النسق المعرفي عند فوكو

اللغة في عصر النهضة أنموذجًا

د. وفاء كاظم علي رحيم

جامعة الأنبار – كلية الآداب – قسم الاجتماع

١٤٣٧هـ ٢٠١٦م

الملخص

حاول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤م) من خلال منهج الاركيولوجيا وهو منهج للحفر والبحث في فعاليات الحياة والخطابات والعلوم والمعارف الكشف عن الأنساق (النظم) التي تحكمها وتنظمها في عصر من العصور في سياق واحد.

استعمل فوكو هذا المنهج في البحث في الحضارة الأوربية وموضوعاتها فوضّح في كتابه الكلمات والأشياء بأن الفكر الغربي ينقسم إلى ثلاث حقب تاريخية وذلك انطلاقا من تشكل نظام معرفي خاص بكل حقبة، فعصر النهضة تأسس على نظام التشابه, ومعنى ذلك أن فهم الخطابات في عصر النهضة ينطلق من هذا النظام، وهذه الخطابات هي بمثابة الأسس التي ينطلق منها التفكير وتتشكل بالتالي من خلالها الخطابات المعرفية والسياسية والفنية...الخ. ثم يأتي العصر الكلاسيكي وهو يشمل القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر, ويعتمد هذا العصر على نسق(النظام والترتيب)، وأخيرا العصر الحديث (القرن التاسع عشر) وفي هذا العصر أصبح التاريخ أو الإنسان التاريخي هو المقولة الأساسية. والمراد من هذا الكلام أن فوكو يؤكد بأنه لا يوجد في كل مرحلة تاريخية إلا ابستيم واحد(نسق أو نظام) يسود في عصر معين وهو الذي ينظم المعارف والخطابات في سياق واحد.

Abstract

archeological method, It is a method of digging and research in the activities and Discourses of life for detect cognitive system that overned and organized it in one pattern . This approach is used by the French philosopher . Michel Foucault (١٩٢٦-١٠٨٤) in his research in European civilization and its subjects . He explained in his book "The order of Things" that westran thought is divided in to three historical periods, that system for each period . The Renaissance period is built up on a system of similarity which means that understanding discourses in the Renaissance is launched from this system . there discourses are as this bases that launched from them thinking and shaping , and through it in cognitive , political and artistic sdiscourses are made..etc . Them comes the classical period which includes the seventeenth and eighteen the contury ,this period depends on the system of (organization andclassification) finally the modern period . In this period the history or historical human bing became is the subject of knowledge. What is concluded from this speech is that Foucault insists that in every historical

period. The meaning of these words that Foucault asserts that there is not in every historical period system only one who regulates the knowledge and speeches in one shape .

المقدمة :-

يمكن إجمال القول إن البنيوية تشكل أحد المناهج التفسيرية الثلاثة (مرحلة المؤلف – مرحلة النص – مرحلة القارئ) في التاريخ، فضلا عن وجود مناهج متداخلة من هذه المناهج الثلاثة، وتعد البنيوية مرحلة النص، فبعد أن كانت المناهج التفسيرية والنقدية تركز على المؤلف مثل المناهج السايكولوجية والاجتماعية والتاريخية فتفسر النص أو الخطاب في ضوء الظروف النفسية والاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية بل والجغرافية للمؤلف والبحث عن المعنى الذي يقصده المؤلف من خطابه من دون أي تدخل من القارئ للفهم أو التأويل أتجه البنيويون إلى بنية النص ذاتها بغض النظر عن المؤلف والسياقات الخارجية لإنتاج النص وعلاقته مع النصوص الأخرى، وبعدما كانت الإرهاصات البنيوية تتمثل في الدراسات اللغوية على يد دي سوسير(١٨٥٧-١٩١٣م) توسعت هذه الدراسات لتشمل أغلب العلوم الإنسانية مثل؛ الأدب عند رولان بارت (١٩١٥- ١٩٨٠م)، والانثربولوجيا على يد ليفي شتراوس(١٩٠٨ – ٢٠٠٩م) وعلم الاجتماع عند ألتوسير(١٩١٨- ١٩٩٠م)، وفي التحليل النفسي على يد جاك لاكان (١٩٠١- ١٩٨١م)، وعند ميشيل فوكو في دراساته لعلوم ومعارف الحضارة الغربية من سياسة وتاريخ ولغة واقتصاد الخ .

وعلى الرغم من أن فوكو يُعد عند بعض الباحثين من أبرز ممثلي البنيوية ويقرن اسمه مع كبار البنيويين من أمثال شتراوس ولاكان وألتوسير[١], إلا أنه يرفض وبشده نعته بالبنيوي، ولعل ذلك الرفض ناتج من مبادئ منهجه الاركيولوجي في البحث فهو وإن بدأ في البحث وفقا للمنهج البنيوي إلا أنه بحق يتجاوز هذا المنهج في تحليل وتفسير النصوص إلى أهداف أخرى ذات أبعاد نقدية في السياسة والاجتماع والأخلاق في عقلانية الفكر الغربي، وأغلب كتبه تشهد على ذلك، كما يتجاوز المنهج البنيوي لتمسكه بقوالب ومبادئ ثابتة غير قادرة على التعامل مع الواقع والمتغيرات.

وربما كانت لثورة الطلاب في فرنسا في عام ١٩٦٨م الأثر الأكبر لإعادة البنيويين تفكيرهم في نظرياتهم[٢]، وبهذا التاريخ تقريبا بدأ عصر جديد وهي المرحلة الثالثة تحول فيه الاهتمام إلى "القارئ" بمعنى البحث في دلالات الخطاب, لا على أساس المؤلف ولا على أساس النص, بل طبقا لوعي القارئ, كما هو الحال في الدراسات التفكيكية عند جاك دريدا (١٩٣٠- ٢٠٠٤م) ، فأصبح للنص الواحد قراءات غير متناهية وبعدد القراء[٣].

وفي بحثنا هذا سنتناول أحد المفاهيم الأساسية في أركيولوجية فوكو وهو مفهوم النسق(الأبستيم)، ومن باب المقاربة فإن النسق في الفلسفة أشبه بالنظام الشامل والكلي للآراء والنظريات في العلوم المختلفة من علوم طبيعية ورياضية وأخلاقية وميتافيزيقية ... والتي يحاول الفيلسوف أن يفسرها جميعًا لهدف أو

غاية موحدة أو صادرة من سبب واحد، أو تنتظم بعضها مع بعض في علاقات جدلية معينة، وكان جل كبار الفلاسفة يسيرون في هذا الاتجاه من أمثال أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (ت٣٢٢ ق.م)، والفارابي (ت ٣٣٩هـ=٩٥٠ م)، وابن سينا (ت ٤٢٧هـ =١٠٣٧م)، وكانط (١٧٢٤-١٨٠٤م)، وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، وغيرهم الكثير بل أن صياغتهم لهذا النظام الكلي المنسق للعلوم والمعارف الجزئية هو الذي أسبغ عليهم صفة كبار الفلاسفة، وقمنا بعد هذه المقدمة بتبيان بعض المفاهيم المهمة والأساسية عند فوكو فيما يتصل بموضوع بحثنا هذا وهي؛ العبارة, الخطاب, الاركيولوجيا, ثم بينا معنى النسق ووضحناه بمثال تطبيقي على اللغة في عصر النهضة أحد الحقب المعرفية الثلاثة في الفكر الغربي لديه، وختمنا البحث بأهم النتائج التي توصلنا إليها.

أولًا – تعريف بعض المفاهيم عند فوكو:-

قام فوكو بتطبيق المنهج الأركيولوجي في مجال البحث الابستمولوجي، وهو منهج ينصب على دراسة النصوص (الخطاب) ويستبعد أي تدخل للذات أو الشعور. وهو منهج للحفر والنبش الابستيمي في فعاليات الحياة ووثائق الحفظ والخطابات من أجل كشف النظم التي تحكمها وتنظمها في سياق واحد، وقد أثار فوكو تساؤلا فلسفيا جديدا عن البنية المعرفية التي تسود في حقبة معينة والتي تبرز ظهور العلم والتفلسف معا في تلك الحقبة، ويستخدم فوكو كلمة "عبارة " للإشارة إلى حدث مفرد وبتشكل مجموعة من العبارات يتكون الخطاب (discurs) [٤], كما يستخدم كلمة "اركولوجيا" أي "الحفريات" للدلالة على منهجه في البحث وهو منهج يقوم على وصف صور تبعثر العبارات، ويحدثنا فوكو عن وجود حقب خطابية تسود في عصر معين, تؤدي إلى أشكال معرفية وعلوم وانساق صورية، فالاركيولوجيا تقوم"بتصفح الحدث في مظهره الجلي, إنها تحدثنا عن الكيفية التي تتحور بها الأشكال الخاصة لكل وضعية على حدة "[٥].

يرى فوكو أن اركيولوجيا المعرفة في طريقها إلى العلم لأنها تبدأ بالخطاب وتمر بالمعرفة بدلاً من الطريق التقليدي الذي يبدأ بالشعور ويمر بالمعلومات ثم يصل إلى العلم، ويضرب فوكو مثال على ذلك وهو ظهور فرع معرفي "الطب العقلي" في القرن التاسع عشر فهو فرع لم يكن له في الطب قبل هذا القرن المضمون أو التنظيم ذاته، فالخطابات التي تنتسب إلى علوم الطب العقلي مثلا قد جمعت منذ القرن السادس عشر في وحدة زائفة وكان يضمها موضوع وقد أطلق عليه اسم (الجنون)، وكان يعرف بأمراض الرأس أو الأمراض العصبية، ولكن البحث في ذلك الفرع المعرفي الجديد كان ينصب في مجموع العلاقات القائمة بين الشفاء والحجر في الملاجئ وشروط الإقصاء وطرقه ومعايير العمل الصناعي وغيرها من البحوث فهذه الممارسة لا تتجلى في فرع معرفي ذي صفة وطموح علميين فقط وإنما في النصوص التشريعية والتعابير الأدبية والتأملات الفلسفية والقرارات السياسية... [٦] وبذلك فإن الأركيولوجيا

وهذه التشكيلة الخطابية تتعدى حدود منهج بحث الطب العقلي لذا فهو مجرد جزء من هذه المعرفة، وقبل أن نبدأ بعرض نموذج لبيان مفهوم الحقب علينا أن نبدأ بتحليل المفاهيم التي استخدمها فوكو في منهجه.

١. العبارة

العبارة أو المنطوق ذرة الخطاب أو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو قابل للاستقلال بذاته كما يمكنه أن يدخل في علاقات مع عناصر أخرى مماثلة فهي أبسط جزء قي الخطاب، وبإمكان رصدها ضمن التجمعات الخطابية[٧], ويميز فوكو بين العبارة وبين الجملة والقضية, فالجملة تخضع لقواعد النحو والقضية تخضع للمنطق وفقا لصدق القضية أو كذبها، أما العبارة فيقول من العسير أن نحصرها بكيفية دقيقة في كثير من الحالات نظرا لصعوبة المشاكل التي تطرحها، ويضرب مثالا على ذلك ليبين أن الصياغة المختلفة للقضية المنطقية لا تؤثر على كونها قضية واحدة مثل " لم يصغ أحد, وصحيح أن أحدا لم يصغ " بينما من حيث كونهما عبارتين فأنهما غير متساويتين ولا يمكن أن تقوم احدهما مقام الأخرى أو تنوب عنها, كما أن العبارة تختلف عن الجملة كون الأخيرة تخضع للتركيب اللغوي والنحو، وقد تكون العبارة كذلك أو قد لا تخضع لقواعد النحو، لذلك يقول بان تحديد مفهوم العبارة صعب جدا لأنها الذرات الأولى أو القشور الخارجية التي يتركب منها الخطاب، ولا يربط فوكو بين العبارة وبين المعنى فقد تكون هناك عبارات لا معنى لها، ويضرب مثال على ذلك الحروف الموجودة على لوحة مفاتيح الآلة الكاتبة azert إذا طبعناها فإننا نحصل على عبارة من دون أن يكون لها معنى، فالعبارة إذن لا توجد بنفس الكيفية التي توجد بها اللغة[٨]، كما يبين فوكو وفقا للمنهج البنيوي أن القضية أو الجملة لا يطلق عليها عبارة لأن أنسانا نطق بها بقدر ما نستطيع أن نحدد وضع الفاعل, لذلك يرى فوكو أنه ينبغي أن يدرس هذا الوجود المفرد والمحدد للغة وذلك بأن يتجاهل ما لها من قدرات على نقل المعنى وكشف الحقيقة وإظهار الأشياء, أي يتجاهل المدلول اللغوي، وإذا كان فتجنشتاين قد طالب بتعطيل المدلول اللغوي لدراسة نسق الدال[٩]، فإن فوكو يقول بوقف الدال لتظهر اللغة، ويقول جيل دولوز عن العبارة نستطيع أن نستنتج من الألفاظ والجمل والقضايا عبارات قائمة الذات ومتميزة عنها ذلك أن العبارات ليست ألفاظا أو جملا بل وليست قضايا، وإنما هي تشكيلات لا ترى النور إلا ضمن مجموعها[١٠]. وإذ كان فاعل العبارة هو مؤلف الصيغة لتوصيل معنى معين فإن الواقع يكذب ذلك، فالعبارات أو القوانين أو الخطابات يمكن أن يملأها أي (مؤلف صيغة) فهي موجودة بغض النظر عن قائلها. ويضرب مثالا على ذلك

ليوضح وجهة نظره وهي (المساويان لثالث متساويان) يرى أن فاعل المنطوق هنا هو وضع محايد لا يتأثر بزمان أو مكان أو بظرف ويمكن أن يقوله أي فرد ليقرر هذه القضية [١١].

٢. الخطاب

من الناحية التاريخية نجد فوكو قد تحدث عن الخطاب والممارسة الخطابية بدءاً من تاريخ الجنون إذ يقول بان التقليد الإنساني نظر إلى الجنون كونه جزءاً من عالم الخطاب، كما نجده يتحدث عن الخطاب في مولد العيادة، وبذلك فإن مصطلح الخطاب قد استخدمه فوكو قبل كتابه اركيولوجيا المعرفة لا كما يقول بعض الباحثين أنه ظهر ابتداءً من اركيولوجيا المعرفة[١٢].

يعّرف فوكو الخطاب بأنه " مجموع العبارات الفعلية ملفوظة كانت أم مكتوبة في تبعثرها كأحداث وفي اختلاف مستوياتها " [١٣]. ويرى فوكو أن تحليل الخطاب يتطلب منا التخلي عن المنهج التأريخي في البحث عن أصل الخطاب، لأننا سننساق رغماً عنا إلى وهم التسلسل التاريخي للأحداث والبحث عن ربط كل فكرة بفكرة أخرى، وبذلك يكون الخطاب الظاهر يبدأ من شيء قد قيل وهو ليس مجرد جملة تم التلفظ بها أو نص سبق أن كتب بل هو شيء لم يقل أبدا، إنه خطاب بلا نص، فالخطاب الظاهر ليس في النهاية سوى حضور مانع لما لا يقوله، وبهذا فالتحليل التاريخي للخطاب سيصبح اقتفاء وصدى وإعادة لأصل ينفلت من كل تحديد تاريخي. والفكرة الأخرى التي يجب التخلي عنها لفهم الخطاب هو ترك التأويل لهذا الذي لم يقل والذي نتج من منهج البحث التاريخي للخطاب، فيجب التعامل مع الخطاب كحدث جديد لا أصل له قائم بذاته[١٤]. وهو في منهجه هذا في تحليل الخطاب ينقد مبدأ الاتصال والاستمرار التاريخي للأحداث والمعرفة أو البحث عن أسبابها وعللها، ويرى أن تحليل للخطاب لا يتعامل مع الأفكار من حيث جودتها أو سطحيتها ولا على أساس أصالتها أو أنها مكررة وإنما هو الكشف والوصف عما هو كائن.

ويوضح فوكو تحليله للخطاب بمثال فيقول إن الخطاب العيادي (الطبي) إذا أردنا أن نحلله فسنكتشف أنه لا يستند إلى العبارات الوصفية فحسب وإنما إلى عبارات مختلفة المستوى والمرجعيات إذ إنه يعتمد على فرضيات حول الحياة والموت، ومن اختيارات أخلاقية، وقرارات علاجية، وقوانين مؤسساتية ... الخ، فلا يصح عزل أحد هذه العبارات عن بعضها في فهم الخطاب الطبي[١٥].

٣. الاركيولوجيا

استحدث فوكو مصطلح الاركيالوجيا للدلالة على طبيعة وأليات منهجه المعرفي، وكلمة اركيولوجيا تعني علم الآثار فهي تعنى بدراسة الآثار القديمة التي تستلزم القيام بحفريات من أجل استخراج آثار الماضي للوقوف على معرفة تأريخ الحضارات القديمة، ولكن فوكو لا يستعمل هذا المصطلح بهذا المعنى المعروف[١٦]، وإنما يسعى فوكو بالمنهج الحفري إلى دراسة متعمقة لكل عصر من عصور التاريخ, فيقوم فيه بالتنقيب عن بنيات ذلك العصر للوقوف على المجال المعرفي الذي يكمن وراء التجارب التي مر بها ذلك العصر، والانتقال من المجال المعرفي لعصر ما إلى المجال المعرفي لعصر آخر لا يخضع عند فوكو لأي تفسير عقلي، ولا علاقة بين القديم والجديد بل أن هناك قطيعة ابستمولوجية في المجال السابق عليه[١٧]، إن هدف الاركيالوجيا عند فوكو هو إبراز مجموع التشابهات والاختلافات في مختلف التشكيلات الخطابية فيبين فيه مثلاً كيف تتكون عناصر خطابية مختلفة من قواعد متشابهة وبيان مدى انطباق هذه القواعد الخطابات المختلفة[١٨]، إن هدف فوكو الحقيقي من الاركيالوجيا هو الكشف عن ظهور بدايات نسبية، أما المناسبة لتسمية منهجه بالأركيولوجيا فهو يشبه عالم الآثار في أنه ينظر إلى الواقعة الملاحظة على أنها عنصر في سياق, كما أن كليهما لا يعترف بدور للذوات إلا باعتبارها جزءا من السياق أو عنصرا في ضمن بقية العناصر, ويترتب على هذه النقطة أن فوكو لا يتناول المقال على كونه وثيقة، أو رمزا لشيء آخر، أو عنصرا يتصف بالشفافية وإنما على كونه أثرا. ويختلف عن عالم الآثار في أنه يستهدف فقط وصف المقول، وهذا الوصف يستبعد النظر إلى النص على أنه مجرد انعكاس رمزي لأحداث أو لعمليات تتمركز بعيدا عنه[١٩].

يتسم منهج فوكو الاركيولوجي بإنكار دور المؤلف ويرفض أي محاولة تستهدف الارتداد إلى أصول أولى، كما أنها فلسفة علمية تقدم للعلم ما يستحقه من فلسفة أو تعطي للفلسفة التي لا تسخر من مقدرات العلوم، وهي من هنا تبتعد عن تأثيرات الفلسفة المثالية بكل ما يترتب عليها في مجال المعرفة, وقام فوكو في منهجه هذا بالبحث عن عناصر البناء الثقافي السائد في الحقب العبارية المختلفة واقتصرت مهمته فقط على وصف الخطاب من دون إقحام الذات[٢٠].

إن التحليل الاركيولوجي يقوم بعمل مقارنة بين التكوينات الخطابية، فإنه يميز بعضها عن بعض, ويقرب بين أنماط عدة للخطاب في مدة زمنية محددة ليكشف أهم خصائصها، ثم يقوم بعمل مقارنة مع أنماط أخرى ظهرت في عصور سابقة أو لاحقة, كما أن هذا المنهج يهدف إلى إيجاد تقارب بين تكوينات خطابية وأخرى غير خطابية للكشف عن قواعد التكوين التي انبثقت عنها الوقائع الخطابية ومن الممكن أن ترتبط بأنساق غير خطابية مثال الطب الاكلينيكي فهو يعتمد على التجربة والمشاهدة إلا أن له أثر في

الخطابات, وكذلك الحال فيما يتعلق بالإحداث السياسية أو الظواهر الاقتصادية فهي أنساق غير خطابية إلا أن لها اثر كبير في تشكيل الخطاب[٢١]، وعندما يصف فوكو السجن يقول إنه نظام بصري مرئي في حين أن القانون الجنائي نظام لغوي والأركيولوجيا تحرص على التعامل مع النظامين وعلى تجاورهما والتنقل أو الانزياح بينهما[٢٢]، وبذلك يكون فوكو خالف البنيويين الذين تمسكوا بالنصوص وعلاقاتها مع بعضها، بل نجد منهجه الاركيولوجي منهج حيوي يقوم بربط الواقع مع النص وعلاقتهما الجدلية مع بعض، فمنهجه لا يتصف بالثبات والجمود وفقاً لقوالب جاهزة وإنما يقر بالديناميكية والتغير، وتقول الباحثة جيدي آني بهذا الصدد "إن ميشيل فوكو الذي ظننا أن مكانه في مصاف الايليين زينون وبارمنيدس كونهما من فلاسفة الثبات قد يقترب من هراقليطس فيلسوف الصيرورة، فإذا قال هراقليطس بأنك لا تستحم في النهر الواحد مرتين فأننا نجد صدى ذلك لدى فوكو في عدم اطراد التجربة عنده"[٢٣], وبذلك ينقد فوكو البنيوية لأنها تعتمد على قضايا ومسلمات محددة لا تتجاوزها تشكل نظاما متجانسا لا يعترف بالمغايرة والتعدد[٢٤].

ويبين فوكو المنهج الأركيالوجي من خلال النقاط الآتية[٢٥]: –

١. الاركيالوجيا ليست مبحثا تأويليا ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، وليست مبحثا مجازيا طالما أنها لا تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر.
٢. لا تسعى الاركيالوجيا استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس لربط خطاب معين بما يسبقه وما يحيط به، وما يلحقه، كما أنها لا تهدف إلى البحث في الآراء وتمييز الصحيح من الفاسد منها.
٣. لا تسعى الأركيالوجيا أن تكون دراسة نفسية أو اجتماعية أو إبراز نقاط التقاء الفردي بالاجتماعي وتشابك أحدهما بالأخر.
٤. ليس هدف الاركيالوجيا إبراز ما فكر فيه البشر أو أرادوه أو رغبوا فيه، فهي ليست شيئا أكثر من كتابة ثانية، أي تحويلا منظما لما كتب ولا يتعدى الشكل الخارجي، ولا تبحث عن سر الأصل.

وإذا أردنا أن نلخص معنى المنهج الاركيولوجي فنستطيع القول بأنه "دراسة لابستمية العصر الواحد"[٢٦] فهو معني بالإحاطة بالانجازات اللفظية بغية اكتشاف عنصر خفي يختبئ فيها أو يرى النور خلسة خلف سطحها البادي الظاهر، ولكن على الرغم من ذلك فإن العبارة لا تعطي أبدا للرؤية المباشرة ، ولا تتجلى بذات الكيفية التي تتجلى بها البنية النحوية أو المنطقية، أو أن العبارة لا مرئية ولا مختفية في الوقت ذاته لأنها ليست مختفية ما دامت تتعلق بما يقال فعلا، كما أنها غير مرئية طالما كانت متلبسة دائما بالجمل

والقضايا مما يتطلب كشف دعامتها وصقلها بل تشكيلها وابتكارها[٢٧]، فمهمة الأركيولوجي هي البحث عن مراكز القوة في كل حقبة من الحقب المعرفية[٢٨].

ويضع فوكو في منهجه شروط يجب السير وفقها وعدم تخطيها وهي [٢٩]:-

أ. عدم الالتزام بالقطاعات المعرفية (العلوم) المعترف بها إذ إنه ليس في الحقيقة سوى مجموع من قضايا تطبق على العديد من الوقائع المتفرقة فيجب النظر إلى العلم على أنه واقعة خطابية.

ب. تخليص الخطابات من الذوات حتى من مؤلفيها.

ج. التخلص من الأفكار العامة التي تضمن استمراراً غير متناه للمقال أي الابتعاد عن التفسيرات التي تعد المسار التاريخي متصلاً .

د. التخلص من مفاهيم مثل التقليد والتأثير والنمو والتطور والعقلية والنفس، أي أن نتجنب التأليف السيكولوجي، كما يبين فوكو أن الابستمولوجيا الجديدة تواجه عددا من المسائل المنهجية وهي: -

أولا . تأسيس نظام كلي متناسق ومتجانس من الوثائق المدروسة .

ثانيا. العثور على مبدأ للاختيار، وهذا المبدأ أما أن يكون طبقا لطرق الإحصاء أو ما نحدده من عناصر.

ثالثا. تعريف مستوى التحليل وعناصره الهامة، ومن الممكن لهذه العناصر أن تكون بيانات بالأرقام أو بيانات تشير إلى أحداث أو نظم أو تطبيقات عملية ونمط القضايا التي نجمعها.

رابعا. تخصيص منهج للتحليل, يمكن أن يتلخص في تناول الجانب الكمي للمعطيات، أو أن يقوم بتحليل هذه المعطيات .

خامسا. تحديد المجموعات والمجموعات المندرجة تحتها التي تنبثق عنها المادة المدروسة.

سادسا. تحديد العلاقات التي تميز أي مجموع وهي أما علاقات عددية أو منطقية أو وظيفية أو علّية أو تمثيلية أو علاقة الدال بالمدلول .

وبغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع بعض آراء وأفكار فوكو إلا أننا نرى أن مهمة الاركيولوجيا وبالوصف الذي بينه لنا تعد محاولة لإعادة الاعتبار للفلسفة في هذا العصر بمعنى الشمولية والوحدة، إذ بعدما استقلت العلوم الطبيعية والإنسانية شيئا فشيئا عن شجرة الفلسفة بالمعنى الديكارتي وبدأ الاستخفاف بالفلسفة وبعدم جدواها وعقمها على أساس أن كل علم بحد ذاته له ألياته ومنهجه وقوانينه ونظرياته وفرضياته الخاصة به التي يختلف بها عن العلم الآخر بل العلم الواحد أصبح تنضوي تحته علوم أخرى أكثر دقة وتخصصا كما حصل في الكيمياء والفيزياء وعلم النفس والاجتماع...الخ، حاول فوكو بالبحث

والكشف عن البنى التحتية والأساسية التي تتمحور حولها هذه العلوم على الرغم من اختلافها وتباينها مثل الطب واللغة والأخلاق والسياسة والاقتصاد والتاريخ... وغيرها، وكشف عن العلاقات الجدلية بين هذه البنى، ومع أن الاركيولوجيا تدعي الوصفية إلا أنها في الحقيقة لا تخلو من الجانب النقدي والذي نلمسه من خلال كتبه في تشخيصه لمساوئ وعيوب عقلانية الفكر الغربي المعاصر[٣٠].

ثانيًا. النسق (الأبستيم) : -

يقول فوكو بأن العتبات المتعددة تتقضي وجود صور متمايزة للتحليل التاريخي، وتتمثل في تحليل تاريخي على المستوى الصوري، وهو تاريخ الرياضيات الذي يعتمد على التحليل الارجاعي وفيه يتحدد كل مفهوم رياضي بالرجوع إلى مفاهيم أخرى سابقة عليه، وتحليل تاريخي على المستوى العلمي يظهر فيه تكوين العلم ابتداء من أشكال معرفية مختلفة, يتعلق الأمر مثلا بمعرفة كيفية استطاعة مفهوم ما زال مشحونا باستعارات ومضامين خيالية أن يتخلص من شوائبه تلك وأن يحصل على صفة مفهوم عالي ويؤدي وظيفته، ثم التحليل الذي يستهدف عتبة المعرفة, أي نقطة الفصل بين تكوينات مقاليه وبين أشكال معرفية ليست علوما ولن تصل أبدا إلى مرتبة العلم. وتحليل الأبستمية، وهو التحليل الذي تبناه فوكو يبين أنه نمط يختلف تماما عن الأنماط السابقة، فهو يشمل تحليل التكوينات الخطابية والوضعيات والمعرفة من حيث علاقتها بالأشكال الابستمولوجية والعلوم[٣١], ويبين أن كلمة episteme لا تشير إلى حقبة تاريخية تضم جميع الأنواع الثقافية السائدة، وتفرض على كل لون منها المعايير والمسلمات ذاتها, وأنها لا تشير إلى بناء معين للفكر يتصف به البشر في حقبة معينة، فهي ليست صورة للمعرفة أو نمطا للمعقولية يشمل مختلف العلوم ويعبر عن الذات أو النفس أو العصر. فالابستيم عند فوكو هو مجموع العلاقات التي يمكن أن نكتشفها بين العلوم المختلفة في عصر معين بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالا لأشكال ابستمولوجية ولعلوم ولأنظمة معقدة، فالابستمية ليست نوعا من المعرفة أو نمطا من العقلانية, والابستمية من جهة هي جملة الروابط والعلاقات القائمة بين كثرة من المعارف المتنوعة في حقبة زمنية معينة ولا يشترط في هذه المعارف أن تكون علمية أو ذات أساس علمي, وهي ليست قوالب ثابتة وأشكال ساكنة[٣٢]، كما أنها ليست وحدة لا لموضوع ولا لعقل ولا لعصر معين، وهي بذلك لا يمكن مقاربتها إلا انطلاقا من الفينومينولوجيا حيث لموضوعات العالم حضورها ومعناها، وليس علينا إلا التوجه إليها للإصغاء لذلك المعنى[٣٣].

إن الخلاف بين الاركيولوجيا وعلم تأريخ الأفكار يتعلق بزيف الاستمرار التاريخي" فكرة اتصال التأريخ" أو أن التأريخ ضمير حي[٣٤]، فقد تبنى الفكر الحديث فكرة التاريخ المتصل أي أنه مسار متصل

يرتبط بالذات, إذ رأى هيجل أن من يتأمل في سير التأريخ وتقدمه يجده خاضعا لعقل عام , فما تأريخ العالم إلا عملية عقلية وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه[٣٥]، وقال ماركس أيضا بالتطور التاريخي ولكنه تطور مادي وذلك من خلال نظريته في المادية التاريخية [٣٦].

ونجد نيتشه(١٨٤٤-١٩٠٠م) أول من عارض استمرارية التأريخ, فالوجود عنده ليس صيرورة مستمرة لا نهائية إذ كل شيء في الوجود يتكرر بلا انقطاع، وهذا التكرار يتناول كل شيء، ولا يفلت منه حدث من الأحداث الكبرى أو الصغرى[٣٧]، وهو ما يعرف بالعود الأبدي ، ويعيب نيتشه على المؤرخين اعتقادهم بأن معنى الوجود يتجلى من خلال التطور ولا يفهمون الحاضر وتطوره إلا بالالتفات إلى الماضي، والتاريخ ليس تسجيلا كرونولوجيا(ترتيبيا الماضي، الحاضر، المستقبل) فلا اعتبار للماضي للمواصلة في الحاضر[٣٨].

أما في الفكر الفلسفي المعاصر فنجد أن هناك من يقول بالانفصال وعدم استمرارية التاريخ، وبالمقابل نجد أيضا من يفسر التاريخ على أساس الاتصال والاستمرار. فقد كان برجسون(١٨٥٩-١٩٤١م) على سبيل المثال يقول بالديمومة التي لا تكف عن التدفق والسيلان المستمر, وأن التأريخ الإنساني في تقدم مستمر ولا يعيد نفسه مطلقا[٣٩]. وكذلك الحال فيما يتعلق بهابرماس إذ قال باستمرارية والتطور المعرفة للعقل الغربي عبر التاريخ، ونقدَ هابرماس فوكو وفلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة من خلال النظرية النقدية ومفهوم التواصل عنده لنقدهم العقلانية الغربية[٤٠].

إلا أن مبدأ الانفصال أو ما يطلق عليه بالقطيعة الأبستيمولوجية كان على يد باشلار(١٨٨٤ – ١٩٦٢م) وكان ذلك بسبب ما شاهده من الانجازات العلمية في القرنين الأخيرين مقارنة بما كان عليه قبل هذين القرنين، فيقول باشلار بأنه لا يرى دليلا على استمرار وثبات العقل البشري كما يدعي أميرسون (١٨٠٣ – ١٨٨٢م) وإنما هناك حالات ثلاث للعلم كل واحدة منها تشكل مرحلة للعقل العلمي ويصف هذه الحالات بأنها أكثر وضوحاً وخصوصية من مراحل الفكر البشري عند أوغست كومت[٤١] (١٧٩٨ – ١٨٥٧م) وهذه الحالات هي :-

١ -الحالة الملموسة، يكون العقل فيها ملتهيا بالصور الأولى للظاهرة معتمدا على آراء فلسفية قديمة تمجد الطبيعة وتعتقد بوحدة الطبيعة وتنوعها الغني، وهذه المرحلة تمثل الحالة الماقبل علمية وهي مرحلة تمتد من الأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة وصولا إلى القرن الثامن عشر.

٢ -المرحلة الملموسة – المجردة، وهنا يستند العقل إلى فلسفة البساطة فهو على الرغم من أن العقل هنا تجريديا إلا أن هذا التجريد ماثلا في حدس ملموس، وهي المرحلة العلمية تمتد من أواخر القرن الثامن عشر وصولا إلى مطلع القرن العشرين.

٣ -الحالة المجردة، وهنا يباشر العقل بمعالجة المعلومات المستمدة من الواقع والمنفصلة عن التجربة، وتمثل هذه المرحلة عصر العقل العلمي الجديد ابتداء من عام ١٩٠٥ مع نظرية انيشتاين في النسبية[٤٢].

فنلاحظ هنا أن باشلار يتحدث ويطبق نظريته هذه على العلم فقط، وكذلك كان عمل توماس كون (١٩٢٢-١٩٩٦م) في نظريته عن الثورات العلمية، إذ رأى أن تطور العلوم يكون من خلال رفض نظرية علمية عامة ورئيسة كانت تمثل نموذجا علميا سائدا (برداغيم) بما تحويه من قوانين وفرضيات ونظريات ثانوية وجزئية كانت مقبولة في وقت من الأوقات لصالح نظرية جديدة قد تكون مناقضة لها لتشكل الثانية نموذجا علميا جديدا وقد تُرفض هي الأخرى من قبل نظرية ثالثة في وقت لاحق وهكذا ... [٤٣] فكانت أعمال باشلار وتوماس كون مقتصرة على العلوم الطبيعية والبحتة فقط .

فمبدأ الانفصال وتحديد الحقب الفكرية في التاريخ لم يكن اتجاهاً فكرياً جديداً عند فوكو، وإنما هو في الحقيقة من المبادئ الثابتة لدى معاصريه لا سيما أستاذه باشلار ومن قبله في الفلسفة الحديثة أوغست كومت كما أشار باشلار .

إلا أن فضل فوكو في هذا الموضوع هو قدرته على صياغة هذا التحول الأبستمولوجي بما يشمله من قطع، وما يشير إليه من عدم اتصال، فضلا عن أنه أول من استنتج منه نتائج عامة، واستخلص منه كل متضمناته[٤٤], وكذلك يتجلى إبداع فوكو في تطبيقه لهذه القطيعة على العلوم الإنسانية إلى جانب العلوم الطبيعية والصرفة وهذا بحد ذاته يشكل تحديا ومجازفة وذلك لأن طبيعة العلوم الإنسانية تختلف عن طبيعة العلوم الأخرى في مناهجها ونظرياتها وقوانينها لالتصاقها بالمشاعر والأحاسيس والنفس الإنسانية فتكون أكثر نسبية وأقل دقة من العلوم الطبيعية والبحتة فضلا عن أن أغلبها غير خاضعة للتجريب المختبري وما هو خاضع منها للاختبار تكون نتائجه متباينة في الغالب وغير منضبطة. والانفصال أو القطيعة عند فوكو هو التحول أو الانتقال من ابستيمية إلى ابستيمية جديدة مختلفة عنها ولا علاقة لها بسابقتها.

ويتساءل فوكو ما السبيل إلى تصور القطيعة؟ ويجيب بأن تشكيلة أو نسق مكان آخر لا يتم بالضرورة في مستوى العبارات الأكثر شمولاً ولا الأتقن تصوراً ، ولكن هناك دائماً لحظة ما ومكاناً معيناً

تبدأ عندها السلاسل في التشعب والانتشار والتفرع داخل فضاء جديد وهنا تحدث القطيعة، إنه منهج منظم للسلاسل قوامه الفرديات والمنحنيات، وقد تحدث هذه القطيعة بسبب عبارة تنبجس بغتة في التاريخ وتظهر كحدث لا أصل له[٤٥].

ثالثًا. اللغة في عصر النهضة : -

تناول فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء" حقباً معرفية ثلاثاً في ثلاثة عصور تاريخية وهي :-

١. عصر النهضة . ٢. العصر الكلاسيكي . ٣. العصر الحديث.

فكل منها يكون نسقاً كاملاً هو الأبستيمية إذ يوجد في داخل كل ثقافة عصر نمط من النظام يشكل الأرضية التي تنبثق عنها علوم ومعرفة ذلك العصر[٤٦].

قبل الولوج إلى موضوع اللغة في عصر النهضة نرى من الضروري أن نبين الابستيم أو النسق العام في ذلك العصر بشكل مختصر كي يتضح لنا نظام اللغة في ذلك العصر.

يقول فوكو إن التشابه في عصر النهضة هو الذي ينظم أشكال المعرفة ويشكل هذا التشابه نسيج شديد الثراء، وهناك أربعة أشكال جوهرية لهذا التشابه سادت في ذلك العصر وهي :-

١. التوافق وهو تجاور الأشياء في المكان كتجاور الروح والجسد، فعلى الرغم من اختلاف طبيعة كل منهما إلا أن تجاورهما مع بعضهما أدى إلى التناغم والتفاعل فيما بينهما، فالنفس تتلقى حركات الجسد والجسد يتغير ويفسد بأهواء النفس، وهكذا فيما يتعلق بجميع الموجودات المتجاورة في الطبيعة فهي على الرغم من اختلاف طبائعها إلا أنها تتواءم مع بعضها عن طريق هذا التجاور كالجماد مع النبات والنبات مع الحيوان... وهكذا، والعالم بذلك يشكل سلسلة مع نفسه، فالأشياء تلتقي بنقطة تشابه وتنتهي هذه الحلقة لتبدأ حلقة جديدة من التشابه، والنبات يتوافق مع الحيوانات المتوحشة في النمو، وفي الشعور والإحساس يتوافق الحيوان مع الإنسان، والإنسان يتطابق مع بقية الكواكب بذكائه.
٢. المنافسة وهو الشكل الثاني من التشابه وهنا يكون التشابه بلا اتصال أو مجاورة مكانية فوجه الإنسان هنا ينافس السماء، كما أن عقل الإنسان يعكس بشكل غير كامل حكمة الله، وعين الإنسان بنورها تنافس نور الشمس والقمر، والنجوم في السماء هي بمثابة الرحم للأعشاب في الأرض، وكل عشبة أو نبته هي نجم أرضي ينظر إلى السماء، وأن النباتات والأعشاب السماوية (النجوم) تنظر إلى الأعشاب الأرضية وتمنحها فضيلة خاصة. وهذه المزاوجة والمشابهة بين الإنسان والطبيعة كما يذكر فوكو مستشهدا بقول لباراسيلوس[٤٧] لا يمكن لأحد أن يعلم أيهما أعطى للأخر شبهه.

٣. التماثل والقياس، وهو الشكل الثالث من التشابه ويقول فوكو بأنه مفهوم قديم عند اليونان ومفكري القرون الوسطى إلا أن استعماله في عصر النهضة أصبح مختلفا، ويصفه بأنه تشابه خفي بين الأشياء، وتبرز في هذا الشكل تشابه العلاقات، مثال ذلك قياس التماثل بين النبات والحيوان فالنبات حيوان يضع رأسه إلى الأسفل وفمه مغروزة في الأرض وهذه علاقة عكسية بين النبات والحيوان إلا أنها غير متناقضة مع قياس التماثل، وكذلك مقارنة الإنسان بالعالم فهناك تماثل فلحمه أرض، وعظامه الصخور، وعروقه أنهار، وأعضاؤه المعادن ...

٤. التعاطف، وهذا هو الشكل الرابع من التشابه ويمثل علاقة الأشياء المختلفة والمتنافرة مع بعضها، مثال علاقة العناصر الأربعة (الماء والهواء النار والتراب) فهي على الرغم من اختلاف طبائعها إلا أنها تتفاعل مع بعضها لتشكيل هذا العالم، ومن خلال هذا التنافر والاختلاف يستمر توازن هذا العالم.

واكتشاف هذه العلاقات في ذلك العصر بين المتشابهات يتم عبر دلائل وعلامات تعطى للإنسان[٤٨].

والذي نلحظه هنا بشأن التماثل في عصر النهضة أنها نتاج خليط من الأفلاطونية المحدثة مع الفلسفة الاشراقية العربية والغنوصية والتصوف الإسلامي فقد كانت شائعة في دوائر الفكر العربي الإسلامي، وربما انتقلت هذه النظرية إلى الفكر الأوربي من ضمن ما نقل من تراث وعلوم الحضارة الإسلامية في عصر النهضة، وهناك الكثير من النصوص التي تبين شيوع وسيادة هذه النظرية في الثقافة الإسلامية ونذكر منها على سبيل المثال رأي الفارابي في ترتيب الموجودات في العالم المادي من الإنسان إلى الحيوانات والنباتات وصولا إلى المعادن والعناصر الأربعة، فيعتقد بأن هذه الموجودات حلقات متسلسلة في الوجود وهي تشكل وحدة واحدة في نظامها وائتلافها لأنها جميعا صادرة من واجب الوجود كما نجد نظرية التشابه والمماثلة عند ابن عربي (ت٦٣٨هـ=١٢٤٠م) في قوله: – " الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير"[٤٩]، ويقول ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) " الإنسان في العالم والعلم كله متماثل والمتماثل واحد مع مثله، فالإنسان والعالم واحد"[٥٠]، ويوضح ابن خلدون (٨٠٨هـ=١٤٠١م) هذا التشابه قائلا: – " انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له و آخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع

إليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثاراً متنوعةً ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك تشهد كلها بأن لها مؤثراً مبايناً للأجسام فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها ولذلك هو النفس المدركة والمحركة ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل بها أيضاً يكون ذاته إدراكا صرفاً وتعقلاً محضاً وهو عالم الملائكة فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمحة من اللمحات وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل"[٥١]. وبهذه النصوص نرى أن نظرية التشابه لم تكن حية فقط في القرون الوسطى ومن ثم أخذت دورا أساسيا في القرن السادس عشر كما قال فوكو[٥٢]، وإنما كان لها دور أساسي في هذه عصور الوسطى في الحضارة الإسلامية، وانتقلت إلى الثقافة الأوربية من ضمن ما نقل من معارف وعلوم العرب بفضل المخطوطات الشرقية التي أشار إليها فوكو[٥٣] لكنه لم يعر لما لهذه النقولات من أثر في الفكر الأوربي في العصر الوسيط أو عصر النهضة الأوربية، ولا يدفع قولنا هذا أنه ليس من مهمة الاركيولوجيا إبراز ميكانيزمات علة وجود نسق معين، وأنها لا تتساءل عن الدوافع التي تقود إلى ظهور مجموعة معينة من الظواهر العبارية[٥٤]، وذلك لأن مسألة التأثير والتواصل بين الحضارات تتعارض مع نظريته في القطيعة الأبستمولوجية هنا، ولا نظن أن فوكو يجهل هذه الحقيقة، ومثلما وجدت الحضارة العربية الإسلامية في وقت من الأوقات حاجتها ولأسباب ثقافية أو عقائدية أو أيديولوجية لنقل وترجمة كتب الحضارات الأخرى لاسيما اليونانية منها فكذلك الحال فيما يتعلق بعصر النهضة في أوربا.

كما نستطيع القول أيضاً أن نظام التشابه الذي وصف به فوكو عصر النهضة لم يكن ليختص بعصر من دون آخر إذ نرى أنه من طبيعة العقل البشري البحث عن المتشابهات في هذا العالم الواسع للوقوف على تفسيره ومن ثم التعامل معه عقلياً وعمليا، فما البحث عن العلل الأولى أو المسببات أو أصل العالم سوى بحث عن أوجه التشابه بين المختلفات، ونظرية دارون (١٨٠٩ – ١٨٨٢م) في تطور الكائنات الحية في القرن التاسع عشر – ولم يزل أنصارها من البايلوجيين إلى يومنا هذا يدافعون عن هذه النظرية – هي في حقيقة أمرها بنيت على أساس الكشف عن نظام التشابه بين الكائنات من الخلية الحية الأولى وصولاً إلى ظهور الإنسان، بل ونقول أيضاً أن منهج فوكو الاركيالوجي نفسه يقع في ضمن دائرة

البحث والكشف عن المتشابهات وأن أختص في حقل الخطاب، إذ إن بحثه عن البنيات المختلفة أشد الاختلاف في الخطابات المختلفة في عصر معين ومحاولته في إيجاد قواعد متشابهة تنطلق منها هذه الخطابات[٥٥] ينتمي إلى نظام التشابه الذي يحدثنا عنه .

ولنا هنا وقفة أخرى فيما يتعلق بنظام التشابه الذي ساد في عصر النهضة والذي يراه فوكو أنه عصر في ضمن العصور التي لم يكن للإنسان فيها وجودا ولم يحدث ذلك الوجود لهذا المخلوق إلا قبل نهاية القرن الثامن عشر، فهو مخلوق حديث أبدعه العلم منذ أقل من مئتي سنة فالعلوم الطبيعية قبل هذين القرنين لم تهتم به إلا كنوع أو جنس، والاقتصاد والنحو نظرت إلى مفاهيم مثل الحاجة أو الرغبة، ولم يكن هناك وعي معرفي للإنسان كإنسان[٥٦]. ولا نتفق مع فوكو في موقفه هذا فإذا تركنا جانبا ما دعا إليه الفكر السفسطائي من الاهتمام بالإنسان الفرد قبل النوع في كون الإنسان مقياس وجود الأشياء، والاهتمام بالفلسفة بالمعنى الذي تحقق وجود الإنسان[٥٧]، وانتقلنا إلى عصر النهضة في أوربا نجد أن أساس هذه النهضة هي نزعة إنسانية وثورة وتمرد ضد تهميش الإنسان على مستوى النوع والفرد والنصوص التي ساقها لنا فوكو لإثبات نظام التشابه تشهد بذلك فقد كان الإنسان في هذا النظام أرقى الموجودات على وجه الأرض بل أنه بعقله يعكس حكمة الله [٥٨]، ونضيف أيضا أن نشأة اللهجات (اللغات) الأوربية في هذا العصر وانفصالها عن اللاتينية ما هي إلا دليل على تمسك الإنسان بإنسانيته والتعبير عن مشاعره وأحاسيسه بعيدا عن لغة الكنيسة المقدسة، وفتح المجال لعلاقة جديدة بين الإنسان والرب من خلال فهم النصوص الدينية بعيدا عن وساطة الكنيسة وسلطتها بعد ترجمة الكتاب المقدس إلى هذه اللغات، وكذلك تجلت النزعة الإنسانية في ذلك العصر من خلال الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، واشتهر في هذا العصر شعراء وأدباء وعلماء كثر كانوا النواة الأساس للعلم والفكر والثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، منهم على سبيل المثال بترارك (١٣٠٤ – ١٣٧٤م) الذي يعد أول من وضع أساس المذهب الإنساني في ايطاليا، وبدأ في عصر النهضة تخليد الأبطال والمشاهير من الناس مع بداية فن النحت والرسم على يد الفنانين جوتو دي بوندوني (١٢٦ – ١٣٣٧م) وليوناردو دافنشي (١٤٥٢ – ١٥١٩م) وهذا يعد انتصارا للإنسان بعد عصور من التحريم لهذه الفنون، وفي هذا العصر أيضا وضع أساس علم الفلك بالمعنى الحديث للعلم على يد كوبرنيك(١٤٧٣ – ١٥٤٣م) في اكتشافه للحركة المزدوجة للكواكب الحركة الأولى حول نفسها والثانية حركتها حول الشمس وكانت هذه الاكتشافات الفلكية الفاتحة لإنقاذ الإنسانية من الخرافات والأساطير السائدة في أوربا العصور الوسطى[٥٩].

إن اللغة عند فوكو عنصر مهم وأساسي إذ كل شيء يعتمد عليها، لذا فهو يتتبعها في كل مراحلها وذلك لأنها توازي في تشكلها تشكل الايديولوجيات عبر العصور، فاللغة دوما تحيل إلى شيء آخر أما إلى موضوع أو إلى معنى، كما أن هناك ارتباط للغة بميادين موضوعات وبذوات ممكنة[٦٠]، وقام فوكو بدراسة اللغة عبر هذه العصور الثلاثة في كتابه "الكلمات والأشياء" وسنقوم بتبيان رؤيته لها في عصر النهضة.

يقول فوكو إن اللغة في عصر النهضة كان ينظر إليها وفقا لما ذكر في العهد القديم من أن اللغة في صورتها الأولى عندما أعطاها الله للإنسان كانت رمزاً شفافاً ومعبراً عن الأشياء لأنها كانت تشبه الأشياء، فالأسماء وضعت فوق مسمياتها تماماً كما كتبت القوة في جسم الأسد، والملوكية في نظرة النسر وتأثير الكواكب على جباه البشر، ويقول فوكو وكان يُعتقد أن هذه الشفافية قد تبددت بعد طوفان بابل عقاباً للبشر[٦١]، ولم تتعدد اللغات وتفترق بعد ذلك إلا بعد أن تبدد هذا التشابه مع الأشياء، ومع ذلك فإن كل اللغات التي نعرفها الآن ما كان لنا أن نتواصل بها إلا على أساس من هذا التشابه الضائع وفي الفراغ الذي تركه وإذا انعدم التشابه المباشر بين الأشياء التي تسميها فإن هذا لا يعني انفصال اللغة عن العالم، ويستشهد فوكو بما لاحظه كلود ديريه(١٥٠١– ١٥٥٨م) [٦٢] من أن العبرانيين والمصريين والعرب والأتراك والفرس والتتار يكتبون من اليمين إلى اليسار، وهم في هذا يتفقون مع الحركة اليومية للسماء الأولى وهي أكثر الحركات اكتمالاً عند أرسطو. كما أن الإغريق واللاتين وسائر الأوربيين يكتبون من اليسار إلى اليمين وفقا لحركة السماء الثانية المكونة من سبع كواكب، أما الهنود والصينيون واليابانيون فهم يكتبون من أعلى إلى أسفل، وعلى عكسهم كتب المكسيكيون من أسفل إلى أعلى أو في خطوط حلزونية طبقاً للمسار السنوي للشمس حول دائرة البروج، ومن هذه الملاحظة يتضح أن اللغات في هندستها المادية إنما تعبر عن العالم بسمائه وأرضه، كما يتضح أن البحث عن الوظيفة الرمزية ينصب على اللغة بوجه عام وعلاقتها الكلية بالعالم في مجموعة[٦٣]. ويذكر فوكو رؤية هذا العصر للغة قائلاً : – " قيمة اللغة هي كإشارة للأشياء، إذ ليس من اختلاف بين هذه العلامات المرئية التي وضعها الله على سطح الأرض ليجعلنا نعرف أسرارها الداخلية، والكلمات المقروءة التي وضعها الكتاب المقدس أو الحكماء القدماء الذين استناروا بنور إلهي، في صفحات هذه الكتب التي حفظها لنا التراث. إن العلاقة بالنصوص هي طبيعة العلاقة بالأشياء " [٦٤].

ويشير فوكو إلى أن عصر النهضة لم يكن يجهل محاورة كراتيوس لأفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) عن اللغة وعلاقة الدال بالمدلول[٦٥]، ونجد أن أفلاطون بيّن على لسان سقراط الخلاف في علاقة اللفظ بالمعنى وتبنى بأن العلاقة بينهما علاقة ضرورية[٦٦]، بينما نجد أرسطو قال باعتباطية هذه العلاقة ووضعيتها[٦٧]،

والذي نريد أن نوضحه هنا وبناء على ما تقدم أن من الممكن وجود نظريتين متعارضتين في عصر واحد من دون أن تكون سيادة لإحداهما على الأخرى وذلك لأنها ليست نظريات علمية ممكن أن تخضع للاختبار لتمييز الصحيح من الخاطئ، كما نرى أن مجرد استشهاد فوكو بمحاورة أفلاطون بشأن علاقة اللغة بالأشياء هنا يوقع نظريته في القطيعة في مشكلة، لأنه عد نظام التشابه ابستيما لعصر النهضة الذي يميزه عما سواه من العصور الثقافية الأخرى، وذلك لأن موضوع اللغة ليس موضوعا ثانويا أو هامشيا أو من العبارات التافهة من ممكن أن يكون مهملا في عصر ما ليأخذ دورا أساسيا في عصر آخر[٦٨]، فموضوع اللغة وعلاقتها بالأشياء من المواضيع المهمة والحيوية على مر العصور وفي مختلف الحضارات وهي لا تخلو من أحدى النظرتين أما أن تكون العلاقة بينهما طبيعية أو أن تكون اعتباطية فلا ثالث بينهما، فماذا كانت تمثل اللغة في الأبستيم السابق لأبستيم عصر النهضة ؟ لم يوضح فوكو لنا ذلك، وأيا كانت النظرة إلى اللغة فهي كما قلنا لا تخلو من أحد الاحتمالين وكلاهما قديم وذكرهما لنا أفلاطون وأرسطو كما ذكرنا آنفاً، ونخلص من هذا القول أن هناك تواصلاً واستمراراً وتطوراً بل وتنوعاً في تبني النظريات المختلفة في الفكر الغربي عبر العصور لا بل وهناك تأثر وتأثير بين الحضارات في الفكر إذ نجد أن موضوع علاقة اللفظ بالمعنى نوقش داخل أروقة الثقافة العربية الإسلامية وكذلك كانت النتيجة ذاتها التي وجدناها عند أفلاطون وأرسطو فمنهم من رأى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ضروري وطبيعي مثل ابن جني[٦٩]، وبالمقابل فهناك من اللغويين العرب من أنكر هذه العلاقة وأثبت اعتباطيتها ووضعيتها[٧٠]، ونجد فوكو يعترف بهذا التأثر الحضاري فيذكر نقل المخطوطات الشرقية إلى الغرب في القرن السادس عشر[٧١]. لذا نكرر القول هنا بأن العلم يختلف عن الدراسات الإنسانية إذ إن من الممكن أن يكون العلم منذ بداية التاريخ إلى منتصف القرن الثامن عشرا يمثل أبستيما واحدا كما ذكر باشلار وذلك لسير العلم على وتيرة واحدة في تلك العصور وبتطور بطيء مقارنة بما هو عليه الآن من اكتشافات علمية هائلة في الكم والكيف، وبالمقابل لا يمكن عد الدراسات اللغوية والتاريخية والفلسفية والأدبية عبر كل هذه القرون أن تكون ابستيما واحدا لأن ذلك يعد إجحافا بحق هذه الدراسات ومخالفة لما هو واقع ومدرك، وبذلك نرى أن اختيار فوكو لنصوص تاريخية معينة من دون غيرها لإثبات نظريته في الأبستيم تشكل نوعا من العمل التعسفي إلى حد ما.

ويقول فوكو إن التقاء اللغة بالأشياء في عالم مشترك إنما يفترض ميزة مطلقة للكتابة سادت على وجه الخصوص في عصر النهضة بسبب ظهور المطبعة وانتقال المخطوطات الشرقية المكتوبة باليد إلى أوربا والاهتمام بتفسير النصوص الدينية ولذا فإن ما تتصف به طبيعة اللغة في ذلك العصر هو أن تكون

مكتوبة، أما الصوتيات فهي ليست سوى ترجمة مرحلية ومؤقتة لـ (اللغة) فالله قد أنزل على العالم نصوصاً وكلمات مكتوبة، أما آدم فلم يفعل سوى قراءة العلامات المرئية الصامتة التي أنزلها الله كأسماء لمسميات هي الأشياء والحيوانات. ويضاف إلى ذلك أن القانون الإلهي مكتوب سلفاً وموجود في الكتاب المقدس وليس في ذاكرة البشر وهذا ما دعا بعض مؤرخي القرن السادس عشر إلى أن يقرر بأن النص المكتوب كان دائماً يسبق القول الشفهي سواء أكان هذا السبق في الطبيعة ذاتها أو في معرفة البشر[٧٢].

ونجد فوكو هنا يشير إلى مسألة مهمة عند الفلاسفة واللغويين في علم اللغة وهي مسألة الشفاهية والكتابة فنجد مثال ذلك من الفلسفة اليونانية أفلاطون في تفضيله للقول الشفاهي على الكتابة بل نجد له تحفظات بشأن الكتابة كونها طريقة آلية وأنها لا تجيب عن سؤال ولا تحفظ ذاكرة، علما أنه هو نفسه اعتمد على الكتابة اعتمادا كليا لصياغة وتبيان فكره الفلسفي، بينما في القرن السادس عشر وبفضل الطباعة سادت نظرية أسبقية الكتابة على الكلام اللفظي على الرغم من أسبقية أشكال الفن الشفاهي على الكتابة بعشرات الآلاف من السنين[٧٣]، واستمر اختلاف وجهات النظر في هذه المسألة عند الفلاسفة واللغويين المعاصرين فبينما نرى دي سوسير يقول بأسبقية الكلام على الكتابة بدلالة أسبقية تعلم الإنسان النطق قبل الكتابة وأن الكتابة لا تمت بصلة للنظام الداخلي للّغة وأنها مجرد نوع من مكملات الكلام الشفاهي[٧٤] نجد جاك دريدا يصر على أن الكتابة هي اللغة وأن القول زائل لأنه وقتي لا يتصف بالديمومة، وأشار دريدا إلى تمييز لاهوتيي العصر الوسيط اللاتيني بين الكتابة الطبيعية وهي الكتابة الإلهية الخالدة المقدسة وبين الكتابة الإنسانية وهي الكتابة المنحطة المتناهية المصطنعة [٧٥]. ومن هنا نخلص إلى فكرة قدسية الكتابة كانت سائدة في العصور الوسطى أيضا بحسب تقرير دريدا وليست من مميزات عصر النهضة كما يرى فوكو

ويذكر فوكو أن الطبيعة ذاتها في القرن السادس عشر نسيجاً متشابكاً من الكلمات والعلامات والروايات والصفات والأقوال والصور التي تكون في مجموعها استعداداً معرفياً مميزاً لعصر النهضة ومن أمثلة ذلك ما نجده عند عالم طبيعي هو ألدروفاندي[٧٦] (١٥٢٢- ١٦٠٥ م) من خليط متداخل في الوصف المضبوط والنصوص المنقولة والروايات التي لم تخضع لأي نقص والملاحظات العابرة عن تشريح حيوان أو مسكنه أو عن مدى استفادة علم الطب من هذا الحيوان. ونجد وصف فوكو لكتاب ألدروفاندي عن الحيوان مقارب لوصف كتاب الحيوان للجاحظ (ت٢٥٥هـ = ٨٦٨ م) فقد بين الجاحظ في كتابه هذا الكثير مما يتعلق بالحيوان من حجج على حكمة الله وقدرته وقصص وأمثال وأشعار عن الحيوانات إلى وصف الحيوانات وتبيان طبائعها والأمراض التي تصيبها وبيئتها الجغرافية ... الخ[٧٧] . ولا نرى أن هذا

التشابه بين ما كتبه الجاحظ وما كتبه ألدروفاندي مجرد صدفة، وبالتأكيد هما لا ينتميان إلى ابستيم واحد، فلا يبقى إلا مسألة التواصل الفكري بين الحضارات .

ويذكر فوكو تعقيب بوفون[٧٨] (١٧٠٧ – ١٧٨٨م) على مثل هذه الكتابات وأي قدر من التاريخ الطبيعي نجده في هذا الركام من الخرافة. وهنا يقول فوكو أن كلمة خرافة عند ألدروفاندي ومعاصريه تعني "أي شيء يقرأ" كما أن معرفة أي شيء في ذلك العصر سواء أكان حيواناً أو نباتاً أو جماداً، هي عبارة عن جمع تلك الطبقة السميكة من الرموز التي انبثقت عن هذا الشيء أو ظهرت بخصوصه. كما يرى فوكو كذلك أن ألدروفاندي كملاحظ لم يكن أقل شأناً من بوفون، كما أنه لم يكن أكثر ميلاً نحو تصديق كل ما يقال له أو أقل اهتماماً بالأمانة العلمية التي تتطلب تدقيق النظر، إن الاختلاف بين الرجلين إنما يرد في النهاية إلى نظرة كل منهما لا ترتبط بالأشياء في النسق أو الاتجاه المعرفي ذاته.

إن ما يكوّن حقيقة المعرفة في عصر النهضة هو أنها لم تكن ملاحظة أو بديهية، وإنما كانت تفسيراً أو تأويلاً. فمن تعليقات على النصوص القديمة إلى أخرى عن القدماء أنفسهم ومن تعليقات على ما ينقله الرحالة إلى تعليقات على القصص والأساطير أي أنها كانت باختصار انتقالا من لغة إلى لغة أو أن اللغة كانت تملك بداخلها مبدأ تضاعفها.

ويستشهد فوكو على ذلك بعبارة لمونتاني[٧٩] (١٥٣٣ – ١٥٩٢م) تقول : لدينا نحو تفسير التفسيرات أكثر مما لدينا نحو تفسير الأشياء ولدينا الكثير من الكتب التي ينصب مضمونها على كتب أخرى بدلاً من معالجتها لموضوعات جديدة، ويرى فوكو أن هذا النص يكشف عن علاقة داخلية اشتملتها لغة القرن السادس عشر، وهذه العلاقة تضمن وجود حركة دائبة داخل اللغة تجعلها في نحو مطرد لا يتوقف، فالحقيقة لا تتكشف إلا في كلام يأتي مستقبلاً، وهذا الأخير لا يملك التوقف والانغلاق على ذاته، غير أن هناك ارتدادا يكشف تحت الخطاب موضوع النظر خطاباً آخراً أكثر أهمية هو النص الذي تدور حوله جميع التفسيرات على الرغم من تعددها، إن هذا النص الأول هو الكتابة التي تجسد العالم والتي نتحدث ابتداء منها إلى ما لانهاية ، فتتعدد أنماط المقال مع أن كل نمط منها يتوجه إلى تلك الكتابة الأولى على كونها أنها المقصد النهائي والأمل في العودة. أي أننا أمام حركة دائرية أو كروية كانت هي السمة المميزة للمعرفة في عصر النهضة. لم تكن اللغة في القرن السادس عشر عبارة عن مجموع من الرموز المستقلة الموحدة النمط والشكل بحيث تنعكس فيها الأشياء كما تنعكس في مرآة بغية انكشاف حقيقتها، بل كانت ذات طبيعة معتمة وغامضة ومغلقة حول ذاتها وتختلط بصور العالم وتتداخل معها، أنها كانت جزءاً من

الطبيعة، وقد كان الترابط بين الأشياء وبين كلمات اللغة من أهم خصائص الحقبة المعرفية لعصر النهضة.

وهذا يعني أن نسق الرموز كان ثلاثياً حتى بداية العصر الكلاسيكي وهي :-

١. العلامات وهي الحروف الملفوظة أو المكتوبة .
٢. المضمون وهو ما تشير إليه العلامات وهو الشيء المشخص الموجود في العالم الخارجي.
٣. التشابه (وهو المدلول) الذي يربط العلامات بالأشياء المعنية[٨٠].

لذا فإن فوكو أراد أن يصف النسق المعرفي في العصر الكلاسيكي ثم العصور الحديثة ليس من آخرها بل انطلاقا من ذاتها, من منبع خطاباتها ومنطوقاتها, فتحدث عن العصر لكلاسيكي وصنف موضوعاته وحدد فروقاته, وأوضح علوم القرن التاسع عشر؛ فقه اللغة, وعلوم الحياة, والاقتصاد السياسي, ومن هنا انطلق فوكو من منطوقات التاريخ الطبيعي والنحو العام, وخطاب علم الحياة, والاقتصاد السياسي وذلك بابتداع منهج الاركيولوجيا, وجعل له موضوعا هو البنية الضمنية للفكر أي الابستمية[٨١].

نرى ومن خلال هذا النموذج عن اللغة أن فوكو حاول أن يكشف عن البناء الداخلي والعلاقات الجدلية داخل هذا البناء لتتماز كل مرحلة من مراحل الفكر الأوربي الحديث وتشكل كل مرحلة حقبة ثقافية معينة.

لكن الغريب في الموضوع أن فوكو هنا وهو يتحدث عن اللغة في عصر النهضة لم يتناول موضوع انفصال اللهجات الأوربية في ذلك العصر بل ولم يلمح له لا من قريب ولا من بعيد، وأرى أن هذا الموضوع مهم وجوهري وفي صلب موضوع فوكو سواء في حفرياته أو في نسق ذلك العصر فما تحدث به فوكو ورصده يمثل وجهة نظر الكنيسة في اللغة في ذلك العصر فقط، فهو يستشهد بنصوص ذات صبغة دينية في كشفه نظام التشابه لرجال الكنيسة مثل كلود ديريه وكامبانيلا (١٥٦٨ – ١٦٣٩م) [٨٢] ، ومن معلوم وكما ذكرنا أن عصر النهضة هو عصر الانفتاح على الحضارات وعصر بداية انبثاق العلوم والمعارف والآداب والفنون وهو قبل كل ذلك عصر الإنسانية وعصر الدعوة للتمرد على الكنيسة والتحرر من قيودها[٨٣]، ونرى أن رأي الكنيسة في اللغة وبالمعنى الذي بينه فوكو هي محاولة يائسة منها للحفاظ على شرعيتها واستمرار سطوتها وهيمنتها على الشعوب، وهذا الموقف من الكنيسة يمثل رفضاً ضمنياً لانتشار وشيوع اللهجات الأوربية على اعتبار أن اللغة اللاتينية لغة تستمد قدسيتها من قدسية الكنيسة كونها لغتها الرسمية، وبالتالي يجب عدم العدول عنها إلى لهجات شعبية.

الخاتمة : -

بعد البحث والتنقل بين أفكار فوكو في محاولته للعثور على مبادئ رئيسة لثقافة ما في عصر معين من عصور التاريخ من خلال المنهج الذي أطلق عليه فوكو بـ (الاركيولوجيا) للبحث في الخطابات من أجل الكشف عن النظم المعرفية التي تنضوي ضمن نظام واحد, ففي كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) درس فوكو تشكل خطاب معرفي جديد عن الجنون في الحضارة الأوربية وهذا الخطاب هو نتيجة لنظام معرفة شامل. وفي كتابه (الكلمات والأشياء) رأيناه أنه قسم الفكر الغربي إلى ثلاث حقب, وهذا التقسيم الذي اتخذه فوكو انطلق من أن هناك نظام معرفي خاص لكل حقبة من تلك الحقب، ومن هنا أكد فوكو بأنه لا يوجد إلا ابستيم واحد في كل مرحلة تاريخية يسودها ويشكل الدعامة الأساسية التي يفسر في ضوئها معارف وعلوم ذلك العصر, وهذا الابستيم هو الذي ينظم الخطابات في سياق واحد, فهو يتسم بالشمولية ويمارس سلطته وقوته على المجتمع، فهو السلطة السياسية والاجتماعية وبالتأكيد هو السلطة المعرفية، فبيّنا في هذا البحث أن فوكو قد توسع في مفهوم الابستيم ليشمل العلوم والمعارف كافة بعد أن كان مقتصرا على العلم عند باشلار، وهي محاولة منه لإعادة الاعتبار للفلسفة بمفهومها الكلي والشمولي في العصر الحالي، كما يمثل عمله هذا محاولة لجعل المعارف الإنسانية تصطبغ بمناهج العلوم الصرفة والطبيعية، ويرى فوكو في حفرياته أن نظام اللغة في عصر النهضة كان مبنيا على نظام التشابه بين الدال والمدلول وبينا الأثر الفلسفي لهذا النظام وأصوله في دائرة الفكر العربي الإسلامي وأن هناك تأثر وتأثير بين ثقافات وحضارات العالم عبر القرون، وبينا موقفنا الرافض لمقولته بأن العلوم والمعارف الإنسانية إلى القرن الثامن عشر لم تهتم بالوجود الإنساني وبهمومه ومشاكله وتطلعاته، وبينا أن علوم ومعارف عصر النهضة كانت تمثل ثورة ضد تهميش وتغييب واغتراب الإنسان، بل أن عصر النهضة هو عصر الإنسانية بمفهومها الواسع والعميق.

الهوامش

[١] . ينظر على سبيل المثال كريزويل، إديث، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط١، ١٩٩٣، ص١٤/ ستروك، جون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة(٢٠٦) إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، ١٩٩٦م، ص ١٣٣.

[٢] . ينظر كريزويل، إديث، عصر البنيوية، ص١٤.

[٣] . ينظر عبد الكريم، درويش، فاعلية القارئ في إنتاج النص المرايا اللامتناهية، مجلة الكرمل ،٢٤/٤/ ٢٠١٠، ص٢٢١.

[٤] . ينظر فوكو, ميشيل, حفريات المعرفة, ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي, بيروت, ١٩٨٧م, ص٦٧وما بعدها .

[٥] . فوكو، ميشيل، ترجمة، مطاع صفدي وآخرين، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي, بيروت, ١٩٩٠, ص١٩٠.

[٦] . ينظر فوكو, ميشيل, حفريات المعرفة, ص١٦٥وما بعدها .

[٧] . المصدر نفسه, ص٧٦.

[٨] . المصدر نفسه, ص٧٦– ٧٧ ، ٨١ .

[٩] . ينظر إبراهيم, زكريا, دراسات في الفلسفة المعاصرة, مكتبة مصر , ١٩٦٨, ص٢٧١

[١٠] . ينظر دولوز , جيل, مدخل لقراءة فوكو , ترجمة سالم يفوت , باريس,١٩٨٦، ص٨.

[١١] . ينظر فوكو , حفريات المعرفة, ص٨٨ .

[١٢] . ينظر بغورة, الزواوي, مفهوم الخطاب عند فوكو , المجلس الأعلى للثقافة, ٢٠٠٠ , ص٩٣.

[١٣] . فوكو , حفريات المعرفة, ص٢٦ .

[١٤] . المصدر نفسه, ص٢٥ .

[١٥] . المصدر نفسه, ص٣٣ .

[١٦] . ينظر إبراهيم, زكريا, مشكلة البنية, ص١٢٣

[١٧] . ينظر هويدي, يحيى, قصة الفلسفة الغربية, دار الثقافة , القاهرة, د. ت، ص١٥٧ .

[١٨] . ينظر فوكو , حفريات المعرفة, ص١٤٨.

[١٩] . المصدر نفسه, ص١٢– ١٣ / جعفر , عبد الوهاب , البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، مصر، ١٩٨٩، ص٣١٠

[٢٠] . Guedez annie, foucault,Op cit,p.٩٣ , نقلا عن كتاب عبد الوهاب جعفر , البنيوية بين العلم والفلسفة , ص٩٩.

[٢١] . ينظر فوكو، حفريات المعرفة ، ص٤٣.

[٢٢] . ينظر فوكو، ميشيل، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، ص٣٦ / فوكو ، حفريات المعرفة، ص ١٤٩ – ١٥٠.

[٢٣] . إبراهيم, زكريا, مشكلة البنية, مكتبة مصر , ١٩٧٦, ص١٣٧.

[٢٤] . ينظر، العيادي, عبد العزيز , ميشال فوكو , المعرفة والسلطة, الموسوعة الجامعية للنشر , بيروت, ١٩٩٤، ص١٧.

[٢٥] . ينظر فوكو , حفريات المعرفة , ص١٢٨ – ١٢٩.

[٢٦] . دولوز , جيل, المعرفة والسلطة, مدخل لقراءة فوكو , , ص٢٢.

[٢٧] . ينظر فوكو , حفريات المعرفة, ص١٠٢– ١٠٣ .

[٢٨] . كريزويل، إديث، عصر البنيوية، ص٢٩٠ .

[٢٩] . ينظر فوكو , حفريات المعرفة, ص٢٥ – ٣٠ .

[٣٠] . ينظر على سبيل المثال فوكو , حفريات المعرفة, ص١٨٦ – ١٩١/ العيادي, عبد العزيز , ميشال فوكو , المعرفة والسلطة, الموسوعة الجامعية للنشر , بيروت, ١٩٩٤, ص ٢١ – ٢٧

[٣١] . ينظر العيادي, عبد العزيز , ميشال فوكو , المعرفة والسلطة, ص١٦.

[٣٢] . ينظر فوكو , حفريات المعرفة, ص٣٧– ٣٨.

[٣٣] . ينظر العيادي, عبد العزيز , ميشال فوكو , المعرفة والسلطة, ص١٧.

[٣٤] . ينظر إبراهيم, زكريا, بين الاتصال والانفصال , مقال بمجلة العربي الكويتية , عدد يوليو , سنة ١٩٧٦

[٣٥] . ينظر، هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام، إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧، ج١، ص٧٩،

[٣٦] . ينظر بوليتزر، جورج وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان د. ت ، ص ٢٩.

[٣٧] . ينظر زكريا، فؤاد، ، نيتشه، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف ، مصر، ط٢، ١٩٦٦، ص١٤١ومابعدها.

[٣٨] . ينظر العيادي, عبد العزيز , ميشال فوكو , المعرفة والسلطة، ص٧١.

[٣٩] . ينظر إبراهيم, زكريا, برجسون, دار المعارف, مصر , ١٩٦٨ , ص٦٥– ٦٨.

[٤٠] . ينظر يفوت، سالم، هابرماس والمسألة التقنية، بحث منشور على موقع مجلة حكمة (من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي) Hekmah.org.

[٤١] . ويقصد بهذه المراحل عند كومت اللاهوتية الخرافية، والميتافيزيقة، والوضعية العلمية.

[٤٢] . ينظر باشلار،غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٢، ص٨ – ١٠.

[٤٣] . ينظر كون، توماس، س، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧، ص٥٧ وما بعدها.

[٤٤] . ينظر عبد الوهاب، جعفر ، البنيوية بين العلم والفلسفة , ص٨١ .

[٤٥] . ينظر فوكو ، حفريات المعرفة ، ص٢٨، ٦٢ وما بعدها.

[٤٦] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء، ص ٣٩، ١٨٠، ٢٥٥ .

[٤٧] . أحد علماء عصر النهضة من أصل سويسري (١٤٩٣ – ١٥٤١م) كان كيميائيا وطبيبا ومنجما وكان أستاذا للطب في جامعة بال لقن كتابا لابن سينا في الساحة العامة.(ينظر ويكيبيديا / فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ٤١)

[٤٨] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء ، ص ٤٠ – ٤٤.

[٤٩] . ابن عربي، محي الدين،الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، دار إحياء التراث الإسلامي للطباعة والنشر ، بيروت، ط١، د. ت، ج٢، ص ١٤٧.

[٥٠] . شرف، محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١ ، ص١٦١ .

[٥١] . ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، دار اليعرب، ط١، ٢٠٠٤، ج١، ص٢٠٦–٢٠٧.

[٥٢] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء، ص٤٩.

[٥٣] . المصدر نفسه ، ص٥٤.

[٥٤] . ينظر فوكو، حفريات المعرفة، ص١٤٩.

[٥٥] . المصدر نفسه ، ص١٤٨.

[٥٦] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء، ص٢٥٧.

[٥٧] . ينظر على سبيل المثال، رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول) الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،٢٠١٠م، ص١٤٣.

[٥٨] . ينظر فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ص٤١.

[٥٩] . ينظر، عوض، لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧، ص ٥٥ ، ١٢٨، ٢٧٣.

[٦٠] . ينظر فوكو ، حفريات المعرفة ، ص١٠٤.

[٦١] . هنا يشير فوكو إلى النص القائل " لِذلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا بَابِلَ لأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلْبَلَ لِسَانَ كُلِّ الأَرْضِ. وَمِنْ هُنَاكَ بَدَّدَهُمُ الرَّبُّ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" العهد القديم، سفر التكوين،١١: ٩ .

[٦٢] . أحد كتّاب عصر النهضة فرنسي الأصل, ينظر موقع wikipedia francais.

[٦٣] . ينظر فوكو، ميشل، الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي , بيروت , ١٩٩٠، ص٥٣ / فوكو , حفريات المعرفة ، ص٦٠ .

[٦٤] . ينظر فوكو، ميشل ، الكلمات والأشياء، ص ٥١.

[٦٥] . المصدر نفسه ، ص٧٢.

[٦٦] . ينظر أفلاطون، كراتيليوس، ترجمة عزمي طه سيد أحمد، وزارة الثقافة، الأردن، ط١، ١٩٩٥، ص ١٩٤– ١٩٥.

[٦٧] . ينظر أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، ١٩٨٤، ص٦٣.

[٦٨] . فوكو، حفريات المعرفة، ص٢٨.

[٦٩] . ينظر ابن جني، الخصائص، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠، ج٢، ص ١٤٧ وما بعدها.

[٧٠] . ينظر أنيس، إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ص١٢٩.

[٧١] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء، ص٥٤.

[٧٢] . ينظر المصدر نفسه، ص٥٥.

[٧٣] . ينظر أونج، والترج ، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، عدد١٨٢ سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، ص ٤٧، ٦٥.

[٧٤] . ينظر دي سوسير، فردينان علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز ، دار أفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٥،ص ٤٢ ، ٤٦.

[٧٥] . ينظر دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠، ص١٠٤، ١١٥–١١٦، ١٢٠.

[٧٦] . عالم طبيعي ايطالي ، ينظر موقع Wikipedia .

[٧٧] . ينظر الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مصر، ط٢، ١٩٦٥، على سبيل المثال، ج١، من ص ٢١٥ – ٢١٨،٣٧٠ – ٣٨٩.

[٧٨] . مؤرخ طبيعي وعالم رياضيات، ولد في كوت دور في ١٧٠٧م وتوفى في باريس ١٧٨٨م، كتب ٣٦ مجلدا في التاريخ الطبيعي.(ينظر موقع ويكيبيديا).

[٧٩] . أديب فرنسي يعد من أشهر كتاب عصر النهضة.(ينظر موقع ويكيبيديا)

[٨٠] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء، ص٥٤ وما بعدها.

[٨١] . ينظر برنار, هنري, نظام الخطاب, ترجمة محمد سبيلا, دار التنوير، د . ت, ص٤٥.

[٨٢] . ينظر فوكو، الكلمات والأشياء، ص٥٣،٥١.

[٨٣] . ينظر، عوض، لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، ص٥ – ٦ .

المصادر

١. ابراهيم, زكريا, دراسات في الفلسفة المعاصرة, مكتبة مصر, ١٩٦٨.

٢. إبراهيم, زكريا, برجسون, دار المعارف, مصر, ١٩٦٨.

٣. ابن جني، الخصائص، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠، ج٢.

٤. ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، دار اليعرب، ط١، ٢٠٠٤، ج١.

٥. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، دار إحياء التراث الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، د. ت، ج٢.

٦. أفلاطون، كراتيليوس، ترجمة عزمي طه سيد أحمد، وزارة الثقافة، الأردن، ط١، ١٩٩٥.

٧. أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، ١٩٨٤.

٨. أنيس، إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨.

٩. أونج، والترج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، عدد١٨٢ سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨.

١٠. باشلار،غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٢.

١١. برنار, هنري, نظام الخطاب, ترجمة محمد سبيلا, دار التنوير, د. ت .

١٢. بغورة, الزواوي, مفهوم الخطاب عند فوكو, المجلس الأعلى للثقافة, ٢٠٠٠.

١٣. بوليتزر، جورج وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، د. ت .

١٤. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مصر، ط٢، ١٩٦٥، ج١.

١٥. دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠.

١٦. دولوز, جيل, المعرفة والسلطة, مدخل لقراءة فوكو, ترجمة سالم يفوت, باريس د. ت.

١٧. دي سوسير، فردينان علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار أفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٥.

١٨. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول) الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،٢٠١٠م.

١٩. زكريا، فؤاد، نيتشه، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف ، مصر،ط٢، ١٩٦٦.

٢٠. ستروك، جون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة(٢٠٦) إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، ١٩٩٦م.

٢١.شرف، محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١.
٢٢.عبد العزيز, ميشال فوكو, المعرفة والسلطة, الموسوعة الجامعية للنشر, بيروت, ١٩٩٤.
٢٣.عبد الكريم، درويش، فاعلية القارئ في إنتاج النص المرايا اللامتناهية، مجلة الكرمل ٢٠١٠/٤/٢٤ .
٢٤.عبد الوهاب, جعفر, البنيوية بين العلم والفلسفة, دار المعارف, ١٩٨٩.
٢٥.علي, محمد, وجوه وقضايا, دار المستقبل, بيروت, ٢٠٠٢.
٢٦.عوض، لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧.
٢٧.العيادي, عبد العزيز, ميشال فوكو, المعرفة والسلطة, الموسوعة الجامعية للنشر, بيروت, ١٩٩٤.
٢٨.فوكو, ميشيل, حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت, المركز الثقافي العربي, بيروت, ١٩٨٧.
٢٩.فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي, بيروت , ١٩٩٠.
٣٠.فوكو، ميشيل، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
٣١.كريزويل، إديث، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط١، ١٩٩٣.
٣٢.كون، توماس، س، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧.
٣٣.هويدي, يحيى, قصة الفلسفة الغربية, دار الثقافة, القاهرة, د. ت .
٣٤.هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام، إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧، ج١.

المواقع الألكترونية : –

١. يفوت، سالم، هابرماس والمسألة التقنية، بحث منشور على موقع مجلة حكمة (من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي) Hekmah.org.
٢. موقع Wikipedia بالعربية والانجليزية والفرنسية.