما يقاوم المتهم، لذلك جاءت فيما بعد تلك التوصية للقضاء لكي لا يخضعوا المتهمين بارتكاب جرائم خطيرة الى الاستجواب (السؤال).

من هنا نستشف من التنكيل الكلاسيكي الميكانزيم المنتظم للدليل، فهو التحدي أو المحك الجسدي الذي يقرر بشأن الحقيقة، ويمهد لاستخلاص معْلم (اعتراف المجرم) خاصة إذا علمنا أن الاوجاع التي تلحق المعالج إذا كان حقا مجرما لا تكون جائرة بقدر ما هي سمة من سمات نفي التهمة في حالة ما إذا كان المتهم بريئا. إن التنكيل هنا يكتسي ثوب المعركة، أين يكون نصر الخصم على خصم بمثابة إنتاج للحقيقة وبصورة طقوسية، فهو إذا تحقيق بقدر ما هو نزال أو مبارزة. يختلط فيها فعل الاستنطاق بعنصر العقاب.[2]

من المهم تتبع كيفية الإدانة وحصولها في العصر الكلاسيكي من أجل إنتاج الحقيقة فالإدانة لا تبدأ حين اجتماع الأدلة كاملة، بل تتكون نجما نجما، أي كقطعة من قطع أخرى تتيح التعرف على المجرم، فنصف الدليل يجعل من المتهم نصف مجرم، ولا يبرأه. "إن البرهان في الشأن الجزائي لا يخضع لمذهب ثنائي (un système dualiste): حق وباطل، بل يخضع لمبدأ التدرج المستمر (principe de gradation continue)، فالدرجة المتحصلة أثناء التحقيق تشكل درجة في الإدانة الجرمية، وتقتضي بالتالي درجة من العقاب."[3]

هناك تناسق غريب ومزدوج ميز عنصر التحقيق لدى القاضي، فهو لديه مقاربة ظنية لنوع ما من الجريمة تلحق المتهم ولو كان بريئا، حيث أن مجرد اتهامه يلبس استحقاقا للعقوبة، ومن جهة أخرى فجانب القصاص يتخذ شكلا من العقوبة ولو كانت جزئية ظنية. بمعنى أن التنكيل في القرن 18 يشتغل في هذا المعطى الذي يتزاوج فيه التدبير المقرر لإنتاج الحقيقة مع ذلك الذي يفرض العقوبة. "إن الجسد المستجوب أثناء التعذيب يشكل نقطة تطبيق القصاص، ويشكل حيَز استخراج الحقيقة." [4]والألم المنجر عن هذا التعذيب مثل عنصر الشبهة هو أيضا تدبير معاقبة وفعل تحقيق في آن واحد.

يبدو أن جسد المحكوم دائما قطعة أساسية في احتفال العقوبة العامة، يقر فيها المتهم بحقيقة جريمته. ويتخذ العرض التشهيري الفعلي لتنفيذ العقوبات العلني في القرن18 عدة مظاهر:

---

[1]-ibid. p.44

[2]-ibid. p.45

[3]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص77

[4]-المصدر نفسه، ص78

أ-جعل المجرم يعلن إدانته بنفسه وإبراز حقيقة ما أُخذ عليه عن طريق التجوال حول الشوارع، إلصاق لافتات، العرض على عمود تشهيري وذكر الحكم...

ب-متابعة مشهد الاعتراف بالذنب عفويا وعلنيا وإقامة التعذيب كلحظة من لحظات الحقيقة تحت أعين الجمهور يقدم للإدانة توقيع من يستحقها، "إن التعذيب الناجح يبرر العدالة بمقدار ما ينشر حقيقة الجريمة في جسم المعذب بالذات."[1]

ج-تعليق التعذيب وربطه بالجريمة ذاتها، حيث تعرض جثة المحكوم في أماكن حدوث الجريمة، ويستخدم التعذيب الرمزي (supplice symbolique) أين يحيل شكل التنفيذ الى طبيعة الجريمة، فالمجدف مثلا يثقب لسانه، وفي عدة حالات نجد نوعا من إعادة تمثيل الجريمة بشكل مسرحي، أين تنشر العدالة حقيقة الجريمة بإعادة تمثيلها عن طريق التعذيب.[2]

د-بطء التعذيب كتجربة قصوى لأشد أنواع النزع الذي يعبر عن حقيقة ما على منصة الحكم التي تمثل نقطة التقاء حكم البشر مع حكم الله، وتكتسب ألقها من الجمهور الحاضر.[3]

يندرج التعذيب إذا ضمن دورة حلزونية، من الاستجواب الى التنفيذ، يكون فيها الجسد منبرا للتعبير عن حقيقة الجريمة، وإعادة إنتاجها أيضا. إنه قطعة أساسية في المراسيم الجزائية يؤمن ويعزز ذلك التركيب المعقد لواقعية الوقائع، من حقيقة الإعلام والتدابير الإجرائية الى خطاب المجرم، والى الجريمة وعقابها. لكن الأمر لا يتوقف هنا، بل له بعد رمزي آخر يُفهم فيه التعذيب القضائي كطقس سياسي يُظهر أبهة قوة الحكم واحتفالها المتكرر. حيث تشكل الجريمة إهانة للعاهل والقانون بصفته إرادة العاهل، وبالتالي فإن كل رد على الإهانة لا يكون مجرد تحكيم بين اثنين بقدر ما يكون احتراما لحقوق كل فرد. لذلك يكتسب مظهر العقاب المقرر مظهر الحق المعلن للعاهل في البطش بأعدائه وترسيخ قوته اللامتناهية. إن للتعذيب منذ هذه اللحظة التي جرحت فيها سيادة العاهل للحظة، وظيفة قانونية سياسية تبرز من خلالها طبيعة التفارق بين قوة العاهل ومخترق القانون من رعيته عن طريق شعائرية العقوبة وقسوتها في سياسة ترهيب مدروسة تشعر الجميع بوجود العاهل وغضبه، وبالتالي فإن التعذيب هنا لا يعيد العدالة الى مجراها بقدر ما يقوي سلطة، ويعبر عن لعبة غير متكافئة بين قوى متصارعة. باختصار، التعذيب هنا يندرج في "الوظيفة السياسية للعقوبة"(le fonctionnement politique de la pénalité).[4]

ثمة تعويل شبه مطلق في العصر الكلاسيكي على التعذيب كفن في تسيير لعبة الحقيقة بين المجرم والعدالة الجزائية والجمهور، يحيلنا فوكو الى الدلالات الرمزية لكن أيضا الى الدلالات التقنية التي يتم من خلالها استخراج

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص78-79

[2]- المصدر نفسه، ص79

[3]- المصدر نفسه، ص80

[4]- المصدر نفسه، ص81-82

الحقيقة مع الوجع أو دفن الحقيقة مع الوجع؛ تكتسي العقوبة وظيفة سياسية وبالتالي فهي محل مجال واسع من التدبير التقني لخدم البلاط، ما يهم أكثر أو ما يبدو لنا مهما بتتبع تجهيزات التعذيب هو رمزية الاعتراف كأساس محوري لميتافيزيقا طقوسية جدا لكنها عملية جدا أيضا.

"يجب عن فن العقاب أن يركز إذا على تكنولوجيا كاملة للتصور"، يقول فوكو. وللوصول الى نتيجة إيجابية من خلال هذه التكنولوجيا يجب أن يدوَن مشروع العقاب في ميكانيك طبيعي يشبه تجاذب الاجسام. من هنا يكون "العثور على عقاب ملائم للجريمة يعني العثور على الأذى الذي تكون فكرته، بحيث تجعل وبصورة نهائية فكرة العمل السيء عارية من الاغراء." [1] يخضع هذا المشروع الطامح الى عدة شروط:

أ- الابتعاد ما أمكن عن التعسف: حيث تكون العقوبة المثلى شفافة بالنسبة الى الجريمة التي تعاقبها، فتأخذ شكل التتمة الطبيعية، حيث يتم عن طريق السلطة البشرية استخراج الجرم من العقوبة، وهي أفضل طريقة لجعل العقوبة مناسبة للجريمة. في العقوبة التماثلية تختفي السلطة التي تعاقب، هناك في هذا النمط نوع من الجمالية العقلانية للعقوبة.

ب- تقليص الرغبة التي تجعل الجريمة جذابة، وتنمية المنفعة التي تجعل العقوبة مريعة، وذلك بتحريك القوة التي دفعت الى الجرم وجعلها تعمل ضد ذاتها (محاربة التسكع بالإكراه على العمل). [2]

ت- الجدولة الزمنية للعقوبات حيث يتم دمج دور المدة في اقتصاد العقوبة بشرط أن تكون هذه الأخيرة متغيرة. [3]

ث- من جهة المحكومة عليه، تكون العقوبة نوعا من أوالية العلامات والمصالح والمدة، وليس المجرم ضمن ذلك إلا أحد أهداف العقوبة، فهذه الأخيرة تستهدف الآخرين بشكل خاص. [4]

ج- تشكيل اقتصاد كامل في الدعاية الإعلانية، حيث الإرهاب بالتعذيب الجسماني يعد حاملا للعبرة أو المثال ضمن احتفال مأتمي. [5]

ح- انعكاس خطاب الجريمة التقليدي على المجتمع. يتم فيه محاولة إطفاء مجد ملحمة المجرمين.

في تخيل المدينة العقابية هناك عدة أماكن. جنائن، مناجم، مصانع، أطراف طرق، حيث لكل جريمة قانونها الخاص، ولكل مجرم عقوبته، وهي عقوبة مرئية، عقوبة ثرثارة تقول كل شيء وتفسر وتبرر ذاتها.

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص130

[2]- المصدر نفسه، ص131

[3]- المصدر نفسه، ص132

[4]- المصدر نفسه، ص133

[5]- المصدر نفسه، ص134

كانت كل تلك الديكورات والمفاعيل البصرية تكرر القانون دون كلل، وتعطي درسا أخلاقيا وفقا لاقتصاد صارم يريد جعل كل عقوبة بمثابة موعظة، ومعاينة بؤس الرذيلة كمشهد حي، حيث ينسحب المشهد المرعب للتعذيب ليترك مكانه في الذاكرة الشعبية لإنتاج الخطاب القاسي للقانون الذي يحث على إحاطة التلاميذ بمعلميهم، ويكرس دروسا للكبار يلقنونها لأولادهم.[1]

في المدينة العقابية الكلاسيكية تم استخدام السجن كشكل عام للعقوبة، لكن يبدو أن هذا الأخير كان منوطا بعقوبات نوعية اختصت ببعض الجرائم غير الخطيرة. أي أن السجن لم يكن يغطي كل حقل العقاب والأهم من ذلك لم يكن في استطاعته التجاوب مع خصوصيات الجرائم، فهو لا يخدم فعالية الجمهور، كما أنه مكلف بالنسبة للمجتمع. بالإجمال كان يتنافى مع كل هذه التقنية المسماة العقوبة-الوظيفة العامة، والوظيفة-الدلالة، والعقوبة-الأثر-التخيل والخطاب. [2]

بصفة عامة لم يتوصل المصلحون الكلاسيكيون مباشرة كما الحال اليوم –يقول فوكو-الى الفكرة التي تجعل الحبس بين الموت والعقوبات الخفيفة يغطي كل الفضاء الذي تشمله العقوبة، وهو الأمر الذي سيستقر عليه نظام العقاب سنة 1810 كنظام احتجاز بالدرجة الأولى، يقع بين عقوبة الموت والغرامات. يحيل الاعتقال الى الأشغال الشاقة المؤبدة أو الحبس التأديبي في الإصلاحيات ضمن توزيع جغرافي دقيق، حيث يشكل السجن هندسية كبيرة مغلقة معقدة وتراتبية، تندمج في داخل جسم جهاز الدولة. "إن السجن بهذا المعنى هو تجسيد مادي آخر وفيزياء مختلفة للسلطة، وأسلوب آخر مختلف تماما لتوظيف الجسد البشري." [3]ببساطة سيتم في القرن19 الغلق السري على سلطة العقاب تحت الأسوار العالية، لتمثل الصورة الرتيبة المادية والرمزية في نفس الوقت لربيع سلطة العقاب.

يبدو أنه في العصر الكلاسيكي برزت بعض النماذج الكبرى للحبس العقابي في فرنسا وانجلترا وأمريكا تغلبت على العقبات التي تكونت في ميدان الحقوق حول الاستخدام التسلطي للسجن، وفرضت واقعا جديدا للاعتقال، كان العامل المشترك بينها هو إلزامية العمل، إما بشكل جماعي أو فردي، حيث نجد أن سجون الأشغال الشاقة مثلا قد تم فيها تنظيم العمل العقابي بشكل خاص حول المقتضيات الاقتصادية، خاصة مع تقديم البطالة كسبب عام لمعظم الجرائم.

يمثل الإجبار على العمل في السجون والإصلاحات طريقا للانضباط، وقد تم تحفيز المعتقلين بأجر لعملهم وبإصلاح لأخلاقهم.

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص136

[2]- المصدر نفسه، ص137

[3]- المصدر نفسه، ص138

لقد تم بمنتهى الدقة إعادة بناء **"الإنسان الاقتصادي"** من خلال الاستفادة من المجرمين المصلحين عن طريق مبدأ العمل كشرط أساسي للإصلاح ومن ثم مبدأ العزلة. يمثل السجن هنا مشغلا يدويا إذا ترك المعتقلون يعملون معا، في حين تشكل العزلة (حبس انفرادي) صدمة رهيبة يعود بها المجرم الى أعماق ذاته، الى صوت الخير. أي أنه إضافة الى منافع الانسان الاقتصادي هناك مقتضى أخلاقي للفرد المعزول، والعزل الفردي حسب فوكو تقنية رهبانية مسيحية بامتياز. وعن طريق العمل المنظم يكتسب المجرمون عادة العمل، وعن طريق التعليم الديني المكثف يكتسبون الفضيلة. "إن العقوبة والإصلاح الذي يجب أن تحققه العقوبة هما إجراءان يُتمّان بين السجين وبين الذين يراقبونه. إجراءان يفرضان تغييرا في الفرد بأكمله، في جسمه وفي عاداته، عن طريق العمل اليومي الذي يفرض عليه، في فكره وفي إرادته عن طريق التدابير الروحية التي تستهدفه."[1]

لقد عملت هذه النماذج العقابية على الوقاية ضد الجرائم كغاية، أي أن العقاب لم يكن من أجل محو الجريمة بل تغيير المجرم الفعلي والمحتمل. إن العقاب هنا يعتمد على نوع من التقية الإحصائية، ونظام العقوبات بشكل عام توصل الى ضرورة الانفتاح على المتنوعات الفردية في الإصلاح، ذلك أن التأديب الفردي في فترة ما كان يجب أن يؤمن عملية إعادة تأهيل الفرد باعتباره فردا قانونيا عن طريق تقوية أنظمة دلالات وتمثيلات تحيل دائما العقوبة الى عبارات تقنين تقترن بطبيعة المخالفة. لكن برزت في الأفق تقنيات تحديد جديدة للإصلاح المفردن فيما يخص إجراء الوصول الى الفرد والتأثير عليه بالسلطة العقابية، لم تعد متعلقة بمواءمة نظرية داخل النظام الحقوقي، إنما في العلاقة التي تقيمها مع الجسد والنفس، حيث لم يعد إجراء التمثيل أساس العقوبة بل الجسد وحركاته اليومية والنفس بوصفها موطن العادات. ثمة الآن إذن مكونين لمبادئ السلوك يصب التدخل العقابي عليهما مفاعيل التحريك العقلاني للفرد (تقصي الاحاسيس والعواطف، فحص الجهاز العصبي).

لقد كان شفاء الجريمة منوطا بالتأثير الجسدي والأخلاقي الذي يتم بمختلف أشكال الإكراه والضغط المخطط المكرر. أي انتقلنا حسب فوكو من **نظام العلامات** (التمثيل) الى **نظام الممارسات** (جداول-توقيت-نشاطات). "إن ما تجري محاولة إعادة تكوينه في هذه التقنية التأديبية ليس هو الفرد الحقوقي المأخوذ بالمصالح والمنافع الأساسية المذكورة في العقد الاجتماعي، بقدر ما هو الفرد المطيع الخاضع للعادات والقواعد والأوامر، ولسلطة تمارس قوتها باستمرار حوله وعليه، ويترتب عليه تركها تعمل بصورة آليه في ذاته."[2]

من الواضح أنه خلال العصر الكلاسيكي تم اكتشاف مجال بعينه للجسد كموضوع وهدف للسلطة، حيث يكيف هذا الأخير ويطوَع الى أن تستجيب قدراته ويكتسب مهارات وتتكاثر قواه. إنه ما يدعوه فوكو **بالإنسان-الآلة** الذي كُتب في سجلين، الأول تشريحي ميتافيزيقي دشنه ديكارت وأكمله الأطباء الفلاسفة، والثاني سجل

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص145

[2]- المصدر نفسه، ص146-147

تكنيكي سياسي كونه مجموع الأنظمة العسكرية والمدرسية والاستشفائية. حيث يتم التحكم في عمليات الجسد وتصحيحها.

يمثل **الانسان-الآلة** اختزالا ماديا للنفس ونظرية عامة في الترويض يلعب مفهوم الطواعية دورا مهما في هذه العملية، أين يتم ضم الجسد القابل للتحليل الى الجسد القابع للتطويع ويكون الجسد طيَعا بمقدار القدرة على جعله جسدا خاضعا.

لا يتوانى فوكو في وصف هذه الأجساد الآلية **بالدمى السياسية** (poupées politique) أيضا، بالإضافة الى أنها جهاز عضوي. إنها نماذج مختزلة عن السلطة، يقول فوكو.

في تحقيب فوكو تكتسي ترسيمات الطواعية أهميتها في القرن18، حيث تم أخذ الجسد داخل سلطات ضيقة جدا ومسيطرة جدا، تشتغل على الجسم في تفاصيله لا في كتلته، أي من حيث الحركات، إيماءات، مواقف، سرعة. باختصار اشتغال على المستوى الميكانيكي، ما يسميه فوكو **"سلَم السيطرة"**، ومن ناحية أخرى هناك **"موضوع السيطرة"**، أي العناصر الدالة على سلوك ولغة الجسم، اقتصاد حركات وتنظيمها الداخلي، حيث يتناول الاكراه القوى أكثر مما يتناول الإشارات ضمن احتفالية التمرين. يتبع هذه الترسيمات نمط من الالتزام اللامنقطع، الثابت الذي يسهر على عمليات النشاط أكثر من سهره على نتيجته، وفق نظام دقيق لضبط الزمان والمكان والحركات من أجل التحكم الشامل بوظائف الجسد.[1]

تندرج هذه التجهيزات فيما يسميه فوكو **انضباطات**، والانضباط يمتلك فعالية صنع أجساد خاضعة ومتمرسة، أجساد طيَعة، تزيد قواها بالمعنى الاقتصادي للمنفعة وتتقلص هذه القوى بالمعنى السياسي للطاعة. يمثل الاكراه الانضباطي في هذه المعادلة دورا يقيم في الجسم علاقة ضابطة بين كفاءات متزايدة وبين سيطرة متزايدة أيضا.

إنه تشريح سياسي جديد-يقول فوكو-، لكنه ليس اكتشافا مفاجئا، بالأحرى هو مجموع العمليات الصغيرة المختلفة المتناثرة، يكرر بعضها بعضا، ويقلد بعضها بعضا، ويرتكز بعضها على بعض، لكنها تتمايز في مجال تطبيقاتها وتتداخل فيما بينها لترسم طريقة عامة في المدارس الابتدائية ثم الفضاءات الاستشفائية ثم تلج بعد عقود البنية العسكرية.

ويبدو أن هذه العمليات قد فرضت نفسها استجابة لعدة عوامل أملاها الظرف الاقتصادي السياسي من تحديد صناعي وتصاعد اجتياحي للأمراض الوبائية الى أن نصل الى اختراع البندقية.

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص158

لا يؤرخ فوكو لمختلف المؤسسات الانضباطية حين يتناول هذه العمليات المتوزعة، بل يحاول تعيين التقنيات الأساسية من أصل سلسلة عينات تعممت، تقنيات دقيقة وصغيرة غالبا، لكن ذات أهمية بمكان من حيث تحديدها لنموذج من التوظيف السياسي والمفصل للجسد، وكذا ميكروفيزياء جديدة للسلطة اجتاحت عدة مجالات منذ القرن17 لتشمل وتغطي الجسم الاجتماعي بأكمله عن طريق ترتيبات لطيفة ذي قدرة هائلة على الانتشار والتوسع والالتفات الى الدقائق والتفاصيل. إن الانضباط هو تشريح سياسي للتفصيل، يقول فوكو.[1]

يحدد فوكو تجهيزات الانضباط في العصر الكلاسيكي تجهيزات الانضباط في العصر الكلاسيكي في أربعة محاور تتفرع عنها عدد من التقنيات:

1) فن التقسيمات: وهو انضباط يقسم الافراد في المكان. من خلال:

أ- تخصيص مكان مختلف عن كل الأمكنة، منغلق على ذاته يقتضي أحيانا الاقفال-العزل، مثال ذلك المدارس التي ساد فيها النظام الداخلي كنظام تربوي على نموذج الأديرة، وفي الثكنات عن طريق إحاطة كل شيء بالجدران والاسوار العالية حول الجيش لمنع الهرب والنهب وتجنب الصدامات مع المدنيين.

ب- العمل على تجهير المكان بنوع من المرونة وفقا لمبدأ الموضعة الأولية أو التربيع، حيث لكل فرد مكانه وفي كل موقع فرد واحد، وتجنب التوزيعات حسب المجموعات، عبر ضبط الحضور والغياب ومراقبة كل فرد وتقييمه، ومعاقبته وقياس صفاته ومزاياه من أجل التحكم فيه ضمن فضاء تحليلي للانضباط.

ت- قاعدة المواقع الوظيفية: فيها يتم تقنين فضاء تتركه الهندسة المعمارية عموما معدا لاستعمالات كثيرة. والتمكين إضافة الى المراقبة وقطع الاتصالات، خلق فضاء نافع مثلما عليه الأمر في المستشفيات الخاصة والمستشفيات العسكرية والبحرية عن طريق الرقابة الطبية على الأمراض والعدوى. نجد أيضا مبدأ التقسيم التربيعي المفردن في المصانع أواخر القرن18 حيث المطلوب توزيع الأفراد ضمن فضاء واحد يُمكّن من عزلهم ورصدهم، وفي نفس الوقت مفصلة هذا التوزيع وفقا لجهاز إنتاج له مقتضياته الخاصة.

ث- الصَف: أي المكانة التي يحتلها الأفراد في ترتيب معين والمسافة التي يجتازونها، بحيث يمثل الانضباط ذلك الفن الذي يصَف، وتلك التقنية التي تغيير الترتيبات، إنه يفردن الأجسام بواسطة موضعة لا توصلها، بل توزعها في المكان وداخل شبكة من العلاقات. [2]

2) الرقابة على النشاط: من خلال:

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص159-160

[2]- المصدر نفسه، ص162-166

أ- جدول زمني: تقام فيه تقطيعات وإجبار على القيام بمهام محددة وتنظيم دورات للتكرار في المدارس والمشاغل والمستشفيات، ويبدو أن دقة الوقت الصناعي احتفظت لمدة طويلة بالمنحى الديني على النموذج الرهباني.

ب- الاعداد الزمني للعمل: لا يتعلق الأمر بجدول زمني في إطار عام للنشاط، بل ببرنامج يؤمن إعداد الفعل بالذات في إيقاع جماعي وإلزامي مفروض من الخارج، يراقب من الداخل مساره ومراحله (مشية جنود الجيش على وقع الطبل إبتداءا بالرجل اليمنى، انتصاب قامة...) نتحدث هنا عن هيكلية تشريحية توفيقية للسلوك تخصص لكل حركة اتجاه تحت الرقابة.

ت- الاقتران بين الجسد والحركة: حيث تقوم الرقابة الانضباطية علاوة على تعليم الحركات بفرض الاستخدام الجيد للجسم يتيح استخداما جيدا للوقت، حيث تفرض العلاقة الأفضل بين حركة ووضع شامل للجسد الذي هو شرط فعاليتها وسرعتها، من هنا يمثل الجسم المنضبط السياق العملي لأقل حركة.

ث- التمفصل جسم-موضوع: يحدد فيه الانضباط التعاطي اللازم للجسم مع الموضوع الذي يحركه (طريقة حمل البندقية مثلا) يكون الجسم في علاقة اقتران مع الموضوع سلاحا كان أو أداة أو آلة، وفي ترتيب متسلسل لعملية التوظيف يكون هذا الترتيب المفروض بمثابة قانون لبناء العملية نفسها.

ج- الاستعمال الشامل الكامل: اتخذ مبدأ عدم العطالة، أي عدم إضاعة أي وقت واعتبار التراخي خطيئة أخلاقية وسرعة اقتصادية تعرقل الاستغلال الكلي لكل لحظة متاحة.

من هذا التوزيع الانضباطي يلاحظ فوكو أن السلطة الانضباطية عبر تقنياتها التي اختصت في مشكلة الخصوصية والأفراد والكثرة وآلية عمل الاجسام الطبيعية كانت قد اكتشفت قرينا آخر لفردية الأجسام وهو البعد العضوي، حيث لم يعد يُنظر الى الجسد باعتباره آلة ولكنه كائن حي يتميز بالفردية.[1]

3) تنظيم المكونات: عن طريق تقنية جديدة برزت في الحقل الكلاسيكي لتتحكم بعلاقات الوقت والأجسام والقوى وتراكم المدة، أي رسملة وقت الأفراد ومراكمته في كل واحد منهم بفضل:

أ- تقسيم المدة الى سلاسل أو أقسام متتالية أو متوازية مع عدم فصل وقت التعليم عن وقت الخدمة العادية (لا يقوم الجندي بالتمرين دفعة واحدة).

ب- تنظيم هذه السلاسل وفقا لرسمية تحليلية متتابعات من العناصر البسيطة ما أمكن (مثل تقليد المعركة كليا أو جزئيا في التدريب العسكري خلال القرن16).

ت- إنهاء هذه الأقسام المؤقتة الى غاية، وتحديد حد لها ينتهي باختبار.

ث- تعيين التمارين المناسبة لكل فرد وبحسب مستواه وقِدمه ورتبته، أي وضع سلاسل لسلاسل تتشكل عن كل سلسلة فروع وهذه الأخيرة بدورها تنقسم.[1]

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص167-172

4) تركيب القوى: أي تأليف القوى للحصول على جهاز فعال، أو آلة يبلغ مفعولها الذروة بواسطة التمفصل المنسق للقطع الأولية التي تؤلفها، حيث لم يعد الانضباط مجرد فن إعادة توزيع الأجساد واستخراج وقتها ومراكمته بل:

أ- أصبح الجسد المفرد فيه يشكل عنصرا يمكن وضعه وتحريكه ومفصلته على أجساد أخرى. تكمن أهمية الجسد هنا في الموقع الذي يحتله لا في شجاعته، وفي المساحة التي يغطيها والانتظام الذي ينتقل فيه (رجل الجيش جزء من فضاء متحرك بالدرجة الأولى وخطواته محسوبة تبعا لهذا الفضاء)، بالتالي يكون الجسم كقطعة في آلة متعددة الأجزاء.

ب- يترتب على الانضباط ان يدمج السلاسل المرتبة زمنيا لكي تشكل وقتا مركبا عن طريق جعل وقت البعض يتوافق مع وقت الآخرين.

ت- ضرورة وجود نظام دقيق في القيادة حيث تكون التعليمات متسمة بالإيجاز والوضوح دون حاجة الى التفسير والصياغة من طرف الفرد المنضبط. [2]

من المبهر تتبع كل هذه التجهيزات الانضباطية والعقابية التي تطورت في العصر الكلاسيكي، لكن المبهر أكثر هي مخرجاتها الأكثر نوعية، وهي تلك الهندسة المعمارية لما يعرف عنه "مشتمل" (panopticon*) لبانثام (bentham**) هذا الأخير الذي يعد أحد أكبر منظري اللبرالية الكلاسيكية خاصة بعد الاعتماد الكبير على نموذجه الهندسي. تتمثل أصالة هذا النموذج في أنه يستهدف بسلطته لا الأفراد بما هم أفراد، بل بما هم آلات ذاتية التحكم (Auto-gérable). [3]

يتميز البانوبتيكون بمميزات فريدة من حيث الحلقات على الجوانب وفي الوسط برج، لكل غرفة شباكان، أحدهما يطل على الداخل مطابقا لشبابيك البرج، والآخر يطل على الخارج يتيح ولوج النور الى الغرفة، ويتيح للناظر الذي يقبع وسط البرج المركزي مجال رؤية لكل غرفة يحبس فيها مجنون أو مريض أو عامل أو تلميذ. "إن التجهيز المكاشفي البانوبتي يعد وحدات زمنية تسمح بالرؤية اللامنقطعة بالتعرف الآني ...إن الرؤية هي شرك." [4]

لكن قبل التفصيل في تركيبة البانوبتيكون يعود فوكو الى الوظيفة الرمزية التي يمثلها نظام العزل عامة نهاية القرن17 في علاقتها مع إجراءات العزل التي رافقت الطاعون (وفي ثيماتها التي نجد آثارها في أنظمة الرقابة

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعقابة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص172-176

[2]- المصدر نفسه، ص177-181

*- بانوبتيك : بناء مصنوع بشكل يمكن اشتمال داخله بنظرة واحدة. من هندسة العالم الإصلاحي القانوني الإنجليزي جيرمي بانثام

**- جيرمي بانثام Jeremy Bentham (1748-1838)

[3]-Michal Kozlowski, Les contre-pouvoirs de Foucault, p59

[4]- المصدر نفسه، ص210

المتأخرة)، والتي اتسمت بفعالية التنظيم والتصنيف والوقاية من الوباء، إضافة الى تصورات خاصة بتقسيم المكان وتوزيعه بين المصابين والاسوياء.[1]

لقد كان للرقابة النفسية على الدوام أكثر فعالية من الرقابة البدنية، يقول فوكو. [2]ومن هنا يتبدى الأثر الرئيسي للبانوبتيك أي "الإيحاء الى المعتقلين بحالة واعية ودائمة من الرؤية تؤمن وظيفة السلطة الاوتوماتيكية، حيث جعلت الرقابة دائمة في مفاعيلها حتى لو كانت متقطعة في عملها." [3] ففي البرج المركزي المراقب يرى كل شيء ولا يُرى، وبالتالي يمنح السلطة شكلها الآلي الذي ينزع عنها طابع الفردية. لم تعد السلطة تتمثل في شخص بقدر ما تتجلى في توزيع مدروس للأجسام والسطوح والأضواء والنظرات. أي أن تجهيزات البانوبتيك تنتج ميكانيزماتها الداخلية العلاقة التي يؤخذ بها الافراد فتكمن كفاءته في التسرب الى سلوك الناس. "يعمل البانوبتيكون كنوع من المختبر بالنسبة الى السلطة."[4] (إجراء تجارب تغيير السلوك، تقويم وإعادة تقويم الافراد، اختبار الادوية والتثبت من مفاعيلها حسب المجرمين أو المرضى، اجراء تجارب تربوية) يمكن بذلك أن يُفهم على أنه أسلوب في تعريف علاقات السلطة بالحياة اليومية للناس، حيث يمكن به ممارسة السلطة على كثرة من الناس دون اللجوء الى التدخل المباشر اللحظي، وفي ذلك تكمن قوته، أي في عنصر المفاجأة والهدوء الذين يشكلان مفاعيل أساسية للسلطة. إنها سلطة على الفكر كفلتها الهيكلية البانوبتية كعامل زخم بالنسبة الى أي جهاز سلطوي يهدف الى الفعالية والاقتصاد في الموارد والأهم من ذلك آلية الحوكمة.

يشبّه فوكو الهيكلية البانوبتية "ببيضة كولومبوس*" لكن في السياسية أو الجغرافيا السياسية، فهذه الهيكلية لها القدرة على الاندماج في أي وظيفة (تربوية كانت أم طبية، إنتاجية، عقابية) ورفع قيمة تلك الوظيفة من خلال تلائم دقيق بين علاقات السلطة والمعرفة.

---

[1]-محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص464

[2]-ميشال فوكو، **فوكو صحافيا**، ترجمة: البكاي ولد عبد المالك، دار جداول، لبنان، ط1، 2012، ص23

[3]-ميشيل فوكو: المراقبة والمعقابة-ولادة السجن، المصدر نفسه، ص211

[4]-ميشيل فوكو: المراقبة والمعقابة-ولادة السجن، المصدر نفسه، ص213

*- وهي قصة تنسب الى كريستوف كولومبوس عندما قيل له أن اكتشاف الأمريكيتين كان لا مفر منه وليس بالإنجاز العظيم، تحدى منتقديه بأن يجعلوا بيضة تقف على طرفها. بعدما استسلم منتقدوه، كولومبوس فعل ذلك بنفسه بأن ضرب البيضة على الطاولة ليجعل طرفها مسطحا. وقد ذكرت "ماري شيلي" في مقدمتها للطبعة الثالثة لرواية "فرانكنشتاين" بيضة كولومبوس حيث كتبت" في جميع أمور الاكتشاف والاختراع، حتى تلك التي تخص الخيال، فإننا باستمرار نتذكر قصة كولومبوس والبيضة. الاختراع يتمثل في القدرة على الاستيلاء على قدرات موضوع ما في قوة صب وتشكيل الأفكار المقترحة". ولعل فوكو بتشبيهه هذا يحيل الى اصالة وابداع الهيكل البانوبتي وقدرته على السيطرة على موضوعه.

يعني المزيد من السلطة المزيد من الإنتاج. "إن ممارسة السلطة لا تنضاف من الخارج وكأنها إكراه يابس، أو كأنها جاذبية أرضية على الوظائف التي تقوم بها، بل تكون موجودة فيها بشكل لطيف نوعا ما لكي تنمي بذاتها قبضتها الذاتية." [1]

من هنا لا يكتفي الجهاز البانوبتي بكونه مجرد مفصل أو مبادل بين ميكانيزم سلطة وبين وظيفة ما، بالأحرى "إنه أسلوب تشغيل لعلاقات السلطة في وظيفة معينة، وتشغيل وظيفة عبر علاقتها السلطوية. إن البانوبتية قادرة على إصلاح الأخلاق وعلى حفظ الأعباء العامة، وعلى تركيز الاقتصاد كما لو كان على صخرة." [2]

يبدو أن الهدف المنشود للبرالية الكلاسيكية الى غاية الفترة المعاصرة يبتعد عن أي ضرب من الاعتباطية ويدخل بشكل واضح في هدف الحوكمة الجيدة (bon gouvernement) حيث تكون الذات واعية بنفسها لكن فقط من خلال مراقبة خارجية عليها.[3]

يعني هذا أن آلية المراقبة موجودة بشكل دائم، والأدهى من ذلك أن هذه الآلية حتى في حالة انغلاقها على نفسها لا تستبعد وجودا دائما للخارج من خلال حق أعضاء المجتمع بمعاينة المدارس والمستشفيات والمصانع والسجون، أي أن الجهاز الانضباطي التأديبي يخضع دائما لرقابة بشكل "ديموقراطي"، وبالتالي فالهيكلية البانوبتية مهيأة للانتشار في الجسم الاجتماعي بشكل معمم ورهيف دون أن تمَحي أو تخسر أيا من خصائصها المعهودة.

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعقابة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص214

[2]- المصدر نفسه، ص215

[3]-Michal Kozlowski, Les contre-pouvoirs de Foucault, p60

المبحث الثالث: السجن كمؤسسة صارمة لإنتاج المجنوح

هناك تقليد في التاريخ المعاصر الذي يُعنى بالمؤسسات العقابية يكرر دائما أن السجن كمؤسسة ظهر على عتبة الحداثة، أي بوصفها مؤسسة اتخذت شكلها المعاصر الحالي منذ فترة ليست ببعيدة. فوكو لا يبدو متحمسا لهذا الطرح، فهو يعتقد أن السجن كمؤسسة أو منشأة أقل حداثة من القوانين الجدية التي طبعت أزمنة الحداثة، بالأحرى السجن كشكل عقابي سبق أن كان له وجود مع القوانين الجزائية التي كرست تفريق الأفراد وتوزيعهم قضائيا وتقويمهم عبر تقنين دقيق للسلوكات ورقابة حثيثة تتراكم حولهم عبر كامل الجسم الاجتماعي كله، بمعنى ما فإن الشكل العام لتجهيز أفراد طيّعين ومفيدين بفضل عمل محدد على أجسادهم كان قد رسم مؤسسة السجن قبل أن يعرَفها القانون كعقوبة مثلى.

وكما أسلفنا فلم يكن السجن في العصر الكلاسيكي الشكل العام للعقوبة وسيبدأ مسار تحوله مع حدث طارئ في تاريخ العدالة الجزائية وهو وصولها الى مرحلة الإنسانية في منعطف القرن18 و19 حينما كانت المؤسسة القضائية بدعم من السلطة الطبقية الجديدة تشرع سلطة عقاب جديدة في المجتمع جعلت أو كرّست الاعتقال كعقوبة مثلى، أي السجن بصفته **"عقوبة المجتمعات المتحضرة"** (la prison peine des sociétés civilisées).[1]

من هذا الميكانيزم الجديد في سلطة العقاب يبدو جليا أن السجن مرتبط بشدة بمسار المجتمع بالذات وحركيته وتطوره، فقد طوى هذا الأخير صفحة مجموع العقوبات التي نادى بها مصلحو القرن18.

يرتبط السجن إذن عند فوكو بمخرجات المجتمع الديموقراطي الحديث الذي أنتج أشكالا من السلطة التي تقوم ظاهريا على مبادئ العدالة والحرية والمساواة، والظروف الواقعية التي أملتها ضرورة الضبط الاجتماعي في مختلف المجالات الحيوية.[2]

ترتكز بداهة السجن في هذا المجتمع الديموقراطي على مبدأ سلب الحرية باعتبار هذه الأخيرة أثمن حقوق المواطن، كما يكفل نوعا من البداهة الاقتصادية التي تقدم البحث كتعويض (أشغال) لأضرار المجتمع وتسديد لدين طبيعي في نظام كمي يربط الجرم بمدة العقوبة **كقيمة تبادلية** (valeur d'échange). لا يتوقف فوكو عند هذه البداهة المطمئنة، بل يتعداها الى دور السجن كجهاز لتغيير الأفراد عن طريق التقويم والتطويع والممنهج. بالتالي يمثل السجن من كل هذا التجهيز ثكنة صارمة ومشغلا، أي باعتباره أساسا مزدوجا، **قانوي اقتصادي** (juridico-

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص235

[2]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص467

économique) **وتقني انضباطي** (technico-disciplinaire)، وهذا الأساس المزدوج يُظهر السجن كشكل أكثر حضارة للعقوبات.[1]

لقد تشكلت في القرن19 تقنيات إصلاحية تعد أساس الهيكل المؤسسي للاعتقال الجزائي، وذلك بترسيخ نظام عقوبات غير بسيطة بل عقوبات متنوعة الأهداف ضمن غايات السجن المتعددة. وبالتالي فإن الحركة الإصلاحية للسجون ليست ظاهرة متأخرة تماما، ذلك أن إصلاح السجن معاصر تقريبا للسجن بالذات ويشكل مسار تطوره، فهذا الأخير ارتبط دائما **بتكنولوجيا ثرثارة للسجون** (une technologie bavarde de la prison) من خلال توسيع التحقيقات والجمعيات الخيرية أو الإصلاحية، تجارب، إعادة تنظيم، خطابات نظرية...باختصار كان هناك دائما **نظرية سجن** (théorie de la prison) تجعل أحد شروط عمل السجن في أسلوب عمله كمؤسسة ديناميكية غير جامدة، منفتحة على حقل نشاط واسع من الحماس والاهتمام "فما إن غدا السجن عقوبة شرعية حتى أثقل المسألة القديمة الحقوقية السياسية حول حق العقاب بكل المشاكل وبكل الاضطرابات التي دارت حول التكنولوجيا الإصلاحية للفرد (des technologie correctives de l'individu)، وبالتالي ينفي فوكو أن تكون مؤسسة السجن قد اهتزت جراء دعوات الإصلاح المتأخرة.

إن السجن بوصفه مؤسسة كاملة وصارمة (institution complètes austères) يمثل جهاز انضباط شامل أو ذلك المكان الذي تعمل ميكانيزماته الداخلية في أفق القمع والقصاص والإكراه في مجموع الانضباط المستبد (discipline despotique) على الفرد، لكن من جهة أخرى يسعى هذا الانضباط الى التقويم الجسدي للسلوك اليومي والاستعداد الى العمل والموقف الأخلاقي. إن السجن هنا بمثابة جهاز انضباطي شامل (un appareil disciplinaire exhaustif, omni-disciplinaire) فهو أشد انضباطا من المدرسة والمشغل والثكنة ويمتاز بخاصية هي أنه لا ينقطع أثره على الفرد بالإضافة الى كونه عار من أي خارج (sans extérieur). إن السجن امتلاك كامل للإنسان جسديا ومعنويا عن طريق إعادة تقنين للوجود مغاير للحرمان القانوني المحض من الحرية، ويعتمد هذا التقنين على ثلاث مبادئ أساسية:

1) **مبدأ عزل المحكوم عن العالم الخارجي** (l'isolement du condamné par rapport au monde extérieur) ويمتد العزل أيضا الى تفريق الموقوفين عن بعضهم البعض لتفادي المؤامرات والعصيان، أي الحرص على أن لا يُشكل السجن جمهورا منسجما ومتماسكا. ومن ناحية أخرى تشكل العزلة أداة إصلاح يعود بها المحكوم الى ذاته ليندم ويكره الجريمة التي اقترفها، من هنا تتخذ العزلة شكلا من التنظيم الذاتي للعقوبة (Autorégulation de la peine) وفردنة عفوية للعقوبة (une individualition spontanée du châtiment). إن العزلة انضباط الصمت الذي يتوجه الى النفس، وهي كذلك شرط الطاعة الأول.

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص236

يمثل السجن إذن خاصة مع النماذج الامريكية* ذلك العالم المصغر عن مجتمع كامل يكون فيه الأفراد داخل وجودهم الأخلاقي، ولكن حيث يتم اجتماعهم ضمن إطار تراتبي صارم بدون علاقة جانبية، والاتصال لا يتم إلا باتجاه عمودي...إنه تكرار للمجتمع بالذات.[1]

يركز فوكو على هذا التوجه الأخلاقي في تمثل العقاب حيث لا يؤثر القانون أو الخوف منه في المعتقل بقدر ما يؤثر فيه طرْق الضمير. هناك بلا مراء هندسة بنائية للضمير تخضع لانصياع عميق (un dressage superficiel) بدل تقويم سطحي يستهدف تغيير الخلق، عن طريق وضع المعتقل في الجدران الصماء، أمام ذاته وضميره حيث تمثل الزنزانة بالنسبة له قبرا مؤقتا (sépulcre provisoire).

2) **العمل الجزائي كمبدأ انتظام وتطويع للأجسام عن طريق حركات منتظمة؛** حيث لا يكتسي العمل الجزائي كنشاط إنتاجي قيمة مضافة للاقتصاد بقدر ما هو مفيد في آثاره على الآلية البشرية بإلهاء وقت المعتقلين وإشغالهم بصورة دائمة، إنه (السجن) ينقل أشكال سلطة دقيقة ضيقة. يمكن أن يكون للسجن أثر اقتصادي من ناحية إنتاجية أفراد ممكنين وفق أصول المجتمع الصناعي، من خلال فبركة أفراد آلات (fabrication d'individus machines) ومن ثم فبركة بروليتاريين لا يملكون الا أيديهم كرأسمال، أو من خلال سرقة عمل الآخرين، ولا ننسى أن السجن حتى إذا لم يُكره على العمل فهو يقتضي اقتطاعا من الضرائب لديمومة عمله. ببساطة يجب على العمل أن يكون دين السجون (la religion des prisons) في مجتمعات آلية يرسخ لدى المعتقلين قيما انسلخوا عنها مثل حب العمل، معنى الملكية، ماهية الاحتياط. من هنا يُكتب الأجر الذي يقدم للمعتقل جراء العمل لا كمكافأة لإنتاج بل كمحرك ومحفز يدل على تحولات فردية.
إن العمل بذلك (العمل الجزائي) لا يفرز مكسبا اقتصاديا أو يُعنى بتكوين براعة ما بقدر ما يكوّن علاقة سلطة لشكل اقتصادي فارغ (une forme économique vide) يتبع نموذجا لتصور الخضوع الفردي (la soumission individuelle) وتلائمه مع جهاز إنتاج معطى.[2]

3) **قياس العقوبات كميا وتدرجها بحسب الظروف وإعطاء العقوبة الشرعية الشكل المعبر عنه نوعا ما عن أجر؛** حيث لا تقاس شدة العقوبة مباشرة بنسبة الأهمية العقابية للعمل الجرمي، فالحبس كعملية تأديبية له مقتضياته وأبعاده الخاصة وآثاره المتنوعة التي تحدد على مراحل. تخويف، عمل، تهذيب أخلاق، عمل مشترك، مكافآت. يتكون من هذا "نظام كامل من العقوبات والمكافآت لا يقتصر فقط على كيفية فرض احترام نظام السجن، بل على فعالية أثر السجن على المسجونين."[3] يعزز هذا النظام ذلك الاستقلال الذاتي الذي يتمتع

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص239-240

*- يدرس فوكو نموذجي اوبورن(Auburn) وفيلاديلفيا(Philadelphia)

[2]- المصدر نفسه، ص241-244

[3]- المصدر نفسه، ص245-246

به المشرفون على الاعتقال والامتياز الذي يحوزونه على حساب السلطة الجزائية القضائية، حيث يُأخذ الحارس (السجّان) بعين الاعتبار أكثر من القاضي في عمليات تعديل وإنهاء العقوبة، أو حتى الإكراهات الغير مجدية الممارسة على المعتقلين.

هناك إذا في واقعة الحرمان من الحرية كسمة أساسية في النظام الحقوقي والجزائي توجه تقني إيجابي يُجري تحولات في الافراد المنتمين للجهاز السجني تحت ثلاث نماذج:

أ- نموذج السياسة الأخلاقية (politico-moral) المتمثلة في العزل الفردي.

ب- التراتبية (la hiérarchie): أي النموذج الاقتصادي للقول المطبقة على عمل الزامي.

ت- النموذج الطبي للشفاء والسوّية (le modèle technico-médical de la guérison et de la normalisation)

تتمثل العقوبة في نموذج الاعتقال في مجرد الحرمان من الحرية والتي تتطلب عددا من العاملين حول السلك القضائي ضمن ميكانيزمات تجعل من القاضي مجرد "منفذ عقوبات" (le juge de l'application des peines)، يقول فوكو. ومن الطبيعي جدا في هذا الفضاء المحتفي بالأنسنة الحديثة أن يصبح البانوبتيك نموذج السجون المفضل*، حيث يتم تكريس وجوبية بناء سجن آلة (une prison machine) مزود بزنزانة مرئية مكشوفة (cellule de visibilité une)، وبالتالي يمثل البانوبتيك في القرن19 الأسلوب الأكثر مباشرة في ترجمة ذكاء نظام الانضباط. علاوة على هذا يمثل نظام التوثيق مفردن ودائم (un système de documentation individualisant et permanent) حيث يتبع السجن نظام "الحساب أو الرصيد الأخلاقي"(compte moral) ويساهم هذا الأخير في تكوين معرفة تستخدم كمبدأ منظم للإجراء الإصلاحي، "ليس للسجن أن يعرف فقط قرار القضاة فيطبقها وفقا للأنظمة الداخلية، بل إن عليه أن يكوّن عن المعتقل وبصورة مستمرة معرفة تُمكن من تغيير التدبير الجزائي الى عملية إصلاحية."[1]

هناك إذا تكنولوجيا حكيمة في الفعل القضائي تستلزم التعريف عن الفرد المنحرف "معرفته" كمرحلة أولية لتأسيس الحكم وحجم الجريمة وعقوبتها. بالأحرى هناك تأسيس جلي للمحكوم كموضوع معرفة ممكنة. يقوم الجهاز السجوني من أجل إمكان المعرفة هذا بترتيب عجيب، يقول فوكو، والذي يتمثل في إحالة الجانح (le délinquant) محل المخالف (l'infracteur).

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعقابة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص241-244

*- يشير فوكو في تفصيل آخر أن الآلية البانوبتية سوف تستخدم أيضا في العربات التي تنقل المساجين (المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، ص258 وما بعدها)

هناك توزيع جديد للنزعات اللاشرعية، فالسلطة التأديبية نظمت الخروقات القانونية وقننتها بشكل جديد يفسح المجال لتحديد لم يكن معهودا من قبل، يطلق عليه "الجنوح" يسمح بتمييز جديد وبمراقبة جديدة للنزوعات اللاشرعية.[1]

ستُبرز ظاهرة الجنوح شخصية الجانح في صورتين بالغتي التموضع والاغتراب، صورته كوحش، وصورته كخارق للقانون، فيكون من ثمة خاضعا للقانون بوصفه مخترقا للنظام وخاضعا للعلم بوصفه موضوعا للطب أو علم النفس أو علوم الاجرام من حيث كونه مريضا أو شاذا أو منحرفا. إن ظاهرة الحبس تسبق ظاهرة الجنوح لدى فوكو فالثانية نتاج الأولى بامتياز. [2]

لقد تم التشديد على واقعة حياة الجانح لا فعله وبهذا يتميز عن المخالف، إذ إن العملية الإصلاحية تشمل الحياة الخاصة بالجانح، وبذلك يكون السجن نوعا ما المسرح الاصطناعي والاكراهي (théâtre artificiel et coercitif) لمعرفة الحياة وقلبها.

يميز فوكو بين العقوبة القانونية والتقنية العقابية، تتناول الأولى الفعل (un acte) في حين تتناول الثانية الحياة.

تتيح التقنية العقابية شكلا من التعديلات المعرفية وسدا للثغرات الممكنة عن طريق استطلاع لسيرة الحياة التي تُعنى بالتنظيم والوضع الاجتماعي والتربية، يمثل هذا الاستطلاع جزءا أساسيا من التحقيق القضائي. إن دخول السيري-البيوغرافي (biographique) في تاريخ العقابية بأهمية بمكان، كونه يعطي للمجرم وجودا قبل الجريمة وبالتحديد خارجا عنه، هناك بالأحرى سببية سيكولوجية (une causalité psychologique) يقول فوكو، تعمل بالتوازي مع المسؤولية الحقوقية المعينة وتشوش مفاعيلها، ما يدخلنا حتميا في متاهة "الجرمية" (criminologique) حيث تتشابك حدود الخطاب العقابي مع حدود الخطاب الطبي النفسي في موضعة سيرة المجرم.[3]

إن الجانح يختلف عن المخالف في كونه ليس فاعل فعله عن إرادة حرة أو واعية* بل في ارتباطه بجرمه عبر مجموعة معقدة من الغرائز والميولات والسمات، حيث تهتم التقنية الإصلاحية في القرن19 بعشق المجرم لجريمته

---

[1]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة-مدخل لقراءة فوكو، مرجع سابق، ص37

[2]- محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص468

[3]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص250

*- لطالما تساءل فوكو عن السبب الذي يجعل فكرة وجود بعض الأشخاص اللاأخلاقيين يمشون في الطرقات و يرتكبون الجرائم دون يكونوا في حالة بين الصحة العقلية والجنون لا تلقى قبولا في أوساط النفسيين والأطباء المعاصرين ! (**فوكو صحافيا**، مصدر سابق، ص27)

وليس في علاقته بها، ومن هنا يأتي توزيع الجانح كمظهر فريد في ظاهرة جرمية شاملة ضمن طبقات شبه طبيعية، "إن الجنوح كانحراف مرضي للنوع البشري يمكن أن يُحلل باعتباره أعراضا مرضية أو أشكالا ممسوخة." [1]

هناك علم جديد "علم جنائي" يظهر ليصف علميا الفعل في كونه جرما، والفرد بوصفه جانحا. في واقع العدالة الجزائية هناك قرين اسمه المخالف وفي واقع الجهاز الإصلاحي هناك قرين اسمه الجانح والذي يمثل وحدة بيوغرافية خطيرة لا سوية. إن السجن بهذا لا يضيف الملحق الإصلاحي فقط الى مبدأ الاعتقال بل يُدخل أيضا شخصية زائدة تتموقع بين الشخص الذي يدينه القانون وبين الذي ينفذ هذا القانون. لقد ظهر بعد الجسد الموسوم جسد السجين المقرون بشخصية الجانح كغرض لعلم يسمى علم السجن الإصلاحي (la science pénitentiaire).

يذهب فوكو الى أن التقنية الإصلاحية والانسان الجانح وجهان لعملة واحدة، فالجنوح كظاهرة مستحدثة تكوَن في سراديب الإصلاحيات والجهاز القضائي، ولم يلبث السجن أن جسَد ضربا من الانتقام ضد العدالة حين ترك القاضي دون صوت، وأعطى كامل الاهتمام الى علماء الجرائم.

يمثل السجن على حد تعبير فوكو تلك الصورة المركزة والصارمة لكل الانضباطات والتي انتشرت ميكانيزماتها في العدالة الجرمية الحديثة بفعالية منقطعة النظير. لقد تم تشكيل نموذجين للعدالة الجزائية في القرن18 من قبل المصلحين:

أ- سلسلة الانسان الحقوقي المعاد تأهيله بواسطة العقوبة.

ب- سلسلة المشوهين الأخلاقيين السياسيين الساقطين خارج العقد الاجتماعي.

يأتي الجانح هنا ليصل بين السلسلتين كفرد يتراكم فيه الى حد ما المخالف للقانون وموضوع تقنية عالمة بفضل الرعاية الطبية والنفسية والجنائية. هناك "تصنيع للجنوح"-يقول فوكو-أعطى بامتياز للعدالة الجزائية من خلال السجن حقل أغراض موحد مكرسا بعلوم تحدد أفقا عاما للحقيقة مارسه السجن كجهاز للعدالة بشكل قاتم سري. [2]

ثمة إذا تدبير تأديبي انضباطي متقن التمفصل صاحب السجن في القرن19 وسرعان ما تم استنكاره باعتباره الفشل الأكبر للعدالة الجزائية، فهو في نهاية المطاف:

- أ- لم يخفض معدل الجريمة.
- ب-الاعتقال يستثير ويحفز التكرار بعد الخروج من السجن

[1]- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص251

[2]- المصدر نفسه، ص253

وبالتالي لا يمكن للسجن بأي حال من الأحوال أن يتوقف عن صنع جانحين فهو ينتجهم باستمرار بفضل نمط الحياة الي يؤمنها للمعتقلين، سواءا بعزلهم انفراديا أو فرض عمل عليهم لا يفيدهم في شيء، إضافة الى الضغوطات العنيفة التي يتلقاها المعتقل وتشعره بالمظلومية الإدارية والاجتماعية على حد سواء.

علاوة على ذلك يعتبر السجن فضاءا مساعدا لتنظيم الجانحين المتضامنين المتواطئين، وبالتالي يقدم لهم خدمة التجمع المقنن التي تُحظر خارج السجن.

يمثل السجن بامتياز نادي تثقيف الجانح الصغير وتدريبه على معاداة المجتمع. كما تحمل الظروف التي يطلق على إثرها المساجين على تكرار الجرم، من إقامات جبرية وانعدام عمل وغيرها.

من ناحية أخرى يصنع السجن بصورة غير مباشرة الجانحين وذلك بإفقاره عائلة السجين أين يكون مصير العائلة التشرد والدحول الى عالم الجريمة.[1]

يعتقد فوكو أن جل ثورات المساجين في سبعينات القرن الماضي كانت ضد سبع مبادئ للجهاز السجني:

أ- **مبدأ التقويم:** والذي ينص على أن الحبس الجزائي مهمته تغيير سلوك الافراد كوظيفة أساسية.

ب- **مبدأ التصنيف:** حيث يعزل المساجين ويوزعون حسب خطورة فعلهم وبشكل خاص حسب أعمارهم واستعداداتهم والتقنيات الإصلاحية التي يُراد استخدامها عليهم.

ت- **مبدأ تكييف العقوبات:** أي إمكان تعديل مسار العقوبات بحسب شخصية السجناء والنتائج المحصلة من عملية الإصلاح.

ث- **مبدا العمل كموجب وكحق:** حيث يعد العمل الاجباري إحدى القطع الأساسية في إعادة تأهيل المساجين تدريجيا في المجتمع وكذا يعتبر كتلطيف للعقوبة.

ج- **مبدأ التثقيف السجني:** وهو جانب السلطة العام.

ح- **مبدأ السيطرة التقنية على الاعتقال:** من خلال جهاز كامل من الاخصائيين الذي يملكون كفاءات أدبية وتقنية، أطباء، نفسانيين.

خ- **مبدا المؤسسات الملحقة:** حيث يتم اتباع الحبس بتدابير رقابة ومساعدة على إعادة تأهيل السجين.[2]

لطالما انتقد السجن باعتباره خطئا اقتصاديا مزدوجا بسبب الكلفة الضمنية لتنظيمه والتي لا تحقق حتى تقليص الجنوح الذي يدعي محاربته.

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص264-266

[2]- المصدر نفسه، ص267-268

يلاحظ فوكو أن الثابت هو فشل السجن في تقليص عدد الجرائم، لكنه نجح تماما في إنتاج الجنوح كنمط مخصوص، أي كنوع مختلف من الجرائم وكشكل من أشكال اللاشرعية أقل خطورة من الناحية السياسية أو الاقتصادية، ومفيدا عند الحاجة القصوى في استخدام الجانحين. على سبيل المثال استعمال الجانحين في إحباط الإضرابات العمالية أو التبليغ عنها، أي كشرطة موازية للبوليس السياسي، أو تجنيدهم في المستعمرات. يظهر الجنوح هنا من حيث هو لا شرعية مسيطر عليها هو عامل من عوامل لاشرعيات المجموعات المسيطرة.

ثمة جنوح نافع إذا كأداة من أجل إدارة اللاشرعيات واستثمارها. يبدو أن هذا الاستخدام ليس أحادي التوجه، حيث تم عادة تشغيل وسائل أكثر خصوصية من أجل إذكاء الكراهية في الأوساط الشعبية ضد المنحرفين، وقد نجح النظام الجزائي في ذلك نسبيا، يقول فوكو.

لا غرو إذا أن هناك تشغيلا ممنهجا لآلية الجنوح، تشغيل طبقي من طرف البورجوازية لضرب من **ميتافيزيقا الجريمة** تقترن اللاشرعيات السياسية والاقتصادية فيها بالتصور النظري والجمالي. يبرز ذلك من خلال الاحتفاء بأدب كامل في فن الجريمة. وعدا ذلك فإن العدالة الجزائية بركونها الى العمل مع البوليس السياسي كمساعد، والسجن كأداة عقابية، كانت قد تشكلت كمفصل في اقتصاد عام قائم على اللاشرعيات، قائم على الشرطة والسجن والجنوح في علاقة متشابكة متناضدة. إن العدالة الجزائية حسب فوكو بهذا الجهاز المتشابك تعمل على تكوين الجنوح عبر تمفصل اللاشرعيات والسيطرة عبر استغلال بعض القضاة لصالح اللاشرعية من قبل الطبقة المسيطرة.[1]

من خلال ما سبق يبدو أن هناك هوسا يستبد بمؤلفات فوكو وهو شكل المرئي في اختلافه عن شكل الملفوظ، أي التحول من نظام اللغة الى نظام الرؤية. حيث أُدحل السواد الأعظم من الناس في مطلع القرن19 في حقول الرؤية وصاروا قابلين للرؤية في ذات الوقت التي توسعت فيه العبارات الطبية لتكتسح مجالات أخرى وتعبر عنها. [2]

في تحليله لأشكال السلطة في عصر الحداثة الأوروبية ينطلق من تحليل **للممارسات الحوكمية** (Governmental Practices)، لا من دراسة تقليدية للهيكل السياسي والإداري للدولة.[3] بالإضافة الى هذا فهو لا يحاول أن يكتب القانون، يعترف فوكو أن الأسئلة التي طرحها حول العزل والمراقبة كانت وحشية نوعا ما في فترة معينة لكنها نابعة من الاهتمام الحثيث بالسلطة، لا كشيء، بل كعلاقة. والسلطة عند فوكو بمعناها الواسع هي

---

[1]- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن، مصدر سابق، ص273 وما بعدها.

[2]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة-مدخل لقراءة فوكو، مرجع سابق، ص39.

[3]- أشرف حسن منصور: السلطة على الطبيعة والحقيقة -تحليل فوكو لعناصر الحوكمة في عصر الدولة اللبرالية الجديدة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 14يوليو2014، ص3.

الحوكمة بمعناها الرحب، أي كيف نحكم فردا أو مجتمعا أو عائلة... من خلال مجموع علاقات السلطة، علاقات تقنية الممارسة، وسؤال كيف حكمنا المجانين أو المرضى أو المخالفين هو سؤال أيضا عن كيفية موضعتهم بمعنى ما.

هناك حوكمة مفكر فيها دخل كل سياسة ممكنة حتى اللبرالية منها، الحوكمة لا تستمر في اتخاذ شكل العزل، بل تتمفصل في حقول عديدة تحدد مسار الأفراد.

المنطلق العام لفوكو في البحث كان السؤال كيف يمكن للحوكمة أن تحدد وتتمفصل حول الحق في ممارسته في مجتمع كالمجتمع الغربي الحديث؟

إن فوكو في دراسته التاريخية يحاول جاهدا إضاءة عدد من المناطق في النظم العقابية مختلفة عن ضرب من انشاء نظرية في الحق. ببساطة هو يحاول الكشف عن تاريخ يتحدث جيدا عن حاضرنا، أو بعبارة أخرى تاريخ حاضر يتم رسمه مبتعدا عن كل بداهة مغرية.[1]

لا نغالي إذ نقول أن تحليل فوكو للنظم العقابية والسجونية ضمن نظام شامل للحوكمة المقننة يؤسس مجالا خصبا لكل نظرية سياسية معرفية معاصرة. إن ما يورده فوكو من أساليب حوكمة ميكروفيزيائية يقترب بشكل رهيب من تراجيديا "الأخ الأكبر" في رواية جورج أورويل1984، حيث تتم مراقبة كل شيء وتوجيه كل شيء، وتقييم كل شيء. من الناحية الفلسفية، يمكن أن نقول أن النظام البانوبتي هو دفن لآخر سرديات الحداثة باعتبارها تجسيد مجتمع الرفاه، ومن ناحية أخرى فإن الحداثة كقيمة مطلقة معولمة تمثل تدبير مجتمع التوحد او **مجتمع العرض**(La Société du spectacle) كما يسيمه **غاي ديبور** (Guy Debord) بشكل إقتصادي نيوليبرالي.

هناك **استبداد رمزي** يؤرخ له فوكو اذا استعرنا تعبير شاكر شاهين*، والرمزي هنا ينبأ بعلاقات جديدة ومتغيرات جديدة ستطبع مجتمعات الحداثة، بحيث تصبح السلطة تلك الاشكالية المتناهية في الدقة التي لا يأبه بها أحد ولا تظهر الى في حدود ضيقة، لكن الأهم من ذلك أن هناك عنفا رمزيا يُعترف به ويقره المهيمن عليهم وذلك ما يعبر عنه بورديو في قوله: "إن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل يمارسونها. "[2]

---

[1]-Michel foucault, entretien avec André berten, Université catholique de Lauvain en 7-mai1981, YouTube, 11-mai-2012

*- يطوّر **شاكر شاهين** الباحث العراقي، مفهوم الاستبداد الرمزي بالاعتماد على أهم البحوث التي قام بها بورديو حول موضوعة الرمز وعلاقات إنتاج الرموز والسلطة في المجتمعات، ومجالات تأثيرها فيما كان قد سماه بورديو بالهابيتوس (شاكر شاهين: **الإستبداد الرمزي. الدين والدولة في التأويل السميائي**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2014)

[2]- بيير بورديو: **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007، ص48

الفصل الرابع: في أركيولوجيا الجنسانية

المبحث الأول: من نظرية القمع الى تفكير الجسد/ نحو البيوسياسي سلطوي.

المبحث الثاني: الذات الرغبة: تقنيات بناء إستيطيقا الوجود .

المبحث الاول: من نظرية القمع الى تفكير الجسد. نحو البيوسياسي-سلطوي

لا يهتم فوكو بتاتا أن يقوم بعرض زمني لأشكال السلوك الجنسي عبر العصور والحضارات فهو يطرح مسألة السلوك الجنسي في علاقتها بالبحث عن الحقيقة داخل المجتمع.

على المستوى الواقعي لمنطلقات البحث في قضية الجنس طُرح هذا الاخير في تقاليد الغرب أو العقل الغربي باعتباره في علاقة تلازميه مع قضية الجوهر، تحت شعار "لمعرفة من أنت اعرف ما يتعلق بجنسك".[1] أي أن الجنس هو تلك المنطقة الاساسية الحساسة التي من خلالها تتحدد حقيقة الذات الانسانية وصيرورة النوع الانساني، وحتى عندما تمت مراجعة الذات لدى الغرب والكشف والالحاح على الجسد واهميته كان الإطار العام للعملية هو إحلال الحياة الجنسية في امتداده إلى المؤسسات وعدم وقوفه على مستوى الخطاب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المحرمات على كثرتها فهي تشكل جزءا من اقتصاد معقد من التحفيزات والتمظهرات والتقويمات. [2]

الأمر يتعلق حصرا لدى فوكو بالإمساك بإرادة المعرفة المكرسة من طرف السلطة على الجنس لا من نحية إنجاز سوسيولوجية تاريخية لمحرم، بل إنجاز تاريخ سياسي يبحث عن آليات إنتاج الحقيقة. هذا النوع من المباحث كان قد انتعش في الفترة المعاصرة لأن المؤرخين كانوا فخورين بالتأريخ للعواطف والسلوك والأجسام بعدما كانت مهمتهم لوقت طويل التأريخ للاقتصاد والمعارك والملوك والمؤسسات فقط.

تندرج كل هذه المباحث في مشكلة الغرب الاساسية وهي إنتاج خطاب همه هو الحقيقة أو يعتبره الناس كذلك، تتبع هذا الاخير سلطات معينة. لا تتوقف مقاربة فوكو عند هذا الحد بل تذهب إلى دراسة الاوليات والآليات المحرضة أو المفروضة على الناس لكي يتحدثوا عن الجنس. [3]

هذه المقاربة تحاول جاهدة الابتعاد عن التفسير السلبي للبؤس الجنسي عن طريق مصطلحات القمع أو حظر مرتبط بالوضع الاقتصادي (اشتغلوا ولا تمارسوا الجنس). المحك هنا هو الإمساك بالميكانيزمات الإيجابية التي تنتج الحياة الجنسية على نمط ما. هذا التوجه في التحليل يشبه الى حد كبير ما فعله ماركس في تحليل البؤس الذي تجرعه العمال، فهو تجاوز مقولة أن الرأسمالية تستمد علة وجودها من تجويع العمال، ليصل الى نتيجة أنها لا تستطيع التطور بدون تجويعهم بالتالي استبدل فضح السرقة بتحليل الإنتاج. [4]

---

[1]- ميشال فوكو : همّ الحقيقة، مصدر سابق، ص39

[2]- المصدر نفسه، ص40

[3]- المصدر نفسه، ص 42

[4]- المصدر نفسه، ص 43

نستنتج كمنطلق لبحثنا أن محاولة تجاوز مقولة القمع والتحليلات التي تنبع منها ليست ترفا فكريا عند فوكو، بقدر ما هي كشف عن آلية سلطوية تمخضت خاصة لدى العلماء والأخصائيين النفسيين والاطباء الذين حولوا الحياة الجنسية الى مادة للبوح العمومي، وبالتالي خطابا رائعا من أجل المراقبة وإعادة الحركات المتمردة الى حظيرة التطويق على هذا الاساس مثلا يمكن أن نفهم موقف فوكو من ما يسمى **حركات التحرر الجنسي** (الحركات النسوية مثلا)، فهو يعتبر أن هذه الاخيرة انضوت في نفس سردية السلطة، حيث اختارت التموقع ضد خطاب الهيمنة الذكورية بالتأكيد الدائم على الذات أي القول بوجود خاص سياسيا واقتصاديا وثقافيا، أي جنس بطبيعته له خصائص غير قابلة للإختزال.[1]

الخلاصة الأولية التي يمكن أن نصل إليها أن ليس هناك نظام سلطوي يمكنه الاستغناء عن الحياة الجنسية رغم أشكال الصياغة والحظر والمنع والتصريح المنتهجة على هذه الأخيرة، "فإن المنع والرفض والحظر بعيدة عن أن تكون الأشكال الجوهرية للسلطة، فما هي إلا حدودها وأشكالها الناقصة أو القصوى، إن علاقات السلطة هي علاقات إنتاجية قبل كل شيء ". [2] وهذه العلاقات من بين أكثر الأشياء خفاءا داخل الجسم الاجتماعي لأنها السلطة في الغرب كانت ما يتمظهر أكثر وبالتالي ما يتخفى أحسن من غيره. لذلك كان مسار تفكيك هذه العلاقات هو البحث عما هو أكثر خفاء فيها، ومعاودة الإمساك بها في حدود البنيات التحتية الاقتصادية وعدم الوقوف في تمظهراتها المتعلقة بجهاز الدولة، بل في أشكالها المتعلقة بما تحت جهاز الدولة، أو الموازية له والكشف عليها في واقعها المادي.[3]

تموضعت كرونولجيا التأريخ للجنسانية عند فوكو في أربعة مؤلفات رئيسية (أو أربعة أجزاء). ثلاثة منها نشرت وهو على قيد الحياة وآخرها بعد وفاته: "تاريخ الجنسانية–إرادة المعرفة1976"، "إستعمال اللذات1984"، "الإهتمام بالذات1984"، "إعترافات جسد1984".

يتعرض فوكو الى النقاش الذي دار حول الحياة الجنسية للناس، فيلفت انتباهنا الى أن بدايات القرن17 لم تشهد تلك الثرثرة المتواترة حول موضوع ضل في فلك الممنوع المحرم عكس عصر الحداثة. [4]

سيتم بعد القرن17 الحجز على الحياة الجنسية بكل عناية حيث ستصبح رهينة البيت أي "قامت العائلة بمصادرتها ثم إغرائها بالكامل تحت وقار الوظيفة التناسلية." [5] إن حجرة نوم الوالدين هي الفضاء الوحيد المقدس الذي يحتفظ بحق الكلام عن الجنس. هذه العملية تمت خلال فترة البورجوازية الفكتورية التي ستلبس أيضا العقم

[1]- ميشال فوكو: همّ الحقيقة، مصدر سابق، ص 47

[2]- المصدر نفسه، ص 51

[3]- المصدر نفسه، ص 52

[4]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 7

[5]- تاريخ الجنسانية –إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص 9

لبوس الشذوذ الذي يستلزم على صاحبه دفع ثمنه. "إن ما لا يفرض على الناس، أو ما يقوم الناس أنفسهم بتحريفه عن مساره، يصبح بلا شرف، وبلا وطن، وبلا كلمة، لأن الكلمة تطارد بتعبير فوكو، ويتم نكرانها والنزول بها الى درك الصمت، ولا يجوز حتى أن توجد وإذا وجدت في أدنى تمظهراتها يتم إخفائها قولا وفعلا." [1]

يشير فوكو في هذا الصدد الى الاطفال وعملية تحريم أي كلام عن الجنس في عالمهم، وكيف يسهر القانون الجنائي على قمع أي كلام عن طريق الادانة و الحكم بالتلاشي، وفوق هذا كوصية تلزم الصمت كتأكيد على عدم الوجود، وبالتالي فما يمكن معرفته أو رؤيته يتخذ طابع النفاق الذي تتميز به المجتمعات البورجوازية، التي تجد نفسها مضطرة لبعض التنازلات كإفساح المجال لممارسات غير شرعية عندما تعجز عن إعادتها الى مسارات التناسل، وهي بذلك توَجه الى مسارات الربح التي تندرج ضمن سياق الانتاج في بيوت سرية ومرخصة وأخرى خاضعة للرقابة الصحية.[2]

يضع فوكو سببا آخر للقمع المتحكم بعلاقة الجنس مع السلطة هو منفعة المتكلم فمجرد الكلام عن الجنس يبدو خرقا للعرف السائد، ومن يتبنى تلك اللغة يضع نفسه الى حد ما خارج السلطة والقانون. هنا تجدر الاشارة على لسان فوكو أن أوائل علماء إحصاء النمو السكاني والأطباء النفسيين كانوا يعتذرون من القراء كلما أرادوا الإشارة الى موضوع جنسي، عكس عصر الحداثة الذي أصبح فيه الجنس موضوع الجميع، وعيا منهم أنهم يتحدون النظام السائد في شيء أقرب ما يكون الى التمرد لعلاج الحاضر، والاستنجاد بالمستقبل أين تتجلى الحرية الموعودة في شريعة مغايرة تكفل التعايش والثورة مع جسد مختلف.

هذا الانعتاق والتنديد بالسلطات والوعد بالبهجة والمتعة المتزايدة حسب فوكو يعزز لدينا ضرورة الكلام عن الجنس بتعابير القمع، ويفسر أيضا القيمة التجارية لأي شيء يقال عن الجنس. ثمة شأن الاقتصادي طارئ أصبح يوجد في عصرنا خطابا يربط في حزمة واحدة كل من الجنس وكشف الحقيقة وقلب قانون العالم والتبشير بنهار مختلف.[3]

في خضم هذا المتغير يتجلى الجنس كعامل لصيغة قديمة تتمثل في "الوعظ"، أي وعظ جنسي له فقهاؤه المجندون وأصواته الشعبية الساخطة على النظم المتحفظة. ولو أردنا التعقيب على كلام فوكو لقلنا أن الحداثة منذ نشأتها قامت على مؤسسة كاملة من الوعظ، لذلك ليس غريبا أن تكون برامج الواقع على التلفاز مثلا تعالج مسائل زوجية خاصة جدا وشؤون أخرى أكثر تفاهة لكنها محببة جدا من طرف جمهور يتحرى الوعظ.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 8

[2]- المصدر نفسه، ص9

[3]- المصدر نفسه، ص 13

إن نظرية القمع ليست مجرد نظرية، لأنها استندت الى حياة جنسية عرفت الإخضاع في البورجوازية ذات الاعمال والحسابات المالية والبروباغند االممنهجة لقول الحقيقة حول الجنس وتعديل استثماره الاقتصادي في الواقع، لذا فالقول بعدم وجود علاقة بين الجنس والسلطة تناقض الاقتصاد بأكمله، وجميع المصالح الخطابية المنطقية المدعمة له. هنا تبدو إعادة النظر في الأوليات المدعمة لنظرية القمع مجازفة غير محمودة العواقب يتبناها فوكو.

لماذا نقول بكل ذلك الانفعال والضغينة اننا مقموعون؟ وعن أي دورة حلزونية وصلنا الى التأكيد الجازم بأن الجنس غير معترف به والمجاهرة بأننا نخفيه؟ لماذا دُمج الجنس لفترة طويلة مع الخطيئة؟ وكيف تم ذلك؟ كل هذه التساؤلات يطرحها فوكو تحت ما يسميه **"الفرضية القمعية"** وهي فرضية لأنها تضع نصب عينيها إعادة النظر في البنية التاريخية لما نسميه قمعا للجنس من جهة، والتدقيق فيما إذا كانت السلطة فعليا تُمارس في المجتمع انطلاقا من نسق كامل من القمع والحظر والانكار حقا، والاهم من ذلك هل يمثل الخطاب النقدي الموجه الى القمع أسلوب ممانعة ام ينتمي هو الآخر الى آلية السلطة ذاتها؟ باختصار هل هناك قطيعة تاريخية بين خطاب القمع الخطاب الناقد له؟

هذا البحث الذي يباشره فوكو لا يسعى الى تبيان ما تحيلنا اليه نظرية القمع من أخطاء بقدر ما يسعى الى إعادة وضع هذه الاخيرة ضمن سياق عام لما يدور في كلام حول الجنس داخل المجتمعات الحديثة منذ القرن السابع عشر بمعنى: لماذا دار الكلام عن الحياة الجنسية وماهي الروابط بين هذه النقاشات والآثار السلطوية والملذات المعينة؟[1]

يسعى فوكو الى تحديد نظام سلطة-معرفة-لذة. البحث هنا لا يتعلق بقبول الجنس أو رفضه، أو فرض رقابة على الكلمات المشيرة إليها، إنما الأخذ بعين الاعتبار أنه مادة يدور الكلام حولها، ومن المتكلمون والاماكن ووجهات النظر التي ينطلق منها ذلك الكلام؟ والهيئات التي تحض على الكلام وتقوم بتخزين وتوزيع ما يقال؟ ببساطة **"الفعل الخطابي"** بجميع حالاته و"**الاخراج الخطابي"** لموضوع الجنس، وتحت أي صيغ؟ وعبر أي قنوات تتوصل السلطة الى عمق السلوكيات خصوصية وفردية؟

النقطة الهامة هنا لن تكون ما إذا كانت تلك الانتاجات الخطابية وتلك الآثار السلطوية تؤدي الى تشكيل وصياغة الجنس أو صياغة أكاذيب مكرسة للتعتيم عليه، بل استخلاص **"إرادة المعرفة "** المستخدمة في الوقت ذاته مرتكزا وأداة.[2]

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 18

[2]- المصدر نفسه، ص 18-19

نخلص مما سبق أن فوكو بهذا لا ينفي فرضية قمع الجنس وتحريمه او يجعله خدعة، بل يضع النقاط على الحروف وينبه الى ان الخدعة تكمن في جعل ذلك التحريم العنصر الجوهري، والمكون الذي ينطلق منه لكتابة تاريخ ما قيل بصدد الجنس بدءا من العصر الحديث، حيث يعول على تخليص الامتياز النظري لنظام الندرة في تحليل الظواهر من مبادئه السلبية من أجل الغوص أكثر في موجبات الإنتاج الخطابي وديناميكيتها.

هذه الوجهة الجديدة تشير الى وضع الجنس قيد التداول الكلامي منذ نهاية القرن16، بدلا من التقييد والتضييق، أين تم تكريس آلية تحريض متفاقمة، وترسيخ نشاطات جنسية متعددة الاشكال من طرف السلطة، وظهرت ارادة المعرفة لكسر الطابوهات وتكوين علم جنساني، بالتالي فوكو يصرح أنه يود ان يتجاوز لحد ما الفرضية القمعية، فالأمور لا تبدو مطابقة للرواية التي تقول أن بداية القرن 17 كانت فيه تشديدات على الكلام في الجنس، حيث تم النزول به الى مستوى اللغة، والاشراف على تجواله الحر في النقاش، لكن على الرغم من وجود شرطة التعبير التي تسود في العلاقات الاجتماعية بين الابوين والابناء والمربين والتلاميذ وبين الاسياد والخدم، إلا أنه ثمة تنظيم للقيود المفروضة رافق الترتيبات الاجتماعية الجديدة أثناء العصر الكلاسيكي.

بمعنى أن الجوهري هو تزايد النقاشات حول الجنس ضمن نطاق ممارسة السلطة بالذات، **بالتحريض المؤسساتي للكلام** عنه أكثر فأكثر وفق التعبير الصريح والتفصيل المتراكم الى ما لا نهاية، يتجلى ذلك مثلا في تطور الشعائر الكاثوليكية وسر التوبة في مجمع {تورنت المسكوني}* عندما تم صياغة كتب الاعتراف أثناء العصر الوسيط، والتفاصيل الدقيقة التي تحث عليها مثل الوضعية الدقيقة للشريكين في الخطيئة (الحركات، الملامسات، الآونة الأخيرة والدقيقة لحدوث اللّذة)، أي الرواية الكاملة لسير الفعل الجنسي أثناء العملية الجنسية بالذات.[1] وسرعان ما توسع الاعتراف بعد الاصلاح الديني المضاد** في البلدان الكاثوليكية، أين جرى تسريع الاعتراف السنوي وجرب أن يفرض مبادئ شديدة التدقيق كي يفحص الإشارات المتعلقة بالجسد من أفكار ورغبات وتخيلات شهوانية.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 28

*- مجمع ترونت المسكوني: ويعرف أيضًا باسم المجمع الترينديي، عقد في مدينة تورنتو في إيطاليا، وتعتبره الكنيسة الكاثوليكية المجمع المسكوني التاسع عشر. عقد بين 13 ديسمبر 1545 و4 ديسمبر 1563 على ثلاث دورات، في الدورة الثالثة من 1562 إلى 1563، دافع المجمع عن صحة سر التوبة، وأقرّ شرعية طلب شفاعة القديسين.

**- الاصلاح المضاد : هي حركة دينية استهدفت إصلاح الكنيسة الكاثوليكية وفي نفس الوقت مناهضة الإصلاح البروتستانتي، وقد بدأت مع مجلس ترنت (1545م- 1636م) وانتهت بنهاية حرب الثلاثين عاما عام 1648 م.

ثمة تطور مضاعف راح يدفع نحو اعتبار الجسد أصل جميع الخطايا في نقاش إجباري ومدقق في خط يدمج الجسد بالنفس، ويجد فيها المرء يقول لنفسه ولغيره كل ما له علاقة مع لعبة الملذات بشكل لا نهائي يحيل الى مشروع إخراج خطابي موضوعه الجنس تشكل منذ فترة طويلة، جاء القرن السابع عشر ليجعل منه قاعدة تشمل الجميع، رغم أنه في البداية طُبق على نخبة محدودة العدد، لأن جمهور المؤمنين كانوا يتهربون من تلك الالتزامات لشدة تعقيداتها، ولكن الطابع القسري جرى تثبيته باعتباره المثل الأعلى لكل مسيحي صحيح الايمان، والمطلوب ليس الاعتراف بالأفعال المناقضة للشرع، بل أن يسعى المرء أن يجعل من رغبته مادة كلامية. "لقد امر الشرع المسيحي بوضع كل ما له صفة جنسية في طاحونة الكلام الدائرة الى ما لا نهاية معتبرة هذا الالزام واجبا أساسيا"[1]، لذا فمنع بعض الكلمات واحتشام التعابير وجميع أفعال الرقابة هي مجرد ترتيبات من الدرجة الثانية بالقياس مع الالتزام العظيم أن يكون **مقبولا أخلاقيا ومفيدا تقنيا.**

هذا المنهج نجد إسقاطات له في مجال الأدب في القرن السابع عشر فيما يسمى **"أدب الفضائح"** أين يجب قول كل شيء عن الحياة الجنسية السرية. تاريخ الحياة الجنسية الحديثة حسب فوكو بدأت تشكلها في جانبها الكبير مع تعاليم الكنيسة الرعوية.

في نهاية المطاف، الإرشاد المسيحي الرعوي كان يسعى إلى إحداث تأثيرات نوعية على الرغبة الشهوانية بوضعها في سياق كلامي، تحت تأثيرات نوعية على الرغبة، تحكُّم، وتخلّص، وإعادة تأهيل روحي بالتوجه الى الله، وتأثير جسماني قوامه ألم إيماني بإحساس المرء داخل جسمه بنزعات الغواية والعشق، فالإنسان الغربي على حد تعبير فوكو ربط نفسه منذ ثلاثة قرون بمهمة تفرض عليه قول كل ما يتصل لديه بالجنس، والعصر الكلاسيكي كان بداية تعاظم راسخ للكلام حول الشأن الجنسي وإعطائه قيمة متزايدة بإطراد، وتركيز الخطاب حول الجنس، وفق ترتيب معقد ذي تأثيرات متنوعة لا يمكن ربطه بعلاقة وحيدة مع قانون التحريم. بالتالي لسنا إزاء رقابة على الجنس بل نحن إزاء تشغيل أداة لإنتاج مناقشات حول الجنس.[2]

ومع آليات المصلحة العامة ولد مع القرن الثامن عشر تحريض سياسي وتقني للكلام عن الجنس في صيغة التحليل والرقمنة والتصنيف والتخصص النوعي، أي تناوله لخطاب لا ينحصر في الاخلاق فحسب، بل هو خطاب عقلاني، وكان هذا الخطاب ضرورة ملحة.

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص28

[2]- المصدر نفسه، ص 31

لقد اضطر أصحاب مهمة التحريض السياسي هذه الى الاعتذار عندما يريدون الكلام عن الجنس فنادرا ما وجه الفلاسفة نظرة مطمئنة الى تلك المواضيع الواقعة بين القرف والسخافة، يقول فوكو. هناك نجاسة أخلاقية راسخة عندما يتم التطرق لموضوع الجنس.

بعد قرن أي القرن19 احتل الطب منصة التعتيم، لكن الجوهري ليس رد الفعل الاخلاقي حول الجنس، إنما كأمر يجب الكلام عنه ليس لمجرد إدانته أو السماح به لا غير {شرعي-غير شرعي}، وإنما التحكم به، وإدخاله في المنظومات ذات الفائدة، وتنظيمه للصالح العام، أي كشيء يمكن إدارته و يستدعي عمليات إشراف وتوجيه وتحليل، بالتالي "فالجنس في القرن الثامن عشر أصبح قضية **{بوليس}**، ليس لقمع الفوضى وإنما للتفعيل المتعاظم والمنظم للقوى الجماعية والفردية وترسيخ القدرة الداخلية للدولة وزيادتها بحكمة مبادئه التنظيمية. "[1]

من هنا يمكن أن نفهم لماذا لا يقصد فوكو ببوليس الجنس التشدد في المنع والتحريم، بل ضرورة تنظيم الجنس بمناقشات مفيدة أمام الجمهور. مثال ذلك ظهور مشكلة الأهالي (السكان*) إبان القرن التاسع عشر كمشكلة اقتصادية-سياسية؛ حيث كانت هذه الأخيرة ذات خصائص نوعية {أغنياء، يد عاملة، قوة عمل} وتحولاتهم الخاصة {ولادات، وفيات، مدة عمر، حالة صحية، شكل تغذية، سكن} بمعنى "مشكلة سكان" أدت الى ظهور ضرورة تحليل معدل الولادة وسن الزواج والولادات الشرعية والغير شرعية وتواتر العلاقات الجنسية، وطرف جعلها ذات إخصاب أو عقيمة، تم كل هذا بسبب التأكيد السائد على أن غنى وثروة بلد يتعلق بالسكان ومزاياهم والطريقة التي يمارس كل فرد فيها نشاطه الجنسي. [2]باختصار تم دمج ذلك فيما سماه فوكو: **"الاقتصاد السياسي للأجساد"**(l'économie politique des corps).

ومن خلال الاقتصاد السياسي حول السكان، تشكل فرع كامل للمعاينات المتناولة للجنس، وولادة تحليل السلوكات الجنسية، وتعريفاتها وآثارها، ثم أدى الى ظهور حملات وعظ أخلاقية ودينية، الى جانب الإجراءات الضريبية التي تجعل السلوك الجنسي للمتزوجين اقتصاديا وسياسيا منسقا. هنا وجدت النزعات العنصرية في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين نقاط ارتكاز لها، يقول فوكو.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 33

[2]- المصدر نفسه، ص 34

*- الملاحظ ان فوكو يشدد على مصطلح "السكان"، فلا نجده في كتبه يستعمل مثلا مصطلح "شعب" وهو مصطلح على ما يبدو يرى فيه تجريدا ميتافيزيقيا في وصف معطى واقع.

يمكن أيضا في هذا الصدد إلقاء الضوء على موضوع الجنس عند الاطفال والرأي السائد بأن العصر الكلاسيكي أخضعه لتعتيم كبير.يرجح فوكو أن الكلام عن الجنس عند الاطفال خاصة في مراحله المبكرة كان موجودا وبدرجات متفاوتة وبطرق مختلفة من أجل الحصول على تأثيرات مختلفة لذا فالسؤال هو ما نوع الخطاب المسموح به وما صيغة التكتم المستحقة على طرف من غيره؟ " فلا وجود لصمت واحد وإنما أنواع من الصمت هي جزء لا يتجزأ من الاستراتيجيات التي تعبر في المناقشات وتمثل الاساس المبطّن لها. " [1]

يمكن أن نجد تمظهرات هذا المنحى في المدارس الداخلية للتعليم في القرن18 التي تبدو لنا من الوهلة الأولى أن الكلام عن الجنس فيها لا وجود له، لكن يكفي التمعن في الترتيبات العمرانية من شكل المقاعد وأماكن النوم والحواجز بين الأسرة والتي تنتمي كلها لأنظمة داخلية مقررة لمراقبة الذهاب الى السرير، يكفي التمعن فيها للكشف عما يسميه فوكو {خطاب داخلي} في المؤسسة تحتفظ هذه الاخيرة به لنفسها و تجعله متداولا بين أولئك المنشغلين به، لذا فالجنس عند التلميذ في المدرسة الداخلية في القرن الثامن عشر مشكلة الجميع، تدخل فيها الأطباء بنصائحهم وتوصياتهم ومثلهم الأخلاقية لمدراء المؤسسات والأساتذة والعائلات، فالقول بفرض الصمت بصورة شاملة حول الجنس عند الأطفال والمراهقين في المؤسسة التربوية خطأ، بل العكس هوما حدث، بمضاعفة الأشكال الخطابية.

يورد فوكو مراكز أخرى زاولت نشاطها انطلاقا من القرنين18 و17 في سبيل تحريك مناقشات بشأن الجنس، بدءا بالطب عن طريق {أمراض الاعصاب} ومن ثم الطب النفسي الذي بحث في موضوع الإفراط ثم العادة السرّية والتحايلات على الإنجاب ودراسة الأمراض العقلية إلى جانب المحاكم الجزائية التي تناولت قضايا جنسية تحت بند الجرائم الكبرى المخالفة لفطرة الطبيعة. [2]

مجمل الخلاصة أنه منذ القرن18 تقريبا "كان ثمة استدراج نوع من **الهياج الكلامي المعمم** أين لم تتكاثر المناقشات حول الجنس خارج السلطة أو تصديا لها إنما حيث تمارس تلك السلطة عملها كأداة لذلك العمل حين رتبت تحريضات على الكلام في كل مكان."[3] والجوهري في المسألة برمتها أننا لسنا إزاء خطاب واحد حول موضوعة الجنس، بقدر ما نحن إزاء عدة خطابات ناتجة عن آليات تعمل ضمن نطاق مؤسسات مختلفة.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 37

[2]- المصدر نفسه، ص 40

[3]- المصدر نفسه، ص 44

كان العصر الوسيط حسب جينيالوجيا فوكو قد نظم حول موضوعة الجسد وممارسة التوبة خطابا موحدا بقوة، تفككت هذه الوحدة مع القرون الأخيرة لصالح انفجار كلامي احتوته مجالات عدة كعلم السكان والبيولوجيا والطب وعلم النفس وعلم التربية والنقد السياسي[1].

هاته الخطابات المؤسساتية من الواضح أنها تعمل ضمن سلسلة إكراهات سلطوية تميز كل مجتمع، وتجعل أي نمط من أنماط الخطاب يُستقبل ليخضع لآليات وهيئات تمكنه من التمييز بين المنطوقات الصحيحة والخاطئة، بمعنى أيسر الإجراءات المتخذة من أجل التوصل إلى الحقيقة، هاته الاخيرة متمركزة على شكل الخطاب العلمي والمؤسسات التي تنتجه، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم يتم نشرها واستهلاكها، إنتاجها ونقلها تحت المراقبة[2].

المتتبع لمسار هذا المبحث يفهم أن فواصل المعرفي والسلطوي تكاد تكون منعدمة لأن أي بحث عن السلطة يتطلب الغوص في البنية التشكيلية لماهية السلطة وتحليل العلاقة الديالكتيكية بينها وبين المعرفة لتبين حقيقتها (أو حقيقتهما معا).[3]

والأهم من ذلك أن فوكو لم يكتفي بمجرد الادعاء الصلف بالقدرة على تجاوز امتياز نظام الندرة الممنوح لنمط التحليل، إن فوكو بمفصلته النوعية لوحدة الخطاب إزاء موضوع الجنسانية كان قد خالف كل المتنطعين في تأريخ مسائل الحداثة بوصفها مسائل حضور مطلق لقيمة التهميش والحظر في مقابل أنظمة السطوة والجبر، يعلمنا هذا الترسيخ لنظرية الإخراج الخطابي الموزع التأريخ لحاضرنا لا من خلال استعادة السلبية في التحليل بل من خلال البحث في أكثر النماذج الخطابية دقة ورسوخا.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 45

[2]- ميشال فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، ب-ط، لبنان، ص 70

[3]- إسماعيل نقاز: جدلية المعرفي والسلطوي والسياسي عند ميشال فوكو-قراءة في تفكيك بنية السلطة، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، لجزائر، لعدد 6، ص 72

1) تفكير الجسد/ نحو البيوسياسي-سلطوي.

"إن منافذ الجسد وسطحه الخارجي، كل النقاط الضعيفة في الحدّ/ التماس الذي يفصل/ يربط الجسد عن / بالعالم الخارجي، ستصير لا محالة مناطق تزخر بغموض معقد لا سبيل إلى استئصاله ". [1] هذا اقتباس من توصيف رشيق يورده **زيجمونت باومان** في سلسلته الفذّة عن السيولة (الحداثة السائلة، الحب السائل، الحياة السائلة **...).**

الطريف في هذا التوصيف أنه ينطلق من حيث ينتهي فوكو، رغم تباعد نمط التحليل بين الاثنين، يعتبر هذا الأخير أنه منذ نهاية القرن الثامن عشر تقريبا ظهرت **{تكنولوجيا جنسية جديدة كليا}** مغايرة لطبيعة تكنولوجيا الجسد التقليدية التي عرفتها المؤسسة الكنسية (تقنيات اعتراف، تزهد، تنسك، تدريب روحاني)، هذه التكنولوجيا الجديدة تجلت في التربية والطب والاقتصاد، بعبارة أخرى **جعلت من الجنس قضية دولة.**

تمثلت هذه التكنولوجيا في محور التربية عن طريق الجنسانية النوعية عند الأطفال، ومحور الطب عن طريق الفيزيولوجية الجنسية النسائية، ومحور النمو السكاني.

هذه المحاور رغم أنها نوعية لكن كانت قد بدأت تجد تشكلاتها في التربية المسيحية الروحية (مثلا: طب الهيستيريا له علاقة إلى حد ما مع الإرشاد المسيحي للممسوسين). [2]

ينبه فوكو أن التأريخ لهذه التقنيات بمفردات القمع يحيل إلى ازدياد كثافة الإشراف الجنسي بتوجهها نحو الطبقات الاجتماعية المتميزة اقتصاديا و القيادية سياسيا [3]، حيث تكون المرأة البورجوازية غير العاملة دائما في حضور كقيمة، فهي تعيش دائما في حالة فراغ وتخوم مع إلزامات زوجية وتربوية، نفس الأمر بالنسبة للمراهق الذي ينزع إلى ملذات سرية ويبدد طاقاته، أو الطفل المستمني الذي تمت دراسته من طرف الأطباء والمربيين منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر، غير أنه لم يكن ابن الطبقات الشعبية، بل كان ابن المدارس الداخلية المحاط بالخدم والمسؤول عن واجب أخلاقي هدف حفظ نسل العائلة والطبقة الاجتماعية. [4]

طبعا الشرائح الشعبية ولمدة طويلة بقيت بعيدة عن هذه التجهيزات، لكنها كانت خاضعة لأنماط استثنائية من تجهيزات الارتباط المقدس. فيما يخص آليات الجنسنة فقد كانت تبرز تدريجيا على ثلاث جبهات:

أ- مشاكل الولادة: (نهاية القرن الثامن عشر) مع ظاهرة فن الخداع الطبيعة {النفور من الإنجاب}

ب- تنظيم العائلة القانونية سنة 1830م، كأداة للإشراف السياسي والاقتصادي على بروليتاريا المدينة (رفع أخلاقيات الفقراء)

---

[1]- زيجمونت باومان: **الحياة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 2، 2017، ص 131

[2]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة، مصدر سابق، ص 152 وما بعدها

[3]- المصدر نفسه، ص 157

[4]- المصدر نفسه، ص 158-159

ت- الإشراف القضائي والطبي على الشذوذات نهاية القرن التاسع عشر

نلاحظ جليا أن فوكو هنا يتجاوز الامتياز الطبقي الذي يُبسط فيه تحليل الآليات النوعية لعمل سلطة ما. فهذه الأخيرة ليست ملك طبقة لها الغلبة، بالأحرى السلطة استراتيجية أكثر منها ملكية، لا ترجع آثارها إلى تملك بقدر ما تمارس على شكل حيل ووسائل وتقنيات، إنها وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين تكون الصراعات الطبقية جزءا من هذا الوضع.[1]

الإشارات التاريخية تدل على غياب عصر لقمع ذو بداية ونهاية، أو سياسة جنسية واحدة موحدة، الأهم عند فوكو أن التجهيزات الجنسية لم توضع لتكون مبدأ يرسم حدود لذة الآخرين، أي من الطبقات القيادية على الفئات المنقادة بل بدأت بتجريبها على نفسها بالذات بالتشديد على أمور الجسد وإضفاء إشكالية على الصحة وشروطها. نحن أمام تأكيد ذاتي على طبقة وليس استبعاد طبقة أخرى، فالبورجوازية عمدت إلى استثمار الجنس الخاص بها من خلال تكنولوجيا وسلطة ومعرفة من ابتكارها بالذات، احتوت بذلك القيمة السياسية لما تمثله من أحاسيس وملذات وصحة وبقاء، بعيدا عن أي تحريم تكويني.[2]

إنه ترتيب سياسي ليس بإخضاع الغير وإنما بتأكيد الذات، يقول فوكو، حيث عبرت البورجوازية عن هذا التوكيد بانشغال وفضول حول ذلك الجزء من الجسد وهو الجنس بإعطائه سلطة غامضة لا محدودة، في نفس الوقت بحثت في هذا الميدان باعتباره حمّال مستقبلها (صحة، ذرية...) بالتالي تُشكل لها جنسانية وجسدا نوعيا " جسدا طبقيا"، يمكن القول أيضا ثمة جنسنة ذاتية لجسدها أي تجسيد للجنس في جسدها الخاص.[3]

يبرز الاهتمام بالجسد بارتباطه مع عملية الازدهار وإقامة التماسك البورجوازي وصيانة تلك الثقافة أو الرأسمال الثقافي حول جسد هاته الطبقة، ولا يعدو أن يكون هذا المعطى مرتبطا بداهة بقضية اقتصاد أو إيديولوجيا فقط (قضية قيمة تجارية أو قوة عمل).

المتمعن في مؤلفات نهاية القرن الثامن عشر حول مراعاة القواعد الصحية وأساليب تحسين النسل البشري يتأكد من تلك الرابطة الجوهرية بين الانهمام بالجسد والجنس مع حالة عنصرية ديناميكية* في الطور التمهيدي لعنصرية القرن التاسع عشر.

---

[1]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة-مدخل لقراءة فوكو، مرجع سابق، ص 31

[2]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية – ارادة المعرفة، مصدر سابق، ص 161

[3]- المصدر نفسه، ص 162

*- يميز فوكو بين عنصرية ديناميكية وعنصرية محافظة للنبلاء كانت موجهة لغايات محافظة (نقاء الدم).

2) من براديغم الموت إلى براديغم الحياة:

سوف يظهر من القرن السابع عشر توجه جديد لممارسة السلطة، هذه الاخيرة التي كانت إلى وقت قريب تعني حق الهيمنة على الاشياء والزمن والأجسام والحياة بصفة عامة، تقضي عليها وتلغيها أنى شاءت ومتى شاءت باسم الملك. التوجه الجديد منذ العصر الكلاسيكي لم تعد السلطة فيه تقتل باسم حياة الملك بل باسم حياة الجميع، باسم النوع والعرق والوجود البيولوجي للسكان.[1]

تجلت هذه الآلية السلطوية في آليات الإشراف والمراقبة وتنظيم القوى وإنتاجها وتنميتها وليس كسرها أو تدميرها، سوف يقوم الملك باستبدال آلية الموت دفاعا عن نفسه بآلية الموت من أجل تأمين حياة هيئة اجتماعية.[2] من هنا مثلا ظهرت إمكانية القتل في الحروب سعيا إلى إمكانية الحياة كمبدأ استراتيجي لدعم المعارك والمحافظة على سيادة ووجود الشعب البيولوجي على حساب شعوب أخرى – يقول فوكو-.

هذا التطور للسلطة اتخذ منحى جديد منذ القرن السابع عشر في شبكة من العلاقات تجلت في محورين:

أ- التمركز على **الجسد الآلة:** استخراج كل قواه وتنميتها لدمجها في منظومات إشراف فعّالة واقتصادية تحت إجراءات المبحث التشريحي-السياسي

ب- التمركز على **الجسم النوع:** من حيث ميكانيك العمليات البيولوجية (ديموغرافيا، نمو، موارد، ولادات، صحة، طول عمر) أي مجموع الترتيبات المهتمة بالسكان أو **{البيولوجيا السياسية للسكان}** –يقول فوكو-هدفها التأسيس لفردية أو طابع نوعي يوجه مواصفات معيّنة للجسم عبر أجهزة إدارية مشرفة (مدارس، معاهد داخلية، ثكنات، مشاغل) وبزوغ تقنيات عديدة لإخضاع الأجسام والإشراف على السكان. كل هذه المظاهر بلغت أوجهها في القرن الثامن عشر فيما يسميه فوكو **"إنتظام المجتمعات"** أو **"المجتمع الانضباطي"** (la société disciplinaire)

---

[1]- عبد العزيز عيادي: **ميشال فوكو-المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص 86

[2]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –ارادة المعرفة، مصدر سابق، ص 177

تندرج كل هذه التقنيات في " **البيو-سلطة** "(bio-politique) كمفهوم يطوره فوكو للتعبير عن هذه العناصر التي كانت ضرورية لتطور الرأسمالية من خلال زج الأجسام في جهاز الإنتاج وضبط الظواهر السكانية.[1]" هذا الضبط لتراكم البشر مع تراكم رأس المال وربط نمو الجماعات البشرية بتوسع قوى الإنتاج والتوزيع التفاضلي لفائدة كانت في جانب منها تحققت بممارسة البيوسلطة" حيث كان استثمار الجسم الحي ضرورة حيوية.[2]

بهذا يمكن الحديث عن البيوسلطة كي نشير إلى ما يجعل الحياة تدخل هي وآلياتها في ميدان الحسابات الظاهرة، وما يجعل من السلطة-المعرفة عاملا من عوامل تحوّل الحياة الانسانية، هذا التحول صيّر من الانسان الحديث في **"عتبة الحداثة البيولوجية"** التي تأسست حول علم الاحياء الدقيقة صيّرته كمفاعل في رصيد استراتيجية السياسة الخاصة باعتباره حيوان في السياسة (لا حيوانا سياسيا*) تكون حياته مأخذ شد وجذب.[3]

3) البيوسلطة-من المنظومة القضائية إلى لعبة المعيار:

في الصفحات الأخيرة من كتاب تاريخ الجنسانية – ارادة المعرفة يلفت فوكو انتباهنا إلى تفصيل مهم في دراسة تطور البيوسلطة، ألا و هو تراجع لما هو قضائي على حساب ما هو معياري " فلا يعود المطلوب إطلاق يد الموت في ميدان السيادة، بل نشر الحياة في ميدان القيمة والمنفعة" [4]، ببساطة، إمتياز التوصيف والقياس والترتيب الهرمي على آليات القتل في أبجديات السلطة.

هذا لا يعني بأي حال من الاحوال غيابا للقانون، لكن ما حدث أنه ثمة تحصيل تقسيم أو تقسيمات موزعة حول مبدأ المعيار الطبيعي السليم، أين اندمجت المؤسسة القضائية في حلقة من الأجهزة (طب، إدارة). ومن الخطأ حسب فوكو الإحتكام إلى الدساتير المكتوبة والنشاط التشريعي الدائم في قراءة الوضع البيوسلطوي حيث يمكن اعتبارها أشكالا تعمل على القبول بسلطة قائمة جوهريا على اعتماد مبدأ المعيار الطبيعي.[5]

من هنا تتخذ كل يتوبيا مقاومة لهذه السلطة في القرن التاسع عشر مستندا لها الحياة كموضوع سياسي وجوهر ملموس للإنسان على اعتبار أن هذا الأخير تم الإشراف عليه من طرف المنظومة السلطوية الحديثة. بالتالي

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –ارادة المعرفة، مصدر سابق، ص 180 وما بعدها

[2]- المصدر نفسه، ص 183

*- يشير فوكو أن الانسان منذ أرسطو كان قادرا على تحقيق وجود سياسي.

[3]- المصدر نفسه، ص 186

[4]- المصدر نفسه، ص 186

[5]- المصدر نفسه، ص 187

فإن النضال يتخذ الحياة أكثر من الحق القانوني وتصبح هذه الأخيرة (الحياة) آنذاك رصيدا للنضالات السياسية التي أكدت على الحياة والجسم وإرضاء الحاجات كحق بعيد على كل أنواع الاستلاب.

وقد كان الجسم دائما أساسا لكل تكنولوجيا سياسية للحياة، باعتباره مدخلا حياة الجسم وحياة البشر عامة بالإضافة إلى استخداماته المتنوعة في توليد اختصاصات وترتيبات منظمة (نفسية تلاحق حياة الأفراد، اقتصادية تحرص على التكاثر أو كبحه، أخلاقية من خلال الحملات الايديولوجية تحض على الشعور بالمسؤولية في إطار تكتيكات الضبط السكاني)

يقدم فوكو أربعة خطوط كبرى لهاته السياسة، الخطّان الاوليان هما التنظيم والضبط على موضوعة الجنس البشري (سلالة، صحة عامة...). بصورة عامة تمت عملية ضم الجسم إلى السكان.[1]

4) من رمزية الدم إلى تحليلية الحياة النفسية:

يؤكد فوكو أن المجتمع الذي ندرسه كان دائما مجتمع دم، فالدم كان رمزا وحجر أساس في علاقات السلطة (نخبة مقدسة، أنساب، أصل العنف والأوبئة والموت) في حين أصبحت المجتمعات الحديثة مجتمعات متجنسنة تخاطب فيه السلطة الجسم، الحياة، قابلية الاستخدام الصحي...أي أن السلطة تتكلم عن الحياة الجنسية وإلى الحياة الجنسية من حيث هي موضوع وهدف يتم التأكيد عليه. حدث هذا عن طريق الآليات السلطوية في العصر الكلاسيكي وتم العمل بها في القرن التاسع عشر، ما نقل المجتمع من رمزية الدم إلى بنية المعيار الطبيعي باعتبارها معرفة، معنى، تنظيم، انضباط.[2]

غير أن موضوعة الدم تم بعثها في القرن التاسع عشر (نصفه الثاني) من خلال نمط السلطة الممارس ضمن تجهيزات جنسانية أبرز مظاهرها هي النازية التي دمجت خرافة نقاء الدم مع السلطة القانونية ووضعت المجتمع في سياق ميكرو-سلطوي (micro-pouvoir) تحت قبضة جهاز الدولة.[3]

التحليل النفسي مع فرويد من جهته أعطى للحياة الجنسية مبدأ القانون، من خلال تفسير تلك الرابطة المقدسة والقرابة الدموية الممنوعة (قانون الأب-السيد الأعلى) وهي آلية سلطوية معاصرة لإعادة تسجيل موضوعة الحياة الجنسية في منظومة القانون بسلطة رمزية عليا. من هنا يمكن اعتبار "تاريخ تجهيزات الجنسانية كما تطورت منذ العصر الكلاسيكي بمنزلة أركيولوجيا التحليل النفسي...إنه آلية لربط الجنسانية بمنظومة الارتباط المقدس، كما يرتفع في وضعية خصومة مع نظرية فساد النوع، وهو يعمل كعنصر مغاير داخل إطار تكنولوجيا الجنس العامة.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –ارادة المعرفة، مصدر سابق، ص 189-190

[2]- المصدر نفسه، ص 191

[3]- المصدر نفسه، ص193

تحيط به الضرورة الكبرى، ضرورة الاعتراف التي تشكلت منذ فترة بعيدة، لتكتسب الآن معناها الجديد كوصية تأمر برفع الكبت. وباتت مهمة الحقيقة الآن مرتبطة بوضع التحريم موضع المساءلة."[1]

اننا حسب فوكو "لسنا حيال تاريخ عقليات لا تأخذ الاجسام بعين الاعتبار الا من خلال الطريقة التي أدركنا وأضفينا عليها معنى وقيمة، بل نحن حيال تاريخ للأجسام وللطريقة التي استثمرنا بها الأكثر مادية والأكثر حياة."[2] أين تتطور التكنولوجيا الحديثة للسلطة بمقدار تشابك الجسم مع كل التجهيزات البيولوجية التاريخية الوظيفية المعلنة والمستترة.

إن ما يسميه فوكو علم جنسانية* يمثل لنا كذوات معاصرة إستشرافا لا غنى عنه في تمثل مسألة الذات بوصفها محل جذب مخبري لكل سياسة ممكنة، يمكن القول أن الجسد يحل محل الذات كماهية جمالية لم تعد تستطيع مجاراة التوقيت السياسي لكائنات ما بعد الحداثة. لا وجود إذن لتدبر فلسفي لمسألة الذات الحديثة أو المعاصرة بدون تفكر مسألة الجسد، أو بالأحرى لا يمكن لسؤال الفلسفة أن يتغاضى عن الجسد كإشكال جوهري للكينونة الإنسانية. هناك مذاق من الدم واللحم يجب أن تتذوقه الفلسفة المعاصرة من أجل أن تواصل الادعاء بأنها الشكل النموذجي لتفكر الإنسانية في نفسها.

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –ارادة المعرفة، مصدر سابق، ص170

[2]- المصدر نفسه، ص196

*- يؤكد فوكو أن الغرب عكس الشرق (المجتمعات الآسيوية والعربية) لم يطور أدب جنسيا أو فنا جنسيا في تراثه بل قام أكثر على التجهيزات العلمية للجنسانية.

المبحث الثاني: الذات-الرغبة: تقنيات بناء إستيطيقا الوجود

يُتبع فوكو البعد الاركيولوجي في تأريخه بعدا آخر هو البعد الجينيالوجي الذي يبحث في تشكل الكينونة بوصفها مجموعة من الممارسات والتحولات تعطي من خلالها ذاتها كوجود قادر وينبغي أن يُفَكر فيه. إنها بالأحرى "ممارسات فلسفية رهانها معرفة في أي مقياس يمكن لجهد التفّكر في تاريخها الخاص أن يتجاوز الفكر الذي تتفكره بصمت ويسمح بها بالتفكير بشكل مختلف."[1]

هذه الممارسات يكرسها فوكو في بحثه عن ألعاب الحقيقة التي من خلالها يتاح للإنسان أن يفكر كينونته الخاصة، عندما يدرك ذاته باعتباره مجنونا أو مريضا أو كائنا حياً، عندما يقاضي ذاته ويعاقبها تحت صفة مجرم أو تلك الالعاب التي من خلالها يدرك الكائن الانساني نفسه باعتباره **إنسان رغبة.**[2]

يباشر فوكو هنا دراسة مجالها تمثُّل الحقيقة في علاقة الذات بذاتها وبناء ذات النفس باعتبارها ذاتا فيما سماه "تاريخ إنسان الرغبة" لا يعني هنا بأي حال من الأحوال أنه يقوم بوضع تتابع تاريخي لتصورات المكوّنة عن الرغبة، عن الشبق أو الليبيدو، وبقدر ما يحلل الممارسات التي يتوصل بواسطتها الأفراد الى التنبه والاهتمام بذواتهم وفك رموزها أو التصريح بكونهم ذوات راغبة.[3]

هذه السلسلة من الابحاث كانت آخر ما التفت إليه فوكو في تطلعاته، وكانت على درجة من الصعوبة كونها ليست تاريخا لسلوكيات وتمثلات بل تاريخا لـ {جنسانية}، أي القيام بخطوة تراجعية بالنسبة لهذه الأخيرة، والاحاطة ببداهتها المألوفة وتحليل السياق النظري والعلمي لها، من حيث علاقتها بالراهن.

بصفة عامة كان الهدف من وراء هذا المبحث معرفة في أي مسار تمت صياغة تجربة في المجتمعات الغربية المعاصرة تعرّف الافراد على أنفسهم باعتبارهم ذوات جنسانية، وانفتاح هذه التجربة على ميادين المعرفة المتنوعة تتمحور حول نظام من القواعد والإكراهات.[4]

تحيلنا هذه التجربة الى فهم تلك الترابطات الموجودة في ثقافة ما بين ميادين المعرفة ونماذج المعيارية وأشكال الذاتوية.

---

[1]- ميشيل فوكو: **تاريخ الجنسانية-استعمال اللذات**، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1991، ص 11

[2]- المصدر نفسه، ص 9

[3]- المصدر نفسه، ص 8

[4]- المصدر نفسه، ص 7

يعتقد ميشال فوكو أن هناك وهم يطغى على الخطاب الفلسفي حينما يحاول فرض القانون على الآخرين في الخارج ويقول لهم عن مكمن حقيقتهم وكيفية العثور عليها وتكريس مواقف إيجابية في قضايا معينة. تحت هذا النسق تمت معالجة مسألة الذات، بمعنى تزهدا في ممارسة الذات عبر الفكر وهو مبحث يرفضه فوكو ويعتبره كتملك تبسيطي من الآخر لأهداف التواصل، والخروج عن هذا التملك لا يكون إلا بفهم المعاناة التحويلية لذات النفس عبر لعبة الحقيقة.[1]

هذا الخوض في الذات كممارسة فلسفية لم يكن ممكننا إلا بالعودة إلى المرحلة المعاصرة مرورا بالمسيحية ووصولا الى العصور القديمة.

السؤال الرئيس طوال مسار البحث كان: لماذا أحاط الانهمام الأخلاقي بالفعاليات واللذات الناجمة عن السلوك الجنسي؟ ولماذا كان هذا الأخير موضوع الانهمام الإتيقي بامتياز، رغم وجود مجالات أخرى أساسية للفرد والمجتمع كالواجبات المدنية والتصرفات الغذائية في بعض المجتمعات وفي بعض المراحل على الأقل؟ [2]

يتجاوز فوكو فرضية ارتباط السؤال بنظام الموانع، كون هذا الانهمام الإيتيقي بالسؤال الجنسي لم دائما في علاقة مباشرة مع نظام القسر والحظر، بالتالي فإن " الممنوع هو أمر والمشكلة الأخلاقية هي أمر آخر بالنسبة له ...من هنا يُطرح السؤال كالتالي: كيف ولماذا وتحت أي شكل قد تم تشكيل الفعالية الجنسانية كحيز أخلاقي؟ [3]

كل ما يقع تحت أفق هذا الطرح يمكن أن ندعوه **"فنون الوجود"** التي من خلالها يُطور البشر ممارساتهم الفكرية والإرادية لتغيير أنفسهم وتحويل كينونتهم المتفردة بإعطائها قيما جمالية ومعايير أسلوبية معينة.

يتخذ فوكو كمنطلق تاريخي لدراسته الفترة الإغريقية أو الإغريقية الرومانية، ثم الفترة المسيحية لينتهي الى اللحظة الديكارتية.

هذا المنطلق التاريخي يحيل إلى أن الفعل الجنسي عند أكثر الدارسين قد خُصّ برابطة وثيقة بينه وبين البشر والخطيئة في المسيحية، (إطار الزواج الاحادي) عكس العصور القديمة التي طورت من خلالها المجتمعات اليونانية الرومانية نظرة أكثر انفتاحا فيما يخص الشأن الجنسي، أي طبيعة الاتصال الجنسي، المثلية، العفة، التزهد....

هذه القراءة غير سديدة تماما إذا تم التمعن بشكل دقيق في أبرز النصوص والاقتباسات التي تؤرخ لصلة وثيقة بين العقائد المسيحية الاولى والفلسفة الاخلاقية للعصور القديمة.[4]

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 11

[2]- المصدر نفسه، ص 11

[3]- المصدر نفسه، ص 12

[4]- المصدر نفسه، ص 14

تتبع هذه الموضوعات يُخرجنا إلى أربعة تمثلات لانشغال الذات حول المسألة الجنسية ضمن البعد الأخلاقي سواءا في المسيحية أو الفكر اليوناني-الروماني:

أولا: **الخوف** الذي ارتبط بالعجز الجنسي عند الشباب (فقدان المني)، أردفه تصوير لوهن الجسد وظهور علامات الشيخوخة والبله. نجد هذا الوصف في نصوص أريتي (Arétée) (طبيب يوناني)، أو سورانوس(soranus) الذي يقدم توصيات من أجل الاحتراس والاقتصاد في ممارسة اللذات الجنسية وشروطها (التمنع عن المجون)[1].

ثانيا: **ترسم سلوكي** وهو حثّ على فضيلة الزواج نجده في النصوص المتأخرة نسبيا (فرنسوا دو سال)*،لكن لها أمد طويل في التاريخ نجده في نصوص ايزوقراط(Isocrate) أو نيكوكليس(Nicoclés)، يُظهر هذا الأخير مدى الأهمية الأخلاقية والسياسية لكونه لم يقم بأي علاقة جنسية مع شخص آخر غير زوجته. أرسطو كذلك يعتبر علاقة الزواج مع امرأة أخرى أو الزوجة مع رجل آخر عملا شائنا[2].

هذا التشديد على قيم الوفاء بين الشريكين، لم يكن واجبا قانونيا أو عرفيا، لكنه كان شكلا من التزهد الذي يعبر عن أرقى أنواع ضبط النفس والإرادة، خاصة عند المذاهب الاخلاقية {الرواقية المتأخرة مثلا}.

ثالثا: **المستوى الصوري**، يتمثل في التعبير الرمزي المباشر وغير المباشر عن ذلك النفور الحاد واستنكار انقلاب الأدوار في العلاقات الجنسية، على اعتباره خروجا عن الطبيعة السويّة {العلاقات الجنسية المثلية}، هذه الصورة نجدها في الأدب اليوناني الروماني للعهد الامبراطوري في صورة المخنث، وصولا الى العصور المتأخرة في القرن التاسع عشر والوصف النموذجي للمثليين (حركات، جلسات، تبرج، بِنْية).

رابعا: **نموذج تزهدي**، والذي يصور البطولة والحكمة في القدرة على التخلي عن اللذة الجنسية خاصة أن موضوعة العلاقة بين التزهد الجنسي والوصول الى الحقيقة ظاهرة بقوة، يمكن أخذ سقراط كمثال في محاورة الوليمة حين عبر عن حكمته في عدم لمس ألسيباد تلميذه فائق الجمال (Alcibiade) بيده.

هذه الأمثلة تؤخذ فقط من ناحية أن الأخلاق المسيحية والوثنية تشكل تواصلا بين بعض الموضوعات والمفاهيم، لكن هذا لا يعني ضرورة أنها تنطلق من الموقع ذاته، أو الأهمية ذاتها، كون الأخلاق المسيحية الرعوية طبعت بتعاليم ملزمة، ونطاق عام لا يستثني الأوضاع الفردية فلا وجود لحركات تزهدية خاصة، في حين كان

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 15

*- François de salesفرونسوا دو سال(1567-1622م) : عالم عقيدة، وقسيس، وكاتب، وكاهن كاثوليكي فرنسي

[2]- المصدر نفسه، ص16

الوضع مختلفا في الفكر القديم، أين لم تُحتوى الحركات التزهدية ضمن أخلاق موحدة تسلطية مفروضة على العامة، كانت شبه ترف بالنسبة إلى الأخلاق المقبولة عادةً. [1]

يكفي حسب فوكو أن نفهم أنه تشكّل في التفكير الأخلاقي للعصور القديمة مبحث رباعي خاص بالتزهد الجنسي، وجود الحكمة، مؤسسة الزواج، العلاقة بين الرجال.

بالإضافة إلى ذلك يمكن أن نلحظ بشكل بيّن ذلك الإعداد الذكوري للسلوك الجنسي، حيث لا تظهر النساء سوى كموضوعات أو أشياء أو شريكات خاضعات لأخلاق رجالية موجهة للرجال-الأحرار-من أجل التعامل الأخلاقي مع النساء.

وسمة هذه الأخلاق الرجالية أنها لا تتعلق بمحظورات وجب عليهم تجنبها بقدر ما كانت تصرفات يمارسون فيها حقهم وسلطتهم ونفوذهم وحريتهم في الممارسات الغير مدانة (مثلا، لم تكن هناك قاعدة تمنع الرجل من علاقات جنسية خارج نطاق الزواج). [2]

يقول فوكو: "يجب أن نفهم موضوعات التزهد هذه لا كترجمة أو شرح لمحظورات جوهرية وأساسية، إنما كتحضير وتنميط لنشاط معين في ممارسة سلطته وحريته." [3] تتمحور هذه الموضوعات فيما يمكن أن نسميه نوعا من **"المران الذاتي" (pratique de soi)** يتحدد فيه سلوك الأفراد الحقيقي في صياغة جوهر أخلاقي يمكّنهم من بناء جزء في أنفسهم على أي نحو يريدون.

لا يعني الجوهر الأخلاقي هنا مجموعي القيم والقواعد المقترحة على الأفراد والجماعات بواسطة أجهزة فارضة، بل كمستوى من تمظهرات، يسميها فوكو **{أخلاقيات التصرفات}**، أي الكيفية التي تتمثل النفس ذاتها كذات أخلاقية فاعلة تستند إلى عناصر مؤلفة لقانون ما، لا يتصرف الفرد من خلاله كفاعل فحسب بل كذات أخلاقية لأي فعل. فمثلا نحن لا نخضع لقاعدة ما (الوفاء الزوجي) لاعتبارات تقييد اجتماعية فقط بل يمكن ممارسة الخضوع ذاته لأننا نعتبر أنفسنا ورثة تقليد روحي ما أو سعيا من أجل إعطاء حياتنا الشخصية بُعدا جماليا نبيلا وكاملا. [4]

بعبارة أخرى هو إعداد يرمي لمحاولة تحويل أنفسنا بأنفسنا إلى موضوع أخلاقي لسلوكنا، حيث يمكن ممارسة "التقشف الجنسي"، مثلا من خلال تقويم طويل له وصفاته الخاصة ومراقبته المنظمة، هدفه تطوير شكل من القطيعة الفجائية والنهائية عن الملّذات أو كمعركة دائمة لها دلالتها المعنوية والقيمية.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 18

[2]- المصدر نفسه، ص19

[3]- المصدر نفسه، ص20

[4]- المصدر نفسه، ص 22

في هذا الصدد أيضا يمكن الحديث عن نوع من الغائية في مسار السلوك الأخلاقي لا يهدف الى التميز فحسب، لكن يسعى الى أن يكون أخلاقيا أيضا في اندراجه ضمن سلوك عام، والموقع الذي يحتله فيه فقد يعبر عن ضبط للنفس أو انفصال عن العالم أو روحانية مطمئنة، كما قد يعبر عن تطهير يضمن الخلود بعد الموت.[1]

خلاصة فوكو كالتالي: ليس هناك تكوين للذات الأخلاقية بل أشكال من التذويت(subjectivation)، وبلا تزهدية أو مران ذاتي، أي علاقة نوعية للذات مع الواقع من أجل تكوين النفس كذات أخلاقية.

من هنا يأتي تمييز فوكو بين وجهين لمفهوم الأخلاق، وجه القوانين السلوكية ووجه أشكال التذويت، حيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر كليا، لكن هناك إمكانية لنمو كلاهما في فضاء من الاستقلالية النسبية، مع التأكيد النسبي على تأثير القانون ونظاميته على القوام العام لشكل التذويت المعطى والذي يكون في ضل قانون ثري يغطي جميع الميادين السلوكية -يكون- في شكل شبه قضائي[2].

يمكن أن نضرب مثالا على ذلك –يقول فوكو- في حركة القوننة التي شهدها نظام العقوبات بداية من القرن الثالث عشر، وتطوره إبّان الإصلاح الديني. هاته الحركة كان لها الأثر الكبير على التجربة الأخلاقية حينما تمت مقاومة هذه الأخيرة بطرق عدة.

1) *الإستشكال الاخلاقي للأفروديزيات :*

لدراسة أنواع التنميط السلوكي للشأن الجنسي (من القرن الخامس الى مطلع القرن 13) يتناول فوكو الأسلوب الذي تم فيه تأمل **"الأفروديزيات"*** باعتبارها أفعالا وحركات وملامسات تسبب نوعا من اللذة، والتي ارتبطت باللذة الجنسية حصرا على ما يبدو واتسمت بنوع من التكتم والتحفظ عادة عند اليونان، هذا التحفظ لا يعني وجود تشديد على نشاط البشر الجنسي فالتساؤل لم يكن حول الشكل الذي تتخذه اللذات بل النشاط الذي تعبر عنه، أي الديناميكية التي تعبر بها عن نفسها.

هذه الديناميكية ستصبح فيما بعد مؤثرة أيضا في التجربة الشهوانية للجسد في التمثل المسيحي لمفهوم الجنسانية، حيث يكون المرء دائما مدعوا للاشتباه في مظاهر خفية تتعدى أشكال الاتصالات الجنسية، رافقه انتقاص قيمي "للذة" أو "الشبق" على المستوى النظري حيث تقترن اللذة عند اليونانيين بالحرمان (لا تكون رغبة بلا حرمان أو فقدان الشيء المشتهى -يقول أفلاطون-). لكن مع هذا لا تعدو مسألة الفعل ذاته أو الرغبة ذاتها في مصدرها واتجاهها، أو اللذة ذاتها (الاشياء والتصرفات التي تثيرها) لا تعدو أن تكون مسائل مؤسسة للسلوك الجنسي.

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 22

[2]- المصدر نفسه، ص23

*- الأفروديزيات :(Aphrodisi) هي أعمال و أفعال أفروديت (آلهة الحب في الميثولوجيا اليونانية)

ما يؤسس السلوك الجنسي حسب فوكو بالتحديد عن اليونان هي تلك الحركة الدائرية التي تربط كل هذه الموضوعات مع بعضها البعض، أي كلذة تحث على الفعل وفعل مرتبط بالمتعة ولذة تثير الرغبة.

نحن لسنا إزاء أنطولوجيا النقص والرغبة أو أنطولوجيا طبيعية محددة لقاعدة الأفعال بل أنطولوجيا قوة تربط الأفعال واللذات والرغبات فيما بينها فيما يمكن تسميته **"التجربة الأخلاقية للأفروديزيات ".**[1]

إنها ديناميكية يمكن تحليلها حسب متغيرين اثنين الأول كمي، أي التدرجات الكمية للنشاط الجنسي والذي كثيرا ما ارتبط باقتصاد الحاجة ضد أنواع الإسراف والشراهة.

المتغير الثاني يتعلق بالدور أو القطبية، أي الفاعل والمفعول به في العملية الجنسية (المنفعل وموضوع الفعل).

ارتبط الاسراف في الافروديزيات بالنسبة للرجل بشكل من أشكال الفسق عند اليونان، لكن هذا لا يعني أن اللذة الجنسية تتميز بأنها حاملة للشر في ذاتها أنطولوجيا ونوعيا، بل يعني فقط طابعها الدوني، في نفس الوقت هي عنصر حيوي مهم وضروري للحياة الإنسانية إذا عرفنا كيفية السيطرة عليه وادخاره للوقت المناسب. في هذا الصدد يمكن أن نتناول مسألة الاستعمال لهذه اللذات الحيوية والتي لم ترتبط بقضية المسموح والممنوع، بل بطريقة التوزيع والمراقبة والاحتراس حيث نجد أن استعمال اللذات تموضع على ثلاثة محاور:

أولا: استراتيجية الحاجة: أي استحسان اللذات في نطاق الحاجة الطبيعية والممكنة الاشباع بلا ضرر، وهذه القواعد الضبطية لا تعني إلغاء اللذة بل العكس هو المقصود أي الحفاظ عليها حيث لا وجود لرغبة دون حاجة.[2]

ثانيا: تحديد الوقت المناسب: حيث يكون استعمال اللذات أيضا فنا من فنون الوقت، أين نجد مثلا أن اليونان لهم فترات محددة للإنجاب يأتي فيها الخلف سليما سوي البنية.[3]

ثالثا: وضع الشخص الذي يستعمل اللذة: نجد أن الاعتدال كان يُعرض كصفة من الصفات التي تخص بصورة مميزة بأشخاص ذوي مكانة مركز ومسؤولية في المدينة.

ما يهم في كل قواعد الاستعمال هاته حسب فوكو أنها لا تنتمي الى نوع من التزهد يستهدف إخضاع الأفراد على النحو ذاته، بقدر ما يستند على نوع من تحكيم الضمير يكون فيه الموقف الشخصي هو العنصر

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 32-33

[2]- المصدر نفسه، ص 40-41

[3]- المصدر نفسه، ص 43

الحاسم. لذا نحن نتكلم هنا على أخلاق لا يتكون الفرد فيها كذات أخلاقية بتعميم قاعدة فعله، بل بموقف وبحث يُفرْدنان فعله ويعدلانه.[1]

ارتبط هذا البحث بممارسة أخلاقية عرفت عند اليونان بـ **بنية الذات الذاتنية**(الهيتوقراطية-Héautocratique) وهي ديناميكية تتعلق بسيطرة ذاتية على النفس عرفت في المعجم الكلاسيكي بـ "Enkratéia" [2]، ما يترجم بـ **"فن ضبط النفس"** ضد الشراهة الشبقية حيث لا يمكن التصرف أخلاقيا إلا باتخاذ موقف متعفف أو بالأحرى موقف صراعي تجاه اللذات . وهذا الموقف عكس ما نجده في الأخلاق المسيحية لا يتلازم مع حِطّة طبيعة اللذة بل نفوذها واحتمال سيطرتها فأجبن أنواع الهزائم أن يهزم المرء أمام نفسه. -تقول الحكمة الاغريقية -بالتالي فإن العدو الذي يراد محاربته مهما كان بعيدا بطبيعته عما يمكن أن يكونه العقل أو الفضيلة أو الروح لا يمثل قوة غريبة أنطولوجيا، إنه صراع بين جزئين لذات النفس واحد أفضل وآخر أقل صلاحا.[3] يتعين من خلال هذا الصراع أن يقيم الفرد علاقات هيمنة-خضوع، سيطرة-انقياد، عكس ما سيكون عليه الحال في الرعوية المسيحية التي قامت علاقاتها على شاكلة: توضيح-تخلّ، كشف-تطهّر.

لنقل أنه ثمّة مسحة نقدية وكلبيّة* طبعت روح فوكو ربما إلى حدود 1976م، بحيث لم يعد مركّب المعرفة والسلطة هو الذي يقود تفكيره، بل "الذات" بمختلف تعبيراتها(le sujet , le soi)وبمختلف علاقاتها مع الحقيقة، قد أصبحت هي قطب الرحى ليس فقط في كتابات مجلدات **تاريخ الجنسانية**، بل في قراءة كل أعمال فوكو السابقة عليها.[4]

وهذا رأي فريديريك غرو أيضا، حين يصرح أن الفلسفة الحديثة عند فوكو هي ممارسة تشخيصية للراهن ومساءلة عدد من البديهيات التي نتلقاها، لهذا يرفض التقليد الأفلاطوني العتيق الذي يجعل مهمة الفلسفة البحث عن جوهر الاشياء، فهو بدل تعريف الجوهر يحاول أن يكتب مسارات أو سياقات، فهو مثلا لن يتحدث عن

---

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية –استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 45.

[2]- المصدر نفسه، ص 49

[3]- المصدر نفسه، ص 48-49.

[4]- فتحي المسكيني: جنسانية المؤمن أو فوكو واعترافات الجسد المسيحي، موقع مؤمنون بلا حدود، 17 مايو 2018.

*- الكلبيّة هنا بمعنى(CYNICS) مذهب لدى الفلاسفة اليونان بدأ في النصف الثاني من القرن 4 ق.م، علَمت أن غاية الحياة هي السعادة التي لا تتحقق لنا الا بالوفاق مع الطبيعة وأن الفضيلة هي السعادة وضبط النفس من أهم مكوناتها. السعادة عند الكلبي هي أن يكون المرء مكتفيا بذاته ويعيش مع الحد الأدنى من ضروريات الوجود. (جوناثان رى- وج.أو.أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013 ص 258-259)

موضوعات بعينها في تاريخ الغرب، بل يتحدث عن مسارات التذوّت العديدة، أو المسارات القضائية التي وُجدت.[1]

بالأحرى فإن فوكو يتحرى نماذج العقلانية (type de rationalité) التي تشكلت عبر التاريخ وشكلت ما يمكن اعتباره خبرة جنسانية لذواتنا بتقنيات عدة، والبحث في هذه التقنيات هو ما يسميه فوكو "بالاهمام بالذات" (le souci de soi-même)* أي الطريقة التي يتم بها تمثل الذات والاعتناء بها بمجموع القواعد الأخلاقية التي تحدد فن العيش منذ الآلاف السنين (نتذكر دائما أن فوكو صرح مرارا أن همه من تحليل العلاقة مع الحقيقة ومع القانون والواجب انطلاقا من الممارسات الاجتماعية والمؤسسات، ونماذج التنظيم، تحليل علاقنا بذواتنا). [2] وفي هذا الصدد يلفت دولوز أنظارنا الى امر مهم جدا في تطور نسق فوكو الفكري من حيث صياغته لإشكالية جديدة تُعنى بتشكل الذات، حيث يكتشف أفقا معرفيا مختلفا عن مبحثي السلطة والمعرفة وهو البحث في أشكال التذويت، أي على غير العادة لا يدرس فوكو السلطة من خلال إجراءاتها وإنما يعيد دراسة الاخلاق بعبارات الممارسات الذاتية نفسها، ما يمثل فتحا جديدا للفلسفة على إشكالية الذات في علاقتها مع الحقيقة. [3]

الأمر لا يتوقف في انتقال فوكو من سؤال السلطة الى سؤال الذات والاهمام بالذات (في كتابه **الانهمام بالذات** خاصة). إن الانتقال الى الأفق الأخلاقي "الاتيقي" يندرج دائما ضمن إشكالية سياسية.

صحيح أن إشكالية التذوت تحيل الى حكم الذات لذاتها (إقامة علاقة سياسية من الذات الى الذات) لكنها أيضا تحيل الى حكم الآخرين، وهذا ما يسميه **فريديريك غرو** "بإعادة رسم جينيالوجيا الذات الراغبة" عند فوكو، حيث تستمد الذات هويتها من رغبتها الخاصة في سر مكنون ثم ترتفع الى السطح "الخارج" من خلال علاقة منتظمة مع الآخر في خطاب يضع في عين الاعتبار دائما ذلك الآخر حين تُصرح الذات برغبة كامنة.

يعمل الآخر على استثارة سؤال الكينونة لدى الذات الراغبة التي تحقق كينونتها الأكثر حميمية بالخضوع والاعتراف للآخر. إن الذات التي يبرزها فوكو هنا لا تتعلق بذات الاعتراف اللانهائي أو بعلم اللذات والانفعالات بقدر ما هي ذات لاستخدام اللذات أو الاهمام بالذات، من حيث أساليب وتمارين السيطرة على النفس وضبطها امام مجموعة المؤثرات التي تلتقيها.[4]

---

[1]-Frédéric Gros. Les usages du corps dans l'œuvre de Michel Foucault, YouTube, 8oct, 2019

[2]-Michel Foucault,**Qu'est-ce que la critique ?** suivi de **la culture de soi**, librairie philosophique j.vrin, France, 2015, p85

*- يترجم فوكو ما عُرف في أصله الإغريقي بـ (heautou epimeleia)

[3]- ميشيل فوكو: **الانهمام بالذات**، ترجمة: محمد ازويتة، افريقا الشرق، المغرب، 2015، ص6

[4]- فريديريك غرو: **حكم الذات**، ضمن كتاب "الاهمام بالذات" المصدر نفسه، ص29-31

نحن نتذوّت في كل مرة في نطاق مساحة خطابية أو سلطة رمزية ربما نقاومها لكنّنا نتشكّل آخر الأمر في مداها، كان هذا إتجاه فوكو في مؤلفاته الأولى، لكننا في أجزاء تاريخ الجنسانية نلمس إبتعادا ملحوظا عن ثنائية السلطة والذات وعلاقات الهيمنة التي تشكل أحداهما الأخرى، هناك فسحة نوعية لمجرد الاستيطيقي في مادته الخام كتجربة تأويل للكينونة كأفق متاح للذة مقيدة، والتقييد هنا ليس سوى تدبير الشأن الخاص في لجم ذات على أسس جمالية أخلاقية متعددة.

هناك في هذه المعادلة التذوتية بالمعنى الاستيطيقي الاخلاقي للكلمة مران متواصل من أجل تشكيل الذات وفق قواعد وميكانزمات خاصة لا تخضع كلية إلى سلطة قهرية بقدر ما تلبي نداءا من طبيعة أخلاقية جمالية تختارها بكل عناية واقتناع، بالتالي فإن لعبة الحقيقة هنا تصبح متاحة في هامش كبير من صيرورتها لهذه الذات التي ترسم قدرها الاخلاقي عن طريق فن تدبير شأنها الخاص، ما يمكن أن نخرج اليه من تحليل فوكو أن ذاتا تصير ما هي عليه عن طريق ما تريد أن تكونه في كون أخلاقي معطى، هناك بالأحرى فن لتدبير الشأن الخاص بشكل عمومي نتعرف عليه من خلال استراتيجيات موضعة أشكال التذويت في الفضاء العام الذي يمثل مساحة تلاقي الذوات المتذوتة.

هناك تحول يكاد يكون جذريا في فكر فوكو، هناك بالأحرى فوكو ماقبل1968م* وفوكو مابعد1968. أي فوكو المغير المنقلب من ذلك الذي يعتقد جازما أن الفلسفة والفيلسوف توقفا عن مهمة الالتزام بتقديم نمط جاهز عن الأفق النظري أو السياسي الذي يجب أتباعه من طرف الجماعة البشرية أو كيفية تصرفها، ليتحول الى الانضواء في الممارسة السياسية* كأسلوب في أنطولوجيا تاريخية الحاضر.

المسألة عند فوكو أن الفلسفة منذ أمد بعيد كانت تطرح سؤالا مفاده أو خلاصته، ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يفنى فيه كل شيء؟ لكن هذه الأخيرة (الفلسفة) طرأ عليها تغيير منذ القرن التاسع عشر حيث طُرح الاشكال كالآتي: ما الذي يجري حاليا؟ ومن نحن؟ نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حاليا وفقط؟، ومن هنا لا تكون الفلسفة بوصفها تحري هذا الحاضر الذي هو نحن إلا سياسية وتاريخية برمتها. [1]

[1]- ميشال فوكو: همَ الحقيقة، مصدر سابق، ص55

*- سواءا بعد أحداث ماي1968 في فرنسا، أو أحداث مارس 1967-1968 في تونس التي اندلعت من أجل اطلاق سراح محمد بن جنان والمساجين السياسيين. (فتحي التريكي: **أنا وفوكو والفلسفة**، مجلة "مثاقفات" العدد الأول، بريطانيا، صيف 2020، ص9)

**- سيسَخر فوكو منزله وسيارته الخاصة من أجل التنظيم السياسي والدعاية الى الحد الذي يشك فيه البوليس السياسي في تونس ليتم ضربه من طرف الميليشيات في احدى الليالي من ليالي الشتاء. (فتحي التريكي: أنا وفوكو والفلسفة، مجلة "مثاقفات" العدد الأول، بريطانيا، صيف 2020، ص9)

يبدو لنا جليا أن تطوير فوكو لسؤال الحاضر وتشخيصه كان على إثر دراسته النوعية لنص كانط الشيق "ما التنوير" أو "ما هو عصر التنوير" على اختلاف الترجمات.

لقد كان كانط دائما في مسعى لإعادة رسم خارطة العقل البشري بحس جغرافي جديد. والفلاسفة عنده هم جغرافيو العقل البشري الأكثر خطورة، ومن ثم فالفلسفة هي القدرة على رسم خرائط جديدة لعقولنا. [1]

هذه الخارطة الجديدة يدشنها كانط بنصه حول التنوير بنوع أصيل من الأسئلة، سؤال الطبيعة والمعنى، وسؤال الدلالة التاريخية والفلسفية لفترة معينة معطاة يكتب فيها الفيلسوف ويندرج ضمنها (يكون واعيا بها). [2]

لا يعني فوكو أن نص التنوير هو أول نص يبحث في التاريخ وبداياته فهناك نصوص أخرى حول مفهوم الاجناس، وحول فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كونية، أو حول الغاية الذاتية التي تنظم السياقات التاريخية، لكن الأهم عند فوكو أن نص التنوير لا يطرح سؤال الأصل عكس ما يبدو للقارئ ونفس الأمر بالنسبة لسؤال الغاية الذي يورده بصورة محتشمة في سياق التاريخ. [3]

إن أصالة كانط تكمن في سؤاله عن ماهية الحاضر أو الحدث، ومن تحليلية الحدث (l'analyse de l'actualité) الذي ينتمي إليه يحدد هدف عمله الفلسفي في لعب دور في التاريخ الطبيعي العفوي للعقل. [4]

في هذا المقال القصير حول التنوير يعيّن كانط مجموعة من الأسئلة التي تسم حسب فوكو الفلسفة الحديثة من قبيل: ما هو حاضرنا بصفتنا ذوات-كائنات تاريخية؟ ما نحن وماذا نحن فاعلون أمام هذا الحاضر؟ لماذا من الضروري التفلسف؟ وماهي السمة الخاصة للفلسفة في علاقتها بهذا الحاضر؟ هذه الأسئلة حسب فوكو لم تبق متصلبة أو منغلقة مجردة، بل كانت لها أهميتها في الفلسفة الغربية. [5]

يعتمد جواب كانط على هذه الأسئلة على بيان السبب والصيغة اللذان يجعلان المتحدث كمفكر أو عالم أو فيلسوف ينتمي الى سياق فكري معرفي فلسفي يُعنى بتحديد عنصر معيّن من الحاضر لابد من التعرف عليه وتمييزه من بين العناصر الأخرى، ومن ثمة تحديد الدور المنوط بهذا المتحدث كعنصر وفاعل في هذا السياق.

---

[1]- فتحي المسكيني: **الكوجيطو المجروح-أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص78.

[2]-Michel Foucault, **Qu'est-ce que la critique ?**suivi de **la culture de soi**, librairie philosophique j.vrin, France, 2015, p83

[3]- ميشيل فوكو: **كانط والثورة**، ترجمة: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد12، 1984، ص66

[4]-ibid, p83

[5]-ibid, p83

إن تقديم مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف، واقع جلل في تاريخ الفلسفة حسب فوكو، إذ أن هذه الأخيرة لأول مرة تعمد على صياغة إشكالية لآنيتها النظرية من حيث استنطاق آنية الحدث بدل الإفصاح عن معناه وقيمة تفرده الفلسفي. إن الفلسفة بذلك تبحث عن تعليل لوجودها وأساس لمقالها. "إن تساؤل الفيلسوف عن انتمائه لهذا الحاضر لم يعد اطلاقا تساؤلا حول انتمائه لمذهب ما أو لتراث معيَن، ولا حول قضية انتمائه لمجموعة إنسانية بصفة عامة، بل أصبح السؤال يخص انتماءه لنحن محدد."[1] يشير هذا "النحن" الى مجموعة ثقافية تتميز بآنيتها (ما هي آنيتي، وما هو معنى هذه الآنية).

لا يعني فوكو ضرورة أن هذه الأسئلة تمثل الفلسفة بالذات، لكنها بالأحرى الأسئلة الدائمة للانشغال الفلسفي الى غاية عصرنا الحالي منذ قرنين.

يعتقد فوكو أن قطب الرحى في الفلسفة الغربية بعد كانط لم يكن من نتائج مخرجات النقد الكانطي بقدر ما كان نتاج السؤال التاريخي النقدي (historico-critique) "ما نحن الآن؟"، يمثل هذا السؤال قطبا للانشغال الفلسفي مختلف عن القطب الذي كان يتساءل حول ماهية الحقيقة وسُبل الوصول إليها، أي من حيث هي **أنطولوجيا شكلية للحقيقة** (ontologie formelle de la vérité)، أو تحليلية نقدية للمعرفة (analyse critique de la connaissance) القطب الذي ينتمي إليه سؤال كانط يسميه فوكو الانطولوجيا التاريخية لذواتنا (l'ontologie historique de nous-même). يرتبط هذا القطب بالقطب الأول ولا يمكن فصلهما كليا، لكنه يُعنى أكثر بماهية الحدث، وماذا يمكن أن نفعل بصفتنا منتمين لحدث ما؟ ما الهدف من نشاطنا الفلسفي في السياق الذي ينتمي إليه حاضرنا؟ تنتمي هذه الأسئلة أيضا لما يدعوه فوكو **"التاريخ النقدي للفكر"** (l'histoire critique de la pensée). [2]

إنطلاقا من تأريخ فوكو للجنسانية نفهم أن هناك تأميما مكتمل الأركان للذات في عنصر البيوسياسي. إن التأريخ للجنسانية لا يختلف في طرحه عن أنطولوجيا الحاضر بما هي تحليلية الحدث الذي نتذوت فيه. يحيل الانتقال من طقس الاعتراف الكلاسيكي الى فعل التداعي النفساني الحديث وتقنيات تفكير الجسد بمعناه السياسي الاقتصادي المحض؛ يحيل الى عصر آخر لا يمكن أن نفكر فيه الكينونة الحديثة إلا بوصفها مشروع ديناميكية التأسيس لميتافيزيقا الجسد كروح لما بعد الحداثة.

[1]- ميشيل فوكو: كانط والثورة، مصدر سابق، ص67

[2]- Michel Foucault, **Qu'est-ce que la critique ?** Suivi de **la culture de soi**, librairie philosophique j.vrin, France, 2015, p83-84

خاتمة:

لقد بقي سؤال **ليوتار** عن مدعاة التفلسف دائما سؤالا نابتا، كان سؤال: لماذا نتفلسف؟ يفتح آفاقا عن مضمون المشروع الفلسفي وجدواه. وثمة هناك أجوبة عدة منها تلك التي يدافع عنها دولوز بحدة: الفلسفة إبداع المفاهيم. ويبدو لي جواب دولوز في هذا الصدد رشيقا جدا ومرنا جدا كمنطلق من أجل محاولة جمع شتات ما تناولناه في هذا العرض البسيط؛ لكن ماذا يعني أن يكون مفهوم ما إبداعا فلسفيا؟ أو بالأحرى كيف يحوز الخطاب الفلسفي على مكانته كمفهوم؛ أي كتركيز للحمولة المقالية في مصطلح أو عبارة تعبر عن فضاء تفكير خاص ونوعي؟ تبقى هذه الأسئلة دائما مجال تدبر شائك، لكن بالتفكير مع فوكو يتبدى لنا كيف يمكن للمفهوم أن يكون ورشة فلسفية مفتوحة على اللامفكر فيه.

إن التعويل على الفلسفة كجرد للمعنى كان نهج كل الأزمنة الحديثة بمختلف تشظياتها أما مع الفلسفة المعاصرة وبالتحديد مع فوكو سوف يتم تحييد مهمة الفلسفة ودورها كمبشر عن فجر للحقيقة من أجل مهمة أخرى كانت تلوح في الأفق وتحض على مناطق لم تجس الفلسفة الكلاسيكية نبضها، مناطق كانت لفترة طويلة يُنظر إليها كبداهات مطمئنة، هناك في هذه المقاربة تتم رؤية حيز آخر للبحث عدا الإنسان وكل التركة المفاهيمية التي صيغت حوله، يمثل ذلك الحيَز الذي سُمي نسقا أو شبكات ماقبلية للمعرفة فضاء المعنى الذي يسبح فيه الإنسان ويدعي أنه يمتلك زمام أموره في ضله. إن معرفتنا بأنفسنا ضلت لوقت طويل أسيرة سوء فهم لكينونتنا التاريخية كذوات مؤرخة بشكل ما قبلي، لم تكن المعرفة يوما ذلك الضرب من الضوضاء التي أنشأ لها المتحمسون المعلقات الفلسفية كمعلقات تنبأ عن إبداع مكنون في ذات فيلسوف ما أو عالم ما، يعلمنا فوكو أن نؤرخ لأنفسنا بدون أي حمية ميتافيزيقية لمعرفة لم تكن تاريخيا سوى تعبير ثرثار لجمهور يتزمن على توقيت النسق.

يمكن أخذ الابداع بمعناه الفوكوي في قدرة جماعة المتزمنين تاريخيا على تحويل مقالتهم الخطابية المتشكلة عبر مختلف التجارب الفردية والجماعية من خطاب على هامش التاريخ إلى خطاب يعلن القطيعة مع إبستيمي عصر إستنفذ كل قدراته على تأويل جيد وملائم للعالم. يقف إذن مفهوم الابداع كنسق من التمثلات المتشعبة المتشابكة ضد أي محاولة لترسيخ مقولة الحضوة الفردية المعيارية لما قد قيل في ردهة التاريخ. إن التاريخ تحصيل لأرشيف ثقافة معطاة تعيد إصلاح عطب معرفي أصاب كاياتها الخاص، هناك بالأحرى رأسمال رمزي من الدلالات التاريخية التي تشكل لمعرفة ما دعاماتها البنيوية.

لا نكتفي إذن مع فوكو بنوع من التأريخ المتتابع لإبستيميات ثقافة معينة، إذ أن هناك إعادة نظر جذرية في الفلسفة بوصفها مؤسسة قائمة على البداهة المتواترة بشكل مدرسي. خاصة تلك البداهة المتعلقة بمبحثي المعرفة والسلطة، هناك تأسيس جوهري منذ قرون قائم على كون المعرفة تمثلا متعاليا أو لعبة حقيقة تتمتع بحظ من الاستقلالية النمطية عن كل أشكال السلطة؛ أي أننا نعرف دون علاقات معينة مع متغير آخرا أو خارجي لما يمكن أن يكون سلطة مهيمنة. يأتي فوكو إذن ليعيد ترتيب أوليات تمثلنا للمعرفة والسلطة دون أي عقدة مدرسية متوارثة؛ إنه بالأحرى يقوض المفهوم الأكثر تجذرا في تاريخ الفلسفة والأكثر قداسة، ويعوضه بمفهوم حربي وبربري لعلاقة السلطة والمعرفة، مفهوم الميكانزمات والاستراتيجيات الميكروفيزيائية الثاوية في انموذج تفكيرنا وفي جسد المجتمع وفي هيكلية الدولة.

يمثل هذا المشروع إذن جرحا نرجسيا آخر للإنسانية لكنه ليس في أي حال من الأحوال جلدا للذات، إنه فتح على الإمكانات التي يمكن من خلالها لفعل الكينونة أن يكون أصيلا ومفكرا في ذاته، وكذا هو إفصاح عن لعبة الحقيقة التي تتموضع فيها الأشياء لنظام جديد من التموقعات الإستراتيجية؛ حيث تتحول الذات إلى جسد، ويتحول الجسد الى آلة مراقبة، وتتحول الآلة إلى مفاعل في نظام التوظيف السياسي لجمهور الآلات المطوّعة إكلينيكيا. لقد كانت السياسة دائما أفق تدبير الشأن الخاص بشكل عمومي في فضاء المدينة، لكن يبدو أن الحداثة ترسم لنا أفقا في تدبير الموعظة اللائقة بشكل متكرر ككائنات تعتاش من الوعظ كثيمة المجتمع المعاصر. والتفكير بعد فوكو هو الدفع براهنية فعل التفكير إلى تجاوز النسخة الأداتية الرديئة لمجتمعات الضبط المشرَحة.

يؤسس فوكو إذن موطنا "Territoire" خاصا؛ بالمفهوم الذي نجده عند دولوز. تكمن أصالة مفكر في قدرته على خلق موطن يعيث فيه مفهمة فلسفية تحاول أن تكون ملَحة في سؤالها عن الكينونة كفضاء لتلك الجماعة البشرية في ممارستها النوعية لمعرفتها بنفسها وعلاقاتها المسيسة. يتكلم فوكو عن أنطولوجيا للحاضر كرؤية فلسفية لأشكلة الوجود، ويمكن هنا أن نعقب بنوع من أنطولوجيا السياسة تترسخ في أركيولوجيا فوكو كنوع من التريث التحليلي لآنيتنا ككائنات طارئة دوما على التاريخ لكن في استطاعتها دائما أن تعي آنيتها تلك على نحو مختلف. هناك حضور يأتي دائما متأخرا لكنه لا يفقد أبدا إمكاناته على تكريس لحظة الحاضر كقيمة جمالية وثورية..

قائمة المصادر والمراجع:

1) أ-المصادر باللغة العربية:

1. فوكو ميشيل: **الكلمات والاشياء**، ترجمة: سالم يفوت وآخرون، مركز الانماء القومي-دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط2، 2013
2. فوكو ميشيل: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان. الدار البيضاء-المغرب، ط2، 1987
3. فوكو ميشيل -نعوم تشومسكي: **عن الطبيعة الإنسانية** (مناظرة)، ترجمة: امير زكي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2015
4. فوكو ميشيل: **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمدالسطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 2008
5. فوكو ميشيل: **تاريخ الجنسانية-إرادة المعرفة**، ترجمة: سلمان حرفوش، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1،2017
6. فوكو ميشيل: **تاريخ الجنسانية-استعمال اللذات**، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1991
7. فوكو ميشيل: **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003
8. فوكو ميشيل: **المراقبة والمعاقبة-ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990
9. فوكو ميشيل: **فوكو صحافيا-أقوال وكتابات**، ترجمة: البكاي ولد عبد المالك، دار جداول، لبنان، ط1، 2012
10. فوكو ميشيل: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، لبنان
11. فوكو ميشيل: **همَ الحقيقة**، ترجمة: مصطفى المسناوي-مصطفى كمال، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1 ،2006
12. فوكو ميشيل: **الانهمام بالذات**، ترجمة: محمد ازويتة، افريقا الشرق، المغرب، 2015

2) ب-المصادر باللغة الأجنبية:

13. Foucault Michel: **Surveiller et punir**, édition Gallimard. Paris 1975
14. Foucault Michel: **Qu'est-ce que la critique ?** suivi de **la culture de soi**, librairie philosophique j.vrin, France, 2015

3) أ-المراجع: باللغة العربية:

15. دولوز جيل: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1987م
16. عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 2010م
17. محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب-ط.
18. غنار سكيربك-نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م
19. نيتشه فريديريتش: غسق الأوثان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، طبعة أولى، 2010م
20. محمد علي الكردي: وجوه وقضايا فلسفية، دار المستقبل، الإسكندرية، ط1، 1998م
21. ديكارت رينيه: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م
22. دريدا جاك: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة: عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، المغرب،2013
23. زيجمونت باومان: الحياة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2017م
24. عيادي عبد العزيز: ميشال فوكو-المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1994م
25. المسكيني فتحي: الكوجيطو المجروح-أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013م
26. بورديو بيير: الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007م
27. شاهين شاكر: الإستبداد الرمزي. الدين والدولة في التأويل السميائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2014

4) **ب-المراجع باللغة الأجنبية:**

28. Michal Kozlowski, **Les contre-pouvoirs de Foucault**,Editions Burozoïques, France, 2011
29. Rachida Triki, les aventures de l'image chez Michel Foucault**, L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard**, Librairie philosophique j.vrin, paris, 2003

المعاجم والموسوعات:

30. لالاند اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان-باريس، المجلد الأول، ط2، 2001م

31. جوناثان رى- وج.أو.أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013م
32. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م

5) المجلات والصحف:

33. حوار ميشال فوكو مع برنار هنري ليفي، ترجمة: مصطفى كمال، مجلة "بيت الحكمة"، المغرب، العدد الأول، 1986م
34. التريكي فتحي: أنا وفوكو والفلسفة، مجلة "مثاقفات" العدد الأول، بريطانيا، صيف2020م
35. فوكو ميشيل: كانط والثورة، ترجمة: يوسف الصديق، "مجلة الكرمل"، العدد12، 1984م
36. نقاز إسماعيل: جدلية المعرفي والسلطوي والسياسي عند ميشال فوكو-قراءة في تفكيك بنية السلطة، "مجلة دراسات فلسفية"، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، العدد 6
37. le monde, ***Michel Foucault-la rupture permanent***, septembre 2004

6) المواقع الالكترونية:

أ-باللغة العربية:

38. أشرف حسن منصور: السلطة على الطبيعة والحقيقة -تحليل فوكو لعناصر الحوكمة في عصر الدولة اللبرالية الجديدة، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 14يوليو2014م
39. المسكيني فتحي: جنسانية المؤمن أو فوكو واعترافات الجسد المسيحي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 مايو 2018م.
40. ابشر ميرغني: الجنون في تاريخه المقدس -اطروحة في منشأ التمدن والعمران-، موقع مؤسسة الحوار المتمدن، 10-7-2015
41. محمد أمين بن جيلالي، ميشال فوكو وسؤال السلطة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 22 يونيو 2016

ب-باللغة الأجنبية:

42. Onfray Michel, Foucault tue l'homme, YouTube, 4-jan-2019
43. Foucault Michel -entretien Histoire de la folie avec Georges charbonnier en 1972, Youtube, 12-nov-2018
44. Foucault Michel, entretien avec André berten, Université catholique de Lauvain en 7-mai1981, YouTube, 11-mai-2012
45. Foucault Michel : Punir ou guérir ? Le crime et le criminel (1976 / France Culture), Youtube.20.jan.2018
46. Gros Frédéric. Les usages du corps dans l'œuvre de Michel Foucault, YouTube, 8oct, 2019

الفهرس

مقدمة.....3

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي لنظرية المعرفة والسلطة

1. في تحليلية الإبستيميه.....5
2. في نظرية السلطة.....32

الفصل الثاني: في حركة الجنون ضمن الأطر المعرفية والسلطوية

1. سفينة الحمقى: من الاستعارة الدلالية الى التمثل الأنطولوجي.....42
2. الاعتقال الكبير: الجنون في حضرة البوليس. أو كيف الحج لمستشفى عام؟.....50

الفصل الثالث: جينيالوجيا العقوبات: من الجسد المعذب الى الجسد المراقب

1. مهرجان التعذيب وبيداغوجيا التطويع: في تطور الآليات العقابية والإشرافية.....61
2. السجن كمؤسسة صارمة لإنتاج الجنوح.....76

الفصل الرابع: في أركيولوجيا الجنسانية

1. من الفرضية القمعية الى تفكير الجسد/ نحو البيوسياسي سلطوي.....86
2. الذات الرغبة: تقنيات بناء إستيطيقا الوجود.....101

خاتمة.....112

قائمة المصادر والمراجع.....114