شيفرة المعرفة
الأبستمولوجيا ومناهج البحث العلمي

تأليف: أ. إسماعيل فرج الذويبي

مراجعة: أ.د. محمد عبدالحميد المالكي

ISBN: 978-9959-9815-1-6 :ردمك

Legal deposit number: 291/2025 :رقم الإيداع القانوني

شيفرة المعرفة: الأبستمولوجيا ومناهج البحث العلمي

EASD Publications 2025

الأكاديمية الأوروبية للعلوم والتنمية

European Academy of Science and Development

EASD Publications

Istanbul, Turkey

www.easd-edu.com

contact@easd-edu.com

Tel: +905369914426

Tel: +905054364426

European Academy of Science and Development
EASD Publications
Istanbul, Turkey
www.easd-edu.com
contact@easd-edu.com
Tel: +905369914426
Tel: +905054364426

شيفرة المعرفة
الأبستمولوجيا ومناهج البحث العلمي

تأليف: أ. إسماعيل فرج الذويبي

مراجعة: أ.د. محمد عبدالحميد المالكي

ردمك: ISBN: 978-9959-9815-1-6
رقم الإيداع القانوني: Legal deposit number: 291/2025

الأكاديمية الأوروبية للعلوم والتنمية

شيفرة المعرفة

الأبستمولوجيا ومناهج البحث العلمي

تأليف: أ. إسماعيل فرج الذويبي

مراجعة: أ.د محمد عبد الحميد المالكي

العام: 2025

فهرس المحتويات

ت	القائمة	الصفحة
1	مقدمة	4
2	الفصل الأول: الأبستمولوجيا ومناهج البحث العلمي	8
3	المبحث الأول: ماهية الابستمولوجيا: علاقاتها نظرتها ومناهجها	9
4	المطلب الأول: ماهية الابستمولوجيا	9
5	المطلب الثاني: الابستمولوجيا ونظرة الانفتاح	11
6	المطلب الثالث: طبيعة وحدود ومنهجية الابستمولوجيا	14
7	المبحث الثاني: الابستمولوجيا وفلسفة العلوم	16
8	المطلب الاول: الوضعية المنطقية	16
9	المطلب الثاني: النظرية التطورية	22
10	المطلب الثالث: وجهة النظر النقدية	23
11	الفصل الثاني: البنيوية والمفاهيم والاعلام	26
12	المبحث الأول: البنيوية	27
13	المطلب الأول: البنيوية التكوينية (بياجي) مفهومها وخصائصها	27
14	المطلب الثاني: البنيات الأساسية عند بياجي	28
15	المطلب الثالث: البنيوية اللغوية	31
16	المطلب الرابع: استعمال البنيات في الدراسات الاجتماعية	32
17	المطلب الخامس: البنيوية والفلسفة	33
18	المبحث الثاني: مفاهيم واعلام	35
19	المطلب الأول: الديناميكا	35
20	المطلب الثاني: الوظيفة	36
21	المطلب الثالث: المورفولوجيا	37
22	المطلب الرابع: الميكانيكا	38
23	المطلب الخامس: نظرية بيرس في العلامة	40
24	الفصل الثالث: الحياة التاريخية للعقل البشري	43

25	المبحث الأول: تاريخ العقل البشري	44
26	المطلب الأول: حركة العقل الإنساني	44
27	المطلب الثاني: ما قبل الفلسفة	47
28	المبحث الثاني: تأسيس علم اللغة	51
29	المطلب الأول: أصل اللغة	51
30	المطلب الثاني: اللغة الحديثة	53
31	الفصل الرابع: تصورات نيتشه تقديم فوكو	57
32	المبحث الأول: التصور الفلسفي الاغريقي	58
33	المطلب الأول: المأساة في العصر الاغريقي	58
34	المطلب الثاني: الفلسفة اليونانية وتصور انكساغوراس	59
35	المبحث الثاني: اركولوجيا وحينيالوجيا فلسفة فوكو	62
36	المطلب الأول: الاركيولوجيا	62
37	المطلب الثاني: الجينيالوجيا	64
38	المبحث الثالث: جينيالوجيا الاخلاق	66
39	المطلب الأول: الخير والشر الطيب والخبيث	66
40	المطلب الثاني: الذنب والضمير المتعب وما شاكلهما	67
41	المطلب الثالث: المثل الزهدية	69
42	المطلب الرابع: باتاي حول نيتشه	70
43	الفصل الخامس: تحولات وتغيرات فكرية	71
44	المبحث الأول: مدرسة السريالية (جورج باتاي)	72
45	المطلب الأول: مدرسة السريالية	72
46	المطلب الثاني: أفكار جورج باتاي	73
47	المبحث الثاني: الإناسة البنيانية فصل الساحر وسحره	76
48	المطلب الأول: الساحر وسحره	76
49	المطلب الثاني: تجربة ساحر	77

50	المبحث الثالث: ثورة الشباب 1968	79
51	المطلب الأول: ثورة مايو 1968	79
52	المطلب الثاني: نتائج ثورة مايو 1968	80
53	الفصل السادس: كيفية إنتاج الخطاب	82
54	المبحث الأول: التاريخ والحقيقة	83
55	المطلب الأول: إشكاليات تأسيسية في الفكر المعاصر	83
56	المطلب الثاني: التاريخ النقدي الحديث	84
57	المطلب الثالث: ابستمولوجيا القطيعة	85
58	المطلب الرابع: نيتشه ونقد إرادة الحقيقة	86
59	المبحث الثاني: أركيولوجيا وجينالوجيا المعرفة	88
60	المطلب الاول: الحقيقة والخطاب: أركيولوجيا المعرفة	88
61	المطلب الثاني: الحقيقة والممارسة جينالوجيا السلطة	89
62	المطلب الثالث: الحقيقة والرغبة: جينالوجيا الذات	91
63	المبحث الثالث: المعرفة والملفوظة	92
64	المطلب الاول: الخطاب والملفوظة	92
65	المطلب الثاني: ملفوظة القمع وصورة التبشير	92
66	المطلب الثالث: الاعتراف وإرادة الحقيقة	93
67	المبحث الرابع: الجنسانية وتاريخ الجنس	95
68	المطلب الأول: علاقة الجنس بالجنسانية	95
69	المطلب الثاني: الجنس والجسد	96
70	الفصل السابع: مدرسة الاختلاف	98
71	المبحث الأول: فلسفة دولوز	99
72	المطلب الاول: ملامح فلسفة دولوز	99
73	المطلب الثاني: أهمية فكر الاختلاف	100
74	المطلب الثالث: الاختلاف فلسفة حياة	102

75	المبحث الثاني: فلسفة دريدا	104
76	المطلب الاول: ملامح فلسفة جاك دريدا	104
77	المطلب الثاني: مفهوم فلسفة دريدا	106
78	المطلب الثالث: إنتقاد دريدا	108
79	المبحث الثالث: فلسفة فوكو	110
80	المطلب الاول: منهجية فوكو	110
81	المطلب الثاني: ملامح فلسفة فوكو	111
82	المطلب الثالث: السلطة عند فوكو	113
83	المطلب الرابع: الجسد عند فوكو	115
84	المطلب الخامس: علاقة الجنس بالسلطة	117
85	المبحث الرابع: واقع الاختلاف	119
86	المطلب الأول: دولوز	119
87	المطلب الثاني: دريدا	119
88	المطلب الثالث: فوكو	120
89	المطلب الرابع: ما بعد دولوز ودريدا وفوكو	120

مقدمة

أهمية العلم تكمن في الحصول على أدوات المعرفة التي تمكننا من تقصي تاريخ العلوم وتصور الواقع وإدراكه لأستشراف المستقبل المجهول، والتحلي بالرؤية البحثية العلمية الناقدة المتزنة والراجحة بالرأي السديد والعقل المستنير، وأن الشخصية العلمية الواثقة الثاقبة لها مكانة وسطية بين المستويات العلمية ومقدرة بحثية لا تمل ولا تيأس، فالعلم يساهم في بناء آفاق وإبداعات الحاضر ويبعث التفاؤل في النفوس الجامحة للمستقبل، والأسلوب العلمي الإنتاجي يجعل الحياة مفعمة ومريحة مما يؤدي إلى تزايد الخبرات والمعارف في شتى أنواع العلوم والدراسات، وكذلك المجالات المتنوعة والمختلفة للارتقاء والتميز في نشاطات الحياة القادمة.

يرفع العلم مستويات الشعوب والافراد وينفعهم اجتماعياً واقتصاديا وسياسياً ويعزز فيهم القيم والمبادئ الإنسانية ويهذب سلوكهم الحياتي والمجتمعي ويوازن بين الفرص ويقيم مناهج صحيحة لتوضيح المشكلات والأزمات، مما ينعكس ذلك على المجتمع والفرد بإدراك الحقوق والواجبات حتى يتم استثمار القدرات والكوادر العلمية والعملية بالشكل المناسب والمطلوب للقضاء على الجهل والفقر وسوء المعيشة، والأبستمولوجيا هي (نظرية المعرفة) التي تدرس حدود وقيمة وأصول العلوم المعرفية وهي ليست تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية أو التطورية، بل هي في أساسها البحوث النقدية لنظريات ونتائج مختلف العلوم للوصول إلى معرفة الأصل المنطقي والقيمة الموضوعية، وظهرت عدة مفاهيم عن الأبستمولوجيا من أهمها مفهوم القطيعة الابستمولوجية، ومفهوم العائق الابستمولوجي، ومفهوم المحرك الابستمولوجي، والابستمولوجيا التكوينية، هذه المصطلحات جاءت بوصفها دراسات للمعرفة ومحاولات لتوضيح مسارات العلوم المعرفية بالاستناد إلى تاريخ الأبستمولوجيا وإلى تكوينها وأصلها الفكري والعملي الذي سارت فيه.

يعود تاريخ الأبستمولوجيا إلى العصور القديمة (أفلاطون – أرسطو) ثم تطورت عبر العصور الوسطى والحداثة إلى القرن العشرين، تتناول الفصول المتعددة في هذا الكتاب تلك التحولات والتطورات وكيف ساهم العلماء والمفكرون من مختلف الفترات الزمنية في تشكيل المعرفة العلمية والفلسفية، وتطرقت الأبستمولوجيا إلى العديد من الموضوعات التي تدور حول المعرفة والعلم مستندةً إلى تاريخها الطويل الذي يشمل الفلاسفة الكبار مثل كانط، ديكارت، نيتشه، فوكو وكذلك تأثيرات أيديولوجيات مختلفة، ويسعى الكتاب في تناوله للأبستمولوجيا إلى عرض أهم المفاهيم المتعلقة بها والتي تشكل الأساس لفهم المعرفة بما في ذلك القطيعة الابستمولوجية والعوائق الابستمولوجية كما يستعرض التحولات الفكرية والمعرفية التي ساهمت في بناء تلك المفاهيم.

تُعتبر دراسة الأبستمولوجيا من الموضوعات الأكثر عمقاً وتعقيداً في فلسفة العلوم حيث تتناول نظرية المعرفة حدودها قيمتها وأصولها، ومع تزايد التحديات الفكرية والعلمية في عصرنا الحديث أصبحت الحاجة

إلى فهم آليات المعرفة وبناء مفاهيم علمية واضحة أكثر أهمية من أي وقت مضى، يُسلط هذا الكتاب الضوء على البحوث النقدية التي تهدف إلى استكشاف وتحليل مختلف العلوم واستخراج الأطر المنطقية التي تدعمها، مما يستلزم من القارئ النظر في المسارات التاريخية والمعرفية التي أسهمت في تشكيل المعرفة الإنسانية، وتسعى هذه الدراسة إلى استكشاف مجال الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة وذلك من خلال تتبع مساراتها التاريخية والفلسفية، حيث تعد الأبستمولوجيا حقل معرفي أساسي يتناول طبيعة المعرفة الإنسانية وأصولها ومنهجياتها وحدودها، بالتالي فإن دراستها تشكل مدخلاً مهمًا لفهم بنية المعرفة العلمية والفلسفية وأنماط التفكير المختلفة.

الفصل الأول يتحدث عن ماهية وتعريف ونشأة الأبستمولوجيا وعلاقتها بالنظريات المعرفية والميتودولوجيا وفلسفة العلوم وكذلك نظرة الانفتاح الابستيمولوجي من إيدونية كونزت إلى القطيعة المعرفية لباشلار والبنيوية التكوينية بياجي وطبيعة وحدود ومنهجية الأبستمولوجيا، والفصل الثاني البنيوية والمفاهيم والاعلام، كانت بداية بالمدخل إلى البنيات الأساسية ثم البنيات الفيزيائية والبيولوجية والبنيات النفسية واللغوية، واستعمال البنيات في الدراسات الاجتماعية والبنيوية والفلسفة، أما المفاهيم والاعلام فهي الديناميكا، الوظيفة، المورفولوجيا، الميكانيكا، نظرية بيرس، والفصل الثالث الحياة التاريخية للعقل البشري حيث يبحث في تاريخ العقل البشري وحركة العقل الإنساني وما قبل الفلسفة ويبحث في تأسيس علم اللغة وأصل اللغة واللغة الحديثة، والفصل الرابع يدرس تصورات نيتشه وتقديم فوكو حول التصور الفلسفي الاغريقي والمأساة في العصر الاغريقي الفلسفة اليونانية وتصور انكساغوراس ويدرس الاركولوجيا والحينيالوجيا فلسفة فوكو وجينيالوجيا الاخلاق الخير والشر الطيب والخبيث الذنب والضمير المتعب وما شاكلهما المثل الزهدية ومفهموم باتاي حول نيتشه، والفاصل الخامس يبحث التحولات والتغيرات الفكرية حول مدرسة السريالية (جورج باتاي) وكذلك الإناسة البنيانية فصل الساحر وسحره (ليفي ستروا‌ش) وثورة الشباب مايو 1968، والفصل السادس: يبحث كيفية إنتاج الخطاب والتاريخ والحقيقة وإشكاليات تأسيسية في الفكر المعاصر والتاريخ النقدي الحديث وابستمولوجيا القطيعة ونيتشه ونقد إرادة الحقيقة وأركيولوجيا وجينالوجيا المعرفة الحقيقة والخطاب أركيولوجيا المعرفة، الحقيقة والممارسة جينالوجيا السلطة الحقيقة والرغبة جينالوجيا الذات ويبحث المعرفة والملفوظة في الخطاب والملفوظة وملفوظة القمع وصورة التبشير والاعتراف وإرادة الحقيقة ويبحث في الجنسانية وتاريخ الجنس وعلاقة الجنس بالجنسانية والجنس والجسد، والفصل السابع: يدرس مدرسة الاختلاف وفلسفة دولوز وملامح فلسفة دولوز وأهمية فكر الاختلاف والاختلاف فلسفة حياة ويبحث في فلسفة دريدا وملامح فلسفة جاك دريدا ومفهوم فلسفة دريدا وإنتقاد دريدا ويبحث في فلسفة فوكو ومنهجية فوكو وملامح فلسفة فوكو والسلطة عند فوكو والجسد عند فوكو وعلاقة الجنس بالسلطة ويبحث واقع الاختلاف بين دولوز ودريدا وفوكو وما بعدهم.

الفصل الأول: الأبستمولوجيا ومناهج البحث العلمي

المبحث الأول: ماهية الابستيمولوجيا: علاقاتها نظرتها مناهجها

المبحث الثاني: الابستيمولوجيا وفلسفة العلوم

المبحث الأول: ماهية الابستمولوجيا: علاقاتها نظرتها ومناهجها

عند دراستنا لمعرفة المعرفة (الإبستمولوجيا) نواجه بدايةً تحديد طبيعة هذا الحقل البحثي وتعريفه وبيان أهدافه وطبيعة علاقته بالعلوم الأخرى ذات الصلة، وأن الإشكالية الأساسية في دراسة الإبستمولوجيا تكمن في تحديد هوية هذا الحقل المعرفي وتعريفه وتحديد مجال بحثه وغاياته والكشف عن علاقاته بالحقول المعرفية الأخرى القريبة منه أو المتداخلة معه، وعند الشروع في دراسة هذا المجال البحثي الجديد المتعلق بمعرفة المعرفة الإبستمولوجيا أول ما يواجهنا هو تحديد طبيعة هذا الحقل وتعريفه وتحديد نطاق بحثه وأهدافه والكشف عن طبيعة علاقاته بالعلوم الأخرى ذات الصلة.

المطلب الأول: ماهية الابستمولوجيا:

إن البحث في مثل هذه القضايا (تعريف العلم وبيان موضوعه ومناهجه وغايته وتحديد علاقته بغيره من العلوم...الخ) هو من جملة الأبحاث التي تنتمي بشكل او بآخر إلى عالم الفلسفة. (الجابري، ص17)

الفرع الأول: مفهوم وتعريف ونشأة الابستمولوجيا:

أولا: مفهوم الابستمولوجيا:

الابستمولوجيا Epistemology مصطلح جديد صيغ من كلمتين يونانيتين Episteme ومعناها: علم و Logos ومن معانيها: علم – نقد – نظرية – دراسة... فالابستمولوجيا إذا من حيث الاشتقاق اللغوي هي (علم العلوم) أو (الدراسة النقدية للعلوم) وهذا ما لا يختلف كثيرا عن معناها الاصطلاحي.

ثانيا: تعريف الابستمولوجيا:

يعرف لالاند Lalande في معجمه الفلسفي الابستمولوجيا بأنها: (فلسفة العلوم) ويضيف ولكن بمعنى أكثر خصوصية فهي ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية، هذه الدراسة التي هي موضوع الميتودولوجيا والتي تشكل جزء من المنطق وليست كذلك تركيبا أو استباقا للقوانين العلمية، على غرار ما يفعل المذهب الوضعي أو المذهب التطوري، وإنما هي أساس الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم ولفروضها ونتائجها، بقصد تحديد أصلها المنطقي (لا السيكولوجي) وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية. (الجابري، ص 18).

ثالثا: نشأة الابستمولوجيا:

هذا العلم أو على الاصح هذا النوع من الدراسات والأبحاث قديم جداً وحديث جداً في آن واحد ومعروف لدى الجميع أن محاولة الفصل في الشيء الواحد بين ما هو قديم وما هو جديد محاولة صعبة وشاقة خصوصا عندما يتعلق الامر بميدان المعرفة البشرية التي تتداخل أجزائها وتتشابك فروعها، والتي تشكل على الرغم مما يحدث فيها من قفزات وثورات سلسلة متواصلة الحلقات يصعب أحيانا إن لم يكن يستحيل فصل بعضها عن بعض أو مجموعة منها عن السلسلة كلها فصلا نهائيا تاما.

يقول بيير بوترو (إن تاريخ العلوم المدروس بشكل ملائم يزيد من حظوظنا في اكتشاف أسس التفكير العلمي واتجاهاته وأنه المقدمة الطبيعية لفلسفة العلوم) ويميز بوترو بين أربعة أنواع من تاريخ العلم:

1 – البحث الوثائقي جمع النصوص المتعلقة بمنهجية العلماء القدامى منهم والمحدثين.

2 – جمع سلسلة النظريات والفروض العلمية السابقة والقاء الضوء عليها لتلافي اخطائها.

3 – تاريخ البحث عن وطن للاكتشافات العلمية الكبرى لإرجاع الاكتشافات والمساهمات لأصحابها فإن هذا التوزيع الجغرافي لا يفيد في تبين الأصل الحقيقي الذي قامت عليه المكتشفات العلمية.

4 – التاريخ الذي يدرس التيارات الكبرى للفكر العلمي ويساعد على تبين أسس الفكر العلمي الذي يعتمد المنهج التاريخي النقدي مع اعطاء كل ظاهرة أو اكتشاف مكانه في هذه التيارات، ناظراً إليه من زاوية

الطريقة التي تم بها هذا الاكتشاف والدلالة التي يكتسبها بالنسبة إلى الأبحاث التي تليه، هذا النوع من تاريخ العلم يسميه بوترو (التاريخ الفلسفي للعلم) ويقول: التاريخ الذي يربط الاكتشافات أو التيارات العلمية لا بمختلف الفلسفات الميتافيزيقية التي استندت عليها بل بالفكر العلمي وبتطور العلم ذاته. (الجابري، ص40).

إن ما يهم الابستمولوجيا من تاريخ العلوم هو تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية وما ينشأ عنها من قيام نظريات معرفية جديدة وإذا تقرر ذلك فأننا سنجد أنفسنا امام مشكلة ابستمولوجية تزيدنا وعياً بمدى التداخل والتشابك بين الابستمولوجيا وبين تاريخ العلوم وهي: الكيفية التي نتصور بها تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية وهل نحن هنا امام تطور (متصل) وبناء يشيد باستمرار لبنة فوق لبنة ام اننا امام تطور (منفصل) وبناء يشيد ويعاد تشيده باستمرار.

إن وجهة النظر القائمة على الانفصال هي السائدة اليوم: وهي ترى أن تطور المعرفة العلمية لا يستند دوما على نفس المضامين التي تحملها المفاهيم والتطورات العلمية في عصر من العصور أو في فترة من فترات تطور العلم، بل أنه تطور يستند على (اعادة بناء المفاهيم والتصورات والنظريات العلمية) وإعادة تعريفها واعطائها مضمونا جديدا وأن تاريخ العلم ليس تاريخ استاتيكي بل هو تاريخ دينامي يمتاز بخاصية نوعية وهي أنه يجب على تاريخ العلوم أن يبني موضوعه باستمرار لأن الموضوع المباشر الذي يجده امامه هو دوما موضوع غير مكتمل وأن تاريخ العلوم عبارة عن مراحل تختلف فيما بينها اختلافا جذريا وتسمى كل مرحلة (قطيعة أبستمولوجية) وليس المقصود بالقطيعة الابستمولوجية ظهور مفاهيم ونظريات واشكاليات جديدة وحسب بل إنها تعني: لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد وأن ما قبل وما بعد يشكلان عالمين من الأفكار كل منها غريب عن الاخر. (الجابري، ص42).

الفرع الثاني: علاقة الابستمولوجيا بالنظرية المعرفية:

اعتادت الادبيات الفلسفية التقليدية على تقسيم الاتجاهات الفلسفية إلى عدة أنواع هامة وهي:

اولا: نظرية المعرفة:

تختص بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف اشكاله ومظاهره وإذا كانت المعرفة ممكنة فما ادواتها وما حدودها وما قيمتها؟ من البحث في هذه القضايا وامثالها تفرعت المذاهب الفلسفية المعروفة، وبغض النظر عن مذهب الشك الذي لا يمكن الدفاع عنه، رغم حجج الشكاك القدامى والمحدثين، فان المذاهب الرئيسية في مشكلة المعرفة هي التالية: المذهب العقلي الذي يرى ان العقل بما ركب فيه من استعدادات أولية او مبادئ قبلية هو وسيلتنا الوحيدة للمعرفة اليقينية، المذهب الحسي أو التجريبي الذي يرجع المعرفة كلها الى ما تمدنا به الحواس، باعتبار أن العقل صفحة بيضاء ليس فيه إلا ما تنقله إليه حواسنا، والمذهب الحدسي الذي يذهب الى ان الطريق الصحيح للمعرفة، هو الحدس مع الاختلاف حول مفهوم الحدس ذاته، اما بخصوص قيمة المعرفة التي يمكن للإنسان الحصول عليها بالحس أو بالعقل أو بهما معا فيمكن التمييز بين مذهبين رئيسيين: النزعة (الوثوقية والدوغمائية) التي تقول بإمكانية توصل الانسان إلى معارف مطلقة يقينية يقينا مطلقا، والنزعة (النقدية والنسبية) التي ترى ان المعرفة البشرية محدودة بالمعطيات الحسية، بالتالي فأنها على الرغم من أهمية دور العقل فيها لن تكون إلا نسبية النزعة الكانطية بالخصوص. (الجابري، ص21).

ثانيا: الانطولوجيا:

هي كلاسيكيا البحث في الوجود المطلق الوجود العام المتحرر من كل تحديد او تعيين وبعبارة ارسطو: البحث في الوجود بما هو موجود، فاذا كانت الطبيعيات تدرس الوجود باعتباره اجساما متغيرة والرياضيات تتناوله من حيث هو كم ومقدار، فان الانطولوجيا تختص بالبحث في الوجود على العموم فتحاول بيان

طبيعته والكشف عن مبادئه الأولى وعلله القصوى وخصائصه العامة مثال ذلك: ما أصل الكون؟ هل هو حادث ام قديم؟ ما حقيقة النفس؟ هل هي فانية ام خالدة؟ وما علاقتها بالبدن؟ وهل الانسان مخير او مسير... الى غير ذلك من المسائل الميتافيزيقية المعروفة. (الجابري، ص20).

ثالثا: الاكسيولوجيا:

هي البحث في القيم: قيم الحق والخير والجمال وهي الموضوعات التي يتناولها على التوالي علم المنطق وعلم الاخلاق وعلم الجمال، بالمعنى التقليدي لهذه العلوم التي توصف بانها علوم معيارية لكونها تهتم بما ينبغي ان يكون وذلك في مقابل العلوم الوضعية التي يقتصر اهتمامها فيما هو كائن. (الجابري، ص21).

رابعا: الميتودولوجيا:

مفهوم الميتودولوجيا Methods هي كلمة يونانية معناها الطريق إلى... المنهاج المؤدي إلى... هي علم المناهج والمقصود هنا: مناهج العلوم والمنهاج العلمي هو جملة العمليات العقلية والخطوات العملية التي يقوم بها العالم من بداية بحثه حتى نهايته من اجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها، وأهم الملاحظات:

1- إن العلوم تتمايز بموضوعاتها وتختلف بمناهجها ولذلك لا يمكن الحديث عن منهاج عام للعلوم للكشف عن الحقيقة في كل ميدان بل فقط عن مناهج علمية وأن لكل علم منهاجه الخاص.

2- إن الميتودولوجيا لاحقة للعمل العلمي وليست سابقة عليه بمعنى أن المختص في علم المناهج لا يرسم للباحث الطريق الذي يجب أن يسلكها، بل بالعكس يتعقبه ويلاحق خطواته الفكرية والعلمية يصفها ويحللها ويصنفها، وقد يناقش وينتقد كل ذلك من أجل صياغتها صياغة نظرية منطقية قد تفيد العالم في بحثه وتجعله أكثر وعيا لطبيعة عمله، كما يقول كلود برنار: فان العمليات المنهجية وطرق البحث العلمي لا تتعلم إلا في المختبرات حينما يكون العالم امام مشكلات الطبيعة وجها لوجه يصارعها ويشتبك معها، فإلى هنا يجب توجيه الباحث المبتدئ أولا اما البحث الوثائقي والنقد العلمي، فهما من شأن الرجال الناضجين ولا يمكن ان يثمرا إلا بعد البدء في التدريب على العلم وتحصيله في معبده الحقيقي وهو المختبر، إن العمليات الفكرية الاستدلالية لا بد أن تتنوع لدى المجرب الى غير نهاية نظرا لتنوع العلوم ولتفاوت الحالات التي يعالجها العلم صعوبة وتعقيدا، إن العلماء بالذات المختصون منهم في العلوم المختلفة هم وحدهم المؤهلون للخوض في مثل هذه المسائل. (الجابري، ص23).

المطلب الثاني: الابستمولوجيا ونظرة الانفتاح:

ازدهرت الابستمولوجيا المعاصرة من خلال ثورتها وتطورها الجديد على الفلسفات التقليدية التي لم تتمكن من مجاراة التقدم والبحث العلمي الحديث واهم روادها (كونزت في الرياضيات - وباشلار في الفيزياء - وبياجي في علم النفس) والابستمولوجيا المعاصرة ارتسمت في منعرج انفتاح جديد بعد محصلات الثورة العلمية الأخيرة في اغلب مجالات العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها، واكتسبت الابستمولوجيا موجات كبيرة من العلاقات العلمية مع مختلف الأبحاث المعرفية مثل الميتودولوجيا وفلسفة العلوم وتاريخ العلوم وكذلك الفلسفة المفتوحة.

الفرع الأول: ايدونية كونزت:

فرديناند كونزت 1890 - 1976 عالم رياضيات سويسري وصف فلسفته بكونها أيدونية IDONEISM من IDOINE وتعني الملائمة للهدف المرسوم أي الفلسفة التي تقوم على أساس ضرورة اخضاع المبادئ والنتائج للتجربة مما يجعلها قابلة للمراجعة والتعديل بكيفية مستمرة، وعلى العموم فأن الديالكتيك الايدوني (الديالكتيكية العلمية) في نظر كونزت يقوم على المبدأين الرئيسيين التاليين:

1- التسليم من الناحية المبدئية بأن كل حقيقة، هي حقيقة مجملة وأن كل فكرة هي دوما في حالة صيرورة وأن أية قضية مهما كانت لابد أن تقبل المراجعة.
2- المعرفة الموضوعية والديالكتيك لا يبنيان بواسطة عملية تنظيم تنطلق من مواقف معيارية ثابتة لا تتغير بل بواسطة إعادة تنظيم متواصلة تبدأ من حقل التجربة لتصل إلى إعادة تفسير المعطيات المباشرة.

تأسيسا على ذلك فأن الخطوة الديالكتيكية الأولى: هي تطهير المعرفة تحت ضغط تجربة تتوافق معها وهذا يعني أن الفكر يجب أن يبقى دائما مفتوحا ومستعدا لتقبل أي فكرة جديدة وأية ظاهرة تتناقض مع الأفكار المسلم بها قبل ومن هنا يكون المبدأ الأساسي في كل فلسفة مفتوحة: مبدأ القابلية للمراجعة VISIBILITE الذي يدعو العالم لأن يبقى مستعدا باستمرار لإعادة النظر في مبادئه وافكاره ومنهاجه لأنه ليس من الحكمة اعتبار أي قانون مهما كان قانونا مطلقا ضروريا عاما.
على هذا الأساس ينتقد كونزت المادية الجدلية لأنها في نظره تفرض على العقل خطوات معينة كما ينتقد الوضعية المنطقية لكونها تعتقد أنه بالإمكان معالجة صور الفكر دون إعطاء اعتبار للمادة أو المحتوى، وعلى هذا الأساس لا يمكن الانطلاق من النقطة الصفر في ميدان المعرفة كما أنه من غير الممكن الفصل بين ما هو تجريبي وما هو محض عقلي، وبالتالي فإن الصورية المطلقة مستحيلة حتى ولو اقتصرت على جملة من الرموز التي ترمز إلى أي شيء معين وفي الوقت ذاته ترمز لكل شيء، ذلك لأن في كل عملية تجريد راسب من حدس الواقع كما أن الإنسان الذي يمارس البحث والتنقيب هو كائن له ماضي معرفي، ماض يقدم له الأدوات التي بها يبحث وينقب ومن أجل هذا كله كان من غير الممكن الفصل في المعرفة بين ما هو تجريبي وما هو عقلي محض فالمعرفة بطبيعتها تجريبية وعقلية معا. (مخطار وفيصل، ص4).

الفرع الثاني: القطيعة المعرفية (باشلار):
غاستون باشلار 1884 - 1962 فيلسوف فرنسي وضع حدا واضحا بين المعرفة العلمية والفلسفة التقليدية وساهم في تطوير أفكار فلسفية سابقة لبناء فكر علمي حديث يسبق الفكر التقليدي الذي عاش فيه وأهم مؤلفاته (العقل العلمي الجديد 1934 – تكوين العقل العلمي 1938 – العقلانية والتطبيقية 1948 – المادية العقلانية 1953).
يقول باشلار: (إن من واجب فلسفة العلوم أن تبرز قيم العلم وأن تعيد في كل مراحل تكور الفكر العلمي دراسة الموضوع التقليدي حول قيم العلم) وهذا يعني ان قيم العلم ليست قيم عامة للعلم بل هي مجموعة من القيم المتجددة مع تطور الفكر العلمي وبذلك فالقيمة الابستمولوجية ليست فلسفية لأن العلم هو الذي يعطي بذاته قيمة حتى تصبح قيمة الفيلسوف تتمثل في ابراز هذه القيم لكون القيم الابستمولوجية تفرض ذاتها بفضل تطور المعرفة العلمية ناهيك أن القيمة الابستمولوجية تتميز بالجدة، فلإدراك القيم الابستمولوجية لابد من إدراك مظاهر الجدة والتثوير التي تحملها كل نظرية علمية جديدة حتى تبتعد كلية وبشكل مطلق عن كل تفكير غير علمي والعلم المعاصر له مستويين:
1- على الفيلسوف تجاوز الموقف المنهجي السائد في فلسفة المعرفة والبحث عن أصول وبداية أي نظرية علمية، وعند مباشرة هذ العمل فإنه في هذه الحالة يكون مؤرخ للعلم ويهتم بالأفكار من حيث هي وقائع وليس العكس.
2- إن للعلم المعاصر قيماً ابستمولوجية جديدة ومن واجب فيلسوف العلم المعاصر الانتباه للمظاهر الجد خصوصية فيها. (حميدي، ص4).

أولا: مميزات الايبستمولوجا عند باشلار:
1- تدعو إلى ديالكتيك سلبي والسلب هو إعادة البناء للمعرفة والتعديل.

2- تلزم ضرورة النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها وهي وصفها كنتيجة لمعرفة سابقة.
3- تتميز بالمقاربات المتعددة وتأخذ شكل نقدي يرتكز على الذات وهذا الشكل التاريخي النقدي هو الشكل المنهجي الذي يجري تطبيقه على تاريخ العلوم.
4- اهتمامها المتزايد بجوانب النقص والخطأ والفشل في حقول العلم أكثر من الإيجابيات وبذلك تصبح الموضوعات مجموعة من الانتقادات العلمية الموجهة للحسية القديمة.
5- تأخذ موضوعاتها ومناهجها ومسائلها من العلم ذاته وهي المشكلات التي يطرحها تقدم العلم كما تحاول تقديم حلولا علمية لقضايا المعرفة العلمية.
6- الابستمولوجيا غير مغلقة وغير مكتملة ولا تنشد المعرفة المغلقة على ذاتها كما أنها تتقيد بمبدئين هما: (نسبية المعرفة – مبدأ القابلية للمراجعة).
7- الابستيمولوجيا تعطي إمكانية الوصول إليها عن طريق الجدل أو النفي. (قاسم).

ثانيا: المبادئ الأساسية للايبستمولوجيا عند باشلار:

1- المفاهيم وحيوية العلم: تمكن باشلار من التوفيق بين مواصفات العالم وخصائص الفيلسوف، لذلك فان ابستمولوجية باشلار يغلب عليها الطرح العقلي على التجربة، فهو يقر بوجود عالم لأفكار يختلف عن العالم الملموس الفردي، والمعرفة لا تؤسس على حقائق مفردة بل هويات لأن التجريد نشاط توضيحي.
2- الحقيقة والواقع: يفرق باشلار بين الهوية البسيطة للفكر القديم وبين الهوية المعقدة التي تشكل مدار البحث العلمي المعاصر وهل الحقيقة العلمية تقبل الوجود الثابت والمتغير وأن الواقع المعاصر يتصنف بالاصطناع وهو واقع مجرد ومحسوس وفناء عقلاني لأنه عبارة عن نظرية علمية تقوم على مفاهيم تعبر عن هويات شيء في ذاته صالحة للتطبيق.
3- الجهات الايبستمولوجية: يدعو باشلار الى ضرورة الفصل بين مختلف النظريات داخل علم خاص ولا يمكن الحديث عن العلم كوحدة كلية، وعلى هذا الأساس فأن الابستمولوجيا الجهوية تتمثل في وضع الأسس لكل علم خاص مثل الفيزياء.
4- الفلسفة المفتوحة: يتطرق باشلار إلى علاقة العقلانيات الخاصة بالابستمولوجيا العامة وانتقد العقلانية المثالية لأنها فلسفة عقلية قبلية ذاتية تقوم على مبادئ ثابتة مثل مبدأ الهوية وأحل محلها عقلانية منفتحة تؤسس بعد أطلاعها على جميع العقلانيات الجهوية لأنها تمارس بين متخصصين في هيئة علمية ما ويقول باشلار: يتوجب علينا تثمين دور التأثير العلمي الحاصل على بنية العقل وهو ما كان غاب في الفلسفات التقليدية القديمة. (قاسم).

ثالثا: مراحل تاريخ الفكر البشري عند باشلار:

المرحلة القبل العلمية: وهي (المجسدة – المجسدة) وتنطبق على العصور القديمة.
المرحلة العلمية: وهي (المجسدة – المجردة) وتبدأ من منتصف القرن الثامن عشر.
المرحلة العلمية الجديدة: وهي (المجردة – المجردة) وتبدأ من ظهور النظرية النسبية 1905.

رابعا: عوائق تطور الفكر العلمي عند باشلار:

عائق التجربة الأولى: لأنها لا تقدم الصورة الصحيحة للظواهر وصعوبة إخضاعها لمنهج تحليل.
عائق المعرفة العامة: لأن الأفكار المسبقة تشكل عائق إبستمولوجي امام تطور الفكر العلمي.
عائق اللفظ: لأن المرحلة قبل العلمية لم يكن هناك تمييز بين المفهوم واللفظ والكلمة.
عائق المعرفة الموحدة: لأن في المرحلة قبل العلمية جميع الموجودات كان يسودها الفكر الموحد وترجع إلى مبدأ واحد الذي تسيره الطبيعة.

العائق الاحيائي البيولوجي: وهي الظواهر الاحيائية التي كذبتها المعرفة العلمية.
العائق الجوهري: لان المرحلة قبل العليمة كانت تشكل جوهر ثابت كنموذج تفسيري متعدد الأوجه يتلاعب بالألفاظ في تسمية الظواهر. (قاسم).

خامسا: القطيعة الابستمولوجية عند باشلار:
تتمحور حول تطور المعرفة العلمية ولا تستند على نفس المفاهيم التي تحملها التطورات العلمية في عصر من العصور وهي انتقال معرفي لإعادة بناء المفاهيم والنظريات العلمية وإعادة تعريفها واعطائها مضمون جديد.
إن تاريخ العلوم هو تاريخ للقطائع الابستمولوجية المنهجية على مستوى التصورات والمناهج وهي قطائع داخل العلم لها خرائط وطرق خاصة بها والعلم يتباطأ مرات ويتسارع مرات عند وجود عوائق وقطيعة بين مرحلة وأخرى، والعلم يأخذ صيغة قطائع وطفرات يتغير فيها السؤال والمعلومات والأدوات والمناهج التحليلية.
فلسفة باشلار جمعت بين الطرح العلمي (ابستمولوجيا المعرفة) التي انبثقت منها العديد من المفاهيم وأبرزها مفهوم القطيعة الابستمولوجية وهي تمثل تطور معرفة العلم نتيجة القطائع المعرفية وباشلار أتبع المنهج التحليلي النفسي لتجديد العقل العلمي وأبرز العوامل المؤثرة فيه (تجاوز الفلسفات التقليدية – سد الفراغ العلمي القائم بين العقل والتجربة) من خلال توظيف التحليل النفسي على النظريات العلمية. (قاسم).

المطلب الثالث: طبيعة وحدود ومنهجية الابستمولوجيا:
إن دراسة الابستمولوجيا ومعرفة علاقتها بالميادين المعرفية الأخرى (نظرية المعرفة – الميتودولوجيا – فلسفة العلوم – تاريخ العلوم) بينت لنا مدى الاختلاف في هذا الميدان بين الباحثين وهو اختلاف يعود إلى تنوع المفاهيم والنظريات التي يدرسها المهتمين ويعطي الابستمولوجيا المعاصرة طابع معياري واضح ويمكن تقسيم الموضوع إلى ثلاثة نقاط رئيسية وهي:

الفرع الأول: طبيعة البحث الابستمولوجي:
هناك من يرغب في قطع كل علاقة بين الابستمولوجيا والفلسفة (الفلسفة بوصفها تنظيرا – تعميما – تركيبا) استنادا إلى أن المعرفة العلمية هي وحدها المعرفة الحقيقية وأصبح يستلزم حذف مصطلح (فلسفة العلوم) من القاموس الابستمولوجي حتى لا يختلط الأمر بفلسفات العلوم القديمة كفلسفة الطبيعة والحياة والتاريخ، وأن الابستمولوجيا في نظر أصحابها لا يمكن أن تصبح علما إلا إذا تحررت نهائيا من جذورها الفلسفية والتزمت الموضوعية التامة وارتكزت على المنهاج العلمي ذاته الذي يقوم على المراجعة والاختبار والتحقيق لتتمكن من الاندماج في العلم والتحلي بخصائصه ومميزاته.
إن هذا الاتجاه اتجاه وضعي تجريبي منطقي يقصر مجال البحث الابستمولوجي في لغة العلم وإن موضوع العلم في نظرها هو (أشياء الطبيعة) أما موضوع الابستمولوجيا فهو (الخطاب العلمي) أي اللغة العلمية بوصفها منظومة من الرموز يتألف بعضها مع بعض وفق جملة من القواعد، وفي استقلال تام عمّا يمكن ان ترمز اليه ولقد مزج هذا الاتجاه بين نزعة ماخ الظاهراتية والمنطق الصوري الحديث مزجا يهدف الى التغيير عن الحقائق العلمية بواسطة رموز المنطق الرياضي قصد صياغتها بدقة ووضوح ورغبة في تجنب التعابير الكلامية المعتادة التي كثيراً ما بداخلها الحشو ويكتنفها الغموض، وبهذه الطريقة استطاعت التجريبية المنطقية ان تدخل إلى ميدان الابستيمولوجيا لغة المنطق الرمزي. (الجابري، ص44).

الفرع الثاني: حدود البحث الابستمولوجي:

في إطار النزعة الوضعية يمكن التمييز بين اتجاهين (ضيق مغلق – مرن متفتح) بين دعاة الابستمولوجيا الخاصة وبين انصار الابستمولوجيا العامة.
إن أنصار (الاتجاه الخاص) ينطلقون من كون القضايا والمشكلات المبدئية أو المنهجية التي تخص علما من العلوم قد لا تخص بالضرورة علما آخر والعكس في نظرهم هو الصحيح، فمشكلات الرياضيات ليست هي مشكلات الفيزياء ومشكلات البيولوجيا ليست هي مشكلات العلوم الإنسانية، إن محاولة الجمع بين قضايا العلوم المختلفة في إطار أو نسق ابستمولوجي واحد في نظرهم عمل فلسفي قد لا يستفيد منه العلم كثيرا في حل مشكلاتهم الدقيقة الخاصة، وإنما يفتح الباب للاستغلال الفلسفي للعلم وعدم التقيد بأية نظرة عامة، فكأن الايبستمولوجيا في نظرهم لا تختلف عن الميتودولوجيا إلا بقدر ما يكون التحليل أكثر عمقاً والنقد أكثر صرامة.
أما أنصار (الاتجاه العام) فهم يرون أن النزعة العلمية الضيقة لابد أن تصطدم بمشكلات تفرض عليها توسيع دائرتها لأن اغلب المشكلات متشابهة بالنسبة للعلوم وكذلك العلوم تتداخل وتتشابك مع بعضها وتقوم بينها علاقات لا يمكن تجاهلها والتركيز على وحدة العلوم، فالفيزياء أصبحت مندمجة مع الرياضيات والكيمياء مرتبطة بالفيزياء والرياضيات معا والبيولوجيا ملتحمة مع الكيمياء أما العلوم الإنسانية فإن فصلها عن بعض نهائيا هو عمل تعسفي لا يساعد على تقدم المعرفة البشرية في الميدان الإنساني، وأصبحت وحدة العلوم حقيقة واقعية وهناك علوم جديدة تنبت باستمرار في تخوم العلوم القديمة مثل (البيولوجيا الكيميائية والفيزياء الرياضية وعلم النفس البيولوجي وعلم النفس الاجتماعي).
إن معالجة القضايا والمشكلات الابستمولوجية الخاصة بكل علم لا تكون مثمرة إلا إذا تم تحليلها والنظر إليها من عدة زوايا لابد من اللجوء إلى علم النفس وعلم الاجتماع وتاريخ العلوم والاستناد على مبدأ وحدة العلوم الذي سيمدها بموضوع خاص ويجعلها تتوفر على درجة ما من التعميم. (الجابري، ص46).

الفرع الثالث: منهج البحث الابستمولوجي:
هناك نوعين من الدراسة (سانكرونية) قائمة على التزامن و(دياكرونية) قائمة على التطور وبعبارة بياجي (يمكن التمييز بين منهج التحليل المباشر ومنهج التحليل التكويني) إن منهج التحليل المباشر هو المفضل عند أصحاب الوضعية المنطقية التي تعني بالتحليل المنطقي للغة، فلقد أهتم بوانكاريه بالعلاقة بين الرياضيات والمنطق وطبيعة الاستدلال الرياضي والعلاقة بين المكان الهندسي والمكان الحسي وبحث القيمة الموضوعية للعلم أما المنهج التاريخي التكويني أحتفظ بأهميته عند علماء آخرين خاصة ذوي النزعة الفلسفية منهم.
المعرفة سواء كانت (علمية - فلسفية – عامية) هي ذات طبيعة تاريخية دوما والابستمولوجيا التي تريد أن تكون نظرية علمية في المعرفة لابد لها من تاريخ العلم تدرسه لا لذاته كما يفعل المؤرخ، بل من أجل الاسترشاد به والاستفادة منه في فهم المشكلات المطروحة في الحاضر لأن الجديد لا يفهم إلا بالمقارنة مع القديم والحاضر لا يتصور إلا بالماضي. (الجابري، ص47).

المبحث الثاني: الابستمولوجيا وفلسفة العلوم

فلسفة العلم مصطلح غامض عائم: فكل تفكير في العلم أو في أي جانب من جوانبه في مبادئه أو فروضه أو قوانينه في نتائجه الفلسفية أو قيمته المنطقية والأخلاقية هو بشكل أو بأخر فلسفة العلم، وحسب رأي مؤلفين أمريكيين معاصرين يمكن التفلسف في العلم من وجوه أربعة:

1- دراسة علاقات العلم بكل من العالم والمجتمع، أي العلم من حيث ظاهرة اجتماعية.
2- محاولة وضع العلم في المكان الخاص به ضمن مجموع القيم الإنسانية.
3- الرغبة في تشييد فلسفة للطبيعة انطلاقا من نتائج العلم.
4- التحليل المنطقي للغة العلمية. (الجابري، ص24).

المطلب الأول: الوضعية المنطقية:

كانت بداية ظهور افكار الوضعية عقب الثورة الفرنسية 1789 وجاءت من اسهامات (هيوم، ميل، كونت، ماخ...) في وقت الاضطرابات الاجتماعية والسياسية وتحولات علمية كبرى أدت إلى تكون خلفية واتجاهات أدت إلى تبلور الوضعية المنطقية.

الفرع الأول: وضعية اوغست كونت 1798-1857:

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي من أهم مؤلفاته (الفلسفة الوضعية) له ستة أجزاء نشرت بين 1830-1842 لذلك فكريا يعتبر الكثير من الباحثين أن دائرة فيينا استمرارا للفلسفة الوضعية كما راها كونت، وظهر هذا التيار في حقبة القرن التاسع عشر والاضطرابات المجتمعية والسياسية في اعقاب الثورة الفرنسية الكبرى والصراع بين القوى التقليدية: (النبلاء، رجال الدين، الملك) وبين القوى الثورية الجديدة: (الطبقة البرجوازية، العمال) إن اوغست كونت هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر وقسم الفكر الإنساني إلى ثلاث مراحل وأطلق عليها مسار الفلسفة الوضعية:

المرحلة اللاهوتية: يفسر فيها الناس العالم والطبيعة طبقا لتمثيلاتهم الدينية وتدخل الكائنات المقدسة أو المقدس في الطبيعة ومصير الانسان.

المرحلة الميتافيزيقية: يفسر فيها الناس الوجود بناء على معارف ثابتة متعالية مطلقة وتأملية ليس لها أية صلة بالواقع الفعلي.

المرحلة الوضعية: يستعمل فيها الناس المنهج الوضعي في تفسير الطبيعة بالملاحظة والاستنتاج.

نادى كونت إلى دراسة الطبيعة البشرية اعتمادا على علوم الاحياء والسوسيولوجيا هدف التقدم عنده هو الوصول إلى السلطة السياسية والاجتماعية بالاعتماد على العلم، وأكد كونت في فلسفته الوضعية أن الانسان لا يستطيع الاستغناء عن الايمان بالله وعدم غرور الانسان بنفسه بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي، رغم أنه حارب دين العصور الوسطى الذي كان يقف ضد حرية الفكر وتطور العلوم كما كان ضد الميتافيزيقا.

يرجع الفضل إلى كونت في نقل المنهج التجريبي من ساحة العلوم الفيزيائية إلى ساحة العلوم الإنسانية بصفة عامة مؤسسا بذلك لفلسفة وضعية تؤمن بالحساب والمعادلات الرياضية والقوانين الفيزيائية، وكان لها دور كبير في دراسة علم المنطق الشكلي الارسطوطاليسي، ودراسة اللغة ودورها في أداء المعنى في العلم وأصبحت اللغة منهج نقدي قائم بذاته، وساهمت اللغة في تأكيد الصلة بين النظرية والتطبيق وتطوير تقنية منطقية لتوضيح الرأي. (لشهب، ص65).

الفرع الثاني: وضعية دائرة فيينا:

أولا: ظهور الدائرة وأنتشارها:

1- النشأة: اعتادت مجموعة من علماء فيينا الالتقاء من 1907- 1912 في مقهى عمومي لمناقشة الإشكاليات الأساسية للرياضيات الحديثة والعلوم الطبيعية، وهم: الفيزيائي فيليب فرانك 1884-1966 وعالم الاقتصاد أوتو نويرات 1882- 1945 وعالم الرياضيات ريخارد فون ميسس 1883- 1953 لكن النقاشات اتسعت اكثر من تخصصهم، ونوقشت فلسفة طوماس الاكويني والانجيل والثوراة والتلمود اليهودي والقديس اوغستين والفلسفة المدرسية واعتبرت حلقة فيينا الأولى، ثم انضم هانس هان 1879 - 1934 الذي اقنع الألماني موريش شليك 1882- 1936 بالانتقال إلى فيينا 1922 للتدريس حتى 1929 واهتمت الدائرة بدراسة كتاب الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (رسالة منطقية فلسفية).

اختار اسم دائرة فيينا اوتو نويرات وتنقسم الدائرة الى علماء النواة والعلماء المحيطين وتتكون علماء النواة من: غوستاف، بيرغمان، كارناب، فايغل، فرانك، غودل، هان، اوغاها، نويرات، يوهوس، كوفمان، كرافت، منجر، ميزس، راند، شختر، فايسمان، تيلسل.

2- جمعية أرنست ماخ 1928:

تأسست بمبادرة من العصبة النمساوية للمفكرين الاحرار واختارت شليك رئيسا لها ونويرات وكارناب مقررين لها وتميزت الجمعية بالتزامها السياسي تجاه الشعوب مما سبب لها الضغط المعادي من اليهود ورجال الدين المحافظين والدوائر الشعوبية داخل وخارج الجامعة، لذلك تم حظر عصبة المفكرين الاحرار سنة 1933 ومنع جمعية ارنست ماخ 1934 بتهمة معاداتها وخطرها على النظام القائم آنذاك وقتل شيلك لأنه كان يفضل اليهود على النمساويين في زمن تصاعد العداء على اليهود وخاصة في ألمانيا. (لشهب، ص18).

3- الانتشار الجغرافي لدائرة فيينا:

أثرت دائرة فيينا في ميادين مختلفة من العلوم الإنسانية وخاصة الفلسفة المعاصرة من خلال المساهمات الأساسية لأعضائها بعد هجرتهم خارج النمسا وفي النقاشات المضامينية الحالية بعد إعادة اكتشاف هذه الدائرة في أوروبا أخيرا، ومنذ ظهورها مارست تأثيرا واضحا بحيث تأسست في برلين مجموعة مشابهة لها 1929 سميت (جمعية برلين للفلسفة التجريبية) ومن أعضائها هانس راينخباخ وتعاونت دائرة فيينا مع مجموعات أخرى في مدينة مونستر بألمانيا وفي بولونيا والدول الاسكندنافية كان هناك تبادل حيوي للأفكار بين دائرة فيينا وفلاسفة أمريكيين وقد هاجر في الثلاثينات كل المنتمين إلى دائرة فيينا خارج المانيا، وخصوصا إلى أمريكا حيث ازدهرت الوضعية المنطقية لدائرة فيينا وتشكلت الأفكار في انجلترا وامريكا للفلسفة التحليلية ويوجد في فيينا منذ 1991 معهد دائرة فيينا الذي يعتني بتوثيق وبحث وتطوير فلسفة دائرة فيينا، وألحق هذا المعهد سنة 2011 بكلية الفلسفة وعلوم التربية بجامعة فيينا وأصبح فرع للكلية. (لشهب، ص40).

ثانيا: المؤسسون:

1- فريدريك البرت موريش شليك: 1882- 1936

فيزيائي وفيلسوف ألماني درس علم البصريات النظرية وأول من فسر النظرية النسبية وأشهر مؤلفاته: المكان والزمان في الطبيعة المعاصرة – مدخل إلى النظرية النسبية والجاذبية – النظرية العامة للمعرفة – قضايا علم وأخلاق – مستقبل الفلسفة – الوضعية المنطقية.

كان يطلق على شليك وفلسفته قبل الذهاب إلى فيينا اسم الواقعية النقدية وطور شليك أفكار فيتغنشتاين في كتابه الشهير: الرسالة المنطقية الفلسفية، الذي استعرض فيه النظرية العامة للوضعية المنطقية في المعرفة وميز بين التركيبة القبلية والمنطقية التحليلية، ونبذ الإشكاليات الميتافيزيقية الخاطئة ويرى أن مهمة الفلسفة هي: التحقق من البناء المنطقي للمعرفة العلمية من خلال توضيح المصطلحات وشرح استعمالاتها المختلفة وأهم معايير شليك:

1- التأكد من قواعد الاستعمال اللغوي للمصطلح المبحوث.
2- تبيان المعنى المقصود عن طريق دراسة العبارات التي يستخدم فيها.
3- تأويل معنى المصطلح والتيقن من صدقه من خلال الرجوع الى معيار التحقق الفيتغنشتايني.

رفض شليك كانط في ادعاء تشكيل الميتافيزيقا كعلم واقترح نظرية المعرفة التي تميز بين ما هو تجريبي وما هو تحليلي، واقترح شليك الرجوع إلى أنسقة المقدمات التي يحاول العلم من خلالها وصف الواقع ويقول شليك: المعرفة هي التعبير وليس هناك أية معرفة لا يمكن التعبير عنها. (لشهب، ص23).

2- رودولف كارناب: 1891 - 1970

فيلسوف ومنطقي الماني ولد بألمانيا ومات بأمريكا تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة وتأثر بأستاذه الرياضي المنطقي غوتلوب فريغه، وأصدر بالتعاون مع هانس رايخنباخ (مجلة المعرفة) واشتغل بجامعة براغ وفيينا ثم بعد وصول النازيين للسلطة هاجر إلى أمريكا ودرس بجامعة شيكاغو وهناك شارك نويرات وموريس في اصدار (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) وأهم كتبه: البناء المنطقي للعالم – التركيب المنطقي للغة – الفلسفة والتركيب المنطقي – المعنى والضرورة – الأسس المنطقية للاحتمال.

رفض كارناب كل عنصر تركيبي قبلي في المعرفة ورد الفلسفة إلى تحليل منطقي للغة العلم، يقوم على المنطق الرياضي ثم بعد نشر كارل بوبر لنقده لمنهج دائرة فيينا عمل كارناب على تصحيح فهم تركيب المعرفة التجريبية التي يمكن التحقق منها وبين القضايا الميتافيزيقية الفارغة.

نشر كارناب كتبه: المدخل إلى السيمانطيقا والمدخل إلى المنطق الرمزي، وحاول بناء نسق واحد من المنطق الشكلي وقدم مبدأ التسامح ليضمن به حرية التعبير واكد على أن عمل فلاسفة اللغة لا يكمن في وضع قيود على الاستعمالات اللغوية بل الاهتمام بتحديد الشروط التي تضمن صدق العبارات منطقيا وتتحدد بها معانيها، هنا أنطلق كارناب من التركيب المنطقي للعبارة إلى (معناها وصحتها) ووضع نظرية في اللغة تربط الرموز بالموضوعات التي تدل عليها تكون عبارة ما صادقة عندما يكون (محملها منسجم مع نسقها) ولا يقاس صدقها باعتبارات علمية، وهو غير مرتبط بأي معتقدات قابلة للتحقق ولا يبحث عن أسبابه خارج نسق العبارة نفسها (هذه قواعد النسق السيميائي لصدق العبارة) إن مهمة الفلسفة: هي تحليل اللغة تحليلا سيميائيا أي تحليل من حيث كونها رموز لبناء اللغة المعرفية. (لشهب، ص28).

3- أوتو نويرات: 1882- 1945

فيلسوف وعالم اقتصاد نمساوي ولد في فيينا كان يعمل وزير التخطيط في حكومة النمسا اثناء الحرب العالمية الأولى اعتقلته السلطات الألمانية النازية بتهمة الخيانة ثم أفرجت عنه لأنه لم يكن ناشط سياسي واهم مؤلفاته: قضايا البروتوكول – تطوير حلقة فيينا – وحدة العلوم – أسس العلوم الاجتماعية.

صمم نويرات الطريقة الرمزية لترميز المعلومات الكمية عبر ايقونات محددة يسهل تفسيرها يعني نظام بصري لعرض المعلومات الكمية وتمثل البيانات المدروسة ويقول نويرات: لم تعر حركتنا الاهتمام الكافي لأسس العلوم الاجتماعية بل ارتبطت أساسا بالفيزياء والرياضيات.

شارك نويرات وأخرين في وضع ميثاق فيينا الذي عرف باسم: (الفهم العلمي للعالم) وأهتم نويرات بمبدأ التحقق ورفض الميتافيزيقا معتبرا إياها (لغوا) ودافع نويرات على وحدة العلم وشارك في اصدار (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) وأسس منهجه على فرضية قوامها كون (المماثلة الشكلية) بين اللغة والواقع تأملا ميتافيزيقيا عديم الجدوى ينتج مشكلة في تمثيل الكلمات والجمل أشياء العالم الخارجي وكان نويرات عضوا نشطا ويساريا في دائرة فيينا وله مواقف ماركسية في المسائل الاجتماعية. (لشهب، ص32).

4- هانس رايخنباخ: 1891- 1953

فيلسوف وفيزيائي ومنطقي ألماني درس الرياضيات في برلين ثم رحل إلى أمريكا قبل الحرب العالمية الثانية واستقر في كاليفورنيا ويعتبر رائد الوضعية المنطقية في برلين لكنه يعتبر نفسه منطقيا تجريبيا واهم مؤلفاته: التجربة والتنبؤ – من كوبرنيك إلى انشتاين – اهداف فلسفة الطبيعة الحالية واتجاهاتها.

ككل المنطقيين رفض الميتافيزيقا جملة وتفصيلا وأناط بالفلسفة مهمة التحليل المنطقي لكل أنماط الفكر ورفض (نظرية صدق المعنى) أيضا ودعا إلى (احتمالية المعنى) وميز رايخنباخ في قضية التحقق بين (التحقق التقني والتحقق الفيزيائي) لا يتعارضان مع قوانين الطبيعة و(التحقق فوق التجريبي) المسمى بالتحقق المنطقي وكانت نتيجة هذا التمييز هي رفضه لعبارات قضايا اطروحات الميتافيزيقا، باعتبارها غير قابلة للتحقق باي نوع من أنواع التحقق السالفة الذكر. (لشهب، ص36).

ثالثا: تأثيرات الوضعية في العلوم:

1- التأثير في السياسة:

لا أثر ظاهر في بيان دائرة فيينا 1929 لأي اهتمام بالسياسة ولكن في التسعينات تأكد حضور السياسة حيث اتهمت هذه الدائرة في بدايتها بالامتثالية للسياسة القائمة آنذاك بل طاعتها، وهذا ما نلمسه في نقد (هوركهايمر1937) الذي ينتمي للمدرسة النقدية انصب نقده على الحياد في موقف دائرة فيينا من (إشكالية القيم) ونقد السوسيولوجيا التجريبية لنويرات بأنها تساهم في (الظلم العام) وهوركهايمر أعتبر ابستيمولوجية دائرة فيينا سياسة سلبية أو بعبارة هيجل: (نفي للسياسة) والدائرة لها جناح محافظ وغير مبالي بالسياسة مثل: شليك ورايخنباخ اما الباقين فلهم التزام سياسي بسبب انتمائهم الى اشتراكية فيينا الحمراء، وفي بيان فيينا نلمس بانه يربط ظهور الوضعية المنطقية بظهور الليبرالية السياسية والاشتراكية، وأصبح هذا العش الليبرالي الوضعي مختبرا للاشتراكية العلمية بعد الحرب العالمية الثانية.

بيان فيينا:

(دائرة فيينا مقتنعة بانها تستجيب لنداء الحاضر لإنتاج وسائل عمل فكرية للحياة اليومية لرجالات العلم لتنظيم نمط حياتنا بطريقة واعية، وان الحياة المكثفة التي تتمظهر في الجهود للتغيير العقلاني للنظام الاجتماعي والاقتصادي تسقي ايضا حركة التنظير لتغيير العالم علميا) إن المرء يؤكد بأن دائرة فيينا تحقق في الميدان العلمي ما تحققه الاشتراكية في الميدان السياسي وترى الدائرة أن من واجب التجريبية المنطقية رسم الطريق فيما يخص السياسة ذاتها. (لشهب، ص44).

2- التأثير في القانون:

يرى بوفندورف 1732 أنه بالإمكان إضفاء صفة العلم على القانون الطبيعي، واستشهد باربيراك بأحد نصوص (جون لوك) أي ان استنتاج قضايا واضحة بذاتها والمقاييس الحقيقية للعدل والظلم بنتائج ضرورية وغير قابلة للدحض كتلك التي نستعملها في الرياضيات، وتوليتي في القرن التاسع عشر يعتبر القانون فنا

وليس علما لان علمه تلقين حقائق، وقال بلانيول القانون يتحرك كالحياة وكرأي الناس، والفرد جوردان شبه القانون بالعلوم الطبيعية وقال: لا تشتغل العلوم الأخلاقية بطريقة مغايرة للعلوم الطبيعية، ارنست روغان ندرس القانون من وجهة نظر تحليلية وتركيبية كما يدرس الكيميائي الأشياء ويصنفها، وبيكار في كتابه القانون الخالص إن القانون هو علم طبيعي كعلم النبات او علم الحيوان علم وقائع قابلة للملاحظة العلمية وليس مجموعة من المفاهيم الدماغية، وبوبيو يرى أن القانون واقعة كبقية الوقائع والقوانين تولد بطريقة عفوية فليس هناك ما يحرم السوسيولوجيون من اكتشاف القواعد التي يجب أن تهيمن على العلاقات وتكون مضمون قانون عقلاني حقيقي وأفضل وأحسن من المشرعين الذين يخضعون سن القوانين إلى اعتباطية مخيلتهم، ومونتسيكيو 1748 في كتابه روح القوانين قال: ضرورة موافقة القانون لجسم البلد الذي سن من أجله ولمناخه ولحجمه ولمختلف الفئات الاجتماعية والمهنية والدينية للناس الذين يعيشون فيه، ويرى كولمان و لايتر أن الوضعية القانونية لها فريضتين الأولى: أن القانون بناء اجتماعي وليس معطى طبيعي والثانية: القانون يختلف عن الاخلاق ولا ارتباط بينهم، وجون اوستين اول منظر قانوني وضعي انجليزي في القرن التاسع عشر فقد خول للحاكم سلطة لا تعلو عليه بنظام حكم مطلق، قد تبدو اطروحات اوستين بعيدة عن روح الوضعية عموما التي لا تعترف بأية سلطة غير سلطة القوانين العلمية التي يجب أن تخضع لها كل العلوم الأخرى، وكيلسن نمساوي عاصر دائرة فيينا وأسس عام 1926 المجلة العالمية للنظرية القانونية التي من أهدافها معارضة فلسفة القانون له كتاب: نظرية القانون الخالصة يقول: إنها نظرية خالية من كل أيديولوجيا سياسية ومن كل عنصر من العلوم الطبيعية وهدفي هو رفع نظرية القانون إلى مستوى علم حق واصبح القانون مجموعة قواعد وضعية وتحول إلى عرضي وصفي. (لشهب، ص50).

3- التأثير في الاقتصاد:

أثرت دائرة فيينا في الاقتصاد عندما وصل ممثلوها إلى أمريكا هاربين من النازية وابرزهم (روتباد) ودافع عن الوضعية المنطقية الاقتصادية واخذ الإرث الفكري من (كارل مينجر) 1840 - 1921 في فيينا ثم طوره فون (ميسيس) 1881- 1973 رأى روتباد في تطوير فون ميسيس العلم الخالص لليبرالية في إطار قبلي جذري هو الأساس وبنى عليه (علم الفعل الإنساني أو التشكل الدلالي) وهو علم الذي يجب أن يتشكل منه كل علم اقتصاد، وبقيت النظرية الاقتصادية النمساوية لمدة طويلة في الظل ولم تثر أي اهتمام لأن (النظرية الكنزية) في أمريكا طاغية بعد الحرب العالمية الثانية باعتبار ادماج المفاهيم النمساوية في الجامعات الامريكية جدا صعب، ثم جاءت أجيال من الطلبة الأمريكيين مثل روتباد وجدت فيها ضالتها وبديلا عن الكنزية، ونجح في إعادة صياغة الفكر الاقتصادي النمساوي للبرنامج الليبرالي الأمريكي وأسس معهد ميسيس حيث درس حقيقته ودافع روتباد عن الوصول إلى الاصالة الخالص للفكر النمساوي في الإرث الذي يبدأ مع مينجر وينتهي مع ميسيس، وفتح جبهة سياسية تدافع عن السوق ضد كل المدارس الاقتصادية الأخرى في أمريكا وتعززت مواقفه وافكاره لصالح اقتصاد السوق وانتصر في نهاية القرن العشرين وفرض على المستوى العالمي كنموذج الذي يجب ان يحتذى به. (لشهب، ص55).

الفرع الثالث: الوضعية المنطقية الجديدة:

انتشرت الليبرالية السياسية في فيينا منذ منتصف القرن التاسع عشر نبع العالم الفكري لدائرة فيينا من الانوار التجريبية والمنفعية ومن حركة الاقتصاد الحر الإنجليزي، أعتنى المرء بروح ضد الميتافيزيقا وكانت فيينا مدينة عالمية تحتل المركز الفكري في أوروبا، وكان المرء يحاول تخفيف التأثير الألماني بالرجوع الى الفكر الفرنسي والانجليزي واخذ الأفضل من كل الإرث الأوروبي بهدف إقامة تصور علمي

للعالم، وتنافست المذاهب الكانطية والوضعية التجريبية والماركسية...الخ كلها تأثيرات مورست على جيل 1900 والنمسا بلد تأخر في التحديث رغم مجهودات المصلحين سيتغير في غضون سنوات ليصبح مكان تشكيل الحداثة الأوروبية. (لشهب، ص60).

أولا: مرتكزات دائرة فيينا:

مجلة فيينا عاشت 9 سنوات ونشرت لروادها الأوائل تصورها للعالم بنصوص مختلفة وحدد شيلك التوجه العام للدائرة في كتابه (منعرج السياسة) اساسات الوضعية المنطقية وهي:

1- الخبرة الحسية المباشرة وهو ما طوره هيوم في ظواهر العالم الخارجي.

2- التمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع، أي على فلسفة ليبنيتز.

يؤكد كانط: أن التجربة هي المجال الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يستنتج منه احكامه العلمية ويجب الرجوع إلى الرياضيات والفيزياء لبناء احكام صحيحة ويرى أن الشيء في ذاته، اما الوضعيين المنطقيين لا يرون للشيء في ذاته أي معنى.

وأهم المحطات التي أرتوت منها الوضعية المنطقية:

1- تأثير الفلسفة التجريبية ونظيراتها الوضعية السابقة عليها (هيوم - كونت - ميل – ماخ).

2- تأثير المنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة (فريجه – وايتهيد – راسل – فيتغنشتاين).

أما أهم الخصائص لنظرية دائرة فيينا هي:

1- اتخذت لغة الحياة اليومية مادة للبحث والتحليل اللغوي منهج اشتغال.

2- اعتمدت على التحليل المنطقي لمعالجة اللغة العلمية رغم محاولة بناء لغة اصطناعية كنموذج. (لشهب، ص78).

ثانيا: أهم المعايير لدائرة فيينا:

1- معيار المعنى: رفضت دائرة فيينا الميتافيزيقا بسبب معيار المعنى فكل ما لا يمكن التحقق منه تجريبيا لا يعتبر ذا قيمة ومعنى ويجب الحاقه بالميتافيزيقا مثل: وجود الله تعتبرها الدائرة أطروحة فارغة وان الملحد والمؤمن عندها سواسية ويعتبر كارناب الميتافيزيقا مزيجا غير واضح بين العلم والفن والدين ثم صحح كارناب خطابه وحاول بناء معيار معنى أكثر ليونة دون الإعلان بان الميتافيزيقا لا معنى لها.

2- معيار اللغة: هي محور البحث الفلسفي لدائرة فيينا في بُعديها الدلالي والتركيبي ومهمة اللغة الأولى: هي توضيح الدلالة اللغوية بإظهار جانبها السيمي. (لشهب، ص80).

3- اقسام اللغة:

أ- عبارات ذات معنى: هي العبارات التحليلية وقضايا العلوم الصورية مثل المنطق والرياضيات والقضايا التركيبية القائمة على التجربة والعلوم التجريبية.

ب- عبارات خالية من المعنى: هي العبارات الميتافيزيقية عبارات تخرق قواعد النحو.

ت- عبارات زائفة: لا تنتمي للأولى ولا الثانية وتظهر بطريقتين: الأولى دراسة المتكلم في عباراته كلمة بغير معنى أي كلمة لا تشير الى أي شيء من تجارب الانسان الحسية والثانية استعمال ألفاظ كلها من ذوات المعنى الخبري المعتاد لكن يصفها بطريقة لا تتطابق ومنطق اللغة في استعمالها العادي.

إن الوضعيين الجدد يطابقون بين المعنى والعلم (فحيث لا يوجد علم لا يوجد معنى) كذلك وقسموا القضايا إلى (تحليلية، تركيبية، زائفة) يعني (علم، منطق، زائف). (لشهب، ص81).

المطلب الثاني: النظرية التطورية:

ترى النزعة التطورية في معناها العام أن الوجود الواقعي بمختلف انواعه واشكاله من العالم اللاعضوي إلى العالم العضوي فعالم الفكر والمؤسسات الإنسانية يخضع لقانون واحد شامل هو (قانون التطور) وبالتالي فانه من الممكن دوما تفسير الاشكال العليا من الواقع بالتطور الذي يلحق الاشكال الدنيا منه وإذا كانت نظرية التطور قد ظهرت اول الامر في شكلها العلمي الحديث في ميدان البيولوجيا مع (داروين 1809-1882) فإنه سرعان ما اكتسحت مختلف ميادين المعرفة وأصبحت لفترة من الزمن النظرية السائدة في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء إذ عمد بعض المفكرين من فلاسفة وعلماء الى تعميمها لتشمل جميع مراتب الوجود من المادة الى الفكر. (الجابري، ص30).

الفرع الأول: تطورية هيربرت سبنسر:

لقد كان هربرت سبنسر (1820-1903) على رأس أولئك الذين جعلوا من قانون التطور الخاتم السحري الذي يفسر مختلف الظواهر الطبيعية منها والإنسانية فهو يرى ان (قانون التطور) قانون عام مشترك يصدق على جميع اشكال الوجود ودرجاته، واجتهد سبنسر في انشاء (فلسفة تركيبية) جمع فيها مختلف علوم عصره مرتكزا على (مبدأ التطور) باعتباره قانونا يضم اشتات العلوم في وحدة متسقة تشكل مجال العلوم الذي يتألف في نظره من العلوم المجردة تجريدا محضا (المنطق والرياضيات) والعلوم المجردة المشخصة (الميكانيكا الكيمياء الفيزياء) والعلوم المشخصة (الفلك الجولوجيا البيولوجيا وعلم النفس والاجتماع) ويرى سبنسر أن من غير الممكن أن يحصل الانسان على معرفة ما خارج ميدان الظواهر وهو ينكر الميتافيزيقا، ويعتقد سبنسر أن النزاع بين الدين والفلسفة ناتج من عدم الفصل بينهما، إذ كثيرا ما يراد للعلم أن يحل مشكلات لا تحل إلا بالدين، كما أنه كثيرا ما يقحم الدين في مسائل هي من اختصاص العلم، اما عندما يحصر العلم في مجاله والدين في ميدانه فانهما يتفقان ولا يختصمان وهكذا فللدين في نظر سبنسر مكان إلى جانب العلم وما الأديان الكبرى إلا تعابير مختلفة عن قوة المطلق. (الجابري، ص31).

الفرع الثاني: المادية الجدلية:

قدمت الفلسفة للناس قبل (كارل ماركس وفريديريك أنجلز) تصورا ماديا عن الطبيعة ونظريا عن التطور ومنذ نهاية القرن الثامن عشر بدأت هذه الاطروحات التي جسدها هيغل المثالي ولودفيغ فيورباخ المادي في التقهقر وذلك نتيجة تطور العلوم واكتشافات الخلية وبقاء الطاقة ونظرية أصل الأنواع، هكذا ما عادت الطبيعة تبدو ساكنة وجامدة وصار بيناً أن كل شيء في تبدل وتغير دائمين، لقد أعتبر (هيغل) أن الفكرة المطلقة صانعةٌ للمادة وبجرأة خالفه (فيروباخ) الذي يرى بان الفكر يخرج من الكائن وليس العكس، التقط ماركس وأنجلز ديالكتيك هيغل وجعلا منه أداة للبحث العلمي أما مادية فيورباخ فكانت حلقةَ الانتقال من فلسفة هيغل إلى فلسفة ماركس ليستقر بعدها (فلاديمير لينين) على المسمى النهائي (المادية الجدلية) موسعا مجالها إلى ما انتجه عصره من ابتكارات علمية منفذا رغبة أنجلز الذي كان يقول (كل اكتشاف علمي خطير سيجعل الماركسية تحقق رقيا جديدا) وعلى عكس النظرة الميتافيزيقية تقوم النظرة المادية الديالكتيكية للعالم على دراسة تطور الظاهرة من باطنها وحيث صلتها بباقي الظواهر، بمعنى ترجع تطور الشيء إلى حركته الباطنية الذاتية والحتمية، فالعلة الأساسية في التطور تكمن (تناقض الباطن وليس الخارج) وهذا التناقض الباطني ينسحب على كل الاشياء والظواهر، وهو الذي يبعث فيها الحركة والتطور.

أهم قوانين المادية الجدلية:

1- قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات نوعية: النوعية هي خاصية باطنية تعبر عن مجموع السمات الأساسية التي يكتسب الشيء بفضلها استقرارا نسبيا يميزه عن سائر الأشياء.

2- قانون وحدة الأضداد وصراعها: يكمن جوهر هذا القانون في كون التناقضات الداخلية ملازمة لكل شيء ولكل سيرورة وفي ذات الوقت في حالة صراع دائم وهو ما اعتبره لينين جوهر الجدل ووحدة الاضداد نسبية اما صراعها فهو مطلق والمجتمع البورجوازي هو اخر صورة تأخذها هذه الصراعات.

3- قانون نفي النفي: ان الشكل الجديد الذي يتخذه المجتمع في تطوره لا يكون نفيا تاما للشكل القديم او القضاء عليه بل يفترض بالجديد في عودته للقديم ان يستوعبه ويحتويه ومن ثم يتخذه أساسا للمضي نحو التجديد بمعنى ان التطور الحقيقي للشيء يتضمن نوعا من اثبات الكل القديم.

يقول ماركس**:** (البؤس الديني تعبير عن بؤس واقع وهو في الوقت ذاته احتجاج على بؤس الواقع الدين هو تنهيدة المظلوم وقلب عالم لا قلب له وروح أوضاع بلا روح أنه افيون الشعوب) إلا أن هذا لا ينفي أن طيفا واسعا داخل الماركسية عاد للتعامل مع الدين كأيديولوجيا ضبابية تطمس وعي الجماهير بظروف حياتها الواقعية، يلخص ماركس الامر في أن الناس مستلبون دون ان يدركوا ذلك، وبما أنهم فريسة للعجز والجهل فأنهم يعيشون تاريخهم الخاص بأسلوب ما وراء المعرفة. (بوناب، ص4).

المطلب الثالث: وجهة النظر النقدية:

لم تنشأ النظريات النقدية المتميزة من العدم ولم تظهر فجأة دون سابق انذار بل كانت لها إشارت وعلامات حيث جاءت اساساتها من خلال جذور ومنابع انبسقت منها ومرجعيات استندت اليها واخطاء باحثين سابقين حاولوا دون أن يصلوا ورغبة العلماء في البحث عن كل ما هو جديد ومفيد لتلبية شغفهم في البحث العلمي النقدي للوصول إلى أعلى قدر من الحقيقة العلمية الابستيمولوجية الحديثة.

الفرع الأول: منطق البحث العلمي (كارل بوبر 1902-1994):

ولد بوبر في فيينا وهو فيلسوف متخصص في فلسفة العلوم وعمل في كلية لندن، ينطلق بوبر في بناء نظريته في المعرفة ومعرفته بالبحث العلمي من كون: إن النظريات العلمية (التجريبية وغير التجريبية) ليست سوى (فرضيات وتخمينات) يقع على عاتق التجربة على الوقائع المادية والقضايا المنطقية فحصها وتمحيصها ومراقبتها، معززة لها تارة ومفندة لها جزئيا أو كليا تارة أخرى في حال دحضها من قبلها، جاعلا بذلك مقياسا علميا بين العلم والميتافيزيقا ولا يرى أن مشكلات الفلسفة هي استعمال الالفاظ أو معنى الكلمات ولكنه يعتقد بوجود مشكلة (الكوسمولوجيا) وهي فهم العالم بما فيهم أنفسنا، ويمكن للفلاسفة اختيار أي طريقة يرونها ملائمة لإيصالهم الى الحقيقة التي يبحثون عنها، وان مشكلة الابستيمولوجيا هي (نمو المعرفة) التي تستلزم دراسة نمو العلم.

يرى بوبر أن الطريقة الفلسفية هي صياغة المشكل بوضوح وبتفحص مختلف الحلول المقترحة تفحصا نقادا وأن لكل الناس فلسفتهم سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوا وأن تأثيرها على تفكيرنا وعلى تعاملنا هدام في أغلب الأحيان ومن الضروري تفحص فلسفتنا بشكل نقاد لأنها مهمة للفلسفة ويسأل بوبر نفسه: ترى هل يمكننا في نهاية المطاف معرفة شيء ما؟ وهو مثل سؤال كانط: ماذا يمكنني أن اعرف؟

فلسفة بوبر تعتبر منهجية جديدة ونقطة تحول أساسية أدت إلى انتقال فلسفة العلم من منطق التبرير إلى منطق الكشف العلمي والمعالجة المنهجية من خلال القبول والاستمرار في الاختبار التجريبي والتكذيب لتوضيح الخطأ ويحل محله كشف ذو كفاءة ومصداقية، والكشف العلمي بقدر ما يكون قابلا للتكذيب بقدر ما يفتح طريقا إلى تعلم مستمر وواسع ومنطق الكشف العلمي: هو تحديث جديد يضاف إلى صرح العلم وأنه فلسفة التعلم المستمر الذي أثر بشكل كبير في التطورات العلمية للوضعية المنطقية.

تستند فلسفة بوبر بأسرها إلى أن الخاصة المنطقية المميزة للعلم التجريبي هي امكان تكذيب عباراته وقابليته المستمرة للمواجهة مع الواقع والواقع للنقد والمراجعة واكتشاف الأخطاء، وبالتالي التصويب والاقتراب أكثر من الصدق وهو التقدم المستمر بهذا علمنا بوبر كيف تكون (فلسفة العلم) هي منطق قابليته المستمرة للتقدم بحيث تكون قواعد البحث العلمي قواعد مباراة من حيث المبدأ بلا نهاية، اما العالم الذي يقدر يوما ما أن العبارات العلمية أصبحت لا تستدعي أي اختيارات أخرى ويمكن أن نعتبرها متحققة بصورة نهائية انه ينسحب من المباراة، لذا فنحن لسنا بحاجة إلى منطق للتبرير والتحقق أو المواءمة بقدر ما نحن في حاجة إلى منطق للكشف والتقدم المستمر.

لاحظ بوبر أن كل فلسفة للعلم منذ (ميل) بل كل فلاسفة المعرفة التجريبية منذ (هيوم) حتى (ماخ) والوضعي والادائي على السواء ينظرون إلى المعرفة العلمية بوصفها حقائق مثبتة مؤسسة فيشتغلون بتبريرها، وصمم بوبر على احراز الخطوة الأبعد وأكد أنه على عكسهم جميعا لا يعني البتة بتبرير المعرفة أو حدود صدقها وصحتها بل يعني فقط بمشكلة (نمو المعرفة) وكيفية تقدمها فيصوب الأنظار إلى منطق الكشف العلمي واللحظة الدراماتيكية الكبرى المتمخضة عن الجديد لحظة التكذيب والتفنيد في إطار من معالجة منطقية منهجية بالغة الدقة والاحكام بحيث كانت النظرة البوبرية أقدر من سواها على طرح المعرفة العلمية، بوصفها قابلة للاختبار البين ذاتي الموضوعي كمعرفة ديناميكية متحركة لأثبات ولا جمود فيها، ويرى بوبر أن المعرفة على العموم والمعرفة العلمية على أخص الخصوص بناء صميم طبيعته الصيرورة التقدم المستمر فلا تكون نظرية العلم نظرية في تبريره بل في أسلوب هذه الصيرورة أو كيفية التقدم المستمر الأسلوب أو الكيفية هو ما يعرف بالمنهج العلمي، ومن ثم تكون العلم أو فلسفة العلم هي نظرية المنهج العلمي هي ذاتها (منطق الكشف العلمي) أتت فلسفة بوبر رائدة قادرة على دفع فلسفة العلم إلى آفاق ابعد لأنها أنطلقت من موقف الاستيعاب والاستشراف لآفاق ثورة العلم العظمى (ثورة الكم والنسبية) بعقل تحرر تماما من رواسب المرحلة النيوتينية الحتمية فاستطاع بوبر أن يقدم صياغة دقيقة لمنطق الكشف العلمي في أعقد وأدق تفصيلاته وحققت استفادة بالغة من تقنيات المنطق الرياضي، ويؤكد بوبر أن منطق العلم ومنهجه وجهان لعملة واحدة كان من الطبيعي أن تنصب فلسفته الرائدة للعلم في إطار منهجية علمية وتتفق الأطراف المعنية على أن بوبر فيلسوف المنهج العلمي الأول وبغير منازع. (بوبر، ص).

يقول توماس كون في كتابه الشهير- بنية الثورات العلمية: بوبر يرى (أن العلم ليس استقرائيا والمعرفة وثب) ويقر بضآلة المعرفة الإنسانية ويرفض الاستقراء مبدأ ومنهجا كما يقضي الاستقراء الانتقال من قضايا جزئية معبرة عن نتائج الملاحظات والتجارب إلى قضايا كلية كالفروض والنظريات وان مقياس نمو العلم أو امتحانه لا يمثل في ما سمي بالتحقيق كما ضنّى الاستقرائيون بل في التكذيب، فالنظرية التي يمكن تكذيبها بواسطة الخبرة تعدل أو تستبدل بكل بساطة هكذا ينمو العلم وهذا منهج المحاولة والخطأ والعقل له الدور الأكبر في اكتساب المعرفة ومنهج البحث النقدي هو أكثر المناهج عقلانية، ويؤكد بوبر أن ما ندعوه موضوعية علمية ليس وليد عدم انحياز لعالم فرد بل هو نتاج الخاصة الاجتماعية أو العامة للمنهج العلمي و(العقلنة) هي موقف يشمل الاستعداد للأصغاء إلى الحجج النقدية والتعلم من الخبرة وان أفضل معاني العقل والمعقولية هو (الانفتاح للنقد) والاستعداد لأن تنتقد والرغبة في نقد الذات والعلم مؤسسة معيارها النقد ويرى بوبر (أن نمو المعرفة يكون بالتغيير المفاجئ أو الوثب) وأن العلم ليس استقرائي بعد اليوم العلم يكون ويتقدم عن طريق التجربة والخطأ وبفضل التطورات المتخيلة وتكذيبها. (كون، ص25).

الفرع الثاني: بنية الثورات العلمية (توماس كون):

يقول توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية) إن مراحل التطور الأولى لمعظم العلوم تميزت بتنافس متواصل بين عدد من النظرات المختلفة للطبيعة وكل نظرة مؤسسة على مقتضيات الملاحظة والمنهج العلمي أو متلائمة معهما، وأن الملاحظة والتجربة يمكنهما أن تحدد مجال المعتقد العلمي المسموح به وإلا ينعدم وجود العلم لكنهما تعجزان وحدهما عن تحديد البنية الخاصة لذلك المعتقد فهناك عنصر غير مقيد بنظام مركب من اعراض شخصية وتاريخية.

العلم العادي يفترض أن المتحد العلمي يعرف صورة العالم ويعمل على طمس الأفكار الجديدة الجوهرية وذلك لكونها تهدم التزاماته الأساسية المتبقية لعنصر عشوائي فأن طبيعة البحث العادي تؤكد أن الفكر الجديد لن يكون مطموسا لمدة طويلة، ويتكرر ظلال العلم العادي ان يحصل أحيانا أن تعصي مسألة عادية على القواعد والعمليات المعروفة رغم المحاولات القوية والمتكررة من قبل أكفأ أعضاء المجموعة، وفي هذه الحالة يبدأ التفتيش ويوصل الى مجموعة جديدة من الالتزامات واساس جديد لممارسة العلم، وهو ما نسميه بالثورات العلمية وهي المتمم المدمر لنشاط العلم العادي المقيد بالتقاليد والثورات العلمية: تؤلف سلسلة الاحداث التطورية اللاتراكمية التي يحل فيها كليا أو جزئيا برادايم جديد محل برادايم أقدم منه ولا يكون متسقا معه.

الثوراث السياسية: تهدف إلى تغيير المؤسسات السياسية بوسائل تمنعها هذه المؤسسات ذاتها.

الازمة: هي التي تضعف دور المؤسسات السياسية ويصبح سلوكهم منحرف بزيادة.

عندما تتعمق الازمة يلتزم الكثير من هؤلاء الافراد بهدف إعادة بناء المجتمع في إطار جديد من المؤسسات وينقسم المجتمع إلى معسكرين أو حزبين متنافسين أحدهم يسعى إلى الدفاع عن منظومة المؤسسات القديمة والآخر يدافع عن تأسيس مؤسسات جديدة، فتلجأ أحزاب النزاع الثوري إلى آليات الاقتناع الشعبي الذي يشمل القوة رغم أن للثورات دور حيوي في تطور المؤسسات السياسية.

ليس من الضروري أن تتصارع نظرية جديدة مع أي من سابقاتها فيمكن للنظرية الجديدة أن تحصر معالجتها بظواهر غير معروفة من قبل مثل نظرية الكم التي عالجت ظواهر دون ذرية لم تكن معروفة من قبل القرن العشرين، أو يمكن أن تكون النظرية الجديدة من نظريات ذات مستوى أدني من دون تغيير جوهري لأي منها مثل نظرية حفظ الطاقة التي توفر الربط بين: الديناميكا – الكيمياء – الكهرباء – البصريات – الحرارية... و(العلم العادي): هو تراكمي مدين بنجاحه إلى قدرة العلماء على الانتقاء المنظم للمشكلات التي يمكن حلها بآليات فكرية وأداتية وثيقة الصلة بما سبق وجوده. (كون، ص197).

لهذا يرى كون أنه يتعذر مقارنة أو قياس معنى نموذج ارشادي سابق بواحد آخر جديد وأن لكل نموذج من هذه النماذج اساسات تختلف عن سابقاتها لأنها مترسخة في أفكار أصحابها من المفكرين، مثل الكتلة عند نيوتن قيمة وعند أنشتاين طاقة وعند فاينمان اهتزاز فالبارادايم هو النمط الفكري.

(العلم عند كون لا يتراكم لأنه لا علاقة لكل قطعة منه بما سبقها) وتاريخ العلم مليء بأذكياء آخرين وقعوا فيما نتصور الآن انه خطأ وكذلك مليء بنظريات متضادة خرجت تحت ظل المنهج العلمي نفسه القائم هل يؤكد ذلك أن العلم خطأ؟ ويؤكد كون أنه ليس هناك صواب أو خطأ ولكن هناك مجموعة من القواعد المفاهيم الأساسية التي تكون حالة ما متكاملة مرتبطة كشبكة واحدة متسقة مع ذاتها تسمى البارادايم والدماغ أنتقل فجأة بين الحالات وجعلك ترى الأشياء نفسها مختلفة وهو تحول البارادايم. (عبدالحافظ).

الفصل الثاني: البنيوية والمفاهيم والاعلام

المبحث الأول: البنيوية

المبحث الثاني: مفاهيم واعلام

المبحث الأول: البنيوية

يقول بياجي: تبدو البنية بقدير أولى مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة تبقى تعتني بلعبة التحويلات نفسها دون ان تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية فالبنية أولا نسق من التحولات الخارجية وثانيا: لا يحتاج هذا النسق لأي عنصر خارجي فهو يتطور ويتوسع من الداخل مما يضمن للبنية استقلالا.

جان بياجيه 1869-1980 عالم نفس سويسري ومؤسس الابستمولوجيا التكوينية 1955 واهم مؤلفاته (سيكولوجيا الطفل – الاحكام الأخلاقية للطفل – العلوم التربوية وعلاقتها بعلم نفس الطفل – علم النفس وعلاقته بالابستمولوجيا لتأسيس نظرية حول المعرفة – البنيوية). (زحاف، ص84).

المطلب الأول: البنيوية التكوينية (بياجي) مفهومها وخصائصها:

البنيوية التكوينية هي فرع من فروع البنيوية نشأة استجابة لسعي بعض المفكرين والنقاد الماركسيين للتوفيق بين طروحات البنيوية في صيغتها الشكلانية، وأسس الفكر الماركسي أو الجدلي (كما يسمى أحيانا) في تركيزه على التفسير المادي الواقعي للفكر والثقافة عموما، وأسهم عدد من المفكرين في صياغة هذا الاتجاه منهم المجري جورج لوكاش والفرنسيين بيير بورديو – لوسيان غولدمان. (زحاف، ص83).

أولا: مفهوم البنيوية:

إن التكوين والتوليد لا يتضمن أي بعد زمني بعيد بالشيء المدروس إلى تاريخ ولادته ونشأته فالبعد الزمني ثانوي جدا في هذا الشأن اما البنية في المذهب الأيديولوجي والمتمثل في (البنيوية التكوينية) فلا تفهم بحد ذاتها خارج حدود الزمان والمكان، وانما من خلال تطورها وتحركها وتفاعلها وتنافرها داخل وضع محدد زمانيا ومكانيا وهذه مقولة ماركسية واضحة وهذا يعني أن البنيوية الشكلية تختلف عن البنيوية التكوينية فالأولى تنحو اتجاه السكون والاستقرار لأن علاقتها محصورة فيما بين عناصرها المحددة والثانية فهي تتجه نحو التطور والاستمرار.

البنيوية التكوينية لا يمكن تصور وجودها بمعزل عن (البنية – التكوين) لأنهما الأساس الذي تقوم عليه التكوينية ومصطلح البنيوية التكوينية فرنسي الأصل يعني (التوليدية) مشتق من الجينة الوراثية ومنها الفعل ولد والصفة مولود وكلها خاصة بحقل البيولوجيا. (زحاف، ص84).

ثانيا: تعريف البنيوية:

1- البنيوية لغة: مشتقة من الفعل الثلاثي (بنى) ونجدها في لسان العرب لأبن منظور تتيح لنا الدلالات التالية: (البَنىُ نقيض الهدم، بنى البناءُ البناءَ بناءَ، وبنى مقصور، وبنيانًا وبِنيةً وبِنانةً وابتنَاه وبنَاه) والبناء (المبنىُ والجمع ابنيةٌ وابنياتٌ، جمع الجمع) (والبِنيةُ والبُنيةُ ما بنَيتهُ، وهوالبِنَى والبُنَى) وهي تدل على معنى التشييد والعمارة أو الطريقة التي يكون عليها البناء.

2- البنيوية اصطلاحا: تشتق البنيوية وجودها الفكري والمنهجي من مفهوم (البنية) أصلا ولقد واجه مصطلح البنية مشكلة في الفلسفة المعاصرة نتيجة الاختلافات في تمظهرها في اشكال متنوعة فتعددت المفاهيم والتعريفات العلمية ازاءها فنجد بياجي يعرفها: (تبدو البنية بتقدير أولى مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة تقابل خصائص العناصر تبقى تعتني بلعبة التحولات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية) ويعرف ليفي شتراوس البنية: (أنها تحمل أولا وقبل كل شيء طابع النسق أو النظام فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحولا في باقي العناصر الأخرى) ويعرفها يوسف وغليسي: (أنها منهج نقدي ينظر إلى النص على أنه بنية كلامية تقع

ضمن بنية كلامية أشمل يعالجها معالجة شمولية تحول النص إلى جملة طويلة تجزئها إلى وحدات دالة كبرى فصغرى وتتقصى مدلولاتها في تضمن الدوال لها) ويعرفها لالاند: (أنها مجموعة من العناصر تكون متضامنة فيما بينها ويكون كل عنصر فيها متعلقا بالعناصر الأخرى ولا يستطيع أن يكون ذا دلالة إلا في نطاق هذا الكل وله تكون البنية نسقا من الظواهر ومرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا بعلاقات محددة). (نمرة وصلاح، ص3).

ثالثا: أهم خصائص البنية عند بياجيه:

1- الكلية أو الشمول: وهي أن البنية لا تتألف من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق من حيث هو نسق ولا ترتد قوانين تركيب هذا النسق إلى (ارتباطات تراكمية) بل تفضي على الكل.

2- التحولات: توضح القانون الداخلي للتغيرات داخل البنية التي لا يمكن ان تظل في حالة ثبات لأنها دائمة التحول.

3- التنظيم الذاتي: فأنها تمكن البنية من تنظيم نفسها كي تحافظ على وحدتها واستمراريتها، وذلك بخضوعها لقوانين الكل. (زحاف، ص85).

المطلب الثاني: البنيات الاساسية عند بياجي:

للبنيوية اساسات راسخة في الاتجاهات العلمية والفلسفية التقليدية مثل ماركس وفرويد ودي سوسير وبرزت مع محاولات فلسفية ونقدية ولغوية متنوعة وترتبط مع مكونات الحداثة الرئيسية مثل (الدراسات اللغوية الحديثة - وبعض المدارس النقدية والرمزية والجمالية).

ظهرت البنيوية كمذهب فكري مضاد للوضع الذري الذي تأسس على الذرة وهي أصغر أجزاء المادة هذا التوجه الذي ساد العالم الغربي في بداية القرن العشرين لذلك تعالت الأصوات التي تنادي بالنظام الكلي المتكامل والمتناسق الذي يوحد ويربط العلوم بعضها ببعض، ومن ثمة يفسر العالم والوجود ويجعله مرة أخرى بيئة مناسبة للإنسان ولا شك أن هذا المطلب عقدي ايماني وتتلاقى المواقف في البنيوية عند مبادئ عامة مشتركة لدى المفكرين في شتى أنواع التطبيقات العملية واهمها:

1- السعي لحل معضلة التنوع والتشتت بالتوصل الى ثوابت في كل مؤسسة بشرية.

2- القول بأن فكرة الكلية او المجموع المنتظم هي أساس البنيوية.

3- بذل العلماء جهدا كبيرا لاعتمادها أسلوبا في كل قضايا اللغة والعلوم الإنسانية والفنون، وخلصوا في نهاية المطاف الى ان البنيوية هي المنهج الصحيح الذي يفضي الى حقائق ثابتة وعالمية التصديق. (زحاف، ص88).

يؤكد بياجي أن هناك بنيات أساسية تتشكل منها نظرية البنيوية وتوضح لنا ماهية ومفهوم مصطلح البنيوية من خلال بنيات الفريق والمنطقية والبنيات الفيزيائية والبيولوجية والبنيات النفسية.

الفرع الأول: بنيات الفريق والمنطقية:

أولا: بنية الفريق: هي أساس في علم الجبر وموجودة في أغلب ميادين الرياضة والمنطق ولها في الفيزياء أهمية أساسية والشكل المنطقي الرياضي للفريق يفسر عمومية استعمالاته وأهم التنسيقيات:

1- إمكانية الرجوع الى نقطة الانطلاق (العملية العكسية للفريق).

2- إمكانية الوصول إلى هدف واحد بطرق مختلفة قبل أن تتغير نقطة الوصول.

ويتكون الفريق من مبادئ مهمة وهي:

1- مبدأ عدم التناقض الذي يتجسد في معكوسية التحويلات.

2- مبدأ التطابق الذي يؤمن نفسه باستمرارية العنصر المحايد.
3- إن نقطة الوصول تبقى مستقلة عن الطريقة المتبعة. (بياجي، ترجمة اوبري، ص18).

البنيات الام (بورباكي): البنيات الام الثلاثة تشكل المصادر لكل البنيات الأخرى والمتعذرة التخفيض:
- البنيات الجبرية: تتميز بوجود عمليات مباشرة وعكسية بالنفي.
- بنيات التنظيم: التي تخص العلاقات (الشبكة – التشابك).
- بنيات طوبولوجية: ترتكز على مفاهيم الحوار والاستمرار والحد.
ويمكن الحصول على جميع البنيات الأخرى ضمن سياقين:
- المزج.. عندما تخضع مجموعة عناصر الى بنيتين في نفس الوقت (طوبولوجية – جبرية).
- التمييز.. فارضين مسلمات محددة لتعريف البنيات الفرعية. (بياجي، ترجمة اوبري، ص21).

ثانيا: البنيات المنطقية: المنطق يشكل ميدانيا متميزا للبنيات لأنه يهتم بأشكال المعرفة وليس محتوياتها والمنطق الطبيعي عند أثارته في الاعداد الطبيعية نلاحظ أن المحتويات التي تستعملها الاشكال المنطقية لا تزال تحتوي اشكال موجهة بأتجاه الاشكال الممنطقة، والمنطق الرمزي أو الرياضي: ممكن أن يتحقق بفضل طريقة الأولويات: وهي اختيار عدد من المفاهيم كنقطة انطلاق غير قابلة للتحديد بشكل تساهم به في تحديد المفاهيم الأخرى وافتراضات معتبرة غير قابلة للبرهان والهدف الباطني للبنيوية هو الوصول إلى البنيات الطبيعية. (بياجي، ترجمة اوبري، ص24).

الفرع الثاني: البنيات الفيزيائية والبيولوجية:
أولا: البنية الفيزيائية ومبدأ السببية: قديما المثال العلمي للفيزيائي كان يرتكز لمدة طويلة على قياس الظواهر وأثبات القوانين الكمية وتفسيرها إلى مفاهيم التسارع ومعامل الكثافة والعمل والطاقة ونظرية القياس: أصبحت حساسة في الفيزياء المعاصرة والبحث في البنية سبق القياس والبنية هي مجموعة حالات وتحولات ممكنة وفي داخلها النظام الحقيقي المدروس موقعا معينا ويفسر تبعا لمجموع الممكنات.
ثانيا: الطبيعة السببية: هي مسألة أساسية من العلاقات بين البنيات المنطقية الرياضية المستعملة في التفسير النسبي للقوانين وبين البنيات المفترضة من الواقع إذا هل هذه التحويلات الشكلية بعينها هي التي تعلمنا منفردة بالتغييرات الحقيقية يتوجب علينا تحديد البنية بتركيب مجموع الممكنات لكي نستنتج الواقع، وهل يوجد بين هذه البنيات الخارجية والبنيات الداخلية لنا رابط دائم لا يطابقها، نعم يوجد بنيات فيزيائية مستقلة عنا وتتناسب مع البنيات العملية. (ميرسون): السببية تقتصر على تطابق المتنوع، (برونشفيك): يحدد السببية بالقاعدة (يوجد كون) بالمفهوم النسبي. (بياجي، ترجمة اوبري، ص33).
ثالثا: البنية العضوية: الجسم الحي يشكل نظام فيزيائي ومصدر نشاطات للشخص وأهم حدثين: اولاً الفيزياء لا تنتهج الجمع التراكمي للمعلومات والاكتشافات الجديدة تؤدي بنا إلى إعادة صياغة المعلومات، ثانيا إن الفيزياء نفسها تؤدي تجارب التخفيض من الكهراطيسية إلى الأولية، واستعملت الفيزيولوجيا منذ القدم في مفهوم الانتظام الذاتي العام الذي يؤمن نفسه بواسطة أعضاء مميزة وتحتوي البنية الحية على عمل مرتبط بعمل الجسم الحي وتعطي البنيات العضوية مظهرا تجهله البنيات الفيزيائية (الوراثة).
الاصل الجيني: بين وادنجتون التوازن الحركي للنمو المتعادل للانحرافات والتفاعل بين الوسط والتأليف الوراثي في اثناء النمو.
الاثولوجيا: اكدت وجود بنية مركبة للغرائز لها منطق وتحلل بمختلف المستويات التسلسلية وتميل الاثولوجيا الحالية إلى تبيان أن كل تعليم وكل حفظ لا يقوم إلا بارتكاز على جينات مسبقة وهي بنيات الحوامض النواتية AND للمواد الوراثية. (بياجي، ترجمة اوبري، ص39).

الفرع الثالث: البنيات النفسية:

أولا: نظرية الصيغة (الجشطالت): إن مفهوم البنية في علم النفس بدأ مع بداية القرن العشرين (علم نفس الفكر) وهي مدرسة ورزبرغ للترابطية ونظرية الصيغة 1912 تطورت في جو الفينومينولوجيا ولكنها لم تأخذ منها سوى مفهوم تفاعلية أساسية بين الذات والموضوع، وصممت الالتزام بالاتجاه الطبيعي الذي يعود إلى تكوين كوهلر كفيزيائي ودور نماذج المجالات كمجال كهراطيسي جملة منظمة تماما ونموذج المجال: هو المسؤول عن الأهمية الضئيلة التي خصها الصيغيون للاعتبارات النفعية والنفسية الوراثية ونشاطات الذات والجملة: هي الفكرة الرئيسية للبنيوية الصيغية التي برهن عليها اهرنفار 1890 والابتكار في نظرية الصيغة هو أنها تنكر وجود الاحساسات على أنها عناصر سيكولوجية مسبقة ولا تحملها سوى دور عناصر مبنية وليس بانية.

1- قانون التركيب: هو ان القيمة الكمية للكل لا تساوي قيمة مجموع الأجزاء.

يرفض كوهلر إعطاء تركيب للقوى الميكانيكية ميزة الجشطلت وذلك بسبب تركيبها الجمعي.

2- قانون نزعة الجملات المدركة: الأخذ بالشكل الأفضل الممكن قانون رسوخ بينيه (الاشكال الحسنة).

وهناك قانون الصورة التي تبرز دائما عن الخلفية وقانون الحدود التي تخص الصورة لا الخلفية.

برهن برونشفيك على وجود الجشطلت التجريبية في مقابل الجشطلت الهندسية وأن ما يصلح في ميدان الإدراك يفرض نفسه بالأحرى في ميادين القوة المحركة والذكاء التي كان الصيغيون يريدون اخضاعها لقوانين تركيب الجشطلت بشكل عام ولا سيما المدركة منها. (بياجي، ترجمة اوبري، ص45).

ثانيا: البنيات ونشأة الذكاء: يمكن اسناد جميع أنواع الانطلاقات إلى البنيات من خلال ثلاثة حلول: (سبق تكوين – خلق جائر – بناء) لا تشكل عملية استخراج البنيات من التجربة حلا مميزا لأنه أم أن لا تكون التجربة مركبة إلا بتنظيم يكيفها مسبقا وأما أن تكون قد تكونت بطريقة توصل مباشرة إلى بنيات خارجية تألفت سابقا في العالم الخارجي.

ثالثا: البنيات: هي أنظمة تحويلات تتوالد الواحدة من الأخرى عبر سلالات أصل على الأقل مجردة وأن البنيات الأكثر صحة هي ذات طبيعة عملية فإن مفهوم التحويلات يشير الى مفهوم التكوين ومفهوم الضبط الذاتي يستدعي البناء الذاتي واظهرت الملاحظات والتجارب إن البنيات المنطقية تبنى وتتكون في 12 سنة.

رابعا: البنيات الإنسانية: هناك معطيات انطلاق يجب نسبتها إلى بناء البنيات المنطقية وهي ليست معطيات أولية أذ انها تحدد فقط بداية تحليلنا لعدم إمكانيات الرجوع إلى ابعد من ذلك وهي ليست معطيات تملك ما سيكون ومأخوذ عنها ومرتكز عليها في البناء.

خامسا: معطيات الانطلاق: (التنسيق العام للأفعال) وهي الروابط المشتركة لجميع التنسيقيات الحسية دون الدخول في تفاصيل تحليل المستويات بداية بالحركات والارتكاسات.

سادسا: الوظيفة الرمزية: (اللغة، اللعبة، الرمزية، الصور...) وتتكون على شكل سلوكيات مميزة تصورية ونستخلص العلاقات التسلسلية على الصعيد الحسي والترتيب. (بياجي، ترجمة اوبري، ص51).

سابعا: البنيات والوظائف: توجد عقول لا تحب الذات وإذا وجب الاستعانة بأفعال الذات لتحليل التراكيب السابقة فانه يجب الاستعانة بذات المعرفة هذا يعني الاستعانة بأولويات مشتركة بين جميع الأشخاص إفراديا وتحليل افعاله بأسلوب: بناء نماذج من الذكاء الاصطناعي على شكل معادلات أو أوليات وتقديم نظرية أولية آلية للوصول للشروط الضرورية واللازمة ليس في المجرد بل لتحقيقها الفعلي ولاشتغالها والجميع يقر بان للبنية قوانين تركيبية وها يعني إذا أنها منضبطة، وأجابت الاعمال البنيوية للرياضيين على أنه (لا

يوجد بنية لجميع البنيات) والوظيفة الأساسية التي تؤدي إلى تكون البنيات هي وظيفة التمثل التي بدلناها بوظيفة التجميع والتمثيل هو مولد التصورات وبالتالي للبنيات والتمثل ليس بنية لكنه مظهر وظيفي للتراكيب البنيوية يتدخل في كل حالة خاصة، ولكنه يؤدي الى التمثلات المتبادلة وإلى روابط تزداد متانة لتربط البنيات ببعضها البعض. (بياجي، ترجمة اوبري، ص57).

المطلب الثاني: البنيوية اللغوية:

الفرع الأول: بنية النظام اللغوي المتزامن:

اللغة حاملة تقاليد آلاف السنين وهي أداة ضرورية لتفكير أي شخص ونشأت البنيوية اللغوية بعد أن بين سوسور أن سياق اللغة لا يقتصر على التطورية وإن تاريخ الكلمة لا يعرض معناها الحالي وإن أسباب المقارنة للغة هي:

1- الاستقلالية النسبية لقوانين التوازن بالنسبة لقوانين التطور.

2- إرادة التخلص من العناصر الغريبة على علم اللغة والاكتفاء بميزات النظام الملازمة.

3- الوضع الحالي بعلم اللغة الذي شدد عليه سوسور في اندفاع منهدي تماما.

يمكن لتاريخ كلمة ما أن يكون تسلسلا لتغييرات في معاني دون أي رابط بينها سوى ضرورة الجواب على حاجات تعبيرية للأنظمة المتزامنة المتتالية والكلمة جزء منها وتمثل البنيات المعيارية والاصطلاحية في علاقات النظام المتزامن بالنظام التطوري مركزين متقابلين جذريا، اما بنيات القيم كما في الاقتصاد فهي تمثل موقعا وسطيا ويرتبط بالنظام التطوري من ناحية تطور أدوات الإنتاج والنظام المتزامن بالتفاعلية نفسها للقيم. (بياجي، ترجمة اوبري، ص63).

الفرع الثاني: البنيوية التحويلية والعلاقات بين تطور الانسان والنسل:

تغير شكل البنيوية اللغوية بعد هاريس وشومسكي وأخذ أتجاها توليديا واضحاً وأهم دوافع هذا التغيير الملحوظ للمنظور نوعين هما:

1- ملاحظة الجانب الخلاق من اللغة الذي يظهر في الكلام بمجال نفس لغوي.

2- الاتجاه نحو التباتية الجذرية ومفاهيم المصدر والتحويل لجذور اللغة.

فإذا طبقنا عمليات التحويلات على سلاسل الرموز غير الناهية نحصل على بيانات مشتقة ويؤلف مجموع هذه التحويلات قواعد هذه اللغة التوليدية وهذه تطبيقات بنيوية واثبة لشومسكي مهمة:

1- تخفف من حدة التناقض الذي أراد أن يقيمه منذُ وثني وكايم.

2- سوسور بين أن اللغة كمؤسسة اجتماعية والكلام كما لو انه لم يكن على كل الفكر الفردي معها.

3- هذا الاعتبار للدور الذي يلعبه تطور الكائن الفرد في نطاق النسالة أو التطور الاجتماعي.

اللغة الانفعالية الشعورية: هي الانفعال الشعوري والرمزية اللاواعية ويرى (ش بالي) إن وظيفتها تقوية التعبيرية التي تتبدل باستمرار في اللغة الدارجة ودراسة الأساليب عند بالي تفكيك البنيات الاعتيادية للغة (جاك لاكان) أول من تنبه حديثا الى ضرورة مرور أي تحليل نفسي عبر لغة المحلل الذي لا يتكلم كثيرا. (بياجي، ترجمة اوبري، ص67).

الفرع الثالث: البنيات اللغوية والبنيات المنطقية:

كسومجان: يعلن في موضوع العلاقات بين اللغة والفكر إنها احدى أهم المشكلات القيمة والشائكة التي تطرح حاليا فينبغي أن نتذكر شيئين مهمين:

1- الشارات الشفهية تشكل أحد جوانب الوظيفة الرمزية وأن اللغوية ليست قانون بل قطاع مهم خاص.

2- الذكاء يسبق اللغة من ناحية تطور الكائن وتكون النسالة.

إن البنية العملية تنتج البنية اللغوية لترتكز عليها إذا اللغة ليست مصدر المنطق. (بياجي، ترجمة اوبري، ص76).

المطلب الثالث: استعمال البنيات في الدراسات الاجتماعية:

الفرع الأول: التكوين الاجتماعي:

هذا مزيج له أهمية تدريبية وديكارتية مما يدفع شومسكي إلى ربطه بالأفكار الفطرية وأن قواعد اللغات الطبيعية (معقدة ومجردة ومحدودة) وهذه القواعد حقيقية من ثمرة الثقافة أو تصور ثابت فطري.

إن المسألة البيولوجية لا يكفي التحقق من كون الصفة وراثية بل كيفية تكوينها وأن مسألة كيفية فهم ظهور المراكز الدماغية للغة هي مسألة مزعجة جداً: التبدل والانتقاء الطبيعي حلول ضعيفة لأنها حركة ولدت من الاتصال بين الافراد، وإذا كانت المورثة المسؤولة عن اللغة ترى نفسها مكلفة بالنقل وراثيا ولها القدرة على اكتساب اللغة وتنقل الشكل الثابت من نهج اللغة نفسها، ويرى شومسكي أن هناك امرين: الأول أما شكل فطري يفرض نفسه ضرورة (وراثة) والثاني اكتسابات خارجية ثقافية متنوعة وفي نظرنا الثالث: هناك سياقات موازنة داخلية او الانتظام الداخلي إذا النظم الشكلية التي تنطبق على قواعد اللغة لا تحتوي على أجزاء حل كامل والبنائية: هي التي تفرض واقع ظهور اللغة متأخرة نسبيا خلال السنة الثانية من النمو خلافا للشروح حول التكيف التي لو كانت صحيحة لفرضت اكتساب اللغة من الشهر الثاني وهذا يبرر أفكار شومسكي حول ضرورة وجود أساس حليف للعقل. (بياجي، ترجمة اوبري، ص72).

الفرع الثاني: البنيويات الاجمالية والمنهجية:

البنية هي نظام تحويلات له قوانينه ومجموعه تؤمن ضبطه الذاتي وإن الأبحاث المتعلقة بالمجتمع تؤدي إلى بنيويات والاختلاف بين البنيوية الاجمالية والمنهجية هو: الانتقال من البروز إلى قوانين التركيب والبنيوية الاجمالية تتعلق بنظام العلاقات التي يمكن ملاحظتها إذا البنية في علم النفس لا تنتمي إلى الوعي بل إلى التصرف والقواعد عمل متنوع والقيم تتغير غير أن القيم ليست لها بنية سوى بالضبط وبقدر ما يرتكز بعض من اشكالها على معايير معينة مثل القيم الأخلاقية والبنية الاقتصادية تستوجب الاشتغال وهي قابلة للاستجابات ولا يمكن فصلها عن الوظائف ويعتقد أنصار الحق الطبيعي أنها بنية مرتبط بالطبيعة الإنسانية.

الفرع الثالث: البنيوية الانتروبولوجية (شتراوس):

اهتمت الانتروبولوجية الاجتماعية والثقافية بالمجتمعات البدائية حيث لا يمكن فصل السياقات النفسية الاجتماعية عن البنيات اللغوية والاقتصادية والقانونية (كلود ليفي شتراوس) هو مجسد هذا الاعتقاد بدوام الطبيعة الإنسانية وأن البنيوية الانتروبولوجية تعرض ميزة مثالية ولا تشكل النموذج الوظيفي ولا الوراثي ولا التاريخي، ولكن تشكل النموذج الاستقرائي ويرفض أولية العامل الاجتماعي على العقل هذا هو المبدأ الأساسي الأول لهذه البنيوية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بنية مخفية وغير واعية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر بناء أستقرائي لنماذج مجردة وشتراوس لا يقصد محو التاريخ للبنيات لأن: التاريخ هو الذي يلعب دور نقطة الانطلاق لكل بحث عن المعقولية، ويرى شتراوس أن (النشاط اللاواعي للذهن) هو نظام من التصورات محصور بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية. (وتاريخ الذكاء) مجموعة تحويلات لا تختلط مع تحويلات الثقافة ولا الوظيفة الرمزية لكنها بدأت قبلها بكثير واولدتها. (بياجي، ترجمة اوبري، ص87).

المطلب الرابع: البنيوية والفلسفة:

جاءت البنيوية التكوينية تصورا طبيعيا لنتاج فكري يعود إلى الفلسفة المثالية من (افلاطون وارسطو) وصولا إلى (ديكارت و كانط) فإذا انطلقنا من الفلسفة المثالية احدى الأسس النظرية للبنيوية التكوينية فهي الفلسفة التي قالت بأسبقية الوعي على المادة بوصفه المكون الباني للمادة أو الشكل، وبتعبير آخر أن العالم الطبيعي محاكاة لعالم المثل والأفكار الخالصة لذلك فهو ناقص ومزيف وزائل، ثم راجت هذه الاطروحات وتعمقت أكثر مع هيجل واستمر الاعتقاد بأن العالم محكوم بالفكر والوجود المادي تعبير محض عن ماهية روحية غير مادية والحقيقة لها وجود ذهني قادر على التحقق عيانا في الواقع.

استلهمت البنيوية التكوينية كذلك من الفلسفة الوضعية التي تكتمل بها الثنائية المناقضة التي تعبر عن الصراع الدائم بين المثالي (الميتافيزيقي والوضعي التجريبي) فانعطفت الدراسات إلى الواقع وأصبح الاهتمام منصبا على كل ما هو واقعي تجريبي، وهذا ينسجم مع تركيز البنيوية التكوينية المتأثرة بمقولات التيار الماركسي على الواقع والانسان والمجتمع، فالماركسية البنيوية علم يقدم لنا معرفة علمية عن العالم يمكن أن تستخدم في وضع خطة سياسية لإيصال الطبقة العاملة إلى سدة الحكم. (زحاف، ص90).

الفرع الأول: البنيوية والديالكتيك:

تعرض بياجي حول هذا الموضوع إلى مسألتين هامتين وهما:

1- الميول الأساسية للفكر الديالكتيكي: وما تحمله من الإشارات المميزة للتطورات التاريخية ونقاشات شتراوس في كتابه (الفكر الهمجي) حول كتاب سارتر (نقد الفكر الديالكتيكي) وفكرة سارتر في تشكل النظرية البنائية لازمتها النظرية التاريخية وهي المركبات الأساسية للفكر الديالكتيكي فسارتر: يعتبر أن البنيوية تشكل وقفا على الفكر الفلسفي لأنها متميزة عن المعرفة العلمية وتعطيها صورة مستعارة من النظرية الوضعية ومن طريقتها التحليلية، لكن الروابط التي أثبت وجودها شتراوس بين العقل الديالكتيكي والفكر العلمي تبقى على درجة مقلقة من التواضع بالنظر إلى متطلبات الفكر العلمي.

2- التطور التاريخي في تحليلاته الاجتماعية: هنالك مظهر بنيوي عند ماركس وهو (البنيات الشاملة) وهي تفصل بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية الأيديولوجية ويرى التوسير أن الهدفين الشرعيين هما: استخلاص الديالكتيكية الماركسية من ديالكتيكية هيجل وكذلك إعطاء الديالكتيكية الماركسية شكلاً بنيوياً عصرياً أما غودليه يرى: أن العمل الذي بقى علينا اعطاءه إذا قارنا للبنيات الاجتماعية بالفئات يمكننا أن نحدد ماهي الوظائف المسموحة أو غير المتفقة مع البنية. (بياجي، ترجمة اوبري، ص97).

الفرع الثاني: بنيوية فوكو:

يقدم لنا كتاب فوكو: (الكلمات والاشياء) مثال مدهش لعمل له أسلوب براق ممتلئ بالأفكار غير المتوقعة واللامعة أما في كتابه (اثريات العلوم الإنسانية) يبحث عن نماذج مثالية تصورية مرتبطة بشكل خالص باللغة ويبحث فوكو في البنيوية عن الإمكانات نفسها، وعملية تطهير العقل التجريبي القديم بواسطة إنشاء لغات شكلية وبممارسة نقدٍ ثانٍ للعقل الصافي انطلاقاً من اشكال جديدة (للأولوية الرياضية) والبنيوية لا تشكل طريقة جديدة إنها (الضمير الواعي والقلق للعلم الحديث).

من الصعب عندما نقرأ تحليلات فوكو عن العلوميات التي يميزها تدريجيا أن لا نفكر (بالنماذج) التي وصفها في مؤلفه الشهير عن الثورات العلمية للوهلة الأولى تبدو محاولة فوكو أكثر عمقا لأنها ذات طموح بنيوي، ولأنها إذا نجحت فسوف تؤدي إلى اكتشاف بنيات علومية خالصة تربط بينها المبادئ الأساسية للعلم في حقبة معينة بينما يقتصر كوهن على وصفها وعلى التحليل التاريخي للازمات التي أحدثت التغييرات، ولكن من أجل تحقيق مشروع فوكو كان يتوجب وجود أسلوب عوضا عن التساؤل بأية شروط مسبقة لنا

الحق أن نعتبر أن علومية تعمل بالمعنى المحدد وحسب أية معايير يمكننا تخطي هذه المجموعة أو تلك من العلوميات المختلفة التي يمكن لأي كان أن يبنيها حسب الطرق المتنوعة لتفسير تاريخ العلوم وثق فوكو بحدسه واستبدل بالارتجال التفكيري كل منهجية نظامية.

لا نبالغ إذا نعتنا بنيوية فوكو بالبنيوية الخالية من البنيات هذه البنيوية تأخذ من البنيوية السكونية جميع مظاهرها السلبية مثل عدم تقييم التاريخ والتكوين نفي الموضوع نفسه لأن الإنسان سائر إلى الزوال، أما فيما يتعلق بالمظاهر الإيجابية فلا تشكل بنياته إلا تراسيم تصورية وليس مجموعات من التحويلات تحافظ على نفسها بضبطها الذاتي، النقطة الثابتة الوحيدة في هذه اللاعقلانية الأخيرة عند فوكو هي: الرجوع إلى اللغة المصممة على أنها تسيطر على الانسان لأنها خارجة عن الافراد ولكن حتى كائن اللغة يبقى طوعيا يشكل بالنسبة اليه نوعا من الغموض الذي يحلو له فقط ان يشير إلى (إصراره المعمي). (بياجي، ترجمة اوبري، ص103).

المبحث الثاني: مفاهيم واعلام

تمهيد:

إن أهمية فهم بعض المصطلحات والمفاهيم والنظريات التي أنارت العلم بظهورها تكمن في إضافة معلومات جديدة وهامة في افكارنا ومعاملاتنا خلال حياتنا المعاصرة وهذه المفاهيم تنير مخيلتنا بما لم نستطع نحن فهمه أثناء مشوار دراستنا وتعلمنا، فهي كالنبراس الذي يضئ لنا الطريق كلما تقدمنا في مشوار بحثنا ودراستنا كما وتتضح لنا بعض الأمور من فهم هذه المفاهيم والاعلام الأساسية التي كانت غامضة عندنا مما يسبب التوجس والرهبة قبل معرفتها وفهمها.

إن الاهتمام بالبحث والتعرف على هذه المفاهيم يرفع من قدرتنا الاستيعابية لزيادة طلب العلم والمعرفة والاكتشافات العلمية، وكذلك مواكبة التطور العلمي الحاصل في الميادين والمجالات العامة ويدعم التوسع الفكري العلمي ويساهم في رفع مستوى الوعي والادراك لدى الدارسين والباحثين.

المطلب الاول: الديناميكا:

الديناميكا الحرارية فرع من الفيزياء يسعى إلى دراسة الطاقة وتحويلها وقد ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في محاولة للوصول إلى فهم أفضل للمبادئ الأساسية للمحرك الحراري، الذي يحول الطاقة الحرارية إلى طاقة ميكانيكية مثل المحرك البخاري ومحرك الاحتراق الداخلي، وفي منتصف القرن التاسع عشر تطورت الديناميكا الحرارية لتصبح نظامًا متناسقًا على نحو منطقي يقوم على عدد من البديهيات أو القوانين، التي يمكن استنتاج النظرية بأكملها منها، وفي القرن العشرين امتدت النظرية إلى التبريد والمِضخَّات الحرارية وأشكال الطاقة الأخرى مثل الطاقة الكهربية والمغناطيسية والمرنة والكيميائية والكهروكيميائية والنووية.

إن الحرارة هي الطاقة المنتقلة للنظام عبر الحدود بدون تحريك السطح وإذا كانت درجة حرارة الوسط المحيط أعلى من تلك الخاصة بالنظام فتنتقل الحرارة إلى النظام والتي تكون موجبة.

عندما يكون هناك نظامان في توازن ديناميكي حراري مع نظام ثالث فإن النظامين يكونان في توازن ديناميكي حراري كل منهما مع الآخر ويكون للنظم الثلاثة درجة الحرارة نفسها.

الفرع الأول: القوانين الرئيسية في الديناميكا الحرارية:

القانون الأول: حفظ الطاقة.

القانون الثاني: تحويل الطاقة إلى أنواع أخرى.

القانون الثالث: التعامل مباشرة مع كميات فيزيائية قابلة للقياس.

القانون الصفري: تعريف بديهي لدرجة الحرارة.

النظرية الميكروسكوبية: هي الفيزياء الإحصائية.

الفرع الثاني: قوانين الديناميكا الحرارية من منظور ذري:

1 - من المستحيل بناء حركة دائمة تولد طاقة من عدم.

2 - من المستحيل بناء آلة تحول الحرارة إلى شغل ميكانيكي من مصدر واحد للحرارة.

3 - الطاقة الحرة: هي القدرة على بذل شغل على الوسط والمحيط أو القدرة على نقل حرارة للوسط المحيط.

4 - الغاز المثالي.

5 - المضخات الحرارية ونظم التبريد. (جوليان، 2011)

المطلب الثاني: الوظيفة:

تعتبر الوظيفية من الاصطلاحات التي يكثر الجدل حولها في العلوم الاجتماعية ويرجع ذلك إلى الاختلافات التي تنجم عن استخدامها في البيولوجيا وكذلك تعدد معانيها يؤدي إلى الخلط واللبس، وفي هذا السياق يذهب نيقولا تيماشيف إلى أنه من الصعب تحديد المقصود بهذا الاتجاه وذلك يرجع حسب رأيه إلى أن مصطلح وظيفة وظيفي في علم الاجتماع والانثربولوجيا الثقافية يتضمنان معان مختلفة ومتباعدة.

الفرع الأول: أهم معاني الوظيفة:

المعنى الأول (المعنى الرياضي): يشير هدا المعنى إلى أن مقدار أهمية متغير ما تحدد بدورها مقدار أهمية متغير آخر مما يدل على وجود علاقة وارتباط بين عاملين أو أكثر استخدم هذا التعريف من طرف سوروكين.

المعنى الثاني: يتمثل التصور البيولوجي لمفهوم الوظيفية ويقصد به الدور الذي يؤديه عضوها في الكل الذي يشكل هدا العنصر جزء منه وهنا يأتي دور المماثلة العضوية (تشبيه المجتمع بالكائن الحي).

المعنى الثالث: كما يستخدم تعبير التحليل الوظيفي للإشارة إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كنتيجة لبناءات اجتماعية معينة وقد سُمّي هدا التيار أو الاتجاه بعدة تسميات: (الوظيفية - البنائية الوظيفية - الاتجاه الوظيفي - النظرية الوظيفية) والمقصود بالبنائية الوظيفية إذن أداء البناءات للوظائف. (حسان، ص27).

الوظيفة: يقصد بها القدر الذي يسهم به الجزء في الكل (المجتمع أو الثقافة) وهو المعنى الذي يأخذ به الانتربولوجيون خاصة مالينوفسكي براون، ويقصد بها كذلك النشاط الاجتماعي كما تستخدم الوظيفية باعتبارها كلمة مرادفة للمهنة أو العمل الذي يؤديه الفرد، وهي ذلك الدور الذي يسهم به الجزء في الكل للحفاظ على النسق، أما فلفريدو باريتو يستخدم الوظيفية بمعنى المنفعة ويقصد به إضافة أو اسهاما تقوم به ظاهرة بعينها لتأكيد هدف معين، وقد يكون بمعنى إشباعا حقيقيا أو مفترضا يقصد تأكيد الحالة الراهنة للنسق الاجتماعي والمحافظة عليه. (حسان، ص29).

تعتبر النظرية السوسيولوجية على درجة كبيرة من التعقيد لأن هناك الكثير من العوامل المتباينة والمتداخلة في تركيب البناءات الاجتماعية المختلفة، واختلاف الطبيعة البيولوجية والاثنولوجية للأفراد داخل البناءات البسيطة والمركبة وعلاقاتها ببعضها البعض (فالنظرية السوسيولوجية هي عملية ديناميكية لمحاولة تفسير الحقيقة الاجتماعية تفسيرا نظريا. (حسان، ص8).

النظرية السوسيولوجية هي: مجموعة من العلاقات التي تفسر ظواهر التفاعل في إحدى مجالات الأنشطة التي يمارسها الإنسان الفرد والجماعات بوجه عام. (لطفي، ص14).

يقول ويلر: هي مجموعة من العلاقات المتكاملة على درجة معينة من الصدق في تفسير ظواهر المجتمع ومشكلاته. (لطفي، 21).

الفرع الثاني: مبادئ ومرتكزات الوظيفة:

1- تتجنب قضايا ومجالات النزاع وتركز على قضايا ومجالات التعاون.
2- التركيز على الشؤون الاقتصادية والاجتماعية في المقام الأول.
3- أعداد وتنفيذ سياسات توفر الرخاء الاقتصادي بدل المتاهات والصراعات.
4- تغيير مفهوم السيادة وتحول دور البنية السياسية للدولة إلى المنظمات الوظيفية المتخصصة.
5- التركيز على التكامل في الميادين الفنية والاقتصادية والثقافية بدل القرار السياسي.
6- انتهاج سياسات رشيدة بين الدول والشعوب وفرضها على القيادات السياسية لدفعهم نحو التعاون وعدم تعطيل مصالح الشعوب وحل المشكلات بطرق تجريبية.

7- اعطاء دور هام لجماعات الضغط والوسطاء لفرض مصالح الشعوب على القيادات السياسية. (جرود،2022).

الفرع الثالث: نقد النظرية الوظيفية:

1- بالغت الوظيفة في وحدة ترابط الانساق الاجتماعية واستقرارها وانسجامها وفي اعتقادها بإيجابية كافة النظم والمؤسسات الاجتماعية.

2- وصفت بأنها نظرية الرأسمالية أي توجه أيديولوجي تدافع عن الرأسمالية باعتبارها نظرية محافظة تدعو إلى الثبات لا التغير والتوازن دون الصراع والثورة.

3- إهمالها للصراع والتغير الاجتماعي وتركيزها على التوازن والتكامل فهي أحادية النظر.

4- صعوبة في التعامل مع الأحداث التاريخية وعمليات التغير الاجتماعي.

5- التركيز على الطابع الستاتيكي وإهمال الصراع.

6- افتراضها بإمكانية اقتطاع أنشطة معينة من أنشطة الدول المتكاملة دون أن يتأثر ذلك بالقرارات السياسية التي قد تعوق التكامل الوظيفي نفسه. (جرود،2022).

المطلب الثالث: المورفولوجيا:

المورفولوجيا هي علم الصرف في اللسانيات الحديثة الذي يساهم في تطوير اللغة الشفهية والكتابية ويهتم هذا العلم ببنية الكلمة وكيفية تشكيل الكلمات من الأجزاء المكونة لها من حيث عدد حروفها وحركاتها وما يطرأ عليها من تغييرات كالحذف والزيادة والقلب والابدال وغيرها من الظواهر الصرفية وكيف تساهم في تشكيل (المعنى). (لرول، ص117).

الفرع الأول: ماهية المورفولوجيا:

هي فرع من فروع اللسانيات الوصفية التي تهتم بالبنية الداخلية للكلمات والتي تقوم على دراسة الكلمات والكشف عن بنيتها من حيث تشكلها من عنصر أو عدة عناصر ذات دلالة كما يمكن للمورفولوجيا أن تصوغ كلمات جديدة من خلال الكلمات نفسها.

أولا: تعريفات المورفولوجيا:

هي العلم الذي يبحث في طرائق بناء الكلمة.

هي العلم الذي يكشف عن الطرق التي تنمي اللغة.

هي العلم الذي يبحث في ثراء اللغة من داخلها.

هي دراسة شكل الوحدات اللغوية.

هي دراسة اشكال الكلمات عن طريق التصريف والاشتقاق على عكس دراسة الوظائف أو القواعد.

ثانيا: معاني المورفولوجيا:

- هي وصف القواعد التي تحكم البنية الداخلية للكلمات.
- هي وصف في آن واحد لكل من قواعد البنية الداخلية للكلمات وقواعد دمج التراكيب في شكل جمل.

ثالثا: مفهوم المورفيم:

هو أصغر وحدة صرفية تحمل معنى أو وظيفة نحوية فهو أساس التحليل الصرفي الحديث.

رابعا: تعريف المورفيم:

هو أصغر عنصر له معنى في الملفوظ الذي لا يمكن تجزئته إلى وحدات صغرى دون الانتقال إلى المستوى الصوتي، فهي الوحدة الدنيا ذات المعنى التي نتحصل عليها خلال تقطيع الملفوظ دون الوصول إلى المستوى الصوتي، بهذا المورفيم يتعارض مع الفونيم.
المورفيم: هو الوحدة الصرفية الدنيا الدالة على معنى، بحيث تغييرها يغير المعنى. (لرول، ص121).

الفرع الثاني: أنواع المورفيمات:
المورفيمات النحوية: التي لها معنى نحوي.
المورفيمات المعجمية: التي لها معنى معجمي.
المورفيمات الحرة: وهي وحدات صرفية مستقلة وتمثل عدد كبير في اللغات وقابلة للتطور والنمو.
المورفيمات المقيدة: وهو المورفيم المقيد الذي يضاف دائما إلى مورفيم آخر لتكوين كلمة.
المورفيمات الاشتقاقية: وهو المورفيم الذي به نشتق كلمة جديدة من كلمة أخرى مثل: كتب - كتابة (مكتب) يعطي المورفيم الاشتقاقي معنى جديد للكلمة المشتقة، وقد تتحول من أسم إلى فعل ولا يمكن ان يكون المورفيم المقيد بمفرده ولا يعتمد على ذاته باعتباره وحدة مستقلة.
المورفيمات التصريفية: هي التي تعتمد على مورفيم التصريف باعتباره وحدة قياس ولا يغير مورفيم التصريف صنف القاعدة التي يضاف اليها عكس الاشتقاق الذي يغير صنف القاعدة.
المورفيمات القواعدية: هي المورفيمات التي لها وظيفة نحوية متعلقة بالقواعد مثل:
(نون الوقاية) وظيفتها نفي الكسر عن الفعل وتسهيل النطق مثل أكرمني.
(علامات الاعراب) الضمة - الفتحة – الكسرة – السكون.
المورفيمات الاشتقاقية المعجمية: تهتم بتكوين الكلمات وإنشاء وحدات معجمية جديدة عن طريق إضافة مورفيمات اشتقاقية تتمثل في: سابقة او لاحقة إلى القاعدة وأهم الأنواع: (صياغة الكلمة عن طريق السابقة - صياغة الكلمة عن طريق اللاحقة - صياغة بالتصغير والظرف). (لرول، ص123).

الفرع الثالث: المورفولوجيا التصريفية:
هي لا تنشئ كلمات جديدة بل تقوم بإضافة مورفيمات تصريفية لتشكيل وتكوين جمع الاسم وزمن الفعل وتتكون التصريفية من: (تصريف الاسم – تصريف الصفة – تصريف الفعل).
المورفيم يعد الركيزة الأساسية في الدراسات اللسانية الحديثة باعتباره أداة لتحليل اللغات إلى أصغر وحداتها وتحليل المورفيمات وفق اطار مورفولوجي صارم يساعد الباحث على معرفة اكثر بطرق تشكيل الكلمات. (لرول، ص129).

المطلب الرابع: الميكانيكا:
تعني الميكانيكا الكلاسيكية ببحث كيفية تحرك الجسم عند تعرضه لقوى مختلفة وتعني أيضا بقضية القوى المؤثرة على الجسم غير المتحرك.. وتمكننا قوانين الميكانيكا الكلاسيكية من حساب مسارات كرات البيسبول وطلقات الرصاص ومركبات الفضاء (أثناء فترة إطلاق الصاروخ وبعدها) والكواكب أثناء دورانها حول الشمس، وباستخدام هذه القوانين يمكننا التنبؤ بعلاقة الموضع مقابل الزمن بالنسبة لأسطوانة تتدحرج هابطة مستوًى مائلا أو بالنسبة لبندول متذبذب ونستطيع حساب قوة شد السلك عند تعليق صورة على حائط أو جدار، وإن الأهمية العملية للموضوع قليلا ما تحتاج إلى توضيح في عالم توجد فيه سيارات ومبان وطائرات وجسور وقذائف باليستية، حتى بالنسبة للشخص الذي ليس لديه أي سبب مهني للاهتمام بأي من هذه الأشياء فإن هناك مبرًرا عقلانيًا ضاغطا لدراسة الميكانيكا الكلاسيكية: إذ إنها المثال الأفضل لنظرية تفسر عددا كبيرا للغاية من الظواهر، وذلك على أساس أقل عدد من المبادئ البسيطة وأي شخص

يدرس الميكانيكا بجِّديَّة حتى على المستوى التمهيدي سيجد في هذه الدراسة مغامرة فكرية حقيقية وينمي داخله احتراما دائما للدقة البارعة المطلوبة عند تطبيق المفاهيم البسيطة على تحليل الأنظمة البسيطة. (كوهين، ص11).

الفرع الأول: الكينماتيكا: الوصف الرياضي للحركة:

الكينماتيكا هي ببساطة الوصف الرياضي للحركة دون الرجوع إلى القوى التي تسبب الحركة ومن ثم فإن الكينماتيكا ليست في الواقع جزءا من علم الفيزياء لكنها تمنحنا الإطار الرياضي الذي يمكن من خلاله صياغة قوانين الفيزياء بطريقة دقيقة.

1- الحركة في بعد واحد: دعنا نتأمل جسما ماديّا (جسيما) محدد الحركة على طول خط مستقيم معين مثلا: سيارة متحركة على طريق مستقيم نقطة الأصل إلى الجسم المفهوم الأهم والأكثر دقة هو السرعة اللحظية التي يظهرها عداد السرعة في سيارتك مثال حساب المسافة والسرعة المتوسطة. (كوهين، ص11).

2- التسارع العجلة: هي معدل تغير السرعة وتعرف العجلة اللحظية أنها العجلة المتوسطة. (كوهين، ص22).

3- الحركة بعجلة ثابتة: هي الحركة التي تكون العجلة فيها ثابتة مع الزمن تعد حالة خاصة مهمة تحدث كلما كانت القوى هي نفسها دائما عند أي زمن. (كوهين، ص23).

4- الحركة في بعدين وفي ثلاثة أبعاد: هي حركة أي جسم لا تقتصر بالضرورة على الحركة في خط مستقيم وله طريقتين للحل: الأولى طريقة نيوتن وهي: (الحركة الدائرية بالطريقة الهندسية) هي حركة مركزية متجهة نحو المركز، والثانية هي (الحركة الدائرية بالطريقة التحليلية) وهي الصورة المتجهة من مركز الدائرة حتى الموضع اللحظي للجسيم.

5- حركة جسم يسقط سقوطاً حراً: هي نقطة على سطح الكرة الأرضية وفي عدم وجود مقاومة للهواء تسقط جميع الاجسام بنفس العجلة الثابتة ويكون أتجاه العجلة لأسفل أي في أتجاه مركز الكرة الأرضية. (كوهين، ص32).

الفرع الثاني: قوانين نيوتن في الميكانيكا:

لعل السمة الأكثر جذبًا للاهتمام بالميكانيكا الكلاسيكية هي اقتصادها المنطقي فكلُ شيء مشتَق من قوانين نيوتن الثلاثة للحركة (حسنًا، تقريبًا كل شيء ولكن على المرء أيضا معرفة بعض المعلومات عن القوى المؤثرة) ومن الضروري بالطبع فهم ما تقضي به القوانين بصورة واضحة واكتساب بعض الخبرة في تطبيق القوانين في حالات محددة. (كوهين، ص41).

أولا: قانون نيوتن الأول (القوى): نيوتن هو كل جسم يحافظ على حالته من سكون أو حركة منتظمة في خط معتدل إلا إذا أجبر على تغيير هذه الحالة بواسطة قوى أثرت عليه والأطر القصورية: هي إطار الاسناد او الإطار المرجعي وهي مجموعة محاور مرتبطة بقانون نيوتن الأول. (كوهين، ص41).

ثانيا: قانون نيوتن الثاني: (يتناسب تغير الحركة طرديا مع القوة المحركة ويكون في أتجاه الخط المستقيم الذي تؤثر فيه تلك القوة) بكلمات نيوتن نفسه: يتناسب تغير الحركة طرديا مع القوة المحركة ويكون في أجاه الخط المستقيم الذي تؤثر فيه تلك القوة ليست جميع الكلمات الواردة في هذا النص مألوفة للفيزيائي المعاصر، يعرف نيوتن الحركة: بأنها حاصل ضرب (كمية المادة) في السرعة والحركة عند نيوتن الآن تسمى (كمية التحرك) كما أن تغير الحركة يعني لديه (معدل التغيُّر في الحركة). (كوهين، ص87).

ثالثا: قانون نيوتن الثالث: لكل فعل يوجد دائما ردة فعل عكسي مساوٍ أو الفعلان المتبادلان المؤثران على جسمين يكونان دائما متساويين ويتجهان نحو نقطتني متضادتين. (كوهين، ص54).
الاحتكاك: عندما يكون سطحا جسمين متماسين. (كوهين، ص68).
الاحتكاك الحركي: هو قوة الاحتكاك التي يؤثر بها سطح ما على آخر عندما يكون السطحان متحركين بالنسبة إلى بعضهما البعض. (كوهين، ص79).
حركة الكواكب والاقمار الصناعية: قانون نيوتن للجاذبية التثاقلية: القوة المؤثرة على الكواكب تتجه نحو الشمس لأنها قوة مركزية.. وأن مقدار القوة المؤثرة على كوكب ما يتناسب عكسيا مع مربع المسافة بين الكوكب والشمس وطرديا مع قوة كتلة الكوكب. (كوهين، ص114).

رابعا: حفظ وعدم حفظ كمية التحرك:
1- مبدأ حفظ كمية التحرك (نيوتن): إذا لم يتعرض نظام ما لأي قوة خارجية فإن كمية التحرك الكلية للنظام تبقى ثابتة في الزمن المحدد. (كوهين، ص125).
2- مركز الكتلة: متجه الموضع لمركز الكتلة هو: المتوسط الموزون لمتجهات موضع الجسيمات المفردة وكل جسيم يوزن بنسبة كتلته إلى الكتلة الكلية. (كوهين، ص131).
3- المتوسط الزمني للقوة: تتغير القوة المؤثرة على جسيم ما سريعا مع الزمن وتكون الكمية محل اهتمام الفيزيائي هي المتوسط الزمني للقوة المتوسطة. (كوهين، ص135).

الفرع الثالث: الشغل والطاقة:
1- الشغل: هو افتراض قوة مؤثرة على جسيم يتعرض لإزاحة صغيرة جدا. (كوهين، ص145).
2- نظرية الشغل والطاقة: هي الشغل المبذول على جسيم خلال أي فترة زمنية يساوي التغير في طاقة حركته ويعرف التغير في كمية ما، بالقيمة النهائية للكمية مطروحاً منها قيمتها الابتدائية. (كوهين، ص148).
3- طاقة الجهد: الشغل المبذول بواسطة الجاذبية على جسيم ما يتحرك بين نقطتين لا يعتمد على المسار. (كوهين، ص162).
4- القدرة ووحدات الشغل: معدل الشغل المبذول يسمى القدرة وتقاس القدرة بوحدات (الشغل) - (الزمن) أو (الطاقة) - (الزمن) لأن الشغل والطاقة لهما نفس الوحدات. (كوهين، ص174).

الفرع الرابع: الحركة التوافقية البسيطة:
تعتبر الذبذبات من الظواهر الشائعة التي نتعامل معها من خلال:
1- قانون هوك والمعادلة التفاضلية للحركة التوافقية البسيطة: هي حركة جُسيم تحت تأثير قوة يتناسب مقدارها مع بعد الجُسيم عن موضع أتزانه واتجاهها دائما نحو موضع الاتزان تُسمى حركة توافقية بسيطة.
2- الحل باستخدام حساب التفاضل والتكامل.
3- الحل الهندسي للمعادلة التفاضلية للحركة التوافقية البسيطة دائرة المرجع.
4- اعتبارات الطاقة في الحركة التوافقية البسيطة.
5- تذبذبات صغيرة لبندول. (كوهين، ص181).

المطلب الخامس: نظرية بيرس في العلامة:
نظرية بيرس في العلامة أو السيميوطيقا هي عمل يتعلق بـ (الدلالة - التمثيل - المرجع – المعنى) على الرغم من أن لنظريات العلامة تاريخ طويل إلا أن اعمال بيرس تعد مميزة ومبتكرة من حيث اتساعها وتعقيدها وفي التقاط أهمية التأويل للدلالة، بالنسبة لبيرس كان تطوير نظرية شاملة للعلامات هو شغله

الشاغل في المجالين الفلسفي والفكري وأهمية (السيميوطيقا) بالنسبة لبيرس واسعة النطاق كما قال هو عن نفسه: (لم يكن بمقدوري قط دراسة أي موضوع سواء الرياضيات أو الأخلاق أو الميتافيزيقا أو الجاذبية أو الديناميكا الحرارية أو البصريات أو الكيمياء أو علم التشريح المقارن أو علم الفلك أو علم النفس أو الصوتيات أو الاقتصاد أو تاريخ العلوم أو ألعاب الورق أو الرجال والنساء أو النبيذ أو علم القياس إلا باعتباره دراسة سيميوطيقية) تعامل بيرس أيضا مع نظرية العلامة على أنها مركزية لعمله في المنطق، ووسيلة للبحث والاكتشاف العلمي بل وإحدى الوسائل الممكنة لإثبات مذهبه البراغماتي بالتالي فإن أهميتها عظيمة في فلسفة بيرس. (اتكين، ص1).

الفرع الأول: البنية الأساسية للعلامة عند بيرس:

تعريف بيرس للعلامة: أنها أي شيء يتم تحديده بواسطة شيء آخر ويسمى: موضوعها وكذلك يحدد تأثيرا على الشخص وهو تأثير أسميه مفسرتها وبالتالي يتم تحديد الأخيرة بشكل فوري بواسطة الأول.

يرى بيرس ان العلامات تتكون من ثلاثة أجزاء: (علامة – موضوع – مفسرة).

العلامة: هي (الدال) مثال كلمة مكتوبة – كلام منطوق – دخان كعلامة على وجود نار...الخ.

الموضوع: هو (المدلول) مثال الموضوع الذي يربط الكلمة المكتوبة أو المنطوقة أو النار...الخ.

المفسرة: هي (الفهم) الذي لدينا لعلاقة العلامة بالموضوع.

تكمن أهمية المفسرة لدى بيرس في ان الدلالة ليست علاقة ثنائية بسيطة بين العلامة والموضوع فالعلامة تكون ذات دلالة فقط بكونها قابلة للتفسير هذا ما يجعل المفسرة مركزية لمحتوى العلامة، وعلى هذا فإن معنى العلامة يتبدى في التفسير الذي تولده لدى مستخدمي العلامة. (اتكين، ص4).

الفرع الثاني: العناصر الدالة في العلامة:

العلامة هي العنصر الدال، وهي ككل ليست هي ما يدل ويستخدم بيرس مصطلحات للعنصر الدال مثل: (علامة - ماثول - تمثيل – ركيزة) ويشير بيرس إلى العنصر المسؤول في العلامة (حامل العلامة) يرى بيرس: أن العلامة لا تدل من كافة نواحيها بل لديها عنصر دلالي معين مثل: (أنظر إلى التلة الطينية التي يصنعها حيوان الخلد في حديقتي) الأساسي في دلالة تلال الخلد وجود حيوانات الخلد والرابط الحيواني المادي بينه وبين الخلد هذا هو حامل العلامة أما التلة وحجمها ولون التربة فلها دور ثانوي وهذه الصفات ليست أساسية. (اتكين، ص4).

الفرع الثالث: الموضوع:

ليست كل صفة من صفات الموضوع ذات صلة بالدلالة فقط ملامح معينة للموضوع هي التي تمكن العلامة من الدلالة عليه الموضوع هو الذي يحدد العلامة، إن مفهوم بيرس للتحديد مفتوح للتأويل ولكن لتحقيق اغراضنا والموضوع يفرض متغيرات معينة يجب أن تقع ضمنها العلامة إذا كانت ستمثل هذا الموضوع ومع ذلك فان خصائص معينة فقط للموضوع هي ذات الصلة بعملية التحديد هذه إذا العلامة هي التل الطيني الذي صنعه الخلد، وموضوع هذه العلامة هو الخلد يحدد الخلد العلامة بقدر ما هناك علامات أخرى مثل فضلات الخلد أو هبوط الأرض وهي مفيدة لإظهار الوجود المادي للخلد والعلاقة السببية بينها وبين الخلد هي السمة التي تفرضها على علامتها، وهذا هو الرابط الذي يجب أن تمثله العلامة إذا كان لها أن تنجح في الدلالة على الخلد. (اتكين، ص5).

الفرع الرابع: المفسرة:

أولا: هي الفهم الذي نصل إليه من علاقة علامة بالموضوع وهي ترجمة أو تطوير للعلامة الاصلية.

ثانيا: هي علاقة تحديد ولكن ليس تحديدا سببياً بأي معنى وأن العلامة هي التي تحدد المفسرة باستخدام خصائص معينة للطريقة التي تشير بها العلامة إلى موضوعها لتوليد وتشكيل فهمنا لذا فإن الطريقة التي يقوم بها الدخان بتوليد أو تحديد علامة مفسرة لموضوعها (النار) تكون من خلال تركيز انتباهنا على العلاقة المادية بين الدخان والنار. (اتكين، ص6).

بالنسبة لبيرس إذا فإن أي مثال للدلالة يتضمن حامل علامة وموضوع ومفسرة علاوة على ذلك يحدد الموضوع العلامة عن طريق وضع قيود يجب أن تفي بها أي علامة إذا كان لها أن تدل على الموضوع بناء على ذلك فإن العلامة لا تدل على موضوعها إلا بمقتضى بعض صفاتها، بالإضافة إلى ذلك تحدد العلامة المفسرة عبر تركيز فهمنا على سمات معينة للعلاقة الدلالية بين العلامة والموضوع ويمكننا هذا من فهم موضوع العلامة بشكل كامل.

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة المتواضعة في الفصل الأول والثاني يمكن أن نتحدث عن دور الابستمولوجيا الفكري والمعرفي كنظرية للعلم وتجديد الخطاب حيث شهدت المعرفة العلمية تطورا فكريا متزايدا منذ تكونها ونشأتها وحتى الفترة المعاصرة الحديثة، بسبب الاتجاه المتسارع المعلوماتي والتكنولوجي الذي أدى لتغيير الخطاب الابستمولوجي التقليدي إلى خطاب تجديدي عبر أفكار الفلاسفة والمفكرين الذين أكدوا أن الابستمولوجيا تعتبر المنظور الفلسفي الذي يؤسس التغييرات العلمية في القواعد الفكرية ويؤكد أن النقد الفلسفي الابستمولوجي يوجه التفكير المنهجي العلمي إلى بناء المبادئ والمفاهيم، على أساس علمي (رياضياً وفيزيائياً وكيميائياً وبيولوجياً) وكذلك تنوع المدارس الفلسفية للأبستمولوجيا مثل الوضعية المنطقية واستنادها على معيار المعنى الذي تكلم عنه فيتغنشتاين وشيلك ثم جاء باشلار الذي ساهم في تحديد عدة مفاهيم علمية جديدة من عقلانية وتطبيقه وقطيعة أبستمولوجية وفلسفة الرفض واحتمال المعني وهي محاولات لنظرة تجديدية لفلسفة مفتوحة غير تقليدية وأن لكل علم فلسفته.

الفصل الثالث: الحياة التاريخية للعقل البشري

المبحث الأول: تاريخ العقل البشري

المبحث الثاني: تأسيس علم اللغة

المبحث الأول: تاريخ العقل البشري

المطلب الأول: حركة العقل الإنساني:

إذا كان الإنسان العاقل ظهر أول ما ظهر في شرق إفريقية المدارية على نحو ما ظهر رفاقه من الأحياء الشبيهة بالبشر التي انقرضت الأن، فإنه في انتقاله على الاقدام إلى تيرا دلفوغو يكون قد اجتاز مسافة جغرافية طويلة، ومثل ذلك فإن الزمن الذي احتاجه كان طويلا يضاف إلى ذلك أن الإنسان مثل بقية أشكال الحيوان متنقل فهو ليس ملتصقا بالأرض على نحو ما يلتصق أكثر النبات الذي ينمو في المحيط الحيوي على أن النباتات انتشرت انتشار الحيونات رقعة، رغم أن أكثر النباتات تعتمد في انتشارها على عمل الحشرات والرياح.. وأن المدى الذي انتشر فيه الإنسان في العصر الحجري أمر رائع فقد وصل الإنسان تيرا دلفوغو وأستراليا أيضا في وقت مبكر يعود إلى حوالي 6000 ق.م. (توينبي، ص55).

إن تشكيل الأيوكومين لم يتبدل كثيرا منذ أن انحسرت موجة الجليد الأخيرة قبل ما بين 12,000 و 10,000 سنة وسطح الأرض اليابسة الصالح للعيش يتكون من قارة واحدة كبيرة هي آسيا بما في ذلك أشباه جزرها والجزر القابعة في البحر وأهم أشباه الجزر الآسيوية هي أوروبا والجزيرة العربية والهند والهند الصينية.. وأستراليا الآن مفصولة عن آسيا بالبحر الضيق الذي هو أرخبيل اندونيسيا. (توينبي، ص56).

المدينة السومرية هي أقدم المدنيات الإقليمية التي نملك وثائق تتعلق بها وهي أيضا الوحيدة التي من المؤكد أنها تطورت عن مجتمع أو مجتمعات ما قبل المدينة.. بل ولم تكن نتيجة إيحاء من أي مجتمع من هذا النوع.. وقد أظهر التنقيب الأثري الحديث التطور التدريجي فيما يتعلق بناحيتين متميزتين من المدينة السومرية: الكتابة والمعمار الديني (أي المتعلق بالهيكل).. ما هو التجديد الجوهري في هذا النوع من المجتمع الذي اوجده السومريون؟ فائض في الإنتاج وتباين في الطبقات والكتابة والعمارة الضخمة والمستقرات المدنية والحرب، كانت جميعها مظاهر جديد ومميزة ولكن التغيير الجذري كان في صفة الآلهة ووظيفتها. (توينبي، ص82).

قد تم للمصريين بدورهم على نحو ما تم للسومريين أن يكون عندهم فائض في الإنتاج يفوق حاجتهم لمجرد العيش والبقاء، وكما حدث في سومر رافق هذا الإنجاز في مصر تباين طبقي وعمارة ضخمة واستقرار مدني وحروب وتبدل جذري في الديانة، على أن المصريين على العكس من السومريين لم يتم لهم هذا الانطلاق الجديد بدون مساعدة، فمع أنهم هم الآخرين أقاموا مدينتهم على الأسس التي وضعها أجدادهم من العصر الحجري والعصر الخلكوليثي، فقد جاءهم إيحاء من مجتمع كان قائما وهو مجتمع شبيه بنوع المجتمع الذي كانوا ينشئونه، فثمة إجماع بين علماء المصريات المعاصرين بأنه من الممكن تتبع الأثر السومري في المدينة المصرية الفرعونية، ولنذكر على سبيل المثال طريقة ختم الأشياء بأسطوانات محفور عليها صور واستعمال الآجر في أسلوب البناء المفرغ وتقليد بناء السفن السومرية، وفي عدد من الأسس الفنية وفي كتابة كانت فيها الرموز الفكرية تكملها الفونيم دون أن تحل محلها. (توينبي، 85).

الفرع الأول: أتجاه حركة الإنسان:

في سنة 1897 أحتفل باليوبيل الماسي لاعتلاء الملكة فكتوريا عرش بريطانيا وقد أعاد هذا الأمر إلى الفكر تاريخ الستين سنة التي خلت من قبل، وقد أدى هذا الاستعراض إلى نظرة لذلك التاريخ بأكمله وهي نظرة بدت واضحة بسيطة، فبين سنتي 1839(سنة اعتلاء الملكة العرش) وسنة1897 أتم الغرب توطيد سيطرته على بقية أنحاء العالم وقد كان ذلك إتمام لمسيرة كانت قد بدأت قبل سنة 1897 بأربعمئة سنة عندما عبر (كولمبس) المحيط الأطلسي وغادر (فاسكو دي غاما) البرتغال ودار حول رأس الرجاء الصالح ووصل إلى الهند، ففي خلال هذه القرون الأربعة كانت الأقطار غير الغربية باستثناء أفغانستان وأثيوبيا أما إنها فقد

وقعت تحت السيطرة الغربية أو أنها أنقدت استقلالها بأن تقبلت طوعا إلى درجة معينة أساليب الحضارة الغربية المزدهرة، كان بطرس الأكبر قد بدأ تحديث روسيا على الأسلوب الغربي سنة 1694 وسار صانعوا ثورة ميجي في اليابان على الدرب نفسه سنة 1868 وفي سنة 1897 كانت ست من الدول السبع الكبرى آنذاك دولا غربية وكانت الدولة السابعة وهي روسيا دولة كبيرة لأنها تمكنت من قبول الأساليب الغربية إلى درجة كبيرة خلال القرنين السابقين لذلك، أما اليابان فلم تكن قد بلغت مرتبة الدولة الكبيرة ذلك بأنها لم تشن حربا على روسيا وتنتصر فيها حتى 1903 – 1905. (توينبي، ص11).

في هذه الحكاية التي وضعت سنة 1973 كان تناول المراحل الأولى والأخيرة في تاريخ البشرية أقل صعوبة من تناول المراحل الواقعة بين هذه وتلك، ففي العصر الحجري القديم المبكر كانت الحياة متسقة فمع أن الاتصال بين الجماعات كان بطيئا فإن مسيرة التغير في حياة المجتمعات كانت بعد أبطأ، أما خلال القرون الخمسة الأخيرة فقد أصبح موطن الجنس البشري وحدة على المستويين التكنولوجي والاقتصادي وإن لم يبلغ ذلك على المستوى السياسي بعد، وذلك لأن التسارع في سير التغير قد سبقه تسارع في وسائل المواصلات، وفي المرحلة الواقعة بين هذه وتلك وخصوصا في الأربعة آلاف ونصف أي حول 3000 ق.م إلى 1500 م كان التغير أسر من تطور وسائل المواصلات ومن ثم فإن التباين بين أنماط الحياة الإقليمية بلغ الذروة. (توينبي، ص16).

اليهود أقصوا من التاريخ اعتبارا من سنة 70 م وهي السنة التي هدم فيها الرومان الهيكل في القدس كما أقصى الإغريق منذ سنة 451 م وهي السنة التي صيغت فيها قرارات مجمع خلقدونية على إيدي لاهوتيين مسيحيين يونانيين (وقد أعيد اليونان إلى الحظيرة اعتبارا من سنة 1821 لأنهم في تلك السنة ثاروا ضد الإمبراطورية العثمانية رغبة منهم في أن يقبلوا في عضوية المجتمع الغربي).

هذه النظرة الاستعراضية للتاريخ كانت مقبولة في سنة 1897 لأنه في ذلك التاريخ ظهر للعيان وكأن السيطرة العالمية التي بلغها الغرب هي دائمة البقاء، وفي سنة 1973 كانت سيطرة الغرب تبدو وكأنها لم يسبق لها مثيل في انتشارها العالمي الواسع إلا أنه كان يبدوا أيضا وكأن هذه السيطرة هي عابرة على نحو ما كانت السيطرات السابقة، وهي التي لم تكن عالمية والتي عرفها المغول والعرب والهون والرومان والاغريق والفرس والاشوريون والأكديون، وإذا كان من المحتمل أن تكون سيطرة الغرب هامشية أيضا فإنه لا يمكن اعتبارها الغاية التي أنتهى إليها التاريخ بأكمله، إذا فمجال التاريخ لا يمكن بعد ذلك أن يحصر ضمن حدود هي الحدود السابقة تاريخيا للحضارة الغربية، وعندما يمحى هذا التحديد التحكمي تتضح لنا الكمية الهائلة من التاريخ التي طرحت جانبا في سبيل خلق صورة مبنية على البقية التي لم تطرح وهي الصورة التي كانت ترمي في سنة 1897 إلى ضم كل شيء اعتبر مطابقا للحالة التي بلغتها شؤون البشر في تلك السنة. (توينبي، ص13).

فالصورة التي عرضت سنة 1897 كانت قد أخرجت من التاريخ، تاريخ اليابان قبل 1868 وتاريخ الصين قبل 1839 وتاريخ الهند قبل 1746 وتاريخ روسيا 1664 وكانت قد استثنت التاريخ الكامل للبوذية والهندوكية والإسلام، مع العلم بأن هذه كانت في سنة 1897 كما كانت في سنة 1973 ثلاثة من الأديان الأربعة التي كان لها أكبر عدد من الأتباع وأن البوذية والإسلام كانا دينين من الأديان الثلاثة التي تنطوي على دعوة عالمية، وقد كان مدى كل منهما متسعا اتساع مدى المسيحية والصورة التي رسمت سنة 1897 كانت قد أخرجت أيضا ثلاثة من الفروع الأربعة الرئيسية نفسها أي النسطورية وأهل الطبيعة الواحدة والأرثوذكسية الشرقية، مع أنه في سنة 1897 كان أتباع الكنائس الأرثوذكسية الشرقية مثل البروتستانت والكاثوليك الغربيين من حيث عددهم وأهميتهم في ذلك التاريخ. (توينبي، ص14).

الفرع الثاني: تجربة السيميائيين:

في القرن التاسع عشر أغتبط جميع مؤرخي الكيمياء بالتعرف إلى تجربة السيميائيين المرعبة واعترفوا بفضائل بعض اكتشافاتها الوضعية، وبينوا أخيرا أن الكيمياء الحديثة كانت قد خرجت ببطء من مختبر السيميائيين.. لقد توصل كيميائيو القرن التاسع عشر المدفوعين بدوافع العقل الوضعي إلى اصدار حكم على القيمة الموضوعية، لكنه حكم لا يأخذ بالاعتبار التناسق النفساني الملحوظ في الثقافة السيميائية وجاء الحكم أكثر سطحية من جانب المتأدبين من رابليه إلى مونتسكيو فيبدو السيميائي كأنه عقل غير صحيح موضوع في خدمة قلب متعطش. (باشلار، ص39).

في العصور ما قبل العلمية حيث أن الفرضية تستند إلى اقتناع عميق أنها تشير إلى حالة نفسية وعليه فإن السيمياء مع سلم رموزها هي تذكرة لأجل نظام من التأملات الحميمة، وأن ما يجري اختباره ليست الأشياء والجواهر إنما هي الرموز النفسانية المقابلة للأشياء أو هي بكلام آخر شتي درجات الترميز الحميم الذي يراد اختبار هيكلته، فيبدو أن السيميائي يرمز بكل وجوده (بكل نفسه) مع اختباره لعالم الأشياء، ومثال ذلك بعد التذكير بأن الرماد يحتفظ دائما بطابع أصله الجوهري. (باشلار، ص40).

أننا إذ نراجع كل النصائح الكثيرة في الممارسة السيميائية وإذ نفسرها كما يبدو أنه من الممكن تفسيرها بأستمرار في ازدواجها الموضوعي والذاتي، يمكن أن نتوصل إلى بيداغوجيا (علم تربية) أكثر إنسانية في بعض جوانبها من البيداغوجيا المحض فكرانية في العلم الوضعي، وبالتالي فإن السيمياء مهما يكن اعتبارها ليست تأهيلا فكريا عقليا بقدر ما هي تأهيل خلقي، كذلك قبل الحكم عليها من الوجهة الموضوعية في ضوء النتائج الاختبارية، لابد من الحكم عليها من الوجهة الذاتية في ضوء النتائج الأخلاقية، إن هذا الجانب لم يغب عن السيدة هيلين متزغر التي كتبت عن فان هلمونت: (لن يظهر هذا التأويل لفكر فان هلمونت تأويلا عجيبا إلا إذا تذكرنا أن فلسفتنا لم تكن تعتبر العمل المخبري وكذلك الصلوات والصيام إلا بوصفها اعداد لاستنارة عقلنا) وعليه لا مفر من إيجاد مكانة للتحليل النفساني الباطني للسيميائي نوقف التأويل المادي للسيمياء. (باشلار، ص42).

من المدهش أن كل التجارب السيميائية تتقبل التأويل بطريقتين: كيميائيا وأخلاقيا لكن سؤالا يظهر عندئذ: أين هو الذهب؟ في المادة أم في القلب؟ وبالتالي كيف يمكن التردد حول القيمة المهيمنة للثقافة السيميائية؟ إن تأويل المؤلفين الذين يصورن السيميائي باحثا عن الثروة هو لا معنى نفساني، فالسيمياء هي ثقافة باطنية وفي باطن الشخص في التجربة الملموسة نفسانيا تجد السيمياء العبرة السحرية الأولى، وبالتالي فإن الأدراك بأن الطبيعة تعمل سحريا يعني أن تطبق على العالم التجربة الحميمة، فلا مناص من المرور بالسحر الروحاني حيث يشعر الكائن الحميم بصعوده الذاتي لفهم التقويم الفاعل لجواهر مدنسة في الأصل، يذكر سيلبري أن سيميائيا لم يحقق تقدما هاما في فنه إلا حين أدرك أن الطبيعة تؤثر سحريا ولكن هذا اكتشاف متأخر لابد من استحقاقه أخلاقيا حتى تتفتح التجربة بعد العقل. (باشلار، ص43).

السيمياء تسود في عصر يحب الإنسان الطبيعة أكثر مما يستعملها فكلمة الحب هذه تجتذب كل شيء إنها كلمة التعارف بين العامل والعمل، ولا يمكننا بدون لطافة وبدون محبة أن ندرس نفسية الأولاد وفي عين الاتجاه تماما لا نستطيع بدون لطافة ومحبة أن ندرس ولادة الجواهر الكيميائية وسلوكها، إن الاشتعال بنار الحب اللطيف يكاد يكون صورة ماثلة في ذهن من يحسن تسخين الزئبق على نار لطيفة وإن التمهل واللطافة والأمل هي القوة السرية للقوة الأخلاقية وللتحولات المادية وكما يقول هيتشكوك: (الأثر الكبير للحب هو رد كل شيء إلى طبيعته بالذات وهي كلها طيبة ولطافة وكمال فهذه القوة الإلهية هي التي تحول الماء نبيذا وتحول الحزن والقلق فرحا عميقا ومنتصرا) وإذا تقبلنا صور الحب هذه الحب المقدس أكثر مما هو مدنس فلن نفاجأ بكون التوراة حصيلة لممارسة دائمة في مختبرات السيميائيين، ويمكننا بدون مشقة أن نجد في

كلام الأنبياء ألوف الأمثلة حيث ينطق الرصاص والتراب والذهب والملح بفضائل البشر ومثالبهم والسيمياء لم تقم في الغالب إلا بتقنين هذا التشاكل، وبالتالي فإن جميع درجات التحول السحري والمادي تظهر للبعض كأنها مشاكلة لدرجات التأمل الصوفي. (باشلار، ص44).

المطلب الثاني: ما قبل الفلسفة:

الفرع الأول: الأسطورة والحقيقة:

الفكر التأملي إذا يتميز عن التأمل المجرد الكسول بأنه لا ينفلت أبدا من تجربة الحياة قد يبعد درجة واحدة عن مشاكل التجربة ولكنه مرتبط بها لأنه يحاول تفسيرها، غير أن الفكر التأملي في عصرنا هذا يجد مجاله أضيق حدودا مما كان عليه في أي عصر مضى وذلك لأن لنا في العلم أداة أخرى لتأويل التجربة وهي أداة حققت العجائب وبقيت فيها فتنة لنا.. أين إذا للفكر التأملي أن يجول اليوم؟ إن همه الأول هو الإنسان طبيعته ومشكلاته قيمه ومصيره، لأن الإنسان لا يفلح نهائيا في جعل نفسه موضوعا علميا لنفسه وحاجته للسمو على فوضى التجارب والحقائق المتناقضة تؤدي به إلى البحث عن فرضية ميتافيزيقية قد توضح له مشاكله الملحة، فالإنسان إذا ما تناول موضوع (ذاته) لن يجسد عن التأمل حتى في يومنا هذا. (فرانكفورت، ص13).

الفرق الأساسي بين موقف الإنسان الحديث وموقف الإنسان القديم من حيث العالم المحيط بهما هو: عند الإنسان العلمي يشار إلى عالم الظواهر عادة بـ (هو) بينما عند الإنسان القديم وكذلك البدائي بـ (أنت).. الفرق بين علاقة (أنا وأنت) وبين العلاقتين الأخريين هو: عندما يعين الإنسان هوية شيء ما فهو فعال ولكن عندما يفهم الإنسان أو الحيوان رفيقا له فهو جوهريا منفعل مهما نجم عنه من فعل فيما بعد، لأنه في اول الأمر أنما يتسلم انطباعا ولذلك فإن هذا اللون من المعرفة مباشر عاطفي لا ينطق عن نفسه بينما المعرفة الذهنية على العكس تكاد تخلو من العاطفة وتنطق عن نفسها. (فرانكفورت، ص15).

كان الاقدمون يقصون الاساطير عوضا عن القيام بالتحليل والاستنتاج فنحن مثلا قد نفسر هطول الأمطار بعد جدب طويل بأن ظروفا مناخية توفرت وأدت إلى المطر اما البابليون فكانوا ينظرون إلى مثل هذه الحقائق فيشعرون بأنها وساطة من الطير العملاقي (إمدوغود) إذ جاء لإنقاذهم فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع السوداء وألتهم (ثور السماء) الذي طان قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة، وإذا جاء الاقدمون بأسطورة كهذه لم يكن قصدهم تسلية السامعين كما أنهم لم يبحثوا بطريقة موضوعية لا يشوبها الغرض عن تأويل مفهوم للظواهر الطبيعية، لقد كانوا يسردون حوادث هم جزء منها قد تهدد حياتهم نفسها فكانوا يشعرون شعورا مباشرا بالصراع بين قوتين الواحدة تعادي الحصاد الذي يعتمدون عليه والأخرى رهيبة ولكنها كريمة فجاءتهم الزوبعة الرعدية في اللحظة الأخيرة وانقدتهم بأن هزمت المحل وقضت عليه، وعندما نلقي هذه الصور في الفن والأدب نجد أنها قد غدت صوراً تقليدية ولكن ما من ريب في أنها رؤيت في الأصل كوحي هو جزء من التجربة نفسها، أنها من نتاج الخيال ولكنها ليست مجد وهم فضروري جدا ان نميز الأسطورة الاصيلة عن أقاصيص الأقدمين وروايات الساغا والخرافات وحكايات الجنيات، قد يكون في كل من هذه عناصر اسطورية وقد نجد من يوسع وينمق الاساطير بخيال لعوب إلى أن تمسي مجرد أقاصيص، غير أن الأسطورة الحقيقية تقدم صورها وابطالها الخياليين لا بعبث من الوهم بل بثقة غلاّبة، أنها تديم لنا الكشف عن أنت.. لذلك يجب أن نأخذ الأسطورة.. وفي وسعنا إذا أن نلخص خواص (الأسطورة المعقدة) بالكلمات التالية: الأسطورة ضرب من الشعر يسمو على الشعر بأعلانه عن حقيقة ما، ضرب من التعليل العقلي يسمو على التعليل بأنه ينبغي احداث الحقيقة التي يعلن عنها، ضرب من الفعل أو

المسلكة المراسيمية لا يجد تحقيقه بالفعل نفسه، ولكن عليه أن يعلن ويوسع شكلا شعريا من اشكال الحقيقة. (فرانكفورت، ص17).

الفرع الثاني: الحضارة الفرعونية:

إن الرقعة المهمة من مصر شريط أخضر يعج بالحياة يمتد عبر فلوات سمراء قاحلة حتى ليستطيع المرء ان يقف على طرف الأرض الخصيب واضعا إحدى قدميه على التربة السوداء المروية والأخرى على رمال الصحراء، والبلد يكاد يكون عديم المطر زما من شيء يجعل الحياة ممكنة فيه سوى مياه النيل التي لولاها لما كانت هناك إلا قيعان لا تنتهي من الرمل والصخر، ولكن ما أخصب الحياة التي يسرها النيل وإن القرى الزراعية الصغيرة لتقلص نفسها إلى أصغر مساحة ممكنة لكي لا تتجاوز على الاطيان الخصبة بالأرز والقطن والقمح وقصب السكر، وإذا اعتُني بالأرض الاعتناء الملائم أعطت في السنة غلتين ففي مصر عادة من النتاج الزراعي فائض طيب جدا للتصدير وهذ الوفر مقصور على وادي النيل الأخضر إذ أن من مصر الحديثة كلها لا يصلح للزراعة والسكنى سوى 3,5 % والباقي 96,5 % منها صحراء قاحلة غير آهلة ولعل 99,5 % من سكانها اليوم يعيشون على 3,5 % من الأرض التي تقوى على إعاشة سكانها، وهذ معناه تقابل أشد بين القاحل والمزروع. (فرانكفورت، ص44).

المصريون لا يخضعون لتلك السيطرة المحافظة القوية التي تمتاز بها الصحراء العربية.. ومصر بثرواتها الزراعية واكتظاظ أهليها فقد نما فيها منذ القدم تحرر وترف نراهما في الميل إلى الجمع والاشراك في القضايا الفكرية، فقد تقبل الناس في مصر أشد الأفكار تباعدا وتباينا وحاكوها معا في ما قد نعتبره نحن المحدثين مجموعة من فلسفات متناقضة يعوزها النظام، ولكن الاقدمين اعتبروها نظاما جامعا فطريقة الساميين ولهم بالصحراء صلة كان التمسك بالتقاليد تمسكا لا يلين ومقاومة المستحدثات لأنها تغير من نقاوة الحياة وبساطتها، اما طريقة المصريين فكانت قبول المستحدثات ودمجها في فكرهم دون التخلي عن القديم والبالي، وهذا معناه أنه يستحيل علينا أن نجد في مصر القديمة نظاما فكريا بالمعنى الحديث منسقا منسجما، فالقديم والجديد يوجدان جنبا إلى جنب كصورة سريالية للشباب والشيخوخة في وجه واحد.. وإذا أقام غريب في مصر وتعلم الكلام بالمصرية وتزيا بالملابس المصرية قُبل كواحد من الناس ولم يترفعوا عليه أو يهزؤوا منه والآسيويون أو الليبيون أو الزنوج حين يتأقلمون قد يقبلهم اهل مصر كمصريين ذوي مراتب عليا، بل قدي يبلغون اعلى المراتب كلها (مرتبة الملك) الإله الذي يمتلك الشعب بأسره والكلمة التي تعني ارض مصر هي نفسها التي تعني الأرض، ومن الصحيح ان نقول أن عنصر وجد في هذه الأرض استحق من الناس التسامح والقبول.. إن ميلاد الشمس المظفر من جديد كل يوم وميلاد النهر المظفر من جديد كل سنة، ومن هاتين المعجزتين استمد المصريون الايمان بأن مصر مركز الكون وأن الحياة المجددة تنتصر دوما على الموت. (فرانكفورت، ص45).

الفرع الثالث: حضارة بلاد الرافدين:

حضارة ارض الرافدين قد نمت في بيئة مختلفة كل الاختلاف ولئن نجد فيها الإيقاع الكوني نفسه بالطبع تعاقب الفصول سير الشمس والقمر والنجوم فإننا نجد فيها أيضا عنصرا من القسر والعنف لم تعرفه مصر، فدجلة والفرات يختلفان عن النيل إذ قد يفيضان على غير انتظار أو انتظام فيحطمان سدود الإنسان ويغرقان مزارعه، وهناك رياح لاهبة تخنق المرء بغبارها وامطار عاتية تحول الصلب من الأرض إلى بحر من الطين وتسلب الإنسان حرية الحركة وتعوق كل سفر، فهُنا في العراق لا تضبط الطبيعة نفسها انها ببطشها تتحكم بمشيئة الإنسان وتدفعه إلى الشعور بتفاهته إزاءها.. إن الإنسان إذ يقف في وسط قوى كهذه يرى مقدار ضعفه ويدرك وقد نال منه الخوف أن قوى عملاقية تتلاعب به فيفعم القلق والتوجس نفسه ويشعره

عجزه بإمكانيات الوجود المأساوية، وتجربة الطبيعة التي أوجدت هذه الحالة الذهنية جاء التعبير المباشر عنها في فكرة الكون لدى سكان ما بين النهرين، لم يكونوا غافلين أبدا عن إيقاعات الكون الرائعة، فقد رأوا في الكون نظاما لا فوضى غير أن ذلك النظام لم يكن أمينا يطمئنون إليه بالقدر الذي كان لدى المصريين، لقد شعروا أن في تلافيفه حشدا من الإرادات الفردية المتنازعة امكانا المليء باحتمالات الفوضى فهم يجابهون في الطبيعة قوى فردية جبارة لا تتبع إلا هواها، وبموجب هذا لم يكن قاطن هذا البلد يرى النظام الكوني كشيء معطى بل كشيء تحقق وقد تحقق بجمع مستمر بين الإرادات الكونية الفردية الكثيرة كلها عاتٍ وكلها رهيب، ولذلك جعل فهمه للكون يعبر عن نفسه في صورة الجمع والتوحيد بين الإرادات أي في صورة الأنظمة الاجتماعية كنظام العائلة والجماعة وبوجه أخص الدولة وبعبارة موجزة لقد رأى النظام الكوني كنظام من الإرادات أي كدولة. (فرانكفورت، ص146).

لعل تركيز السلطة الذي اوجده هذا النمط السياسي الجديد هو المسؤول مع بعض العوامل الأخرى عن ظهور هندسة هائلة الحجم في ارض الرافدين فصرنا نرى هياكل عظيمة تعلو السهول كثيرا ما تكون مشيدة على جبال عملاقية مصطنعة من الآجر المجفف بالشمس تعرف بالزاقورات فالمباني التي على هذا النحو من الضخامة تدل ولا شك على تنظيم معقد وإدارة دقيقة في الامة التي أقامتها، وإذا كانت هذه الأمور تتحقق في النواحي الاقتصادية والاجتماعية أدرك القوم قمما جديدة في المجالات الروحية أيضا، فاخترعت الكتابة وكان غرضها الأول تسهيل تدوين الحسابات الاخذة بالتعقيد كلما توسعت اقتصاديات المدن والهياكل، ولكنها غدت في النهاية وسيلة لخلق ادب من اهم الآداب، وفضلا عن ذلك انتجت ارض الرافدين فنا جديرا بأسمه وما صنعه هؤلاء الفنانون الأوائل يضاهي بروعته أجمل ما صنعه الفنانون في العصور المتأخرة، وهكذا وجد العراق القديم في الاقتصاد والسياسة والفنون في هذه الحقبة المبكرة أشكاله التي يهتدي بها وأوجد أساليب معينة يعالج بها الكون بأوجهه العديدة المحيطة بالإنسان، فلا غرو إذا رأينا ان فكرة القوم عن الكون بوجه عام تتضح وتتكامل أيضا في هذه الفترة والدليل على أن ذلك قد حدث بالفعل هو فكرتهم نفسها عن العالم، فحضارة ما بين النهرين كما قلنا أنفا أولت الكون بأنه يشبه الدولة، ولكن أساس التأويل لم يكن الدولة كما عرفت في الازمنة التاريخية، بل الدولة كما عرفت في عصر ما قبل التاريخ: الديمقراطية البدائية ولذلك يسوغ لنا أن نفترض أن فكرة الدولة الطونية تبلورت في زمن مبكر جدا عندما كانت الديمقراطية البدائية هي نمط الدولة الشائع بل قل عندما تبلورت حضارة الرافدين نفسها. (فرانكفورت، ص150).

بيد اننا حين نقول إن ظواهر الدنيا كانت حية في نظر العراقي القديم وغنها كانت مشخصة، نجعل الأمور أبسط مما كانت بالفعل فقد تغاضينا عن تمييز إمكاني كان العراقي يشعر به فليس من الصواب أن نقول إن كل ظاهرة هي شخص ما، بل يجب أن نقول إن في كل ظاهرة إرادة وشخصية إنهما فيها، وهما كذلك وراءها لأن الظاهرة المحسوسة الواحدة لا تحدد لوحدها الإرادة والشخصية المتعلقتين بها ولا هي كل ما فيها من إرادة وشخصية.. وهكذا فإن العراقي القديم كان يحس بأنه في كثير من الظواهر الفردية كقطعة الصوان الفردية أو القصبة الفردية، إنما يجلبه ذاتا واحدة فكأنه يشعر بوجود مركز قوى عام مشحون بشخصية معينة، وأن المركز نفسه شخصي ومركز القوى الشخصي هذا يعم أثره الظواهر الفردية ويمنحهم الخواص التي يبدو عليها: (الصوان) لكل قطعة من الصوان و(نيدابة) لكل قصبة وهلم جرا، وأغرب من هذا اعتقاده بأن الذات الواحدة قد تحل في ذوات أخرى تباينها فتمنحها بعض خواصها وبعض هويتها وتوضيحا لهذا نستشهد برقُية كان العراقي القديم يتلوها لتتحد هويته بالسماء والأرض: أنا السماء لن تستطيع النيل مني، أنا الأرض لن تستطيع سحري، فالرجل هنا يحاول دفع السحر عن جسمه فيتركز ذهنه في صفة

واحدة من صفات السماء والأرض هي أنها لا يمسها أذى البشر فإذا تشبه بهما سالت هذه الصفة إلى كيانه فأمن الأذى من هجمات السحرة. (فرانكفورت، ص152).

وهكذا فإن كل ظاهرة يراها العراقي حوله كانت شيئا حيا له شخصيته وإرادته وذاته المتميزة، إلا أن الذات التي تكشف عن نفسها في قطعة من الصوان مثلا لم تكن محدودة بتلك القطعة المعينة، فهي فيها وهي وراءها معا وهي تحل فيها وتضفي عليها طبيعتها كما تضفيها على كل قطعة أخرى من الصوان، وبما أن في مقدور الذات الواحدة أن تحل في ظواهر فردية عديدة فإنها قد تحل في ذوات أخرى وتمنحها شيئا من طبيعتها لكي تضيفها تلك الذوات إلى خواصها الأصيلة.. وكان الناس في أرض الرافدين يعتقدون أن المرء المسحور يستطيع تدمير الأعداء الذين سحروه بحرقه صورا أو تماثيل لهم، إن ذات العدو البارزة تحدق به من الصورة، ففي وسعه أن يؤذيها كما يؤذيه في شخصه وهكذا يلقي بالصور في النار وهو يخاطب اللهب بقوله: إيها اللهيب اللاظي يا ابن السماء المقاتل، يا من أنت اشد اخوتك بطشا، وتحكم في القضايا كالقمر والشمس، احكم في قضيتي وانطق بحكمك، احرق الرجل والمرأة اللذين قد سحراني، احرق أيها اللهيب الرجل والمرأة اللذين قد سحراني. (فرانكفورت، ص155).

المبحث الثاني: تأسيس علم اللغة

المطلب الأول: أصل اللغة:

إن معظم الثقافات في العالم قد أوجدت لدى بعض أعضائها فهما معينا لمجال اللغة وقدرتها كما أن الوعي بالذات اللغوية قد يكون أثاره في البداية الاحتكاك بمتكلمين أجانب أو وجود الانقسام اللهجي، وإدراكه داخل الجماعة اللغوية أو قد تكون أثارته نزعة معينة من نزعات حب الاستطلاع الأصيل والخالي من الغرض عند الإنسان لمعرفة نفسه ومعرفة العالم من حوله، وقد نشأ عن هذا المصدر «علم لغة شعبي Folk Linguistics«H أو وجهات نظر تخمينية أو آراء دجماتية عن أصل اللغة أو عن أصل لغة المرء الخاصة وعن مكانتها في حياة الجماعة، وهذه الآراء قد تأخذ أشكال انتقاد يزدري اللهجات واللغات الأخرى ولكن هناك ثقافات كثيرة تشتمل على أساطير تفسيرية تدعي أنها تصف أصل اللغة ككل أو تصف على الأقل أصل لغة الشعب الأثيرة لديه، واللغة بوصفها هبة خاصة من الله عبارة عن تصور وجد في كثير من الثقافات المختلفة وغير المتصلة بعضها ببعض وهذا التصور ذاته ذو دلالة على التبجيل الذي أضفاه بحق الأشخاص المولعون بالتأمل على هذه المقدرة الإنسانية النفيسة.

في بعض الثقافات تلك التي يصدق عليها لسبب أو لآخر لقب الحضارات فإن حب الاستطلاع وإدراك الإنسان لمحيطه قد استطاعا أن يصبحا علما أي دراسة نظامية لموضوع معين أو لمجال من مجالات الظواهر، وقد اعتنى بهذا الموضوع أو المجال ونقله من جيل لآخر أناس عرفوا بمهارتهم ومعرفتهم بنشاط معين من هذا النوع، والجنس البشري كله مدين بدين عظيم لتلك الثقافات التي رعت تطور العلوم بطريقة أو بأخرى، من بين العلوم التي ظهرت بهذه الطريقة فإن علم اللغة الشعبي قد تطور في مناطق مختلفة من العالم المتحضر إلى العلم اللغوي والمصطلح (علم) في التركيب (العلم اللغوي) يستعمل هنا بشكل مقصود ولكن ليس بشكل حصري فالعلم في هذا السياق ليس متمايزا عن العلوم الإنسانية فمزية الدقة والانضباط العقلي الذاتي من جانب والحساسية والخيال من جانب آخر كلها شروط مطلوبة للعمل في أي دراسة مرضية للغة. (روبينز، ص15).

الفرع الاول: اللغة في اليونان:

علم اللغة التطبيقي الذي تم إنجازه في الشرق الأدنى خلال القرون التي سبقت إنجازات اليونان والكتابة التصويرية أو الكتابة الأبجدية قد تم ابتكارها أصلا في مصر وفي مناطق أخرى من العالم بشكل مستقل كما في الصين وأمريكا الوسطى، أما أشكال الكتابة المقطعية التي أصبحت فيما بعد مصدرا للأبجدية اليونانية فمن المحتمل أن تكون قد نشأت عن الكتابة المصرية التي عدلت تدريجيا، وإن أي تطوير لنظام من نظم الكتابة بحيث يمكن له أن يدون بصريا لغة معينة كما تنطق وتفهم لهو إنجاز عظيم في التحليل اللغوي التطبيقي أو الموجه تحديدا نحو أغراض عملية جدا وهذا يتم عادة خلال عدة أجيال.. وفي اليونان القديمة كانت النشأة الأوروبية لعلم اللغة النظري وكان هذا إلى حد ما بفضل المتطلبات العملية وهناك فقط توافرت لدينا أولى المدونات في التفكير اللغوي الناشئ عن علم اللغة الشعبي والتطبيقات العملية وهو التفكير الذي كان متجاوزا لهذه التطبيقات بدرجة كبيرة. (روبينز، ص27).

الفرع الثاني: اللغة عند الرومان:

كان الرومان لفترة طويلة على اتصال ممتع بالثقافة المادية والمفاهيم العقلية اليونانية من خلال المستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا وقد تعلموا الكتابة من اليونان الغربيين ولكن خلال القرنين الثالث

والثاني قبل الميلاد سقط العالم اليوناني بالتدريج تحت حكم روما سيدة إيطاليا كلها في ذلك الوقت وكان توسع الحكم الروماني قد اكتمل تقريبا مع العصر المسيحي والإمبراطورية الرومانية.. وبالسيطرة على العالم الهليني ضم الرومان تحت حكمهم الشعب اليهودي وأرض العهدين القديم والجديد فكانت الخلفية الفكرية لليونان ويهودا Judaea والوحدة السياسية وحرية الاتصال التي وفرها استقرار الدولة الرومانية هي الظروف التي ظهرت فيها المسيحية وانتشرت لتصبح في القرن الرابع الميلادي هي دين الدولة في الإمبراطورية الرومانية وأوروبا الحديثة وكثير من العالم الحديث كله مدينة بأصول تحضرها الفكري والأخلاقي والسياسي والديني لهذه الشعوب الثلاثة: الشعب اليوناني والشعب الروماني والشعب اليهودي، وقد اعترف الرومان عن طيب خاطر بالإنجازات الفكرية والفنية الرفيعة لليونانيين منذ اتصالهم المبكر بهم وقد انعكس هذا لغويا في اللغات العامة المختلفة بالنسبة للأقاليم الشرقية والأقاليم الغربية، ففي النصف الغربي للإمبراطورية حيث لم يتم اتصال بحضارة متميزة أصبحت اللاتينية هي لغة الإدارة والأعمال والقانون والتعليم والرقي الاجتماعي، وفي النهاية حلت اللاتينية المنطوقة (غير مطابقة بالتأكيد للاتينية الأدبية الكلاسيكية) محل اللغات السابقة لمعظم الأقاليم الغربية وأصبحت من خلال التطور اللغوي هي اللغات الرومانية الحديثة أو اللاتينية الجديدة وهي لغات أوروبا المعاصرة. (روبينز، ص79).

الفرع الثالث: اللغة في العصور الوسطى وعصر النهضة:

إن الناس في بداية العصر الحديث في أوروبا قد ضخموا من ظلمة العصور الوسطى وبخسوا قيمة الأنشطة والإنتاج الثقافي والفكري للعصور الوسطى، ولكن دون شك كان هناك انحدار على نطاق واسع للحياة الإنسانية خلال القرون التي أعقبت انهيار روما مباشرة، تميزت القرون الستة الأولى التي أعقبت انحلال الإمبراطورية الرومانية الغربية غالبا باعتبارها (العصور المظلمة) عن فترة العصور الوسطى المتأخرة التي تقع ما بين حوالي عام 1100 وبين عصر النهضة وفي هذه الفترة الأخيرة فإن ازدهار حضارة القرون الوسطى قد استعاد كثيرا من الأسس التي فقدت في سنوات الاضطراب الأولى زمهما يكن فإن المؤرخين حاليا يقدرون بشكل صحيح أعمال علماء العصور الوسطى المبكرة والتي ليس أقلها دورهم في توفير مادة الدراسة للغة اللاتينية إبان سنين الأسرة الكارولينية وعلى الأخص (في بداية القرن التاسع). (روبينز، ص108).

ينظر لعصر النهضة تقليديا باعتباره ميلادا للعالم الحديث والتاريخ الحديث بقدر ما يمكن أن تكون هذه التقسيمات الاعتباطية بالضرورة للعصور التاريخية ذات دلالة ويمكننا أن نرى أن معظم السمات التي تميز التاريخ المعاصر قد نشأت في ذلك الوقت واستمرت دون انقطاع حتى الوقت الحاضر وقد كان لكثير من هذه السمات تأثير مباشر في الاتجاهات التي اتخذتها الدراسات اللغوية، ويمكن للمرء أولا أن يحدد عصر النهضة باعتباره تطورا إيطالي المنشأ انتشر منذ القرن الرابع عشر خارج إيطاليا خاصة نحو شمال أوروبا كما أن هناك حركة مستقلة دينية في أغلبها هي حركة الإصلاح الديني Reformation التي تنتمي للقرن السادس عشر والتي تركزت في المناطق الناطقة بالألمانية من أوروبا وهذه الحركة أدت إلى إقامة أنواع من الإيمان البروتستانتي بوصفها أولا خصما أساسيا مع الكاثوليكية الرومانية والسلطة الزمنية البابوية وبالتالي بوصفها جانبا من جوانب الانقسام الرئيسي للمسيحية الأوروبية الغربية إلى مسيحية كاثوليكية ومسيحية غير كاثوليكية إلى جانب البروتستانتية التي أخذت أشكلا مختلفة مثل اللوثرية والكلفنية والأنجليكانية..الخ، وفي عام 1492 اكتشف كولمبوس القارة الأمريكية بادئا بذلك حركة التوسع الأوروبي على نطاق العالم كله، وأخيرا سقطت

القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية الشرقية الدولة الوريثة للإمبراطورية الرومانية الموحدة السابقة، سقطت في أيدي الأتراك في عام 1453 وقد أنهى هذا آخر ما تبقى من الإرث المتصل للإمبراطورية الرومانية الكلاسيكية وأجبر عددا من العلماء اليونانيين على الهجرة إلى إيطاليا وقد أحضر هؤلاء المهاجرون معهم مخطوطات النصوص الكلاسيكية من القسطنطينية كما أن العلماء الإيطاليين الذين زاروا تلك المدينة وبعض المدن الأخرى كانوا يبحثون بنشاط عن تلك المخطوطات ويحملونها إلى وطنهم. (روبينز، ص146).

وقد كان ج . ج . سكاليجر (1540 – 1609) وهو عالم ذو ثقافة واسعة ومتنوعة كان موزعا بين اعتقادين فاسدين شوها البعد التاريخي للدراسة اللغوية، الاعتقاد الأول: هو العلاقة التاريخية المباشرة المفترضة بين اليونانية واللاتينية والتي وفقا لها كان يعتقد أن اللاتينية قد انحدرت مباشرة من إحدى اللهجات اليونانية التي امتزجت ببعض العناصر الأجنبية، والاعتقاد الثاني: هو أن العبرية هي الأصل المزعوم لكل اللغات. (روبينز، ص240).

المطلب الثاني: اللغة الحديثة:

في القرن التاسع عشر تكونت اساسات اللغة الحديثة وتمكن العقل البشري من وضع المفاهيم والمصطلحات العلمية في كافة مجالات العلوم، واستخدم اللغة بشكل علمي وعملي وأنار الحقول والميادين العلمية بمفاتيح تنويرية للتجارب والبحوث المفيدة التي ساهمت في تقدم البشرية.

الفرع الاول: اللغة في القرن التاسع عشر:

على الجانب الفكري شهد القرن التاسع عشر أيضا انبثاق الأوضاع الحديثة فقد تم إنشاء جامعات جديدة في أوروبا وأمريكا كما أن التفاعل بين المعرفة الأوروبية والمعرفة الأمريكية المؤثر بقوة في التعليم الآن لم يبدأ بشكل جدي إلا في هذا القرن، وقد انتشر التعليم العام بشكل أوسع مما هو في أي وقت مضى ولأول مرة أصبح هدف نشر القراءة والكتابة بين عامة الناس قضية عملية بالنسبة للحكومات وظهرت فعلا الجمعيات العلمية والدوريات المرتبطة بها ولكن كثيرا من هذه الجمعيات المعروفة اليوم في مكتبات الجامعات أكثر من غيرها قد بدأت النشر في القرن التاسع عشر وقد جعل تحسن الاتصالات تبادل المقالات والفحص النظامي للكتب ملمحا غالبا للحياة الأكاديمية التي تعودنا عليها الآن.

اللغة السنسكريتية مهما يكن قدمها لغة ذات تركيب عجيب وهي أكثر كمالا من اليونانية وأغزر إنتاجا من اللاتينية وأكثر منهما تهذيبا بشكل رائع وهي فوق ذلك على قرابة بكل منهما في جذور الأفعال وصور القواعد معا قرابة أقوى من أن تكون نتاجا للمصادفة وهي قرابة قوية في الواقع لدرجة أن أي عالم في الفللجيا لا يمكنه أن يفحص اللغات الثلاث جميعا دون أن يعتقد أنها نشأت عن أصل معين مشترك ربما لم يعد موجودا كما أن هناك مسوغا مشابها رغم أنه ليس قويا تماما لافتراض أن كلا من القوطية والسلتية تشتركان في نفس الأصل مع السنسكريتية.

العلاقة الخاصة بين السنسكريتية وبعض اللغات الأوروبية القديمة والحديثة قد تم في الواقع الحدس بها قبل السير وليم جونز ولكن حتى ذلك الوقت كانت الملاحظات في هذه المجالات من علم اللغة ملاحظات معزولة وجزئية في الأساس، والأهمية التاريخية تميز وقائع يمكن أن تُرى متصلة في تسلسل سببي ثابت وفقا له يبدأ المشاركون اللاحقون من مواقع اتخذها سابقوهم وسير الأمور بهذا الشكل قد لوحظ في تطور النظرية القواعدية والتحليل القواعدي في اليونانية القديمة.. وتقدم علم اللغة المقارن والتاريخي يجب أن يرسم من جوانبه النظرية الأكثر أهمية في القرن التاسع عشر ولكن نتائج دخول الدراسة الجادة للسنسكريتية التي تلت إثبات صلاتها التاريخية لم تكن مقصورة على علم اللغة التاريخي فعلم اللغة الوصفي

يظهر بشكل متساو تأثيرات الاتصال (بالهند القديمة) ولو أن التحقق الكامل لهذا في هذه الحالة قد حدث بشكل أقل مباشرة، وعلم اللغة في الهند يعود لزمن أبعد إلى الوراء من علم اللغة في أوروبا الغربية وقد حفظ منذ ذلك الوقت عن طريق استمرارية العلم المحلي وقد أنجز مرحلته الكلاسيكية في وقت مبكر من تاريخه ومع مرور الزمن أصبح الأوروبيون على وعي به وقد اعترف العلماء الهنود بمدارس محددة ومذاهب متميزة إلى جانب مصادر ونصوص معترف بها تلتها سلسلة من التعليقات والتفسيرات. (روبينز، ص197).

وقد ناقش العلماء الهنود النظرية اللغوية العامة كما ناقشها علماء الغرب رغم عدم وجود اتصال فيما بينهم قبل نهاية القرن الثامن عشر وقد درست اللغة في إطار خلفية الدراسات الأدبية والبحث الفلسفي معا كما أن عددا من الموضوعات المألوفة للعلم الغربي والمتعذر اجتنابها تقريبا كان مألوفا أيضا للغويين الهنود منذ وقت مبكر.

الفرع الثاني: اللغة في القرن العشرين:

تمت بالفعل دراسة محيط القرن التاسع عشر الذي نشأ فيه علماء القرن العشرين الأوائل والذي يمكن أن تميز فيه ثلاثة اتجاهات على الأقل، الأول: هو التراث المتواصل للأعمال القواعدية والأعمال اللغوية الأخرى التي أعدها علماء أوروبيون بطرق مختلفة منذ العصور القديمة، والثاني: هو الفهم المتعاظم للعلم اللغوي الهندي خاصة في الصوتيات والفنلجيا، والثالث: هو تمثل العلم اللغوي وبشكل خاص في توجهه التاريخي لمواقف عامة للقرن التاسع عشر ولنظرية المقارنة ونظرية التطور والنظرية الوضعية للعلوم الطبيعية. (روبينز، ص286).

الفرق الأساسي والأكثر وضوحا بين القرنين الأخيرين كان هو النهوض السريع لعلم اللغة الوصفي في مقابل علم اللغة التاريخي حتى كان له وضع السيادة الحالي، وكانت الشخصية الرئيسية في تغيير مواقف القرن التاسع عشر لمواقف القرن العشرين على نحو مهم هي اللغوي السويسري (فردينان دي سوسير) الذي عرف أولا في المجتمع العلمي من خلال مساهمة مهمة في علم اللغة الهندوأوروبي المقارن بعد دراسته في ليبزج مع أعضاء مدرسة القواعديين الجدد، ومع أن دي سوسير قد نشر القليل بنفسه فإن محاضراته في علم اللغة في أوائل القرن العشرين قد أثرت كثيرا في بعض تلاميذه في باريس وجنيف.. واعتمد دي سوسير على نطاق محدود من اللغات هي غالبا لغات أوروبا المألوفة ولكن تأثيره في علم اللغة في القرن العشرين الذي يمكن أن يقال إنه قد دشنه لم يتفوق عليه أحد، وقد شبه نشر الـ Cours في موضوعه وإن عددا من الأفكار حول اللغة وحول دراستها (بالثورة الكوبرنيكية) المتوافقة إلى حد كبير مع أفكار دي سوسير كان قد عبر عنها (همبولت) في الواقع قبل ما يقرب من قرن ولكن مدى تأثير دي سوسير المباشر بهمبولت مدى مشكوك في أمره على الرغم من افتراض صلة ما بينهما، ونظرية همبولت اللغوية العامة لم تجذب إلا أقل عناية مباشرة لأن الدراسات التاريخية كانت مهيمنة في ذلك الوقت ولكن نظرية دي سوسير جاءت في عصر وصل وقت مسار النظرية اللغوية التاريخية المقارنة مؤقتا إلى وضع مستقر مقبول في مبادئ القواعديين الجدد، ومن الناحية التاريخية يمكن لأفكار دي سوسير أن توضع تحت ثلاثة عناوين وهي (أولا) صاغ وأوضح ما اعتبره اللغويون السابقون أمرا مفروغا منه أو تجاهلوه وهو البعدان الأساسيان الضروريان للدراسة اللغوية والبعد الأول: هو الدراسة التزامنية Synchronic التي تعالج فيها اللغات بوصفها أنظمة اتصال تامة في ذاتها في أي زمن بعيد، والبعد الثاني هو الدراسة التعاقبية التاريخية diachronic التي تعالج فيها تاريخيا عوامل التغيير التي تخضع لها اللغات في مسيرة الزمن، ولقد كان إنجازا لسوسير أن يميز بين هذين البعدين أو المحورين لعلم اللغة: البعد التزامني أو الوصفي والبعد التعاقبي أو التاريخي وكل منهما يستخدم مناهجه ومبادئه

الخاصة به وأساسياته في أي مقرر تعليمي ملائم للدراسة اللغوية أو التدريس اللغوي.. (ثانيا) ميز بين المقدرة اللغوية للمتكلم وبين الظواهر الواقعية أو مادة علم اللغة(المنطوقات) بوصفهما الـ langue والـ parole (سار هذان المصطلحان السوسيريان دون ترجمة في التداول الدولي مثل مصطلحات أخرى كثيرة جدا) وبينما يشكل (البارول) والكلام المادة التي يمكن الحصول عليها مباشرة فإن الهدف الصحيح للغوي هو(لانج) لغة كل جماعة لغوية أي المعجم والقواعد والفنلجيا المغروسة في كل فرد بسبب نشأته في المجتمع المعين وتنشئته على الأسس التي وفقا لها يتكلم لغة هذا المجتمع ويفهمها وربما يكون دي سوسير قد بالغ - متأثرا كثيرا بالنظرية الاجتماعية لإميل دور كايم في تقديره للواقع فوق الشخصي للغة langaue إضافة للواقع الفردي وبشكل أخص عندما يعترف بأن التغيرات في اللغة تحدث بسبب التغيرات التي يحدثها الأفراد في كلامهم Hparole بينما يصرح مع ذلك بأن اللغة لا تخضع لقدرة الفرد على التغيير (ثالثا) أوضح دي سوسير أن أي لغة يجب أن ترى وتوصف تزامنيا بوصفها نظاما من العناصر المترابطة أي عناصر معجمية وقواعدية وفنلجية وليس بوصفها مجموع الكيانات مكتفية بذاتها (التي ضاهى بينها وبين مجرد التسمية nomenelature والمصطلحات اللغوية يجب أن تعرف بالنسبة لبعضها البعض وليس بشكل مطلق، وهذه هي النظرية التي عبر عنها بقوله إن (اللغة) عبارة عن (صيغة وليست مادة ووضح هذا باستعارتيه المعروفتين: قطع الشطرنج والقطارات التي تحدد وتعرف بمكانها في نظام اللعبة أو شبكة السكة الحديدية ككل وليس بتكوينها المادي الفعلي. (روبينز، ص287).

تحليل أصوات الكلام إلى ملامح النطق المكونة لها لم يكن جديدا ولكن تحليل الفونيمات الوحدات للمستوى الفنلجي والتي تتحقق بواسطة أصوات الكلام إلى مجموعات منظمة من التقابلات المحددة بين عدد صغير من الملامح المميزة كان خطوة واضحة إلى الأمام في النظرية الفنلجية والمنهج الوصفي، إضافة لهذا فإن هذا التحليل لما هو أقل من الفونيم يكشف عن تعقد الأنظمة الفنلجية والفونيمات لا ينظر إليها على أنها كلها أعضاء في طائفة واحدة غير مختلفة من الوحدات المتباينة في لغة معينة ولكنها تدخل في أنظمة مختلفة من العلاقات في المواقع المختلفة.. والنظرية اللغوية التي أنجزها تروبتسكوي ورفاقه من مدرسة براغ واضعين في الذهن التحليل الفنلجي أساسا قد قادت إلى عدد من التطورات عظيمة الأهمية وتحليل الوحدات اللغوية في صورة مجموعة من الملامح المميزة الذي مده ياكوبسن بالفعل إلى الصرف قد طبقه أيضا في التحليل القواعدي عموما وهو الآن تحليل مركزي إلى حد بعيد في القواعد التوليدية التحويلية رغم أن المرونة الأساسية وعدم التحديد في المعاني المعجمية في كثير من الكلمات وربما في معظمها في اللغات الطبيعية يجعلان إمكانية إنجاز شيء مثل التحليل الدلالي الكامل بهذه الوسائل وحدها أمر بعيد الاحتمال. (روبينز، ص294).

الفرع الثالث: تحولات في اللغة:

وكان التأثير قويا في بلومفيلد بشكل خاص والذي في كتابته لكتابه القيم Language نشر لأول مرة في عام 1933 قام بمراجعة صارمة لكتابه السابق (science Linguistic to Introduction المنشور في لندن ونيويورك عام 1914 ليجعل أسسه النظرية متفقة مع النظرية الميكانيكية لميكانيكيين مثل أ. ب . ويس Weiss .P . A والتي في إطارها يجب التعبير بشكل كامل عن الأفكار حول الخبرة الإنسانية والنشاط الإنساني بطريقة تتصل (بقدر الإمكان على الأقل) بالظواهر الملاحظة في المكان والزمان من طرف أي ملاحظ وكل ملاحظ وقول بلومفيلد: (حديث الإنسان لنفسه أو تفكيره) (والصور الذهنية والشعور وما شابه عبارة عن مجرد تعبيرات شائعة بين الناس عن حركات مادية مختلفة) قول نموذجي في التعبير عن موقفه هذا.. وقد هيمن تفسير بلومفيلد لعلم اللغة على مواقف ووجهات نظر معظم الجهود في علم اللغة

الأمريكي أثناء الثلاثينيات والأربعينيات بسبب مكانة كتابه (اللغة) بوصفه كتابا دراسيا للطلاب (رغم أنه أكثر كثيرا من هذا) ولتركيزه المتمعن على المنهجية. (روبينز، ص302).

نقطة التحول في علم اللغة في هذا القرن ترتبط عموما بعام 1957 عندما نشر لأول مرة كتاب تشومسكي (التراكيب النحوية Syntactic struetures) الذي قدم على نحو بعيد الأثر للجمهور اللغوي في أمريكا في البداية ثم في بقية العالم المتحدث بالإنجليزية وأخيرا للمجتمع اللغوي برمته قدم ما سمي بالقواعد التوليدية ـ التحويلية وبمساعدة الإدراك المتأخر لأكثر من ثلاثين عاما يمكننا أن نتبين بعض الخطوط الرئيسية في التدفق الهائل للمنشورات اللغوية من كل نوع. (روبينز، ص308).

وفي السنوات الأخيرة طور ك. ل. بايك Pike .L .K ومساعدوه اتجاها متفرعا بعض الشيء من تحليل المكونات المباشرة البلومفيلدي في القواعد .وقد تمثل هذا بشكل أكبر في دراسات للغات أمريكا الوسطى والجنوبية التي أصبح هؤلاء اللغويون منشغلين بها بشكل طاغ وهذا النظام من التحليل الذي نشأ من نظرية أعم للسلوك الإنساني اقترحها بايك يعرف بالتجميميات tagmemics بما أن التجميم tagmeme هو وحدتها القواعدية الأساسية ومن الجدير بالذكر أن إجراءات الاكتشاف لا تزال مسألة ذات أهمية أولية بين التجميميين مع اهتمامهم المهيمن بالدراسة الميدانية للغات الأمريكية المحلية، والتجميم يوحد في وحدة واحدة وظيفة معينة في تركيب أكبر وطائفة من العناصر items التي تنجز هذه الوظيفة وقد عرف بوصفه (ارتباط وظيفة قواعدية أو حيز وظيفي slot بطائفة من العناصر التي يحل بعضها محل بعض تبادليا وتقع في هذا الحيز الوظيفي) (فالمسند إليه بوصفه تجميما الذي يعرض أو يملأ بالاسم) (والمسند الذي يعرض أو يملأ بالفعل) (والمفعول به الذي يعرض أو يملأ بالعبارة الاسمية هي كلها تجميمات. (روبينز، ص314).

ومع ذلك فإن فهم تاريخ العلم اللغوي وتقديره التقدير الصحيح سوف يمكنان المؤرخ من التفكير في حركات المستقبل وأنواع الجدال فيه بقدر أكبر من التعاطف والتسامح والبصيرة وإن ربط اهتمامات المرء الآنية بآثار وإنجازات الزملاء العاملين في الموضوع في العصور الماضية سوف يؤدي لأحكام أكثر اتزانا ولحماسة أقل تطرفا.

الفصل الرابع: تصورات نيتشه تقديم فوكو

المبحث الأول: التصور الفلسفي الاغريقي

المبحث الثاني: اركولوجيا وحينيالوجيا فلسفة فوكو

المبحث الثالث: جينيالوجيا الأخلاق

المبحث الأول: التصور الفلسفي الاغريقي

حين يتعلق الامر بأناس لا يعنوننا إلا من بعيد فإنه يكفينا أن نعرف ما هي أهدافهم لكي نؤيدهم أو نرفضهم كلية، أما فيما يتعلق بمن هم أقرب إلينا فإننا نحكم عليهم انطلاقا من الوسائل التي يستخدمون للوصول إلى غاياتهم، وبالرغم من إدانتنا لأهدافهم فغالبا ما نحبهم للوسائل التي يستخدمون وبسبب نوع إرادتهم.

المطلب الأول: المأساة في العصر الاغريقي:

إن الاغريق كانوا فعلا صحاحا فإنهم منحوا الفلسفة نفسها شرعيتها نظرا لأنهم تفلسفوا متخطين بذلك جميع الشعوب، أنهم لم يعرفوا أن يتوقفوا في الوقت المناسب نظرا لأنهم خلال شيخوختهم العقيمة قد تصرفوا كحاملي مبخرة متحمسين للفلسفة حتى حين لم يعد تحمل بالنسبة إليهم سوى معنى الحذاقات الورعة والمماحكات القدسية الدوغمائية المسيحية، ولأنهم لم يعرفوا أن يتوقفوا في الوقت المناسب. (نيتشه، القش، ص39).

الفرع الأول: مراحل فلسفة الاغريق:

يقسم هيغل تاريخ الفلسفة الاغريقية إلى ثلاث مراحل رئيسية وهي:

المرحلة الأولى: من طاليس إلى أرسطو:

تبدأ الفلسفة بالفكر ولكنه فكر مجرد كليا بشكل فكر طبيعي أو احساسي وتتقدم نحو الفكرة المحددة، إن هذه المرحلة تشكل بداية الفكر المتفلسف حتى تطوره وتبلوره كعلم يشكل بحد ذاته نسقا كليا، أنه أرسطو جمع لكل الذين سبقوه، أن جمع كل الرواد بهذا الشكل نجده لدى افلاطون ولكنه لم يمضي في ذلك إلى نهاية المطاف.

المرحلة الثانية: الفلسفة الاغريقية في العالم الروماني:

برزت الفكرة الملموسة وهي قد ظهرت في طور تشكيلها واكتمالها داخل التعارضات، وأن المرحلة الثانية تشكل انفصال العلم إلى انساق خاصة، فهناك مبدأ احادي الجانب يخترق تمثيل العالم بمجمله، وكل جهة كنقيض للأخرى متكونة بذاتها تصبح الكل، هذه هي الانساق الفلسفية لكل من الرواقية والابيقورية وتمثل الشكلة السلب المتعارض مع دوغمائية هذه الانساق وتختفي الفلسفات الأخرى.

المرحلة الثالثة: الفلسفة الافلاطونية المحدثة:

وتشكل المرحلة الثالثة العنصر الإيجابي استعادة التعارضات داخل عالم ثقافي مثالي وحيد داخل عالم ألهي الفكرة مكتملة حتى الشمول وهنا تنقص الذاتية والكائن لذاته. (نيتشه، القش، ص30).

الفرع الثاني: حقيقة فلسفة الاغريق:

لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الاغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقاربة المعلمين الشرقيين وتلامذتهم الاغريق ومقارنة زرادشت وهيرقليطس، الهندوس والايليين، والمصريين وانبادوقليس، وتوصلت المقارنة تلك حتى إلى رد انكاساغوراس إلى اليهود وفيثاغوروس إلى الصينيين، إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة ولكننا سنقنع أنفسنا بمجمل هذه الفكرة شرط ألا يفرض علينا أن نستنتج منها أن الفلسفة إنما كانت مجرد استيراد قام به الاغريق وإنها لم تنبت على ارض الوطن، وأن نذهب حتى إلى القول أن الفلسفة كجسم غريب قد خربت الاغريق أكثر مما شحذت عزيمتهم، من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصلية، أنهم بالعكس هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى. (نيتشه، القش، ص40).

إن الاغريق قد تفلسفوا أيضا بكونهم رجلا حضاريين ومن أجل الحضارة لذلك امتنعوا عن إعادة اكتشاف عناصر الفلسفة والعلم تحت تأثير أي غرور شوفيني، على العكس من ذلك فقد باشروا بإكمال هذه العناصر الوافدة مضيفين إليها جاعلينها أكثر سموا وأكثر نقاء بشكل تحولوا معه هم أنفسهم إلى مبتكرين ولكن بمعنى أرقى وفي حلقة أنقى، لقد ابتكروا في الواقع (الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي) ولم يبقى لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليها، إن كافة الشعوب تشعر بالخجل حين نتناول مجتمعا من الفلاسفة نموذجا بهذا الشكل البديع، مجتمع المعلمين الأول في اليونان (طاليس – انكسيمندريس – هيرقليطس – بارمنيدوس - انكساغوراس – انبادوقليس – ديمقريطس – سقراط) إن كل هؤلاء الرجال مسكوبون قطعة واحدة وفي نفس الصخرة وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيتهم، وكل اصطلاح يبقى غريبا عنهم لأن طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن بعد موجودة في ذلك العصر، لقد كانوا جميعا في وحدتهم المهيبة الوحيدين الذين عاشوا حينذاك للمعرفة فقط، وكلهم يتمتعون بقوة القدامى المتينة التي يتفقون بها على الأجيال اللاحقة، وهي تقوم على إيجاد شكلهم الخاص وعلى مواصلة اكتماله بفضل التحول في أدق تفاصيله وفي أرحب اتساعه، أنهم لم يستعينوا بأي زي شائع كان يمكن أن يسهل مهمتهم، وبذلك هم يشكلون جميعا ما أطلق عليه شوبنهاور بالتعارض مع جمهورية العلماء (اسم جمهورية العباقرة) إن الجبابرة يتخاطبون عبر مسافات التاريخ المقفرة ويستمر حوارهم الرفيع بين الأفكار دون أن يعكر صفوه الأقزام المستهترون والصاخبون الذين ما يزالون يزحفون تحتهم. (نيتشه، ص41).

المطلب الثاني: الفلسفة اليونانية وتصور انكساغوراس:

الفرع الأول: فلسفة الاغريق:

1- الفلسفة اليونانية تبدأ بفكرة غريبة الموضوعة القائلة بأن (الماء هي أصل كل شيء) هل من الضروري حقا أن نتوقف عند هذه الفكرة وأن نأخذها على محمل الجد؟ بالتأكيد وذلك لثلاثة أسباب: أولا لأن هذه الجملة تتناول بطريقة ما أصل الأشياء، ثم السبب الثاني لأنها تتناوله بدون صورة وبمعزل عن السرد الخيالي وأخيرا السبب الثالث لأن هذه الجملة تتضمن ولو بشكل جنيني فكرة أن الكل هو واحد، وحسب السبب الأول مازال طاليس يتنمي إلى طائفة المفكرين الدينيين والخرافيين، ولكنه يخرج عن هذه الطائفة للسبب الثاني ويظهر لنا كمفكر في الطبيعة أما السبب الثالث فأنه يجعل منه أول فيلسوف يوناني. (نيتشه، ص46).

2- كان خيال (هيرقليطس) يقيس الكون في حركته الدائمة ويقيس الواقع بنظرة المشاهد المبتهج الذي يحضر ازواج لا تحصى وتنافسها السار بأشراف حكام صارمين فقد انتابه شعور مسبق أكثر عمقا، لقد أصبح حينئذ مستحيلا عليه أن يتناول الأزواج المتصارعة بمعزل عن حكامها، فقد كان الحكام أنفسهم يبدون وكأنهم يتصارعون والمتصارعون وكأنهم يحكمون صراعهم أكثر من ذلك، بما أنه لم يكن يقبض في الحقيقة إلا على عدالة واحدة ذات حكم أبدي فقد ذهب إلى حد القول أن المعركة داخل المتعدد هي نفسها العدالة الوحيدة! وبشكل اعم الواحد هو المتعدد، إذ ما هي كل هذه الصفات في جوهرها؟ أهي آلهة خالدة؟ أهي ماهيات منفصلة تفعل لذاتها منذ البداية وبدون نهاية؟ (نيتشه، القش، ص58).

3- كان هيرقليطس متعجرفا وحين نتناول العجرفة عند فيلسوف فإن الامر يتعلق بعجرفة كبيرة.. وكل عبارة لهيرقليطس تعبر عن كبرياء وعظمة الحقيقة ولكن الحقيقة التي يدركها بالحدس دون أن يتسلقها بسلم حبال المنطق والتي يدركها بنشوة العرافة وليس بالملاحظة ويتعرف عليها بدل أن يستنتجها فإن معاصره (بارمنيدوس) للحظة أن يدرك التجريد الاصفي ولكنه تجريد مريض كليا لا يعكر صفوه أي واقع، وهذا لم يحصل له كما يبدو إلا في عمر متقدم جدا. (نيتشه، القش، ص64).

4- ليس بإمكان أحد أن يهاجم تجريدات مخيفة مثل (الوجود واللاوجود) دون أن ينال عقابه، إذ أن دمنا يجمد شيئا فشيئا حين نعبر إلى هذه التجريدات.. كما لو كنا داخل شرنقة نسجها عنكبوت وإلى جانب هكذا حقيقة يقف الآن فيلسوف فقير الدم كالتجريد وعالق في شبك الصيغ، إن العنكبوت يستوجب دم ضحيته ولكن الفيلسوف البارمنيدي يكره دم ضحيته، دم الواقع العيني الذي ضحى به. (نيتشه، القش، ص69).
5- اكتشف بارمنيدوس مفهوم (اللامتناه).. لا وجود لشيء لا متناهي، إذ لو قبلنا بوجود اللامتناهي لاستتبع ذلك تصور متناقض كليا عن اللامتناهي الناجز، بمقدار ما يحمل واقعنا وعالمنا الفعلي سمة هذا اللامتناهي الناجز، فإن العالم يبرز إذا جوهريا في تناقض مع المنطق وانطلاقا من ذلك بالذات في تناقض مع الواقع إنه وهم كذب وخيال. (نيتشه، القش، ص76).
6- انكساغوراس تبنى المذهب القائل بأن (كل شيء يولد من كل شيء) بملاحظة عمليات الولادة في الطبيعة وليس بالعودة إلى نسقه الأول، تلك كانت قناعة مفكر الطبيعة هذا، وهي قناعة قائمة على استدلال غير متجانس كان جذريا غير كاف. (نيتشه، القش، ص88).

الفرع الثاني: تصور انكساغوراس:

ماذا كان يجب أن نعمل بهذه (البلبلة الفوضوية) التي تسود الحالة الاصلية السابقة لكل حركة لكي يخرج منها دون أن يضاف إليها مواد وقوى جديدة، العالم كما هو بمجرى الكواكب المنتظم وبتقسيمات الوقت المنسقة في سنوات وأيام وبالانتظام والجمال المتنوعين، وباختصار لكي تتحول الفوضى إلى كون منظم؟

هذا لم يكن بإمكانه إلا أن يكون نتيجة للحركة ولكن لحركة محددة وموجهة بذكاء، وهذه الحركة هي الحركة أداة قوة التفكير التي سيكون هدفها (الاستخراج الكامل للمتماثل) وهو هدف لم يكن قد تم التوصل إليه بعد نظرا لأن الفوضى والامتزاج الأصليين كانا لا متناهيين، لا يمكن استخلاصه فجأة من ضربة سحرية، وإذا حصل يوما لكل ما هو مماثل أن يتجمع وأن تستقر المواد البدائية بدون انقسام جنبا إلى جنب بانتظام جميل، وحين تكون كل ذرة قد وجدت جزأها ومثيلاتها حين يحل السلام الكبير مكان الانقسام الكبير والتشتت الكبير للمواد ولا تعود الأشياء مشتتة ومنقسمة، حينئذ ترجع قدرة التفكير إلى حركتها العفوية وتكف هي نفسها عن التشرد في العالم منقسمة إلى كتل تارة أكثر وتارة أقل كثافة بشكل روح نباتي أو حيواني، وتكف عن الإقامة داخل مواد أخرى ولا تكون أثناء ذلك مهمتها قد أنجزت، ولكن نموذج الحركة الذي تصورته قدرة التفكير لكي تنجز هذه المهمة يبرز كوسيلة ناجعة للوصول إلى أهدافها هذه، ذلك أنه بفضل هذا النموذج تتقدم مهمتها في كل لحظة نحو التحقق، إن الامر يتعلق هنا في الواقع بحركة من نوع دائري مستمر وممركز إنها حركة قد بدأت في نقطة ما من البلبلة الفوضوية بشكل دورة خفيفة وتخترق هذه الحركة الدائرية مجمل الوجود الموجود بدوائر تتسع دائما أكثر فأكثر وتطرد في كل مكان (المماثل نحو المماثل) إن هذه (الثورة اللولبية) تقرب أولا السميك بالسميك والدقيق من الدقيق وكل ما هو غامض واضح رطب جاف من مثيله.. فالذرات الثقيلة تندفع نحو المركز وتتجمع وهكذا يتكون الاعصار متقدما عبر الفوضى نحو الخارج مستخرجا مشكلة من الذرات الاثيرية الدقيقة والواضحة ونحو الداخل من الذرات القائمة الغامضة والرطبة، ثم تنفصل الماء عقب هذه العملية عن الكتلة الهوائية التي تندمج في المركز ثم ينفصل التراب بدوره عن الماء ومن التراب تخرج الصخور تحت تأثير برد مخيف، ثم تنفصل بدورها بعض الكتل الصخرية عن الأرض ويقذف بها عنف الدوران داخل منطقة الاثير الدائرية، تشع النور وبتحولها إلى شموس وكواكب تدفئ وتضئ الأرض المظلمة والباردة بحد ذاتها).. إن كل هذا (التصور) جدير بالأعجاب من حيث جرأته وبساطته ولا شيء مشترك يجمعه بتلك الغائية المعوجة والتشبيهية المرادفة عادة لأسم (انكساغوراس إن هذا التصور يستمد عظمته وفخره تحديدا من كونه يستخلص من الدائرة المتحركة مجمل

الكون والصيرورة، في حين كان بارمنيدوس يعتبر الوجود الحقيقي ككرة جامدة وميتة. (نيتشه، القش، ص91).

إن انكساغوراس لم يلجأ إلى قدرة التفكير إلا ليرد على هذا السؤال الخاص (لأي سبب توجد حركة، ومن أين يتأتى وجود حركات منتظمة) غير أن (افلاطون) ينقده لكونه لم يبرهن كما كان عليه أن يفعل أن كل شيء بطريقته وبموقعه يوجد في الوضع الاجمل الأفضل والأكثر انسجاما مع غايته، ولكن انكساغوراس لم يكن يملك الجرأة على تأكيد ذلك في أية حالة خاصة حتى أن هذا العالم الفعلي لم يكن بالنسبة له أفضل ما يمكن أن نتخيل، لأنه كان يرى كل الأشياء تولد من كل الأشياء الأخرى وكان قد اكتشف أن فصل المواد بواسطة قدرة التفكير لم يكن محققا وناجزا لا في طرف الحيز المليء للعالم ولا لدى الكائنات الفردية.

المبحث الثاني: اركولوجيا وحينيالوجيا فلسفة فوكو

إن فوكو سعى أن يؤسس علما قائما بذاته للخطاب يقوم على (الاركيولوجيا والجينيالوجيا) وهي الإشكاليات التي ظلت تقلقه وتطارده بقوة إلا أنه كان دائما يؤخر الإجابة عنها، وقد حاول الإجابة عنها في كتابه تاريخ الجنسانية من خلال الطرح الذي تناوله في هذا الكتاب، والمتمثل كيف يمكن للذات أن تسلك بمعزل عن المعرفة والسلطة، إذ ظل يعتقد أنه السؤال الإشكالي الذي يمكن من نقل إشكالية الاركولوجيا والجينيالوجيا معا من الطرح الموضوعي لتقنيات المعرفة والسلطة وتشابكهما الخارجي والاجتماعي والتاريخي إلى المنهج السلوكي الذي ينبغي على الافراد أن يتبعوه حتى يفوزوا بالاستقلالية من كل الأنظمة المعرفية والسلطوية، إنه كان يعتقد أن اركولوجيا المعرفة قادرة أن تجيب عن الكثير من الأسئلة التي يطرحها الفكر المعاصر والجينيالوجيا تتطلب عناء معرفيا وعتادا من التراكم. (لبصير، ص53).

ويرى العديد من الباحثين أن الخطاب عند فوكو يعتبر مدخلا أساسيا لقراءة فلسفته ومناقشة وتحليل القضايا الفكرية والسياسية والثقافية التي طرحها من خلال دراسة ومعرفة مظاهر الخطاب من تحليل الجينيالوجيا إلى الوصف الاركولوجي.

المطلب الأول: الاركيولوجيا:

طغت (الوجودية) على الفكر الإنساني عامة والفكر الفلسفي الفرنسي خاصة لفترة زمنية معينة بسبب ارتباطها بمشروع (الحرية) باعتبارها معضلة إنسانية، واهتمت الوجودية كثيرا بالذات وبالغت في (الذاتية) إلى أن أصبحت محل للشك والبحث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وبزوغ تيار جديد تمثل في (البنيوية) الذي جاء كرد فعل على الذاتي السارترية، حيث ساهم فوكو في الاتجاه البنيوي الكثير من الاعمال والدراسات باستخدام المنهج البنيوي ولكن ما لبت فوكو أن تخلى عنه، وتأتي أهم اعمال فوكو في هذا الاتجاه هي ثلاث كتب تعتبر منهج جديد يتعلق بالظواهر الإنسانية وهي:

1- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي سنة 1961 الذي ساهم في تغيير الرؤية الكلاسيكية للجنون.

2- ميلاد العيادة سنة 1963 الذي بين فيه فوكو علاقة الجسد بالمرض.

3- الكلمات والاشياء سنة الذي بين منهج فوكو الاركيولوجي في دراسة الظواهر الإنسانية.

ثم صدرت كتب أخرى مهمة لفوكو مثل:

1- أركيولوجيا المعرفة سنة 1969. 2- نظام الخطاب سنة 1971.

3- المراقبة والعقاب سنة 1975. 4- تاريخ الجنس سنة 1976.

أن الأركيولوجيا هي ذلك العلم الذي يقوم بالبحث عن أشياء ملموسة لحضارة قديمة تحت الردم منذ زمن بعيد وهذا من خلال عملية البحث والتفتيش أو بالأحرى (التحفير) فتوضع قيد الدراسة لتحليلها ثم إعادة تركيبها من جديد ومن ثم تبرز مظاهر الحياة القديمة.. غير أن المصطلح لم يعد مقتصرا في دلالته على علم الآثار فحسب بل تعداه إلى الكشف عن الطبقة الحفرية التي تقوم عليها المعرفة، فيما بات يصطلح عليه عند ميشال فوكو (بالابستمية) أي أن (مهمة الأركيولوجيا) التي تتمثل بالضبط في كشف النقاب عن الطبقة الحفرية، إبرازها فوق السطح وتركها تعبر عن نفسها عن طريق تقديم ما تحتويه بين طياتها دون أية إضافة ودون إقحام الذات، ومن ثم كانت مسلمة ميشال فوكو الأساسية في منهجه الأركيولوجي هي كما يلي (دع المقال وحده يتحدث) بمعنى أصبح للأركيولوجيا أسس تستند عليها.. وقد اتبع فوكو مايلي:

1- عدم الالتزام بالقطاعات المعرفية المعترف بها والقطاع المعرفي وهو ما يسمى علما ليس في الحقيقة سوى مجموع من القضايا تطبق على العديد من الوقائع المتفرقة، وهذه القطاعات يجب أن لا نرى فيها سوى وقائع مقالية.
2- لكي يظهر تفرد هذه الوقائع المقالية ولكي لا نبتعد عن مستوى المقال ينصحنا فوكو بوقف جميع الوحدات التي تكونت بفعل عمليات مفسرة، أي تسلل إليها العنصر الذاتي وأول هذه الوحدات هو الكتاب ولا يغيب عنا بهذا الصدد أن هدم الكتاب إنما يعني عدم الاعتراف بأي مؤلف والمقصود بذلك أنه يخرج المقال من الوحدات التي تنبع عن فعل التفسيرأي الذات المفسرة.
3- التخلص من الأفكار العامة التي تضمن استمرارا لا متناهيا للمقال والتخلص من أي عنصر يدعي إقامة استمرار ليس له ما يبرره بين عدد من الشواهد المقالية، ويتبع ذلك الابتعاد عن التفسيرات التي تعتبر المسار التاريخي متصلا ويعني بذلك التخلص من كل العناصر التي تؤدي بالمقال إلى الاستمرار.
4- التخلص من بعض المفاهيم كالتقليد والتأثر والنمو والتطور والعقلية والنفس ويترتب عن ذلك كله أن نتجنب التأليف السيكولوجي أي ما تقدمه الذات من تأليفات سيكولوجية. (حميدي، ص24).

اتبع فوكو قواعد جعلته ينتج خطة ابستمولوجية جديدة واجهت عدة صعوبات منهجية أهمها مايلي:
1- يكون البناء انطلاقا من الوثائق المدروسة ككل متناسق ومتجانس ويكون إما منغلق أو منفتح معين أو غير معين.
2- التعريف بمستوى التحليل والعناصر الهامة المكونة له والتي قد تكون بيانات بالأرقام أو بيانات تشريع أحداث أو نظم أو تطبيقات عملية أو حتى بعض الكلمات المستخدمة ومجالاتها الدالة.
3- البحث عن مبدأ الاختيار ثم تعيينه بالاعتماد على مجموعة من العينات حسب المنهجية المتبعة في الإحصاء.
4- تعيين منهج يختص بالتحليل يتناول الجانب الكمي للمعطيات وتحليلها.
5- تحديد المجموعات المندرجة تحتها والتي تنبثق عنها المادة المدروسة وهذه المجموعات يمكن أن تكون مناطق جغرافية أو حقبا تاريخية.
6- تحديد العلاقات التي تميز أي مجموعة وقد تكون علاقات عددية أو منطقية أو وظيفية أو علية أو تمثيلية أو حتى علاقة الدال بالمدلول.
وهكذا كما نلاحظ نجد ميشال فوكو يهمل بعض المسائل كالتي اهتمت بها فلسفة التاريخ كالمعقولية والصيرورة مقدما بدلها مفاهيم جديدة كالمقال والمنطوق والأرشيف. (حميدي، ص27).
هناك بعض الالتزامات التي تقيد بها ميشال فوكو من أجل إنجاز عمله الأركيولوجي والمتمثلة في أربع مبادئ هي كالآتي: مبدأ القلب – مبدأ عدم الاتصال – مبدأ الخصوصية – مبدأ الخارجية.

خصائص الاركيولوجيا:

تهتم بإعادة صياغة ما صدر من أقوال واقتطاف مع ما تناثر من إنجازات كلامية عبر مساحات بالغة الدقة والتحديد، وتسعى إلى تعريف المقال ذاته وإبراز قوانينه الخاصة به، ولا تنشغل بالاكتشافات كما لا تتفرع للبحث عن الآراء الشائعة أو ما يردده الرأي العام في فترة معينة أو مكان محدد، وتستهدف التوصل إلى اطراد الممارسة المقالية، تقوم بإبراز كل ما يشكل الخطاب من إنجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد إجرائية خاصة بها، هذا الخطاب تدرسه في صورة أثر له مساحته الخاصة المستقلة وهذه المساحة التي يناط بها فك ما يرتسم فيها من رموز وما ينتشر من علامات إلى أن تستنبط قواعد توزيعها، ويعاد ترتيب ما تحرزه من ألوان الانجاز الخطابي الذي لا يحتاج فهمه إلى تفسير يسبقه أو تصور يلحقه.

الأركيولوجيا هي عبارة عن تحليل مقارن حيث نجد أنها تقوم بتمييز التكوينات المقالية عن بعضها البعض مع إقامة مقارنة بين هذه التكوينات وهي (تقيم ضربين من المقارنات: مقارنة بين المجالات الخطابية المختلفة التي تتضمنها أرضية معرفية ووضعية مشتركة، ومقارنة المؤسسات والتنظيمات السياسية والظواهر الاقتصادية والاجتماعية والتقنية) وهكذا يتجلى لنا الهيكل الأساسي للأركيولوجيا حيث تنحصر في كونها تقوم بتحديد المقال وتعيينه في حد ذاته.

ركز الفيلسوف الفرنسي فوكو على الظواهر الإنسانية التي بطبيعة الحال تنطلق من الإنسان وتعود إليه وهو المجال الذي تظهر فيه وتتشابك (مشكلات الكائن الإنساني والشعور والأصل والذات) بل ومشكلة البناء أيضا.. وركز على العديد من المجالات الخطابية المتمثلة على سبيل المثال في: الاقتصاد السياسي وعلم النفس الباثولوجي والتاريخ الطبيعي ناهيك عن علم الطب وعلم النحو وغيرها.

وبناء على ما سبق يمكن القول أنه أصبح هناك مجالا جديدا للبحث العلمي أو الكشف العلمي ألا وهو المجال الابستمولوجي، أو ما سماه هو نفسه باسم الابستمية وحين يستخدم فوكو هذه الكلمة فإنه يعني بها مجموع المقولات الموضوعية ... وعلى ذلك فإن (المنهج الأركيولوجي) بمعنى ما من المعاني هو (دراسة ابستمية العصر الواحد) وهذا يعني أن قواعد النظرية الجديدة التي أرسى قواعدها فوكو في المجال المعرفي اعتمدت أساسا على مفهوم الابستمي الذي يلعب الدور الأساسي في إطار المنهج الذي استعمله فوكو في عملية البحث والتنقيب عن الحقب المعرفية وخفاياها، هذه الابستمية لدى فوكو أدت إلى عنصر خفي غير متعقل يكمن في باطن كل مرحلة من مراحل الثقافة، وكأنه ضرب من التنظيم الأصلي الذي يمكن اعتباره بمثابة التربة الوضعية الايجابية أو الأرضية الثابتة التي تتم فوقها بالضرورة عملية تصنيف التجارب وتفسيرها. (حميدي، ص31).

المطلب الثاني: الجينيالوجيا:

تعتبر الجينيالوجيا من أهم وأبرز المناهج الفلسفية المعاصرة وقد كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه سباقا إلى البحث والتأسيس لهذا المنهج، من خلال بحثه وطرحه لسؤال الأصل فجاءت الجينيالوجيا كمنهج يهدف ويسعى إلى الكشف عن الحقيقة وتعرية مختلف التزييفات التي ألصقت بها، وتفكيك نماذج القول التي قام عليها فعل التفلسف من خلال التفلسف بضربات المطرقة بلغة نيتشه، وبهذا فإن الجينيالوجي هو الطبيب والمشر ع والفنان الذي يمارس النقد من أجل تعرية الميتافيزيقا وكشف سيطرتها.

الجينيالوجيا هي ذلك الاستبدال الذي فرضته الضرورة حيث كان من اللازم أن تتحطم تلك الآليات الكلاسيكية وتظهر الجينيالوجيا لتكريس النقد المزدوج، نقد الفلسفة كمحتوى ونقد المنهجيات المتعالية كاستراتيجيات. (ماريف).

تعمد فوكو توظيف مصطلح الجينيالوجيا من أجل أن يستحضر جينيالوجيا الأخلاق لنيتشه خاصة فكرته عن الأصول المعقدة والدنيوية والمعيبة التي ليست بحال من الأحوال جزءا من أي مخطط كبير للتاريخ التقدمي، نقطة التحليل الجينيالوجي هي إظهار أن نظاما معينا من الفكر (الذي كشفه البحث الأركيولوجي في هياكله الأساسية والذي يظل بالتالي جزءا من تأريخ فوكو) كان نتيجة للتحولات الطارئة في التاريخ وليس نتيجة اتجاهات عقلانية لا مفر منها.

يقدم فوكو في (المراقبة والمعاقبة) الكتاب الذي صدر في منتصف السبعينيات دراسة جينيالوجية لتطوير الطريقة الحداثية (الأكثر تهذيبا) الممثلة بسجن المجرمين بدلا من تعذيبهم أو قتلهم، ومع الاعتراف بعنصر الإصلاح المستنير يؤكد فوكو بشكل خاص كيف يصبح هذا (الإصلاح) أيضا وسيلة لسيطرة أكثر فعالية (أن تعاقب أقل ربما، ولكن بالتأكيد أن تعاقب أفضل) ويدعي أيضا أن طريقة العقاب الجديدة تصبح نموذجا للسيطرة على مجتمع بأسره، حيث المصانع والمستشفيات والمدارس تقوم على غرار السجن الحداثي ومع

ذلك لا ينبغي لنا أن نعتقد أن انتشار هذا النموذج يرجع إلى قرارات صريحة صادرة عن بعض الأجهزة المركزية للرقابة، ويظهر تحليل فوكو كيف أن التقنيات والمؤسسات التي وضعت لأغراض مختلفة وغالبا ما تكون غير ضارة تتكاتف معا لإنشاء نظام حديث للسلطة التأديبية. (ابورحمة).

في صميم صورة فوكو عن المجتمع الحداثي الإنضباطي ثلاث تقنيات رئيسية للسيطرة (المراقبة الهرمية - والحكم التطبيعي - والفحص أو الامتحان) إذ لا يمكن للسيطرة على الناس (السلطة) أن تتحقق إلا من خلال مراقبتهم لذلك نجد على سبيل المثال أن الصفوف المتدرجة من المقاعد في الملعب لا تجعل من السهل على المتفرجين الرؤية فحسب ولكنها أيضا تسهل على الحراس أو الكاميرات الأمنية مسح الجمهور، ومن شأن نظام المراقبة المثالي أن يسمح لأحد الحراس أن يرى كل شيء (وضع يقارب بانوبيتيكون جيريمي بنثام) ولكن نظرا لأن ذلك غير ممكن عادة فإن هناك حاجة إلى صفوف المراقبين المرتبة ترتيبا هرميا تنتقل من خلالها البيانات المرصودة من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا، السمة المميزة للسلطة الحداثية (السيطرة الإنضباطية) هو اهتمامها بما لم يفعله الناس، بمعنى فشل الشخص في الوصول إلى المعايير المطلوبة يوضح هذا الاهتمام الوظيفة الأساسية للنظم الإنضباطية الحداثية (تصحيح السلوك المنحرف) والهدف من ذلك ليس الانتقام (كما هو الحال في حالة التعذيب ما قبل الحداثي) ولكن الإصلاح، حيث يعني الإصلاح بطبيعة الحال العيش بمعايير المجتمع، ويختلف (الانضباط) من خلال فرض معايير دقيقة (التطبيع) اختلافا كبيرا عن النظام القديم للعقوبة القضائية الذي يقتصر على تقييم كل إجراء على أساس ما يسمح به القانون أو لا يسمح به فقط، ولا يحدد من يعتبرون (طبيعيين أو غير طبيعيين) تنتشر فكرة التطبيع هذه في مجتمعنا على سبيل المثال المعايير الوطنية للبرامج التعليمية وللممارسة الطبية وللعمليات والمنتجات الصناعية.

علاقة السلطة والمعرفة في طرح فوكو أقرب بكثير مما كانت عليه في النموذج الهندسي الباكوني المألوف حيث تعني عبارة (المعرفة قوة) أن المعرفة هي أداة السلطة على الرغم من وجود الاثنتين بشكل مستقل تماما، إن نقطة فوكو هي أنه على الأقل بالنسبة لدراسة البشر لا يمكن فصل أهداف السلطة وأهداف المعرفة (فبالمعرفة نحن نسيطر وبالسيطرة نحن نعرف) ويضع الفحص أيضا الأفراد في مجال التوثيق، تسجل نتائج الامتحانات في الوثائق التي تقدم معلومات مفصلة عن الأفراد الذين تم فحصهم وتسمح لأنظمة السلطة بالتحكم فيها على سبيل المثال سجلات الغياب للمدارس ووصفات وسجلات المرضى في المستشفيات، واستنادا إلى هذه السجلات يمكن للمراقبين أن يصوغوا فئات ومتوسطات ومعايير تشكل بدورها أساسا للمعرفة، يحول الفحص الفرد إلى (حالة) بمعنى هذا المصطلح مثال علمي وكائن الرعاية (الرعاية هي دائما فرصة للسيطرة).

خطط فوكو لـ(تاريخ الجنسانية) أن يكون امتدادا مباشرا إلى حد ما لنهج الجينيالوجيا في (المراقبة والمعاقبة) ولكن مع التركيز على موضوعة الجنسانية، فكرة فوكو هي أن الهيئات الحداثية المختلفة المعنية بالمعرفة الجنسانية مختلف العلوم الجنسانية بما في ذلك (التحليل النفسي) ترتبط بعلاقة حميمة مع هياكل السلطة في المجتمع الحداثي، ولذلك فإنها تعد أهدافا مباشرة لتحليلة الجينيالوجي، يعد المجلد الأول من هذا المشروع الذي نشر في عام 1976 مقدمة لسلسلة من الدراسات عن جوانب معينة من الحياة الجنسية الحداثية (الأطفال والنساء و المنحرفون والسكان وما إلى ذلك) يوجز الكتاب مشروع التاريخ الشامل موضحا وجهة النظر الأساسية والطرق التي سيتم استخدامها في المجلدات الستة القادمة (والتي أنجز منها فوكو ثلاثة فقط قبل وفاته). (ابورحمة).

المبحث الثالث: جينيالوجيا الاخلاق

إن افلاطون وسبينوزا ولاروشفوكو وكانط هولاء المفكرون الأربعة على اختلافهم الكبير فيما بينهم يتفقون حول نقطة واحدة هي احتقار (الشفقة) إن مشكلة قيمة الشفقة وأخلاق الأثرة (فأنا من أعداء ما يجري اليوم من تخنيث شائن للشعور) هذه المشكلة لم تكن في بادئ الأمر سوى مسألة معزولة سوى علامة استفهام وحيدة وعلى حدة، لكن من يتوقف هنا مرة واحدة من يتعلم طرح الأسئلة لا بد أن يصيبه ما أصابني! إذ تنفتح امامه آفاق جديدة وهائلة وتستحوذ عليه رؤية الاحتمالات الممكنة وكأنها الدوار ثم تشرئب جميع أصناف الريبة والشك والخشية وينهار الإيمان بالأخلاق، بكل الأخلاق قاطبة ولا يلبث أن يرتفع أخيرا صوت تطلّب جديد، لنذكر إذا هذا التطلب الجديد: أننا بحاجة لنقد (القيم الأخلاقية) وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث، ومن أجل ذلك كانت بمثابة الرحم الذي نمت فيه تلك القيم وتشوهت (الأخلاق بوصفها نتيجة، عارضا من العوارض، قناعا، نفاقا ورياء، مرضا والتباسا، بل الأخلاق أيضا بوصفها سببا وعلاجا وحافزا وعائقا أو سما زعافا) أن تعرف تلك الشروط معرفة لم يحدث لها مثيل حتى الآن بحيث لا يحتاج المرء حتى إلى تقصيها والتحري عنها، كانت قيمة هذه القيم تعتبر أمرا معطى أمرا واقعيا بمنآى عن كل شك وتساؤل، فقد أضفى على الطيب حتى الآن قيمة أرفع من القيمة التي أضيفت على الخبيث دون أن يتخلل ذلك الاخفاء خردلة من شك أو قيراط من تردد، قيمة أرفع بمعنى أنها على صلة بالتقدم والنفع والتأثير الخصب من حيث تطور الإنسان بوجه عام (دون أن يغرب عن الذهن مستقبل الإنسان). (نيتشه، قبيسي، ص13).

المطلب الأول: الخير والشر الطيب والخبيث:

سلام إذا على معشر الجن الصالحين الذين ربما كانوا مؤرخي الأخلاق هؤلاء ويسهرون عليهم! لكن الثابت للأسف أن الذهن التاريخي قد غاب عنهم وأن كل الجن الصالحين المتضلعين في فهم الماضي قد تخلوا عنهم بحق، فهم يتبعون جميعا جريا على العادة التي درج عليها الفلاسفة طريقة في التفكير منافية للتاريخ بصورة جوهرية، هذا مما لا شك فيه سخافة بحوثهم في أصل الأخلاق وفصلها تظهر منذ الخطوة الأولى، أي منذ أن يبدأ البحث في تحديد أصل الطيب كمفهوم من المفاهيم وحكم من الاحكام، فهم يقررون أن الأفعال غير الأنانية كانت بالأصل محمودة ومعروفة بأنها طيبة من قِبل الذين كانت تعود عليهم بالخير والصلاح ومن قبل الذين كانت نافعة لهم، ثم ما لبث الناس فيما بعد أن نسوا أصل هذا المديح وأخذوا يرون ببساطة أن الأفعال التي تخلو من الانانية أفعال طيبة لأنهم جروا بحكم العادة على امتداحها دائما على هذا النحو، كما لو أنها كانت طيبة بحد ذاتها، واضح إذا فهذا الزيغ الأول يقدم لنا منذ الان جميع السمات النمطية التي تمتاز بها جبلة النفسانيين الإنكليز، فنحن واجدون فيه (المنفعة – النسيان – العادة – الخطأ) كل ذلك يصح بمثابة الأساس لتقييم كان الإنسان المتفوق فخورا به حتى الآن بوصفه نوعا من الامتياز الذي يتمتع به هذا الإنسان عموما.

إن حق السؤود هذا الذي يخول صاحبه إطلاق التسميات يذهب شوطا بعيدا جدا بحيث إن بوسعنا أن نعتبر أصل اللغة نفسه بمثابة فعل من أفعال السلطة صادر عن أولئك الذين لهم الغلبة والهيمنة، لقد قالوا أن هذا الشيء هو عبارة عن كذا وكيت، فألصقوا بشيء من الأشياء أو بفعل من الأفعال لفظة من الالفاظ، ومن هنا تملكوا إذا جاز القول ذلك الشيء أو ذلك الفعل، وإذا كان يتبادر للذهن للوهلة الأولى هو أن كلمة طيب لا تتصل بالضرورة بتاتا بالافعال غير الانانية كما هي الحال بالنسبة للآراء المسبقة لدى مؤرخي أصل الأخلاق هؤلاء فانما يعود ذلك إلى المنشأ المذكور، بل الاصح أن التضاد بين الاناني والمنزه وغير الاناني إنما يستحوذ على الوعي البشري أكثر فأكثر إبان انحطاط التقييمات الارستقراطية، إن (غريزة القطيع)

على حد تعبيري الشخصي هي التي تجد التعبير عن نفسها من خلال هذا التضاد بين اللفظتين، وحتى في هذه الحال لا بد من أن يكون قد انقضى وقت طويل حتى استتب الامر لهذه الغريزة بحيث أن التقييم الأخلاقي ظل أسير لهذا التضارب ومتورطا فيه. (نيتشه، قبيسي، ص22).
إن التضارب بين (الطاهر والنجس) يستخدم للمرة الأولى من أجل التمييز بين الطوائف – الطبقات كما أن الفرق لا يلبث أن يتسع هنا أيضا بين الطيب والخبيث بمعنى لا يعود مقتصرا على الطائفة، إلى ذلك ينبغي أن نحترس جيدا من أن نضفي منذ البداية معنى متشددا جدا أو واسعا جدا بل حتى رمزيا على مفهومي الطاهر والنجس هذين، فجميع مفاهيم البشرية الأولى قد بدأ استعمالها على نحو لا يمكننا تخيله البتة، بمعنى غليظ، فظ، إجمالي، محدود، وخاصة وقبل كل شيء بمعنى غير رمزي، فالطاهر هو في البداية مجرد الإنسان الذي يغتسل ويمتنع عن بعض الأطعمة التي تولد أمراض الجلد، ولا يعاشر النساء القذرات من عامة الشعب، ويشمئز من مرآى الدم اشمئزازا شديدا، هذا كل ما في الامر. (نيتشه، قبيسي، ص27).

لقد نشب بين القيمتين المتعارضتين (طيب – خبيث) (خير – شر) في هذا العالم وخلال مئات السنين معركة متبادلة رهيبة لا هوادة فيها، ورغم أن القيمة الثانية قد تغلبت على الأولى منذ أمد طويل فإننا ما زلنا نجد اليوم أمكنة يستمر فيها هذا الصراع بخطوط مختلفة من النجاح لكل منهما، بل ان بوسعنا القول أن المعركة قد رفعت منذ ذلك الحين إلى مصاف ارفع فارفع، وإنها أصبحت دائما بفعل ذلك أكثر روحانية بحيث أننا لا نكاد نجد اليوم علامة أكثر تمييزا ودلالة للتعرف على الطبيعة الرفيعة القدر على الطبيعة العقلانية الرفيعة، من التقاء هذا التناقض في تلك الادمغة التي تشكل بالنسبة لهاتين الفكرتين ميدانا حقيقيا للمعركة، أن رمز هذا الصراع المرسوم بأحرف ظلت مقروءة في تاريخ البشرية بأسره هو (روما ضد ياهودا وياهودا ضد روما) ولم يحبل التاريخ حتى أيامنا هذه بحدث أهم من هذا الصراع وهذا التساؤل وهذا النزاع المميت. (نيتشه، قبيسي، ص46).

المطلب الثاني: الذنب والضمير المتعب وما شاكلهما:

المسؤولية هذه المهمة التي تقتضي تنشئة حيوان وتعويده على الانضباط حتى يتمكن من قطع العهود على نفسه، مهمة شرطها الأولى كما سبق ورأينا إنجاز مهمة أخرى: وهي جعل الإنسان مصمما ومتوحدا إلى درجة معينة ندا بين انداده منتظما وبالتالي مقدرا للعواقب، إن العمل الخارق لما سميته (أخلاقية التقاليد) العمل الحقيقي الذي اشتغل به الإنسان على ذاته خلال أطول حقبة من عمر الجنس البشري، كل ذلك العمل الذي انجزه خلال فترة ما قبل التاريخ، يجد ها هنا معناه ومغزاه ويتخذ مسوغه العظيم مهما كانت على حال درجة القسوة والفظاظة والحماقة والغباء الخاصة به، فالواقع أن الإنسان لم يصبح مقدرا للعواقب بالفعل إلا بفضل (أخلاقية العادات وقميص الجنون الاجتماعي) وبالمقابل لنضع أنفسنا على الطرف الآخر لتلك العملية الهائلة، لنضع أنفسنا حيث انضجت الشجرة اثمارها في نهاية المطاف، حيث نجح المجتمع وأخلاقية عاداته في أن يخرجا للنور ما لم يكونا بالنسبة إليه سوى أداتين، فنجد عندئذ أن أنضج ثمرة من اثماره الشجرة هي الفرد السيد، الفرد الذي لا يشبه إلا ذاته الفرد المتحرر من (أخلاقية التقاليد والعادات الفرد المستقل والسوبر) أخلاقي إذا أن مستقل و أخلاقي مفهومان متنافيان، باختصار الإنسان ذو الإرادة الخاصة المستقلة الدؤوبة، الإنسان الذي يستطيع أن يقطع عهدا ذاك الذي يمتلك في ذاته وعيا فخورا هصورا بما وصل إليه أخيرا بعد لأي بما تجسد في ذاته واندمج بها وعيا حقيقيا بالحرية والقدرة وشعورا في النهاية بأنه وصل إلى اكمّال الإنسان فيه، هذا الإنسان المتحرر الذي يستطيع فعلا أن يعد سيد الاختيار هذا (ذو السؤود) هذا، كيف لا يدرك ذلك التفوق الذي تأمن له بهذه الطريقة على كل من لا يستطيع أن يعد وأن يستجيب لذاته، أية ثقة يوحي بها هذا الإنسان وأية خشية وأي احترام يستدعيه وهو يستحق كل ذلك، وفضلا عن هذه السلطة على

ذاته وضعت بين يديه السلطة على الظروف على الطبيعة وعلى (المخلوقات ذوي الإرادة الأضعف) من إرادته والعلاقات الأقل أمنا واطمئنانا؟ إن الإنسان الحر الحائز على إرادة واسعة عاتية يجد في هذه الحيازة معياره القيمي، فهو من أجل الحكم على الآخرين يقدر أو يحتقر بالاستناد إلى ذاته وقياسا عليها، وكما أنه يجل حتما أولئك الذين يشبهونه أي الأقوياء الذين يمكن الاعتماد عليهم (أولئك القادرين على أن يعدوا) وبالتالي كل واحد من أولئك الذين يعدون بوصفهم اسيادا لأنفسهم بصعوبة وبصورة نادرة بعد تفكير عميق، كل واحد من أولئك الذين يضنون بثقتهم الذين يشرفون الآخرين عندما يكشفون عن سرائرهم الذين يعطون كلمتهم كشيء يمكن التعويل عليه لأن له من القوة ما يكفي للوفاء بالكلمة رغم كل شيء بل رغم الاحداث ورغم القدر، كذلك فإن الإنسان الذي نتحدث عنه يكون مستعدا حتما لأن يطرد برفسة من رجله تلك الكلاب الهارشة التعيسة التي تَعِد، في حين أن الوعد ليس في مقدورها وأن ينهال ضربا بالعصا الغليظة على الكذاب الذي يحنث بالوعد في نفس اللحظة التي تخرج بها الكلمة من بين شفتيه. (نيتشه، قبيسي، ص54).

إن المفهوم الأخلاقي الأساسي (الذنب) مثلا يستمد أصله من فكرة الدين التي هي فكرة مادية للغاية؟ أو أن العقاب بوصفه انتقاما قد تطور ونما بشكل مستقل عن كل فرضية ذات صلة بحرية الاختيار أو الاكراه؟ إلى حد ينبغي معه أن تتوفر دائما منذ البداية درجة رفيعة من الأنسنة حتى يتسنى للحيوان الإنسان أن يشرع بالتمييز بين المفاهيم التي تتصف بصفة أكثر بدائية بكثير كمفهوم بقصد كذا أو بفعل الإهمال أو بفعل الصدفة أو قادر على التمييز وبين اضداد هذه المفاهيم وذلك من أجل وضعها على صلة بصرامة العقاب، هذه الفكرة التي تبدو اليوم على قسط كبير من العمومية والتي تبدو في ظاهرها طبيعية جدا وتفرض نفسها بشدة، هذه الفكرة التي اضطر الناس إلى وضعها في محل الصدارة لكي يفسروا كيف تكون شعور العدالة على الأرض، أعني الفكرة القائلة بأن (المجرم يستحق العقاب لأنه كان بوسعه أن يتصرف بشكل مختلف) هي في الواقع شكل متأخر جدا بل رفيع ومرهف من اشكال الحكم والاستقراء عند الإنسان، إن الذي يضع هذا الشكل في البداية يرتكب خطأ شنيعا بحق علم نفس البشرية البدائية، فخلال المرحلة الطولى من التاريخ البشري لم يكن (المسيء يعاقب لأنه كان يعتبر مسؤولا عن فعله) وبالتالي لم يكن من المسلم به أن المذنب وحده ينبغي أن يعاقب، بل كان العقاب يتم في الماضي وفقا للطريقة التي ما زال الاهل يعاقبون بها أبنائهم اليوم إذ يدفعهم إلى ذلك الغضب الذي يثيره ضرر أصابهم فيقع الغضب عندئذ على رأس مسبب الضرر، لكن هذا الغضب يظل محصورا ضمن حدود معينة كما يظل خاضعا للتعديل بواسطة الفكرة القائلة أن: كل ضرر يجد كفأه في أمر من الأمور وانه قابل للتعويض عنه، حتى ولو كان هذا التعويض كناية عن ألم يعانيه فاعل الضرر، فمن أين استمدت هذه الفكرة الأولية التي تضرب بجذورها في أعماق النفوس قوتها وبأسها؟ هل يمكن أن يكون القضاء على هذه الفكرة أمرا محالا في الوقت الذي أصبح فيه الضرر والألم اليوم أمرين متكافئين؟ إنها تستمد قوتها من العلاقات التعاقدية التي تنشأ بين الدائنين والمدينين والتي تظهر ما أن يوجد رعايا قانون ما أن توجد علاقات تعود بنا بدورها إلى الاشكال البدائية من الشراء والبيع والتبادل وبكلمة إلى المتاجرة. (نيتشه، قبيسي، ص58).

إن المفاهيم الأخلاقية من (ذنب – ضمير – واجب – قدسية الواجب) إنما يجد مركزه الأصلي ضمن هذا الإطار من حق الالتزام وقد كان في بدايات نشأته مرويا بالدماء شأنه شأن كل ما هو عظيم على وجه الأرض، أو ليس من الواجب أن نضيف أن هذا العالم لم يفقد تماما على الاطلاق بعضا من رائحة الدم والتعذيب؟ (حتى عند الشيخ كانط) فالأمر القطعي فيه شيء من عفن الفظاعة...) كذلك فإن هذا الاقتران العجيب بين الفكرتين، هذا الاقتران بين (الذنب والشقاء) على نحو ربما لا فكاك له قد بدأ بالتكون هنا أيضا، ولنسأل مرة أخرى: كيف يمكن أن تكون معاناة الألم تعويضا عن ديون؟ يمكن ذلك لأن إلحاق الألم يسبب

لذة عظيمة ولأن الذي لحق به الضرر واصابته منغصاته كان يجد بالمقابل متعة مضادة عظيمة إلحاق الألم بالغير! مهرجان حقيقي! متعة يستطاب طعمها أكثر ولا بأس به التكرار. (نيتشه، قبيسي، ص61).

المطلب الثالث: المثل الزهدية:

الفيلسوف يرتعب رعبا شديدا من الزواج ومن كل ما من شأنه أن يسوقه إليه من الزواج بوصفه عائقا حتميا يعترض طريقه نحو الوضع الأمثل، أي فيلسوف من الفلاسفة الكبار تزوج؟ هيرقلطوس – افلاطون – ديكارت – سبينوزا – ليبنتز – كانط – شوبنهاور) لم يتزوجوا أبدا، بل أكثر من ذلك فالمرء لا يسعه أن يتصورهم متزوجين، الفيلسوف المتزوج يحتل موقعه من الكوميديا، هذي هي اطروحتي، وسقراط الذي كان الاستثناء الوحيد هذا السقراط المحتال يبدو أنه تزوج من قبيل السخرية لكي يبرهن بالضبط صحة هذه الاطروحة.. هكذا نرى أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا شهودا وقضاة منزهين في محكمة قيمة المثال الزهدي فهم يفكرون بأنفسهم ما همهم القدسي وهم يفكرون علاوة على ذلك بما هو أكثر الأمور ضرورة بالنسبة لهم التخلص من الاكراه من الانزعاج من الضجة من المشاغل من الواجبات من العموم، أنهم ينشدون صفاء الفكر، الرقص والاندفاع والتحليق في الأفكار، هواء نقيا سلسا صافيا طليقا جافا، كذاك الذي يتنشقه القوم في الاعالي حيث تتحول الحيوانية إلى روحانية وينبت لها أجنحة تحلق بها، ينشدون السكينة في كل ما هو جوفي من الأمور. (نيتشه، قبيسي، ص105).

إن الامر الذي نكافح من أجله هنا يتعلق بالقيمة التي يعطيها الكهنة الزهاد لحياتنا هذه الحياة (بكل ما يتعلق بها الطبيعة والعالم، دائرة المتحول والعابر بأسرها) توضع من قبلهم على علاقة وصلة بوجود آخر مختلف عنها تماما ومتناقض معها إلى حد الاستعباد والنفي، اللهم إلا إذا انقلبت على نفسها وأنكرت ذاتها، في هذه الحال، حال الحياة الزهدية تصبح الحياة صالحة كمعبر إلى ذاك الوجود الآخر، الحياة بالنسبة للزهاد طريق يسلكها المرء خطأ يدحض ويتدارك بل ينبغي على المرء دحضه بالعمل، الكاهن الزاهد يوجب على المرء أن يسير في ركابه بل يفرض تقديره للوجود فرضا كلما استطاع إلى ذلك سبيلا، ماذا يعني ذلك؟ إن مثل هذه الطريقة الرهيبة في تقدير الأمور لم توجد في تاريخ الإنسان كحالة استثنائية أو من قبيل الغرائب، إنها من أعم الوقائع وأشدها عنادا. (نيتشه، قبيسي، ص114).

إذا شعر احدهم بأنه (مخطئ أو مذنب) فإن ذلك لا يبرهن على الاطلاق أنه كذلك بالفعل مثلما أن شعور الصحيح بصحته لا يبرهن على صحته فعلا، فليتذكر المرء إذا محاكمات السحر الشهيرة، في ذلك الحين لم يكن أنفذ القضاة بصيرة وأكثرهم إنسانية يشك في أن في الامر اقترافا لذنب حتى أن الساحرات أنفسهن لم يشككن في أنهن مذنبات، ومع ذلك فإن حالة الاذناب لم يكن لها وجود، فإذا شئت أن اعطي لهذه الفرضية صيغة أوسع فإنني أقول: أن الألم النفسي بالذات لا يعتبر في نظري أمرا واقعا بل مجرد تفسير سببي للوقائع لا يستطيع المرء حتى الآن أن يصيغه صياغة دقيقة إنه كناية عن شيء يتطاير في الهواء ويعجز العلم عن تثبيته، فهو على العموم كلمة سمينة الحروف تحل محل علامة استفهام هزيلة، عندما يخفق امرؤ في التغلب على ألم نفسي فالذنب لا يقع بارتياح على نفسه بل يقع في الأرجح على بطنه (والارتياح في قول الأمور لا يعني الاعراب عن التمني بإدراكها أو فهمها على هذا النحو) الإنسان القوي الموهوب يهضم حادثات حياته (بما فيها الوقائع والكبائر) كما يهضم طعامه حتى ولو اضطر أحيانا إلى ابتلاع قطع صلبة، فإذا لم يتدبر أمره مع حادثة من الحادثات فإن هذا الضرب من سوء الهضم لا يقل فيزيولوجية عن الآخر بل هو في كثير من الأحيان لا يعدو كونه في الواقع نتيجة من نتائج ذاك هذا، ومثل هذا الفهم للأمور وليبق الامر سرا بيننا لا يحول دون بقاء المرء عدوا لكل أنواع المذاهب المادية. (نيتشه، قبيسي، ص126).

المطلب الرابع: باتاي حول نيتشه:

يحدد باتاي هدفه حول نيتشه بلوغ قمة جهنمية محرقة وليس بلوغها نشدان لخير إيجابي أخلاقي ونيتشه بالنسبة له فيلسوف الشر، ويعني ذلك أن الحياة بالنسبة له لا تقترن بهدف إيجابي أو بإقامة مشروع سياسي فيه خير لمجموع البشر، ما تهدف إليه فلسفة نيتشه هو إرادة القوة غير أن هذه القولة تبقى محملة بمعنى غامض، لذا فإن باتاي يخيرنا تعويضها بإرادة الحظ لتعبر عن نزوع يطمح إلى عيش حر مكتمل يتخطى التسييجات العقلانية ولا يبلغ مداه إلا من خلال وداخل حيز اللحظات الهاربة التي تقول بها فكرة العود الأبدي، يطرح على الكائن أن يحول حياته إلى لحظات احتفال بأن يقدم على مغامرة أساسها اللعب البريء ولعبة الوجود البريئة متحديا مواعيده مع مستقبله وهي لعمري مواعيد مع الخسارة والفشل والفقدان، وليس في هذا المنحنى دعوة إلى رفض النشاط والقعود عن الفعل، إنما هو منحنى يتصدى لكل مسعى يقترن بأهدافه الأخلاقية، سياسية، خيرية، إيجابية.

في القسم الأول يحدد باتاي تواصله المتين الذي يجمعه بنيتشه وخاصة من خلال كتابه (المعرفة المرحة) أما القسم الثاني ففيه عرض لوجهة نظر باتاي: فالأخلاق السائدة المتوارثة تقرن الجهد الإنساني بامتلاك مغنم خير مستقبلا غير أن هذه الاخلاقيات الإيجابية هي أخلاقيات الضعفاء ليس لها من مبرر إلا تدهور صحتنا وضعف طاقتنا المنهارة، فهي أخلاقيات تعوق طموحنا في نزوعه إلى بلوغ قمة رغبتنا، والكائن لا يعثر على كينونته إلا عندما يغامر مخاطرا بذاته، وعندما يحترق وجود ورغبة وخلقا، وهو لا يرتجي من ذلك مغنما أو مكتسبا أو خيرا ولا نبلغ القمة إلا عن طريق الحظ، القمة هنا ليست هدفا يتوج مجهودا فبلوغها لا يعني التئام الجرح الذي يؤرق كنه الكائن، ويغلق أو يسد أمامه أفق التساؤل، بل هو سفر نحو أصقاع المستحيل إنه إبقاء على نزيف جرح الكينونة الغائر. (كنعان، ص29).

الفصل الخامس: تحولات وتغيرات فكرية

المبحث الأول: مدرسة السريالية (جورج باتاي)

المبحث الثاني: المبحث الثاني: الإناسة البنيانية فصل الساحر وسحره

المبحث الثالث: المبحث الثالث: ثورة الشباب 1968

المبحث الأول: مدرسة السريالية (جورج باتاي)

تمهيد:

لقد عرفت الفلسفة انتشارا كبيرا منذ بداية القرن العشرين وتطورت من خلال مجهودات بعض المدارس والمفكرين الذين برعوا في تجديد الفكر الإنساني للبشرية جمعاء، ونشأت مدارس رائدة فكريا وعلميا تسعى لتحقيق التغيير الفكري في جميع المجالات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية حول قضايا عامة كانت تشغل هموم المجتمعات والدول والمنظمات وكل مهتم بهذا المجال، وظهرت مدرسة السريالية بأفكارها الفنية والفكرية بمجموعة من المفكرين في فرنسا ثم انتشرت في باقي أوروبا والعالم فكان لها مناصرين واعداء وازدهرت افكارها في العشرينات والثلاثينات بين الحربين العالميتين، كما ظهرت بعض الأفكار الفلسفية الفردية مثل جورج باتاي الذي ذاع فكره أكثر بعد وفاته، وكذلك أفكار ستراوش وكتبه، ثم ثورات الشباب في 1968 بفرنسا وبعض دول العالم.

السريالية هي حركة فنية ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر واسم هذه الحركة يشير إلى وصف ما وراء الواقع الذي قد صاغه الشاعر الفرنسي غيوم ابولينير سنة 1917 وكانت تعتمد هذه الحركة على التخيل والتصوير الخيالي الذي ينقل ما يراه الفنان من وجهة نظره، وفي بدايات العشرينات احتلت السريالية في فرنسا منزلة خاصة في قلوب المثقفين وهذه الرؤية الكونية التجريدية التي أطلقها بروتون لم تحمل بالنسبة إلى جورج باتاي زخم بذور ثورية وتوثب فكري.

المطلب الأول: مدرسة السريالية:

السريالية هي حركة ثقافية في الفن والأدب الحديث تهدف إلى التعبير عن العقل الباطن بطريقة تفتقر إلى النظام والمنطق، ووفقا لأندريه بريتون فهي ميكانيكية أو آلية نفسية بحتة يمكن من خلالها أن يكون واقع عمل الفكر يعبر عتها إما بالقول أو الكتابة أو بأي طريقة أخرى وهي فوق كل الحركات الثورية، لذا فإن الأمر يتعلق حقا بالقواعد الإملائية للفكر وهو معقد بعيد كل البعد عن أي سيطرة أو سيطرة خارجية يمارسها العقل وخارج نطاق أي انشغال جمالي أو أخلاقي، وقد اعتمد السرياليون في رسوماتهم على أشياء واقعية في استخدام رموز للتعبير عن أحلامهم وتعزيز الأشكال الطبيعية ما وراء الواقع المرئي، حظيت المدرسة السريالية بشعبية كبيرة وبلغت ذروتها بين 1924 – 1929 وكان آخر معرض لها في باريس سنة 1947. (توفيق، 2024).

لقد احتوت السريالية على كل ما هو جديد من الأفكار والموضوعات وآمنت بأنّ الحلم هو الطريق الأفضل للكشف عن الحقائق الغامضة فاستعملت الكحول والنوم لتنضيج أعمالهم الفنية، وظنا منها أن الإنسان عندما يكون واعيا يعود إلى حكم العقل والذاكرة أما في الحلم فيمكن إيجاد حلول لكل المشكلات، لقد عد فرويد أن الأحلام أفعالاً نفسية وإن منبع الأحلام هو اللاشعور وهو المنطقة الأوسع في العقل بوصفه خزين ومستودع للغرائز وإنّ محتويات عالم اللاشعور عبارة عن خبرات طفولية ورغبات حسية ومخلفات نفسية وإن السريالية هي انعكاس لنظرية فرويد النفسية.

الفرع الأول: طرق أداء السرياليون:

الطريقة الأولى: اعتمدت على التجسيم الواقعي الشبيه بالفوتوغرافيا لإبراز الكائنات التي ترسم من قبل الفنان سواء كانت كائنات واقعية مقتبسة من الطبيعة أو وهمية من عالم الأحلام والأساطير أنه أسلوب يجمع بين الواقع واللاواقع وقد أتبعه سلفادور دالي.

الطريقة الثانية: تشبه الأسلوب التكعيبي ذو البعدين وترتكز هذه الطريقة على الفنان في إطلاق الفكر ليملي نزواته وخواطره من دون رقيب من العقل المقيد بقواعد المنطق، وقد اتخذ هذا الأسلوب الفنان خوان ميرو.

أهم فناني المدرسة السريالية سلفادور دالي، ماكس أرنست، وايف تانغي، ورونيه ماغريت، وبيكابيا.
ولقد ابتدع سلفادور دالي أسلوبا جديدا أسماه (البارانويا الانتقادية) فهي تمثل نوع من الهلوسة تجعل المصاب ينسب الأحداث إلى ما ليس له وجود في الواقع.
أما ماكس أرنست فقد اشتهر باستعماله لتقنية (الفرتاج) والتي قام أرنست بملء أشكاله الغريبة التي لا يرسم منها غير خطوطها الخارجية بوضع ورقة على سطح خشن من الحجر أو الخشب أو أوراق الشجر ثم (حك) داخل الأشكال بقلم الرصاص أو الفحم أو الباستيل، فتظهر عن ذلك صور تثير الخيال وذلك بالتقاء المادة الطبيعية من تجازيع الخشب أو حبب الحجر أو تفاريع أوراق الشجر مع الأشكال المرسومة في صورة واحدة، ومن ثم ابتدع تقنية أخرى هي (جراتاج) إذ وضع بعض الأغراض والبصمات على لوحة ومن ثم دهنها بالكامل، ثم إزالة وكشط بعض طبقات الدهان من بعض أجزاء اللوحة ليظهر ما يوجد تحت الدهان من أشكال.
إن السرياليين يرسمون من دون تخطيط أولي أو فكرة محددة لموضوع العمل الفني، ومن دون رقابة أو تفكير مخصص للجمال أو مبدأ أخلاقي، فرسوماتهم في العالم الخارجي (العقل الباطن) ولا يمكن تفسيرها للوهلة الأولى إذ لا توجد علاقة بين الأشكال ومضمون اللوحة.

الفرع الثاني: مبادئ المدرسة السريالية:

1- إسقاط القيم الأخلاقية والدينية والجمالية والأدبية.
2- عدم الاهتمام بدراسة الطبيعة والتركيز على دراسة الأوضاع الواقعية.
3- إتباع الأساليب اللاشعورية في العمل الفني والاهتمام بأسرار العقل الباطن.
4- الحث على رسم الأشياء في عالم الرؤى والأحلام الغامضة بحسب نظرية فرويد.
5- دمج الواقع في اللاواقع.

إن الفنان السريالي عندما يمزج أفكاره بالخيال لا يعمد الابتعاد عن الواقع وإنما يريد أن يضع نقطة رجوع للعودة إلى الواقع من أجل معرفة ما اكتشفه وابتكره في عالم اللاشعور ويمكن القول إن السريالية لا تحمل حقيقة صادقة لأن كل ما يصدر منها في الواقع هو نشاط خيالي. (مكتبة جواد).

المطلب الثاني: أفكار جورج باتاي:

ولد في العاشر من أيلول عام 1897 في قرية Billom الفرنسية لأب أعمى مصاب بداء الزهري وقد اشتد مرضه في قسوة لافتة ولعل فقدان والده فيما بعد تركا بصماتهما على حياته ثم جنون امه واكتئابها الشديد وانحدارها في درك الهبة المذهلة، وسنة 1914 مفصلية في حياته لأنها سنة اهتدائه إلى المسيحية وقبوله الأسرار في كاتدرائية REIMS حسب طقس الكنيسة الكاثوليكية، في تلك السنة يكتشف تجربة الكتابة ويعرف أنه في حاجة إلى الكلمة ولعله منذ ذاك التاريخ قرر امتهانها تعبيرا عن فكر لاحت تباشير نضوجه فالكلمة نافذة الفكر ووليدته وهي كذلك تعبيره الأسمى، وفي 1914 تضطر العائلة المؤلفة من الام وابنيها إلى الهرب من حمى قصف الطائرات الألمانية وسقوط قنابلها بسبب ظروف الحرب القاسية وشدة القتال إلى قرية صغيرة أخرى بينما ترك الوال المريض والفاقد الإدراك لجنون الحرب وإثمها حيث توفي بعد عام وحيدا في حال من الحرمان والبؤس الشديدين الأمر الذي ترك في نفس ابنه صور خوف مستبد وألما لا يمحى، وقد تحدث باتاي فيما بعد عن هذا الإهمال في كتاب المذنب الذي يعبر تماما عن شعوره، وفي تلك المرحلة يعفى باتاي من أداء الخدمة العسكرية لمرض رئوي أبعده عن السلاح والموت وسيمضي حياة نقية منقطعا إلى الصلاة والتأمل منسلخا عن العالم وهو لم يستبعد فكرة ترهبه أو سيامته كاهنا إلا أنه اختار

بعد حين حياة العلمانية ملتحقا بمدرسة شارتر لإعداد باحثين مختصين بدراسة الوثائق القديمة ومستقرا في باريس.

الفرع الأول: هجوم باتاي:

في مقابل الإغراء الإيكاري للسريالية طرح باتاي مادية جذرية موجهة نحو العناصر الأكثر دونية وهامشية في الوجود، هذا التضاد هو في أساس النزاع الذي أثير حول فكر الماركيز دو ساد والذي يعتبره باتاي أحد أكثر الكتاب ثورية في تحديه كما بروميثيوس للقيم السائدة لذلك عندما أطلق باتاي مجلته وثائق 1929 – 1931 حولها وسيلة لسبر أغوار المادية في أدنى أسسها جاعلا منها منبرا جريئا ضد السريالية، وقد بلغ جدله الكلامي مع السورياليين ذروة عنفه واستفزازه حين أصدر منشورا جماعيا ضد بروتون (الجثة) حمل تواقيع نخبة من الشعراء والمثقفين مثل جاك بريفير وميشال ليريس وريمون كونو... في كل هذا نشر باتاي كذلك تحت اسم مستعار هو لورد أوش (قصة العين) وهو من هذا القبيل اول سرد أيروسي يولد من دنيا النزوة ومن قراءة الماركيز دو ساد وبعض ذكريات الطفولة واسبانيا واهجس الأب الأعمى وفوضى الحياة الفاسقة. (مارلين كنعان).

في أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات عاش باتاي تجربة الالتزام السياسي إلى حد الانتظام فمع صعود نجم الفاشية وظهور القوميات ذهب إلى حد القول إن عصره في تصديه لهذه الحركات المتطرفة لم يتوسل في سلوكه سوى الاعتراض الكلامي، لذلك عمل هو نفسه على التفكير العميق في الاشكال السياسية ومسالكها التي تخيف الديمقراطيات ناشرا نصا أساسيا في مجلة (النقد الاجتماعي) الماركسية النزعة مفسرا من خلاله الظواهر التوتاليتارية، ففي مقالته (البنية السيكولوجية للفاشية) شرح باتاي كيف تعمل الفاشية على السيطرة على العناصر المختلفة والمتباينة حين تكون الديمقراطية مخدرة بأسطورة تطورها وقدسية منشئها فلا تعير هذه العناصر أي اهتمام بل تنتقل إلى التلألؤ ببريق سطحي أخاذ بعيدا عن الولوج في حقيقة الواقع، ولقد تعمق باتاي في تحليلاته للفكر السياسي داعيا مع عدد من المثقفين الماركسيين إلى تشكيل جمعية هجوم مضاد ذات النزعة الثورية ضد الفاسية والديمقراطية الفاشلة، والتي انضم إليها بروتون وإليوار وعدد من السورياليين ولم تستمر هذه الجمعية طويلا بعد ظهورها فالنزاعات الداخلية بين أفرادها وتململ باتاي من الماركسية عجلا في تداعيها، إلا إنه في إطار اهتمامه وتفكيره في الفاشية كتب باتاي في هذه الأثناء سردا نصيا (زرقة السماء) سنة 1936 ونشره بعد عشرين سنة يروي قصة رجل يعيش في أوروبا الثلاثينات فريسة اللامبالاة المرضية إلى حد التأزم وهو يتنقل دوما من حال السكر الشديد إلى حال الوعي ويراقب بدقة نذائر الشؤم الكثيرة التي أمست في تراكمها دليلا على قرب الهاوية وجحيمها.

الفرع الثاني: صياغات جديدة لباتاي:

بعد حل جمعية الهجوم المضاد تحول باتاي عن الوسائل والاشكال المتبعة في العمل السياسي إلا أنه مع ذلك لم يتوقف عن التدخل في الحياة العامة مؤسسا مجلة جديدة وجمعية سرية تحت اسم (Acephale) هاتان الحركتان الجديدتان استلهمتا في تكوينهما الروح النيتشوية وجمعتا العديد من الأعضاء حول تجربة مشتركة أطلق عليها باتاي فيما بعد اسم (السيادة) أي التحرر من كل عبودية أكانت معنوية ام سياسية بما فيها عبودية القوميات الاجتماعية، وفي السياق نفسه ركزت المجلة على نقض التفسيرات المغرضة والمسيئة للنيتشوية واعتبرت أن نيتشه هو سيد بكل معنى الكلمة وهو فيلسوف السيادة المطلقة، وبعد توقف مغامرة Acephale عشية الحرب العالمية الثانية تابع باتاي نشاطه الفكري فأسس بالتعاون مع روجيه كايوا وميشال ليريس (مدرسة السوسيولوجيا) 1937 – 1939 التي عملت على دراسة الاشكال المختلفة للمقدس في المجتمعات كافة، وتعتبر الثلاثينات كذلك محطة مهمة في مسار باتاي فهي تؤرخ للقاء فلسفي

مهم لعب دورا بارزا في صياغة فكره إنه اكتشاف هيجل الفيلسوف الألماني الأكمل من خلال منظار فيلسوف روسي آخر إنه (ألكسندر كوجيف) الذي أدار منذ 1933 – 1939 حلقة دراسية مهمة في قاعة صغيرة في حرم مدرسة الدراسات العليا في باريس قرأ خلالها نصوصا للمرة الأولى في فرنسا من (ظواهرية الروح) لهيغل فعلق عليها وشرح مضمونها وفسر رؤيتها للوجود الإنساني عبر فكر صريح العبارة يحملك في شروحه على أجنحة النشوة، وسحر كوجيف وأهمية دروسه يعبر عنهما نوعية المشاركين في الحلقة إلى جانب باتاي نذكر انذريه بروتون وجاك لاكان وريمون آرون وموريس ميرلو وبونتي وريمون كونو وقد ظهر أثر هذه الدروس واضحا على فكر باتاي حين اعترف: إن شروح كوجيف العبقرية أتت على مستوى الكتاب كم مرة خرجنا كونو وأنا من القاعة الصغرى مخطوفي الأنفاس مسحوقين من الدهشة إن شروح كوجيف تعملق هيجل تبعته حيا قد شدد كوجيف في دروسه على المراحل الأكثر تعبيرا عن فكر هيغل والأشد عنفا سائرا بالفكر الفلسفي إلى حدود الجنون. (مارلين كنعان).

المبحث الثاني: الإناسة البنيانية فصل الساحر وسحره

إن فرعي الاجتماعيات اللذين نوليهما القسم الأكبر من اهتمامنا هنا وهما الناسوت والنياسة قد شهدا خلال السنوات الثلاثين المضية ازدهار سيل من الدراسات والالتباسات التي نستشف من خلالها ذلك السجال التقليدي الذي نقل إلى صلب النياسة نفسها، وكم كان سجالا بسيطا في شكله التقليدي ذاك، والذي يتلخص في القول بتضاد النياسة بقضها وقضيضها مع فرع معرفي آخر هو التاريخ بقضه وقضيضه أيضا.

المطلب الأول: الساحر وسحره:

منذ ان قام وولتر كانون بأبحاثه أخذنا ندرك بمزيد من الوضوح تلك الإوالات النفسية – الجسدية التي تستند إليها حالات الموت بالتعويد والتأخيذ وهي حالات باتت مؤكدة في مناطق عديدة من العالم، وذلك إذ يعي أحد الأشخاص أن أحدهم قد رقاه رقية مؤدية فيرسخ لديه الاعتقاد بناء على التقاليد المعمول بها لدى جماعته بأنه صار محكوما عليه بالموت ويشاطره ذووه وأصحابه هذا الاعتقاد الراسخ، منذ ذلك الحين تأخذ الجماعة بالانكماش فتبتعد عن الشخص الذي احاقت به اللعنة وتتصرف حياله وكأنه صار ميتا بالفعل بل بوصفه مصدر خطر على كل من يحيط به، وهكذا يأخذ الجسم المجتمعي في كل مناسبة وعبر كل تصرف من تصرفاته يوحي للشخص المنكوب بأنه ميت لا محالة بينما يستسلم الشخص المذكور لمصيره الذي يعتبره قدرا محتوما فلا يبذل بالتالي أي محاولة للخلاص منه، ثم إن الجماعة لا تلبث أن تؤدي الطقوس المقدسة التي من شأنها أن تسوق هذا الشخص إلى مملكة الأشباح، هكذا فبعد أن يكون الشخص المؤخذ قد قطع بصورة فظة وفجائية عن كل صلاته العائلية والمجتمعية واستبعد عن كل الوظائف والنشاطات التي يعي المرء ذاته من خلالها، وبعد أن تكون قد تبينت له تلك القوى القاهرة التي جرى استحضارها من جديد وإنما لمجرد إبعاده عن عالم الأحياء فإنه يستسلم لمشيئة هذا الفعل الفجائي والكامل لمختلف السساتيم المرجعية التي تقوم على تواطؤ الجماعة وتوافقها، ومن انقلاب السساتيم المذكورة انقلابا حاسما يحوله من كائن حي ذي حقوق وواجبات إلى كائن ميت يتحاشاه الجميع ويتعوذون منه بالطقوس ويفرضون عليه الحرم. (ستراوش، ترجمة قبيسي).

لقد بين كانون أن الخوف شأنه شأن الغيظ يترافق مع نشاط شديد يستبد بالسستام العصبي الودي، وعن هذا النشاط يكون في العادة مفيدا إذ أنه يؤدي إلى تعديلات عضوية تجعل الفرد قادرا على التكيف مع أحد الأوضاع التي استجدت عليه، أما إذا لم يكن لدى الفرد حياة في الاستجابة بصورة غريزية أو مكتسبة لأحد الأوضاع الاستثنائية الخارقة أو المعتبرة من قبله استثنائية وخارقة فإن نشاط السستام الودي يتضخم ويتبلبل مما يؤدي في غضون ساعات قليلة أحيانا إلى إحداث نفص في حجم الدم مع ما ينجم عن ذلك من هبوط في الضغط ومن أضرار في المجاري الدموية لا قبل بعلاجها، ثم إن الاستنكاف عن الشراب والطعام وهو أمر شائع لدى المرضى الذين يعانون ضيقا شديدا يؤدي إلى تسريع العملية المذكورة، إذ أن الاجتفاف (نقص الماء في الكائن العضوي) يفعل فعله كمنبه للسستام الودي بينما يزداد نقص حجم الدم بفعل الرشحان المتزايد الذي يصيب الأوعية الدموية الشعرية، لقد تبينت صحة هذه الفرضيات من خلال الدراسة التي تناولت عدة حالات من الصدمات النفسية التي أصيب بها أصحابها على أثر تعرضهم للقصف المدفعي أو لخوض المعارك في ساحات القتال أو حتى لبعض العمليات الجراحية، ففي هذه الحالات يحصل الموت رغم أنه يتبين لدى الكشف الطبي عدم وجود أي جرح أو نزف.

ليس ثمة إذا أسباب تدعو إلى التشكيك في فعالية بعض الممارسات السحرية لكننا نرى في الوقت نفسه أن فاعلية السحر تنطوي على الإيمان بالسحر وإن هذا السحر يتمثل بثلاثة أوجه متكاملة وهي:

أولا: إيمان الساحر بفعالية التقنيات التي يعتمدها، ثانيا: إيمان المريض الذي يعالجه الساحر او إيمان الضحية التي ينكل بها هذا الساحر بقدرات هذا الساحر نفسه، ثالثا: ثقة الرأي العام ومتطلباته التي تشكل في كل لحظة من لحظات العملية حقلا من حقول الجاذبية تتحد في صلبه وتنعقد أواصر العلاقات بين الساحر ومن يقع عليهم سحره، وبديهي أن أيا من الاجزاء الثلاثة المذكورة لا يكفي لتكوين تصور واضح عن نشاط السستام الودي وعن الاضطرابات التي سماها كانون اضطرابات الثبات المثلي، فعندما يدعي الساحر أنه استخرج بالامتصاص شيئا مرضيا من جسد مريضه وأن هذا الشئ كان علة الحالة المرضية التي يشكو منها المريض ثم يرينا حصاة صغيرة كان قد أخفاها في فمه، فكيف تجد هذه العملية تبريرها في نظره؟ وكيف يتسنى لشخص برئ متهم بالسحر أن يدفع التهمة عن نفسه في حال الإجماع على اتهامه، إذا كانت الحالة السحرية ظاهرة من ظواهر التوافق العام في الرأي؟ وأخيراً ما هو مقدار التصديق ومقدار النقد اللذين يتدخلان في موقف الجماعة تجاه الذين تعزو إليهم قدرات استثنائية خارقة وتمنحهم عددا من الامتيازات جزاء على هذه القدرات بينما تفرض عليهم بالمقابل أن يقوموا بأمور معينة تستجيب لرغباتها؟ مما لا شك فيه أن الساحر يقيم علاقات وثيقة مع القوى الغيبية.. وإن هذه التفسيرات المتنافرة مهما كان أصله المتحذلق لا ترد على الوعي الفردي بعد قيامه بتحليل موضوعي بقدر ما تخطر له بوصفها معطيات تكميلية تستدعيها بعض المواقف الشديدة الغموض التي لم تتم بلورتها وصياغتها بعد والتي تتخذ لدى كل منا طابع الخبرة غير أن هذه الخبرات تظل من الناحية العقلية عديمة الاشكال والصور.

المطلب الثاني: تجربة ساحر:

كان المدعو كيزاليد لا يؤمن بقدرات السحرة والكهنة فدفعه فضوله لكشف خزعبلاتهم ورغبته بفضح ألاعيبهم ثم معاشرتهم والتردد عليهم فدأب على ذلك إلى أن عرض عليه أحدهم إدخاله في مجموعتهم حيث يصار إلى تأهيله ليصبح واحدا منهم.. وأولى الدروس التي تلقاها على أيديهم مزيج غريب من الإشارات الإيمائية والشعوذة والمعارف التجريبية حيث يختلط فن التظاهر بالإغماء وتصنع النوبات العصبية وحفظ الأغاني السحرية والتمرس بتقنية التقيؤ فضلا عن عدد من مبادئ فحص المرء بالتنصت إلى صدره ومبادئ فن التوليد واستخدام بعض الأشخاص (الشاردي الذهن) أي الجواسيس المكلفين بالإصغاء إلى أحاديث الناس الخاصة لاطلاع الكاهن سرا على بعض المعلومات المتعلقة بأصل وأعراض الآلام التي يعاني منها فلان أو فلان وأخيراً اتقان ذلك الفن الأكبر المرعي لدى إحدى مدارس الكهانة على الساحل الشمالي الغربي من المحيط الهادئ، وهو كناية عن استخدام خصلة صغيرة من الزغب يخفيها الكاهن المحترف في ناحية من نواحي فمه ليلفظها في اللحظة المناسبة مضمخة بالدم بعد أن يكون قد عض لسانه أو استنزف الدماء من لثته ثم يتباهى بعرضها على الملاء وعلى المريض بوصفها الجسم المرضي الذي توصل إلى استخراجه بعد عدد من الامتصاصات والمعالجات. (ستراوش، ترجمة قبيسي).

هكذا ترسخت لدى كيزاليد شكوكه بأسوأ أشكالها لكنه حرص على متابعة التحقيق بالأمر غير أنه لم يعد بوسعه أن يتصرف كما يحلو له إذ أن أمر تدربه على يد الكهان أخذ يشيع بين الناس، وهكذا تلقى ذات يوم دعوة من عائلة أحد المرضى بعد أن زعم المريض أنه أبصره في منامه وشفي على يديه فأسفر علاجه الأول هذا عن نجاح باهر ولكن دون مقابل حتى عن العلاجات التي تلته إذ أنه لم يكن قد أنهى مدة تدريبه الرسمية التي تمتد طيلة أربع سنوات، إلا أن كيزاليد لم يتخلى عن موقفه النقدي رغم أنه عُرف منذ ذلك الحين بأنه من كبار الكهان فقد فسر نجاحه المذكور بأسباب نفسانية وأن بعض الصيغ أقل زيفا من بعضها الآخر والمعنى بذلك بالطبع تلك التي كان اهتمامه الشخصي متجها نحوها فضلا عن السستام الذي أخذ ينبني في ذهنه بغفلة عنه.

مضى كيزاليد يتابع عمله مغتنيا بالأسرار فاضحا للمحتالين وملؤه الاحتقار لهذه المهنة: (ولم أشاهد كاهنا يعالج المرضى عن طريق الامتصاص إلا مرة واحدة فقط لكنني لم أستطع أن اعلم ما إذا كان كاهنا حقيقيا أم مزيف، أعلم أنه لم يكن يتقاضى أجرا من الذين يشفيهم ولهذا السبب وحده اعتقد أنه كان كاهنا، والحق أنني لم أره يضحك مرة واحدة) وهكذا فقد تغير موقفه تغيرا ملموسا عما كان عليه في البداية إذ حلت المشاعر الحساسة محل السلبية الجذرية، فهناك في رأيه كهان حقيقيون ولكن ماذا عنه هو بالذات؟ لا ندري لكن من الواضح أنه يمارس مهنته بضمير حي وأنه فخور بما يحققه من نجاح وأنه يدافع دفاعا حاراً ضد جميع المدارس المنافسة عن تقنية الزغب المضمخ بالدم التي يبدو أنه تغافل عن طبيعتها الإحتيالية تغافلا تاما بعد أن كان لا يفتأ يتهكم عليها في بداية الأمر.

عندما يعالج الكاهن مريضه فهو يقدم امام الملأ مشهدا استعراضيا معينا، ما هو هذا المشهد؟ للإجابة على هذا السؤال وتحت طائلة تعميم بعض المعاينات تعميما سريعا نقول أن المشهد المذكور يظل على الدوام مشهد تكرار الكاهن لذلك (النداء) أي لتلك النوبة الاستهلاكية التي أفصحت له وكشفت له عن حالته، لكن كلمة مشهد لا ينبغي أن تغشنا فالكاهن لا يكتفي بإعادة إنتاج حيويتها وأصالتها وحدتها، وبما أنه يعود في ختام الجلسة إلى حالته السوية فإن بوسعنا أن نستعير من التحليل النفسي أحد ألفاظه الأساسية ونقول إنه (يفرج عن كربه) ومن المعلوم أن التحليل النفسي يطلق تسمية التفريج عن الكرب على تلك اللحظة الحاسمة من العلاج التي يسترجع فيها المريض وبشكل حاد معاناته للوضع الاستهلالي الذي كان في أصل عبارة عن شخص يحترف التفريج عن الكرب. (ستراوش، ترجمة قبيسي).

إذا كانت العلاقة الجوهرية هي علاقة الكاهن بالجماعة فينبغي لنا ان نطرح السؤال من زاوية أخرى هي زاوية الصلة بين الأفكار السوية والأفكار المعتلة، والحال أن الفكر المعتل والفكر السوي في المنظور غير العلمي (وليس هناك من مجتمع واحد يستطيع أن يتباهى بأنه لا يشارك في هذا المنظور) ليسا أمرين متضادين بل هما متكاملان، فحيال هذا الكون الذي يتعطش الفكر السوي إلى فهمه وإدراكه لكنه لا يتوصل إلى التحكم بإوالاته، لا يفتأ هذا الفكر عن طرح الأسئلة على الأشياء متوخيا فهم معناها ولا تفتأ الأشياء تمانع في الإفصاح عن هذا المعنى، أما الفكر المعتل فهو على العكس من ذلك فهو يظل مفعما بالاجتهادات والأصداء العاطفية وهو لا ينفك عن إرهاق كاهل الواقع بأثقال هذه التأويلات والأصداء فالفكر الأول يرى أن ثمة أمورا لا يمكن التحقق منها بصورة اختبارية أي أنها تفرض نفسها فرضا، والفكر الثاني يرى أن ثمة اختبارات لا موضوع لها أي أنها جاهزة ومتوفرة، فإذا شئنا أن نستعير من الألسنيين بعضه فإننا نقول إن الفكر السوى يعاني دائما من عجز في خانة المدلول عليه، بينما يشكو الفكر المسمى بالمعتل (في بعض تجلياته على الأقل) من فائض في خانة الدال.

إن امتصاص أحد التراكيب المحلية المغلوطة عن طريق استيعابه مع التراكيب السوية ضمن تركيب عام وإنما اعتباطي بمعزل عن الحالات الحرجة التي تستوجب التدخل الفاعل يشكل خسارة على جميع الأصعدة، فمجموعة الفرضيات البسيطة قد تشكل قيمة وسائلية أكيدة بالنسبة للمعلم الخبير دون أن يكون من واجب التحليل النظري أن يرى فيها صورة نهائية وأخيرة للواقع، ناهيك بأنه ليس من الضروري جمع المريض والطبيب بتوسط الصورة المذكورة ضمن نوع من التوحد الصوفي الذي لا يتخذ نفس المعنى لدى هذا وذاك ولا يفضي إلا إلى حل العلاج ضمن محلول الوهم الخيالي، فإذا دفعنا هذا المنطق إلى أقصاه فإنه لا يعود لنا أن نطلب من الوهم المذكور إلا كلاما يصلح بمثابة الترجمة لظاهرات معينة تكون قد عادت هي الأخرى من حيث طبيعتها العميقة مستعصية على أفهام الجماعة فضلا عن المريض والساحر. (ستراوش، ترجمة قبيسي).

المبحث الثالث: ثورة الشباب 1968

يمكننا القول أن ظاهرة الاحتجاجات الاجتماعية عابرة لمختلف النظم السياسية، فهي موجودة في النظم الديموقراطية وغير الديموقراطية، لكنها في الأولى عادة ما تؤدي إلى تطوير النظام ولفت الانتباه إلى ثغر ومظالم اجتماعية أو تهميش سياسي يؤدي إلى تحسين أدائه وأحيانا تجديد نخبته، أما الثانية فإنها تكرس أو تعمق أزماتها لأنها عادة ما يعجز عن الاستجابة لمطالب المحتجين السياسية، وقد يستجيب لجانب من المطالب السياسية والاجتماعية عن طريق تغيرات في بنية العلاقات بين النظام والمحتجين، غير أنه يلبي جانبا ويرفض جوانب كثيرة بصورة لا تجعله قادراً على الاستفادة منها من أجل التطور الديموقراطي والانفتاح السياسي. (صوارية، 2016).

المطلب الأول: ثورة مايو 1968:

إن ثورة مايو 1968 غيرت حياة المجتمع الفرنسي في العمق من جميع النواحي النفسية والثقافية والجنسية والتحررية والسياسية والفلسفية، والواقع أن رياح الثورة كانت تهب منذ فترة على عواصم الغرب وجامعات من روما إلى برلين إلى لندن ومدريد ولكن هذه الثورة بلغت ذروتها في باريس حتى اضطر الجنرال ديغول إلى الرحيل عن فرنسا مؤقتا بعد أن عجز عن ايقاف التمرد، وثورة مايو 1968 كانت في الاصل ثورة ضد المجتمع وتقاليده العتيقة الموروثة عن القرن التاسع عشر وكانت ثورة ضد هيبة مختلف رموز الحرس القديمة وضد هيبة أرباب العمل في الصانع أو الاساتذة في المدارس.. الخ.

والواقع أن الانظمة التربوية في كل البلدان المتطورة كانت تبدو عاجزة عن مواجهة مطالب كل هذا العدد الهائل من الطلبة الذين يتدفقون على المدارس والجامعات وبرامج السوربون نفسها ما كانت قد تغيرت منذ نصف قرن، ثم أنتقل الطلبة من نقد الجامعة ومناهجها وبرامجها إلى نقد المجتمع كله، وبما أن السلطة كانت عاجزة عن اصلاح المجتمع فانه لم يعد امام الطلاب إلا الثورة عليها من أجل تغييرها، وبالطبع فكانوا يحلمون بوصول اليسار إلى السلطة، وقد عبر كل ذلك عن نزعة طفولية لدى الشبيبة الفرنسية، وهي نزعة مراهقة من الناحية السياسية ولكنها مليئة بالبراءة وحب الحرية، وطرحوا عندئذ شعار رامبو الشهير: ينبغي تغيير الحياة هذه الحياة الرتيبة التقليدية لم تعد تناسبنا نريد شيئا آخر غيرها.

يقول هنري وبير أستاذ العلوم السياسية عن مايو 1968 ما يلي: الشيء الذي كان يجذب الطلاب في الماركسية آنذاك هو البعد التبشيري أو التغييري الذي تتمتع به وكانوا يعتقدون أن المجتمع فاسد كليا وغير قابل للإصلاح، وبالتالي فلابد من تدميره من أجل تشكيل مجتمع آخر جديد وتدمير المجتمع لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الثورة العارمة ولذلك انخرطوا في ثورة مايو 1968 التي كانوا يعتقدون بأنها سوف تكنس كل الانظمة اليمينية في اوروبا، وكان الحقد على اليمين الفرنسي الحاكم كبيرا، وديغول كان قد شاخ وقارب الثمانين، وبالتالي فقد ملوا منه على الرغم من عظمته التاريخية، أليست هي رأس الحربة الرأسمالية في العالم؟ ألا تقوم بحرب امبريالية بشعة في فيتنام إنها عدو الشعوب وينبغي أن تدفع الثمن.

وعلى هذا النحو وصلت حركة التمرد إلى بيركلي وبعض الجامعات الاميركية الاخرى بل وحتى الطلاب في طوكيو تحركوا في كل انحاء العالم كانت تندلع الشرارة الثورية، ولكن بعد أن قام الطلاب في السوربون بعدة اعمال استفزازية اصطدموا برجال البوليس وسقط العديد من الجرحى من كلا الطرفين وعندئذ قرر البوليس اعتقال قادة التمرد الطلابي، وكان عددهم بالعشرات.

وجن جنون الطلاب المتمردين فاجتمعوا في جامعة نانتير بضواحي باريس، وخطب فيهم دانييل كوهين بندت قائلا: سوف نتحرك ضد القمع البوليسي ولن نسكت عن قمع رفاقنا وصفق له الجميع طويلا لأنه كان قائد التمرد وساهم المثقفون الكبار في دعم الحركة الطلابية والعمالية فنزل جان بول سارتر إلى الشارع

وراح يوزع المنشورات لصالح الطلاب وضد النظام فاعتقلته الشرطة لفترة قصيرة ثم اخلت سراحه بعد أن قال لهم ديغول: من يستطيع أن يعتقل فولتير اتركوه حرا... والواقع أن سجن سارتر كان غلطة كبيرة لأنه أشهر من نار على علم ولأن ذلك يسيء إلى سمعة النظام الديغولي.
ثم نزل ميشيل فوكو إلى الشارع أيضا وكذلك جيل ديلوز وايفي مونتان وعشرات الفنانين والكتاب الآخرين وتصاعد الحقد بين طرفي فرنسا: الطرف اليميني أو حتى اليميني المتطرف ثم الطرف اليساري الحاقد على حكم اليمين وكادت أن تنشب معركة بالسلاسل بين طلاب اليسار وطلاب اليمين في الحي اللاتيني ولولا تدخل البوليس لسقط مئات القتلى والجرحى، وعلى الرغم من تدخل الشرطة حصلت اعمال عنف رهيبة وسفكت دماء كثيرة بل وقطعت أشجار باريس في شوارعها الجميلة.
إن ربيع باريس ذلك العام كان أكثر من جميل وكان ساخنا جدا وبعد أن حقق الطلاب عدة نجاحات صارخة ضد السلطة واليمين الفرنسي راحوا يستقبلون دانييل كوهين بنديت وكأنه بطل فقد عرف كيف يتحدى البوليس ويصمد امام التخويف والتهديد ولمع اسمه منذ ذلك الوقت أصبح شبه اسطورة ولكنه الأن أصبح عاقلا ومسئولا ولم يعد زعيم الشغب والتمرد، لقد أصبح عضوا مشهورا في البرلمان الاوروبي بل ويساهم في اتخاذ القرارات السياسية ويجتمع بكبار الشخصيات الفرنسية والالمانية والانجليزية ولكنه قبل اربعين عاما كان يعتبر من فصيلة الزعران المشاكسين ليس إلا، وقد هجم البوليس على شقته في الدائرة الخامسة عشرة في باريس وقبضوا عليه، ثم اقتادوه إلى مقر الشرطة حيث حققوا معه لمدة ثماني ساعات متواصلة، وقد حقد عليه اليمين المتطرف في فرنسا كثيرا باعتباره زعيم الشغب، وفي 2 مايو من عام 1968 كتب أحدهم في مجلة الحزب يقول مهددا: ينبغي أن ننتهي من هذا النذل كوهين بنديت أنه يثير المشاكل والاضطرابات في فرنسا ينبغي طرده من البلاد فورا وإذا لم تفعل السلطة ذلك فان شبابنا يتعطش لضرب هذا الشخص وتصفيته إذا لزم الامر والمقصود شباب اليمين المتطرف.
ولكن بعد ثمانية اسابيع من الاضطرابات العنيفة والفوضى راحت فرنسا تلتقط انفاسها وعاد الجنرال ديغول إلى البلاد بعد أن هرب لعدة أيام وفي أثناء ذلك تحمل المسئولية رئيس وزرائه جورج بومبيدو بكل قوة ورباطة جأش، وانتهت ثورة مايو 1968 كما تنتهي كل الثورات وخلفت وراءها الخيبة والحسرة لأنها لم تستطع أن تسقط النظام الحاكم اليميني بحسب رأيها ولكنها استطاعت أن توصل الجمهورية الخامسة وزعيمها إلى حافة الهاوية، وكالعادة فبعد كل اضطراب فوضوي يشعر الناس بالحاجة إلى الهدوء والنظام وهكذا صوت الشعب الفرنسي لديغول وحزبه بعد الاحداث بشكل كثيف وقوي وكانت النتيجة أن سيطر الديغوليون على البرلمان والسلطة من جديد.
وبعد أن كادت الامور تفلت من ايديهم امسكوا بها بشكل أقوى مما سبق والواقع أن معظم المؤرخين راحوا يتساءلون محتارين: كيف يمكن لفرنسا أن تسلم نفسها للفوضى والثورة وهي تعيش أجمل لحظات حياتها؟ ولماذا كل هذا التخريب إذا كانت البلاد تعيش وضعا اقتصاديا ممتازاً ويحكمها زعيم تاريخي مثل ديغول فهل جن الفرنسيون يا ترى؟ من المعلوم أن ميتران حاول استغلال الوضع أثناء الثورة الطلابية وطرح نفسه كبديل عن النظام ولكن هذه العملية أساءت إليه أكثر مما افادته فقد اظهرت أنه شخص انتهازي مستعد لاستغلال أزمة البلاد من أجل الوصول إلى السلطة.

المطلب الثاني: نتائج ثورة مايو 1968:

الواقع أن ثورة مايو 1968 حيرت كل المراقبين ففرنسا كانت بلدا ديمقراطيا والنقابات العمالية كانت حرة في العمل وتنظيم المظاهرات الاحتجاجية في الشوارع، والمعارضة اليسارية كانت تهاجم سياسة الحكومة كما تشاء وتشتهي في البرلمان ولكن قوى اليسار لم تكن تفكر اطلاقا باتباع طريق آخر غير الطريق الشرعي للتعبير عن نقمتها وغضبها على الحكم.

فلماذا إذاً اندلعت مظاهرات الشغب والتخريب والفوضى الخارجة على القانون؟ لماذا أنتقل هيجان الطلاب في بيركلي إلى طوكيو إلى روما ومدريد، ولماذا لم يتحول إلى ثورة عارمة على النظام إلا في فرنسا؟ لايزال المؤرخون حتى الأن يتساءلون عن سر ثورة مايو 1968 في فرنسا فالبعض يقول بأن فرنسا هي بلد الثورة الفرنسية وليس غريبا بالتالي أن تظهر فيها الثورات من وقت إلى آخر، والبعض الآخر يقول بأن المجتمع الفرنسي كان بحاجة إلى خضة كبيرة لكي يجدد نفسه ويخرج من امتثاليته وعاداته الرتيبة المملة، فالشبيبة كانت بحاجة إلى تأكيد نفسها في ذلك الربيع الجميل والعدالة الاجتماعية لم تكن متوافرة إلى الحد الذي يزعمه أتباع النظام، فالهوة كانت سحيقة بين الطبقة العمالية التي تشتغل وتنتج ثروات البلاد وبين الطبقة البورجوازية التي تجني معظم ثمار هذا الكدح والعمل.

الواقع أن طلاب الجامعات والمثقفين كانوا يعتمدون على الطبقة العمالية التي هي ثورية بطبيعتها من أجل تغيير النظام وتوزيع الثروة بشكل عادل على الشعب وقد توهموا ولو للحظة بأن الحزب الشيوعي والنقابات التابعة له سوف تمشي معهم في خط الثورة حتى النهاية وتدمير النظام، ولكن الحزب الشيوعي كانت له حساباته ولم يتجرأ في نهاية المطاف على اعلان الثورة الكاملة على ديغول والواقع أن الاحوال المعيشية للطبقة العمالية كانت قد ابتدأت بالتحسن وبالتالي فلم يرد الحزب أن يضحي بتلك هذه المكتسبات الاجتماعية من أجل سواد عيون الطلاب، فهناك فرق بين المراهقة السياسية والمسئولية السياسية ويرى أحد المفكرين الذين عاشوا احداث تلك الفترة أن ثورة مايو 1968 كانت حديثة وعتيقة بالية في ذات الوقت، كانت حديثة لأنها ارهصت بآفاق القرن الواحد والعشرين قبل أن تحصل، وقديمة لأنها كانت لاتزال تؤمن بالشعارات الثورية على الطريق الماركسية أو الماوية أو ما إلى ذلك.

الواقع أن السلطات الفرنسية اجرت اصلاحات عديدة على المجتمع بعد تلك الثورة وبالتالي فحتى احباطها أو فشلها كان مفيدا ولم تذهب تضحيات تلك الانتفاضة سدى، ثم أن الماركسية بدت على حقيقتها بعد تلك الثورة لقد تبدلت محدوديتها كنظرية اجتماعية أو انقلابية وكذبت الأيام توقعات كارل ماركس في انهيار الرأسمالية وحلول طبقة البروليتاريا محلها، فالواقع أن الرأسمالية عرفت كيف تتأقلم مع الواقع الجديد وكيف تعطي للعمال حياة استهلاكية ترضيهم وتجعلهم يتراجعون عن الحلم الثوري وهذا ما كان، فما لبثت الطبقات الوسطى في المجتمع الفرنسي أن اغتنت وما لبثت طبقة العمال أن تحسنت اوضاعها واصبح العامل الفرنسي يمتلك سيارته الخاصة وشقته المتواضعة أو حتى الجيدة، وكل ادوات الحياة الاستهلاكية الحديثة وبالتالي فلماذا الثورة إذاً يا سيد كارل ماركس؟ نعم لقد اثبتت الطبقة الرأسمالية مرة اخرى أنها ذكية وتعرف كيف تتصرف لكي تمتص النقمة الاجتماعية أو الشعبية عليها ولولا ذلك لتحققت نبوءة كارل ماركس ولذهبت الرأسمالية إلى مهاوي الجحيم.

أما بالنسبة للنظام الجامعي والبرامج التعليمية والحياة الثقافية بشكل عام فان تأثير هذه الثورة عليها كان كبيرا فبعدها تجددت البرامج التي كانت سائدة في الجامعات الفرنسية، وظهرت تيارات فكرية جديدة وبخاصة تيار البنيوية وسيطر رولان بارت على النقد الادبي وميشيل فوكو وجيل ديلوز على الفلسفة وكلود ليفي ستروس على الانتربولوجيا وبيير بورديو على علم الاجتماع ولاكان على علم النفس..الخ وشحب بريق جان بول سارتر وبدت ماركسيته المطعمة بالوجودية مهترئة أكثر من اللزوم، والواقع أن رولان بارت كان قد خاض معركة كبيرة مع النقد التقليدي السائد في السوربون، وربح المعركة بعد مايو 1968 وقل الامر عن بقية التيارات التجديدية في الفكر الفرنسي.

الفصل السادس: كيفية إنتاج الخطاب

المبحث الأول: التاريخ والحقيقة

المبحث الثاني: جينيالوجيا المعرفة

المبحث الثالث: المعرفة والملفوظة

المبحث الرابع: الجنسانية وتاريخ الجنس

المبحث الأول: التاريخ والحقيقة

تمهيد:

أننا نعيش في مجتمع يسير بمعظمه نحو الحقيقة أعني في مجتمع ينتج وينثر خطابا همه هو الحقيقة أو يعتبره الناس كذلك وله من جراء ذلك سلطة خاصة... يجب الشروع في التأريخ للحقيقة أو لتلك السلطة التي تحظى بها الخطابات المقبولة على أساس انها حقيقة. (فوكو)

مجتمعنا يعيش في عالم الحقيقة الذي نراه ونلمسه كل يوم وكل ساعة من خلال حواسنا ومداركنا، وننظر في مستمرّات الحياة بعيون واهجة مليئة بالتمعن والتيقن، وأيضا نسمع الخطابات البيضاء والسوداء وما بينهما (الرمادية) التي منها يتشكل مسار حركتنا ونتلمس ثنايا طريقنا ويتوضح توجه انفعالاتنا وتصرفاتنا، فاغلب ما نبدأ به يومنا خطاب يفرض علينا ترك فعل الأولويات والضروريات والاساسيات إلى البحث والتفتيش عن الاحتياطات والاستعدادات وكأننا في ساحة معركة وصراع لتأكيد وجودنا نحو مصدر الخطاب، هل الخطاب مهم أو هو صنيعة افكارنا أم نحن في حالة دائمة من رد فعل الخطاب ويجب عدم التهاون والتكاسل نحوها، يبدو أننا نمارس طقوس شعورية تنبع من معرفة نفسية يقينية لا يستطيع أحد تشغيلها إلا الخطاب العقلي الموجه الموسوم بنصوص مدمجة وملفوظات مصورة لتكوين قوة إرادة يصعب هزيمتها وتحطيمها، من هنا استطاع صناع الخطابات تحريك القوى وتوجيهها إلى حيث يريدون ويرغبون، فنشأت علاقات إرادة القوة التي تفننت في تنظيم مؤسسات الخطاب ودعمت حركته وساندته ثم رسمت استراتيجياته التي سارت بها نحو اهداف الخطاب.

إن أهمية فوكو تنبع من كونه يمثل نقطة التقاء أبرز التوجهات المعرفية المعاصرة دون أن يمكن اختزاله في أي منها ودون أن يمكن كذلك فصله عن المشغل الفلسفي الذي يظل متجذرا فيه مهما ضيقنا من دلالة القول الفلسفي.

المطلب الاول: إشكاليات تأسيسية في الفكر المعاصر:

يبادر فوكو بالإقرار في درسه الافتتاحي (بالكوليج دفرانس) بسلطة النموذج التي تفرضها الهيغلية على الفلسفة المعاصرة برمتها، باعتبار أن اشكاليته بالإضافة إلى مواقف أخرى متزامنة معها تتلخص في محاولة دائبة للقفز وراء السور المتين الذي بنته النسقية الهيغلية ذلك: (أن عصرنا كله سواء من خلال المنطق أو من خلال الابستيمولوجيا وسواء من خلال ماركس أومن خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل لكن ان يفلت المرء فعلا من هيغل فهذا أمر يتطلب تقديرا مضبوطا لما يكلفه الانفصال عن هيجل وهذا يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيغليا ضمن ما يمكننا من التفكير ضد هيغل وأن نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون سعينا إلى مناهضته خدعة ينصبها في وجهنا وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئا).. إن النهج الهيغلي الذي يحتل موقع القلب في فلسفات التاريخ باعتباره يرسي بصفة محكمة علاقة وثيقة ومضاعفة بين الفلسفة وتاريخها من جهة وبين الفلسفة والسياق التاريخي عموما أي بعبارة أخرى لقد أدمج هيغل البعد الزمني في عمق الانطولوجيا بينما دأب التقليد الفلسفي على نفيه كعلامة على التقهقر الوجودي. (ولد أباه، ص19).

ندرك بالقطع إجراءات النبذ الجاري بها العمل في مجتمع كمجتمعنا الغربي ولعل أوضحها وأكثرها ألفة إجراء الحظر نعلم جيدا أن ليس لنا الحق في قول كل شيء ولا الحديث عن أي شيء في أية ما مناسبة وأن أي شخص لا يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف، ثمة قدسية الموضوع وطقوس المقام وحق الأفضلية أو حق التفرد الذي يتمتع به الشخص المتحدث، نحن هنا بإزاء ثلاثة أنماط من الحظر تتعانق وتتأزر ويعدل بعضها بعضا تشكل جميعها مصفاة تخضع لتحوير مستمر، حسبنا أن نسجل في زماننا

المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة وتكثر فيها الخانات السود إنها تلك التي تتعلق بالحياة الجنسية والحياة السياسية، إن الخطاب في هذه المناطق بدل أن يكون عنصرا شفافا ومحايدا يتجرد فيه الجنس من كل أسلحته وتركن فيه السياسة إلى الهدوء، يغدو ذلك المكان المحظوظ لأنماط الحظر حيث تمار فيه بعضا من أعتى سلطاتها الراعبة، إن الخطاب وإن كان غير لافت للنظر في الظاهر فإن ضروب الحظر التي تضربه تكشف لنا في الحين آصرته بالرغبة وبالسلطة، ولا غرابة في ذلك فالخطاب (كما يبين لنا التحليل النفسي) ليس هو ذلك الخطاب الذب يعلن رغبة أو يخفيها إنه موضوع الرغبة والخطاب (كما يعلمنا التاريخ) ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع إنه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها. (السطاتي والعالي، ص7).

تقول الرغبة: (لم أكن أريد الدخول في هذا المستوى المغامر للخطاب، لم أكن أريد ان تكون لي به علاقة بخصوص ما له من عناصر الحسم والقطع، كنت أود أن يلتف من حولي كشفافية هادئة وعميقة ومفتوحة بلا نهاية، هناك حيث يستجيب الآخرون لانتظاري ومن حيث ترتفع الحقائق الواحدة تلو الأخرى لم يكن أمامي سوى أن أترك نفسي محمولة فيه كحطام سعيد) وتجيب المؤسسة: (لا تخشى أن تبدأ فكلنا هنا لنريك بأن الخطاب خاضع لقوانين، وبأننا نسهر منذ زمن طويل على ظهوره وأن مكانا قد أعد له مكانا يشرفه لكنه يجرده من سلاحه، وأنه إذا حصل أن كانت له بعض السلة فإنه يستمدها منا ومنا فقط). (سبيلا، ص3).

المطلب الثاني: التاريخ النقدي الحديث:

إن التحول الأساسي في كتابة التاريخ يرجى إلى إعادة النظر في بنية ودلالة الحدث ذاته، فالحقل الحدثي ليس كما يقول بول فاين هو مجموعة من المواقع التي نزورها وندعوها أحداثا، (إن الحدث ليس كائنا) أو مواضيع طبيعية أو جواهر، بل هي حصيلة اقتطاع حر نمارسه داخل الواقع وبالتالي فإنها لا تتمتع بأي وحدة أصلية، إن هذا المبدأ الذي يحدد المنهج التاريخي اليوم (قابلية كل موضوع أن يحول إلى حدث) يحيلنا إلى بعض المقتضيات الأساسية التي تتعلق بمفهوم الواقع ذاته التي يتعامل معها المؤرخ، في هذا السياق يميز دي سرتو بين مفهومين للواقع: الواقع كما هو معروف أي ما ينطلق منه المؤرخ والذي يظل محددا بإشكالية الدارس وإجراءاته وأساليبه المنهجية ومنطلقاته الخاصة، فالواقع من جهة هو نتاج التحليل وهو من جهة أخرى مصادرته ومنطلقه، فهاتان صيغتان لا يمكن أن ترد أحداهما إلى الأخرى، والعلم التاريخي يتشكل عبر اقترانهما والتراوح بينهما، إن الفكرة الأساسية التي نستنتجها من ما سبق هو إنبناء النقدية التاريخية الجديدة على أنقاض وهم (الموضوع التاريخية) إذ لا وجود لواقع تاريخي جاهز أمام المؤرخ، يكون المطلوب منه الاكتفاء بتسجليه بأمانة وورع، فالواقع التاريخي باعتباره واقعا إنسانيا هو (واقع غامض) ولا ينضب غموضه، كما يقول ريمون آرون ويتجلى هذا الغموض في تعدد مناحي الوجود الإنساني وتنوع فضاءات الإدراك ومسوغات التأويل ومجالات الدلالة والمعنى. (ولد أباه، ص30).

ومن ثم كان التجديد الأساسي الذي قدمته (مدرسة الحوليات) هو تجاوز الحيز الحدثي والتركيز على الحقب الطويلة وصرف النظر عن الحياة السياسية نحو النشاط الاقتصادية وثوابت التنظيم الاجتماعي، وقد برزت هذه التوجهات باكرا في مقالات لوفيفر ومارك بلوخ، فقد اهتم الأخير بتحليل الوقائع الاقتصادية داعيا إلى ربط التاريخ بميادين أخرى وخصوصا الانتروبولوجيا واللسانيات، إذ لا بد للمؤرخ أن يلمّ بالعلوم المساعدة كالجغرافيا والاثنولوجيا والاقتصاد والديمغرافيا... وهو الامر الذي يتطلب العمل في إطار مجموعات بحث وذلك بالضبط هو (مشروع الحوليات) اما لوفيفر فقد دعا كذلك إلى ربط حقول الواقع الاجتماعي فيما بينهما وإبراز اقترانها الضروري كما ألح على الدعوة إلى قلب ترتيبها: الصعود من الاقتصادي إلى السياسي بدل الانطلاق من السياسة نحو الاقتصاد. (ولد أباه، ص31).

إلا أن فاين يلاحظ بصدق أن ما يميز الكتابة التاريخية عن السرد الخيالي هو كونها تتحرى الحقيقة في عملية السرد، فبمعيار الحقيقة يقترب التاريخ من نمط المعرفة العلمية إلا أن التاريخ هو معرفة الاحداث أي الوقائع، بينما العلم هو معرفة القوانين التي تحكم الواقع، فالتمييز الصحيح ليس راجعا إلى الواقع وإنما إلى الاختلاف بين نمطين معرفيين: (المعرفة التاريخية هي مجموعة من الوقائع بينما العلم معرفة بالقوانين)..
ولا معنى للقول بأن المؤرخ يطمح إلى استعادة الأشياء كما وقعت، إن هدفه ليس أبدا أن يجعلنا نعيش من جديد الحدث السابق، وإنما أن يعيد تركيب هذا الحدث ويعيد إنشائه من خلال نظام رجعي، فالموضوعية التاريخية تكمن بالضبط في نبذ ادعاء مطابقة الماضي الأصلي، إذ عمل المؤرخ هو بناء نسق الواقع انطلاقا من فضاء المعقولية التاريخية ومن ثم فإن هذا العمل يهدف قبل كل شيء إلى تربية ذاتية المؤرخ: إذ (التاريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرخ التاريخ) بمعنى أن مهنة المؤرخ تصنع في آن واحد التاريخ والمؤرخ. (ولد أباه، ص34).
نستنتج من عناصر التحليل السابقة التي حاولنا فيه تلخيص أهم الركائز المنهجية والنظرية التي تؤسس الخطاب التاريخي اليوم:
1- إن التحول الأساسي في الكتابة التاريخية يكمن في إرساء تصور جديد للحدث التاريخي الذي لم يعد ينظر إليه كواقع تجريب معطى يطمح المؤرخ إلى استرجاعه، بل واقع يتم بناؤه تصوريا من خلال الممارسة النظرية المنهجية التي يضعها المؤرخ ويقدمها لتعقل الظاهرة.
2- إن النقد الحاسم الذي وجه لمفهوم الحدث التاريخي ووحدته وشفافيته قد قوّض النظرية التقليدية المبسطة للكتابة التاريخية التي لم تعد تسجيلا مباشرا واميناً لأحداث الماضي.
3- إن الثورة الجديدة في التاريخ قد قوضت النظرة الوضعية المبسطة التي تجعل من التاريخ علما لقوانين وثوابت الممارسة البشرية وهي النظرية التي تجد اكتمالها في المقاييس الماركسية وزمنيتها الخطية.
4- إن النظرة التاريخية تقوم على أنقاض الخلفية الانتروبولوجية لمفهوم التاريخ الشمولي كسجل الاحداث التي صنعها الإنسان، فلم يعد الحدث التاريخي منحصرا في التجربة الإنسانية.
5- لقد تمت إعادة النظر في منزلة الحقيقة في التاريخ إذ لم تعد تتماهى مع الإرادة المطلقة التي تحرك مسار التاريخ ولا هي غاية هذا المسار كما أن الخطاب التاريخي لا يدعي استعادة الحقيقة الاصلية للأحداث كما وقعت في الماضي، إنها لن تكون سوى حقيقة جهوية هي نتاج بناء الواقعية كما يتحدد في الممارسة المنهجية. (ولد أباه، ص37).

المطلب الثالث: ابستمولوجيا القطيعة:

يكتب فوكو في اركيولوجيا المعرفة (في الواقع نفهم بالابستمية مجمل العلاقات التي قد تربط في وقت معين بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالا لاشكال ابستمولوجية ولعلوم، وعند الاقتضاء لأنظمة معقدة، الابستمية ليست نوعا من المعرفة أو نمطا من العقلانية يعبر باجتيازه العلوم الأكثر تنوعا عن الوحدة المطلقة لموضوع ما لعقل ما أو لعصر ما، إنها مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم في وقت معين عندما نحللها على مستوى الانتظامات الخطابية)، إذا ليست الابستمية قاعدة معيارية أو جردا شموليا لطرق انتاج المعارف بل هي: هذا الأساس لكل علم ممكن، يقول جان لوك شليمو: (الابستمية هي الـ (كيف) (نعرف؟) لهذه أو تلك من الفترات) ويقول برنار هنري ليفي إنها (الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين ومجاله المرئي والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته وقانون تواتر مفاهيمه ونظام توزع مشاكله وقاعدة توزع أساليبه، أي فرش من الاكراهات المغلقة وغير المتحدة الملامح التي تسم من قبل كل خطاب). (العيادي، ص16).

فعلى تاريخ العلم (بالنسبة لباشلار) أن يواكب نمو المعارف العلمية بهزاتها وتعثراتها ومن ثم فإن ابستمولوجيا باشلار هي كما يقول كانجلام: (ابستمولوجيا دائمة التحقق) ولذا فإن كتابة تاريخ العلم لم تعد تجميعا لسير العلماء الذاتية أو ضبطا لقائمة المذاهب والاطروحات العلمية، إن هذا التاريخ يجب أن يكون تاريخ (الأنتسابات المفهومية والتحولات النظرية) أي أن تاريخ العلم يجب أن يكون له نفس الطابع النقدي الذي به يتميز العلم، إن خصوصية باشلار كامنة في كونه يبتعد عن التوجه الوضعي فلا يقدم تفكيره الابستمولوجي على أنه علم فلسفي لكنه لا ينفصل عن العلم عندما يكون بصدد وصفه واجلاء طرقه وبراهينه، فليس هناك بالنسبة له فصل أو مسافة بين العلم والعقل، بل النشاط العقلي منحصر في مجهودات العلم وفي تاريخه. (ولد أباه، ص40).

يقول باشلار: (إن العائق الأول امام تشكيل روح علمية هو التجربة الأولى، أي التجربة المنتصبة امام وفوق النقد.. وما دام النقد لم يمسها فإنها لا يمكن أن تكون بحال من الأحوال سندا مؤكدا).. في هذا السياق تتحدد مقولة القطيعة الابستمولوجية التي تشكل المفهوم المركزي في التعبير عن تعارض التجربة الاختبارية والتجربة العلمية، كما تشكل إطار النظر إلى تاريخ العلم الذي يتسم بطابع الحركية والتحول، يقول باشلار: إن التقدم العلمي يظهر دوما عبر قطيعة بل قطائع دائمة بين المعرفة المشتركة والمعرفة العلمية، ويتجلى ذلك عندما نتطرق لعلم متطور أي لعلم يحمل سمة الحداثة بفعل تلك القطائع ذاتها.. ويلخص وقيدي مرتكزات التصور الباشلاري لتاريخ العلوم في ثلاثة مفاهيم هي: مفهوم العوائق الابستمولوجية ومفهوم القطيعة الابستمولوجية ومفهوم الجدل، فهذه المفاهيم الثلاثة تستخدم بصفة واسعة في ثنايا الحقل الابستمولوجي المعاصر وتهدف إلى غاية واحدة هي: المواكبة الفلسفية للتحولات العلمية الجديدة وتحديد أثرها في تشكيل نظام الفكر وإرساء تحليل نفسي للمعارف المشتركة لفصلها عن المنتوجات العلمية التي يتعين رسم حركة تطورها عبر منعرجاتها المتعددة الاشكال.. إن النتائج المستخلصة من الدرس الباشلاري على المستوى الابستمولوجي تتحدد في العناصر التالية:

1- تعيين منزلة جديدة للذات في مقابل ما دأبت عليه نظريات المعرفة من فصل بين الحقب العقلية ورسم لتقدم الوعي وبالتالي تأكيد الحقوق المطلقة لذات خالصة تهيمن على معرفتها وتاريخها وتتسلح بيقينها الذاتي في تقييم صلوحية المعارف العلمية.

2- تصور جديد للعقل العلمي: إنه عقل جدلي يقيم حوارا متواصلا مع المعارف التي ينتجها.

3- فهم جديد للحقيقة: حيث لم تعد تطابقا بين الفكرة ومرجعها أو كشفا نهائيا عن نظام الواقع، إنها حقيقة تخضع بالضرورة للتاريخ والنسبية وتظل محدودة بمجال صلوحيتها. (ولد أباه، ص41).

المطلب الرابع: نيتشه ونقد إرادة الحقيقة:

إن نيتشة يشكل لحظة قطيعة حاسمة مع مسار الميتافيزيقا ومؤشرا على انقلاب جديد في استراتيجية التأويل ذاته ونظام العلامات إن لم يكن خروجا على الفلسفة وتقويضها لها كما يحرص نيتشه في بعض شذراته على تأكيد ذلك.. ولنيتشه مكانة متميزة في هذا التاريخ من حيث أن يستبق اكتمال العصور الحديثة.. إن السؤال القاضي بمعرفة (ما هو الكائن) يؤول إلى سبر كينونة الكائن، فبالنسبة لنيتشه كل كينونة صيرورة، إلا أن الصيرورة تتميز مع ذلك بفعل ونشاط الإرادة، إلا أن الإرادة هي من حيث ماهيتها (إرادة قوة) فهذه العبارة تعيّن ما يفكر في نيتشه عندما يتسائل في اتجاه سؤال الفلسفة الأساسي. (ولد أباه، ص47).

يلاحظ يورغن هابرماس أن نص نيتشه يحتوي إمكانات النقد الجذري لمعقولية الانوار بمقولاتها الملازمة لها من عقلانية تأملية وأنسانوية وممارسة سلطوية ذبك: أن نقد نيتشه للحداثة قد تواصل في اتجاهين: فمن جهة (الباحث المتشكك) الذي يجتهد في الكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الارتكاسية وتكون

العقل المتمركز حول الذات باستخدام مناهج الانتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، ذلك ما نجده لدى باطاي ولاكان وفوكو، ومن جهة أخرى (الناقد المتمرس بالميتافيزيقا) الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السقراطية، إنه الاتجاه الذي يرثه هايدغر ودريدا.. إن جذرية المشروع النيتشوي تكمن إذا في القلب الكامل لهذا التوجه الافلاطوني الذي حكم تاريخ الفلسفة منذ بدايته، ويستخدم نيتشه العبارة ذاتها في تحديده لمهمة فلاسفة المستقبل إلا أن قلب الافلاطونية يعني أكثر من مجرد تأكيد الوجه المناقض لها (تقويض عالم الماهيات وتأكيد عالم المظاهر) بل يعني الخروج عن المناخ الاشكالي الذي تنتمي إليه. (ولد أباه، ص49).

إن غرض نيتشه المعلن هو تقويض (وهم المعرفة) وتأكيد أن أكبر خرافة تم انشاؤها هي المعرفة، ذلك أن الغرض من هذه الخرافة هو تحديد كيف تم صنع الأشياء في ذاتها بيد أن الأشياء في ذاتها لا توجد وحتى إذا افترضنا ان ما في ذاته أي المطلق موجودا، فإنه نتيجة لهذا الطابع ذاته لا يمكن أن يعرف فاللا محدد لا سبيل لإدراكه، إذا المعرفة تعني (الدخول في علاقة مع شيء ما) ففيلسوف المعرفة عندما يدعي أن ما يبحث عنه لا يتعلق به ولا يهم أحدا، يقع في (تناقض أولي): بين إرادة المعرفة والرغبة في أن لا يتكون هناك أي مصلحة ولا منفعة فيها وإلا فما فائدة المعرفة؟ أما (التناقض الثاني) فيمكن في أن ما لا يهم أحدا ولا يتعلق به لا يوجد وبالتالي لا يمكن أن يعرف، فالمعرفة تعني أن ندخل في علاقة مع شيء ما، أي أن نحس أنه يحددنا وأننا في المقابل نحدده. (ولد أباه، ص51).

نحن نجد عند نيتشه انتقاد للأعماق الفكرية ولأعماق الشعور تلك الأعماق التي بين هو أنها من اختراع الفلاسفة، فهؤلاء يدعون أن هاته الأعماق هي بحث خالص باطني عن الحقيقة، ويبين نيتشه كيف تفضي هاته الأعماق إلى الخنوع والنفاق ولبس الأقنعة، بحيث يكون على المؤول إذا ما هو استعرض علامات هاته الأعماق ليفضحها يكون عليه أن ينزل نحو أسفل الخط العمودي ليبين أن هذا العمق الباطني هو خلاف لما يعنيه ويدعيه، وعلى المؤول إذا ان ينزل نحو القعر وعليه (أن يكون منقبا جيدا في الدواخل سابرا للأعماق) كما يقول نيتشه ذاته. (السطاتي والعالي، ص47).

يوضح نيتشه: (أن الخضوع للاخلاق ليس في ذاته أخلاقيا) بمعنى أن ما ينزع إليه نيتشه هو هدم القاعدة المعيارية المتعالية للقيم والمبادئ الأخلاقية والقطيعة مع التراث الفلسفي الذي اتجه دوما إلى بناء الاخلاق على الانسجام مع نظام الوجود ونظام العقل، ومن ثم تبيان النوازع الحيوية والغريزية التي تختفي خلف سمو وقدسية تلك الأوامر والالتزامات السلوكية، فالاخلاق هي مجموعة من احكام القيمة التي تحدد معايير الفعل التي من خلالها يحاول الكائن الحي أن يطابق العالم مع مصالحه الخاصة، وهي لذا محددة وظروفها وشروطها ومن هنا تاريخها ومحدوديتها، يقول نيتشه: (إن كل الاخلاقيات السابقة تنطلق من الحكم المسبق الذي بفضله نعتقد أننا نعرف (لماذا يوجد الإنسان) وبالتالي نعرف مثاله، أن ذلك يؤول إلى فردية المثال ونفي الاخلاق الشمولية) وهكذا تتكامل لدى نيتشه تاريخية المفاهيم وتاريخية القيم، تاريخ العقل وتاريخ الجسد، إذ اتضحت لدينا الجذور المعيارية للمقولات العقلية حتى أكثرها إيغلا في الصورية والتجريد، إنه المنحنى التأويلي الذي يقر فوكو بالانتماء إليه، ألم يقل في مقال يتيم خصصه لنيتشه: (إن كان التأويل هو أن نمسك خداعا أو غشا بمنظومة من القواعد التي ليست لها في ذاتها دلالة جوهرية أن نفرض عليها اتجاها ما وأن نلويها وفق إرادة جديدة وأن ندخلها داخل لعبة أخرى ونخضعها لقواعد ثانوية، عندئذٍ يكون مصير البشرية سلسلة من التأويلات). (ولد أباه، ص88).

المبحث الثاني: أركيولوجيا وجينالوجيا المعرفة

يقول دي لوز أن الفيلسوف شخص يبدع داخل نظام المفاهيم هو شخص يبدع مفاهيم جديدة، وثمة أيضا فكر خارج الفلسفة ولكنه لا يتخذ الشكل الخصوصي للمفاهيم.

المطلب الاول: الحقيقة والخطاب: أركيولوجيا المعرفة:

1- الاركيولوجيا كأنطولوجيا للحاضر: ما هي وضعيتنا الراهنة؟ ما هو الحقل الراهن للتجارب الممكنة؟ إن الامر هنا لا يتعلق بتحليلية الحقيقة وإنما بانطولوجيا الحاضر، ويرى فوكو أن الخيار الفلسفي المطروح علينا حاليا هو: إما أن نختار فلسفة نقدية تكون فلسفة تحليلية للحقيقة عموما، أو أن نختار فكرا نقديا يأخذ شكل انطولوجيا لحظتنا الراهنة، ويعترف فوكو أن هذا الشكل الفلسفي الأخير الممتد من هيغل إلى مدرسة فرانكفورت مرورا بنيتشه وماكس فيبر هو الذي أسس منهجا تندرج في أعماله. (ولد أباه، ص96).

2- الاركيولوجيا كتاريخية للحدث الخطابي: إن المقولة الأساسية في منهجه ليست مقولة الانفاصالية وإنما الحدثية أي ضبط الحدثية في تفرده وتميزه أو العمل في اتجاه نمط ما في الحدثية، إن ما يهمه هو ضبط بعض الفرديات التي تضيع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي، وأن غرضه هو الكشف عن الشبكات والاستراتيجيات التي تشكل نظاما سببيا تعدديا يشمل كل علاقات المعقولية داخل الظاهرة التاريخية، وهكذا فإن ما يريده فوكو هو إفراد الخطاب وإبراز حديثه وهو ما يتم من خلال جملة من الاعمال النقدية: أولا: إقامة حدود هناك حيث تاريخ الفكر في شكله التقليدي يعطي لذاته فضاء غير محدود. ثانيا: القضاء على أشكال التعارض والتقابل (اللا مفكر فيها جيدا) مثل التعارض بين حيوية الابداع وثقل التقليد والتقابل بين فترات الانحطاط وفترات التفجير والنهضة. ثالثا: رفع الطابع السلبي الذي وصم به الخطاب في وجوده الخاص. رابعا: تحرير تلك الفروع المعرفية التي تسمى تاريخ الأفكار أو تاريخ المعارف من وضعها غير اليقيني. (ولد أباه، ص99).

3- الاركيولوجيا كتحليل للملفوظات: يقدم فوكو تعريفا جديدا جليا لمفهوم الخطاب باعتباره: مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية... بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط وجودها، إنه تاريخي من جهة أخرى، جزء من الزمن، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته يطرح مشكلة حدوده الخاصة وألوان قطيعته وتحولاته والانماط النوعية لزمانيته بدل أن يطرح مشكلة انبجاسه المباغت وسط توطؤات الزمن.

4- الاركيولوجيا كتحليل تاريخي للأنظمة المعرفية: إذا كانت الاركيولوجيا تحليلا للتشكيلات الخطابية والوضعيات والمعارف من حيث علاقتها بالعلوم فإنها إذا تحليل للأنظمة المعرفية (الابستميات).. وإن الابستمية كما يعرفها فوكو هي: (مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال امام اشكال ابستمولوجية وعلوم، واحيانا منظومات مصاغة صوريا إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال داخل كل تشكيلة خطابية إلى التنظير الابستمولوجي والعلمية والصياغة الصورية). (ولد أباه، ص 117).

5- من اركيولوجيا المعرفة إلى جينالوجيا السلطة: الواقع ان فوكو لا ينظر إلى قواعد وقوانين التشكلات الخطابية كمجرد قواعد إنتاجية أو قوانين وصفية خالصة، بل بمنحها كذلك فعالية سببية فهي في آن واحد مبادئ انتظامية ومبادئ اقتضائية، إن مصدر الاشكال في تحليل فوكو هو كما بين دريفوس ورابينو، ومتأت من كونه يرى أن مبادئ الإنتاج والتطفيق التي اكتشفها ليست مبادئ وصفية خالصة ولكنها مع ذلك لا ترجع

إلى أي قوانين موضوعية أو قواعد ذاتية.. فالاركيولوجيا من حيث هي وصف خالص للأحداث الخطابية كان عليها أن تبتعد عن القول بوجود قواعد تحكم الخطاب، فمثل تلك القواد ليست أبدا مبادئ تحليلية تجريبية بل مبادئ تفسيرية لم تتخلص من بعض القبليات التأويلية. (ولد أباه، ص 140).

المطلب الثاني: الحقيقة والممارسة جينالوجيا السلطة:

إن مجمل الدراسات حول فوكو تجمع عادة على تأكيد القول بالقطيعة بين لحظتين أساسيتين في مشروع فوكو: أما اللحظة الأولى فهي (التحليل البنيوي) كما طبّق في الكتابات الأولى وخصوصا (الكلمات والاشياء) و (حفريات المعرفة) وأما اللحظة الأخيرة فهي (الجينالوجيا التأويلية) التي تبدو في أعماله الأخيرة.. يقول فوكو: (إنني أحاول الكشف داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الإنسانية عن شيء ما يكونه بمثابة اللاوعي، وإن شئت فإن فرضية العمل هي، على وجه العموم كما يلي: أن تاريخ العلم تاريخ المعارف (لا يخضع فقط للقانون العام لتقدم العقل) وأن الوعي الإنساني ليس هو المتحكم في قوانين تاريخيه، بمعنى من المعاني فتحت ما يعرفه العلم عن نفسه يرقد شيء لا يعرفه ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه لعدد معين من (القوانين والتحديات) وهذه القوانين والتحديات هي تلك التي حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتيا، قد يكون ميدان لا وعي العلم أو لا وعي المعرفة، وقد يملك قواعده الخاصة مثلما يملك لا وعي الفرد البشري بدوره قواعده وتحدياته). (ولد أباه، ص63).

يقول فوكو: كلمتان تلخصان كل هذه الأسئلة: السلطة والمعرفة وأضن أنى كتبت (تاريخ الحمق) في أفق هذه الأسئلة تقريبا، كان الامر بالنسبة لي هو أن أقول ما يلي: عندما نطرح علم من العلوم كالفيزياء النظرية أو الكيمياء العضوية مشاكل علاقاته بالبنيات السياسية والاقتصادية للمجتمع، ألا نكون قد طرحنا مشكلا معقدا جدا؟ ألا نكون قد رفعنا عاليا محور التفسير الممكن؟ وبالمقابل إذا تناولنا معرفة كالطب العقلي ألا نكون المسألة أكثر سهولة في الحل لأن الوجه الإبستمولوجي للطب العقلي منخفض ولأن الممارسة الطبية العقلية مرتبطة بسلسلة من المؤسسات ومن المتطلبات الاقتصادية المباشرة ومن المتطلبات السياسية العاجلة في التنظيم الاجتماعي؟ ألا يمكننا في حالة (علم مشكوك فيه) كالطب العقلي، أن نتعرف بصورة أكبر يقينية على تشابك تأثيرات السلطة والمعرفة؟ تلك هي المسألة التي وددت طرحها في مولد العيادة بصدد الطب، إذا الطب على وجه اليقين بنية علمية أقوى من الطب العقلي لكنه هو أيضا مندمج بعمق في البنيات المجتمعية، وما ضللني قليلا هو أن هذه المسألة التي طرحتها على نفسي لم تهم بتاتا أولئك الذين طرحتها عليهم، لقد اعتبروها مشكلة لا أهمية لها من الناحية السياسية ولا قيمة لها من الناحية الإبستمولوجية. (سبيلا، ص55).

يقدم فوكو عادة في بعض الكتابات السيارة المنتشرة انه فيلسوف السلطة الذي تنحصر أفكاره في القول بأن المعارف مركبات سلطوية أو أن الحقائق ليست سوى انعكاس لصراع القوى الاجتماعية أو هي ترتبط بها وثيق الارتباط، والواقع أن فوكو نفسه قد ساهم في تكريس هذه الصورة المغلوطة عبر عدة اعترافات ظرفية وتصريحات متهورة تغري بسوء الفهم.. ويتضح أن فوكو قدم اعماله الأولى اتجهت إلى البحث داخل الممارسات الاجتماعية عن مظاهر الاقصاء والاكراه (العزل والحجز وإقصاء المرضى والمجانين..) في حين تناول في أعماله التالية ملامح حضور السلطة في الممارسات الخطابية (الأنظمة المعرفية من حيث تشكيلها وتتابعها).. كما يؤكد في موقع آخر أن كل أعماله ليست سوى علب أدوات صغيرة يقدمها لمن يريد أن يفتحها مستخدما تلك الجملة أو تلك الفكرة أو ذلك التحليل من أجل **بتر** منظومات السلطة أو الحد منها بما فيها تلك المنظومات التي من الممكن أن تكون مصدر هذه الكتب، ويبين فوكو بوضوح أكبر أن أعماله تتوزع إلى مجموعتين كبيرتين: **أولا** مجموعة نقدية تستلهم استراتيجية القلب بالمعنى النيتشوي

(قلب الافلاطونية) فتحاول تطويق اشكال الاقتصاد والتحديد والتملك بابراز كيف تشكلت واستجابة لأي حاجات حدثت وأية إكراهات مارست فعلا وإلى أي حد تم تحولها، **ثانيا** مجموعة نشؤية ترصد الحدث الخطابي وتعين حدوده وتكشف عن أسسه لمعرفة كيف تشكلت سلاسل من الخطاب عبر ومع وبالرغم من منظومات الاكراه وكيف كان المعيار الخاص لكل منها وكيف كانت شروط ظهوره ونموه وتغيره. (ولد أباه، ص 145).

السلطة عموما هي ظاهرة اجتماعية فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تتمتع بخاصية الاجتماعية وغنما يشاركها غير السياسية أو (بالسلطة الاجتماعية) التوصل من خلال علاقات تقام مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين أو الظفر بطاعتهم ومصادر هذه السلطة الاجتماعية متعددة كالثراء المادي والمركز الاجتماعي الذي يحتله شخص ما والذي قد يكون ناتجا عن شغله لوظيفة حكومية، وقد مصدر السلطة أيضا هو العلم والثقافة أو الفن فكبار العلماء والخبراء والفنانين يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين، ويحدد ماكس فيبر ثلاثة نماذج للسلطة هي: (السلطة التقليدية والسلطة الخارزماتية والسلطة القانونية). (العيادي، ص44).

إن التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، فهذه ليست بالحري إلا الاشكال التي تنتهي إليها السلطة، يبدو لي أن السلطة تعني بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلا ومنظومة أو على العكس من ذلك تفاوتا وتناقضا يعزل بعضها عن بعض، وهي أخيرا الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها والتي يتجسد مرماها الهام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية. (السطاتي والعالي، ص106).

يشرع فوكو في مقاربة مفهوم السلطة مع عسر تجسيد تلك المقاربة وبيان الجهد الذي عاناه لصياغتها بوضوح في ظل ممارسة سياسية ونظرية منشغلة بالسجلات بين اليمين واليسار ومنشغلة عن آليات السلطة ومفاعيلها ومادية تدخلاتها الآنية والحسية فضلا عن غياب الحقل التحليلي الذي يمكن من الإحاطة بهذه العلاقات السلطوية المعقدة، فإذا كان مجال علاقات الإنتاج وعلاقات المعنى يتوفر على أدوات تحليلية متبلورة ابستمولوجيا نتيجة وفرة وتطور البحوث التاريخية والاقتصادية واللسانية فإن الامر لم يكن كذلك بالنسبة لعلاقات السلطة، إذ لم تكن هناك أي أداة معينة لذا لجأنا إلى مفاهيم للسلطة تستند إما إلى نماذج قانونية (ما الذي يشرعن السلطة؟) وإما إلى نماذج مؤسسية (ما هي الدولة؟) كان من الضروري إذا أن نوسع أبعاد تعريف السلطة إذا كنا نرغب في استخدام هذا التعريف لدراسة توضيح الذات. (العيادي، ص51).

التخلي عن البحث في الأصل هو في نفس الآن تخل عن البحث في الماهيات والجواهر، ففوكو لم يطرح سؤال ما هي السلطة ولم ينشغل بالبحث عما هي ولم يقف عند عتبة الاهتمام بمأتاها وهو ما جعل الكثيرين يرتابون بقدرية معينة عند فوكو، بما أنه يتجنب استجواب ماهية السلطة لكي يوجه بحثه إلى: تحليل ووصف مفاعيلها ونتائجها وكيفية ممارستها، وعلى ذلك يرد موضحا (إذا كنت امنح مسألة الكيفية امتيازا مؤقتا فهذا يعني أنني أريد استبعاد مسألتي (الماهية والسببية) إنما لأطرحهما بطريقة مختلفة بالأحرى لأعرف ما إذا كان من المشروع أن نتصور سلطة تتحد فيها الماهية والسببية والكيفية) لكنه مع اعترافه هذا لا يسلم لخصومه بيسر إذ يبين أن الاهتمام بالماهية والمصدر يفوت علينا الالتفات إلى الوقائع الصغرى التافهة

ولكن المعقدة في كيفية ممارسة السلطة، وفوكو لا يعني بالـ كيف، كيف تظهر السلطة بل كيف تمارس وكيف يحدث الامر عندما يمارس افراد سلطتهم على آخرين، ما يقال. (العيادي، ص62).

المطلب الثالث: الحقيقة والرغبة: جينالوجيا الذات:

الدولة الحديثة وإن كانت كليانية قامعة إلا أنها مع ذلك تعمد إلى الافراد وتعتمد تقنيات السلطة الرعوية التي نشأت داخل التقاليد والمؤسسات المسيحية القديمة باعتبار أن المسيحية هي الديانة الوحيدة التي انتظمت في شكل بنية كنسية، وبالتالي فإنها تفترض نظريا وجود بعض الافراد الذين تؤهلهم مواصفاتهم الدينية أن يخدموا الآخرين على طريقة الرعاة، وتتميز السلطة الرعوية بالمواصفات التالية:

1- عن غايتها هي ضمان خلاص الافراد في العالم الآخر.

2- ليست سلطة إكراه وإلزام بل عليها أن تكون دوما مستعدة للتضحية من اجل حياة وسلامة القطيع.

3- لا تهتم بكامل المجموعة فحسب بل بكل فرد على حدة وبشكل خاص ومميز طيلة حياته.

4- لا يمكن أن تقوم بوظيفتها دون استبطان أذهان البشر واستكشاف أرواحهم واختبار انفاسهم، فهي تقتضي معرفة الوعي أو الضمير وتوجيهه.

في القرن الثامن عشر حدث تنظيم جديد لنمط السلطة الافرادية بإدماج البعد الفردي في جهاز الدولة الشمولية وقد نجم عن ذلك تحول كبير في آلياتها وغاياتها:

1- تغير الهدف فلم يعد الغرض هو تحقيق خلاص الافراد في العالم الآخر بل خلاصهم في هذا العالم وأصبح لمفهوم الخلاص معاني جديدة كالصحة والرفاهية والامن.

2- تدعمت السلطة الرعوية ونفذت إلى جهاز الدولة ومؤسساتها (البوليس والضمان الاجتماعي والمؤسسات الطبية..) واخترقت الاسرة.

3- سمح تعدد أهداف السلطة الرعوية وتعدد المؤولين عن تطبيقها بتركيز معرفة الإنسان حول قطبين: الأول شامل وكلي يتعلق بالإنسان والآخر تحليلي يتعلق بالفرد.

ويؤكد فوكو أن غايته كتابة تاريخ مختلف صيغ التنشئة الذاتية في الثقافة الغربية، وهكذا عالج من هذا المنظور ثلاثة أنماط من الموضوعية التي تحول الافراد إلى ذوات:

1- أشكال البحث التي ترمي على بلوغ منزلة العلم مثل موضعة الذات المتكلمة في النحو العام او اللسانيات أو موضعة الذات المنتجة في تحليل الثروات أو الاقتصاد أو موضعة الذات الحية في التاريخ الطبيعي أو البيولوجيا.

2- موضعة الذات في الممارسات التقسيمية مثل الفصل بين المجنون والسوي والمريض والصحيح.

3- الطريقة التي يتحول بها الفرد البشري بنفسه إلى ذات مثل الصيغة التي يتعرف بها على نفسه كذات راغبة. (ولد أباه، ص 197).

المبحث الثالث: المعرفة والملفوظة

للمفاهيم تاريخها تراكماتها تقاطعاتها وحقول استخدامها وهي تعرف تداخلا وتشابكا وتحولا بل وغموضا أيضا، لذلك لسنا متيقنين تمام اليقين إن كان بمقدورنا استيفاء دلالات أي مفهوم من المفاهيم استيفاء كليا وليس لنا القدرة على الجزم بأن المعنى الذي نكشفه هو أصدق المعاني واشملها.

المطلب الاول: الخطاب والملفوظة:

الخطاب كما حددته اركيولوجيا المعرفة ليس وعيا يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة وليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلّمها، بل هو ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع، إن الالحاح على خصوصية الخطاب واستقلاليته النسبية وكيفية ممارسته مكنت فوكو من تخطي السلطة المنسوبة إلى الذات، سواء كانت ذاتا فردية أو جماعية محايثة أو متعالية صاحبة سيادة مطلقة أو مصدرا للمعنى والقيمة، أنه إقصاء الوعي الفضولي الذي يزعم كونه وعيا شقيا يلازم نظام الأشياء ويتحمل هموم العالم.. فالخطاب ليس موقعا تقتحمه الذاتية الخالصة بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات، إنه الخطاب الموقع كساحة للفعل والصراع والرغبة، إنه فضاء للانتشار والتواتر والتوزع مما يجعله مسرحا للاستثمار واستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي، لا بحثا عن معنى خفي يظهره التعليق والتأويل، ولا عن قيمة مسكوت عنها نفكك آليات كبتها فنسحبها للنور، ولا عن صمت يلفه ويحيط به، الخطاب سلسلة منتظمة متميزة من الحوادث، ذلك أن تحليل الملفوظات المكونة للخطاب بما هو تحليل تاريخي، لا يفتش في الأشياء المقالة عما تخفيه عما قيل فيها ورغما عنها وعن (اللا مقال) الذي تحجبه، بل عن شروط تكونها وقوانين بنائها وعلاقات توزعها وكيفية عملها ودلالة ظهورها بدل ظهور غيرها، فالملفوظة (ليست وحدة من نفس نوع الجملة القضية أو الفعل اللغوي، إنها لا ترجع إلى نفس المقاييس) فبمجرد تلفظها تتحدد الملفوظة في مجال التلفظ وخارج هذا المجال لن تكون ممكنة بل لا وجود لها البتة، وأحد المحددات المكونة لهذا المجال التلفظي هو ماديته إذ يجب أن يكون للملفوظة فحوى وسند وموقع وتاريخ. (العيادي، ص 20).

المطلب الثاني: ملفوظة القمع وصورة التبشير:

يعرف فوكو القمع على أنه ليس مجرد منع بل هو (إقصاء وإسكات وإعدام) ما يجب قمعه بمجرد محاولة ظهوره، إنه يعمل وفق آلية ثلاثية من التحريم والتغييب والصمت، حتى أنه بإزاء الموضوع الذي يضربه القمع، لا شيء يمكن قوله أو رؤيته أو معرفته، فالقمع هو ما يحرم الموضوع من ماديته والذات من قدراتها، بل أنه ما يمنع المعرفة كعلاقة إذا تجاوزنا مفاهيم الذات والموضوع حيث لا ذات تعرف موضوعاتها بكيفية مسبقة أو تتوجه لموضوعات مثقلة بالمعنى هي التي تشكل الذات، (الفرضية القمعية) هي إذا مما يتنافى والمعرفة المتشكلة من تكوينات تاريخية من وضعيات ووقائع من طبقات رسوبية متكونة من كلمات وأشياء من الابصار والقول مما يرى ومما يقال، على أن ما يغري في تبني الفرضية القمعية هو الربط بين قمع الجنسانية وتطور الرأسمالية وصعود النظام البرجوازي له مبررات ثلاثة هي: **الأول:** الحفاظ على قوة العمل ومنعها من التشتت في ممارسة المتع إلا ما كان منها مقننا ومراقبا ومؤسسيا مؤديا إلى الانجاب، **الثاني:** يسر تحليل القمع في غياب القدرة على تفكيك آليات الجنس وفاعليته، الثالث: هذه المبررات فهو أن الفرضية القمعية تشرع لخطاب خلاصي تبشيري حول الجنس وهو خطاب واعد بالانعتاق من ربقة الحاضر القمعي، ذلك أن الحديث عن القمع يشرع للحديث عن الثورة والسعادة أو الثورة وجسد آخر أكثر جدة وجمالا أو الحديث أيضا عن الثورة والمتعة، فالكلام ضد السلطات قول الحقيقة والوعد بالمسرة، الربط بين إشراقة الوعي والانعتاق وبين الملذات المتنوعة، إقامة خطاب تترابط فيه صرامة المعرفة بإرادة تغيير القانون بحديقة المتع المشتهاة هو ذا ما يشد عزمنا دون شك للحديث عن الجنس بلغة القمع، إنه التعاضد

والتآزر بين ملفوظة القمع وصورة التبشير يحمله المثقف الشمولي الذي يتكلم باسم الإنسانية والحقيقة والمستقبل، فهو حامل راية الحق وبشارة الغد المشرق فهو صاحب الحق في شمولية المعرفة وهو الوكيل الشرعي للكلية والمراسل الكفء للمطلق، حيث يتقوم التفلسف كفكر شمولي وكتأمل تأسيسي أو كقوة كشف تحمل معايير القيمة والدلالة. (العيادي، ص22).

يوجد في مجتمعنا مبدأ آخر للإبعاد لا يتعلق الامر هنا بالمنع بل بعملية فسمة ورفض، أشير هنا إلى التعارض بين (العقل والحمق) ابتداء من القرون الوسطى، هو ذلك الذي يتداول خطابه كما يتداول خطاب الآخرين فقد يعتبر حديثه فارغا ولا قيمة له حديثا لا يمتلك أية حقيقة ولا أهمية حديثا لا يمكن أن يكون محط ثقة من طرف العدالة ولا يمكن أن يؤخذ كشاهد على صدق عقد أو ميثاق ولا يمكن حتى أن يسمح له بممارسة القربان في القداس.. ومن الغريب أن نلاحظ أن كلام الأحمق قد ظل لعدة قرون في أوروبا كلاما لا يسمع وفيما إذا استمع إليه فإنه يستمع إليه ككلام يعبر عن الحقيقة، وأما أنه يسقط في العدم يرفض حالما يتلفظ به، وإما أن يكشف فيه عن عقل ساذج أو ذي دهاء عن عقل أكثر معقولية من عقل العقلاء، على كل حال سواء كان كلام الأحمق مبعدا أو مستعملا بصورة سرية من طرف العقل في معناه الدقيق فإنه كلام لم يكن موجودا، كان التعرف على حمق الأحمق يتم عبر أقواله.. ولم تكن الكلمة تعطاه إلا بصورة رمزية على المسرح حيث كان يتقدم مسالما ومجردا من سلاحه لأنه يلعب فيه دور الحقيقة المغطاة بقناع، سيقال لي بأن هذا كله قد أنتهى اليوم أو إنه في الطريق إلى الزوال وبأن كلام الأحمق لم يعد على الجانب الآخر من (القسمة) وأنه لم يعد يعتبر حديثا فارغا ولا قيمة له، بل بالعكس من ذلك فإنه يرصدنا كما أننا نبحث فيه عن معنى أو عن بداية أو عن بقايا عمل ما، وأننا توصلنا إلى أن نصادف (قول الأحمق) فيما نتلفظ به نحن أنفسنا عبر هذا الشق الصغير الذي يفلت منا، من خلال ما ننطق به، لكن هذا الاهتمام لا يبرهن **أن** (القسمة القديمة لم تعد قائمة) يكفي أن يذكر كل هيكل المعرفة الذي نفحص من خلاله هذا الكلام ويكفي أن نتخيل شبكة المؤسسات التي تمكن أيا كان طبيب محلل نفساني من أن يستمع إلى هذا الكلام، والتي تمكن المعالج من أن يقدم كلماته البئيسة أو أن يحتفظ بها قنوط، يكفي أن نفكر في ذلك كله انخمن بأن القسمة لم تمح بل إنها ما تزل تؤدي دورها بكيفية أخرى حسب خطوط مختلفة، وحتى عندما يقتصر دور الطبيب على إعارة السمع لحديث نال في النهاية حرية، فإن الاستماع إنما يمارس دوما عبر الإبقاء على القسمة، إنه استماع لخطاب تستعمله الرغبة خطاب يعتقد إما من أجل تحمسه الكبير أو من أجل بؤسه الكبير، بأنه محمل بقدرات رهيبة، وإذا كان صمت العقل ضروريا لإشفاء المخلوقات الممسوخة فيكفي ان يكون الصمت في حالة تأهب و(ها هي القسمة باقية). (سبيلا، ص5).

المطلب الثالث: الاعتراف وإرادة الحقيقة:

كتب فوكو منذ سنة 1971 (أن المعرفة لم تخلق لأجل الفهم وإنما لأجل التكسير والحسم) مبينا بذلك وهمية الحياد المعرفي ومشيرا إلى قصور الموقف الفينمنولوجي الساعي إلى إضاءة بني الوجود لكشف معناها، ففي المعرفة تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات ومصالح وعلاقات قوى فليس مرمى المعرفة هو البحث عن معنى خفي وعن ذات متسيدة وعن وتيرة تطور مستمرة وعن تجلي تدريجي لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجعا نحو حقيقة كائنة في أصل منسي (إن التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسانية يبين في الوقت ذاته أنه (ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ) وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق الصواب أو على أساس الصدق، كما يبين أن غريزة المعرفة غريزة شريرة وأن فيها جانبا قاتلا لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية، عندما تتخذ إرادة المعرفة أكثر أبعادها أتساعا كما هو الامر اليوم فإنها لا

تقترب من أية حقيقة كلية شاملة، كما أنها لا تجعل الإنسان سيدا على الطبيعة، إنها على العكس من ذلك ما تنفك تعدد المخاطر وهي تزيد منها في كل حدب وصوب. (العيادي، ص32).

كتب فوكو في بحث غير منشور أنه حاول أن يدرس في أعماله الأخيرة كيف يتحول كائن بشري إلى موضوع لقد وجهت أبحاثي نحو الجنسانية مثلا (كيف تعلم الإنسان أن يكشف نفسه كذات للجنسانية) واحدى تقنيات هذا الكشف هي: (الاعتراف) وهي تقنية يظهر فوكو صلاتها بالدين والسياسة والأدب والفلسفة وعلوم الاستشفاء، ويبين تحولاتها منذ القرون الوسطى إلى الآن من علاقة الأنا بالآخر إلى علاقة الذات بذاتها إلى تأصيل الاعتراف في خطاب الحقيقة بل جعل الاعتراف سبيلا لا غنى عنها لإنتاج الحقيقة إلى درجة يمكن معها القول أنا أصبحنا مجتمعا اعترافيا إلى حد الشذوذ، فالاعتراف نشر مفاعيله بعيدا في القضاء في الطب في البيداغوجيا في الروابط الاسرية في العلاقات الغرامية في النظام اليومي الرتيب كما في اكثر الطقوس رسمية يعترف المرء بجرائمه يعترف بخطاياه يعترف بأفكاره ورغباته يعترف بماضيه وبأحلامه يعترف بطفولته لأمراضه ومصائبه، ويحزم المرء أمره ليقول بدقة أعسر ما يمكن قوله.. فإما أن يعترف وإما أن يجبر على الاعتراف، وإذا لم يكن الاعتراف تلقائيا أو ناتجا عن وازع باطني فإنه يغتصب نخرجه من الروح أو نقتلعه من الجسد. (العيادي، ص33).

المبحث الرابع: الجنسانية وتاريخ الجنس

أشار فوكو في نظام الخطاب على عسر بل ولربما استحالة الخوض في الخطاب الذي يتعلق بالحياة الجنسية، وكتب في حينها (لربما من العسير ومن باب التجريد أن نخوض غمار هذه الدراسة تلك التي تتعلق بضروب الحظر التي تضرب خطاب الجنس دون أن نحلل جملة الخطابات الأدبية والدينية والخلقية والبيولوجية والطبية والقانونية أيضا، أي كل مجال يبدو فيه الجنس مستقلا قائما سواء كان مسمى باسمه أو موصوفا أو خاضعا للتشبيه والاستعارة أو مشروحا أو محاكما).. ويقول فوكو (السؤال الذي أود وضعه ليس هو لما نحن مقموعون بل لما نقول نحن بكل حدة وبكل حقد ضد ماضينا القريب وضد حاضرنا وضد ذواتنا، أننا مقموعون؟ بأي لف ودوران توصلنا على تأكيد القول بنفي الجنس، وبيان أننا نحجبه وقول أننا نسكته، مع أننا نصوغه في كلام واضح ونبحث على إظهاره في واقعه الأكثر عريا وتأكيده في إيجابية سلطته وتأثيراته). (العيادي، ص72).

المطلب الأول: علاقة الجنس بالجنسانية:

نكتفي في هذه المرحلة من التحليل بالتأكيد على ثلاثة أشياء منها هي التي ستساعدنا على محورة بحث فوكو في بؤرة اهتمامه المركزية (أولها) التحول من رمزية الدم إلى التحليلية الجنسانية (ثانيها) قلب العلاقة المفترضة عادة بين الجنس كواقع والجنسانية كوهم لبيان تبعية الجنس وخضوعه لتاريخية الجنسانية (ثالثا) ولعله أهمها جميعا هو التحول من فرضية القمع إلى افتكار الجنسانية في اشكالها المتعددة طبقا لتقنيات السلطة التي تعاصرها. (العيادي، ص74).

يذكرنا ساد أنه: (لا يمكن تجاوز القانون إلا في أتجاه الفوضى كمؤسسة والفوضى لا تؤسس إلا بين نظامين من القوانين نظام قديم تمحوه ونظام جديد تنسله) ما يقوله ساد عن الفوضى باعتبارها فاصلا بين نظامين من القوانين سيقوله فوكو عن ساد باعتباره فاصلا بين عنصرين أو بتعبير أدق بين ابستيميتين من حيث أنه سيكون شاهد تحول ومعاصر نقلة نوعية من فضاء اجتماعي تعمل فيه السلطة فعليا ورمزيا من خلال روابط الدم إلى آخر تترجم فيه السلطة جنسيا.. لا ريب أن الدم ليس هو العامل الوحيد والمحدد في هذا الشكل من ممارسة السلطة ولكنه أحد العوامل ذات القيمة الأساسية والفعلية في المجتمع الاقطاعي، فهو يعمل أفقيا وشاقوليا في علاقات القرابة ونظم الزواج والتصنيف السلالي كما في تحديد المواقع والمراتب وشكل السلطان، دلالة الدم في مجتمع تهدده الاوبئة والمجاعات وعنف التطاحن هي دلالة التهديد المستمر بأراقته حيث ليس ثمة ضمانة لتأمينه، فكأن الناس يحملون دائما أرواحهم على أكفهم إنه التهديد المستمر بالموت الذي هو موضوع السلطة وموضعها، الموت لمن من الرعايا يهدد حياة السلطان والموت لمن لا يمتشق سيفه للدفاع عنها، إذا الحق الذي للسلطان في حياة وموت رعاياه مشروط بحياته هو ويجد مشروعيته في القانون، والقانون ذاته لا يمكن إلا أن يكون مسلحا وأفضل أسلحته على الاطلاق هو الموت الذي يرفعه على الأقل كتهديد مطلق في وجه كل من يخترقه فمرجعية القانون دائما هي السيف. (العيادي، ص75).

أما التدخل في الجسد النوع فيتم من خلال سلسلة من المراقبات الدقيقة المجسمة في السياسة الحيوية للسكان هذان القطبان (تأديب الجسد وتنظيم ومراقبة السكان) وشبكة العلاقات القائمة بينهما هما اللذان يميزان سلطة لم يعد همها القتل بل استثمار الحياة من ألفها إلى يائها، فقد حدث تعزيز للجسد وطرح لمسألية الصحة وشروط عملها فالمقصود هو تقنيات جديدة لأطالة الحياة إلى أقصى حد ممكن.. فيدور الاهتمام حول الجسد والعافية وطول العمر ونسل الطبقات المهيمنة، هنا تركز بالدرجة الأولى منطوق الجنسانية، كتوزيع جديد للمتع والخطابات والحقائق والسلطات، ولكن التحول من الموت إلى الحياة ليس دليل إنسانية السلطة بل هو

ما يمكن السلطة من العمل من خلال تحول أشكال وتقنيات ممارستها، وهو موضوع فوكو طوره وحلله مطولا في المراقبة والعقاب حين بين ذلك التحول من التعذيب وقطع الاوصال وإراقة الدم على الملاء وتلك المسرحة الصاخبة والطقوسية لاحتفالية التعذيب إلى سلطة تراقب وتضبط وتقوم وتسجن وتطوع وتستثمر، وقد حلل فوكو تقنيات هذه السلطة.. والفعل في الجسد هو ما يعود له فوكو في إدارة المعرفة مؤكدا هذه القطيعة المعرفية والحقوقية والعملية، حيث لم تعد السلطة تقتل باسم حياة الملك وهيبته بل باسم حياة الجميع، أي بأسم النوع والعرق والوجود البيولوجي للسكان وهذا تفسير للحرب وأسبابها ليس هنا موقع تطويره مع فوكو، إن السلطة تتمركز وتمارس هذه المرة في عمق الحي والحياة، لذلك ومذ أعطت السلطة لذاتها مهمة إدارة الحياة لم تكن ولادة المشاعر الإنسانية بل مشروعية وجود السلطة ومنطق ممارستها هو الذي جعل تطبيق عقوبة الموت أمرا أكثر عسرا، لأنه لا يجوز لسلطة تستثمر الحياة وتنميها وتراقبها وتديرها وتنظمها وتتوزع فيها، أن تنتزعها أو تقمعها أو تحبطها فلذلك ما يمثل في نفس الآن نهايتها وفضيحتها وتناقضها. (العيادي، ص85).

المطلب الثاني: الجنس والجسد:

فكرة الجنس تشكلت تاريخيا فرهان فوكو رهان تاريخي ومشروعه التأريخ للجسد المادي ولمادية السلطات الفاعلة في ما هو أكثر حيوية في هذا الجسد، فالحزم النظري واضح لدى فوكو ردا على الكثير من أشكال الانتقاد من طرف أولئك الذين أساؤوا فهمه كثيرا، إنه لا يكتب تاريخ عقليات بل يتناول ماديا مادية الجسد ومادية السلطات المنكبة على احتضان الحياة حتى الموت احتضان رغبة جامحة في الاستثمار والإنتاج والتطويع والتأديب، فالجسد ليس إذا مجرد معطى بيولوجي بل أنه وفي نفس الآن نتاج للتاريخ أيضا، إذا كان الجنس من الجسد فكيف نتناسى تاريخيته؟ يذهب فوكو إلى أن فكرة الجنس تشكلت تاريخيا وقريبا منا في منطوق الجنسانية (أننا نعرف الجنسانية منذ القرن الثامن عشر والجنس منذ القرن التاسع عشر قبل ذلك عرفنا دون أدنى شك الشهوة) والذي يعنيه فوكو ولا ريب بحداثة الجنس والجنسانية هو حداثة الاهتمام بالجنس كموضوع لعلوم النفس والتحليل النفسي تخصيصا أي حداثة تشكل هذا الجزء من الذات كموضوع وكان على فوكو أن يتقصى تاريخيا علائق المعرفة السلطة ليفسر علاقة الجنس بالجنسانية وليحدد دلالة علم الجنس ومسوغاته وإدارة المعرفة التي تحمله والشروط التي جعلت المجتمعات الغربية لا تعرف ولا تمارس فن العشق، من أجل كل ذلك كان فوكو مضطرا لإدخال مصطلح جديد هو مصطلح المنطوق وهو مصطلح مختلف عن مصطلحات الابستيمية لأنه يشمل الممارسات غير الخطابية والخطابية على السواء، المنطوق غير متجانس قطعا، فهو يضم الخطابات والمؤسسات والترتيبات المعمارية والأنظمة والقوانين والإجراءات الإدارية والملفوظات العلمية والقضايا الفلسفية والأخلاقية ومحبة البشر، إن المقصود انطلاقا من هذه العناصر المتنافرة هو إقامة مجموعة مرنة من العلاقات ومزجها في جهاز واحد بغية هزل مسألة تاريخية محددة تماما. (العيادي، ص92).

يصرح فوكو في مقابلة مع دريفوس ورابينوف أن التنظيم العام للكتاب الموضوع عن الحياة الجنسية مركز حول تاريخ الاخلاق وسيهتم هذا التاريخ بمسائل أساسية أربع هي: (الجوهر الأخلاقي - صيغة الخضوع - ممارسة الذات - الغائية الأخلاقية) أي التساؤل عما يهتم به مجتمع أو مجموعة في فترة تاريخية معينة ويوجهون له انتباههم باعتباره (الجزء الأهم) من السلوك أو من الذات وهو أمر لن يكون متماثلا في كل الفترات، إذا هذه الاختلافات التي نسلك وفقها بالنسبة لأوامر القانون الأخلاقي تتعلق بتحديد الماهية الأخلاقية، المسألة الأساسية (الثانية) هي صيغة الخضوع أو ما يمكن نسميه مصدر الاخلاق حيث يكون هذا المصدر إلهيا أو طبيعيا أو عقليا أو استيتيقيا، أما المسألة (الثالثة) فهي التي يسميها فوكو ممارسة الذات

أي مجموع الوسائل والأدوات التي تمكننا من الإجابة على سؤال ماذا سنفعل؟ أو ما هي الطريقة التي يجب أن يسلك وفقها المرء، أي الطريقة التي بها يجب أن يكون المرء ذاته كذات أخلاقية تعمل بالرجوع إلى العناصر الآمرة التي يتكون منها القانون الأخلاقي، (رابعة) المسائل هي الغائية الأخلاقية أي ماذا نريد من الاخلاق؟ أو بالأحرى ماذا نريد نحن أن نكون بأخلاقنا؟ على أن هذه الجوانب الأربعة لا تعمل منفصلة أو معزولة بل هي مترابطة متداخلة خاصة في علاقة الذات بذاتها، فهي على حد تشبيه دي لوز بمثابة العلل الأربع: المادية والصورية والفاعلة والغائية. (العيادي، ص99).

مما سبق يتبين لنا أهمية دور الخطاب في منظومة العقل البشري ككل وكيف برع فوكو وغيره في توضيح كيفية انتاج هذا الخطاب، كنت قبل دراستي هذه أعتقد أن الخطاب هو الكلمات التي يلقيها الرئيس أو رجل الدين امام مجموعات من الناس، والمطلوب منهم هو تنفيذ ما جاء فيه من أوامر وتوجيهات بحذافيرها ودون أي تقصير أو تلكأ أو تأخير، وأن رهبة كلمة الخطاب كانت في نظري عندما تقترن بشخصية المتكلم حيث أحدث في مسامعي ومسامع غيري دوي قوي يزداد قوة ولامعان وخاصة مع حديث الناس عنه وكذلك ردة الفعل التي يحدثها، لم أكن اعرف أن هناك أنماط وفنون مختلفة من الخطابات وأن ممارسة الخطاب تأتي كنوع من التفاعل بين فعل التفكير وفعل الكلام المكسو بعلاماته، أن هذا الفكر جعل من الكلمات تبدو وكأنها مرئية ووضعته في مركز التأمل بين يدي المتلقيين، ويمكن للخطاب أن يتحدث عن أي شيء ويظهر المعنى المستهدف للدخول إلى الباطن الصامت للوعي بالذات، حاولت في نفسي ربط مفهوم الخطاب القديم مع ما تعلمته من المفهوم الجديد فوجدت أنني كنت بالأمس أصارع في قيود صنعت من العدم والوهم والاعتقاد وجعلت مني إنسانا بدون إنسانية، أما اليوم فقد وضحت عندي خيوط اللعبة وكيف كان يتم تحريك الاراقوز بالخيوط فوق المنصة الوهمية، إن الخطاب شيء بين الأشياء وهو مسرح الصراع من أجل الوصول إلى السلطة وهو المدار الحاسم للسلطة بدليل وجود الكثير من التراكمات والممنوعات التي تراقب إنتاجه واستعماله، إن الخوف الهائل من الخطاب يمكن تفسيره من خلال الرهبة المتجذرة لدى أنفسنا ومدى الإمكانيات والقدرات التي يملكها صناع الخطاب.

الفصل السابع: مدرسة الاختلاف

المبحث الأول: فلسفة دولوز

المبحث الثاني: فلسفة دريدا

المبحث الثالث: فلسفة فوكو

المبحث الرابع: واقع الاختلاف

المبحث الأول: فلسفة دولوز

تمهيد:

تكمن نقطة قوة فكر الفيلسوف دولوز في العودة إلى حدث تجاوز الوضعية الجديدة وكذا الفينومينولوجيا وفلسفة التاريخ كما أشار إلى ذلك فوكو، واستطاع دولوز التخلّص من فكر الدياليكتيك من حيث القدرة على تخطّي مقولات السلب والتناقض والتركيب والصراع، فاجترح أفقًا آخر للفكر والفلسفة إنّه أفق الاختلاف والترحال والخروج وعدم مراوحة الفكر نفسه الذي عهده التقليد الفلسفي الغربي، وإنّ فلسفة من هذا النوع سوف تبغي الخروج من المناطق التي ارتكنت إليها الميتافيزيقا، إنّها ترنو نحو الخروج من تاريخ الفلسفة الرسمي منفتحة على الآداب والفن والسينما، لكن إنجاز هذا الانعطاف في مسار التقليد الفلسفي الغربي ليس سهلًا إلى هذه الدرجة، بل هو صعب وشاق يتطلب عقد حوار نقدي مع هذا التاريخ من بداية الفلسفة إلى راهنها المعاصر.

أبدع الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز شكلًا جديدًا من الممارسة الفكرية فخلق به تطوّرًا خلّاقًا للفلسفة نحو اقتحام مجالات غير تقليدية (كالسينما والرسم والشعر والرواية) وقد استخدم في ذلك أسلوبًا جديدًا لمقاربة القضايا الفلسفية المستجدة للقرن العشرين المتّصلة منها بالأدب والفن والسياسة خاصّة سمته التفلسف على جهة الاختلاف والتّرحال وليس التماثل والتطابق، فماذا يعني ذلك؟

بداية لا بد من الاعتراف بأنّه لتناول هذا الفكر تلزمنا المساءلة حول ماهية ملامح هذه الفلسفة الجديدة التي سلكها هذا الفيلسوف؟ ثم ما الأسس المعتمدة هنا كطريقة جديدة في مقاربة المسائل الفكرية الراهنة لعصره؟ ثمّ كيف ناقش وحاور تاريخ الفلسفة الغربية المتّسم في مجمله بغلبة ميتافيزيقا العقل والتمثّل والتطابق؟ وما مميزّات الأفق الاختلافي الذي وعد الفكر المعاصر بنهجه وسلكه؟ (أخدوش).

المطلب الاول: ملامح فلسفة دولوز:

يبدأ البعد الاختلافي لفلسفة دولوز من طبيعة نقاشها للقضايا الفلسفية سواء منها التقليدية أو الراهنة لعصره، لم يسلك هذا الأخير طريقة البرهنة والاستدلالات التقليدية في نقاشاته لهذه القضايا، بل خلاف ذلك هو الحاصل لديه إذ يغلّب أسلوب الحوار الحذر والمساءلة النتشوية المفعمة بيقظة الفكر ورهافة الإحساس بالطابع المفارق للأشياء واختلاف المنظورات الممكنة لمقاربتها ومساءلتها.

لن يكون إنجاز هذه المهمة في التفكير ممكنًا بدون مساءلة المفاهيم التقليدية وقلب النظر فيها على جهة الاختلاف والتباين وليس التشابه والهوية والثبات، إذًا لا بد من إعادة مساءلة المفاهيم المؤسِّسة لبنية الفكر الميتافيزيقي (الوجود الحقيقة الهُوية الثبات الصيرورة الجدل العقل الوعي... إلخ) فهل يمكن إنجاز هذه المهمة دون قلب بنية هذا الفكر برمّته؟

أولى فكر دولوز الأهمية للتعدّد والاختلاف وقد ابتعد قدر الإمكان عن فكر التشابه والمطابقة ولهذا السبب عارض طريقة التحليل والبرهنة السائدة في التقليد الفكري الميتافيزيقي الغربي، إنّ فلسفته في مجملها عبارة عن فكر رافض للعودة إلى الذات وتمثلات الوعي إنّه فكر ينفلت من مختلف أشكال العودة إلى الأصول والثوابت الفكرية الكلاسيكية بل أكثر من ذلك، هو رفض فكرة كمال الفكر وتمامه ذات الخلفية الهيغلية التي تبتغي الاستحواذ على الفكر بدعوى إطلاق الفكر وكمال العقل وبذلك يتحقّق معه إمكانية جديدة للتفلسف حيث غدت الفلسفة معه ممكنة مرّة أخرى كما حكى عنه فوكو.

كان دولوز في ذلك متأثّرًا أيّما تأثّر بكلٍّ من نيتشه وبرغسون كان لهذين الفيلسوفين دورهما في توجيه تفكير دولوز نحو إعارة الانتباه للجوانب التي همّشتها الفلسفة فيما قبل، ثم انصرف نحو التفكير في الهامشي من تاريخ الفلسفة معتبرًا التفلسف حول (هوامش الفكر) نوعًا من إعادة الاعتبار للحياة كتجربة ومحاولة عيش التفرّد والاختلاف بعيدًا عن المنظورات التأمّلية الديكارتية والهوسرلية السائدة في الساحة الفرنسية والقاضية بتعزيز الفكر التمثلي، ورفض دولوز المنظور التمثلي بدعوى كونه يمحور الفكر حول ذات متعالية قبلية تدّعي امتلاك المعرفة المسبقة بالعالم، وتزعم امتلاك معناه وحقيقته ضدًّا على هذا المنظور عقد علاقة وطيدة بين التفكير في الحياة والتفكير في الآخر المتعدّد والمختلف، وانسجامًا مع ذلك حاور كلًّا من (هيوم واسبينوزا) اعتبارًا من كون الأول قد أولى الأهمية للعلاقات (السببية) فأعلى من الإمكان ضدًّا على الضرورة بينما الثاني يعدّه دولوز فيلسوف الرغبة والمحايثة بامتياز. (أخدوش).

لا تسعى فلسفة دولوز إلى إصدار حكم مسبق على الحياة كدأب فلاسفة العقلانية والمثالية بل خلاف ذلك ما حصل معه حيث عزَّز الانخراط فيها جاعلًا التفكير حولها ضدًّا على الحقيقة والعقل والهُوية والتشابه والتطابق، كان منطلقه في هذا الجانب نيتشويًّا حيث توجّه نحو فلسفة هذا الفيلسوف الناقد للعقل والحداثة في وقت كانت الساحة الثقافية الفرنسية تصدح كلّها بالماركسية والبنيوية والفينومينولوجيا، وجمعت فلسفة دولوز بين اسبينوزا ونيتشه وذلك نظرًا لما يمثلانه من قيمة فلسفية لصالح الاهتمام بالحياة والجسد والرغبة، زيادة على ذلك حقّق له الاهتمام بفلسفة هذين الفيلسوفين قدرًا كبيرًا من الرغبة في الخروج عن الأنساق النظرية الموروثة عن الحداثة الأنوارية، فمن جانبه عزّز اسبينوزا لدى دولوز فكرة الجسد الراغب كمعطى طبيعي يحكم الحياة خلافًا لما كان سائدًا في التقليد الميتافيزيقي، وهي الفكرة ذاتها التي روّج لها نيتشه في مختلف كتبه ضدًّا على الموقف الميتافيزيقي الديني الغربي الحاطّ من قيمة الجسد، وتشكّل فلسفة جيل دولوز في عمقها وأصالتها قراءةً نقديةً لتاريخ الفلسفة؛ لذلك لا يفتأ وهو يحاور هذا التاريخ التذكير بأهمية بعض الفلاسفة بالنسبة لمستقبل الفلسفة، خاصة منهم الذين درجنا على ذكرهم آنفًا: (اسبينوزا، هيوم، نيتشه، برغسون). إنّ ملمح الاختلاف ومفهومه في هذه الفلسفة ينغرس في فكرة الترحال؛ ذلك أنّ الفكر الذي يحتفي بالهامش لا يفتأ يرتحل دون أن يقيم في هوية محدّدة، واحدة وثابتة.

تأسيسًا على هذا الفهم أصبح الاختلاف رفضًا للثقة العمياء التي يوليها الفكر للأصول المزعومة إنّه شكّ دائم ومتواصل في كلّ بداية مزعومة للفكر وللمفاهيم وبالتالي فالبدايات مفترضة فقط ولا مجال للقول بوجود حقيقة ثابتة أو ماهية خالدة، وإذًا هنا يطرح السؤال من جديد حول دور الفلسفة إزاء هذا الوضع؟ هل هي بحث عن حقيقة معيّنة كما يزعم التقليد القديم أم خلاف ذلك هي إستراتيجية وطريقة في التفكير ولا دور للبحث عن الحقائق فيها؟ (أخدوش).

المطلب الثاني: أهمية فكر الاختلاف:

فكّر دولوز فلسفيًّا ضدّ الطريقة التقليدية النسقية (الأفلاطونية - الديكارتية - الكانطية - الهيغلية) معتبرًا الممارسة الفلسفية صياغة وخلقًا للمفاهيم وإبداعًا يتحقق عبر العلاقات التي ينسجها الفكر بين الأسئلة والقضايا الشائكة وبمعزل عن إغراء البدايات والأصول، ضد فكر كانط الصارم الذي يخضع الخبرة للمفهوم، وأسّس دولوز انطلاقًا من حواره الشائق مع نيتشه لنمط جديد من الفكر إنّه فكر منفتح على الحياة والخارج، جعله هذا الموقف الفلسفي من التقليد الفكري الكلاسيكي يقف على النقيض مع نسق هيغل المغلق وبصفة خاصة مع منطقه الجدلي الرافض للاختلاف، وتعد الفلسفة لدى دولوز تأريخًا للهوامش إنّها بهذا المعنى ترحال دائم للفكر وليس استقرارًا وجمودًا له، أما إبداع المفاهيم فيحتاج من دون شكّ إلى خلق لغة جديدة، لغة أخرى جديدة داخل لغتنا الرسمية إنّها تمرد على اللغة الأولى التي هي لغتنا الأم، ثم التحليق بها

إلى التخوم القصوى عبر علاقات خارجية مختلفة ومتشابكة مع الهوامش، واستخدم دولوز وصديقه غاتاري في كتابهما المشترك (ما الفلسفة) مفهوم (الجيو- فلسفة) وكان مقصودهما من هذا الاستخدام إبراز ارتباط التفكير بالأرض التي يقف فوق تربتها يحيل هذا الأمر إلى نيتشه في زرادشته حيث الدعوة إلى شكل جديد من التفكير يسمّيه (فلسفة أرضية) كذلك نجد عند دولوز أنّ الترحال كان دومًا رديفًا للشكّ ولانعدام اليقين، وهذا ما يفسّر الطرد الدائم لأولئك الرحالة الشكاك من أرض الحقيقة، غير أن فكر نيتشه استطاع أن يفتح هذه الأرض أمام أكثر من شمس بل دعانا في أكثر من كتاب ونصّ إلى خلق شموس أخرى ما دام لكلّ واحد الحق في أن تكون له شمسه الخاصة.

استعار دولوز هذه الفكرة ثمّ عمل بها في معظم الأوقات متحدّيًا بها حالات جمود الفكر على قوالب جاهزة ومقولات ثابتة، يكتب دولوز في (نيتشه والفلسفة) أن نيتشه يدعوننا إلى البحث عن تلك المناطق البعيدة معتبرًا أن مناطق التفكير هي تلك المواقع المدارية التي يسكنها الغريب والمتوحش، أي الخارج عن نظام الحقيقة كما أسست لها شمس كانط والفلسفة الحديثة، ولقد جعل هذا الأمر نيتشه يتطلّع إلى مغادرة أوروبا نحو مناطق الجنوب الدافئة والتي من خلال مميّزاتها الصحيّة شحذ نظرته إلى كل ما هو أوروبي، واستمد دولوز النظرة الاختلافية من الفكر النتشوي المطعّم بعناصر من (اسبينوزا - هيوم – برغسون) ليصبح بذلك توليفة فلسفية اختلافية في بنيته، غير أنّ تتبع لحظات تكوّن هذا (الفكر الاختلافي) لديه يطرح صعوبات جمّة، ولعلّ ذلك ما حدا ببعض المهتمّين بفلسفته يستنتجون صعوبة إخضاع تطوّر فكر دولوز لمقاييس زمنية محدّدة ذلك أنّ أغلبية أعماله لم تكن تخضع لمنطق نمو أو تتطوّر محدّد ونسقي، إنّما عمل على تأليفها بطريقة التكرار التي تسم تحليلاته لمختلف القضايا الفكرية التي استأثرت باهتمامه مثل (تاريخ الفلسفة - الأدب الفن - التحليل النفسي.. الخ) ورغم ذلك يمكن اعتبار كتاب (الاختلاف والتكرار) بالإضافة إلى (منطق المعنى) بداية مشروعه الفلسفي الخاص، إذ بدأت معالم تفكيره تظهر من خلال الطريقة التي ارتأى النظر بها في جملة من القضايا الفكرية المستأثرة باهتمامه، والفكرة المحورية هنا هي الردّ على تصوّرات هيغل الذي يقترح حركة للمفهوم المجرّد بدلًا من حركة الطبيعة والنفس، فأراد إحلال الصلة المجرّدة للخاص بالمفهوم عمومًا محلّ الصلة الحقيقية للفريد والكلّ ممّا أبقاه عند العنصر المتفكّر للتمثّل أي عند عنصر العمومية. (أخدوش).

فكّر دولوز في المفهوم الفلسفي خلافًا لـهيغل وذلك على أسس جديدة كان أبرزها التفكير كممارسة إبداعية وليس تصوّرية، وعلى هذا الأساس لم يعد الاختلاف سلبًا وتناقضًا كما يتصوّره هيغل بل تكرار ليس للهوية والعينية وإنّما للتنوع والكثرة، لذلك يبدو فكر الاختلاف عند دولوز على نقيض تام لفكر التمثّل القاضي باعتبار الذاكرة والوعي والذات محدّدات الفكر الأصيل، ويقوم الاختلاف الدولوزي كلّه على إسقاط المنطق التمثلي الأحادي التفكير لصالح منطق مخالف منطق (الاختلاف والتكرار والتنوع والترحال) ولا يستطيع التمثّل أن يفكّر بالاختلاف إلاّ باعتباره سلبًا وتناقضًا وجب رفعه وإزاحته، (التمثل عدو الاختلاف) وهذا ما يكشفه دولوز في كتابه (الاختلاف والتكرار) أمّا بالنسبة للاختلاف فتعد التجربة الواقعية المحسوسة حاسمة فيه ليس هناك مجال للتعالي والمثاليات في الاختلاف، ذلك أنّ الفكر قد تعوّد على الانتباه إلى الاختلافات ولم يعد يهتم للتشابهات إنّه إبداع للمعاني الجديدة المختلفة وللقيم الجديدة.

يرفض دولوز موقف الحس المشترك من الاختلاف الذي يسيء فهمه وفهم التكرار ويفهم الحس المشترك مسألة الاختلاف على ضوء المشابهة والمطابقة ويرى فيه السلبيات وليس الإيجابيات، ويعتقده فرعًا ومجازًا وليس واقعًا خلاف ذلك ما يعززه دولوز مصداقًا لقول نيتشه الشهير بهذا الخصوص حين صرّح قائلًا: (ألا

ترى سوى التشابه؟؟ هذا من علامة على ضعف فكرة) إنّ الاختلاف هو الأصل وكلّ ما يتعرض له فكرنا لا يتعرّض له إلَّا على جهة الاختلاف، إذًا فالاختلاف هو ما يشكّل بنية تفكيرنا في العالم، والاختلاف:

1- تحفيز للتفكير على أصعدة مختلفة إنّه إبداع مستمر للمعنى وللقيم.
2- تحرير لحركية التفكير ولطاقاتها.
3- رغبة دائمة في مجابهة صعاب الحياة وشنآنها.
4- إنّه إرادة قلب الوثوقية وتجاوزها.
5- نزوع نحو تعرّف الفكر على أساس من المغامرة والحماقة والترحال الدائم.

ليس هناك داع للإقامة بجوار الأشياء المألوفة، بل يلزمنا (الترحال) ولما لا القسوة الخسّة والعنف تجاه كلّ ما يكرهنا على الجمود، هكذا هو فكر الاختلاف لدى دولوز إنّه فكر يزاوج بين فلسفة (نيتشه واسبينوزا) وأيضًا بين (برغسون وكيركيجارد) إنّه فكر لا يعترف بالحدود بين الأفكار ولا يؤمن بالقطائع بين الفلسفة والفن والأدب والسياسة، إنّه فكر رحّال لا يستقرّ على أرضية مسبقة وثابتة بل هو مثل رمال متحرّكة لا تفتأ عن التحرك خلسة وبعنف أحيانًا إذا لزم الأمر. (أخدوش).

المطلب الثالث: الاختلاف فلسفة حياة:

عندما نتحدث عن الحياة والاهتمام بها وبقضاياها نجد فلسفة جيل دولوز تنصرف بقوة إلى التفكير في القضايا الآنية للفكر، إنّها خوض في ما يسمى لدى فلاسفة الاختلاف قضايا الـ (هنا والآن) أي قضايا الحياة الراهنة للناس، ولئن كان دولوز قد ارتأى السير على هذا النهج فلأنّه كان على قدر كافٍ من الوعي بأهمية ترك المنهجية التأملية التقليدية، وكذا الطرق والأساليب التحليلية التي سلكتها فلسفة الظاهراتية وفلسفة التحليل اللساني والمنطقي، اتسمت منهجيته كما أشرنا إلى ذلك آنفًا بصرف النظر إلى صنف القضايا الهامشية، القضايا التي همّشت على مضار تاريخ الفلسفة مثل (الرغبة – الجسد – اللون – الصورة - الاختلاف... إلخ) وجعل دولوز مصير الفلسفة بهذه الطريقة رهين قدرتها على تناول الجوانب المختلفة لمعتاد التقليد الميتافيزيقي، فلم يعد التعالي منطق التفكير ولا غاية له بل أصبحت صيرورات الحياة والجسد والحركة، بما هي عوامل ونشاطات حيّة ومتحركة حاسمة لفهم ما يقع من حولنا، ليس في هذه الفلسفة الجديدة مكان للتعالي بل للمحايثة كما تخلو من أيّ عمق مزعوم مسبقًا.

إنّها فلسفة للخارج وليس للأعماق والداخل فلسفة لا تفكّر بالطريقة التقليدية نفسها بل هي مأخوذة بهذه الحياة التي نقع في صلبها حيث المفكرّون لا ولن يفكّروا بالطريقة التقليدية نفسها، كما لن يتفقوا وليس من مهمّتهم ذلك، لا يوجد في هذا النمط الجديد من التفكير ما هو مشترك ولا تاريخ عام، لكن الكثير من الأحداث المتشابكة والخيوط المتقاطعة بشكل ضروري ومؤقت، ويعد الحدث مركز اهتمام فلسفة دولوز والحدث هنا ليس مأخوذًا على منوال الفكر التاريخي العقلاني ولكن باعتباره واقعًا معاشًا، إذًا فالمعاش في الواقع هو ما يجعل الحدث يطفو ليكتسب راهنيته على ضوء فكر الاختلاف الدولوزي، ويستجيب فكر دولوز هنا لإحدى أهم الدعوات التي طالب بها نيتشه قرّاءة في المستقبل، ألا وهي أن يكونوا فلاسفة أطباء وفنانين ذلك ما يحاول دولوز تجسيده حين يضع الحدث (الواقع) مركز اهتمام فلسفته، فلا يمكن للتفكير في الحدث إلَّا أن يكون فنّيًا على جهة الإبداع، ذلك أنّه يستعصي على التصوّر التقليدي المنطلق من قوالب تمثلية مجرّدة (مفاهيم مسبقة) إذًا فالحياة هي منطلق تفلسفنا الحقيقي دونها نكون نمارس التقليد الميتافيزيقي القاضي بالانطلاق من المثال أو القبلي والمتعالي أو المثال، غير أنّ التفكير في الحياة لا يعني الركون للمبتذل والاعتيادي وللحس المشترك، بل خلاف ذلك هو ما يدعو إليه دولوز إنّه تفكير جاد وحازم ذلك ما يحتاج

إليه التفكير في الحدث، فليس سهلًا في أيّ شيء أن نفكّر في الحدث لأنّ التفكير في الحدث هو في حد ذاته تفكير بالحدث، أي جعل الفكر نفسه متعلّقًا باللحظي ومن ثم يقع في أسر التكرار والاختلاف.

الارتباط بالحياة مسألة ضرورية للفكر الناهض بالاختلاف إذ في الحياة تتولّد حركية الفكر حيث يحدث الحدث الباعث على التفكير والإبداع والتفلسف، والفكر المرتبط بالحياة هو بالأساس فكر يجابه الحماقات التي تعجّ بها هذه الحياة، فالحماقة هي الباعثة على التفكير الجدّي في شؤون الحياة، والفكر الجاد فكر يتوجّه إلى الحماقة ويجابهها، يأخذ دولوز بالمفهوم البرغسوني للحياة كما يأخذ بمفهومه للديمومة ليعطيهما أبعادًا فلسفية اختلافية يراها الأنسب لاستعمالهما؛ ثم يجعل الديمومة تكرارًا والطاقة الحيوية نشاطًا وحركةً للفكر في الحياة، وكذلك يركّز دولوز على معطى الرغبات باعتبارها إنتاجًا اجتماعيًّا في اهتمامه بحركة الفكر في الحياة وينتقد هنا المفهوم الليبيدي للرّغبة كما جاء بذلك التحليل النفسي فلا يمكن أن نفهم تدفّق الرغبة من دون العودة إلى حقل إنتاجها الواقعي، فالحقل الاجتماعي محكوم بالرغبات وهو بهذا المعنى نتاج تاريخي لها، وإنّ التفكير الفلسفي في الحياة لا يكون ممكنًا دون التفكير في الجسد ومنه في الرغبة، لذا فالحياة هي هذا الواقع الذي يعيش فيه الإنسان كجسد قبل أن يعيشها كفكر، وليس الفكر سوى إفراز طبيعي لهذه العلاقة القوية بين الجسد الراغب والحياة التي يعيشها، والفلسفة في ظلّ هذه العلاقة ليس أمامها سوى الانصراف نحو الاهتمام بهذه العلاقات الشائكة على جهة الاختلاف والتكرار الذي يحكم منطق إنتاج المعنى كإبداع وليس كتمثّل وتصور. (أخدوش).

مما سبق يعتبر فكر دولوز من أصعب الأفكار التي درسناها خاصة فكر الاختلاف كما أتقنه جيل دولوز نفسه من خلال كتبه الفلسفية المشهورة (الاختلاف والتكرار – منطق المعنى) أو ومقالاته المنشورة ومحاضراته وليس من السهل الاقتراب من هذا الفكر المختلف في بضع كلمات وجمل، ولكن يمكننا توضيح باختصار معاني الاختلاف الفكري لهذا الفيلسوف: إن دور دولوز المهم المتمثل في المجابهة الفكرية الاختلافية مقابل الفكر السائد في المنطق الغربي ومواجهة عنفوانه العقلاني الراديكالي المهيمن على خطوط واتجاهات النقد الفلسفي الغربي ونفي الاختلاف من خلال إبعاد المختلف والهامشي والمتعدد، له دليل على ظهور تطور فكري نقدي يعمل بصورة معقدة ومختلفة يمكن عن طريقها رؤية ما كنا نعرفه بنظرة فكرية متباينة بدلالات متعددة، تفتح لنا مجالات وطرق أخرى للبحث والتنقيب الفكري المغاير.

المبحث الثاني: فلسفة دريدا

الاختلاف موضوع تناوله العديد من المفكرين السابقين مثل هيجل وماركس ونيتشه الذين بنوا قواعد الفكر الغربي المعاصر ثم تلاهم جاك دريدا الذي أسس مجال التفكيك ونقض الفكر الغربي منذ افلاطون وأرسطو وانتقد الفكر الفلسفي بالتمركز المنطقي حول المدلول وتأكيده في البحث الفلسفي ووضع نظريته المعادية للميتافيزيقا وهي الاختلاف.

ظهور (الاختلاف) وأداءه يفترضان تركيبا أصليا لا تسبقه أية بساطة مطلقة وهذا هو الأثر الأصلي وبدون إلتفاظ هذا الاختلاف بوحدة الخبرة الزمنية في حدها الأدنى وبدون أن يقوم بعمله وبدون أثر يحتفظ بالآخر في الذات بوصفه آخر لا يستطيع أي اختلاف أن يقوم بعمله ولا أن يظهر أي معنى يتعلق الامر هنا بالحركة الخالصة التي تنتج الاختلاف قبل أي تحديد للمضمون فالأثر الخالص هو الإرجاء.

التفكيك الدريدي يفترض مسبقا التناقض الذاتي في كل نص بين ما يهدف الكاتب إلى قوله وما يقوله فعلا معنى النص لا يتطابق مع ذاته بسبب اختلاف الدلالات وتأجيلها ومعنى النص ما هو إلا انزلاق لا نهائي للدوال دون الوصول أو الثبات عند معنى محدد للنص فكل قراءة للنص هي قراءة خاطئة وكل تفسير أو تأويل إساءة تفسير أو تفسير مغلوط. (محمد وسراي).

المطلب الاول: ملامح فلسفة جاك دريدا:

يقول دريدا: إن الوجود لا يمكن أن يتحلى أبدا بذاته ليس بإمكانه الحضور أبدا خارج الاختلاف وذلك بالمعنى الذي نعطيه اليوم لهذه الكلمة فحتى لو كان الوجود أو سيد ما هو موجود (أي الإله نفسه) فإنه سيتجلى كما هو داخل الاختلاف مثل الاختلاف وداخل الاختلاف، دريدا لا يعني كل شيء يتجسد داخل الاختلاف، إن الاختلاف مملكة ذات صروح لا يمكن نقضها بل إن كل مختلف يحمل في ذاته بذور تفكيكية بإثارة صغيرة لجزئية من الجزئيات اللانهائية تغيب الفواصل بين المتون والهوامش، يقول دريدا: أما لعبة الاختلاف فتتطلب تركيبات أو إحالات تمنع أن يكون أي عنصر بسيط في أي لحظة وبأي شكل من الاشكال حاضر لذاته في ذاته، وسواء كان الامر متعلق بالخطاب الشفوي أو المكتوب فإن أي عنصر لا يمكنه أن يشغل كدليل دون الإحالة على عنصر آخر لا يكون هو نفسه حاضرا حضورا بسيطا، ويضيف دريدا: هذا التسلسل يجعل من كل عنصر وحدة صوتية كان أو خطية متكونة انطلاقا مما يوجد فيه من العناصر الأخرى من السلسلة أو النسق، إن هذا التسلسل هو النص الذي لا ينتج نفسه إلا من خلال تحويل نص آخر إذ لا يوجد كلية محلا للاختلافات وآثار للآثار. (محمد وسراي، ص47).

بذلك يكون الاختلاف لعبة للعلامة داخل نسيج النص الساكن والنشط، هذا ما يجعل كل نص يقوا أكثر مما يريد وكل إشارة أو علامة يمكن تقسيمها إلى قسمين: أحدهما يفيد (الاختلاف) والآخر يفيد (الإرجاء) وكل مؤلف لا يفهم حسب نواياه وذلك لا يهني أنه سئ فهمه بل أن نصه قد فاض بمفاهيم أخرى من خلال تلاعب دواله مع مدلولاته، فيكون أعلاه سافله دون خلق تراتبية عمودية جديدة ونكون كل العلامات والإشارات والرموز في وضع أفقي يرفض الاستعلاء والتمركز.

يوضح دريدا الأفكار النظرية السابقة حيث أعطى عدة أمثلة من بينها فن العيش حيث يقول: فإنني أبدا لم أتعلم (فن العيش) فتعلم فن العيش يفترض ضمنيا (تعلم الموت) وأن يدمج المرء في حسابه لقبول ذلك، حالة الموت المطبق دون نجاة ودون بعث ودون خلاص إلى الذات بل بالنسبة كذلك لم أتعلم القبول بالموت كنا أحياء مع تأجيل الموت.

كذلك يقول: مسألة البقاء الذي لا يضاف معناه لفن العيش أو فعل الموت فالبقاء شيء أصلي والحياة تعني البقاء، كل التصورات التي ساعدتني على العمل ولا سيما تصور الأثر أو تصور الطيفي كانت مرتبطة بالبقاء بوصفه بعدا بنائيا فهذا البعد لا ينحدر من فعل العيش أو فعل الموت وهو لا يعد أن يمون المأتم الأصلي وهذا الأخير لا ينتظر الموت الذي يعتبر فعليا.
يضيف دريدا مثال آخر عن الاختلاف يتمثل في الفارماكون الذي يعبر السم والدواء حيث يقول: الفارماكون هو حركة الاختلاف موضعه لعبة إنتاجه هو أخ (ت) لاف، الاختلاف (مغايرته أو إرجاءه) هذا الأصل للاختلاف إنما يمثل الشر المستدخل والملفوض هو نافع من حيث أنه يشفي، وهنا يكون محاطا بالرعاية وصار من حيث أنه يجسد قوى الشر مقدس وملعون.. الفارماكون باعتباره السم والدواء يماثل الاختلاف بوصفه تمايز وإرجاء، مما يعني أن ذكر الفارماكون يجعل المتلقي غير متأكد من المقصود هو السم أو الدواء أو هما معا. (محمد وسراي، ص50).

هناك مناهج وعلوم قامت على أنقاض مناهج وعلوم أخرى ومهدت الطريق أمام مناهج جديدة، والتفكيكية ليست في منأى عن كل هذا إذ تأثرت بالبنيوية وثارت ضدها فالتفكيكية جاءت نقضا للبنيوية وامتداد لها وخروج عليها في الوقت نفسه فهي مقاربة فلسفية للنصوص أكثر منها مقاربة أدبية وبذلك تكون السلطة فيها للقارئ، وربما لا توجد نظرية في النقد الأدبي قد أثارت موجات من الإعجاب وخلقت حالة من النفور والامتعاض مثلما فعل التفكيك في السنوات الأخيرة.
ممارسة التفكيك تتضمن حركة مزدوجة تشبه الكتابة وتعمل على قلب حمولة النص بواسطة حل شبكة تناقضاته وترتيباته ولا يكون هذا إلا بإتقان لغة النص ذاتها ثم زحزحة ما تم قلبه بتطويره وإرجاعه ضد بنائه الأول الميتافيزيقي فالتفكيك يبتعد في استراتيجيته في وضع أي خطة أو برنامج عمل صارم إذ ليس هناك مجال محدد لعمله ولا غاية لتأصيل مرجع لنتائجه، يقول دريدا: (تقوم استراتيجية التفكيك على إبراز المعضلة وهي نوع من المفارقة أو المشكلة التي تبقى بلا حل وإن كانت هي الأساس الذي لا يمكن الاستغناء عنه من أجل دفع الإنسان للبحث عن الحلول) وأمامنا نموذج آخر للمعضلة وهو (الضيافة) التي تقتضي أن تكون ضيافة بحق أن لا تكون مشروطة بعدد أو بمدة أو بانتماء ولكن هذا النوع من الضيافة مستحيل التحقق وهذا هو معنى الاستحالة شرطا للإمكان.
تعد التفكيكية من أهم مداخل نظريات النقد المعاصر حيث ظهرت كتيار نقدي جديد، عرف بما بعد الحداثة اكتسح الساحة الفكرية والنقدية الأدبية معا فأحدث ثورة على مستوى القيم الأدبية التي كانت سائدة آنذاك وأقامت صرحا جديدا للوقوف على الدعائم الراسخة في الفكر الإنساني لتخلخل نسقيتها ومن ثم تفكك ما هو موجود فالمركز لا يجوز بأي حال خلخلته أو مس بنيته التحتية باعتباره مقدسا اكتسب قدسيته بأقدميته.
التفكيكية لها جذور في النقد المعاصر فتمتد إلى الندوة التي نظمتها جامعة جون هوبكنز حول موضوع اللغات النقدية وعلوم الإنسان في أكتوبر 1966 حيث كان هذا التاريخ أول إعلان لميلاد التفكيكية وهو العام الذي ألقى فيه جاك دريدا ورقته المعنونة بالبنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية ثم ضمنها بعد ذلك كتابه (الكتابة والاختلاف) وقد تميزت هذه الورقة بقطيعة معرفية واضحة مع الافتراضات النظرية التي تنطوي عليها النزعة البنيوية فذاعت على الفور بوصفها إيذانا بظهور حقبة ما بعد البنيوية.
في بداية السبعينات بدأت التفكيكية تتغلغل في البيئات النقدية الأدبية بعد أن طار اسم دريدا بجامعتي (ييل وجون هوبكنز) وبنشر كتابيه الكتابة والاختلاف وكتاب في علم الكتابة وترجم إلى الإنجليزية، وهنا بدأ يبرز كمنظر حقيقي للتفكيك ومن النقاد اللامعين الذين أسهموا في استراتيجية التفكيك الناقد الفرنسي (رولان بارت) بالإضافة إلى (بول ديمان) الذي أصل نظرية في القراءة التفكيكية و (هيليس ميلر) لكن لا يمكن أن

نتغاضى أن دريدا هو المنظر الحقيقي الذي أرسى استراتيجية التفكيك في ثلاثة كتب أصدرها سنة 1967 سواء بمقولاته أو مفهوماته. (محمد وسراي، ص54).

التفكيك ليس فكرة نظرية فقط بالنسبة لدريدا بل يحاول تطبيق أفكاره على النصوص الأدبية والفلسفية وعلى الحياة اليومية كذلك، إذ أنه هاجم في أكثر من موضع سياسة إسرائيل التي يعتقد أنها لا تمثل الديانة اليهودية بقدر ما تمثل الشتات اليهودي.
اعتمد التفكيك على (الشك واليقين) في نسق واقعية النصوص والقراءات المقدمة لها واستراتيجية التفكيك انطلقت من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك كما ركزت التفكيكية على عدم قصدية المؤلف في المعنى وهذا ما يفتح الباب أكثر لتعدد القراءات أو ما يسمى بلا نهائية الدلالة فاسحا المجال أمام التأويل والهدم وإعادة البناء بالإضافة إلى التشكيك في القيم والثوابت.
يسعى التفكيك إلى (الاغتراف) من منبع اختلاف المعاني بهدف تفكير ما لم يتم التفكير فيه، واستذكار الاختلاف المنسي من حيث هو (نسيان الاختلاف) هو منظور تراجيدي لفلسفة البداهات الجوهر والماهية والأصل، لقد أصبحت هذه المفاهيم تتعرض للنقد والتفكيك منذ زمن ابتداء من نيتشه وانتهاء بدولوز فالغرض التفكيكي يتمثل في الانقضاض على النص فيتم تشريحه من الداخل حيث تتزعزع أوصاله وتنحطم يقنياته وتتقوض مفاهيمه لأن النص نسيج والنسيج محكم الحبك فالنص بحد ذاته مردودية ممكنة من المعنى فتتلاشى تلك الايقونة إلى وحدة أصلية.
بهذا يكون التفكيك استراتيجية تكسر الاصنام الميتافيزيقية معلنة ميلاد الآخر وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع آخر تستنفد إليه الفلسفة لا التاريخ، هذا المرجع الذي كان سابقا الكلمة أو العقل وبالتالي تتفكك كل الأنساق الفلسفية الغربية مخلفة خلفها رماد الأوهام الذي حلمت به الجينالوجيا في يوم من الأيام. (محمد وسراي، ص64).

كانت الكلمة أصل الأشياء جميعا وكل شيء هو معلول هذه العلة مع أن الكتاب المقدس مكتوب فإن كلمة الله منطوقة في الأساس، وتبدو (الكلمة المنطوقة) الصادرة من الجسد الحي أقرب إلى الفكر المولد من (الكلمة المكتوبة) وبهذا نجد دريدا يرى تفضيل الكلام على الكتابة هو ما يصطلح عليه ما يسميه التمركز حول الصوت وعلى هذا فإن الاعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة كان أكثر العوامل التي دفعت فكرة التمركز حول العقل إلى البروز والاستبداد والهيمنة في تاريخ الفكر الغربي.
لم تعد الكتابة مجرد أداة ووسيلة اتصال كما جرت العادة عليه في القواميس اللغوية وكما هو متعارف عليه في الأوساط الاجتماعية والشعبية لقد تحولت مفردة الكتابة إلى مفهوم في المعرفة وقد اقترح دريدا (استبدال العلامة بمفهوم الأثر) بوصفه الحامل لسمات الكتابة ولنشاط الدال وقد تحولت اللغة وفقل لذلك من نظام للعلامات كما هي عند سوسير إلى نظام للآثار كما هي عند دريدا وتعين تلك الآثار على ترسيخ مفهوم الكتابة بأنه علم الاختلاف.. والكتابة حسب دريدا قفز في المجهول دون أي مرشد أو قريب فهي إبحار بعد وضع كل إيمان جانبا، ويؤكد دريدا هذا الرأي إذ كانت الكتابة خطيرة ومقلقة فلأنها بدائية أو تدشينية بالمعنى الأكثر فتوة للكلمة لا تعرف أين تمضي لا تعقل يمنعها من هذا الاستعجال الجوهري في اتجاه المعنى الذي تؤسسه هي والذي هو مستقبلها أو لا ما من ضمانة لها إذا ضد المجازة. (محمد وسراي، ص78).

المطلب الثاني: مفهوم فلسفة دريدا:

دريدا ليس غرضه مهاجمة الميتافيزيقا ودحضها وإنما هدفه تبيان أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات فهي رغم ادعاءها امتلاك الاكتفاء إلا إنها لم تحقق هذا الحضور إلا كوهم فمثلما أن الحلم يحقق رمزيا رغبة ما تسد نقص عدم الاشباع الفعلي للرغبة فإن ميتافيزيقا الحضور تحاول أن

تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق بحضور وهمي، وهذا لا يؤدي فعلا إلى التجاوز وإنما التجاوز يكون بفضح هذا التعلق وإعادة النظر في مفهوم الحضور ورغم محاولة هايدغر في ذلك إلا أن دريدا بين قصوره وحدوده إذ يقول فإذا كان هيدغر قد فك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا فلكي يقودنا إلى التفكير في حضور الحاضر بيد أن فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازي للغة التي يزعم تفكيكها وذلك نتيجة ضرورة عميقة لا تفلت منها بمجرد أن تتخذ قرار من أجله وهنا لا بد للتفكيك أن يمتد إلى مفهوم ذاته، ومجاورة الميتافيزيقا هي إعادة النظر في العلاقة بين الذات والآخر بين الذاتية والاختلاف وما لا يختلف فيه اثنان أن ديكارت هو مؤسس الذاتية وبالتالي تكون سائدة ولها الحق في اتخاذ القرارات وهذه الذات تصبح ترندستالية مع كانط وهذا ما تأكد مع الكانطين الجدد بحيث تصبح أساسا للمعرفة والأخلاق. (محمد وسراي، ص92).

صاغ دريدا مقولة (اللوغومركزية) كتعبير على تحدي سلطة إحتكار المعنى وثباته غير أن هذا المصطلح يتشعب تحت مصطلح العقل أو المنطق والنتيجة، أن أي جهة أو تيار فلسفي ديني سياسي يرتكز على أحد هذه الأقانيم لإضفاء القداسة والشرعية على خطاباته ومقولات أو ادعائه امتلاك المعنى يكون قد وقع فيما يسميه دريدا باللوغومركزية التي قامت التفكيكية على هدمها إذ أن أساس التفكيك حرية الرؤيا واستخلاص المعاني من النص اما جدا أو هزلا واما حقيقة أو تمثيلا وتحرير حركية الذهن مع النص طالما استبعدت فكرة الإحالة إلى المركز.. ويؤكد دريدا أن الحضور يستحيل تدميره مباشرة لكن يمكن تفجيره من الداخل بخلخلته وعرض جذوره وتبيان أن نزعة العقل المركزية متضامنة مع الوجود الموجود كحضور وبأن هذا الحضور الزمني يتحدد كذروة اللحظة وهذا ما أدى بدريدا إلى القول أنه هناك دائما تقارب بين الصوت والوجود بين الصوت ومعنى الوجود بين الصوت ومثالية المعنى.. ويكمن هدف دريدا في تفكيك العقل والمنطق في الفلسفة الغربية فنقد (مركزية اللوغوس) معناه تحطيم تلك المركزية المعنية وجوديا بوصفها حضورا لا متناهيا جاعلا من هذه المقولة دليلا لنقد مفاهيم التمركز وهو يدعو إلى ضرورة التفكير بعدم وجود المركز الذي بغيابه يتحول كل شيء إلى خطاب وتذوب الدلالة المركزية الاصلية المفترضة وتتحول قوة الحضور بفعل نظام الاختلاف إلى غياب الدلالة. (محمد وسراي، ص98).

بحث دريدا في الحقول المعرفية التي رتبت أوضاعها في ضوء سلطة التمركز وجعلها موضوعات للبحث وعمل على نقد مظاهر التمركز فيها وأهم ما شخصه دريدا هو:

1- الأولية الابستمولوجية: يعني اعتبر العقل والإدراك الحسي مركز للحضور وهذا وهم أشاعته فكرة التمركز فالعقل والحس ليسا معطيين قاريين قديميين وإنما تشكلهما مرتبط بالحقيقة فليس ثمة وعي قبلي إنما هو نتاج يتولد من مقاربة الفكر للموضوع.

2- الأولية التاريخية: عثر هنا على أساس التمركز حول الصوت وهو يعبر عن نفسه من خلال الميتافيزيقا باتصاله بالزمن وهذا ما أدى إلى تجلي التمركز تحت غطاء الزمن في ظواهر عديدة مثل اعتبار الروح ذات بعد متعالي وتجسيداتها لا تتم إلا من خلال الزمن الجسدي واعتبار الظواهر متعالية.

3- الأولية الجنسية: التمركز حول الذكر أي إعطاء الأولية للجنس الذكري على الأنثوي أما الجنس الآخر تم تغييبه وهذا التفاوت أدى إلى إقصاء قطاع بشري كبير وأدى على طمس إمكانية ظهور العقل والثقافة فيه.

4- الأولية الوجودية: هي أكثر الموضوعات التي أثارت اهتمام دريدا بالميتافيزيقا الغربية ربطت بين الوجود والحضور لأن الوجود له إمكانية حضور متجلية في كل الظواهر والأشياء، ويرى أن الاغريق هم

من أعطوا هذا الحضور هذه الشرعية خاصة افلاطون حين اعتقد أن الحقيقة هي حوار مع النفس وبعده أرسطو اعتبر الحقيقة تفكيرا ذاتيا. (محمد وسراي، ص101).

المطلب الثالث: إنتقاد دريدا:

أولا: أنصاره: يقول دي يمان: (إن نظرية الرموز والدلالات الخاصة بالتأويل التفسيري لا تمتلك أي قوام ابستيمولوجي ولا يمكن أن تكون علمية إذا).. فديمان يأخذ عن دريدا عدم تمييزه بين نوعية النصوص.
يقول سعيد الغانمي في تقديمه للعمى والبصيرة (نظرة د يمان غير قابلة للحصر في إطار تخصصي معين فهي تجمع بين الفلسفة والنقد والأدب والأنثروبولوجيا وعلم النفس..الخ ومثل دريدا فإن دي مان مفكر يستعصي على التضيف إذ يهاجم دي مان ديالكتيك هيجل المبني على فكرتين متناقضتين يتم الجمع بينهما في تلاق للأضداد دون لعب بالمواقع وإنما هو مجرد استبدال للمواقع يحضر في كل مرة ما كان غائبا وبالمقابل يغيب ما كان حاضرا وهذا ما انتقده دريدا في فكرة مركزية اللوغوس.
يقول ميلر: حين أتكلم على التفكيكية أعني بذلك نمط القراءة الذي يمارسه جاك دريدا وبول دي مان وأنا بالذات فميلر ينظر إلى كل حضور في اللغة بأنه ممكن التفكيك بوصفه اختلافا لا تطابقا، إذا هذا الحضور المزيف يستند إلى نسيج من الكلمات بمجرد قراءتها تفيض بمعان ودلالات لا تكون بارزة فيها للوهلة الأولى وبذا فهي تفكك ذاتها بذاتها وبالتالي فإن التفكيك فعل داخلي طبقه النص على ذاته.

ثانيا: خصومه: يؤكد يورغن هابرماس أن دريدا (مجرد تقليد لهيدغر حيث ينظر إلى مجمل الغرب ويضعه في مواجهة مع الآخر الذي يختلف عنه والذي يعلن عن نفسه بهزة جذرية على الصعيد الاقتصادية والسياسي، أي على السطح لكوكبة جديدة تم وضعها بين أوروبا والعالم الثالث من منظور الميتافيزيقا ونتيجة لانتهاء الفكر المتمركز على الإنسان بوصفه موجود وهكذا من المفترض أن تنكشف هذه النهاية في فكر هيدغر أي لا جديد حتى الآن).
هابرماس يرى دريدا يفضل التحرك في العالم المتمرد لمعركة الأنصار فهو يود تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود وأن يرقص في الهواء فدريدا أقرب إلى الرغبة الفوضوية التي تفجر استمرارية التاريخ منه إلى الامر السلطوي بالرضوخ للمصير وبتفكيك دريدا لمركزية الصوت يكون قد منح الكتابة وضع المركز وإن كان قد قام بتمويهه من خلال الكتابة الاصلية التي اعتبرها كلاما يتميز بالفواصل والتفضية إلا أنه لم يخرج بهذا عن أصول الميتافيزيقا الغربية.
يقول دريدا عندما يطلب مني التخلي عما ساهم في تكويني وعما أحببت إلى حد بعيد فكأنما يكلب مني أن أموت إلا أن هابرماس لا يرى في إحالة دريدا على نصوص لفلاسفة وأدباء قدماء أو معاصرين له إلا محاولة لتقويلهم عكس ما يقولون ومراجعة نصوصهم بقراءة تعسفية تركز على جزئيات صغيرة متناثرة لتستخدمها لنقض البناء كله دون الاهتمام بالإطار العام للفكر.
الانتقادات الموجهة لدريدا تكاد لا تنتهي لكن ما يثير الانتباه هو ردة فعله على هذه الانتقادات فهو لم يخض في تفاصيل نقد سيرل وهابرماس وباقي الخصوم وإنما اكتفى بالقول أنها مؤامرة من المركزية العقلانية الغربية ضده وأن النقد الذي وجه له هو ضد أخلاقيات الحوار وأن خصومه لم يحسنوا قراءة أفكاره. (محمد وسراي، ص121).

مما سبق يتبين إن فلسفة الاختلاف قديمة ظهرت في العصر اليوناني واعتمدها الفلاسفة المحدثين أمثال مارتن هايدغر غير أنها لم تسطع ولم تظهر إلا مع دريدا الذي جعلها منهجية لأبحاثه، ولم تخرج أفكار دريدا كلها من العدم بل انبثقت من مشارب متعددة منها فطر دي سوسير اعتباطية العلامة تطابق الدال

والمدلول، بالإضافة إلى فلسفة فردريك نيتشه وفكرته المتعلقة بالعود الابدي ولا ننسى فكر مارتن هايدغر الذي أثر بشكل صريح على فلسفة دريدا.
ونظرية الاختلاف التي تعبر عن لعبة للإحالات (حالة تحيل إلى أخرى) فالأصل لا يكسب مقامه إلا بالنسخ وهو ما يعرف بالسوماكر أي أصل الأصل، أما التفكيك يهدف إلى إشاعة الاختلاف المرجئ الذي يقوم على التخلص من كل الهويات لأن التفكيكية لا تعترف بالهويات ولا شيء ثابت فيها إلا الاختلاف.

المبحث الثالث: فلسفة فوكو

هذا البحث يوضح المنهجية التي اعتمدها ميشيل فوكو في تحليله للخطاب، من خلال تنظيم مدونته الخطابية أو طريقة توضيح الظواهر التي ينقدها ويبحثها، رغم الاختلافات الموجودة في هذا الميدان ومدى توفر دراسات لهذه النظرية، وقد تبني فوكو نهج ديناميكي في ابحاثه ونموذجه بمعرفة تتوائم مع طريقة التحليل التي يتبعها ويعمل بها.

المطلب الاول: منهجية فوكو:

لقد تشكلت حول أفكار فوكو واقتراحاته مدرسة لتحليل الخطاب مستقلة، وجدت لها مناصرين وقد اعترف بالاشتغال عليها كثيرون، ويدعى هذا المنهج بالتحليل الفوكوي للخطاب، وهو يركز على علاقات القوى في المجتمع والتي تظهر من خلال اللغة (الملفوظات) والسلوك (المرئيات) وكذا العلاقات التي بين اللغة والقوة، غير أننا إذا ما تتبعنا الدراسات المنضوية تحت هذا المنهج فإننا نجد فيها اختلافات كثيرة، وذلك لاختلاف التصورات التي وضعها هؤلاء لمنهجية فوكو، خاصة وأن منهجيته يبدو عليها الغموض وعدم الخضوع إلى تنظيم مخطط بشكل مسبق، وعلى ضوء هذا يمكن أن نفهم تحذير أوفارال التي ترى أن نظرية فوكو لا يمكن الولوج إليها وأنها خطيرة، وهذا ما حدا بكثير من المحللين المنتسبين إلى هذا المنهج إلى أن يتبنوا تحفظا فوكويا عن التصريح عن منهجيتهم، فبمجرد ربط التحليل بموضوع القوة والاستشهاد بأقوال بفوكو يبيح الكثير لأنفسهم التسمي بالمنهجية الفوكوية، ولعل الاعتراف بأن التحليل الفوكوي للخطاب يفتقد إلى منهجية محددة، هو الذي جرهم إلى عدم التزام طريقة واحدة في التحليل.. يقول فوكو: (الجينيالوجيا هي الغرض من التحليل، في حين أن الأركيولوجيا هي الإطار المادي والمنهجي) بمعنى آخر إذا كانت الأركيولوجيا تعني البحث في الأرشيف والذي يتكون من الملفوظات والمرئيات، فإن الجينيالوجيا تعني بالبحث عن البدايات ويمكن إعمالهما معا ببساطة عن طريق البحث عم البدايات في الأرشيف. (قاسمي، ص108).

يمكن التعرف من خلال الملاحظة المتفحصة لتحليلات فوكو على مجموعة من الخطوات تسمح بتتبع منهجيته وذلك انطلاقا مما قام به في اركيولوجيا المعرفة وما طوره في أعماله اللاحقة، ولا تظهر المنهجية الاركيولوجية في أعمال فوكو إلا مجتمعة مع الجينيالوجيا وتأتي هذه الخطوات في الاتي:

1- طرح التساؤلات (زوايا التحليل): هناك اعتراف بين الباحثين على أن في المنهجية التي يعتمدها فوكو غموض وفوضى ويمكن لمس هذا الغموض في هذا العنصر بالخصوص.

2- تحديد غرض الدراسة (المعرفة): يتعلق هذا العنصر بتحديد المادة المعنية بالتحليل ففوكو لا يحلل نصوصا ذات بناء لغوي، بل يدرس معرفة ويدرسها عبر الأرشيف لذا لا بد من تحديد مقصوده وبالأرشيف.

3- وحدة التحليل (الملفوظ المرئي): يشير دولوز إلى أن فوكو لما اختار الملفوظ كوحدة للخطاب كان قصده أن يبحث عن شكل للتعبير يختلف عن كل الوحدات اللسانية أيا كانت (دال – كلمة – جملة – قضية – فعل كلامي ...) فهو يحلل الملفوظات وينظمها في مدونة متنوعة.

4- اختيار الطبقة التاريخية (الاستمرارية التزامنية): هذه الملفوظات والمرئيات تتشكل ضمن طبقة Strate ومفهوم الطبقات مفهوم آخر مركزي عند فوكو وتعني تشكيلات تاريخية، فهو يرى المعرفة على شكل طبقات ففي الكلمات والاشياء حاول أن يدرس المعرفة وكيف تتحدد باعتبار الطبقة التي وردت فيها.

5- البحث عن القواعد (من الابستيمة إلى الجهاز): يعرف فوكو الابستيمية هي: (مجموعة العلاقات التي يمكن أن توحد في وقت معين الممارسات الخطابية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال الابستيمولوجية وإلى العلوم وربما إلى النظم الرسمية) .. إلا أن فوكو تخلى في فترة ما عن هذا المفهوم معلقا بأنه وجد نفسه في

طريق مسدودة لذا استبدل به مفهوما آخر يدعوه الجهاز ويعرفه بأنه: (مجموعة غير متجانسة بحزم تضم الخطابات والمؤسسات والترتيبات المعمارية والقرارات التنظيمية والقوانين والتدابير الإدارية والبيانات العلمية والمقترحات الفلسفية والأخلاقية والخيرية، باختصار المذكور وكذلك غير المذكور).

6- تنظيم المدونة (التشكيلات الخطابية): يسعى فوكو لتحديد الوحدات التي تجزئ الخطاب فبتحديدها يمكن معرفة الطريقة التي ينتظم عليها النظام، مشككا في قدرة التقسيمات السابقة على وصف الخطاب كالأنماط والأجناس الأدبية وكذا الاستعمالات المنتشرة كالكتاب والمؤلف، ويشكك في كل وحدة لا يمكن ضبطها بحد معين ومعرفة خصائصها وما يميزها عن غيرها وما هي القوانين التي تحتكم إليها.

7- الإجابة عن التساؤلات (حدود التحليل): فبعد إعداد المدونة ورسم حدود الدراسة لا بد من البدء في عملية التحليل ويكون ذلك بالإجابة على التساؤلات التي طرحها في البداية، ورغم اختلاف هذه التساؤلات والإجابات التي يأتي بها من عمل إلى آخر، غير أنه يمكن استخلاص بعض القواعد العامة التي على ضوئها يكون التحليل، ويمكن إجمالها اختصارا في النقاط الآتية: (تجنب الأحكام العامة – البحث عن الاحتمالات بدل الأسباب – ليس بالضرورة أن يكون التطور إيجابيا – عدم البحث عن المعنى الخفي – البحث عن البدايات). (قاسمي، ص109).

المطلب الثاني: ملامح فلسفة فوكو:

يصعب تقديم ميشال فوكو أو تصنيفه كونه رفض أن يصنف ضمن أي اتجاه على الرغم من انتقاده للحداثة وهي سمة رئيسية لفلاسفة ما بعد الحداثة، إلا أنه حلل تحليلا مجهريا انحرافاتها كما استعان بالمنهج الأركيولوجي للتنقيب عن عيوب الأنوار، هذا المشروع الذي رأى أنه قد استنفذ خطابه، فيتفق الفلاسفة ما بعد الحداثُيين في شيء وهو نقد القيم التنويرية ومزاعم الصدق التي يطلقها المفكر والقناعات الجماعتية الليبرالية، ورفض كذلك فوكو أن يصنف ضمن الشيوعيين رغم توجيه سلاح النقد لأساليب الليبرالية السياسية، التي استثمرت الإنسان لفائدة المنظومة الإنتاجية الليبرالية ولغاية إنتاج فرد يتوافق مع تطلعاتها وينسجم مع نظامها الرأسمالي، وذلك رغم انضمامه كذلك إلى الحزب الشيوعي الفرنسي من (1950 – 1952) كما تأثر بماركس الذي استخدم المصنع كنموذج ليفسر ويشرح الاستلاب واستغلال المنظومة الإنتاجية للعمال، واستعان فوكو بدوره بالمؤسسات ليفسر كيف تعمل على إنتاج الأفراد وترويضهم، فأشير إلى أن المناطق التي أحكم السياج حولها وتضاعفت حولها الخانات السوداء في أيامنا هذه هي مناطق الجنس والسياسة، وكأن الخطاب بدل أن يكون هذا العنصر المحايد الذي يجرد فيه الحبس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعا سليما هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهينة، شأنه شأن ماركس سلط فوكو الضوء على الأفراد الذين وضعوا على هامش المجتمع، والذين تم إقصائهم واستبعادهم عن المشاركة في المجتمع، ورغم كل هذا فهو رفض أن يوضع في خانة الشيوعية.

كثيرا ما تنسب إليه صفة البنيوية التي رفضها كذلك والبنيوية تعني عند علماء اللسانيات تركيب وبناء الجمل، وتعني عند دوسوسير العلاقة الموجودة بين الدال والمدلول واكتشاف العلاقة بين الصوت والمعنى، هل هي علاقة ضرورية طبيعية فعند سماع الرمز أو الدال يحضر المعنى بصفة ضرورية الزامية أم اعتباطية تعسفية ويكون الدال بالتالي مجرد اصطلاح واتفاق بين البشر، والبحث في هذه العلاقة هو سبب ظهور البنيوية حيث يعتبر دوسوسير (إن الاشكال الثقافية أنساق المعتقدات وخطابات كل نوع يمكن فهمها أفضل ما يكون الفهم عبر مناظرتها باللغة أو بالخصائص المتخيلة حيث تتناول من رؤية متزامنة بناها المتأصلة الخاصة بالصوت والمعنى. (أومعوش، ص15).

إن دراسة نصوص ميشال فوكو تظهر حضور دائم وقوي لفيلسوف القوة نيتشه، وذلك من حيث المنهج المتبع والاهتمام بالتاريخ، ولكن دراسة جديدة للتاريخ تظهر كذلك أن أفكار جورج كانغيلام (1904_1984) حاضرة في ذهن فوكو أيضا، وهو طبيب وفيلسوف فرنسي الذي أشرف على أطروحة فوكو (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) والذي كان مهتما بالأبستمولوجيا، ولقد أخذ فوكو من كانغيلام المنهج القائم على الانقطاعات في تاريخ العلوم كما يمكن أن نعتبر أن المصطلح الذي طوره فوكو السلطة الحياتية، راجع لتأثره كذلك بما قدمته هذه الشخصية البارزة في الجامعة الفرنسية ويصرح فوكو أنه كان (طالبا لمؤرخي العلوم طالبا لجورج كانغيلام).
كما نبه فوكو إلى ضرورة التفكّير في اللامفكر فيه وأن اللاعقل لو دور في التاريخ أكثر من دور الوعي، ما يستدعى إعمال أداة فرويد والعودة إلى حدث مهم في التحليل النفسي وهو مفهوم اللاشعور عمل فوكو على كشف انحرافات الحداثة، وزيف هذا الوجه الجميل للمجتمع الغربي من خلال مؤلفاته التي تخترق كل معارف ومؤسسات هذا المجتمع ومن خلال الحفر داخل هذه المؤسسات. (أومعوش، ص17).

أما فوكو فيحلل خطاب الحداثة ونتائجها تحليلا مجهريا، و يكشف كيف أن الحداثة التي حملت معها خطاب العقل خصوصا مع ديكارت سببت العزل وكيف أن الأنوار و فلاسفة التنوير التي كانت الحرية إحدى أهم مبادئهم وركيزة فلسفتهم التنويرية صاغت نموذجا و قالبا مقيدا، فإنتاج الخطاب في أي مجتمع هو في نفس الوقت إنتاج مراقب و منتظم، ويشير فوكو إلى أن لعبة خطاب الأنوار توجه إلى الجنس والسياسة فيبدو الخطاب في ظاهره شيئا بسيطا، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف مدى تسلطه، إذا رغم اختلاف المفهوم الذي أعطاه الفلاسفة لما بعد الحداثة إلا أن المقصود منها هو رد فعل للحداثة ومحاولة لتجاوزها.
تتضح نظرة كانط لعصر الأنوار وحركة التنوير وذلك في إجابته ما الأنوار؟ وهل تشهد تلك الفترة عصرا مستنيرا؟ يجيب كانط: كلا بل في عصر يسِّير نحو الأنوار، إجابة تأجيلية فكانط لم يعتبر عصره عصرا مستنيرا، وإنما عصرا يسعى لبلوغ الأنوار، وينبه فوكو إلى كون المجتمع الغربي لم يكن يوما مجتمعا تنويريا يسعى إلى الحريات والعدالة فيناقض موقف كانط في كون الأنوار حركة أزلية، ولكشف زيف هذه الحركة، يستشهد ميشال فوكو بالتاريخ الحقيقي لهذه المجتمعات فهي مجتمعات تتفنن في تعذيب الأفراد، في قتل إرادتهم وحرياتهم، أضف إلى ذلك على المستوى الدولي هي دول استعمارية، تنهب خيرات الدول وتستبيح حقوق المجتمعات لكي تخدم مصالحها الاقتصادية، ففوكو يشكك كثِّيرا في ما يسميه التاريخ الرسمي الغربي بعصر الأنوار، فالتاريخ الحقيقي لتلك المجتمعات التي طالما وصفناها، بأنها مجتمعات حضارية إنسانوية راقية، إن التاريخ يثبت عكس ذلك فبعد نصف قرن من الثورة الفرنسية 1789م التي حملت مبادئ الحرية والمساواة والأخوة، رأينا جيوش نابليون تجتاح معظم بلدان القارة الإفريقية بما فيها الجزائر سنة 1830. (أومعوش، ص31).

رفض فوكو إقصاء (المجنون) من المجتمع الغربي وانتقد الخطابات الفلسفية التي تغنت بالعقل على حساب اللاعقل، فأقصت المجنون وأسكتت صوته، فلم يكن له الحق في ممارسة الحياة الاجتماعية إلا بعد ظهور ما يسميه فوكو بجرح نرجسي أي ظهور التحليل النفسي.. إن الدراسة الأركيولوجية لواقع المجنون في الحضارة الغربية عند فوكو كشفت عن الطريقة الفعلية الي تتعامل بها هذه الحضارة مع الإنسان بصفة عامة ومع المجنون بصفة خاصة لهذا يعتبر فوكو لحظة فرويد لحظة فارقة، ومنعرجا مهما، لقد شرح التحليل النفسي المشاكل العقلية ولقد ساعد هذا المنهج الجديد في الكشف عن عمق معاناة الإنسان الغربي فتأويل الأحلام، زلات القلم وفلتات اللسان لم تحدث فقط تغيرا في الفكر الغربي ولم تضف معنى جديدا على الأشياء لم يكن لها معنى وإنما غير في الحقيقة أي حقيقة الإنسان. (أومعوش، ص43).

العزل والقمع والكبت في المجتمع الحديث: يستعين فوكو كثيرا بهذه المصطلحات التي يمكن القول إن فرويد قد سبقه إليها، إن قمع الرغبات الفردية جعل من المجتمع الغربي مجتمعا قمعيا وإن حضارتنا بصورة عامة مبنية على قمع النزوات فالحضارة تمارس التضييق على الفرد وهذه الفكرة سيتعمق فيها فوكو من خلال أبحاثه، ويكشف ممارسات الحضارة الغربية التي تستعين بالأسرة والدين والمصحة العقلية والسجن لكي تقمع الأفراد ومن أجل جعلهم خاضعين للمنظومة العامة للمجتمع الغربي.. لا شك أن سيغموند فرويد أثر تأثيرا بالغا في تحليلات فوكو للكبت وقمع الجنون العمل وفق اقتصاد سياسي على السيطرة على الأجساد المريضة والأجساد المعاقبة، والتضييق على الجنس وغيره لكن هذا لا يلغي كون فوكو قد رفض كذلك بعض النقاط التي نصت عليها الفرويدية والتحليل النفسي. (أومعوش، ص45).

أخذ فوكو المنهج الجنيالوجي النيتشوي، بأن الحقيقة ليست موجودة في مكان معين وليست ثابتة بل متحركة، ويعرف فوكو الجنيالوجيا في مؤلفه جنيالوجيا المعرفة بقوله أنها ذات لون رمادي مشوب بالغموض تتطلب الكثير من الأناة والتوثيق، ذلك أنها تتعامل مع مخطوطات قديمة متآكلة كتبت أكثر من مرة، ويضيف أن الجنيالوجيا بحث ناقد وتفكيكي للحقائق، بحث في الأصل ليس متى وأين صدرت الأشياء بل ما الطريقة والكيفية الي ظهرت بها؟ أي بحث عن المصادر وبهذا المعنى يقول نيتشه في جنيالوجيا الأخلاق لم أعد أبحث عن أصل الشر وراء العالم وإن تربية تاريخية وفزيولوجية متى أضيف إليها حس فطري ذواق قد حولت مشكلتي سريعا إلى هذا المشكل الأخر تحت أي ظرف اخترع الإنسان أحكام القيمة هذه من خير وشر. (أومعوش، ص61).

قدم ميشيل فوكو مجموعة من الاعمال الأساسية حول نيتشه نذكر منها:
1- حوار مع دولوز صاحب الدراسة المهمة حول نيتشه بعنوان (إعادة الوجه الحقيقي لنيتشه).
2- محاضرة في ملتقى ريمون في عام 1964 وصدرت بعنوان (ماركس – نيتشه – فرويد).
3- مقدمة للأعمال الكاملة لنيتشه أنتقد فيه التأويل النازي لفلسفة نيتشه.
4- دراسة بعنوان (نيتشه –الجينيالوجيا –التاريخ). (الزواوي، ص37).

يؤكد دولوز: من ناحية اخرى على وجود ثلاثة أوجه للقاء فوكو بنيتشه: فعلى مستوى المفاهيم نجد أن مفهوم السلطة عند فوكو يناظر مفهوم القوة عند نيتشه، وعلى مستوى فهم التاريخ يتم فوكو دائرة تحطيم الوعي ومحو الذات ملتزما بقلب نيتشه للعلاقة التقليدية بين الفكر والحياة أما على مستوى المنهج فإن مدار اهتمامنا، وهو (نظام الخطاب) يبدو إلى حد بعيد محاولة لاستعادة جينيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي لدى نيتشه بل إن أعمال فوكو كلها ليست من وجهة النظر هذه إلا استئنافا للنقد الجينيالوجي النيتشوي، تضاف إليها استعارات أخرى تخص المنهج كالتحليل الفيلولوجي و النسابي وإزالة الأقنعة وفضح الأوهام ونظام الخطاب يمثل انخراطا كاملا لفوكو في الإشكال النيتشوي إذ هو إجابة عن السؤال الذي خصصه نيتشه للفلسفة وهو (من يتكلم ؟) على لسان الفلاسفة وماهي القيم التي تختفي وراء اقوالهم؟ وعن اي هاجس سيطرة يعبّرون؟. (لسود، ص196).

المطلب الثالث: السلطة عند فوكو:

تعمق اهتمام فوكو بالسلطة مع ثورة 1968 وقام بقطيعة مع المفهوم الذي تقدمه الأنظمة الليبرالية التي تدعي الشرعية ليحل محله مصطلح (السلطة اللاتعاقدية) ويقدم تحليلات جديدة غير مبنية علي فرضيات بل يعتمد علي تحليل الممارسات السياسية للعصر الحديث، فَيرفض دراسة السلطة بهذه الطريقة التقليدية، لأن السلطة ليست مجرد علاقة محددة بين الحاكم والمحكومين بل هي متجزئة ومتفرعة ومتغلغلة في كل الأماكن لدرجة يصعب النفاذ إليها، إنها توجه وتسير الأفراد وتفرض سيطرتها بواسطة مؤسساتها، وتظهر

استراتيجيات السلطة من خلال هذه (العلاقات اللاتعاقدية) وكذلك من خلال الخطاب المعرفي الذي تعمل علي الترويج له.. ويوضح فوكو كيف تستخدم السلطة المعرفة كوسيلة للسيطرة، فانطلق من نقد السلطة كما تصورها فلاسفة العقد الاجتماعي، فنبه إلى أنه ليس المهم المصدر الرئيسي للسلطة بل يجب تحليل تنوعات السلطة، وإن هذا التصور الجديد للسلطة يمكن تلخيصه بالمصطلح الفوكوي للسلطة الانضباطية، تلك السلطة التي تمارس على الجسد بواسطة تقنيات المراقبة والسلطة الحيوية، فالسياسة هي حرب دائمة من أجل السيطرة على الذات.

يرى فوكو أن (الصراع) متجذر في كل أشكال العلاقات البشرية ولا يقصد بالحرب تلك التي تحدث عنها هوبز في كتابه (الليفياثان) (حرب الكل ضد الكل) التي أعتبرها فوكو حربا نظرية حرب فيلسوف وحرب غير واقعية، وأن الحرب الحقيقية هي حرب فيها منتصرين ومنهزمين، تستعمل أدوات وخطابات لتفرض الضبط والسيطرة، ومن بين أهم الوسائل (الخطاب المعرفة العلم) فحسب فوكو لا يمكن أن يوجد حقل معرفي خارج السلطة، كون هذه الأخيرة هي التي تحدد ما يمكن معرفته وما لا يمكننا النفاذ إليه، إذ يربط فوكو بين المعرفة والسلطة، فالسلطة تشجع المعرفة التي تستفيد منها عبر تأسيس حقل معرفي يتناسب ويتوافق مع وجودها، كما لا توجد معرفة بدون أن تكون علاقات سلطوية، فإن تحليل السلطة يجب أن يكون ميكروفزيائيا، أي أن يسلط الضوء على هذه العلاقة التي كثيرا ما تكون معقدة، (فالخطابات المعرفية) التي تنشر نوع من المعارف ليست هي التي تحدد نوع السلطة، بل العكس السلطة هي التي تحدد هذه الخطابات، إن فوكو ينظر للسلطة بنظرة جديدة حيث لا يتوجه إلى هرم السلطة مثل الملك أو الحكومة أو الإدارة العامة، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة السياسيون، بل يدرس السلطة في مؤسساتها الجزئية، ليبين أن السلطة هي التي تصنع الفرد، وليس الفرد من يصنع السلطة كما ذهب إلى ذلك هوبز وروسو ولوك، بالتالي ليس الفرد من يطالب السلطة بالسهر على حقوقه بل الفرد هو الذي يصبح خادما، وذلك بسبب الاقتصاد السياسي والخلفية الإمبريالية التي تمارسها السلطة على أجساد الأفراد وتفكيرهم ورغباتهم، كما أن الخطابات السياسية التي صاحبت الحداثة ليست بخطابات محايدة ففوكو يقر بأن السلطة لا تقبل إلا بالمعرفة التي تناسب مصالحها وتجعل الفرد يقبل بشرعيتها ويفيد منظومتها الاقتصادية. (أومعوش، ص112).

كرّس فوكو نفسه من أجل (إخراج السلطة من الحلقة السياسية) والبحث الفلسفي دافعا بها إلى دائرة الواقع رافضا أن تكون السلطة موضوعا سياسيا، حيث وقف عند بنيتها الإستراتيجية وآليات عملها محللا علاقاتها الدياليكتية وقد تم هذا على يد فوكو لأول مرة، فانتشرت السلطة بالمفهوم المشترك فأصبحت شاخصة في كل مكان، فللطبيب سلطة يمارسها على مريضه وللأستاذ سلطة يمارسها على تلاميذه.. فالسلطة متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط مشتركة لا حصر لها فهي لا ترى ولا تتكلم. (هرموش، ص15).

يعد التاريخ من أهم المعارف التي يدعونا فوكو لدراستها بطريقة جديدة ليبين استثمار السلطة لهذه المعرفة كما يقدم نظرة جديدة ومعايير جديدة لفهم وكتابة التاريخ، فالشيء الذي ينبه إليه فوكو في محاضرته في 1976 بعنوان (يجب الدفاع عن المجتمع) هو أن (التاريخ اصطنع لأغراض السلطة) فهو مجالها المفضل الذي تطور فيه مشروعيتها فبمقابل التاريخ المزيف الذي تستعمله السلطة لتبرر انتصارها، والذي لا تزال الدول تستخدمه أي تعتمد على حوادث وواقع وتألف بواسطته حكايات تبرر وجودها، وأحيانا تبرر بها تدخلاتها في الدول المنهزمة، فالتاريخ الذي ترمسه السلطة هو تاريخ ذرائع والتاريخ الحقيقي الذي يقابل ويناقض الخطابات التاريخية للسلطة الرسمية هو تاريخ المنهزمين والمستغلين من قبل السلطة، هذه الفئة التي لا تتكلم أو لا تريد السلطة التكلم عنها يجب تحرير هذه الخطابات التي أسكتت من قبل الخطابات الكاذبة والمزيفة التي تنشرها السلطة، هذا ويؤكد اختلاف الأحداث التاريخية أنه لا وجود لتاريخ واحد بل

لم يعد من المهم التنظير بقدر ما يهم دراسة الواقع من خلال دراسة السلطة، كون هذه الأخيرة بحد ذاتها حرب من أجل الحفاظ على ذاتها، لذلك يقدم فوكو نقدا لاذعا لهوبز في كتابه اللفياتان، حيث يصف فيه هوبز السلطة على أنها تجسيد لإرادة الأفراد في تجاوز الشعور بالخوف الذي يلازم وجودهم في المرحلة الطبيعية مرحلة (حرب الكل ضد الكل) فحالة العقد أي وجود السلطة هي إنهاء لهذا الصراع ولهذه الحرب، لكن فوكو يرفض هذا الطرح (فالسلطة لا تنهي الحرب بل تنظمها) فلا يمكن أن تطفأ الحرب إلى حرب أخرى أكثر قوة.. ويعتبر فوكو أن (السيادة تمارس على الأقاليم وليس على الأفراد) وما تمارسه السلطة في الواقع على الأفراد هو الانضباط الذي تفرضه على العقل والنفس، وحتى على الجسد بواسطة مؤسساتها، لذلك السيادة هي ذريعة من أجل استغلال وإخضاع الأفراد الذين يقبلون هذا الانضباط لغاية يتصورها هوبز، وهي السيادة. (أومعوش، ص115).

يطور فوكو مصطلح (السلطة الحيوية) في مؤلفه إرادة المعرفة بالتحديد في الفصل الخامس المعنون (حق الموت والسلطة على الحياة) حيث انطلق من أن السلطة مارست الحق على الحياة منذ عصور طويلة، ولفهم السلطة الحيوية يجب دراستها ضمن الآليات الاستراتيجية لعملها أي ضمن انتشارها وهيمنتها على الفرد، من خلال المؤسسات النظامية المختلفة (المدرسة - الثكنة - المستشفى...) فالمدرس يمارس سلطة على المتعلم، والطبيب يمارس الهيمنة على المريض، وهيئات الإحصاء و نوع المعرفة وهكذا، فالسلطة الحيوية، هي مختلف الآليات والاستراتيجيات والتقنيات التي تنظم وتسير الحياة، وقد شهدت المجتمعات الحديثة والمعاصرة نقلة في مهام وآليات عمل السلطة، إذ إن السلطة الحيوية هي كل الاستراتيجيات الممارسة على الجسد الحي فهي إدارة للأجساد من خلال مؤسسات السلطة ومن خلال بعض الإجراءات كإحصاء الولادات والوفيات، فبعد ان تؤطر السلطة وتصنع موضوعها (الفرد) تعمل حسب فوكو على عدم إفلات هذا الجسد من قبضتها وذلك عن طريق ما يسمى السلطة الانضباطية، حيث إن الضبط تمارسه السلطة بشكل أخطبوطي غير متمركز لذلك يحاول فوكو الكشف عن طريق ضبط الجسد في مؤلفاته ضمن تعدد أشكال ومراكز هذا الضبط، ليحدث نقلة في كيفية النظر إلى الإنسان، متجاوزا بذلك المنطق الذي قدمته النزعة الإنسانية بصفة خاصة والعلوم الإنسانية بصفة عامة التي تعتبر الفرد متميزا وذات مستقلة ليكشف أن جسد الفرد خاضع لاستخراجية السلطة، و تتعامل السلطة مع الجسد من خلال مختلف مؤسساتها لتجعل منه جسدا طيعا ومنتجا من خلال فرض بعض الحركات وسلوكيات ومنع حركات وسلوكيات أخرى. (أومعوش، ص117).

المطلب الرابع: الجسد عند فوكو:

سيخرج فوكو موضوع الجنون من الدائرة الضيقة إذ كانت النظرة إليه منحصرة فقط على الجانب الطبي ليجعل منه موضوعا ومجالا يكشف عن الممارسات التي كانت تحدث في الخفاء وكيف تعاملت قوى المجتمع مع هذه الفئة وسيكشف كذلك عن وجه آخر للعلاقة بين المريض والطبيب، إلى جانب أرشيف المؤسسات العلاجية و الطب النفسي سيستعين فوكو كذلك بالأرشيف الأدبي والفني فلطالما استهوى الجنون أعمال الأدباء و الفنانين، حقا يشعر فوكو إزاء الجنون بشعور مزدوج فهو يشعر في نفس الوقت بانجذاب غامض وبوضوح كبير ويتجه تعاطفه التلقائي نحو احتياج الكتاب والفنانين والشعراء ضد عالم يريد تدجين الجنون، توضح لنا الخريطة الفكرية لاهتمام فوكو بتجربة الجنون أو بالأحرى الدراسة الحفرية الواقع المعاش للمجنون داخل هذه الحضارة من جهة ومن جهة أخرى ممارسات المؤسسات النظامية على الجسد المريض للوصول إلى حقيقة الجنون في العصر الكلاسيكي.

يستند ميشال فوكو إلى أرشيف (العصر الوسيط) فهو العصر الذي سيطر عليه التفكير الديني بصفة عامة، فقد رأت الكنيسة آنذاك أن الإنسان خلق على نفس شاكلة الله وميزه بالعقل ليكون خليفة له، أما اللا-عقل أو الجنون فهو يرتبط بالشيطان وبأعمال الرذيلة والآثام فوضع بذلك العصر الوسيط المجنون مكانة من الرذيلة"، لم يربط العصر الوسيط الجنون بمرض يمكن أن يصاب به أي إنسان بل ربطه بالشرور والآثام والرذيلة فأصبح له علاقة بالشيطان أو عبارة عن جملة من الخوارق كما يقول فوكو، وبعد أن أسندت للمجنون صفة الخوارق هذه تم إقصاؤه من المجتمع الديني باعتباره جسدا مسكونا من الشيطان أو ساحرا لديه قوى خارقة هذا ما يوضح جهل الإنسان الغربي في هذا العصر بالأسباب النفسية والعلمية لهذا المرض، بل أكثر من ذلك تبين تحريات فوكو مدى الجهل المنتشر في العصر الوسيط نظرا لانعدام التفكير العلمي هكذا اعتبر جسد المجنون جسدا منبوذا ومكروها ومعزولا عن المجتمع المتدين فهو علامة على غضب الله.

ويأتي (عصر النهضة) ويبرئ المجنون من الخوارق ويلحق به تهما جديدة أهمها أنه مصدرا للمخاوف فتم طردهم من المدن وتطهيرها منهم ومن أجسادهم التي كثيرا ما نظر إليها على أنها مفسدة لجمالية الأحياء ولكون تصرفاتهم مختلفة عن المألوف ولا تحترم القواعد العامة المعمول به ويدل إبحار المجانين عن المصير المجهول وعن كون المجنون لم يتحدد بعد مستقبله، فالإبحار رحلة مجهولة الوجهة والهدف، ولا ضامن فيها على بقائهم فالمجنون المحتجز داخل مركب لا يستطيع فكاكا منه قد سلم أمره للنهر ذا الأذرع المتعددة وإلى الماء ذي السبل المتعددة إنه سلم نفسه إلى عالم اللا-يقين الرهيب الموجود خارج كل شيء. (أومعوش، ص121).

لطالما تكونت حول (المصنع) فكرة تقليدية تتمثل في أنها مؤسسة موجهة للإنتاج ولغرض إشباع حاجيات معينة لكن هذا التصور سيصمد فقط لحين ظهور فكر كارل ماركس (1818-1883) الذي يدحض هذه الفكرة ويكشف أن المصنع يحمل وجهين أحدهما مجرد واجهة تدعي العمل لغرض الاستجابة للحاجيات وإشباعها، أما الوجه الفعلي والحقيقي للمصنع أنه فضاء البرجوازية الذي تزداد به قوة وغنى ومكان للاستغلال والاستلاب أي مكان لشراء جهد العامل مقابل ثمن لا يزيده إلا فقرا وحاجة فالتطور الذي شهدته العجلة الصناعية لم يخدم الطبقة العاملة إذ كشف ماركس أن عند تطور وسائل الإنتاج بدأ تقسيم العمل.. مثلما تمكن ماركس من فك لغز الرأسمالية كذلك فعل فوكو فقد استعان بالمنهج الحينيالوجي والأركيولوجي لتفكيك ألغاز المنظومة العقابية والطريقة التي تطبق بها العقوبات في الحضارة الغربية وتفنن فوكو دائما في تشكيل لوحات رائعة يرسمها بتحاليله.

يحتل الجسد مكانة رئيسية في فكر فوكو فهو يرى أن الجسد ومنذ قرون طويلة عايش صراعا بين الواقع و(اليوتوبيا) فاختلفت الحضارات المتعاقبة عبر التاريخ في طريقة تصور الجسد الجميل والمثالي، فتارة تلبسه أقنعة من الذهب كما في الحضارة البابلية وأحيانا أخرى ترسم له لوحات وتشيد له تماثيل كما في الحضارة اليونانية أما في عصرنا الحالي فلقد ظهرت أشكال متطورة من اليوتوبيا وتتمثل في الدعاية التي تتكفل بإظهار النموذج الجمالي المثالي للجسد الذي يستعمل مختلف أدوات التجميل وحتى الجراحة التجميلية إن اقتضى الأمر ذلك، لكن على الرغم من اختلاف اليوتوبيات في طريقة تصور لجسد إلا أن الهدف يبقى واحدا وهو بلوغ الكمال ما يشعر الذات بالاغتراب داخل جسدها، فتحاول يائسة تقليد وبلوغ اليوتوبيا وأحيانا تثور الذات ضد ذاتها وتتقبل جسدها الذي اعتبره فوكو يحتل نفس موقع الشمس التي تستمد منها كل الكواكب الضوء. (أومعوش، ص 152).

اعتبر فوكو علاقة الحب نوعا من الأماكن الأخرى التي تحدث تغيرا وجوديا على الجسد وتؤثر إيجابيا إذ تخفف من حدة التوتر والصراع بين اللامكان أي اليوتوبيا والجسد، لكن يبقى الملاذ الأخير ليتخلص الجسد من الشعور بالاغتراب هو التصالح مع الذات وقبول الجسد كما هو، أي تقبل كل النقائص والعيوب لأن جسدي هو المكان الوحيد الذي يبطل التوتر بين ألهنا وألهناك إذ يجعل الحقيقي والخيالي يتجاوران ولكن أيضا الأنا والأخر... وفي المقابل إن مجموع هذا التفكير يجد انسجامه العميق في فكرة أنه لا وجود لفضاء معين بدون هذه الفضاءات الأخرى، يظهر لنا أن التفكير مع فيلسوف الأركيولوجيا فوكو يشبه السفر إلى قارة جديدة لم تطأها اقدام، إذ فعلا جدد من حيث المواضيع التي بحث فيها فبين أن اليوتوبيا لا تعني دائما البحث في السياسية والأخلاق بل هي كثيرا ما تكون بحثا عن جسد أخر، وقد كشف عن واقع راهن يعايشه الإنسان المعاصر، إذ يسير بخطى عمياء نحو الجمال أو نحو تقليد ولباس قناع يصور لنا أنه قناع جميل فنعيش توترا حادا داخلي يبعدنا عن قبول المكان الحقيقي الذي نسكنه، هذا المكان الرئيسي والفعال الذي يعتبره فوكو (أصل كل الخطابات) لا بد من العودة إلى الجسد وقبوله كما هو لغرض استثمار قواه الفاعلة والتي تغير وتطور نمط الحياة لا يمكن أن ينتهي شعور الاغتراب دون تقبل الذات لجسدها غير الكامل والذي عايش الصراع في كل الحاضرات. (أومعوش، ص164).

ساعد التطور الذي أحرزه الفكر العلمي وبالتحديد التطور الذي أحرزه الطب وتشريح الجسد إذ أصبح الجسد يوضع على طاولة التشريح وساعد هذا الاكتشاف في إحداث نقلة في واقع الجنون، إذ كشف علم التشريح أن الجنون مرض كباقي الإمراض التي يمكن أن تصيب أي إنسان فهو خلل في الأنسجة الدماغية، أصبح الجنون يفسر تفسيرا علميا، وبالتالي أصبح من الممكن تحرير جسد المريض من دور الحجز ليتم استقباله أخيرا داخل المستشفيات المتخصصة في الأعصاب فتتحول العلاقة من معزول وحارسه إلى علاقة طبية تجمع بين الطبيب ومريضه.

المطلب الخامس: علاقة الجنس بالسلطة:

الحقيقة أن فوكو تمكن من التأسيس لمفهوم جديد للسلطة وهذا المفهوم مبني على دراسة حقيقية وواقعية لم تبنى على فكرة أو فرض وهو (المفهوم اللاتعاقدي) فيكفي دراسة تاريخ الجسد للكشف أن الحضارة الغربية هي حضارة قطع الرؤوس وشد الأضلع والعقاب العلني، فهذه الحضارة التي تجعل من نفسها ممثلة للحقوق الإنسان وأن هذا الأخير يختار ممثليه في الواقع من تصنع الفرد وليس العكس، وذلك من خلال المؤسسات (الحضانة - المدرسة - السجن - المستشفى...) ومن خلال كذلك الاستثمار في (الخطاب المعرفي).. إن هذا النزاع والجدل بين السلطة والجسد يجعل اهتمام فوكو بالجسد مختلفا ومتجددا أولا لكونه الجسد أصبح مفكر فيه بعد أن كان مهمشا بل يعد رئيسيا كون (تاريخ السلطة هو تاريخ الأجساد) فمع فوكو أصبحت دراسة السلطة هي دراسة للجسد ودراسة تاريخ الجسد هي دراسة كذلك لتاريخ السلطة هذا ما يجعل فلسفته ثورية ومجددة، كشف فوكو أن فهم السلطة وفهم الخطاب المعرفي والاقتصادي وتفكيك التاريخ لا يكون إلا من خلال (الأثر والعلامات) التي تترك على الجسد، هنا كذلك تتحقق صحة الفرض الثاني الذي انطلقنا منه وهو أن فوكو أعطى قيمة ومكانة للجسد أكثر من أي فلسفة أخرى فالجسد يحتل في فلسفته نفس موقع الشمس في المجموعة الشمسية، كما أن فلسفته فلسفة ثورية رفضت واقع الجسد داخل المؤسسات العلاجية ومؤسسات العقابية والطب النفسي وتفكيك للخطاب العلمي والجنسي الذي يحاول أن يصنع جسدا مثاليا نمطيا ومثمرا اقتصاديا، وهي ثورة ضد المجتمع الحداثي و(ثورة حقيقية دائمة بين الجسد والسلطة) فالتاريخ الحقيقي مختلف تماما عن الخطاب التاريخي الرسمي أين تبرر السلطة صراعاتها وأنها تسعى للسلم في حين أن السياسة حرب دائمة ضد الجسد. (أومعوش، ص217).

جاك بوفريس Jaques Bouveresse انتقد فوكو انطلاقا من إحدى الأسس المتينة التي أسس فوكو من خالاها فكره وهو تأثره بنيتشه ففي مؤلفه (نيتشه ضد فوكو) يعتبر أن فوكو اقتصر على دراسة مؤلفات نيتش الشاب ولم يدرس مؤلفات نيتشه التي أتت بعد ذلك والتي غيرت من أفكار نيتشه الشاب ما يعني بطلان فكر فوكو انطلاقا من نقد الأساس الذي بنيت عليه كل أفكاره.. النقد الأخر الذي وجه لفوكو هو كون نظريته هدامة للأسس التي تأسس عليها المجتمع الحداثي، فرفض تهميش اللاعقل واعتبر الذات الغربية منذ لحظة ديكارت ذات همشت اللاعقل وصنعت فكرة الإنسان الواعي الفردي، كما أن الحريات التي نادت بها الحداثة لم يتمتع بها الإنسان قط لا داخل المجتمع الغربي الذي يتعمد إخضاع الجسد وتصنيعه ولا خارجه كون الغرب مارس مختلف أنواع الاستعمار فالتاريخ الغربي داخل حدوده هو تاريخ التصنيع والاستغلال والتهميش، وخارج حدوده فهي مجتمعات استغلالية استغلت واستباحت ثروات مستعمراتها، لكن بالنسبة لمنتقدي فوكو من بينهم جاك بوفريس فوكو الهدام لم يقترح أي بديل ولم يقدم أي أسس لمجتمع غربي يتجاوز ما رفض من أسسه وحضارته.

فوكو نفسه صرح في مناظرة مع تشومسكي أنه لا يستطيع التنظير لمجتمع مثالي ولا تقديم معرفة كاملة، بل اعتبر مهمته تتلخص في كشف (أن الهدف من الفلسفة ليس تقديم قولا كليا ومعرفة شاملة عن الأشياء بل الهدف الحالي للفلسفة هو (تحليل الواقع) وهو يقول: (إنني أنشغل بالحدث) أي فكر فوكو لم يهدف لتنظير للمجتمع مثالي ولا بلوغ (الأصل أو الحقيقة) بل المهمة هو التنقيب حول الواقع بحقائقه المتنوعة والمختلفة. (أومعوش، ص219).

المبحث الرابع: واقع الاختلاف

إن دراسة ظاهرة فلسفة الاختلاف بين المفكرين المعاصرين أمثال (دولوز - دريدا - فوكو) توضح الأهمية الكبيرة التي يتميز بها مفهوم الاختلاف في الفكر الغربي، وتؤكد لنا بداية من تاريخ الاختلاف والاختلاف نفسه معرفتنا بهويتنا ومكانتنا الإنسانية وكذلك حدود العصر الذي نعيش فيه، إن فهم واقع الاختلاف الثقافي بين هؤلاء المفكرين (دولوز – دريدا – فوكو) يحتاج إلى النظر والبحث والتحليل في فلسفة الاختلاف من خلال المرتكزات والاتجاهات والرموز التي استخدمها هؤلاء المفكرين لفهم واستخراج طريقة فلسفة الاختلاف التي استعملها كل منهم على حدة، وما هي القيم المستخلصة من ثقافة الاختلاف وكيف تمت ترجمتها واقعيا من سلوك الناس وحركاتهم وتصرفاتهم.

المطلب الأول: دولوز:

سعت فلسفة دولوز إلى الخروج من مناطق الميتافيزيقا وكذلك من تاريخ الفلسفة الرسمي متوجهة نحو الآداب والفن والسينما، لكن هذا التحول ليس سهلا وممكنا بما تعنيه الكلمة بل هو أمر صعب وشاق يحتاج اتفاق حواري نقدي مع تاريخ الفلسفة وحتى الفلسفة المعاصرة، لذلك فعندما نقرأ كتاب دولوز (الاختلاف والتكرار) نتعرف فيه على ملامح وأفكار المؤلف في مسألة الاختلاف التي أرادها أن تكون رئيسية في فلسفته نحو الكثير من المناقشات الفلسفية المهمة، فكانت طريقة دولوز في التفلسف مختلفة عن المعتاد والمعروف حول الفكر الفلسفي والتصورات المجردة الميتافيزيقية، وهو بذلك يرفض الفلسفة الافلاطونية ويقترب من الفلسفة النيتشوية ليوضح إمكانيته وقدرته على التفلسف بطريقة تختلف عن العقلانية الجامدة من خلال محاورة تاريخ الفلسفة بفكر الاختلاف بعيدا عن المفاهيم الفلسفية ومنطق الهوية والتطابق وعدم التناقض، وأهتم فكر دولوز بالتعدد والاختلاف ونبذ التشابه والمطابقة ورفض أسلوب التحليل والبرهان المعتاد في الفكر الميتافيزيقي الغربي وكذلك رفض الفكر الهيغلي الذي يدعو إلى إطلاق الفكر وكمال العقل، فجاءت فلسفة دولوز كما قال عنه فوكو (يتحقق معه إمكانية جديدة للتفلسف حيث غذت الفلسفة معه ممكنة مرة أخرى) وتأثر دولوز بفكر نيتشه وبرغسون الذين ساهما في توجيهه نحو الاهتمام بالجوانب المهمشة في الفلسفة وبدأ بالتفكير في (المهمش) من تاريخ الفلسفة وإعادة ضبط تجارب الحياة والعيش المنفرد بطريقة الاختلاف والابتعاد عن السائد في الفكر التمثيلي، وكذلك يرى دولوز أن (الترحال) كان دوما داعما لتطوير الفكر عكس الاستقرار والجمود.

المطلب الثاني: دريدا:

بعد رحلتنا في فكر **دريدا** والنظر إلى إشكالية (الاختلاف) التي عمل بها تبين لنا أن حجم الاختلاف الدريدي يأتي من حجم الاختلافات الفلسفية التقليدية المعاصرة ودريدا يدعو إلى حرية التفكير وعدم التهرب من أي قوة معارضة مهما كانت من أجل توضيح قوة الاختلاف والوصول إلى طرق مغايرة ومسالك حديثة لم يمر بها أحد من قبل، وفلسفة الاختلاف عند دريدا لم تأتي من العدم فهي قديمة منذ العصر اليوناني ثم جاءت مع هايدغر ولكن ليست بقوة فلسفة دريدا التي ارتوت من فكر دي سوسير اعتباطية العلامة وتطابق الدال والمدلول وكذلك فلسفة نيتشه وفكرته العود الأبدي.

(التفكيكية) من أهم نظريات النقد التي جاء بها دريدا وتدعو إلى خلخلة الفكر السابق المقدس وتعالج الفكر من الداخل من خلال ضرب البناء المهتز فيسقط كله والتفكيك غايته ارسال الاختلاف المرجئ للتخلص من كل الهويات باعتبار أن التفكيكية تعترف بالاختلاف فقط ولا شيء ثابت فيها ولا تعترف بالهويات.

رغم الانتقادات الكثيرة التي واجهت دريدا مثل انتقادات هابرماس الذي يرى انه مفكر يهودي فوضوي عبثي يعمل بعيد عن الواقع إلا أنه مازال من الفلاسفة الأكثر اهتمام بعلم وفكر وله تأثير كبير في الفكر الغربي والعربي والعالمي، وهذا يبن نداء دريدا للعالم من خلال نظرياته التفكيكية والاختلافية التي لا زالت تدرس في كافة دول العالم.

المطلب الثالث: فوكو:

وقفنا مع فوكو على قراءات جديدة في التعامل مع علوم تحليل الخطاب وتشكلت عندنا من خلال هذه الوقفات أفكار ومفاهيم لم نكن ندركها قبل ذلك، ومع ذلك فوكو يقر بنفسه: (إنني أعترف أن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف) وبذلك فأن مشروع فوكو الفلسفي يجيب على أسئلة نيتشه، وأهم مفهوم عرف به فوكو والتصق بأفكاره هو (الخطاب) الذي يعبر به عن خطاب السلطة والجنون والجنس والمؤسسات والافراد وأيضا سعى لإقامة تاريخ للخطاب لتسهيل فهمه المعرفي وكذلك نظامه وآلياته وقانونه، وتعامل فوكو مع الخطاب كموضوع للتحليل والتفكيك وتحديد قوانين بنائه ومعايير وجوده، وكميدان له فضاءات متنوعة مثل الذات والوعي والممارسة والصراع بين الناس، ويرى فوكو أن الملفوظات هي الوحدات الأولية للخطاب مثل: العلامة في اللسانيات والقوانين الخاصة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية.

إن أهم أدوار الفلسفة تكمن في التحقق من الكيفية التي أنتجت الفكر والمعرفة، ومن هذا المنطلق أقترح فوكو بناء (مجموعات ابستيمية) متجانسة وبناءة لكافة المعارف الابستيمية، هذا المقترح يدعو إلى التفكير بالفكر الجماعي لكافة المنتميين إليه، باعتبار أن مفهوم الابستيمية حذر بخصوص عدم إسناد المعاني الحديثة إلى كتابات قديمة حتى ولو كانت هناك ابستيميات متميزة في العصور القديمة، ومن هنا يتبين لنا أن نفس المعنى لا يعنى نفس الشيء في العصور القديمة، خاصة في العصور القريبة من العصر الحالي، ولا بد من التفكير أنه من غير الممكن تحليل خطابات العصور السابقة وفقا لمفاهيم الحاضر، ويجب علينا التفكير في تطوير الإطار الابستيمي كما طوره السابقين.

المطلب الرابع: ما بعد دولوز ودريدا وفوكو:

عندما كان الاختلاف ولا زال يشغل تفكير الخطاب بكافة موضوعاته شكّل أزمة فعلية حادة، ففي كل ثقافة إنسانية واجتماعية تجد الاختلاف واقع يتنفس مع كل حضور إنساني إذ أن التعدد والتنوع لا يخلو منه أي مجتمع أو أمة حيث يصل إلى الانقسام والفرقة، وعند النظر إلى النزاعات والصراعات التي تحدث الآن في العالم والتطرف اليميني واليساري نصل إلى أهمية بحث دور فلسفة الاختلاف وفنونه وإدارته وتدبيره.

كما أن كافة الأمم والشعوب خاضت حروب ونزاعات وصراعات كبيرة وكثيرة بسبب الاختلاف في الخطابات وعدم تبني رؤية واضحة لمفهوم الاختلاف بين الأطراف، ولكن أخيرا توصل المفكرين والمنظرين إلى الاعتراف بشرعية الاختلاف الذي حصل على الصبغة الثقافية الرسمية من خلال بيان الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر في سنة 2002 وتم الإعلان عن يوم 21 مايو من كل عام اليوم العالمي للتنوع الثقافي من أجل الحوار والتنمية، وكذلك بيان الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ليظهر لنا أن الأمم والشعوب تسعى الآن إلى تبني قيم التسامح والانفتاح والتعدد وحقوق الإنسان والنسبية وأن (الاختلاف أضحى هو مرتكز الديمقراطية) ومتنفسها.

المصادر والمراجع:

أولا: الكتب:

1- أرنولد توينبي () كتاب تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة 2004 بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع.

2- الزواوي بغوره (2013) مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سبتمبر 2013.

3- جورج باتاي (1897-1962) الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة، ترجمة مارلين كنعان وآخرون، دراسات عربية.

4- طلعت إبراهيم لطفي، كمال عبدالحميد الزيات (1999) النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، الناشر دار غريب، القاهرة مصر.

5- غاستون باشلار() كتاب تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل احمد خليل، ط 1981 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان.

-6

- فريدريك نيتشه (1870-1873) الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982 بيروت لبنان.

4- فردريك نيتشه (1876 - 1877) اصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان.

5- ر . ه . روبنز (1967) موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب) ترجمة أحمد عوض (1997)، الكويت، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978، باشراف مشاري العدواني 227.

7- سي جوليان تشن (2011) فيزياء الطاقة الشمسية: كتاب الديناميكا الحرارية للطاقة الشمسية، ترجمة مصطفى محمد فؤاد 2020، مؤسسة هنداوي 2023 موقع الكتروني: https://www.hindawi.org/books/79392975/

8- ه ، فرانكفورت () كتاب ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الاولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا (1980) المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

9- كلود ليفي ستراوش (1961) ترجمة حسن قبيسي (1995) كتاب: الإناسة البنيانية، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الأولى.

10- مايكل كوهين (2013) الميكانيكا الكلاسيكية: مقدمة أساسية، ترجمة محمد أحمد فؤاد باشا 2014، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

11- مارلين كنعان، كتاب الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة، جورج باتاي (1897 – 1962).

ثانيا: الدوريات والمجلات:

1- احمد ماريف (2021) التجربة الجينيالوجية وسؤال البحث عن الحقيقة، أو الجينيالوجيا ودلالتها في فلسفة نيتشه، جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 10 العدد 2 (2021).

2- اعمر هرموش (2020) المثقف والسلطة المشتركة في كتب ميشال فوكو، جامعة صفاقس، قسم الفلسفة، مجلة الابراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية جامعة برج بوعريربج العدد 0 جوان 2020.

3- الجابري، محمد عابد (1976) مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.

4- السيد ولد أباه (1994) التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدرسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

5- - البرت اتكين (2005) نظرية بيرس في العلامة، ترجمة ناصر الحلواني2022، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مجلة حكمة.

6- بسمة زحاف (2021) بنيوية جان بياجيه التكوينية ـقراءة في مرجعيتها الفكريةـ جامعة العربي بن مهيدي ، أم البواقي، أوراف المجلة الدولية للدراسات الأدبية والإنسانية ـ مخبر الموسوعة الجزائرية الميسرة جامعة جامعة باتنة1 ـــ الجزائر.

7- توماس س. كون (1962) بُنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2007، بيروت لبنان.

8- جان بياجيه () البنيوية – ترجمة عارف منيمنة، بشير أوبري 1985 الطبعة الرابعة، منشورات عويدات بيروت باريس.

9- عبدالحق قاسمي (2023) الخطوات المنهجية في تحليل الخطاب عند فوكو، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، علمية محكمة، تصدر عن مؤسسة معنى الثقافية، العدد الثالث مارس 2023.

10- رمضاني صوارية (2016) الحركات الاجتماعية مقاربة سوسيولوجية، جامعة الجزائر قسم علم الاجتماع والديموغرافيا مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 24 جوان 2016.

11- رافد قاسم هاشم (2013) ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، جامعة بابل مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، المجلد 03 العدد 01 يونيو 2013.

12- زينة بن حسان (2021) مطبوعة بيداغوجية في مقياس: نظريات علم الاجتماع الحديثة، جامعة 8 ماي 1945 – قالمة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم علم الاجتماع، موجهة لطلبة السنة الثانية علم الاجتماع ل.م.د.

13- فضيلة لرول (2022) المورفولوجيا في اللسانيات الحديثة، جامعة مولود معمري تيزي – وزو، الجزائر، ورقة بحثية في الملتقى الدولي حول: الصرف العربي في الفكر الساني الحديث 2022/06/01.

14- كارل بوبر (1959) منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي 2006، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان.

15- كمال بوناب (2020) الماركسية والمادية الجدلية، جامعة عنابة الجزائر، مجلة أبحاث قانونية وسياسية، المجلد 05 العدد 02 ديسمبر 2020.

16- - لشهب، حميد (2019) دائرة فيينا: (الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى، بيروت لبنان.

17- لخضر حميدي (2020) طبيعة المنهج الأركيولوجي عند ميشال فوكو، جامعة المسيلة الجزائر، مجلة المداد 31-12-2020.

18- لخضر حميدي (2021) المفاهيم الإبستمولوجية الأساسية في فلسفة "غاستون باشلار" جامعة محمد بوضياف المسيلة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 10 العدد 02 يناير 2021.

19- ميشيل فوكو () جنيالوجيا المعرفة، ترجمة احمد السطاتي وعبدالسلام بنعبد العالي (2008) دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية.

20- ميشال فوكو () المعرفة والسلطة، ترجمة عبدالعزيز العيادي (1994) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان.

21- ميشيل فوكو(1970) نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا.

22- محمد بن مبروك لسود (2022) ميشال فوكو سيرة فلسفية: من النقد إلى التأويل: سيرة ذاتية موجزة، المعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين جامعة قابس تونس، مجلة التكامل في بحوث العلوم الاجتماعية والرياضية، المجلد 6 العدد 1 جوان 2022.

23- محمد نمرة وسليمة صلاح (2021) البنيوية في الخطاب النقدي الأدبي: عوامل النشأة وأسباب الأفول، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية محكمة الجزائر، العدد 02.

24- مخطار ديدوش محمد وفيصل زيات (2021) الإبستمولوجيا والفلسفة المفتوحة، المعهد الوطني للبحث في التربية الجزائر، وجامعة العربي التبسي، تبسة الجزائر، مجلة أبعاد، المجلد 08 العدد 02 ديسمبر 2021.

25- نورالدين لبصير (2019) الخطاب عند فوكو بين الوصف الأركولوجي والتحليل الجينالوجي، مجلة جسور المعرفة، المجلد 05 العدد 03 سبتمبر 21 / 2019.

ثالثا: الرسائل والاطروحات:

1- فاطمة الزهراء محمد وفتيحة سراي (2018) الاختلاف في الفكر الغربي جاك دريدا أنموذجا، رسالة ماجستير، جامعة ابن خلدون تيارت، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية.

2- مقدودة أومعوش (2021) جدلية الجسد والسلطة عند ميشال فوكو، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعدالله، كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة.

رابعا: المواقع الالكترونية:

1- الحسين أخدوش (2021) الاختلاف باعتباره فلسفة حياة لدى دولوز، مؤسسة منصة معنى الثقافية موقع الكتروني: https://mana.net/14025/

2- أماني ابورحمة (2017) من الاركولوجيا إلى الجينيالوجيا، مقال يونيو2017/15 موقع الكتروني: https://amaniaburahma.blogspot.com/2017/06/blog-post_15.html

3- بيتر ملاك توفيق (2024) المدرسة السريالية، الاكاديمية الدولية للهندسة وعلوم الاعلام، وزارة التعليم العالي، الفنون والعمارة، قسم الهندسة المعمارية، جمهورية مصر، بريد الكتروني:

https://www.scribd.com/document/706436665/

4- بالانتا بوكس (2004) تجربة ثورة الشباب في فرنسا 1968، نيويورك الصفحات 441 صفحة من القطع الكبير، بريد الكتروني: https://amshoosh.wordpress.com/2011/04/15/-1968/

5- شادي عبدالحافظ (2018) ثورة البارادايم.. كيف غير توماس كون تاريخ العلم للأبد؟، الجزيرة موقع الكتروني: "ثورة البارادايم .."كيف غيّر توماس كون تاريخ العلم للأبد؟ | الجزيرة نت(aljazeera.net)

6- مكتبة جواد، المدرسة السريالية: مفهومها طرقها مبادئها أهم فنانيها. بريد الكتروني:

https://www.jawad-book.com/2022/08/surreal-school.html

7- منال جرود (2022) النظرية الوظيفية، الموسوعة السياسية، موقع الكتروني:

info@political-encyclopedia.org