وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة -1- الحاج لخضر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه L.M.D في الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة الموسومة بـ

المُساءلة الأركيولوجية للحقيقة في فكر ميشيل فوكو وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر

من إعداد الطالبة: مشقق إبتسام

تحت إشراف: أ – د: محمد شروف

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة العمل	الصفة
حسان بركان	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	رئيسا
محمد شروف	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
جمال الدين بن سليمان	أستاذ محاضر أ	حامعة بسكرة	عضوا
محمد زيان	أستاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	عضوا
وفاء برتيمة	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	عضوا

السنة الجامعية: 2023/ 2024.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة -1- الحاج لخضر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه L.M.D في الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة الموسومة بـ

المُساءلة الأركيولوجية للحقيقة في فكر ميشيل فوكو وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر

من إعداد الطالبة:

مشقق إبتسام

تحت إشراف:

أ – د: محمد شروف

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة العمل	الصفة
حسان بركان	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	رئيسا
محمد شروف	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
جمال الدين بن سليمان	أستاذ محاضر أ	حامعة بسكرة	عضوا
محمد زيان	أستاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	عضوا
وفاء برتيمة	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	عضوا

السنة الجامعية: 2023/ 2024.

بسم الله الرحمن الرحيم

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو

الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

صدق الله العظيم

الآية 18 من سورة آل عمران

شكــر و تقــديـر

مصداقا لقوله تعالى: **(وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد)**، نحمد الله ونشكره الواحد الأحد الذي أنعم علينا بنعمة العلم والعقل، وأمدنا بالعزيمة والإرادة لإتمام هذا العمل.

وعملا بقول المولى عزوجل: **(ولا تنسوا الفضل بينكم)**، إلى من تفضَّل بالاشراف على هذه الرسالة وكان يتابعني ويوجهني بملاحظاته ومنحني جهدا ووقتا بلا حدود... الأستاذ الفاضل: شروف محمد

فجزاه الله عني خير جزاء.

وإلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على تخصيصهم جزءا من وقتهم لتقييم هذا البحث.

إلى كل من قدم لي يد المساعدة لإنجاز هذا البحث سواء من بعيد أو من قريب.

إهـداء

إلى كل من يرى أنه لا وجود لعقيدة أسمى من الحقيقة

...

أهديكم هذا العمل

مقدمة

مقدمة:

يعتبر مفهوم الحقيقة من المفاهيم الإشكالية داخل الخطاب الفلسفي والابستمولوجي، على إعتبارها مفهوم قديم قدم الإنسان وجديد بتجدد الإشكالات، فهي رهان متجدد تطرح نفسها باستمرار في سياقات وصياغات مختلفة، ولعلَّ تصورنا لدلالة هذا المفهوم ليس واحدا وذلك راجع لتعدد مجالات اشتغالها كالفلسفة والفن واللاهوت والعلم...الخ، وإذا كانت الحقيقة في مفهومها العام تعني الحق والصدق واليقين وهي في مقابل الوهم والزيف والباطل، فإن التناول الفلسفي يشير على انها مطابقة العقل لذاته من ناحية وللواقع من ناحية أخرى إلا أن هذا الفهم يشير للحقيقة كحكم، ليس ممكنا إلا إذا كان أساسه هو حقيقة الشيء، أي تطابق الشيء مع العقل. هذان التصوران لماهية الحقيقة يقصدان دائما "التلازم مع" الشي أو الواقع.

وهناك من أسس لها بالجمع بين "العقل والتجربة" عن طريق تآلف القواعد الذهنية مع الأشياء الحسية، فكان النقد الابستمولوجي الذي افتتحه "كانط" بمثابة صدع في صَّرْح الحقيقة عندما أقرَّ بالتفريق بين الحقيقة في ذاتها والحقيقة لذاتها، وإمكانية الوصول إلى الثانية، وإستحالة الإمساك بالأولى بشكل نهائي، ومن ثم بدأت بوادر خلخلة التصور الذي ساد لعصور طويلة حول مفهوم الحقيقة المرتبطة باليقين المطلق، لهذا كان من الواجب تهديم وتقويض التصور التقليدي برمته، وليبدأ عصر جديد تصبح فيه الحقيقة أكثر انفلاتا وتملصا عن الإمساك، بل الحقيقة الثابتة الوحيدة أصبحت اللاحقيقة

من هنا عمد "ميشيل فوكو" على إعادة تشكيل وتأسيس رؤية جديدة للحقيقة يستبعد فيها طرح فلاسفة لهذه المسألة فعندما يطرح الفيلسوف مسألة الحقيقة، فهو يتسائل ماهي: الأشياء الحقيقية وماهي الخاطئة؟

إنَّ السؤال الذي يعنيه "فوكو" هو بالضبط سؤال عما "تعنيه الحقيقة؟" إنه يتساءل: لماذا ينتظم كل شيء في الثقافة الغربية، أو على الأقل لماذا ينتظم معظم الأشياء في تلك الثقافة داخل الفصل بين الخطأ والصواب؟

لم يَطرق "فوكو" موضوع الحقيقة بأدوات المنطق كما تمَّ من قبل ولا بأدوات السيكولوجيا وتحليل الشعور، وإنَّما بأدوات التاريخ ليتسائل **ماهو المسار الذي إنتهجتهُ مسألة الحقيقة في المجتمعات الغربية؟**

وينطلق هذا التناول لمسألة الحقيقة من التسليم بأنَّ لكل مجتمع نظاما معينا للحقيقة، وسياسة وتدبيرا وإقتصادا لها، أي أساليب منظمة من أجل إنتاج الحقيقة وأنظمة تتحكم في توليد الخطابات ونشرها وتداولها وأنماطا معينة من الخطابات تقبل على أنها خطابات الحقيقة، وسلطات معينة تسمح بإصدار الفتاوى وغربلة تلك الخطابات وآليات ومنابر تمكن من تعيين مجال الصدق ومجال اللّاصدق والفصل بينهما.

ولا يتعلق الأمر فقط بتحديد وظائف المعرفة والنتائج المحتملة للخطاب، بل يتعلق أيضًا بالاقرار بأننا نتصرف ونفكر فقط ضمن نماذج معينة للحقيقة، أي الحقيقة نفسها باعتبارها نتاجا ، "أي جعل أنظمتها بمثابة القبلي التاريخي الذي يحدد شروط الإمكان، إمكانية القول، أو بمعنى أدق، إمكانية القول كفعل. بل يتعلق الأمر بتجاوز مسائل المنهجية المنطقية أو حتى الأيديولوجية. الهدف هو إثارة أسئلة سياسية حول المعرفة واقتصاد المعرفة. إنه على حد تعبير فوكو الاقتناع بأن مشكلة الحقيقة لا تكمن في التمييز في نوع ما من الخطاب، ولكن فيما يتعلق بالعلم، والحقيقة، وربما بأشياء أخرى. تكمن المشكلة في التوضيح تاريخيًا لكيفية ظهور تأثيرات الحقيقة في الخطابات التي ليست صحيحة ولا كاذبة في حد ذاتها"[1].

من هنا أدرك "فوكو" من خلال "أركولوجيته المعرفية" كيفية إشتغال آليات السلطة، إذ سرعان ما يتبين أن الفصل بين ما للصواب وما للخطأ مرتبط في جزء كبير منه بالكيفية التي تتمُ بها ممارسة السلطة، فكان عليه أنْ يَنظر بشكل واقعي مرئي في الآليات التي انتهجتها المجتمعات الغربية لممارسة السلطة. وانطلاقا من ذلك **تساءل كيف وفي أي حيِّز عملت مسألة الحقيقة، وكيف نشأت المعرفة كفاعل من فواعل السلطة؟**

---

[1] عبد السلام بن عبد العالي، **الحقيقة بمفعولاتها**، (المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود،2014)، ttps://www.mominoun.com/articles/الحقيقة-بمفعولاتها-2204

ولعل "فوكو" لاينظر إلى السُلطة كقوة تسند المعرفة وتدعمها فالعلاقة بين السلطة والمعرفة ليست علاقة منطقية بين مفهومين ليس بينهما عامل مشترك، إنها لست علاقة "إستبعاد"، بل إنَّ القوة تتشابك مع النسيج المعرفي ولا تشكل مجرد سند لها من هنا تستمدُ الأركيولوجيا من الجينيالوجيا مرجعيتها. فعندما بيَّنَ "نيتشه" أنَّ الإرادة قوة وأنَّ المعرفة قوة وتَسلط، جعل المعرفة كذلك إحرازا وسيطرة وإمتلاكا ومقاومة.

ولبلوغ هذه النتيجة، كان ينبغي خلخلة مفهوم السلطة وعدم الإكتفاء في البحث عنه عند نقطة مركزية، التي تشكل النقطة الوحيدة للسيادة وإنما تحيّينه عند القاعدة المتحركة لعلائق القوى التي لا تنفك تنتج بفعل إختلاف حالات السلطة، إلاَّ أنَّها حالات مُتكثّرة لا مركز لها. هذا ما يجعل من السلطة تتشكل في أي مكان فعلائق السلطة لا تتمتع بأي نوع من التسامي فهي مبثوثة ومتضمنة في مجال الذي تشتغل فيه.

وينأي هذا الطرح عن "إشكالية سوسيولوجيا المعرفة التي حاولت بكيفيات متنوعة ربط المعرفة بأُطرها الإجتماعية، ويدخل في هذا السياق حتى أصحاب التحليل الإيديولوجي الذين لم يذهبوا إلى حد وضع التسلّط والصراع في نسيج المعرفة ولم يحاولوا الكَشف عن إقتصادها السياسي، فاقتصروا على تحديد دورها الإجتماعي ووظائفها الإيديولوجية، فأهملوا البحث عن مفعولات الحقيقة واكتفوا بتعيين مواقعها وتحديد قواعد بُلوغها وصور صياغتها اللّفظية"[1] لتَتَمخَّض بذلك إشكالات من نوع مخصوص وتتمثل في: **كيف ساهم المشروع الفوكوي في صورته الأركيولوجية ودِلالاته الجنيالوجية في التأسيس لخطاب الحقيقة؟**

بمعنى آخر: **كيف عمل المنهج الأركيولوجي في بعده الجينيالوجي على تقويض مفهوم الحقيقة والتأسيس لها بمعزل عن الانغلاق والإختزال؟**

وتندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة التساؤلات المختلفة:

- ✓ ما طبيعة الإرتباط السلطوي بالمعرفي؟ والمعرفة بالسلطة وماهي حدود كل منهما؟

---

[1] المرجع نفسه

- ✓ ماهي طبيعة اشتغال المنظومة الرقابية والعقابية في التاريخ الغربي؟ وماهي الأشكال التي تَتَكشف من خلالها ممارسات الإكراه؟

إنه ليس من اليسير تَتَبع ما كتبهُ ميشيل فوكو نظرا لأنّ ما كتبه إنما ينطبق على ما هو "راهن" وبالتالي يجب أن تُعاد كتَابته اليوم وحتى إعادة قراءتهُ، لأنه يبني ويهدم، يُكّون فرضيات ينشئ مطابقات يسرد أشياء مجهولة، مغمورة، هامشية، يتدبر مفاهيم ويساءلها ثم ينتزعها ويُغيرها، إنَهُ فكر مخصوص؛ قوامه الإبداع والمقاومة في الآن نفسه.

فالجديد مع فوكو هو ما يَتَطلبهُ التَّفكير من تأمل ومنطوق ومن سلطة وإقتدار؛ من فعل ومن مقاومة، هو ما يجعل الفلسفة إنشغالاً بما يَحدث، ويسعي الى التشخيص لمعرفة ما يتَخفى ويتوارى.

إنَّ تأسيس ميشيل فوكو لمسألة الحقيقة وفق منظورية مخصوصة جعلتها محل إهتمام وإنهمام، باعتباره عالج هذه المشكلة المُتعينة في حيزها كحقيقة متأصلة، لذا تكمن أهمية هذا البحث في أنه يتناول الحقيقة كمفهوم غامض ومُعقد شَكل نقطة التقاء العديد من المسائل.

أسباب اختيار الموضوع:

إنَّ سؤال الحقيقة كان دوما سؤال الفلسفة بإمتياز، فكل بحث فلسفي هو بحث في الحقيقة بطريقة أو بأخرى وبالرغم من أنَّ هذا السؤال قد جرى الإشتغال عليه وعلى مفاهيمه منذ لحظة إنبثاقهِ لإحالات وإسنادات مُختلفة متشعبة بإختلاف الرؤى والمنظوريات؛ غير أنَّ هذا السؤال قد تبلور مع فوكو إلى رؤية تاريخية له إعتبارات مُغايرة تارة ومتجاوزة تارة أخرى إنْ صحَّ القول. ومن أبرز الأسباب التي دفعتنا الى اختيار هذا الموضوع نعد سببين:

- **أسباب ذاتية:** ونابع ذلك من الرغبة في تناول الفكر الفلسفي الغربي وعلى وجه المخصوص ميشيل فوكو لأنه يمثل نقطة التقاء أبرز التوجهات المعرفية المعاصرة وكذا لا يمكن فصله عن المشغل الفلسفي الذي يظل متجذرا فيه مهما ضيقنا من دِلالته.

- **أسباب موضوعية:** تتمثل في كون ميشيل فوكو شخصية أثارت الكثير من الجدل في المشهد الفكري، أما السبب الأخر فيعود بالدرجة الأولى في توصيفه أو تحليله لسؤال الحقيقة كمسألة مهمة من مسائل الراهن.

منهج الدراسة:

تتوسل هذه الدراسة جُملة من الإجراءات المنهجية التي تحددها طبيعة الموضوع نفسهُ وما تقتضيه الإشكالات المطروحة للإجابة عليها فإعتمدنا بادءاً ذي بدء بالمقاربة التوصيفية التحليلة ثم إنتقلنا الى ممارسة نوع من النقد والتفكيك فيما يتعلق بموضوع الحقيقة والمعرفة والتشريح فيما يتعلق بمفاعيل السلطة وآليات إشتغالها على المستوى الحيوي والتقويض والهدم في مسألة الذات.

وكذا إستقراء التقاطعات واللّقاءات بين منهجين أو استراتيجيتين؛ استراتيجية الإرتياب كما تتجلى في المنجز النيتشوي بخلخلة سؤال معرفي ونقله من حيّز الإستفهام الى حيّز الإرتياب للوقوف عند "البدء"، واستراتيجية الحفر التي تتوخى البحث في التاريخ للوصول للأصل ولا نعني بالأصل "أصل الحقيقة" إنما بالكيفية التي أدّت الى تَشَكّل "الحقيقة" كخطاب.

إنَّ اجتثاث سؤال الحقيقة ودِلالاته ومقاربته بين الإرتيابية النيتشوية والإرتيابية الفوكوية؛ والتوظيف المنهجي لحدود استعمال المفاهيم والتَّصرف فيها هو رهان يتوسله هذا البحث، ولأجل ذلك أطرنا بحثنا ضمن تصميم يحتوي على كل جوانب المشكلة، إذْ قسم هذا البحث إلى مقدمة، أربعة فصول، خاتمة.

أما المقدمة فهي وصف استطلاعي لمحتوى المذكرة، تضمنت الإحاطة بموضوع الإشكالية التي يدور حولها موضوع البحث المتمثل في: **المساءلة الأركيولوجية للحقيقة عند ميشيل فوكو وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر.**

حيث تطرقنا في **الفصل الأول** إلى: **الحقيقة في التحديد الحداثي،** عكس هذا الفصل تطلعات حركة التنوير Aufklärung/ Lumières التي عرفتها فرنسا وتأثرت بها أقطار أوروبية كثيرة خلال القرن الثامن عشر، وتعتبر بالأساس فلسفة عقلية تجريبية مادية تهتم

بالرياضيات، الفلك، الطبيعة، الكيمياء، التاريخ الطبيعي، الجغرافيا، الطب، وتسعى إلى التجديد والتغيير، وتبحث عن الحقيقة في كل شيء، تحذو حذوها في ذلك ثقةٌ مطلقة بالعقل وإيمان عميق بقدرة الإنسان على صنع مستقبله، وهذا ما جعلها تركز في اهتمامها على الإنسان، وعلى الوسائل التي تكفل له الرقي والسعادة.

لنكمل **الفصل الثاني: الحقيقة من منظور أركيولوجي مع** "فوكو" وسنتناول في هذا الفصل سؤال الحقيقة في المتن الفوكولي بإعتباره إحدى أبرز الإشكاليات التي شغلت ميشيل فوكو خلال مساره الفكري؛ إذ لا تكادُ غالبية أعماله تُبارح سؤال الحقيقة، وإن كانت تستعيده في صياغات وسياقات مختلفة.

وما نلاحظه أنَّ تناول الفيلسوف الفرنسي لهذه الإشكالية لا يمثِّل امتداداً لأبرز التوجّهات والمسارات النظرية التي بنتها الفلسفة والعلوم الغربية حولها فهو لا يتناولها بوصفها معياراً بل بإعتبارها سلطة؛ أي كمفهوم تاريخي وسياسي خاضعاً للمصلحة قبل كلّ شيء.

أمَّا **الفصل الثالث** جاء بعنوان: **المساءلة الأركيولوجية للحداثة والتنظير لإستطيقا الذات،** فما يشكل المحور العام في أبحاث "فوكو" ليس السلطة إنَّما الذات، ذلك لأن الذَّات لا تتكلم خطابا، لأنها الخطاب فأن تكون الذات خطابا معناه أنها مسكونة به لأنه يسكنها بدوره، فتستمد بذلك قوتها وتكون سلطة.

والفصل الرابع كان بمثابة تجاوز تارة وإمتداد تارة أخرى وفق منظوريات مفتوحة وعلى اعتبار أنَّ البحث الفلسفي بحث مفتوح على مُمكنات مُتعددة ومختلفة فقد إرتئينا أنَّ الفكر الفلسفي المعاصر عمل على تقويض ومجاوزة السؤال الميتافيزيقي رُبَّ مجاوزة تعني مجاورة (التجاور) مع إيمانويل ليفيناس الذي يعيدُ البحث في دروب الحقيقة من خلال العودة الى الميتافزيقا وفكرة التعالي وِانخراط الآخر في التأسيس للحقيقة، ثم العودة الى الإختلاف "مع جاك دريدا" كتجاوز للميتافيزيقا من خلال اِستراتيجية التفكيك واِستكمال التفكيك بالتأويل في الطرح الفيكوري واِقامة نوع من الحقيقة والحقيقة المُضادة.

ولإنجاز هذا البحث الأكاديمي فلقد إِستعنا ببعض من مؤلفات الفيلسوف نفسها وهي:

- ✓ **حفريات المعرفة l'archéologie du savoir.**
- ✓ **تاريخ الجنون histoire de la folie à l'age classique**
- ✓ **المراقبة والعقاب survieille et punir :Naissance de la prison**
- ✓ **تاريخ الجنسانية histoire de la sexualité**
- ✓ **الكلمات والأشياء les mots et les choses**

وغيرها من المصادر المترجمة ضمن مشروع "مطاع الصفدي" و"السعيد بَنْكراد" وكذا المراجع أهمها "الحقيقة والتاريخ" لــ "سيد ولد آباه" الصادر عن دار المنتخب العربي ببيروت، بالإضافة إلى "الزواوي بغورة" مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة، ميشيل فوكو في الفكر الفلسفي المعاصر...الخ، الداوي عبد الرزاق موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر الصادر عن دار الطليعة، دريفوس/ رابينوف ميشيل فوكو مسيرة فلسفية عن مركز الإنماء القومي.

وفي الأخير بالرغم من هذا الصعوبات إلا أنها بتوفيق الله ذللت، وكل العمل بمثابة محاولة واجتهاد، ثم إن الكمال لله وحده الذي نسأله العون والسداد في القول.

الفصل الأول:

قراءة سؤال الحقيقة في التحديد الحداثي

تمهيد:

إفتتح العصر الحديث وخاصة أواخر القرن السادس عشر ميلادي، صراعا شديدا مع معتقدات العصر الوسيط وحقائقه المتجذرة عبر الزمن، فاقترن هذا الصراع بالنزوع للانفلات من قبضة اللاهوت الديني مُعليا بذلك من شأن الفرد العامل الحر القادر على فهم العالم والسيطرة عليه، فمن مميزات العصر الحديث أنه عصر يستند الى طغيان فلسفة الوعي "الذات" التي تعلي من منزلة الانسان المُفكر والحاكم للطبيعة.

الامر الذي من جعل القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر منعطفا هاما في تاريخ أوروبا؛ إذ عرفت هذه الفترة تطورات خطِرة في مجال السياسة والمجتمع، التي جسّدتها سياسة سياسة "لويس الرابع عشر" في فرنسا، ومواقف ملوك أسرة "ستيوارت" في إنجلترا، وكذا رقي برجوازية المدن، وتطور أجهزة الدولة، وانِحلال النظام الإقطاعي، وولادة النظام الرأسمالي نتيجة الكشوفات الجغرافية وتطور وسائل الإنتاج، فكان النصف الثاني من القرن الثامن عشر أيضًا مرحلة بعث وتحوُّل حمل في طياته أسس التطور العلمي والنهضة الثقافية في كلٍّ من إنجلترا وفرنسا وحتى إيطاليا.

فإنعكست هذه التطلعات على جل التوجهات الفكرية في القرن الثامن عشر وإكتست طابعًا عقليًّا غلبت عليه النزعة الواقعية والنظرة الإنسانوية؛ ماساعد التأليف التاريخي على أن ينحو منحًى عمليًّا معتمِدًا على منهج النقد والتمحيص، ومستندًا إلى أصول البحث الموضوعي، من أجل الوصول إلى الفهم الصحيح والتقييم السليم لقضايا التاريخ. وقد عكس هذا التوجه طموحات حركة التنوير التي عرفتها فرنسا وتأثرت بها أقطار أوروبية كثيرة خلال القرن الثامن عشر، وهي في الأساس فلسفة عقلية، تجريبية مادية تهتم بشتى العلوم تسعى إلى التجديد والتغيير، تبحث عن الحقيقة في كل شيء، وهذا ما جعلها تركز في اِهتمامها على الإنسان على الوجه المخصوص.

ولعل هذه المخصوصية قد ساهمت وبشكل كبير في زحزحة مفهوم الذات من أفقها الكنسي وتمركزها في الافق الإنساني، مما صاحبه خلخة في طرح السؤال الفلسفي، فطبعت إشكالات فلسفية جديدة في عصر الحديث لينقل السؤال من السؤال في الانطولوجيا الى السؤال جهة الأبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، هذه الذات التي تؤسس للمعرفة انطلاقا من العقل، فالعقل في تحديد الحداثي هو الحَكَمُ النهائي الذي يحدد ما هو صحيح وحقيقي وما هو وهم.

وعلى الرغم من أن جل الاتجاهات الفلسفية وإن اختلفت في تحدد معيار الحقيقة غير أن مبدأ "المطابقة نفسه كان مشتركا بين جميع الاتجاهات فهناك من يرى أن الحقيقة في مطابقة العقل لذاته، أو أنها في مطابقة الفكر للواقع الحسي، وهناك من أسس لها بالجمع بين "العقل والتجربة" عن طريق تطابق القواعد الذهنية مع الأشياء المحسوسة، وهذا النقد الاستمولوجي الذي افتتحه كانط فتح ثغرة في جدار الحقيقة عندما صرح بالتفريق بين الحقيقة في ذاتها والحقيقة الظاهرية، وإمكانية الوصول الى الثانية، وتعذر الإمساك بالأولى يشكل نهائي"[1]، ومن ثم بدأت بوادر خلخلة التصور الذي ساد لعصور طويلة حول مفهوم الحقيقة المرتبطة باليقين المطلق، لهذا كان من الضروري تقويض التصور التقليدي برمته، ليفتتح عصر جديد تصبح فيه الحقيقة أكثر تملصا وإمتناعا عن الإمساك، بل الحقيقة الوحيدة الراسخة هي اللاحقيقة

ومنه نطرح التساؤل التالي: **كيف أسس فلاسفة العصر الحديث لمفهوم الحقيقة؟**

---

[1] إبراهيم أمهال، **الحقيقة: متاهات القول**، (المغرب: مجلة مؤمنون بلا حدود، 01، يونيو،2022)، https://www.mominoun.com/articles

المبحث الأول: الذات المفكرة كإرادة للحقيقة عند ديكارت*.

إنَّ كل اِكتشاف علمي عظيم يستتبعه تحولاً كبيراً في الفلسفة، فالاكتشافات العلمية التي تفتح المجالات العلمية الكبيرة تُمثلُ محطات كبرى في تدبيج وتأليف تاريخ الفلسفة، ويعتبر"ألتوسير" (Althusser 1918-1990) أنَّ تاريخ العُلوم يكشف عن وجود مجالات علمية ضمن الحيز النظري: مجال الرياضيات الذي افتتحه الإغريق وتحولات الفلسفة الأفلاطونية، مجال الفيزياء الذي اِفتتحه "غاليلي" وما صاحبه من تحول في فلسفة ديكارت، مجال التاريخ والذي اِفتتحه ماركس والذي يعبر عن الثورة في الفلسفة، أنبأت الموضوعة الحادية عشر عن "فيورباخ" نهاية الفلسفة الكلاسيكية، ليس كتفسير بل للتغيير العالم"[1]

فالتَفكرية الديكارتية لم تظهر ظهورا مُباغتا، بل سبق ظهورها إرهاصات فكرية تمثلت في الثورة العلمية التي اِنتشرت، مما أتاح للعقول نوعا من التلاقي الفكري الذي يروم تحرير العقل من خلال إزاحة السلطة الكنسية على العقول من ناحية، ومن سيطرة الأفكار القديمة خاصة فلسفة أرسطو التي هيمنت لمدة كبيرة من الزمن.

لم يَكن "ديكارت" (Descartes) يختلف عن مفكري عصر النهضة، الذين كان جلّ مرادهم أن يجعلوا من الإنسان سيد الطبيعة، وأن يمكنوه من التغلب على سائر ما يعترضه من عقبات، فكان العلم في هذه الحالة شرطا لابد منه لتحقيق هذه التطلعات،

---

[1] لويس التوسير، **دراسات لا إنسانوية**، ترجمة: سهيل قش، (بيروت: المؤسسة الجامعية 1981)، ص 125، 126.

*رنييه ديكارت (1569، 1650): فيلسوف وعالم رياضي وفيزيائي فرنسي، ولقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة" وكثير من الطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي إنعكاس لأطروحاته، وهو صاحب المقولة الشهيرة "**أنا أفكر إذن أنا موجود**"، من أهم مؤلفاته "المقال في المنهج"، تأملات في الفلسفة الأولى، مقالات فلسفية، مبادئ الفلسفة رسالة في انفعالات النفس.

فنجد أن ديكارت اعتنق القول البيكوني أنَّ "**العلم سطوة وقدرة**" فكان من الضروري أن ينبش عما في العلوم من الحقائق الثابتة والخالدة التي لا يطالها الزمن[1].

وهذا من شأنه ان يجعل "ديكارت" كنقطة انطلاق جديدة للعلم والفلسفة على حد سواء، فقد حظي "أرسطو" وفلسفته المتجولة على الوجه المخصوص، بشعبية كبيرة لعدة قرون، فما اعتبرته الفلسفة القديمة حقائق صحيحة أصبح عقبات في رؤية "ديكارت".

ومن هنا تولى ديكارت مهمة تحويل العلوم كلها من خلال النور الطبيعي للعقل، ولعل هذا الاهتمام بوحدة العلم هو ما ميزه عن كثير من معاصريه، "فهو يعتبر أبو الفلسفة الحديثة بإخضاعه إدراك الوجود لأولوية الكائن المفكر، ومؤسسا للحداثة لاكتشاف الذات، ومؤسس للعقلانية، ومدخل الشك المنهجي، والمُبشر بالتقدم التقني، كل هذه الإنجازات جعلت من ديكارت "**بطل الحداثة**" في التاريخ الفكر الفلسفي"[2]، فهو "لا يريد أن يعرف الطبيعة ويخضع لها، بل يريد أن يفهم قوانين الطبيعة ليتحكم في الطبيعة ويجعلها تخضع لإرادة الإنسان.."[3]

وتعكس هذه الإنجازات نوع من البتر والقطع تارة والتجاوز والخَرْق تارة أخرى؛ فالقطيعة المتعمدة مع الأفكار التقليدية للعصور الكلاسيكية وتجاوز اللاهوتيين والعلماء غيرت كل العلوم النظرية ومفاهيمها وأساليبها المدرسية في العصور الوسطى. ولعل منهجيته توضح وبدقة البعد النقدي لهذا الصرح. وما يمكن أن نستنتجه من هذا هو أن "ديكارت" كان يطالب بالحرية في التفكير، فالبحث العلمي هو أسلوب معارضة اللاهوت،

---

[1] فيصل عباس، **الفلسفة الحديثة**، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز الشرق لاوسط الثقافي،2011)، ص 89

[2] نفسه، ص نفسها

[3] المرجع نفسه، ص 91

بحيث يحل الفكر الحر محل الخضوع للسلطة لأن العقل عند "ديكارت" هو أعدل قسمة بين الناس

ولعل هذا الإعلان للمساواة بين البشر أمام سلطة العلم، إنما هو محاولة لفتح الامكان المعرفي بواسطة العقل وحده، كان هذا الإعلان غاية في الشجاعة، لأن النص المسيحي كان يؤكد وباستمرار على ضعف الطبيعة البشرية، وعجز الإنسان عن اِختراق أسرار الطبيعة، فكان الإيمان قبل العقل فنتج عن اعتقاد "**آمنوا ثم اِعقلوا**" حتى حاول بعض اللاهوتيين أمثال "توما الأكويني" للمصالحة بين العقل والإيمان حتى بات من المستحيل الجمع بينهما، وأُقصي العقل لمرتبة أدنى.

من هنا حاول "ديكارت" اِجتراح إرادة ترفض المُعجزات من خلال البحث عن الوسائل العلمية التي يستطيع بها الإنسان أن يضمن اِنتصاره وسيطرته، ولعل عَقلنة الكون هي الفاعل الأساسي لهذا التفوق، لهذا فإنه يطرح مجموعة من القواعد المنهجية ويجعل من البداهة والوضوح المبدأ الأساسي في صرحه الفكري ثم يتدرج الى قاعدة التوليف، ثم التحليل، وفي الأخير الإحصاء، ويفترض "ديكارت" هذه القواعد ترتيب منظما لكي لا يستبق بعضها الآخر.

- **قواعد المنهج:**

"يتطلب بحث الحقيقة أن يعزم المرء في حياته قدر الإمكان على وضع جميع الأشياء موضوع شك "[1]. واِنطلاقا من هذا القول نستوضح الشرط الأساسي للقاعدة الأولى لدى "ديكارت"، هذا الشرط الذي يقوم على "الحدس" (Intuition) فيُلغى كل فكرة سابقة، وكل الآراء المنسوجة مُسبقا وقبول الفكرة الواضحة بذاتها اوالبديهية.

---

[1] بيتر كونرهان وآخرون، <u>**أطلس الفلسفة**</u>، تر: جورج كتورة، الطبعة الثانية، (لبنان، المكتبة الشرقية، 2007)، ص 103-105.

لهذا يبتدئ "ديكارت" في رحلة بحثه عن الحقيقة منتقدا وشاكا، وينطلق من مستوى **الوضوح** كمعيار سديد للحقيقة، غير أنَّ هذه الحقيقة تجد ضماناتها في اليقين التي تنتجه الذات من داخلها، وما الشك الذي راود "ديكارت" في تطوره الفكري، سوى طريقنا نحو "اليقين أو هو شك ذرائعي يبتغي له التأسيس"[1].

وينطلق "ديكارت" في تحليله لسؤال "الحقيقة" من مُسَّلمة تتمثل في إزاحة وعزل العقل عن الحواس متى كنا نسعى بلوغ المعرفة الحقة، لأن أحكامنا بشأن العالم الخارجي عرضة للخطأ والوهم، وحواسنا لا يُعوَّل عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع، لذلك فالحقيقة عنده هي المعرفة التي تتعدى وتتخطى من ظواهر الأشياء، إلى معرفة جوهر الأشياء أو الأشياء في ذاتها.

من هنا أدرك "ديكارت" أنَّ الآنا المفكرة أكثر واقعية وحقيقة من العالم المادي الملموس الذي ندركه بحواسنا، كما إقتبس عن "سقراط" بأنَّ العقل وحده هو الذي يسمحُ لنا بالوصول للمعرفة الواضحة ولا يمكننا أبدا الوثوق في حواسنا لأنها خادعة ولا يجوز الثقة في من خدعنا.

كما أنه اِتجه إلى نقد المنطق الأرسطي باِعتباره جزء هام في الصرح الفلسفي بعد دراسته المقترنة مع التحليل الهندسي والجبر، لأنه وبعد أن تمَعَّنَ فيه يقول: "تبينت بخصوص المنطق أن قياساته وأغلب تعاليمه الأخرى، تصلح لأن نشرح بها للناس ما نعلمه كلا ما دون حكم في (الأمور) التي نجهلها أكثر مما تصلح لتعلمها رغم اِحتوائه في الحقيقة على الكثير من القواعد الصحيحة جدا والجيدة جدا[2]"

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب** "المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادتها في الفكر الفلسفي المعاصر"، الطبعة الأولى (بيروت: دار المعارف ، 2013)، ص 62.

[2] رونيه ديكارت، **حديث الطريقة**، تر: عمر الشارني، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 89-90.

ومنه: فتبين له تضليل الأحكام الحسية وعقم الأقيسة المنطقية، فوجد "ديكارت" في العقل ضالته والذي يتعين في النموذج الرياضي كمثال أعلى للوضوح واليقين. فكيف وصل "ديكارت" إلى هذه المعرفة؟ وإلى ماذا اِرتكز في تحليله للعقل كمصدر وحيد للمعرفة؟.

1 المعرفة والأفكار الفطرية عند ديكارت

1. 1. مفهوم المعرفة:

إن الوصول لأي معرفة دقيقة ويقينية يتطلب منا إتباع منهج معين لبلوغها، و"ديكارت" وضع المنهج المحدد للحقيقة، حيث يرى بأن العقل هو مصدر المعرفة الإنسانية بِإعتبار ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعا، لذا فإنه قد تصور بأن أحكامه مطلقة، أي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، يقول "ديكارت": "العقل أعدل قسمة بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضاءهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه".[1]

فالعقل وحده هو القادر على إدراك الحقيقة، ولكن عليه أن يستعين بالخيال والحواس والذاكرة حتى لا يستبعد أي من ملكاتنا العقلية[1]، "فديكارت" من خلال هذا المعنى قد أعاد للعقل مكانته ودوره الأساسي في المعرفة اِنطلاقا من نقده للمعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس، واِعتبارها معرفة غير يقينية.

والنموذج الذي يتخذه العقليون وعلى رأسهم "ديكارت" مثلا للمعرفة في صورتها الكاملة، هو النموذج الرياضي، فالقضية الرياضية-مثل قولنا (1+1=2)، أو أن زوايا المثلث تساوي قائمتين- وبالتالي هدف هذه القضايا صدق محتوم وهو صدق لا تغير منه الظروف، ولما التفكير في الرياضيات يسير على المنهج الاستنباطي فهو المنهج الذي

---

[1] نفس المصدر، ص 41-42.

يبدأ بمقدمات مسلم بصحتها ثم ينتزع منها نتائجها، ومن النتائج نتائجها وهكذا، وبهذا أراد العقليون أن يكون هذا المنهج الإستنباطي هو منهج التفكير في كل ميادينه على السوء، ولا فرق في ذلك بين علم وعلم، فما تسير عليه العلوم الرياضية، لكن أن تسير عليه العلوم الطبيعية كذلك فتصل إلى مثل الذي تصل إليه العلوم الرياضية[2].

أما "ديكارت" إلى جانب هذا ينتهج منهج الشك الذي عرف بعد ذلك باسمه فيقال عنه "الشك الديكارتي"[3]، فلكي يبني فلسفته على أسس رصينة ومتينة قرر أن يشك في جميع المعارف وفي صدق جميع معلوماته التي كان قد حصلها من قبل ما دام الشك فيها له ما يبرره، وبدأ يشك في الحواس وما تعقبه من معرفة، بمعنى أن "ديكارت" شك في جميع الموجودات بِإعتبارها تتأتى لنا عن طريق الحواس من العالم الخارجي، فالحواس عنده مخادعة لا توصلنا إلى الحقيقة وهذه أول نقطة اِنطلق منها، وأول ما شك فيه هي الحواس: حيث تساءل في أكثر من موضع عن نسبة الحواس فيقول متسائلا: "هل في وسعي أن أشك في أنني جالس هنا على مثابة من النار مرتديا عباءتي؟ نعم لأنني حلمت أحيانا أنني كنت هنا بينما كنت في الواقع عاريا في فراشي"[4]، زد على ذلك أن المجانين لهم أحيانا هلوسات، وعلى ذلك فمن الممكن أن أكون في حالة مشابهة.

أي: أنه يمكن أن تتخيل شيء في ذهنك لكنه ليس واقعيا، بل هو مجرد وهم فقط مثلما ترى مناما وتعتقد أنك في الحقيقة، لكن في الواقع أنت في حلم فقط، وهذا ما جعل "ديكارت" يشك في كل شيء حتى الشك في نفسه ووجوده، فأقرَّ أنه ماذا لو اِتضح له في يوم ما أن حياته كلها حلم وليست حقيقة، وهذا ما جعله يشكك في جميع الموجودات

---

[1] رنييه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، تر: سفيان سعد الله، د. ط، (تونس: دار سراس للنشر، 2001)، ص 82.

[2] زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، (القاهرة: مطابع وزارة الارشاد القومي، 1956)، ص 66-67.

[3] زكي نجيب محمود، **المرجع نفسه**، ص 67.

[4] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، تر: محمد فتحي الشنيطي، (الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977)، ص 112.

والأشياء لكي يتوصل إلى الحقيقة وبالتالي نقول أن "ديكارت" جعل من الشك البداية الأولى للوصول إلى المعرفة الصحيحة او اليقين: فـ"الشك كخطوة أولى للفيلسوف على طريق المعرفة، وقد عبر عنها بكل وضوح حيث وضع الحقائق كلها موضع شك"[1]، ومعنى هذا أن "ديكارت" يعتبر أن أساس الوصول إلى المعرفة اليقينية الدقيقة هو أن يشك الفيلسوف في كل الحقائق والأمور التي يعرفها والمتصلة بها، وهذا من خلال المواضيع التي يشتغل فيها الفيلسوف، ومنه نجد أن "ديكارت" يقر بإبعاد العقل عن الحواس إذا ما أردنا بلوغ المعرفة الصحيحة والحقة، وبالتالي الوصول إلى المسلمة التي اِنطلق منها بأن المعرفة يجب أن تكون عقلية محضة لكي نصل إلى المعرفة اليقينية، وعليه فالمعرفة يجب أن تكون متصلة اِتصالا عقليا متينا، لا بالحواس الخادعة التي يمكن الوثوق بها، وعليه نتوصل إلى نتيجة حسب الطرح الديكارتي، أن المعرفة الحقة واليقينية يجب أن تكون معرفة عقلية محضة وليست مكتسبة من الحواس.

إن المنهج الشك الديكارتي يعتبر منهجا في الفكر، وسبيل يروم تحرير العقل من ما قيده من قيود حالت بينه وبين التفكير الحر، والانفلات من سلطة الدين إبَّان العصور الوسطى، وبهذا نقول أن "ديكارت" أحدث ثورة كوبرنيكية ليس فقط على مستوى المنهجي، بل على مستوى الابستمولوجي، خالف بها كل مسعى فلسفي يؤسس للحقيقة من منظور تقليدي، فاِعتبروا أن الحقيقة أو اليقين يوحد الموضوع الذي تعالجه المعرفة، وأن فعل الذات العارفة في عملية المعرفة هو البحث والاِجتهاد كي ينطبق الفكر مع الموضوع، أما "ديكارت" قلب هذا التأسيس واِعتبر أن الذات العارفة هي أساس الحقيقة والمعرفة اليقينية،

---

[1]- رنييه ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، تر: اميل خوري، الطبعة الأولى، (بيروت، دار المنتخب العربي، 1999)، ص 08.

بمعنى: "أن تحصيل المعرفة اليقينية التي تتبع ذات المعارف بادئ ذي بدء، لا من موضوع المعرفة بعد اِستدلالات قد تكون مقدمتها ظنية أو مشكوكا فيها"[1].

وبالتالي حسب هذا القول نفهم من أن موضوع المعرفة هو الذي يستكين للذات العارفة، وبالتالي الحقيقة عنده هو الإعتماد على الذات العارفة، والتي توضح لنا من خلال النظرية الشهيرة الكوجيتو[*] "**أنا أفكر إذن أنا موجود**" فكل الموجودات والمعارف توجد داخل الذات لا خارجها، أي أن "ديكارت" "حاول التأسيس للحقيقة على الذات بما هي كوجيتو أو عقل محض أو أنا مطلقة أو روح مطلق، تأسيسها وفقا لليقين الذاتي والتحرر من أية سلطة قبلية تحدد معنى الحقيقة وصورة اليقين"[2].

كما يرى "ديكارت" أن أساس المعرفة الدقيقة هي التي يكون مُنطلقهاا الأفكار الفطرية، لأنه بعدما بدأ "ديكارت" في الشك للوصول إلى المعرفة إعترفَ بأن الأفكار الفطرية هي التي تبنى المعرفة اليقينية الدقيقة، أي لولا وجود الأفكار الفطرية القائمة في العقل لما كانت هناك معرفة من الأساس، فهذه الأخيرة مطبوعة في عقل الإنسان منذ ولادته فهي قبلية وليست مكتسبة، فمثلا الطفل عند ولادته تولد معه هذه الأفكار في العقل على شكل استعدادات وميولات غريزية لا يكتسبها من العالم الخارجي بالحواس، ولهذا يعتقد أن الحواس تخدعنا، ولا توصلنا إلى الحقيقة واليقين، فهو يفكر بأن الأفكار التي تكون محاكاة ومشابهة للواقع الخارجي أو للأشياء الموجودة في العالم المحيط بنا هي أفكار خاطئة، وعليه يمكن القول بأن الأفكار الصحيحة واليقينية والحقيقية هي الأفكار

---

[1]- رنييه ديكارت، **مقال عن المنهج**، تر: محمود محمد الخضيري، الطبعة الاولى، (الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة، 1985)، ص 33.

[*] **الكوجيتو**: هو التعبير المختصر عن صيغة ديكارت باللغة اللاتينية cogito وergo و sum والذي ترجم بالفرنسية الى **je pense don je suis** وترجمتها الحرفية هي: "**أنا أفكر إذن أنا موجود**" (نقلا عن، زهير قوتال، المفهوم الفلسفي عند جيل دولوز رسالة مقدمة لنيل دكتوراه، كلية العلوم الإج، قسم الفلسفة، باتنة، 2014-2015)، ص 187.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، ص 64.

التي تكون بعيدة كل البعد عن العالم الخارجي؛ أي تلك التي تستنْبَطُ من العقل، فهي أفكار توجد مع الإنسان منذ ولادته ويثبت ذلك في قوله:

"حين تبين أن الحواس تخدعنا في الكثير من الأشياء غير أني لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالا تاما، لأن أحدا لم يبين أن اليقين ليس في الحواس بل في الذهن وحده حين يكون لديه مدركات بديهية"[1]، بمعنى "ديكارت" يقر أن الأفكار التي يكون مصدرها العالم الخارجي أو الحسي هي أفكار خاطئة ويتبرها خطأ، بل أكثر الأخطاء كما قال.

ومنه نتوصل إلى أنَّ المعرفة الفطرية لا توقعنا في الخطأ فهي دوما صحيحة، تساعد على تكوين العقل، بمعنى أنها المحرك الأساسي للعقل لأنها متصلة به مباشرة، موجودة معه منذ البداية، لذا لا يمكن أن تكون أفكار سلبية، بل هي أفكار إيجابية وموثوق فيها، لأن "ديكارت" يعتبرها أساس تفكير العقل، بها يستطيع العقل أن يفكر بطريقة صحيحة ومنظمة فمثلا: فكرة الله فطرية في العقل[2] لا تحتاج منا إلى برهان أو دليل على ذلك، ولا تحتاج إلى تعلمها واِكتسابها فهي موجودة في عقلنا فطريا ويدلل "ديكارت" على هذا في قوله: " أن فكرة الله لا هي اِختراع ذهني أو مجرد وهم لأنني عاجز أن أنقص منها شيئا أو أزيد عليها شيء، لا ينبغي لي إلا القول بأن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي"[3]، وعليه نصل إلى أن "ديكارت" يقر بالأفكار الفطرية لأنها أفكار حقيقية توصلنا إلى اليقين والمعرفة الدقيقة واليقينية، كما نجد أنه يستنكر الأفكار المكتسبة وغير الواضحة، فيعتقد أن فكرة الله موجودة وهي مُسلَّمة أولية فطرية تعادل في البداهة الواضحة المتميزة المسألة الرياضية

---

[1] رنيبه ديكارت، **مقال عن المنهج**، المصدر السابق، ص 25.

[2] راوي عبد المنعم عباس، صفاء عبد السلام جعفر، **مذاهب فلسفية حديثة، لوك، ديكارت، بسكال**، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2007)، ص 89.

[3] رنيبه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية**، الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، الطبعة الرابعة، (بيروت: منشورات عويدات، 1988)، ص 38.

التي اِنبنى عليها منهجه كله ومنه يجوز لنا طرح التساؤل التالي: ما هو المنهج* الذي اِعتمده ديكارت في تسويغه للحقيقة اليقينية؟.

2 ديكارت والمنهج ... تحليل المعرفة أو البداهة والقياس

لقد كان للمنهج جذور عميقة نشأت مع "ديكارت" وإنخرطت في تفكيره مذ مراحل تعليمه الأولى، وهذا ما نجده في إجتهاداته الفكرية الأولى أي قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير "المقال في المنهج".

والمنهج عنده كما عبر عنه هو: "هو جملة قواعد مؤكدة تعصم ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في الجميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة"[1]، اِكتسب "ديكارت" المنهج العقلي الذي يؤدي إلى معرفة حقيقة العلوم، ألا وهو المنهج الرياضي بقواعده الأربعة، جاعلا منه منهجا للفكر، يقوم على أساس الوضوح والتمييز عن طريق بداهة العقل، وقد أبرز هذا الوضوح في "مبادئ الفلسفة" ليؤكد على ضرورة الشك في سائر الأشياء حتى يتبين صحتها، فيقول في المبدأ "47": "لكي نطرح الأحكام والأوهام المستترة التي اِكتسبناها في طفولتنا، يجب أن ننظر في كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين ما هو واضح منها"[2]، وهذه القواعد ينبغي على الإنسان إتباعها كسبيل للوصول الى الحقيقة، وهذه القواعد هي:

* **المنهج:** جاء في لسان العرب في مادة النهج: (والمنهاج: الطريق الواضح، واِستنتج الطريق صار نهجا وفلان يستنهج طريق فلان أي يسلك نهجه، والنهج هو الطريق المستقيم)، والمنهج هو السبيل الذي يتبعه الباحث في عملية للوصول إلى مبتغاه (نقلا عن: بدوي محمد، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، (تونس، دار المعارف للطباعة والنشر)، ص 9.

[1] راوية عن المنعم عباس، صفاء عبد السلام جعفر، **مذاهب فلسفية حديثة**، مرجع سابق ص 75.

[2] نفس المرجع، ص 87.

قاعدة البداهة:[1] **Regle de le vidence** ومضمون هذه القاعدة أنه "لا أقبل شيء على أنه حق، ما لم يعرف بالبداهة أنه كذلك".

من هذا التحليل نستشف الدعوة إلى استقلال العقل عن سلطة الأحكام المُسبقة والآراء الموروثة والابتعاد عن التسرع والظن، وألا نعتمد في أحكامنا أكثر مما يتقدم للفكر بقدر من الوضوح والتميز، وألا يكون هناك أي فرصة للشك. أما القاعدة الثانية فتتمثل **في التحليل والتقسيم:** بمعنى أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات الى أبسط وحداتها التي لاتقبل التحليل، ويعود ذلك الى ما تقتضيه طبيعة البحث في نوع المشكلة، فيقول "ديكارت" في هذه القاعدة "نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما تستطيع إلى ذلك سبيلا، وبقدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه"[2].

أما **القاعدة الثالثة:** تتمثل في التركيب "Ordre" "يجب أن ترتب الأفكار من الأبسط ثم ترتقي شيئا فشيئا إلى الأكثر تعقيدا حسب التدرج[3]"، بمعنى أنْ نَعود ونُركب أفكارنا ثم نرتبها بدايةً بأبسط الأمور وأسهلها متدرجين إلى المعرفة الأكثر تعقيدا وصعوبة، بواسطة هذه القاعدة نفسر الترتيب العقلي والمنطقي بين الأشياء وما بينها من علاقات، وكانت القاعدة الأخيرة "**الإحصاء**" **(Régle Des dénom)** وتسعى هذه القاعدة إلى ضرورة التأكيد من أنَّنَا لا نُغفل او نُهمل شيء أثناء عملية التركيب أي عملية جمع كل أجزاء المشكلة المطروحة، فيقول "إن العمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلن على ثقة من أنني لم أغفل شيئا له صلة بموضوع المشكلة المعروضة للبحث[4]"؛ "إعادة نظرة عامة، تجعلني على يقين من

---

[1] رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، <u>مصدر سابق</u>، ص 95.

[2] المصدر نفسه، ص 96.

[3] نفسه، ص 97

[4] نفسه،97-98.

[3] زكي نجيب محمود، **<u>نظرية المعرفة</u>**، مرجع سابق،ص:92.

أنني لم أُهمل شيئا"[1]. ولعل الغرض من هذه القاعدة تكميم العلم وأنْ نمر بحركة فكرية متصلة ببعضها البعض وأن نشمل بها في إحصاء كاف ومنهجي.

هذه القواعد أشبه بمنطق جديد يحاول أنْ يعصم الذهن_الفهمَ من الوقوع في الأخطاء المتداولة، قبل الولوج في أي منهجية مخصوصة؛ أي تحرير الذهن من المفاهيم والأفكار المُسبقة الخاطئة، فكان الهّم الديكارتي إعادة بناء منهج جديد يقوم على أسس يملكها، وبعد أن أوجد لنفسه هذا السبيل، أصبح يثقُ بأن فكره مستقل تماما، فاِستقلال الفكر هو الوحيد الذي يهمه، إنَّ ما يهمه هو حرية التفلسف بالدرجة الاولى.

إنَ المنهج الذي أسس له "ديكارت" رياضيا، هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة، مهما اِختلفت الموضوعات، ومن أجل هذا أعاد النظر في جميع العلوم التي درسها ووازن بين حججها وبراهينها فوجد أن الأكثر العلوم يقينا هي الرياضيات (التي ستسصبحُ موضع للشك فيما بعد)، ولما كان يعتقد بأن العقل الإنساني واحد، فلم يجد سببا لهذا التفاوت بين العلوم في مراتب اليقين إلا اِختلاف المناهج التي يسلكها الباحثون في العلوم الأخرى وأكَّد أنه لو طبق على كل علم المنهج الذي يتبعه الرياضيون في الوصول إلى براهينهم لا بلغت كل العلوم درجة الرياضيات من حيث اِستقرار النتائج، ولم يبق أي شيء يبرر اِختلاف العلماء وسجالاتهم، ف"ديكارت" من خلال تحليله للمنهج الرياضي إلى عناصره العقلية، توصل إلى نتيجة مفادها أن هذا المنهج ينحصر في اِستنباط النتائج اِستنباطا عقليا "أي في القياس"، ولكن هذا القياس لا يبدأ من غير أن يسبقه عمل عقلي آخر، إذ انه لكي يكون يقينيا وبرهانيا بالمعنى الصحيح لأنه لابدَّ له من أن يستند إلى أشياء بسيطة سلم بها العقل مسبقا، أي العمل

[1] Descartes , **discoursde la métode- éd.U.G.F**. ,paris1937- Deuxiem partie, p46

الذي به يشترط العقل على نفسه هذه الأشياء البسيطة وتسمى البداهة، وتصل إلى أن "ديكارت" لا يرى للمعرفة الصحيحة غير سببين هما البداهة والقياس[1]".

هكذا فالحقيقة عند "ديكارت" توجد في العقل، ومقياس صحتها هي بداهتها و وضوحها، فكل فكرة بديهية في الذهن هي فكرة صحيحة وحقيقية _بالضرورة_ ما دامت موضوع إدراك حدس عقلي مباشر، لأنَ المنهج الرياضي الذي استخدمه هو نوع من الاستقراء الذي ينتهي إلى حدوس (*) وهو نمط أو طريقة لتجميع الحدوس* المُتفرقة في سياق ترتيب عقلي مُحكم (ويتجسد ذلك في قاعدة الإحصاء)، فنسجَ قواعد منهجية تمكن العقل من إدراك الحقيقة وتجنب الخطأ وهي قواعد رياضية بامتياز.

فيقول: "لا أعني بالبداهة الاعتقاد في شهادة الحواس المُتغيرة، أو أحكام الخيال الخادعة ... ولكني أعني بها تصور النفس السليمة المتنبهة تصورا هو من السهولة والتميز بحيث لا يبقى أي شك فيما نفهمه أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة منتهية عن مجرد الأنوار العقلية"[2]

3 من المنهج إلى البحث عن الحقيقة في العلوم.

يُقرُ "ديكارت" أنَّ التقدم الضروري ينتج من تطور في العلوم ومن تعليم مُستحدث، ذلك لأنه اِضطلع بنفسه على التعليم المدرسي، واكتشف أنه أكبر عائق للحقيقة لهذا اِنبعثت معركة الحقيقة فيقول: "إن التغلب على الأخطاء والصعوبات التي تمنعنا من الوصول للحقيقة، أشبه بمعركة"[3].

---

[1] ديكارت، **مبادئ الفلسفة ترجمة:** عثمان أمين، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1960)، ص 178.

* **الحدس:** هو الفكرة السليمة التي تقوم في الذهن الخالص، تصدر على دور العقل وحده أو هو الرؤية العقلية المباشرة التي تتكشف لنا بواسطة حقائق يقينية مثل "أنا موجود"

[2] رنييه ديكارت، **مقال عن المنهج**، مصدر السابق، ص 93.

[3]– Descartes, **discours de la méthode**, Sixième Partie,p95.

فقد أدرك "ديكارت" التحولات التقنية لعصره، واِستنبط تصورا جديدا للحقيقة باِعتبارها صراعا بين النظرية والتطبيق، فقدم مفهوما يفتح آفاق لا حصر لها لإقتحام العالم، "يمكننا الوصول إلى معارف عظيمة النفع في الحياة، ويمكن أن نجد بدلاً من الفلسفة النظرية التي تُدَّرس في المدارس، فلسفة علمية... نطبقها في كافة الإستعمالات التي تناسبها، بحيث نجعل من أنفسنا سادة للطبيعة ومالكيها"[1] فـ بإمكان الإنسان السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها لأنه هو من توصل إلى معرفة قوانينها، وذلك اِستنادا على معرفته بمبادئ العلم أو بما أسماه "الفلسفة العملية" التي اِعتبرها بديلا للفلسفة النظرية.

وباِعتبار أنَّ "ديكارت" قد برهن بأن الفلسفة العملية فلسفة تهتم بخصائص الأجسام المادية والطبيعية واِستعمال أدوات ووسائل لتحقيق ذلك؛ أي ليس بالاِرتكان على الوصف والقول فقط، وعن طريقها سيتم الوصول في النهاية إلى السيادة على الطبيعة وتملكها، فهناك نتائج لهذه الفلسفة:

- التطوير التقني في مجال الرياضيات والبصريات.
- تأسيس طب علمي على قاعدة المعارف الحاصلة بإعتماد التجربب في مجال الفيزولوجيا.
- إمكانية اِستنباط أخلاق عقلانية طبية.

لقد جعل"ديكارت" الإنسان مركز الكون وسيده دون منازع، بإعتباره الأفضل في سلم الموجودات الكونية، ومن ثم؛ فإن الإنسان وحده يملك مطلق الحرية في التصرف والهيمنة على الطبيعة، وتطويعها وإخضاعها لخدمته، مادامت هي مجرد "آلة هائلة" مهيأة لإشباع رغباته؛ وهذا لا يتسنى إلا بتطبيق الفكرة الديكارتية في ترييض الطبيعة في

[1] –Ibid : **Sixième Partie**,p 90_91.

العلم الفيزيائي؛ فقد جرى تحوير ميكانيكا "نيوتن"–المتجذرة من العقلانية الديكارتية– من الفكرة إلى حقيقة واقعية وكانت مُفتتح عهد "الثورة الصناعية"، والأساس التقني التي هيمنت على الغرب الأوروبي الصناعي طوال القرون: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ميلادي، ومنه تخطت إلى سائر العالم. وبهذه "الرؤية للعالم" اِنطلق عصر الحداثة الغربية، يُبشر بحقبة جديدة يستحوذ ويسيطر فيها الإنسان على الطبيعة، ويسود على جميع ما فيها من الكائنات الحية وغير الحية.

إن العلم الحديث لم يقتنع باِكتشاف قوانين الطبيعة فحسب، بل أصبح بفعل التقنية يختبر ويمتحن كل إمكاناته في تغيير مجرى الطبيعة ثم مصادرتها، وبالتالي ألغت التقنية الإرتباط البشري بالأرض والطبيعة وقيدته بالآلة.

ولعلّ الهم الفعلي لـ"ديكارت" هو معرفة الأشياء بغية اِستعمالها حسب طبيعتها، فهو يحاول بطريقة أو بأخرى أن يضئ بنور العقل تلك الزوايا المظلمة من النفس، وهذا ما نجده "في الاِنفعالات الخاصة"، فهو يرى أن "الحكمة ليست في اقتلاع الاِنفعالات بل في تسخيرها من أجل الخير، وعندها لا يكون هناك مكانا إلا للفرح"[1].

4 من المنهج إلى الكوجيتو.

لقد أعلن "ديكارت" من خلال **المنهج "La Méthode"** وبالتحديد في القسم الرَّابع عن المقولة المركزية في فلسفته والمتمثلة في "الكوجيتو"، –الذي هو بمثابة نص تأسيسي لسؤال المنهج في الفلسفة الحديثة– عن تطلعاته في اِكتشاف الأشياء الموجودة والتي يمكن بلوغها باليقين، وذلك اِنطلاقا من قواعد ثابتة، وهي قواعد لا علاقة لها بالمنهج القياسي كما قد يتصور البعض، ولا بتوجيهات المنطق الأرسطي التقليدي الموروث عن المرحلة المدرسية والذي حكم عليه "ديكارت" بالعقم.

[1] ديكارت، <u>في الانفعالات الخاصة</u>، ترجمة جورج زيناتي،(بيروت: العدد 18/17، العرب والفكر العالمي مركز الانماء القومي، 1992)، ص 211.

فبمعارضته للمنطق الأرسطي وبحثه عن طريقة جديدة وقابلة للتطبيق في كل مجالات المعرفة، كان "ديكارت" يسعى على الدرب الذي كان قد صاغه في مجال المنطق كل من مواطنه الفرنسي "راموس"(Ramus) الذي كتب عام 1543 "تخطئة أرسطو"، والإيطالي كامبانيلا(Giovanni Domenico Campanella) ، وفي مجال علوم الطبيعة والتجريب الإنجليزي "بيكون"(Bacon) .

فأنتجت هذه البحوث بِابتكاره منهجا جديدا يقوم على الشك المنهجي بما هو فكر نقدي ملازم للعلم وللتطبيق في آن واحد، ويبرهن "ديكارت" هذا الأمر بالتمييز بين الشك المذهبي؛ أي الشك من أجل الشك، والشك المنهجي أي الشك كخطوة للوصول إلى اليقين، فالأول ينغلق على نفسه بينما الثاني ينتهي إلى اليقين حتى ولو كان يقينا سلبيا، غير أن "ديكارت" شرع في قصده لعدم قبول أي شيء يثير الإِرتياب والشك ، ويصل الشك إلى أبعد حد في كتابه "التأملات الميتافزيقية"، حيث يعرض "ديكارت" في التأمل الأول دِلالة الشك وبيان الغرض منه داخل السياق المعرفي، وذلك من خلال التركيز على ما تمثّله مرحلة الطّفولة وما تتميّز به من اِنفعال لا يسمح باِتخاذ القرارات الصحيحة، لكون هذه الفترة تتميّز بالتّقبّل والتّلقين بالتّالي فإنّ مكتسباتنا في تلك الفترة يغلب عليها الاضطراب ويمكن أن تكون عرضة للشّك، وما يمكن أن يطاله الشّكّ هو خاطئ: "قرار مسح الطّاولة"

ويستند "ديكارت" إلى مجموعة من الحجج أهمها[1]:

- حجة الحواس الخادعة: إنّ حواسنا تخدعنا في كثير من الأحيان، فلا يمكن أن نحدد متى تكون خاطئة ومتى تكون على صحيحة، لذلك يجب أن نضعها موضع شك.

[1] ديكارت، **تأملات ميتافزيقية**، ص ص 14، 16.

- حجّة الحلم: في الكثير من الاحيان نرى في الأحلام أشياء تبدو لنا بيّنة الصّدق، لكن ما إن نستيقظ حتّى نتبيّن أنّها خيال محض.

- حجّة الشّيطان الماكر: حيث يكون الخطأ مجرّد تأثير من كائن وضيع يسعى لمغالطتي ولا يتردّد في إيقاعي في الخطأ.

ويمثّل التّأمّل الأوّل مشروع تقويض وتهديم بإمتياز، ذلك أنّ الأمر يتعلّق بتجاوز المرحلة الطّفوليّة، والتّخلص من فاعلية التّربية، ومن سلطة الموروث التي لا علاقة لها بالمعرفة، لذلك فإنّ الأمر بالنّسبة لـ"ديكارت" هو قرار يروم تأسيس العلم اليقيني لذلك كان يكفي بالنّسبة إليه أن نشكّ ولو مرّة واحدة في حياتنا، وهذا الشّك ليس وليد الصدفة، إنّما هو ينبع من إرادة وعي أدركت أنّ الأمر يستلزم اِتّخاذ قرار يساعد على بلوغ الحقيقة، ويتخطى ما تحمله المعرفة من اِختلاط، لذا سيبقى هذا الشك نظريّا يتحرّك من خلال المنهج، حيث يتعلّق الأمر بالبحث عن نهج يمكن من خلاله بلوغ الحقيقة الأولى، لذلك فسيكون كلّيا لا يستثني أيّا من المعارف السّابقة والتي ستكون خاطئة ما لم نتبيّن أنّها على خلاف ذلك.

ونقطة اِنطلاق هذا الشك تبدأ من الحواس، وما تقدّمه ذلك لأن الحواس لا يمكنها أن تُقدم معرفة يقينيّة، لذا فإنّ "ديكارت" سيواجه منذ البداية ثغرة في المرجعيّات **فكيف نميزُ بين الخطأ والصّواب؟ كيف لنا أن نجعل الخطأ يظهر على أنّه خطأ؟**

إنّ الخطأ ليس فعلاً إراديّا والحقيقة هي التي بإمكانها أن تقاوم أمام أي شك، لذا لم يعد اليقين هو ما يبدو بديهيّا لأوّل وهلة، بل هو اِنبجاس وتدفق الفكرة الحقيقيّة التي لا يمكن مقاومتها، فالحلم يقودنا إلى عوالم وهميّة، والحذر يفرض عليّ أن نتأنى وأن لا نثق في ما يقدّمه لي الحلم، وأن أضعه هو الآخر موضع شك أو بين قوسين ، ومن ثمّ سينتقل إلى مصدر معرفي أكثر غموض يكون هدفا لشكّه، حيث ستجد المعقولات نفسها

في موضع اِتهام والظنون، إذ يجب على المعقولات أن تقوم بالنّسبة إليه على أسس سليمة صحيحة وليس على أحكام مسبقة دون الوقوف على جميع الحيثيات المكونة لها.

وقد اِعتمد "ديكارت" فكرة كمحاولة لتبرير الوقوع في الخطأ، من خلال التمييز بين الإله الخادع والشيطان الماكر؛ ذلك لأنه كثيرا ما ترتدُ أخطائنا إلى أسباب مُتعالية، ففكرة الإله الخادع لم تدم طويلا فمن غير المعقول أن يكون اللّه قد تسبّب في وقوعي في الخطأ، لذلك سيبارِح "ديكارت" هذه الفكرة واِستبدالها بفرضيّة الشّيطان الماكر، إذْ من الممكن أن يكون هناك شيطان له من الخبث والمكر ما يمكّنه من أن يغيّر لي الحقائق لتبدو أخطاء، وهنا يعلن "ديكارت" صراعا ثنائيّا الأوّل مع الشّيطان الماكر الذي بإمكاننا مواجهته، أمّا الثّاني فمع اللّه والذي يعتبر صراعا خاسرا منذ البداية، لذلك سيتخلّى عنه "ديكارت" حيث أنّ اللّه بإمكانه أن يغيّر الحقائق إن أراد ذلك، حتّى تلك الحقائق الرّياضيّة حيث بالإمكان أن اثنين وثلاثة لن تساوي خمسة[1].

هذا الإنكار الكوني الذي يقلبُ القوى الخادعة إلى ضمانات في اليقين، ما هو إلا محاولة لِانعتاق الفكر من خلال الشك نفسه، فالشيطان الماكر هو الروح الذي ينكر دائما، ويحملنا على تأكيد وجودنا مهما اِتسعت دائرة الشك، ففي كل الحالات يبقى الوجود أمرا يقينيا لاشك فيه، فـ "**أنا أشك، أنا أفكر: إذا أنا موجود**" تبرهن أنَ الشك يستلزم التفكير، والتفكير يستلزم الوجود بالضرورة.

من هنا يغدو "الكوجيتو" يقينا يفرض نفسه على الفكر الواع، ليس كـ"استدلال" بل كـ"مصادرة" مباشرة؛ مصادرة تستلزم "الأنا" الفاعل كـ ناتج أنطولوجي وليس مجرد ناتج منطقي.

---

[1] أنظر: نظمي لوقا، **الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت**، (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، د، ط، 2003)، ص 79.

إنَّ هذه الأخطاء التي عَمِلَ "ديكارت" على إلغائها والتي تغلغلت إليه عبر سنوات عديدة من التعليم والدراسة، ففي بادئ الأمر لم يكن لديه وسيلة للاضطلاع بالمعلومات التي حصلها في "لافاليش" حتى وجد منهجا مخصوصا، يتقصى من خلاله أسس تعمل على إلغاء ضمانات الفلسفة الكلاسيكية، وإِبتداع فلسفة علمية وعملية تجعل من الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، فأصبح من الوجوب وجود مبدأ مطلق يكون الصرح الأساسي التي تقوم عليه جل العلوم، وهذا المنطلق يتم في تأكيد "**الذات**" **(Sujet)**.

فكيف يمكن فهم "الأنا أفكر الديكارتي" داخل مجموع الأنساق الفلسفية العلمية الأخرى؟ أو بعبارة أخرى؛ كيف يمكن التفكير مع "ديكارت" وضد "ديكارت" في الآن في مسألة «الكوجيتو»؟.

سيسعى "ديكارت" في التأمل الثاني إلى إعادة النّظر في مسار شكّه، ليعلن فرضيّة ستقود لاحقا فرصة لتجاوز الشّكّ، حيث لم يعد هناك شيء ثابت فالحواس، والجسم، الشّكل، الحركة، الإمتداد، والمكان، ليست سوى أوهام، وبالفعل لا يوجد شيء ثابت ولكن ضمن هذا الشّكّ لا يمكن نزع الشّكّ على الوجود إذْ أنهُ من الضّروري أن من يشكّ لا بدّ أنّه موجود وهو أمر له من الصواب حق ما يرتفع به عن هيمنة الشّك.

إنّ إثبات حقيقة الوجود تحتمُ في نفس الوقت البحث عن طبيعة هذا الموجود، أو كما عبّر عن ذلك "ديكارت" النبش عن أيّ شيء نحن، أو أن نطرح علنًا سؤال "**ما هو الإنسان**"[1]، هذا السؤال من الأسئلة التي أجاب عليها "**أهو حيوان ناطق**"[2]، لكن هذا التّعريف يحتاجُ هو الآخر إلى تخصيص **الحيوان والناطق**، ومنه الإِنزلاق والانزياح في تسلسل أكثر صعوبة وأكثر إلتباس وغموض على مستوى التّحديد، ففي مرحلة أولى يكون الجسد هو المجال الذي يقع من خلاله تحديد الإنسان فمعرفة الذات تكون في البداية

[1] ديكارت، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة: عثمان أمين، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 87.

[2] المصدر نفسه، ص 88،87.

معرفة مادّيّة، فالجسد هو حضور وحياة ويبدو وكأنّ معرفتهُ أسهل من معرفة النّفس، فالإنسان نفس مرتبطة بالجسد، هذا الجسد يُعرف من خلال خصائصه الأوّليّة ومن خلال خصائصه الثّانويّة، أمّا الخصائص الأوّليّة فهي خصائص الجسم الماديّة والتي تُدرك بسهولة (التّمدّد وعدم النّفاذ)، أمّا الخصائص الثّانويّة فهي الخصائص التي لا تتغيّر وهي حسّية وذاتيّة، وعلى عكس الجسد الذي ينتمي إلى الحيِّز المادي، فالنّفس هي المسؤولة عن الحياة وعن التّفكير وعن الحركة.

فالأنا الذي بلغهاَ "ديكارت" تُقصي كلّيًا الجسد، فإذا كنت لست جسدا إذن هل أكون نفسا؟ إنّ فكرة النّفس لازالت قضية ملتبسة إلى الآن، لذا سيعود "ديكارت" إلى مسألة الوجود كإدراك ثابت,من خلال "أنا كائن، أنا موجود" التي تستمر طيلة لحظات التّفكير، فوجودي يتحدّد عندما يكون فكري مُقابل التّفكير، فأنا على يقين أنني كائن وموجود"[1]، وأنّني شيء لا علاقة له بالجسم على مستوى التّحديد، لذا يصبح من المشروع أن نتساءل "**ما هو هذا الشّيء الذي يفكّر؟ ثم يجيب الذي يشك؟**"[2].

وبالتالي فإنّ هذا السّؤال الذي طرحه "ديكارت" سيقود إلى معرفة الذات، "بما أنها شيء يشكّ ويفكّر ينفي ويثبت ويريد ويتخيّل ولكنّه أيضا **يحسّ**"[3] ، إنّ كلّ هذه المظاهر تعود أساسا للفكر بما هو إعادة مباشرة للأنا أو الذّات والذي لم يتمكّن الشّكّ من إزاحته، والذي يكون في نفس الوقت مختلف عن الجسم، ويستدل "ديكارت" على التجربة الشّمع ودورها في تأكيده لهده الرؤية، ذلك أن السّؤال الذي واجه "ديكارت" هو ما يميّز النّفس عن بقيّة الأجسام؟، والوسيلة التي قد تساعد على الإجابة هو إخضاع الجسم إلى تجربة تكون قمينة بإيضاح خصائصه، فأخذ قطعة شمع العسل وبيّن أنّها تحمل الخصائص الحسّية إذا ما تأمّلنا بمعنى "**أنّ لها شكلا وطعما ولونا ورائحة وصوتا، ولكن هل هذه**

---

[1] المصدر نفسه، ص 99.

[2] نفسه، ص 101.

[3] المصدر نفسه، 103

الخصائص هي فعلا خصائص الجسم؟، فإذا كان الأمر كذلك لا بدّ أن تصمد هذه الخصائص ولا تتغيّر، لكن إحراق قطعة الشّمع تبين أن جميع هذه الخصائص الأوّليّة قد زالت ولم يبق من القطعة إلاّ شيء واحد هو "الإِمتداد"[1]، فكانت النّتيجة أنّ الجسم هو جوهر ممتد وهو أمر يعود للذّهن بالأساس حيث أنّ **الإِمتداد** هو "فكرة" أكثر ممّا هو "واقعة" نحن نعقلُ "الإِمتداد"[2] وندركه أكثر ممّا نحسّه.

ويمكن القول أنَّ التّأمّل الثّاني يعكس المسعى الإبستيمولوجي والأنطولوجي الذي إبْتغى "ديكارت" تأسيسه؛ ذلك أنّه أعلن ومنذ البداية أنّه سيتابع الإرتحال في سُبل البحث إلى النّهاية، حتّى يهتدي في الأخير إلى شيء "**ثابت**"، أو كما عبّر عن ذلك إلى أن يجد نقطة "**أرخميدس**" تكون قمينة بتحمّل الثِقل المعرفي الذي لا يطالهُ الشّك؛ ولا بدَّ أن نفهم أن ما يعانيه "ديكارت" هو نوع من الإِنْفعال والإِرتياب المعرفي، والذي هو بحاجة إلى إثبات، ولا يتحقّق هذا إلاّ بالعثور على حقيقة تكون قَرينة ضرورية على "وجود الحقيقة".

فـ: كيف يتم التَّعرف على هذه الذات؟

5 مشكلة الذات:

يعـود "ديكـارت" فـي التأمـل الثالـث إلـى مشـروعه الأنطولـوجي، فـي محاولـة وسـم ملامـح الـذّات، كمـا قـد بيّنهـا فـي التّأمّـل الثّـاني؛ فالـذّات التـي تعـرفُ نفسـها الآن تنكفـئ عـن كـلّ مـا هـو خـارجي عنهـا، وتـرفض أن تكـون تجربـة للإِنفتـاح علـى العـالم الخـارجي، فبالنّسـبة لـ"ديكـارت" يكفـي أن ينغلـق الإنسـان علـى ذاتـه حتّـى يلمـح لـه يقـين وجـوده، وبالتّـالي يجـب إِسـتثمار هـذا الإغـلاق وهـذا اليقـين المتعلّـق بـالوجود، الـذي سـيكون نقطـة "أرخميـدس"Archimedes التـي تؤسّـس لإمكانـات

[1] نفسه، ص ص 104،105،106.

[2] كانت هذه الفكرة بمثابة خلخلة وتقويض للاتجاه المادي.

العلم اليقيني والتي ستهتم لاحقا بإستعادة العالم، لكن هل بالإمكان تقويض هذا الإِنغلاق؟.

إنَّ تحوير هذه المعرفة بالذات يتجلى في اِختبار الأفكار والتّمثّلات حتّى نضمن يقينيّتها وحقيقتها، فبما أنّني شيء يفكّر ألا يكون ذلك حجة على إمكانيّة اِعتماد هذا اليقين كنموذج مميز يُصاغ من خلاله بقيّة الحقائق؟، إنّ هذه المعرفة الأنسبْ لها من الخصائص ما يجعلها بالفعل يقينيّة لكن ما هو معيار هذا اليقين؟، إنّه بالنّسبة لـ"ديكارت" توفّر خاصّيتين :**الوضوح** و**التميّز** فهذا الأنا الأفكّر يملك من البداهة ما يجعله يقينيّا أي واضحا؛ لكون الذات ستنغلق وتتكفئ بكل مظاهر الوعي/الشعور، وهذا ما يؤكده "ديكارت" بقوله: "إذا أي شيء أنا؟ أنا شيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه الشيء الذي يشك، يدرك، ويبرهن، ويثبت وينفي، يريد ويرفض ويتخيل ويحس أيضا[1] .

وبالتالي لم يَعد العقل كجوهر مُفَارق؛ هو من يحدد مفهوم الإنسان، بل يحثنا "ديكارت" أن نحدد "إنية" الإنسان من خلال ذاته؛ أي اِنطلاقا من وعيه المتعالِ القادر على تحقيق وجوده المُتعين، فالوجود هنا سيتحوّل إلى لحظة يعبّر عنها يقين الفكر: "أنا أفكّر إذا أنا موجود".

من هنا ستثبتُ هذه الذات غاياتها المعرفية وذاتيتها بإستبعاد الآخر، فلا دخل لهذا الآخر وللعالم الخارجي في معرفة الذات، فحتى الجسد قد أقصاه "ديكارت" من دائرة المعرفة، وهكذا يتوصل "ديكارت" من منطلق سيكولوجي إلى اِعتبار نفسه فكرا محضا: "**لقد أمعنت النَّظر بِاِنتباه في ما كنت عليه، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنَّهُ ليس لي جسم، وأنه ليس هناك أي عالم، أو حيّز أشغله (...) فعرفتُ من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلاَّ على الفكر، ولا يحتاج في وجوده أي مكان، ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى أنَّ (الأنا) أي النفس التي أنا بها، ما أنا متميزة تمام التميز**

---

[1] ديكارت، __التأملات__، المصدر نفسه، ص 103.

عن الجسم، لا بل معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الإطلاق لظلت النفس موجودة بتمامها"[1].

وبالتالي فالذات الديكارتية هي بشكل مباشر عبارة عن وعي(**Coscience**)، أي لها السلطة على التفكير في العالم الخارجي والتفكير في الفكر نفسه، وداخل هذه الذات لا وجود ولا حضور إلا للوعي، فالنفي أو الضد غير محسوم نهائيا، وقد نعرف هذا الوعي وفق الرؤية التي يطرحها "بول ريكور" ويقترح أن تكون منطلق فهم، وهي "**أن الوعي هو الحركة التي تدمر من غير توقف نقطة اِنطلاقها**"[2].

إن هذه الذات سيكون لها معارضة شديدة مع اِمتداد الفكر الفلسفي الما-بعد ديكارتي، بدءاً مع "كانط" الذي رفض مبدأ الشك الديكارتي، وصولا إلى "هيغل" الذي طابق بين مقولات العقل ومعطيات الواقع، بلوغاً إلى الفلسفة المعاصرة التي ستتشهد اِنقلابا فلسفيا على براديغم الذات، ليستبدل بمناهج فلسفية جديدة حاولت بعث مفهوم الذات من خلال العبور إلى الغير/الآخر، ولربما هذا ما سيدفع بـ"بول ريكور" إلى توصيف الكوجيتو الديكارتي بالكوجيتو المجروح.

وعليه كان من الواجب إعادة البحث في مفهوم الأنا الديكارتية وضماناتها، وهذا ما سيستدعي حسب "هوسرل" تفكيك رموزها المفهومية قبل تناولها في المجال التداولي الوظيفي، ويُفكك "هوسرل" هذا المفهوم من خلال التساؤلات التالية: "ما هو هذا الأنا الذي من حقه وضع مثل هذه الأسئلة المتعالية؟، وهل يكون ذلك بإمكاني من حيث أنا إنسان

1-Descartes, **Discours de la méthode**-Quateriéme Partie,p 62 .

2 بول ريكور، **صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية"**، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، الطبعة الأولى (لبنان: دار الكتاب الجديد، 2005)، ص 125.

طبيعي؟، وهل يمكنني أن أتساءل جديا كيف أخرج من جزيرة شعوري، وكيف يمكن أن يكتسب المعيش في شعوري كبداهة، أي دلالة موضوعية؟"[1] .

من هنا يجوز لنا طرح السؤال التالي: فما مآل الكوجيتو الديكارتي مع تعاقب الرؤى، التي تسعى أحيانا إلى ترسيخه أو إلى نقده وتجاوزه؟.

[1] إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية –المدخل إلى الظاهريات–**، ترجمة وتقديم نازلي إسماعيل حسين،(مصر:دار المعارف،1970)، ص 204.

المبحث الثاني: المعيار الكوني الصوري للحقيقة عند "ايمانيويل كانط"

إنَّ فحص الراهنية الزَّمانية لفلسفة "كانط" kant، نجد أنَّها إستمرار للحقبة الحديثة حيث إشتغل عليها مقدما لها مَنهجا خصوصي ذاتي يعتمد "**التشخيص النقدي**" لقدرات العقل في أفق نظرية المعرفة وبراديغم الذات، وتقوم هذه الأطروحة على كونية العقل، وفلسفة للإنسان بوصفه غاية في حد ذاتها، وفي إتجاه "عصر يسير نحو التنوير، هذه الرّاهنية وفْقا لـ"هابرماس" Habermas تعبير عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي"[1] .

إنَّ المُتأمل للصرح الفلسفي "لكانط" يجد أنَّهُ ذا مدخل نَقدي، لأنَّ النقد عند "كانط" يأخذ صيغة البحث في شروط الإمْكان المعرفي، ومُهمَّة هذا "النقد" تركز على العقل نفسه في اِتجاه إستنطاق حدوده ومدى جرأته، فهدف هذه الفلسفة النقدية هو كشف ما يستطيع العقل أن يعرفه وما لا يستطيع أن يعرفه، فاِستخدام النقد عند "كانط" من أجل تمحيص الأفكار والرؤى والتدقيق فيها والملاحظة والاِطلاع الشامل على كل جوانبها.

فحرص "كانط" في "ثالوثه النقدي" على التَّمييز الدقيق ما بين حدود العقل في اِستعمالاته المتابينة، واِنشغل في كتابه النقدي الأول على تشريح العقل في خارطته الداخلية التي ما انْفَكَّ أن شكَّل المكسبُ الأساسي لفلسفته، هو "تناهي العقل البشري وعدم قدرته على تجاوز تُخوم الزمان والمكان البشريين، والمقولات القبلية للذهن البشري في تلقي الحدوسات وتحويلها عبر عمل الذهن ورسومات المخيلة إلى معارف دقيقة كالطبيعة بوضعها جملة من الظواهر في تجربة ممكنة" (2).

بالإضافة إلى نقد الميتافيزيقا إذْ كان المشروع النقدي للميتافيزيقا يهدفُ أساسا إلى إستحداث أسس علمية بها، في حين أن العلم لا يستدعي النقد لأنَّهُ وصل إلى مرحلة

---

[1] أم الزين بنشيخة–المسكيني، <u>**كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل**</u>، الطبعة الاولى، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 18.

[2] المرجع نفسه، ص 12-13.

وضع فيها المنهج والقوانين على أسس متينة، ويرى "كانط" أيضا أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علما هي التي تستند إلى نقد العقل، الذي يرسم الحدود التي لا ينبغي أن يتجاوزها، ويستكين لنقد يعتمد على تصورات قبلية يرجعها إلى مصادرها الاساسية وهي الإحساس والذهن "العقل".

ونجد تطبيقات الفلسفة النقدية "لكانط" ومشكلة المعرفة في:

1. نظرية المعرفة
2. نقد الميتافيزيقا
3. نقد الحكم الجمالي

نظرية المعرفة: تُمهدُّ لمشكلة المعرفة كما تظهر في كتابه "**نقد العقل المحض**" "فبعدما كانت مشكلة الوجود مسيطرة على الفلسفات القديمة، أصبحت مشكلة المعرفة من المشكلات المُلحة في الفكر الحديث، "فما طبيعة المعرفة؟ وأي شيء نعرفه فيها؟ هل للمعرفة حدود؟ هذه هي تساؤلات العصر الحديث" [(1)]

في منتصف القرن 18، كانت الحلول المقترحة تُردُّ إلى نظريتين متعارضتين: نظرية الاِتجاه العقلي حيث أن المعرفة المثلى هي معرفة العقل وحده الذي يدخل فيه الوضوح والتميز (كما اشرنا سابقا)، ومعرفة الوجود جوهر وعلة حيث تكون الميتافيزيقا في الجذر الحقيقي شجرة العلوم كما صرح "ديكارت"، ونظرية الاِتجاه التجريبي وأتباعه من المدرسة الإنجليزية، هو يرى أن الميتافيزيقا وامْكاناتها ليست ضرورية. فالواضح المتميز هو التأثيرات الحسية وحدها، أما التصورات العقلية التي بالغَ الديكارتيون في الكلام عن نتائجها على أساس وضوحها أو حدسيتها، ليست إلا مأخوذة من الحس نفسه، والكلام عن ما بعد الطبيعة بناء على التصورات غير ممكنة بالمرة، فلا علم لنا إلا بما هو

[1] عبد الوهاب جعفر، **الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة**، ط1، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000)، ص28.

محسوس فقط لذلك اِنتهى الفيلسوف "هيوم" إلى القول بأن البحث في الميتافيزيقا قضية مفرغة مثلها كمثل حمامة تحلق في جو لا هواء فيه، فهي تسقط ضمن فضاءات يشوبها التناقض، فلا يوجد أمام الباحث الشك أو موقف آخر إيجابي كالمذهب النقدي هذا النقد الذي يدفع تجريبية "هيوم" (يبعد العلم عن شك) ويقيم ميتافيزيقا مغايرة ومجاوزة للميتافيزيقا العقلية، فيقول "كانط":" النقد إنما التمهيد الذي لا غنى عنه لقيام ميتافيزيقا صلبة كعلم"[(1)]

فاِشتغل "كانط" على مستوى هذا الكتاب بالمجال الأبستمولوجي (الرياضيات، الطبيعة، المنطق) لا من حيث الشك في موضوعية ويقين هذه العلوم، وإنما لقياس الخطاب الذي يكشُف أُسسها ويفسر صيرورة ظهورها، وتلك هي مهمة الإبستمولوجي أو ما يسمى بحقيقة المعرفة، وما يستتبعها من أسئلة، غير أن هذا التفسير لا يعكس المسعى النقدي للطرح الكانطي، لأنه يقف عند حدود منطوق النص الرافض للميتافيزيقا، فلا يشكل هذا الرفض إلاّ طرفاً واحدا من المشروع النقدي الكانطي ككل لذلك فإن الدَّافع الأساسي لمشروع النقد هو التَّوغل في إمكانية أنْ تصير الميتافيزيقا عِلماً، والبحث في الميتافيزيقا باِعتبارها الحجر الاساس في الفلسفة النقدية، وهو في حد ذاته محاولة لمعرفة الحقيقة.

ويستلزم حل " مشكلة الحقيقة" إذا فحص شروط إمكانية العلم، وبالتالي فإن مشروع" إعادة بناء القول الميتافيزيقي بالشكل الذي يضمن لهُ مشروعية وجوده، وإستمراره يتطلب تحليلا عميقا لطبيعة إشتغال العقل في تحصيله للمعرفة"[2].

وعلى هذا الأساس تنتج "النظرية المعرفية" عند "كانط" نمطاً جديدا وأصيلا في التعامل مع العلوم، يختلف جذريا من حيث طبيعته وكيفية إستنطاقه للنص العلمي بالأسلوب المتعالي، الذي يبحث في السياق القبلي لإمكانية تكوّن المعرفة والمجالات التي تعرف صلاحيتها، وهكذا يتجه "كانط" إلى ما يتم إنتاجه من قبل العقل البشري من معرفة

---

[1]عبد الوهاب جعفر، **الفيلسوف كانط و الكانطية الجديدة**، المرجع نفسه، ص 20.

[2]-محمد هشام، **في نظرية الفلسفية للمعرفة (أفلاطون، ديكارت، كانط)**، (المغرب: افريقيا الشرق، 2001، ص 110)

نظرية "الميتافيزيقا"، ويتجلى هذا في اطار تحليله للعلم الرياضي والطبيعي المطروح "ترستنداليا" والتسويغ لمشروعية قيام هذا العلم، ومحاولة فهم حقيقته من خلال تفسير الشروط القبلية التي تكفل للعلم الرياضي كل اليقين (الكلية والضرورة) من جهة والإقتدار (التأليف والأشياء) من جهة أخرى.

وتختلف المعرفة العلمية على المعرفة الفلسفية عند "كانط" فهذه الأخيرة تكون معرفة عقلية خالصة، أي بناءاً على تحوير التصورات، حيث تستند المعرفة إلى الحدس القبلي (الزمكان) مما يجعل مسألة قيام الأحكام التركيبية القبلية أمرا محتملا، من هنا يتساءل "كانط" في البحث عن الشروط التي وسمت للقضية الرياضية الصدق واليقين، وكفلت للرياضيات التقدم[1]، ولما كان الحكم التركيبي القبلي يجتمع فيه كل من القبلي الأولى والتركيبي البعدي، عرض مقولتي الزمان والمكان بحكم أنهما عيان قبلي يتموضع القبلي والتركيبي معا, ولا التجربة وحدها لأنها متغيرة وعرضية فهي لا تعكس اليقين والكلية والشمولية، إذن لا يبقى سوى الحدس المحض (المكان والزمان)[2] وهو ما يستوجب تحليل فكرتي الزمان والمكان بِإعتبارهما الأساس القبلي والتركيبي ومثل هذا التحليل يسميه "كانط" "الاستطيقا الترنسندالية"*[3] لذلك نجد أن "كانط" بتحليله لمقولة الزمان والمكان إِجْتازَ التصور النقدي الليبنزي (مجرد علاقات)، والتصور النيوتوني (المطلق)، فالشاهد القبلي (المكان والزمان) هو الذي يؤسس مشروعية العلم الرياضي، فتحليل نظرية "كانط" في المكان والزمان يعكس مدى إقترانها بالنظرية الرياضية .

---

[1]- سمير بلكفيف، **الفلسفة النقدية بين التأسيس الاستمولوجي والميتافيزيقي**، (مجلة دراسات الإنسانية والاجتماعية، العدد 2و3، جانفي 2013، جامعة وهران/ الجزائر)، ص 217.

[2]- **الزمان والمكان**= عند كانط ليس تصوفي، بل هما صورتان للحدس، وهناك تصورات أولية ألا وهي المقولات الاثنتي عشر التي سيتخلصها كانط من إسكان القيام، فهي ذاتية بالمعنى الذي يكون الزمان والمكان.

* **الاستطيقا الترنسندالية:** يطلقها كانط على علم كل مبادئ الحس القبلية، أما العلم الذي يتضمن مبادئ الفكر المحض (فهو العلم الذي سيعين أصل معارفنا ونطاقها ومصداقيتها الموضوعية، يسمى المنطق الترسندالي، لأن عمله فقط مع قوانين **الفاهمة** و**العقل**، فقط من حيث هو متعلق بالموضوعات قبليا، لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية الأمبيرية أو المحضة، دونما تمييز)، (**أنظر، كانط، نقد العقل المحض، ص 78**).

أمَّا المعرفة عند "كانط" مرهونة بعاملين أساسيين هما "الحدس والفهم (أي الحس والفكر)، فالحس دون مفاهيم فوضى، والمفاهيم دون **حدوس** جوفاء، فهما قوتان متمايزتان مستقلتان ولكل منهما كمالاته الخاصة به، والتي تشهد باِستقلاليته من الخطأ الزاعم بأن كل إمدادات الفهم واضحة جلية في حين أن إمدادات الحساسية غامضة"[1].

وعليه إنتهى "كانط" للقول بأنَّ كل ما ينظم ويضفي صور على خبرتنا، لا يمكن أنْ ينشأ من الخبرة بل لا بُدَّ أنْ تكون هذه القدرة على التنظيم والبناء والمَفهَمة تنبع من ذواتنا، بمعنى أنَّ "كانط" يفترض ثنائية مكونة من ذات ومن شيء، أو بما أنَّ القوة المنظمة لا يمكن أن تكون إلا في الذات، ما يجعل من هذه الرؤية بمثابة ثورة في النظرية المعرفية، فقد عكس "كانط" الرأي الأساسي الذي قال أنَّ المعرفة تحدثُ عندما تتأثر الذات بالشيء، إلى القول بأنَّ الشيء هو الذي يتعقب بالذات، فهكذا وضح "كانط" أن العقل لا يعكس العالم الخارجي كما هو، بل إنَّهُ من الواقع يبدع هذا العالم من حيث تركيبه المنطقي، فالتجربة بدون نشاط العقل لا تستطيع أنْ تُعطينا إلا سلسلة من الأحوال العقلية المتتالية مثل الصور الفوتوغرافية، غير أن "كانط" شرح أنَّ المُسوَّغ الذي يجعلنا نفكر في العالم تفكيرا منظما وعلميا، لا يكمن في كون العالم المادي عالما رياضيا، بقدر ما يكمن في كون العقل الذي يقوم بالتفكير بطريقة رياضية فالعقل آلة منطقية، تطبع الأفكار العقلية تماما كما تطبع آلة الطبع الكلمات، فأيا كان ذلك الذي يبصرهُ العقل، وأيا كان الذي يقدمه ويدركه العقل في نهاية الأمر إلى نفسه، فهو دائما منطقي وعلمي نظرا لكون الصور أو البنيات العقلية التي تؤلف المعرفة مبنية على مبادئ علمية بحتة.

وهذه القدرة التي تقوم بالتنظيم والبناء هي شيء مطلوب وصحيح كليا في معرفتنا، فقد سَّلم "كانط" بوجود أسس فكرية والتي تتمثل في الصور والمقولات "الترنسندنتالية" قبلية

---

[1]- عبد الوهاب جعفر، **كانط والكانطية**، مرجع سابق، ص 52.

*الاستطيقة عند كانط لا تعني المعنى المألوف البحث في علم الجمال، بل استخدمها لتدل على نظرية القدرة الحسية أو نظرية الادراك الحسي.

في العقل، أي سابقة للخبرة ومستقلة عنها، كما إعتقد أنَّ جميع البشر لهم هذه الصور أو الأسس الرئيسية ذاتها، وهي بمثابة إستعداد في البشر وثابتة صحيحة صحة كلية، فهي إذا موجودة عند جميع الذوات كشرط إبستمولوجي وإمْكان معرفي يستلزم الموضوعية أي المعرفة الحقة.

فيؤسس "كانط" للقول بأن الحدوس الحسية لها تفَوّق زمني، لكن التصورات القبلية لها السبق المنطقي، والتصورات بالنسبة "لكانط" موجودة في عقولنا لا بالمعنى المكاني، ولا بالمعنى أنها فطرية فنيا منذ ولادتها، وإنما يقصد أنها بمثابة جاهزيات في العقل لا يشعر بها إلا حين يثيرها مثير أو محفز، والتي تتمثل في الحدوس الحسية، "فالحدوس هي مادة الإدراك الحسي، والمادة تحتاج إلى صورة، والصورة هي تلك التصورات فلا حديث عن مادة دون صورة"[1].

ومن هنا نجد المسعى الكانطي يروم تأسيس نظرية معرفية من خلال مجابهة شك "هيوم" (David hume 1711-1776) * حول الإنطباعات التي تَمُدنَا بها الحواس، بتلافي الفلسفة من الشك. ويجعلها تقوم على أساس متين كما هو حال في العلوم الطبيعية، لذا اِعتبر أنَّ المبادئ الأساسية التي يقوم عليها العلم الطبيعي هي المبادئ ذاتها التي يجب أن تهيكل وتنسق المقولات والتصورات والبنيات (الأفكار الترسندنتالية المتعالية على الخبرة) والتي تنظم الاِنطباعات القادمة من الخارج، وقد اِعتبر هذه المبادئ قبلية، متعالية، سابقة على الخبرة مستقلة عنها، ولذا فإن هذه المبادئ أو المقولات العقلية والتي تتمثل في الزمان والمكان والسبب ومبدأ عدم التناقض ... هي حقيقية ويقينية وثابتة، فهذه المقولات والمبادئ الترسندنتالية الموجودة في تفكيرنا كإستعدادات وهي التي تضفي المعنى المعرفي للحدث وتُقدم شروحا لتكون معرفتنا محتملة وممكنة، ونستنتج في

---

[1]- محمود فهمي زيدان، **كانط وفلسفة النظرية**، الطبعة الثالثة، (مصر:دار المعارف ، 1979)، ص 57.

* **دافيد هيوم:** من أهم اقطاب المذهب التجريبي في العصور الحديثة، وتعد من أهم المؤثرين في البناء الفلسفي النقدي النقدي للعقل ما جعل كانط يقول عنه "لقد ايقظني هيوم من سبات الدوغمائية".

الأخير أنَّ الأطروحة الكانطية كأطروحة نقدية، اِعتبرت الحقيقة بناء عقليا يتم فيه تعاضد العقل والحواس، فالحواس تمد العقل بالمادة المعرفية، والعقل يستخدم مقولاته القبلية لإعطاء هذه المادة صورا إبستمية، وهكذا يبين "كانط" أن الحقيقة ليست جاهزة ومُتهيِّئة لا في الواقع ولا في الفكر نفسه، وإنما الحقيقة هي تفاعل ديالكتيكي بين جملة من معطيات التجربة والمفاهيم العقلية، ومهما بلغت درجة معرفتنا، فإنها ستظل نسبية تقريبية ما دمنا نجعل الحقيقة صورا للميتافيزيقا.

1. سؤال الإنسان وقيمته المعرفية والميتافزيقية:

لقد حاول "كانط" من خلال مشروعه النقدي التأسيس لقيم إبستمولوجية وإتيقية نابعة من تصوره لحدود العقل، وحاول من خلالها تقديم إجابات جديدة لتساؤلات الإنسان والمتمثلة في: ماذا أعرف؟ ما يجبُ أن أعمل؟ ماذا يحب أن آمل؟ وما هو الإنسان؟، ويعتبرُ المشروع الكانطي منعرجاً هاما في تاريخ الفلسفة الغربية برُمتها من جهة، ونقطة محورية في التأسيس لمفهوم الإنسان من جهة آخرى، حيث عمل من خلال هذا البعد التأسيسي للإنسان على تجاوز الرؤية السكولائية للإنسان بإعتباره عاجزا عن المعرفة، والبحث في حدود المعرفة الإنسانية وقواعد الأخلاق.

فاِنطلق "كانط" من نسق مشترك كُلي وفْقَ مبادئ العقل ومنهج الفحص النقدي، ليهتدي في النهاية إلى بناء رؤية متكاملة لمفهوم الإنسان ضمن حدود العقل المعرفية، وإطار أخلاق الواجب ومبدأ الإرادة الحرة، فقد كانت عبارة "كانط" **تشجع على اِستعمال عقلك**"[1] كشعار حَسمهُ في عصر "التنوير" بمثابة دعوة للإنسان للتحرر من وهم العجز والوصاية من جهة، وللتَّفكر في إمكانات العقل من جهة أخرى، ولهذا سنتناول في هذا المبحث مبادئ الفلسفة الكانطية مركزين على بُعدين اِثنين البعد المعرفي والأخلاقي، لأن هذه الفلسفة تهتم بالإنسان ضمن تَمثُلاتهِ في العالم.

[1] إيمانويل كانط، ما التنوير؟، ترجمة: كريم الجاف،الطبعة الأولى، (العراق: شهريار، 2019)، ص 12

1.1. في التأسيس للشرط المعرفي:

لقد تساءل "كانط" عن طبيعة المعرفة البشرية وحدودها وقيمتها وعلاقتها بالوجود، فدعا إلى ضرورة اِختبار قدرتنا على المعرفة "فقد قامت النظرية الكانطية على تيارين، التيار العقلي مثَّله ديكارت وليبنتز، ويعتقدون أنَّ الحقائق الميتافزيقية إنَّما تُدركُ بواسطة العقل وحده مستقلاً عن التجربة، والتيار الثاني حسي تجريبي يمثلهُ "جون لوك"، "دافيد هيوم"، ويظنُّ هؤلاء أنَّ التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق، فحاول "كانط" أن يُبين فساد كلا التيارين الأوّل لتجاوز حدوده، والثاني لقصوره"[1].

وتمثَّلَ الرد الكانطي على التيارين العقلي/التجريبي بقوله "... إنَّ المثالية تنحصرُ في القول بأنه ليس ثمة موجودات أخرى غير الموجودات المُفكِرة، وبذلك تكون الموضوعات الأخرى التي نعتقدُ أننا ندركها في الحدس (العيان الحسي) مُجرد تَمَثُّلات كامِنة في موجودات مُفكِرة، دون أن يكون هناك أي مُقابل لها في العالم الحسى، أما أنا أقْرُّ أنَّ هناك موضوعات ماثِلة أمامنا كل ما نعرِفهُ منها هو ظواهرها أي تلم التَمثُّلات إلى تحدثها فينا هذه الموضوعات بتأثيرها على حواسنا..."[2].

من هنا يمكن القول أن المُنجز الكانطي هو اِمْتثال بطريقة ما للثورة العلمية لمعارضته للمدرسة الإنجليزية التي جعلت من المعرفة حسية مبدأ إبستمولوجي، فالتجربة حسبهُ "ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا حيث إنَّ التجربة لا تُعطي لأحكامها كلية حقيقية وصارمة بل كلية مُفترضة"[3]، من هنا دعا إلى تَمَعَّن العقل كشرط لتحليل المعرفة النظرية، فالعقل ألة فكرية تحوّل الإدراك الحسي إلى أفكار، وتمنح التجربة وحدة الفكر، ففي كتاب "**نقد العقل المحض**"، أراد "كانط" بكلمة **نقد:** مُصادرة العقل ووضعه قيد

---

[1] عبد المعطي محمد، **الفلسفة الحديثة من القرن 17 االى القرن 20**، الطبعة الأولى، (مصر: منشأ للمعارف، 2001)، ص61.

[2] ابراهيم زكريا، **كانط او الفلسفة النقدية "عبقريات الفلسفة"**، الطبعة الاولى، (مصر: مكتبة مصر)، ص 113.

[3] ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة: فتح الله مشعشع، الطبعة 5 (بيروت: مكتبة المعارف، 1975)، ص 364.

الدراسة والتأمل، لمعرفة حدود ما يملكهُ من معرفة عقلية خالصة، غير مُستمدَة من التجربة الحسية البعدية، وهذا ما نستجليه في سؤاله: هل توجد معرفة مستقلة إستقلالا تاما عن التجربة والانطباعات الحسية؟.

فكلمة العقل عند "كانط": تعني عقل الأشياء والظواهر، وربطها ببعضها وفهمها بأداة الذهن المفكر، التي تحوّل الإدراك الحسي إلى أفكار، تمنحُ التجربة وحدة الفكر بين التجربة والعقل تتم المعرفة؛ فالتأملات العقلية النظرية ليس لها قيمة، ما لم تدعمها التجربة، من هنا يبين "كانط" التوافق الكلي بين العقل والتجربة وجعل الطبيعة جزء من العقل وليس العقل جزءاً من الطبيعة يقول "كانط": "...إنَّ كل معارفنا يجب أن تنطلق من الموضوعات إلى ضرورة تطابق الموضوعات مع معرفتنا"[1]، أي أننا لا نعرفُ قبليا عن الموضوعات إلاَّ ما نضع نحن أنفسنا فيه، وقد وَسَّعَ "كانط" من دائرة البحث الفلسفي بطرحه الاستشكالات التالية: **ما الذي يمكنني أن أعرفه، ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ وما الذي أستطيعُ أن آمله؟** هذه المشكلات النقدية الثلاث هي على تعاقب: مشكلة المعرفة، مشكلة الأخلاق، مشكلة الدين.

لقد إستبدل "كانط" الشك بـ"النقد"* ويرى أنَّه ثمة علمين لا مكان للشك فيهما ألا وهما: العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، حيث يعتبر أنَّ التجربة هي الركيزة الأساسية في معرفتنا، لأن ما تأسسهُ المَلكة العارِفة الكَامِنه فينا هي الموضوعات التي تؤثر في حواسنا، فتتولدُّ في أذهاننا بعض "التَّمثُّلات" (**représentations**)، ويميزُ "كانط" بين المعرفة الجوهرية التي يعتبرها "أولية" وبين المعرفة التجريبية، فالأولى معرفة ضرورية

[1] محمد عثمان الخشت، **العقل ومابعد الطبيعة "تأويل جديد لفلسفة هيوم وكانط"**، (القاهرة: دار التنوير، 2008)، ص 25.

*-**النقد**: فحص الظاهرة بغرض الحكم عليها وتقويميا، والعقل النقدي هو الفكر يسعى لعدم إتخاذ أي قرار دون التساؤل عن قيمة هذا القرار من حيث المضمون، أما الفلسفة النقدية تنتسب الى كانط والتي تؤكد على ضرورة فحص كل ما يتوصل إليه الانسان من معرفة، وأساس هذا النقد هو الفحص والاختبار، أي أنَّ نقد العقل الخالص هو إمتحانا لقيمته من حيث توسله للحقيقة.

وكُلية نجدها في العلوم، أي أوليات في ملكة الفَاهِمة لا دخل للتجربة فيها، ويتجلى ذلك في المثال التالي "لكل تغيير سبب عمل على إحداثهِ"؛ هذه القضية حسب "كانط" ليست كما خَمَّنَ "دافيد هيوم" بأنها وليدة العادة والتكرار، بل هي قضية أولية كلية، ومادام مفهوم "**العلة**" يستلزم مفهوم "**التتابع**"، ومفهوم "**الحتمية**"؛ فإنَّ مبدأ العلة نفسهُ لا محالة في أن يكون مبدأً أولياً سابقا عن كل تجربة، هذه المعرفة الضرورية هي بمثابة شروط حتمية في العقل وليست حقائق ثابتة في طبيعة الذهن.

وإنطلاقا من هذا الطرح نجدُ أن "كانط" يميزُ بين **الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية*** فكل معرفة تقوم على الأحكام سواء كانت تحليلية أو أحكام تركيبية، فـ"الأحكام" هي المنطلق الجوهري في تعامل "كانط" مع المعرفة، وبالعودة إلى المقولات– محمولات تحمل على الجوهر أو الجسم–، والتي ينْبني على أساسها الأحكام، إنها أوليات في الفَاهْمة لا ترجع إلى التجربة، هي كل صور لتمثُّلات المعرفة الممكنة. لذا قسم "كانط" "الحكم الذي يقوم عليه العلم"، من حيث علاقة الموضوع بالمحمول إلى "**أحكام التحليلية، مثل: كل الأجسام ممتدة، ينتمي المحمول "ممتدة" إلى الموضوع "الأجسام" بوصفه شيئا متضمنا فيه، فهو حكم تحليلي، لأنَّ المحمول وهو صفة للموضوع، لم يضف إليه شيئا، بل اِستمد عناصره منه، أما الأحكام التأليفية "التركيبية"، مثل: كل الأجسام ثقيلة،**

* ¯ طبق كانط **منطق الارسطي** من خلال الاحكام التي تتضمن الموضوعات والمحمولات "ذوات وصفات". وميز بين نوعين من القضايا والأحكام، أحكام يكون الموضوع فيها متضمنًا للمحمول، يسميها **تحليلية**، وأحكام يضيف فيها المحمول الي الموضوع مفهوما جديدا، وصفات جديدة، يسميها **تركيبية الحكم:** هو الوحدة التركيبية لإدراك الوعي أو العلاقة الضرورية للتَّمثلات الذاتية وهي الحد الأدنى من الخبرة، فأحكامنا إتجاه المواضيع يجب أنْ تكون مطابقة لها.

مفهوم "ثقيلة" خارجا عن مفهوم" الأجسام" خروجا تاما، رغم أنه مرتبط به وملازم له، فهذا حكم تأليفي، لأن المحمول أضاف إلى مفهوم الموضوع محمولا لم يكن يفكر فيه"[1]

كما فرق بين عملية الفَهْم الحسي وعملية الفهم العقلي الأولى، فالموضوعات المُتاحة لنا عن طريق الحس والحس وحده، هو الذي يمدنا بالإدراكات الحسية الملوسة، أما الفهم العقلي فإن موضوعاته تصبح مترابطة وتنتج عنها مفاهيم، وقد عارض "كانط" الفلاسفة الذين يعتبرون الإدراك الحسي مجرد صورة ناقصة من صور الحكم، لأنه يُحيل التفكير إلى مُدركات حسية، فهناك مصدرين للمعرفة البشرية وهما: **الحَساسِية** و**الفَاهِمة***، إنَّ الحدس لا يوجد إلاَّ إذا أعطى لنا قضايا أي بقدر ما يُعطي القضية في الذهن، أما القدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي بها تتعاقب المسائل الوافدة تُعرف بــ"الحساسية" والتي من خلالها تعطي لنا مسائل وقضايا وتزودنا بالحدوس "... إنَّ الفاهمة هي التي تُفكرُ في هذه الموضوعات وعليه تتولد الأفاهيم حيث أنها هي التي تفكر في الشيء وعنها تتولد التصورات"[2]؛ فالإدراك الحسي هو المصدر الأول للمعرفة، على اِعتبار أن المادة هي موضوع الإدراك الحسي أو الإحساس، في حين أنَّ الصورة هي المبدأ الضِمني في الذات العارفة، والذي يسمحُ لها بتنظيم مضمون الظاهرة وفقا لعلاقات مخصوصة، وبالتالي فالحواس تحتاج للعقل، فما يقابله الإنسان في التجربة الحسية ليس سوى تأثيرات فردية غير منتظمة، لا تتخذ صورة الإدراك الكامل إلا بعد توليف صورتين ذهنيتين عليها، ليس لهما وجود موضوعي خارج عقل الإنسان، ألا وهما **(الزمان والمكان)**، كأُطر ذهنية يتعامل بها العقل مع الحسوسات، من هنا يعرف العقل "تمام المعرفة قدرته بالنسبة للموضوعات التي تقدمها التجربة، حتى يُصبح من السهل أن يُعين على نحو كامل وموثوق نطاق وحدود الاِستعمال، الذي يمكن أن يحاوله خارج

---

[1] إمانويل كانط، __نقد العقل المحض__، ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الثانية،(بيروت: دار الثقافة للنشر، 1974)، ص 49.

[2] المصدر نفسه، ص 52.

حدود كل تجربة"[1]، "فإذا كانت الحساسية تتضمن تصورات قبلية تشكل الشرط الذي بموجبه تعطى لنا الموضوعات، فإنها تنتمي إلى الفلسفة الترسنتدالية"[2].

إنَّ الحدس بالنسبة لـ"كانط" هو الذي يُتيحُ لموضوع ما أنْ يكون معطى للمعرفة ويُمثّلُ الإتصال الذاتي المباشر بين الادراك وبين الموضوع المُدرك هو الذي يجعل مفهوم الرؤية محتملا، تلك التي تمنح صاحب الرؤية يُنتجُ أحكاما صادقة صدقا خالصا؛ أما المادة فتمثّلُ كل ما يصدرُ عن الموضوع، وما هو متغير وواقع، "فنحن نقيس الفكر الأمبيري "التجريبي" –والذي على صلة بالموضوع بواسطة الحس–بالفكر الأمثيلي"القبلي/المحض" ونستجلي أنَّ الأوّل يجري في الواقع إلى حد ما كما لو أنْه يتوجه بداهة بمبادئ مثالية، وهكذا فنحن نتكلم بحق عما عبرَّ "هوسرل" "على غائية طبيعية لبنيتنا الّذهنية بوصفه تنظيما يوجه تصوراتنا وأحكامنا كما لو أنها كانت منتظمة منطقية"[3]؛ فالتمييز بين المادة والصورة في المعرفة إنما يقوم على التمييز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوسنا الحسية، والعناصر الضرورية الكلية في جوهر حساسيتنا،"...إننا لا نعرفُ الطبيعة إلا بوصفها مجموعة من الظواهر أي نعرفها كتمثُّلات حاصلة في ذواتنا ولا يمكن أن نستخلص قانون اِرتباطها إلا من مدى اِرتباطها في ذواتنا..."[4]، ،حيث تغدو الذَّات هي الفاعل الأساسي في عملية الإدراك والتَّمثل.

ويُرتب "كانط" العناصر الترسندالية حسب وظيفتها، حيث يقول"...**إذا أثر الموضوع على القدرة التصورية سماه إحساس، والحدس الذي هو على صلة بالموضوع**

---

[1] ايمانويل، **نقد العقل المحض**، المصدر السابق، ص 54.

[2] المصدر نفسه، ص 56.

[3]–هوسرل إدموند، **مباحث منطقية**، الجزء01، ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الأولى، (بيروت/لبنان: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص223.

[4]– كانط، **نقد العقل المحض**، المصدر السابق ص58.

بواسطة الإحساس سمي (أَمْبيريا) والموضوع اللامتعين للحدس يسمى ظاهرة..."[1]، ويضيف: "**... أسمى (إحساس) في الظاهر مادتها، أما ما ينسق بموجب علاقات معينة أسميه صورة الظاهرة...**"[2]، والمحض"القبلي"حدس فمقابله ليس مشتقا من الأشياء الخارجية المادية، بل ينتسب إلى قدرة الإنسان الحسية. فالعلاقة بين الحدس القبلي والتجريبي علاقة الصورة بالمادة؛ تأتي المادة من الواقع، فيما تنبعُ الصورة عن طبيعة القدرة الحسية.

2.1. في الزمان والمكان:

في نظريته عن المكان والزمان، عَّرف "كانط" الهندسة بأنها: "علم يعين خصائص المكان تأليفيا وقبليا، فماذا يجب أن يكون إذا تصور المكان حتى تكون مثل تلك المعرفة ممكنة به"[3].

وأجاب "كانط" عن ذلك: أن قضايا الهندسة ليست مشتقة من الخبرة الحسية، بل مُستقلة عنها، صدقها مطلق وضروري، لا تعتمد على الإدراك الحسي، من الممكن تطبيقها على العالم الخارجي. يتسق العالم الحسي مع بديهيات الهندسة ونظرياتها "إنَّ القضايا الهندسية يقينية كلها، أعني، إنها مربوطة بوعي لضرورتها، على سبيل المثال:

1- Kant Emmanuel, **critique de raison pure**, tradduction :Pacavet Tremes, puf 05ed1975, p62-63

============== (أو أنظر: نقد العقل المحض، ص59)

2 -Ibid, p63

3 كانط، **نقد العقل المحض**، المصدر السابق، ص60.

المكان ذو أبعاد ثلاثة وحسب. فمثل هذه القضايا، لا يمكن أن تكون أمبيرية، أو أحكام تجريبية، أو تشتق من مثل هذه الأحكام"[1].

وما يطلبه "كانط" أن نجتثَّ تدريجياً كل ما هو "إمبيري" من أفهومنا التجريبي للجسم، مثل **اللون والصلابة**، أو **الرخاوة والوزن**، أي كل معطيات الحس التي نعتمدها، والنتيجة أن الجسم الذي مارسنا عليه اجْتِثاث سوف يتوارى تدريجيا، ومع ذلك لا يمكن لنا أن نتصور عدم وجود مكان مع أنه يمكن لنا أن نتصور عدم وجود شيء في المكان، فالغاية من المكان هو العُنصر القبلي في معرفتنا، وليس مستمداً من التجربة، بل إن التجربة ذاتها تحتاج إلى المكان كي تصدق. والمكان عند "كانط" يختلف ضِمنياً عن الظواهر عند "باركلي" الذي مارس التجربة السابقة في إجْتثاثهِ لعناصر الشيء المُتعيّن، فقط ليخبرنا أن العالم الخارجي هو موجود لأننا نُدركه، أي أنه اِعتقد أن الظواهر هي الأشياء في ذاتها، إنه بالتالي يمكن إقصاءها عن طريق عدم تَمثُّلها فـ"**عندما أجردُ تصوري لجسم من كل ما تفكره فيه الفاهمة، مثل الجوهر والقوة والاِنقسام..الخ، ومن كل ما ينتمي إلى الإحساس، مثل اللاّنفاذ والصلابة واللون... يبقى لي مع ذلك شيء من ذلك الحدس المحض الذي يقيم قبليا في الذهن، بوصفه مجرد صورة الحساسية، حتى بمعزل عن أي موضوع متحقق للحواس، وعن أي إحساس**"[2].

يفرق "كانط" بين الظواهر والأشياء في ذاتها: فيمكن للإنسان معرفة الظواهر والتعامل معها، ويستعصي عليه معرفة حقيقة الأشياء في ذاتها بالتجربة لأنها مفارقة لإمْكاناتها، فالتجربة تتعامل فقط مع المحسوسات، تُفيد بأن لكل موضوع مادي أو غير مادي خصائصه، وإذا أزَحْنا هذه الخصائص، سيبقى ما لا يمكن إزاحته، الا وهو الجوهر أو الملازم للجوهر، والجوهر غير مُتعيَّنْ للإنسان.

---

[1] المصدر نفسه، ص62.

[2] نفسه، ص 60.

كما أنَّ الزمان ليس مُعطى مُتضمن في الذات، أو يلازم الأشياء بوصفه تعينا، لو تعيّنَ في الذات يكون شيئا متحقق الوجود، ولو كان ملازما للأشياء بوصفه تعينا، فلا يمكن أن يُعطى قبل الموضوعات بوصفه ضرورة، ولا يُعرف ويُفهم قبليا بقضايا تأليفية، الزمان شرط ذاتي مخصوص بواسطته يمكن لجميع الأفاهيم أن تستكين فينا، لأنه سيبعثُ صورة الحدس الباطن أن تُتصور قبل الموضوعات، ومن ثم قبليا "فإذا كان بإمكاني أن أقول قبليا: أن جميع الظاهرات الخارجية تتعين قبليا، فإن المكان وبموجب علاقات المكان، فإنه يمكنني القول بشكل عام إطلاقا، وِانطلاقا من مبدأ الحس الباطن: إنَّ جميع الظاهرات بعامة، أي كل موضوعات الحواس هي في الزمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزمان"[1].

أي أن كل موضوعات الحواس هي في الزمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزمان، ورغم أن الزمان كمُعطى شرط ضروري للحدس الذاتي إلا أن "كانط" يؤمن بوجوده الموضوعي، ولكنه شرط قبلي لإدراك الظواهر، أما ما قد تكون عليه الأشياء في ذاتها وبمنأى عن قدرة تقابل حساسيتنا فهو ما سيظل غامضا تماماً عندنا بنظر "كانط".

- ويُقسمُ "كانط" العقل إلى ملكتين:

الفاهمة: تمتلك المبادئ (الزمان والمكان)، وملكة الحَساسية التي تحوز على القواعد ويعنى بها "كانط" المنهج، وبالتالي هنا يرمز "كانط" بوجود مشكلة معرفية في نظرية المعرفة، حيث تصادم رأيان هما النزعة الحسية بزعامة "دافيد هيوم" الذي كان له تأثير حاسم في أفكاره من خلال قراءته الفلسفة التجريبية من خلال كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" (1739-1740)[2]، والنزعة العقلية بزعامة فولف "ديكارت وليبتنز".

---

[1] المصدر نفسه، ص66.

[2] المرجع نفسه، ص 41.

طرح "كانط" مشكلة البدء، التي تتلازم معرفيا مع مشكلة الحد، فالبدء عنده ينطلق من الحواس، فهو العالم الخارجي الذي يمنحنا مواد التفكير من أشياء ووقائع مادية، فبدونها لا يستغل العقل ويغدو أجوفا، والإِكتفاء بالحس يؤدي إلى الريبة وعدم الوثوق، لأن المعرفة الحسية متغيرة، ولكي يبقي الذهن علاقته الممزوجة مع الحس في شقها الإِنفصالي وفي صورتها الإِتصالية، عليه أن يقدم إعانة معرفية أو إغراء معرفي للحس[1]، لكي يبقى على هذا العطاء المعرفي المصقول، وأيضا لكي لا يتورط في متاهات الريبة، أصر "كانط" أن يقوم في الذهن بتقديم مقولات ذهنية غير حسية، قبلية غير بعدية، فطرية غير مكتسبة، ومن بينهما: مقولتي الزمان والمكان "أو الاستطيقا الترنستندالية" كما يسميها: وهي مقولات فطرية توجد في ساحة الفاهمة، وهي كذلك غير مستلهمة من الحس إذ يمكن تصور زمان محض دون الحوادث، ويمكن تصور مكان محض دون أشياء، لكن لا يستطيع العقل أن يتحدث حسيا عن حوادث خارج الزمان أو الأشياء خارج المكان، وتكمن حاجة الحساسية إلى هذه المقولات حسب المنظور الكانطي بغرض التنظيم "فالمقولات بدون حدوس حسية جوفاء والحدوس الحسية بدون مقولات عمياء"[2].

وفق هذا المنطق يغدو العقل حسب الوصف الكانطي يتأسس على الحساسية والفاهمة، البدء يكون حسيا والمنتهى فاهميا، أما مشكلة الظاهرة في مظهرها الخارجي والظاهرة في عمقها الداخلي، أو كما يسميها الفنيومان والنومان موجودة داخل الحدود الفاهمة، بالرغم من أن الظاهرة موجودة في الحس، فالعقل لا يستطيع أن يُدرك النومان أو الأشياء في ذاتها وإنما يتعامل فقط مع ظواهر الأشياء كما هي معطاة وفق مقولتي الزمان والمكان.

---

[1] البشير ربوح، **المشروع النقدي الكانطي في الفلسفة الغربية**، محاضرة ألقيت بتاريخ 16-12-2015، للسنة الجامعية 2015-2016.

[2] كرستوفروانت، أندزجي كليموفسكي، **أقدم لك كانط**، المرجع السابق، ص 32-45.

- لقد نشأت الميتافيزيقا في المنظور الكانطي عندما بدأ العقل في البحث عن الأشياء في ذاتها، وعندما اِفترض العقل مؤكدا أن وراء الأشياء: قوي، حقائق أنفس، فبدأ العقل يفكر ميتافيزيقيا في ثلاث مسائل كخلود الروح، إثبات الحرية، وجود الله، وقد غدت هذه المسائل نقائض لا يستطيع العقل أن يفصل فيها إثباتا أو نفيا لأن حجج الاثبات تساوي حجج النفي وبهذه الصورة غدت الميتافيزيقا ساحة حرب.

وبالتالي يمكن أن نقول أن هذه التحليلات الترانستندالتالية هي منطق للحقيقة، بتوضيح شروط اشتغال الفكر عليها، والجدل التراتسندالي هو منطق للوهم بتوضيح الاِستخدام اللامشروع لتصورات الفهم المقترنة بالخبرة الحسية في دراسة الموضوعات غير الخاضعة للخبرة، وفي ذلك يقول "كانط": "أن ذلك الجزء من المنطق الترانستندنتالي والذي يتعامل مع عناصر المعرفة الخالصة التي يوفرها الفهم ومع المبادئ التي لا يمكن لأي موضوع أن يتأتى التفكير فيه بدونها، وهو التحليلات التراستندنتالية إنها منطق الحقيقة"[1].

3.1. من الشرط المعرفي إلى الإمْكان الميتافزيقي:

إرتحَلَ "كانط" بعد البحث في "حدود" العقل الإنساني من البحث في المعرفة إلى البحث الوجود، حيث تساءل عن إمكانية تحول الميتافيزيقا إلى علم على غِرار العلوم الرياضية والتجريبية؟ وعن مشروعية وجودها.

ولعلَّ مؤرخوا الفلسفة جعلوا مشكلة "الوجود" موضع اِهتمام وإنهمام، شكَّل نقطة اِلتقاء بين الفلاسفة القدماء والمحدثون على حد سواء، ومن هنا حقَّ لنا أن نتساءل: **هل يمكن أن يكون ثمة اِرتحال من المعرفة إلى الوجود؟ وإذا كان "كانط" قد أعلن أنه من غير الممكن تجاوز العقل لعالم الظواهر؟ فكيف نُسلم بإمكان قيام "الميتافيزيقا"؟.**

---

[1]- نقلا عن إشراف حسن منصور، **نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة في المنطق:** (الحوار المتمدن، العدد 3218، ج1، قسم الفلسفة، نشر بتاريخ 17-12-2017)

رُبَّ اِستشكالات تضعنا أمام هدف النقد الكانطي، الذي اِنحصر وبصورة دقيقة في بيان اِستحالة الاِرتحال من عالم الظواهر إلى عالم الأشياء في ذاته، وعلى الرغم من اِعتراف "كانط" بعجز العقل عن الاِرتحال من المعرفة إلى الوجود ومن "**الشرط**" إلى الحقيقة "**اللامشروطة**": الشيء في ذاته*، فكيف أعلنَ "كانط" ملكة ثالثة هي ملكة العقل، باِعتبارها مسؤولة عن نشأة الوهم الميتافيزيقي ونسيانه؟.

لقد وضع "كانط" الميتافيزيقا موضع البحث والمُساءلة وكشفَ عن إمكاناتها بشكل مشروط بالطبيعة وإقتداراً في فهم الطبيعة بالدرجة الاولى، من هنا طرح مشكلة الظرف الإبستمولوجي للمبادئ المُؤسِسة لها قبل طرح مسألة الموضوعات التي تتناولها هذه الميتافيزيقا.

ويُعرّف "كانط" الميتافيزيقا التقليدية: بأنها "العلم الذي ليس هدفه النهائي مع كل وسائله سوى حل مشكلات العقل المحض التي لا مفر منها، كمشكلة الله والحرية، والخلود، ومنهجه هو في البداية دوغمائي وثوقي، بمعنى أنه يحاول بثقة تحقيق الهدف، دون أن يتفحص مسبقا قُدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا"[1].

أما تعريفه بعد نقد العقل المحض "هي العلم الذي يهتم بالمبادئ وحدود اِستعمالها، التي يعينها نقد العقل المحض بنفسه، فالميتافيزيقا بوصفها علما أساسيا ملزمة بهذا الكمال"[2]؛ وبالتالي فالقضايا الميتافيزيقية لا تنتمي إلى الأحكام التركيبية الأولية ولا الثانوية، هي ليست أولية لأن موضوع الميتافزيقا الله، النفس، العالم، وهي لا تشتغل بهذه الأمور باِعتبارها ذهنية فقط، بل تُحاول النبشْ عن أشياء موضوعية المُتعينة في نفسها

---

* **الشيء في ذاته:** هو الشيء الذي يستحيل عل جهازنا الحسي إدراكه من حيث تكوينه وبنيته الحقيقية، والمثال الذي تقدمه الفيزياء المعاصرة هو التركيب الذري للمادة، فنحن لا ندرك الأشياء من حيث تركيبها الذري أي في ذاتها بل كظواهر هي نتاج لتفاعلها مع جهازنا الحسي والعصبي أي الأشياء بالنسبة لنا.

[1] كانط، <u>نقد العقل المحض</u>، المصدر السابق، ص 47.

[2] المصدر نفسه، ص 36.

وليست ثانوية، لأن هذه الأحكام تُشتغل بالموضوعات التجريبية، وموضوعات الميتافيزيقا ليست تجريبية.

ويتوسلُ "كانط" في تعريفه للميتافيزيقا، بوضع الحدود التي يجب أن لا يتعداها العقل الإنساني، لذلك سمي فلسفته بـ"النقدية"، ويحاول في هذا العلم حل المشاكل الأساسية التي تشكل لُب موضوعاته، وجود الله، الحرية، خلود النفس. وتوصل إلى أنه من المستحيل أن يثبت وجود الله بالعقل النظري، بل بالعقل العملي "كنا نقع في تناقضات لا مفر منها، في كل مرة نحاول الإجابة عن تلك الأسئلة الطبيعية، مثل: هل للعالم بداية؟، أم هل وجد منذ الأزل؟ فإنه لا يمكن أن نكتفي بمجرد الإِستعداد الطبيعي للميتافيزيقا، أي بالقدرة العقلية المحضة نفسها التي تتولد منها حقا ودائما، نوع من الميتافيزيقا–كائنا ما كان– بل يجب أن يكون من الممكن أن نتوصل بها إلى التثبت، إما من معرفة الموضوعات، أو من جهلنا لها"[1].

لذا حاول "كانط" من خلال نقد العقل المحض إثارة الكثير من الأسئلة المتعلقة بهذه الموضوعاتَ وبقدرةِ العقل أو عجزه عن الحكم فيها على هذا النحو: كيف يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما؟.

إن محاولة تحوير نمط الميتافيزيقا التقليدية، بالقيام بثورة كاملة فيها عن طريق الإِقتداء بعلماء الهندسة والطبيعة، هي إذن الشغل الشاغل لنقد العقل النظري المحض. وقد بيَّن "كانط" في الجزء الأول من "نقد العقل الخالص" كيف تصل الإحساسات من العالم الخارجي إلى "الحساسية" المزودة بمقولتي الزمان والمكان، ثم كيف تنتقل هذه الحدوس إلى الفهم "understanding" حيث يَسْتكِينُ بها إلى مقولاته الاثنتي عشرة. وبذا يتمكن الفهم من اِحتواء عالم التجربة.

---

[1]– المصدر نفسه، ص 53.

إنَ الدور الذي يجب أنْ تقوم به الميتافيزيقا وبأحسن صورة، هو أن "نفترض أنه على الموضوعات أن تنتظم هي وفقا لمعرفتنا، وهو ما يتوافق بشكل أفضل مع ما ننشدهُ من إمكان معرفة قبلية بهذه الموضوعات قبل أن تعطى لنا، والحق أن شأن ذلك شأن الفكرة الأولى التي خطرت على بال "**كوبرنيكوس**" **Nicolaus Copernicus)** **(1473-1543)**، الذي لجأ بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب التي بأسرها تدور حول المشاهد، إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابل النجوم وشأنه"[1]؛ وهذا ما سماه بالفلسفة الترسندالية "كمعرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات، بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات، من حيث يجب أن تكون ممكنة قبليا"[2]. من هنا يغدو "النقد" هو الفكرة الأصيلة للفلسفة الترسندالية.

ولكن في المقابل نجد أنَّ التأسيس الكانطي الترنسندنتالي قد واجه نقدا مخصوصا يعتمد مُساءلة الثنائيات كالقبلي والبعدي، الذات والموضوع ولعل هذا النقد قد إفتتح الفضاء لطرح العديد من المُطارحات المناهضة لهذا التصور، فكيف تسنى "لكانط" وهو الذي طالب بإِختبار ملكاتنا المعرفية اِختبارا نقديا كي يقيم مسبقا ما يمكن معرفته وما لا يمكن، حيث لم يستطع النسق الكانطي تبرير الوجود القبلي لهذه الملكات، ولعلَّ هذا ما أعاد السجال على المطالبة بإعادة مساءلة ومراجعة الفلسفة الترنستندالية ذاتها فيما بعد النقد أي في الشروط التي عرفنا بها هذه المَلكات.

نستنتج في الأخير أن التاريخ الفسلفي لدى "كانط" قد شهد تقليدا فلسفيا مُتجذرا يتمثل في نقد: "الأفكار والأنظمة، الدين، الكتب ...، ولكن هذا النقد لم ينشغل إطلاقًا بنقد العقل في حد ذاته بصورة مقطوعة عن نتاجه، أي نقد العقل نفسه بكل ما أنتجه من معارف وفائدة مثل هذه حسبه عير فعَّالة، ويستهدف عن طريق هذا النقد أن يمحو أي ميل أو

---

[1] المصدر نفسه، ص 34.

[2] نفسه، ص 54.

خيال جامع بقوله: "إن المعرفة يمكن أن تكون في هوية مع ذاتها أو حاضرة لذاتها، ويمكن أن يفسر ذلك من خلال الحضور أو الغياب[1].

لقد لاحظ "كانط" أن العقل البشري يمتلك قدرة كَامنة ومضمرة تمكنه في بعض الأحيان من تجاوز الطبيعة والذهاب إلى جهة ما وراء الطبيعة، من هنا وجب وضع جغرافيا له ولكن بصورة نقدية، فنقد العقل المحض يؤدي حدود معرفية، نقد العقل العملي يؤدي إلى حدود أخلاقية ونقد ملكة الحكم يؤدي إلى حدود جمالية (الذوق).

- في نظر "كانط" قرر على العقل جملة من الأسئلة، هو لا يستطيع أن يتحرر منها ولا يستطيع أن يقدم لها أجوبة كاملة مثل الأسئلة الميتافيزيقية، وبذلك تحولت الميتافيزيقا إلى فضاء للنزاع، والسؤال الذي طرحه "كانط" لماذا فشل العقل في إستحداث ميتافيزيقا خاوية من الصراع أي أن تتحول إلى علم، لأنه قد لاحظ أن كل العلوم تقدمت مثل الفيزياء–الرياضيات، إلا الميتافيزيقا.

[1] كرستوفروانت، أندزحي كليموفسكي، **أقدم لك كانط**، ترجمة: امام عبد الفتاح امام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 43.

المبحث الثالث: وهم الحقيقة عند "فرديريك فلهلم نيتشه"

مثَّلَ المُنجز النيتشوي مُنعرجا نوعياً في تاريخ الثقافة الغربية بصفة عامة، والحديثة بصفة خاصة، فكان هذا المشروع عبارة عن ثورة جذرية تقوم على الهدم من جهة، وعلى إعادة البناء من جهة أخرى، فَعَمِدَ من خلال هذا المشروع إلى قراءة تاريخية نقدية للميتافيزيقا الغربية كما تَأَصلت منذُ "سقراط"(Socrates 470- 399) ق.م، راصدة بذلك كل مبادئها وأسسها الرئيسية، ولم يكن نقدهُ هذا إلا محاولة للقضاء على ما تزعمهُ تلك الميتافيزيقا من تَعالى عن هذا العالم والسُمو عليه، هذا النقد نابع من قناعة "نيتشه" (Nietzsche) بأنَّ الميتافيزيقا هي كل ما أنتجهُ ماضي العقل الإنساني من أخطاء وأوهام، تغلغلت في آليات التفكير وتمثّلاته في الطبيعة والعالم والوجود، حتى غدت من المسلمات البديهية التي يصعب الخروج عن قداستها.

من هنا أعربت فلسفة "نيتشه" عن إضمحلال الأفق الثقافي الذي أسَّسَ فيه الإنسان الغربي معنى وُجوده منذ ألفي سنة، وأكدت أنَّ الوجود لا يمكن أن يُشخصن؛ أي أنْ يردُّ أو أن يُختزل إلى تصور معين، أو مثل أعلى للإنسان أياً كان، فالميتافيزيقا وفق المنظور النيتشوي تضليلا للوجود؛ تَنْسجُ تصورات باطلة عن العالم والحياة وعن طبيعة الواقع، وتضفي على الواقع نوعاً من النسيان الذاتي، وترفع بقيم ومقولات العقل وبالمستويات الأخلاقية المُحتقرة للوجود وللحياة إلى مرتبة محمولات جوهرية، وسِمات ملازمة لطبيعة الوجود ذاته (مثل الفلسفة الكانطية) التي أعطت مبادئ العقل صفة التعالي Transcendantal، والقبلي Apriori، متجاوز التجربة؛ أي أنَّ مبادئ العقل لها السبق الشرعي للعلاقات التي تبرزها التجربة، من هنا يرى "نيتشه" أن اِنهيار الفلسفة يرجع إلى فكرة الفلاسفة فيما يتعلق بالعقل وأنَّ أعظم شيء يهدد الحياة والوجود الحقيقي هو العقل مفهوما على أنه تجريد بحتْ، وأنَّ "الأوهام الأخرى التي وقع في شركها الفلاسفة تكاد ترجع كلها إليه، أي تقديسه وجعله معبودا ذا سلطة إلهية"[1]، فالميتافيزيقا هي كل ما خلَّفهُ العقل الإنساني من

[1] عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، الطبعة الخامسة، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)، ص 203.

أوهام لذلك فهي تتماهى مع الدين، ونتيجة من نتائجه، وتؤدي إلى إبْتداع عالم وهمي آخر منفصل عن العالم المادي الواقعي، ولا تكتفي الميتافزيقا حسب "نيتشه" بخلق ذلك العالم الوهمي فقط بل تعمل على ترسيخه كعالم حقيقي وثابت.

بهذا المعنى تغدو الميتافيزيقا في جوهرها اِرتحالاً عن الواقع الحقيقي بكل تفاعلاته وتناقضاته، ورغبة ونزوح وتعالٍ نحو واقع مُلفق يشوبه الارتياب، هذه النظرة تتناسي العلم الواقعي المادي المتغير باِستمرار من جهة، وتؤسس للإنسان عالما وهميا ثابتا أزليا تُضفي عليه صفة "الكمال" من جهة اخرى.

ويتوسلُ "نيتشه" من خلال مشروعه النقدي للميتافيزيقا إلى نزع الضبابية والسرديات الأسطورية عن صورة الإنسان كـ"ذات" و"عقل"، وكقدرة على الخلق والإبداع والتقدم، أي الإنسان "الإنساني" الواعي، الفاعل، المسؤول، المبدع، ونسف الأوهام حول طبيعة الوجودْ؛ أي جميع ما يندرج في أفق القيم العليا والعوالم الأخرى التي عملت على بعثْ الفلسفة إلى تاريخ لتطويع الإنسان وجميع تلك المبررات والأسباب التي لا يزال الإنسان يقنع نفسه باِستمرار لكي يستمر في الخضوع"[1].

فتاريخ الفلسفة مذ "سقراط" إلى غاية "هيجل" هو تاريخ إسْتكانه وإمتثال (إنحطاط) الإنسان، إن هذا التاريخ الطويل يجعل من الحياة شيئا يجبُ الحَسم في قياسه، وضع حدوده، وبالتالي يجعل من الفكر قياساً، حداً، يتم إختبارهُ باسم القيم العُليا، الإلهي، الحقيقي، الجميل، الخير....

ويظهر النموذج "الخاضع طوعا"[2] مع الفيلسوف "سقراط"، وختمها "أرسطو" (Aristote) في المنطق ثم إستحدثت في المنجز الديكارتي، وتجددت مع "هيجل"-Hegel1770)

[1]عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص35(بتصرف)

[2]جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1998)، ص23.

(1831 في مثاليته المطلقة، هذه العقلانية التي كانت مُستكينة للقيم العليا المغشوشة التي تقيد الإنسان وتؤكد على إنسداداه بدلا من اِنعتاقه، كما يكبحُ فيها الحياة ويشوهها – يعْقِلهاَ-.

إنَّ التفكير الثوري الذي دشَنهُ "نيتشه"، سَيُحدث إنقلاباً في مسار العقلانية الأوروبية، فلم يَعد هناك شيء مقدس، وأصبحت اللاحقيقية التي بثَّها "نيتشه" تحمل معنى أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها، لأنه حسب نيتشه "الإنسان هو الذي يَخلعُ القيمة على الأشياء ويحددها ويضفي عليها معنى"[1].

كما توَّجه بمطرقته النقدية الى مرتكزات الحداثة الغربية، والتي قام عليها كل تراث الفلسفي كالثقة في رهانات العقل، وشعارات التقدم والعلم، وضمانات الأنوار وغيرها، كما قام بتوجيه ضربات قوية لأسس الثنائية الوجودية والفكرية والتي تظهر في اللقاءات المفهومية مثل الحقيقة والخطأ الحسي والعقلي، الجسد والروح، الظاهر والباطن، الفكر والوجود، إذا نَجد أنَّ ما تختص به "اِستراتيجية النقد النيتشوي هو تجاوز التأويل من فضاءات النصية والأدبية إلى فضاءات النقد الثقافي"[2]، فاللحظة النيتشوية تكمن خصوصيتها في كونها لم تجعل من التكميم كقانون لإثراء أو تعميق أو تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل خالفت تماما براديغم إدراك المعنى واستعاضت باستراتيجيات تُنشئ بها تأويلات أي بعبارة أبلغ تأويل لغة الحقيقة والقيم الثقافية وجل المُطارحات الحداثية نفسها، باِعتبارها دِلالات وأقنعة تُغَلِّقُ تأويلات سابقة، وقيما مستحدثة، للحفاظ على نوع معين من الحياة وداخل حيِّز مُبهم ومُعقد، فكان المآل من هذا كلهُ هو نسف

---

[1] فريدريك نيتشه، **هذا الانسان**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الطبعة الاولى، (هلا للنشر والتوزيع، 2011)، ص 159.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، **الأصول النيتشوية لنظريات النقد الما بعد-دانية من الهوية والتطابق الى المنظورية وتعددية** (مجلة الأداب والعلوم الإجتماعية، العدد 09، 2009، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة سطيف/الجزائر)، ص 164-144.

لغة الأنساق المعرفية، وتثبيت إستراتيجية مغايرة في التفكير والتأويل، وكما يريد -"نيتشه" أنْ يُسميها بالنزعة الإرتياب في إمكانْ التمييز بين الحق والزيف أو الوهم، مما يعني أنَّ "نيتشه" قد أحدث ثورة كوبرنيكية في التوجه المعرفي، فالنسبية المعرفية والأخلاقية لعالم ما بعد الحداثة (الحقيقة من الزيف) تجد تمثّلها الأول في فكر "نيتشه"، أي في الجينالوجيا النيتشوية التي تتواصل في ثقافة ما بعد الحداثة عبر مسارات متشعبة.

ولعلَّ تفكيك الميتافيزيقا التي إنبثقت في الخطاب المابعد حداثي بمختلف تمظهراته كالتفكيكية مع "دريدا"، والأركيولوجيا عند "مشيل فوكو" ...إلخ ، تعتبر علامة فارقة في زعزعة يقينيات وثوابت متجذرة في الذاكرة الفلسفية، كتفرُّد الإنسان بوصفه التَّفَكُري وتصويب هذا الوصف إلى التَّعمق في جوهر "الحقيقة" وغايتها القصوى. هذا التأسيس "للحقيقة" يَشي بأنَّها أزلية وثابتة وكلية، وتبعاً لهذا الفَهم نعد أن هذه الحقبة في كُليتها صارت تنخرطُ في حقبة المعرفة بما هي موضوع فكر، أو بمعنى آخر هي حقبة قارة وراء المعرفة التي تبدأ من "سقراط" إلى غاية "هيجل" لكن تفكير "نيتشه" في مسألة المعرفة لا يمكن تضمينه في نسق فكري ومسار تاريخي مُحدد، لأنهُ فَكَّرَ في المسألة من زاوية "ذرائعية المعرفة النافعة لما هي ذرائعية الخطأ والوهم"[1]، وليس من الزاوية الدِلالية للميتافيزيقيا التقليدية للمعرفة، من هنا فإن أي حقبة سعت وراء المعرفة هي حقبة إستشكال أمر الشغف الإنساني وما يرومهُ لمعرفة الحقيقة، وذلك لا يتسنى إلا إحالة السؤال من الأفق الماهوي؛ أي "**ماهي**" الحقيقة لما هي موضوع المعرفة؟ وكيف نمتلكها ونستحوذ عليها، إلى الصياغة التساؤلية: "**من**" يبحث عن المعرفة؟ ومن الذي يضطلعُ بالبحث عنها؟ ومن هذه الأسئلة يفجر "نيتشه" أكثر أرائه خطورة في مشكلة المعرفة.

ومنه: كيف فَكَّرَ نيتشه في مسألة الحقيقة؟

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، مرجع سابق، ص 09.

1- نقد سؤال الحقيقة عند "نيتشه":

ينطلق "نيتشه" في مُسألته لسؤال "الحقيقة" من خلال المُطارحات السابقة سواء القديمة أو الحديثة التي تناولت مسألة "الحقيقة" فوجد أن "الحقيقة طُرحت دوما كجوهر، كإله، كهيئة عليا ...، لكن إرادة الحقيقة تحتاج إلى نقد–فلْنحدد هكذا مهمتنا–يجب أنْ نحاول نهائيا أنْ نطرح للمناقشة قيمة الحقيقة"[1]، من خلال هذا القول يرى "نيتشه" التأسيس السابق "للحقيقة"، لم يطرح أبدا لمناقشة الحقيقة، ولم يتناول أسباب خضوعها للحقيقي، ومنه هذا التأسيس للحقيقة هو تأسيس دوغمائي، لأنهم لا يسألون من يبحث عن الحقيقة؟ أي ماذا يريد ذلك الذي يبحث عن الحقيقة؟ ما هو نموذجه؟ ما هي الإرادة الخاصة به؟ وهي ثغرة موجودة عند جميع الفلسفات لأنها أسست "الحقيقة" بوصفها مشكلة، لذلك وجد أنه يجب أنْ نطرح مشكلة جديدة: وهي "مشكلة قيمة الحقيقة"[2].

فـ"نيتشه" لا ينتقد التطلعات المُراوغة للحقيقة، بل الحقيقة وبوصفها "مثلا أعلى" وفقا لطريقته، فهو يسعى إلى نسف وتقويض مفهوم الحقيقة "كم من المشاكل طرحت لنا إرادة الحقيقة، التي سوف تورطنا أيضا في مغامرات خطرة كثيرة، هذه الحقيقة المشهورة التي كلمنا عليها الفلاسفة دائما بِاحترام! ..."[3]، ومن هذا القول نجد أن "نيتشه" يريد مثلا أعلى مغاير في مكان مُغاير، سَبيل أخر للمعرفة، مفهوما آخر للحقيقة، فيضف "ما الذي فينا يريد إيجاد الحقيقة؟ في الواقع نحن تأخرنا زمنا طويلا أمام مشكلة أصل هذه الإرادة، وفي الختام وجدنا أنفسنا متوقفين بالكامل أمام مشكلة أكثر أساسية أيضا. فإذا سَّلمنا بأننا نريد الحقيقة. لماذا لا نريد بالأحرى اللاَّحقيقة؟ أو إنعدام اليقين، أو حتى الجهل؟ ...، وهل نصدق ذلك؟ يبدو لنا في الختام أنَّ المشكلة، تنطرح يوما وصولا إلى هذا الحين، وأننا

---

[1] جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، مصدر سبق ذكره، 1993، ص 121.

[2] فرديريك نيتشه، **أصل الاخلاق وفصلها**، تر: حسن قبيسي، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع)، ص 143.

[3] فرديريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، تر: جزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة، الطبعة الاولى (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 21.22.

أول من رآها، وواجهها وتجرأ عليها"[1]، فالوصول إلى "الحقيقة" عند "نيتشه" يتطلب أولا قبل كل شيء صُنع إنسان حقيقي*، فالعالم الحقيقي يفترض إنسانا صادقا يسمو إليه كما إلى مركزه، له إرادة على عدم ترك النفس تُغش، وذلك لأنَّهُ في عالم وهمي بصورة جوهرية، وفي الواقع كان لابدَّ من أن تتكون "إرادة الحقيقة" فأريد "الحقيقة" يعني لا أريد أنْ الخداع و"لا أريد الخداع تنطوي على حالة خاصة هي: لا أريد أنْ أخدع نفسي بنفسي"[2]، إذا كان أحد يريد "الحقيقة"، فيجب أولاً أنْ يحط من قيمة القوة الزائفة المُعالية وهو أن يجعل من الحياة "الخطأ"، فمن الحقيقي أننا لا نستطيع أنْ نعرف شيئا عن الواقع ألا بتخطئته وتدميره من قبل، وكل معرفة هي دون شك يَشُوبها بالخطأ، لكن مع ذلك لدينا على الأقل تمثُّل واحد للواقع، ويوجد من ضمن هذه "التَّمثلات "العديد من مستويات الخطأ، فحسب "نيتشه" إنَّ المفاهيم مثل الثبات الجزئي، والأجسام النسبية والعمليات المتماثلة، والعمليات المتشابهة هي المفاهيم التي نخطئ بواسطتها العالم[3]، فالشَّر حسب "نيتشه" يغوص كليا في أعماق غائِرة من الأوهام والأحلام، وإدراكه لا يتسنى إلاَّ بالاِنزلاق على ظاهِر الأشياء، ولا تبصر إلا "أشكال"، أما الإحساس فلا يقود أبدًا نحو"الحقيقة"، بل يقتصر على الإحساسات المُثيرة الحاصلة من السطح الخارجي للأشياء، "كما أنَّ الإنسان خلال حياته يُمارس نوعا من الخداع على نفسه في ليل الأحلام دون أن يحول حِسهُ الأخلاقي ضد ذلك، بينما هناك أُناس حاربوا هذه الكوابيس بقوة إرادتهم"[4].

---

[1] فرديريك نيتشه، **ماوراء الخير والشر**، المصدر نفسه، ص 22.

(*) إنسان حقيقي في المتن النيتشوي هو ذلك الإنسان الذي يتجاوز مقام الحيوانية إلى سمو العقل، بمعنى الإنسان نسبه الكامل الذي يتجاوز سفاسف الأمور إلى أعظمها. (أنظر: فرديريك نيتشه، إرادة القوة، القسم الأول، 107).

[2] جيل درلوز، **نيتشه والفلسفة**، مرجع سابق، ص 123.

[3] عبد السلام بن عبد العالي، محمد سبيلا، **الحقيقة، دفاتر فلسفية ونصوص مختارة**، الطبعة الأولى (المغرب: دار تويقال للنشر، 2005)، ص29.

[4] عبد السلام نبعبد العالي، محمد سبيلا، **الحقيقة**، المرجع نفسه، ص 74.

إذن: **كيف زحزح نيتشه مفهوم الحقيقة جينيالوجيا وإرتحل به من حيّز الوهم إلى إرادة؟**

2- المساءلة الجينيالوجية للحقيقة: (الإنْفعال من سؤال الحقيقة والوهم الى إرادة الحقيقة)

إنَّ الفكر الميتافيزيقي مذْ "بارمنيدس" (Parmenides 450-510) مرورا بــ"المسيحية"(Chistianisme) إلى غاية "كانط" قد إقتنعَ بالنظرية "الثنائية" للعالم وقد جرى تحويريها في سياقات مختلفة، أما بالنسبة إلى "نيتشه" فقد رفض هذه الثنائية عندما أصبح العالم "الميتافزيقي" مضادا "للرّاهن" واللّاظَاهري مضادا "لظَاهري"، والحقيقي في مقابل الوهم، والنعيم للشقاء، أنَّ هذا التباين حسبه مجرد "تفسير"، ولعلَّ رفضه هذه الثنائية لم يكن يتوسل من خلالها رفض التفسير في حد ذاته بما هو كذلك، لكنه بالأحرى كان يتوسل إبعاد معنى معين في هذا التفسير؛ أي أنَّ عالم الأشياء في رأي "نيتشه" يوجد فقط بإعتباره بناءً تفسيريا يُقيمهُ الفكر ولا وجود له في الواقع المحسوس، فلا وجود للأشياء في ذاتها أو معرفة مطلقة، وبناءً على هذا المنظورد يتوصل "نيتشه" إلى نتيجتين أساسيتين: النتيجة الأولى أنه لا يمكن أن يوجد فَهْم عقلي لواقع ثابت "قائم بذاته"، من هنا تغدو المعرفة مجرد تفسير، وليست ترجمةً لمعان موجود في الواقع، بل هي إضفاء معانٍ على الواقع، أما النتيجة الثانية وتتمثل في عدم اِمكانية قيام "نظرية في المعرفة" لأن هذه الأخيرة معروفة على أنها محاولة نقدية لتحليل ملكة الفهم عند الإنسان، وهي ببساطة موضع اِستنكار "نيتشه"، ويفيدُ هذا القول تقويض وإزاحة كل الفلسفات التي تحاول القيام بمجازفة إبستمولوجية.

ولعلَّ التفسير الجديد الذي يقدمه "نيتشه" يعتمد على مبدأ واحد أساسي هو "إرادة القوة" بما هي إرادة إثبات ورفع للقيمة، فبالنسبة لـ"نيتشه" "إنَّ ما يُعطي الأشياء والأفعال قيمتها إنما هو إرادة الإثبات، إرادة قول نعم للحياة، نعم للكائن، إرادة الخلق، وخلق الذات

بالذات"[1]، ولا تكمنُ أهمية "إرادة القوة"* في "الرغبة في السيطرة"، بل في السيطرة على الواقع لتغييره وتطويره، أنَّ إرادة القوة هي قبل كل سيطرة على الذات إرادة تجاوز للذات؛ فهي ذلك الجهد للتسامي بالغرائز وتحويلها إلى طاقة إنسانية خلاَّقة، فالإنسان يسمو بالدافع ويرتفع به، يحتفظ به ويلغيه، فالإرادة بموضوعها ألا وهي "القوة" خلال كل تحولاتها القيمية تكمنُ في بلوغ قوة أعظم، فيقول "نيتشه" في فضائل الإنسان: "أُحب من مَن لا يحتفظ لنفسه بشرارة واحدة من روحه، فيتجهُ إلى أن يكون بكُليته روحا لفضيلته"[2]؛ لأن فضيلة الإنسان كغاية قصوي هي التي تعطي دون مكافأة وتعمل على تحقيق ذاتها في أفعال سامية، إنَّ الفضيلة هي التي تحرك المبدعين من هنا يُنذرُ "نيتشه" بمجيء الإنسان الأعلى، الذي يهدم الثقافة التقليدية ويعمل على خلق قيم جديدة خلاَّقة يجتاز الصعاب والمخاطر، ويواجه العالم كما هو، بكل أحداثه وتناقضاته، ويحوله إلى عالم أفضل تتحقق فيه حرية الإنسان، وإمكانياته الخلاَّقة، ويُعلن "زرادشت" إنضمامه إلى هؤلاء المبدعين: "إلى أولئك الذين يحصدون ويرتاحون، فأريهم قوس قزح والمراتب التي يرقاها الواصلون إلى الإنسانية المتفوقة"[3].

---

[1] بييرهيبير سوفرين، <u>زرادشت نيتشه</u>، ترجمة: أسامة الحاج، (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع 1994)، ص61.

- تطرح مسألة تسمية "**إرادة القوة** " مشكلة الترجمة في التفكير الفلسفي في العالم العربي. باعتبار أن همّ ترجمة ما هو فلسفي، يجب أن يؤسس على الهمّ الفكري الفلسفي، قبل أن يبنى على الهمّ اللغوي. لهذا هناك من مترجمي النص الفلسفي النيتشوي من ترجم تعبير la volonté de puissance بـ "**إرادة القوة**". وهناك من إستعمل تعبير إرادة "**القدرة**" عوض تعبير إرادة "**القوة**". في حين إختار البعض الآخر مصطلح "**الاقتدار**" بدل "**القدرة**" للدِلالة على نفس المعنى. لكن يبقى التعبير الأكثر شيوعا واستعمالا وقبولا بين الدارسين ومترجمي الفكر الفلسفي النيتشوي هو: "**إرادة القوة**".

[2] نيتشه، **<u>هكذا تكلم زرادشت</u>**، ترجمة: محمد الناجي، الطبعة الأولى، (المغرب/الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2005)، ص 36.

[3] نيتشه، المصدر نفسه، ص 45.

وقد أطلق "نيتشه" على كل ما يوجد وجودا حقيقيا إسم "الحياة" ورأى "أنه حيثما توجد الحياة توجد إرادة القوة"[1]، فهي الجوهر القيّم للوجود، وباِعتبار الحياة ضربا واحدا فقط من ضروب الوجود فهي ليست غاية في حد ذاتها، ومن خلال الرؤية يمكن القول أنَّ "نيتشه" قد صوَّب نظرهُ إلى العالم من الداخل، ويُعَّرفه بأنه إرادة القوة ؛ فالإنسان لا يستطيع أنْ يدرك طبيعة الوجود إلا من خلال الحياة كإرادة، والوجود هو الآخر تيشملُ مفهوم الحياة؛ أي الإرادة والفعل والصيرورة، والواقع أنَّ هذا التفسير حسب توصيف "ياسبرس" هو تفسير للتفسير.

إذا نستنتج من هذا الفهم أإنَّ "إرادة القوة" عند "نيتشه" تشبه الى حد بعيد الأنساق الميتافزيقية الكلاسيكية التعسفية، ويتجلى ذلك في مقاربة هذا الفهم مع النص "اللبينتزي"، فعند "نيتشه" لا نجد "مونادات" أي الحقيقة في ذاتها.

3. المعرفة كأداة للقوة:

إنَّ الراهنية التي تتَفجرُ فيها المعرفة بما هي "حقيقة" من جهة كونها حَصيلة "للإرادة" الإنسانية، أوكما يصطلح "فوكو" عليها بتعبير "عبد الرزاق بلعقروز" بلحظة "الإِنْبجَاس émergence" الذي هو ضرباً من ضروب القوى، فتغدو الحقيقة شعور عظيم بالقوة" وتصبحُ المعرفة أداة قوة بإمتياز، فعلم الطبيعة يهدف أن يستخدم صياغات تُعلّمنا كيف نُخضع قوى الطبيعة، والشعور بالحياة يعطينا معيار الوجود و"الحقيقة"، إنَّ المنطق النيتشوي كان دائما مرهونا بهذا التفسير، وقانون التناقض حسبهُ لا يَتَضمن أي معيار "للحقيقة"، ولكنه يضمن إشارة تدل على أن ذلك الذي يُعَدّ حقيقيا، ويقدم معان مقولات معينة يردّ دائما أن "كل معنى إرادة للقوة"؛ ولعل تتبع هذه اللحظة تقودنا في الحقيقة إلى "الأصل" الذي تولدت عنه القيم والمعاني، وأفول التصورات العقلية كالمفهوم، الجوهر،

---

[1] نفس المصدر، ص 144.

والحقيقة والتطابق، والهوية، والتسويغ لمفاهيم أخرى كالقناع، القوة، الخداع، والوهم، وهي مفاهيم تنتمي إلى فضاء إيتيقي والسلوك في الحياة، لا إلى فضاء الأنطولوجيا[1].

فـ لغة "الحقيقة" والإرادة الماثلة خلفها تبدو مُفخخة مُلغمة، لهذا يستخدم "نيتشه" مجاز "الألوان" و"المرايا" للدلالة على الأقنعة، ولقد عبَّر "نيتشه" في إحدى نصوصه عن لغة "الحقيقة"، بِاعتبارها مفعولا لسلطة المجاز والإِستعارة متسائلا: "ما الحقيقة؟ أنها جيش من الإِستعارات، من المجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل، بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية، التي تمّ التسامي على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول اِستعمال تبدو لشعب ما راسخة والزامية، إنّ الحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، واِستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها"[2].

وإذا كانت الحقيقة بمثل هذا التصور، فإنَّهُ يَجبُ إعادة توثيق هذه الإِستعارات والتشبيهات بأصولها الحقيقة وإستعادة الظواهر والحوادث وما تتضمنهُ من المعاني إلى المصادر الأولى التي نبعت أو صدرت منها.

إنَّ مُحاولة إجتثاث الأقنعة ومغادرة المتاهات وفضح ضروب المتواري والمُتحجب، لا يتأتي إلا بالنبش في التاريخ للوصول إلى "الأصل"، ولا نعني بالتاريخ هنا تعقُّب مسار الزمن تاريخيا لتبرير وتسويغ غاية الوعي البشري، إنطلاقا من تَشَكلاّته المختلفة والمتزايدة، والوصول إلى المطلق (كما نجده عند "هيجل")؛ إنما النَبشْ كقراءة تُمارس نوعا من الكَشف والتعرية والنسف. فالبحث في الأصل كما يقول "فوكو" هو السعي الجَرِيء لإيجاد ما قد كان وتَّم، والشروع في إزاحة اللّثام عن هوية الأولى، وكاِستراتيجية جديدة

---

[1] نقلا عن: عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمة الفلسفة "قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة**، الطبعة الاولى، (الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 62

[2] عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمة الفلسفة**، ص 60.

ومغايرة في "النقد"؛ إنها الجينيالوجيا *. ملاحقة الأصل، مقدمة للنقد الحقيقي "فالجينيالوجيا تعني الأصل أو الميلاد وإِختلاف وتمايز داخل الأصل"[1].

من هنا يتخذ النقد عند "نيتشه" شكل الجينيالوجيا، ويحدث منعرجا هاما على مستوى الدِلالة، فإنْ كان "كانط" قد ربط مفهوم النقد بمفهوم "النُضج" والجرأة في إستعمال العقل؛ فإن "نيتشه" قد حاول تسكين هذا المفهوم على أرضية القيم وهو ما يشكل الإضافة بالقياس إلى "كانط": "إنَّ نيتشه لم يخف يوما أن فلسفة المعنى والقيم يجب أنْ تكون نقدية، وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه هو كون "كانط" لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يطرح مشكلته بتعابير القيم"[2]، ويفضي هذا القول أنَّ النقد يتأسس مع "نيتشه" أما "كانط" فلم يُفضي سوى صورة أولية له، ويستعرض "دولوز" الفرق بين النقدية الكانطية والنقدية النيتشوية كالتالي:[3]

- أنَّ نيتشه لا ينطلق من مبادئ متعالية **transcendental**، تكون شروطا بسيطة لإدراك الواقع وضبط الظواهر، وإنما ينطلق من مبادئ جينيالوجيا وحركة تكشف عن المعنى وعن قيمة المعتقدات والتأويلات.
- لا ينطلق نيتشه من فكرة "المشرع" يستجيب للعقل وحده، وإنما يقدم توجها فكريا مضادا للعقل؛ فمن الخطأ الإِعتقاد أنَّ اللاعقلانية تقدم في مقابل العقل شيئا آخر

---

* – **الجينيالوجيا (Généalogie)**: كلمة مشتقة من اللاتينية Genealogie التي كانت رائجة من قبل، وهذه الكلمة بدورها مشتقة من كلمات اغريقية أخرى منل Genose التي تعني الولادة او الأصل، والفعل Genaealogin الذي يدل ذكر الأصول وتعددها، وكلمة Genaealogein الدالة على شجرة الباحث في الانساب وقد أصبحت الكلمة مركبة Genaealogein في غالبية اللّغات الأوروبية والتي تدل في الوقت ذاته على العلم المتخصص في ذِكر الأصول ونسب العائلات وعلى سلسلة الاسلاف وشكل شجرة النسب لشخص أو لاسرة ما، وتفترض ان القرابة نسبية تجمه هؤلاء الاسلاف لكونهم ينحدرون من اصل مشترك واحد **(انظر: عبد الرزاق الداوي، حوار العلم والفلسفة والأخلاق في مطالع الالفية الثالثة، الدر البيضاء، دار المدارس، 2001، ص 184)**.

[1] دولوز ، **نيتشه والفلسفة**، مرجع سابق، ص 07.

[2] نفسه، ص5

[3] نفس المرجع، ص ص 120،121،123.

سوى الفكر مثل: المعطى، القلب، أو العاطفة، أو الهوى... ، ففي اللاعقلانية لا يتعلق الأمر بشيء سوى الفكر، وما يناقض ويقابل العقل والوجود العقلي[1].

- ليس الغرض من النقد تتبع الغايات الإنسانية والعقلية، وإنما تجاوزها نحو "الإنسان الأعلى"[2].

- في مقابل "المشرع" الكانطي، يقترح "نيتشه" النموذج "الجينيالوجي"، فالمشرع قاضي المحكمة يرصد ويقيم ويوزع القيم السائدة، بينما يتعارض النهج الجينيالوجي مع التقييم القضائي، إنّ الجينيالوجي هو "المشترع الحقيقي" فالتفكير بالنسبة له نمط من التقييم، ولكن القيم هنا تأويل وإبداع[3].

من هنا تغدوُ الجينيالوجيا، من جهة ما هي تأويل نبشاً في الأصل، وقد عَبَّر "هيدجر" عن هذا المعنى في توصيفه للطريقة "النيتشوية" في حمل تساؤلاته صَوْب الأصل وآليات إشتغاله، وألآعيبه في إكْنان ذاته وسلطته: "لا يعني الأصل هنا السؤال من أين صدرت الأشياء؟ بل كيف تكونت؟ إنه يعني الكيفية التي تكون عليها، فلا يدل الأصل أبدا على النشأة التاريخية التجريبية"[4].

إنَّ القراءة الجينيالوجية لأصل القيم والأخلاق، تفترش(تتخذ) وجود الأصل في العنصر التفاضلي للقوي، "إذْ لنْ نَجد أبداً معنى شيء ما سواءً كانت ظاهرة إنسانية أو بيولوجية إذا لم نكن نَعرفُ ما هي القوة التي تمتلك الشيء أو تشغلهُ، أو تستولي عليه، أو تُعبر عن نفسها فيه، وكل موضوع يتغير معناه وَفْقاً للقوة التي تستحوذ عليه"[5].

---

[1] نفس المرجع، ص 120،121 (بتصرف).

[2] نفس المرجع، ص 121،120.

[3] المرجع نفسة، ص 121.

[4]– عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي**، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء/ المغرب: دار توبقال، 2000)، ص 27.

[5]– دولوز ، **نيتشه والفلسفة**، مرجع سابق، ص8.

فالتأويل إذا؛ هو إدراك للمعنى، ولكن هذا المعنى يُفهم في صيغة التعدد والانفتاح لا الاختزال والانْغلاق، وتعدده خاضع لتعدد القوى التي تستحوذ عليه، وتكتفي الواحدة منها بالقوى السابقة والتي تصارعها، ومن ثمَّ "يكمن التأويل في اِختراق الأقنعة واِكتشاف من يتقنع، ولأي غاية تجرى المحافظة على القناع عبر إعادة صياغته"[1].

وعلى هذا تكون الجينيالوجيا ممارسة تأويلية، وتلاحق الأصل، تضفي منظور جديد في النقد الحقيقي؛ أي النقد بما هو تقييم، لذلك يجب القول أنَّ الجينيالوجيا لا تؤول فحسب، بل تقييم أيضا، تَنبشْ وتُدركُ "أصل القيم وقيمة الأصل في الوقت ذاته"[2].

إذا إنَّ مُهمة الجينيالوجيا كإجراء نقدي مخصوص هي فَضح التأويلات وإزالة الأقنعة، وكشف كل الحُجب التي تخفي وراءها ضروب زيفها بِاتجاه كَف الذات عن إنتاج الوهم وأسطورة التعالي و"الحقيقة"، وكل الادعاءات الزائفة التي تكتنفها فكرة إختزال حقيقة الوجود في معانيها ودلالاتها.

من هنا ندرك أن "النَّص (نص الحقيقة) بما هو متاهة، مجال للألغاز والأقنعة تتوسل الكشف والفضح والتعرية، وللإنعتاق من هذه المتاهات، -أو الربط بين القيم والقوى التي تنتجها- حقيقتين مهمتين؛ أولها فقدان القيمة قيمتها، فتتحول من كَونها قيمة معطاة تُقيّم من خلالها الظواهر، إلى أنماط وجود أولئك الذين يحكمون ويقيمون. وثانيها: أنَّ "الحقيقة" ليست متجاوزة للإنسان، ومنه لا يجوز التساؤل عن ماهية الحقيقة دون التساؤل عن ماهية الكائن الإنساني، ومادامت "الحقيقة" هي ما ينكشف داخل التجربة الإنسانية، فإنّ هذه اللحظة التي تتكشف فيها "الحقيقة" من جهة كونها نتاجا للإرادة الإنسانية، هي

---

[1] - المرجع نفسه، ص10.

[2] - المرجع نفسه، ص 07.

لحظة "الانبجاس EMERGENCE" -كما يصطلحها "فوكو"- التي تعتبر ضربا من ضروب تجلي القوى على الساحة"[1].

إذا إنطلاقا مما سبق نجد أن "نيتشه" اِعتبر بأنَّ ما كان يصدقهُ الناس ولأزمنة طويلة على أنه "حقائق مطلقة ومقدسة، إنَّما هي في الواقع ليست إلَّا أوهام نسي الناس لطول العهد أنها كذلك، والوهم أخطر من الخطأ، لأنَّ الخطأ يمكن إكتشافه وتصحيحه، بينما الوهم ينتج عن الرغبة، وحيال هذه المشكلة يطرح "نيتشه" سؤال يتمثل في "ماذا لو كانت الحقيقة اِمرأة"، فإذا اِفترضنا مع نيتشه أن "الحقيقة" اِمرأة، ألم نكن نشك في أنَّ كل الفلاسفة في نطاق كونهم دوغمائيين، قد أساؤوا فهم النساء"[2].

وهنا يوضح "نيتشه" إلى أنَّ الفيلسوف الكلاسيكي غير مؤهل للتصرف مع سؤال "الحقيقة" بالرغم من زعمه أن "الحقيقة" غايته القصوى، فلقد لاحظ "نيتشه" أنَّ جل الاِتجاهات المعرفية وإنْ إختلفت في مبادئها إلا أنها شددت على ضرورة تحديد ماهيتها، اِعتمادا على معرفة "الحقيقة"، فخلال التاريخ الطويل عَكِفتْ على البحث قصد إكتشاف جوهر الحقيقة، ومن أبرز ممثليها "أفلاطون"(Platon 427-347) فقد فسرها في شكل فكرة مثالية، أو مطابقة بين الشيء والفعل عند "توما الأكويني" (Tommaso d'Aquino 1225-1274)، و"ديكارت" باليقين الذاتي الذي ينتجه "الكوجيتو" كإجراء من إجراءات الوعي الذاتي، ولكن "نيتشه" طرح فكرة "نسيان" الفلسفة لمشكلة "الحقيقة"، لا من حيث موضوع معرفة، وإنَّما من حيث هي مشكلة في حد ذاتها[3]، وبذلك تكون "الحقيقة" وما قيل إكْتنفها قلبه مُجرد إجتهادات فاشلة وعقيمة، فـ"هيدجر" هو الآخر طرح

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمة الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص62

[2] فردريك نيتشه، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم: حسان بورقية-محمد ناجي، الطبعة الاولى، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1993)، ص 3.

[3] بير مونتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوة**، تر: جمال مفرج، الطبعة الاولى (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 16.

سؤال "الحقيقة" (ما الحقيقة؟)، الذي لم يطرح إلا في القرن التاسع عشر حيث أصبح هذا السؤال الميتافيزيقي موضوعا للبحوث العلمية، ولم يُخاطر "نيتشه" بالإنزلاق في هذا المجال، لأنَّ هذا المجال حسبهُ نوع من التحريف والتشويه والفضاضة إذ يقول: "إن سؤال الحقيقة سيظل بِإستمرار سؤال المرأة"[1]، وانطلاقا من هذا يجب حسب "نيتشه" أن نُفرق بين "الحقيقة" و"إرادة الحقيقة"، فقد عزم "نيتشه" على هدم الأساس الذي تقوم عليه الحقيقة المطلقة، والمُتمثل في الكائن الأعلى الذي أضفى عليها صفة القداسة، لكن "نيتشه" ومن خلال مشروعه الجينيالوجي غيَّر مسارها بإعاداتها إلى مجراها الطبيعي، متجاهلا بذلك "المطلق" جازماً أن "الحقيقة" مرتبطة اِرتباطا وثيقا بالحياة، وهنا يضعنا "نيتشه" أمام رهانات جديدة، فالحقيقة تنشأ بضرورة حيوية، فتغدو الحقيقة مجرد هراء، ما دام أنها تبحث عن نفعها الخاص "فنيتشه" يرى أنَّ ما يعتقده الناس حقائق ويقدسونها، ما هي إلا أوهام قد تم نسيانها وللوهم في نظر نيتشه مصدرين أساسين[2].

الأول: يتمثل في حاجة الإنسان إلى الطمأنينة من أجل الحفاظ على بقائه، لذلك نجد الإنسان يراوغ مستعملا عقله للتضليل والكذب، ليس للكشف عن الحقيقة بل العمل من أجل طَمسها كِتمانها.

أما الثاني: فيتمثل في اللُّغة التي هي عبارة عن كنايات ومجازات وإستعارات عن الواقع، لذلك فهي تحْجبُ الحقيقة الفعلية للأشياء، وهو الأمر الذي يؤثر على الإرتباط القوي الموجود بين "الحقيقة" و"الوهم" وصعوبة الفصل بينهما. وما يمكن ملاحظته هنا إرتباط "الحقيقة" عند "نيتشه" بنقيضها "الوهم" هذا من جهة وإرتباطها بالمصلحة الإجتماعية من جهة أخرى، ومنه فـ"الحقيقة" عند "نيتشه" لاتوجد بمعزل عن نقيضها (الذي هو الوهم)، فمع "نيتشه" يتم إخراج المعرفة من فردوس اليقين ويكف المعنى عن

---

[1] فرديريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 12.

[2] مجموعة باحثين، **قراءات في فكر وفلسفة على الحرب النقد، الحقيقة، التأويل**، إشراف محمد شوقي الزين، الطبعة الاولى، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص ص 111،110،109،

كونه تمثُّلا وحضورا، ولا تكون "الحقيقة" ثمرة علم صارم يتصف بالوضوح، بل تصبح سلسلة تأويلات توظف شبكة من الإِستعارات وتستخدم لعبه قوى وإستراتيجيات[1]. فـ"الحقيقة" وفقا لهذا لا تُكْتَشف وإنما تُخلق وتُتبع وتُنشئ.

إنَّ المُساءلة الإرتيابية التي إبتدعها "نيتشه" حول "الحقيقة" وقيمتها بإعلانه المُضطرب أنَّهُ ليس ثمة حقائق، بل هناك تأويلات فحسب، أدى إلى قلب العلاقة بين التأويل و"الحقيقة"، فصارت لمقتضاه "الحقيقة" بإِتجاهاتها ومقاييسها تأويلاً، وإستثمار للمعنى أوهام نسيت أنها كذلك، لكنها ليست تطابقا مع العقل والواقع[2].إن "نيتشه" يدعو إذن إلى المواءمة بين المعرفة والحياة، ويُساند فكرة كل معرفة تعتبر تأويل، وهذا هو موقف "هيدغر" أيضا، يقول "نيتشه": "من أين يأتينا مذاق "الحقيقة" أولا إننا نخشى أن نظل، وهذا المذاق يقوي مشاعرنا بالقوة حتى بإِتجاه أنفسنا... إن ما هو حقيقي بالنسبة للمشاعر هو ما نحتسبه بقوة "الأنا"، وفي الفكر ما هو حقيقي هو ما يعطي للفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة، وما هو حقيقي بالنسبة للمس، والرؤية والسمع ما يقدم لها مقدارا كبيرا من المقاومة[3]".

وهكذا إذن: فالمنظورية النيتشوية للحقيقة التي جرى تحديدها،تعتبر نمطا مختلفا أرساه" نيتشه" من التفكير الفلسفي، هذا النمط يتأسس على الرؤية التي تطورها للعالم، فمع "نيتشه" نحن إذن نقف حيال تحولات جذرية لدلالة الحقيقة، فبعد ما كانت تستوطن المثل والماهيات باتت تسكنُ الحياة، في الواقع كان لابدَّ أن تتكون إرادة للحقيقة بالرغم من الخطر ومن لا جدوى الحقيقة. وتبقى بذلك فرضية أخرى: أريد الحقيقة تعني لا أريد الخداع، ولا أريد الخداع، تتكبد أمر مخصوص وهو: لا أريد أن أخدع نفسي بنفسي.

---

[1] المرجع نفسه، ص109.

[2] المرجع نفسه، ص 112.

[3] عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، مرجع سابق، ص 117.

و"نيتشه" يقول أن "الواحد دائماً على خطأ، لكن مع الإثنين تبدأ الحقيقة، الواحد لا يستطيع أن يقيم الدليل نفسه: لكن يكفي اِثنان لنعجز عن إبانه خطئهما"[1]، وهكذا تغدو "الحقيقة" في نظره مجرد حكاية من نسج وهم أو مجموعة أوهام، فيقول "اليقين أخطر من الكذب في عدوانه للحقيقة"[2]، عليه فاليقين أشد أعداء "الحقيقة" وفي كتابه إرادة القوة يرى"إن الحقيقة موجودة، وليس هناك إلا طريقة واحدة لبلوغها، وهي أن تكون كاهنا[3]"، وهنا نجده صراحة قد ربط "الحقيقة" باللاهوت ونسبها للكائن.

غريزة الحقيقة والقوة:

إنَّ معيار "الحقيقة" في المنجز النيتشوي يقوم أساسا في تعْضيد الشعور بالقوة، "ما هو حقيقي بالنسبة للفكر هو ما يعطي للفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة"[4]، فالقوة هي ملجأ الحياة عند "نيتشه". فالفكر كما يتصوره "نيتشه" "كتعبير هو أمين لإرادة القوة وليس اِنعكاسا مشوها للواقع ولا محاولة اِجتهادية لتفسيره، فالمعايير التي يَصوغها الإنسان لتحديد ما هو الصواب وخطأ، وما هو زائف وحقيقي ليست نزعة أصلية ولا أفكار بريئة كما يبدو الأمر ظاهريا، إنما هو مجرد أوهام وأساطير اِبتدعها للهروب من الصيرورة الدائمة أو ما يُعبر عنه بالاِستياء من عالم عصي على التغيير، فرغم العقلانية الظاهرة المغلفة للأفكار، إلا أنَّ ثَّمة دوافع مظلمة لا يدركها حتى يدركها أصحابها"[5]، فجعل مفهوم "الإرادة "من المفاهيم المحورية التي اتوصل إليها في بحثه عن الحقيقة، من هنا فجَّر "نيتشه" مفهوما جديدا للحقيقة تقوم على إرادة القوة، هذه الإرادة التي ترجع كل الدِلالات

---

[1] فرديريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 12.

[2] فريديريك نيتشه، **انسان مفرط في انسانيته**، تر: محمد الناجي (بيروت: افريقيا الشرق، الجزء الأول، 2002)، ص 215.

[3] فريديريك نيتشه، **إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم**، تر: محمد الناجي (المغرب: افريقيا الشرق، 2011)، ص 81.

[4] عبد السلام بن عبد العالي محمد سبيلا، **الحقيقة**، مرجع سابق، ص 76.

[5]-عبد السلام بن عبد العالي محمد سبيلا، **الحقيقة**، مرجع سابق، ص 76.

النسبية إليها، هذه الدِلالات هي عبارة عن تأويلات أدخلت من بواسطتنا على الأشياء أي المنظورة * من هنا يمكن القول أنَّ "إرادة القوة" كمشروع قام من أجل تصويب الخطأ.

وقد إعتقد بأن طبيعة "الحقيقة" التي يستمدها الإنسان نابعة من رغبته فقط ببقائه إزاء الآخرين والعيش في سلم معهم، الأمر الذي يدفعه إلى مسالمتهم ومُصالحتهم، وهي أهم ممارسة في إكتساب غريزة الحقيقة الغامضة، وتُعد كذلك نظرا لكون "الحقيقة لا تطلب لذاتها، وإنَّما هي وسيلة غايتها تحقيق العواقب الحميدة للحقيقة، وبالتالي الاستعداد لمعاداة الحقائق المؤذية والهدامة، وبهذا المعنى صارت الحقائق حشد متحرك من الاستعارات والكنايات والشبهات وهي بإيجاز، حاصل العلاقات الإنسانية، تحويرها، وتجميلها شعريا وبلاغيا حتى غدت مع طول الإِستعمال، تبدوا لشعب من الشعوب دقيقة وذات مشروعية، وسلطة مكرهة: فالحقائق هي عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك"[1].

ومع أنَّهُ لم يتوصل بعد إلى معرفة طبيعة "الحقيقة"، ذلك كل ما نسمعه راهناً يقتصر فقط على مظاهر الإكراه، التي يفرضها المجتمع لكي يحقق وجوده: فأن يكون المرء صادقا هو أن يَتَحمل الشعارات المقبولة والمتداولة، فحسبه أنَّ كل ما هو طيب وخيّر وكل ما هو جميل مصدره الوهم، إنَّ الحقيقة تقتل بل أكثر من ذلك، تقتل ذاتها عند ما تكتشف إن أساسها هو الخطأ[1].

* **المنظورية:** هي مفهوم أساسي في فلسفة نيتشه، التي ترفض القيم والمقاييس المطلقة وتقبل حصر تأويل العالم هذا التأويل من حيث المبدأ تبني: لأنه منسوب الى منظور معين تعبر عن تقيمات ترجع بدورها الى مطالب فيزيولوجية للحفاظ على نوع معين من الحياة (أنظر: ما وراء الخير والشر، ص 18)

[1]– المرجع نفسه، ص 74.

نتائج الفصل :

بعد هذا العرض الذي يهدف إلى قراءة سؤال الحقيقة في التحديد الحداثي، ومُساءلة سياقاتها المختلفة، فإنَّ أهم النتائج التي توصلنا إليها بناء على ماسبق كالتالي:

أولها: أنَّ العقل حديث دشنَّ صراعا قويا مع البيئة الإِجتماعية والسياسية والثقافية وما أفرزه العصر الوسيط من حقائق الراسخة عملت على تطويع العقل الانساني بأساليب قمعية، فإقترن هذا الصراع بطموحات الانعتاق من سلطة اللاهوت وإستبداد السلطة السياسية وطغيان الطبقات الإِجتماعية، مُعلياً من شأن الفرد العاقل الحر القادر على فهم العالم والسيطرة عليه.

ثانيها: يُعد التصور "الحقيقة" إِمتداداً بشكل من أن أشكال الرؤية اليونانية التي تقوم على مبدأ الهوية والتطابق؛ أي أنَّ الشيء ذاته هو المتصور عقلا، فيكون الفكر مطابقا للواقع ومعبرا عنه في ملفوظ لغوي مطابق، وعلى الرغم من أنَّ الإِتجاهات الفلسفية الحديثة في تحديد معيار "الحقيقة"، وتنوعت ما بين مذهب عقلاني يرى "الحقيقة" في مطابقة العقل لذاته، أو المذهب التجريبي الذي يراها في مطابقة للواقع الحسي، فإن مبدأ المطابقة نفسه كان مشتركا بين كل الإِتجاهات أما النقد الكانطي فإنه حافظ على مصدري المعرفة التقليديين (العقل والتجربة)، وحاول التوليف بين مقولات العقل وعناصر التجربة عن طريق القول بتوافق القواعد الذهنية مع الأشياء المحسوسة، ولكنه فتح فجوة في صرح "الحقيقة" عندما صرح بالتمييز بين الحقيقة في ذاتها (النومين)، والحقيقة الظاهرية (الفينومين)، وإمكانية الوصول إلى الثانية، وتعذر الإمساك بالأولى بشكل نهائي،

ومن ثم بدأت أولى بوادر خلخلة التصور الذي ساد لعصور كثيرة، حول مفهوم "الحقيقة" المقترنة باليقين النهائي القاطع، ويستند تصور العصر الحديث طغيان فلسفة الوعي

---

[1] عبدالسلام بن عبد العالي، محمد سبيلا، **الحقيقة**، المرجع السابق، ص 74.

بالذات التي تعلي من شأن المفكر والحاكم للطبيعة، بالإضافة إلى بروز النزعة العلمية، التي كان لها السبق في تحطيم هذه الأسس لينهار التصور التقليدي برمته، ويبدأ عصر جديد تصبح فيه "الحقيقة" أكثر إنفلاتا عن الإمساك، بل إن الحقيقة الثانية الوحيدة أصبحت هي اللاّحقيقة أما مع الفكر المعاصر فقد تصدع معمار "الحقيقة"، لأن الفكر المعاصر اِشتغل بإعادة تعريف الإنسان ونسف التصور الكلاسيكي حول الذات العاقلة الحرة، ممثلا كل النزاعات البنيوية والتفكيكية والعدمية، التي ألغت آخر حصون حول مفهوم الذات، ودشنت فترة ما سمي "بموت الإنسان"،

ثالثها: مع "نيتشه" كانت إرهاصات الأولى لهذا النمط من التفكير، الذي ناضل خلال مساره الفلسفي كله للتشكيك في مقولات التراث الفلسفي للأنوار، مهدما مفاهيم "الحقيقة" والوعي، والأخلاق والإرادة إلا أنَّ الدافع الأساسي للمعرفة هو إرادة القوة والرغبة الغريزية في البقاء، مطلقا العنان لمضمرات النزعة البيولوجية على حساب ميتافيزيقا المعرفة والأخلاق، فكان من الواجب على هذا التفكير أن يجعل "الحقيقة" في مرتبة "الوهم" الذي إكتسب إمْكانات يقينه نيجة نفعه للإنسان في معركة البقاء وحفظ الحياة، وقد إمتدت الخطابات الفلسفية فيما بعد تكرر خطاب "نيتشه" بأوجه وأشكال مختلفة.

الفصل الثاني:

القراءة الأركيولوجية للحقيقة من حدود السلطة إلى إنتاج المعرفة

تمهيد:

سنتناول في هذا الفصل سؤال الحقيقة في المتن الفوكولي باِعتباره إحدى أبرز الإشكاليات التي شغلت (ميشيل فوكو Michel Foucault)(1926 –1984) خلال مساره الفكري؛ إذ لا تكادُ غالبية أعماله –من "المرض العقلي والشخصية" (1954) حتى "الانشغال بالذات" (1984) –تُبارح سؤال الحقيقة، وإن كانت تستعيده في صياغات وسياقات مختلفة.

غير أنَّ تناول الفيلسوف الفرنسي لهذه الإشكالية لا يعتبرُ اِمتداداً لأبرز التوجّهات والرؤي النظرية التي شيدتها الفلسفة والعلوم الغربية حولها؛ فهو لا يتناولها بوصفها معياراً بل باِعتبارها سلطةً، إنَّهُ يبتعد مسافة شاسعة عن الفهم الكلاسيكي العلمي العقلاني، الذي يؤسس "للحقيقة" كمفهو كوني مُطلق، يتواءم بين الوصف والواقع، ليحلّلها بوصفها مفهوماً تاريخياً وإضطلاعا سياسيا خاضعاً للمصلحة قبل كلّ شيء.

فقد ظلَّ مفهوم "الحقيقة" عند الكثير من الفلاسفة مفهوم ثابت وضروري في مقابل المتغير والمتحول والفاسد، مما يستوجب البحث في العلل القصوى والأسباب الاولى والمبادئ الشاملة للوجود. حيث يُمكن تحصيل الأفْهام المُتعالية التي لا يمكن أن تتأثر بالمُعطى الواقعي، في حين أنَّ هناك من يؤسس للحقيقة على أنها تطابق القول مع الفعل، بمعنى اِنسجام مبادئ العقل مع معطيات الواقع، ولعلّ العلوم الصورية والتجريبية خير مثال على تَوَاؤم المبادئ مع التطبيقات، في حين توجد رؤية مغايرة ترى في الحقيقة هي تطابق المعرفة مع موضوعاتها، ونجد مبررات هذه الرؤية في المنجز الكانطي الذي يأخذ أساسا بفكرة الأفكار القبلية التي تمثل شروط إمكان المعرفة ذاتها.

بالإضافة الى بعض الاِتجاهات التي تؤكد على نسبية الحقيقة والتي نجدها مُتجذرة في العصر اليوناني ألا وهي النزعة الارتيابية السوفسطائية، وكذا في العصر الحديث مع

"نيتشه"، حيث يرى أن "الحقيقة" متغيرة ودائمة التغيير حسب الظروف، كما أنها يمكن أنْ تتعارض مع مفهوم المطلق والكلي، فحتى العلم بالنسبة إلى "نيتشه" لا يتضمن أيَّة قيمة موضوعية ملزمة، فالعلم ليس سوى تأويلاً من جملة تأويلات متعددة، وبذلك تغدو "الحقيقة" تصورا ذرائعيا برغماتيا يعمل على إقامة حدود فاصلة بين الوهم والخطأ. فالحقيقي يظل الحجة التي يفرضها المجتمع من خلال "إرادة القوة" وبالتالي تصبح مجرد ألعوبة. إنَّ هذا المفهوم النيتشوي لسؤال "الحقيقة" مَثَّلَ لحظة التَمَأْسُس النَّظري لأعمال "فوكو" الفلسفية، لأن مفهوم "الحقيقة" لدى "فوكو" تخْتلف جذريا (كما بينا سابقا) عن دِلالات هذَا المفهوم في تاريخ الأنطولوجيا الغربية.

إنَّ المشروع "الفوكوي" يُروم نوعا مخصوصا من القطيعة مع كل ضروب الفهم الميتافزيقي ويَندرجُ في سياق المشروع النيتشوي القائم على قلب الأفلاطونية بما يستلزم ذلك من مقاربة جديدة للفلسفة كإستراتيجية تأويل وتشخيص وإجراء يراهن على رسم مسارات مغايرة تشكل الحقائق بألاعيبيها وإنفصالاتها ورهاناتها على حد تعبير "جيل دولوز".

وبقراءةٍ كهذه لا يُبقي فهم "فوكو" للحقيقة إلّا على أساس واحد يجمعه بالتراث الفلسفي الغربي أو بالأحرى بالتراث المضاد لهذا التراث: "نيتشه". الذي كان أوّل من نقل حيّز التساؤل في الفلسفة الغربية، من السؤال الماهوي: "ما الحقيقة؟" إلى السؤال السياسي التاريخي: "مَن يريد الحقيقة؟".

ولعلَّ تجربة "فوكو" تشكّل محاولةً جديرة وجريئة للإجابة عن هذا السؤال أو ربما، لإعادة طرحه ليتخلى هو الآخر عن تساؤله عن المعرفة ذاتها يتبادل عن إرادة المعرفة؟ من هنا سوف نقوم بتناول أعمال فوكو ذاتها إنطلاقا من الخطاب بالتركيز على سياقته وإشكالاته ومفاهيمه وموضوعاته.

ويمكن للقارئ أن يتعرف الخطاب الفوكوي من عناصر ثلاث وتتمثل في: تكنيكات السلطة، تكنيكات المعرفة، تكنيكات الذات؛ وهي لا تعدو أن تكون سُبُلاً مختلفة تجتثُّ في حقيقة الأمر الحفر المُشكلة الكبرى والتي تخترق نسيج الخطاب الفوكوي ككل، ألا وهي "جينيالوجيا الذات الحديثة"، والموضوع الرئيس للخطاب هو "البُنية" سواء تجسدت في شكل بُنى معرفية مختلفة أو إجراءات للسلطة أو محاولة تدبير الذات.

وباستطاعتنا أن نتعرف على هذه المفاهيم الدَّاعمة لبعضها البعض في ذلك الخطاب؛ مثل المعرفة، القوة، العقل، الخطاب...الخ، من خلال إختراق التخوم التى يطبقها الخطاب للربط بين عناصره من خلال المركب "الاركيو_جينيالوجي" الذي يعدل ذاته بِإستمرار.

من هنا فقط نستطيع تسكين مفهوم الحقيقة بماهي معرفة لـ"فوكو" من خلال الحفر والنبش في خطاباته الفكرية والفلسفية مع اِحتراس الولوج معه في تلك المنظوريات؛ رب اِحتراس يقود إلى نوع من التفكيك لا إلى التبني وقبول ذلك السياق المعرفي.

ويبقى السؤال المطروح: كيف قرأ فوكو سؤال الحقيقة؟ وكيف أسهم في التمهيد النظري للفكر الما_بعد الحداثوي؟ وكيف بَلور رؤية جديدة لمفاهيم يخترق بها حدود الهامش واللاَّمفكر فيه؟.

المبحث الاول: الأركيولوجيا إعادة الاكتشاف، التأسيس، والأبعاد

1 في دلالة الأركيولوجيا Archaeology*:

علم الآثار أو علم العاديّات أو "الأركيولوجيا" "Archeology"، في المفردة الحرفية لها عن اليونانية القديمة المتشكلة من "Arkeo" التي تعني **الأثر** أو **الشاخص القديم**، و"Logia" التي تعني الكلمات أو النطق والمنطق، وفي صياغة العلمية المعاصرة بمعنى العلم، مما يعني أنها "الدراسة العلمية لمخلّفات الحضارة الإنسانية الماضية، التي توثّق وترصد فيها حياة الشعوب القديمة، وذلك بدراسة مخلفاتها التي تشمل المباني والعمائر والقطع الفنية والأدوات والفخار والعظام وبعض الإكتشافات المثيرة مثل: القبور، المعابد، دور العبادة...الخ"[1]

إنَّ ما تكتشفه الدراسات الآثارية، تساهم وبشكل كبير في رسم صورة "بانورامية" عن معالم الحياة في المجتمعات القديمة، وعليه فإن الكشف "الآثاري" هو الدرب الوحيد لكشف حياة المجتمعات، كما أنها تعتبر فرع أساسي من علم الإنسان **"الأنثروبولوجي"Anthropology** *

وسُحبت الأركيولوجيا أو علم الآثار إلى جهة العلوم الإنسانية لتترسخ من خلال تفعيلها وفعالياتها في الأثار الثقافية والعلمية والمعرفية، وسائر النصوص الإبداعية الموروثة، مستمدة بذلك نفس دِلالاتها في الآثار المادية الملموسة فتّولد من ذلك المنهج

[1] براين فنغن، **مختصر تاريخ الاركيولوجيا "علم الاثار والفنون القديمة"**، ترجمة: احمد الزبيدي، الطبعة الأولى، (بغداد/ العراق: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2019)، ص 18،17،16.

* **الانثروبولوجيا:** هي "الدراسة البيوثقافية المتطابقة للإنسان" إذ تحاول توضيح العلاقة بين المظاهر البيولوجية المتأصلة للإنسان، وما تلقى من تعليم وتربية اجتماعية، وبهذا المفهوم تتناول الأنثروبولوجيا موضوعات مختلفة من العلوم والتخصصات التي تتعلّق بالإنسان.

الأركيولوجي أو الحفري الذي يطلق عليه أيضا التحفيري أو الأحفوري، أو منهج الحفريات المعرفية، من المدلول اللغوي لمفردة *"Fossils"

وهذا المنهج النقلي المعمّق، يُعني أيضا بالبحث في وقائع الأحداث، والوثائق التاريخية ومراجعتها ودراستها بإستمرار بشكل مختلف مغاير وأحيانا بغية الكشف عن شيء غير معروف فيها سابقاً، أو قد عُرف على أنه حقيقي وواقعي وهو يخضع في ذلك لظروف موضوعية وذاتية معينة.

فإستكمال الكشف في أي تراث (علمي، فلسفي، أدبي) من عناصره وأدواته البحثية والإجرائية، يتطلب إلى جانب التَّوسع البحث فيه الى مقاربة النص وسبر مكنوناته في الوصول إلى فكره الظاهر ثم التوغّل والتغلغل في أعماقه لكشف ودراسة الفكر المسكوت عنه في هذا النص، وبطبيعة الحال هذا لا يتسنى إلا بمنهج يستطيع أن يضطلع بهذا الشكل في مقاربة النصوص، والقراءة الفكرية المعمّقة له والغوص في عمق طبقاته المغمورة وهو المنهج الذي يطلق عليه بـ الحفريات المعرفية، أو المنهج الأركيولوجي.

ويتجه المنهج الأركيولوجي الحفري المعرفي إلى المسكوت عنه أو اللَّامفكر فيه من النص، ليولد بذلك نصا ثانيا ويخلق قراءة ثانية تخترق النص الأول، وتكشف عن بعض إمْكاناته التي لا تقولها الكلمات المعجمية، وإنما ينطق بها المعنى الإيحائي الدِلالي للنص. وعليه يستوجب قراءة النص في أي خطاب معرفي شكلا من القراءة الجدية المتلزمة والمؤسسة وهذا ما سنجده عند "ميشيل فوكو"*.

---

* تعني مفردة **Fossils** الأحفور والمستحاثات وبقايا الحيوانات أو النباتات المتحجرة في باطن الأرض.

* **ميشيل فوكو** : "Michel foucault" فيلسوف فرنسي معاصر، ولد سنة 1926، وتوفي سنة 1984، إن المتتبع لفلسفته يصعب عليه تصنيف هذه الشخصية ما إن كان فيلسوف بينيوي أو ما بعد بينيوي، ففي بعض نصوصه نجده يمجد البينيوية، وفي نصوص أخرى يبدو معارضا لها، إنه فيلسوف يتسم بحبه للإختلاف، كما يعرف من الناحية اللغوية أسلوبه بالغموض (نقلا عن نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، ص 242).

– يعتبر فوكو من أصغر الفلاسفة في عصره، إلا أن إنتاجه كان كبيرا وضخما ومؤلفاته دليل على ذلك من بينها:

– تاريخ الجنسانية: عبارة عن سلسلة كتب أول أجزائها تحت عنوان إرادة المعرفة، في هذا الكتاب يبدي فوكو إنهمامه بالذات التي يرى بأنها محتجزة ومقيدة في السلطة. ويجب تحريرها من أجل الإستفادة من طاقاتها المكبوتة التي تعرقلها

2 المنهج الأركيولوجي كمنهج فلسفي:

يُعرف المنهج الفوكوي بالمنهج الأركيولوجي فقد أحدث ميشيل فوكو تحولاً في هذا المصطلح على المُستوى الدلالي والوظيفي عندما نقله من ميدان علم الآثار إلى حيَّز الفلسفة والفكر، ولعلَّ أول تَجلٍ لهذا التوظيف ظهر في أطروحته لنيل **درجة الدكتوراه** في عام 1959 عن رسالته الموسومة "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" التي وضع فيها أُسُس المنهج الأركيولوجي ثم تبلور هذا المنهج في كتابه "الكلمات والأشياء" عام 1966، ثم بلغ المصطلح مجدهُ الإجرائي المنهجي في كتابه "أركيولوجيا المعرفة" أو "حفريات المعرفة". ومن المعروف أن فوكو يُعدُ أحد أقطاب المدرسة البنيوية، لكنه تميز عنها بمنهجه الأركيولوجي

ورغم أنه كتب العديد من المقالات والموضوعات حول **اللغة**، إلا أنَّ موضوع اللغة كان هامشيا في فلسفته، في مقابل مركزية "**الخطاب**" **discours** من حيث أنه يحتل مركز كبير في إنتاجه العلمي والفلسفي[1]. ففي كتابه "الكلمات والأشياء" طَبَّقَ "فوكو" "طريقتهُ في تحليل مختلف الخطابات، خاصة خطاب البيولوجيا والإقتصاد واللغة، كما طرح إشكالية المنهج في كيفية تحليل مختلف الخطابات"[2].

ولم يكن هذا المنهج سوى المنهج الحفري، من حيث إنسجامه لا لقضايا العلم فحسب، بل ولكل النصوص الفلسفية والأدبية والقصص والقواعد التي تفرضها المؤسسات وحتى لقرارات التدبير السياسي. ويحصر "ميشيل فوكو" مجال الخطاب في الممارسات اللفظية التي تحدد شروط ظهورها وإنتظامها والكشف عن سماتها التاريخية، "فالملفوظ هو الوحدة

تلك السلطة كما يناقش مجموعة من المسائل مثل: الفرضية القمعية – علم الجنس – الجاهزية الجنسية – الموت كحق وسلطة عن الحياة.

[1] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص 94.

الأولية للخطاب، والأركيولوجيا هي تحليلا للأحداث الخطابية"[1] وكُلمَا تعلق الأمر بالحديث عن "الحقيقة" وعن "الإنسان" وعن "التاريخ" وعن "الممارسات" تصبح أشكال الخطاب بمختلف تمثلاته في المقام الأول الحجر الاساسي. ويقر "فوكو" :"لقد اِستخدمت مصطلح الأركيولوجيا في معنى مجازي لأدلَّ به على شيء يكون هو الأرشيف وليس إطلاقا اِكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت (...) وما أسميه أرشيفا ليس هو مجموع النصوص التي اِحتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمْكن اِنقاذها من التلف، ولكن مجموعة القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما، ظهور واِختفاء الخطابات * وإستمرارها وتلاشيها"[2].

فالأركيولوجيا هي الوصف المنهجي والمؤطر للخطاب باِعتباره موضوعا، فهي ترى أن خطاب المعرفة يمكن أن يُدرس كظاهرة موضوعية ومستقلة، وعليه فموضوع "الأركيولوجيا" ليس "اللغة" وإنما "الأرشيف"، أي الوجود المتكدس للخطابات، فهي ليست "جيولوجيا" أي تحليل الطبقات الأرضية، ولا "جينيالوجيا" أي وصف للبدايات والتواريخ، وإنَّما هي تحليل **للخطابات** في صيغة أرشيف،" فالأرشيف إذن هو موضوع الأركيولوجيا والتحليل الأركيولوجي باِعتباره ممارسة خطابية لها قواعدها وشروطها ومبادؤها في وصف الخطابات وتشكلها وتحولها، وشروط ظهورها وتراكمها وتسلسلها وأشكال وجودها، واِنبثاقها، أوتلاشيها وضياعها"[3].

---

[1] السيد ولد آباه، **التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص 104.

* **مفهوم الخطاب**: ترجع كلمة خطاب للكلمة الفرنسية **discours** والتي تعني "الحديث، النص، الخطاب، المقال" مثلما نجد في محاولة على حرب في الموسوعة الفلسفية العربية، حيث اعتمد كلمة "مقال" وهذا لاعتبارات عديدة منها انَّ الترجمة العربية نسبيا اعتمدت كلمة "المقال" مثلما هو الحال في كتاب ديكارت "**Discours de la méthode**" **المقال في المنهج** وليس الخطاب في المنهج، وكما ان الخطاب شائع في الدراسات الانثروبولوجية اكثر منه في الدراسات العلمية والفلسفية (**انظر: بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، بيروت،1999،ص87**).

[2] نقلا عن: عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص 140.

[3] الزاوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو**، مرجع سبق ذكره، ص115،114.

من هنا حدد "فوكو" للأركيولوجيا مهمة البحث في سُبل النظام والتنظيم على المستوى البعيد والعميق للمعرفة والثقافة، كما اِستنجد بعدة أدوات أو إجراءات مثل: التكوينات المقالية والوضعية والأرشيف، وقام بتعيين مجال المنطوقات والممارسات الخطابية وحاول الوصول إلى منهج لا يكون شكليا ولا تأويليا، حيث أنه اِستخدم جهازا متكاملا من المفاهيم من أجل ذلك، بُغية الوصول إلى "كل ما يشكل الخطاب من إنجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادي إجرائية خاصة بها. هذا الخطاب تدرسه في صورة أثر له مساحته الخاصة المستقلة، وهذه المساحة التي يناط بها فك ما يرتسم فيها من رموز وما ينتشر من علامات إلى أن تستنبط قواعد توزيعها، ويُعاد ترتيب ما تحرزه من ألوان الإنجاز الخطابي الذي لا يحتاج فهمه إلى تفسير يسبقه أو تصور يلحقه"[1].

من هنا تغدو الأركيولوجيا كمنهج عبارة عن توسيغ "مُقارن" يروم المُوازنة في أفق التكوينات المقالية بتمييزها عن بعضها البعض وإقامة نوع من المقارنة بين هذه التكوينات فهي تقيمُ ضربين من المقارنة: الاول مقارنة بين المجالات الخطابية المختلفة التي تكتنفها أرضية معرفية ووضعية مشاعية، والثاني مقارنة المؤسسات والتنظيمات السياسية الإقتصادية والاِجتماعية وحتى التقنية.

3 الخطاب وإختراق الهامش (من براديغم المفكر فيه إلى حدود اللاّمفكر فيه):

إنَّ المتأمل والمتتبع لأعمال "ميشيل فوكو" يجدها أنها لا تخلو من كلمة "الخطاب" وإنَّ كان أحيانا يكتفي بمجرد الإشارة إليها، ويغوص في معناها في أحيان آخرى، ويُعرف "فوكو" الخطاب "أنه ميدان رحب، يمكننا تعريفه القول بأنه يتكون من مجموع العبارات الفعليه "**ملفوظة** كانت أم **مكتوبة**" في تبعثرها كأحداث، وفي اِختلاف مستوياتها. وقبل أنْ نتناول. بثقة نفس، عِلمًا ما من العلوم أو بعض الروايات أو الخطابات السياسية أو عمل

[1] محمد على الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، (الاسكندرية/مصر: دار المعرفة الجامعية، د.ت)،

مؤلف ما أو كتابا من الكتب، فإن المادة التي سيكون علينا مواجهتها، في حيادها الأول هي على العموم عبارة عن ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب. من هنا يبرز مشروع وصف الأحداث الخطابية كأفق للبحث في الوحدات التي تتشكل فيه"[1].

نستطيع إذا إعطاء معنى كامل التعريف للخطاب بوصفه "مجموعة من العبارات تنتمي إلى ذات "التشكيلة الخطابية" *، فهو ليس وِحدة بلاغية أو صورية قابلة لأنْ تتكرر إلى ما لانهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واِستعمالها خلال التاريخ، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي تستطيع تحديد شروطها"[2].

ومن خلال هذين التعريفين للخطاب سنحاول التَّعمُق أكثر في هذا المفهوم بالتركيز على وحداته الأساسية إنطلاقا من المنطوق أو الملفوظ وكيفية تكونها وتشكلها وماهية وظيفتها من خلال اللغة كوسيلة لإختراق اللَّامفكر فيه كـ"الجنون"، ثُمَّ التشكيلات الخطابية والتي سنتحدث فيها عن التواشج المعرفي/السلطوي، ثم ميدان الخطاب والممارسة الخطابية كتأويل للكشف عن اللَّامفكر فيه، وفي الأخير نظام الفكر بالسعي للكشف عن الأسس التاريخية التي تشكلت من خلالها الخطابات وتحليل أنساقها ونُظمها الداخلية والخارجية المنطوقة وغير المنطوقة.

ص 123.

[1] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يافوت، الطبعة الثالثة، (بالدار البيضاء:المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 26.

* **التشكيلات الخطابية:** هي نظام منطوقي عام تتشكل من مجموعات منطوقية ترتبط فيما بينها على مستوى المنطوقات، وتتكون التشكيلة الخطابية من جملة قواعد: **قاعدة الانبثاق** التي تصف الفضاءات التي تنبثق منها الموضوعات وتختلف بإختلاف المجتمعات وأشكال الخطاب، **قاعدة التعيين والترتيب** والتي تبين مختلف مراتب الخطاب وتميزه عن غيره من الخطابات، **قاعدة التمييز والفرز** التي تسمح بظهور خطاب معين في التاريخ وتقف عند خصائصه واختلافه وتماثله وتغايره مع خطابات أخرى، **قاعدة التبعثر والتوزع** وهي القواعد التي تسمح في فترة ما بإمكان ظهور الموضوعات؛ أي السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي سمحت بظهورها **(أنظر الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فكر ميشيل فوكو، ص 102،105)**

[2] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، المصدر نفسه، ص108

إذن فالخطاب ضرب من ضروب الممارسة العَملية تحكمها قواعد ما، لذلك ينبغي علينا الإنصراف إلى ما وراء الخطاب حيث ما يخفيه ويَكتمه ويَحجبهُ والكشف عن اللاّمنطوق واللاّمفكر فيه، ويُعدُّ هذا التحليل بمثابة تأويل يسوغ ضرباً للنص الأول ففي كل خطاب كلام مسكوت عنه ينطق بها نص الخطاب، وهذا التحليل الأركيولوجي ما هو إلا اِختراق للنص الأول وإعادة قراءته قراءة ثانية مغايرة ومجاوزة للكشف عن إمْكانَاته، والكشف عن المسكوت عنه الذي لا تقوله الكلمات المعجمية. من هنا، لم يَعد الخطاب في نظر "فوكو" إخباراً عن "الحقيقة" بل هو ما ينتج "الحقيقة" ويُنشأها والتي تفرض نفسها على وعي المتلقي، حيث يصبح هو ذاته واقعة ضرورية وليس مجرد خبر عن الوقائع.

وما ينتهي إليه "فوكو" هو أنَّ الخطاب يحتوي بين طياتهِ معانٍ صامتة تمتلي بتخوم تتدفق بإستمرار لا يَنْضب عن الأصل الذي يستعصِ البحث عنه في أي مصدر أخر، ففي الَّنص يَكمنُ معنى الوجود، لا في الكلمات بكل تأكيد بل من خلالها كظاهرة مُتقاربة ينظر إلى ما ورائها. ويهدف تحليل الخطاب عند " فوكو" إلى الكشف عن الأنساق الأصلية في ثقافة ما من حيث تعيّن وتحكم اللغة وفضاءاتها الإدراكية ومجالاتها التبادلية وتقنياتها وقيمها وتراتب ممارساتها، من حيث أنها تفسير النظريات العلمية والفلسفية[1]، ويتحقق ذلك بإبراز معايير الخطاب، وهي التي يحددها "فوكو" كالتالي[1] :

- **معايير التكون:** وتتمثل في وجود قواعد تشكل بالنسبة لكل موضوعات الخطاب، ولكل عملياته ومفاهيمه واِتجاهاته النظرية.
- **معايير التحول:** وتتعلق بتحديد مجمل الشروط التي توفرت في لحظة ما، وسمحت بتشكل موضوعات الخطاب، ولكل عملياته ومفاهيمه واِتجاهاته النظرية.
- **معايير الإقتران:** تتمثل في مجموع العلاقات التي تحدد خطابا معينا، وتحدد موقعه من بين الخطابات الأخرى.

---

[1] السيد ولد آباه، **التاريخ والحقيقة عند فوكو**، المرجع السابق، ص 97

ومنه نستطيع أن نقول إنّ الوصف الحفري يتجه إلى البحث عن الأسس التي من شأنها أن تنتج الخطاب في فترات زمنية مختلفة إنطلاقا من اللغة.

4 اللغة كوسيلة للإختراق ... (من حدود الجنون ومولد العيادة إلى الكلمات والأشياء)

يمكن أن نستهل هذا العنصر بالعودة إلى "المنطوق" كما أسلفنا الذكر، والذي يعرفه "فوكو": "كعنصر بسيط، كجزء لا يتجزأ، قابل أنْ يستقل بذاته ويقيم عناصر أخرى مشابهة له، فهو أبسط جزء من الخطاب"[1] إنَّ هذا التعريف يُحيل بأنَّ الخطاب مجموعة من المنطوقات يتوقف وجوده على وجود المنطوق، وبالنسبة الى "فوكو" لا يمكن تصور "لغة" باِعتبارها نظاما مفتوحا دون منطوق باِعتباره _هو الأخر_ الواقعة التاريخية لما حدث وتحقق بالفعل.

ولعلَّ هذا التحوير للمنطوق والذي يقود بشكل أو بآخر الى "اللغة" قد يسوقنا للعودة والنبش في مؤلفات "فوكو" الأولى، حيث يتضح بشكل جلي مدى اِهتمام "فوكو" "باللغة" من خلال توظيفها كوسيلة لإختراق الخطاب، بدءا من "تاريخ الجنون" و"مولد العيادة" وصولا إلى "الكلمات والأشياء": إذن

– كيف تكلمت لغة الجنون؟ وكيف اِكتسى الخطاب الطبي وشاح اللغة؟

وكيف كانت اللغة التي تجلت فيها الكلمات والأشياء؟

- **الجنون واللغة:**

يَتضح اِهتمام "فوكو" باللغة بدءا من مؤلفاته الأولى، حيث بَيَّن في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" تحوَّلت النظرة إلى الجنون موثِقاً إياها بالبعد اللغوي، فمن بعد أن كان يُعامل المجنون في العصور الوسطى معاملة تشبه معاملة مرض الجذام والبرص اللذان اِندثرا ليفتحا المجال لمرض جديد يضاهيهما خطورة، "والأمر يتعلق بظاهرة

---

[1] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، مصدر سبق ذكره، ص ص 60،61 ، 62.

الجنون، وهي ظاهرة ظلت في حالة كمون لمدة قرنين تقريبا وتشكل حالة رعب كتلك التي أحدثها الجذام"[2]، إلا أنَّ هذه النظرة ستتغير مع بداية عصر النهضة، حيث يُرجع "فوكو" سبب هذا التغير إلى الزخم الأدبي الذي تَرعت به جل المؤلفات الأدبية، التي تمحورت أساسا حول ظاهرة الجنون، وبالتالي ستتحول النظرة إلى الجنون لتتخذ بُعدًا مغايرا لما كانت عليه قبل عصر النهضة.

إنَ هذا التَّغير الذي يتحدث عنه "فوكو" هو نتيجة للصدام الواقع بين النزعتين النقدية والتراجيدية، واِختلافهما حول "الجنون" وهو ما أدى إلى زعزعة الشعور به وهو ما يوجد أساسا في جل الصياغات التي إكْتَنَفتهُ في بداية عصر النهضة إذ إحتلَ الجنون في خطاب عصر النهضة منابر الفنون والثقافة والمسرح، ويعود ذلك الى "التناول المفرط للظاهرة في الإصدارات الأدبية على اِختلاف توجهاتها، فقد كان ينظر للجنون في اِرتباطه مع اللغة بشكل مباشر"[3] ويرى "فوكو" بأنها اِمتياز خاص منحه عصر النهضة لعنصر من عناصر النسق ويتعلق الأمر بالعصر الذي يتعاطى مع تجربة الجنون ضمن الحيَّز اللغوي.

إذا فالقطيعة الإبستيمولوجية بين العصر الكلاسيكي وعصر النهضة تعتبر منعرجا حاسما في رصد الإشكالية التي حاول "فوكو" معالجتها رابطا إياها بالبعد اللغوي.

فقد لاحظ "فوكو" أن الجنون [*] كان سَجِين الصمت المطلق والمُطبق، نظرا للرؤية القَدحية التي طبعت وجوده، أما بحلول عصر النهضة تغير الوضع بشكل مُلفت للإنتباه

---

[1] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، مصدر نفسه، ص 76.

[2] ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة: سعيد بنكَراد، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 28.

[3] المصدر نفسه، ص 50.

[*] اِحتل الجنون مكانة بارزة في المسرح، من خلال شخصية العارف والمستكشف لعالم الغيب، يملك القدرة على التنبؤ، كما تعرف عليه أيضا ككائن غير قادر عن العمل، مما يعني الإدراك الإقتصادي في صورة البطالة هو الذي سمح بالتعرف عن المجنون، وإذا كان المجنون قد تم التعرف عليه وفقا للخصائص السابقة، فإنه في نظر فوكو قد أصبح في العصر الحديث موضوعا لمؤسسات تسيره، تنظمه، لذا فإذا كانت الخصائص الأولى تعكس الجانب المعرفي، فإن

نتيجة للرؤية المخالفة لظاهرة الجنون، فبعد هذا الصمت المُخيف الذي وَسَمَ به العصر الكلاسيكي "سيعيد عصر النهضة للجنون صوته"[1] وذلك من خلال الأعمال الأدبية التي اِنتشرت في إبستيميي عصر النهضة، وعلى الرغم من الاِختلافات الجوهرية في تصوير الظاهرة إلا أنه (الجنون) قد اِحتل في أعمال "سيرفانتس" و"شكسبير" موقعا هاما، وذلك لأنه سند فلا شيء يرده إلى الحقيقة والعقل، إنه لا يدل سوى على التَّمزق، ومن ثم على الموت[2].

واِنطلاقا من هذا أصبح للجنون مكانة مخصوصة في الوسط الثقافي لعصر النهضة وغدا يتمتع بحضورهِ على مستوى الخطاب، وإنْ كان حضورا غير قار وثابت على موقف فلم يُنظر للظاهرة من جوهرها الحقيقي لأن ذاتية المجنون كانت مصدر إلهام في التصوير الأدبي فإتخذ الجنون دِلالات مُتعددة في (فن الرواية، الأدب وحتى في شكله العام)، وبالرغم من التباعد الحاصل بين الجنون في حقيقته وبين الصورة التي أعُطيت له من طرف أدباء النهضة إلا أنَّ "فوكو" يَعتبر هذا الأمر إيجابيا بعد فترة الصمت التي وُسِمت بها ظاهرة الجنون من قبل. فإن "كان عصر النهضة قد أعاد للجنون صوته، لكنه تحكم في مصادر عنفه سيأتي العصر الكلاسيكي لكي يسكته بقوة غريبة"[3]، هذه القوة هي التي يصفها "فوكو" بقوة القانون الذي فرض سيطرته على ظاهرة الجنون بآليات سلطوية متعددة، تهدف إلى إقصاء المجنون وتهميشه بحُجة خطاب العقل والطب حيث ربط الجنون بمجالات مرضية شتى. واِستنادا لهذا الواقع السلطوي تعددت الخطابات واِختلفت لكنها تهدف إلى مقولة واحدة ألا وهي الاقصاء الكلي للمجنون وعَزله واِعتباره من الشواذ في المجتمع، فكان من الضروري نبذه وإبعاده بحكم أنه يشكل خطرا على النسيج

الخاصية المؤسساتية تعكس الجانب السلطوي الذي يخضع له المجنون (أنظر : الزواوى بغورة، مفهوم المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو (مصدر : مجلة الإبداع، العدد رقم 4- 165 أبريل 2000)، ص 114).

[1] المصدر نفسه، ص 67.

[2] نفسه، ص 60.

[3] نفسه، ص 67.

الاِجتماعي. فقد نُظر للمجنون على أنهُ آفة اِجتماعية يجب إزاحته ونفيه بشكل نهائي، حتى على مستوى الخطاب، وبالتالي:

فإن اللّغة شكلت محورا هاما في تحليل ظاهرة الجنون ونبش نواتجهُ عبر حقبه الزمانية التي مرَّ بها وتسويغ مُعطياته بالإعتماد على الوصف الحفري الذي يتغلغل في عمق الخطابات التي صاحبت الظاهرة، فقد سعى "فوكو" إلى ربط الجنون بمستوياته الإستيمولوجي والأنطولوجي لفضح مُمكاناته فالمستوى الأركيولوجي لخطاب الجنون موجها بالتحليل صوب اللغة، وبالضبط لغة الجنون فقد اِحتلت اللغة "المكانة الأولى، ذلك أن الجنون، وبالتدقيق تجربة الجنون تتجسد في لغة الهذيان"[1].

إنَّ رهان الطرح الفوكوي ودراسته لمسألة الجنون والخطاب والسلطة والحقيقة إنما هيكل مشروع برمته، ووقف عند أبعاده فَراحَ يتوسل مُعضلات جديدة، فلما كان "العقل هو مفتاح الحداثة، والمعقولية هي السبيل"[1] أضحى "فوكو" يبحث في مرتكزات العقلانية، ليَشرع في اِرتسام مهمة تتمثل في إعادة تحليل ومُراجعة مسألة الجنون الذي كان عنوانا للتهميش. وهذا التناول الفلسفي للهوامش يُحاكم به مسائل المعرفة والسلطة والذاتية والموضوعية والإنسان، ويتناول "فوكو" في كتابه العلاقة التي تجمع بين الجنون والعقل منذ القرن الـ16 وحتى النصف الثاني من القرن الـ20، لكنه خصَّ بالمُراجعته الحثيثة العصر الكلاسيكي وما يعرف بعصر التنوير وبالتحديد في القرن 17-18 إنه ذلك العصر الذي جاء بعد عصر النهضة مباشرة، واِنْخرطت معه أوروبا في عقلانية محضة أو صارمة، ونحو تلك العقلانية وجه "فوكو" حفرياته المعرفية وحمولتها الإجرائية صوب مسألة الجنون وكل ما يكتنفه إرتباك فتوجب عليه خلخلة الأوهام الشائعة حول العقل والجنون، والتي عَزمتْ على أن الجنون صورة عن العالم الآخر يقع في جهة والعقل في جهة أخرى تماما ولا اِختلاط بينهما. فكشف "فوكو" أنَ كل ضرب من ضروب الجنون له

[1] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص 34.

مَسْكنهُ ودِلالته، وكان كل عصر يُقدم تصوره عن هذه الظاهرة التي ترعب عالم العُقلاء فكان الهَّم منصبا على التحكم فيه والإستحواذ عليه، فإنتزع الطب ظاهرة الحنون من الثقافة وتحوَل الى مرض عقلي.

ولم يمنع التحكم في الجنون بكل مظاهر سيادته، حتى بات جزءا من إجراءات العقل والعمل و"الحقيقة" إذا: "تكشف هذه القراءة عن قوة تدميرية خطيرة لما نعتقده ونحسبه حقيقة"[2] وما الأعمال الأدبية والفلسفية المُتجسدة "أعمال نيتشه، فان غوغ، ارتونان آرتو، ريمون روسيل، هولدرلين" خير مثال على ذلك لإعادة البحث في مسألة الجنون مثل التي كانت عليه في القرنين الخامس والسادس عشر.

فمثلما كان الجنون في نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر يحمل شطر "الحقيقة"، عادت هذه الفكرة في زماننا هذا حيث أنَّ الحقيقة تكاد ترتهن بتجربة العميقة الجنون أو بشخصيات تعيش على حافة الجنون وخير مثال على ذلك "أنطوان آرتو" "وريمون روسيل".

- **اللغة والخطاب الطبي:**

إلى جانب تاريخ الجنون يعود "فوكو" للإهتمام باللّغة من حيثُ ماهي تجربة طِبية وكونها الإرادة وآلية المناسبة لتحليل موضوع المعرفة، فقد اِعتبرها "فوكو" من طبيعة علمية وبنيوية وذلك "من خلال إعتمادها على ثنائي الدال والمدلول ومبدأ التزامن البنيوي"[3].

---

[1] فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة** (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992)، ص 27.

[2] عمر بن بوجليدة، **فوكو ورفض الإنغلاق في العقل إكتمالا أو بين مراقبة الجسد وتدبير الحياة**، (مجلة مؤمنون بلا حدود، الرباط: قسم الفلسفة والعلوم الانسانية، 2017)، ص 6.

[3] الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الاولى، (بيروت: دار الطباعة، 2001)، ص20.

فالدال يُمثلُ المرض وعرضه هو المدلول الذي يتمظهر في جوهره " لب المرض" في التركيب الواضح للدال، فكما للدِلالة صورتين تتشكل منهما "دال ومدلول" فالأمر نفسهُ بالنسبة للمرض.

إنَّ هذا التقابل الثُنائي بين المرض وعَرضه يُفْصِحُ عن الحضور المد "البنيوي" في "مولد العيادة"، باِعتبار أنه يقوم بالحفر في البنية المعرفية للخطاب الطبي وتحليل مختلف الممارسات الإِستراتيجية التي تَمخضت عنه، وكيف وُظِفت السُلطة المعرفية العلمية في نشر خطابها وتفعيل آلياتها، إضافة للربط بين الحقلين الإستيمولوجي واللغوي في مقابل توظيف "فوكو" "الديالكتيك اللّغوي في مقابل الديالكتيك المرضي مدققا في العلاقة بين المرض وتقدمه من جهة، وتشخيص الطبيب وعلاجه من جهة أخرى دون اِغفال المنهج المتبع في العلاج الذي يميز بين العلامات والأعراض"[1].

فمن خلال اللغة اِخترق "فوكو" التجربة الطبية ليتفحص الأبْنية العميقة للمرض والعلاج، ودراسة المناقشات العيادية والتقارير الطبية التي تنطوي عليها السجلات التاريخية والأدب العلمي –من منظور بنيوي[2].

نستطيع أن نقول أيضا أن توظيف فوكو للغة يتمظهر من خلال اِهتمامه البالغ بالأعمال الأدبية كما ذكرنا سابقا، ففي تعليقه على كتاب "الاِعترافات" "لروسو" نجد أن فوكو يفضل لغة الحوار على لغة الاِعتراف فيما يقول "نتحدث عن الصمت باِعتباره التجربة الأولى للحوارات، أنها تحاول بعث لغة داخل حيز حيث كل شيئ صامت"[3]؛ ما يعنى أنَّ اللّغة ميزة مهمة أو وسيلة خَطِرة في عملية الاِختراق، من هنا حاول "فوكو" البحث في الشروط

1 إديث كريزويل، **عصر البنيوية –آفاق العصر**، ترجمة: جابر عصفور، الطبعة الاولى، (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993)، ص305.

2 نفس المرجع، ص 302.

3 الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص 42.

التاريخية التي جعلت من التَّعرف على المريض والإعتراف إقتراناً يبلور خطاب المرض والقواعد العامة التي يخضع لها.

ويمكن القول أنَّ الإِهتمام الفوكوي كان منصبا في مرحلة هامة في حياته على اللّغة، غير أنه:"لا ينكر تحولاته حوالي منتصف الستينات، من الإِهتمام بالممارسات الإِجتماعية التي تؤلف الخطاب والمؤسسات إلى اِهتمام شبه حصري بالممارسات اللسانية[1].

بالإضافة إلى اللغة كسبيل قمين الذي بواسطته يتحقق هدف الوصول إلى دقة في العلوم الإنسانية، فهو أيضا الهدف الجوهري الذي سعت إلى تحقيقه البنيوية في مختلف مجالاتها. كما هو الأمر مع "ليفي شتراوس" في الأنثروبولوجيا و"جاك لاكان" في التحليل النفسي كذلك هو الأمر بالنسبة لـ "فوكو" وِاعتماده على الآلية اللغوية في تحليل الخطاب.

- **"الكلمات والأشياء" والتأسيس الإستيمولوجي* للغة:**

إنَّ كتاب " الكلمات والأشياء" هو الإمتداد الأكثر تخصصا في مشروعه الفلسفي، وقد حاول "فوكو" في هذا الكتاب أنْ يصْنَع تاريخاً جديداً للعلوم الإنسانية كما تطورت في أوروبا فهو يُمثّل المُثابرة المنهجية الكبرى من أجل نَسجْ الأسس المتينة لقاعدة

---

[1] ميشيل فوكو، <u>**جينالوجيا المعرفة**</u>، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، أحمد السطاتي، الطبعة الثانية، (المغرب: دار توبقال، 2008) ص07.

– تجدر الإشارة إلى الخلفية التاريخية لتصور فوكو اللغوي: هو مجموعة الشعراء والفنانين والفلاسفة أمثال "ترفال" " هولدرلين" "نيتشه" "بتاي" و"بلاتشو" حيث يصف فوكو أن لغتهم إختراقية وتجاوزية وهو ما يجدر الإشارة أليه في تدليله للجنون وقلب موازين الحقيقة، فهؤلاء المجانيين قدموا روائع خالدة للثقافة الإنسانية، ولا يجد فوكو غير الثناء على هذا الجنون (أنظر: الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، ص 47).

* **الإبستمولوجيا:** "نظام الفكر" وهي علم متخصص في دراسة كيفية تكوين المفاهيم وتحوّلها وتبادلها بين علم وعلم، وكيفية تشكل الأفكار في حقل علمي لدراسة القواعد التي يعاد بمقتضاها تنظيم المفاهيم للعلم، فنظام الفكر هو دراسة نقدية تبين مدي صلاحية العلوم من عدم صلاحيتها (**أنظر: هشام صالح، مخاضات الحداثة التنويرية في الفكر والحياة، بيروت: دار الطليعة، 2008، ص25**).

إبستمولوجية ضخمة يمكن للفلسفة أنْ ترتكز عليها للقيام بطفرة جديدة على المستوى المنهجي.

كما اِعتبر الدَّارسون لفكر" فوكو" فتحا جديدا من الفتوحات البنيوية في الستينيات من القرن الماضي لما اِحتواه من رؤية جديدة وجديرة في مجال البحث الإنساني عموما واللغوي على وجه الخصوص لكنهُ صُنف في خانة الكتب اللغوية، بحكم تناوله للعلاقة الشائكة بين الكلمات وما تدل عليه.

ويرى "فوكو" "أنَّ اللّغة قد غُيبت تماما أو بالأحرى أُبعدت عن جوهرها ومكانها الحقيقي فمنذ اِنفصلت اللغة عن التمثيل لم يبق لها وجود حتى يومنا الحاضر، إلا تحت شكل مُبعثر"[1] فقد اِندثرت قيمتها وتاهتْ في مجال البحوث الإنسانية والاِجتماعية، بل وحتى الفلسفية واللغوية حيث جرى نسيان الفكر لها كغاية في ذاتها وليست وسيلة، بالإضافة إلى الفهم الذي أحيط باللغة من طرف الفيلولوجيين، حيث اِعتبروها " كما لو كانت أشياء كَوَنَهَا التاريخ ووضعها في متناوله".[2]

فاللغة لم تعد سوى قوالب تحمل خطابات متعددة فمن حالة التفسير تكون اللغة بمثابة نصوص يجب تهميشها وتفكيكها، حتى ينبثق معناها الحقيقي المتواري وراءها؛ بمعنى أنَّ البحث دائما يبقى متمحوراً في كشف المعنى الباطني الذي يمكن أن يتضمنه النص، ففعل القراءة في هذه الحالة يكون ضربا من ضروب الكشف عن تلك المعالم التي لا تتمظهر على السطح اللغوي، وهذا هو جوهر **التأويل** *، وهذا ما عارضهُ "ميشيل

---

[1] ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989-1999) ص 254.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* يتجلى مفهوم "**التأويل**" في المنجر الفوكولي في صور مختلفة فهو "قراءة" و"ترجمة" و"إجترار" وهو فضح وتحطيم للحجب وإزالة للاقنعة، أنّ هذا التأويل ماهو إلاَّ استئنافا وانخراطا للنقد الجينيالوجي النيتشوي، فكل هذه المفاهيم تجد ما يبررها في التمشي النيتشوي في قراءة "النص"، ولكن بقدر ما نرى من غياب لتحديد النيتشوي نهائي لمفهومي "القراءة" و"النص" فإننا لن نجد في المقابل إلا ما يدل على "تعدد" و"تنوع"، يخص تقنية أو فن التأويل وليس هذا بغريب عن مفاهين الفلسفة النيتشوية التي ترفض وجود تأويل واحد ونهائي لنص الطبيعة أو الأخلاق، وإذا كانت القراءة "قراءات"

فوكو" أثناء تصرفه وتعاطيه مع مختلف النصوص والوثائق التي خلفها الإنسان، ويمكن حصر هذه الوثائق في كلمة التراث، أو الأرشيف بالتعبير "الفوكولي" هذا ما أدى في نظره إلى تعبَثُر و تشتَّت وحدة النحو العام –الخطاب– وظهرت حسبه "صيغ متعددة يستحيل إعادة وحدتها وبدون شك لهذا السبب بالذات يكون الفكر الفلسفي قد اِبتعد طويلا عن اللغة"[1] إنَّ هذا الاِبتعاد الشاسع بين الفكر الفلسفي واللغة أثَّرَ بالسلب على دورها في المعرفة، حيث غدتْ هامشا لموضوع الفكر أي أنَّ دورها اِقتصر في اِزالة العوائق التي تعترض الفكر في مسعاه نحو "الحقيقة" واِستمرت هذه الميزة عند النَّحويون اللُّغة إلى غاية اللّحظة النيتشوية التي اِعتبرها "فوكو" مُنعرجا حاسما في التاريخ المعرفي الغربي، فمع "نيتشه" وفي القرن الـ19 ستعود اللغة لتمارس سياداتها الأصيلة في البحث الفلسفي. فيرى "فوكو" أن "نيتشه" الفقيه أوّل من قرَّب المهمة الفلسفية في حدود التفكير اللغوي"[2] اِنطلاقا من تساؤله عن ماهية المتكلم أو بالأحرى من "الذي" يمتلك حقيقة "الخطاب"؟.

وبناء على هذا الإشكال النيتشوي، حاول "فوكو" أن يشيَّد تصورا جديدا للغة من خلال "الكلمات والأشياء" مُتخذًا من البعد التاريخي أداة أساسية لتحقيق ذلك، حيث يتناول المسار اللغوي عبر الحقب التاريخية الكبرى بمُختلف تمظهراتها والتي مرَّ بها الفكر الغربي وَفْقا لتصنيف الأركيولوجي وآليات المنهج الحفري بدءاً من العصر الكلاسيكي والنهضة وصولا إلى العصر الحديث مُبْتغياً من هذا الحفر الكشف الحثيث لكل البنى المعرفية الغربية وارتباطها بالحقل اللغوي والخطابي، وكان ذلك إنطلاقا من إشكالية

فإن النص "نصوص" مع أنَّ كل النصوص يمكن أنْ تُرد في النهاية إلى دلالتين تختزل هذا التعدد إجرائيا: إن النص هو شيء قابل للادراك الحسي ومجسد في الطبيعة، وفي ماهية النص أيعتبر قولا أو فكرا أو كتابة تمَّ بناؤهُ حول نص أول يتجسد في نصوص أو خطابات تجسدت هي الأخرى في الأنماط الدينية والأخلاقية والفلسفية والعلمية.

1 ميشيل فوكو، **الكلمات والاشياء**، المصدر نفسه، ص 254.

2 المصدر نفسه، الصفحة 245.

جوهرية صاغها كما يلي: "ماهي اللغة؟ وكيف يتم الإلتفاف حولها لإظهارها بذاتها وكلماتها"[1].

فجاءت **الكلمات والأشياء** لتجيب عن هذا السؤال الذي يمثل جوهر التحليل ويعتبر هذا الكتاب المنعطف الحاسم في المسيرة الفكرية "لفوكو"، مركزا من خلاله على تحليل الذات* بمعنى "الأنا الغريبة" في تشكّلاتها وحمولتها المعرفية بين الخطابات المختلفة مُفككًا بذلك مختلف اِنجازاتها، مستقصيا المسار التاريخي الذي ظهرت فيه مقولة العلوم الإنسانية واقفا على أهم القطائع الإبستيمولوجية التي عرفتها الحضارة الغربية[2]، محاولا بذلك التأريخ لظهور مقولة الإنسان.

ويمكن أنْ نفهم اِنهمام "فوكو" من خلال منهجه الأركيولوجي بالجانب الوظيفي للخطاب من خلال نَبشْ مصادر المنطوقات ومفاعليها، ويجتهد لتحقيق المجاوزة المنهجية لمسألة الدال والمدلول، ويتجه بالمقابل الى تحديد "قوة" المنطوقات الحضورية بعيداً عن معيارية العقل المُتعالي ويتجلى هذا بوضوح في كَشفْ القوة "اللاّخطابية" أي الصيرورة المادية للنَسيج الاِجتماعي، فـ"فوكو" لا يهتم بالماهيات بقدر اِنْهمَامه بالكيفيات، ففي كتابه "حفريات المعرفية" يُجَانس بين لفظ "المنطوق" وتصنيف "العبارة" والمقصود هو تمييزهما عن أشكال التعبير الأخرى، فاِستخدام لفظ "العبارة" يُعطي دلالة المنطوق تَشْخيصاً واقعياً

---

[1] المصدر نفسه، ص 255.

– إن الدرس الفوكوي في مقاربته لسؤال الذات يمكن مقارنته مع الوجودية في صيغتها السارترية، نجد أن سارتر أولى أهمية بالغة للذات، إلا أنه إهتمام على المستوى الميتافيزيقي، دون أن يكون هناك تتبع لمختلف التجاوزات التي مورست على الذات في حين أن فوكو حاول اِقتفاء الآثر الرفيع الذي يربط الذات بواقعها المعيش وبالتالي هي بمثابة محاولة إستيمولوجية لإبراز وجود جديد يتمثل في اللغة، على أشلاء إختفاء الذات.

* إن ما يقرب فوكو من البنيوية: هو الحذر إزاء الواقع المعيش، وما يبعده عنها هو تأكيد أن الإنسان ليس حقيقة الحقيقة، وأن الحقيقة لا توجد في العلوم الإنسانية.

[2] هاشم صالح، **ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة**، (مجلة الكرمل، العدد 13، 1984)، ص 28.

بفضل تعريتهِ من تعالي "الأنا المُفكرة" التي تَنسُج تأويلات تجتثُّ المعنى على ما لا معنى له.

فالخطاب لا يستمّد قيمته الأنطولوجية من زَخم المفردات اللّسانية أو التعبيرات اللغوية، ولكن يستمدها من اِنتظام منطوقات تتواجد على مستوى النسيج الاِجتماعي ويتم الكَشف عنها بواسطة التحليل الأركيولوجي ولعلّ هذا ما يعنيه "فوكو" بآلية كَشف الأحداث الخطابية التي تَتَجسد في "شيئية" المنطوق، فموضوعات الخطاب تُمثّلُ المفردات الكَيفية التي تميزه، لأنَّ الخطاب هو مجموعة من المنطوقات التي هي الذرات –الوحدات- الأولية للخطاب وتكوّنَاتِه، والقول بتَفَرُد الخطاب يَشي باِستقلالية الحدث الخطابي عن مَرجعياته الذاتية "فلا شكّ أنَّ الخطاب المتميز عن ذاته الذي لا يقف على سند ولا يعتمد على أرضية، فـ مُنطلقهُ هو جميع المنطلقات – جميع المراكز المُتَنَاثرة على اِعتبار أنَّها ممارسة لا مركزية Decentrement، سطح مواقعي يَفتقدُ الى مَعْلَم، حلقة فارغة تفتقر إلى مركز، بناء اِستراتيجي يخلو من المعايير الثابتة. يبني "فوكو" خطابا حول الخطابات بدافع منهجي مُتَعدد الأوجه والمَسَارات (...) لا يؤول في شكله ومحتواه إلى صيغة فلسفية أو قيمة مُسبقة"[1].

ويمكن أنْ نستنتج من هنا أنَّ الخطاب وَفقَ الأركيولوجيا الفوكوية ليس نسقا مُنْغلقاً _كما هو الحال في منظومة اللّغة في المنظور السوسيري_ بل هو مُستوى عيني لتحقيق نوعا من التّشظي Fragmentation حيثُ تُبددُ "الذات" صلَابتها وقوتها وحيوية حضورها، إذْ تتحول مجرد جزء في وسط مجموعة من كيانات منفردة تَنزعُ إلى إمتِلاك حيِّز ضمن مسْكن الوُجود "فهو ليس شكلا مثاليا، ولا زمانيا له بالإضافة إلى ذلك تاريخ، ولا يَكمنُ جوهر المشكل في التساؤل عن أسباب اِنبثاقه وظهوره في هذه اللَّحظة المُعيّنة من الزَّمن أو تلك، فهو تاريخي، من جهة إلى أخرى، جزء من الزمن، وحدة واِنفصال في

[1] الزاوي بغورة، **مفهوم الخطاب**، ص 136

التاريخ ذاته، يطرحُ مشكل حدوده الخاصة وألوان قطيعته وتحوّلاته والأنماط النوعية لزمانيّته، بدل أنْ يطرحِ مشكل اِنبجاسه المُباغت وسط تواطؤات الزمان"[1].

ولعلّ تركيز "فوكو" على مفهوم "الممارسة" pratique يروم أساسا إلى تطهير الفكر من شروطه القبلية التي ترتكنُ إلى الذات المتعالية، وتطهير الذات من العطب أو التشويه المعرفي "فما يعنيه فوكو بالممارسة ليس نشاط الذات، بل الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد، التي تتحكم في الذات عندما ترتبط بالخطاب"[2].

فوجود "المنطوق" و"الرؤية" بصورة تركيبية يعني تَشكّل الخطاب كمُعطي مادي مُتجسد، وبالعودة الى جُملة الإعتبارات الفوكوية يَكونُ موضوع الأركيولوجيا العلمي هو "الأرشيف"، لكن وبحسب "فوكو" لا يعنى النصوص أو الوثائق فقط، إنَّما هو كذلك جُملة من القواعد المُتّعينة والملموسة في ثقافة ما والتي تحددُ نظام اِحتفاظ المنطوقات باِعتبارها أحداثا خطابية تتوسَّل لأن تكون نصبا آثاريا Monuments، ويصبح الأرشيف بهذا المعنى هو الوجود المُتكدس للخطابات لأنَّ مُجمل الممارسات الخطابية مُتضمنة فيه حيث يتم غَربَلة الطابع المُتعالي للعقل والتركيز في المقابل على تاريخيته بواسطة "فحص شروط وحيثيات تشكّل الخطابات وتحولّها، وقواعد ظهورها وتسلسلها، وأشكال اِنبثاقها"[3].

---

1 ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، سالم يافوت، ص 52.

2 المصدر نفسه، ص ص 108،109.

3 الزاوي بغورة، **مفهوم الخطاب**، ص10.

المبحث الثاني: من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا

إنَّ ما يُراهن عليه "فوكو" في قراءته للإرث التاريخي "للحقيقة" هو القيام بمهمته كمثقف نوعي في مراجعته لعلاقات السلطة المسكوت عنها. فالسؤال الفلسفي مع "فوكو" هو سؤال الرَّاهن؛ أي سؤال عن من نحن؟ ومن نكون في اللّحظة التي نقذفُ بهذه الأسئلة، إنه سؤال الراهنية بامتياز الذي يسْتحوذ على العلاقات المُتعددة والمُرتبطة بالتاريخ والزمن وبالماضي والحاضر، وما يمكن أنْ نفهمه من هذه المخصوصية أنَّ علاقة "فوكو" بالتاريخ تختلف تماما عن علاقة فلاسفة التاريخ بالتاريخ، فالتاريخ بالنسبة إلى "فوكو" هو ما يُشكل حاضرنا وراهننا ومن ثم إنَّ اِنشغال "فوكو" بالتاريخ هو ما يجعله أكثر الفلاسفة المعاصرين "راهنية".

إنَّ المنطلق المركزي لدى "فوكو" في مُراجعتهِ لتنْقيح أدوات أخرى في البحث التاريخي بهدف الخروج من الأنْثلالات الخطية الى الطبقات الرسوبية المُتابينة هو مُراهنته على "اِستراتيجية تغيير الأسئلة"[1]؛ لأنَّها وحدها تُمَكنُه من إفْتتاح آليات جديدة لتكوين موضوع البحث التاريخي، هذه الاِستراتيجية تُلَمحُ إلى حقيقة اللّقاء الفوكولي بالمنجز النيتشوي وما نَعنيه من هذا اللّقاء إنَّما هو ضرب من الاِنخراط المنهجي والذي يتمثلُ في المساءلة الاِرتيابية لقيم الثقافة الغربية برمتها تسبقهم في ذلك "قيمة المعرفة"؛ رُبَّ مُساءلة تؤسس "لجينيالوجيا تحاول أنْ تستفهمَ من يريد"[1].

وبهذا يتجلى لنَا الاِستمداد الفوكولي للسؤال الجينيالوجي النيتشوي في مناهضة "النزعة التاريخية" في تجلياتها المتجسدة عند "هيجل" يُبصر من خلالها تَضخُما تاريخيا يهدف للإستحواذ على الحاضر وفقا لإمكانية "التطور".

هذه المناهضة التي جرى تَحويرها في المنجز الفوكوي في صياغات وسياقات مختلفة ومتعددة. فقد أدرك من خلالها "فوكو" جحيم الحضور الهيجلي محاولاً اِستثمار واِستغلال

[1] عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة، مرجع سبق ذكره، 178

وجمع الاِتجاهات الفلسفية من البنيوية إلى الإبستمولوجيا وكذا الجينالوجيا من أجل الإنفلات من القول الفلسفي الهيجلي وتمظهراته في التأويل العقلي للتاريخ وهذا ما كان يقصده "فوكو" "أنَّ عصرنا كلهُ حَاول وبكل الوسائل والطرق أنْ يُفلت منْ قَبضة هيجل سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الإبستمولوجيا أو ماركس أو نيتشه وما حَاولتُ أنْ أقولهُ لكم من قبل في موضوع الخطاب يعدُّ تنكرا لِـ اللوغوس الهيجلي"[2]

سنكتشف أنَّ ما يطرحه "فوكو" من خلال هذا القول يروم مُجاوزة النزعة التاريخية بالمفهوم الهيجلي، بل ومحاولة جريئة لإجتراح الأسئلة المُقْلقة التي شَكَّلت النُصوص، إنَّها قراءة تقيمية نوعية تشخيصية وهذا النّوع من العمل يُشبه عمل عالم الآثار الذي ينقبُ ما تحت الطبقات عن المعالم المُهمة وهذا ما يُطلق عليه بالوصف الأركيولوجي، إنَّهُ يتسلل من مكان نَجهله بقدر ما يقودنا إلى أفق لم نكن نتوقعه، مُحْترما بذلك إمكاناً للفهم ما كان صعباً على الفهم أو لفعل ما كنا نعجز عن فعله، إنَّ هذا الاشتغال الفكري غير المسبوق أسَّسَ به "فوكو" إلى "تاريخ القطائع والثورات الإبستيمية وتعدد الأنساق"[3]ومن هُنَا صح لنا أن نطرح التساؤل التالي: كيف عمل "فوكو" على تقويض وخلخلة المناهج الفلسفية وأنماطها المعرفية؟

1 "ميشيل فوكو" والثورة في المنهج:

إنطلق "ميشيل فوكو" من فكرة تحطيم الألواح القديمة بالتعبير النيتشوي، أو القطيعة مع كل معرفة قديمة بالتعبير البشلاري[4]، فقد مثَّل "فوكو" لِما قدَّمهُ من أطروحات فلسفية في شتى المجالات، مُنعرجا هاما في الفكر الغربي المعاصر عموما والفرنسي على وجه الخصوص، فقد حاول تَشيّيد مشروعا فلسفيا متكاملا في جميع جوانبه، وفي الوقت نفسه

---

[1] المرجع نفسهن الصفحة نفسها

[2] ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، (بيروت: دار التنوير، 1984)، ص 64.

[3] عبد الرحمان التليلي، **فوكو: الحفريات منهج أم فتح في فلسفة؟** (مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2002)، ص21.

[4] المرجع نفسه، ص21.

مغايرا لما كان سائدًا من قبله أو في عصره، فالمتأمل في الأعمال التي قدمها "فوكو" اِنطلاقا من الأركيولوجيا وصولا إلى الجينالوجيا يجد أنه سعى إلى تحقيق هدفين:

- الإقتداء بالأنموذج العلمي
- تقويض أو تفكيك ومجاوزة الميتافيزيقا بالمعنى التقليدي.

2 فوكو: البنيوية واِكتشاف النسق (النسق ضد المعنى).

"لم يَبْقَ فوكو معزولاً عن الحركة "البنيوية"* التي غزت الثقافة الفرنسية خلال الستينات بل إنَّهُ اِنتقل من موقف الإعجاب إلى موقف التبني لبعض طروحاتها"[1]، وأصبح المنهج البنيوي يمثل أحد أهَّم المرجعيات الفكرية التي أثرت في مسيرته. والبنيوية تُعرف على أنَّها منهج بحث يتناول من خلاله الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل معين من حقول المعرفة، بحيث تخضع هذه المعطيات فيما يراه البنيويون للمعايير العقلية[2]، فما إنْ عُرفت البنيوية كمنهج حتى أصبحت موضوع جدل واسع النطاق في الأوساط الفكرية المختلفة كعلم الاِجتماع، علم النفس، وعلم اللغة والفلسفة. صَاحَبَ هذا الجدل مجموع إشكالات على الساحة الفكرية الأوروبية، لأن البنيوية تبنت الدفاع عن هذا المنهج معتبرين إياه منهجا علميا صارما لا علاقة له بما يتداول في الحقل الفلسفي، وما يُنتجه من مسائل ميتافيزيقية؛ فقد سَعت البنيوية إلى تحقيق الدقة في العلوم الإنسانية، على غرار النتائج المحصل عليها في المجالات الأخرى كالفيزياء والبيولوجيا. ولهذا السبب لاقت البنيوية إنْبثاثاً واسع النطاق في الحقول المعرفية المُتباينة.

---

* تعتبر **البنيوية** منهج بحثي كأداة من أدوات التحليل والوصف تقوم على الفكر المجموع المنتظم أو الشمولية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأولية، وهي بدورها تمتد إلى جملة من العلوم في مجالات مختلفة كالإقتصاد والرياضيات وعلم الاجتماع وعلم النفس، وأصبحت هذه الأخيرة تعد نموذجا رائدا للعلوم الإنسانية وقدراتها على أن تصبح علوما دقيقة تضارع العلوم الطبيعية والرياضية في خضوعها لمنهج علمه المضبوط".

[1]عبد الرحمان التليلي، **فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟**، مرجع سابق، ص22.

[2]جون ستروك، **البنيوية وما بعدها**: ترجمة محمد عصفور (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة،1996) ص9.

بل حتى أصبحت موضة العصر وغَدتْ معيارا أساسيا ودَعامة صلبة للفكر الغربي المُعاصر هذا التيار الفكري الذي إفتتح أفقهُ "فرناند دي سوسير Ferdinand de saussure" * اِنطلاقا من تحديده لموضوع اللغة، إذْ اِعتبر "سوسير" أنَّ اللَّغة عبارة عن نَسق مُنظم من العلاقات، مؤكدا بذلك عن فكرة النسق "le systéme"، المكتشف من خلال دراسة العلاقات الداخلية للّغة في التحولات الحاصلة في تلك العلاقات[1] بهدف الكشف عن العلاقة التي تحكم البناء الشكلي والواقعي للغة، هذه الرؤية المنبثقة في كلمن أعمال كل "دي سوسير"، "جاكبسون roman jakabso" و"تروبتسكوي trubetskay"؛ فكانت المبادئ التي وضعها هؤلاء بمثابة القواعد التي أرست دعائم اللّسانيات الحديثة، ومن هنا أصبح هذا المنهج _النموذج الألسني_ قدوة لبلوغ العلمية في باقي العلوم ووظفوه في مجالات شتى ويمكن حصر التأثير البنيوي في مجالات اللغة، علم النفس، والأنثربولوجيا والمعرفة[2].

لم يَكن "فوكو" بعيداً عن المَّد البنيوي بل أبْدى اِهتماما شديدا بما توَّصل إليه أقطاب البنيوية من نتائج، إذن: فما هي العلاقة التي تربط "فوكو" بالبنيوية؟ وهل يمكن اِعتبار "فوكو" حلقة من حلقات الاستمداد البنيوي؟.

لقد إتخذ المُفكر الفرنسي من المنهج البنيوي أساسًا للتوثيق بين دراسة التاريخ ونظرية المعرفة، واِنصرفَ في رؤيته للتاريخ من تحديده للبنيوية بإعتبارها مجموعة من

---

*فرناند دي سوسير (1857-1913) عالم لغوي سويسري، يعتبر بمثابة الأب للمدرسة البنيوية في علم اللسانيات، ومؤسس علم اللغة الحديث، عنى بدراسة اللغة وقال بأنها ظاهرة اجتماعية من أشهد أثاره بحث في الألسنية العامة (1916) والذي نشر بعد وفاته.

عبد الرحمان التليلي، **فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟**، مرجع سابق، ص22.

[2] عبد القادر رحيم، **البنيوية: مفهومها وأهم روافدها**، (مجلة كلية الآداب واللغات، العدد 14-15 قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر -بسكرة الجزائر ص468-470)

-يقصد هنا فوكو بالقوة المعتقد أو الايديولوجيا، فالخطاب يكتسب قوة وهيمنة المؤسسة أو الطبقة التي تتبناه.

العلاقات المُقترنة اقتراناً ثابتا بين كَومة عناصر مُتغيرة ومُبعثرة، وأن هذه العلاقات يمكن أن ينشأ من إقترانها عدد لا حصر له من النماذج.

لذلك إسْتنكرَ "فوكو" التدبير البنيوي الذي يقول باِستقلالية الخطاب واِنغلاقه لأنَّ الخطاب حَسبهُ صورة إدراكية لا شعورية ذات طابع فكري محض تنمو وتتطور وفق ابستيمي داخلي مخصوص، يشملُ مجموعة من الأفراد داخل المجتمع يشتركون في جملة من الأهداف والمصالح يُمثلون نسيج سوسيوثقافي متميز داخل المجتمع الإنساني في لحظة تاريخية محددة.

فـ"فوكو" وهو يسعى إلى تحرير الخطاب من مُختلف مجالات المعرفة، ومن كل أغراض ذاتية أيديولوجية ومن كل أشكال السلطوية، إنَّما يروم دراسة العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التي تُكَّون في مجموعها نسقًا*، وإزاحة النقاب وتعرية هذا النسق الخفي الذي يوحد العلوم والمعارف.

وقد إعتبر "فوكو" أنَّ النسق هو من يخترقنا في العمق وما يوجد قبلنا في الزمان والمكان.. فيذكر فوكو دلالته –أي النسق–بأنَّه مجموعة من العلاقات الدائمة تتحول في اِستقلال عن الأشياء التي تربط بينها. وهو موجود قبل أي وجود بشري. ولمَّا كان النسق (بنية نظرية كبرى) فهو بذلك بمثابة فكر قاهر وقسرى، بدون ذات ومكتوم الهوية. أما الإشارة التي تُشكّل دِلالة عميقة في فلسفة "فوكو" من حيث مناخها وجهازها المفاهيمي اِعتباره أنَّ اللغة المربع الثابت والوحيد والذي من خلاله يتكلم النسق، فالنسق يدرك ذاته من خلال اللغة، ثم إنَّ اللغة المكتومة الهوية تنطلق من خلاله[1].

---

*__النسق__: حسب فوكو هو الأساس والخلفية التي ينبثق منه فكرنا (الحر) ويومض للحظة خاطفة، واعتمد على النسق لأنه يعتبر جوهر البحث البنيوي، بالإضافة إلى أن فوكو في تحليله للخطاب اعتمد بشكل كبير على اللغة، وذلك اِنطلاقا من تحليل الترابطات الموجودة بين الرموز وما تشير إليه، أو بين الدلالات وما تدل عليه، فأساس فهم الظواهر أيا كان نوعها ومجالها يكون عن طريق التمييز والتفريق بين الصيغة والمعنى، وبين الرمز والمغزى بين النقطة واشتقاقها (نقلا عن عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص217).

ففي هذه اللحظة تأكدَّ "فوكو"، أنَّ اِكتشافه للنسق لن يؤدي إلى التفكيك فتنكَّرَ للبنيوية ولأفكارها ولمناهجها لأنَّها لم تكن في مستوى طموحه للتفكير، حتى راح يقتفي أثر "نيشه" و"هيدجر" في التَّقويض الجذري للنزعة الإنسانية[1]، وبالتالي فـ مقاسات البنيوية لم تَعد تُلائم مشروع "فوكو" في البحث عن "الحقيقة". كما أنّ طبيعتها لم تفي بالأغراض التي يُفَتش عنها، فـ"الحقيقة" عندهُ شيئا يمكن إدراكه، وهو ما يشكل فارق بينه وبين البنيوية إذن: **ما هو المنهج الاستكشافي الذي اِتجه إليه فوكو؟**

3 الأركيولوجيا منهجا...

هيمنت فكرة الكشف عن الأنساق المُضمرة وتعرية الخطابات لُبْ الفلسفة المعاصرة، بغية التَّعرف على أساليبها في ترسيخ هيمنتها وفرض شروطها –فهذه الأنْساق تُعتبر مُكونات ذهنية أوّلية لشخصيتنا الثقافية والسلوكية تَترسب في أعماق اللاَّوعي الجمعي– لُتشكل مُضمرات إيديولوجية وتصبح فَاعلة عبر الزمن وموجهة لسلوكنا الشخصي وممارستنا الاِجتماعية ونتاجاتنا الثقافية[2]، هذا الكشف إنَّما يدل صراحةً على البُعد النقدي وهذا ما يرومُهُ "ميشيل فوكو" فقد أصبحت مهمة الفلسفة في تقديره **إستراتيجية*** تشخيص وتَفكيك ونقد تَرتهن بالتاريخ بالدرجة الأولى، تهدف إلى مُساءلة "الخطابات العامة"، ويمكن القول أنَّ تاريخية "فوكو" تَندرج ضمن سياق فلسفة جديدة إختبارية وإجرائية ترجع

[1] فوزي العلوي، **الحفرفي أركولوجيا العدمية لدى ميشيل فوكو**، الطبعة الأولى، (بيروت، دار المعارف الحكمية، 2014)، ص63.

[1] عبد الرحمان التليلي، فوكو: **الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة**؟ مرجع سابق، ص23.

[2] أماني أبو رحمة، **السرديات بين ليوتار وإدوارد سعيد وفوكو**، مدونة الحداثة وما بعد الحداثة، نشر في 2017/01/23.

* **الاستراتيجية:** لمفهوم الاستراتيجية مستويان عند فوكو، يكمن المستوى الاول في الاركيولوجيا وهي الاختيارات المعرفية والنظرية والمنهجية للتحليل وتستلزم الاشارة الى أنَّ الاستراتيجيات الموصوفة على هذا النحو لا تجد موقعها الأصلي بعيدا عن الخطاب في الغور الأبكم والصامت لاختيار أولي وأساسي في الوقت نفسه، أما المستوى الثاني فهو ينتقل إلى الجينيالوجيا بحيث لن تكون هذه التوظيفات المعرفية والنظرية والمنهجية خارج إرادة المعرفة أوالسلطة (**أنظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص 67**).

بجذورها النظرية إلى "نيتشه" تهدف إلى مساءلة أصل الخطاب في تاريخ الفلسفة لتشتيت وبَعثرة أَنساقها ووضعها أمام أفاق جديدة وأسئلة مُقلقة ومُهدمة.

إنَّ الطموح الفوكولي يسعى لجعل فلسفته فلسفةً تسلكُ نهجاً جديداً تتحول من المنهج إلى "الأشْكلةProblematisation "، الشيء الذي دَفعه إلى أن يسلك دروباً خارج الفلسفة ويرتاد حقولا غريبة. لِحثها على طرح الإشكالات وأسئلة جديدة ليغير بذلك تخوم المعرفة ويقلب الإِستراتيجيات.

يُحدد "فوكو" مفهوم "الأشكلة" ويوجهه إلى سؤال وجيه حول "**الحقيقة**" وبهذا فإنَّ المنهج الذي اِنتهجه "فوكو" ليس سوى فلسفة تحليلية لـ"الحقيقة" تَتَخذُ من سمة **أنطولوجيا الحاضر أو أنطولوجيا الذات في راهنيتها** موضوعا لها. مما سمح لـ"فوكو" تشكيل حلقة متغيرات: هي المعرفة والسلطة والذاتية، ويُطلق فوكو على هذا المنهج الجديد مصطلح "الأركيولوجيا"، أما الدِلالة التي يعطيها للنسق فَيُسميها (Epistemé) "الإبسيتيمي"*، فيتحول بذلك مشروع المنهج عند "فوكو" إلى ضرب من خرائطية جديدة تروم الوقف لتحليل النسقية الداخلية للتشكيلات الخطابية كممارسة لفظية وغير لفظية، ويحملنا هذا المصطلح –أي الأركيولوجيا– إلى "فكرة الحفريات ليوحي لنا بإِفتراض وجود وقائع خفية ومتوارية سيلتزم على الفلسفة فك رموزها"[1].

غير أنَّ "فوكو" لا يقصد بالحفريات البحث في الأصول الأولى، ولا تقصي البدايات كما أنها ليست مبحثا تأويليا ولا يقصد بها أيضا البحث الميتافيزيقي، إنَّ "فوكو" يستخدم التسمية بشكل مغاير ومختلف: "لقد اِستعملتُ هذا اللفظ للدلالة على وصف "الوثيقة"، ولم

* **الابستيمي:** يعني فوكو بالابستيمي مجموعة العلاقات القادرة في حقبة معينة على توحيد الممارسات الخطابية التي تنشئُ الاشكال الابستمولوجية والعلوم من حين لآخر انساقا مصاغة وأنماط تتحين وتتكون وفقها داخل الصياغات الخطابية مجالات لاخفاء النزعة الابستمولوجية والعلومية فليست الابستيمية شكلا للمعرفة او نمطا من العقلانية الذي يخترق اكثر العلوم تنوعا، أي ليست البنية الخاصة بكل عصر وليست مجموعة المعارف أو الأسلوب السائد عند مفكريه بل إنها ما يوجد من علاقات قد تكون تباعدا أو تقابلا أو اختلافا بين جميع الخطابات.

[1] عبد الرحمان التليلي، **فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة**، مرجع سابق، ص23.

أقصد بها مطلقا اِكتشاف بداية ما أو الكشف عن عظام رميمة أو نصبا أثريا وإنَّما هي تحليل للممارسة الخطابية (قواعدها، شروطها، مبادئها)، فلا يَّهمُ الأركيولوجيا الأفكار والتمثّلات، بل الخطاب نفسه بوصفه تطبيقات له قواعده الخاصة ومجال إشتغاله" [1]، كما أنها "لا تهتم بالفجوة التي يتقاطع فيها الفردي والاِجتماعي بل تهتم بتحديد نماذج وقواعد التطبيقات الخطابية التي تتعدى الفردي"[2] من هنا يَبرزُ مشروع وصف الأحداث الخطابية كوصف يتميز بكيفية واضحة عن تحليل اللّغة ومنه فكَّرَ "فوكو" وعَمِدَ الى تحليل أحداث الخطاب من خلال الكشف عن القواعد الصورية لتشكل الخطاب في حقبة تاريخية معينة، وهذه المحاولة ماهي إلاَّ للكشف عما يُسميه مجموع "الشروط القبلية" التي تُحدد نمط وجود الخطابات في الممارسات والسلوك: "لا تسعى حفريات المعرفة–الأركيولوجيا– إلى تحديد الخواطر والتَّمثلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي أو تظهر في الخطابات بل تحدد نفسها كممارسات تحكمها قواعد معينة"[3]، فهو لا يدرس الخطاب بوصفه مجموعة من العناصر ذات دِلالات، تُحمل إلى قضايا أو محتويات أو هواجس أسستها الذات لتكون المعرفة، إنما هي سيرورة من دون ذوات بمعنى أنَّ الهدف هو الخطاب وليس ما يقال هنا وهناك من قبل ذات أو ذوات.

إذا إنَّ تحليل الأركيولوجي –أو الوصف الحفري– يصف أشكال ظهور الخطاب والكيفية التي يمارس بها، وتُعنى بما يشكل الخطاب من اِنجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادئ اِجرائية خاصة بها.

ومنه فالأركيولوجيا عند "فوكو" "تصف الخطابات من حيث هي ممارسات نوعية تقيم في عنصر الأرشيف"[4]، فالأرشيف حسبهُ هو المفهوم الاِجرائي والأساسي الذي له أهمية

---

[1] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، سالم يافوت، ص128–129 (بتصرف).

[2] أحمد الطريبق، **نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو**–نقد فلسفة التاريخ–(المغرب: إفريقيا الشرق، 2014) ص167.

[3] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، مصدر السابق، ص128.

[4] أحمد الطريبق، **نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص153.

قصوى في قراءة التاريخ والأثريات التي خلفها، إنَّهُ أداة عمل منهجية وفعالة في هذه القراءة، وهكذا فإن "فوكو" يرى بأنَّ التاريخ مجالا واسعا تعمل فيه الحفريات، وبالتالي فإنه من الطبيعي أنْ تُركز الأركيولوجيا على الأرشيف لتُسَاءل من خلاله التاريخ.

4 الأركيولوجيا والتحليل التاريخي "للأفكار"

إنَّ مَا يميزُ خطاب الحداثة الفلسفية اليوم هو نُزوعها إلى التساؤل حول **الرّاهن**، وما تُشكله من لغز مُحير ومُربك أو هواجس خاصة في ميادين الفكر والمعارف –ولا سيما المعرفة الإنسانية– من تحولات جذرية واِنقطاعات مفاجئة، وإذا كان "فوكو" بحق أحد رموز الما–بعد، فإنه عَمِلَ على حل لُغز هذه التّحولات المفاجئة وتغيير ظاهرة الإِنتقالات في حقل المعرفة من خلال منهجه الأركيولوجي بالتركيز على "الحدث" و"اِستخدم فوكو هذا المصطلح كعنوان فرعي لمؤلفين ميلاد العيادة– أو "أركيولوجيا النظرة الطبية"، والكلمات والأشياء أو"أركيولوجيا العلوم الإنسانية" كما جاء كعنوان رئيسي لكتابه "أركيولوجيا المعرفة"[1] –كما ذكرنا سابقا– فمن خلال كتابه "ميلاد العيادة" يَعمدُ "فوكو" إلى تمييز منهجه الأركيولوجي عن تاريخ الأفكار، ويسعى إلى إبراز اِختلاف المنهج الحفري عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ[2] **فما الذي يُمكن للحفريات أن تقدمه مقارنة بالمناهج الوصفية الأخرى؟**

إنَّ السؤال حول حقيقة هذا الاِختبار المنهجي الجديد وحقيقة صلته بتاريخ الأفكار إنَّما جعل "فوكو" يُدخل في هذا الميدان عدة مفاهيمية غريبة: كالتشكيلات الخطابية، والوضعية، الحقل العياري...[3]الخ، وبالتالي فالتحليل الأركيولوجي لون وصفي يقطع قطعا مع تاريخ الأفكار، ويُقوضُ مسلماته وأركانهُ وطرقه، فحفريات المعرفة لا تسعى إلى تحديد التَّمثلات والأفكار والصور والموضوعات المُتَوارية والمرئية الظاهرة والكامنة في الخطاب،

---

[1] المرجع نفسه، ص68.

[2] ميشيل فوكو، <u>حفريات المعرفة</u>، مصدر سابق، 126.

[3] فوزي العلوي، <u>الحفر في أركيولوجيا العدمية</u>، مرجع سابق، ص68–69.

بل تحدد هذا الأخير نفسه بوصفه ممارسة له قواعد معينة "فالحفريات لا تنظر للخطاب على أنه وثيقة، ولا تعتبره علامة أو إشارة ترمز إلى شيء آخر"[1]، كما لا يُمثل عنصرا مهما بَلغ من الشفافية ما يلزم بِإختراق عتمته للوصول أخيرًا إلى جوهره العميق كما أنها "ليست مبحث تأويليا لأنَّها لا تنزَعُ لِإكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب"[2]، كما لا تسعى للتركيز عن الأثر وتُعلي من قيمته وتحصر اِهتمامها فيه، وأخيرا "لا تسعى الحفريات إلى ترديد ما قيل، والتَّعمق في هويته وماهيته والأهم من ذلك أنها ليست مبحث مجازيا"[3].

بِإختصار إنَّ التحليل الأركيولوجي يهتم بالإِنفصالات بضروب "التلاشي"، لذلك يميز بين حفرياته وتاريخ الأفكار فالأركيولوجيا لا تتعامل مع الخطابات ككتلة موحدة متراصة يربطها الاِتصال والاِنسجام، بل عكس من تاريخ الأفكار تنظر إليها بوصفها أنساقا مستقلة بذاتها، حيث يُمكنُ أن تتجمع في فضاء يُوحدها وتظل مع ذلك محافظة على آلياتها النوعية ترفض أنْ يدخل التاريخ نفسه في منظورية تطورية واِتصالية، ولا تقبل المسلمات البديهية التي قام عليها تاريخ الأفكار التي تتمثل في مستويين: مستوى ما قبل "الحقيقة" أو مستوى ما بعد "الحقيقة" ومستوى الوهم و الخطأ فهي لا تهتم بصواب أو الخطأ، لأنَّها لا ترى تاريخ الفكر على أنَّهُ مسار من لحظة "اللاَّعلم" إلى لحظة "العلم"، فهذا التَّصَور يقوم على الاِتصالية والاِستمرارية وهذا ما ترفضه الأركيولوجيا أساسا للتاريخ "ومنه فالأركيولوجيا ليست مُجرد دراسة وصفية تقوم بوصف علوم خادعة (كعلم النفس المرضي)، أو علوما أصبحت في مجال التاريخ (كالتاريخ الطبيعي) أو تلك العلوم

---

[1] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، مصدر سابق ، ص130.

[2] أحمد الطريبق، **نقد فلسفة الحداثة عن ميشيل** فوكو، مرجع سابق، ص163.

[3] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، ص128-129.

المشبعة بالأيديولوجيا (كالإقتصاد السياسي) كل ذلك تحت قناع عبارات وألفاظ غريبة شيئا ما مثل (التشكيلات الخطابية)" [1].

نستطيع أنْ نقول من خلال هذا الطرح: أنَّ الأركيولوجيا لا تسعى للبحث عن البدايات الأولى فهي ليست مبحث جيولوجيا أو تنقيبيا. لأنَّ الوَصف الأركيولوجي "يسعى في أسَاسِه إلى اِستنطاق المنطوقات أو العبارات الممثلة في الخطاب أو العبارات الممثلة في الأرشيف"[2]، ويمكن بهذا أن نقول أو نستنتج أنَّ منهجية النقد الأركيولوجي تسعى للكشف عن الأُسسْ التاريخية التي تَشَكّلت من خلالها الخطابات، وذلك من خلال تحليل القطائع التي شهدتها مختلف الإبستميات بحكم أنَّ الخطاب هو ما تسعى إليه الأركيولوجيا وصفاً وتحليلاً ودراستهً، بالإضافة إلى أنَّها تهدف أساساً إلى وضع طرق مُغايرة في "رصد النُظم المعرفية عن طريق تحليل الخطابات"[3] إذن هذه الإستراتيجية تُسّلط الضوء على المجال المعرفي في جميع مُستوياته وهذا ما يصطلح عليه فوكو بالإيبيستيمي (épistémè) والذي يعني به "مجموعة العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة زمنية معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجيا وأحيانا بمنظومات مصاغة صوريا، أنها النمط الذي يتم حسبه الإنتقال داخل تشكيلة خطابية إلى التنظير الإبستيمولوجي والصياغة الصورية"[4] فبهذا المعنى نفهم من أنَّ الإبيستيمي هو مجموع العلاقات المُتَرابطة، التي تعطي الشرعية لمعرفة معينة يصطلح عليها علما.

وعلى هذا الأساس وَصفَ "فوكو" مختلف النُظم المعرفية التي ترتد في حقيقة تاريخ تكوينها إلى ثلاث حقبات كبرى في تاريخ الفكر الغربي ألا وهي العصر **الكلاسيكي**،

---

[1] فوزي العلوي، **حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص76.

[2] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ص 128

[3] المصدر نفسه، ص 129

[4] نفسه، ص176.

عصر **النهضة**، والعصر **الحديث** دون أن يكون لهذه المراحل أي اِستمرار أو اِتصال بل مجرد فواصل وتقطعات، لذلك نجد أنَّ "فوكو" سَيعمل على "تتبع مختلف المعارف التي تَكونت وظهرت في الحقب الزمنية الكبرى والمختلفة تتبعا تاريخيا وفقا لتحليل أركيولوجي"[1] لذلك يجيب "فوكو" أو يرى أنّ المناهج المعتمدة في تحليل المنظومات المعرفية التي تشكلت عبر التاريخ قاصرة تماما وعاجزة كل العجز عن الوصف الدقيق. فاِعتمد على الأركيولوجيا كمنهج يعتمد الوصف التحليل وكذلك التأويل لكن التأويل (بالمعنى النيتشوي)، من هنا نستنتج أن "فوكو" من خلال منهجه الحفري هدَّم مختلف الحقول المعرفية التي شيدتها الحضارة الغربية على مر العصور من الزمن. هذا الهدم الذي يعتبر تكملة للهدم الذي اِفتتحه "نيتشه" بمنهجه الجينيالوجي والذي اِستعان به "فوكو" فيما بعد في مشروعه النقدي من هنا يجوز أن نتساءل: هل فوكو أركيولوجي أم جينيالوجي؟ أم أنَّ هناك تكامل بين المنهجين في مشروعه النقدي؟

5 فوكو بين الأركيولوجيا والجينالوجيا:

يمثل "نيتشه" نقطة اِبداع فريدة في الفكر الإنساني عموما والغربي على وجه الخصوص ويتمثل تفرده فيما قدَّمهُ من جديد على مستوى قراءة التراث الغربي، بدءا من "اللحظة السقراطية" من خلال المنهج الذي أَسّسّه لدراسة المنظومة الأخلاقية ألاَ وهو النَسابَة أو المنهج الجينيالوجي(La généalogie)، والذي يعتبر مرجعية مهمة لعدد كبير من المفكرين المعاصرين، ومن أبرز المتحمسين له نجد "ميشيل فوكو" والذي لم يَنْف صلته الوثيقة بـ "نيتشه" بل بالعكس فهو يعترف بالأثر النيتشوي على توجهه الفلسفي، فيقول في آخر حديث أجري معه وقد نشر بعد وفاته: "أنا ببساطة نيتشوي أُحاول بقدر الإمكان أنْ أرى بخصوص عدد من النقاط –بمساعدة نصوص نيتشه– ولكن

[1] بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية –فوكو وثورة في المنهج– ترجمة: إبراهيم فتحي، الطبعة الاولى، (القاهرة: مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1992) ص361–362–363 (بتصرف).

مع ذلك مع أطروحات مضادة لنيتشه (وإن كانت مع ذلك نيتشوية)- ماذا يمكن أن نعمل في هذا المجال أو ذاك، لا أبحث عن أي شيء آخر، ولكن أبحث عن هذا بحق"[1].

لا يُمثل "نيتشه" بالنسبة لـ"فوكو" فيلسوف مبدع فحسب بل أنه فيلسوف أقلب موازين الفكر حيث إستطاع بفضل منهجه الجينيالوجي طمس معالم الوثنية الوثيقة، فاتحاً الأبواب أمام التجديد والإِنفتاح وكذا الخروج من قبضة النسقية التي كَبَّلت الفكر. إنَّ هذه المهمة الجينيالوجية التي اِفتتحها "نيتشه" سيواصلها "فوكو" ولكن وفقا لآليات مختلفة مغايرة، كون "فوكو" مزج بين الجينالوجيا والأركولوجيا، ويعود ذلك إلى "عجز الأركيولوجيا عن مجابهتها لبعض المشكلات العلمية إضافة إلى مشكلة السلطة بمختلف ضروبها فأحداث أيار –ماي1968- وما أثارته من قضايا سياسية، لا يمكن دراستها ومناقشتها أركيولوجياً"[2] ومن أهمها قضية السلطة في جميع مجالاتها، وبتعدد معانيها وتجلياتها وآلياتها فقد تغير مفهوم السلطة فلسفياً وسياسياً وتاريخياً، لذلك يرى "فوكو" أنَّهُ يجب على الجينيالوجيا "أن تخوض معركتها ضد أثار السلطة الخاصة بالخطابات المعتبرة علميا"[3] فهذا العجز الأركيولوجي على مستوى التحليل والفهم، دَفَعهُ إلى إكماله بالجينولوجيا والتي تمثلُ حسبه "الجينيالوجيات وبدقة أكبر هي اِستراتيجيات وتكتيكات وهي مناهضة العلوم (...) ومناهضة كل الآثار الممركزة لسلطة مرتبطة بمؤسسة ما، وبطريقة عمل خطاب علمي، أو الطريقة توظيف خطاب علمي منظم داخل مجتمع كمجتمعنا"[4]، وبالتالي فوظيفة الجينيالوجيا هو تتبع البدايات لا الأصول في المجالات المختلفة، وقد إستثمر "فوكو" هذا المنهج الذي ظهر لأوّل مرة في الحقل الفلسفي عند "نيتشه" من خلال محكماته للقيم والأخلاق وتساؤله عن الكيفية التي نشأت بها الأحكام والقيم الأخلاقية مثل

---

[1] السيد ولد أباه: **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**، مرجع سابق ، ص69.

[2] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص126.

[3] ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**–دروس ألقيت في كوليج دوفرانس ترجمة: الزواوي بغورة، الطبعة الاولى، (بيروت: دار الطليعة، 2003) ص37.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخير والشر وما تخفيه في حقيقتها، لأنَّ "نيتشه" من خلال كتابيه "إرادة القوة" و"جينالوجيا الأخلاق" أَعادَ النَّظر في جُل القيم السائدة في الثقافة الغربية الحديثة باِعتبارها ظواهر تأويلية نابعة من إرادة القوة (كما بينا من قبل) هذا ما ميز "نيتشه" لدى "فوكو" حيث يُقرُّ من خلال طرحه أنه لا يجب الاِعتراف بالأصل بأنه حامل للحقيقة، لأنَّ الأصل من مخلفات التفكير الميتافيزيقي القائم على المُطلقية، وبهذا الشكل تعمل الجينيالوجيا إذن على إقامة **القطائع** مع كل تفكير إتصالي مطبوع لملامح المرحلة الميتافيزيقية. إنَّهُ تقويض لكل التصورات التي تُحيلُ إليها الأوهام الثبات، الكرامة وسيادة الذات الواعية. فالتاريخ الجينيالوجي لا يستجيب للميتافيزيقا وما تفرضهُ من قيود على الفكر، بل "إنَّهُ تاريخ نقدي، يعمل إنطلاقا من التعددية والتبعثر وصُدفة البدايات والأحداث في كل الأحوال"[1]، وقد عَبَّر "فوكو" عن هذه الفكرة بقوله: "إنَّ التاريخ الجينيالوجي يُعلّمنا الاِستخفاف بالحفاوة التي يحضى بها الأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي، قائم على تصور مفاده أنَّ الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا"[2] لنستنتج من خلال هذا القول أنَّ الجينيالوجيا كمنهج ثار ضد مقولة الأصل وقداستها المطلقة، والتاريخ الميتافيزيقي هو منْ أعلى من هذه السلطة وجعل منها مقولة مركزية في توجيه البحث التاريخي.

إذا إن التقاطع النيتشوي الفوكوي يتمركز أساساً حول تقويض ونبذ مسلمة "الأصل" كموطن لـ"الحقيقة" فالبحث في الأصل لا يضمن نتائج صادقة، بل قد يضيع ذلك الأصل بالذات ويحمل معه حقائق مزيفة تتبدى لنا أنَّها صحيحة، فوراء كل "حقيقة" مهما تكن راهنة ومَقِيسة الكثير من الأخطاء لأن أي "حقيقة" من الأصل هي نوع من الخطأ عَمِلَ التاريخ على تأصيلها واِثباتها وتَرسيخها فظلَّ يوهم الإنسان بخطابات جاهزة يُسَّلمُ بها دون

---

[1] أحمد الطريبق، <u>**نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو**</u>، مرجع سابق، ص205.

[2] ميشيل فوكو، <u>**جينالوجيا المعرفة**</u>، مصدر سابق، ص66.

أي نقد أو تحليل، وبالتالي فمن اللأَّزم أن يتخلى أي باحث عن فكرة البحث في الأصول والإتجاه صوب **البدايات** لإقتفاء الأثر الجينيالوجي لمختلف الحقول المعرفية.

إنَّ البحث عن "البدايات" تُمثّل مُنطلق العمل الجينيالوجي دون اِهمال أي مرحلة من مراحل التاريخ وبهذا المعنى سَيكون البحث في التاريخ لا يعرف التجزئة والتّمزق، كما لا يعني هذا فكرة التاريخ التواصلية بل العكس من ذلك تاريخ يقوم على الإنفصال والقطيعة، ويطلق "نيتشه" عن هذا التاريخ بـ"الحس التاريخي" وهو مخالف تَماما لباقي الأشكال الأخرى للتاريخ؛ لأنَّها–الجينيالوجيا–تدعى اِستعاذة عن الزمن لإعادة تشكيل اِستمرارية التاريخ بل إنَّها تعمل بالعكس أي على اِعادة بناء الأحداث في فرديتها[1].

ومنه يُمكن تشخيص الدرس الأساسي الذي اِستلهمه "فوكو" من "نيتشه" في "الربط بين تاريخية المفاهيم والمقولات وتاريخية العقل وعلاقته بالجسد بتعرية الأصول المعيارية لمختلف المقولات المَبنية على العقل كسندها"[2]، فهي في الحقيقة مرتبطة بالجسد، هذا الأخير الذي يُعدُّ هو الآخر صناعة تاريخية باِعتباره هو من ينحت ويضع المفاهيم المتداولة، و"الجينيالوجيا باِعتبارها تَحليلا للمصدر تجد نفسها في حالة كما هي مع الجسد والتاريخ"[3]، فالجسد يخضع لسلسلة من الأنظمة تُهيكلهُ من خلال ما يتوارثه من العادات والتقاليد المُعَاشة في المجتمع عبد المراحل التاريخية، وهذا ما يُحدد للتاريخ الجينيالوجي موضوعاته والتي تتمثل في كل من السلطة المعرفة والجسد، ويكون ذلك بالقطع مع مناهج التاريخ التقليدية التي تبحث عن التاريخ في كُليته وشموليته، فالجينولوجيا لا تَعرف إلا القطائع التي من شأنها أن تُحدد معالم المعارف المتشكلة والتَّوغل في متاهات الميتافيزيقيا.

---

[1] أحمد الطريبق، **نقد فلسفة الحداثة عن ميشيل فوكو**، المرجع سابق ص 205.

[2] السيد ولد أباه، **الحقيقة والتاريخ لدى نيتشه**، مرجع سابق، ص75.

[3] ميشيل فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، ص71.

من هنا نَلمس الأثر الجينيالوجي النيتشوي في الأركيولوجيا الفوكوية بحكم أن كلا المنهجين يقوم على الوصف كطريقة في الدراسة والتحليل، بَيْدَ أنَّ لكل منهما مجالاته الخاصة به، فـ "فوكو" جعل من الجينيالوجيا الإطار العام لعملة دون إغفال الأركيولوجيا[1] التي ظلت تعمل كفرع من فروع الجينيالوجيا، فكانت وظيفتها التحليل المعرفي فحسب بمعزل عن مبحثي السلطة والأخلاق، بمعنى أنَّ وظيفة الأركيولوجيا تتمثل في تحليل الخطابات في حين أن الجينيالوجيا تعمل على كشف الدَّور الذي لَعبهُ التاريخ في تلك الموضوعات التي وظفت الأركيولوجيا، وبالخصوص تبيين وتوضيح الأثر السلطوي في التّأسيس لصحة الخطاب ومعقوليته وبمعنى أكثر دقة "الأركيولوجيا هي المنهج الخاص بتحليل الممارسات الخطابية والخطابات المحلية والجينيالوجيا هي التكتيك الذي يقوم عليه اِنطلاقا من الخطابات المحلية، كما هي محللة أو موضوفة"[2]

إذا فالجينيالوجيا شكلت بالنسبة لـ"فوكو" المدخل الأساسي لسلسلة الأبحاث الأركيولوجية لوصف مختلف الخطابات والممارسات الخطابية، فدعم الإستراتيجية المنهجية باِستثماره المنهج الجينيالوجي تطلبته طبيعة العمل والموضوع، حيث يعترف أنَّهُ كان لزَاماً أن ينشأ بين الوصف الأركيولوجي النقدي والوصف الجينيالوجي نوع من التعاقب والتتابع والتكامل. فالجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظومات الخطاب، في حين أنَّ الجانب الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب: إنَّهُ يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسُلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة"[3]

---

[1] أحمد الطريبق، **نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو**، مرجع سابق ص205.

[2] ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق**، ص38-39.

[3] ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ص108

وفي الأخير نقول أنَّ "فوكو" سار في تيار فلسفة نيتشوية سواء من حيث المفاهيم والموضوعات أو المنهج والهدف المنشود في تقويض مختلف البُنى الميتافيزيقية ومجاوزتها، على غرار ما قام به كل من "هيدغر"، "دريدا"، "دولوز"، ومختلف أقطاب الفلسفة النقدية المعاصرة، بغية الاِنفلات من قبضة النسقية التي أسست لها الفلسفة الهيجلية.

المبحث الثالث: إرادة الحقيقة عند ميشيل فوكو

"ميشيل فوكو والإِنخراط في الإشكال النيتشوي"

"من إرادة القوة إلى إرادة الحقيقة"

تمهيد:

كتب "فوكو" من سنة 1917، "أنَّ المعرفة لم تُخلق لأجل الفهم وإنَّما لأجل التكسير والحسم"[1] مُبينا بذلك وهمية الحياد المعرفي مُشيراً إلى قصور المواقف التي سعت إلى إضاءة صُور الوجود لإجتراح معناه، ففي المعرفة تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات ومصالح وعلاقات قوى. فَليسَ هدف المعرفة هو البحث عن المعنى الخفي والمُتحجب وعن ذات مُتَسيّدة مهيمنة وعن وتيرة تطور مستمر وعن تجلِ تدريجي للحقيقة الكائنة في المستقبل أو تراجعا نحوّ"الحقيقة" الكائنة في أصل وهمي، بل العكس من ذلك، إنَّما هي مُساءَلة لإرادة الحقيقة كيف تشْتغل؟ وماذا تكون؟ وإلى أين تؤدي؟ ومنهُ يجوز لنا أن نطرح التساؤل التالي: كيف إنْخرط "فوكو" في الإشكال النيتشوي وفَككَ سؤال "الحقيقة" كإرادة؟

1. فوكو وجينيالوجيا "الحقيقة"

إنَّ ما هو جدير في هذا التحديد هو التنبيه إلى أنَّ صِلة "نيتشه" بـ"فوكو" أو لنسمها "لقاءات الأسئلة الكبرى"[2] لا تنحصر في إستعارة مفاهيم تحليلية من المعجم النيتشوي أو تشغيل آليات جينيالوجية فَاعِلة في القراءة كآلية إزالة الأقنعة (كما ذكرنا سابقا) وإِنَّما على الأكثر من هذا كُله إنَّما هو الإِنخراط في الإشكال النيتشوي وإستعمال مشروعه الذي خطه "نيتشه" وبلور فيه لغته المفهومية وشَخَّص فيه حقوله الإِستشكالية والتساؤلية فعلى الرغم

---

[1] ميشيل فوكو، **نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ**، ترجمة: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، (المغرب: دار توبقال للنشر، 1988) ص59.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، مرجع سابق 193.

من الجدة والأصالة اللَّتين تتمتع بهما أعمال "فوكو" إلاَّ أنَّهُ لا يمكن إلاّ أنْ نَردهُ إلى هذا التيار الذي يضرب بجذوره عميقا في الفلسفة الغربية ووصولا إلى "نيتشه" أي تيار مدرسة الاِرتياب.

ويتصل الاِرتياب أو الشك في الفكر الغربي مبدئيا بالفيلسوف الفرنسي "رنييه ديكارت" الذي شك في كل شيء: في شهادة الحواس أحكام العقل، غير أنَّ هذا الشك لم يبقَ عدميا، بل كان شكا مؤسساً؛ إذْ سُرعان ما قاده إلى التنبيه إلى وُجود التفكير ثم وجود الذات المفكرة، تَنْبَثِقُ منه مقولة الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" إنَّ ما يجدرُ الإشارة إليه إلى أنَّ المقصود بالاِرتياب هو في حقيقة الأمر مجاوزة للشك الديكارتي لأنَّ الشك الديكارتي عمل في كل شيء إلا الشك في الوعي ذاته، وهذا ما إنبرى عليه فلاسفة الاِرتياب إعلان زيف الوعي وإزالة القناع عليه وكان هذا الاِتجاه نْتاج أعمال ثلاثة فلاسفة، وإنْ بَدوا في الظاهر مختلفين يُلغى أحدهم الآخر وهم: "نيتشه"، "ماركس"، "فرويد". وما يجمع هؤلاء المفكرين في هو تَسببهم في خلخلة الفكر الغربي ووضعه في وضع غير مريح من إشكالات ورهانات. وضع "يفرض حضور التأويل Hermeneutique"[1]

وثمَّة مُسوغ آخر لهذا الاِستمداد الفوكوي من "نيتشه" هو الاِفتتاح النيتشوي لأفق ما بعد الحداثة عن طريق تقويض العقل وتَاريخيتهُ القَمعية وتُبَّين الخصائص النسبية لكل ما هو كُلي وشَامل هذا النقد نجدهُ عند الكثير من الفلاسفة الذين فكروا ضمن أفق ما بعد الحداثة "ليوتار" "دلوز" "بودريار" أين عملت هذه المناحي الفلسفية على التحرر من السرديات الكبرى والكونيات.[1]

إنَّ حضور **التأويل** يعني من جهة أخرى غِياب الحقيقة المطلقة والثابتة، هذه الحقيقة التي كانت تُنميها السلطة أو الهيمنة، فإنطلق "فوكو" من المقولة النيتشوية "إرادة القوة"

---

[1]ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، مصدر سابق ص46.

(السلطة)، وهذا يعني أنه لا نستطيع الحديث عن حقائق مطلقة أو معارف موضوعية فالناس لا يَعترفون بصدق أية نظرية فلسفية أو علمية إلا إذا طابقت مواصفات الصدق والحقيقة، كما تُحددها السلطة الفكرية والسياسية السائدة في عصر من العصور أو كما يُحددها أعضاء الصفوة الحاكمة أو مُنظِّر المعرفة الموجودة في ذلك المجتمع بمعنى أنَّ كل معرفة تعبير عن "إرادة قوة"[2].

وعلى هذا الأساس تصبح الحقيقة مُعطى إنساني مُكَوَّن توجهه السُلطة أو الجهات الثقافية المهيمنة ليصبح وفقا لخطاب "الحقيقة" في حد ذاته وسيلة للسيطرة إذ لا يكفي أنْ تَقول الحقيقة، بل يجب أن تكون في الحقيقة.

ويرى "فوكو" أنَّ الأشياء من حولنا وكل الحركات والثوابت لها لُغتها الخاصة وعلينا أنْ نعي وننصتُ لها لذلك كان لكل "ثقافة ولكل شكل من أشكال الحضارة، منظومة تأويلية وتقنياته ومناهجه وطرقه الخاصة في الكشف على تلك اللغة"[3] ولكن طرق تأويله أو خطاباته كانت تخضع لهيمنة السلطة أو "إرادة الحقيقة" هذا المصطلح الذي صاغهُ "فوكو" معتمدا على "نيتشه"، والذي يَشرحهُ هو بقوله "وإذا طرحنا السؤال بقصد معرفة ماذا كانت وما هي اِستمرار إرادة الحقيقة عبر خطاباتنا هذه الإرادة التي عَبَرت قرونا من تاريخنا، أو ما هو في شَكِلهِ العام نوع القسمة الذي يحكم إرادتنا للمعرفة فرُبما كانت بمثابة نسق للأبعاد نسق تاريخي غير قابل للتعديل ويمارس إكراها مؤسسا نراه يرتسم أمامنا"[4].

وهذا بالضبط ما يعنيه "فوكو" بالقالب السُلطوي للمعرفة أي يَصفهُ بـ"خطاب الصدق"، الذي يعنى إئتلاف القضايا والأفكار مع البنية النسقية بصورة ضرورية منسجمة. وكل

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، مرجع السابق، ص194.

[2]هاشم صالح، **الخطاب الفلسفي للحداثة**، (مجلة الكرمل، العدد43، السنة 1992)، ص50.

[3] ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، ص44.

[4]ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا (بيروت، دار التنوير، 2007)، ص7.

كلام يقع خارج هذه الحلقة فهو مَقصي بحكم مصداقية النسق، فقد كان "خطاب الصدق عند شعراء الإغريق في القرن السادس هو الخطاب الذي نَجهلهُ ونَهَابهُ (...) باِعتباره يمتلك السيادة (...) هو الخطاب الذي ينطقُ من لهُ الحق في ذلك بموجب طقوس معلومة هو الخطاب الذي يُنصفُ ويُعطي لكل ذي حق حقه، هو الخطاب الذي إذا تَنَبّأ بالمستقبل لاَ يُعلن عمَّا سَيَقع وحسب، بل يساهم في صنع ما سيقع صاهراً النَّاس في ذاته مُنصهراً مع القدر"[1] .

من هنا يغدو الخطاب "(...) كما يُعلمنَا التَّاريخ ليس هو الذي يفضحُ عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنَّها السُلطة التي تَسعى للاِستحواذ عليها"[2] فتحوَّل الخطاب مُجرد وسيلة تَعبير عن الرغبة أو السلطة إلى رغبة وسلطة في حدٍّ ذاتهِ، هو التَّفسير الوحيد لأَصناف الحظر والرقابة التي فرضت عليه إذ ثمَّة ثلاث منظومات من النَّبذ تضرب الخطاب الكلمات المحضورة تَركة الجنون، وإرادة الحقيقة[3].

ورَغبة في الحفاظ على ثَباتْ الحقيقة النَّسقية أو الاِستحواذ تُمارس السلطة هذه القوانين لإقصاء كل فعل يروم المقاومة، متهمة إياها باللاَّعقلانية كما هو الحال في خطاب المجانين فهو خطاب لاَ عقلاني مهمش ولا يدّل على شيء ليس لذاته بل لأنه يُخالفُ النَّسق المُهيمن والسائد.

2. ميشيل فوكو.. وإشكال الحقيقة: (الفلسفة والتاريخ)

إنَّ الإشكال الذي أصبح من اللَّازم توضيحه يتعلق بتحديد علاقة "فوكو" بالفلسفة من حيث هو مؤرخ ومن حيث هو فيلسوف، إنَّ هذا الإشكال يَستمدُ حِدَّتهُ وأهميته من أنَّ

---

[1] محمد شوقي الزين، **الخطاب واعلان الحاضر**، تجربة الفكر عند فوكو، كتابات معاصرة، العدد38، (لبنان/بيروت، 1999) ص 53،54

[2] ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، ص7.

[3] ميشيل فوكو، المصدر نفسه، ص12.

"فوكو" لم يَبني نسقا فلسفيا مكتملا يُعالج فيه المواضيع الكُبرى في تاريخ الفلسفة من أنطولوجيا وتفكير ميتافيزيقي أو أكسيولوجي. بل أكثر من ذلك إنَّ "فوكو" لم يهتم إلاَّ إهتماما محدودا بتاريخ أفكار الفلاسفة والتعليق عليها. فلم يكن كـ"**هيدجر**" الذي نهج سبيل المُسَاءَلة الفلسفية واِستنكار الإرثْ الأنطولوجي واِستنطاق منظوماته الميتافيزيقية، ولم يكن كـ"**دولوز**" أو "**هابرماس**" اللَّذان إشتغلا في أعمالهم على تَقييم الفلاسفة والتعليق على أفكارهم وشرحها إنطلاقا من إهتماماتهما وإشكالاتهما الخاصة.[1]

فالفلسفة بالنسبة "لفوكو" ليست نشاطا نظريا موسوعيا أجوفاً فحسب يضبط المعاني النهائية والغاية النهائية للوجود والممارسة البشرية، بل إنَّها حسبَهُ إستراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد* تنشأ وتنمو على هامش مجالات البحث وميادين التحليل وظلت إلى عهد قريب بمنأى عن الإستكناه الفلسفي يقول "فوكو": "لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة "سارتر" و"ميرلوبونتي" حيث كان على النَّص الفلسفي أو نص نظري ما أنْ يعطيك في النهاية معنى الموت والحياة ومعنى الحياة الجنسية وتقول لك هل الله موجود أم لا؟ وما تكونه الحرية؟ وكيف تتصرف مع الآخرين؟"[2].

من هنا يبقى "فوكو" شديد الاِحتراس من أي اِنزلاق في سياقات تدَّعي اِمتلاك "الحقيقة" (القول بالحقيقة)، حيث يُحاول البقاء على الهوامش ليبرز أساليب اِشتغال "الحقيقة" التي لا تكون بريئة تماما، بل هي على الدوام جريئة ومُداهمة تَحتكر التطبيقات الميدانية، فـ"ليست الحقيقة تطابقا أو شكلا مشتركا ولا حتى توافقا بين شكلين فبين الكلام والرؤية أو ما يُرى وما يُعبر عنه ثمة اِنفصال وما يرى لا يجد موقعا إطلاقا فيما يقال والعكس بالعكس، فثَمة سبب مُضاعف يمنع وجود اِتصال بينهما، للعبارة موضوعها

---

[1] السيد ولد آباه، **الحقيقة والتاريخ لدى ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص81.

[2] المرجع نفسه، ص ص81 –82.

* إن المهمة الموكلة للفلسفة اليوم هي إستراتيجية تشخيصية تتمثل في تشخيص الحاضر، وتتفحصه لتكشف عن مسار تكوينه وتقترن بالتاريخ أي يشخص المرء الحاضر ويقول ما هو الحاضر؟ ويقول فيما يختلف حاضرنا اختلافا جذريا عن ماضينا.

الملازم الخاص بها، وهي لا تعدو قضية تحيل إلى ظرف أو إلى موضوع بعينه مثلما يقضي بذلك المنطق، لكن المرئي ليس معنى أبكم صامتا أو مدلولا بالقوة يخرج إلى الفعل مُتجسدا في اللغة، مثلما تدعي ذلك الفينومينولوجيا"[1]

وبالتالي فإن سؤال الفلسفة التقليدي هو سؤال "المعنى"، لأنه يبحث في المعرفة والحقائق الثابتة، أما الفلسفة وفقا للمنظورية الفوكوية هي إستراتيجية تشخيصية حسب الدلالة النيتشوية، وبهذا فإنه يَسلكُ مسالكا خارج الفلسفة ويُحملها لطرح أسئلة وإنْ كانت تبدو غريبة عليها وخارجة عنها لتتحول بذلك منهجا "**للأشكلة**"، لترتاد هذه الأسئلة حقولا خارج مجال الإِهتمام الفلسفي: "الطب العيادي والنفسي، إجراءات العقوبة، السلوك الجنسي[2]...الخ.

وبالعودة لمفهوم الأشكلة "problématisation"[3] في المتن الفوكوي نجد أنَّها ما يسمح بتحديد علاقة البشر "بالحقيقة" سواء من خلال الممارسات الخطابية أو غير الخطابية، ويمكن الوقوف على تاريخية تلك المفاهيم وأشكالها المُتميزة بـ"الندرة rarete " حيث يكشف تحليل الخطاب عند "فوكو" لا عن "شمولية المعنى" وكُليتهُ وإنَّما التَّغلغل في "الفجوات"، بمعنى أنَّهُ يُبيَّنُ كيفية إضفاء قيمة رصِينة على الفعل الخطابي، يحث ويُعيّنُ الحيّز الذي يشغله ويحتله في شبكة علائقية للممارسات الخطابية الجدية وفقا لضوابط أهمها:

- **الندرة:** وتعني أنَّ النَّص texte لا يتصف بالكلية والإِمتلاء بسبب كثافة المدلول إزاء الدال، فالمنطوق جزئي في طبيعته وحصري في حضوره، كما أنَّ الخطاب ليس ثورة لامتناهية تستدعي الإِكتناه، فالأركيولوجيا تُلغي الإمكان التأويلي في مقابل التركيز

---

[1] دريفوس رابينوف، **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**، ترجمة: جورج أبي صالح، (بيروت: مركز الانماء القومي، د.ت)، ص 51

[2] السيد ولد أباه، **الحقيقة والتاريخ عند ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص84.

[3] فوزي العلوى، **الحفر في أركولوجيا العدمية لدى ميشيل فوكو**، مرجع سابق ص65.

على فحص مفعول "الندرة" فـ"يوجه تحليل التشكيلات الخطابية عنايته صوب الندرة ذاتها متخذا منها موضوعا صريحا، محاولا تحديد منظومته الفريدة، ومحللاً في نفس الوقت بعض التأويلات"[1]

- **الخارجية:** Exteriorite وتعني مُعاينة المنطوقات من حيث اِنتظامها السطحي وبالتالي "يُنظرُ للخطاب في تشكل اِنتظامه الخارجي بُغية اِستعادة المنطوقات في حالة تبعثرها الخالص، قصد الإمساك باِنبجاسها وظهورها المُباغت واِستكشاف تأثيرها كحدث، ويتعلق الأمر هنا باِستكشاف الخارج الذي تتوزع فيه الأحداث المنطوقية، وتتطلب هذه المهمة أنْ ننظر الى المنطوقات كأحداث خطابية ليست ناتجة عن شيء، بل كميدان للمارسة قائم بذاته"[2]، من هنا يعتبر "فوكو" أنَّ المنطوق والرؤية visibilite معطيات جوهرية خالصة لكنها متحققة ومتجسدة تاريخيا، عوض مقولتي الزمان والمكان الخارجتين عن حقول التجربة الميدانية العينية؛ ومعنى هذا أنَّ "أي تشكيلة تاريخية تَرى وتُرِي كل ما بوسعها أنْ تراه وتُريه تبعا لشروطها للرؤية، كما أنها تقول ما بوسعها قوله تبعا لشروط تعبيرها. فليس ثمة سر على الإطلاق رغم أنَّ لا شيء يُعطى كاملا وبرمته على الفور للرؤية وللقراءة"[3]
- التركيم: Accumulation ويَقصد به نظام اِحتفاظ العبارات أو الأرشفة والتي يتم من خلالها النَّظر في المنطوقات في صورة تراكمية تجميعية؛ أي بيان صفاتها النوعية لأنها لا توجد اِختلافات بين المنطوقات الرياضية عن الدينية أو القانونية.. وغيرها، من هنا يغدو رصد الأشكال النوعية في الظواهر المنطوقية ضرورة مُلحة للرجوع إلى قواعدة مادية "كالكتاب، والمؤسسات، والمكتبات" بُغية لمس الحقل الذي تتوزع فيه وضبط مواقعها حسب العلاقات فـ"... يَتطلب هذا التَحليل النَّظر إلى العبارات من

[1] محمد شوقي الزين، **الخطاب وإعلان الحاضر**، ص 55

[2] ديرفوس، رابينوف، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، ص 66.

[3] الزاوي بغورة، **مفهوم الخطاب**، ص 119

حيث ماهي **أثر** مستمر، يتخلَّف ويبقى بعد زوال بَاعثِه وسببه ... إنَّ أنماط تَجَمع العبارات المتتالية ليست بالفعل واحدة في كل الحالات، ولا تَأْتي كنتيجة لتكديس أو تراكم أو تجاوز عناصر مُتَعَاقِبة ... فوصف العبارات والتشكيلات الخطابية، مُضْطَر إلى أنْ يَتحرر من الصورة الشائعة والموروثة، يدرس العبارات في سمك تراكمها، ذلك لأنَّ التراكم الذي ما إِنْفَكَتْ تُحَّوِرُهُ وتُزْعِجُهُ وتَقض مَضْجَعَهُ وأحيانًا تُتلفهُ"[1]

- القبلي/التاريخي:Apriori Historique وتعني اِلتزام المستوى التاريخي للمنطوق حيث لايكون القبلي شرطا لصحة الأحكام بقدر ما يكون شرط لوجود المنطوقات فيقول: "لا يعنيني في شيء ما أنْ أكتشف ما يجعل من قول ما قولا صحيحا، أو ما يسمح بإمكانه بقدر ما يعنيني شروط اِنبثاق العبارات وقانون تواجدها مع عبارات أخرى ... فلا يتعلق الأمر بشرط قبلي لحقائق عاجزة عن أنْ تَخرج إلى حيِّز القول أو ألاَّ تعطي التجربة الواقعية؛ بل بشرط قبلي لتاريخ معطى، مادام تاريخا لأشياء قيلتْ بالفعل"[2].

إنَّ البحث في الأسباب التاريخية لظهور الخطاب إنما يهدفُ في الحقيقة إلى تحديد الخاصية النوعية والكيفية للخطابات دون أنْ يكون لذلك علاقة بالأقيسة المنطقية أو المسائل المعرفية، علما أنَّ "فوكو" لا يُعنى بدراسة الأصول أي قصة البداية والنهاية، بل بنْبش في شروط تكوّن الخطاب من الظهور إلى الإندثار والوقوف عند "الحدث" من خلال التشديد على "المَاقبل" في مستواه الأنطولوجي متجاوزا "للماقبل" المُتعالي والمُتجسد في المنجز "الكانطي" "إنَّ القبلي ليس مجرد منظومة تبعثر زماني ما، بل هو ذاتهُ مجموع قابل للتغيير"[3].

من هنا تتحول القراءة التاريخية للحدث التاريخي ضربا من ضروب التفكير الحفري والنبش في إمكانات التجلي العقلي الذي يتخذ أكثر فأكثر صفة الإطلاقية، من هنا يؤكد

---

[1] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، مصدر سبق ذكره، ص 113،114.

[2] المصدر نفسه، 114،116.

[3] المصدر نفسه، ص 118.

"فوكو" أنَ المنظور التاريخي الكلاسيكي يُلغي أيَّةَ فعالية لمختلف العناصر التي لا تتحصر في شبكة تعليلاته فيقول: "... تتضاءل المسائل المعرفية بين الواقعة والحقيقة، لكن أيَّة حقيقة تلك التي يدعيها الخطاب التاريخي، إنها الحقيقة التي لا يمكن تجريدها عن لحمتها في الزمان والمكان، إنَّ الحقيقة التاريخية لا تستطيع أنْ تبرح زمانها ومكانها، وبما أنَّ هذه الزمكانية وقعت أو كانت ولم تعد كذلك فإنَّ صيغتها الإبستمولوجية تظل أضعف من أيَّة حقيقة تمت الى العلم اللَّا–تاريخي كالرياضيات والفيزياء، كل قانون تثبت صحته دائما بإمكانية أن ينطبق على موضوعه، بإمكانية تكراره هنا والآن أمَّا الخطاب التاريخي فإنَّ أحداثه ذات خصوصية تمنع تكرارها"[1].

ولعلَّ المسألة التي يُراجعها "فوكو" تتحدد في تجديد التعامل مع المعطيات التاريخية في إطاره الزمكاني دون مراعاة للشرط النَموذجي الذي يمارس نوعاً من الاستحواذ التاريخي ويفرض عليه قوالب لا تمتُ إليه بصلة، حيث يتوجه بالنظر الى اِستكشاف تَّمييز الحدث عوض تأطير وأشكلة "النّدرة" ضمن سياقات تقضي على خصوصية "الحدثْ".

إنَّ هذا المسعى يروم تحرير التاريخ من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ ويَنْهمَّ بالحدث المُتفرد وبندرة الأحداث، ليكشف من خلال الوصف الاركيولوجي والتحليل الجينيالوجي أشكال "إرادة المعرفة" أو "القوة الغَامِضة" لا إنتاج خطابات تحمل معنى الخلاص والاِنعتاق من قبضة الحاضر القمعي، "فالتاريخ ليس إعادة وتكرار، وليس تسجيلا كرونولوجيا لما يزعم أنه حدث فعلا، ولا اِعتبارا بهذا الذي اِنْقضى لمواصلة الحاضر ولا تطورا خطيا يكشف المعنى الخفي فيصبح تجليا للروح كما عند "هيجل"، أو

[1] مطاع الصفدي، **نقد العقل الغربي**، (بيروت: مركز الانماء القومي، 1990)، ص 229.

تتويجا لنضج وكمال العقل كما عند "كونت"، بل التاريخ حفر في الصمت والخواء، ومُساءلة للمتاهات المُلغَّمة وإصغاء للمنسي وتوجه للمُختلف الذي ينساه التاريخ"[1].

وبهذا نستطيع القول أنَّ المنهج الذي جاء به "فوكو" ليس سوى فلسفة تحليلية لـ"الحقيقة" من خلال الأشْكلة بإِعتبار أنَّ هذا المصطلح يُعَدُّ هو الآخر رهاناً من رهانات "الحقيقة" من حيث علاقاتها بالممارسات التاريخية فـ"الأشكلة لا تعني موضوع قيل، ولا إبداع الخطاب لموضوع غير موجود، إنَّها مجموعة الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي تدخل شيئا ما في لعبة "الحقيقي والزائف"، وتنشئه موضوعا للفكر سواء في شكل تأمل أخلاقي، أو معرفة علمية أو تحليل سياسي"[2].

إذا من خلال ما سبق نجد أن سؤال الأشكلة هو سؤال "الحقيقة" بإِمتياز، فالبشر عندما يتوسلون البحث عن حقيقة الأشياء لا يصلون سوى إلى تحديد بعض القواعد التي يحكم بها على القول أنه حقيقي أو زائف، "وهكذا فنحن لا نعني إذن بالحقائق القضايا الحقيقة التي ينبغي اكتشافها أو قبولها وإنَّما هي مجموع القواعد التي تسمح بقبول قضايا تعتبر حقيقية أو يعترف لها بأنها كذلك[3]. وبالتالي فالعمل الذي يطمح إليه "فوكو" هو استقصاء ألاعيب الحقيقة ورهاناتها.

والى جانب "الأشْكلة" يمكن القول أنَّ فلسفة "فوكو" تقوم على نمط آخر من أنماط تقصي المسارات ألا وهو "جهازات **عينية**" "dispositif" بحسب "دولوز" الذّي وظّف هذا المفهوم الذي صاغه "فوكو" ذاته. والمقصود بـ"الجهازية" مجموع الخيوط متعددة ذات طبيعة مختلفة تتبع مسارات غير متوازنة ويقترب بعضها من بعض أحيانا، كما يبتعد أحيانا أخرى، وكل خط من هذه الخطوط متقطع. هُنا تكمن المواضيع المرئية والملفوظات

---

[1] عبد العزيز العيادي، **ميشيل فوكو "المعرفة والسلطة**، الطبعة الاولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات،1994) ص 32.

[2] السيد ولد أباه، **الحقيقة والتاريخ عند ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص85.

[3] **الراهنية l'actualité**: هي كلمة السر في منهج فوكو، فلا مجال للحديث عن النسبية عندما تكن عن مقابلة الحقيقة والزمن أو حتى متاهات الوجود والزمن (نقلا عن السيد ولد آباه، التاريخ والحقيقة عند فوكو، ص86.)

القابلة للصياغة والقوى التي تُمارس فعلها في شكل علاقات السلطة والذوات التي تحتل مواقع شتى ولذلك عزل "فوكو" ثلاث مستويات كبرى السلطة المعرفة، والذاتية لتشكل هذه المستويات حلقات متغيرات[1]

وبالنَّظر إلى المنهجية الفوكوية يجد أنها ضرب من الخرائطية الجديدة تتخذ ثلاث صيغ الحقيقة السلطة والذات لصيقة فيما بينها، لتبيين أنَّ "الحقيقة" يتم النظر إليها من خلال تجارب الذات المختلفة (الجنون، المعرفة، الإجرام الجنس) وتجارب الذات هي دائما تجارب سلطة تمارس على ذات أخرى أو تمارسها على نفسها "مثل السلطة الممارسة على الجنون/أو سلطة الخطاب/أو سلطة الرغبة."[2]

وكحوصلة يمكن القول إنَّ الدرس الفوكوي اِنطلق من دراسة الخطاب وتحليل المنطوقات والصياغات الخطابية ليفتح وجهة نظر جديدة وجديرة على الساحة الفكرية والفلسفية، فهو يروم تَثْبيتْ قانون النّدرة وهي كما يوضح "فوكو" القانون الخاص الذي لا يتحقق الخطاب بدونه. فالخطاب كاِمتداد للمنع لا يستطيع أن يُجاهر ويُفشي ما لديه في كل الظروف ولا يتحدث كليا عن أي شيء، فما دام الخطاب ما يمكن أن يكون قد قيل فما أنْ ينطق حتى يخضع للقسمة بين ما هو "حقيقي" وجدي وبين ماهو خاطئ. هكذا يَظّل الخطاب كحامل انطولوجي يمتلك "قيمة الحقيقة" اوقول "الحقيقة" (الباريسيا) وبصيغ محتلفة كـ: "الحمق، الجنون..."، طالما أنها لا تمتثل ولا تنصاع إلى مكان حتى في نسيج "الحقيقة" المتفق عليها: فهي (إرادة الحقيقة) تستمر في التوطيد والتجّذر وفرض نفسها أكثر فأكثر.[3] خارطة ما هو حقيقي وما هو واقع "ضمن الحقيقي" ولكي ينخرط كل منهما في لعبة النظام الخطابي المقبول لابدَّ من اِستحداث قطيعة في ذاك النظام الخطابي.[4]

---

[1] السيد ولد آباه، **الحقيقة والتاريخ**، المرجع السابق، ص87–88.

[2] المرجع نفسه، ص91.

[3] محمد على الكبسي، **ميشيل فوكو**، الطبعة الثانية، (سوريا/دمشق: دار الفرقد، 2008) ص30–31.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وباِعتبار أنَّ إرادة الحقيقة هي دافع وراء ضروب النَّبذ التي تضربُ الخطاب، فإنَّ التَّفكرية "الفوكوية" تُراهنُ على الإختراق كإستراتيجية لقراءة الخطابات وتتجه الى الهوامش قصد إجتراح ما سُكِتَ عنه تاريخيا كانت محلَّ إهتمام وإنهمام الكثير من المُشتغلين في الساحة الفكرية، كما أنَّ محاولته الجريئة في نقد "الحقيقة" وإقرار بلا نهاية التأويل وتحطيم المرجعيات السابقة أو مركزية المعنى الراسخ جعله يُصنف فكريا من بين رواد التفكيكية المعاصرة.

إنَّ مفهوم "الحقيقة" لدى "فوكو" يَختلف جذريا عن كل الضروب التي أسست لهذا المفهوم. فليست "الحقيقة" عند "فوكو" "حصيلة تطابق بين المفهوم ومرجعه في الوجود وهو نتاج تأمل ذاتي يمارسه الـ(أنا) كما أنها ليست حصيلة نقد للعقل يعين حدود المعرفة الصحيحة المشروعة"[1].

من هنا يقيم "فوكو" قطيعة حاسمة مع كل توجهات الفهم الميتافيزيقي لـ"الحقيقة" ويندرج هذا المسعى في الأفق نيتشوي القائم على قلب الأفلاطونية، بما تقتضيه الضرورة المنهجية في مقاربة جديدة للفلسفة كإستراتيجية تأويل وتشخيص ترسم مسار تشكل الحقائق بمنحنياتها ورهاناتها، أي أنَّه يدعو إلى "مجاوزة الميتافيزيقي وإعادة النظر في مفهوم التاريخ والاِلتفاف إلى الاِختلاف والاِنفصال وإعادة في مفهوم الهوية والتطابق لإرساء مفهوم مغاير للحقيقة فالنظر إلى منطق التاريخ إنَّما يجرنا إلى النظر في منطق الهوية ومنطق المعنى"[2].

لقد حاول "فوكو" في تحليليته لسؤال الحقيقية أن يطرح أكثر من مرة "لماذا كانت الحقيقة دوما قليلة الحق"، وبهذا نجد أنَّ "فوكو" قد حول هذا السؤال من بعده "الأنطولوجي

---

[1] السيد ولد آباه، **التاريخ والحقيقة**، مرجع سابق ص91.

[2] عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا**، الط 2، (المغرب/الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)ص84

إلى بعده التاريخي ليكشف عن تجارب "إرادة الحق" المتعارضة وبين القطائع التي تفصل بين الحقول العقلية ذات الأسس التأويلية المتقابلة"[1].

لكن السؤال الجوهري الذي لم يجب عليه قط هو: ما هو قول الحق؟ إن تناول "ميشيل فوكو" لـ"إرادة الحقيقة" لم تختزل في نقد الفهم الميتافيزيقي أو في تحطيم المرجعيات السابقة التي تؤكد مركزية المعنى وتطابق بين المفهوم ومرجعه في الوجود، بل تناول هذه الأخيرة بإعتبارها إرادة السلطة والهيمنة، فالمتأمل في التَّفكرية الفوكويةمذ لحظة إنْبثاقها إلى العام 1970 على الأقل كانت لا تزال تعتقد بإمكانية الإِستقلالية الذاتية للخطاب، وما كتابه المنهجي "أركيولوجيا المعرفة" إلاَّ محاولة في البرهنة على اِستقلالية الخطابات بالقياس إلى البُنى المادية التي تحيط بها أو ترتكز عليها، وهذا ما عَمِدَ "هابرماس" إلى توضيحه: إنَّ الموقف الذي يتخذه "فوكو" في هذا الكتاب ليس واضحا أو أحاديا، ولكنه على الرغم من ذلك يميلُ في نهاية المطاف على تغليب الخطابات على الممارسات العملية التي تقع تحتها والمبدأ البنيوي* القائل بأنه ينبغي فهم كل تشكيلة فكرية إنطلاقا منها فقط، لا يمكن قبوله إلاَّ إذا اِعتبرنا أنَّ القواعد التي تتحكم بتوليد الخطابات تتحكم أيضا بقاعدتها المؤسسة، يعني إذا ما اِتبعنا هذه الفكرة فإن الخطاب هو الذي يقيم العلاقة أو الرابطة بين الشروط التقنية والاقتصادية والسياسية والإِجتماعية، أما الشبكة الوظائفية للممارسات العملية فلا تفيد شيئا إلا في اِنجاب هذا الخطاب ومنه يرى "هابرماس" أنه هنا تكمن نقطة الضعف الأساسية لكتاب "فوكو" فهو على الرغم من الاِحتياطات التي اِتخذها عندما لمَّحَ إلى دور المؤسسات الاِجتماعية والمؤسساتية والتربوية، إلاَّ أنه أعاد عملية اِنتاج الخطابات إلى قوانين الذاتية المحضة، فاِنصدم بهذه المفارقة ولكي يخرج من هذا المأزق الذي وقع فيه راح يتحول من أركيولوجيا

---

[1] السيد ولد آباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص257.

*(هذه المرحلة تمثل المرحلة البنيوية المحضة في مسار فوكو، فالمعروف عن البنيوية أنها تعزل الخطاب عن سياقاته، وتدرسه من خلال علاقته الداخلية واللغوية، دون الإحالة إلى مشروطية المادية والخارجية أو الإجتماعية)

المعرفة، إلى جينيالوجيا المعرفة التي تبحث عن أصول الخطابات من خلال ربطها بالممارسة السلطوية، وهكذا حصل التطابق بين "إرادة المعرفة وإرادة السلطة"[1] وذلك ضمن تعريته للعلوم الإنسانية الحديثة. فقد عمل "فوكو" على التَّبيين لنا كيف ترتدُّ هذه العلوم مباشرة إلى أدوات سلطوية أو كيف تُستخدمُ مباشرة أدوات سلطوية في تدجين الناس وتطويع أجسادهم وتزييف وعيهم في المجتمعات الغربية الحديثة من خلال (الممارسات العلاجية، النفسية، المعانية والفحص، التكنولوجيات الإِجتماعية، مخططات الدراسة، التقارير ...الخ) ويرى فوكو أنَّ إرادة المعرفة الحديثة تُحَدِدُ مجمل القواعد التي يتم طبقا لها فرز الصحيح عن الخاطئ وإرجاع الصحيح نوعا من السلطة والقوة.

من هنا يمكن القول أنه هناك إرادة لمشكلة الحقيقة في كل المجتمعات وكل العصور ولكنها تختلف من عصر إلى آخر وهذا ما يُعبرُ عنه "فوكو بفكرة الانفصال بين الابستميات، وبالتالي إنَّ هذا الطرح يهدم التصور المثالي "للحقيقة" فنحن نعتقد أن "الحقيقة" ذات براءة أولية لا تختزل وأنها حقيقة لأنها لسبب بسيط هو أنها حقيقة. لكن "فوكو" ينتهج خُطى "نيتشه" في إجتثات أقنعتها وفتك بداهتها ونسف ثباتها، فما هو حقيقي اليوم قد يصبح وهم غدا ليؤكد في أكثر من موضع بعدم المُحاولة في البحث عن "الحقيقة" "لأنَّ بتفحصها نكتشف فيها عن علاقات التوتر والصراع المستمر بمعنى ما هو مفروض كحقيقة النسبوية –تنطوي على مخاطر مؤكدة حسب هابرماس–والخطر يكمن أساسا في التعميم.[1]

فكل الخطابات تصبح ذريعة للحقيقة والسلطة في آن واحد دون التمييز بين مضامينها، غير أنَّ "فوكو" لا تَهمه المضامين (مضامين الخطابات)، إنَّما ما يهمه وجودها كجسد مادي يحتل مساحة في الزمان والمكان "إنه يأخذها ككتلة واحدة يدرسها من الخارج بغض النظر عن مضامينها وماذا تقول وبعد أن يدرس نظام الخطاب ما ينقل

---

[1]هاشم صالح، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص55.

إلى تفكيكه وإحلال نظام آخر، هكذا تتوالى إلى أنظمة الخطاب بعضها وراء بعض جيلا بعد جيل على مدار تاريخ البشرية الطويل"[2].

[1]هاشم صالح، المرجع نفسه، ص56.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المبحث الرابع: جدل الحقيقة والسلطة عند "ميشيل فوكو"

تمهيد:

لقد أحدث "مشيل فوكو" تحولاً في دراسته للسلطة من خلال طرحه لسؤال التالي **كيف تعمل السلطة؟** هذا السؤال وجد تحقيقهُ الأول في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**1961**" "المراقبة والعقاب**1975**"، وطابعه النظري في "إدارة المعرفة **1976**" فكانت دراسته لهذه النظرية تُراهن على طريقة جديدة في التحليل تخترق كل التصورات الوثوقية والدوغمائية، فاتحة الأُفق المنهجي أمام إمْكانات السؤال الأركيولوجي بالمزيد من الحفر في طيات تاريخ الفكر من أجل تقديم "تأويلات معقولة تتلاءم وخطة البحث الذي أنتهجها والتي تتمحور أساساً حول هدف الوصول إلى الحقيقة في نظام الخطاب"[1]. هذا الطرح الإشكالي يُفضي بنا إلى البحث عن نظرية فلسفية تعالج الإشكاليات المتمثلة في ثنائية مبنية على كل من السلطة والحقيقة فنطرح السؤال التالي **هل الحقيقة من "إنتاج" السلطة؟**

1. سؤال السلطة ..مقاربة تأسيسية بإشكال فلسفي.

إنَّ طبيعة الأشْكلة المفهومية لمسألة السلطة **pouvoir** –فلسفيا– يعودُ بالأساس إلى عدة منظوريات اِختلفت في توصيف وتحديد هذا المفهوم وضَبطه فمنهم من إعتبرها (القُوة) أو (قُوة الإرغام) ومنهم من أَسسها إنطلاقا من (العقل) ومنهم من رأى أنَّها التنسيق الضروري بين الحكام والمحكومين؛ والسلطة في أبسط معانيها هي القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره ولها عندنا عدة معان وجمع **السلطة=السلطات:** وهي "الأجهزة الاجتماعية التي تُمارس السلطة كسلطات السياسة

[1] محمد الجيلالي، **المعرفة والسلطة في تصور ميشيل فوكو**، (مجلة الحوار المتمدن، العدد4387، سنة2014-30-08 الساعة 02:11)

والسلطة التربوية، والسلطات الدينية، والسلطة القضائية، وغيرها"[1]، ومن خلال هذا التعريف نَسْتَّشِفُ أنَّ للسُلطة بُعدين، بُعد يدلُ على "الأمر" وبُعد يدل على أنها "الواقع الاجتماعي" فالسلطة عموماً سياسية أو غير سياسية لا تقوم إلا في جماعة، وعلى الرغم من ذلك فإن ظاهرة السلطة عموماً هي ظاهرة اِجتماعية ويقصد بهذه السلطة: "التوصل من خلال علاقات تُقام مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين أو الظفر بطاعتهم"[2]

مما يجعل منها ظاهرة طبيعية في كل المجتمعات سواء كانت بدائية أو حضارية وفكرة العيش دون سلطة هي في الحقيقة فكرة طوباوية "خيالية"، ويمكن القول أنَّ هذه الأخيرة قد شغلت فكر كبار الفلاسفة أمثال "سقراط" "أفلاطون platon " و"لوكJohn locke" و"هوبزThomas hobbes "، كما شغل الموضوع علم الاِجتماع في القرن العشرون ولعل أبرزهم "**ماكس فيبرMax weber**" [*] .

ولئن طُرح سؤال السلطة عدة منظوريات اِختلفت في تحديد ماهيتها فقد اِتفقو على معنى عمومي للسلطة، فمنهم إنها(القوة) power، أو قوة إرغام force ومنها من قال أنَّ أساس السلطة هو العقل reason وكذلك قيل أنَّ السُلطة هي التنسيق الضروري بين الحكام والمحكومين.

غير أنَّ التَّمشي الفيبري "فيبر" يُفسر هذا السؤال كنوع من قيادة أو سيادة؛ أي "القيادة التي تعمل لإيجاد طاعة أو إئتمار عند أشخاص معنيين"[3]، فقد قَسَّم السُلطة الى

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول،(بيروت: دار اللبناني ، 1982) ، ص670.

[2] –عبد العزيز العيادي ، **المعرفة والسلطة**. ،ص46.

*ماكس فيبر: فيلسوف وعالم اجتماعي سياسي ألماني أنهى رسالة الدكتوراه :1889. أصبح محاضرا في الاقتصاد وفي نفس الوقت كان مهتما بالسياسة مابين الحرب العالمية 1و2، أهم مؤلفاته: الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية، الاقتصاد والمجتمع

[3] حنان على عواضة، **السلطة عند ماكس فيبر**، (مجلة الأستاذ ، العدد206، المجلد الأول 201م/1434هـ).ص268.

أنواع، كل نوع يَحْتكم وَفْقَ "السلوك الاجتماعي" فهناك سلطة العادات والتقاليد في المجتمع وقد تكون السلطة على أساس عاطفي بسبب إعجاب الجماهير بالقائد أو الزعيم فيتبعونه بشكل لا شعوري، وقد يكون أساسها التفكير و"التَّعَقُّلْ"، وذلك من خلال إقناع الناس بشرعية وإمكانية صاحب السلطة وعليه فـ "فيبر" يُقَسّم السُلطة إلى أنواع **السلطة التقليدية، السلطة الكارزمية، السلطة العقلية**[1]. لكنه يري بأنَّ السلطة التي كانت تُسمى "**بالضبط الاِجتماعي**" هي التي لا يمكن لأيّ بناء اِجتماعي الوجود بدونها.

ومنه تُعدّ السُلطة قوة منظمة ذات قدرة عالية على تحقيق الاِستقرار والأمن المجتمعي لأنَّها تمتلك أدوات تستند إلى التنظيم العقلاني مما يساعدها على ضبط سلوك الفرد والمجتمع ومنعهم من ممارسة عمليات الاِقصاء والتمييز والظلم ضد الأخر سعياً وراء تحقيق مصالحهم وحاجاتهم، هذه الرؤية اِستطاع فلاسفة ومفكري **نظرية العقد الاِجتماعي** من ترسيخها، مما غيَّر من شكل وطبيعة السلطة من الموروث التقليدي إلى البناء التنظيمي الذي أَسْهمَ في تطور واِرتقاء المجتمع المدني السياسي الغربي. فالسُلطة تستمدُ شرعيتها من الخير الذي يُطال الأفراد نتيجة عيشهم بحُرية مَصونة ومسؤولة وأيضاً من الحقوق التي تكفلها وتصونها لهم وتعمل على سيادة قيم العدالة والحرية والمساواة وفق مُواطنة مُصانة بالدُستور يَحْترمُ الإنسان لإنسانيته وتطبيق القانون على أفراد المجتمع دون إستثناء فهي دولة القانون دولة العقد الاِجتماعي[2]، وتستمد السلطة هذه المشروعية من خلال الإنتخاب أي إنَّها جاءت وفق إنتخابات وهي جُزء من العقد الاِجتماعي لكن الأهم هو الذي يؤسس لمشروعية أقوى، فلا بُدَّ من أنْ تنعكس الفعالية والفاعلية في عمل أي سلطة لتتبلور في مشروعية الإنجاز التي تعني خطط العمل وتنفيذ البرامج التي كانت بمثابة وعود للشعب وفي حال الفشل في التوفيق بين مشروعية التفويض الشعبي التي

---

[1] المرجع نفسه، ص 274،269.

[2] العلوي سعيد بنسعيد، <u>**التأسيس الاجتماعي والتكوين السياسي للعقد الاج والشرعية لدى "هوبز"**</u>، مجلة التسامح، العدد 23، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

حصل عليها بالإنتخاب ومشروعية الإنجاز وهو على رأس السلطة، فإنَّ التداعيات السلبية ستنعكس عليها وقد تتآكل مشروعيتها[1]. عند هذا المستوى تبلورت أيديولوجية السلطة السيادية بإِعتبارها شكلا من الهيمنة القاطبة؛ أي ذلك النوع الفريد من السيطرة على الواقع الإِجتماعي والإِقتصادي وحتى الثقافي والإِبداعي حيث تعمل آلياتها وتباشر مفاعيلها عبر قيادة عُليا يكون بيدها زمام الحكم. "فالشرعية التي يبحث عنها فيبر، هي ما تبحث عنه كل سُلطة أي أنها تبحث عن الإِعتراف بها، لا فقط بمعرفتها والتَّعرف عليها بل أيضا بتجسيدها وممارساتها، بتوازنها واِختلالها بمرونتها وعنفها بتخفيها وتجليها في صُلب العلاقات الإِجتماعية لذلك فإنَّ تصور فيبر يُقدمنا في فهم السلطة كعلاقة"[2].

ولعلَّ السبب من تعقيل السُلطة عند "فيبر" هو تحسين أداء الدولة الحديثة وضرورة تقنين "العنف" وتحييزه بأنَّ يعني السيطرة المُمنْهجة، وكذا إضفاء الطابع الحقوقي على كل المؤسسات التي تعتبر الدّعامة الأساسية للحفاظ عن السيادة.

فتظهر الدولة هنا بطابعها الكلي والشمولي من جهة إستحواذها بصيرورة الأحداث الداخلية والخارجية لذلك أعطى "هيجل" أهمية قصوى لهذه السيادة التي ينبغي أنْ تتصف بها فئة اِجتماعية محددة، حيث تتميز باِحتكامها الى معايير مطلقة تكونُ بمثابة القانون الذهني للمجتمع، فالنسبة إلى "هيجل" "تكون سيادة الدولة هي المبدأ الضامن لوحدة الأمّة يعني أنَّ سُلطتها المتمثلة في قراراتها وهَيْبة قوانينها تجعل منها حكما للصراعات القائمة في المجتمع المدني داخليا، وسيّدة العمليات والقرارات أمام الاخطار

---

[1] حزام خميس والي، **إشكالية الشرعية في الانظمة السياسية**، الطبعة الاولى، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 45.

[2] عبد العزيز العيادي، **المعرفة والسلطة**، ص 46.

الخارجية، هذه القدرة على التحكيم وإِضفاء التوازن في المجتمع تخضع بحسب هيجل للعقل في عمله."[1]

من هنا كان التَفَكُر في هذا المفهوم يُرَدُّ إلى ظاهرة إجتماعية في كُليتها كنوع من السلطة "**الضابطة الملزمة**" سواء كان ذلك على مستوى السُلطات الحاكمة أو على مستوى المُؤسسات الدينية والاسرية، هذا النموذج الاجتماعي الذي بلورهُ "إيميل دوركايم"[2] **جعل** منه نموذج قانوني يربط بين السلطة والشرعية ويردُهما دوما إلى دور الحكومة المركزية وما ينبثق عنها من تشريعات.

أمَّا بالنسبة للطرح الماركسي فيؤسس لهذا المفهوم إنطلاقا من الطبقة الاجتماعية ودورها في الامتلاك عبر جهاز الدولة "**سلطة القرار، وسلطة الإستخدام الأمثل لقوى الإنتاج**"[3]

هذاَ التَوصيف لمفهوم السلطة يُفضي الى مَعنيينْ: الأول ينطوي على معنى **القوة**، أما المعنى الثاني فينطوي على رمزية **سياسية** أو **قانونية** محددة، فيقال مثلاً السلطة السياسية أو السلطة الشخصية أو السلطة الفردية، وفي بعض الأحيان تستخدم للوضيح عن وظائف الدولة أو مرادفة للصلاحيات والإِختصاصات.

ومن أجل إسْتكمال توضيح مفهوم السلطة، فإننا نراهُ يَختلف من مجتمع لآخر، ومن تقاليد سياسية لأخرى، وأنَّ مفهوم السلطة مركب من عناصر مادية ومعنوية. إنَّ هذه الضُروب المتعددة من تَمظهرات السلطة .. مُذ اللّحظة التي أخذ فيها هذا البحث بُعدا تأسيسياً لم يخرج من الضروب التقليدية التي أسست "**ملكية السلطة**" أي الإِمتلاك المُتفرد

---

[1] فتحي التريكي، **فلسفة الحداثة**، ص 62

[2] على محمد الكردي، **نظرية المعرفة عند ميشيل فوكو**، د.ط، (الإسكندرية/ مصر: دار المعرفة الجامعية، د، ت)، ص 133

[3] المرجع نفسه، 114.

للسلطة من طرف الدولة أو من طرف فئة معينة في المجتمع ويفضي هذا الضرب إلى مركزية السلطة، غير أنَّ إشتغال "فوكو" بهذا المفهوم أخذ مُنعطفاً **إبْستيمياً** يتوخى الحفر والمساءلة من منطوق خارج كل المعقوليات التقليدية **فكيف قرأ ميشيل فوكو السلطة؟**

2. المقاربة الفوكوية للسلطة.

لقد قادت موجة الِاحتجاج التي اِجتاحت فرنسا على مدار شهر في العام 1968 من قبل الطلاب والعمال الذين شلوا حركة الحياة وهددوا السلطة البرجوازية بالسقوط؛ إلى تساؤل "فوكو" عن ماهية السلطة فبالرغم من تحقيق هذه الموجة لبعض التحولات الهامة على مستوى العلاقات وتحقيقها بعض المكاسب إلاّ أنَّ السلطة قد نجحت في تجاوز تناقضاتها واِستطاعت إحتواء هذه الموجة بشكل يرتد نحو أحقية وجودها.

قاد هذا السؤال "فوكو" إلى إعادة التفكير في السلطة بمنهج فلسفي جديد يعلي من سياج فلسفة العلاقة والإنخراط في دروب غير المألوفة، وهنا إضطلع "ميشيل فوكو" بكتابه "المراقبة والعقاب" 1975 ليدرس علاقات السلطة في بنيتها التحتية كاشفاً حفريا حقيقة الثورة. هذه الثورة هي التي أحدثتْ تحولا داخل الحقل المعرفي في تاريخية السلطة فبعد أنَّ كان النظام في نهاية القرن الثامن عشر يُوصف بأنَّهُ نظام مُضطرب أصبح الآن أكثر قمعية واِنضباطية وباتت المُجتمعات بعد الثورة مُجتمعات اِمتِثَالية مُستكينة تراقبُ الفرد وتصرفاته وتتحكم بسلوكياته، بمعنى آخر تحولتْ المجتمعات بفعل الحداثة من مجتمعات العقاب إلى مجتمعات المراقبة.

إنَّ قراءة "فوكو" للسُلطة يختلف كثيرًا عن النماذج التى تُردُّ فيه الظاهرة الاِجتماعية في كُليتها إلى نوع من السُلطة الظابطة المُلزمة والمُصلحة سواء كان ذلك على مستوى السُلطات الحاكمة أو السلطات الدينية والأسرية، وكذلك عن النموذج القانوني الذي يوثّقُ بين السلطة والشرعية. وبالتالي يتموضعُ التصور الفوكوي على أنقاض نظريات متعددة

ويمكن القول أنَّ فوكو قد "**لامس السلطة من الخلف**"، فقد عَمل على بناء تصور جديد مغاير لطروحات السابقة.

فثمَّة نقد يوجهه "فوكو" للنظرية الفيبرية باِعتبارها رؤية تتحاشى الفهم الجوهري للقضايا وتسعى بالمقابل إلى تحديد الممارسات كما تبدو في واقعيتها حيث رَكَّزت على العمليات الموضوعية والواقعية المرتبطة بها إنطلاقا من مبدأ تعاقب الأحداث ودورتها ضمن الشرط الضروري والتكراري للأحداث "وحتى لو كانت تحليلات فيبر تاريخية وعقلانية، فإن تاريخيتها لا تسلم من هاجس البحث عن الماهيات والجواهر من خلال تنوع الوقائع التاريخية التي اِهتمت بدراستها فضلا عن أنَّ المعقولية التي تتابعها سوسيولوجيا "فيبر" معقولية شمولية تعمل من خلال الطرز التعميمية"[1].

وعلى صعيد أخر يفند "فوكو" نظرية التعاقد التي إفترضت أنَّ أساس السلطة هو العقد الاِجتماعي، ففي الآن نفسه هي إستحواذا للإكراه فيما يعتقد "**توماس هوبس**"، كما لانهمل مبدأ تراضي أطراف العقد مما يعطي للسلطة شرعيتها، فالنظر للسلطة من ناحية سوسيولوجية مثابرة فاشلة، ومردّ ذلك فيما يرى "فوكو" إلى "الأسباب تاريخية، أهمها وضع السُلطة الملكية في صف اللاقانون واللاشرعية، وهو النموذج النقدي الذي ساد في السابع عشر والثامن عشر. أما النموذج النقدي الذي ساد في القرن التاسع عشر فإنَّه وإن كان أكثر تأصيلا فهو لا يفارق المفترض القانوني المُسلم به بما أنه يعتبر القانون مجرد شكل من أشكال ممارسة العنف بشكل مقنع حيث تأخذ الفوارق الاجتماعية والامتيازات واللَّامساواة شكل الشرعية من خلال التلاعب بالقانون"[2]

وكذلك النظرية الماركسية التي تَجعلُ من السلطة حيازةً في جهاز الدولة، وأنَّ السلطة تمتلكها طبقة معينة، من هنا سعى "فوكو" إلى تحطيم وتقويض كل هذه

---

[1] عبد العزيز العيادي، **المعرفة والسلطة**، ص 58

[2] المرجع نفسه، ص ص 58،59.

المنظوريات ويتعدى متاهاتها الإنْغلاقية والدوغماتية، وما توقف عنده بالخلاصة هو أنَّ السلطة هي:

- حصيلة علاقات قوى تقوم على شَجْب عمق العلاقات بين الأفراد بين ذوات حرة ومرتبطة بمفاهيم الثورة والحرب والقمع.

لاَمس فوكو نظرية الحق والسيادة من حيث أنَّها أهملت الحياة. فليس الحق هو الذي يشكل الرهان (بيو–سلطة) وعلى هذا الأساس لاَبُّدَ من الاستنْصار لـ"**التأديب**" وليس "**السيادة**".

- السلطة الذي تكلم عنها "فوكو" حاضرة في كل مكان فهي تتموضع في النسيج الإجتماعي وتبدأ من الأسرة؛ فهي غير قابلة للإمساك عديمة الماهية، مفككة، مبعثرة ومنتشرة ولامركزية.
- تقويض مسلمة **مركزية السلطة** وإنحصار موقعها وتهديم التصور الذي يرى في أنَّ السلُطة تؤَول الى الدولة وباقي الأجهزة التابعة لها، فهي **لامركزية** وأنَّ الدولة ذاتها مفعول أو حصيلة لمجموع المفاعيل تشتغل في حيّز إجتماعي في تفويض مُبعثر.

إذن: تكشف إعادة قراءة "فوكو" لهذا المفهوم بأنها ليست ملكية بل هي اِستراتيجية لا تعود للإمتلاك بل إلى مهارات ومناورات وتدابير وتقنيات وتكتيكات[1].

وإنطلاقا من هذا الطرح يتضح لنا أنَّ مفهوم السلطة مع "ميشيل فوكو" يتخذ معنى كُلى بحيث يستوعب تحولاتها وتمظهراتها المختلفة ويرفض أنْ تقتصر في علاقة الحاكم بالمحكوم ولعَّل هذا ما أدي به إلى طرح إشكالية جديدة مثل مفهوم **ميكرو–فيزيا السلطة**.

[1] فوكو، نظام الخطاب، ص 74، 75

من هنا يمكن القول إنَّ رهانات البحث في نظرية السلطة عند "مشيل فوكو" لا تهدف "للتقدم في نظرية السلطة وإنما في "تحليلية" Analytique السلطة أي الميدان المتميز الذي تُكوّنهُ علاقات السلطة وتحديد الأدوات التي تُمّكن من تحليله، بمعنى الكشف عن الوقائع المجهرية التي تخلل المجال السلطوي وتعمل ضمنه وذلك عن طريق تحديد الميدان النوعي الذي تُشكله العلاقات السلطوية وإدراك الجزئيات الهامشية وديناميتها متجاوزا بذلك كل الرؤي التقليدية التي أصَّلتها التحليلات الجامدة في تاريخ الغرب". [1]

3. المفهوم الميكرو–فيزيائي للسلطة: (التحليل الذري للسلطة)

إذا كان فلاسفة الحداثة والعلوم الإنسانية قد صنفوا الواقع وقاموا بقراءته رياضياً فإن فيلسوف ما بعد الحداثة "فوكو" قد أضفى على السلطة كمُعطى محايث ودقيق بُعدًا فيزيائيا ويعود الجذر المعرفي لهذا المفهوم إلى الفضاء الإغريقي وتحديدا التصور الذري عند "ديموقرطيس" فـ"المادة عندهم تتكون من جزيئات بسيطة غير قابلة للتجزئة تسمى الذرات"[2]؛ فالذرة موجودة في كل مكان، أما فيزياء "أرسطو" التي إعتبرت أنّ جميع المواد تتكون من **الأثير**. قد أصبح منهجا والنموذج الأمثل في وقت "غليلو غاليلي" و"إسحاق نيوتن"، كما نجد أنّ هذا المصطلح له جذور علمية مع الفيزياء (الكونطا) [*] physique quantique وهي كلمة يونانية برزت مع الثورة العلمية التي سادة القرن 20 وتحديدا مع "ماكس بلانك" وتُعدّ هذه النظرية ثورة جذرية في فهم الإنسان لطبيعة الذرة وحبيباتها.

---

[1] ابن داود عبد النور، **المدخل الفلسفي للحداثة**، الطبعة 1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، 169

[2] عدنان مصطفى، **تاريخ الفيزياء–تاريخ العلم والتكنولوجيا**، ج.فورس، ديكستر هود (العلوم الحقيقة 21-04-2017)..Real-sciences.com

[*] **نظرية الكوانطا**: مفادها أن الأجسام تكسب الطاقة أو تعطيها بصفة متقطعة على صيغة كموم، وكم الضوء والكوانطا بمثابة قطاع ضئيل للغاية من الطاقة، إدراكه ليس أسهل من إدراك الذرة يؤلف الوحدة الأولية للضوء كما تؤلف الذرة الواحة الأولية للمادة.

لقد إشْتغل "فوكو" ضمن هذا الفضاء وإقترب من "لودفيع فيتجنشين" وأنجز ضمن هذا الاِشتغال فلسفة تحليلية سياسية[1]، وتمكنَّ من تفتيت السلطة إلى جزئيات وذرات مُصغَّرة على الطريقة الفيجشتانيه في التحليل، لهذا فإن "فوكو" وإنطلاقا من تشريحيته للسلطة قد إنتهى إلى أنَّ هذا الأخيرة تعني (علاقة القوى)، وأنّ "السلطة لها تقنيات متعددة الأشكال"[2]، ولا تعنى فقط مؤسسات وأجهزة وأشكال الإخضاع القانوني ولا نظام فرض الهيمنة.

ويبرز الفكر ما بعد–الحداثي لدى "فوكو" في سؤال السلطة باِعتبارها مظهرا من مظاهر الحداثة. في إنذاره أن ما يسودها هو القوة، والسلطة التي تحدث عنها "فوكو" هي تلك الحركة التي تقلبُ القوى وتزيد من سطوتها وتُبدّلُ موازينها بفعل الصراعات والإختلالات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تعضدُ به تلك القوى بعضها البعض، حيث تُشكِّلُ تسلسلاً وتكامل، أو على العكس من ذلك تشكل تفاوتا وتناقض بإزاحتها وإقصائها عن بعضها البعص، وهي أخيرا "الإِستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة قانون وأشكال الهيمنة الاِجتماعية بمعنى أنّ فوكو يتحدث عن التشكل الإثيقى للذات والتي تستدعي من الذات أن تمارس ذاتها لتحقيق فراداتها في الوجود"[3].

إنَّ ما تَفَطنَ له "فوكو" حول هذه التكنيكات والاِستراتيجيات الجديدة للسلطة منذ القرنين السابع والثامن عشر هو ميزتها الواقعية الملموسة والدقيقة وإدراكها للواقع المُتكثر والمُتبعثر ففي المجتمعات الاِقطاعية تم توظيف السُلطة بشكل جوهري عبر دِلالات

---

[1] محمد أمين بن جيلالي، **ميشال فوكو وسؤال السلطة**، المرجع السابق، ص9

[2] ميشيل فوكو، **إدارة المعرفة**، ترجمة مطاع الصفدي، جورج أبي صالح، (بيروت : المركز الانماء القومي، 1990)، ص35.

[3] عبد السلام حيدوري، **فوكو وأنطولوجيا الحاضر (من الانشغال الأنتروبولوجي إلى الاضطلاع الايتيقي السياسي)**، الطبعة الأولى، (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017) ص129.

ومصادرات في شكل ضرائب ونهب وقنص وحرب إلخ. أما القرنين السابع عشر والثامن عشر إنبثقَ الى حيّز الوجود شكل جديد من سُلطة بدأ بممارسة ذاته عبر الإنتاج الاِجتماعي والخدمة الاِنسانية. و"أصبح مسألة الحصول على الخدمة الإنتاجية من الأفراد في حياتهم اليومية ونتيجة لذلك صار "إدماج" سُلطة فعلية وفعالة بمعنى أنَّ السُلطة أصبح بمقدورها الوصول إلى الأجساد (الأفراد) وأفعالهم ومواقفهم وأنماط سلوكهم اليومي مثل الإنضباط المدرسي الذي نجحَ في جعل أجساد الأطفال موضوعاً لأنظمة معقدة بشكل بالغ للمناورة والتكيّف، ولكن في الوقت نفسهُ كانت هذه التقنيات الجديدة للسلطة بحاجة لمواجهة ظواهر السكان. باِختصار لتولّى الإدارة والتَّحكم والتوجيه لتراكم الناس من هنا إنبثقت مشاكل الديموغرافيا والصحة العمومية والنظافة والظروف السكنية وطول العمر والخصوبة ...الخ. [1]

ويرى "فوكو" أنَّ الأهمية السياسية لمشكلة الجنس سببها حقيقة أنَّ الجنس متموضع عند نقطة تلاقٍ أي بإنضباط الجسد والتّحكم في السكان. فالسلطة بهذا المعنى "لا تستمد مصدرها من قاعات البرلمان ومراكز السلطة السياسية، بل في سراديب المستشفيات وأجنحة المعزولين والمصانع الكبرى وقاعات الدرس والثكنات ومؤسسات المجتمع المدني، كما أنَّ السلطة لا حامل لها لا في الذات ولا في المؤسسات، بل إنَّ الذوات نفسها مُكونة ومُصاغة ومحوّرة عن طريق ميكانيزمات السلطة تّمرّ بالذات وتنتقل عبرها، والسلطة ليست لها خصائص جوهرية ولا ماهية، فلا يمكن أن تتمثل كسلعة تمتلك ويتمّ تبادلها وشرؤاها عند الاقتضاء ولا ثروة يتم التنازل عنها عبر عقد اجتماعي جماعي"[2].

[1] ابن داود عبد النور، **المدخل الفلسفي للحداثة**، الطبعة الأولى، (الجزائر/لبنان: منشوراتالاختلاف، الدار العربية، ناشرون، 2009)، ص ص 189، 191.

[2] السيد ولدآباه، **الحقيقة والتاريخ**، مرجع سابق، ص 185.

لقد قدم "فوكو" تحليلا مباشرا لموقع الذات في السلطة؛ فإذا كانت الذات مأخوذة في شبكة علائقية إنتاجية ودِلالية، فإنها كذلك مُتورطة بشكل حازم في علاقات السلطة[1]، حسب "فوكو" فـ "الذات الحداثية لم تكن على الإطلاق خارج السلطة التي صاغتها فعليا"[2]، فالذات تُشارك السُلطة في كل ما هو اِجتماعي والذات وهي تتصرف وفق قانون وتعترف به فهي تمزجُ السُلطة في داخلها كتسويغ أنطولوجي ضروري الذي لا يمكنها البُعد عنه، وبذلك تحدثُ قطائع داخل الذات بين الضرورة والوجود ومن ثمة فهي تضع مسألة الحقيقة في الذات.

إنّ إنتاج الذات لحقيقتها هو أحد الأشكال العظمي للإمتثال والإعتراف للحصول على إئتِمار فضرورة الإسْتكانة والإمْتثال تنتج حقيقة الذات التي لنْ توجد قبل أشكال الُسلطة لكنها تعبر عن نفسها في فعل **المقاومة** النسبية حيث حقيقة الذات يمكن أن تعمل أيضا على إجتثات الشرعية عن السلطة، إنّ الإستقلالية هي في الواقع حقيقة لكنها تقتصر في عملية توحيد القانون داخل الذات والقبول به عِوض أن تبتدع قوانينها الخاصة لها بعبارة أخرى: إنّ الذات لا تتشكل خارج العلاقات الاِجتماعية والعاطفية وكل أشكال الاِرتباطات.

إذا يمكن القول أنَّ الذات التي تحدث عنها "فوكو" ذات تتجاوز وتُناقضُ الذات الكلاسيكية لأنها إبتدعتْ عقلاً متسلطا وخلقت فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للتطويع والقهر والعنف والسيطرة على الذات والجسد والحقيقة، فشرع "فوكو" من خلال مسائلته لحَجب (الذات) المنكفئة مما أدى إلى الاِهتمام بذوات متعددة تتكلم ومن الَّبيينْ أنَّ الإنْفتاح هو عنوان "الإنسان المُبدع للوجود بما هو أثر فني وكَـ ممكنات حيوية وإمْكاناتْ خلاَّقة، وكان أنْ صار فن الممارسة الذاتية أو التدبير الذاتي التدبير بما هو تجربة الذات، يتقوم على التفكر في الذات من جهة المعرفة والاِهتمام وفي سياق مشكل

---

[1] عبد العزيز العيادي، **المعرفة والسلطة** ،مرجع سابق ،ص52.

[2] عياد البطنيجي، **العودة إلى النفس والمسألة السياسية عند ميشيل فوكو**، (العربي الجديد،22أغسطس 2017)

العلاقة بين الإتيقا والسياسة هو الذي يؤسس أساليب في الحياة وأنماط جمالية في الوجود ومن ثم تصير المعرفة قدرة على الخلق والإبتكار، ليس كذي قبل طريقة في تحصيل الحقيقة ليصبح الوجود كعمل فني".[1] فالحياة لا تعني التماثل والتطابق مع الأوامر التشريعية الأخلاقية أو الأعراف بطريقة تُواءم فيها ذواتهم التي تعتبر مُفتعلة أو جاهزة مسبقا في قالب أُعِدَّ سالِفاً من قبل التشريع. على العكس إن الذات تُلثمُ نفسها عبر مفهوم العرف، تأتي لتستوطن وتستكينُ فيه ولكن العرف ليس ما هو ظاهر خارج المبدأ الذي تتشكل منه الذات وما يعّدُ قضية بالنسبة له ليست السلوكيات أو الأفكار أو الأيديولوجيات، ولكن الإشكالية التي من خلالها تسمح للمرء لنفسه أن يكون بالضرورة قد إجتاز الفكر والممارسات على الأساس الذي تشكلت منه تلك الإشكاليات.

وفي ظل هذا الفهم نجد أنفسنا أمام مآزق إشكالي **كيف يمكن للذات أن تسلك بمعزل عن المعرفة والسلطة؟**

إنَّ هذا الطابع الإشكالي للذات سينقلها برمتها إلى النهج السلوكي الذي كان على الأفراد إتباعه داخل هذا الأفق بالتحديد[2] وإقرار "فوكو" بنوع من الإستقلالية عن الأنظمة المعرفية أو السلطوية بالنسبة له هو التفَوّق بـ"الانهمام بالذات"، فمنذ تاريخ الجنون كانت الذات محور تفكيره.

إنَّ ثقافة الذات لدى اليونان في نظر "فوكو" أساسها الطي والثني الذي يرتبط أيضا بمسألة إنتاج "الحقيقة" لإعادة إنتاج السلطة ورهان ثقافة الذات في صلتها بــ "الحقيقة" هو مواجهة السلطة فإذا كان الفرد خاضعا لإستراتيجيات إنتاج "الحقيقة" كان هو ذاته منطلقا

---

[1] عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر**، مرجع سابق، ص 131.

[2] عمر بن بوجليدة، **فوكو ورفض الانغلاق في العقل اكتمالا أو بين مراقبة الجسد وتدبير الحياة**، (الرباط : مؤمنون بلا حدود الأبحاث والدراسات، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية،15أفريل2017)، ص21.

أساسيا لأنظمة المعرفة، وبالتالي سيكون ضحية للسلطة تتلاعب به وتعمل على تطويعه والتحكم فيه.[1]

إنَّ الصلة الكامنة في ثقافة الذات بين إنتاج "الحقيقة" من جهة وإنتاج السلطة من جهة أخرى تؤسس "لإمكانيات التحرر الذّات من السلطة التي تأتي من الخارج من خلال إنْهمامها بذاتها وبالأخرية"[2]، بذلك يُريد "فوكو" أنَّ يكشف المزيد عن الذات وتحديد موقعها في المجتمع (**الذات بما هي الذرة الوهمية لتصور أيديولوجي للمجتمع لكنها أيضا واقع مختلف بواسطة تلك التقنيات السلطوية الخاصة التي تعرف بالتأديب)**[3].

من هنا نقول أنّ "فوكو" يقترح الإِنهمام الكلي للذات والذي يتحقق في عملية بناء للذات بالذات والتي تكون في جوهرها جمالية اِستطيقية، والتي يسعي الفرد من خلالها للاِنْعتاق من تقنيات السلطة الرقابية والعقابية والتركيز على فن الوجود الذي يُعني بعلاقتنا بذواتنا، فعلاقتنا بالعالم والآخرين ويوفر لنا القدرة على مواجهة السلطة الحيوية التي تمارس سلطتها على الأجساد والحياة والمجتمع، وما "العناية بالذات إلاّ مُحاولة لتقّصي السلوكات والممارسات وأنماط التحكم فيها"[4]

وما يميز سلطة "فوكو" هو إعادة صناعة هذا المفهوم ورسم معالمه الخرائطية والمقصود من هذا حسب "فوكو" أنَّ "للسلطة مناطق لا بُدَّ من إختراقها لِإكتشافها وإماطة اللّثام عنها وإسقاط الجدار –أو الستار– الذي تختبئ وراءهُ هي الأبعاد الإِستراتيجية للسلطة كاِختبائها وتواريها في **إقليم الذات**"[1].

---

[1] عبد السلام حيدوري، **فوكو وأنطولوجيا الحاضر**، مرجع سابق ص150.

[2] المرجع نفسه، ص150.

[3] عبد السلام حيدوري، **فوكو وأنطولوجيا الحاضر**، مرجع سابق، ص150-151.

[4] المرجع نفسه، ص150.

4. التَّفُكر في الذّات من جينيالوجيا السلطة إلى رهانات الحقيقة

إقتحم "ميشيل فوكو" بمنهجه الأركيو-جينيالوجي عن المُتواري والمُختفي في السلطة وإشتغل على تفكيكها والحفر المعرفي في طياتها المُتراصة وهدم أهم مسلمات الفكرية الاكلاسيكية القائمة على مبادئ: **(التملك، الاختزال، التبعية، الجوهر)**، فطرح تصوره الميكروفيزيائي للسلطة وتناولها كما تُمارس في تعقيدها الإِستراتيجي وفي شبكة علائقية متعددة القوي وفي أشكال توزعها وإمكانات استثمارها وسُبل تداولها ونوعية الخطابات التي منها تسربت السلطة لتُثَّبتْ في الممارسات والسلوكيات الفردية والفرعية والدقيقة، ولجأ إلى السلطة من خلال رصد مفاهيم تستند إما إلى نماذج قانونية **(ما الذي يُشّرعُ السلطة؟)**، وإما إلى نماذج مؤسسة **(ما هي الدولة؟)**

باعتبار أنَّ هذه الأخيرة لا تتوفر على أدوات تحليلية متبلورة إبستومولوجيا فعمِلَ "فوكو" على تشريح السلطة وتفكيك آلياتها فهو يَستهجنُ المعايير القانونية والإتجاهات الأخلاقية ويقصيها من ميدان السلطة بسبب عجزها عن تنظيم العلاقات بين أعضاء المجتمع ويعتبرها مجرد أوهام، "بل إنَّها لا تعمل سوى على إخفاء وتقنيع العلاقات الإستراتيجية الخفية"[2]. ويقترح بذلك نموذج إستراتيجيا للسلطة فلا ينبغي النَّظر إلى السلطة كملكية ثابتة ومستقرة في يد ذات فردية أو جماعية؛ بمعنى أنَّها "لا تَتْبع ذات واحدة ممتلكة للقوة بل إنها مُنبثة في كل الأنسجة الإجتماعية والرمزية المُتصادمة إنَّها علاقات القوة المتجسدة في آليات الإنتاج داخل الأسرة، والمجموعات الصغيرة وداخل المؤسسات وتسري في الجسد الاجتماعي ككل"[3]، إنَّ أصالة الدرس الفوكوي تكمن في إعادة صياغة سؤال السلطة وتوسيع أبعاده لتوضيع سؤال الذات.

---

[1] محمد أمين الحيلالي، **مشيل فوكو وسؤال السلطة**، مرجع سابق، ص09.

[2] معزوز عبد العالي، **فوكو ميكروفيزياء السلطة مدرات فلسفية**، حكمة، الجمعية الفلسفية المغربية،2008.

[3] الزواوي بغورة، **مشيل فوكو وفلسفة السلطة**، (حكمة، من كتاب: يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطيلعة، بيروت،2008)

5. التَّفَكُر في الذات والحقيقة:

إنَّ إشكالية الذات –سؤال التذويت*– تَجدُ ما يبررها في التمشي الإشكالي لفلسفة "فوكو" فـ بالرغم من العودة الإشكالية المُتصلة بثقافة الذات وأشكال تدبيرها لذاتها والعودة التاريخية في مرجعيتها الثقافية الإغريقية والرومانية إنَّما تُعتبر عودة تساؤلات عن حقيقة المشروع الفلسفي الفوكوي والذي تمحور حول المشكل التَّاريخي للذات في علاقتها بــ "**الحقيقة**" والمعرفة والسلطة والأخلاق وهو ما سعى إليه "فوكو" لتحليله وذلك من خلال **تَفكُّر الذّات** في الأنظمة المعرفية والممارسات الاجتماعية للحياة الجنسانية وأشكال الممارسات السلطوية[1].

فقد قدَّم "ميشيل فوكو" من خلال كتابة **المراقبة والعقاب** تصورًا لمسألة **الذات** * من وجهة نظر السلطة وأشكال الإخضاع؛ يتعلق الأمر بتاريخ "إستعمال للَّذات" مركزًا حول إجراءات التوضيع **objectivation**. إن" "إستعمال اللَّذات والإنهمام بالذات" يقلبان هذا التصور: يحلل الكتابان الطريقة التي تشكلت بها الذَّات كذات داخل حقل هي فيه حرة تجاه الأنظمة الرمزية والممنوعات حسب إجراءات التذويت **subjectivation** التي هي إجراءات الإِتيقا. فلم يعد الأمر يتعلق بالحجز والحبس والعزل... فآليات السلطة التي تَصِفُ المراقبة والمعاقبة ترتيباتها الدقيقة تترك المكان للتجارب، تجارب الحياة الجنسية حيث يجب على الذات أن تسير حياتها حسب أشكال معينة للتأمل في النفس، فالقاعدة لا

---

www.hekmh.org

[1]عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر**، مرجع سابق، ص103.

* سؤال الذات– أو تحديد التذويت– ليس أمرا جديدا على ميشيل فوكو، فمنذ سنة 1982، بدأ يعالج الذات من زاوية أخرى، والتي لا تتعلق فقط بدراسة الطريقة التي تأسس عليها الذات ضمن ميكانيزم السلطة–المعرفة، بل يتفحص الطريقة التي تؤسسها بها نفسها عبر سلسلة من التقنيات الذاتية، من هنا بدأت أعمال فوكو ستحل ضمن خيبلوجيا الذات الغربية الحديثة جينالوجيا تقترح تحليل الطريقة التي تكونة بها تلك الذات(نقلا: عن ميشيل فوكو، تأويل الذات– دوروس ألفيت في كوليج دوفرانسي سنة1981–1982–ترجمة الزواوى بغورة، دار الطليعة، للطباعة والنشر– بيروت، ط1، 2011، ص6.)

تغيب. لكن بدلاً من أنْ تفرض على الذَّات فإنَّ هذه الأخير تَمنحها لنفسها تبعا لفن معين للعيش ولأسلوبية ما في الوجود[1].

لقد عمل "فوكو" على تناول تاريخ الذاتية سواء من خلال التقسيم الذي يقام داخل المجتمع بِاسم الجُنون والمرض والانحراف من أجل قياس التّأثيرات التي تُحدث على شخص عاقل وعادي؛ أو سواء من خلال تحديد أشكال التوضيع داخل المعرفة كما أبرزها في مجال اللغة والعمل والحياة أو سواء من خلال الوقوف عند الأنماط الأخلاقية[2].

إنَّ ما تظهرهُ هذه المحاولات الثلاث هو أنَّ "الحقيقة في عمقها لعبة بين ما يتم إبرازهُ على أنه أساسي وبين ما يتم إبعادهُ على أنَّهُ خطأ ووهم"[3].

يمكن أنْ نقول إذا أنّ أعمال "فوكو" ودراسته لـ الذات وتعدد تموضعاتها ينتجُ عنه نسف الذَّات إلى مستويات مُتشظية مختلفة. لكن إذا رجعنا، إلى الكيفية التي عالج بها "فوكو" هذه المسألة؛ أي تاريخ الذاتية، فإننا نُلاحظ أنّ اهتمامه بالذاتية ينخرط في إطار تأريخه للحقيقة بغية اِبراز الحيّز أوالأماكن المتعددة التي تؤدي إلى تشكيل حقيقة الذات لأنَّ أسلوب وجود الذات ليس واحداً؛ كما لا توجد هوية ثابتة تتضمن جميع حالات تعيّن الذات طريقة يغلبها نوعا من التطابق أو التشابه.

إنَّ "فوكو" إهتم أساسا بشكلين من أشكال حقيقة الذات يتمثل الشكل الأول في إنْقياد الآخر للذّات وما يميز هذا الشكل هو الإقصاء والإمتثال، لأنَّ الذات كحقيقة لا تتأسس كذلك إلا عندما تُسيطر وتهيمن في هذا المستوى تظهر "الحقيقة" على أنَّها ما يتأتي من الخارج وما يتمثَّل من العلاقة التي تُحدد طبيعة الذَّات إنطلاقا من الآخر، وما يجعل من

---

[1] ميشل فوكو، **الإنهمام بالحقيقة**، حوار: فرانسوا إوالد، ترجمة محمد ميلاد، مسارات فلسفية (كمشق/سوريا: دار الحوار، 2004)، ص23.

[2] عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر**، مرجع سابق ، ص 128

[3] نقلا عن: عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر**، مرجع سابق، ص 131

الآخر المُستبعد والمَقصي الحد القَدحي الذي يسمح لحقيقة الذَّات أنْ تظهر كشيء إيجابي. وتكمن أهمية هذا المستوى في كونه سمح لـ "فوكو" في إطار النَّقد والتّفكيك تأسيس نقد لـ "الحقيقة" بإبراز أنماط الهيمنة التي مُورست على الطّرف الذي أُقْصي باِعتباره ليس حقيقيا.

أما الشكل الثاني فيتعلق بالداخل عندما تؤسس الذات حقيقتها بفعل تحويل الخارج إلى داخل تصبح "الحقيقة" ما تم طيّهُ وثنيهُ بهدف جعل الذّات لا تخضع إلا لذاتها ولا تُقيم "الحقيقة" إلاَّ من خلال نفسها في هذا المستوى الثاني تظهر "الحقيقة" كإطار تستعيدُ فيه الذات هدوءها وسكينتها بعد هيمنتها على الآخر الذي يجسد القُوة القادمة من الخارج[1].

ومن المستويين اللذين أشرنا إليهما نلاحظُ عدم إنفصال أو إبتعاد "الحقيقة" عن مجال الصراع الذي يؤدي إلى الهيمنة والسيطرة، لأنَّ "الحقيقة" ليست مُحايدة ولا تنتظر من يتكلم بإسمها ومن يعملُ على سحبها إلى وضح النهار.

إنَّ الإنسان وهو يعمل ويحيا ويتكلم ويرغب يؤسس نمطا خاصا من الذاتية كحقيقة، لأنَّ السلطة تخللُ أشكال الحقيقة أي الذاتية وما إنْفكَّ أنْ يشرح هذا الصراع الذي يتجسد في المجتمعات الحديثة التي عملت على تطويع الانسان أو كما يقول: "**نحن في يد سلطة قدْ تحمَّلت وأخذت على عاتقها موضوع الجسد والحياة(...) وهذا يعني انَّ لدينا سلطة قاتلة(...) تتجاوز كل سيادة إنسانية.**"[2]

[1] ادريس هوراي، **جينالوجيا الحقيقة عند ميشيل فوكو**، مجلة مدارات ثقافية، https://www.madaratthakafia.com/2014/05/blog-post_6.html

[2] ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، مصدر سابق ،ص 244.

6. السلطة ودروب العودة: من التكنولوجيا السياسية إلى البيولوجيا السياسية "الجسد ومجتمع الضبط"

لقد سعى "فوكو" إلى تتبع محنة "الجسد" كرهان أنطولوجي له مسوغاتهُ فلا وجود للإنسان دون وجود جسدي هذا ما بيَّنهُ في كتابه "الكلمات والأشياء" بقوله: "**أن العصر الحديث أصبح يولي اِهتماما كبيرا للإنسان لأنه التفكير اللّامتناهي إنطلاقا من ذاته**"[1]، فما يوّد توضيحهُ هو كيفية تمفصل الأجهزة السلطوية بشكل مباشر حول الجسد، ليس المقصود هو أنْ طمس الجسد بل أن نبرزه كموضوع محوري يبتغي التّحليل حيث لا يتابع البيولوجي والتاريخي بل يوجد ترابط بينهما مُستكين لتعقد متزايد مع تطور التكنولوجيا الجسدية التي تجعل من الحياة مقصداً لها.

وما يلتفت إليه "فوكو" هنا أنَّ أَعين السُلطة تتوجه دوما الي التَّحكم في فضاء الأفراد القريب منه أو البعيد حيث هي حاضرة في كل مكان: القرية، المدينة، الحي، والسوق، المدرسة، الشارع، المستشفى...الخ[2]، وهو ما يقتضي تطوير تكنيكات رقابية مخصوصة لكل الفضاءات، الأمر الذي يعني أنَّ المجتمع هو في واقع الحال مجتمع مراقبة بإمتياز.

ففي القرن التاسع عشر _كما أشرنا سابقا_ أصبحت المراقبة الاِجتماعية غير مرهونة بحق الحاكم المطلق في نزع الحياة بل مقرونة بمؤسسة تحافظ على الحياة المدنية؛ وفي هذا كناية عن أنَّ الأفراد في هذا العصر قد فوضوا للمؤسسات حق تدبير حياتهم، كما تدبر الجماعات بواسطة معايير وقوانين ونظم.

من هنا صارت الحياة نفسها غاية السياسة، حيث تعلق الأمر بزيادة الموارد وإستثمار القوى الحية وتسييرها، فكان ذلك تسويغا لمولد الرأسمالية بإعتبار إنه هناك صلة وثيقة بين تأسيس المجتمع الرأسمالي وولادة البيولوجيا السياسية، حيث "إنَّ سيطرة المجتمع على

---

[1] M Foucault , ***les mots et les choses*** .Paris: Gallimard,1966, P92

[2] ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 143

الأفراد لم تكن فقط من خلال الوعي أو الأيديولوجيا، وإنما في الجسد ومع الجسد، حيث كانت البيولوجيا السياسية بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي أكثر شيء يمكن الاِهتمام به"[1].

من هنا تحولت السلطة إلى بيوسلطة (سياسة الجسد) تخص جسد الفرد من حيث ترويضه وتطويعه وتدجينه ومراقبته وتجويد مردوده، ويتم ذلك في كل المؤسسات التنظيمية كالمدارس الدينية والجندية والسجن ومستشفى الطب النفسي وكذا بالتركز على الرّعية التي تتم اِدارة مساراتها البيولوجية كالتكاثر والولادات والوفيات والصحة والعمر الحيوي. ثم ظهرت علوم جديدة كعلم الإحصاء وعلم السكان وتحديد معدل الولادات وسن الزواج والولادات الشرعية واللاّشرعية فالجنس هنا لا يحكم عليه فقط بل يُنظم، إنه من اِختصاص السُلطة العامة[2] ويستدعي اِجراءات إدارية "**لقد أصبح الجنس منذ القرن الثامن عشر شأنا من شؤون السلطة**"[1]، وكذا علم الأوبئة حيث فلم يعد يُنظر إلى السكان كمجموعة أفراد بل كمنظومة جذب وبسط وميول بالتركيز على تكييف الأفراد في شكل عمّال منظمين، وهنا تقوم السلطة البيولوجية بصياغة هذه القوى العاملة التي تمثل كتلة تتأثر بخصائص عمليات الولادة، الموت، الإنتاج، المرض...، والعمل على اِستدامتها ورسكلتها، وتقوم السلطة البيولوجية على ضبط ذواتها من خلال مجموعة من العمليات، مثل نسبة المواليد إلى الوفيات، ومعدل الإنجاب والخصوبة لدى السكان.. وبذلك يكتنف البيوسياسي بمعناه الواسع الطرق الاكراهية والقهرية للنظام والمراقبة والتحكم والعقاب، والطرائق المرنة في تسيير الرعايا وحكمها. وهذه الطريقة الجديدة في الحكم هي ما تُسمى بـ "الليبرالية".

ومنه فالغاية الاساسية من اِستعمال آليات السياسة الحيوية إبتداع نوع جديد من المراقبة الاجتماعية على المجتمع الصناعي، حيث يستعرض "ميشيل فوكو" في هذا

---

[1] M . foucault **La Naissance de la médecine sociale**, PARIS: Gallimard, 2001,p201.

[2] ميشيل فوكو ، **إرادة المعرفة**، ص 143

الأمر مختلف الصيغ والنماذج التي نظمت الحياة الاجتماعية عبر العصور، واِختلاف إبستمية كل واحدةٍ عن الأخرى. فآلية المراقبة الإِجتماعية في "المجتمعات الإقطاعية" كانت تتم عبر اِستحواذ الحاكم إستحواذاً مطلقاً واستعماله لهذا الحق بشكل قطعي في فرض هيمنته (يسمّي فوكو هذه المجتمعات "مجتمعات سياديّة").

ثم تلتها حقبة تختلف عنها تم تسميتها بـ "مجتمعات الضبط" والتي طبعت بميلاد العهد الصناعي وبداية الرأسمالية والتي تختلف هذه الاخيرة عمّا تلاها من بناء "مجتمعات الرقابة" في الحقبة المعاصرة. ووفقاً لهذا النموذج يمكن القول أنّ السلطة تمارس على شكل منع وقمع في إطار القانون والمشروعية بما يتناسب في نهاية المطاف مع مشكلة السيادة وفقا لمجموعة تكنيكات تفرضها مجموعة من الاجهزة وأهمها:

تقنية التعذيب: ويمثل هذا النموذج طقس سياسي ألا وهو العقاب الجسدي في مشهد علني على كل من يخالف القانون الذي هو رمزا "لإرادة الملك" لذا كان لا بُدَّ من أن تُبرز للجمهور القوة والعظمة المتوارية للسلطة المتمثلة في القانون من خلال الطقس "العُنفي" الذي يعمل على إثبات رمزية السلطة. فأضحى هذا الطقس يأخذ منحى آخر بعد النصف الثاني من القرن الثامن عشر أي بعد الخطاب الإنسانوي المناهض للعنف الذي بشَّرَ بتدشين مرحلة جديدة تعرف بعقلنة القانون أو أنسنة الجزاء تحت الستار البلاغي لحركة اِصلاحية تبررُ نفسها بعبارات الحق والأخلاق، كل هذه الظواهر تخفي بالفعل تحولاً عنيفا في الممارسة السلطوية؛ "أي أنها تخفي ولادة نظام سلطوي حديث من خلال بعض الأجهزة التي تأخذ على عاتقها مهمة مراقبة الافراد وسلوكهم اليومي وهويتهم ونشاطاتهم وحتى حركاتهم العديمة الشأن ظاهريا"[2]، وعند هذا الموضع تعبر المراقبات عتبة "التكنولوجية".

---

[1] ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانية، ص 35.

[2] Foucault, ***surveiller et punir*** *ed* .paris: Gallimard, 1975,P 28

تقنية النفي: إنَّ كل حديث حول الخطاب يسوغ للحديث عن الجسد الذي يُقيده ويطارده على اِعتبار أنّ الجسد مجال إنتاج والاِنتظام ومكان ممارسة السلطة سلطتها عبر اللغة (الخطاب) بالاِستحواذ على الجسد من خلال اِعجابه بالمنطوق، فالجسد يبحث دائما بما يصبو إليه بغية تحقيق اللّذة "فيكون الخطاب تحقيقا لشئ من ذلك"[1]

ومادام الجسد هو فضاء للصراع بين الرغبات والغرائز فمن غير المعقول تجنبها دون الإلتجاء الى وسائل **الامْتثال**، إنَّ هذا البُعد الغريزي "الفطري" يجعل الذات تنازع لإجتثاث هذه القوة وإستبعادها من دائرة المعرفة. أمَّا إذا كان الجسد مريضا فان استخذام أساليب المنع والاِحتجاز تزداد فضاعة ومن هنا يبدأ النفي الى ماوراء البحار أو تهجيره في سفن الحُمق، ومن ثَّمةَ جرى التّمييز بين "أجساد عاقلة" و"أجساد مجنونة" ثم بلوغ **مرحلة الاحتجاز** والتي تهدف للحفاظ على النظام والمراقبة والذي سيواصل "أساليب القمع والعزل انطلاقا من المستشفى العام ليس كمؤسسة طبية بل كجسم اداري خارج هيئة القضاء وله كامل الصلاحيات باعتباره مؤسسة ملكية وبرجوازية"[2]، ثم ننتهي الى مرحلة أخرى مفادها تطور تقنية الجسد ألا وهي مرحلة الاعتراف كأخر محطة بعد "النفي" و"الاِحتجاز"، بهذا المعنى، لم تعد السياسة "راهنا" في العالم مكاناً للعمل الذاتي الحر بالمعنى الخُصوصي، بل أصبحت إجراء لفرض الإمتثال وتطويع الأجساد والعقول إمَّا من خلال العنف أو من خلال تزييف الوعي، فالجسد أشبه بـ "نمط جديد من التمثيل الايديولوجي للمجتمع والاستغلال الاقتصادي، كما أنه واقع فعلي لإستراتيجية السُلطة الحديثة يدخلُ ضمن منظومة إخضاع، يبقى ماديا وفيزيائيا[3]، وبالتالي فالسُلطوي يستهدف المادة عن طريق جعلها:

---

[1] Foucault, ***histoire de la foile*** *éd .* paris: Gallimard,1972,p 95

[2] Ibid, p57

[3] ميشيل فوكو، **السطة والجنس**، ترجمة: لجسن أحمامة، الطبعة الاولى، (البصرة/ العراق: شهريار،2020)،ص47

- خلوية CELLULAIRE: وذلك عن طريق التَّوزع الفضائي الذي يفرضهُ التواجد المؤسساتي للمجتمع، عندما يضمن الإحتجاز العلني(المُتسَكعون والشواذ) أو الضمني (المصانع الثكنات، المدارس)، كما يضمن إرساء نمط رقابة مكانية دقيق يضبط الحضور والغياب، ومختلف أشكال الظهور والإِختفاء، ويقيم توزيعا وظيفيا مُحكماً للأجساد.
- عضوية ORGANIQUE: وذلك عن طريق تقنين النشاطات الاعتيادية والمتكررة بتنظيم الزمن تنظيما مضبوطا وصارما، وهكذا يتم ربطه بالفعل ومدى تأثيريته على سير الحياة الاجتماعية، بمعنى ربط الجسد بالحركة وقياس مردوديته على المستوى الاقتصادي، فمن الضروري حسن تقسيم الزمن واِستخدامه بصورة شاملة، بحيث تبدو طاقة لا تنضب.
- تكوينية GENETIQUE: وتتحق عبر تجميع الزمن وتكثيفه بهدف تسيير نسبه، وهكذا تأمين علاقات ثابتة بالجسد وقواه، حيث إتجهت المخططاب التنموية الحديثة إلى ضمان إستثماره من أجل أكير قدر ممكن من المنفعة، ويكون الجسد مندمجا بكل قوامه العيانية في زمن خطي تطوري يوجه صوب تحقيق غاية نهائية.
- تركيبية COMBINATOIRE: من خلال دمج القوي وتوليفيها للحصول على جهاز ناجع واِيجابي، حييث تتولى السلطة الحديثة بتحديد المواقع الفردية والجماعية بصفة دقيقة، فتمثل الشبكة الاجتماعية رقعة جغرافية موزعة عليها خانات طوبولوجية تحتلها الأجساد، وتتحرك فيها بكيفية اِستراتيجية تتماشى والرؤية السلطوية، لذلك يتعين ضبط نمط الاعتقال من هذا الموقع [1]

من هنا تغدو السياسة الحيوية وسيلة جديدة وفعّالة للمراقبة الإِجتماعية الحديثة، بل إنَّ مجمل هذه التقنيات الجديدة موضوعة لغايات إجرائية محددة تعمل لتأكيد القدرة

---

[1] نقلا عن: السيد ولد آباه، **التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو**، ص 193.

الإنتاجية للسلطة التي لا يمكن اختزالها في السيادة القديمة لحق الموت، في حين أنَّ السيادة تعمل أساساً كآلية إذعان إستحوذت على الحياة من أجل قمعها.

من هنا عمل "فوكو" على كشف الخطاب السلطوي من خلال تركيزه على الجانب المضطرب الكامن في المجال العيني للممارسة الحيوية للجسد، ومعاينة الطريقة التي اِستُخدم بها الجسد كجزء وافٍ لنشر السلطة وتوضيعها. فالجسد كحامل أنطولوجي يظَّلُ دوما حبيس لأساليب السلطة، من هنا يغدو مصدر نهب للذاتية، كأنْ تتواطئ وتتماهَى في الممارسات السلطوية وترضى بالحضور الهامشي، أو تندمج في السياق النسقي والغياب بواسطة مُراوغة معالمها الاصلية، فالسُلطة الجديدة تخصص للحياة الاستفادة المُثلى من القوى الخاضعة لسيطرتها فـ" مفهوم السلطة القائم على تاريخ الجسد المعذب والمعتقل والمنضبط، إنهُ هذ الجسد وفي مختلف حالاته غاطس ضمن حقل سياسيّ، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملا مباشرا فهي توظفه وتطبعه وتقومه وتعذبه وتجبره على أعمال وتضره الى اِحتفالات وتطالبه بدلالات"[1].

إنَّ القراءة الفوكولية لمشروع الجسد أو بالأجرى مشروع تأويل الحضور الجسدي تعدَّ بمثابة طفرة تجاوزية لا تنطلق من رؤية فلسفية بعينها، كما لا تستند إلى أرضية مفهومية جاهزة، غير أنها تشرعُ في تشييد رؤية المقصود منها هدم الركام الفلسفي الذي يخفي الفراغ الفلسفي الذي يمسخُ ماهية الحضور الجسدي، ولعلَّ محاولة "فوكو" في إرساء هذه رؤية ، إنما هي محاولة تروم خلق فضاءات الإنطلاق الجرئ نحو إمْكانات أنطولوجية تحاول أنْ تُكرس للقطيعة الجذرية مع جل الممارسات السلطوية الحديثة.

---

[1] الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص 231

7. التواشج السلطوي المعرفي:

إذا من خلال التحليلات للخطاب السلطوي، إتَضح جلياً أنَّ ماهية الإنسان إزاء هذه التقنيات السلطوية هي التبعية بشكل مطلق فكل فرد مُقيد بأغلال الخطاب وتابع للاِجراءات السلطوية، وبالتالي يتحقق الهدف الذي رسمته لنفسها والمتمثل في الشَخْصنة والتّذويت، مما يعني أنَّ الذات لم تعد حامل أنطولوجي في ذاتها بل إنَّ وجودها يتحدد وفقا لتصنيف المعرفي الذي وضعتها فيه السلطة.

من هذه النقطة، يرى "فوكو" أنَّ تصور فصل السلطة عن المعرفة فكرة من أفكار الإرث الميتافيزيقي الكلاسيكي، الذي يرى "في معرفة مجالاً للحرية والقيمة الأخلاقية وبيّن السلطة كمجال للقهر والشر"[1]، في حين أن فوكو من خلال تحليلية الأركيو-جينيالوجي للخطاب السلطوي أسسَّ لمفهوم جديد وهو التَّشابك أو التواشج الذي يُركِبُ بين المعرفي السلطوي، فالصحيح حسب "فوكو" هو "أنّ السلطة تنتج المعرفة، وأنّ السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى وأنه لا وجود لسلطة دون تأسيس معرفي مناسب، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بذات الوقت علاقات سلطة"[2] مفهوم المعرفة يحيل إلى مجموعة الإجراءات المعرفية المقبولة في فترة محددة وفي مجال مُحدد أيضاً. أما السلطة فتشمل سلسلة الآليات الخاصة والمحددة التي تلقى الدَّعم بأنماط سلوكية وخطابات محددة[3].

وبناءًا على هذا، يؤكد "فوكو" أنَّ كل خطاب لا بُدَّ وأنْ له آليات سلطوية تعضدهُ تُمهد إستساغته وتحقيقه كما هو الأمر في ظهور الطب النفسي، أو بالأخرى التي إدّعتْ أن السلطة هي من سوَّغت لها في المجال العلمي وأعطتها صفة القبول. لأنه دون وجود هذه

---

[1]المرجع نفسه، ص249.

[2]مشيل فوكو، **المراقبة والعقاب**، مصدر سابق، ص65.

[3]السيد ولد آباه، **الحقيقة والتاريخ لدى ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص186.

الأنماط المعرفية لا يمكن للسلطة أنْ تقوم بوظائفها في السيطرة على الجسد، فإذا تأملنا وعُدنَا إلى ظاهرة "الجنون" لوجدنا أنَّ الطب النفسي صناعة سلطوية بإمتياز بفضلها مارست السلطة آلياتها دون أي عوائق فالمجنون لا يُعرف إلا من خلال الطب النفسي هو الذي يمنحه جوهر العقل وينزعه منه، وبالتالي فالمُركّبْ السلطوي المعرفي يشكلان كتلة واحدة يستلزم أحدهما الآخر، ولهذا يرى "فوكو" أنَّ مهمة الجنيالوجيا تتمثل في خوض "**معركتها ضد آثار السلطة الخاصة بالخطابات المتعددة علمية**"[1]، ففي تحليلية الإنجازات العلمية وخاصة في القرن 18 والتي يعتبرها "فوكو" أنها أهم الفترات التاريخية في التقدم التكنولوجي الذي وصلت إليه الحضارة الغربية إلا أنه يرى فيه من ناحية أخرى مجرد صراع اِقتصادي سياسي حول إكتساب المعرفة، ولهذا كان حضور الدولة في تنظيم تلك المعارف بِإنتهاج أربع تكتيكات وهي "**الانتقاء، الضبط، الترتيب، التمركز** إنَّها الإجراءات الأربعة التي يمكن أن تقرأها في دراسة لما سُميت بالسلطة الإنضباطة"[2] فحسب "فوكو" أنَّ المعارفُ صنفت إنطلاقا من آليات سلطوية إلى معارف صحيحة وخاطئة أو معارف علمية ولاعلمية.

وبهذا يرى "فوكو" أنّه لا يمكن أبدًا أنْ نَفَكّر في الخطاب بمعزل عن السلطة لأنّهُ السُلطة تسكن الخطاب، والخطاب يسكن السُلطة بالضرورة. وهذا لا يعني المساواة بين المركبين وإنَّما المقصود ههُنا هو أنَّهُ لا يمكن لأي خطاب أياً كانت صيغتهُ أو منطوقاتهُ أن يلقى القبول أو الرفض إلا أنْ أنتج سلطة ما تكون مهيمنة، فالطب والتحليل النفسي وعلم الإجرام تجسيد بشكل مباشر وصريح لهذه العلاقة، لذلك "من غير الممكن ممارسة

[1] ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، مصدر سابق، ص37.

[2] المصدر نفسه، ص186.

السُلطة في غياب المعرفة وأنه من غير الممكن أيضا ظهور معرفة لا تنبثق منها السلطة"[1].

إنَّ التحليل الأركيو–جينالوجي الذي قام به "فوكو" في مُسألتهِ لمفهوم السلطة وتحليله الموسع لها وإهتمامه بالممارسات السلطوية كما هي على مطبقة على أرض الواقع بمختلف تمثُّلاتها وآثارها على الذوات. فقد كانت مهمة "فوكو" إزالة الوهم التاريخي الذي تَلثمت معه السلطة في واقعيتها والكشف عن القناع الذي غطي الممارسات السلطوية على مدى قرون من الزمان مُتجها بذلك إلى الحضور الفعلي للمنطوق السلطوي لا من حيث أنه يوكل أهميته إلى المؤسسات بل هو يستغل غاية الآثار التي يوجه إليها المِعول الاركيولوجي (كما الحال في المستشفى السجن) ويتعدى ذلك ليوضح أن السلطوي يجعل من النسيج الاجتماعي برمته سجنا يرتحل بالذات الى مختلف الجوانب الجسدية أو الحيوية ومختلف الآليات التي إنتهجتها السلطة الحيوية.

[1] الزواوي بغرورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. مرجع سابق، ص250.

نتائج الفصل:

نستخلص مما سبق أي من خلال القراءة الأركيولوجية لسؤال الحقيقة مايلي:

أولا: أنّ فوكو حاول أن يشيد مشروعا فلسفي متكاملا، يشمل نظرية في المعرفة والسياسة والأخلاق كما إهتم بدراسة تجليات العقل على المستوى المعرفي ووضع القواعد العامة لقيام نظرية جديدة ممكنة في تشريح السلطة، كما حاول تحليل الذات الغربية ونبش إمْكاناتها من خلال الحفر في الحقب الزمنية المختلفة وإظهار تفسيرات أركيولوجية التي تبين نشأة العلوم الإنسانية، ونقد الحداثة بأسرها انطلاقا من مفهوم "الحدث".

ثانيا: لقد أعطى "فوكو" للأركيولوجيا دورا محوريا في عملية بناء المعرفة ذلك إنها تتعدي الأفكار الفلسفية الظاهرة لتبحث في الأنساق والثوابت التي تضمن لها هيكلها العام عبر الحقب المنطوقية المتعددة. لكنه يعود ويدحض دور الذات في عملية المعرفة، لأنه يرى أنه هناك قوى أخرى ثقافية واجتماعية يمكن أن تلعب أدورا متميزة في هذه العملية.

ثالثا: لم يكتف "فوكو" بالتنظير ونحت المصطلحات فحسب أوالبحث في خبايا الأرشيف وإستنطاقه، بل كانت له رؤية جريئة تكمن في الاتصال بالواقع وتطوراته والذي من خلاله حاول إجتراح مفهوم جديد للسُلطة عكس ما ساد في الفكر الغربي، هذه السلطة التي بحسبه تشتغل وفق آليات يتعين فك مُضمراتها وسَّك رموزها، كما سعى الى الإِنتقال بمفهوم السلطة من حالة إلتباس والغموض إلى حالة الوضوح المفاهيمي معتمدا في ذلك على تحليل تقنيات التحكم المختلفة.

رابعا: لقد "فوكو" قد دشنّ تجربة الإختراق بما تعنيه من الخروج عن المألوف فنجد أنَّهُ قد إجترح القوانين المعرفية الغربية وحطَّمَ الأُسس العقلانية ودفع بالسؤال الفلسفي حول قيمة المعرفة العلمية. ولعلّ ما يهم في المشروع الفوكري هو مساءلته للحقيقة فإجترح لها

هي الأخرى مفهوم مُغاير بل ومفهوم مضاد فاضحًا بذلك كل الأوهام، وتاريخ الحقيقة عندهُ هو عملية تقويض وتراجع وحفر وتفكيك.

دساسا: أنَّ مزاوجة فوكو لمنهجه الأركيولوجي بالجينيولوجيا (النسابة) جعلهُ يقدم مفهوم جديد للسلطة تجاوز من خلالها كل المفاهيم التقليدية وجوهر هذا المفهوم هو أنَّهُ إعتبر أنَّ السلطة مجموعة اِستراتيجيات وعلاقات قوى متنازعة فيما بينها تسعى جاهدة لتحقيق الهيمنة والسيطرة والإخضاع، من هذا المنطق أخرج "فوكو" المنظور السلطوي من مجال الماكرو إلى الميكرو–سلطة.

الفصل الثالث:

المُساءلة الأركيولوجية للحداثة والتنظير إلى اِستطيقا الذات

تمهيد:

لا يُمارى أحد من القول في أنَّ الحداثة بما هي حركة فكرية قد جعلت من العقل مقياس لكل شيء، لكنها في الآن نفسه طورت تقنياتها على الجسد، وأنتجت سلوكيات جسدية مُنمطة تُدَّجنُ الأجساد آليا من أجل الإِشباع، من هنا صار الجسد موضوع مراقبة من خلال خطابات السُلطة، بل أصبحَ الإنسان كائناً لغويا، اِجتماعيا، وبيولوجيا تقع على عاتقه خطابات سلطوية تحدد سلوكه، وجعلت من العلوم الإنسانية فضاءا لخدمة اِستراتيجياتها واللعب بالعقول وتدجين الأجساد، وللتحكم والمراقبة والسيطرة على كل مناحي الحياة والاِستثمار فيها. فأصبحت المعرفة في خدمة السلطة وباتت تيسّر الطريق للسلطة وتفرض علاقات القوة وتدعم الواقع.

فالسُلطة بحسب "فوكو" علاقات إنتاجية قبل كل شيء، وهي إستراتيجية من حيث أنَّ لا أحد بإمكانه إمتلاكها، وهي مُحايثة لأنها تنتشر في النسيج الاجتماعي ، وهي إجرائية لأنها تعكس مجموعة من الإجراءات الضمنية والصريحة في الوقت ذاته، تتوارى وتتستّر عن الكثير من آلياتها ومفاعليها، وتتكاثر تقنياتها وتَتعدد سُبل تدخلها، بهذا سعى "فوكو" إلى قلب التصور الذي إستندت إليه نظريات "العقد الاِجتماعي" في تفسيرها لكيفية نشوء وعمل السلطة، فلم يكن الهَّم الفوكوي في البحث فيما تنازل عليه الناس ليُمارس عليهم الاِخضاع، بل البحث عن الكيفية التي يتم بها ممارسة الاِخضاع.

والسلطة كما رأينا لا تتم عبر ممارسة العنف فحسب، بل يمكن أن تتم أيضا من خلال ممارسة دور اِيجابي حيث يرى "فوكو" في كتابة "المراقبة والمعاقبة"، أنّ السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، فلا وجود لمعرفة لا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة، ومعنى هذا أن السلطة تنتج المعرفة بقدر ما المعرفة تنتج سلطة من خلال بنياتها الخطابية، فيصف "فوكو" السلطة بمكر التاريخ لأنّها بالغة التعقيد من حيث كونها مجموعة من الأجراءات السطوية الاِجتماعية دون مركز، إذ لا يمكن تقييدها في جهاز أو مؤسسة سياسية معينة لكونها

مبثوثة في كامل الجسم الاِجتماعي، ولا تتسم بالثبات والاِستقرار وبإمكانها أن تتحول من مكان إلى آخر ومن شكل إلى آخر.

ويمكن القول أنّ ما يشكل المحور العام في أبحاث "فوكو" ليس هو السلطة، إنما "الذات" ذلك أنّ الذات لا تتكلم خطابا لأنَّها خطاب، فأن تكون الذات خطابا معناه أنها مسكونة به لأنه يسكنها بالضرورة، فتستمدُ بذلك قوتها وتكون سُلطة، فليس الخطاب هو الذي يجعلنا نتكلم، بل ذاك الذي يعين من يكون نائبا عنه، ويتحدث باِسمنا في مواقع شتى ومواضع مختلفة. تسمى لقاءات، قمة، اِستشارات، توصيات وبرامج..الخ، بل أن من يعارض السلطة يجد نفسه أسير خطاب مماثل للسلطة، لأنَّهُ ينفذها مفترضا ذاته خارج عنها، وإلا ما المعنى بأن نُفكر بالسلطة بحسبانها مجردة قوى رادعة وقمعية، مع أنَّها مُنشغلة في إنتاج أكثر التقنيات مراقبة وتطويعا من حيث الدقة والفاعلية والتنوع[1].

من خلال هذا التمشي سنحاول في هذا الفصل أن ننخرط في أبحاث "فوكو" الأخيرة وإعادة النظّر في الذات البشرية، الهامشي، المؤسسي، والسياسي في سياق علاقات السلطة، واستبيان علاقة السلطة بالخطاب، والجنسانية، وعلاقة السلطة بالحقيقة، وكذا دور المثقف في التغيير، والتمييز بين المثقف النوعي والكوني واِجتراح فهم جديد مغاير لمسألة الوعي الذاتي، وسَّك شيفراته، وبيان مُضمراته من خلال الاِرتحال بمفهوم السلطة من حالة الاِضطراب إلى حالة الوضوح المفاهيمي.

وتأسيسا لهذا المنحى البحثي نطرح التساؤلات التالية: **بأي معنى نتحدث عن أنطولوجيا تنْهمُ بالحاضر في فكر فوكو؟ رُبَّ تساؤل يضعنا أمام لائحة مفتوحة من الأسئلة أهمها: كيف يتم تشكيل الذوات تُمارَسُ أو تُمارِس عليهم علاقات قوى؟ وإلى أي مدي يمكن تشكيل هده الأخيرة تشكيلا إطيقيا وإبستميا؟.**

وكيف للاتيقي أن يلتقي بالأركيو_جينيالوجي بماهما حفرا في الذات؟ وفضحا للحقيقة، وكشف للسلطة في كنف المعرفة؟

المبحث الأول: الخطاب الحداثي وحدود التنوير

تزامن المشروع الحداثي مع تنامي نزعة التحرر من سلطه اللاهوت الديني، وذلك عن طريق خلخلة مركزيته بسحب الذات من أفقها الكنسي إلى الأفق الإنساني، وتجلت هذه النزعة في المسعى الديكارتي، حيث صار "**الإنسان يستمد يقينياته ومسلماته من ذاته**"[2] فقد أعاد الإنسان اِكتشاف شخصيته في عصر النهضة، وشعر بإدراكه وقوته في خلق الأشياء لذاته ولمتعته، وآمن بأن كل طاقة إنتاجية وفاعلة إنَّمَا تنبثق من ذاته.

فمع اللَّحظة الديكارتية كانت الولادة الفلسفية لمسألة الذات (Sujet) وإنْ كان هذا المصطلح لم يستعمل بهذا المعنى ، فإنَّهُ قد عُبر عنهُ بصيغة " أنا أفكر إذا أنا موجود"، هذا "الكوجيتو" أسَّسَ فعليا لميلاد "الوعي بالذات"، وهذا الوعي –الكلي- بالذات يشي بأنها المرتكز الأساسي للأفكار : تفعل، تنفعل، تؤمن تُكذب، ترفض، تصدق، تقبل ... ، فالذات باعتبارها مركزا للحس و التصور والفكر فهي تمارس نوعا من " **الحراك الفكري الداخلي**"[1]، لتتوصل به إلى هذه الأفكار، فالفكر كنشاط إنساني يعني أن هناك "كينونة" مُعينة في الإنسان تمارس دورها وتتحرك في فضاء خاص بها؛ ما يعني أنَّ ميلاد الفكر يرتهن بميلاد الوعي بالذات، لأنَّ الفكر ينطلق من أرضية الذات؛ فهي **فكرة** الشيء التي يحملها الإنسان حيث **الشيء** يستمد ضرورة وجوده من وجود الإنسان أي وجود "**الأنا أفكر**" ليغدو الفكر ضمان للوجود.

إنّ "الكوجيتو" الديكارتي لا تَكمن قيمته في كونه اِستدلال فلسفي يُبرهن على وجود الذات، بل قيمته كوعي بهذه الذات، إذْ يستمد الإنسان الحداثي قوانينه وقيمه من وعيه.

وإرادته وذلك لتأكيد السيطرة على العالم تقنية مضمونها المعقولية القائمة على **التَّرييضْ.** مركزين عند الحركة الفلسفية لعصر التنوير التي شكّلت نقطة تحول مفصلية في مسار

[1]ميشيل فوكو، السلطة والجنس، ص 07

[2] René Descart **ŒUVRES ET LETTRES**. Publiées par BIRDOUX, Paris. la Pléide:1937

الحداثة، إذ أصبح العقل، النقد، التقدم؛ المقولات والأسس الضرورية للفكر والممارسة لتستمد الحداثة معناها من ذاتها كحركة دائمة. وتغدو سيرورة تاريخية وحركة عالمية تنقض نفسها بإستمرار تسعى لخلخلة مسلمات الفكر المتكلس وكل أنماط الحياة التقليدية.

ومنه لا يَمكن الحديث عن الأفق الحداثي خارج مقولة الذات أو **الذاتية المتعالية** كما إكتشفها ديكارت في تأملاته الميتافزيقية* *، والتي تمثل المُسند الأساسي لكل قول فلسفي لاحق؛ وبالتالي يعيد ديكارت أشْكلة الفلسفة اليونانية بكل مفاهيمها وسياقاتها المعرفية.

فاستحضار الذَّات في المنجز الحداثي إنَّما هو إستعادة بطريقة أخرى للإيدوس(الفكرة) الأفلاطوني الذي يستحوذ على الواقع بشكل لا يتركُ معهُ أي وجود خارج وجود "الفكرة"، فالتحوير الديكارتي **للإيدوس** هو المطلب الأساسي الواسم للخطاب الحداثي "**لقد إبتدأت الحداثة في اللحظة التي تَحرَر فيها الإنسان، ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه؛ برَده إلى كل الأشياء نحو ذاته كحكم أعلى**"[2].

وبذلك تحولت الذات مع "ديكارت" إلى موضوع أنطولوجي بإخضاعه إدراك الوجود لأولوية الكائن المفكر، فالإنسان باعتباره "الفكر الخالص" هو أيضا مرادف للوجود، وبالتالي أصبح للذات أولوية مطلقة على العالم، غير أنَّ هذا التصور الأنطولوجي للذات بصفة مخصوصة وللحداثة بشكل عام يفترض في حقيقة الأمر خصائص لأشكلة وجود العالم والذي يَكمن حصره في جوهري "الفكر والامتداد" التي إنبثقت عنها ثنائيات عدة: "**الأنا مقابل**

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، (القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة والمشروع القومي للترجمة، 1997)، ص248.

*تكتسب "التأملات" الديكارتية اهمية حاسمة في تأسيس الانطولوجيا الحديثة وتدشين الخطاب الفلسفي الحديث، من حيث اكتشافها للذات المتعالية كحامل ميتافزيقي للحداثة، ومن حيث وسمها للانطولوجيا الحديثة بالطابع اللاهوتي عبر التماهي بين اللوغوس اليوناني والنفس المسيحية ومن حينها هيمنت البنية التيو_انطولوجية على مجمل الفلسفة الحديثة. (أنظر: اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، الرباط/ الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الط الاولى،2012، ص79)

[2] اسماعيل مهنانة، **الوجود والحداثة "هيدغر ومناظرة العقل الحديث"**، الطبعة الاولى، (الرباط: منشورات الاختلاف الدار العربية ناشرون، 2014)، ص80.

العالم، والعقل مقابل الطبيعة، والذات مقابل الموضوع، هذه الثنائيات وضعت الإنسان في المقدمة، في حين جعلت الطبيعة في المرتبة الأدنى"[1]، وبالتالي إعتبار الإنسان مركز الكون وسيده دون منازع، وأنَّهُ الأفضل في سلم الموجودات الكونية من حيث التدرج. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الإنسان وحده يتملك مطلق الحرية في التصرف والهيمنة على الطبيعة، وتطويعها لخدمته، مادامت هي مجرد "آداة هائلة" مهيأة لإشباع رغباته؛ إذْ يكفي تفكيكها إلى أجزاء كي نمتلك معرفتها، والقدرة على السيطرة عليها، والتَحكم بها وإستغلالها على نحو ما نريد من غايات وهذا لا يتسنى إلا بترييض الطبيعة في العلم الفيزيائي؛ فقد نَقلت ميكانيكا نيوتن_المتجذرة في العقلانية الديكارتية _ هذه الفكرة إلى حقيقة واقعية وكانت فاتحة عهد "الثورة الصناعية"، وأساس التقنية التي هيمنت على الغرب الأوروبي الصناعي طوال القرون: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الميلادية، ومنه تعدت إلى سائر العالم. بهذه "الرؤية للعالم" إنطلق عصر الحداثة الغربية، يبشر بحقبة جديدة يدشنُ فيها الإنسان قوانينه على الطبيعة، ويسود على جميع ما فيها من الكائنات الحية وغير الحية.

هذا التَّحول الذي إنبثق منه مقولة الإنسان المبدع في دِلالات مختلفة تتمثل: العقل والعقلانية، الاكتشاف، السيطرة والتقنية والعلم، وتُردُ هذه الدِلالات جميعها إلى اللحظة العلمية للعقلانية، إذْ العلم سيد والعقل السيد ومرجعا له.

وما يجدر الإشارة إليه قبل الخوض في مفهوم الحداثة* أنّ مصطلح " الحديث" مرتبط ببعد الزمانية، فظهور (modernus) في القرون الوسطى كانَ بمثابة إبلاغ عن بروز زمان خطي، غير أنَّ هذا اللَّفظ لم يكتسب معناه العميق أو مفهومه الفعلي وبعدهُ الجمالي _ حسب "فوكو"_ إلا مع "**بودلير**" في كتابه الموسوم بـ "**رسام الحياة الحديثة**" ما يعني أنّ المصطلح عُرف جمالياً وهو ما طرح إستشكالا في علاقته بالتنوير وبما بعد الحداثة.

---

[1]محمد عبد الفتاح بدوي، **فلسفة العلوم العلم ومستقبل الانسان**، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار القبة الحديثة،2007)، ص367.

إنَّ الوعي بالحداثة – بما هي روية للعالم– من جهة التأسيس النظري قد سَبَقَ في الحقيقة ظهور المفهوم _كما ذكرنا_ آنفا وهو ما يعني إرجاع الحداثة إلى عصر **التنوير*** أو إلى القرن السابع عشر ويُمكن القول "**أنَّ الإنجازات الغاليلية وغيرها بمثابة إنشاء لرؤية جديدة للعالم تدشن إنسانية النهضة**"[1]، كما يعتبر "ديكارت" أبرز وجوه الحداثة العلمية والفلسفية؛ في مقابل ذلك ، نجد تأكيد "هابرماس: إنَّ عصر الانوار **Les Lumières** هو العصر الذي يُحيلُ إلى إنبثاق مشروع الحداثة وذلك من خلال أطروحته القائلة " **إن مشروع الحداثة، الذي خطت معالمه مع عصر الأنوار لم ينجز بعد**"[2]، ويجتهد "هابرماس" في تبرير هذا التصور في كتابه الشهير "**القول الفلسفي للحداثة**" بالعودة الى اللَّحظتين الكانطية والهيغلية وفلسفة الأنوار بحثاً عن الضمانات الذاتية للحداثة.

* مهفوم الحداثة من جهة الاشتقاق اللغوي مصطلح مشتق من الأصل اللاتيني نفسه لكلمة الحديث "حديث"؛ ذلك ان كلكة حديث في صياغتها اللاتنية (modernus) قد استخدمت للمرة الأولى خلال القرن السادس، وهي كلمة مشتقة من ظرف حالي هو (modo) ===== الذي يعني "مؤخرا"، او ماكان "قريب العهد"وهي ذاتها كلمة مشتقة من (modus)، التي تعني القياس، فكلمة (modus)قد استخدمت منذ البداية للإشارة الى كل ماهو جديد، كما استخدم لفظ modernus في الدلالة نفسها (انظر: لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط1، 1996، ج2، ص822.

* ترجع اصل كلمة التنوير في المعاجم الاجنبية الى كلمة luminarium، او lumen بالفرنسية والتنوير بالانجليزية Enlightenment: تنوير ثقافي وروحي، وفلسفة التنوير philosophie des lumières، التنوير بالالماني Aufklarung، وبالايطالية illuminismo، وبالبرتغالية luzes، والاسبانية ilustracion (انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي 510/2، وكتاب english_latine dictionry، ص175)، ولقد سمى العصر الذي نمت فيه الحركة الفكرية والاجتماعية والفلسفية التنويرية في فرنسا بعصر "الايضاح" Eclaireisseement ويعتبر المصلطلح الفرنسي هو الأسبق والذي يعني الذكاء والمعلرفة و وضوح الفكر، ثم اصبح هذا المصطلح علامة على عصر معين اعتيقد فيه بعص الفللاسفة ان انوار العقل الطبيعي وحده القادر على السير بالبشر نحو التقدم والحكم ذاتيا على الأمور (انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، بيروت/ منشورات عويدات، الطبعة الأولى،1996) كما ان هذا المصطلح لم يظهر في اللغة الإنجليزية الا في القرن التاسع عشر على الرغم من مدلوله كان موجودا من قبل وراح ينافس مصطلح "عصر العقل"، اما المصطلح الألماني الدال على التنوير بصفته حركة تشمل العصر بأكمله فلم تظهر الا عام 1780 عندما كتب كانط مؤلفاته الكبرى ثم ترسخ في العصر التاسع عشر (انظر صبري محمد خليل، التنوير بين التغريب والتجديد، موقع سودانيز اون لاين)

[1] يورغن هابرماس، **الحداثة مشروع لم ينجز بعد**، ترجمة: بسام بركة، (مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 1986/39م).

[2] يورغن هابرماس، **الحداثة مشروع لم ينجز بعد**، المرجع السابق.

وما يمكن إستجلاءه أنَّ سؤال الحداثة **La Modernité** ليس مجرد سؤال من بين عدة أسئلة يجبُ على الفلسفة أن تَطرحهُ على نفسها، بل هو السؤال المركزي؛ سؤال الأسئلة الذي يطرحهُ العصر على نفسه من خلال الفلسفة ليعرف ذاته ويكشف عن إِمْكَانَاتِه ويبيين مآلاته ويحدد ضماناته، كـ"**مجموعة من التشكّلات الفكرية والسلوكية ودعائمها المؤسسية المرتبطة بظهور المجتمع العصري المتميز بدرجة معينة من العقلانية والانفتاح والتعدد**"[1]، والنزوع إلى الكونية.

إنَّ سؤال الحداثة لا ينفصل عن التساؤل عن "التنوير" الذي يتأسس هو الأخر على تصور الحداثي للإنسان، بما هو ذات عاقلة وفاعلة، حرة، قادرة... ما يجعل هذا الأخير ممزوجا زمُختلطا بقيم الحداثة، بل إنَّ التساؤل الكانطي عن "التنوير" ما هو إلا مُساءلة للحداثة، فمن شروط الحداثة عند "كانط" حرية العقل والتفكير، وهذه الرؤية للحداثة تقوم على تنوير العقل والروح في الآن نفسه، وذلك من خلال العلاقة التي تربط بين العقل والإرادة العاقلة ففي قوله: "أيتها الإرادة العاقلة كوني مشَّرعة للقانون"[2]، والمقصود بالقانون العقلي هاهنا هو القانون الإنساني وبهذا التوصيف ينقل "كانط" العقل من المستوى الفردي المنكفئ –أو من الحداثة المغلقة إلى الحداثة المفتوحة– فيكون بذلك "كانط" قد أعطي للحداثة بُعدًا أنطولوجيا خارج حُدود الزمان والمكان(الزمكان)، والحاصل أنَّ "كانط" يجعل من الحداثة سياق مخصوص ونمط جديد في التفكير تعطي للعقل القدرة على التحرر والإنعتاق من سلطة المقدس وقيود الكنيسة وكذلك سلطة السياسي.

وسوف نستعرض في هذا السياق بعض القراءات للحداثة _وليس كلها_ و المتمثلة في المنجز الديكارتي والنص الكانطي "التنوير؟" لنتبين قراءة فوكو للمنجز الحداثي وسؤال التنوير، وكيف آلت في مشروعه الفلسفي إلى تشكل فلسفة تهتم بالرّاهن أو ما يعرف

[1] محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2009)، ص123.

[2] كانط، **نقد ملكة الحكم**، مصدر سابق، ص 41.

بأنطولوجيا الحاضر، وكذا سجالاته مع ممثلي الجيل الثاني للمدرسة النقدية ولاسيما "هابرماس".

1. فوكو قارئا ديكارت:

إنَّ أي محاولة للاضطلاع بمنظورية "فوكو" للنص الديكارتي تستوجب منا وضع طريقة في التفكير تتفاعل مع زمنية النص المطروح، والذي تقتضيه الضرورة المنهجية، فقراءة أي نص/ منجز فلسفي لا تكون شرعية خارج النص؛ لذا تستلزم منَّا هذه القراءة أنَّ ننخرط في فكر "ديكارت" ولو بصورة مقتضبة ثُمَّ السعي في عرض وإجتثاث أفكار "فوكو" ورهانات قراءته.

تكشفُ الفلسفة الديكارتية بُعداً جديدا في مسألة الوعي الذاتي، في الفترة الحديثة والتي تعكسُ صراع البورجوازية لتحرير الفرد من تراث القروسطي، بإعلان العقل الإنساني المثال الأعلى، لأنَّ العقل هو الحقيقة المُقدرة للحكم على الأشياء بوضوح، بطريقة تطردُ كل شك.

هذا العقل الذي بحدسه يكشف الحقائق البديهية وأوّل هذه الحقائق البديهية المطلقة في اليقين "الأنا أفكر"، وكل ماعدا ذلك يسْتكينُ للشك، هذه الأنا المُفكرة، الفاعلة، قد فتحت حقلا جديدا للفكر اليقيني بمعناه التاريخي والذي يعتبر ثورة جذرية شعارها إحداث القطيعة rupture.

وقد بَاتَ من الواضح أن نُقدر أو نُدرك مدى القطع الذي أحدثته الديكارتية في مجال الفكر، من خلال تجربة الإنسان في أنهُ يريد أن يدرك "الحقيقة" السرمُدية عبر وجوده الحاضر غير "المتناهي" والذي من خلاله يبني أساس الفكر، من هنا "**تبرز الفلسفة الحديثة برمتها الى الوجود**"[1]، من هنا يعلن العقل الإنساني وبوضوح الحكم المعصوم من الخطأ في

[1] فال جان، **الفلسفات الفرنسية من ديكارت حتى سارتر**، ترجمة: مارون خوري، (بيروت: منشورات عويدات، 1988)، ص09.

مسائل الخطأ والصواب، لأنَّ العقل في الحقيقة هو ملكة الحكم على الاشياء والقدرة على تصورها بوضوح؛ بطريقة تطردُ كل شك، والعقل لا يخضع لأية سُلطة إلاَّ سلطة ذاته سواء كانت هذه السلطة إجتماعية أم دينية أم سياسية أم سلطة الأعراف والتقاليد.

إنَّ العقل موجود على قدم المساواة لدى كل الناس، فالناس أحرار بالطبيعة ومتساوون، من هنا أسس عقلانيو عصر الحداثة كل الرؤي المعرفية والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، وعلاقة الإنسان بالعالم على هذا التفسير الجديد للطبيعة البشرية الذي هو بمثابة التأسيس الفلسفي لعقلانيتهم، فجعلوا من الإنسان سيد نفسه ومصيره، والمرجع الوحيد لكافة أفعاله وسلوكاته، وتأسيسا لهذا المنحى وجد "ديكارت" الأساس النظري لتأكيد الوعي الذاتي من خلال "الكوجيتو"، هذا الإعلان لـ "الأنا أفكر" كان يُعبرُ في ذلك العصر عن حقوق الفكر الفردي الذي يناقض الدوغمائية Dogmatique والروح الكنسية، والذي يعني فعليا الظهور الأول للفرد البورجوازي على مسرح الفلسفة، من هنا يظهر الطرح الجديد لمسألة الذات في الفلسفة العقلية للقرن السابع عشر والتي تعكس صراع البرجوازية لتحرير الفرد من قيود الإقطاعية وهيمنة اللاهوت المسيحي على الإنسان والعالم[1].

إنَّ هذا الطرح الذي يؤسس فعليا "لأنطولوجيا الذات" عرَّض "ديكارت" للكثير من الانتقادات، وهذا ما نجده عند "هوسرل" الذي يرى في ديكارت من رواد "**الفينومينولوجيا المعاصرة**" **La Phénoménologie**، لأنَّهُ وضع العالم بين قوسن بواسطة الشك.

و"ينطلق "هوسرل**HUSSERL**" في تحليله للأزمة الراهنة "كأزمة في العقل الأوربي"على أنها أزمة استلاب **Aliénation**"[2]، فطرح "هوسرل" مسألة "العالم" ليس بوصفه مشكلا جزئيا في الفلسفة بل بوصفه المشكل الفلسفي الأعظم في أفق الحداثة الغربية.

فهو يُساءل العلوم الأوروبية التي ساعدت الإنسان الأوروبي على معرفة العالم الذي يعيش فيه وإستبداله بعالم آخر "عالم موضوعي"، والذي لا يَمت للإنسانية أو الذاتية التي

---

[1] نقلا عن: فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، الطبعة الأولى،(بيروت: مركز الشرق الأوسط، 2011)، ص 126.

[2] فيصل عباس، **الفلسفة الحديثة**،ص 103.

أنتجته بصلة، ويعتقد "هوسرل" أنَّ سبب أزمة العقل الغربي هو العلم "**الغاليلي**" الذي أدى إلى فهم الوجود فهما ماديا تجريبيا وإنْغلقَ في فهم أُحادي للطبيعة والإنسان والقيم.

وللخروج من هذه الحالة التي وصلت إليها أوروبا "أزمة العقل" بما هي "أزمة معنى" يدعو "هوسرل" إلى **العودة للأشياء في ذاتها**، والعودة إلى الأنَّا الفكر المحض، لأنّ "ديكارت" إفتتح نوعا جديدا من الفلسفة، تغيرت معه جغرافيا التفكير برمته، "**وتمر جذريا من الموضوعية إلى الذاتاوية المتعالية**"[1]. ففي نظر "هوسرل" ليس هناك خلاصاً للإنسان من الأزمة التي نَفَثَتهُ وقَذَفتهُ فينا كل المدارس الوضعية، هذه الفلسفة مهمتها "**كشف عن المفهوم العميق لعودة راديكالية للأنا المفكرة المحضة**"[2]، لتمنح القدرة على فهم الوجود بشكل متجدد "**وإحياء القيم الأبدية التي تنبجس منه**"[3].

وبحسب "**سارتر**" **Sartre** فإنه لاَ يمكن أن تكون هنا كحقيقة أخرى في نقطه البداية سوى الكوجيتو "أنا أفكر إذا أنا موجود"، من هذه النُقطة تقعُ الحقيقة المطلقة للوعي الذاتي، وأي محاولة لإقامة حقيقة خارج هذا الأفق "الكوجيتو" هي نظرية تُلغي الحقيقة بالضرورة[4].

ومما لاشك فيه أنَّ "الكوجيتو الديكارتي" قد نُظر إليه أنَّهُ أقوى الحجج الفلسفية، فالارتياب المؤسس والعميق هو ضرب من ضروب التفكير المبُرهن للوجود، غير أن "سارتر" ينتقد هذه الحجة من موضع يُلاَمسُ فيه الذات المُفكرة بتوصيفها المجرد، فالوجود قبل كل شيء فهو أوسع من التفكير وأسبق منه أنطولوجيا وليس زمانيا، ويقلب **الوجودي*** "سارتر"

---

[1]Paul Riceour, **etude sur les Méditations Cratésiennes de Husserl**, Revue Philosophique de louvain, troisieme série, tome 52, N 33,1954 , p76.

[2]Ibid : p76.

[3]Idid :p76.

[4] فيصل عباس، الفلسفة الحديثة، ص 102.

* **الوجودية**: مدرسة فلسفية معاصرة ذات ثلاث توجهات، الوجودية المسيحية عند كيركوجارد مؤداها انَّ قلق الانسان يزول بالايمان بالله، والوجودية الالحادية عند سارتر والتي تجعل للإنسان مطلق الحرية في الاختيار، مما يترتب على هذا القلق اليأس، والوجودية المسيحية والتي ينشرها ماريتان والتي مفادها ان الايمان بالله من الرغبة في الوجود والخوف من العدم

الكوجيتو إلى "**أنا موجود إذا أنا أفكر**"؛ ومعنى "أنا موجود" أنَّهُ يوجد على نحو نستطيع من خلاله أنْ أخْترقَ ذاتي، لكن هذا الضرب من الوجود يرادفه موجود في العالم أو مع الآخرين إنْ صحَّ القول. وهذه الحجة تعتبر "**المعطى الأول الذي علينا نفضه فيما يلي ذلك من التفكير**"[1].

أما في النصف الثاني من القرن الـ20 ظهرت تيارات في الفلسفة الغربية المعاصرة تسعى لتقويض والتفكيك العقل ومرتكزات العقلانية والمبادئ والقيم؛ والنسق الإنسانوي أي تفكيك مرجعيات الإنسان وعالمه السوسيوثقافي، فالأنثروبولوجيا والتحليل النفسي والألسنة والماركسية تطغى النزعة العلموية الجديدة والتي تَدَّعي تفسير كل شيء ألا وهي **البينيوية Structuralisme**. مع "سوسير" "فرويد" و"ماركس"، وأهم نماذجها "ليفي شتراوس"، و"جاك لاكان" و"ميشيل فوكو" و"دريدا" "كما ذكرنا سابقا".

ويتميز الخطاب البنيوي بهدم وخلخلة الأسس والقيم التي نَصَّبَ عليها الإنسان، كوعي وكإرادة، كعقل وعقلانية، إنَّ الفلسفة غشت وراوغت نفسها عندما آمنت لقرون عديدة بالإنسان كذات، ووعي وإرادة. من هنا طرحت البينيوية طروحاتها الثورية وما تحمله من أفكار وحلول _يمكن القول عنها أنها مُجدية إلى حد كبير_ على أرض الواقع لتمارس ضربا من ضروب القَطع مع كل موروثات الماضي والمعارف كلها.

ولعَلَّ القراءة الجديدة التي أنجزتها البينوية من منظور ألسني بنيوي من قِبل "جاك لاكان" على الوجه المخصوص، ليست في الحقيقة إلا حصيلة لتطبيق المنهج البنيوي في ميدان التحليل النفسي، أي دراسة اللّاوعي كما لو كان تماثل بينويا الظاهرة اللغوية. فقد أكدَّ

والاساس المشترك في التوجهات الوجودية الثلاث؛ انَّ الوجود الإنساني هو المشكلة الكبرى (**انظر: الموسوعة العربية الميسرة، الجزء الثاني، بيروت: دار النهضة، 1980، ص 1954**).

[1] جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح امام، (الكويت: المجلس الوطني، سلسلة عالم المعرفة، رقم 58، 1982)، ص184.

"جاك لاكان" "أنَّ الوعي ليس مبنيا على غرار اللّغة فحسب، بل هو أيضا نتاجا لها"[1] ولفهم هذه النظرية كان لزاما علينا أنْ نضعها في السياق المفاهيمي لـ "سوسير" عن الدال والمدلول، والذي يستمدُ منهُ "لاكان" بإستفاضة، فقد طرح "سوسير" "فكرة الدال والمدلول وارتباطها بكلمات تستخدم لتقسيم متواصل ويتحدث عن مستوى بلا حدود من الأفكار المشوشة"[2]، مفترضا وجود مرحلة ما قبل لغوية؛ أي حالة بدائية وبحسب هذه القراءة فـ"سوسير": " **ليس معنيا بمشكلة الكيفية التي يمكن للأفكار أنْ توجد قبل اللغة**"[3]

من تلك الفكرة التي إكتشفها أصبح الاهتمام مُنصبا على كشف العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول، حيث تتجلى المهمة الرئيسة لمنهجية التحليل النفسي الفرويدي للكشف عن تلك الدِلالة، من خلال البحث المعمق عن دلالات التي لا يفكر المرء قط بوجودها.

إنَّ محاولة فك رموز تلك اللغة الرمزية بين الدال والمدلول تشكل خصوصية المدرسة الفرويدية في التحليل النفسي، حيث تتحول الأفعال النفسية بكل مظاهرها إلى لغة ذات معنى، ويغدو الحلم والتعبير العصابي يتصفان بالقدرة على التعبير بطريقة مقنَّعة، وهذا بالضبط ما أكده "لاكان" من خلال إعادة قراءته لــ"فرويد" عندما إعتبر بأنَّ كل نتاجات اللّاوعي، بما فيها الحلم والعرض العصابي، لها دِلالتها وبعدها الرمزِي[4].

إنَّ بنية اللّاوعي شبيهة ببنية اللغة "هذه المقولة الشهيرة من أقوال "لاكان" تشهد على أهمية ما يدين به لعلم اللغويات. إذ يقول "جون ستروك": "بما أنَّ اللغة صيغة على هيئة تشبيه ، فإن الأسئلة التي نسألها عن صيغة "لاكان" هي: ما مدى دقة هذا النوع من المقايسات وما مدى فائدتها؟ وهل يستحوذ الاصطلاح الأول (اللاوعي) على الأولوية المنطقية على الثاني (اللغة)؟ ولو عكسنا ترتيب المصطلحات فهل نحصل على الشيء

---

[1] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 419

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] آن جفرسون، ديفيد روني، **النظرية الادبية الحديثة "تقديم مقارن"**، ترجمة: سمير مسعود، (سوريا/ دمشق: وزارة الثقافة، 1992)، ص 219.

[4] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 419 (بتصرف)

نفسه أم على شيء لا يقل عنه أهمية، أم على شيء أقل قيمة؟ إنَّ عمل "لاكان" في هذا المجال يتشكل من سلسلة من الاكتشافات ذات الاتجاهين اللّاوعي على اللغة، واللغة على اللّاوعي، قام بها بإهمال مستمر لرغبة القارئ في أن يحصل على علامات ثابتة على الطريق بحيث بقيت هذه الأسئلة بلا أجوبة شافية على الإطلاق"[1].

فتركيب اللّاوعي يكون مشابهاً إلى تركيب اللغة، فإذا كان "فرويد" يَنُص على أنَّ "اللّاوعي يستطيع في الأحلام أنْ يكشف مجموعة كاملة من الصور ضمن سياق موحد في جملة واحدة"[2]، أو أنْ يقوم باستبدال معنى شيء بآخر يكون مرتبطاً به، فإن "لاكان" يذهب إلى القول بأنَّ اللاوعي يكون قاصراً تقنياً من حيث تجسيد ما يريد فضحهُ، وذلك بسبب تقيده بالصور المرئية. وبهذا يجب عليه أن يقوم بترجمة الدلالات الحرفية إلى دلالات مرئية، لأن نصوص الأحلام ليست رمزية فقط بل إنها سرية أيضاً.

من هنا "وجد "لاكان" أن الذوات الإنسانية تدخل نسقاً موجوداً من قبل الدوال التي لا تتحدد معانيها إلا داخل نسق لغوي ، فدخولنا في اللغة هو الذي يمكننا من أن نجد وضعاً للذوات داخل نسق علائقي (ذكر / أنثى، أب / أم / ابنة)، ويحكم اللاوعي هذه العملية والمراحل التي تسبقه"[3]، من هنا انتهت رهان هذه الدراسة إلى التأكيد بأن "**الإنسان مغمور باللاوعي من كل جانب**"[4] وعلية يمكن إزاحة مركزية الذات من كل المجالات التي كانت تعنيها في التقليد الفلسفي في والخطاب الانسانوي ككل.

---

[1] جون ستروك، **البنيوية وما بعدها**، 147.

[2] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 419

[3] أمينة غصن ،**جاك لاكان ممرضاً لهاملت**، (مجلة شؤون أدبية، العدوان، د.ع، 1998) ، ص 7

[4] فروم، **مهمة فرويد**، ترجمة: طلال عتريسي، (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1987)، ص114

من هنا أدرك الفكر بأنَّ موضوعه الأساسي هو **اللاوعي L'inconscient** أو **اللامفكَّر فيه**، الذي يشرطه ويحدده وبتعبير "ميشيل فوكو": "**أنَّ ما أصبح يخترق الفكر الحديث كله هو قانون التفكير في اللّامفكر فيه**"[1].

فالألسنية والتحليل النفسي وكل العلوم الإنسانية تعمل على إعادة تحوير أو إعادة تصحيح _بالمعنى الدقيق للكلمة_ للوعي المباشر، من خلال كشف أوهامه ومعناه المتواري، وتقويم إتجاهها ومغزاها الأخير، فجعلت من يقينية "الكوجيتو" في رتبة أقل وأدنى.

فقد أصبحت اللغة تحاصر "الذات" من جميع الجهات، والذات التي إحتلت والى الأمس القريب مكان الصدارة ومركزية العالم، قد أصبحت اللغة الآن هي التي تقول "الحقيقة" عنها، ويؤكد "فوكو" بأن بروز كينونة اللغة وهيمنتها هو ما يشغل حاضر الثقافة المعاصرة، فبقدر ما تستطع اللغة في أفق تصوغ الكينونة بقدر ما تفقد الصورة الحديثة عن الإنسان خصائصها.

"من هنا يُعيدُ "فوكو" تأويل "الكوجيتو" من خلال "التأملات" ومقارنة هذا النص مع النصوص الديكارتية الأخرى ككتاب القواعد؛ فقد قسم "فوكو" دراسته لـ"ديكارت" على نحو سداسي، بمعنى أنهُ خصصَّ لكل تأمل تحليل مستقل، حيث كانت المعالجة الفوكوية لـ"ديكارت" على قواعد ثلاث.

القاعدة الأولى: البحث عن ديكارت خارج النص الديكارتي وذلك من خلال التركيز على الفلسفات التي تناولت منزلة الفلسفة الديكارتية قياسا بنصها الذاتي بطرح الاسئلة التالية:

ما الذي يمثلهُ ديكارت داخل الفلسفة الهيجلية؟ وما طبيعة الإحتجاج النيتشوي عن ديكارت؟ وبأي معنى يفهم هوسرل لأزمة الفكر الديكارتي؟ وما الذي يجعل هيدجر يرى في ديكارت مواصلة لخط نسيان الوجود؟

[1]Foucault, **les mots et les choses-éd**, Gallimard, paris1966,p388.

بالنسبة للسؤال الأول يعود بنا "فوكو" إلى "هيجل" الذي يرى في "ديكارت" محرر الفكر الفلسفي من هيمنة السؤال الواحد نحو الأسئلة المتعددة فالفلسفة مع "ديكارت" تحولت من الانغلاق _ الأفق المعرفي المغلق_إلى الانعتاق المعرفي أي _الأفق المعرفي الكوني_؛ كما نلاحظ تماشي/تعاضد الخط الهيجلي مع خصوصية الفلسفة الديكارتية فيما يتعلق بمبدأ "تفجير الذات" وما يمكن فهمه من هذه الخصوصية التفجيرية ليس على نحو تحطيمي للذات، بل على نحو إظهاري، لتتحول الذات مع "ديكارت" إلى واقع من خلال "الكوجيتو"، من هنا تحرر الفيلسوف من حصار الموضوعية ليلتقي مع ذاته، "فالمشروع الديكارتي حسب "هيجل" لا يخلو من البُعد الأخلاقي حتى وان كان مبني على "الأنا الطامحة" في أن تكون نقطة جذب موضوعي، بهذا المعنى فإن "هيجل" حسب "فوكو" إهتم بالمشروع الديكارتي من جهات عدة أي جهة السؤال الانثروبولوجي (المتعلق بالانسان)، والسؤال الإبستمولوجي المتعلق بالمعرفة الكونية والسؤال الأخلاقي والإيتيقي (كيف للذات أن تتعالى عن الموضوعي؟)"[1].

أما عن السؤال الثاني: فهو متعلق بطبيعة الإحتجاج النيتشوي عن "ديكارت"، ففي الديكارتية ضرب من التراجع عن المكاسب أمكن أحداتها في الاغريق[2]، ومن الطبيعي ألا يجد "نيتشه" نموذجا أفضل ما دام **الكوجيتو الديكارتي** يلخص بشكل بليغ، ومكثف الميتافيزيقا الغربية. فـ الأنا الذي يَستدل "ديكارت" على وجوده، هو الذات الجوهرية الباطنة التي هي أصل يَرْتَدّ إليه كل فكر، وشعور وهي المركز التي تلتقي كل مظاهر فاعلية النفس الإنسانية.

ويعتقد "نيتشه" أنهُ ثَمة يقينيات بلا توسط وعلى سبيل المثال "**أنا أفكر**"، كما لو أن المعرفة تدرك هنا موضوعاها محضا، وعاريا بوصفه شيئا في ذاته ومن دون أي تزييف لا من قبل الذات ولا من قبل الموضوع. إلا أن اليقين بلا توسط شأنه شأن المعرفة المطلقة و"الشيء في ذاته"[3]وهذا ما ينطوي على التناقض. لذا يعتقد "نيتشه" أنَّ فكرة "الوجود" وفكرة

[1]محسن صخري، <u>فوكو قارئا ديكارت</u>، الطبعة الاولى، (حلب: مركز الانماء الحضاري، 1997)، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

[3] فريديرك نيتشه، <u>ماوراء الخير والشر</u>، ترجمة: موسى وهبة، د.ط، (بيروت، دار الفارابي، د.ت)، ص 39.

الشيء مشتقتان من فكرة الأنا " لقد أسقط الإنسان من نفسه حقائقه الداخلية الثلاث التي إعتقد فيها إعتقادا راسخا، وهي: الإرادة، النفس، والأنا بل لقد أخذ فكرة الوجود من فكرة الأنا، فقد وضع الأشياء في خياله باعتبارها موجودات طبقا لفكرته عن الأنا باعتباره سببا"[1]؛ حيث أنَّ النظر إلى النفس يعتبر خطأ سببي إزاء الواقع لأنَّهُ يجعل من النفس معيارا لهذا الواقع، وعندها يصبح مماثل بالمسمى "الإله". إنَّ كل ما يراه الإنسان في الأشياء تَنْهمرُ عليه من نفسه؛ وهنا يعتبر أن الإعتقاد المباشر بمثابة حماقة فكرية.

وبالنسبة للسؤال الثالث: و "المتعلق بتحليل "هوسرل" لـ "ديكارت"، يُعَرجُ "فوكو" على مفهوم أساسي داخل القراءة الهوسرلية والمتعلق بمفهوم **الأزمة،** فلئن وجد "ديكارت" ضمن سياقه التاريخي داخل أزمة حكمها التشتت المعرفي، فهل كان "ديكارت" هنا قادرا على تجاوز هذه الأزمة. أم كان تأزيما للأزمة، وهو ما دفع هوسرل" الى إختيار الديكارتية ضمن البحث في مدى نجاعة مشروع المعرفة الكونية والتي سعى "ديكارت" الى تأصيلها وفق أنماط التَرْيِيض المتعددة، وخاصة مسألة القواعد الأربعة كشروط للتفكير في المعرفة من جهة إنجازها وتنظيمها"[2].

وعن السؤال الأخير المتعلق بنظرة "هيدجر" لـ "ديكارت"، فمنزلة الفكر الديكارتي ضمن الأنطولوجيا الهيدجرية وخاصة في سياق المقابلة التي يقيمها "هيدجر" بين الوجود والموجود، ويعتبر "هيدجر" أنَّ "ديكارت" جعل "الحقيقة" معرضا للوجود، مما يعني إنخراطه في مشروع فلسفي يكرر نسيان **الوجود**[3].

وما يُمكنُ فهمهُ إنطلاقا من هذا السؤال أنَّ القراءة هيدجرية للمنجز الديكارتي تتوسلُ مُراجعة الكوجيتو "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود"، فالجميل في هذا الكوجيتو حسبه هو اكتشاف **الأنا** بواسطة **الفكر** وبالتالي التأسيس لأنطولوجيا مبنية على الفكر وحدهُ، والعكس هو

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] محسن صخري، المرجع نفسه، ص25.

[3] المرجع نفسه، ص26.

الصحيح يجب أن نعمل على قلب هذا الكوجيتو ليغدو " **أنا موجود؛ إذا أنا أفكر**"، وبالتالي النبش على الأنا **الانطولوجي** الذي طمسهُ الأنا **الفكري**. من هنا وجب طرح السؤال التالي: **هل الأنا الانطولوجي هو بديل للذات أم تجاوزا لها؟.**

القاعدة الثانية: بعد رصد جملة من التأويلات اللاَّديكارتية للنص الديكارتي، ينخرط في اللَّحظة الثانية أي قراءة في النص الديكارتي بدءاً بالقواعد، وينطلق "فوكو" في هذه القراءة بتساؤل حول كتاب "القواعد" وإحتوائه النزعة التعليمية، كما يثيرُ إجرائية المطلب المنهجي في البناء المعرفي الديكارتي، ولا شكَّ أنَّ تحليل "فوكو" للقواعد سيكون المدخل الأساسي والجوهري لإثارة إشكالية التأملات[1].

القاعدة الثالثة: وهي مرحلة قراءة "فوكو" لـ"ديكارت" أي مرحلة دراسة التأملات الميتافزيقية والمتمثلة في:

التأمل الأول:.Des choses que l'on peut révoquer en doute

التّأمل في الأشياء التي يمكن أنْ تُوضع موضع "الشك"

ينطلق "ديكارت" في التأمل الأول على الشك كمسار لتحكيم العقل والسيطرة على الذات التي تمتلك الحق في "الحقيقة"، ولعَلَّ قوله "**كل ما تلقّيته إلى حدّ الآن باعتباره حقيقة مضمونة تعلمته من الحواس أو عن طريقها، والحال أنني أحسست أحياناً أن كلّ هذه الحواس خادعة، ومن باب الاحتياط ألا نثق تمام الثقة فيمن خدعونا من قبل، لكن هناك الكثير مما أتلاقه من الحواس ممّا لا يمكن الشك فيه عن طريق العقل**"[2] إنما هو عملية

---

[1] محسن صخري، المرجع نفسه، 26.

[2] Descartes ,Les méditations métaphysiques de René DescartesTouchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu,et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées. (1641) [1647] ,Un document produit en version numérique par Daniel Boulagnon, bénévole, professeur de philosophie au lycée Alfred Kastler de Denain en France
Page web. Courriel : boulagnon.daniel@wanadoo.fr
في الترجمة العربية: رنييه ديكارت، التأملات، ترجمة:كمال يوسف الحاج، (بيروت: منشورات العويدات)، ص 48_49.

هدم لأيّ أساس فلسفيّ ذي أصل حسيّ، وتعريضه للشك في مقابل تدعيم كل ما له أساس يدعمه العقل. ثمّ يكمل: "**فمثلاً أن أكون هنا قرب الموقد مرتدياً ملابسي وبين يدي هذه الورقة فكيف يمكنني إنكار كون هاتين اليدين وهذا الجسد ملكي؟ اللهمّ إلا إن كنت من المجانين الذين يؤدي دماغهم المضطرب إلى القول إنّهم ملوك وهم غير ذلك**".

فـ"ديكارت" إستعمل منهج الشك من أجل الوصول الي "الحقيقة"؛ ومن خلال "الشك إلتقى بالحلم والوهم والخطأ، وإلتقى بالجنون وبذات العارفة كذات مفكرة تحلم، تخطأ، تتوهم وفي المقابل نفى الجنون نفيا قاطعا"[1].

وبالتالي مثلت اللَّحظة الديكارتية بؤرة الإقصاء فالعناية بالآخر إنتهت من خلال المعرفة اليقينية بالذات أي "الكوجيتو" ولكون ماهية العقل تحددت على أساس التطابق بين هوية العقل الحقيقة والوضوح أي ذاته مع ذاته (الذات المنكفئة على ذاتها)؛ فإن هذا التقسيم بين الذات/العقل، والأخر/الجنون، يكشف مؤامرة "الكوجيتو" في الاستبعاد الفلسفي (للجنون) كما ذكرنا في الفصل السابق، والاستبعاد السياسي والاجتماعي أي المستشفى العام؛ من خلال إبتداع فضاءات للإحتجاز يتجسد فيه الحجز بإمتياز من خلال السجن والإصلاح.

ربما هذا ما حاول "ميشيل فوكو" تأويله من خلال **الكوجيطو** الذي وَسمهُ "ديكارت" على طول كتابه **التأملات**، والذي إعتبره "فوكو" بأنّه التمهيد لقيام كلّ ما يتعلق بالشأن السياسيّ، وكونه علامة فارقة من علامات البِنية التاريخية والسياسة والاجتماعيّة الفاضحة للحدث الكلاسيكيّ، وهو بداية "الانعطاف التاريخيّ" بإخضاع الجنون للصمت وإعادة تضْمينهِ في

---

[1] هاشم صالح، **فوكو فيلسوف القاعة الثامنة**، ص ص 19_20 .

* ويختلف دريدا مع فوكو في تأويليته للكوجيطو وتحديده للحدث المؤسس للحداثة فيتصور جاك دريدا إلى أنّ قراءة فوكو لمفهوم الجنون وفق التأملات الديكارتية هو فقط لأجل غاية منهجيّة وإجرائية تبتغي تعيين "الغرابة"، لكنّ فرضية الجنون في الحقيقة لا تحظى بأي معالجة إبداعية وخلاقة. وما أراده فوكو هو جعل ديكارت يفكر في الذات من خلال التفكير في الآخر من خلال علاقة بالآخر كآخر للذات فيها يطمئن العقل والمعنى على نفسه من الجنون واللامعنى، ومن ثم يقاوم الإصابة بهذا الأخير من خلال اعتقاله في هذا الموضع.

مسكن –معسكرات الجذام–، بدلًا من إجتثاثه وإقصائه خارج المدينة على متن سفينة الحمقى والمجانين.

من هنا اجتهد "فوكو" في رفض هذه العقلانية مبينا بذلك حدود الاِختلاف بين العقل واللّاعقل كإنتاج خالص لعصره، على اعتبار أنَّ "فوكو" يخالف ما يشيعهُ المشروع الأنواري الذي حسبه يمكن أن يتحول إلى عامل من عوامل الإستيلاب والمُكابدة والاسْتعباد. ومن ثم يوضح "فوكو" الانتصار العقلاني وغَلبته في جعل هوة كبيرة بين العقل واللاعقل والذي أجلاهُ "ديكارت" في"تأملاته"، وإستنادا إلى هذا التأويل القائم على مبدأ **النفي** احتج "دريدا"*على الطريقة التي اوَّلَ بها "فوكو" هذا النص.

ولابد من الإشارة إلى أن "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" كان يهدف للإجابة على سؤالين هما: كيف انتهى الأمر بالثقافة الأوروبية إلى إعطاء المرض معنى الشذوذ؛ والنظر إلى المريض نظرة إقصاء واستبعاد عن النسيج الإجتماعي؟.

من هنا تمكن "فوكو" من التَّوغل في أصول التفكير العقلي في الثقافة الغربية للوصول إلى الأسس التشكيلية إنطلاقا من معارضته لـ اللامعقول، حيث أدرك أن السمة الجوهرية المميزة للمجتمع الغربي ليست ضمانات العقلانية أو تحققها فيها، إنَّما إنكار كل ما لا يخضع للعقل أو كل ما يخرج عن نظامه الخاص فيقول فوكو أنَ: "الجنون أُفرغَ وأقصي من طرف الذات التي تشك"[1]

وباعتبار أَنَّ التعرف على الجنون ظاهرة حضارية _حسب "فوكو"_ فهو يثير إشكالية ترتبط بالطب العقلي بالدرجة الاولى؛ وتتمثل هذه الأخيرة في في الكشف عن دروب العودة الى "التأريخ" إلى نقطة البدء من الجنون بحيث نجد أنفسنا إزاء تجربة تروم التفرقة بين الصحة العقلية والجنون.

من هنا رصد "فوكو" أربع تحولات على تاريخ الجنون وأشكال حضوره تاريخيا، وإنطلق من المرحلة السابقة على العصر الكلاسيكي وهي مرحلة عصر النهضة، فبين العلاقة بين العقل

والجنون في تلك كانت غامضة مُلتبسة غامضة، نظرا لأنَّ موضوع الجنون لم يكن موضوعا للمعرفة ولم تكن المعرفة العقلية قد قامت بتحديد أثر "الجنون" ووضع الحدود للفصل بين عالم "العقل" وعالم "الجنون".

فبعد أنْ كان الجنون في العصور القديمة وفي العصور الوسطى منظورا إليه نظرة أخلاقية بوصفه **لعنة ألاهية** وحضور للشر والرذيلة في العالم، **و"شكل من أشكال الموت La (mort) وشكله المهزوم"**[2]وحضور العدمية. فإن "فوكو" يمتدح "الجنون" لأنه في نظره منبر الحياة و"إرادة الحياة" ومن خلاله إستطاعت الآداب والفنون والمسارح أن تتحرر وأن تجعل من الموت "تفاهة كوميدية" تثير السخرية وأن تعبر عن إرادة الحياة، فالجنون كما يقول هو الصوت الذي: "**يضحك مسبقا من ضحك الموت يتنبأ بالمآتم وينزع عنه سلاحه**[3]".

ومع عصر النهضة أصبح الجنون مجرد ظاهرة دنيوية تقترن بالشذوذ والانحراف ينبغي على المجتمع أنْ يتخذ إزاءهُ مجموعة من الإجراءات من أجل تطوعيه إما عن طريق إقصائه أو تحديد إقامة للمجانين في حيِّز مخصوص .

أما في القرن السابع عشر ومع صعود "العقلانية الديكارتية" قد أُقيم لأول مرة قطيعة حاسمة بين العقل والجنون فكانت هذه الفترة تدعو إلى "اِعتقال المجانين" و"حجزهم" تحت ستار العلاج الطبي في مستشفيات العقلية التي تعمل على كتم صوت المجنون، "في هذا المستوى بدأ "**الغرب**" يكتشف صورته الخاصة عن طريق احتجازه لحمقاه"[4].

من هنا عمل "فوكو" تقويض فكرة إمتلاك "الحقيقة" النهائية حول الجنون، عندما حاول اِلتقاط لغة الجنون وخطاب الجنون في براءته الأولى قبل أن يتدخل علم النفس ويمارس نوعا من الحجز؛ لقد أراد "فوكو" أن يكتب تاريخا للجنون وليس إلى دراسة تاريخ الطب العقلي إنَّما هو التأريخ "أركيولوجيا ذلك الصمت" الذي إكتنف الجنون كظاهرة يريد المجتمع نسفها،

[1] Foucault, **histoire de la folie**, p57

[2] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص37.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، ص53.

وإقصاءها وعدم التعبير عنها على الرغم من حمولتها أنطولوجيتها الزَخِمة داخل بنى الحضارة الغربية.

أما عن باقي التأملات الميتافيزيقا الديكارتية كالتأمل الثاني[1]: في الطبيعة النفس الإنسانية ومعرفتها أسير من معرفة الجسد De la nature de l’esprit humain ; et qu’il est plus aisé à connaître que le corp

التأمل الثالث: في وجود الله De Dieu ; qu’il existe.

التأمل الرابع: في الصواب والخطأ Du vrai et du faux

التأمل الخامس: في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده De l’essence des choses matérielles ; et, derechef de Dieu, qu’il existe.

التأمل السادس: في وجود الأشياء المادية وفي التمييز بين نفس الإنسان وبدنه De l’existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l’âme et le corps de l’homme

فإنَّ "فوكو" يُشيرُ في قراءته "للتأملات" إلى أن الميتافيزيقا الديكارتية كانت فلسفة أولى، ثم فلسفة عامة، إذ أن "ديكارت" اِنتقل من ميتافيزيقا أكثر شمولية وإنتهى إلى ميتافيزيقا مخصوصة، و"فوكو" في كل ذلك كان متقصيا عن طريقة تسمح له بإخراج قراءته عن "ديكارت" بمجرد الاهتمام بمسألة الميتافيزيقا وقد يكون ذلك راجعا إلى ما قد ينتجُ عن هذا الاهتمام من تأزيم للقراءة الفوكوية لـ"ديكارت".

ويذهب "فوكو" إلى إنغماس الفلسفة الديكارتية داخل مجموعة من الثنائيات حيث يقول "فوكو": "لا يكاد يخلو تأمل من طرح ثنائية ما، فالتأمل الأول قائم على ثنائية الشك ومواضعه، أما التأمل الثاني فتحضر داخله ازدواجية الفكر والجسم، وهي الثنائية ذاتها التي يستحضرها في التأمل السادس؛ أما التأمل الثالث فقد رهن على نفسه ثنائية التناهي

واللّاتناهي مثلما ألزم "ديكارت" في التأمل الرابع بالحقيقي والخاطئ، في حين كان التأمل الخامس معالجة لثنائية الماهية القابلة للانطباق على الكينونة والماهية المفارقة عن الكينونة"[2].

2. موقفه من التنوير: "كانط وسؤال التنوير"

تكمن أهمية نص التنوير* الكانطي في تقدير "فوكو"، في أنَّه نص لم نعهده في تاريخ الفلسفة، من جهة ما يطرحهُ من أسئلة جديدة مُغَايِرة تخرج بالفلسفة من إطار النظر النسقي والميتافيزيقي إلى مجال جديد يفتح الآفاق للتَّفكُر في الرَّاهن المتصل بـ "حاضر الذات" وبالفلسفة في حد ذاتها؛ نص "**ما التنوير؟**"، نص مثير ومهم؛ لأنَّهُ ولأول مرة نجد فيلسوفا يقترح مهمة فلسفية لا تتمثل في تحليل النسق والأسس الميتافيزيقية للمعرفة العلمية، ولكن في تحليل الحدث التاريخي كحدث جديد وآني.

إنَّ أهمية السؤال الكانطي يكمن في كونه سؤال يوجه التفكير نحو الحاضر والآنية؛ أي إرتباطه بالتاريخي والحدث، فـ"كانط" بسؤاله عن التنوير إنَّما يستهدف مُساءلة الحدث التاريخي لفهمه والبحث في الاختلاف الكامن في هذا الحدث وبيان أثره لما سيلحق من أحداث؛ إنَّه السؤال عن هواجس الفليسوف إزاء ما يحدث.

فسؤال التنوير كما يؤكد "فوكو" لا يبحث في أصل التاريخ، بل يطرح سؤال الحاضر "**والمسألة التي تبدو لي مطروحة ولأول مرة في نص "كانط" هذا هي مسألة الحاضر؛ أي السؤال عن الآنية: ماذا يحدث اليوم؟ ماذا يحدث الآن؟ وما هو هذا الآن الذي نوجد فيه نحن وغيرنا فيه؟، ومن الذي يحدد اللحظة التي اكتب فيها؟**"[3]، فإذا كان السؤال التقليدي

---

[1] Descartes ,Les méditations métaphysiques de René DescartesTouchant la première philosophiePage web. Courriel : boulagnon.daniel@wanadoo.fr

[2] نقلا عن: محسن صخري مرجع سابق، ص 30.

[3] ميشيل فوكو، **كانط والثورة**، تعريب يوسف الصديق، (مجلة الكرمل، العدد 13، 1984)

* تم نشر الجواب على نص ما التنوير؟ في نشرة دورية ألمانية يطلق عليها مجلة "شهرية برلين" في نوفمبر عام 1784، الذي اصبح تقليدا تمارسه وسائل الاعلام (الصحف والمجلات) المتاحة آنذاك، وهي من الممارسات الليبرالية في المشروع الثقافي الغربي التي أصبحت تمارس في الفضاء العمومي للحضارة الغربية، بعد تشكل المؤسسات السياسية للدولة الوطنية،

الذي حكم تاريخ الفلسفة هو سؤال "الأصل" فإن "فوكو" وِاستنادا إلى الإجراء المنهجي النيتشوي قد وضع الأصل موضع الحفر للكشف عن هشاشة وخواء الأسس التي قام عليها التاريخ، فمثل ستقصي الجينيالوجيا مسألة الأصل أو البداية، باعتبارها ليست أكثر من امتداد ميتافيزيقي يتسرب من الإيمان بجوهر السُرمدي رغم أن ذلك الجوهر قد تَّمَّ إبتداعهُ على مراحل تدريجية، ونتيجة لذلك لن تسعى الجينيالوجيا إلى اقتفاء أثر الأصل أو البداية، بل تسعى إلى اِسترجاع التفاصيل والأحداث التي صاحبتها خلق كلُ بداية مُفتعلة؛ فالجينيالوجيا هي التاريخ من حيث هو تَهكم، وبالمثل ستكون مهمة الأركيولوجيا تحرير الممارسات الخطابية والتكوينات الخطابية من سلطة الفاعل الأصلي، وبالتالي فـ "الأصل" مرتبط بمساءلة الحاضر عند "فوكو" الذي يقتضي العودة إلى التاريخ بهدف الحفر في البنى الخطابية والأنماط المعرفية، فالاركيولوجيا ليست سوى بحث في أصل الخطابات وحقيقة صلتها بالممارسات؛ متى وأين تظهر الممارسات الخطابية؟، لذلك اِتجه "فوكو" للبحث في الوثائق والأرشيف –كما ذكرنا في الفصل السابق–، ذلك أن الممارسات الخطابية تظهر لتختفي، وترتبط بما يسميه "فوكو" بالاستمية؛ أي مختلف العلاقات التي تجمع الممارسات الخطابية لتتشكل في معارف، فنون، سلوكات، ولغة ولا يتعلق الأمر بالتساؤل عن أصل هذه الممارسات فحسب؛ بل بما تؤسسه من إرتباطات وعلاقات بالممارسات السلطوية وصلة الصراع بين القوى، ونجد "فوكو" يتساءل في مقالة ""نيتشه" الجينيالوجيا والتاريخ"، عن "عزوف "نيتشه" في بعض المناسبات عن البحث في الأصل، ويتنكَّر له" ثم يجيب لأننا؛ ودون شك، نُجهد أنفسنا في الحصول على ماهية الشيء، وعلى إمكانه الأشد نقاءً، وعلى الهوية المنطوية على ذاتها بعناية فائقة ... فالبحث في الأصل معناه الأخير الشروع في إماطة اللثام عن الهوية الأولى[1].

تلك المؤسسات التي تشكلت على قاعدة الحرية، المساواة والسلطة الشرعية من قبل الشعب. (انظر: كانط، سؤال ما التنوير، ترجمة: كريم الجاف، الطبعة الاولى، (العراق: شهريار، 2019)، ص 11).

[1] ميشيل فوكو، <u>نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ</u>، جينيالوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص ص: 54/52 (بتصرف).

لذلك يرى "فوكو" أنَّ جدة التنوير تكمن في القطع مع سؤال "**الأصل**،" والتوجه الى ضرب جديد من ضروب التفكير ألا وهي "**الرّاهنية المحضة**"، حيث لم يعد التفكير مع "كانط" رهين الأسئلة التقليدية؛ بل أصبح ينشغل بالراهنية التي لا تقتصر على معرفة علاقتنا بالقدامى أو بالمحدثين، ومجمل القول: أرى أننا نلمح في نص "كانط" هذا قيام مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، وإن نحن قبلنا أن الفلسفة تستفهم حاضرها وأمام هذه الجدة الفلسفية لنص "**ما التنوير؟**"، فإنه يمكن القول أن "قراءة "فوكو" للنص الكانطي تختلف عن جنس القراءات التقليدية"[1] مقارنة بالنصوص الكبرى الأخرى؛ "فأشكال العمل النظري له تاريخه المميز فإنا في اِعتقادي في نص التنوير الذي أمامنا، ولا أبالغ حين أقول مرة نشاهد الفلسفة تعمل على صياغة الإشكالية لآنيتها النظرية"[2]. وبهذا المعنى يعدُّ "كانط" فيلسوف الراهن بِامتياز، بل هو الذي بلور رؤية في الفلسفة تخرج من دائرة النظر النسقي والميتافزيقي إلى مجال التَّفكُر في الراهنية المتصلة بالحاضر تقترح مهمة المساءلة الدائمة لما يحدث في العلاقة الحاصلة بالذات والأخر والعالم.

ويمكن القول أنَّ "فوكو" إهتم بالفلسفة الكانطية في أكثر من موضع ولاسيما في كتابه "**الكلمات والأشياء**" حينما عدَّ الكانطية هي المؤسس الحقيقي لحداثتنا الابستمية، بما هي لحظة ولادة عصر الإنسان؛ أما بالنسبة لنص " ما التنوير؟" فيمكن القول أنَّ قراءة "فوكو" للنص الكانطي هي قراءة تضفي ضرب من ضروب الحركية الفلسفية المُلغمة والملغزة، لذلك يعدُّ "فوكو" أنَّ نص التنوير يرتقي إلى مستوى اللغز الفلسفي توجب فك شيفراته؛ "**لابدَّ من التعرف عليه، تمييزه، وفك شفرته، من بين كل العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكل في الحاضر، الآن، المعنى في التفكير فلسفي ما؟**"[3].

---

[1] عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر**، ص 80

[2] فوكو، **كانط والثورة**، مصدر سابق.

[3] فوكو، **كانط والثورة**، المصدر نفسه.

* في سنة 1798 نشر كانط نصا آخر بعنوان: (ما الثـورة؟) ويعدُّ هذا النص تتمة لنص (ما التنويـر؟) بوجه ما؛ بل هو بمثابة اجابة على النص الاول من جهة الانشغال بالحاضر وما يحدث فيه، والسؤال الذي طرحه كانط هو "هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟"من هنا يشدد فوكو في دراسته لكانط على الترابط بين الثورة والتنوير

وقد تناول "فوكو" النص الكانطي في عدة مناسبات، المناسبة الأولى في "مايو/ 1978" حينما قدم محاضرة موسومة بـ "ما النقد؟"، أما المناسبة الثانية في" سنة 1983" من خلال دروسه التي ألقاها في كوليج دو فرانس حول "حكم الذات وحكم الآخرين" وفي المناسبة الثالثة "سنة 1984" في حوار مع "**رابينوف**" حول الفيلسوف.

ويتضمن نص التنوير وفقا لـ"فوكو" مفهومين إشكاليين؛ هما **التقدم** و**الثورة***، اللذان يشكلان محورا هاما للمراجعة الفوكوية ، فإذا كان التقدم حسب "كانط" هو المبدأ الذي يفسرُ إختلافنا مع القدامى حيث يكون الحاضر علامة على التقدم، ولعلّ ما يرفضه "فوكو" من خلال هذا الطرح هو اِرتهان مفهوم التقدم بالتاريخ؛ بل بيان كيف يكون التقدم حدثا، وكيف يحدث التقدم؟، "لكن الذي يشكل مؤشر التقدم هو ما يحاذي الثورة "[1] فالمهم في الثورة ليس الحدث ذاته، بل بما يجول في أذهان من لا يقومون بها أو على الأقل من ليسوا بالقائمين الرئيسيين عليها، إن ما يهم في العلاقة القائمة بين هؤلاء والثورة بحسب "كانط" مؤشر لتأهب يظهر في مظهرين: المظهر الأول: في حث كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، والمظهر الثاني في المبدأ الذي يتفق مع الأخلاق، القاضي بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسي شامل يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية[2].

إنَّ الدستور السياسي الذي إصطفاه الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذي يجنب الحرب، هو مسلك عصر التنوير كما يرى "كانط"؛ أي أن الثورة هي بالفعل وفي الوقت نفسه جوهر عصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها.

إن ما يبرر مشروعية نص التنوير الكانطي نصا في التقدم والثورة من الجهة الابستمية هو الاستفهام حول ما التنوير؟، والذي تولد عنه نص الثورة "**فنحن أمام هذين**

[1] فوكو ميشيل، <u>**كانط والثورة**</u>، نفسه.

[2] المصدر نفسه.

النصين نقف على موضع الأصل، وعلى نقطه انطلاق سلالة من الأسئلة؛ لأن هذين السؤالين: ما هو عصر التنوير؟ وما هي الثورة؟ هما الشكلان لسؤال "كانط" حول آنيته ذاتها، وهما السؤالان اللذان ما ينفكا يرتدان على جزء كبير من فلسفة القرن التاسع عشر، إن لم يكن على كل الفلسفة الحديثة وما نريد التأكيد عليه، وهو المهم في نظر "فوكو"، والذي شغله بهذين النصين؛ هو أن عرض التنوير بوصفه حدثاً متفرداً دشن الحداثة الأوروبية وسياقاً مستمراً يبرز في تاريخ العقل، وضمن أشكال العقلانية والتقنية، وفي عملية تأسيسها ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها. إن عرض التنوير – فيما يرى– لا يبقى إذن مجرد مرحلة في تاريخ الأفكار؛ بل مسألة فلسفية مدونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر"[1]، والوجه الثاني للآنية الذي وجهه "كانط"، إنها حدث، ثم قطيعة وتحول في التاريخ.

فشعار التنوير يتلخص الدعوة إلى اِستعمال الحر للعقل " **إن التنوير خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن اِستخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في اِنعدام القدرة على اِتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، من دون قيادة الآخرين، لتكن لك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير**"[2]، فالخروج من حالة العجز والقصور وفقا لـ"كانط" تستوجب من الاتيقي_سياسية ضربا من ضروب الالتزام بين **الواجب والحرية**.

---

[1]. نفسه

[2]انظر: يوسف الصديق، ماهو عصر التنوير؟، مصدر سابق.

* نص ما الثورة؟ يعدُّ تكملة للنص التنوير نشر عام 1798، ان كانط يعترض على أسلوب الثورات العنيفة التي تسعى الى تغيير أنظمة الحكم، اذ يرى أنّ الثورة الحقيقية تكمن في القيام بإصلاحات جديدة في أسلوب التفكير، الذي لايتطلب السلاح انما الحرية في التداول العمومي للعقل من خلال تعزيو عصر التنوير الذي أرسى قواعد الفكر العقلاني_النقدي الحر في دولة تتميز بمميزات المجتمع السياسي

القصور: اصطلاح قانوني يطلق على سن ما قبل البلوغ، وهو سن عدم النضج، اما بالنسبة لكانت تخصُّ البالغين بالسن مع القصور الفكري وعدم النضج العقلي، فضلا عن رغبتهم الذاتية في استخدام ذلك العقل بتوجيه من شخص آخر.

هذا الاِلتزام الذي يعبر وبوضوح عن نضج الذات وتحمل مسؤولياتها إزاء العصر التي تعيش فيه، وما يفترض التوضيح أنه مع "كانط" تم التمييز بين الاِستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي؛ أي الفصل بين "عالم الطاعة" عن عالم "استعمال العقل".

إن ضرورة التمييز بين الاِستعمال الخصوصي، والاِستعمال العمومي للعقل، تكمن بإضافة "كانط" على الفور **الحرية** عند الاِستعمال العمومي للعقل، ويضيف **تقييدا** عند اِستعماله الخصوصي لذلك العقل، وهذا ما سيكون على تضاد ومخالف لحرية الضمير. فبالنسبة لـ"كانط" لكي نكون دقيقين إلى حد ما، من هو ذلك الذي يشكل الاستعمال الخصوصي للعقل؟. وما هي المنطقة التي يشتغل فيها؟ ويذهب "كانط" أن الإنسان يستعمل عقله الخاص عندما يكون "ترسا في آلة أي كل ما يجعل من الكائن البشري أن يكون عضوا مشخصا في مجتمع ما، ويجد نفسه إزاء مجموعة من الحتميات تفرض عليه تطبيق قواعد، لأجل تحقيق غايات معينة. لكن "كانط" لا يطلب من الناس ممارسة الطاعة العمياء بشكل جنوني، وإنما يطلب توظيف اِستعمال العقل في ظروف محددة، والتفكير ينبغي أن يخضع لأهداف معينة، وانطلاقا منها، لذلك فمن غير الممكن هنا التداول الحر للعقل (حدود العقل). لكن من جانب آخر، فعندما يفكر شخص ما فقط ليستعمل عقله، أي عندما يفكر بوصفه كائنا مفكرا، وليس"ترسا في آلة"، بل عضوا ينتمي إلى الإنسانية المُفكرة "عالم المعقول" فإن استعماله للعقل ينبغي أن يكون حرا[1].

لقد ميز "كانط" حالة القصور عند ذكره العبارة المألوفة: "لا تفكروا، بل أطيعوا الأمر"[2]. وهذا هو الشكل السلطوي الذي يحدد ممارسات النظام العسكري، والسلطة السياسية، والسلطة الدينية. إنَّ الإنسانية ستبلغ رشدها، أو نضجها الفكري عندما لم تعد تتطلب الطاعة، ولكن عندما يقول شخص ما: أطيعوا، وأنكم ستكونون قادرين على التفكير كما ترغبون.[3] من الملاحظ أن الكلمة الألمانية المستعملة هنا "**Rasonieren**"

---

[1] ميشيل فوكو، <u>التنوير والثورة</u>، ص 29 (بتصرف).

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[3] يوسف الصديق، <u>ماهو عصر التنوير</u>؟، المصدر السابق.

وتعني التفكير، وقد تم تداولها كثيرا في (ثالوته النقدي)؛ أي كتب "كانط" الثالثة، لكنها ليست بنفس المعنى، وإنما بدلالات وسياقات أخرى وهي التفكير لأجل التفكير.

ومن ثمة فالتنوير ليس مجرد حدث يضمن للذات حريتها في استعمال العقل آو نشاطا ضامنا لاستعمال الأفراد لحريتهم الشخصية عند التفكير، بل هو الحدث الذي يوجه الذات نحو حاضرها وحقيقة اللحظة التي تعيش فيها، فالتنوير يُوجد عندما يكون العالم حرا، من هنا سيكون الاستعمال العام للعقل متاحا بشكل عظيم عندما يشمل جميع الناس.

وقبل مغادرة النص الكانطي يجدر الإشارة إلى أنَّ مفهوم الخروج يتجلى في استعمال المفهوم لدِلالتين مختلفتين، فهو من جهة يدل على أنَّهُ **الحدث**، ومن الجهة الثانية يدلُ على **الضرورة**؛ ففعل الخروج من حالة **القصور** التي يعيشها الكائن وفقا لـ"كانط" ستستلزم **بالضرورة** واقع الإنسان الذي يتحمل مسؤوليته إزاء هذا القصور. إن **الخروج** في هذه الحالة يفيد _وفق "فوكو"_إن التنوير **حدث** يشترك فيه جميع الأفراد يتطلب فعل الشجاعة تقوم به الأفراد بطريقة فردية؛ ويكون الأفراد هنا هي العناصر المُكونة لهذا **الحدث**[1].

"إن هذا التحليل؛ تحليل التنوير، يحدد التاريخ بوصفه رحلة البشرية نحو **النضج الفكري**، أو **بلوغ الرشد المعرفي**، أي يحدد التاريخ بوصفه تموضعا للواقع المعاصري "الراهن" في ما يتعلق بحركته على نحو الكلي، واتجاهاته الأساسية لكن في الوقت ذاته، سيعرض لنا هذا التحليل، كيف أن كل فرد سيجد ذاته مسؤولية في كل لحظة من لحظات التاريخ على ذلك التقدم الكوني"[2].

إن هذا النص الصغير متموضع في التأمل النقدي والتأمل حول التاريخ، هو في الحقيقة تأملُ في الحالة المعاصرة أي الراهن، يبدو لنا أننا قد أدركنا نقطة الانطلاق: أي تخوم ما يمكن أن نطلق عليه "موقف الحداثة". فغالبا ما يتم تقديم الحداثة "كحقبة تاريخية"، أو على الأقل جمُلة من السِمات التي تميز عصر ما، تتموضع في **تقويم زمني**،

[1] عبد السلام حيدوري، فوكو وانطولوجيا الحاضر، ص 84،85 (بتصرف)
[2] ميشيل فوكو، التنوير الثورة والحداثة، ص 32.

تسبقها على نحو ساذج حقبة "ما قبل الحداثة"، وتتبعها بعد ذلك حقبة "ما بعد الحداثة" تلك الحقبة الغامضة والمقلقة بعدها نجد أنفسنا في حالة من الاستشكال في ما إذا كانت **الحداثة** تشكل تتمة للتنوير وتطوراته، أم إنها تتعلق بالمبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر؟.[1]

لكن في نهاية المطاف يمكن القول: إن الحداثة هي طريقة في **التفكير والشعور**، وهي أيضا **طريقة في الفعل والسلوك**، تؤشر في الوقت ذاته إلى علاقة **تنتمي لذاتها**، وتقدم **ذاتها كمهمة يجب تنفيذها**، إنَّ هده السمات المميزة للذات في منظور "فوكو" تؤسس للمنحى الاتيقي والجمالي لفعل الذات في الحاضر، الأمر الذي أدى بـ"فوكو" إلى عدْ التنوير _بما هو عتبة للحداثة_وجودا متميزا للذات، وموقفا نقديا للحاضر، ومهمة خلاَّقة، ونمطا من العلاقة مع الحاضر، واختيارا إراديا تقوم به الذات[2].

إنها بلا شك أشبه ما كان يطلق عليه **الإغريق*Ethos** الصفة "الميزة التي تميز شيئا ما وتجعله مختلفا عن غيره"[3] وبالنتيجة فأننا بدل أن نميز"حقبة الحداثة" عن "ما قبل الحداثة" أو "ما بعد الحداثة" أرى انه من المفيد أن نحاول إلى إيجاد كيف أن موقف الحداثة منذ تشكله قد وجد ذاته في صراع مع المواقف "المضادة للحداثة".

كل هذه الأبعاد الإتيقية والجمالية الكامنة في قراءة "فوكو" لنص التنوير/الثورة تدفع بنا إلى التساؤل عن حدود التنوير وصِلته بالحداثة، وتحديدا لحظة قراءة حداثة بودلير.

---

[1] ميشال فوكو، التنوير والثورة، مصدر سابق، ص ص 37 –38 ، (بتصرف).

[2] نفسه،

- **الايثوس: ETHOS**هي كلمة يونانية تعني "**الشخصية**" أو **الميزة**. أو **الطبع** الذي يستعمل لتوصف **المعتقدات** أو **المثل الموجه لتميز المجتمع**، أو **الايديولوجية**. وقد استخدم اليونانيونً أيضا هذه الكلمة للإشارة إلى قوة الموسيقى للتأثير على العواطف والسلوكيات والاخلاق؛ بمعنى ان الإيثوس يقوم بتوصيف **'الخصائص المتعلقة بشخصية الخطيب، والصورة التي يقدمها عن نفسه، إذ يظهر في كل الأحوال كفئا وشريفا؛ ويتكيف مع المقامات، فيكونشديدا أو مرحبا، عنيفا أو متفهما، رحيما أو قاسيا (انظر: محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية واللسانية، (المغرب: الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 18.**

[3] محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية واللسانية، (المغرب: الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 18.

3. فوكو قارئا بودلير: حدود التنوير والحداثة الجمالية.

يقدم "فوكو" من خلال قراءته لـ"شارل بودلير" وجهة نظره من الحداثة بوصفها وعيا بالزمان، ليعلن بذلك رفضه لكل المنظوريات التي ترى في الحداثة مجرد حقبة تاريخية "هابرماس"؛ ورفضه أيضا لفكرة الحركة اللانهائية للزمن أو الصيرورة الأبدية.

ويدافع "فوكو" عن تحديد "بودلير" ولاسيما في تأويليته لمفهوم الوعي بالزمان بوصفه تمجيدا واحتفالا بالحاضر، وليس بوصفه صيرورة عبثية؛ فغالبا ما تتم محاولة وصف الحداثة من خلال الوعي بانقطاع الزمن، وهذا بالضبط ما يعنيه "بودلير" حين يعرف الحداثة بوصفها"**المتنقل أو الهارب أو الطارئ**"[1]، ولكن هذا لا يعني بالنسبة له أنهَ يكفي أن تتعرف على هذه الحركة الدؤوبة وتقبلها لكي تكون إنسان الحداثة، بالعكس بأن تتخذ موقفا إزاءها.

وهذا الموقف الذي يتسم بالشِدَّة إنما يتمثل في إحكام القبض على ما هو "خالد" لا يوجد خارج أو وراء "اللحظة الراهنة"، فهو يساعد على الاستيلاء على كل ما هو "عظيم" في الزمن الرَّاهن، لذا فالحداثة ليست موضة **Fashion** التي لا تعمل إلاَّ على تتبع جريان الزمن؛ "**إنها ليست مجرد انفعال أمام حاضر يتلاشى بل انها إرادة تمجيد الحاضر وتعظيمه**"[2].

ويستعرض "فوكو" موقف "بودلير" بشأن فن الرسم في زمنه؛ حيث استهزأ "بودلير" من رسامي زمانه الذين يجدون القبح في ملابس الناس في القرن التاسع عشر " **أولئك الرسامين الذي لا يرسمون سوى الملابس الرسمية، وملابس أصحاب المهن. لا تكمن الحداثة في الرسم _عند "بودلير"_ في إدخال الملابس السود في اللوحة، فالرسام الحديث هو ذلك الشخص إلي يمكن أن يعرض السترة الرجالية السوداء بوصفها الزي الضروري لعصرنا، فهو؛ أي الرسام، الذي يعرف كيف يعرض اليوم الأزياء، أي يعرض ما هو "جوهري"**

[1] ميشيل فوكو، <u>التنوير والثورة</u>، ترجمة كريم الجاف، ص 33.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

و"**دائم**"، **أي ذلك الذي يستحوذ علاقتنا بزمننا، إنه الموت**"[1]، حيث عبر في مقالته المشهورة "**رسام الحياة الحديثة**" على الشكل التالي: "**الحداثة هي الانتقالي والعابر والعارض، إنها نصف الفن، أما النصف الآخر فهو الخالد والثابت، وليس لكم الحق في أن تبغضوا هذا الحاضر**"[2].

يصوغ "بودلير" التعريف الأقصى للحداثة، إذ أصبحت بهذا المعنى تعتمد على مبدأ واحد، هو الإحساس **الحاد بالزمن**، مما يعني **خصوصية اللحظة الراهنة**، أن تؤسس الحداثة ذاتها بوسائلها الخاصة، وتستغني عن النماذج والإيحاءات الغريبة عنها، مع مراعاة التسارع الديناميكي المتواصل، إذ لم يعد وعي الحداثة يتحدد إلا بالتضاد مع ذاتها فهي صيرورة متحولة لا تتوقف عند حد، وهذا يعني ألا يظل الفنان مشدوداً إلى الماضي، بل منفتحا على آفاق المستقبل، فالمهمّ في الحداثة هو أن نعبّر عن روح الحاضر، والعصر الذي نعيش فيه.

لم يعد تحديد الحداثة يشير إلى مجرد مذهب جمالي فني، وإنما أصبح يدل على موقف يتمثّل بالإحساس الحاد بالحاضر والتحول، وهذا الإحساس المزدوج هو ما دعاه "بودلير" بالحداثة، إذ التبست التجربة الجمالية بالتجربة التاريخية للحداثة. ففي التجربة الأساسية للحداثة الجمالية، تتخذ مسألة التأسيس الذاتي تشكلاً حاداً، وذلك في الحدود التي يختزل فيها أفق التجربة الزمنية في مبدأ الذاتية المنزاحة عن مركزها، تبتعد عن مواصفات الحياة اليومية، هذه الحداثة الفنية كما بلورها "بودلير" تجعل، من وجهة نظر "فوكو"، أنّ الفن في مواجهة دائمة مع الحاضر، ومن هنا أصبح "بودلير" عند "فوكو" مثالا للموقف من الحاضر يسمح بتأسيس الخصوصية الإبداعية للموقف الجمالي، وذلك عن طريق قوة الخيال.

---

[1] ميشيل فوكو، **التنوير والثورة**، ترجمة كريم الجاف، ص 34.

[2] المصدر نفسه، ص 35.

إن الحداثة الجمالية وفق لـ"فوكو"، ليست علاقة وحسب؛ بل علاقة بالذات بما هي إبداع الذات لذاتها، وهو ما يشي أن الحداثة تقترن إتيقيا بضروب تدبير الذات لوجودها، وتشكيل لكينونتها على نحوٍ جمالي.

لقد تضمنت قراءة "فوكو" للتنوير رسالة نقدية وجهل لكل أولئك الذين يتبنون المشروع الانواري دون أيَّة مراجعة أو مساءلة فليس المطلوب الحفاظ على بقايا عصر الأنواري، بل على أنْ نُبقي على ذات السؤال الذي صرحهُ هذا الحدث وعلى معناه "أي تاريخية الفكرة العالمية"، ولعلَّ "محاولة "هابرماس" في "نظرية الفعل التواصلي" و"الحداثة: مشروع لم يكتمل بعد" يُبُّن لنا وبكل وضوح إصراره على الإبقاء الميراث التنويري والسير على دربه"[1] وقد يكون هذا المعنى الأساسي لهذا النقد على الرغم أن "فوكو" لم يأتِ على اسم "هابرماس" في كتاباته، ولم يعتمد على أعماله في قراءته لنص التنوير، وقد عدَّ "هابرماس" "التنوير بمثابة جُملة من المعايير التي على أساسها نقيسُ التوجهات السياسية والثقافية، وهو بهذا الطرح يبدو وكأنه يؤسس لموقفين اثنين: موقف يقوم على القبول بمواصلة مشروع الحداثة، ووقف ثاني يقوم على التخلي عن السير على هذا النهج، ومنه إتباع درب الضلال الذي سار عليه فلاسفة ما بعد الحداثة وفق تحديد "هابرماس"، لننتهي إلى موقف عدمي من المشروع الأنواري"[2].

ومن هنا يرفض "فوكو" هذا الاختيار التسلطي بأن نكون إمَّا مع أو ضد التنوير، فعندما يتحدث "فوكو" عن الحداثة، بوصفها موقفا، فانه يتوجه بالنقد إلى "هابرماس"، وكل النظريات الكُلية الشمولية التي تعمل على مُعالجة كل ظواهر المجتمع ولعَّل هذا ماراهن عليه "هابرماس" في نظريته التواصلية، التي تهدف لأنْ

[1] عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر**، ص 122

[2] المرجع نفسه، ص 123

تكون مشروعا كليا"[1]. لذلك جعل "فوكو" من "انطولوجيا الذات" أو "الحاضر" نقدًا لكل المشاريع التي تدعي الكُلية.

ولا شك أنَّ "فوكو" قد برهن أنهُ لم يراهن على إنشاء أو تأسيس نظريات أو مشاريع كليه؛ بل اكتفى بنقد وخلخلة الخطابات "الجنون، الجنس، العيادة، والسجن، السلطة الحيوية..."، محاولاً الكشف عن آليات السُلطة وكيفية اشتغالها.

إنَّ عودة "فوكو" إلى التنوير ومراجعة السؤال الكانطي، وإعادة قراءته من جديد تحمل رهانات تخصُ وإرتباطها بحاضرها، والتأسيس لرؤية مختلفة لمهمة الفلسفة وعلاقتها بالحاضر؛ فالمسألة الأساسية في الفلسفة هي مسألة الراهن ومسألة من نكون نحن في هذا الحاضر ودورنا فيه وعلى هذا الأساس فإن هذه الانطولوجيا ترى في الفلسفة تشخيصا للحاضر عبر تشريح السلطة وإرتباطها بالمعرفة أو متابعة تاريخ الحاضر من حيث ما هو **تاريخ الاختلاف**.

من هنا ربط "ميشيل فوكو" بين النقد وبين السلطة والحقيقة، أي أنَّ النقد يتمفصل مع خطاب الحقيقة وآليات الإخضاع، بقصد تشخيص الحاضر والهدف من ذلك إنَّما هو القدرة على تغيير **الذات**، ومواجهة كل أشكال الإكراه والقهر، "**إن التحليل النقدي للعالم الذي نعيش فيه يشكل أكثر فأكثر المهمة الفلسفية الكبرى، لاشك في أنَّ أكثر مشكلة فلسفية ثابتة هي مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة الدقيقة، ولاشك أن الهدف الرئيسي اليوم ليس أن نكشف بل أن نرفض من نحن، يجبُ علينا أن نتخيل وننشئ ما يمكن أن نكون عليه حتى نتخلص من ذلك –الإكراه السياسي المزدوج– الذي يتمثل في التفريد والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة**"[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 123

[2] دريفوس ورابينوف، <u>ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية</u>، ص193

ويشـــير هـــذا أن تحليـــل الحاضـــر لا يكـــون فقـــط بالاكتفـــاء بدراســـة آليـــات المعرفـة_السـلطة، بـل بتحريـر المعرفـة مـن الهيمنـة وتحريـر الفـرد والبحـث فـي شـروط انفتـاح الـذات علـى نفهـا مـن جهـة وعلـى آخرهـا مـن جهـة أخـرى، علـى مـا يُغايرهـا ويخالفهـا، يجاوزهـا فـي إطـار رؤيـة اِتيقيـة لفـن تـدبير الـذات تـدبيرا اسـتطيقيا؛ فـإذا كـان التنـوير الكـانطي يفتـرض دربـا مـن دروب تـدبير العـالم سياسـيا وفـق إطـار فلسـفي كوســمو/سياســي للفــرد والمجتمــع، فــأن "فوكــو" يضــعنا إزاء شــكل جديــد مــن أشــكال التدبر الفلسفي في سياقات وصياغات مختلفة الأبعاد سياسياً واتيقياً، واستطيقياً.

المبحث الثاني: العناية بالذات "من ايتيقا الذات إلى استطيقا الوجود"

لقد بدأ "ميشيل فوكو" مسيرته الفلسفية بتفكيك الأنساق المعرفية والأنظمة الخطابية للكشف عن لعبة السلطة والحقيقة، وانهمَّ في نهاية مسيرته؛ بإعادة مساءلة الذات الإنسانية وأشْكلة الوجود الإنساني اتيقيا واستطيقيا، والانخراط في ضرب من ضروب المقاومة يَنْكس وجودها إلى أثر فني. فماهي مآلات هذا التفكيك؟ وماهي إمْكانات التي يفتتحها التدبير الاتيقي_الاستطيقي في الحياة الإنسان؟

إن الازمة الاتيقية التي تعيشها الذات، أساسها المأزق الذي ولّدهُ السؤال الاركيولوجي في حقيقتها من جهة، والسؤال الجينيالوجي في التباس علائقية الحقيقة بالسلطة؛ ومن ثمَّ فالعودة الاتيقية للذات تستلزم رسم علاقتها بالسلطة والحقيقة؛ لاستشكال البُعد الاتيقي في الذات؛ ونسيان حقيقة الأخلاق التي تنتجها السلطة.

ويطرحُ "فوكو" السؤال الاتيقي بالتورط في الأفق السلطوي القهري؛ وخارجاً عن الفعل الأخلاقي المتربص بالفرد، لان الذات التي منها تصدر السلطة وإليها تعود لا تكون خارج السلطة ولعبة الحقيقة إلا حينما تنْهَمُّ بذاتها، وتعترف بحقها في الوجود والذي يعدُّ منطلقا لتَشكُلها الاتيقي.

رُبَ تشكل يستدعي من الذات أن تمارس ذاتها بغية تحقيق فرادتها وتدبير وجودها من خلال نبذ كل أشكال الإخضاع والإستيلاب وأشكال التذييت، لتفتح الذات أفقا جماليا تجعل من هذا التدبير عملا فنيا في الوجود "باختصار؛ يمكننا أن نصف العناية بالذات هذه بكون مبدأ فن الوجود أو العين "La Techné Biou" بمختلف أشكاله؛ نجده مسيطرا عليه من

قبل المبدأ القائم على الإنهمام بالذات، ومبدأ الإنهمام هذا، هو الذي يبرر ضرورتها، ويوجه تطورها، وينظم ممارستها"[1].

عُرفت عودة "فوكو" في أخر أبحاثه إلى سؤال الذات وتحليل ممارسات التذويت بأنها عودة إنقاذية بامتياز، فعلى الرغم ما أثارته هذه العودة من تساؤلات عن حقيقة المشروع الفلسفي الفوكوي، فإن هذه العودة المتصلة بثقافة الذات، وأشكال تدبيريها، تجد ما يبررها في التمشي الإشكالي لفلسفة "فوكو"، التي تمحورت حول المشكل التاريخي للذات في علاقتها بالحقيقة، والمعرفة والسلطة، والأخلاق، وهو ما سعى "فوكو" إلى تحليله من خلال التفكر في الذات وعلاقتها بالأنظمة المعرفية، والممارسات الاجتماعية للحياة الجنسانية، وكذا أشكال الممارسات السلطوية، يقول "ميشيل فوكو" "لقد حاولت أن أعاين ثلاثة أنواع كبرى من المشاكل: مشاكل الحقيقة، مشاكل السلطة، ومشاكل السلوك الفرديأ أنَّ هذه المجالات الثلاثة للتجربة لا يمكن إن تفهم إلا في علاقة بعضها ببعض، وليس في انفصالها، أنَّ ما أزعجني في كتبيي السابقة هو اِهتمامي بالتجربتين الأولتين، دون أن أعير الثالثة اهتماما، لقد بدا لي بإظهاري للتجربة الثالثة، وجود نوع من الخط المستقيم والذي لم يكن في حاجة إلى أن يتبرأ باللجوء إلى طرق بلاغية دقيقة والتي من خلالها نتجنب هذه المجالات الثلاثة الأساسية للتجربة"[2].

إن هذه الذات يتم التَّفَكر فيها تاريخيا باِعتبارها صيغة محددة لعلاقات بالذات ومكونة لبعد واحد من الأبعاد الثلاثة للتجربة؛ تتآلف مع لعبة الحقيقة (المعرفة) ومع النموذج المعياري وكلاهما يتواطئ مع المعطى السلطوي.

---

[1] ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات**، ترجمة: جورج ابي صالح، مراجعة: مطاع الصفدي، (بيروت: مركز الانماء القومي، 1992)، ص 31.

[2] ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات "جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة"**، ترجمة: محمد اوزيتة، (المغرب: افريقيا الشرق، 2015)، ص 05.

إنَّ الأمر لا يتعلق بفلسفة للذات بقدر ما يتعلق بشروط تشكلها ، وأشكال تدبيريها تدبيرا يجعل منها تجربة قمينة وجريئة، ونتاجا لفعل الذات في ذاتها والآخرين، وهو ما يجعل من مفهوم الذات عند "فوكو" المفهوم الثابت والموحد في جل أبحاثه، ومحورا أساسيا للتفكر فيها كتجربة تاريخية من خلال تشكلاتها الإِتيقية التي تقوم على أسس تطهيرية وتكوينية، وهو ما يجعل من هذا المشروع رهان يسعى إلى أشْكلة الذات تاريخيا، إتيقياً وإستطيقياً. من هنا يحق لنا السؤال التالي: كيف تنخرط الذاتية في لعبة التشكل الذاتي في إطار التدبير الإِتيقي؟ وكيف تتواشج اتيقا التدبير الذاتي مع لعبة السياسي وإنتاج الحقيقة؟.

إنَّ الحديث عن مفهوم التدبير في التمشي الفوكوي يرتبط بتحليليه لثقافة الذات في الفكر اليوناني، والذي يعود فيه إلى حكمتي: "اعرف نفسك Gonth i Seauton" و"إنْهم بذاتك epimeleia heauton" في الفلسفة السقراطية_ الافلاطونية، ومن ثمّ إنَّ التدبير بما هو تجربة الذات، تقوم على تفكر الذات من جهة المعرفة والانهمام، وكذا في سياق العلاقة بين الاتيقا والسياسية من جهة أخرى، وما يجدر الإشارة إليه في هذا التدبير أنه يستوجب توفر جملة من المسوغات والشروط التي استخلصها "ميشيل فوكو" من خلال تأويليه لمحاورة "ألفيبيادس" لـ "أفلاطون"، "وأوّل هذه الشروط يتعلق بالمجال العملي للإنهمام بالنفس أي من يجب أن يهتمَّ بنفسه؟ وثاني شرط أن يكون هذا التدبير غاية أو هدف يتعلق بالنفس، وبطريقة تمكنها من ممارسة السلطة التي نتجه إليها من خلال ممارستها لذاتها، وثالث شرط هو الغاية من التدبير؛ أي معرفة الذات في عملية الإنهمام بالنفس"[1].

غير أنَّ هذا الضرب من تدبير أخذ منحى مغاير، وتطورا كبيراً تحت تأثير الفلسفات الإبيقورية والرواقية، وأصبح حمولة من مضامين جديدة وجديرة لأن تُؤسس لعلاقة جديدة بين التدبير وفن العيش، ويتجلى هذا في تحول مبدأ الإنهمام بالنفس إلى مبدأ عام

1 عبد السلام حيدوري، **فوكو وأنطولوجيا** الحاضر ص 113

غير مشروط إلى واجب مشروط ومفروض على الجميع، وبعيدا كل البعد عن المكانة والمنزلة التي تختص بها الذات.

إنَّ فعل التدبير أصبح يعبر عن علاقة مخصوصة بالذات، فإذا إنغمست الذاتُ بذاتها، فلأنها تفعل ذلك من أجل ذاتها بشكل يصبح التدبير، بما هو ممارسة مقصد ذاته منفصل عن كل قصد خارج عنه. خاصة إذا جعلنا الذات جزء من المدينة؛ من ثمَّ أنَّ التدبير الذاتي بما هو جزء من المدينة، هو بطريقة ما تدبيرا للمدينة، ما يعني أن التدبير يحتوى على مضامين إتيقية وأبعاد سياسية في علاقة مع الآخرين:" ولكن يمكن لنا أن نقول إن الإنهمام بالنفس من النوع الفيبيادسي، فان لدينا بنية مركبة نوعا ما، حيث كان موضوع الاهتمام هو النفس إلا أن غاية الاهتمام كانت المدينة"[1]، هذا التدبير الإتيقي في بعده السياسي يحمل على معنى الاعتناء، "لا بما هو تأكيد على توجه فكري بسيط، أو شكل معين من الانتباه، بل الاعتناء بمعنى التأمل والتروي؛ وفعل التأمل (Meletai) في اللغة الإغريقية يستخدم في تقاطع مع فعل (Gumnazein)؛ أي الرياضة والتمرن"، ومن ثَّمَ كانت العناية (Epimeleisthai) والاهتمام، بما هي أسس التدبير في علاقة بالذات، تفيد النشاط والفعل أكثر من المنظور الفكري؛ أي نشاطا يقضا ومستمرا ومنظما يكشف عن استعداد للفعل[2].

إنَّ إنهمام المرء بذاته هو في الحقيقة انتباه لذاته، بتحويل النظر عليها وإليها في الان نفسه من خلال اختبارها وامتحانها، هذه الأفعال تعبرُ عن إرادة الانهمام بالآخرين بقدر الانهمام بالذات حتى "لا يجعل الإنسان من نفسه ملاذاً أخيرا ومكانا لِلجوء مثل قلعة مُحصنة جدا، مثل معقل محصن بالأسوار"[3].

---

[1] ميشيل فوكو، **تأويل الذات "دروس القيت في الكوليج دي فرنس 1981/ 1982**، ترجمة: الزاوي بغورة، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الطليعة، 2011)، ص85.

[2] نقلا عن: عبد السلام الحيدوري، **فوكو وأنطولوجيا الحاضر**، ص ص 135

[3] المصدر نفسه، ص 85.

إنَّ التدبير بما هو عناية بالذات هو حركة حقيقية للذات في علاقتها بالذات، وليس مجرد حركة عارية ومكتفية بالانتباه إلى الذات، والبقاء في حالة يقظة واحتراس، بل حركة تُحول الذات إلى ذلك الشيء الذي هو ذاتها، أي اِنتقال ومسار وحركة وضرب من ضروب العودة والطي والانثناء الذات نحو ذاتها، بهذا يقترن التدبير بفن القيادة والتوجيه، والقيادة بوصفها فنًا وتقنية وعملية ضرورية للوجود وفن العيش.

من هنا انبرى "فوكو" على إخراج هذا المفهوم _الاهتمام بالنفس_ من تفخخ معنى "اعرف نفسك" التي قلل من أهميتها خاصة "إن هذا المفهوم والقاعدة المرافقة له"، لم تتوقف قط على أن تكون مبدأ أساسي لتمييز الموقف الفلسفي طوال المراحل اليونانية والهلنستية والرومانية تقريبا، فهناك أهمية مؤكدة لهذا المفهوم عند أفلاطون وعند الأبيقوبيين وعند الكلبيين (السنيكيين) والرواقيين، بل توسع كثيرا على مدى تاريخ الفكر الهلنستي والروماني، فغدا هذا المفهوم ظاهرة ثقافية وحدثا فكريا امتد إلى ما بعد بداية المسيحية، بحيث توسع مفهومه وتعددت معانيه ودلالاته، وشَّكلَّ إلى حد ما مدار التحضيرات والمقدمات الروحانية والرهبنة المسيحيين. وبهذا يكون لدينا، مع موضوع الاهتمام بالنفس، "تصور فلسفي مبكر ظهر واضحا منذ القرن الرابع قبل ميلاد المسيح، وهو تصور قطع مسارا إلى غاية القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد، قطع كل الفلسفة اليونانية والهلنستية والرومانية وكذلك الروحانية المسيحية"[1]؛ فلدينا مع هذا التصور الخاص "بالاهتمام بالنفس"، مدونة تحدد كيفية الوجود أو طريقة الوجود، وتعيّن توجها وموقفا، وشكلا من التفكير، ومن الممارسات التي شكلت نوعا من الظاهرة المهمة جدا، ليس فقط في تاريخ التصورات والنظريات، ولكن أيضا في تاريخ الذاتية (...)، في تاريخ ممارسة الذاتية المسيحية"[2].

ويؤكد "ميشيل فوكو" كم خلال هذا الطرح على القيمة التي أُسندت إلى مبدأ "الاهتمام بالذات" في المدارس الفلسفية القديمة، ضمن ما سمي ب"ثقافة الذات Culture de soi"،

---

[1] ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، المصدر نفسه، ص 20.

[2] نفسه، ص20.

حيث اكتسى هذا المبدأ أهمية كبيرة وواسعة، إذ نجده حاضرا في مختلف المنظوريات، بالنظر إليه كوضعية وطريقة معيّنة في الحياة يتم تدبيرها من خلال مجموعة من الإجراءات والممارسات؛ فقد جعل الأبيقوريين les épicuriens من الفلسفة "تمرينا دائما للاهتمام بالذات"، معتبرين فعل التفلسف ضماناً لصحة الروح، وهي الصورة التي حملها سينيك(Sénèque) في رسائله. كما أن "مارك أوريل" (Marc Aurèle) لم يكن يتردّد في "الدعوة إلى الاهتمام بالذات"، ذلك أنه "لا القراءة ولا الكتابة ستمنعان من الاهتمام بذواتنا والعناية بها"[1]. غير أن المعالجة الفلسفية الكبرى قد تشكلت مع "إبيكتيت" (Epictète) في محاوراته "معتبرا الاهتمام بالذات أمرا موكولا للكائن العاقل الحر"[2].

يربط "فوكو" مبدأ الاهتمام بالذات بشكل قوي بالفيلسوف اليوناني "سقراط"Socrate ، حيث سيعمل على استعادة هذا المبدأ ضمن سياق يستجيب لثلاث ضرورات؛ سياسية وبيداغوجية وتصحيحية مرتبطة بالجهل، بحيث سيظهر هذا المبدأ داخل الإطار العام والأرضية الأساس لمبدأ الإنهمام بالذات.

ويؤكد "فوكو" أن هذا المبدأ_الانهمام بالذات_ وقع تعميمه تأسيسا لمحورين، وفي بعدين: "من جهة التعميم في الحياة الفردية ذاتها؛ أي كيف أصبح الاهتمام بالنفس متعايشا مع فن الحياة، وكيف يجب أن يكون متعايشا مع هذه الحياة، ومن جهة أخرى التعميم الذي حدث للاهتمام بالنفس عندما أصبح يشمل جميع الأفراد"[3]، وهذا التعميم لمبدأ العناية بالذات يعنى توسيع مجال التدبير الذاتي من دائرة العلاقة الإتيقية بالذات، التي تتسم بطابع استطيقي إلى دائرة العلاقة السياسية التي تجمع بين الذات والأخر والتي تُعنى بإدارة وتدبير المدينة وتنظيم الحياة العامة.

[1] ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات "جمالية الوجود وجراة قول الحقيقة"**، الترجمة: محمد اوزيتة، المصدر السابق، ص 10

[2] المصدر نفسه، ص 10

[3] ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، المصدر السابق، ص 88

من هنا يصبح التدبير بما هو "فن" ضرب من ضروب التعايش الاستطيقي مع الحياة، بِاعتباره لحظة لا بِاعتباره حدث؛ أي لحظة ينخرطُ فيها الكائن في الحياة، يُمارس سُلطته، عن طريق جملة من الوسائط التي تسمحُ للذات من الولوج في مضمار الحياة.

ويرى "فوكو" أن لحظة الانخراط في الحياة هي لحظة تشكل الخطاب الفلسفي في التَّمثُّل السقراطي_ الافلاطوني، أما اللحظة الحقيقة _الفعلية_ للانخراط إتيقيا وجماليا تشكلت وفق "فوكو" مع "أبيقور" في (رسائله إلى منيسّي): "ليس أبدا الوقت متأخرا من اجل أن يعتني المرء بنفسه، الذي يقول لم يجن الوقت بعد، كمن يقول أن لم يحن وقت السعادة"[1].

فيوضح "فوكو" في كتابه أنَّ اللحظة الأبيقورية هي اللحظة التي بلورت العلاقة بين التدبير وفعل التفلسف وحددت المسعى الفلسفي المتمثل في بلوغ السعادة، فهذا النشاط المتعلق بممارسة الذات وَفْقَ "فوكو" يغدوُ ممارسة في قلب الزمن والحياة ناظمة في توجيه أفعال الذات في عالمها وصِلاتها بالآخرين، لكي "تصبح قادرة على تحمل العوارض المقبلة وكل النَّكبات والأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الفرد"[2]، هذا الفعل لتدبير الذات لا ينفصل في الحقيقة عن المسار التطهيري للذات من الشرور الكامنة فيها، أو كل ما يمثل تهديدا من الخارج،من هنا يؤكد "فوكو" على التقارب بين التفلسف بما هو فعل والتدبير بما هو ممارسة للقيمة الطبية في الثقافة اليونانية.

ويطرحُ البعد التدبيري سؤال تاريخي ومنهجي حول: ما إذا كان مبدأ الانهمام بالنفس يشكل قانونا اتيقيا شاملاً؟ يؤكد "فوكو" من خلال أبحاثه أنَّ ما يكشف عنه تاريخ الثقافة الغربية هو حصيلة التَقنين، فالقانون مجرد حلقة من حلقات التشَّكل التاريخي بجملة من تقنيات وأساليب الذات في علاقتها مع ذاتها ولعَّل ما يعبرُ عنهُ قائلا" ... ليس القانون إلَّا ملمحا وميزة ممكنة لتقنية الذات في علاقتها بذاتها، أو إذا شئتم بتدقيق أكثر: القانون ليس

---

[1] المصدر نفسه، ص 90

[2] نفسه، ص 96.

إلَّا ملمحا من هذا التاريخ الطويل، الذي من خلالها تشكلت الذات الغربية كما تبدو الآن"[1]، هو نوع من الرفض لطابع الكوني للتدبير الذاتي، ذلك أنَّ التدبير حسبهُ لا يَعدوُ عن كونه جوهر لا ينطبق إلاَّ على الذات الفردية أو على عدد محدود من الأفراد، ما يفترضُ أنَّ التدبير ما هو إلا ضرب من ضروب التميّز المتفرد، يجعل من الحياة الفردية الخاصة التي تعتبر الشرط الأساسي للاهتمام بالذات، :فالاهتمام بالنفس منظورا إليه بوصفه قانونا عاما ينطبق على الفرد مهما كان نمط الحياة التي يتبعها"[2]، ما يعني أنه لا وجود لأتيقا إلاَّ من جهة التَّفرد والتميّز، حتى وان كانت النصيحة "اعرف نفسكَ بنفسك" تمثلُ شرط إتيقي وإستطيقي مخصوص،إلا أنَّ العناية بالذات لا يمكن أن تكتسي طابع الكونية لأن هذا الشرط الأمري مُعطى للجميع لكن قلة من يستطيعون الإصغاء إليه وممارسته.

من هنا يمكن القول أنَّ فعل التدبير في مختلف أبعاده التطهيرية والجمالية والأخلاقية والنقدية، يستدعي حضور الآخر الذي تميل الذات وتستند عليه لتتعرف على ذاتها "ما سيميل إليه الفرد هو منزلة ومكانة الذات لم يعرفها في أي لحظة من لحظات الوجود، أي عليه أن يتكون ويتشكل بوصفه ذاتاً، وهنا يتدخل الآخر"[3]، إنَّ استدعاء الآخر وحضوره في عملية العناية يساعد في إنعتاقها من حالة ما، ونمط معين من الوجود والكينونة، هنا يتساءل "فوكو" عن حقيقة هذه الحركة التي سيقوم بها الأخر لكي تصبحُ الذات ذاتاً، فالآخر هو الوسيط الذي يفرض نفسه في العلاقة.

ولعلَّ إجابة هذا السؤال يفتح الأفق في دروس هيرمينوتيكا الذات، من خلال طرح مفهوم جديد "الباريزيا" (parresia) الذي يرتبط بقيادة الذات والآخرين فكيف حاول "فوكو" مقاربة هذا المفهوم اتيقيا؟

---

[1] المصدر نفسه، ص111.

[2] نفسه، ص 118.

[3] نفسه، ص 127-128.

المبحث الثالث: هيرمينوتيكا الذات وشجاعة الحقيقة.

قدَّم ميشيل فوكو سنة 1982-1983 في «الكوليج دو فرانس» مجموعة من الدروس حول حُكم الذات وحُكم الآخرين ومن بين هذه الدروس درس الصراحة parresia ،ولعلَّ "فوكو" إستند في ذلك على بعض النصوص التقليدية مثل نصوص "إبكتاتوس" و"أفلاطون"، اللذين تطرقا لمفهوم "الصراحة" كمقولة تعني في معناها الأولي الدفاع عن الحقيقة والجرأة والشجاعة في قول الحق، ويتوخى المسعى الفوكوى في هذه الدروس لتحديد مفهوم الصراحة وإمكان تحققها في إجراءات الحكم، وفي العلاقة القائمة بالنفس وبالآخرين ولكن ما الصراحة؟، وأيّ معنى يمكن أن يَسكن عن هذا المفهوم؟.

لعلَّ المقولة التالية لـ"فوكو": "إننا نعرف جيدا أنه ليس لنا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أخيرا ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان، هناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوحة للذات المتحدّثة: تلك هي لعبة الأنواع الثلاثة من إجراءات المنع التي تتقاطع وتتعاضد أو يعوّض بعضها البعض مشكلة سياجا معقّدا يتعدّل باستمرار"[1]. تُشيرُ إلى أن مفهوم الباريزيا (الصراحة/ الصدق) parresia إلى موقف أو فعل أخلاقي (ETHOS)، فهي فضيلة وواجب وفن وتقنية لازمة لنقل الخطاب الحقيقي لمن يحتاجه فالهدف منه أن يشكل ذاته بوصفه ذاتاً مُتسيدة، ومتمثلة للحقيقة بذاتها ولذاتها.

وتَفترضُ الباريزيا الحرية " التي تقتضي أنَّ نقول كل ما نقوله كما نرغب في قوله، وعندما نرغب في قوله، وبالشكل الذي نعتقد انه ضروري لقوله"[2]، إذْ ترتبط هذه الأخيرة

[1] ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ص 4

[2] ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، المصدر السابق، 127.

- درس فوكو مفهوم الصراحة في بعض نصوص يوريبيديس المسرحية، ومنها: إيون، عابدات باخوس، هيبولوتوس، الفينيقيات. حول نصوص يوريبديس (انظر يوريبيديس:عابدات باخوس، إيون، هيبولوتوس، ترجمة، عبد المعطي شعراوي، مكتبة ألنجلو المصرية، القاهرة، مصر،2008).

بالقرار والاختيار، فهي تمثل ذلك الإصرار الإتيقي في قول الحق المُرتهن بالحُرية (Libertas)؛ أي قول كل شي من خلال الحرية.

ويرى "فوكو" أنَّ الصريح هو ذلك الذي لا يحيد على مبدأه من أجل قول الحق، وبالأحرى الصريح هو الذي يشرع في قول الحق حتى لو كان الثمن حياته، وهنا تتشكل لدى "فوكو" مشكلة الصراحة، أو العقدة المشكلة التي تتركب منها الصراحة، وينظر هنا في تورط الخطاب الحقيقي عند الذات المتكلمة.

وقد تطلب الأمر من "فوكو" في بحثه عن مفهوم الصراحة العودة إلى الفلسفة اليونانية لتحديد مفهوم "الباريزيا Parrêsia" و"الكائن الصريح le Parrèsiaste"، ومنه التساؤل عن كيفية إنزلاق الذات وعلاقتها بذاتها وبالآخرين وبالعالم الخارجي، من خلال تشكل خطاب الحق والحقيقة وفن قول الكلام الصريح الصادق والحر، وهو نفسه الخطاب القائم على مبدأ الإنهمام بالذات وثقافة الذات.

ويُراد بالصراحة parrêsia لغةً: قول كل شيء بصراحة وبحرية، هكذا ترجم اللّاتين كلمة parrêsia اليونانية بكلمة libertas، وتعني الانفتاح في القول، أي أن نقول ما نريد قوله[1]. وقد رأى "فوكو" أن النص الوحيد المُسمي بالصراحة هو المتعلق بـ "أيون" الذي جعل منهاً شرطا للعودة لأثينا، وهذا هو الاستعمال الوحيد المتعلق بالحق السياسي الذي يمارس في المدينة ويسمي الصراحة أو القول الجريء والحر، أي "الحرية التي تقتضي ان نقول ما نقوله كما نرغب في قوله، وعندما نرغب في قوله، وبالشكل الذي نعتقد انه ضروري لقوله"[2]

[1]ميشيل فوكو، **حكم الذات والاخرين**، ص 127

[2] المصدر نفسه، ص 127

فنص "إيون" يقدم لنا ثلاثة ممارسات لقول الحق، يسمي بوريبيدس[1].

أوّلا: الصراحة ويسمي "فوكو" هذه الصراحة بالصراحة السياسية أو بالأحرى الصراحة السياسة القانونية، وهي طريقة في ممارسة الحكم من خلال القول، وهذه هي الصراحة السياسية.

ثانيا الحق: إنّ الحق ممارسة مرتبطة بوضعية من الظلم، صرخة الضعيف ضد القوي الذي يستخدم قوته، وهذه هي الصراحة القانونية.

ثالثا: قول الحق. وهذه الممارسة يسميها بالصراحة الأخلاقية، التي تقتضي الاعتراف بالخطأ الذي يؤنب الضمير، وهذه هي الصراحة الأخلاقية.

فالصراحة التي بحث عنها "أيون" هي الصراحة المرتبطة بالديمقراطية، ولكن هذه الدائرة التأسيسية للديمقراطية الحقيقية القائمة على الصراحة ودستور المدينة حسب "فوكو" قد تَفسخَّت، وعليه، أصبحت العلاقة بين الصراحة والديمقراطية علاقة إشكالية ومعقدة إلى حد كبير؛ أي أن الصراحة السياسية تجتاح الديمقراطية، من هنا نجد المفارقة بين الديمقراطية والصراحة بطريقة أخرى: من ناحية لا يمكن أن تُوجد ديمقراطية دون باريزيا، ومن ناحية أخرى، ينجم عن مساواة الديمقراطية باريزيا مشوهة تمثل تهديداً دائماً لبقاء الباريزيا داخل الديمقراطية. وبهذا تمثل الديمقراطية والباريزيا تهديداً لأحدهما الآخر، رغم العلاقة المؤسسة المتبادلة بينهما.

ويعودُ "فوكو" بالتحليل إلى النصوص الأفلاطونية فقد تناول أفلاطون هذا السؤال باستفاضة في كتابه الجمهورية، وخلُص إلى أن أفضل المُدن هي التي يحكمها الفلاسفة. ومع ذلك، فإن "فوكو" يُساجل "افلاطون" ذلك، أن فهم "أفلاطون" للعلاقة بين الحقيقة والسياسة غير موجود في كتابيه الجمهورية والقوانين. وهذان الكتابان، بحسب "فوكو"، ليس بتلك الدرجة من الراصنة مقارنةً بكتاب "الخطابات"، ويُولي "فوكو" اهتماماً خاصاً بالخطاب

[1] المصدر نفسه، ص 201

السابع، يصف أفلاطون رحلته وإقامته في بلاط ديونسيوس طاغية (بمعنى الحاكم) مدينة سيراكوس. ويرى "فوكو" أن الخطاب السابع جزء من التحول العام في المشهد السياسي من مكان الاجتماع العام إلى البلاط الملكي (روح الأمير) ويكشفُ أفلاطون هذا التحول بعيداً عن الصراحة السياسية في الخطاب الخامس :"لقد أفسدت الباريسيا السيئة سكان أثينا لدرجة أنهم أصبحوا غير قابلين للإصلاح"[1]. وبحسب قراءة "فوكو" للخطاب السابع، لم يقتصر التحول على البعد عن الديمقراطية فقط، بل امتد ليشمل الابتعاد عن الفعل السياسي أيضاَ. وفي ضوء تجربة أفلاطون السلبية مع كلٍ من حكم الأقلية والديمقراطية أدرك أفلاطون عدم إمكانية استمرار الفعل السياسي والباريسيا أكثر من ذلك.

ويرى "فوكو" أن ممارسة الباريسيا أخذت مع "افلاطون" منحى مغاير؛ هو تعليم الأمير على يد فيلسوف يلعب دور المستشار وأصبح هدف الفلسفة هو القيام بدور المُعلم أو المستشار لكي يجعل من الملك فيلسوفاً كما جاء في الخطاب السابع : لن تتوقف شرور أبناء البشر، حتى يتولى الباحثون عن فلسفة الحق والصدق مقاليد الحكم، أو يتحول الحُكام إلى فلاسفة حقيقيون عبر تدبير إلهي.

إن قراءة "فوكو" لرسائل "افلاطون"، ولاسيما تركيزه على الرسالة السابعة مهمة للغاية؛ لأنها توضح لنا الوجه الأخر للفكر السياسي الأفلاطوني، الذي أراد "فوكو" أن يقيم له نوعا الجنيالوجيا المتمثلة في الفكر السياسي بوصفه استشارة، أو الفكر السياسي بوصفه مشورة للفعل السياسي، والفكر السياسي بوصفه عقلنة للفعل السياسي، أكثر من كونه أساسا للقانون أو تنظيما للمدينة؛ فـ لا يقف الفكر السياسي إلى جانب العقد السياسي، وإنما يقف إلى جانب عقلنة الفعل السياسي وإلى جانب الفلسفة بوصفها استشارة أو مشورة.

وبحسب قراءة "فوكو" للرسالة السابعة، فإن الفلسفة لا يجب أن تكون مجرد تعليم mathesis ولكنها يجب أن تكون كذلك نوعا من الزهد askesis فإذا لم تكن الفلسفة مجرد تعليم للمعرفة، وكانت أسلوب حياة، ونمط وجود، ونوعا من العلاقة العلمية مع ذات

[1] ميشيل فوكو، **حكم الذات وحكم الاخرين**، الدرس 9 شباط/ فبراير: الساعة الثانية، ص 269.

النفس التي من خلالها نكون أنفسنا ونعمل على أنفسنا، فإن من الصحيح أن الفلسفة يجب أن تكون نوعا من الزهد والأمر نفسه بالنسبة إلى الفيلسوف عندما لا ينظر فقط في مشكلته، وإنما يهتم بمشكلة المدينة، ولا يكتفي فقط بالخطاب، ويكون مجرد ذلك الشخص الذي يقول الحقيقة، ولكن يجب عليه أن يشارك، وأن يفعل ويعمل؛ فماذا يعني أن يفعل؟ وتقتصر إجابة هذا السؤال بتعليم الأمير على يد فيلسوف حيث يلعب دور المستشار، وبالتالي يصبح هدف الفلسفة القيام بدور المُعلم أو المستشار لكي يجعل من الملك فيلسوفاً كما جاء في "لن تتوقف شرور أبناء البشر، حتى يتولى الباحثون عن فلسفة الحق والصدق مقاليد الحكم"[1]*، وليس المقصود من هذا الهدف الفلسفي، تعليم المحتوى المعرفي أو المذاهب الفلسفية، بل تعليمه أسلوب حياة .. الحياة الفلسفية: فجوهر الفلسفة يكمن في ممارستها، وهذه الممارسة ليست فلسفة مثل المحاورات ولكن العمل على الذات، أو العلاقة بين الذوات ويكون دور الفيلسوف هو ألا يُعلم الأمير ما يجب عليه أن يفعل، بل ما يجب عليه أن يكون.

ومن هنا تكون الباريزيا الفلسفة ترتكز بالأساس على تعليم الأمير طريقة الحياة أو المعيش الفلسفية؛ لكي يصبح فيلسوفا، من هنا تلتقي الفلسفة بالسياسة من اجل تعليم روح الأمير والارتقاء بها، فلا يجب أن تلتقي الفلسفة مع السياسة في أمور مذهبية، فالمكان الوحيد الذي يمكن أن تتزامن فيه السياسة مع الفلسفة هو في روح الأمير الذي تعلم جيداً. وطبقاً لرأي "فوكو" هذا هو المعنى الأفلاطوني الأصيل لمصطلح الملك الفيلسوف، والمعنى الحقيقي للعبة الأسطورية في جمهوريته: "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين ومتعميقين، وما لم تجتمع السلطة

---

[1] ميشيل فوكو، **حكم الذات وحكم الاخرين**، الدرس 09 شباط/فبراير، الساعة الثانية، ص 273.

*يستعمل أفلاطون كلمة (eis arkhas) وهي كلمة تقنية تعني بالضبط ممارسة الرئاسة، أو ممارسة الحكم، ومنها كلمة (arkai) التي تشير الى الاسم؛ أي الى الحكام والمسؤولين السياسين، اذا يجب ان يتولى الفلاسفة الوظائف السياسية، وان يكونوا القادة والرؤساء وعلى الذين لهم ديناميكية (كما يقول نص dunasteuontes) ان يتفلسفو فعليا.

السياسية والفلسفة في فرد واحد (...) ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ يا عزيزي "كوكلون" الشرور التي تصيب الدولة؛ بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله"[1].

بهذه الطريقة يرى "فوكو" أن فكرة الحكومة واحترام الذات هي فكرة محورية في ممارسة الباريسيا؛ وتتجلى هذه الفكرة بوضوح في حياة سقراط حيث تَّم التعبير عن واحد من أهم جوانب الذاتية الفلسفية، بحسب "فوكو"، في الطريقة التي رُسم بها الصراع بين الفلسفة والبلاغة في كتاب أفلاطون دفاعاً عن سقراط.

ويبين "فوكو" أن الصراحة السقراطية لا تهدف إلى قول الحق في المجال السياسي، وإنما هي في قطيعة بمعنى ما مع النشاط السياسي بمعناها الحرفي. وتتميز هذه القطيعة بالمنع الذي يفرضه عليه ذلك الصوت الداخلي، وفي الوقت نفسه ضرورة استعمال الحقيقة في المجال السياسي، ويواجه خطر القيام بفعل ظالم. ويشير هنا "فوكو" إلى محاورة الدفاع، التي تبين أن للفيلسوف دورا في الصراحة يقوم به، ولكنه دور لا يتعلق بالتدخل أمام المجلس، وإنما يتمثل في الرفض الظلم، لهذا السبب يصف سقراط نفسه على انه رجل ينطق بالحق، ويتسم شكل الحديث الذي يخلو من المهارة بالتجانس بين الحقيقة وبين مُعتقدات المتحدث، وبينما تُصاغ اللغة البلاغية لإحداث تأثير في المُتلقي، أما الباريزيا الفلسفية تعرف على كونها تعبير صادق عن ما يؤمن المُتحدث بأنه الحقيقة، وبهذا تتسم الباريزيا الفلسفية بعلاقة جمالية مع ذاتها؛ واحترام ذاتها، إنها تتسم بالانسجام بين التحدث والحياة؛ إنها حياة تنسجم مع الفضيلة.

ويعتبر "فوكو" أنَّ الرفض الأرسطي للامتثال أحد تمظهرات الباريزيا السقراطية، وتعتبر الباريزيا السقراطية فعلاً سلبياً وقدحيا، فقد رفض أن يتصرف أو يتحدث في المجال السياسي (مثلما فعل "بركليس")، وتستقي الباريزيا السقراطية معناها من علاقتها بالسياسة؛ برفض اقتراف الظلم، من هنا تحولت الباريزيا الفلسفية على يد "سقراط" إلى الباريزيا الأخلاقية؛ إذاً، الباريزيا السقراطية هي باريزيا فلسفية–أخلاقية بامتياز تهدف

[1] افلاطون، **الجمهورية** "المحاورة الكاملة"، ترجمة شوقي داوود تمراز، (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص359.

لعلاج الناس من الآراء الخاطئة التي تفسد أرواحهم، وتجعلهم يفكرون في أنفسهم، وفي الحياة الحقيقة التي تخلو من التحيز، وبهذا يكون موقع الباريزيا الفلسفية قد انتقل من روح الأمير إلى حياة وأرواح جميع من التقى بهم سقراط وبالتالي، تمارس الباريزيا السقراطية الفلسفة في حد ذاتها، الاهتمام بالذات، والطلب من الآخرين أن يهتموا بذواتهم[1].

وتلتقي الباريزيا السقراطية، كما هو الحال مع الباريزيا الأفلاطونية، ليس في السؤال عن محتوى السياسة، بل السؤال عن الموضوع السياسي، كما أنَّه ليس المهم في الباريزيا السقراطية أمان المدينة (كما في باريزيا بركليس عشية الحرب البولونيزية)، بل ما يهم فعلا هو كمال الحياة الفلسفية باعتبارها الحياة الحقيقية، ورفض "سقراط" للإمتثال لإقتراف ظلم والتزامه بالاستماع إلى أي شخص ومساعدته ليحيا حياة حقيقية، بهذا لم تعد "الباريزيا" طريقة لقول "الحقيقة"، بل لمعايشة "الحقيقة" من خلال ممارسات الذات على نفسها حسب ما قال "فوكو": " إنَّ "الباريزيا" الفلسفية تتطلب الاهتمام بالنفس، ونُصح الآخرين وحض الآخرين، وإختبار وإمتحان ما يعرفه وما لا يعرفهُ الآخرين، وبذلك تتماثل الصراحة الفلسفية ليس مع الخطاب، أو مع تقنية وإنما تتماثل مع الحياة نفسها، يجبُ على كما قال (أي سقراط) "أن أحيا فلسفيا مختبرا، ممتحنا، نفسي والآخرين"[2].

إنَّ تأويل" الباريزيا" الفلسفية باعتبارها حياة حقيقة، تتجلى بوضوح أكثر في حياة ديوجينيس الكلبي (شديد السخرية والتهكم)، وأشار "فوكو" من أجل توضيح هذا إلى قول "ديوجينيس عندما سُئل عن أجمل الرجال فأجاب: بالنسبة له، الحياة الحقيقية هي

---

[1] ميشيل فوكو ، **تأويل الذات** ، ص ص 127،128.

[2] ميشيل فوكو ، **حكم الذات وحكم الاخرين**، الدرس الثاني: آذار/ مارس، الساعة الثانية، المصدر السابق، ص 397

*المدرسة الكلبية أو الكلبيون: هي مدرسة فلسفية يونانية أسسها احد تلامذة سقراط يدعى "انتيستنس" (337-370 ق،م)؛ وترجع اصل التسمية الى "ديوجين" الملقب بالكلب (KUON)، لأنه كان يتصرف بطريقة فضة غغير مبالي بالاعراف والتقاليد، وتقوم هذه الفلسفة على فكرة مفادها نبذ الثروة والجاه وكل المتع الحسية الى تؤسس للسعادة والفضيلة، ويرون ان رغبات المرء وطموحه الى السلطة والثروة يجعلانه مقيدا وعبدا لهذه الرغبات/ فيقد حريته اللفظية وصفاءه الحسي (أُنظر: كميل الحاج، الموسوعة الميَّسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، (بيروت/ لبنان ناشرون،2000)، ص541.)

ممارسة الباريزيا "الباريزيا الكلبية"، هي التجلي التام للباريزيا الأخلاقية لأنهما بالكاد لديهما الاعتقاد بمعنى أن الإطار النظري للفلسفة الكلبية* لا يهتم بالمعرفة قدر إهتمامه بالحياة الحقيقية والجمالية، على إعتبار نمط الحياة الكلبي أكثر إنسجاماً لتحليه بفضائل معينة مثل ضبط النفس والشجاعة والحكمة، إنَّ الحياة الكلبية مُقننة للغاية، وحقيقية وجميلة، ولُب هذه الحياة هو ممارسة فعل الحقيقة بالكلمات والأفعال.

وتعرفُ الحياة الكلبية أنَّها حياة تنبذ الثروة المادية؛ وهذا النبذ المُطلق للثروة المادية هو ما يمنح الكلبي حرية قول الحقيقة لأي شخص: فالشرط الرئيسي والمسبق لحياة الكلبي هو ممارسة الباريزيا. وهنا نرصد تحول الباريزيا على يد الكلبيين بعيداً عن طريقة (بركليس)، وروح الأمير "أفلاطون"، وشعب أثينا "سقراط" إلى البعد الإنساني في تمظهرها (الكلبي).

في نفس السياق يُشير "فوكو" إلى تمفصل أخر في سياق التدبير وارتباطه بقول الحق إلى تقنية "الوقاحة"، بما هي ممارسة خاصة لحرية الكلام أو أسلوب في الوجود؛ فالفيلسوف الوقح هو الذي يتسم بطريقة متفردة في الوجود، على الاعتبار أن الوقح هو من يمارس حياته بشكل عارٍ وشفاف، ومن يجعل من وجوده وجسده الخاص به مسرحا للحقيقة؛ بل يجعل من نمط وجوده معاينة لكينونته.

إن فلسفة الوقاحة تسعى لأن تجعل الحقيقة تفضح نفسها بإستمرا، هذا البعد المُلح للحقيقة هو ما يحدد ماهيته مؤسسة الفلسفة ذاتها، بهدف إحداث نوع من الاظطراب الفكري وأزمات الوعي والفعل "فالوقح هو كلب الحقيقة ليس لأنه يحميها وإنما ينبح بكلمات حقيقية، ولأنه يعرض من خلال هذه الكلمات"[1]، ويظهرها في شكلها العاري والمكشوف. ويُذكرنا "فوكو" بـ ""ديوجين" DIOGENE حينما سُجن من قبل الملك "فيليب" PHILIPPE بعد معركة "شيروني" (Chéronée)، وبعد فترة نفسهُ أمام الملك "المقدوني" فقال له الملك "المقدوني": من أنت؟ فأجابه "ديوجين": "أنا مُخبرُ شجعك""[2]، وعلقَّ على هذه الوقاحة بقوله:

---

[1] عبد السلام حيدوري، **فوكو وأنطولوجيا الحاضر**، ص148

[2] ميشيل فوكو، **حكم الذات وحكم الاخرين**، درس 22: شباط/ فبراير، الساعة الثانية، المصدر السابق، ص351.

"في الحقيقة: إنَّ الكلبي بالنسبة إلى الناس يمثل المستكشف لما هو مناسب ولما هو ضار، عليه إن يستكشف بدقة، ثم بعد ذلك يعود ليعلن عن الحقيقة ... دون أن يؤدي خطابه إلى اضطراب وتشويش فكر الآخرين بالتصورات"[1]، إنّ هدف قول الحق هو نقل "الحقيقة" إلى الأخر؛ لأنّ "الحقيقة" التي تمر من الذات إلى الأخر في حالة الصراحة تضمن وتحفظ استقلالية الأخر.

ولعل هذا المشهد _الباريزيا الديوجينية_ يوضح لنا ذلك التمفصل بين القول الفلسفي الحق والسلطة (شجع فيليب) أو بين الاتيقي والسياسي؛ وبين طريق الحياة وقول الحق ضمن تقنية وقاحة بما هي حركة فلسفية فاضحة، كاشفة، ممانعة ومقاومة، معلنة بذلك عن الخطاب الفظة والمستفزة، إن الوقاحة كما اشرنا سابقا بحاجة إلى مفكر يجعل من جسده الخاص مسرحا للحقيقة، ومن حياته شاهدا حيا مفارقا للحقيقة، إنَّ الذي يفعل ويتكلم بشكل علني، يمارس حياته بشكل عار هو الذي يجعل من الحقيقة فضيحة دائمة، تتصدى لأعيب الحقيقة التي تستند إلى السلطة، هذه اللعبة التي تظهر مرة أخرى في علاقة الفيلسوف بالطاغية والحاكم وعليه يجب أن يلعب لعبة الحقيقة مع نفسه، ويستدل "فوكو" بمشهد "أرستيبوس" الذي تحمل إهانة "دونييس" من أجل أن يضمن قيادته بشكل أفضل.

إنّ مهمة الفلسفة هو الكشف عن نظام "الحقيقة" وسياساتها واستراتيجيات السلطة وممارساتها على الأفراد، فكما يقول "ثيودور أدورنو": "تفقد الحقيقة وظيفتها الشريفة في تمثيلها الزائف للواقع"[2]، من هنا يؤكد: فوكو" على الضرورة المُلحة للتميز بين المثقف الكلي والمثقف الخصوصي؛ أي بين من يعمل في الكلي والنموذجي والصحيح، وبين من يعمل في قطاعات محددة تكسبه الوعي المباشر للصراع بين الحقيقي والواقعي.

---

[1] ميشيل فوكو، **حكم الذات وحكم الاخرين**، درس 9: اذار/ مارس، الساعة الأولى، المصدر نفسه، ص 423.

[2] نوريس كريستوفر، **نظرية لا نقدية "مابعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج"**، ترجمة: عابد إسماعيل، الطبعة الأولى(بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999)، ص05.

"إن المثقف الحقيقي حسب "فوكو" هو من يدرك أن "الحقيقة" ليست خارج لعبة السلطة، وليست مجردة منها، وأن "الحقيقة" من هذا العالم تنتج بفضل ضمانات عدة"[1] ومتعددة، وأن لكل مجتمع حقيقته وسياسته الخاصة للحقيقة، وهي بالمجمل كل أنماط القول التي تُستقبلُ وتوظفُ على أنها صحيحة ويقينية من جهة، وكل الإجراءات والتقنيات المتعلقة بها للحصول للحقيقة من جهة أخرى.

إن رهانات "الثقافة اليونانية حسب "فوكو" ترتبط بمسألة إنتاج الحقيقة لإعادة إنتاج السلطة، ورهان ثقافة الذات في صلتها بالحقيقة هو مواجهة السلطة؛ فإذا كان خاضعا لاستراتيجيات إنتاج الحقيقة، وكان هو ذاته منطلقا أساسيا لأنظمة معرفية، فانه سيكون ضحية التلاعب السلطوي التي تعمل على تطويعه"[2] وتزييف وعيه.

وبالعودة إلى تحديد الباريزيا في بعدها الاتيقي (وإجابة للسؤال المطروح سابقا) مع "فوكو" "انطلاقا من التجربة السقراطية، إنما هو إعادة تأكيد على أن فعل التدبير بما هو تجربة اتيقية تستلزم حضور مبدأ قول الحق الذي هو الحرية"[3]؛ أي أن "فوكو" يؤسس لاتيقا الحرية تتماهي مع استطيقا الوجود، ولعل ما يستلزمه هذا التماهي هو الشجاعة والصرامة في قول الحق، ومن ثم يؤسس للتماهي بين ممارسة الذات لذاتها وممارسة قول الحق، وهو الذي يشكل من الجهة الاتيقية وبشكل واضح لب فلسفة الوقاحة عند "فوكو" _كما طرحها في المشهد الديوجيني_ بما هي ممارسة لحرية الكلام أو أسلوب في الوجود.

إن التدبير بما هو عناية بالذات يتجاوز البعد الاتيقي في علاقة الذات بذاتها، ويتجاوز البعد الاستطيقي في علاقة الذات بالحياة والوجود إلى البعد السياسي في علاقة

---

[1] عبد السلام حيدوري، __فوكو وأنطولوجيا الحاضر__، ص 160

[2] المرجع نفسه،ص 150

[3] المرجع نفسه، ص 148.

الذات بالآخرين حيث يطرح مفهوم قيادة الآخرين، ليقترن في العصر الحديث بالممارسة الثورية[1].

إن القراءة الفوكوية للثقافة اليونانية مبنية على الإقرار بقدرة اللحظة اليونانية في تشكيل الذات؛ وعملية الإنهمام بالذات لدى اليونان لا تعدو كونها فعل الذات تطمح إلى مواجهة السلطة التي تأتي من الخارج، إن اكتشاف "فوكو" للذات اليونانية هو اشتغال على ثقافة تسعى إلى تحكم الفرد في ذاته بغية امتلاك القدرة على التحكم وقيادة الآخرين.

ثم يعود "فوكو" في ثقافة الذات إلى الصلة الكامنة لإنتاج الحقيقة من جهة وإنتاج السلطة من جهة أخرى، والتأسيس لإمكانات تحرر الذات من السلطة التي تأتي من الخارج من خلال انشغال الذات بذاتها وبالآخرين؛ من هنا نجد أن "فوكو" يعمل من أجل الكشف عن الذات وتحديد موقعها في المجتمع؛ ولعل هذه العودة لها ما يبررها في التمشى الفكري لـ:"جون بيار فرنان" في كتابه "أصول الفكر اليوناني" حيث يرى أن القول السقراطي المأثور "اعرف نفسك بنفسك" دِلالة على "الاعتدال"؛ أي أن التصرف المعتدل هو الأفضل، ويذكرُ "ايكسينوفون"(Xénophon) هذا "الاعتدال كدِلالة على الوقار"[2]؛ هذا الوقار الذي يعبر عن موقف أخلاقي لضمان توازن الفرد الذي يماثله التوازن في المجتمع.

وبالتالي فان عودة "فوكو" للفكر اليوناني أساسه الحفر والتنقيب في تاريخ الفكر وحقيقة السلوكات وتجارب الذات والآخرين، واستشكال أنماط وجود الذات، وأساليب تحويل هذا الوجود إلى أثر فني: "... ألا يمكن أن تكون حياة كل فرد تحفة فنية، لماذا تكون لوحة أو بيت ما أثرا فنيا ولا تكون حياتنا كذلك"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 142،145 (بتصرف)

[2] جان بيار فرنان، **اصول الفكر اليوناني**، ترجمة: ساليم حداد، الطبعة الاولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص80.

[3] دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو**، مرجع سبق ذكره، ص 208.

إن الفعل الاتيقي للذات في التجربة اليونانية هو في ماهيته منطلق لتجربة استطيقية تجلت في إشكال العناية بالذات؛ لذلك يؤكد "فوكو" من هذه العودة على قدرة الذات في التحكم في ذاتها؛ ولعل ما يجدر الإشارة إليه أن الغرض من هذه العودة ليست استرجاعا للماضي بقدر ما تروم تشخيص الرّاهن من خلال مساءلة منزلة الذات في الراهن.

ربّ مهمة تشخيصية تكشف عن أساليب ابتكار الذات لذاتها أساليب عيشها وانعتاقها من كل أشكال الكتم والمنع والكبح، أو كما يعبرُ "جيل دولوز": "في الإنسان ذاته يجب تحرير الحياة، مادام الإنسان نفسه يعتبر كبحا لها، فتغدو الحياة مقاومة للسلطة في الوقت التي تتخذ السلطة من الحياة موضوعا"، من هنا تغدو المقاومة ضرب من ضروب الكينونة الحرة، "إن المعركة ضد السلطة، هي معركة من اجل الحرية التي هي في تقدير "دولوز" انخراط في صيرورة ثورية تتعدد وتتنوع فيه أساليب ومواقع المقاومة"[1]، فبقدر ما تعمل التقنيات السلطوية على إخضاع الفرد وإكراهه بقدر ما تنتج لدى الفرد ردود أفعال ضد هذه الممارسات ومقاومتها من خلال اجراءات نظرية وعملية (البراكسيس بالمعنى الماركسي).

لتغدو العناية بالذات ما هي إلا محاولة لتأمل وتقصي السلوكات والممارسات المرتبطة بما يعرف بتقنيات الذات وثقافة الذات؛ أي أشكال التحكم في الذات من خلال التشخيص الجينيالوجي لكيفيات تشكل الذات، من هنا نلتمس المشروع الفوكوي الذي ينطلق من الحفر الاركيولوجي في أشكال الممارسات الخطابية وأنساقها المعرفية إلى التشخيص الجينيالوجي للممارسات الاجتماعية وأشكال إنبثاقها، كما ينتقل من موضعة الذات وعمليات التذويت، الى الذات وتشكلها في الفضاء اليوناني، بقصد البحث عن طرق التكَّون الاتيقي والاستطيقي للذات.

وهذا ما يعبر عنه "دولوز": "بأي معنى يكون من الضروري العودة إلى اليونان قصد العثور على علاقة الذات بذاتها كفردية حرة (...)، ستكون ثمة دوما، علاقة الذات

[1] عبد السلام حيدوري، **فوكو وأنطولوجيا الحاضر**، ص149.

بذاتها، تقاوم القواعد والسلطات، حيث أن علاقة الذات بذاتها هي مصدر من مصادر المقاومة"[1]، وعلاقة الذات بذاتها ظلت موجودة بأنماط متغيرة وسياقات مختلفة بصورة تجعل من النمط اليوناني حسب "دولوز" ذكرى بعيدة: " إن علاقة الذات بذاتها، وقد استقطبت من قبل علاقات والسلطة وعلاقات المعرفة، ما تنفكُ عن الانبثاق من جديد والظهور ثانية في مواضع أخرى، وبكيفيات مغايرة"[2].

ولا غرابة إذا أنَّ تحليلات "ميشيل فوكو" في أبحاثه وكتاباته حول الذات والأخلاق والسلطة، والعنف والحرية، أثارت العديد من الاعتراضات لاسيما بإعلانه فكرة موت الإنسان مشهرا بالآليات الجديدة التي تتداخل فيها السياسة والبيولوجيا، الأولى تتحكم في المجال العام والثانية تتحكم في الأجساد.

---

[1] جيل دولوز، **المعرفة والسلطة** "مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يافوت، الطبعة الأولى، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 112.

[2] جيل دولوز، **المعرفة والسلطة**، المرجع نفسه، ص113.

نتائج الفصل:

بعد هذا التطاوف لسؤال الذات في جذور الثقافة الغربية ونتائجها على الصعيد الأخلاقي نستنتج النقاط التالية:

أولا: لقد أحدث "فوكو" منعرجا فلسفيا هاما من خلال قراءته للممارسة السياسية متجاوزا بذلك الحداثة السياسية، فمع "فوكو" تصبح السياسة هي الصراع اليومي، أو الثورة الصامتة حول الحدث، تتمحور في مضامين عدة كالمقاومة والحرية، التحرر... وكذا بارتباطها بالأبعاد الاستيقية والاتيقية.

ثانيا: إن راهنية "فوكو" لا تتحصر في تشخيص الراهن؛ بل في تأسيس الدلالات والاشارات التي تحيل أنماط حياة وإمكانية وجود علامات لحياة نابضة حيوية ونابضة وغزيرة، إنه يكتب تبعا لرحلة قادمة لا راهنة، لم تكتسي بعد بلغة أو معنى، كالشذرة، ما يجعل من الكتابة ضربا من ضروب الإبداع والمقاومة، تتوسل الانقطاع لا التواصل، فأن نوجد هو أن نبدع؛ أي نقاوم تلك الراهنية العميقة تعبر عن الرابط العميق بين الحدث والحياة والتي من خلالها يمكن التوجه في الصيرورة نحو الحرية.

ثالثا: اقترنت انطولوجيا الحاضر عند "فوكو" بمشكلة الحقيقة والسلطة، والحاجة إلى اقتصاد سياسي للحقيقة يهتم بكيفيات إنتاج الحقيقة للسلطة، ذلك لان الحقيقة ليست خارج السلطة ولا مجردة من السلطة، فالحقيقة من هذا العالم تنتج بفضل التزامات عدة، وتحتفظ بشكل منتظم لأفاعيل السلطة.

رابعا: يرتبط الرّاهن بمفهوم فن الحكم الذي يُحيلُ إلى تاريخ الطرائق والوسائل المطبقة، من أجل التكفل بحكم الناس في مجتمع معين، ومشكل كيفيات تكون معرفة سياسية تضع في مركز إهتمامها مفهوم السكان، ومشكل التشابك في فن الحكم في الشأن البيولوجي والشأن السياسي؛ هذا التشابك الذي يؤسس رؤية للسكان كمجموعة من الكائنات الحية

والمتعايشة لها سمات بيولوجية تنتمي إلى معارف وتقنيات مميزة تسمح للدولة بإخضاعهم والتحكم في أجسادهم.

خامسا: تستدعي أنطولوجيا الحاضر مشكل الجينيالوجيا، كمنهج نقدي لإعادة النظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية الحديثة، من خلال استكشاف كل التأويلات التي لا يجب أن تقودهم إلى وهم الحقيقة المطلقة أو الهوية الثابتة، وهو ما يجعل من السؤال الجينيالوجي سؤال مقلق وهدم للأصل، إنّ ما يجعل من الجينيالوجيا رهان من رهانات تشخيص الراهن هو تعرية حقيقة لعبة صراع الإرادات؛ ذلك لان الجينيالوجيا تبحث في مظاهر الخضوع والهيمنة والصراع.

الفصل الرابع:

الحقيقة في الخطاب المابعد الفوكولي .. من التواصل الى الاِختلاف.

تمهيد:

إنَ القراءة المُتأنية في المشاريع الفكرية لفلاسفة ما بعد الحداثة، تُبينُ إلى أي مدى استطاعت هذه المشاريع على إختلاف سياقاتها وصياغاتها وتباين آلياتها وطرائقها في تبيان أنَ كل حقيقة تختزن على نقيضها في ذاتها، ولا تتموقع مقارنة مع هذا النقيض لتقدم نفسها على أنها الصواب ونقيضها هو الخطأ أو أنها حقيقة ومقابلها هو الزيف.

ومما لا شك فيه أن الأيديولوجيات القائمة على منطق الثنائي أو الإزدواجي تنتصر دوما لطرف على حساب الأخر، وتضفي على الطرف المنتصر كل صفات الخلوص واليقين، والحقيقة والتعالي في مقابل الطرف المستعد، الذي تسند إليه مجموعة التوصيفات كالزيف والوهم والخطأ...الخ، فلم تقم هذه الأيديولوجيات –حسب علي حرب– في الواقع سوى بإنتاج أوهامها وأفخاخها وهو ما يفسرّ الآن عقم طروحاتها وبؤس تنظيرتها.

وعليه، توسّل فلاسفة ما بعد الحداثة الولوج في منظوريات الفكر والتأمل في أقنعة الحقيقة، لإبراز أنَّ الحقائق تنطوي على ما تستبعدها وتستحيل إلى أضدادها؛ فالمفكر فيه يتضمن اللاّمفكر فيه، كما أنّ اللامعقول يتشابك مع المعقول.

إنّ الرهان المابعد حداثي استنطق وهم المطلق والتعالي في التفكريات السابقة، وعملت على تأسيس إستراتيجيات مخصوصة لـ اللعب والمغامرة والتماهي بين الأضداد والمتقابلات، ليصبح همه الانفصال لا الاتصال، الاختلاف، الرّاهنية، الحدث، ولا تطابق الهوية في حد ذاتها.

إنَّ هذا الحقل العملي أو الفضاء الفعلي والتواصلي على حد تعبير "محمد شوقي الزين" يتجاوز أوجه الصنمية والثبوت، أو السرمدية والهوية المُحصّنة، لينفتح عل حقائق العلاقة والتواصل والتبادل والتّحوّل.

رُبَّ انفتاح يقتضي المراجعة لكل المكتسبات السابقة والمقولات الفلسفية، التي أصبحت تطغي عليها النزعة التأويلية، التي تجعل من الذات منطلقا أساسيا للأحكام.

من هنا وتأسيسا لهذا المنحى البحثي نتساءل: **كيف راهن الفكر الفلسفي المعاصر على مجاوزة سؤال الحقيقة؟ وهل كان هذا التجاوز نهائي أم أنه نظّرَّ لحقيقة أخرى بثوب آخر؟**

المبحث الأول: عودة الميتافزيقا (عودة الحقيقة)

ايمانويل ليفيناس * نموذجا

تمهيد:

لقد راهنت «فلسفات الاختلاف» في الفلسفة المعاصرة من أمثال: هيدجر، دريدا، دولوز، ليوتار، فوكو، فاتيمو، أكسل هونيث، على رفض منطق الهوية المتطرف وجملة المفاهيم المرتبطة بها، مثل الكونية، الوحدة، الحضور، التطابق، التماثل، التي أطرت ولا تزال تاريخ الفلسفة، ورفض مفهوم «النزعة الإنسانية» بطرحها القديم الذي ظهرت به لأول مرة سنة 1808، رفض ينبني في مجمله على أربع نقاط أساسية حسب "فيري ورونو[1]"

---

*وُلد ليفيناس عام 1906 في ليتوانيا ونشأ في ظلِّ ثقافة يهودية. فرَّ مع عائلته عام 1914 إلى مدينة خاركوف في أوكرانيا. تعرَّف على الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى عبر قراءته للأدب الروسي. كان يافعًا عندما جرت أحداث قضية درايفوس. مثَّلت هذه القضية بالنسبة إليه نموذجًا قويًا للأخلاق المنتصرة على السياسة. ذهب إلى ستراسبورغ عام 1923. اكتشف أولاً فلسفة برغسون، وتأثر بجدّة فلسفة هيدغر. جمعته مع موريس بلانشو صداقة مميزة. أعجب بلغته الأنيقة، وحساسيته وفكره ذي الذوق الرفيع، وبِراهنيَّة كتاباته ورفضه للسهولة. قرأ بفضله بروست وفاليري. دامت هذه الصداقة 40 عامًا.

قرأ *الأبحاث المنطقية* لـ هوسرل التي فتحت له "أفقًا فكرية جديدة" – وفق تعبيره. من شدة إعجابه بهذه الفلسفة، ذهب عام 1928 إلى فرايبورغ ليتابع محاضرات هوسرل بنفسه خلال عام كامل. توقف هوسرل شتاء 1929 عن محاضراته مكرِّسًا وقته لتنظيم مؤلفاته، فحلَّ محله مارتن هيدغر، وكانت فرصة ليلتقي به ليفيناس الذي كان قد قرأ *الكينونة والزمان* بالألمانية. كان يحضر أيضًا الأمسيات الفلسفية التي كان ينظمها غابرييل مارسيل كل يوم سبت.

شجعه هيدغر وموريس بلوندل على المشاركة في لقاءات دافوس الفلسفية المنتظمة التي جمعته مع الفرنسيين ليون برنشفيك وموريس كوندياك والألماني إرنست كاسيرر. ظهر ليفيناس في هذه اللقاءات مدافعًا عن هوسرل وهيدغر، ونشر حينها مقالته الأولى عن هوسرل.

قدَّم أطروحة الدكتوراه عام 1930 تحت عنوان *نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل* ونالت إعجاب برنشفيك.

حضر في السوربون دوروس برنشفيك، "بابا الفلسفة في فرنسا" – كما يقول ليفيناس. وترجم في هذا الوقت كتاب هوسرل التأملات الديكارتية. فوجئ عام 1933 بإعجاب هيدغر بهتلر. وفوجئ أيضًا بالطريقة التي تناول بها بلانشو اليهود في الصحافة الفرنسية متأثرًا بفكرة قومية معينة عن فرنسا.

لم ينشر خلال هذه المرحلة إلا نصًا فلسفيًا واحدًا (عن الهروب – 1935). كتب مقالات عديدة في المجلات اليهودية، موضوعها الحالة الجديدة التي خلقتها الهترلية واعتبرها "المحنة الأكبر التي عانتها اليهودية".

أولا: رفض مفهوم الحقيقة، ثانيا: رفض كل المرجعيات التي تؤسس للكلي والشامل، والتورط في تاريخية المقولات الميتافيزيقية التي تجعل من الإنسان أو (الذات) محور مشروعها، وتجاوزها من أجل إبتداع تفكير على نحو مخصوص

ثالثا: تأكيد موت الفلسفة أو نهايتها؛ رابعا: إعطاء أولوية البحث الأركيولوجي. لتقطع مع تقليد في التفكير تميز بكثافة حضور مقولات الذات والإنسان والكلي.

إنَّ فلسفات الاِختلاف تُحدّد بأكثر من موضع بكونها رفضا للتمثل الذي يشرع للمماثل والمطابقة ويفضي بالمختلف والمغاير، ويؤدي هذا النقد والتجاوز للتماثل كآلية للتفكير والمعرفة والحُكم القائمة على منطق الهوية ومقولة الكلي المجرد إلى إقصاء كل ما يشير أو يدل على الآخر المُختلف، والذي يشترطه مفهوم الاختلاف كمعطى أنطولوجي مُحايث للوجود الإنساني، إضافة إلى تعدد القيم ونسف الإرادة بثنائي القيمية، وتعدد القيم يفتح المجال لرأي الآخر ويلغى ضروب الانغلاق.

وعليه، ولبلورة علاقة فلسفة الاختلاف بالإنسان كذات أو كذاتية مستقلة وقائمة بذاتها وتتمتع بالقدرة على خلق مصيرها بنفسها، في مقابل هذا الرفض للهوية والجوهر والذات

عند اندلاع الحرب العالمية الثانية، عمل ليفيناس مترجمًا عن اللغة الروسية. وكونه حاز على الجنسية الفرنسية التحق بالجيش الفرنسي ليتم أسره وإرساله إلى ألمانيا ويقضي خمس سنوات هناك. تكثفت في هذه الأثناء قراءاته، وبدأ بكتابة من الوجود إلى الموجود.

قُتلت عائلته التي بقيت في ليتوانيا، واستطاعت زوجته وابنته اللجوء والهرب إلى قرب أورليان في فرنسا.

1عبد الله موسى، **اتيقا الاختلاف عند ايمانويل ليفيناس**، (المغرب: مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2018)

======= نصحه جان وول بإنجاز دكتوراه دولة نشرها عام 1961 بعنوان الكلّانية واللامتناهي، لتفتح له أبواب الجامعات على مصراعيها وتمنحه الشهرة. درَّس عام 1961 في بواتييه، وانتقل بعدها إلى نانتير ليبقى فيها من 1968 حتى 1972. تابع بحذر الأحداث الطلابية عام 68، وذلك على العكس من صديقه بلانشو الذي انخرط فيها إلى جهة المحتجين. أصبح أستاذًا في السوربون عام 73 وبقي فيها حتى 76. تقاعد عن التدريس عام 79. كتب في هذه الأثناء: إنسانية الإنسان الآخر (1972) –غير الكينونة أو ما وراء الماهية (1974) – أسماء علم (1976) – حول موريس بلانشو (1976) – عن الله الذي يطرأ على فكرنا (1982) – الأخلاق واللامتناهي(1982) – التعالي والمعقولية (1984) – بيننا (1991). تُوفي عام1995

والعقل[1] ككيانات مطلقة وثابتة وسرمدية ولا تاريخية، تبلورت «مبادئ» جديدة تتمحور حول مفهوم الاختلاف كمعطى أولي، لا يمكن نفيه أو اختزاله أو الحد منه أو استيعابه في أية هوية متعالية ومغلقة.

ليفيناس: اختراق الهوية .. والاتيقا" كفلسفة أولى"

1. الهوية: من براديغم التطابق إلى براديغم الاختلاف

لا يمكننا تتبع التاريخ الجينيالوجي والكرونولوجي لمفهوم "الهوية"، لذا تجدر الإشارة إليها كمفهوم تأسس في أفق فلسفي وتبلور عبر العديد من الرؤى، ومن بينها الأفق الليفيناسي.

والهوية وفْقَ معجم الفلسفي "جميل صليبا" تعني "الشيء عينه، وتشخيصه وخصوصيته ووجوده المنفرد، الذي لا يقع فيه إشراك والهوية عند القدماء، تأخذ عدة معاني وهي **التشخيص**، والشخص نفسه والوجود الخارجي، فقالوا الشيء هو، هو، بمعنى (أ) هو (أ)، باعتبار تحققه يسمى حقيقةً وذاتا، وباعتبار تشخيصه يسمى هوية"[2].

وهي عند بعضهم **الحقيقة المطلقة** المشتملة على حقائق، لذلك قيل: "الأحق باسم الهوية" من كان وجوده ذاته من نفسه، وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء[3].

ومنه نستنتج مما سبق أنَّ مفهوم الهوية فلسفيا يقصد به: عين الشيء وتشخيصه وخصوصيته، كما أنها تتخذ معنى الماهية والتماثل، وهي بذلك **حقيقة الشيء.**

وبالتالي تتميز الهوية بكونها مفهوما مفتوحا يمكن أن تدرج سياقاتها في أكثر من دِلالة، ومن بين هذه الدلالات نذكر: **الأنا، الذات، الماهية**؛ كل هذه المفردات تتطلب منا فهمها لغويا وإصطلاحيا، لأنها تمثل المجال الذي يتحدد فيه هذا المفهوم، ففي علم الاجتماع

---

[1] عبد الله موسى،**اتيقا الاختلاف عند ايمانويل ليفيناس** ،المرجع السابق.

[2] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت–لبنان: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة ،الجزء 1978،2) ص530.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مثلا تأخذ معنى **فردي أو جماعي**، أما من الجانب السياسي تعبر عن **الديمقراطية**، أما على المستوى النفسي ترتبط بـ: **الذات\الشخص**.

وعرِف هذا المفهوم تحولاً وتغيرًا مع فلاسفة الذين عاصروا "**سارتر jean paul sartre**" خاصة فلاسفة الاختلاف، أمثال "**ليفيناسEmmanuel levinas**" الذي أعطى مفهوم جديد للهوية هو الاختلاف.

–وإذا كانت الهوية هي التماهي والتماثل من الناحية اللغوية .. فماذا نقصد إذا بالاختلاف؟ الاختلاف كمفهوم مركزي تطرقنا إليه في الأفق الدريدي.

والإختلاف حسب القاموس الفلسفي لـ"**جميل صليبا**": هو"ضد الإتفاق" ويتميز عن الخلاف، فالاختلاف يستعمل في القول المبني على دليل، في حين أنَّ الخلاف لا يستعمل إلا فيما لا دليل عليه"[1].

ويُعمق "لالاند" دِلالة مفهوم الاختلاف، مركزا بشكل أساسي على المرحلتين القديمة والحديثة، حيث يعني الاختلاف عند "أرسطو" من خلال ما ورد في مؤلفه "ما بعد الطبيعة" علاقة مغايرة بين شيئين متماثلين.

"**من هنا فإن التمييز المدرسي بين الأشياء المتباينة عدديا، أي لا تختلف بأية سمة ذاتية، بل تتباين من حيث الكثرة، والأشياء المتباينة نوعين أي التي تختلف بجوهرها ذاته أو بتحديدها أو سمة تميز نوع من أنواع أخرى دون جنس واحد، وتأخذ أيضا معنى المغايرة أو الذاتية** "[1].

والمقصود بالمغايرة في نظر "لالاند" خاصية ما هو آخر، أي ذلك الذي يتحدد كمقابل للمماثل، بالنظر إلى أنَّ كل شيء كما يقول "أرسطو"، هو بالنسبة لكل شيء إما مماثل له (هو هو)، وإما مخالف أو مختلف، وبذلك تتعارض المغايرة في هذا المعنى مع الهوية.

---

[1]جميل صليبا، <u>**المعجم الفلسفي**</u>، ج2 ، المرجع السابق ،ص 531.

من هنا التمييز بين الأشياء المختلفة عدديا والتي لا تختلف اختلافاً جوهريا، وإنَما تختلف فقط لمجرد أنها متعددة، والأشياء المختلفة إختلافا نوعيا، أي التي تختلف من حيث ماهيتها ذاتها أو من حيث تعريفها[2].

وفي المعنى الأخير يجري الحديث في مجال المنطق عن الإِختلاف، بما هو خاصية جوهرية تميز نوعا عن باقي الأنواع داخل نفس الجنس، ويتحدد مفهوم الإختلاف في الفلسفة الحديثة بوصفه: "الخاصية التي تميز مفهوما عن مفهوم آخر، أو شيئا عن شيء آخر"[3].

ويخلص "لالاند" إلى أن للاختلاف معنيين أساسيين: فهو من جهة يشير إلى علاقة بين طرفين أو أطراف مختلفة، ومن جهة أخرى يعني الخاصية أو الخصائص التي تشكل هذا الاختلاف، بحيث نميز بين المعنيين بالصيغتين التاليين:

1- الاختلاف بين ...

2- الاختلاف الخاص بـ ... أو المميز لـ ....[4]

ويمكن القول بأن المفهوم الفلسفي للهوية يتحقق في الاختلاف، الذي بدوره يتحقق من خلال **الغير**، الذي يعتبر أساس الهوية الليفانسية.

2. في مفهوم الآخر (الغير):

يتخذ مفهوم الغير في التَّمثل الشائع معنى تنحصر دِلالته في "الآخر" المتميز عن "الأنا" الفردية أو الجماعية (النَحن)، وتكون أسباب هذا التميز إما مادية جسمية، وإما إثنية (عرقية) أو حضارية، أو فروقا اجتماعية أو طبقية ؛ ...الخ، ومن هذا المنطلق ندرك أنَّ مفهوم "الغير" في الاصطلاح الشائع يتحدد بالسلب، لأنه يشير إلى ذلك الغير الذي يختلف عن الذات ويتميز عنها، ومن ثمة يمكن أن تتخذ منه الذات مواقف، بعضها إيجابي

---

[2] اندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل احمد خليل، الطبعة 2 (بيروت: منشورات عويدات، المجلد الاول،2001)، ص ص 283 282.

[2] سالم يافوت، **مفهوم الاختلاف**، (المغرب: مجلة مدارات فلسفية ، العدد 3 ،فبراير 2000)، ص ص 65-68.

[3] المرجع نفسه ، الصفحة 65-68،

[4] نفسه، الصفحة نفسها .

(كالتآخي، والصداقة، ...الخ) ؛ وأخرى سلبية (كاللامبالاة، والعداء ..الخ)، وهكذا يتضح أن معنى "الغير" و"الآخر" واحد في التمثل الشائع، وهذا ما يتيح لنا تحديد هذا المفهوم في دلالته الفلسفية على أنَّهُ: "**هو أحد تصورات الفكر الأساسية ويُراد بهما سوى الشيء، مما هو مُختلف أو مُتَمَيز أي مُغاير**"[1].

يرجع تأسيس مفهوم "الغير" في صورته الأولية إلى الفلسفة اليونانية، التي يغلب عليها الطابع الأنطولوجي في تحديد مفهوم الغير..، فكان مفهوم الـ(هو هو) هو المعيار المسيطر على الفكر اليوناني في تحديد كل كينونة أو تميزها عن غيرها، ويصوغ "أرسطو" هذا المفهوم صياغة منطقية في شكل مبدأ الهوية (أو الذاتية)[2]، ومعنى ذلك: إما أن يكون الشيء هو هو، وإما أن يكون مخالفا لذلك، فهو بالنسبة إلى كينونته هوهو، وبالقياس إلى الغير مخالف له..، وهذا يفسر قيام الفلسفة اليونانية على كثير من التقابلات كاللّوغوس في مقابل الميتوس، الإثبات في مقابل النفي، البارد في مقابل الساخن (الحار)، الإنساني في مقابل الإلهي...الخ.

ويمكن القول أنَّ إشكالية الغير "كأنا" متميزة عن الأنا الفردية، لم تظهر إلا مع الفلسفة الحديثة مع "ديكارت"، باعتباره أول فيلسوف حاول الفصل بين الأنا كوعي ذاتي وبين الغير؛ حيث أراد "ديكارت" لنفسه أن يعيش في انْغلاق إبستيمي –الإنكفاء الإبستيمي–، رافضا كل استعانة بالغير في عملية الشك، فرفض الموروث من المعارف واعتمد على إمْكَانَاتِ الذاتية، لأنه يريد أن يصل إلى ذلك اليقين العقلي الذي يتصف بالبداهة والوضوح والتميز...، فوجود الغير في إدراك "الحقيقة" ليس وجودا ضروريا إلى الجانب "ديكارت"، نجد الأمر نفسه عند "جون ستيوارت ميل"، ونجدها أيضا عند "هوسرل"Husserl في تأكيده على أنَّ الآخر(أنا) ثانية، وبالتالي فـ فلسفة الآخر لم تتحرر من الإشكالية الابستمولوجية إلاَّ مع "ليفيناس".

---

[1] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق ،ص 450.

[2] عبد الرحمن بدوي، **ارسطو عند العرب**–دراسة ونصوص غير منشورة، الطبعة الثانية، (الكويت :وكالة المطبوعات، 1978)،ص 175.

ويَتهم "ليفيناس" أسلافه بإختزال الأنطولوجي للآخر إلى موضوع في الوعي، ما جعلهم يفشلون في إقرار آخريته المُطلقة، أي أنَّ الآخر على نحو متطرف يتجاوزني ويتجاوز الكل.

إذن مع "ليفيناس" سؤال الآخر يندرج ضمن سؤال الأخلاق، أو كما يعبر عنها "زهير لخويلدي" في مقاله الموسوم [الأنا وجها لوجه مع الأخر]، هي "علاقة إيتيقية تسمح بإنقاذ خارجيته الجذرية أي أين يوجد الأخر برمته قُبالة الذات، دون موانع دون تحفظات"[1].

وبهذا فإعادة تعريف "ليفيناس" للأخلاقيات يتحدى الأولوية التقليدية المعطاة للأنطولوجيا "علم الوجود" ضمن فروع الفلسفة، فبالنسبة إليه لا يمكن التفكير في الأخلاقيات على أنها خاضعة للأنطولوجية، لأن الترتيب التقليدي لهرمية فروع الفلسفة تقوم على أساس الفرضية بوجود كائن عالم يصبح هو المصدر والظرف الذي تتأسس فيه العلاقات الأخلاقية، ولكن بحسب المتن اللّيفيناسي فإن العلاقات الأخلاقية الكائن العالم لنفسه وتحقيقه لها بمعنى أن لا يتعين حضور كيان النفس، الذات، الوعي إلا بشكل ثانوي، لأن العلاقة الأخلاقية مع الأخر لا تفتأ على كونها موجودة دائما[2]

وهكذا فعلى الأخلاقيات أنْ تحل محل دراسة الوجود، أو الأنطولوجيا، كالفلسفة الأولى، لأنَّ الأخلاق وحدها قادرة على تبيان الدِلالة الأولى التي أعطت الكينونة الإنسانية معناها.

فهي وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسَّس لسؤال معنى **الكينونة**، الذي طرحه "هيدغر" في كتابه "الكينونة والزمان"، وهي بذلك تتقدم على الأنطولوجيا لأنها تُشير إلى حيز أكثر أصالة من هذه الأخيرة.

---

[1]زهير لخويلدي، **معان فلسفية**، الطبعة الاولى، (دمشق: دار الفرقد، 2009)، ص19. (أوأنظر **ليفيناس فيلسوف الغيريةأو وجها لـ وجه مع الاخر**، مجلة الحوار، 14--2013).

[2] شيه جن فوه، **ديردا ومعضلة الأخلاق-التخلق...ترحيب غير مشروط بالآخر**،ترجمة: رامي طوقان، (بيروت:مجلة الاستغراب، تصدر عن مركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2016)، ص ص 48-49.

إنَّ الحَدَثْ الأول الذي منه تأتَّى سؤال "**الحقيقة**" وصاغ معنى الكينونة وإنبثق إمكان السؤال هو اللقاء وجهًا–لِـ–وجه مع الآخر الإنساني، على هذا النحو يتعيَّن التعارض بين الأخلاق والأنطولوجيا، فالأخلاق تُشير إلى رؤية ميتافيزيقية لا يمكن للأنطولوجيا إدراكها، وهو: الآخرية فـ" تكون بنية الضمير الخلقي أصيلة، وتسبق كل بنية أخرى، إنها في بداية الخلق لأنها تعطيه معناه كله وهو متجانس معه، إذا وينبغي أن تلتقي الحقيقة أخيرا مع الخير"[1].

بالتالي يمكن القول إنَّ مبدأ الأخلاق يقوم على مبدأ الآخر، وذلك بالتعارض مع المبدأ أنطولوجيا للذات، وليس لهذا المبدأ معنى منطقي أو كرونولوجي حصري إنه قضية ميتافيزيقية، حيث يقول "ليفيناس" في الصفحات الأخيرة من كتابه الأساس "**الكلانية واللامتناهي**": الأخلاق "ليست فرعًا من الفلسفة، وإنما هي الفلسفة الأولى، فهي وحدها القادرة على تعقب أثر "الدلالة من دون سياق" للكينونة الإنسانية، وذلك بالتعارض مع الأنطولوجيا التي هي علم الدِلالة التي لا تعمل إلا من خلال السياقات أي مدلولات، ترتبط مع بعضها البعض من دون إمكان كسر السلسلة المكوِّنة لها"[2].

ولفهم معنى الأخلاق الميتافيزيقية عند "ليفيناس" ينبغي عزلها عن معنى الأخلاق التي تسكُّ الأوامر القطعية، فهي لا تقول لنا ما يجب فعله في هذه الحالة أو تلك، بل على العكس تماما. تعبِّر أخلاق "ليفيناس" عن ضرورة ترك هذا النوع من القوانين التي تطمسُ ما في الوجود الإنساني من فرادة واستثناء.

يجب التمييز هنا بين الأخلاق بمعنى الإيطيقا والأخلاق القطعية، تبعًا لهذا التمييز الأخلاق الليفيناسيَّة حياديَّة أخلاقيًا، إنَّ الضابط الأخلاقي الوحيد في فلسفة "ليفيناس" هو

---

[1] ايمانويل ليفيناس، **من الموجود الى الغير**، ترجمة : على بومحلم، الطبعة الأولى، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007)، ص22.

[2] المصدر نفسه، ص ص 23،24.

لقاء الأنا مع الآخر، أي، الـ وجهًا–لِـ–وجه، ينبثقُ عن هذا اللقاء وضعُ سلوكياتي وحريتي موضع تساؤل وشك، وذلك نتيجة لمغايرة الآخر أو عدم إمكان اختزاله إلى الأنا.

وبالعودة إلى اقتران كلمة أخلاق بالميتافيزيقا فإن لهذا الاقتران ما يبرره، وهو أنَّ "الحقيقة الأولى" – بالمعنى الدقيق للكلمة – هي "الحقيقة" الإنسانية، وهذه "الحقيقة" أخذت شكل وصية أو تعليم: "لا تقتل"[1]، هذه الوصية أملاها الوجه وأرست المعنى الأول للإنساني الذي وجد حضوره الأمثل مع ظهور الدِّين، فالدين هو العلاقة التي تنشأ بين الأنا والآخر والتي لا يمكن أن تندرج داخل الكلَّانية.

إذن: هذه المبادئ الاخلاقية لا يمكن فهمها إلا في سياق دحض المقاربة التي أعطاها "هيدغر" لمشروعه في "الأنطولوجيا الأساسية"، فـــ "هيدجر" حاول أن يكفل لعلم الوجود أو الانطولوجيا دعامته المتينة والراسخة، فكل كلمة كتبها "ليفيناس" كانت ضد "هيدغر"، الأمر الذي يمكن قراءته بسهولة من عنوان "الزمان والآخر" الذي يمكن اعتباره ردًّا على **الكينونة والزمان**، يتساءل "هيدغر" في آخر سطور كتابه: "هل ثمة سبيل تقود من الزمان الأصلي إلى معنى الكينونة؟، وهل يتجلى الزمان ذاته بوصفه أفق الكينونة؟"، كان ينبغي أن يكون هذا السؤال فاتحةً لكتاب مكمل لـ الكينونة والزمان، تحت عنوان "**الزمان والكينونة**"[2]، يبحث فيه "هيدغر" مفهوم الزمان كأفق أو ما وراء الكينونة، وليس معنىً يتشكل في صلب الكينونة، وكانت الانعطافة نحو مسألة "تجاوز الميتافيزيقا".

ينبغي فهم الزمان والآخر داخل هذا السياق، وسؤال "ليفيناس" في أولى سطور هذا الكتاب هو في الحقيقة جواب عن سؤال "هيدغر" السابق: "هل الزمان تحديد الكينونة المُتناهية، أم علاقة هذه الكينونة المتناهية مع الله؟"، ونجد أنّ فلسفة "هيدغر" تحاول إظهار أنَّ الزمان ليس إطارًا للوجود الإنساني، فتزمُّن الزمان هو حدث فهم الكينونة. الزمان هو

---

2 ايمانويل ليفيناس، إله الانسان، ترجمة: حسن الوفاء (الرباط: مجلة مؤمنون بلا حدود ،05 فبراير 2015)، ص 04.

[2] زكرياء ابراهيم، الوجود والزمان لهيدجر، (مجلة حكمة ،26 يوليو 2017)

الفهم في طور الحدوث، الزمان هو في أساس الفهم، وهو شرط تمفصلات هذا الفهم، أمَّا الفهم فهو نمط وجود الإنسان، هو لا يحدد ماهية الإنسان، وإنَّما كينونته[1].

من هنا تَنبه "ليفيناس" إلى الاختلاف الذي أقامه "هيدغر" بين الكائن والكينونة، إلا أنَّه يرى أنَّ هذا الاختلاف يقوم بين فعل (الكينونة) واِسم (الكائن).

إنَّ فكر الكينونة هو فكر فعل الكون، ولا يحمل الكليَّة التي نسبها إليه "هيدغر"، و"ليفيناس" لا يرى نتيجة أخرى لـ الكينونة والزمان ليقول: "**نتكلم عادةً عن الكلمة كينونة كما لو أنها اسم، إلا أنها فعلٌ بإمتياز. في الفرنسية، يمكننا القول الكينونة l'être أو كائن un être مع "هيدغر"، إنبثق من جديد أصل الكلمة كفعل، وهو بذاته حدثٌ**"[2].

بالتالي، إنَّ الفلسفة الغربية قامت على أساس هذا النسيان الأصلي لفعليَّة هذه الكلمة، أي أنها نتجت عن هذا النسيان، ويكفي التملص من هذه اللغة لمغادرة مشكلة الكينونة بأسرها، غير أنَّ شرط إمكان بلوغ معنى الإنساني هو الهروب خارج الكينونة، ففي كتابه "الهروب" يقول "ليفيناس": "**إنَّ حاجة الهروب... تقودنا إلى صميم الفلسفة، وتسمح لنا بتجديد المشكلة القديمة للكينونة بما هي كينونة**"[3].

فالماهية هي الطريقة التي يكونها الكائن في العالم وعالقًا في إمكاناته، لكن هذه الطريقة ليست كليَّة، فهي تحمل علامة الحضارة الغربية، إنَّ مخصوصية هذه الطريقة في الوجود تمنع كل تعالٍ ممكن، هذا المنع نتج عن لا تعيَّن الكينونة فعلى الرغم من كون الكينونة متناهية لكنها من دون حدود، لذلك يصفها "ليفيناس" بـ "الشر"، إنَّ خبرة الموجود بهذا اللاّ-تحدد تدعوه "للتملص في هذا التخارج، أي الرغبة في النزوع الى ما وراء الكينونة، نحو الآخر"[4]، فالآخر هو الذي يُعطي معنى الكينونة ويحدُّه معًا، الموجود يعيش هذا الخروج

---

[1] ايمانويل ليفيناس، **الزمان والاخر** ،ترجمة جلال بدلة ، الطبعة الاولى، (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2014)، ص11

[2] المصر نفسه، ص 12.

[3] نفسه، ص ص 12،11.

[4] لفيناس، **من الموجود الى الغير**، ترجمة على بوملحم، الطبعة الأولى،(بيروت: المجد للدراسات والنشر 2008)، ص 33.

كخلاص نحو الخير، وهنا يلتقي "ليفيناس" مع "أفلاطون" الذي جعل من الخير " حتى وإن جعل له مثالاً " في ما وراء الكينونة، هذا التحرر تعيشه الأنا كعلاقة مع الآخر الإنساني.

3. ليفيناس نحو أنطولوجيا مغايرة والتأسيس للحقيقة كميتافيزيقا.

من حيت ما ابتدأ "هيدجر" أكمل "ليفيناس" فكان هناك لقاء فكري وتآخذ معرفي وتضايف حدث بعده تحول وانعطاف، في الحقيقة هو اختلاف لوجهة "الموجود على حساب الوجود"، حيث أنّ فكرة المنعطف هي قبل كل شيء لقاء: أي هي أيضا احتفاء بالغيرية في الذات التي تتأسس على الاختلاف.

إن جهود "ليفيناس" وإعادة النظر في: فهم الأخر والأخلاق والكينونة والمتناهي واللّامتناهي ...الخ أدى إلي إعادة التأسيس سؤال "الحقيقة".

فإنطلق "ليفيناس" في تناوله لسؤال "الحقيقة" من فكرة اللّامتناهي لا بوصفها مفهوما نظريا؛ أي باعتبار "الحقيقة" أعمق من الحدث المعرفي ومن القصدية الموضوعاتية، بل هي أعمق حتى من اللّاتحجب (الانكشاف) ذاته، وما يمنحها هذا العمق هو الرغبة في اللّامتناهي أو المطلق.

فالبحث عن "الحقيقة" عند "ليفيناس" لا يكون بالاستكانة إلى النفس في أمان تام، دون انفصال لن تكون ثمة حقيقة، لن يكون سوى الكائن، إن "الحقيقة" –اتصال أدنى من التماس– في مواجهة خطر الجهل والوهم والخطأ لا تقبض على "المسافة"، لا تصل إلى اتحاد العارف والمعروف ولا تصل إلى الكلية، على النقيض من أطروحات فلسفة الوجود، لا يتغذى هذا الاتصال من تجدر قبلي في الوجود، ينتشر البحث عن الحقيقة في ظهور الأشكال، إن الطابع المميز لأشكال كهذه هو بالتحديد تجل إشراقي لها عن بعد[1].

[1] عبد العزيز بومسهولي،(المغرب: إتيقا الاحتلاف عند إيمانويل ليفيناس، مؤمنون بلا حدود) ttps://www.mominoun.com/articles/إتيقا-الاختلاف-عند-إيمانويل-لفيناس-5646

ولذلك يعتبر "ليفيناس" أن التجدر هو صلة قبلية أصيلة، تتمكن من المشاركة كإحدى المقولات السائدة للكائن، في حين أن فكرة الحقيقة تطبع نهاية هذه السيادة المشاركة، هي كيفية للإحالة إلى الآخر: إمساك ونشر لكينونته من غير أن يفقد الصلة معه بتاتا، والقطع مع المشاركة هو بالتحديد إمساك بالاتصال، لكنه لا يسحب كينونته من هذا الاتصال: فيَرى من غير أن لأجل ذلك، لا بد لكائن L'étant ما بوصفه جزءا من كل ما، يمسك بكينونة ذاته وليس بحدوده وليس بتعريفه أن يوجد مستقلا، فلا يخضع لا للعلاقات التي تدل على مكانته في الكينونة أي أنها "ترجع إلى ذاتها، إنها تعمل وتنتمي إلى هويتها الخاصة، هذه الدلالة الحرفية ثبات وبقاء الكائن في الوجود conatus essendi"[1].

تشكل فكرة الانفصال إذا الحجر الأساس في أخلاق "ليفيناس"، فالانفصال ضروري للامتلاك فكرة اللاّمتناهي، إلّا أنّ هذا الانفصال ليس أثرًا لهذه الفكرة، وإلاَّ وصلنا إلى توازٍ يُفضي إلى كلاًّنية، إنْ كانت الكلانية ممتنعة فهذا الأنّ اللاّمتناهي يمتنع عن الدمج، ليس عدم كفاية الأنا ما يُعطل إنجاز الكلاّنية، وإنما لاتناهي الآخر، يتصل الكائن المنفصل عن اللامتناهي معه في الميتافزيقا، يتصل معه في علاقة لا تُلغي فسحة الانفصال في الميتافزيقا، يرتبط الكائن مع ما لا يمكن استغراقه ووعيه، **يسمي**"ليفيناس" هذه العلاقة– الـ "من دون علاقة– الدين[2].

فالبحث عن "الحقيقة"، وهذا مهم بالنسبة إلى "ليفيناس"، هو حدث أكثر عمقا من النظرية، مع العلم أن البحث النظري هو نمط مخصوص لهذه العلاقة بالتخارج التي نسميها "حقيقة"، لأن انفصال الكائن المنفصل لم يكن نسبيا، لم يكن حركة للابتعاد من الآخر، غير أنه ينتج كنفسانية، فلا تقوم العلاقة مع الآخر على إعادة تشكيل في اتجاه مضاد لحركة الابتعاد، بل على التوجه نحوه عبر الرغبة التي تستعير منها النظرية عينها برانية حدها؛ لأن فكرة البرانية التي تقود البحث عن الحقيقة ليست ممكنة إلا بوصفها فكرة اللامتناهي،

---

[1] ايمانويل ليفيناس، <u>من الموجود الى الغير</u>، مصدر سابق، ص 58.

[2] مصدر نفسه، ص16

تحول الروح نحو البرانية أو إلى مطلق الآخر أو اللامتناهي ليس راجعا للهوية حتى ولو كانت هوية هذه الروح، لأنها ليست على مقاس هذه الروح[1].

فكرة اللامتناهي لا تنطلق إذن من "الأنا"، ولا من نقص في الأنا يقيس بالضبط هذه الفراغات، ففيها تنطلق الحركة من الفكر وليس من المفكر، إنها وحدها المعرفة هي التي تقدم هذه الصيغة – معرفة من غير ما هو قبْلي– تتكشف فكرة اللامتناهي بالمعنى الشديد للكلمة، ليس ثمة دين طبيعي، لكن هذه المعرفة الاستثنائية ليست قط موضوعية، لأجل ذلك اللامتناهي ليس "موضوعا" لمعرفة ما – ترده إلى نظرة المتأمل – بل هو المرغوب الذي يحث الرغبة، أي ما يقارب بفكر الذي يفكر في كل لحظة أكثر مما يفكر، ليس اللامتناهي بذلك موضوعا ضخما متجاوزا آفاق الرؤية. إنها الرغبة التي تقيس لاتناهي اللامتناهي، لأنها مقياس عبر استحالة القياس. الإفراط (ما لا يقبل القياس) المقيس بالرغبة هو الوجه، غير أننا بذلك نجد تمييزا بين الرغبة والحاجة كذلك، الرغبة هي إستلهام ينشطه المرغوب فيه؛ إنها تنشأ انطلاقا من "موضوعها" إنها إلهام، في حين أن الحاجة هي فراغ الروح، إنها تنطلق من الذات[2].

يتم إذا: البحث عن "الحقيقة" حسب "لفيناس" في الآخر، لكن من طرف من لا ينقصه شيء المسافة غير قابلة للاقتحام، وهي في الآن ذاته مقتحمة الكائن المنفصل راض مستقل، ومع ذلك يبحث عن الآخر بحثا ليس مبعثه نقص الحاجة – ليس من قبل تذكر لخير مفقود –، إن وضعية كهذه هي اللغة تنبعث الحقيقة هناك، حيث إن كائنا منفصلا عن الآخر لا يتهالك فيه بل يكلمه، اللغة التي لا تمس الآخر مفعول التماس تبلغ الآخر بمناداته أو بتوصيته، أو بطاعة كل إستقامة لهذه العلاقات يؤسس الانفصال والجوانية الحقيقة واللغة مقولات فكرة اللامتناهي أو الميتافيزيقا[3].

---

[1]عبد العزيز بزمسهولي، الحقيقة واللامتناهي عند ايمانويل ليفيناس، (المغرب: مؤمنون بلا حدود، 2016)، (بتصرف)
https://www.mominoun.com/articles -

[2] المرجع نفسه

[3] المرجع نفسه. .

ويمكن أنْ نعرف الله من خلال "وجه الاخر"، إنَّ ظهور الآخر يقوم على مناداتنا عبر بؤسه في وجه الغريب، إنَّ علاقتنا مع الآخر هي سلوك أخلاقي وليست لاهوتًا أو معرفة بخصائص الله عبر التماثل، الآخر الإنساني ليس تجسدًا لله، لكنه ظهورٌ للعلوّ حيث يتجلى الله، وبهذا الصدد ينبغي ان نبين "كيف يوجد الفاعل الخلقي عند ليفيناس عن طريق الله كخلاف الوجود بإمتياز الانا المسؤولية مثل الله"[1]

والوجه –بما هو تجلي غير قبلي– هو الطريقة التي يحضر الآخر من خلالها، وهو يشير إلى قدم الكائن بالنسبة للكينونة، وحضور الوجه لا يستدعي القدرة ولا التملُّك، لا يمكن اختزالها إلى داخلانية الذكرى كما عند "أفلاطون" "الوجه ليس صورة أو شكل، هو ما يتعدَّى حدود الصورة. هذا التعدي هو التعبير، التعبير عبر القول والنظرة"[2].

لذلك يمكن القول أن المشروع الفلسفي عند "ليفيناس" هو مشروع ديني أكثر منه مشروع فكري فلسفي، "يستحضر فيها الخطاب التلموذي، فنجد أن كتاباته تتسم بتفرد ورنة وغرابة"[3]، يروم معرفة "الحقيقة" فهذا التأسيس للأخر والحقيقة والوجه .... الخ، ما هو إلا تدليل على بعد روحي يقوم على الدين، هذا الدين الذي فهمه على مستويين، الدين بين البشر ويطلق عليه الدين الأفقي لأنه ينطلق من (الإنسان⇐⇒الإنسان)، في مقابل الدين العمودي والذي ينطلق من (الإنسان ⇧ الله).

البقاء في العالم يسمح بالتفكير في علاقة الناس ببعضهم البعض، والاقتراب من الأخر يكون انطلاقا من "الانا" " الاخر"، يُعبر عن نوع من التعالي الأفقي (⟷)

إلى التعالي العمودي (↕).

[1] لفيناس، **من الوجود الى الموجود**، ص 71
[2] أسماء محمد حلمي، **الوجه كآلية للتواصل عند ايمانويل ليفيناس**، (القاهرة: المجلة الفلسفية، المجلد 05، العدد2، 2019)
https://philos.journals.ekb.eg/article_150632.html
[3] محمد بكاي ،**أرخبيلات مابعد الحداثة – رهانات الذات الانسانية :من سطوة الانغلاق الى اقرار الانعتاق**، الطبعة الاولى، (لبنان : دار الرافدين، 2017)، ص 299.

فاستبعد بذلك "ليفيناس" تأليه الإنسان المتعالي، ويؤكد على ثنائية تتمثل في "المتناهي واللامتناهي"، وأنّ اللّامتناهي ليس نفيا للمتناهي، وإنما يبقيه داخله، من هنا أسس "ليفيناس" لفلسفته الأولى وللآخر وللحقيقة وحتى للمسؤولية.

وليست فكرة "الأثر" عند محل حفاوة عند "لفيناس" وحدهُ؛ فالأثر كمفهوم Concept "أصلي" هو في الحقيقة إدراج الزمن في الخطاب الفلسفي، إنه من التَّصيد والأخذ، ولعلَّ الفلسفة الأفلاطونية والافلاطونية المحدثة جعلت من التَّصيُد تفتيشا عن الأثر، فالبحث الفلسفي ينتسب إلى البحث عن الطريقة للموضوع الضائع، غير أن "لفيناس" قد ابتدع أسلوب بحث مغاير، وطريقة تَصيّد مخصوصة تقتفي "الموجود الذي هو الغير وفلسفة هي طريق الغير إلى الله"[1]، فالغير قبل "الذات" قبل "الأنا" قبل "التجربة" قبل "العالم"؛ انه المشروع الأصلي أو كما يقال المسلمة المولدة في الطرح الليفيناسي، الغير هو الموجود الذي يتظاهر، وعظمته تظهر على الوجه، أو التعالي "اللامتناهي" ومن ثمة يَتَصيّرُ هذا اللَّامتناهي أثر يتجلي في الله أو توقيعهُ.

ونجد تجذر هذه الفكرة في النظرية الانجيلية التي فاجأت علم الأخلاق النظري، الذي يؤسس إلى "إنسانوية الانسان"، الآخر الذي يربطنا بالمعرفة بالمعنى الحقيقي –بخلاف "هيجل"– وندخل من خلاله إلى أعلى درجة في الفهم، وهذا ما يُقرُ به كل من "بوبر" Buber و"غابريال مرسال" اللذان لحقهما "لفيناس"، في أنَّ الوجه اللامتناهي الأنت المُطلق وأعجوُبة النَّحنْ التي تكمل فلسفة الحب[2].

---

[1] ليفيناس، **<u>من الموجود الى الغير</u>**، مصدر سابق، ص 136.

[2] المصدر نفسهُ، ص137 (بتصرف)

المبحث الثاني: التفكيك .. وإزاحة سؤال الحقيقة

إلى مجال التأويل "جاك دريدا*" نموذجا.

تمهيد

إنَّ فلسفة ما بعد الحداثة رسمت تيارات فكرية متنوعة، أدت إلى إعادة النظر في مفهوم العقلانية و مراجعة مكتسبات الأمور، باستخدام آليات التحليل والتفكيك، مما أدى إلى رفض الحقيقة حسب التصور التقليدي والواقع بمعزل على النصوص، لذلك نجد "**جاك دريدا Jacques Derrida**" كنموذج فكري فضل تفكيك نسيج النصوص بدل الإمساك بتلابيب واقع فصامي، وهذا ما أدى إلى تمردها على السلطة الذات والممارسة، وكذلك رفض تمثل الحقيقة بطريقة تراسندنتالية أو لا تاريخية، وإذا كان "منطق الحداثة قائم على ما هو جديد وموحد ومتعقل، فإن ما بعد الحداثة قائمة على ما هو زائل ومتشذر ومنفصل فوضوي، دون إغفال الاختلاف والارجاء"[1].

إنَّ أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة بمعناها الواسع، نجدها تشتمل عددا من المقاربات النظرية نذكر من بينها ما بعد البنيوية، والنزعة التفكيكية، والفلسفة ما بعد التحليلية والنزعة البرغماتية الجديدة، وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة التي كانت تمثل أساس للتقليد الحداثي، الذي خط معالمه الأولى "ديكارت" و"كانط".

إنَّ المُتأمل للتيار البنيوي سرعان ما يدرك أن هناك تيار داخله مخالف تماما عنه، قائم بذاته يعرف باسم ما بعد البنيوية، أو جيل الاختلاف كـ "ميشيل فوكو"، "جيل دولوز Gilles Deleuze"، "جاك دريدا"، "فرنسوا ليوتار Francois lyotard"، هذا التيار

[1] محمد الشيخ ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة**، حورات منتقاة من الفكر الألماني، (ترجمة و تحقيق)،الطبعة الاولى،(لبنان: دار الطليعة، 1996)، ص 18.

رفض شعار الأنوار جملة وتفصيلا لأنه مجرد وهم[1]، بالإضافة إلى أنه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا منجزين و متشذرين، وكذلك اعتبار الأفكار والنظريات مجرد إرادة السلطة، لأن الواقع يعبر عن انهيار كل الأنساق التي إدعت قول "الحقيقة".

وبالتالي يمكن اعتبار "النص الدريدي" أفق فلسفي جديد بمنأى على إنغلاق الذات وسجن النسق، ويعلن الاختلاف والمغايرة سبيلا "للخروج من إسار الفلسفات التي تنحو منحى ميتافيزيقيا"، فقد عمل من خلال نصوصه على خلخلة ميتافيزيقيا الحضور بما هي مركز ثقل الفلسفة المعاصرة.

هذا فضلا عن إجتراحه طريقة جديدة في النظر الفلسفي دعاها بـ: "إستراتيجية التفكيك"، التي تهدف إلى تقويض كل التراث الفكري والفلسفي الغربي[2]، ليس فقط من "سقراط" حتى "هيغل" كما فعل "نيتشه"، أو من "أفلاطون" إلى حتى "نيتشه" كما في النص الهيدغري، بل من فلاسفة الإغريق لما قبل "سقراط" إلى غاية "هيدجر" نفسه، ثم إعادة بنائه من جديد بمنأى عن كل تصور ميتافيزيقية هي نسب "الحقيقة" والمعنى للعقل، ويمنح الأسبقية للكلام والصوت، ويجعل من الكتابة مجرد نسخة للأصل المنطوق.

إذن: ما هو مفهوم التفكيك عند "دريدا" وما مجال اشتغاله؟

وهل هو منهجية في القراءة أو نظرية في اللغة؟

---

[1] **قرءات معاصرة في علم الاجتماع**، ترجمة:مصطفى خاف عبد الجواد،(القاهرة،مكز البحوث والداسات الاجتماعية،2002)،ص 427.

[2] عبد الله إبراهيم، **المطابقة والإختلاف، بحث في نقد المركزيات الثقافية**، الطبعة الاولى، (عمان/الأردن: دار الفارس، 2004)،ص 637.

1. التفكيك

أ. في مفهوم التفكيك"

لا يمكننا الحديث عن التفكيك أو الأصول المعرفية للتفكيك دون توضيح مبدئي ما تعنيه هذه المفردة –أي التفكيك–، حتى يتسنى ربط العلائق بين المفاهيم التفكيكية أو أصولها المعرفية.

وإذا ما عدنا إلى مصطلح التفكيك في حد ذاته فقد يدل في البداية على "التهجم والتخريب"، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدِلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية والاستغراق فيها، وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها[1]".

أي أن مجال اشتغال التفكيك هو الخطابات اللغوية، اشتغال يهدف إلى فك الارتباط أو حتى تفكيك الارتباطات المُفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء، أو أي ظاهرة موثوق بها[2].

لكن اللُّبس الذي يبقى يكتنفُ مصطلح التفكيك هو دلالته غير الثابتة ، بحيث يتعذر على الباحث تحديد صفة قارة له، من حيث ما هو منهج أو إستراتيجية، أو قراءة...الخ.

فهو في الغالب في اصطلاح الفلاسفة والنقاد هو أن التفكيك لا يمكن عده منهجا كما لا يمكن عده أيضا نظرية في اللغة، "فهو يعمل بوصفه طريقة معينة لقراءة النصوص، أو بالأحرى إعادة قراءة الخطابات، تقلب نظام النقد القائم على فكرة أن أي نص يمتلك نسقا لغويا أساسا بالنسبة لبنيته الخاصة التي تمتلك وحدة عضوية أو نواة ذات مدلول قابل

---

[1] عبد الله عادل، **التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف**، الطبعة الاولى، (دمشق: دار الحصاد–دار الكلمة،2000)، ص 45.

[2] عفاف محمد، **المصطلحات الحديثة،دراسة ومعجم إنجليزي–عربي**، الطبعة الثالثة(القاهرة: الشكة المصرية العالمية للنشر أونجان، 2003) ص 131.

للشرح"[1]، وعلى هذا الأساس فإن ما تحيل إلية كلمة التفكيك هو أنه إستراتيجية في قراءة النصوص الفلسفية منها والأدبية، غير أنها "قراءة تُزيح مفردة الحقيقة، مركزة الصداة وتنزلها من عشها الذي تخلع من فرط التسبيح بحصدها لدى عشاق من الفلاسفة والمنظرين[2]"، إنَّ مصطلح التفكيك يُحيل إلى الإستراتيجية في القراءة تتجاوز "منطوق الخطابات، إلى ما يُسكتُ عنه ولا يقوله ما يستبعده وينساه، إنه نبشُ للأصول وتعرية للأسس وفضح للبديهيات، من هنا يشكل التفكيك إستراتيجية الذين يريدون من سلطة النصوص والإمبريالية المعنى أو الدكتاتورية الحقيقية[3]".

وعَلى هذا الأساس يعرفُ على حرب التفكيك بقوله أنه "قراءة في محنة المعنى وفضائحه، للكشف عن نقائض العقل وأنقاض الواقع، أو على عن حطام المشاريع وكوارث الدعوات على أرض المعيشيات الوجودية، ولا يعني هذا إخلال طرف من الثنائية محل طرف أو تغليب نقيض على آخره، إنه يعني أن لا مجال للنقيض على المعنى، الذي هو مثار لاختلاف والتعدد أو الانتهاك، أو الخروج، أو الالتباس، أو التعارض[1]"، لذلك فالتفكيك يهدف إلى توليد فهم جديد للغة مختلفا ومتناقضا للسائد والمألوف، بالإضافة إلى رفضها فكرة الواحد وفتح المجال أمام تعدد القراءات، وهو أمر مهم في القراءة النصية.

ب. التفكيك عند جاك دريدا

يبدأ "جاك ديردا" في تحديد مفهوم التفكيك، بالسؤال التالي: **ما الذي لا يكون التفكيك؟ أو بالأحرى ما الذي يجب ألا يكون؟**

---

[1] بسام قطوس، **استراتيجيات القراءة للتأهيل والإجراءات النقد**، الطبعة الاولى، (عمان: مؤسسة حمادى، دار الكندي، 2005)، ص 19.

[2] على حرب، **هكذا أقراء ما بعد التفكيك**، الطبعة الاولى، (بيروت/عمان: المؤسسة العربية للنش–دار الفاس، 2005)، ص:10.

[3] علي حرب، **الممنوع و المقتنع نقد الذات المفكرة**، الطبعة الثانية، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،2000)، ص:10.

وقبل أن يجيب "دريدا" عن هذين السؤالين، فإنه يؤكد صعوبة ترجمته، لأنه يرى أن الأشياء تتغير من سياق إلى سياق آخر، ومن لغة إلى لغة أخرى.

فقد استخدم "جاك ديردا" كلمة الهدم أو التقويض في بداية الأمر، ولكنه عدل عنه واستخدم بدلا منه كلمة "تفكيك"، وهو يذكر في أحد حواراته أنَّهُ حين وضع مصطلح التفكيك كان يفكر في استخدام كلمة "فرويد" لكلمة "**الفك أو الحل**".

ومع ذلك تظهر النزعة التقويضية التهديمية بشكل واضح في حديثه عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام، وقد عرَّف هو نفسه أن التفكيكية بأنها:"**تهاجم الصرح الداخلي سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكيك الفلسفي، بل تهاجم ظروف الممارسة الخارجية**"، بمعنى أنه "فك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها[2]".

ويضيف "ديردا" أن التفكيك ليس بمعنى التحليل ولا النقد، وعلى الترجمة أن تأخذ هذا بعين الاعتبار، ليس بتحليل لأن التفكيك عناصر بنية لا تهدف للعودة إلى العنصر البسيط، أي أصل غير قابل لأي حل، لأن قيمة التحليل بالذات خاضعة للتفكيك أي أصل غير قابل لأي حل، لأن قيمة التحليل بالذات تكمنُ في التفكيك.

ليس نقدا: لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي، وبالتالي نتوصل إلى أن النقد والتحليل كلاهما خاضعين للتفكيك، كما أن التفكيك ليس منهجا أو طريقة، وليس فعلا أو عملية، وبالتالي نعود إلى البدء، ما الذي لا يكون التفكيك؟، كل شيء، ما التفكيك؟ لا شيء[3].

أي أن التفكيك حاصل لا ينتظر وعيا تنظيميا، إنما الشيء في تفكك، أو هذا يتفكك، أو إن هذا بصدد التفكيك، **والتفكيك** مفردة كغيرها من المفردات التي لا تستمد قيمتها من خلال سياقها، وهناك كلمات تسمح بتحديدها الكتابة والأثر، الاختلاف، الإطار، الهامش...إلخ.

---

[1] على حرب، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، مرجع سابق، ص ص 26-27.

[2] محمد العناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة**، مرجع سابق، ص131.

[3] جاك دريدا، **الكتابة والإختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر،1998)، ص63.

ومنه يمكن أن نستخلص أن "دريدا" يتجنب تعريف التفكيك بل يصوغُه "بأنه لا شيء، بما أنه لا يحيل إلى أي شيء كذلك إنه أكثر من لغة"[1].

وبالتالي نقول أن التفكيك ليس منهجا، وهو ما صرَّح به "دريدا" فهدفه منع احتواء التفكيك أو تدجينه، بخاصة إذا أدركنا مفردة التفكيك عن الدِلالة الإجرائية أو التقنية، فالتفكيك باختصار هو"**الإستراتيجية**".

من هنا يجوز لنا طرح التساؤل التالي هل التفكيك إستراتيجية للبناء أم إستراتيجية الهدم؟

يجوز القول أن التفكيك هو فكر مخصوص يروح إختراق تُخوم السؤال، إنَّهُ مسألة الانتقالات موضعية ينتقل فيها السؤال من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى أخر حتى ينسف ويفتت كل الانساق المعرفية، وهذه العملية يقول عنها "دريدا":"**هي ما دعوته للتفكيك**[2]".

إنَّه يهدف إلى تقويض لما رسختهُ الميتافيزيقا طوال تاريخها الممتد على ألفي سنة، من هنا أمكن القول أن التفكيك إنَّما هو إمتداد للتقويض الهيدجري وجينبالوجيا "نيتشه"، وأركولوجيا "فوكو"، ولكل محاولات النبش والتنقيب والهدم[3]، التي أرساها فلاسفة الاختلاف للخروج والانفلات من قبضة الميتافيزيقا، لكنه في الوقت نفسه مغاير لها ومختلف عنها، من حيث يقرأ التراث الغربي بهدف خلخلة أساسه العقلي والتحرر من الميتافيزيقا، للانخراط في عوالم المتخيل، والاختلاف والهامش، وبالتالي تهدف للبناء إذن:

كيف ستحدد قراءة "دريدا" للفكر الغربي، بإستراتيجية التفكيكية؟

---

[1] جاك دريدا، **أحادية الأخر اللغوية أو في الترميم الأصلي**، ترجمة :عمر مهيبل، الطبعة الاولى، (بيروت/الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، 2008)، ص ص 15-16.

[2] جاك دريدا، **الكتابة و الإختلاف**، مصدر سابق، ص:47.

[3] عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاورة الميتافيزقا**، مرجع سابق ص:48.

ج. الثورة على العقل و نقد ميتافيزيقا الحضور

يقوم "دريدا" في كل قراءاته بسَّك مصطلحات جديدة يشتقها من خلال العملية البحثية، ويطلق عليها "البنية التحتية"[1]، للكشف عن تناقضات الفكر الغربي الكامنة في مُتونه المتحكمة بإِجراءاته.

وقد إستندت الفلسفة الغربية عبر تاريخها الطويل، وتموضعت حول فكرة التمركز حول العقل كما أسماها "دريدا"؛ هذه الكلمة "اللوغوس" يونانية المنشأ المتشبعة الدِلالات، يرى "دريدا" أنها تتمحور حول ثلاث دلالات رئيسية هي: **الكلام، المنطق، العقل**، على اعتبار أنَّ اللوغوس : "الكلام الإلهي أو كلام العقل بما هو تدبرته ذات إلهية متعالية، هو بالتالي خطاب الذات نفسها بما هي مؤسسة و مدعومة بذلك الخطاب، كلام قادر في عرف الميتافيزيقا أو في وهمها على استدراك نفسه، تصحيحها، والدفاع عنها فورا، كلام هو بالتالي، فوري، حاضر، ومزود بالحضور"[2].

ونتيجة للتقديس وهم سلطة العقل، أصبح الفكر الغربي يتشبث بكل ما يتموقع خارج القواعد المنظمة للغة العقل ليس كلاما بالمرة ولا إنجاز يعتد به، طالما هو لا يخضع لشروط الخطاب الفلسفي، مما يعتمد عليه من نظام مفاهيمي وإجراءات ضابطة لعمليات التفكير نفسه، فالنظام العقلي الذي حكم الفكر الفلسفي الغربي حسب "ديردا" يعمل على تقييد حرية الفكر والحد من انطلاقه.

فسعى "دريدا" من خلال التفكيك للتخلص من براثن نظام الإله العقلي، ومحاولة "القضاء على فكرة الأصل، على فكرة البداية والمركزية[3]"، وتكريس مبدأ الإختلاف كحركة

1 جاك دريدا، **أحادية الأخر اللغوية**، مصدر السابق، ص ص 10-11.

2 جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ترجم: كاظم جهاد، (تونس: دار الجنوب، 1998)، ص5.

[3]عادل عبد الله، **التفكيكية إرادة، إختلاف وسلطة العقل** ط1، (دمشق/سوريا: دار الحصاد، 2000)، ص78.

مضادة للحركة الفلسفية منذ لحظة تمأسس نصوصها الكبرى كالسقراطية والأفلاطونية، ودحض الفكر الوهمي السائد في ميتافيزيقا الغرب، إنطلاقا من نقده لقواعد المنطق الصوري "قانون الهُوية الذاتية، قانون الثالث المرفوع"، فقوانين الفكر حسب "دريدا" تفرض نوعا من التماسك المنطقي من جهة، وبالتالي الابتعاد عن التناقض و التعقيد، ومن جهة ثانية الإقرار بحقيقة مفادها إنتماء هذه القوانين لمصدر واحد أو أصل واحد ألا وهو العقل. فأنتج نظاما مغلقا من التفكير، نجدها متأصلة في التاريخ يعود الفضل في تأصيليها للحظة الافلاطونية، حينما طرد الشعراء من جمهوريته المثالية وجعل العقل وحده المبدأ اليقيني الامثل الذي يحول دون الوقوع خداعات البلاغة والزيف، فكان بذلك العقل هو المعيار الوحيد الذي سوغ به أفلاطون للانطلاق نحو عالم مثالي لا يعبر عن الفكر الإنساني بقدر ما يعبر عن تكريس للوهم العقل الميتافيزيقي مذ العصر الكلاسيكي، فجاء الخطاب الدريدي كحامل لفكرة التجاوز او العبور من تناقضات العقل في التفكير الميتافيزيقي المتعالي اليوناني، لينادي بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي[1]، لأن دراسة النص يؤدي إلى فضح المفارقات والمُصادرات وهدم الميتافيزيقا، أي تطوير أفكارنا وتحريرها من سلطة العقل وترك العنان للغة للتعبير عن دِلالات غير متناهية، فهو يرفض فكرة الوصول للحقيقة بعيدا عن اللغة، وهي إشارة منه لإعادة الدور المهم للغة باعتبارها وعاء مليء بتاريخ الحضارات، وبالتالي فلا شيء يحدث خارج اللغة، فنجد أن الهدف

---

*__مفهوم الإختلاف__: هو مفهوم إستعارة دريدا وصاغه على ضوء أبحاث"دي سوسير"، فرد سوسير مثل الاختلاف عن الدراسات التاريخية للغة في القرن التاسع عشر وكان اول من احدث القطيعة حينما طفق يحاضر في فرع جديد من اللسانيات يعنى بدراسة اللغة دراسة وصفية اطلق عليها اللسانيات التاريخية ، تقابلها الثورة الديدية الآنية، في محاولة التفكيك،" قلب المقولات الغبية الفلسفية مثل الحضور و الغياب، الأصل و الفرع على التمثل،(أنظر: أحمد مومن، اللسانيات والتطور، الجزائر،بن عكنون، ديوان المطبوعات الجامعية،ط3، 2007، ص:116، و أنور مرتجي،جاك دريدا، فيلسوف نظرية الكتابة و التفكيك، البحين، مجلة الثقافات، العدد 3، 2002،ص164,).

[1]أحمد أبو زيد، __جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب__ –جاك دريدا– إستراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي، (مصر: أوراق فلسفية، العدد13، 2005) ص:44.

الأسمى للتفكيك هو " تقويض الميتافيزيقا" حتى لا يبقى غير العقلاني ما يتفاخرون به[1]، أنَّ ميتافيزيقا تسحب المعنى وتقيد الحضور وتحد من انطلاقه وتعدده، لذلك أشاع "دريدا" مفهوم الغياب في مقابل الحضور، الذي أرخى سدوله على فلسفة "أفلاطون" إلى "هيجل"، التي مُدت فلسفة الحضور تختزل فيها الذات داخل الوعي، باعتباره المركز في هذه الفلسفة[2]، وهو ما يؤكد مركزية اللوغوس"العقل" في تحديد وجوب الموجود بصفته حضورا في الفكر الغربي الذي ينتقدها انطلاقا من براديغم الذات والمُتمثلة في الكوجيتو "**أنا أفكر إذن أنا موجود**"، ما يعني إنغلاق الحضور في الأنا، بصفتها حاضرة بفعل التفكير في ذاتها وارتباط حضور الموجود بالوعي الذاتي، وتعتبر الأنا في "الكوجيتو الديكارتي" خارج مجال الشك، لأنَّها حاضرة في فعل التفكير والنتيجة أنا موجود فيما يقول "ديكارت" صحيحة بالضرورة كما لفظتها أو تصورتها في عقلي[3]، فهو يبين حد الميتافيزيقا على أنها: "حضور زمن وتحديد الآن واللحظة[4].

إذا تتحدد إستراتيجية التفكيك في قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة لإعادة النَّظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الميتافيزيقي مثل **الحقيقة، العقل، الحضور، الأصل**...الخ، وهي عبارة عن نقد تمركز العقل الغربي، المدعم من طرف تمركزات أخرى كتمكز العقل، تمركز الصوت، وقد اعتبر "دريدا" بأن "تفكيك هذه التمركزات هو في الحقيقة تفكيك للمبدأ الأنطو-ثيولوجي للميتافيزيقا وسؤال (لماذا؟)، ولكل الأسئلة المُعلقة بالخطة الأنطو-موسوعية"[5].

---

[1] جاك دريدا، **أحادية الأخر اللغوية**، مصدر سابق،ص16.

[2] جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم: أنور مغيث، منى طلبة، الطبعة الثانية، (القاهرة/مصر: المركز القومي للترجمة، 2008)،ص74.

[3] جون ستروك،**البنيوية وما بعدها**، مصدر سابق، ص ص 187-188.

[4] بسام قطوس، **استراتيجيات القراءة، التأصيل والإجراء النقدي**، مرجع سابق،ص55.

[5] جاك دريدا،**إستراتيجيات تفكيك الميتافيزيقا** حول الجامعة و السلطة والعنف والعقل والجنون والإختلاف والترجمة واللغة، عزالدين الخطابي،(المغرب: إفريقيا الشرق،2013)،ص6.

فالأمر يتعلق بخلخلة ميتافيزيقا الحضور، لأنَّ الإطار الذي أثبتت عليه هذه الميتافيزيقا يحدد الوجود بوصفه حضورا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، سواء اتخذ اسم "الصورة، الفكرة، الأصل، الغاية، الحقيقة"[1].

إذن: هكذا سيشرع في خلخلة ميتافيزيقا الحضور للكشف عن تناقضاتها الداخلية، مُتفاديا الوقوع في التقابلات الثنائية [الخطأ، الصواب–خير –شر، الحقيقة–لاحقيقة ...الخ]، مقترحا بذلك بدائل أخرى تتمثل في سلسلة المفردات المزدوجة المعنى، مثل **الأثر** الذي يعني السم أو الدواء، والإضافة التي تضاف من أجل تكملة السد أو النقص[2]...، وبذلك سيتم قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية، والانفتاح على الهوامش والكشف عن الخلفيات المتوازية خلف البديهيات والمسلمات، التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وبلورة أفكاره.

د. تفكيكية "جاك دريدا" ومسائلتها للحقيقة

نقل سؤال الحقيقة إلى مجال اللغة والتأويل

كان مدخل "جاك دريدا" لتفكيك مفهوم "الحقيقة" هو مدخل اللغة والعلامة، كما إستقر مع أَلسُنية "دي سوسير"، حيث يضرب "دريدا" مفهوم "الحقيقة" في الصميم، مقوضا بذلك معناها الميتافيزيقي، وحتى واقعيتها بمعني الوضعي، محولا بذلك سؤال "الحقيقة" إلى حقل اللغة والتأويل، و"الغاية من تأسيس ممارسة تأويلية إنما هو تفكيك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بالحقيقة الواضحة والنهائية، وهي بذلك تتحدى ميتافيزيقا الحضور"[3]، وثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي.

---

[1] جاك دريدا، المصدر نفسه، ص:7.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسه.

[3] سامي بلقاسم غابري، **تفكيك الميتافيزيقا وبناء الاتيقا في الفلسفة**، الطبعة الثانية، (عمان: دار الخليج لنشر، 2014)، ص 29.

وتسعى من جهة ثانية للبرهنة على أن السُلطة التي تمتلكها اللغة تتجلى في قدرتها، على أن تقول أكثر ما تدل عليه ألفاظها مباشرة، فاللغة عند "دريدَا" تصنع موضوعاتها الخاصة، ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يتأتي بأي حال من الأحول عن طريق العلاقة بالشيء خارج اللغة، فليس هناك من شيء مطلقا بإمكاننا البحث عنه ليضمن "المعنى"، ليؤكد لنا أننا على حق، فالمعنى لا يكون دائما حاضرا أبدا، بل هو دائما في مكان آخر.

إنَّ البنيوية تنطلق من أنَّ معنى كلمة من الكلمات يعتمد على علاقة تلك الكلمة بكلمات أخرى وهذا نقصدهُ بالبناء، أي أنٌ المعنى يكمن في الكلمات وليس في العلاقة بين الكلمة والشيء، وهذا الطرح يفضي بأنَّ هذا المعني يكون دائما في مكان آخر وهو ليس مضمونا بأي شيء من خارج ذاته، وما العالم الذي نراه أمامنا إلاٌ من صُنع المعاني، فهو مصنوع بواسطتها، إذْ ليس هناك من شيء خارج المعاني، وفي مقابل هذا الطرح نجد أنَّ "دريدا" عمل على تفكيك وتقويض النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول واحد محدد ونهائي وصريح، فالطرح البنيوي حسبه فَشِلَ في تحديد السِمات الكلية لحركة الدوال، ومراهنته على تموضع البِنيات المتعددة في مقابل الأنساق تُحيل التي إلى مدلولات نهائية ومحدودة، مما أدى إلى تسلط الحقيقة على النص اللغوي وإستحواذه، باعتبار أنها تنتج حقيقة واحدة نهائية يستقر عندها النص، ولكي يتأتى ذلك فلا بد أن تكون للعلامة اللغوية نوعا من الاقتدار لتعبير عن قدرتها على إحداث دِلالة وحيدة أو تحقيق معنى نهائي.

لذلك سعى "دريدا" من خلال تفكيكيته إلى تقديم احتمالات المعنى المتناقض بطريقة لا نهائية، حيث أن "نص الذي يتيح القراءة يستدعي أكثر من القراءة، إذ قراءته تتعدد بتعدد مسؤولياته، وتختلف باختلاف قراءته[1].

---

[1]على حرب، **نقد النص**، الطبعة الرابعة، (المغرب– لبنان: المركز الثقافي العربي، 2005)،ص20.

ومنه فغاية "دريدا" من تأسيس رؤية فلسفية إجرائية هو إجتثاث تلك النصوص التي تبدوا وكأنها مرتبطة بمدلول واحد ونهائي، إنه "لا يريد أن يتحدى معنى النص فحسب، بل يطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل، القائم على وجود مدلول نهائي"[1].

وبالتالي تكمن قيمة هذا الهدم في أن "الحقيقة" لا يمكن تثبيتها بصورة نهائية والرُكون إليها، وهذه النتيجة توصل إليها "دريدا" من خلال تفكيكيه لمفهوم "**الاختلاف**"* كما أسسه الألسني "دي سوسير"، فحدوث الدِلالة عند هذا الأخير ترتبط بمفهوم الاختلاف، ومفهوم أخر هو مفهوم العلاقات أفقية ورأسية، وانطلاقا من هذا أسس لنظرية اللغة ومفهوم الحقيقة بشكل كامل على هذه المفاهيم، وعلى المسلمة المبدئية المنطلقة من إمكان حدوث الدلالة، لينطلق "دي سوسير" في دراسة آلية حدوث تلك الدِلالة، وذلك من خلال مفهوم العلاقات الأفقية والرأسية، ومفهوم الإختلافْ[2]، وعلى العكس منه ينطلق "دريدا" في مقاربته لمفهوم "**الحقيقة**" من نفي إمْكان حدوث الدِلالة، فحينما يتحول إلى دراسة آليات حدوث الدلالة كما حددتها ألسنية "دي سوسير" فإن ذلك ليس إلا بهدف تفكيكها، حيث يقطع معها حتى تنقلب هذه المقولات كشروط لحدوث الدلالة، مظهرة جوانب النفي ليصبح المُحَدد منها غير محدد،

---

1 سعيد بنكراد، **التأويل بين بولس ودريدا- التأويل والتأويل المضاعف**، (المغرب:مجلة علامات، العدد11، 1990)، ص2.

2 جون نيتشه، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن السبناني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د، ت)، ص ص 233-224.

***الإختلاف الدسوسيري**، مصطلح صاغه دريدا، من خلال بحثه في نظرية دي دسوسير و البنيوية الخصاة باللغة ، والإختلاف الدسوسري يكمن في أن اللغة أهم أشكالها يمكن أن تفهم على أنها: نظام الإختلاف من دون حدود إيجابية، وإذ عدنا للاختلاف في المنظومة البنيوية أو السوسرية فهومه ان كل عنصر في النظام اللغوي يكتسب معناه من خلال اختلافه مع بقية العناصر في النظام، فاللغة تشكل نسيجا من الاختلافات اللانهائية، وبالتالي تكون صلة سوسير بأبحاث ما بعد البنيوية وثيقة الصلة لتجعل من الطرح السوسري مفتتحا لمرحلة ما بعد البنيوية أي مرحلة نقدية، فمع سوسير تم الكشف عن التميز المبدئي بين البنيوية وما بعد البنيوية تسعى إلى إكتاشف النسق في حركة التي داخل النص، في حين أن ما بعد البنيوية تسعى إلى إستبدال النسق المتناغم بالنسق اللانهائي الناتج عن سلسلة من الإختلافات.

وما كان مركزيا يصبح مهمشا، وما يفعله "دريدا" هو استخدم اللَّغة نفسها، لأن التفكير بمعنى اللغة ومسألة أصلها قد أدى إلى هذه الحروب التي تقود اللغة ضد نفسها، وما يمكن قوله هو أنه مع اللحظة التفكيكية كل مفاهيم العلامة والنص والمعنى وما يتداخل معها من مفاهيم كالقراءة، واللغة، مفاهيم متشابكة ومتداخلة، لدرجة أننا لا نستطيع الحديث عن أحدها دون أن يسحبنا قصرا للحديث عن الباقي، بمعنى أنه لا يمكن الحديث عن اللغة بمعزل عن مفهوم العلامة، ولا عن النص دون البحث في القراءة والدِلالة.

ولذلك فإنَّ تحديد لمفهوم اللغة في إطار المنظومة التفكيكية يحتم علينا العودة إلى مفهوم العلامة، كونها الوحدة الأساسية في النظام اللغوي والنص، وما الحديث عن العلامة إلا حديثا عن الدال والمدلول وطبيعة العلاقة بينهما، والتي اتسمت بنوع من الثبات والوضوح داخل الأفق الكلاسيكي، غير أن الثبات لم يدم طويلا في وجه النظريات التي عملت على تقويضه، ليحل محل الثبات التغيير والسيرورة، ومن هنا ينتج الطرح التفكيكي الذي أحدث نوعا من التباعد الذي يحصل حد الانفصال بين قطبي العلامة ليتحقق "اللعب الحر"، للمدلولات ولا نهايات المعنى وهذه النظرة مفادها أنه لا يوجد في حقيقة الأمر مدلولات وإنما هناك دوال فقط[1]، هذا ما يحول المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته في نطاق دلالة محددة، فهو دائما في حالة هروب والقذف إلى الأمام، بحيث يستحيل تحديد معنى ثابت، لأنه حينما يتخذ القرار تظهر السلطة[2].

---

[1] حمودة عبد العزيز، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، (الكويت: وزارة الثقافة، سلسلة عالم المعرفة،1998)، ص 304.

[2] المرجع نفسه، ص254.

* **التمركز المنطقيّ**: هو منظومة الحقول المعرفية المتداخلة، وهي من أبرز الحقول الذي إمتد إليها نقد دريدا، مستعملا بذلك القراءة كمنهجية تفكيكية: فكك بها مجموعة من الأولويات: أولية استبوموجيا، التاريخية، الوجودية، الجنسية، (فاطمة زهرة سماعيل، القراءة التفكيكية، مجلة عود الله، العدد 79).

هذه السلطة ترتكز على التراث الميتافيزيقي، وهذا اللاإثبات الذي يتسم به المدلول في الطرح التفكيكي هو ما يفتح المجال للمقولات التفكيكية، وهي مقولة الاختلاف المرجعي: الذي يستمر في تأجيل المستمر للدلالة.

2. القراءة كرهان جديد للحقيقة

ينطلق "دريدا" من أن الفكر الغربي فكر قائم على التصور الثنائي الضدي، كثنائية: العقل والعاطفة، الذات والأخر، المشافهة والكتابية...، هذا الفكر يمنح امتياز للطرف الأول على حساب الطرف الثاني، وهو مانسميه بـ التمركز المنطقي*، أي أنَّ المعنى وظيفة المتحدث وسابق على اللّغة التي هي مجرد وسيلة ناقلة له من موقع أصلي إلى موقع أخر، ويري "دريدا" أن الأسبقية تكون للكتابة على اللفظ.

والكتابة عند "دريدا" لا تعني الكتابة بمفهومها الذي يرى فيه مجرد تصوير وتمثيل للأصوات المنطوقة، فهو يؤكد أنَّ "الكتابة كانت تخضع لهيمنة اللفظ، مما جعل التمركز عنده مرادفا للتمركز الصوتي"[1]، ويرى "دريدا" أنَّ التفكيك ليس عملية نقدية لأنَّ عملية التفكيك ترتبط أساسا بفعل قراءة النصوص وتأمل إنتاجها للمعاني، وما تحمله بعد ذلك من تناقض، فهي ترتكز على حتمية النص والتفكيك، معنى هذا أن التفكيكية تأخذ على عاتقها قراءة مزدوجة، وهذا ما ذكرناه سابقا في نص "علي حرب" أن النص الذي ينتج القراءة يستدعي أكثر من قراءة ، فهي بذلك تصف الطُرق التي تضع بواسطتها المقولات التي تقوم عليها أفكار النص المحلل، وتضعها موضع تساءل، وبهذا تنقل التفكيكية من كونها نظرية في اللغة الأولية إلى طريقة في قراءة النصوص أو نظرية في تأويل النصوص عن صحَّ القول، فيغدو النص في الأفق التفكيكي الدريدي كيانا لغويا، ليس كيانا متكاملا أو مفهوما بمعناه التقليدي، بل كيان من الهوامش وشبكة مختلفة من نسيج الإشارات، تشير بصورة لا

---

[1] ميجان الرويلي وسعد البازغني، **دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا**، الطبعة الثالثة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002) ص 109 .

نهائية إلى أشياء أخرى غير نفسها إلى أثارة اختلافات، إنَّ هذا "التعدد والسيرورة يزيح مفردة الحقيقة من مركز الصدارة وينزلها على عرشها، الذي تخلع من فرط التسبيح بحمدها والمتاجرة بها لدى عشاقها من الفلاسفة والمنظرين أو الدعاة والمثقفين"[1]، ليصبح "البحث عن الحقيقة المطلقة أو المتعالية على الأحداث والوقائع المجريات ما هو إلا جهل بالحقيقة والوصول بها إلى باب موصود"[2].

من هنا يمكن القول أنَّ الطرح التفكيكي الدريدي حول مفهوم النص واللغة هو التفسير والتأويل، إذ لا يمكن فصل التفسير والتأويل في هذه الحالة عن مقولات التفكيكية كالاختلاف، والمفتاح عن الدلالة، وغياب المعنى الأحادي، "فالتفسير التفكيكي للنص هو الحوار الدياليكتيكي بين القارئ والنص عبر دائرة هيرمينوطيقية مُعلنة تستبعد كل الثوابت والتقاليد الجامدة، وتتعامل مع العلامة اللغوية بعد أن ابتعدت درجة ممكنة عن دالتها على أساس المبدأ الوحيد الذي يحكها هو **اللعب الحر**"[3].

إنَّ الطموح الذي يسعى اليه "دريدا" في كتابه الغراماتولوجيا Grammatologi أن تحل محل السيمولوجيا التي طرحها "سوسير"، وأن يتجاوز هذه النزعة ويتحرر من إستراتيجية الأحكام الإقصائية التي تغلغلت في يد السيمولوجيا، وذلك باستخدام الأثر بدل مفهوم العلامة، ومع أن هذا المفهوم سيوظف في تفكيك المفاهيم المعيارية للغة المنطق، لكن "دريدا" يطمح أن يوظفهُ في تقيد المفاهيم المعيارية للحقيقة وتحرير الميتافيزيقيا من وسائلها، وفي مقدمة ذلك المقولات الشائعة والموروثة عن الحقيقة الكامنة في الخطاب الفلسفي الذي يشرحها ويفسرها، وبما أن المرجع مقرر سلفا بالنسبة للحقيقة بأنه ينبغي أن يظهر هذا

---

[1]علي حرب ،نقد النص، مرجع سابق، ص:20.

[2]علي حرب، **هكذا أقراء ما بعد التفكيك**، ص10.

[3]حمودة عبد العزيز، **المرايات المجدية من البنيوية إلى التفكيك**، مرجع سابق، ص301.

المفهوم على أنه اختلاف متواصل للدوال، من هنا يقدم علم الكتابة أولى فروضه الجديدة وهي عدم وجود شيء قبل اللغة وبعدها.

فالمفاهيم الميتافيزيقية مثل الحقيقة والعقل، إنما هي من نتاج المجاز، وهذه الخلاصة تقودنا إلى ما قرره "نيتشه" من الحقيقة وهم، وعلى هذا بالنسبة لـ"دريدا" تقود إلى مزيد من الكتابة إلى ما نهاية[1].

من هنا حاول "دريدا" أن يطرح أهمية علم الكتابة كعلم مستقل عن الأفكار الفلسفية الكلاسيكية، وبالرغم أن هذا الكتاب كان بمثابة وثْبة مضادة لكل التراث الفلسفي بل والعقلي في الغرب؛ غير أنه جعل منه أحد ممثلي البينيوية في مجال الفلسفة، ولعلَّ المشكلة الأساسية في الكتاب هي الدعوة إلى تحرير علم الكتابة من كل ضروب الاستحواذ، ويمنعه من بلوغ استقلاليته والتفكير فيه خارج أفق الميتافزيقا.

هذه المحاولة أخذت "دريدا" إلى البحث في "أصل الحقيقة"، فوجد في البداية أنَّ كل التراث الفلسفي رغم اختلافه وإختلاله نسب كل حقيقة إلى العقل "اللوغوس"، والعقل كـ مركز أساسي، وهذه المركزية شكلت نوعا من الإقتدار والامتلاك فأخذت تهيمن على البشرية. وبيَّن أنَّ علم الكتابة كان ضحية هذا التمركز فهو أول ضحايا ميتافيزيقا مركزية العقل، هذه المركزية التي تدلُنا على أصل غير حقيقي للحقيقة، ومن هنا يحق لنا السؤال التالي: ما هي الحقيقة من وجهة نظر الغراماتولوجيا؟.

---

[1] عبد الله إبراهيم، **<u>المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز حول الذات</u>**، الطبعة الثانية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003) ص411.

يحاول "دريدا" البحث عن مكانة جديدة "للكلمة" وإخضاعها في بِنية لا تعود فيها إلى المُطلق والكُلى كمصادرة ، هذه البِنية التي تسمحُ بانقلاب ضد الكلمة، وبالتالي الانفلات من كل ضروب ميتافزيقا، وكما بيَّنا سابقا بالتركيز على مفهوم "الاختلاف"؛ أي الانخراط في ضروب الاختلاف التي يدعوها "دريدا" بـ "الأثر"، هذا الأخير الذي يشكل الشرط الأساسي لإمكانية تحليل جميع المدلولات التي تستمد وجودها وضماناتها من العقل، فلو افترضنا أنَّ الحرف "العنصر اللفظي" لتبين لنا ظهور الاختلاف؛ أي الاختلاف بين اللفظ وآخر، فالتمييز بين لفظ وآخر هو في الحقيقة "الأصل" الذي ليس وراءه أصل آخر أبعد منهُ، وهذا ما يعنى أنَّ الاختلاف لا يتوقف على أي عنصر حسي، فهو الشرط الأساس لوجود كل "عنصر حسي، وهو سابق لكل "دال" و"مدلول"، لكل "مبنى" و"معنى"، ولكل "محتوى" و "تعبير""[1].

إنّ هذا الاختلاف يمارس نوعا من الارتحال والتعثر تارة والتبعثر تارة أخرى، أو بالمعنى الدقيق يمارس نوعا من الانسحاب والنُكوص تحت صرح التعبير الذي يتعثر في كل لحظة يريد فيها التدليل على الإشارة أو القبض على المعنى وإمتلاكه، فالدال لا يحيل إلى مدلول إنما يشغل موقع دال آخر في لعبة لامتناهية، حيث لا يمكن العودة لأية مرجعية، فليس هناك من مفهوم أن يستوعبها (أي اللغة)؛ لأنها الأصل الذي لا أصل له، فإذا كان الأصل بلا مركز، فهذا يعني أنَّ الأصل الذي قام عليه كل التراث الفلسفي الغربي يتفكك وينهار.

إنَ الانتباه إلى شذرات النص هو الإقرار بفكرة اللاّمركزية؛ أي إلغاء فكرة المركز المطلق كإقتدار لجذب الهوامش، وبالتالي يغدو المركز منتشر ومبثوث في كل مكان، وهذا الطرح يحيل إلى فكرة مفادها أن الكل مراكز والكل هوامش، من هنا تغدو الدلالة مجالا

---

[1] جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية** ، (بيروت: دار المنتخب العربي ،1993)، ص 107،108.

للاحتكاك والتداخل بين الصفائح الدلالية للنص مثلما يتداخل اللاوعي مع الوعي، ومثلما يتخلل اللامعقول أنسجة العقل، أو يتسرب اللامفكر فيه في وثوقيه المفكر فيه.

ويصبح النص الحامل الانطولوجي للمكتوب والمكبوت؛ أي بين الواضح والمتواري، حيث لا ينفكان عن الاصطدام والافتكاك، ويدخل المؤلف في الصراع الضمني للنص، ولكن كفاعل تأويلي وليس كفاعل فكري، فيستقل النص عن كاتبه وان كان نتاجه وفكره، ليغدو مجرد صناعة عرضة للقراءة أو التسويق، لا ملكية مطلقة لمؤلفه.

من هنا يمكن القول أنَّ وظيفة التفكيك تكْمُنُ في الانتباه إلى المتناقضات، والحقائق المتنافرة التي يزخر بها النص، فمنطق النص هو "منطق التردد، التعدد، التمرد"؛ فلم يكن النص في صيغته التداولية الغالبة تحقيق التفاهم أو التواصل، فالنص حسب "دريدا" ذو طابع "باروكي" غرائبي وتوهيمي يدعي وحدة المعنى وبداهة الحقيقة؟

إنَّ هذا الطرح يقودنا في الحقيقة إلى تفكيك ونسف فلسفة "الذات" وزحزحة مركزيتها كبنية ثابتة وقارة في الصرح الفلسفي، لتحل محلها لعبة الاختلافات والفروق والأضداد، قوامها الإضْطراب والإختلال والتقنع، على غرار "الفارماكون"[1]* الافلاطوني بين الداء والدواء.

---

[1]على الرغم من البساطة الظاهرة التي وظّف بها أفلاطون لفظ "**الفارماكون**" في مؤلفه "فيدر"، فإن المفهوم يضمر قضايا فلسفية عميقة، فهو يطرح مشكلة التفاضل بين الكتابة والكلام، وقد حظي لفظ "**الفارماكون**" بالدرس من طرف جاك دريدا في مؤلفه "**صيدلية أفلاطون**"فجعل منه المستند النظري لتناول مسألة **الاختلاف والمغايرة**، وقد تضمن تناوله إشكالات ولّدها المفهوم على مستوى ترجمته، تتمثل في
ما يلي:

–صعوبة الترجيح في اختيار المكافئ الدلالي للمفهوم، فهو يفيد معنى العلاج، من جهة، كما يتضمن، في الوقت نفسه، معنى السم، وهذا ما يظهر من خلال الأسطورة، إذ إن الإله "تووت" يقصد باستخدامه للفارماكون معنى العلاج، في حين أن ملك الآلهة "طاموس" يحيل المفهوم إلى معنى السم، ولذا فان اختيار أحد المكافئين الدلاليين ليس صحيحًا ولا خاطئًا، بل إن محاولة الترجمة تجعلنا نتوه في دهاليز المعنى.

–إن اختيار العلاج أو السم مقابلاً للفارماكون يستلزم اتخاذ موقف داخل إحدى ثنائيات الداخل أو الخارج، لأن هذا الاختيار يقتضي إلغاء الآخر والقضاء على التعدد والاختلاف والمغايرة.

من هنا يقرأ "دريدا" التراث الفلسفي الغربي من "أفلاطون" إلى "فوكو" مرورا "بروسو" و"هايدغر" و"فرويد" و"ليفي شتراوس" بالكشف عن لعبة الأضداد، والتي تؤول في الغالب على كتم حركة التفكيك الداخلية التي يتضمنها النص الفلسفي، بحيث يعمد هذا الأخير إلى الكشف عن التناسق البينيوي لوحداته ودلالاته، وحجب اللعبة التي تنخره من الداخل وتجعله عرضة للالتباس والتعدد والتبعثر في الهوية عينها، "وهذه الحركة الداخلية للنص الفلسفي تدل على طابع الاستعاري أو المجازي"[1].

ويتوسل "دريدا" من خلال هذه المحاولة لمقاربة النص الفلسفي بنماذجه التاريخية (أفلاطون، ديكارت، هيدجر، فوكو) بالنص الأدبي، كما يشهد على ذلك قراءاته لـ (باتاي، بلانشو، سيلين.. الخ) وليس المقصود بالنصوص الأدبية حضور الأجناس والبلاغات أو السرديات، وإنما ممارسة ثقافية ومقاربة تاريخية.

إنّ هذا النوع من التفلسف "المختلف" إنما هو محاولة إجتراح جواب للسؤال كيف تحدث القطيعة من جهة، والخروج من الفلسفة بالفلسفة ذاتها عبر نقض التصور الميتافزيقي بلغته وأدواته وأنساقه من جهة أخرى.

فالتفكيك هو رهان "دريدا" على القدرة المتبقية للفسلفة للإنعتاق من الإحراجات العالقة فيها وإنسداد أنساقها سواء من مذاهب ميتافزيقية أو منهجيات معرفية (العقلانية والنقد العقلاني للعقلانية)، وكل الخطابات الفلسفية التي تؤسس للمطلق Absolu.

"**الفارماكون**" هي واحدة من المفاهيم التي يمكن اعتمادها للخروج من الازدواج الميتافيزيقي الذي تتضمنه المفردات المتقابلة كالخير والشر

[1] على حرب، **نقد النص**، مرجع سابق، ص 11.

المبحث الثالث: تجليات الحقيقة في العقل التأويلي

عند "بول ريكور"

تمهيـــد:

لقد أخذ التأويل بُعدا فلسفيا يَستتبعُه النزوع اللغوي نحو فعل التفلسف، الأمر الذي جعل المسار التاريخي للتأويل يتحول إلى منعطفات مفهوميّة مخصوصة، بدءاً من اللحظة اليونانية التي اشتق من لغتها لفظ "هيرمينوطيقا" "Herméneutikè" (التأويل)، مرورا بالتراث المسيحي والإسلامي الذي "شَهِدَ محاولات للتعمق في فهم وتفسير النصوص الدينية"[1] وعقلنتها، ومنطلق التراث التأويلي كان نتيجة حركة الإصلاح اللوثرية، أمَّا مع "دانهاور" "Johann conrad Dannhauer" ابتدأ "التَّفكر المنهجي والتقني في أساليب وطرق التفسير وتأويل النصوص، وتمَّ أيضا تطبيق قواعد التأويل على التراث العلمي"[2].

من هنا شكَّل التأويل من جهة ما هو امتداد للتأويل التقليدي بوصفه ذروة التطور التأويلي من خلال انخراطه في مجالات شتى، ومن جهة ثانية إنعتاقا وخروجا على جوهره بوصفه فلسفة تنزعُ إلى تشكيل رؤية شاملة إزاء الكون والوجود.

من هنا يغدوُ التأويل بصيغته الجديدة أمرا لا غنى عنه في الوقت الرّاهن بسبب كثرة التأويلات والتعقيدات في الفهم، ولعل الاختلاف المفهومي في بنية النص ودِلالته جعل من التأويل– كما يقول "غادامير""عُرفا في الفلسفة المعاصرة تتمسك به كل الاتجاهات الفلسفية السائدة"[3].

---

[1] محمد شوقي الزين، **الازاحة والإحتمال** صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الطبعة الأولى، (الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، 43.

[2] هانز غادامير، **فلسفة التأويل**، ترجمة: محمد شوقي الزين، (الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم– ناشرون، 2006)، ص 69.

[3] توفيق سعد، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، (بيروت: المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، ص 130.

1. التأويلية: مساءلة مفاهيمية بإشكال فلسفي.

الهيرمينوطيقا(l'hermeneutique) تشير إلى جهود التأويلية التي مارسها الإنسان لتفسير النصوص وفهمها والبحث عن المعاني المضمرة في باطن النص برده إلى بداياته الأولى ومصادره، وهي الدِلالة التي اتفق مع تعريف أبن المنظور للتأويل: "**التأويل هو المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه**"[1].

تتعدد وتختلف الترجمات الفلسفية في تعاطيها مع مصطلح الهيرمينوطيقا، باعتباره المرجع الأساس لأصل التأويل وظرفيته الأولى عبر سيرورته التاريخية، ويعود هذا تعدد الرؤى المعرفية لكل باحث _مترجم_ واختلافها حتى أضحت الترجمة في حد ذاتها ضربا من التأويل المغاير للأصل، أو قراءة تتحول هي الأخرى إلي نص مُتَحوّل يحتاج إلى تأويل[2].

ويمكن الوقوف عند أهم الترجمات التي مست لفظة "هيرمينوطيقا "Herméneutique" لأنَّ هذا ما يسمح لنا بفك الالتباس الموجود بين مصطلح الهيرمينوطيقا والمصطلحات الأخرى المتاخمة له.

إنَّ لفظة هيرمينوطيقا في الأصل مشتقة من اليونانية (Hermeneia) أو (hermenus) الذي يعني "التفسير، التعبير، الإعلام، الترجمة"[3]، ويرجعه بعضهم إلى الحقل السيميائي "الذي يغطيه الفعل اليوناني أوَّلَ (hereneuen) بمعنى: عرّف، وشرح، وترجم، وفسّر، وعبّر"[4]، كما وقد ترجمت حسب العديد من المترجمين والباحثين وإلى اللغة العربية إلى "فن التأويل" تمييزا عن مفردة "التأويل" (Interprétation)، كما يُحبذ البعض

---

[1] إبن المنظور، **لسان العرب**، الطبعة الثالثة، (بيروت، دار صادر، 1994)، ص 33.

[2] عبد الغاني بارة، **فلسفة التاويل "الأصول والمقولات" قراءات في أنظمة المصطلح المعرفية**، الطبعة الأولى، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008)، ص 82.

[3] محمد خليف خيضر الحياني، **ما ورائية التأويل الغربي "الأصول، المناهج، المفاهيم"**، الطبعة الأولى، (الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، منشور الضفاف، 2013)، ص39

[4] المرجع نفسه، ص 39.

تسميتها الهيرمينوطيقا على اعتبار أنَّ مثله مثل العديد من المفردات كـالفينومينولوجيا أو الميتافيزيقا من المُتعذَّر ترجمتها إلى لغات أخرى مخالفة للغة الأصل.

وتنطوي هذه الكلمة على دلالة اشتقاقية ميثولوجية مرتبطة بأسطورة "**هرمس**" الذي عُرف بأنه وسيط للآلهة، فالإله شاءت حكمته أن لا يترك الناس دون تعاليم ومعرفة تنير دروبهم في الحياة، وعلى اعتبار أن الإله متعاليا تعاليا مطلق، فلا يجوز أن يكلمهم تكليما أو أن يوحي إليهم وحيا، وبالتالي يقتضي وجود وسيط بين الإله والعباد، فكان الإله "هرمس" كوسيط لأنه الوحيد القادر على تأويل كلامه، ولا نعني بالمؤول بالمعنى المعاصر وإنما بمعنى التفسير والشرح، من هنا عرف الإغريق منذ وقت بعيد أن الوسيلة يمكن أن تكون رسالة (message)، ولعل أول كتاب يصادفنا فيه هذا المصطلح هو محاورات "افلاطون" إذ يشير "سقراط" في محاورة "كراتيليوس" Cratylus بأن "هرمس" إله خلق اللغة والكلام، من هنا يغدو هذا الاسم حاملا لوظيفة محددة ألا وهي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني، فنظرية التأويل تدور أساسا حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومة ومعقولة، وبالتالي فهي تعمل على تعميم مشكل الهيرمينوطيقا على مجمل الممارسات الفردية والاجتماعية والتصورات والأفعال بمعنى أنها تتوسل "فهم صحيح للتجربة الإنسانية برمتها"[1]، أي أنَّ مصطلح الهيرمينوطيقا " قد اتسع في تطبيقاته الحديثة وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية، كالتاريخ، وعلم الاجتماع ،الانثروبولوجيا، فلسفة الجمال، والنقد الأدبي والفولكلوري"[2].

2. التأويل والمفاهيم المُتاخمة له:

تنطوي الهيرمينوطيقا على جملة من المفاهيم المتاخمة والمتداخلة تشي إلى أصناف من التعاطي مع العملية التأويلية ومنها:

---

[1]محمد شوقي الزين، **<u>الازاحة والاحتمال</u>**، ص44

[2]نصر حامد ابو زيد، **<u>إشكاليات القراءة والتأويل</u>**، الطبعة الخامسة، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 13.

- التأويلية بمعنى التعبير (القول): وهي أوّل الاتجاهات في توضيح معنى التفسير (hermeneuein)، يعبر (express)، أو يفصح ويقول، وتتجلى في أسطورة "هرمس" بوصفه وسيط بين إله والإنسان، إذ قبل "هرمس" لم تكن الكلمات قد قيلت.
- التأويلية بمعنى التأويل (الفهم): تشي دلالة (hermeneuein) إلى الجانب الكلامي، لأنَّ الكلمات لا تقول شيئا فحسب وإنما توضح ذلك الشيء؛ أي تجعله معقولاً، فالكلمات تكشف عن خباياها وتُحيل إلى مدلولات لم يفصح عنها، وعلى هذا الأساس يقصي "شلاير ماخر" التأويل ويضع الفهم في مركز الممارسة الهيرمونيطيقية فقد افتتح "شلاير ماخر" محاضراته في الهيرمونطيقا بعبارة الهيرميونيطيقا بوصفها فن الفهم، على أساس أن التأويل يبحث في المعنى الحرفي أو المجازي، فالمطلوب من التأويل هو فهم خطاب الآخر في غيريته؛ فمشروع التأويل/ الفهم عند "شلايرماخر" يروم "تحرير الهيرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة، ويكون قد وصل بها إلى أن تكون علما بذاتها تؤسس عملية الفهم، أي أنه جعل منها نظرية عامة حول التأويل والفهم بعد ما كانت مجرد تأويل للنصوص"[1]، ولا يعني "ماخر" بالفن أن التأويل مجرد عملية إبداعية ذاتية، بل أنَّهُ فن قائم على الشعور بمعرفة كيفية القيام بشيء ما، وهو المعنى المشترك في مصطلح الفنون التقنية والفنون الجميلة، ووفقا لـ"شلاير ماخر" فإنَّ الفهم كفن هو إعادة تجربة العمليات العقلية لمؤلف النص ليغدو التفسير نابع من لحظتين متفاعلتين النحوية والنفسية، بهذا الفهم لم تعد الهيرمينوطيقا إذا مكرسة بشكل أساسي لتوضيح المشكلات العلمية المتنوعة في تفسير أنواع مختلفة من النصوص، بل إنها

---

[1]عبد الكريم شرقي، **من فلسفة التأويل الى نظرية "دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة"**، الطبعة الاولى، (الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، ص 26.

تأخذُ فعل "الفهم" كنقطة انطلاق حقيقية لتغدو حقا "فن الفهم"[1]، أمّا "دلتاي" فيجعل من التأويل شكلا من أشكال الفهم ويُميز بينهما وبين التفسير؛ فالتفسير هو المنهج العلمي المناسب لحقل العلوم الإنسانية.

وعلى العكس من "دلتاي" فإنَّ "بول ريكور" يبحث عن التكامل بين التفسير والتأويل، فالتفسير عندهُ مقتبس من النماذج اللَّسانية الخالصة، فتفسير النّص يبدأ بدراسة بُنياته الخاصة ثم تؤيله بمنح بنياته دلالات معينة، ولعل هذا ما يجعل "ريكور" يشيدُ بإنجازات البنيوية التي وفرت الأسس العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية أي تفسيره ويدعو في نفس الوقت إلى تجاوز هذه المرحلة بأن نُعطي دلاله ما لهذه النتائج التفسيرية أي نؤولها.

وبالنسبة لــ"هيدجر" فهو يعتبر أنَّ الفهم عنصرا مكونا لكينونة الكائن ولمقاربته لذاته والعالم، أما التأويلب فيستلزم الالتقاط بهذا الفهم وإخراجه من حيّز الوعي والإدراك.

وبالعودة إلى "جاك دريدا" يغدو الفهم في منظوره إعادة بناء دلالة قصدية النص، من خلال التركيز على البنية الدالة في حد ذاتها، أمَّا التأويل تفكيك الخطاب والكشف عن شروخاته وتناقضاته.

- التأويلية بمعنى "الترجمة": يرى "جون غريش" (joan Greisch) أن إشكالية التأويل مع إشكالية الترجمة، وبصيغة أخرى لا يمكن القول بأن الترجمة قلب الهيرمينوطيقا من حيث ممارسة نوع من الحراك بين عالمين مختلفين، وبالتالي عدم قدرة الترجمة على مطابقة النص الأصلي، فتتحول الترجمة إلى ضرب من التأويل أي الابتعاد عن المعنى الأصلي سواء ما يُعرف بـمقاصد المؤلف، أو مقاصد النص ذاته أو مقاصد القراءة والقاري، ومنه يتعذَّرُ تحقيق نظرية عامة لتأويل النصوص الفلسفية، من هنا يخلص "غريش" إلي أنَّ "الممارسة التأويلية، لا يمكنها بأي حال أن تكون منهجا يقوم

[1] عادل مصطفى، **مدخل الى الهيرمينوطيقا "نظرية التاويل من أفلاطون الى غادامير**، الطبعة الاولى، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2008)، ص 34.

على أسس نظرية، أو قانونا علميا عاما يروم تحقيق الموضوعية والوصول إلى نتائج منطقية"[1].

من هنا تتقاطع الهيرمينوطيقا مع التأويل، فعمل "الهيرميوطيقا ليس محدودا بعمل التأويل الذي يبحث عن المتواري في النص"[2]، بل إنّ مهمتها فك رموز النص وتحرير الكلام الساكن في الأماكن المضمرة والمُعتمة، والتأويل حسب "غادامير" يمر بثلاث مراحل في العملية التأويلية: الفهم، التفسير أو التأويل والتطبيق(Application)، فلا يوجد للتفسير دون فهم، ولاَّ بدَّ من وجود تطبيق ما لأفكارنا ومعاييرنا على النص، وتطبيق لمقولات النص على معاييرنا ومقولاتنا نحن أي هناك ترجمة وتطبيق له في حياتنا العلمية والواقعية خاصة في علم التَّأويل اللّاهوتي الذي ينتهي بتطبيق تعاليم الوحي، وعلم التأويل القانوني الذي ينتهي بتطبيق القانون فعليا على حالة معينة.

من هنا يغدو الفهم منفتحا على معرفة العالم لأنه لا يبلغ حسب "غادامير" اليقين ولا الاحتمال، ويكون الدور الهيرمينوطيقي عنده يتمثل في أنّهُ ما يسعى إلى تفسيره وفهمه، وينبغي أن يكون معروفا مسبقا من خلال وعي مسبق، ويعارض "غادامير" مسألة الممارسة التأويلية النفسانية للمؤلف والقاري الأصلي؛ إذْ تفصل كتابة النص عن مؤلفه، لأننا لا نفهم النص من خلال حياة المؤلف وعواطفه الذاتية النفسانية، فـ": "ليس الفهم عملية نفسانية، ولا يمكن لأفق معنى الفهم أن يُحدد لا بما يقصده النص ولا بأفق المُرسل إليه الذي كتب النص من أجله"[3].

ويشي هذا القول، بأن فهم أي نص يتحدد من خلال إدراك المعنى أو الدِلالة أو القصد، واعتماد على كل ما تقدم لنا من معطيات فعلية، ولعلَّ هذا الطرح كان بمثابة تجاوز لكل

---

[1]عبد الغاني بارة، <u>**الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع تأويلي**</u>، ص 127.

[2] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 458

[3]هانس جورج غادامير، <u>**اللغة كوسيط للتجربة الإنسانية**</u>، ترجمة: أمال سيلمان، (مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، 1988)، ص 28-29.

الرؤى الهيرمينوطيقية التي تجعل من البعد النفسي أساسا في عملية التأويل، مثل "شلاير ماخر" و"دلتاي" وكذا أنطولوجية "هيدجر" وفينومينولوجية "هوسرل".

ويمكن القول أنَّ "غادامير" حاول إنشاء تأويلية "تتفادى كل ما جاء في فينومينولوجيا "هوسرل" من أخطاء، وبذلك كان له الفضل في تفجير قضايا الفكر الفلسفي وذلك من خلال النظرية التأويلية التي كانت المنعطف الانطولوجي الحاسم الذي أطلق شراراته "هيدغر"[1].

ولذلك تعتبر فلسفة "غادامير" توليف بين الهيرمينوطيقيات الإقليمية إلى الهيرمينوطيقا العامة، ومن إبستمولوجيا علوم العقل إلى الانطولوجيا التي تروم تخطي الوجود عن طريق فهم الفهم، فـ" المشروع الهيرمينوطيقي يهدف إلى تأسيس تأويلية عالمية تعمل على نشر أدبيات الحوار بين الثقافات والحضارات من خلال فعل الفهم كممارسة تأويلية"[2]، فالفهم لا يكون حقيقيا إلاَّ عن طريق الحوار "حوار بين الذات والموضوع"، من خلال محاولة الذات التَّغلب على الموضوع فتقوده القواعد الخاصة بها أي _عبر تجربة التواصل الذاتي_.

3. "بول ريكور" ووسيطية الفهم بين التفسير والتأويل:

تميز "بول ريكور" بكونه فيلسوف ينحدر من التراث الهيرمينوطيقي التأويلي، فإذا تتبعنا مسيرته الفلسفية وجدناها من النوع الذي يصعب حصرها في مدرسة بعينها أو في تيار فلسفي بذاته، وكل ما يمكن قوله هو أنه استطاع إقامة حوار بين المختلفات والارتحال عبر الخطابات، من خلال استثمار مبحث الهيرمينوطيقا للدخول في سجالات مع العلوم الإنسانية وخصوصا البينوية، ولعل أهم مبحث إنهمّ به في جِدالاته هو علاقة التأويل بالنص، فيؤسس لكل التصورات الفكرية والفلسفية حول "هيرمينوطيقا النص المقدس"، فقد أسهمت كل من "الديانة المسيحية البروتستانتية وفلسفة "هوسرل" الظاهراتية، وكذلك شخصانية "ايمانويل مونييه" وفلسفة "غابريال مارسيل" و"كارل ياسبرز" الوجودية إضافة إلى التأويلية التي استقى أسسها من فلسفة "بلتمان" فعمل على بلورتها وتطهيرها، مستفيدا من مدرسة التحليل النفسي

[1]هانز جورج غادامير، <u>من فهم الوجود الى فهم الفهم</u>، ص 21.

[2]نفسه، ص 148.

التي أرسى دعائمها "سيغموند فرويد" –من خلال إعادته تأويل أسطورة "أوديب" هذا فضلا عن حواره الدائم مع العلوم الإنسانية ولا سيما الألسنية، وعلم التاريخ"[1].

4. جدلية الفهم إلى التفسيرDe la compréhension a La lexplication:

يري "ريكور" أن "النص يحمل دِلالات متعددة غير تلك التي يتضمنها متمثلة في البعد الخارجي أو ما يسميه "شيء النص"، ولعلّ هذه الرؤية تعمل على تجاوز التراث الهيرمينوطيقي وعلى الوجه المخصوص هيرمينوطيقية "غادامير"، الذي يعتبر النص إما يتضمن "الحقيقة" أو "المنهج"، لكن "ريكور" – وعلى خلاف "غادامير"– يرى أن النص يمكن أن يتضمن "الحقيقة" و"المنهج" في الوقت نفسه، ذلك لأنه يتوفر على خارج وداخل مستقلين تماما عن قصدية المؤلف؛ أي أنّ النص لا يعني البتة إدراك مؤلفه على أساس أنّ الفصل بين المعنى والقصد ينشأ عنه بالضرورة موقفا أصيلا يندرج تحته جدلية الفهم والتفسير.

فالفهم حسب "ريكور" يحتاج إلى لمسة موضوعية تفسيرية، والتفسير يحاول إبراز البنية الكامنة في النص؛ فالفهم كمرحلة أولية للعملية التأويلية تضع النص في سياقه التاريخي والفكري، ليأتي التفسير كمرحلة ثانية يبرزُ فيها المؤول ما ذهب إليه من آراء بالاعتماد على شبكة العلاقات الداخلية للنص، ثمَّ تأتي المرحلة الثالثة ليقدم فيها المؤول المعاني الجديدة في صورتها النهائية لتضاف إلى المعاني المكتشفة للنص، وتسمى هذه المرحلة بـ إعادة التصور كأساس يبدأ بعد أن يخرج القارئ من النص، فالقراءة فعالية تكوينية وتأسيسة تهدف إلى وصف متكامل للعملية الإبداعية.

ويذهب "ريكور" إلى ضرورة التوغل في ربط النص بسياقاته التاريخية والنفسية والاجتماعية، ذلك لأن النص ليس موجها إلى مدى محدد من القراء، إنما هو "نوع من الموضوع اللازماني الذي قطعَ روابطه بالتطور التاريخي بمجمله، ويتضمن تناول الكتابة

---

[1]عدنان نجيب، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر 2008)، ص 22.

على العملية التاريخية وانتقال الخطاب إلى عالم المثالية التي تسمح بتوسع لانهائي لعالم الاتصال"[1].

ويري "ريكور" أنَّ النَّص مجرد رموز وإشارات ميتة، والقارئ وحده هو من يملك القدرة على إحيائها وبعثها إلى الوجود، أما وظيفة المؤلف تقتصر في الكتابة وإخراج النص إلى عالم التّلقي، فالهيرمينوطيقا بهذا المعنى تفترض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل نص: "فالتأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المتواري في المعنى الظاهر، الذي يقوم على نشر مستويات المعنى المنطوية في المعنى الحرفي، وهكذا يغدو الرمز والتأويل متصورين متعالقين، فلن يكون ثمة تأويل دون تعدد المعنى الذي يسلم فيه الرمز"[2].

5. النص بين جدل الكتابة والقراءة

يمكن القول أنَّ ارتباط بالنص "المقدس" –أي النص الديني– هو ما جعله يطرح تجربة تأويلية مخصوصة – في علاقتها بالنص–، ومن ثمة أصبح تعامله مع القراءة الفلسفية لهذه النصوص وفق منهجية ريكورية مخصوصة، بل وأراد طرح "خطاب فلسفي خاص" وهذا ما جعله يعي خصوصية أي نص وجب التعامل معه.

وكما أشرنا في السابق فإن "ريكور" قد ربط التأويل بالنص على اعتبار أنه هناك علاقة وثيقة بين القراءة والنص، فالنص يجعل المؤلف يصل إلى القارئ والعكس صحيح، وقد تختلف كل قراءة لنص ما عن قراءة آخرى، ومن هنا يعتبر التأويل فن التَّطرق إلى النصوص في سياق مخالف إلى مؤلفيها؛ أي أنَّ النص يحمل دِلالات وقراءات وتأويلات، ويُفسر ظهور الكتابة بوجود تغير في العلاقة بين العبارة والخطاب؛ أي أنَّ الأمر كان ينطلق من الخطاب أو الكلام الشفهي ثم الكتابة فالنص، أما الآن فهناك قصد فكتابة النص ومن ثم تظهر وظيفة القراءة في هذه النصوص بعد ما كانت هناك علاقة جدلية، فالعلاقة بين الكتابة والقراءة ليست حالة خاصة منبثقة عن علاقة التكلم والإيجاب، فهي ليست علاقة

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل وفائض المعنى، ص 143،144

[2] بول ريكور، صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية"، ص 44

تخاطب ولا تتوفر فيها وضعية الحوار فلا يوجد حوار بين القارئ والكاتب من خلال عملية عمله الفني، ليست القراءة فعلا حواريا لأن الحوار هو تبادل الأسئلة والأجوبة وهنا الكاتب لا يجيب القارئ الذي يكون غائب لحظة الكتابة، والكاتب يكون غائبا لحظة القراءة لأنَّ "علاقة الكاتب بالقارئ من طبيعة مغايرة تماما"[1].

فالكتابة حسب "ريكور" إجراء بديل عن الكلام باعتبارها –أي الكتابة– تعبيرا أو تسجيلا مباشرا لذلك القصد، أو البنية لهذا الكلام، ومن ثم تصبح الكتابة مصدر النص فتغدو إجراء يشبهُ التَّلفظْ ويغدو النص مخالف للكلام الشفهي أو الخطاب في نظر القارئ، وكما يقول "إمبرتو إيكو": " القارئ يمتلك فقط جدولا من الإمكانيات المحددة بدقة والمشروطة بحيث أنَّ الفعل التأويلي لا يفلتُ من مراقبة المؤلف"[2].

من هنا تظهر أهمية الكتابة كتعبير عن مقاصد المؤلف الذي هو بمثابة صانع النص، وينكشف مع القراءة التي يحاول من خلالها القارئ الوصول إلى المعنى المتواري في هذه النصوص، ومن ثمة يظهر عمل القراءة على أنه تأويل ومحاولة كشف الدِلالات والمعاني التي تخفيها الكتابة داخل النص.

أما المنطوق فهو الذي يوجه المعنى الملفوظ صوب الإحالة الحقيقة؛ فالإحالة هي التي توجه الإشارات أثناء الكلام لأننا أحيانا نتكلم عن شيء ما مع القيام بحركات أو إشارات تدل ونستدل بها على هذا الشيء، و"ريكور" لا ينفي الإحالة عندما تكون هناك إشارة والتي تدل على الشيء الذي نتكلم عنه، "فهي المنتج الخاص بالتخييل"[3] لأنه لا يمكن أن يكون نص دون إحالة، هذه الأخيرة التي تتحقق وفق مهمة القارئ وعمل التأويل على الوجه المخصوص.

---

[1] بول ريكور، **من النص الى الفعل**، ص 19

[2] امبرتو ايكو، **شعرية الأثر المفتوح**، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، (مجلة نوافذ ، النادي الادبي، جدة، ع 6، 1998)، 87.

[3] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص457

ومن هنا يمكن القول أنَّ "ريكور" كان يتوسل تأسيس علم للتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوع صلب، لذلك اتجه إلى علم الدلالة واللسانيات، والابستمولوجيا والتحليل البنيوي، للانعتاق من الانغلاق في النص، وفي الكيفية المتعالية عن ذاتية المؤلف وصدية المؤلف في نفس الوقت وهذا ما أطلق عليه بـ"ظلمة التعالي بلا ذات"[1]، وهنا لا بدّ من فهم النص، والفهم _كما أشرنا سابقا_ عند "ريكور" هو الإمساك بسلسلة من الدلالات الجزئية في فعل تركيب ككل واحد؛ أي انه معنى شامل إلاّ ارتبط بسياق "الرمز".

6. نحو مفهوم جديد للتأويلية:

لقد اهتم "ريكور" بالرمز وذلك بالرجوع إلى التحليل النفسي حيث اِحتفظ بفكرة أنَّ الواقع الإنساني يتكون أولاً من رموز يمثل فك شفرتها عملية متواصلة، وقد طوّر هذه الفكرة في كتابه الأوّل الموسوم بـ "رسالة حول فرويد"، والثاني "صراع التأويلات رسائل في التأويلية"؛ وقد حاول من خلال هذا العمل التأكيد على أنَّ ما يميز التأويلية هو الاشتغال لإرجاع البُعد الفلسفي إلى مشكلة التأويل، وتصور نظرية عامة للتأويل ليس مجرد موسوعة بسيطة أو علم المناهج بالنسبة لعلوم التأويل، وعليه تصبح مهمة التأويل نفسه وضع عدد معين من الأزواج (الثنائيات) الجدلية موضع الرهان: جدلية المعنى والحدث، جدلية الكتابة والقراءة، وجدلية التفسير والفهم، وبهذه المعالجة الجدلية لسؤال التأويل فإن التأويلية الريكورية دوما تحاول أن تحتضن بداخلها إستفهامات اتجهت تأويليات أكثر أحادية على إقصاءها دوما، ولعل كتابه الاستعارة الحية نتاجا لنقاشاته المنهجية الكبرى المتضمنة في صراع التأويلات،وكان أيضا متمخضا عن معالجة مشكلة مخصوصة من فلسفة اللغة والمقصود بها مشكلة الاستعارة، فقد حاول "ريكور" أن يختبر فيه بمزيد من التوسع المفاهيم التي عالجها أصلا في دراسته صراع التأويلات، هما البنية، اللفظ، الحدث، ومسألة الذات (تحدي السيمولوجيا)، فكل هذه المفاهيم تتموضع في ظاهرة الابتكار الدلالي أي في توليد معنى

[1] بول ريكور، **الزمان والسرد** "الحبكة والسرد التاريخي"، ترجمة سعيد غانمي، الطبعة الاولى، الجزء الثالث، (المغرب/ الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 53.

جديد بتفعيل إجراءات اللغة، وقد تضمن بحث الاستعارة مسألتين هما: تضمن الذات في الخطاب، ومسألة الإحالة التي آثارتها نظرية الخطاب من جهة أخرى[1].

من هنا عمل "ريكور" على استعادة الخطاب الفلسفي كخطاب نقدي من خلال استعادة الذات والتواصل معها، باعتبارها كينونة متحققة في التاريخ ومفتوحة على التاريخ _كذات تاريخية فاعلة وفي ذات الوقت مفتعلة بهذا التاريخ؛ وتشي هذه الاستعادة إلى تحصين مفهوم في جانبها الابستمولوجي وكشف حضورها عبر مقتضيات التفسير المنهجية، أي كذات تفترض مقابلا ألا وهو الموضوع، وجانب أنطولوجي يكشف عن علاقتها بالموضوع باعتبارها علاقة أولية سابقة منهج أو إجراء تفسيري ما.

وكل هذا يدل على انشغال "ريكور" بأزمة الذات في أفقها المعرفي، والذي كان من نتائجه تراجع الخطاب الفلسفي الأصيل؛ أي من حيث ما هو أساسا خطاب المعنى، معنى الذات والحقيقة والتاريخ، ولعلّ هذا ما يدعو بوضوح حاجة الإنسان المعاصر لاستعادة التواصل مع هذه الممارسة الفلسفية الأصيلة والتي أصبحت تعبر عن ذاتها.

رُبَّ ممارسة _التزم بها "ريكور" منذ البداية_ تروم فعل "التَّفكر" *philosophie réflxive باعتباره طريقة أصيلة لاستعادة الوعي الفلسفي ذاته؛ أي من حيث ما هو وعي يستهدف فهم الذات على الوجه المخصوص، لأن فهم الذات _في نظر "ريكور"_ هو الإشكالية الرئيسية في الفكر الفلسفي ككل وإن كان هذا لا يمر إلا عبر فهم الآخر.

ولا يعني "ريكور" بالاستعادة _استعادة فعل التّفكر_ بأي حال من الأحوال الاستمرار في التقليد الديكارتي، من حيث ما هو تقليد يمجّد الذات ويؤكد شفافيتها أمام الوعي، بل يقصد استعادة الذات من استلابها من أقطاب التشكيكية* "نيتشه" و"فرويد" و"ماركس".

[1]بول ريكور، **بعد طول تأمل**، ترجمة: فؤاد مليت، الطبعة الأولى، (الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006)، ص 69.

- لقد حدد ريكور منطلقه الفلسفي من براديغم "انا موجود إذا انا افكر" فأنا موجود طالما انا افكر، والوجود في نظره هو فكر، وبما انّ الحقيقة لا يمكن التحقق منها كواقع، ولا يمكن استخراجها كخلاصة يجب عيانا إذا أن نقوم بفعل التفكر لأن قوام الذات هو التفكر.

وهنا يظهر بوضوح التحوير الذي أجراه "ريكور" في الفلسفة التَّفكرية بعد أنْ حددّ برنامجه التأويلي، إذْ أصبحت فلسفة التّفكر عنده فلسفة وعي تلجأ إلى الهيرمينوطيقا، وهو الأمر الذي يستدعي فضلا عن منهج التَّفكر ضرب من الفينومينولوجيا النشوئية بالمعنى الذي إقترحه "هوسرل" في التأملات الديكارتية، حيث تحاول هذه "الفينومينولوجيا" أن تحفز تحت سطح المعنى الظاهر بحثا عن المعاني الأساسية[1]، ولا يستعيد "ريكور" هذه الممارسة بشكل تكراري، بل بممارسة نوع من التحوير المفهومي، حيث تَتَصيَّرُ _الممارسة_ طريقة التساؤل الإِرجاع Questinement Rebours عن كيفية نشوء المعنى والتعامل مع عالم النص _التاريخي_ تعاملا يحيل إلى عالم ثقافي لا إلى عالم الحياة، كما اِنتهى "هوسرل" عندما طبق هذه الطريقة على العلوم الفيزيائية.

وتأسيسا لهذا المنحى المنهجي يؤكد "ريكور" على إمكان تحقيق قراءة فلسفة للتاريخ، ويكون مهامها الرئيسية الكشف عن الطابع التواصلي للذات مع ذاتها، ومع العالم ومن حولها، ولا يتسنى ذلك إلا من خلال مضامينها الفلسفية والأدبية، وكذا المضامين الثقافية التي تكتنزها الكتابة التاريخية الغربية، ومن ثمة الكشف عن مغزى النشاط التاريخي ومدى ارتباطه بالبحث عن "الحقيقة"، من هنا يغدو العمل التاريخي متعلق بالجوانب الابستمولوجيا من حيث مقصد "الحقيقة" المميز له حتى ولو كانت الحقيقة ممتزجة بالتخيل والمعيش ولا معنى لمقارنتها بالعلوم التجريبية.

7. "ريكور" والإزاحة الانطولوجية:

لا يماري أحد في القول بأن النشاط التأويلي لـ"بول ريكور" في القرن الـ20 ينطلق من التأمل الذاتي المقرون بالتحليلات الأخلاقية المسيحية، غير أنه سرعان ما غير مساره إلى البحث البينوي، وفي الوقت نفسه شرع "ريكور" في بناء مشروعه الفلسفي الخاص الذي استثمر من خلاله كل الاتجاهات الحديثة من بينوية وظواهرية، الوجودية، التأويلية،

[1] بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة: فلاح رحيم، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2001)، ص 411.

والماركسية، ونظرية الثقافة والتفكيك والتحليل اللغوي، ونظريات اللغة والانثروبولوجيا والدين، وتوصل من خلال هذا الاستثمار إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه مستفيد من جميع هذه الاتجاهات ويتجاوزها في الآن نفسه، ولعلّ ما يستوقفنا في المسار الريكوري عودته للمتن الظاهراتي ودلالة الفهم بالنسبة لوجود الذات، من هنا يحق لنا التساؤل لماذا عمد "ريكور" للابتعاد عن الطرح الذي يقصى فيه الفهم باعتباره نمط من أنماط السلوك؟، وكيف انتقل من الظاهراتية إلى التأويلية؟.

ربّ استشكالات نجد ما يبررها في التمشي الريكوري من خلال منجزه الموسوم بـ"فلسفة الإرادة" بجزئيه، ولعل الإجابة عن الإشكالية الرئيسية مرتبطة أساسا بتحليلاته لظاهراية "هوسرل" ثم موقفه منها، فقد وضع "ريكور" الظاهراتية موضع السؤال مستفهما مصيرها اليوم لا من حيث ما هي فلسفة منبوذة أو تجاوزها الزمن، بل من حيث هي الأرضية التي تخرج منها الهيرمينوطيقا، أي أنها المكان الذي تصدر عنه، وهي أيضا المكان الذي غادرته، فالظاهراتية تمثل نقطة البداية أو الانطلاق عند ريكور، ثم يرتحل من عرض التأويل ومناقشته إلى ممارسة التأويل وإعادة توجهيه من عالم النص إلى عالم الفعل، فيغدو التأويل بهذا المعنى تأويلا للأفعال والممارسات والعمليات، وبعبارة آخري فإن الفعل يمكن أن يفهم بوصفه نصا، وفي المقابل يمكن فهم النص على أنه فعل وممارسة، فالنص والفعل هما موضع التأويل.

إنَّ الفهم الريكوري لفعل "الإرادة" يرتكز على نقطة مهمة ألا وهي تحليلاته للذات والسلوك، ولذلك فإن منظور "ريكور" ينطلق بأن التأويل هو عملية "الفهم" التي يتمحور مجاله في البنية اللغوية التي تجعل من الفهم عملية وحركة شاملة/ كلية، فالفهم هنا يصبح ليس نمط من أنماط السلوك.

ويتوصل "ريكور" في تأمله الفلسفي لمسارات ومفاهيم المعرفة التأويلية الفينومينولوجية "الهوسرلية"، إلى تحديد منهجي لمقاربتين[1]: الأولى الفينومينولوجيا التأويلية (الإنسان الخطاء)

---

[1] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، مصدر سبق ذكره،ص 10.

حيث تسعى هذه المقاربة إلى محاولة تلقيح الهيرمينوطيقا بالظاهراتية محاولا استثمار مقولات "هوسرل" داخل الدائرة الهيرمينوطيقية، ليتسنى له فهم أوسع لفعل الإرادة من خلال عودته إلى قصة الخلق والفلسفة اليونانية والاوغسطينية للكشف عن معاني كثيرة كالخطيئة والذنب والدنس والشر، الخير ...الخ.

ويمكن القول أن هدف هذه المقاربة هو "البحث عن نوع من انطولوجيا الإنسان، أي عن _جوهره في وجوده_ ،أوعن الأمر الذي يجعله قابلا للوقوع ليس في الخطأ، ولكن في الخطيئة؛ أي ارتكاب الإثم"[1].

أما المقاربة الثانية فيكشف لنا "ريكور" عن العبور من التحليل الظاهراتي إلى التحليل الهيرمينوطيقي، مناقشا بذلك رمزية "الشر" المؤول ليحدد جملة من الأطر العامة لتأويلية التأملية، وبناء نموذج فلسفي يطرح قضايا التأويل المعاصر لتكتمل الدائرة الهيرمينوطيقية من خلال الدمج بين الظاهراتية والهيرمينوطيقة

8. التأويل ورهانات الحقيقة والكذب:

بعد الإزاحة الانطولوجية في مضمار الفلسفة التأملية يعود "ريكور" إلى مشروعه الابستمولوجي الكبير، الذي يراجعه من خلاله أسباب تطور بعض النظريات والأفكار وحتى أسباب انحلالها وتفككها، رُبَّ عودة الكشف عن تحليلية "للحقيقة والكذب" من باب اكتشاف كل أنماط التّفكر الإنساني الذي حاول استخدمها في عملية الفهم والمعيش.

ويمكن أن نتساءل عن اهتمام "ريكور" بدِلالة الحقيقة والكذب؟، وهل هناك رابط بين الحقيقة والكذب؟، وما علاقتها بالهيرمينوطيقا في نظر "ريكور"؟.

[1] المصدر نفسه، ص 10

إذا كانت مسألة "الشر" ترتبط بمدى فهمنا للحقيقة، فإنَّ الكذب هو طريق آخر يؤدي للحقيقة وتصبح الحقيقة طريق إلى الفهم الذي يشدد على معرفة الحقيقة المتخفية والمتوراية بواسطة أساليب مختلفة كالخطأ.

أما الخطأ فهو موجود في العقل لا الحكم؛ فالحكم يمكن أن يكون خطأ أو صواب لكنه من العقل وحده، ويمكن أن نحدد الخطأ كالحدث الذي بواسطته يحمل العقل خطئا في الوقت الذي يعتقد انه يَسِنّ حكماً صحيحا، وبالتالي نجد أنَّ هناك عنصران أساسيان يؤلفان الخطأ، "الحكم الخاطئ نجد ذاته من جهة وهذا هو العنصر المادي، ثم الاعتقاد بأن هذا الحكم صحيح من جهة أخرى، وهذا هو العنصر الشكلي، هذه المقاربة ستمهد السيل لتحديد أنواع مختلفة من الأخطاء ظاهرة كانت أم صحيحة"[1].

فالحقيقة كنسق منظم شامل تتضمن جملة من المعارف الخبرات والمبادئ، تنمو عن طريق زيادة نسبة المعرفة الصحيحة والمبادئ المسلم بها نهائيا والأحكام والقضايا الصادقة على الدوام.

وبذلك يتصيرُ مضمون الحقيقة كثرة متحدة مستمرة النمو، والمقصود بمتحدة "أنَّ عنصر الترابط يؤدي فعله مع كثرة المضمونات بحيث لا توجد كثرة مبعثرة مشتتة، وإنما توجد وهي شديدة الترابط"[2].

ولعلَّ تحليلات "هيدغر" المُفصلة عن "الهم" _باعتباره وجود الآنية_ قد اكتمل في أوّل بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة، وذلك في كتاب "الوجود والزمان"، فقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط، أي بين الوجود والحقيقة، وهذا ما نجده بصورة

---

[1] رنييه مونييه، **البحث عن الحقيقة وجوهها، أشكالها، علاقتها بالحرية**، ترجمة: هاشم الحسين، الطبعة الأولى، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 15،16.

[2] محمد توفيق الضوي، **مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة** "دراسة في ميتافيزيقا برادلي"، الطبعة الأولى، (الإسكندرية/ مصر: منشأة المعارف، 2003)، ص ص 36،37

واضحة في شذرات "هيرقليطس" وفي قصيدة "بارميندس" (أن الفكر –أو التّعقل– والوجود شيء واحد)، كما ظهر عند "أرسطو" الذي عرّف الفلسفة بأنها العلم بالحقيقة[1].

وقد حاول "هيدجر" أن يدّعم تفسيره للحقيقة بالعودة إلى فجر الفلسفة، وذلك من خلال النظر في المعنى الأصلي الذي كان يقصده فلاسفة اليونان الأوائل من كلمة الحقيقة (أليثيا=اللاتحّجب)، ويقف عند شذرت "هيرقليطس" الأولى التي تتحدث عن معنى اللوغوس "الذي يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التي هي عليه، غير أنهم لا يفهمونه ونداءه، فيسقط في التحجب ويهوى إلى الخفاء[2]".

ولا شك أن عودة "ريكور" للبحث في إشكالية الحقيقة والكذب منعطفا فكريا ونظريا لمختلف المنظوريات الفكرية والفلسفية، فيقول "لطالما بقينا في المستوى العادي للحقيقة_ أي في مستوى الملفوظ الكسول للقضايا المعتادة اليومية_ فإنَّ مشكل الكذب يخص قول الخطأ، هذا الكذب الذي يفترض إذا أنَّ الحقيقة معروفة، نقيضه هو الصدق، في حين أنّ نقيض الحقيقة هو الخطأ، وهكذا يبدو أنّ الزوجين المتناقضين كذب/صدق ثم خطأ/حقيقة لا تربط بينهما أية علاقة "[3].

من هنا تتبدى مسألة الحقيقة ضمن مشكلة الوحدة الكلية للحقائق ولمستويات الحقيقة، أما الكذب يغذي ويمس الحقيقة عن طريق القلب، أي بواسطة مطلبها التوحيدي، إنها المسافة الخاطئة من الكل إلى ما هو شمولي (إستبدادي).

إنّ هذا الانزياح يحدث تاريخيا عندما تخضعُ سلطة سوسيولوجية ما وتنجح بهذا القدر، أو ذاك في تجميع كل المستويات الحقيقة، وفي إخضاع الناس إلى عنف الوحدة، ولهذه السلطة _أي سوسيولوجية_ أنموذجان: نموذج السلطة الكنسية للرهبان Le Pouvoir clerical، و السلطة السياسية، وقد يحدث فعلا أن يكون لكل من هذين السلطتين وظيفة

---

[1]مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، د. ط، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977) ص177.

[2] المصدر نفسه، ص122.

[3]محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، **دفاتر فلسفية نصوص مختارة –الحقيقة–**، ص 53.

تجميع، أن الكلية الدينية والكلية السياسية هما عمليتان ضم شمولي لوجودنا، وذلك هو سبب كونهما معرضين أشد من غيرهما للكذب وللسقوط من الكل إلى الكلياني[1].

وينهي "ريكور" بعد مطارحته لمفهوم الكليانية عن طريق عرضه للعديد من الأحداث التاريخية والدينية وتحليلية للعديد من الوقائع والقصص والأساطير، التي استخدمت معنىّ الكذب" في مسارها التاريخي لمعرفة دلالة الشر.

فالتحليل التاريخي يسير من جهة خطوة بخطوة، إذ يرمي لسد جميع الفجوات الموجودة بين الفجوات عبر تفسير متدرج للدخول في النزعة الكليانية[2]".

ومن خلال هذه المطارحة يتوصل "ريكور" إلى أن الحقيقة ليس ما نسعى إلى إقراره بقدر ما هي اعتراف الجميع بإمكان الغلط والوهم، وليست معطى ولا هي نتيجة بقدر ما هي مجموعة الإجراءات والوسائل والأدوات المنهجية، ليست تطابق، ولا تعني الحق والصدق والصحة في مقابل البطلان والكذب والخطأ، إنما هي معيار للتصنيف والتعريف وآلية للاستبداد والتهميش، أو تعبير عن إرادة قوة والرغبة في الهيمنة، فلا يوجد تطابق بين شيء فشيء، وبين الذات والموضوع، ولا بين ذات وذات، بل إنها شيء يخترق كل شيء يسهم في تشكيله وتعيينه.

من هنا يظهر في الراهن الحاجة إلى قراءة النصوص وتفسيرها، فالخطاب لا يبرأ من الأوهام الأيديولوجية وزيفيها، وهذا ما أقّر به "لويس ألتوسير" بعد قراءته للنص الماركسي وبخاصة النصوص الأولى، أي تلك التي وضعها قبل مرحلة النضج والاستقلال.

وقد اعتبر "التوسير" أن هذه النصوص "لا تقول لنا الحقيقة المجردة الخالصة من الشوائب الأيديولوجية[1]".

---

[1] المرجع نفسه، ص53.

[2] بول ريكور ، **الإنتقاد والإعتقاد**، ترجمة حسن العمراني، ط 1،(المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال،2011)،ص22.

من هنا أقام "ريكور" نظرية في التأويل ونظريتي الفعل والتاريخ، الأولى ترتكز عن الرمز، والثانية عن رؤيته السردية ورمزية الشر المؤول والفعل، ففي نظرية الفعل تتخالف مهمتان، الأولى تجنب الخطأ والثانية طلب الصدق بالسعي للحقيقة عن طريق البحث في مشكلة الشر.

9. المنعرج الريكوري: الوجود، الزمان، السرد

9. 1 فلسفة الوجود الريكورية من الميتافيزيقا إلى التَّفكر:

لقد أصدر "ريكور" سنة 1975 كتابه "الاستعارة الحية"، والاستعارة Metaphore هي تجديد دلالي تعني التخلي على المعنى الأصلي المعتاد، والارتحال من حقل السيمياء إلى الحقل الدلالي، ويستلزم ذلك وضع الكلمة في جملة بغية إبراز "الحد الأدنى لمعنى الاستعارة؛ فمعناها الكامل لا يتجلى إلا حين توضع الجملة بأكملها داخل النص الذي جاءت فيه، أي داخل الخطاب –القول–، من هنا تنتقل من المستوى الدلالي إلى المستوى الهيرمينوطيقي بغية اكتشاف العالم الذي تريد الاستعارة الكشف عنه"[2].

وينطلق "ريكور" من تأكيد "هيدجر" أن الاستعارة تسكن قلب الميتافزيقا أي ما وراء المعنى، هذا الأخير الذي يسكن بدوره في ما وراء الطبيعة، ولعلّ متابعة "جاك دريدا" في ممارسته الخاصة بالبحث عن "الاستعارة" في الفلسفة في مقالته الشهيرة "الميتودولوجيا البيضاء" يقتفي "ريكور" أثر الاستعارة في النصوص الفلسفية مذ اللحظة الأرسطية وصولا إلى "هيدجر".

إنَّ المسار الانطولوجي–حسب "هيدجر"– الذي يبحث عن "الكائن" الذي يكون قمينا بالوجود "الكينونة"، يشي بالانتماء إلى سؤال الكائن الذي هو امتداد للميتافيزيقا؛ والتَّفكر في

---

[1] علي حرب، **النص و الحقيقة**، نقد الحقيقة، ص13.

[2] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 448

القطع معها يقتضي حقيقةً سَك مصطلحات جديدة، وهو ما عَبر عنه بـ: "الدازاين" أو (المُنوجد) باعتباره السبيل الوحيد للوصول إلى التأويل النهائي للوجود بزحزحته من تأويلية الموجود التي اخترقت تاريخ الميتافزيقا منذ أفلاطون؛ هذا التحيليل الهيدجري للدازاين يقود في النهاية إلى اللغة "باعتبارها مسكن للوجود ومعناه"، أي فتح التأويلات والإمكانات في كل حقبة من أحقاب التاريخ بمعاني كثيرة ، فالتاريخ ينتشر في كل حقبة مع المعاني التي تُعطي لوجود الموجود، فالتفسير الانطولوجي يتأسس على دلالة الزمان منذ "البدء ربط التاريخة بتزمن الكينونة أي فهم التاريخ في أفق الانطولوجيا بتأويل الوجود بدلالة الزمان، وهذا لا يعني أنَّ الوجود شي آخر غير تزَّمُنه؛ بل العكس من ذلك فالوجود هو عين تَزَّمُنه"[1].

من هنا حاول "هيدجر" تقويض Destruktion تاريخ الميتافيزيقا للبحث عن دروب التفكر الأصيل في تاريخ الميتافزيقيا الغربية، وهو بهذا المعنى بناء للتاريخ الميتافزيقي، ولا يعني بأي حال من الأحوال التحطيم أو الهدم "فتقويض تاريخ الانطولوجيا يعنى أن نفتح آذانا، أن نجعل من أنفسنا منفتحين لما يُحدِثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود، والاستمتاع إلى الحديث نحصل على الاستجابة"[2].

فالاستعارة تحمل في ثناياها السؤال الفلسفي الانطولوجي الذي افتتحه "أرسطو"؛ أي أن الخطاب التأملي ابتدأ شعريا استعاريا بمجرد أشكلته لسؤال: ما الموجود؟ وجواب هذا السؤال يحمل مدلول مفارق كما يعتقد "دريدا"، فلا يمكن التحقق منه مرجعيا لأنه ببساطة لا يحيل إلى مرجع خارجي.

من هنا يعتقد "ريكور" أن الخطاب التأملي يجب عليه توظيف علم الدلالة في الخطاب الشعري، حيثما تحاول الفلسفة سدّ الهوة بين الرؤية الأحادية/ الاختزالية للمعنى،

[1] هانز جورج غادامير، **طرق هيدجر**، ترجمة: على حاكم صالح، حسن ناظم، (طرابلس: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007)، ص 34.

[2] جمال محمد احمد سيلمان، **مارتن هيدجر، الوجود والموجود**، الطبعة الأولى، (القاهرة/ مصر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص23.

وتعدد وانفتاح المعاني بتقديم وسيط يجمع بينهما، وهذا الوسيط الذي اقترحه "أرسطو" هو فكرة المماثلة analogy، لأن المماثلة تنتمي لكلا الخطابين[1].

غير أنَّ فكرة المماثلة الأرسطية بالنسبة إلى "ريكور" لا توضح لنا التعبيرات الاستعارية والرمزية مما جعله يبتعد عنها، فالنقطة الأولى في مخيلة "ريكور" لفهم الاستعارة هي الارتحال عن نظرية المماثلة والاستبدال التي تعتبر أنَّ الاستعارة تقوم على تغيير كلمة بكلمة مماثلة لها، فالاستعارة بالنسبة لـ"ريكور" وظيفتها الانفتاح على عوالم جديدة.

ويقرُّ "فوكو" في "مولد العيادة" أنّ التاريخ يسعى إلى مجاوزة الميتافيزيقا وتفكيك خطابها، من خلال استعادة ذلك الحوار الذي أقامه "نيتشه" مع الميتافيزيقا من حيث ما هي لغة، و"هيدغر" مع اللغة من حيث هي مسكن الوجود، فقد سعى الفكر الفلسفي مع "نيتشه" إلى نقد التّمثل والحضور واليقين المعرفي من خلال فهم جديد للغة والمعنى، لا يستمد من الحضور ولا من اليقين، بل اتسع مجاله إلى اللاوعي وأصبح ينتج فيه، "قرأ نيتشه الميتافيزيقا بما هي طريقة في التفكير والاستدلال، كخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة، وهذه الوحدة تجد دعائمها في منطق الهوية والتطابق، وهو منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم كالعقل والماهية والحقيقة، خطاب موجه ضد الاختلاف والتغير والصيرورة"[2] ، ويمكن القول أنَّ محاولة "نيتشه" لانفلات من الميتافيزيقا فتح دروب الاختلاف، فلم تعد الحقيقة –كما يرى علي حرب– وليدة المطابقة والوحدة، الحتمية والبداهة، المطلق واليقين، إنما تُفهم من خلال مفاهيم مغايرة مثل: الإنتاج، التوليد، المفاضلة والسلطة واللعب، والممارسة...الخ.

ويؤكد "فوكو" أنه مع القرن الـ19 عدنا إلى الاعتقاد بأن الحركات الخرساء والأمراض وكل الأشياء التي تضجّ من حولنا يمكنها أن تتكلم، ونحن ننصت أي من وقت مضى إلى هذه اللغة الممكنة، ولا يغدو التأويل بهذا الفهم البحث عن المعنى الخفي بقدر ما ينهم

---

[1] بول ريكور، **الوجود والزمان والسرد في فلسفة بول ريكور**، ص 15.

[2] عبد السلام بنعبد العالي،**دفاتر فلسفية**، ص 112.

بالخطاب الذي لا عمق له ولا وصوت ،"والإصغاء إلى ما سبق أنْ قيل لا مفر من التأويل لتاريخ الميتافيزيقا، وإقامة مفهوم لا ميتافيزيقي للتأويل"[1]، ونجد أصول هذا المفهوم عند أقطاب الحداثة الفلسفية "نيتشه"، "فرويد" و"ماركس" ويدعو "فوكو" إلي فهم منظومة التأويل التي أقامها القرن التاسع عشر، لكي ندرك أي منظومة لازلنا ننتمي إليها، كما يدعو للعودة إلى عهد التأويل التقليدي أو الكلاسيكي لمعرفة تقنياته، ومن هنا يمكن القول أن الاركيولوجيا "لا تهتم إلا بالأشياء التي قيلت والجُمل التي تمَّ التلفظ بها أو كتابتها فعلا، والعناصر الدالة المكتوبة والملفوظة"[2].

9. 2 الزمان والسرد:

يعتبر كتاب "الزمان والسرد" Temps et recit من أعظم ما كتبه "ريكور" فقد صدر خلال 3 سنوات متتالية في ثلاثة أجزاء (1983، 1984، 1985)، فقد عالج الموضوع إعتباراً من وقائع تاريخية ثم على الصعيد النقد الأدبي ثم الفينومينولوجي.

وقد وصفه المُنَّظر التاريخي " هيدن وايت" Hayden White بأنه " أهم عملية توليفية بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أُنتجت في هذا القرن، وارتأى باحثون آخرون أنه يشكل قمة من قمم الفلسفة الغربية، يضفي فيها "ريكور" دما ولحما على نظرية "كانط" في الخيال المنتج، ويعطي تطبيقا سرديا لنظرية "هيدغر" في الزمان الانطولوجي"[3].

تبدا تحليلات "ريكور" للسرد والزمان من فكرة مفادها أنَّ الزمن كما يعيشه الإنسان هو زمن سردي، أي انه قصص له بداية وتفاصيل ونهاية، والحبكة هي النواة الأساسية في كل زمن معاش، فيقول: " لقد حانت اللحظة التي أربط فيها بين الدراستين المستقلتين، وأتفحصُ فرضيتي الأساسية القائلة أن فعالية رواية القصة والطبيعة الزمنية للتجربة الانسانية يوجد تلازم ليس بعرضي، لكنه يمثلُ صورة من صور الضرورة العابرة للثقافات، أي بعبارة أخرى

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجود في الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار القلم، 1982)، ص 114.

[2] عبد السلام بنعبد العالي، **دفاتر فلسفية**، المرجع السابق، ص 70

[3] بول ريكور، **الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي**، ص 09.

يصير الزمن إنسانيا بقدر ما يتمُ التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطا للوجود الزمني"[1].

وهذا الموقف أعاد من خلاله "ريكور" "الاعتبار للتاريخ كتتالي لأحداث مختلفة، وفي عملية "الحبكة" texture وتركيب التصورات يلعب الخيال دورا هاما، والرواية لها معنى بقدر ما تعيد رسم هذه التجربة الأساسية للزمن في بعده المعاش، ومنه فإن زمن السرد ينخرط في الزمنية temporalité المميزة لعالم المعيش والحياة الواقعية والتاريخ، يدخل في الممارسة والحياة"[2]، فالتاريخ ليس مجرد سرد، إنه يهدف إلى شيء، يروم تأسيس رؤية جديدة لأنفسنا.

وفي الختام يمكن القول أن مشروع "ريكور" الفلسفي يعتبر أهم محاولة في القرن العشرين، لأنه حاول طرح أدوات حداثية تتعلق بالصناعة التأويلية التي لها أبعاد ابستمولوجية، هذا فضلا على بناء صرح فكري استثمر من خلاله الكثير من الاتجاهات ولعل نجاح "ريكور" كما يعتقد الكثير من الدارسين هو ليس نقل المناهج بحذافيرها كما صاغها أصحابها، بل محاولته للارتحال والمجاوزة تارة، والتكيف والتوليف تارة أخرى.

إنّ التفكر مع "ريكور" يقتضي معرفة الموضوع الذي يحدد طريق المعرفة، كما يقتضي تحديد الأهداف المرجوة وذات مقصدية من هنا يغدو التفكر كممارسة تأويلية بامتياز.

---

[1] المصدر نفسه، ص 95.

[2] فيصل عباس، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص499.

نتائج الفصل:

من أهم النتائج التي توصلنا إليها بناءا عن ما سبق كالتالي:

أولا: لقد كان المناخ الفكري العام للقرن الـ20 إذا موسوما بطابع النسبية وهدم اليقينيات سواءاً في المعرفة العلمية الطبيعية التي توالت فيها الكشوف الجديدة مصححة ومعدّلة، لتبرز الانفتاح المستمر وإمكانات التطوّر الهائلة مما يقتضي عودة التفكيك والتقويض والنقد والمراجعة إلى كل المكتسبات السابقة، أو في المعرفة الإنسانية والاجتماعية والمقولات الفلسفية التي أصبحت تطغى عليها النزعة التأويلية التي تجعل من الذات منطلقا أساسيا للأحكام، رغم أنَّ مفهوم الذات نفسه قد وقعت إزاحته عن مركز عملية تكوين المعرفة بمعناها الكلاسيكي – كما هو الامر عند ديكارت– وإستبدل مفهوم الذات العاقلة العارفة بالذات المُتعيّنة؛ أي الكائن المشروط بظروف الممارسة المعرفية وهذا هو أساس كلّ النزعات التأويلية المعاصرة.

ويمكن أن نمثل لهذه الأقوال مثلا بتصور "دريدا" ورفض ميتافيزيقا الحضور، و"ريكور" بتأويليته المغايرة التي عمد من خلالها نقد المسارات القديمة إنطلاقا من اللحظة التأملية، واللحظة التَّفكرية ثم اللحظة النقدية من خلال هذه اللحظات وضحَّ "ريكور" الأبعاد الإبستمولوجية لمشروعة الذي انتهي بنقد "الكوجيتو" والتأسيس للذات الفاعلة وعلاقتها بالآخر وهذا ما نجده في الأخير عند فيلسوف الغيرية "إيمانويل ليفيناس" في تأسيسه للبعد المعرفي انطلاقا من الآخر ، فتصبح عملية التعقل إمكانا نسبيا يصاغ في القالب اللغوي وتتحول صورة الوجود الفعلي الى وجود لساني.

ثانيا: إنَّ الحقيقة باتت في الرّاهن تتموضع في اللاّحقيقة، حيث يتموضع التغيير والسيرورة واللاستقرار، فأصبحت الحقيقة الوحيدة هي اللاحقيقة واللايقين.

الخاتمة

الخاتمة

أو في حدود ومكاسب المشروع الفوكولي.

نستنتج في الأخير ومن خلال هذا التأسيس البحثي لموضوع المساءلة الاركيولوجية الحقيقة في فكرة ميشيل فوكو جملة من الحدود والمكاسب أهمها:

قام "ميشل فوكو" بأكبر محاولة لنقد العقل الغربي وتعرية مُلابساته وإعادة قراءته قراء أركيولوجية بأبعاد جينيالوجية إنطلاقا من المعرفة، فالمعرفة عند "فوكو" لا ينظرُ إليها كعملية خلق وإبداع، وإنَّمَا كحصيلة عملية من التنويع والتشكيل المحكومة ببعض القواعد التي تعمل بطريقة قبلية ولكن في حدود تاريخية بحتة.

أخذ تاريخ "فوكو" للحقيقة إسم جينيالوجيا، فهذه الأخيرة تُعد الأداة التي تسمح للفلسفة بأنْ تلتقي بالتاريخ، وجعل الفلسفة تتخلى عن مُنطلقاتها الميتافيزيقية بإعتبارها إنتاجا للحقيقة، من خلال نقد منطلقاتها والدفع بالتاريخ إلى أنْ يكون إهتماما بما يحدث فعلا في جميع مستوياته المختلفة، من هنا تظهر الجنيالوجيا وسيلة لتقويض الميتافيزيقا بإعتبارها إنتاجا للحقيقة، وإعادة النظر في الأساس المفاهيمي الذي يستند إلى الأزواج (الثنائيات)، ولعلَّ أهمية البحث الجينيالوجي كتقويض للميتافيزيقا، تظهر في وصفه للواقع الإنساني، كواقع يتشكل من الصراعات والمصالح ومن ثمة الهيمنة والرغبة في التملك، إذ لا مجال للقفز على هذا الواقع من خلال إنشاء مفاهيم مُجردة تنشئ عالما ينوب عن العالم الواقعي، عالماَ تَنْتَفي فيه الصراعات والمصالح. إضافة إلى أنَّ الجينيالوجيا على خلاف الميتافيزيقا لا تهتم بالبحث في الأصل الأول الذي صدرت عنه الموجودات، باعتباره ما يحددها، ما يعطيها نمط ما يعطيها نمطا من الوجود تتشكل منه هويتها الثابتة إنَّ ما تظهرهُ الجينيالوجيا هو أن الأصول–إذ ليس هناك أصل بالمفرد– حصيلة الصراع، وبالتالي فهي تتلون بطبيعته، وما يرتبط به من مصالح ومنافع، من هنا فالجينيالوجيا تهدف إلى بيان أن الأحداث التاريخية تجد تفسيرها الحقيقي في تحديد طبيعة الحقيقة التي تشكل "مادة"التاريخ"، ذلك أن الإنسان وهو يشتغل، ويتكلم، ويحيا ويرغب، وهو بهذا يشكل تاريخه الخاص، يجد نفسه محاطا بنوع

من الحقيقة التي توافق ما يحدث، وهذا التوافق يتجسد في الممارسة التي تخص تاريخه، والتي تعطيه قواما متميزا.

وما يترتب عن ما سبق هو أن ما يهم الجينيالوجي هي مساءلة الحقيقة التي تظهر في طبيعة الرهان الذي تضعه ثقافة أو حضارة ما كأفق تحدد بواسطته هويتها، وتؤكد على المميزات الخاصة التي تطبع ذاتيتها.

نجد أنّ البحث الأركيو-جينيالوجي ما يفتأ ينتقل، لتحديد حقيقة الثقافة من الداخل إلى الخارج، بهدف إظهار الشروط التاريخية التي تمثل أشكال الإقصاء والهيمنة التي تلجأ إليهما ثقافة ما، إما بهدف إبراز اختلافها عن الآخر، وهذا هو تاريخ الخارج، وإما بتحديد الوحدة والتشابه وهذا هو تاريخ الذاتية.

إنّ إنشغال "فوكو" الكبير بالبحث في المجالات والأماكن التي تشكل تحول "بداية" و"أصل" "الحقيقة"، من خلال الإهتمام بمسألة الإنفصال والقطيعة واللإستمرارية، هو ما يفسر تتبع المنهج الجينيالوجي الذي يغير مواقعه بشكل مستمر، ويعيد النظر في مفاهيمه وأدواته التي يعتمدها في التحليل.

نلاحظ أن أهم قضية تميز جينيالوجيا "الحقيقة" عند "فوكو" هي قضية إقامة تاريخ مُحاصر، لأن "ما يحدث" لا شكل واحد له، فهو يغير الأماكن التي يمكن أن يظهر فيها، والأفق الذي يحدد أهميته وحتى الوظائف التي يمكن أن يقوم بها، مما يعني أنَّ الأسئلة التي تجسد الحاضر، ليست بأسئلة ثابتة، ولا صالحة لكل مكان وزمان، هذا ما يدفعنا إلى القول إن "فوكو" ركز كل إهتماماته في أبحاثه التاريخية على الإنطلاق من قضية راهنة تكتسي صفة البؤرة الأساسية التي تتمحور حولها جميع الاهتمامات، والتي تعتبر المجال الذي يحدد "الحقيقة" التي تمثل قيمة القيم، لهذا فإنّ الحديث عن "فوكو" المؤرخ يجب أن يعمل على إظهار كيف أن كل عملية للتفلسف لا يمكن أن تكون جادة وذات تأثير، إلا أنها أخذت اللحظة الراهنة كأفق لتفكيرها، ولعل هذا الأمر هو ما جعل "فوكو" يهتم بمجالات تبدوا عادة تافهة ودون أهمية في نظر الفلاسفة الذين ألقوا إتمام بالقمم، ما ترتب عن ذلك هو أننا نجد أنفسنا مع "فوكو" نقف على أرضية فلسفية غير معتادة وغير مألوفة، فهو يوجه نظرنا نحو

ما ننظر إليه يوميا بدون أن نقف عنده، وهو الحاضر. فـ "فوكو" أقام "محاولات فلسفية" للحاضر، وجعل من الفلسفة ذلك الشيء الذي يجعلنا نفكر في أنفسنا عندما نتخذ من الحاضر أفقا لما يحددنا، لكن أليس الحاضر هو ما كان يهم كل فلسفة جادة تريد أن تلعب دورا فعالا في فهم وتغيير الواقع؟، ونُجيب: صحيح أن كل الفلسفات من أفلاطون إلى ماركس جعلت من الحاضر الذي نتحدث عنه في مفاهيم خالدة وأزلية، لكن فلسفة "فوكو" تطلب من قرائها أن يتعاملوا معها إنطلاقا من إمكانية التخلي عنها يوما ما، فهو يقول " أوافق على أن يكون خطابي يمحي تماما مثلما يمحى الشكل الذي حمله حتى هذا..."

تأثر "فوكو" بـ "ماركس" و"لويس ألتوسير" لاسيما في مسألة كيفية عمل القوى المؤثرة على الحياة اليومية وسعيها في إشاعة سطوة وسلطة في خطابها المعرفي والايديولوجي الذي يعمم مقولاته كمسلمات يجب على الناس التسليم بشرعيتها، لكن يختلف مع "ماركس" في تعريفه للسلطة حيث يراها ماركس استراتيجية فوقية منبثقة عن نقطة تقاطع كل الأنظمة العاملة على الأرض أو على الوعي واللاوعي.

يركز "فوكو" هلى العصر الحديث ومجمل الخطابات السائدة فيه ويعتبرها خطابات جزئية تدور ضمن نسق معرفي هو خطاب "ابستيمي" وأن دورة حياة في كل هذه الخطابات بما فيها الماركسية، والليبرالية مرتبطة بدورة حياة العصر الحديث والتي هي في مراحلها النهائية. فالعصر كان عصر الانسان وبالأخص مظاهر الحياة في الانسان، وجوده، نشاطاته، طموحاته، فالانسان يمثل ابستيميا معرفيا مختلفا عما سبقه من العصور.

إن فكرة الانقاطاعات المعرفية تجاوز بها "فوكو" الهيجلية والماركسية وكل السرديات التاريخية الكبرى رغم تأثره الجلي بفكرة الخطاب لدى "ماركس" حيث أن للخطاب علاقة وثيقة بفكرة الأيديولوجيا فـ بالرغم اتفاقه مع الكبير مع تأثير الواقع الاجتماعي على الوعي إلا ان مكونات الوعي عنده أعقد بكثير من المكونات الاجتماعية والاقتصادية لوحدها، فالخطاب نتاج لعدة مفاعيل أهمها "الأرشيف" المرتبط لحد بعيد بالوعي الباطن المتفاعل مع الجسم الاجتماعي لتشكيل الوعي، كما أنّ تأثير الخطاب ممتد ومسيطر على الواقع الاجتماعي وليس العكس ويمثل السياق العام الذي يحدد أطر الادب والفن والسياسة واللغة والطب وغيرها وتكون كل علوم الإنسان واللغة والتشريعات القانونية والفتاوي الدينية

والاقتصادية وغيرها معروضة في مكان معين أو منطقة معينة بما يخدم تكريس شرعية الخطاب السائد وتفاهة الخطابات المضادة.

يرفض "فوكو" إبستمولوجيا "كانط" التي تعتمد المعرفة فيها على خبراتنا السابقة والعالم العياني حيث يكوّن العقل أطره المعرفية انطلاقا من الخبرات والامكانيات الذهنية ويضع مكانها فكرة الابستيم التاريخي، وهو إطار تاريخي يتشكل ضمن شروطه الخاصة بالزمان والمكان المحددين وفق براديغم معرفي محدد. ومن خلال فكرة الانفصال يؤكد "فوكو" على وجود قطيعة بين نماذج المعرفة التاريخية في الغرب ونماذجها المعرفية والتي يجملها في ثلاث: ابستيمية عصر النهضة وإبستيم العصر الكلاسيكي وإبستيمي العصر الحديث (كما ذكرنا سابقا)، ويستخدم "فوكو" حفرياته للبرهنة على أنَّ كل هذه الابستميات أو العصور المعرفية لا تحكمها الشروط نفسها ولا ينبني عصر على تراكم المعرفة في العصر المعرفي السابق له.

إن الحقل الذي نَتَفكر فيه ونبحث في تركيبته مع "فوكو" من خلال الحفريات (الحفر التاريخي في المعرفة) والتنسيبات (أصل ونسابة المفاهيم) يشي بأن التاريخ كحركة تتكرر فيه سيطرة نموذج بعينه من نماذج السلطة في كل مرة وهذا النموذج لا يمثلُ إمتداداً لما سبقه من النماذج او الخطابات، وعندما يظهر هذا النموذج السلطوي أو الخطابي ينبثق معهمفاعيل خطابية ولاخطابية وهذا ما نجده في حفرياته فكثيرا ما يدمج "فوكو" الخطابي واللاخطابي بدل الفصل بينهم.

لا يمكن إنكار النجاح الذي حققه المنهج الحفري في تعيين الطبقات التاريخيه المنفصلة في نماذجها المعرفية وكذا النظر في مكوناتها وشرح علاقاتها، ولكن عند الارتحال من إبستيمي الى إبستيمي آخر نلاحظ عجز في القدرة المنهجتة الاركيولوجية على شرح ميكانيزمات هذا الارتحال أو الانتقال وشرح ظروف إنبثاق هذه الظواهر الخطابية والما–فوق خطابية للإبستيم الجديد؛ مما دفعه للإستعانة بالجينيالوجيا والتي تُعنى بدراسة الجينات والأصول ونشأة الأشياء والظواهر.

رُبَّ إستعانة تكشف عن مدى ضعف الفكر الفوكولي في تعيين أسباب حدوث التغير والإنبثاق للخطاب المعرفي الجديد والمجتمع الجديد إذ أنهُ يكتفي فقط بتبيان كيفية إنبثاق لا مُسبباته وهذا ما نجحت فيه في نظريات أخرى إلى حد بعيد مثل الماركسية.

ولابدَّ من الإشارة الى أن المنهج الجينيالوجي قد إستخدمه "نيتشه" كمنهج بحث تاريخي يشرحُ من خلاله أهمية البُعد التاريخي لكل المجتمعات الإنسانية، ولكن "نيتشه" نفسه يحذر من خطورة الانزلاق الزائد في التاريخ.

وعلى الرغم من تأثر "فوكو" بـ جينيالوجيا "نيتشه" لكنه من ناحية أخرى ينتقدها في مسألة تركيزها البحث في الأصول"، أصول اللغة ومفرداتها، أصول الاخلاق والقيم، أصول المفاهيم والمؤسسات وكيف تتغير هذه الأصول في التاريخ، فـ "فوكو" يرفض هذا النمط الذي ينزعُ الثبات على مر الزمن سواء كانت لغة أو مؤسسة فحتى لو تغيرت الكلمات أو الملامح والمكونات فهذا يُفضي الى نوع من الاستمرارية التاريخية في التاريخ كما تعمل الأركيولوجيا، من تغدو الأركيولوجيا النقطة الأضعف في المتن الفوكولي لأنها تُعنى بالأصل الذي من خلاله نفهم ما سيعقبه، لأنَّ الأصل يبقي هو الجوهر الذي يقوم عليه اللاحق فيه، من هنا يعتزم "فوكو" البحث ليس في الأصول وإنما في الإنبثاق والانتقال.

هكذا إذن تظهر لنا المُساءلة الأركيولوجية للحقيقة في المتن الفوكوي على ضوء مستجدات المعرفة والنتائج الواقعية، أنَّ "فوكو" هو الأخر ضحية إبستيمي عصرهُ؛ أي النظام المعرفي المؤسس على المعرفة العلمية كتقنية من السلطة والسيطرة على الأشياء التي عرفت بدورها رواجا كبيرا في القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من ذلك لا يمكن إنكار أنَّ نصوص "ميشيل فوكو" علامة فارقة ومخصوصة في توليد مُعضلات معرفيّة جديدة كانت متموضعة على الهامش: كالجنون والسّلطة والحقيقة والجنس...إلخ. هذه المخصوصية أعادت رسم جغرافيّة الفكر الغربي برمته انطلاقا من تجاوز الأعراف وإختراق التُخوم المألوفة وإستنطاق هامش الخطابات ليتحدث بذلك خارج أفُق كل معقوليّة تفكيكاً للواقع، تقويضاً للهوية، تجاوزاً للتاريخ بالمعنى التقليدي والحفر في خفايا الأرشيف المكون للبنى المعرفة التاريخية والاجتماعية والثقافية. إنه نوع جديد من التَفَكّر على نحو مختلف؛ يُعني بتفكر بالذات

وعلاقتها المعقدة بالمعرفة والسلطة والأخلاق، وما تطرحه بدورها من صلات إشكالية بأنطولوجيا الحاضر.

إنَّ التحليل الأركيولوجي ماهو الا راهنية تفجيرية تشتغل وفْقاً لآليات حفرية وحتى تأويلية لتؤسس فهم جديد ورؤية مغايرة للخطاب وللأنساق الإبستمية على وجه العموم والمسكوت عنه تاريخيا على الوجه المخصوص، لتغدو حدث تاريخي تحدثه تقنيات مختلفة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1- الكتب

1-1 بالفرنسية:

- **surveiller et punir Naissance De La Prison**, éd. Gallimard, paris: 1975
- **histoire de la foile a L’ age Classique**, éd. Gallimard, paris: 1972
- **La Naissance de la médecine sociale***,* Gallimard, paris: 2001
- **les mots et les choses**, éd. Gallimard, paris:1966

2-1 بالعربية:

- **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يافوت، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء: المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005.
- **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة: سعيد بنكَراد، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.
- **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، أحمد السطاتي، الطبعة الثانية، المغرب: دار توبقال للنشر، 2008.
- **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989-1999.
- **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير،1984.
- **نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ**، ترجمة: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، المغرب: دار توبقال للنشر، 1988.

- **الانـهمام بالذات**، ترجمة: جورج ابي صالح، مراجعة: مطاع الصفدي، بيروت: مركز الانماء القومي، 1992.
- **الانـهمام بالذات** "جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة"، ترجمة: محمد اوزيتة، المغرب: افريقيا الشرق، 2015.
- **تأويل الذات** دروس ألقيت في الكوليج دي فرنس 1981/ 1982، ترجمة: الزاوي بغورة، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة،2011.
- **يجب الدفاع عن المجتمع دروس ألقيت في كوليج دوفرانس**، ترجمة: الزواوي بغورة، الطبعة الاولى، بيروت: دار الطليعة،2003.

2- المراجع:

- الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
- الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الاولى، بيروت: دار الطباعة، 2001.
- السيد ولد آباه، **التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو**، الطبعة الأولى، بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.
- أحمد الطريبق، **نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو"نقد فلسفة التاريخ"** المغرب، إفريقيا الشرق، 2014.
- بول فيين، **أزمة المعرفة التاريخية "فوكو وثورة في المنهج"** ترجمة: إبراهيم فتحي، الطبعة الاولى، القاهرة: مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1992.
- محمد على الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، الاسكندرية/ مصر: دار المعرفة الجامعية، د.ت.
- محمد على الكبسي، **ميشيل فوكو**، الطبعة الثانية، سوريا/دمشق: دار الفرقد،2008.

- محسن صخري، **فوكو قارئا ديكارت**، الطبعة الاولى، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997.
- عبد العزيز العيادي، **ميشيل فوكو "المعرفة والسلطة**، الطبعة الاولى، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات،1994.
- عبد السلام حيدوري، **فوكو وانطولوجيا الحاضر من الاشتغال الأنتولوجي إلى الاصطاع إلا يتيقي السياسي**، الطبعة الأولى، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017
- فوزي العلوى، **الحفرفي أركولوجيا العدمية لدى ميشيل فوكو**، الطبعة الاولى، بيروت: دار المعارف الحكمية، 2014.
- جيل دولوز، **المعرفة والسلطة** مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يافوت، الطبعة الأولى، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.
- دريفوس رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج ابي صالح، بيروت: مركز الانماء القومي، د.ت.

3- مقالات ودراسات حول "فوكو":

- محمد شوقي الزين، **الخطاب وإعلان الحاضر**، تجربة الفكر عند فوكو، كتابات معاصرة، العدد38،(لبنان/ بيروت، 1999)
- محمد الجيلالي، **المعرفة والسلطة في تصور ميشيل فوكو**، الحوار المتمدن، العدد4387
- معزوز عبد العالي، **فوكو ميكر وفيزياء السلطة** مدارات فلسفية، حكمة، الجمعية الفلسفية المغربية،2008
- أماني أبو رحمة، **السرديات بين ليوتار وإدوارد سعيد وفوكو**، مدونة الحداثة وما بعد الحداثة، نشر في 2017/01/23

- عمر بن بوجليدة، **فوكو ورفض الإنغلاق في العقل إكتمالا أو بين مراقبة الجسد وتدبير الحياة**، مؤمنون بلا حدود، الرباط ، 2017
- عبد الرحمان التليلي، **فوكو: الحفريات منهج أم فتح في فلسفة؟** مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2002.
- عياد البطنيجي، **العودة إلى النفس والمسألة السياسية عند ميشيل فوكو**، العربي الجديد،22أغسطس 2017.
- عمر بن بوجليدة، **فوكو ورفض الانعلاق في العقل اكتمالا أو بين مراقبة الحسد وتدبر الحياة**، الرباط: مؤمون بلا حدود الأبحات والدراسات، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية،15أفريل2017.
- هاشم صالح، **ميشيل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة**، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984.
- هاشم صالح، **الخطاب الفلسفي للحداثة**، مجلة الكرمل، العدد43، السنة 1992

4-مصادر ومراجع عامة:

4-1 بالفرنسية:

- René Descart **ŒUVRES ET LETTRES**. Publiées par BIRDOUX, Paris. la Pléide
- Kant Emmanuel, **critique de raison pure**, tradduction :Pacavet Tremes, puf 05ed1975
- Emmanuel LEVINAS , Totalité et infini, Essai sur l’extériorité, Edition : Martinus Nijhoff 1971

- Paul Riceour, **<u>etude sur les Méditations Cratésiennes de Husserl</u>**, Revue Philosophique de louvain, troisieme série, tome 52, N 33,1954
- Jaspers, **<u>Nietzsche introduction a sa philosophie</u>** ,ed, Gallimard, 1950

4-2 بالعربية:

- رنييه ديكارت، **<u>حديث الطريقة</u>**، ترجمة: عمر الشارني، الطبعة الأولى، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- رنييه ديكارت، **<u>قواعد لتوجيه الفكر</u>**، ترجمة: سفيان سعد الله، د. ط، تونس: دار سراس للنشر،2001.
- رنييه ديكارت، **<u>العالم أو كتاب النور</u>**، ترجمة: اميل خوري، الطبعة الأولى، بيروت، دار المنتخب العربي، 1999.
- رنييه ديكارت، **<u>مقال في المنهج</u>**، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الطبعة الاولى، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة، 1985.
- رنييه ديكارت، **<u>تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى</u>**، ترجمة كمال الحاج، الطبعة الرابعة، بيروت منشورات عويدات، 1988.
- ديكارت، **<u>في الانفعالات الخاصة</u>**، ترجمة جورج زيناتي، بيروت: العدد 18/17، العرب والفكر العالمي مركز الانماء القومي، 1992.
- ديكارت، **<u>تأملات في الفلسفة الأولى</u>**، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.
- إمانويل كانط، **<u>نقد العقل المحض</u>**، ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الثانية، بيروت: دار الثقافة للنشر ، 1974.

- إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية –المدخل إلى الظاهريات–**، ترجمة وتقديم: نازلي إسماعيل حسين، مصر :دار المعارف،1970.
- هوسرل إدموند، **مباحث منطقية** ،الجزء01 ،ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الأولى، بيروت/ لبنان:المركز الثقافي العربي، 2010.
- فريدريك نيتشه، **هذا الانسان**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الطبعة الاولى، هلا للنشر والتوزيع، 2011.
- فرديريك نيتشه، **أصل الاخلاق وفصلها**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، د.ت.
- فرديريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، تر: جزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة، الطبعة الاولى، بيروت: دار الفارابي، 2003.
- نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة: محمد الناجي، الطبعة الأولى، المغرب/ الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2005.
- فريديريك نيتشه، **انسان مفرط في انسانيته**، تر: محمد الناجي، بيروت: افريقيا الشرق، الجزء الأول، 2002.
- فرديريك نيتشه، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم: حسان بورقية–محمد ناجي، الطبعة الاولى، الدار البيضاء افرقيا الشرق، 1993.
- فريديريك نيتشه، **إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة: محمد الناجي، المغرب: افريقيا الشرق، 2011.
- بول ريكور، **صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية"**، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، الطبعة الأولى لبنان: دار الكتاب الجديد، 2005.
- بول ريكور، **بعد طول تأمل**، ترجمة: فؤاد مليت، الطبعة الأولى، الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006.

- بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة: فلاح رحيم، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2001.
- بول ريكور، **الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي**، ترجمة: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديدة، 2006.
- بول ريكور، **الإنتقاد والإعتقاد**، ترجمة حسن العمراني، ط1، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال،2011.
- لويس التوسير، **دراسات لا إنسانوية** ، ترجمة: سهيل قش، بيروت: المؤسسة الجامعية 1981.
- ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة: فتح الله مشعشع، الطبعة 5، بيروت: مكتبة المعارف، 1975.
- بيتر كونرهان وآخرون، **أطلب الفلسفة**، تر: جورج كتورة، الطبعة الثانية، لبنان، المكتبة الشرقية، 2007.
- بير مونتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوة**، تر: جمال مفرج، الطبعة الاولى، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- بييرهيبير سوفرين، **زرادشت نيتشه**، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع 1994.
- براين فنغن، **مختصر تاريخ الاركيولوجيا "علم الاثار والفنون القديمة"**، ترجمة: أحمد الزبيدي، الطبعة الأولى، بغداد/ العراق: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.
- كرستوفروانت، أندزجي كليموفسكي، **أقدم لك كانط**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

- جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الاولى،بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1998.
- جون ستروك، **البنيوية وما بعدها**: ترجمة محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة،1996.
- جان بيار فرنان، **اصول الفكر اليوناني**، ترجمة: ساليم حداد، الطبعة الاولى، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.
- إديث كريزويل، **عصر البنيوية –آفاق العصر**، ترجمة: جابر عصفور، الطبعة الاولى، الكويت: دار سعاد الصباح، 1993.
- إيمانويل ليفيناس، **من الموجود الى الغير**، ترجمة: على بو محلم، الطبعة الأولى، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.
- ايمانويل ليفيناس ،**الزمان و الاخر**، ترجمة جلال بدلة ، الطبعة الاولى، دمشق:معابر للنشر و التوزيع ،2014.
- جاك دريدا، **الكتابة و الإختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر،1998.
- جاك دريدا، **أحادية الأخر اللغوية أو في الترميم الأصلي**، ترجمة :عمر مهيبل، الطبعة الاولى، بيروت/ الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، 2008.
- جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة و تقديم: أنور مغيث، منى طلبة، الطبعة الثانية، القاهرة/مصر: المركز القومي للترجمة، 2008.
- جاك دريدا ،**إستراتيجيات تفكيك الميتافيزيقا** حول الجامعة و السلطة والعنف والعقل ، المغرب،إفريقيا الشرق،2013.

- جاك دريدا، **الكتابة والإختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، اللدار البيضاء: دار توبقال للنشر،1998.
- هانز غادامير، **فلسفة التأويل**، ترجمة: محمد شوقي الزين، الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006.
- عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجود في الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الأولى، بيروت: دار القلم، 1982.
- عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب** "المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادتها في الفكر الفلسفي المعاصر"، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعارف ، 2013.
- عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمة الفلسفة "قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة** ، الطبعة الاولى، الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- عبد الغاني بارة، **فلسفة التأويل "الأصول والمقولات" قراءات في أنظمة المصطلح المعرفية**، الطبعة الأولى، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008.
- على حرب، **هكذا أقراء ما بعد التفكيك**، الطبعة الاولى، بيروت/عمان: المؤسسة العربية للنشر، دار الفاس، 2005
- علي حرب، **الممنوع و المقتنع نقد الذات المفكرة**، الطبعة الثانية، بيروت، الدار البيضاء–المركز الثقافي العربي،2000
- عبد السلام ببعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي**، الطبعة الثانية، الدار البيضاء/ المغرب: دار توبقال،2000.
- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، بيروت، مركز الإنماء القومي، (1992

- راوية عبد المنعم عباس، صفاء عبد السلام جعفر، **مذاهب فلسفية حديثة، لوك، ديكارت، بسكال**، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 2007.
- أم الزين بنشيخة المسكيني، **كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل**، الطبعة الاولى، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.
- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، تر: محمد فتحي الشنيطي، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، القاهرة: مطابع وزارة الارشاد القومي، 1956.
- عبد الوهاب جعفر، **الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة**، ط 1، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2000.
- محمد شوقي الزين، **الازاحة والإحتمال** صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الطبعة الأولى، الجزائر/ بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم–ناشرون، 2008.
- محمد بكاي ،**أرخبيلات مابعد الحداثة –رهانات الذات الانسانية :من سطوة الانغلاق الى اقرار الانعتاق**، الطبعة الاولى،_لبنان : دار الرافدين، 2017.
- محمد هشام، **في نظرية الفلسفية للمعرفة (أفلاطون، ديكارت، كانط)**، المغرب: افريقيا الشرق، 2001.
- محمود فهمي زيدان، **كانط وفلسفة النظرية**، الطبعة الثالثة، مصر:دار المعارف، 1979.
- مجموعة باحثين، **قراءات في فكر وفلسفة على الحرب النقد، الحقيقة، التأويل**، إشراف محمد شوقي الزين، الطبعة الاولى، منشورات الاختلاف، 2010.
- عبد المعطي محمد، **الفلسفة الحديثة من القرن 17 الى القرن 20**، الطبعة الأولى، مصر: منشأ للمعارف، 2001.

- ابراهيم زكريا، **كانط أو الفلسفة النقدية "عبقريات الفلسفة"**، الطبعة الاولى، مصر: مكتبة مصر.
- حمد عثمان الخشت، **العقل ومابعد الطبيعة "تأويل جديد لفلسفة هيوم وكانط"**، القاهرة: دار التنوير، 2008.
- عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، الطبعة الخامسة، الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.
- عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة، 1992.
- زهير لخويلدي، **معان فلسفية**، الطبعة الاولى، دمشق: دار الفرقد، 2009.

5- القواميس والمعاجم

- جميل صليبا،**المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1978.
- مراد وهبه، **المعجم الفلسفي**، الطبعة الخامسة، القاهرة: دار القباء الحديثة، 2007.
- أندريه لالاند ،**موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، بيروت: منشورات عويدات،2001.

فهرس الاعلام

فهرس الاعلام:

سقراط Socrate	08، 49، 50،51،52، 98، 115،173، 176، 177، 184، 185، 186، 189، 213، 230.
أفلاطون Platon	62، 112، 115، 141، 173، 175، 177، 181، 182، 183، 186، 206، 210، 213، 219،229،230 ،249 258
أرسطو Aristote	06، 49، 50،51،120، 184، 199،201، 219، 256، 250.
أرخمديس Archiméde	24،25.
بارميندس Parménide	55
توما الأكويني Thomas D’ Aquin	06، 62.
رونييه ديكارت René Descartes	05، 06، 07، 08، 09، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 29، 35، 47، 63، 102، 140، 141، 143، 145،146، 147،

	151، 154، 155، 157، 158، 159، 201، 243، 254.
إيمانويل كانط Emmanuel Kant	04، 26، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 46، 47، 49، 55، 60، 108، 143، 144، 159، 160، 161، 163، 164، 259.
فرديريك هيجل Friedrich Hegel	26، 50، 51، 59، 89، 90، 109، 116، 151، 211، 213، 220، 258.
فرديريك نيتشه Friedrich Nietszche	49، 50، 52، 53، 54، 44، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 69، 71، 72، 82، 85، 90، 93، 98، 99، 100، 102، 103، 104، 106، 113، 151، 152، 160، 213، 242، 251، 260.
دافيد هيوم David Hume	30، 33، 35، 37، 46.
جون لوك John Locke	36، 115
غوتفريد ليبنتز Gottfried leibniz	35، 47.

إدموند هوسرل Edmund husserl	27، 39، 146، 147، 151، 152، 153، 201، 237، 243، 244.
كارل ماركس karl Marx	90، 103، 117، 148، 242، 258.
ماكس فيبر max weber	115، 116، 118.
مارتن هيدغر Martin Heidegger	60، 64، 93، 105، 151، 153، 196، 202، 213،204، 229، 230، 235، 237، 246، 249، 250، 252.
ميشيل فوكو Michel Foucault	52، 58، 62، 63، 64، 65، 69، 71، 72، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 111،110، 112، 113، 114، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 129، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137،

	138، 139، 142، 143، 144، 145، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 175، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 165، 166، 167، 168، 196، 170، 171، 172، 173، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 192، 193، 196، 212، 229، 230، 251، 256، 257، 259، 260
فرناند دي سوسير Ferdinand De Saussure	91، 103، 117، 148، 242، 258
ليفي شتراوس Lévi strauss	148، 229
رومان جاكبسون Roman Jakoboson	91.
سيغموند فرويد Sigmund Freud	103، 148، 149، 229، 238، 241، 242
جان بول سارتر Jean Poul Sartre	105، 147، 199
موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau Ponty	105
توماس هوبز thomas Hobbs	115، 118
شارل بودلير Charles Baudelaire	142، 166، 167، 168

يورغن هابرماس Jurgen Habermas	28، 105، 112، 113، 143، 144، 196.
جاك لاكان Jacque Lacan	148، 149، 150.
إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas	196، 198، 199، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 254.
مارتن بابر Martin Buber	211
جيل دولوز Gilles Deleuze	72، 101، 103، 105، 189، 190، 196، 212.
جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard	103، 196، 212
جاك دريدا Jacque Derrida	25، 101، 148، 155، 196، 213، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 235.
هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer	236، 237
شلاير ماخر Schleiermacher	234، 237
وليام دلتاي Wilhehm Dilthey	235، 237
بول ريكور Paul Ricoeur	26، 231، 235، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 247، 248، 249، 250،

	.253 ،252 ،251
غابريال مارسيل Gabriel Macel	.237 ،211
كارل ياسبرز Karl Jaspers	237 ،57
لويس ألتوسير Louis Althusser	258 ،248 ،05

ثبت أهم المصطلحات

ثبت أهم المصطلحات

عربي_ فرنسي

Archives	الأرشيف
Archéologi	أركيولوجيا
Actualité	الرّاهن
Auteur	المؤلف
Aesthetics	إستطيقا
Absolu	مطلق
Abstract	مجرد
Analytique	تحليلية
Biopolitique	السياسة الحيوية
Corps	الجسد
Discours	الخطاب
Discipline	الانظباط
Déraison	اللّاعقل
Dispositif	الجاهزية
Discontinuite	الانفصال
Enfermemet	العزل
Enonces	منطوقات
Porblematisaton	الأشْكلة
Histoire	تاريخ
Institutionnel	مؤسسي

Internement	الحجز
Marge	هامش
La nef des fous	سفينة الحمقى
L’ethique	التدبير الذاتي
L’age classique	عصر الكلاسيكي
Lèper	الجذام
La viérité	الحقيقة
Liberté	الحرية
Logique de l’identité	منطق التطابق
Siècle de lumiére	عصر التنوير
Œuvre	الأثر
Progrés	التقدم
Raison	العقل
Rationalisme	العقلانية
Rationalité	المعقولية
Rationalisation	العقلنة
Renaissance	عصر النهضة
Résistance	المقاومة
Subjectivité	الذاتية
Sujet	الذات
Valeur	القيمة

الفهرس

الموضوعات	الصفحة
شكر وعرفان	
الاهداء	
مقدمة	أ – ز
الفصل الاول: قراءة سؤال الحقيقة في التحديد الحداثي	10– 76
المبحث الأول: الذات المفكرة كإرادة للحقيقة عند ديكارت.	12– 35
1. المعرفة والأفكار الفطرية عند ديكارت	21–16
1.1 مفهوم المعرفة	21–16
2. ديكارت والمنهج ... تحليل المعرفة أو البداهة والقياس	24–21
3. من المنهج إلى البحث عن الحقيقة في العلوم	26–24
4. من المنهج إلى الكوجيتو	32–26
5. مشكلة الذات	35–32
المبحث الثاني: المعيار الكوني الصوري للحقيقة عند "ايمانويل كانط"	36– 56
1. سؤال الإنسان و قيمته المعرفية والميتافزيقية	56–42
1.1 في التأسيس للشرط المعرفي:	48–43
1. 2 في الزمان والمكان	52–48
1. 3 من الشرط المعرفي إلى الإمْكان الميتافزيقي	56–52
المبحث الثالث: وهم الحقيقة عند "فرديرك فلهلم نيتشه"	74–57

1. نقد سؤال الحقيقة عند "نيتشه":	62-61
2. المساءلة الجينيالوجية للحقيقة: (الانْفعال من سؤال الحقيقة والوهم الى إرادة الحقيقة)	65-63
3. المعرفة كإرداة للقوة	74-65
نتائج الفصل	76-75
الفصل الثاني: القراءة الأركيولوجية للحقيقة من حدود السلطة الى إنتاج المعرفة	78- 160
المبحث الاول: الأركيولوجيا إعادة الاكتشاف، التأسيس، والابعاد	99-81
1-في دلالة الأركيولوجيا	82-81
2-المنهج الأركيولوجي كمنهج فلسفي	85-83
3-الخطاب وإختراق الهامش (من براديغم المفكر فيه إلى حدود اللاّمفكر فيه)	88-85
4-اللغة كوسيلة للإختراق (من حدود الجنون ومولدالعيادة إلى الكلمات والأشياء)	99-88
المبحث الثاني: من الأركيولوجيا الى الجينيالوجيا	100- 116
1-ميشيل فوكو" والثورة في المنهج	102-101
2-فوكو: البنيوية وإكتشاف النسق (النسق ضد المعنى).	105-102
3-الأركيولوجيا منهجا	108-105
4-الأركيولوجيا والتحليل التاريخي "للأفكار"	111-108
5-فوكو بين الأركيولوجيا والجينالوجيا	116-111

المبحث الثالث: إرادة الحقيقة والانخراط في الإشكال النيتشوي" "من إرادة القوة إلى إرادة الحقيقة"	117- 131
1-فوكو وجينيالوجيا "الحقيقة"	120-117
2-ميشيل فوكو.. وإشكال الحقيقة: (الفلسفة والتاريخ)	131-120
المبحث الرابع: جدل الحقيقة والسلطة عند "ميشيل فوكو"	132- 158
1-سؤال السلطة .. مقاربة تأسيسية بإشكال فلسفي	137-132
2-المقاربة الفوكوية للسلطة	140-137
3-المفهوم الميكرو- فيزيائي للسلطة: (التحليل الذري للسلطة)	145-140
4-التَّفُكر في الذّات من جينيالوجيا السلطة إلى رهانات الحقيقة	149-146
5-التَّفَكُرفي الذات والحقيقة	147-147
6-السلطة ودوروب العودة: من التكنولوجيا السياسية الى البيولوجيا السياسية "الجسد ومحتمع الضبط	155-150
7-التواشج السلطوي المعرفي	158-156
نتائج الفصل	160-159
الفصل الثالث: المســــاءلة الأركيولوجية للحداثة والتنظير لإستطيقا الذَّات	162- 218
المبحث الأول: الخطاب الحداثي وحدود التنوير	195-164
1-فوكو قارئا ديكارت:	183-169
2-موقفه من التنوير: "كانط وسؤال التنوير"	190-183

195-191	3-فوكو قارئا بودلير: حدود التنوير والحداثة الجمالية.
203-196	**المبحث الثاني: العناية بالذات " من ايتيقا الذات إلى استطيقا الوجود"**
216-204	**المبحث الثالث: هيرمينوتيكا الذات وشجاعة الحقيقة.**
218-217	**نتائج الفصل**
220-	**الفصل الرابع: الحقيقة في الخطاب الما-بعد الفوكولي.. من التواصل الى الاختلاف**
236-222	**المبحث الأول عودة الميتافزيقا كعودة للحقيقة عند "ايمانويل ليفيناس"**
226-224	ليفيناس: اختراق الهوية..والاتيقا" كفلسفة أولى" 1-الهوية: من براديغم التطابق إلى براديغم الاختلاف
232-226	2-في مفهوم الآخر (الغير) :
236-232	3-نحو أنطولوجيا مغايرة والتأسيس للحقيقة كميتافيزيقا
255 -237	**المبحث الثاني: التفكيك وإزاحة سؤال الحقيقة إلى مجال التأويل "جاك دريدا*" نموذجا**
242 - 239	1-التفكيك
240-239	أ- "في مفهوم التفكيك"
242-240	ب- التفكيك عند جاك دريدا
246-243	ج-الثورة على العقل ونقد ميتافيزيقا الحضور
-246	د- تفكيكية "جاك دريدا" ومساءلتها للحقيقة

نقل سؤال الحقيقة إلى مجال اللغة والتأويل	250
2-القراءة كرهان جديد للحقيقة	255-250
المبحث الثالث: تجليات الحقيقة في العقل التأويلي عند "بول ريكور"	-256
1. التأويلية: مساءلة مفاهيمية بإشكال فلسفي	258-257
2. التأويل والمفاهيم المُتاخمة له	262-258
3. "بول ريكور" ووسيطية الفهم بين التفسير والتأويل	263-262
4. جدلية الفهم إلى التفسير	264-263
5. النص بين جدل الكتابة والقراءة	266-264
6. نحو مفهوم جديد للتأويلية	268-266
7. "ريكور" والإزاحة الانطولوجية	270-286
8. التأويل ورهانات الحقيقة والكذب	274 -270
9. المنعرج الريكوري: الوجود، الزمان، السرد	-274
9-1. فلسفة الوجود الريكورية من الميتافيزيقا إلى التَّفكر	277-274
9-2. الزمان والسرد	275-277
نتائج الفصل:	279
الخاتمة	286-281
قائمة المصادر والمراجع	298-288

فهرس الاعلام	305−300
ثبت أهم المصطلحات	308−307
الفهرس	315−310
الملخص	

ملخص البحث:

تتوسل هذه الدراسة مساءلة ومقاربة سؤال "الحقيقة" في الأفق السلطوي، وتتدرج هذه المقاربة ضمن المسعى الاركيولوجي لفكر "ميشيل فوكو" بمختلف تشكلاته المعرفية التي تعمل في الحفر على تاريخ "الحقيقة" بطريقة مخصوصة بغية توليد معضلات معرفية جديدة كانت في متموضعة في الهامش: كالجنون والسلطة والحقيقة والجنس...إلخ. هذه المخصوصية أعادت رسم جغرافيا الفكر الغربي برمته أنطلاقا من تجاوز الأعرافْ بإختراق التُخوم المألوفة وإستنطاق هامش الخطابات ليتحدث بذلك خارج أفُق كل معقولية. إذْ سعى ميشيل فوكو إلى تعرية الأصول وتوضيح هشاشتها قصد تأسيس إستراتيجية_ وليست منهجية_ مُغَايرة قادرة على خلق نظرة جديدة للإنسان وما يُنْتجهُ على مستوى الخطاب.

وَفرادة هذا المشروع الفكري النقدي يَكمن في كونهُ مشروع تفكيكي تَحرُري يرومُ تحرير الإنسان و بناء الذات الفردية بعيدا عن الإغتراب والتسلط والقمع .. بإعتبار أنَّ الإنسان لمْ يَنْعم في الواقع بحريته وإستقلاله الذاتي، نتيجة الإستلابات التي يتعرض لها باستمرار من طرف **السلطة** و**المجتمع الحداثي** لتظهر بذلك أُولى بوادر الخلخلة لكل ضروب اليقين الزائف.. ولكل من يريد أنْ يَترسخ ويَتَأبدْ حينما يَسود ويقدم ذاته كإمكانية وحيدة يعي بها الناس تاريخهم لنجد في الأخير أنَّ القراءة الأركيولوجيا للحقيقة والسلطة ما هي الا راهنية تفجيرية تتجاوز كل الضروب التقليدية الوثوقية والدوغمائية التي تؤسس لسرد الحقيقة والسلطة فاتحة المجال أمام اِمكانات اشباع السؤال الأركيولوجي بالمزيد من الحفر والنبش في هذه الثنائية (الحقيقة والسلطة).

Abstract:

The possibility of thinking in Michel Foucault's texts is a distinctive sign, not only with their titles and concepts, but also with their contexts and their specific capacity to generate new epistemological dilemmas that were on the bangs: insanity, power, truth, sex..., etc. This peculiarity has redrawn the entire- geography of Western thought as a whole, starting from transcendental norms by crossing familiar boundaries and questioning the margins of discourse, thus speaking out of the horizon of all plausibility. Michel Foucault sought to expose the assets and clarify their fragility in order to establish a different strategy, not a different methodology, capable of creating a new vision of the human being and what he produces at the level of discourse.

The uniqueness of this critical intellectual project lies in the fact that it is a liberating deconstructive project aimed at liberating the human being and building the individual self away from alienation, oppression and oppression considering that man has in fact not enjoyed his freedom and autonomy, because of the abuses to which he is constantly exposed by authority and modern society, thus showing the first signs of dislocation of all sorts of false certainty, and for everyone who wants to consolidate and perpetuate when it prevails and presents itself as the only possibility in which people are aware of their history, so we find in the end that the archeology's reading of truth and authority is nothing but an explosive present that goes beyond all the reliable and dogmatic traditional forms that establish to narrate truth and power, opening the way to the possibilities of satisfying the archaeological question with more digging into this duality (truth and authority).