وزارة التعـــليم العـالي والبـحث العـــلمي
جـــــامـــــعة العربـي التبسـي - تبسـة
كليـة الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

"الحفريات التأويليّة" في النّقد العربي المعاصر بين "أدونيس" و"سعيد السريحي"

"قراءة من منظور نقد النّقد"

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر (ل.م.د)
نقد حديث ومعاصر

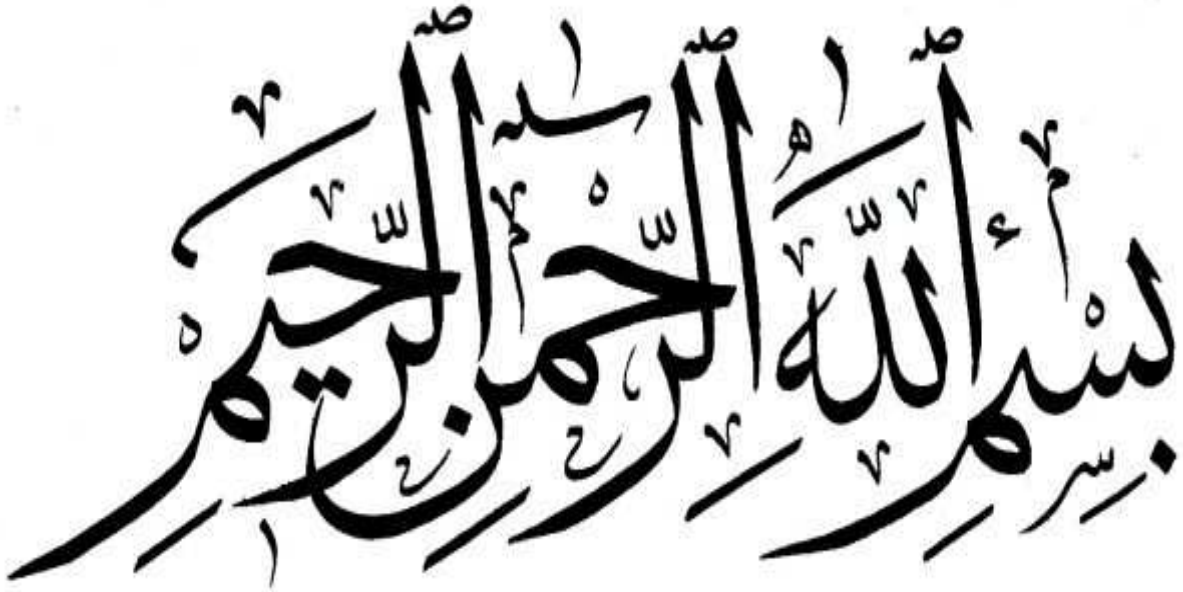
إعـداد الطالبتان :
- جابري نسرين
- لسود تقوى

إشراف الدكتور:
عمر زرفاوي

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الرّتبة العلمية	الصّـفـــة
رحمون بلقاسم	أستاذ محاضر – أ –	رئـــيـــسا
عمر زرفاوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً و مقرراً
فتحي منصورية	أستاذ مساعد – أ–	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية : 2018/ 2019


بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ (6) أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ (7) إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ (8) أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ (9) عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ (10) أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ (11) أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ (12)﴾ **(سورة العلق)** .

شكر وعرفان

لابد لنا ونحن نخطو خطواتنا الأخيرة في الحياة الجامعية من وقفة نعود إلى أعوام قضيناها في رحاب الجامعة مع أساتذتنا الكرام الذين قدموا لنا الكثير باذلين بذلك جهود كبيرة في بناء جيل الغد لتبعث الأمة من جديد.

وقبل أن نمضي نقدم أسمى آيات الشكر والإمتنان والتقدير والمحبة إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة وكانوا إلى جانبنا في مسارنا الدراسّي فواجب علينا شكرهم ووداعهم ونحن نخطو خطوتنا الأولى في غمار الحياة.

ونخص بجزيل الشكر والعرفان إلى كل من أشعل شمعه في دروب عملنا

وإلى من وقف على المنابر وأعطى من حصيلة فكره لينير دربنا

إلى الأساتذة الكرام في كلية اللغة والأدب العربي ونتوجه بالشكر الجزيل إلى

الدكتور:

عمر زرفاوي

الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث فجزاه الله عنا كل خير فله منا كل التقدير والإحترام، الذي نقول له بُشراك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"إنَّ الحوت في البحر، والطير في السماء، ليصلون على معلم الناس الخير"

وكذلك نشكر كل من ساعد على إتمام هذا البحث وقدم لنا العون ومدّ لنا يد المساعدة، وزودنا بالمعلومات اللازمة لإتمام هذا البحث ونخص بالذكر

الأستاذ: رحمون بلقاسم

الذين كانوا عونا لنا في بحثنا هذا ونورا يُضيء الظُلمة التي كانت تقف أحيانا في طريقنا.

مقدمة

مقدمة:

إنّ المتتبع لحركة النقد الأدبيّ في العالم العربيّ يلاحظ بوضوح حالة الإِنشطار والتشظيّ التي تطبع الواقع العربيّ، ويعود السبب في ذلك إلى انقِسام وتصدع طبقة المثقفين من أدباء ونقاد، بين مخلص للمورث العربيّ، ومنفتح ينتمي إلى حاضر غيرنا. فبعد هزيمة حزيران سنة 1967م، وقع الإنسان العربيّ في حيرة من أمره، فلم يجد ملجأ سوى العودة إلى الوراء وقراءة الماضي وفق معطيات حداثيّة مستلهمة من الفكر الغربيّ.

إنّ هذا الوضع المأزوم الذي تعانيه الساحة النقديّة العربيّة المعاصرة يعود بالدرجة الأولى إلى عدة عوامل، أهمها: النّقل الأعمى للنظريات الغربيّة، والإكتفاء بإسقاطها على التراث العربيّ دون إضافة أو إثراء يُظهر إبداعيّة الناقد، إضافة إلى عدم مراعاة الخصوصيّة الثقافيّة واِختلاف المرجعيّات الفكريّة بين الحضارتين العربيّة والغربيّة، ما جعل النقد العربيّ يقع في أزمة فكريّة حادة يصعب الخروج منها، فتحوّل بذلك إلى "**هامش**" يتغذّى على منجزات النقد الغربيّ الذي يمثل "**المركز**"، في واقع أصبحت فيه "**الأنا**" تنتمي إلى الماضي، والحاضر إلى "**الآخر**".

ومن المفكرين العرب الذين اِتخذوا من الفلسفة الغربيّة مرجعيّة فكريّة في تكوين آرائهم النقديّة خاصة الفلسفة الفوكويّة نجد الناقدين "**أدونيس**" "**سعيد السريحي**" في كتابيهما **كلام البديات** " و " **العشق و الجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربيّة**"، اللذان حاولا قراءة التراث العربي وفق معطيات ومفاهيم غربيّة فوكويّة الأصل.

وما سنحاول القيام في هذه الدراسة هو كشف الخلفيات المعرفيّة التي اِعتمد عليها الناقدان، ونظرا لأهميّة هذه الإشكاليّة – إشكالية تعامل النُّقاد العرب مع النقد الغربيّ– اِرتأينا

أن نساهم بجهد ولو بسيط لإضاءة هذه القضيّة، في بحثنا الموسوم بـ: "**الحفريات التأويليّة في النّقد العربي المعاصر بين أدونيس و سعيد السريحي قراءة من منظور نقد النّقد**".

وبما أنّ البحث جملة من الأسئلة التي تُلح على الإجابة، فإنّ بحثنا هذا يطرح التساؤل التالي: ما هي الخلفيات المعرفيّة التي يتكأ عليها الخطاب النقديّ العربيّ المعاصر؟ والذي تتفرع منه جملة من التساؤلات، منها: ما المرجعيات المعرفيّة التي اِعتمد عليها الناقدان "**أدونيس**" و" **سعيد السريحي**" في قراءة التراث العربي؟ كيف تعامل الناقدان مع الخطاب الفوكويّ؟ هل أضاف الناقدان شيئا جديدا؟ أم أنهما اِكتفيا بترجمة النظريات والمفاهيم الغربيّة؟ فكان مجرد نقل أعمى شعاره "**المثاقفة**".

ولعلّ من الأسباب التي دفعتنا لِاختيار هذا الموضوع منها أسباب ذاتيّة: الرغبة الشخصيّة في خوض تجربة في مجال نقد النقد، وأخرى موضوعيّة، لأنّ الموضوع جدير بالإهتمام فلا يزال إلى الآن محور النقاش في الملتقيات النقديّة والأدبيّة، ولأنّه يحمل نوعا من الجدّة والحداثة، حيث لم يتطرّق له الكثير من الباحثين.

والهدف من دراسة هذا الموضوع ليس رصدا لفلسفة **ميشال فوكو** بقدر ما هو معرفة كيف تعامل النّقاد العرب مع هذا الخطاب، وكيف وظّفوه في قراءة التراث العربي، ومن جهّة أخرى بيان مواطن التقاطع والإلتقاء بين هذه الفلسفة ونصوص الناقدين "**أدونيس**" و"**سعيد السريّحي**" بهدف معرفة طبيعة هذا الحضور.

حرصا مِنّا على الإحاطة بهذه الجوانب في دراستنا النقديّة، حاولنا الإستفادة من دراسات سابقة في مجال نقد النقد، كدراسة الدكتور **عبد الغنيّ بارة** في كتابه "**إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقديّ العربي المعاصر**"، ومحاضرة الدكتور **عمر زرفاوي** على اليوتيوب التي جاءت بعنوان "**الحضور الأركيولوجي**".

أمّا المنهج الذي اِعتمده البحث فهو "**الهرمينيوطقيا**" بِاعتبارها آلية" من آليات نقد النقد، ولأنّ **التأويليّة** هي أصل المناهج كلها، فقد أعدنا تأويل المادة النظريّة وتقديم قراءة أخرى لهذه النصوص الغربيّة. في البداية مارسنا الحفر التأويليّ لمعرفة الخلفيات الفوكوّية والفلسفيّة التي ساهمت في تكوين الخطاب الفوكويّ ولبيان التعالق المرجعيّ بين **فوكو** وأستاذه **نيتشه**، وركزنا على **الأركيولوجيا** كآلية للحفر وكشف المسكوت عنه، لأنّها هي التي ستحضر بعد ذلك في الخطاب النقديّ العربيّ المعاصر عند كل من "**أدونيس**" و"**سعيد السريحيّ**"

ولكي يحقق البحث مقاصده، فقد قسم بدوره إلى مدخل نظريّ تحت عنوان: "الحفريات الفوكويّة: الأصول النظريّة والمقولات المنهجيّة".

اِشتمل على تمهيد يبين الدور الهام الذي لعبته الفلسفة النيتشويّة في تكوين الفكر الفوكويّ، خمسة مباحث نظرية، الأول بعنوان: "**فوكو وديكارت– تقويض ميتافيزيقا العقل**" تحدثنا فيه عن الجنون بوصفه موضوعا أساسيًّا قامت عليه الفلسفة الفوكويّة بعد ما كان العقل هو الأساس مع **ديكارت**، وبيّنا موقف **ميشال فوكو** من العلوم الإنسانيّة في تواطئها مع السلطة، والثاني بعنوان: "**فوكو ونيتشه، الجينالوجيا والأركيولوجيا– مقولة الأصل** الذي بيّنا فيه علاقة الجينالوجيا النتشويّة– بِاعتبارها أصل الأطروحات المابعد حداثيّة– **بالأركيولوجيا الفوكويّة** من خلال مقولة **الأصل**.

ومبحث ثالث بعنوان: "**بين التاريخ والأركيولوجيا**" حاولنا فيه الإجابة عن سؤال: عن أي تاريخ يبحث الأركيولوجي؟ تاريخ المؤرخين أم التاريخ الفعلي، وبيّنا فيه رفض الأركيولوجيا النموذج الخطيّ، الذي يهتم بالاِستمرارية فحسب، وتوصلنا في الأخير إلى أنّ الأركيولوجيا ماهي إلاّ ممارسة تاريخيّة نقديّة تحاكم الماضي وتحكم عليه.

ويأتي المبحث الرابع بعنوان "**من الأركيولوجيا الفوكويّة إلى الجينالوجيا النيتشويّة**"، تحدثنا فيه عن مفهومي **الأركيولوجيا** و**الجينالوجيا** في الفلسفة **الفوكويّة**، أمّا المبحث الخامس فجاء بعنوان: "**مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو**" والذي حاولنا فيه تسليط الضوء حول مفهوم الخطاب عنده وكيف تنظر **الأركيولوجيا** للخطاب نفسه بإعتباره موضوع درسها.

وأتبعناه بفصلين تطبيقين الأوّل جاء تحت عنوان: "**كلام البدايات شعرية الرفض في لاميّة العرب:** اشتمل بدوره على مبحثين الأوّل بعنوان "**الفوكويّة في الخطاب الأدونيسي**". و الثاني بعنوان: "**شعريّة الرفض في لاميّة العرب**"، بينّا فيه كيف يحضر الفكر **الفوكويّ** في الخطاب **الأدونسي** من خلال بعض المفاهيم والمصطلحات، نذكر منها: **مقولة الأصل / التراث، التجاوز، والإختراف، الإنقطاع، النبش الحفر، التعدد، السلطة والحقيقة** وغيرها من المصطلحات.

أمّا الفصل الثاني جاء تحت عنوان: "**العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربيّة**":" **الحضور الفوكويّ في الفكر العربيّ المعاصر** " والذي خصصناه لمساءلة الناقد "**سعيد السريحي**" حول قراءته للتراث العربيّ وفق أدوات ومفاهيم حداثية فوكويّة من خلال كتابة: "**العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربيّة**".

والذي اشتمل على مبحثين الأول بعنوان: " **الدولة الأمويّة/ السلطة، والمجنون، العاشق**".

والثاني بعنوان: **كيف نظر الفقيه للعاشق/المجنون؟ حيث تطرقنا فيه لأهم ما تحدث عنه ابن القيّم عن العشق و إدانته للعاشق.**

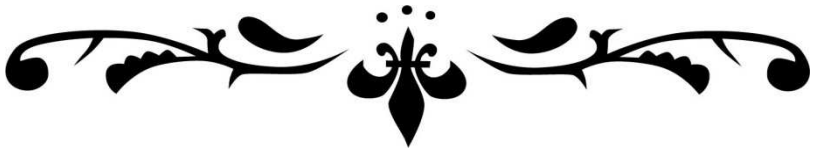
وفي الخاتمة عرضنا أهم الاستنتاجات والملاحظات التي توصلنا إليها حول موضوع البحث بأسره.

ومن الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز بحثنا صعوبة التعامل مع مؤلفات ميشال فوكو بسبب لغتها الفلسفية الغامضة، وقلة الدراسات حول الموضوع، بالإضافة إلى حداثة الموضوع.

وفي ختام هذه المقدمة –نشكر الله– أولا وقبل كل شيء– على توفيقه لنا في إتمام هذا العمل، كما نتوجه بالشكر الجزيل لأستاذنا الفاضل الدكتور: عمر زرفاوي المشرف على هذا العمل الذي شرّفنا بقبوله الإشراف على هذا الموضوع، وعلى ملاحظاته القيّمة التي أنارت هذا البحث، ولا ننسى أن نسدي آيات الشكر والعرفان لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد.

المدخل:

الحفريات الفوكوية: الأصول النظرية والمقولات المنهجية



تمهيد:

مثّل الفكر **النيتشويّ** منعطفا نوعيا في تاريخ الفلسفة الغربيّة بصفة خاصة، والثقافة الغربيّة بصفة عامة، إذ لم تكن مهمة الفلسفة في القرن التاسع عشر بالمهمة التأسيسيّة للأسس التي اِرتكزت حولها الحقيقة والقيمة، إنّما كان عكس ذلك، فكانت مهمة تدميريّة ومساءلة نقديّة جذرية عنيفة للأسس التي إنبنت عليها قيم التنوير الفلسفي، التي تلازمت مع تجربة الحداثة الغربية، لقد توجهت مطارق النقد **النيتشويّ** إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها التراث الفلسفي: كالثقة في العقل وشعارات التقدم، الحداثة والعلم...

والغاية من وراء ذلك هو: «**تفجير لغة الأنساق المعرفية من الداخل، والإطاحة بالإمبراطوريات الفلسفية الحاقدة على الحياة، وإرساء استراتيجية مختلفة في التفكير** والتأويل»[1]، وذلك من خلال تغيير طريقة إدراك المعنى؛. أي تبديل إستراتيجية التأويل وتكوين إستراتيجية جديدة تكشف ألاعيب الفلسفة الكلاسيكية.

إنّ النقد **النيتشويّ** يصبو إلى اِختراق ذلك التأويل المقيّد والمحدود وإخراجه من مضائقه النصيّة إلى فضاءات أخرى جديدة كالنقد الثقافي؛ أيّ «**تأويل لغة الحقيقة والقيم الثقافيّة الحداثيّة نفسها باعتبارها رموزا وأقنعة تغلّف تأويلات سابقة وقيما مستبطنة، للحفاظ على نوع معيّن من الحياة وداخل بيئة صراعيّة معقدة**»[2]، محاولا بذلك هدم كل الأطر التي بنيت عليها الحداثة الغربيّة، سيما الفكر **الميتافيزيقيّ**.

---

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: الأصول النيتشوية لنظريات النقد الما بعد حداثية من الهوية والتطابق إلى المنظورية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، ع09، أكتوبر 2009م، تاريخ الإطلاع: 17 نوفمبر 2018، نقلا على الرابط الإلكتروني: //revues.univ.setif2.dz/index.php?id=450:https

[2] – المرجع نفسه، ص 144.

إنّ الشاهد الأكبر على اعتبار فريدريك نيتشه* هو المصدر الرئيسيّ لأفكار القرن التاسع عشر (النسبيّة المعرفيّة والأخلاقيّة، نزعة الشك) هو "**الجينالوجيا النيتشويّة**" التي تستمر مع ثقافة ما بعد الحداثة، ويتجلى ذلك في:

«- تفكيك الميتافيزيقا أو التفكيكية مع دريدا **J.Derrida**

- العودة إلى الوراء أو الاستذ كار مع هيدجير **Heidegger**

- **الأركيولوجيا** والتأريخ للجسد على النحو الذي طوّره فوكو **Foucault**»[1].

أولا: فوكو وديكارت وتقويض ميتافيزيقا العقل:

مثل الجنون موضوعا أساسيا انطلق منها المشروع الفوكوي، وقامت عليه أهم مؤلفاته (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961م)، إذ انتبه ميشال فوكو* إلى أن المجنون في المجتمع الغربي محرم من أبسط حقوقه، إضافة إلى المعاملة السيئة والاحتقار والظلم والتعذيب والتهميش والقمع التي تمارس ضده من طرف السلطة البرجوازية، حتى أنه حرم من الكلام، فجاء فوكو ليخرجه عن صمته، ويفسح له المجال ليعبر عن مكنوناته ذلك أن الكلام

---

* - نيتشه فريد يرك فيلهايم: Neitzche FriedriCH Wilhelm (1844م- 1900م): فيلسوف ألماني مجد الحياة ودعا إلى الأخذ بأسباب القوة فيها، مما جعله ينبذ الأخلاق المسيحية، لأنها تزهد في الحياة، من أهم كتبه: ""هكذا تكلم زرادشت، "إرادة القوة"، "العلم المرح"، "ما وراء الخير والشر". عبد الغاني عليوة: نقد هايدغير للميتافيزيقا عند نتيشة، مجلة العلوم الاجتماعية، ع28، مج15، 09- 01- 2019م.

[1]- عبد الرزاق بلعقروز: الأصول النيتشوية لنظريات النقد الما بعد حداثية من الهوية والتطابق إلى المنظورية، ص 147.

*- ميشال فوكو Foucault (1984م- 1926)، مؤرخ وفيلسوف فرنسي، ارتبط إسمه بالحركات النيتشوية وما بعد البنيوية، تجاوز تأثيره الواسع مجال الفلسفة ليمتد أيضا على نطاق واسع في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولد في بواتيه بفرنسا، درس في الجامعة الفرنسية (الكوليج دي فرانس)، توفي 1984م، كان ضحية مبكرة لمرض الإيدز، من أهم أعماله تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961م، الكلمات والأشياء، مولد العيادة 1963م، غاري كوتينق: ميشيل فوكو، تر: فريق حكمة، مجلة حكمة، 2017م، ص 01- 02، 1966م.

والإفصاح هو أفضل علاج للنفس البشرية، حيث يشير فوكو إلى أن «**الحضارة الغربية حاربت الشذوذ الجنسي فزادت فيه، وحاربت الشهوة فأحجبتها وحررت النساء فاستعبدتهم**»[1]، فكذلك ديكارت بمحاربته للجنون وإقصاءه المجنون رشحه كخطاب، ووضع له حجر الأساس الذي انطلق منه فوكو فيما بعد.

لقد مثلت مقولة العقل والعقلانية نقطة أساسية سيطرت على الفكر الفرنسي لفترة طويلة، وهي الفكرة الأساسية التي ثار عليها فلاسفة الشك **(ماركس، نيتشه، فرويد)**، الذين جاءوا بأفكار فلسفية جديدة قلبت الأدوار وجعلت المركز هامشي والهامش مركزي، فبعد أن كان العقل مع ديكارت وكانط هو الأساس الذي تقوم عليه الحقيقة، غدى مجرد وظيفة من وظائف الجسد.

لقد كانت اللحظة الديكارتيّة إقصائيّة بالنسبة للجنون، تأسيسيّة بالنسبة للذات الإنسانية، فمن خلال الكوجيتو الديكارتي "**أنا أفكر، إذن أنا موجود**"، أعلن ديكارت «**مرسوم معرفيّ فلسفيّ، سبق ما يسمى بالإعتقال السياسيّ للمجانين، إنّ سبب اعتقال المجنون (الإعتقال الكبير) سببه ديكارت**»[2]، إنّ ديكارت هو من اعتقل المجنون قبل أن تمسكه السلطة البرجوازية، لقد مهدت «**اللحظة الديكارتية على المستوى النظري لأشياء كانت لها أسوء الأثار على أرض الواقع، ذلك أن ديكارت ولكي يصل إلى اليقين شك في كل شيء إلا في شيء واحد وهو أنه يفكر أي عاقل، لأن أداة تفكير، هي العقل، إذن لا مجال**

---

[1]– حسن المصدق: البيولوجيا السياسة بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة (أوهام الوعي الذاتي والشفافية عند ميشال فوكو، مجلة العرب الثقافي، العدد11، الخميس 09– 08– 2007م، ص 03.

[2]– فيديو بعنوان: الحضور الأركيولوجي في الفكر العربي المعاصر،عمر زرقاوي، 3 جانفي 2019، www.youtaube.com، أنظر الدقيقة 06:12.

للجنون لأن الجنون في تصوره من طبيعة ثانية، طبيعة شريرة، شيطانية يجب التخلص منها»[1].

حيث مثّلت مقولة الشّك موضوعا أساسيّا قامت عليها الفلسفة الديكارتيّة، بمعنى أنّ ديكارت يعتبر أنّ كل الأمور يجب النّظر إليها من زاوية الشّك في كل مقوماتها، حتى نستطيع الوصول إلى الحقيقة (اليقين)، إنّه يريد القول بأنّ «**من لا يؤمن بأنّ العقل هو مصدر الحقيقة فهو مجنون(...) إذن هناك إقصاء للجنون من طرف ديكارت أخرجه من دائرة الفكر العقلاني أو التفكير العقلي**»[2]، هذا ما دفع الدكتور **عمر زرفاوي** إلى أن يطلق عليه تسمية "**أبو الجنون**"، لأنّه هو من منح الجنون اِسمه.

أعلن فوكو في قراءته لديكارت أنّ «**الكوجيتو الديكارتيّ قابل للقراءة من جهة "أنا أخطئ، إذن أنا موجود"، دلالة عن إدراك موضوع مهملا لدى قراءة ديكارت، وهو المتعلق بالخطأ**»[3] وجد فوكو أنّ ديكارت اِتّخذ من العقل أداة أساسيّة للوصول إلى اليقين، لكنّه في الوقت نفسه أهمل جزءا هاما وهو **اللاعقل/ الجنون**، لأنّ النّفس الإنسانيّة على الرّغم من صفة العقلانية التي تحملها إلاّ أنّ «**جزءا هاما وأساسيّا منا يحال إلى نشاط لا واع**»[4] وهو اللاعقل، وبذلك يثور **فوكو** ضدّ الفكرة الديكارتيّة التي «**تعتبر الذات أسّ المعرفة "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، ما نجم عنه تعزيز مكانة خاصة للروح على حساب الجسد، فالروح أصبحت بموجب ذلك موطن التساميّ والفكر ورمزه اللامتناهي على حساب الجسد الذي**

---

[1]– عمر مهيبل: البينوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، ط2، 1993، ص 166.

[2]– فيديو بعنوان: الحضور الأركيولوجي في الفكر العربي المعاصر، عمر زرفاوي، أنظر الدقيقة 6.

[3]– محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت (دروس الجامعة التونسية)، مركز الإنماء الحضري، حلب، ط1، 1997م، ص 32.

[4]– المرجع نفسه، ص 42.

أصبح نفاية للمكبوتات(...)،دنس ومأوى للألم والمرض والرغبة والانحراف والجريمة»[1]، فأصبح الجسد يمثّل عالم الرذيلة والفساد، في مقابل الروح التي مثّلت عالم الفضيلة والأخلاق السامية، لكن فوكو «**رفض هذا الفصل الذي حصل بين الجسد والروح**»[2]، لقد رفض **فوكو** تلك النظرة التحقيريّة للجسد التي ربطته بكل سلوك فاسد من فحش وغواية فسق(...)، فتحوّل الجسد مع الفلسفة الفوكويّة إلى مركز الإهتمام «**حيث يجب أن يعبّر بكل حريّة ومن دون قيود، لكي ينجلي المكبوت، وتظهر الحقيقة عارية دون تنميق وزيف**»[3]، إنّها دعوة فوكويّة من أجل إعادة الإعتبار للجسد عبر الكشف عن المسكوت عنه، «**فالجسد له فكره، والفكر له جسده، ومن لا جسد له، لا فكر له**»[4]. إنّ فوكو يريد كتابة تاريخ لهذا الجسّد الذي ظل مكبلا لفترات طويلة، من خلال «**ممارسة الحفر في تاريخ الأخلاق والقيم والنّظم التي كبّلته بخاصة المزيّفة منها، والتي أدت إلى وضع الإنسان المعاصر في بوتقة الإغتراب والعزلة والخوف والقلق**»[5]، إنّ فوكو يريد أن ينبّهنا إلى أمر هام، وهو أنّ العلوم الإنسانية التي ادعت أنّها جاءت لخدمة الإنسان وتلبية حاجاته، وحفظ كرامته، وحماية حقوقه قد أبرمت اتفاقية مع السلطة ضدّ الإنسان، إذن هناك تواطؤ بين العلوم الإنسانيّة والطبقات البرجوازيّة «**التي كانت تفرض أخلاقياتها وقيّمها وقناعاتها على مختلف طبقات المجتمع الأخرى، ومن يحيد عنها يعدّ شاذا ومجنونا يجب عزله عن الآخرين**»[6].

---

[1]– حسن المصدق: البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، ص 03.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6]– عمر مهيبل: البنيوية في الفكر العربي المعاصر، ص 166.

إنّ ما دفع فوكو إلى التصريح بهذا التواطئ كان من خلال ما رآه من نفاق أخلاقيّ للطّب النفسيّ الحديث، حيث كان المجنون يعامل بوحشية ولا إنسانية، فلم يكن الطبيب النفسيّ سوى سلطة أخرى، تمثّل السلطة البرجوازيّة التي تريد تقييده، بحيث أنّ هذه «**المعالجة الطبيّة الحديثة للجنون مجرّد غطاء لتحديّات حاسمة للأخلاق البرجوازيّة التقليدية**»[1]، إنّ هذه العلوم الإنسانيّة التي تدعي دفاعها عن الإنسان ليست سوى التزامات سياسيّة لا أخلاقيّة، تتحكم فيها السلطة، وتقوم بتعيينها.

إنّ هذا التصريح الفوكويّ ضدّ العلوم الإنسانيّة، يشكّل خطرا يهدّد وجود الإنسان ذلك أنّه «**بمقدار ما كان نقد ميشال فوكو للنزعة الإنسانية جذريا، بمقدار ما جاء فريدا من نوعه: فهو فضلا عن إلغائه للذات الفاعلة المبدعة في مجال المعرفة اقتداء بالتقليد البنيويّ، يتصدى مباشرة إلى مفهوم الإنسان ذاته، لكي يستأصله من المعرفة ومن الثقافة**»[2].

لم يكتفي فوكو باعلان "**موت المؤلف**" في كتابه "**الكلمات والأشياء**"، بل تعدّى إلى أكثر من ذلك حيث أعلن "**موت الإنسان**"، «**إنّ إعلان فوكو عن فكرة "موت الإنسان"، لا يكرر إعلان نيتشه عن "موت الإله" فحسب، ولكنّه يتابع موت الإله القديم في الإنسان الجديد**»[3]، إنّ هذا الإعلان عن نهاية سيادة الإنسان المتعالي يريد أن يقول بأنّ فوكو قتل "**الإنسان الأعلى**" الذي أوجده نيتشه «**من أجل الاعتراف بالإنسان المتناهي، وسلطة الذات**

---

[1]– غاري كوتينق: ميشيل فوكو، تر: فريق حكمة، مجلة حكمة، 2017م، ص 04.

[2]– الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 2001م، ط2، 2007م، ص 14.

[3]– ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، سالم يقوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال أسطفان، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت– لبنان، 1989م– 1990م، ص 17.

من أجل ولادة الفرد»[1]، إنّ فوكو لا يقصد من فكرة "**موت الإنسان**" المفهوم اللغويّ، وإنّما يقصد «**تلك القطعية المنتظرة التي ستحل في نظام الأنظمة المعرفيّة، الذي اعتادت العلوم الإنسانيّة أن تجعله كبطانة تغلّف به منهجياتها، ذات الإنتماءات المعلنة للوضعيات والتجريبيات، في حين أنّها هي التي كانت تلغي الإنسان الكائن، تمنع كثرته وتعدّده واختلافاته لصالح هيمنة الرؤية الوحيدة**»[2]، لقد استطاع فوكو من خلال ثورته **الأركيولوجية** أن يكشف تلاعبات العلوم الإنسانيّة (علم النّفس، علم الاجتماع، الأحياء...) ويفضح خططها، حيث اتّخذت من الإنسان سلاحا ووسيلة في آن، لتطبيق إستراتيجياتها وإرساء أفكارها السلطوية الإيديولوجية، مختفيّة وراء ستار الإنسانويّة، متنكرة بقناع خدمة الإنسان.

ثانيا: فوكو ونيتشه الجينالوجيا والأركيولوجيا – مقولة الأصل:

يعتبر النقد الجينالوجيّ النيتشويّ أصل كل الأطروحات المابعد حداثيّة، بما في ذلك **الأركيولوجيا الفوكوية**، والذي ساهم في تشكيل المخزون الفلسفي عند **ميشال فوكو**، ويظهر أثر ذلك في جلّ دراساته، إذ تبنى العديد من مصطلحاته ومفاهيمه (**الجينالوجيا، الحقيقة، السلطة**(...)، «**لم ينكر فوكو أبدا صلاته المتعددة والقوية بفلسفة نيتشه (...) بل اعتبر أعماله كلها تتبع خيطا موجّها رسمته جينالوجيا نيتشه**»[3]، مؤيدا ذلك بقوله: «**أنا ببساطة نيتشوي أحاول بقدر الإمكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط –بمساعدة نصوص نيتشه– ولكن مع ذلك مع أطروحات مضادة لنيتشه(وإن كانت مع ذلك نيتشوية)**»[4].

---

[1]– ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء ،ص17.

[2]– المرجع نفسه، ص 18.

[3]– السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط1، 1414هـ– 1994م، ص 69.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ هذا الاعتراف يؤكد الدور الكبير الذي لعبته فلسفة **نيتشه** في بلورة الفكر **الفوكويّ** سواءا من حيث مناخها الإشكاليّ، جهازها المفاهيمي، أو من حيث تجسيده لها في أبحاثه الجينالوجية.

إنّ القارئ لمؤلفات **نيتشه** يدرك مدى قوة المطرقة التي كان يحملها، وما كان يستهدفه مشروعه الفلسفيّ في محاولة لهدم كل الأطر التي بنيت عليها الحداثة الغربية، لا سيما الفكر الميتافيزيقي «**فليس نيتشه بالنسبة لفوكو مجرد فيلسوف معاصر (...)، ولا هو صاحب منهج جديد في التأويل (...)، إن نيتشه هو إلى جانب "فرويد" و"ماكس" أحد ثلاثة قلبوا جذريا نظام التأويل ذاته ذو الفكر الغربي**»[1]، حيث عملوا على تقويضه وشن هجوم عنيف على تلك المفاهيم الميتافيزيقية، بإعطاء قراءة جديدة لأهم المقولات التي قامت عليها الحداثة الغربية.

إنّ ميل **فوكو** نحو التأويل تؤكده وجهته في «**الإعتماد المنهجي على الجينالوجيا ومن جهة الاعتماد على منظور المعنى والجدية، وهو ما تعكسه أعماله الخاصة بالسلطة والجسد أو الذات**».[2]

لقد عمل **فوكو** على إنشاء الحفريات "**يكون همها التنقيب عن الآثار**" التي تركها الماضي شاهدة عليه، عن طريق إعادة تأويلها نتمكن من معرفة الشروط التي تمّ فيها التركيز على قضية دون أخرى، ولا يعني تأويل هذه «**النّصب التاريخية الوقوف عند المعنى الخفيّ والمستتر الذي يتحتم على الفيلسوف الكشف عنه بهدف إظهار الحقيقة العميقة**

---

[1]– السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،ص69.

[2]– زواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة،(د،ط)،2000م، ص 130.

التي يحملها، بل إنّ التأويل لا يعني عند فوكو إلاّ شيئا واحدا، هو إبراز الممارسة التاريخية التي لا تنفصل عن الحدث الذي جرى الكشف عنه».[1]

إنّ حديث **فوكو** عن التأويّل ليس بجديد، فقد تناول نفس الإشكاليات والمواضيع التي أشبعها الفلاسفة بحثا، ونجد في مقدمتهم **نيتشه** الذي «**يشكل لحظة قطيعة حاسمة مع مسار الميتافيزيقا، ومؤشرا على انقلاب جديد في استراتيجيات التأويل ذاته**»[2]، إنّ الفكرة التي تريد هذه القراءات الحديثة إبرازها هي «**تلك العلاقة الصلبة التي أقامها نيتشه بين "الحقيقة"و "السلطة"، مما ولّد فضاءا تأويليّا جديدا لا تفتأ الفلسفة اليوم تستثمره في اتجاهات شتى**»[3]. فبعد أن فقد نيتشه الثقة اتّخذ من الشّك منهجا لإعادة السؤال في أسس الحداثة وفي سلطة القيم، فيمضي إلى تدمير الظلال التي تركتها تأويلات متعددة أهمها إرادة الحقيقة والقيم الأخلاقية، ومنه ذهب إلى القول بأنه ليس «**ثمة "واقع" موضوعي متفق عليه، كما أنّه لا وجود لأيّ "مفاهيم" أو مقولات محضة أو بريئة أو جاهزة للعقل السليم، بل الواقع واللغة والمفاهيم هي "أمارات" حيّة عن إرادة اقتدار مخصوصة وشديدة التوقيع: لعبة تأويلات تدور حول زيادة مطّردة للقدرة على الحياة**»[4]، أي أنّه لا وجود لحقيقة ثابتة قطعيّة فهو لا يؤمن بالقيم الجاهزة و المقولات المتفق عليها، إنّه يقوّض كل الأفكار و القيم الموجودة مسبقا،وهذا ما يفسّر تغييره الدائم لمصطلحاته ولغته، فليس هناك أصل ثابت، بل كل الأمور بالنسبة لنيتشه متحركة ونسبيّة.

---

[1]– ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1987م، ص، ص 11 و13.

[2]– المرجع نفسه، ص 49.

[3]– المرجع نفسه،الصفحة نفسها

[4]– فريدريتش نيتشه: في جينالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيتي، دار سيناترا،المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010م، ص 12.

ومنه أقرّ نيتشه أنّه «**ليس هناك اصطلاح نهائيّ للتفكير ثمة باستمرار حاجة إلى التأويل والترجمة، والتقويم، والتحويل المفهوميّ، والأسئلة الجديدة**»[1]، وهو إشارة إلى ديناميكية المفاهيم النيتشوية التي لا تعرف استقرارا. إذ ليس هناك أصل واحد تعود إليه هناك أصول متعدّدة، وقد تبعه **فوكو** في هذه الفكرة "**تقويض الأصل**" إذ «**ليس هناك مدلول أصليّ والكلمات ذاتها ليست إلا تأويلات**»[2]، ولذلك فإنّ القيم والكلمات هي تجسيد صراع القوى والتأويلات، التي نريد رفعها إلى مستوى الحقيقة، وبذلك كانت الحقيقة من منظور نيتشه ماهي إلاّ وهم ومجرد حكايات صنعها المخيال البشري، ثم صدّق أنّها حقائق منزهّة عن الخطأ وكون **فوكو** امتداد لفكر معلمه الألماني، نجده ينطلق في مشروعه الفلسفي من مقولة "**الحقيقة**"، إذ تمثّل الحقيقة إحدى أبرز الإشكاليات التي شغلت **فوكو** خلال مساره الفكريّ، ابتداء **من تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961)**، حتى الإنشغال بالذات (1984م)، فبينما جعل نيتشه الحقيقة نتاجا "**لإرادة القوة**" إذ أنّ «**الحياة لا تستطيع رفق نيتشه أن تحيا إلاّ على حساب حياة أخرى، لأنّ الحياة هي النمّو، وهي الرغبة في الاقتناء والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع**»[3]، بينما الحقيقة عند فوكو هي "**السلطة**"، إذ هناك علاقة وطيدة بين الحقيقة والسلطة إلى درجة تستحيل الفصل بينهما. جعلت أطروحة فوكو من "**الحقيقة**" ومعها "**المعرفة**"، مفهومين لا يمكن فصلهما عن السلطة،وفي ذلك يقول **فوكو** أنّ الحقيقة: «**متصلة بالعلاقة الدائريّة مع أنظمة السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبتأثيرات السلطة التي تحثّها وتمدّها – "نظام**"

---

[1]– فريدريتش نيتشه: في جينالوجيا الأخلاق، ص 13.

[2]– ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام عبد العالي، دار التوبقال للنشر، المغرب، ط2 2008م، ص 52.

[3]– عبد الرحمان بدوي: نيتشه مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1995م، ص،ص 217– 218.

الحقيقة»[1]، فهو يرى أن مسألة تحرير الحقيقة من كل نسق للسلطة «**سيكون ذلك شيئا متوهّما، لأنّ الحقيقة هي سلطة بالفعل»**[2]، وهي إشارة إلى استحالة الفصل بين السلطة والحقيقة، وبذلك نصل إلى أنّ النظرية المعرفية التي أراد **فوكو** إرساء قواعدها –الجديدة تريد أن تكشف أنّ لكل عصر من العصور خصائصه المعرفيّة والعلميّة، وممارساته السلطويّة، وبالتالي لا توجد حقيقة ثابتة ومطلقة صالحة لكل العصور.

إنّ الحديث عن مقولة "**الأصل**" يحيلنا مباشرة إلى "**المنهج الجينالوجي**" الذي ورثه **فوكو** عن أستاذه نيتشه من خلال كتابه " **جينالوجيا الأخلاق**"، كانت وسيلة نيتشه للوصول إلى خلخلة المفاهيم الميتافيزيقية استعمال "**الجينالوجيا**"التي تبحث عن أصل القيم، لتضعه موضوع سؤال ولتحدّد قيمته، إنّ الجينالوجيا في الفلسفة النيتشويّة وتُعنى بالكشف عن «**نشأة الأخلاق التي تعرفها، أي التنقيب عن تلك المصادر و(ليس "الأصول" فإنّ نيتشه ليس "أصوليّفي شيء)** " **السحيقة القدّم ، التي تشكّل في تربتها ذلك النّمط الأقدم من الأخلاق»**[3]، وهنا يلتقي **فوكو** بأستاذه من خلال تفويضه لمقولة "**الأصل**"، والتشديد على الإهتمام بالبدايات، وفي ذلك يقول **فوكو**: «**لن تتأتى لنا إذن جينالوجيا القيم والأخلاق والزّهد والمعرفة عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، بكل تفاصيلها(...) بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر»**[4].

---

[1]– نعوم تشومسكي وميشيل فوكو عن الطبيعة الإنسانية (مناظرة بين نعوم تشومسكي وميشيل فوكو)، تقديم: جون راكمان، تر: أمير زكي، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2005م، ص 203.

[2]– المرجع نفسه، ص 204.

[3]– فريدريتش نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ص 18.

[4]– ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 68.

نفهم من هذا الطرح الفوكويّ أنّ **الجينالوجيا** هي بحث متواصل حول البدايات وليس الأصول، بكل ما تخفيه من سخافة وقبح، كما أنّها تعتمد على التاريخ بدرجة أولى للتعرّف على تلك البدايات ولا نقصد بالتاريخ هنا "**تاريخ المؤرخين** "ذلك التاريخ الخطيّ. وإنّما يطلق عليه نتيشه تسميه "**التاريخ الفعلي**"[1] إذ يرى بأنّه «**إذا لم يستند الحسّ التاريخي إلى أيّ مطلق فإنّه يُفلت من قبضة الميتافيزيقا ليصبح الأداة المفضّلة للجينالوجيا**»[2] على اعتبار الميتافيزيقا أكبر عدو لنيتشه.

إنّ هدف التاريخ **الجينالوجي** هو تقويض **الأصل** وهدمه، «**فليس مرمى التاريخ الجينالوجي إذن استرجاع جذور هويتنا، وإنّما القضاء عليها**»[3]، إنّ التاريخ الفعليّ هو الذي يمارس عمليّة الفضح والنّبش عن تلك التناقضات والانفصالات التي أخفاها المؤرخون، إنّ عمله يتمثّل في إظهار تلك الإخفاقات والسلبيات، النجاحات والهزائم على حد سواء التي أخفاها التاريخ، إنّه يكشف المسكوت عنه ويفضح المستور، فليست مهمته معرفة المصدر أو الأصل الذي انبثقنا عنه «**إنّه يسعى لِإظهار كل الانفصالات التي تخترقنا**»[4].

يجيب **فوكو** عن سبب اختياره المقاربة الجينالوجيّة وما الذي يجعلها ضروريّة قائلا: «**أردت أن أرى كيف يمكن لمشكلات التكوين هذه أن تحلّ داخل الإطار التاريخيّ، بدلا من إعادتها إلى الموضوع المكوّن (الجنون، الإجراء، ...)، أنا لا أعتقد أنّه يمكن حلّ المشكلة بتأريخ الذات كما صاغها الفينومينولوجيون، اختراع ذات تدور حول سياق التاريخ، على المرء أن يتخلّص من الذات المقوّمة، أي الوصول لتحليل يعتمد على تكون الذّات داخل**

---

[1] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 78.

[2] – المرجع نفسه، ص 76.

[3] – المرجع نفسه، ص،ص 84، 85.

[4] – المرجع نفسه ، ص 85.

الإطار التاريخيّ»[1]. يتبين من هذا التّصريح **الفوكويّ** حقيقة واحدة، وهي "**نقض الأصل وتقويضه**" التي ارتبطت في بدايته بنتيشه، ومازالت تستمر مع تلميذه، إن عمل الجينالوجي بالنسبة لفوكو يتمركز حول الذّات نفسها، أيّ أنّ المقاربة الجينالوجية تركّز على الإطار التاريخيّ الذي تكونت الذّات داخله.

ومنه يقدّم **فوكو** الجينالوجيا باعتبارها: «**شكل من التاريخ يمكنه أن يشرح تكوين المعارف والخطابات، ومساحات الموضوعات، دون الحاجة للإشارة إلى ذات**»[2]. فهناك علاقة وطيدة بين الجينالوجيا والتاريخ، ولكن الأمر لا يرتبط بأيّ تاريخ، وإنّما يتعلّق الأمر بالتاريخ الجينالوجي الذي «**يُعلمنا الإستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النّمو الميتافيزيقي قائم على تصوُّر مؤداه أنّ الأشياء كانت في بدئها تتوفّر على ماهو نفيس جدا وجوهريّ جدا**»[3]، أي أن الأشياء تكون في بداياتها (أصلها) على درجة رفيعة من الكمال، ولكن ما إن تخرج إلى العالم تفقد الكثير من صدقها، وتنتقل من دائرة الحقيقة إلى دائرة الخطيئة، ودور التاريخ الجينالوجي هو كشف تلك الحقائق التي تلاشت وانِدثرت تحت شعار "**الحقيقة**". التي لاّ تغدو إلا أن تكون مجرّد أوهام صنعها المخيال البشري على حدّ تعبير نيتشه.

وقبل أن ينتقل فوكو إلى المقاربة الجينالوجيّة، اعتمد الأركيولوجيا منهجا أساسيا في أعماله الأولى «**منذ كتابه "تاريخ الجنون"و "مولد العيادة"وصولا إلى الكلمات والأشياء و"المراقبة والمعاقبة"، كان محور تفكيره هو التحفير العميق الشامل عمّا يقع على الذات من تقنيات الخارج، الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولا في النتيجة إلى اكتشاف**

---

[1]– نعوم تشومسكي وميشيل فوكو: عن الطبيعة الإنسانية (مناظرة بين نعوم تشومسكي وميشيل فوكو)، 182.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 66.

النقلة المختلفة التي تشكّلها تقنيات الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه وفي طريقة اختراقه»[1]، إنّ تلك النزعة الإنسانية التي كانت جليّة في كتابه "**الكلمات والأشياء**" كادت تختفي في مؤلفاته الأخيرة **(الجنسانية بأجزائها الثلاثة)**، وما يأكد ذلك اهتمامه بالفئات المقهورة **(المجنون)**، التي مورست ضدها كل أنواع التعذيب، والقمع من طرف السلطة البرجوازية.

تلتقي الجينالوجيا بالأركيولوجيا في نقطة مهمة، فرغم اِختلاف المقاربتين في طريقة البحث إلاّ أنّهما يشتركان في موضوع البحث، فكلاهما يبحثان عن "**الأصل**"، أصول الظواهر، إنّهما يبحثان عن "**الحقيقة**" التي تظلّ دائما صراع إرادتين، أمّا اِختلافهما يتمثّل في أنّ الجينالوجيا النيتشويّة تبحث في أصل الظواهر من أجل هدمها وتقويضها بينما تسعى الأركيولوجيا الفوكويّة إلى الحفر في هذه الأصول لكشفها، وبيان سلطتها وتأثيرها.

ثالثا: بين التاريخ والأركيولوجيا:

لقد أعطى فوكو للأركيولوجيا مفهوما جديدا، فأخرجها من مفهومها الضيّق الذي ارتبط بالآثار، وأعطى لها دورا أساسيّا في عملية المعرفة، حيث فتح لها المجال «**لتتعدى الأفكار الفلسفيّة الظاهرة، لتبحث عن أنساقها وثوابتها التي تضمن لها هيكلها العام عبر الحقب المنطوقيّة المتعدّدة والمقالات المتنوّعة، وإذا كان قد أنكر دور الذات في عمليّة المعرفة فلأنه رأى أنّ هناك قوى أخرى ثقافيّة واجتماعيّة يمكن أن تلعب أدوارا متميّزة في هذه العمليّة**»[2]، إنّ القول بأن الأركيولوجيّة تبحث عن الحقب المنطوقيّة فيه إشارة إلى أنّ التاريخ يلعب دورا- ولو كان بسيطا – في المقاربة الاركيولوجية ،لكن عن أي تاريخ

[1]- ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، 1990م، ص 06.

[2]- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر العربي المعاصر، ص 175.

نتحدث؟إنّ التاريخ الذي يعنيه فوكو ليس تاريخ المؤرخين ،ذلك التاريخ الخطيّ بل «التاريخ الأركيولوجي، يهتم باظهار نقطة الفصل بين الممارسات المقاليّة، وبين الأشكال المعرفيّة التي لا تعدّ علوما، ولا تستطيع أن ترقى إلى مستوى العلم»[1]، فليس مهمة الأركيولوجيا منصبّة فقط على العلوم، بل هي تهتم بكل أشكال الممارسات التي تلعب دورا في تكوين الخطابات، حيث يرى بأنّها «**مرتبطة على وجه الخصوص بأنماط الممارسات المقاليّة وقواعدها التي تخترق النصوص دون علمنا، أو تهمل الإهتمام بوحدة النّص وفحواه الأصيل**»[2]، وذلك ما جعل منها طريقة منظّمة في البحث موضوعها المعرفة، والبحث في تشكّل الخطابات في حقبة زمنيّة معيّنة.

إن الإتّهام الموجّه **للأركيولوجيا** بأنّها دراسة للإستمراريّة فحسب، اتّهام لا مصداقيّة له، ويردّ فوكو على هذا الافتراء بقوله: «**إنّ طريقتكم في اِستعمال معنى الاستمرار التاريخي هي التي تقلّل من شأنه، ذلك أنكم، تعتبرونه العامل الأساسيّ الذي يردّ إليه كل شيء (...) إنّكم تريدون منا تحليل كل تغيّر بالقياس إلى مجال الاستمرار**»[3]، هكذا إذن يستبين لنا أنّ **المنهج الأركيولوجي** يرفض النموذج الخطيّ، الذي تتعاقب فيه الخطابات واحدة تلوى الأخرى، حيث تبحث **الأركيولوجيا** عن القطائع "**الانشقاقات**" و"**التصدّعات**"، وتقوّض منطلقات التاريخ الكلاسيكي، كما تُجذّر وتُكرّس الاختلافات والإنفصالات والقطائع والتصدعات موضوعا للدراسة تهدف إلى تحليلها وكشفها وبيان حقيقتها، وبهذا تغدو الحفريات إذن« **ممارسة تاريخيّة تكشف عن أنماط تكوّن الخطابات وتعاقبها وتشابكها، وهوة الاختلاف التي تفصل بينها، ولذلك فإنّ حفريات المعرفة تختلف اختلافا بينا مع**

---

[1]– عمر مهيبل: البنيوية في الفكر العربي المعاصر ، ص 152.

[2]– المرجع نفسه ، ص 153.

[3]– المرجع نفسه، ص 151.

الفلسفة والعلم»[1]. هذا هو مجال عمل الأركيولوجي، وتبعا لذلك يمكن إعتبار أن «**غاية الأركيولوجيا هي إبراز "شروط وجود" الخطابات انتظامها الداخلي»**[2]، ومثال ذلك أنّ تحديد خطابا ما كطب العيادة مثلا يستلزم تعيين موقعه وعلاقاته مع الخطابات الأخرى **(كالبيولوجيا، الكيمياء...)**، وكذلك بيان علاقاتها داخل السياق غير الخطابي **(المؤسسات المختلفة، المجتمع، المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي)**.

وكنتيجة يمكن القول أنّ **الأركيولوجيا** هي «**أكثر المناهج وضعيّة، كما هي تاريخيّة نقديّة، ليس لأنها تحاكم الماضي وتحكم عليه، بل لأنّها على العكس توجّه النّظر إليه وتمكن من رؤيته»**[3]. وذلك ما أكسبها صفة الاّتساع ليشمل موضوع درسها كل الخطابات على اختلاف لأنواعها، سواءا علميّة أو غير ذلك، وتعمل على كشف خبايا التاريخ وسبر أغواره، من خلال نقده وفضح مخططات المؤرخين في تواطئهم مع السلطة.

رابعا: من الأركيولوجيا الفوكويّة إلى الجينالوجيا النيتشويّة:

من خلال متابعة أعمال ميشيل فوكو في المجال الفلسفي، والفلسفيّ الغربيّ بالتحديد نلاحظ أنّه إستطاع ترسيخ دعائم منهج نقدي صارم، يتميّز برصيد من المصطلحات الفوكوية والتي لها صدى كبير في أعماله مصطلح "**الأركيولوجيا**".

لقد إستخدم فوكو هذا المصطلح « **للدلالة عن طبيعة منهجه الفلسفي في قراءة التاريخ، ويجعل منه قاسما مشتركا لتسمية مؤلفاته الفلسفية، وبعيدا عن المعنى الحرفيّ لهذا المصطلح أي "علم الأثار" أو "علم استكشاف القديم" والبحث عنه من خلال الحفر**

---

[1] عمر مهيبل: البنيوية في الفكر العربي المعاصر ، الصفحة نفسها.

[2] – المرجع نفسه، ص 103.

[3] – المرجع السابق، ص 115.

في الماضي»[1]، وعليه **فالأركيولوجيا** لا تهتم بالتنقيب الأثري ولا بالعودة إلى تلك الفترات التليّدة من أجل استكشاف ظاهرة ما، وقدّ تكامل هذا المنهج نظريّا في كتابه "**أركيولوجيا المعرفة**"، أما التطبيق فتجسد في الكتب الفلسفيّة الرئيسيّة الثلاثة وهي "**تاريخ الجنون**"، "**الكلمات والأشياء**"، "**المراقبة والعقاب**"، ويؤكد فوكو أنّ « **كلمة أركيولوجيا لا ترمي إلى البحث عن البداية وتحليلها لا صلة له بالحفريات أو السيّر الأركيولوجي، الأركيولوجيا تشير إلى الاتجاه العام السائد في الوصف والذي يتساءل عن كل ما قيل في مستوى وجوده، أي ما يتعلق بالوظيفة المنطوقية التي تمارس فيه والتكوين المقالي الذي ينتمي إليه والنسق العام للأرشيف* الذي ينبثق عنه»**[2]

فالأركيولوجيا عند فوكو تحدد قواعد تشكيل مجموعة من العبارات، بصدف رصد تحولاتها، والوقوف عند نقاط تشكلاتها الجديدة، فهي ليست ضد فكرة الزمان باعتباره سلسلة متتابعة للأحداث، وإنّما هي ضد التتابع المطلق للخطابات إذ أنها تؤيد الانفصال والقطيعة.

فلفظة **أركيولوجيا** تحيلنا إلى أنها فرع علميّ يهتم بدراسة كل ماهو قديم والبحث فيما مضى، غير أنّ **فوكو** لا يستعمل هذه التسمية بما هو معروف وإنّما بشكل مختلف مغاير

---

[1]– عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، تصدير: محمد علي أبو ريان، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د ط)، 1989م، ص 71.

*– الأرشيف: يعرف فوكو الأرشيف كالتالي: "لا أقصد بهذا المصطلح مجموع النصوص التي احتفظت بها ثقافة ما بوصفها وثائق ماضيها الخاص، أو شهادة عن هويتها المثبتة، كما أنني لا أقصد مؤسسات مجتمع معطى (...) الأرشيف هو القانون الذي نعرف من خلاله ما قد قيل وهو النسق الذي يحدد ظهور المنطوقات بوصفها أحداث فردية" المرجع نفسه، ص 141.

[2]– عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 143.

«لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة، ولم أقصد به مطلقا اكتشاف بداية ما أو الكشف عن عظام رميّمة»[1].

فتصريحه هذا يؤكّد أقواله السّابقة بخصوص هاته التسميّة ومبتغاه من وراءها، إذ يوضّح **فوكو** مقصده من هذا المفهوم بقوله «**لقد استخدمت مفهوم "أركيولوجيا" في معنى مجازيّ لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف وليس إطلاقا اِكتشاف بداية ما أو إحياء وفاة الماضي الميت»**[2].

بهذه الطريقة يكون فوكو قد برّئ **الأركيولوجيا** من النظرة الجامدة السّابقة، ونقلها إلى خدمة الممارسات الخطابيّة، أي أشكال ظهورها ودراستها وأهم مبادئها وقواعدها بعيدا عن المضمون وما ترمي إليه يقول فوكو: «**من هنا يبرز مشروع وصف الأحداث الخطابيّة وهو وصف يتميّز بكيفية واضحة عن تحليل اللغة»**[3]، وعليه فموضوع **الأركيولوجيا** ليس اللغة، وإنّما الأرشيف أي كل ما يتعلق بالخطابات وتراكمها عبر العصور من أجل الكشف عن مناهجها ومعارفها.

فالأركيولوجيا كما يقول فوكو: «**ليست جيولوجيا (أي تحليل للطبقات الأرضية) ولا جينالوجيا، (أي وصف للبدايات والتواريّخ)، وإنّما هي تحليل للخطابات في صيغة أرشيّف»**[4]، فهي لا تعيد ولا تكرر ما قد قيل، أو بُحث فيه، وإنّما تتخذ من الأرشيف موضوعا لها، باعتباره نقطة أساسية للإنطلاق والدراسة «**الأركيولوجيا هي المنهج الذي لا**

---

[1]– عبد الرحمان التليلي:فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟ عالم الفكر، العدد4، المجلد 30، أفريل 2 يونيو، 2002، ص 25.

[2]– المرجع نفسه ،ص24.

[3]– ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص 26.

[4]– السيّد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 114.

يكتفي بالوصف أو التحليل، لكن مهمتها هي أن تبرز وتكشف التمفصلات الخطابية لا أن تحكم ولا أن تؤول»[1].

ويجب أن نركز في هذه النقطة على السمّة الأساسيّة التي تتميّز بها **الأركيولوجيا** المتمثلة في الإبراز–الإظهار–من أجل فصلها عن أفعال التحليل و التأويل، فالإبراز يعني تسليّط الضوء على حدث محدد بُغية الإتيان بكل ما يحويه ذلك الحدث دون إضافة أوحذف.

وهنا تبدو **الأركيولوجيا** بالرغم مما قاله **فوكو** عن التأويل أبعد ما تكون عن الفلسفات التأويليّة وهذا ما يصرح به فوكو بأنّ «**تحليل الوحدات الخطابيّة، وإن كان تحليلا تاريخيا، فهو لا يلبث بعيدا عن كل تأويل وبمنأى عنه**»[2].

إنّ **الأركيولوجيا** تتعارض والتأويل، فتقودنا إلى فكرة "**الحفريات Fouille**" مما يفترض وجود حقائق مطموسة يتوجب النبش عليها وفك رموزها، ففوكو لا يقصد بكلمة أركيولوجيا «**الحفر*** **Fouillement والتنقيب عما مضى**»[3] "**فالتحفير الأركيولوجي لا يستطيع أن يحدّد مساحات نشاطاته مقدّما إلاّ فيما يكون التحفير مبرزا لأسراره، وليس مؤوّلا ولا مؤدلجا، فالتحفير لا يجد الشيء قبل أن يعثر عليه**"[4]

---

[1]– ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ص 08.

[2]– عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاورة الميتافيزيقيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1991، ص 71.

*– الحفر: مصطلح نقدي يرتبط بظهور الخطاب، فالحفر منبثق عن المنهج الأركيولوجي الذي شبيه بحفر الأركيولوجي (الأثري) (...) قصد الكشف عن "الحقيقة" المهمشة، والمطمورة تحت ركام الخطابات المتراكمة عبر التاريخ، مختار البخاري: خطاب العقل عند العرب، المطبعة العصرية، تونس، ط1، 1993، ص 95.

[3] – عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، ص 143.

[4]– مشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ص 11.

لقد فصل فوكو بين الحفر بمفهومه الكلاسيكيّ الأوّل الذي اِنبجس فيه والذي أضحى تقليدي المتمثل في البحث والكشف عن أعمال الآخرين باعتبارها اكتشافات جديدة من جهة، ومن جهة أخرى ذلك الحفر بين أسطر الخطابات والتنظيم التي تشتغل عليه «**فحفريات المعرفة ليست دراسة هدفها البحث في الآراء صحيحها وفاسدها، بل غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيّغ الخطابات ووجوهه**»[1].

فمرماها هو الوقوف عند التمفصلات الخفّية للخطابات من أجل معرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر. وعليه إنّ الحفر **الأركيولوجي** يُزيل الغبار عن المعرفة والخطاب محاولا بذلك توزيع تعددها في أشكال مختلفة مبرزا فرديتها وخصوصيتها، انطلاق من اللاإنفصال لا الإتصال.

فنستنتج أنّ ما يلح عليه فوكو هو عدم وجود أدنى علاقة تجمع بين "**الأركيولوجيا**" "**وعلم الآثا**"ر، فهو لا يبحث عن الآثار القديمة ليعيد بناءها من جديد، وإنّما يبحث عن القواعد التي تحكم خطاب معين في حقبة زمنية محدّدة.

تهدف **الأركيولوجيا الفوكاويّة** إلى اِختراق التاريخ الرسميّ، ذاك التاريخ المخادع الذي عادة ما يُموّه الحقيقة « **فالأركيولوجيا تحفر إذن ما تحت التاريخ، ما تحت الأسس المقرّة تخترق كل الميتافيزيقية المعدّة والمقررة قبليا**»[2]، إذن فهي تصبو إلى تجاوز تاريخ المؤرخين وفق التراتيبية الزمنيّة للأحداث، وصولا إلى التاريخ الحقيقي أي التاريخ الفعلي،

[1]– ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص 129.

[2]– المرجع نفسه، ص 14.

والذي يتميّز «**بكونه لا يستند إلى أيّ ثابت من الثوابت لذلك فهو يُقحم الإنفصال وينفي الإتصال يفتت ويفكك الهوية، بدل التأكيد على الإتصال والتراث**»[1].

فالتحليل **الأركيولوجي** يهتم بالإنفصالات والتقاطعات، ومن ثمة يميّز ويفصل **فوكو** حفرياته عن تاريخ الأفكار«**الأركيولوجيا تخلّ مطلق عن تاريخ الأفكار ، ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، و محاولة لإقامة تاريّخ آخر لما قاله البشر**»[2]، و**فوكو** لا ينكر التاريخ، وإنما يضفي عليه تغيير يتعلق بالخطابات من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة يقول فوكو: «(...) **وبدلا من تاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة، فإنّ ما نعنيه هو الأركيولوجيا**[3]»، و«**لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الموضوعات الأساسيّة التي تختفيّ وتظهر في الخطابات، بل تحدّد هذه الخطابات نفسها من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معيّنة فهي لا تنظر للخطاب على أنّه وثيقة أو علامة أو اِشارة تحيل إلى شيء آخر، بل تعنى بالخطاب في حدّ ذاته بوصفه نصّا أثريّا**»[4].

وإن كانت **الأركيولوجيا** حفريات فليس لأنّها جيولوجيا، إنّها ترجع إلى أصل غابر، وإنما تأخذ موضوعها الأرشيف، فهي وصف الأرشيف نفسه. ومن أجل الرّبط بين التاريخ والفلسفة يأتي فوكو بمنهجه "**الجينالوجيا**" كأداة تسمح بإيجاد نقاط تحليل فلسفيّة في الحقب التاريخيّة.

إنّ **الأركيولوجيا** بسبب انغلاقها في الوصف المحض للخطابات تواجه نوع من العجز أو القصور في مناقشة قضايا ومسائل علميّة «**إنّ هذا العجز أو القصور هو ما تحاول**

---

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 129.

[2]– ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص 132.

[3] – ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ص 25.

[4]– المرجع السابق، ص 128.

الجينالوجيا تجاوزه»[1]، ففوكو في درسه الإفتتاحي ب"**الكوليج دي فرانس**" يصرّح قائلا: **«على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقديّ والوصف الجينالوجيّ نوع من التناوب والتآزر والتكامل، إنّ الجانب النقديّ من التحليل يهتم بمنظومات تغليف الخطابات وتلفيفه كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطفيف المتصلة به (...)، في حين أنّ الجانب الجينالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعليّة للخطاب، إنّه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات»**[2]؛ **«فعندما وجد فوكو أن التحليل الأركيولوجي المجرّد لا يمكنه أن يقول أي شيء عن أسباب التحوّل من طريقة التفكير إلى أخرى كانت الجينالوجيا المنهج الجديد المطبق في المراقبة والمعاقبة بغرض إصلاح ذلك القصور»**[3].

لا تهتم **الأركيولوجيا** إذن **«بالمعنى ولا تبحث في باطن الخطاب ولا خلف اللغة، إنّها تتوقّف على حرفيّة الخطاب، فعكس التأويل الذي يبحث في باطن الخطاب مسائلا المعنى والمضمون والفكرة المستترة وراء اللفظ»**[4]، هذا ما جعل فوكو يتّجه إلى **المنهج الجينالوجي** انطلاقا من الثغرة التي تمثل عجزا بالنسبة **للأركيولوجيا**.

فمن خلال هذا يتضح أن البديل الذي يقدّمه فوكو يتمثّل بضرورة أن « **نتعلم كيف نتعرّف إلى حوادث التاريخ وهزاته ومفاجآته والإنتصارات الهشّة والهزائم غير المقبولة والتشديد على الاهتمام بالبداية والإرث والموروث** »[5]، وذلك بالوقوف عند الخطابات

---

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 126.

[2]– المرجع نفسه، ص 126.

[3]– غاري كوتينق: ميشيل فوكو، تر: فريق حكمة، مجلة حكمة 2017م، ص 12.

[4]– المرجع السابق، ص 123.

[5]– المرجع نفسه، ص 128، 129.

ومعالجتها من خلال النّظر في تشكّلاتها وتحوّلاتها بغض النّظر عن مؤسسها أو المعنى الباطنيّ لها، وإنّما تحليلها فقط على مستوى وجودها وعلاقاتها المختلفة.

فالجينالوجيا تعني سرد "**الأصول**" حيث «**أعطاها "شارل داروين" معنى محددا في إطار نظريته حول "أصل الأنواع" (...) وأعطاها "نيتشه" في "كتابه جينالوجيا الأخلاق" معنا فلسفيّا، فأصبحت تحمل معنيين مختلفين لكنّهما متكاملين، فهي تعني من جهة البحث في الأصول، ومن جهة أخرى، البحث في التطور والرقيّ**»[1].

إذن فالجينالوجيا الفوكاويّة تهتم بالتراتبيّة المتعلّقة بالعلوم الإنسانية وتطوراتها وتلاشيها، فهي لا تبحث في البدايات ولذلك فإنّ «**البحث الجينالوجي هو البحث التاريخي، أو ما يسميه "نيتشه" بالحسن التاريخي أو الفعليّ، وهو تاريخ مناهض لتاريخ المؤرخين والفلاسفة**»[2]، بناءا على ذلك يرى فوكو أن التاريخ وفقا للمنهج **الجينالوجي** ليس إستعادة للماضي ومحاولة إحياءه وبعثه من جديد، وإنّما يكون فعليّا، تاريخ متمرد يحاول الإفلات من زمام الإتصال كاشفا الإنفصال المخترق للواقع، وهو الهدف ذاته **للأركيولوجيا** التي تتّخذ من الإنفصال مبدءا للتحليل، فهي لا تهتم بمضمون ومحتوى الخطاب بقدر ما تهتم بشكله ،هي «**(...) الوصف المنظم للخطاب باعتباره موضوعا مستقلا**»[3]، إذن فهي مجرد منهج تأويلي.

«**الأركيولوجيا وهي سلم بأنّ بالإمكان دراسة الخطاب المعرفيّ كظاهرة موضوعيّة معزولة ومستقلة عن كل سياق خارجيّ، لا تهدف إلى اقتراح نظريّة عامة جديدة في**

---

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 127.

[2]– المرجع نفسه، ص 129.

[3]– عبد الرحمان التليلي: فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟، ص 30.

المنهج العلمي»[1]، وهنا تأكيد بأنّ **الأركيولوجيا** لا تهتم بالإتّصال وإنّما تهتم بالخطاب كظاهرة منفصلة ومستقلة.

يرى فوكو تقارب وتلازم وتآزر بين **الجينالوجيا** و**الأركيولوجيا** وهو عكس التأويل الذي يتعمّق ويتوغّل إلى الباطن، وهذا كله يلخصه **دريفوس وابينوف** في القول: «**عندما نحلّل قضايا معيّنة، فإننا سنركّز على المركز الذي تحتله داخل الصيغة الخطابيّة، وهذه هي وظيفة الأركيولوجيا(...) وما أن ينجز عمل الأركيولوجيا حتى يصير بوسع الباحث الجينالوجي أن يتساءل عن ماهيّة الدور التاريخيّ والسياسيّ الذي تلعبه العلوم التي يدرسها**»[2].

فهذا النص يوضح بجلاء وجود تلاقي بين **الأركيولوجيا** و**الجينالوجيا**، فبالنسبة للباحث **الجينالوجي**ّ عند فوكو لا يتمثّل في وقوفه على سطحيات الخطابات فحسب، وإنّما هو «**مشخص وفاحص للعلاقات بين مجالات ثلاثة هي: السلطة والمعرفة والجسد**»[3]، فهنا نجد فوكو يجعل كل من هذه الاتجاهات هدف أساسيّ للخطاب، ينبغي على المشخص الإهتمام بهم وبعلاقاتهم بما يحيط بهم.

وهذا التشخيص يعتمد على جملة من المبادئ هي:

«- الجينالوجيا تتنافى والطريقة التاريخيّة التقليديّة.

---

[1]- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، ديسمبر 1992، ص 151.

[2]- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 130.

[3]- المرجع نفسه، ص 129.

- **الجينالوجيا لا تبحث في الجوهر الثابت، ولا في القوانين الأساسيّة، ولا عن الغائيات الماورائيّة، بل تبيّن الإنقطاعات والفواصل.**
- **لا تهتم بالتطّور أو التّقدم، بل تبيّن التكرار»**[1].

حيث «تقوم **الجينالوجيا تماما كالأركيولوجيا على السطح، أي تحليل الخطاب كما هو، ولا يعني السطح السطحيّة أو عدم الجديّة، وإنّما تغيير المنظور فقط»**[2]، بمعنى أنّها منهج يتعدّى الوصف ورصد أصل الظواهر من أجل بيان وجهها الأوّل، واهتم بمعاينة الخطابات كما هي ورصد علاقاتها فهذا الجنوح نحو السطح لا يقصي وجود رؤية عميقة في كل شيء.

فالباحث الأركيولوجي لا يختار الخطابات أو المنطوقات اعتمادا إلى بنيتها اللغويّة، وإنّما يختارها وفق لوظيفتها داخل مجموع من الخطابات كما يقول **فوكو** أو يصرح بذلك **نيتشه** «إنّ المعاني العميقة والخفيّة وقمم الحقيقة المتعذّر البلوغ وبواطن الشعور الغامضة هي بدع صرف، ويمكن أن يحمل شعار **الجينالوجيا** النّقش التالي: «**لنكافح ضد العمق والغائيّة والداخلية»**[3]، كما يمكن أن تحمل رايتها العبارة التالية: «**لنحترس من الإعتقاد بالهويات التاريخيّة، فهي ليست سوى أقنعة لمصلحة الوحدة، فالحقيقة الأعمق التي من شأن الباحث الجينالوجي الكشف عنها هي سرّ كون الأشياء»**[4].

---

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص129.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– عبد الرحمان التليلي: فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟، ص 33.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وعليه فالجينالوجيا أضافت للأركيولوجيا «**مفهوما لتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات، ولكن على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها**»[1]، فـالجينالوجيا لا «**تريد القبض على الأفكار مجسّدة، بل تريد رسم وتصوير الأفكار وهي تشتغل وشغلها المتواضع ليس هو ترميز ما يخفى وراءها، أو يعلو فوقها، ولكنه هو حيّزها بالذّات**»[2].

ومن خلال ما سبق يتّضح إهتمام **الجينالوجيا** بالجانب المضيء للخطابات لا الجانب الجامد والساكن، أي أنّها تعمل على تسليط الضوء اتجاه وظائفها وأهدافها داخل حيّز من الخطابات المختلفة والعلاقات التي تربط بينهم، حيث يقول فوكو: «**علينا ونحن نتخلّص من الذات المؤسّسة أن نتخلّص من الذات نفسها أي التوصّل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الإعتبار تشكّل الذات ضمن النسيج التاريخي، وهذا ما سأدعوه بالجينالوجيا، أي نوعا من التاريخ يهتم بتشكّل المعارف العامة والخطابات (...) دون أن يضطر إلى إلتجاء الذات**»[3].

فعلى الرغم من الصلة الوثيقة التي تجمع بين **الأركيولوجيا والجينالوجيا** وأنّ **الجينالوجيا** تتكامل مع **الأركيولوجيا** وتتمّم عملها، إلا أنّنا نجد **الجينالوجيا** «**تبتعد عن الأركيولوجيا، وتناقش موضوعات السلطة والذات في المجتمع الحديث**»[4].

إذن فإنّ **الجينالوجيا** لا ينصب اهتمامها على الأصول كهدف، بقدر ما تعتمد على التنقيب الدقيق بخصوص الإنتقالات التي لها علاقة بقيمنا وأفعالنا، فهي لا تصف وإنّما تحاول أن تحتضن قدر المستطاع قضايا السلطة وتحوّلاتها، وتحليل الحكم باعتباره قيادة

---

[1]– عبد الرحمان التليلي: فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟،ص 131.

[2]–الزواوي بغورة :مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو،ص 131

[3]– ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص82 .

[4]– الزواوي بغورة: المرجع السابق ، ص 131.

للآخرين والذات في آن واحد، كما أنّها تبحث عن مصادر القيّم والأخلاق لتصبح بذلك نوعا من البحث التاريخيّ الموثّق، القائم على الشّك في المفاهيم والقيّم الجاهزة.

خامسا: مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو:

إنّ نظام **الخطاب** يمثّل نقطة تحوّل كبير في فلسفة "**فوكو**"، حيث يعتبر مصطلح "**الخطاب**" من أكثر المصطلحات شمولا في التعبير عن أفكاره وأداة معرفيّة هامة في منهجه. ويعرّف **فوكو الخطاب** على أنّه: «**نظام من العمليات الذهنيّة القائمة على مجموعة من القواعد المرتّبة ترتيبا منطقيّا**»[1] وأنّه «**عمليّة فكريّة تجري من خلال سلسلة عمليات أوليّة جزئيّة ومتتابعة**»[2]. فهو: «**عمليّة ذهنيّة تنجز بواسطة عمليات أساسيّة ظرفيّة ودائمة**»[3].

ف**الخطاب** فضاء لاستعمال اللغة وفقا لقواعد منطقيّة، متسلسلة يشمل كل إنتاج ذهنيّ؛ إذ يقول **فوكو** أنّ الخطاب « **مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابيّة فهو ليس وحدة بلاغيّة أو صوريّة قابلة إلى أن تتكرّر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ (...)، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها**»[4]، فالممارسات الخطابيّة إذن هي « **مجموعة من القواعد الموضوعيّة والتاريخيّة المعيّنة والمحدّدة دوما في الزمان والمكان، والتي تحدث في فترة زمنيّة بعينها، وفي نطاق اجتماعيّ واقتصاديّ وجغرافيّ أو لسانيّ معطى شروط ممارسة الوظيفة العباريّة**»[5].

---

[1]–الزواوي بغورة:مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو،ص92

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص 108.

[5]– المرجع نفسه، ص 109.

وعليه فـ**الخطاب** يشمل شتى نواحي الحياة الثقافيّة، وهذا ما يجعله فضاء لمختلف الأنشطة والصراعات والرغبة لاستثمار كل ما يمكن دراسته، وليس مجرد بحث عما تجاوزه الآخر، وعن ما هو مسكوت عنه، وإنّما هدفه التصريح والإفصاح.

فنجد **فوكو** قد جاء بمصطلح "**الخطاب**" بدلا من مصطلح "**الإبستيم** *Episteme" هذا المصطلح الذي كان يهيمن وبشكل كبير في أعمال فوكو الأوليّة، والذي استعاض عنه بمصطلح **الخطاب** في آخر أعماله خاصة في كتابه "**حفريات المعرفة**"، ولم يتنازل عنه في جل أقسام هذا الكتاب.

إذن فإنّ مفهوم **الخطاب** صاحب أغلب أعمال فوكو اللاحقة فإنّ «**الموضوعات الكبرى التي يناقشها فوكو هي المعرفة والسلطة والأخلاق، وقد تمّ تحليلها بواسطة الخطاب الذي يتميّز عن اللغة والنّص والأثر والفرع المعرفيّ، وذلك ضمن مجالين أساسيين هما: التاريخ والفلسفة**»[1]، لقد جعل فوكو من الخطاب البؤرة الأساسيّة في أغلب أعماله ودراسته، فنجده يجعل من السلطة الهدف الأساسي للخطاب بحيث يقول الدكتور زواوي بغورة في كتابه "نظام الخطاب" بأنّ «**الخطاب في التاريخ هو موضوع فوكو المركزيّ (...) فمفهوم الخطاب يعدّ مدخلا ضروريّا لقراءة فلسفة فوكو ومقاربة فلسفته صالحة لمناقشة وتحليل القضايا الفكريّة والثقافيّة**»[2].

---

* –الإبستيمية Epistéme: والمقصود هو: الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معيّن، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزّع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزّع مشاكله، وقاعدة توزع أساليبه: أي فرض من الإكراهات المغلقة وغير المحدّدة الملامح التي تسم من قبل موطن كل خطاب، ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص 61.

[1]– الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص، ص 23، 24

[2]– المرجع نفسه، ص 06.

من أهم النتائج التي توصلنا إليها في ختام هذا الفصل هي:

1-تأثر فوكو برؤى نيتشيه وعمل على تطبيقها، حيث يحضر نيتشيه لدى فوكو من خلال جينالوجيا، وتصوره الجديد والفريد للتاريخ.

2-إن إعلان ديكارت أن العقل هو أساس المعرفة "أنا أفكر إذن أنا موجود" بمثابة مرسوم سياسي إعتقل المجنون قبل أن تعتقله السلطة/ الدولة، فجاء فوكو ليهش هذا المركز "العقل"، بمركز الهامش "الجنون"

3-استعمل نيتشيه الجينالوجيا كوسيلة لخلخلة المفاهيم الميتافيزيقية.

4-استلهم فوكو مبادئ وقيم الجينالوجيا النيتشوية في جل أعماله ومؤلفاته بإعتبارها الأساس للكشف عن ملابسات الحقيقة والسلطة والأخلاق.

5-الأركيولوجيا لا تهتم بتحديد الأفكار والتصورات التي تحتفي أو تظهر في الخطاب، وإنما تحلل الخطاب نفسه.

6-كما أنها لا تسعى إلى إستكشاف مظاهر الإستمرار عن كريق إتصال الخطاب بما يسبقه أو يلحقه، أو يحيط به، ولا اللحظة التي تشكل فيها، فهي ليست دراسة تاريخية مباشرة بقد ما تهتم الأركيولوجيا بتحديد بخطابات في خصوصيتها وإبراز القواعد التي تخضع لها.

7-الجينالوجيا تسعى إلى كشف تميز الأحداث بعيدا عن كل غاية بالنسبة للباحث الجيناولوجي لا توجد حقائق ثابتة ولا قوانين أساسية.

8-تسعى الجينالوجيا إلى توضيح الإنقطاعات، ولا تهتم بالبحث عن العمق، وتحاول بالأحرى أن تظهر الأحداث السطحية والتفاصيل الصغيرة.

9-يرى فوكو أنه لا يمكن تحديد الجينالوجيا كبحث متواصل عند البدايات وليس الأصل على عكس ما تقوم به الميتافيزيقا التي ترمي إلى الكشف عن الأصل الواحد والجوهري.

10- تتقاطع الأركيولوجيا مع الجينالوجيا في التخلي عن المفهومات الميتافيزيقية التي تمجد العمق والغاية والأصل، لتحل محلها مقولات الإنفصال والإنقطاع، كما يبحثان عن الحقيقة التي تظل دائما صراع إرادتين يؤكد فوكو أنه لا يمكن والوصول إلى الحقيقة عن طريق التأويل، لأنّ التأويل لا يصل أبدا إلى نص أول وإنما ينتهي إلى تأويلات أخرى لا صلة لها بالواقع.

11- إنّ الحقيقة والسلطّة يعتبران وجهان لعملة واحدة يستحيل الفصل بينهما، فكل منها يمكن الآخر.

12- جينالوجيا نيتشه تحت في أصل الظواهر لتفويضها وهدمها.

13- الخطاب عند فوكو ليس مجرد مجموعة من النصوص التي إحتفظن بها حضارة ما، ولكنه مجموعة الممارسات المعرفية والسلوكية التي تنتج معرفة لها علاقة بالجسد أو ببعض الظواهر الأخرى.

14- إهتم فوكو بفهم كيفية دخول الجسد إلى الخطاب السياسي كتمثيل للسلطة، وكيف تمارس السلطة على الجسد في المؤسسات المختلفة، كالجنون والمدارس، والمستشفيات.

الفصل الأول:

كلام البدايات:

شعرية الرفض في لامية العرب

تمهيد:

مثل الفكر الفوكويّ منهلا معرفيّا هاما، اِستند إليه النقاد العرب خاصة المعاصرين منهم في تكوين أفكراهم وتقويم أرائهم النقّدية، حيث اِحتل هذا الفكر جزءا لا بأس به داخل النقد المعاصر، وفرض وجوده كما أوجد لنفسه مكانة مرموقّة في ورقات النقاد المعاصرين.

يعتبر ميشال فوكو من أكثر الفلاسقة الغرب حضورا في الساحة العربيّة، خاصة على مستوى الأطروحات والرؤى النقديّة الحديثة والمعاصرة منها، وربّما يعود السبب في الإهتمام بهذا المفكر إلى أهميّة فلسفته وأفكاره الموضوعيّة، ونجد في هذا أراءَ الكثير من الباحثين، منهم من يهتم به «**في إطار البنيويّة ومكانته في الفلسفة المعاصرة، باعتبارها تمثّل آخر الإتجاهات الفلسفيّة التي إنتهى إليها الفكر الإنسانّي**»[1]، ومنهم من يرى أنّه من الضروري دراسة هذه الفلسفة دراسة موضوعيّة معمّقة، بغية «**تجاوز النقص في الدراسات العربيّة**[2]»، أيّ الهروب من ذلك المأزق الذي وقع فيه النقد العربيّ، والتّشبث بحبال المفاهيم والمناهج الغربيّة ومنهم من يرى بأنّ فلسفة فوكو تمثّل: «**رحلة فكريّة بالغة الغور في أعماق المذاهب والنظريات المعرفيّة الغربيّة التي تكوّنت منها ما نعرفها حديثا بإسم العلوم الإنسانيّة**"»[3]، كذلك من أهم الأسباب التي جعلت منه موضوعا معرفيّا بارزا هو أنّه عمل على «**تخليص الإنسان الجديد من كل صور التموضع التي سجنه بين حدودها الخطاب الوضعيّ، بإسم علم هو أصلا نتاج تاريخ حُوّلَ زورا إلى مقياس موضوعيّ لكل تاريخ، وبإسم معايير متغيّرة أقيمت أساسا ومرجعا لكل تغيير**»[4]

---

[1] – الزواوي بغورة: ميشل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 13.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أولا:الفوكويّة في الخطاب الأدونسي:

لقد شكّل ميشال فوكو مرجعيّة فكريّة أساسيّة لكثير من المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا أن يعكسوا مفاهيم هذا الفيلسوف ويطبقوها على تراثنا العربيّ كالشعر الجاهلي مثلا، «**إنّ هذا الإنفتاح على الغرب أمر مشروع في إطار مبدأ المثاقفة لكن هذا لا يعني أن ينكبّ النقاد العرب على المشاريع الغربيّة دون تقدير أو حساب فيقعون في المحظور**»[1] ، فيتحوّل الخطاب النقديّ بذلك إلى «**أشتات منهجيّة تكاد تستعصي على محاولة ردّها إلى منهج بعينة أو مناهج متقاربة**»[2]، وبذلك يقع النقد العربيّ في مأزق منهجيّ مفاهيميّ يصعب الخروج منه، ومن بين هؤلاء النقاد العرب الذين حاولوا قراءة الفكر العربي بمفاهيم فوكويّة نجد في مقدمتهم الناقد والشاعر **علي أحمد سعيد إسبر** المعروف بإسم **أدونيس*** الذي اِنطلق من التراث، فاتّخذه مادة للدراسة وإعادة النّظر في مكوّناته ومكنوناته، بأسلوب جديد يخترق ويتجاوز كل قديم.

بدءاً سنحاول في هذا الفصل رصد التقاطعات والتشابهات بين أفكار ومفاهيم فوكو، وربطها بما يقابلها من أفكار الناقد العربيّ **أدونيس** من خلال كتابه المعنون بـ "**كلام البدايات**"، بهدف معرفة طبيعة هذا الحضور الفلسفي، وقبل الغوص في هذه التجربة سنحاول في البداية تقديم قراءة لهذه المدوّنة:

---

[1] –عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 146.

[2] –المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* –أدونيس: علي أحمد سعيد إسبر المعروف بإسمه المستعار أدونيس (1 يناير 1930م)، شاعر سوري في قرية قصابين التابعة لمدينة جبلة بسوريا، تبنى إسم أدونيس (تيمنا بأسطورة أدونيس الفينيقية)، الذي خرج به على تقاليد التسمية العربية منذ 1948م، تزوج من الأديبة خالدة سعيد، من أهم مؤلفاته في الشعر: قصائد أولى، أوراق في الريح، في النقد فاتحة لنهاية القرن، كلام البدايات، موسيقى الحوت الأزرق.نقلا عن الرابط الإلكتروني:
أدونيس شاعر /https: //ar.wikipedia.org/wiki

- كلام البدايات مدونة نقديّة للناقد الكبير **أدونيس**، قدّم الناقد ضمن هذا الكتاب قراءةً للنّص الشعريّ الجاهليّ، الذي بدى نصّا معرفيّا يمثّل خير تمثيل شخصيّة قائله المتمردة.
- يقسّم كتابه "**كلام البدايات**" إلى قسمين: الأوّل بعنوان "**كلام البدايات**" والقسم الثاني بعنوان "**بدايات لكلام آخر**"، تسبق هذين القسميّن مقدمة قسمت إلى قسمين الأوّل بعنوان " **في قراءة الشعر الجاهليّ**"، والثاني "**في شعريّة القراءة**".

أ-الحفر في الأصول.

إنّ الهدف الذي يصبو أدونيس إلى تحقيقه هو محاولة لإعادة النّظر في الشّعر الجاهليّ (إمرؤ القيس، الشنفرى، عمر بن كلثوم، عروة بن الورد)، بعيدا عن كل تلك الدراسات السابقة التي إختزلته في الظروف الإجتماعية والسياسية، متناسية بذلك إبداعيّة الشاعر وفنّيته، لقد تطرّق **أدونيس** إلى مسألة هامة أثناء بحثه حول الدراسات الحديثة التي إتّخذت من التراث / الشعر الجاهلي مادة درس، فوجد أنّها «**تتحرّك في قفص من الأفكار المسبقة، الجاهزة، ذلك لأنّها تستعيد الكتابات التي كتبت حول "الأصول" بأسئلتها وأجوبتها**»[1]، ومنه ذهب **أدونيس** إلى توجيه دعوة صريحة بضرورة تجاوز تلك القيود والنمطيّة التي تحدّ من إبداعيّة الشاعر من خلال تغيير أدوات قراءة الأصول بما يتناسب مع قضايا العصر المختلفة يقول في ذلك: « **أنّ القراءة النقديّة السائدة لم تنتبه إلى إختراقيّة النصّ فقد أخذت الماضي مرجعا لها (...)، بينما ترى أنّ الواجب هو التشديد على عنصر التجاوز في النصّ، لا على عنصر مرجعيته، وعلى الأفق الذي يتحرّك في إتجاهه، لا على إطاره**»[2]، وبذلك يؤكد على ضرورة تجاوز تلك الصورة الثقافيّة التي ظلّت مهيمنة على

[1] – أدونيس: كلام البدايات، دار الأدب، بيروت، ط1، 1989م، ص133.

[2] – المرجع نفسه، ص 18.

الساحة النقديّة لفترة طويلة، والإنتقال بها إلى عالم الإنتقام والتجاوز والتنوّع، لا الجهود والإنغلاق.

إن **أدونيس** يهدف إلى ازاحة الشعر الجاهليّ من سياقه الذي تكوّن في خضمه ليجعله نصّا حداثيا، من خلال توظيف بعض المرجعيات الغربيّة خاصة الفوكويّة، لإعادة قراءة الفكر العربيّ وكشف جوانبه المنسيّة، أيّ مساءات هذه الأصول نفسها أسئلة جديدة تستجيب لثقافة العصر ومشكلاته.

إنّ سبب رفض **أدونيس للماضي/التراث** وإعتباره نموذج يحتذى به، لكونه يمثل سلطة معرفيّة تمارس سيّطرتها على الناقد أو الكاتب، وتحدّ من حريته وهو يسعى إلى التحرّر من أوهام هذه السلطة التي تقيّد الإبداع وتحكم إقفاله، فلا يمكن أن تحقق الساحة النقديّة العربيّة نجاحا إن لم تستطيع تجاوز تلك العقبات التي تضعها السلطة أمام الأديب، على الباحث أن يفجّر تلك الآفاق المعرفيّة ويفضح مخبؤها إذ «**يبدأ الفكر العربي حين المفكر العربي يفكّر في ما لم يفكّر فيه: في ذلك الكبوت التاريخي، أو ذلك المتعاليّ): دينيّا، وفكرياّ، وجسدياّ ، وإجتماعياّ وسياسياّ**»[1].

ومنه ذهب **أدونيس** إلى القول بأنّ: «**المشكلة الحقيقية تبدأ بقراءة ما أصطلح على تسميته "بالأصول" قراءة نقديّة، وليس بقراءة القراءات الماضية لهذه "الأصول"، وما دام الفكر العربيّ خارج هذه القراءة فسوف يظّل خارج المشكلة الحقيقية**»[2]، إذن إنّ الفكرة أو المشكلة الأساسية التي تشغل الفكر **الأدونيسيّ** هي مشكلة الحقيقية التي أخفتها السلطة بإعتبارها المتحكمة في المعرفة، ومن يخرج عن قيم ونظم هذه السلطة سوف يطرد بإعتبارها

[1] – أدونيس: كلام البديات، ص 136.

[2] – المرجع نفسه: ص 141.

المتحكمة في المعرفة، ومن يخرج عن قيّم ونظم هذه السلطة سوف يطرد ويعتبر متمردا عليها، إنّ أدونيس يريد أن يسقط الفكر الفوكويّ على الثقافية العربيّة من خلال بحثه المستمر عن حقيقة الشعر **الجاهلي/التراث**، أيّ بحثه في تلك الأصول نفسها، بإعتماد آلية الحفر لكشف مناطقه المعتمة وفضح ما أخفاه التاريخ وهمشته **السلطة/ القبيلة**.

يمارس أدونيس ما يسمى **بالحفر المعرفي** على الخطاب الشعري الجاهلي **(لامية العرب)** ليعرف ما الذي أسهم في بلورة هذا الفكر، من خلال قراءة هذا الماضي بلغة الحديث وبأدوات وإستراتيجيات تتناسب وظروف العصر، بغية معرفة مرجعيات هذا الأصل الفكريّة منها والإجتماعيّة، رغبة منه في تحطيم وهدم كل تلك القراءات النمطيّة السابقة، التي إختزلت الشعر الجاهلي في الظروف الإجتماعيّة والسياسيّة فيتساءل لماذا ركّزت هذه الدراسات إهتماماتها فقط على الظروف الخارجيّة؟ متجاهلة لأهم محرك للعمل الأدبيّ وهي إبداعيّة الشعر وفردانيته.

–يبحث أدونيس عن ذلك النّص الغائب الذي أخفته تلك الدراسات السطحيّة للنّص الجاهليّ متخذا من المنهج الأركيولوجي الحفريّ الذي اِستعاره من الثقافة الغربيّة وبالتحديد الفوكويّة أداة نقديّة للنفاذ إلى المهمش تاريخياّ، حيث يسعى الناقد إلى كشف وإظهار ذلك النّص الغائب، بإبراز تلك الظروف والسياقات التي أسهمت في تكوين هذا الفكر مستعينا بالمنهج **الجينالوجي**، متخذا من اللغة أداة وسلاحا فنيّا، فهو يعود إلى **الأصل**/ الشعر **الجاهلي/التراث** من أجل خلخلة بنياته، وتعريته، وكشف **اللامفكر** فيه وفضح **المسكوت عنه**، يرد أدونيس إظهار نوع الخطاب الذي كان سائدا في الثقافة العربيّة، ذلك الخطاب الذي فرضته **السلطة/القبيلة** بإعتباره النموذج الأوحد للمعرفة الذي لا يمكن الخروج عليه ومنه توصل الناقد إلى أنّ الخطاب العربيّ ما هو إلا صورة أو إنعكاس لقيم السلطة، أيّ أنّه خطاب سلطويّ محض.

ب:النّص الأدونسي: إختراق ثم تجاوز وإنقطاع.

إنّ النّص الأدونيسي نص منفتح إنّه مزيج من الأجناس، مزيج من الثقافات عربية وغربية، إنه خطاب مثقل بالتناص، اِستثمر فيه الناقد مرجعيات غربيّة فوكيّة الأصل بشكل غير ظاهر، لكن المتمعن في هذا الخطاب يلحظ حضورا كثيفا لبعض المفاهيم والمقولات التي ارتبطت بالفكر الفوكويّ، إذ تلتقي الرؤية الأدونيسية وتتشاكل مع هذا الفكر بعض المفاهيم والمقولات، نذكر منها: **الأصل، التجاوز، الإنقطاع، النبّش، الحفر الحقيقة، السلطة**، وغيرها من المصطلحات الفوكويّة.

اِنطلق أدونيس في مشروعه النقدي من مقولة فلسفيّة شكّلت بدورها بؤرة بحث في هذا الخطاب المعرفيّ متبعا في ذلك خطى الفلسفة الفوكويّة، وهي مقولة "**الأصل**"، التي شغلت فضاءا واسعا في هذه الفلسفة، ومرتكزا اِنطلق منه المنهج **الأركيولوجي الجينالوجي**، الذي كما سبق وذكرنا أنّهما يلتقيان في نقطة واحدة وهي بحثهما عن الأصل "**أصل الظواهر**" عن تلك الحقيقة التي أخفتها السلطة، وسعى فوكو إلى إظهارها وفضح خططها وكشف خفاياها، من خلال الحفر في هذه الأصول المعرفيّة وتعرية الأنساق الثقافيّة التي أنتجت هذه الخطابات، إنّ فوكو لا يهمه هذا الأصل في حدّ ذاته وإنّما يهمه ذلك النّص الغائب تلك الحقيقة المخفيّة وراء ستار الأصل.

لم يجد أدونيس صعوبة في ترجمت هذه الأفكار الفوكيّة وربطها بتراثنا العربيّ فرغم اِعترافه بأهمية هذا **الأصل/ الماضي**، إلاّ أنّه يدعو إلى ضرورة **التجاوز والإختراف والتجديد**

والإختلاف عن هذا الأصل الذي أصبح سلطة تقيّد حريّة المبدع، حيث يقول: «**لسنا بحاجة إلى دراسة المورث، بمانهج ماديّة أو مثاليّة، أو إلى إعادة تدوينه كما يفعل بعضهم**»[1].

فلا يمكن أن تحقق الساحة النقديّة العربيّة نجاحا إن لم تستطع الخروج عن وطئة هذه السلطة إنّ «**الكتابة العربيّة المعاصرة هي في معظمها نوع من البحث عن زمن ضائع بشكل أو آخر**»[2]، ولذلك فهي لن ترقى إلى مستوى الكتابة النقديّة مادامت تتمسك بذلك الأصل وتعتبره قانونا ونموذجا مثاليّا لا يمكن مخالفته، وفي مكان آخر نجد الناقد يتراجع بشكل غير معلن عن رأيه في مخالفة هذا الماضي: يقول:«**حين نقول بتجاوز الماضي فإنّنا نعني، تحديدا، تجاوز التصورات معينة للماضي أو لفهم معيّن، أو لبنى تعبيريّة معيّنة ولا يعني إطلاقا أننا ننفك وننفصل عنه**»[3]، إنّ القارئ لهذا الخطاب الأدونيسيّ يشعر بحيرة وغموض تجاه هذا الفكر فمرة نجده يؤكد على ضرورة تفويض هذا الماضي والإنفصال عنه، ومرة يعتبره مرجعا معرفيّا وجبت دراسته لمعرفة الأنساق المعرفيّة التّي ساهمت في تشكيل ذلك الخطاب.

إتبع أدونيس النهج الفوكويّ في مخاطبة **التراث/ الماضي**، حيث إتّخذ من المنهج الأركيولوجي أداة نقديّة للحفر في الأصول، فوجد أنّ النّقاد العرب اكتفوا بربط الشعر الجاهلي ببيئته الجاهليّة، وبالظروف الإجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة المحيطة بالشاعر، ولم يبدوا إهتماما بهذا **الأصل نفسه/النص** في ذاته بلغته الشعريّة الجماليّة، **فمشيل فوكو** عندما أقرّ كشف تلاعبات السلطة البرجوازية، إختار الحفر أداته للنّبش في تلك الأصول، وفي ذالك التاريخ الفعليّ لبيان الحقائق كما هي، وكشف ما تمّ طمسه، وفضح المسكوت عنه،

---

[1] – أدونيس: كلام البدايات، ص 192.

[2] – المرجع نفسه، ص 176.

[3] – المرجع نفسه، ص 144.

وتبعه في ذلك أدونيس، ويتضح ذلك من خلال الحملة الشرسة التي شنّها ضدّ النّقاد الأصوليين.

إنّ هدف أدونيس من هذه الدراسة ليس **الماضي/التراث** بوصفه موضوعا أساسيّا، إنّما النّبش في هذا الماضي «**نبش المطموس، المكبوت، المهمّش، المنسيّ لا في الجماعة وحدها لا في التاريخ وحده، إنّما في الذات أيضا**»[1] إنّما يهم الناقد هو إختراقيّة النّص وإبداعيته وليس مرجعيته المعرفيّة، إنّ{ الأصل من المنظور الأدونيسي متحوّل إنه متعددّ ومختلف وليس واحدا.

يقول أدونيس «**المهمّ إذن النّص الشعريّ هو طاقته الإختراقيّة (...) نرى أنّ الواجب هو التشديّد على عنصر التجاوز في النّص لا على عنصر مرجعيته**»[2]، إذا فالعمل الشعريّ من هذا المنظور كشف ثم إختراق وتجاوز ، وأّي تجاوز يدعوا إليه الناقد؟ يدعوا أدونيس إلى تجاوز السلطة الماضويّة وإلى اِختراق تلك القيم الثابتة التي كبلت الأديب وقتلت روح الإبداع فيه.

انّ مفهوم التجاوز يعني «**تجاوز طرق في الرؤية والكتابة واِستخدام اللغة لم تعد قادرة على الإستجابة لحياة الشاعر وتجربته .إنّه تجاوز لمستوى معيّن من الكلام الشعريّ القديم (...) تجاوز البنى الكلاميّة التقليديّة**»[3] لقد اِتّخذ أدونيس من مفهوم التجاوز مبررا لآراءه النقديّة التي تعكس أسلوبه الحداثيّ، الطامح للتغيير والإختلاف بتجاوز قيم السلطة وإستبدالها بقيمه الخاصة التي إستوحاه من الفكر الغربي، أي أنّ الناقد يريد أن يعكس قيم حداثيّة غربيّة الأصل على نّص التراث العربي، وربّما يؤدي هذا الإسقاط المعرفي إلى الوقوع

---

[1] – أدونيس: كلام البدايات، ص176.

[2] – المرجع نفسه، ص18،17.

[3] –المرجع نفسه،ص151.

في المحظور، لأنّ الثقافة العربيّة مختلفة تماما عن الثقافة الغربيّة، وهذا ما قد وقع فيه الكثير من النّقاد العرب.

ومن المفاهيم التي إستوحاها الناقد من الفكر الفوكويّ نجد أيضا مفهوم الإنقطاع الذي كان ملازما لمفهوم التجاوز، إذ يرى بأنّ «**كل تراث حتى ليس تتابعا يطرد بإنسجامية الخيط الوحيد، وإنما هو سلسلة من التناقضات والإنقطاعات**»[1]، وعليه يجب أن تبدأ القراءة النقديّة بالإنقطاع أي النّص ولا شيء غيره، بعزله عن السياقات والخطابات المعرفيّة والإهتمام فقط بإبداعيّة هذا الخطاب ومدى إختراقيته، «**لا من أصل مفترض**»[2] وهي الغاية نفسها التي تبحث عنها **الأركيولوجيا**، حيث تتخذ من تلك الإنقطاعات والإنفصالات موضوعا لها تهدف إلى تحليلها وكشف حقيقتها وبيان خفاياها، إنها بحث مستمر « **عن القطائع**"، "**الإنشقاقات**" و"**التصدعات**" **تفوّض منطلقات التاريخ الكلاسيكي، كما تحذر وتكّرس الإختلافات، وتأخذها بجدّ**»[3]، لقد جسّد أدونيس هذا المفهوم في دراسته للشعر الجاهليّ من خلال إقراره مبدأ الإنقطاع قاعدة وأساس تنطلق منه القراءة النقديّة الفعّالة وتتخّذه أداة فنيّة في محاورة النّص، إذن القراءة النقديّة من المنظور الأدونيسي «**تبدأ بالإنقطاع أي من النص ذاته**»[4]، لكن القول بالإنقطاع في رأيه لا يعني أبدا «**أنّ علينا أن نهمل دراسة العلاقة بين الأدب والتاريخ، في شتّى مستوياته، فهذه ضروريّة لأنها تتيح لنا أن نوضح مدى التغير، أو مدى الإختراق، وشروطه وكيفيته**»[5]

فلكيّ نتجاوز يجب أن نخترق أوّلا، ولكي نبدع يجب أن نتجاوز كل سلطة وكل تقليد.

---

[1] – أدونيس: كلام البدايات، ص 154.

[2] – المرجع نفسه، ص 19.

[3] – السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 101.

[4] – المرجع السابق، ص 19.

[5] – لمرجع نفسه، ص 18.

ثانيا: شعرية الرّفض في لامية العرب.

تعتبر لاميّة العرب درّة أدبيّة فريدة من نوعها، تُبهر القراء وتثير فيهم الإعجاب، وهي « **من أشهر اللاميات في الشّعر وأقدمها، وقد جاء في الأثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "علّموا أولادكم لاميّة العرب، فإنّما تعلموهم مكارم الأخلاق"، وقد حاول كثر من الشعراء معارضتها، والنظام على نسقها**»[1]، إنّ هذه الميزة التأديّبية الأخلاقيّة التي تعكسها اللاّمية جعلتها تحتل مكانة مركزيّة في منظومة الشّعر العالميّ حيث مثلت أفضل تمثيل الشاعر العربيّ الفحل الذي إستطاع بفضل قدراته وإمكانياته الفنية والأدبية واللغوية أن يألف نصا عالميا، بلغت شهرته كل أقطار العالم، فأغرى الكثيرين من الكتاب، فتناولوه بالشرح والترجمة، فترجمت إلى العديد من اللغات، منها الإنجليزية والفرنسية، اليونانية، الإيطالية، وغيرها.

وقبل الغوص في موضوعنا هذا "**الشعرية الرفض في لامية العرب**"، سنحاول بدءا إعطاء قراءة ولو بسيطة لأبيات اللاميّة التي تعكس شخصيّة قائلها الرافضة للسلطة القبليّة.

صاحب لاميّة العرب هو الشنفرى، الشاعر الجاهلي الذي اِختار حياة الصعلكة والعيش في البراري بديلا عن حياته الطبيعية مع أفراد قبيلته، فاِتخذ من عالم الطبيعة والحيوان مجتمعا خاصا به يحقق من خلاله حريته وشخصيته.

في قراءتنا للاميّة الشنفرى لاحظنا أنّ الموضوع الأساس الذي تقوم عليه القصيدة هو تصوير حياة طائفة من المجتمع العربي الجاهلي، وهي حياة الصعلكة والصعاليك«**يضع الشاعر قبيلته" مجتمعه" وقيمها لا موضع التساؤل وحسب، بل موضوع الرّفض أيضا وهي**

[1] – السيد إبراهيم الرضوي: شرح لامية العرب، دار الفارابي للمعارف، الشارقة، دوار الساعة، ط1، 1430هـ، 2009م، ص15.

في هذا نموذج شعري من نماذجنا الشعرية الأولى، التي تثير من المشكلات أكثر تعقيدا وأكثرها شاعريّة في آن: مشكلات العلاقة بين الأنا الآخر، بين الذات والمجتمع، ومشكلات اِستشراف مجتمع آخر ينهض على قيم مغايرة، تلك هي مشكلات الحريّة والرغبة، الحياة والتغير، مشكلات الإبداع»[1]، اِبتدأ الشاعر قصيدته بإعلان قراره في هجر قبيلته وكرهه العيش فيها، حيث أصبحت القبيلة تمثل رمزا للسلطة والتسّلط لم يعد يقوى على تحملها وقد صمّم على الرحيل لا يجاد مجتمع آخر يعيش فيه بحريّة وسلام بعيّدا عن قومه الذي وجد منهم إلا الأذى والبغض والكراهيّة، لقد اِختار الشنفرى عالم الطبيعة والحيوان الذي وجد فيه الأصدقاء والأمانة في مقابل عالم الإنسان الذي يملأه الخداع والنكران ، من أكثر الصفات التي تميّز الصعلوك هي قناعته في كل الأمور وشجاعته في الإمساك بفريسته بـ "**فؤاد مشيّع**" و "**أبيض اِصليت**" و"**صفراء عيطل**" أي "**بقلب شجاع**"، و"**سيف للقتال**"، والقوس لرميّ الهدف عن بعد، إذ يمثل القوس للصعلوك مصدر شغف فيتغّزل به كامرأة، حسناء لأنه هو مصدر حمايته من العدو ومصدر عيشه، ينفي الشاعر عن نفسه صفات المخنثين بالمكوث في المنازل ومغازلة النساء والتشبه بهنّ، ويثبت شجاعته وذكاءه في التعامل مع الطبيعة بصحرائها ووحوشها ظلامها، وضياءها متغلبا على كل المصاعب والمشقات يحدث الشاعر عن طول صبره في تحمّل الجوع تفضيلا منه عن سؤال النّاس فعزّة النّفس من صفات الصعلوك الذي يفضل أكل تراب الأرض ولا يقبل المذّلة والإهانة، فمرة نجده يشبه نفسه بالذّئب الجائع الذي لم يجد أكلا، وليس لديه ملجأ سوى الصّبر وهي حكمة مفدها أنّ الصبر آخره فرج ((والصّبر إن لم ينفع الشّكو أجمل)) إن حياة الصعلكة هي دائما سباق ومغامرات ومجازفات ولذلك عرف عن الصعلوك سرعته في الجريّ، حتى أنّها تزيد عن سرعة "القطا" ذلك الطائر المشهور بالسرعة، يضع الشاعر نفسه في مواجهة مع هذا الطائر

[1] –أدونيس: كلام البدايات، ص 87، ص88.

ويتغلب عليه، وإن دلّ ذلك فيدل على المهارات والقدرات التي يمتلكها الصعلوك والتي اِكتسبها بفعل تعايشه مع الطبيعة الحيوانيّة القاسيّة وإنّ حياة البراريّ والجوع والصّبر هي التي بنت شخصية الصعلوك القويّة المتمردة الرافضة لكل سلطة ظالمة، فغاية الصعلوك هي تحقيق ذاته وإبراز فردانيته من خلال التعبير عن أفكاره وأسلوب حياته بكل حريّة، لعبت الثقة في النّفس دورا هاما سهلت على الصعلوك مصاعب الحياة وفتحت له المجال للمضيّ نحو مستقبل أفضل، تحمل القصيدة معاني وحكم تربويّة وتأديبيّة شتّى، وكأنّها خطاب تربويّ يضم في طياته مكارم الأخلاق يعلم الإنسان مبادئ دينه ،من صدق ووفاء،و الأمانة ،و عدم إنشاء الشر، والصبر وغيرها المواعظ الحسنة التي ينصّ عليها ديننّا الحنيف، ينتقل الشاعر إلى وصف الصعلوك الذي أنهك جسده وهو يفترش الأرض ويتخذ من ذراعه وسادة وأصابه النحول حتى تحوّل إلى هيكل لا يحمل سوى العظام، ثم يعودنا بنا الشاعر إلى حياته الماضيّة حين كان يشارك في الحروب فبعد ما كان فارسا شجاعا يدافع عن قبيّلته بكل شجاعة وإخلاص أصبح من الصعاليك وحيدا في عالم الحيوان، لكننّا نجده يعزي الحروب برحيله عنها.

وكأنّه هو من يصنع المجد لقبيلته، وبرحيله ترحل معه الإنتصارات، لقد تحوّل الصعلوك إلى قطعة من اللحم تتنازع الكثير من الأطراف على الوصول إليها، أصبح هدفا للأعداء وطريدا بسبب الجنايات التي اِرتكبها ،إنّ حياة الصعلكة حياة مليئة بالمتاعب والمغامرات والمكائد، فالكّل يتربّص ساعة السقوط، لكن الشاعر من شدة الأذى الذي تعرّض إليه تعوّد على الخروج من الكمائن التي تحاك ضدّه و بكل سهولة إنّه في صراع دائم مع الهموم والمتاعب، حتى تحوّلت إلى أمر عاديّ متعايش معه، يواصل الشاعر سرد مغامراته ووصف أسلوب حياته المتعب، مشبها نفسه بالحيّة العاريّة التي لا تملك ستار لتحمي به نفسها، ورغم الظروف الصعبة التي يمرّ بها إلاّ أنّه يظّل متمسكا بالصّبر متحكما في نفسه،

قنوع بالقليل، ويعترف بأنّه لا يأثر فيه لا الفقر ولا الغنى وفي ذلك إحالة غلى أهم المبادئ التي يدعو إليها ديننا الإسلاميّ، وهو الثبات أي على الإنسان أن يكون ثابتا في مواقفه تجاه الحياة، فلا يتغيّر بتغيّر حاله، يتخّذ الشاعر من الحلم سلاحا لمواجهة سفاهة الناس في نقل الأقاويل والأخبار وزرع الفتن فليس هذا خلقه، إنّ الإرادة القويّة هي العامل الأساسي في تحقيق الرغبات، فليس كل النّاس لديها هذه المقدرة التي يمتلكها الشاعر، فرغم الجوع والبرد الشديد والفقر إلاّ أنه أراد أمرا حققه وفي وقت قصير.

إنّ ما يميّز الشاعر هو ذكاءه الحاد وسرعته الشديدة في نصب الغارات لدرجة يترك الناس في حيرة من أمرهم، فهو لا يحدث حركة ولا يشعر أحدا بوجوده، رغم الأفعال الخطيرة التي يقوم بها، ثم يرسم لنا الشاعر لوحة حزينة تعكس حالته النفسيّة في مواجهة الظروف القاسية التي فرضتها عليه حياة البراري، وتحمله الحرّ الشديد الذي يحر ق جسده ،فمنذ زمن طويل لم يغتسل فتراكمت عليها الأقذار،لدرجة أنّ ملابسة التصقت بجسده ثم يتحدّث عن مقدرته على العدوّ والتنقل بين الجبال وفي المناطق المهجورة.

ويختم الشنفرى قصيدته بوصف حياة الألفة والطمأنينة بينة وحوش البراري التي أصبح جزءا منها.

أ- **القبيلة/ المؤسسة، والصعلوك/ المجنون.**

في محاولة أدونيس لقراءة الشّعر الجاهلي إتّخذ من لامية الشنفرى نموذجا للتطبيق يعكس من خلاله أفكاره الحداثيّة التي في أغلبها مستوحاة من الفكر الغربيّ، فنجده يبحث في النّص عن عنصر الإختراقية والتجاوز الذي يميّز النّص الإبداعيّ ويمنح للكلمات طاقة شعريّة إيحائية وبذلك تكون غايته هي الكشف عن جوانب الإبداع في النّص.

اِستثمر النّقد في محاورته لقصيدة الشنفرى مفاهيم فوكويّة يعود أصلها إلى كتاب "**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**"، الذي كان له دور كبير في كشف ألاعيب السلطة البرجوازيّة وفضح تاريخها المخبوء، فجاء فوكو ليدافع عن الفئات المهمشة والمقموعة من خلال الثورة على هذه السلطة وكشف جرائمها ومخطّطاتها المشؤومة، وظّف أدونيس فكرة المؤسسة والمجنون كما نجدها عند فوكو، فالقبيلة بقوانينها الصارمة وأعرافها وتقاليدها تمثّل المؤسسة، ومن يخرج عن هذه المؤسسة فهو مجنون ومتمرد، «**وليس الشاعر من هؤلاء إلاّ شاذا أو مجنونا بالمفهوم الفوكويّ**»[1]، فالقبيلة تمثل السلطة والصعلوك يمثّل المجنون الذي تسعى هذه السلطة إلى تهميشه.

لقد تحوّلت القبيلة إلى رمز سلطويّ يطمح الفرد إلى الخروج عليه، والدخول في عالم آخر هو عالم الطبيّعة والحيوان، يريد الشنفرى إيجاد قوم آخرين في مقابل رفضه لقومه إذ لم يجد فيهم غير الأذى والنكران: «**اِختيار الشاعر النقيض الكامل لمجتمع الإنسان: الطبيعة والحيوان ويعني هذا الإختيار من جهة نظر القبيلة أنّه إختيار اللاّمعقول واِختيار الممنوع والمحرّم**»[2]، لم تترك القبيلة المجال للشاعر ليفصح عن مر اده بل كانت دائما عنصرا مانعا محرما يشرع القوانين وعلى الجميع اِتباعها ،ومن يخرج عن نظامها «**إنّما هو خروج عن القبيلة، وعقاب هذا الخروج إذا اِستمر يسمىّ الخلع، وهو طرد الفرد الخارج(...)، ويسمى هذا الفرد الخليع، أو الطّريد أو اللعين**»[3]، وبذلك يكون المأوى الوحدي للصعلوك هو البراريّ، وهو هنا يلتقي مع نهاية المجنون في المفهوم الفوكويّ «**لقد كانت المدن تطرهم من**

[1] – عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 183.

[2] – أدونيس: كلام البديات، ص 88.

[3] – المرجع نفسه، ص 62– ص63.

جنباتها، ليلتحقوا بالبراريّ حيث ينتهون على وجوههم»[1]، لقد كان المجنون محروم من أبسط حقوقه في الحياة " **ومنها أنّ المجانين كانوا محرمين من ولوج الكنائس**"[2]، رغم أنّ الكنائس لم تحرمهم من أداء عبادتهم فقد كانت السلطة البرجوازيّة «**تجلد بعض المجانين أمام الملأ لكي يتم تنظيم مايشبه اللعب، حيث يطلق سراح المجنون وتتم مطاردته إلى أن يغادر المدينة والعصيّ تهوي على ظهره**»[3]، وهذا ما يؤكد إستبداد السلطة للفئات المستضعفة، ويفسّر الرّفض الشديد لكل رمز سلطويّ، فكما كان المجنون في الفكر الفوكويّ يطرد ويحرم من حقوقه وأحيانا يعذّب من قبل السلطة، يمثله كان يعامل الصعلوك من طرف أفراد القبلية، فبعد أن يعلن شيخ القبيلة عن طرده«**من شروط هذا الخلع أن يعلن، ومعنى إعلانه أنّه سقط عن أهل هذا الفرد وعن قبيلته كل واجب يترتّب عليهم أو عليها فيما يتعلّق بحمايته والدّفاع عنه، فإذا قتل مثلا " لاينصر، وإذا قتل لا يثأر له، ويسمى هذا الفرد الخليع**»[4]، وبذلك **فالقبيلة/السلطة/ النظام** تمثل الإنغلاق والمركز الذي يشرّع القوانين في مقابل **الصعلوك/المجنون/ الهامش** الذي يمثل الإنفتاح والحرية والذي يسعى دائما إلى تجاوز هذه السلطة، «**غير أنّ هذه الحريّة، من وجهة نظر القبلية، خطيئة أو شذوذ فالقبيلة بوصفها نظاما تجعل الفرد يعيش في وضع دائم من الإتّهام والنّبذ، ولهذا تصبح الخطيئة من وجهة نظر الفرد المقموع شرط الحريّة، الأول والوحيد(...)، بل إنّ الخطيئة هنا هي نفسها شكل من أشكال الحريّة**»[5]، إنّ هدف الشاعر من هذا الرّفض ليس فقط بدافع التمرّد والخروج عن العادات والتقاليد إنّما يريد «**تأسيس عالم لا أمر فيه ولا نهيّ، لا**

---

[1] –ميشيل فوكو : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 29.

[2] – المرجع نفسه، ص 31.

[3] – – المرجع نفسه ، ص 63.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] – المرجع نفسه، ص 89.

أمر ولا مأمور، أي ليس غير الطبيعة والحرية»[1]، فبرفضه قانون القبيلة أعلن الطبيعة قانونا له بدلا منها، فالصعلوك و«**المجنون لا حقيقة له ولا وطن له إلاّ في ذلك الإمتداد الخصب بين البراريّ التي لا يمكنه الإنتماء إليها**»[2]، يقدم لنا الشنفرى لوحة ذو وجهين، الوجه الأوّل يعكس صورة **القبيلة/ السلطة** التي تمارس كل أشكال التهميش والنبذ، في مقابل الوجه الآخر الذي يعكس صورة **الصعلوك/ المجنون** في رفضه التام لهذه السلطة والعمل على تجاوزها بكل الطرق، سواء كانت ممنوعة أو محرّمة.

إنّ تركيز **أدونيس** على عنصر الرفض في قراءته للامية الشنفرى يعكس رغبة في الثورة على كل شكل من أشكال السلطة، خاصة السلطة الماضويّة التي اِختزلت الموروث العربيّ في الظروف الخارجيّة متناسية شعريّة العمل الأدبي التي تحقّق له الفردانية وترفع إلى درجة العالميّة.

يقرأ **أدونيس** علاقة **الصعلكة بالقبيلة** وفق منطلقات **فوكويّة**، ويظهر ذلك في رفضه المستمرّ لكلّ سلطة قمعيّة تحدّ من حريته، حيث نجده يدعو باِستمرار إلى ضرورة التجاوز والتغيير، إلى إختراق القديم والسّير نحو كلّ ماهو حداثيّ يستطيع من خلاله الإنسان إثبات ذاته بعيدا عن كلّ **سلطة** تقيّد الابداع، إنّ دعوة الناقد إلى تجاوز **الأصل/ التراث** وثورته على كل تقليد تحيلنا مباشرة إلى فكرة غياب **الأصل** في **الإتجاه التفكيكيّ**، فهو يفتح المجال للقارئ ليأوّل فالنص متعدّد والمعنى غائب وبتعدّد التأويلات والقراءات يغيب الأصل ويندثر ولا تبقى منه سوى التفاسير التي تختلف تماما عن النص الأصل، «**إنّ أدونيس بدعواه هذه يلغي خصوصية الذات لأنّ الأهمّ بالنسبة إليه هو التحرّر من كلّ سلطة، ولو اِضطرّه الأمر إلى**

---

[1] – ، أدونيس: كلام البدايات ص 91.

[2] – ميشيل فوكو: تاريخ الجنوب في العصر الكلاسيكي، ص 33.

الذوبان في الآخر/ الغرب، مادام أنّ هذا الأخير اِستطاع أنّ يؤسّس حداثة متمرّدة على كل مرجعيةّ بل حتى على ذاته»[1].

إنّ هذه الأفكار والمفاهيم التي يتبناها الناقد والتي عمل على توظيفها في قراءة التراث العربي جعلته أقرب إلى الثقافة الغربية منها إلى العربية، فالخطاب **الأدونيسي** مثقل بالتناص حتى تكاد شخصيّة الناقد تختفي وتذوب بين الثقافات الغربيّة فهو خطاب مردّه الخطاب الغربيّ. إنّ الجهد الذي قام به **أدونيس** ليس في اِبتكار آليات وأدوات جديدة –كما اِدّع– في قراءة الأصول، بل إكتفى فقط بقراءة بنقل النظريات والمفاهيم الغربية في سياقها الخاص واسقاطها على التراث العربي كما هي دون الأخذ بعين الإعتبار الفروقات الجوهرية بين الثقافتين، إنّ القول باختلاف الثقافتين لا يعني أبدا رفض مبدأ المثاقفة وحوار الحضارات لكن يجب على الناقد أن يأخذ حذره في التعامل مع المفاهيم والمناهج الغربيّة، ذلك أنّ ما يسمّى بالنقل الأعمى أو التقليد الأعمى أو التقليد الأعمى يؤدي إلى وقوع الثقافة العربيّة في مأزق مفاهيمي مصطلحيّ يصعب الخروج منه.

ب –حقيقي أم سلطويّ؟:

اِتّخذ **أدونيس** من المفاهيم والمناهج الغربيّة خاصة الحداثية وما بعد الحداثيّة منها أدوات نقديّة لمساءلة التراث العربيّ، الذي يراه متعدّدا ومنفتحا عكس تلك القراءات التي نظرت إليه بعين الأصل الواحد، ملغية فيه روح التعدد والاختلاف الذي يحقق للعمل النقديّ اِبداعيته ويخرجه من مضائق الواحدية التي سيطرت عليه لفترة طويلة، إنّ التعدّد مبدأ أساسي في حياتنا فحتى «**العروبة أصليا متعدّدة لا واحدية، ولم تعرف في العصر الحديث أن نرفع هذه التعدديّة إلى مستوى القاعدة والمبدأ في حياتنا المدنية– الإجتماعيّة، السياسيّة، والثقافيّة**

[1] –عبد الغني بارة: إشكاليّة تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 161.

وهذا خلل أساسٌ بل لقد ألغينا التعددية لصالح الواحديّة»[1]، إذن فإن التّعدد مبدأ هام تقوم عليه التجربة **الأدونيسية** التي تقوم في أساسها على الإختلاف والإنفتاح وتجاوز مبدأ الواحدية في الحياة، الذي يقيد الأدب ويقتل روح الإبداع لديه.

إنّ هذا المصطلحات الغربيّة التي تبناها الناقد –مصطلح التعدد مثلا– والتي يسعى لتوظيفها في قراءة الشعر الجاهليّ جعلته وثيق الصلة بالإتجاه التفكيكي الذي يسعى إلى تفويض كل أصل، أيّ أنّه لا وجود لأصل واحد ثابت بل كل الأمور متعددة ومتغيّرة.

إن غاية الناقد من وراء هذه الدراسة ليست معرفة هذا الخطاب فحسب، وإنّما يسعى إلى تجاوزه وتقويض منطلقاته الفكريّة، من خلال كشف تناقضاته وتعرية أنساقه المضمرة وصولا إلى ذلك النّص الغائب، ولذلك فهو يرى بأنّ فرض «**معنى ويحد يعني اِفتراضا لنهاية العقل والمعرفة، هل يمكن أن نتصور يوما تكون فيه المعرفة مكتملة بحيث تنتفي الحاجة إليها؟ (...)، هل يمكن أن نفترض يوما لا يعود الإنسان فيه محتاجا إلى أن يطرح أي سؤال؟**»[2] وعلى هذا الأساس يرى الناقد بأنّ المعرفة جزئية، ذلك لأنّه «**لا يمكن لأّي معرفة أن تقدم الأجوبة كلها، المعرفة مهما كانت كليّة تبقى جزئيّة**»[3].

إنّ **أدونيس** يعيدنا إلى الفكر الغربي الذي يرى بأنّ المعرفة والحقيقة نسبيتين، أي أنهما متغيّران وليس لهما جواب ثابت، بل إنّ التعدّد والإختلاف هما الأساس الذي يقومان عليه، فلا يمكن للإنسان أن يتوصل إلى ذلك الجواب اليقيني الذي لا يترك مجال للتساؤل مهما بلغ درجات العلم والمعرفة، والأسئلة وكذا الأجوبة تتغير وتختلف من عصر لآخر، لِتحل محلها تساؤلات مختلفة وجديدة وفق اِستراتيجيات مغايرة تناسب تطورات العصر.

---

[1] – أدونيس: كلام البدايات، ص 192– ص 193.

[2] – المرجع نفسه، ص 195.

[3] – المرجع نفسه، ص 196.

لقد شكلت "**الحقيقة**" مشكلة فلسفيّة هامة شغلت الفكر الغربيّ والفلاسفة الغرب بصفة خاصة من بينهم **فردريك نيتشه وميشال فوكو** – اللذان يريان بأنّ هذه الحقيقة تظل دائما صراع إرادتين **(القوة/السلطة)**، فأينما توجد الحقيقة توجد السلطة، وما الحقيقة إلا خطاب سلطويّ بحت، وبالعودة إلى نقدنا العربيّ نجد **أدونيس** في تعامله مع التراث العربي وثيق الصلة مع المفاهيم الغربية، فهو لا يتردد في توظيفها لقراءة واِستنطاق هذا الخطاب متناسيا الإختلافات الجوهرية بين الحضارتين في إطار ما يسميه "**بالمثاقفة**" التي غدت تطابقا أكثر منه اِختلاف ومغايرة.

إن الحقيقة «**إذن ليست معطاة بشكل مسبقٍ، إنها على العكس بحث– سباق في البحث ومباراة في المعرفة وجهد متواصل للإغتناء من حركة الواقع وإغنائها**»[1].

إذن إنّ الحقيقة من المنظور **الأدونيسي** ليست موجودة مسبقا بل نحن من نوجدها، الإنسان هو الذي يصنع الحقائق من خلال بحثه المستمر واِجتهاده المتواصل، أما الحقيقة التي وجدت قبل أن نجدها ماهي إلا خطاب سلطويّ فـ «**الحقائق ليست مطلقة وليست نهائية، ذلك أن عليّ، إذا كنت واقعيا، أنّ أؤمن أنّ الواقع متحرك دائما، وأنّ على الحقائق، لكيّ تكون واقعيّة، أن تكون هي أيضا متحرّكة**»[2]، إنّ المتمعن في الخطاب **الأدونيسي** يلاحظ أن هناك دائما ميل نحو **التعدّد والإختلاف**، وتقويض للسائد والقيّم الواحدّية، إنه خطاب ثوريّ يؤمن بالديناميكية، يقوّض ويهدم الأصل، ويدعو إلى تجاوز واِختراق كل قديم، وعليه أقر أن «**الموقف النقديّ الحقيقي يرفض كل صيغة مسبقة أي يرفض الإيدولوجيا بوصفها صيغا مسبقة**»[3]، فالعمل النّقدي إبداع بالدرجة الأولى وليس

[1] – أدونيس: كلام البدايات، ص 205

[2] – المرجع نفسه: ص 205.

[3] – المرجع نفسه، ص 207.

اِجترار لأحكام مسبقة تفرضها جهة سلطويّة معيّنة، وإلاّ غدى العمل النقّدي مجرّد ايدولوجيات غايته تحقيق مكاسب سلطويّة، يرفض الناقد رفضا قاطعا تلك النظرة الإيدولوجية السلطويّة التي تتحكم بالمعنى، حيث ترى بأنه «**موجودة فيها هياء مسبقا وقد أعطته مرّة واحدة وإلى ما لا نهاية، بوصفها النظرية الصالحة المنقذة...إلخ**»[1]

ويحاول أدونيس إيجاد بديل لتلك النصوص التي تفرضها السلطة الثقافية، وفق تقنيات جديدة لم توفرها الدراسات السابقة، لقد عمل على إيجاد مرجعيات جديدة للتراث العربي من داخل الثقافة الغربية، رغبة منه في الخروج عن أنماط التفكير السائدة.

إن الغاية **الأدونسية** هي تجاوز تلك الثقافة السلطويّة وتقويض منطلقاتها، أوّل خطوة قام بها الناقد للإطاحة بهذه النظرة السلطويّة هي كشف هذا التاريخ، وما الذي أخفاه، «**إنّ هذا التاريخ يجد بدايته في الإطاحة بالنّظرة السلطويّة السائدة في محيطه التي يبدو التاريخ من خلالها نظاما غائبا مغلقا**»[2] يدعو الناقد إلى ضرورة تغيير أدوات قراءة لأصول، وإستبدالها بآليات نقدية خاصة قادرة على الكشف والإختراق ثم التجاوز، من خلال قلب المعايير النقدية السابقة، وتوظيف أساليب ومفاهيم حداثيّة تخدم العصر بموضوعاته المختلفة، وتحوّل القراءة النقديّة الغائيّة إلى قراءة إستكشافيّة مفتوحة تعكس إبداعية الناقد وفردانيّته.

يضعنا **أدونيس** مباشرة «**في أجواء ثقافتنا السلطويّة، ويدعونا إلى التأمّل مليّا في طبيعة هذه الثقافة التي لا تعرف لغة الإختلاف أو لغة الحوار، ولا يجد من يقيمون أنفسهم**

---

[1] – أدونيس: كلام البدايات، ص 209.

[2] – عادل ظاهر: الشعر والوجود (دراسة فلسفية في شعر أدونيس)، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط1، 2000م، ص 314.

فيها أوصياء على الفكر، والأخلاق، والأدب، الفن، والسياسة سوى سلاح الإرهاب الجسديّ أو النفسيّ لمواجهة من يختلفون عنهم، ولا يرون رأيهم»[1].

من الصعب على القارئ أن يفهم هذا الفكر المرواغ، لكن الأمر الذي يظهر جليّا هو أنّ الناقد ميّال نحو الممتنع، ومنجذب إلى التفكير في **اللاّمفكر فيه**، إنّه في بحث دائم عن ذلك النص الذي يظل غائبا في نظره، لأنّ «**أدونيس يجرّد التاريخ من أيّ مدلول غائيّ ويصل إلى قناعة أنّ "سفن المعني" ستظل في حالة سفر دائم**»[2]، إنّ العمل الأدبّي من هذا المنظور متعدّد ومختلف يحمل في طياته شفرات تعبيريّة ورموز فنيّة تجعل منه لوحة فنية يملأها الغموض متعدّدة المعاني وبذلك يصعب الإمساك بالمعنى، فهو غائب حاضر في آن واحد.

إنّ الهدف الذي يصبو **أدونيس** لتحقيقه هو خلخلة الأسس التي تقوم عليها السلطة وتقويض النظرة النمطية الواحدّية التي كبّلت الناقد وأحكمت إقفاله، فلم يعد أمام الناقد سوى نموذج أوحد يتبعه ومن يخالفه يعتبر متمرّد وشاذ أوجب معاقبته أو طرده، فجاء الناقد ليعبر هذه الأغلال ويفسح المجال أمام الناقد ليعبّر بكل حريّة متجاوزا بذلك كل رمز سلطويّ.

من أهم النتائج التي توصلنا إليها في ختام هذا الفصل، نذكر:

1-شكّل الفكر الفوكويّ مرجعيّة وخلفيّة معرفيّة اِستند إليها الكثير من النقاد العرب المعاصرين في تكوين أفكارهم، ونجد في مقدّمتهم الناقد **أدونيس**.

---

[1] – عادل ظاهر: الشعر والوجود (دراسة فلسفية في شعر أدونيس)، ص 312.

[2] – المرجع نفسه، ص 314.

2-إنّ المتعمّق والمتتبّع للخطاب **الأدونيسي** يلاحظ الحضور الكثيف لهذا الفكر الفلسفي الغربي في كتابه المعنون بـ "**كلام البدايات**"، الذي يعكس ثقافته الغربيّة وتأثّره بهذا المفكِّر.

3-حاول **أدونيس** في مؤلَّفه هذا- **كلام البدايات**- إعطاء قراءة جديدة وحداثيّة للشعر العربي الجاهليّ، ليعكس من خلاله المعجم المفاهيميّ والمصطلحيّ الذي اِستوحاه من الفكر **الفوكويّ**.

4-اِستثمر **أدونيس** الكثير من المصطلحات **الفوكويّة** في قراءة النّص الجاهليّ، ومن أهم هذه المصطلحات التي تظهر جليّة في الخطاب **الأدونيسي**، نذكر: -**الحفر، النبش، الأصل، الحقيقة، السلطة/القبيلة، المجنون/الصعلوك** وغيرها من المصطلحات التي تؤكد اِنبهار الناقد بهذا المفكِّر.

5-مثّل "التراث مقولة هامة في الخطاب **الأدونيسي** – التراث العربيّ الجاهليّ- إذ يرى الناقد بأنّه من الضروريّ اِختراق هذا الأخير، ثم تجاوزه والاِنقطاع عنه.

6-تلعب السلطة دورا هاما في تكوين الخطابات، ما جعلها خطابات سياسيّة أكثر من كونها فكريّة إبداعيّة، ولذلك نجد **أدونيس** يثور على كل ما هو سلطويّ، ويدعو إلى ضرورة التحرّر من قيود وأوهام هذه السلطة التي تقيّد الإبداع وتحكم إقفاله.

7-تسعى القراءة **الأدونيسيّة** إلى تخطي النصوص السابقة لها، النصوص التي يعتبرها **أدونيس** نصوص سلطويّة محضة، والإرتقاء بها إلى مجال مغاير عن مجالها الأصليّ.

8-تعكس المفاهيم التي وظّفها الناقد في قراءته للشعر الجاهلي تأثره الواضح بالإتجاه التفكيكي، نذكر منها: **الإختلاف، التعدّد، الإنقطاع، الإنفتاح**، وغيرها.

9-يظهر النّص **الأدونيسي** نصًّا تناصيًّا أكثر من كونه إبداعيّ.

10- ما نعيبه على الناقد هو أنّه على الرّغم من محاولته القيّمة لإعطاء قراءة جديدة حداثيّة للشّعر الجاهليّ تتناسب وروح العصر، إلاّ أنّه اِكتفى فقط بترجمة هذه الأفكار الغربيّة الأصل، وإسقاطها على التراث العربيّ الذي يختلف تماما عن نظيره الغربيّ.

11- إنّ اِختلاف الحضارتين العربيّة والغربيّة فكريّا وثقافيّا ودينيّا سبب هام يدفنا لإلقاء اللّوم على الناقد حول قراءته للشعر الجاهلي **(لامية العرب للشنفرى)**، التي أكثر ما تبدو إسقاطيّة، مكتفيّا فقط بالترجمة أو التعريب دون مراعاة الخصوصيّة الثقافيّة والإختلاف الفكريّ بين الحضارتين، ما دفع بالنقد العربيّ إلى الدخول في أزمة مصطلحيّة معرفيّة حادة يصعب الخروج منها.

12- هناك فارق كبير بين العصر الجاهليّ والعصر الحديث من حيث المدة أو حتى الظروف الإجتماعيّة والثقافيّة، فكيف يمكن للناقد أن يربط العصر الجاهلي بمفاهيم حداثيّة غربيّة دون مراعاة الفارق الزمني، وبذلك نقع في ما يسمى بأزمة سوء الفهم ومن هنا تتحوّل القراءة إلى قراءة اِسقاطيّة هدفها محدّد من البداية.

الفصل الثاني:

العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى

في الثقافة العربية:الحضور الفوكويّ

في الفكر العربي المعاصر

تمهيد:

باعتبار التراث العربي القديم يمثل مقولة فنية، ومخزن يختزن معطيات لا يمكن إلغاؤها وطاقات إيحائية لها من القدرة على الإيحاء ومخاطبة مشاعر وأحاسيس المبدع، والتأثير في نفوس الجماهير مالا يمكن تواجده في معطيات أخرى. فهو يمثل الركيّزة الأساسية لصقل مواهب المبدع وتنمية أفكار المبدع الذي لم يعرف ولم يفهم التراث بهذا الفهم إلّا بعد الخمسينيات من هذا القرن بفعل الإحتكاك بالثقافة الغربية والتأثّر بها تأثير قوي.

لذلك نجد العديد من النقاد والباحثين المعاصرين، يسعون إلى إعادة التراث بكل أشكاله وقضاياه وشخصياته ووقائعه، بغية كشف كنوزه، ونفض الغبار عنه، ولأن اِستخدام الشاعر أو الناقد المعاصر للموروث العربي وتحليله من زاوية مختلفة غير تقليدية ، يجعله قادرا على خلق أفكار جديدة تنبض بإستمرار لإيحياء الماضي في الحاضر أو من خلاله لكي :«**يكسب هذه التجربة الشعرية نوعا من الكلية والشمول،وليضفي عليها ذلك البعد التاريخي الحضاري الذي يمنحها لونا من جلال العراقة**»[1].

---

[1]–علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر،دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1417 هـ، 1997م، ص 120.

*–سعيد مصلح سعيد السريحي الحربيّ ولد عام 1373هـ–1953م، في السعودية، درس الإبتدائية والمتوسطة والثانوية بجدة، أكمل تعليمه الجامعي والدراسات العليا(لغة عربية) في كلية الشريعة ثم كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى في مكة المكرمة ، عمل في حقل التعليم، و ثمان وعشرون سنة في حقل الصحافة بين متعاون ومتفرغ، أشرف خلالها على القسم الثقافي والشؤون المحلية، والشؤون الدولية سعيد السريحي أديب، ناقد،يعتبر نجم بارز من الكتاب البلغاء وله شعر جيد ،من جيل رواد الأدب في السعودية ومن أقطاب الصحافة فيها، كما أنه عضو مجلس إدارة النادي الأدبي الثقافي بجدة والهيئة الإستشارية بجمعية الثقافة والفنون، ومشرف على الأقسام الثقافية بجريدة عكاظ،أحد رموز الحداثة في العالم العربي. نقلا عن الرابط الإلكتروني:

https://ar.wikipedia.org/wiki/سعيد_السريحي

ومن بين اللذين أُولُو إهتمام كبير للموروث العربي وحاولوا بعثه من جديد، والنظر إليه من زوايا مختلفة نجد" **سعيد السريحي**" في كتابه الموسوم ب: **العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربيّة** الصادر عن دار التنوير، الذي لا يمكن للكلمات أن تصف أو تعبر عن محتوى وعمق هذا الكتاب الصغير، ذو الأهمية البالغة والكبيرة في محتواه.

يُبرز لنا هذا الكتاب تاريخ أشهر العشاق الذين أتهمو بالجنون... منذ فجر الإسلام ومحمد–صلى الله عليه وسلم–الذي سمي مجنونا، مرورا بسحيم وجميل عاشق بثينة، ثم قيس >عاشق ليلى... وغيرهم ممن وجهت لهم سهام الإتهامات بالجنون كنتيجة لعشقهم، وتسمية هذا العشق بالهوى إذ نجد سعيد السريحي في كتابه هذا يتحدث عن العلاقة البارزة بين العشق والجنون اللذان يمثلان وجهان لعملة واحدة ألا وهي "**العقل**"، واصطدام هذا العقل بالسلطة وقوانينها المتمثلة في قانون الزمن الذي ظهر فيه هذا العشق بالذات، والعقل الذي لا يمكنه تقبل هذا الحب الذي يكنه كل عاشق لمعشوقته، فكانت السلطة المتمثلة في سلطة الدولة مرة، وفي السلطة الأبوية مرة أخرى، الدرع الذي يصد هذا الحب أو العشق.

فالعنوان الذي اختاره السريحي" **العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية**" هو عنوان يوحي منذ الوهلة الأولى بعمق المحتوى، إذ أن المقصود هنا بالجنون لا يعني مطلقا الإسم نفسه الذي يطلق على حالة مرضية نفسية تصيب الإنسان نتيجة خلل يمس عقله، وإنما الجنون المقصود هنا هو وصف لحالة العشاق الذين يبدر منهم سلوك مخالفا لما هو مألوف ومعتاد في التقاليد، ومنافي للأعراف التي تحكم نظام المجتمع وتحدد ما يمكن، وما لا يمكن القيام به أو اتباعه.

فالجنون إذن صفة تنعت بها السلطة من يقف في وجهها، ويحاول الخروج عن إرادتها، الجنون كلمة مجازية نتيجة مواجهة العقل للعقل. حيث أن المجنون هو ذلك العاشق الذيّ أحبّ ولم يخفي حبّه مثلما فعل غيره، فالشاعر بجنونه الأعمى وحبّه الطّاهر، كان يرعب المجتمع، الذي يحبّذ أو يفضل العيش في قصور الأوهام والأحلام، التي توشك على الإنهيار في آية لحظة؛ فتم إتهامه من قبل السلطة أو المجتمع، لتفاديه وتجنبه.

من هو المجنون؟ ومن يحدّد جنونه؟ كلها أسئلة طرحها علينا المفكر الغربي ميشيل فوكو في كتابه التاريخ والحقيقة وأجاب على معظمها في كتابه "**تاريخ الجنون**"، وأوجد لها الناقد السعودي "**سعيد السريحي**" مقابل في التراث العربي وبالتحديد في العصر الجاهلي في كتابه "**العشق والجنون**".

أولا: الدولة الأمويّة/السلطة، والمجنون/العاشق.

يُعد **فوكو** من أكثر مفكري القرن العشرين، الذين يُستشهد بكتاباتهم، حيث تعتبر إسهاماته عاملاً مهما ومؤثرا في النقاد العرب بصفة عامة، وفي الناقد السعودي **سعيد السريحي** بصفة خاصة.

وتعود نقطة بداية التأثير والتلاقي بين أفكار "**ميشيل فوكو**"و"**سعيد السريحي**" إلى نظرتهما المشتركة فيما يتعلق بقضية الجنون كظاهرة ترتبط إرتباطا وثيقا بالسلطة بل التي تتحكم فيه.

إذ يرى فوكو أنّ الجنون «**تجربة غير متمايزة، تجربة غير منفصلة عن القسمة ذاتها**»[1]، فالجنون كان قناع ووسيلة لكشف **المستور والمسكوت عنه** بطريقة غير مباشرة،

[1] – السيّد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 148

ففوكو «يكشف خلف الظاهرة النفسية (المرض العقلي)، وبصفة عامة خلق الأقنعة المختلفة للجنون (شكلا أصيلا) يتم تقليصه إلى الصمت، ويجب أن يعطي له الكلام»[1] فالجنون هو نتيجة لإصطدام العقل بالعقل، بحيث «**يتم النظر إلى الجنون كإنعكاس لتكون العقل فالجنون هو تجربة من التجارب الحد "l'experience de la limite" التي يضبط فيها اللوغوس الغربي ذاته، بطريقة مزدوجة في مواجهة المختلف»**[2].

فالجنون– كما سبق وذكرنا– لم يكن يرتبط بحالة مرضية تحدث للإنسان نتيجة فقدان عقله، وإنما هو ذلك الجنون الذي يخترق فيه الإنسان لما هو سائد ومألوف، ويحاول التمرّد والخروج عنه، ومن هنا يعتبر الجنون صفة تطلقها السلطة على من يحاول مخالفتها والخروج عن قوانينها لأن الجنون في نظرها أو من تصفه هي بالجنون عمدّا هو من يمتلك الحقيقة التي يتعسّر أو يصعب على العاقل إمتلاكها.

ولذلك يتفق "**سعيد السريحي**" مع "**فوكو**" إذ يقول «**لم يكن الجنون إسما خالصا وخاصّا بالحالة المرضية التي تعرض للإنسان نتيجة اِضطراب يمسّ عقله أو خلل ينتاب نفسه، على النحو الذي يتبادر إلى الذهن حيث يتمّ وصف إنسان بالمجنون، بقدر ما كان توصيف لحاله حين يبدر منه ما يمكن أن يكون مخالفا لما جرى عليه العرف من مراعاة لما تقتضيه المقامات وأخذ بما جرت عليه التقاليد، أو يكون خارجا في المعايير والنّظم التي تحكم أساليب الحياة في المجتمع»**[3].

---

[1] – السيّد ولد أباه:التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،ص147.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – سعيد السريحي: العشق والجنون ، دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، دار التنوير، لبنان، بيروت،ط1،2015، ص 13.

وهذا ما حدث مع العرب عندما كان أحدهم يحب أو يعشق فيصفونه بالمجنون لأنّه بحبّه هذا يكون قد تخطى القانون، وليس هذا فقط بل تسمية الجنون تعتبر الستار الذي يختبئ وراءه كل من يريد الهرب من الحقيقية أحيانا أخرى للهرب من السلطة والصراع معها، نجد السريحي في حديثه عن الدولة الأموية، وما يحدث فيها، عندما أراد أحد الشيوخ كشف وفضح حال المدينة وما تحاول السلطة أن تحجبه عن الجميع، يقول «**ويتبع كشف الحجّاج اللثام عن وجهه حجب الشيخ لعقله حين اِدّعى الجنون ممّا يمكن له أن يؤخذ على أنه علامة على عجز العقل عن إستيعاب آليات عمل السّلطة وتفضيله الإنسحاب على مواجهتها مواجهة يدرك أنها سوف تنتهي به إلى الهلاك**»[1]. فالسلطة هي الطبقة المهيمنة ومن هنا فهي التي تسيطر، وهي من تحدد من هم المجانين؟ ولماذا يتم إقصائهم وعزلهم عن باقي المجتمع؟ وكيف تتم معالجتهم؟ لذلك نجد أن الشيخ عندما وجد نفسه يواجه السلطة اِدعى الجنون حتى يهرب من العقاب، ولم تتم محاسبته لأن الحجّاج أيضا تلثم لأجل معرفة وجهة نظر الناس وما يشعرون به تجاه السلطة.

ويتبنى "**السعيد**" قضية أخرى وهي قضية عزل المجانين وإقصائهم، وحجزهم، وتعذيبهم على أن: «**الممارسة الأكثر بروزا في تجربة الجنون في العصر الحديث هي نشوء المؤسسة ((الحجز))، الناتجة عن مجموعة من المعطيات الإجتماعية والأيديولوجية**»[2].

فمستشفى المجانين لم تكن موجودة وإنما السلطة هي التي أدانت المجنون وأنشأت المستشفيات لغرض عزلهم وإسكاتهم وإبعادهم عن أرض الواقع والمجتمع خوفا منهم، بل من عقولهم وتفكيرهم «**فلم يكن الغرض الأول من الحجز غرض صحي علاجي، بل إجراء مدني**

[1] – سعيد السريحي: العشق والجنون ، دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، ص 21.

[2] – السيّد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 154.

بوليسي (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة)»[1]، ويحرص "**فوكو**" «**على فضح النزعة الإنسانويّة الساذجة التي ترى في الحجز نوعا من رعاية المرضى والسهر عليهم**»[2] فالحجز الذي كانت تمارسه السلطة على من ترميهم بالجنون لم يكن أبدا حجزا عاديا، وإنما كان نوعا من تجميد الأفكار وحبس لإرادة التعبير والقوة، قمع للفكر.

وذلك نفسه ما ذهب إليه "**سعيد سريحي**" في أن الجنون هو من اِتهمه مجتمعه بالعشق: « **لو قادتك قدماك يوم إلى مدينة فرأيت شوارعها تكتظُّ بالمجانين والموسوسين (...) فلا يذهبنّ بك الضنّ إلى أنك إنتهيت إلى مدينة أصابت رجالها لعنة أو شربوا من نهر الجنون (...) وما عليك إلا أن تطمئن إذا ما بقي لديك قلب يطمئن إلى شيء، إلى أنّ حضّك، أو سوء حضِّك، قد رمى بك إلى مدينة العشق كما تتراءى معالمها في الإرثّ العربيّ**»[3]، فهنا نجد السريحي يتحدث عن العشق بوصفه ضرب من الهذيان والجنون.

فالجنون وكما اعتبره فوكو لا يعد مرضا بقدر ما هو نوعا آخر من أنواع المعرفة، "**فالجنون ما يزال لدى مونتاني بمثابة نقطة حادة وخطيرة داخل العقل، وكأنه بمثابة موقع متقدم**"[4] إذّ يمكن اِعتباره العقل المضاد، لا يعتمد لغة خاصة، وإنما يتخذ من الصمت وسيلة، هروبا من السلطة وخوفا من قول الحقيقة، قول "**سعيد السريحي**" «**بين العقل واللّطة والجنون والحقيقة علاقة تشابك، فإذا كان العقل يقتضي تجاهل الحقيقة تجنبا لفتك**

---

[1] –. السيّد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشسل فوكو، ص 154

[2] – المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، ص 09-10.

[4] – ميشل فوكو: نظام الخطاب ،ص 102

السّلطة المطلقة...، فإنّ الجنون وحدّه هو القادر على كشف الحقيقة والجهر بها دون أن يكون المجنون معرضا للوقوع تحت طائلة العقاب».[1]

فالسلطة هي «**من أوجد الفرد المجنون وخلق له مستشفى**»[2] قصد تهميشه، وحجزه، وطمس قدراته العقلية، بإعتبار العقل هو الذي يعكس **السلطة/العقل، المجنون/ اللاعقل،** إذن فالمجنون في نظر السلطة هو من يخرج عن القوانين التي تضعها، ويحاول التمرّد أو كشف المستور، فذهبت السلطة إلى وصفه بالمجنون حتى يتم إبعاده أو إقصاءه، ولا يتمكن من الوصول إلى مبتغاه من جهة، ومن جهة أخرى تكون قد أسكتته و تخلصت منه بطريقة غير مباشرة، ليتم تعذيبه.

لأن المجنون كان يذكر الكل بحقيقته، يقول في لغة الأبله التي لا تتميّز بأي عقل، كلام العقل.

ويوجد في الشعر العربي بصفة عامة –الشعر الجاهلي على وجه الخصوص– أفكار وحقائق مماثلة لما وجد في الفكر الغربي، وهذا ما جسّده "**سعيد السريحي**" بحديثه عن الشعراء الذين كبلتّهم السلطة، وعطلت عقولهم، ليس هذا فقط بل كان **العاشق/المجنون** إما ينفى خارج القبيلة أو يتم تعذيبه حتى الموت.

ولم يكن من الصعب على السريحي أن يجد مقابلا لما تحدث عنه فوكو في الموروث العربي، من تهميش و إقصاء وقمع من قبل السلطة إذ اِعتبر أن شعراء العصر الجاهلي وفي طليعتهم قيس بن الملوّح، هم من أكثر الذين وسمتهم الدولة الأموية بإعتبارها السلطة،

[1] – سعيد السريحي: العشق و الجنون ، دولة العقل و سلطان الهوى في الثقافة العربية، ص 21

[2] عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، ص182

بالمجانين كونهم خرجو عن الحدود المرسومة من طرف المجتمع (السلطة) أو تمردوا على صورة العقل بالمفهوم الفوكويّ، و ذلك بسبب عشقهم وحبهم في العلن.

فقيس بن الملوّح تم عقابه من قبل السلطة التي كانت تذمه و لا يحبذ أحد التقرب منه بسبب تغزّله من كل نساء القبيلة، وبإعتباره شاعر من العبيّد كان الملوك و الأسيّاد لا يقبلونه عندهم «**لأنه إن شبع شبّب بنساء أهله و إن جاع هجاهم**»[1] فالكل ينبذونه ويحتقرونه، كما أن عقابه «**تمثّل في حرمانه من الزواج بليلى التي تغزّل بها، ثم منع من الإقتراب من منازل قومها والحيلولة بينه وبين رؤيتها أو الوصول إليها ممّا أفضى به إلى الجنون**»[2] ، لقد كان الجنون في صلب العقل والحقيقة في قلب الشاعر، تمرد قيس بن الملوح بصورة رهيبة على التغزل بنساء قبيلته، وإلحاق العار والفضيحة بأسيّاده، وبشعره وبكلامه هذا يكون قد تعدى على نساء القبيلة، وعن قوانينها الصارمة بخصوص العِرْضْ.

إذ أنّ جنون الشعراء هو بمثابة ثورة على عقل المجتمع (**السلطة**) الذي ينبغي أن يقيّد حريتهم ويكمم أفواههم وكأنه يخاطبهم فيقول لهم: "إذ لم تكونوا مثلنا فإننا سنتهكم بالجنون، ونجردكم من العقل والحكمة، وبهذا التهميش والإقصاء لؤلئك **المجنين/ العشاق**، سيتمكن **المجتمع/السلطة** من المحافظة على تماسكه ووحدته.

كما أننا نعلم أن فوكو اعتمد أداتين منهجيتين في تحليل العقل ورصد أبعاده، حيث إبتكر الأولى وهي "**الأركيولوجيا**" واستعار الثانية من "**نيتشه**" وهي "**الجينالوجيا**"، "فالأركيولوجيا" كما سبق وذكرنا هي ذلك العلم الذي يهتم بدراسة الماضي البشري أساسا، ويحاول تفسيره من خلال الحفر والتنقيب بُغية الكشف عن معالمه المندثرة، إذ إستعمل

---

[1] – سعيد السريجي: العشق والجنون دولة العقل و سلطان الهوى ص40.

[2] – المرجع نفسه الصفحة نفسها.

"فوكو" مصطلح الأركيولوجيا بمعنى مجازي، ويقصد به سبر الأعماق من أجل الكشف عن وقائع خفيّة، مثل ما فعل في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" والذي تطرق فيه بالتفصيل لموضوع "الجنون"، والإجراءات التي مارستها السلطة فيما يتعلق بالمجنون محاولتا بذلك تكبيّلهم وإقصائهم وحجزهم، فالسفينة (سفينة الحمقى) التي تحدث عنها فوكو في هذا الكتاب لا تمثل أبدا حالة أوربية واحدة بل أنها مثال لكل مجتمع يصبح فيه الظلم والقهر، لا بل الإقصاء والتهميش والتعذيب إلى قاعدة وليس اِستثناء، ومن هنا يضعنا فوكو أمام ثنائية هي **العقل/ اللوغوس والجنون**.

وهذا ما استلهمه "**السريحي**" من "**الفوكو**"، فاعتمد الحفر والنبش وسيلة للوصول إلى ما هو مطمور وغابر تحت الركام.

فبحفره في الماضي اِستطاع التوصل إلى ما كان يختبئ في الجانب الآخر المظلم، فهو الذي أبحر بنا إلى أعماق الحقيقة المضمّرة، بخصوص أعظم الشعراء الذين اعتبروا مجانين لأنّهم أرادوا أن يثبتوا بأنّ العقل لم ولنّ يكون يوما شيء مقدّس وإنّما هو إبداع ومعرفة ينبغي تجديدها باستمرار وخلق الجديد. وذلك بما بدر منهم من سلوكات تنافي التقاليد فالشعراء "قيس وسحيم وجميل وغيرهم" ممّن تسّلط الأضواء عليهم بعدهم من ظلمهم القدر، ونبذتهم السلطة يقول السريحي: «**وإذا كان العشق قد اِنتهى بجميل أن يكون مشرّدا (...)، واِنتهى بقيس بن الملوّح إلى أن يكون مجنونا(...)، فقد اِنتهى بقيس بن ذريح إلى نهاية مشابهة(...) حتّى أستطير عقله وذُهب به ولحقه مثل الجنون**»[1]

فهؤلاء الشعراء لم يكونوا مجانين بل هم أعقل الناس، وإنّما القبيلة هي من تخشى علمهم وقولهم فما يقولونه من شعر عذب قادر على التأثير في النفوس لذلك لم تجد سبيلا

[1] –سعيد السريحي: العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، ص ص51–52.

لردعهم غير وصفهم بالجنون، اِعتقادا منهم أنّ المجنون هو من فقد عقله، ولا يعرف ما الذي يتفوّه به، والجنون هو أكيد نقيض العقل.

وفي عصر النهضة كانت هناك فكرة شائعة بأنّ المجنون هو من يمتلك ويتصل بالقوى الخفية للمأساة الكونية. نعم ذلك المهمّش هو حقّا من تخشاه السلطة لما يمتلكه من معرفة وحقيقة رهيبة تجاه الجميع. هذا ما سعى إليه فوكو لينتقل بنا من النظرة الضيّقة عن الجنون والمجنون بأنّه مختل عقليّ، إلى دائرة أوسع وربّما أعمق يصبح فيها الجنون موضوعا اِجتماعيّاً، يمتلك فيها المجنون معرفة صعبة، مخفية وباطنية على عكس ما هو موجود وسائد، ولهذا السبب بالتحديد تعمل السّلطة باستمرار على قمعه وضحّده، ويظهر هذا بجلاء مع قصص العشاق اللذين حدّثنا عنهم "**السريحي**" بقوله: «**اللجوء إلى السلطان لكفّ أذى الشّاعر العاشق وصدّه كمّا يفعل إجراء يتكرّر في قصص العشّاق**»[1]، وهكذا اِنتهى الأمر بكلّ عاشق اِتهمته السلطة أو مجتمعه بالجنون، لأن **العاشق /الشاعر** بجنونه هكذا يتكلّم بلغة خاصة إلى العشاق الآخرين عن الحبّ الذي يحاولون مداراته وإخفاءه، يتحدّث عن حقيقة الحياة فالمجنون هو ذلك "الشيء المرعب المخيف" الذّي يتلفظ في أيّ لحظة بحقائق مرعبة قد تكون غائبة حتى عن أعقل النّاس.

أجل الجنون مصدر الحقيقة والحكمة،ونقد الوضع السياسيّ القائم **لقد** «**كان الجنون الذي نُسب إلى أولئك الشعراء العشّاق، أو نسبو إليه قتلا معنويّا تنزّل منزلة القتل الماديّ الذي كان يمكن أن ينتهوا إليه بعد أن تمّ إهدارهم**»[2]، فلقد كبّلته السلطة واضطهدته وعطّلت طاقته ومارست عليه الحجر، وقذفت به إلى بقاع أُجبِر على العيش فيها والموت وحيدا، لقد أصبحت إدانة المجنون هي الشكل العام للنقد، بحيث صارت تلقى إهتمام كبيّر، فالمجنون لم

[1] – سعيد السريحي: العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، ص47.

[2] –المرجع نفسه: ص59.

يعد ذلك الأبله المختلّ الفاقد السيطرة على عقله وإنما كان السيّف الحال الذي يخشاه المجتمع وترتعب منه السلطة، فتعاملت معه بطريقة جدّ وحشيّة، حتّى يصاب حقّا بالجنون ومن ثمّة تكون قد تخلّصت من رعبه يبدو الجنون عندئذ نتيجة لصراع يشكّل أطرافه العشّاق من جهة والمجتمع، بما يسيطر عليه من قيم وتقاليد من جهة أخرى. «**كما يبدو الجنون محصلة لحالة من التواطؤ بين مختلف هذه الأطراف التي تتداخل في نسيج قصّة الجنون، فأهله ينسبونه للجنون حين يخرج عمّا كانوا يريدونه له من خلق يصرفه عن التعلّق بليلى**»[1]

وكذلك «**أهل ليلى ينسبونه للجنون ليكونوا في مناجاة من عار أن يتعرّض لنسائهم رجل عقل ثمّ لا يثارون لشرفهم(...)، والعاشق نفسه يرتضي الجنون لأنّه يمثّل غاية ما يمكن أن ينتهي إليه عشقه وتعلّقه بمن يهواها**»[2]، فالقضية المحورية التي ينطلق منها "**السريحيّ**" في كتابه هذا محاولة إعادة قراءة شعر العذريّين العرب، ويضع الجنون في قلب الاهتمام، ليس كمجرّد اسم فقط، وإنّما يحاول أن يضع القارئ أمام حقيقة السلطة والممارسات الشنيّعة بحقّ **الآخر/العقل**، حتّى يصبح التفكير في هذه القضية حاضرا في اليقظة والمنام لا يغيب التفكير في المكبوت والمقموع، فالتهميش والقمع، والحجز كلّها عنوان عريض لهذه القضيّة، كذلك حرص السريّحي على النظر للجنون كلحظة من لحظات السلطة، بحيث يتحوّل المجنون إلى آلة منظبطة تتحكّم فيها القوى الخفيّة/السلطة لخدمة مصالحها، إذ «**لم تكن قصّة المجنون قصّة عاشق واحد بل جملة من الرّجال الذين رأت القبيلة في ما يصدر عنهم من فعل أو قول ما يجيز وصفهم بالمجانين، ولم تكن ليلى امرأة واحدة بقدر ما كانت أنموذجا للمرأة المعشوقة سواء كانت وهما تفتّقت عنه أوهام**

[1] – سعيد السريحي: العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، ص62.

[2] – المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

المجانين(...) أو كانت قناعا يتوارى خلفه عدد من النسوة»[1]، فالجنون إذن قناع يختبئ خلفه العقل المُطّلِع على كلّ الحقيقة.

وفي "نظام الخطاب" يتطرّق "**فوكو**" أيضا للمنظور الإقصائي والتهميشيّ الذي كان يعامل به المجنون، وهو عينه ما تطرّق له في كتابه "**تاريخ الجنون**"-كما ذكرنا سابقا-، قادنا لمعرفة الوجه الآخر للسلطة التي مارست أبشع الجرائم بحقّ المساجين الذين كانوا يجدون أنفسهم في مكان واحد لكلّ منهم تهمة تختلف عن الآخر، بل الأكثر والأمرّ أنّها هي من أوجد المجنون، وهي من شيّدت له المستشفيات ومارست عليه أقصى العقوبات ليصبح مجنونا بحقّ، فالجنون يعدّ وسيطا بين عالميّ الحقيقة والسلطة وكذلك يكون حاملا لخطاباتها الغير مباشرة كرسالة تحذّر بعض الآخرين.

كذلك حرص"**السريّحي**" على النظر إلى الجنون كلحظة من لحظات السلطة، إذ« **أنّه لم يكن هناك قيس ولم تكن هناك ليلى ولم يكن لهذا الحب والجنون وجود**»[2]، وإنّما كان ينسب الجنون إلى كلّ ما هو غير مقبول وغير مألوف على اِعتبار أنّه الخطر الذي يهدّد القبيلة ولابدّ من إقصائه وتخليص المجتمع منه، فهنا "**فوكو**" يُعمِل"أركيولوجيا الصمت" باسمه بعد منعه من التعبير والكلام، والبوح بالحقيقة.

و"**فوكو**" في الكثير من المواضع نجده يقرّ بأنّ العقل لا يمكنه التفكير ولا الوجود دون وجود الآخر/الجنون، فالجنون وسيلة نقديةّ دائما تختفي وراءها حقائق عميقة.

---

[1] – ، سعيد السريحي: العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية ص68.

[2] – المرجع نفسه ، ص65.

ثانيا: كيف نظر الفقيه للعاشق/المجنون؟

– تعرفنا مع "فوكو" كيف تتمّ معاقبة المجنون الذي يحاول الثورة على النظم الاجتماعية وهذا ما أسّس له "ديكارت" أيضا من خلال نظرته الإقصائية والتهميشية للجنون، ومحاولته الفصل بين العقل والوهم، فالكوجيطو الديكارتيّ يربط بين الوجود والتفكير ويعلى من شأن هذا الأخير وإرتباطه إرتباطا وثيقا بالعقل الذي يناقض الجنون، وفيه عادة ما يختلط بالوهم ذلك مردّه العشق بالدرجة الأولى على حدّ تعبير"**السريّحي**" لكن هناك سؤال يطرح نفسه وهو: هل العشق حلال أم حرام؟ ما موقف الدين منه؟ وما هي عواقبه على المسلم؟ كلّها أسئلة خصّص لها "**السريّحي**" فصلين في كتابه "العشق والجنون "الأوّل بعنوان" سلطان الهوى" والثاني "دولة العقل" محاولا الإجابة عنها وتوضيح حقيقتها مستعينا في ذلك بكتابات ولآراء الفقهاء والحكماء وفي طليعتهم ابن القيّم الجوزيّة" الذي يقدم نقدا لاذعا لكلّ ما يتعلّق بالحبّ والعشق باعتباره من المحرّمات، وهو بدوره خصّص العديد من الكتب لكشف المستور أهمّها كتاب"روضة المحبّين ونزهة المشتاقين"، "الداء والدواء"، وكتاب"في ذمّ الهوى"، إذ اعتبر أنّ الحبّ أو ما يسمى بالعشق من أكبر المحرّمات فهو يحذّر المسلمين من بغية الولوغ فيها والإرتكاس في حمأتها لأنّها تجلب الخزي والعار والدمار في الدنيا قبل الآخرة، وهذا ما تحدّث عنه بالتفصيل في فصل "سلطان الهوى"، بحيث أورد لنا قصّة المرأة وما آلت إليه نتيجة "العشق" الذي دفع بها إلى إرتكاب الرذائل والمحرّمات حتّى مع ابنها، ومن الأسماء الأخرى للحبّ نجد تسمية "الهوى" والتي إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على سقوط صاحبها في الهاوية. فيقول ابن الجوزية «**وقد مكّن إستخدام كلمة (الهوى) في الدّلالة على**

الحبّ ابن الجوزي وابن القيم من الإستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نهت عن اِتّباع الهوى وحذّره من سوء الخاتمة من لا ينهى النفس عن هواها»[1]

كما اعتبر ابن القيّم أنّ العشق من أخبث أسماء الحبّ وأمرّها لذلك فإنّ العرب لا يستخدمونه كثيرا لقوله: «**وكأنّهم ستروا اِسمه وكنّوا عنه بهذه الأسماء فلم يكادوا يفصحون به** »[2]،وهناك العديد والعديد من الأسماء التي تدلّ على الحبّ وكلّها تصبّ في مصبٍّ واحد وهو السقوط والهلاك «**وإذا ما اتفقت هذه الدّلالات التي تستتر وراء اللغة على ما يتصف به الحبّ من الفساد(...) لتشكّل في مجملها جهازا معرفيّا سقف سدّا يحول بين الإنسان والوقوع في شرك الحبّ الذي يفضي بالعاشق إلى الهلاك تارة والنّبذ تارة أخرى»**[3]

أ:ابن الجوزي يدين العاشق:

هكذا أطلعنا ابن القيّم على حقيقة العشق ومرارته، ومن ثمّة أدان العاشق قبل أن تدينه **السلطة/الدولة الأموية**، وحذّر منه ومن ويلاته مستعينا في ذلك بما ورد في القرآن والسنّة فيقول:" قال الله تعالى إخبارا عن المؤمنين: ﴿**رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (286)**﴾ **[سورة البقرة]** ، فهذا الدّعاء يسأل به العبّد ربّه خوفا من الوقوع في ما لا طاقة لهم به، ألاّ وهو العشق، وذلك لأنّ العشق مذموم لأنه يشغل القلب عن طاعة الله ويفتح له طريق العصيان والمعصّية، ويلهيه عن ذكر الله، فمن اِبتلى به ضاعت حياته قبل آخرته، فهو يورّث الهمّ والحزن، وبه يتعطّل القلب ويغيب الرأي، لذلك يرى ابن القيّم أنّه على العاقل «**أن**

[1] – سعيد السريحي: العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، ص104،105.

[2] –المرجع نفسه، ص105.

[3] – المرجع نفسه:ص106.

يفكّر في عواقب الهوى فكم قد أفات من فضيلة، وكم قد اوقع في رذيلة»[1]، فالحبّ مذلّة، ومهانة لصاحبه، يدفع به إلى الضيّاع، وهذا ما يخبرنا به ابن الجوزيّ: «**واعلم أنّ الهوى يسري بصاحبه في فنون ويخرجه من دار العقل إلى دائرة الجنون**»[2] لذلك اعتبر العشق نقيض العقل «**إنّ الله جلّ ثناؤه، وتقدّست أسماؤه، جعل هذه القلوب أوعية وخيرها أوعاها للخير والرشاد وشرّها أوعاها للغيّ والفساد، وسلّط عليها الهوى ووامتحنها بمخالفتها لتنال بمخالتفتها جنة المأوى**»[3]، ومن هنا ذهب الفقيه ابن الجوزيّ إلى الحثّ عن مكانة العقل والقلب وأهميّته ووجوب حمايته ممّا يؤدّي به إلى الهلاك /**العشق/الهوى**، وذلك في كتاب السريّحي "**العشق والجنون**" في الفصل الأخير المعنون بـ"دولة العقل"، لقوله–صلى الله عليه وسلّم–:"**ألا وإنّ في الجسد مضغة إن صلحت صلح الجسد كلّه وإن فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب**"، لذلك وجب على الإنسان المحافظة على هذه **المضغة/القلب**، وتسخيرها لعبادة الله وحده وطاعته، ومحاولة اِبعاده وحمايته من الوقوع في مالا ينفعه أي الحبّ لأنّه «**إذا تمكّن من القلب واِستحكم وقوي سلطانه أفسد الذّهن، وأحدث الوسواس وربّما ألحق صاحبه بالمجانين الذين فسدت عقولهم فلا ينتفعون بها، وأخبار العشّاق في ذلك موجودة في مواضعها بل بعضها مشاهد بالعيان، وأشرف ما في الإنسان عقله**»[4]، وبهذا يكون العقل والقلب وجهان لعملة واحدة إذا غاب أحدهما وجب على الآخر الغياب معه، فإذا تمكنّ الحبّ من قلب المرئ ساد الخراب في كلّ الجسد بدءا بالعقل ويتحوّل إلى صراع داخليّ مع الذات.

---

[1] –أبي فرج عبد الرحمن بن الجوزيّ: ذمّ الهوى، ت خالد عبد اللطيف السبّع العلميّ، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت،1998،ص37.

[2] –المرجع نفسه:ص38.

[3] –ابن القيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3،2004،ص46.

[4] –سعيد السريحي:العشق والجنون: دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافية العربية، ص110–111.

وكما أنّ "**فوكو**" هو الوحيد الذي اِستطاع أن يستمع إلى صوت المهمشين، والمجانين والمكبوتين، فإنّ ابن القيّم الجوزيّة هو الوحيد أيضا الذي اِستطاع أن يسلّط الضوء على **العشق/الهوى/الحب**، ويجعل منه موضوع هام بعدما كان مجرّد قضية لا تعدّ مشكلة بقدر ما أصبحت عليه الآن وبعدما أفصح ابن القيّم عن حقيقتها، وباتت موضوع يخترق الواقع ويتصادم مع حقيقته لأنّ العشق كان ولا يزال نقيض العقل والدّين «**العشق(...) أصبح صراعا بين العقل والهوى**».[1]

يقف ابن الجوزي طويلا أمام التناقض الواضح بين العقل والهوى اللذان هما بمثابة دولة قائمة بذاتها كل منها يشنّ حربا وصراعا على الأخرى محاولا بذلك «**ضمّ الإنسان إليها وإخضاعه لشروطها والإطمئنان إلى اِنتمائه لها وخضوعه لنظمها وقوانينها(...) وكانت محصلة ذلك أنّ تواثبت إلى مجال الإختلاف والخلاف بين العقل والهوى لغة تنتمي إلى حقل ما يدور بين الدّول المتحاربة والجيوش المتصارعة من معجم تتوارى فيه كلمات الغلبة والظفر والقهر(...)**»[2] فالعقل هو طريق الصواب والنجاة، إذ يمثل مقاومة البشر لسلطة الهوى وطغيانه فكلّ من العقل له قانونه ونظامه وكذا بالنسبة للهوى فهما على ميزان واحد في كلّ مرّة تكون الكفّة فيها لصالح إحداهما إمّا لطغيان الهوى وضياع الانسان في ملذّات وشهوات النفس ناسيا عبادة الله وذكره ومرّة أخرى للعقل والحكمة والصلاح حيث«**كان يقوم تعارض بين لهو العشّاق ومقتضيات الجهاد في سبيل الله**»[3] فهناك من الناس فئتان؛ فئة العاقل الذي يسعى لمرضاة الله ويضحي بنفسه في سبيل الله والجهاد من أجل الفوز بالآخرة، والفئة الثانية هي فئة العاشق الذي يرمي بنفسه في أعماق الهاوية مضحيّا بنفسه

[1] – سعيد السريحي:العشق والجنون: دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافية العربية، 112.

[2] –المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[3] –المرجع نفسه:ص ص 113-114.

في سبيل العشق ومعشوقته من أجل الفوز بالدنيا وخسران آخرته، وبقدر ما ينال هذا العاشق غرضه من المحرّم إلّا ويكون قد خسر آخرته.

فالدين الإسلاميّ يبنى على إعمال العقل والتدبّر في أمور الكون والدولة محوها الرئيسيّ العقل، فإذا اِصطدم العقل **بالهوى/العشق**، صار هناك بوتيرة عالية لا اِحتمال لها ،فالحبّ لم يعد بتلك الصورة البدائية التي تتمثّل في مجرّد علاقة عاطفية تجمع بين فتى وفتاة، «**بل دولة للهوى تقابل دولة العقل الذي تتأسّس عليه الدولة، وبهذا يصبح الهوى تهديدا لنهج كان شرطا لكي يستقرّ مفهوم الدّولة وتضبط أمور الرعية**»[1].

فالهوى بات خطر يهدّد اِستقرار وسلامة الإنسان، وعلى حدّ تعبير ابن القيّم الجوزيّة فإن الهوى «**يتمّ النظر إليه على أنّه اِمتداد لما كانت عليه العرب في جاهليتهم من اِستسلام لما يمليه عليهم الهوى طريقا مناقضا للطريق الذي اختطّه الإسلام للمسلمين وجعل العقل هاديا إليه فكانت المحصّلة أن هداهم لما فيه الرُّشد ودلّهم على ما فيه الخير**»[2]، فالعقل هو الذي يميّز بين الحقّ والباطل فإذا كان **الهوى/الجنون** يأخذ صاحبه في دوّامة حيث يفقد السيطرة على نفسه، فإنّ العقل هو الذي «**يحصل المصالح وتكميلها وإعجام المفاسد وتقليلها**».[3]

وما يجب أخذه في الحسبان أنّ ابن القيّم الجوزيّة لم يُدِّن **العاشق/الهوى** من فراغ وانما مبتغاه الأول هو الإرشاد لما يأمرنا به ديننا الإسلاميّ فالهوى يُذّهِبُ العقل وصاحبه، وبغياب هذا الأخير تغيب معه منافع كثيرة لصاحبه فإنّ «**الإشتغال بحبّ المخلوق وذكره عن حبّ الربّ تعالى وذكره فلا يجتمع في القلب هذا وهذا إلّا ويقهر أحدهما الآخر ويكون**

---

[1] – سعيد السريحي:العشق والجنون: دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافية العربية114،113.

[2] – المرجع نفسه:الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه:الصفحة نفسها.

السّلطان والغلبة له»[1]، فهذه الفجوة العميقة الموجودة بين الهوى والعقل والتي يستحيل إلتقاءهما خيّر دليل على ما يحدّثنا به ابن القيم الجوزيّة، على أنّ الحبّ الطاهر الخالص لا يكون إلّا لله عزّ وجلّ، وأن لا يشرك به ومعه شيّء فحبّ المخلوق يلهي صاحبه عن حبّ الخالق ومعرفة المستّحب عنده من المكروه.

لذلك ميّزنا الله عن سائر مخلوقاته بالعقل وهو سبب الخلاص والنجاة في الدنيا قبل الآخرة فلا يجب على الإنسان أن يشرك بحبّ الله شيء وعشقه له، ومن علامات هذا العشق الشّركيّ الكفريّ: «**أن يقدم العاشق رضاء معشوقه على رضاء ربّه، وإذا تعارض عنده حقّ معشوقه وحظّه وحقّ ربّه وطاعته قدّم حقّ معشوقه على حقّ ربّه(...)**»[2]،فالعقل إذا نعمة أنعم بها الله علينا، والهوى نقمة سلّطها الله على عدوّنا، «**ولهذا كان أعظم صلاح العبد أن يصرف قوى حبّه كلّها لله تعالى وحده بحيث يحبّ الله بكلّ قلبه وروحه وجوارحه فيوحّد محبوبه ويوحّد حبّه**»[3]، فإذا أعتبر العشق شركا وكفرا بالله عزّ وجلّ فإنّ ما يلقاه صاحبه (العاشق) «**من الهوان والذلّ وما يبتلى به من الجنون وذهاب العقل عذابا من الله يعجّل له به في الدنيا فضلا عمّا هو مؤجّل له من عذاب القبر وعذاب الآخرة**»[4]، وهذا الجنون ليس جنون من الله إذ يرفع القلم عليه، وإنّما جنون الهلاك الذي هو سبب فيه وما آل إليه بنفسه، وما يقوم به ذنب لا يغتفر لأنه هو المسؤول عمّا وقع فيه «**وحين يبلغ العشق هذه المرتبة ويصل إلى هذه الدّرجة يغدو أعظم جرما من الفاحشة فإذا كانت الفاحشة معصية لله فالعشق كفر به وإشراك لغيره معه**»[5]، إذ يقول ابن القيّم «**ولا نسبة بين مفسدة هذا**

---

[1] – سعيد السريحي:العشق والجنون: دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافية العربية، ص115.

[2] – المرجع نفسه،ص119.

[3] – ، المرجع نفسه ص126.

[4] –المرجع نفسه، ص ص 121–122.

[5] – المرجع نفسه ،ص 121.

الأمر العظيم ومفسدة الفاحشة فإنّ تلك ذنب كبير لفاعله حكم أمثاله ومفسدة هذا العشق مفسدة الشرك»[1]، وهذا ما نعثر عليه في الكتب الثلاثة لابن القيّم ناهيا ومحذّرا من الوقوع في هذه المتاهة لأنّ الحبّ عنده هو« **خروجا عن مقتضى التّوحيد وهو خروج ينتهي بصاحبه إلى الوقوع في الشّرك والذي لايغفره الله»**[2]، فبعدما عرض لنا ابن القيّم آراء ومواقف الفقهاء والأحاديث وما ورد في القرآن عن العشق ومساوئه قال رأيه بأنّه مذموم، لأنّه يشغل القلب عن ما خُلِق له من عبادات وطاعات، مبرزا لنا عدّة محطّات تنهي بشدّة عن هذا العشق والإنقياد وراءه دون تفكير ولا تذكير بالله عزّ وجلّ، لأنّ هذان النقيضان لا يجتمعان أبدا في قلب واحد وإنّما ينبغي تفضيل أحدهما عن الآخر.

كما أنّ هذا النوع من الحبّ الذي تكون نهايته غالبا الجنون هو من باب اللاإختيار لا الإضطرار أمّا ما ينجم عنه فهو اِضطرار من هلاك فهو إضطرار لا إختيار، وفي كتاب ابن القيّم **(روضة المحبين)** نجده يؤكّد تحذيرنا من خطر هذا العشق بقوله: «**أنّ الله سبحانه وتعالى جعل الهوى مضادا لما أنزله على رسوله وجعل اِتباعه مقابلا لمتابعة رسله وقسّم النّاس قسمين: أتباع الوحي وأتباع الهوى»**[3]، فإنّ الله رؤوف رحيم على عباده لذلك شدّد عقوبة من يتبّع شهوات النفس لأنّ نهايتها مريّرة، ولأنّ رحمته واسعة، اِقتصر هذا الحكم على المعشوقة الحبيبة فقط وإنّما دون ذلك من أمّ وزوجة فهو حلال –على حدّ تعبير ابن القيّم– لأنّ الجنة تحت أقدام الأمهات، ونحن نعلم أوّل قصة حبّ هي قصة سيّدنا آدم –عليه السلام–، لمّا أحسّ الوحشة فرزقه الله أمّنا حواء لتؤنسه وحدته لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾

---

[1] – سعيد السريحي:العشق والجنون: دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافية العربية،121.

[2] –المرجع نفسه،ص119.

[3] – المرجع نفسه ،ص124.

[الحجرات03] فهي تكمّله وهو يكمّلها، أمّا مادون ذلك «**فهو محرّم، وشرك لا يغفر الله إثم من يقع فيه**»[1]، الله خلق للإنسان عقل لكي يعرف طريق الله وما يأمرنا به وما ينهانا عنه.

«**والعشق الذي يبدأ من فساد النّفس وإتباع الهوى ينتهي إلى إفساد العقل ومن ثمّ عجزه عن إدراك ما ينبغي عليه إدراكه، ومعرفة ما يتوجّب عليه معرفته**»[2]، فالعشق مذلّة ومهلكة وليست منفعة، لأنّه يفضي بصاحبه إلى الجنون والدّمار الدنيويّ قبل الآخرة.

حيث يقول ابن الجوزي: «**وقد عرفت ثمرة العقل وفائدته فإنّه هو الذي دلّ على الإله وأمر بطاعته وإمتثال أمره وثبّت معجزات الرسل وأمر بطاعتهم، فالعقل إذن هو النواة المركزيّة ومفتاح باب النجاح والفلاح، ولما له من أهميّة فإنّ الله خيّر جبريل –عليه السلام– بينه وبين الدّين والخلق فقال "إنّ الله يخيّرك بين هذه الثلاثة، فقال: يا جبريل ما رأيت أحسن هؤلاء إلّا في الجنّة ومدّ يده إلى العقل فضمّه إلى نفسه فقال للآخرين: اصعدا، فقالا: أمرنا الله أن نكون مع العقل**»[3]، وعلى هذا الأساس أعلى الله من شان العقل لانّه سبيل رضاه لمن أحسن إستغلاله، «**وبذلك يمثل الشرك خاتمة المآل الذي ينتهي إليه العشّاق، فإن كان الجنون قد أخرجهم من دائرة العقلاء فالشّرك كفيل بإخراجهم من فلك المؤمنين الموّحدين**»[4]، وما بني على باطل فهو باطل لأنّ غياب المعرفة الصحيحة وغياب السلطة الإسلامية والإرشادات الدينية التي تحفظ الدّين وتدافع عنه كان سبيلا سهلا وكفيلا لإعطاء الفرصة لظهور ما هو منافي للقيّم والأخلاق والدين، وكذلك فتح المجال لظهور المبادئ الهدّامة والأفكار الضالة، ميّسرا الطريق للبدع والكفر لتسيّطر بدعوتها وأفكارها على

---

[1] – ، سعيد السريحي:العشق والجنون: دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافية العربية ص128.

[2] –المرجع نفسه،ص 130.

[3] – المرجع نفسه ، ص132.

[4] – المرجع نفسه،ص ص 129–130.

من دينهم ضعيف وإيمانهم رهيف، وبذلك صار للكفر أدب. وبمّا أنّنا في هذا الزمن الرهيب والمخيف فما علينا سوى أن نتحكّم بأنفسنا ونتدبّر بعقولنا ما ينفعنا وما يحمينا من الضلال والضيّاع، وأن نحذّر المسلميّن من العواقب الوخيمة التي تهدّد من يتبع شهوات وملذات الدنيّا على حساب الآخرة وتجلب الخزّي والعار والدمار.

خلاصة القول إن عنوان الكتاب " **العشق والجنون، دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية**"، يختزل مضمون ويكشف عن حقائق ذات أبعاد فكرية ومعرفية، تصور لنا في الجهة الأولى الواقع الجاهلي وقصص عشاقه الذين وسمتهم السلطة بالمجانين، خوفا مما يكونه من حقائق لتخذ من الصمت سلاحا ووسيلة للهروب والتستر من السلطة والقوانين الصارمة التي فرضتها في حق هؤلاء المجانين وفي الجهة نتعرف على أهم ومواقف الفقهاء الذين أفصحوا عن المسكوت عن فيما يتعلق بظاهرة العشق وموقف الإسلام منه وبناء على ما سبق تم التوصل إلى النتائج الآتية:

1-عالج وناقش "السريحي" في كتابه الموسوم بـ "**العشق والجنون**"، قضايا هامة لها علاقة وطيّدة بالتراث العربي، وعلى هذا الأساس، يمكن إعتباره كتابا نقديا، يحوي معارف ومفاهيم عميقة تخدم القارئ وتلبي حاجته.

2-يلتقي "السريحي" مع " فوكو" في النظرة الإقصائية والتهميشية التي طبقتها السلطة بحق كل من يتخطط القوانين والمبادئ التي فرضتها.

3-وقع "السريحي" في ما يعرف بسوء الفهم من خلال تطبيقه للفكر الفوكوي على التراث العربي، وإعتقاده أنّ الجنون الذي نسب إلى الشعراء العرب هو ذاته الجنون الذي نسبته السلطة الغربية للمجنون، لأنها تظهر عكس ما تضمّر.

4-نظر "السريحي" للتراث العربي بعين غربيّة و هذا ما أوقعه في ما يسمى بسوء الفهم.

5-ذهب "السريحي" إلى نفس ما ذهب إليه "فوكو" بأن الجنون مجرد قناع وإسم تَسم به السلطة كل من يتمرد على سلطتها وقوانينها.

6-نظرت "**السريحي**" الجنون باعتباره الوجه الآخر للحقيقة والنقيض والعدو اللّدود للسلطة، وهي نفس النظرة التي نجدها عند فوكو.

7-تقابل الدولة الأموية السلطة البرجوازية (الغرب) في إدانتها العاشق / الجنون.

8-العقل نقيض الجنون عند فوكو، وهو كذلك بالنسبة للفقيه إبن قيم الجوزي الذي سلط الضوء على الحب /العشق/ الهوى وجعله قضية هامة وربطها بالدين الإسلامي.

9-ما نعيبه على الناقد رغم محاولته القيّمة لإعطاء قراءة للنّص التراثي إلا أنه ينقل مفاهيم ما بعد الحداثة والحداثة إلى الفكر الجاهلي متناسيا الفوارق المتيّنة بين الحضارتين العربية والغربية، وكذا إختلاف الفترة الزمنية والظروف الإجتماعيّة الثقافيّة، وهذا ما يسمى الإسقاط المغلول أو القراءة الإسقاطية التي تفترض النتيجة من البداية.

خاتمة

خاتـمة:

ختاما لهذا البحث وبعدما تمّ تقديمه عبر فصوله، يمكن إجمال ما توصلنا إليه من نتائج في النقاط التالية:

1. يعتبر الفكر النيتشويّ مرجعيّة معرفيّة ومصدر رئيسيًّا لأفكار القرن التاسع عشر من خلال أفكاره التهديميّة الجيناولوجية التي تستمر مع ثقافة ما بعد الحداثة **(دريد، هيديجير، فوكو)**.
2. مثّل الجنون مقولة أساسيّة في الخطاب الفوكويّ وموضوعا هاما يشغل البال الفوكويّ فمن خلال الأركيولوجيا كآدات للحفر في الغائب والمسكوت عنه، أراد فوكو أن ينطق الجنون ليكشف المخبوء ويفضح الخطط السلطويّة فيعود إلى أصل الظواهر "**ديكارت**"
3. إنّ إعلان ديكارت بأنّ العقل هو أُسّ المعرفة مرسوم معرفيّ مهدَّ لِاعتقال المجنون وعزله قبل أن تعتقله السلطة **(العقل/ المركز، الجنون/ الهامش)**.
4. إنّ غاية ميشال فوكو هي إعادة الإعتبار للمجنون الذي همشته السلطة، والكشف عن تواطئ العلوم الإنسانيّة مع الجيهات السلطويّة التي تدعي دفاعها عن الإنسان وفضح ألاعيب السلطة البورجوازيّة التي أخفاها المؤرخون من خلال الحفر في تاريخ الأخلاق والقيّم والنظم.
5. تأثر **فوكو** برؤى معلمه الألمانيّ وعمل على تطبيقها في قراءة الفكر الغربيّ ونقده الجذريّ للعلوم الإنسانيّة، حيث يحضر **نيتشه** لدى **فوكو** من خلال **الجينالوجيا النيتشوية**" وتصوره الفريد للتاريخ.
6. اِتخذ فوكو من الجينالوجيا أداةً للحفر والنبش في التاريخ الغربيّ بهدف خلخلة تلك المفاهيم الميتافيزيقيّة لكشف ما أخفاه التاريخ والسلطة.

7. إنّ موضوع الأركيولوجيا هو الخطاب نفسه، فهي لا تسعى إلى اِستكشاف مظاهر الإستمراريّة،بقدر ما تبحث عن القطائع والإنشقاقات.
8. تسعى الجينالوجيا إلى كشف تميّز الأحداث بعيدا عن كل غائيّة، فهي بحث متواصل عن البدايات و ليس الأصل، عكس الميتافيزيقا التي تتسم بالغائيّة والتي ترمي إلى الكشف عن الأصل الواحد والجوهريّ.
9. تلتقي **الجينالوجيا** و**الأركيولوجيا** في التخليّ عن المفهومات الميتافيزيقية الغائيّة، لتحل محلّها مقولة الإنفصال والإنقطاع، فكلاهما يبحثان عن الحقيقة التي تظلّ صراع إرادتين، غير أنّ الجينالوجيا تبحث عن الأصول لهدمها، بينما تسعى الأركيولوجيا إلى الحفر في هذه الأصول لبيان سلطتها وتأثيرها.
10. الخطاب عند فوكو هو مجموعة من الممارسات المعرفيّة والسلوكيّة التي تنتج معرفة لها علاقة بالجسد أو ببعض الظواهر الأخرى، حيث تتّخذ الأركيولوجيا من الأرشيف موضوعا لها ونقطة أساسية لإنطلاق الدراسة سيمتها الأساسية هي "**الإبراز**" أي الإظهار وليس التحليل والتأويل.
11. تهتم كل من الجينالوجيا والأركيولوجيا بالتاريخ لكن ليس تاريخ المؤرخين والفلاسفة بل ذلك التاريخ الفعليّ الذي يكشف الحقائق ويعكس الواقع كما هو دون زيف.
12. مثّل ميشال فوكو خلفيّة معرفيّة اِستند إليها الكثير من النقاد العرب المعاصرين منهم: **أدونيس** الذي حاول إعطاء قراءة جديدة للتراث للموروث العربي الجاهلي بمفاهيم غربية فوكويّة تعكس تأثره واِنبهاره بهذا الآخر.
13. اِستثمر أدونيس الكثير من المصطلحات الفوكويّة في قراءة النص الجاهليّ، منها: **الحفر، النّبش، الأصل، البداية، الحقيقة، السلطة/ القبيلة، المجنون/ الصعلوك،** تؤكده رغبته في مواكبة **الآخر/ الإنفتاح**، ومفاهيم أخرى تبيّن تأثره بالإتجاه التفكيكي، منها: **الإختلاف، التعدد، الإنقطاع، الإنفتاح** وغيرها.

14. يثور أدونيس على ماهو سلطويّ ويدعو إلى ضرورة التحرّر من أوهام هذه السلطة الماضويّة التي تقيّد الإبداع وتحكم إقفاله.
15. اِكتفى الناقد بترجمة بعض الأفكار الغربيّة الأصل وإسقاطها على التراث العربيّ الذي يختلف تماما عن نظيره الغربيّ دون المراعاة خصوصية الثقافة والإختلاف الفكريّ بين الحضارتين وكذلك الفارق الزمني الذي يفصل بين العصر الحديث والجاهليّ، فكيف يمكن للنّاقد أن يربط الظروف الإجتماعيّة والثقافيّة، فلكل عصر أدواته وموضوعاته.
16. إنّ هذه النظرة الإنبهاريّة للآخر الغرب هي التي أوقعت النقد العربيّ في أزمة مصطلحيّة فكريّة حادة وجعلت من القراءات النقديّة المعاصرة إسقاطيّة هدفها محدّد من البداية أكثر منها إبداعية فنية.
17. حاول **سعيد السريحيّ** في كتابه "**العشق والجنون**" أن ينطق العشق مجارياً في ذلك **ميشال فوكو** (الجنون) على اِعتبار العشق شكل من أشكال الجنون.
18. يحفر السريحيّ في التراث أداته اللغة يتعامل معها كالعاشق، هدفه الكشف عن الممارسات الاجتماعيّة بصورها المؤثّرة الأكثر عمقا و جمالاً.
19. استثمر الناقد بعض الأفكار الفوكويّة التي تكشف عن تأثره بهذا الفكر الغربيّ الذي يظل طائما مرجعيّة أساسيّة للكثير من النقاد العرب المعاصرين في ظّل الأزمة النقديّة التي تعانيها الساحة العربيّة المعاصرة.
20. يلتقي "**السريحيّ**" مع "**فوكو**" في ثورته ضد تلك النظرة الإقصائيّة والتهميشية التي طبقتها السلطة على المجنون/ العاشق، وبحق كل من يتخطى القوانين والمبادئ التي فرضتها.
21. عالج السريحيّ في كتابه "**العشق والجنون**" موضوعا هاما في التراث العربيّ هو العشق باعتباره شكل من أشكال الجنون والذي يؤديّ بصاحبه إلى الهلاك، وبيّن

كيف تتعامل السلطة مع العاشق على اعتبارهم خارجين عن القانون أو مجانين من المنظور الفوكويّ.

22. استعان السريحيّ بحكايات من التراث العر بي وكذا الإسلاميّ كإستشهادات على اعتبار العشق/الجنون يؤدي بصاحبه إلى الهلاك ومن هذه الحكايات نذكر:قصة الرسول "ص"عندما أُتُهم بالجنون ،قصة الحجاج مع الشيخ،قصة المرأة التي أحبت إبنها ،قصة جميل وقيس بن الملوح و غيرها من الحكايات التي تعكس النهاية الأليمة التي تصيب العاشق.

23. مثّل الجنون لثاما وحيلة للتّخلص من مأزق أوقع اللإنسان فيه نفسه للتهرب من تحمّل المسؤولية حيث يتفق السريحيّ مع فوكو في إعتبار الجنون تسمية ألصقتها السلطة بكل متمرّد خارج عن قوانينها وإرادتها، وبأن هناك علاقة بين العقل والسلطة والجنون والحقيقة علاقة تشابك، فالعقل يقتضي تجاهل الحقيقة تجنبا لفتك السلطة المطلقة.

24. نظر السريحيّ للجنون باعتباره الوجه الآخر للحقيقة والنقيض والعدو اللَّدُود للسلطة وهي النظرة نفسها االتي نجدها عند فوكو.

25. إنّ العاشق/المجنون أدانه الفقهاء قبل أن تدينه السلطة /الدولة الأموّية.

26. إنّ قول إبن قيّم الجوزيّ بأنّ "**العشق شكل من أشكال المحرمات وبأنّه مذهب العقل**" بمثابة مرسوم يدين العاشق /المجنون، فهو بإدانته للعاشق يكرّس هذه الفكرة وجعل منها موضوعا أساسياً تعمل السلطة/الدولة الأمويّة على محاربته.

27. ما نعيبه على الناقد رغم محاولته القيّمة لإعطاء قراءة للنّص التراثي إلا أنه ينقل مفاهيم ما بعد الحداثة والحداثة إلى الفكر الجاهلي متناسيا الفوارق المتيّنة بين الحضارتين العربية والغربية، وكذا إختلاف الفترة الزمنية والظروف الإجتماعيّة

الثقافيّة، وهذا ما يسمى الإسقاط المغلول أو القراءة الإسقاطية التي تفترض النتيجة من البداية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المصادر:

1-أدونيس: كلام البدايات، دار الأدب، بيروت، ط1، 1989م.

2-السريحي سعيد: العشق والجنون، دولة العقل وسلطان الهوى في الثقافة العربية، دار التنوير، لبنان، بيروت، 2015م.

المراجـــع:

1-اِبن القيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2004،3.

2-أبي فرج عبد الرحمن بن الجوزيّ: ذمّ الهوى، ت خالد عبد اللطيف السبّع العلميّ دار الكتاب.

3-بارة عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

4-البخاري مختار: خطاب العقل عند العرب، المطبعة العصرية، تونس، ط1، 1993.

5-بغورة الزواوي: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2001م، ط2، 2007م.

6-بغورة زواوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة،(د،ط) 2000م.

7-بن عبد العالي عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاورة الميتافيزيقيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1991.

8-جعفر عبد الوهاب: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، تصدير: محمد علي أبو ريان، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د ط)، 1989م.

9-الدواي عبد الرزاق: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، ديسمبر 1992،

10- راكمان جون: نعوم وميشيل فوكو عن الطبيعة الإنسانية (مناظرة بين نعوم تشومسكي وميشيل فوكو)، تر: أمير زكي، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2005م.

11- الرضوي السيد إبراهيم: شرح لامية العرب، دار الفارابي للمعارف، الشارقة، دوار الساعة، ط1، 1430هـ، 2009م.

12- زايد علي عشري: إستدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1417 هـ، 1997م.

13- ظاهر عادل: الشعر والوجود (دراسة فلسفية في شعر أدونيس)، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط1، 2000م

14- فريدريتش: في جينالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيتي، دار سيناثرا،المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010م.

15- فوكو ميشال: إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، 1990م.

16- فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، سالم يقوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال أسطفان، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت- لبنان، 1989م- 1990م.

17- فوكو ميشال: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المكز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2006.

18- فوكو ميشال: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام عبد العالي، دار التوبقال للنشر، المغرب، ط2 2008م.

19- فوكو ميشال: حفريات المعرفة، تر: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1987م.

20- المصدق حسن: البيولوجيا السياسة بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة (أوهام الوعي الذاتي والشفافية عند ميشال فوكو)،
21- مهيبل عمر: البينوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، ط2، 1993.
22- نيتشه محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت (دروس الجامعة التونسية)، مركز الإنماء الحضري، حلب، ط1، 1997م.
23- ولد أباه السيد: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1414هـ- 1994م

المجلات:

1-التليلي عبد الرحمان: فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟ عالم الفكر، العدد4، المجلد 30، أفريل 2 يونيو، 2002.
2-كوتينق غاري: ميشيل فوكو، تر: فريق حكمة، مجلة حكمة 2017م.
3-مجلة العرب الثقافي، العدد11، الخميس 09- 08- 2007م.

المواقع الإلكترونية

1- https://ar.wikipedia.org/wiki/سعيد_السريحي
2- https: //ar.wikipedia.org/wiki/ أدونيس شاعر
3-بلعقروز عبد الرزاق: الأصول النيتشوية لنظريات النقد لمابعد حداثية من الهوية والتطابق إلى المنظورية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، ع09، أكتوبر 2009م، تاريخ الإطلاع: 17 نوفمبر 2018، نقلا على الرابط الإلكتروني:
https://revues.univ.setif2.dz/index.php?id=450

الفيديوهات:

1-فيديو بعنوان: الحضور الأركيولوجي في الفكر العربي المعاصر،عمر زرفاوي، 3 جانفي 2019، www.youtaube.com، أنظر الدقيقة 06:12.

الملاحق

«لاميّة العرب» (مختارات)

١ أقيموا بني أمّي صدور مطيّكم
فإنّي إلى قومٍ سواكم لأَمْيلُ

٢ فقد حُمّت الحاجات، والليل مُقْمِرٌ
وشُدّت لِطيّاتٍ، مَطايا وأرحُلُ

٣ وفي الأرض مَنْأى للكريم عن الأذى
وفيها، لمن خاف القِلى، مُتَعَزّلُ

٤ لعمركَ ما في الأرض ضِيقٌ على امْرىءٍ
سرى راغباً أو راهباً وهو يَعقلُ

٥ ولي دونكم أهْلون: سِيدٌ عَمَلَّسٌ
وأرْقَطُ زهلولٌ، وعَرْفاء جَيْألُ

٦ همُ الرّهطُ، لا مُسْتَودع السرّ ذائِعٌ
لديهم، ولا الجاني بما جَرّ، يُخذَلُ

٧ وكلُّ أبيٍّ باسِلٌ، غير أنني
إذا عَرضَتْ أولى الطّرائدِ، أبْسَلُ

---

(٢) حُمّت: جاءت، حضرت. طِيّات: غايات.

(٥) سِيد: ذئب. عَمَلَّس: سريع. أرقط: نمر. زُهْلول: أملس. عَرْفاء: طويلة العُرْف. جَيْأل: ضَبُع.

٨ وإن مُـدّتِ الأيـدي إلى الـزّاد، لم أكـن
بـأعْـجلهـم، إذ أجشـع الـقـوم أعجـلِ
٩ ومـا ذاك إلا بَـسْـطَةٌ عـن تَـفـضّـلٍ
عـلـيـهـم، وكـان الأفـضـلَ المـتـفـضّـلُ
١٠ وإنّي كَـفـانـي فَـقْـدَ مـن لـيس جـازيـاً
بـحـسـنى، ولا في قُـرْبـهِ مُـتـعـلّلُ
١١ ثـلاثـةُ أصـحـابٍ: فـؤادٌ مُـشَـيَّـعٌ
وأبـيض إصْـلـيـتٌ، وصـفـراء عَـيْـطَلُ
١٢ هَـتـوفٌ مِـن المُـلْسِ المـتـونِ يَـزيـنـهـا
رصـائـعُ قـد نِـيـطَتْ إلـيـهـا ومَحْـمـلُ
١٣ إذا زَلّ عـنـهـا الـسّـهـم، حَـنّـت كـأنّها
مُـرَزّأةُ عَـجـلى، تُـرِنُّ وتُـعْـوِلُ
١٣ ولـسـتُ بِمـهـيـافٍ، يـصـفـني سـوامَـه
مجـدّعـةٌ سـقـبـانها وهـي بُـهّـلُ
١٤ ولا جـبـأٍ أكهى، مُـربٍّ بِـعـرسـهِ
يـطالِـعـهـا في شـأنـهِ كـيـف يَـفْـعَـلُ
١٥ وَلا خَـرِقٍ هَـيْـقٍ، كـأنّ فـؤاده
يـظلّ بـه المُـكّـاءُ يـعـلو ويَـسْـفـلُ

(١١) مشيّع: شجاع (شُيّع بقوة قلبه). إحليت: صقيل. عَيْطَل: طويلة العُنُق، ناقة.
(١٢) هَتوف: ذات صوت.
(١٣) مِهْياف: يأخذ إبله بعيداً، طلباً للمرعى، فيعطشها ويتعبها. مجدّعة: سيئة الغذاء. سقبان: صغار الجمال. بُهّل: مُهْمَلة (أبْهل الناقة: أهملها).
(١٤) جَبأ: جبان. أكهى: سيء الخُلُق. مُربّ: مُقيم. عِرْس: زوجة.
(١٥) خَرِق: أحمق، لا يحسن الصَّنْعة (الخَرَق: الدُّهش من خوفٍ أو حياء، أو أن يُبهتَ فاتحاً عينيه ينظر). الهَيْق: ولد النّعامة (الدقيق، الطويل). المُكّاء: طائر (مَكا مكْواً: صفر، ونفخ).

١٦ ولا خالف داريّة متغزّل
يروح ويغدو داهناً يتكحّلُ
١٧ ولستُ بِعَلّ، شرّه دون خيره
ألَفٌ إذا ما هجته، ارتاعَ، أعزلُ
١٨ ولست بِمِحْيار الظّلام، إذا انْتَحت
هدى الهَوْجل العَسّيف، بَهْماءُ هَوْجَلُ
١٩ إذا الأَمْعَزُ الصّوّانُ لاقى مناسِمي
تطايَر منه قادِحٌ وَمُفَلَّلُ
٢٠ أديم مِطال الجوع حتّى أُميتَه
وأضرب عنه الذّكر ضَعْفى، فأذهلُ
٢١ وأَسْتَفّ تُرْبَ الأرض كيلا يُرى له
عَليَّ مِن الطَّوْل امرؤٌ متطوّلُ
٢٢ ولولا اجتناب الذّأم لم يُلْفَ مَشْرَبٌ
يُعاش به، إلا لَدَيَّ، ومأكَلُ
٢٣ ولكنّ نَفْساً حُرَّةً لا تُقيم بي
على الذّام إلا رَيْثَما أتحوّل
٢٤ وأطوي على الخَمْصِ الحوايا كما انطوت
خيوطةُ ماريٍّ تُغار وتُفْتَلُ

---

(١٦) الخالف: المتخلّف عن الخير. داريّة: يلازم الدار.
(١٧) العَلّ: من يزور النّساء كثيراً، ومن تقبّض جلده من مرض. ألَفّ: من لا يغزو.
(١٨) محيار: محتار. الهوجل: الأحمق. العِسّيف: المتعسّف أو الذي يسير على درب عوجاء. بَهْماء: قَفْر. الهوجل: المفازة البعيدة.
(١٩) الأمعز: المكان الصّخريّ. الناسِم (مَنْسِم): خُفّ البعير (القَدَم).
(٢٣) الذّام: الضّيم والعار.
(٢٤) الخَمْص: الجوع. الحوايا: الأحشاء. الماريّ: الثّوب الخَلَق.

٢٥ وأغدو على القُوتِ الزّهيد، كما غدا
أزَلُّ، تَهاداه التّنائف أطْحَلُ
٢٦ غدا طاوياً يعارِضُ الرّيح، هافِياً
يَخُوت بأذناب الشّعاب ويَعْبِلُ
٢٧ فَلمّا لَواهُ القُوت، من حَيثُ أُمّه
دعا، فأجابَتْه نَظائِرُ نُحّلُ
٢٨ مهلهلةٌ، شِيبُ الوجوهِ، كأنّها
قِداحٌ بكفّيْ ياسرٍ، تَتَقلْقَلُ

٢٩ فَضَجّ وضَجّت بالبَراحِ، كأنّها
وإيّاه، نُوحٌ فوقَ علياءَ، ثُكّلُ
٣٠ وأغْضى وأغْضَت، واتّسى واتّسَتْ به
مَراميلُ، عزّاها وعزّته ـ مُرْمِلُ
٣١ شكا وشكت، ثم ارعوى بعد وارعوتْ
ولَلصّبرُ، إن لم ينفع الشّكوُ، أجملُ

---

(٢٥) الأزَلّ: الذئب. التنائف: القفار. أطحل: بلون الطُّحْلة ـ لون بين الغُبْرة والسّواد ببياض قليل.
(٢٦) هافياً: هَفَا الرَّجل زَلّ وجاع. يخوت: يَنْقَضّ. يَعْبِل: يضطرب في عَدْوه ويهزّ رأسه.
(٢٧) لَواهُ: ثناه وأماله.
(٢٨) الياسر: المقامر.
(٢٩) البَراح: القفر.
(٣٠) مراميل: جائعة. مُرْمِل: جائع، (نافد الزّاد).

٣٢ وتَشْرب أسْآري القَطا الكُدْرُ، بعدما
سَرَت قرباً، أضناؤُها تَتَعَلْعَلُ
٣٣ هَمَمْتُ وهَمّت، وابتدرنا وأسدلت
وشَمّر مني، فارِطٌ مُتَهمِّلُ
٣٤ فولّيتُ عنها وهي تكبو لعقره
يُباشِره منها ذقونٌ وحَوْصَلُ
٣٥ كأنّ وغاها حَجْرُتيهِ، وحوله
أضاميمُ من سَفْر القبائلِ، نُزَّلُ
٣٦ توافين مِن شَتَّى إليه، فَضَمَّها
كما ضمَّ أذوادَ الأصاريم مَنْهَلُ
٣٧ فَعبَّت غشاشاً، ثم مَرّت كأنّها
مع الصّبح، ركبٌ من أحاضة، مُجْفِلُ

٣٨ طريدُ جناياتٍ تياسَرْنَ لحمه
عقيرتُه لأيّها صُمَّ، أوّلُ

---

(٣٢) أسآر (ج. سؤر): بقايا. القَرَب: السَّير في الليل. الكُدْر: (الكُدْريّ) غُبْرٌ الألوان، رُقْش الظهور، صُفْر الحلوق.
(٣٣) متهمّل: سائرٌ، ليلاً نهاراً.
(٣٤) العُقْر: مكان الساقي من الحوض.
(٣٥) الوغى: الصّوت والجلبة. الحَجْر: نَقا الرّمْل (القِطْعة تَنْقادُ مُحْدَوْدِبةً).
(٣٦) أذواد (ذَوْد): بين الثلاثة إلى العشرة من الإبل. أصاريم (صِرْمة): قطعة من الإبل تبلغ زهاء الثلاثين.
(٣٧) غِشاش: شُرْبٌ قليلٌ أو عَجِلٌ. أحاضة: قبيلة من الأزد.
(٣٨) تَياسَرْن: (الياسر: الجازِر ـ القاسم). عقيرة: نفس أو جسد.

٣٩ تَـنـام، إذا مـا نـام، يَـقْـظَى عـيـونُها
حـثـاثـاً إلى مـكـروهـهِ، تَـتَـغَـلْغَـلُ
٤٠ وإلْـفُ هـمـومٍ مـا تـزال تـعـودُه
عـيـاداً كَـحُـمّى الـرِّبْـعِ، أو هـيَ أثْـقَـلُ
٤١ إذا وردَت أصـدرتُـهـا، ثـم إنّها
تَـثـوبُ فـتـأتي مِـن تُـحَـيْـتُ ومِـن عَـلُ
٤٢ فـإمّـا تـريـني كـابْـنَـةِ الـرَّمـل ضـاحـيـاً
عـلى رقّـةٍ، أحْـفَـى ولا أتـنـقَّـلُ
٤٣ فـإنّي لَـوْلَى الـصَّـبْـر أجْـتـابُ بَـزَّهُ
عـلى مِـثـل قَلب الـسِّـمْـعِ، والحـزم أفـعـلُ
٤٤ وأُعْـدم أحـيـانـاً وأغْـنـى، وإنّـمـا
يَـنـال الـغِـنى ذُو الـبـعـدةِ المتَبـذّلُ
٤٥ فـلا جَـزِعٌ مـن خـلّةٍ، مـتـكـشّـفٌ
ولا مَـرحٌ تحـت الـغِـنى أتَخـيّـلُ
٤٦ ولا تـزدهـي الأجـهـال حـلمـي، ولا أرى
سـؤولاً بـأعـقـاب الأقـاويـلِ، أنْـمِـلُ

---

(٣٩) حِثاثاً: سراعاً.
(٤٠) حُمّى الرِّبْع: التي تأتي كلّ أربعة أيام.
(٤٢) ابنة الرمل: الأفعى. ضاحياً: مكشوفاً.
(٤٣) أجتاب: ألبس. السِّمْع: ابن الذئب من الضَّبُع، يزعمون أنّه لا يموت حَتْفَ أنفِه كالحيّة، وهو في عدوه أسرع من الطير (كما يزعمون).
(٤٤) المتبذّل: غير المبالي.
(٤٥) خِلّة: حاجة. متكشّف: يظهر حاجته للناس. أتخيّل: أتكبّر.
(٤٦) تزدهي: تستخفّ. أنمل: لم يستقرّ في مكان.

٤٧ ولـيـلة نَحْسٍ يَـصْـطَلي الـقـوسَ رَبُّـهـا
وأَقْـطُعَـه الـلاتي بـهـا يـتـنَـبَّـلُ

٤٨ دَعـسـتُ عـلى غَـطْشٍ وبَـغْشٍ، وصُـحْـبـتي
سـعـارٌ وإرْزيـزٌ ووجْـرٌ وأفْـكَـلُ

٤٩ فـأَيَّمْـتُ نِـسْـوانـاً، وأيْـتَـمْـتُ إلْـدَةً
وعـدتُ، كـما أَبْـدأْتُ، والـلّيـل أَلْـيَـلُ

٥٠ وأصبـح عَـنّي بـالـغُـمَـيْـصَـاءِ، جـالـسـاً
فـريـقـان: مـسـؤولٌ وآخَـرُ يَـسْـأَلُ

٥١ ويـومٍ مـن الـشِّـعـرى يـذوب لـوابُـه
أفـاعـيـه، في رَمْـضـائـهِ، تَـتَـمـلْـمَـلُ

٥٢ نـصـبْـتُ لـه وَجْـهـي، ولا كِـنَّ دونـه
ولا يـسْـتر، إلّا الأَتْـحـمـيُّ المُـرَعْـبَـلُ

٥٣ وضَـافٍ، إذا هَـبّـت لـه الـرّيـح، طـيّـرتْ
لـبـائـدَ عـن أعـكـافـهِ، مـا تُـرَجَّـلُ

---

(٤٧) الأقطع: السّهام.

(٤٨) غَطْش: ظلمة. بَغْش: نوع من المطر. سعار: شدّة الجوع والعطش. إرْزيز: بَرْد، صقيع. وجْر: كهف (حفرة تُجعل للوحش). أفكل: رعدة.

(٤٩) أيّمهن: جعلهنّ أرامل. إلدة: أولاد.

(٥٠) الغُمَيْصاء: العذاب والحيرة.

(٥١) اللّواب: اللّعاب.

(٥٢) الأتحميّ: ثوب. المرعبل: الرقيق، المُهلهَل.

(٥٣) ضافٍ: طويل.

٥٤ بعيدٌ بمَسّ الدّهْن والفَلْيِ، بهدُه
لـه عَبَسٌ عافٍ من الغُسْل، مُحْوِلُ
٥٥ تَرَودَ الأراوي الصُّحْم حولي كأنّها
عذارى عليهنّ المُلاءُ المذيّلُ
٥٦ ويركدنَ بالأصال حولي كأنني
من العُصْمِ أدْنَى، يَنْتَحي الكِيْحَ، أعْقَلُ

---

(٥٤) العَبَس: الوسخ العالقة بإلية الشّاة أو الحيوان. الغُسْل: الماء يُغْسَل به. مُحْول: مضى عليه حَوْل.

(٥٥) الصُّحْمَة سواد إلى صُفرة، أو غبرة إلى سوادٍ قليل، أو حمرة في بياض.

(٥٦) الأعصم من الظّباء والوعول ما في ذراعيه أو أحدهما بياض، وسائره أسود أو أحمر. (العصم) أدْنَى الظبي: طال قرناه حتى كادا أن يبلغا ستة. الكيح: عُرْض الجبل. أعقلُ: أكثر مناعةً أو عالٍ. العَقْل: الحصن، الملجأ. السّيّد، الأكرم.

الفهرس

المحتـوى	الصفحة
شكر وعرفان	/
مقدمة	أ-هـ
المدخل: الحفريات الفوكويّة: الأصول النظرية والمقولات المنـهجيّة	
تمهيد	**7**
أولا: فوكو وديكارت وتقويض ميتافيزيقا العقل	**8**
ثانيا: فوكو ونيتشه الجينالوجيا والأركيولوجيا – مقولة الأصل-	**13**
ثالثا: بين التاريخ والأركيولوجيا	**20**
رابعا: من الأركيولوجيا الفوكويّة إلى الجينالوجيا النيتشويّة	**22**
خامسا: مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو	**23**
الفصل الأول: كلام البدايات: شعرية الرفض في لامية العرب.	
تمهيد	**38**
أولا: الفوكويّة في الخطاب الأدونسي	**39**
أ-الحفر في الأصول	**40**
ب-النّص الأدونسي: إختراق ثم تجاوز وإنقطاع	**43**
ثانيا: شعرية الرّفض في لامية العرب	**47**
أ- القبيلة/ المؤسسة والصعلوك/ المجنون	**50**
ب-حقيقي أم سلطويّ؟	**54**
الفصل الثاني: العشق والجنون دولة العقل وسلطان الهوى :الحضور الفوكويّ في الفكر العربي المعاصر.	
تمهيد	**62**
أولا: الدولة الأمويّة/السلطة، والمجنون/العاشق.	**64**
ثانيا: كيف نظر الفقيه للعاشق/المجنون؟	**74**
أ- ابن الجوزي يدين العاشق	**75**

خاتمة	**89-85**
قائمة المصادر والمراجع	/
الملاحـق	/

ملخص:

يندرج هذا البحث في إطار الدراسات النقدية التي تعني بالقراءات النقدية المعاصرة للتراث العربيّ ضمن إطار مبدأ المثاقفة، حاولنا فيه إبراز كيفية توظيف النقاد العرب لمفاهيم ومناهج غربيّة في قراءة التراث العربي.

ونظرا لأهمية هذه الإشكالية، إشكالية علاقة النقاد العرب المعاصرين بالنقد الربي بالتراث العربي. اِرتأينا أن نساهم بشيء لو بسيط في إضاءة هذه القضية في بحثنا الموسوم بـ " **الحفريات التأويلية**" معتمدين الهرمينوطيقا كآلية من آليات نقد النقد للتعرف غلى الخلفيات المعرفية التي استندا عليها الناقدان أدونيس وسعيد السريحي في تكوين أرائهم النقديّة ومدى حضور الفكر الفوكويّ في كتابيهما. "**كلام البدايات**" "**العشق والجنون**".

وتوصلنا في النهاية إلى أن الناقدين اِكتفيا فقط بترجمة هذه الأفكار الغربية وتطبيقها على التراث العربي دون إضافة فوقعا في ما يسمى " بالتأويل المغلول أو القراءة الإسقاطية.

Résumé

Dans cet exposé on présente les travaux qui critiquent les études contemporaines du patrimoine orale dans le cadre du principe de interculturalite dans lequel nous avons essayé de démontrer comment les critiques arabes ont employé des notions et des approches oscydentales pour étudier le patrimoine arabe.

Cette problématique fait apparaitre la relation entre les critiques arabes contemporains, les critiques oscydentauxet le patrimoine arabe.

Nous avons essayé d'éclaircir ce sujet à travers cette recherche qui est intitulée **"Fouilles d'interprétation"** dans laquelle nous avons admis **"la herméneutique "** comme mécanisme de critique afin de découvrir le antécédents cognitifs sur lesquels **" Adonis"** et **" Said srihi "** ont appuyé leurs points de vue dans leurs œuvres **" Kalam El Bidayat"** et **"El ichque wa el djounoune dawlate al akle wa soultane el hawa fi athacafa al arabia"** Nous sommes parvenus a la fin de cette étude que es deux critiques ont seulement traduit les idées oxydentales et ils l'ont appliquées sur le patrimoine arabe sans rien ajouter, alors ils sont tombés dans ce qu'on appelle Interprétation rejetée ou les lectures projection.