BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

تفكيك

مفهوم القوة عند ميشيل فوكو

إعادة فتح الملف الإيراني

محمد صفار

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء - النشر (فان)

صفار، محمد.

تفكيك مفهوم القوة عند ميشيل فوكو : إعادة فتح الملف الإيراني / محمد صفار. – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية ، ٢٠١٧.

ص. سم

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك 978-977-452-398-5

١. فوكو، ميشيل، ١٩٢٦-١٩٨٤. ٢. السلطة الاجتماعية. ٣ . الفلسفة الفرنسية. أ. مكتبة الإسكندرية. ب. العنوان.

ديوي - 303.33 20168270 74

ISBN: 978-977-452-398-5

رقم الإيداع: 2016 /23496

© ٢٠١٧ مكتبة الإسكندرية

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذا الكتاب للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يشار إلى أنه تمّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذا الكتاب، كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية. وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا الكتاب، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨، الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر

البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

تفكيك

مفهوم القوة عند ميشيل فوكو

إعادة فتح الملف الإيراني

محمد صفار*

*دكتور النظرية السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مكتبة الإسكندرية
مركز الدراسات الإستراتيجية

رئيس مجلس الإدارة
مصطفى الفقي

رئيس التحرير
خالد عزب

مدير التحرير
سامح فوزي

سكرتارية التحرير
أمنية الجميل

المراجعة اللغوية
رانيا يونس
مروة عادل

التصميم والإخراج الفني
ريم نعمان

الفهرس

التصدير	٧
المقدمة	٩
الفصل الأول: خطاب فوكو: السياق والأبعاد	١٣
الفصل الثاني: تحليل فوكو لأساليب التحكم والسيطرة	٤٧
الفصل الثالث: الدولة في التحليل السياسي لفوكو	١٠١
الفصل الرابع: إعادة فتح الملف الإيراني	١٢١
الفصل الخامس: إعادة بناء مفهوم فوكو للقوة	١٨٣
الخاتمة	٢٢٧
المراجع	٢٣٣

التصدير

أود في البداية أن أستميحك عذرًا، أيها القارئ عما ستجده في هذا الكتاب، وأنا لا أعلم فيما قرأت مؤلفًا استقال من مسئوليته كمؤلف قبل صدور عمله، مثلما أفعل الآن. فلقد بدأت كتابة هذا العمل الذي بين يديك منذ ما يقرب من عشرين عامًا، عندما كنت أتحسس بداية طريق البحث والدراسة في مجال التخصص، وما زلت أذكر رهبة البداية ومشقتها والمحاولات العديدة الساذجة للشروع فيها، سواء في داخل مصر أو خارجها. وبعد ذلك تقلبتُ في البلدان وتَقلَّبت على صروف للدهر شتى، فإذا ضمير المتكلم الذي يظهر من بين سطور الكتاب يدل على شخص آخر، لا أكاد أتبينه بل لا أعرفه. وشتان بين ضمير المتكلم الذي يخاطبك في هذا التصدير أيها القارئ وضمير المتكلم في متن هذا الكتاب؛ فإذا الأول المتقدم في ترتيب الزمان فقط، وقد ملأه الحماس والأمل، يندفع فيما يقول، ويجزم أو يكاد – رغم قلة بضاعته العلمية – أنه حاز العلم أو العلم كله، ويدبج السطور بلهجة شديدة الثقة، وهو لقلة ورعه العلمي غزير الكتابة سيال القلم. أما الآخر المتأخر زمانًا، فبعد أن مرت به خطوب وخطوب أجده قد فتر حماسه وبردت مشاعره وهدأت آماله، وهو يبحث عن اندفاعته الأولى فلا يكاد يجدها، ولفرط ورعه العلمي يستحي من الكتابة فهو يتأنى ويتمهل، ربما بأكثر من اللازم.

ورغم أن الأول لا يعرف الآخر، وأنّى له هذا! إذ هو ينتمي إلى زمن مضى، وما كان لما مضى أن يستشرف ما سيقبل، فإن الآخر، هو الآخر، لا يعرف الأول، أو لنقل لا يتذكره أو حتى لا يرغب في تذكره، إنه خجل منه ومن اندفاعه ومن ثقته المفرطة أشد الخجل. لكن صاحبينا سيلتقيان

أمامك أيها القارئ بين دفتي هذا الكتاب؛ ليس فقط لأن أحدهما سيكتب التصدير للمتن الذي كتبه الآخر، بل أيضًا لأن الآخر أو الأخير سيترجم ما كتبه الأول منذ قرابة عقدين. ولن تستطيع أن تعلم أيها القارئ كم منع المترجم نفسه من أن يروغ باليمين والشمال في نص المؤلف، وإن كان قد أخفق في أن يكبح جماح نفسه عن ذلك في العديد من الأحيان. ورغم ذلك فوجهه يحمر خجلاً مما لا محالة سينسب إليه، وإن كان يعتقد في قرارة نفسه أنه ينتسب إلى آخر لا يعرفه، بل ربما يستحي من معرفته.

المقدمة

تعتبر النظرية السياسية هي المرتكز لعلم السياسة، وهي كعلم مظلة إنما تصدر تقاليدها واقترابات‌ها ومفاهيمها وأدواتها لبقية فروع علم السياسة. ويمكن تعريف النظرية السياسية بأنها الطريقة التي يتم من خلالها إدراك الوجود السياسي وترجمته إلى مصطلحات دالة عليه أي تحويله إلى مفاهيم. ووفقًا لذلك، تعد القوة مفهومًا مركزيًّا بالنسبة للنظرية السياسية للدرجة التي معها تم تعريف النظرية السياسية خطأً بأنها نظرية القوة. وفي الواقع، كان هناك تصور واحد للقوة هو الذي سيطر على النظرية السياسية والتحليل السياسي. لقد احتكر التصور القانوني – القمعي للقوة النظرية السياسية، ونتيجة لذلك، وقع التحليل السياسي في زلات ثلاث: الماركسية؛ حيث القوة هي البنية الفوقية لعلاقات ووسائل الإنتاج، ووظيفتها الوحيدة هي الحفاظ بالقهر على نمط الإنتاج السائد؛ والبنيوية – الوظيفية؛ حيث القوة مجرد ميكانيزم قمعي يقوم بدور وظيفي للحفاظ على بقاء وعمل النظام القائم؛ والنخبوية؛ حيث القوة هي مجرد أداة في يد النخبة الحاكمة لاستمرار حكمها وللحفاظ على مركزيتها بين كافة النخب المضادة. في تلك الحالات السابقة، كان هناك تصور للقوة يصورها على أنها دائمًا ما تستخدم القوة المادية، ودائمًا ما تقول لا من خلال التشريعات، ودائمًا ما تفتقر إلى الإبداع إلا في تقنيات ومهارات القمع والتعذيب. ولهذا لم تستطع تلك الحالات أن تفهم أو تفسر طبيعة المؤسسات الحديثة، لأنها تبدأ من الموضع الخطأ أو تسير في الاتجاه الخطأ.

وفي هذا العمل، سوف أجادل بأن ميشيل فوكو يقدم تصورًا مفاهيميًّا يسلط الضوء على القوة وسيخلص النظرية السياسية والتحليل السياسي من مثالب التصور القانوني – القمعي للقوة. ويمكن تقسيم هذا الفرض الرئيسي إلى ثلاثة فروض فرعية. أولها، أن تصور فوكو للقوة كان نتاجًا لمسلماته النظرية والفلسفية التي تتسم بالعداء للمذهب الإنساني. ثانيها، أن فوكو قدم تصورًا خلاقًا لعلاقات القوة؛ بحيث لا يمكن اختزالها إلى علاقات الإنتاج. ثالثها، أن تصوره للقوة جرى إدخال تعديلات واضحة عليه بعد معايشته وتحليله للثورة الإيرانية، بما أدى إلى فتح ثغرة للمقاومة في هذا التصور، عن طريق استيعاب العامل الروحاني.

وسوف أقوم بتناول أعمال فوكو ذاتها كخطاب يتمتع بسياقه وإشكالاته ومفاهيمه وموضوعاته وإستراتيجياته، سأشير لها الآن في عجالة. يمكن للقارئ أن يتعرف على عناصر ثلاثة للخطاب الفوكولي، هي: تكنيكات القوة وتكنيكات المعرفة وتكنيكات الذات، وهي لا تعدو أن تكون سبلاً مختلفة تقود إلى الإشكالية الكبرى التي تخترق نسيج الخطاب الفوكولي، ألا وهي جينالوجية الذات الحديثة. والموضوع الرئيسي للخطاب هو البنية سواء تجسدت في شكل بنى معرفية أو ترتيبات للقوة. وباستطاعة المرء أن يتعرف على عمارة من المفاهيم الداعمة بعضها بعضًا في ذلك الخطاب؛ مثل القوة والمعرفة واللذة والعقل والخطاب. ولعل الإستراتيجية التي يطبقها الخطاب لربط عناصره هي مركب الأركيولوجيا – الجينالوجيا الذي يعدل ذاته باستمرار. وإنني عن طريق تسكين مفهوم القوة لفوكو في الخطاب الفوكولي وعن طريق وضع ذلك الخطاب في سياقه الفلسفي النظري، أكون قد قمت بتفكيكه.

ومن أجل ذلك، سينقسم هذا العمل إلى خمسة فصول، سيتناول الفصل الأول السياق النظري للخطاب الفوكولي وكذلك مكوناته التي جرى الإلماح لها. وسيركز الفصل الثاني على تحليلات فوكو لتكنيكات القوة. أما الفصل الثالث فسوف يحاول الإشارة إلى موضع الدولة في التحليل السياسي لفوكو. بينما يكشف الفصل الرابع عن تحليل فوكو للحدث الثوري الإيراني والدور الذي لعبه العامل الروحاني في المقاومة. وأخيرًا، يسعى الفصل الخامس لإعادة بناء عناصر مفهوم القوة الفوكولي مع مقارنته باثنين من مفكري القوة؛ هما أنطونيو جرامشي ولويس ألتوسير.

الفصل الأول

خطاب فوكو: السياق والأبعاد

أولاً: سأحاول تسكين خطاب فوكو في سياقه الفلسفي، الذي يتكشف في الإجابة التي قدمها كانط عن سؤال: (ما التنوير؟) فإذا اتخذنا إجابة كانط كنقطة بداية، نستطيع منها أن نمد خطين، أولهما باتجاه نيتشه، وثانيهما باتجاه هابرماس، اللذين سلكا طريقين مختلفين في الإجابة عن ذات السؤال. وسوف يشكل هذا المثلث السياق النظري لخطاب ميشيل فوكو.

في عام ١٧٨٤، كتب إيمانويل كانط مقالاً للرد على السؤال الذي طرحته الدورية الشهرية لبرلين (*Berlinische Monatsschrift*) (ما التنوير؟) وفي ذلك المقال عرف كانط التنوير باعتباره: «خروج الإنسان من حالة عدم النضج التي فرضها على ذاته (أي) عدم القدرة على استخدام عقله دون إرشاد وتوجيه من الآخرين... لذلك فشعار التنوير سيصير: فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك»[١]. ويجادل كانط بأنه ستكون هناك فرص أكبر لتنوير الجمهور بأكمله في حالة الحرية، حينما تقوم القلة التي تفكر بذاتها بتحرير نفسها من حالة عدم النضج وبنشر روح الاحترام العقلاني لمهمة التفكير كفرض عين. ويعتبر كانط أن التقدم باتجاه التنوير يمكن أن يتحقق، حينما تكفل الحرية للاستخدام العام للعقل، وذلك حينما

---

(١) Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?", in *The Politics of Truth,* edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1997): 101-134.

يقوم المرء باستخدام عقله في مخاطبة جمهور القراء بأكمله. وفي مقابل ذلك، يجوز تقييد الاستخدام الخاص للعقل دون إعاقة السير نحو التنوير، وذلك حينما يقوم المرء باستخدام عقله أثناء عمله في وظيفة مجتمعية محددة كأن يكون ضابطًا في الجيش أو قسيسًا في كنيسة أو محصلاً للضرائب.

ويقوم هذا الفصل بين العام والخاص في استخدام العقل على «اتفاق مصطنع» يقضي بمنح ذلك الفرد الذي يعتبر نفسه عضوًا في الكومنولث أو حتى في المجتمع العالمي، ومن ثم يعد دارسًا يقوم بالخطاب إلى الجمهور، الحق في أن يفكر ويجادل دون الإضرار بشئون المجتمع الذي ينتمي إليه. وفي مقابل ذلك، فإنه يتعين على هذا الفرد ذاته أن يتحلى بالطاعة وينصاع للأوامر، باعتباره جزءًا من آلة الحكم. ويميز كانط بين هذا الاتفاق والقسم الذي تأخذه مجموعة من رجال الدين على نفسها باحترام معتقدات ثابتة لا تتغير؛ إذ يدين كانط هذا القسم؛ لأنه يصد عن سبيل التنوير من خلال فرض وصاية دائمة على تلك المجموعة من رجال الدين، وبوصايتهم على الشعب بأكمله. ومن هنا، يؤكد أنه يحق للأجيال القادمة أن تصف هذا الاتفاق باعتباره عملاً إجراميًّا؛ لأنه يصادر على مرحلة كاملة من مراحل التقدم الإنساني، ويجعلها عقيمة بالنسبة للأجيال القادمة[1]. أما حينما تنمو جرثومة الحرية التي تتغذى عليها الطبيعية الإنسانية وتطبع آثارها على عقول الناس، الذين سيجنحون أكثر إلى التصرف بحرية، فسوف تتأثر حتمًا بذلك أصول الحكم ودعائم السلطة، التي ستجد من مصلحتها أن تعامل الإنسان على أساس كرامته، وليس باعتباره آلة[2].

(١) *Ibid.*: 12-13.

(٢) *Ibid.*: 18-19.

في خطاب قصير أرسله فريدريك نيتشه لأخته، أعلن الفيلسوف الألماني الارتداد عن عقيدته، وقد ذكر لها متسائلاً: «لو أننا آمنا منذ الصغر أن الخلاص سيأتي من شخص آخر غير يسوع، كمحمد مثلاً، ألم نكن سنشعر بنفس السكينة؟ إنها العقيدة التي تجعلنا نشعر بالارتياح، وليست الحقيقة الموضوعية التي تقف وراءها، فالدين لا يقدم أبدًا أقل برهان على الواقع الموضوعي[١]. ليس هناك من شك في أن خبرة نيتشه اتخذت كافتتاحية لها التحرر من نير العقيدة الدينية الجامدة مثلما لدى كانط، بيد أنها حظيت بفاجعة الموت مثلما في التراجيديا اليونانية. أم يكن أمرًا مثيرًا للدهشة والعجب بالنسبة لنيتشه، أن الرجل العجوز لم يسمع بعد أن «الإله قد مات»[٢].

لم ينجم عن وفاة الإله التي احتفل بها نيتشه أي شكل من أشكال الدوجماتية، بل قاده ذلك إلى «الولوج في بحر الشك دون مرشد أو حتى بوصلة»[٣]. وقد عني ذلك أن نيتشه تقمص دور «محطم الأوثان»، الذي سيأخذ على عاتقه أن يشن حربًا بلا هوادة لسحق كافة الآلهة المصطنعة والأبطال الزائفة التي ستقوم من مرقد الإله الميت، ساعية لملء الفراغ الناجم عن وفاته. أطلق نيتشه ما في جعبته من سهام النقد على الأشكال

(١) R.J. Hollingdale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965): 39.

(٢) Friedrich Wilhelm Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra", in *The Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1982): 129.

(٣) Hollingdale, *Nietzsche*: 30.

المختلفة لعبادة البطل التي أدانها باعتبارها ردة إلى عبادة الإله وانعكاسًا لتقديس الملوك والأمراء. وفي ذات الوقت، كان يلوح على أفق المشروع الفكري لنيتشه ذلك السعي الدؤوب لتأسيس شهوة للمجد وعاطفة حياله في ذلك العالم الذي تم تطهيره من الآلهة[١].

لم يكن من الغريب إذن أن يعلن نيتشه أن «الإنسان ليس سوى شيء يتحتم تجاوزه»، ويتساءل: «لقد خلقت كافة الكائنات حتى الآن ما هو أبعد من ذاتها، أتريدون أن تكون كالجزر (في البحر) وأن تعودوا إلى التوحش؟ ماذا كان القرد بالنسبة للإنسان الأعلى»[٢]. وهكذا سيخرج من الرماد المحترق للإله الميت بطل نيتشه: الإنسان الأعلى، فلم يكن الإنسان سوى حبل بين الوحش والإنسان الأعلى معبر وليس غاية، هو مجرد افتتاحية في مقطوعة موسيقية، إذ إنه سيعيش من أجل ألا يمتد به العمر[٣]. فالإنسان الأعلى هو «المنتصر على ذاته وأمير حواسه وسيد حواسه، إنه لن يلد نفسه، بل سيلد شيئًا أعلى»[٤] ليس هدف البطل عند نيتشه سوى أن يجعل من نفسه عملاً فنيًّا أو مشروعًا جماليًّا عبر خوض غمار معركة ضارية ضد نفسه في عالمه الباطني. وستصبح البطولة عند نيتشه إذن جنوح الإنسان الذي يصارع من أجل الوصول إلى غاية، إنها ليست سوى إرادة تدمير الذات، إذ إن التدمير والخلق لا ينفصلان في ديناميات تجاوز

(١) Leslie Paul Thiele, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", *American Political Science Review* 84, No. 3 (September 1990): 907-925.

(٢) Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra": 124.

(٣) *Ibid.:* 126-127.

(٤) *Ibid.:* 181.

الذات. إن الإنسان الأعلى هو فانٍ يسعى إلى الخلود، وإنسان يرغب في أن يصبح إلهًا. ولا شك أن المفارقة بين تلك الغاية السماوية والوسائل الأرضية ستقوده إلى مصيره المفجع(١).

دعت مدرسة فرانكفورت إلى تعميق مفهوم نقد العقل لدى كانط من خلال اقتفاء أثر الأصول الاجتماعية والثقافية للعقل. ففي الكتاب العمدة (ديالكتيك التنوير) يجادل رائدا هذه المدرسة؛ تيودور إدورنو وماكس هو ركايمر، أن العقل انقلب إلى نقيضه، وأنتج أشكالاً عقلانية جديدة للسيطرة الاجتماعية. فقد قام مركب العقلانية الأداتية والرأسمالية بتوظيف أنماط من الاتصال الجماهيري، وجهاز بيروقراطي – عقلاني للدولة، وكذلك العلم والتكنولوجيا، وهو ما من شأنه أن يقود إلى «نهاية الفرد». وهكذا صار العقل التنويري شموليًّا وصفًّى كافة البدائل ووضع احتكارًا على الحقيقة والصواب. ومن ثم انقلبت عقلانية التنوير إلى لا عقلانية وخداع؛ حيث تحولت الحرية والتقدم، كأساطير مشتبكة بالتنوير إلى سيطرة ورجعية أعادت إنتاج نمط الطاعة العمياء وعبادة القوة، الذي كان ينسب من قبل إلى الدين(٢). على أن إدورنو وهو ركايمر لم يطيحا بالعقل أو يرفضاه كلية باعتباره وهمًا أيديولوجيًّا، وإنما انتقدا التبجيل الزائد عن الحد والتقديس للعقل، وطالبا بإعادة تأسيس ذاتية نقدية تتسم بالتفكر في الذات(٣).

---

(١) *Ibid.:* 13-14.

(٢) Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (London: Macmillan, 1991): 218-219.

(٣) *Ibid.:* 232-233.

واستكمالاً لهذا الخط، حاول الفيلسوف الألماني يورجين هابرماس سبر غور طبيعية الحداثة ومساراتها وقابليتها التحريرية. فالحداثة الجمالية، بالنسبة إليه، التي تعبر عن نفسها من خلال صورة الطليعة التي ستقهر المستقبل المجهول، تدل على تبجيل اللحظة الحاضرة التي هي بدورها عدة ماضيات (جمع ماضي) جديدة. لذا تشكل الحداثة التطلع إلى الحاضر الحقيقي والخالد والكامل. وتعد تلك «النوايا الفوضوية» لقطع متصل الزمان هي الجانب الآخر للقوة الهادمة لذلك «الوعي الجمالي الذي يتمرد على التقاليد ومنجزاتها التي تشرع المعايير والقواعد»[١]. وفي مقابل ذلك، يعزو التحديث الاجتماعي، الذي يسترشد بمعايير العقلانية الاقتصادية والإدارية، مختلف المجالات الاجتماعية كالإشعاع الثقافي، والاندماج الاجتماعي والتعليم. ويعزو هابرماس الشعور بعدم الرضا الذي يعبر عنه أنصار ما بعد الحداثة إلى تسارع ذلك التحديث أحادي الجانب بدلاً من اندماج الحداثة الثقافية. وبالرغم من ذلك، فهو يعترف أن الحداثة الثقافية تنتج تناقضاتها الداخلية، إذ قاد انقسام العقل إلى ثلاثة مجالات (العلم والفن والأخلاق) ومأسسة تلك المجالات كنظم للخبرة، إلى تباعد المسافة بينها وإطلاق طاقات معرفية بداخل كلٍّ منها، بحيث أصبح للتنظيم العقلاني السيطرة على العلاقات الاجتماعية. كان المفترض، وفقًا للمشروع الأصلي للحداثة، أن تسير الدوائر الثلاث برفقة بعضها[٢].

---

(١) Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project", in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, edited by Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib (London: Polity Press, 1996): 40-41.

(٢) *Ibid.:* 44-45.

ويعول هابرماس على الجانب الجمالي كي يعيد التوازن الداخلي للمشروع الحداثي، لذا ليس من الغريب أن يصف الحداثة بأنها مشروع غير مكتمل.

بعد مدّ أضلاع المثلث، سيصبح من الممكن الآن أن نقوم بتثبيت أن التنوير لا يتعلق إلا بالقوة والعقل والتحرر والذات. فوفقًا لرؤية كانط للتنوير، يمكننا أن نرى خيطين متشابكين، الأول تطوري، والثاني نقدي. فمن خلال تأسيس سلطة العقل، كان كانط يستبدل مبدأ الخلاص المرتبط بالعناية الإلهية في العقيدة الدينية بمبدأ التحرر المرتبط بالعناية العقلية في مذهب التنوير، من أجل إرساء دعائم تقاليد التنوير المرتبط بغاية مستقبلية. من ناحية أخرى، أسس كانط تقاليد النقد، حينما أخذت الإنسانية تفكر في اللحظة الحاضرة من أجل تحديد الشروط الضرورية للاستخدام الشرعي للعقل، حتى لا يسقط في الدوجما[1]. من أجل هذا ظهر كانط مرتين في خطاب فوكو: الأولى: باعتباره رائد النوم الأنثروبولوجي «في الفلسفة والثانية: باعتباره مؤسس تقليد الحداثة المسمى «بأنطولوجيا الخاص».

إذا كان النقد هو سلاح العقل الماضي، فإن هذا السلاح ذو حدين، يدل على ذلك الكلمة الألمانية التي يستخدمها كانط ليشير إلى التفكير (Rasanieren) وهي تعني التعقل من أجل العقل ذاته. فلو صار العقل منغلقًا من كل قيد لينقذ نفسه من السقوط في الدوجماتية، فسوف يعني ذلك أن التعقل سيحطم كل قاعدة صلبة يمكن لأية معرفة أن تقف عليها. ويستتبع ذلك أن كل شيء سيصبح صوابًا حتى إشعار آخر، وسيتحول العلم إلى

(١) "What Is Enlightenment?", in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow (London: Penguin Books, 1991).

مأسسة الشك، في هذه المنطقة على وجه التحديد؛ حيث لا يستطيع العقل أن يؤسس شرعية لسلطته إلا باسم العقل نفسه، سيطلق نيتشه مشروعه الفكري الذي لا محالة سيلتقي بذاك الخاص بكانط.

لقد تمكن نيتشه من أن يطلع من حجب الغيب على ثغرات العقل بمجرد إزاحة النقاب عن الافتراضات الخطية للتنوير، أي من داخل الحدود الشرعية للعقل[١]. كانت دائرية العقل إذن هي ما كنّى عنه نيتشه باستخدام التجولات الثلاثة للروح، فالروح ستتحول من جمل ينوء بثقل الأوامر (يجب عليك أن .....) إلى أسد يقهر الصحراء ويزأر (أريد أن....)، ثم إلى طفل تدل براءته ونسيانه على البداية الجديدة[٢]. وكان رد نيتشه على التبجيل والتمجيد الزائد عن الحد الذي يؤديه التنوير للعقل هو إجمالية الوجود، أي تحويل الذات إلى عمل فني، الأمر الذي يلغي مرة واحدة وللأبد كل ذات. هذا الفضاء الفلسفي الجديد، حيث تذوب الذات (سواء كانت الإله أو الإنسان)، الذي فتح نيتشه السبيل إليه، سيصبح المكان الذي يحبو فيه خطاب فوكو.

لن يغيب نقد نيتشه للعقل عن ناظري هابرماس الذي انتقد بدوره مفهوم نيتشه للنقد، فوفقًا لهابرماس سيدمر النقد ذاته، إذا اتسم بالشمولية، حيث سيحطم أية أرضية حتى من تحت قدميه، وسيلبس

(١) Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 6th ed. (London: Polity Press, 1996): 47.

(٢) Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra": 136-139.

العقل بالقوة، وحينئذ سيرتد إلى الخلف إلى عالم الصراع بين قوى لا يمكن التوفيق بينها[١]. يعترف هابرماس بقدرة العقل على تجاوز ذاته لإرساء اللغة في حالات الاتفاق[٢]. ويؤكد هابرماس على خلاف نيتشه أن العنصر الجمالي لا يمكن توظيفه كأساس لمنظور نقدي يدعي لنفسه مقام الحياد وعدم الارتباط؛ إذ يقتصر دور الجمالي على رفع وعي العقل بتلك الأمور التي لم يتم تعقلها بعد أو لم يتم استيعابها في أي إطار ثقافي[٣]. بناءً على ذلك، سيكون من غير الممكن أن يلتقي فوكو وهابرماس عند مفترق الطرق السابق، دون أن يتبادلا أية نظرات. فبينما سيدخل هابرماس فوكو في زمرة النيتشيين الصغار الذين سيوجه لهم سهام نقده، سيخوض فوكو معركة شرسة ضد «ابتزاز الحداثة» الذي يقوم به هابرماس، من وجهة نظره.

ثانيًا: بعد أن قمت بتعيين الفضاء النظري الذي يتحرك في إطاره خطاب فوكو، سأسرع في تحديد أبعاده. بناءً على رؤية فوكو ذاته لما أنجزه، فقد ذكر أن الموضوع الرئيسي لأعماله هو جينا لوجيه الذات الحديث، أي التأريخ للأنماط المختلفة التي تم بواسطتها جعل الكائن البشري ذاتًا

(١) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, translated by Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press Cambridge, 1990): 125-127.

(٢) David Owen, "Foucault, Habermas and the Claims of Reason", *History of the Human Sciences* 9, No. 2 (1996): 121.

(٣) Stephen K. White, "Foucault's Challenge to Critical Theory", *The American Political Science Review* 80, No. 2 (June 1986): 427.

فردية[١]. أو ببساطة كيف تقوم الذوات المفردة بالإخبار عن الحقيقة المتعلقة بها[٢]. فهناك ثلاثة أنماط للتشيؤ حاول خطاب فوكو تغطيتها: المعرفة أو أنماط اكتساب المعلومات التي تمنح نفسها مرتبة العلوم؛ حيث يتم تحويل الذوات الخطابية إلى موضوعات للدراسة؛ القوة أو ممارسات التقسيم؛ حيث يتم فصل الذات التي يمارس عليها السلطة عن الآخرين أو تقسيمها من الداخل، الأخلاق أو تكنيكات الذات؛ حيث يقوم الكائن البشري بنفسه إلى تحويل نفسه إلى ذات[٣]. يمكننا أن نجد الطرق الثلاث التي اتبعها فوكو لاقتفاء أثر موضوعه الرئيسي، بدرجات متفاوتة في الثنايا المختلفة لخطابه.

في مواجهة التيارات الفكرية المختلفة السائدة في فرنسا قبل عام ١٩٦٨، حدد خطاب فوكو لنفسه مهمة استكمال ما قام به نيتشه من ذبح الذات، وإن تم ذلك على مستويات مختلفة. فكان على رءوس ثلاثة أن تتدحرج لتمهيد الطريق أمام خطاب فوكو حتى يطارد الذات القديمة وشركاءها؛ الإنسان والتاريخ والملك.

---

(١) Foucault, "Afterword: The Subject and Power", in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983): 208.

(٢) Foucault, "The Minimalist Self", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984,* edited by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988): 30.

(٣) Foucault, "The Subject and Power": 208.

«قد تكونون قتلتم الإله تحت وطأة كل ما قلتموه، ولكن لا تتخيلوا أنكم بواسطة كل ما قلتموه تستطيعون خلق إنسان سيعمر أطول منه»[١]. رفع خطاب فوكو شعار «وفاة الإنسان» عاليًا باعتباره مكملاً لإعلان نيتشه السابق عن «وفاة الإله»، لكن لا ينبغي أن تفهم وفاة الإله باعتبارها حكمًا تاريخيًّا نهائيًّا يقضي بعدم وجود الإله، وإنما بمعنى نهاية ذلك الكيان اللا نهائي اللا تاريخي الذي يضع الحدود على وجودنا. وتعني وفاة الإله أيضًا أن ذلك الكيان اللا محدود الخارجي على وجودنا لن يوجد في المستقبل، ولكن ذلك لن يحدث من خلال بناء عالم محدود من النمط الوضعي، وإنما عن طريق الوضع والرفع اللذين لا ينتهيان للحدود التي تعين وجودنا، أي حالة دائمة من التجاوز لحدود أنفسنا[٢]، وبنفس المنطق، تعني وفاة الإنسان إزالة الكيان اللا تاريخي الآخر الذي خلق كموضوع للمعرفة في العلوم الإنسانية، التي فشلت في الحفاظ على وعدها بالكشف عن الجوهر الإنساني، وإنما خلقت بدلاً من ذلك «ذاتية» لا تثبت على حال. فمن خلال أساليب القوة المختلفة لم يتوقف البشر أبدًا عن تشكيل أنفسهم في سلسلة لا تنتهي من الذاتيات التي لا تقود إلى محطة نهائية الإنسان. فلقد كان الإنسان مجرد حيوان تجارب في عمليات تغير لا تنتهي، قامت بتشكيله وتشويهه كذات حية[٣].

---

(١) Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, translated by A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1972): 211.

(٢) Foucault, "A Preface to Transgression", in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by Donald F. Bouchard, translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon (New York: Cornell University Press, 1977): 32.

(٣) Foucault, "Adorno, Horkheimer, and Marcuse: Who Is a 'Negator' of History?", in *Remarks on M*arx: *Conversations with Duccio Trombadori*, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1991): 123-124.

يعد التاريخ رفيق الإنسان الملازم له، جون فكاك، وهو يضمن له أن تتجمع الأحداث المتناثرة من حوله في وحدة متكاملة، لذا يمثل التحليل التاريخي خطاب الاستمرارية والاتصال، نتيجة لهيمنة الإنسان؛ الفاعل الأصلي في كافة التطورات التاريخية[١] ومن الناحية المنطقية يستتبع موت الإنسان موت التاريخ، فحينما أعلن فوكو أن مهمته تنحصر في التخلص من ميل العلوم الإنسانية إلى اتخاذ «الإنسان وأصله» مرجعًا لها ومجالاً للدراسة (ذلك الميل المماثل لهدف الأنثروبولوجيا في البحث في أصل الأجناس) وهو ما يطلق فوكو عليه آخر القيود الأنثروبولوجية، فقد كان يفتتح مجالاً جديدًا، أعطاه اسم «التاريخ الفعال». وفي ذلك المجال الجديد للدراسة التاريخية، ستتم إثارة التساؤلات حول الغاية النهائية للتاريخ (التليولوجيا) وكذلك النظرة الشمولية للأحداث التاريخية باعتبارها تشكل حركة مجمعة.

سيقوم التاريخ الفعال بالتأكيد على وجه التشتتات والانقطاعات والأخطاء. وسيتناول الأحداث الضائعة، التي لا تحصى، في التاريخ، في إطار الطابع الخاص والمميز لكل منها، دون غاية نهائية تضعها في تسلسل أو وحدة جامعة تضبطها وتعطيها معنًى كليًّا. وستغدو مهمة المؤرخ بهذا المعنى مماثلة لوظيفة الطبيب، حينما ينظر ويدقق عن قرب في جسد المريض، بدلاً من إن يحملق في الأفق البعيد بحثًا عن الأفكار المجردة

(١) Foucault, "On Popular Justice: A Discussion with Maoists", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 12.

أو العصور الزاهرة[١]. ولكن في مقابل ذلك، نستطيع القول إن خطاب فوكو يضعنا في مواجهة تاريخ معكوس يعرض لنا «صعود الهيمنة وفقدان الحرية»، وستغدو الروايات التاريخية ذات الطابع «عكس – اليوتوبي» (Dystopian) على نفس الدرجة من الخطأ مثل اليوتوبيات التي تسعى تلك الروايات إلى تحطيم مصداقيتها[٢].

أخيرًا وليس آخرًا، سيظهر الملك باعتباره التضحية الأكثر أهمية التي سيسوقها خطاب فوكو إلى مذبح المفاهيم. يشير لفظ «الملك» في هذا السياق إلى الشكل القانوني للقوة الذي يتمتع بخصائص معينة: فهي قوة سالبة حيث لا تقوم بشيء سوى قول «لا تفعل»، كما تبدو فعاليتها في شكل وضع الحدود السالبة وفرض الخسارة، وهي قوة قانونية، فيرمز المشرع لتلك القوة في أنقى صورها، كما أنها تمارس سلطتها بوضع القوانين التي تفصل بين القانوني وغير القانوني، وهي قوة تحريمية، لأنها لا توظف أداة غير قانون المنع والتحريم من خلال التهديد بالعقاب، وهي قوة نمطية لا تغير من سمتها، فهي تعمل بنفس الطريقة على كافة المستويات؛ إذ إنها تستخدم القانون والرقابة على الجميع ابتداءً من الأب حتى الأمير، وعلى من تمارس عليه الخضوع والطاعة وإلا تعرض للإبادة[٣]. تؤدي

(١) *Ibid.:* 15-16; Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow (London: Penguin Books, 1991): 88-90.

(٢) David Couzens Hoy (ed.), "Introduction", in *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 17.

(٣) Foucault, *The History of Sexuality*, translated by Robert Hurley, 4th ed., vol. 1, *An Introduction* (London: Penguin Books, 1990): 83-85.

الاستمرارية التاريخية لهذا الفهم للقوة باعتبارها «الملك» أو «صاحب السيادة»، إلى نتيجتين في غاية الأهمية بالنسبة للتحليل السياسي.

أولهما: يجعل هذا النموذج القانوني للقوة التحليل السياسي عاجزًا عن إدراك كنه علاقات السيطرة وتفسيرها، لأنه يهدر جهده في البحث عن شرعية القوة وتأسيسها، فضلاً عن أنه يفترض وجود أفراد محايدين وحقوق مطلقة متجاوزة للزمان والمكان تبرر سلطة صاحب السيادة.

ثانيهما: يسوق هذا النموذج القانوني للقوة التحليل السياسي إلى الارتداد صوب شكلين من أشكال الحقبة الاقتصادية (Economism) التي تماثل بين علاقات القوة وقوانين الاقتصاد. فينظر الليبراليون إلى القوة كبضاعة يمكن شراؤها وبيعها بواسطة العقد الذي يُعدُّ أعلى أشكال القوة الشرعية.

ومن نفس الزاوية الاقتصادية، وإن كان بشكل مختلف، ينظر الماركسيون للقوة باعتبارها المنعة التي تضمن بقاء واستمرار علاقات الإنتاج في المجتمع[١]. وحينما يطاح بالملك من التحليل السياسي، سيرافقه إلى قبره عدد من المفاهيم كالشرعية والأيديولوجية والحرية. ففي الواقع، سيتم تحمل السلطة طالما بقيت آلياتها خفية، بحيث تكون السرية، بهذا المعنى، جزءًا لا يمكن الاستغناء عنه، من كيفية ممارسة السلطة، بالنسبة لمن تمارس عليهم. وطالما ظهرت السلطة باعتبارها تبدأ على الحرية التي لا يمكن المساس بها، دون الكشف عن آلياتها التي تمارس في الخفاء، بعيدًا

(١) Diego Venturino, "À la politique comme à la guerre ? À propos des cours de Michel Foucault au Collège de France (1976)", *Storia Della Storiografia* 23 (1993): 137.

عن الأعين، فسيكون هذا المظهر للسلطة، كقيد، الشكل العام لإمكانية تقبلها أو فلنقل لشرعية ممارستها[١].

بهذه المجازر المفاهيمية، يكون خطاب فوكو قد خلق فجوة في داخله تحول دون إمكانية إرساء أية أرضية أخلاقية لممارسة النقد. من أجل هذا ستعمل الاقترابات المنهاجية التي وظفها الخطاب الفوكولي على تجسيد تلك الفجوة القديمة بداخله، وكذلك جعل المسارات التاريخية والفلسفية التي سلكها ممكنة ومقبولة في الفضاء الخالي من الذات اللا تاريخية الذي يتحرك فيه الخطاب. يذهب الرأي السائد إلى أن المنهج الأركيولوجي أو الأركيولوجيا يغلب عليها التوجه النظري، حيث يهدف إلى التنقيب عن القواعد العامة الحاكمة للممارسات الخطابية، التي تقدم بدورها أساسًا لفهم تاريخ العلوم الاجتماعية. أما المنهج الجينالوجي أو الجينالوجيا فينظر إليها على أنه يغلب عليها التوجه العملي، حيث يهدف إلى تشخيص وفهم أهمية الممارسات الاجتماعية وآثارها، التي غض المنهج الأركيولوجي الطرف عنها، لذلك تم تفسير انتقال الخطاب الفوكولي من الأركيولوجيا إلى الجينالوجيا على أنه سعي للتغلب على أوجه القصور في الأركيولوجيا، من خلال التركيز على تلك الممارسات الاجتماعية التي كانت قد تم تجاهلها[٢].

---

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 86.

(٢) Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (eds)., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983): 102-103.

غير أننا لا نستطيع الوصول إلى نتيجة حاسمة في أمر تلك النقلة من الأركيولوجيا إلى الجينالوجيا في الخطاب الفوكولي، باعتبارها محاولة من ذلك الخطاب لتبديل بؤرته أو للاقتراب من نفس الموضوعات عبر سبل متباينة وإن كانت متقاطعة، إلا إذا قمنا بالإلماع لتلك العلاقة بين النظرية والممارسة، التي يعتمدها خطاب فوكو. فلدى فوكو تخبر النظرية والممارسة علاقة جديدة، فبينما لم تكن الممارسة، فيما سلف، سوى تطبيق للنظرية أو بالعكس مصدر إلهام للنظرية وصياغاتها الجديدة، لم تعد العلاقة بينهما في الوقت الحالي، شمولية بمعنى استيعاب أحدهما للآخر بالكامل والتأثير عليه كلية، وإنما صارت العلاقة جزئية ومنقسمة فلا تستطيع نظرية ما أن تنمو وتتطور دون مواجهة عقبة ما تقوم الممارسة باختراقها أو بتجاوزها. «فالممارسة هي كمجموعة من العدائين في سباق تتابع من نقطة نظرية إلى أخرى، وبالمثل فالنظرية هي عداء التتابع من ممارسة فعلية إلى أخرى»[1].

بهذا المعنى، «فالنظرية لا تعبر أو تترجم الممارسة، بل النظرية هي الممارسة»، كذلك فالنظرية تمثل «نظامًا محدودًا لصراع القوة» فهي نشاط في حد ذاتها للحصول على القوة، يمارس إلى جوار أولئك المشاركين في صراع القوة. وليس ذلك بغرض إيقاظ وعي هؤلاء المتصارعين أو تنويرهم

(١) Foucault, "Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by Donald F. Bouchard (New York: Cornell University Press, 1977): 205-206.

من على البعد، وإنما تعتبر النظرية الخطاب – المضاد الذي يطلقه من تمارس عليهم السيطرة (لأولئك المسيطر عليهم) ضد القوة المسيطرة. وليست تنظيرًا عنهم أو على حالتهم[١]. وبذلك لم يعد دور النظرية صياغة واحدة من الأساطير الكبرى المنمهجة، بل القيام بتحليل ميكانيزمات القوة وكذلك «بناء المعرفة الاستراتيجية شيئًا فشيئًا». وهكذا ستغدو النظرية أداة لعلاقات القوة والصراع عليها، يتم بناؤها خطوة خطوة من خلال التفكير في الوضع الراهن[٢] وكذلك سيصير النقد الذي تمارسه النظرية فنًّا في العصيان الذي يعمل على التحرر من الذات والتخلص منها، تلك الذات التي تم تشكيلها وفرضها في إطار «سياسات الحقيقة»[٣]. هذا الموقف الفلسفي الذي يثير النقد والتساؤل حول الحدود المفروضة عليها ويسعى لتجربة انتهاكها سيقوم خطاب فوكو بترجمته إلى دراسات تاريخية، يضمن هذا الموقف الاتساق والتماسك بين المناهج الأركيولوجية والجينالوجية لتلك الدراسات التاريخية عن الحدود التي فرضت عليها لخلق ذواتنا والسيطرة عليها[٤].

---

(١) *Ibid.:* 208-209.

(٢) Foucault, "The Eye of Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 145.

(٣) Foucault, "What Is Critique?", in *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1997): 23-82.

(٤) Kant, "What Is Enlightenment?": 132-133.

وبناءً على ذلك نستطيع رؤية القواسم المشتركة بين المنهاجين الأركيولوجي والجينالوجي، اللذين ليسا سوى نسختين من نفس ذلك الموقف النقدي. يعد أهم افتراضات الأركيولوجيا أن الخطاب ينساب كنهر جارٍ بلا نهاية، يستطيع الآخرون أن يقفزوا فيه، ومن تياراته تخرج الحقائق دون نقطة بداية أو فاعل مبدئ. فالأنا الخطابية تقع دائمًا تحت رحمة «الظهور بالصدفة» وكذلك «الاختفاء المحتمل»[١]. ولذلك ستكون مهمة الأركيولوجيا تحرير الممارسة الخطابية والتكوينات الخطابية من سلطة الفاعل الأصلي أو الذات[٢]. وبالمثل ستطرد الجينالوجيا مسألة الأصل أو البداية، باعتبارها ليست أكثر من امتداد ميتافيزيقي ينبع من الإيمان بجوهر أبدي أزلي، رغم أن ذلك الجوهر الأصلي تم تخليقه على مراحل تدريجية. ونتيجة لذلك، لن تسعى الجينالوجيا إلى اقتفاء أثر الأصل أو البداية الأولى، بل إلى استرجاع التفاصيل والأحداث التي صاحبتا خلق كل بداية مفتعلة[٣]. وستصبح مهمة الجينالوجيا إجراء التحليل التاريخي الذي يفسر عملية تكوين الذات من داخل السياق التاريخي ذاته، دون اللجوء إلى إشارات مرجعية لذات متعالية تتنامى عبر مسار التاريخ[٤].

---

(١) Foucault, "The Order of Discourse", in *Language and Politics*, edited by Michael Shapiro, Readings in Social and Political Theory (Oxford: Basil Blackwell, 1984): 108-109.

(٢) Foucault, *The Archaeology of Knowledge:* 30.

(٣) Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History": 78-80.

(٤) Foucault, "Truth and Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 117.

على أساس الافتراض المحوري للأركيولوجيا والمهمة التي حددتها لنفسها، سيسعى هذا المنهج إلى التعرف على الآليات والإجراءات التي تقوم بالتحكم في عملية إنتاج الخطاب وبانتقادها وتنظيمها وتوزيعها في المجتمع، وسيقود ذلك الكشف إلى إزاحة سلطة الخطاب، وسيحاول استعادة السيطرة على مكونات الخطاب[١]. لكن الأمر فيما يقوم به المنهج الأركيولوجي لا يتعلق باستخراج قواعد أو أسس قبلية سابقة على إنتاج الخطاب وتتحكم في مقولات الخطاب، ولا يرتبط الأمر كذلك بكيفية تحكم تلك المقولات في بعضها، حسب نمط مسبق، لإنتاج ممارسة خطابية يمكن الحكم عليها بالصواب أو الخطأ باتباع الإجراءات العملية الزمنية. بل يتصل الأمر فيما يقوم به المنهج الأركيولوجي بما يتعرف على آثار علاقات القوة التي تشيع بين مقولات الخطاب وداخل كل منها، وكيفية تشكل نظام لعلاقات القوة بينها أو ما يمكن تسميته «نظام الخطاب»، وما يخبره نظام الحقيقة الذي يحدد معايير الصحة والخطأ من تعديلات وتغيرات جزئية أو كلية في بعض اللحظات، وأخيرًا أثر إنتاج المقولات الخطابية على علاقات القوة داخل الخطاب وخارجه[٢]. وفي إطار سعي المنهج الأركيولوجي لتتبع كافة ما سبق، فهو لا يسعى لعزل المقولات الخطابية ولكن للكشف عنها في إطار شبكة العلاقات بين الممارسات الخطابية والمجالات غير الخطابية؛ كالمؤسسات والأحداث السياسية والعمليات الاقتصادية[٣].

---

(١) Foucault, "The Order of Discourse": 109.

(٢) Foucault, "Truth and Power": 109-133.

(٣) Foucault, "Body/Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 55-62.

وبالمثل، فعلى أساس ذات الافتراض المحوري للجينالوجيا والمهمة التي حددتها لنفسها نجد التحليل الجينالوجي ينصب بالأساس على مهارات الخلق وعمليات القوة التي ستمتد لتغطي كافة المستويات والمجالات في المجتمع. فيتم تحليل القوة من خلال مفردات الصراع والحرب، بحيث تكون القوة حربًا للجميع ضد الجميع، حيث لا توجد ذوات ثابتة ومحددة تقاتل وتصارع بعضها. وأعمق من ذلك شيء ما بداخلنا يقاتل ويتصارع مع شيء آخر؛ ليس فقط الأفراد هم الذين يتقاتلون ولكن حتى المكونات الفرعية للأفراد (Sub-individuals) تتقاتل[١]. من هذا المنطلق سيتم تحليل المؤسسات الاجتماعية والهياكل الاقتصادية والأبنية اللغوية والفكرية باعتبارها ساحات مختلفة لصراع القوة الذي لا ينتهي[٢]. وسيشكل الجسد موضع البؤرة في الدراسة بالنسبة للمنهج الجينالوجي، نظرًا لكونه وعاءً للخبرات الماضية ومكمنًا للرغبات والأحاسيس والأخطاء والإخفاقات. ويعد الجسد كذلك ساحة مفتوحة لتدخلات تكتيكات واستراتيجيات القوة التي قد تتآلف وتتضافر مع بعضها داخل الجسد أو تشتبك في اقتتالات وصراعات على مناطق السيطرة فيه. وسيعيد الجينالوجي كتابة تاريخ الجسد بالكشف عن أنظمة السيطرة المختلفة التي خضع لها وعلاقات وتكنيكات القوة التي قامت بغزوه وإعادة هيكلته بل وخلقه خلقًا[٣].

---

(١) Foucault, "Confession of the Flesh", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 208.

(٢) Foucault, "Two Lectures", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 91.

(٣) Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History": 83, 87.

من العرض السابق لتلك القواسم المشتركة بين الأركيولوجيا والجينالوجيا، يمكن الخروج ببعض الملاحظات، أهمها:

أن الأركيولوجيا هي جينالوجيا الخطاب، مثلما الجينالوجيا هي أركيولوجيا علاقات القوة. فيدرس المنهج الأركيولوجي الخطاب كحرب خطابية، حيث يخلق مقولات الخطاب فاعليها، وتزودهم بالأسلحة الماضية، وتحدد لهم مكان وزمان المعارك، وأخيرًا تدمرهم وتسقطهم.

أن الأركيولوجيا تمد يدها للجينالوجيا من أجل توحيد قواهم لمتابعة الطريق وراء صيدهم الثمين (الكشف عن الحدود المفروضة علينا من قبل أنظمة السيطرة المختلفة الخطابية وغير الخطابية). ويتضح ذلك في أبرز صورة عبر المماثلة الدلالية بين لفظي (Episteme) أي نظام المعرفة و(Apparatus) أي جهاز السلطة. فجهاز السلطة، وفقًا لاستخدام فوكو للفظ، يضم جمعًا من المؤسسات والممارسات والخطابات والقوانين والإجراءات، ومن ثم يرتبط بشكل واضح بكلٍّ من أنماط المعرفة وتأثيرات القوة. أي أنه يضم عناصر من الخطاب وعناصر من خارج الخطاب (مؤسسية اجتماعية) بينما يقتصر نظام المعرفة على كونه جهاز السلطة داخل الخطاب ويمارس تلك السلطة على التكوينات الخطابية فحسب[1].

(١) Foucault, "The History of Sexuality", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 190-197.

يفترش نسيج الخطاب الفوكولي بساط بنية مفاهيمية، تعد مفاهيمها المفصلية هي المعرفة، والعقل، والخطاب، واللذة. ويلعب مفهوم المعرفة في هذا السياق دورًا محوريًّا (Connaissance) و(Savoir)، اللذين يشيران إلى معنيين متباينين. فمن ناحية تعرف كلمة (Connaissance)، التي تدل على حقل معرفي متخصص أو حيز من المعرفة كالاقتصاد أو الأحياء، على كونها العلاقة بين الذات العارمة وموضوع المعرفة، والقواعد الحاكمة لتلك العلاقة. ومن ناحية أخرى تدل كلمة (Savoir)، التي تشير إلى المعرفة على وجه العموم دون تحديد لمجال أو تخصص، على الشروط التي تسمح بظهور الذات العارمة وموضوع المعرفة وكذلك المقولات في حقل معرفي ما[1].

في ظل هذا التمييز السابق، يرمي لفظ المعرفة في إطار علاقة القوة – المعرفة إلى مستوى التحليل الخاص بتلك الشروط اللازمة لظهور الذوات العارفة وموضوعات المعرفة والمقولات المعرفية. بعبارة أخرى، المعرفة المقصودة في مركب القوة – المعرفة الذي يرد باستمرار في خطاب فوكو تشير إلى (Savoir) وليس (Connaissance). لا تتعلق إشكالية علاقة القوة بالمعرفة بأن القوة تخضع المعرفة لتخدم مصالح القوة أو أنها تفرض على المعرفة محتواها الأيديولوجي، وإنما يتعلق الأمر بالاشتباك الذي لا يفض بين أشكال المعرفة وأنماط ممارسة السلطة. فليس هناك من معرفة يمكن أن تتشكل دون نظام للاتصال والتسجيل والتراكم الخاص بالمعلومات والمعارف، وهذا النظام في ذاته هو نظام للقوة يرتبط في وجوده وممارسته

(١) Foucault, *The Archaeology of Knowledge*: 15.

لتأثيره بأنظمة القوة الأخرى. كذلك الأمر بالنسبة للقوة، فلا يمكن للقوة أن تمارس دون استخلاص واستحواذ وتوزيع المعرفة، ولذلك سنجد أشكالاً مختلفة في حياتنا اليومية لمركب القوة – المعرفة مثل التحقيقات الجنائية والامتحانات الدراسية(١).

لا نستطيع تسكين مسألة الذات/ الفاعل في مكان خير من الشرطة الرابطة في مركب القوة – المعرفة. من هذا المنطلق، فالمعرفة باعتبارها (Savoir) هي العملية التي يتم عن طريقها يحدث تغير للذات الفاعلة من خلال العمل والمجهود المبذول بغرض تحصيل المعرفة أو على وجه التحديد تكوين موضوع للمعرفة. أما إذا فهمت المعرفة باعتبارها (Connaissance) فسيكون التركيز فيها على السماح بتوليد أو إنتاج شتى موضوعات المعرفة على عدم تغير وثبات الذات الفاعلة(٢). وينجم عن ذلك أن شبكة علاقات واستراتيجيات القوة – المعرفة أو القوى – المعارف هي التي تخلق كلاً من الذات العارفة وموضوعات المعرفة. بعبارة أخرى، فإن مركب القوى – المعارف ينفخ في الجسد. ذلك المبدأ النظري المجرد المسمى بالروح الذي يتم بواسطته التلاعب بالجسد وتشكيله وخلقه خلقًا(٣).

---

(١) Foucault, *Résumé des cours : 1970-1982*, Conférences, essais et leçons du Collège de France (Paris: Julliard, 1989): 19-20.

(٢) Foucault, "What Is Critique?": 69-70.

(٣) Karlis Racevskis, *Michel Foucault and the Subversion of the Intellect* (New York: Cornell University Press, 1983): 97-98.

ليس هناك من مثال أوضح لذلك من مفهوم «الشخص الخطر» الذي ظهر نتيجة لاختراق علم النفس الطبي لنظام العقوبات، مما أدى إلى تحسن وتنقية وسائل العقاب؛ بحيث صارت موجهة للمجرم نفسه بحسبانه مؤلف فعل أو حدث، وليس للجريمة المقترفة[١]. ففيما مضى لم يكن المجرم سوى ذلك الشخص الذي تنسب إليه الجريمة، ومن ثم كان العقاب موجهًا للجرم ذاته. ولكن اليوم، لم تعد الجريمة غير حدث يشير إلى وجود عنصر خطر (الشخص الخطر) في الجسد الاجتماعي، ولذلك أصبح العقاب موجهًا إلى ذلك الشخص الخطر[٢].

تعتبر اللذة مفهومًا محوريًّا آخر في البنية المفاهيمية للخطاب الفوكولي، رغم صعوبة تعريفه أو حتى الإمساك به. ففي حديث خاص ذكر فوكو أن اللذة الحقيقية تخلف في المرء إحساسًا مكثفًا وهائلاً وغالبًا له، فيقوده إلى موت محقق لا يستطيع الإفلات من قبضته. أما المتع البسيطة واللذات اليومية المعتادة فلا تعني شيئًا بالنسبة له، ولا تستطيع ما تخلفه من آثار محدودة أن تفرض ترتيبًا معينًا على حياة الإنسان، بحيث ينفسح لها مكان في تلك الحياة. ومع ذلك، يبدو لمفهوم اللذة في خطاب فوكو أهمية لا شك فيها، إذ ترتبط بعلاقات شديدة التعقيد مع القوة التي تحاول تكنيكاتها مختلفة الأشكال (الرفض/ الإقرار/ الاستثارة/ التكثيف) اختراق الإحساس

(١) Foucault, "The Dangerous Individual", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988): 137.

(٢) *Ibid.*: 128.

باللذة والتحكم فيه، من أجل خلق أبسط أنماط السلوك الفردي[١]. ويمكن تصور شكل علاقة القوة–اللذة على أنها في هيئة حلزونات لا تنتهي. فقد اقتضى التعامل الطبي مع المسألة الجنسية، على سبيل المثال، الاتصال والاحتكاك بالأجساد والنظر العميق لها من تحت الجلد، بحيث ضم ذلك التعامل الجسد الجنسي بالكامل بين ذراعيها. ولقد أفضى نمط التعامل الحسي الاستمتاعي للقوة، من ناحية، إلى ازدياد فعالية وعمق السيطرة على المجال محل السيطرة. ومن ناحية أخرى، منح القوة أثناء ممارستها بطاقة دافعة ومشاعر متولدة، تكافئ ممارسة القوة وتوسع مجالها. فتح ضغط الاعتراف الكنسي، يستشعر المعترف في إجابته عن الأسئلة باللذة، بينما تجتذب القوة تلك الأسرار المطوية التي كانت تراقبها من قبل.

وفي نفس الوقت، فإن القوة الدافعة للاعتراف تجتذب الشعور باللذة الذي تسعى مهاجمته والذي تولده قوة الممانعة لدى المعترف أثناء إزاحته النقاب عن تلك اللذائذ. وهكذا تتضح الهيئة الحلزونية للعلاقة بين اللذة والقوة، فيما يسميه فوكو عمل القوة من خلال ميكانيزم طاقة الدفع المزدوجة. فمن ناحية اللذة، هناك تلك اللذة المتولدة عن ممارسة القوة تقابلها اللذة المتولدة عن محاولة التهرب من القوة وخداعها. ومن ناحية القوة، هناك القوة التي يغمرها الشعور باللذة التي كانت القوة تتبعها ابتداءً في مقابل القوة التي تؤسس وجودها من خلال لذة المقاومة أو التباهي[٢].

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 11.

(٢) *Ibid.:* 44-45.

إن العلاقة الدائرية للاستثارة والممانعة التي تشكل حلزون اللذة – القوة قد توحي للوهلة الأولى بوجود تفعيل وتقوية متبادلين بين القوة واللذة، يؤديان إلى تراكم القوة. بيد أن النظرة المعمقة تدل على أن الشكل الحلزوني للعلاقة بما فيه من استثارات وممانعات لا يعني سوى أن العلاقة بين القوة واللذة هي في حقيقة الأمر علاقة غير متكافئة. فحينما تشتبك ممارسة القوة بالإحساس بلذة الممارسة، لا ينتج عن حلزون اللذة – القوة بالضرورة تراكم في القوة والسيطرة، وتتضح تلك المسألة، حسب فوكو أكثر ما تتضح في نموذج السادو – مازوشية، وهو نموذج للسيطرة ترتبط علاقات القوة فيه باستثارة الرغبة الجنسية (Eroticization). إذا عدنا إلى التحليل النفسي لسيجموند فرويد، للتعرف على مقصود فوكو، لوجدناه يعرف السادو – مازوشية بأنها استعادة متأخرة لعقدة أوديب، غير أن أبرز ما يميزها في هذه الحالة ليس العداء تجاه الأب وحب الاستحواذ والسيطرة على الأم، بقدر ما ترتبط بالرغبة في إقامة علاقة جنسية سلبية مع الأب وبالتالي مع السلطة. وينجم عن حل هذه العقدة، حسبما يرى فرويد، تكوين الأنا الأعلى الذكوري المسيطر وكذلك الذات/ الفاعل الذكوري الطبيعي. ويتأتى ذلك من خلال استيطان سلطة الأب بداخل الذات، والأهم من ذلك تخليص علاقة القوة مع الأب من ارتباطها بالجنس أو الرغبة الجنسية (De-sexualization).

أما فوكو، فهو لا يسلم لفرويد رأيه من حيث إمكانية حل تلك العقدة وتكوين الذات الذكورية الموحدة، لأن تصوره للعلاقة الحلزونية بين القوة واللذة يحول دون فك الارتباط بين علاقات القوة والرغبة الجنسية،

ومن ثم لا يمكن لعلاقة القوة أن تتخلص من طابعها الجنسي، بل يزداد الارتباط بينهما، على عكس ما توقع فرويد. يقود الارتباط الذي لا ينفك بين علاقات القوة واستثارة الرغبة الجنسية إلى التقلب الدائم لعلاقات القوة ذات الطابع الحسي، ولذلك فالعلاقة التراتبية بين الأنا الأعلى والأنا والهو في منتهى صعوبة المنال. بعبارة أخرى، فالذات الموحدة عند فرويد سيستبدلها فوكو بشبكة معقدة من العلاقات النفسية والاجتماعية والثقافية التي تتصارع باستمرار فيما بينها، لتنتج جمعًا هائلًا من الذاتيات المشتتة والمنقسمة على نفسها[١].

يمثل العقل قطب الرحى في البنية المفاهيمية للخطاب الفوكولي، فهو لا يرتبط بالسياق الفلسفي للتنوير فحسب، بل يشكل أقوى أسباب وجود المشروع الفكري لفوكو ذاته. فحينما كان خطاب فوكو يتفحص الجنون كموضوع للدراسة، وصف فوكو مهمته على أنها محاولة «كتابة تاريخ الأشكال الأخرى للجنون (أي العقل)... ولتعيين لحظة المؤامرة قبل أن تتأسس بصورة دائمة في مجال الحقيقة». كان الغرض من مهمة دراسة الجنون إذن، تحديد الفعل الأصلي والتأسيسي للتقسيم الذي فصل العقل واللا عقل وإخضاع الثاني للأول، بحيث تكون تلك دراسة كتابة لتاريخ صمت الجنون وليس استعادة مونولوج العقل الذي غطى على ذلك الصمت[٢]. إن ما حاول فوكو القيام به، حسبما يرى حال دريدا هو محاولة الهروب من ذلك الشكل للعقل الذي شكل العالم الحديث من

(١) Suzanne Gearhart, "The Taming of Michel Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power", *New Literary History* 28, No. 3 (1997): 463-466.

(٢) Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, translated by Richard Howard (New York: Vintage Books, 1973): IX.

أجل الوصول إلى شكل أعلى للعقل يستطيع التسامي فوق ذلك الفصل بين العقل واللا عقل[١].

ويدلل دريدا على وجهة نظره بالتصريح، بأن «أوكيرلوجيا الصمت» التي أشار إليها فوكو تشهد من ناحية على رغبة قوية في الذهاب إلى ما أبعد من العقل عبر تبيان الطبيعة التعسفية والظرفية للفصل بين العقل واللا عقل، ومن ناحية توحي بمطمح إلى كسر مؤامرة الصمت والتحدث بلغة الجانب الآخر الذي تم إسكاته (أي الجنون). لكن تلك المحاولة تبدو بالنسبة لدريدا في حكم المستحيل؛ لأن الأداة التي يستخدمها فوكو لاستعادة صوت اللا عقل هي نفسها التي حجبت صوته، ألا وهي لغة العقل ذاتها[٢]. ويمكننا الرد على ذلك بأن خطاب فوكو لم يوقع نفسه في الفخ الذي أشار إليه دريدا من استخدام لغة العقل التي أخرست اللا عقل حتى تمنحه صوته مرة أخرى. ويدل على ذلك ما أورده فوكو من تأكيد على أننا «لم نعد نعرف في الواقع ما كان عليه الجنون، فلقد طوى وجهه على نفسه، بما لا يسمح لنا بفك شفرة ما خلفه من آثار؛ لأن تلك لم تعد أي شيء سوى معالم سوداء»[٣]. طالما أنه لا توجد ثقافة تبيح كل شيء، بل تبدأ المجتمعات الإنسانية في كافة الأحوال من التجديد والتحريم فستبرز دراسة موضوع الجنون الذي تولد عن الفصل السلطوي بين العقل واللا عقل إشكالية الخارج (Enigma of Exteriority). بمعنى أن أيًّا ما يكون ما يصم ما يقع على

(١) Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (London: Unwin Hyman, 1990): 48.

(٢) *Ibid.:* 53-56.

(٣) Foucault, *Madness and Civilization*: 290.

الجانب الآخر للحد بأنه خارجي، فإنه يستطيع أن يصمنا نحن بنفس الوصمة في المستقبل، وبنفس الطريقة أيضًا[١].

ويميز فوكو بين العقل الديالكتيكي الذي يتأسس عن طريق رسم صورة للجانب الآخر له (النقيض) ومنها يستقي صورة لذاته (نقيض النقيض)، مع الحفاظ على المسافة الفاصلة بين النقيضين، من ناحية، وبين اللوجوس الإغريقي الذي ليس له نقيض يزوده بعمقه. ويتنبأ فوكو بموت ذلك العقل الديالكتيكي ومفهوم الإنسان المرتبط به والذي يعبر عن نفسه في صورة الوجود الزمالي الذي يفنى ويعود، والحيوان الذي يفقد الحقيقة ليجدها مرة أخرى، والذات التي تغترب عن نفسها ثم تعود لذاتها في النهاية[٢].

بهذا المعنى، يؤخر الخطاب الفوكولي لمشروع نقد عقلاني للعقل، ينطلق من المساعات التالية:

(١) لقد خلق العقل نفسه، فلم يكن هناك فعل خلق أصلي من الخارج يمكن اكتشافه أو الرجوع إليه، أي أن العقل قديم.

(٢) هناك أشكال مختلفة للعقلانية تتوالد من بعضها وتتصارع مع بعضها وتقتفي أثر بعضها، وليس هناك نمط واحد للعقلانية.

(٣) لا يستطيع أحد أشكال العقلانية الادعاء بأنه يحتكر العقل أو حتى يمثله، بل لا تملك كافة أشكال العقلانية أن تتماهى بالكامل مع العقل، فالعقل أوسع منها جميعًا ويتجاوزها كلها.

---

(١) *Ibid*.: 291.

(٢) Foucault, Peter Stastny and Deniz Sengel, "Madness, the Absence of Work", *Critical Inquiry* 21, No. 2 (Winter 1995): 292; Foucault, *Madness and Civilization*: XI.

(٤) طالما أن الأشكال المختلفة للعقلانية تشهد تبدلات وتغيرات، فعلى خلاف ما يذهب إليه أنصار ما بعد الحداثة، فأننا لا نشهد انهيار العقل أو نهايته، بل ذلك الإحلال المتواصل للأشكال القديمة للعقلانية بأشكال أخرى[١].

في هذا الإطار السابق، سيقوم الخطاب الفوكولي، عن طريق استقصاء الموضوعات البحثية المختلفة عن تاريخ الجنون والعبادة والعلوم الاجتماعية والجنائية، بعزل الأشكال المختلفة للعقلانية، التي يقدم كلٌّ منها نفسه على أساس أنه الشكل المهيمن والوحيد للعقل. ويتأسس النقد العقلاني الذي يجريه فوكو على فكرة التوالد اللا نهائي والإنتاج المتعددة للعقل. لكن فوكو نفسه يسلم بأن محاولته لتلمس حدود العقل لن تستطيع بأي سبيل استيعاب الجانب الآخر للعقل (اللا عقل) عن طريق الميتافيزيقا، أي التعرف على جوهر اللا عقل. ومع ذلك فيما أن (غيرية) الجانب الآخر للعقل تتأسس على الاستبعاد الميتافيزيقي ولذلك السياسي من حدود العقل، فإن ذلك يفتح الباب أمام إمكانية سبر غور الاستبعاد من الناحية السياسية، وكذلك استيعاب اللا عقل في المجال السياسي، أي إدماج أشكال التعبير السياسي للجانب الآخر للعقل في العملية السياسية. ويتطلب ذلك قيام شكل جديد للممارسة السياسية يخلو من الحدود الثابتة والأشكال الجامدة والحلول المطلقة[٢].

---

(١) Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988): 27-28, 35.

(٢) Boyne, *Foucault and Derrida*: 85-86.

ليس هناك غرابة إذن أن يصرح خطاب فوكو بأن الأشكال المختلفة للعقلانية لا تنفصل عن أنماط ممارسة القوة التي تداعب أشكال المعرفة والخطابات المختلفة، على أن شبكة علاقات التبادل والتداخل والتحول بين العقل والقوة، لا تعني بأية حال من الأحوال أن هناك تماهيًا أو حتى تماثلاً في الشكل (Isomorphism) بين كلٍّ من العقل والقوة[١]. وحين أثار الخطاب الفوكولي بدراساته المختلفة ذلك السؤال عن المسئولية التاريخية للعقل عن تجاوزات ممارسة القوة التي لم يكن من الممكن تجنبها، وقدم لها العقل تبريرات منطقية، فقد كان يعالج موضوع/ إشكالية التنوير، عبر كشف الجذور الدقيقة للعلاقة بين العقل والقوة والتحرر[٢].

يبرز مفهوم «الخطاب» كأحد أهم دعائم البنية المفاهيمية لخطاب فوكو، إذ ليس هناك مفهوم يجوب أعمال فوكو إلا وقد اشتبك مع مفهوم الخطاب وتفاعل معه تأثيرًا وتأثرًا، ولما كان تجديد فوكو في مفهوم الخطاب الذي نشأ في علم الأنسبة وانتقل منه إلى مجال الدراسات التاريخية والاجتماعية، ومن أهم الإسهامات النظرية التي قدمها. ولما كانت قابليات وإمكانات هذا المفهوم لإجراء دراسات في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية على قدر كبير من الأهمية، بحيث لا يتسع المجال لمناقشة كل ذلك، فإن كاتب هذه السطور رأى ضرورة إرجاء التعاطي مع فهم فوكو للخطاب وما يثيره من إشكالات إلى عمل قادم يتم التعرض فيه للمسألة بكافة حزافيرها وتفصيلاتها.

---

(١) Foucault, “Critical Theory/Intellectual History”: 17-46.

(٢) Foucault, “What Is Critique?”: 37-38.

الفصل الثاني

تحليل فوكو لأساليب التحكم والسيطرة

(التشريح السياسي للجسد)

في الفصل السابق، حاولت تسكين خطاب فوكو في سياقه النظري، فضلاً عن وضع تصور لطوبوغرافيته المفاهيمية، بحيث يتسنى لي تحديد موقع مفهومه الخاص بالقوة. أما في هذا الفصل، فسأسير باتجاه استكشاف الأجزاء المختلفة لماكينة القوة التي قام خطابه بوصفها عن طريق التعامل مع المجالات الاجتماعية والفكرية المختلفة، ولذلك فسأخطو ثلاث خطوات؛ أولها: فك تروس وأجزاء هذه الماكينة، وثانيها: النظر المدقق والاختباري لتركيب كل جزء وكيفية عمله على حدة، وثالثها: إعادة بناء الماكينة بتجميع قطعها حتى نرى كيف تعمل الماكينة ككل متكامل.

إن ضحايانا يعرفوننا من خلال ندوبهم وقيودهم، وإن ذلك هو الذي يدلنا على ما فعلنا بهم حتى ندرك بأنفسنا[1] لو فهمنا فحوى تلك الصورة الدرامية، أن كل ندبة تشهد على من تسبب فيها، فإن الطريقة المثلى لتفكيك تروس وروابط ماكينة القوة والتعرف عليها ستكون بالنظر إلى الندوب والجراحات أي الآثار التي خلفتها في الخام الذي عملت عليه.

ليس الزمان بكيان محايد عابر للأماكن المختلفة، بل يرتبك بالمحددات الاجتماعية والبيئية التي تمنحه جوهره، فلقد أفرغ اختراع الساعة وشيوعها الزمان من محتواه الاجتماعي والقيمي، وأكسبه بعدًا كميًّا موحدًا، يسمح بالتحديد الدقيق لأجزاء اليوم. ولحق بإفراغ الزمان من محتواه الاجتماعي

---

(١) Jean-Paul Sartre, "Preface", in *The Wretched of the Earth*, written by Frantz Fanon, translated by Constance Farrington, 3rd ed. (London: Penguin Books, 1990): 12.

إفراغ المكان الذي تمت مبادلة طبيعته المحلية، وتجده في البيئة الاجتماعية، وعلاقات الوجه بالوجه المتصلة به، بالمقياس الموحد لتقسيمات المكان، مما أدى إلى تمزيق القيود وتقريب العلاقات الاجتماعية التي كانت فيما مضى تعد نائبة أو غير موجودة(١).

فإذا كانت إعادة خلق الزمان والمكان هي إحدى ميكانيزمات الانخلاع الاجتماعي للحداثة، فذلك يدعو بالقطع للتساؤل عن كيفية نشأة تلك العلاقة المتشابكة بين الزمان والمكان.

بادي ذي بدء، كان ضبط الزمان من أبرز المكونات المتممة للعقاب، الذي لن يتحدد بزمان معين له نهاية، حتى يمكن أن يوظف وتصير له جدوى.

وبخلاف ذلك، أي لو لم يكن هناك تحديد زمان للقيود المفروضة على المدان فسيصير عقابه لونًا من ألوان التعذيب، وسيصبح مكلفًا للغاية ومثيرًا لمتاعب جمة بالنسبة للمجتمع. من هنا، لابد من احتواء الزمان في اقتصاد الجزاء حتى تسهل «النشاط الصائب» للعقاب. فينبغي أن يتضاءل حجم الحرمان المؤلم، الذي يتعرض له المحكوم عليه من خلال التعامل بحرص شديد مع مشاعره وليس من خلال التعذيب الشديد لجسده، طالما يحدث ذلك الحرمان آثارًا فعالة(٢). كما نجد الجدول الزماني قد انتشر من

(١) Giddens, *The Consequences of Modernity*: 17-19.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, translated by Alan Sheridan, 4th ed. (London: Penguin Books, 1997).

الأديرة والكنائس إلى المدارس والمعامل والمستشفيات و لم يقتصر الأمر على ذلك، بل ازدادت الأساليب الثلاثة لتنظيم الوقت المرتبطة به (تنميط الحركة، تحديد الواجبات، التكرار المنتظم) دقة وفعالية بفضل زيادة تقسيم الوقت إلى وحدات أصغر، كأرباع الساعة والدقائق والثواني. أما في الجيش وفي المصنع، فلم يتم تقسيم الوقت من ناحية الحكم بشكل في غاية الدقة والتفصيل فحسب، وإنما تم تحسين نوعية الوقت المستخدم من ناحية الكيف، عن طريق المراقبين الذين تضمن سلطتهم إزالة أي تعطيل أو تشتيت لعملية الاستفادة الكاملة من الوقت.

وبذلك صار كلٌّ من الدقة والنفع فضائل الزمان الانضباطي. وأكثر من ذلك شكَّل وضع أطر للأنشطة والحركات المؤداة (يزودنا فوكو بأمثلة عديدة ومطولة بجداول المدارس التي تصف استيقاظ الطلاب ودخول المعلمين لقاعة الدرس ودخول التلاميذ أيضًا، فضلًا عن الأنواع المختلفة للخطوات العسكرية المصحوبة بدقات الطبول وكذلك الحركات المكونة لكلٍّ منها وتقسيمات الزمن الخاصة بكل حركة) خطوة في غاية الأهمية على طريق التقسيم الدقيق للوقت، وكذلك تكييف الجسد مع تلك الأنشطة والحركات الزمنية. إذا كان البرنامج الزمني بمثابة رقم جماعي إلزامي يؤلف الحركة ويتحكم في تطورها وتدرجها من الداخل، أو فلنقل إنه جدول تشريحي زماني (Anatamo-chronological) يستطيع الزمان عبره أن يغزو أدق دقائق وأبعد أغوار الجسد، حاملاً معه أو على ظهره كافة أساليب الضبط والتحكم والسيطرة التفصيلية للسلطة.

ويحكم هذا التشريح الزماني للجسد مبدأ لما نستطيع تسميته «الاقتصاد الإيجابي للزمان»، والذي ينسج رابطة لا تنحل بين المنفعة المتعاظمة أبدًا والاستخدام المكثف والمضني لأصغر لحظة حتى لأجزائها. ويتم ذلك عبر استخلاص المزيد من اللحظات من الزمان، ومن كل لحظة المزيد من الطاقات المفيدة والفعالة، «فكلما تم تقسيم الوقت أكثر، تضاعفت هذه الأجزاء المقسمة، وتسارع أداء نشاط ما أو عملية معينة. أو أمكن تنظيمها وفقًا لسرعة مثلى». إنه كما لو أن الزمان رصيد لا ينفد، أو أن هناك نقطة مثلى تتعانق فيها السرعة القصوى والكفاءة القصوى[1]. وفي مقابل ذلك، فالزمان وأجزاء الزمان الذي تم تقسيمه إلى ما لا نهاية يتم تجميعها مرة أخرى من خلال نظمها في صورة مراحل زمانية متتالية، ترتب تتابع عناصر النشاط أو العملية المراد القيام بها، وتجمعها معًا وفقًا لزيادة درجة التعقد (أي من الأبسط إلى الأكثر تركيبًا)، وترسم سلسلة من التتابعات التي تحدد لكل فرد الأنشطة والعمليات التي يتعين عليه القيام بها حسب مستواه وأقدميته ومرتبته. هذا التسلسل للأنشطة والعمليات في كل مرحلة من المراحل التي يتعين على الفرد اجتيازها، مثلما في الجيش أو المدرسة، لا تقتصر فائدته على زيادة ربحية الوقت، بل يقود اجتيازها إلى زيادة التحكم والسيطرة في الفترات الزمنية المحددة، تلك السيطرة التي بدونها يتسرب الوقت ويضيع هَباءً. ويبنى على ذلك كله، أن تكنيكات تقسيم وتجميع الزمان تكشف عن تصور تطوري للزمان أي فهم للزمان باعتباره خطًّا متصاعدًا تتحرك أجزاء الزمان صوب نقطة نهاية عليا. ومن خلال أدوات السيطرة الإدارية والاقتصادية، سيغزو ذلك التصور الخطي

(١) *Ibid.:* 149-152, 154.

المتطور للزمان المستوى الفردي، ليخلق للفرد فكرة الأصل (Genesis)، ونفس الشكل سيسطر على المستوى الجمعي، ليخلق للمجتمع فكرة التقدم (Progress). وبعبارة صريحة، لم يكن الفهم التطوري للزمان وفكرتا «أصل» الفرد و«تقدم» المجتمع سوى أثر من آثار نمط لممارسة السلطة، كما أسلفنا، يدمج البعد الزماني (تقسيمًا وتجميعًا وتسلسلاً) أو الاستمراري أو التراكمي في عملية التحكم والسيطرة[١].

وكما برز المتصل الزماني الأصل – التقدم كأثر موضوع لممارسة القوة الانضباطية، فكذلك الأمر بالنسبة للمتصل المكاني الفضاء – المعمار[٢]. فليس الفضاء والمعمار تصميمات يوتوبية، بل أثر وانعكاس وقناة لعلاقات القوة. فمنذ القرن الثامن عشر تطور نوع خاص من أنواع المعمار، ارتبط بمشكلات الصحة والسكان، واستجاب للحاجة لاستخدام وترتيب المساحة من أجل تحقيق غايات اقتصادية وسياسية. فلم يعد الغرض من المعمار العرض أو الإظهار، وإنما تحقيق سيطرة داخلية وواضحة وتفصيلية، إنه فن معماري يهدف إلى جعل ساكنيه يتسمون بالليونة وبالقابلية للافتراق المعرفي (Docile and Knowable). فلقد أخلى الفضاء غير المحدود السبيل للفضاء المحدد والوظيفي الذي يتحكم في حساب الفتحات، وعدد الغرف الخالية والممتلئة، وكذلك الممرات غير المرئية والحواجز الشفافة. ويعلق فوكو على إدماج الفن المعماري في عملية السيطرة بأن تاريخ ممارسة القوة هو نفسه تاريخ الفضاءات.

---

(١) *Ibid.:* 157-160.

(٢) *Ibid.:* 161.

حيث يخفي فن المعمار الانضباطي آلة كاملة للتحكم تخلق حول الرجل أجهزة المراقبة والتسجيل والتدريب والعقاب. فعلى سبيل المثال، سيجعل التصميم المعماري الدائري من الممكن لنظرة واحدة أو عين لا تخطيء، أن تنشئ في الفضاء نقطة مركزية تكون بمثابة مصدر معيد للضوء الذي يظهر كل شيء، وكذلك مكمن للمعرفة عن كل شيء، في ذات الوقت[١].

ولعل ذلك الأمر على وجه التحديد، لم يفت النظرة الثاقبة لكارل ماركس الذي لاحظ أن زيادة حجم ماكينة الإنتاج في المصانع جعلها في حاجة إلى نوع جديد من المراقبة والملاحظة، تتم من داخل عمليات الإنتاج ذاتها، وتشرف على مهارة العمال وانضباطهم في العمل وتحمسهم في أداء أنشطتهم، وقد استخلص ماركس أن عمليات التوجيه والمراقبة والضبط قد أضيفت إلى وظائف رأس المال التي لم تعد تقتصر على الإنتاج. ومن هنا يرى فوكو أن تكنيك المراقبة والسيطرة الذي جعله فن المعمار الانضباطي ممكنًا وميسرًا أيضًا هو نقطة بين ماكينة الإنتاج وتكنيكات القوة الانضباطية[٢].

لا نستطيع أن نجد، حسب فوكو، سياسة الفضاء (Space Police) في شكل أوضح من ذلك الذي يجسده لنا اختراع جيرمي بتنام المسمى «البانوبتيكون» (Panopticon). فقد صار البانوبتيكون النموذج المفضل للتصميم المعماري للمدارس، والمستشفيات، والسجون، والثكنات العسكرية، وهو في الحقيقة ليس أكثر من شكل / تصميم معماري مقام،

(١) Foucault, "The Eye of Power": 148-149; Foucault, *Discipline and Punish*: 172-173.

(٢) *Ibid.:* 174-175.

المبدأ التالي: في المركز، يوجد برج ضخم تخترقه نوافذ كبيرة الحجم تطل على الجانب الداخلي للحلقة المحيطة بالبرج، وفي المحيط تلك الحلقة المحيطة بالبرج على هيئة بناء دائري الشكل مقسم إلى غرف، يمتد كلٌّ منها بعرض البناء الدائري من المركز للمحيط، ولكلٍّ منها نافذتان، إحداهما تطل على نوافذ البرج الضخمة وثانيتهما مفتوحة على الخارج في تسميح لأشعة الضوء باجتياز الغرفة كلها. ويجعل اجتياز الضوء للغرفة بأكملها من الظهور، أو بتعبير أدق القابلية للظهور (Versatility)، فخًّا، إذ يستطيع المراقب أو الناظر من البرج أن يرى سهولة كل حركة وسكنة في الغرفة. سواء في ذلك أكان ساكن الغرفة المجنون أو المريض أو العامل أو التلميذ أو السجين.

فالبانوبتيكون يرتب وحدات المكان، بما يجعل ساكن الغرفة مرئيًّا أو ظاهرًا بشكل دائم للناظر من البرج، والذي سيظل غير مرئي أو خافيًا بالنسبة لنزلاء الغرف، الذين لا يستطيعون الاتصال بعضهم بسبب الحوائط القائمة بين الغرف. ومن البرج يستطيع الرائي أن يشاهد أقفاصًا عدة أو عدة مسارح صغيرة، يقف في كلٍّ منها ممثل واحد، ومنفرد، ومعزول، وقبل كل شيء مرئي أو ظاهر. أما من الغرفة، فلا يستطيع ساكنها أن يعرف ما إذا كان مراقبًا في لحظة، ومن ثم سيشعر دائمًا بأنه مراقب في كل لحظة[1].

فيما يتصل بالفضاء الذي يشكل المعمار الانضباطي أو الذي يخلقه هذا المعمار الانضباطي، يرى فوكو أن تكنيكات القوة تخلق أنواعًا مركبة في الفضاء، فهي فضاءات معمارية أو هندسية، ووظيفية، وهيراركية أو ترابية،

(١) Foucault, "The Eye of Power": 147; Foucault, *Discipline and Punish*: 200-201.

في نفس الوقت. فالفضاءات التي تخلقها القوة تسمح بتكوين مواقع ثابتة وكذلك تسمح بالدائرية، فهي فضاءات مختلفة: واقعية لأنها مؤسسة فوق ترتيب للأبنية والغرف والأثاث، وكذلك افتراضية أو مثالية لأنها منصوبة فوق ترتيب للأوصاف والتقييمات والدرجات.

ويصف فوكو بإسهاب تكنيكات القوة التي توظف المعمار وتخلق منها تلك الفضاءات المركبة، ونورد منها في هذا المقام على سبيل المثال[1]:

الإغلاق: حيث يتم تخصيص مكان ما، كالمصنع، مختلف عن غيره، ومغلق على ذاته، ليكن مجالاً حرًّا للقوة الانضباطية فتمارس سلطتها لتعظيم المزايا وتقليص العيوب. فيؤدي تجميع العمال تحت سقف واحد، وتحت مراقبة شخص ما، إلى زيادة درجة التحكم في قوة العمل، فتنخفض السرقات وإهدار الأوقات وأية إزعاجات للعملية الإنتاجية.

التقسيم: حيث يتم ترتيب المكان بصورة مرنة ومفصلة، فيشغل كل شخص مكانًا خاصًّا، ويضم كل مكان أشخاصًا محددين، وكذلك يتم تفكيك الكليات أو التجمعات إلى وحدات قابلة للعدد، مما يجعل من الممكن معرفة الحضور والغياب، وتحديد مواقع الأشخاص، وإقامة أنواع معينة الاتصالات (كالأوامر والاستجابة لها) وتعطيل أخرى (اللغو والتهدر بين العاملين)، فضلاً عن تقييم مهارات الأفراد والحكم على أدائهم وحساب أخطائهم.

(١) *Ibid.*: 141-148.

الوضع الوظيفي: حيث يتم تعيين الأماكن التي تركها التصميم المعماري مفتوحة لأكثر من استخدام، لأداء وظيفة أو وظائف محددة، بما يحقق استخدامًا نافعًا وأمثل للمكان. فعلى سبيل المثال، يتم تقسيم فضاء المصنع إلى مواضع وظيفية، يتم في كلٍّ منها أداء عملية ما أو نشاط ما على وجه التحديد، دون غيره، ويصمم كل موضع وظيفي بشكل يجعل مجرد السير في مركزه يمكن الناظر من القيام بالملاحظة والمراقبة للعمال كافة، ولكل عامل على وجه الخصوص (ملاحظة سرعة ومهارة الأداء لكل عامل ومقارنة ذلك بين مختلف العمال).

التدرج (إنشاء الدرجات): فالدرجة هي المكان الذي يشغله المرء في عملية التصنيف أو المرحلة الزمنية التي يوجد بها في سلسلة المراحل، التي عليه أن يمر بها. لما كانت كافة العناصر التي تشغل المكان تحتل مواقع غير ثابتة، فالوحدة الأساسية هي الدرجة، ففي المدرسة يمثل كل تلميذ درجة من درجات في نهاية كل مهمة واختبار، أو كل شهر وعام، بحيث يتم توزيع التلاميذ في الفضاء الذي يشغله نظام التعليم. وتحدد الدرجات التي يشغلها كل تلميذ، حسب مرحلته العمرية وأدائه الدراسي وسلوكه الأخلاقي، المكان أو الأماكن التي سيتواجد فيها وينتقل بينها في مراحل الدراسة المختلفة. وبذلك يهب التدريج الفردي للأجساد من خلال توزيعهم وتدويرهم في إطار شبكة علاقات القوة، المنصوبة في المكان الذي تمارس فيه عملية الرقابة والسيطرة والتقييم والعقاب، وليس عبر تسكينهم في مواضع ثابتة.

ويخلص فوكو إلى أن النظر للمجتمعات الأوروبية، من زاوية سياسة الفضاء، يشير إلى أنها أقل في أغريقيتها مما تعتقد، لأن المسرح

ليس نموذجها المعماري السائد. فبعد ما استبدلت الدين بالدولة، تقدم المجتمعات الأوروبية المثال الأول لحضارة الرقابة الخفية، بالمقارنة بحضارة النظارة الظاهرة، فتلك المجتمعات ليست في «المسرح المكشوف» (Amphitheater)، ولا حتى على خشبة المسرح المغطى، ولكنها (مقبرة) في ماكينة البانوبتيكون[١].

وعند نقطة التقاطع بين متصل الأصل – التقدم ومتصل الفضاء – المعمار سيولد الإنسان الفرد (Individual) مع رفيقته: الجسد والروح. أما الجسد فيتكون من قوى وطاقات قد تتجمع وتتوحد فيه وتتخذ منه وسيلة للتعبير عنها، وقد تشتبك مع بعضها في صراع لا يقبله الجسم، ويصبح الجسد ساحة للصراع وجائزة له، وليس في الجسد من ثابت يمكن أن يتخذ كأساس للتعرف على الذات، أو لفهم الآخرين، بل يقسم إلى كسور بواسطة أرقام العمل والراحة والعطلات، ويسمم بواسطة الطعام والقيم أي بالأكل والقوانين الأخلاقية. بكلمة واحدة، تصب الجسد في قوالب بواسطة ممارسات العديد من النظم المعيشية عليه[٢]. مكمن الأهمية في الأمر هو قوى وطاقات الجسد، إذ تتوقف ليونة الجسد ومنفعته وخضوعه على هيكلته كقوة للإنتاج أو قوة للعمل من خلال عملية إخضاعه، فطالما كان الجسد منتجًا وخاضعًا ستكون قواه وطاقاته نافعة ومفيدة[٣] وتركز عملية الإخضاع في الجسد على الخشونة (Plebian) وهي ليست

(١) Foucault, *Résumé des cours*: 44; Foucault, *Discipline and Punish*: 217.

(٢) Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History": 83-87.

(٣) Foucault, *Discipline and Punish*: 25-26.

«عادة أولية سلبية» وإنما «حركة طرد مركزي، طاقة معكوسة، شحنة». فالخشونة ليست شيئًا وإنما خاصية أو صنعة[١]. ونتيجة لهذا، تقوم عملية الإخضاع (Subjection) باستبدال «الجسد الميكانيكي» ذي الكتل الصلبة والتحركات غير المحدودة «بالجسد الطبيعي» ذي القوى والطاقات القادرة على الإتيان بعمليات محددة، لها نظامها ومراحلها وشروطها وعناصرها الأساسية[٢]. وإنتاج الأجسام اللينة (Docile Bodies)، كنتيجة لعملية الإخضاع، يهدف إلى زيادة طاقات الجسد، من زاوية منفعتها الاقتصادية، وخفض ذات الطاقات، من زاوية الطاعة السياسية. فالطاقات المتولدة في الجسد من خلال عملية الإخضاع يتم فصلها عنها (أي الجسد) عن طريق توجيه شحنات الطاقة ذاتها، في الاتجاه العكسي نحو المزيد من إخضاع الجسد. أو فلنقل إن هناك رابطًا يجري عقدة بداخل الجسد بين زيادة قدراته وزيادة خضوعه والسيطرة عليه[٣].

ولعل أكثر الوسائل فاعلية في تحقيق الأهداف السابقة هي الروح. وبتعبير فوكو الشهير، فالروح ناتج وأداة للتشريح السياسي، و«الروح سجن للجسد». فلا يعتقد فوكو، في هذا السياق، أنها وهم أو خدعة أيديولوجية، بل هي واقع، إنها نقطة تفصل بين ذلك النمط من ممارسة القوة الذي ينتج جسدًا من المعرفة، وذلك النمط للمعرفة الذي يمد ويوسع

(١) Foucault, "Power and Strategies", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 137-138.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 153.

(٣) *Ibid.*: 138.

تأثيرات القوة. فالروح يتم إنتاجها «حول وعلى وبداخل» الجسد من خلال ممارسة القوة عليه[١]، وبذلك فليست حبيسة الجسد، وإنما هي مجال يغلق الجسد، فلنقل إنها منطقة حرب حيث يشتبك فضاء الجسد والفضاء المحيط بالجسد في صراع تكتيكي. ففي فضاء البانوبتيكون، لا تشغل الروح موضعًا داخل الجسد أو داخل غرف البناء الدائري، ولكنها تتأرجح بطول ذلك الفضاء بين البرج الشاق وغرف البناء الدائري.

وبهذا المعنى، فالروح فضاء متناقض في ذاته، داخلي وخارجي في نفس الوقت فبينما تولد الروح في الفضاء الواقع خارج الجسد عبر العلاقة بين الجسد المراقب في الغرفة والنظرة الخارجية من برج المراقبة، فإنها تقوم بوظيفتها/ تعمل كميكانيزم داخلي يفرض على الجسد من الداخل أن يضبط قواه وسلوكه[٢]. فإذا جاز القول إن المجنون قد اكتشف أو خلق داخل أسوار العزل باعتباره فاعلاً (يقوم بتمثيل القوة التي تفرض العزل، كقوة إضافية لها تثير الرعب والفزع بين المعزولين خلف الأسوار)، ومفعولاً به أو موضوعًا (يقوم بتبرير معقولية وفي نفس الوقت الطابع التحكمي للعزل ذاته)[٣]، نقول إذا جاز ذلك، فإنه من السائغ القول عن الإنسان الحديث أنه تم اكتشافه أو خلقه بداخل سجن الروح، الذي يقطن الإنسان الحديث بداخله، حيث أوجد سجن الروح الإنسان الحديث عن طريق توظيف ميكانيزمات القوة الانضباطية للجسد، بقواه وطاقاته،

(١) *Ibid.:* 29.

(٢) Christopher Bracken, "Coercive Spaces and Spatial Coercions: Althusser and Foucault", *Philosophy and Social Criticism* 17, No. 3 (1991): 235-238.

(٣) Foucault, *Madness and Civilization*: 224-227.

في شبكة علاقات التحكم والسيطرة. فتلعب الروح، باعتبارها فضاءً للسيطرة والتحكم مثل العزل والحبس، دورًا لا يستهان به في عملية الإخضاع (Subjection) بالمعنى المزدوج للكلمة. فالكلمة الإنجليزية تلك تعني إخضاع الشيء وجعله تحت التحكم والسيطرة، وكذلك خلق ذوات، في آنٍ واحد. ويعلق فوكو على ذلك ساخرًا أن «الإنسان... الذي ندعي تحريره، هو قبل ذلك في حد ذاته أثر (أو انعكاس) لعملية إخضاع أكثر عمقًا بكثير من وجوده هو نفسه»[١].

ويخلق مفهوم الإنسان وحدة مصطنعة تجمع العناصر التشريحية والوظائف البيولوجية والأحاسيس ومشاعر الذل، وتوظف تلك الوحدة المصطنعة أو المتوهمة بين العناصر المتفرقة التي تندرج تحت مفهوم الإنسان، كمعنى عام أو طبيعة أصيلة، يتم السعي لاكتشافها والتحقق منها في كل حدب وصوب[٢]. وكان ذيوع ذلك المفهوم للإنسان باعتباره مؤلفًا أصليًّا لأفعاله ومصدرًا محتملاً للخطاب بسبب ضرورته وأهميته لعمل ميكانيزمات القوة[٣]. فهو في الواقع يقدم تصورًا مقلوبًا للعلاقة بين القوة/ السلطة والفرد، حيث يظهر ذلك الأخير كفاعل أصلي، موجود بشكل سابق على علاقة القوة، وتحاول السلطة التحكم فيه بغرض القيود والحواجز على إرادته وحركته وحريته. وبالتالي ففي قلب ذلك المفهوم للإنسان، هناك تصور سالب لعلاقة القوة باعتباره قيدًا أو تحريمًا أو تابوهًا،

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 30.

(٢) Foucault, *The History of Sexuality*: 154.

(٣) Foucault, "The Dangerous Individual": 150-151.

ويغطي هذا التصور السالب للقوة على العلاقة الإيجابية للقوة، التي تم شرحها من قبل بالتفصيل، تلك العلاقة الخالقة لقدرات الكينونة الإنسانية والمستثمرة لقواه وطاقاته.

وتجدر الإشارة إلى أن ذلك المفهوم الخاص بالإنسان والتصور السالب لعلاقة القوة المرافق له يثير في أنفسنا الرغبة في الاقتراب من ذلك، كذلك الكيان المتخيل للإنسان للولوج واكتشافه والتعبير عنه في شكل حقيقي وصياغته في صورة خطاب وتحريره من القوة المقيدة لإرادته وحريته وحقوقه. كل هذا رغم أننا في حقيقة الأمر مقيدون في شبكة علاقات القوة التي خلقت في أنفسنا وهم، أو فلنقل ذلك السراب الذي نرى صورتنا فيه[١].

لا يظهر الكيان المتخيل للإنسان، الذي يمثل نقطة التقاطع بين أساليب ممارسة السلطة وأنماط خلق المعرفة، بشكل أوضح مما نجد في مصطلح (الفرد الخطر)، الذي يمثل بدوره أيضًا نقطة التقاطع بين إثبات علم الطب أن حقيقة الجنون في منتهى الخطورة، من ناحية، وبين اعتماد النظام القانوني على فكرة دوافع المجرم من أجل التغلب على عدم قدرته على تحديد عقوبات مناسبة للجرائم المختلفة. ولقد جعل توظيف الطب كأسلوب للوقاية العامة (Public Hygiene)، وكذلك توظيف العقاب القانوني كتكتيك لإعادة تأهيل الفرد، من «الفرد الخطر» والثغرة التي أتى أسدها في النظام القانوني، فمن المناسب الإلماح للحالة التاريخية للعدالة

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 155-156.

القانونية قبل القرن الثامن عشر. ففي ذلك الوقت لم يكن المجرم مؤلف الجريمة أو الذات التي يصدر عنها ذلك السلوك المجرم، بل لم يكن أكثر من شخص تنسب إليه الجريمة. وحينما أتمت الإصلاحات القانونية في القرن الثامن عشر وضع النصوص القانونية بشكل ممنهج، يضع لكل جريمة العقوبة المناسبة لها، بدا وجود خلل واضح في نظام العقوبات. وذلك على وجه التحديد، فيما يتصل بالإجابة عن السؤال التالي: «من الذي نعاقبه» في حقيقة الأمر؟ أو بعبارة أوضح على من يقع العقاب الموضوع لارتكاب جريمة معينة؟ وما الهدف منه؟ وكان استيراد النظام القانوني بمفهوم الخطر من مجال علم النفس، قد تم لتدعيم النظام العقابي، بحيث يحدد على وجه الدقة من الذي يقع عليه العقاب، فالجريمة ما هي إلا حدث يدل على وجود عنصر خطر (الفرد الخطر) في الجسد الاجتماعي. وهذا العنصر الخطر، مؤلف الجريمة، هو الذي ستتم معاقبته، وليست العقوبة إذن انتقامًا من جريمة ما، بل إعادة تأهيل وعلاج لذلك العنصر الخطر/ المريض[1].

وبالمثل، فقد اتخذ ظهور المفهوم الجمعي للسكان على المسرح السياسي مسارًا مشابهًا، وفي بعض الأحيان، نفس المسار. ففي المراسم الاحتفالية للإعدام العلني، شكل الشعب عنصرًا أساسيًّا في جريان تلك الاحتفالية، وفي نفس الوقت كان العامل الرئيسي في اضطرابها وعدم انتظامها. فقد كان الشعب يدعى لحضور طقوس الإعدام العلني، لأن

(١) *Ibid.:* 128.

الغرض الأساسي من تلك العملية هو بث الشعور بالرعب بين العامة. حين يشاهدون منظر السلطة تطلق قوتها الغاضبة على المحكوم عليه. كان الشعب يدعى لمشاهدة ذلك الأمر ويؤدي الخدمة التي يدين بها لصاحب السيادة، ألا وهي مساعدته في الانتقام من أعدائه من خلال ما يقوم به الحضور من اعتداءات و ما يوجهونه من إهانات للمحكوم عليهم أثناء عملية الإعدام. وفي أثناء ذلك، كان صاحب السيادة يتحمل بصورة مؤقتة تلك السلطة التي يمارسها الشعب باعتبارها علامة على الولاء والطاعة. ولكن الإعدام العلني مثل أيضًا فرصة للمحكوم عليه حتى يسب الملك والكنيسة على رؤوس الأشهاد، وبذلك كان يتحول إلى بطل يلتف حوله الشعب. ويفسر ذلك ما حدث في كثير من الأحيان من تدخل الشعب لوقف الإعدام وتهريب المحكوم عليه وتخليصه، بل والاعتداء على ممثلي السلطة الذين ينفذون الإعدام. وهكذا أتاحت الطقوس العلنية للإعدام «رفاهية تلك الاحتفالات العامة المؤقتة»[1].

وبعد ذلك، شهد القرن الثامن عشر تصاعدًا في أعداد السكان في غرب أوروبا، مما استدعى الحاجة إلى استيعاب جهاز الإنتاج لتلك الزيادة، وكذلك إلى السيطرة عليها بواسطة أساليب القوة أكثر تهذيبًا. ونجم عن ذلك ظهور مفهوم السكان كقضية وكموضوع للمراقبة والتدخل وإعادة التأهيل. فمن ناحية، نجد أن مفهوم الصحة العامة شهد اتساعًا في نطاق تطبيقه، فقد تحول من مجرد قواعد إرشادية خاصة بالصحة وشكل للطب الوقائي إلى نظام جماعي يشمل كافة السكان. إذ اخترق التدخل الطبي

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 59-60.

السلطوي العديد من المناطق الموبوءة كالسجون والمصانع والسفن حتى المستشفيات. وغطى التدخل الطبي البيئة الحضرية بالكامل من خلاف إعادة تنظيم الميادين العامة، وعمل نظام تهوية للمدينة، وإنشاء نظام للمصارف والمجاري. وهكذا، بفضل التعامل الطبي مع البيئة الحضرية، امتدت شرايين السلطة إلى مناطق ومجالات كانت تنأى عنها من قبل. ونتج عن تلك الأساليب الجديدة للسلطة (التدخل الطبي) ظهور العديد من المصطلحات التي ألصقت بمفهوم السكان كخصائص أو متغيرات تتيح التعرف والسيطرة، مثل السن، والعمر المتوقع، ومعدل الوفيات، ومستوى الثروة، ومعدل الزواج، ومستوى التعليم، ودرجة التدريب المهني، وصارت تلك المتغيرات خصائص بيولوجية للسكان، يتم توظيفها في جهاز السلطة بغرض السيطرة على السكان وضمان المنفعة الاقتصادية لها[١].

ومن ناحية أخرى، يكشف مصطلح «ثروة السكان» (Populationori Chissemant) عن أن هناك علاقة بين السكان والموارد، خضعت لتفسيرات مختلفة من قبل مدارس الفكر الاقتصادي. بادئ ذي بدء، ظهر هذا المصطلح لدى أنصار المدرسة المركنتيلية، التي يرى أن من خلال الثروة الناتجة عن التجارة، هناك إمكانية لزيادة عدد السكان وقوة العمل، وزيادة معدلات الإنتاج والتصدير، ومن ثم تكوين جيوش ضخمة وقوية.

(١) Foucault, "The Politics of Health in the 18th Century", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 171-176.

ولذلك فتعظيم عدد السكان هو الوسيلة المثلى لتحقيق الثروة. وعلى خلاف ذلك، يرى أنصار مدرسة الفزيوقراط أن تحقيق الثروة لا يتم بزيادة عدد السكان من خلال تشييد نظام إداري يختص بذلك. فليس عد السكان سوى متغير تابع يتأثر بغيره من المتغيرات، ومن ثم يمكن تغييره وإعادة تشكيله بسهولة. ومن النقاشات بين مدارس الفكر الاقتصادي المختلفة حول العلاقة بين الثروة والسكان، تشكل مفهوم السكان باعتباره جمعًا من العناصر المرتبطة بالفضاء البشري، من جهة، وباعتباره مجالاً تظهر فيه ثمار التدخلات المباشرة لتغيير أنماط المعيشة وعادات السلوك، من جهة أخرى[١].

هذا التكوين النظري لمفهوم السكان مهد الطريق أمام ظهور علوم الشرطة (Polizeiwissenschaft) كفن لتحليل وتطوير وضبط العناصر المختلفة المكونة للسكان والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بها، بالصورة التي تزيد من قوة الدولة ودرجة تحكمها في الأمور. وهكذا اكتمل حق الكائن المتخيل «السكان» كموضوع لجهاز الشرطة، باعتباره مجموعة من الأفراد، لهم من السمات ما لكافة الأفراد المنتمين لجنس واحد ويعيشون بجوار بعضهم[٢].

(١) Foucault, *Résumé des cours*: 103-104.

(٢) Foucault, "Politics and Reason", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988): 80-83.

بعد حل الأجزاء المختلفة لآلة السلطة، سوف أحاول تفحص كل جزء عن قرب لنرى كيف يعمل كلٌّ منها على حدة. ويمكننا أن نعتبر الأساليب المختلفة للقوة، التي تكون الأجزاء المختلفة لجهاز السلطة، فصولاً متتالية في كتاب التشريح السياسي، الذي قلب لنا فوكو صفحاته في أعماله المختلفة. ليس التشريح السياسي هو دراسة الدولة كجسد، بل دراسة الجسد السياسي بأكمله كمجموعة من العناصر والتكنيكات، التي تقوم على علاقات القوة– المعرفة. ولذلك تقوم بتوظيف الأجساد الخاصة بالمحكومين وإخضاعها عبر تحويلها لموضوعات للمعرفة. ومن هنا نلاحظ أن الموضوع الرئيسي في كتاب التشريح السياسي هو التكنولوجيا السياسية للجسد، والتي لها شقان: معرفة بالجسد لا تقتصر على عمل قواه وطاقاته المختلفة، وسيادة على قوى الجسد تزيد على مجرد غزو تلك القوى. تتضمن التكنولوجيا السياسية للجسد مما يمكن أن نسميه الطبيعيات الدقيقة للقوة (Micro-physics of Power) التي تعمل وتتحرك في الفضاء القائم بين الأجهزة والمؤسسات المختلفة، التي استوردت هذه الأساليب في ممارسة السلطة، والكيان المادي والقوى الحيوية للجسد[١].

يعد التشريح السياسي للجسد، الذي يتناوله فوكو بالشرح والتحليل، قلبًا للنظرية السياسية، منذ كتاب الأمير لميكافيللي، رأسًا على عقب، فالنظرية السياسية التي افتتحها «الأمير» كانت نظرية للملكية، لأنها قد وضعت في بؤرتها جسد الملك. بعبارة أخرى، ركزت النظرية السياسية على دراسة الميكانيزمات القانونية التي ميزت بين شخص الملك ومتطلبات العرش. بينما يقف في الركن المظلم، أو فلنقل في أظلم ركن، من المسرح

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 26, 28.

السياسي «المكافئ أو مقلوب شخص الملك» أي المحكوم. ويقدم لنا التشريح السياسي رد الفعل العكسي تمامًا على ذلك التجاهل والإغفال، حيث يطيح برأس الملك من التحليل السياسي، وينقل بؤرة التركيز باتجاه جسد المحكوم، الذي سيصبح نتيجة لذلك في قلب التحليل السياسي. وهو يقدم لنا صورة عن كيفية تكوين هذا الجسد كجسد منتج وخاضع في نفس الوقت[١].

إذن تمثل إعادة فتح كتاب التشريح السياسي والتقليد في صفحاته محاولة من قبل فوكو لكتابة تاريخ الجسد. فإذا كان تاريخ الجسد قد دون في مجالات عدة، كعلم السكان وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الأمراض وعلم الأحياء، فقد استقر تجاهله في مجال التحليل السياسي، و لم يتم تدوينه، ومن هنا تبدو أهمية ما يقوم به فوكو، فالطرح الرئيسي للتشريح السياسي هو كتابة تاريخ العلاقات بين السلطة السياسية والجسد، أي جسد المحكومين بالطبع. إنه تاريخ قهر وضبط وإخضاع الجسد، وكذلك الكيفية التي تم بها تثبيت وتوظيف وتطويع الجسد من قبل السلطة السياسية، بشكل مباشر أو غير مباشر. بكلمة واحدة، إنه التاريخ الخاص بطبيعيات القوة[٢].

والآن بعد أن علمنا ماهية التشريح السياسي، يحق لنا أن نعرض لثلاثة فصول منفصلة في كتاب التشريح السياسي، تتصل بالطبيعيات الدقيقة للقوة. وكل فصل من هذه الفصول يجمع بين عمليتين متناقضتين، هما الأفراد أو خلق الأفراد (Individualization) والتجمع أو خلق الجماعات (Collectivization).

---

(١) *Ibid.*: 28-29.

(٢) Foucault, *Résumé des cours*: 48-49.

(١) الطبيعيات الدقيقة للقوة البصرية (Micro Optical Power)

يتعلق هذا النوع من التكنولوجيا السياسية للجسد «بالعنف الهائل للضوء، الذي هو في حد ذاته متعاظم، ويضع حدًّا نهائيًّا لمملكة الظلام الخاصة بالمعرفة الخاصة أو المتميزة، ويؤسس الإمبراطورية اللامحدودة للنظرة». لا توجد وسيلة للتعرف على ما يقصده فوكو بتلك الإمبراطورية اللامحدودة خير من الاستعانة بتحليله هو ذاته لوجه الوصيفات (Las Meninas) للرسام الإسباني فيلاسكيس، ذلك التحليل الذي صدر به سفره الضخم (الكلمات والأشياء). أما لوجه الوصيفات فنرى فيها الرسام وقد وقف إلى الخلف قليلاً من اللوحة الزيتية التي يرسمها هو، ليشغل مكانًا، ليس في منتصف اللوحة ذاتها، وإنما في أحد جوانبها. ويبدو الرسام في منتهى الوضوح في تلك اللحظة التي خرج فيها من وراء لوحته التي نرى ظهورها، ولا نستطيع رؤية ما هو مرسوم فيها. ولو أخذ الرسام خطوة واحدة لليمين، لوقف بالكامل أمام لوحته، التي سيستطيع حينئذ أن يراها وحده، ولن نستطيع نحن أن نراه. إذ سيزيح نفسه من مجال نظرتنا. ولذلك فموقع الرسام في اللوحة التي أمامنا هو نقطة التقابل بين نظرتين: نظرته ونظرتنا. وحينما نركز على ما يحدق الرسام فيه، فإنه يأخذ بناظرنا إلى تلك النقطة، في خارج اللوحة، التي نستطيع أن نعين لها موضوعًا للرؤية، وسوف نجد أننا نحن لأننا نجد الزمن يقف عند تلك النقطة على وجه التحديد.

ويشغل ظهر اللوحة التي يرسمها الرسام الجانب الأيسر بالكامل من اللوحة التي أمامنا، إن عدم ظهور ما هو مرسوم على لوحة الرسام، بالنسبة لنا، يحول دون أي تثبيت للتبادل الذي لا ينتهي للنظرات بيننا وبين الرسام. فنحن لا نستطيع أن نعلم من ينظر إلى من. هل ننظر نحن للرسام باتجاهنا، ونحن نشغل موقع الموضوع الذي يرسمه، نصير ظاهرين للرسام ويصبح هو من ينظر إلينا. ولكن، بالعكس، فإن نظرة الرسام تستبعدنا من مجال رؤيته باستبدالنا بتلك الموديلات (النماذج) الموجودة في اللوحة التي أمامنا، من قبل أن نقف أمامها. غير أنه حينما تقبض عيون الرسام على الناظر إلى اللوحة، أي نحن، فإنها تجبره على الدخول في الصورة، وتحدد لها مكانًا معينًا فيما تقوم بتمثيله. وهنا يجبر الناظر نفسه فيما يشبه «المصيدة الهامشية» (Marginal Trap): فالناظر يجد نفسه ظاهرًا/ مرئيًّا بالنسبة للرسام، ويجد ظهوره قد انتزع من مكانه ونقل إلى مكان آخر، سيظل خافيًا عليه للأبد. وعندما يدخل الضوء من النافذة المرسومة في اللوحة، التي تقع خلف الرسام، فإنه يفيض على المنظر بأكمله ويجعل الرسام ظاهرًا بالنسبة لنا وكذلك الموديلات (النماذج البشرية) التي تقف أمامه وبقية مكونات الغرفة المرسومة في اللوحة، كل ذلك يحمله فيض أشعة الضوء إلينا، أدى إلى الناظر.

غير أن خطًّا ينطلق من عيني الرسام، خطًّا يجري باتجاهنا ولا نستطيع تجنبه، فهو يخترق اللوحة، ويخرج من سطحها ليصل إلى المكان الذي نرى منه الرسام يشاهدنا نحن، أي الناظرين إلى اللوحة. إننا نشاهد أنفسنا مشاهدين من الرسام بواسطة نفس أشعة الضوء التي تتيح لنا أن نراه. وهكذا حينما يدخل الرسام والناظر إلى اللوحة في تبادل لا ينتهي للنظرات، حيث لا توجد نظرة ثابتة أو مستقرة، تنعكس الأدوار بشكل

لا نهائي، فيصبح المشاهد مشاهدًا، أي الذات موضوعًا هناك «لا نعلم من نحن أو ماذا نفعل. أنشاهِد أم نشاهَد؟»[١].

بعد هذا الاستطراد المطول لمعرفة معنى «العنف الهائل للضوء» و«الإمبراطورية اللامحدودة للنظرة» فإن ما تهدف إليه الطبيعيات الدقيقة للقوة البصرية، التي سيشار إليها بالتكنيكات البصرية، هو السعي لوقف ذلك التبادل اللانهائي للمنظرات ومنع انعكاس/ تبادل الأدوار بين الذات والموضوع، مثلما تبين من تحليل فوكو لوجه الوصيفات. ففي بعض الحالات، تحاول تكنيكات القوة البصرية فرض حالة عدم التكافؤ (Asymmetrical) على علاقات القوة من خلال إتاحة الفرصة لطرفي العلاقة في الظهور المتبادل (Reciprocal Visibility). فالملك أو العقل يحتم على كلٍّ منهما أن يظهر وجهه من أجل القضاء على أية محاولة لنهر سلطته، وإن كانت الوسيلة (الظهور) لا تقود بالضرورة إلى الغاية (إقرار السلطة). فحينما ينظر الطرف المسيطر/ المهيمن في علاقة القوة، فهو يستثير المحاولات الساعية إلى قلب أو تحكيم أو تجميد طقوس الظهور الساعية لفرض حالة عدم التكافؤ على علاقة القوة. يتضح ما نقول في طقوس الإعدام العلني، حيث تبتغي المراسم العلنية للإعدام التي يقوم عليها ممثلو السلطة إلى معالجة الخلل في علاقة القوة أو الاهتزاز في سلطة الملك، الذي تسبب فيه ارتكاب الجريمة، باعتباره اعتداءً على الملك ذاته. وتكون معالجة خلل اهتزاز السلطة بإعادة تفعيل إجراءات السلطة، بواسطة

(١) Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, World of Man (London: Tavistock, 1974): 3-8.

القائمين عليها، من خلال طقوس الإعدام. وإنما يعطي الإعدام العلني، الساعي لرد الاعتبار للملك وتأكيد سلطته، الفرصة للجماهير للالتفاف حول المحكوم عليه، الذي يسمو إلى مستوى الأبطال، حينما يسب علنًا الملك والكنيسة. فتقوم الجماهير بالهتاف له ومحاولة تحريره، والاعتداء على ممثلي السلطة وإهانتهم.

ولقد كان على التعامل الهادئ مع أشعة الضوء الذهبية والتبادل اللانهائي للنظرات وانعكاس الأدوار، في الإمبراطورية اللامحدودة للنظرات، كان على ذلك أن ينتظر حتى اختراع البانوبتيكون، فيتم فرض عدم التكافؤ على علاقات القوة بشكل تام. ومن الناحية البصرية، يعد الظهور في البانوبتيكون فخًّا، لأنه يعكس المبدأ الأساسي الذي يقوم عليها القبو أو الزنزانات السفلية، أي الظلمة. فالمبدأ الأساسي للبانوبتيكون هو الإضاءة الشاملة (التي تؤدي إلى الظهور) ومن المراقب تأسر الشخص المرئي أفضل من الظلمة (وهو ما يجعل الظهور أو قابلية الشيء أن يرى فخًّا له). ويتحقق هذا من خلال فرض التصميم المعماري للبانوبتيكون على نزلاء الغرف ظهورًا محوريًّا (Axial Visibility)، من اتجاه برج المراقبة، وفي نفس الوقت خفاءً جانبيًّا (Lateral Invisibility)، من زاوية عزل نزلاء الغرف عن بعضهم. فالفكرة الأساسية التي يقوم عليها تكنيك القوة البصرية في البانوبتيكون هي أن القوة يجب أن تكون ظاهرة (فنزيل الغرفة يرى برج المراقبة دائمًا يتجسس عليه) وغير مؤكدة (فالنزيل لا يستطيع أن يتحقق ما إذا كان المراقب في البرج حاضرًا أم غائبًا)[1].

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 200-202.

ويلاحظ على ميكانيزمات القوة في البانوبتيكون أنها تمارس التحكم والسيطرة من خلال المراقبة والملاحظة، أو بعبارة أخرى أن التكنيكات التي تجعل الأشياء ظاهرة ومرئية تخلق أو تولد تأثيرات القوة أي السيطرة. يضاف إلى ذلك أن قوة الإبصار أو النظرة التي تعتمد عليها تلك التكنيكات تستطيع بسهولة أن تضاعف مستويات السيطرة، وتوزع تلك المستويات على الفضاء أو السطح المراد مراقبته والإشراف عليه، بحيث تخلق منه تلك المستويات شكلاً هرميًّا. هذا الشكل الهرمي لمستويات السيطرة القائمة على النظرة والملاحظة من السهولة بمكان أن يتم استيعابه وتوظيفه في أجهزة ومؤسسات السيطرة، وكذلك في أجهزة ومؤسسات الإنتاج[1]، فإذا كان التصميم المعماري الدائري للبانوبتيك يسمح بصعود هيمنة نظرة عليا هي مكمن القوة وفي نفس الوقت موضع المعرفة، فتلك النظرة العليا في حاجة إلى الشكل الهندسي الهرمي، حتى تتضاعف مستويات سلطتها، وتستمر في عملها بتواصل، دون انقطاع.

وبذلك يتسنى للبانوبتيكون أن يتشكل كجهاز هيراركي للمراقبة، قادر أيضًا على الإشراف على ميكانيزماته من الداخل. فمن برج المراقبة، يستطيع المدير/ الرئيس أن يتجسس على العاملين/ المرؤوسين (الممرضات، الأطباء، المدرسين، الحراس... إلخ) الذين بدورهم يراقبون ويلاحظون نزلاء الغرف (المرضى، الطلاب، المساجين، المجانين... إلخ)، ويسهل، بالإضافة إلى ذلك، على أي مراقب يقوم بتفتيش مفاجئ على البانوبتيكون أن يعلم، من خلال نظرة خاطفة من المركز، كيف تعمل هذه الآلة[2].

(١) *Ibid.:* 171-175.

(٢) *Ibid.:* 206.

ويضاف إلى ذلك أن تكنيكات القوة البصرية، بما تتسم به من خواص سالفة، تجعل ممارسة السلطة، كما يتضح ذلك من البانوبتيكون، تتسم بالكفاءة العالية وكذلك انخفاض التكلفة الاقتصادية. تظهر كفاءة ممارسة السلطة بشكل جلي في البانوبتيكون من عدة أوجه، منها: إمكانية خفض عدد من يقومون بممارسة السلطة مع ما يصحب ذلك من زيادة في عدد من تمارس عليهم السلطة، وإمكانية التدخل في أية لحظة لتعديل سلوك من تمارس عليهم السلطة حتى قبل أن يصدر عنهم أي سلوك مخل أو جريمة، بسبب ضغط المراقبة المستمرة والمكثفة، وممارسة السلطة بهدوء ودون أدنى صخب أثناء تتالي تأثيراتها من طرف لآخر، والقابلية العالية لممارسة السلطة أن يتم تعديلها بمنتهى الدقة حتى تتناسب مع أدق التفاصيل[1]. وتقود الكفاءة العالية في ممارسة السلطة إلى انخفاض التكلفة الاقتصادية لها، ويمكن التعرف على ذلك الجانب، الذي شكل أهمية قصوى لبنتام مخترع البانوبتيكون من خلال التعرض لما يسميه فوكو اقتصاد القوة: أي تكلفة ممارسة السلطة وعائد ممارسة السلطة.

فمن زاوية التكلفة، فسوف تتخلص أجهزة ممارسة السلطة، بفضل كفاءة التكنيكات البصرية، من ثقلها المادي. فلن تكون هناك سلاسل وأقفال وقضبان، لأن كل ما نحتاجه هو هندسة للمكان ودخول الضوء وترتيب للفتحات. ومن خلال عيون القوة، لا ثقلها المادي، ستتمكن نظرة واحدة عليا مهيمنة ستتشكل دعائم متعددة المستويات لممارسة

(١) *Ibid.*

السلطة على نزلائه وعلى آلياته الداخلية، عن طريق الملاحظة والمراقبة[١]. يصاحب ذلك انخفاض في التكلفة السياسية لممارسة السلطة. فبينما اتسمت القوة الملكية بارتفاع التكلفة السياسية، ليس فقط لاحتياجها إلى جيوش ضخمة وأعداد هائلة من ممثلي السلطة، بل لاستثارتها للتمرد والعصيان، ومن هنا عانت من الاضطراب والانقطاع. وقد استدعى سحق التمردات وغيرها من أشكال القلاقل استخدام المزيد من الموارد الاقتصادية بغرض السيطرة، فضلاً عن المزيد من تضييق الخناق على المحكومين، الذين كانت تولد الاحتكاكات والمقاومة من قبلهم. وكانت عبقرية اختراع بنتام، أي البانوبتيكون، هو أنه عن طريق تلك النظرة العلوية المهيمنة والفاحصة والمدققة يستطيع خفض كلٍّ من التكلفة الاقتصادية والسياسية لممارسة السلطة[٢].

ومن جانب العائد، فيؤسس البانوبتيكون اقتصادًا إيجابيًّا فيما يتصل بممارسة السلطة، إذ عن طريق المعمار والهندسة تتأكد سلطة العقل على عقل آخر. فتنشئ التكنيكات البصرية، قاعدة الأساس في ممارسة السلطة داخل البانوبتيكون، علاقة متناسبة بين فائض القوة وفائق الإنتاج. ذلك أن الأشياء تترتب بالصورة التي تجعل من يمارس السلطة يعتمد على مواردها الداخلية فقط، وترفع من خلال عملها كفاءة ذلك الذي تمارس عليه سيطرتها، وكذلك تزيد من نقاط الاتصال بين السلطة وما تمارس

(١) *Ibid.:* 202-203.

(٢) Foucault, "The Eye of Power": 154-155.

عليه فتزداد سيطرتها. يعد البانوبتيكون، من هذه الزاوية أي زاوية العائد من ممارسة السلطة، تبادلاً لا ينتهي بين القوة والمنفعة. فتنتج زيادة القوة المزيد من المنفعة، وتحمل زيادة المنفعة القوة إلى مستويات لم تكن تصل إليها[١].

وكنتيجة للتكنيكات الخفيفة للقوة، أي التكنيكات البصرية، تتولد عملية إخضاع مستمرة في أوضح وأبسط صورة. «فستنتقل القوة إلى الجانب الآخر أي السطح الذي تمارس عليه. لذلك فمن يسلط عليه مجال الظهور (Field of Visibility)، ويعلم ذلك، يتولى – بنفسه – الإمساك بقيود السيطرة على نفسه، ويجعلها تلعب على نفسه (أي تمارس تأثيرها وعملها عليه) بصورة تلقائية... فهو يحفر بداخله علاقة القوة التي يلعب فيها كلا الدورين، فهو يصبح العامل الرئيسي في إخضاع ذاته»[٢].

(٢) الطبيعيات الدقيقة للقوة الميكانيكية (Mechanical Micro-physics of Power)

تتعامل هذه التكنيكات الميكانيكية بشكل مباشر مع الجسد وقواه وحركاته وقدراته، وعندما يتحقق اللقاء بين هذه السلطة والجسد يولد الفاعل السيكولوجي[٣] لم تتنكر السلطة في المجتمع البرجوازي قط لحقيقة الجسد في مقابل الضمير، بل على العكس من ذلك لم يكن هناك ما

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 207.

(٢) *Ibid.*: 202-203.

(٣) Foucault, *Résumé des cours*: 49.

هو أكثر مادية وطبيعية وجسدية في ذلك المجتمع من ممارسة السلطة[١]. غير أن أحدًا، على الرغم من ذلك لم يكن يلمس الجسد أو يعبث فيه، وإن حدث ذلك فبأقل قدر ممكن وحتى يصل إلى شيء غير الجسد، لقد كان الجسد، إذن ممسوكًا بواسطة نظام شامل من الالتزامات والتحريمات والحرمانات. ومن خلال إدارة ما يسميه فوكو اقتصاد الحقوق المعلقة (Economy of Suspended Rights) كان يتم التلاعب بالجسد عن بعد، دون أن يمس، وبغرض تحقيق غاية المسمى[٢]. تعلق الباحثة سوزان جيرهارت على توصيف فوكو للتكنيكات الميكانيكية أنه يتضمن بعدًا يتعلق بالاستثارة أو اللذة الجنسية (Eroticism) التي تقود إلى انعكاس علاقات القوة وتبادل الأدوار بين الحاكم والمحكوم. فترى جيرهارت أن وجود جسد الملك في طقوس الإعدام العلني، كان يحيل المنظر إلى مشهد جنسي، حيث إن احتكاك جسد الملك (السلطة) بجسد المحكوم عليه والجماهير المحتشدة يولد الشعور بلذة في ممارسة السلطة ولذة في المقاومة. ومن هنا يمكن تفسير ما كان يتخلل عمليات الإعدام العلني من سب للملك والكنيسة من قبل المحكوم عليه، ومن اعتداء الجماهير على ممثلي السلطة وتحريرهم للمحكوم عليه[٣]. ومن هنا أيضًا نستطيع أن نفهم لماذا تجنبت تكنيكات القوة الميكانيكية، بشكل أوضح، لمس الجسد أثناء سيطرتها عليه، لأنها تجهد من أجل عدم استثارة لذة المقاومة فيه التي تؤدي إلى انعكاس علاقات القوة.

---

(١) Foucault, "Body/Power": 57-58.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 17.

(٣) Gearhart, "The Taming of Michel Foucault": 467-468.

يمثل الانضباط (Discipline) أبرز التكنيكات الميكانيكية، فنًّا في التعامل مع الجسد، لا يهدف فحسب إلى تنمية مهارات الجسد، أو حتى تكثيف خضوعه، بل يرمي إلى صياغة علاقة دائرية، داخل الجسد، تعمل ميكانيزماتها على جعل الجسد أكثر خضوعًا وطاعة، كلما ازداد نفعًا ومهارةً، والعكس بالعكس. ويتم تركيب هذه العلاقة المتبادلة عن طريق اكتشاف الجسد، وتقسيمه إلى وحدات، وإعادة ترتيبها، بمجرد دخول الجسد إلى ماكينة الانضباط ليس فقط حتى يؤدي الجسد ما يناط به من مهام، ولكن أيضًا بالسرعة والكفاءة والدقة المطلوبة في الأداء. ومن هذه الزاوية، يمكن القول إن الانضباط هو التشريح السياسي الخاص بالتفاصيل: فعن طريق التكنيكات الغامضة وشديدة التدقيق يحول الانضباط كل شيء إلى كشف حساب، وعن طريق تعليمات تبدو في غاية البساطة بل والبراءة، ولكنها في حقيقتها في غاية الانتباه والتشكك يتمتع الانضباط بقدرة هائلة على اختراق الجسد وإقامة ترتيبات شديدة الدقة. ويتم تسكين تلك التفاصيل متناهية الصغر ليس على مستوى كفاءة الأداء أو الوظيفية، وإنما على المستوى التكتيكي لممارسة السيطرة والتحكم في الجسد[1].

ويشمل التحكم الانضباطي (Lateral Invisibility) في الجسد، ضمن أشياء عدة، فرض أفضل علاقة ممكنة بين حركة جزء ما من الجسد والوضع الكلي للجسد، بما يجعل الجسد سريعًا وكفئًا لأقصى درجة ممكنة. فعلى سبيل المثال، حينما يتم استعمال أو توظيف الجسد بالشكل الصحيح، في

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 137-139.

تدريبات الجنود في الجيش أو تمرينات أطفال المدارس على تحسين خطوط الكتابة، لا يتم إهمال أصغر التفاصيل، ولا يبقى أي جزء في الجسد معطلاً أو خاملاً. بل على العكس من ذلك تمامًا، يتم توظيف كل جزء في الجسد ليدعم ويساند الحركة المراد أداؤها. فانضباط الجسد هو الوسط الإجرائي أو العملياتي المناسب للأداء الجيد للحركة المطلوبة. كذلك يشمل التحكم الانضباطي في الجسد إقامة أفضل علاقة ممكنة بين الجسد (أو ذلك الجزء من الجسد الذي يقوم بالحركة) والأداة التي يستخدمها الجسد للقيام بتلك الحركة. مثل القلم في يد التلميذ أو البندقية في يد الجندي وغير ذلك من الأدوات المستخدمة في التدريبات.

وتسمى عملية إقامة العلاقة بين الجسد والأداة «التكويد الأدائي للجسد» (Instrumental Coding of the Body)، حيث تقسم الحركة المطلوبة أداؤها إلى سلسلتين متوازيتين: سلسلة حركات أجزاء الجسد المؤدية أو الداعمة للحركة المطلوب في موازاة سلسلة حركات أجزاء الأداة المستخدمة لأداء الحركة المطلوبة. بعد ذلك يتم الربط بين كل حركة جزئية من حركات أجزاء الجسد مع الحركة الجزئية المقابلة لها من حركات أجزاء الأداة المستخدمة، لتكوين حركات جزئية بسيطة تجتمع بين هذين النوعين من الحركات. ويتلو ذلك أخيرًا وضع ترتيب أو تسلسل ثابت للحركات الجزئية الجامعة بين أجزاء الجسد وأجزاء الأداة، حتى يتم أداء الحركة الكلية المركبة المطلوبة، سواء في تدريبات الجيش، أو تمرينات المدرسة، أو عقوبات السجن، أو أنشطة الإنتاج في المصنع. هذا النظام للحركة المفروض على الجسد لا يؤدي فقط إلى خلق مركب الجسد – الأداة، بل

يمثل في الوقت ذاته أيضًا القانون الذي يتحرك الجسد وفقًا له[١]. ليس هذا فحسب، وإنما يذهب فوكو إلى أن المراقبة المدققة للتفاصيل والتحكم في تلك الأمور متناهية الصغر أنتج كمًّا هائلاً من طرق السيطرة على الجسد وكذلك المعارف المتعلقة بأدق أجزائه، فضلاً عن المعلومات والتوصيفات والخطط المرتبطة بعمليات استكشاف الجسد والسيطرة عليه. «ومن مثل هذه الترهات... ولد إنسان المذهب الإنساني الحديث»[٢].

(٣) الطبيعيات الدقيقة للقوة الفسيولوجية (Physiological Micro-physics of Power)

تتعلق هذه التكنيكات الفسيولوجية بما يطلق عليه فوكو وضع المعايير (Normalization)، فكما يتضح من الاسم تقوم ميكانيزمات القوة بتأسيس أنماط ومعايير ثابتة، يتم وفقًا لها إقرار ما يتفق معها أو رفض واستبعاد ما لا يخضع لتلك المعايير. وتتم عملية وضع المعايير عن طريق التدخلات التقويمية في المؤسسات أو الأجهزة المختلفة، تلك التدخلات التي تحمل طابعًا عقابيًّا وعلاجيًّا في آن واحد[٣]. ففي قلب الميكانيزمات والممارسات الانضباطية، تبرز ميكانيزمات عقابية بسيطة، لها قوانينها وجرائمها وأحكامها الخاصة، وتسد تلك العقوبات السفلية (Infra-penalties)، التي تصدرها المحاكم المصغرة (Mini-courts) بداخل المؤسسات الانضباطية، الثغرات التي خلفتها القوانين والتشريعات وراءها. فهي تقوم بتعريف وقمع العديد من أنواع السلوك التي أفلتت من يد النظام القانوني لاتساع وعمومية النصوص القانونية.

---

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 152-153.

(٢) *Ibid.*: 141.

(٣) Foucault, *Résumé des cours*: 49.

وتتضمن الميكانيزمات العقابية البسيطة مجموعة كاملة من الإجراءات، التي تجعل من كل شيء موضوعًا للعقاب، ومن كل شخص قابلاً للعقاب، وبذلك يسهل التقاط أبسط أشكال المخالفة والانحراف عن السلوك المعياري، وجعلها محلاً للعقاب. ولوضع الصورة في إطار محدد، يتعين على الطالب في المدرسة أن يؤدي المهام المنوطة به وفقًا لتعليمات المدرسة، مثل المدة الزمنية الواجب اجتيازها ومجموعة الدرجات الواجب الحصول عليها، حتى ينتقل الطالب من مرحلة إلى أخرى.

في هذا السياق، لم يعد العقاب انتقام القانون الغاضب الذي تم انتهاكه، بل أصبح العقاب متطابقًا في شكله تمامًا مع الواجب أو التكليف الذي حدث الانحراف عنه، أي مع تكرار هذا التكليف والإصرار على أدائه، بما يتفق والمعايير المعينة لأدائه. لقد اتخذ العقاب إذن صورة مضاعفة وتكثيف وتكرار الأشكال المختلفة للتدريب على أداء السلوك الصحيح أو القويم. وهكذا صار العقاب مكافئًا للقيام بالتدريب وتكراره. «وأحدث ذلك استبدالاً للتصنيف الثنائي للأفعال إلى مباح ومحرم، بوضع خط متصل بين قطبين، سالب وموجب، يتم بينهما تسكين أنواع السلوك المختلفة على المتصل، ويمنح كلُّ نوع منها درجة معينة، يترتب على ذلك إمكانية عمل كشف حساب لكل فرد عن طريق جمع النقاط السالبة والموجبة، وهو ما يسمح بدوره بوضع تراتيبة هيراركية للأفراد، من حيث طبيعة كلٍّ منهم، وقابليته ومستواه وقيمته.

لا يؤدي ترتيب الأفراد، من خلال ذلك الاقتصاد المصغر للديون والمكافآت، إلى تمييز الأفراد المختلفين عن بعضهم بعلامات فقط، وإنما يؤدي إلى عقابهم ومكافآتهم في ذات الوقت أيضًا. فيحصل الأفراد، ببساطة على المكافآت عن طريق الدرجات المرتفعة التي تترجم إلى مكان مرتفع في الترتيب، وبالعكس يحصل الأفراد على العقاب عن طريق الدرجات المتدنية التي تترجم إلى مكان متدنٍّ في الترتيب. ويعمل ترتيب الأفراد عن طريق العلامات، كأداة للمكافأة والعقاب في ذات الوقت، على تمييز الأفراد، من خلال قياس الفروق بينهم في القدرات والسلوك، ويفرض عليهم في نفس الوقت التجانس الذي يصفي الفوارق والاختلافات فيما بينهم، من خلال ممارسة الضغط عليهم للخضوع لنفس النموذج. وبكلمة واحدة، يقوم التكنيك الفسيولوجي الخاص بوضع المعايير (Normalization) بالمقارنة والتمييز والترتيب وفرض الاتساق والاستبعاد[١]. ويصل تكنيك وضع المعايير إلى القمة حينما يصبح هو ذاته خاضعًا لمعايير تفرض عليه لتنظيمه وضبطه. فممارسة وضع معايير لسلوك الأفراد الخطرين أو غير المنضبطين تخضع هي ذاتها لمعايير من خلال التطور التقني والتفكير العقلاني، اللذين يجعلان من تلك الممارسة مجالاً للدراسة العملية، لمد مناهجه ومدارسه واتجاهاته[٢]. فقد ارتبط فن وضع المعايير بحقلي الطب وعلم النفس اللذين أضفيا على ذلك الفن الطابع العملي، كما دعم الجهاز القضائي هذا الفن وبالتالي كساه بالصفة القانونية[٣].

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 177-183.

(٢) Foucault, *Résumé des cours*: 58.

(٣) Foucault, *Discipline and Punish*: 295.

وأخيرًا، يبدو تكنيك وضع المعايير، من على السطح، كأنه قوة منع وتحريم، تجهد لإزالة الانحراف أو المخالفة للسلوك الصحيح، وتبدو أيضًا كأنها تفشل تمامًا، وتحتاج من ثم لأن تبدأ من جديد. ولكن، في العمق، كانت السلطة تسير قدمًا، وتضاعف مستوياتها وتأثيراتها، بينما يأخذ الهدف الذي تسعى نحوه في الاتساع والانقسام والتشعب. باختصار، ظهرت عملية وضع المعايير كنظام للمحدود، بينما هي في الحقيقة خطوط غير محددة لاختراق السلطة[١].

سأشرع الآن في تجميع الأجزاء من أجل إعادة بناء النموذج الاستراتيجي لعلاقات الفوكو، بغرض فهم كيفية عمل آلة جهاز السلطة. ولكن قبل ذلك هناك خطوتان لابد من اتخاذهما حتى يصير هذا النموذج مفهومًا.

أولاً: لا بد من عكس اتجاه مقولة كالاوسفيتس الشهيرة: أن (الحرب استمرار للسياسة ولكن بوسائل أخرى) لتصير (السياسة استمرارًا للحرب) أو على الأقل للنموذج العسكري. ويدل قلب مقولة كلاوستفيس على معان ثلاثة: أولها أن علاقات القوة تتكئ على علاقات إكراه محددة مثلت نتاجًا للحظة تاريخية معينة في الحرب الدائرة، ثانيها أن إنهاء السياسة لحالة الحرب لا يعني بأية حال تحييد آثار المعركة النهائية أو توازن القوى الناجم عن الحرب بوجه عام، بل أنتجت السياسة علاقات القوة الناتجة عن المعركة بأحقية المؤسسات الاجتماعية والفوارق الاقتصادية واللغة والأجساد، فتصير المعارك السياسية شكلاً من أشكال الحرب غير المعلنة، ثالثها أن نسخ نتائج المعركة السالفة لا يحدث سوى بالعودة للسلاح،

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 43.

فوحده نشوب المعركة من جديد يستطيع وضع حد لآثار المعركة السابقة أي ينهي السياسة كاستمرار للحرب[١].

ثانيًا: لا بد من الأخذ في الاعتبار طبيعة علاقات القوة باعتبارها «عمرية وغير مشخصة» (Intentional and Non-subjective). فإمكانية منهما لعلاقات القوة تنبع من حقيقة أنها مشبعة بحسابات الأهداف والمقاصة، لكن دون أن يعني ذلك أن القوة نتاج لاختيار أو قرار فردي[٢]. ويمكن تفسير ذلك التناقض الظاهر، الذي لا غنى عنه لفهم علاقات القوة عن فوكو، بوجود مستويين لعلاقات القوة. فهناك التكنيكات التي تتسم بالعمدية، فهي نتاج حساب الأهداف والمقاصد وتستجيب لمصالح الفرقاء في حرب الجميع ضد الجميع. ولكن حينما تتشابك هذه التكنيكات مع بعضها لتكون استراتيجيات وأجهزة للسلطة، فذلك لا يمثل استجابة لاحتياجات فردية أو شخصية، بل لاحتياجات استراتيجية. فالفاعلون (الطبقات أو الجماعات أو الأفراد) يختارون عن عمد التكتيكات اللازمة للوصول إلى الغايات التي حددوها لأنفسهم، ولكن الضرورة الاستراتيجية التي تحدد الأهداف الكبرى للفاعلين تفرض استراتيجية عليها بتجاوزهم[٣].

---

(١) Foucault, "Two Lectures": 90-91.

(٢) Foucault, *The History of Sexuality*: 95.

(٣) Guy Laforest, "Regards généalogiques sur la modernité : Michel Foucault et la philosophie politique", *Canadian Journal of Political Science* 18, No. 1 (March 1985): 80-81; Leslie Paul Thiele, "Foucault's Triple Murder and the Modern Development of Power", *Canadian Journal of Political Science* 19, No. 2 (June 1986): 256.

فيمكننا أن نقتبس بشكل مطول من تلك الفقرة التي تحدد الاستراتيجية العليا، بغاياتها وتصاعدها المتجاوز للأشخاص، لميكانيزمات العقاب الانضباطية: لقد كان الإصلاح... الاستمرار السياسي لتلك الاستراتيجية... التي كانت غاياتها الأساسية: ليس بدرجة أقل، بل بصورة أفضل، ليس المقصود تقييد العقاب بل جعله أكثر عمومية وضرورية حتى نغرس القدرة على العقاب بصورة أعمق في الجسد الاجتماعي[١].

١- سياق علاقات القوة: لا تظهر علاقات القوة أو تتشكل في فراغ، بل هي محاطة بما يشكل السياق الذي تنبع فيه من ضرورات ومتطلبات، ذلك السياق الذي يصوغ علاقات القوة بقدر ما تساهم هي الأخرى بدورها في صياغته.

في هذا الإطار، تجدر الإشارة إلى أن علاقات السلطة لا تتقاطع مع علاقات الاستغلال، بحيث تصير الوظيفة الحصرية لعلاقات القوة هي إعادة إنتاج شكل معين من أشكال علاقات الإنتاج. بل على العكس من ذلك تمامًا، تتفاعل علاقات القوة ودوائر الاستغلال/ الإنتاج وتتقاطع وتدعم بعضها، بما لا يغدو معه من الممكن اختزال علاقات القوة في دوائر الاستغلال أو العكس[٢]. وكمثال على ذلك يمكن الاستشهاد بآليات الانضباط (Discipline)، إذ هي مدمجة في نمط الإنتاج الرأسمالي باعتبارها: أولاً، ميكانيزمات لممارسة السلطة، تغطي باستمرار فضاءً

(١) Foucault, *Discipline and Punish:* 82.

(٢) Foucault, "Questions on Geography", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981): 72.

واسعًا، وتستطيع أن تضاعف مستويات السيطرة، وإعادة ترتيبها، وثانيًا، مشغلات اقتصادية، لها أهمية هائلة في العملية الإنتاجية، إذ ترفع من إنتاجية ممارسات الرقابة والسيطرة [١].

ونستدل من ذلك على أن قوة الطبقة البرجوازية كان لها نصيب هائل من العبقرية، التي تتضح في قيامها بتركيب جهاز لممارسة السلطة، قادر على تضخيم ذاته، ويسمح باستخلاص المكاسب والأرباح، التي تقوم بدورها بدعم وكذلك تطوير جهاز السلطة، وهكذا دواليك بصورة ديناميكية ودائرية[٢].

ولكن ليس بالضرورة أن يكون تأثير السياق الأوسع على جهاز ممارسة السلطة، أحادي الاتجاه أي على شكل الدعم المتبادل، مثلما في حالة الانضباط ونمط الإنتاج الرأسمالي. وإنما قد تكون تأثيرات السياق الاقتصادي الأوسع في ذات الاتجاهات: فمع اعتبار العمل أساس القيمة، وفي ظل التصور الجديد للسكان باعتبارهم قوة ترتبط مباشرة بالوضع الاقتصادي وإنتاج الثروة في المجتمع، ظهر الرجل الفقير في ضوء مختلف، بحيث صار الحبس أو العزل (Confinement) خطئًا اقتصاديًّا، لأنه عطل قوى وطاقات الإنسان حيث كانت هناك حاجة إليها[٣]. غير أن المثير للدهشة، هو استمرار الحبس وانتشاره في صورة شبكة غطت كافة أنحاء فرنسا، فلقد أصبحت المستشفى العام (Public Hospital)، التي لم

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 174-175.

(٢) Foucault, "The Eye of Power": 160.

(٣) Foucault, *Madness and Civilization*: 230-233.

تكن هيئة طبية، وإنما كيان شبه قضائي، لسلطات إدارية خارج نطاق المحاكم والقضاة والسلطة التنفيذية، نموذجًا لمؤسسات الحبس في كافة المدن الفرنسية. بل انتشرت مؤسسات الحبس في أنحاء أوروبا، في إنجلترا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا، وتفسير ذلك التناقض هو أن الحبس كان رد فعل لحساسية متعددة الأبعاد ومشتركة في العديد من البلدان الأوروبية. ففي القرن السابع عشر، بسبب الحروب والاضطرابات وما نجم عن ذلك من فوضى وأزمات اقتصادية، صارت قضية العمل مشكلة بارزة، فلعبت مؤسسات الحبس دورًا مزدوجًا لتنظيم سوق العمل.

ففي فترات التشغيل الكامل وارتفاع الأجور، مثلت مستودعًا لقوة العمل البشري الرخيصة. وفي فترات البطالة، كانت تمتص العناصر العاطلة وتضمن الاستقرار الاجتماعي. لكن الحساسية الاقتصادية لم تلعب الدور الأبرز في دعم واستمرار مؤسسات الحبس، لأن الأخيرة فشلت من الناحية الوظيفية في أداء الدور المزدوج، السالف ذكره. وإنما لعبت حساسية أخرى، هي الحساسية الأخلاقية، دورًا مهمًّا في التغطية على الفشل الاقتصادي لمؤسسات الحبس في علاج مشكلة العمل. فمن خلال توظيفها بشكل من الأشكال لقوة العمل، منعت مؤسسات الحبس التعطل، الذي اعتبره المفكرون الكاثوليك لونًا من التمرد على الله، وكان ذلك على وجه التحديد من أبرز ما ذكر من أسباب في مراسيم إنشاء مؤسسات الحبس. وهكذا مكنت الحساسية الاقتصادية والأخلاقية مؤسسات الحبس في الحلول محل ملاجئ إيواء المجذومين في الإندسكيب

الجغرافي والأخلاقي على حدٍّ سواء[١]. خلاصة القول، إن تشكل ميكانيزمات يرتبط بعدد من العمليات التاريخية الممتدة في المجالات الاقتصادية والسياسية والعلمية والأخلاقية[٢].

٢- طبيعة علاقات القوة: تصل علاقات القوة بين كافة النقاط في الجسد الاجتماعي، بين الرجل والمرأة، وبين الأب والابن، وبين المعلم والطالب[٣]. وتتصف علاقات القوة بأنها في حالة نشاط وتوتر دائمين، وتتخذ تلك الحالة كنموذج الحرب الدائمة[٤]. ويستتبع ذلك أن علاقات القوة قابلة دائمًا للانقلاب رأسًا على عقب، بحيث يتم تبادل الأدوار في اللحظة الأخيرة. فأثناء الإعدام العلني الذي يكافئ الجريمة بشاعة ووحشية، يتحول المدان الذي جرت على جسده أدوات التعذيب إلى موضوع للشفقة بل والاحترام، ويصير منفذو الأحكام في نظر الناس قتلة ومجرمين تتم مهاجمتهم لإهانتهم والاعتداء عليهم. وتبين تلك الطبيعية الانتشارية والديناميكية لعلاقات القوة تحت مجهر النموذج العسكري أو الاستراتيجي، الذي يدرس علاقات القوة، ليس من خلال مصطلحات السيادة والقانون والحق، وإنما عبر مفردات الحرب والصراع والمعركة والاستراتيجية والتكنيك. ويعالج هذا النموذج أحد أوجه قصور التحليل الماركسي، فرغم مناقشة

---

(١) *Ibid.:* 40-60.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 218.

(٣) Foucault, "*The History of Sexuality*": 187.

(٤) Foucault, *Discipline and Punish*: 26.

الاتجاهات الماركسية المختلفة لموضوع الصراع الطبقي، فإن أيًّا منها لا يقدم إجابة عند سؤاله عن معنى الصراع. أهو مواجهة ديالكتيكية؟ أم معركة اقتصادية؟ أم حرب؟ ففي هذا النموذج يعتبر الصراع «حرب الجميع ضد الجميع»، بحيث لا توجد أية مواقع ثابتة أو كيانات معطاة كالبرجوازية أو البروليتاريا، بل «إننا جميعًا نتقابل، وهناك دائمًا شيء بداخل كل واحد منا يتقاتل مع شيء آخر. بعبارة أخرى، «أفراد وكيانات تحت – فردية»[1].

ولذلك فمفهوم الحرب، الذي يمثل بؤرة هذا النموذج الاستراتيجي، يكشف لنا أن السلام الظاهري عقب المعركة يرسي علاقات القوة التي تقوم بصياغة الحقوق والاقتصاد ومؤسسات السلطة وطرق تنظيم الجسد، بما يرسخ هذه العلاقات. وبذلك يسمح مفهوم الحرب برؤية الصراعات والعداوات والمواجهات بين كافة الأفراد والجماعات والطبقات، بعد انتهاء القتال، على حقيقتها (Venturing). وهكذا يمكننا استعمال عدسة الحرب لرؤية علاقات القوة من رؤية عمليات تكوين وصياغة ميكانيزمات ومؤسسات السلطة كمجموع من الصراعات الصغيرة التي تخاض على المستوى المحلي.

ومن هذا المنطلق، قدم فوكو مقررًا دراسيًّا في كوليج دو فرانس (Collège de France) تناول فيه التاريخ الفرنسي، باعتباره تاريخ الحرب بين العنصر الفرانكي والغازي والعنصر الغالي – الروماني المغزو. وكان مدار هذا التاريخ محاولة قلب علاقات القوة التي نجمت عن الغزو الفرانكي، ولذلك لم يكن بمستغرب أن يظهر، أثناء الثورة التي اعتبرت تمردًا من قبل

(١) Foucault, "The Subject and Power": 123.

العنصر الغالي المهزوم على سيطرة الأرستقراطية الفرانكية الغازية، اقتراح بتغيير اسم فرنسا، المستمد من العنصر الفرانكي[١].

٣- مستويات علاقات القوة: تعد التكنيكات الأشكال الأولية للصراعات ولتركيبات القوة – المعرفة، التي تخدم بوضوح غايات محددة، على ذلك المستوى المحدود الذي تتواجد فيه[٢]. وتسعى التكنيكات، من خلال توظيف الأجساد وتنظيم الأنشطة وتدريب الطاقات، إلى بناء ميكانيزمات للسيطرة، ترفع من إنتاجية القوى المختلفة محل السيطرة بالتجميع المحسوب لتلك القوى المختلفة محل السيطرة. فبواسطة التكنيكات على وجه التحديد كانت تتم ممارسة السيطرة على الأجساد وطاقات الأفراد على المستوى المحلي[٣]. وسوف تقوم ميكانيزمات للسيطرة، أكثر عمومية وشمولاً، بتوظيف وتجميع وإعادة تشكيل وإعادة توطيد أو نقل التكنيكات المتفرقة في البيئات المحلية المتباعدة، وذات الأشكال المختلفة والمقاصد المتباينة. وبذلك ستتحول هذه التكنيكات إلى مواقع متقدمة أو أذرع طويلة أو نقاط تطبيق متفرقة لميكانيزمات السيطرة الأكثر عمومية والأوسع نطاقًا[٤]. أما الاستراتيجيات فهي تيار إشكالات شتى بسبب طبيعتها، متعددة الأوجه. فالوجه الأول للاستراتيجية يدل على مجرد

---

(١) *Ibid.*: 141-143.

(٢) Foucault, "The History of Sexuality": 95.

(٣) Foucault, *Discipline and Punish*: 167-168.

(٤) Foucault, *Résumé des cours*: 43.

وسيلة تستخدم لتحقيق هدف معين. لكن الوجه الثاني لها يشير إلى الطريقة التي يتبعها أحد اللاعبين في لعبة معينة، وتتحدد في ضوء ما يعتقده عن تحركات اللاعبين الآخرين، وكذلك في ظل ما يعتقده الآخرون عن تحركاته هو. أما الوجه الثالث والأخير فيعني مجموعة الإجراءات التي يتم اتخاذها في موقف المواجهة من أجل حرمان الخصم من أدوات القتال التي يعتمد عليها ودفعه للاستسلام. وتتضافر الأوجه الثلاثة للاستراتيجية في حالة الصراع والمواجهة بين خصمين، فلما كانت علاقات القوة تتسم بالديناميكية والتغير والقابلية المستمرة للانعكاس أو الانقلاب، سيصبح الهدف المحقق للاستراتيجية في حالة المواجهة، حيث تتضافر أوجهها الثلاثة، أن تضع حدًّا أو مانعًا أمام علاقات القوة، أو على وجه الدقة ديناميكيتها وقابليتها للانعكاس. ويتم ذلك من خلال استبدال التفاعل الحر بين القوى المتصارعة أو المتعادية بميكانيزمات لنظام راسخ للسيطرة على الآخرين، أي لكلمة واحدة علاقة قوة ثابتة وغير قابلة للارتداد[١]. وهكذا تصبح الاستراتيجية، في أعقاب الصراع أو المواجهة، تجميعات مجهولة (أي لا ترتبط بقرار شخص معين) وغير معلنة (لا يمكن تحديد تواريخ معينة لبدء العمل بها) للتكنيكات المتصلة ببعضها والمتشابكة، بما يقود إلى تشكيل أنظمة أكثر عمومية للسيطرة، المشار إليها سابقًا[٢]. ويثور التساؤل هنا حول طبيعة العلاقة بين التكتيكات والاستراتيجيات، وفي هذا الصدد يؤكد فوكو

(١) Foucault, "The Subject and Power": 224-226.

(٢) Foucault, *The History of Sexuality*: 95.

أنه لا يوجد انقطاع بمعنى وجود مستويين منفصلين لعلاقات السيطرة: ميكرو وماكرو.

كما لا يوجد تجانس أو تطابق بين الاستراتيجيات والتكتيكات، بحيث تكون الأولى امتدادًا مكبرًا للثانية أو تكون الثانية نموذجًا مصغرًا للأولى. فعلى سبيل المثال، ليست سلطة الأب في الأسرة نموذجًا مصغرًا لسلطة صاحب السيادة أو الأمير، وليست سلطة الأمير تكبيرًا لسلطة الأب. بل هناك تكامل وتأثير متبادل بين التكتيكات والاستراتيجيات، إذ ليس هناك تكتيك محلي للسيطرة يستطيع أن يؤتي آثاره ويحقق فاعلية دون أن يكون جزءًا من استراتيجية أعم. وبالمثل لن تستطيع استراتيجية ما أن تحقق أهدافها ومقاصدها دون وجود تكتيكات وعلاقات سيطرة محلية، تكون لها ليس بمثابة نواتج أو محصلات نهائية، بل بمثابة نقاط تماس في الواقع المحلي. فمؤسسة الأسرة، فعلاً، كميكانيزم محلي للسيطرة يتسم بالانتشار وتعدد الأشكال، تم توظيفها والإفادة منها لتحقيق استراتيجية مالتوس لضبط معدلات المواليد وكذلك الفاعلية اختراق استراتيجية التدخل أو السيطرة الطبية في مجال العلاقات الجنسية[1].

وللتغيرات أو النقلات في تكنيكات واستراتيجيات السيطرة منطقها الخاص، الذي ينأى إلى حد كبير عن أهداف وأغراض الفاعلين أو الأشخاص المحليين؛ لأنه يتصل بإعادة التوازن لاقتصاد القوة السيئ أو المختل.

(١) *Ibid.*: 99-100.

ويؤدي هذا الأمر إلى تحقيق غايتين متناقضتين في الظاهر، لكنهما متكاملتين في العمل، أولهما تأسيس منهج لجعل تكنيكات السيطرة معتدلة في عملها بحيث تلغي من على كاهلها وزنها المادي وتصير أقل إيلامًا، ثانيهما ضبط ميكانيزمات السيطرة بحيث تؤخر كافة أنشطة الحياة اليومية للأفراد، وتتولى مسئولية ذلك الكم الهائل من الأجساد المسمى بالسكان. وقد أطلق على هذا الاقتصاد الجيد للقوة، بحساباته شديدة الدقة، اسم «الإنسانية»[1]. وحتى لا يكون الحديث على درجة عالية من التجريد، فالمثال على الاقتصاد السيئ للقوة هو حينما تلغى مراكز السلطة المتعددة أوامر وآثار بعضها وتعجز من ثم عن تغطية الجسد الاجتماعي.

وقد تمثل هذا الوضع في فرنسا، وغيرها من البلدان الأوروبية، حينما كانت مستويات السلطة الدنيا تتمتع بصلاحيات وسلطات أكثر من اللازم، فتصدر أوامر وأحكامًا تعسفية، وحينما كانت أجهزة الادعاء (Prosecutors) ذات سلطات غير محدودة في متابعة التحقيقات والتفتيشات والاستجوابات والاتهامات، وحينما كان القضاة أنفسهم يملكون حرية واسعة في اختيار العقوبات وتحديد الجرائم ومنفذي الأحكام. إن هذا الاقتصاد السيئ للقوة يمكن التعرف عليه ورؤيته في نمط الحكم الملكي، حيث للملك صلاحيات القوة العظمى(Monarchical Super-power). فلديه حق غير محدود في توقيع العقوبات على أي شخص، وله صلاحيات واسعة فيما يتصل ببيع المناصب القانونية، التي كانت في يده فيما نص إلى القائمين على تنفيذ الأحكام، الذين صاروا يمتلكون مناصبهم. وكان

(١) Foucault, *Discipline and Punish*: 77, 90.

الملك يقوم بخلق مناصب جديدة ذات سلطات إضافية، ليتمكن من جني الأرباح من وراء بيعها، مما أدى إلى زيادة بل ومضاعفة ممارسة السلطة وزيادة درجة وحجم الصراعات فيما بينها. ولذلك كان الهدف الأساسي الذي وضعته حركات الإصلاح المؤسسي هو تجاوز هذا الاقتصاد السيئ للقوة، وخلق اقتصاد جديد للقوة، تكون السلطات فيه غير مركزة وغير مبعثرة أيضًا. وإنما تتم إقامة دوائر متجانسة للسيطرة يمكنها أن تمد صلاحياتها لكل الأركان وأن تغزو أعماق الجسد الاجتماعي، كما هو الحال في التشريح السياسي، وما يتصل به من الطبيعيات الدقيقة للقوة البصرية والفسيولوجية والميكانيكية. وقد كانت التغيرات التي شهدتها مختلفة تكنيكات واستراتيجيات القوة، من خلال عمليات الإصلاح، أحجار الزاوية في تشييد الاقتصاد الجديد للقوة، الذي يختصر التكلفة السياسية والاقتصادية للقوة ويعظم من آثارها السياسية (الطاقة) والاقتصادية (الإنتاجية)[١].

٤- انتشار تكنيكات القوة: ليست تكنيكات القوة المكونة للفصول المكونة لكتاب التشريح السياسي سوى مجموعات مركبة من عمليات سيطرة وتحكم محدودة تتقاطع وتكرر وتساند بعضها، حتى وإن تميزت عن بعضها. ومن تضافر تلك العمليات المحدودة وما نتج عنها من تكنيكات القوة ستتشكل نماذج لآليات الهيمنة واستراتيجيات القوة التي ستخترق المساحة التقليدية كالمستشفى

(١) *Ibid.*: 77-81.

والجيش والمدرسة. وفي بعض الأحيان سيكون انتقال تكنيكات القوة بشكل سريع (من الجيش إلى المدارس)، وأحيانًا أخرى سيكون الانتقال بطيئًا وسريًّا أيضًا (من الجيش إلى ورش العمل). ولكن في كل الأحيان سيكون انتشار تكنيكات القوة استجابة لاحتياجات خاصة، كالابتكارات في مجال الصناعة أو انتشار الأوبئة أو انتصارات الجيش الروسي[1]. هذا الانتشار لتكنيكات القوة، وعلى وجه الخصوص للمؤسسات الانضباطية، التي ستغطي شبكتها مساحات واسعة في المجتمعات الأوروبية، يعد بمثابة الوجه الظاهر لعمليات تحول عميقة في بنية ووظائف وخصائص آليات الهيمنة واستراتيجيات التحكم والسيطرة، أولاً: الانقلاب الوظيفي للميكانيزمات الانضباطية، فبدلاً من أن تمارس دورًا سلبيًّا، يتعلق بالقضاء على الأخطار، أصبحت تلعب دورًا إيجابيًّا، يتصل برفع مستوى كفاءة ونفع الأفراد.

فلقد مكنت الميكانيزمات الانضباطية الجيوش من مواصلة وجودها، ليس باعتبارها تجميعًا لحشود غير متجانسة من الناس، وإنما كوحدة تستقي من ذاتها الزيادة في قوتها، عبر رفع مهارات أفرادها، وزيادة سرعة حركاتهم، وتحقيق تكامل مهاراتهم المكتسبة، وزيادة قدرتهم على المقاومة والصمود. من أجل هذا تقدمت المؤسسات الانضباطية من موقعها الهامشي كرد يعني المؤسسات الدينية، وتجذرت في قلب

(١) *Ibid.:* 138.

القطاعات الإنتاجية البارزة. ثانيًا: تكاثر الميكانيزمات الانضباطية، إذ شهد القرن الثامن عشر زيادة هائلة في عدد المؤسسات الانضباطية وكذلك اختراق الميكانيزمات الانضباطية للأجهزة والمؤسسات القائمة. ففي بعض الحالات، كانت الميكانيزمات الانضباطية المركبة تفكك إلى مكوناتها البسيطة المرنة. ويجري تعديلها وتحويرها عبر إلحاق عملية مراقبة خارجة لآليات عملها الداخلية.

فلم تعد المدارس المسيحية، مثلاً تقتصر على تدريب الأطفال، بل سيمتد عملها ليشمل الإشراف على آباء التلاميذ، وجمع المعلومات عن نمط حياتهم ومواردهم المالية وأخلاقياتهم ودرجة تدينهم. وفي حالات أخرى، كانت الإجراءات الانضباطية تنفصل عن المؤسسات مغلقة الجيش وتخلق بحرية كمراكز للمراقبة والملاحظة مثبوتة في جنبات المجتمع. فالمؤسسات الدينية والخيرية قامت بتقسيم مجالات عملها إلى قطاعات متميزة، يتوزع عليها أعضاء تلك المؤسسات من أجل مساعدة الفقراء، وجمع المعلومات عنهم أيضًا[1]. ثالثًا: التنظيم الهيراركي/ الهرمي للميكانيزمات الانضباطية، فبناءً على ما تقدم تحولت القوة الانضباطية إلى نظام متكامل يرتبط من الداخل بالاقتصاد وميكانيزماته. وكان هذا النظام للقوة الانضباطية مرئيًا كقوة مجهولة وآلية ومتعددة المستويات.

(١) *Ibid.:* 201-212.

وهو يتحرك كشبكة من علاقات القوة من أسفل لأعلى، ومن أعلى لأسفل. لقد صارت السلطة تراتيبية أو هيراراكية وأصبحت تعمل كقطعة من آلة. ويمنح هذا التنظيم الهرمي آلة السلطة رأسًا، لكن جهاز السلطة ككل (وليس ذلك الرأس) هو الذي يخلق الأفراد ويؤرخهم ويعيد توزيع أماكنهم في مجال ممارسة السلطة. وتتسم البنية الهرمية للقوة الانضباطية بالعلانية، فهي لا تترك أية مساحة مظلمة دون مراقبة، بل هي في غاية الترقب، وفي الوقت ذاته تتسم تلك النية بالسرية، فهي تعمل في الخفاء وفي صمت كامل. فعلى سبيل المثال، تتم ممارسة السيطرة على الأجساد، وتدعيم تلك السيطرة، من داخل جهاز السلطة وبالاعتماد على ميكانيزمات الجهاز نفسه، عن طريق التلاعب بالفضاء والخطوط وأشعة الضوء والنوافذ، دون اللجوء إلى العنف الزائد[١].

وهكذا في النهاية، نستطيع الحديث عن المجتمع الانضباطي الذي هو نوع من العزل الاجتماعي (Social Quarantine)، إنه ميكانيزم للبانوبتيك يقبل التعميم بلا حدود. فالقوة الانضباطية في هذا المجتمع لم تمنح كافة أشكال القوة الأخرى، وإنما اخترقتها، وفي بعض الأحيان هدمتها. فوق ذلك، وصلتها ببعضها ومدت آثارها (أي أشكال القوة الأخرى) إلى أبعد وأدق العناصر (في المجتمع) حتى تحقق توزيعًا متناهي الدقة لعلاقات القوة[٢]. ليس المجتمع الانضباطي إذن إلا نظام اعتقال هائل الحجم، ومركب ضخم يتألف من شتى أنواع الخطاب

(١) *Ibid.*: 177.

(٢) *Ibid.*: 216.

والمعمار، وقواعد التحكم والفروض العلمية، والآثار الاجتماعية الواقعية والأحلام والبوتوبية، وأخيرًا برامج تقويم العناصر غير الطبيعية (Abnormal) والميكانيزمات التي تستثيرها[١].

وبعبارة أخرى، في المجتمع الانضباطي تصبح ممارسة وضع المعايير (Practice of Nominalization) ذاتها أمرًا له معايير، عن طريق جعل الممارسات الانضباطية تخصصًا علميًا منضبطًا (Scientific Discipline)، سواء الطب أو علم النفس. ويتم ذلك أيضًا عن طريق تأسيس مدارس تتخصص في الممارسة المعيارية، أي تلك المدارس التي سيكون الملتحقون بها كوادر مستقبلية للعمل في المؤسسات الانضباطية، وهكذا تكاثرت الدعائم المؤسسية لممارسات المعيارية، وزادت أجهزتها عددًا ومجالاً، وتزايدت الخدمات التي تقدمها في المستشفيات والمدارس والمشروعات الخاصة، ونمت كوادرها في العدد والقوة والتخصص العلمي. ونجم عن كل ما سلف ذوبان الحدود الفاصلة بين الحبس والعقاب القضائي والمؤسسات الانضباطية، وتأسس متصل اعتقالي (Carceral Continuum) لا نهاية له ولا بداية. لقد كان أرخبيل الاعتقال عبارة عن شبكة اعتقال دقيقة ومتدرجة ذات مؤسسات محكمة وأساليب ذائعة ومتميزة. وقد نقلت تلك الشبكة تكنيكات الانضباط من المؤسسات العقابية لتغطي الجسد الاجتماعي بأكمله.

يترتب على كل ما سبق، أنه إذا كانت المعرفة النفسية تحمل في طياتها الفضاء المغلق للمصلحة، والمعرفة الانضباطية تحتوي نموذج السجن،

(١) *Ibid.*: 271.

والطب الإكلينيكي يتضمن المستشفى، والاقتصاد السياسي يستبطن المصنع، فإن التساؤل ليثور عما إذا كانت المعرفة الجغرافية تحمل هي الأخرى بين طياتها فضاء الإقليم ذي الحدود المرسومة أو المعنية. واتساقًا مع المنطق السابق، يمكن أن نضيف إلى النزلاء السابقين لمؤسسات الحبس (المجنون والمجرم والمريض والطالب والعامل – الأجير) نزيلاً جديدًا للحبس القومي (الذي هو فضاء أكثر اتساعًا وأقل انعزالية)، وذلك النزيل هو المواطن الجندي. فالخطاب الجغرافي أي القومية تضفي الشرعية على حدود الفضاء القومي الذي يظهر فيه هذا النزيل الجديد أي الرجل القومي (National Man)[١]. حقًّا لقد دارت الدوائر؛ فالفرد الذي أنتجته علاقات السيطرة التي مورست على الأجساد والجماعات والرغبات والطاقات، يقف الآن على قمة مدينة الاعتقال، كنواة تخيلية للتمثيل الأيديولوجي للمجتمع، الذي ينظر إليه كرابطة تعاقدية بين أشخاص قانونيين أحرار[٢].

إذا كان ذلك كذلك، فإن فوكو يوصينا بأن ندع وصف القوة/ السلطة كإكراه سلبي، يصفي ويقهر ويعيق ويخفي. إذ يجب الآن أن ننظر للقوة/ السلطة بصورة إيجابية باعتبارها منتجة. فهي تنتج الواقع، مجال الحقيقة والموضوعات والفرد والمجتمع والزمان والمكان والمعرفة المكتسبة عن كل هؤلاء، ليسوا سوى منتجات لتلك الماكينة الهائلة.

(١) Foucault, "Questions on Geography": 73.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 194.

الفصل الثالث

الدولة في التحليل السياسي لفوكو

لعل السؤال الذي تتحتم إثارته في هذا المقام هو: أين الدولة في هذا الخضم الهائل من التفاعلات في شبكة علاقات القوة، باستراتيجيتها وتكنيكاتها وميكانيزماتها؟ أو بعبارة أخرى، ما وضع الدولة في التحليل السياسي لفوكو، الذي يذهب على حد قوله «خطوة أبعد على طريق استبعاد شخص الأمير (Person of the Prince)، وفك شفرة ميكانيزمات السلطة»؟[١].

وهناك عدة مقدمات إذا ما تم ترتيبها، فستجعل النتيجة المؤسسة عليها التساؤل السابق أكثر أهمية بل وإثارة أيضًا.

المقدمة الأولى تتصل بأحد ميكانيزمات السلطة التي أفاض فوكو في تحليلها، وهو البانوبتيكون، وتحديدًا ما يطلق عليه البعد الشيطاني (Diabolic Aspect). للبانوبتيكون. يتمثل ذلك في أن البانوبتيكون لا يمكن لشخص واحد أن يتلاعب به أو يديره بين أصابعه. فهو، بطريقة عمله الآلية، ماكينة ضخمة تبتلع الجميع، سواء من يقومون بممارسة السلطة أو من تتم ممارسة السلطة عليهم. إذن لم تعد السلطة متناهية مع شخص واحد (أو حتى يرتبط عملها به) يمارس سلطاته بحق المولد، وإنما صارت آلة لها استقلاليتها الذاتية[٢]. أكثر من ذلك، يؤكد فوكو أن تلك النظرة المحيطة الموحدة (Unifying Gaze) الصادرة من تصميم

---

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 150.

(٢) Foucault, "*The History of Sexuality*": 156.

البانوبتيون الذي سلف شرحه (تلك النظرة التي تمكن من يحتل قلب الجهاز في مراقبة كافة عمليات ومستويات ممارسة السلطة، بما يجعل الجهاز يبتلع كل الأشخاص في جوفه) لم تكن لدى جيرمي بنتام، مصمم الجهاز أية فكرة واضحة عميقة ينبغي أن يعهد إليه بها. ويعتقد فوكو يقينًا أن بنتام لم يعهد بتلك النظرة، أو فلنسمها السلطة البصرية، إلى الملك الذي ما عاد يستطيع القيام بدوره في النظام القديم، كمصدر للسلطة والعدالة[١].

أما المقدمة الثانية، التي تتصل بالانضباط كأحد تقنيات التشريح السياسي، والمترتبة على المقدمة الأولى، فهي أن تلك التقنيات لا تجعل من سيادة الملك غايتها. بل تعمل تلك الطبيعيات الدقيقة للقوة (Micro-physics of Power) على إزاحة الملك من واجهة المسرح السياسي، ووضع جسده في الركن القصي المظلم منه. فمن خلال غزوها للجسد الاجتماعي واختراقها لأعماقه، استطاعت ميكانيزمات السيطرة الانضباطية من جعل ممارسة التحكم ذات تكلفة سياسية أقل، وعائد سياسي واقتصادي أعلى. وبسبب ذلك، استطاعت الاستغناء عن الملك، فلم يعد وجوده الحقيقي أو التخلي مائلاً أمام عيون القوة[٢].

---

(١) *Ibid.*: 157.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 208.

أما المقدمة الثالثة التي تتعاضد مع المقدمتين السابقتين، فهي تتصل بسمتين غاية في الأهمية لاستراتيجيات المواجهة، التي وصفها فوكو في النموذج الاستراتيجي (العسكر) لعلاقات القوة، ألا وهما التحديد الوظيفي الزائد (Functional Overdetermination) والتعقد الاستراتيجي (Strategic Elaboration).

يشير التحديد الوظيفي الزائد إلى دخول الآثار الإيجابية أو السلبية، المتعمدة أو غير المتعمدة، لاستراتيجيات القوة في تفاعلات معقدة مع بعضها، بما يقود باستمرار إلى إعادة ضبط وإعادة تشكيل العناصر المتباينة وغير المتجانسة، المكونة لأجهزة السلطة وميكانيزماتها. أما التعقد الاستراتيجي فيعني أن استراتيجيات القوة وأجهزة السلطة، يصدر عنها من الآثار غير المتخيلة، ما يتخطى الأغراض الاستراتيجية لواضعي تلك الاستراتيجيات أو مصممي تلك الأجهزة. فمثلاً، قاد إصلاح أساليب العقاب في السجون، عن طريق تطبيق التكنيكات الانضباطية في تلك المؤسسات، إلى أثر غير متوقع، وهو خلق مجال لجرائم الأحداث (Delinquency)، وما يرتبط بذلك عصابات منظمة ومجرمين مدربين. لقد أنتج السجن جهازًا يقوم بخلق المجرمين المحترفين. ويزودهم كذلك بوسائط للاتصال. هذا الأثر غير المتوقع لإصلاح السجون سيتم الاستفادة منه وتوظيفه بواسطة استراتيجية جديدة، تهدف إلى غزو هذا المجال الجديد (جرائم الحدث) والسيطرة عليه. حيث سيتم توظيف هذا المجال الإجرامي لأغراض سياسية واقتصادية، فمن ناحية سيتحول المجرمون إلى مخبرين، يتجسسون على بعضهم، بل وسينضم بعض عناصرهم إلى الخدمة في جهاز الشرطة بشكل مهني محترف حتى نهاية عمرهم. ومن

ناحية أخرى، سيستخدم المجرمون من قبل السلطات وأصحاب المصانع لاختراق التنظيمات العمالية، وكذلك فض التظاهرات والاضطرابات التي يقوم بها العمال[١].

يترتب على المقدمات الثلاثة نتيجة لا يبدو أنها موضع شك، ألا وهي أن تحليل فوكو لعلاقات القوة يطيح برأس الملك أي النموذج القانوني للسلطة من التحليل السياسي. فلم يعد إذن هناك مكان للدولة في تحليله، ولعل ما يدفع إلى تصديق هذا الاستنتاج هو تصريح فوكو بأن الدولة ليست أكثر من «واقع مركب (Composite Reality) وتصور مجرد تحول إلى أسطورة (Mythicized Venality)»، وأن للدولة أهمية محدودة فهي لا تتمتع لا بالوحدة ولا بالتفرد ولا حتى بالكفاءة الوظيفية[٢].

لكن المثير للدهشة هو تأكيد فوكو في الوقت نفسه أنه لا يقلل من أهمية الدولة، وإنما هو يرى علاقات القوة يمتد مجالها وراء حدود الدولة. فليست الدولة فقط لا تستطيع أن تعمل إلا على قاعدة من علاقات القوة الموجودة مسبقًا، بل إن تلك القوة المبادراتية (Metapower)، أي الدولة، التي تتمتع بوظائف تجريبية هائلة، ترتبط أيضًا بعلاقات تحديد وتأثير متبادلة مع شبكة علاقات القوة، التي تزود الدولة بمواطئ أقدام لممارسة سلطتها في المنع والتحريم[٣].

---

(١) Foucault, "Confession of the Flesh": 195-196.

(٢) Foucault, "Governmentality", in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham Burchell (London: Harvester Wheatsheaf, 1991): 103-104.

(٣) Foucault, "Confession of the Flesh": 122.

ونخلص من ذلك إلى أن موقع الدولة في التحليل السياسي لفوكو يتخطى ما قد يتبادر للذهن للوهلة الأولى مواقف (استبعاد الدولة لصالح استراتيجيات السيطرة مقابل اختزال استراتيجيات السيطرة في الدولة)، ويشي بتعقد من موقف فوكو من الدولة، بل وبحساسية تحليله السياسي للطبيعة المعقدة للعلاقة بين الدولة وعلاقات القوة، ما أورده في سياق آخر تمامًا، سياق حديثه عن طبيعة الحداثة. فيشير فوكو إلى أن العامل الحاسم بالنسبة للحداثة الغربية لم يكن دولته أو بسط هيمنة الدولة على المجتمع (State Control of Society) بقدر ما هو إضفاء الطابع التسييري على الدولة (Governmentalization of the State). لقد كان ذلك التسيير (Governmentality)، حسبما يرى فوكو، هو الذي مكن الدولة من الصمود على مر العصور، بل وسمح لها باتخاذ الشكل الذي آلت إليه في الوقت الحاضر[١].

وهكذا فمن خلال توصيف فوكو لإضفاء الطابع التسييري على الدولة، سيتسنى لنا أن نصل إلى مفهومه عن الدولة وعلاقتها بالميكانيزمات المختلفة للسيطرة. وهناك عوامل ثلاثة شكلت قوام عملية التسيير، بل وجعلتها ممكنة، في المقام الأول، مثلما يذهب فوكو في استقصائه لتاريخ الدولة.

(١) Foucault, "Governmentality": 103-104.

(١) التكنيكات الانضباطية

بادئ ذي بدء، ولد جهاز الدولة القانونية (Judicial State Apparatus) في القرون الوسطى؛ حيث حدثت نقلة من تحكيم البلاط إلى حكم القضاء. ففي بلاطات الملوك والأمراء، كان يتم التحكيم بين المتخاصمين فيما يحمل إلى صاحب البلاط من منازعات، وذلك على أساس التراضي بين هؤلاء المتخاصمين. ومن ثم لم يتأسس في ذلك البلاط، ما يمكن اعتباره مستودعًا ثابتًا للسلطة. وعلى الخلاف من ذلك، تأسس حكم القضاء على مجموعة محددة بدقة من المؤسسات، التي لها سلطة التدخل في المنازعات والفصل فيها، بناءً على تحويل من السلطة السياسية. وقد ترافقت تلك النقلة مع حدوث عمليتين متداخلتين في تلك الآونة.

أولهما: الاختراق المالي للجهاز القضائي من خلال الغرامات والمصادرات والهبات التي جعلت من عمل إجراءات التقاضي أمرًا مربحًا. وأصبح الجهاز القضائي، بذلك، وسيلة لفرض السيطرة وفي ذلك الوقت مصدرًا لتوليد الدخل، بالإضافة إلى قيمة الإيجار التي يحصل عليها الإقطاعيون، كما صارت وظيفة القاضي شكلاً من أشكال الثروة التي تبادل وتباع وتورث وأصبحت حقًّا مربحًا، لمن يخول لهم الحصول عليها وممارستها، وكذلك التزامًا مكلفًا، لمن يتعين عليهم الخضوع له.

ثانيهما: زيادة الصلات بين الجهاز القضائي والقوة المسلحة، فلكي يفرض مثل هذا النظام، الذي يضمن ويؤمن ويزيد الأرباح المالية، فكان لابد من توافر القوة. فالنبيل القطاعي الذي يحظر بقدر كاف من القوة المسلحة لتحقيق الأمن، كان يستطيع فرض التزامات مالية وأحكام قضائية

على إقطاعيته. ولكن حينما نشبت ثورات وتمردات الامتنان في مواجهة السادة الإقطاعيين، لجأ هؤلاء الآخرون إلى الحصول على مساندة السلطة المركزية، بجيشها ونظام المركزين أيضًا. وكان ذلك في حقيقة الأمر جهازًا جنينيًّا، قام القضاة الإقطاعيون بفرضه من الخارج والتلاعب به وبتكرار إجراءاته، مما سمح لهم بالاستمرار في ممارسة وظيفتهم القضائية. وهكذا ولد جهاز الدولة القانونية واكتسى بثوب التعبير عن الإرادة العامة، باعتباره حكمًا محايدًا وصاحب سلطة. لكنه خرج، في حقيقة أمره، من رحم الصراعات الاجتماعية والاختراق المالي للعقوبات وتركيز القوة المسلحة، على المستوى المحلي[١].

نشأت الدولة القانونية، كنظام تمثيلي برلماني، باعتبارها الواجهة للعملية التاريخية التي أصبحت البرجوازية من خلال الطبقة المسيطرة، في القرن الثامن عشر. أما الجانب المظلم لذلك، فقد كان تطور الميكانيزمات الانضباطية وتعميمها، فالتنوير الذي كشف الحريات هو ذاته الذي اخترع الانضباط. وكانت ميكانيزمات الانضباط الجسدي التي شكلت القاعدة للحريات القانونية، واخترقت الهياكل القضائية للدولة – التي نمت من قلب المؤسسة الإقطاعية، السابق تبيان الظروف التي مرت بها – هي التي مكنت أجهزتها وأعضاءها من أن تكون مؤثرة وفعالة، على خلاف الإطار، أو فلنقل الواجهة، القانونية الذي اكتسبته تلك الهياكل[٢]. فعلى خلاف ما هو مفترض، لم تقم الأنظمة القضائية

(١) Foucault, "On Popular Justice": 5-6.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 222.

بوضع حدود لممارسة التكنيكات الانضباطية للسيطرة، بل أسست تلك التكنيكات ماكينة هائلة وفي غاية الدقة للسيطرة، تقوم بمساندة وحتى مضاعفة عدم التكافؤ بين أطراف علاقات القوة (Asymmetry of Power)، وبالتالي تهدم في هدوء الحدود التي يضعها القانون لممارسة السلطة. وإذا كانت أجهزة البانوبتيكون صغيرة الحجم لم تشكل أجهزة ضخمة لممارسة السلطة، لكنها مثلت المعادل السياسي لدولة القانون[١] فلقد تم استخدام أجهزة البانوبتيكون صغيرة في البداية، على المستوى المحلي، في المدارس والمستشفيات والثكنات العسكرية. وفي لحظة معينة، وخاصة في عهد الإدارة النابليونية، تم تعميم جهاز البانوبتيكون، ولكن ذلك التعميم لم تقم به الدولة، وإنما حدث من تلقاء نفسه عن طريق انتشار أجهزة البانوبتيكون ذات الحجم الصغير وتبعثرها في المجالات المختلفة وفي كافة الأقاليم[٢].

وتظهر نقاط التقاطع بين المستويات المختلفة للميكانيزمات الانضباطية، من جهة، وجهاز الدولة القانونية، من جهة أخرى، أن كليهما أجزاء متكاملة في ميكانيزم أعم وأشمل للسلطة في المجتمع. غير أن وجود نصوص قانونية مركزية وفرضها بشكل منظم على الميكانيزمات الانضباطية يخفي آليات عملها الحقيقية، وراء واجهة ممارسة الحقوق القانونية الموحدة المبنية على سيادة الدولة. (وهكذا، ظهرت نظرية السيادة على مستوى الجهاز القانوني ونصوصه المنظمة)[٣].

---

(١) *Ibid.*: 223.

(٢) Foucault, "Questions on Geography": 72.

(٣) *Ibid.*: 104, 108.

إن ما يغطي الفجوة بين جانبي التناقض السابق (أي الميكانيزمات الانضباطية في المجتمع والواجهة القانونية – السيادية للدولة) هو عملية إضفاء الطابع التسييري على الدولة (Governmentalization of the State). تلك العملية التي قامت بتوظيف السلطة الرعوية (Pastoral Power) القديمة لرجال الكنيسة وعدلتها لتصبح جهاز الشرطة الحديث، الذي سيدخل بدوره في زواج مصلحة مع جهاز الدولة، ليولد لنا عقلانية الدولة الحديثة. وحتى يتسنى لنا فهم تلك العملية المعقدة والخفية بالتفصيل، يجدر تتبع صيرورتها التاريخية.

يرى فوكو أن ممارسة السلطة في المجتمعات اليونانية والرومانية القديمة لم تكن تتضمن ما يطلق عليه تسيير الناس؛ الذي هو عبارة عن «نشاط يتولى توجيه الأفراد طوال حياتهم ويضعهم تحت سلطة مرشد مسئول عما يأتونه من أفعال وكذلك ما يفعل فيهم»[١]. وكان على تلك المجتمعات أن تنتظر ظهور المسيحية وانتشارها في أوروبا، ليس فقط حتى يرافق الدين الجديد قواعد أخلاقية مختلفة جذريًّا عن أخلاق اليونان القديمة، بل أيضًا حتى ينتشر مع الدين الجديد علاقات قوة جديدة في أنحاء العالم القديم، وهنا يجمل القول أن المسيحية كانت الديانة الوحيدة التي نظمت نفسها في صورة كنيسة، أي فرضت قيام مجموعة من الأفراد بدور الراعي (Pastor) للمجتمع، بفضل المؤهلات الدينية لهؤلاء الأفراد[٢].

(١) Foucault, *Résumé des cours*: 99.

(٢) Foucault, "The Subject and Power": 214.

بالرغم من ذلك، تضرب جذور النموذج الرعوي (Pastoral Modality) للقوة في مركب الإله – الملك – الراعي الآتي من المجتمعات الشرقية والغريب على الإغريق والرومان. فالفرعون هو الراعي المصري، والراعي كان لقب ملوك بابل، والإله هو الآخر راغ. ولذلك كان ارتباط الملك بالإله منطقيًّا، حيث يقوم كلاهما بنفس الدور: الملك – الراعي يراقب القطيع، الذي هو في نفس الوقت من خلق الإله – الراعي. ويتعارض الفكر السياسي المسيحي والمؤسسات الدينية المسيحية. وسيظهر ذلك التعارض في عدة نقاط، أبرزها:

(١) بينما يمارس الراعي سلطته على القطيع وليس على الأرض، إذ يعد الإله – الراعي قطيعه بالأرض، نجد آلهة اليونان تملك الأرض، وستحدد تلك الملكية الأولية طبيعة العلاقة بينهم وبين البشر.

(٢) في حين أن الحضور المباشر المراعي ونشاطه هو الذي يوجد القطيع، حيث يتسبب اختفاؤه في تفرق القطيع، نجد العكس تمامًا في حالة المشروع في بلاد اليونان، الذي يخلف وراءه مجموعة من القوانين تمكن المدينة من العيش في غيابه.

(٣) رغم اشتراك الراعي المسيحي مع اليونان في الدور المتعلق بتأمين الخلاص (Salvation) لمن تحت أيديهم، إلا أنهما اختلفا في سبل تحقيق الخلاص. فالراعي سيتولى باستمرار القطيع كله وكل فرد من أفراده.

(٤) بينما مارس القادة اليونان السلطة واتخذوا القرارات من أجل مصلحة الجميع، فإنهم كانوا في الحقيقة يسعون وراء مجدهم الشخصي. أما الراعي فقد كان يحرص على مصلحة قطيعه بصورة متفانية، فحينما ينام أفراد القطيع سيظل الراعي ساهرًا لمراقبتهم، وتعني المراقبة هنا أن يذهب الراعي نفسه من أجل القطيع، وكذلك أن يتفحص القطيع ويعلم كل شيء عن كل فرد من أفراد القطيع، بما في ذلك أخص احتياجاتهم[١].

ولنموذج الراعي المسيحي عدة جوانب تتسم بالتجديد أو الابتكار في ممارسة السلطة، يذكر منها النقاط التالية:

(١) فيما يتعلق بالمسئولية، سيحمل الراعي مسئولية القطيع كله، وكل ماشيته فيه، بل أكثر من ذلك تقدم المسيحية تصورًا مركبًا لتبادلية ودورية الخطايا والحسنات بين الماشية والراعي. فمن خلال مساعدة الراعي لماشية القطيع في تحقيق الخلاص، يستطيع الراعي الوصول لخلاصه، الذي يستلزم أن يفني ذاته ويخاطر بفقدان نفسه من أجل الآخرين، ومن ناحية أخرى، حينما يضل الراعي المسيحي، فسيعرض القطيع الأكبر للخطر، وهو التفرق والتبعثر أي الضياع. كذلك، فإن خطيئة إحدى الماشية ستلحق بالراعي.

(٢) فيما يتصل بالطاعة، فعلاقة الراعي – الماشية هي علاقة تبعية كاملة، بسبب أن الارتباط بالراعي هو خضوع شخصي وفردي له، وأن

(١) Foucault, "Politics and Reason": 60-62.

إرادته نافذة لأنها على وجه التحديد إرادته هو، وفي هذا السياق، تصبح الطاعة فضيلة وحالة دائمة، تتسم بخضوع الماشية للراعي وعيشه وفقًا لأوامره.

(٣) فيما يرتبط بالمعرفة، تستتبع علاقة الراعي – الماشية – نوعًا من المعرفة المفردة (Individualized Knowledge). حيث أبرزت المسيحية ضرورة معرفة الراعي بكل فرد من أفراد قطيعه وبهم جميعًا، من عدة أوجه. أولها: أن يعرف الراعي الاحتياجات المادية لكل ماشية ويزودها بما يشبعها. ثانيها: أن يعرف ما تقوم به تلك الماشية من أفعال أي الخطايا العامة. ثالثها وأكثرها أهمية: أن يعرف ما يجري بداخل روح كل ماشية أي الخطايا الخاصة والتقدم على طريق تحقيق الخلاص. وحتى تستطيع المسيحية التوصل لهذه المعرفة المفردة فقد استعارت تكنيكين، كانا مستخدمين في عالم الحضارة اليونانية، وهما: الاختبار الذاتي (Self Examination) – وإرشاد الضمير(Conscientious Guidance)، ولكن ليس دون أن تبدل المسيحية هذين التكنيكين. فقد تم ربط هذين التكنيكين ببعضهما بشكل مميز، فمن ناحية، صار إرشاد الضمير رباطًا دائمًا، في كل لحظة وسكنة، إذا أفلت الإنسان منه فسوف يضيع. ومن ناحية أخرى، لم يستهدف الاختيار – الذاتي تحقيق التحكم في الذات (Self Mastery)، وإنما فتح الذات كلية لذلك المرشد، وكشف أعمق أسرار الروح أمامه. وبذلك أنشأت المسيحية في العالم اليوناني – الروماني علاقة ارتباط بين الطاعة التامة ومعرفة الذات والاعتراف أمام شخص آخر.

(٤) فيما يرتبط بالغاية، تستهدف التكنيكات المسيحية، كالاعتراف والإرشاد والطاعة، حث الأفراد للعمل على إدانة أنفسهم (Self Mastery). إلا أن الأمانة، في هذا المقام، ليست الموت، وإنما نبذ وإنكار (Renunciation) أنفسهم والعالم كذلك، إنها موت يتكرر كل يوم من أجل العيش في الحياة الآخرة. وتعدو الأمانة المسيحية علاقة بين الذات ونفسها، وتعد مكونًا مؤسسًا الهوية المسيحية[١].

بذلك يكون تسيير الروح (Government of Souls Ecclesiastical) هو نمط السلطة الذي أفرزته المسيحية، واتخذ من (الرعاية الكنسية) شكلاً مؤسسيًّا. فقد أخذت الكنيسة على عاتقها أن تجعل من تسيير الأرواح ممارسة محورية، ونابعة من معرفة راسخة وعميقة، ولا غنى عنها من أجل خلاص المجتمع وكل فرد على حدة. لكن الرعاية الكنسية تعرضت لأزمة عامة، جعلتها تبحث عن نموذج آخر للإرشاد الروحي ولنمط جديد للعلاقة بين الراعي والقطيع. وقد كان ذلك في نهاية عصر الإقطاع الذي شهد ميلاد أشكال جديدة للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وهياكل سياسية جديدة أيضًا[٢]. فلقد كان هناك رغبة عارمة خلال العصور الوسطى في إعادة ترتيب العلاقة الرعوية بين الناس، وقد أثر هذا التطلع على المد الصوفي والحلم الألفي بعودة المسيح الثانية[٣]. لكن علينا أن نميز بين بعدين أو جانبين للقوة الرعوية: فهناك المؤسسة الكنسية التي نضب

(١) *Ibid.:* 68-70.

(٢) Foucault, *Résumé des cours*: 100-107.

(٣) Foucault, "Politics and Reason": 73.

معينها وفقدت حيويتها من جهة، وهناك وظيفة الراعي التي انتشرت وتكاثرت خارج المؤسسة الكنسية[١]. وكانت وظيفة الراعي تلك، هي التي قدمت للمجتمعات الغربية لعبة جديدة، لم يعرفها اليونان ولا حتى الرومان، تلك اللعبة التي ترتبط بعناصر عدة؛ الحياة والموت والحقيقة والطاعة والهوية – الذاتية.

ونتيجة لذلك، ثبت أن المجتمعات الأوروبية شيطانية (Demonic)، فهي تجمع بين لعبة الراعي – القطيع ولعبة المدينة – المواطن (City–citizen)[٢]. بعبارة أخرى، لم تكن الدولة الحديثة سوى الشكل الجديد للقوة الرعوية أو نمط سلطة الراعي المسيحي[٣].

مثَّل الأساس العقلاني للدولة، بشقيه مبدأ عقل الدولة ونظرية الشرطة وجهازها، القوة الرعوية الجديدة أو النموذج الجديد لسلطة الراعي المسيحي، وذلك على وجه التحديد هو ما قصده فوكو باقتناء الطابع التسييري على الدولة (Governmentalization of the State). بالنسبة لمبدأ عقل الدولة، فهو يحدد كيف تختلف المبادئ والأساليب لحكم الدولة عن الطريقة التي يحكم بها الله العالم أو الأسلوب الذي يتصرف به الأب في الأسرة. ويتصل ذلك الاختلاف بأن مبادئ وأساليب حكم الدولة تتصف بالعقلانية، ولا يمكن أن تتبع من القوانين الطبيعية أو الإلهية، على وجه الحصر (Self Mastery).

---

(١) Foucault, "The Subject and Power": 214.

(٢) Foucault, "Politics and Reason": 71.

(٣) Foucault, "The Subject and Power": 215.

يمكن تحديد الدولة في أربعة ملامح أساسية:

(١) عقل الدولة فن للحكم يخضع لقواعد معينة مستقاة من المعرفة العقلانية.

(٢) يستمد هذا الفن للحكم أساسه المنطقي من الدولة، فهو معني بالحكم الفعلي على الأرض وليس بنموذج الإله في حكم مخلوقاته، فعقلانية فن الحكم نابعة من مراعاته لطبيعة ما يحكم أية دولة.

(٣) هدف هذا الفن للحكم ليس تقوية سلطة الأمير، وإنما تدعيم الدولة ذاتها، لذا فهو يتعارض بالكلية مع التحليل السياسي لميكافيلي.

(٤) إن الشكل العقلاني للحكم، الذي يستطيع زيادة قوة الدولة، لابد أن يفترض سلفًا تكوين نوع خاص من المعرفة عن طاقات الدولة وسبل توسيعها. وينتج عن ذلك أن المعرفة بقوة الدولة وطاقاتها ستتطور لتصبح ما يمكن تسميته بالحساب السياسي (Foliate Mathematics) أو حساب القوة للدول المختلفة[١].

أما الشرطة فهي أحد تجليات نظرية عقل الدولة أو الفن العقلاني للحكم، إذ هي ليست مؤسسة أو ميكانيزمًا يعمل من داخل الدولة، وإنما تكنولوجيا للحكم تضم مجالات وأساليب وأهداف تدخل الدولة. فقد كان المصطلح الألماني (Polizeiwissenschaft) أي علم الشرطة هو العنوان الذي درس تتمة علم الإدارة (Science of Administration) في ألمانيا. وفي إحدى النصوص الفرنسية، بعنوان «مختصر دالامار» (Delamere Compendium)،

(١) Foucault, "Politics and Reason": 73-77.

ورد أن الشرطة يتعين عليها أن تتولى أحد عشر شأنًا، هي: الدين والأخلاق، والصحة، والإمدادات، والطرق، والسلامة العامة، والفنون، والتجارة، والمصانع، والعمال، والفقراء. ويمكن تفسير اتساع نطاق الشئون التي تولت الشرطة أمرها، بأنها تشكل كافة المجالات التي يمكن للسلطة المركزية أن تتدخل فيها، بعد أن استطاعت هزيمة أمراء الإقطاع بواسطة القوة المسلحة والنظام القضائي ونظام الضرائب.

وكان المنطق وراء تدخل الشرطة في تلك المجالات أن تتعهد الحياة، بمعنى أن الحياة بذاتها شكلت موضوع تدخل الشرطة، التي وجب عليها أن تؤمن للناس البقاء والعيش حياة كاملة. في هذا السياق، شكل كتاب (عناصر الشرطة) للمؤلف فون يوستي علامة بارزة في علم الإدارة بألمانيا، حيث وضع فون يوستي يده على التناقض الرئيسي المتعلق بالشرطة. فمن ناحية، عليها أن تزيد من قوة الدولة وأن تبذل أقصى ما في وسعها، لكنها من ناحية أخرى يجب أن تؤمن السعادة أو البقاء واستمرار الحياة. ويؤلف فون يوستي لتجاوز ذلك التناقض مركبًا، يفترض فيه أن يقوم بتعريف الأهداف التي يسعى إليها الفن الحديث للحكم. ويكون ذلك من خلال تشكيل العناصر المكونة لحياة الأفراد بالصورة التي تدعم قوة الدولة. ومن أجل هذا، ستصبح مهمة السياسة (Self Mastery)، عند فون يوستي ومعاصريه سلبية، إذ تنحصر في قتال الدولة لأعدائها في الداخل والخارج. بينما ستكون مهمة الشرطة (Die Polizei)، عند فون يوستي، إيجابية، لأنها ستسعى إلى دعم قوة الدولة وكذلك حياة مواطنيها. لم يقتصر كتاب فون يوستي على فن الحكم الحديث، بل تضمن منهجًا لتحليل المعرفة عن السكان المقيمين في إقليم ما، ومن ثم يجمع الكتاب الإحصاء السياسي (Political Statistics) مع

فن الحكم[١]. ويتضح من ذلك أن التسيير أو العقلانية السياسية، التي نمت في تربة المجتمعات الغربية وفرضت نفسها عليها، اقتدت بنموذج سلطة الراعي المسيحي وتأسست على نظرية عقل الدولة[٢].

لكن سلطة الدولة الحديثة أو القوة الرعوية الجديدة اختلفت عن نموذج سلطة الراعي المسيحي في عدة أوجه، أبرزها:

(١) أن السلطة الحديثة (القوة الرعوية الجديدة) لا تهدف إلى تأمين الخلاص لرعاياها في العالم الآخر، وإنما تسعى لخلاصهم في هذا العالم، بمعنى الرفاهية والأمن والحماية من الحوادث. فلقد حلت الأهداف الدنيوية بسهولة محل الأهداف الدينية/ الأخروية، لأن الأخيرة كانت تتحقق عبر الأولى في بعض الحالات، فعلى سبيل المثال، قامت الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية بتأمين الرعاية الطبية والرفاهية الاجتماعية لفترة طويلة من الزمن.

(٢) في إطار السلطة الحديثة، زاد عدد الرعاة زيادة هائلة، فلم يعد هؤلاء يقتصرون على رجال الدين والإكليروس. ورغم أن مسئولي الشرطة صاروا ممثلين للسلطة الرعوية الجديدة، فإن جهات عدة مارست تلك السلطة، كالمشروعات الخاصة والجمعيات الخيرية وهيئات الإحسان.

(٣) المعرفة المتولدة من ممارسة القوة الرعوية الجديدة، لم تقتصر على الأفراد، مثلما كان الأمر في حالة سلطة الراعي المسيحي، وإنما امتدت بين قطبين؛ الفرد والسكان[٣].

---

(١) *Ibid.:* 80-83.

(٢) *Ibid.:* 85.

(٣) Foucault, "The Subject and Power": 215.

الفصل الرابع

إعادة فتح الملف الإيراني

حقًّا لقد دارت الدوائر. هل استدرج المشروع الفوكولي نفسه إلى منطق «الفائز يخسر»، حينما فاز بتركيب صورة قوية لماكينة السلطة الجهنمية التي تبتلع كل شيء بداخلها، ولكنه خسر فى ذات الوقت، لأن القارئ أصبح لا حول له ولا قوة، لأن أمام تلك الماكينة الجهنمية للسلطة أي نوع من التمرد والعصيان عديم الجدوى[١] أم قام فوكو في حقيقة الأمر باستبدال أحد الأشكال الخاصة بتفسير «اليد الخفية» بشكل آخر ، لا يترك أي مجال للحرية أو المقاومة[٢]؟

فطالما يغطي أرخبيل المعتقلات (Carceral Archipelago) الجسد الاجتماعي بأكمله عن طريق استراتيجيات الإفراد والتجميع (Collectivization and Individualization)، «لماذا يتعين علينا إبداء أية مقاومة تجاه تلك القوة المتوغلة في كافة الأرجاء ، تلك القوة التي تدور في مجرى الدم لجسد المجتمع الحديث، بدلاً من أن نوائم أنفسنا معها؟ ولماذا يكون الصراع مفضلاً على الخضوع؟ ولماذا ينبغي مقاومة السيطرة؟» ويجيب هابرماس عن كافة هذه التساؤلات بأن وجود الأساس قيمي هو الذي يمكننا وحده من كشف مكمن الخطأ في القوة الانضباطية، ويبين لنا

---

(١) David Couzens Hoy, (ed.), "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School", in *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 11.

(٢) Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", in *Foucault: A Critical Reader,* edited by David Couzens Hoy (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 90-91.

لماذا تجب علينا مقاومتها[١]. وتضيف نانسي فريزر لذلك أن الاعتراض الذي يرفع في وجه المجتمع، لأنه يقوم بالتحكم من خلال فرض المعايير (Normalization) إنما هو في الواقع دعوة ونداء موجهين لقيمة الأصالة، التي هي بمثابة الوجه الآخر للتحرر الذاتي (Autonomy). فدون أن نقدر على ملء الفراغ القيمي – تتابع نانسي فريزر – بواسطة مثال الاستقلال الذاتي لن يكون هناك سبب يبرر معارضتنا للمجتمع الذي أعيدت هيكلته على شاكلة البانوبتيكون الضخم[٢].

يسعى هذا الفصل للإجابة عن كافة تلك التساؤلات، التي رفعها نقاد فوكو في وجهه، وذلك من خلال تجسيد الفجوة بين أعمال فوكو المنشورة ككتب، والتي سلف لنا استخراج مفهوم القوة لديه منها، وما نطلق عليه في هذا البحث الملف الإيراني. ويتكون هذا الملف من مجموعة المقالات التي كتبها فوكو وقت زيارته لإيران أثناء الثورة، ضمن مجموعة من الباحثين والصحفيين، بتكليف من جريدة إيطالية. والمقالات في الأصل مكتوبة باللغة الإيطالية، لكن ترجمتها الفرنسية موجودة في المجلد الثالث لكتاب المقولات والكتابات (*Dits et écrits*). وسيشار لتلك المقالات من الآن فصاعدًا بالملف الإيراني.

---

(١) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*: 283-284.

(٢) Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourses and Gender in Contemporary Social Theory* (London: Polity Press, 1989): 53, 57.

في سياق تجسيد الفجوة بين أعمال فوكو والملف الإيراني، سأقوم بخطوتين متلازمتين. أولهما: استيعاب الملف الإيراني في الأسس الفلسفية لأعمال فوكو، من خلال توضيح أثر تلك الأسس الفلسفية في تولية فوكو كوجهة تحليلية صوب الحدث الإيراني. ثانيهما: استلهام مداخل من أعمال فوكو تكون بمثابة رؤوس كباري للعبور إلى الملف الإيراني، وتساعد في ذات الوقت على تركيب رؤية وفهم فوكو لمسألة المقاومة.

للقيام بالخطوة الأولى يتعين العودة إلى سؤال كانط «ما التنوير؟»، وهنالك يمكن تسكين الملف الإيراني في الجذور الفلسفية لخطاب فوكو. فعقب عودة فوكو من الزيارة الأولى لإيران قدم سيمنارًا علميًّا ، أعاد فيه قراءة مقال كانط الذي يحمل عنوانه صيغة هذا السؤال. وفي تلك القراءة، يرى فوكو أن الحداثة لا يجب أن تفهم كمرحلة تاريخية أو حقبة زمنية تتميز عن الحقبة السابقة للحداثة والحقبة التالية لها. إن الحداثة – حسبما يذكر فوكو – ليجدر فهمها كموقف أو طبيعة (Ethos) وهي كلمة مستقاة من الأصل الإغريقي الذي يشير إلى الطبيعة والممارسات الاعتيادية التي تقوي تلك الطبيعة وتعبر عنها أيضًا. فالحداثة إذن اختيار إرادي لنمط من أنماط التعلق بالواقع الحالي، إنها طريقة للتفكير والشعور، للسلوك والحركة، وتميز تلك الطريقة علاقة من علاقات الانتماء، وتقدم نفسها كمهمة وواجب. ووفقًا للشاعر الفرنسي بودلير (Baudelaire).

تنقسم الحداثة كموقف أو (Ethos) إلى شقين:

(١) هناك تلك العلاقة مع الزمان التي يطلق عليها فوكو التصور البطولي للزمن الحاضر (Heroization of the Present). فإذا كانت الحداثة تتميز

بالوعي المتقطع للزمان، والشعور بالجديد، والقطيعة مع التقاليد، فإن الوجود الحداثي يشير إلى تبني موقف خاص تجاه هذه الحركة، موقف يقبض على الجانب البطولي/ المجيد في الحاضر، موقف يمكنه الوصول إلى شيء أبدي، لا يوجد فيما هو خلف اللحظة الحاضرة ولا فيما هو متجاوز لها، بل يوجد بداخل تلك اللحظة الحاضرة تحديدًا. ولا يعني التمثل البطولي للحاضر، رغم ذلك، التعامل مع اللحظة الحاضرة باعتبارها مقدسًا يجب تخليده. «فلا تنفصل القيمة العليا للحاضر عن الرغبة البائسة في تخيله، أي في تخيله بشكل مغاير ...، وتحويره ليس عن طريق تدميره، ولكن بالإمساك بالحاضر مثلما يوجد فعلاً». وإن كانت إعادة تشكيل الحاضر لا تعني إلغاء الواقع، وإنما هي التأثير المتبادل بين الانتباه الكامل لما هو موجود في الواقع، من جهة، وممارسة الحرية التي تحترم ذلك الواقع وتنتهكه في آن واحد.

(٢) هناك أيضًا العلاقة مع الذات التي تسمى التأنق (Dandysme)، فلا يمكن فصل الموقف الحداثي عن الانضباط الذاتي (Asceticism)، فأن يكون المرء حداثيًّا يعني «أن يتخذ نفسه كموضوع لعملية تصميم وترتيب صعبة ومعقدة». والإنسان الحديث ليس من يهدف إلى اكتشافه نفسه أو استجلاء حقيقته المخفية، ولكنه ذلك الذي يحاول اختراع نفسه. فالحداثة لا تحرر الإنسان من وجوده البشري، وإنما ترغمه على القيام بمهمة إنتاج/ إبداع نفسه كعمل فني[١].

(١) Kant, "What Is Enlightenment?": 113-118.

كان هذا الفهم المتميز للحداثة كتأنق، المستقر من الشاعر الفرنسي الشهير بودلير، هو الذي وظفه فوكو كمدخل لقراءة نص كانط الخاص بما هو التنوير. فيذهب فوكو أن تعريف كانط للتنوير يمثل لب ما يسميه هو بالموقف النقدي للحداثة، ذلك الموقف الذي يرتبط بشكل مخصوص بالسياق التاريخي للمجتمعات الغربية. حيث يمكن تسكين الموقف النقدي للحداثة في إطار العملية الضخمة للتسيير المجتمعي (Governmentalization of Society) التي مرت بها المجتمعات الأوروبية في القرن السادس عشر. تلك العملية التي يتم من خلالها إخضاع الأفراد بواسطة ميكانيزمات القوة الخالقة للحقيقة، أي التي تحكم من يخضعون لها عن طريق خلق ذاتياتهم. وكرد فعل لهذه العملية المجتمعية، ثار التساؤل «كيف يمكننا ألا نُحكم بهذه الطريقة، ومن أجل تلك الأهداف، وبواسطة هؤلاء الناس؟».

بعبارة أخرى، ظهر كرد فعل لعملية التسيير، فن العصيان الذي يحد من فنون الحكم ويهرب منها ويعيد تشكيلها، ولكنه بصورة غير متوقعة يؤدي إلى تنمية وتطوير فنون الحكم أيضًا. وبالتالي ، يمكن رؤية النقد الحداثي – في هذا السياق – باعتباره موقفًا فكريًّا وأخلاقيًّا وسياسيًّا، وطريقة للتفكير و«الفن المتعلق بألا نظل محكومين بدرجة كبيرة». إن النقد كذلك هو تلك الحركة التي يمنح الفاعل/ الذات نفسه الحق فى مساءلة «الحقيقة» عما تنتجه من آثار على علاقات القوة، وكذلك مساءلة «القوة» عما تنتجه من خطابات عن الحقيقة. وبكلمة واحدة، يسعى النقد إلى إزالة خضوع الذات (Desubjugation of Subject) في سياق يمكن

تسميته بسياسات الحقيقة[١]. ومن أجل ذلك يتطلب النقد من وجهة نظر فوكو «العمل على حدود ذواتنا، أي الشغل الدؤوب الصبور الذي يمنح شكلاً لتطلعنا غير الصبور للحرية»[٢].

وهكذا، إذا كانت مهمة النقد عند كانط مهمة سلبية من حيث هي وضع حدود لا يمكن اجتيازها للمعرفة، فإنها ستتحول على يد فوكو – فيما يسميه الموقف النقدي للحداثة – إلى مهمة إيجابية. من حيث إنه سيبرهن على أن ما هو معطى لنا، باعتباره عالميًّا وجوهريًّا وإلزاميًّا ، هو في واقعه أمر فردي وعرضي ونتاج لقيود تعسفية. لن يكون النقد وضعًا للحدود، وإنما سيأخذ شكل انتهاك للحدود (Transgression)، حينما سيفصل ويستخلص من عرضية وجودنا (أو ما نحن عليه من حال) إمكانية ألا نكون أو نفعل أو نفكر كذلك (أو مثلما نحن عليه من حال). «وسيسعى النقد لمنح العمل غير المحدد للحرية أوسع وأبعد ما يكون من طاقة واقعة». ولذلك سيأخذ الشغل الصبور على حدود ذواتنا، الذي سيصرف الرغبة للحرية التي لا تعرف الصبر، شكل «التحقيق التاريخي في الأحداث التي قادتنا لكي نكوِّن أنفسنا ونتعرف عليها كذوات فاعلة لأفعالنا وأفكارنا وأقوالنا». ويرافق التحقيق التاريخي عمل تجريبي يضع نفسه في محك اختبار الواقع، ويسعى ذلك العمل التجريبي إلى التعرف على نقاط التغيير الممكن والمرتجى وتحديد الشكل اللازم للتغيير. بهذا المعنى لم تعد المهمة النقدية أمرًا متجاوزًا للزمان والمكان، بل صارت مهمة عملية تفتح الطريق أمام تحولات جزئية

(١) Foucault, "What Is Critique?": 28-29, 32.

(٢) *Ibid*.: 133.

محددة، تتابع بصورة تدريجية في مناطق عدة تتصل بوجودنا وتفكيرنا. ولم يعد الأمر في صورة مشروعات كونية راديكالية تقفز فوق الواقع وتهرب من الحقائق لتؤسس رؤية كاملة لمجتمع آخر[١].

ويرتبط بالسؤال عن التنوير سؤال آخر «ما أنطولوجيا الحاضر؟» أو ما العنصر في الحاضر الذي يمكن التعرف عليه وتمييزه وفك شفرته من بين كافة العناصر الأخرى؟ ماذا ينتج على وجه التحديد في الحاضر المعاني التي تكون مادة للتفكير الفلسفي الذي هو في حد ذاته جزء من الحاضر. ويبرر فوكو القول بذلك الارتباط بين السؤالين بأن نص كانط يتضمن سؤالاً عن الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه. أي أن نص كانط يجعل من حاضره على المستوى الخطابي/ الفكري إشكالية للتفكير الفلسفي؛ فهو يستجوب حاضره كحدث له معنى وقيمة يعمل على استخراجهما، ويسعى إلى تأسيس مبرر وجوده وشرعية ما يقوله عنهما؛ أي أن الفيلسوف ليتساءل عن كيفية انتمائه إلى تلك الـ «نحن» التي تعد كلية ثقافية تميز عصره. بهذا المعنى، فليس الخطاب الفلسفي للحداثة من شيء سوى التنوير يطلق على نفسه التنوير: «إنها عملية ثقافية فريدة تتسم بأنها تعي ذاتها، فهي تضع اسمًا لذاتها، وتضع نفسها في إطار علاقتها مع ماضيها وحاضرها، وتضع لنفسها العمليات التي يتعين عليها القيام بها في ظل حاضرها»[٢].

---

(١) Foucault, "Christianity and Confession", in *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1997).

(٢) Foucault, "Politics and Reason": 78-79.

في عام ١٧٩٨، كتب كانط إضافة للنص السابق عن ماهية التنوير الذي ينتمي إليه باعتباره اللحظة الزمنية الحاضرة آنذاك، وقد أجاب النص الجديد عن سؤال جديد، واجه به الحاضر كانط وقتئذ، ألا وهو: «ما الثورة؟». وإذ يربط فوكو بين كلا النصين، فهو يؤكد أنَّ هذين السؤالين عن التنوير وعن الثورة كانا شكلين لتساؤل واحد لكانط ذاته عن أنطولجيا الزمن الحاضر. ويتحدد عن هذا الفكر النقدي لكانط، الذي يتقصى ويبحث في الخبرات الممكنة في الحاضر الذي عايشه، تقاليد نقدية يسميها فوكو «أنطولوجيا ذوات أنفسنا» أو أنطولوجيا الحاضر[١]. وتتشابك كافة تلك الروابط الماورائية، حسب فوكو، لفكر كانط النقدي في مقولة الثورة كمشهد (Revolution as a Spectacle). فيشير فوكو أنه لفهم طبيعة اللحظة الحاضرة، وهو ما يتعلق به ذلك البحث الجديد للحداثة الغربية، ينبغي للمرء أن يتخذ علامة للتأثيرات الممكنة أو لإمكانية حدوث تأثيرات في موقف معين. وبناءً على ذلك، يتعين عزل حدث ما يتمتع بقيمة العلامة، بمعنى أنه تذكاري، وإيضاحي، واستشراقي. تذكاري لأنه يعرض بوضوح إلى أن الأشياء كانت دائمًا كذلك فيما مضى؛ وإيضاحي لأنه يعرض بوضوح إلى أن الأشياء هي على ما هي عليه دائمًا؛ واستشهادي لأنه يعرض بوضوح إلى الأشياء ستكون دائمًا كذلك فيما هو آت.

ويذهب فوكو أن أول ما يخطر بالبال هو أن الثورة هي الحدث الذي يحظى بقيمة العلاقة، أفليست هي التي تقلب الأمور رأسًا على عقب

(١) Foucault, "What Revolution?", in *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Michel Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1997): 99-100.

وتبتلع الهياكل الصلبة للدولة والمجتمع! لكنه يدفع بأن الدراما الثورية لا تمثل ذلك الحدث العلامة، فما يحسب هو كيف تتحول الثورة إلى المشهد أو الطريقة التي يستقبل بها المشاهدون الثورة. وهم أولئك الذين يشاهدون مشهد الثورة عن بعد ولا يشاركون فيها، ولكنهم يتركون أنفسهم تنساب معها. ويبرر فوكو ذلك بعدم إمكانية اعتبار نجاح أو إخفاق الثورة علامة على شيء، وإنما هو التطلع الحماسي الذي يلعب بروؤس أولئك الذين لم يكونوا الفاعلين الرئيسيين للثورة هو الذي يجعل منها علامة دالة على البنية المعنوية للحظة الحاضرة التي تنتمي إليها. فالثورة كمشهد، وكمستودع لحماسة مشاهديها يجعلها علامة على الحاضرة، من حيث إنها تذكارية (فهي تدل على أن البنية المعنوية أصيلة في الوجود)، وإيضاحية (فهي تدل على أن تلك البنية المعنوية حبلى بالنتائج والآثار في الحاضر)، استرشادية (فهي تدل على أن تلك البنية المعنوية ستتجلى من خلالها)[1].

إن تلك الميول الكامنة في خطاب فوكو هي التي ستجذبه إلى الحدث الإيراني، ومن خلال أنطولوجيا ذوات أنفسنا أو أنطولوجيا الحاضر الذي ستكون الثورة كمشهد علامة له سيتعدى «جمال» الحدث الإيراني في ملف مقالات فوكو عن الثورة الإيرانية أو الملف الإيراني. وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن إضافة الجمال للحدث الإيراني هو من عمل فوكو، مما يدل على إدراكه للحدث على المستوى الجمالي، أو كنوع من الجمال، فيه يعاد التفكير في علاقة الوجود البشري بالتاريخ، وفيه تتم معايشة الوجود بطريقة مختلفة.

(١) *Ibid.*: 90-95.

أما الخطوة الثانية على طريق تجسيد الفجوة بين أعمال فوكو والملف الإيراني، فهي استخلاص مداخل من تلك الأعمال يتم العبور عليها للملف الإيراني، بحيث يتم تكوين رؤية فوكولية لمفهوم المقاومة. وستكون نقطة البداية هنا محاولة الإجابة عن السؤال المتعلق بما إذا كان النظام الانضباطي أو أرخبيل الاعتقال، الذي قام فوكو باستقصائه، مطلقًا بحيث لا يترك مجالاً للمقاومة. ومن على ظهر هذه الإجابة يمكن العبور إلى الملف الإيراني لتفحص عملية انتشار الميكانيزمات الانضباطية أو وضع المعايير في المجتمع الإيراني، تلك العملية التي هي بمثابة الجانب السفلي لعملية التحديث في إيران.

يقرر فوكو في حديثه عن المجتمع الانضباطي أنه لم يتشكل عبر عملية امتداد أو انتشار متواصل من مركز ما، وإنما من خلال عملية تفرق وتبعثر لمراكز السلطة، وتنويع في أشكال ممارستها، والاستخدام المركب لهذه الشبكة من العلاقات التي تصل بين تلك المراكز[1]. ففي الأصل، كانت هناك أزمة في الحكم عبرت عن نفسها في الأشكال المتباينة للمقاومة والعصيان في الأمور العامة والمسائل اليومية. فمنذ القرن الخامس عشر وجدت المجتمعات الغربية نفسها على شفير أزمة هائلة وإعادة تقييم على نطاق واسع لأساليب الحكم في كافة المجالات كالإدارة، والصحة والتعليم إلخ... وكان الناس يشعرون بعدم الراحة

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 34.

وبالضيق وبالصعوبة للطريقة التي كانوا يحكمون بها[١]. وقد دلت ظاهرة أزمة الحكم أن الماكينة المصممة لمنح الحياة للشعب وصلت إلى مرحلة أو نقطة حاسمة في تاريخ تشكيلها، صارت الحياة فيها عرضة للمخاطرة. مثل عدم قدرة الحكم على توفير الخدمات الصحية للعديد من المناطق أو على مواجهة بعض الأمراض لأسباب تقنية واقتصادية. ولذلك، وبالتالي أثار ذلك العجز شكوكًا سياسية وأخلاقية على حق طلب الموت من الأفراد، ذلك الحق الذي تم إدماجه من خلال تطورات تاريخية طويلة في وعي الشعوب. ذلك أن الدول كانت تطلب من الأفراد أن يضحوا بأنفسهم أثناء القتال في الحرب، وقد وافق الجنود على أن يُقتلوا ووضعوا حياتهم بمنأى عن أية حماية[٢].

وإذا نظرنا للأمر من زاوية أخرى، فلقد كان الجانب السفلي لحق الحاكم في تعريض شعب بأكمله للموت هو القوة التي تؤمن الحياة لفرد واحد أي الملك. ومع وفاة الملك أي ظهور السلطة الحديثة القائمة على الميكانيزمات الانضباطية، انعكست تلك العلاقة تمامًا. إذ استدل الحق القديم في أخذ أو انتزاع الحياة (الموت) بالقوة الداعمة للحياة والمانعة للموت؛ وصارت السلطة تؤسس ولايتها على الحياة لا الموت. وبذلك

(١) Foucault, "Subjectivity and Truth", in *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1997): 171-198.

(٢) Foucault, "Social Security", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988): 171-172.

انقلبت الأمور؛ بحيث أصبح الموت حدًّا على ممارسة السلطة، واللحظة التي يفر فيها المرء من قبضة السلطة، أي أصبح الموت أكثر أبعاد الوجود سرية وخصوصية. ومن هنا كان الانتحار مثيرًا لدهشة السلطة التي تمارس على الحياة، لأنه يشهد على فردية وخصوصية الحق في الموت. تأسست هذه السلطة – الحيوية (Biopower) (أي تنظيم السلطة فوق الحياة لا الموت) على شبكة من العلاقات تربط بين نوعية قطبين من أنواع السلطة، هما: السياسات التشريحية للجسد البشري (Anatomo-politics of the Human Body) والسياسات الحيوية للسكان (Bio-politics of the Population) فبينما تركز الأولى على الجسد كآلة، تركز الثانية على الجسد كجنس مزود بعمليات حيوية.

فالسياسات التشريحية تضبط الجسد وتعظم قابلياته وتستخلص طاقاته وتزيد من ليونة ومرونته، وأخيرًا تستوعبه في نظم التحكم الاقتصادي. أما السياسات الحيوية، فهي تشرف على الجسد وتراقبه من خلال سلسلة من التدخلات في الميلاد والوفاة، وفي مستوى الصحة، وفي العمر المتوقع وطوله[1]. وقد تولد عن التجميعات المختلفة لهذين النوعين للسلطة الحيوية أثران بارزان. فمن جهة السياسات التشريحية للجسد، كان هدف ممارسة السلطة هو جعل الجسد لينًا (Docile)، بمعنى استبدال الحركات الجامدة وغير المقصودة مطردة على القيام بعمليات محددة، لها ترتيبها ومراحلها وسرعتها، ويتم ذلك الاستبدال من خلال فصل الجسد عن الطاقة المتولدة عن ممارسة السلطة عليه، وتوظيف تلك الطاقة في

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 138-139.

علاقة القوة التي تهدف إلى إخضاع الجسد[١]. وسيكون الأثر المتولد عن هذا نمط من ممارسة السلطة على الجسد «زيادة وعي المرء بجسده وتسيده عليه». ولذلك فإن ما يجعل السلطة أكثر قوة في ممارستها للسيطرة على الجسد وما يتم استثماره في الجسد ذاته (وهو ليونة الجسد وقدرته على الحركة) يجد نفسه موضعًا لهجوم مضاد في نفس الجسد. وهكذا تنسحب السلطة وتعيد تنظيم قواتها وتعاود هجومها في مكان آخر في الجسد، وتستمر المعركة[٢].

ومن جهة السياسات الحيوية للسكان، التي تهدف من الإشراف على الجسد ومراقبته عن طريق تدخلات في عملياته الحيوية إلى خلقه كجنس للسكان في الإقليم، نجد هناك استثارة بأشكال متعددة لإنتاج الخطاب، بسبب انتشار مراكز السلطة في الجسد الاجتماعي. تلك المراكز التي تنتج شتى أنواع الخطابات وتنوعها وتوظفها لأغراضها وتربطها ببعضها. ويستخلص فوكو من دراساته التاريخية أنه قد انتشرت أجهزة على نطاق واسع من أجل إنتاج الخطابات المتنوعة عن الذات، ومن أجل استثارتها للحديث عن نفسها، ومن أجل تسجيل وتدوين وتوزيع هذا النمو في الخطابات[٣]. هذا الاختمار الخطابي قد أخذ على عاتقه المهمة التي لا تنتهي والمتصلة بإخبار المرء والآخرين كل شيء قد يتعلق بالتفاعلات المستمرة بين الإحساسات والرغبات. وبذلك أصبح إدخال كل ما يتصل

(١) Foucault, *Discipline and Punish:* 138, 153.

(٢) Foucault, "Body/Power": 56.

(٣) Foucault, *The History of Sexuality*: 34.

بالذات وأحاسيسها ومشاعرها في دورات طاحونة اللغة، أو بعبارة أخرى تحويل الذات ورغباتها إلى خطاب، هو القاعدة العامة لكل جهة أو مؤسسة أو جهاز(١).

مع ازدياد وتضاعف إنتاج الحقيقة من خلال الخطاب، بل وتكثيف وتعميق تلك الحقيقة، صار لهذه العملية لذتها الخاصة؛ أي تم اختراع نوع جديد من اللذة، هي لذة إنتاج الحقيقة عن اللذة؛ أو لذة معرفة واكتشاف وتعرية تلك الحقيقة، أو الولع بالنظر إليها والتحدث عنها وأسر الآخرين بها. لقد كانت لذة الخطاب عن اللذة هي التي أدمجت كلاً من ازدياد درجة اللذة وإنتاج الحقيقة معًا، ليخلقا ما يشبه فن الاستثارة الجنسية (Erotic Art) الذي يتم نشره باستمرار وبسرية في المجتمع(٢). وسيقود هذا الارتباط بين زيادة درجة ممارسة السلطة وزيادة وانتشار إنتاج الخطابات إلى ازدياد درجة وعي الناس بأنفسهم، مما خلق لديهم حافزًا للحديث عن أنفسهم. وقد تم استيعاب ذلك في شبكة من الخطابات التي توجه أحيانًا الحديث إلى الناس أو تتحدث عنهم أو تنشر المعرفة المتصلة بهم أو متى تستخدمهم لإنتاج المعرفة عن ذوات أنفسهم(٣).

ونتيجة لذلك، ولدت ممارسات السلطة وتفاعلاتها المقاومة، بل وكانت تستثيرها أيضًا. ونقطة البداية في توليد تلك المقاومة ضد ممارسات السلطة هي ذاتها ما تتم ممارسة السلطة عليه، ألا وهو الجسد. ومن هنا يمكن أن نفهم ما قصده فوكو بتعرض السلطة لهجوم مضاد في ذات

---

(١) *Ibid.*: 1-20.

(٢) *Ibid.*: 71.

(٣) *Ibid.*: 29-31.

موضع سيطرتها. وحتى نفهم أكثر كيفية تولُّد مقاومة السلطة في الجسد، يغدو من اللازم التعرض بالتحليل لمفهوم فوكو للجسد.

أولاً: يرى فوكو الجسد ككيان مركب من طاقات ورغبات وتتمتع بالقدرات التي تجعله موضوعًا للقوة/ السلطة، التي تقوم بتنويع تلك القدرات الجسدية وخلق أشكال للذاتية المضافة إليه[١]. ذلك أن السلطة تمارس على الجسد عن طريق الاستيطان، حينما يتم «تحرير علاقة القوة إلى الطرف الآخر لذلك السطح الذي تمارس عليه، ويصبح من يخضع لها ويعرفها ويأخذ على عاتقه القيود التي تفرضها ويجعل تلك القيود تلعب بتلقائية عليه، فهويحفر بداخله علاقة القوة التي يلعب فيها كلا الدورين (المسيطر والمسيطر عليه) في آن واحد، ويصبح أداة رئيسية في عملية إخضاعه»[٢]. وينتج كأثر عن عملية الإخضاع الذاتي تكوين ضمير مستقل، الذي هو في الحقيقة القدرة الذاتية على التحكم في الحركات. ومن هذا الضمير أو الوعي أو الاستقلالية، على وجه التحديد، تتولد المقاومة[٣].

ثانيًا: ينظر فوكو للجسد لكونه مستودعًا للذائذ والرغبات باعتباره مجالاً تستعرض فيه العلاقة الحلزونية بين القوة واللذة نفسها. فما الذاتية كنمط للسلطة سوى تصنيف لقدرات الجسد وترتيبها وتكملتها، بما يمكنها من الإتيان بأعمال معينة، تتم إضافتها للجسد ذي الطبيعة

(١) Paul Patton, "Foucault's Subject of Power", *Political Theory Newsletter* 6, No. 1 (1994): 61.

(٢) Foucault, *Discipline and Punish*: 202-203.

(٣) Patton, "Foucault's Subject of Power": 67.

الديناميكية المتمردة (Active Plebian Body). بهذا المعنى، تُولد الذاتية المقاومة لأنها تعيق استخدام وتنمية بعض الأجساد لقدراتها في اتجاهات معينة، ويوصف هؤلاء الأفراد بأنهم غير طبيعيين أو شواذ (Abnormal). فعن طريق الاتصال بالجسد ومداعبته، تقوم السلطة باستثارته جنسيًّا، وبذلك تعيق استيطان علاقة القوة وتسد عملية الـ(Desecualization)[١].

ونتيجة لهذه النظرة للجسد سوف يتسنى لفوكو أن ينطق مقولته المشهورة: «لا توجد علاقات للقوة دون مقاومات... حقيقية وفعالة لأنها (أي تلك المقاومات) تتشكل بالضبط في تلك النقاط التي تمارس علاقات القوة عندها»[٢]. ولذلك تتسم نقاط الصراع (بين السلطة والمقاومة) بأنها مستعرضة (Transversal)، فهي ليست محصورة داخل حدود بلد ما؛ كما أنها فورية حيث إنها تبحث عن العدو القريب وليس العدو الرئيسي، فضلاً عن أنها لا تسعى لإيجاد حلول عن طريق المشروعات اليوتوبية. وتثير الصراعات القائمة تساؤلات حول هوية الأفراد المحكومين بعلاقات القوة، من خلال توجيه الهجوم صوب كل ما يربط هؤلاء الأفراد بالهويات المقيدة لهم والتأكيد على حقهم في أن يكونوا مختلفين. وبكلمة واحدة «تدور (تلك الصراعات) حول سؤال: من نحن؟»[٣]. ويجعل تكاثر نقاط المقاومة التي تتوغل في الكيانات الاجتماعية والوحدات الفردية، ونمط علاقات القوة الحاكمة لها، من

(١) Gearhart, "The Taming of Michel Foucault": 464.

(٢) Foucault, "Power and Strategies": 142.

(٣) Foucault, "The Subject and Power": 211-212.

الثورة أمرًا ممكنًا[١]. فليست الثورة سوى نمط مختلف لعلاقات القوة عن ذلك الخاص بالدولة، لذا فهناك أنواع شتى من الثورات بمقدار التنويعات الممكنة لعلاقات القوة القائمة[٢].

إذا أخذنا في الاعتبار المقدمات الفلسفية والنظرية السابقة للخطاب الفوكولي، فسيصير من المشروع السؤال عن كيفية عمل الميكانيزمات الانضباطية في السياق الإيراني، تلك التي نقلت إليها عبر محاولات التحديث العديدة في إيران. فبالنسبة لفوكو، كان اللافت للنظر أو بصورة أدق كان المثير للدهشة في إيران هو أن الصراع لم يكن بين عناصر مختلفة. «فما يعطيه (أي الحدث الثوري الإيراني) ذلك الجمال، وفي نفس الوقت تلك الخطورة، هو وجود مواجهة واحدة فحسب: بين الشعب بأكمله والدولة التي تهدد بأسلحتها وشرطتها». وقد كان هذا المنظر يتكرر في كل مكان؛ فالناس يتظاهرون والدبابات تصل وتحاصرهم ؛ ثم تتكرر التظاهرات وتنطلق الرشاشات. لقد كانت تظاهرة (Demonstration)، بالمعنى الحرفي للكلمة، لإرادة الشعب ولفعل سياسي وقانوني، يتم القيام به بصورة جماعية، من أجل إزاحة صاحب السيادة عن الحكم[٣] على أن تلك المواجهة بين الدولة والمجتمع التي ظهرت بوضوح في دراما الثورة، كانت مختبئة في خلفية المسرح الإيراني. فقبل ذلك بعشر سنوات،

---

(١) Foucault, *The History of Sexuality*: 95-96.

(٢) Foucault, "Truth and Power": 122-123.

(٣) Foucault, "Iran: The Spirit of a World without Spirits", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988): 216.

أشار زلزال ثاباس بوضوح إلى أن الكارثة الواحدة في إيران الشاه حبلى بأكثر من مولود. إذ قامت على نفس الأرض المدمرة مدينتان متقابلتان ومتنافستان؛ فقد كان هناك المدينة الإدارية الخاصة بالحكومة والوجهاء، ولكن غير بعيد عنها بنى الفلاحون والصناع مدينتهم المخالفة للخطط الرسمية. لقد جمعوا الأموال وشقوا الأرض وبنوا المباني بأيديهم، وأقاموا مسجدًا رفعوا عليه للمرة الأولى العلم الأخضر. تلك المدينة الجديدة، المواجهة لمدينة الحكومة والمضادة لها، أطلق عليها اسم «إسلامية»[1].

هذه الازدواجية الناشبة بأظفارها في لحم المجتمع الإيراني ليست سوى نتاج لعملية التحديث، أو الثقل الميت للتحديث. فلم تكن القضية في إيران تدور حول الصراع بين الملك التقدمي، الذي يسعى لإزاحة التقاليد المهترئة عن كاهل بلاده، والمجتمع المتخلف، الذي جمد حركته معتقد عتيق وإكليروس رجعي. وإنما الشاه نفسه هو الذي كان متأخرًا مائة عام، والتحديث ذاته هو الذي كان ثقلاً ميتًا. وتتلخص جريمة الشاه بمشروعه التحديثي في سعيه لفرض فترة من الماضي على الحاضر الذي لم يعد راغبًا فيها أكثر من ذلك. فمن المحقق أن التحديث، كمشروع سياسي ومصدر للتغيير الاجتماعي في إيران، كان تخلفًا. ففي عام ١٩٢١، وصل رضا خان إلى الحكم بمعاونة الإنجليز وقدم نفسه كمنافس لكمال أتاتورك، واستعار البرنامج الكمالي المكون من ثلاثة جوانب بحذافيرها؛ القومية والعلمنة والتحديث. لكن حكم آل بهلوي أخفق في المكونين الأوليين. فمن زاوية القومية، لم يتمكن الشاه من تجاوز العقبات الجيوسياسية قط، إذ أجبره

(١) Foucault, "L'armée, quand la terre tremble", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 664.

الإنجليز على التخلي عن الحكم لمواجهة الخطر الروسي، و لم يفلح الابن الذي خلف أباه سوى في استبدال الوجود البريطاني والاختراق السوفيتي بالسيطرة الأمريكية الأخطبوطية السياسية والاقتصادية والعسكرية.

ومن زاوية العلمنة، شكل الإسلام المصدر الأساسي للوعي القومي عند الإيرانيين، وبالتالي عمل رضا شاه على إحياء أسطورة الأصل الآري ليكون نقاء ذلك الأصل دعامته الوحيدة. وبذلك أمسى التحديث هو المكون الوحيد للبرنامج الكمالي الذي تركته القوى الدولية والداخلية في يد أسرة بهلوي دون منازع. إنه يمثل بقايا مشهد بدأ قبل ذلك بستين عامًا، حينما تم الشروع في تحديث البلدان الإسلامية على الطريقة الأوروبية، وهكذا صار التحديث الذي تمت تجربته لمرة أخرى هو مقوم البقاء الوحيد لحكم الشاه. ويعلق فوكو على ذلك مشيرًا إلى أنه من غير المعروف ما إذا كان الشاه قد وجه ناظريه صوب عام ٢٠٠٠، لكنه من المؤكد أن نظرته الشهيرة تعود إلى العشرينيات[١]. دخل التحديث في زواج مصلحة مع نظام حكم أسرة بهلوي، ومنح الوجود أيضًا لمركب الاستبداد – الفساد؛ ويدعم توأم الاستبداد والفساد بعضهما. إذ لم يكن الفساد من سوء الطالع الذي ضحى بالتنمية في إيران، ولا حتى مثَّل نقطة ضعف حاسمة للملكية الإيرانية، بل شكل الفساد الطقس الملكي لممارسة السلطة وتوزيع الثروة. لقد كان الفساد هو الذي ضم التحديث والاستبداد معًا في ذلك المركب ثلاثي الأبعاد؛ و لم يكن خطيئة للنظام السياسي، وإنما «كان هو النظام» (Elle est le régime).

(١) Foucault, "Le chah a cent ans de retard", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 681.

لم يكن من غير المعقول أن يولد مشروع التحديث نتائج كارثية ستهيئ المسرح الإيراني لاستقبال الإمام. فطهران مقسمة إلى جزأين على محور أفقي؛ فمن الشمال يشرف القصر الملكي وفندق هلتون على المدينة الغنية في الوسط التي تتكون من فيلات هائلة وحدائق واسعة وبوابات مرتفعة بأسيجة معدنية وطرق سريعة، تحت الإنشاء، تقود إلى الجبال ومفتوحة على الهواء المنعش؛ وفي وسط المدينة القديمة هناك البازارة والضواحي الفقيرة؛ أما على الأطراف فتوجد الثكنات العسكرية المنخفضة. وتتكشف حقيقة طهران كقوقعة فارغة، حينما تظهر قطع النسيج الأحمر والأسود المكونة لعشش الفقراء والمهمشين.

وحيثما تنتهي المدينة وتبدأ الصحراء تنضم مشاعر الإحباط لدى الفلاحين، على إثر إخفاق الإصلاح الزراعي، لمشاعر الإحباط لدى الحضريين، على إثر ارتفاع معدلات سكنى الحضر. إذ تغطي ظاهرة التحضر (سكنى الحضر) اللاندسكيب الإيراني بأكمله، ففي عشر سنوات فاق سكان المدن في إيران ٩ ملايين من إجمالي ١٧ مليون إيراني. ومن ناحية أخرى، شهدت الحياة التقليدية للفلاحين انقطاعًا هائلاً في أعقاب الثورة الزراعية، التي انتزعتهم من زراعاتهم ومن ورشهم، ولم تترك لهم سوى راتب لم يحصلوا عليه إلا بالعمل في قطاعات الطرق والإنشاءات. أي أنهم كانوا معرضين بالفعل للموت جوعًا بشكل دائم. ولم تلق المحاولات الأخرى لتنمية القطاع الزراعي– الصناعي، أو لخلق ثقافة التصدير، أو لفرض نظم إدارية جديدة، مصيرًا أفضل. وبذلك شابهت إيران فى مصيرها مدينة معبد التي تكونت من ٥٠٠ منزل متفرقة

للإداريين ولأغراض الاستثمار العقاري، في أن تلك المدينة جغرافيًّا بلا جذور. فلا أحد يهتم بسكانها الذين لا يعلمون لماذا وجدت، ولكنهم بالرغم من ذلك مجبرون على العيش فيها بشكل مختلف، وعلى التواصل مع بعضهم بعلاقات مختلفة، وقد يتم إزالتهم عنها[١].

بعد كل هذا يثور التساؤل عن كيفية عمل المؤسسات الانضباطية التي تم استزراعها في المجتمع الإيراني، في تلك التربة الغريبة وذلك الوجود المصاب بالشيزوفرينيا. ففي فترة التبعية، استطاعت الحركات السياسية البقاء، لكنها لم تمثل أبدًا قوة حقيقية، ليس بسبب القمع فحسب، وإنما الأهم من ذلك بسبب خياراتها (أي الأهداف والوسائل والمرتكزات الفكرية والطبيعية التنظيمية). فالحزب الشيوعي، على سبيل المثال، ربط نفسه بعجلة الاتحاد السوفيتي، وساوم على موضوع احتلال ستالين لإقليم أذربيجان، تردد في مساندة برجوازية الجبهة القومية لمصدق. أما الجبهة القومية ذاتها فورثت تاريخ مصدق وميراثه السياسي، لكنها انتظرت أكثر من ١٥ عامًا دون تحرك سياسي، حتى يأتي يوم التحرر، الذي لم تكن تؤمن بقدومه دون اتفاق مع الأمريكيين. وباختصار، بالرغم من عدم وجود محتلين كولونياليين في إيران، منعت ديكتاتورية الشاه التابعة بواسطة الجيش وقوة الشرطة، قيام التنظيمات السياسية والعسكرية التي قادت عملية التحرر الوطني (Decolonization) في أماكن أخرى في العالم. وهكذا اتسمت المؤسسات السياسية الحديثة

(١) Foucault, "Tehran : la foi contre le chah", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 683-685.

دومًا بالسطحية، ولم تستطع أبدًا أن تدعي تمثيلها للمجتمع أو أن «تتظاهر بالإمساك به من رأسه»[1].

عندما يتوجه فوكو بالنظر للجيش، باعتباره أكثر المؤسسات حداثة وانضباطًا، وجد أنه لم يستطع التخلص من أعراض السطحية والخواء، التي ورثتها المؤسسات الحديثة الأخرى من ميلادها غير الشعري. امتلكت إيران الجيش الخامس على مستوى العالم، وقد خصص لتلك «اللعبة الغالية» ثلث العوائد النفطية للبلاد. غير أن إيران لم يكن لديها جيش واحد، ولكن جيوش عدة هي:

(١) الجيش التقليدي المسئول عن مهام الرقابة والإدارة .

(٢) الحرس البريتوري الخاص بالشاه والذي يشكل جسدًا عسكريًّا مغلقًا على نفسه بنظم تجنيده ومدارسه وثكناته، التي أنشأتها شركة فرنسية.

(٣) الجيش المقاتل الذي بحوزته معدات أكثر تعقدًا مما لدى الجيش الأمريكي ذاته، وملحق به ٣٠ ألف خبير أمريكي. ولاشك أنه يمكن القول إن تلك الجيوش تشكل معًا دولة ضخمة، فكل وحدة كبرى بداخل هذه الجيوش تتصل مباشرة بالشاه، بحيث لا يمكن تعيين أو عزل أي ضابط في المستويات العليا دون الموافقة الشخصية للشاه. لكن عاملين رئيسيين، بالرغم من تلك البنية المركبة، عرقلا إن لم يكن أحبطا عمل هذه الماكينة

(١) Foucault, "Le chef mythique de la révolte de l'Iran", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 774-775.

الانضباطية الهائلة، حالا دون انسياب تأثيراتها على الوسط المحيط. فمن ناحية، افتقد الجيش بنية اقتصادية – عسكرية صلبة؛ فرغم لعب الجيش الإيراني دورًا هامًّا في إيران، إذ اعتمد الجيش بملايينه الأربعة (أي ١٦٪ من السكان) على الموارد النفطية للبلاد، فإن ذلك لم يمنح الجيش لا قاعدة اجتماعية متماسكة ولا دورًا تنمويًّا. وكان الدور الوحيد للجيش في هذا الاقتصاد النفطي هو استيراد احتياجاته من الخارج. ومن ناحية أخرى، خلا الجيش من أي تماسك أيديولوجي. حيث لم يلعب الجيش قط في التاريخ الإيراني دور بوتقة الصهر، ولا حتى مشروعًا سياسيًّا كذلك الموجود لدى جيوش أمريكا اللاتينية. فلم يكن الجيش متحررًا أبدًا، بل كان دائمًا ممهورًا بالخاتم الروسي ثم البريطاني ثم الأمريكي. أكثر من ذلك لم تتح للجيش الفرصة للتماهي مع إيران أو لتكوين الرغبة في تولي زمام الأمور في البلاد. لقد وفر الحماية لأسياده ورفع حراسه لمصاف القوات الغازية وسط تنازلات سياسية وإقليمية[١]. وبكلمة واحدة، مثل الجيش الميكانيزمات الانضباطية المستوردة عبر عمليات التحديث والمفروضة على الجسد الاجتماعي، ومن ثم ظل مجرد تكتيكات واستراتيجيات قوة جوفاء ودون جذور فى التربة الإيرانية.

لم تتعرض إيران من قبل للاحتلال الكولونيالي، وإنما قسمت في القرن التاسع عشر إلى منطقتي نفوذ بين روسيا وبريطانيا، وفي القرن العشرين عرفت إيران التبعية بدورانها في الفلك الأمريكي. ومن هنا لم تقم تلك التبعية الطويلة، دون احتلال كولونيالي مباشر، بتحطيم الهياكل التقليدية

(١) Foucault, "L'armée, quand la terre tremble": 665-666.

بصورة راديكالية. كما أن عائدات النفط، التي وإن كانت قد أثرت أعضاء بلاط الشاه وأفادت دون شك الجيش المثقل بالأسلحة والمعدات، فإنها عجزت تمامًا عن خلق قوة اجتماعية جديدة في إيران. ولم يصب تجار البازار والمجتمعات الريفية ضرر سوى من جراء الثورة الزراعية، وكلاهما قد نجا ليعاني بعد ذلك من أوضاع التبعية والتغيرات الناجمة عنها، ومن هنا استمرت على معارضتها للنظام السياسي الذي كان مسئولاً عن تلك الظروف[١]. ومن هذه الزاوية، يشير فوكو إلى أن النظام الإيراني لم يكن سوى عشيرة صغيرة من المنتفعين التي تتلاعب بمشروعات التنمية الاقتصادية بناءً على حقوق الغازي (Rights of Conquerors). فطالما كانت الحكومة الإيرانية تقوم بدفع عوائد النفط كمهر لجهاز شرطتها وجيوشها، وطالما كانت تعقد عقودًا مربحة. وتفوق الخيال مع الغرب، لم يكن من العسير على الفهم ألا يعتبر الإيرانيون حكومتهم أكثر من مجرد نظام كولونيالي. وفي الحقيقة كان النظام الإيراني يتمتع بنفس شكل الأنظمة الكولونيالية التي استعبدت إيران منذ بداية القرن العشرين، مثلما كان يقترب منها في العمر. ولذلك ينفي فوكو القول بأن الدراما الإيرانية كانت سوء الطالع الذي قابله ملك تحديثي متحرر في بلد قديم متخلف. بل أكثر من ذلك يذهب إلى أن «الشاه هو من كان قديمًا للغاية؛ إنه متخلف خمسين عامًا أو مائة عام. فهو يرجع إلى زمن الحكام القدامى، ويحمل معه الحلم القديم بالعلمنة والتصنيع. إن مشروعه التحديثي وجيشه الاستبدادي ونظامه الفاسد هو المتخلف. لقد كان نظامه هو القدم والجمود بعينهما»[٢].

(١) Foucault, “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”: 714.

(٢) Foucault, “Le chah a cent ans de retard”: 683.

لذلك لم يكن من غير المبرر إذن أن تحدث ذات المواجهة، في كل مكان أثناء الثورة، بين الدولة بميكانيزماتها الانضباطية والمجتمع الأعزل، ولهذا حملت دراما الثورة بين طياتها بعض عناصر التراجيديا الإغريقية؛ فهناك تلك المبارزة العظامية بين الخصمين التقليديين، الملك والقديس. ولو أردنا التعبير عن تلك المواجهة بما يتفق مع الجو الديني الإسلامي، لقلنا بخلاف ما ذكره ما فوكو أنها كانت بين النبي والفرعون. ويؤكد فوكو أن هذه الصورة (أي مشهد المواجهة) كان لها قوة الإمتاع، ولكنها في ذات الوقت استرجعت حقيقة ممهورة بتوقيع ملايين الشهداء». فصاحب السيادة المتسلط وقف بجيشه ورجاله في مواجهة ذلك المنفى الطريد الذي اصطفت معه الأيدي العزلاء[1]. ويدلف فوكو إلى المفارقة بين العتاد الثقيل والجيش، فتراكم العتاد والسلاح لا يقود إلى بناء جيش، ويفسر بهذه المفارقة على وجه التحديد كيف وقفت قوات الجيش التي هي أبرز المؤسسات الانضباطية في إيران، في حالة عجز وشلل كاملين. فلقد وجدت الدولة الإيرانية نفسها مضطرة لإعلان تعبئة قواتها، خاصة مع تنامي صعوبة الحفاظ على الأمن والاستقرار. ووجدت تلك القوات نفسها بدورها غير معدة وعاجزة، خاصة حينما اكتشفت أنها لا تقف في مواجهة الشيوعية الدولية، بل في مواجهة الناس العاديين في الشارع، والتجار في البازار، والعمال والعاطلين، وغيرهم ممن كانوا هم أنفسهم سيكونون مثلهم، لو لم يصبحوا جنودًا. وفي هذه الحالة «قد تحمل الدولة تلك القوات على إطلاق الرصاص على إخوانهم مرة واحدة، ولكنها من المؤكد أنها لن تفلح في ذلك مرة أخرى». ولهذا تم تغيير الحاميات واستبدالها بسرعة

(١) Foucault, "À quoi rêvent les Iraniens ?", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 689-690.

بسبب تصاعد مشاعر التعاطف بين جنودها والمتظاهرين، وبسبب إطلاق الجنود الرصاص على ضباطهم عندما أصدروا لهم الأوامر بفتح النار على المتظاهرين، وبسبب انتحار العديد من الجنود.

لقد صهر لهيب الثورة والتظاهرات ذاتيات وهويات الضباط التي سكبت في المدارس والثكنات العسكرية، واكتشف هؤلاء الضباط أن سبب وجودهم المتصل بحماية الوطن سيتهاوى في حالة حدوث هجوم سوفيتي، لأن هذا الهجوم سيجعل إيران بأكملها مقعدة في غضون ٨ دقائق. حينما وقف الجيش في مواجهة حركة الشعب التي تنامت تحت راية الإسلام، الذي ينتمي إليه الجيش نفسه، رأى أفراد الجيش صورتهم الحقيقية في مرآة الثورة. اكتشف الجيش في وسط المعركة أنه ليس أمام أي عدو وإنما أمام سيد. ويتساءل فوكو عدة مرات: ماذا يستطيع أي جيش أن يفعل حين يكتشف على أرض المعركة أنه بدلاً من العدو يواجه سيده؟ أي شيء سيكون بمقدور هذه القوات حينما تعلم أن قوتها الضخمة ليست أكثر من أداة قمع سواء في داخل إيران أو للبلدان الإسلامية في الجوار؟ وبكلمة واحدة، يقرر فوكو أن الجيش الإيراني اكتشف في لحظة واحدة أنه جيش مزود بالعتاد الأمريكي، ولكنه ليس جيشًا متأمركًا بأقل درجة[١].

قبل الخوض في دراما الثورة، فلنقف قليلاً لنتساءل عما يورده فوكو عن انصهار هوية الجيش واستثارة حركة الجماهير كحدث واحد. فما منع الميكانيزمات الانضباطية، في مبدأ الأمر، من الانتشار في ثنايا الجسد الاجتماعي الإيراني؟ بل أي شيء أعاق الجيش، الذي هو أكثر مؤسسة حديثة ومنضبطة في إيران، عن تشغيل أجهزته وأعضائه وأفراده، بل على

(١) Foucault, "L'armée, quand la terre tremble": 66-78.

العكس تمامًا تمزق وانهار؟ ما الذي استثار حركة الجماهير العزل لدرجة أنها دفعت السلطة إلى تلك اللحظة أو الحافة (أي الموت) التي تمكنت فيها من الانعتاق من السلطة، وفي سقوطهم المدوي اصطف الموتى مع ضحايا الجيش وكشفوا للجيش عن سطحية وخواء سلطته؟ كذلك إذا كان مركب التحديث – الفساد – الاستبداد هو الذي شكل بنية النظام الإيراني، وولد الفقر والبؤس، ولم يخلف غير الإخفاقات الاقتصادية، فلماذا لا نقول إن دراما الثورة قد أثارتها تلك المصاعب الاقتصادية؟ ولماذا لم تكن الشفرات الدينية الصوفية فى هذا السياق وكذلك رجال الدين غير واجهة لصراع طبقى قادت قواه الطاحنة قطيع المؤمنين إلى جنة الدين؟ يعترض فوكو على ما سلف مؤكدًا أن هذا التفسير الماركسي للحدث الإيراني هو عين ما كان ماركس نفسه سيصرخ منه ويعترض عليه. ويتابع قائلاً: «إن الناس دائمًا ما ينقلون عن ماركس عبارة أفيون الشعب، رغم أن الجملة السابقة على تلك المقولة مباشرة والتي لا يقتبسها أحد تقول إن الدين هو روح لعالم بلا أرواح. فلنقل إذن إن الإسلام لم يكن أفيون الشعب؛ لأنه بالتحديد كان روحًا لعالم بلا أرواح[1]. وإلى هذه الروح لعالم بلا أرواح سوف أيمم وجهي الآن.

في مارس ١٩٦٨، حينما كان فوكو يعمل في جامعة تونس شهد حركة الطلاب التونسيين التي أثرت فيه أكثر بكثير من حركة الطلاب الشهيرة في مايو من نفس العام في باريس. فعندما قارن فوكو الذي كان شاهد عيان لأحداث تونس الدامية بين ما وقع فيها وحركة الطلاب في باريس، فقد ذكر أنه كان يشعر بالخجل والعار. فبرغم من أن أحداث باريس انطبعت بطابع العنف، فإنها لم تحظ بنفس كثافة درجة العنف ولا نفس التضحيات

(١) Foucault, “Iran”: 218.

التي قدمها الطلاب التونسيون، فعلى حد قوله: ليس هناك مقارنة بين متاريس الحي اللاتيني والمخاطرة بقضاء ١٥ عامًا في السجن، مثلما كان الحال في تونس»[١]. ومن هنا يقرر فوكو أن تونس قد شهدت في مارس ١٩٦٨ تجربة سياسية حقيقية على يد الطلبة، الذين قاموا بتنظيم الإضرابات ومقاطعة الدراسة، وتعرضوا في سبيل ذلك للملاحقة والحبس. فاقتحمت قوات الشرطة التونسية الجامعة وهاجمت الطلاب وألقت القبض عليهم، وتلقى هؤلاء الطلاب، فضلاً عن الجروح الناجمة عن الاشتباك مع قوات الأمن، أحكامًا بالسجن تتراوح من ٨ سنوات إلى ١٤ سنة. وكان المدهش والمثير بالنسبة لفوكو أن من شارك في هذه الاضطرابات والتحركات من الرجال والنساء خاطروا بحياتهم وأجسادهم وحرياتهم من أجل أعمال في غاية البساطة، ككتابة وتوزيع المنشورات أو دعوة الآخرين للمشاركة في الإضراب. لذلك يستخلص فوكو أن الوجود المادي ذاته يصير محل تساؤل في مثل هذا النوع من الصراعات.

ويشير فوكو أيضًا إلى أمر ليس بقليل الأهمية ألا وهو انجذاب الطلبة التونسيين للماركسية بعنف وحماسة واندفاع، لكن الطبيعة العلمية للماركسية كمنهج لتحليل الواقع احتلت مرتبة ثانوية بالنسبة لهم. فبالنسبة لهؤلاء الطلبة، كانت الماركسية قوة معنوية أو عملاً وجوديًّا يترك من يشهده في ذهول. بالرغم من أن ضرورة الصراع كانت واضحة، بسبب الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتدهورة، فإن الإعداد الفكري لهؤلاء الطلبة الماركسيين لم يكن عميقًا، ولا حتى تمخض عن مناقشاتهم تحليلات تفصيلية للواقع من الوجهة الماركسية. من أجل ذلك يذهب فوكو فإن وراء

(١) Foucault, "Between 'Words' and 'Things' during May'68", in *Remarks on Marx:* Conversations with Duccio Trombadori, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series* (New York: Semiotext(e), 1991): 138-139.

تلك الأحداث والتحركات «كان هناك بالكامل شيء آخر، فأي شيء على وجه الأرض يمكنه أن يولد في الفرد الرغبة والقدرة والإمكانية الخاصة بالتضحية الكاملة دون أن نقدر على الاشتباه في أبسط طموح أو رغبة في السلطة أو الربح»[١].

هذا الاحترام الخفي للتجربة التونسية الذي حمل فوكو للحدث الإيراني هو رجع صدى لمقولة مبكرة عند فوكو: «إننا لا نستطيع أبدًا أن نكون خارج القوة (لكن ذلك) لا يعني أننا وقعنا في فخها ومحكوم علينا بالهزيمة»[٢]. ففي كافة المجتمعات، يوجد بخلاف تكنيكات السيطرة نوع آخر من التكنيكات تسمح للفرد أن يقوم، بوسائله الخاصة، بعدد من الإجراءات عن روحه وجسده وفكره وسلوكه. وبالتالي يستطيع الفرد أن يغير من نفسه ويعمل إلى مستوى معين من الكمال أو السعادة أو النقاء أو القوة الخارقة للطبيعة، ويطلق على هذا النوع من التكنيكات «تكنولوجيا الذات» (Technology of the Self). وفقًا لهذا المنطلق فالفاعل الحديث (Modern Subject) يمكن تسكينه في هذه المساحة؛ حيث تتقاطع تكنيكات السيطرة وتكنيكات الذات؛ فهناك نقاط تقاطع بين هذين النوعين من التكنيكات؛ حيث يتداخل أحدهما مع الآخر أو حيث يتم دمج وتوظيف تكنولوجيا الذات في بنية السيطرة. فلا يكون الحكم، بهذا المعنى، إجبار الناس على القيام بما يرغب الواحد فيه، ولكنه توازن هش، يتخلله التكامل والتنازع، بين تكنيكات السيطرة وعمليات بناء أو تعديل الذات أي تكنيكات الذات[٣]. لكن ما يجعل من الصعوبة بمكان تحليل تكنيكات الذات بعض الأمور، أهمها،

(١) *Ibid.*: 133-137.

(٢) Foucault, "Power and Strategies": 141-142.

(٣) Foucault, "Subjectivity and Truth": 180-182.

أن تكنيكات الذات نفسها غير مرئية، فهي لا تتطلب لعملها نفس الأدوات المادية التي تستلزمها التكنيكات الأخرى. كما أنها مختفية أو مخبوءة تحت تكنيكات السيطرة على الآخرين وتوجيههم، فعلى سبيل المثال تعليم الآخرين في حقيقته هو توجيه سلوكهم وفي ذات الوقت تعليمهم كيفية توجيه أنفسهم بأنفسهم[١]. وأصل المسألة أن في أي مجتمع هناك مصفوفة من أربعة تكنيكات رئيسية هي تكنيكات الإنتاج، التي تسمح بإنتاج الأشياء وتحويلها والتلاعب بها أو إدارتها؛ وتكنيكات المعرفة، التي تسمح باستخدام الإشارات والمعاني والرموز والدلالات؛ وتكنيكات القوة، التي تسمح بتحديد وتوجيه سلوك الأفراد أو تحويلهم إلى موضوعات للسيطرة؛ وأخيرًا هناك تكنيكات الذات، التي تسمح للأفراد بالقيام بعدد من العمليات على أنفسهم، سواء بوسائلهم الذاتية أو بمساعدة الآخرين، لخلق أو تعديل أو تغيير ذوات أنفسهم، من أجل الوصول إلى غاية معينة. وهذه التكنيكات الأربعة في تداخل وتفاعل دائمين، رغم تميز كلٍ منها بطبيعته الخاصة وأدواته ووسائل السيطرة المرتبطة به[٢].

فإذا التقطنا خيط تكنيكات الذات لوجدنا أن المعنويات (Morals) توفر لها سياقًا أوسع تبين فيه فاعلية وديناميكية العناصر الدقيقة لتكنيكات الذات. فالأخلاق مكونة من جانبين؛ هما: الأفعال التي هي السلوك الحقيقي للناس فيما يتعلق بالقاعدة المعنوية؛ والقاعدة المعنوية التي هي توصيات بما ينبغي أن يكون عليه ذلك السلوك الحقيقي. ومع أن القاعدة المعنوية ترسم خطًا فاصلاً

(١) Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983): 250.

(٢) Foucault, "Technologies of the Self", in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (London: Tavistock, 1988): 18.

يحدد الأفعال المباحة والمحرمة، لكن لها في ذات الوقت جانب آخر غير متحدث عنه، ألا وهو الأخلاقيات. تلك التي تتصل بنوعية العلاقة التي ينبغي للإنسان أن يتمتع بها مع ذاته من أجل أن يؤسس نفسه كفاعل معنوي له أفعاله الخاصة أو المستقلة. وهكذا، ففي هذا الجانب غير المرئي للمعنويات أي الأخلاقيات أو العلاقة مع الذات يمكن تسكين تكنيكات الذات، حيث تتضح المكونات الدقيقة للعلاقة مع الذات.

وأول هذه المكونات هي المادة الأخلاقية، وهي ذلك الجزء من الذات أو المادة التي سيعمل عليها السلوك الأخلاقي. ثاني مكون هو نمط الإخضاع (Mode d'assujettissement) ويتصل بمصدر اعتراف الناس بذلك الالتزام الأخلاقي مثل القانون المقدس أو القانون الطبيعي أو الحكم العقلاني. أما ثالث هذه المكونات وهو الانضباط الذاتي (Asceticism) فهو يتعلق بتكوين الذات أو الوسائل التي نستخدمها من أجل تغيير أنفسنا لنصير فاعلين أخلاقيين، مثل تخفيف حدة أعمالنا أو إفناء رغائبنا وشهواتنا أو فك رموز كينونتنا. وأخيرًا الغاية المثلى (Teleology) وتتصل بذلك النوع من الوجود الذي نطمح أن نكونه باتباع القاعدة المعنوية في سلوكنا كالطهر والخلود والحرية والاستعلاء الذاتي[١]. وفي هذا السياق فأبرز ما يميز تكنيكات الذات الخاصة باليونان القديمة هو أن الذات ليست شيئًا يتم اكتشافه، وإنما يتم خلقه أو تكوينه عبر قوة الحقيقة التي تكمن في قدرة المريد أو التلميذ على التذكر وقدرة الشيخ أو المعلم على الإقناع[٢].

(١) Foucault, "On the Genealogy of Ethics".

(٢) Foucault, "Subjectivity and Truth": 197.

أما المسيحية فقد طورت تكنيكات أكثر تعقيدًا من تلك الخاصة باليونان القديمة، كما أنها ذات طابع تأويلي (Hermeneutical)، إذ تتعلق باكتشاف حقيقة الذات، عن طريق عملية التأويل، ويرتبط ذلك في نفس الوقت بالتضحية بهذه الذات. فلا يمكن فصل الكشف عن حقيقة الذات بالنسبة للخاطئ (أي مرتكب الخطيئة)، على سبيل المثال، عن الالتزام بالتبرؤ من تلك الذات الخاطئة. «إن علينا أن نضحي بالذات من أجل اكتشاف حقيقة الذات، فالحقيقة والتضحية يرتبطان ببعض بصلة وثيقة وعميقة»[1]. من أجل ذلك فإحدى أكبر المشكلات الخاصة بالثقافة الغربية هو أن تجد إمكانية لتأسيس تأويل للذات (اكتشاف حقيقة الذات) يتسم بالإيجابية، أي يقود إلى ظهور وتكوين الذات نظريًّا وعمليًّا، وليس التضحية بها على النمط المسيحى. بعبارة أخرى، تلخصت مشكلة المجتمعات الغربية في القرنين الآخرين في «كيف يمكن لنا أن نحتفظ بتأويل الذات ونتخلص في ذات الوقت من الالتزام بالتضحية بالذات الذي ارتبط بها (أي بتأويل الذات) منذ بداية المسيحية». ولكن في هذه اللحظة، قد تكمن المشكلة في التخلص من عملية التأويل والذات الإيجابية، وفي الاكتشاف أن تلك الذات ليست أكثر من رديف تاريخي لتكنيك يضرب بعمق في التاريخ. أو أن السؤال هو كيف نتخلص من تكنيكات الذات السالفة والتضحية المرتبطة بها كليةً، وهذه المشكلة أخلاقية وسياسية في عين الوقت؛ فهي تتعلق بسياسة الذات[2]. وفي هذه النقطة على وجه التحديد سيلعب الدين الإسلامي بمعتقداته وممارساته دورًا حاسمًا كخبرة أخلاقية وسياسية، ومن

(١) *Ibid.*: 226.

(٢) *Ibid.*: 229-231.

هذه الزاوية بالذات سينجذب فوكو إلى تلك الخبرة السياسية والأخلاقية للإسلام، التي لم تتبدّ في أي مكان بأوضح منها في إيران عام ١٩٧٨.

ولتقييم تناول ميشيل فوكو للإسلام، فإنه يتوجب إلقاء الضوء في عجالة على تناول الأديب سلمان رشدي للثورة الإيرانية وكذلك للإسلام ذاته في روايته، التي أثارت ولا تزال تثير الجدل والخلاف في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا، ألا وهي «آيات شيطانية» (Satanic Verses) التي تمخض عنها صدور فتوى الخوميني الشهيرة بإهدار دم رشدي واعتباره خارجًا على الإسلام. ويعد سلمان رشدي أحد أبرز الأدباء المعاصرين في الغرب، وهو يمثل في حد ذاته إشكالية لا مثيل لها، سواء على المستوى الشخصي أو العقيدي أو السياسي. فلقد هاجرت أسرته المسلمة غير المتدينة من بومباي بالهند إلى بريطانيا أثناء طفولته، وكثيرًا ما روى سخرية زملائه في الدراسة بإنجلترا منه لعدم قدرته على تناول السالمون في الإفطار دون أن يبتلع الأشواك. واكتشف رشدي في بريطانيا أنه هندي وتشكلت هويته كرد فعل لرؤية الآخر له وفي مرآته أو نظامه الثقافي المليء بالتناقضات والاختلافات. وشكل ذلك التكوين المركب للهوية في عالم الهجرة وما بعد الحداثة، المحرك الرئيسي للآيات الشيطانية؛ فهي تعكس صورة عالم يذوب فيه موروث التقاليد في الهجرة من قارة إلى أخرى والاتصال الإلكتروني وإرسال الأقمار الصناعية. وسوف يتمخض عن ذلك الخليط من المؤثرات الثقافية المتضاربة فرد جديد أو هجين جديد. إن الشخصيات المهاجرة شبه اللقيطة في الآيات الشيطانية هي تجسيد واضح ومتعمد لذلك الجنس الجديد[١].

(١) Gilles Kepel, *Allah in the West*, translated by Susan Miluer, Cambridge: Policy Press, 1st ed. (1997): 128.

ويؤكد رشدي في وصفه لنفسه على أنه لم تكن له علاقة ثابتة بالدين سوى الطقوس التي لم يكن يفهمها في الأعياد والكلمات التي ينطقها بالعربية التي لا يعرفها مثلما يفعل الأطفال الكاثوليك مع اللاتينية. ويؤكد أنه هندي بمعنى الإيمان الصارم بالهند العلمانية. فالعلمانية، في الهند، ليست مجرد وجهة نظر؛ وإنما ضرورة حياة وبقاء. يذكر رشدي ولعه بمدينته بومباي ثم لندن بعد ذلك، فهو عاشق للمدينة المتروبولانية، التي هي في قلب كل أعماله كحقيقة أو كخيال. ويشدد رشدي على أنه ليس مسلمًا. فرغم أهمية الثقافة الإسلامية بالنسبة له، فإنها لم تكن المؤثر الوحيد المكون لشخصيته، وإنه ليبدو له أمرًا عبثيًّا عندما يوصف بالهرطقة أو الردة. «فحينما لا يوجد الإيمان لا يمكن أن يكون هناك كفر». إن رشدي يعلن انتماءه للحداثة وتقبله للشك واختفاء اليقين أو الحقيقة ورضاءه بالتغير كالمسلمة الوحيدة. ورغم أنه يشعر باحتياجات روحانية، فإنه قانع بمحاولته إشباع تلك الاحتياجات دون اللجوء إلى فكرة الخالق (المحرك الأول) أو الحكم المطلق[1].

إن رشدي يمثل المرحلة العليا في عملية التحديث التي قامت بها البلدان الإسلامية والتي كان دافعها الأساسي تقوية الذات بالأخذ بأسباب قوة الآخر، فإذا بها تنقلب لعنة على الذات وتنتج ذاتيتها الخاصة المتماهية مع الآخر، الذي سوف يصبح ذاتًا مكتسبة بعد تشويه الذات الأصلية. وفي هذا الإطار فإن رشدي يقدم نموذجًا لاستبطان الاستشراق أو الاستشراق الاستبطاني، وهو يعلن أن ما يفعله ليس شيئًا غريبًا؛ وإنما هو ما يتم في كل المجتمعات الإسلامية من تمرد على قواعد عقيدة الإسلام والتلاعب

(١) Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, London: Penguin (1991): 404-405.

بنصوصه. غير أن رشدي قد امتلك الشجاعة أو الاستهتار ليدفع الأمور إلى مداها وينهي حالة الازدواجية المرضية التي يعيشها العقل المسلم بأن يختار ألا يكون مسلمًا مرة واحدة وللأبد.

ويقدم رشدي لنا منظوره الكوني الخاص (World View) الذي صنعه رشدي بمقدار ما صنعه ذلك المنظور ما بعد الإسلامي[1]؛ حيث يرى أن الحلم جزء لا يتجزأ من جوهر الإنسان، وإذا أخذنا في الاعتبار ملكة الوعي بالذات، فإننا نستطيع أن نحلم مختلف الأحلام التي تشكل صورًا مختلفة لذواتنا (الذوات الجديدة في مقابل القديمة). إن استجابتنا للعالم برأيه هي استجابة خيالية بمعنى خلق الصور، فنحن نعيش في صورنا وأفكارنا بحرفية الكلمة؛ إذ إننا في البداية نخلق صورًا شتى على العالم ثم نخطو داخل تلك الأطر. وما الإله سوى حجرة مليئة بالأحلام علينا أن نعيد ملأها بعد أن أفرغت من محتواها المقدس. وإذا كان الحلم ملكة وهبة للإنسان فهو أيضًا عند رشدي خطوؤه الفادح؛ لأننا غالبًا ما نمزج الصورة بالواقع ونساوي بين الاثنين. وإن الدين والسياسة لم يكونا سوى نسختين متباينتين من ذواتنا الحالمة، على حد تعبيره. وفي الفكر السياسي يسعى الإنسان للتعبير عن أحلام الإصلاح والتطوير والتقدم، ليس هذا فحسب، بل إنه يحاول منح الحياة لهذه الرؤى مفترضًا أنه قادر عليها أي قادر على صنع التاريخ. ويمثل الخطاب السياسي الذي يضع الروح الإنسانية في موقف قوة فوق الأحداث، برأي رشدي، حلم القدرة، أما الأديان العالمية

(١) يرى رشدي أن الدين لم يعد بمقدوره أن يشكل أو يمثل محور التمفصل لأي مجتمع في العصر الحديث، والدليل على ذلك باكستان وما تزخر به من صراعات قومية. فالدولة التي أسست على الدين لم تستطع أن تحفظ وحدتها – وتأكد ذلك بانفصال بنجلاديش عنها – أمام الرياح القومية. وإذا كان هناك هدف يستطيع أن يحفظ لباكستان وحدتها ويحقق لشعبها التماسك القومي، فهو أن تكون باكستان ما بعد الإسلامية Post Islamic Pakistan.

فهي تطلب من الإنسان تقبل دونيته وخضوعه لكائن أعلى قادر غير مادي هو الخالق والحكم. فكلمة إسلام تعني الاستسلام والخضوع، وكذلك الأمر في المسيحية واليهودية، فهما يطلبان من المؤمنين بهما الخضوع لإرادة الإله. وعلى هذا النحو الخاضع، يضع الدين الإنسان في مكانه أو في الأحداث والتاريخ، لذا فهو يمثل عند رشدي حلم العجز[١].

ومن هنا يرى رشدي أن الإسلام والمسيحية ليسا سوى ذلك النوع من المجتمعات المتخيلة أو التجمعات فوق القومية، التي توجد أسباب وحدتها في أذهان المؤمنين فحسب. وما ساعد على استمرار تلك الوحدة المتخيلة سوى وجود لغات مقدسة تستطيع من خلال الدين أن تتواصل مع الشعوب ذات الألسنة المختلفة، غير أن اندثار قوة تلك اللغات المقدسة وبزوغ نجم الفكرة القومية قد غير من نظرة العالم للمعتقد الديني بصورة جذرية. ويعود الانسلاخ عن المجتمعات المتخيلة للدين والدخول في المجتمعات المتخيلة للقومية إلى التغير في إدراك مفهوم الزمن. فالزمان المسيحاني (Messianic Time)، كما ظهر في المجتمع التخيلي المسيحي، كان يشير إلى اقتراب النهاية والتزامن بمعنى أن عين الإله ترى جميع اللحظات (الحاضر/ الماضي/ المستقبل)؛ بحيث إن (هنا والآن) جزء من الأبدي، أما الزمان الحديث (Modern Time) فتجسده دقات الساعة، التي تتحرك عقاربها إلى الأمام بصورة متجانسة خالية من أي مؤثرات للسياق الاجتماعي. ومن ثم يعزو رشدي التحول نحو الفكرة القومية إلى التحول الذي مثله الفهم الحديث للزمن، ذلك أن فكرة الكيان الاجتماعي الذي يسير وفق الجدول الزمني (Calendar) إنما هي مشابهة لفكرة الأمة.

(١) *Ibid.*: 377- 378.

وحينما يعود الدين إلى الحياة السياسية، مثلما يشاهد في العالم الإسلامي، فهو لا يشكل في تصور رشدي نقلة أو ارتدادًا من الفهم الحديث إلى الفهم المسيحاني؛ وإنما يعتبر رشدي ظهور الدين مرة أخرى مجرد حدث أو نقطة على ذلك الزمان الخطي، فالدين عنده مكون من مكونات العالم القومي وليس رفضًا للفكرة القومية. ولذا يعتبر رشدي الثورة الإيرانية قومية بالأساس، ويجد في بزوغ نجم الخوميني في إيران، واستقرار نظامه ليس فقط نتيجة الشعور بقداسته أو الرهبة منه؛ وإنما لأنه تجسيد لفكرة الأمة الإيرانية[1]. ورغم أن شعارات الإسلام في إيران، كتلك العبارة لعلي شريعتي بأن ما يحدث هو «ثورة ضد التاريخ»، تحن إلى العودة للإحساس المسيحاني بالزمن بدلاً من دقات الساعة والزمن الخطي، فإن ذلك سيظل على مستوى الشعارات فقط، برأي رشدي. ويعود ذلك من وجهة نظره إلى أن الفكرة الإسلامية الآن، مثلما كانت في عصر مؤسس ذلك الدين، تتحرك تمامًا في مسار صعود القومية في أوروبا على طريقة جانوس(Janus)[2]، أو التقدم بالتقهقر بمعنى التحرك الدائم للأمام مع ادعاء السير نحو الخلف. ففي الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، كانت أخلاقيات البدو وفضائلهم بمكة قد بدأ يتم استبدالها بأخلاقيات التجارة والتمدن. وقد كان مؤسس الدين وهو يتيم في وضع يسمح له بأن يشعر كيف أن الثقافة المكية فشلت في رعاية الضعيف مثلما كانت تقضي أخلاقيات البدو. ولقد كان الوحي الذي تلقاه في جزء منه يُفهم

(١) *Ibid.*: 381- 383.

(٢) جانوس Janus كما تذهب الأساطير الرومانية هو إله البداية والنهاية، ويتم تمثيله بوجهين؛ أحدهما ينظر إلى الأمام، والآخر ينظر إلى الخلف. وحينما ينعت شخص بأنه Janus-faced، فإن ذلك يعني أنه مخادع أو ينظر إلى اتجاهين؛ الماضي والمستقبل.

على أنه نداء للعودة إلى أخلاقيات البدو وفضائلهم، لذا فإنه يمكن القول إن القرآن، بهذا المعنى، كان ينظر للخلف في حنين. ومن ثم يعتقد رشدي أنه عندما يكرر الخوميني ذلك ويتحدث عن الثورة ضد التاريخ، يغدو بمقدوره القول إنه أي الخوميني ردد كصدى الصوت تعاليم الرسول نفسه الذي كان وحيه تمردًا ضد الزمان. غير أنه في كلتا الحالتين تحرك التاريخ حسبما يرى رشدي للأمام وليس للخلف؛ «فأخلاق البدو الرعاة لم تبعث من جديد، ولا كان ذلك هدف محمد الحقيقي». وإنما تمثل الأمر في تصور رشدي أن «ميلاد الاسم أشرف عليه إلهان؛ هما الله، وجانوس أيضًا»[1].

ويجدر الآن التعرض لمنهاجية رشدي وأدواته في التعامل مع الإسلام، حسبما يبين من كتابه «الآيات الشيطانية» وما ذكره هو في كتاب «الأوطان المتخيلة». ويتعرض رشدي للإسلام ومشكلات المسلمين من خلال مجال الأدب، وعلى وجه الخصوص الرواية الخيالية. وهو بحكم علمانيته الراديكالية، على حد قوله، يكتب حتى يملأ بالأحلام تلك الحجرة الفارغة المسماة بالإله، ففكرة إله عنده ما هي إلا حيز للحلم. وليست الروايات برأيه مجرد أعمال ثانوية، بل إنها تحاول القيام بما توحي به وتصر عليه كلمة Novel (تعني رواية والأمر الجديد) ألا وهو تقديم رؤية جديدة للعالم. وقد آمن رشدي بعملية التجديد الأدبي، فحاول من خلال كتابه «الآيات الشيطانية» أن يخلق لغة أدبية وأشكالاً أدبية تستطيع أن تعبر أقوى تعبير عن خبرات الشعوب التي كانت مستعمرة وما زالت مقهورة. ولقد كُتبت تلك الرواية من واقع الاقتلاع من الجذور(Disjuncture) والتحور في الشكل (Metamorphosis)، سواء كان ذلك سريعًا أو بطيئًا،

(١) *Ibid.*: 384- 385.

مؤلمًا أو ممتعًا، إنه واقع المهاجر الذي يرى رشدي أنه يستطيع أن يستقي منه خيالاً واستعارات للإنسانية جمعاء[١]. ومهمة الرواية هي أن تقوم بنقد الدين والتساؤل عما إذا كانت القواعد الراسية له سوف تظل جامدة إلى الأبد، عما إذا كانت قوانين وراثة وشهادة المرأة وحجابها وخروجها للعمل وحدوده (الزنا والسرقة) أبدية لا شك في صحتها، خاصة أن ذلك الجدال يدور في الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية . فلماذا يحرم العمل الأدبي من القيام بذلك[٢]؟

إن المهمة التي شرع العمل الأدبي الخيالي لرشدي في تحقيقها هي اكتشاف طبيعة التنزيل وقوة المعتقد الديني، فتجربة التنزيل الغامضة تثير إشكاليات ضخمة بالنسبة للعقل البشري. فلو كان الرسول (أي رسول) يمر بالفعل بخبرة ترانسندنتالية/ متجاوزة من نوع ما، ولا يستطيع المساعد أن يؤمن بالعالم الروحاني، فماذا يحدث؟ وقد قام رشدي باستخدام الخيال/ الخرافة، على حد قوله؛ حتى يوضح لقارئه أنه لا يزور التاريخ، وإنما يحاول أن يجعل الخيال ينطلق ويحلق من التاريخ كنقطة بداية ثم ينأى عنه ويشرع في استكشاف همومه الحقيقية التي هي حاسمة بالنسبة للتاريخ. إذن كان الغرض الأساسي من العمل الأدبي هنا هو اختبار حدث الوحي الإنساني وكيف تتفاعل الشخصية ذات الشعور الروحاني مع ذلك الحدث الروحاني[٣]. وسوف يؤثر ذلك الاقتراب من نسيج الرواية، فالسمة الرئيسية لذاك العمل الأدبي هي الاحتفال بالخلط والهجين أو ما يسميه الـ (Hotchpotch)، والإعلان بصوت عالٍ أنه ليست هناك نقطة

(١) *Ibid.*: 393- 394.

(٢) *Ibid.*: 400.

(٣) *Ibid.*: 408-409.

بداية أو أصل يُحاكى مثلما تقضي به أصول الدراما عند أرسطو. ولهذا فالشخصيتان الرئيسيتان للرواية هما ممثلان لا يقومان بالمحاكاة فحسب؛ وإنما يصنعان ذاتيتهما من خلال تلك المحاكاة؛ وهكذا ليس هناك وجه أصلي؛ وإنما عدد لا نهائي من الأقنعة. ويتكسر الزمان في الرواية عندما يطارد الماضي الشخصيات في حاضرها، وعندما يُطارَد الحاضر في الماضي. ومن الناحية الدرامية، لا يدور الصراع بين بطلي القصة؛ وإنما داخل كلٍ منهما؛ بحيث لا يمثلان الأنا الأعلى والهو لذات واحدة هي نقطة البداية كما جاء أرسطو، بل إن هذين النصفين ممزقان إلى عدة شراذم يطارد بعضها بعضًا، ويتصارع بعضها مع بعض. ومن خلال ذلك الصراع للجميع ضد الجميع تتكشف الأحداث، وتنشأ وتموت الشخصيات أو شبه الشخصيات.

وسوف يكون النظام الدلالي والعلاقات بين الدوال والمدلولات هي خير أداة في يد رشدي أو في متناول ذلك النسيج الروائي حتى ينفذ الكلمة الرئيسية ويحقق الغرض الرئيسي للرواية. ويستخدم رشدي الاستعارات البلاغية استخدامًا عشوائيًّا مدمرًا؛ إذ يُدخل على المدلولات ما ليس فيها، ويربط الدوال بألفاظ ومعان شوهاء، ويصل بصورة عرجاء بين أمور، يضعها على طرفي نقيض، ثم يكشف تماثلها في الجوهر أو في حقيقة الأمر انعدام الجوهر. وسوف أعطي ثلاثة أمثلة على ذلك؛ لأنها مفتاحية في رواية «الآيات الشيطانية»[1]؛ حيث توضح ما يراه رشدي من الإسلام، أو ما يمكن أن يُطلق عليه التلاعب الدلالي.

(١) Rushdie, *The Satanic Verses*, London: Viking, 1st ed. (1988).

١ – (Mahound): (محمد) استخدم رشدي هذا الاسم للدلالة على شخصية الرسول في روايته بدلاً من (محمد)، وهو يعلم أن ذلك هو الاسم المستعار الذي كان القساوسة والمستشرقون في العصور الوسطى الغربية يلقبون به الرسول الكريم. وقد أصر على استخدام ذلك الدال للدلالة على شخصية الرسول الكريم في روايته، مبررًا ذلك أنه يرغب في قلب المعنى المرتبط بذلك الاسم في الذهن الأوروبي، مثلما فعل الزنوج عندما استخدموا كلمة (Black) لوصف أنفسهم، فحولوا الكلمة من دال على القبح إلى دال على الجمال في تصورهم. والمثال الذي يعطيه رشدي في هذا المقام هو كيف أن تروتسكي ليس الاسم الحقيقي لـ (ليف دافيدوفيتش) وإنما هو اسم السجان الخاص به، ولكن عندما قام ليف دافيدوفيتش بالاستيلاء على هذا الاسم وجعله ملكا له، استطاع أن يدمر، من الناحية الرمزية، ذلك السجان وأن يطلق سراح نفسه. وما لا يعلمه رشدي أنه وفقًا لخصائص النظام الدلالي في الإسلام؛ حيث الكلمة أبدية لا تنفد وهي تركب الدال على المدلول، فإن ما يفعله يجعله أسيرًا إلى الأبد لذلك الدال؛ عن طريق سلب حريته في تحطيم ذلك الدال والقضاء عليه.

٢ – (Satanic Verses): (الآيات الشيطانية) استخدم رشدي الآيات الشيطانية كعنوان لروايته، وهو يرى أن ذلك لا يحمل دلالة أن القرآن كتاب كتبه الشيطان، وإنما هو يفعل تمامًا مثل الأطفال الآسيويين عندما يرتدون قبعات من القرون في الاحتفالات للتأكيد على هويتهم، ومن ثم فهو يريد لكتابه أن يرتدي القرون الشيطانية. ويزعم بذلك أنه يرد على الغربيين الذين رأوا في المسلمين شياطين، فهو يقدم لهم ما يعتبرونه رؤية الشيطان للعالم (عالمهم هم) من خبرة هؤلاء الذين جعلتموهم شياطين بمجرد أنهم يمثلون (الآخر).

٣- (Brothel – Hariem): (الماخور – الحريم) إن رشدي ينفي أن يكون مرماه التعرض لآل البيت بسبب ما وقع في روايته من تسمية العاهرات لأنفسهن بأسماء أمهات المؤمنين. وكان قد ذكر في روايته أن زوجات الرسول سكن الحريم في غاية الحشمة والاحترام، وإنما جاءت التسمية من قبل العاهرات بقصد استثارة زبائنهن. ويحاول رشدي هنا أن يقيم مماثلة بين الماخور والحريم حتى يدمجهما فيصيران نقيضين مطلقين، لكنهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة؛ إذ إن كلاً منهما هو مكان تحتجز فيها النساء؛ في الحريم حتى لا يراهن سوى الزوج والأقارب، أما في الماخور فحتى لا يراهن سوى طالبي الفجور. وإمعاناً في المماثلة فقد خلق شخصية شاعر جاهلي يقيم في ذلك الماخور اتخذته العاهرات زوجًا لهن وأسماه (بعل). ولقد اكتفى رشدي بالتعامل مع المعاني السطحية؛ لأنه لا يرى سوى بعيون الآخر، بل لقد أصبح هو ذاته الآخر، واستبطنه وفني فيه فناءً تامًّا. ومن ثم فقد كانت فتوى الخوميني ما بعد حداثية؛ لأنها تعلن وفاة المؤلف المستقاة من وفاة الإنسان، ذلك المبدأ الذي أعلنه رشدي على لسان كل شخصياته المشوهة والممزقة التي ذبحها هو بقلمه، بقدر ما كانت تلك الفتوى شهادة وفاة حقيقية لعقل مسلم، أبى أن يكون مسلمًا، وفني أو أفنى نفسه في الآخر. والحقيقة أن رشدي تلاعب بالدال والمدلول بصورة عنيفة، ظانًّا أن ذلك إبداع، ولكنه لم يكن يأخذ سوى بالمعنى السطحي للفظ، و لم يدرك حتى ما أدركه فوكو، الذي لم يمكث في إيران سوى فترة وجيزة، إن نظام الحقيقة في الإسلام له ظاهر وباطن، كما سيأتي بيانه في هذا الفصل.

فوفقًا لفوكو لقد لعب الإسلام، بسطوته على الشعب وبعلاقته بالسلطة السياسية وبمحتواه العقيدي، الذي يجعل منه دين كفاح

وتضحية، دورًا حاسمًا في الحدث الإيراني. لم يكن الإسلام أيديولوجية تغطي بمسوح الدين على التناقضات الطبقية أو تعقد حلفًا مقدسًا بين المصالح المتضاربة، بل كان الإسلام هو «المفردات والطقوس الاحتفالية والدراما اللازمنية» التي أحاطت بدراما الشعب الإيراني الذي ألقى بوجوده بالكامل ضد وجود صاحب السيادة[١]. فنظام الحقيقة المتميز في الإسلام يجعل له «مظهرًا للعوام ومخبرًا للخواص»، فكل ما يقال في الشكل الصريح للقانون له معنى آخر، ولا يعد ذلك غموضًا معيبًا، بل يشكل مستوى إضافيًّا للمعنى، ضروريًّا وثمينًا للغاية، يشير إلى معنى أعمق لا يمكن استيعابه في شكل الملاحظة المدققة[٢].

وهكذا يزود الإسلام المؤمنين به بصبر متواصل في وجه السلطة وينضحهم برائحة سياسية، وفي ذات الوقت دينية. فمن ناحية الاعتقاد، يعد القرآن عادلاً؛ لأنه يعبر عن كلمة الله الذي أراده أن يكون عادلاً، وتلك العدالة، التي تصنع القانون، وليس العكس، يمكن قراءتها في النص الموحي من الله إلى رسوله، وكذلك تقرأ في سيرة الرسول (الكريم) وصحابته. ومن هذا المنطلق، لا ينفي الانتظار لعون الله، بأي شكل من الأشكال، الدفاع عن حقوق جماعة المسلمين في وجه السلطة الظالمة (Mauvais pouvoir). ومن ناحية التنظيم، فلا توجد سلطة أو هيراركية دينية في المجتمع المسلم، وإنما يرتبط العلماء الصغار في المدن بالعلماء الكبار، ومن هؤلاء يأتي الدعم المادي، ويتشكل الطلبة وينتشر النفوذ والتأثير. وحينما يقوم آيات الله وحزبه بمواجهة السلطة ويجعلون الناس ينزلون إلى الشارع، فإنهم في حقيقة الأمر

(١) Foucault, "Iran": 214.

(٢) *Ibid*.: 223.

لا يرتقون مقعد السلطة، بل يصعدون منبر الخطابة. وفي نفس الوقت، يتعرض آيات الله لتحريض متصل لإدانة الظلم وانتقاد الإدارة والاعتراض على القرارات الظالمة، أي أنهم يتم تحفيزهم لتوجيه اللوم واقتراح الحلول. حيث إنهم يمثلون «اللوح الحساس» الذي يعلم درجة غضب المجتمع المسلم وتطلعاته في نفس الوقت. ولو أرادوا أن يشكلوا تيارًا مضادًّا لرغبة الشعب، لفقدوا القوة اللازمة للعبة الحديث والاستماع الدائرة[١].

ويمكن إدراك القابليات الثورية لنظام الحقيقة في الإسلام من أنه يشكل المفردات البسيطة، التي يتعين على التطلعات والأوامر أن تمر من خلالها، لأنها لن تجد كلمات أخرى تعبر عنها. لقد كان نظام الحقيقة في الإسلام، في وقت الثورة مثلما كان دائمًا في الماضي، الشكل الذي اتخذته الصراعات السياسية، التي عُبِّأت فيها الجماهير. فهو يؤلف من الأحزان والمآسي والإحباطات قوة سياسية، لأنه شكل للتعبير، ونمط للعلاقات الاجتماعية، وسلوك في الحياة، وشكل للتحدث والاستماع. إنه شيء يتيح للمرء أن ينصت للآخرين وأن يكون معهم في نفس زمانهم، ولذلك لم يكن من غير المبرر أن يعطى الإسلام عبر القرون قوة لا تنتقص لمن يعارض سلطة الدولة[٢].

ويستتبع ما سلف أن تكنيكات الذات الخاصة بالإسلام ستصبح عجلات الثورة وستقبع في قاع الميكانيزمات الثورية. فلقد كانت صلوات الجماعة أبرز تكنيكات الثورة وأكثرها تأثيرًا؛ إن كل شيء كان يتوقف أثناء المظاهرات عندما يبدأ المتظاهرون في صلاة الجماعة، وما يشكلها من نظام شعائري مقدس، في غاية الانضباط. حتى دوي طلقات الرصاص كان

(١) Foucault, “Tehran : la foi contre le chah”: 686-687.

(٢) *Ibid*.: 207.

يصمت أثناء الصلاة، لأن العقائد التي ترمز لها أسمى من الولاء للشاه أو للجيش. بل كان الزمان يبدو أنه يذوب وقتما يعجز ضباط الجيش عن الإجابة عن هذا السلاح القوي، الذي يفوق معداتهم الحديثة، التي تستطيع أن تمزق أي هجوم. كان كل شيء ينهار؛ فلم يحرك الضباط ساكنًا، لما خلع بعض الجنود أحذيتهم العسكرية وانضموا لصفوف المصلين. لقد جمدت الفترة اللازمنية للصلاة أي زمان، و لم يعد هناك من زمان آخر سوى التتابع الطاغي لحركات الصلاة. ومع أن المواجهات كانت تبدأ مرة أخرى بمجرد انتهاء الصلاة، فإن استثارة الصلوات لمشاعر أعمق ودلالات أسمى عرت الضباط وعكست صورتهم لتعرضها أمام أعينهم. لكم شعر هؤلاء الضباط بالخجل من عدم اشتراكهم في الصلاة، لأنهم كانوا يوقنون أليس لديهم إيمان أو حتى قوة إخوانهم العزل، الذين خرجوا رغم خلو أيديهم من السلاح لمعارضة الشاه على حساب حياتهم»[1].

ويذكر فوكو أن الاحتفال بذكرى الشهداء أو الضحايا مثل عجلة أخرى من عجلات الثورة؛ إذ إن تلك المناسبة زودت عائلات وأصدقاء وجيران الشهداء بالفرصة للاجتماع برجال الدين أو الملالي، وللنقاش الحار حول مصير إيران، والأهم من ذلك التدبر في أمر الخطوة التالية التي يجب اتخاذها. لم يكن هذا الاحتفال فرصة للوعظ والصلاة والنقاش فحسب، بل فوق ذلك كان فرصة للمدن بأكملها كي تظهر وتعرض للعيان تضامنها من خلال تشريف وتكريم هؤلاء الشهداء. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه هو هل كان المسجد غائبًا عن المشهد الثوري، ويجيب فوكو على ذلك بالنفي،

(١) *Ibid.*: 685.

فقد كان المسجد في قلب المشهد والحدث الثوري كليهما؛ إذ زودت المساجد أعمال المقاومة المبعثرة بجهاز عصبي ومقر للقيادة. ففي المساجد كان الأئمة يدينون الشاه والأمريكيين والغرب المادي على رؤوس الأشهاد، ويطالبون بخوض صراع ضد هذا النظام باسم الإسلام؛ وكان رجال الدين هؤلاء يلقون مواعظهم بألسنتهم والسلاح إلى جانب أيديهم. وحينما كانت المساجد تمتلئ بالناس، كانت مكبرات الصوت تستخدم حتى تستطيع القرية كلها أو الجوار الاستماع لما يلقى من خطب وكلمات[١].

وهكذا عادت حالة الدعاية المضادة للنظام، التي عطلتها سنوات القهر زمن الشاه، لتعمل من جديد وتبث رسائلها من المساجد. فأخذت أجهزة الهاتف العتيقة الموجودة في المساجد، والتي كانت تربطها ببعضها وبالمناطق النائية عنها، في نشر وتمرير وإذاعة رسائل الدعاية المضادة. وصارت أجهزة التليفون العتيقة في المساجد شبكة اتصالات حقيقية لاستقبال الأنباء عن تطورات الموقف في إيران (توقف العمل في الأهواز أو مزيد من الشهداء في لاهيمان)، وكذلك لإرسال التوجيهات الصانعة للأحداث التي في طور التشكل (اقتراح لعقد مؤتمر صحفي لبيان حقيقة الموقف في إيران كرد على المؤتمر الصحفي الذي عقدته الشركة الوطنية الإيرانية للنفط)[٢].

ومثلت شرائط الكاسيت في هذا السياق أكثر ميكانيزمات الدعاية المضادة فعالية، لأنها نقلت خطب أشهر الخطباء والأئمة إلى القرى النائية التي تعمها الأمية. وكانت الصورة من قم ومشهد إلى أصفهان هي نفسها، فالصغار يجولون خلال دروب وشوارع المدينة حاملين بأيديهم مكبرات

(١) *Ibid*.: 685-686.

(٢) Foucault, "La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 712.

الصوت التي تنقل كلمات أكثر الأصوات شهرة في إيران، بينما توقف الناس والتفوا حولهم للإنصات[١].

وكانت التظاهرات أكثر ميكانيزمات الثورة شهرة وذيوعًا، ففي كل قرية وكل مدينة كان الناس يتظاهرون وكان الجيش يطلق عليهم الرصاص، تلك التظاهرات كانت متطابقة تقريبًا في كل مكان، فرغم ازدياد حدتها كل مرة، فإن شكلها وطبيعتها بقيا متماثلين كل مرة. ويرى فوكو أن عناصر التراجيديا اليونانية كانت موجودة في تلك التظاهرات، حيث سار تنشيط الذاكرة الجمعية وتفعيل المبادئ العامة للمجتمع جنبًا إلى جنب. ففي تكرارها واطرادها، أظهرت التظاهرات نفسها كرفض للمجتمع بأكمله لسلطة صاحب السيادة، وفي إطار هذا الرفض المظهر ارتبط العمل الجماعي بالطقس الديني وبالتعبير عن الحق العام[٢]. وفي نفس الوقت، لم تكن الإضرابات التي عمت البلد بأكمله سوى عجلة أخرى من عجلات الثورة: بيد أن هذه الإضرابات لم تكن بأية حال من الأحوال حركة محسوبة سلفًا. فلقد قرر العمال الإضراب فجأة ودون أية خطط مسبقة أو أوامر من أعلى، وقاموا بالتنسيق مع غيرهم من العمال في المدن الأخرى بصورة حرة تمامًا. وفي هذا السياق، لم يعبر الإضراب عن توقف للإنتاج، لأن العمل استمر أثناء الإضراب، لكن ما تم التعبير عنه خاصة في إضراب عمال النفط هو ملكية النفط للإيرانيين وليس للشاه أو للغرب[٣].

---

(١) *Ibid*.: 713.

(٢) Foucault, "Iran": 216.

(٣) *Ibid*.: 222.

مكنت ميكانيزمات الثورة السابق عرضها حركة الثورة ذاتها من التغلب على ثلاثة تناقضات، بل واستثمار تلك التناقضات ذاتها في تسريع عجلة الأحداث. أما التناقض الأول فهو مواجهة الشعب الأعزل لواحد من أكثر النظم شراسة وتسلحًا في العالم لمدة عشرة أشهر. إذ تمكن الأفراد العزل دون اللجوء إلى الصراع المسلح من تعبئة الجيش بفضل إصرارهم وشجاعتهم، وبمضي الوقت صار الجيش أكثر ترددًا في فتح النار، لدرجة أن مائة ألف شخص تظاهروا أمام الجنود الذين لم يحركوا ساكنًا. وبذلك وأدت انتفاضة المجتمع بأكمله أية إمكانية للجوء إلى الصراع المسلح. وأما التناقض الثاني فهو خيبة التوقع بحدوث انشقاقات أو تشرذمات، إن لم يكن صراعات داخل قوى المعارضة للنظام، بسبب تنوع العناصر الثورة واختلاف ميولها وتوجهاتها (الطلبة الماركسيون التغربيون، ورجال الدين المحافظون، والسجناء السياسيون المطلق سراحهم حديثًا، والمعارضون السياسيون القدامى، والعمال الفقراء المضربون، وبرجوازية البازار المثرية). بل على العكس من ذلك أعطى العمال المضربون الحركة ذراعًا اقتصاديًّا، ومنح توقف تكرير النفط الأزمة بعدًا دوليًّا، فضلاً عن قطعه الموارد المالية عن الحكومة. وأخيرًا، فالتناقض الثالث هو أن غياب أهداف بعيدة المدى لم يشكل نقطة ضعف في حركة الثورة، بل تبلورت بسبب هذا الغياب على وجه التحديد «إرادة واضحة وعنيدة وتكاد تكون إجماعية» على خلع الشاه وتغيير النظام القائم[1].

(١) Foucault, "Une révolte à mains", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 701-702.

ويمكن أن نستخلص من تحليل فوكو لنظام الحقيقة في الإسلام وتكنيكات الذات المرتبطة به وقابلياتها الثورية سمتين واضحتين تسهل مشاهدتهما للمراقب خلال الدراما الإيرانية. فبالرغم من الدعوة من حين لآخر للاحتفال بالذكرى وللصراع، تلك الدعوة الموجودة في الدين الإسلامي، يؤكد فوكو أنه ليس هناك من انبهارات بالموت، فليس الموت لدى الإيرانيين – كمسلمين – همًّا أو خوفًا شاغلاً يسعى الواحد منهم لتخليص حياته منه كما يفعل الغربيون. فلا يسعى المسلمون لفصل الموت عن حياتهم، لأن الموت على وجه الخصوص هو من يربطهم بالحياة. إذ يأخذ الموتى المسلمين من أيديهم ويضعون على عاتقهم الواجب الدائم بتحقيق العدالة، كما يخاطب الموتى الأحياء عن الحق والصراع الواجب لجعل ذلك الحق ينتصر. ومن هنا يحتل الشهيد مكانة لدى الإيرانيين أكبر من النص ذاته[1].

وتتصل بالسمة السابقة سمة أخرى عن الخوف، الذي هو أحد أهم أبعاد التكنيكات الانضباطية، التي اعتمدت على الخوف حتى تعمل وتحافظ على وجودها من خلال تقبل الناس لها (P/K: 47). ففي غمار التظاهرات، عرى الإيرانيون صدورهم للجنود المدججين بالسلاح حتى يتلقوا طلقات الرصاص، وهم يصيحون: «أيها الجندي، يا أخي، لماذا تطلق النار على أخيك؟ تعال معنا لننقذ القرآن». كما غرس الإيرانيون أمام جيوشهم فروع أشجار وأضاؤوها بالأحمر والأخضر والأزرق،

(١) Foucault, “Tehran: la foi contre le chah”: 686.

كفرس (جمع فراس) العرش للشهداء، الذين قتلوا في الليلة السابقة[١]. وقد اقتلعت الأفرع والأشجار المتزايدة والمتنامية للشهداء مشاعر الخوف من قلوب الإيرانيين، ومن ثم أصبح هناك غياب للخوف وكثافة في الشجاعة. ففي أثناء ثورتهم، تخطى الإيرانيون حدود قدراتهم وعبروا حواجز الخوف والخطر، الذي مثلته الأسلحة الآلية، التي واجهتهم جميعًا[٢].

ونتيجة لهاتين السمتين، انقلبت لعبة الموت والحياة بالكامل؛ فالعيش تحت السلطة هو السقوط في هاوية الموت، والتضحية بالذات لتحقيق التحرر هي الصعود في اتجاه الخلود. ففي ظلال فروع وأشجار الشهداء، التي روتها تضحيات الشهداء التي لا تقدر بثمن، نمت إرادة موحدة غطت المجتمع بأكمله.

ولعل أحد الآثار الصاعقة للثورة الإيرانية أنها أخرجت إلى حيِّز الوجود إرادة جمعية. ويذكر فوكو أنه اعتقد لوقت طويل أن الإرادة الجمعية أسطورة سياسية أو أداة نظرية من غير الممكن مشاهدتها. ولذلك فهو يؤكد أنه التقى في طهران وفي كافة شوارع إيران بتلك الإرادة الجمعية للشعب، التي كانت تسعى صوب هدف واحد، ألا وهو مغادرة الشاه للبلاد. ومدت تلك الإرادة الجمعية التي انبثقت بشكل مفاجئ في تاريخ الإيرانيين عن رفض جذري لكل ما شكل لقرون المصير السياسي

(١) *Ibid*.: 686.

(٢) Foucault, "Iran": 220.

لبلادهم[١]. ومع أن هذا الرفض مثل ظاهرة مجتمعية هائلة، فإنه لم يكن غامضًا أو مصطنعًا أو قليل الوعي بذاته، وإنما نشر نفسه بكفاءة تثير الغرابة. ولا يستطيع أي ضرب أو أيديولوجية أو شخص أن يدعي أنه كان ممثلاً في تلك اللحظة النادرة لهذه الإرادة الجمعية، التي لم تجد مقابلاً لها أو تعبيرًا عنها في النظام السياسي للشاه.

واتسمت هذه الإرادة بأنها موحدة بشكل كامل، إذ كانت نفس الاحتجاجات تسمع من الأطباء في طهران، ومن رجال الدين في الأقاليم، ومن عمال النفط أو موظفي البريد، وحتى من الطالبات تحت الشادور (الحجاب). وأشار الاحتجاج في كل مكان إلى الشيء نفسه، إلى شيء واحد فحسب ومحدد أيضًا، رحيل الشاه، ولكن هذا الهدف المميز والوحيد يفصح عن كل الأشياء بالنسبة للإيرانيين. «نهاية التبعية، واختفاء الشرطة، وإعادة توزيع عوائد النفط، وإعادة تفعيل الإسلام واتباع نمط آخر للحياة، وإنشاء علاقات جديدة مع العرب والغرب». من المؤكد، حسبما يرى فوكو، أن الإيرانيين لم يرفعوا شعار «منع المنع» الذي رفعه طلاب الحي اللاتيني في عام ١٩٦٨، إلا أنهم رفعوا لواء العصيان والتمرد على كل معالم الهيمنة الكونية في بلادهم وفي حياتهم اليومية[٢].

إن فوكو كرجل غربي وباحث في علاقات السلطة استلفتت نظره تلك الإرادة الجمعية، التي خالها من أحلام روسو، والتقاها حية مضرجة بالدماء في شوارع طهران، سيتساءل عن الشكل أو التجسيد، الذي ستتقمصه

(١) *Ibid*.: 215.

(٢) Foucault, “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”: 715.

تلك الإرادة العارية، التي استمرت في رفض سلطة صاحب السيادة لفترة طويلة، حتى انتزعت منه تلك السلطة في نهاية الأمر. ويسأل أيضًا عما إذا كانت تلك الإرادة الجمعية راعية أو حتى ملزمة بأن تخلي مكانها للسياسة (أي لنمط جديد في توزيع القوة). ويقرر فوكو أن الغرب ليس مقدوره أن يسدي نصحًا للإيرانيين فيما يتصل بتلك الصعوبات النظرية والعملية، التي تقابلها كافة الثورات والفلسفات السياسية[١].

وقد لفت نظر فوكو أثناء دراما الثورة وجود تيار غامض لف الشعب الإيراني بأكمله، وأوحى للعديد من رجاله ونسائه أن يخرجوا للشوارع في مواجهة الأسلحة الآلية والدبابات. كان هذا التيار ينساب بين رجل طاعن في السن، نُفيَ عن إيران منذ ١٥ عامًا، والشعب الذي يرنو إليه. ولا يعبر هذا التيار الغامض عن نفسه من خلال صيحة «الموت للشاه» فحسب، وإنما أيضًا من خلال نداء «الإسلام، الإسلام، يا خوميني نحن أتباعك». ولم تلفظ كلمة الثورة قط، وإنما شاعت «الحكومة الإسلامية» على الألسنة في كل مكان[٢]. ستجعل السمات الخاصة بالدين الإسلامي للإرادة للحكومة الإسلامية لونًا أو طابعًا خاصًا. ومن بين هذه السمات: غياب أية هيراركية دينية؛ واستقلال العلماء الذين لعبوا دور مرشد الشعب، وفي نفس الوقت صدى مطالبه وآماله؛ وهناك أيضًا الإلهام، الذي يتغير باستمرار ويثبت باستمرار، لحياة الرسول (الكريم) وصحابته وتابعيهم. ونتيجة لذلك، تتمتع القوانين المبنية على الإسلام باستنارة

(١) Foucault, "Une révolte à mains": 704.

(٢) Foucault, "À quoi rêvent les Iraniens ?": 689-690.

داخلية، لا تحافظ عليها فحسب، ولكنها تنقل الإحساس الروحي الذي تخفيه لأزمان قادمة.

ويرى فوكو أن شعار الحكومة الإسلامية، الذي رُفع أثناء الثورة لم يكن يعني به أحد إقامة نظام سياسي يلعب فيه رجال الدين الدور القائد. وهو الأمر الذي حدث بالفعل مع إقرار الدستور الإسلامي وما تضمنه من نظرية ولاية الفقيه، التي تجعل من رجل الدين نائب الإمام والجامع لأحكام الشرائع، وقد أدان فوكو ذلك عندما حدث. لكن حديثه هنا ينصب بالأساس على فترة الثورة أو الحدث الثوري ذاته، قبل إقامة النظام الإسلامي. لقد أشار مصطلح «الحكومة الإسلامية» أثناء دراما الثورة إلى نظامين للأشياء. الأول يرتبط بالحكومة الإسلامية كمثال أو قيمة قديمة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ وحديثة تمتد بفروعها في المستقبل البعيد. تعود الحكومة الإسلامية إلى زمن الرسول (الكريم) وتخطو بعيدًا نحو نقطة مضيئة، حيث يمكن إقامة علاقات على أساس الإخلاص لا الطاعة. ويعتمد هذا المثال على الإيمان بالقدرة الخلاقة للإسلام، ولكنه يتطلب أيضًا الجهد الدؤوب للخبراء والمؤمنين لتوضيح المسائل، التي لم يزعم القرآن أن لديه إجابة محددة عنها. فهناك مبادئ عامة تنظم الحياة؛ مثل رفع مكانة العمل وعدم حرمان أحد من ثمرة عمله؛ وإلغاء الاحتكارات، فلا يملك ما يحتاج إليه الجميع كالماء والأرض؛ واحترام الحريات التي لا تضر بالآخرين، كحقوق الأقليات الدينية في العيش، بشرط عدم الإضرار بالأغلبية؛ إلغاء عدم مساواة المرأة بالرجل في الحقوق، مع الحفاظ على الاختلافات الناتجة عن الفوارق الطبيعية؛ وأخذ القرارات في المجال السياسي بالأغلبية، فضلاً عن مسئولية الموظفين والحكام أمام الشعب.

وعندما استمع فوكو لتلك المبادئ في مناقشاته مع الطلبة أثناء الثورة، ذكر عنهم أن تعريفات الحكومة الإسلامية كمثال هي المبادئ الأساسية للديمقراطية الغربية، سواء الثورية أو البرجوازية، التي «لم يكف الغرب عن ترديدها منذ القرن الثامن عشر، وأنتم تعلمون إلى أين قادنا ذلك». لكن ذلك الاعتراض كان يقابل من أي شخص بأن «القرآن قد أعلن (هذه المبادئ) قبل فلاسفتكم، ولو أن الغرب المسيحي الصناعي فقد معناها، فالإسلام قادر على الحفاظ على قيمتها وفعاليتها»[1].

ثاني ما أشار إليه مصطلح الحكومة الإسلامية، أثناء دراما الثورة؛ ما الأمر الذي كان في رؤوس أولئك الذين ضحوا بحياتهم من أجل مثال الحكومة الإسلامية. إنهم كانوا يفكرون في واقع قريب منهم للغاية، كانوا هم فيه الفاعلون. لقد دلت الحكومة الإسلامية على إرادة سياسية تلتف حول الأبنية الغربية والسياسيين بمصالحهم الرخيصة، وتجسدت هذه الإرادة في شكل حركة تسعى لإعطاء الهياكل التقليدية للمجتمع الإسلامي دورًا ثابتًا في الحياة السياسية. لقد كانت الحكومة الإسلامية هي الشكل التنظيمي الذي سيبقى على نشاط المواقد السياسية المشتعلة في المساجد وفي الهيئات والجماعات الدينية، ليس فقط كنقاط ارتكاز لمقاومة نظام الشاه، بل الأهم من ذلك كمصدر لخلق كيان سياسي جديد، يفتح المجال السياسي أمام العامل الروحي. فعلى الحياة السياسية أن تكف عن كونها عقبة في سبيل الروحانية، لتصير لها وقودًا وحفلاً وميدانًا. ولعل أكثر ما كان مؤثرًا في تلك الإرادة السياسية بالنسبة لفوكو هو محاولاتها التي لا تكل لتسييس الهياكل الدينية والاجتماعية، وفتح الباب أمام ولوج

(١) *Ibid.*: 691-692.

العامل الروحي في الحياة السياسية كاستجابة للمشكلات اليومية الفعلية. وسيتمتع العامل الروحي بموقع متميز في الحياة السياسة في المستقبل، مثل ذلك الخاص بعلي شريعتي في دراما الثورة، أي ذلك «الحاضر الخفي، والغائب الموجود دائمًا».

ويعلق فوكو على ما سلف بأن المرء قد يخجل من أن يقص على الغربيين ويشرح لهم مثال الحكومة الإسلامية، خاصة وأنهم سيشرعون في الضحك المتهكم عندما يذكر أمامهم العامل الروحي. إلا أن تلك الروحانية السياسية للإسلام (Spiritualité politique) هي التي يسعى وراءها ويبحث بشوق ذلك الإيراني الذي يدفع حياته ثمنًا لها. ويقرر فوكو أن الغربيين، الذين يمثلون الآخر بالنسبة لهؤلاء الإيرانيين، مخطئون تمامًا عن الروحانية السياسية، فهم قد نسوا إمكانية تحققها في الواقع منذ عصر النهضة والأزمات الكبرى للمسيحية[1]. من مناقشة فوكو لمعنى الحكومة الإسلامية ودلالاتها أثناء الحدث الثوري الإيراني، قد يثور الانتقاد أنها تفتقر إلى التجديد وينقصها أي برنامج مفصل للحكم. والرد على ذلك بأن هذا المعنى للحكومة تحديدًا هو ما لا تشير إليه الحكومة الإسلامية، ذلك أنها ترتبط بمثال وقيم تتأسس عليهما ممارسة رعاية الذات (Self-care). ولا تشير، في هذا الإطار، لفظة الحكومة الواردة في «الحكومة الإسلامية» إلى ممارسة السلطة على الآخرين، بل على خلاف ذلك إلى نوع خاص من الحكومة ينبع من سياسة الذات، وسيستمر هذا النوع الخاص للغاية من الحكومة ليشمل كافة جوانب الحياة الفردية والجمعية.

(١) *Ibid.*: 692-694.

في نهاية الحديث عن الحدث الإيراني، يصير التساؤل لازمًا عن أي نوع من الثورة مثلته الدراما الإيرانية، فلم تكن الثورة في آثارها بأقل من اهتزاز الأرض أثناء زلزال تاباس، ذلك الاهتزاز الذي عرى هشاشة الهياكل السياسية في البلاد، وحدد بوضوح الخط الفاصل بين الخصمين اللذين لا تنتهي عداوتهما. إن ضحايا زلزال تاباس قد اصطفوا مع من ماتوا من المتظاهرين في مذبحة يوم الجمعة الأسود، ليمارسوا جنبًا إلى جنب المعارضة السياسية للنظام. كما تشابكت أيدي الناس الذين يحفرون القبور لدفن موتاهم وكذلك الذين كانوا يتظاهرون ضد النظام، تحديًا للجيش الذي كانت رشاشاته الآلية موجهة إلى صدورهم[١]. إن ما حدث في إيران كان بالفعل إضرابًا سياسيًّا عامًّا أو بعبارة أدق إضرابًا عن السياسة، فللإضراب معنيان؛ أما الأول فهو رفض مد أجل النظام القائم تحت أي شكل، ومحاولة إيقاف عمل أجهزته وإدارته واقتصاده. أما الثاني فهو رفض إقامة معركة سياسية على دستور المستقبل أو الخيارات الاجتماعية أو السياسات الخارجية، أي أنه تلك الإرادة السياسية التي ترفض منح أية جوائز للسياسة وألاعيبها. لأن السياسة عادة ليست تعبيرًا عن الإرادة الجمعية، بل هي تنمو وتتنفس عندما تصبح تلك الإرادة مترددة وهشة ومبهمة ومضطربة. حقًّا لم يكن هناك ملك ولا دستور، غير أنه كان هناك مشهد واضح لحياة سياسية فعالة[٢].

(١) Foucault, “L’armée, quand la terre tremble”: 664-665.

(٢) Foucault, “Une révolte à mains”: 702-703.

إن هذا التوصيف لطبيعة الحدث الإيراني، بما هو إضراب عن السياسة ومحاولة فتح منافذ الحياة السياسية المسدودة أمام العنصر الروحاني، ليفسر لنا رد فعل الغرب تجاه الحدث الإيراني. فلم يتسم رد الفعل بالتعاطف الفوري، وإنما اتصف بالاستفزاز والتوتر، الذي كان يكمن وراءه التعجب أو ربما عدم الارتياح تجاه طبيعة الحدث الإيراني الذي تحدى العقلية السياسية الغربية. فبالنسبة لتلك العقلية يثور التساؤل: هل شكل ما حدث في إيران ثورة؟ لأن الثورة بمعناها الكلاسيكي لها ديناميكيتان كي تحدث: إما الصراع الطبقي والمواجهات المجتمعية؛ أو الحزب ذو الأيديولوجية والطليعة التي تحمل كرأس الحربة، الأمة بأسرها. ولما كانت تلك الديناميات، التي تعرف الثورة للعقلية السياسية الغربية، غائبة تمامًا، لذا لم تعترف تلك العقلية، وفقًا لهذه التعريف الضيق، بالطبيعة الثورية للحدث الإيراني. ويرد فوكو على ذلك بأن الحدث الإيراني يمكن وصفه بالثورة بأوسع معاني الكلمة وبأخصها على حدٍّ سواء. فبأوسع معاني الكلمة، كان ما حدث ثورة لأنه شكل انتفاضة لأمة بأسرها ضد السلطة التي تضطهدها، وبأخص المعاني للكلمة، رغم أنها لم تكن ثورة كلاسيكية، فإنها كانت «عصيانًا قام به رجال عزل أرادوا الإطاحة بالثقل الهائل الذي يضع عبئًا على كل واحد منا، ولكنه يضع عبئًا عليهم بالذات، وعلى عمال النفط، وعلى الفلاحين عند تخوم الإمبراطوريات؛ إنه ثقل النظام العالمي بأكمله». إن الحدث الإيراني ربما يعد أول تمرد هائل ضد النظام الكوكبي خلال حركة تشيع في ثناياها روح ذلك الدين «الذي يتحدث عن العالم الآخر أقل مما يتحدث عن تغيير هذا العالم[1].

(١) Foucault, “Iran”: 212-213; Foucault, “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”: 716.

خلال الشهور الاثني عشر للدراما الإيرانية، تبدت وتشكلت عناصر حركة دينية (إسلامية) ذات قابليات متعددة، تلك العناصر التي يصعب على المراقب الغربي أن يصفها بالثورية؛ هي الاحتفالات الدينية الطويلة، وخروج ملايين الإيرانيين للشارع هاتفين باسم الله، وإحالة رجال الدين لصلوات الجنازة في المقابر وللمتظاهرين في الشوارع، وتوزيع الخطب الدينية المسجلة على أشرطة الكاسيت. ونتج عن هذه العناصر حركة ثورية، ندر وجودها تمامًا في القرن العشرين، حركة يقوم بها شعب أعزل يحاول إسقاط سلطته القاهرة بأيديه الخاوية. وستفتح هذه الحركة الطريق أمام إمكانية قلب المعطيات السياسية في المنطقة رأسًا على عقب، ومن ثم التوازن الاستراتيجي الكوني. ستغامر فرادة الحدث الإيراني كحركة إسلامية، التي شكلت قوته في وقت ما، بأن تصبح مقدرته للتوسع في وقت آخر. إذ تستطيع تلك القوة أن تشعل النار في المنطقة بأكملها وتطيح بأكثر الأنظمة ثباتًا وصلابة فيها، فضلاً عن تثوير كافة الدول الإسلامية من الداخل، وبعيدًا عن التقاليد العلمانية غير المتجذرة فيها. فقد تشم الأردن البعيدة عن إيران الروائح القادمة من (قم)، وقتما تضع تلك الحركة تحرير فلسطين على قائمة أهدافها. وإذا ما تساءل المرء عن مصدر هذه القابليات المتفجرة للحدث الإيراني والحركة الدينية الناجمة عنه، فستكون الإجابة عن ذلك أن في عمق وجود مئات الملايين من المسلمين هناك «صندوق بارود عملاق اسمه الإسلام». «فليس الإسلام ببساطة مجرد دين، ولكنه نمط حياة وولاء لتاريخ وحضارة»[1].

(١) Foucault, "Une poudrière appelée islam", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 759-761.

إن الدراما الإيرانية كانت عن تغيير النظام والإدارة الفاسدة والتنظيم السياسي والنظام الاقتصادي والسياسة الخارجية والبلد بأسره. ولكنها فوق كل ذلك، كانت بالنسبة للإيرانيين الذين خاطبهم فوكو عن «تغيير أنفسنا، وطريقتنا في الوجود، وعلاقتنا مع الآخرين ومع الأشياء ومع الله، ولسوف تكون هناك ثورة حقيقية عندما يتحقق هذا التغيير الراديكالي في خبرتنا». ويرى فوكو أن الإيرانيين عندما عاشوا الدين الإسلامي، الذي كان في الأصل موجودًا لديهم وكان يمنحهم هويتهم بممارساته ووعوده ومعتقداته، كان هناك شيء آخر غير طاعة القوانين الشكلية. لقد كان هناك الرغبة في تجديد وجودهم بالكامل من خلال الرجوع إلى الخبرة الروحية العميقة للإسلام. ومن ثم يختتم فوكو حديثه عن دور الإسلام في دراما الثورة الإيرانية بقوله: «دعونا نقول إذن إن الإسلام في عام ١٩٧٨ لم يكن أفيون الشعب، لأنه كان تحديدًا الروح لعالم بلا أرواح»[١].

(١) Foucault, "Iran": 217-218.

الفصل الخامس

إعادة بناء مفهوم فوكو للقوة

منذ بداية هذه الدراسة وأنا أسعى لملاحقة الخطاب الفولوكي عبر مساراته، وحتى سراديبه، التي يخوضها ليفتح لنفسه ممرات ودروبًا، فيذهب إلى آخر المدى مبتعدًا عن نفسه لأقصى درجة، بل درجة أنه يفقد نفسه ثم يعود ليجدها من جديد. والحقيقة أن فوكو لم يكن الوحيد الذي يمارس الكتابة من أجل أن يمحو ملامح وجهه، وخلال هذه الدراسة لم أحاول سؤاله من هو ولا مطالبته بأن يبقى على ما هو عليه. وإنما ألزمت نفسي بإعفائه من تلك التقاليد التي تثقل كاهل الكاتب، بما تطلبه منه من استمرارية وتواصل واتساق، مثلما طلب هو ذاته من القارئ في كتاب «أركيولوجيا المعرفة».

ولكن في هذه الدراسة، سوف أخلص نفسي من ذلك الإلزام السابق، بأن أحيل فوكو، بفعل سلطوي من جانبي، إلى مؤلف، ليس ذلك بالمعنى التقليدي، الذي يتصور المؤلف شخصًا ينتج خطابًا متضمنًا في كتبه وحواراته ومحاضراته ومقالاته. فالمؤلف الذي سأحيل فوكو إليه، سيكون تكبيرًا لذات خلقها أحد أنواع الخطاب وغيرها، بل وشوهها وأعاد خلقها. من أجل ذلك سأمنح أذني لتلك الأنا التي دومًا لا تكمن هناك «حيث نقبع في انتظارها، وإنما هنا تسخر منا[1]. وليس مقصدي من ذلك أن أفرض على فوكو بنية فكرية يحاول هو تحطيمها، ولا أن أسكنه على رقعة نظرية وسياسية، بل أسعى لتسليط ضوء باهر يغمره ويفيض عليه.

(١) Foucault, *The Archaeology of Knowledge*: 17.

قبل إعادة بناء مفهوم فوكو للقوة، هناك مسألة تستحق التسوية، بعد أن تأجلت كثيرًا، ألا وهي العلاقة بين الذات والقوة. فوفقًا لهابرماس، لا يمكن لأبستمولوجية فوكو أن تجد مخرجًا من فلسفة الذات التي أراد فوكو الهروب منها أصلاً، بل يلعب مفهوم القوة عند فوكو دورًا مزدوجًا، يثير التوتر، على حد وصف هابرماس. فمن ناحية، تلعب القوة دورًا إمبريقيًّا، وذلك عندما تصلح تكنيكات السيطرة/ الهيمنة الظروف التي توظف لتفسير صعود المعرفة العلمية والآثار الاجتماعية لتلك المعرفة.

ومن ناحية أخرى، يمارس مفهوم القوة دورًا ترانسندنتاليًّا (متجاوزًا)، وقتما تصبح تكنيكات السيطرة الشرط الذي يسمح بإمكانية وجود معرفة علمية عن الإنسان في المقام الأول. وبذلك يجعل فوكو القوة تلعب نفس الدور المزدوج الذي يلعبه مفهوم الذات، ذلك الدور الذي انتقده فوكو نفسه.

ويخلص هابرماس من هذا إلى أنه حينما يعتقد فوكو أن مفهومه للقوة قد ذبح الذات وصار تحليله خاليًا من الذات، فإنه في الحقيقة يعيد تجسيد هذه الذات في صورة علاقات القوة التي تصبح هي نفسها ذاتًا فاعلة. لم يستطع فوكو إذن، من وجهة نظر هابرماس، أن يطيح بالذات، إذ أعاد توظيف المكونات المأخوذة من فلسفة الذات في مفهومه للقوة[1].

ولكن في الحقيقة ما موقف فوكو من الذات وعلاقتها بالقوة؟ في سفره الضخم «نظام الأشياء»، يرى فوكو أن مفهوم الذات يقف على نقطة التقاطع الخاصة بثلاثة من الأزواج المفاهيمية.

(١) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*: 274.

أولاً: يظهر الذات في وضع غامض عند تقاطع الذات العارفة مع موضوع المعرفة، التي يكشف محتواها تلك الذات أمام نفسها باعتبارها نهائية أو محدودة[١].

ثانيًا: تلعب الذات دورًا مزدوجًا أمبريقيًّا – ترانسندنتاليًّا في ذات الوقت، فهي الكائن الذي يجعل كل المعرفة ممكنة ويحدد أشكالها، وفي نفس الوقت يجعل المحتوى الإمبريقي لتلك المعرفة من الذات أمرًا واضحًا وقابلاً للتفسير[٢].

ثالثًا: تقف الذات بين الفكر (*Cogito*) واللافكر، فهو نمط من الوجود يسكن في تلك المساحة بين اللافكر (ذلك الجزء من الذات الذي لم يتم تضمنه في الكوجيتو) وفعل التفكر الذي يحاول باستمرار استيعاب ذلك الجزء، فالكوجيتو لا يستوعب كل كيان الفكر، فحينما يلمس الفكر الوجود فهو يخلق الذات والآخر له، الذات واللافكر متعاصران[٣]. ولذلك يرى أوليفيه أنه بالنسبة لفوكو لا يوجد ذات أو نفس أو جوهر، وتدور أعمال فوكو حول ما يسمى (Question Provenance) أي شروط الوجود. وهو ذلك الموقف الذي لا يعتبر أي شيء معطى كجوهر أو صاحب طبيعة أصيلة، ولذلك فهو يبحث أعماله دائمًا عن البدايات من أجل التوصل إلى الظروف التي جعلت من الممكن أن يطلق عليها الذات/ الأصلي/ السياسي[٤].

---

(١) Foucault, *The Order of Things:* 312-313.

(٢) *Ibid.:* 318-319.

(٣) *Ibid.:* 322-326.

(٤) Lawrence Olivier, "Michel Foucault, éthique et politique", *Politique et Sociétés* 15, No. 29 (1996): 48-49.

وفي مقابل ذلك، يجادل باتون بأن أعمال فوكو تفترض مفهومًا رفيعًا لذات أو فاعل أو كائن بشري يمارس عليه السلطة ويمارس هو السلطة. وهذه المادة البشرية هي كيان نشط مكون من قوى وطاقات وقدرات. هذا المفهوم للذات ينبغي في ظل المعنى الأولي للفظ القوة كقدرة على فعل الأشياء أو الصيرورة إلى الأشياء. ويعد هذا المفهوم للمادة البشرية فهمًا دقيقًا لفاعل الفكر والحركة كفاعل مكون من القوة. إنه فاعل للقوة التي تتحقق من خلال تنويع القدرات الجسدية وإنتاج أشكال الذاتية. ولأن هذه الذات أو ذات الحد الأدنى (Minimalist Self) تقدم نفسها في أشكال شتى أو تمارس سلطتها بسبل شتى لا نهائية، فهي لا يمكنها أن تقدم أساسًا عالميًّا متجاوزًا للأحكام القيمية أي ليست ذاتًا متجاوزة للزمان والمكان على النمط الهيجلي.

ولعل بسبب هذا المفهوم الرفيع للذات يستطيع فوكو أن يفسر مقاومة السيطرة، التي ستصبح جزءًا من تحليله، دون أن يكون له أساس قيمي[١]. فوقتما تلعب علاقات القوة على ذلك الخام البشري تنتج ذاتية من خلال تعليم تلك المادة البشرية مراقبة أفعالها، ونتيجة لذلك يكتسب المرء القدرة الماورائية على الاستخدام المستقل لقواه وتنميتها أو طاقاته وقدراته. وسوف تشكل عملية التكوين الذاتي المتسمة بالديناميكية في سياق اجتماعي، يجسد الوصفات المختلفة من أجل تحقيق الامتياز والسيطرة على الذات من خلال العمل المباشر والعمدي والدؤوب على الجسد وأنشطته.[٢] ليس

(١) Patton, "Foucault's Subject of Power": 61.

(٢) Phyllis Sutton Morris, "Self-Creating Selves: Sartre and Foucault", *American Catholic Philosophical Quarterly* 70, No. 4 (Autumn 1996): 549; Patton, "Foucault's Subject of Power": 66.

بمستغرب إذن أن يؤكد فوكو أن «هناك معنيين لكلمة الذات (Subject): الخضوع لشخص آخر عن طريق السيطرة أو التبعية؛ والتقيد بالهوية الذاتية عن طريق الضمير ومعرفة الذات. وكلا المعنيين يوحي بشكل للقوة يؤدي إلى الإخضاع ويخلق الذوات» (Subjugates and Makes Subjects)[1].

حتى أتمكن من إعادة بناء الصياغة الفوكولية لمفهوم القوة، فعلي أن أزاوج بين خطاب فوكو والملف الإيراني وأسلط أحدهما على الآخر. وتجدر الإشارة في هذا المقام أن الملف الإيراني، فضلاً عن كونه غير معروف، فإنه يتم استبعاده من قبل دارسي فوكو باعتبار المقالات الإيرانية محض مغامرة صحفية، جاوز فيها نقد فوكو للحداثة حد المقبول أو حتى المعقول بتأييده للثورة الإيرانية والقوى الروحية للإسلام. لدرجة أن كتاب المقولات والكتابات (*Dits et écrits*) الذي يضم أحاديث فوكو ومقالاته الصحفية قد استبعد في ترجمتيه الإنجليزية والألمانية هذه المقالات الإيرانية. وسأحاول فيما يلي البرهنة على أن مشروع فوكو النقدي، وبوجه عام، ومفهومه للقوة بوجه خاص، لا يمكن الوصول إلى فهمهما دون المرور بالملف الإيراني.

وستجعل تلك المزاوجة بين أعمال فوكو ومقالاته الإيرانية من الممكن القيام بالخطوات اللازمة لإعادة بناء صياغته لمفهوم القوة. وستكون أولى تلك الخطوات هي محاولة فهم العلاقة بين موقف فوكو من الحداثة، من جهة، واستقباله الحسن للبعد الروحي في الإسلام. لقد كان فوكو يهدف منذ البداية إلى تقديم نقد اجتماعي – ثقافي لميراث الحداثة من خلال

(١) Foucault, "The Subject and Power": 212.

دراساته المتعددة، وكانت الجينالوجية هي شكل من أشكال النقد يرنو إلى الاستقلالية عن طريق تحويل الأحكام العقلية التي أضفت عليها الثقافة نوعًا من القداسة والتي بفضل ذلك صارت تحدد نمط الحياة في المجتمعات الغربية إلى قضايا إشكالية للبحث والدراسة، وعن طريق إظهار طبيعتها النفسية وآثارها العملية.

ويجسد المنهج الجينالوجي تعلقه بالاستقلالية في صورة التفكير في طبيعة اللحظة الحاضرة، ولكنه لا يشرع الاستقلالية كقيمة بالنسبة لنا، لأن هذا المنهج ذاته يدرك أنه لا توجد أرضية معنوية صلبة أو آمنة بالقدر الكافي لمثل هذا العمل التشريعي للقيم(١). والحقيقة أن فوكو يزودنا بعدد من الأعمال العميقة في رؤيتها للارتباط بين الهياكل المعرفية والمؤسسية للحياة الحديثة في المجتمعات الغربية من جانب، وهياكل وعلاقات السلطة من جانب آخر. ومن هنا ستكون مهمة النقد هي تجاوز واختراق الحدود التي حددها العقل وفقًا لفهم كانط للتنوير، وذلك حتى لا نكون أنفسنا بعد ذلك. أي نغير من أنفسنا، ويؤمن فوكو، حسبما يرى بينيت، بوجود تعددية في أشكال العقلانية التي لا يستطيع أيٌّ منها ادعاء احتكار العقل، الذي يرتبط بدوره بعلاقات وثيقة مع هياكل السلطة. ورغم عدم تسليم فوكو بادعاء ما بعد الحداثة أن العقل لم يكن سوى أسطورة كبرى، فإن دفع منطقه إلى آخر مداه سوف يحطم مصداقية العقل ذاته، باستدراجه إلى منطقة لا يستطيع العقل أن يبرر وجوده ذاته. ويؤكد بنيتيت أن فوكو يدعونا لكي «نفكر مليًّا في العلاقة بين العقلانية والهمجية»، عن طريق

(١) David Owen, "Genealogy as Exemplary Critique: Reflections on Foucault and the Imagination of the Political", *Economy and Society* 24, No. 4 (1995): 491-492.

دفع منتقديه إلى التسليم بافتقار المنظور العقلاني للعنصر الجمالي[١]، إذ كان التنوير بمذهبه الإنساني يربط تنمية الطاقات البشرية بتكثيف علاقات وممارسات السلطة، فيستعمل النقد الذي يضطر المرء للنهوض بمهمة إنتاج ذاته وحياته كعمل فني على فصم تلك العلاقة السابقة[٢].

ومن هنا يعالج مبدأ فوكو الخاص بإضفاء الطابع الجمالي على الوجود (Aestheticization of Existence) من مشكلات التنوير عن طريق فتح السبيل أمام الآخر السابق على تشكل العقل (Pre-rational Otherness) الذي أو صد تشكل الذاتية الحديثة الباب في وجهه. ويستتبع ذلك إعادة تأسيس للفاعل الجمالي من خلال أخلاقيات رعاية التراث[٣]. ويؤصل أوين ذلك بأن فوكو التقط نشاط تجاوز الذات والتغلب عليها، الذي التزم به نيتشه، ثم قام بتسييس ما كان يعد بالنسبة لنيتشه نشاطًا داخليًّا، يوجد ميدان المعركة الخاص به في العالم الباطني. ولا يعني تسييس التغلب على الذات، الذي هو ممارسة أخلاقية، سوى تجاوز واختراق الممارسات الاجتماعية وكذلك أشكال العقلانية التي تؤسسها، فضلاً عن استبدال المفردات السياسية – العقلانية للمذهب الإنساني بالمفردات السياسية الجمالية لمذهب لا إنساني[٤].

---

(١) Jane Bennett, "How Is It, Then, That We Still Remain Barbarians?: Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics", *Political Theory* 24, No. 4 (November 1996): 667.

(٢) Owen, "Genealogy as Exemplary Critique": 496.

(٣) White, "Foucault's Challenge to Critical Theory": 424.

(٤) Owen, "Genealogy as Exemplary Critique": 497.

وعلى هذا المستوى الجمالي الناقد للحداثة استقبل فوكو الإسلام كخبرة سياسية – أخلاقية – جمالية، من خلال كتاباته عن الثورة الإيرانية[١]. واتساقًا مع نقد فوكو للحداثة وتحليله لأنطولوجية اللحظة الحاضرة وطبيعة الوجود الغربي، قام بما يمكن تسميته «استشراق إيجابي». فهو يعلن على الملأ، في رده على رسالة ذات نبرة شديدة للانتقاد من سيدة مسلمة تعيش في باريس لكتاباته عن الثورة، رفضه للموقف الغربي، الذي يزيد عمره عن الألف سنة، ذلك الموقف الذي يجمع كافة فضائل الإسلام في كتلة صماء تم رفضها كلية تحت مزاعم التطرف الإسلامي. لقد أدرك فوكو، وكم كان محقًّا في إدراكه حينما ننظر إلى كلماته من عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، أن «الإسلام كقوة سياسية يمثل مشكلة جوهرية للحقبة الحالية وللسنوات القادمة. والشرط الأول لمعالجتها (أي مشكلة الإسلام) لا يكون بالبدء في مواجهتها بالكراهية[٢]. وحتى يجيب عن سؤال (ما التنوير؟) حاول فوكو اختبار القوة الكامنة وراء الثورة الإيرانية، لأن الثورة هي أعلى نقطة في مسار تشكل الذاتية السياسية الحديثة. وبالنسبة لفوكو يضيف الإسلام إلى معادلة الحداثة العامل الروحي، غير القابل للتفسير والتثبت. فمن داخل سياق الحداثة، بأزماتها الفلسفية والسياسية، سيطلع فوكو على الإسلام كخبرة تزلزل روحانيتها السياسية الديناميكية الذاتية السياسية الحديثة. سيطلع فوكو في تلك الخبرة ومضة

(١) Craig Keating, "Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on Resistance", *Journal of European Studies* 27, No. 2 (June 1997): 182.

(٢) Foucault, "Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 708.

لحل إشكالية اختفاء الروحانية السياسية في الخبرة الحداثية. إن الإسلام يمنح طريقًا بديلاً للشكل السائد لعملية الإخضاع السياسي الغربي، من خلال تكوين فاعل روحي، بفضل الممارسات الدينية. ومن هنا كان فوكو يجري وراء ما وقر في نفسه أنه الإطاحة بالسياسة الخالية من الروحانية، أي نهاية السياسة كمهنة وكمصدر لإقصاء الشعب عن الحكم والسلطة. لقد قدم الإسلام السياسة والروحانية إلى بعضها، من أجل تأسيس حياة سياسية لا تقف عائقًا أمام البعد الروحي، بل تؤمن بقاءه واستمراره وازدهاره[١].

أكثر من ذلك دفعت الخبرة الإيرانية فوكو إلى اللجوء إلى فهم الشاعر بودلير للحداثة باعتبارها تأنقًا (Dardysme)، حيث يذوب البعدان الجمالي والأخلاقي في بعضهما. وعلى حد تعبير أرماندو سالفاتوري كانت الثورة الإيرانية كما عايشها فوكو «علامة على إزاحة وإنقاذ تقاليد الحداثة»، بل لقد أعادت الروحانية السياسية للإسلام تشكيل تعريفه للحداثة ذاتها[٢].

أما الخطوة الثانية في هذه المناقشة فهي محاولة الإمساك بفهم فوكو للسلطة/ القوة كوضع استراتيجي. فعندما يصف فوكو هدف تكنيكات الانضباط بأنه زيادة طاقات الجسد (بالمعنى الاقتصادي) وخفض نفس هذه الطاقات (بالمعنى السياسي)، فهو يعني في حقيقة الأمر أن هدف السلطة لا يتعلق بالبعد المادي للجسد، الذي يحيا ويموت، وإنما يتجه بالأساس

(١) Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, *International Politics of the Middle East Series 4* (London: Ithaca Press, 1997): 150.

(٢) *Ibid*.: 152.

صوب خاصية الطرد المركزي المحفزة للجسد، أي تركز السلطة على قوى الجسد وطاقاته وقدراته[١]. وما يطلق عليه فوكو (الخشونة، راجع ما سبق) (Plebs)، الذي يعد الهدف الدائم والخفي باستمرار لأجهزة السلطة، هو تلك الخاصية الموجودة في «كل مكان، ذات الأشكال والامتدادات المتنوعة، والطاقات والقدرات المتزايدة». ويعني ذلك أن تلك الخاصية، أي (Plebs) «ليست بدرجة كبيرة ما يقف خارج علاقات القوة، بل تمثل حدها، وجانبها، والدفعة المضادة لها؛ فهي ذلك الذي يستجيب لكل تقدم (حركة) من جانب القوة بحركة انفصال (مضادة).

ومن هنا، فهي بمثابة حاضر لكل تطور جُدِّد في شبكة علاقات القوة[٢]. في هذا الإطار يشير الباحث مارك فيليب إشارة في غاية الأهمية، وهي أن فوكو كان يتصور القوة كمجال كهرومغناطيسي، يستطيع مضاعفة مستوياته وتشبيك علاقات تلك المستويات. وكنتيجة لذلك، يمكن لهذا المجال أن يشكل ويخترق بل ويخلق حياتنا. لكن حقيقة ترجمة عبارة (Rapport de force) كعلاقات القوة (Relations of Power) باللغة الإنجليزية، وذلك في تعريفه للقوة كعلاقات القوة السائدة في الدائرة التي تعمل بها وتشكل تنظيمها»، جعل هذا التعريف، كما هو واضح، دائريًّا ومغلقًا. بعبارة أخرى، صار التعريف بهذه الطريقة لا يشير إلا إلى أن القوة تعني علاقات القوة، كما أنه لا يقدم أساسًا للتمييز بين علاقات القوة وغيرها من أنواع العلاقات. وهكذا، ضاع عمق وتعدد المستويات بالنسبة لمجال

(١) Keating, "Reflections on the Revolution in Iran": 90.

(٢) Foucault, "The Eye of Power": 138.

القوة عن طريق هذا التعريف الذي جعل سوء الترجمة دائريًّا مغلقًا. وستمكننا ترجمة (Rapport de force) إلى (علاقات الطاقة) من تجنب هذه الدائرية السابقة وفهم القوة باعتبارها موقعًا استراتيجيًّا مركبًا كالتالي: «تشير القوة إلى مجموعة من علاقات الجهد، وإن كانت تشير إلى أكثر من مجموعات تلك العلاقات. كما أن القوة تشير أيضًا إلى الأنماط التي تتشكل من ارتباط مجموعات علاقات الطاقة ببعضها، وأخيرًا إلى الطريقة التي عن طريقها تصبح تلك الأنماط وظيفية للسيطرة بواسطة استراتيجية معينة»[1].

إذن يرجع فوكو وجود القوة في كل مكان (Owen: Power of Presence) إلى الطبقات السفلية المتحركة لعلاقات الطاقة؛ فالقوة توجد في كل مكان، ليس لأنها تسيطر على كل شيء، بل لأنها تأتي من كل مكان، وهي «الأثر الكلي الذي يتولد عن علاقات الطاقة». وبهذه الطريقة تشكل القوة مجالاً استراتيجيًّا مركبًا، من حيث إنها أثر لأنماط علاقات الطاقة الموجودة بداخل هذا المجال. فمن سلاسل علاقات الطاقة، غير المتجانسة وغير المتوازنة وغير المستقرة والمتوترة، تتشكل أنماط لعلاقات الطاقة تلك، وهذه الأنماط يتم دمجها أو استيعابها في تكنيكات واستراتيجيات القوة، مما يعطي القوة/السلطة مظهر المركزية. وتعد القوة هي تلك المحاولات الدائمة والدؤوبة والمنتجة لذاتها، لوقف حركة وتنقل علاقات الطاقة التي تقوم، بفضل حركتها وتنقلها الدائمين، بتكييف أو حتى إلهاب نقاط معينة في الجسد، ولحظات معينة في الحياة، وأنماط معينة من السلوك أي المقاومة. وتتسبب تلك التغيرات في علاقات الطاقة، نتيجة حركتها وتنقلها المستمرين،

(١) Mark Philip, "Foucault on Power: A Problem in Radical Translation?", *Political Theory* 11, No. 1 (February 1983): 33-47.

في إحداث تعديلات وإزاحات في النمط الكلي للممارسة السلطة، التي تستطيع بدورها الحيلولة دون حدوث هذه التغيرات، عندما تحكم سيطرتها وتعبئتها لعلاقات الجهد[١].

وهكذا سيسهل علينا فهم التصريح السالف لفوكو أنه «حينما توجد علاقات القوة/ السلطة، فهناك مقاومات؛ وهذه الأخيرة أكثر تأثيرًا وواقعية لأنها تتشكل في تلك النقاط على وجه التحديد، حيث تمارس علاقات السلطة؛ ولا يتعين أن تأتي المقاومة من مكان آخر حتى تكون واقعية/ حقيقية». وسيغدو مفهومًا لنا أيضًا كيف يمكنه، رغم عدم لجوئه إلى مبررات معنوية أو متجاوزة، أن يقول: «لا يستطيع المرء أن يكون «خارج» القوة، ولكن ذلك لا يعني أنه مستدرج للوقوع في فخ أو محكوم عليه بالهزيمة، برغم أي شيء»[٢].

وتعليقًا على ذلك الفهم للقوة لدى فوكو، يجادل فيليب أن فوكو لم يأل جهدًا في توضيح معنى ما يقصده بالقوة أو السلطة، لكنه لم يبذل جهدًا مماثلاً لتوضيح ما عناه بعلاقات الطاقة التي بقيت غير واضحة المعنى وحتى غير قابلة للتفسير[٣]. ولكن على النقيض من هذا الرأي، نجد كيتينج يقرر أنه عندما عاد إلى الكتابات الأولى لفوكو، استطاع أن يستشف من علاقات الطاقة بعدًا مفعمًا بالنشاط وأن يكتشف فيها حيوية بدائية «التي انطلقت من تلك الليلة التي كان المرء فيها مع ما هو أكثر عمقًا في نفسه ومع

(١) *Ibid*.: 31; Keating, "Reflections on the Revolution in Iran": 181-197.

(٢) Foucault, "Power and Strategies": 141-142.

(٣) Philip, "Foucault on Power": 34.

ما هو أكثر عزلة (فيها))). ويقدم فوكو تعريفًا لتلك الطاقة الحيوية (Vital Force) بأنها القدرة على الخطأ الذي تكمن إمكانية وجوده في الحياة، ليس عن طريق تأخير حقيقة ما أو غض الطرف عنها، وإنما من خلال عملية تكوين أو تشكيل الحياة ذاتها. لما كانت الحقيقة لا توجد خارج علاقات القوة أو محرومة من القوة، وإنما تنشأ كأثر أو نتاج للعديد من القيود المفروضة، فيصبح الخطأ إذن قدر الإنسان ومصيره الذي سينجذب إليه حتى يعارض الحقيقة التي تنتج عن نمط معين للسلطة وتجسده[1].

ولا يفوتنا في سياق توضيح مقصود فوكو بعلاقات الطاقة أن نشير إلى تشابك ذلك البعد الحيوي، الذي ألمح إليه كيتينج، مع جانبه المستتر، الخاص بالاستثارة الجنسية (Sexual Arousal) وحتى يتسنى لنا رؤية علاقات التشابك بين هذين الجانبين أو التداخل بين شبكة علاقة الطاقة الحيوية وشبكة علاقات اللذة، يتعين علينا التعرض بإيجاز للجهد النقدي، الذي بذله فوكو في مجال علم النفس. وهنا تقرر سوزان جيرهارت أن النظرة النقدية لفوكو في مجال علم النفس القائم على مبدأ التلازم الحتمي بين علاقات القوة والرغبة الجنسية (Power and Sexual Desire)، قد أنقذ فرويد من نفسه. إذ إن تجميد العلاقة الحلزونية بين القوة والمتعة لعملية فك الارتباط بين علاقات القوة والرغبة الجنسية (Desexualization Process) سيعرقل دون شك عملية استبطان علاقات السلطة وترسيخها، ويفتح الباب أمام احتمال انقلاب أو انعكاس علاقات القوة. ليس هذا فحسب، بل إن فوكو قد أوضح من خلال دراسته لسلطة صاحب السيادة أن عملية

(١) Keating, "Reflections on the Revolution in Iran": 192-193.

استيطان السلطة التي اعتقدها فوكو عملية داخلية وعامة، هي في الحقيقة خارجية وترتبط بالسياق الاجتماعي والثقافي. وسينتج عن ذلك عدم إمكانية وجود ذات موحدة، وإنما سيكون لدينا نموذج معقد من الذاتيات المنقسمة والمنشطرة التي تخوض دائمًا صراعات مع بعضها وفي داخل كل منها[١]. وبناءً على ما سلف، لن يكون بمستغرب أن يعلن فوكو «لا توجد في الصراع أية ذوات/ فاعلين، هي معطاة بشكل مباشر، إنما نحن جميعًا نتصارع مع بعضنا. وهناك دائمًا بداخل كلٍ منا شيء يتصارع مع شيء آخر»[٢].

إن تصور فوكو للقوة كمجال استراتيجي أو كهرومغناطيسي سيزودنا بخطوط إرشادية، ستسهل علينا التعامل مع الصياغات المفاهيمية المثالية للقوة، التي ترصع دراساته المختلفة. أبرز هذه الخطوط الإرشادية ما يذكره جي لافوريس من أن فوكو قد استورد مصطلح الاحتكاك (Friction) من كلاوسفيتز، الذي عني به عدم التماثل بين الخطة العملية للحرب وواقع المعركة على الأرض. هذا المصطلح قام فوكو بتوظيفه للبرهنة على استحالة تحويل استراتيجيات القوة للمجتمع بأكمله ليصير عالمًا خاضعًا للمعايير التي تضعها تلك الاستراتيجيات. فتغدو مقاومة السلطة في هذا الإطار تجسيدًا أو مظهرًا للاحتكاك أو عدم التماثل بين الخطة والواقع، كما عند كلاوسفتيز[٣].

(١) Gearhart, "The Taming of Michel Foucault": 463-467.

(٢) Foucault, "Confession of the Flesh": 208.

(٣) Laforest, "Regards généalogiques sur la modernité": 81-82.

خط إرشادي آخر يشير إليه أوليفيه ولابيه هو مفهوم التقدم عند كانط الذي سيشتبك في تحليل فوكو للسلطة. فوفقًا للنموذج الاستراتيجي للقوة، حيث تقود علاقات القوة إلى علاقات المقاومة، والعكس بالعكس، لا يعني التقدم المسار الخطي الصاعد المتصل للتاريخ. بل على خلاف ذلك، نجده يعني الديناميكية اللانهائية التي تسم انقلاب أو انعكاس علاقات السلطة/ القوة والمقاومة[١]. على أن أبرز الخطوط الإرشادية، التي نستطيع استخراجها بأنفسنا من ترسانة المفاهيم والأدوات التحليلية لفوكو هو تفرقته بين علاقات القوة وحالات التسلط (States of Dominance) التي تواجهها. فبالنسبة لفوكو، يعرف التسلط بأنه «هيكل عام للقوة/ السلطة تستطيع آثاره وتداعياته التغلغل في أدق ألياف المجتمع. إنه وضع استراتيجي يعتبر مضمونًا، بدرجة تزيد أو تنقص، ثم تأمين وجوده بواسطة مواجهة طويلة الأمد بين الخصوم». ولعل أبرز ملامح حالة التسلط هي «تقييد علاقات القوة واستراتيجيات السلطة ببعضها»، أي بعبارة أخرى أن في حالة التسلط تصبح علاقات القوة، التي تتسم بالديناميكية والتغيير وتتيح للفاعلين استراتيجيات متعددة لتغيير علاقات القوة، في حالة من الثبات والتصلب. فالتسلط يجمد انعكاس علاقات القوة ويجعلها غير متغيرة أو متحركة، فهي تقيد وتضيق لأقصى درجة سبل إقامة علاقات قوية جديدة أو محاولات التحرر[٢].

(١) Lawrence Olivier and Sylvain Labbé, "Foucault et l'Iran : À propos du désir de révolution", *Canadian Journal of Political Science* 24, No. 2 (1991): 234.

(٢) Foucault, "The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault on January 20, 1984", *Philosophy and Social Criticism* 12, No. 2 (July 1987): 114-115.

هذه الخطوط الإرشادية تبين لنا، كيف يمكن لفوكو أن يرد عن نفسه اتهام نانسي فريزر له «بتناسي وجود النظرية الاجتماعية الفيبرية بتفرقتها الدقيقة بين المفاهيم كالسلطة والطاقة والعنف والتسلط والشرعية»[١]. بل أكثر من ذلك سوف يتسنى لفوكو أن يسخر من تهمة أخرى، يوجهها له هابرماس، وتتعلق بعدم قدرته على الإجابة عن سؤالي «لماذا يفضل الصراع على الاستسلام؟» و«لماذا تجب مقاومة التسلط؟»، ما لم يكن هناك أساس قيمي للتحليل[٢]. فتصور فوكو للقوة كمجال كهرومغناطيسي، يتسم بالتركيب، وتعدد المستويات، والحراك والتنقل الدائمين، والقابلية للانعكاس، سيجعل تحليله قادرًا على تفسير المقاومة والصراع والحرية، باعتبارها صياغة لنمط جديد من علاقات القوة، وليست كيوتوبيا تنمحي فيها علاقات القوة وتسود الحرية الكاملة. وسيكون بمستطاع فوكو ذلك التفسير دون أي اهتزاز في موقفه غير المستند إلى معايير أخلاقية والذي يخلو من مفهوم الذات والذي يعتمد على المنهج الجينالوجي. ونتيجة لهذه الثقة سينعكس تصور فوكو لعلاقات القوة، كمجال كهرومغناطيسي ديناميكي متحرك، لا محالة على صياغاته المتتالية لمفهوم القوة؛ الانضباط، والقوة – الحيوية (BioPower).

ومع ذلك فهناك قفزات وانحناءات في صياغة فوكو لمفهوم القوة لا يتسنى فهمها في إطار هذا التصور الاستراتيجي للقوة؛ على سبيل المثال الإرادة الجمعية الموحدة، والشهيد، والروحانية السياسية، وإضفاء الطابع الجمالي على الوجود، والتسيد على الذات، وتكنولوجيا الذات، وتسييس

(١) Fraser, *Unruly Practices:* 32.

(٢) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*: 284.

الأخلاق، وأخلاقيات رعاية الذات. وتمثل هذه المنحنيات المفاهيمية معا لم واضحة لمسار جديد في مشروع فوكو، الذي سيتصدى الآن لإعادة قراءة مكثفة للأخلاقيات الغربية (اليونانية والمسيحية) باعتبارها تكنولوجيا أو سياسات الذات. لقد أدان فوكو بمنتهى العدائية الأخلاق المسيحية التي ستفرز إماتة الذات. (Self-mortification)، بينما غمز بإعجاب لأخلاق السيادة على الذات (Self-mastery) اليونانية، التي سوف تولد الذات الغنوصية (Gnostic Self)، والتي يوصي بها فوكو من طرف خفي.

هناك في هذا السياق – مثلما اعتقد – قطعة مفقودة يمكنها أن تعدل تصور فوكو للقوة كمجال كهرومغناطيسي، وتعيد توجيه مسار مشروعه الفكري صوب الأخلاق، ومن ثم ستنعكس على صياغاته المستقبلية لمفهوم القوة، ألا وهي الروحانية السياسية للإسلام. هذا التصور الجديد للقوة، الذي سأعرض له الآن، لن ينعكس بأية حال بشكل صريح على مفاهيم فوكو، وإنما سيترك بصماته على تلك المحاولة غير المتماسكة بشكل كامل لصياغته في صورة مفهوم. ولقد تم قمع هذه المحاولة غير المكتملة بشكل كامل، ولم يقرر لها أن ترى النور، بسبب الحساسيات السياسية والفكرية في الغرب. تلك الحساسيات التي أدركها فوكو جيدًا، وناله منها بعض الإيذاء؛ بسبب موقفه السابق من الإسلام والثورة الإيرانية. ونتيجة لهذا سيحمل فوكو معه تصوره المعدل للقوة، وسينسحب في اتجاه جيد تمامًا بالنسبة لمشروعه الفكري (بعد أن يسقط الملف الإيراني بأكمله والتجربة التي عايشها هناك، كأن لم تكن). هذا البعد الجديد الذي سيسلكه المشروع الفكري لفوكو هو الأخلاق أو علاقات القوة/ السلطة التي تمارسها الذات على ذاتها.

وبناءً على ما سلف ستحاول الخطوة الثالثة لإعادة بناء صياغة فوكو لمفهوم القوة سبر غور تأثر الإسلام، حسبما فهمه فوكو على تصوره الحيوي، ذي الطابع الجنسي، للقوة كمجال استراتيجي. في الملف الإيراني، سيجد القارئ اصطلاحات مجازية، تنتشر في ثنايا هذه المقالات. لذلك سأحاول التقاطها ونظمها معًا لبناء تصور فوكو للحدث الإيراني. ولهذا التصور دعائم أربع رئيسية ترى بوضوح في الملف الإيراني.

أولًا: يذكر فوكو التيار الغامض الخفي الذي يحيط بالوجود بأكمله، والذي يمكن مشاهدته في العلاقة الغريبة التي تصل بين ذلك الرجل العجوز في منفاه والشعب، ذلك التيار الذي يلف البلد بأكمله(١). هناك أيضًا الإشارة إلى ذلك الدين الذي «ينفخ فيهم (أي الإيرانيين) رائحة، هي سياسية ودينية»(٢)، تلك الإشارة التي يمكننا قرنها بإشارة أخرى إلى «الآلاف من المواقد السياسية المشتعلة في المساجد والجمعيات الدينية»(٣). هذا التيار الغامض الخفي كان في غاية الإثارة والإبهار وكذلك الخبرة بالنسبة لفوكو.

ثانيًا: نجد اللا زمانية، المتولدة عن روحانية هذا التيار الطاغي، في هذا الشيء «القديم للغاية والبعيد للغاية في المستقبل» و«يرجع إلى إسلام الرسول ولكنه يتقدم نحو نقطة مضيئة بعيدة»(٤). كان الإسلام بالنسبة

(١) Foucault, “À quoi rêvent les Iraniens ?”: 690.

(٢) Foucault, “Tehran : la foi contre le chah”: 686.

(٣) Foucault, “À quoi rêvent les Iraniens ?”: 692.

(٤) *Ibid.*

لفوكو، وفقًا لذلك، «الدراما اللا زمانية التي يستطيع الواحد أن يُسكِّن فيها هذه الدراما التاريخية»[١].

ثالثًا: هناك ذلك النور والقابلية للرؤية التي تخترق الوجود بأكمله فعندما يسقط شهيد جديد، توضع لمبات بيضاء وحمراء على فروع الأشجار لتضيء فراش العرش لمن قتلوا في الليلة الماضية[٢]. كذلك، يوجد هذا «النور (Lumière)، الذي يتغير دائمًا، إنه ذلك الذي يسمح بوضوح ورؤية كل شيء من الداخل»[٣].

رابعًا: يشير فوكو إلى طاقة أو حيوية «برميل البارود العملاق» الذي يدعي الإسلام، الذي لا يعد ببساطة مجرد دين على مستوى ملايين المسلمين، بل هو نمط حياة[٤].

ويكون الإسلام هو الطاقة التي تخلق من الكراهية واليأس والبؤس قوة، لأنه على وجه التحديد طريقة في الوجود، ونمط للعلاقات الاجتماعية، وشكل للتعبير يمكن من الإنصات للآخرين ومن إرادة العيش معهم في نفس زمانهم أو ظروف عصرهم[٥]. الشعب الأعزل كي يثور «ليس فقط ضد صاحب السيادة وشرطته. ولكن ضد نمط حياة شامل وعالم بأكمله»[٦].

---

(١) Foucault, "Iran": 214.

(٢) Foucault, "Tehran : la foi contre le chah": 686.

(٣) Foucault, "À quoi rêvent les Iraniens ?": 691.

(٤) Foucault, "Une poudrière appelée islam": 761.

(٥) Foucault, "Tehran : la foi contre le chah": 688.

(٦) Foucault, "Une poudrière appelée islam": 760.

وهكذا نجد أن المجال الكهرومغناطيسي قد غلفته أثناء الدراما اللا زمانية في إيران طبقة روحانية – حيوية، بل كان اللقاء بين ذلك المجال وتلك الطبقة وتقلبهما على بعضهما هو لحمة الدراما الإيرانية. ولعل هذا ما جعل «الوضع في إيران» من وجهة نظر فوكو «يشبه مبارزة ضخمة بين شخصين؛ الملك والقديس»(١).

وسيتفاعل التيار الروحاني الطاغي مع المجال الكهرومغناطيسي بأشكال متعددة. فمن ناحية، ستعمل كثافة الروحانية اللازمانية كطبقة عازلة على شبكة التيارات الكهرومغناطيسية المتداخلة، التي يقف عليها الفرد وكذلك الجماعة في آن واحد. من أجل ذلك، ستتمكن الروحانية المخترقة لكل واحد من أفراد الشعب الأعزل من تحطيم قيود الخوف من السلطة، وتزودهم بدرجة عالية من الجرأة لمواجهة الخطر، فضلاً عن أنها تصلهم بمصدر متجاوز يمكنهم من خلق واقع مختلف تمامًا عن طريق تغيير أو إعادة خلق أنفسهم، وذلك يحدث بدوره عن طريق المخاطرة بذات تلك الأنفس(٢).

ومن هنا فهوية الشهيد والإرادة الجمعية ليستا سوى نتاج لانهيار العلاقات الرأسية مع السلطة وبناء علاقات روحانية أفقية بين المتظاهرين وسيتبدى هذا المنظر جليًّا أمام الجنود، أثناء التظاهرات (التي ينبغي أن تُفهم بالمعنى الحرفي، للكلمة (Demonstration) باعتبارها عرضًا وإظهارًا

(١) Foucault, "À quoi rêvent les Iraniens ?": 689.

(٢) Foucault, "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 781.

لإصرار إرادة الشعب) حينها سيكتشف هؤلاء الجنود زيف ذاتيتهم كدرع للأمة الآرية، تلك الذاتية التي خلقتها الميكانيزمات الانضباطية للسلطة، حينها سيكتشف هؤلاء الجنود أيضًا أنهم يقاتلون أولئك الناس الذين كان إخوتهم أو هم أنفسهم على شاكلتهم، لو لم يصيروا جنودًا. لقد ذابت ذاتية هؤلاء الجنود تمامًا عندما اكتشفوا أنهم لا يقاتلون عدوًّا، وإنما يقاتلون معلمًا ومرشدًا في نموذجه المتميز لتحرر الذات والخلق الذاتي. ومن ناحية أخرى، زودت الحيوية المتولدة من الطاقة الروحية ذلك المؤمن الذي قر قراره بعدم تقييد نفسه بتلك الذاتية، التي صنعتها الميكانيزمات الانضباطية، بالجرأة البدنية والسياسية ليأخذ بحقوقه في يده ويضيف قيمة إليها[١].

ذلك أن الدين الذي يتحدث عن تغيير هذا العالم أكثر من حديثه عن العالم الآخر يزود أتباعه بصبر متواصل وطاقة مستمرة لمواجهة الدولة. لقد استطاع الإيرانيون، من خلال الإسلام الذي كان بمثابة ضوء أشرق على كل واحد منها وغمرهم جميعًا، أن يجدوا سبيلاً للطاقات الكامنة بداخلهم، والتي جعلت الثورة ممكنة من الأصل[٢]. وتعكس تلك الحيوية اتجاه المجال الكهرومغناطيسي، وقتما يكتشف الناس أنهم عند نقطة معينة قادرون على تفضيل الموت على الطاعة للسلطة. وهكذا فإن الروحانية والحيوية المصاحبة لها، إذا نظر إليهما من زاوية العلاقة بين المعتقد الديني والعمل الثوري، لن يقوما فحسب بقلب أو عكس علاقات السلطة، بل

(١) *Ibid.:* 780.

(٢) Keating, "Reflections on the Revolution in Iran": 186.

علاوة على ذلك سيطلقان الـ (Plebeian Quality) والطاقة وفوق ذلك الحياة نفسها من عقالها. من ناحية ثالثة، لن تكتفي الروحانية اللا زمانية بإرساء نقاط راسخة لمقاومة السلطة، بل ستكون المصدر لخلق سياسي جديد. ذلك الخلق الجديد هو في حقيقة الأمر تلك المنطقة التي سيلتقي فيها الروحي والسياسي ببعضهما، بحيث تكف السياسة عن أن تكون عقبة في سبيل الروحانية.

إنها تلك المنطقة حيث ستعتنق الإرادة السياسية ذلك الحاضر الخفي والغائب الموجود دائمًا[١]. إن الإسلام في إيران سيخلق ما ظلت العقوبة الغربية تحلم به دائمًا وما شاهدته في عصر آخر في إيران «الأشكال الروحية في تربة السياسة»[٢] وبكلمة واحدة. لقد أدرك فوكو أن روحانية الآخر الثقافي للغرب ستتمكن من مجانبة القانون العام في المجال الكهرومغناطيسي عن العلاقة الجدلية بين (Plebs) والسلطة المؤسسية. وستتحول الروحانية إلى شكل آخر من أشكال الإخضاع الذاتي للسلطة (Subjectification) دون أن يكون له جينالوجية، ومن ثم فهو يتجاوز شبكة علاقات القوة.

نكاد نلمس من كل هذا وجود محاولة نصف مكتملة لدى فوكو للتنظير لنوع جديد للثورة في أزمنة تفتقر للروحانية، وسيكون ذلك النوع بمثابة منعطف جديد على طريق مركب السلطة الحلزوني. إذ ليست تلك.

(١) Foucault, "À quoi rêvent les Iraniens ?": 691.

(٢) Foucault, "Inutile de se soulever ?", in *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994): 792.

الثورة مجرد ذلك الانقلاب أو الانعكاس لعلاقات السلطة، الذي وصفه فوكو عندما كان يتساءل «عما إذا كان من الأفضل أن يقوم السجناء بإدارة جهاز البانوبتيكون الجلوس في البرج المركزي بدلاً من الحراس؟»[١]. بل ستكون تلك الثورة هي ما وصفه عندما قال: «إن علينا أن نغير أنفسنا. يجب أن يتغير وجودنا، وعلاقاتنا بالآخرين، وبالأشياء، وبالأبدية، ومع الله بشكل كامل، ولن تكون هناك ثورة حقيقية، إذا لم يتحقق هذا التغيير الراديكالي في خبرتنا ومعاشنا». ولقد اعتقد فوكو أن الإسلام لعب في هذه الثورة «دورًا فيما يتصل بطريقة حياتهم (أي الإيرانيين)، فالدين بالنسبة لهم كان مثل الوعد والضمان لوجود شيء يمكنه تغيير ذاتياتهم بشكل جذري»[٢].

وختام الحديث هنا، أن من دون هذا الإدراك للقوة وتلك المحاولة غير المكثفة لصياغتها مفاهيميًّا، فلن يكون بمستطاع أحد أن يفهم النقلة في مفهوم فوكو للقوة نحو تكنولوجيا الذات، وإضفاء الطابع الجمالي على الوجود، والسيطرة على الذات أو سيادة الذات من خلال أعمال التحرر.

وبناءً على ما تقدم سترتبط الخطوة الرابعة على طريق إعادة بناء مفهوم فوكو للقوة بالإجابة عن التساؤل عن كيفية وأسباب تخلي فوكو عن مشروعه الإيراني، وتحويل اتجاه أعماله صوب وجهة جديدة. بالرغم من احتفاظه بمفهوم السلطة/ القوة، الذي أدخلت عليه الخبرة الإيرانية التعديلات التي عرضنا لها، في عمق أبحاثه ودراساته. لقد تعرض

(١) Foucault, “The Eye of Power”: 164-165.

(٢) Foucault, “Iran”: 277-278.

فوكو للنقد بشكل واسع واتهم بعدم المسئولية بسبب دفاعه عن الثورة الإيرانية. حتى عندما حاول الرد على تلك الاتهامات بمعارضة عنف النظام الجديد بنفس القوة التي عارض بها النظام القديم. ونتيجة لتأييده للثورة التي تسترشد بالقرآن، اعتبر تحليل فوكو مضللاً وغير حقيقي بالمرة. وكان الإحباط من نصيب فوكو مع تحول الثورة إلى حكومة الملالي، فضلاً عما لحق بسمعته من ضرر كناشط سياسي وكباحث مرموق نتيجة لذلك أيضًا[١]. ويرى سنوث أن الاستقبال البارد لمقالات فوكو والإهمال الشديد لها فيما بعد، كان بسبب ما شعر به القراء البارسيون من اشمئزاز بلغ حد الاحتقار للتعاطف الذي أبداه فوكو تجاه الحالة الإيرانية.

وبالرغم مما كان لمغامرة فوكو الصحفية في إيران من أثر قوي على علماء الاجتماع والباحثين في مجال الاستشراق والدراسات الإسلامية، فقد شعر فوكو بتهديد بالغ من جراء الاستقبال غير المرحب لمقالاته وخيبة الأمل فيه شخصيًّا لتعاطفه مع الثورة الإيرانية، لدرجة أنه لم يعد للمشروع الإيراني قط بعد عام ١٩٧٩. ونستطيع الاستفادة في هذا السياق من الملاحظة التي يبديها تشارلز تايلور على طريقة تعامل فوكو مع ما يوجه له من انتقادات. فوفقًا لـ تايلور، يشعر فوكو نقاده بعدم الارتياح بسبب ما يضفيه على مواقفه من غموض، ينجم عما تتسم به كتاباته من مواربة في بعض الأحيان ومن مداراة في كثير من الأحيان[٢].

(١) Keating, "Reflections on the Revolution in Iran": 187.

(٢) Charles Taylor, "Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply", *Political Studies* 37, No. 2 (June 1989): 277.

ومصداقًا لذلك، فحينما وجه الفيلسوف جاك دريدا سهام نقده لفوكو، لمحاولته التعبير عن الآخر (أي الجنون) باستخدام نفس لغة العقل، التي أخرست نفس ذلك الآخر، ما كان من فوكو إلا أنه استوعب الدرس و لم يتطرق لمثل تلك المحاولة بعد ذلك. لكن الملاحظ أن فوكو في غمار ذلك لم يعرف أبدًا بما انتقد من أجله، وإنما كان يقوم باستيعاب الانتقادات الموجهة إليه في صمت، ويدل مسار مشروعه الفكري وفقًا لذلك[1].

ليس هناك من موضع نستطيع فيه رؤية تلك العادة الفكرية لفوكو، التي يشبهها هو ذاته بما يقوم به الحوت تحت الماء من أشياء تخفى على الأعين التي ترى حركاته فوق سطح الماء، خير من طريقة تعامله مع ذلك الاستقبال الجليدي والكراهية المستعرة لمشروعه الإيراني. فلم يعد فوكو يذكر إيران أو الإسلام في أعماله أبدًا، بيد أنه قام ببعض الأشياء ذات الدلالة الرمزية العالية. منها أنه في وسط المسألة الإيرانية أعلن عن محاضرة له في كوليج دو فرانس(Collège de France) في العاشر من يناير عام ١٩٧٩، بعنوان السياسة الحيوية.

كما بدأ فوكو إعادة قراءة إجابة كانط عن «ما التنوير؟»، تلك القراءة التي تأثر فيها فوكو بالشاعر الفرنسي بودلير لم تكن سوى محاولة من جانبه لتعزيز مكانته في التقاليد الكانطية، حتى يتمكن من الخروج من الأزمة. ربما يكون فوكو قد استخدم تلك القراءة لسؤال كانط كنقطة ارتكاز ثابتة وسط عاصفة النقد، ليؤكد تمسكه بالتقاليد الفكرية للحداثة من خلال لجوئه إلى الطريقة التقليدية المعتادة (أي العودة لمنابع التنوير الغربي).

(١) Boyne, *Foucault and Derrida*: 647.

لكن خبرته في المشاهدة المتعاطفة والتعليق المعمق على الحدث الإيراني هي التي أنضجت تعريفه الخاص للحداثة الذي يتداخل فيه الجمالي والأخلاقي[1]. بالإضافة إلى ذلك، فعقب انتهاء المسألة الإيرانية لفوكو وأثناء إقامته في الولايات المتحدة، أبدى فوكو اهتمامًا متزايدًا بالخصائص الغربية للروحانية الدينية كموضوع لدراساته تكنولوجيا الذات وتأويلها. وقد كان ذلك دون شك من أثر مشاهدته لكيفية تقديم روحانية الإسلام للعامل الروحي في الحياة السياسية لمجتمع شرقي. فضلاً عن ذلك، لا يمكن لأحد أن ينكر أثر الخبرة الإيرانية على فوكو، عندما يذكر في حديث له عن الروحانية أنه من وجهة النظر الغربية هناك تكنيكات ثلاثة لتغيير الذات؛ تعديل الذات، والارتداد عن الذات، والعودة للذات. لا يتحدث فوكو في هذا المقام عن شيء وإنما عن علاقة الإنسان بنفسه وبغيره، إنها تلك العلاقة التي يكون وجود الإنسان ذاته محل تساؤل كامل.

يجب أن يكون المرء أعمى حتى لا يرى أثر الدرس الإيراني على فوكو كي يعدل جذريًّا من تصوره لعلاقات القوة، وكي يقوم بصياغة المفاهيمية خفية، تحت وطأة العداء والكراهية للآخر الثقافي للغرب. ذلك الآخر الذي لا ولن يرغب الغرب في فهمه، والذي ارتكب فوكو لسوء طالعه خطيئة الاتصال العميق به، وأخفق في إقناع الآخرين بتوبته غير النصوح عن ذلك.

وأخيرًا ستكون الخطوة النهائية هي تناول الصياغات المفاهيمية الأخيرة للقوة عند فوكو، تلك الصياغات التي تشكل ما يعرف بفوكو

(١) Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*: 147, 152.

النهائي. ففي ختام حياته، بدأ فوكو في دراسة التكنيكات الغربية للذات، التي عرفها بأنها الأسلوب الذي يحكم المرء أو يشكل نفسه من خلاله كفرد، من خلال بعض الممارسات الأخلاقية، وكذلك الأسلوب الذي نعترف به بأنفسنا كمجتمع أو كجزء من كيان اجتماعي[١]. في هذا الموضوع على وجه التحديد سيقوم فوكو بالربط بشكل مستتر بين الدرس السياسي – الأخلاقي الذي تعلمه في إيران من جهة، وبين ما كان يسميه من قبل التكنولوجيا السياسية للأفراد. وأثناء مقارنته من تكنولوجيا الذات الإغريقية ونظيراتها المسيحية، نلحظ إعجابًا خفيًّا بالأخلاقيات الإغريقية، التي ستقود إلى تشكيل الذات الغنوصية أو فلنسمها ذات الحد الأدنى (Minimalist Self). ذلك أن الذات الغنوصية لا تكتشف أو تفك شفرتها كنص غامض، مثلما هو الحال بالنسبة للذات المسيحية، وإنما يتم تشكيلها أو خلقها من جديد من خلال قوة الحقيقة الكامنة في قدرة التلميذ على التذكر والطابع البلاغي لخطاب المعلم، بعبارة أخرى فنون الذاكرة والإقناع[٢]. وما ممارسات الذات سوى تدريب تمارسه الذات على نفسها تقوم من خلاله بتخليق وتغيير ذاتها، كي تحقق نمطًا معينًا من أنماط الوجود. لكن ذلك لا يعد تحريرًا؛ لأن التحرير يفترض سلفًا أساس قاعدة إنساني موجودة من الأصل، وتحتاج إلى فك ما يقيدها من سلاسل القمع، حتى تتصالح مع ذاتها. فالتحرر إذن هو الوجه الآخر لما يسمى فرضية القمع (Repressive Hypothesis)، وتلك المسلمات يرفضها تحليل

(١) Foucault, “Technologies of the Self”: 146.

(٢) Foucault, “Subjectivity and Truth”: 197.

فوكو كما أسلفنا في هذا البحث[1]. من أجل هذا إن الممارسة للحرية تمثل الأساس/ الشرط الوجود (الأنطولوجي) للأخلاق (أي ممارسات الذات)، فالأخلاق هي الشكل الذي تتخذه الحرية عن قصد».

إن مفهوم «ذات الحد الأدنى» (Minimalist Self) وكذلك العلاقة الجدلية بين السلطة/ القوة والمقاومة لا يجعلان من الممكن فهم ما يعنيه فوكو في العبارة السابقة، ولا حتى حل التناقض بينها وبين ما ذكره قبلها. فتحيز فوكو ضد مفاهيم الجوهر أو الماهية أو الذات، الذي يجعل منه مفكرًا اسميًّا (Nominalist) لا يمكنه من أن ينطق بالكلمات السابقة عن الحرية كشرط أنطولوجي للأخلاق. فضلاً عن أن نمط النقد الذي يمارسه (الأركيولوجي وكذلك الجينالوجي) يحطم أي أساس أو قاعدة أنطولوجية. من هنا يؤكد كاتب هذه السطور أن الخبرة الإيرانية وحدها، التي احتفظ بها فوكو بعيدًا عن أعين الرقباء، يمكنها فهم التناقض السابق. ذلك أنه من خلال الخبرة الروحية للإسلام ينتج أو يتأسس الكائن البشري كفاعل روحي ذي ماهية تتسم بالديناميكية (فهي دائمًا نفس الشيء، ودائمًا تتغير رغم ذلك). كما تزود تكنولوجيا الذات في الإسلام، التي هي ممارسات روحية – أخلاقية، الكائن البشري بالأدوات اللازمة لاكتشاف وإعادة خلق ذاتيته (سواء الفردية أو الجماعية) بنفسه دون وساطة أو سلطة، فتسير تلك الذاتية صوب الكمال على المستويين الفردي والجمعي. هذا هو ما استوعبه فوكو من الدراما الإيرانية وما شرع في البحث عنه في الممارسات الأخلاقية الغربية، رغم أنه لم يعثر فيها عليه.

(١) Foucault, "The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom": 113-114.

ومن أجل ذلك على وجه التحديد أدان الأخلاقيات المسيحية، و لم يستطع الإشادة بشكل كامل بالأخلاقيات الإغريقية، رغم أنه انقاد إليها.

كانت أخلاقيات سيادة الذات (Self-mastery) بالنسبة للإغريق شكلاً محددًا لممارسة الحرية؛ وسيادة الذات تقع في دائرة الأخلاق، حيث إنها تعني بتلك العلاقة مع الذات التي تجعل من الذات السيد المسيطر على الرغائب والشهوات وليس «العبد المطيع». ومن ثم تقع سيادة الذات في دائرة السياسة أيضًا، إذ إنها تفترض إقامة سلطة الذات على الآخرين عن طريق السيطرة على نفس تلك الذات. فعلى سبيل المثال، تعني رعاية الذات (Self-care) ممارسة السلوك القويم تجاه الزوجة والأطفال والعبيد، ليغدو المرء مستحقًّا لشغل مركز مرموق في المدينة. وتعني أيضًا حسن الإصغاء لتعاليم المعلم لما يحتاجه المرء من إرشاد يوجهه نحو حقيقة نفسه. وبالتالي، تقضي أخلاقيات رعاية الذات على أي خطر للعبودية والسيطرة، لأن الطاغية ليس من يفرض رغباته وشهواته على الآخرين فحسب، ولكنه أيضًا عبد لتلك الرغبات والشهوات، التي تتيح ممارسته غير القويمة للسلطة على الآخرين. أما من يعتصم بأخلاقيات زعامة الذات (السيد المسيطر على رغباته) فسيقوم حتمًا برعاية الآخرين وعدم إساءة استخدام السلطة عليهم[١].

وأخيرًا أتى فوكو بمصطلح جديد لف معماره المفاهيمي بأكمله ووارى الشقوق والفواصل التي أحدثتها مغامرته الإيرانية فيه، ألا وهو التسيير

(١) *Ibid*.: 117-119.

(Governmentality). ويشير هذا المفهوم إلى هيكلة المجال المحتمل لأفعال الآخرين، فالسلطة هي نمط من الأفعال لا تقع على الآخرين بشكل فوري أو مباشر، ولكنها تقع على أفعالهم. «إنها فعل يقع على فعل، أي على أفعال موجودة أو على تلك الأفعال التي قد تنشأ في الحاضر أو المستقبل». والسلطة في هذا تختلف عن علاقات العنف التي تقع على الأجساد أو الأشياء، فتقوم بثنيها وتحطيمها وتدميرها وتجميد كافة إمكاناتها ومن ثم تخفض مقاومتها إلى الحد الأدنى أو السلبية. ويماثل الإجماع، بهذا المعنى، علاقات العنف من حيث تجميد كافة إمكانات الفعل أو الحركة. ولهذا يختلف الإجماع عن السلطة في أنه يصيب المجال المحتمل للأفعال وردود الأفعال بالتشبع، ويعيق الديالكتيك اللا نهائي بين السلطة والمقاومة. وبالرغم من ذلك لا تستغني ممارسة السلطة عن استخدام العنف أو الإجماع أو استخدام كليهما عادة في ذات الوقت، فهما أدوات أو نتائج للسلطة وليسا من أسسها أو مقومات طبيعتها. فليست السلطة هي العنف ولا التوافق المتجدد، بل هي «الهيكل الكلي للأفعال الذي يؤتى به لينتج أثره على الأفعال الممكنة، فهي تثير وتقنع وتغوي وتسهل وتصعب؛ وفي الحالات الجدية تعيق وتمنع».

وهكذا تمثل السلطة دائمًا طريقة ممارسة الفعل على الفاعلين من باب أفعالهم أو قدرتهم على الفعل. وحتى نحصل على علاقة سلطة يتطلب ذلك وجود عنصرين لا غنى عنهما؛ «الآخر» الذي تمارس عليه السلطة ينبغي أن يكون قادرًا على إتيان الأفعال، ومجال الاستجابات وردود الأفعال والاختراعات يجب أن يظل مفتوحًا كأثر لعلاقة القوة.

من هنا يستخلص فوكو أن السلطة والحرية لا يستبعدان بعضهما؛ لأن التفاعل واللعب بينهما أكثر تعقيدًا مما هو ظاهر. «إن الحرية هي الشرط اللازم لممارسة السلطة. لأن الحرية يجب أن توجد حتى تمارس السلطة؛ (والحرية) هي الدعامة الثابتة (للسلطة)؛ لأنه بدون إمكانية الممانعة تصير السلطة مكافئة للحتم الذي تمليه الطبيعة (Physical Determinism)». وبناءً على ما سلف لن يقتصر الحكم على الأشكال الشرعية للإخضاع السياسي والاقتصادي، بل سيمتد ليشمل أشكالاً أخرى «كحكم الأطفال والنفوس والمجتمعات والعائلات والمرضى»[1].

عندما تناول هذا البحث أعمال فوكو كخطاب يحتاج لسبر غوره، قام بوضعه في السياق الذي حدد ملامحه السؤال المغلق بماهية التنوير أو على نحو أكثر دقة إجابات كانط ونيتشه وهارماس عن نفس السؤال. والآن بعد التأسيس السلطوي لفوكو كمؤلف أو كامتداد للأنا أو ضمير المتكلم الموجود في خطابه، نحتاج إلى تسكينه على مستوى آخر، مستوى مفكري القوة. وبهذه الطريقة سوف يتسنى فهم الملامح المتميزة لمفهومه للسلطة، بعد أن تمت الإحاطة، بدرجة ما وليس من دون صعوبات، بالإطار الأركيولوجي المحدد لمشروعه الفكري.

يتضح معنى مشروع فوكو عندما تتم قراءته في الإطار العام للماركسية، إذ يمكن اعتبار أعماله نقدًا راديكاليًّا للافتراضات والنتائج المنهاجية والسياسية لماركس، بالرغم من ذلك، فإن أعماله تسلط الضوء

(١) Foucault, "The Subject and Power": 220-221.

على منطقة تركت غير مكتشفة داخل إطار التحليل الماركسي حيث يقدم فوكو نظرة معمقة لعمل علاقات السلطة داخل المجتمعات الرأسمالية الحديثة، من خلال كشف النقاب عن التفاعل الخلاق بين علاقات السلطة وعلاقات الاستغلال، هذين النوعين من العلاقات اللذين لا يمكن اختزال أحدها في الآخر. ويقرب كل ما سبق فوكو من التحليل غير الاختزالي (Non-reductionist) للسياسة والسلطة، الذي يمكن العثور عليه في أعمال أنطونيو جرامشي. إذ توجد قراءات لفوكو تقدم تحليله لسياسات الحقيقة (Politics of Truth) أو علاقات القوة – المعرفة، بما يتفق أو حتى يخضع لمحاولة جرامشي لإعادة بناء التحليل الماركسي من خلال التنظير للهيمنة. بيد أنه يمكن بالمثل الدفع بأن محاولة استيعاب أعمال فوكو داخل المنظور الجرامشي قد أتت بالأثر العكسي، حيث أوضحت ضرورة إعادة بناء مفهوم الهيمنة، وهو الموضوع الذي يقع في قلب تحليل جرامشي[١].

يصف مفهوم الهيمنة لدى جرامشي شكل العلاقة بين الطبقة الاجتماعية القائدة والطبقات الاجتماعية الخاضعة، ويتأسس هيكل هذه العلاقة على الرضا وليس العنف. غير أن مفهوم الهيمنة يعاني نوعًا من الانزلاق الدائم في أعمال جرامشي ويجذب معه في ذلك كافة المفاهيم المرتبطة به. ففي بعض المواضع يعرف جرامشي الهيمنة بأنها علاقة التراضي داخل المجتمع المدني التي تتحقق بواسطة المنظمات الخاصة؛ كالكنيسة والمدارس والنقابات وغيرها. ويميز بينها وبين علاقة السيطرة التي تتحقق بواسطة الدولة عن طريق القوة المادية (العنف).

(١) Barry Smart, "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony", in *Foucault: A Critical Reader*, edited by David Couzens Hoy (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 158.

ولكن في مواضع أخرى، يؤكد جرامشي أن كلاً من الدولة والمجتمع يمارسان الهيمنة التي تبدو حينئذ كنتاج أو أثر لاستخدام العنف والتراضي. وتبدو الدولة في تحليل جرامشي تحيط بجهاز الحكومة وجهاز الهيمنة. ومن هنا ترتبط أعمال فوكو بصورة وثيقة بمشكلة جرامشي للهيمنة، فلا يشير مصطلح (الاجتماعي) إلى تجريد عام للمجتمع، ولكن إلى مجموعة من التكنيكات والممارسات والاستراتيجيات، التي أفرزت تفاعلاتها الشكل أو ذاك من أشكال التماسك/ التلاحم الاجتماعي. ويمكن رؤية تحليله (أي فوكو) للتكنيكات والأساليب الاجتماعية العديدة والمركبة، التي من خلالها نتعرف على أنفسنا كأفراد وكأعضاء في كيان جمعي معين، باعتباره يعري العمليات المعقدة التي يتولد عنها التركيب الاستراتيجي للهيمنة[1]. بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك والقول إن فوكو كان يحاول إنقاذ التركيب المعقد للهيمنة من التبسيط المفرط (Over Simplification) لتحليل جرامشي الماركسي. ذلك أن إطار التحليل المرجعي لجرامشي هو الماركسي، ونتيجة لذلك تقع مسألة الهيمنة في إطار العلاقة بين مشكلة الحتمية الاقتصادية (Economism) التي تحكم البنية التحتية، من جهة، والتنظير للأيديولوجية أي تبعية البنية الفوقية. ويبدو إدراك جرامشي لحدود وقصور الحتمية الاقتصادية للتحليل الماركسي واضحًا في سعيه للخروج من إطاره عبر مفهوم الهيمنة، الذي يعيد صياغة العلاقة بين السياسة والاقتصاد.

(١) *Ibid.:* 160.

وبالرغم من ذلك، ما يزال تحليله غامضًا فيما يتصل بمشكلة الحتمية الاقتصادية، وصامتًا فيما يرتبط بالعمليات المعقدة، التي تتشكل الهيمنة وينسج بناؤها من خلالها. في مقابل ذلك، استطاع فوكو أن ينأى بنفسه عن قصور التحليل الماركسي وإشكالاته، ويدير دفة النقاش بعيدًا عن مفهوم الأيديولوجية الذي يلفه الغموض، ويعيد صياغة مفهوم جرامشي للهيمنة. وحتى يتمكن فوكو من تحقيق تلك الأهداف اتخذ خطوتين، كان من شأنهما تغيير مرجعية الهيمنة كمصطلح وكذلك تعميق تحليل البناء المعقد للهيمنة.

أولاً: زود فوكو أعماله بالبعد التاريخي الذي قام فيه بتسكين العملية المعقدة لنسج خيوط الهيمنة، فلقد شدد فوكو على أهمية النقلة التاريخية التي مرت بها مع ظهور الرأسمالية الصناعية. حيث نقل التركيز من أولوية صاحب السيادة إلى تكنيكات السلطة المعقدة والإيجابية والمنتجة، تلك التي صنعها فوكو نوعين: ميكانيزمات الانضباط التي تنصب على الجسد؛ والسياسات الحيوية (Biopolitics) التي تنصب على السكان كنوع. لكن فوكو لم يعمد إلى توصيف تلك النقلة باعتبارها إنقاصًا لدرجة العنف وارتفاعًا في درجة التراضي، وإنما يحسبها ظهورًا لتكنيكات جديدة للسلطة استهدفت الأفراد والشعوب، وترافق معها تبلور أشكال جديدة للعقلانية السياسية.

ثانيًا: أضاف فوكو للهيمنة بعدًا تحليليًّا متميزًا، وقد كان مغرمًا بأن يطلق عليه اسم التطهير (Cleaning)، ذلك أنه أزاح إشكالية الدولة من

مركز التحليل واستبدل ثنائية الدولة والمجتمع ببؤرة تحليلية جديدة، هي «إضفاء الطابع الشييري على علاقات السلطة (Governmentalization of Power Relations) فلا تمثل الدولة الحديثة كيانًا موحدًا (Monolithic Entity) يواجه الأفراد من أعلى، وإنما هناك مصفوفة من تكنيكات الأفراد والتجميع (Individually) التي تحكم وتشكل وتخلق عبر شكل جديد للسلطة الرعوية. ولا يجوز اختزال هذه التكنيكات إلى العنف أو التراخي، لأنها تضم مجالاً هائلاً من الإجراءات التي توجه الصحة، والرفاه، والأمن، وحماية الأفراد والمجتمع. كما أزاح فوكو مصطلح الأيديولوجية وما يشوبه من غموض من خلال تعرية العلاقة بين السلطة والحقيقة، التي هي علاقة أكثر عمقًا وأشد تعقيدًا بكثير من مجرد إخضاع السلطة للمعرفة لخدمة أغراضها ومصالحها أو فرض السلطة محتوى معينًا أو حدودًا أيديولوجية على المعرفة.

ومناط الأمر، فيما يطلق عليه فوكو بسياسات الحقيقة (Politics of Truth). هو أنه ما من معرفة تتشكل دون نظام للاتصالات والتسجيل والتراكم، الذي هو في ذاته نظام للسلطة يتصل في وجوده وأدائه لوظائفه بأنظمة السلطة الأخرى. فضلاً عن أنه لا يمكن أن تمارس السلطة دون جمع واستخلاص وتوزيع المعرفة. ومن هذا المنطلق سعت أعمال فوكو إلى كشف العلاقة بين الممارسات الخالقة للذات والموضوع (Objectify and Subjectify Practices) من جهة، ومحاولات الخطاب إضفاء العقلنة على أنماط معينة من الأفعال (سواء تلك المتعلقة بالنفس أو بالآخرين). إذن سيعيد مفهوم «نظام الحقيقة» لدى فوكو صياغة مشكلة الهيمنة عند جرامشي بإدارة دفتها بعيدًا عن مرتكزات المذهب الإنساني لدى الأخير. ولعل المثال الأبرز على المشكلات السياسية

المرتبطة بالحقيقة، والذي أوضحه فوكو، هو الهيراركية العلمية للمعرفة ذات التأثير المزدوج. فهي من ناحية تسقط أشكال المعرفة الشعبية والمتدنية، ومن ناحية أخرى ترفع عاليًا النشاط الفكري الذي يرمز له مصطلح الطليعة[١].

ما كان لفوكو أن يخوض غمار مشروعه الفكري وسيرته الشخصية دون أن يلتقي بشخص مفكر ماركسي محدد هو لوي ألتوسير، الذي لم يدر بخلده أبدًا، كسارتر، أن الماركسية «هي فلسفة عصرنا التي لا يمكن تجاوزها»[٢]. بل فكر في الماركسية وحللها بطريقته الخاصة، التي لم تشابه طريقة ماركس ذاته. كانت مهمة ألتوسير، فيما يتصل بما وصفه بنصوص ماركس «الغامضة دائمًا والمتناقضة، أن يجعلها مفهومة بذاتها وأن «يجعل فكر ماركس واضحًا ومتماسكًا لكل من يرغب في فهم نظريته». وفي أثناء ذلك اخترع ألتوسير وجهة نظره الخاصة في ماركس و«نسخة متخيلة للماركسية تبتعد كثيرًا عن ماركس الحقيقي»[٣]. ولذلك ادعى ألتوسير أنه قام بإيجاد منظور جديد يسمح للآخرين بالتفكير في إطار عرض جديد لماركس يتسم بالوضوح والتماسك. بعبارة أخرى، كان على ألتوسير حتى جعل ماركس معاصرًا لنا وللقيام بثورة فكرية محدودة في إطار النظرية الماركسية أن يصير متمكنًا من أفكار ماركس أكثر من ماركس ذاته[٤].

---

(١) *Ibid.*: 161-164.

(٢) Louis Althusser and Olivier Corpet, *The Future Lasts a Long Time* (London: Chatto & Windus, 1993): 174.

(٣) *Ibid.:* 221.

(٤) *Ibid.*: 222.

لم يفت ألتوسير أن يبرز المرتكزات المضادة للمذهب الإنساني لدى ماركس من خلال الادعاء أن ماركس أرسى أفكاره على رفض أية قاعدة فلسفية للطبيعة الإنسانية. ألم يكن ماركس، كما يتساءل ألتوسير، هو من كتب: «إنني لا أبدأ (تحليلي) من الإنسان ولكن في مرحلة تاريخية محددة». لقد رفض ماركس مفهوم الإنسان الاقتصادي حينما قال: إن المجتمع لا يتكون من أفراد وإنما من علاقات[١]. كما قدم ألتوسير أدلة يستبعد مسبقًا أي تفسير غائي لماركس يتصل بفهم تطوري للتاريخ عنده. حيث كان ماركس هو القائل، كما يخبرنا ألتوسير: «لا يفسر تشريح الفرد ذلك الخاص بالإنسان، بل يتضمن تشريح الإنسان مفتاحًا لتشريح الفرد»[٢].

على هذا المستوى ذي الطابع المضاد للمذهب الإنساني وللتفسير الغائي للتاريخ سوف يقابل ألتوسير تلميذه القديم ميشيل فوكو، إذ بالرغم من الاختلافات بينهما، قام كلا الفيلسوفين باستفراغ جهدهما لإزاحة الفاعلية الإنسانية بشكل منهاجي منظم من التحليل. سواء اتخذت شكل الاحتياجات الإنسانية الثابتة، أو الخبرة اليومية كأساس للفكر الإنساني، أو الحرية غير المحدودة كأساس وحيد للمعنويات والأخلاق[٣]. وقدم كلا الفيلسوفين تحليلاً عن الهيمنة، التي اتفقا على أنها تستهدف الجسد، عن طريق تسكينه في أنواع معينة من الفضاء وربطه بها. فإذا كان تاريخ

(١) *Ibid.*: 185-186.

(٢) *Ibid.*: 208.

(٣) Warren Montage, "The Soul Is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975", *Yale French Studies* 88 (1995): 55.

السلطة، بحسب فوكو، هو أيضًا تاريخ الفضاء والمكان، فلقد سعى كلٌّ من فوكو وألتوسير إلى كتابة هذا النوع من التاريخ. أي أنهما استعرضا كيفية السيطرة على الجسد من قبل القوى الخارجية، بمجرد وضعه في الفضاء المؤسسي، الذي يعمل بكفاءة هائلة في المجتمعات الغربية الحديثة[١].

وظف ألتوسير مفهوم الأيديولوجية بفهم كيفية عمل السلطة في المجتمعات الحديثة، ويتضمن ذلك المصطلح، الذي يفترض مسبقًا ذاتًا إنسانية ذات وعي، تحاول السلطة السيطرة عليه، تناقضًا ليس من السهل تجاوزه. ذلك أن الأيديولوجيا تستدعي تلك الثنائيات الخاصة بالوعي في مقابل الأفكار أو المتخيل في مقابل الحقيقي. وبالرغم من رفض فوكو المبكر لهذا المصطلح، بسبب ارتباطه الذي لا ينفصم بالشكل المثلي غير المادي للخبرة، فإن ألتوسير عمد إلى توظيف هذا التناقض ذاته للمصطلح لإبراز دور الأجهزة الأيديولوجية[٢]. في حين رفض ألتوسير الازدواجية الكامنة في صياغات جرامشي للهيمنة: عالم الأفكار والمعتقدات في مواجهة عالم القوة والعنف، إذ تمحو مقولة ألتوسير (إننا نفكر بأجسادنا) التفرقة بين العنف والأيديولوجية، باعتبارها تفرقة بين السيطرة الخارجية التي تمارس على الأجساد، والسيطرة الداخلية، التي تمارس على العقول. ويلقى تعريف ألتوسير للدولة الرأسمالية الحديثة الضوء على «العمل المزدوج» أو «التعاضد» بين العنف والإقناع.

(١) Bracken, "Coercive Spaces and Spatial Coercions": 230.

(٢) Montage, "The Soul Is the Prison of the Body": 59.

بالنسبة لألتوسير، تعد الدولة الرأسمالية الحديثة آلة ضخمة مكونة من مجموعة من الأجهزة، المصممة بغرض استخلاص قوة العمل من أجساد الموظفين. إذ تؤثر الأجهزة القمعية للدولة (كالحكومة والشرطة والجيش) على الأجساد من الخارج لتجبرها على أخذ مواقعها داخل فضاء الإنتاج. في مقابل ذلك، تؤثر الأجهزة الأيديولوجية للدولة (كالمدرسة والكنيسة والأسرة) على الأجساد من الداخل بحقن العمال بالرغبة في المشاركة في عملية استغلالهم.

إلا أن ألتوسير يقر بعدم وجود تمييز مطلق بين الأجهزة القمعية والأجهزة الأيديولوجية للدولة، فكل جهاز يتسم بتوظيفه للعنف والإقناع في آن واحد. حتى الأجهزة الأيديولوجية الخالصة للدولة، كما يبدو ظاهرًا، مثل المدارس والكنائس تستعمل أساليب العقاب والطرد والانتقاء لتضبط المسيطرين والمسيطر عليهم[1]. وتعد الأجهزة الأيديولوجية للدولة بمثابة فضاءات تحتلها قوى قسرية تسمى أيديولوجية تستخدم العنف مع الذاتيات الإنسانية، لكنها تترك الجسد دون أن تلمسه ويظل بذلك مستعدًّا لأن يُستغل. وفي الدولة الرأسمالية الحديثة، تمثل المدرسة أكثر الأجهزة الأيديولوجية للدولة سيطرة، ففيه تعد الأجساد للدخول في عملية الاستغلال. ويكتسب الأطفال من كافة الطبقات، بفضل الأساليب التعليمية القديمة والحديثة، قدرًا من المعرفة التطبيقية (Know-how) ممزوجًا بأيديولوجية الطبقة الحاكمة، التي تجعلهم راغبين في العمل في وظائفهم.

(١) *Ibid.:* 69.

ويرى ألتوسير أن الأيديولوجية التي تتلاعب بأنشطة وأعمال الأفراد، تجسد العلاقة التخيلية بين الأفراد وظروف وجودهم، لكن ذلك لا يعني أن الأيديولوجية محض خيال أو وعي زائف يحول دون رؤية الناس لما يجري في حياتهم.

لأن الأيديولوجية ليست مجموعة من الأفكار وإنما نطاق من الممارسات المحددة التي يجري القيام بها داخل الجهاز الأيديولوجي. وتعمل الأيديولوجية عبر خلق علاقة بين فضاء الجسد والفضاء المحيط به، من أجل صب الجسد في قالب وجعله ملائمًا للأجهزة الموجودة بالفعل. ويسهل عملية صب الجسد في قالب حقيقة أن الجسد قابل للاختراق بشكل طبيعي من قبل الأيديولوجية التي تتوغل في الفضاء الداخلي للأفراد (أي الروح أو الذاتية أو النفس) وتعيد ترتيبه، بغرض فرض سلوك معين على الجسد وقواه أو طاقاته. وبناءً على ذلك، يخضع العمال بحرية للأوامر المستقاة من أيديولوجية الطبقة الحاكمة، حيث يتماهون معها ويتعرفون على أنفسهم من خلالها، ومن ثم تعيش فيهم وتجعلهم يقومون بشكل إرادي بتلك الأعمال التي تحافظ على دوران مكينة الإنتاج. والفرض الأساسي لألتوسير في ذلك هو أن الأيديولوجية تعمل في الفضاءات المحدودة بوضوح، فهناك بداخل الفضاء الداخلي للجسد منفذ للأيديولوجية (وهو الروح)، وهو ما يجعل الفرد دائمًا متموضعًا داخل الجهاز. ويجعل فضاء الجهاز وكذلك فضاء الجسد دوران أو عمل الأيديولوجية ممكنًا، فحسب ألتوسير يجب أن يكون هناك فضاء قسري ابتداءً حتى يمكن التحكم في الأجساد. ويعد ذلك عكس أطروحة فوكو

على خط مستقيم من الاستراتيجيات التي تتحكم في الأجساد تخلق الفضاء القسري المحيط بها[١].

بالرغم من ذلك لا يفسر لنا ألتوسير كيف تنشأ أيديولوجيات معينة والفضاءات التي تحتلها، لأن وفقًا لأطروحته تظهر أشكال السيطرة الخالصة قبل الأحداث الحقيقية حتى تؤمن التوافر الدائم لقوة العمل للاستغلال. أما بالنسبة لفوكو، الذي لا يشكل الجوهر بالنسبة له سوى ذاتية تم اصطناعها بشكل تدريجي، بخلاف تلك الذات ذات الفتحة عند ألتوسير، تستطيع منهاجيته الجينالوجية أن تقدم وصفًا مفصلاً للتراكم التلقائي لتكنيكات القوة عبر سلسلة من الأحداث التاريخية، التي ينتج عنها تشكيل الفضاء الانضباطي. وبسبب ميتافيزيقا ألتوسير، فلقد استطاع ربط ممارسة السلطة بطرق معينة لتنظيم الفضاء الاجتماعي، لكن افتقاره لقابليات المنهاجية الجينالوجية لفوكو جعلته يعجز عن تقديم وصف تفصيلي، مثل فوكو، الطريقة التي تجعل سلطة الناس تعمل. بل لم يستطع أن يقدم قراءة للتاريخ تتبع الأحداث التي أنتجت تلك الفضاءات حيث يحدث التحكم في الأجساد والسيطرة عليها واستغلالها[٢].

(١) Bracken, "Coercive Spaces and Spatial Coercions": 231-232.

(٢) *Ibid.*: 238-239.

الخاتمة

ماذا كنت أحاول عمله طوال هذه الدراسة؟ ولماذا قدمت على ذلك؟ لما كانت النظرية السياسية هي طريقة إدراك الحقيقة السياسية والتعبير عن ذلك الإدراك في صورة مفاهيم تشير إلى الظاهرة السياسية، فإن عملية بناء المفاهيم وصياغتها تقع في قلب النظرية السياسية. وفي هذه الدراسة، حاولت اختبار كيفية بناء الفيلسوف الفرنسي فوكو لمفهومه للسلطة/القوة وكيف أنتج ذلك عددًا من المفاهيم يشير كل منها إلى إدراك معين لظاهرة السلطة. ومتى أتمكن من الإحاطة بعملية بناء المفاهيم لدى فوكو، كان علي أن أسبر غور مقدماته الفلسفية وأن أستعرض معماره النظري، الذي يشكل سدى ولحمة خطابه الذي يلف عملية بناء وصياغة المفاهيم لديه.

وحاولت تتبع تحليله لتكنيكات السلطة التي أفرزت نوعًا من السيطرة، له علاقة دائرية بتكنيكات المعرفة التي تنتج الحقيقة، من أجل استعراض الآفاق التحليلية التي يكشفها ربط السلطة بالمعرفة. ثم وضعت كل هذا في مواجهة مشروع الصحافة الفلسفية لفوكو الذي أنشأه أثناء معايشته للحدث الثوري الإيراني، وقد أوضحت أن النقلات التي خبرها مشروعه وكذلك إنتاج مفاهيم السلطة ودورانها فيه، كل ذلك يفسر فهمه دون الولوج من المدخل الإيراني. بعبارة أخرى لا يسهل فهم ما سبق دون أن نأخذ في الاعتبار إعجاب فوكو البالغ الروحانية السياسية للإسلام التي تراكمت في محاولة شبه متماسكة وغير مكتملة لوضع صياغة مفاهيمية لتلك الثورة الروحية، أو التمرد الأعزل للآخر الثقافي للغرب، أو إحياء

المعارف المكبوتة في مواجهة أنظمة القوة والمعرفية الكونية التي يهيمن عليها الغرب.

ولعل السؤال الذي تجدر إثارته هو ما قيمة هذا التمرين النظري؟ وما مصداقيته؟ إذ لا يمتلك فوكو ولا يستطيع أن يمتلك نظرية للسلطة، بل لا يجيب تحليل السلطة في أعماله عن السؤال الخاص (بمن يمارس السلطة؟)، فهو يعني (بكيف تمارس السلطة؟) فحسب.

وسأحاول في النقاط الثلاث التالية الرد على كافة تلك التساؤلات.

أولاً: يرى فوكو أن القوة منتجة ومجددة وعقلانية وما وراء الأخلاق وتفرض الحياة لا الموت وموجودة في كل مكان. ويجعل هذا الإدراك للقوة من اللازم على تحليله السياسي أن ينأى بنفسه عما يسمى بفرض القمع (Repressive Hypothesis)، ويستكشف مناطق جديدة بأدوات وأساليب مناهجية جديدة لدراسة ظاهرة السلطة. وبهذه الطريقة يفتح مفهوم فوكو للسلطة والمقاومة الروحية فضلاً عن مناهجيته الجينالوجية آفاقًا جديدة للتحليل السياسي. وسوف يمكن ذلك التحليل السياسي أيضًا من أن يجدد نفسه كليةً، ويتسلح بترسانة من الأدوات والدراسات تشكل معالم بارزة في هذا الطريق الجديد.

ثانيًا: لما كان فوكو قد وصل بين هاتين المنطقتين المنفصلتين ظاهريًّا أي السلطة والمعرفة، لن تعود النظرية السياسية والتحليل المصاحب لها لتخدعنا بادعاءات الحياد والموضوعية، التي تعيد توظيف مفهوم الذات

المحايدة واللاسياسية والمتجاوزة للتاريخ. بل ستصير النظرية السياسية في منتهى الوعي بعلاقات السلطة المتداخلة بعلاقات الاستغلال، والتي تشكل سياقها ونظام الحقيقة الذي توظف فيه الممارسة النظرية ذاتها. ولذلك سترى النظرية السياسية نفسها باعتبارها ممارسة متجذرة بعمق في الصراع السياسي المنتج لها، كما أنها ستُعزى من قبل صراعات سياسية أخرى التي ستوظف التكوينات النظرية أو الخطابية لتكمل الممارسات غير المكتملة في المناطق غير الخطابية (الفعلية). نتيجة لذلك، ستزعم النظرية السياسية لنفسها القيام بدور نقدي، عن طريق إعادة وصل نفسها بمشكلات سياقها وواقعها، كممارسة وصراع مواز للصراع السياسي. وستضع لنفسها في ظل الدور النقدي هدفين: فصم العلاقة العضوية بين زيادة القدرات وزيادة السيطرة، وتجاوز الحدود أو القيود التي عينها السياق المجتمعي لتحديد نقاط التغيير.

ثالثًا: أهم ما يكون هو المثقف أو الباحث أو الدارس الذي تتدلى رأسه دائمًا في النظرية السياسية، وترمز استعارة الطليعة لمكانة المثقف كحامل للواء التنوير، الذي عليه مهمة دفع الجماهير الجاهلة على طريق التقدم، بأن يجبرها على فتح أعينها على وجودها المتخلف، وأن يفرض عليها خطة كبرى ستعيد إليها إنسانيتها، هذا الدور المتكبر وغير الجوهري على الإطلاق للمثقف، وكذلك عملية الهندسة الاجتماعية اليوتوبية المرتبطة بها ثبت أن نتائجها كارثية.

ففي التحليل السياسي، تكمن المشكلة في أن رأس مثل هذا المثقف لم تخر بعد، ولن تستطيع النظرية السياسية أن تخلص نفسها من مشكلاتها النظرية والسياسية، ما لم ترسل هذا المثقف إلى الإعدام. يتعين على النظرية السياسية ألا تعرض خططًا كبرى تقفز فوق الواقع، وإنما تنتج دراسات نابعة من الواقع ومشكلاته، وبالتالي ستفتح السبل أمام تغيرات تدريجية محدودة. إن على المثقف ألا يكون في الطليعة بل في المؤخرة التي تجعل المسلمات إشكاليات للدراسة وتنظر عن الناس وليس للناس.

وفوق ذلك، فعلى الدارس أن يسعى لخلق نفسه كعمل فني وأن يدع الظاهرة محل الدراسة تحمله معها، فيعيد تشكيلها ويتركها تخلقه وتعيد خلقه. وفي الدراسات التي سيقوم بها، عليه أن يمارس تكنيكات الذات الخاصة به، التي ستمكنه من إنتاج ذاته مع وعيه الكامل بالقوى الأخرى التي تؤطر ذاتيته المتغيرة أبدًا. إن عليه أن يكتب ليتجاوز ذاته ويصبح بلا وجه، وعلى حد تعبير نيتشه عليه أن يكون الإنسان الأعلى، الهازم لذاته، الذي يخوض معركة ضارية ضد نفسه حتى يعيش وحتى لا يعيش أكثر من ذلك.

انتهت

٦ فبراير ٢٠٠٩

المراجع

1. Althusser, Louis, and Olivier Corpet (1993). *The Future Lasts a Long Time*. London: Chatto and Windus, First edition.

2. Bennett, Jane. "How Is It, Then, That We Still Remain Barbarians? : Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics". *Political Theory* 24, No. 4 (November 1996): 653-572.

3. Best, Steven, and Douglas Kellner (1991). *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. London: MacMillan, First edition.

4. Boyne, Roy. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London: Unwin Hyman, 1990.

5. Bracken, Christopher. "Coercive Spaces and Spatial Coercions: Althusser and Foucault". *Philosophy and Social Criticism* 17, No. 3 (1991): 229-241.

6. Canguilhem, Georges. "Report from Mr. Canguilhem on the manuscript filed by Mr. Michel Foucault, Director of the Institut Français of Hamburg, in order to obtain permission to print his principal thesis for the Doctor of Letters", translated by Ann Hobart. *Critical Inquiry* 21, No. 2 (Winter 1995): 227-281.

7. Doxiadis, Kyrkos. "Foucault and the Three-Headed King: State, Ideology and Theory as Targets of Critique". *Economy and Society* 26, No. 4 (1997): 518-545.

8. Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow (eds.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

9. Foucault, Michel. "A Preface to Transgression". In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by Donald F. Bouchard, translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. New York: Cornell University Press, 1977: 29-52.

10. Foucault, Michel. "Afterword: The Subject and Power". In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983: 208-228.

11. Foucault, Michel. "Adorno, Horkheimer, and Marcuse: Who Is a 'Negator' of History?". In *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1991: 115-130.

12. Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, translated by A.M. Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972.

13. Foucault, Michel. "The Art of Telling the Truth". In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 86-95.

14. Foucault, Michel. “Between ‘Words’ and ‘Things’ during May’ 68”. In *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series.* New York: Semiotext(e), 1991: 131-146.

15. Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic: An Archaeology in Medical Perception,* translated by A.M. Sheriden. 6th ed. London: Routledge, 1997.

16. Foucault, Michel. “Body/Power”. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 55-62.

17. Foucault, Michel. “Le chah a cent ans de retard”. In *Dits et écrits : 1954-1988,* vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 679-683.

18. Foucault, Michel. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 713-716.

19. Foucault, Michel. “Christianity and Confession”. In *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1997: 199-231.

20. Foucault, Michel. “Confession of the Flesh”. In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 194-228.

21. Foucault, Michel. “Critical Theory/Intellectual History”. In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 17-46.

22. Foucault, Michel. “The Dangerous Individual”. In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 125-151.

23. Foucault, Michel. “Défi à l’opposition”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 704-706.

24. Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. translated by Alan Sheridan. 4th ed. London: Penguin Books, 1997.

25. Foucault, Michel. “The Discourse on Power”. In *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1991: 147-181.

26. Foucault, Michel. “À quoi rêvent les Iraniens ?”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 688-694.

27. Foucault, Michel. “The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault on January 20, 1984”. *Philosophy and Social Criticism* 12, No. 2 (July 1987): 112-131.

28. Foucault, Michel. “The Eye of Power”. In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 144-165.

29. Foucault, Michel. “Governmentality”. In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham Burchell. London: Harvester Wheatsheaf, 1991.

30. Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, translated by Robert Hurley. 4th ed., vol. 1. *An Introduction*. London: Penguin Books, 1990.

31. Foucault, Michel. “The History of Sexuality”. In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 138-193.

32. Foucault, Michel. “How an ‘Experience-book’ Is Born”. In *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1991: 25-42.

33. Foucault, Michel. “Inutile de se soulever ?”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 790-794.

34. Foucault, Michel. “Iran: The Spirit of a World without Spirits”. In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 211-224.

35. Foucault, Michel. “L’armée, quand la terre tremble”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 662-668.

36. Foucault, Michel. “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 780-782.

37. Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, translated by Richard Howard. New York: Vintage Books, 1973.

38. Foucault, Michel. “The Minimalist Self”. In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 3-16.

39. Foucault, Michel. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère : Un cas de parricide au XIX^e^ siècle.* Paris: Gallimard, 1973.

40. Foucault, Michel. “Nietzsche, Genealogy, History”. In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. London: Penguin Books, 1991. 76-100.

41. Foucault, Michel. “On Popular Justice: A Discussion with Maoists”. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 1-36.

42. Foucault, Michel. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983: 229-252.

43. Foucault, Michel. "The Order of Discourse". In *Language and Politics,* edited by Michael Shapiro, Readings in Social and Political Theory. Oxford: Basil Blackwell, 1984: 108-138.

44. Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. World of Man. London: Tavistock, 1974.

45. Foucault, Michel. "Politics and Reason". In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 57-85.

46. Foucault, Michel. "The Politics of Health in the 18th Century". In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 166-182.

47. Foucault, Michel. "Power and Strategies". In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 134-145.

48. Foucault, Michel. “Questions on Geography”. In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 63-77.

49. Foucault, Michel. “Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 708.

50. Foucault, Michel. “La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes”. In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 709-713.

51. Foucault, Michel. *Résumé des cours : 1970-1982*. Conférences, essais et leçons du Collège de France. Paris: Julliard, 1989.

52. Foucault, Michel. “Social Security”. In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988: 159-177.

53. Foucault, Michel. “The Subject, Knowledge, and the ‘History of Truth’”. In *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, translated by R. Goldstein and James Cascaito, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1991: 43-82.

54. Foucault, Michel. “Subjectivity and Truth”. In *The Politics of Truth,* edited by Sylvère Lotringer and Lysa

Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1997: 171-198.

55. Foucault, Michel. "Technologies of the Self". In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. London: Tavistock, 1988: 16-49.

56. Foucault, Michel. "Tehran : la foi contre le chah". In *Dits et écrits : 1954-1988,* vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 683-688.

57. Foucault, Michel. "Truth and Power". In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 109-133.

58. Foucault, Michel. "Two Lectures". In *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited and translated by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981: 78-108.

59. Foucault, Michel. "Une poudrière appelée islam". In *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 759-761.

60. Foucault, Michel. "Une révolte à mains". In *Dits et écrits : 1954-1988,* vol. 3, Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994: 701-704.

61. Foucault, Michel. “What Is an Author?”. In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. London: Penguin Books, 1991: 101-120.

62. Foucault, Michel. “What Is Critique?”. In *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1997: 23-82.

63. Foucault, Michel. “What Is Enlightenment?”. In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. London: Penguin Books, 1991: 32-50.

64. Foucault, Michel. “What Revolution?”. In *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1997: 83-100.

65. Foucault, Michel, Peter Stastny, and Deniz Sengel. “Madness, the Absence of Work”. *Critical Inquiry* 21, No. 2 (Winter 1995): 290-298.

66. Fraser, Nancy. *Unruly Practices: Power, Discourses and Gender in Contemporary Social Theory*. London: Polity Press, 1989.

67. Foucault, Michel. “Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”. In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by Donald F. Bouchard. New York: Cornell University Press, 1977: 205-233.

68. Gearhart, Suzanne. "The Taming of Michel Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power". *New Literary History* 28, No. 3 (1997): 457-480.

69. Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. 6th ed. London: Polity Press, 1996.

70. Habermas, Jürgen. "Modernity: An Unfinished Project". In *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, edited by Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib. London: Polity Press, 1996: 38-55.

71. Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures,* translated by Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press Cambridge, 1990.

72. Hacking, Ian. "The Archaeology of Foucault". In *Foucault: A Critical Reader,* edited by David Couzens Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986: 27-40.

73. Hollingdale, R.J. *Nietzsche: The Man and His Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

74. Hoy, Couzens David (ed.). "Introduction". In *Foucault: A Critical Reader.* Oxford: Basil Blackwell, 1986: 1-26.

75. Hoy, Couzens David, (ed.). "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School". In *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986: 123-147.

76. Kant, Immanuel. "What Is Enlightenment?". In *The Politics of Truth,* edited by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. New York: Semiotext(e), 1997: 97-119.

77. Keating, Craig. "Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on Resistance". *Journal of European Studies* 27, No. 2 (June 1997): 181-197.

78. Kepel, Gilles. *Allah in the West*, translated by Susan Miluer. Cambridge: Policy Press, 1st ed. (1997): 128.

79. Kritzman, Lawrence (ed.). "Introduction". In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. New York: Routledge, 1988: ix-xxv.

80. Laforest, Guy. "Regards généalogiques sur la modernité : Michel Foucault et la philosophie politique". *Canadian Journal of Political Science* 18, No. 1 (March 1985): 77-97.

81. Lamb, Andrew W. "Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault". *International Philosophical Quarterly* 35, No. 4 (1995): 449-467.

82. McCarthy, Thomas. "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School". *Political Theory* 18, No. 3 (August 1990): 437-469.

83. Montage, Warren. "'The Soul Is the Prison of the Body': Althusser and Foucault, 1970-1975'". *Yale French Studies* 88 (1995): 52-77.

84. Morris, Phyllis Sutton. “Self-Creating Selves: Sartre and Foucault”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 70, No. 4 (Autumn 1996): 537-549.

85. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. “Thus Spoke Zarathustra”. In *The Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1982.

86. Olivier, Lawrence, and Sylvain Labbé. “Foucault et l’Iran : À Propos du désir de révolution”. *Canadian Journal of Political Science* 24, No. 2 (1991): 219-236.

87. Olivier, Lawrence. “Michel Foucault, éthique et politique”. *Politique et Sociétés* 15, No. 29 (1996): 41-69.

88. Owen, David. “Genealogy as Exemplary Critique: Reflections on Foucault and the Imagination of the Political”. *Economy and Society* 24, No. 4 (1995): 489-506.

89. Owen, David. “Foucault, Habermas and the Claims of Reason”. *History of the Human Sciences* 9, No. 2 (1996): 119-138.

90. Pasquino, Pasquale. “Political Theory of War and Peace: Foucault and the State History of Modern Political Theory”. *Economy and Society* 22, No. 1 (1993): 77-88.

91. Patton, Paul. “Taylor and Foucault on Power and Freedom”. *Political Studies* 37, No. 2 (June 1989): 260-276.

92. Patton, Paul. "Foucault's Subject of Power". *Political Theory Newsletter* 6, No. 1 (1994): 60-71.

93. Philip, Mark. "Foucault on Power: A Problem in Radical Translation?". *Political Theory* 11, No. 1 (February 1983): 29-52.

94. Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands*. London: Penguin (1991): 404-405.

95. Rushdie, Salman. *The Satanic Verses*, London: Viking, 1st ed. (1998).

96. Racevskis, Karlis. *Michel Foucault and the Subversion of the Intellect*. New York: Cornell University Press, 1983.

97. Salvatore, Armando. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. *International Politics of the Middle East Series* 4. London: Ithaca Press, 1997.

98. Sartre, Jean-Paul. "Preface". In *The Wretched of the Earth*, written by Frantz Fanon, translated by Constance Farrington, 3rd ed. London: Penguin Books, 1990.

99. Simons, Jonathan. *Foucault and the Political*. Thinking the Political. London: Routledge, 1995.

100. Smart, Barry. "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony". In *Foucault: A Critical Reader*, edited by David Couzens Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986: 157-173.

101. Taylor, Charles. “Foucault on Freedom and Truth”. In *Foucault: A Critical Reader,* edited by David Couzens Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986: 69-102.

102. Taylor, Charles. “Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply”. *Political Studies* 37, No. 2 (June 1989): 277-281.

103. Thiele, Leslie Paul. “Foucault’s Triple Murder and the Modern Development of Power”. *Canadian Journal of Political Science* 19, No. 2 (June 1986): 243-260.

104. Thiele, Leslie Paul. “The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault’s Thought”. *American Political Science Review* 84, No. 3 (September 1990): 907-925.

105. Venturino, Diego. “À la politique comme à la guerre ? À propos des cours de Michel Foucault au Collège de France (1976)”. *Storia della Storiografia* 23 (1993): 135-152.

106. White, Stephen K. “Foucault’s Challenge to Critical Theory”. *The American Political Science Review* 80, No. 2 (June 1986): 419-432.

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية