ابن داود عبد النور

المدخل الفلسفي للحداثة

تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

المدخل الفلسفي للحداثة

تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي

قراءة في نصوص ميشال فوكو

ابن داود عبد النور

This One
FNYX-11X-12HA

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1430 هـ - 2009 م

ردمك 978-9953-87-324-4

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION
octub@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

جميع الحقوق محفوظة للناشر

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L.
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف غير مسؤولين عن آراء وأفكار المؤلف. وتعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة أن تعبر عن آراء المؤسسة والدارين.

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

الاهداء 9

مقدمة 11

الْفَصْلُ التَّمْهِيدِيُّ: الْأَنْوَارِيَّةُ: نَقْدٌ أَمْ نَقْضٌ 19

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ 77

مُقَدِّمَةُ الْفَصْلِ 79

المبحث الأول: انضباطية العقل 81

الاتساقية كضرورة عقل 81

هامشيّات العصر الحديث 86

التناهي شرط الإخضاعية 93

المشتمل شرط الانضباطية 98

العلوم الإنسانية آلية تقويم 101

تكنولوجيا الفعل العقلوي 106

المبحث الثاني: تقنيات الاستكشاف 111

تكنولوجيا التشميل الحديث 111

المختلف كمنعكس ضبطي 116

المختلف كشذوذ ثقافي 120

الطواعية أسلوب تقني 127

إجراءات الطواعية الحديثة 130

المبحث الثالث: إحداثية الذات 135

الانتظام واللامعقول 135

الاختراق... عبور الذات 139

الانزياح... حضور الذات 143

الذات... خطاب اللامفكّر 147

الْفَصْلُ الثَّانِي: تَـحْـلِيلِيَّـةُ الرَّغْبَةِ 153
مُقَدِّمَةُ الْفَصْلِ 155
المبحث الأول: انبثاث السلطوي 161
التصوّر الكلاسيكي للسلطة 161
الطابع التحليلي للسلطة 169
رعوية الفعل السلطوي 174
المجال العلائـقي للسلطة 183
مميّزات السلطة الحديثة 189
السلطة... تأطير الذاتية 195
المبحث الثاني: منطوق اللذوي 201
الرغبة... موضوع حداثوي 201
تأويل التجربة الرغبوية 206
الرغبة واللاقمع الحديث 214
الرغبة وخطابـيّـتها الحديثة 221
الرغبة... موضوع اعترافي 230
جاهزيات الخطاب الرغبوي 240
تكنولوجيا المنطوق الجنساني 246
المبحث الثالث: إهتراء الجسدي 257
الجسد موضوع سلطوي 257
الجسد... إمكان خطابي 263
الجسد... المعلم الأنطولوجي 268
المبحث الرابع: إتيكا الحيوي 273
مسألية السلوك الأخلاقي 273
الرغبة وتجربة الذات 279
اجتماعية السلوك الأخلاقي 288
بنية التجربة الأخلاقية 296
أسلوبيّـة ممارسة الذات 300

الْفَصْلُ الثَّالِثُ: تَشْخِيصِيَّةُ الصِّدْقِ 309
مُقَدِّمَةُ الْفَصْلِ 311
المبحث الأول: بناءات الخطاب 315
الانقلاب المنهجي للحداثة 315
الخطاب ونظرية النسق 319
المنطوق كيان اختلافي 325
المنطوق كثافة مبعثرة 329
الخطاب كتلة منطوقية 332
محدّدات المنطوق النوعيّة 336
شروط الوظيفة المنطوقية 338
ضوابط التحليل المنطوقي 340
قواعد التشكيلة الخطابية 344
مستويات الانتظام الخطابي 345
إجراءات استخدام الخطاب 347
المبحث الثاني: كيفيات القطيعة 353
تغيّر الانتظامات المنطوقية 353
نمط الانتظام المنطوقي 356
المنطوقات... دلالة القطيعة 361
القطيعة الفكرية... أولوية: 365
أثر الصيغ المبيانية 368
الحقل المعرفي لعصر النهضة 372
الحقل المعرفي للعصر الكلاسيكي 374
الحقل المعرفي لعصر الحداثة 377
المبحث الثالث: مساقات الحقيقي 385
المعيار... وهم الموضوعية 385
دائرة الصدق وقول الحقّ 391
دوامة المعنى والجدّيّة 395
ألعوبة الحقيقة والحداثة 399
الحقيقي والتمأسس 404

مُقَـدِّمَـة

الخطـاب الفلسـفي لعصـر الحداثـة الغربية يظـل متضمنـا -منذ انبثاقـه ورغم تفريعاته النظرية- لإحالات وإسنادات (REFERENCES) إلى ذاتية الإنسان، ويمثل المنحى النظـري في ميتافيزيقا اللوغوس الغربي، حيث يبدأ المنطلق التأسيسـي عند «ديكارت» مـن اعتبار ماهيـة الكوجيتـو (COGITO) نموذج الحضـور العقلاني في العالـم الطبيعي، فالامتـداد هو بمثابة أثـر الفكر؛ أمّـا «لايبنيتز» فيكـون تمثّل الذات هـو عينـه المونـاد (MONADE)، التـي تعكـس ديناميـة الجوهـر (SUBSTANCE) الذي يعني بدوره اكتمال ماهية الوجود؛ حتى يرى «كانط» أنّ الذات ليسـت المطلق (ABSOLU) الوجـودي بل هي فعاليـة تأليف بين ممكنات حاضـرة وجوديّا؛ ويرى «فيخت» أنّ الأنانـة (EGO) هي انعكاس الإرادة في الوجـود التي تنبثـق من صميم التلقائيـة، بمقتضاهـا لا يوجد العالم الموضوعـي فـعليّا إلاّ في نشـاط الفرد؛ ويتبعه «هيغـل» حين يقـرر أنّ الوعـي (CONSCIENCE) الذاتي هو الفاعـل الأوحد الذي يرسم مسـار التاريخ؛ بينما يغيّر «نيتشه» الموقع الفلسـفي حين يعلي من شأن الحياة ويعتبرها إرادة اقـتدار تتجاوز الواقع.

هذا ملمح فلسـفي لمسـيرة العقل الغربي نتبيـن من خلاله أنّ الـذات تبلورت باعتبارهـا مبدأ كليّـا، فحركة العقـل تتّـجه صوب تجسـيد حرية الذات فـي التاريخ هيغليّـا، لأنّ التطور التاريخي للمجتمع خاضع بالضـرورة لاعتبارات عقلانية تضبط اتّسـاقيّته، لذلك يبدو المجتمع الغربي الحديث توّاقا للحريـة وأكثر طلبا للتحرّر، إذ يدعم الحق الفردي في اكتساب ماهيته وممارساتها، وقد عبر عن ذلك التوجّه التيار الماركسي والوجودي في العصر الحديث، وكأنّ الغرب يمثل ذروة الانعتاق وبشارة الخلاص، بينمـا باقي العالم (و نقصد العالم الشـرقي منه) لا يقرّ سـوى بحرية فرد عينه، أو لفئـة دون غيرها؛ لكن النظـرة المتفحصة التي بدأتها نقديـة «كانط» تفضح تجاوزات العقل الشـمولي، حيث يتبين أنّ إنسان الحداثة يتمتع بحرية مستلبة تقنويا ومخترقة مؤسسيا، فالفرد الغربي هو شبه/ كيان (PSEUDO-ENTITE) قياسا بمدى استجابته وامتثاله للمقتضيات السلطوية، يظل إنسانا يراوح وهم حريّته ويجتهد نصبا

لابتداع إشباعاتها، فهو يتواجد في مجتمع القيم المنحطّة التي تتحكم فيها ثقافة الهيمنة والاستحواذ.

لقد تأكّد أنّ العقل (RAISON) هو مناط اختيار البدائل حتى مثلت الحرية مادة المعقولية، لكن ليس ثمة شكّ أنّ المجتمع الغربي يواجه أزمة أنطولوجية، فالمقصود من استراتيجيا النقد هو ترتيب أبجديات المعقول الغربي بواسطة عمليات التدارك المعرفي (REMEDE COGNITIF)، الذي ينقلب تدريجيّا على مسطّح القبليات الوثوقية (A PRIORI DOGMATIQUES) نتيجة إعاقة الحراك الإبداعي في المجتمع، وظهور الترسّب المعياري (SEDIMENTATION NORMATIVE)، وذلك ما يتحقق تاريخيا عبر استتباعات شمولية الأحكام العقلية.

ويمكن أن نستدلّ بواقع المثقف العضوي -حسب تعبير غرامشي- الذي لا يبرح يمارس إرادة هي حتما خارجوية، يحاول التعبير عنها بصدق بينما هي لا تصدقه أبدا، إنه يمثل ذلك الفرد المتضائل الذي تورّط لاشعوريا في أحبولة السلطة التي باتت تخترقه بلا هوادة، فهو يملك ثقافة تتحكم فيها الديماغوجيا، وصار المثقف موظفا للدولة الحديثة وكمّة «مطاوعة» و«طيّعة» في المجتمع البرجوازي؛ وبذلك انتصرت القوى الارتكاسية على الإنسان الحداثوي، حيث تمكنت الممارسات السلطوية من استخدام كل الوسائل الممكنة لفرض هيمنتها على الأجساد، إمّا بالضبط الإعلامي (الصحافة) أو الجبر المؤسسي (الأحزاب)، الهدف بالضبط هو اختراق الفرادات (SINGULARITES)، فقد تميزت الحداثة الغربية بمشروع الإزاحة في مقابل تكريس العقل الامتثالي.

إنّ موضوعة «الحالة الحداثوية» مشبعة تماما بوعود العصر الأنواري الذي اصطنع عمدا الذات اللامتناهية لإسقاط خصائص المطلق الميتافيزيقي على سطحها، بينما كشفت الممارسة النقدية افتقاد الذات الاستقلالية الكينونية، فالحداثة الغربية انطلقت من أرضية تصوير الإنسان على نمط (MODE) كلية إطلاقية حتى انتهت إلى عبادة الذاتية من خلال تنامي الفكر الأنتروبولوجي، بحيث يتجسّد الإنسان الغربي باعتباره اكتمال العالم ومنتهى التاريخ والثقافة، فالحضور الأنوي هو بمثابة ميتافيزيقا الذات المحاطة بزخم معقولاتها، فإنّ ماهية الإنسان تقصد الاستعلاء على الطبيعة بإعلان جبروت المعقولية، في حين يتبدّى أنّ وجود الإنسان عينه محكوم بالتناهي (FINITUDE) الذي يدلّ بالتتابع على حيّزيّة الجسد، بل تدلّ

أيضا على التواجد القسري ضمن تحديدات عينية (حيّات الواقع) تفرض كثافتها على الإنسان، فيكشف «نيتشه» مثلا أنّ فلسفة «ديكارت» هي تضمين للبعد الإرادي كونها تلغي البعد الحيوي بسبب تبدّلاته متناسية أساسيتها على كائنية الذات.

ويظهر أنّ العقل الغربي يواجه ارتهاناته وإحالاته المتكرّرة بشكل متعاقب إزاء الخارج بسبب ادّعاءه امتلاك لحظة الصدق، بينما تبلور موقف نقدي ابتداء من «نيتشه» الألماني يقرّر عدم كفاية العقل على استيعاب متغيرات الحيوية (VITALITE) جميعها، هذا ما يجعله متناهيا في مداركه وصنائعه؛ غير أنّ سلطة للعقل لا تحدّ إلاّ إذا ضمّنته صياغات إيديولوجية؛ وقد عبر «دومينيك جانيكو» بقوله: «إنّ القوة تفرض نفسها على معقولية كلغز، وبالتالي كمهمّة، وذلك بالضبط لأنّ الفكر يعترف عندئذ أنّ ليس بالإمكان أن توجد داخله حلول نهائية-وإنما دائما متاهات»[1]. ويدلّ هذا على الشكّ في نموذجية القول العقلاني، ومن هذا المستوى النظري يعتبر «فوكو» استمرارا للنقد النيتشوي حين يعلن عن امتلاء اللوغوس الغربي، ويتبدى ذلك أكثر في هيمنة لامعقوليته تجاه اللامعقول أو المختلف، وهذا يعني الاندثار الحتمي للميتافيزيقا المتعالية الغربية التي تدعم حقّا تصوّرات المركزة والشمول والاختراق والامتلاء العقلي، والتي استبعدت الإشكال الكينوني للذات من ساحة الفكر الفلسفي واكتفت بإعلاء شعارات الأنتروبولوجيا؛ إلاّ أنّ «هابرماس» التوّاق إلى استعادة الفكر الأنواري يعتبر إمكانية الحداثة ما زالت واردة فلسفيا، «ولعلّ أهمّ ما تولّد عن اشتغال «هابرماس» بقضية الحداثة أطروحته القائلة إنّ مشروع الحداثة الذي رسمت معالمه مع عصر الأنوار (LUMIERES)، لم يكتمل بعد، خاصة إثر الهجمات التي تعرّض لها هذا المشروع من قبل «نيتشه»، ثم امتداداته اليوم، أي ما يسميه «هابرماس»: «بفلاسفة ما - بعد الحداثة» الذين يمثلون تيارا مناهضا للحداثة، كفوكو، ولاكان وباتاي من جهة، وهؤلاء انكبّوا على مشكل السلطة، وهيدغر ودريدا من جهة أخرى، وقد اهتمّا بمسألة الميتافيزيقا»[2].

لكن اتضح بواسطة الدراسات التحليلية (الاقتصاد السياسي، الفيلولوجيا، الإتنولوجيا...) أنّ إنسان العصر الحديث في مغامرة اكتشاف الوعي يجد كينونته

(1) نقلا عن السيد ولد اباه، نقد هابرماس لفوكو- حوار العقلانية التنويرية والجينيالوجيا النقدية، ضمن، دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، الأعداد 10-11-12، أكتوبر 1993، ص 10.

(2) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة، تونس، 2005، ص 87.

محاطة عنوة بالواقع الاستلابي، وتمثل النزعة المركزية للبرجوازية أصدق تعبيرا حيث تبيّن جينالوجيا الفرد الغربي عن الصورة التحلّلية للحضور الذاتوي نتيجة اختفائه وسط تشعّب السياقات، إمّا أن تكون معرفية [فالذات مشتتة عبر المنظومة الابستيمولوجية]، وإمّا أن تكون اجتماعية [الذات منقسمة حسب الاعتبارات المعيارية] أو سلطوية [الذات منشطرة وفق تدافع القوى وتنابز العلاقات]؛ وبالتالي يقرّر «فوكو» مكاشفة أخطاء وانحرافات فكر تحليلية الذات في حاضروية الحداثة، بينما يذهب بعض المفكرين الدارسين للفكر الفوكوي أنّ الأركيولوجيا تُقصي "الإنسان" من حقل الأنظمة المعرفية لحساب اكتشاف البنيات اللاشعورية في القول المعرفي، ويتضح بالعكس أنّ المنهج الأركيولوجي يعمل على استخراج تقنيات إقصاء الإنسان من طرف الأنظمة المعرفية في سبيل تحقيق الثبوت البنيوي للعقل، وبذلك يفضح «فوكو» آلية التشوّه الإنسانوي في العصر الحديث، «ومن هنا ينبغي أن تُفهم ثورة الأركيولوجيا من حيث إنها عندما تعلن عن زوال الإنسان أو قرب زواله، إنما تقصد تلك القطيعة المنتظرة التي ستحلّ في نظام الأنظمة المعرفية،[...] تلغي الإنسان / الكائن (ETANT)، والواقعة التاريخية واليومية، تمنع كثرته وتعدده، واختلافاته لصالح هيمنة الرؤية الوحيدة لماهية لامتناهية واحدة لإنسان، هو في التحليل الأخير، ليس سوى نتاج إيديولوجي محض لاستراتيجية حضارية سياسية طبعت المشروع الثقافي الغربي»[1].

إنّ المشروع الذي يقترحه «فوكو» إنما هو تمهيد لإعادة تأطير العادات العقلية النظرية، قصد تجاوز إشكالية العالم الغربي المتمثلة في جدلية الوعي/ الاستلاب، فاهتمام فوكو ينصبّ بالدرجة الأولى على اكتشاف بنية العقل الغربي عبر التحوّلات التاريخية المتعيّنة في طبقات (STRATES) و ممارسات ميدانية، إذ نلتمس في موضوعنا تفحّص سياقات وتجليات الثقافة الغربية، بمعنى القفز فوق أطر العقلنة الكلاسيكية من خلال نقد الحداثة التي تشرّبت بمبدأ الوثوق بمعطيات العقل النظري تحقيقا للانقلاب الفلسفي على أنوارية المجتمع الغربي، «وقد تجلى ذلك في التصدّع الذي عرفه البناء المنطقي، والذي من نتائجه ظهور «أزمة العقل» وتحوّل النزعة العقلانية في مفهومها التقليدي إلى عائق إبستيمولوجي لا

(1) مطاع صفدي، الحداثة البعدية، مقدمة لكتاب ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص ص18-19.

ينسجم والمتطلبات العلمية الجديدة، الشيء الذي أدّى إلى إعادة النظر فيها. [...] فالعقلانية المعاصرة في انشدادها للعقل لا تفعل ذلك عن اعتقاد منها أنه شيء اكتمل تكوينه من قبل، أو أنه شيء ناجز، بل على أنه في طور التكون والنشأة وفي طور التأسيس»[1].

ليس ثمة شكّ بأنّ المشروع الفوكوي يتوخّى الصرامة والدقة النظرية، لكنه لم يكتف بدراسة الإطار المفهومي للمعقولية، بل اهتم أكثر بتحديد المجال العلائقي (RELATIONNEL) للذاتية الغربية، كونه ظهر أنّ الجانب الابستيمولوجي للعقل يرمي إلى تنظيم الوحدات والعناصر في نطاق أنساق مبنية (STRUCTURALISES)، في مقابل استبعاد البعد الأنطولوجي من خطاب العقل الحديث.

ونلاحظ أنّ العقلانية المعاصرة- مهما اختلفت اتجاهاتها- انبنت على إقرار تاريخية العقل، من منطلق نفيية الامتلاء الميتافيزيقي للمعقولية، ولعلّ «فوكو» يحقق طفرة نظرية تميزه حين يعلن أنّ إنسان الحداثة هو حضور بغير فعالية علية (EFFICACITE CAUSALE)، نتيجة سيادة نموذج أحادي البعد من العقلانية التي تهدف إلى احتكار الاختلاف، وهذا يعني أنّ نقد الحداثة هو بمثابة نقض إيديولوجيا البؤرة (CENTRE).

فإنّ المدخل الفلسفي للحداثة يظهر كآلية تفكير منهجي في مقوّمات الذهنية الحداثوية من خلال مكاشفة نظام التمظهر (CONFIGURATION) الذي يتجلى ضمنه العقل الغربي، ومنه تكون قضية البحث كالآتي: هل من الضروري استعادة لحظة الكوجيتو وتسويغ ممارساته على واقع يتجاوز أُطره؟ كيف يكون اللوغوس الغربي- المتصوَّر ميتافيزيقيّا- نموذجا شموليا يرسم تحديدات الفكر؟ هل يجدي الوثوق حقّا بإمكان العقل الأحادي البعد؟ كيف ينبغي العمل على التجاوز الأنطولوجي لضبابية الإيديولوجيا وظلامية الميتافيزيقا طالما افتقدتا مبرراتها على صعيد الإبداع الفلسفي؟ ألا ينبغي أن تظلّ الحداثة وضعا إشكاليّا؟ ما مدى معيارية المحتوى التنويري؟ هل تمثل الحداثة بالضرورة حقبة تاريخية أم قيمة ثقافية الهدف منها التجدّد العقلي؟ كلّ هذه الاستفهامات الفلسفية يُفترض بها أن تدلّل على موضوعة «اللامفكر» في الوعي الغربي وتجربة التناهي وقصد بعث أولوية الخصوصية، وذلك على صعيد:

(1) سالم يفوت، العقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1989، ص 87.

ازدواجية التعامل الحضاري حيث يظلّ الفرد الغربي يُحطّم ويُهشّم باسم الإنسان – هذه الأيقونة التي ابتدعتها ليبرالية الغرب قصد التحكّم في الآخر، في حين يُخفي هذا الادّعاء إمبريالية اللوغوس الغربي، فالأولى أن نستوضح خصوصيّتنا في خضم ثقافات تضمحلّ شيئا فشيئا.

ٱلفَصْلُ ٱلتَمْهِيدِيُّ

ٱلأَنْوَارِيَّةُ: نَقْدٌ أَمْ نَقْضٌ

- الدلالات الحداثوية الغربية
- الأنوار والعقل النقدي
- الحداثة والخطاب العقلي
- الإنسانية والرهان الأنواري

الأنوارية : نقد أم نقض

التوصيف الدلالي للحداثة:

تمثل «الحداثة» لحظة تاريخية حاسمة في مسيرة العقل الغربي، فالسياقات المرجعية التي مهدّت للمشروع الحداثوي تبيّن وترسم أرضية اللوغوس الغربي كونها مستمدّة بصورة أساسية من فلاسفة عصر التنوير وإسهامات مفكّري القرن السابع عشر، حيث شهد المجتمع الغربي حركة تحديث في سائر المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فمشروع الحداثة هو اتجاه نحو تحطيم المقدّس، بمعنى ذلك الماضي التليد والموروث الثقافي الغابر في القدم (مدارس الفكر الاغريقي وتوجّهات الفكر المدرسي الوسيطي) والذي يقدّم إنجازاته بمظهر القداسة والإهابة، لذلك ظهر التأسيس الخطابي للحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر والممارسة) من منطلق رفض كلّ أشكال اللامعقول، فتظهر الحداثة بمثابة صيغة مميّزة للحضارة الغربية تعارض صيغة التقاليد، لـ «أنّ وعي الحداثة بذاتها يستند إلى وعيها بضرورة تمييزها عن القديم، ولذا فإنها تتعارض اصطلاحا مع«القدم» للدلالة على رفض أسسه وأهمّها الديمومة والثبات، لأنهما يتعارضان مع معطيات الجدّة والابتكار. إنها تعني ترك الأشكال التقليدية في كلّ مجالات الحياة سواء تعلّق الأمر بالسياسة أو الاقتصاد أو المعرفة، بحيث تكمن ماهية المجتمعات الحديثة في الطريقة التي تحرّر الفرد من ثقل التقاليد»[1].

لكن، يبدو أنّ مشروع الحداثة في المجتمع الغربي لم يكن أبدا ينطوي على نظرية بعينها، فلم يكن فلاسفة القرن التاسع عشر يؤسسون لبناء نظري متماسك لحدّ ما-على الأقّل ذلك الحين-، كونهم لم يملكوا بعد صورة منطق يوجّه مسيرتهم وينظمها في إطار فلسفي منهجي، وبذلك يمكن أن توصف الحداثة باعتبارها فكرة تراوح عقول الثوريين ليس أكثر؛ «لقد كانت الحداثة فكرة فأضحت إرادة، [...] وهو ما يضمن وجود تواصل جوهري بين قرن التنوير وعصر التقدّم الصناعي. إنّ

(1) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، ص 67.

ما يتواصل من التنوير في عصر الصناعة هو نفس التمثل للتاريخ كارتقاء مستمر، [...] وهو أمر كان حاضرا من قبل في فلسفة الأنوار، لكنه يكتسب أهمية أكبر في القرن التاسع عشر، وهو قرن لم يبق فيه التقدّم تقدّم الأفكار فحسب،بل أصبح أيضا تقدّما لأشكال الإنتاج والعمل»[1] فمن هذه الناحية استدعت الحداثة استحضار صورة التعقيل بمختلف مناطاته لدرجة الإيمان المطلق بتطابق الواقع والمعقول،و تلازم حضور العيني مع الذهني، حيث ظهر العقل منذ عصر الأنوار كقوة مناهضة لسلطة الكنيسة وجبروت النصوص القدسية، فالفكر الفلسفي أسّس حداثته على إيجابية القول العقلي في اتجاهه صوب استيعاب الواقع ومتغيّراته، لذلك تبدو العقلنة (RATIONALISATION) شرطا ضروريا لتأسيس خطاب الحداثة، ما يعني حتما إثبات الفعالية العقلية وإنتاج الخطاب المعرفي ضمن هذه الفعالية فقط.

ويتعيّن الإحاطة بمعالم التدرّج التاريخي التي حقّقت انبثاق الحداثة باعتبارها إمكانية حضارية ذات طابع خصوصي، وذلك في مستويين مختلفين:

أولاّ- مستوى التأسيس المعياري: وذلك يتضح في الدعامة النظرية التي باشرها «ديكارت» وأكملها «هيغل»، حيث قد أفضت إلى تغيير العلاقة جذريّا وأسلوب التعامل مع الطبيعة فلم يعد الإنسان جزء من مظاهرها وحركاتها، بل هو السيد عليها، كما لم يعد خاضعا لمقتضياتها بل هو في مواجهتها بتعلّة امتلاكه الإرادة على تغيير وتعديل قوانينها، وبذلك حصلت تحولات أساسية في رؤية العالم نتيجة إقرار سيادية الإنسان على أحداث الطبيعة والتاريخ على السواء، فالكون خاضع لسيطرته عليه وتابع لتجلّيات وعيه به، وذلك يتمّ بواسطة فرض معايير العقل على متغيّرات الكون والإمساك بأسباب تطويعها، حتى تتجسّد فعلا إواليات المجتمع المفتوح الطامع إلى الرقي وتحقيق التقدم التقني، إلى جانب تصاعد الرأسمالية وإعلان الشأن الديموقراطي بتكريس الحرية وفكرة الفردية بل بروز فكرة الليبرالية، وهذا يعني مبدأ الغزو العقلي للطبيعة، فليست الطبيعة صورة كلية، بل هي الخارج، وهي فضاء ينبغي غزوه وترتيبه وإخضاعه.

ثانيا- مستوى التجذير النقدي: ويمثل اللحظة الواعية في الخطاب الحداثوي، فهي مرحلة مراجعة جذّية للأسس النظرية، فكان ديكارت يؤكد على تمثّل الإنسان باعتباره كوجيتو يخلّص الذات من أخطاء الواقع الحسي، لكن كانط حسم موقفه

(1) المرجع نفسه، ص 73.

إزاء تصاعد النـزعة الوثوقية والحكم الإطلاقي، كما تعمّد دراسة حدود العقل وبيان مجاله الإمكاني، والقصد هو تأكيد نسبية البنية النسقية للمدارك العقلية، فليس مجديا من المنظور الكانطي تمثل الكلّي في حركة جدلية، فالمعقولية لا تستمد دلالتها من قوتها بل من مصداقيتها إزاء الإنسان وكرامته، حيث يجدر أن تضمن الفكرة الحديثة نموذجية الإنسان الغربي من خلال صفاء العقل.

فيظهر أنّ الحداثة هي بمثابة التـجلّي التاريخي للذاتية، من حيث تحقّق وجود علاقة ما بين الحداثة وظهور الذات الإنسانية في الثقافة الغربية، وكأنّ كينونة الذات تمثـل لحظة تتبـدّى في الوعي خـلال حقبة تاريخية محـددّة زمكانيـا، «لذلك يدرك إنسان الحداثة، أكثر من أيّ وقت مضى، أنه المشرّع لكل معيار أو قيمة منذ اللحظة التي عصفت فيها دينامية الديموقراطية بالمرجعيات التقليدية وحرّرت الحق من كلّ دلالة متـعالية: نظام كوني أو إرادة إلهية أو ماض مقدّس. ولا شكّ أنّ وعي الإنسان بحريته يرتكز على وعيه بنفسـه "كذات" هي المصدر الأسـمى لكل حقيقة. بل لعلّ مفهـوم "الذاتية" هو أهـمّ المفاهيم التي شـكّلت قاعـدة الحداثة في مجال الفلسـفة؛ فالحداثة هي أولوية الذات وانتصارها، إنهـا رؤية العالم قوامها الذات»[1]. ويبدو أنّ التحوّل الجذري الذي ناصره عصر الأنوار يمثّل الفسحة التي طالما انتظرها الإنسان الغربي لتحقيق نصرته على الطبيعة، وقد اقتنع فلاسفة الغرب حينها أنّ اللاهوت هو بحقّ عقبة في سبيل التحرّر والانطلاق والإبداع، فظهرت الضرورة إلى تمجيد قدرة العقل على تجاوز التقاليد الكهنوتية، حيث «تعتبر اللحظة الديكارتية لحظة أساسـية في ولادة علاقـة عقلانية بالطبيعة، إذ أسّـس ديكارت الحداثة الفلسـفية بوضع مبدإ الذاتيـة كأسـاس لليقين وكقيمـة مطلقة وخطّ فاصـل بين عالم الآلهـة القديم وعالم الإنسـان الحديث. [...] فلقد نظر ديكارت لفكرة الإنسـان بما هو ذات ومبدإ سـامّ ومسـتقلّ، إنه الإنسـان الذي يعتبر ذاتـه مبدأ انطلاقا منه يكتسـب كلّ شـيء دلالته، ومن ثمّة لم تعد الطبيعة سوى موضوع بحث وغزو ومادّة فضول الذات واستغلالها العقلي»[2].

لاشـكّ أنّ حرية الإنسـان المتمثلة في النشاط السياسـي والفعل الأخلاقي عن طريـق عقلنـة الطبيعة إنما تمثل رهـان الحداثة وبعدهـا الكينوني الـذي ابتُدعت من

(1) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الفلسفة، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص 55.

الـذي يدفع قدما الزخـم الثقافي والوعـي العقلـي بالواقع، حيث لا يتحقـق التـغيير المنظوري دون تصحيح مسار الفعالية العقلية وأحكامها، «فقد أدخل التقدم المستمر للعلـوم والتقنيات والتقسـيم العقلاني للعمـل الصناعي في الحيـاة الاجتماعية بُـعد التـغير المسـتمر وتفـكّك العادات والثقافـة التقليدية. وبنفس الوقت أدخل التقسـيم الاجتماعـي للعمل انقسـامات سياسـية عميقة وبُـعـدا جديدا يتمثل فـي الصراعات الاجتماعية والأزمات التي ستنتشر إلى عبر القرنين التاسع [عشر] والعشرين»[1].

ويتحقـق لدينـا أن الحداثة هي مشـروع تراكمـي (ACCUMULATIVE)، لكن يتوقـف أن نفهم القصد من التراكم التاريخي، فنشـير به إلى عمليـة انبناء الذات في الوعي بكينونتها، أو بالأحرى بزمانيتها، بهدف تجسيد موضوعيا التحولات الخلاقة التـي تتجه صـوب اختراق الراهـن، بمعنى ألاّ ينحصـر الوجود الإنسـاني في تصوّر «مـا هو كائن» بل تحديـد «ما ينبغي أن يكون»، وهكذا ترسـيخ الوعـي بالزمان، بيد أنـه «لا يمكن فهـم المعنى اللغوي لــ «حداثة» من غيـر النظر في كلمـة «حديث»، فكلاهما مشـتقّ مـن نفس الأصـل اللاتيني، ذلك أن كلمـة «حديث» فـي صياغتها اللاتينيـة (MODERNUS) قـد اسـتخدمت لأول مـرّة خـلال القرن الخامس عشـر ميلادي، وهي كلمة مشـتقة من ظرف حالي هو (MODO) الـذي يعني «مؤخرا» أو مـا كان «قريب العهـد»[2]، ويظهر جليا أنّ لفظـة «حديث» لا تنفصل أبـدا عن دلالة «الزمنية»، التي تدلّ بصورة أساسية على المظهر الخطي لحركة التاريخ وذلك يتعلق كذلك بفكرة النمو الارتقائي الذي يعني بالضـرورة الانفصال الجذري عن الماضي ورفـض شـديد لنموذجيته وسـلطته على الحاضـر والآن، «فكلمـة (MODERNUS) اللاتينية قد اسـتخدمت لأوّل مرة في نهاية القرن الخامس عشـر ميلادي للتعبير عن الحاضر المسيحي لتلك الفترة، وتمييزه عن الماضي الروماني والوثني. ورغم تعدّد الدلالات المتصلة بهذا المفهوم فإنها تلتقي في التأكيد على فكرة الصيرورة والتمييز بين الماضي والحاضـر»[3]، ويتبيّن أنّ عنصر الجدّة في الفكر الحديث إنما هو دلالة علـى اعتبار التاريـخ تعاقبا لأحـداث ووقائع تختفي كلّمـا اعتُبرت أقـدم وأعتق من غيرها، وهـذا بالضبط رفـض لفرضية التاريخ الدائـري الذي يتميّـز بالتكرارية،وكأنّ الروح الثقافية في المجتمع تستمرّ دون الالتفات إلى تجارب ماضية، «ومن الواضح

(1) المرجع نفسه، ص 283.

(2) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الفلسفة، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 24.

أنّ صفة "الحديث" التصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتّب ضمن الأفق العام لتصوّراتها، فيما يخصّ العالم والإنسان. وأفضى ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمّيّة كلّ شيء وقيمته»[1].

إنّ البناء المفهومي للمشروع الحداثوي يكشف عن آلية التقابل بين ثنائيات جمّة موزّعة بصورة مطلقة على الجسم الاجتماعي من جهة، ومن جهة أخرى غير منتهية على الصعيد المعرفي كونها مرتبطة بحركة الزمن وتغيراته، فلا يكفي التعامل منهجيا مع السياق اللغوي وارتباطه بالمدى الزمني لتعيين معالم المنظورية الحداثوية، بل ينبغي مكاشفة الملابسات الدلالية التي تربطت بها مرجعية المجتمع الغربي الحديث، وذلك يتعلق بالمستويات التالية:

1 - التقابل الزمني أو التحقيبي: ويدلّ على مواجهة عميقة بين خصائص العصر القديم وما ينجزه العصر الجديد قياسا بما تركّد في الثقافة الكلاسيكية.

2 - التقابل المرجعي: ويتعلق الأمر بتحديد مختلف الروابط والعلاقات في المجال الثقافي، بين أن تكون إحالة إلى الماضي (الواقع المنصرم) أو أن تكون إحالة إلى الحاضر (الواقع العيني المتسم بالحيوية).

3 - التقابل الإيديولوجي: الذي يرتبط بالمستوى السياسي للمجتمع، حيث يظهر النزاع بين القدامى والمحدثين، وهذه إشارة عينية إلى قوة حضور الصفوة أو الطليعة المثقفة في الحراك الاجتماعي، ويأخذ شكل نزاع استراتيجي تعمّق خاصة خلال القرن السابع عشر، فيلجأ القدامى إلى تقليد النماذج الكلاسيكية في مجالات الثقافة والخطاب التعبوي، بينما يدافع المحدثون عن إمكانية التقدم والقفز على منجزات الماضي.

4 - التقابل المعياري: وهو مرتبط بالمجال السلوكي للأفراد، من مستوى التعارض الحاصل بين أخلاقية (MORALITE) ميتة وأخرى ينبغي أن تكون حيّة كي تبعث على التغيير والانتقال المستمر، فالأولى مجموعة من الأفعال السلبية التي تقوّض مساحات الإبداع، بينما الثانية تمثل ممارسات حقيقية مبنية على اعتبارات إيجابية تؤيد حرية التفكير.

---

(1) عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1997، ص 13.

فيما يلي:

1 - الثورة العلمية: نعلم أنّ المجتمع الغربي كان محكوما بقبضة شديدة من طرف السلطة الكهنوتية طيلة قرون سابقة، لكنّ إطلالة القرن الخامس عشر كانت تحمل في طيّاتها تحريرا وتخليصا للإنسان الغربي المسلوب الحرية، ولعلّ النقلة التي حدثت في المستوى المعرفي استدعت مراجعة الموروث العلمي برمته، من منطلق انتقاد النظرة الكنسية للعالم الطبيعي والحياة البشرية، «وكانت نظرية نيوتن تمثل أصدق صورة للعالم وللواقع المادي، حيث ظهرت -نتيجة لذلك- فلسفات مادية آلية تؤكد على مادية الكون وترى أنّ معرفة الأسباب متعلّقة بالمسببات، وهذا يعني أنّ الإنسان يستطيع أن يسيطر على كلّ مراحل التغير والتطور التي عرفها العالم المادي خلال مسيرته التاريخية»[1]. ويظهر أن نيوتن سعى إلى تبرير إمكانية السيطرة العلمية التنظيرية على الظواهر الفيزيائية لحظة معرفة مضامينها التجريبية، وذلك يمنح قدرة على تحديد ضوابط موضوعية لحدوث الظاهرة الطبيعية، ممّا يسمح بدوره بوضع رزنامة من القوانين العلمية التي تتصف بالصرامة النظرية والموضوعية المحايدة.

لكن تغيّرت جذريّا نظرة علماء القرن التاسع عشر إزاء التصور النيوتني للعالم، ما يعني إعادة النظر في مادية الكون ومدى مصداقية ميكانيكا الآلوية الصورية، التي برهن بواسطتها «نيوتن» على حتمية التغير الآلي للكون المادي، في حين تأكّد أنّ المادة تخفي من الخصائص الجوهرية التي لا تسمح للملاحظة العينية بتحديدها أو ضبطها، وهذا بالضبط ما تفطن إليه علماء فيزيقا الكوانتم (الكمّة) الذين يفنّدون التعليل الميكانيكي للظواهر، من باب إعادة فحص القوانين العلمية المتعلقة بمدى مادية المادة (MATIERE).

بينما يظلّ العقل هو أداة الفعالية العلمية والموضوعية الجادّة، وهو السبيل الأسلم لفهم حقل الظواهر والمعطيات الطبيعية، حيث «يُعتبر نيوتن تتويجا للثورة الفيزيائية للقرن السابع عشر التي مثّل كلّ من ديكارت وغاليلي أهمّ روّادها، وتعلن هذه الثورة عن القطيعة بين رؤيتين للعالم بإعلانها عن قانون الجاذبية الكونية، فنمرّ من طبيعة يحكمها الإله وملائكته إلى طبيعة تحكم ذاتها بذاتها، ومن طبيعة تعبّر عن ملكوت الخالق وإرادته اللامحدودة إلى ميكانيكا سماوية لا تكشف سوى عن

(1) فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، الجزائر، 2002، ص 14.

حتمية قوانينها. [...] إنّ العالم تحكمه قوانين فيزيائية تخضع لها السماء كما تخضع لها الأرض (أهمها مبدأ العطالة)، وبمقتضى هذه القوانين تتمّ هندسة الفضاء، أي التعبير عنه رياضيا، ذلك أنّ نيوتن مثلا لم يكن ليعبّر عن القوانين الجديدة التي تحكم العالم إلاّ بترييض[1](*) مضمونها»[2]. وهذا يدلّ على تحقيق النقلة النظرية في الفضاء المعرفي الغربي، بدليل إنتاج الأساليب العلمية التي تحول دون التفسير اللاهوتي للمسيرة الكونية.

ويمكن أن نشهد أيضا تطور المنهج التجريبي، حيث يبقى بيكون صاحب الدور التأسيسي فعليا للحداثة العلمية بسبب وضع القواعد المنهجية وصياغة الأرغانون الجديد[3](**)و بيان قيمته في تحصيل المعارف والمدارك العقلية المستندة إلى طريقة المعاينة الحسية للموضوعات الخارجية فقط، فـ «إنّ التقدم العلمي الكبير الذي شهده العصر الحديث وبخاصة عصر النهضة الأوربية أدى إلى ظهور فلسفات مادية عملية كثيرة ترتكز في تفسيراتها للكون وللأشياء على المنهج العلمي حيث تحاول من خلاله فهم كل الحوادث والظواهر فهما علميا صادقا يتماشى مع التطورات العلمية والتكنولوجية.[...] ومن نتيجة ذلك أنّ غالبية العلوم الإنسانية والاجتماعية أصبحت تقتدي بهذا المنهج قصد حلّ كلّ المشاكل اليومية، [...] كما طبّق على المجتمع الإنساني قصد فهم الظاهرة الاجتماعية فهما دقيقا ويقينيا يمكن من خلاله ضبطها ضبطا محكما»[4].

2 - الثورة الصناعية: حيث شهد المجتمع الغربي فترة عصر النهضة تحوّلا على مستوى البنية التنموية والإنتاجية، فقد استفاد الغرب في مرحلة تاريخية محددة من اكتمال نظرية التقدم القائلة باستمرار النمو وتصاعده بالاستناد على الازدهار العلمي والتدفّق التقني فيتحقق بذلك الانتقال من المجتمع الإقطاعي الذي ظلّ يسوده الظلم الاجتماعي والقهر، إلى المجتمع الصناعي الذي يؤيد حرية الامتلاك وفتح مجال ليبرالية الرفاه الاجتماعي أمام الأفراد دون استثناء، فإنّ ثورة التنوير تضمنت من جهتها وعودا بإمكانية امتداد الفتوحات العقلية في كثير من مجالات الحياة الإنسانية، تحقيقا لمكتسبات الثورة الصناعية من خلال تفعيل النقلة البنيوية

---

(1) (*) (MATHEMATISATION)

(2) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الفلسفة، ص ص 47-48.

(3) (**) الأرغانون الجديد يعني الأداة أو الوسيلة العلمية في المنهج التجريبي، وهو استخدام بيكوني.

(4) فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص 15.

للنشاط الاقتصادي في المجتمع الغربي الحديث، ومنه «يعتبر جون بودريار أنّ السبب الأساسي في مفهمة الحداثة يعود إلى الثورة الصناعية، حيث يمثل التصنيع مرحلة ثورية من مراحل التحكّم في الطبيعة. ولعلّ أهمّ ما يميّز هذه الثورة تجريد العمل، باعتبار أنّ البنية التقنية، بما هي وسيط بين الإنسان والطبيعة، غدت بنية آلية بالأساس، إنه العبور من السيّد إلى الأداة.[...] وبمقتضى التطوّر المتزايد للعلوم والتقنيات وتقسيم العمل وهدم الأخلاق والثقافة القديمتين والتوسّع العمراني والازدياد الديموغرافي، تصبح الحداثة ممارسة اجتماعية وطريقة في الحياة مرتكزة على التغيير»[1].

إنّ فكرة التقدم تقرّ بحتمية انتصار العقل في مجالات التنمية، ما يشير إلى ضرورة تحويل ما كان نظريا في القرن الثامن عشر إلى أرضية لبناء واقع اجتماعي مختلف تماما، يصبح قابلا للتعيّن اقتصاديا إبّان القرن التاسع عشر، بمعنى أن تصير مبادئ العقل النظري نسقا من أهداف مجسدة تتحرك بين الأفراد حيث تخدم مصالحهم المباشرة، متمثلة في ظهور المجتمع الصناعي ذي الطابع السلعي، كونه ينتج موادّ الرفاهية الاستهلاكية بهدف ممارسة إرادة السعادة عينيّا والتفاؤل بحرية اختياره، فأزاحت الذهنية الحداثوية النمط الإقطاعي نهائيا لإفساح الطريق أمام النمط الإنتاجي، بسبب التطور المتصاعد لتقنية الآلات وازدهار وسائل العمل، فصار الإنسان الحديث يجتهد لتشييد صرح المجتمع التقني الذي تحكمه حضارة الآلة.

3 - الثورة السياسية: وهي نتيجة التحول الجذري الذي عرفه المجتمع الغربي في القرن الثامن عشر، حيث تغيرت البنية الاقتصادية التي صارت تخضع لقوانين التعامل النفعي والتبادل السلعي؛ هذا ما أوجب تغييرا حتميا كذلك في المجال العلمي / السياسي، فقد شهد الغرب ثورات مهّدت لذهنية التحرّر وكانت بمثابة إرهاصات الوعي بالحداثة، حيث هدفت جميعها إلى عقلنة الحياة الاجتماعية والممارسة السياسية على السواء، ما يعني ظهور المجتمع المدني بدل المجتمع التيوقراطي، وهذه دعوة صريحة إلى ضرورة تحرير الفكر السياسي من قيود السلطة الدينية للكنيسة، «وتمثل الثورة الفرنسية لحظة أساسية في عقلنة الممارسة السياسية، حيث أنها ماهت بين الأمة والعقل، بين المدنية والفضيلة، ووضعت حدّا للنفوذ

(1) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الفلسفة، ص 46.

الحياة وتسخرها لصالحها، وتعقلنها على صورتها»[1]

فوكو والأرضية النيتشوية:

لا شك أنّ المشروع النقدي الذي يباشره فوكو هو تطبيق للخلاصات النيتشوية المجسّدة في شذرات نصه الفلسفي، قصد التأكيد على فكرة التعدّد المنظوري، فنحن نعلم جيدا أنّ فوكو -باعتراف صديقه دوميزيل (DUMEZIL)- يرتدي أقنعة (MASQUES) ولا يفتأ يبدّلها باستمرار، وإن كان البعض يرى ذلك نقيصة تنحلّ من أخلاقيات التواصل العلمي، من مستوى افتقاد المصداقية الفكرية أو الجدية العلمية، لكن فوكو لا يتنكّر قطعا لقناعاته المتحولة ويصرّ على عدم خضوعه قسرا لمنهجية مستقرة وثابتة، لإيمانه الراسخ بضرورة الانعتاق من الأنساق والأنظمة المعرفية الراكدة، ورفضه للانضباط المنهجي يجعله خصما للإيديولوجيات المتأبّدة التي تدمّر الإبداع العقلي وتعكّر الصفو الثقافي، فإنّ التقلّب المنظوري دليل على أحقية الخصوصية الأنطولوجية، وهذا لا يمثل جانبا سلبيا في النص الفلسفي بقدر ما يبدو كإمكانية فعلية لإغناء النص بالمعقولية التي تظلّ تتمرّد على نسيقاتها، فالعقل هو حصيلة تدافع البدائل.

ونلحظ جيدا أنّ مسيرة فوكو الفلسفية لم تكن تُعنى بكبريات الفكر الفلسفي على طريقة الفلاسفة، بل ركز على مواضيع ميدانية تبدو مبتذلة فكريا لكنها مؤثرة وجوديا، وهذه النماذج هي: الجنون، العيادة، السجن، الجنس، باعتبارها مسطحات عينية بقصد تحقيق دراسة تاريخية جادّة للشروط الثقافية والسياسية والاقتصادية والمؤسساتية في فترة محددة من تاريخ الغرب، التي ظهرت بمقتضاها واقعة «المهمّشين» وتحقق إقصائه من المجتمع بذرائع السوية الامتثالية والسلوك الانضباطي، «لكن هناك شيء يمكن حدسه من خلال كلامه ونتائج يمكن استخلاصها مباشرة من جوهر أطروحته حول الجنون وهو نفسه يقودنا إلى ذلك: أعني بالتحديد العداء الكامن (وقد أصبح صريحا فيما بعد) للعقل واحتقار مبادئ التنوير ورفض الإنسانوية. إنها القاعدة النظرية التي بنى عليها فوكو تحليلاته»[2].

ومن الواضح أنّ جرأة التهجم على المكسب العقلاني والوعي الأنواري يمثل خاصية مميزة للتيارات النقدية في نهاية القرن العشرين، باعتبارها ردّة مناهضة

(1) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة الحديثة، ص 284.

(2) محمد المزوغي، نيتشه-هيدجر-فوكو (تفكيك ونقد)، درا المعرفة، تونس، ط1، 2004، ص 204.

لانتشار العقل المركزي، وفوكو يعدّ من ألدّ خصوم العقلانية والتنوير، فهو يجتهد بهدف تجذير المسار النقدي في الواقع العيني، ما يعني المضي في بناء قاعدة نقدية لمعقولية الحداثة من خلال مكاشفة مسطحات "اللامعقول" في صميم اللوغوس الغربي، أي استظهار طغيان التقدم بظهور المجتمع الاستهلاكي، وتراجع الحرية من خلال إحلال السلوك الانضباطي وتذبذب العدالة أمام كثافة الطبقات الاجتماعية، وصفاقة الخطاب العقلاني كلما اتصف بالحكم الشمولي الدّال على القيمة السلطوية، فـ «ليس هناك من المفكرين المعاصرين من استخفّ بقواعد المنطق وازدرى المنهجية العلمية والكتابة الفلسفية والمنهجية إلاّ نيتشه، وفوكو هو من أحبّاء نيتشه ومن أتباعه ويبدو أنّ مشروعه الفلسفي والتاريخي هو تحقيق لرغبة نيتشه وسير في مساره»[1].

حيث يتعامل «فوكو» مع تجليات العقل الغربي الحديث من زاوية بحث إمكانات توليد الاختلاف الفلسفي من منطلق الاعتزاز بالخصوصية الذاتوية (وهي موضوع الفصول المتتابعة)، بدليل دعوته تطوير غرابة(ETRANGEITE) الذات التي تنقض وترفض الاستسلام والركون إلى الاحتباس القيمي الذي أعقب الحداثة نتيجة محاصرة المجتمع بالتقدم الآلي المتسم بالفجاجة إلى درجة تضاؤل كيانية الحضور الفردي إزاء صلابة الأشياء، فلم تعد ثمة أهمية تذكر للدافعة الحيوية والخصوبة الذاتوية، وصارت الموضوعات تختزل وتردّ إلى كلية منغلقة أو قيمة مطلقة، فـ «إنّ ما يتألم منه الإنسان اليوم هو "الحاضر" العدمي الذي تعيشه إنسانية منحطّة في جميع المجالات المتصلة بالفكر والممارسة، بالمعنى والقيمة، إنه يتألم بسبب تراجع قيم الفعل والإثبات. ولعلّ حالة العدمية التي آل إليها وضع الإنسان الأوربي إنما تتولد عن كون " الحداثة" التي تدعي انفصالها عن الماضي ليست، في نهاية المطاف، سوى امتداد له. [...] إنّ قيم الحداثة هي قيم الارتكاس»[2].

وقد يكون هذا الحكم النقدي شديدا وقويا إلى أولئك الذين يشيدون ويفرحون بقيم "الحقيقة " و"العدالة" و"الحرية" و"العقل"، ويظنون أنها أواليات إيجابية ومحفّزة في ميسرة الحضارة، إلاّ أنهم يجهلون ما تخفيه - مع ذلك- من تبعات سلبية ومدمرة على قوى الحياة والتميّز الفردوي، لذلك كانت «إدانة التنوير والعقل

(1) المرجع نفسه، ص 180.

(2) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الفلسفة، ص 334.

رهينة العبث الآلوي وهيمنة الثقافة السلطوية، كأنّ «فوكو لا يهدف إلى الكشف عن أية حقيقة، ولا يعمل على إبراز وبلورة الطابع الإيجابي لأية حقيقة؛ إنه لا يقترح في النهاية شيئا، ولا يرشد إلى ما قد يعتبر نوعا من البديل الإيجابي؛ إنه يخلو بكيفية مقصودة من أية إرادة حقيقية للبناء، بل ويسعى إلى القضاء على كلّ أمل في دراسة موضوعية للإنسان وللمجتمع وللطبيعة وللتاريخ. [...] حيث تتساقط جميع الاقتناعات وتنهار جميع حوافز ومبررات الأمل والعمل، وتفرغ الأفكار من كل ما يعتبر مضامين هادفة وإيجابية»[1].

فيبدو أنّ فوكو لا يبدي اهتماما بمسألة المعرفة حيث لا يرمي قطعا إلى إنقاذها من أزمتها، إنه بالأحرى يتقصّد إضفاء الطابع النسبي على الحقائق(المقولات والمفاهيم)، والاعتراف بالطابع التغيري لجميع النظريات العلمية والمنظورات المعرفية وكذا السياقات المعيارية ومدى ارتباطها بالهويّات الخطابية. ويحاول فوكو في غير ما موضع من مؤلفاته المتنوعة أن يبين تاريخ المعرفة الغربية، فلا يجده تاريخا للحقيقة وإنما تاريخا لإرادات الحقيقة، لأنّ البناء المعرفي يتحقق وفق لعبة التأويلات، وهذه بالضبط تمثل قراءة نيتشوية لملامح اللوغوس الغربي في عصر الحداثة بالتحديد، حيث «إنّ أزمة أوربا هي أزمة المعنى وليست العدمية سوى منطق الأزمة، تلك الأزمة التي تصيب الحضارة في كل تجلياتها: في الفلسفة والعلوم والفن والسياسة والاقتصاد، وعموما في الثقافة الحديثة، ومن ثمة فإنّ أزمة الثقافة الحديثة هي أزمة عدميتها، والعدمية هي السمة المميزة لثقافة مازالت موجّهة بقيم العدم، ولا يمكن فهمها إلاّ داخل مُثل هذه الثقافة»[2]. ويرى «نيتشه» أنّ العدمية الحداثوية تمثل الحسّ اللا-نقدي الذي يلغي حيوية الحدث ويحصره في معطى موضوعي لمعرفة ممكنة، ويقلص التنوّع الكينوني إلى كلية مقفلة تقوّض الفيض الصيروري للكينونة، فالعدمية تعكس صورة الانحلال القيمي للحداثة من خلال الارتكاس الذاتوي للفرد الغربي.

وعلى صعيد آخر، يكتشف فوكو من خلال قراءة التراث الأنواري أنّ حضور الذات في المجال المعرفي يتراجع تدريجيّا نتيجة تعاظم اللغة والصيغ الخطابية،

(1) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1992، ص 177.

(2) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الفلسفة، ص 135.

ما يعني ظهور العلم النسقي حيث تُنفى سيادية الذات على العالم، وبذلك يتحدد موقع العقل الفردي ضمن دائرة الثنائيات المتوالدة التي تعكس إجراءات المفاصلة أو الاستبعاد المنهجي، فإمّا أن تـقَمَّل ذاته في صورة امتثالية (مساير للسياق)، وإمّا تُتَمثل ذاته في صورة اختزالية (على هامش السياق)؛ لكن تظل الحقيقة في نظرة عديمة القيمة إلاّ ضمن البنية الاجتماعية التي تحددها وتنطق بها، ويبدو «أنّ التصوّر الأركيولوجي لتاريخ المعرفة لا يبرز سوى الانقطاعات والانفصالات بين الكتل التاريخية التي يحللها.[...] ومن البديهي جدّا أنّ هذا التصور لتاريخ المعرفة [...] يساهم ويلتقي مع الاتجاه الفلسفي المعاصر الداعي إلى تقويض هوية العقل البشري، ذلك لأنه يكشف عن عدم تجانس أصلي، وعن تنافر أساسي في المسار المعرفة والعقل.إنه يعمل على تدمير مفهوم الحقيقة كبناء مستمرّ، ويفقد الثقة في الوعي وفي الموضوعات التي يخلقها تنظيم معيّن للمعرفة، ذلك لأنّ ثغرات وانقطاعات الزمان المعرفي، لا يسمح تماما للفكر الحالي والمعاصر- الآن، بأن يعتبر نفسه يقول الحقيقة»[1].

ولعلّ الجزم بعدم إطلاقية القول الحقيقي إنما دليل واضح على اندثار مشروعية العقل الأنواري، وبالتالي نرصد عدم كفاية الميتافيزيقا المفهومية في تعليل طفرات وانتقالات واهتزازات الخطاب الفلسفي، وربما يجد فوكو أنّ فكر العصر الحديث قد ارتبط ارتباطا قويّا بمقولتي النسق (SYSTEME) والمفهوم (CONCEPT)، ويفهم ذلك باعتباره مجموعة من العلاقات التي تستمر في استقلال عن الأشياء،فالنسق هو نظام قسري يهيمن على كيفيّات الوجود من أشياء وكلمات، بينما لا يعود مبرّرا اتخاذ أحكام سبقية إزاء المتغيرات العيانية، حيث ينبغي دحض التحليل التعاقبي مقابل إقرار أولوية التعامل بمنظور التحليل التزامني الذي يحيل إلى مبدإ فحواه أنّ العناصر متحوّلة باستمرار كونها سطحية وعابرة وغير ثابتة، فإنّ «العقل يتطور ولكن بدون أسباب معقولة، وأنّ بنياته تظهر وتختفي من خلال تحولات وطفرات فجائية، وأنّ هناك تنافرا أساسيا في مسار المعرفة والعقل، وعدم تجانس أصلي وجذري، وأنّ الاعتقاد في الحقيقة كبناء مستمر هو في النهاية مجرد وهم، وأنّ كلّ فكر جديد وراهن لا يجد وراءه إلاّ الفراغ المخيف للاختلاف»[2].

(1) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 150.
(2) المرجع نفسه، ص 175.

لقد أفضى التيار الأنواري إلى تثبيت وتمكين مسلّمات مرجعية ترسم هوية الحداثة، قوامها إقرار الوعي المعقولي بالعالم وإشاعة حرية الانتماء الاجتماعي والسياسي، فالحرية هي غاية الروح (العقل) حسب هيغل، والعقل هو صميم التاريخ حيث يسعى الفعل العقلي إلى بناء عالم ذي معنى، بينما يحقق المجتمع الحديث تاريخيّا إحاطة تامّة وناجزة بحرية الأفراد بهدف صناعة العصر الذهبي، كلّما زاد تقدّما كلّما تضاعف تشوّه الحرية، فالتيار الوجودي مثلا يدّعي قدرة الإنسان على تأسيس أفعاله وتمثلاته، وحتى تأسيس التاريخ والحقيقة والعالم من حوله، للتدليل على انبثاق الذاتية في العصر الحديث، غير أنّ الإنسان بعدئذ يجد ذاته مرتهنة(ALIENE) لتأسيساته، وهذا بالضبط ما يثيره «نيتشه»-و فوكو من بعده- من خلال موضوعة «العدمية» (NIHILISME)، التي يرى فيها تصويرا لأزمة الحداثة، كونها تعكس شعورا بالعبث الكينوني نتيجة غياب المعنى، الذي يرتسم من خلال السخرية من كلّ ما يحدث، يتغيّر ويتحوّل، فالعدمية هي إدانته لعالم التعدّد الكينوني وحيوية الصيرورة، وتتحقق دلالتها حين اعتبر العقل الشمولي الإنسان ثنية (PLI) على هامش الكلمات والأشياء، ونلاحظ من هذه الإشارات النقدية الاعتبارات التالية:

1/ الحداثة مشروع فكري / ثقافي يقوم على ادّعاء التقدم.

2/ الحداثة تأسيس تاريخي / واقعي يقوم على ازدراء الماضي.

3/ الحداثة بعد سياسي / اجتماعي يقوم على امتلاء التاريخ.

ويبدو واضحا من هذه الاعتبارات الأساسية أنّ الغرب الحضاري يعتقد بحتمية النهاية التاريخية لمسيرة الوعي البشري، علما أنّ هذه النهاية الحاسمة في تطوّرات العقل ينبغي أن تتوقف عند مستوى منجزات الحضارة الغربية، وكل ما عداها هامشيّ يفتقد إلى إمكانية الفعل العقلي، وهذا يعني من جانب آخر أنّ الحداثة تدعم الحس التاريخي الذي يختزل الزخم التاريخي للماضي، ويعتبر منجزات العصور القديمة مجرد صور تذكارية، حتّى «أنّ تنامي الحس التاريخي، كسمة مميزة للحداثة، يفضي إلى زمنية تسقط الماضي كقوة حيّة تؤثر في الحاضر وتختزله في مجرد بعد زمني يتمّ تجاوزه على التجربة الإنسانية المتجددة، ولا يحتفظ في النهاية سوى بمنزلة موضوع المعرفة، أي عنصر من عناصر الذاكرة التاريخية التي تقتل الحياة في الحدث، بحيث تصبح هذه الذاكرة عائقا أمام خلق الثقافة، ويعدو الماضي- بما هو

من أجل تجسيد ورسم معالم الذات الغربية، فأزاحت من طريقها مناهج السلطة البابوية، واخترقت دياجير القرون الوسطى لتعلن عن ميلاد "عصر العقل".

ممّا لا شك فيه أن مشروع الأنوار انبنى على أساس العقل الذي أريد له أن يكون البديل للوحي، فمعطيات الوحي كانت تمثل الطاقة الجبارة التي تُستمد منها الحقائق الأبدية؛ غير أن تمجيد الأنوار لإمكانات العقل اللا-متناهية إنما يعود رأسا إلى رغبة كامنة في تقويض الدعائم النظرية للكنيسة والفكر المدرسي (SCOLASTIQUE) الذي يحاول أصحابه تقديم البرهان على صحة النظرة العامة الدينية للعالم، حيث أفرزت نمطا من التفكير العقيم المقلّد، فاختفت كل فعالية إبداعية لدى الإنسان الغربي، وهكذا حاول ممثلو الأنوار أن يصحح نقائص المجتمع القائم، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية بمعزل عن تعاليم الرؤية الكهنوتية الموسومة بالرسمية (OFFICIALISEE)، ويكمن هذا التغيير الجذري بالأساس في الزعم المثالي بأن الوعي [الملكة العقلية] يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع، فمنذ دخول أوروبا عصر الأنوار زاد الاهتمام يتجه نحو دراسة الظواهر الاجتماعية وفقا للمبادئ العلمية التي أخذت تسود الذهنية الأوروبية[1].

لا جرم إذا اعتقدنا أن زمان الأنوار هو بمثابة الأرضية الخصبة التي تنمى فيها الإيمان بقدرة العقل على فض كل مغاليق هذا الوجود، هذا إلى جانب النجاح الصاعد قُدما الذي صاحب نشأة العلم الحديث منذ القرن السابع عشر، حيث أوجد ثقة زائدة في العقل وقدراته، لذا يمكن لنا اعتبار العقلانية اتجاها تنويريا يثق في الإنسان ويرفع الوصاية لملقاة عليه، وليست توجد حاجة إلى سلطة من الخارج تُفرض عليه لكي تدلّه على الحقيقة وصناعة المعنى؛ إنّه الاتجاه الذي ساد القرن السابع عشر في أوروبا ليمثل ثورة على خضوع العصور الوسطى الطويلة للسلطة الدينية ولأرسطو[2].

مما يجدر بنا أن ننوّه أنّ فلسفة الأنوار لم تأت -كما يُعتقد خطأ - لتنخر في قواعد الدين المسيحي ويبرهن على تهافت مبادئه وتعاليمه، لتتحول الأنوار إلى الديانة الوضعية البديلة، ولكن جوهر هذه الفلسفة إنما يرتسم في

(1) المرجع نفسه، ص 145.

(2) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، العدد 264 – الكويت، سنة 2000، ص14،(بتصرف)

ضرورة الانقلاب باحتشام على الكنيسة بالذات، أي على الأسوار التي ادّعت لنفسها امتيازات دنيوية لم تأت المسيحية بها من سلطان، فكانت افتراء على الشعوب وخدشا في روح السماحة المسيحية، لذلك أرادت الأنوار أن تعيد صياغة تعاليم المسيحية بالاتفاق مع رجاحة العقل المستنير وليس المحجور عليه، ووضع أسس لتشكيل النظرة الدنيوية التي تُعلي من قيمة الذات الفردية، وذلك بإحياء التراث الكلاسيكي (اليوناني والروماني) وهو تراث عقلي بمجمله.

كما يذهب إليه "سقراط" من أنّ الفلسفة ليست أقوالا، وإنما هي وسيلة ليستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح؛ إلى جانب ذلك، ترعرعت حركة الإصلاح الديني التي كانت باكورة الأنوار «التي قادها الراهب الألماني"مارتن لوثر" (1483-1546) سنة 1517، والتي قوّت في جانب منها النزعة الفردية بجعلها فهم الفرد مقياسا لتفسير الكتاب المقدس»[1]، حيث اقتنعت الأنوار أنه لا يوجد أي تعارض بين الفلسفة والدين، فالتجديد الفلسفي يبدأ من داخل المسيحية بجعل الطريقة التأملية سبيلا لذلك، وهذا يرمي إلى التأسيس للدين الطبيعي الذي يقوم على الوعي وليس على الوحي. كما يمكن أن نرصد - بالموازاة - ظهور الحركة العلمانية التي احتضنتها البرجوازية، فكانت من نتائجها السيل الجارف من الاكتشافات العلمية التي لم تعرف أوروبا قبلها مثيلا. كيف تحقق ذلك؟

في أواخر القرن السابع عشر تأسس العلم على يد «فرنسيس بيكون» (1561-1626) الذي دعا المجتمع الغربي بجرأة إلى الثقة في المنهج العلمي حيث يمكّن الإنسان من التسلط على الطبيعة عن طريق معرفة الأشياء بالخبرة والملاحظة، والكشف عن روائع العالم المادي لتحسين وضعية الإنسانية،و منه تشييد النظرة الاستقرائية،أضف محاولات «رنيه ديكارت» (1596-1650) الجادة الذي أكّد أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، يدرك البديهيات بالحدس ويؤدي إلى الحقائق اليقينية عن طريق النور الفطري؛ لكن "فولتير"(1694-1778) يذهب أبعد من ذلك حيث ألحّ على ضرورة الفحص العلمي للطبيعة مؤكدا على مادية المعرفة، كما طالب بحرية التعبير والمساواة أمام القانون، فالتطور التقدمي للمجتمع يتحقق

(1) إيان كريب، التظرية الاجتماعية، ترجمة: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، العدد 244 -الكويت،1999، ص 10.

حيث أكد على أن الأشياء والتصورات تدور حول الذات العارفة تستقصدها لتكشف حقائقها وانسجامها، ومنه «فالفكر الغربي يعتبر العقل الأنواري مأثرة في تاريخ الفكر الإنساني قاطبة، غير أنه عقل وضع نفسه في منأى عن ممارسة النقدية، فأنتج نظما شمولية وكلية، أصبح فيها الإنسان جزء بالغ الضآلة، وبهذا أحالت نتائج عصر الأنوار إلى قوة مضادة للإنسان نفسه»[1]، بمعنى أنّ الروح الأنوارية شكلت موقفا ميتافيزيقيا للإنسان أدّى إلى تشويهه، فكانت الإنسانوية الأنوارية بليدة، ذلك أنها أشاعت أيديولوجيا الخيال الرومانسي المؤسَسة على فكرة الذاتية الإنسانية، والتي وُصفت بضرب من السطحية والابتذال. حتى أنه «يمكن اعتبار علم الأنتروبولوجيا وليد عصر التنوير الذي حكمته عقيدة العقل والعلم والتقدم اللامحدود الذي تنجزه البشرية بالاطّراد»[2]، بَيد أنه قد أخفقت في منح الإنسان الفرد الحرية بشكل فعلي وقاطع، فميتافيزيقا الأنوار فلسفة قاصرة ومضلّلة، إلى جانب عجزها عن فهم الحياة الاجتماعية، ومتواطئة مع السلطة التي تمارس قهرا على الإنسان.

أمّا البناء المنهجي للأنوار فاستند إلى قاعدة الاتساق (COHERENCE) العام أي القول بمبدأ «وحدة العقل» وتطبيق ذلك، «فشكّل نوعا من القطيعة مع المناهج التقليدية التي كانت تقدم سرحا مجردا للأحداث والوقائع والظواهر، ذلك هو منهج الوحدة والاستمرارية، وتقوم الرؤية التي يستند إليها هذا المنهج على ضرورة استنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم بعملية الفكر، وإبراز الأنظمة المسيطرة والموجهة الكامنة في الأحداث والظواهر، وكل ذلك بهدف العثور على وحدة تلك الأحداث، وتجانس تلك الظواهر، وبيان وحدتها وتماسكها وغايتها، بهدف تخليص الفكر من تناقضاته الداخلية، ثم صياغته صوغا متدرجا في نظام زمني صاعد ذي غاية، تترتب فيه المفاهيم والتصورات في مرحلة أولى، ثم تُخضع الظواهر المدروسة لسلطة تلك المفاهيم والتصورات. وذلك بحذف كل ما يتناقض مع مقاصد المفاهيم التي رُكّب الموضوع ليوافق غاياتها، وصولا إلى إبراز الظاهرة بوصفها وحدة منسجمة ومتماسكة»[3].

وعليه يمكن أن نعتبر طريقة الأنوار في المعرفة خطة متواطئة، الهدف منها

---

(1) المرجع نفسه، ص 340.

(2) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 26.

(3) عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، ص ص 36 - 37.

مقصـود، وهو العثور على تأصيل كامن في الطبيعـة مصمم بصورة قبلية لتُفرض بها فكرة النظام والاتحاد بفعـل العقل الأبدي، فانتهت الأمور إلـى إصباغ البعد الإلهي على العقل بشـكل عـام، وكانت النتيجة وضـع الأفكار في قوالـب منمّـطة، وبذلك ظهـرت خطوط التصّدع في مشـروع الأنوار، حيث تحوّل الإنسـان إلـى دمية في يد الآلـة الاجتماعية، «ففلسـفة الأنوار التي كان هدفها تحرير الإنسـان انقلبت إلى ضد ذلك تماما، إذ كرسـت العبودية القديمة للإنسـان، فـإذا كان تابعـا للطبيعة من قبل، فانـه أصبح تابعـا للمجتمع، وعليه اسـتمرت علاقـات التبعية المبنيـة على الخضوع والتفـاوت وإقصاء الحرية - وعلى وجـه التحديد - فان فلسـفة الأنوار أفضت إلى مـا يصطلح عليـه هوركايمر بــ «اختفاء العقـل»[1]. ويتمثـل ذلك في قابلية الإنسـان الأنواري الخضوع لمـجتمع نمـطي في حاجاته وتفكيره.

لقد وجد الإنسـان الحداثوي المتحرر المنطلق صوريا وجـد ذاته وأبعاد ذاتيته محاصـرا في قبضة شـطـحات الأنوارية التي تلاعبـت كثيرا بالعقــل، لتنتهي به إلى نتائج مزرية غير متوقعة، حيث يقدم أوراقه عن التناقضات الاجتماعية والسيكولوجية للبيئة الثقافيـة الغربية ومتغيّراتهـا النوعية، فالنص الأنواري رغم اكتظاظه واحتشـاده فانه يؤكـد من جانب آخـر على أنه ممـزق من موقـع الامتـلاء الإيديولوجي، وهذا إثبات على طابع التشـوش داخل إطار البناء الفكري الغربـي، من هنا كانت الحداثة محتومـة الظهور لتقوم بدور الترميم البنيوي لمنظومة العقل الغربي، حيث تقدم نقدا قـيمـيا (الجانب الأكسيولوجي) وأخلاقيا (الجانب السلوكي) لمفهوم العقلانية ينبني مـن الداخل، أي على مسـتوى البنيـة والتراكيب، حتـى أن الأنوار - بهـذا المعنى- تمثل مشروعا مأساويا وان كـان مـتـفائلا عموما، لذلك انتهى إلى الانحباس، فتأتي الحـداثـة لتعبّر عـن الانبجاس.

تجدّد الوعي النقدي:

تمثل أحداث مايـو 1968 الخلفية السياسـية الدافعة لتيارات «مـا بعد الأنوار»، لتكون انقلابا فكريا على الروح العامة التي كرسـتها فلسـفات المرحلة الكلاسيكية، و«التي عبرت عن قلق المثقف الفرنسي أمام حقيقة فشل النسق السياسي الماركسي في تركيز سياسـة إنسانية تنقذ البشر من اسـتغلال رأس المال»[2]، تجلت في سلسلة

(1) المرجع نفسه، ص 339.

(2) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي - بيروت، د. ت، ص 78.

مـن الصراعات المحلية، في الكليات العلمية والمصانـع والإدارات، وبذلك أعلنت انتفاضـة جذرية فـي طريقة التفكيـر والتدبيـر. «لقد ظلّ فكـر ما بعد الأنـوار يتطور باتجـاه حالة اللا-نظـام، أو على الأصح، باتجـاه التركيز على أنّ الواقـع ذو طبيعـة متغيرة وعلى تعددية الأنظمة، لتؤكد على عالم جديد وقد جنّ جنونه، حيث يتسارع فيه التغيير وتـنعـدم فيه الثقة بالأشـياء»[1]، حتى تصير الحادثة مشروعا تأسيسيا لقيم جديدة وإنشـاء ثقافة متعـددة الجوانـب والمناحي مع إلغـاء الرطانـة الأنوارية؛علما أن آبـاء عصر الأنوار قصـدوا على رسـم رؤيـة ميتافيزيقـية تكون نقطـة تلاقي لكل الآليـات. وبذلـك أسسـت الأنـوار النسـق المركـزي للقيم، فصـار الإنسـان الغربي يخضـع لضرب مـن واحـدية الرؤيـة للحيـاة، «فالعقـل كمـا عبّر عنه عصـر الأنوار أصبح محـورا تتمركز حوله كل الإمكانـات والقدرات الهادفة إلى السـيطرة النهائية على الطبيعـة، وذلك من خلال تحويلها إلى موضوع مباشـر للبحث، وتجريدها من قداستها وأسـرارها، وتفتيتها إلى ذرات منفصلة، وإدراكها من خلال مقولات ماديّة، ثم إخضاعها للحسـاب، ثم نُـقـلـت هذه الفكرة إلى دراسة الإنسان حينما أخضعـته هو الآخر لمقـولات العلوم الطبيعيـة وقوانينهـا.... دون الاهتمام بالعمق الإنسـاني للإنسـان»[2]. ويعتمد «هابر ماس» أنّ عقلانية الأنوار انتهـت إلى وثنية جديدة، ذلك أن العقل صار يلعب دور أداة التكيّف، بدل أن يكون مفـتاحا للحرية.

ومنه يُنظر إلى العقل النقدي على أنه الإمكانية الأنطولوجية لتجاوز الإرتكاسات المحققة من جرّاء شـطـحات الأنـوار، والتحرير من مخلفات وإجـراءات العقلانية التقنية، ذلك الشبح الذي يهدّد التواجد الإنساني؛ «برغم أن الحداثة يمكن تحديدها بوضوح كحركـة متميزة، مـن حيث ابتعادهـا القصـدي وتحديدها الدائم للإشـكال الأكثـر تقليدية في الفن والفكر، إلا أنها تتميز أيضا-بقوة-من حيث تنوعها الداخلي الهائـل في المناهج والتوجيهات. هي حركة قلقة لا يقـر لها قرار، تدخل غالبا حلبة التنافس المباشـر، نتيجة ابتكارات وتجاربها، تُعرف غالبا بما تعلن القطيعة معه أكثر ممّا تعرف بما تتوجه إليه على نحو بسيط»[3]، إلى أن «رولان بارت» أن الجديد الذي جاءت بـه الحداثة يتجلى فـي التمكن من خلخلـة المركزية التي كرسـتها ميتافيزيقا

(1) إيان كريب، النظرية الاجتماعية، ص 287.

(2) عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، ص 354 (بتصرف).

(3) رايموند ويليامز، طرائق الحداثة، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، العدد -246 الكويت، 1999، ص 68.

فمعظم الفلاسفة الحداثيين ينطلقون من فكرة بسيطة مفادها ضرورة صياغة نماذج نظرية جديدة هادفة، وإبداع صور متجددة من قلب الماضي نفسه بإعادة رصفه وتكوينه، فليس الماضي والتراث كله بقع قاتمة ومساحات عديمة الجدوى، لكن النماذج التقليدية هي أمثلة معدّة للإبداع وقابلة لإعادة بعثها، وهذا يكون بآلية نقدية متطورة تتجاوز الآليات النقدية الكلاسيكية، لاسيما منها النقد الماركسي، التي اكتفت بمجرد المسح الخارجي وإدّعاء استطاعة تفسير النصوص وتقديم تأويلات، الهدف منها التغيير الجذري العميق، بردها إلى الشرائط والظروف الخارجية التي توجد من ورائها، بمعنى الاكتفاء بالخارج الوضعي الذي يعيّنه خطوط النقد مسبقا. لكن البديل كما يقدمه "جاك دريدا" يتمثل في آلية التفكيك ذي الأصول الهيدجرية، «فالأمر يتعلق بإستراتيجية شاملة للتفكيك تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم داخل الأفق المطلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته [...]، وإن كانت إستراتيجية التفكيك ضرورية ولا متناهية في الوقت نفسه، فذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على الحقيقة، ونتغذى منها»[1].

ليس غريبا أن تتجه الحداثة إلى نقد العقلانية الذاتية في الفلسفة الغربية، أين ينتظم العمل النقدي في كشف تناقضات العقل الغربي وتلاعبات معطياته، فقد تطور لينتهي إلى ضرب من الأداتية، فـ «جعلت من العقل أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم العقل التي اتخذت شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية، لا تهدف إلا إلى طمس حرية الإنسان نفسه [...] وعلى هذا فإن أولى مظاهر الاشتغال النقدي تشكلت في الأساس من خلال نقد المتون الفلسفية الكبرى في تاريخ الثقافة الغربية، وإبراز التناقضات الكامنة فيها، واستنطاق الأبعاد التي ترمي إليها. وأفضى ذلك العمل إلى العثور على بؤر تمركز حول موضوعات معينة واستقطابات متكتّلة، تمارس نفوذا في سياق التفكير العقلاني منذ عصر الأنوار»[2]. ومنه ارتكزت دعوة " دريدا" إلى تفكيك نظم العقل المتمركز، من أجل التأسيس لعقلانية جديدة لا تمركز فيها، من غير الاحتفاظ بأفضلية إنتاج الموضوعات، والتركيز على إشكاليات نظرية بعينها دون أخرى، وهكذا وضع حد لطغيان العقل الأداتيّ، لرفض فلسفة الوعي الذاتي وهدم فكرة النسق؛ والجرأة تظهر أكثر في الرفض المعلن للاحتماء

(1) عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص ص 35 - 36.

(2) عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، ص ص 337 - 338.

بسلطة، فمنطق التفكيك يركّز على أولية تفجير الأنساق الفلسفية العتيدة من "ديكارت" إلى "هيجل " مرورا "بكانط"، لأن هذه الفلسفات تخضع في مجملها لمفاهيم الهوية والتطابق بشكل مريب عن ميتافيزيقا "آرسطو".

غير أنّ الفلسفة الحقة هي التفكير الذي يُنتج المغايرة واللا-مطابقة ويُرسل شعاعه من خلالهما، وهي بذلك تستمد مصداقيتها من راهنية طرحها وإشكالها، فليس من المجدي أن يتخلى إنسان الحداثة عن معركته هو ليقف عند معارك سمع عنها ولم يعشها. وفي هذا المنحى يؤكد "بول ريكور" على ضرورة ظهور خطاب يكون مساحة مشبعة بالدلالات وتعدد المعنى؛ وبعبارة أخرى، أنه لا ينبغي احتكار الحقيقة وامتلاكها حتى لا ننتهي إلى التعصب الفكري، لذلك تعتبر أهم ميزة في مشروع الحداثة هي المفتوحية، التي لا يخرج معناها عن"الآفاقية" والتطلع لبلوغ حدود المستقبل، «اعتمادا على عقل لا يكفّ عن مراجعة مكوناته ونقد معقوليته وأشكال حداثته»[1].

عناصر الوعي النقدي:

ما يجدر التنبيه إليه أنّ الفلاسفة الحداثيين يرفضون الانتماء إلى مدرسة فلسفية بعينها، بل ينادون إلى التحلي بروح الاختلاف التي تصير النمط العام للعصر الذي نعيشه، لذلك هم يرسمون خطابات جادّة يتمّ في خضمها استبعاد لفظ «الفلسفة» بالمعنى الإغريقي الشائع والمشاع، واستخدام بالمقابل عبارة «فكر الاختلاف»، باعتبار الفكر تجاوزا للفلسفة، بالمعنى الذي نفهم منه عدم الركون إلى أنماط وأساليب معينة من التأمل الفلسفي، وغاية ما في الأمر أنّ الحداثة تهدف إلى تجاوز المعنى الميتافيزيقي للحقيقة، حيث أنه ليست الحقيقة مسألة قبلية أو أزلية ثابتة، ولكنها أمر إنساني تتبدل تبعا لحيثيات أنطولوجية لا تخرج عن سيرورة (PROCESSUS) التاريخ.

إن الأفكار التي تقوم في صلب الحداثة تتميز بكونها تنشد التغير اللانهائي، منعت الثبات الذي ينتهي بالأفكار إلى وجود مواقف تنتمي إلى عائلات فكرية كبرى، أهم ما ترنو إليه هو الانضمام والانضواء؛ بينما الغاية من الأفكار ذاتها في حركتها وترددها، هو السعي الحثيث نحو الاستقلالية وعدم الانزواء، وتأسيس

(1) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، دار إفريقيا – الدار البيضاء، 1991، ص 26.

يُعتبر" نيتشه" بجدارة نبي "الحداثة" وملهم وحيها، وهو بأفكاره وأقواله ذات الفظاظة يرسل في قلب الحضارة الغربية نبضا، أثناء نقده للأنساق يعمد إلى تطعيم حضارته الخاصة بنسخ لا يتوقف عند حدود الفلسفة، بل ينساب في ملكوت الجمال والإبداع الفلسفي، ويصوغ لنفسه مسالك يعبر من خلاله عن الانبثاق والتجلي من خلال مستويات من الإبداع؛ «إن «نيتشه» صريح انخراطه في النزعة العلموية السائدة في عصره، انخراطا نقديا في الغالب [...] انطلق «نيتشه» في تفكيره من النظر إلى الأخلاق والقيم الأخلاقية بوصفها ظواهر بشرية من صنع البشر أنفسهم [...] ويحلل «نيتشه» أخلاق العبيد، أخلاق الزّهد الديني، وهي الأخلاق المسيحية أساسا، فيرى أنها تصدر جميعا عن العجز والضعف [...] هذا النقد اللاذع الذي وجهه «نيتشه» للقيم الأخلاقية موجه أساسا للمسيحية، وهي التي كرست، في نظره، هذه الأخلاق الداعية إلى الزهد والتي هي السبب في انحلال أوروبا»[1].

وأزيد على ذلك، حيث أن «نيتشه» عمد بشكل مباشر على طرق موضوع معيارية الممارسة الأخلاقية، فقط ليبيّن أن السلوك الأخلاقي إنما هو مرتبط بوضعية الفرد، متعلق بحالة الإنسان المشدود إلى واقع لا يبارحه، يضع انطلاقا منه حقيقة وجوده؛ وهكذا يعمد «نيتشه» إلى تشكيل نسق إجرائي[2](*) لا يجعل روح الأنوار مرجعية له. إنه تأسيس لإطار عام ومجموعة من المفاتيح ينفلت من ربقة النسق المركزي للقيم، فهو في حديثه عن تقسيم لأخلاق للعبيد وأخرى للسادة، إنما ليبرهن على حالة الجمود المطبق الذي تشهده الحضارة الغربية منذ قرون، لذلك تبدأ الحداثة من اللحظة التي يعلن فيها «نيتشه» دعوته إلى إعادة تقييم القيم، وضرورة التمرد العقلي على الرؤية المتمركزة بمعنى أخذ المبادرة لاختراق كلّ ضروب المألوفية.

وهكذا أصيب مشروع الأنوار بالتشنّج المذهبي نتيجة تصلّب الموقف الفلسفي

---

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط1، 1997، ص ص 48 – 50.

(2) (*) باراديجم (Paradigme) هو الإطار النظري العام، حيث يستعمله توماس كوهن (Kuhn) للإشارة إلى الأدوات الضرورية للنشاط العلمي، أي مجموعة العناصر أو الإجراءات الأولية لتكون مفاتيح تدلّ على ما يجب أن يكون عليه الواقع العلمي، فهو النموذج الإرشادي تضع بين يدي الباحث الإمكانية المنهجية لسبر أغوار العالم المادي.

ومركـزة الرأي واحتـكار الحقيقة وامتلاء المعنـى، لكن الحداثة قامـت لتبيّن عكس ذلك، حيث تؤكد أنه لا تحـتاج الحقيقة لتحصيلها لوصاية منهج، بل هي ترتسم في علامات استراتيجية متغيرة باسـتمرار ومتنقـلة على الدوام.للحقيقة من هذا المنظور سياسـتها، إنها تتولد من القيمة والمعنى من حيث إن معنى الشيء هو علاقته بالقوة التي تتملكه. بيّن «نيتشه» أنّ إرادة المعرفة هي إرادة القوة وأنّ المعرفة تسلّط/ رغبة، «إنمـا لا تكمن في تحديد قواعـد المنهج لبلوغ الحقيقة في العلـوم، وإنما في إقامة سياسـة للمعرفة أو اقتصاد سياسـي للمعرفة للوقوف على الكيفية التـي يدبّر بها أمر الحقيقة في المجتمع وتعيين الخطابات التي يقبلها ذلك المجتمع ويسـمح بتداولها وعملهـا علـى أنها خطابـات الحقيقـة، وتحديـد المنابـر والآليات التي تسـمح، في ذلك المجتمـع، بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة»[1]، ويذهب فيلسـوفنا "ميشـال فوكو" إلى أبعد الحدود الممكنة لهذا الطـرح، حين يؤكد على الطابع الاسـتراتيجي لاقتصـاد الحقيقة، ذلك أنه «لا تكمن في أن نميز داخل خطاب معـين، بين ما يمتّ إلـى العلم والحقـيقة، وما قد يتعلق بشـيء آخـر، وإنما في أن نتبيـن تاريخيا، كيف تتولد مفعولات الحقيقة داخل خطابات ليسـت هي ذاتهـا لا حقيقية ولا خاطئة»[2]، مـن هنا يمكننـا أن نقول بـأن الحداثة كمشـروع فكـري متجدد قامت علـى أنقاض الأنـوار المتخفية خلف كتابات فلاسـفـتها الصـلـدة والمبهجة، إنما لحظـة إنقاذ ما تبقى في الغرب من أمل إبداع الجمال النظري، المسـتمد من إطلاق العنان للأفكار والآراء تسـبح في عالم الاختلاف، فالفكر الحداثوي هو بمثابة انشـقاق عن العقل الكلاسـيكي، حتـى أننا نقـول مع «هـوركايمـر» بأن القرن العشـرين هـو بحـق قرن إقالة العقل، فالحداثـة تعمل على تقديم أبنية ذات صياغة أفضل وصبغة عقـلية أتـم للإنتاج الإبداعي المنظم بهـدف استمراره.

كما يؤكد معظم فلاسفة الحداثة أن الغرب وقع في خيبة التاريخ، بسبب محنة الوعـي المتمركز، فلم يكن شـيئا غير الخـواء (CHAOS) كما يرى «نيتشـه»، فهو لا يتوانى في تحقـير كل الموروث الفـلسـفي العقـلي، بلا ريب كان يمقـت «سقراط» وينعـته بالفارس العاجـز الذي يحمل رمحا للزينة أكثر مما للحرب، لأنه كان ينـشد الحقيقة التي في ذهـنه وحده، لذلك يدعو إلى إحياء روح «زرا دشت» المشعة بالقوة

(1) عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص 44.
(2) المرجع نفسه، ص 87.

والحياة، وازدراء الاقتباس من نصوص الأقدمين، فكل عصر يصنع روحه، لذلك ينبغي التشبع بفكرة مفادها أن على الكلاسيكيين أن يبقوا بآثارهم في أضرحتهم لا يبرحونها أبدا، هكذا «كان انحراف القرن التاسع عشر يتمثل في عدم فهم أن شيئا ما قد انتهى، في رفض نفسه كبدء جديد، في اللهو مع ما تبقى، في التلاعب بحطام، تحل الأهواء محل العقل، تبتعد الكلمات عن معناها، تختلط البنى، يطلب الخلق من صدف السياسة والظروف، وعما لا تعد تكفي، أو العمل لتأمينه، وكل شيء في مثل ذلك»[1].

وهذا يعني أن أفكار النقد الحداثوي أوصدت أبواب الأنوار من غير رجعة، فكانت مرجعيتها هو طلب إعادة التأسيس لمعظم المفهومات والكشف عن بؤر الانغلاق فيها، تحريرها من الموروثات العقيمة، بهدف الانفلات والتملّص التدريجي من المخزون المعرفي للبناء الايديولوجي، وإدراك التغيرات التي تعيد صنع المجتمع، وذلك في الإحساس بالمستقبل، من هنا أعلنت الحداثة صيحة التغير المتواصل في حلقات منفصلة، فجيل الحداثة متحد، ولا مبال بتأكيدات الأنوار الفقاعية،إنه جيل يؤمن بعدم التجذر في تربة الأسلاف، إنه جميل يتجاوز «الآن» ليستقر في «اللحظة»، فيجعل الحاضر عنه بعيدا حتى يبلغ حدود المستقبل الذي يستجيب للماضي،إنه ليس جيل يعيش اللازمان، وإنما جيل يريد أن يكون ضد هذا الزمان[2]، بمعنى الإحساس باللحظة التي يتجاوز فيها ويستبعد -عمليا ونظريا - الشروط المادية للتغير والإلمام بالعوامل البنيوية الأصلية التي تتجذر في مفهوم «الآن» عوضا عن فكرة «الكل»، والعمل بأساليب مختلفة، والتفكير في مستويات جديدة لا تعود إلى الوراء لتتشبث به وتتوقف عند حدوده، بل ترنو إلى المدى البعيد في سبيل تلمس المستقبل.

لا نبحث في موضوعة الحقيقة وتحصيلاتها، بل نستوضح في الترسيمات النيتشوية إلحاح وتأكيد على ضرورة الانفلات القوي من الفلسفة عينها، حيث تتضح إرادة صامدة في وضع التركة الفلسفية جانبا والانطلاق من جديد دون خلفيات ميتا فيزيقية تنتج معوّقات في الفكر الغربي، هنا تأتي العدمية - التي ترسم روح الحداثة ومنطقها- لتعلن عن تأسيس إنسان جديد لتُكوّن صورة الرفض ضد

(1) بيير بودو، نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية - بيروت، ط1، 1996،ص 54.
(2) عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص 80.

إلى أمرين مرتبطين: من جهة اتحاد الطبيعة بالحضارة أو الثقافة، ومن أخرى علاقة الجسارة بالإجلال والوقار. لكن «نيتشه» يذهب أبعد حين ينذر بموت الإله رسميا، ولا يختزل هذه الأسطورة إلى مجرد اجترار عفيف ومحاكاة وقحة، بل يمضي إلى انتزاع ما تبقّى في قلب بروميثيوس نفسه من القوة التي تعبّر عن الحياة وانبثاقها من تحت الرماد، لينتصر على معاناته ويفوز بمكان له في مملكة الحرية والزهو.

لذا استدعى الأمر إلى مراجعة التأسيسات التي قامت عليها الإيديولوجيا الغربية برمتها، ويتّضح هذا في السؤال الهيدجري حول مصداقية الطرح الميتافيزيقي بالذات، فقد انبنت الميتافيزيقا على التدرجات والتصنيفات التي لا تكشف عن سمك الوجود وكثافته، بل تبني أقوالا متماسكة منطقيا، لكنها فارغة أنطولوجيًا، ومنه نتج التدهور، «ذلك أنّ السؤال عن الأصل، في هذه الفلسفات لم يعد يعني - كما يؤكد هيدجر - السؤال: من أين صدرت الأشياء؟ وإنما: كيف تكونت؟ إنه يحيل إلى الكيفية التي تتكون بها، لا المنبع الذي تصدر عنه وتستمد منه خصائصها»[1]، فصار الكلام عن بداية أصلية لا طائل منه، فليس يوجد على الإطلاق من شيء بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، ليؤكد لنا أننا على حقّ، ويمكن صوغ هذه الفكرة بتعبير مغاير بالقول: إنه لا يوجد من يمكنه أن يلعب دور الإله، «إن بعض الفلاسفة-وأنا أفكر بهيدجر - صنعوا مفاهيم مثل مفهوم «التخلي الرباني» [السقوط]، يكمن خطرها الرئيسي في ترك مجال للظنّ بأنّ الإنسان إذ يدمّر الفكر في ذاته سوف يعاقب إلها لا اسم له تخلى عنه على أرض لا وجه لها. يسجل «هيدجر» هكذا بداية موت ما للفلسفة، موت ما للفكر وسط العالم»[2].

هنا يتجلى الموقف العدمي من التأمل الفلسفي ذاته، حيث انتهى هذا الأخير إلى تأكيد مجموعة من ثنائيات حدية، بين ما هو ذاتي وموضوعي، وبين ما هو إلهي وطبيعي، وما هو روحي وحسي، وما هو سياسي وأخلاقي؛ وهذا يعني أنه انتشرت الميزة التصنيفية للأشياء، حيث قامت صلة بين إقامة التصنيفات الهرمية للمعرفة وبين إقامة التصنيفات الهرمية الاجتماعية، أي أنه لم يكن ثمة فصل بين المعرفي والسياسي، فالكل يدخل في سياق واحد، أسوة بتدرجية التسلسل الموصوفة بها الطبيعة نفسها، هذا ما يمكن تلخيصه في مبدأ «التراتبية» (HIERARCHISATION)

(1) عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص 118.
(2) بيير بودو، نيتشه مفتتا،ص 52.

التي عملت عصور الأنوار على تكريسه، سيما الفكر الهيجلي الذي يبرر سطوة الوحدة وإنكار التكثر الظاهر باسم آلية «الجدل»، حيث نُظر إلى التاريخ على أنه مجرد كتل متشيّئة وعلاقات متجزئة، ليس الغرض منها سوى تجسيد «المطلق العقلي»، الأمر الذي يؤدي إلى اختراق خصوصية «الفردي» واضمحلال فكرة «العتبة «(SEUIL) في التاريخ، ومنه القبول بسذاجة الأحداث التاريخية واعتبارها تعاقبات حدثية ليس أكثر.

والأمر يتعدى الإدراك المبتذل للسطحية التي تسكن في صميم القراءة الأنوارية للعقل الإنساني، وذلك بإحداث انقلاب عميق في النسق المعرفي وبلورة أطر جديدة تخرج عن نطاق الإطلاقية، لاكتشاف شبكية العلاقات التي تتصف بطابع التحايث، والغاية هي إلغاء محدودية الأفق النظري الميراثي، فالتغيير متأصّل في بنية العقل، كما يعتبر المسألية (PROBLEMATIQUE) الجوهرية التي تؤطّر الصرح الحداثي، المتّسم بديمومة التكوين والبناء، بمعنى أنه ليس يوجد نظام عقلي جاهز ومشكّل مسبقا، فالعقل يقدم نفسه على أنه سيرورة قابلة للتشكيل وإعادة التشكيل بحسب مستحدثات عصره ومستلزمات أزمته.

بعبارة أخرى أنّ مبدأ «الطفرة» تشكل آلية ركيزية في البناء العرفي للعقل، ذلك أنه يطرح جانبا أية هيكلية تحوّل منظومته إلى تماسك وثبات، وربما إلى ضرب من التكرارية، فعندما ينفي العقل الغربي تقليديته، فهو يعلن عن ميلاد نفسه مجدَّدا ومجدِّدا من رحم رؤية جديدة لا تكف عن النبض، ومنه صار العقل في إطار الحداثة يرسم صورته من خلال اكتناه «المتغير» لفهم حركة تغيره واستمراره في التغير، بدل الاحتباس في تضييقات «المستقر»، والبقاء عند حدود استقراره، لهذا السبب يلجأ العقل الغربي أثناء قراءته التفحصية لمشروعه الثقافي الضخم إلى الارتكاز على دعامة التجديد الداخلي للمفاهيم التأسيسية وتأفيق (HORIZONTALISATION) مدلولاتها، فصار لزاما الولوج في النظام المفهومي الغربي[1](*)، والإمساك بأدوات الفلسفة التقليدية من أجل استخراج مكامنها واستثمار ما يمكن أن يعدّ أرضية لتشكيلة مفهومية تعطي نفَسا سيّالا في مشروع العقل الغربي، وهذا بتعيين وظائف

(1) (*) نقصد ذلك النسق المغلق من المفاهيم والأفكار التي انحدرت من كتابات أرسطو،و التي طعمت ودعّمت مرحلة التنوير، ثمّ تطورت على يد ديكارت، وهكذا كان العقل الغربي يتأرجح بين واقعية طبيعية وعقلانية طبيعية.

التاريخية أصبحت تسعى إلى إظهار الانشطارات داخل المواقع التي اعتبرت مواقع الانسجام»[1]، فما كان يظن من قبل أنه انتقاص وضعف في العقل وكيفياته، بات - مع الحداثة - أمرا مسوّغا؛ بمعنى أن القطائع والعتبات الفكرية يدخل في صميم العقل، وينبغي أن يعبر عن وحي عمليات العقل، حيث لا مكان للقراءات التبريرية الفجة أو للبناءات الارتدادية المغلوبة على أمرها، ومنه التركيز على أهمية الكشف عن مصادر المفاهيم المسلّم بها من طرف الأسلاف، واستعمالاتها المشروعة، واستخدام «طرائق تسمح لها بأن تحمل محمل الجد مسائل الماضي وأدواته المفهومية دون أي اعتبار للحلول المقترحة بواسطة هذه المفاهيم ولا النتائج التي أفضت إليها»[2]، وهذا إشارة إلى عدم الركون عند حدود المعطيات الماضوية والقبول بالشعائرية الفكرية، فكل عصر يصنع مناخه الثقافي ويعيش مزاجه وانطباعاته المتعلقة بتغيرات الحياة الاجتماعية والسياسية والإبداعية، أي إن ذهنية العصر التفكيرية أو أسلوبية العقل تتولد من رحم العصر نفسه.

من هنا يعلن «فوكو» أن الدور الذي يتعين على عقل الحداثة أن يتداوله، - وهو بالأساس عقل انقلابي ومتمرد[3]*، يتحدد في «في تقويض أولوية الأصول والحقائق الثابتة، انه يسعى إلى القضاء على مذاهب التقدم والتطور، وحالما يلغي المعاني المثالية والحقائق الأولية، يلاحظ لعبة الإرادات»[4]، وقد تأكّد أنّ المشروع الثقافي الغربي شيّد بنيانه المرصوص على تأكيدات تاريخية مفادها إقرار مقولة «التقدم» واعتبارها حتمية أزلية، وضرورة آلية لعجلة التاريخ؛ بيد أنّ الدراسات الأنثروبولوجية المتأخرة انتهت نتائجها إلى تفنيد هذا الزعم المغري والجذّاب، وبرهنت على مشروعية المجتمعات البدائية ذات الذهنية الخيالية، لكن «ليفي-ستروس» يرفض بشدة أن يصف تلك المجتمعات نبعت البدائية أو المتوحشة بهدف تمييزها عن المجتمع الغربي وحضارته، بل يكتفي بإعطائها اسم المجتمعات ما قبل

---

(1) المرجع نفسه، ص 77.

(2) أ. دريفوس وب. رابينوف، ميشال فوكو - مسيرة فلسفية،ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، د. ت، ص 112.

(3) *هنا إشارة إلى «فولتير» الذي ابتدأ مشروع النقد اللاذع وكذا الساخر من الفلسفة الوسيطية، حيث لم يكترث كثيرا لمقدساتها، واعتبر العقل وحده الكفيل بتحرير الإنسان من التخاريف، وقد تبعه «نيتشه» ولكن على صعيد آخر، ذلك أنه يدعو إلى تبني موقف عدمي من كل ما هو قائم بهدف إبداع عالم جديد خلو من ضغط القيم.

(4) المرجع نفسه، ص 101.

الكتابة أو الباردة، ذلك أنها ليست خارجة عن النظام، فهي تعيش نظامها الخاص، وهكذا يثمّن «ليفي- ستروس» إيجابيا الحضارات والثقافات المغايرة للنمطية الغربية، بتقديم فرضية التآلف الثقافي بين مختلف الحضارات لوضعها على قدم المساواة، بمعنى أنّ الغرب ليس المثال الوحيد للتقدم ولا نهاية العمل الحضاري.

كما انتقد على صعيد آخر التصور الوضعي للتقدم الذي يعطي للحضارة الغربية حق التفوق وصورة النموذج؛ غير أنه ينفي الطابع المطلق لفكرة التقدم من خلال تأكيده على نسبية المجتمع الغربي، وبالتالي إبراز قيمة وأهمية الثقافات الإثنية والإقليمية على تنوعها[1]، لذا بإمكان أي مجتمع أن يحيا وينشط ويتحول، فليس مقبولا وضع الحضارة الغربية في آخر مطاف لمسار كل الحضارات الإنسانية، فهذا ينتهي إلى اختزال إنجازاتها.

فالقول بـ «قسرية التطوّر» ينمّ عن فكرة تمركزيّة مفادها إيجاد رابط بين تتابعات الأحداث المسطّحة لا تعرف النتوء، وربما يدلّ هذا على إلحاق العالم كله إلى بؤرة موحدة هي الغرب، فـ «التسليم بمركزية أوروبا وادعاؤها الإشراف على التاريخ، ومن لا ينتمي إلى الساحة الثقافية الغربية لا يملك مجالا للنمو والتطور خارج الأطر والمعايير التي حددتها أوروبا لنفسها ولشعوب الأرض قاطبة، هو تعبير عن الانغلاق والتقوقع على الذات ونفي للآخر. وهذا ما يفسر حالة التفتت التي تتكشف عنها الثقافة الغربية ومشاعر القلق والتمزق، التي تعتمل داخل الضمير الأوروبي [...] وإذا كانت تحليلات فوكو تعبر عن اكتمال الثقافة، فإنها تعتبر من جهة أخرى عودة إلى الذات ومحاولة للتفكير بالأصول، وهذا بحد ذاته دليل شّك واضطراب تعاني منه أوروبا في صميم ثقافتها»[2]، هذا من جهة، ومن أخرى فإن القول بالمركزة والقطبية الثقافوية يرجع بالأساس إلى المنطق المماثلة والتناغم أو ما يمكن تسميته بالدوامية، فـ «المشروع الثقافي الغربي هو حقا الفكر «الواحد» وسلطانه المثالي المطلق سواء في صفحته الميتافيزيقية التيولوجية، أو صفحته الأخرى الميتافيزيقية الوضعية أو الواقعية بصفة عامة [...] ولهذا كان شعار تطابق العقل مع ذاته يغذي تاريخ المشروع الثقافي الغربي برمته. وقد ترجمت حركة الانتشار الأوروبي... استيعاب الآخر المختلف تأكيدا لواحدية العقل [...].كان

(1) الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001، ص ص 203-205.

(2) علي حرب، مداخلات، دار الحداثة - بيروت، ط 1، 1985، ص 177.

العلم والثروة والتقنية هي الجياد التي شدّ العقل رحاله عليها، وقد ركّزها وأصّلها أولا في مقر إقامته، وجعل لها اسما سحريا هو التقدم [...] كانت صيغة العقل الغربي أنه هو العقل الذي ينقض ذاته. وأول ما ينقد هو ذاته... كان العقل الغربي يعايش ويتعايش دائما مع واقعة الانهيار، كان يتصيدها ويتوقعها، ليفهمها ويتفهمها، ثم يتمفصل معها [...] فالعقل الغربي يكشف أخيرا أنه يمكن أن يكون؛ عقل كل فرد، وبالتالي من حق كل فرد أن يعبر عن عقله بلسانه»[1]. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على رفع الوصاية بشكل قطعي وتثبيت الحرية في مختلف المجالات.

الحداثة... سؤال تاريخي:

إنّ الحداثة تمثل المنعطف النهائي في العقل الغربي حيث تعلن عن انحلال للمشروع الثقافي الغربي في كل معالمه. وكان «فوكو» قد بيّن أن أفكار الحداثة ابتداء من القرن التاسع عشر، أحدثت تغييرات عميقة على المكان الذي تتوزع فيه الدلالات والعلامات فتحدد بموقعها فيه، بمعنى أنّ الحداثة هي سؤال التأسيس لمواقعية (TOPOLOGIE) مغايرة بواسطة رسم جغرافيا فكرية مختلفة تماما، وهل هذا يتحقق من خلال إعادة صياغة العقل، حيث لم يعد ذلك الجهاز الذي يبني نظام الأقوال المعرفية، بل لـ «يصير هو النقد الخالص، باعتباره يردف إنتاجه ويصاحبه دائما، لا يعلو فوقه، ولا يتخلى عنه، وقراءة العقل صارت تعني اكتشاف جاهزية الملفوظ والمفعول من حيث إنه فاعل دائم، ولا ينتهي فعله، فلم يعد يخيف العقل عدم تجانسه لا مع ذاته، ولا مع موضوع فعله»[2].

فقوة البناء النقدي الجديد، أو بعبارة أخرى، حداثية الرؤية النقدية لا تتوقف بمجرّد فحص الممكنات العقلية والتجليات المتعالية، وتعيين الظروف القبلية للمعرفة، وإنما هي لحظة متوترة لثقافة راهنة غايتها فهم إيقاع التاريخ المعاصر، دون اعتبار للتمييزات الإثنية أو التفاوتات الحضارية، وذلك باستنطاق الرموز الكامنة والكشف عن المختفي في العقل ولما هو متجاوز للعادي الرتيب، «فالفكر البشري فيه من المعقول على قدر ما فيه من اللا معقول، ولقد كشف البحث في أصول الأنساق الماورائية التي خلّفها الفلاسفة منذ أفلاطون وآرسطو- وهي جماع العقل البشري- كشف مدى الوهم الذي تصدر عنه والهراء الذي تحاول البرهنة عليه كما

(1) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي - بيروت، 1990، ص ص 6 - 8.
(2) المرجع نفسه، ص 10.

يكـون بآن معا أكثـر تجريبيـة وذا ارتباط أكثر مباشـرة بوضعنـا الحاضـر»[1]. إنه من خلال التنقيبات الحفرية التي يجريها «فوكو» على منجزات ثقافته الغربية يكشف عن الطبقات العميقة والبنيـات الدفينة التي وجهت وألمّـت وعززت المشـروع الغربي، وتحكمت وسيطرت على دواليبه وموجهاته.

فالحفـل الفوكـوي يهدف إلـى تفتق القرائـح النيرة لبعث السـؤال حـول هوية الثقافة الغربية ونجاعة مشروعها، غير أن فوكو يقول: «إنني لا أبحث عن حل بديل؛ لا يمكن أن نجد حلا لمشـكلة ما في مشـكلة أخرى مطروحة في زمن آخر من قبل أنـاس مختلفيـن [...] العمل المطلوب القيـام به هو طرح المشـاكل وإعادة طرحها باسـتمرار. فما يجمـد الفكر هو التسـليم ضمنا أو صراحة بشـكل معين من أشـكل طرح المشـكلة والبحث عن حل يمكن أن يحل محل الذي نقبله. [...] الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليـه بالـذات. ليس عمل الفكر أن يدين الشـر الذي قد يسـكن كل مـا هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسـخ موضع إشـكال. «تفـاؤل الفكر»، إذا أردنا أن نسـتعمل هـذه الكلمة، هو أن يعرف أنـه لا وجود للعصر الذهبي»[2]. وهـو هنا ينضم صراحة إلى الصف النيتشوي القاضي بضرورة التخلي عن القدماء، والـتغلب على سطوتهم لـتجاوز تصوراتهم وأنظمتهم.

ممّا لا شـك فيـه أن التاريخ لا يتوقف عند حـدّ أو معلم بعينه بـل يخلق على الدوام حقائق ومعطيـات جديدة، ونحن اليوم إزاء تحويل معرفـي للتاريخ[3](*)، كما يؤكد «فوكو» ، وفحوى هذا التحوّل أن التاريـخ لم يعد ينظر إليه على أنه غائية، بل هـو إمكان؛ بمعنى أن العقـل صار بعيدا عـن تعاقبية التاريخ، وإلا أفـرغ من محتواه ونُـظر إليه على أنه مجرد غلاف شـكلي أو صوري، وهذا يشـدنا إلـى اعتبار العقل محايثـا للتاريـخ مـن دون أن يتقولب بنمطيتـه، ليصير أكثـر وأعمق نقديـة وغربلة؛ فالعقـل يرصـد السـؤال ولا يحتجب عنه حيـن يزيل غمـام الحلـول المنغلقة ويعبر

(1) أ. دريفوس وب. رابينوف، ميشال فوكو – مسيرة فلسفية، ص 188.

(2) المرجع نفسه، ص 254.

(3) (*) كان يُنظر إلى التاريخ على أنه سيرورة من الأحداث، تتتابع وتتلاحق مسيرتها في صورة منحنى خطي، إلى أن تصل إلى أعلى المراتب، هذا ما يعرف بنظرية الأطوار، حيث كانت المدرسة التاريخية مبنية على رؤية ما تجريبية في كثير من جوانبها، بالتركيز على الدراسات الميدانية دون مراعاة الاعتبارات الاجتماعية أو النفسية، على عكس الاتجاه العام عند الفرنسيين والألمان.

عن اللا-انتماء وينخر أيقونات اليقين، لأنه بذلك فقط يحقق شرطه الأنطولوجي، حيث أنه حَريّ به ألاّ يقبل بالمعارف الجاهزة والناجزة المبتذلة، فهو لا يوجد إلا في لحظة انعتاقه من التوكيدات المذهبية، فـ «أن نقرأ العقل الغربي بعينه فهذا يعني أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة في نقده ذاته، ونقد نقده، حتى لا نخال أننا نرى هذا العقل إلاّ وهو في حالة مفارقة مضطردة لسماته ومواقعه،فهو يوجد في نقده وليس في موضوعه»[1].

من هذا المنطلق تشرع الحداثة في استرجاع حرارة السؤال الفلسفي، فالعقل استفهام دائم حول موضوع لا يتملكه، وإلا دخل حظيرة العلم، لأن أجوبة الخطاب العلمي متوقعة وجامدة، بينما الأجوبة الباردة تحاصر العقل وتتعقبه لتقضي بذلك على إمكانية امتداده، لأنه يعلن بصمت عن انعدام وخفوت قوته، إذ يتحول إلى مجرد سائد تقتله الرائجية فيصبح ككل الأشياء في الطبيعة، التي تتحكم فيها آلية التبعية ولن يكون من جرّاء ذلك غير الضمور والضياع في ملكوت التكرارية؛ لكن بإعادته تأسيس لحظة السؤال يشّع وميض الانبعاث فيتجسد العود الأبدي النيتشوي، الذي يتحرر من إحراج الثنائية، ومنه يفقد إرث الإيديولوجيا مبرراته، وتتساقط أقنعة الواحدية وتتهاوى أعمدة الذاتوية الإنسية، حيث تطمح نسابية فوكو إلى «الكشف عن شروط إمكانية نشوء الخطابات العلمية حول الإنسان وعندئذ يمكن النظر إلى علاقات السلطة بوصفها شروط تكوينية للمعرفة العلمية، إذن لا يمكن تأسيس حداثة بالنسبة لفوكو انطلاقا من فلسفة الأنوار ولكن انطلاقا من تفجير نسقها، وتحطيم فلسفة الذات، وبلورة خطابات معرفية جديدة تغيّر من نظرتنا إلى المعرفة وإلى الفكر، وإلى العلم وإلى الإنسان ذاته»[2].

وهنا الإشارة إلى أنّ المعالجة البنيوية تنظر إلى نصوص الأنوار في ضوء الإشكالية التي تنتمي إليها والحقل المعرفي الذي تنتظم داخله، فنظام العلاقات الذي تنطوي عليه، فلم يعد من المهم أن نعرف البعد الماهوي للأشياء لنكشف عن مكنونها الغابر، ونتيه في سؤال ما إذا كانت الأشياء تسبق الوجود أو العكس، لكن الغاية الحداثية تكوّن خطابها من خلال الإقرار أنّ كلّ مقال يخلق في النهاية مواضيع بحثه واهتمامه، أي المواضيع التي ينبغي أن يحللها ويعقلها، فليس يوجد

(1) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 14.

(2) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف – الجزائر، ط 1، 2001، ص 118.

لا يتناول أسلوب الفهم، بل فهم الفهم، أي كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج المعرفة»[1]. المسألة هنا متعلقة إذن باحتواء للسؤال الأنواري وإدراك آلية اشتغاله بهدف نسف فجاجة نتائجه وغاياته، ليتحقق تراجع جذريته اللانهائي، المتسمة بسكونية الطرح، فتكون الحداثة لحظة الابتداء اللا-مرجعي.

ويبدو التمسك الشديد بمبدأ اللا-مرجعية (NON-REFERENCIALITE) في خطاب الحداثة اللا-أنوارية باعتباره تحقيقا للطفرة في إعادة تنشئة العقل الغربي، فخطاب الإنكارية التي لا تخفي تبجّحها إزاء الإرث الفلسفي وازدراءها السافر لمكوناته، كما تعلن عن سخريتها لبناءات جهابذة الفلسفة التقليدية دون مواربة؛ وذلك باقتحام الليل البهيم ومباغتة سكينته المزعومة، بمعنى القضاء على أوجه اللامتناهي الذي مثل طيلة عصور متتالية أرجوزة يتغنى بها الورعون [التقويون]، أو لعبة لذيذة في أيدي المتحذلقين؛ غير أنّ دُربة الحداثة ترمي إلى نسف أشكال الارتكاس إلى ما هو وراءه، والاكتفاء بما يخبر عنه الأستاذ المعصوم بطريقة اجترارية؛ لم تعد تعاليم الأستاذ تجد مبررها، إذ ليست شعائر قناعية لا يجرؤ أحد على الطعن فيها أو التشكيك في متانتها، حيث تم إنزال الأفكار الإطلاقية من عليائها، «فالحداثة لها شكل الوفاء أحيانا، يخترق كلّ الأبواب والجدران، ويسوح ملء خلايا المجتمع، ويبذر جراثيم الاعتراض على كل ما هو معهود حيثما ظهر ونتأ، ورغم أن الحداثوي نادر، إلاّ أن الجميع مهووسون بالبحث عنه [...] كل فرد في جماعة البحث عن الحداثة يترجم الحداثوي على هواه، لأنّ الحداثة لا تلقن من فوق المنابر، لا تعلم من قبل أية جهة سلطة، لكنها تنبت كالكمأة في قلب الصحراء دون بذرة، تشهد على القحط الرهيب الذي تنبت منه»[2].

لا غرو إذا اعتبرنا الصحوة الحداثية التي افتتحها فلاسفة الطفرة المعرفية في الخطاب الغربي، اجتياحا للأطر المنهجية والمعقولات ذات الشمولية المدعية للشرعية المطلقة، بمعنى الإعلان العنيف الطلاق البائن لأفكار أساتذة الفلسفة ومحاصرتها، غير أنه يظل طلاقا ذات بينونة صغرى، ذلك «لأنّ الحداثة محتاجة حقا لكل ما يسبقها حتى تتميز عن كل ما يسبقها، أو إلى الأقل فإنها تمارس الوقف وإيقاف صيرورة الأحداث، تدمر حركيتها [...] المشكلة في الحداثة أنها تريد أن

(1) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 67.
(2) المرجع نفسه، ص 258.

تثور على كل الأنظمة المعرفية التي سلكها البشر وعقولهم من أجل أن يعرفوا بها ما لم تتيسر معرفته إلا باستيعاب موضوع المعرفة وأنظمته، والتخلص من المعرفة وأنظمتها في آن واحد»[1]؛ زد إلى ذلك، إن عبادة الأستاذ تنتهي في نهاية المطاف إلى شكل ما من العبودية، فالأستاذ الذي يمارس جبروته الفكروي إنما يخنق عقلنا، ويكبل باحتشام إرادتنا، ويجهز ضمنا على شعورنا بالحياة، أي أنه يقضي على الحرية الفردية لتنتهي إلى الفناء باحتوائها. ويمكن تسمية هذا الوضع بـ «حجمنة العقل»، بيد أن الأمر مع الحداثة العدمية كل شيء في تغير لا محدود، ذلك أنها ترغب في إزالة الصدأ عن الفكر الذي اخترقه الأدلجة[2](*) (IDEOLOGISATION)، لذا بات من الضروري الانخلاع من أقانيم العقلنة المزيفة، ويتمثل زيفها في شرعنة الإقصاء والوضع على الهامش، بينما العقلنة المتينة هي التي تبني أخلاقيتها على مشاركة متعددة الأطراف، «فحين نقول الحداثة كأنما نقيم إذن احتفالا خاصا بالمختلف [...] فإنه يلحّ على كونه المختلف بالنسبة لما سبقه [...] يصير المنفصل: هو ما يحقق انفصاليته تلك، هو هذا الانزياح النوعي نحو خصوصيته ما تشده من سيولة الأحداث، وترفعه فوقها في الوقت ذاته [...] إذن المنزاح يمارس أخلاقيته على سيولة الأحداث التي انقطع عنها، ليباشر في بنيتها هذه الأخلاقية، ذلك ما يحقق القطيعة التي ليس المفهوم المميز لفاعلية الحداثي، إذ ليس ثمّة حداثي دون الشرخ الذي يحدثه في الجدار الذي ينشق عنه»[3].

بالإمكان أن نرصد في كتابات الحداثيين المتنوعة تمجيدا لفكرة الإطاحة «بالوصي»، وذلك بارتكاب جريمة القتل لأفكاره التي فينا، والبحث عن فضاءات اللا مؤتلف التي تنتشر في ربوع خصوصية كل فرد على حدة، فليس من كرامة الإنسان الحر أن يرضى بالرضوخ إلى أية وصاية أو انتداب، لأن مجرد الاستكانة ينتهي بالنتيجة إلى اضمحلال الذات، وضياع خصوصيتها. لكن التعبير عن الوجود يكون باستعادة قوة الحياة لتترسخ أحقية هذا الوجود، فليس يوجد من

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 224 - 225.

(2) (*) لقد ارتبطت الحداثة بظهور الأيديولوجيات وانتشار خطاباتها، فتحليل المجتمعات المعاصرة من الناحية السوسيولوجية يبين انحراف مسار شعارات الحداثيين، أي انتهى التغيير المطلوب إلى فرض وترسيخ رؤية ما بحجة الحفاظ على النسق أو النظام، حيث يمكن تعيين ظاهرة صعود البرجوازية على حساب الأفكار الطليعية.

(3) المرجع نفسه، ص 186.

داعي إلى التستر خلف عبادات الوصي، والامتلاء بقناعات لا نملكها ولا يمكنها أن تصنع حلما، حتى تتصيدنا وتوقع بنا في غيابة السلب والانسلاب. هنا تكمن دعوة «هيدجر» في ضرورة القضاء على ظاهرة نسيان الوجود الذي تكرّس كثيرا في خطاب الغربي، فهو محق حين يركّز على وجوب نسيان نسيان الوجود[1]، حتى يتم الانفتاح على الدلالات الكينونية التي لم يستثمرها بعد الخطاب التقليدي.

الإنساني رهان حداثوي:

من المؤكد أنّ تنوير الحداثة هو التعبير التجريبي لفلسفة ترمي إلى تخليص الإنسان المعاصر (بدون تفخيم) من ردم المفاهيم وركام التنظيرات، بهدف التأسيس لتجربة جديدة، في لحظات ندرتها، «لكنّ الحداثة لا يمكنها أن تتحرر من البنية الزمانية التي تتركز إليها، من هذه الناحية فإن زمانيتها تقع في المستقبل، والمختلف هو انتظار لهذا المستقبل الذي يبدو عاما وغير متكون بعد، يأتي مقابل الخاص الذي حدث ووقع حاضرا أو ماضيا»[2]. نلمس هنا إشارة إلى استراتيجية كسر امتداد الزمان وانسجام المكان، ومنه دفع النشاط العقلي إلى مداه، والغاية من ذلك تتمثل في جدولة التأطير الهندسي للخطاب الفلسفي على معايير أفقية لا تنحصر في حيّز العمودية المقولبة- تتصدى لبنية النظام العقلاني، وتكشف عن هشاشة طبقاته، حتى يكون الرهان الأكبر هو رسم خطاطة جغرافية ما للعقل الغربي، ولكن هذه المرة بممارسة العملية الانزياحية، لتتجسد حداثية العقل التي ترتسم في وضعية انتقال الوعي الغربي وسلوكيته من «فنتازيا الروح» التي تسبح في عوالم التجريد النائية المقفرة، بل السرابية، إلى «رومانسية الفكر» التي تتأكد من خلال تحسّس نفاذية العقل في أرجاء المحايثة، واستشعار تلوينات المحايث عن طريق التغلغل في تناغم ممكناته، والتي تعود إلى التبعثر من جديد من مسطحات التغير المستمر، هذا ما يقودنا إلى الموضوعة الدولوزية التي تقضي بالتوجه صوب النموذج الأرمولي[3](*) (RHIZOMATIQUE)، الذي يتضمن معنى التنكّر للمركز،

---

(1) للمزيد من الشروحات الرجوع إلى مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص ص 17 – 21، وص 230، وص ص 269 – 271.

(2) المرجع نفسه، ص 203.

(3) (*) نسبة إلى الأرمول (Rhizome)، وهو نبات ينمو متبعثرا فوق سطح الأرض دون أن يكون له جذر واحد، استخدمه دولوز للتدليل عن الانتشار والتعدّدية والكثرة في الوجود دون تثبيت لمرجعية

نسقط وتسحقنا بأقدامها»[1].

من هنا يبدو حاليا المنحى الجديد للفكر الفلسفي المعاصر، وهو التجاوز الفعلي لمشروع الإنسان الذي تبنته كتابات العصر الكلاسيكي، حيث انتهت إلى الفشل وربما إلى الإفلاس، نتيجة متغيرات الحقبة المعاصرة التي فرضت التجديد في بناء التصورات الفلسفية، ويعني التجديد ضرورة الابتعاد عن مسحات التأملية، حتى أنه صار الحديث عن الإنسان أمرا غير محدد ولا ينظم في سياقات معينة، ومنه كانت لحظة الحداثة إعلان رسمي عن بداية نهاية الميتافيزقيا إلى غير رجعة، وذلك لأنها خسفت بما هو إنساني في الإنسان، معتبرة إيّاه السيد على العالم، حيث وضعت الأشياء أمام الأنا وانطلاقا منها، فقد شكل «ديكارت» نموذجها الرائد لتصبح أفكاره تأسيسا لميتافيزيقا الذاتية، باعتبار الذات أساس كل الحقيقة، ولكن يفهم من هذا الذات الكلية، وبذلك مهدت النظرية الديكارتية السبيل أمام النزعة الإنسانية الهادفة إلى جعل الإنسان محور البحث الفلسفي.

لكن، «تضع العدمية نهاية لأزمة الإنسانية التي لم تعد قادرة على الاحتماء وراء المركزية العقلانية للميتافيزيقا التقليدية، كما أنها لم تعد تجد لها مرجعا أو أساسا خارج هذه الميتافيزيقا ذاتها، سيما بعد إعلان موت إله تلك الميتافيزيقا على يد «نيتشه»، رغبة في استعادة الذات ولكن هذه المرة بطريقة مختلفة؛ لأن الذات قوضناها مع مشروع الميتافيزيقا التقليدية، كانت ذاتا تجريدية تقف قبالة موضوع تجريدي هو الآخر وفي الطرف المقابل مباشرة، والآن يحين وقت استرجاع الذات الأخرى المنسية، المحذوفة من خطاب التنوير والمسترجعة استرجاعا سيئا وحلميا في الرومانسية، التي جاءت ردّ فعل على سيادة الذاتية المطلقة والمجردة، التي أتت بها لحظة التنوير، والتي هي بدورها كانت رد فعل على إطلاقية الموضوع وتجريده اللاهوتي في الفلسفة الوسيطية، بحيث إنّ التنوير ألغى إطلاقية الموضوع اللاهوتي، أعلن موت الإله، ليتقمصه في الذات الإنسانية»[2].

لا غرو إن لاحظنا التصميم الجريء الذي يبديه فلاسفة الاختلاف حيال موضوعة «الإنسان»، التي كانت بمثابة الطبق اللذيذ لمعالجات الكلاسيكيين، وذلك يعود إلى الصورة المشوّهة التي طبعت تلك التحليلات؛ فالأمر يختلف كثيرا حين

(1) إيان كريب، النظرية الاجتماعية، المرجع السابق، ص 288.
(2) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص ص 230 - 231.

نتكلم عن الإنسان (بأل التعريف) والذي يعني الكلية والشمولية، لكن أن نتكلم عن إنسان (بغير أل التعريف)، فهذا يعني تعرية المفهوم من تجريداته، أو إزالة الروح الماهوية عنه، واعتباره مجرد كيان من بين كيانات متنوعة ومختلفة في الوقت نفسه؛ وهنا يتأكد تنحية الصيغة الكليانية، والاعتراف بخصوصية كلّ كيان على حدة، وهذا يدلّ على تخليص الإنسان من بوتقة «الشامل» الذي يفرض سلطانه ويلغي التعدد.

لقد ارتبطت الممارسة النظرية الكلاسيكية بصرح التكوينات الغارقة في وشائج «الإنساني»، المتصور بشكل يمكن وصفه بالأسطوري، حيث نجد مشروع الإنسان ذا صلة بالمسحة البطولية، والتي أشبعت الخواء النظري الذي كان يعمّ المرحلة التنويرية، فلم يكن يخلو أي خطاب من تلميحات ضمنية أو صريحة، لهذا اللا مرئي المبثوث في طيّات اللا مكان، حتى أنه بات الكلام في الزمان التاريخي يستخدمه ذريعة لتبرير توجهاته؛ فقد صار يُبنى تصور التاريخ على أكتاف المفاهيم الإنسانية، لكن «البنيوية لا تهتم بالحديث عن الإنسان الواقعي ولا عن التاريخ الحي، وإنما نجد أن محور اهتمامها يتمركز حول مفهوم مجرد معين للإنسان وللتاريخ، وهو إنسان الفلاسفة وتاريخ الفلاسفة كما يقول «فوكو» ، فإنسان الفلاسفة وهم يجب التخلص منه، إنسان تحجر ولم يعد أداة خصبة لإنتاج المعارف، بل صار عقبة معرقلة لها نظرا للمدلولات المبهمة التي تنبثق عنه»[1].

من هنا نلمس الاستخفاف السافر من الرؤية الفلسفية الأنوارية بخصوص تركيزها على وضع تشكيلة وهمية، نُسجت على منوالها مختلف التصورات، وذلك حين ثبتت العلاقة بين الإنسان اللا مرئي وبين اللا متناهي، إلى درجة الاعتقاد أنه ليس ثمة فرق بينهما على الإطلاق، فكانت الأنتروبولوجيا لا تخلو من تلقيحات تيولوجية موروثة عن عهد الوسيطية، وهذا يعني إسناد قوى خارقة للإنسان الذي تم تصوره في رؤوس الفلاسفة، وقد اكتشف «فوكو» من خلال التنقيب في الملفات القديمة عن الممارسات الخطابية المكونة لرؤية معينة لدى الإنسان العيني لنفسه وحول نفسه، بواسطة فحص تصوراته التي كانت بعيدة عنه وعن خصوصيته بالذات، وما يبنيه من معارف تدور حول إشكالية وكيفية تواجده.

لكن مع الحداثة يتجسد قطيعة عميقة وجذرية بحيث تغيرت الرؤية تماما، فقد

(1) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 30.

أن يتشبّه بالمطلق النائي والموجود اللامتناهي؛ فـ «أما ما فعله عصر الأنوار منذ القرن السابع عشر، فهو أنه كان ينقل الإبيستيمية الأولى المعبر عنها بـ«أنطولوجيا اللا -تناهي»، من حامل إلهي وفوقي إلى حامل إنساني ومحايث، فليس المهم من يحمل الخطاب: إن كان المثل الأفلاطوني أو الإله الديني القروسطي أو الإنسان في إنسانوية التنويرية أو التكنولوجيا أخيرا [...] فالا تناهي ظل في مطلق المثل، ثم مطلق الذات الإلهية، ثم حمله الإنسان ثم حملته عنه الآلة أخيرا»[1].

في هذا التسلسل نلاحظ توّجها في الممارسة الأنوارية لامتصاص الأشكال الإطلاقية التي كانت تسبح في السماوات العليا، من أجل اختراع الإنسان المفهومي، واعتباره كيانا تصوريا فيه من السمات والصفات الإلهية ما يمكنه أن يتسيد العالم، ويُحكم قبضته على مدارج الطبيعة، مما انتهى بالإنسان نفسه إلى اعتقاد سخيف منه بأنه الجبار الذي لا يقهر، فكان يشك ويرتاب من كل شيء، ما عدا إنسانه، إذ لم يكن يبدي ولو ذرة ريبة تجاه مصداقية قدراته، ما يعني أنه كان يسند حقيقة الموضوعات إلى كيانيته، ويلمسها من خلال ذاته هو وحده فهو يمثل مرجعية ذاته، فـ «إذا كان كائن العصر الوسيط بما هو كائن مخلوق يستمد كينونته من الثيولوجيا، فإنه، مع الحداثة، أصبح يستمدها من الأنثروبولوجيا، صار الموجود موجودا بما هو موضوع، وهو موضوع بما هو يمثل أمام الذات، ومن هنا أصبحت الذات سيدة اللعبة، سيدتها في ميدان المعرفة، من حيث إنها وحدها المسؤولة عن إصلاح نفسها واتخاذ القرار في ألا تقبل من الأفكار «إلاّ ما كان واضحا متميزا». وسيادتها في ميدان الأنثروبولوجيا من حيث إنها أساس الوجود، سيغدو الإنسان، والذات البشرية مرجعا للوجود بما هو كذلك»[2]. حيث لم تعد ثمة قيمة ما للأشياء إلا ما تّم مباركته من قبل الأنا المفكرة التي احتكرت سوق المعرفة، وأكثر عندما شيّدت صرح العلوم الإنسانية، فكانت الحداثة، بلا مراء، بيان رسمي لميلاد تلك العلوم التي انطلقت -بأشكال مختلفة- من موقع الشجب لمرتكزات الأنوار، والغاية تتمثل في تشكيل مداخل معرفية جديدة. وعليه يؤكد «فوكو» أنّ العتبة بين المشروعين اتضحت في إحداثية «الإنسان / الشبح»، فتحققت الأزمة في العلوم الأوروبية على حدّ موقف «هوسرل»، لذلك صار لزاما اليوم، في هذا القرن بالذات،

(1) المرجع نفسه، ص 269.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص 54.

أن تتغير الوجهة والقضاء على أسباب الفشل في خطاب الحداثة.

ويُفترض إعادة تخطيط المنظورات من موقع اجتثاث الجهاز المفاهيمي (CONCEPTUEL) من جهة، ومن أخرى تحرير السياقات النظرية، ذلك أن علامات الأنسنة (HUMANISATION) انتهت بالنتيجة إلى ضرب من الضحالة، فتيار البنيوية يبدي قلقا متزايدا من تداول مفهوم الإنسان، ويصر على إقصائه من مجال الفكر المعاصر، وذلك وفقا لمقتضيات علمية صرفية، حيث لا تجد مندوحة من استبداله بمفهوم الإنسان نسقا متتابعا من البنى الثابتة، تكريسا لمبدأ التحايث (IMMANENCE)، «لكن فلسفة التنوير لشدة حرصها على موضوعية المعرفة فقد جرفت الذات الفردية تحت غطاء من الذاتية المطلقة التي عبرت عنها بمثال الكمال [...] والكمال يعني تطابقا كاملا بين الذات والموضوع، الذي ينحلّ...كاستحواذ كامل من قبل الذات على الموضوع، [...] فهي استبدلت المطلق اللاهوتي بالمطلق الإنساني؛فيكتشف «فوكو» بسهولة أنّ اللا متناهي يظل أصلا للمتناهي، والغيبية هنا تظل تُحمل على المفهوم الإنساني كما كانت تحمل للمفهوم اللاهوتي بمعنى أنه يجري الانتقال من جوهر أو ماهية إلهية، إلى جوهر أو ماهية إنسانية [...] فحين تصدى «فوكو» لإبستيمولوجيا العلوم الإنسانية، ولمفهوم الإنسانوية بذاته، إنما كان يقصد انزياح هذه الإيديولوجيا الخفية من سطح الممارسة إلى أصول لعبة الحداثة الغربية وجذورها الضاربة في أنطولوجيا المشروع الثقافي الغربي كله [...] حداثة التنوير إذن لم تفعل سوى أنها نقلت الميتافيزيقا من قطب الموضوع إلى قطب الذات، فصعدت من مفهوم الذات وحدودها من مستوى حجمها الفردي والمتناهي إلى مستوى الذات المطلقة التي تعزو لنفسها كل ما كانت تعزوه للذات الإلهية كموضوع للمعرفة المطلقة [...] هكذا لم تخرج حداثة التنوير من ذات الخطاب الميتافيزيقي واللاهوتي [...] ذلك أنها استبدلت اسم الإله أو الوجود المطلق باسم الإنسان»[1].

عندئذ برهنت اتجاهات الفكر الأنواري عن إفلاسها وإفقار رأسمالها المعرفي، فالكلام عن إنسان بقناع إله أمر غير مجدي ولا طائل منه، ما يعني حتمية موت الإنسان الذي يبشر بدوره عن نهاية الفلسفة كما فهمها الأقدمون، وبالتالي انهيار دعامة أساسية من دعائم المعرفة الإنسانية، هنا تنقضي محاجة الإنسان الذي كتب

(1) مطاع مطاع صفدي، نقد العقل الغربي نقد العقل الغربي، ص ص 234 – 236.

بالبنط العريض، «فالإنسان لم يعد المرجع الأساس والوحيد للمعرفة، والموضوع الكلي الشامل الذي ينبثق عنه المعنى، أو المصدر الملهم للدلالات والتحولات التي يمكنها تغيير مجرى الحياة والأحداث، على العكس من ذلك فقد شعرت الفلسفة المعاصرة أن الفكر الفلسفي كذب على نفسه بنفسه بوضعه هذه المفاهيم التي لا تعطي صورة حقيقية عن الإنسان في مركز الصدارة»[1].

نأتي في هذا المقام إلى تبيان المجهودات الحثيثة في تقويض الفكر الإنسانوي بوجه عام، فإصرار فلاسفة الاختلاف على إبرام عقد القطيعة مع مختلف الممارسات السابقة، فهذا يدل على التشكيك في الإنسانوية الأنوارية، التي لم تحقق الغاية المرجوة، سيما في العلوم التي تنسب إليها، فنبرة الإنكار نجدها عند «نيتشه»، ثم ورثها عنه الجيل الفرنسي الملقب بالنيتشوي: كلّ من «دولوز»، «سير»، «فوكو» ، هؤلاء اجتمعوا على نسف قواعد التقليد الفلسفي، والبحث عن منافذ أكثر حيوية تزيح العقم عن مجالس الفلسفة.

لا ينبغي الاعتقاد بموت حقيقي للإنسان، وإلاّ وقعنا في فخ التشاؤم، لكن الأمر عند «فوكو» يأخذ منحى جديدا حين يركّز على تجديد الرغبة في الحياة، متبعا خطوات ملهمه «نيتشه»، بمعنى الاهتمام المتزايد بالأشكال الفردية المنتشرة في أصقاع هذا العالم، فالقطيعة التي ينبغي أن توقعها الحداثة لا تكون بالفرار من ميراث الماضي وحسب، ولكنها تمتد إلى خلخلة الفهم الذي يؤطر الذات، وهذا يدل على تشكيل أرضية لإعادة إنتاج الذات (REPRODUCTION DE SOI) من خلال المراجعة، فالإنسان الأنواري ضائع عند مفترق الطرق، وبالتالي فهو مائت لا محالة، فمن هذا المنظور تصبح الحداثة هي مشروع الذات الغربية، لأنه لا يجدي اعتبار الذات مجرد تابوت فرعوني أو مومياء محنّطة تخنق حضارة الغرب، لذلك فالحداثة هي استنزاف لمشروع الأنوار، إنه السبب الذي دفع بالجيل النيتشوي إلى تفعيل العقلنة من خلال مسح اللامعقول والاهتمام بتجلياته، وتأسيس خطاب متواضع للصمت المطبق من حوله. «وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعقل إلاّ كل ما هو كلي وعام، فقد صار محتما عليه أن يدرس الفرد والمختلف والخاص من حيث الشروط والعمليات والظروف التي تنشئ الفردية. وهي الحالة المسيطرة اليوم في مختلف مجالات العلوم، حتى منها المادية والحيوية. ووحدها للأسف بقيت

(1) عمر مهيبل, من النسق إلى الذات, ص 21.

هذا الأخير من أخلاقيات، فانتهى إلى تأكيد الطابع القسري في مختلف ممارسات الحياة الاجتماعية والثقافية، والاعتراف صراحة بأنّ الإنسان الحديث هو حيوان انضباطي بالوراثة، لذلك حاول استرجاع حلم امتلاك الذات عن طرق الاعتناء بمسراتها محتذيا بالمجتمع الأثيني، حيث كانت تعتليه نشوة قوية لاغتنام فرص الحياة، والامتلاء بعطاءاتها، بمعنى أنّ حياة الفرد اليوناني القديم كانت تعبيرا عن الاستزادة من الحياة إلى أقصى حد، أي كانت سلوكياته تدفع بالذات أن تضع من حياتها الخاصة بها نوعا من الإنتاج الفني،و يجعلها تطفو على سطح الوجود جميلة، يملؤها شعور متناغم بالسعادة والتمتع بالعيش، من هنا البحث عن قالب فني للوجود تصير معه حياة الفرد نوعا من الإنتاج المبدع[1]؛ بينما الفرد الحديث يسحقه الرفاه التكنولوجي وتخنقه الآلة الصلبة، فلا غرابة أن يتميز ويتمايز المجتمع اليوناني القديم عن باقي حضارات الدنيا، لأنه كان يصنع حقيقته من خيال الجمالي، لكن الحضارة الحديثة تعذب إنسانها وتقضمه بأنياب المحرمات وسلطان الأخلاقية المغلقة. فالحريّ بمشروع الحداثة النقدي أن يتوجه نحو احترام «الفردنة» (INDIVIDUALISATION) وتبديد وهم رغد العيش الغربي، ومنه ابتكار فلسفة أخرى تعلم الفرد أن يجعل من وجوده وحياته نوعا من الإنتاج أشبه بالفن، يمنحه المتعة والإنشاء بما يحيثا ويفكر، هذا لأن فوكو النيتشوي يهدف إلى إعادة تأسيس فن للحياة يلبسها الذوق الجمالي، حينئذ يعيد إلى جسد الإنسان – باعتباره إنية متحققة– أهليته وقوّته،إذا يقصد من ذلك إحياء الرغبة وتقويتها في إمساك بزمام العيش، وبالتّالي تجديد الحلم في تشييد صرح آداب متحررة من أخطار العلم والقانون والدين حسب النموذج الإغريقي[2]. فالحضارة الاستهلاكية المعاصرة أنهكت كاهل إنسانها واغتصبت أبعاده الكينونية حين تلاعبت بكثافته في خضمّ من المتع وألعاب الحياة الضحلة، أغرقته بوفرة من إغراءات المسرات الهشة؛ صحيح أنّ الغرب انتهى إلى مجتمع الرفاهية والمتعية، ولكنه ظل مفتقرا إلى أسباب السعادة، لأن الحياة أضاعت فيه صفاءها وعطاءها.

إنّ فلاسفة الاختلاف ومعهم «فوكو» يؤسسون لمنطق ما بعد الحداثة، برسم تكتيك انقلابي على أطر العقلنة، التي كانت مصدر معاناة وسبب اختناق الإنسان

(1) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص ص 149 - 150، (بتصرف).
(2) نفس الاقتباس.

في العالم التقنوي، بحكم أنها فرضت نمطا أحادي البعد، من هنا التركيز على خيار جذري بعيدا عن آلة العقل الذي انتهى إلى الاستلاب والتشيّؤ. فإذا كان فيلسوف التواصل- هابرماس- يرى استحالة تجاوز المعرفة القائمة أو بناء نمط جديد من المجتمعات، ويكتفي بإعادة تنشيط العقل وتحريره من جبروت التقنية ورتابتها الصلفة، فإن دعاة القطيعة من «نيتشه» إلى «فوكو» ، مرورا بـ «دريدا» و«دولوز» و«سير»، يؤكدون بإيمان عميق على إمكانية تحقيق الشرخ في هذه البنية المعرفية الفارضة نفسها بالحديد والنار، وذلك بالتأسيس الفعلي لمعرفة أخرى جديدة جذريا، والكشف عن مساحات رحبة للاختلاف، فلا حاجة إلى الترميم والترقيع لمخلفات عقل أصابته الشيخوخة والعجز، بعد فضح إفلاسه واقتصاره على مطابقته لذاته، حيث «يتمسك الخطاب الفلسفي الداخلي بحب الحقيقة، والمعرفة الخالصة، والفكر المنفصل (البعيد) عن الجسد، كما يتمسك بالنظر إلى الأشياء في ذاتها، وفي جوهرها، وبذلك يكون هذا الخطاب بعيدا عن هموم الحياة، وخاضعا عن طواعية، وبنوع من المهارة والخداع، إلى الأمر المقضي [...] فالخطاب الفلسفي الداخلي عملية خنق للحياة وكبت للخيال الخلاّق»[1].

فالنقد الذي يوجّهه «فوكو» إلى الخطاب الحداثي يتمثل في إهمال العنصر الحيوي من مقدّرات الحياة، فكان خطابا فقيرا من المعاني العميقة لما تحمله البطانة الحياتية، ويسعى إلى تكرير قول سابق بأساليب ملتوية، في حين كان جديرا به تقصّد تحرير الحياة من استغلال مركّب السلطة / المعرفة لها، ممّا أفقدها انتماءها إلى أصالة ذاتها من جهة، ومن أخرى اغترابها عن القوة التي تعبر عنها، فإنسان المجتمع الغربي متجرّد من قوى الحياة ومتخفي عن ذاتيته، فهو كالنحّات الذي فقد الحس المرهف حين أطال النظر إلى منحوتته، يتأمل تفاصيلها المهابة، فكأنها صارت تستحق العبادة والتقديس، وارتمى في بهرجها ليصير في عالم باهت موسوم بالضحالة، كل ما فيه إغرائي ولكن مفتقر إلى الروعة والجاذبية.

إنّ «فوكو» يسعى جاهدا إلى تجسيد الأمل النيتشوي في تمجيد فيلسوف التسكّع والتنقّلات، أو بالأحرى الممارس للترحال الفلسفي، كونه لا يضع نفسه ضمن قانون الجميع، بل يفكر في قانونه الخاص جدًا، وفي تشييد نمطية حياته على فرادته وحسب؛ لذلك فهو يقترح -مع نيتشه- أن تنميَ الحداثة أسلوب حياة

(1) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، ص ص 27 - 28.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

نِسَابِيَّةُ الذَّاتِ الْغَرْبِيَّةِ

- انضباطية العقل الغربي
- تقنيات استكشاف الذات
- إحداثية الذات المتفرّدة

مُقَدِّمَةُ الْفَصْلِ

ينحصر اهتمام «فوكو» في بحث نسابية الفرد (INDIVIDU) الحديث بما هو موضوع (OBJET)، بواسطة الكشف عن الذات من داخل المجتمعات الغربية المعاصرة عبر تحليل أساليب العقل التأديبي الموقّعة على جسد الكينونة الاختلافية، ومن خلال أنماط شتّى من المعارف التقنوية ومن الممارسات الإجرائية.

إنّه السبب الذي يدعو إلى ضرورة وضع مشروع الحداثة على المحك، بمعنى الإقرار بعصر النهايات، وامتلاء العقل فمنذ التنبّؤ النيتشوي بقرب دنو الحضارة الغربية، والرواية الهيدجرية بأفول الميتافيزيقا الممركزة، كانت حتما لحظة انبعاث فلسفة اللامفكّر الذي يتحقق في صورة المختلف، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بظاهرة اختراق العقل، بهدف إنقاذ الذات من التخثّر المذهبي وانتشالها من ركام التلوّث العلموي المشوب بالتكنولوجيا الفجّة، وبالمقابل استيعاب متغيرات الفكر واقتناص التعدّد للقضاء على صنمية النسق.

ونأتي في هذا الفصل لمعالجة الكيفيّة التي ظهرت من خلالها موضوعة الذات (SUJET) في خطاب العقل الغربي، حيث يتّجه تحليل فوكو نحو تكنولوجيات الذات الموضّعة ذات الصلة بمنظومة التقنيات التصحيحية العصرية، حتى نكتشف كيف مثّلت دوما الفائض الذي يفتقد مبررات حضوره في الصرح المعرفي، إلاّ بقدر استجابته للمنظومة التوضيعية، حتى نبيّن غمرة الثقافة الغربية لاحتواء مظاهر الاختلاف التي تتلوّن بها الذات كإمكانات وجودية ومنه تقييم مخططات حضارة الغرب إزاء الفرد الآبق من ملاحقات العقل الرسمي.

ونستعرض في مبحث انضباطية العقل قضيّة الإقصاء والتهميش للعنصر الاختلافي، بتبيان كيفية استيلاء العقلانية على شتّى مظاهر الحياة اليومية، وفرض نمطيّة انتظاماتها على سيرورة التدفّق الحيويّ، علما أنّ عقل الحداثة يسطو على الفرد حيث يضطهد الحرية بعد أن يعطيها ويمنحها. ثمّ نعالج في مبحث تقنيات الاستكشاف الطرائق الموضوعية التي يتمّ بواسطتها قولبة الحضور (LA PRESENCE) الفردي ضمن نموذج شمولي ماصّ، فقد ابتكرت الوضعويات

الحديثة جملة الأدوات الممنهجة (METHODISES) التي تحاصر الوجود الشخصي، بهدف تطويع التصرفات وتطبيع الانعكاسات لخدمة سلطة لامرئية في إطار سياسة الإعداد والتدريب، وبالتالي جرد ممارسات الضبط (PRATIQUES DE REGULERITE) الحديثة التي تهدف إلى تأسيس الإيديولوجيا الامتثالية.

أمّا في مبحث إحداثية الذات فسنعرج على درس مغامرة الذات الغربية في اكتشاف ذاتيّتها، لبيان محنتها أمام تجربة التعرّف على أبعادها ومنجزاتها، وبالتالي تعيين ملامح اضمحلالها في خضم عمليات التفريد العلمي لها لتتحوّل إلى مجرّد موضوع تجارب تقنية أو مجرد حضور انعكاسي، في حين نقترح معالجة المنظور الفلسفي الذي يساهم في تحقيقها على مسارح الوجود، وطرح مسألة الذات العينية التي تباشر ممارسة ذاتها.

كما سنبيّن مدى تركيز «فوكو» على كشف الممارسات المعدّة لانتصار «العقل» بما هو سلطة تنظيمية، فهي تشرف على مجمل أشكال الحياة العادية للأفراد، وكأنّ العقل يفرض قانونه ليس فقط على الجسم الاجتماعي في شكل بنية مؤسسية، إنما أيضا على الحاجات الطبيعية والأكثر حيوية للجسم الفردي برمّته، وذلك بتسليط المبادئ الضابطة التي تحدّ من خصوصيّة (PARTICULARITE) المختلف على المستوى الأنطولوجي، وتحاصر مقدّرات عطائه على الصعيد الاجتماعي والثقافي بواسطة وضع رزنامة توزيع جديد للأفراد وتعيين وظائفهم، ممّا يعني فرض تنظيم مناسب لهذا النوع من السلطة التفريدية بوسائل العقل المطابق (LA RAISON IDENTIFIANTE).

لقد ظهرت آليات عقلنة المجتمع الحديث دون اعتبار حساسيّة الظاهرة الاختلافيّة، وبتجاهل وجودها، حيث تمّ التحضير لبنية اندماجية تعطي الفردية الحديثة بُعدا يتماشى ومتطلبات العقل الشمولي المرتدّ على نفسه، من خلال الخضوع لمجموعة ميكانيات خاصة. حينها يثبت «فوكو» العجز الداخلي في ثقافة حضارته عن طريق معاينة المكامن المرضية لتجلّياتها التي أفرزت ذاتيّة شكلية، أو بالأحرى مشكلنة، كونها مبتذلة ومدحورة ضمن رسوبيّات الحداثة.

المبحث الأوّل :

انضباطية العقل

الاتساقية كضرورة عقل:

لقد ركّز «فوكو» جهده على كشف تجليات العقل الغربي، فلم يتراجع في فضح أساليبه الملتوية أو بناءاته المتعرّجة، ولم يتردّد كثيرا في تفحص ما يقع على حواشي إنجازات العقلانية الغربية، التي ترى في مشروعها نواة لبعث العالم وتخليصه من آفات اللاعقل؛ لذلك يدرس باهتمام بالغ آلية اشتغاله، حيث يشكّك في مصداقية الحضارة الغربية برمّتها على غرار الفلاسفة النقديين، فنحن كثيرا ما نجد آثارا فعلية في سطور كتاباته سواء من نبوءات «نيتشه» أو من إيماءات «هيدجر»، هذا من جهة، ومن أخرى استفادته من مقاربات «أدورنو» وكذا مراجعات «مركيوز».

والهدف من هذه الجهود الجادّة إمّا تأسيس معطيات لمشروع عقل مغاير وإمّا ترميم مشروع العقل القائم؛ بيد أنّ «فوكو» يشقّ بقوّة طريقا معرفيّا مختلفا حيث يختار إنشاء الكلام حول المسكوت عنه في بنية العقل الداخلية، «لقد كان مشروع فوكو محاولة إدخال البعد الاجتماعي الواقعي في تكوين العقل المعرفي الغربي، هذا الواقع ليستنبطه بالبحث والتنقيب في أرشيف الغرب؛ هذا البحث الموضوعي يقدّم لنا صورة مذهلة تماما يظهر فيها الغرب عريا من كلّ أغلفته العقلانية والسياسية والأخلاقية واللاهوتية، فبدل مفهوم العقل والعقلانية نجد مفهوم الجنون، وبدل التّواصل الظاهري نجد حقبا وأزمان لا رابط بينها، ومفاهيم ومعارف لا تقاطع بينها أيضا»[1]. من هذه الزاوية يحاول فوكو استخلاص النتائج المتضاربة التي انتهى إليها عقل حضارته، الذي لا يعدم عجرفة بمنجزاته هذه الأخيرة التي كرّست نظام إجراءات تُفرض على الإنسان ليتحول إلى مفعول به، ممّا يدلّ على تسليط النسق العام حيث يعمل النسق على إنتاج حالات التخشّب الذي ينتهي بدوره إلى إحلال مظاهر التقلّص والضمور.

(1) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 115.

مـا يؤكّده «فوكو» في معظم أعماله هو ذلـك الخط الرفيع الذي يجمع كل من الحداثـة والأنـوار، إذ كلاهما يجتمع على شـعار واحد يتمثل في القـول بإمكانات العقـل الخارقـة، فهـو الذي يعمـل على حفـظ التـوازن على مستوى الممارسـات الثقافيـة، وبذلك يسـعى العقل الحداثـي المتحدّر مـن الطموح الأنـواري إلى تأكيد (UNIFORMISATION) التـأحيـد المنطقي لمختلف البنـاءات «وتبدو منطقية العقل الموحّد واضحة في الاكتشـافات التي تهدف إلى ترتيب معارفنا من جهة، وإخضاع ظواهر طـبيعة المختلفة من جهة أخرى إلى تفسير العلمي المنضبط، ظـنـا أنّ كلّ ما يتعلق بالطبيعة يمكن حصـره في قوالب من المبادئ هذا الوضـع النموذجي للعلم، هو في حقيقة أمره تحقيق لرغبة أساسـية في الإنسـان تـتلخّص فـي إمكانية إخضاع الظواهـر الطبيعية إلى مـشيئـته»[1]. بينما تهدف فلسـفة «فوكو» إلى معالجة مسـألية الـتّنـوّع برصد الكـمّ الهائل مـن المتفرقـات والمختلفـات، التي تحاصـر الفهم من كل صوب وتقديم طرح جديد يبين أنه بالمسـتطاع إلغاء أسـاليب الفهم البالية، التي تعمد إلى صبّ المعارف في بوتقـة أحاديّة بواسـطة تطبيق كليانيّة النظر والممارسـة عليالسـواء، فـي الوقت الـذي ينبغي إنتـاج معقولية متواضعـة وهادئة ترفـض عقلنة الحياة بشكل تعسفي.

مـن خلال القـراءة التـي يجريها «فوكـو» على إرثـه الثقافي يريـد إثبات وضع العقـل الغربي، الـذي يرى أنه وقـع في انحراف كبيـر، وبالتالي انتهـى لاعقلانيا في كثير من ممارساته واستـتباعاته، ويتجلّى ذلك في قدرته على فرض سياقات تفكيرية محـدّدة تحديدا صارما على مختلف الأفراد، وضرورة تقيّد كل فرد بالتزامات تخدم استراتيجيا السـياق؛ من هنا انتهى العقل الغربي إلى تكوين «نسق مهـيمن مؤسساتي مـتواطئ، قصـدي يُظهر ما يـوّد إظهاره فقط»[2]، مـا يعني أن «فوكو» يبـدي اهتماما متزايـدا بالنصـوص التـي يضعهـا العقـل جانبـا ويخفيها فـي طيّاتـه إنه يعيـر أهمية بالغة للمسـائل الهامشـية، التي تـتضمنها البيئـة الاجتماعية الغربيّة ليكشـف حقيقة اللامـقـول(NON-DIT) أو ما يشـار إليه بلفظ المضمر في خطـاب العقل، فأعماله كلها مـن «تاريخ الجنون» و«مولد العيادة» إلى «مولد السـجن»هي أعمال تسـتهدف الحديث عن أشـكال ووجوه الآخر كعبد أنطولوجي باعتباره المسـتبعـد أو المخفيّ

(1) فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، طرابلس،1988، ص ص 10-11.
(2) المرجع السابق، ص 47.

ليس غريبا أن يقترن مشروع حداثة العقل الغربي بتوجيهات ذات طابع سوسيولوجي أو سوسيو-ثقافي، «إنّ ماهو مهمّ في المجتمع الانضباطي هو فكرة المجتمع ذاتها أي هذا المجتمع الذي تشكّله الانضباطات ومختلف تقنيّاتها، والتي تعتبر كلغة تواصليّة بين مختلف المؤسسات، أو التي تجد ترجمتها في مختلف المؤسسات، كالمدرسة والثكنة والمصنع والمستشفى والسجن، كتحقيق عيني لها. ويترتّب عن هذا التّصوّر أنّ الانضباط هو الذي يصنع الأفراد الذين يشكّلون المجتمع الانضباطي، والمجتمع الرأسمالي في نظره هو مجتمع الانضباط والمراقبة والمعيار، سواء من النّاحية الاقتصادية حيث الحاجة إلى يد عاملة منضبطة ومنظّمة، أو من الناحية الاجتماعية حيث الحاجة إلى تنظيم النمو الديموغرافي، ولذلك فإنّ الرأسمالية في نظر «ميشال فوكو» لا تنتج السلع فقط بل تُنتج الأفراد كذلك أو بصورة أدقّ الإنسان الاجتماعي المُنتج»[1].

ممّا لا شكّ فيه أنّ مختلف الصيغ التي يتمّ بها قولبة الفرد الغربي وتنميطه مثل المدرسة والثكنة والمشغل ومراكز التكوين، تمثّل عند «فوكو» سجنا اجتماعيا مقبولا يضمّ شتات المجتمع وباستخدام آليات تقنية ذكية جدا لصوغ وترتيب علاقات مختلفة بحسب أسلوب معياري مشترك يذوب ويتلاشى فيه كل عضو اجتماعي على حدة ليتحقق تشكيله على نمط معيّن، وبالتالي يصير المجتمع الغربي نموذجا أمثل للعقل الانضباطي، عندئذ يحاصر أفراده بسن المعايير، التي تتعيّن في عملية الرصف والتصنيف.

فعلى ضوء التجربة الكينونيّة للفرد الغربي يمكننا ملاحظة الحالة السلوكية التي تعتبر متضمّنة في لعبة سلطوية متوارية تقحمها في الدائرة المغلقة لتحقيق أهدافها، حيث تعمل بعزم خلف الكيان الفردي للإنسان، كما تملي عليها قناعات ينبغي تجسيدها بشكل متزن؛ والإتزان هنا يشير إلى معيارية العقل ذاته، فالنظام الجديد الذي أفرزه النسق العقلي يؤكد على مبدإ الرعاية الاجتماعية المتخفية من وراء مراكز المساعفة والدعم لأولئك الأشخاص الذين يثيرون الريبة، مقابل الإذعان لإجراءات ضابطة للسلوك عن طريق آلية الاستيعاب فـ «[...] لم يعد العاطل عن العمل يُطرد أو يُعاقَب، بل يتمّ التكفل به على نفقة الأمة إنما على حساب حريته الشخصية وتقوم بينه وبين المجتمع مجموعة التزامات مضمرة: له الحق في أن يُعال

(1) الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، المجلس الأعلى للثقافة، الجزائر، 2000، ص 252.

الشيء يقال عن المريض والمجرم والمعتوه، كلها مشاهد مزعجة يقترف منها العقل الغربي فيحيطها بسياج من الصمت والتهميش، فهو بذلك يقوم على أساس نفي الآخر المقصيّ، ومنه ضرورة ووجوب اضطهاده كمسوّغ تبريري لإصلاحه وإعادته إلى رشده، هذه هي النبرة المؤسفة التي تفاخرت النزعة الإنسانية برفعها والدفاع عنها.

هامشيّات العصر الحديث:

لقد فضّل «فوكو» الكلام عن مواضيع ظلّ ينزعج منها الخطاب العقلاني، غير أنه لم يجد مناصا من معالجتها، فقد أكّد أنّ المجتمع الغربي عبارة عن بنية معقّدة من التدرّجات الفئوية، حيث «يكشف تاريخ الجنون عن انقسام المجتمع إلى الذات والآخر، إلى العادي والمرضي، إلى المألوف والغريب، إلى العاقل والمجنون، إلى الأساسي والمهمّش؛ وتاريخ الجنون بهذا المعنى هو تاريخ المُعبد والهوامش»[1]، وربّما أكثر من ذلك، فالفكر الفوكويّ على الجملة يُبدي تعاطفا حميميا لأشكال وصور الإقصاءات المتعددة التي يزخر بها مشهد الغرب الثقافي، والكشف عن هذه النقاط السلبية لدى الغرب يترك حزازات عميقة يأسف لها «فوكو» ، فمشروعه يتمثل في «استقصاء [...] مظاهر الإقصاء والإكراه واللاإنسانية التي تمثل حقيقة الغرب الخفية، وهو تأصيل أركيولوجيا المنظومة العقابية وموقع السجن باعتباره وسيلة حجز وعزل داخل هذه المنظومة، فإذا كان مجتمع اليوم قد جعل من السجن ملجأ أخيرا بعد فشل التقويمات الأوليّة الأخرى، فإنّ مجتمع القرن التاسع عشر كان يتباهى بسجونه التي تشبه الحصون والمُشادّة داخل المناطق الحسّاسة في المدن»[2].

هذه الشناعة الظاهرية تطبع التوجّهات العامة التي تهدف العقلانية الغربية إلى تطبيعها، ويرتسم ذلك في تشكيل خطاب متعقلن حول حالة الشواذ التي تتصدر الواجهة الاجتماعية، فليس عجيبا أن يوجّه صيغة استنكارية لخطاب العقل؛ إذ «كيف تحدث العقل عن الجنون؟ أو كيف أمكن التحدث عن الجنون بلغة العقل؟ أو بتعبير آخر: ماهو خطاب العقل عن جنون (أو الشذوذ بشكل عام)؟ أو كما يسأل فوكو: كيف تشكّلت المعرفة عن الجنون؟ (حيث تخبط العقل الغربي في ويلات

(1) المرجع نفسه، ص 157.

(2) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 57.

الاغتراب، وأبدى انزعاجا شديدا في القرن التاسع عشر من الجنون الذي يحيط بالعقل من كل جانب).[...] تطرح مسألة العقل التي تستعبد كل إمكانية لإقامة علاقات بين العقل واللاعقل، أو بين العقل والجنون، فالعقل مع ديكارت يستبعد الخطأ والوهم، ولكنه لا يهتمّ أبدا بالجنون»[1]، والسبب هو اعتبار الجنون-كحالة شاذة في المجتمع الغربي الحديث - بمثابة خطاب هذياني، ما يشير إلى تهميش الجنون من طرف العقل واستخدام أساليب الحكر والتحجيم عليه.

لا ينبغي الانذهال بحضارة مليئة بفخاخ الحسّ التمييزي، أو الإعجاب بعقل يمارس كل سطوته لفرض آليات التنظيم التأديبي، فكثيرا ما تتهاوى الأبنية التي نعتقد أنّها صلدة، بيد أنها في الواقع هشّة وعديمة القيمة، كذلك يتعين هذا الأسلوب المُرائي في ظهور تقنية الحجز بصورة متوازية مع بزوغ شعارات الحداثة الرنانة، فـ «ما يستهدفه الحجز هو الشاذ والمضطرب والخَطِر والرذيل، ففي حين يعاقب نظام الجزاء على المخالفة، يعاقب الحجز على الفوضى»[2]. والفوضى هنا تعني المروق أو الخروج الطوعي عن ضوابط النظام القسري، فلا مجال للحديث عن أشياء لا يرضى عنها العقل أو لا تتماشى مع مقتضياته، والرهان الذي تخوضه التزامات الحضارة الغربية يتمثل في تسليط العقل على دواليب الحياة العامة للأفراد، وكأنّ الضرورات الحيوية صارت من مشاغل السلطة الانضباطية؛ «ومنذ كانت مهمة السلطة (العقل المنضبط) هي إدارة الحياة، لم يعد بروز المشاعر الانسانية هو الذي يزيد في تطبيق عقوبة الإعدام (على مجرمي العصر الكلاسيكي مثلا)، بل مبرّر وجود السلطة (ذات البعد العقلاني المتحفظ عليه) ومنطق ممارستها»[3]، فلا جدوى من استخدام تعبيرات تمويهية لإخفاء إجراءات تعسفية تحصل في صميم المجتمع الغربي، حيث لم تعد القوى الحياتية في منأى عن ضغوط الخارج، بل هي بمثابة ثنيّة لهذا الخارج بحسب تصوّر «دولوز»، كما عرضه أثناء قراءته التحليليّة لفوكو.

كما أن وسائل الإقصاء الرهيبة التي يعمد العقل إلى استعمالها على الشواذ تخبر عن فضاعته، حين يعتقل ويمركز ويحيط؛ هكذا يتجسد الشكل التقني من

(1) الزواوي بغورة، نظام الخطاب، ص ص 151-152.

(2) محمد ميلاد، دروس ميشال فوكو، دار توبقال، المغرب، ط1، 1994،ص 24.

(3) ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 140.

السلطة العقلانية، ويمارس بشدة على الحياة اليومية المباشرة، حيث «تصنف الأفراد في فئات، وتربطهم بشخصيتهم الخاصة وتعلّقهم بهويتهم، وتفرض عليهم قانون حقيقة التي يجب عليهم أن يعترفوا به، كما على الآخرين أن يقرّوه فيهم»[1]، إنّه شكل من السلطة / العقل مبتكر بتحايلات متنوّعة ليجعل من الأفراد مجرّد ذوات، حتى يتمّ تطويعها، ومنه القضاء على العناصر الاختلافية الكامنة التي تميّز الأفراد، بهدف الحفاظ على الصورة الاجتماعية والثقافية المتماسكة والمنسجمة التي تدّعيها حضارة الغرب المتملّق.

إنّ الهدف من الضبط هو إحكام القبضة على الفرد الغربي، ويتجلّى ذلك أكثر في وضع رزنامة من القواعد والمعايير تتحكّم في السلوك الفردي، ومنه يتحوّل الإنسان الحديث إلى فريسة المعيار وضحيّة القانون، كما أفرزت الحداثة إنسانا يرضى بالانقياد السلس لشروط وتوصيات العقل الانضباطي، بحجة المحافظة قدر الإمكان على ظروف الانتظام؛ في ظلّ هذا الطرح يمكن رصد أشكال المعاملة التي مورست على الشذوذ عبر العصور الثقافية المتلاحقة للحضارة الغربية، فقد كان يبدي عضر النهضة تسامحا واضحا تجاه حالات الجنون، حيث لا يتنكّر له بقسوة وإنم يكتفي بإطاحته بشكل من الاحترام والمواساة، «فالجنون لم يكن في تلك المرحلة موضوعا اجتماعيا مزعجا، مع أنه يدلّ على عالم من المعاني والدلالات يتجاوز العقل، [...] ولذلك فالجنون منبوذ، ولكنه غير مبتور الصلة بالمجتمع»[2]، وكانت النظرة الموجّهة إلى مجنون القرن السادس عشر محفوفة بشعور عادي نحوه، حيث ظلّت ظاهرته مقبولة ومحاطة بهالة من التبجيل، باعتبار الجنون يمتّ إليالقوى الخارقة السحرية بصلة، هذا ما يدلّ على أنّ المجتمع أظهر تحفظا من اتّخاذ مواقف معادية أو حديّة، فكان أقلّ ملاحقة لأفراده الشواذ، أمّا الاضطهاد فأخذ قوته في العصر الكلاسيكي، حيث عملت معظم التشكيلات الاجتماعية على الحطّ من أهميته أولئك المجانين، فالعزل الكبير الذي عرفه القرن السابع عشر تجسّد في ظهور المرسوم الملكي الذي ينصّ على تأسيس المستشفى العام، ليضمّ في أروقته كل المنحرفين دون تمييز، «فالمستشفى بمثابة تنظيم للقمع، كما كانت فكرة إنشائه أقرب لتحقيق أهداف مَلَكيّة وبرجوازية منها لتحقيق أي هدف

(1) Alain Graf ,Les grands philosophes contemporains,Ed du Seuil ,Paris ,1997, p 89

(2) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 49.

علاجي. [...] ولكي يبيّن فوكو خطورة بيوت العزل هذه، يذكر أنه بعد سنوات قليلة بعد إنشاء المستشفى العام بباريس امتلأ بأكثر من ستّة آلاف شخصا، أي ما يقارب ١٪ من سكان العاصمة، وفي هذا المستشفى كانت سلطات تقوم بعزل المجانين إلى جانب المتسوّلين والعاطلين والمعاقبين والمحكوم عليه تعسفيا بالسجن ولم يعرف الآن سبب جمعهم سويا. [...] ذلك أنّ عزل المصابين بالبرص لم يكن يحمل سوى المعنى الطبي، أمّا العزل الذي مارسه العصر الكلاسيكي فقد كان يحمل معنى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ودينيا وأخلاقيا»[1].

الجدير بالملاحظة ها هنا أنّ الحقبة الكلاسيكية في الفكر الغربي شكّلت قطيعة وانفصالا مُعتبرا لقناعات المرحلة السابقة (عصر النهضة)، حيث غيرّت من النظرة إلى الشاذ عن المجتمع المنجسم فكانت تُسلّط عليه العديد من أشكال التتبّع الإقصائي الدقيق، إلى جانب إنكارها الشديد لهذا العضو الباهت الذي كان يبدو زائدا، وفاقدا للفائدة الواقعية في مجتمع الأحرار الذي وضع من قيم الوعي أساسا له في التقييم والتصنيف، كما جرّدت العقلانية الكلاسيكية المجنون من كلّ امتياز اجتماعي، بل من أيّ وضع ثقافي لأنها جعلت من إنسان الجنون رمزا للعته والسفه فهو بذلك المعنى مفتقد لأيّ لغة تعبير عن حالته، «فمنذ اللحظة الديكارتية، تلك اللحظة التي فصلت مجال العقل باعتباره مجال الحقيقة ومجال الجنون باعتباره مجال الخطإ، منذ تلك اللحظة أصبح الجنون بلا لغة ما دامت اللغة نابعة من العقل، [...] (ومنه) ربطت الجنون بأشكال من الأمراض، [...] لقد تحوّل الجنون في العصر الكلاسيكي ــ في نظر فوكو ــ إلى دابّة تخضع لجهاز كامل من الأمن والرقابة الإدارية وإلى العنف المنظّم»[2].

كما يرى «فوكو» أنّ عدم الاهتمام بالحالات الاختلافية يشير بصورة نفاقية إلى سوداوية الضمير الكلاسيكي، من خلال ممارسة العزل وتبريره، فهي تطبّق أخلاقية معينة على الفئات «المهمّشة» تتميز على العموم بضرب من الضراوة، لأنها لا تجد حرجا من اقتلاع العناصر غير المرغوب فيها- من دون مهاودة أو تراجع- من حظيرة الجماعة، هكذا كان الكلاسيكيون يقفون موقفا حاسما من ظاهرة الجنون، ذلك أنهم رأوا فيه انتقاصا لعصمة الحضارة التي شيّدت على قيم

(1) عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، ص ص 163-164.

(2) الزواوي بغورة، نظام الخطاب، ص ص 32-33.

الأشخاص المنحرفين، الذين اختاروا أن يكونوا مختلفين عن غيرهم، فحالة الجنون مثلا هي تعبير صريح عن الرغبة الاختلافية، غير أنّه لم يكن لهذه الرغبة أدنى اعتبار من قبل الجميع، فكل المجانين وضعوا على الرّف، وصار من واجب المجتمع إخماد صوتهم والإطباق الرهيب على هويتهم، بأن ينقادوا إلى تعاليم القواعد العامة التي تمّ التواضع عليها، «فإنه ليس للمجانين ــ في مثل هذا العالم العقلاني ــ أي حق في الكلام أو إبداء الرأي، ما دام واجب المجتمع (أو الأنظمة الاجتماعية) الحجر على الحمقى وإلقاء القبض على المجانين، [...] وهكذا كان الجنون ــ في العصر الكلاسيكي ــ بمثابة جريمة تستحق النفي أو الحبس أو الإقصاء»[1].

كان هذا الوضع العام الذي ساد طوال القرن السابع عشر المستلهم من كتابات الفلاسفة والعلماء، الذين رفضوا بشدة أيّة مقايضة أو تقارب مع فئات الاختلاف، ذلك أنهم نظروا إلى الأشكال المختلفة كما لو كانت نقيصة أو مشهدا مُعابا في قلب حضارتهم، فالوسيلة المثلى لدرء هذا النقص الثقافي بظهر الإبعاد والطرد، وهذه دلالة على بشاعة الرؤية المحفوفة بمخاطر الخوف، والحيرة وعدم الثقة تجاه الآخر.

لكن، مع بدايات القرن التاسع عشر أخذت النظرة إلى الشواذ تتغيّر من خلال أسلوب جديد من المعاملة والفحص في آن، حيث لم يعد يُعتبر الجنون ظاهرة خارجة عن إطار العقل أو المرض كمشهد زائد عن المجتمع، بل هما من صميم العقل والمجتمع على السواء، هذا دليل على مظاهر اللين والتفهم بخصوص أصحاب الحالات اللاسوية، فالمجتمع الغربي الحديث أوقع قطيعة فعلية من النظرة التي سادت طوال العصر الكلاسيكي، التي حمّلت الشخص المصاب أكثر من طاقته، حين جعلت من الجنون إرادة خبيثة في النفس استحق بموجبها المتّهم بالجنون توقيع عقوبة العزل؛ «ويرى فوكو أنّ أهمّ ما نجحت بيوت العزل في تحقيقه، هو أنها قد حوّلت وجوها أَلِفَها المجتمع إلى أشكال غريبة لم يعد يعترف بها إنسان، وحالت بالتالي بين الإنسان وبين جزء منه، ثمّ ابتعدت بهذا الجزء إلى آفاق بعيدة. لقد كان العزل هو خالق الاغتراب»[2]؛ ربما هذا ما يشكو منه الغرب حين يتكلم عن حالات خارج النظام المنسّق، كما أن فوكو ينزعج حين يرى هذه الحالات في وضع يرثى له دون أن تُعطى الحق في التعبير عن خصوصية هويتها وتواجدها،

(1) زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، ص ص 126-127.

(2) عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، ص 169.

من ناحية أخرى. في حين عرف العصر الحديث تغيرا آخر سيكون له أثر بعيد في الحياة الاجتماعية والثقافية، ذلك أنّ فوكو يربط التغيرات الحاصلة في خطاب الطب والعلاج النفسي بالرغبة في السيطرة التسلطية، التي يرى أنها رغبة دفينة لا تنفصم عن المجتمع الحديث، لأنّ عصر الحداثة ينطلق من محاولة الانقضاض على الفرد والسيطرة التامة عليه، بل تتعدّى السيطرة هذه إلى كامل جسمه[1] من دون شكّ، ولا غرابة أن تمتدّ لتفرض الإحاطة بجوارح نفسه أيضا.

بهذا يكون إنسان الحداثة الإنسانوية شقيّا ومرهقا بتعاليمها وإجراءاتها، لقد صار فريسة لصرامة الانضباط العقلاني، لذلك ينبغي على الفرد أن يظهر كانعكاس دقيق للنسق التنظيمي، الذي يُجَذْوِلُه سياق العقل السلطوي وتعمل المؤسسات اللامرئية على تفعيله واقعيا وإعطائه التبرير الأخلاقي المناسب، فقد «تساءل فوكو عن شروط ظهور المرض، وكيف تمكنت الثقافة الغربية من إعطاء معنى الانحراف للمرض (أو الجنون وللشذوذ)، وأن تستبعد المريض من كيانها؛ إنّ هذا التساؤل هو الذي سمح له بمناقشة الشكل التاريخي للاغتراب، باعتباره ناتج عن الظروف الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، التي يقيمها الفرد مع محيطه ومع الآخرين، وبهذا المعنى يكون الاغتراب شبيها بالجنون، من حيث التصنيف بين السويّ وغير السويّ، بين الصحي والمرضي، بين العقل والجنون، مع فارق أساسي يظهر في الوضع الابستمولوجي، والتحويل الذي يدخله فوكو لمفهوم المرض العقلي، باعتباره ليس حقيقة نفسية، وإنما حقيقة وجودية»[2]. من هنا تبدأ القضية تأخذ أبعادا مغايرة، حيث تبدأ تُطرح مسألة الإنسان الغريب عن مجتمعه من جهة، ومن أخرى الغريب عن تناسق وعي تاريخ ثقافته.

التناهي شرط الإخضاعية:

لقد أدرك «فوكو» أنّ ابستيميّة الحداثة تقوم على فكرة بحث الطبيعة البشرية، وتنشئ خطابا علميا يخترق الذات ويتخطاها، حين تتجلّى واقعة اللامفكر(IMPENSE)، فالعقلانية الغربية تأسّست على مبدأ ما يمكن التفكير فيه بوضوح وما عدا ذلك هو حتما خارج نطاقية البداهة(EVIDENCE) المطلوبة، ويأتي الفكر الحديث ليركّز على موضوعة الاغتراب، باعتبارها ظاهرة ثقافية تعاظمت مع

(1) جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص 145. (بتصرّف)

(2) المرجع السابق، ص ص 149-150.

نشـأة وضعانية جديدة تؤطر الأنسـاق المعرفية المتطورة، وقد جـاء في كتابه العمدة «الكلمات والأشـياء «أنّ الغربـة الوجودية تطال الحضور الإنساني من حيث تناهيه، ذلك أنّ الإنسان لا يُكتشـف عينيّا إلاّ في حدود متناهية، لأنّه يوجد من خلالها، «بكلمـة، الإنسـان محكوم من قبـل العمـل والحياة واللغـة: فوجـوده العيني تلمس فيهـا تحديداتهـا، ولا يمكن الوصـول إليه إلاّ من خـلال كلماته، جسـده والأدوات التـي يصنعها، -كما لو أنها قبـلا (هي وحدها، ربّما) التي تمسـك الحقيقة، بينما لا يكتشـف الإنسان ذاته لنفسه حين يفكّر - إلاّ بصورة كائن هو منذئذ في كثافة منسية قطعـا، وفـي سـابقـيّة (ANTERIORITE) لا تُختزل - حيّ ووسـيلة إنتـاج، وحامل لكلمات هي موجودة قبله»[1].

مـن هذه الزاويـة يؤكد «فوكـو» أنّ الـتناهي يمثـّل حقيقة الـذات، فكل الآثار تدّل على محدوديتها ضمن شروط تصنعها تاريخيا وتضع مصيرها عند مقـتضياتها، كمـا يتعين-بالـتالي- أن يوجـد اللامفكر خلف معالم الكينونة، وهـو الذي يحرّكها مـتخفّـيا. بـينما بلورت الحداثة فلسفة الصمت حيال أبعاد المسكوت عنه في الثقافة الغربية، وقد عـُبّر عنه بصيغ فلسـفية مختلفة: فهو الشيء ــ في ذاته(NOUMENE) عند «كانط»، حيث يعـتذر على التأمل الحسـي إدراكه أو الإمساك به، بسبب وقوعه خـارج «الحساسـيّة المـتعالية»، فالظواهـر الممكنة هـي وحدها الـمتاحـة للمعرفة الحقـة. أمّا «ماركس» فيكلمنا عن المسـتلب(ALIENE) الذي يبقى على مسـافة من وعيه وغريبا عن نشـاطه، إذ ينشـأ الوعي الزائف المشـوّه نتيجة تناقضات في الحياة الاجتماعية الواقعيـة. بينما تحدّث فرويد عن اللاشـعور(INCONSCIENT) باعتباره حالـة لاعقلية تفـتقـر إلى الفهم، وهو الأسـاس الغامـض للفعل والمنطقـة الخاصة في النشـاط النفسـي التـي تـتركز فيهـا الدوافـع المبهمة، فاهتمـام التحليل النفسـي ينصـبّ علـى تبـيان أسـرارنا الخفيـة، ومنه يكشـف لنا عن جهلنـا لذواتنـا. أمّا عند هوسـرل يظهر اللامفكر في قضية المتضمن(IMPLICITE)، الذي يختفي في طيّات المعـاش(VECU)، فحـالات العقــل ينبغـي أن توصـف أساسـا بمـا لها مـن مهمة قصدية، بمعنى ضرورة الإتجاه رأسـا نحو ــ الظواهر واسـتجلاء الوقائع الشـــيئيـة من موضع النظر إليها، فهي تستمد دلالـتها من عملية بروزها في الوعي، أمّا ما كان

(1) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 260.

من وراء ما «يظهر «للشعور فالأولى حصره بين أقواس، إمّا لحذفه أو وضعه في مصاف الذوق الميتافيزيقي، والمقصود بالرد التعليقي(EPOCHE) ليس التوقف عن حكم أو التجرد منه حيال الأشياء، بل هو تعبير عن التوجّس من الحلات المتعذر فهمها بواسطة المناهج الفجّة، لذلك تأتي رؤية «فوكو» ثاقبة حين يعلن عن صميمية اللامفكر في الحياة العامة، فهو لا ينكر حساسية الهامشي، وينظر إليها على أساس أنها قضيية ذات جدوى رغم ما تسبّبه من انزعاج وقرف للنظم الكليانية.

وبالتالي يمثّل المهمّش وجه اللافكر أو الغريب(ETRANGER)، الذي يفرّ من نطاقات العقل المجمّع ويظهر في شخوصات مختلفة (المجنون، المريض، العاق...)، يصعب تحديدها أو رسم معالمها بدقة، لذلك يبقى الهامشي يثير صعوبات جمّة وتساؤلات متعاظمة تفجّر تفاصيل كثيرة للطرح الحداثوي الذي ارتأى نسفه وتقزيمه. غير أنّ اللا مفكر يظل متميزا بحيث يخلق ملابسات حضوره ويضع نفسه عند الواجهة كلّما رفضه العقل الناظم، فهو يبرز بشفافيته مزعزعا كل السطوح والخطوط التي تطفو على أطلس العقل الغربي، والسبب هو تعداد أشكال الاختلاف وأوجه الآخر، ومنه يرى فوكو: «أنّ تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر، - تاريخ ما هو بالنسبة لثقافة ما، في آن واحد، داخلي ودخيل، ومنه يتوجّب استبعاده (من أجل تجنّب خطره الداخلي)، بل بسجنه (للحد من آخريته)»[1]. فالنظر إلى الهامشي ينبني على فكرة دونيته(INFERIORITE)، أي التقليل من شأنه واستنكار دوره في لعبة الحراك الاجتماعي/ الثقافي، فهو بذلك يفتقد- من منظور انظباطي- إلى مبررات وجوده ويصير بغير هوية في وسطه وبيئته، ويُحكم عليه باللا اتساق في سلوكه وإبهام رغباته.

غير أنّ «فوكو» يندّد بمخططات التّنحية الحديثة التي تلاحق الحضور الكثيف للهامشي(MARGINAL)، ويسخر من نمط العقلنات التي طبعت الذهنية الغربية، لأنها انتهت إلى نتائج وخيمة كانت مظاهر لمشروع الحداثة ومنها:

- الطلائع السياسية: التي استهدفت الجماهير للاستحواذ عليها، وتوجيهها لخدمة مصالح البرجوازية الصاعدة، وتمكين ثقافتها من كسب المزيد من المواقع الاجتماعية بهدف صقل القرار السياسي الضابط.
- التعتيم الايديولوجي: باعتباره السلاح الناجع السلس إذ يَسْهُلُ به قيادة الآراء

(1) نفس المصدر، ص ص 26-27.

وتجميعها لإخفاء العناصر الثقافية المزعجة، ومنه فرض نمط وحيد ومشترك من الفكر.

- الهيمنة التقنية: التي كانت نتيجة متوقّعة آليا للمجتمع الحديث، حيث تبرّرت من خلال سياسات الرفاه المزعومة، التي جنّدت الطاقات البشرية لتتحوّل بعدها إلى أداة استعبادها وامتصاص قدراتها.

وما يُستنتج من هذه التجليات الخطرة هو اعتبار الذات إحدى موضوعات المفاعيل السلطوية أو قوى الخارج، وإذا هي لم تخضع طوعا لنظام عملها فهي حتما غير مناسبة (INTEMPESTIF)، لذلك يهتمّ «فوكو» بكشف مواقع الاختلاف الذي يثير الاشمئزاز، أو هو بالقليل متعذر تسميته(INNOMMABLE) فما لا يمكن تسميته من الأفضل جعله على مسافة من الفكر، وقد أعطى «فيتغنشتاين» في نهاية كتابه «TRACTATUS» صياغة حول اللامتميّز، وهي: ما يستحيل الكلام عنه ينبغي السكوت عنه. لكن إنّه من الصحيح جدّا إمكانية إنتاج مفهوم عن اللامتميّز، وإقامة تحت شروط معينة وجود للتعدديات التي يشتملها هذا المفهوم، أي التعدديات التوليدية. ومن الخطأ حقا أنّ ما لا نستطيع الكلام عنه ينبغي السكوت عنه. على العكس ينبغي تسميته، ينبغي تمييزه باعتباره لامتميزا، فنحن لسنا مضطرّين أكثر عند بقائنا في حدود الشرط الرياضي إلى الاختيار بين اللامسمّى واللامفكّر[1]. كما أنّه ليس صحيحا ما يذهب إليه «فيتغنشتاين» في موضع آخر حين يعلن: كل ما يمكننا أن نفكّر فيه يمكن أن يكون واضح التفكير، وكل ما يترك نفسه للتعبير نعبّر عنه بوضوح. والسبب أن اللامسمّى(INSIGNIFICATIF) لا يمكنه أن يمثل فئة فارغة ينبغي تجاهلها أو التغاضي عنها لحساب العادي المألوف، الذي يتناسب ومعيار الجدّيّ(SERIEUX)، بل هو قوّة كامنة يمكن انفلاتها تلقائيا.

لذلك يصرّ «فوكو» ومعظم فلاسفة ما بعد الحداثة ـــ على أولويّة اقتحام فضاء اللامفكر للتنقيب عن مكامن ورطة الحداثة، التي كانت إقصائية الطابع، والتي ـــ من جانب آخر ـــ وجدت مشروعها في مواجهة الإحراج الذي أنتجه الإقصاء، وهكذا من الحري إعادة الاعتبار للمهمّش ولملمة الشرخ العميق بين الفكر والكينونة. «بالفعل أيمكنني القول إني (أكون) هذا الكلام الذي أنطق به، وحين

(1) آلان بادیو، بيان من أجل الفلسفة، ترجمة: مطاع صفدي، في، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 12، 1990، ص 34. (بتصرّف)

كلمة نـتفوّه بها، للغة ومكبّلين بها»[1].

فإشـارة مـتواضعـة تعبّر عـن حضور الرغبـة في الـذات هي لا دلاليـة أو غير مبنية، لانعدام تصييغها بحسـب قوانيـن لغوية لا نعلم عنها شـيئا، فأمام تعاظم نمو الثقافـة واضطرادها تفـقد الذات قوتها وتـتوارى حين تخترقها اللغة وتقاومها، لأنّه «عندما يعبّر القـوم عن أفكارهم بكلمات لا يسـيطرون عليهـا أو يقولبونها في صيغ كلاميّة تخفي عنهم أبعادهـا الـتاريخية، يظـنّون أنّ أقوالهـم تطيعهم فيما هم الذين يخضعون لمقـتضياتها، فالقواعد النحوية في لغة ما هي ما يشـكّل الإطار القبلي لما يمكـن الـتعبير عنه، بواسـطة تلك اللغـة»[2]. لهذا لا يمكن تنشـئة روابط تعبيرية عن رغبوية الإنسـان الحديث وإنكار ما تـتضمنه من طابع دافعي متعذر تمثيله. بالـتأكيد لم يُـتقِن العقل الغربي فهم واقع الرغبة / الاختلاف واسـتيعاب منطق عملها، فهي عند فوكو ــ مثل نيتشـه وباطاي ــ بمثابة بذرة الحياة أي الطفـرويّ (MUTATIF)، الـذي لا يقبع في محيـط العالـم الموضوعي، ولا يسـتقـرّ في وعـاء الـنمذجـيات، فالحياة هي حـتما انـشـناء العقل، مثلما هو شـأن الجنـون والمرض والجريمة، فهي انـشـناءات لا مُـعـبَّر عنها.

المشتمل شرط الانضباطية:

الواضح في كتابات «فوكو» أنه يريد تشخيص أشكال الضغط في الفكر الغربي الحديث، فقد تأكّد له انحراف عقـلانية الغرب وانـتهاء انضباطية العقـل إلى تشكـّل المجتمع الـتأديبي، حيـث زاد تضيق الخناق على الفردويّـات. «إنّ ما أحدث تغييرا على الجزاء في منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائي لإوالية الحراسـة والمراقبة واندماجهمـا معا في جهاز الدولـة المتركّز، بل كذلك تركيز وتـكوين سلسـلة كاملة مـن المؤسسـات (الموازية للمؤسسـات الجزائية وغيـر الجزائية أحيانـا)، التي تقوم مقام نقطة الارتكاز. [...] يخترق المجتمع بكامله نظام شـامل للحراسـة / الحجر. [...] إنّ المجتمع الأوروبي (الحديث) الـذي أحلّ الدولة محلّ الدّين، يعـطي أوّل مـثال عن حضارة الحراسـة»[3]. فهو بهـياكله وبرجال الشرطة والقانون يشكّل سجنا كبيرا يختلف شـكليا عن ممارسة العصر الكلاسـيكي، وإن كان في الصميم يمارس

(1) المصدر نفسه،ص 248-249.

(2) المصدر نفسه،ص 248.

(3) محمد ميلاد، دروس ميشال فوكو، ص ص 25-26.

للمتشردين، وتعزيز رقابة الشرطة عليكلّ مواطن تُؤَمِّن نمو مجموعة علاقات لم تكن ولم يكن بالإمكان أن تكون علاقات حريّة وإخاء ومساواة. بينما كان هناك تقدم أكيد في شأن التمثيل السياسي والمساواة، كانت الأنظمة تحرص على ألاّ يكون أعضاء المجتمع متساوين ولا متكافئين من حيث الاقتدار»[1]، ليس يهمّ الحديث عن المساواة أو عدمها، وعن عدالة أو فقدها، فالأساسي يتمثل في كشف سلبيات الحضارة الغربية كما تبدّت في تجليّات العقل المتحدّر من الأصل الأنواري، لقد تكبّدت هذه الحضارة ضغوط الإرث العقلاني وتوصياته الثقيلة، ممّا أحدث تصدّعات بصمات رهيبة على حياة الأفراد، لذلك اهتمّ فوكو بالدور الذي يؤدّيه «انكشاف الداخل» في الحياة الاجتماعية الفردية، والذي مفاده إخماد الإرادة المتأصلة في الإنسان واغتيال حيوية وجوده، فهدف الانكشاف هو الإحاطة بنظرة واحدة وشاملة، لأنّه رؤية منظمة مثلما هو حال السجن، إلى جانب اعتباره ترتيبا ينظم موضوع الرؤية الذي يمكن تسميته بالسجين، وبذلك فانكشاف الداخل ليس فقط: أن يَرَى المرء أيّ شيء دون أن يُرى. ولكنه يعني كذلك فرض سلوك بعينه على كثرة من الناس بعينهم، وحشدهم في مكان محصور هو المدينة أو القرية أو الحي، وفرض سلوك ما يتمّ عبر توزيع الأشخاص في المكان وترتيبها وتصنيفها تصنيفا يتسلسل حسب الزمان وتنظيمها في المكان/ الزمان[2].

ويتضح، إلى جانب ذلك، أنّ عقل الحضارة الغربية ابتكر ما يُطلِق عليه فوكو بتكنولوجيا التقويم، التي تركّز على تسيير الموارد البشرية وقواها، كما «تعمل انطلاقا من تحديد جماعي يتخذ شكل بيان وعدد معين من الأهداف والإجراءات، وبصورة أكثر استقلالية، انطلاقا من أمثلة معترف بها كنماذج للتنظيم الانضباطي لميدان معيّن من النشاط الإنساني. وتسمح هذه النماذج المثالية: كالمشتمل والاعتراف، بتحديد ماهو سوي فورا، وفي الوقت نفسه، تُحدَّد كتصرفات منحرفة بحاجة إلى تقويم الممارسات التي تقع خارج ميدان نظامها. [...] فإنهما يجعلان من العلم السوي ومن المجتمع الحديث ميدان نشاط يوسع باستمرار، وبصورة جامعة، من حقل توقعاته ومراقبته. غير أنّ ثمّة فارقا مهما بين عمل العلم السويّ وعمل التكنولوجيات التقويمية: بينما ينزع العلم السويّ مبدئيا إلى استيعاب

(1) دريفوس ورابينو، ميشال فوكو- مسيرة فلسفية، ص 124.

(2) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ترجمة: سالم يفوت، ص 40. (بتصرّف)

الحالات الشاذة، تعمل التكنولوجيا التأديبية على إنشاء وحفظ عدد متزايد ومميّز باستمرار من الحالات الشاذة، بما أنّ ذلك هو بالنسبة إليها الوسيلة الوحيدة لتوسيع سلطتها ومعرفتها إلى ميادين آخذة في المزيد من الاتساع»[1]. ومنه يصطبغ التأديب بالطابع السياسي وهذا يعني أن المجتمع التقويمي هو شكل ماكر من العقل يستهدف تثبيت عناصر الهيمنة.

العلوم الإنسانية آلية تقويم:

إنّ الجرأة الفوكوية في تشخيص باثولوجيا العقل الغربي تنشأ من الارتياب في الممارسات الابستمولوجية القائمة وفي نزاهة المعرفة، حيث يقول: «إذا كان بوسع الشخصية الطبية أن تحيط بالجنون، فليس لأنها تعرفه، بل لأنها تسيطر عليه، وما قد يظهر بالنسبة إلى النزعة الوضعية بمظهر الموضوعية ليس سوى الجانب الآخر لهذه السيطرة وانعكاس لها»[2]. وبالتالي فالعلوم التي تدّعي امتلاك الحقيقة حول موضوعها، ليست سوى الوجه الماكر لرغبة سلطوية تختفي خلف وعود عقلنة ما، لا تفتأ تتحوّل إلى ممارسة وضعوية بهدف الظهور على مسرح الأحداث في صورة مثالية، فالزعم بفعالية الطب العقلي مثلا هو ضرب من الوهم السخيف الذي يحتجب بالعلموية، «ذلك لأنّ المحلّل النفسي لا يستمد سلطته من علمه، مثلما أدرك فرويد ذلك تماما»[3].

ويرجع نفوذ الطبيب إلى قوة الهيئة السلطوية التي تدعمه وتمدّه بوسائل علمية ناجعة، وكأنّ الطبيب هنا يتحول إلى دمية اصطناعية مهيّأة مسبقا لتطبيق رزنامة من القواعد الانضباطية، فتُضفى عليها المشروعية اللازمة لعملها فليس ممكنا التملص من السياسة التقويمية، بحجّة أنّ ذلك مفيد وإيجابي، في حين يرى «فوكو» أنّ ممارسة العقل الانضباطي تنتهي إلى تأسيس محتشد انفرادي يُعزل فيه كل ما يمتّ إلى الاختلاف بصلة، لذلك يطعن «فوكو» في مصداقية العلوم الانسانية من حيث أبعادها التطبيقية، فـ «ما يلاحظه فوكو هو أنّ لحظة علم النفس الوضعي تبدأ بلحظة النفي، ذلك أنّ حقيقة الإنسان لا تنكشف إلاّ لحظة اختفائها في اللغة، أو أنها لا تظهر إلاّ بعد أن تصبح شيئا آخر مخالفا لذاتها، وعليه فإنّ مؤسسة الطب

(1) دريفوس ورابينو، ميشال فوكو- مسيرة فلسفية، ص 177.

(2) M.Foucault, Histoire de la folie.op-cit, p 525

(3) المرجع السابق، ص 17.

النفسي ليست بريئة تماما (إنها متورطة في النظام القائم). [...] وإنّ المستشفى ليس فقط مؤسسة علاجية كما يوحي بذلك اسمها، بل هي مؤسسة برجوازية، كما أنّ الطبيب الذي يلعب دور الحارس في العصر الكلاسيكي قد تحوّل في العصر الحديث إلى لَعِبِ دور الوسيط، ليس فقط بين العقل والجنون، ولكن أيضا دور الحكيم والوصي على القانون الأخلاقي والقضائي»[1]، وهكذا يرى «فوكو» في مناهج علم النفس وطرائق التحليل النفسي على السواء ضربا من الاستبداد الذي يمارسه العقل على الجنون.

وموقف «فوكو» من العلوم التي توصف بالإنسانية التي هي ابتكار الحداثة رافض، إذ الهدف منها هو فرض قيود عامة وشاملة لتتبع خطوات الفرد، «فالثورة المعرفية، التي تشكّل التصور الحديث للاغتراب العقلي، تترجم عبر ظهور ممارسات جديدة. [...] من هنا، يمكن القول أنّ ظهور علوم الإنسان يمثل الحدث التأسيسي للطابع الإنضباطي للمجتمع الحديث، الذي بفضل علم النفس والتحليل النفسي، وحتى علم الإجرام، أو علم الاجتماع أيضا، يعمد إلى معرفة الناس لضبطهم أفضل»[2]، فكانت المعيارية نافذة في الخطاب الاجتماعي، ويظهر أثرها في اهتمام العلوم الإنسانية الحديثة بالشاذ والشذوذ.

لقد ارتبطت عمليات «التقويم» في المجتمع الحديث بجملة حسابات فئوية، بمعنى أنّ العلم الحديث تعلّق بسياسة اجتماعية مُغرِضة، فظهور العلم الحديث ليس نزيه التوجه، بل ظل متورطا في فخ التطلعات الإيديولوجية مؤخّرا، حيث أكّد فوكو «تأثير التغيرات السياسية والعمليات الاقتصادية في آفاق رجال العلم، وفي توجيه مصالحهم وقيمهم ونظرتهم للأشياء، وربما توّصّل أيضا إلى نتيجة القائلة: بأنّه في الوقت الذي شعرت الرأسمالية الصناعية بحاجتها إلى اليد العاملة أصبح للمرض بُعد اجتماعي، وأصبح للجسد قيمة باعتباره أداة للعمل، فتكفّلت الدولة بمكافحة الأمراض وبالعناية بالمرضى ودور الاستشفاء»[3]،كما عزّزت السلطات الإدارية من تدابير وقائية لإشاعة الأمن والسلامة ظاهريا، لكنّ في الواقع الخفيّ يتمّ تسليط أبشع الضغوطات ليتنازل الفرد المدني عن جزء من كينونته، فيضطرّ

(1) الزواوي بغورة، نظام الخطاب، ص 156.

(2) Alain Graf ,Les grands philosophes contemporains, op-cit, p 88

(3) عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، ص 97.

لإضمار أفكاره التي يتميز بها عن مرأى المجتمع السياسي والمعياري، لأنها تُعتبر على هامش العقل الجمعي (COLLECTIVE)، بل اعتبار العنصر التميّزي في الفرد ضربا من الخرق، فهو خارج عن نمط الواقع القائم أي مجنون، «وكان تبرير الهياكل الاستثنائية الكبيرة عندما رُكّزت في بداية القرن التاسع عشر، يتمّ عبر التناغم الفائق بين متطلبات النظام الاجتماعي الذي يَنشُد الحماية ضد فوضى المجانين وضرورات العلاج التي تطلب عزل المرضى»[1].

فالعقل الغربي منذ اعتلائه عرش ملكة الحكم في العصر الكلاسيكي وهو يشيد بحرمة النظام الاجتماعي، حين فرضت الإرادة السياسية على الرعية قانونها دون إشراكها في صياغته، ولم يكن يُعطى فرصة للحديث عن سلوك ما حتّى يصير متحفظا عليه، فكان «يُحدَّد المجرمُ بصفة عامة في كلّ هذه الأعمال كعدوٍّ للمجتمع. وهكذا يستعيد المصلحون ويغيّرون ما كان نتيجة تطور سياسي ومؤسسي كامل منذ العصر الوسيط: حلول التتبّع العمومي محلّ تسوية النزاع. إنّ وكيل الملك إذ يتدخّل فهو لا يحدّد المخالفة كتعدٍّ على شخص ما أو مصلحة خاصة فقط، بل كاعتداء على سيادة الملك»[2].

من هنا مورست معاملة سيّئة ومجحفة على جسد الإنسان الذي يعلن عن تميّزه، بحجّة أنّ الملك حريص على الضمان السيرورة المجتمعيّة مانحا نفسه بموجب إجماع مفترض كلّ الصلاحيات، ليسنّ لائحة الأوامر والمحاذير ويعرض سيطرة كاملة على الرعيّة. عندئذ صار الفرد الغربي أمام آلة الإخضاع الرهيبة فاقدا لذاتية تمكّنه من إظهار عيانية وجوده الفردي؛ فما كان مستهدفا في مجتمع الغرب حقّا هو عنصر الاختلاف، حيث إنّ إنسان العصر الحديث مبعثر ضمن أخطبوطية العقل والضبط، فجميع الوسائل المتخذة والمقرّرة غايتها صقل سياسة النظام، ويرى «فوكو» أنّ فظاظة السيّد تتخفّى فعليّا وراء خطابات تعبّر عن حضوره باستمرار.

كما يذهب «فوكو» إلى الربط بين المستشفى العام والتعبير المباشر عن السلطة الملكية وتنامي البرجوازية، حيث يوضّح أنّ «الملك عمّم في 1676 نظام الحجر والمساعفة على فرنسا كلها، وفي عهد الثورة الفرنسيّة تكاثر عدد مؤسسات المساعفة هذه وتنوّعت أشكالها في فرنسا وأوربا»[3]. فكان ظهور الحبس ينمّ عن

(1) محمد ميلاد، دروس ميشال فوكو، ص 37.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) دريفوس ورابينو، ميشال فوكو- مسيرة فلسفية، ص13.

المجتمع الغربي توجّهه الرأسمالي وحسب، ليُحِلَّ بدلا عنه نظاما ما سواء كان اشتراكيا أو غير ذلك، فهو لا يدّعي ولعه الماركسية، كما لا ينغمس في غشّ الوجودية الممركسة، ولكنه ينتقد الدعائم المعقلنة التي تباهت بالكمال وإظهار الاحتقار للآخر الجانبي.

ويعمل «فوكو» على استنطاق النصوص الأرشيفية لمعاينة تعاريج حضارته، فوجد أن القهر يمارس على الإنسان بشكل لا إنساني، ويظهر ذلك في الصياغات القانونية التي تحجب سوء النية المبيّتة تجاه شريحة اجتماعية تتقصّد الاعتزال عن عنف العقل والمجتمع على السواء، «فالنظم القانونية الحديثة [...] تمثل سلطة اجتماعية تُخفي نفسها خلف إدّعاءات الاهتمام الإنساني بالمواطن وخلف مبادئ إنسانيّة للتنظيم الاجتماعي وخلف مُثل غيريّة تقوم على الخدمة والتنوير، غير أنّ هذه السلطة [...] تسعى إلى جعل المجتمع سجنا كبيرا يغدو فيه الضبط هدفا بحد ذاته»[1]، وما يتمّ مراقبته عيانيا هو الجسد فهو يمثل واقعة أنطولوجية يمكن أن يقع عليها النظر والمطاردة، وهو الذي يتحيّز في مكان ثابت وزمان معيّن، فإذا تمرّد المواطن استُعمِل جسده الليّن ومورس عليه الترويض، كما أنّ آثار سلطوية العقل تُستَظهَر على مسطح الجسد، حيث «يجب ملاحظة ورؤية وتبليغ كل شيء: تنظيم الشرطة، إقامة نظام أرشيفات (ببطاقات الشخصية) إقامة مشتملية معينة.[...] تميّز المشتملية ونظام التأديب وضبط السلوك على نحو مُبسَّط هذه الممارسة الجديدة للسلطة على الأجساد التي تركّزت في القرن التاسع عشر. وليس الموضوع النفسي كما لوحظ ظهوره في تلك الفترة [...] إلاّ الوجه الآخر لسيرورة الخضوع هذه: ليبرز الموضوع النفسي عند نقطة التقاء السلطة بالجسد؛ إنه نتيجة لفيزياء سياسية معينة»[2].لذلك يتضمّر فوكو من سريرية فرويد، ويرى في طريقته نوعا من تليين جسد المريض بإخضاعه لمقولات الطب النفسي وتجريعه سطوة الطبيب، «ويعتبر فوكو فرويد أول رجل عصري يصغي لما كان المجانين يقولونه، ويحاول اكتشاف المعقول في لا معقولهم والمنهج في جنونهم، لكن بينما خلّص فرويد المريض من وجود المصحّة فإنه لم يحرّره من سلطة الطبيب نفسه»[3].

---

(1) جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص ص 146-147.

(2) محمد ميلاد، دروس ميشال فوكو، ص 29.

(3) المرجع السابق، ص 133.

إيديولوجيّا (فكريا)»[1]، من هنا ينزل القانون المدني بكل ثقله ليبسط نفوذه الكلي على سلوكيات الفرد وطرق تفكيره، ويراوغ بالحيل والألاعيب التنظيمية من أجل الاستحواذ على الأفكار والأذواق والمشاعر فيُصنع بالتالي جسد الفرد على الشاكلة التي تروق للمشرّعين وتصبّه في بوتقة لينصهر إلى الطريقة التي يُراد بها، فكان دائما يمثل الجسد في الحضارة الغربية خارطة تقع عليها تقنية التنميط، و «كان لا بدّ من تقسيم الأجساد إلى أجساد طاهرة وأخرى خبيثة، وبالأحرى أجساد عاقلة وأخرى مجنونة، وهذا التقسيم يعود للتقسيم الذي يعود عليه الخطاب ذاته لما يريد توزيع الأدوار، فيقسم الكلام إلى كلام حقيقي وآخر إلى خاطئ»[2]، فالسطو الخطابي يتغلغل إلى أصغر مكوّنات المجتمع، ما يعني تكريس مبدأ المطاردة، حيث كان العقل يُلقي خارج حدوده كلّ ما هو مستعصى عليه فلا يعمل على تبريره، بل إقصائه من هنا إعلان شعار الإخضاع للمراقبة، فقامت أساليب ملتوية تعمل على تقفّي آثار اللامنتمي لكن هذه المرة بترويضه والسيطرة المتحايلة عليه «فالمراقب يمارس فعله دون أن يتدخّل ودون أن يتسلّح ودون أن يستعمل وسائل الإكراه وإنما يستخدم نظراته ولغته»[3].

إنّنا نستشفّ من ممارسات العقل الغربي شقاء الذات هذه الذات التي ترصد حضورها من الغياب الضمني لها، لأنها كانت محلّ تفاوض موازين القوى دون إشراكها في أرضية التفاوض، لقد تحوّلت مع نمط الحداثة إلى مجرّد شبه ــ وجود(PARA-EXISTENCE)، فالمجتمعات الأوروبية البرجوازية تراهن على فعاليّة الذات ليس لإعلاء صوتها وإنما لتسهيل قيادتها والتصرف بها، وتكمن ارتكاسية الغرب في الاحتجاب بذرائع إنسانوية تخفي نوايا الهيمنة، حيث يصور «فوكو» بكلّ براعة واقتدار كيفية الإقصاء والإبعاد الحضاريَيْن الذيْن تمارسهما الذهنيّة البرجوازية، فحتى يتمايز المجتمع الغربي عن ذاته في العصور السابقة يلجأ إلى كافة الأساليب العلمية والطبية، لكي يخلع المشروعية الحديثة على ذاته وقانون عقوباته غير أنّ هذا الأسلوب الحضاري والإنساني جدا في الحقيقة ليس حضاريا ولا إنسانيا إلى الحد الذي يتحذلق به.

(1) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 60.

(2) محمد علي الكبسي، ميشال فوكو، سيراس للنشر، تونس، 1993، ص 61.

(3) M.Foucault, Histoire de la folie, op-cit, p 260

لذا يرفض «فوكو» الانخراط في سلك حضارته ويعتبرها مجرد مرحلة عابرة، فثمة مؤشرات تدلّ على تراجع مشروع الحداثة المتعقلنة (RATIONALISEE)، لأنها كشفت عن أنياب مقوّماتها الثقافية، حيث «كانت الأجساد والخطابات تعبر عن نفسها بشيء من الحديّة إلى قمع ونفاق متزايدين باستمرار. [...] فُرضت قاعدة الصمت. سادت الرقابة [...] وجرى تثبيت منع كل الخطابات والأفعال والرغبات التي لا تتقيد بالقانون الصارم والقمعي والمنافق، والذي بات مرعيّ الإجراء. لقد سيطر القانون والقمع والمصلحية الأكثر دناءة»[1]، من هذا أظهر الغرب الإنساني تبرّما حادا من أشكال فردية تسعى إلى الانبثاق عبر منافذ الاختلاف لم يسطّرها العقل مسبقا، إذ باتت مرفوضة ومستبعدة، فكان كلّ العمل السياسي والتنظيمي والمجتمعي يخضع لمعايير العقلنة، فلم يكن يُسمح بظهور حركات احتجاجية أو نقابات عمالية، إلاّ بعد أن تنضوي تحت لواء جبروت النور العقلاني الذي يشير ضمنيا إلى توجّه سلطوي مستتر، فإقصاء بعض الممارسات السياسية والأخلاقية يعود إلى فكرة اللاتمشّي من استراتيجيا السلطة، ومنه فرض الأسلوب الإرغامي (COERCITIVE) على الأفراد بهدف رصفهم في قوالب انضباطية جاهزة إلى جانب اضطهاد المخالفين للقاعدة العامة.

على هذا الصعيد يُعتبر «فوكو» من الفلاسفة العدميين الذين يرفضون إعلان الولاء للعقل، فهو إلى جانب ذلك يصرّ على مجابهة البنيان المرصوص الذي شيّدته النزعات العقلانية والوضعانية على السواء، لئن كان «فوكو» لا يتبع نهجا عقلانيا يمكن أن يوصف بالمدرسية، فهو رغم ذلك عاقل للغاية لأنه يعيد طرح السؤال الكانطي بخصوص ممكنية قيام العقل، ومنه إعادة رصد محفزات الحداثة بتعيين ملابسات العقل السلطوي وإيقاف آلية اشتغاله، حيث يبين كيف أنّ مواضعات العقل «هي لعبة في شباك علاقات متقابلة ومتضاربة، وكيف أنّ استعمالها وتوظيفها لا يخلو من إجراءات تسلطيّة وتمويهات وتحويرات ومحاولات لا تنضب. فحسب أندري غلوكسمان محاولات فوكو ترمي إلى إعادة تأويل الفكر الغربي والفكر العدمي على حد سواء، من خلال نسبوية القيم كشرط أساسي للعمل الأخلاقي، ومن خلال عدم إبداع قيم مطلقة وإنكار وجود عالم وحيد، ووحيد فقط، يضمّ المنتسبين إليه ويسجنهم ضمن فكرة أو قيمة أو مبدأ أو دلالة أحادية البعد

(1) دريفوس ورابينو، ميشال فوكو- مسيرة فلسفية، ص 118.

وبفرض وصايّته عليهم، على أساس أنه لا يمكن الاحتماء من الذئب (الحيرة / الهلاك / الضياع) سوى بالخضوع للقطيع (النظام / الشمولية / المعايير)»[1]. لكن «فوكو» يناهض العقل الذي يسطو على حرمة الذات، إذ يجبرها على قواعد مفروضة عنوة، فمن واجب المهمّش أن يقابل تعنت النظم النسقية باللامبالاة من جهة، ومن أخرى أن يعلي صرخة الرغبة في تحطيم ما يشوّه الحياة.

لقد أبدى «فوكو» تفهّما ملحوظا حيال الوقائع الشاذة في مجتمعه، لأنه يعترف في مقابل إجراءات الإقصاء بضرورة وجود الاختلاف كمؤشر تأسيسي لحضارة لا تجعل من القهر والضغط ثقافة لها، «فالجنون ــ في نظر فوكو ــ ليس كيانا مستقلا يمكن أن نرسم حدوده، أو أن نحدّد معالمه، وإنما هو علاقة مسجّلة في صميم وجود الواقع الاجتماعي. [...] نجد أنّ فوكو يمضي إلى حدّ أبعد من ذلك لأنه يبحث فيما وراء المعطيات الفينومينولوجية عن بنية تكون على مستوى غير المتعقل. [...] نجد أنّ فوكو ينسب إلى الجنون معنى ايجابيا يقول بضرورة الكشف عنه، نظرا لأنه على الرغم من الإقصاء الذي يتعرض له المجنون، وعلى الرغم من هالة الصمت التي تحيط بالجنون فإنّ للجنون دلالة (أو قيمة) اللغة»[2]. إذ نلمس إشارة صريحة من «فوكو» بخصوص مكانة الهامشي في ساحة اهتماماته الفكرية، فاللامنتمي يمثّل الحضور الأساسي في سيرورة الحضارة الغربية والزوبعة العنيفة المستورة خلف إدّعاء الهدوء والرتابة، وهو أيضا الصمّام الذي يتفاعل ليفجّر النسق من الداخل، «إنه الجنون الذي يوحي في شموليته باللغة اللاشعورية، ودائما المكبوتة لمجتمع يُعقلِن تناقضاته. [...] فالجنون يعني السالب لمجتمع هو نفسه مريض: اللاعقل هو ركيزة البناء العقلي هو المظهر اللا-تناظري فيه»[3]. فأينما يكون الجنون فثمة حتما العقل، إنهما في علاقة توأمية لا انفصال بينها، وما يشير إليه «فوكو» هو لا-معكوسية(IRREVERSIBILITE) الجنون بالنسبة للعقل، ذلك أنها خطّان متوازيان يتقابلان بالزيادة والنقصان، وبتعبير آخر إنهما يلعبان معا دورا ايجابيا في الحراك الاجتماعي باعتبار علاقتهما الطردية.

غير أننا نلمس من خلال تحليل مواقف «فوكو» العطب النظري في العقلانية

---

(1) محمد شوقي الزين، الخطاب وإعلان الحاضر: تجربة الفكر عند فوكو،،كتابات معاصرة، العدد 38، 1999، ص 56.

(2) زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، ص ص 129-130.

(3) Alain Graf ,les grands philosophes contemporains, op-cit ,pp 183-184

الغربية، لأنها اقتصرت من ظهورها على تسويغ التمشيّات التاريخية والتجليات الثقافية في الذهنية الأروبية، بهدف إعطاء المصداقية وتعميمها، في حين كان ينبغي مباشرة تخصيب الحقل المعرفي بواسطة انفتاح العقل على الأشكال الاختلافيّة، حيث كان «يقترن العمل الفلسفي بالممارسة السياسية، [...] على أنّ ذلك لا يعني أنّ الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية، أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي، بل ستكون خلاّقة للتنوع والاختلاف. يقول ميشال فوكو: ما هي إذن الفلسفة اليوم ــ وأعني النشاط الفلسفي إذا لم تكن العمل النقدي للفكر بالفكر؟ وإذا لم ترتكز على عملية معرفة كيف يمكن أن نفكّر بوجه آخر، وإلى أيّ حدّ عوض أن نشرّع ما نعرفه ونبرزه»[1]. هذا ما يدلّ على انحراف عقلانية الغرب نحو أهداف مغرضة خلخلت الصفاء النظري فأصبحت حينها المعرفة مجرّد استعارات وتوافقات.

ويبدو من القراءة الفوكويّة لميراث الحضارة الغربيّة وجود تأكيد على ابتكار عقلاء الغرب الحضاري للعنصر المعقلِن للمجتمع، والتماس تجسيده في ممارساتهم الثقافيّة كضرورة تطوّرية، غير أنه انتهى بهم إلى متاهات نظرية كانت منها استتباعات خطيرة على المجتمع والفرد على حد سواء، حيث أرادت تقليص حجم القدرة العطائيّة للآخر المختلف ووضعها في مناهج مبوَّبة بإحكام. «إنّ الظاهرة العقلية هي جوهريا غربيّة، وعبادة العقل كانت دائما توجّه الفلسفات الكبرى. [...] فالحداثة باعتبارها نقد الأسس والأصول تصير مذّاك أركيولوجيا تهدف إلى جعل العقل أكثر تواضعا وأقلّ تكلّفا. لقد ضلّت مشاعرنا قيمنا أخلاقنا وحياتنا مكيَّفة ومحبوسة ضمن مقولات منطقية أو عقلية، والتي كانت تؤكّد أولويّة العقل عل أيّ واقع آخر»[2]. لذلك يسعى فوكو إلى بلورة رؤية عاقلة أكثر، لا يكون من جرّائها إقصاء أيّ عضو اجتماعي أو تهميش أيّة فكرة تُجدِّد وعي الغرب لذاته، كما ينبغي أن يكون العقل أكثر قابلية للاختلاف، وإلاّ ارتكست منظوراته بسبب حداثة مزعومة، «فالحداثة إذن ليس الشجب الذي يريد المحدثون تجاه القدماء، بل هي بالأحرى اعتراف بصعوبة أن نفكّر؛ إنها ضرب من معاينة إخفاق العقل الفلسفي الذي ينسحب في سراديب الموتى»[3]، فقط لأنّ العقل الغربي لم يفلح بعد في أن يكون البديل السرمدي للأبنية الثقافية مجتمعة.

---

(1) نقلا عن، فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، ص 18.

(2) Alain Graf ,Les grands philosophes contemporains,pp 180-181

(3) Ibid, p 179

الحياة الشخصية، وصار يُنتهك جسد المرء باسم احترام القواعد الضابطة لانفعالاته، وباسم الالتزام المحتشم ببنود الاتفاق الضمني القائم بين المواطن كواقعة مبتكرة وبين المجتمع ككيان شفّاف بغير عمد؛ لقد «أعدّت الأنظمة التأديبية ــ ولاسيما الجيش والمدرسة ــ عددا معينا من التقنيات والاستراتيجيات الرامية إلى جعل الكائن البشري مادة يمكن تطويعها، لا شخصا ينبغي الاصغاء إليه أو اشارة جديرة بالقراءة ينبغي نشرها. لقد أخذت تقلّ الأهمية المعطاة للجسد كناقل للمعاني»[1]. معنى ذلك، أنّ العصر الحديث أهمل القوة الجسدية كعيان أنطولوجي إلا من جهة اعتباره امتدادا تتوافر في خضمه رزمة شروط مادية تخضع للدراسة الموضوعية، بحيث يمكن تحديد استجاباته الآلية وفقا نطاق لعبة المنعكس الاشتراطي، وهكذا يتم تثبيت ردود الفعل المناسبة وإضمار الانعكاسات الغريبة، في حين يمكن أن يكون الجسد دافعة مبدعة خارقة لنظام الثوابت.

لكن ما يُعنى به المجتمع الغربي الحديث يتمثل في تطوير الأنظمة الرسمية أو المؤسسية، التي تبرهن عن فعالية كبيرة في التغلب على مظاهر الانشقاق عن التظام العام، حيث تبتدع آليات ضخمة وحيل إجرائية متعددة تكون شبكة من الممارسات التهميشية، التي تلتهم حياة الفرد كليا ولا تدع مجالا أو فسحة للمناورة، ذلك «أن الهدف الرئيسي للسلطة التأديبية هو إنتاج كائن بشري يمكن معاملته كجسد طيّع، إنما يجب أن يكون هذا الجسد الطيّع جسدا منتجا أيضا. وهكذا، راحت التكنولوجيا التأديبية تنتشر وتتحسن في المشاغل والثكنات والسجون والمستشفيات، فالهدف العام في كل من هذه الأماكن هو النمو المتوازي لفائدة وطاعة الفرد والجماعات. وتطبق تقنيات تأديب الأجساد هذه، بوجه خاص، على الطبقات العمالية وعلى الطبقة الكادحة المستغلة، إنما لا بصورة حصرية إذ أنها تفعل فعلها في المدارس والجامعات أيضا»[2]. ما يشير إلى تغلغل التقويم الانضباطي في الحيزات الدقيقة والحساسة على مستوى الهيئات التي تسهر على حفظ وتمرير استراتيجيات العقل السلطوي، وإعطائها التشريع المناسب لتكون ذات مقبولية أوسع وأشمل في الأوساط الاجتماعية.

لا تجد السلطة التأديبية حرجا أثناء تغطية نشاطاتها في اللجوء إلى الأسلوب

(1) دريفوس / رابينو | ميشال فوكو - مسيرة فلسفية، ص 139.
(2) المرجع نفسه، ص 123.

قانونية وسياسية، بل أصبح واقعة بيولوجية، ومجالا للتدخل الطبي، ومن هنا أصبح الطبيب يمثل تقني الجسم الاجتماعي»[1]. فما يميّز المجتمعات الغربية المعاصرة هو تركيزٌ على قوى الجسد بشكل مباشر وسريع، ومنه ابتدع العقل الوضعي نموذجين لتسيير قوى الجسد وهما:

1 - التشريح السياسي: وهو أن يكون الجسد مادة أولية في حسابات السلطة، فتقوم بترويضه وزيادة قدراته، وتشخيص قواه ومدى استعداده لدمجه في أنظمة مراقبة فعالة، وتنشيطه لترقية طواعيته. «إن تكييف تراكم البشر مع تراكم رأس المال، وتمفصل نمو الجماعات الإنسانية مع انتشار القوى الانتاجية، والتوزيع التفاضلي للربح، هي أمور يسّرتها جزئيا ممارسة السلطة البيولوجية بمختلف أشكالها وأساليبها. حينئذ، كان لا بد في هذه المرحلة من استثمار الجسم الحي وتثمينه وإدارة قواه على نحو توزيعي»[2].

2 - السياسة الحيوية: وهي تعنى أساسا بالمعضلات المتعلقة بشؤون السكان، حيث تركّز على طريقة التكاثر من خلال متابعة النسل من جهة الولادات والوفيات، إلى جانب وضع شروط لمستوى الصحة العمومية لحفض الأعمار من فتك الأوبئة؛ ما يعني استثمار الحياة إلى أقصى حدّ، وبتالي فتدخلات السياسة الحيوية «المبتكرة في القرن الثامن عشر كتقنيات سلطوية موجودة على جميع مستويات الجسم الاجتماعي، ومستخدمة من قبل مؤسسات متنوعة جدا (العائلة، كما الجيش، المدرس أو الشرطة، الطب الفردي أو ادارة الجماعات)، قد أثّرت على مستوى السيرورات الاقتصادية ومجراها والقوى التي تعمل فيها وتساندها. لقد عملت أيضا كعوامل فرز وتدريج اجتماعي [...] ضامنة قيام علاقات هيمنة وحدوث آثار تسلطية»[3].

على هذا الصعيد، لا يشك «فوكو» في غرضية الإجراءات التقويمية الحديثة، التي تأكّدت أكثر في البيو ــ سياسة(BIO-POLITIQUE)فارضة العناصر الضرورية لضمان استمرارية إشراف العقل الانضباطي على متغيرات الحياة اليومية، فقد ظلّ يمثل الفرد الجُزَيْءَ الذي تباشر عليه السلطة الوضعية تطبيق تقنيات الإخضاع

(1) المرجع السابق، ص ص 27- 28. (بتصرف)

(2) ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ص 143.

والتطويع، كما يؤكد «فوكو» من ناحية أخرى على «أن هذه السلطة البيولوجية كانت عنصرا ضروريا لنمو الرأسمالية، فالرأسمالية لم تتأمّن لولا الإدخال المراقِب للأجساد في جهاز الإنتاج، أو بواسطة تكييف الظاهرات السكانية مع السيرورات الاقتصادية، لكنها تطلبت أكثر من ذلك، كانت بحاجة لنمو هذه وتلك، ولتعزيزها كما لتعزيز إمكانية استعمالها وطواعيتها، في الوقت ذاته؛ وكانت بحاجة إلى طرائق سلطوية قابلة لزيادة القوى والكفاءات والحياة بعامة، إنما دون زيادة صعوبة إخضاعها»[1]. ومنه يمكن ملاحظة الدهاء الذي تبديه تقنيات العقل الانضباطي، بحيث لا تترك مجالا شاغرا دون الولوج إليه، والغاية دائما هي تقويم تصرفات الشخص اللاانتضامي الذي لا يتجاوب بسلاسة ومرونة مع القواعد النظامية.

لكن يستنتج «فوكو» بعد تفحص الممارسات السلطوية أن ميزة التكنولوجيات السياسية تتمثل في ضرورة ابتكار العنصر الواقعي لتمارس عليه تلك التكنولوجيا التقويمية، بمعنى أنها تبحث عن الأرضية التي تجسّد عليها سلطتها وتباشر عليها حضورها، حيث تعلن عن نفسها بمثابة هبة السماء لحماية الأفراد ورعاية صحتهم، لذلك تعمل على تعزيز نفوذها وتوسيع سلطة خبرائها، فتعمد إلى صناعة الشّواذّ ليكون ذلك تبريرا لإجراءاتها وضمانا لبقائها، كما «أن أحد العناصر الأساسية لكنولوجيات التقويم هو أنها هي نفسها جزء لا يتجزأ من انتاج الحالات الشاذة وتصنيفها ومراقبتها المنظمة. وتجد مبررها في طموحها إلى عزل هذه الحالات الشاذة وتطبيعها، وكما بين فوكو في «المراقبة والمعاقبة» و«تاريخ الجنسانية»، فإن تطور السلطة الحيوية يتوافق مع ظهور وتكاثر أنواع الشذوذ (الجنوحية، الانحرافات) التي كان مفروضا بتكنولوجيات السلطة والمعرفة أن تزيلها، يعمل التقويم انطلاقا من إنتاج بعض الحالات الشاذة التي عليه فيما بعد أن يعالجها ويصححها. وبتحديد هذه الحالات الشاذة بصورة علمية، تكون تكنولوجيات السلطة الحيوية مُؤهّلة تماما لإدارتها ومراقبتها»[2].

معنى هذا أنّ المجتمع الغربي الحديث يهدف إلى تعقيد الحياة الاجتماعية، ويتعمّد ذلك بالزيادة من مظاهر التشابك بين مختلف المراصد التي تشرف وتتابع عمليات الإخضاع المجمّع والمفرّد بحسب الحالات المستهدفة، بحيث لا يستطيع

(1) المصدر نفسه، ص 143.

(2) دريفوس / رابيتو | ميشال فوكو – مسيرة فلسفية | ص 175.

أي فـرد تحقيق فرصة الانفـلات الفعلي من الرصد المؤسسـي، إلا بأن يختار طريق السـلوك المغايـر أي أن يصيـر مجنونا أو عاقـا أو منحرفا، لكن تبقـى هذه الصفات المُسـقطة علـى الفرد المتغاير تسـميات تعسـفية يسـندها المجتمع بعـون من العقل الشـمولي، حتى يتمكـن من تمييزهـا عن العامـة المنضبطـة ويبرر حينئـذ إجراءات استكشـاف تغايرهـا، ويبدأ تـقنيـي المجتمـع الحديث في تعزيز سـطوتهم بواسـطة أقوال العلم وأحكام القانون، اللّذَيْن يبقيان من شأن العقل الوضعي ونتاجان لنشاطه الدؤوب، فكلما تضاءلت الانحرافات والخروق تقلصت مهام هيئات التقويم، لذلك تعمـل هذه الأخيـرة على إنتـاج ما يبـرر مصداقية مشـروعها من جهـة، ومن أخرى حيـازة المواضيع التـي تعطيها أحقيـة الاهتمام بهـا، فالعملية هي دائرية منـذ البداية ولا جديـد فيها، حيث المجنـون أوجده عقـل الحداثة الذي يدّعـي امتلاك الحكمة والرصانة، فـي حين كان يعتقـد في عصر النهضـة أن المجنون هو مـن يمتلكها، ما يعني أن العقل الحديث ينسـب إلى نفسه كل القيم الإيجابية التي تعطيه حق الوجود المطلق، وبالمقابل لا يعترف بالمتغاير (HETEROGENE)و السبب أنه لا يمثل غير حالة سلبية، فمن الجدارة الأخلاقية بتره أو بالقليل رصفه.

المختلف كمنعكس ضبطي:

من الواضـح أنّ «فوكـو» يلجـأ منهجيّا إلـى التحقيـب الزمني لمسـيرة الغرب الحضاري في فهم، بل في تشخيص ظاهرة الاختزال الإقصائي، فهو ينظر إلى ظاهرة الجنـون مثلا عبر تمرحـلات تاريخية معينة، تشـكل كل مرحلة منها منظـورا معرفيا معينا يختلف تماما عما يسبقه أو يلحقه، ومن ثمة يطوّر الغرب أساليب التعاطي مع الحالات الشـاذة وتقصي خطواتهـا، فكتابة «فوكو» لتاريخ الجنـون ليس عبثـا وإنما هـو شـهادة ضمير علـى تعرجات العقـل الغربي، ففي عصـر النهضة لـم يكن يبدي المجتمـع الأروبي تحرجا مـن الجنون كواقعـة ثقافية، كان يتمتع بوجـوده ويمارس حكمتـه وسـط الناس مقابـل الاحتـرام والوقـار، لكن مع عتبـة العصر الكلاسـيكي أضحـت العلاقة مـع المجنون مرتاب فيها لأنهـا تمثل خرقا لنظـام الطبيعة، «قد بدا (المجنون) لجتمع القرن السـابع عشر بصورة الرجل الشرير الذي تسيطر عليه إرادة خبيثـة، وهكذا أصبح الجنون عارا أو وصمة تلحق بآدمية الإنسـان، وصار المجانين عبرة يتعظ بها الأسوياء.[...] وحينما كان المجتمع يسمح بعرض مشهد عار الجنون تحت أسـماع الناس وأبصارهم، فإنه كان يرمي من وراء ذلك إلى الردع والـتحذير،

ولكن ملاجئ المجانين ــ مع ذلك ــ لم تكن لتبدو للناس بأكثر من مجرد أقفاص، قد اجتمعت من وراء قضبانها الحديدية جماعات من الحيوانات البشرية»[1]. هذا الحس التحقيري لوجود الجنون في المجتمع الغربي انتهى إلى انتهاك حرمة المجنون نفسه، بحيث صار للمجتمع برمته حق التصرف في لغته وفهمه بناء على مقاس العقل وحده، وهذا يشير إلى كون المجنون مختزلا بين أقرانه وليس عليه من دور يؤديه غير الاختفاء عن الأنظار، وذلك عن طريق إبداء الصمت وعدم الإفصاح عن مفرداته، «ونلاحظ كذلك أن وضع الجنون إلى جانب الخطيئة قد يكون هو السبب في الجمع بين العته(DERAISON)و بين الاستذناب (CULPABILITE)، أو النظر إلى المجنون على أنه مذنب، وهي صفة تلحق بالمجنون حتى أيّامنا هذه ويعتبرها الطبيب حقيقة طبيعية»[2].

كان العصر الكلاسيكي لا يتعامل مع المجنون إلا من زاوية التخوف والريبة؛ صحيح أن الأنوار مثلت مرحلة اكتشاف الحريات، ولكنها بموازاة ذلك ــ كما يرى فوكو ــ ابتدعت الانضباطات، لذلك فرضت الذهنية الأنوارية نمطا عقلانيا يتعاطى مع الشواذ بحذر، حيث يتمّ إدراجهم في شرك التقويم الإجباري، ومن لا يستجيب لهذه الآلية يستحق الحذف المجتمعي، ولا تعود له ادنيكلمة وسط الخطابات المنضبطة، وما يؤكد عليه «فوكو» هو لا إنسانية النظرة إلى المجنون في خضم تصاعد الصيحات الإنسانوية، لأنه مختزل عقليا ما يعني إخراجه من دائرة الآدميين، «فالجنون يجرَّد الإنسان من إنسانيته [...] المجنون ليس مريضا (وإنما هو في حالة)ثورة حيوانية جامحة لا تستجيب إلا للمعاملة الخشنة، [...] (فتقنية العصر الكلاسيكي) لا تُخلِّص المجنون من طغيان حيوانيته (المزعومة)، بل تخلِّصه مما تبقى من إنسانيته وذلك باستبعاد أي معاملة انسانية لم تعد تليق به»[3]. وما نلاحظه في مضمر هذه التقنية هو تجريد ماهية الجنون من أي كيان ممكن، حيث كان المجنون يُردُّ إلى العدم بتطبيق إجراءات القضاء عليه ونهك قواه الجسدية.

والأمر يتخذ منحى آخر حين ينظر المجتمع إلى المجنون على أنه عالة أو شيء زائد لا طائل منه، فالمَخرج الوحيد لتدارك وضعه الشاذ واللامقبول يكون

(1) زكريا إبراهيم| مشكلة البنية، ص 127.
(2) عبدالوهاب جعفر| البنيوية بين العلم والفلسفة| ص 171.
(3) المرجع نفسه، ص 177.

آليات اشتغال هذا الأخير، غير أن «الطرائق العلاجية تعكس ــ في نظر فوكو ــ بنية العلاقات الاجتماعية، وذلك لما تحمله من قيم وأحكام ولوازم أخلاقية ودينية واجتماعية بعيدة عن المعرفة العلمية، ومن هنا يرى ضرورة البحث في دهاء العقل الطبي الذي يعالج ويعاقب في نفس الوقت، خصوصا وأنه قد سمح بهذا الخلط بين العلاج والعقاب في عصر سمي بعصر العقل»[1].

فما يؤكد عليه فوكو طيلة كتابَيْه «المراقبة والمعاقبة» و«تاريخ الجنون» هو الطابع الخبيث الذي يتحلّى به عقل الحداثة، بحيث يبدي شيئا من الاعتدال تجاه الآخر المنحرف من خلال تشييد مراكز الاستشفاء، في حين يُصرّ على وصف المنحرف بنعوت الاختلال والصرع والهذيان (DELIRE)، ومنه يتحول إلى معادلة في خضم تدابير التقويم التعسفية التي تجبر المريض على قبول خطاب يزعجه، أو على الأقل، لا يروق لحالته الخاصة؛ ومنه يتأكّد فوكو أن واقعة الجنون في الثقافة الغربية ينبثق من حساسية اجتماعية أكثر من معرفة طبية[2]، ذلك أن الطبيب الذي يعالج إنما يسحق جسد المريض ويشوّه كيانه، بألا يترك له مجالا لظهور مفرداته، وكذا تقليص حجمه.

لقد تطورت العقلية الغربية على مبدأ تهشيم كيانية (ENTITE)المجنون، لذلك يتعيّن احتراف أساليب المتابعة المستمرة للاانتظامي(INDISCIPLINE)، والسكوت عن المظاهر غير المرغوب فيها لديه، وهذا ما تتقنه أجهزة الضغط التي تحوّلت إلى مؤسسات رسمية وكذلك شرعية في المجتمعات الحديثة، حيث «تتزامن ممارسة الحجر في بداية القرن التاسع عشر مع الفترة التي لا يُنظر فيها إلى الجنون في علاقته بالخطأ، بقدر ما يُنظر إليه في علاقته بالسلوك السوي والعادي، والتي لم يعد يظهر فيها الجنون كحكم مشوّش، بل كاضطراب في طريقة التصرف والإرادة والتعبير عن الأهواء وأخذ القرارات والتصرف بحرية»[3].

فالقضية التي تراهن على كسبها العقلانية الغربية تتمثل في جعل الحياة الاجتماعية انعكاسا لما هو عادي، على أن نفهم من لفظ «العادي» ذلك الانضباطي الحازم في السلوك والتفكير والكلام، كأن تتحول حياة الفرد إلى طقس شعائري

(1) الزواوي بغورة/ مفهوم الخطاب/ ص 154.
(2) المرجع نفسه، ص 155.
(3) محمد ميلاد/ دروس ميشال فوكو، ص ص 31 – 32.

وحتى السياسية، ومن خالف الاعتبارات العامة أو المشتركة فهو في وضعية التسلل بالنسبة لقواعد اللعبة، لذلك تقوم تقنيات معينة وتحصر الأفراد ضمن خضوعات متعددة، ومنه تجسيد آلية الإشراف المتكرر والموسَّع، هذه التقنيات تسمح حتما بالانتشار التأديبي وذلك يظهر في حياة التشرنق التي تعرفها المجتمعات الحديثة، بحيث يتم إلغاء النتوء المزعجة على سطحها إماتة جسد الجنون وشطبه بعنف، تارة وبالإذلال والتحقير لذاته، وتارة بإفناء وإطفاء لغته، حتى لا يظهر مرة أخرى على مُسطّح المجتمع.

حيث كان التعاطي مع «المختلف» في ثقافة النهضة الغربية يأخذ شكلا قاسيا، فالعاق الاجتماعي يتألم ببشاعة من قبل الآخرين الانتظاميين الذين لا يرحمون اختلافه، فكان جسده يتعذّب ويواجه شتى أنواع التنكيل، ذلك يمثل حقا وجه الحضارة الغربية التي تطبق أسلوب الردع المباشر لتتدارك الاهتزازات الطارئة. هكذا كان «التعذيب تقنية [...]، فهي يجب أولا أن تُحدِث كمية من الوجع التي إن لم يكن بالإمكان قياسها بدقة، فإنه يمكن تقديرها ومقارنتها وترتيبها، [...] فالموت التعذيبي هو فن إمساك الحياة في الوجع، وذلك بتقسيمه إلى ألف موتة، مع الحصول قبل أن تتوقف الحياة على أشدّ حالات الفزع»[1]. فكانت المؤسسات التعذيبية المتخصصة لا تراقب الأجساد المارقة أو تسعفها لا ستدراك حياتها الطبيعية، بل تقاوم حضورها وتقلصها لتلقي بها في نهاية المطاف إلى عدم مُطبِق تتوقف عنده كل إمكانات الوجود، وتتجلى هذه الصور في حادثة القديس «داميان» كاستشهاد لفوكو في كتابه «المراقبة والمعاقبة »، فمشاهد التنكيل بجسد داميان كما يمتثلها في عرض كتابه تثير القشعريرة وتشدّ الانتباه إلى الضراوة التي تنخر القوى الجسدية؛ حيث اقتيد «داميان» إلى منصة الإعدام مكتوف اليدين والرجلين، وقد صُبّ على جسده سائل الرصاص والزيت المغلي، ثُمّ جاءت مرحلة تقطيع الأضلاع فشُدّ بأربعة أحصنة تجري في اتجاهات متعاكسة، وقد جاء الجلاّد مشمّرا يحمل بيديه كمّاشته بطول ذراع ونصف مصنوع خصيصا لتمزيق مفاصله ونزع قطع اللحم، وبعد كل هذا التعذيب ينظر داميان إلى جسده مُصدِرا صرخات مرعبة ومتأججة نتيجة الألم الفظيع، إلى أن تمّ خلع أوصاله ورميها في المحرقة

(1) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت،1990، ص 71.

وسط الساحة ليندثر جسده نهائيا[1]. لعلّ محاكمة «داميان» القديس دليل حيّ عن طبيعة العقاب البربري الذي شهده الغرب الحضاري، ليَخلُصَ إلى أن العقاب على الجريمة مهما كان حجمها ووقعها كان يجري بشكل علني وممسرح، لأنه كان يطال العمق البدني بأساليب وحشية.

ومنه يرى «فوكو» أنّ العقاب هو بمثابة أداة للضبط الاجتماعي ظلّ مرتبطا بالتعذيب (SUPPLICE)، تاركا علامات واضحة على الجسد المذنب[2]. ونلمس من هذه الناحية مدى القسوة والفظاعة التي يعترض لها الفرد الاختلافي، ما يعني أن مرحلة النهضة في التاريخ الغربي لم تكن تحمل البشائر الأصيلة التي يمكن أن تؤسس لانطلاقة حقيقية للإنسان الغربي، ذلك أنها لم تكن تتفاعل إيجابا مع تجربة الاختلاف، كما أنها لا تعطي فرصة لظهور الاختلاف الأنطولوجي لمجرد اعتبار هلاكا وسخطا يحلان من السماء، لذلك ينبغي حتما النهوض لمقارعة أسلوب الهلاك والاندثار الاجتماعيين، فإذا كان يُنظر إلى الجنون على أنه انخطاف الروح إلى عالم فوق أرضي ليحظى جرّاء ذلك بالوقار، فإن الاختلاف ظلّ يعبّر عن انمساخ السلوك وكذا الآداب العامة، وعليه كان المختلف يتعرض لمضايقات متكررة حتى يتخلى عن اختلافه ويندمج عنوة في المجموع ويأتمر بأوامر سلطة المجموع، ما يدلّ على ظهور أسلوب الإطاحة بالاختلاف مع مشروع النهضة، إذ كانت الكائنات المختلفة مُهانة ومُنَكّل بمصيرها ومحجور على إرادتها باسم الانسجام الكوني، فلا يسمح للأشخاص بإطلاق العنان لخواطرها وهو حبسهم وأذواقهم وميولهم... باختصار، ترك مخيلاتهم تذهب بعيدا في الأفق الفسيح، فكل الأشياء مسيطر عليها بالحديد والنار، ما يعني أن ظهور الجلاّد في تلك المرحلة الزمانية كان ضروريا وإيجابيا، فهو يلعب دور الرقيب بمهارة واقتدار حيث يتربّص بواقع الاختلاف أيّما تربّص، إنه حريص على إخفائها وقضم أواصرها بتطبيق القتل التعذيبي كإجراء سلطوي مناسب وحاسم، وبذلك يضطرّ الاختلاف أمام عنف الجلاّد إلى الامّحاء والذبول، فينذهل «فوكو» من هول جزاء الجلاّد المتغطرس، «ويقدّم نسبا ذات دلالة تاريخية عن حجم الإعدامات، فمثلا بين سنوات 1770 ـــ 1785 تراوحت الأحكام بالإعدام بين 9 إلى 10٪،منها أحكام بالدولاب والمشنقة والمحرقة، كما أصدر

(1) هاشم صالح | المراقبة والمعاقبة | في | العرب والفكر العالمي | العدد 2، بيروت، 1988، ص ص 85- 87. (بتصرف)

(2) عمر مهيبل | من النسق إلى الذات | ص 58. (بتصرف)

برلمان محكمة الفلاندر 39 حكما بالإعدام من أصل 260 قرارا أصدرها بين 1721 و1730، و26 إعداما من أصل 500 بين 1781 ــ 1790. إنّ هذه النسب تبيّن حجم الإعدامات وكذلك أصناف التعذيب التي طالت أجساد المعاقبين كالعرض مثلا والربط إلى عمود التشهير والغلّ والجلد»[1]. وهكذا أسّست النهضة لآلية الانتقام من جسد الاختلاف، حيث يعتبر ظهور المقصلة دليل قوي على الطابع السلطوي العقل الغربي.

أمّا العصر الكلاسيكي كان مشحونا بالاستنكار الشديد لتقنية التعذيب المنتشرة، نتيجة مئات صرخات الاحتجاج الإنسانية المتعثرة، التي ألحّت من جهتها على ضرورة وضع التصنيفات الفئوية للتمييز بين المجانين وبين المعوزين والفاجرين، فـ «مع حلول الثورة الفرنسية تمّ استبدال الخطر على العاهل بالخطر على المجتمع، وتغيّرت النظرة من فرد في الرعيّة خطر على الملك، إلى مواطن في المجتمع محكوم بالعقد الاجتماعي، وأصبح يُعرف المجرم بالمخترق للعقد الاجتماعي، وهو بجريمته يكون قد أخلّ بالعقد ويستحق أن يكون خارج العقد ويفقد بالتالي اعتباره كمواطن، كما يفقد حقوقه الأخرى ويلحق بالفئات الأخرى، ويلتحق بالفئات الهامشية من مثل المجنون والمريض، ويصبح موضوع معرفة علمية وجنائية»[2].

من هذه الناحية، يصبح المختلف هو الوجه الذي يخالف الرتابة الاجتماعية المعهودة، والذي يعارض انسيابية القيم النظامية التي ظلّت تتمتع في الحقبة الكلاسيكية بالهالة السحرية المُهابة، حيث لا ينبغي لأحد اختراق حدودها أو التهوين من تعاليمها ونجاعتها. بَيْدَ أنّ الفرد في المجالات الثقافية الأخرى بمقدوره التفكير وإبداع أفكاره، فقط عليه أن يراعي أثناء ذلك المَثَل الأعلى المتعارف عليه، بعبارة أوضع، يجب إبداء سلوك الطاعة والولاء أمام إرادة المجتمع بدون مراوغة، كما هو حَريٌّ به التزام إقرارات العقل الذي أثبت جدارته على مستويات شتّى، عندئذ صار السيّد الذي لا يأتيه الباطل، حيث يُناط به تهذيب شطحات العامة، في حين تتأكّد بالمقابل اندحار وتراجع حضور الفرد كقوة أنطولوجية، نتيجة الحصار الذي تفرضه عليه آليات التطبيع، ليوجد بعدها في وضع التبعية المستمرة لنظام

(1) الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، ص 219.

(2) المرجع نفسه، ص 223.

خارجي يوصف بالاعتيادي.

وهكذا، كان كتاب «المراقبة والمعاقبة «وثيقة يستعرض فيها فوكو نسابية الفرد الغربي، عبر تبيان فيض التفاعلات بين تكنولوجيا التأديب وممارسات معيارية (مثال العلوم الاجتماعية) أ تسهر على انتشار تلك التكنولوجيا ضمن شبكة تاريخية أوسع. لا شكّ أن السجن هو الحدث التاريخي المبتكر ليتماشى مع مستلزمات المرحلة الراهنة، إنّه اكتشاف ملائم بالنسبة للكلاسيكيين باعتباره يُخفي جلافة الجلاّد، فبدل وحشية وضراوة القتل العلني يظهر العزل(ENFERMEMENT)في صورة أرحم وأنبل حيث يوقع العقوبة بقدر الخرق وأثره، بمعنى الاستعاضة عن تقنية الإدانة والتنكيل بتقنية إثبات الجرم وتعيين طبيعته لدرء شبهة الظلم المؤسسي؛غير أنه ــ في نظر فوكو ــ «لا ينبغي أن يُعتبر العقاب مسألة قانونية خالصة، ولا انعكاسا للبنى الاجتماعية أو مؤشّرا على عقلية العصر، فالعقاب مسألة سياسية بقدر ما هي قانونية»[1].

كذلك يأخذ صيغة الضابط التأديبي الذي يقلّل من فجوات التصدّع والشروخ داخل البنية الاجتماعية والثقافية أ فمن المؤكد أن الممارسات الانضباطية الكلاسيكية كانت تهدف حتما إلى الإحاطة بجميع التحركات الفردية، لتصبّها في قالب مشترك للحفاظ عل الرابطة الحميمة في المجتمع التشميلي، لكن دون إحداث وترك فتحات الإرباك التي تتحوّل إلى إمكانية استبداد، لذلك تهدف أساسا المؤسسة العقابية المستحدثة إلى تعزيز الخضوع الطوعي والمناور لأجل التقليل من خطورة العصيان المدني، فـ «إنّ التحوّل من التعذيب إلى العقاب حدث بسبب النزعة الإنسانية التي حملتها الأنوار، وأدّت إلى استبدال الفظاعة بعقوبات يقول عنها فوكو ــ ربما بتهكم ــ تدّعي الشرف بأنها إنسانية [...] وهو يرى أن التحول حدث بسبب أزمة التعذيب، والمؤشّر الأساسي لهذه الأزمة هو حضور الشعب كشاهد على مشهد الفظاعة، إنّ هذا الحضور هو المشكلة، ومشكلته أنّه حضور ملتبس، إذ كثيرا ما ينقلب مسرح التعذيب من العبرة إلى التعاطف، ومن الانتقام إلى التسامح مع المجرم، وخاصة عندما يعلم الشعب أن العقوبة جائرة وأن الحكم ظالم، وهكذا يتحوّل المجرم إلى بطل ويبدأ التضامن معه»[2].

(1) دريفوس / رابيتو أ ميشال فوكو – مسيرة فلسفية أ ص 130.

(2) الزواوي بغورة أ مفهوم الخطاب أ ص ص 221 – 222.

للمجتمع الغربي ما زال يبطن نماذج مقنّعة من الإقصاءات والضغوطات»[1].

وبذلك تمثّل واقعة «بيير ريفيير» النموذج المرجعي لهذا الوضع، حيث كان المجتمع برمّته يطارده ويلاحق خطواته لمجرد أنّه أراد التفكير بطريقة مختلفة، وحاول أن يعيش عالمه بعيدا عن موانع الخارج؛ هذا الشاب «بيير» الذي جاهر برفضه لذهنية التحريم السائدة في المجتمع الكلاسيكي، وآمن بمشكلة حياته الخاصة، تلك الحياة التي لم يُرِدْ تقاسمها مع أحد غير نفسه، إنّه أراد أن يكون بطل حادثته دون مشاركة أحد. باختصار، ما كان يفكر فيه «بيير ريفيير» هو أن يحيا عالما آخر هو من صنع تخيّلاته، حيث رفض المجاملات واختار أسلوب البساطة، في الوقت الذي ظلّ يعاني من أقرانه فهو فاقد التأهيل اجتماعيا، كانوا ينظرون إليه على أنّه «المجنون» والسبب أنه خارج عن نظام العامة، فالفضاء الأخلاقي/ القضائي آنذاك أصرّ على خنق إرادته وتحجيم وجوده، وهكذا كا ن العزل أحسن وسيلة ا ما يعني أنه كان مَقصيّا. لكنّ «الإقصاء هنا لا يكون إعداما وإنما استهام والتهام، وذلك عن طريق توزيع أشكال الاستجواذ، فمنذ القرن الثامن عشر لم يعد تدخل الطبيب في مأوى الاحتجاز تدخلا للعلم أو لسلطة معرفية، وإنما تدخل خطابي لغوي فالطبيب يجب أن يملك إلى جانب علمه فنا من فنون ترويض الجسد وذلك عن طريق الخطاب»[2].

لقد تمّ محاصرة «بيير ريفيير» بالخطباء الذين يتباهون بعقلهم وثبات بصيرتهم،حيث يحكمون على «ريفيير» بالمعتوه لأنه يتكلم لغة مختلفة ويرى الأشياء من منظور مغاير، إنّه اكتفى بأن يخترع أفكاره في مخيلته ليعيش معها في انقطاع عن العالم المتعفن في نظره، لذلك يظلّ أولئك العقلاء سفلة جنباء لأنهم لا يفهمون رغبة الاختلاف التي تسكن أنفاس «ريفيير». لكنّه، مع ذلك، يرى نفسه نذلا لأنّه لم يواجه وسقط ضحية لقرارات السلطة الخارجية القاضية بوجوب تقويم سلوكه، إنّه أحمق حين رضي بإخضاعه لسلطة العدالة الصورية التي تدّعي النزاهة، إنه ليس قويا وشجاعا بالقدر الكافي ليستمرّ في معايشة اختلافه ا قد وقع فريسة رخيصة للخارج العنيد، فما نتج حقا في العصر الكلاسيكي هو بلورة ما يسمّى بتكنولوجيا القوة، التي تضاعف من سياسات الردع وتطوّرها.

(1) عمر مهيبل ا من النسق إلى الذات ا ص 61.

(2) محمد علي الكبسي ا ميشال فوكو ا مرجع مذكور ا ص 60.

بامتصاصها والتقليل من خطورتها المزعومة، لكن ما يفعله السجن بالمقابل هو هضم الخصوصية الكينونية للاختلاف فيفقده حقيقته العينية وينتقص من قوته الوجودية، وبالتالي فمؤسسة السجن التي ظهرت في العصر الحديث بالتحديد لم تظهر إلاّ لتمارس أشكالا متعدّدة من الضغط (PRESSION)على الجسد الاختلافي، فهو لا يحارب الانحراف في حد ذاته لتقويمه بل يقاوم القوى الرغبوية الفردية التي تريد أن تكون متغايرة.

فنستنتج، من هذه الزاوية،أن الحداثة الغربية تفرض على الحضور الاختلافي أن يكون دائما ارتداديا(INTROVERTI) بأن ينتكس على ذاته أو أن يبقى مشدودا إلى ماضيه(ATAVIQUE) فلا يمارس ذاتيته إلاّضمن شروط مواضعاتية(CONVENTIONNELLES)، بحيث يتشكّل نمط من العقلانية يهدف إلى تفكيك الحضور الذاتي، الذي يصير الموضوع المركزي للانضباط ومنه تفعيل آلية الاستجابة والانعكاس بواسطة إيجاد نظام مدروس بعناية فائقة يتمّ عبره توفيق التشريعات الجزائية مع المنشآت الردعية، فـ «القانون الجنائي قطع شوطا جعله يُعبّر عن الجرائم والعقوبات ويصوغها في اتجاه الدفاع عن المجتمع [...].أما السجن فهو أسلوب جديد في التأثير على الأبدان أفقه غير أفق القانون الجنائي [...]، ذلك أنّ القانون يعنيه ما يمكن قوله وشرحه في عبارات بيانية شأن القضايا الجنائية، فهو نظام لغة يصنّف الخروقات ويُكيّفها مع القوانين،كما يُقدّر العقوبات [...].أما السجن فيُعنى من جهته بما هو مرئي: فهو لا يسعى إلى أن يقدّم لنا رؤية للجريمة والمجرم فقط،بل يطمع كذلك في أن يغدو هو بنفسه رؤية، فهو نظام رؤية قبل أن يكون جدرانا بُنيَت على نحو معيّن»[1].

ما يعني أنّ ثمّة تلازم في ظهور نظام اللغة التنظيمية ونظام الرؤية التأديبية بهدف تسويغ عملها. كما يمكن أن نصه، على صعيد آخر، أن الغرب الحضاري، منذ القرن التاسع عشر، ركز جهده التنظيري على بلورة فلسفة المؤسسات، التي هي في جوهرها ايديولوجيا استيعابية بحيث تتسلّم زمام الحياة الفردية وتقوم بتطويعها حسب قوالب معدّة بصورة لا يمكن معها الفرار أو الانعتاق، فالإنسان الغربي محاصر ضمنيا بالسياجات المؤسسية التي تبتلع وتسيّر وتأمر وتنهي.

وعليه تعتبر المؤسسة القضائية تغطية معقولة مبدئيا للممارسات الضبطية،

(1) جيل دولوز| المعرفة والسلطة، ترجمة: سالم يفوت، ص 38.

غير أنّه قد انتهت الحضارة الغربية إلى «طوباوية الحياء القضائي المتمثلة فيما يلي: انتزاع الروح مع تجنيب الشخص للألم، وحرمانه من كل الحقوق دون إيذائه، وفرض عقوبات خالية من الألم، وما لجوؤهم إلى الوسائل النفسية والعقاقير الطبية ومختلف الأدوات الفيزيولوجية الفاصلة إلا تأكيد لفن القِصاص اللاجسدي. [...] (لقد) هدفت للتوصل إلى الموت نفسه مع الحرص على ألاّ يؤدّي هذا الموت إلى ترك أيّ أثر على جسد المدان يُذكّر بالجريمة أو بالمكانة الاجتماعية للمجرم، لقد هدفت كلها للتوصيل إلى الموت لا يدوم أكثر من لحظة واحد، موت صاعق يتمّ كخطف البصر، موت يصيب الحياة ذاتها أكثر مما يصيب الجسد»[1].

من هذه الزاوية بالذات تتأكّد لدينا فرضية أنّ المجتمع الغربي لا يراعي تماما البعد الحيوي في الإنسان الحديث، بل يعمل على تصعيد وتيرة المراقبة والتتبّع لدرجة اختراق الخصوصية الذاتية، بحيث يتمّ حسبان درجات الإخفاق والنجاح للأفراد بدقة متناهية وثابتة، ما يعني الامتلاك الكلي للحضور الشخصي للفرد من قبل كينونة سلطوية تتخلله من كل صوب، فهي تبنش في الحياة اليومية وتخلع عليها طابع الرتابة الجوفاء، لذلك تكون المتابعة السلطوية حاسمة وفعّالة في الأوساط الاجتماعية والسياسية والفكرية، والتي تنِمُّ عن الهيمنة المؤسساتية داخل المجتمعات البرجوازية الحديثة والمعاصرة، بحيث تبرهن على محدودية البعد الفردي إلى جانب تقليص الأفق الثقافي للوعي، بدليل أن معطيات الوعي الاجتماعي تتواجد ضمن حيثيات خانقة وإجراءات قاهرة، ويعني ذلك تحويل الوعي الاختلافي إلى وعي عادي ليكون متوافقا مع وجهة النظر الرسمية، والتي تتحقّق من خلال كل الوسائل المتاحة للسلطة الجزائية.

فالغرب الحضاري يتّجه صوب أسلوب للقمع الفكري الخفيّ والمنظّم في جوانب بنائية سوسيو - ثقافية مثل القانون والأخلاق والدين والفن...، لذلك فقط لجأ الغربيون إلى إحداث النظام الانضباطي الذي يُسيّر جميع السلوكات ويُقوّم الخروقات الناجمة، حيث «ابتدأ عقد العقوبات اللاجسدية أو الأقل جسدية ومباشرة، ثم أصبحوا يتّبعون أسلوب أقل صراحة في التعذيب، ولعبة في إحداث الآلام أكبر حنكة وذكاء وصمتا وخفية: إنها لعبة الآلام المفرغة من مشهد الأبّهة الظاهرية المعلنة على الملأ [...]. لقد اختفى الجسد المعذّب خلال بضع عشرات

(1) هاشم صالح / المراقبة والمعاقبة / ص ص 91 - 92.

من السنين. لقد اختفى الجسد المقطّع المبتور المعلَّم رمزيا في الوجه أو على الكتف، المعروض على البشر والعموم حيّا أو ميّتا، لقد اختفى الجسد بصفته هدفا أعظم للقمع الجزائي [...]. لقد كفّت المعاقبة شيئا فشيئا عن أن تكون منظرا للفرجة أمام الرأي العام»[1]. لكن التحليل النقدي للذهنية الغربية البرجوازية يكشف عن معضلات خطيرة في مسارات العيش الفردي، نتجت عن عقلانية مصطنعة تسعى إلى تركيب هوية ما مشتركة، غالبا ما تكون مزيَّفة ومهمَّشة.

إجراءات الطواعية الحديثة:

وعلى الرغم من منجزات الحضارة الغربية التي أغنت الإرث الإنساني بتطوير مساحات الفكر، إلاّ أنّ إعادة النظر في مشروع الحداثة الفلسفي ينتهي إلى نقد التنظيم المؤسساتي للمجتمع البرجوازي، على اعتبار أن الإنسان الغربي يعاني من التموضع الاستلابي لوعيه، ما يشير إلى اضمحلال العقل نفسه أمام زحف الآلة كإفراز لخطابات تكنوقراطية تحكمية تعذّيها الأوهام الايديولوجية، فالوجود الفردي ظلّ مختزلا في منظومات نظرية جامدة ومقفلة، بحيث عمّت على الروح المجتمعية الغربية أشكال من العبودية المقنّنة نتيجة سطوة الدولة المركزية، وذلك بواسطة سياسة التنفيئة (CATEGORISATION)التي تُعنى بوضع الأفراد في خانات وزمرات تصنيفية تسهّل قيادتهم وتوجيههم، ومنه ترجمة المنعكسات والاستجابات ضمن إيقاع استراتيجي محدد ومضبوط، والغاية من هذا هو تقفّي آثار «أونطيا» الاختلاف والخصوصية لتبديدها، فالأخطبوط السلطوي المنتشر على الجسم الاجتماعي يفرض خطوطاحمراء عبر تدابير مكاتبية، بحيث يصبح الكل يحرس الكل ليس من باب الخشية والخوف، بل من باب مراعاة قواعد الانضباط التي تملي على المواطنين العاديين احترام الآداب العامة وعدم المروق، وينتج عن هذه الوضعية ما يسمى بالتضايف الاختناقي الذي يرمز إلى تكنولوجيا الحراسة والتطبيع في آن، ما يعني أن ثمة رقيب دائم في داخل ذواتنا لا يبارحنا ويسلّط علينا أضواء كاشفة تُضيّق أفق حياتنا، هذا ما يعرف بتبادلية الضغط(TRANS-PRESSION)التي يصير بها كل فرد في زنزانة كبيرة ملقاة في المجال المفتوح أو الخارجي.

وحتى يتمكن العالم الغربي من بلوغ أهداف «الطواعية» وتحقيقها بصورة

(1) المرجع نفسه، ص 89.

كاملة ابتكر طريقة التشريح السياسي للجسد (ANATOMIE POLITIQUE DU CORPS)، فبعد أن يصبح الجسد البشري موضوع الانضباط السلطوي ــ هذا الذي يمثّل تقنية شديدة التعقيد والتنوع في العصر الحديث ــ تظهر المدارس الاعدادية والمستشفيات والثكنات والمشاغل والمعامل لتلعب دور الرقيب الضابط بانتظام دائم، وذلك يبلور استراتيجية التحايل من أجل التهدئة بحيث توهم الأفراد أن ذلك من مصلحتهم ويغنيهم عن متاعب عديمة الجدوى، وتمثّل تلك العناصر المؤسسية «تقنيات دقيقة دائما، صغيرة غالبا، ولكنها ذات أهمية: لأنها تحدّد نموذجا من التوظيف السياسي والمفصّل للجسد، وتحدد ميكروفيزياء جديدة للسلطة»[1]. وتتعين قواعد الطواعية الحديثة فيما يلي:

1 - التقسيم (REPARTITION): ويشير إلى التعيين المكاني لكل فرد في المجتمع، فالمجرم في السجن والتلميذ في المدرسة، والعامل في المصنع. «يجب قبل كل شيء تحديد طبيعة العناصر التي سيتم استخدامها وايجاد الأفراد الذين يطابقون التحديد المطروح، وإدخالهم في المكان المقسّم إلى خانات، وإيجاد نظام تعامل بين مختلف الوظائف التي تتوزع داخل البنية المكانية وتعمل فيها [...]. لا ينبغي أن يكون هناك حيّز ضائع ولا أية فجوة أو هامش مناورة، يجب ألا يتمكن شيء من الإفلات من هذا الحيّز»[2].

2 - التربيع (QUADRILLAGE): هو أسلوب يلي مباشرة التقنية التقسيمية، فبعد توزيع الحيّزات والمكانات الجغرافية ينبغي أن يلتزم الفرد بما خُصِّص له من المساحة التي يتوزع فيها وجوبا، «فالتأديب يعمل انطلاقا من تنظيم الأفراد في المكان، وهو إذن بحاجة إلى تقسيمه بطريقة دقيقة جدا. نلاحظ في المستشفى والمدرسة وفي حقل المناورات إنشاء شبكة تنظيمية، ما أن تنشأ هذه الشبكة حتى تسمح بتوزيع سليم للأفراد الذين ينبغي تأديبهم [...]و يسهل هذا الإجراء تحويل الجماهير الخطرة [...] إلى أفراد مستقرّين»[3].

3 - الموقع (EMPLACEMENT): ويعني أن لكل فرد وظيفة محددة يمارسها بحزم ولا يتوانى في أدائها، ويمكن أن نضرب مثلا بالمصنع، حيث «المصنع مؤلّف

(1) ميشال فوكو المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد، مراجعة: مطاع صفدي، ص 160.
(2) دريفوس / رابينو ميشال فوكو - مسيرة فلسفية، ص 140.
(3) المرجع نفسه، ص ص 139 - 140.

إذا تـكاثرت على النطاق المتسـع للجهاز الصناعي»[1]؛ لذلك ينبغي تعيين الواجبات والحقوق وتكليف الأفراد بما يناسب وضعيتهم.

7 - الفحص(EXAMEN): وهو آلية تُعنَى بمسح النشاطات الفردية وتقييمها بدقة، فـ «الهـدف المقصود هو جعـل المراقبـة عنصرا ملازمـا للإنتاج والسـيطرة. فالمراقبة ــ التي نطبقها والتي نخضع لها ــ تشكّل إحدى أهم التقـنيات التي يمكن بفضلها تجميع الأفـراد داخل الحيّز التأديبي. تتوقف السـيطرة على الأجسـاد، على منظـور السـلطة. [...] يمكـن إعـداد ملـف موضوعي حـول كل فـرد.[...] فطقس الفحص ينتج ملفات تحتوي على ملاحظات مفصلة جدا»[2].

مـن خلال هذه القواعـد الإجرائية الدقيقـة والمدقّقة على الصعيـد الاجتماعي للمجتمع الغربـي الحديث تـتجلى شـكلانية الحضور الفردي في اللعبة السـلطوية، فلا جـدوى للكيان الجسـدي إلا بمقدار اسـتجابته للممارسـات الـتوضيعية، حيث «أعدت الأنظمة التأديبية ــ ولا سيما الجيش والمدرسـة ــ عددا معينا من التقنيات والاستراتيجية الرامية إلى جعل الكائن البشري مادة يمكن تطويعها لا شخصا ينبغي الإصغـاء إليه أو إشـارة جديرة بالقراءة ينبغي نشـرها»[3]. هذا ما انتهـت إليه الحداثة الغربيـة حيـن جعلت مـن الوجود الإنسـاني موضـوع اهتمـام معرفي، ملغيـة بذلك الممكنـات الحيوية التي تنبئ بواقع «التكـرار الاختلافي» الذي يُعتبـر صيغة كينونية تدخل في صميم بنية الحياة؛ حيث تخلق الذات الفردية عيّنـتها الخاصة التي تتميّـز بهـا؛ فتـتواجد على الدوام بأشـكال متعـددة حتـى تكون ثمـة نقلـة جوهرية في هذا العالـم؛ فالاختلاف يرمز الـتجدّد بمعنى الانقـطاع الجـذري عن المواريث الجليدية، مـن أجـل تحســس لحظـات الـتوتـر فـي وعـي الـذات بالوجـود، ومنـه ينبغي أن تدخـل الحداثة (MODERNITE) وترسـانـتها الردعيـة (COERCITIVE) فترة نقاهة تصحيحية.

---

(1) المرجع نفسه، ص 142.

(2) المرجع نفسه، ص ص 141 - 144.

(3) المرجع نفسه، ص 139.

المبحث الثالث:

إحداثية الذات

الانتظام واللامعقول:

يبدو أنّ ثمّة استراتيجيّة نظرية يهدف «فوكو» إلى تجسيدها من خلال إعادة قراءة حركيّة العقل الغربي، فالمواضيع والأفكار التي يقترحها في مستهلّ مشروعه تشكّل بعمق حساسيّة المنعطف في طريقة التفكير الغربية بوجه عام، ويتبدّى ذلك في إثارتها لمعضلات منهجية اعتبرتها العقلانية الغربية هامش المعقول، حتى استهدفتها للتأثير عليها وتحويلها إلى مسطّحات التطويع، قصد تمكين وحدة النسق الحاصل على مستوى الذهنية الغربية.

فالحفريات الفوكوية لا ترمي إلى الكشف عن الطبقات المعرفية في العقل الغربي وحسب، بل تهدف أيضا إلى فتح منافذ تأسيسية تتسبّب في إحداث هزات زلزالية على صعيد البناء الميتافيزيقي لهذا العقل برمّته، فالقضية التي تشغل اهتمام «فوكو» تتعيّن بالأساس في موضوعة «الذات» التي تمثّل محور الرهان، فلم يعد يكفي مباحثة الحدود الممكنة للعقل على الطريقة الكانطية، ولكن ينبغي- إلى جانب ذلك- مكاشفة الإنجازات الممكنة للكينونة، حيث ينذر «فوكو» جهده لدرس المسألية الذاتية في خضم التغيرات البنيوية التي عرفتها الساحة الثقافية الغربية، بمعنى آخر: كيف قامت إمكانية الذات في لحظات معرفية وتفكيرية متعددة، وكيف ظهرت في سياقات مؤسسية وإيديولوجية مختلفة كموضوع للمعرفة، بل وضروري لظهور الإمكانية العقلية في تشكّل خطابيّتها المنتظمة؟

ويبدو جليّا «أنّ ما يكوّن الخيط الرئيسي الذي يبدو صالحا أكثر من غيره لهذا البحث، هو ما قد يمكن تسميته بـ " تقنيّات الذات" أي الإجراءات الموجودة بلا ريب في كل حضارة، التي تُقترح أو تُفرض على الأفراد لتحديد هويتهم، والحفاظ عليها أو تغييرها وفق عدد معين من الغايات بفضل علاقات تحكم الفرد في ذاته بذاته، أو معرفته لذاته بذاته»[1]. هكذا ارتسمت معالم القضية الفوكوية التي تختطّ

(1) محمد ميلاد، دروس ميشال فوكو، ص71.

طريقها بعيدا عن المذاهب التنظيمية الرسمية، ذلك أنّ فيلسوفنا يحرص على تأكيد نسبوية العالم ومكوّناته، وتعميم هذا الحكم المتيقظ على الحياة عينها، كما «يحرص فوكو على تبيان كيف أن بعض المفاهيم مثل الحقيقة، التاريخ، المعنى، الذات، القيم... ليست المفاهيم مطلقة تتداولها العصور والأنساق الفكرية والنظرية والمذاهب الفلسفية، بالرؤية نفسها والدلالة ذاتها، وإنما هي مجرد نسيج من الاستعارات والاصطلاحات يكون بتكوّن المرحلة التي يتواجد فيها، والتي تخضعه للتفكيك وتعكس عليه قضاياه المعرفية وإشكالياتها المنهجية، فلا يمكن الحديث عن عصا سحرية (THYRSE) تجبر الجميع بأن يفكروا بالآليات والمناهج والأفكار والمفاهيم ذاتها»[1]. فما يشير إليه «فوكو» هو عدم تقبل وضعية كينونية ثابتة، أو التواجد في حيّز ضيّق والتسليم بأنه الأفضل أو الأكمل، ممّا يعني ضرورة تجديد الذات باستمرار، فخلاصة العمل الفوكوي يتمثل في اكتشاف انمساخ الذاتية في حضارة انبنى مشروعها على فكرة «مركزة الأنا» (CENTRALISATION DU MOI)، دون مراعاة الشروط الكفيلة لنشاطية الموضوعات الجانبية نتيجة استخفاف العقل بجدارتها.

من هذه الزاوية، يجد «فوكو» أنّ مشروع الحداثة لا يزال لم يستكمل بناءاته بعد، لأنها احتكرت خصوصية الذات كبعد أنطولوجي أصيل في ديمومة التغيّر واللاثبات، وقريبا منه موقف «دولوز» حيث يرى: «أنّ عصرنا هو العصر الذي تندفع الذاتية نحو إنجازها، وبالتالي فلا يمكن للفكر هو نفسه أن يتحقق إلا فيما يتجاوز هذا الإنجاز، الذي ليس هو شيئا آخر سوى الموضوعانية [...]، وليس هو سوى مقولة الذات التي ينبغي تفكيكها واعتبارها الخيار النهائي (الحديث بالطبع) للميتافيزيقا؛ وإن الجاهزية الفلسفية للفكر العقلاني الذي تكون له هذه المقولة بمثابة عامله المركزي، إن هي في هذه النقطة إلا أسيرة لنسيان لا قرار له لما يؤسسه، إذ إن الفكر لن يبدأ إلا عندما نكون قد تعلّمنا أن هذا الشيء الذي طالما كان ممجدا منذ عصور، وهو العقل، إنما هو العدو الألد للفكر»[2]، فالوضع الثبوتي للفكر الغربي أفرز أزمة في صميم العقل، كان منه استبعاد الفاعلية الذاتية والنظر إليها على أنها مجرد آلية من ضمن مجموعة تقنيات يمكن أن تصاغ بحسب

(1) محمد شوقي الزين، الخطاب وإعلان الحاضر: تجربة الفكر عند فوكو،كتابات معاصرة، العدد 38، بيروت، 1999، ص 56.

(2) آلان بادیو، بيان من أجل الفلسفة،ترجمة: مطاع صفدي ، في، العرب والفكر العالمي، العدد 12، بيروت،1990، ص 13.

الحاجة الإجتماعية والسياسية والإيديولوجية أيضا، ما يعني تلاشي العنصر الذاتي في الحياة العامة. لذلك يأمل «فوكو» في إعادة الاعتبار لذاتوية متملصة من عجرفة النسق، بعد انتشالها من أنقاض الصخب التقني ومن ركام أخلاقوية متقولبة.

كما ينعى «فوكو» على الحضارة الغربية نهايتها المفزعة، كونها جعلت من مصير حياة الأفراد مطية الإقصاء السلطوي من جهة، ومن أخرى إغراقها في ضحالة إجراءات التقويم الصارم، لقد أراد «فوكو» : «أن يضعنا أمام ذواتنا بعد أن أصبحنا مجرد فُتات(MIETTES)، وكأنما هو قد شاء لنا أن نصطحبه إلى أعماق الهاوية (أو الجحيم) حتى نرى بعيون رؤوسنا كيف أن اتزاننا مزعزع دائما أمام هاوية الجنون من جهة، وهاوية الموت من جهة أخرى»[1]. ويمكننا أن نشير إلى شدة الحكم الرافض للجنون في مجتمع الغرب، ليس لأنه متعذر التعبير عن لغته الداخلية، وبالتالي فهو ممتنع التعامل معه اجتماعيا، ولكن لأنه مسطح كياني غير معقول، أو على الأقل، غير خاضع لقوالب العقل، فشذوذ الجنون كمواقعية اختلافية قوية الحضور والاندفاع، يمثل خطر الداهم على أملسية المجتمع - أي عالم تراتبي ترتيبي بغير نتوء أو تعرجات - من الواجب حتما إبادته وتقليص حجمه، إلى جانب تغيير حقيقته، واعتبارها غرابة زائدة على الانتظام الصوري لمجتمع الحداثة، غير أن أسطورة العقل الحداثي صارت في عداد خرافات الميثولوجيا القديمة، بسبب ضعضعة منتوجه الثقافي، والورطة المعرفية التي لم تتمكن من قراءة الاستثناءات ولا حتّى تقبّل خصوصيتها.

معروف جدّا أنّ الحداثة الغربية قامت على أساس استهجان اللامعقول وتبديد معاقله، ويتجسد هذا في أسلوب المداهمة لإلغاء أحقية الاختلاف بصورة رسمية ونهائية في الظهور، فنتج تحلحل الذات الغربية وإصابتها بالغيبوبة؛ ويعني ذلك أن الفكر الفلسفي الغربي عزز حداثته بمحاولة تثبيت العقلنة من جهة، وتهميش تجليات اللاعقل من جهة أخرى، فقوام الفلسفة الكلاسيكية ارتكز على فكرة إهمال مقونن لمظاهر اللاعقل، لأنه وكر الفساد، لذلك كان العقل بالنسبة إلى فلاسفة العصر الكلاسيكي قرارا بطوليا ضد كل اللامعقول في العالم[2]. لكن القضية لم تتوقف

---

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص 136.

(2) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص17(بتصرف).

عند هذا الحد، حيث تضاعف الالتزام المنهجي لاتخاذ إمكانات (POSSIBILITES) العقل المستنير ذريعة قوية لفرض الاستقامة وتغليب حكمة الأوّلين على كل تمايز ثقافي أو أخلاقي، لقد ابتكر العقل النافي خرافة «كوجيتو الوجود» وما عداه فهو حتما مستحيل، لتبرير وعود نخبوية في عصرها، لكن من دون ضمان فعلي حيث بقيت مرجعيتها هي الميتافيزيقا الجوفاء، التي يمكن وصفها بالبلاهة الثقافية أين تربعت عقول الطليعة الأرسقراطية الصاعدة، ومنه فرض الوصاية بأشكال متعددة، حتى أدى ذلك إلى انطفاء انبثاقة الذات، «لكن العقل اليوم أصبح طوطميا، نعبده كما قمنا سابقا بعبادة الإلهة في الميثولوجيا، بل أصبحنا اليوم في حياتنا اليومية نفكر ونشعر ونحس بواسطة العقل، الذي أصبح تكنولوجيا مسيطرة على كل مقومات التفكير»[1]، إنه السبب الذي دفع «فوكو» إلى الإشادة بضرورة إحياء الذات وتقويتها، من أجل اكتشاف المكامن الحيوية التي تنتهي إلى انبعاث الكينونة.

ونستنتج من هذه الصحوة الحداثية لدى «فوكو» عدم رضاه عن مخلفات الحداثة عينها، لأن الحياة من جرّائها افتقدت جماليتها وصارت صورة شاحبة يملؤها الفتور الخائر، لذلك يعمد «فوكو» إلى تخليص الذاتية الحديثة من مطلقية العصر الأنواري، وبتعبير آخر، من أنوارية الطرح الميتافيزيقي الكلاسيكي، ومنه الاعتراف بحيويتها المفردنة، مما يستدعي منحها قوتها وأصالتها، بينما الذات الإطلاقية غدت ظلا باهتا وشبحا هائلا لا حقيقة ولا وجه له، لقد باتت الهدف الوهمي للميتافيزقيا الحديثة، وعليه صارت قوى الذات تمثل اللامفكر في العصر الحديث، لكن «من المهم هنا أن نشير إلى أن هذا التعبير: اللامفكر، يحاط بهالة ميتافيزيقية في الصيانة الهيدجرية دائما، مما يجعله أحيانا يقترب من الهالة التيولوجية، بما يسمح له أن يوحي بالروح أو ما هو قريب منه [...]. لقد جعل "هيدجر" من اللامفكر منطقة من المجهول تتمتع بشيء من الحضور أمام قلق الوعي»[2]، غير أن «فوكو» يأخذ المنحى التشوي في فهمه اللامفكر، فهو يحدده في فهم الرغبة الجامعة للحياة في الحياة، فالمشروع الثقافي الغربي اقتصر على أشكال جاهزة وجامدة لتحقيق حيوية الإنسان، لأنها ابتعدت قوة السلطة لمطاردة قوة الحياة وتعتقلها في النسق التنظيمي، كما اصطبغت بالبعد الماهوي عند بعض المناحي والمشارب الأخرى،

(1) المرجع نفسه، ص 18.

(2) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 168.

المدخل الفلسفي للحداثة

تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي

ابن داود عبد النور

• كاتب من الجزائر

يواجه العقل الغربي ارتهاناته وإحالاته المتكرّرة بشكل متعاقب إزاء الخارج بسبب ادّعاءه امتلاك لحظة الصدق، في حين أن موقفاً نقدياً قد تبلور ابتداء من «نيتشه» الألماني يقرّر عدم كفاية العقل على استيعاب جميع متغيرات الحيوية، هذا ما يجعله متناهياً في مداركه وصنائعه؛ غير أنّ سلطة العقل لا تحدّ إلاّ إذا ضمّنته صياغات إيديولوجية؛ وقد عبر «دومينيك جانيكو» بقوله: «إنّ القوة تفرض نفسها على المعقولية كلغز، وبالتالي كمهمّة، وذلك بالضبط لأنّ الفكر يعترف عندئذ أنّ ليس بالإمكان أن توجد داخله حلول نهائية – وإنما دائماً متاهات». ويدلّ هذا على الشكّ في نموذجية القول العقلاني، ومن هذا المستوى النظري يعتبر «فوكو» استمراراً للنقد النيتشوي حين يعلن عن امتلاء اللوغوس الغربي، ويتبدى ذلك أكثر في هيمنة لامعقوليته تجاه اللامعقول أو المختلف، وهذا يعني الاندثار الحتمي للميتافيزيقا المتعالية الغربية التي تدعم حقّاً تصوّرات المركزة والشمول والاختراق والامتلاء العقلي، والتي استبعدت الإشكال الكينوني للذات من ساحة الفكر الفلسفي واكتفت بإعلاء شعارات الأنتروبولوجيا؛ إلاّ أنّ «هابرماس» التوّاق إلى استعادة الفكر الأنواري يعتبر إمكانية الحداثة مازالت واردة فلسفياً، و لعلّ أهمّ ما تولّد عن اشتغال «هابرماس» بقضية الحداثة أطروحته القائلة إنّ مشروع الحداثة الذي رسمت معالمه مع عصر الأنوار، لم يكتمل بعد، خاصة إثر الهجمات التي تعرّض لها هذا المشروع من قبل «نيتشه»، ثم امتداداته اليوم، أي ما يسميه «هابرماس»: «بفلاسفة ما بعد الحداثة» الذين يمثلون تياراً مناهضاً للحداثة، مثل «فوكو»، و«لاكان» و«باتاي» من جهة، وهؤلاء انكبّوا على مشكل السلطة، و«هيدغر» و«دريدا» من جهة أخرى، وقد اهتمّا بمسألة الميتافيزيقا.

من المقدمة

ISBN 978-9953-87-324-4

9 789953 873244

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 8/785107 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb