بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 15 أبريل 2017

فوكو ورفض الانغلاق في العقل اكتمالاً
أو
بين مراقبة الجسد وتدبّر الحياة

عمر بن بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخص:

شرع (فوكو) في ارتسام مهمة طريفة، تتمثل في إعادة تحليل ودرس مسألة تغير وتحول أخلاقيات المجتمع، تلك الأخلاقيات التي يطرأ عليها التبدل، ذلك أن لكل مجتمع إكراهاته وقوانينه القسرية، وكل من يخترق هذه القوانين، سوف يقصى ويستبعد، وليس أقل الأمارات على ذلك؛ أن «الجنون» كان عنوان تهميش.

لقد أراد أن يقف عند جذور العقلانية الغربية (الحداثة)، ويلفت نظرنا، في هذا الطريق الذي انتهجه، استجلاء فرق لطيف بين العقل والجنون، تدبر من خلاله نسبية وتاريخية هذه العقلانية، وقد ظفر بمكاسب مبتكرة، تحضنا على الخوض معه فيها، ذلك أن هذا السياق، هو الإطار الإشكالي عينه الذي تكون فيه المفهوم.

ولا نغالي إن قلنا: إننا لا نكاد نبين هذه الحقيقة، حتى نتفطن إلى مركزيتها، ألا يقتضي الأمر أن نباشر هذا السؤال؟ سؤال الحداثة على الدوام، قصد الوقوف على الخيط الرابط الذي ينتظمها، ليصبح تعاملنا مع الحداثة حميميًا، وبفضل هذه النظرة وحدها، نقوى على الظفر بما امتنع علينا زمنًا طويلًا؛ ذلك أن القول الوجيز: هو أنّ التفكير المعاصر، هو تفكير في الاختلاف والتعدد؛ بل إعادة الاعتبار إلى الهامش، الذي وحده يستطيع تصديع وهمية أهمية المركز، فهذا بحث يعمل على زحزحة يقين الحداثة بذاتها. وهو يود أن يفكر على طريقة فوكو، فيطرح أسئلة مشاغبة ومدمرة، نسفًا للتطابق، وانفتاحًا على الاختلاف على الآخر المطموس، والمنبوذ، والمغيب.

وهكذا، يتضح أن حرمان المجنون من حقيقته؛ أي من اختلافه وجنونه: هو إرادة إخضاعه للقوانين الاجتماعية الأكثر صرامة؛ فالمستشفى يُخضع المريض لضبط أخلاقي، يصبح معه يشعر بالخطيئة والذنب، ويصبح مراقبًا.

وأقام فوكو الدليل على أنهم إنّما كانوا قد استعادوا أساليب المعالجة في العصر الكلاسيكي، ولكن بعد إسباغ الصفة الأخلاقية والقمعية عليها، وبعد فراغه من ذلك، وضّح أنّه أصبح مادة للملاحظة والدراسة، وهكذا، تآزرت النزعة الوضعية والنزعة العلموية، كتجسد من تجسدات الحداثة، إلّا أنّ صوت الجنون الأعظم (آرتو، نيتشه، نرفال)، سيجبر العقلانية الصارمة على ضرورة الإنصات، ذلك أنّ هذه الإبداعات أصبحت مقياس العالم الحديث.

استهلال:

قد يبدو واضحًا، أن المبالغة في إجلال العقل، تفضي إلى جملة من الإحراجات الخطيرة، التي تستلزم إعادة النظر في جوهر العلاقة، التي تشدّنا إلى كل من العقل والعقلانية، التي سادت، والتي مارست الاستبعاد والتهميش، وكانت المسرب إلى تأسيس حداثة تداخل في مستواها المعرفي بالسلطوي، ليشكل وعيًا اجتماعيًا وثقافيًا قائمًا على استبعاد الآخر؛ **فكيف خلخلت فكرة الاختلاف والغيريّة، إذن، أركان المعقولية؟ وكان أن أعادت النظر في ترتيب علاقتنا بأنفسنا؟**

إننا نبحث، هنا، عن تهيئٍ تصبح معه إمكانية التفكير في نصوص فوكو، علامات مضيئة لا بعناوينها؛ بل بسياقاتها القوية، واقتدارها على توليد معضلات جديدة، وإن غرضنا؛ هو أن نعمل في أفق هذا الرهان، من أجل ذلك؛ فإنه قد بدا لنا أن دراسة الطرح الفوكوي لمسألة الجنون، والسلطة، والجنس، والخطاب، والحقيقة؛ إنما تهيكل القضية برمتها، وتقف عند أبعادها، ولما كان «العقل: هو مفتاح الحداثة. والمعقولية: هي سبيل التحديث»[1]، راح فوكو يبحث عن مرتكزات العقلانية، وهو، في هذا السياق الدقيق، شرع في ارتسام مهمة طريفة، تتمثل في إعادة تحليل ودرس مسألة تغير وتحول أخلاقيات المجتمع، تلك الأخلاقيات التي يطرأ عليها التبدل، ذلك أن لكل مجتمع إكراهاته، وقوانينه القسرية، وكل من يخترق هذه القوانين سوف يقصى ويستبعد، وليس أقل الأمارات على ذلك؛ أن «الجنون» كان عنوان تهميش، إلا أن مقصود «فوكو»: هو الحفر أركيولوجيًا، لتوضيح أن (الجنون) ظاهرة مجتمعية، وهو الأمر الذي حدا به إلى رفض استخدام منهج الطب النفسي»، ومن هنا، كانت راهنيته وقدرته التفجيرية لكل ضروب اليقين الزائف، أو لكل ما يريد أن يترسخ ويتأبد، حينما يسود، ويقدم ذاته كإمكانية وحيدة يعي بها الناس تاريخهم»[2].

1- فتحي التريكي، «الحداثة والمعقول» في فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992م، ص 27.

2- صدر "تاريخ الجنون" في طبعات ثلاث بالفرنسية:

الأولى: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Ed Plon 1961,

والثانية: صدرت معدلة في نفس الدار، 1964م.

والثالثة: ظهرت سنة 1972م، عن دار Gallimard، وذلك بعد تنقيح العنوان «*Histoire de la folie à l'âge classique*».

كما ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية، تحت عنوان «الجنون والحضارة» madness and civilization، وصدر عن دار نشر Vintage press.

وأخيرًا؛ ترجم إلى العربية، تحت عنوان «**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**»، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006م.

وفي الأصل، «تاريخ الجنون»: هو أطروحة فوكو لنيل الدكتوراه (Thèse principale de doctorat de la philosophie)، وقد ناقشها في 20 ماي أيار 1961م، أمام لجنة ترأسها هنري غوييه، وضمت (جورج كانغليم) و(دانيال لالغاش)، وكان العنوان الأصلي للأطروحة «**العقل واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**»، ثم كان المؤرخ (Philippe Ariès)، وقد فتنه المخطوط من دافع عنه وجعله يظهر / ينشر عند Plon.

1 - إجبار الحداثة على أن تعي ذاتها كإشكال:

لقد أراد فوكو أن يقف عند جذور العقلانية الغربية (الحداثة)، ويلفت نظرنا، في هذا الطريق، الذي انتهجه استجلاء فرق لطيف بين العقل والجنون، تدبر من خلاله نسبية وتاريخية هذه العقلانية، وكشف «أن تاريخ الجنون: هو، على الأرجح، تاريخ الآخر، وما هو، بالنسبة إلى ثقافة ما، باطني وغريب معًا، ومن ثم، ينبغي استبعاده (حتى يطرد خطره الباطني)، ولكن بتغليق الأبواب عليه (للحد من غيريته)»[3].

وقد ظفر بمكاسب مبتكرة، تحضنا على الخوض معه فيها، ذلك أن هذا السياق؛ هو الإطار الإشكالي عينه الذي تكوّن فيه المفهوم، ولا يسعنا هنا، إلّا التسليم بأن الفلاسفة ما فتئوا، هم أنفسهم، يؤكدون أنّ التفكير المعاصر: هو تفكير في الاختلاف والتعدد؛ بل قل: إعادة الاعتبار إلى الهامش الذي وحده يستطيع تصديع وهمية أهمية المركز.

وتحتاج هذه العناصر أن تأتلف، فيما بينها، ائتلافًا يحقق الإفلات من الوقوع في المغالطة من جديد؛ فالتأسيس الذي قامت به الحداثة، هو ضرب من النضج العقلي، ولسنا نريد، هنا، التقليل من هذه الظاهرة، ولكننا نبتغي تفجير الغلاف العقلاني للحداثة، فهذا بحث يعمل على زحزحة يقين الحداثة بذاتها، ويود أن يفكر على طريقة فوكو فيطرح أسئلة مشاغبة ومدمرة، نسفًا للتطابق، وانفتاحًا على اختلاف الآخر المطموس، والمنبوذ، والمغيب، ألم يخلق فوكو في العقلانية شذوذًا وحشيًا؟ ذلك أنّه يوجد في مكان آخر من تلك العقلانية، وليس السؤال عن مرتكزات الحداثة (العقل، والحرية، والتقدم) معاداة أو تقويضًا لها؛ إنّما هو عمل من قبيل النقد، يدفع الحداثة إلى الوعي بذاتها كإشكال:

فما هي استتباعات الحداثة ورهاناتها؟ وكيف نتعامل مع أنفسنا في ظل الحداثة؟ وكيف نتعامل مع كياننا؟ وكيف نتعامل مع (الآخر) حينما نصبح ليس نحن؟ وبسؤال جامع: **كيف تكون العناية بأنفسنا في ظل الاختلاف والخصوصية والنسبية؟** هذا هو السؤال الرئيس الذي نحاول أن نضيئه.

إذن، لنقل: إننا نحاول التدرب على كيفية «التفكير بوجه آخر»[4]، حسب تعبير فوكو، كي «لا نخلط بين الكونية والمركزية الغربية الضيقة، فهذه الأخيرة؛ غير تواصلية؛ بل هي (**استبعادية للآخر**)، والآخر، هنا: هو ما أحيل على الصمت، وأقصي في الهامش؛ فلا بدّ، إذن، من

3- M. Foucault, Les Mots et les Choses, Gallimard, préface 1996, p 15

الترجمة العربية: م. فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 27.

4- M. Foucault, L'usage de plaisir, Gallimard Paris, 1984

"Comment et jusqu'où, il serait possible de penser autrement".

استنطاق المسكوت عنه، واستقدام المقصي، واستحضار المنسي، ومساءلة المهمش. بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أن الآخر، «يبدأ حين يبرز الوعي باختلافي، وينتهي عندما نعترف، هو وأنا، بكوننا نشكل ذواتًا مغايرة، كما يقول (بول ريكور)»[5].

وانطلاقًا من (الذاتية) الديكارتية، وصولًا إلى ذاتية (هيغل)، والتطابق بين الواقع والمعقول، شكل العقل والمعقولية مركز الاهتمام في فلسفة الأنوار وفلسفة التقدم.

إن أبحاث (فوكو) لم تأل جهدًا، من أجل إثبات؛ أنّه في القرن السادس عشر، بالذات، وقعت محاولة الاعتراف بصفة الجنون، ووقعت محاولة تقنين الالتقاء والاختلاف بين الجنون والعقل، ذلك أن الجنون الحقيقي المعترف به، كان له مطلق الحرية في التنقل في المدينة على هواه، فوضع الجنون حينئذ غير مقيد.

فكيف حدد المجتمع في وقت ما الوضع الصارم للعقل؟ وقرر قرارًا باتًّا؛ هو إيجاد وسيلة تفصل بشكل واضح بين المجانين والعقلاء؟ وما هو الإجراء الذي اعتمده الصواب لينفصل عن الجنون؟

إن رهان الكتاب، هو: «أن الجنون لا يوجد إلا في المجتمع»، فظاهرة الجنون ليس لها وجود في ذاتها؛ بل هي من صنع المجتمع، ذلك أن؛ الجنون نوع من الوظيفة الاجتماعية الموجودة في كل المجتمعات، أيًّا كانت، بسيطة أو معقدة، توجد فئة من الأفراد منبوذة؛ لأنّها تتصرف بشكل مختلف، وهكذا، يمكننا أن نضبط ما يمكن تسميته بالوضع السوسيولوجي للمجنون: هو ذلك الشخص الحاضر في كل المجتمعات، شبيه بالمريض، وبالمنحرف جنسيًّا، وعائليًّا، وقريب من الشخص المقدس.

كيف يمكن التعرف على هؤلاء أمام تجانس المجتمع؟ وفيم تتمثل غرابتهم واختلافهم عن سواهم؟

إننا إزاء مجموعة من التصنيفات، ومحاولة التعريف بشخص متفرد، غير قابل للإمساك من خلال حقيقته الكلية، وهو يفلت من كل تحكم ممكن.

إن الغريب والمهم في الوقت ذاته؛ أن التعديل الهام الذي حصل في القرن السادس عشر وفي بداية السابع عشر، لم يكن علامة انهمام معرفي، ولا عنوان مبادرة طبية للإحاطة بالجنون؛ إنما يعود البدء بفصل المجانين عن الأصحاء إلى أسباب اقتصادية، ولتلك الأسباب أضاع المجنون تلك

5- Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*, Ed Seuil Paris 1990, p197.

الخصوصية السوسيولوجية، التي كان يعترف له بها، ولمّا كان الشخصية الطريفة الشديدة الاحترام، وهكذا، فحين نمعن النظر، نجد؛ أن سلسلة من الأحداث الاقتصادية، والسياسية، والقانونية؛ هي التي هزت الأساسات، وجعلت الجنون، في النهاية، مرضًا عقليًا، وجعلت من المجنون؛ الآخر، والمستبعد، والمقصي.

إن هذه الطريقة في التعاطي مع الجنون، من خلال الفعل الصارم، كانت دون شك حاسمة في استخدام الحجز، لحبس أولئك الذين «يصلحون للذهاب إلى الجزر»، والذين نسميهم، دون تمييز دلالي دقيق؛ (الحمقى، والأذهان المستلبة، والغريبي الأطوار).

إنّها تجربة قدّت من هندسة عجائبية؛ حيث إن كل ما هو غريب في الإنسان، سيتم قمعه وإسكاته، وإن ذلك لم يجعل «فوكو» في نصه الجميل، يربط (دار الحجز) بمستشفيات الجذام، ذلك أن المارستان يجب أن يكون تجسيدًا للاستمرارية الأخلاقية –الاجتماعية (قيم العائلة والعمل)، وإذا كان كل شيء منظمًا لكي يتعرف المجنون على نفسه؛ فإنّه من الجلي أن يعرف: أنّه «مراقب، ومحاكم، ومدان»، إن مارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى «بينال»، ليس ميدانًا للتشخيص والعلاج فحسب؛ بل فضاءً قانونيًا؛ حيث الاتهام، والحكم، والإدانة.

في هذا الطور من التحليل، يوضح فوكو؛ أنّه إنّما يجب أن نعيد النظر في قيمة الدلالات، التي تنسب إلى عمل (توك) و(بينال)، وهي: تحرير المجانين، حتى إذا استوى له ذلك، سرعان ما سيوضح أن الجنون لم يكن ما كان يعتقد «الطب النفسي»؛ فهو لا يتجلى إلا وهو شيء آخر غير ذاته؛ فالمجنون لا يكشف عن نفسه من خلال كينونته، إلّا إذا كان ثابت الوجود، والحال أنّه المختلف.

تكشف هذه القراءة في النص الفوكوي، عن قوة تدميرية خطيرة، لما نعتقد فيه ونحسبه الحقيقة، تكسبه وضعًا مفارقًا، وضمن هذه الحالات؛ ستصنف أعمال أدبية وفلسفية، كأعمال (نيتشه، ونرفال، وأرتو)؛ أي أولئك الذين سلّموا قيادتهم إلى وجدان فك كل ارتباط وإزاحة كل قيد، وانغماس في هذيان لم يعد يعرف حدودًا بين الأزمنة والفضاءات.

وما يلفت النظر، هنا، هو: أن كتاب «تاريخ الجنون»، صعب ومأزقي في قراءته وترجمته[6]، ذلك أنّه يحتفي احتفاءً بالتعدد والاختلاف، غائرًا في مصادر المعرفة الإنسانية كثيرًا، ومساراته متنوعة، وقائمة على التغاير والتضاد، وبالتالي؛ لا يتسنى لنا أن نلمّ بالقضايا المبثوثة في الكتاب جميعها، كما أنّه يخرج عن دائرة أحكام السهولة والصعوبة، ليقتحم عالم الإدهاش؛ أي التوليف بين أكثر

6- ترجم إلى العربية أخيرًا، م. فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006.

المستويات تعقيدًا، وأكثر التصورات غموضًا، في العناية بما يظهر موضوعًا عاديًا، وإن يكاد فوكو يوقعنا في دوامة الأسئلة المطروحة والأجوبة المفتوحة، على الواقع والتاريخ، فتأبى علينا الاقتحام، إلّا أننّا عزفنا، قدر الإمكان، عن تناول الجانب التاريخي، وآثرنا أن نستبطن الأفكار، وقد تزاحمت، إلّا أنّه من الحري بنا؛ أن نبين أن لهاثنا كان شديدًا؛ فهاجس فوكو بالوقوف على كيفيات إدراك (الآخر)، والتساؤل عمّا عبّرت عنه الحداثة من إرادة للسيطرة على (الآخر) باعتباره اختلافًا.

ولكن من المفيد، في القصد الذي يعنينا، أن نوضح أن الوعي بـ (الحداثة رؤية للعالم) قد سبق، في الحقيقة، ظهورها لفظًا، سيتعلق الأمر، إذن، بإرجاع (الحداثة رؤية للعالم) إلى عصر الأنوار، أو إلى القرن السابع عشر؛ إذ إن «اختراعات (غاليلي) تدشن إنسانية النهضة»[7]، ولا جدال في أن (ديكارت)؛ هو أبرز وجوه الحداثة العلمية والفلسفية.

إلا أنه، وفي مقابل ذلك؛ إرتأى (هابرماس): أن الحركة الفلسفية لعصر الأنوار، شكلت نقطة تحول جوهرية في مسار الحداثة؛ إذ أصبح العقل، والنقد، والتقدم، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة، وأدخلت هذه الحركة للمستقبل، بعدًا جوهريًا في الحياة الإنسانية.

وفي سياق سعيه إلى الظفر، بنحو من التعريف الأصيل والصارم لمعنى الحداثة، يذكرنا (هابرماس): أن (هيغل) يرى أن ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط، وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنمًا يعبد، ينعكس ويلمع في فلسفة كانط، وينمي (هيغل)، كما يوضح (هابرماس)، مفهومًا للحداثة؛ فقد بدأت الحداثة تطرح على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على مشروعيتها الخاصة، أو أن تستمد، بلغة (هابرماس)، ضماناتها من ذاتها، وقد كان لهيغل، إذن، فضل استشفاف المعالم الأولى للتحولات التاريخية لإهلال الحداثة، مستشعرًا أن البشرية دخلت، مع الأزمنة الجديدة، عهدًا جديدًا، أنجز قطيعة جذرية مع الماضي، من (ديكارت، إلى كانط، إلى هيغل)، مثلت قيم الحداثة تحولات في رؤية العالم، طالت الدين، والأخلاق، والعلوم، والفن، وهي الإرهاصات التي أفضت إلى ولادة المجتمع الحديث.

إلا أن (هابرماس)، يستنتج: أن إسهام (هيغل) في فهم الحداثة، على الرغم من قيمته، ينتهي إلى إشكال، كما لو أن الحداثة لم تعثر على ضماناتها الخاصة، وتلك هي المعضلة، إلا أنه يستأنف التفكير في البعد النقدي للحداثة، وتعود الروح إلى النظر الفلسفي، الذي حكم عليه (هيغل) بالإغلاق والاكتمال؛ فهيغل يفهم الحداثة، بما هي اكتمال العقل، وبما هي مصالحة العقل مع ذاته، إلا أن عدم التناسب بين انغلاق بنية التاريخ، ولا محدودية النظر الفلسفي؛ أي التفلسف، بما هو مهمة لا متناهية، يتطلب التحرر من أسر القراءات السائدة، وذلك باستسلاك قراءة جديدة، على أن تعي ذاتها كإشكال، ومن ثم، يكون

7- J. Baudrillard, La modernité, Encyclopidia universalis, p 552.

(فوكو) حداثيًا، منذ أن تبين؛ أن ما يسمى بـ (ما بعد الحداثة)؛ إنما هو امتداد نقدي للحداثة[8]؛ أي أن (ما بعد الحداثة)، ليس الحداثة في منتهاها؛ بل في حالتها الوليدة وهي حالة مستمرة[9]، ونحن نلمس، إذن، أن سؤال الحداثة، ليس مجرد سؤال، من بين عدة أسئلة يتعين على الفلسفة أن تطرحه على نفسها؛ بل ربما كان هو السؤال المركزي، سؤال الأسئلة الذي يطرحه العصر على نفسه، من خلال الفلسفة، ليفهم ذاته، ويعرف ماهيته، ومعناه، ويستشرف مآله.

2 - الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي:

يتجلى عصر الأنوار، بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة كزمن، فما نسميه الحداثة؛ هو، في بنيته ووظيفته، موقف أكثر منه عصر، أو فترة زمنية، ومن ثم، يصبح (الحاضر) جديرًا بالتفكير الفلسفي، ولكن فوكو يرى أننا لا يمكن أن نفصل سؤال التنوير عن سؤال الثورة[10]، وأن كان ما يهم كانط، ليس الثورة في حد ذاتها؛ بل الآثار المتبقية في أذهان الناس، الذين لم يعيشوا مخاضها.

إن هذين السؤالين، فيما يرى فوكو، يفتتحان الحداثة الفلسفية في الغرب، وتصب أسئلة كانط في طريقة التفلسف، التي تهتم باللحظة الراهنة[11]، وهي: **ماذا يحدث اليوم؟ ما هو هذا الآن؛ الذي نحيا ونعيش ونعبر في حقله؟**

يبدأ هنا، تحديدًا، وجه الاقتران بين نص كانط و(سؤال الحاضر)؛ أي السؤال عن الآنية في التجلي: **ماذا يحدث الآن؟ ما هو هذا الآن؟**[12]، إن تساؤل كانط، مكّن فوكو من تقديم تأويل، يرى فيه: أن المسألة الأساس في الفلسفة؛ هي مسألة الحاضر[13]. **من نكون نحن في هذا الحاضر؟**

يبدو أن سؤال كانط يتعلق بهوية الحاضر، بمجال التاريخ والأحداث، بما هي أحداث فلسفية، ينتهي إليها الفيلسوف، كما يثير مشكلة الحاضر وسؤال الحاضر؛ الذي يشير بدوره إلى الـ (نحن)؛ أي

8- رضوان زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ص 28.

9- Lyotard, *La condition post moderne*, Minuit- Paris 1979 (Cères Edition. Tunis 1994), p 5.

10- فوكو، كانط والثورة، يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص ص 11- 17.

11- في مقال يحمل عنوانًا لافتًا، هو: (ريبورتاجات الأفكارLes reportages d'idées)، انظر: *Dits et Ecrits*, pp 706- 707، وضّح أنّه، بدلًا من مزاولة البحث الفلسفي بالمعنى التقليدي، يمكن الكتابة بواسطة (التحقيق الصحفي)، ارتباطًا بالوضع الراهن. انظر: فتحي المسكيني، «الهوية والزمان»، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص 145.

12- M. Foucault, *Dits et Ecrits* (1954-1988) t 4, Gallimard, p 562.

13- "إذا كان فوكو فيلسوفًا كبيرًا؛ فلأنّه استعمل التاريخ لفائدة شيء آخر"،

«Si Foucault est un grand philosophe c'est parce qu'il s'est servi de l'histoire au profit d'autre chose» G.Deleuze, *Foucault: histoire du présent le Magazine littéraire* n° 257, Sept 1988/ texte extrait de l'intervention de G.Deleuze au colloque *M. Foucault philosophe*, organisé du 9 à 11 janvier 1988.

من نحن كشهداء على عصر الأنوار هذا؟ فمشكلة العصر الحاضر: هي مشكلة **من نحن** في هذه اللحظة الدقيقة؟ ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم، ليس أن نكتشف؛ بل أن نرفض من نحن[14]؛ أي أن نتخيل كيفية وجود مغايرة وسبلًا، نخرج بها من تقنيات السلطة الحديثة، المتمثلة في التشميل، إصغاء لانتفاضة الشتات، وتأكيدًا على حق الاختلاف، وإصرارًا على انتهاك التماثل[15].

بذلك، يتبين أن الفلسفة، من حيث هي ممارسة تجعل من الآن والراهن إشكالًا، ونشاطًا فكريًا، مولدًا للاختلاف، والمغايرة، والشذوذ، يسعى إلى ممارسة تشخيصية للحاضر. يقول فوكو: «إذا وجد الآن نشاط فلسفي مستقل؛ أي إذا كانت هناك فلسفة، لا تكون نشاطًا نظريًا داخل الرياضيات، أو علم اللسان، أو داخل علم الاقتصاد السياسي، وإذا كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين، نستطيع أن نحددها، كما يلي: هي نشاط تشخيصي»[16]، بفاعلية الحس النقدي، ويستأنف فوكو: ما هي الفلسفة اليوم، إذن، وأعني (النشاط الفلسفي)، إذا لم تكن العمل النقدي، لنفكر بالفكر. وإذا لم ترتكز على عملية معرفة، كيف يمكن أن نفكر بوجه آخر، وإلى أي حد، عوض أن نشرع ونبرر ما نعرفه»[17]، وهكذا، نأتي على تمييز الفلسفة؛ خطابًا للحداثة، أو خطابًا عن الحداثة[18].

يستفاد من ذلك؛ أن طرح الفلسفة للراهن والآن، كإشكال؛ إنما يسمح لها بأن تكون خطابًا عن الحداثة.

في هذا السياق، تكون الفلسفة، التي تُعنى بالحاضر؛ موضوعًا للمساءلة والتفكير، فلسفة نقدية، تطرح سؤال (الآنية)، و«المجال الحالي للتجارب الممكنة؛ حيث الأمر لا يتعلق بتحليل الحقيقة؛ بل بما يمكن أن نسميه أنطولوجيا الحاضر؛ أي أنطولوجيا نحن ذاتنا»[19].

ولكن من أجل أن مطلوبنا من (الحاضر) أو (الآن)، ليس مجموع الآليات الاجتماعية والاقتصادية؛ وإنما الترابط الوثيق بين المعيش، واختيارات الناس، وعلاقتهم بأنفسهم وبالمؤسسات التي تحيط بهم، حيث الأزمات، فإننا نؤكد أن (بعد الحدث) في عملية التفكير والمساءلة الفلسفية؛ هو نقطة الارتكاز لتشخيص الحاضر في فلسفة فوكو.

14- درايفوس رابينوف، م فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي(د- ت)، فصل: بحثان حول الفرد والسلطة، ص 193.

15- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م، ص 12.

16- M. Foucault, *La quinzaine littéraire* n°46, Mars 1968, p p 20-22

17- M. Foucault, *L'usage de plaisir*, Paris, Gallimard 1984.

18- M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988) t 4*, Gallimard, p 567.

19- M. Foucault, *Ibid*, p 569.

لم يؤكد فوكو، أبدًا، أنه يحلم «بالمثقف هدّام القناعات والبداهات العمومية، بالمثقف الذي يستكشف في عطالة الحاضر وإكراهاته، نقاط الضعف، والشقوق، وخطوط القوة للمثقف؛ الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غير عارف أين سيصبح غدًا، ولا بماذا سيفكر غدًا؛ لأنه شديد الالتصاق بالحاضر»[20].

وممّا أسلفنا ذكره، يظهر لنا أن عصر التنوير، مثل محاولة للإفلات من التقاليد، «فسمة التنوير الإيمان بذات قيمة الإنسانية، والتي تتجلى في بناء مفهوم، يتراوح بين التأكيد على تناهي الإنسان وعلى فاعليته، باعتباره المركز الجديد «لعالم ابتعدت عنه الآلهة[21]؛ فالعالم الجديد أي (عصرنا)، بعبارة (هيغل): هو ما يتميز بالانفتاح على المستقبل، وعلى بداية مرحلة تاريخية جديدة؛ فالحاضر يصبح مرحلة انتقال تتلاشى في الوعي بالتسارع، والزمان هو الحاضر في تسارعه، ويكاد يكون من المحقق، أن مفهوم الحداثة وثيق الصلة بتمثل للزمان والتاريخ خاص، وينهض على أساس فلسفة في التاريخ ونظرية في التقدم؛ فقد بدأ الاقتناع يسود بفكرة التقدم المناهضة تمامًا للرؤية القديمة للزمان، وهي الرؤية الدائرية.

وما يمكن استجلاءه؛ هو أن مفهوم التقدم يرتبط بفكرة مفادها: أن الإنسان فاعل في التاريخ، كما يرتبط بفكرة التفاؤل بالمستقبل، ومن ثم؛ فالحداثة هي النزوع نحو التقدم، ولكن ما نعتقد أنه أصبح مدار المسألة، ليس عملية التقسيم ذاتها، وإنما عملية التقويم التي رافقتها؛ فالحداثة هي قيمة تستمد معناها من ذاتها كحركة دائمة، وهي ذلك المستوى الذي غدت فيه «حادثة أن يكون الإنسان حديثًا، قيمة، أصبحت أكثر من ذلك، القيمة الأساس التي تحيل إليها كل القيم الأخرى»[22].

بيد أن المتصفح للطريقة التي بها يطرح فوكو، مسألة التقدم ويعالجها، إنما يقف على أن هذا الطرح، وهذه المعالجة، يشترطان ارتباطًا وثيقًا بين سؤال التنوير «النص/ السلطة»، وسؤال «**ما هي الثورة؟**» ويعتبر من وجوه عدة، تتمة لنص **ما الأنوار؟**[23]

حيث طرح، في هذا النص، سؤالًا آخر، هو: «**هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟**» ووضح أنه لا يكفي التدليل على التقدم؛ بل لا بد من وجود حدث تاريخي تكون له قيمة المؤشر، ومن دون شك؛ فإن الحدث الذي يحمل كل هذه الإمكانيات؛ هو حدث الثورة، ومن ثم، تكون للثورة قيمة

20- انظر: مقابلة مع النوفيل أوبسارفاتور. *Le nouvel observateur*, 12 mars 1977.

21- صالح مصباح، التنوير الكلاسيكي في تنوعه وتاريخيته، راديكاليًا ومعتدلًا ومضادًا، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 38/39، السنة 2005، ص 73.

22- Gianni Vattimo, *La fin de la modernité,* Paris Seuil 1987, p 105.

23- الزواوي بغورة، فوكو: الأنوار والتقدم، كتابات معاصرة، عدد 38، 1999م، ص 77.

المؤشر، إلا أن كانط يحذر من أن التقدم يمكن أن يظهر في الأمور الأقل شأنًا، ولعل هذا ما يجعلنا نتساءل: **أليست الثورة حدثًا عظيمًا؟ أليست هي مثالًا للحدث؟**[24].

إن ما يشكل مؤشر التقدم، بالمقابل؛ هو ما يحاذي الثورة، كما يقول (كانط) من «تعاطف بين التطلعات يلامس الحماسة»[25]؛ فالحماس للثورة: هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة، وقد يتجلى في مظهرين اثنين؛ الدستور السياسي: الذي اختاره الشعب بمحض إرادته، ودستور سياسي يجنب الحرب، وهما العنصران المشكلان لمسار عصر التنوير، وأن الثورة: هي التتويج النهائي له، باعتبارها مؤشر التقدم، ولكن يتعين أن نمعن النظر في فكرة التقدم هذه ومساءلتها؛ ففوكو يوضح أنه تعلم من «تاريخ العلوم» أن يشكك في فكرة التقدم[26].

ومن المؤكد أنه لا ينكر أن البشرية تتقدم، ولكن ما ينكره هو: الطريقة الخاطئة في طرح مسألة التقدم؛ إذ يتساءل: **كيف حدث وأن تقدمنا؟ أو كيف يحدث التقدم؟** وأن ما يحدث الآن ليس بالضرورة أفضل مما حدث؟ حيث يصف تقدم وسائل التعذيب والمراقبة والضبط التي تطال الجسد الاجتماعي[27]، وأفضل طرح لمسألة التقدم، في نظره: هو تحليل العقلانيات الخاصة، بدلًا من الاستشهاد بتقدم العقلنة عمومًا[28].

نفهم، هنا تحديدًا، عودة فوكو إلى نص كانط، هي لحظة «انطلاق سلالة من الأسئلة الفلسفية»[29]؛ حيث طرح عصر التنوير، بكل قوة، مسألة العقل والتاريخ، و«كانط» بمساءلته الأنوار والثورة، يكون قد طرح، في نظره، مسألة الآنية، أو ما يسميه فوكو الأسس الفلسفية لأنطولوجيا الحاضر أو أنطولوجيا نحن ذاتنا»، ويفترض أن استشكال عصر التنوير، بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة؛ إنما هو القطب الذي دارت حوله الجهود الفلسفية المعاصرة، من (هيغل) إلى (هابرماس) مرورًا بنيتشه وفيبر»[30].

24- المصدر نفسه، ص 77.

25- فوكو، كانط والثورة، ترجمة: يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38- 39، ص 15.

26- M. Foucault, Entretien sur le prison, in *Dits et Ecrits*, T 2, op. cit., p 7.

27- M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris Gallimard 1976.

الترجمة العربية، م. فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

28- درايفوس رابينوف، م فوكو مسيرة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 188.

29- فوكو، كانط والثورة، ترجمة: يوسف الصديق، مرجع سبق ذكره، ص 16.

30- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، ص 39.

أيضًا:

Magazine littéraire, Mai 1984, p 39, un cours inédit de M. Foucault

وإذا بان لنا ما ينسب إلى كانط من ريادة في الحداثة؛ فإنه علينا أن نوضح أن فوكو يستعمل مصطلح الحداثة استعمالًا خاصًا؛ إذ «ما يعرض نفسه على التحليل الأركيولوجي: هو المعرفة الكلاسيكية كلها، أو قبل ذلك، هو هذه العتبة التي تفصلنا عن الفكر الكلاسيكي، وتشكل حداثتنا»[31]، وهذا ما دفع البعض إلى القول: «إن كانط يمثل، في نظر فوكو، نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة، وكأنها حداثات متقاطعة، لا مجرد حداثة واحدة»[32].

3 - بين المعرفي والسلطوي:

على ضوء الانتباه إلى انهيار مرتكزات كل ادعاء للتحدث باسم الحقيقة، يتبيّن الدور الخطير لإثبات فوكو، من أنّ العقل أداة استعباد[33]، ذلك أنّ «تاريخ الجنون»: هو الكتاب الأول، الذي يبرهن على أنّ العقلانيّة أداة هيمنة واستبعاد للناس[34].

لقد خلقت الذات الكلاسيكية، بواسطة عقلها المتسلّط، فضاءات تعمل السلطة بصفتها أداة الحجز والإيواء، فأصبحت المجتمعات، بذلك، مجتمعات استبعاد، وإقصاء، وحجز، وتأسست السلطة على حركيّة كبرى للقهر والعنف[35]، وللإفلات.

أنجزت القطيعة، عامة، لحظة النقد الجذري؛ الذي برهن من خلاله، أولئك الذين غيروا طبيعة الدليل (نيتشه، وفرويد، وماركس)[36]، هشاشة الاعتقاد في الوعي، ومن ثمّ، خلخلة أسس ومرتكزات التصوّر الميتافيزيقي.

عند هذه العتبة من التحليل، يتضح أن حداثة الفلسفة، تكمن أساسًا في العملية النقديّة، التي ستصبح جذريّة، ذلك أنّ غياب النقد، يؤدي حتمًا إلى قيام فلسفة تصب في القهر، والاستبداد، والتوتاليتارية، والاستبعاد، وسيجعل مبدأ التفكير بوجه آخر، والاعتراف بالآخر، إرادة حرة لها حق الاختلاف.

31- Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, pp. 15-16

- الترجمة العربية، م. فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مركز الإنماء القومي بيروت، 1990م.

32- Leblanc, *Le conflit des modernités selon Foucault*, in Magazine littéraire n°309, Avril 1993, p 57.

Foucault, *Qu'est ce que les lumières*, in Magazine littéraire n°309, Avril 1993, p 63.

33- Bernar Henri Levy, *Politique de la philosophie*, Figure Grasset, 1976, p 17.

34- Maurice Clavel, *La révolution culturelle aujourd'hui*, Magazine littéraire, Sept 1977, p58.

35- فتحي التريكي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

36- م. فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة: بنعبد العالي- السطاتي، دار توبقال، ط 1، 1988م، ص 35.

الفلسفة قدرة على دمج كل ما كان مستبعدًا من المعقولية الكلاسيكية، نقدًا لكل تمركز، ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة، ومن ثم سيعيد فوكو، الاعتبار إلى الهامش، من حيث هو: الذي يستطيع التقليل من مركزية المركز، وبذلك، زعزعت فكرة الاختلاف والغيرية أركان المعقولية الغربية[37]، تلك المعقولية التي قامت أساسًا على إقصاء صورة «الآخر».

لقد ابتكر القرن السابع عشر فضاء للاحتجاز؛ حيث جرى تحشيد المتسكعين، والصعاليك، والمتسولين، والبطالين، والمجانين، والمعوقين، والمثليين؛ إذ تبدل العصر، فحكم عليه أن يتقاسم مصير الأشقياء والصعاليك؛ فالاحتجاز طريقة للإغلاق على المريض في مرضه، وفرض الصمت عليه، ومن ثمّ؛ انتصر العقل، وتحقق الاستبعاد، في هذا المستوى بدأ «الغرب»، يكتشف صورته الخاصة، يكتشفها باحتجازه لحمقاه[38].

وقد استطاع فوكو أن يستشف خيطًا ناظمًا لعلاقة تواطؤ مفترضة بين «التأملات الميتافيزيقية»، القاضية بالعزل النظري للجنون، وبين (المستشفى العام)، ذلك أنّ الجنون خلاف الكوجيتو، وينبغي على الكوجيتو أن يعمل على إقصائه، وقد نفى، واستبعد الجنون من دائرة العقل؛ لأنه (الآخر)، ومن ثمّ، ضرورة درء خطره على الكوجيتو، وقد احتشد في عالم اللاعقل، كل من لا يستطيع التكيّف؛ فهو، كمثل كل الآخرين البؤساء والهامشيين؛ فهؤلاء يستبعدون حدًّا للبطالة والفقر، فـ (الآخر)؛ هم ضحايا العلاقات القمعية والاستبعادية؛ إذ الأمر يتعلق بفعل ثقافي، مرتبط بحالة المجتمع الحضارية، وهو الفعل الذي نعتمده، من أجل الفصل بين ما نقبله، باعتباره ينتمي إلى دائرة العقل، وبين ما نرفضه، باعتباره لا عقل.

إنها، إذن، السلطة التأديبية؛ التي عنوانها: (إنتاج كائن بشري، يمكن معاملته كجسد طيّع)[39]؛ فولادة القمع ترجع إلى القرن السابع عشر، بتزامن مع نمو الرأسمالية، والمجتمع والنظام البرجوازي يشكلان جسمًا واحدًا[40]، ذلك أن الفقر، مثلًا، أصبح مسألة اقتصادية، وبالتالي؛ سيصبح الفقر عنصرًا أساسًا في الدولة؛ إذ يشكل الفقراء قاعدة ومجد الأمم، وبؤسهم الذي لا نعرف كيف نقضي عليه، ويجب أن نمدحه ونكرمه، كما يبين فوكو[41].

37- فتحي التريكي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 303.

38- م. فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984م، ص 53.

(نسق فوكو، برنارد هنري ليفي)، نشر في Magazine littéraire, juin 1975 n° 101

39- دريفوس- رابينوف، فوكو مسيرة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 123.

40- م. فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة: صفدي- أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 32.

41- م. فوكو، تاريخ الجنون. (م- س)، ص 420.

هنا، يجب أن يفهم (الفقر) ضمن أرضية نظر جديدة، تعيد الاعتبار للفقير أخلاقيًا، والذي يمثل في العمق إعادة إدماج اقتصادي واجتماعي لهذه الشخصية مع ظهور الصناعة؛ فإرغامات وصعوبات الوضع، اقتضت أن يصبح الفقير جزءًا من الأمة من جديد، ومن ثم، أعاد الفكر الاقتصادي على أسس جديدة، مقولة «الفقر»[42].

وسيشكل التعذيب نموذج العقاب؛ إذ يقترح فوكو في «المراقبة والمعاقبة»، أن نعالج العقوبات والسجن كوظيفة اجتماعية، لا كمجرد ميكانيزمات قمعية، إنها الممارسات التي تنزع إلى جعل الإنسان شيئًا؛ فمثلما يعذب «المجرم»، يجبر على الاعتراف، فبفضل علم الإجرام، لم يعد عقاب الجريمة كافيًا، ويجب إعادة تأهيل «المجرم»، إنها المعرفة العلمية، وإرادة التقويم؛ فقد ظهر الجانح والنظام الإصلاحي- العقابي، في وقت واحد.

إلا أن التقنية التأديبية التي نموذجها المشتمل (الذي هو أداة لتسيير هذه السلطة في المكان، تتطلب السرية، «ضبطًا لحركاته وتصرفاته بنظام سلطوي ومعرفي»[43]، وقد اكتشف فوكو»أن الخطاب ينتقي، وينظم، ويحصر، ويراقب، ويمنع، وينتج، ويعيد الإنتاج، ويوزع، ويضم، من وجهة النظر هذه تتحدد الممارسة الخطابية على أنها ممارسة سلطوية؛ فحين تتكلم (العلوم الطبيعية) و(الأنثربولوجية)، مثلًا، تتطور تقنيات التأديب في القرن الثامن عشر، وحين تتكلم (العلوم القانونية) و(الطب) تتطور إجراءات التحقيق والاعتراف عما كانت عليه في العصور الوسطى، قل الشيء نفسه عن الخطاب التحليلي النفسي؛ الذي أعطى مولد العيادة[44].

وخير دليل على هذه الظاهرة: الاهتمام الذي نشأ آنذاك بدراسة (السكان) إحصائيًا (ق 18): تحليل معدل الولادات، وسن الزواج، والولادات الشرعية واللاشرعية[45]؛ فالجنس لا يحكم عليه فحسب؛ بل ينظم، إنه من اختصاص السلطة العامة، ويستدعي إجراءات إدارية، «لقد أصبح الجنس، منذ القرن الثامن عشر، شأنًا من شؤون الشرطة»[46]؛ فلقد توضح «للتحليل النفسي أن مصدر الجنون، فعل جنسي مضطرب، ولكن هذا لا أهمية له، إلا في حدود أن «ثقافتنا» وضعت الجنس، استنادًا إلى اختيار يميز كلاسيكيتها، ضمن الحدود القريبة من اللاعقل؛ فليس الحب، هو المقدس، فهو كذلك أمام الموثق «لا تمارسوا الجنس إلا بعد إبرام عقد الزواج»؛ إذ إن المؤسسة العائلية ترسم دائرة العقل، والإنسان خارج الزواج، فريسة للجنون وكل

42- المصدر نفسه، ص421.

43- م. فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 133.

44- محمد علي الكبسي، فوكو تكنولوجيا الخطاب، دار سيراس للنشر، تونس، 1993م، ص 42.

45- م. فوكو، تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 36.

46- المصدر نفسه، الجزء الأول، (م- س)، ص 35.

تبعاته، ذلك أن حساسية جديدة حلت محل الأشكال القديمة للحب، حساسية مصدرها العائلة، إنها تقصي كل ما لا يتلاءم مع نظامها ومصلحتها، باعتباره يشكل نوعًا من اللاعقل.

وقد كان الانحراف، والعقوق، والعلاقات السرية، والزواج المعيب، من بين التهم التي تقود إلى الحجز، وهذه السلطة القمعية؛ التي لم تكن صادرة عن عدالة أو دين، هذه السلطة التي كانت مرتبطة بالسلطة الملكية، لم تكن تمثل في العمق اعتباطية الاستبداد؛ بل كانت تمثل المتطلبات الصارمة للعائلة، (هذا جنون): هو حكم يطلق في وجه من لا يستقيم داخل خطاطة ثقافية أو سياسية مسبقة.

إنها، إذن، مجموعة التقنيات والأساليب التي سيقع بواسطتها تقويم من يقاوم، وإصلاح من هو غير قابل للإصلاح[47]، وذلك من خلال التوليف بين تأديب الجسد، وتنظيم السكان. وبالتالي؛ سيصبح «الشاذ» بالتعريف، هو الذي يحدث اضطرابًا في الضوابط القانونية[48]؛ ففي كل المجتمعات، أيًا كانت، بسيطة أم معقدة، توجد فئة من الأفراد منبوذة، وهؤلاء لا يعتبروا مجرمين، ولا يعاملوا معاملة المرضى ولا الأولياء الصالحين، وهم، رغم ذلك، يشبهون، إلى حد ما، بالمجرمين والمرضى والصالحين، «هم أشخاص يتصرفون بشكل فريد».

وقد أظهر فوكو في كتاب جيد وصغير له جيد، أن جذور الأمراض الذهنية، لا يمكن العثور عليها إلا في «تأمل الإنسان ذاته»، أو بعبارة أدق؛ «في البنيات الاجتماعية»[49]، ذلك أن الجنون مرض ليس له معنى، إلا في إطار ثقافة ما[50]، إلا أنه ليس كأي مرض عضوي؛ بل هو نوع من الوظيفة الاجتماعية الموجودة في كل المجتمعات.

ولأن الجنون: هو استحالة الفكر؛ فالجنون خلاف الكوجيتو ونقيضه، وبالتالي؛ ينبغي إقصاؤه، ولأنني (أنا) الذي يفكر، لا يمكنني أن أكون مجنونًا؛ فقد زال خطر الجنون من الممارسة العقلية؛ فالعقل حصن نفسه من خلال امتلاكه لنفسه، ولن يصطدم لاحقًا بأية شراك أخرى، غير الخطأ والوهم.

إن شك ديكارت يتخلص من سحر الحواس، ليخترق عوالم الحلم، ونبراسه في ذلك الأشياء الصحيحة إلّا أنه يُقصي الجنون باسم ذلك الشك، ولا يستطيع أن يخرج عن العقل، وأن يفكر، وأن يكون منعدم الوجود»[51].

47- م. فوكو، دروس فوكو، ترجمة: محمد ميلاد، دار توبقال، طبعة أولى، ص 42.

48- المصدر نفسه، ص 41.

49- م. فوكو، نظام الخطاب، جان لاكروا، دلالة الجنون في فكر ميشال فوكو، مرجع سبق ذكره، ص 87.

50- M. Foucault, *Maladies mentales et personnalité*, Paris P.U.F.

51- م. فوكو، تاريخ الجنون، الترجمة العربية، ص 69.

ويكشف فوكو عن الرابط بين مستويين اثنين؛ مستوى الفصل بين العقل والجنون، وعدم الموازنة بين الجنون والحلم: الذي يُعتبر، عند ديكارت، المدخل إلى الفصل المطلق بين العقل واللاعقل، الذي يعني الجنون.

إن استبعاد الجنون من الشك المنهجي؛ هو شرط استعادة العقل سيادته، وتملكه لذاته، بحيث ينجو من كل تضليل ووهم، ويعطي ديكارت الحلم امتيازًا، قياسًا على الجنون في عملية الشك، ذلك أن؛ الحلم إمكانية وأداة في مسار الشك، وهو حالة محسوسة ومألوفة للإنسان عادة النوم، وبالتالي؛ عادة الحلم، وأهم ما في الحلم، عند ديكارت، اعتياديته؛ فنحن يقظى، ويمكن أن نتخيل أننا نحلم، إن الحلم حاضر دائمًا، وهو، بالتالي، إمكان جدّ ممكن، في حين، أن الجنون إمكان مستحيل، وأن ديكارت اعتبر اعتقاده أكثر يقينية من اعتقاد المجانين؛ «لأن هؤلاء مجانين، ولن أكون أقل منهم جنونًا، إذا نسجت على منوالهم»[52].

إلّا أن التبرير الديكارتي لم يقنع فوكو، وانتصب مدافعًا عن منطق الجنون ذاته، ذلك أن «الإنسان الذي يتخيل نفسه من زجاج، ليس بمجنون؛ لأن أي نائم يستطيع الحصول على هذه الصورة في الحلم»[53]، هذا الإقرار الفوكوي، ردم الهوة الفاصلة بين الحلم والجنون، إلّا أن فوكو يعود ويقف عند ما يعتبره لحظة تفويت لحق الجنون؛ فلحظة الجنون تظهر في ما يترتب عن الاعتقاد، «ولكنه سيكون مجنونًا، إذا اعتقد، وهو يتصور نفسه من زجاج، أنه هشّ، ويمكن أن ينكسر؛ لذا عليه أن لا يمس أي شيء صلب، وعليه أن يبقى ثابتًا»[54].

هنا يستجيز فوكو إحداث شرعية تميز المجنون، ومن ثم، يعلن القطيعة الكلية مع ديكارت، وذلك باكتشافه لنوع من المنطق داخل خطاب الجنون، لا يقل دقة وصرامة عن منطق خطاب العقل، فـ «هذه البرهنة؛ هي برهنة مجنون، ولكن لا يجب أن نسجل أنّها في ذاتها ليست عبثيته، ولا لا منطقيته، على العكس من ذلك؛ فالصورة الضرورية للمنطق، مطبقة بشكل صحيح فـ (زكياس) لم يجد عناءً كبيرًا في العثور عليها، في كامل دقتها، عند المستلبين».

إنّها قياس عند ذلك الذي يقتل نفسه جوعًا، الذي يقول: (الأموات لا يأكلون، أنا ميت، إذن، عليّ ألا أكل). وهي قياس ممتد بلا نهاية عند هذا المضطهد، الذي يقول: (هؤلاء أعدائي، هم جميعًا رجال، كل

52- ديكارت، التأملات: التأمل الأول الفقرة الرابعة (م-س).

53- م. فوكو، تاريخ الجنون، الترجمة العربية، ص 253. M. Foucault, Histoire de la folie, p 251

54- المصدر نفسه، ص 253.

الرجال، إذن، أعدائي). وهي، أيضًا، قياس بمقدمة واحدة، عند ذلك الذي يقول: (أغلب الذين سكنوا هذه الدار ماتوا، إذن، أنا الذي أسكن هذه الدار ميت)[55].

رائع منطق المجانين هذا؛ الذي يبدو أنّه يسخر من منطق المناطقة؛ لأنّه يشبه منطقهم، حدّ التطابق، ولكنه ليس منطقهم، وقد بان لنا ما يميّز هذا المنطق، من كمال والتزام بقواعد العقل، وما يفيض به خارج حدود ذاته؛ فعلينا أن نكون أقل انذهالًا، لأنه، ومع ذلك، تشكلت ماهيته (الهذيان، والعمى، والافتتان)، وكان الخطر، والرقابة، والإنكار، والإقصاء، والاستبعاد علائم دالة عليه؛ فهو موسوم بسمة من الاستفظاع، وعزلته عن المجتمع، وكان مأواه المستشفى العام.

إن المجنون لا يكشف عن نفسه من خلال كينونته، إلّا إذا كان ثابت الوجود، والحال أنّه مختلف، اجتهد فوكو في رفض هذه العقلانية، مبينًا إلى أي حد يبدو الاختلاف بين العقل واللاعقل؛ كإنتاج خالص لعصره، أمر مشكوك فيه، وغير محقق، وإنّ عقل الأنوار ليس عقلًا كونيًا[56]، ذلك أن فوكو، خلافًا لما تعلنه الأنوار، يعتبر أن العقلانية، يمكن أن تنقلب إلى عامل معاناة وعبودية، ويستند في الواقع على مبدأ النفي (الجنون باعتباره اللاعقل)، وينتج باسم العقل الإقصاء والانغلاق[57]. ذلك أنّ المجتمع ومؤسساته،

55- Zacchias, *Questions médico légales*, liv.II, titre I, question 4, p 120

(أورده فوكو ص 253).

56- لم يكن فوكو سباقًا لجهة التوقف عند علاقة الكوجيتو بالجنون؛ إذ سبقه إلى ذلك (جاك لاكان Jacques Lacan) في معرض نقده «العضوانية الدينامية organodynamisme»، عند (هنري آي Henry Ey)، ويتجلى هذا الخلاف بخصوص السببية النفسانية بين (هنري آي) و(لاكان) في حلقة المنافشة بـ «يونيفال colloque Benneval»، عام 1946م، والتي نشر «لاكان» مساهمته فيها، «بصدد السببية النفسانية في الجزء الأول من كتابات»، في هذا النص يستذكر لاكان يوم جاء يناقش أطروحته للدكتوراه، وبدأ يعرف عمله مردفًا، بأنه «لا يمكن أن نغفل أن الجنون ظاهرة من ظواهر التفكير»؛ فأستحق مقاطعة حادة من أحد أساتذته، «ماذا بعد؟ فلننتقل إلى أشياء جدية».

Jacques Lacan, *Ecrits I*, propos sur la causalité physique, Paris Ed. seuil 1999, p161

(أورده وسام سعادة، الفكر العربي المعاصر، عدد 135 ص 81)

(انظر: مقابلة له مع جريدة *le monde* 3 ماي 1969م).

57- M.Lallement, *«La quête inachevée de M.Foucault »*, in *Sciences Humaines*, Mai- Juin 2005, p 20.

«Et produit au nom même de la raison, l'exclusion et l'enfermement de la raison».

أرادوا فرض الصمت على الجنون، وأراد فوكو دراسة أركيولوجيا[58] ذلك الصمت، (الصمت المفروض على الجنون).

فدراسة الجنون، إذن، هي: إقامة لأركيولوجيا الصمت، ومحاولة الارتقاء إلى تلك الجهة، التي لم يتمّ قرار الفصل بعد فيها، بين المعقول واللامعقول؛ فالوعي بالجنون، وإن كان هشًّا، ارتدّ في النهاية إلى مغارس الظاهرة، ليحصرها حصرًا شفافًا ومفتوحًا، ومقوضًا ما رسخ، ومنتهجًا سبيلًا آخر، وذلك ما يعني؛ أن ثمة في هذا المستوى، تباينًا غليظًا بين نص (ديكارت) ونص (ديدرو).

لقد تجددت هوية الجنون، في تطابقه مع ذاته؛ فهو يعلن فيصل التفرقة بينه (الأنا) من ناحية، وبين مجتمعه (بمقاييسه) من ناحية ثانية، هو يقف عند غيريته؛ فأن يكون المرء هو نفسه: ذلك الضجيج، وتلك الموسيقا، وتلك الكوميديا، والتحقق كشيء، ولكنه شيء فارغ وعدم، وأن يكون المرء فراغًا مطلقًا لذلك الامتلاء، ذلك، دون شك؛ هو معنى «قريب رامو».

إنّ رواية «قريب رامو»: هي نقطة البدء اللاديكارتية للفكر الحديث، وللحداثة عينها؛ فقد أشاعت بين الناس، وقبل أن يسمع الناس كلام «ديكارت» بكثير، درسًا يناهض الديكارتية في مظانها، «وعبثًا كنا نملك الانطباع عن حركة شبه مستمرة للعقلانية الأوروبية، منذ عصر النهضة حتّى أيامنا»[59].

لقد أصبح التدخل الطبي، في القرن التاسع عشر: «الهيئة العليا في المجتمع، إليها يرجع أمر الفصل بين الأسوياء وغيرهم، وأمر تعيين من هو أحمق، ومن هو ليس كذلك، وتسمية الحمق، وتحديده كموضوع»[60].

58- الأركيولوجيا L'Archéologie: مصطلح يوناني، يتألف من Archaios (القديم)، وLogos (علم)، هي، إذن؛ العلم الذي يدرس الماضي البشري، ويحاول تفسيره، من خلال الآثار، إنّه، انطلاقًا من وثائق الماضي، سيعمل على إعادة تركيب العمليات، والسيرورة التي أدت إلى الانتقال من شكل من أشكال المعرفة والثقافة، إلى شكل آخر، وذلك عبر وسائط وتحولات متعاقبة. يقول فوكو: «لقد استخدمت مصطلح أركيولوجيا في معنى مجازي؛ لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف، وليس، إطلاقًا، لاكتشاف بداية ما، أو إحياء رفات الماضي الميت».

(انظر: مقابلة له مع جريدة *le monde* 3 ماي 1969م).

وفي السياق نفسه؛ نقرأ هذا التعريف الذي يعطيه لكلمة أرشيف: «ما سأسميه أرشيفًا، ليس مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التلف، ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما، ظهور واختفاء الخطابات، واستمرارها، وتلاشيها».

(انظر: Réponse au cercle d'épistémologie, Cahiers pour l'analyse n°9, p 19)

من خلال هذين النصين، نلاحظ؛ أن فوكو يستعمل مصطلح أركيولوجيا في معنى مجازي، ويرفض أن تصنف أبحاثه وتحليلاته (الأركيولوجية) ضمن أحد فروع التاريخ، سواء تعلق الأمر بتاريخ العلوم أو تاريخ الأفكار؛ فالأركيولوجيا التي يقترحها، تبحث عن الأسس، لا عن النشأة، والتكوّن، والتطوّر خلال الزمان، على ألا نفهم من (الأسس)، هنا، البدايات الكبرى، أو اللحظات التاريخية الحاسمة، التي أصبحت المعارف ممكنة ابتداء منها؛ فالبداية التي يبحث عنها نسبية، ولا تتجاوز حدود فترة تاريخية معينة.

(انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة، بيروت، ط1، 1992م، ص 138).

59- م.فوكو، الكلمات والأشياء، (م- س)، ص 25.

60- م.فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987م.

إقناع المجنون بجنونه، لكي يحرره منه، يتخفى ويتوارى في مضمون تلك المعرفة، التي ظلت، في جوهرها، معرفة عقلانية؛ فهي خطاب العقل حول العالم، ورؤية العقل للجنون، وداخل هذا الأفق، بالتحديد، نفهم تساءل فوكو: إلام يُفضي هذا؟ نعتقد أنّه يفضي تحديدًا إلى محاكمة العقل؟

ويجيب: إنّه لا شيء أعقم من ذلك[61].

لعل من الأفطن؛ اتباع طرق غير تلك التي تدور حول الإدانة والمحاكمة، إنّه يقترح الطريقة الأركيولوجية؛ التي تُعنى بالظواهر السلطوية[62]، بغية تحليل السياقات والتمفصلات، في ميادين وتجارب متنوعة؛ كالجنون، والجريمة، والجنسانية.

وقد يذهب فوكو بعيدًا عندما يرفض الاقتصار على النسق الواحد المحدد لكل الأعمال والأفكار، بحيث نرتّد إلى «ميتافيزيقا المركز والمطلق»، ولا يخفى أن فوكو لا يلجأ إلى اللامعقول، ولا يقترح إلغاء العقل، كما قد يظنّ الظانّ؛ بل يبدو أنّه يعترض على الهيمنة المطلقة، التي حاول بواسطتها منظرو الحداثة أن يؤقلموا العقل مع تطلعاتهم، رغبة منهم في السيطرة.

لنقل، إذن: إنّه يمكن اعتبار فلسفة فوكو، فلسفة مقاومة؛ فهي تنهج طرقًا خاصة، تفكك بموجبها الإستراتيجيات، وتعمل على فضحها، وهاجسها ورهانها؛ هو تأكيد الحق في الاختلاف، بحثًا عن الآخر المطموس، وتلك علامة من علائم الاعتراف بالآخر المغاير، ولقد كان من نتائج هذا الوعي الحاد، أن أصبحنا إزاء مفهوم نقدي للحداثة، وأمام حداثة تراجع ذاتها باستمرار، خروجًا من النظر إلى الحداثة، بما هي نسق انغلق، وتشكل، واكتمل.

لكن هذا لا ينفي أن ما بعد الحداثة قد أنجزت فعلًا تدميريًا لمرتكزات تأسست عليها الحداثة، مثل الذات؛ ذلك أنّ الحداثة بُنيت على الوعي بالذات، الذات العاقلة التي حولت الذوات الأخرى إلى مواضيع، وتلك الإشكالية التي طرح ديكارت في مستواها تأملاته.

61- رابينوف- دريفوس، م. فوكو، مسيرة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 188.

62- لقد باح فوكو باعتراف رشيق لمحاورهFontana؛ حيث سأله عمّا إذا كان طرحه لمسألة السلطة فريدًا، فأجاب: «عندما أفكر فيها الآن (السلطة)؛ فإني أسأل نفسي: عن ماذا تكلمت في «تاريخ الجنون»، أو في «مولد العيادة»، إن لم تكن السلطة؟»

Interview de M. Foucault in l'Arc n°70, Paris 1970.

إذن، كل ما كتبه فوكو، لم يخرج عن لعبة السلطة، إلا أنّه يوضح، في اعتراف آخر لـ"رابينوف ودريفوس": طبعًا، ليست السلطة؛ بل الذات، هي التي تشكل المحور العام لأبحاثي".

P. Rabinouv et Deryfus, *M. Foucault*, p297.

هذا الاعتراف يشوش ما استقر في الذهن، وهذا ما جعل دلوز Deleuze، يقول: «إن الكتابة عند ميشال فوكو؛ هي أن نصارع ونقاوم».

G. Deleuze, *M. Foucault*, Minuit 1986, p 51.

(انظر: محمد علي الكبيسي، م.فوكو: تكنولوجيا الخطاب. (مرجع سبق ذكره)، ص 44).

إن ذلك، بالنسبة إلى فوكو، ولّى وانتهى؛ إذ حلت محل الإنسان، من حيث هو فكرة مركزية، ولدت مع كانط، وتأسست حولها العلوم الإنسانية، مجموعة من العلاقات معقدة، تربط الأنا بالأنا الأعلى، وتنشد إلى الميكروسلطات، التي نجدها مبثوثة في المجتمع، وبالتالي؛ خلقت الذات الكلاسيكية، بواسطة عقلها المتسلط، فضاءات تعمل داخلها السلطة، بصفتها أداة للحجز، وكان القهر والعنف، والحقيقة أيضًا؛ إذ أقرت حقائق نهائية دائمة، واتجه العصر الكلاسيكي إلى العقل وصرامته، ولكن فوكو معتمدًا على نيتشه وهيدجر[63]، أوضح: أن الحقيقة لم تعد مجردة، رغم انتصار العقل والمعنى؛ فللحقيقة وجه آخر؛ هو العنف والاستبعاد، ذلك هو ما يمثل المنعطف؛ فقد توافرت سبل الإفلات من الصرامة والتصلب النظري للعقلانية، وكان «صوت الجنون الأعظم» (نيرفال، ونيتشه، وأرتو)، ما فرض على العقلانية الصارمة أهمية الانتباه، فهذه الإبداعات (تلك هي المفارقة)، أصبحت مقياس العالم الحديث.

خاتمة:

إنّ فوكو، وهو يعلن أنّه يقوم بحفريات اللاعقل؛ إنّما يرسم في الواقع لوحة العقل، فيتوضح كيف يتحقق حكم النفس ضمن حكم الآخرين، وهما صيغتان؛ بل منفذان متقابلان لسؤال مناطه: كيف تتشكل تجربة ترتبط فيها العلاقة بالنفس بالعلاقة بالآخرين؟ ولما استقام لفوكو هذا التحديد، شرع في بيان كيف تغيب (الـ) ذات، وهو ما أدّى إلى الاهتمام بذوات متعددة تتكلم؛ فمن البين أن التعدد هو عنوان الإنسان المبدع للوجود، بما هو أثر فني، وكممكنات حيوية، وإمكانات خلاقة، وكان أن صار فن الممارسة الذاتية، أو «التدبير الذاتي»: هو السبيل الذي يؤسس أساليب في الحياة، وأنماطًا جمالية في الوجود، ومن ثم، تصير المعرفة، قدرة على الخلق والابتكار، لا كذي قبل، طريقة في تحصيل الحقيقة، وفي ظل هذا الفهم؛ ما عاد يمكن حجب السؤال المؤجل: كيف يمكن للذات[64] أن تسلك بمعزل عن المعرفة والسلطة؟

63- يعتبر هيدجر بالنسبة إلي الفيلسوف الأساس، وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قراءتي له، ولكني اعترف أن نيتشه؛ هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي(من آخر حوار أجري معه قبل وفاته).

- يؤكد فوكو في حوار أجري معه ولم ينشر إلا بعد وفاته: أن "التعرف على نيتشه وهيدجر، كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته. -Les No velles litteraires 28 juin 1984, p 4.

- ورغم هذا الاعتراف؛ فإنّه لم يكتب عن نيتشه إلا مقالًا وبعض المقال، إلا أنّه استمر يحاوره

(انظر: م. فوكو، نيتشه: الجينيالوجيا والتاريخ، ترجمة: بنعبد العالي والسطاتي، الدار البيضاء، 1988م)

64- الكثيرون رؤوا في رجوع فوكو إلى ما كان قد تخلى عنه، بإزاحته وتفكيكه، إلى انسداد آفاق عمله، إلا أن فوكو لم يصمت إزاء هذا الزعم؛ بل ردّ ليوضح: "ليست الذات شرط إمكان كل تجربة؛ بل على العكس من ذلك، التجربة هي ما يمثل عقلنة سيرورة مؤقتة، تؤدي إلى ذات، أو بالأحرى، إلى ذوات، وإني أعني بـ (التذويت Subjectivation) السيرورة؛ التي بها نتحصل على تكون ذات، أو على الأصح (ذاتية Subjectivité) لا تمثل غير إمكانية من الإمكانيات، المتاحة لتنظيم الوعي بـ (الذات conscience de soi).

Revue les Nouvelles du 26 juin/ 5 juillet 1984, p 41.

هذا الاهتمام سينقل الإشكالية برمتها إلى النهج السلوكي، الذي كان على الأفراد اتباعه، وداخل هذا الأفق، بالتحديد، نفهم إقراره، بنوع من الاستقلالية عن الأنظمة المعرفية والسلطوية، وهذا عين امتياز الاهتمام بالذات؛ فمنذ «تاريخ الجنون»، كانت الذات محور تفكيره.

فالذات تتقاطع مع الذاتية؛ حيث يتم الانشغال بالسلوك بدل الأخلاق، هي ذوات كثيرة تحملها أجسامها، وإنّ تلك الذوات هي هذه الأجساد، وها هو ذا الجسد الذي لا حدود لقدراته وإمكاناته، لحظة يصبح الجسد، أثرًا فنيًا وإبداعًا للحياة، ويندهش فوكو لضياع هذه القيمة الأستيتيقية: «إن ما يدهشني، كذلك، هو: أنّ يكون الفن ميدانًا متخصصًا، ميدان الخبراء الذين هم الفنانين، لكن ألا يمكن أن تكون حياتنا كذلك؟ ذلك أن المقترح هو: انهمام كلي بالذات، وذلك إنّما يتحقق، حسب فوكو، في عملية بناء للذات بالذات، لا سيما وأن هذه المواظبة، في جوهرها: جمالية إستيتيقية، وتلك هي عين المهمة، التي يسعى إليها الفرد للانعتاق من رقابة (التحليل النفسي).

لقد بات ممكنًا، الآن، القول: إن التركيز على فن الوجود، الذي يُعنى بعلاقتنا بذواتنا، وعلاقتنا بالعالم وبالآخرين، يوفر لنا القدرة على مواجهة السلطة الحيوية[65]، باعتبارها الخطر الراهن، ومن ثم، يكون الراهن فكرًا ننشغل به، وخطورة «فوكو» هي كونه قد وضع الراهن موضع سؤال، وجعل منه منطلقًا للتفلسف.

65- السلطة الحيوية (Biopouvoir): وهي السلطة التي لم تعد تحدّها صورة القانون والموت؛ بل هاجسها ورهانها هما الحياة والإحياء، تدبر الحياة، وتخضع الأجساد، من خلال التشريح السياسي للجسد الإنساني، والسياسة الحيوية للسكان، فتطور الرأسمالية، ذاته، لم يتم إلا من خلال الدمج المراقب للأجساد في آلة الإنتاج، بإحداث تناسب بين الظاهرات السكانية والسياقات الاقتصادية.

M. Foucault, *Volonté de savoir*, pp 185-186

الإحالات والهوامش:

(1954) *Maladie mentale et personnalité*, Paris, P.U.F, coll. «Initiation philosophique».

(1961) *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'age classique*, Paris, Plon.

(1962) *Maladie mentale et Psychologie*, Paris, P.U.F., coll. «Initiation philosophique».

(Version modifiée de Maladie mentale et Personnalité).

(1963) *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., coll. «Galien».

(1964) Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin (trad. et notes de M. Foucault; t. II de la thèse complémentaire, 1961).

(1966) *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines».

(1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines».

(1971) *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, «Collection blanche» (leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970)

(1972) *Histoire de la folie à l'age classique*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires» (2e éd., avec une nouvelle préface et deux appendices: «Mon corps, ce papier, ce feu» et: «La folie, l'absence d'œuvre»).

(1975) *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires».

(1994) *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard,

(1994) *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard,

(1983) مقدمة فوكو لكتاب نيتشه: **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب: سهيل القش، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط 2، 1983م.

(1984) **كانط والثورة**. الدرس الأول لسنة 1983م بالكوليج دوفرانس، ترجمة: يوسف الصديق، (تونس/فرنسا)، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 38- 39، السنة 2005، ص 11- 17.

(1984) **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984م.

(1987) **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987م.

(1988) **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: السطاتي- بنعبد العالي، دار توبقال، ط 1، 1988م.

(1990) **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مركز الإنماء القومي، 1990م.

(1990) **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

(2006) **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006م.

(1967) «*Nietzsche, Freud, Marx*», Cahiers de Royaumont, Ed. De Minuit, 1967.

(1971) «*Nietzsche la généalogie et l'histoire*», Hommage à Hyppolite, Paris, P.U.F, 1971.

(1977) «*Vérité et pouvoir*», L'Arc, n° 70 (entretien avec A. Fontana).

(**1984**) «*Foucault: Qu'est-ce que les lumières?*», Magazine littéraire, n°207, Mai 1984.

(1985) «*Foucault, passe frontières de la philosophie*», Le Monde, 6 septembre, p. 12 (propos cités par R.-P. Droit, 20 juin 1975).

(1990) «*Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme*», les temps modernes, 46e année, n°535, février, pp. 37-61 (extrait du cours du Collège de France, année 1975-1976, «Il faut défendre la société », 17 mars 1976).

- Deleuz (Gilles), «*Foucault*», Paris, Minuit, 1986.

- Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), «*Michel Foucault: un parcours philosophique*», trad. de l'anglais, par Fabienne Durant-Bogaert, Paris Gallimard 1984.

- Eribon (D), «*Michel Foucault 1926-1984*», Paris Flammarion 2ème Ed., 1991.

- Merquior (J.G.), *Foucault*, Fontana, Press/ collins, London Glasgow 1985.

- Merquior (J.G.), «*Foucault ou le Nihilisme de la chair*», trad. par Azulos, Paris, P.U.F., 1986.

- Rajchman (J), «*Michel Foucault: La liberté de savoir*», Paris P.U.F 1987.

- Rajchman (J), «*Erotique de la vérité: Foucault/Lacan et la question de L'esthétique*», Paris P.U.F, 1994.

- Russ (Jacqueline), «*Histoire de la folie: Foucault*», Hatier, 1979.

- دريفوس- رابينوف، فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ت)

- دلوز (جيل)، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1978م.

- الدواي (عبد الرزاق)، «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: فوكو، هيدجر، ستروس»، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992م.

- العيادي(عبد العزيز)، «م. فوكو المعرفة والسلطة»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م.

- الكبسي- محمد علي، فوكو، تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سيرس للنشر، تونس، 1993م.

- لاكروا (جان)، دلالة الجنون في فكر فوكو، ترجمة: م سبيلا «نظام الخطاب»، دار التنوير، بيروت، 1984م.

- ولد أباه (السيد)، التاريخ والحقيقة لدى فوكو، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994م.

- الملتقى الدولي الأول حول فوكو، (باريس -9 10-11 جانفي 1988م)، وقد نشر تحت عنوان:

«*Michel Foucault philosophe*», Paris Seuil, 1989/ Colloque.

- De Certeau (Michel), «*les sciences humaines et la mort de l'homme*», Etudes 326, Mars 1967.

- Deleuze (Gilles), «*L'homme une existence, le nouvel observateur*», 1er juin 1966.

- Deleuze (Gilles), «*Un nouvel archiviste*», Critique n° 274, mars 1970.

- Derrida (Jacques), «*Cogito et histoire de la folie*», Repris in: L'écriture et La différence, Paris le seuil, 1967.

- Dortier (Jean- François), «*Sous le regard de la critique*», Sciences humaines (hors série), Spécial n°3, mai- juin 2005, pp 38-40.

- Gauchet (Marcel), «*Un nouvel regard sur l'histoire de la folie*», Esprit, 11/11/ 1983, Entretien.

- Lallement (Michel), «*La quête inachevée de Michel Foucault*», pp 20-23, Sciences humaines (Hors séries), spécial n° 3, Mai/ Juin 2005.

- Mendel, «*Folie, antifolie et non folie*», La Nef n° 42, 1967.

- Serres (Michel), *«Géométrie de l'inconnucable: La folie»*, HermesI, coll, point Ed: Minuit 1969.

- Journées annyelles de l'évolution psychiatrique/ Toulouse/ Décembre 1969,

- دريدا (جاك)، الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة: بوعلام الصديق، الفكر العربي المعاصر، العدد -58 59، 1988م.

- الزواري (بغورة)، فوكو: الأنوار والتقدم من منظور الأنطولوجيا التاريخية، كتابات معاصرة، العدد 38، 1999م.

- سعادة (وسام)، من فوكو إلى دريدا: جنيالوجيا الإقصاء، الفكر العربي المعاصر، العدد -132 133، 2005، ص ص 93- 105.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017