

تنقيب في أوراق ميشيل فوكو الفلسفية

(من سلطة الحادثة إلى سلطة ما بعد الحادثة)

كثيرا ما تلازم ذكر اسم ميشيل فوكو بموجة ما بعد الحادثة في أدبيات الفكر الحداثي الغربي، وذلك انطلاقا من وجهتي نظر تختلفان في تحديدهما للإطار الذي يمكن أن نصوغ من خلاله مفهوم الحادثة؛ فإن تعلق الأمر بالبعد التاريخي لهذا المفهوم، أمكننا إدراج أفكار فوكو ضمن السياق التاريخي السياسي الذي انبثقت منه وأثرت في صيرورته، ولا يمكننا ساعتها التغاضي عن اللغظ الفلسفي الذي أثارته كتابات وتصريحات فوكو المتأرجحة بين تبنيه لموجة البنيوية وفي تحليله لظاهرتي الجنون والحبس في الثقافة الغربية ثم تبرؤه منها لاحقا، وبين انخراطه في النضال السياسي إلى جانب القوى اليسارية المتطرفة ثم رفضه لكل تخندق حزبي سياسي. وعلى الرغم من أهمية قراءة أفكار فوكو قراءة تاريخية تستوعب الجدلية التي تحتكم إليها الفكرة والواقع الإنساني، وهو ما سننتهجه في دراستنا إلا أن اكتفاءنا بمثل هذه النظرة التأريخية للحادثة وما بعد الحادثة كمرحلة لاحقة وحصر أفكار وإسهامات فوكو في الحيز الزمني يمكنه أن يحد من الآفاق الفلسفية والروحية التي انتهت إليها رحلة فوكو الفلسفية وحتى تظل الأبواب مشرعة

أمام القراءة الحداثية للإشكاليات الفوكولدية، فإننا نميل إلى اعتماد المفهوم الحضاري للحدثة، بعدّها إحراجا دائما للراهن وسؤالا متجددا للبدية والمسلمة المشكلة هي بدورها من جدلية الثبات والتغير، وهو ما سيتيح لنا استقبال فكر فوكو كإسهامات حداثية تسائل الراهن وتهز المسلمات الإيديولوجية وتربك الذاكرة الجمعية، إسهامات من شأنها أن تساعد على استيعاب التحولات الراهنة المنضوية تحت لواء ما يسمى بالعولمة ومحاولة التأثير على مسارها بما يخدم الإنسانية، فإن استحال الأمر فلا أقل من أن نستشرف مآلاتها المستقبلية وإن كان ذلك يتناقض والحركة العشوائية للتاريخ والتي قوامها صراع بين قوى في حالة تجاذب دائم يأسرها توازن خادع سرعان ما ينهار محدثا ما سماه فوكو بالقطيعة وهي ذات النظرة الإستمولوجية التي يتبناها فوكو حين مسح تاريخ الثقافة الغربية بدءا بالعصر الكلاسيكي ومرورا بالقرن التاسع عشر وانتهاء بالعصر اليوناني. ولأن كان الحيز التاريخي الذي اختاره فوكو ميدانا تجريبيا لتنظيراته الفلسفية يطرح شساعة الفضاء الزمني، فإن تعدد الحقول المعرفية التي احتضنت هذه التنظيرات (تاريخ، فلسفة، علم نفس، أنثربولوجيا..)، تضاعف من حيرتنا في تصنيف فوكو، نحن بصدد التعامل مع فيلسوف أم مؤرخ أم ألسني أم أنثربولوجي أم عالم اجتماع أم هؤلاء جميعا؟

إن تعدد القبعات المعرفية التي تداولتها هامة فوكو كاد أن يفلت من بين أصابعنا القبض على الإشكاليات التي تخطت الفضاء الزمني واخترقت المجال المعرفي إلا أن المتمعن في الهم الذي أرق فوكو منذ أن كان متربصا في مستشفى "سانت آن" للأمراض

العقلية والذي تجلى في إشكالية البحث عن ماهية القوة الطبية ونوع السلطة التي تضيفها هذه القوة على من يمارس الطب إلى أن غادر الحياة وهو يبحث عن تلك القوة الذاتية في العصر اليوناني التي أتاحت للإنسان تحقيق "الحرية" والالتفاف حول السلطة، بإمكان هذا المتمعن أن يستخلص أهم إشكالية دارت حولها أعمال فوكو ألا وهي إشكالية السلطة، بكل ما تحمله من تناقضات تنوس بين عدّها سلطة قمعية واعتبارها قوة مولدة للحياة.

والحقيقة أن فوكو لم يكن ليشغل الفكر الإنساني لو لم يجرؤ على إعلان موت الإنسان كإمكانية مفتوحة على المستقبل وولادة الإنسان - النمط من رحم العلوم الإنسانية التي ما انفكت تبشر بكونية (الحقيقة) العقلانية التي تخضع ذلك الإنسان إلى التحليل "العلمي" بغية معرفته. ولقد كانت تلك المعرفة التي تدعي أنها ترنو إلى بلوغ حقيقة الإنسان، محل اتهام من طرف فوكو الذي لم يقتنع بتلك العلاقة بين المعرفة والحقيقة والتي حاولت الحداثة أن تلبسها لبوس البدهة ليرى أن طرفاً ثالثاً مضمر هو الذي يتوسط تلك العلاقة بل هو الذي يحكم خيوط اللعبة؛ إنها السلطة. وهو ما سنحاول بسطه بشيء من التحليل عبر الوقوف عند أهم محطات فوكو الفكرية.

ولعل أهمية نقد فوكو للحداثة تكمن في أنه لم يقصر نقده للحداثة في جانبها النفسي، كما أورده في كتابه "نشأة العيادة"، بل تجاوزه إلى كل العلوم الإنسانية المعاصرة التي تسعى إلى البحث عن "حقيقة الإنسان" في بعدها (الإنساني) حيث انتهت إلى بلورة مفهوم "الإنسان" الكوني العابر للتاريخ. فكان أن أعلن فوكو قطيعته

مع هذا الخطاب الحداثي العاجز عن تصور تاريخانية صيرورته، رافعا عقيرته بـ "موت الإنسان" والذي انعكس بشكل مباشر في كتابه "الكلمات والأشياء" والذي خصه بعنوان جانبي ذي دلالة عميقة "أركيولوجيا العلوم الإنسانية". أين يتحدث فوكو عن القطيعة الابستمولوجية لتاريخ المعرفة بدل الاستمرارية المعرفية التي تنادي بها عقلانية الحداثة حيث تجلى مفهوم البنية والنسق بدل الوعي الإنساني، وحيث تخلّى التاريخ عن الذات الإنسانية الفاعلة لحساب المؤسسة التي سجنت الإنسان في بوتقة المعيار، مجبرة إياه على الانصياع للقيمة.

لقد كان العمل الذي قام به فوكو يرمي إلى وصف التمثلات العميقة التي تشكل من خلالها المجتمع الغربي عبر الممارسات المؤسسية، وعلى رأسها المؤسسة الجامعية التي تولت إنتاج خطاب يتماهى مع الحقيقة بشكل يضحى أي انتقاد له انتقاصا من شأن الحقيقة. كيف استطاع هذا الخطاب أن يرقى هذا المقام؟ ما الإجراءات التي سلكها هذا الخطاب عبر تاريخه العقلاني حتى يكتسب تلك الصفة التي لازمته باسم "العلموية"؟⁽¹⁾.

مثل هذه التساؤلات وغيرها، كانت محل اهتمام فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء"، وبعد تنصيبه في الكواليج دي فرانس، استشعر ضرورة إجمال المبادئ النظرية التي تجمعت في هذا الكتاب، مركزا في درسه الافتتاحي في الكوليج دي فرانس "نظام الخطاب" على تفكيك الإجراءات المنتجة للحقيقة والتي من خلالها تبدى السلطة مصنفاً إياها في ثلاثة أنماط أو مجموعات:

Gros, Frédéric, Michel Foucault, Que sais-je? Paris, 1998, p. 55. (1)

1 - إجراءات خارجية للإقضاء: وتتجلى فيما أطلقت عليه المؤسسة المجتمعية بـ "الممنوع" أو "الطابو"، الذي ضرب عليه جدار من الصمت، فهو خطاب مرفوض ومنبوذ، لأنه لا يتماشى والقيم المعيارية المرادفة للحقيقة، ولا حقيقة سوى ما يفرزه العقل، ولذلك حكم على خطاب المجنون مثلاً بالنبذ؛ لأنه خطاب يتنافى والمنطق المعياري السائد، على عكس ما كان يتصف به ذات الخطاب في المجتمعات التقليدية إذ كان ينوس بين الجنون والنبوة⁽¹⁾.

2 - إجراءات داخلية للإقضاء، ومنها التأويل والتفسير المرافق للخطاب الأصل والذي يحيط الخطاب بإطار معرفي ينفي عنه العشية واللامعنى والاعتباطية، ومفهوم المؤلف الذي يحد من انفتاح الخطاب ليربط بالأننا والفردية. وأخيراً الاختصاصات العلمية وغيرها التي تنظم وترتب الخطاب والمعرفة⁽²⁾.

3 - شروط استخدام الخطاب والقواعد المفروضة على الأفراد الذين يلقونه والطقوس التي تصاحب بعث الخطاب في المجتمع والمتطلبات والمواصفات التي يجب توفرها قبل أن نبیح لأنفسنا الحديث. وهذا ما نعر عليه في أشكال حركة الخطاب الطبي أو في من تبنى الخطاب الاقتصادي أو السياسي⁽³⁾. ومجملاً فكل نظام تربوي هو توجيه سياسي يرمي إلى المحافظة أو التغيير في طبيعة من يملك حق إصدار الخطاب وما يصاحبه

(1) فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 8.

(2) Ibid., p. 16.

(3) Ibid., p. 24.

من معرفة وسلطة. ولعل فوكو قد اضطلع بمهمة إعادة الاعتبار لفوضى الخطاب من خلال الحملة التي شنّها على المفهوم الجبري الذي يحكم الخطاب أو على الأقل تفكيك هذا النظام الجبري. فإن استحالة الأمر، فلا أقل من تحليله وبعثه للعيان ونزع قناع البدهة الذي يتلفع به. وحتى يتحقق له ذلك، عمد فوكو إلى المنهجية النقدية التي من شأنها تفكيك عقد الممنوعات والإقصاء والتحديد التي يجد فيها الخطاب نفسه سجيناً، والمنهجية الجنيولوجية والتي تسعى إلى تأريخ نشأة الخطاب وعلاقته بمنظومة الجبر والإقصاء. وفي هذا السياق، كان أهم مجال استرعى انتباه فوكو بحكم اختصاصه في علم النفس التجريبي ومخالطته للفضاءات العقلية، هو عالم الجنون كفضاء نموذجي لمتابعة آليات الإقصاء والتهميش الممارسة على مستوى الخطاب الطبي.

1 - المعرفة:

في بحثه عن ظاهرة الجنون، ربط فوكو بين هذا الخطاب وظهور المؤسسات الاستشفائية التي تستجيب لمتطلبات هذا الأخير. وإن أولى مهام هذا الخطاب هو تحديد هوية موضوعه؛ فالمجنون في عرف حامل الخطاب الحدائي يعادل اللا عقل ثم تطور هذا المفهوم، في القرن التاسع عشر، ليشمل كل التساؤلات المتعلقة بكل ما من شأنه أن يجعل الفرد في المجتمع غير سوي، من خلال تمرده على المعيار. ومن مثل هذه التساؤلات نشأ طب الأمراض النفسية الذي حصر همه في كيفية إعادة إدماج هذا الفرد في المجتمع وفق معايير

وقيمة⁽¹⁾. وبشكل أعم، كانت ولادة المستشفى تهدف إلى إعادة الفرد إلى الحالة "الطبيعية" بعد تحليل للأسباب التي كانت وراء هذه الفوضى الذهنية. والحقيقة أن هذه المعرفة العقلية التي كانت تتوخاها المؤسسة الاستشفائية ما كانت لتبرأ، في نظر فوكو، من تهمة الرغبة في الهيمنة⁽²⁾. فقد ركز فوكو في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" على تتبع مراحل حبس ونفي الجنون بخلفية موضوعاتية تتمحور حول فكرة العقل - السلطة حتى وإن لم يبح الكاتب بمصطلح السلطة إلا أن كل تحليله يكشف احتواء ضمناً لهذا المفهوم.

لقد برزت ظاهرة الجنون في العصر القروسطي وعصر النهضة كواقع يومي مزعج. مما اضطر النظام الملكي تخصيص دُوراً واسعة للحجز أين يجد المجنون نفسه محبوساً إلى رفقة الشاذين جنسياً والمعدومين مادياً، باختصار كل مهمشي المجتمع. ليتحول هذا الفضاء إلى ما عرف سنة 1656 بالمستشفى العمومي⁽³⁾. وفي معرض تقييمه لدوافع إنشاء مثل هذه المؤسسة، يرى فوكو أن فكرة إنشاء هذا المستشفى لا علاقة لها بالتطبيب. بل هو إطار تمارس خلاله العقلانية سطوتها في إدانة وجهها الآخر، وممارسة سلطتها في الهيمنة والإقصاء⁽⁴⁾.

وحتى بعد أن انتصرت الثورة الفرنسية التي رفعت شعار إعادة

Foucault, Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris, (1) 1972, p. 548.

Ibid., p. 144. (2)

Ibid., p. 59. (3)

Foucault, Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit., p. 548. (4)

الاعتبار للإنسان، وما إعلانها عن حقوق الإنسان عنا ببعيد، إلا أن الإعلان عن نشأة المصحة العقلية سنة 1793 التي كانت ترنو إلى علاج الجنون لم تكن سوى استمرار لسياسة الإقصاء وهذه المرة ليس من وجهة نظر التعالي على كل ما هو غير عقلي ولكن من باب الشفقة في إطار علاج الأمراض العقلية. فإذا ما تمكن الإطار الطبي من محاصرة الجنون، ليس لأنه سبر أغواره ولكن لأنه تحكم في سيورته.

ولم يتورع فوكو في إدانة المؤسسة الاستشفائية فهو يرى أن ما يدعيه الإطار الطبي من علم بالظاهرة ما هو في حقيقة الأمر إلا قناع يخفي وراءه السلطة التي يمارسها النظام الاجتماعي ممثلة في شخصية الطبيب التي تتجلى كدعامة أساسية لنظام النفي وصمام أمان صارم للنظام الاجتماعي والأخلاقي، من هنا يستمد الطبيب سلطته في العلاج⁽¹⁾. إذا استطاع العقل أن يتنصر من خلال تجسيد الطبيب لقيمة (العقل - السلطة)، فقد استطاع أيضاً في هذه المرحلة أن يساهم في تشكيل فلسفة السلطة - الهيمنة وما يقابلها من سلطة - القمع ولم يكن فوكو ليقصر في رصده لتجليات السلطة في المجتمع على المؤسسة الاستشفائية بل تجاوزها إلى كل البؤر الاجتماعية التي تتجاذب أطرافها السلطة والسلطة المضادة. فالمنفى العقلي في بعده الميكروكوزمي ما هو إلا بنية مصغرة تجسد البنى الكبرى في المجتمع البرجوازي أين تكون السلطة أهم رابط بين أفرادها: علاقات الأسرة - الأولاد تتمحور حول العلاقات السلطة الأبوية، الجريمة والعقاب وتتمحور حول فكرة العدل القصاصي.

Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit., p. 23. (1)

2 - السلطة:

في نهاية الستينيات، شرع فوكو في توجيه انشغاله العلمي نحو مفهوم "السلطة"، متخلّيا عن مشروعه في "المعرفة" إلى حين. ولقد كانت إقامته في تونس خلال عامي 67-1968 مرحلة حاسمة في مساره الحياتي حيث واجه ولأول مرة "السلطة" في بعدها القمعي حين راح يمد يد المساعدة لبعض طلبته المطاردين من طرف السلطات التونسية بسبب أحداث النكبة عام 1967 وما أصاب القضية الفلسطينية من انتكاسة. لقد انحصر فعله السياسي في الاعتراض على الاعتقالات التي مست بعضا من طلبته، وفي مرات عديدة جعل بيته مأوى للفارين منهم، وساهم في طباعة بعض المنشورات⁽¹⁾. طبعا لم يكن فعله هذا إعلانا عن انخراط كلي في الفعل السياسي، على الرغم مما أصابه من مضايقات السلطات التونسية، إلا أنه كان بداية لاختبار مع السياسة ستمتد تداعياته حين عودته إلى فرنسا والتحاقه بجامعة فينسين. أين راح يحلم بتدريس الفلسفة بشكل جديد متحرر من كل المواضعات المعيارية، بعد أن ارتبطت سمعة هذه الجامعة بقيمة الحرية، إلا أن الكذبة لم تطل طويلا حتى انكشف هذا الادعاء بمناسبة أحداث ماي 1968 وما تبعها من اضطرابات في هذه الجامعة التي كانت معقلا للتيار اليساري المتطرف. مما نجم عنه طرد 34 طالبا، الأمر الذي أثار حفيظة فوكو فكتب مقالا في مجلة *Nouvel Observateur* (09 فيفري 1970) أين يكشف فيه كيف حولت السلطة الجامعة من فضاء حر إلى سجن

Dupuis, Joachim, La bombe Foucault, p. 4, in site: www.interdits.net (1)

تراقب من خلاله العناصر المتمردة وتتحكم في حركتها السياسية⁽¹⁾. من الأرجح أن يكون هذا الحدث الوخزة التي أيقظت وعي فوكو على وهم الحرية التي تدعيها المؤسسة والتي هي في نهاية المطاف ليست سوى سجن تسعى عبر قضبانها إلى مراقبة الفرد والتأكد من مدى مطابقته للمعيار المفروض على المجتمع.

أول معارضة حقيقية للسلطة بدأت بتكوين ما سماه فوكو مجموعة التدخل في السجون *Groupe d'intervention des prisons*. مع مجموعة من المناضلين: التحرك كان ميدانيا وعمليا؛ زيارات متكررة للسجون، تحقيقات عن ظروف الحبس، مظاهرات احتجاج لصالح المساجين، تقديم يد المساعدة السياسية لتحضير محاكمات البعض منهم⁽²⁾. في خضم هذا النضال المتعدد الأوجه، يكتشف فوكو ماهية السلطة من عمق المعاناة. وليس عجباً أن يصدر كتاباً حول الموضوع. ففي كتابه "المراقبة والعقاب" يكتشف فوكو، كما سلف ذكره، أن السلطة لا تنحصر في السجون وإنما تمتد إلى كل المجتمع؛ إلى المؤسسات، المدارس، الثكنات، الأسر..

3 - الرقابة والعقاب:

من بعد المنفى العقلي والإكلينيكي، يتوجه فوكو إلى الاهتمام بالسجن وعالمه العقابي. فالأمر يتعلق ببحث جينيالوجي عن تاريخ نشوء العقدة العلمية - العدلية أين تستلهم السلطة مادتها للعقاب. فيقسم فوكو تاريخ العقاب إلى فترتين الفاصل بينهما تحول الجسد

(1) Ibid., p. 15.

(2) Fournier, Martine, A propos de.. surveiller et punir. Naissance de la prison, in *Sciences Humaines*, Hors série, n. 3, mai-juin 2005, p. 30.

من موضوع للزجر والردع إلى فضاء للمراقبة والتدجين. فإلى غاية النصف الثاني من القرن 17، لم يكن هناك سجن بل مجموعة من العقوبات البدنية التي من شأنها أن تنتج كمية معينة من الألم. بعيداً عن أن تكون جزاء مخالفة، فإنها تحمل وظيفة تحسيس الرأي العام بقوة الحاكم. "للعقاب وظيفة سياسية - قضائية، فالأمر يتعلق بإجراءات احتفالية لإعادة الاعتبار لسيادة تعرضت إلى اختلال. فليس هدفها الرغبة في إعادة التوازن المفقود بقدر ما ترمي إلى إقرار، وبشكل حازم التناظر بين الفاعل الذي تجرأ على اختراق القانون وبين السيد القوي الذي يظهر قوته"⁽¹⁾. وهكذا فالعقاب الجسدي يظهر سيادة السلطة عبر الجسد المنكل به. لكن المظهر الشعبي للعقاب يحمل في طياته مخاطر سياسية: ففي هذه الطقوس العقابية التي من المفترض أن تجلي مناعة السلطة المهيمنة، يستشعر الشعب خوفاً زاحفاً عليه بلا روية، من عنف زاحف لا يعرف له حدود. ومن هنا انزعجت السلطة (الأمير) وداهمها قلق من تواتر سلاسل من القمع البدني دفع بالشعب إلى التعاطف الطبيعي مع من يمارس ضدهم هذا القمع حتى وإن كان باسم المقدس⁽²⁾. وهكذا اختفت احتفاليات الإعدام حرقاً والبتر والتشويه والقطع في نهاية القرن 18، لتبنيها سياسة جديدة لسلطة العقاب تتمثل في محاولة إدماج هذه السلطة بشكل دقيق وعميق في الجسم الاجتماعي بحيث تصبح جزءاً لا يتجزأ منه. ولم يكن ذلك سوى إرهابات لولادة ما يسمى بالسجن.

(1) Foucault, Michel, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975, p. 68.

(2) Ibid., p. 82.

في ظرف زمني قصير، تحول السجن إلى الشكل الأساسي للعقاب، وهو ما يخفي تحولاً جذرياً في مفهوم علاقة السلطة بالجسد، فإذا ما ظلت هذه السلطة عبر العقاب تستهدف الجسد، فإن الأمر لم يعد يتعلق بهزمه بالتمثيل به بل بمراقبته وترويضه. وهو ما حدا بالسلطة إلى توسيع رقعة ممارساتها الرقابية لتشمل جل مؤسسات المجتمع. فأخذت إجراءات تدجين وترويض الجسد تتطور وتعمم بشكل آلي. وبما أن مراقبة المجتمع بشكل شمولي لم تعد ممكنة، فقد تخلت السلطة عن تعاطيها مع الجسد من خلال معيار يعتمد على الكم (الجملة) وتبنت فكرة السيطرة على الفرد الواحد عبر مراقبة حركاته وسكناته⁽¹⁾. وهكذا ظهرت إلى الوجود فضاءات تمارس فيها السلطة المصغرة (السجن، المدرسة، المشفى، الأسرة...) هيمنتها. ولقد تجسدت هذه الممارسات في الأشكال التالية: المراقبة، الفعل المعياري والفحص. والمراقبة تعني في ما تعنيه الضغط على الفرد من خلال لعبة النظر التي تدفعه إلى تبني سلوكات نمطية تتماشى والقواعد العامة المؤسسة لما يسمى بالحقيقة⁽²⁾.

4 - سلطة المعيارية (القيمة):

إلى جانب المراقبة الممارسة في مجتمع سلطوي، يقرر فوكو أن القيمة أو المعيار يلعب دوراً هاماً في تعزيز السلطة المعاصرة ومن خلال السلطات المصغرة. ابتداءً من القرن 19 ظهر المعيار كقاعدة قيمة في شكل بارز من أشكال مراقبة الفرد وتدجينه عبر تقنيات

Ibid., p. 162. (1)

Ibid., p. 208. (2)

مصغرة للبيداغوجيا. فالأمر يتعلق بترويض الجسد على سلوك معياري من خلال منظومة متوازنة طرفاها العقاب والمكافأة. وهو ما يفصلها عن مفهوم القانون⁽¹⁾. مما حمل فوكو على عقد مقارنة بين القانون والمعيارية، مستشفى حيثيات التعارض بين هذين المفهومين من خلال قراءة للتاريخ، فالشكل المهيمن للسلطة في العصر الكلاسيكي محكوم بالقانون بينما تتحرك المجتمعات المعاصرة وفقا للمعيار والقيمة. فالقانون العقابي محكوم بتعارض ثنائي بين المباح والممنوع حيث يتم إحالة كل فعلة إلى أحد هذين الطرفين وفقا لنصوص معينة. والقانون يحكم على الأفراد من الخارج وفي حالة الخرق فقط. بينما يترك مجال الحريات فسيحا دون أي تدخل منه. على عكس الجهاز الانضباطي الذي ينشر بين أفرادها مفهوما عقابيا قائما على المعيارية والتي لا يمكن اختزالها بأي حال من الأحوال في نظام القانون. فالمعيارية تحاول أن تتسرب إلى باطن وعمق السلوكات الإنسانية لتفرض عليها مسارا نمطيا معينا. فهي لا تكتفي بالتدخل في الشأن الفردي حال حدوث الفعل وإنما تسعى إلى الاستحواذ على الوجود الإنساني في كل أبعاده. فالعقابية التي تتميز بها المنظومات الانضباطية تشكل إجراء لا مناص منه لترويض الجسد على سلوكات معيارية. وإن هذه العقابية على صلة بجهاز معرفي وظيفته إرساء القيم ونشرها وإعطاء طابع الحقيقة للسلوكات النمطية التي تملئها المنظومات الانضباطية⁽²⁾. فمنذ القرن 19، كما يرى فوكو، أضحت الحقيقة معيارية وتحولت المعيارية أو القيمة إلى السبيل الوحيد الذي

(1) Foucault, Michel, Dits et écrits 2, Gallimard, Paris, 2001, p. 75.

(2) Foucault, Michel, Dits et écrits, 3, Gallimard, Paris, 1994, p. 274-275.

يجب أن نسلكه إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة. ولقد تجسد هذا السبيل في المنهج الفحصي الذي تحول إلى الشكل المعياري للسلطة الانضباطية. فقد أوكلت إليه مهمة تشكيل الهوية التي تتماشى وهذه السلطة. وخير مثال يحلو لفوكو الاستشهاد به لتعزيز وجهة نظره هو الطب: إلى غاية القرن 17 كان الطبيب مبعداً عن الاشتراك في آليات تسير المستشفيات التي كانت تتكفل بها الهيئات الدينية. ابتداء من هذا القرن بدأ الطبيب يوسع حقل فحوصاته ليشمل الجميع وبذلك تحول إلى الحجر الأساس في المستشفى بينما اكتفت تلك الهيئات الدينية بوظائف ثانوية. وهكذا تحول الفحص بشكل أكثر حزمًا إلى إجراء سلطوي - معرفي، فهو ينتج تقسيم الكتلة البشرية مجهولة الهوية إلى فريديات بحيث يتحول كل فرد إلى حالة فحصية وبالتالي إلى موضوع معرفي وسلطوي في آن⁽¹⁾.

* السلطة والمعرفة: العلوم الإنسانية:

وإذا كان الفحص، وعلى غرار المراقبة والمعيارية، يسعى لضمان هيمنة السلطة على الأجساد والأنفس، فإن الأغراض الكبرى المصاحبة لهذه الهيمنة والمتمثلة في الترتيب والتوزيع من أجل الإنتاج لم تعد تحصر السلطة في فكرة أنها فقط تقمع وتحرم، أي أنها ظاهرة سلبية، وإنما هي أيضاً تعني الإنتاج⁽²⁾. ولعل هذا التعريف يعد أحدث ما أتى به فوكو في مجال النظريات المتعلقة بالسلطة والتي عادة ما تجعل منها وبشكل حصري معادلاً للقمع والهيمنة.

(1) Ibid., p. 680-682.

(2) Martuccelli, Danilo, Sociologies de la modernité, Folio essais, Paris, 1999, p. 311.

يبدو أنه آن الأوان لنخوض في طبيعة هذه السلطة، كما تصورها فوكو، ولنبدأ بما بدأ به فوكو حين أراح مفهومي الهيمنة والعنف عن مدار السلطة. بادئ ذي بدء تنفصل السلطة عن مفهوم الهيمنة بما هي قوة عليا ترنو إلى الإخضاع بمسافات شاسعة، على عكس ما ذهبت إليه معظم المدارس الفلسفية التي جمعت بين المفهومين، بدءاً من هيغل إلى ماركس وفيبر وحتى بورديو. ويبقى الاستثناء هو فوكو؛ فهو حين يتحدث عن السلطة لا يعني فقط منظومة عامة للهيمنة ممارسة من طرف عنصر أو مجموعة على أخرى، حيث تظهر انعكاساتها على كل الجسم الاجتماعي. فهو يعتقد أن تحليل السلطة يجب ألا ينطلق من معطيات مبدئية تتموضع حول فكرة القوة المهيمنة⁽¹⁾.

ثم إن الفصل بين السلطة والعنف، من جهة أخرى، من شأنه أن يتيح فهم خصوصيات السلطة، فالواقع أن ما يحدد علاقة السلطة هو نمط الفعل الممارس والذي لا يؤثر مباشرة وفي تلك اللحظة على الآخرين، لكنه الفعل الذي يؤثر في الفعل نفسه. إنه الفعل المؤثر على الفعل المحتمل⁽²⁾. فالخصوصية الفوكولدية للسلطة هي أنها انفتاح، رابط منتج، سلوك ديناميكي. إنه يبدع ويتحرك ويؤثر. وهو ما يتلافى حصره في مفاهيم الهيمنة وممارسة القمع والعنف المدمر، إنه ينتج علماً وممارسات جنسية وأنماط حياتية، وحتى وإن استعملت السلطة العنف إلا أن هذا لا يعني أنه يمثل جوهرها. فهي قبلاً ليست جوهرًا أو كينونة، أو واقعا معينا يمتلك خصائص

Ibid., p. 979. (1)

Idem. (2)

جوهرية. وبتأثير من السياق البنيوي الذي كان سائدا حينها، يؤكد فوكو أن السلطة هي أبعد ما تكون عن أي بنية ثابتة، فهي تتحرك وتسلق سبلاً شتى وتؤثر وتتأثر، إنها باختصار علاقة. فكل تصور جوهرى للسلطة هو أقرب ما يكون إلى الصورة البلاغية منها إلى ماهية السلطة⁽¹⁾.

ما تعريف السلطة إذن إذا استحال اختزالها إلى مفردات ك: القمع، القانون، السيادة، الإرادة الفردية، الدولة بمؤسساتها؟ السلطة هي، من منظور فوكو، ممارسة دائمة لاستراتيجية متحركة. وتعني الإستراتيجية فيما تعنيه مجموع الإجراءات التي تحرم الخصم من وسائل المواجهة ودفعه بالتالي إلى التخلي عن المواجهة. فالأمر يتعلق إذن بوسائل الغرض من استعمالها تحقيق النصر⁽²⁾. وعليه فلا علاقة سلطوية بدون مقاومة، بدون تكتيك مضاد، بدون رد فعل معاد، بدون نزوع نحو المواجهة، فهو شبكة علاقات متوترة أين يتحقق توازن هش بين أطراف متصارعة، كل منها يرمي إلى التأثير في إمكانيات الحركة والفعل عند الطرف الآخر. ولكن ذلك لا يحملنا على الاعتقاد أن السلطة نظام مواجهة بين خصمين، بل هي أقرب منها إلى نظام الحكم. فالحكم لا يرتبط فقط ببنيات سياسية وتسيير دولة، ولكنه يعني أيضاً طريقة توجيه السلوك الفردي والجماعي؛ حكم الأطفال، الأزواج، المجموعات، العائلات، المرضى... إلخ، فهو لا ينحصر في الأشكال المؤسسة للإخضاع

Foucault, Michel, Histoire de la sexualité 1 (volonté de savoir), (1) Gallimard, Paris, 1976, p. 124-125.

Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, Michel Foucault, un parcours (2) philosophique, Folio-Gallimard, Paris, 1984, p. 319.

السياسي والاقتصادي بل يتجاوزه إلى أنماط التأثير المخطط له، التأثير على إمكانيات الفعل عند أفراد آخرين⁽¹⁾.

ومن نتائج هذه التأمّلات، أن كل معارضة للسلطة ليست بالضرورة معارضة لنظام الحكم، وإنما هي ممارسة يتبناها الفرد حيال المجتمع ككل. إلا أن مثل هذه المواجهة في كثير من الأحيان هي مواجهة مزيفة إذ تلامس فقط سطح المشكلة، لتبقى السلطة متحصنة وراء جُدرها، وفي حالات الهدنة، تسعى السلطة إلى استرداد كل الخطابات المعارضة لتدجنها وتجعلها في خدمتها، مما حدا بفوكو إلى تغيير استراتيجية المواجهة، فبدل مواجهة السلطة، يقترح فوكو مداراتها في محاولة لتجاوزها. ولقد عثر على هذه المداراة في فكرة "التحكم" التي يعرفها بأنها الوسيلة في توجيه وقيادة سلوك الآخرين. فالسلطة، في نهاية المطاف، لم تعد تفرض على الفرد فرضاً، وإنما هي صيرورة تصوغ الفرد ذاته. ولم يعد يشغل بال فوكو سوى فكرة واحدة هي كيف لنا أن نتخلص من هذه السلطة؟ والسبيل الوحيد الذي خلص إليه فوكو هو التحكم في الذات، والتزام سلوك يفرضه هذا التحكم بعيداً عن السلطة الخارجية. ولتعميق هذا التأمل الفلسفي، أمضى فوكو العامين المتبقين من حياته (82-84) باحثاً عن تجليات مثل هذه الأفكار في الإرث اليوناني والروماني. وقبل الخوض في تفاصيل ذلك، نجد أنفسنا أمام تساؤل لا يمكننا القفز عليه وتجاهله، والذي ينقب عن هذا التحول الغريب في اهتمامات فوكو الفلسفية، وهو ما أثار كثيراً من علامات الاستفهام لدى الكثيرين من متبعي فوكو الذين لم يجدوا تفسيراً مقنعاً لذلك التحول الذي لم يكن في

Ibid., p. 131. (1)

الحسبان⁽¹⁾. طبعاً الطرح الأكثر منطقية والأقرب إلى مسيرة فوكو الفكرية التي تلخصت في البحث عن كيف لنا أن نتحرر من سلطة مهيمنة ومعرفة نمذجة، يتمثل في مفهوم الثورة. فبحكم مشواره النضالي الذي لا يتوانى عبره عن التورط في قضايا تتعلق بالدفاع عن المهمشين وغيرهم، نجد أن انشغالاته تتقاطع مع مساحات من النضال الذي احتكرها اليسار الفرنسي منذ أمد. مما يجعل فرضية لجوء فوكو إلى الفكر الماركسي لتجاوز الانسداد في نقد الحداثة المولدة للسلطة المعيارية أمراً وارداً، خاصة وأن فوكو لم ينكر يوماً تأثيره بماركس، ثم إنه قد خصص دروسه في الكوليج دي فرانس سنة 78-79 لتحليل مسألة الليبرالية كمسألة "إفراط في الحكم" ومدى ارتباط نشأة المجتمعات الانضباطية بالليبرالية، مما يوحي بأن أحد مفاتيح الانفلات من ربكة السلطة، في شكلها الليبرالي، آخر ما أبدعته الحداثة، سيكون الثورة البروليتارية. إلا أن ذلك لم يحدث، وإنما الذي حدث أن فوكو توجه توجهها روحياً، ولنكن حذرين في اصطفاء المفاهيم والمصطلحات التي يمكن أن تترجم المرحلة الأخيرة من حياة فوكو، حيث ركز كل اهتمامه بثقافة الذات معرفةً وممارسةً، على اعتبار أن الاهتمام بها والتحكم في رغائبها هو المنفذ الوحيد لتجاوز سلطة تسعى إلى النفاد إلى أعماق الفرد وإخضاعه للمعيارية التي تفرضها المعرفة باسم العقلانية التنويرية.

ولعل فرضية انفتاح فوكو على ثقافات غير غربية تتميز بالاعتناء بالذات، بغض النظر عن الأهداف الفلسفية والتأملية المختلفة من ثقافة إلى أخرى، تعد أحد المفاتيح للإشكالية المطروحة، وستظل فرضية

(1) Gros, Frédéric, Michel Foucault, op. cit., p. 91.

قد تساهم في تفسير التحول إلا أنه يظل تفسيراً جزئياً ومحدوداً، ولا يمكنه ادعاء الإحاطة والشمولية، لأن صيرورة المسار الفكري لفوكو لا يمكن إلا أن تتسم بالتعقد والتشابك حتى إن مؤرخي الفكر ما بعد الحداثي تضاربت آراؤهم في تصنيف فوكو بين فيلسوف ومؤرخ وعالم نفساني. وإن أول انفتاح لفوكو على ثقافة غير غربية تجلّى في إعجابه بالبوذية وعلى وجه التحديد بالممارسة Zen الروحية التي لم تكن لتتحصّر في تمارين رياضية تهدف إلى تحصيل حالة من النشوة الروحية وإنما هي بالنسبة لفوكو التزام جسدي وروحي يقتضي العناية بالذات ومواجهة مخاوفها وصراعاتها. ولقد انجذب فوكو لتعاليم البوذا بما تعنيه من تعليم الناس الصمت وكيفية إسكات الصراعات والتجاذبات الداخلية للإنسان، ومن هنا كان التأمل ممارسة للصمت بغية تحقيق سلام جواني⁽¹⁾.

ولمعينة مثل هذه المفاهيم الروحية، نزل فوكو ضيفاً على المعبد البوذي *Seionji*، باليابان سنة 1978، وما ابتغاه فوكو من إقامة في هذا المعبد ومحاولة ممارسة تمارين *zen* هو تقفي سير الحياة في المعبد عبر التمارين والقواعد الانضباطية، لأن ذلك من شأنه أن يبرز طريقة تشكل الذهنية اليابانية المختلفة تماماً عن نظيرتها الغربية. فإذا كان القاسم المشترك بينهما يتجلّى في التكنولوجيا ونمط الحياة ووظاهرية البنية الاجتماعية، فإن سكان اليابان قد بدؤوا أمام فوكو أكثر غرائبية من غيرهم⁽²⁾. والحقيقة أن انكباب فوكو على البحث

Olson, karl, Zen et l'art de la philosophie post-moderne: deux (1)
:chemins de la libération du monde représentatif de pensée, in site
www.thezensite.com

Dits et écrits 2, op. cit., p. 618-619. (2)

عن الخصوصية اليابانية لا يعني أن الثقافة اليابانية قد أضحت من أولوياته، وإنما كانت هذه الإطالة على هذه الثقافة بغرض الكشف عن محدودية التاريخ الغربي للعقلانية. وليس معنى ذلك أن فوكو عمد إلى تأسيس لعلاقة تضادية بين الثقافتين، بل ما همم أكثر هو أن اليابان يطرح إشكالية أمام ظاهرة الاستلاب التي تعيشها الثقافات الأخرى أمام الثقافة الغربية بينما تبقى الحالة اليابانية استثناء حيث أضحت هذه الأخيرة هي الثقافة الغازية⁽¹⁾. وأولى الحصون الحداثية التي أتت معاول هذه الثقافة على هدمها هي فكرة الثنائيات التي تأسست عليها العقلانية الغربية منذ أرسطو. فالتأمل البوذي يسعى إلى تجاوز هذه الثنائيات الجمالية والأخلاقية (جميل/ قبيح، صواب/ خطأ..) التي تساهم في فصل الأنا عن العالم (هو)، لذلك فهو يرقى إلى الجمع بين الأضداد للوصول إلى وجهة نظر غير ذهنية ولكن نظرة جوانية بعيدة عن المنطق المعياري⁽²⁾. إذن بعيدة عما تسميه المؤسسة السلطوية بالحقيقة. ويبقى هاجس علاقة السلطة التي تربط الإنسان بالعالم الخارجي يطارد فوكو في تجربته البوذية، على الرغم من محدوديتها وصعوبتها⁽³⁾، حيث انتبه إلى الهيئة التي يلتزمها الجسم أثناء ممارسة zen والموحية إلى وجود علاقة جديدة بين الجسم والروح من جهة وبين الجسم والعالم الخارجي من جهة أخرى في سبيل تحقيق إمكانية التحكم في الذات للتحرر من سلطة

Ibid., p. 620. (1)

Qu'est ce que le zen, in site: www.qu'estcequelezen.hm (2)

Eribon, Didier, Michel Foucault, Champs/flammarion, Paris, 1991, (3)
p. 330.

العالم الخارجي⁽¹⁾. هو ما يفسره إقبال الكثير من الساموراي في القرن 12 على هذه الممارسة تحدوهم الرغبة في الوصول إلى حالة من الانضباط والتحكم في الذات اللذين من شأنهما أن يضيفا على شخصية الساموراي أخلاقاً كالعفة والتجرد وغيرهما.

أما الرافد الثاني الذي ترك أثره في الانفتاح الروحي لفوكو على ثقافات غير أوروبية كان الثورة الإسلامية في إيران بزعامة الإمام الخميني. ولنبادر منذ الآن إلى القول إن ارتباط هذه الثورة بشخص الخميني هو ارتباط عضوي بغض النظر عن المشروع السياسي الذي حملته هذه الثورة، ولقد أدرك فوكو هذا التواشج مبكراً مما حمله على التعبير عن انبهاره برجل استطاع أن يستقطب الإرادة الشعبية الرامية إلى التغيير دون تطلع إلى زعامة أو قيادة، آمن به الملايين لا لسبب إلا لأنه اعتصم بلأته ضد النظام البهلوي منذ أن كان وحيداً، مشرداً بين منفي وآخر إلى أن أقلته الطائرة إلى طهران حيث كان فوكو ممن توجهوا لاستقباله في المطار. كيف بدأت قصة فوكو مع الثورة الإيرانية؟ ما الذي دعاه إلى الاهتمام بثورة دينية المنبع والهدف وهو الرجل الذي لم يبد يوماً أي ميل لكل ما له صلة بالإسلام؟ أسئلة واجهتها حين كنت مستغرقاً في قراءة سيرة الرجل الذي تعددت جبهات قتاله بين دفاع عن وضعية المساجين وبين رفع العقيرة لإدماج الفئات المهمشة اجتماعياً كالشاذين جنسياً والعمال المهاجرين.

لقد مكث فوكو في إيران فترتين؛ الأولى ما بين 16 و24 سبتمبر 1978 والثانية ما بين 9 و15 نوفمبر 1978. ولدى عودته

(1) Foucault, Michel, Dits et écrits 2, op. cit., p. 621.

الأولى إلى باريس، كتب أربع مقالات أين تتمازج التفاصيل والطرائف بالتحليل والتأمل ونشرها في *Corriere delle sera* ما بين 28/09/78 و 22/10/78، أعقبها بنشر مقال جامع في مجلة *Le Nouvel Observateur* يوم 16/10/78 مفتتحاً إياه بما يلي: "في فجر التاريخ، اخترع الفرس مفهوم الدولة وأفضوا بسره إلى الإسلام، إذ شكل إداريها إطارات الخلافة الإسلامية. وفي المقابل استطاع الفرس أن يشتقوا من هذا الإسلام مفهوماً للدين أغنى الشعب بمنايع لا تحصي لمقاومة سلطة هذه الدولة. فهل يمكن اعتبار إرادة إقامة (حكومة إسلامية) توفيقاً بين الوجهتين أم تناقضاً بينهما؟ إن هذه البقعة من الأرض التي تحولت خيراتها الأرضية والجوفية إلى رهانات استراتيجية دولية، تضم أناساً يرومون تحقيق فكرة ولو كانت أرواحهم فداء لذلك. فكرة غابت عنا إمكانية تحقيقها منذ النهضة وما رافقها من أزمات كبرى تعرضت لها المسيحية؛ إنها روحانية سياسية. إنني أسمع منذ الآن الفرنسيين يضحكون، ولكنني أعلم أنهم على خطأ"⁽¹⁾.

بعد عودته من إيران ومعاينته لكل مظاهر التمرد على النظام التي ما فتئت تتعاضد على وقع نداءات الإمام الخميني لإسقاط نظام الشاه، كان فوكو على أحر من الجمر للقاء هذا الرجل الذي يردد اسمه آلاف المتظاهرين. ما إن استقر الإمام في باريس حتى أعلن مجدداً عن لاءاته كما أوردها فوكو في مقاله في *Le Nouvel Observateur* "لا لكل محاولات المصالحة، لا لكل التسويات، لا للانتخابات، لا لحكومة ائتلافية. على الشاه أن يرحل، هذا كل ما

Eribon, Didier, Michel Foucault, op. cit., p. 302. (1)

في الأمر"⁽¹⁾. ولقد هدد الإمام كل من سولت له نفسه التورط في الحلول التي عرضها الشاه لإنقاذ نظامه. ففي اعتقاد فوكو أن تشدد الإمام لم يكن ليعزله بل العكس "فالكل يعتقد في ذلك التيار الخفي الذي يصل رجلاً عجوزاً منفياً منذ خمسة عشر عاماً بشعبه والذي ينادي باسمه"⁽²⁾.

خلال زيارة قام بها فوكو لمقر الإمام برفقة أحمد سلامتيان وThierry Mignon، حدثت حادثة لفتت انتباه فوكو: وذلك حينما أراد أحد العلماء المقربين من الإمام منع صحفية ألمانية من الدخول إلى الحديقة لأنها لم تكن محجبة، فانبرى له أحمد سلامتيان معنفًا: "أهذه هي الصورة التي تودون إعطاؤها عن الحركة؟" فتدخل نجل الإمام وصهره معاتبين الرجل على تشدده وسمحا للصحفية بالدخول. أثناء عودته، علق فوكو على الحادثة قائلاً: "لأشد ما تعجبت حينما رأيت في إيران أن ارتداء الحجاب كان فعلاً سياسياً؛ كثيرات هن من لا عهد لهن بالحجاب إلا أنهن أصررن على ارتدائه للمشاركة في المظاهرات"⁽³⁾.

بعد فترة يقرر فوكو العودة إلى إيران، وقبل ذلك يستشير بني صدر، يروي بني صدر ذلك فيقول: "لقد زارني فوكو في منزلي الواقع في Cachan بباريس وجمعتنا جلسات عمل طويلة. كان يود أن يعرف كيفية حدوث ثورة لا تمت بصلة مرجعية إلى قوى أجنبية والتي استطاعت أن تهز أمة على الرغم من المسافات الطويلة التي تفصل المدن وتعسر وسائل الاتصال، لقد كان يريد التفكير في

Ibid., op. cit., p. 303. (1)

Idem. (2)

Ibid., p. 304. (3)

فالأمر يتعلق بحركة تسعى إلى إضفاء بعد روحي على الحياة السياسية، لتتحول هذه الأخيرة، لا إلى عائق للروحانية ولكن إلى وعاء لها، يقول فوكو: "إنني أجد حرجا حين أود الحديث عن الحكومة الإسلامية كفكرة طوباوية، ولكن كإرادة سياسية. لقد تركت هذه الحركة في انطبعا حين حاولت أن تسييس بنى اجتماعية ودينية، وحين حاولت فتح طريق للبعد الروحي في الحياة السياسية⁽²⁾.

والحقيقة أن انبهار فوكو بهذه الثورة إنما هو انبهار بالدرجة الأولى بانبعث مفهوم جديد لها بعد أن كادت تندرس معالمه منذ الثورة الفرنسية؛ فالثورة في عرف فوكو هي إعادة تشكيل العلاقات بل هي التغيير الجذري لهذه العلاقات، ولذلك كانت الثورة في رأيه تجربة روحية شاملة، لأنها مدعوة لأن تهز أركان السلطة بالمفهوم الفوكولدي. فهي تبدأ بالفرد الذي يتخلى عن ذاتيته من أجل المطلق. وإن هذا التخلي هو بداية كسر المعيارية التي تفرض أنماطا سلوكية تتماهى والحقيقة، لتشكيل حقيقة جديدة من شأنها أن تفرغ السلطة من هيمنتها المتمثلة في فعل الفعل.

ولا نعجب إن وقفنا على نصوص يبدي من خلالها فوكو إعجابه بشخصية الإمام الخميني المتسمة بالعرفان الإلهي، وهو عرفان يؤهل الإنسان للانتقال إلى مقامات الفناء في الذات الإلهية بعد أن يكون قد تخلص من ذاتيته أي تخلص من كل تلك الانجذابات إلى الأرض والصراعات التي يجرها الهوى وشهوة

Idem. (1)

Foucault, Michel, Dits et écrits 2 op. cit., p. 694. (2)

النفس، وحقق التحرر الوجودي من السلطة الشمولية، وهي نفس القيم التي صادفها فوكو في تجربته البوذية، إلا أنها اختلفت عنها في التجربة الإسلامية في إيران، فالتحكم في الذات في البوذية بقي محصوراً على مستوى الفرد، بينما امتد تأثيره في التجربة الإيرانية إلى مستوى الجماهير التي راحت تتحدى نظام الشاه، مرددة لاءات الإمام.

من الواضح أن التجريبتين تركتا آثارهما في فكر فوكو، لكن إلى أي مدى ساهمتا في تشكيل المنعرج الفكري الذي قاده إلى الاهتمام بمعرفة الذات وسبل التحكم فيها؟ تبقى الإجابة غير حاسمة، إلا أن نفي ذلك نفيًا مطلقاً يعد مجانباً للصواب، إذ كيف لنا أن نلغي محطتين انفتحت عبرهما فوكو على ثقافتين غير غربييتين حتى وإن أغلق فوكو في وقت مبكر ملف الثورة الإيرانية بعد أن ثارت ثائرة بعض الصحفيين والمفكرين الفرنسيين بحجة تأييد ثورة تيوقراطية تقحم الدين في كل مناحي الحياة وترفض التعددية السياسية العلمانية وتأتي على تصفية كل المعارضة غير الدينية وتدعو إلى تطبيق الحدود⁽¹⁾.

إلا أن طي فوكو للصفحتين الإسلامية والبوذية لا يتنقص من احتمال تأثيرهما في ذلك المنعطف الفكري، ومع ذلك يظل هذا التفسير عاجزاً عن فض سر ذلك التحول؛ إذ تبقى كثير من التأويلات المتعلقة بحياة فوكو الفلسفية مفتوحة على مصراعيها.

(1) لم يسلم فوكو من انتقادات كثير من المثقفين كانت بدايتها رسالة بعثتها قارئة إيرانية إلى مجلة نوفل أوبسرفاتور تنتقد خلالها فوكو تأييده لحكومة ظلامية، ولم تنته حتى بعد وفاته، فقد لاحقت رفاته لعنات برنار هنري ليفي في كتابه:

Réflexion sur la Guerre, le mal et la fin de l'Histoire, p. 258.

والآن لنبحث عن طبيعة هذا التحول ولنتحسس تجلياته في كتابات فوكو المتأخرة. الإجابة يجليها ملخص الدروس التي ألقاها فوكو سنة 82-81 بعنوان "تأويلية الذات" أين انكب على الثقافة اليونانية والرومانية بحثا عن معرفة الذات عبر الاهتمام بها، وأول ما لفت انتباهه هو تولي سقراط مهمة دعوة الناس إلى الاهتمام بذواتهم موبخا إياهم على انشغالهم بأموالهم وسمعتهم وأمجادهم وإهمالهم لأرواحهم وفضائلهم، وفي الطرف المقابل وبعد ثمانية قرون انبعث نفس الانشغال في الفكر المسيحي الذي جعل التعلق بالخلود مرتبطا بالتخلي عن نزوات الجسد والإعراض عن الزواج. وما يجمع بين هذين النقيضين هو أن معرفة الذات ليست تأملا فلسفيا ديكارتيا يحصر مبدأه في الكوجيتو، وإنما قبل كل شيء ممارسة مستمرة ومستديمة⁽¹⁾.

وإذا كان فوكو قد رأى في اهتمام اليونان بذواتهم نوعا من الارتداد الوجودي نحو الذات، فإنه حد فارقا بين نظرية أفلاطون الذي جعل الحركة التي تلتف الروح من خلالها حركة تنجذب نحو الأعلى، أي نحو العنصر الإلهي، ونظرة سينيكا وغيره الذين جعلوا ذات الحركة التفافا حول الذات نفسها من دون غاية علوية. وهو ما حدا به لاعتبار العلاقة مع الذات، في كثير من الأحيان، هي علاقة متعة ولذة يجدها الإنسان مع نفسه حين يستمتع بصحتها. وقد طور ذلك في أبحاثه "تاريخ الجنسية" - الجزء الثالث - عن العلاقة المثلية في الثقافة اليونانية والتي حاول أن يستخلص من خلالها نسق القيم الذي يسير هذه العلاقة بعيدا عن الحظر الديني القائم على

(1) Foucault, Michel, Dits et écrits 2, op. cit., p. 1174.

ثنائية الحلال والحرام. إلا أنه وبالموازاة، لم يهمل الجانب الآخر من طبيعة هذه العلاقة والمتمثل في التحكم في الذات الذي هو بدوره يتيح تحكمًا في الآخرين، ومثل هذه العلاقة يمكن أن تتجلى في الممارسة السياسية. لكن ما أهم فوكو هو ذلك الشغف اليوناني بالاهتمام بالذات من أجل الذات من غير تحديد زمني ولا غاية سياسية، ويحلوا له الاستشهاد بقول أبيقورس: "لا يجب أن يتردد المرء في التفلسف في عهد الشباب ولا يجب أن يتردد في التفلسف في عهد الشيخوخة. الوقت مناسب دائمًا لكي يعتني بروحه"⁽¹⁾. وبدل الاهتمام بالذات من أجل الآخرين، يثمن فوكو اهتمام المرء بذاته لأجل ذاته على مدى وجوده، ويفسح المجال واسعًا للمتعة الروحية التي يتذوقها المرء حين تمكنه من التحكم في ذاته ليس من أجل السيطرة على الآخرين وليس من أجل إطلاق العنان لهوى النفس وإنما بغية التحرر من تحكم العوامل الخارجية في سعادة أو شقاء الإنسان. ولقد حدد ثلاث وظائف لهذا الاهتمام، نوجزها فيما يلي:

- 1 - الوظيفة النقدية: إذ الممارسة الذاتية مدعوة إلى أن تؤهل صاحبها للتخلص من كل العادات القبيحة ومن كل الآراء الخاطئة.
- 2 - وظيفة المقاومة: فالممارسة الذاتية هي في جوهرها مقاومة دائمة تمنح صاحبها الأسلحة والشجاعة اللازمة ليواصل صراعه ضد العادات.

- 3 - وظيفة استشفائية، فالأبيقوريون والسفسطائيون كانوا قد حددوا مهمة الفلسفة في علاج أمراض الروح. حتى إن فوكو لا يني

Ibid., p. 1172. (1)

عن التذكير بأن مفهوم الهوى *Pathos* في الثقافة اليونانية يدل على هوى النفس مثلما يدل على مرض الجسد⁽¹⁾.

وقبل أن يعرض فوكو لأهم التمارين العملية التي يمارسها اليونان، فإنه يستلهم سينيك في تحديده للهدف من ثقافة الذات، والمتمثل في تعليم المرء سبل مقاومة الأحداث ممكنة الوقوع، من خلال التمرد على العواطف والانفعالات التي يمكن أن تولدها في النفس. وهو ما يعيد إلى أذهاننا إشكالية السلطة العزيزة على فوكو ومسألة التخلص من هيمنتها. ولتحقيق هذا الهدف، بلورت الثقافة اليونانية مجموعة من التمارين الروحية والذهنية والعملية، وقع اختيار فوكو على أهمها وهو تمرين ذهني يجسد بامتياز فكرة تجاوز السلطة في تمظهرها الخارجي، ويتعلق الأمر بتأمل شرو المستقبلي؛ أي تصور أسوأ ما يمكن أن يحدث، وإن لم يكن متوقعا كثيرا. واعتبار مثل هذه التوقعات راهنة، لا مستقبلية. وإذا تمثلنا هذه التوقعات في راهيتها، فليس من أجل استباق الآلام التي يمكن أن توقعها، وإنما لنقنع أنفسنا أنها، بأي شكل من الأشكال، ليست شروا حقيقية، وإنما هي تصوراتنا لتلك التوقعات هي التي تجعلها كذلك⁽²⁾.

في الطرف الآخر لتلك التمارين، يلتفت فوكو إلى الجانب العملي منها؛ فيركز على الممارسات التي تهدف إلى الزهد والحرمان والمقاومة، وإذا كانت مرتبطة في الثقافة الدينية بفكرة التطهير، فإنها من وجهة نظر فوكو، قد تمتلك معنى آخر بحيث تتحول إلى اختبار

Ibid., p. 1175-1176. (1)

Ibid., p. 1178. (2)

مدى استقلالية الإنسان عن العالم الخارجي. ويستشهد بمثال في *Plutarque*، ففي "جن سقراط" يذكر أحد المحاورين ممارسة يرجع مصدرها إلى الفيثاغوريين، أين يرهق الإنسان نفسه بمجموعة من التمارين الرياضية، ثم يقبل على موائد عامرة بأطباق شهية ولذيذة، وبعد أن يتأملها جيدا يعطيها للخدم، بينما يكتفي بوجبة بسيطة هي وجبة الفقراء⁽¹⁾.

وفي أعلى قمة هذه التمارين، نصب فوكو تمرينا ذا أهمية قصوى في ثقافة الذات، إنه تمرين الموت، ولا يعني ذلك فقط مجرد تذكر للموت وإنما هي طريقة تجعل الموت حاضرا في الحياة. وكى نفهم التمرين الذي يقترحه سينيكا، ينبغي أن نتذكر المطابقات المتعارف عليها تقليديا بين مختلف المراحل الزمنية: فهناك صلة رمزية بين فترات النهار من الفجر إلى الغروب وفصول السنة، من الربيع إلى الشتاء؛ ولهذه الفصول بدورها علاقة بفترات الحياة من الطفولة إلى الشيخوخة. إن التمرن على الموت كما يتعرض له سينيكا في بعض رسائله يتمثل في أن نعيش فترة الحياة الطويلة كما لو كانت قصيرة كنهار واحد، وأن نعيش النهار الواحد كما لو أن الحياة بكاملها متوقفة عليه. يجب أن نحس كل صباح بأننا في طفولة الحياة ونعيش كامل فترة اليوم كما لو أن المساء سيكون لحظة الموت. يقول سينيكا في الرسالة الثانية عشرة: "لنقل، بانشرح وبشاشة، عندما نذهب لننام: لقد عشت"⁽²⁾.

إن تركيز فوكو على مثل هذه الممارسات كان يرمي إلى إعادة

Ibid., p. 1182-1184. (1)

Idem. (2)

تشكيل العلاقة بين الذات والحقيقة في الثقافة اليونانية، فالروحانية تؤهل الذات عبر الممارسة والتجربة لبلوغ الحقيقة، لتأتي الفلسفة بعد ذلك لتطرح التساؤل عن السبل التي يجب على الذات سلوكها حتى تصل الحقيقة. فالروحانية تستلزم تحولا في الذات؛ فالحب ومنذ أفلاطون والزهد ومنذ فيثاغور إلى السفسطائيين شكلا أهم مظهرين لإقلاع الذات حتى تتأهل لبلوغ الحقيقة⁽¹⁾. وهكذا يتبدى لنا شيئا فشيئا وجه خفي من فكر فوكو للأسف ظل مطموسا لفترة طويلة بسبب الموت المبكر لفوكو والذي وضع حدا لتطور مساره نحو وجهات لا يمكن أن نستشرف أماراتها. ولعل هذا البحث سيسهم ولو بالنزر اليسير في الكشف عن البعد الروحي في فلسفة فوكو.

Redeker, Robert, Michel Foucault, philosophe spirituel, in *Le Monde* (1) *Diplomatique*, Août 2001, p. 14-15.