BIRZEIT UNIVERSITY

كلية الدراسات العليا

برنامج الديمقراطية وحقوق الإنسان

أركيولوجيا / جينيالوجيا الديمقراطية في التشكيلة الخطابية العربية: بحث في المنهج

إعداد الطالب:

رامي فوزي سلامة

إشراف:

الدكتور عبد الرحيم الشيخ

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بيرزيت- فلسطين.

2009

BIRZEIT UNIVERSITY

Faculty of Graduate Studies

Master's Program of Democracy and Human Rights

The Archeology \ Genealogy of Arab Democratic Discourse: A Study in Method

By:

Rami Fawzi Salameh

Supervisory Committee:

Dr. Abdul Rahim Al-Shaikh, Mentor

Dr. George Giacaman, Member

Dr. Rana Barakat, Member

Submitted in partial fulfillment of requirements for the Master's degree in Democracy and Human Rights from the Faculty of Graduate Studies at Birzeit University- Palestine

2009

أركيولوجيا / جينيالوجيا الديمقراطية في التشكيلة الخطابية العربية :بحث في المنهج

رسالة ماجستير مقدمة من الطالب:

رامي فوزي سلامة

تاريخ المناقشة: 14\12\2009

لجنة المناقشة

د. عبد الرحيم الشيخ، مشرفاً.....

د. جورج جقمان، عضواً.....

د. رنا بركات، عضواً .....

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بيرزيت- فلسطين.

2009

قائمة المحتويات

إهداء .....ت

شكر.....ج

ملخص بالعربية.....ح

ملخص بالإنجليزية.....د

الفصل الأول: الإطار النظري للدراسة.....1

1.1. تمهيد.....2

1.2. مقاربة أولية لفكرة الدراسة.....2-8

1.3. أهمية الدراسة.....8-9

1.4. إشكالية الدراسة.....9-10

1.5. فرضية الدراسة.....10-13

1.6. قاموس الدراسة..... 13-16

1.7. حدود منهج الدراسة.....16-17

1.8. الديمقراطية في الفكر العربي (مراجعة الأدبيات).....17-21

1.9. بنية الدراسة.....21-22

1.10. خلاصة.....22-23

الفصل الثاني: مقدمة في المنهج.....24

2.1. تمهيد.....25

2.2. فوكو ثائراً على الحداثة 25-31

2.3. أركيولوجيا المعرفة.....31-35

2.4. جينيالوجيا السلطة.....35-40

2.5. الأركيولوجيا والجينيالوجيا.....40-45

2.6. ميشيل فوكو في الفكر العربي.....45-50

2.7. لمنهج وسياق الدراسة.....50-51

2.8. خلاصة.....51

الفصل الثالث: أركيولوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي.....52

3.1. تمهيد.....53

3.2. نظام الفكر (الإبستومولوجيا) 53-54

3.3. القطيعة المعرفية.....54-62

3.3.1. القطيعة والتوظيف الفكري العربي لها.....62-64

3.3.2. القطيعة وسياق الدراسة.....64-67
3.4. قطيعة الخطاب السياسي في "عصر النهضة"، قطيعة منطوقات.....67-71
3.5. الإصلاح كمعرفية "عصر النهضة"، قطيعة الإصلاح التوفيقية مقابل السياسة الشرعية والآداب السلطانية.....71- 74
3.5.1. قطيعة الأصول الإصلاحية (السياسة الشرعية والآداب السلطانية) مقابل قطيعة الإصلاح التوفيقية.....74-77
3.5.2. قطيعة الأصول التوفيقية مقابل قطيعة الأصول الإصلاحية.....77-79
3.6. التحديث كمعرفية "عصر النهضة"؛ قطيعة البعدية التقدمية (العلمانية، الليبرالية) مقابل قطيعة الإصلاحية التوفيقية.....79-83
3.6.1. قطيعة القومية والإشتراكية مقابل قطيعة البعدية التقدمية.....83-84
3.6.2. قطعية البعدية القومية مقابل قطيعة القومية الاشتراكية.....85-86
3.7. المنظومة المنطوقية التي حكمت الديمقراطية داخل معرفية الخطاب العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.....86-91
3.8. خلاصة.....91
الفصل الرابع: مدخل إلى جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي.....92
4.1. تمهيد.....93
4.2. السلطة والمعرفة.....93-97
4.3. السلطة وسياق الديمقراطية في الخطاب العربي.....97-99
4.4. علاقات القوى والديمقراطية في الخطاب العربي.....99- 103
4.5. الديمقراطية في العالم الجديد – خطاب الاستعمار.....103-106
4.6. خلاصة.....106-107
5.1. الفصل الخامس: نحو أفق تحرري مغاير.....108-115
مرجعية.....115-123

الإهداء

إلى تلك الابتسامات التي ما زالت تنتظر

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير للدكتور عبد الرحيم الشيخ على تشجيعه ومتابعته للرسالة طيلة فترة إعدادها، والتي كانت ملاحظاته وتعليقاته مفصلية وتحويلية لموضوعها، كما وأتقدم بالشكر إلى أعضاء لجنة الإشراف والمناقشة: الدكتور جورج جقمان والدكتورة رنا بركات على القراءة والملاحظات القيمة التي زودني بها. كما أشكر كل من تمارا وفوزي على كل اللحظات التي أظهروا بها ثقلهم من الرسالة بحيث شجعني ذلك على إتمامها. وأشكر كل من تعاون معي على إنجاز هذا البحث، وخاصة كل من: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية والعاملين بها، والدكتور إسماعيل الناشف، كما وعبد المنعم شلبي على المجهود الذي بذله في تحرير وتدقيق الرسالة.

ملخص

أركيولوجيا / جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي: بحث في المنهج

يثير موضوع الديمقراطية اليوم على الساحة الخطابية العربية وغير العربية العديد من التساؤلات والخلافات والنقاشات والحوارات، وما زال هذا الموضوع رغم الكم الهائل من الأدبيات التي تناولته سواء عربياً أو غير عربياً موضع خلاف تتداخل معه العديد من القضايا الأخرى. هذه الدراسة تحاول دراسة الخطاب العربي من خلال الديمقراطية، أو بكلام آخر دراسة الديمقراطية في الخطاب العربي بعيداً عن مفهوم الديمقراطية نفسه. هي محاول لتقديم قراءة مغايرة عن هذا الموضوع تسهم في توظيف منهاجي جديد يقود إلى إعادة دراسة مجمل القضايا التي تطرح ضمن التشكيلة الخطابية العربية. وبهذا، فإن هذه الدراسةَ هي تركيز منهاجي يعبر من خلال الديمقراطية لحفر وتعرية الخطاب العربي حولها.

تقوم هذه الدراسة على مستويين اثنين، الأول منهاجي والثاني تطبيقي، وهنا كمن التحدي الذي واجه هذه الدراسة، وهو محاولة دراسة الديمقراطية في الخطاب العربي عن طريق المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي، فالكيفية التي تقتضي توظيف هذين المنهجين خارج سياقهما الاوروبي وتطبيقهما على سياق آخر -السياق الجنوبي- المتداخل والمتشابك معه بمناح سلبية في جلها وايجابية في بعضها ومسقط على مدى الطيف الخطابي برمته. وقد انطلقت **إشكالية** الدراسة بمعناها الأول المجازي لموضوع الديمقراطية كخطاب تحول لحالة ميتافزيقية، ما دفعنا إلى تبيان المنظومة المنطوقية التي تحكمها داخل هذه الخطابات سواء الرافضة أو المؤيدة أو الساعية إلى التوفيق ضمن التيارات الفكرية المختلفة، ومن ثم كشف محاور هذه المنظومة المنطوقية التي حكمت الخطاب العربي منذ بداية ما عرف بـ"عصر النهضة" وصولاً إلى اليوم.

ومن خلال مراجعة أدبيات الدراسة سواء المتعلقة بالمنهج أو المتعلقة بالديمقراطيـة فـي الخطـاب العربي، قامت هذه الدراسة على عدة **فرضيات** متداخلة ومتشابكة فيما بينها، إذ تفترض الدراسـةُ أن هناك سلسلة من القطائع حدثت منذ ما عرف في "عصر النهضة" أي بالفكر العربي الحديث وصـولاً إلى الفكر العربي المعاصر، وتفترض أيضاً أن هذه القطائع التي بدأت منذ "عصر النهضة" قد أعيـد إنتاجها باستمرار على شكل قطائع متكررة مزيدة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تفترض الدراسةُ أن المنظومة المنطوقية التي حكمت جل هذه الانقطاعات هي منظومة منطوقية واحدة، اختلفت تباعاً في الآليات والشكل ولكنها بقيت كما هي في الجوهر. وهذه المنظومة المنطوقية هي منظومة صراع بالأساس، صراع ما بين الداخل والخارج، صراع ما بين الغرب والشرق. فالقطـائع التـي لحقـت

بالخطاب العربي الحديث والمعاصر جاءت كردة فعل لأحداث سياسية تجلت في واقعها بالصراع مع الغرب، فالمنظومة بالأساس هي منظومة سياسية. وتفترض الدراسة أيضاً أن مركزة الثقافة أوروبياً في جغرافيا الحداثة حددت فضاء الحراك الفكري للخطاب التنويري أو النهضوي الواقع خارج هـذه الجغرافيا المركزية بمحددات تضمن عدم منافستها على المركز. وبكلام آخر، إن انبثاق الديمقراطية ضمن خطاب مفكري الدول التي هي على محيط الحداثة جاء بفعل مركزية الثقافة الأوروبية، أي إن طريق التقدم والتطور والتحديث في هذا الخطاب محكوم بالنموذج الأوروبـي، فالمفـاهيم الحداثيـة تتحول إلى سلطة معرفية عليا لدى خطاب النخب الساعية للوصول إلى الحداثة أو التنوير.

ولفحص هذه الفرضيات تم توظيف المنهج الأركيولوجي والمنهج الجينيالوجي بصفه تكاملية ترابطية لإعادة كتابة تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي، ومن ثم محاولة رصد الكيفية التي تحول بها هذا الخطاب إلى خطاب متأصل) يحمل معاني الحقيقة داخل التشكيلة الخطابية العربيـة. فمـن خـلال الأركيولوجيا سوف نحدد الحدث الأركيولوجي أي المنظومة المنطوقية التي تحكم معرفية خطابـات ظهرت في فترة زمنية محددة، ومن خلال ذلك ستعمل الجينيالوجيا على الوقوف علـى تمفصـلات وفضاءات الحقيقة والسلطة والمعرفة داخل هذه المنظومة المنطوقية.

وعليه، تقسم الدراسة إلى خمسة فصول، يتناول الفصل الأول (**الإطار النظري للدراسة**) تحديد خط سير البحث، وتقديم مداخلة نظرية تحدد الإطار العام للدراسة، بدايةً مع تكثيف إشكالية الدراسة المركزية والتي هي الديمقراطية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وما تفترضه من مقولات متعلقة بمنهج الدراسة وهو المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي، وسنتطرق للحديث عن القيمة المضافة التي من الممكن أن تشكلها مخرجات هذا البحث في الحقل الفكري العربي والإسلامي، مستعرضين أهم الاتجاهات والأفكار والخطابات العربية التي تناولت موضوع الديمقراطية منذ "عصر النهضة" وصولاً إلى يومنا هذا، موضحين أهم مصطلحات الدراسة، وحدود منهج الدراسة.

وسيعالج الفصل الثاني، مسألةَ وقضية منهج الدراسة، تحت عنوان **(مقدمة في المنهج)**، وفيه سوف نتطرق إلى عدة وقضايا، مستعرضين في البداية مشوار ميشيل فوكو الفلسفي من خلال بعض الكتب التي مثلت مراحل هذه المسيرة، ومن ثم سننتقل للحديث عن أدوات المنهج، المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي، كلاً على حدة، وسنتطرق بعد ذلك للحديث عن العلاقة ما بين المنهجين، هل هي علاقة تكاملية أم لا؟ وأين تقف الأركيولوجيا بالنسبة للجينيالوجيا؟ ومن ثم سنستعرض فلسفة فوكو في الفكر العربي وبالكيفية التي تم فيها توظيف المنهج، عند كل من محمد أركون وفتحي التريكي ومطاع

صفدي، وبعد ذلك سننهي الفصل الثاني بالحديث عن المنهج وسياق الدراسة، موضحين الخلفية الفكرية التي تقف وراء استخدام هذا المنهج.

أما الفصل الثالث، **أركيولوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي** فيتضمن الناحية التطبيقية في الدراسة، والذي من خلاله سيتم إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية من بداية ما عرف "بعصر النهضة" وصولاً إلى يومنا هذا، متوقفين في الأساس عند الانقطاعات التي انبثقت من خلالها الديمقراطية خلال هذا التاريخ، ولكن قبل ذلك سنوضح ما المقصود بالقطيعة الابستمولوجية، وهل هناك، حقيقةً، قطيعةٌ معرفية في الفكر العربي؟

أما الفصل الرابع، والمعنون: **مدخل إلى جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي**، فإنه سيحاول تبيان تمفصلات السلطة والمعرفة وتشكيل الذات في هذا الخطاب، وذلك عبر تحليل الواقع الثقافي والسياسي في شروط تكوّن هذا الخطاب، من خلال الشرط الاستعماري وما بعد الاستعماري. ولكن قبل ذلك سنقف عند تحليل طبيعة السلطة في هكذا معرفة، هل هي طبيعة تسلطية تتفق مع ما طرحه فوكو من أنواع للسلطات في الثقافة الغربية؟ أم أن الشرط الاستعماري وما بعد الاستعماري قد فرض سلطةً من نوع آخر على المثقف والمفكر الخارج عن أسوارها؟ وينتهي هذا الفصل بالحديث عن خطاب الديمقراطية كامتداد لخطاب النزعة المركزية الأوروبية والتي تولّد منها الاستعمار.

وستختم الدراسة فصولها مع الفصل الخامس، **نحو أفق تحرري – نقد الديمقراطية**، والذي يتضمن من جهة تكثيفَ فصول الدراسة بتقييم نتائجها، وتوضيح ما بنته من مداخلة فكرية، ومن ثم محاولة طرح أسئلة جديدة مغايرة تتناول منطوق الديمقراطية في الخطاب العربي، وذلك بنقد المركزية الأوروبية وتبيان مدى احتوائها وامتصاصها لثقافات الشعوب المحلية.

Abstract

Genealogy of Arab Democratic Discourse:\The Archeology
A Study in Method

The issues of democracy today on the international level evoke a lot of controversies and discussions. In spite of the huge amount of literature that addresses it in both Arab and international wise, it continued to be a dispute with which a lot of issues are interweaved. This study attempts to research the Arabic discourse through democracy, or in another words, researching democracy in Arabic discourse away from the concept of democracy itself. This is an attempt to present an alternative approach to this issue, which will contribute to it by initializing a new methodology, to assist reconsideration of the whole issues that are proposed through the Arabic discourse formation. And this study is a methodological concentration that crosses through democracy to undermine the Arabic discourse about it.

This study is based in tow levels; the first is methodological and second is applied, this duality became the challenge that has confront this study. In attempting to research democracy in Arabic discourse through the Archeological and Genealogical methodology at the same time in which the application of these methodologies outside their occidental context to another remote oriental one that has interrelated references, mainly negative and rarely positive, reflected a cross the whole range of the discourse. The problem of this study came early at its metaphorical meaning to the issue of democracy as a discourse that was trend into metaphysical status, which pressed us to examine the utterance system that controls it within the discourses -regardless if they were opposing, supporting, or compromising- among the diverse trends of thinking. Later revealing the axioms of this utterance system that controlled the Arabic discourse since what is called the age of Renaissance, up to day.

Through reviewing the literature of the study, those related to the method and those related to the democracy in Arabic discourse, the study was established around interweaved hypotheses. It hypothesis that a series of interruptions accrued since the "age of Renaissance" – modern Arabic thought – up to contemporary Arabic thought. The study also hypostasis that these interruptions had began with the age of Renaissance and kept on reproduce frequently and in an osculated manner. The study also supposes that utterance system that controls these interruptions is the same one, which seemingly alternated the mechanisms, and forms yet remained the same in essence. This utterance system is a conflict system in origin, between: inside and outside, West and East. Because the interruptions that were inflected to the modern and contemporary Arabic discourse was nothing but a reaction to political events. The study also suppose that the "Euro centrism" of the culture in the geography of modernity has imposed restrictions on the Renaissance or Enlightenment discourse that is allocated outside this geography to assure its lack of competition over the center. In other word the emergence of democracy within the thinkers of the nations that were at the verge of modernity have came as a reaction to the Euro centralization of the culture, which meant that the way to progress and to achieve modernity is controlled by the European paradigm. Modernity concepts become epistemological authority in the discourse of the elites that are seeking the arrival to modernity and Enlightenment.

To examines this hypothesis the Archeology and the Genealogy methods has been utilized in integrate manner to rewrite the history of democracy in Arabic discourse, and then attempt to monitor the manner in which this discourse is transformed into fixated one, that carries the connotations of the absolute truth within the structure of the Arab discourse. Through Archeology we will pinpoint the Archeological events, the utterance system that controls the epistemology of discourse that were dominant in a specific periods, then the Genealogy will address the conjunctions and the spaces between truth, power , knowledge within this utterance system.

For that, this study contains five chapters, chapter one "**Theoretical framework of the study**" deals with the itinerary of the study by submitting a theoretical intervention determining the framework of the study, firstly by intensifying the

problem of the study which is democracy in modern and contemporary Arabic discourse, and what arguments are imposed relation to the methodologies of the study -Archeology and the Genealogy-. The study will then address the surplus value that could be posed by the output of this research in the field of Arab Islamic intellect (thought), Also in this chapter we will review the most important trends and ideas and discourses that addressed democracy from the "Renaissance age" until this day, and explain the key terms of the study and limitations of its methods.

Chapter two will tackle the method case and issue of the study "**Introduction to the methodology**" by addressing a multiple approaches, by reviewing the philosophical journey of Michel Foucault's through some of his books that represent the stages of this journey process. Next we will move to talk about the method tools, the Archeology and the Genealogy, separately. And then the relation between them, is it an integral or partial one? Where exactly dose the Archeology stand from Genealogy? Later in this chapter we will address the philosophy of Michel Foucault within the Arabic thought and how it was implemented as a method, through the thoughts of Muhammad Arkon, Mota' Safadi and Fathi El Turike. finally this chapter will end by talking about the method and its context on this study by exploring the background thoughts that stand up for choosing this method.

Chapter Three "**The Archeology of Democracy in Arabic Discourse**" implements the practical approach of this study, and within it we will rewrite the history of democracy from what was called the "Renaissance age" until this day, basically stopped at the interruptions which led to the emergence of democracy in this history, but before that we will illustrate what we means by epistemological interruptions, is there was an real interruptions in Arabic thoughts?

Chapter four "**Way in to Democracy Genealogy in Arabic Discourse**" will try to reveal the conjunctions of power, knowledge and the formation of subjectivity in this context, by analyzing the cultural and political reality in the terms of genesis of this discourse, through a colonial and post colonial condition. But before that we will stop in analyzing the sort of power within this knowledge, is it similar to what had Foucault suggest? Or that the colonial and postcolonial condition imposed another

sort of power? This chapter will end by talking about democracy discourse within the context of the south as an extension to the Euro centralization discourse that gave the birth to colonization.

And the study will end its chapter with chapter five "**Toward hetero-liberty Horizon**" which will intensify the results of the chapters and illustrate what is was trying to construct, and it will try to ask new different questions about democracy utterance in Arabic discourse by criticize the Euro centralization and exploring the extent of its containment and its absorption of the cultures of indigenous oppressed people.

الفصل الأول: الإطار النظري للدراسة

1.11. **تمهيد**

1.12. **مقاربة أولية لفكرة الدراسة**

1.13. **أهمية الدراسة**

1.14. **إشكالية الدراسة**

1.15. **فرضية الدراسة**

1.16. **قاموس الدراسة**

1.17. **حدود منهج الدراسة**

1.18. **الديمقراطية في الفكر العربي (مراجعة الأدبيات)**

1.19. **بنية الدراسة**

1.20. **خلاصة**

هنا، دائماً، مقدمة بين دفتي كتاب، و"كاتب المقدمة"، سواء كان مؤلف الكتاب أم شخصاً آخر، ليس في حاجة إلى الاعتذار عن تكرار "النص".

(جاياتري سبيفاك، صور دريدا، ص. 26)

1.1. تمهيد

تناول الخطاب العربي الحديث والمعاصر العديد من المفاهيم والمصطلحات التي بنى عليها خطابه، وتميز هذا الخطاب من حيث المأمول بالاتفاق على ما يريد بالسعي نحو التقدم والتطور والرقي والتحديث، ومقابل هذا الاتفاق المعلن، تعارضت المناهج والآليات بالبحث عن كيفية تحقيق هذا التقدم والتطور، فتوحدت التشكيلة المعرفية الخطابية العربية من حيث الرؤية وتعارضت من حيث المنهج، فكثيرة هي تلك المفاهيم الإشكالية التي صفات معرفية الخطاب العربي، كالعلاقة ما بين القديم والحديث، ما بين التراث والحداثة على سبيل المثال لا الحصر. وأحد هذه المفاهيم أيضاً التي تموضعت منذ انبثاقها داخل التشكيلة المعرفية العربية كإشكالية هو مفهوم الديمقراطية الذي هو مثار دراستنا هنا.

سنحاول من خلال هذا الفصل تحديد خط سير البحث، وبتقديم مداخلة نظرية تحـدد الإطـار العـام للدراسة، بداية مع تكثيف إشكالية الدراسة المركزية والتي هي الديمقراطية داخل الخطـاب العربـي الحديث والمعاصر، وما تفترضه من فرضيات متعلقة بمنهج الدراسة وهـو المـنهج الأركيولـوجي والجينيالوجي، وسنتطرق للحديث عن القيمة المضافة التي من الممكن ان تشكلها مسـتخرجات هـذا البحث في الحقل الفكري العربي والإسلامي، مستعرضين أهم الاتجاهات والأفكار والخطابات العربية التي تناولت موضوع الديمقراطية منذ "عصر النهضة" وصولاً إلى يومنـا هـذا، موضـحين أهـم مصطلحات الدراسة، لينتهي هذا الفصل بالحديث عن الأقسام التي ستحويها الدراسة بناء على هـذه المداخلة النظرية.

1.2. مقاربة أولية لفكرة الدراسة

كثيرة هي المنطوقات التي تكون التشكيلة الخطابية العربية، بعضها ما تم حفره وبعضها ما لم يـتم، وأحد هذه المنطوقات التي لم يتم حفرها حتى اللحظة، والتي تشكل جزءاً هاماً داخل التشكيلة الخطابية

وغير الخطابية العربية هو منطوق الديمقراطية. ولعلـه مـن الجلـي أن جـل التيـارات الفكريـة والمؤسساتية، الرسمية والأهلية، تميل إلى تملك خطاب الديمقراطية، ومحاولة صبغ نفسها وبنيتها به، إما عبر أرشيفها، الذي يشكل خطابها، أو عبر التشكيلات غير الخطابية التي تشكل ذاتها.

وتحيط بالديمقراطية قداسةٌ وهالة مثالية داخل هذه الخطابات التي تسعى إلى تملكها، إذ تعتبر السبيل الوحيد لهؤلاء للخروج من الأزمة العربية بكافة تجلياتها؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فقد باتت الديمقراطية مفتاحاً سحرياً عجائبيا يفتح جميع الأبواب الموصدة والمغلفة، وشعاراً تبني عليه آمالاً عريضة.[1] وبصرف النظر عن مفهوم الديمقراطية الذي يطرحه هؤلاء المثقفون؛ سواء كانـت ديمقراطية ليبرالية أو ديمقراطية اشتراكية أو ديمقراطية إسلامية، فالديمقراطية اليوم منطـوق هـام وأساسي داخل التشكيلة الخطابية العربية. ويرتبط هذا المنطوق في الخطاب العربي مع العديـد مـن المفاهيم الأخرى، كالتنمية وحقوق الإنسان، والحرية، والمجتمع المدني، والعلمانية... . وقد لا يكون من باب المبالغة القول، بأن وجود حقوق إنسان وحرية وتنمية ومجتمع مدني فاعل مشروطٌ بوجـود خطاب ديمقراطي متأصل في النظام السياسي والثقافي، فالديمقراطية عربياً باتـت مطلبـاً شـعبوياً ونخبوياً بامتياز.

وثمة كم هائل من الأدبيات التي تناولت الديمقراطية كمطلب وكموضوع رئيسي في الخطاب العربي، إما بمحاولة تبيان مفهوم الديمقراطية، والكيفية التي من الممكن أن تنسحب من خلالها للواقع العربي، أو بتناول أسباب عدم تحقق الديمقراطية في النظام السياسي والثقافي، أو طرح الآليات التي تمكن من تحقيق الديمقراطية من خلالها، هذا بالإضافة إلى عدد هائل من المؤسسات التي تنتشر فـي العـالم

[1] جورج طرابيشي. **في ثقافة الديمقراطية**. بيروت: دار الطليعة ،1998. ص 2.

العربي وتهتم بقضايا الديمقراطية والتحول الديمقراطي، وتحول الديمقراطية إلى مبحث رئيسي أصبح يدرس في بعض الجامعات والمعاهد العربية بشكل نظري.

غير أن خطاب الديمقراطية قد تعدى هذه الأسوار النظرية في واقع الخطاب العربي، فلم يعد مجرد خطاب علمي تحتكره النخب المثقفة، فقد نفذ إلى العديد من الخطابات الأخرى كالخطاب الاقتصادي والمؤسساتي وحتى الخطاب الطبي إدارياً، فلستَ بحاجة اليوم إلى دراسة الديمقراطية دراسةً علميةً ممنهجة لكي تتحدث عنها، ففشل الإدارة الطبية أو الإدارة المؤسساتية يعلل بسبب غياب الديمقراطية، والفشل في تنظيم حركة السير سببه غياب الديمقراطية. وحتى الهزائم والانكسارات العربية يعلل سببها بغياب الديمقراطية، فمنطوق الديمقراطية قد تحول إلى شماعة تُنسب إليها جميع العلل العربية، كما تراها وتشخصها الأكاديميا العربية المهيمنة، والنخب العربية المترفة.

وبهذا، فقد تحولت الديمقراطية إلى نوع من الميتافيزيقيا لدى المفكرين العرب، إلى الحد الذي ذهب فيه بعض المثقفين العرب للقول بأن الديمقراطية اليوم كمطلب تكاد تأتي قبل الخبز "فقد أصبحت الديمقراطية هي القيمة الأولى في سلم القيم السياسية، والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية"[2] ويضيف المثقف ذاتُه بأن الديمقراطية باتت كالحتمية التاريخية لا مفر من التحول إليها، مؤكداً "أن التحول نحو الديمقراطية هو المطلب السياسي التاريخي اليوم، وعندما نقول تاريخي فذلك يعني المسجل في قائمة التحول التاريخي الإجباري".[3] وبناء على هذه الميتافيزقيا، فأن تقولَ بأنك ضد الديمقراطية فهذا دليل على فكرٍ رجعي، وأن تقولَ بأن الديمقراطية ليست السبيلَ نحو الخلاص فأنت من الواهمين. فخطاب الديمقراطية، اليوم، هو "خطاب الحقيقة المثالية"، والتي تؤهلك إن أمسكتَ بها

---

[2] برهان غليون. الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو. في برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي دراسات نقدية**. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1993. ص. 125

[3] المصدر نفسه، 125

للولوج إلى العالمية وللنفاذ إلى طبقة "المتوسطين" الوسطى التي لا تكل ولا تمل من جعـل مفـاهيم الليبرالية والليبرالية الجديدة، وأهمها الديمقراطية، بلسماً لكل داء.

لقد بات الطرح الديمقراطي في سياق الخطاب العربي المهيمن يحمل معـاني الحقيقـة، فمجـرد أن يطرح هذا الخطاب بأن غياب الديمقراطية هو سبب العلل العربية بكافة أشكالها، وهذه السمة السائدة في تناول موضوع الديمقراطية، واعتبارها أحد أهم الطرق لبناء حضارة وتنوير عربـي، وخـروج الديمقراطية من خلال التشكيلات الخطابية إلى التشكيلات غير الخطابية في السياق العربي، فإن هذا يدفعنا وبناء على ما تم تقديمه سابقاً، بأن نحكم على أن الخطاب الديمقراطي فـي السـياق الفكـري العربي قد تحول إلى خطاب ميتافيزيقي بامتياز.

ولكن عن أي خطاب ميتافيزيقي للديمقراطية نتحدث في السياق العربي؟ فقد يتسـاءل الـبعض بـأن للديمقراطية أكثر من خطاب، فهناك، على سبيل المثال لا الحصـر، خطـاب ديمقراطـي ليبرالـي وخطاب ديمقراطي إسلامي، وكلا الخطابين متباينان من حيث الرؤية والمنهج، ومن الصعب جمعهما في خطاب واحد، فما تراه المقولات الليبرالية في الديمقراطية غير ما تراه المقولات الإسلامية فـي الديمقراطية. هذا صحيح من حيث المبدأ، أي أن هناك العديد من التيارات والاتجاهات التي تناولـت مقالَ الديمقراطية بشكل متباين وحتى متنافر متصارع في بعض الأحيان، ولكن بمقابل هـذا التبـاين وهذا التنافر فإن المنظومة المنطوقية التي تحكم معرفية هذه الخطابات هي منظومة منطوقية واحدة، وبمعنى آخر فإن استحضار الشورى الدستورية وأهل الحل والعقد كمفاهيم أكثـر أصـالةً بالنسـبة للخطابات الإسلامية المتنوعة، واستحضار الديمقراطية والحرية كمفاهيم حداثيـة غربيـة بالنسـبة للخطابات الليبرالية والقومية الجديدة، محكوم بمنظومة منطوقية واحدة، سنأتي إليها لاحقاً.

لقد دفعتنا كل هذه العوامل إلى محاولة إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي، ومن ثـم محاولة رصد الكيفية التي تحول بها هذا الخطاب إلى خطاب متجذر يحمل معـاني الحقيقـة داخـل التشكيلة الخطابية العربية. وبوضوح أكثر، سنسعى من خلال هذه الدراسة إلـى تقـويض الأسـاس النظري للميتافيزيقيا الديمقراطية في الخطاب العربي. ولأجل هذه الغاية، قمنا بتوظيف منهج فلسفي، يقوم على هدم ميتافيزيقيا الأشياء لإعادة كتابة تاريخها من جهة، والوقوف على تمفصـل المعرفـة والسلطة والذات داخلها من جهة أخرى.

إن هذه الدراسة تجمع ما بين المنهج الأركيولوجي والمنهج الجينيالوجي،[4] فمن خلال الأركيولوجيـا سوف نحدد الحدثَ الأركيولوجي أي المنظومةَ المنطوقية التي تحكم معرفية خطابات ظهرت في فترة زمنية محددة، ومن خلال ذلك ستعمل الجينيالوجيا على الوقوف على تمفصلات الحقيقـة والسـلطة والمعرفة داخل هذه المنظومة المنطوقية. ولذا، لا تتبع هذه الدراسة التسلسلَ العمـودي لمنطوقـات الديمقراطية الذي يجعل منها متدرجة، أو تتتبع التسلسلَ الأفقي لنفس المنطوقات التي تجيـب جملـة بعضها على البعض الآخر، بل إنها قراءة مغايرة لمحاولة فهم الخطاب وإدراكه عن طريق عباراتـه بوسائل التجريد والحفر لتقديم قراءة جديدة عن الديمقراطية في التشكيلة الخطابية العربية بشـكل لـم يسبق أن تم عرضه أو وصفُه أو دراسته بهذا المنهج.

إن المنهج الأركيولوجي، وحده ولا منهج غيره، يمكننا من الإجابة على الأسئلة التالية، التـي منهـا تنبثق إشكالية الدراسة: كيف انبثقت الديمقراطية في التشكيلة الخطابية العربية؟ ما هو تراتبها؟ ما هو تمييزها؟ وما هي قاعدة تبعثرها التي مهدت لها بالظهور داخل التشكيلة الخطابية العربية؟ جل هـذه الأسئلة التي سبقت تشكل قواعد تكوين التشكيلات الخطابية، وقد بثّها ميشيل فوكو في كتابه *حفريات*

[4] لقد ترجمت الجينيالوجيا، عربياً، إلى "النسابية"، ولكن فضلنا الإبقاء على استخدام مصطلح الجينيالوجيا لأنه الأكثر تداولاً من مصطلح النسابية.

//المعرفة. إن هذه القواعد التي لا يمكن دراستها إلا من خلال "الأركيولوجيا" أو الحفريـات، المـنهج الذي يقول فوكو بأنه استخدمه "في معنى مجازي" ليدل به "على شيء يكون هو الأرشـيف، ولـيس إطلاقاً اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت".[5] سيمكننا من إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية بطريقة نقدية وليست سردية بالبحث لاكتشاف بداياتها.

ولذا، فإن المنهج الأركيولوجي سوف يحدد المنظومةَ المنطوقية التي تحكم الديمقراطية في الخطـاب العربي، أي سيحدد الحدث الأركيولوجي والذي من خلاله سوف تعمل الجينيالوجيا على الديمقراطية في الخطاب العربي. ومن خلال الجينيالوجيا، المنهج الذي يعرف على أنه: استراتيجيات وتكتيكـات تقوم على مناهضة العلوم التي صورت على أنها خطابات الكلية، فهي انتفاضـةٌ ومناهضـة بوجـه مؤسسة منتظمة وخطاب علمي موظف ومنظم داخل مجتمع. وبهذا، فإن معركة الجينيالوجيـا هـي معركة ضد آثار السلطة الخاصة بالخطابات المعتبرة علمياً.[6] ويعـرف فوكـو الجينيالوجيـا بأنهـا "المزاوجة بين المعارف العميقة والذكريات المحلية، مزاوجـة تسـمح بتأسـيس معرفـة تاريخيـة بالصراعات مع توظيفها أو استعمالها في التكتيكات الحالية..."[7] فمن خلال الجينيالوجيا سنتمكن من الإجابة على العديد من الأسئلة، التي تكمل إشكالية الدراسة: أين تقف حدود السلطة والمعرفـة فـي تشكيل الديمقراطية؟ ما هي طبيعة السلطة التي فرضت خطاباً كخطـاب الديمقراطيـة؟ مـا هـي انتظامات هذا الخطاب؟ وما هي فواعلُه ومفاعيلُه؟

---

[5] اقتباس من عبد الرحمن التليلي. فوكو: الحفريات منهج أو فتح في الفلسفة؟. **مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 30، 2002. عن :

M. Foucault: "Reponse au Cercle d'Epistemologie", in *Chaiers pour I' Analyse*, Paris 1968, no.9, p.19

[6] ميشيل فوكو. **يجب الدفاع عن المجتمع**. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة، 2003. ص. 36 – 37

[7] المصدر نفسه، ص. 36

بكلمات أخرى ستعمل الجينيالوجيا على تبيان طبيعة السلطة التي تحتويها الديمقراطية؟ وطبيعة الديمقراطية التي تحتويها السلطة؟ وفي أي إطار يمكن أن تتموضع هذه السلطة، هل هي السلطة التأديبية التي فرضتها الحداثةُ على المثقف العربي ضمن شرط استعماري وما بعد استعماري، هذا ما ستعمل عليه الجينيالوجيا في هذه الدراسة، وهو محاولة فهم الذات المنتجة لخطاب الديمقراطية، في واقع ثقافي استعماري وما بعد استعماري.

بقي أن نشير إلى أن هذه الدراسة بالدرجة الأولى هي محاولة أولية نحو تأسيس فعل منهجي جديد لدراسة مفاهيم وقضايا تُطرح بإلحاح داخل معرفية الخطاب العربي، بعيداً عن الاستقطاب والتنافر الأيديولوجي المستأثر بمعظم الخطابات الصادرة من مختلف التيارات الفكرية العربية، وبالدرجة الثانية فإن هذه الدراسة لا تدعي الحقيقة ولا تمتلك اليقين، بل هي نص مفتوح غامض لمحاولة التفكير.

1.3. أهمية الدراسة

هناك العديد من النصوص التي تناولت موضوع الديمقراطية من بدء روايتها وحتى هذه اللحظة، وهي إما نصوص رافضة، أو نصوص حاضنة، أو نصوص تسعى إلى التوفيق ما بين الديمقراطية والخصوصية العربية، أو نصوص تسعى إلى تأسيس خطاب عربي ديمقراطي، ولذا، فإن رفوف المكتبات العربية تعج بعناوين ودراسات كهذه ليس لها أول ولا آخر، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، بأنها لن تقوم بتتبع المسح لهذا الأدبيات، بل تكمن أهميتها أولاً، وكما أشرنا سابقاً، في تأسيس فعل منهجي جديد لدراسة جملة من القضايا والمفاهيم العربية المطروحة بإلحاح على الساحة الفكرية العربية، وثانياً، تكمن أهميتها في السعي نحو الوصول إلى المنظومة المنطوقية التي تحكم التشكيلة الخطابية للديمقراطية في العالم العربي، وطبيعة السلطة التي تفرضها الحداثة من خلال شرط

استعماري وما بعد استعماري على خطاب الديمقراطية لدى المثقف العربي. ولـذا، فـإن الشـحنة الأخلاقية التي تكتسبها الديمقراطية، أو ميتافيزيقيا الديمقراطية بالأحرى، بالنظر إليهـا علـى أنهـا المخلص المنتظر من الظلم والقهر والاستبداد، ستوضع على المحك.

أما بخصوص ما يمكن أن تشكله مخرجات هذه الدراسة من قيمة مضـافة إلـى الحقـل المعرفـي العربي، فهذا مرهون بالبحث نفسه، فمن السابق لأوانه الحكم بنجاح أو فشل التجربة. ولكن من خلال المنهج الأركيولوجي المتبع، الذي لن يقفَ موقفاً مؤيداً أو معارضاً للديمقراطية، بل سيقف بعيداً عن كل النقاش الدائر حول مفهوم الديمقراطية ومدى مواءمتها للواقع العربي، وما إلى ذلك من سـجالات سياسية وأيديولوجية، سنحمي دراستنا هذه من الخوض في تأويلات لا نهايةَ لها، فالمنهج سيعمل على إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي من خلال ما يفرضه على الذات بتصديعها، مجرداً إياها من أية أحكام مسبقة، كُتبت أو قيلت عن الديمقراطية. ومن خلال المنهج الجينيالوجي المكمـل للمنهج الأركيولوجي سنعمل على الوقوف على تمفصلات السلطة والمعرفة والذات داخـل معرفيـة الخطاب العربي وخاصة فيما يتعلق بشق الديمقراطية منه.

1.4. إشكالية الدراسة

تشكل الديمقراطية مادةً للجدال والنقاش داخل الخطابات العربية: فالبعض جعلها في مقام ميتافيزيقي، والبعض الآخر يحاول أن ينفي هذه الصفة الميتافيزيقية عنها بصفة ميتافيزيقيـة أخـرى، وتنوعـت الرؤى حولها أيضاً، فقد اعتبرت من قبل بعض المثقفين بأنها الحل الأمثل للخروج من الأزمة العربية بكافة تجلياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومقابل هذه الرؤية صورت الديمقراطيـة عند بعض آخر من المثقفين بأنها نظام كفر، يسعى من خلالها الغرب إلى إعـادة اسـتعمار العـالم العربي والإسلامي بطرق حداثية، وحاول آخرون تبيئت مفهوم الديمقراطية الغربية من خلال تدعيمه بنصوص تراثية شرعية. إن كل هذا يدفعنا إلى التفكير مجدداً فـي الديمقراطيـة ومحاولـة تبيـان

المنظومة المنطوقية التي تحكمها داخل هذه الخطابات سواء الرافضة أو المؤيـدة أو السـاعية إلـى التوفيق ضمن التيارات الفكرية المختلفة، ضمن ما سنطلق عليه خطاب الديمقراطية. وعليـه تكمـن الإشكالية الرئيسية للدراسة في وضع الديمقراطية على المحك وتحت عين الرصد لتبيان: مـا هـي المنظومة المنطوقية التي تحكم الديمقراطية داخل التشكيلة الخطابية العربيـة؟ ومـا هـي لحظـات الانقطاع المعرفية التي انبثقت من خلالها الديمقراطية داخل التشكيلة الخطابية العربيـة؟ ومـا هـي طبيعة السلطة التي تحكم الذات العربية بتوليد خطاب كخطاب الديمقراطية؟ وما هـو دور الحداثـة الممركزة أوروبياً كشرط استعماري وما بعد استعماري في توليد سلطة الخطاب الديمقراطي؟ ومـا هي تحولات الذات في هذا الحراك؟

1.5. فرضية الدراسة

للدراسة عدة فرضيات منقسمة في فصول الدراسة تبعاً للمنهج، ومتصلة فيما بينها نظرياً في الإطار العام للدراسة، لكل فصل، أو بالأحرى، لكل منهج فرضياته المنفصلة، فمنهج الأركيولوجيا يفتـرض مجموعة من الفرضيات المنفصلة ولكنها ليست منعزلـة عـن مـنهج الجينيالوجيـا، أي أن عمـل الجينيالوجيا على الديمقراطية في الخطاب العربي متصل بتحديد المنظومة المنطوقية التي حددت في المنهج الأركيولوجي.

فيما يخص الأركيولوجيا، تفترض الدراسة بأن هناك سلسلةً من القطائع حدثت منذ ما عـرف بـ "عصر النهضة" أي بالفكر العربي الحديث وصولاً إلى الفكر العربي المعاصر، وتفترض أيضا بـأن هذه القطائع التي بدأت منذ "عصر النهضة" قد أُعيد إنتاجها باستمرار على شـكل قطـائع متكـررة مزيدة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تفترض الدراسة بأن المنظومة المنطوقية التي حكمت جـل هذه الانقطاعات هي منظومة منطوقية واحدة، اختلفت تباعاً في الآليات والشكل ولكنها بقيت كما هي

في الجوهر. وهذه المنظومة المنطوقية هي منظومة صراع بالأساس، صـراع مـا بـين الـداخل والخارج، صراع ما بين الغرب والشرق. فالقطائع التي لحقت بالخطاب العربي الحديث والمعاصـر جاءت كردة فعل لأحداث سياسية تجلت في واقعها في الصراع مع الغرب.

هذه العلاقة الصراعية التي بدأت منذ "عصر النهضة" بشكلها الاستعماري المباشر، ولم تنتـه عنـد لحظة التخلص من هذا الاستعمار، استمرت على صيغة تبعية اقتصادية وثقافية وسياسية واجتماعية. فالنجاح المنقطع النظير الذي حققته أوروبا بانتصاراتها العسكرية والسياسية والاقتصادية على الدول غير الأوروبية والذي ترافق مع فرض هذه النماذج السياسية والاقتصادية والتقنية على الآخر، دفعها إلى بلورة مشروع أيديولوجي لتعزيز طموحها التوسعي من أجـل ضـمان اسـتمرارية سـيطرتها وسطوتها، ضمن ما عرف بمشروع المركزية الثقافية الغربية، فلم تكن القوى العسكرية والاكتشافات العسكرية والاختراعات التقنية والمشاريع الاقتصادية التي مارسها وبثها العلم فـي الغـرب تحـدث بمعزل عن توظيف هذا العلم أيضاً في معارف العلوم الإنسانية والفلسفية، بحيث بات الفكر الكـوني هو الفكر الأوروبي، وتاريخ الإنسانية جمعاء يكتب على يدها، إذ أعادوا ربط العقلانيـة اليونانيـة بالعقلانية الغربية، وبات إنتاج المعرفة مرتبطاً بتبني مفهوم العقل من النمـوذج الأوروبـي، بحيـث أقصيت جميع المعارف والحضارات من خارج معادلة الحداثة الأوروبية، ونُظر للحضارة التاريخية الأخرى، ومنها الحضارة الإسلامية على سبيل المثال لا الحصر، بأنها "ترجمـة محرفـة ومشـوهة للعقلانية اليونانية، المنظور إليها كأصل أول للعقل الغربي بالذات".[8] وبهذه المركزية الثقافية الغربية التي مارستها أوروبا على العالم غير الأوروبي، قد أدخلت هذه العـوالم غيـر الأوروبيـة ضـمن صراعات فكرية داخلية، مجبرةً هذا الفكر على أن يناقش إما بالقبول أو بالرفض أو بـالتوفيق هـذه الأفكار الأوروبية، ولا عجب بأن يقول الجابري بأن جل أطروحات ومفاهيم "عصر النهضة" العربية

[8] كمال عبد اللطيف. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، 1997. ص. 22

كانت مستقاةً من الحداثة الأوروبية، فيقول: "مشروع النهضة العربية قد استقى جل، إن لم يكن كـل، مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات وشعارات الحداثة الأوروبية".[9] وهذا أيضا ما زال ينطبـق بشكل واسع على مفاهيم وشعارات الخطاب الفكري العربي المعاصر، فالثقافة العربية الحديثة هـي "مماثلة" و"مطابقة" للثقافة الغربية، وتكاد لا تجد على مستوى الـرؤى والمنـاهج والمفـاهيم سـوى ضروب من هذا التماثل والتطابق وردات الفعل مع ثقافة الآخر.[10] فالانقسام الحاصل اليـوم والـذي حصل مع بداية عصر النهضة ضمن ثنائيات متعددة الأصالة والمعاصرة، والذات والآخر، والماضي والحاضر وغيرها من الثنائيات، جاءت بفعل أزمة الحداثة الغربية ومركزيتها.

فالعوالم غير الأوروبية اليوم وبالأخص العالم العربي ما زال يعيش سفور وأثـول هـذه المركزيـة الأوروبية على صعيد الجغرافيا وعلى صعيد الفكر والثقافة، فالحدود التي رسمت الدول القطرية في العالم العربي هي حدود أوجدتها هذه المركزية كاستعمار مباشر ضمن ما عرف باتفاقية "سايس بيكو" الشهيرة. وخلق دولة لليهود تُعرف بدولة إسرائيل ضمن وعد بلفور هو فعل وحدث حداثي استعلائي، وهذه الحدود بالإضافة إلى جغرافيتها فقد رسمت حدود وجغرافية الحراك الفكري العربي والإسلامي كما أوضحنا سابقاً.

هذا فيما يخص فرضيات الانقطاعات والتواصل والمنظومة المنطوقية التي حكمتها، أي فيما يخـص فصل الأركيولوجيا، فمن خلال تحديد سلسلة القطائع ومنظومتها المنطوقية ستعمل الجينيالوجيا علـى تبيان تمفصلات المعرفة والسلطة والذات داخلها، هذه المفاهيم والأدوات الجينيالوجيـة قـد جـاءت وانبثقت ضمن مشروع ما بعد الحداثة، كمشروع جاء ليقدم اعتذاراً عما ألت إليه الحداثة من هيمنـة سلطوية استغلالية للطبقات العمالية والمهمشة في الداخل، والشعوب المستعمرة في الخارج، وما نتج

---

[9] محمد عابد الجابري. **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. ص. 58

[10] عبد الله أبراهيم. **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات.** بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997. ص. 5

عنه داخلياً من ظاهرة الفاشية والنازية، وظاهرة الاستعمار والاستيطان على المستوى الخارجي. فارتكز مشروع ما بعد الحداثة في أساسه على تبيان العلاقة ما بين الخطاب والسلطة، أو ما بين المعرفة والهيمنة، ومنه انبثقت مجموعة من الحقول الدراسية الجديدة على صعيد الفكر، كحقول الاستعمار وما بعد الاستعمار، الاستشراق، مجموعات التابع وغيرها من المجالات الفكرية الأخرى ثقافية كانت أو فلسفية أو أدبية.

ومن هذا النسق المابعد حداثي تنبثق فرضيات جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي، فالفرضية الرئيسية لهذا الفصل تكمن بأن مركزة الثقافة أوروبياً في جغرافيا الحداثة فرضت على الخطاب التنويري أو النهضوي لخارج هذه الجغرافيا سلطة فضاء الحراك الفكري. وبكلام آخر، إن انبثاق الديمقراطية ضمن خطاب مفكري الدول التي هي على محيط الحداثة جاء بفعل مركزية الثقافة الأوروبية، أي إن طريق التقدم والتطور والتحديث في هذا الخطاب محكوم بالنموذج الأوروبي، فالمفاهيم الحداثية تتحول إلى سلطة معرفية ميتافيزيقية لدى خطاب النخب الساعية للوصول الى الحداثة أو التنوير.

1.6. قاموس الدراسة

عند البدء في هذه الدراسة، نجد أنفسنا أمام مجموعة من المصطلحات التي تحتاج إلى سرد وتفصيل أكثر مما ورد في مقدمة الدراسة وإشكالاتها وفرضيتها، وهي: أولاً المنطوق أو الملفوظ، وكيفية تكونها وتشكلها وماهية وظيفتها، ثانياً؛ التشكيلة المعرفية، ثالثاً، ميدان الخطاب، رابعاً؛ مفهوم الممارسة الخطابية، خامساً؛ مفهوم الإستراتيجية، سادساً؛ مفهوم نظام الفكر (الإبستيمولوجيا). وهنا تبدو المنطوقات من أهم المفاهيم التي تحتاج الى إيضاح قبل البدء في الدراسة التطبيقية، لأنها مفتاح الدراسة. ويجب أن نشير الى أنأن توضيح هذه المفاهيم هو توضيح إجرائي مختصر فقط، ليطلع

القارئ على معنى هذه المفاهيم بشكل مقتضب. إذ إن هذه المفاهيم، وخصوصـاً مفهـوم القطيعـة المعرفية ومفهوم السلطة، هي مفاهيم نابعة من صلب منهج الأركيولوجيا والجينيالوجيا، وسيخصص لها حديث مطول في صفحات الدراسة، والتعريفات المتلاحقة للمصطلحات هي بالأسـاس تعريفـات فوكو لها.

1.6.1 أولاً، المنطوقات: قبل أن نبدأ بتوضيح المنطوقات لا بد لنا أن نشير إلى اختلافات التـراجم العربية حول هذا المصطلح: ففي حين يستخدم الزواوي بغورة في كتاباته مصطلح "المنطوق" يستخدم سالم يفوت في ترجماته لكتب ميشيل فوكو مصطلح "العبارة"، وهنالك ترجمات أخرى تتشابه وتتوافق إلى حد ما مع سابقاتها وهي "الملفوظ " و"هو ذرة الخطاب ووحدته الأولى وعنصره الأخير"، ولذلك نعتمد مصطلح المنطوق أو الملفوظ المتشابهين إلى حد كبير بدلاً من مصطلح العبارة الذي لا يقودنا إلى المعنى المراد.

ما هو المنطوق أو الملفوظ؟ المنطوق حدث وحدث غريب يرتبط بالنطق والكتابة، ولأنه يدون وقابلٌ للتكرار والتحول والنطق فله صفة المادية. وبهذا فالمنطوق له صفتان حسـب بغـورة؛ أولاً صـفة المادية، وثانياً ذرة الخطاب، فهو الوحدة الأولى للخطاب، لهذا فهو جزء أساسي من الخطاب، ولكنه ليس مشروطاً بالخطاب، فقد يوجد ضمن صياغات أخرى غير الخطاب،[11] ذلـك "" أن المنطوقـات أساساً نادرة وطفيفة لا من حيث الواقع فحسب، بل وحتى من حيث المبدأ: فهي لا تنفصل عن قانون الندرة ومفعوله". ويعرف دولوز المنطوقات بشكل جيد فيقول بشأنها " لا تنفصل (المنطوقات) عـن فضاء الندرة الذي تتوزع فيه توزعاً يحكمه مبدأ التقتير أو النقص حتى. ليس في ميـدان العبـارات ممكن ولا كامن: كل ما فيه واقعي، وكل وقائعه جلية: لا يعتد فيه إلا بما تم التعبير عنه هنا في هذه اللحظة أو تلك، بهذه الثغرات أو تلك، هذه الفراغات أو تلك". وتتجلى ندرتها في "أنها لا تنفصل عن

[11] الزواوي بغورة. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000. ص. 95 - 96

فضاء الندرة الذي تتوزع فيه توزعاً يحكمه مبدأ التقتير أو النقص حتى".[12] فإذا كان المنطوق هو ذرة الخطاب الأولى، فان مجموعة من المنطوقات تشكل الخطاب أجمع، وبدورها تكون هذه المجموعـة هي ذرة أو أساس التشكيلات الخطابية، التي تشكل ميادين الخطاب.

2.6.1 ثانياً، مفهوم التشكيلة الخطابية: التشكيلة الخطابية هي نظام منطـوقي عـام وتتشـكل مـن مجموعات منطوقية ترتبط فيما بينها على مستوى المنطوقات، وتتكون التشكيلة الخطابية من جملـة من القواعد: قاعدة الانبثاق التي تصف الفضاءات التي تنبثق منها الموضوعات وتختلـف بـاختلاف المجتمعات وأشكال الخطاب، قاعدة التعيين والترتيب والتي تبين مختلف مراتب الخطاب وتميزه عن غيره من الخطابات، قاعدة التمييز والفرز التي تسمح بظهور خطاب معين في التاريخ، وتقف عنـد خصائصه واختلافه وتماثله أو تغايره مع خطابات أخرى، قاعدة التبعثر والتوزع وهي القواعد التـي تسمح، في فترة ما، بإمكان ظهور الموضوعات، أي السـياقات الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسـية والاقتصادية التي سمحت بظهور موضوع ما.[13]

3.6.1. ثالثاً، ميدان الخطاب: هو ميدان رحب يتكون من مجموع المنطوقات الفعليـة (المكتوبـة أو المنطوقة) عند تبعثرها واختلاف مستوياتها، وهي متناهية ومتحققة ومنتظمة. وميدان الخطاب أوسع من التشكيلة الخطابية، فقد يغطي علماً من العلوم أو حتى مجموعة من العلوم المتحققة تاريخياً، لـذا فهو منطوقات كأحداث تاريخية، ترتبط فيما بينهاعلى مستوى الممارسات الخطابية.[14]

---

[12] جيل دولوز. **المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو**. ترجمة سالم يفوت. المغرب: المركز الثقافي العربي، 1987. ص. 8 - 9

[13] الزواوي بغورة 2000. مصدر سابق، ص. 102 - 105

[14] المصدر نفسه، 106

4.6.1 رابعاً، مفهوم الممارسة الخطابية: الممارسة الخطابية هي ليست نشاطاً للـذات كمـا يراهـا فوكو، وإنما هي الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد التي تحكم في الـذات عنـدما تـرتبط بالخطاب، أي هي شروط ممارسة الوظيفة المنطوقية، وتتألف من مجموعات من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوماً في الزمان والمكان ضمن نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافـي. وتختلف الممارسات الخطابية عن الممارسات غير الخطابية بأن الأولى تتعلق بالخطاب ووظيفته بينما الأخيرة تتعلق بالمؤسسات والحياة الاجتماعية والاقتصادية.[15]

5.6.1 خامساً، مفهوم الإستراتيجية: لمفهوم الإستراتيجية عند فوكو مستويان، يكمن المستوى الأول عند الأركيولوجيا وهي الاختيارات المعرفية والنظرية أو المنهجية للتحليل "وتلزم الإشـارة إلـى أن الإستراتيجيات موصوفة على هذا النحو، لا تجد موقعها الأصلي بعيداً عن الخطاب، في الغور الأبكم والصامت لاختيار أولي وأساسي في نفس الوقت".[16] ومن خلال هذا المستوى الأركيولـوجي انتقـل مفهوم الإستراتيجية إلى المستوى الجينيالوجي، بحيث لن تكون هذه التوظيفات المعرفيـة والنظريـة والمنهجية خارج إرادة المعرفة والسلطة.[17]

6.6.1 سادساً، مفهوم نظام الفكر (الإبستمولوجيا): نظام الفكر هو العلم المتخصص في دراسة كيفية تكوين المفاهيم وتحولها وتبادلها بين علم وعلم، وكيفية تشكل الأفكار في حقل علمي بدراسة القواعد التي يعاد بمقتضاها تنظيم المفاهيم للعلم. فنظام الفكر هو دراسة نقدية تبين مدى صلاحية العلوم من عدم صلاحيتها.[18] وهناك عدة حقول يتناولها نظام الفكر؛ منها العلوم الدقيقة، كالفيزياء، الكيمياء،

---

[15] المصدر نفسه، 107

[16] ميشيل فوكو. **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1987. 67

[17] الزواوي بغورة 2000. مصدر سابق، ص. 110 - 111

[18] هاشم صالح. مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة. بيروت: دار الطليعة، 2008. ص.25

الرياضيات والبيولوجيا وغيرها. ومنها العلوم الإنسانية، كالتاريخ أو علم الاجتماع أو علم النفس وغيرها.

1.7. حدود منهج الدراسة

بما أن البحث يتركز بشكل رئيسي على المنهج المتبع وهو المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي، فقـد قمنا بتخصيص الفصل الثاني من الدراسة من أجل دراسة المنهج بطريقة منفصلة وأكثـر توضـيحاً، وعليه سنكتفي هنا بتحديد حدود منهج الدراسة، أي عند أي نقطة وحد يقف منهج الدراسـة؟ ومـاذا يبتغى من المنهج عمله؟

لا يسعى المنهج إلى الإجابة على الأسئلة الكثيرة التي يطرحها موضوع كموضوع الديمقراطيـة، لا بالكيفية المناسبة للانتقال إليها، ولا البحث عن شروط تكونها، ولا بالوسائل والسبل الناجعة لتحقيقها، ولا بمحاولة التقريب بينها وبين غيرها من المفاهيم، أو بالوقوف معهـا أو ضـدها، أو بتبنيهـا أو رفضها، أو محاولة أخذ الصالح ورمي الطالح منها، أو أن يقوم على توضيح معناها أو تبني اتجـاه وتيار أو مدرسة أو منهج محدد لها، أو أن يبحث عن أصل نشوئها، وتطورها في المجتمعات، أو أن يقوم بالبحث عن المفاهيم القريبة إليها، أو أن يعتبر بأن الديمقراطية هي السبيل للتنميـة أو السـبيل للحرية أو السبيل لتحقيق إنسانية الإنسان أو السبيل للخلاص مـن الاسـتبداد، أو بسـرد حسـناتها وسيئاتها، أو باعتبارها أفضل أنواع الحكم على وجـه البسـيطة، أو بقياسـها، أو حتـى باعتبـار الديمقراطية نهج حياة أو سلوكاً يومياً من وجهة نظر سيكولوجية، أو بتعريفها على أنها حكم الشعب للشعب، أو أن يقوم بالكشف عن مغالطات ذلك الخطاب أو ذلك الموقـف، أو أن يقـوم بتحليـل أو محاولة الكشف والبحث عن ما وراء النص، أو بترويج أن "الديمقراطية هي الحل" على وزن "الإسلام هو الحل".

بعد كل هذا النفي لهذه الموضوعات التي لن يتناولها منهج الدراسة، والتـي هـي بالعـادة تسـطر محتويات المؤلفات المتعلقة بالديمقراطية عربياً، سيتجه منهج الدراسة بالأساس أولاً إلى إعادة كتابـة تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي والإسلامي منذ ما عرف "بعصـر النهضـة" وصـولاً إلـى الخطاب المعاصر بالوقوف على أهم القطائع والانفصالات التي لحقت بالخطاب السياسـي العربـي، ومن ثم تحديد المنظومة المنطوقية التي حكمت هذا الوقائع لتعمل الجينيالوجيا عليها بكشف تمفصلات السلطة والمعرفة والذات داخلها.

1.8. الديمقراطية في الفكر العربي (مراجعة الأدبيات)

لا يمكن عزل الديمقراطية كموضوع تموضوع في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بمعزل عـن منظومة تكون هذا الخطاب، فالحديث عن تاريخ الديمقراطية هو حديث عن تاريخ الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، وبطبيعة الحال فإن الحديث عن منظومة تكون هذا الخطـاب السياسـي العربي الحديث والمعاصر هو حديث عن أزمة الحداثة كما تفترض الدراسة (سنرى ذلك لاحقاً فـي فصول الدراسة). لهذا ارتبطت الديمقراطية وما زالت منذ انبثاقها في الخطاب العربي بالتقسيمات أو الرؤى الثلاث للحداثة السياسية الأوروبية. رؤية توفيقية ترى بضرورة أخذ ما توصل إليه الغرب من تقدم وتطور على كافة الصعود ولكن بشرط عدم مساسه بجوهر الشريعة الإسلامية، أي إعداد حلقـة وصل بين هذه المنجزات الغربية الحديثة والحضارة الإسـلامية فـي الماضـي. ورؤيـة أخـرى "استغرابية" ترى بضرورة تطبيق المنهج والحداثة الغربية كما هي، وذلـك بالقطيعـة الكاملـة مـع العصور، أي دعوة إلى إنشاء معرفية عربية حداثية جديدة داخل النظام الفكري العربي. ورؤية ثالثة "قطعيه" ترى بضرورة القطع مع أي منجزات غربية حداثية جديدة، وتدعو إلى إعادة إحياء الدين في صفائه الأولى، وترى بالإرث العربي والإسلامي نموذجاً كافياً وصريحاً يقود إلى التقدم والتطور إذا تم اتباعه من جديد كما حصل إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

فالديمقراطية كموضوع في الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا ينفصل عن موضـوعات أخـرى شائكة في هذا الفكر، كموضوع العلاقة ما بين التراث والحداثة، أو العلاقة ما بين الشرق والغـرب، أو العلاقة ما بين السلطة والشعب... وغيرها الكثير من الثنائيات التي تصقل هذا الخطـاب. فهـذا الخطاب بالأساس انبثق ضمن معادلة الثنائيات المتعارضة على اختلاف الرؤى التي تحـدثنا عنهـا سابقاً. وفي الوقت الذي لا تنفصل فيه عن موضوعات أخرى، تجد الديمقراطية كمفهوم أيضاً مرتبطة ضمنياً بالعديد من المفاهيم الأخرى داخل هذا الخطاب، كمفهوم الإصلاح كما طرح زمـن "عصـر النهضة" ومفهوم "البناء والتحرر" كما طرح في منتصف القرن العشرين، وصولاً إلى ارتباطه كمفهوم بوسائل التخلص من الاستبداد السياسي من جهة وتحقيق تنمية عربية مـن جهـة أخـرى وعلاقتـه بالدولة، وذلك منذ ثمانينات القرن الماضي وصولاً إلى الحاضر. وبالإضـافة إلـى هـذا الارتبـاط للديمقراطية بمفاهيم متنوعة، فقد ارتبطت أيضاً بالعديد من القضايا أو الأحـداث السياسـية، ومنهـا قضايا "الانكسارات والهزائم" التي لحقت بالوطن العربي، كتعليل العديدين بأن ما يقـف وراء هـذه الهزائم والانكسارات هو الاستبداد السياسي الكامن بغياب الديمقراطية داخل نظامه وثقافته.

إذاً، نحن هنا أمام مستويات عدة لمراجعة الأدبيات التي تناولت الديمقراطية في الخطاب العربي، هذه المستويات بطبيعة الحال هي مستويات متشابكة متداخلة في بنيتها، ولا تفترض الدراسة انفصـالها، مفهوم جديد قادم من بعيد، وصولاً إلى ارتباط الديمقراطية في الخطاب العربي بالعديد من المفـاهيم الأخرى، انتهاء بالحديث عن ارتباط الديمقراطية بأحداث وقضايا سياسية، وما يهمنا هنا هو المستوى الأول والثاني لأغراض الدراسة.

انقسمت، وما زالت تنقسم، الاتجاهات الفكرية أو التيارات الخطابية التي تناولت موضوع الديمقراطية بشكل أو بأخر إلى ثلاثة اتجاهات أو تيارات، كما أشرنا سابقاً، وهذه الاتجاهات هي: الاتجاه الساعي للتوفيق، واتجاه الصحوة الإسلامية، والاتجاه الحداثي.[19] هذه الاتجاهات تتداخل وتتشابك، وفـي ذات الوقت تتنافر وتتحارب فيما بينها، فقد اتفقت من حيث الهدف ولكن اختلفت من حيث المنهج الساعي للوصول إلى هذا الهدف، وكان للديمقراطية هنا كموضوع منهجي، قبله البعض بتحفظ في حين قبلـه بعض آخر بشغف ودون تحفظ ومقابل رفضه كلياً عند آخرين، مكاناً بارزاً في ساحة هذا الفكر.

سعت التوفيقية[20] في الإطار العام لعملها إلى محاولة إجادة أرضية شرعية تراثية لكل المفاهيم الجديدة التي طرحت، سواء تمثل ذلك في اعتماد الإسلام كمرجع لقبول هذه المفاهيم، أو توجهت لهذه المفاهيم القادمة كمعيار لفهم الإسلام،[21] فأُعيد إحياء أجزاء من التراث من جديد لموضعتها كمبررات لقبول ما يصلح من مفاهيم جديدة قادمة من الغرب على الصعيد العقلي والفكري وعلى الصـعيد الاجتمـاعي والسياسي. فوضعت الشورى كمفهوم إسلامي أصيل في خطاب مفكري التوفيقية مقابل الديمقراطية،

---

[19] هناك شبه اجماع بين المثقفين والنخب العربية اليوم على هذه المصطلحات وما حملته من مضامين تعبر عن هذه التيارات. راجع لذلك على سبيل المثال لا الحصر: البريت حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939**، ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار نوفل، 1997

محمد عابد الجابري. **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

مجيد خدوري. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. القدس: مؤسسة ابن رشد للنشر، 1970.

نصر حامد أبو زيد. **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إدارة المعرفة وإدارة الهيمنة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

فؤاد خليل. **الفكر النهضوي العربي: الانكسار البنيوي**. بيروت: دار الفرابي، 2002.

وجيه كوثراني. **المشروع النهضوي العربي أو ازمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني**. بيروت: دار الطليعة، 1995

عبد الإله بلقزيز. **العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

[20] راجع مؤلفات كل من: الكواكبي، الطهطاوي، الأفغاني، عبده وغيرهم في العصر الحديث وكل من، حسن الترابي، حسن حنفي، راشد الغنوشي، محمد عمارة وغيرهم من المفكرين المعاصرين.

[21] نصر حامد أبو زيد. مرجع سابق، 26

ووجد هؤلاء ضمن منطقهم التوفيقي الكثير من أوجه الالتقاء ما بين المفهومين،[22] وبأن الأسس التي تقوم عليه الديمقراطية والمبادئ التي ترتكز إليها الشورى تتفق إلى حد بعيد، فالأساس المؤسساتي كالمجلس النيابي وحكم الأغلبية وغيرها من الآليات الديمقراطية تحكم بفلسفة ومبادئ الشورى،[23] بحيث تقصى الديمقراطية من إطارها الفلسفي الغربي وتبقى مجرد إطار إجرائي، فسلبيات المنهج الديمقراطي يمكن تجاوزها بمراعاة المعايير الأخلاقية والدينية وضبط الحرية الفردية وذلك عن طريق إخضاع الديمقراطية ومبادئها للقواعد والمبادئ الدينية لإخراج المفهوم من متعلقات البيئة التي نشأ وترعرع فيها.[24] من رأي رشيد رضا بأنه ليس بعيداً عن الإسلام التعامل مع بعض جوانب الديمقراطية لأن الديمقراطية أساساً تقوم على الشورى.[25] ومقابل هذه الرؤية التي تمثلت بالتوفيقية رأت الحداثية بأن ما يصلح وصلُح في الغرب يصلح وسيصلح في الشرق، ودعت إلى القطيعة الكاملة مع التراث، وذلك بتبني النهج العلمي والفكري للغرب بشكل كامل ودون إبداء أي تحفظ في ذلك، واتسمت هذه الرؤية بالأفكار الليبرالية على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية، فقد تبنت النظرية السياسية الحديثة في الحكم، وذلك بالعلمنة، بفصل الدين عن السياسة والمجتمع فصلاً تاماً، والمناداة بحرية الفكر والمعتقد، والدعوة إلى المساواة أمام القانون.[26]

1.9. بنية الدراسة

تقسم الدراسة إلى خمسة فصول، يتناول الفصل الأول **الإطار النظري للدراسة** تحديد خط سير البحث، وتقديم مداخلة نظرية تحدد الإطار العام للدراسة بداية، مع تكثيف إشكالية الدراسة المركزية والتي هي الديمقراطية داخل الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وما تفترضه من فرضيات متعلقة

---

[22] محمود الخالدي. **مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر**. ص. 15

[23] محمد مهدي شمس الدين. **حوار فكري حول: العلمانية – الشورى – الديمقراطية – المجتمع المدني**. ص. 18 – 22

[24] عبد الحميد الأنصاري. **الشورى وأثرها في الديمقراطية**. ص. 92

[25] رشيد رضا. **مختارات من مجلة المنار**، دراسة وتقديم وجيه كوثراني. ص. 23 – 24

[26] راجع مؤلفات كل من: بطرس البستاني، فرنسيس مراش، شبلي شميل، فرح انطون، أديب إسحق، قاسم أمين، أحمد فارس الشدياق، أحمد لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين في العصر الحديث.

بمنهج الدراسة وهو المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي، وسنتطرق للحديث عن القيمة المضافة التي من ممكن أن تشكلها مخرجات هذا البحث في الحقل الفكري العربي والإسلامي، مستعرضين أهم الاتجاهات والأفكار والخطابات العربية التي تناولت موضوع الديمقراطية منذ "عصر النهضة" وصولاً إلى يومنا هذا، موضحين أهم مصطلحات الدراسة، وحدود منهج الدراسة.

وسيعالج الفصل الثاني، مسألة وقضية منهج الدراسة، تحت **عنوان مقدمة في المنهج**، وفيه سوف نتطرق إلى عدة نقاط وقضايا، مستعرضين في البداية مشوار فوكو الفلسفي من خلال بعض الكتب التي مثلت مراحل هذا المشوار، ومن ثم سننتقل للحديث عن أدوات المنهج، المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي، كلاً على حدة، وسنتطرق بعد ذلك للحديث عن العلاقة ما بين المنهجين، هل هي علاقة تكاملية أم لا؟ وأين تقف الأركيولوجيا بالنسبة للجينيالوجيا؟ ومن ثم سنستعرض فلسفة ميشيل فوكو في الفكر العربي وبالكيفية التي تم بها توظيف المنهج عند كل من محمد أركون وفتحي التريكي ومطاع صفدي، وبعد ذلك سننهي الفصل الثاني بالحديث عن المنهج وسياق الدراسة، موضحين الخلفية الفكرية التي تقف وراء استخدام هذا المنهج.

أما الفصل الثالث، **أركيولوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي** فيتضمن الناحيةَ التطبيقية في الدراسة، والذي من خلاله سيتم إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية من بداية ما عرف "بعصر النهضة" وصولاً إلى يومنا هذا، متوقفين في الأساس عند الانقطاعات التي انبثقت من خلالها الديمقراطية خلال هذا التاريخ، ولكن قبل ذلك سنوضح ما المقصود بالقطيعة الابستمولوجية، وهل هناك حقيقة قطيعة معرفية في الفكر العربي؟

أما الفصل الرابع، والمعنون **مدخل إلى جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي**، فإنه سيحاول تبيان تمفصلات السلطة والمعرفة وتشكيل الذات في هذا الخطاب، وذلك عبر تحليل للواقع الثقافي

والسياسي في شروط تكون هذا الخطاب، من خلال الشرط الكولونيالي وما بعد الكولونيالي. ولكن قبل ذلك سنقف عن تحليل طبيعة السلطة في هكذا معرفة، هل هي طبيعة سلطوية تتفق مع ما طرحه فوكو من أنواع للسلطات في الثقافة الغربية؟ أم أن الشرط الكولونيالي وما بعد الكولونيالي قد فرض سلطةً من نوع آخر على المثقف والمفكر الخارج عن أسوارها؟

وستختتم الدراسة فصولها مع الفصل الخامس، **بمثابة بداية** والذي يتضمن من جهة تكثيف فصول الدراسة بتقييم نتائجها، وتوضيح ما بنته من مداخلة فكرية، ومن ثم محاولة طرح أسئلة جديدة مغايرة تتناول منطوق الديمقراطية في الخطاب العربي.

1.10 خلاصة

شكلت السطور أعلاه مزيجاً بين منهج الدراسة وموضوعها، جينيالوجيا وأركيولوجيا كمنهج لدراسة الديمقراطية في الفكر العربي، وبهذا ستمر الديمقراطية عبر وسيلتين للفهم، الوسيلة الأولى وهي الأركيولوجيا للإجابة على التساؤلات والفرضيات التي وضعتها الدراسة وهي تبيان المنظومة المنطوقية التي تحكم الديمقراطية داخل الخطاب العربي، ومن ثم ستدخل الديمقراطية بمشرحة الجينيالوجيا للإجابة أيضا على الفرضيات التي وضعتها الدراسة لتبيان تمفصلات السلطة والمعرفة والذات داخل هذا الخطاب الديمقراطي. وكل هذا جاء لإعادة فهم خطاب الديمقراطية في الفكر العربي، ولإعادة كتابة هذا التاريخ من جديد منذ بدايات "عصر النهضة" وصولاً إلى يومنا هذا، لنقدم للقارئ وسيلة وطريقة أخرى للكتابة غير تلك التي اعتدنا عليها، وأيضاً لنقدم للقارئ معرفةً جديدة فيما يتعلق بخطاب الديمقراطية في السياق العربي.

الفصل الثاني: مقدمة في المنهج

2.9. تمهيد

2.10. مقدمة

2.11. أركيولوجيا المعرفة

2.12. جينيالوجيا السلطة

2.13. الأركيولوجيا والجينيالوجيا

2.14. ميشيل فوكو في الفكر العربي

2.15. المنهج وسياق الدراسة

2.16. خلاصة

"لقد علمتنا التجارب أنه غالباً ما نستطيع التوصل إلى الحقيقة عن طريق اغتصاب العقل واختراق حدوده القاسية: أي في لحظة جنون وعن طريق الجنون"

(هشام صالح، مجلة الكرمل،ع13)

2.1. تمهيد

في هذا الفصل سنتناول موضوع المنهج، أي منهج الدراسة، وقد رأينا تخصيص فصل على انفراد كطريقة ووسيلة من أجل تحليل وفهم المنهج، لأن دراستنا هذه بالأساس قائمة على المنهج، المنهج الأركيولوجي والمنهج الجينيالوجي اللذين بثهما فوكو عبر مسيرته الفلسفية، بداية مع كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وحتى آخر كتبه تاريخ الجنسانية. فمن خلال هذه الدراسات وهذه المؤلفات تمكن فوكو من تغيير وجه العديد من الدراسات والنظرات، فالأركيولوجيا أظهرت وسيلة أخرى لكتابة التاريخ، ومن خلال الجينيالوجيا لم يعد للسلطة وجه واحد. إذاً، هذا الفصل هو دراسة لمسيرة ميشيل فوكو الفلسفية، يجمع بين مراحل تطور مناهجه وبين هذه المناهج، وصولاً إلى الكيفية التي تناول فيها الفكر العربي فلسفة فوكو، وكيف وظفت هذه الفلسفة في سياق الدراسات العربية.

2.2. فوكو ثائراً على الحداثة

ارتبط مشروع فوكو منذ بدايته وحتى نهايته بمقولة دائماً كانت تجول تفكيره ساعياً وراءها مستخدماً ومطوراً العديد من الأدوات والوسائل للوصول إليها. هذه المقولة هي التي دفعتنا، بالأساس، إلى التقصي وراء فكر ميشيل فوكو، هذا التقصي ومنهجه من أجل تحليل التشكيلات الخطابية وغير الخطابية في هذه الدراسة. لقد تجلت هذه المقولة بعدم التسليم بالبديهيات أو الأصنام، فكل شيء بالنسبة لفوكو موضوعاً أو ذاتاً، خاضع للتحقيب والدراسة، إذ لا توجد هناك أصنام في تاريخ الفكر. لقد حاول جاهداً إعادة تأريخ الأفكار، معلياً صوت من همشوا في تاريخ الحضارة الغربية في مؤسسات السجن، المستشفى، والجسد، وما سواها من ميتافيزيقيا الأشياء.

لقد واصل فوكو ثورية الخطاب النقدي الفلسفي، لكسر صنميه الأفكار والمؤسسات، بحيث أدى وما زال إلى تغير جذري في فهم الأشياء، والوقوف ليس على حقيقتها بل على هوية من قولبها وشكلها

كحقيقة. لقد حاول فوكو تغيير الواقع، وأعطى صوتاً للمجنون، ذاك الصوت الذي حرم منه بفعل الآلة البرجوازية، وصف بالماركسي، البنيوي، السيميائي، مطوراً الخطاب النقدي الفلسفي الغربي برمته، فقد جمع ومزج بين جل الأدبيات وتجاوزها في نفس الوقت "ولا شك في أن فوكو يتميز بالماركسية والبنيوية والسيمياء، إلا أن خصوصيته تبرز في تداخل هذه الاتجاهات معاً والإسراف فيها، أي طريقته التي يستجيب فيها إلى قضايا التاريخ والمعرفة واللغة".[27] فبات لدراسة الفكر والنظام الفكر تاريخان؛ تاريخ ما قبل فوكو وتاريخ ما بعد فوكو، فليس بالإمكان دراسة الخطاب دون الرجوع إلى الأركيولوجيا، وليس ممكناً تحليل ثلاثية المعرفة والسلطة والذات دون الرجوع إلى الجينيالوجيا.

تتلخص أعمال فوكو بجملة قالها واصفاً عمله بـ " إعادة حفر المعرفة، وشروط المعرفة، والذات العارفة".[28] هذه المقولة والتي تتفرع إلى ثلاثة منطوقات مترابطة مستمرة تفسر كيف تطورت أدوات ووسائل فوكو في دراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية. بدايةً مع أركيولوجيا المعرفة وصولاً إلى جينيالوجيا السلطة، ومن ثم نشأة "النظام الأخلاقي" في قوانين العقوبات.

سنحاول هنا في هذا القسم تتبع منهجية فوكو من بداية أعماله وحتى نهايتها، وأقصد "منهجية" فوكو وليس "مناهجه" كما يعتقد البعض، ذلك أن فوكو لم يتوقف يومياً عن ممارسة الأركيولوجيا في أعماله بعد كتاب أركيولوجيا المعرفة، سنأتي على ذلك بعد استعراض مراحل تطور أدوات فوكو في إخضاع كل شيء لمفهوم أشكلة Problematisation.

لقد بدأت شهرة فوكو الفلسفية بعد كتاب *تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي* في العام 1961، هذا الكتاب الذي خرق لأول مرة جدران العقل لا الجنون، لأول مرة قلبت النظرة السائدة للجنون، بحيث لم يعد ينظر إليه بأنه مرض عقلي يخص الطب النفسي فقط، وإنما بات الجنون تأريخاً اجتماعياً ثقافياً

---

[27] تشارلز ليمرت. حقل فوكو. ترجمة خالد حامد. **مجلة أفق الثقافية**. 1/أكتوبر/2002. ص. 5

[28] Paul Rabinow ,"Introduction", in *Michel Foucault Ethics – Subjectivity and Truth*. Paul Rabinow Ed. New York: Penguin, 1997, p. xi

متصلاً بنزوات وطموحات البرجوازية المهيمنة التي فرضت هيمنتها الأخلاقية والثقافية على نحو متزامن مع هيمنتها السياسية والاقتصادية. لقد أعاد فوكو تأريخ الجنون من جديد لتوضيح النظام الإقصائي المتبع في أية عملية بناء حضاري، "إن أية ثقافة تجد نفسها على مفرق طرق في البداية، وهي مضطرة إذا ما أرادت أن تنتج شيئاً ما، أو أن تستمر، إلى أن تهجرها كلها لمصلحة طريق واحد".[29] وهذه الطريق كانت طريق العزل الأول بالثورة العقلانية الكلاسيكية لرينيه ديكارت، والعزل الثاني لسر العالم وحقيقة الكائن لديدرو.

بعد أن أنهى فوكو كتابة *تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي* والذي من خلاله أجبر ذلك العالم الذي اعتقد بأنه وضع للجنون حدوده وحجمه وبرره عن طريق التحليل النفسي، بأن عليه الآن مضطراً أن يبرر ذاته هو أمام الجنون.[30] واستمرت مسيرة الأركيولوجيا عندما أصدر فوكو كتاب *الكلمات والأشياء* 1966 حافراً مسار أربعة قرون من تشكل العلوم الإنسانية في الغرب، منقباً ومحللاً في الهوية الغربية، ومبلوراً في ثناياه أهم المصطلحات الفلسفية المعاصرة كنظام الفكر Episteme، محدداً قطيعتيين معرفيتين في تاريخ هذا الفكر. **القطيعة الأولى**، حصلت مع اللحظة الديكارتية وذلك في العصر الكلاسيكي، بحيث لم يعد لمفهوم التشابه والمحاكاة الذي كان سائداً في العصور الوسطى وسيلة للمعرفة، بل أصبحت وحدات القياس العقلانية الدقيقة هي وسيلة المعرفة. وبهذا فقد حلت علامات التماثل والاختلاف بدلاً من أداة التشابه والتناسق. أما **القطيعة الثانية**، فجاءت ضمن المفعول السري للثورة الفرنسية التي أدت إلى ولادة العلوم الإنسانية الحديثة كفقه اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد السياسي إلى علم النفس...[31] ولم يقتصر الأمر على ولادة فروع عديدة من العلوم الإنسانية، وإنما تبدلت نظرة الذوات، وباتت الذوات موضع دراسة وفحص وتشريح مثلها مثل باقي الكائنات

---

[29] هاشم صالح. "فيلسوف القاعة الثامنة"، **مجلة الكرمل**، ع 13، 1984. ص. 19

[30] ميشيل فوكو. **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**. ترجمة سعيد بنكراد. بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006. ص. 539

[31] ميشيل فوكو. **الكلمات والأشياء** (ترجمة مطاع صفدي). بيروت: مركز الإنماء العربي، 1989. ص.25 – 26

الحية. لقد موضع فوكو القطيعة المعرفية "على مستوى الفكر التاريخي في لحظة كارل ماركس، وعلى مستوى الفكر الاقتصادي في لحظة ريكاردو، وعلى مستوى البيولوجيا في لحظة كونيه ثم داروين".[32]

لقد قادت موجة الاحتجاج العارمة التي اجتاحت فرنسا على مدار شهر في العام 1968 من قبل الطلاب والعمال الذين شلوا حركة الحياة وهددوا سلطة البرجوازية بالسقوط إلى تساؤل فوكو عن ماهية السلطة. فبالرغم من تحقيق هذه الموجة لبعض التغيرات الهامة على مستوى العلاقات وتحقيقها بعض المكاسب هنا أو هناك، إلا أن السلطة قد نجحت في تجاوز تناقضاتها واستطاعت احتواء هذه الموجة بشكل يرتد نحو أحقية وجودها.

لقد قاد هذا السؤال فوكو إلى إعادة التفكير بالسلطة بمنهج فلسفي جديد "يعلي من سياج فلسفة العلاقة على حساب فلسفة الموضوع"[33] مستبدلاً منهج اللاوعي بمنهج الإستراتيجية، منهجاً بعيداً عن كل المناهج التي كانت سائدة آنذاك في العلوم الإنسانية. وهنا خرج فوكو بكتابه *المراقبة والمعاقبة* 1975 ليدرس علاقات السلطة في بنيتها التحتية كاشفاً جينيالوجيا الحقيقة لثورة[34] اعتبرت بداية عصر الأنسنة، ففوق النفس والذاتية والوعي والشخص التي كشف عنها فوكو في حفره الأركيولوجي في كتاب *الكلمات والأشياء* برزت تقنيات وخطابات انطلقت منها المطالب الأخلاقية للنزعة الإنسانية بإعلاء قيمة الذات، ولكن هذه الذات التي تتحدث عنها النزعة الإنسانية باتت جزءاً من التحكم الذي

---

[32] هشام صالح 1984، مصدر سابق، ص. 32

[33] عبد الرحيم الشيخ. "تاريخ الأشكلة، أشكلة التاريخ: فوكو ومغايرة المنهج في الرصد التاريخي". **رؤى تربوية**، ع.16، 2004. ص. 10

[34] اقصد هنا الثورة الفرنسية التي حدثت في العام 1789. وينبغي الإشارة إلى أن جل كتابات ميشيل فوكو تتناول الثورة الفرنسية ولحظة وقوعها بالقطيعة المعرفية التي أسست للحضارة الغربية ببنيتها وأشكالها الجديدة.

تمارسه السلطة على الجسد، فالذات ليست إلا نتيجة وأداة تشريح سياسية؛ الذات هي سجن الجسد.[35] هذه الثورة هي التي أحدثت قطيعة معرفية كبرى في تاريخية السلطة، فبعد أن كان النظام قبل نهاية القرن الثامن عشر يوصف بأنه نظام تسامحي (فوضوي) أصبح الآن أكثر قمعية وانضباطية، وباتت المجتمعات بعد الثورة مجتمعات امتثالية تراقب الفرد وتصرفاته من المهد إلى اللحد، بمعنى آخر، لقد تحولت المجتمعات بفعل الحداثة، من مجتمعات عقاب إلى مجتمعات مراقبة.[36]

مجتمعات زمانها ومكانها مقننان، تتعدى أسوار المؤسسات الانضباطية كالسجن والمشفى والمدرسة والجامعة... . تقنين زمانها ومكانها يحدث في كل لحظة، فتلك السلطة باتت توجد وتنتشر في كل مكانٍ وزمانٍ، باتت سلطة تأديبية انتشارية غير مرئية، في الشوارع وعند تقاطع الطرق، مع كاميرات المراقبة فوق إشارات المرور، مع مندوب المخابرات في حمامات الجامعة، مع جواز السفر وبطاقة الهوية. فلم تعد ثنائية المعرفة والسلطة بعد هذا الكتاب نسقين مختلفين كما تصور في السابق، بل باتت تدرس ضمن نسق واحد مترابط. فالعلم الذي ينتج المعرفة والحقائق ليس إلا صيغة من صيغ السلطة. فسلطة أستاذ التاريخ مثلاً، تتيح له تحديد ما هو هام دون سواه، وسلطته تقرر مدى ذكاء الطلاب أو غبائهم، وأستاذ التاريخ هو سلطة خاضع لسلطة إدارة المدرسة، وسلطة إدارة المدرسة تابعة لسلطة إدارة الوزارة، وسلطة إدارة الوزارة تابعة إلى السلطة العليا، وهذا السلطة العليا تابعة

---

[35] ميشيل فوكو. **المراقبة والمعاقبة ولادة السجن**. ترجمة على مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990. ص. 67 – 66

[36] تقودنا هذه الفقرة الى تساؤل آخر، ولكن دراسته تتعدى أسوار وحدود هذه الدراسة، ومغاده: هذا التحول الذي لحق بطبيعة وكينونت السلطة من سلطة تسامحية فوضوية قبل الثورة الفرنسية إلى سلطة انضباطية تأديبية بفعل الحداثة قد شكل قطيعة في الفكر الغربي. وهذا الانضباط والتأديب الذي نراه اليوم بالدول التي على محيط الحداثة، تدفعنا للتساؤل، بأنه هل من الممكن أن نعتبر ذلك بمثابة قطيعة معرفية عالمية؟ أو مجرد عولمة القطيعة المعرفية الأوروبية؟ فهذه الوكالات المتخصصة، كالأنتربول مثلاً وغيرها من الاتفاقيات الدولية والثنائية بين الدول في ملاحقة "المجرمين" و "الإرهابيين" زد على ذلك تنويعات وتجليات اجهزة السلطة في مراقبة الفرد داخل هذه الدول تحتاج الى دراسة عميقة أبعد من حدودها القانونية كما يحلو للبعض.

إلى سلطة القوي.[37] وهكذا تنتشر السلطة من جسد إلى جسد حتى تشكل ما يسميه فوكو "بالتكنولوجيا السياسية للأجساد".[38] هذه التكنولوجيا التي ترغب في عقل وجسم سليم يخدم شغف وشهوات وجشع سلطة لا تشبع وتصل به إلى أبعد من حدود الإشباع، تنتج أجساداً فيزيائية وأخلاقية على حد سواء.

لقد أنهى فوكو مسيرته الفلسفية بكتاب *تاريخ الجنسانية* والذي كتب بين عامي 1976 و1984، ويقع في ثلاثة أجزاء هي: *إدارة المعرفة، الانهمام بالذات، واستعمال الذات*، ناقلاً الأركيولوجيا والجينيالوجيا مجتمعتين لمحاولة إخراج الذات من مأزقها، دافعاً إياها نحو انتهاج سلوك جديد للظفر باستقلالية جديدة بمعزل عن الأنظمة المعرفية والسلطوية ومحاولاً كشف سر تشكلها عبر التاريخ الغربي. لقد رأى فوكو في الجنس الوسيلةَ الأنجح لفهم الذات وكيفية تشكلها وحقيقتها، وذلك لأننا "نطلب من الجنس أن يقول لنا حقيقتنا، أو بالأحرى نطلب إليه أن يقول حقيقة ذواتنا المخفية تماماً والتي نعتقد أننا نمتلكها كشعور مباشر. نقول للجنس حقيقته بحل رموز ما يقوله لنا عنها، ويقول لنا حقيقتنا بتحرير ما يتخفى منها".[39] في هذه المرحلة ابتعد فوكو تدريجياً عن موضوع الهيمنة والسلطة إلى تحليل "الحكمانية"، إذ سعى إلى تحليل كيفية تبني الأفراد الأحرار قواعد سلوكية بناء على فن معين في الحياة.[40]

بعد أن قمنا باستعراض عدد من كتب فوكو التي اعتبرت مفصلية وعلاقتها بالقطيعة المعرفية في المعرفة والسلطة والذات، سننتقل في هذا الجزء للحديث عن المنهجية التي اتبعها فوكو في دراساته. هنا يتفق العديد من المفكرين بأن فوكو قد بدأ بوسائل وأدوات الأركيولوجيا منتهياً بوسائل وأدوات

---

[37] لقراءة معمقة حول تنويعات ومدى انتشار السلطة في المدارس يرجى قراءة مقالة:
Jerry Farber. *The Student as Nigger*. *Los Angeles Free Press*, 1967.

[38] هشام صالح 1984. مصدر سابق، 46

[39] ميشيل فوكو. **إدارة المعرفة. تاريخ الجنسانية 1**. ترجمة جورج صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990. ص.82

[40] لالومون. فوكو مفكر الحداثة. ترجمة حسن أحجيج. **مجلة فكر ونقد**، ع. 14 ص. 6

الجينيالوجيا. لذا، سيسعى هذا الجزء إلى إلقاء الضوء أولاً، على كل من الأركيولوجيا والجينيالوجيا، ومن ثم الوقوف على مدى علاقتهما الواحدة بالأخرى، محاولين الإجابة على الأسئلة التالية: هل تعتبر الجينيالوجيا قطيعة مع الأركيولوجيا؟ هل توقف فوكو في كتاباته بدايةً من *المراقبة والمعاقبة* عن استخدام أدوات ووسائل الأركيولوجيا؟ هل كانت ستظهر الجينيالوجيا لولا وجود الأركيولوجيا؟.

2.3. أركيولوجيا المعرفة

الأركيولوجيا هي وصف تحليلي للممارسة الخطابية بما تحمله من مبادئ وشروط وقواعد، وتتخلى عن التسلسل العمودي للجمل والتسلسل الأفقي للقضايا لتقرأ العبارات بشكل عرضاني "فالجمل تشكل خطاباً متوارياً نظراً لما تحمله في أحشائها من جمل لم تقلها، والقضايا تخضع لمستوى تجريدي توصل أصنافه لمستوى أعلى من عناصره".[41] أما العبارات فهي لا تنفصل عن فضاء الندرة الذي تتوزع فيه توزعاً يحكمه مبدأ التقتير أو النقص حتى. فالعبارات بالنسبة لفوكو هي شرط سابق للجمل والقضايا لأنها هي التي تشكل الموضوعات والكلمات.

وبهذا، فإن الأركيولوجيا وصفٌ بعبارات نظرية للقواعد التي تنظم الممارسات الخطابية. وبتجاهـل الحقيقة والجدية، فإنها تحرر من تأثير النظريات والممارسات التي تدرسها، فمستويات الوضوح التي تكتشفها تتعلق بالموضوعات المنفصلة عنها تماماً. وبخلاف النظريات التي تدرسها، فإن الأركيولوجيا تحرر نظريتها من العلاقات المؤسسية، والنظرية وحتى المعرفية.[42] ولذا، يؤكد فوكو أنه:

> "بإمكاننا، استنادا إلى قانون الألفاظ، أن نطلق على تلك الأبحاث (ويقصد بها أبحاثـة السابقة: *مولد العيادة 1994، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 2006، الكلمـات والأشياء 1990*) اسم حفريات (أركيولوجيا) وهو لفظ لا يتضمن أي محاولة للجري

[41] جيل دولوز. مصدر سابق، 1987. ص. 8 - 19

[42] اولبر دريفوس وبول رابنوف. **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**. (ترجمة جورج ابي صالح). بيروت: مركز الإنماء القومي، (د.ت). ص. 95

واللهاث وراء البدايات، كما لا يقترن التحليل بأي تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يـدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدف استنطاق الماقبل في مسـتوى وجوده، وفي مستوى الوظيفة المنطوقية التي تمارس عليه، والتشكيلة الخطابية التـي تنسب إليها. فالأركيولوجيا تصف الخطابـات كممارسـات محـددة فـي عنصـر الأرشيف".[43]

وبهذا، فالأرشيف هو موضوع الأركيولوجيا والتحليل الأركيولوجي وليس شيئاً سواه. وعليـه فـإن الأركيولوجيا لا تُعنى بمضامين الخطاب أو محاولة استنطاق خفاياه، أو البحث عن جذوره، وإنما هي وصف لأشكال ظهور الخطاب والكيفية التي يمارس بها، فهي تُعنى بالخطاب بما يشكله من إنجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادئ إجرائية خاصة بها.

ولكن ماذا يعنى بالأرشيف؟.[44] يقول فوكو عن الأرشيف بأنه "جملة من الأشياء التي قيلت في ثقافـة ما، وعني الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها من جديد، ووقع تكرارهـا وتحريرهـا، وباختصار: كل هاته المجموعة المنطوقية التي صنفها الناس واستغلوها في تقنيـاتهم ومؤسسـاتهم، ونسجوها من وجودهم وتاريخهم".[45] وهي ليست النصوص والوثاق فقط ، فهي جملة القواعد المحددة في ثقافة ما لظهور أو ضياع المنطوقات.[46]

هذا، ويعرف فوكو الخطاب بأنه "مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية، قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف علـى ظهورهـا

---

[43] ميشيل فوكو. **حفريات المعرفة**. (ترجمة سالم يفوت). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1987. 59

[44] نلاحظ هنا تبايناً في استخدام المصطلح بين الزواوي بغورة في كتاب *مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو* وسالم يفوت في ترجمته لكتاب *حفريات المعرفة*، إذ يستخدم الأول الأرشيف ويستخدم الأخير في ترجمته نظام الاحتفاظ والظهور بدلاً من الأرشيف.

[45] ميشيل فوكو 1987، مصدر سابق، ص. 50

[46] الزواوي بغورة 2000.، مصدر سابق، ص. 114

واستعمالها خلال التاريخ... بل هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التـي تسـتطيع تحديـد شروط وجودها".[47] وفي مكان آخر في نفس الكتاب، يعرف فوكو الخطاب على أنه "أحيانـاً يعنـي الميدان العام لمجموع المنطوقات، وأحياناً أخرى مجموعة متميزة من المنطوقـات، وأحيانـاً ثالثـة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير إليهـا".[48] ويعـرف فوكو التشكيلة الخطابية بأنها "ليست كلية متنامية ذات دينامية أو سكون خاصين بهـا، تحمـل فـي أحشائها، في شكل خطاب لم يصغ بعد، ما لن تقوله أو ما لم تقله بعد، أو ما قيل لنقض أقوالها، ليست إنباتاً خصباً أو ولادة عسيرة، بل هي توزع للتبعثرات والفراغات والفجوات والحدود والتقاطعات".[49]

فالتشكيلة الخطابية كما الخطاب تتكون من منطوقات، ولكن التشكيلة الخطابية تتكون من مجموعـات منطوقية بعكس الخطاب الذي تكونه منطوقات فردية، وللكشف عن هذه المنطوقات يتبع فوكو سلسلة من الوصفات الإجرائية التي تميز هذا الكشف والتحليل عن باقي المناهج التي اعتاد عليهـا تـاريخ الفكر سواء الفلسفية أو اللسانية أو التاريخية، بإحكام نظرته نحو شروط ظهور الخطابات في التاريخ وليس نحو تسلسلها التاريخي أو معاني نصوصها. فهو يرى بالمنطوقات أحداثاً منفصلة ومميزة قابلة للتذكر والتكرار ترتبط بمختلف المنطوقات التي سبقته أو التي تلحق به. هذا التميز والذي يترافق مع الانتقاء في المنطوقات يسعى، حسب فوكو، للكشف عن أنظمة التبعثر التي تتحكم فـي الخطابـات، وتستند قاعدة التميز والانتقاء إلى جملة من المبادئ المنهجية، وهي: أولاً، حدود وأشـكال التقريـر: ويعني بها الوقوف على حدود المنطوقات أو الوقوف على ما يمكن الكلام فيه، وبماذا يتشكل، وكيف تشكل وانتقل من ميدان خطابي إلى آخر. ثانياً: حدود وأشكال الاحتفاظ: أي بالكشف عن المنطوقات الموجهة نحو الاختفاء، المقصية والممنوعة، والمنطوقات التي يجب الاحتفاظ بها وتثبيتها في ذاكـرة

---

[47] ميشيل فوكو 1987، مصدر سابق، ص. 96

[48] المصدر نفسه، ص. 76

[49] المصدر نفسه، ص. 110

الإنسان. ثالثاً، حدود وأشكال الذاكرة: التي تدرس نمط العلاقـة مـا بـين المنطوقـات الحاضـرة والمنطوقات الماضية، وتلك المنطوقات التي حازت على القبول والموافقة والمنطوقات المرفوضـة. رابعاً، حدود وأشكال التنشيط: أي تلك المنطوقات التي نسعى إلى الاحتفاظ بها ونحاول إعادة تأسيسها وتكوينها وتطويرها، إما بالتعليق أو التفسير أو التحليل. خامساً، حدود وأشكال التملك: وتعني بكشف عن منظم خطاب ما، وطبيعة القوانين التي تحدد الخطاب ومالكه، والعلاقة بين الخطاب والمؤلـف، والكشف عن هذه الصراعات التي تحكم علاقة الأفراد والأمم والجماعات اللسانية والعرقية من أجـل امتلاك الخطاب.[50]

فأركيولوجيا المعرفة، إذاً، لا تسعى نحو تحليل لغة الخطاب أو القواعد الشكلية لبنائه، فصدق الخطاب ومعقوليته ليس بالأمر الهام للمنهج الأركيولوجي، بل تحليل الأحداث وتحليل قوانين وجود المنطوقات وما يجعلها ممكنة وما يجعلها أيضاً غير ممكنة. والوقوف على علاقتها بالأحداث الخطابيـة وغيـر الخطابية مما يجعلها خطابات متفردة هو الأمر الهام بالنسبة لأركيولوجيا المعرفة. وللإجابة على تفرد الخطابات يعتمد فوكو معايير ومقاييس أساسية لذلك، وهي، أولاً، معيار التكوين: فالخطاب أيا كـان حقله لا يتفرد بناء على وحدة موضوعاته، أو انسجام مفاهيمه، أو بنيته الشكلية، وإنما علـى أسـاس تكون هذه الموضوعات. ثانياً، معيار التحول: وهو تحديد الشروط التي توفرت في لحظة ما لتشـكل وتحول خطاب ما في موضوعاته ونظرياته ومفاهيمه في التاريخ. ثالثاً، معيار الترابط: والذي مـن خلال تحديد مختلف علاقات الخطاب بالخطابات الأخرى أو بغير الخطابات، أي تحديـد العلاقـات الخطابية وغير الخطابية لهذا الخطاب، وعندها نستطيع القول بأننـا نحـدد التشـكيلات الخطابيـة المختلفة.[51]

---

[50] الزواوي بغورة 2000.، مصدر سابق، ص. 115 – 116

[51] المصدر نفسه، ص. 118

جل هذه المعايير والمقاييس التي ذكرت، تستند، حسب فوكو، إلى أربعة مبادئ للتحليل الأركيولوجي، وهي، أولاً، الندرة: يسعى التحليل الأركيولوجي إلى سن قانون الندرة، أي بدراسة العبارات عند الحد الذي يفصلها عما لم تقله، وأن الكل لا يقال أبداً داخل هذه العبارات "فليس ثمة نص خفي، هذا يعني أن لا وجود للوفرة".[52] ثانياً، الخارجية: وهي دراسة المنطوق أو الخطاب من حيث انتظامه الخارجي، واستكشاف تأثيره كحدث لاستعادة حالة تبعثره الخالص. ثالثاً، التراكم: أي رصد الأشكال النوعية للتراكم على اختلافها، فالأرشيف هو تحليل تراكم الخطابات على أشكالها المادية. بالإضافة إلى أن كل منطوق له عناصر سابقة عليه، إلا أنه ينظم هذه العناصر ويوزعها حسب علاقات جديدة. رابعاً وأخيراً، القبلي التاريخي: وهو شرط وجود المنطوقات، إذ ليس الماقبلي التاريخي هو بحث وتعين البدايات أو الأصول وإنما البحث في الماقبل في مستواه الوجودي، أي البحث في الأسباب التاريخية لظهور الخطابات.[53]

2.4. جينيالوجيا السلطة

تسطر الجينيالوجيا مستوى آخر من منهج ميشيل فوكو، وهو مستوى التطبيق الذي عجزت الأركيولوجيا عن التغلغل فيه، كما سنوضح ذلك لاحقاً في هذا القسم تحت عنوان الأركيولوجيا والجينيالوجيا. إذاً، نحن أمام مرحلة التطبيق في مسيرة ميشيل فوكو الفلسفية، المرحلة التي اعتبرها هو نفسه بأنها أكثر جوهرية.

يصرح فوكو في إحدى المقابلات الصحفية وعند سؤاله عن علاقته بنيتشه بالإجابة بأنه "مجرد نيتشوي". فالجينيولوجيا الفلسفية انبثقت من خلال نيتشه عند محاكمته للقيم والأخلاق، وتساؤله عن الكيفية التي نشأت بها الأحكام والقيم الأخلاقية مثل الخير والشر، وما تخفيه في حقيقتها. باختصار

---

[52] المصدر نفسه، ص. 118

[53] المصدر نفسه، ص. 119 – 120

أراد نيتشه في كتابيه *جينيالوجيا الأخلاق* و*إرادة القوة* إعادةَ النظر في جميع القيم السائدة في الثقافـة الغربية الحديثة باعتبارها ظواهر تأويلية نابعة من لعبة "إرادة القوة". وهنا على الرغم من تصـريح فوكو والتأثر الكبير بنيتشه إلا أنه لا يعدو أكثر من تأثر ثوري فلسفي بفكر نيتشه، الذي حدد مسـار أعماله بدءاً من *نظام الخطاب*. وعلى الرغم من بعض التقارب في المنهج الجينيولوجي بين الاثنـين الذي يقوم على دراسة البدايات لا الأصول، ومحاربة الميتافيزيقيا، الا ان جينيالوجيا فوكـو أخـذت منحى آخر بعيداً عن جينيالوجيا نيتشه، وهو منحى السلطة والمعرفة والذات التـي تعتبـر الأعمـدة الرئيسية في هذا المنهج. فجينيالوجيا نيتشه انبثقت من الفلسـفة، وجينيالوجيـا فوكـو انبثقـت مـن الأركيولوجيا،[54] فما كان لجينيالوجيا فوكو الظهور لولا الحدث الأركيولوجي.[55]

تنطلق الجينيولوجيا كتأريخ جديد للحقيقة، حقيقة بعيدة عن منطلقاتها الميتافيزيقيـة المتعاليـة التـي رسختها الظواهرية الهيجيلية، فالجينيولوجيا تضع نفسها مقابل الميتافيزيقيا، وتاريخها مضاد لتـاريخ الميتافيزيقيا. تاريخ تنكشف فيه صراعات الهيمنة والإخضاع والإقصاء وعدم التجانس، بمقابل تاريخ التجانس والتناغم والتوحد والماهيات الخالدة. فالجينيالوجيا، كمنهج، تسعى إلى "كشف تميز الأحداث، بعيداً عن كل غائية رتيبة"،[56] وتأخذ من أحداث اللحظة الراهنة كأفق للتفكير بعيداً عن القيم المتعالية. فمهمة الباحث الجينيالوجي تكمن في "توضيح الانقطاعات حيثما يكون آخرون قد لاحظـوا تطـوراً مستمراً، فالجينيالوجيا تكتشف تكراراً وألعاباً حيثما يكون آخرون قد رأوا التقدم والجد، إنها تصـف ماضي الإنسانية لكي تفضح أناشيد التقدم الرسمية".[57]

---

54 لمزيد من الإيضاحات حول العلاقة بين جينيالوجيا نيتشه وجينيالوجيا فوكو راجع؛
Kirk A. Wolf. *Nietzsche and Foucault on the Genealogy of Ethical Subjectivity*, Kansas: University of Kansas, 2001.pp. 1-52

55 إدريس هواري. **جينيالوجيا الحقيقة عند ميشيال فوكو**. مجلة فكر ونقد، ع.13، ص.6

[56] ميشيل فوكو. **نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ**، ص. 145

[57] اولبر درينوس وبول راينوف. مصدر سابق، ص. 8

عند هذا الحد تهتم الجينيالوجيا بالأحداث السطحية وإن بدت تافهة وبدون أهمية، فهي لا "تهتم بالبحث عن العمق وإنما تحاول إظهار الأحداث السطحية والتفاصيل الصغيرة والانتقـالات عديمـة الشـأن والحدود الدقيقة"[58] إلا أن هذه الأحداث السطحية هي التي تكشف لعبة الإقصاء والهيمنة والإخضاع، فعند هذه الأحداث السطحية سيجد الباحث الجينيالوجي نفسه أمام لحظات خضوع وهيمنة وصراعات "ما أن يسمع كلاماً عن المعنى والقيمة والفضيلة والطيبة حتى يأخذ في البحـث فـي اسـتراتيجيات الهيمنة".[59] فالحدث أو جوهرية الحدث لا يحمل في ثناياه الحقيقة بـل يحمـل "بجوهريـة تسـجيله التاريخي على يد السلطة".[60] فالمعرفة كحدث انحالت من التاريخ الحدثي إلـى التـاريخ اللاحـدثي كموضوع للحدث. بكلام آخر، إستراتجيات الهيمنة تلك التي يسعى الجينيالوجي للبحث عنها داخـل التشكيلات الخطابية وغير الخطابية لن تكشف ضمن حدود التأريخ الحدثي، وإنما ستكشف فقط عنـد الخروج من نفق التاريخ الحدثي والدخول في نفق التاريخ اللاحدثي، والذي فيه بات الموضوع هـو الحدث الذي كتب يد السلطة، هذا الخروج والدخول الى نفق التاريخ اللاحدثي يشمل كل المواضـيع التي أقصاها التاريخ الحدثي، بدءاً من داخله وانتهاء بخارجه. أي الجنـون والسـجون والغجـر... وصولاً إلى الشرق والمتوحشين... فعند هذه الأسطح تكشف الجينيالوجيا عن الحقيقة الأعمق بأن "سر كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجياً انطلاقاً من أشكال كانت غريبة عنها".[61]

وباختصار إن الجينيالوجيا كما وصفها فوكو بتعبير مكثف، هي:

> "...استراتيجيات وتكتيكات، هي مناهضة العلوم، لا لأنها تطالب بالحق في الجهـل واللامعرفة ولا لأنها ترفض المعارف أو استعمالها أو توظيفها بشكل واضح ومهيب في تجارب مباشرة لم يسبق للمعرفة أن توصلت إليها، لا يتعلق الأمر بكـل هـذا، وإنما يتعلق الأمر بانتفاضة هي أولاً وقبل كل شيء مناهضة للآثار الممركزة لسلطة

---

[58] المصدر نفسه، ص. 8

[59] المصدر نفسه، ص. 101

[60] عبد الرحيم الشيخ. رشد الهزيمة. مجلة الفضاء الثقافي، 7-6-2007. ص. 2
http://www.elfada.com/modules.php?name=News&file=print&sid=37

[61] ميشيل فوكو. **نيتشه، الجنيولوجيا والتاريخ**، ص. 148

مرتبطة بمؤسسة ما، ولطريقة عمل خطاب علمي أو لطريقة توظيف خطاب علمـي منظم داخل مجتمع كمجتمعنا".[62]

فالخطاب إذاً هو ساحة الصراع للسلطة كباقي الأشياء، فهو "ليس فقط انعكاساً للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته مـدار الرغبـة والسـلطة".[63] فالخطـاب أو المنطوق لا تكمن أهميته بالبحث عن أسراره وما ورائه، وإنما تكمن أهميتـه فـي موقعـه وبـأي إستراتيجية قد جاء ومن قاله وصوره على أنه خطاب الحقيقة. فقد باتت المعرفة والسـلطة وجهـين لعملة واحدة بالنسبة لفوكو، فلا وجود لمعرفة من غير سلطة، بل أساس المعرفة هو السلطة وأساس السلطة هو المعرفة. ولكن عن أي سلطة يتحدث فوكو؟ فهو لا يرى بمؤسسات السـلطة الواضـحة والمرئية كسيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية بمجموعة المؤسسات والأجهزة التي تخضع المواطنين تحت لوائها وتهيمن عليهم، أنها السلطة، بل يرى بكل ذلك أنها أشكال السلطة النهائية التي منها انبثقت فكرة الدولة. فالسلطة بالنسبة لفوكو هي:

"بكلمة سلطة يبدو لي أنه يجب أن يفهم قبل كل شيء تعدد موازين القـوى الحاثيـة للمجال الذي تمارس فيه، والمكونة لتنظيمها، واللعبة التي تحاول هذه المـوازين أن تعززها، وتقبلها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة، وكلمة سلطة تعني أيضـاً تشكل سلسلة أو نظام أو بالعكس، التفاوتات أو التناقضات التي تعزل بعضـها عـن البعض الآخر. أخيراً تعني كلمة سلطة الإستراتيجيات التي بواسطتها تفعل مـوازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي فـي أجهـزة الدولـة وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية".[64]

وبناء على هذا التعريف، فالسلطة ليست في مكان واحد وأساسي، فهي موجودة في كل مكان، إنهـا علاقة قوى، موزعة على الجسد الاجتماعي كله، تنتج نفسها باستمرار وفي كل مكان، بالإضافة إلى

---

[62] ميشيل فوكو 2003. مصدر سابق، ص. 37

[63] برنار هنري ليفي. نسق فوكو. في **نظام الخطاب**، ميشيل فوكو (ترجمة: محمد سبيلا). بيروت: دار التنوير، 2007. ص. 66

[64] ميشيل فوكو 1990، مصدر سابق. ص. 101

أن السلطة تحمل أشكالاً عدة، فليس هناك شكل واحد للسلطة، وبالتالي ليس هناك أيضاً شكل واحـد للمقاومة. فقد ربط فوكو بين السلطة والمقاومة، فحيث توجد سلطة توجد مقاومة ولكنها ليست خارج السلطة. ورفض فوكو لمفهوم سلطة قائم على حكم ومعارضة، مقابل سلطات عديدة منتشـرة فـوق الجسد الاجتماعي تحمل أشكالاً عديدة من المقاومة أيضاً أسس ضمن مفهوم "ميكروفيزياء السلطة".

ويظهر فوكو ضمن مفهومه للسلطة جانباً آخر لمفهوم العنف والإكراه، وهو جانب الإنتاج، فالسـلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي، تنتج الفرد والمعرفة، ضمن ما عرفة بالسلطة الانضباطية أو التأديبيـة " يجب التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية من مثل: إن السلطة تسـتبعد وتقمع وتكبت وتراقب وتجد وتقنع وتخفي". ويقصد هنا طبيعة عمل السلطة السيادية التقليدية، ويكمل فوكو الحديث عن السلطة التأديبية "في الواقع إن السلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي، إنها تنتج مجالات من الموضوعات ومن طقوس الحقيقة، كالفرد والمعرفة التي يمكن أن نكونها عنه هما من فعل هـذا الإنتاج".[65] وبامتزاج أدوات ومفاعيل شكلي السلطة، التأديبية والسيادية منذ بداية القرن الثامن عشر، أطلق فوكو على مفهومه الجديد عن السلطة تسمية "السلطة الحيوية" التي تملك قوة الحيـاة والمـوت وتدير حياة الناس، بالعمل على محور الجسد الآلة، ومحور الجنس البشري.[66]

وانطلاق بعد ذلك نحو مفهوم جديد آخر للسلطة، نتيجة عدة عوامل وتغيرات يشير إليها العديـد مـن الكتاب والمفكرين، ألا وهو مفهوم "الحكمانية" التي اهتم بها في مراحله الفكرية الأخيرة وهي مرحلة التفكير في الذات وفي حكم الذات لنفسها وللآخرين، ويقوم فوكو ضمن هذا المفهوم الجديد للسـلطة بتتبع مفهوم الحكم وفنون الحكم، والطرائق والأساليب في قيادة الآخرين، ويعني فوكو بفـن الحكـم

[65] ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**. مصدر سابق، 204

[66] الزواوي بغورة 2000.، مصدر سابق، ص. 241 – 242

"مجمل القواعد التي تكمن في الواقع الخاص بالدولة المعنية"[67] وبالتالي فالحكمانية تعنـي "مجمـوع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقـد مـن السلطة، والذي يتخذ هدفاً أساسياً هو السكان".[68]

2.5. الأركيولوجيا والجينيالوجيا

إن التعبير الذي يصف الأركيولوجيا بأنها منهج ذو أفق محدد سلفاً، وهذا يقرره فوكو أيضاً بأن المنهج الأركيولوجي قد حدد ورسم شكله من خلال ذاته ووقف عند نقطة ارتكاز محددة، لا يعفينا من محاولة تبيان أوجه نقاط الضعف فيه، أو النقاط التي أثارت جدلاً على مستوى التحليل والفهم، وسنرى لاحقاً بأن استعراض هذه النقاط والحديث عنها هو الذي دفع فوكو إلى إكمال منهجه الأركيولوجي بالمنهج الجينيالوجي.

يرى العديد من الباحثين بأن ما دفع فوكو إلى السعي نحو تطوير أدوات ووسائل الجينيالوجيا في دراساته، سببان مركزيان، الأول يكمن في أن الأولوية المعطاة على التطبيق لا تحل، ولن تحل أبداً بالطبع، مسألة العلاقة السببية بين العلاقات الأولية والثانوية والخطابية وبين خطابات العلوم الإنسانية، أي مسألة المعنى. والسبب الثاني بأن الفرضية القائلة إن الباحث الأركيولوجي منفصل تماماً عن الخطاب الجدي لعصره تولد الشك في معنى مشروعه وملاءمته،[69] وهي مسألة تصديع الذات، المرتبطة، كما ذكرنا سابقاً، بالأحداث التي حصلت في فرنسا في العام 1967.

---

[67] المصدر نفسه، 243

[68] أقتباس من المصدر نفسه، ص. 243 راجع
Michel Foucault. La gouvernementalite, In, Magazine Litteraire, N 269, 1989. p.97.

[69] انتظر على سبيل المثال:
اولبر دريفوس وبول رابنوف. **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**. ترجمة جورج ابي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، (د.ت). ص. 74 - 115

يتفق فوكو مع التأويليين بأن العلاقات السببية المادية أو الاجتماعية والعلاقات السببية الذاتية أو القصدية لا تتيح لنا فهم كيف تحرر الممارسات الكيانات، ولكن يختلف فوكو مع التأويليين بالكيفية التي تكمن بها آلية التحرر: ففي حين يرى التأويليون بأن الممارسات غير الخطابية هي التي تتيح أفقاً من المعقولية كخلفية دلالية لعدد محدود من الممارسات الخطابية والموضوعات والذوات الخطابية، أي اللجوء إلى المعنى، يرفض فوكو ذلك مؤكداً بأن الممارسات الخطابية هي التي تفتح المجال لتحديد المعنى من قبل الذين يستخدمونها عن طريق إدراك الملفوظات والذوات والموضوعات والمفاهيم كعناصر ذات معنى.[70]

هنا، يرفض فوكو أية إحالة إلى تحليل الصيغة الخطابية إلى ذات/موضوع وإنما إلى خطاب/موضوع، مقصياً كل تصور "للحقيقة الجدية" وكل المفاهيم المرتبطة بها مثل "الاستعلائي والكوجيتو والأصل"، هذا الإقصاء لهذه المفاهيم "العقلانية الحديثة" دفعه إلى أن يسلك المفارقة النصية التي تدعي الوقوف في مستوى الخطاب بمنأى عن كل بحث جدي عن الحقيقة والمعاني.[71]

مرة أخرى تعود مسألة المعنى للظهور بشكل آخر، بما أن الباحث الأركيولوجي يتكلم خارج كل أفق للمعقولية، من مساحة بيضاء، والأركيولوجيا هي إعادة كتابة ولا شيء آخر سواها، إعادة كتابة الخطابات تعامدياً، وكما هي الظواهرية تعد وصفاً صرفاً، كذلك هي الأركيولوجيا. تنبثق لدينا مجموعة من الأسئلة حول ذلك، إذ كيف يمكن أن يكون لخطاب الباحث الأركيولوجي معنى؟ وإذا كانت الخطابات ظاهرة عرضية، ليس لها معنى، كيف يتسنى للباحث الأركيولوجي أن ينفذ إليها

الزواوي بغورة. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000. ص.126 – 131

السيد ولد أباه. **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**. بيروت: الدار العربية للعلوم، ص. 145 - 148

[70] اولبر دريفوس وبول رابنوف، مصدر سابق، ص. 74

[71] السيد ولد أباه. **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو** ط.2. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004. ص. 146

ويميز بينها؟ وهل من الممكن القيام بوصف خالص؟ ألا يقتضي ذلك اختيار مجموعة من المقولات وإرساء نمط من التأويل؟ أليس علينا أن نتساءل هل هذا الوصف دقيق أو محرف؟ ألا يعني كل ذلك إعادة اعتماد لمقولة الحقيقة؟[72]

هذان السببان الذين تناولناهما سابقاً، مسألة المعنى ومسألة تصديع الذات دفعا فوكو إلى التقليل من مستوى اهتمامه بالخطاب من الناحية النظرية، ليتجه نحو التطبيق، معتبراً التطبيق على جميع مستوياته أكثر جوهرية من النظرية، وذلك بإخضاع النظرية للتطبيق ليثبت بأن النظرية هي أحد العناصر الأساسية التي من خلالها تعمل الممارسات المركبة، ويقول بهذا فوكو بهذا الصدد:

> "فما كان ينقص عملي، هو مسألة (الانتظام الخطابي)، والآثار السلطوية الخاصة باللعبة البيانية. كنت أخلطها بإفراط مع النظامية والشكل النظري أو مع شيء شبيه بالمثال. عند *ملتقى تاريخ الجنون والكلمات والأشياء*، كانت هناك بمظهرين مختلفين جداً، مسألة السلطة هذه التي لم أحسن عزلها".[73]

ولهذا، فمنذ السبعينات، يسعى فوكو إلى تطوير طريقة جديدة تقوم على متابعة نوع من التحليل الأركيولوجي الذي لا يحفظ الأثر البعيد للبنيوية مع إضافة بعد تأويلي إليها. ويستند هذا البعد إلى الحدس التأويلي بأن الباحث (مموضع) دوماً، وأن عليه أن يفهم معنى ممارسات عصره الثقافية من داخل هذه الممارسات بالذات.[74] ولا يقصد بالحدس التأويلي لفوكو بأنه انجرار وراء التأويل الذي لا نهاية له وإنما يقصد بها فلسفة الانطولوجيا التاريخية التي تتكون من الموضوعات الفلسفية التي تشكل أي فلسفة من الفلسفات، فهي فلسفة لغوية وفلسفة علوم وفلسفة سياسة وأخيراً فلسفة أخلاقية جمالية.[75]

---

[72] اولبر دريفوس وبول رابينوف. مصدر سابق، ص. 81
السيد ولد أباه. مصدر سابق، ص. 146

[73] ميشيل فوكو. الحقيقة والسلطة. ص. 18

[74] اولبر دريفوس وبول رابينوف. مصدر سابق، ص. 8

[75] المصدر نفسه، ص. 208

إن هذه الطريقة الجديدة التي تكمن بالمزاوجة ما بين النظرية والتطبيق، ما بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا بطريقة متناوبة متآزرة تكاملية يلخصها فوكو بأنه:

> "يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي (الأركيولوجي) والوصف الجينيالوجي نوع من التناوب والتآزر والتكامل. إن الجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظومات تغليف الخطاب وتلفيفه، كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطفيف المتصلة به، ولنقل من باب التلاعب بالكلام أنه يطبق وقاحة مطبقة، في حين أن الجانب الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب: إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة".[76]

ويشير فوكو إلى أن الأركيولوجيا هي المنهج الخاص بتحليل الممارسات الخطابية أو الخطابات المحلية. والجينيالوجيا هي التكتيك الذي يقوم، انطلاقاً من الخطابات المحلية كما هي محللة أو موصوفة، بتحريك للمعارف غير الخاضعة وإبرازها وإظهارها وتعيينها، وبهذا يتم تأسيس المشروع في شكل كلي أو في صورتيه الأركيولوجية والجينيالوجية.[77] فما أن ينجز عمل الأركيولوجيا عند تحليل تموضوع العلوم داخل الصيغة الخطابية، حتى يصير بوسع الباحث الجينيالوجي أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخي والسياسي الذي تلعبه العلوم التي يدرسها.[78]

وباختصار، فإن الأركيولوجيا هي منهج عملَ فوكو على تطويره من أجل تحديد وتعيين مكونات التشكيلات الخطابية لتظهر أين تبدأ وأين تنتهي هذه التشكيلات، ولتحديد نظام هذه التشكيلات ولوصف العلاقات مابين التشكيلات المختلفة. وحين عجزت الأركيولوجيا عن عزل نظام الفكر episteme والخطاب عن الفاعلية السببية، وكيف أن هذه الفاعلية السببية تؤثر في الخطاب، اتجه

---

[76] ميشل فوكو. نظام الخطاب. ص. 108

[77] ميشيل فوكو 2003، مصدر سابق، ص. 39

[78] اولبر درينوس وبول راينوف. مصدر سابق، ص. 108

فوكو إلى الجينيالوجيا، والتي من خلال أدواتها استطاع أن يحدد كيف يمكن للفعالية السببية أن تؤثر في الخطاب، والتي تسمح بتأويل الخطاب بطريقة تدرك مدى التواءاته وحيوية إنتاجه.[79]

وبهذا، فإن الجينيالوجيا تتقدم على الأركيولوجيا بأنها تتخطى عزل التشكيلات الخطابية بوصفها وصفاً محضاً إلى تحقيب أكثر حدية لتفسر الوظيفة المعقدة للتشكيلات الخطابية. فما يميز المشروع النقدي الأركيولوجي عن المشروع الجينيالوجي ليس الموضوع ولا الميدان بل نقطة الاقتحام، نقطة الأفق، نقطة إقامة الحدود.[80]

إن هذه الصيغة التكاملية التي طرحها فوكو ما بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا على مستوى العلاقة ناجزة باقتدار، وقد نجح بذلك بقدر كبير على مستوى النظرية، أما على مستوى التطبيق فإن الآراء السائدة حول ذلك توضح بأن الأركيولوجيا ابتعدت عن الجينيالوجيا شيئاً فشيئاً في أعماله اللاحقة لتصب في مناقشة السلطة والذات، ولتناقش تاريخ الحاضر في سلطة الخطاب بدلاً من إعادة كتابة التاريخ الأفكار. وفي المقابل، ورداً على سؤال وجه إلى فوكو في العام 1983، أي قبل قطيعة الموت بقليل، أجاب موضحاً بأنه لم يتوقف عن استخدام الأركيولوجيا والجينيالوجيا يوماً، فالجينيالوجيا تعرف الهدف والغاية من العمل، الأركيولوجيا تحدد الحقل التي من خلاله تستطيع الجينيالوجيا العمل.[81]

ومن خلال هذا التواصل النظري ما بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا عند فوكو، ستعمل الأركيولوجيا والجينيالوجيا في هذه الدراسة على شكل متوافق ومتتالٍ، فمن خلال الأركيولوجيا سنسعى إلى تحديد

---

[79] Bronwyn Singleton. *Foucault's Failure of Nerve: From Genealogy to Ethics*. (un published masters thesis). Canada: Queen's University, National Library of Canada, 1998. pp. 2-3

[80] ميشيل فوكو. نظام الخطاب. 107

[81] Michael Foucault. *Foucault replies to questions from the audience at Berkeley's History Department*. Berkeley: Foucault's lecture Berkeley, 1983.

لحظات الانقطاع والتواصل فيما يتعلق بموضع الديمقراطية في الخطاب العربي، ومن ثم ستعمل الأركيولوجيا على تحديد المنظومة المنطوقية التي حكمت هذه الانقطاعات والاتصالات منذ بداية ما عرف بعصر النهضة وصولاً إلى اليوم. وبعد هذه التحديد أو الحفر الأركيولوجي للديمقراطية في الخطاب العربي ستعمل الجينيالوجيا على محاكمة هذه المنظومة وتشكيلتها التي انبثقت من الأركيولوجيا. وبمعنى آخر، ستسعى الجينيالوجيا للكشف عن تمفصلات السلطة والمعرفة والذات للمنظومة المنطوقية التي حكمت الانقطاعات والاتصالات.

2.6. ميشيل فوكو في الفكر العربي

إن الهدف من هذا القسم ليس الوقوف على مدى تأثر الفكر العربي المعاصر بفلسفة ميشيل فوكو، بقدر ما هو الوقوف على الكيفية التي وظفت بها هذه الفلسفة في الفكر العربي. بما أن الهدف ليس محاولة لتشخيص تأثر الفكر العربي بفكر الحداثة، ولا حتى محاولة استنباط علاقة م فوكو بالثقافة العربية والإسلامية، أو بالحكم على القيمة المضافة التي أحدثها فوكو في الفكر العربي المعاصر. ما نحاوله في هذا القسم هو تبيان الأدوات المنهجية الفوكوية عند بعض رموز الفكر العربي، مستعينين في الأساس بكتاب *ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر* لمؤلفة الزواوي بغورة.[82] ولكن على عكس ما يطرحه المؤلف من مواقف تحكمية للكيفية التي تم بها توظيف منهجية فوكو، سنبتعد عن التأويل والحكم وسنقوم بإتباع إجراءات وصفية بهدف الاطلاع، على الكيفية التي تم بها توظيف الأدوات المنهجية والمفاهيمية لفوكو عند هؤلاء الكتاب، وهم: محمد أركون وفتحي التريكي، ومطاع صفدي. وقد استثنينا محمد عابد الجابري نظراً للتوظيف المحدود لمفاهيم فوكو في مشروعه، فقد وظفه الجابري جزئياً وبدافع إجرائي حسب الحاجة بقصد النفعية من ثلاثة مفاهيم أساسية لفوكو:

---

[82] الزواوي بغورة. **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي**. بيروت: دار الطليعة، 2001. ص. 66 - 71

الأول، وهو الخطاب في كتاب *الخطاب العربي المعاصر*، والابستمية في *تكوين العقل العربي وبنيته*، والسلطة *في العقل السياسي العربي*.

إن القيمة الفلسفية الثورية المتمردة لفلسفة فوكو لم تدخل بهذا الشكل الجلي في الفكر العربي إلا بعد قطيعة الموت التي لحقت بفوكو، أي منذ منتصف الثمانينات من القرن المنصرم. فهناك بدأت التراجم والمؤلفات التي تتناول هذا الفكر الثوري في أكثر من حقل كامتداد لكل من نيتشه وهيدغر، بدلاً من إدراجه بالفكر البنيوي، حيث درجت العادة قبل هذا التاريخ بالاهتمام بفوكو ضمن سياق الاهتمام العام بالفكر البنيوي.[83]

لقد وظف محمد أركون المفاهيم والأدوات الفوكوية في إطار مشروعه القائم على الحداثة، وذلك بتوظيف منجزات الحداثة الغربية في مستوى المناهج والتحليل وأدوات البحث للوصول إلى تحديث الفكر العربي والإسلامي، ضمن ما أطلق عليه اسم مشروع "الإسلاميات التطبيقية" التي تنطلق من تاريخ الحاضر مقابل الإسلاميات الكلاسيكية. وتتميز الخصائص المنهجية في هذا المشروع بتوظيف منهجية متعددة الاختصاصات تستفيد من مختلف منجزات العلوم الإنسانية الحديثة، القائمة على نقد الحداثة نفسها، أو ضمن ما يسمى تيار ما بعد الحداثة، كالتفكيك عند دريدا والتحليل الأركيولوجي عند فوكو.

يشير هشام صالح مترجم كتاب محمد أركون إلى أن منهجية فوكو، وبالأخص فيما تجلت *بالكلمات والأشياء وأركيولوجيا المعرفة*، وما أحدثته من ثورة في مجال الفكر بوجه المناهج التقليدية الغربية،

---

[83] المصدر نفسه، ص. 7 – 16

هي نفسها التي يحاول أركون إحداثها ضمن سياق الدراسات الإسلامية والفكر العربي الحديث والمعاصر. إذاً، ما هي هذه الأدوات التي استقاها أركون من منهج فوكو؟

ينظر أركون إلى التاريخ من واجهة مؤشكلة بعيدة عن السردية، وبهذا فهو يتبنى وجهة نظر مدرسة "الحوليات" (Annals school) الفرنسية وفوكو على وجه الخصوص فيما يتعلق بالنظرة إلى التاريخ، لا بطريقة سردية كما يتبعها منهج تاريخ الأفكار. وبهذا فقد وظف أركون الأركيولوجيا لدراسة التاريخ، راصداً مجموعة من القطائع المعرفية في تاريخ الفكر الإسلامي، التي أثرت بمجمل الفكر الإنساني، إذ ركز أركون جله عمله على التاريخ اللاحدثي ليعيد صناعته وتشكيله ضمن المعرفية العالمية، رافضاً فكرة التأريخ الحداثي كتأريخ للفكر العالمي.

إن هذا التوظيف الأركيولوجي الجزئي على مستوى المنهج دفعه إلى التفكير والتمييز ما بين المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في مجال الخطاب الديني والقرآني على مستوى العبارات وما تحمله من منطوقات أو ملفوظات، وإن اتجه أركون نحو التحليلي السيميائي الذي أنتجته الألسنة، فاستعمال أركون للخطاب والملفوظ يتشابه مع تحليلات فوكو حول الخطاب والملفوظ، إلا أنهما يختلفان في المرجعية والممارسة والتطبيق.[84]

ويمكن أن نلخص تجليات المشروع الفوكوي عند أركون بنقطتين رئيسيتين: تتعلق الأولى بالحفر الأركيولوجي في تشكل الخطاب الديني، أي بتحديد الحدث الأركيولوجي عن طريق اختراق اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، والكشف عن تراسب وتراتب تراكم طبقات التراث. فيما تتعلق الأخرى بكشف إرادة المعرفة وألعاب السلطة والحقيقة في هذا التراث باعتبارها إستراتيجيات سلطوية.[85]

---

[84] المصدر نفسه، ص. 66 - 71

[85] المصدر نفسه، ص. 72 - 75

وفي مقابل أركون، تبنى فتحي التريكي الفلسفة الفوكوية ضمن مشروعه عن الفلسفة الشريدة. ويشير الزواوي بغورة إلى أن فتحي التريكي يختلف عن بقية المفكرين العرب في الكيفية التي تم خلالها توظيف مفاهيم فوكو ضمن الإطار العام لدراساتهم. فلم يبحث التريكي ويتساءل عن معنى المفهوم، بل مارس المفاهيم الفوكوية وطبقها ضمن مشروعه الذي تعدى حدود انحصاره ضمن أي نسق أو معرفة محددة. فالفلسفة الشريدة، كما يصفها التريكي، هي فلسفة مناهضة للنسقية والمذهب، تحل فيها "منطقية العقل المتنوع" بدلاً من منطقية العقل الموحد، فلسفة تتميز طابعاً نقدياً وتحررياً من الكليانية الماركسية والرأسمالية على السواء، وذلك من خلال تجميع المعلومات والأفكار ووصلها وتنسيقها ببعضها البعض لتشكل خطابات مختلفة تتداخل في العلوم المتنوعة، لحد المفاهيم والمناهج.[86]

يعتقد التريكي بأن فوكو ينسجم انسجاماً تاماً مع الفلسفة الشريدة التي يدعو إليها من حيث الرؤية والمنهج، وبرأيه فأن الفلسفة الشريدة، هي الأركيولوجيا من حيث المنهج لأنها تتداخل في مختلف مجالات الخطاب، ولا تنحصر في نسق أو موضوع بعينه لتكشف لعبة الخطابات التي تميز فترة معينة من مجتمع معين. فالفلسفة الشريدة تسعى كما سعت الأركيولوجيا، إلى إعطاء صوت لمن همشوا وأقصوا من التيارات الفلسفية المختلفة التي أقصتها عملية تدويل الفلسفة في القرن التاسع عشر، فالفلسفة الشريدة هي إعادة كتابة تاريخ الفلسفة تميز بين الممارسة الداخلة في الخطاب الفلسفي المتداول والممارسة الخارجة عن نطاق هذا التداول.

ويحتل مفهوم السلطة الذي بلوره فوكو مكانة مناسبة وخاصة في الفلسفة الشريدة، فهي تميز بين الدولة والسلطة، وتقر بأن حصر الدولة في الأجهزة القمعية والأيديولوجية غير كاف من أجل تحديد مفهوم السلطة العامة والسلطة المركزية الخاصة، فالسلطة كما هي عند فوكو منتشرة في كل مكان

---

[86] المصدر نفسه، ص. 88 -91

وتأتي من كل اتجاه، وهي كذلك عند الفلسفة الشريدة تكمن في مستويات الحياة الاجتماعية كالعائلة والسجن والعلاقات الجنسية، فالسلطة سابقة للدولة بل هي التي شكلتها.[87]

ومقابل التريكي وأركون، عمل مطاع صفدي على ترجمة العديد من النصوص التي كتبها فوكو الى اللغة العربية، وذلك ضمن ما عرف بمشروع مطاع صفدي للينابيع الصادر عن مركز الإنماء القومي في بيروت، ومن خلال هذه التراجم أبعد صفدي الصبغة البنيوية التي لحقت بفوكو لدى الفكر العربي، وفي المقابل قدم صفدي فوكو، ليس على انه مفكر بنيوي فحسب، بل على أنه مفكر ثوري نقدي بامتياز كاستمرار لخطى ومسيرة نيتشه النقدية. ويحاول صفدي جاهداً تبيان الأهمية القصوى التي تقف وراء دراسة فكر فوكو وترجمة كتبه. ففي الوقت الذي يقتصر فيه عمل وتوجهات فوكو النقدية والثورية داخل إطار الثقافة الغربية وحدها دون سواها، يرى صفدي بأن هذا لا يلغي أو يقلل من أهمية الاهتمام بفوكو كمفكر ثوري ونقدي للحداثة الغربية.

بل على العكس من ذلك، فإن فوكو يفتح أمام القارئ العربي آفاقاً جديدة من التفكير والتحقيب ضمن الوجه الحقيقي للحداثة، باعتبارها مشروعاً إقصائياً واستعلائياً لكل من هو آخر، سواء شكل هذا الآخر في داخلها، كما هو حال الجنون والسجن والبرابرة، أم شكل هذا الآخر خارجها، كالشرقي المتوحش والمهزوم والمتخاف وهو ما قام عليه مشروع الاستشراق لإدوارد سعيد. فعند هذا الحد ينظر صفدي للحداثة محاولاً نقدها من داخلها عن طريق تحليل علاقات المعرفة والسلطة والذات، فالأركيولوجيا، كمنهج، تسعى إلى إعادة كتابة التاريخ بمخاطبة الآخر المقصي والمهمش، والآخر بلغة فوكو هو نفسه أيضاً الإنسان غير الغربي بالنسبة لصفدي، الذي حان موعده لينتفض ويستيقظ لمواجة المركزة الأوروبية التي أدخلته في لعبة لامتناهية.[88]وفي مقابل هذه الانتفاضة لإعادة ترتيب

---

[87] المصدر نفسه، ص. 104 - 109

[88] المصدر نفسه، ص. 110 – 116

الذات والآخر، رأى صفدي بالمعرفية (الإبستمولوجيا) المصطلح الذي بلوره وشكله فوكو أهمية قصوى من أجل النهضة الفكرية العربية الجديدة، وذلك لفهم بينة العقل العربي على صعيد موضوعاته وذاته.

2.7. المنهج وسياق الدراسة

جرت العادة عند الحديث عن عالمية الفكر وما يحمله من قواعد حول تصور الفكر البشري بأنه واحد، والعقل الإنساني واحد، وباعتبار الفلسفة هي الطريق الصحيح والأنسب في سلم العلوم والمعارف، وليس بما علمنا إياه التاريخ بأن الحضارة الإنسانية واحدة، والتعاون ما بين الحضارات أمر قائم وثابت، وبأنها لا تنفي الاختلاف والتنوع والتعدد بل تؤسسه وتدعمه وتسانده، ولا حتى باعتبار الفلسفة الوعي الناقد الذي يتعامل مع مختلف التيارات والأفكار والاتجاهات وأن تحاول، من خلالها النفاذ إلى عمق الواقع لتحليله وتشخيصه وتفكيكه وتجاوزه. فالحضارة والفكر البشري كما تراها الدراسة، لا تحمل في ثناياها سوى صراع وهيمنة وإقصاء، ضد الإنسانية التي تدعيها، ولكن هذا ليس مجال نقاشنا هنا، وإنما للتوضيح بأن توظيف المنهج لن يخرج من ادعاء تعاون الحضارات. فهل تزامن في التاريخ حضارتان في نفس المكان والزمان؟ وإن صدف وأن تزامنتا، هل كانتا متعاونتين؟ وإن صدف بأنهما متعاونتان، هل كان هذا التعاون بغير دافع التنافس والمصالحة؟، والادعاء بأن الفكر البشري واحد هو ادعاء مضلل، فهل كتب التاريخ غير قصص الأبطال؟ إذاً، هو ليس فكراً بشرياً واحداً بل بالأحق إنه فكر نخبوي واحد.

لن نذهب كما ذهب مطاع صفدي وكما أوضحنا سابقاً بمحاولة قراءة أهمية فوكو عربياً، ولا حتى بتوضيح القيمة المضافة لهذا الفكر الذي من خلاله نستطيع أن نفهم العقل الغربي، وحتى العقل الإسلامي كما فعل أركون، أو حتى بإقامة إطار فلسفي جديد كما فعل التريكي، فلا الفلسفة تعنينا ولا

العقل الغربي والعقل الإسلامي أيضاً، ولا حتى محاولة تبيان الآخر في الحادثة الأوروبية، فالسؤال إذاً من أين ينبثق توظيف فوكو في سياق هذه الدراسة؟

باختصار شديد، تأخذ الدراسة من الفضاء الثوري الفوكوي إطار عاماً لها، أي كلحظة لانبثاق هذه الدراسة، فمن خلال هذا الفكر الذي سبق وأن تناولنا تفاصيله هو محرك وحدود الدراسة، فهدم ميتافيزيقيا الديمقراطية هو الغاية، أما الوسيلة فهي من خلال الأدوات الأركيولوجية والجينيالوجية.

2.8 خلاصة

الأركيولوجيا والجينيالوجيا هما منهج واحد، عمل فوكو على تطويرهما بشكل متتالٍ، وكما سبق وأن أشرنا ونقلاً عن فوكو نفسه بأنه ليس بالإمكان عمل الجينيالوجيا دون عمل الأركيولوجيا. فالأركيولوجيا هي حفر الخطاب لإعادة كتابة التاريخ بطريقة مغايرة، والجينيالوجيا هي الكشف عن حقيقة هذه التاريخ بعد كتابته. منهجان أو بالأصح وسيلتان في نفس المنهج، امتد تأثيرهما وما زال يمتد حتى كتابة هذه السطور إلى خارج أسوار الثقافة الغربية التي انبثقا منها. وهذا ما يدفعنا إلى الحكم بأن نظرية فوكو لم تسقط حتى اللحظة وبعد انقضاء أكثر من ثلاثين عاماً عليها، فما زالت تشكل مصدراً منظماً للوصول للمعرفة والمعرفية.

الفصل الثالث: أركيولوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي

3.1. تمهيد

3.2. نظام الفكر (الإبستومولوجيا)

3.3. القطيعة المعرفية

3.4. قطيعة الخطاب السياسي في "عصر النهضة"، قطيعة منطوقات

3.5. الإصلاح كمعرفية "عصر النهضة"، قطيعة الإصلاح التوفيقية مقابل السياسة الشرعية والآداب السلطانية

3.6. التحديث كمعرفية "عصر النهضة"؛ قطيعة البعدية التقدمية (العلمانية، الليبرالية) مقابل قطيعة الإصلاحية التوفيقية

3.7. المنظومة المنطوقية التي حكمت الديمقراطية داخل معرفية الخطاب العربي والإسلامي الحديث والمعاصر

3.8. خلاصة

3.1 تمهيد

هذا الفصل هو، باختصار، إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية من خلال الأدوات الأركيولوجية، منذ لحظة انبثاق الديمقراطية مع من اصطلح على تسميتهم "رواد عصر النهضة" وصولاً إلى وقتنا الحالي، من خلال توضيح ومفهوم نظام الفكر أولاً ومن ثم توضيح ما يقصد بالقطيعة المعرفية التي سنبني عليها هذا الفصل. فالديمقراطية هي كباقي المصطلحات والمفاهيم التي انبثقت مع هؤلاء الرواد تعرضت على مدى قرن ونصف القرن إلى الكثير من القطائع والإستمراريات القطائعية البعدية (الارتدادية) داخل الخطاب العربي، ومهمة هذا الفصل تكمن بالكشف عن هذه القطائع والاستمراريات القطائعية البعدية، كإعادة كتابة تاريخ الديمقراطية من جهة، وكتمرين أركيولوجي على الخطاب العربي من جهة أخرى.

3.2 نظام الفكر (الإبستمولوجيا)

قبل التطرق إلى مفهوم القطيعة المعرفية، يتوجب علينا أن نقوم بتعريف (الإبستمولوجيا) علم العلم أو فلسفة العلوم كما ترجمت في المغرب العربي عند ثمانينات القرن الماضي، ولكننا سنستخدم مصطلحاً أكثر حداثة وهو نظام الفكر بدلاً من الترجمات السابقة، وذلك لما يستوفيه من شروط دلالية نقدية. يظهر مصطلح نظام الفكر في عدة لغات متناسقاً في الشكل ولكن متباعداً في المعنى؛ فالفرنسيون يفصلون بشكل عام ما بين نظام الفكر ونظرية المعرفة، بالإضافة إلى تذبذبهم في تحديد علاقة نظام الفكر بتاريخ العلوم وعلم المناهج، ويجد الأمريكيون مقابل ذلك بأنه لا فرق بين نظام الفكر ونظرية المعرفة. وبهذا فإن تقديم تعريف محدد لمصطلح نظام الفكر وتحديد ملامحه يغدو صعباً ويحتاج إلى أكثر من مجرد فقرة أو فقرتين، فقد يتطلب توضيح الأمر أكثر من كتاب، فشتان على سبيل المثال ما

بين النظام الفكري عند بياجيه الذي يساوي بين نظام الفكر ونظرية المعرفة بالارتكاز على علم النفس التكويني، وبين النظام الفكري الباشلاري الذي يرتكز أساساً على تحليل المفاهيم الفيزيائية.[89]

ولكن بشكل عام، وبعيداً عن حقل تخصصها[90] أو عملها، نستطيع أن نقول بأن نظام الفكر هو العلم المتخصص في دراسة كيفية تكوين المفاهيم وتحولها وتبادلها بين علم وعلم، وكيفية تشكل الأفكار في حقل علمي بدراسة القواعد التي يعاد بمقتضاها تنظيم المفاهيم للعلم. فنظام الفكر هو دراسة نقدية تبين مدى صلاحية العلوم من عدم صلاحيتها.[91]

3.3 القطيعة المعرفية

تحتل قضية القطيعة المعرفية[92] مكاناً مركزياً في ساحة الفكر الغربي المعاصر وخصوصاً داخل حقل دراسات نظام الفكر، وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة على يد غاستون باشلار في معارف العلوم الدقيقة قبل أن ينتقل إلى معارف العلوم الإنسانية على يد فوكو في كتابه *الكلامات والأشياء* و*أركيولوجيا المعرفة*، وكذلك في نظرية ألتوسير عن ماركس الشاب وماركس الناضج، بالإضافة إلى نظرية توماس كهن عن الباردايغمات أو الثورات العلمية في كتابه *بنية الثورات العلمية*، وغيرهم.

وتبلورت بعد ذلك ثلاثة اتجاهات متباينة في ساحة الفكر المعاصر، تتباين في نظرتها للقطيعة المعرفية بين التأييد والمعارضة، ففي حين يرى الاتجاه الأول والذي يوصف أصحابه بالفوضويين

---

[89] عبد القادر بشته. **الإبستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية**. بيروت: دار الطليعة، 1995. ص. 5-6

[90] هناك عدة تخصصات تناولها نظام الفكر؛ منها العلوم الدقيقة، كالفيزياء، الكيمياء، الرياضيات والبيولوجيا وغيرها. ومنها العلوم الإنسانية، كالتاريخ أو علم الاجتماع أو علم النفس وغيرها.

[91] هاشم صالح. **مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة**. بيروت: دار الطليعة، 2008. ص.25

[92] يثار هنا سؤال آخر جاء ضمن سياق التفكير بالقطيعة المعرفية ولكنه خارج عن سياق هذه الدراسة، ويكمن هذا السؤال بالتالي: إذا كانت الأركيولوجيا تبحث عن القطائع المعرفية في نظام الفكر، هل النظام الفكري للقطائع المعرفية هو نظام قائم على القطائع أم على الإستمراريات؟

واللاعقلانيين أمثال فوكو وكهن، بأن القطيعة المعرفية هي كحد السيف تفصل القبل عما سيكون، وذلك عن طريق القفزات والطفرات المفاجئة، فلا علاقة بين مراحل تطور العلم والعلم، فدائماً ما يبدأ أي علم جديد من لحظة صفر. يرى الاتجاه الثاني عكس ذلك كلياً وعادة ما يوصف أصحابه بالمحافظين والتقليديين من الناحية المعرفية، فتاريخ العلم والفكر العلمي بالنسبة لهم متواصل متسلسل منذ أرسطو وحتى اليوم، فلا وجود للقطائع المعرفية، فالفكر يمثل جدولاً متسلسلاً من البداية حتى النهاية. أما الاتجاه الثالث والذي يوصف أصحابه بالعقلانيين أمثال غاستون غرانجيه وألتوسير فهم يقرون بوجود قطيعة معرفية في تاريخ الفكر، ولكن ليست قطيعة مطلقة كحد السيف، وإنما نسبية متدرجة، لا مطلقة ولا جذرية.[93]

ولعدم الاسترسال في الموضوع خارج هذا السياق سنكتفي بالحديث والتطرق إلى مفهوم القطيعة المعرفية عند كل من غستون باشلار في معارف العلوم الدقيقة وميشيل فوكو في معارف العلوم الإنسانية والفلسفية، وذلك لسببين؛ الأول لأن باشلار هو من تحدث عن القطيعة المعرفية لأول مرة من خلال نوعين من القطيعة المعرفية، أولهما يخص القطيعة بين المعرفة العلمية الدقيقة والمعرفة العمومية الشائعة، التي أولى لها جل اهتمامه وتركيزه، وثانيهما يخص القطيعة بين مختلف مراحل الفكر، وهي التي عمل عليها فوكو وطورها وبناها فيما بعد في كتاب *الكلمات والأشياء*.أما السبب الثاني فيكمن في أن باشلار يقر بأن القطيعة هي متدرجة تأخذ وقتاً لكي تُدرك وبخاصة القطائع المعرفية الدقيقة مقابل الحقائق الاجتماعية، بعكس فوكو الذي يرى بأن القطيعة هي قفزات وطفرات مفاجئة وخاصة فيما يتعلق بتاريخ الفكر، وبهذا نكون قد استعرضنا نموذجين مختلفين لحد ما، لخدمة سياق الدراسة. بالإضافة إلى ذلك فإن العلاقة المميزة التي تربط بين باشلار وفوكو قد دفعتنا للحديث عن هذين النموذجين أيضا، فقد اهتم فوكو بالمعرفة الباشلارية في جوانبها الجوهرية؛ كالانفصال،

[93] هاشم صالح 2008، مصدر سابق. ص.7- 9

والانقطاع، الانزياح، التشتت، الإشكالية، العقبات المعرفية، التعددية المعرفية، وتاريخ الخطأ ونقد التاريخ المتصل، فجميعها تشكل مفاهيم أساسية عند باشلار.[94]

يرى باشلار بأن علم المعرفة يفرق بين نوعين من الحقائق،[95] الحقائق الاجتماعية الضخمة والحقائق العلمية الدقيقة، فالحقائق العلمية الدقيقة أو المحضة تصطدم بالحقائق الاجتماعية المبنية على الحواس وتلغيها مع الوقت، فعلم المعرفة هو علم يقوم على الفرز بين المعرفة العلمية الصحيحة والمعرفة العمومية الشائعة الملبدة بالايديولوجيات. [96] وقد قوبلت العلوم الدقيقة في الغرب في بدايتها بالرفض والإنكار، لما تحمله من حقائق تتعارض كلياً مع الإدراك الحسي للذات، ولما حملته أيضا من تحطيم وتفكيك الصورة الأسطورية للأشياء في حقيقة الذات، ولهذا كان باشلار يعتبر المعرفة العلمية بمثابة التحليل النفسي العميق للذات.[97] فالتحليل النفسي للمعرفة الموضوعية يؤدي إلى فرز المعارف العلمية عن المعارف الشائعة. فالأخطاء التي شكلتها المعرفة الشائعة كانت البداية التي تقطع معها المعرفة العلمية، لهذا فإن البحث عن الحقيقة حسب باشلار لا يتم إلا بالحفر عميقاً داخل الأشياء، وهنا يأتي دور العالم المعرفي في إزاحة العقبات المعرفية للوصول إلى المعرفة العلمية.

وينظر باشلار إلى العقبات المعرفية التي تقف في وجه الباحث عن المعارف العلمية الدقيقة، تكمن من جهة، بأن عليه أن يتخلص من كل الأحكام الشائعة السابقة، والأيديولوجيات المختلفة التي ترعرعت في ذاته منذ الطفولة، أي العمل على تفكيك هذه الأحكام المسبقة ومن ثم العمل على تركيبها من جديد في سياق البحث العملي الدقيق. أما العقبة المعرفية الثانية فهي تكمن بحالة الانسداد

---

[94] تشارلز ليمرت. حقل فوكو. ترجمة خالد حامد. **مجلة أفق الثقافية**. 1/أكتوبر/2002. ص. 9

[95] لا ينظر باشلار إلى الحقائق على انها حقائق دوغمائية متحجرة ومطلقة، بل هي حقائق نسبية قابلة للتصحيح والتعديل.

[96] هاشم صالح 2008، مصدر سابق. ص. 13

[97] المصدر نفسه، ص. 11

وعدم القدرة على المواصلة عند الباحث عن المعارف، فتذليل هذه العقبة هو الطريق نحو معرفة علمية دقيقة جديدة، فالمعرفة التي لا تواجه هذه العقبات المعرفية وتذللها وتتجاوزها لا تعتبر معرفة حسب باشلار.[98]

تطرق باشلار في كتاباته، وكما اشرنا سابقاً، إلى نوعين من القطائع المعرفية؛ القطيعة الأولى هي القطيعة ما بين المعرفة العلمية الشائعة والمعرفة العلمية الدقيقة، أما القطيعة الثانية فهي القطيعة ما بين مختلف مراحل الفكر، وهي التي بنى عليها فوكو وطورها فيما بعد، فقد تخطى فوكو الحدود التي وصل اليها باشلار حينما درس العلوم عند عتبات أكثر بدائية، أي النقطة التي تصبح فيها خطاباً معرفياً، مشيراً إلى أن هناك أربع عتبات منفصلة يمر بها العلم، العتبة الوضعية، والعتبة المعرفية وعتبة العلم، وأخيراً عتبة الشكلنة.[99] وسنأتي على ذلك لاحقاً، بعد التطرق لمفهوم القطيعة المعرفية الثانية عند باشلار.

ينظر باشلار إلى أن مراحل الفكر تجلت في ثلاث فترات غربياً؛ المرحلة الأولى وهي تشمل العصور القديمة، اليونانية والرومانية مروراً بعصر النهضة والقرنين السابع عشر والثامن عشر، وهي المرحلة التي وصفها بالمرحلة ما قبل العلمية، أما المرحلة الثانية فهي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر مروراً بالقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وفيها شهدت ظهور الروح العلمية. أما المرحلة الأخيرة والتي شكلت أحدث مرحلة من الناحية المعرفية فقد بدأت بإعلان "النظرية النسبية" لآينشتاين في العام 1905 وما آلت إليه من سقوط ميكانيك نيوتن، والتغيير الذي رافق النظرة إلى مادة، وقد عرف باشلار هذه المرحلة بـ الروح العلمية الجديدة.[100]

---

[98] المصدر نفسه، ص. 65 - 69

[99] تشارلز ليمرت 2002، مصدر سابق، ص. 10

[100] هاشم صالح 2008، مصدر سابق، 14 – 15

فالروح العلمية الجديدة هي القطيعة الكبرى التي نظر لها باشلار معرفياً والتي أدت إلى تشكل النظرية الذرية الدقيقة عن المادة، لهذا فهو يضيف مرحلةً رابعة على مراحل التقسيم الوضعي للعلم التي أسسها أوغست كونت، مرحلة قائمة على "النظرية الذرية الحديثة والميكانيك الموجي الذي أسسه العالم الفرنسي لويس دوبروغلي".[101]

هذه الروح العلمية الجديدة لباشلار في لحظة آينشتاين شكلت قطيعة معرفية مع الروح العلمية التي بدأت تتجذر في القرن التاسع عشر والتي بدورها شكلت قطيعة معرفية مع ما قبل المعرفة العلمية، قابلها فوكو في قطعيتين معرفيتين تتجلى الأولى عند لحظة ديكارت التي انهت عصر النهضة وما حمله من نظام فكري سيطر فيه السحر والتشابه ليحل مكانه النظام الحسابي العقلاني بين الأشياء، أي العصر الكلاسيكي، أما الثانية فتكمن في لحظة كانط والتي من خلالها انبثقت العلوم الإنسانية، أي انبثاق الإنسان كموضع تحليل وتشريح، وعرفت بعصر الحداثة. وبهذا فقد نقل فوكو القطيعة المعرفية من العلوم الدقيقة إلى العلوم الإنسانية في كتابه *الكلامات والأشياء* *وأركيولوجيا المعرفة* بانية مفهوم نظام الفكر، أي التشكيلة المعرفية التي تسود في شتى أنواع المعارف والعلوم في حقبة زمانية ومكانية محددة. فيتساءل فوكو في كتاب *الكلامات والأشياء*:

> "إن وضع الانقطاعات ليس سهلَ التحديد بالنسبة للتاريخ بشكل عام، وأقل سهولة بلا شك بالنسبة لتاريخ الفكر، هل نريد رسم خط فاصل؟ ربما كان كل حد ليس سوى قطع اعتباطي في مجموع متحرك بلا حدود. هل يراد تقسيم مرحلة؟. ولكن هل يحق لنا إقامة انقطاعات متماثلة، في نقطتين من الزمان، لكي نُظهر بينها نسقاً مستمراً وموحداً؟ ... وكيف يمكن لفكر أن ينحسب أمام شيء آخر سوى نفسه؟. وماذا يعني القول بشكل عام: عدم أستطاعتنا التفكير بفكرة ما؟. وتدشين فكر جديد؟".[102]

---

[101] المصدر نفسه، ص. 15 - 16

[102] ميشيل فوكو 1990. مصدر سابق، ص.64

ويعيد فوكو كتابة تاريخ القرون الوسطى قبل لحظة ديكارت وتاريخ العصر الكلاسيكي قبل لحظة كانط باحثاً عن جذور الحداثة، وذلك من أجل توضيح الملامح الأساسية لعصر ما قبل الحداثة وتمييزه عن عصر الحداثة وتبيان النظام الفكري لكل حقبة معينة، موضحاً القطائع المعرفية الغربية.

يرى فوكو أن نظام الفكر للقرون الوسطى كان يقوم على التشابهات والعلامات والإشارات الرمزية، فقد سيطرت نظرية المشابهة على آليات إنتاج المعرفة، ويكتشف أربعة أنواع من المشابهة: المشابهة عن طريق المجاورة، المشابهة عن طريق المحاكاة، المشابهة عن طريق التناظر، وأخيراً المشابهة عن طريق التجاذب والتنافر. وبهذا فإن لعبة المشابهات كما يراها فوكو اللعبه اللانهائية، فالكون بات في معرفية القرون الوسطى متشابهاً بعضه مع بعض ويلتف بعضه على بعض. يقول فوكو:

> "حتى نهاية القرن السادس عشر، لعب التشابه دور البانى في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز، وسمح بمعرفة الأشياء المرئية، واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصورها. كان العالم ينطوي على نفسه، فالأرض تكرر السماء، والوجود يتمرأى في النجوم، والعشب يطوي في أوراقه الأسرار التي تخدم الإنسان، وكان الرسم يقلد الفضاء. والتمثيل أو التصور – أكان عيداً أم معرفة – كان يتبدى كعملية تكرار: مسرح الحياة أو مرآة العالم، كان ذلك هو عنوان كل أسلوب، وطريقته في الإعلان عن نفسه وصياغة حقه في الكلام".[103]

هذا من حيث الطبيعة، فكيف كان الأمر بالنسبة للغة؟ شكلت اللغة والطبيعة نظاماً واحداً تتداخل فيه العلامات والإشارات والكلمات والرموز، وبهذا فهي ليست منفصلة عن الأشياء، وإنما جزء لا يتجزأ من الطبيعة، "فاللغة ليست نسقاً اعتباطياً. إنها موضوعة في العالم وهي تشكل جزءاً منه"[104] وهذا لسببين: الأول يكمن بأن الطبيعة ذاتها تخفي أسرارها وتبديها على هيئة لغة، بينما يمكن الثاني بأن الكلمات كانت تقدم نفسها على أنها أشياء بحاجة إلى فك رموزها، "فاللغة هي جزء من التوزيع الكبير

---

[103] المصدر نفسه، ص. 39

[104] المصدر نفسه، ص. 52

للمتشابهات والتوقيعات، وبالتالي، فيجب أن تدرس هي نفسها كشيء من الطبيعة"[105] فكانت الكلمة هي الشيء والشيء هو الكلمة. وكانت الطبيعة لغة واللغة طبيعة، وكانت معرفة ذلك الزمان تكمن في الانتقال من اللغة إلى اللغة. كانت تتمثل في إعادة ترتيب ذلك السهل الشاسع الواسع من الكلمات والأشياء.[106]

بعد هذا التأسيس لنظام الفكر في القرون الوسطى، أوضح فوكو القطيعة الأولى في تاريخ الفكر الغربي الممتد عبر اربعة قرون، وتجلت هذه القطيعة بأن لعبة التشابهات والعلامات والإشارات الرمزية المنتجة للمعرفة قد توقفت وتعطلت وانهزمت أمام اللحظة الديكارتية، فـ"التشابه لم يعد يشكل أبداً المعرفة، وإنما بالأحرى مناسبة الخطأ والخطر".[107] وحل بدلاً من نظام التشابه نظام التمثيل القائم على التميز الحسابي والعقلاني بين الأشياء، نظام يفصل بين الدال والمدلول أو بين العلامة والشيء الذي يشير إليه، أو بين الكلمات والأشياء. وارتكز نظام التمثيل على ركيزتين أساسيتين: "أولاً: العلم الحسابي أو العلم الكوني للقياس والترتيب، وثانياً: علم التصنيف، أي تصنيف الأشياء في جداول بحسب فئاتها وقرابتها".[108] وتمثل نظام الفكر الجديد بالوضوح والتمثيل والجداول التصنيفية ودراسة الطبيعة رياضياً.

أما فيما يخص اللغة بعد الانقطاع الأول، فقد تبدلت حالها من حالة شرح دائم الى حالة النقد، فمنذ العصر الكلاسيكي تعارض الشرح والنقد بشكل عميق "فلم يعد أحد يبحث عن الكشف عن الكلام الكبير الغامض المختفي تحت شاراته؛ وإنما يطلب إليه كيف يعمل: إلى أي تمثيلات يشير، وأي

---

[105] ميشيل فوكو 1990، مصدر سابق، ص. 52

[106] هاشم صالح 2008، مصدر سابق، ص. 124

[107] ميشيل فوكو 1990، مصدر سابق، ص. 65

[108] هاشم صالح 2008، مصدر سابق، ص. 130

عناصر يقسمها ويستقطعها، وكيف يحال ويركب، وأية لعبة تبديلات تسمح له بالقيام بدور التمثيل".[109]

هكذا إذاً، تصدعت أنظمة التشابه في عصر النهضة لتحل مكانها أنظمة التماثلات في العصر الكلاسيكي، ولكن هذا الجدول، جدول التماثلات سينحل بدوره ويتفكك، وستنشأ المعرفة على تربة جديدة، فالسنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، أحدثت قطيعة كبرى كتلك التي حدثت سابقاً، حل بها النظام الفكري للعصر جديد الذي عرف بعصر الحداثة بدلاً من النظام الفكري للعصر الكلاسيكي.

تجلت القطيعة المعرفية الثانية في تاريخ الفكر الأوروبي عند لحظة كانط، وعند سؤاله عن: ما هو الإنسان؟ هذه القطيعة قد نقلت الإنسان من ذات عارفة إلى ذات معرفية وعارفة في نفس الوقت، إذ لم يعد الحديث عن الإنسان يقتصر على الطبيعة البشرية أو الطبيعة الإنسانية، وأنه مجرد سر، وجوهر مدفون يتغنى به الشعراء ويتأمله المفكرون. بل دشن فكر الحداثة على يد كانط مفهوماً جديداً للإنسان، فقد بات الإنسان كائناً محسوساً يتكلم (علم اللغة) يحيا ويتناسل (علم الأحياء) ويعمل وينتج (علم الاقتصاد). ومن خلال هذه العلوم الثلاثة يمكن التعرف على الإنسان حقيقةً.

وبكلمات أخرى، كان الإنسان قبل هذه القطيعة مجرد ذات عارفة، تريد عقلنة الأشياء والهيمنة على الطبيعة، فقد كان شيئاً لا مفكراً فيه، وبات بعد هذه القطيعة موضعاً للتشريح العلمي وللدراسة الدقيقة مثله مثل باقي الكائنات الحية وغير الحية. ومن هنا أعلن فوكو في نهايات كتابه (*الكلمات والأشياء*) عن موت الإنسان، موتاً ليس بيولوجياً كما تصور البعض، وإنما يكمن موته بموضعته كموضوع

[109] ميشيل فوكو 1990، مصدر سابق، ص 86

معرفة سيختفي من ساحة الفكر لاحقاً لكي يحل مكانه موضوع جديد لا نعرف حتى الآن ما هو.[110]

ويتساءل فوكو:

> كيف حدث أن انسحب الفكر من رحاب كان يقطنها فيما قبل، وهي: النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثورات، ليدينها على أنها خطأ وضلال ولاعلم، بعدما كان يعتبرها، قبل أقل من عشرين سنة، على أنها هي العلم عينه والمعرفة ذاتها؟ ما الحدث أو القانون اللذان يحكمان هذا التحول الذي لم تعد بموجبه الأشياء، فجأة، تدرك أو توصف، أو تحدد وتصنف، ويتم التعبير عنها بذات الكيفية، ولم يعد بالإمكان استشفاف الثروات والكائنات الحية والخطاب، كموضوعات محورية في المعرفة، خلف الكلمات أو بينها، بل كائنات مخالفة لها أتم المخالفة؟[111]

هكذا إذاً استعرضنا في هذا القسم مفهوم القطيعة المعرفية عند كل من باشلار وفوكو، وذلك عند مستويين اثنين، مستوى العلوم الدقيقة ومستوى العلوم الإنسانية.[112]

3.3.1 القطيعة والتوظيف الفكري العربي لها

كما أشرنا سابقاً، فقد احتل مفهوم القطيعة المعرفية مكاناً هاماً في ساحة الفكر الغربي، وكذلك في الفكر العربي المعاصر، بحكم تأثر فكر الأخير في الفكر الفلسفي الغربي منذ مركزته. فقد وظف مفهوم القطيعة عربياً ضمن سياقين متداخلين، يكمن السياق الأول في محاولة بعض من المفكرين كمحمد عابد الجابري (نحن والتراث ومشروع العقل العربي) ومحمد أركون (الإسلاميات التطبيقية) وحسين مروة (النزعات المادية في الإسلام) والطيب تزيني (من التراث

---

[110] هاشم صالح 2008، مصدر سابق. 2008. ص

[111] ميشيل فوكو 1990، مصدر سابق. ص.189

[112] تجدر الإشارة إلى أن مفهوم القطيعة الذي طرحناه هنا يكرس المركزية الأوروبية والحداثة كفاعل واحد في التاريخ مقصياً أية معارف أو اية طفرات وانقطاعات حدثت خارج التاريخ الأوروبي. باختصار، إن كان باشلار وبتركيز أكثر عند فوكو قد ارادا إعادة كتابة تاريخ الحداثة الأوروبية لنقدها وللتقليل من هيمنتها وعنجهيتها، بانحرافها عن تنويرها وعقلانيتها الديكارتية والكانطية بما افرزته من ظواهر عنصرية كالنازية والفاشية على المستوى الداخلي، وظاهرة الاستعمار والاستيطان على المستوى الخارجي، مؤسسين نظاماً فكرياً جديداً قائماً على فكر ما بعد الحداثة لنقد الحداثة، إلا انهما وبالأخص فوكو أعاد مركزة الفكر الأوروبي من جديد في قالب ما بعد حداثي نقدي.

إلى الثورة) وحسن حنفي (من العقيدة الى الثورة) وعبد الله العوري (مفهوم العقل) في تبيان القطائع التي حدثت في تاريخ التراث العربي الإسلامي، أي بالقراءة التاريخية للتراث من أجل إعادة تأسيسه لخدمة مشروع حضاري عربي جديد.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، يشير محمد أركون إلى أن هناك قطائع سياسية ولغوية ونفسية وعلمية قد حدثت على امتداد التاريخ العربي الإسلامي: الانقطاع بين الإسلام السني العربي والإسلام الشيعي الفارسي، والانقطاع السياسي بسقوط الخلافة سنة 1258م، والانقطاع الاقتصادي بتوقف العلم العربي وظهور العلم الأوروبي، والانقطاع اللغوي بعد عملية التتريك وظهور اللغات الشعبية، والانقطاع النظري الحاصل نتيجة تحول من العقلانية إلى اللاعقلانية، ومن نزعة نقدية إلى نزعة تبريرية.[113]

في حين وظف محمد الجابري القطيعة المعرفية في تفسير العلاقة ما بين المغرب والمشرق في العصر الوسيط، فالجابري يرفع الانفصال ما بين المشرق عند لحظة ابن سينا والمغرب عند لحظة ابن رشد إلى مستوى القطيعة المعرفية من حيث المنهج والمفاهيم والإشكالية، فالمشروع الفلسفي لدى ابن سينا يرمي إلى دمج الفكر الفلسفي اليوناني فى بنية الفكر الديني الإسلامي بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران، أما ابن رشد فكان مشروعة الفلسفي عكس ذلك، وهو بفصل الفلسفة عن الدين من أجل أن يحافظ كل منهما على هويته الخاصة.[114]

---

[113] محمد أركون. **الفكر العربي**. (ترجمة: عادل العوا). بيروت: منشورات عويدات، 1985. ص. 121 – 129

[114] محمد عابد الجابري. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006. ص. 233

أما السياق الآخر الذي تم توظيف مفهوم القطيعة به ضمن الفكر العربي المعاصر، فهو المطالبة والدعوة إلى إحداث قطيعة داخل هذا الفكر، قطيعة مع التراث، فيرى عبد الله العروي أن مفهوم القطيعة المعرفية مع التراث، هي السبيل نحو تحول المجتمعات العربية إلى حالة الحداثة، ويرى في القطيعة أنها القطع مع الأساليب والمناهج العقلية للبحث الفكري التي استخدمت في التـراث واستبدالها بالأساليب والمناهج العقلية الحديثة والمعاصرة.[115] ويدعو عبد المجيد بوقرية أيضا إلى إحداث قطيعة مع المفاهيم والآليات القديمة، فيقول: "إن الفكر العربي الحـديث والمعاصـر مطالب اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، بإعادة تأسيس قضاياه وتصوراته ضمن رؤية نقديـة جديدة، تستهدف القطيعة مع المفاهيم والآليات التي أقام عليها أجدادنا تراثهم".[116]

هذه الأمثلة الواردة أعلاه قد ذكرت على سبيل المثال لا الحصر، فهناك العديد من المفكرين والمثقفين الذين يتناولون مفهوم القطيعة، إما بأنها واقعة قد حصلت في سياق دراستهم واهتمامهم، وإما بأنها مطلب ودعوة للخروج من حال "التأخر" التي تعصف في خطاباتهم ورؤيتهم.

3.3.2 القطيعة وسياق الدراسة

تناول فهمي جدعان الفكر العربي الإسلامي بأنه فكر استمراري، ويرى أنه لم تحدث هناك أي قطيعة داخل هذا الفكر وخصوصاً في المرحلة الرابعة وهي مرحلة الفكر العربي الإسلامي الحديث التي بدأت منذ أواسط القرن التاسع عشر،[117] بحيث لم يحدث الفكر العربي الحديث أي

---

[115] عبد الله العوري. **مفهوم العقل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996. ص. 9-12

[116] عبد المجيد بوقربة. **الحداثة والتراث، الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث**. بيروت: دار الطليعة، 1993. ص. 21

[117] قسم فهمي جدعان تاريخ الحضارة الإسلامية الى أربع مراحل، المرحلة الأولى: تشمل أربعة قرون منذ ظهور الإسلام، المرحلة الثانية وهي المرحلة التي اكتملت وتوازنت فيها الحضارة الإسلامية، والمرحلة الثالثة التي تخللها عدم

قطيعة وإنما شكّل استمرارية للفكر العربي والإسلامي على امتداد قرون المراحل الأربعة. وفي موقع آخر يرى أدونيس ويؤكد أنه لم تحدث أي قطيعة في الفكر العربي والإسلامي الحديث، وإنما رأى في الفكر العربي والإسلامي الحديث استعادةً للتوفيقية والتلفيقية الغزالية "جسدياً نأخذ الحضارة الغربية ووسائلها، أما "روحياً" فنبقى في ثقافة الوحي".[118]

ولكن تفترض الدراسة نظرياً أن هناك سلسلة من القطائع حدثت منذ ما عرف في "عصر النهضة" أي بدأت بالفكر العربي الحديث وصولاً إلى الفكر العربي المعاصر، وتفترض أيضا أن هذه القطائع التي بدأت منذ عصر النهضة قد أُعيد إنتاجها باستمرار على شكل قطائع متكررة مزيدة، أي استمراريات قطائعية بعدية، كما سنرى لاحقاً. والسؤال هنا، لماذا نظر الى تلك الخطابات التي انبثقت على أنها خطابات شكلت قطائع مع السابق؟ بشكل ما يتعارض مع ما طرحه أدونيس من جهة وفهمي جدعان من جهة أخرى والعديد من المفكرين الآخرين بأنه حتى اليوم لم تحدث أي قطيعة معرفية في الفكر العربي والإسلامي، وبأن جل هذه الخطابات منذ لحظة انبثاقها شكلت ما يعرف بالخطابات التوفيقية أو التلفيقية.

نتفق من حيث المبدأ على تصنيف هذه الخطابات بأنها توفيقية وتلفيقية، ولكن نرفعها إلى درجة القطيعة في الحفر الأركيولوجي. فمعرفية العصر الحديث أو "عصر النهضة" ومعرفية الحاضر قد اختلفت عن معرفية القرون التي سبقته: إما من حيث المنطوقات الحديثة في المجال السياسي

الاتزان والاضمحلال للحضارة الإسلامية والتي استمرت حتى القرن التاسع عشر، والمرحلة الرابعة وهي مرحلة اليقظة والنهضة. راجع لذلك:

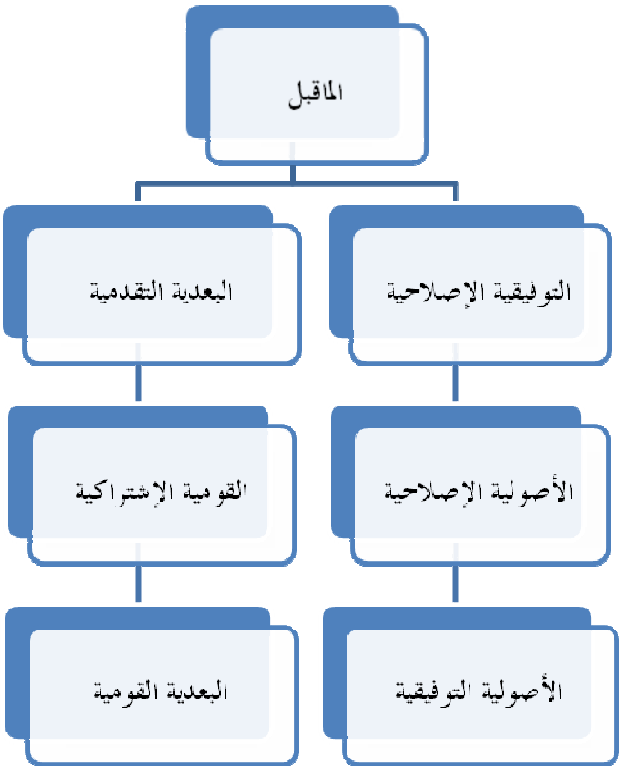
فهمي جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979. ص. 9-

[118] أدونيس. **الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، الجزء الثالث. بيروت: دار الساقي، (د.ت). ص. 9

وإما من حيث نظام الأشياء الجديد، وأقصد بها طبيعة الخطاب السياسي الحديث والتي هي مدار بحثنا هنا.

غير أن القطيعة كقطيعة لم تقتصر على الخطاب السياسي وحده، وإنما امتدت إلى قطيعة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فآليات الإنتاج العربية الحديثة وإن كانت مجرد تسويقية أو استهلاكية فإنها قد شكلت قطيعة على المستوى الاقتصادي مع القرون التي سبقت "عصر النهضة"، وظهور المدينة بمعناها الحديث وما أفرزته من نُظم ثقافية واجتماعية قد أحدث قطيعة مع مفهوم المدنية في المجال العربي القديم.

وعودةً إلى الخطاب السياسي وخاصة فيما يتعلق بالديمقراطية، رصدنا مجموعة من القطائع التي حدثت وما زالت تحدث داخل معرفية الفكر العربي والإسلامي من بدايات عصر النهضة وحتى اليوم، كما هو مبين في الشكل التالي:



وكما هو ملاحظ في الشكل فإن هناك خطابين قد أحدثا قطيعة مع القرون الوسطى، أولاً: خطاب التوفيقية الإصلاحية والذي من خلاله انبثق وقطع معه خطاب الأصولية الإصلاحية، ومن ثم انبثاق وانقطاع الأصولية التوفيقية معه. وثانياً: خطاب البعدية التقدمية الذي قطع معه القومية الاشتراكية ومن ثم انبثقت وانقطعت من خلاله البعدية القومية. وسنأتي على كل قطيعة بالتفصيل بتناول منطوقاتها، ولكن قبل ذلك سنتناول وسنرصد المنطوقات الحديثة التي انبثقت في "عصر النهضة".

ويجب التنويه إلى أن هذا التصنيف لا يلغي التداخل والتشابك بين هذه الخطابات ولا يقيم معرفية منفصلة لكل من هذين الخطابين، لأنه، وكما سنرى لاحقاً وفي الفصل الرابع من هذه الدراسة، فصل جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي ستتم إزالة هذه التصنيفات وسيتم التعامل معها ضمن معرفية واحدة، أي سنسعى إلى محاكمة وتبيان ورصد طبيعة علاقات السلطة والمعرفة والذات داخل هذه المعرفية. وقد قمنا بإجراء واعتماد هذا التصنيف لخدمة وتوضيح المنهج الإركيولوجي وخصوصاً فيما يتعلق بالانقطاعات.

3.4 قطيعة الخطاب السياسي في "عصر النهضة"، قطيعة منطوقات

مما لا شك فيه أن النظام الفكري الذي حكم "عصر النهضة" وبالأخص بدايات هذا العصر، أي منذ العقد الثالث في القرن التاسع عشر وحتى مطلع العشرينات في القرن الماضي، قد أحدث قطيعة مع فكر القرون الوسطى، وبالأخص مع فكر كتاب الدواوين وفقهاء السلطان. فلم تعد مسألة الخلافة والإمامة وما رافقها من شروحات حول الآداب السلطانية والسياسة الشرعية تحكم معرفية بدايات عصر النهضة، فقد انقطع الفكر السياسي الحديث عن الفكر السياسي التقليدي في صيغتيه التاريخية والنظرية، كما سنرى لاحقاً.

ورود بعض المصطلحات من المنظومة السياسية للقرون الوسطى في نصوص مفكري "عصر النهضة" الأوائل (الطهطاوي، خير الدين، البستاني، الأفغاني، عبده والكواكبي) لا يعني أنها استمرارية لتلك المنظومة، فهذه المفاهيم وبالأخص المفاهيم الشرعية "عبئت بمضامين سياسية حديثة، وكُيفت للتعبير عن معانٍ ودلالات لم تكن تحملها أصلاً"[119] فقد أعيد بناؤها في قوالب جديدة خارج سياق دلالتها الأصلية.

ظهرت العديد من المصطلحات والمفاهيم المعرفية الجديدة إبان "عصر النهضة" في النظام الفكري العربي لم تكن موجودة في السابق، كالدستور والشرطة والمنافع العمومية والمواطنية والبرلمان والحرية وإشراك الشعب في الحكم والتنظيمات السياسية فيما يخص الخطاب السياسي، وترافق ذلك الظهور مع ظهور مصطلحات ومفاهيم جديدة أيضاً في المجال الاقتصادي والاجتماعي.

فقد ظهر على يد رفاعة الطهطاوي بدعوته نحو التقدم والازدهار العديد من المفاهيم جديدة كالدعوة إلى تقييد سلطة الحاكم وفصل السلطات وتجديد التشريع وتحرير الاقتصاد، والربط بين الحقوق والواجبات بشكل متساوٍ، والدعوة إلى المساواة والحرية، فيقول:

> "حيث إن الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره وذله، وكرمته على جميع من عداه، فينبغي أن يصرف حريته في إكرام وطنه وإخوانه ورئيس دولته... فإذا كان الإنسان يكلف بنفع وطنه فلا يعد تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء أو إعانة الحكومة على مصارفها من التعدي على حقوقه، فإن هذا من واجبه لوطنه، حيث إن العدو الذي يتعدى بالإغارة على بلد من البلاد يجب على أهلها قتاله وصده عنها، وما

[119] عبد الإله بلقزيز. **الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، 2000. ص. 67

ذاك، في الحقيقة إلا لحماية الحرية... فمن محاسن حرية الأمة أنها تفرح أيضاً بحرية غيرها من الأمم، وتتأذى من استعباد الذي لا حرية عندهم".[120]

في مقابل ذلك تناول خير الدين باشا التونسي مسألة الحكم وطبيعة مؤسسات الحكم بصوره أكثر تفصيلاً، فقد دعا الى تشكيل الوزارات والبرلمانات، وتعميم حرية الصحافة القائمة على أساس الحرية والعدل لتحقيق القوة والتطور والازدهار، وإعطاء دور أكبر لرجال الأعمال في تحديد مصالح الناس، فقد كانت دعوة التونسي الأساسية هي بإنشاء التنظيمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية القائمة على العقل والتجربة وليس على الدين.

ودعا بطرس البستاني إلى المساواة والعلمانية بفصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وفصل السلطة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية، ودعا أيضاً إلى إصدار قوانين تتفق مع روح العصر والى اعتماد عقلية دقيقة للتفكير والعمل لفهم العلوم الحديثة، ورأى بالوحدة الوطنية السبيل نحو إعادة أمجاد العرب، ، فيقول:

"إن الشرق الذي كان مزدهراً في عابر الأزمان قد آل إلى الانحطاط. وسبب الانحطاط هو الحكومات الفاسدة. ولإصلاح الحالة لا بد من حكومات صالحة ترتكز قبل كل شيء على مراعاة مبدأ العدالة، وعلى فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وفصل السلطة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية... ".[121]

ورأى جمال الدين الأفغاني أن تحرير البلاد الشرقية من الحكم الاستبدادي وإنقاذها من الاستعمار الأجنبي لا يتم إلا بالتحرر من الجمود والعمل على التغيير والتطوير، لا بالتسليم بالأمر الواقع، وذلك يتم عبر دراسة علوم الغرب ومعرفة سر عظمته وقوته وتقدمه، والاقتداء

---

[120] رفاعة الطهطاوي. **الأعمال الكاملة**. ج.2 473

[121] بطرس البستاني. **خطاب في الهيئة الاجتماعية**. بيروت؛ (د.ن) 1869. ص. 31. نقلاً عن البرت حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939**. (ترجمة كريم عزقول). بيروت: دار نوفل، 1997. ص. 109

بمناهج تؤدي إلى النهضة القائمة على أساس العلم وأركانه.[122] ويكون ذلك في إعادة إحياء التراث العربي والإسلامي في منابعه الأولى نظراً لما يحمله من معطيات ومعارف تضاهي وتتفوق حسب رأيه على المعطيات والمعارف الغربية الحديثة.

ودعا محمد عبده إلى العقل والنقل معاً، وميز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للعشب من حق العدالة على الحكومة.[123] وسعت أفكاره التوفيقية إلى التوفيق ما بين الإسلاميين التقليديين وأصحاب النزعة العقلانية، وبمحاولة قراءة القرآن بروح العصر الجديد، فالشورى هي واجب شرعي تحقق نهوض مدنية الحكم الجديد.

وشخّص عبد الرحمن الكواكبي حالةَ التراجع العربي التي وصفها بالداء، وعالجها بالدعوة إلى الشورى الدستورية التي اعتبرها الدواء[124]وشرح الاستبداد باعتباره السبب وراء تأخر العرب والمسلمين، ودعا إلى الحرية والحرية السياسية وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومحاربة الاستبداد وتجديد الدين بازالة ما علق به من بدع وخرافات من خلال محاربة أفكار الفقهاء الجامدين.

إذاً، فقد وقف فضاء "عصر النهضة" على العديد من المفاهيم والمصطلحات الجديدة التي إما أعيد إحياؤها من التراث العربي الإسلامي بعد أن كانت مغيبةً طوال العقود الوسطى، كالشورى

---

[122] قدري قلعجي. **ثلاثة من أعلام الحرية، جمال الدين الأفغاني محمد عبده سعد زغلول**، ط.2 . بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1994. ص. 10 - 13

[123] محمد عمارة. **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، ط.2. القاهرة: دارة الشروق، 1988. ص.13 - 16

[124] جورج كتورة. **طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، دراسة تحليلية.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987. ص. 20 - 22

وأهل الحل والعقد "التي لم تخرج أو تتعد إطار كلام الفقهاء".[125] وإما معارف ومفاهيم جديدة جاءت بفعل التواصل القسري وغير القسري مع الحداثة الأوروبية.

3.5 الإصلاح كمعرفية "عصر النهضة"، فطيعة الإصلاح التوفيقية مقابل السياسة الشرعية والآداب السلطانية

رغم الاختلافات النسبية بين المفكرين الأوائل "لعصر النهضة": بتفاصيل رؤيتها للحداثة الغربية، ومدى العلاقة التي أقامتها مع التراث العربي الإسلامي من جهة والواقع الاجتماعي من جهة أخرى، والتي ارتبطت بطبيعة الإجابات والحلول المقترحة بالبحث عن منفذ ومخرج من حالة التراجع على كافة الصعود، سواء كانت بالقطيعة مع السابق أو بإعادة إحياء السابق، أو بتوليف وتوفيق السابق على الحاضر. فرغم كل هذه الفروقات توحد المفكرون الأوائل "لعصر النهضة" تحت ثلاثة أسئلة شكلت الأسس الفكرية التي بلورت وصقلت معرفية ذاك العصر؛ كيف تقدم الغرب؟ لماذا تراجعت الحالة العربية والإسلامية؟ كيف يمكن إعادة إحياء الحضارة العربية الإسلامية؟ ومن خلال هذه الأسئلة انبثقت الديمقراطيةُ في الخطاب العربي ضمن معرفية الإصلاح لأول مرة.

تبلور الإصلاح كأيديولوجيا لمفكري ذاك العصر، مقابل حالة الجمود التي اتسمت بها العصور الوسطى، وتمحورت حول الإصلاح جل الأفكار التي طرحت، وكانت الدعوة إلى الإصلاح تمر عبر الرجوع إلى العقيدة بصفائها، والى تراث الحضارة الإسلامية في حيويته[126] والى استقدام ما توصلت إليه حضارات أخرى بشرط أن لا تتعارض وتتنافى مع العقيدة والتراث، لقد كان الهدف الأهم والأسمى لهؤلاء المفكرين هو تحقيق دولة إسلامية حديثة.

---

[125] محمد عمارة. **تيارات الفكر الإسلامي**، ط.2. القاهرة: دار الشروق، 2007. ص. 330

[126] راجع: أحمد أمين. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت).

ورغم ارتباط هذا الفكر الإصلاحي بالحداثة الغربية الساعي نحو إقامة دولة إسلامية حديثة، إلا انه تميز في تلك الفترة بأن منطلقه كان منطلقاً دينياً في الأساس، ينبع من صفاء الدين بالرجوع إلى سيرة السلف الصالح مقصياً كل التأويلات والمعتقدات والعادات التي لحقت به في القرون الوسطى، فكانت "دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي"[127] ، وبهذا فإن الإسلام الذي تحقق في الماضي بات بمثابة المعيار الذي ينبغي تحقيقه في المستقبل، وحدود الحراك الفكري لرواد الإصلاحية التوفيقية.

وعلى الرغم من حدود هذا الحراك الفكري ضمن الدين، إلا انه قد شمل العديد من المجالات والجوانب سواء كانت الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، بالإضافة إلى السياسية. وتكاد لا تجد مفكراً في ذلك الوقت إلا وتطرق في نصوصه لكافة هذه الجوانب. ومثل الكواكبي ونصوصه لحظة القطيعة السياسية مع فكر القرون الوسطى، لهذا سنقوم بدراسة وعرض أفكار الكواكبي، لتوضيح كيف مثلت هذه اللحظة تلك القطيعة.

يشخص الكواكبي أن السبب وراء تراجع حالة العرب والمسلمين يكمن بالاستبداد السياسي "تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية".[128] وبهذا يصرف الكواكبي جل اهتمامه للحديث عن الاستبداد، ولكنه يرى بالاستبداد العربي حالةً طارئة، أي لا تقع في الجذور والأساس وإنما في الأغصان والفروع.[129]

---

[127] علي أومليل. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985. ص. 5

[128] عبد الرحمن الكواكبي. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995. 434

[129] أدونيس، مصدر سابق، ص. 124

ولأجل ذلك ينتهج الكواكبي منهجاً من ثلاث مراحل، الأولى: تبيان حال الحاضر بتشخيصه تشخيصاً دقيقاً، والثانية: تعليل أسباب الخلل النازل بالجهل الشامل، والمرحلة الثالثة: نقد الأمراء والعلماء. ويخلص الكواكبي من وراء هذا المنهج الى أن الاستبداد السياسي يقع في رأس قائمة أسباب الانحطاط العربي.[130] ويعرف الاستبداد بأنه "صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين".[131]

ويرى الكواكبي بأن هناك أشكالاً عديدة للحكومة المستبدة، منها حكومة الفرد المطلق الذي تولى بالغلبة أو بالوراثة وهي أشد مراتب الاستبداد، ومنها أيضا حكومة الفرد المنتخب غير المسؤول، أو الجماعة المنتخبة غير المسؤولة، ومن ثم الحكومة الدستورية التي تفرق بين السلطات: التشريعية والتنفيذية والمراقبة.

ينفي الكواكبي ما ذهب إليه العلماء بأن الدين يولّد الاستبداد، مؤكداً أن الدين الذي يولد الاستبداد هو دين أُفرغ من محتواه على يد المستبدين "اللهم إن المستبدين وشركاءهم (يقصد فقهاء القرون الوسطى) قد جعلوا دينك غير الدين".[132] ويرى الكواكبي أن الناظر في تاريخ الإسلام سوف يجد عند بعض من الخلفاء والملوك الأولين وبعض العلماء الأعاجم وبعض مقلديهم من العرب المتأخرين أقوالاً افتروها على الله وسوله.[133] هؤلاء هم من ينقُدهم الكواكبي وهم من بنى عليهم قطيعته المعرفية نظرياً حينما دعا إلى العودة للدين في أصوله الأولى والى تطبيق ما يسميها (الإسلامية)، فالإسلامية كما طرحها هي "مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء وبحضها على الإحسان والتحاب. وقد جعلت

---

[130] المصدر نفسه، 126

[131] عبد الرحمن الكواكبي. مصدر سابق. ص. 437

[132] المصدر نفسه، ص. 451

[133] المصدر نفسه، ص. 453

أصول حكومتها: الشورى الإريستوقراطية أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم".[134]

بنفس هذا المنهج ذهب علي عبد الرازق في كتابة *الإسلام وأصول الحكم* بنقد مفهوم الخلافة، بإخراجه من سياقه الديني وإدخاله ضمن السياق السياسي، منجزاً مفهوم الفصل بين الدولة والدين، وقُدر لهذا الكتاب أن يكون نهاية التوفيقية الإصلاحية التي امتدت من الطهطاوي وحتى علي عبد الرازق.

3.5.1 قطيعة الأصول الإصلاحية (السياسة الشرعية والآداب السلطانية) مقابل قطيعة الإصلاح التوفيقية

بدأت بذور هذه القطيعة مع تلميذ محمد عبده الشيخ رشيد رضا، الذي مثل الجيل الثاني من رواد "عصر النهضة"، ورغم أنه يوضع من قبل المؤرخين في خانة الإصلاحية التوفيقية، إلا أن إعادة اكتشافه وإحيائه لمنظومة السياسة الشرعية عند كل من ابن تيمية وابن القيم والغزالي قد زرع البذور الأولى للقطيعة التي تجلت بشكل واضح عند لحظة حسن البنا على الصعيد النظري ولحظة السيد قطب على الصعيد التطبيقي. لعب رضا دور القابلة المعرفية لهذه القطيعة، "لقد نبههم (ويقصد هنا رشيد رضا) إلى منظومة السياسة الشرعية ومفاهيمها، وإلى فكر ابن تيمية وابن القيم والغزالي، وفتح بذلك أمام مقالتهم آفاقاً ما كانت لتُفتح لولا جهد تأصيلي كالذي قام به من موقع وازن: إن كان في الكفاءة العلمية أو في السلطة الرمزية اللتين تمتع بهما".135

---

[134] المصدر نفسه، ص. 450

[135] رضوان السيد وعبدالإله بلقزيز. **أزمة الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، 2000. ص. 70

فاعتماد رشيد رضا على ابن تيمية وإعادة إحياء نصوصه، وانحرافه عن استنارة محمد عبده ليرتد إلى سلفية حنبلية جذرية، مواجهاً وخاضعاً لمعارك معرفية ضد "التحديثيين" و"الليبراليين" كلطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين،[136] بحيث انشق عن الإصلاحيين الانفتاحيين وانكفى إلى موضوعة الأصالة، شكّل نهاية المسيرة التي انبثق منها فكر حسن البنا وتطبيق السيد قطب والتي من خلالها تم القطع مع معرفية الإصلاح التوفيقية.

فلم تعد منطوقات السياسة الشرعية تحمل أية معانٍ خارج سياقها التراثي، واستبدل في هذه القطعية موضوع الدولة الحديثة كما رأته الإصلاحية التوفيقية بفكرة الدولة الإسلامية ذات الجذور الشرعية، وحلّت معرفية السياسة الشرعية كإطار وحيد للحراك المعرفي ومرجعية وحيدة للتفكير. فأُعيد إحياء مفاهيم السياسة الشرعية مع الماوردي والغزالي وابن تيمية بتكيفها بمقتضيات مفهوم الدولة الإسلامية المفترضة، بمقتضى حق الولاية الشرعي ومقتضى نصب الإمام.[137] فمقابل الكواكبي الذي تحدثنا عنه في لحظة القطيعة الإصلاحية التوفيقية مع معارف الآداب السلطانية والسياسة الشرعية، سنتحدث عن لحظة سيد قطب الذي أعاد استمرارية الآداب السلطانية والسياسة الشرعية بالقطيعة الكاملة مع الإصلاحية التوفيقية.

رأى حسن البنا في جوهر الدين الإسلامي؛ أنه دين اجتماعي سياسي، وأن إقامة حكومة إسلامية حقيقية هي من القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي، فالدين الإسلامي هو "دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثورة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة".[138] والحكومة

---

[136] إبراهيم أعراب. **الإسلام السياسي والحداثة**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000. ص. 40

[137] رضوان السيد وعبدالإله بلقزيز، مصدر سابق. ص. 73

[138] حسن البنا. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، (رسالة التعاليم). بيروت: مؤسسة الزغبي، (د.ت) ص.7

الإسلامية وتحقيقها هو السبيل نحو نهوض المسلمين وإنقاذهم لتحقيق نهضة جديدة. ويحدد البنا ثلاث قواعد أساسية لهذه الحكومة الإسلامية وجب توفرها وهي: أولاً، مسؤولية الحاكم أو الحكومة أمام الله أولاً وأمام رعيتها من البشر ثانياً، وحدة الأمة روحياً واجتماعياً في إطار من الأخوة، ثالثاً، احترام إرادة الأمة التي من حقها أن تراقب حكامها.[139] هذه الأفكار التي بثها حسن البنا عند تأسيسه (لجماعة الأخوان المسلمين) وإن بدت أنها أكثر "تنويراً" قد قطع معها سيد قطب في منهجه "الرباني".

يرى قطب أن المنهج الذي يتبعه منهج "رباني" دائماً على حق، يسعى إلى إزالة الأنظمة والسلطات "الوجود الجاهلي" القائمة عن طريق الجهاد والقوة ليحل مكان هذه الأنظمة "الوجود الإسلامي". وبث في هذا المنهج العديد من المفاهيم الجديدة كمفهوم "الجاهلية" غير المرتبط بزمان، وإنما مرتبط بوضع كان في الماضي قبل الإسلام وهو نفسه اليوم في القرن العشرين، وأيضاً مفهوم الحاكمية؛ بالخضوع إلى حاكمية الله وحده بعيداً عن أشكال الحكم البشرية والوضعية. فالحاكمية كما يقول عنها سيد قطب:

> "وأولى خصائص الألوهية حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهجٍ لحياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلهاً من دون الله بالاعتراف له بأكبر خصائص الإلوهية".[140]

وتقوم فكرة الحاكمية التي استقاها سيد قطب عن أبي الأعلى المودودي على "الاستخلاف" و"الوحدانية"، فالاستخلاف هو: "أن يجعل الإنسان ليس مالكاً حقيقياً ولا مشرعاً أصلياً ولا حاكماً لذاته، بل ترجع كل الصفات إلى الله وحده الذي ضمنها في شريعته، وعلى الناس أن يتصرفوا

---

[139] حسن البنا. **مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي**. ص. 359

[140] سيد قطب. **هذا الدين**. القاهرة: دار الشروق، 1982. ص. 17 – 18

بموجبها". أما مفهوم الوحدانية فهو: "ليس مجرد مبحث في علم التوحيد، بل هو الأساس الذي يجب ان تقوم عليه الدولة الإسلامية باعتبار أن الأرض كلها لله... إذ لا مجالَ في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة كخليفة لله".[141] وبهذا، فلحظة سيد قطب شكلت القطيعة الكاملة ما بين الإسلام والفكر السياسي الحديث باعتبار الأمة والشعب هم مصدر السلطات والتشريع، وأيضا قطعت مع التوفيقية الإصلاحية التي قارنت ما بين المفهوم الدستوري الحديث للدولة وبين نظرية الشورى الإسلامية من ناحية أخرى.

3.5.2 قطعية الأصول التوفيقية مقابل قطيعة الأصول الإصلاحية

مقابل الجدار الذي بنته الأصولية الإصلاحية حول نفي خطاب الفكر السياسي الحديث من معرفيتها، بوصفها بأنها أفكار سياسية مستوردة لا تصلح بأي حال من الأحوال لواقع المجتمعات العربية والإسلامية، بل ذهب البعض إلى وصف مشتقات هذا الفكر السياسي الحديث كالديمقراطية بأنه نظام كفر. تشكلت قطيعة معرفية جديدة عند لحظة ما يعرف بـ"الإسلاميين المعتدلين" منذ بدايات الثمانينات وحتى اليوم، والتي من خلالها تم إعادة إنتاج وربط أفكار الإصلاحية التوفيقة، التي لم تر تعارضاً ما بين الديمقراطية كنظام سياسي حديث والشورى كآلية للحكم.

تمثلت هذه القطيعة عند كل من (راشد الغنوشي ومحمد عمارة وحسن حنفي وحسن الترابي وغيرهم)، من حيث رؤيتهم لقضايا الفكر السياسي الحديث، وعلى رأسها قضية الديمقراطية، بحيث أُعيد طرح مفهوم الديمقراطية كمفهوم لا يتعارض مع الدين الإسلامي. وشكل السؤال حول مدى تعارض الفكر السياسي الحديث مع الدين الإسلامي معرفية الأصول التوفيقية، التي اتجهت نحو إعادة التوفيق الأصولي لهذه الفكرة.

---

[141] أبو الأعلى المودودي. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980. ص. 77 – 78.

فيرى راشد الغنوشي أن الديمقراطية هي تماماً كالشورى، بل يذهب الى أبعد من ذلك بالحديث عن أن الغرب قد أخذ نظام الشورى من الإسلام وطوره ليصبح نظاماً ديمقراطياً، فيقول: "لا حرج علينا أن نأخذ بأي جديد نافع، الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها، والغرب اقتبس واستورد من علومنا ومعارفنا ما أسس عليه بنيانه ونما به معارفه حتى نمت تلك المعارف في أسسها على علومنا..."[142]

وبهذا، فلا يرى الغنوشي أي مانع من الأخذ بمضمون الديمقراطية، ولكن ليس الديمقراطية كمصطلح، فيقول "الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أو الإجماع وإنما أيضا منهج للتربية وعلاج التطرف بالحوار... إن الإسلام يمتلك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها".[143]

ولم ير حسن حنفي أيضاً أي تناقض ما بين النظام الديمقراطي والفقه السياسي الإسلامي، فالسلطة السياسية في الإسلام تستمد شرعيتها من العقد الاجتماعي، أي بالبيعة، فيقول"

> "أنا لا أتردد لحظةً واحدة في أن أجعل النظام الإسلامي ديمقراطياً، لأن الإمام (الحاكم) ممثل السلطة السياسية مبايع من الناس، والإمامة عقد وبيعة واختيار، وبالتالي فهي عقد اجتماعي بينهم وبين الحاكم، إذا أطاع شروط العقد فعلينا السمع والطاعة فإن عصا نصحناه، فالدين النصيحة وأمرنا بالمعروف والنهي عن المنكر... مبدأ الحكم في الإسلام هو البيعة والاختيار والشورى... فالفقه السياسي الإسلامي بلا مواربة هو نظام ديمقراطي يقوم على الانتخاب العام الحر".[144]

---

[142] راشد الغنوشي. مجلة المنطلق، عدد 110، سنة 1995. ص. 32-33

[143] المصدر نفسه، 33

[144] حسن حنفي مجلة المنطلق، عدد110. سنة 1995. ص. 59

فقد وضع حنفي مقابل الديمقراطية الشورى ومقابل العقد الاجتماعي البيعة ومقابل المعارضة الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر ومقابل السلطة السياسية الإمام الحاكم.

ولم يجد محمد عمارة أيضاً أي تعارض ما بين الإسلام والديمقراطية والشورى، إذ اعتبر أن العلاقة ما بين الحاكم والمحكومين في الفقه السياسي الإسلامي تحدد وفق مبدأ التعاقد الدستوري بين الأمة وأولي الأمر، والشورى بالنسبة له هي استخراج الرأي، أي الاشتراك في اتخاذ القرارات في إدارة العمران أو الأسرة صعوداً إلى المجتمع والدولة، ويقارن عمارة ما بين الشورى والديمقراطية بالقول "بأنها (أي الشورى) لا تتمايز عن الديمقراطية الغربية في الآليات والمؤسسات والخبرات".[145] ولكنها تتمايز عن الديمقراطية بأن حقوق الله لها أسبقية على حقوق الإنسان. وبنفس الطريقة والمنهج فقد سعى حسن الترابي إلى تأصيل مفهوم الديمقراطية في الإسلام بأن المبدأ الديمقراطي ينبع من أسس العقيدة التي تعلن المساواة بين الناس في العبودية لله.[146]

3.6 التحديث كمعرفية "عصر النهضة"؛ قطيعة البعدية التقدمية (العلمانية، الليبرالية) مقابل قطيعة الإصلاحية التوفيقية

في حين كانت الإصلاحية التوفيقية تسعى إلى معاودة قراءة الدين الإسلامي وحيثياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية برؤية معاصرة، فرضتها التغيرات الظرفية على واقع الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية، وقامت بإعادة إحياء منقوقات إسلامية قديمة معبأة برؤية معاصرة، وتتوافق مع متطلبات الحياة الجديدة. بحيث كان إصلاح حال الأمة بكافة جوانبها

---

[145] محمد عمارة. مصدر سابق، ص. 52 - 53

[146] حسن الترابي. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**. (د.م): الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987. ص. 54

معرفية الإصلاحية التوفيقية من أجل التقدم أو الترقي أو التمدن أو التحديث، برزت قطيعة معرفية جديدة تمثلت عند كل من (بطرس البستاني، فرنسيس مراش، شبلي شميل، فرح انطون، أديب إسحق، قاسم أمين، أحمد فارس الشدياق) في العقد الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وعند كل من (أحمد لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين) في العقد الأول من القرن العشرين. بالدعوة إلى القطيعة الكاملة مع التراث بقيام مجتمع قومي علماني قائم على أساس العلم.

وقد حلت الأفكار الليبرالية كمعرفية هذه القطيعة التي قامت من أجل التقدم والتحديث، بالدعوة الى العلمنة بفصل الدين عن السياسة والمجتمع، والمناداة بحرية الفكر والمعتقد، وإقامة المساواة بين المواطنين أمام القانون بدون أي تمييز بينهم، والاهتمام بالتربية السياسية من أجل إعداد المواطن والحاكم لقيام كل منهما بمهامه المحددة، والعمل على تنمية العقل وتهذيب العادات والأخلاق في عملية التحديث المجتمعي.

بهذا حكمت فكرة التقدم والتحديث المنظومة المعرفية لهذه القطيعة، وتجلت عند رؤيتين؛ نقد القديم، وتمثلت عند كل من أحمد فارس الشدياق في منتصف القرن التاسع عشر وأوصله طه حسين إلى ذروته في منتصف القرن العشرين، وذلك بتعويل أسباب التأخر والتراجع والاستبداد بفعل المورث الديني، والرؤية الثانية تمثلت بالتبشير بالحداثة، استلهام النموذج الأوروبي، بالتعريف بهذا الفكر إما عن طريق الترجمة أو العرض، كما كان عند كل من (شبلي شميل، فرح انطون، أحمد لطفي السيد، سلامة موسى وغيرهم). [147]

[147] عبد الإله بلقزيز. **العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. ص.35

غير أن نقد القديم لم يكن مجرد وسيلة للترويج للأفكار الأوروبية الحديثة عن هؤلاء "فقد بحثوا عن الحديث في القديم نفسه"[148] لاستخراج الحديث منه، فقرأ فرح انطون ابن رشد واستعاد منه الخطاب العقلاني، وحاور طه حسين عبد الرحمن بن خلدون في فكره الاجتماعي، وأبا علاء المعري وأبا النواس في الشعر، واستعان أحمد فارس الشدياق بالجاحظ وأبي حيان التوحيدي في ثورته في التعبير الأدبي ضد قوالب التعبير المجمدة.[149]

انتقد شبلي شميل الحكم الاستبدادي والحكم الديني، ورأى بأن الحكم الديني يولد الفوارقَ بين الناس ويستخدم سلطته لمنع نمو العقل البشري نمواً صحيحاً، في حين يعمل الحكم الاستبدادي على سلب حقوق الأفراد في حرية التفكير والمعتقد والتنظيم، فالعلوم الطبيعية عند شميل هي أساس العلوم الإنسانية الصحيحة والتي يجب عليها أن تشكل قاعدة للشرائع.[150] فلا يشكل الدين مصدراً لتلك الشرائع، فالدين بنظر شميل هو "عنصر تفرقة ليس بحد ذاته، بل لأن رؤساءه يبذرون الشقاق بين الناس".[151] فالحالة العربية أضعفت ليس بسبب الإسلام والقرآن، بل بسبب سلطة رجال الدين، لهذا فكل ما ضعفت سلطة الدين ازدهرت وتقدمت حال الأمة العربية، ويشير شميل إلى أن ما حصل في أوروبا من ثورة الإصلاح اللوثري والثورة الفرنسية بإضعاف سلطة "الأكليروس" على المجتمع، يمكن أن يحدث أيضا في المجتمعات الإسلامية لإضعاف سلطة رجال الدين.

---

[148] المصدر نفسه. ص. 35 - 36

[149] المصدر نفسه. ص. 35

[150] البريت حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939**. (ترجمة كريم عزقول). بيروت: دار نوفل، 1997.

[151] المصدر نفسه، ص. 255

وانشغل قاسم أمين في تحرير المرأة، إذ اعتبر أن إصلاح العائلة يمثل البداية لكل إصلاح حقيقي يسعى إلى نهوض الأمة وتقدمها، فطبيعة العلاقات التي تخرج من العائلة هي نفسها العلاقات التي تسود في منظومة المجتمع، لهذا فإن تخليص المرأة من الاستبداد وتحريرها وتزويدها بالثقافة الصحيحة كفيلٌ بإعادة تصحيح منظومة العلاقات المجتمعية، هذه الثقافة الصحيحة في نظر أمين هي الحرية، التي احتلت مكاناً بارزاً في فكره، والتي استمدها من العلوم والفكر الاجتماعي الحديث. فليس هناك أحكام نهائية وإنما هي أحكام تاريخية، لأن الاجتماعي هو الأساس في فهم "الديني" لأنه هو الأساس في "الخطاب الإلهي".[152]

ورفض أمين أن يتم الربط ما بين المدنية والإسلام، فكل منهما له "مناطق نفوذه وقوانينه ومقاييسه الخاصة"[153] قاطعاً مع ما ذهب إليه كل من الأفغاني وعبده في محاولتهما الربط والتوحيد بين المدنية والإسلام. وهذا أيضاً ما ذهب إليه فرح انطون بالدعوة إلى الفصل ما بين الديني والدنيوي، فتدخل رجال الدين في الشؤون الدنيوية للمواطنين يقف حجر عثرة أمام إقامة مجتمع ومدنية حقيقية تسود فيها أنظمة التساهل والعدل والمساواة والحرية والعلم والعقلانية.[154]

ودعا طه حسين إلى فصل الدين عن العلم والدين عن السياسة، معلياً من مبدأ الحرية، بالفصل بين السلطات على مستوى الدولة، لتنتج سياسةً علمية تربوية وثقافية حرة بعيدة عن سلطة الأزهر، والفصل بين العلاقات الاجتماعية والانتماء المذهبي على مستوى المجتمع، لتنتج حداثةً

---

[152] نصر حامد أبو زيد. **النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إدارة المعرفة وإدارة الهيمنة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995. ص. 10

[153] مجموعة من المؤلفين. **الفكر العربي في مائة سنة**. ص. 465

[154] البريت حوراني، مصدر سابق. ص. 262

اجتماعية.[155] فالدين الإسلامي بالنسبة لحسين ليس إلا جزءاً من التاريخ القومي، ولا يصلح لأن يكون مصدراً تعيش على وقْعه الحياة الدنيوية، فيقول:

> "إن الدين الإسلامي يجب أن يعلم فقط كجزء من التاريخ القومي لا كدين إلهي منزل يسن الشرائع للبشر. فالقواعد الدينية لم تعد تصلح في الحضارة الحديثة كأساس للأخلاق والأحكام. ولذلك، فلا يجوز أن يبقى الإسلام في صميم الحياة السياسية، أو أن يتخذ كمنطلق لتحديد الأمة. فالأمة تحدد وتعين بمعزل عن الدين".[156]

هكذا تشكل خطاب البعدية التقدمية على مفاهيم رئيسة أهمها ما تطرحه الليبرالية من رؤية نحو الحرية والتقدم والتمدن، وما تطرحه على الصعيد السياسي من ديمقراطية يتساوى فيها الجميع أمام القانون والدستور.

3.6.1 قطيعة القومية والاشتراكية مقابل قطيعة البعدية التقدمية

بدأت بذور هذه القطيعة تتشكل منذ أواسط القرن التاسع عشر وخاصة عند بعض من المثقفين المسيحيين اللبنانيين وامتدت فيما بعد لتضم مسلمين من لبنان وسوريا وفلسطين، وتمحورت هذه البذور القومية آنذاك في الدعوة إلى الانفصال عن الحكم العثماني، أي حق العرب بالانفصال وإقامة دولة عربية ضمن حدود جغرافية بعيداً عن السيطرة العثمانية. غير أن هذه القطيعة قد تجلت بشكل واضح وضمن إطار نظري صريح مع عشرينات القرن العشرين، مع لحظة ساطع الحصري الذي نادى إلى الوحدة العربية وتشكيل دولة عربية واحدة لتصبح قوية في جميع المجالات: السياسية والثقافية والاقتصادية والعسكرية. وقد رأى الحصري في التاريخ واللغة العاملين الرئيسيين وراء الوحدة العربية، فقد رأى في التاريخ شعور الأمة وذاكرتها، واللغة

---

[155] فيصل دراج. **الحداثة المتقهقرة، طه حسين وأدونيس**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2006. ص. 24

[156] مجموعة من المؤلفين. **الفكر العربي في مئة سنة**، ص. 398

روح الأمة وحياتها. أما العوامل الثانية الدين والأرض والانتماء إلى عرق واحد فما هي إلا عوامل مؤثرة ولكن ثانوية.[157]

علي أية حال، تمثلت هذه القطيعة مع فكر البعدية التقدمية ليس في سعيها نحو التقدم أو التطور، وإنما في مجالات اشتغال هذا الفكر للوصول إلى هذا التقدم والتطور، ففي حين كانت الفكرة الرئيسية لدى البعدية التقدمية بإقامة دولة حديثة مرهونة بإحداث التقدم، اتجهت القومية والاشتراكية إلى التركيز على شكل هذه الدولة، دولة واحدة لدى القوميين ونظامها الاقتصادي هو الاشتراكي عند الماركسيين، بحيث ابتعدت القومية والاشتراكية عن مناقشة ماهية الدولة ومضمونها السياسي. فلم تعد قضايا التحديث التي طرحها فكر البعدية التقدمية من المساواة والحرية والديمقراطية مثار نقاش لدى القومية الاشتراكية، بل اتجهت القومية نحو مفاهيم أخرى كحق تقرير المصير. وسيطرت الدعوة إلى الوحدة العربية معرفية هذه القطيعة، وأهملت الديمقراطية كمفهوم وكتطبيق بدعوى أن الحريات الديمقراطية ضارة بالمصلحة القومية، وذلك لأن الجهود التي تصرف من أجل إقامة حكم ديمقراطي في النظام القطري قد تبدد وتلهي عن الفكرة الرئيسية وهي تحقيق الدولة العربية الواحدة.[158] وهكذا أجلت القومية الاشتراكية الحديث عن طبيعة النظام السياسي للدولة المأمولة إلى حين تحقيق الوحدة العربية بإقامة دولة عربية واحدة تشمل جميع الأقطار العربية من الخليج إلى المحيط.

3.6.2 قطيعة البعدية القومية مقابل قطيعة القومية الاشتراكية

---

[157] محمد عابد الجابري. **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. ص. 97 – 98

[158] مجيد خدوري. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. القدس: مؤسسة ابن رشد للنشر، 1970. ص. 58

بدأت بذور هذه القطيعة عندما أعلن قسطنطين ازريق ضمن كتابه *معنى النكبة مجدداً* بأن أحد أهم الأسباب التي وقفت وراء أحداث هزيمة 67 وفشل المشروع القومي العربي، أنه بجانب غياب قواعد التفكير العلمي في المجتمع العربي فإن غياب المسألة الديمقراطية التي تسمح بالتعددية بكل صورها وأنماطها هو الجانب الآخر لهذا الفشل.

وبدأت البعدية القومية في مراجعة واحتواء أسباب فشل القومية الاشتراكية، ومنذ ثمانينات القرن العشرين وحتى يومنا هذا ركزت البعدية القومية على القضايا التي كانت غائبةً عن الفكر القومي الاشتراكي السابق، وأهم هذه القضايا هي مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان بالإضافة إلى البعد التنموي العربي.[159]

وأخذت مسألة الديمقراطية عند هذه القطيعة جانباً آخر، فلم يعد النقاش الديمقراطي محصوراً في المسألة السياسية وأنظمة الحكم العربية وجيوشها، فقد اتجه المفكرون إلى دراسة واقع المجتمعات العربية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، فقد أنزل النقاش من البنية الفوقية إلى البنية التحتية، وأصبحت البنية التحتية هي مدار ومجال اهتمام الفكر العربي المعاصر.

> "ولم تتعرض هذه الكتابات (ويقصد بها الكتابات التي تلت هزيمة 67) في الأساس لنقد أنظمة الحكم العربية أو الأداء العسكري للجيوش العربية من الناحية الفنية. وإن أداء هذه الأنظمة وهذه الجيوش البائس كان أمراً مفروغاً منه، وتمحورت الأسئلة الرئيسية

[159] لأجل تبيان هذه المراجعة التي شكلت قطيعة مع الفكر القومي الاشتراكي باحتوائه وتطويره راجع مؤلفات مركز دراسات الوحدة العربية منذ ثمانينات القرن العشرين، فقد بدا بإن معرفية هذه القطيعة الجديدة بالاضافة الى تحقيق الوحدة العربية هي طبيعة وشكل نظام الحكم، بإعطاء الاهمية الكبرى نحو مسألة الديمقراطية وحقوق الانسان. لمزيد من المعلومات يرجى مراجعة موقع مركز دراسات الوحدة العربية على الصفحة الإلكترونية.

حول مقدرة المجتمع العربي كمجتمع، بقيمه وعاداته وأعرافه وتنظيمه الاجتماعي وثقافته السياسية، من الوقف أمام التحدي الداهم والخطر المحدق".[160]

ويضيف جقمان بأن هذه الكتابات شكلت المضمون الفكري والتاريخي الذي برز من خلاله الاهتمام بموضوع الديمقراطية "كاهتمام رئيسي في قضية محددة وكدعوة وسعي لإرساء قواعدها وعناصرها الأساسية".[161] فما كان هدف القومية الاشتراكية بتحقيق الوحدة العربية أولاً ومن ثم التفكير في القضايا الديمقراطية، بات بالنسبة للبعدية القومية معكوساً، أي رأت البعدية القومية أن تحقيق الوحدة العربية يمر عبر تحقيق الديمقراطية أولاً في الدولة القطرية والتي من خلالها تصبح إقامة الدولة العربية الواحدة ممكنة، فوضعت الديمقراطية في قائمة أولويات المشروع النهضوي العربي الجديد مشروع البعدية التقدمية.[162]

3.7 المنظومة المنطوقية التي حكمت الديمقراطية داخل معرفية الخطاب العربي والإسلامي الحديث والمعاصر

بعد أن قمنا بتحديد لحظات الانقطاع التي لحقت بالخطاب السياسي العربي والإسلامي منذ بدايات "عصر النهضة" وحتى يومنا هذا، سنسعى في هذا القسم إلى تحديد المنظومة المنطوقية التي حكمت وتحكم الديمقراطية داخل معرفية هذه الانقطاعات. وما نقصده بالمنظومة المنطوقية هي جملة الحيثيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي حدثت وحكمت ظهور وخفوت الديمقراطية داخل الخطاب العربي والإسلامي. وبكلام آخر هي جملة الشروط السياسية

---

[160] جورج جقمان. الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية. في برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1993. ص. 26

[161] المصدر نفسه، ص. 27.

[162] راجع مقدمة مركز دراسات الوحدة العربية في كتب يتناول محتواها موضوع الديمقراطية، انظر على سبيل المثال: ابتسام الكتبي وآخرون. **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004. ص.7

والاقتصادية والاجتماعية التي سمحت وهيأت مناخاً مناسباً للديمقراطية في الظهور داخل ثنايا الفكر العربي والإسلامي، وبلغة الأركيولوجيا المحضة هي قواعد أو أنظمة التبعثر والتوزع التي تسمح بفترة ما بظهور الموضوعات.

والمفارقة التي تسجل هنا في الخطاب العربي والإسلامي، بأن المنظومة المنطوقية التي حكمت الانقطاعات المتتالية داخله لم تتبدل بالجوهر وإنما بالشكل، أي أن المنظومة المنطوقية التي حكمت انقطاع الإصلاحية التوفيقية مع القرون الوسطى هي نفسها التي حكمت انقطاع التقدمية البعدية، وهي نفسها أيضا التي حكمت الانقطاعات المتتالية التي سبق وأن تطرقنا إليها. وبلغة أخرى فإن جوهر هذه المنظومة المنطوقية وتكرارها بعدة صور وأشكال دائماً هو ما كان يقف وراء الانقطاعات التي حدثت في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

ولو أمعنا النظر على أسطح الانقطاعات التي ذكرناها، لوجدنا بأنها انقطاعات على مستوى مشروع سياسي بالأساس، فهذه الانقطاعات تركزت في الأساس أو بالأحرى تقولبت ضمن الفكر السياسي العربي. صحيح أن هذه الانقطاعات حملت في ثناياها أفكاراً اجتماعية وثقافية واقتصادية، إلا أن هذه الثنايا وجدت بفعل ولخدمة المشروع السياسي. فقد سيطر المجال السياسي على الفكر العربي الحديث والمعاصر، فالفكر العربي الحديث انبثق من الفكر السياسي الحديث بشكل متلازم "إن الفكر العربي الحديث ولد مع ولادة الفكر السياسي فيه، أو نقول: إن ميلاد هذا الأخير أرخ، رسمياً، لميلاد الأول".[163] ولو أردنا التأريخ للفكر العربي الحديث بلحظة رفاعة الطهطاوي لوجدنا أن هذه اللحظة حكم ظهورها مشروع محمد علي السياسي في إقامة دولة حديثة في مصر، ولوجدنا أن المسألة السياسية هي التي هيمنت على إنتاج

[163] رضوان السيد وعبدالإله بلقزيز، مصدر سابق. ص.47

الطهطاوي الفكري وعلى الفكر العربي والإسلامي الحديث بالمجمل. ويشير إلى ذلك نصر حامد أبو زيد فيقول:

> "مع التسليم بأن معادلة النهضة التي أسس قواعدها رفاعة الطهطاوي لم تنشأ منفصلة عن المشروع السياسي لإقامة الدولة الحديثة الذي أسسه محمد علي، فإن أحد مقاتل معادلة النهضة كان ذلك الحرص الدائم – من جانب رجال الحكم ومن جانب الإنتلجينسيا أيضاً – على التطابق بين "السياسي" و"الفكري" أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تحويل المشروع السياسي إلى مشروع فكري يدخل "الفكر" في دائرة التبرير بالقدر الذي يتباعد به عن مهمته الأساسية، وهي التحليل والتفسير، والعكس صحيح أيضاً حين يتبنى السياسي مشروعاً فكرياً، ويطلب من المفكر معاونته في تحقيق المشروع على أرض الواقع الاجتماعي والاقتصادي سياسياً".[164]

وهذا الأمر أيضا ينسحب على الفكر العربي المعاصر، بالاهتمام بالمجال السياسي بشكل يسوق ويصب كل المجالات الأخرى في فلكه ووعائه، فالتنظير الفكري القومي الذي يقوم به عزمي بشارة وغيره يجول ويدور في الأساس ضمن مشروع سياسي قومي عربي جديد. هذه الهيمنة للسياسة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم تأت من فراغ، وهذه الأولوية المعطاة للمجال السياسي لها أسبابها، وهذا الربط ما بين تحقيق النمو الاقتصادي بتنمية حقيقية ومستدامة من جهة، وتطوير صناعي وآليات إنتاج حديثة من جهة اخرى، مرتبط بالأساس بالمجال السياسي وبمناخ مناسب لتحقيق هذه الطموحات، والتطوير الثقافي والاجتماعي أيضاً مرتبط بوجود مناخ سياسي مناسب. إذاً، مشروع النهضة ارتبط بمشروع سياسي وإعادة إحياء هذا المشروع أيضاً ارتبطت بمشروع سياسي بالأساس، وإن كان هذا الارتباطُ نابعاً من سياق فلسفي أو اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي. إذاً، مع هذا التحديد، تحديد المجال السياسي المهيمن على الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، أصبح بالإمكان الحديث عن المنظومة المنطوقية التي حكمت هذا الخطاب.

---

[164] نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق. ص. 39

لكل ثقافة، كما يشير فوكو، خصائصها ومنظوماتها المنطوقية التي تحكم مفاهيمها، فالجنون تحكمه منظومة علم النفس، والسجن تحكمه منظومة السلطة في الثقافة الغربية الحديثة، أما الديمقراطية في هذه الثقافة فالمنظومة المنطوقية التي تحكمها وحكمتها هي منظومة الصراع، ما بين الأرستقراطية والكنيسة صراع حول السلطة ومن يحكم، ولاحقاً الصراع ما بين الرأسمالية الليبرالية (النخب) وعامة الشعب، صراع حول الخنوع لمنظومة الإنتاج الرأسمالية، فالمنظومة المنطوقية التي تحكم الديمقراطية هي منظومة صراع بين قوى داخلية في الثقافة الغربية بالأساس.

إذاً، ما هي المنظومة المنطوقية التي تحكم الديمقراطية في الخطاب العربي والإسلامي الحديث والمعاصر؟ هل هي منظومة صراع؟ وبأي شكل تجلى هذا الصراع؟ هل هو صراع داخلي ما بين نخب وعامة؟ وهل هو صراع داخلي أيضاً بين قوى التحديث وقوى الأصول؟

بدأت حكاية "عصر النهضة" أو الفكر العربي الحديث، وكما يشير العديد من الكتاب والمؤرخين، وكما أشرنا سابقاً أيضاً بثلاثة أسئلة دار حولها جل هذا الفكر، وبقيت هذه الأسئلة أيضاً محور اهتمام المفكرين المعاصرين ولكن باختلاف لغوي بالصياغة. تجلى السؤال الأول، عند الاتصال الفكري الأول في العصر الحديث مع الحداثة الأوروبية، بالبحث عن الأسباب التي تقف وراء تقدم أوروبا، أما السؤال الثاني، فقد تجلى بالبحث عن أسباب تأخر العرب والمسلمين، وانبثق من هذين السؤالين السؤال الثالث وكمن بالبحث عن الكيفية التي من خلالها يستطيع العرب والمسلمين تحقيق التقدم والتطور والنهوض من جديد. فجاءت الأجوبة مختلفة تبعاً للقطائع الفكرية التي ذكرناها سابقاً، ولكن بشكل عام تمحورت هذه الأجوبة حول الوحدة

العربية، الجامعة الإسلامية، مواجهة الاستعمار، تحرير المرأة، نشر التعليم، محاربة الظلم والاستبداد، المطالبة بالشورى أو الديمقراطية، والأخذ بأكبر نصيب من الصناعة والتكنولوجيا، هذه الأجوبة التي حضرت في عصر النهضة ما زالت حاضرةً وتحضر بقوة في ميدان الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، أي أن إستراتيجية الخطاب الذي انبثق في عصر النهضة ما زال يتكرر ويتشكل باستمرار في الإستراتيجيات الخطابية الراهنة. ويقول الجابري بهذا الشأن "إن القضايا الأساسية التي شكلت قوام فكر النهضة العربية في القرن الماضي (ويقصد القرن التاسع عشر) ما زالت حيةً قائمة كمطالب وطموحات مع نهاية هذا القرن".[165]

ويرى الجابري أن المنظومة التي حكمت خطاب "عصر النهضة" هي منظومة "الانحطاط" أي الشعور بالفرق ما بين ما وصل اليه الغرب من تقدم وتطور وبين حالة الركود والتراجع العربية المستمرة منذ القرون الوسطى من جهة، وبين نموذج الحضارة العربية الإسلامية في الماضي والواقع العربي والإسلامي اليوم[166]. منظومة "الانحطاط" هذه قد ولدت الإحساس بالفارق والتي من خلالها انبثق الخطاب العربي الحديث، وبالتالي هي نفس المنظومة المنطوقية التي تحكم الخطاب العربي المعاصر، فميدان وإستراتيجية الخطاب لم تتغير اعتماداً على الجابري نفسه.

منظومة الانحطاط هذه الذي تبنه له المثقفون العرب خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر بعد اطلاعهم على الأفكار والمؤسسات الأوروبية الحديثة، أي مع رواد "عصر النهضة" الأوائل، الطهطاوي والتونسي والبستاني، قد امتزجت مع منظومة أخرى تمثلت بمنظومة

---

[165] محمد عابد الجابري 1996، مصدر سابق. ص. 7

[166] محمد عابد الجابري. **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982. ص. 23 - 24

"مواجهة" مع الاستعمار الأوروبي التي تشكلت منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، وذلك مع الجيل الثاني في "عصر النهضة" الأفغاني وعبده ورضا، وأيضاً مع جيل القوميين والاشتراكيين أمثال الحصري وازريق، فقد "تحول الخصم المتفوق إلى خطر ماثل، وإلى عدو قاهر".[167]

وبعد الخلاص من الاستعمار أي منذ منتصف القرن العشرين وحتى اليوم، عادت منظومة "الانحطاط" ومنظومة "المواجهة" لتحدد معرفية الخطاب العربي. إذاً، المنظومة المعرفية التي تحكم الخطاب العربي بشكل عام والخطاب السياسي العربي بشكل خاص والتي منها انبثق موضوع الديمقراطية هي منظومة صراع تماماً كما هي المنظومة المنطوقية للديمقراطية في الثقافة الغربية، ولكنه صراع موجه نحو الخارج وليس الداخل، فالقطائع التي تمت الإشارة إليها سابقاً قد ارتبطت بشكل أو بآخر بأحداث سياسية خارجية فرضت نفسها عليها وألحت عليها انقطاعها، هذه الأحداث وإن اتجهت نحو مواجهة القوة الاستعمارية الغربية بتركيز عالٍ إلا أنها أيضا اتجهت نحو مواجهة الدولة العثمانية، فالفكر القومي العربي جاء كردة فعل للفكر القومي التركي الذي بدأ بالتبلور آنذاك. فمنظومة الصراع هذه حكمت معرفية الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وجاء هذا الخطاب كردة فعل للتعبير عن الأحداث السياسية، وعن واقع وطموح مرغوب.

3.8 خلاصة

هكذا إذاً تمثل تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي عبر لحظات من الانقطاعات والاستمراريات الانقطاعية البعدية، بدءاً من "عصر النهضة" وصولاً إلى الحاضر، متأثراً بالأحداث السياسية التي عصفت بالمنطقة، إذاً هو خطاب انقطاعي انبثاقي مرتبط بهزائم

[167] نصر حامد أبو زيد. مصدر سابق. ص. 82

وشعور بالعجز والانكسار، لهذا فالمنظومة المنطوقية التي حكمت منطوق الديمقراطية هي منظومة صراع بالأساس، صراع ما بين الداخل والخارج، ما بين الثقافة العربية والإسلامية والثقافة الواردة.

الفصل الرابع: مدخل إلى جينيالوجيا الديمقراطية في الخطاب العربي

4.1. تمهيد

4.2. السلطة والمعرفة

4.3. السلطة وسياق الديمقراطية في الخطاب العربي

4.4. علاقات القوى والديمقراطية في الخطاب العربي

4.5. الديمقراطية في العالم الجديد – خطاب الاستعمار

5.5. خلاصة

4.1. تمهيد

استكمالاً لما ورد في الفصل الثالث، وبناء على الخط المنهجي الذي تسير عليه الدراسة، باعتبار الأركيولوجيا جزءاً لا يتجزأ من الجينيالوجيا، أي أن الطريق إلى الجينيالوجيا يمر عبر الأركيولوجيا، فإن فصلنا هذا يشكل الامتحان الجينيالوجي للمنهج من جهة وللديمقراطية في الخطاب العربي من الجهة الأخرى، ففي هذا الفصل سنسعى إلى امتحان المنظومة المنطوقية التي حكمت انبثاق الديمقراطية في الخطاب العربي. ولهذا سنعمل أولاً واستكمالاً للفصل الثاني على توسيع رقعة الحديث الجينيالوجي لنتعمق أكثر بأشكال السلطات التي طرحها فوكو، وهذا لمحاولة تحديد طبيعة السلطة التي تحكم خطاباً كخطاب الديمقراطية في العالم العربي من جهة، وما قد يؤسس عليه هذا التحديد من إطار جديد لدراسة وفهم مجمل المنطوقات التي تشكل الخطاب العربي.

4.2. السلطة والمعرفة

تمثلت السلطة في مفهومها الكلاسيكي على أنها أداة للقمع بشكلها الرئيسي، فهي أداة القمع والسيطرة على مجمل البشر الواقعين ضمن جغرافيتها، وتركزت واقتصرت ضمن التصور الكلاسيكي حسب هذا المفهوم بالسلطة السياسية، بالدول، وبأنظمتها ومؤسساتها المرئية والملموسة، وهي بالتالي ضمن هذا المفهوم سيطرة مجموعة على مجموعة أخرى، سيطرة مستعمر على مستَعمر، سيطرة الكنيسة على المؤمنين وغيرها من أشكال السيطرة والقمع والعنف والإخضاع والهيمنة.

هذا المفهوم الكلاسيكي للسلطة سرعان ما توسع وتطور على يد العديد من الفلاسفة، وكان لنيتشه ومن بعده ميشيل فوكو تأثيرات في تغيير مفهوم السلطة بشكل أكثر تجذيراً وتعميقاً، فقد استفاد فوكو في أطروحته حول السلطة من ميكيافيللي وماركس ونيتشه وماكس فيبر، مقدماً مفهوماً جديداً للسلطة بناه من خلال هؤلاء وعمل على تجاوزهم أيضاً. فعلاقات القوى التي طرحها ميكيافيللي، وتحليل السلطة كعلاقة وإقامتها على أساس القوة عند نيتشه، وعلاقات الإنتاج عند ماركس، ومسألتا

الانضباطات وأصلها الديني عند ماكس فيبر، كلها مجتمعة قادت فوكو نحو مفهوم ميكروفيزياء السلطة ومن ثم السلطة الحيوية وصولاً إلى الحكمانية.

ويعارض فوكو التصور الكلاسيكي الماركسي للسلطة ونظريات الحق الطبيعي "لا وجود لذات أو لفاعل يملك السلطة، مثلما لا وجود لجهاز (الدولة) ينفرد لوحده باستعمال السلطة".[168] ولم تعد القاعدة الأساسية للسلطة هي العنف، ولا يشكل البحث من دوائر الشرطة والتربية والمحاكم وغيرها بحثاً مكتملاً وناجزاً عن السلطة، فهي ليست مقتصرة على الأنظمة والتعليمات المكتوبة لكل حيز، فالسلطة ليس لها مكان معين ولا حيز محدد، وهي ليست شكلاً ولا علاقة بين شكلين، إنها مجموع العلاقات موزعة على الجسد الاجتماعي كله، هي علاقات قوى يحكمها الصراع والتدافع أو التأثير والتأثر ضمن استراتيجيات محددة، بل وإن كل قوى هي "علاقة سلطة". ويشير دولوز إلى أن السلطة عند فوكو تنقسم إلى ثلاثة أنواع: ليست بالضرورة القوة المباشرة، هي قوى تمارس قبل أن تتملك وتتجسد، وتبسط نفسها على الكل.[169] إذاً فهي وليدة طبقة، أو عامل اقتصادي أو اجتماعي معين، أي ليست فقط ضمن البنية الفوقية وإنما هي تتجلى أيضاً ضمن البنية التحتية "إن السلطة تأتي من تحت: أي أنه لا وجد في أساس العلاقات السلطوية، وكقاعدة عامة، تناقض مثنوي وإجمالي بين الحاكمين والمحكومين".[170] ويشير دولز الى أن السلطة موقع ولا موقع في نفس الوقت "هي ذات موقع لأنها ليست على الإطلاق شمولية، لكنها غير ذات موقع، لأنها ليست قابلة لأن تحصر في مكان بعينه لأنها منتشرة".[171] وبهذا فعلاقات السلطة قصدية وغير ذاتية، أي علاقات محايثة وليست علاقات خارجية.

---

[168] معزوز عبد العالي. فوكو وميكروفيزياء السلطة، **الجمعية الفلسفية المغربية، مدارات فلسفية**، ع. 13.

[169] جيل دلوز. **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**. ترجمة سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987. ص. 77 – 87

[170] ميشيل فوكو. **إرادة المعرفة**، ص. 103

[171] جيل دلوز، مصدر سابق. ص. 33

وتعيد السلطة ضمن هذا المفهوم إنتاج نفسها في كل لحظة، فهي مبعثرة موزعة كالخطابات، موجودة وحاضرة في كل مكان، وطبيعة هذا الحضور نابع من كون السلطة هي نفسها منتجة ضمن علاقات القوى، فهي تنتج نفسها في كل مكان لتشكل حضوراً في علاقة الأب بالعائلة، الأستاذ بالتلميذ، الحاكم بالمحكوم، وغيرها من علاقات، حتى أنها تطغى على الجسد الاجتماعي كله. ويحتل مفهوم الإستراتيجية دور المحرك والمولد والمسير لعلاقات القوى، فالسلطة لا تنفصل عن الإستراتيجية والتكتيك، فالإستراتيجية هي الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة، طريقة التصرف والفعل لإحداث التأثير داخل العلاقات، الأساليب المعدة لإحراز النصر وإخضاع الخصم للاستسلام عن طريق حرمانه من وسائل القتال والمجابهة.[172] إذاً هي ممارسة، وليست ملكية، ويقول فوكو:

> "تفترض أن السلطة، التي تمارس فيها يجب أن لا تؤخذ كملكية، بل كإستراتجية، وأن مفاعيلها التسلطية لا تعزى إلى تملك، بل إلى استعدادات، وإلى مناورات، وإلى تكتيكات، وإلى سير عمل، وأن تكتشف فيها بالأحرى شبكة علاقات دائماً ممتدة، ودائماً ناشطة بدلاً من أن تكون امتيازاً بالإمكان الإمساك به، وأن ينظر إليها على أن نموذجها هو الصراع المستمر بدلاً من أن تكون العقد الذي يتم بموجبه التخلي عن ممتلكات أو الاستيلاء عليها"[173]

ويتميز المفهوم الجديد للسلطة بأنها سلطة ذات دورين، الدور القمعي التقليدي من جهة والدور الإنتاجي من الجهة الأخرى عبر تقنيات الانضباط، فالسلطة تنتج وتشكل في شتى المجالات، في المعرفة في الفرد وفي المجتمع "... في الواقع أن السلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي، إنها تنتج مجالات من الموضوعات (الأشياء) طقوس الحقيقة، كالفرد والمعرفة التي يمكن أن تكونها عنه هما

---

[172] الزواوي بغورة. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000. ص. 233-234

[173] ميشيل فوكو. المراقبة والمعاقبة، ص. 64 – 65

من فعل هذا الإنتاج".[174] ويقول دلوز بأن السلطة "تنتج الواقع قبل أن تقمع، كما تنتج الحقيقة قبل أن تجرد أو تموه".[175]

مراقبة الجسد والتدخل لأجل الإنتاج هما سمات السلطة الحيوية، وهي النتيجة الطبيعية والنظم الضرورية لتطور ونمو الرأسمالية، فقد باتت السلطة تدير حياة الناس، وتملك قوة الحياة والموت، وتعمل على محورين: محور الجسد الآلة، ومحور الجنس البشري، بحيث تم ربطه بالأرقام والأعداد (التكاثر، الولادات والوفيات، المستوى الصحي، معدل أجل الحياة والتعمير، عن طريق سلسلة من التدخلات والمراقبات الضابطة، بهدف تكييف السكان وفق الاحتياجات الاقتصادية. أما محور الجسد الآلة فيقصد به ترويضه وتطويعه بحيث يصبح فرداً منتجاً منتزع القوى ضمن لعبة الاقتصاد وأنظمة المراقبة، أي سياسة تشريح للجسم البشري.[176] ما سمي بالسياسة الحيوية للسكان. ويعرف فوكو السلطة الحيوية "الطريقة المستعملة منذ القرن الثامن عشر في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية، والمتعلقة بالظواهر الخاصة لمجموعة من الأحياء، الذين يؤلفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، طول العمر، الأجناس".[177]

غير أن مفهوم السلطة عند فوكو لم يقف عند هذا الحد، وإنما تطور بحيث شمل جوانب أخرى ظهرت، وكما يجمع العديد من المهتمين بالشأن الفوكوي، لثلاثة أسباب؛ الأول يتعلق ببعده وضعف علاقته بحركة اليسار، وانقطاعه عن الماويين، ثانياً، بعض النتائج التي ظهرت من أحداث مايو 1968، والسبب الثالث والأخير هو النقد الذي وجهه لمفهوم السلطة كما طرح أعلاه.[178] شملت هذه

---

[174] ميشيل فوكو. المراقة والمعاقبة، ص. 204

[175] جيل دلوز. المعرفة والسلطة، ص. 38 – 49

[176] الزواوي بغورة. مصدر سابق، ص. 241

[177] ميشيل فوكو "دروس". ط.2 ترجمة محمد ميلاد، الدار البيضاء: دار توبقال، 1994. ص. 59

[178] لمزيد من الاستكشاف حول هذا الموضوع، يمكنكم الاطلاع على:

اوبير دريفوس وبول رابينوف. **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء العربي، (د.ت).

الجوانب الجديدة وتمحورت حول الذات، وأشكال الحكم أو فنون الحكم، وما يعرف بالحكمانية، وهي "فنون الحكم المعتمدة ابتداء من القرن السابع عشر، والمتمحورة حول ما كان يعرف في ذلك الوقت بالمصلحة العليا للدولة، والدولة ذاتها باعتبارها طبيعة لها معقوليتها الخاصة، رغم أنها تختلف عن الطبيعة المادية.[179]، وبتعبير فوكو فأن الحكمانية تعني "مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة، والذي يتخذ هدفاً أساسياً هو السكان".[180] هذه المجموعات من العمليات والمؤسسات والتحليلات والحسابات المعقدة التي أشار إليها فوكو تعمل فقط داخل دولة الحكومة، أي شكل الدولة الحديث وما تتطلبه من شعب وحجم وكثافة وأقاليم، والمنبثقة من الدولة الرعوية والتي انبثقت بدورها من المؤسسات المسيحية، لا لتحقيق الخلاص الدنيوي في الآخرة كما الرعوية، وإنما لتحقيق الخلاص في الدنيا عبر تقنيات الصحة والأمن والحماية والرفاهية، وكل ذلك يمر أيضاً عبر نفس تقنية شكلي الحكم، الرعوي والحديث، القائم على مبدأ الاعتراف بكشف الأسرار بالإرغام وسبر أغوار النفوس.[181] هنا استقر ودار مفهوم فوكو للسلطة، وتمحور هذا التوقف في آليات انشغال الذات والتفكير بها.

4.3. السلطة وسياق الديمقراطية في الخطاب العربي

بعد أن استعرضنا باقتضاب أنواع السلطة التي تحدث عنها فوكو، من ميكروفيزياء السلطة إلى السلطة الحيوية إلى الحكمانية، يلح على سياق الدراسة سؤال جوهري يتعلق بمفهوم السلطة التي ستقوم الدراسة بتوظيفه لدراسة ولتحقيق الجينيالوجيا للديمقراطية في الخطاب العربي. بكلام آخر ما

الزواوي بغورة. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

[179] الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص. 243

[180] Michel Foucault, La gouvernementalite, In: *Magazine Litterarie*, No 269, 1989, p.97. نقلاً عن الزواوي بغورة. مصدر سابق، ص. 243

[181] الزواوي بغورة. مصدر سابق، ص. 245.

هي السلطة التي ستوظف هنا لإكمال الدراسة، وبناء على أي مفهوم للسلطة ستكمل الدراسة طريقها، أي كيف سيتم النظر للديمقراطية في الخطاب العربي من مجهر السلطة.

ولكن، قبل ذلك يجب علينا أن نشير إلى أن هذه المحاولة، محاولة معرفة طبيعة السلطة التي من الأنسب أن نتعامل معها في إطار دراستنا هذه، وبالتحديد في إطار دراسة الديمقراطية في الخطاب العربي، هي ليست محاولة إسقاط أو محاولة للمحاكاة، لتخرج كما خرجت العديد من المؤلفات كإعادة إنتاج سياق للتطور الحضاري الأوروبي، لأن السلطة وكما عرضنا أعلاه ارتبطت ضمن هذا السياق. ولكن من المهم أن نحدد ماهية السلطة التي نتعامل معها لتفيدنا في الهدف، مع زيادة هذا المفهوم وتوسيعه ليحقق تناغماً مع واقع الخطاب العربي، ولذلك نخرج من ملاحظة ريمو بوديل المهمة حول حضور فاعل المكان لدى فوكو وغياب فاعل الزمان، وإن دل ذلك على شيء فأنه سيدل على أن السلطة هي واحدة في الزمان وإن كانت مختلفة في المكان.[182]

وبما أننا في زمن العولمة ومن قبلها زمن الحداثة التي أنتجت الحالة الكولونيالية، فإن حدود المكان لم تعد حدوداً بالمعنى المجرد للكلمة، وإنما باتت حدود المركزة والأطراف بطريقة تفاعلية إخضاعية تصل حد بربرية المعرفة أحياناً.

هذا الزمان الإشعاعي (كما يراه التنويريون) سطع على كل بقاع الأرض، وأثر وحول فضاءاتها لمجرد وجهة نظر مشوهة عن الحقيقة الأم، وسنأتي على ذلك لاحقاً، ولكن ما يهمنا هنا أن هذا الزمان وبفعل آلته التي حددته مسبقاً أثر في مجمل الرؤى المعرفية حول الأنا والآخر، وحتى داخل

[182] Bodel Remo 1986. Foucault; Pouvoir-politique et maitrise, in: *Critique*, Aout-Sept 1986. Pp. 471 – 472. 30 .اقتباس من: عمر أوكان. مدخل لدراسة النص والسلطة. المغرب: إفريقيا الشرق، 1991. ص

الآخر الآخر، باختصار بنى هذا الزمن الإشعاعي سياسات الهوية، وصقل وجهة الأنا ونقاوتها بمقابل مسخ وتشويه الآخر، بعلاقة عكسية وبكل الاتجاهات.

لنبدأ بالمفهوم الأخير للسلطة، الحكمانية، ولكي لا نطيل في تأويل يؤدي إلى نفس المخرج، فإن أحد أهم ركائز الحكمانية كمفهوم للسلطة ينبثق من كون الدولة، دولة حديثة بمؤسساتها وأجهزتها وعملياتها ونظمها، مما يفرز حرية وحرية مضادة، وهنا يكمن مربط الفرس بالنسبة لنا. فالسلطة هنا تمارس سلطتها على ذوات حرة، فالحرية هي مدخل لمفهوم الحكمانية، ودور السلطة هو تقييد هذه الحرية "كما أنها (أي الحرية) لا يسعها إلا أن تقاوم ممارسة السلطة التي تنزع في النهاية إلى تحديد هذه الحرية كلية".[183] وخطاب الحرية هذا غير متوفر ضمن سياق وجود الديمقراطية في الخطاب العربي، لهذا فإن مفهوم الحكمانية لا يمكن تطبيقه وتوظيفه في مسار هذه الدراسة.

ولننه في مفهوم السلطة كعلاقات قوى، ممزوجة بالسلطة الرمزية التي تحدث عنها بورديو، ولندع قسمنا التالي بمحاولة من جانبين، جانب إثبات نجاح أو عدم نجاح توظيف مفهوم السلطة كعلاقات قوى لدراسة الديمقراطية في الخطاب العربي، والجانب الآخر هو أيضاً محاولة مرتبط نجاحها بالاستحقاق الأول، بطريقة تهدف إلى إعادة دراسة الخطاب العربي الحديث بطريقة منهجية جديدة.

4.4. علاقات القوى، الديمقراطية في الخطاب العربي

أننا نتعامل مع واقع متعدد الأقطاب أو لنقل متعدد الفضاءات، فالخطاب العربي بكل مفاهيمه وأسئلته وقضاياه هو خطاب غير نقي، فلا وجود للنقاء في أي خطاب، وبهذا فهناك العديد من العوامل والظروف والشروط التي تتدخل في تشكل هذا الخطاب، ومن غير المجدي أن يتم دراسة وتحليل أي خطاب بدون الدراية والإلمام عن حيثيات وفضاءات تشكل هذا الخطاب. وفضاءات تشكل الخطاب

---

[183] Michel Foucault. Omens et Singulaitm: Vers Une Critique De La Raison Politique. in: *Le Debat*, No. 41, 1986. Pp. 17-18 نقلا عن الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص. 245

العربي هي: الفضاء المحلي المتنوع، الفضاء الغربي المتنوع، كأي خطاب آخر، حتى خطاب الحداثة.

ما هي هذه الفضاءات التي تشكل وشكلت الخطاب العربي، وتشكل أية خطابات في الكون إذا ما استبدلنا قوميتها بقومية أخرى، أو إيديولوجيتها بإيديولوجية أخرى. من جهة هي الفضاء المحلي المتنوع القائم على رؤى منهجية للحياة، إحداها ذات طابع متمسك بالتراث والدين، وأخرى ذات انفتاح أكثر على العالم وعلى المفاهيم الجديدة، تماماً كما أسلفنا وذكرنا في الفصل الذي سبق. خطابات ذات أبعاد انقطاعية ارتدادية، أما الفضاء الغربي المتنوعً فيقصد به الفضاء الكولونيالي والفضاء المابعد كولونيالي، وما تفرضه وفرضته من مركزة للحياة والكون. فضمن هذه الفضاءات من المفترض أن تدرس الديمقراطية في الخطاب العربي، ضمن مفهوم علاقات القوة. بكلام أوضح دراسة الديمقراطية هي دراسة للبينية الفكرية في أفق ليس تعددياً وإنما هجيني صراعي كما نحتها هومي بابا في كتابة *موقع الثقافة:*

> "مثل هذه الثقافات ما بعد الكولونيالية المضادة للحداثة عارضة وطارئة على الحداثة، منفصلة عنها أو في نزاع معها، تقاوم تكنولوجياتها الامتصاصية الظالمة؛ إلا أنها تنشر أيضاً تلك الهجنة الثقافية التي تميز شروطها الحدية كيما (تترجم) المخيال الاجتماعي لكل من المترويول والحداثة، وبذا تعيد نقش هذا المخيال".[184]

فأنظمة الخطاب تعمل في وعبر العلاقات الاجتماعية المتجاذبة، هذا التجاذب المنبثق من الانشطار الاجتماعي والخطابي القسري يجري بكل الاتجاهات، ولا يقتصر فقط على حالة ما بعد الكولونيالية وإنما يسبقها منذ تاريخ أثينا السوداء. ولكن الجديد في لحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية أو بالتحديد بالمركزة الأوروبية هو أن الشعوب التي على محور الحداثة، دول الأطراف، فُرض عليها قسراً وعلنية إبيستمية معرفية من داخل الموقع ومن خارجه تحكم وتؤطر فعل التفكير. هي دول

---

[184] هومي بابا. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006. ص. 47

متأثرة بتناثر المركزية الأوروبية، فذلك يعني " بنحو خاص التزام ثقافة ما، تحمل عبء حضارة ما".[185]

فلا يمكن لهذه الدول، دول الأطراف، أن تفهم نفسها وتاريخها وحاضرها ومستقبلها إلا في ضوء التطورات الراهنة لتاريخ وحاضر ومستقبل أوروبا في أطرها المختلفة؛ الليبرالية، الماركسية أو المحافظة. وأي حدث جاء بفعل التأثر بالغرب، أو نتيجةً لأفعال يقوم بها الغرب، فمعارضة الحاضر وما يحمله من تقدم وتطور تراها المركزية الأوروبية ارتداداً نحو استلهام العصور السحيقة الماضية.[186] ضمن هذه الرؤية أصبح الغرب هو الحقيقة التاريخية وغير الغرب هو حالات سكون وحالات عابرة غير أصيلة، هي باختصار شعوب بلا تاريخ، شعوب تشكل ميداناً للاستثمار الاقتصادي والفكري والسياسي يقتضي السيطرة عليها وإلحاقها بالقوة. هي محاولة إلى إدراج العالم الخامل في سياق التاريخ الإنساني الحيوي، فظهر الرجل الأبيض والمسيح الأبيض والله الأبيض؛ الفاتح المسلح، المبشر، والباحث عن الثروة، والنقي ورائياً.[187]

وبالعودة إلى الماركسية وما شكلته من ثورة على الرأسمالية الغربية لمحاولة نصر الطبقات البروليتارية لما تتعرض له من ظلم وقمع واغتراب على يد الآلة الرأسمالية، إلا أن هذه النظرية، على ثوريتها، لم تستطع أن تُخرج نفسها وإنما موضعت نفسها في قلب المركزية الأوروبية "فإن ماركس رغم انتقاده للإمبريالية البريطانية هو الذي توصل إلى أن الاستعمار البريطاني للهند كان في

---

[185] فرانز فانون. **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفارابي، 2004. ص.20

[186] بيتر جران. **ما بعد المركزية الأوروبية**، ترجمة عاطف أحمد وآخرون. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998. ص. 21 - 22

[187] إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997. ص. 18 - 19

مصلحتها في نهاية الأمر، لأنه أدخل الهند ضمن السرد الانتقائي الخاص بالتاريخ الغربي، وخلق بذلك ظروفَ الصراع الطبقي في المستقبل".[188]

مقابل هذا السياق المفاهيمي يأتي السياق الآخر المشكل للخطاب، هذا السياق الآخر ليس سياقاً مضاداً وإنما مكملاً له بطريقة أو بأخرى، بشكل مباشر أو غير مباشر، بحدية أم بغير حدية، بوعي أو من غير وعي، من باب التجربة الإنسانية المشتركة أو من باب المقاومة الوحشية الضرورية.

فإذا كانت إنسانية الأسود الآنتيلي مرهونة باللغة الفرنسية، بحيث سيقترب أكثر من الإنسان الحقيقي بقدر ما سيمتلك اللغة الفرنسية، الفرنسية الفرنسية، فرنسية الفرنسي، فرنسية فرنسا، بحيث إذا عاد من فرنسا يغدو مفعماً بذاته، أكمل دورته وأضاف شيئاً كان ينقصه، بحيث يتعرض نمطه المظهري لتحول نهائي.[189] في المقابل وبالتشابك والتداخل أيضاً فإن الذوات العربية ترى بأن الطريق إلى إعادة إحياء الحضارة العربية الإسلامية أو السبيل إلى النهضة والتطور والرقي مربوطة بقدر ما تتبنى أنظمة ومؤسسات حكم الغرب، أو مقاربتها ومحاكاتها بشبيهها الأصيل. فبقدر ما تبنينا أو حاكينا الديمقراطية فإننا سنقترب من التطور.

فالتحدي الأكبر الذي يواجه المثقفين العرب اليوم وبالأمس أيضاً منذ لحظة النهضة على صعيد الديمقراطية هو كيفية تجذير الديمقراطية في بيئة لم ينشأ أو يترعرع فيها، وإنما يشكل وعاء لاستيعابها بشكل يلائم بين أيديولوجيا الديمقراطية الوافدة وحضارات بلدان الوعاء.[190] وهناك الكثير من الأمثلة التي يلبس فيها المثقفون العرب ثوب الحتمية التاريخية، ليس بمعناها الماركسي، وإنما

---

[188] رويرت يانج. **أساطير بيضاء**. ترجمة احمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003. ص.56 - 57

[189] فرانز فانون. مصدر سابق، ص. 20 – 22

[190] إيليا حريق. **الديمقراطية وتحديات الحداثة، بين الشرق والغرب**. بيروت: دار الساقي، 2001. ص. 7- 8

بمعناها الديمقراطي، وباستطاعة القارئ مراجعة العديد من النصوص التي كُتبت حول هذا الموضوع.[191]

فإذا جمعنا كل هذه الفضاءات وكل هذه التفاصيل الصغيرة التي حدثت وتحدث منذ سفر الطهطاوي إلى فرنسا وصولاً إلى جولات عزمي بشارة بين الأردن وقطر، سوف توصلنا في النهاية الى تحليل مفاده أن علاقات القوى لم تتغير، ولم يتغير فعل الحداثة حتى بعد إنتاجها لما بعد الحداثة. ما زال النموذج الأعلى وما فرضه من سلطة رمزية على دول الأطراف ومثقفيها معبأ داخل أي خطاب معاد أو متردد أو متحمس.

4.5. الديمقراطية في العالم الجديد – خطاب الاستعمار

يجادل تزفيتان تودوروف بأن بداية العصر الحديث كانت عند لحظة 1492 وبالتحديد في لحظة اكتشاف وفتح أمريكا من قبل كولومبوس، فهذا الحدث قد بلور وصاغ الهويات الجديدة للجميع، هوية الإنسان الكامل وهوية الآخر، والذي وضعه كولومبوس ضمن مشاهد الطبيعة في البدايات كأشياء حية. فقد جرت حملة لتأويل الآخر منقطعة النظير في لقاء بين "العالم الجديد" و"العالم القديم" تميز بنمط خاص جداً من الحرب.[192] تشريح الآخر وتأويله هما بداية السيطرة والهيمنة، من يؤول هو السيد، هو الذي يتحكم بالآخر وصورته ليستبيحه وينتهكه ويدمره. والمفارقة الساخرة بين لاس كاساس وكورتيس بين رجال الدين والجنود توضح مدى انتهاك واستباحة الهنود بطرق إنسانية وغير إنسانية "فمن ناحية، نجد كورتيس، وهو يحمل السيف في يد، والسوط في الأخرى، يدوس على الهنود؛ وفي مواجهته نجد لاس كاساس، المدافع عن الهنود، وهو يصد كورتيس بصليب".[193] إن

---

[191] راجع على سبيل المثال لا الحصر، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية.
[192] تزفيتان تودوروف. **فتح أمريكا: مسألة الآخر**. ترجمة بشير السباعي. د.ن: دار العالم الثالث، 1991.
[193] المصدر نفسه. ص. 199

العلاقة مع الآخر وكما بينتها الأوروبية الاستعمارية وتجلت في بداية الاستعمار الإسباني لأمريكا قامت ثلاثة مستويات. مستوى قيمي، مستوى عملي، المستوى المعرفي.

إذاً، الحرب هي المسألة الناظمة الأولى للعلاقة ما بين العالمين، والتي استمرت بعدة طرق وأساليب منذ تلك اللحظة وهذا الحدث حتى غزو العراق الأخير. والحرب لم تأخذ طابعاً عسكرياً فقط، وإنما أخذت أطباعاً أخرى منها حرب المعرفة التي "شيطنت" وأخرجت من هو ليس غربياً من خارج التاريخ، ويتجلى ذلك في مقال هيجل حول العملية الجدلية وصولاً إلى مفهوم المادية الجدلية التي بناها ماركس. فكما كان التناقض الظاهر بين لاس كاساس وكورتيس مثيراً للسخرية فإن التناقض أيضاً بين الماركسية الغربية والرأسمالية الامبريالية مثير للسخرية، فمشروع الحداثة الأوروبية والذي بني على أساس اكتشاف الآخر، توسيع التجارة، إقامة المستعمرات واستعمار السكان الأصليين تطلّب ورافقته صناعة معرفة، معرفة جديدة وتحويل للمعرفة القديمة.

فهناك وقبل قرون وهنا قبل قرن والآن وبعد قرن تبيح المعرفة وامتلاكها السيطرة والهيمنة على الملونين بمبررات عدة، ولأن بحثنا هنا هو بحث حول خطاب الديمقراطية فإننا سنركز على هذا الموضوع كبنية هجينة أدخلت وأحدثت بخطابات العالم الآخر ومنها العالم العربي:

> إن من الواضح أن (حدث الغزو الكولونيالي) جزء من تعاقب تلك المجتمعات، حيث يحدد – بطريقة وحشية تقريباً- تحويل أنماط إنتاجه، إلا أنه ليس جزءاً من ديناميكيات هذه المجتمعات. وينتج هذا الحدث داخل تاريخها في وقت تعاقبها، دون أن ينتج في وقت ديناميكيتها؛ إنها حالة تحدث الاختلاف المفاهيمي بين الزمنين وضرورة تصور تمفصلهما.[194]

[194] ألتوسير. اقتباس من روبرت يانخ. مصدر سابق، ص. 33

هذا الاقتباس المكثف من روبرت يانج يساعدنا على رسم صورة للديمقراطية في الخطاب العربي، التي جاءت على أساس حدث غزو وأحدثت تغيرات على مستوى البنية للبلد المستعمر، فالديمقراطية وكما أشرنا في الفصل السابق جاءت من منظومة سياسية لا منظومة اجتماعية وذلك بعكس ما تم وجاء في السياق الأوروبي.

ظاهرة الديمقراطية هذه التي جاءت وأدخلت على الخطاب العربي هي بفعل هيمنة النموذج الأوروبي السياسية، هذه الهيمنة وما رافقها من مسوغات ومبررات وأيضاً إستراتيجيات لا يمكن فصلها عن تاريخ نشوء موضوع أو ظاهرة الديمقراطية في الخطاب العربي، ويجادل عزمي بشارة عن موضوع الظاهرة وتكوينها وإعادة إنتاجها بما يلي: "ففي حالة تولد أو توليد ظاهرة اجتماعية يصبح الاعتماد على جدلية العلاقة بينها وبين عوامل خارجية لها، وعلى جدلية علاقتها مع المرحلة التاريخية التي سبقتها، أساسياً لفهمها".[195] غير أنه يكمل على نحو تنظيري لأهمية الديمقراطية والتحول للديمقراطية عبر وجود قوى سياسية ديمقراطية لديها برنامج واضح في كيفية الانتقال من الإصلاح نحو التحول الديمقراطي في العالم العربي. فهناك فروقات ما بين الإصلاح الديمقراطي والتحول الديمقراطي كما يراها بشارة، والعملية الدائرة اليوم أو مجرى الديمقراطية في سياقها العملي لا النظري هو مجرى إصلاحي بالأساس، تعتمد على إصلاحات النظم السياسية وما تحمله من قوانين وتشريعات وثقافة سياسية.

وعملية الإصلاح الديمقراطي هذه هي أشبه بالمعيق الأساسي نحو التحول الديمقراطي، فعملية الإصلاح الديمقراطي هي كإجراءات تتخذها النظم السياسية نابعة من حجم الضغوط والمتطلبات الغربية للدول العربية وغير العربية، هذه الإصلاحات هي عبارة عن جملة من التنازلات التي تقدمها النظم السياسية في العالم غير الأوروبي للعالم الأوروبي عبر التحديد الاقتصادي والعسكري المباشر،

[195] عزمي بشارة. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2008. ص.19

وبالتالي هي استمرار لسياسات الاستعمار، أو استمرار النظم المعرفية التي تحكم علاقة الغرب بآخَره.

وبالأساس لا تكمن هذه الإصلاحات أو التغييرات التي تطال القوانين والتشريعات السياسية والثقافة السياسية أيضاً موضوع الديمقراطية والتحول نحوها بقدر ما هو تغيرات وتطويرات لهذه النظم باتجاه الليبرالية الرأسمالية التي تعمل على فتح المجتمع وتحريره من كل القيم التي ليست لها علاقة أو لم تنبع من القيم الغربية. فهذه الموجة هي موجة نحو التحول الليبرالي تقودها معارف ومعرفية الاستعمار على نحو يقصي أية ثقافات أو أية حضارات أخرى، ويقدم لنا كتاب فرانسيس فوكوياما حول نهاية التاريخ نموذجاً واضحاً للمركزية الأوروبية التي ترى العالم فقط من خلالها وداخلها.
بل وعلى العكس منذ ذلك، فإن القوى الرأسمالية الإمبريالية وما يرافقها من آليات تسعى وبشكل جاهد نحو عدم حصول تحول حقيقي للديمقراطية في دول العالم الثالث، لأن مثل هذا التحول قد يهدد مصالحها ونفوذها، فقد حاولت الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال لا الحصر ضرب أي مشروع ديمقراطي تحريري في أمريكا اللاتينية عبر تعزيز وتقوية دور الديكتاتوريات المحلية ومدها بالمال والسلاح، وأيضاً ما حصل على الساحة الفلسطينية عند فوز حركة حماس عبر انتخابات ديمقراطية وما رافق هذا الفوز من حصار وتضييق قتلَ أية إمكانية لحدوث تحول ديمقراطي حقيقي.

ففي الوقت الذي كنا نعتقد فيه بأن هناك مشاكل ثقافية وسياسية واقتصادية داخلية تحول دون التحول نحو الديمقراطية هو نفس الوقت الذي سخرت فيه الآلة المركزية الأوروبية والأمريكية جهودها لمحاربة أي أفق تحرري يهدد مصالحها.

4.6. خلاصة

استعرضنا في هذا الفصل مفهوم السلطة بشكله الكلاسيكي التقليدي وبشكله ما بعد الحداثي، وبينا أن آليات التحكم والسيطرة والإخضاع امتدت خارج حدود الحداثة بفعلها الاستعماري الاستعلائي، لتصبح السلطة بمفهومها الذي تبنته هذه الدراسة ضمن علاقات القوى ممزوجة بالسلطة الرمزية التي تحدث عنها بورديو. وضمن هذا المفهوم درسنا الديمقراطية في الخطاب العربي، وتطرقنا إلى الفضاءات التي تشكله، فضاءات داخلية وأخرى خارجية، داخلية تمثلت بالأصالة والتراث من جهة والانفتاح والحداثة من جهة أخرى وما بينهم من محاولات توفيقية، وخارجياً ضمن الفضاء الاستعماري وما بعد الاستعماري وما تخللها من هيمنة وعولمة ومركزية وإخضاع.

وبينا كيف تفاعل خطاب الديمقراطية ضمن ثنائية الأنا والآخر، الأنا المستضعفة الجنوبية والآخر الشمالي المتطور والإنسان الكامل، الإنسان الأبيض "حامل العبء،" والذي بمركزيته خلق سياسات الهوية التي انعكست أسقطت مضاعفة على هوية الآخر غير الأوروبي. وقد خلص هذا الفصل بالحديث عن الديمقراطية في العالم الجديد، كخطاب أنتج ويعاد إنتاجه من داخل ومن رحم المركزية الغربية والتي تجلت في أبشع صورها مع لحظات اللاعودة التي فرضت على المجتمعات المستعمرة.

الفصل الخامس: نحو أفق تحرري مغاير

التطور من خلال التعلم من ثقافة الناس ونظم المعرفة الخاصة بهم، إلى جانب الاستفادة من المعرفة المحلية والموارد المحلية، وليس استيراد النماذج الاقتصادية الغربية والتكنولوجيات إلى البيئات التي هي فيها غير مستدامة.

(روبرت يانغ، أساطير بيضاء، ص. 31)

نحو أفق تحرري مغاير

لم تخرج هذه الدراسة من إطار المحاولة، محاولة دراسة الديمقراطية داخل التشكيلة الخطابية العربية بطريقة مغايرة وجديدة، حاولت وما زالت تحاول الخروج بفهم مغاير لسياقات الديمقراطية داخل هذا الخطاب، وهي عرضة للنقد والتوجيه، فما زال هذا التوجيه في طور عذريته، وهو لم يفقدها حتى اللحظة، وإنما هو أول الطريق نحو فقدها، فقد هدفت هذه الدراسة من بدايتها وحتى نهايتها نحو تقديم وتأسيس منهجية جديدة في دراسة الديمقراطية. هذه المنهجية التي تم تناولها في هذه الدراسة ما هي إلا البداية، فما زال هناك عمل كبير وكثيف يتناول فيها موضوع الديمقراطية في الخطاب العربي.

لم تسع الدراسةُ إلى الإجابة على الأسئلة الكثيرة التي يطرحها موضوع كموضوع الديمقراطية، لا بالكيفية المناسبة للانتقال إليها، ولا بالبحث عن شروط تكونها، ولا بالوسائل والسبل الناجعة لتحقيقها، ولا بمحاولة التقريب بينها وبين غيرها من المفاهيم، أو بالوقوف معها أو ضدها، أو بتبنيها أو رفضها، أو أن يقوم على توضيح معناها أو تبني اتجاه وتيار أو مدرسة أو منهج محدد لها، أو أن يبحث عن أصل نشوئها، وتطورها في المجتمعات، أو أن يقوم بالبحث عن المفاهيم القريبة إليها، أو أن يعتبر أن الديمقراطية هي السبيل للتنمية أو السبيل للحرية أو السبيل لتحقيق الإنسان أو السبيل للخلاص من الاستبداد، أو بسرد حسناتها وسيئاتها، أو باعتبارها أفضلَ أنواع الحكم على وجه البسيطة، أو بقياسها، أو حتى باعتبار الديمقراطية نهج حياة أو سلوكاً يومياً من وجهة نظر سيكولوجية، أو بتعريفها على أنها حكم الشعب للشعب، أو أن يقوم بالكشف عن مغالطات ذلك الخطاب أو ذلك الموقف، أو أن يقوم بتحليل أو محاولة الكشف والبحث عن ما وراء النص.

وإنما اتجهت الدراسةُ بالأساس إلى إعادة كتابة تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي منذ ما عرف "بعصر النهضة" وصولاً إلى الخطاب المعاصر بالوقوف على أهم القطائع والانفصالات التي لحقت

بالخطاب السياسي العربي، ومن ثم تحديد المنظومة المنطوقية التي حكمت هذه الوقائع لتعمل الجينيالوجيا عليها بكشف علاقات القوى التي حكمت منظومتَها. ولهذه الغاية المتمثلة بإعادة كتابة تاريخ الديمقراطية في الخطاب العربي ومن ثم كشف علاقات القوى التي حكمتها، تم توظيف المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي.

فالأركيولوجيا هي وصف تحليلي للممارسة الخطابية بما تحمله من مبادئ وشروط وقواعد، وتتخلى عن التسلسل العمودي للجمل والتسلسل الأفقي للقضايا لتقرأ العبارات بشكل عرضاني، فأركيولوجيا المعرفة إذاً، لا تسعى نحو تحليل لغة الخطاب أو القواعد الشكلية لبنائه، فصدقُ الخطاب ومعقوليته ليسا بالأمر الهام للمنهج الأركيولوجي، بل الأهم هو تحليل الأحداث وتحليل قوانين وجود المنطوقات وما يجعلها ممكنة وما يجعلها أيضاً غير ممكنة، والوقوف على علاقتها بالأحداث الخطابية وغير الخطابية مما يجعلها خطابات متفردة.

ومقابل الأركيولوجيا أو بالتوازي مع الأركيولوجيا جاءت الجينيالوجيا لتنقل عمل فوكو من الإطار النظري المجرد إلى الإطار العملي التطبيقي، فالجينيالوجيا تنطلق كتأريخ جديد للحقيقة، حقيقة بعيدة عن منطلقاتها الميتافيزيقية المتعالية التي رسختها الظواهرية الهيجيلية، تأريخ تنكشف فيه صراعات الهيمنة والإخضاع والإقصاء وعدم التجانس، بمقابل تأريخ التجانس والتناغم والتوحد والماهيات الخالدة.

ففي فصل الأركيولوجيا بينّا كيف حدثت سلسلة من القطائع البعدية الارتدادية في الخطاب السياسي العربي وبالأخص فيما يتعلق بمنطوق الديمقراطية؛ خطابين قد أحدثا قطيعة مع القرون الوسطى، أولاً: خطاب التوفيقية الإصلاحية والذي من خلاله انبثق وقطع معه خطاب الأصولية الإصلاحية

ومن ثم انبثاق وانقطاع الأصولية التوفيقية معه. وثانياً: خطاب البعدية التقدمية الذي قطعت معه القومية الاشتراكية ومن ثم انبثقت وانقطعت من خلاله البعدية القومية. غير أن هذا التصنيف لا يلغي التداخل والتشابك بين هذه الخطابات ولا يقيم معرفية منفصلة لكل من هذين الخطابين، فهناك معرفية واحدة احتوتهما، ومنظومة منطوقية واحدة، كما بينا، قد حكمت ظهورهما.

وقد قمنا برفع الديمقراطية في الخطاب العربي إلى درجة القطيعة في الحفر الأركيولوجي، فهي صحيح كما وصفت بأنها خطابات إما توفيقية أو تلفيقية، وإنما إبستيمية العصر اختلفت كلياً، ونظم الأشياء قد تغيرت.

أما المستوى الآخر من المنهج، وهو المستوى الجينيالوجي، المكمل للفعل الأركيولوجي والمتمم له، فبعد رصد المنظومة المنطوقية، قمنا بتحليل فضاءاتها على أسس جينيولوجية، وبينا أن هذه المنظومة المنطوقية تحمل في طياتها العديد من الفضاءات، فضاءات على المستوى الخارجي؛ حداثة أنتجت حالة كولونيالية ومن ثم ما بعد كولونيالية، ومستوى داخلي مرتبط بحال صراع مجبر عليه بسبب الأول ما بين الأصالة والمعاصرة.

وقمنا بتوظيف مفهوم فوكو عن السلطة الذي جاء من جينيالوجيا، ضمن إطار استراتيجيات السلطة، بإطارها الداخلي والخارجي، وما لعبته هذه السلطة من رمزية في إدارة وتوليف الخطاب العربي منذ عصر النهضة وحتى اليوم، فالحتمية الديمقراطية سواء كانت من الداخل أم من الخارج جاءت من نسق إستراتيجيات السلطة ولعبتها.

هناك المزيد من العمل الذي يجب أن يتم حول هذا المنهج في دراسة موضوع الديمقراطية، ولهذا لم أنظر لهذه الدراسة منذ بدايتها على أنها الطريق نحو الحصول على إتمام متطلبات الجامعة، وإنما رأيتُ بها طريقاً أو بدايةَ طريق نحو إعادة قراءة مفهوم الديمقراطية في الخطاب العربي بشكل جديد

وحديث يؤدي إلى موضعة المنطوقات المشكلة للخطاب العربي داخل حيز إعادة الدراسة والتحقيق بها أكثر، ليس على أنها منطوقات الحقيقة وإنما على أساس كونها منطوقات قولبت وشُكلت لتصنع الحقيقةَ في الفضاء الخطابي العربي.

وهذه المماثلة والمطابقة التي تنسج الخطاب العربي الداخلي، مماثلة الثقافة الغربية ومطابقة تصوراتها، في شتى النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية، مترافقة مع الهيمنة المركزية الغربية وأيديولوجيتها وشيطنتها، هي مدخلٌ لدراسة هذه الخطابات الهجينة لفكفكتها وإعادة بنائها من جديد، بنائها بطريقة تلقائية تأتي ضمن ظروف تطور الأنساق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية على صعيد المعرفة والعمل.

أما الأسئلةُ التي خرجت بها هذه الدراسة فهي كثيرة؛ هل الديمقراطية هي حقاً، وفق معطياتها وفضاءاتها، هي السبيل نحو الخروج من حالة الركود والتردي العربي؟[196] هل يحقق الاختلاف في وجهات النظر داخل الخطاب العربي حول الديمقراطية شيئاً سواء كانت وجهات نظر إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو غيرها؟. هل سنشهد يوماً ضمن فضاءات الخطاب العربي تحقيقاً لما يسمى نظاماً ديمقراطياً؟

غير أن الأسئلة ليست هي الشيء الأهم الذي خرجت به الدراسة، وإنما هو الشكل والمضمون الذي تم عرضه حول الديمقراطية في الخطاب العربي متجاوزاً الكيفية التي تم تناول الديمقراطية بها كموضوع في السابق، والتي انحصر انبثاقها في الخطاب العربي بالتقسيمات أو الرؤى الثلاث للحداثة السياسية الأوروبية: رؤية توفيقية ترى ضرورة أخذ ما توصل إليه الغرب من تقدم وتطور على كافة الصعود ولكن بشرط عدم مساسه بجوهر الشريعة الإسلامية، أي إعداد حلقة وصل بين هذه المنجزات الغربية الحديثة والحضارة الإسلامية في الماضي، ورؤية أخرى "استغرابية" ترى ضرورة

[196] هذا إن سلمنا أنها في حال تردٍ وركود.

تطبيق المنهج والحداثة الغربية كما هي، وذلك بالقطيعة الكاملة مع العصور، أي بالدعوة إلى إنشاء معرفية عربية حداثية جديدة داخل النظام الفكري العربي، ورؤية ثالثة "قطعية" ترى ضرورة القطع مع أية منجزات غربية حداثية جديدة، وتدعو إلى إعادة إحياء الدين في صفائه الأول، وترى في الإرث العربي والإسلامي نموذجاً كافياً وصريحاً يقود إلى التقدم والتطور إذا تم اتباعه من جديد كما حصل إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

إن النقاشَ حول موضوع الديمقراطية في هذه اللحظة الزمانية والمكانية هو نقاش واهم لن يقود إلى شيء سوى إلى زيادة حجم الطموحات والأحلام، لأن المطلوب هو إعادة ترميم البنى المحلية المعرفية والفلسفية والاجتماعية والثقافية بأفق تحرري يسعى إلى فك الارتباط والتبعية مع الحداثة على نحو يتجاوزها ويتخطاها ولا يكتفي بنقدها وتحويرها.

ودخول الخطاب العربي داخلياً في حالة من النقد والمواجهة بين أقطابه هو تحوير والتفاف حول المواجهة الأهم والأصعب وهي المركزية الأوروبية، لقد تزامن بالنسبة لأوروبا مركز تمدد الذات الأوروبية "للتماس مع الآخر" مع سؤال تعريف الذات، وذلك لم يكن محض صدفة، بل هو نتاج لحركة "الكشوف الجغرافية" التي مثلت استحواذ الأوروبي على العالم عبر التملك البصري "إخضاع العالم وسكانه للعين الأوروبية" وإطلاق التسميات على هذه العوالم "وهذا بداية الاستحواذ الاستعماري" وبعيد ذلك بدأت "الثورة الصناعية" وما رافقها من نمو معرفي وبضائعي، وبذلك تضافرت شهوة السيطرة "البصرية" مع الشهوة الاقتصادية لتتحول إلى سياسات استعمارية ترى في الآخر موضوع ومجال رغبة ومصلحة، وبدأ في هذا السياق "ينشئ" معرفةً تشرع له مصلحته وتؤسس "لرغبته في استعباد الآخرين" منطلقات رسولية ورسائل إنسانية. في هذه المرحلة بدأت هذه العين واللغة الأوروبية تستثمر هذا الآخَر كما تخيلته سياسياً في تعريف ذاتها، فكان هذا الآخر ليس "سوقاً وقوة

عمل ومواد خام" تغذي "الاقتصاد الأوروبي" بل أضحى صورةً مختلفة أنتجتها التخيلات الأوروبية ضرورية لبناء العين الأوروبية بوصفها عين الذكر الأوروبي الأبيض الرأسمالي.

إن هذه العين الرائية واللغة الاستعمارية قد أنتجت صوراً وخطابات تحقق للرأسمالية الأوروبية هويتها كهوية ذكورية بيضاء، رأسمالية غربية، ولذلك تم وصف الشعوب الأخرى "بكونها أنثى، سوداء، بدائية شرقية" وتم وصف النساء في أوروبا بكونهم "بدائية" وتم وصف الفقراء بكونهم يتخلقون بأخلاق السود والبدائيين، وبهذا الشكل فإن أوروبا قد بنت حضارتها كما يرى فانون "من خلال جبال من رؤوس الأفارقة والآسيويين والهنود الحمر" وقد حطمت صورتهم وشوهتها لترسم لنفسها الصورةَ التي تلائم "بنيتها الرأسمالية" كبنية للرجل الأبيض الأوروبي المستعمر.

وبدأت مرحلة الاستعمار الأوروبي الرأسمالي للعالم، كتنافس بين الدول الأوروبية على السيطرة على بقاع الأرض بوصفها مناجم وأسواقاً، وانتهت إلى التحول كعملية معرفية أيديولوجية هي في جوهرها عملية بناء الذات الأوروبية كهوية قومية رأسمالية بيضاء، وبالتالي بدأت هذه العملية تتحول إلى عملية تدفق للقوة الأوروبية من أوروبا إلى "كل مناطق وشعوب العالم" بوصفها "مستعمرات" قوة تضافرت مع المعرفة التي بدأت هي أيضاً تتدفق في اتجاه واحد من أوروبا إلى المستوطنات، قوة تدمر النظم المحلية للشعوب، لتسحق ثقافاتهم ومعارفهم بعد أن تستولي عليها.

إن أوروبا في تمركزها حول ذاتها كانت تمارس استحواذَها على العالم اقتصادياً ومعرفياً، فكانت تمتص معارف الشعوب وتضعها في حقيبتها المعرفية: في ثقافتها.. في فنونها.. في علومها، ثم تتنكر لها وتشوهها، وتفرض معرفتها وأنظمتها وقوانينها وهو ما يمثل جريمة مزدوجة.

فالشق الأول هو "اليقين الأوروبي" الذي يعمق معرفة بالشعوب المحلية و مدى ملاءمتها لبنيتها الاجتماعية ومحيطها الجغرافي الثقافي، ومع ذلك يتم امتصاصها في أوروبا ويتم تدميرها في مجتمعاتها الأصلية، أما الشق الثاني فهو فرض المعرفة الأوروبية وما ينهض عنها من قوانين ومؤسسات على المجتمعات والشعوب رغم معرفتهم بأن هذا في مصلحة أوروبا وليس في مصلحة الشعوب والمناطق الأخرى، هذا الفعل الذي مزق هذه المجتمعات وضرب أسس وجودها الجماعي أي معرفتها الثقافية وبناها الاجتماعية، فأصبحت مجتمعات بلا شكل، وأصبحت أسيرةَ واحدة من حالتي "محاولة الوصول إلى الحالة الأوروبية" والتي محا الاستعمار إمكانية حصولها ، ومحاولة العودة للأصول المفقودة، وهذه الإمكانية أيضاً دمر الاستعمار العودة إليها.

والمداخلة الأساسية التي يجب أن توضع على المحك للخروج من هذه الورطة أو الأزمة ما بين الثنائيات على كافة أشكالها هي ببث ثلاثية جديدة قادرة على أن تنسل من ثنائياتها، وهذه الثلاثية تتمثل في دراسة الواقع وتشخيص حالته ضمن ظروفه الحالية وما تنشق منه من وقائع ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية.

مرجعية

أولاً، باللغة العربية

إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.

أبو زيد، نصر حامد. **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إدارة المعرفة وإدارة الهيمنة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

أدونيس. **الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، الجزء الثالث. بيروت: دار الساقي، (د.ت).

أركون، محمد. **الفكر العربي**. ترجمة: عادل العوا. بيروت: منشورات عويدات، 1985.

أعراب، إبراهيم. **الإسلام السياسي والحداثة**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت).

الأنصاري، عبد الحميد. **الشورى وأثرها في الديمقراطية**. مدينة نصر: دار الفكر العربي، 1996.

أوكان، عمر. **مدخل لدراسة النص والسلطة**. المغرب: إفريقيا الشرق، 1991.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985.

بابا، هومي. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

البستاني، بطرس. **خطاب في الهيئة الاجتماعية**. بيروت؛ (د.ن) 1869.

بشارة ،عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2008. ص.19

بشته، عبد القادر. **الإبستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية**. بيروت: دار الطليعة، 1995.

بغورة، الزواوي. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

بغورة، الزواوي. **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، صفدي، مطاع**. بيروت: دار الطليعة، 2001.

بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

بلقزيز، عبد الإله. **الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، 2000.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، (رسالة التعاليم). بيروت: مؤسسة الزغبي، (د.ت).

بوقربة، عبد المجيد. **الحداثة والتراث، الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث**. بيروت: دار الطليعة، 1993.

الترابي، حسن. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**. (د.م): الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987.

التليلي، عبد الرحمن. فوكو: الحفريات منهج أو فتح في الفلسفة؟. **مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 30، 2002.

تودوروف، تزفيتان. **فتح أمريكا: مسألة الآخر**. ترجمة بشير السباعي. د.ن: دار العالم الثالث، 1991.

الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

الجابري، محمد عابد. **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

جران، بيتر. **ما بعد المركزية الأوروبية**، ترجمة عاطف أحمد وآخرين. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998.

جقمان، جورج. الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية. في برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1993.

حريق، إيليا. **الديمقراطية وتحديات الحداثة، بين الشرق والغرب**. بيروت: دار الساقي، 2001.

حنفي، حسن. **مجلة المنطلق**، عدد110. سنة 1995. ص. 59

حوراني، البرت. **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939**. (ترجمة كريم عزقزل). بيروت: دار نوفل، 1997.

الخالدي، محمود. **مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر**.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. القدس: مؤسسة ابن رشد للنشر، 1970.

خليل، فؤاد. **الفكر النهضوي العربي: الانكسار البنيوي**. بيروت: دار الفرابي، 2002.

دراج، فيصل. **الحداثة المتفهقرة، طه حسين وأدونيس**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2006.

دريفوس، اولبر وبول رابنوف. **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**. (ترجمة جورج ابي صالح). بيروت: مركز الإنماء القومي، (د.ت).

دلوز، جيل. **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**. ترجمة سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

رضا، رشيد. **مختارات من مجلة المنار**، دراسة وتقدم وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، 1979.

رضوان السيد وعبدالإله بلقزيز. **أزمة الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، 2000.

شمس الدين، محمد مهدي. "حوار فكري حول: العلمانية – الشورى – الديمقراطية – المجتمع المدني". بيروت: *مجلة منبر الحوار*, السنة التاسعة, العدد 34, خريف 1994م, ص 18

الشيخ، عبد الرحيم. "تاريخ الأشكلة، أشكلة التاريخ: فوكو ومغايرة المنهج في الرصد التاريخي". **رؤى تربوية**، ع. 16، 2004. ص. 10

الشيخ، عبد الرحيم. رشد الهزيمة. **مجلة الفضاء الثقافي**، 7-6-2007. ص.2

http://www.elfada.com/modules.php?name=News&file=print&sid=37

صالح، هاشم. "فيلسوف القاعة الثامنة"، **مجلة الكرمل**، ع. 13، 1984. ص. 19

طرابيشي، جورج. **في ثقافة الديمقراطية**. بيروت: دار الطليعة، 1998.

الطهطاوي، رفاعة. **الأعمال الكاملة**. (د.م): المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997. ج.2

عبد العالي، معزوز. فوكو وميكروفيزياء السلطة، **الجمعية الفلسفية المغربية، مدارات فلسفية**، ع. 13.

عبد اللطيف، كمال. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، 1997.

عمارة، محمد. **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، ط.2. القاهرة: دار الشروق، 1988.

عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي**، ط.2. القاهرة: دار الشروق، 2007.

العوري، عبد الله. **مفهوم العقل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

غليون، برهان. الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو. في برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي دراسات نقدية**. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1993.

الغنوشي، راشد. **مجلة المنطلق**، ع. 110، سنة 1995. ص. 32-33

فانون، فرانز. **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفارابي، 2004. ص.20

فوكو، ميشل. **نظام الخطاب**. ط.2 ترجمة: محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2007.

فوكو، ميشيل. "دروس". ط.2 ترجمة محمد ميلاد، الدار البيضاء: دار توبقال، 1994.

فوكو، ميشيل. **إدارة المعرفة. تاريخ الجنسانية 1**. ترجمة جورج صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء** (ترجمة مطاع صفدي). بيروت: مركز الإنماء العربي، 1989.

فوكو، ميشيل. **المراقبة والمعاقبة ولادة السجن**. ترجمة على مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990

فوكو، ميشيل. **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**. ترجمة سعيد بنكراد. بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

فوكو، ميشيل. **حفريات المعرفة**. (ترجمة سالم يفوت). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1987.

فوكو، ميشيل. **يجب الدفاع عن المجتمع**. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة، 2003. ص. 36 – 37

قطب، سيد. **هذا الدين**. القاهرة: دار الشروق، 1982.

قلعجي، قدري. **ثلاثة من أعلام الحرية، جمال الدين الأفغاني محمد عبده سعد زغلول**، ط.2 . بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1994.

الكتبي، ابتسام وآخرون. **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

كتورة، جورج. **طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، دراسة تحليلية.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

كوثراني، وجيه. **المشروع النهضوي العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني**. بيروت: دار الطليعة، 1995

لالومون. فوكو مفكر الحداثة. ترجمة حسن أحجيج. **مجلة فكر ونقد**، ع. 14 ص. 6

ليفي، برنار هنري. نسق فوكو. في **نظام الخطاب**، ميشيل فوكو (ترجمة: محمد سبيلا). بيروت: دار التنوير، 2007.

ليمرت، تشارلز. حقل فوكو. ترجمة خالد حامد. **مجلة أفق الثقافية**. 1/أكتوبر/2002.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

هاشم صالح. **مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة**. بيروت: دار الطليعة، 2008.

هواري، إدريس. **جينيالوجيا الحقيقة عند ميشيال فوكو**. مجلة فكر ونقد، ع.13،

ولد أباه، السيد. **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو** ط.2. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004.

يانج، روبرت. **أساطير بيضاء**. ترجمة احمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

ثانياً، باللغة الأجنبية

Remo, Bodel (1986). Foucault; Pouvoir-politique et maitrise, in: *Critique*, Aout-Sept 1986. Pp. 471 – 472.

Singleton, Bronwyn. *Foucault's Failure of Nerve: From Genealogy to Ethics*. (un published masters thesis). Canada: Queen's University, National Library of Canada, 1998. pp. 2-3

Farber, Jerry. *The Student as Nigger*. *Los Angeles Free Press*, 1967.

Wolf, Kirk A.. *Nietzsche and Foucault on the Genealogy of Ethical Subjectivity*, Kansas: University of Kansas, 2001.

Foucault, Michael. "Reponse au Cercle d'Epistemologie", in *Chaiers pour I' Analyse*, Paris 1968, no.9, p.19

Foucault, Michael. *Foucault replies to questions from the audience at Berkeley's History Department*. Berkeley: Foucault's lecture Berkeley, 1983.

Foucault, Michel. La gouvernementalite, In: *Magazine Litterarie*, No 269, 1989, p.97.

Foucault, Michel. Omens et Singulaitm: Vers Une Critique De La Raison Politique. In: *Le Debat*, No. 41, 1986. Pp. 17-18

Rabinow , Paul. "Introduction", in *Michel Foucault Ethics – Subjectivity and Truth*. Paul Rabinow Ed. New York: Penguin, 1997, p. xi