حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٨ (عدد أكتوبر – ديسمبر ٢٠٢٠)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

الأسس الفلسفية لتحليل الخطاب في الدراسات ما بعد الحداثية

عارف عبد صايل*

العراق– جامعة الانبار– كلية الآداب – قسم اللغة العربية

المستخلص

فإن الدراسات النقدية الأدبية الحداثية توقفت أو كادت مع بروز نزعة جديدة في التفكير الفلسفي، وأن هذا التفكير الجديد والذي وسم مرحلة ما بعد الحداثة لم يجد تطبيقه الفعلي بعد في اتجاهات نقدية أدبية مرافقة ومتوائمة معه، ومن هنا فإن محاولتنا هذه هي محاولة في الآن نفسه في تشجيع البحث النقدي المعاصر لأن يتوجه صوب الاهتمام بالفكر الفلسفي وتبيان أصوله ومبادئه لأن هذه الأصول تعد أصولا فكرية لأي فكر نقدي أدبي معاصر.

ومن هنا اهتم البحث بتبيان مصطلح الخطاب لغة واصطلاحا في الدراسات المعاصرة في المطلب الأول، ثم انتقل إلى وضع خريطة مبسطة لاتجاهات تحليل الخطاب في التفكير الحداثوي في المطلب الثاني، ومن ثم تم الانتقال إلى تبيان الأسس الفكرية التي يقوم عليها تحليل الخطاب في الدراسات ما بعد الحداثوية، تلته خاتمة وأهم مصادر البحث.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب– الحداثية– الفلسفة– النقاد

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب – جامعة عين شمس ٢٠٢٠.

المطلب الأول: الخطاب لغة واصطلاحا.

كانت الدراسات المعرفية وما زالت تسير على هدي من منهجيات وأسس أصبحت الآن توسم بأنها زائفة ومتكلفة ومتوهّمة، وقد أنتجت أوهامُها خطلاً في الرؤية على حدّ تعبير ألتوسير، ممّا أنتج بدوره ذلك الخطاب المتكلّف الذي لا يمكن أن يوصف سوى بأنّه مغالطي – سوفسطائي كان قد وضع من أجل مصالح وغايات تعزز تلك الأوهام وتكرّسها.

وها نحن الآن نقف على أعتاب خطوة جديدة نأمل أن تخلّصنا من أوهام المعرفة التقليدية ورؤيتها الزائفة، ومن ثمّ خطابها المتكلّف، خطوةٌ سوف نحاول أن نرسم خطّها البياني المتعرّج وصولاً إلى قمة المنحنى، وما دام الوهم والزيف لا ينكشفان إلا من خلال لعبة التستّر التي قادها الخطاب التقليدي، فمن الحريّ بنا أن نكتشف لعبة هذا الخطاب من خلال موقف نقدي جذري لا يبتغي وضع النقط على الحروف، كما حاول ابن رشد أن يفعل في فصل المقال، ومن قبله الرواقيون حينما أعادوا كلَّ شيءٍ إلى عمليته بعيداً عن علميته، وكما حاول بعدهما كانط في نقده للعقل العملي المجرد والعقل المحض المجرّد. لا يبتغي كلَّ ذلك، فهو موقفٌ لا يبتغي أن يعدّل بقدر ما يبتغي أنْ يخلق من جديد، ولا يبتغي أن يقول القول الفصل بقدر ما يبتغي أن يطرح القول الممكن، وفي النهاية لا يبتغي أن يعيد التوزيع بقدر ما يبتغي أن يعيد للتشتّت جماليتَه، وأن يعيد للاختلاف أحقيّته في الوجود، إنه بكل بساطة موقفٌ افتتاحي بدل أنْ يكون إغلاقياً.

وما دام الخطاب هو الموضوع المدروس، فمن الحريّ به أن يكون منهجَ الدراسة في الوقت ذاته، هذا المنهج الذي ارتأينا أنه الممثّل الأفضل لخطوةٍ نقدية جذرية كهذه، سوف نحاول في هذا البحث دراسة الخطاب وكيف تغيرت مفهوماته في الاتجاهات النقدية الحديثة ومن ثم في الاتجاهات ما بعد الحديثة، وفق منهج استعراضي عسى أن يسهم في تقديم فائدة للدارسين والباحثين عن المعرفة حول الخطاب عموما.

ولكي يحاول البحث الوصول إلى مسعاه تطرق إلى تمهيد يتناول مفهوم الخطاب لغة واصطلاحا ثم انتقل إلى المطلب الأول: الخطاب في الدراسات النقدية الحداثية ومن ثم إلى المطلب الثاني: الخطاب في الدراسات النقدية ما بعد الحداثوية، وختم البحث بخاتمة تبين أهم النتائج التي توصل إليها وقائمة بالمصادر المعتمدة فيه.

وليس هذا العمل إلا بادرة أجد انها قد تكون نافعة لدارسي الخطاب والباحثين عن مفهومه واتجاهاته عسى أن يسهم في أن ينير شمعة ولو ضئيلة الضوء على الدراسات النقدية الحديثة، فإن كان فيه من خير فهو بمن الله وفضله، وإن كان فيه من نقص فهي شهادة بأن الكمال لله تعالى وحده ومنه نطلب العون ونرتجي، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الخلق أجمعين.

مفهوم الخطاب لغة واصطلاحا

ينبغي علينا من أجل إيضاح تحليل الخطاب أن نتعرَّف أولا على مصطلح الخطاب، فما هو الخطاب لغة؟ ومن المعروف أن هذا المنهج النقدي جاءنا من الغرب ولذا يتوجب علينا أولا أن نقف عند المصطلح في الدراسات الغربية ومن ثم نجنح نحو التعرف على مقابله العربي لنتعرف على الموافقة بينهما ونطلق حكما على صحة الترجمة للمصطلح.

الخطاب(Discourse) في اللغة الإنكليزية يعني اللغة أو الكلام"[١]" كما يمكن أن يعني علاقة اجتماعية"[٢] وأن يشير إلى الدلالة المهجورة، وإلى عُرْف اجتماعي"[٣]" واستعماله الشائع يختص بالحوار والمحادثة – المستعمل في اللاتينية المتأخرة –"[٤]" أو التفكير، وهو معنى قديم استعمله الشاعر(جوسر) في القرن الرابع عشر الميلادي"[٥]" وهو يدل على ذلك من خلال خمس سمات أساسية فيه، أوّلها شفويّته"[٦]" مع إمكان أن يكون كتابياً، وثانيها سمة التبادل فيه"[٧]" فهو لا يقتصر على التعبير المنفرد أو الحوار الداخلي مع إمكان أن يكون ذا

سمة خطابية– انفعالية أمام حشدٍ من المستمعين (وعظي)، وثالثها سمة التسلسل"[٨]" التي تضم التنظيم والتدرج والتعاقب والعقلانية والمنطقية، ورابعها سمة التوسع والإطناب والاستطراد"[٩]" وخامسها سمة الرسمية"[١٠]" ومع ذلك فثمة معانٍ ودلالات أخرى، أصبحت مهجورة الآن من مثل دلالته على عملية القتال والأصوات الموسيقية"[١١]" والتي يبدو أنها لم يبق لها أيُّ حضور في الاستعمال المعاصر، ومع ذلك فقد ظلّ أصله اللاتيني(Discursus) الذي يعني يهيم على وجهه"[١٢]" يمارس بعض الحضور في بعض الاستعمالات وخصوصا في المفهوم المعاصر له والذي سنبين لاحقاً أشكاله المهمّة. ويبدو أنّ ذلك ناتج من أصل المفردة المتكوّن من السابقة التي أصبحت جزءاً من الكلمة وهي(Dis) والتي تعني بعيداً (away) أو الانفصال (part) والتي أضيفت إلى (cursus) اللاتينية والتي تعني الركض (run) أو الهرب"[١٣]" لتصبح الركض ذهاباً وإياباً"[١٤]" بما يقترب وفهم مجدي وهبة لها (يهيم على وجهه) أو (يجري من هنا وهناك)، لقد كان لبعض هذه الدلالات حضور لدى اتجاهات معينة فيما غابت أخرى عنها وعلى العكس من ذلك استغلت اتجاهات أخرى دلالات مغايرةً لتلك الأولى لتشدد على جوانب معيّنة وتهمّش دلالاتٍ عدَّتها غير مهمّة أو لا تمارس حضوراً في الفهم الحقيقي للمصطلح وهذا ما سنلاحظه عندما نتناول تلك الاتجاهات.

وعلى العموم فإن مصطلح (Discourse) هذا قد ترجم إلى العربية على الأغلب على أنه (الخطاب)"[١٥]" وهو مصدر مشتقٌ من الفعل(خاطبَ، يخاطب) وهو فعل متعدٍّ، أما الفعل (خطب، يخطب) فهو فعلٌ لازمٌ ومصدرُه (خَطْبٌ) والخطب :الأمر والشأن والحال صَغُرَ أَمْ عَظُمَ أو سبب الأمر"[١٦]" ومنه الخُطبة وهو اسم الكلام الذي يلقى على المنبر وصفتُه (خطابة)"[١٧]"، أما الخِطبة بالكسر فهي طلب المرأة للزواج"[١٨]" ولكن هذا لا يعني أن معناها الطلب فهي أيضاً تطلق على الكلام الذي يقال عند الطلب والأمر نفسه عند قولهم:(فلان يخطب عمل كذا: يطلبه... وأخطبك الأمر... وأخطبني: من طلبت إليه حاجة فأطلبني)"[١٩]" وهو مجاز يطلق على أسم الكلام الذي يقال عند طلب الشيء وحتى في قولنا:(أخطبك الصيد: أمكنك ودنا منك يقال: أخطبك الصيد فارمه)"[٢٠]" فإنه يعني أنه أصبح قريباً حتى أصبح كأنّه يجيبك كلاماً إلى طلبك إياه وعلى هذا نجد أن الخطب مجازٌ يطلق على الشأن أو الأمر وهو في حقيقته يعني الأمر الذي يقع فيه المخاطبة والكلام"[٢١]" ولا يستطاع السكوت عليه لا بسبب عظمه أو قوته بل بسبب أهميته فقد يكون الخطب أمراً صغيراً أو يسيراً كما مرّ معنا ولكنه مع ذلك مهمٌ ينبغي الكلام عليه. ومن هنا نجد أنّ المخاطبة والخطاب هما الأساس في وضع الخطّب نفسه ورسم حدوده.

والخطاب مراجعة الكلام بمعنى التخاطب"[٢٢]" أي التبادل أو الأخذ والردّ فيه والمشاورة واستعمله الحجاج في قوله:(أمن أهل المحاشد والمخاطب) بمعنى كثرة الخطب والحث فيها على الخروج والاجتماع للفتن"[٢٣]" بمعناه التحريضي العاطفي ولذلك يرتبط بمعنى الخطبة عند العرب والتي هي الكلام المنثور المسجّع أو الرسالة التي لها أوّل وآخر"[٢٤]" ويلخص ذلك أحمد بن فارس قائلاً:(الخطاب كل كلام بينك وبين آخر)"[٢٥]" ويبدو أن هذا الكلام يمكن أن يأتي على شكلين فقد استعمل بمعنى القوة والشدّة كما مرّ معنا في قول الحجاج وكما ورد في قوله تعالى:(وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب)"[٢٦]" وفصل الخطاب(هو أن يحكم بالبيّنة أو اليمين وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل ويميّز بين الحكم وضدّه وقيل فصل الخطاب: أما بعد... وقيل... الفقه في القضاء)"[٢٧]" فالفصل الحكم والقطع في مسألة يدور حولها الكلام وهو أمر يعطى لمن يمتلك قدرةً عليه وهو ما يجعل منه مركز قوّة وإقناع. ومع ذلك فقد يستعمل الخطاب بمعنى التّوسّل والطلب كما مرّ معنا وكما ورد في قوله تعالى: (ولا تخاطبني في الذين ظلموا)"[٢٨]" ومن هنا نلاحظ أنّ

الاصطلاحين– العربي والإنكليزي– يشتركان في عدّة دلالات تبيح اختيار المصطلح العربي" الخطاب " بوصفه مقابلاً للمصطلح الإنكليزي(Discourse) ومنها التبادل (المراجعة)، والسمة الصوتية والرسمية: (القوّة والمنبر والحثّ) والتحديد المنطقي واعتماده على العاطفة، وحصوله بين اثنين على شكل نقاش–ليس من الشكل الذاتي أو الحوار الداخلي– كما يمكن أن نلمح فيه سمة التوسّع والإطناب (من الخطبة والخطابة) ولكنّهما يفترقان في الإشارة إلى اللغة بشكل عام والعرف الاجتماعي أو العلاقة الاجتماعية والتفكير والقتال والأصوات الموسيقية والركض أو الانفصال وهي دلالاتٌ– ما عدا إشارتها إلى اللغة والعرف أو العلاقة الاجتماعية والتفكير– يجب أخذُها في الحسبان في وضع المصطلح وفي تناوله بوصفه منهجاً للتحليل"[٢٩]"، أقول: إنها دلالاتٌ يمكن مع ذلك استنتاجها من المصطلح العربي في(خطوب الدهر)"[٣٠]" بدلالتها الشمولية وفي (أخطبَك بمعنى أمكنك) حيث يصبح من الممكن مخاطبة كل شيء، أو غيرها من الاستعمالات المجازية. وهو ما لا يشكّل نقصاً في دلالة المصطلح العربي (الخطاب) بوصفه مقابلاً للمصطلح الإنكليزي (Discourse)، لأن الدلالات الرئيسة موجودة في المصطلح العربي وأما الثانوية تلك التي لم نعثر عليها فيه فمن الممكن تجاوزها بوصفها غير مستعملة أو غير مهمة في وضع منهجية تحليل الخطاب.

المطلب الثاني: الخطاب في الدراسات الحداثوية

ما دام موضوع دراستنا، ومنهجيتنا: الخطاب فمن الحري بنا أن نقوم باستعراض هذا المفهوم في الاتجاهات النقدية المنضوية تحت لافتة نظرية المعرفة من أجل التمكّن أيضاً من استبعاد مفاهيمها الخاطئة حوله، ورسم أبعاد ما يصحّ منها عنه، وهي أبعاده المتجاوزة للنظرية التقليدية.

لقد استُعمل الخطاب أول الأمر– بوصفه منظوراً تحليلياً– لدى الألسنيين"[٣١]" بشكله الفردي أمام نسق أوسع استناداً إلى صياغة دي سوسير الشهيرة لثنائية الكلام – اللغة وإطارها الشامل: اللسان، فهو يقول بأن(اللسان له جانب فردي وجانب اجتماعي ولا يمكن أن نتصوّر أحدهما بغير الآخر)"[٣٢]" أي أننا نميز بين الجانب التنفيذي الكلام (Parole) وهو فعل فردي عقلي مقصود وبين الجانب الجمعي اللغة (language) بوصفها نتاجا اجتماعيا لملكة اللسان"[٣٣]" وعلى هذا الأساس نجد لدى الألسنيين تحديداً عاماً للخطاب على أنه(الصياغة الشكلية للكلام)"[٣٤]" وبما أن هذه الصياغة الشكلية كلام فردي فـ (من الممكن أن نسمي كل مقاربة تتخذ لها موضوعاً للوصف وحدة لغوية أكبر من الجملة تحليلاً للخطاب)"[٣٥]" أو على وفق تعريف هاريس بأنه – أي الخطاب – كلام متصل أو ملفوظ طويل أو متتالية من الجمل وشرطه الأساس هو أنّه متتالية منسجمة من الملفوظات"[٣٦]" وهذا الانسجام يتعلق بمستوىً أعلى من الجملة ولذا فالخطاب هو استعمالنا الآني للسان"[٣٧]" ومن الممكن أن ننظر إلى نظام الخطاب على أنه (شكل... للخطاب يتوفر على خصائصه اللسانية المتميزة، نظمية، معجمية، دلالية)"[٣٨]" وشكل الخطاب يعني مجموع علاقاته المختلفة مما ينتج بنية معينة، كما يؤكد د. عز الدين إسماعيل: (إن للخطاب بنية لا تنفكّ من اللغة ولكنها ليست اللغة وهي... بنية كلية عامة... تتمثّل في المقدمة، المشكلة، الحل، الخاتمة، بالإضافة إلى بنيات جدالية متعددة الأنواع، ومهمة النظرية العامة للخطاب هي تصنيف هذه الأقسام والقواعد ووظائفها النصية الخاصّة)"[٣٩]" .

وعلى الرغم من أن البنية غائبة عن اللغة إلا أن البنية لا تتحدّد دراماياً فشرطها أنها مجموعة علاقات لا زمانية بين العناصر على مستويات مختلفة ويبدو أن سوسير قد تحدّث عن هذه المسألة من الخطاب عندما تناول علم الإشارات (semiology) إذ

يقول:(اللغة(langue) نظام اجتماعي... نظام من الإشارات (system of signs) التي تعبر عن الأفكار... ويمكننا أن نتصوّر علماً موضوعه دراسة حياة الإشارات في المجتمع مثل هذا العلم يكون جزءاً من علم النفس الاجتماعي وهو بدوره جزء من علم النفس العام وسأطلق عليه علم الإشارات (semiology))"[٤٠] فليست اللغة ذات الطابع الاجتماعي، مجرد مخزون من الكلمات بل إنها أيضاً مبادئ للإنتاج والتفسير تم الاصطلاح عليهما بجانبي الدال والمدلول فالأول منهما ينتج على أساس ثانيهما ولذلك جعله سوسير جزءاً من علم النفس الاجتماعي على هديٍ من الحس الباطن لدى كانط وهو يحتوي على جزأين رئيسين وهما مقومات الإشارة وقواعد ارتباطاتها، ولذلك فالإشارات تتّضح بالتحليل للمقومات والقواعد بوصفها أسس إنتاج الخطاب وتفسيره، وهي أسس تتوزع في الكلام الفردي ونستنتجها في اللغة بعد جمع الممارسات الكلامية الفردية.

إن الاهتمام بالبعد الاجتماعي للغة حوّل مفهوم الخطاب من الإنتاج الفردي في مقابل النسق الاجتماعي (اللغة) نحو إنتاج نسقي اجتماعي فبدأت اتجاهات البنوية التكوينية والنصية بالظهور مستهدية بهذا التفكير الاجتماعي الجمعي، ولذلك يعرف بنفسينت للخطاب بأنه (كل قول يفترض متكلما ومستمعا ويكون لدى المتكلم مقصد التأثير في الآخر على نحو ما)"[٤١] مما سمح بدخول المقاصد وأشكال الإنتاج والتفسير فضلاً عن السياق والموقع وغيرها من المسائل التي تحدد الاتصال، وهذا ما سمح لياكوبسون بان يطور مفهومه حول الاتصال المتكون من مرسل ومرسل إليه وسياق وشفرة ومرجعية، ولكن أفضل من طوّر هذا التخاطب النسقي هو باختين الذي يقول: (يتشكل الوعي ويتوحد في الأدلة التي تبدعها مجموعة منظمة في غضون علاقاتها المجتمعية إن الوعي الفردي يتغذى من الأدلة... ويعكس منطقها وقوانينها ومنطق الوعي هو منطق التواصل الأيديولوجي والتفاعل الدلائلي لدى زمرة مجتمعية)"[٤٢] لم يعد الفرد يخلق الخطاب أكثر مما يخلقه النظام المجتمعي الخاص فهو إذن ينتجه الفرد الذي ينتجه النسق الاجتماعي، وسيكون الخطاب على هذا الأساس مظهرا للتحرر والانسياق يقول باختين:(إن جميع مظاهر الإبداع الأيديولوجي وكل الأدلة غير اللفظية تسبح في الخطاب... إن كل دليل منبثق من ثقافة ما بمجرد ما أن يفهم ويسبغ عليه معنى لا يبقى منعزلا بل يندمج ويصير جزءا من وحدة الوعي المكون لفظيا، للوعي قدرة على اقتحامه ومعالجته بشكل لفظي... إن كل إنكار أو تحريف أديلوجي للكائن خلال تشكله كيفما كانت طبيعة مادته الدالة يصاحبه انكسار أديلوجي لفظي... فالكلمة حاضرة في كل أفعال الفهم وكل أفعال التأويل)"[٤٣] هذه الفكرة التي ينهض عليها أساساً خطاب النقد الحديث واتجاهاته المختلفة، فكل اتجاه نقدي إنما هو ثمرة اتجاه ايديولوجي ينظر إلى اللغة بطريقة معينة ، لذلك إن نظرة اتجاه نقدي إلى اللغة تُنتج نسقاً خاصاً أو تعاملاً مختلفاً مع اللغة ، وبالنتيجة فإن تعدد المناهج النقدية يرتبط يتعدد الايديولوجيات الموجودة في اللغة، فالفهم أو التفسير العقلي الفردي قائم على الإنتاج الجمعي الذهني وفي الوقت نفسه فالإنتاج الفردي الذهني قائم على الفهم أو التفسير العقلي الجمعي والنتيجة إن الفهم الفردي قائم على الفهم الجمعي والإنتاج الفردي قائم على الإنتاج الجمعي ولذلك يرفض باختين نفسية الهيئة المجتمعية ويركز على السطح (الكل يوجد على السطح والكل يكمن في المادة وفي المادة اللفظية أساسا إن علاقات الإنتاج والبنية المجتمعية السياسية... يحددان كل الاتصالات اللفظية الممكنة)"[٤٤] وبما أن هذه العلاقات والبنية تحدد شكل الإنتاج فإن فهمها يعتمد على رؤية السطح الشكلي للخطاب، فالخطاب وسيلة إذن لتثبيت العلاقات الاجتماعية أو تطويرها وهو يعكسها ويوضحها أيضا، وقد اعتمدت جوليا كرستيفا على هذا المفهوم كثيرا لتضع نظرية النص والتناص.

ولا يبتعد ألتوسير عن هذا الفهم للخطاب إذ أنه (نظر إلى الأيديولوجية كجسم من أفكار أو فكر، متصورا إياها... كعملية مخاطبة اجتماعية، عملية مقاطعات أو استجوابات منحفرة في أرحام اجتماعية مادية)"[٤٥]" إلا أنه كان يركز على بنية الآيديولوجيا وهي تعمل لفرض منظورها ومن ثم وهي تشكل الخطاب التواصلي على أساس من هذا المنظور ولكي يكشف هذه الآيديولوجيا (أقرّ ذلك المعنى الذي يكشف عما تحت السطح البريء للكلام من نمط مختلف تماما من الخطاب هو خطاب اللاوعي الذي لا يتسم بالبراءة... الأبنية اللاواعية الخفية عن طريق تفسير التحولات... والتناقضات... والأغلاط)"[٤٦]" فهذا اللاوعي يفضح الآيديولوجيا الكامنة خلف الخطابات، وهو يعد أحد أسس التفكير في البنيوية التكوينية، وذلك أننا في هذا الاتجاه نحلل البنية الاجتماعية والبنية اللفظية ونقارن بينهما لنستنتج انعكاس إحداهما في الأخرى، ولكن هذا يحيلنا مباشرة إلى جهود لاكان في اللاوعي اللغوي .

كان فرويد مؤسس مدرسة التحليل النفسي يبحث عن بنى ثابتة للاشعور بوصفها أنساقا تتحكم في الفرد، ولذلك استند إلى مبادئ تشبه المبادئ العقلية الكانطية، ولكنها بنى لا واعية لا يمكن الوصول إليها، وكان جهد لاكان من بعده أنه أراد (الكشف عن أهمية دراسة اللاشعور الفرويدي باعتباره لغة تملك بنية خاصة)"[٤٧]" أي من جانب كونه لغة تتجلى في الخطاب"[٤٨]" وظل لاكان يعدُّ اللغة أداة تكشف هذا اللاوعي وتفضحه في تعثراتها. يصبح التحليل النفسي على هذا الأساس ملاحقة للخطاب الواعي من أجل كشف الخطاب اللاواعي وهذا الأخير هو (اللاشعور يتكلم في كل مكان... كأنما هو مقال بغير قائل أو كلام بلا ذات، أعني قولا لا تنطق فيه الذات بقدر ما ينطق فيه باسمها)"[٤٩]" وهذا الذي ينطق فيه باسمها هو الآخر ذلك الهو الذي يتكلم في باطن الذات ليس هو الأنا أو الأنت، ومن شأن هذا الخطاب أن يعمل عمله بمنأى تماما أو خارجا عن الذات الواعية، وهذا ما عبر عنه لاكان بشكل أوضح حين قال:(إنني أفكر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكر)"[٥٠]" أصبح لدينا خطان من الخطاب الأول الخطاب الواعي الذي يجب أن نبحث فيه عن ثغراته من أجل تجميعها والخط الثاني يتمثل في إعادة تشكيل الخطاب اللاواعي، أو الخطاب الآخر لغائب خلف القائل والمتواري خلف الخطاب الواعي. وهو ما يمكن أن نعثر عليه في كل مكان يرسخه النسق المسيطر، وهكذا حصل لدى لاكان قلب للكوجيتو الديكارتي الـ (أنا أفكر إذن أنا موجود) فالتفكير والوجود منفصلان وعلى العكس فإن التفكير واللا تفكير أو اللا وجود هما المرتبطان، ذلك أن النسق هو (لا وجود) وهو غائب عن التفكير والوجود.

إن نقلة لاكان الكبيرة هي أنه أوضح أن الأنا لا يمكن أن يعبر عن أناه هذه بشكل حقيقي وأن الهو/الغائب هو الذي يعبرها ويخترقها ويعبر من خلالها، ثم أوضح أنه ركّز على الغياب بوصفه المعبر عن الوجود الوجود الحقيقي واستلاب الإنسان من قبل نسق أعلى منه وهي مسائل كانت متضمنة في مشروع كانط إلا أن ميزة لاكان أنه جعل اللغة موازية لهذا الهو الغائب وأشار بدون أن يركز على ذلك كثيرا إلى إمكان أن تكون اللغة هي اللاوعي لأن هذه الفكرة مرفوضة أساسا في نظرية المعرفة فهو (يطلق على هذه اللغة اسم لغة الهو)"[٥١]" أو أن (اللاشعور هو حديث الآخر)"[٥٢]" ، وبهذا فأن لاكان يطيح بفكرة فرويد عن اللاوعي العقلي ويجعل اللاوعي أو اللاشعور لغة يشكلها الآخر المجتمعي الذي يقبع خلف الخطاب الواعي ،ولكن الصلة تبقى (وثيقة عند لاكان بين آخر اللاشعور وآخر الرغبة)"[٥٣]" مما يساعد على خلق التسيد وإثبات الأنا التي يعمل الخطاب على العكس من ذلك على إضاعتها وتشويهها، فهي تظهر هذا الآخر كما أريده أنا لا كما هو على حقيقته وهكذا يتشكل الإنسان بوصفه مسكوناً (من قِبل معنى يخترق كل وجوده دون أن يكون في وسعه فهمه أو أدراك كنهه)"[٥٤]" فما دامت البنية تابعة لنسق أعلى فهي إذن لا يمكن إدراكها، وإنما يمكن تعقب بعض قواعدها عبر الخطاب اللاواعي ومن ثم بعض مبادئها

الأساسية، وهذا ما دفع بحوث تحليل الخطاب لكي تتطور تطورا ملحوظا وخصوصا على يد أصحاب النظريات التأويلية والتفكيكية.

في ضوء ذلك يمكن أن نجمل بأن مفهوم الخطاب كان يستعمل أولا بمعنى الإنتاج الفردي الحقيقي في مقابل نسق أعلى، ومن ثم تحول إلى السؤال: من الذي ينتج الخطاب؟ فنسب إلى آخر متوارٍ خلف الخطاب الواعي هو الخطاب اللاواعي، ومن ثم أصبح الخطاب أخيراً تواصلاً وترابطاً في نسق يسيطر عليه نسق عقلي آخر أعلى منه. ومن هنا يمكن التأكيد على أن نظرية المعرفة التقليدية المنتمية إلى كانط ركزت في جميع مراحلها على النسق الأعلى المسيطر وما يتحول فيها هو النسق الثانوي نسق الإنتاج بوصفها ميزة جوهرية لنظرية المعرفة.

المطلب الثالث: الأسس الفلسفية لتحليل الخطاب في الدراسات ما بعد الحداثوية.

لقد أسهمت هذه الأفكار في اكتمال النظرية الحداثوية باتجاهاتها الكبرى الثلاث، وهكذا يبدو لنا التوافق الكبير بين نظرية المعرفة والحداثة، في مقابل الإبستيمولوجيا وتوافقها مع ما بعد الحداثة (post – modernism) ويبدو أن الحداثة قد خلقت الإنسان الذي نتج من تقاطع العقلي والنسق والتاريخ ولكن (الإنسان الذي تكون في وقت كانت فيه اللغة موقوفة على التبعثر هذا الإنسان نفسه الآن يتبعثر عندما تجتمع اللغة)"[٥٥]" فمفهوم الإنسان الذي كان مسيطرا على المعرفة الحداثوية قد انتهى عصره، وبدأ مفهوم الخطاب بالبروز بوصفه سيطرة جديدة على ساحة التفكير المعاصر، فكثير هو الحديث اليوم عن(واقع إننا قبل أصغر كلمة من كلماتنا نحن تحت سيطرة اللغة وفي حوزتها)"[٥٦]" والحقيقة إنها نتيجة تمخّضت عن تحليل الخطاب في إطار نظرية المعرفة/الحداثة مادام التوصيل يفترض اللغة أداة شفافة تنقل المعاني وأداة للفكر ثم يفترض سيطرة المتكلم على ما يقوله وما يريد قوله، في حين أن اللغة لدى وورف مثلا (لها قانونها الخاص الذي نعرف من خلاله ليس ما يمكن قوله بل وما يمكن إدراكه أيضا)"[٥٧]" فهي التي توجه وعينا نحو المرئي وهي التي تحدد العلاقات الممكنة بما لها من قدرة على احتلال التفكير على شكل أنساق تشبه الخرائط يتحدد بواسطتها شكل التواصل والإنتاج والتفسير، وكان لجهود لاكان أن تقدم تصورات كبيرة نحو تجاوز الحداثة فهو يقول: (أن الدال يعمل بصورة مستقلة عن دلالته وفي غفلة من الذات... نبني ذاتا في اللغة كما نرغب أن تكون أو كما نريد ظهورها... دوالنا تحرف تفكيرنا)"[٥٨]" وبعدما تحطمت فكرة الذاتية مع مشروع الحداثة أصبحت اللغة أي الخطاب هو الذي يتكلم وعلى هذا الأساس يؤكد أبوستيل (على أسبقية الخطاب على اللغة فاللغة ليست سوى النظام المحصل عليه بواسطة التجريد انطلاقا من مجموع أفعال الخطاب)"[٥٩]" الجزئية مما ينتج في النهاية خطابا عاما واحدا، وسوف نعمد هنا إلى تناول أشهر فلاسفة تحليل الخطاب تباعا مبينين جهودهم وآراءهم حوله وهم:

١- لودفيج فتجنشتين.

جاءت النقلة الكبرى في اللغة من لودفيج فتجنشتين الذي قال في رسالته المنطقية الفلسفية (إن حدود لغتي تعني حدود عالمي والمنطق يملأ العالم، فحدود العالم هي أيضا حدوده... إن ما لا نستطيع التفكير فيه هو ما لا يمكن أن نفكر فيه ولذا فإننا لا يمكننا أن نقول ما لا يمكن التفكير فيه... حدود اللغة- اللغة التي أفحصها- تعني حدود عالمي بأن العالم والحياة شيء واحد فأنا هو عالمي، العالم الصغير)"[٦٠]" مماهيا هكذا بين اللغة والتفكير، وهذا ما قاده إلى القول بأننا لا يمكننا أن نقول ما لا يمكن قوله لذلك لا نستطيع أن نفكر فيما لا يمكن قوله وأن المنطق مقابل للغة فـ: (اللغة تستر الفكر... الفلسفة... نقد اللغة)"[٦١]" فغير مهمة الفلسفة لتكون نقدا للغة لأننا باللغة ننشئ تصوراتنا،فمخزوننا من اللغة إنما يمثلمعرفتنا ونحن نعرف العالم المحيط بنا فكل لغة تصنع ألفاظا للأشياء وعلى وفق

تصوراتها ومن هنا نفكر باللغة ومن خلالها، ومن غير الممكن أن نفكر بدونها، ولهذا استنتج فتجنشتين وجود فصل بين اللغة والتفكير، وفي الكتاب الأزرق (١٩٣٤) يرفض فتجنشتين (النسقية والاكتمال... وجود منطق خلف الأشياء... البحث في الذات، في الخفي، في الأساس، في منطق الأشياء... في الذات التي تفكر بصورة سابقة على اللغة والكلام... الاعتقاد بأن التفكير روح اللغة... اللغة أداة للإفصاح الحر الواعي عن التفكير...، التفكير... جوهر تأتي اللغة لتظهره... الكلام وسيلة وأداة كما أنه مظهر خارجي للعمليات المعرفية الفكرية... الفكر قوام اللغة)"[٦٢]" وهو يريد بذلك هجر البحث عن الأسس والقبليات ويرفض الأنساق المفارقة للواقع وهي كلها لن تذهب ما لم تتحطم المقولة المركزية:اللغة أداة إيصال الأفكار، وهي بدورها مستندة إلى مركزية الذات وتوحدها والى النظر إلى العالم بوصفه نسقا والى البحث عن القبلي التاريخي والقبلي الواقعي والقبلي الذاتي، ففي هذه المرحلة من التفكير فتجنشتين يجب أن نتصور أن الفكر لا يسبق اللغة بل هو اللغة نفسها ومن هنا فأن علينا ان نهجر التفكير في الاكتمال الفكري والتفكير في وجود منطق غائب خلف نظام الاشياء، وأن لا نبحث عن عمق الاشياء لانها ليس لها عمق، واللغة عنده ليست روح اللغة وليست أداة للتعبير فقط بل هي التي نفكر بها ومن هنا غاب التمييز بين اللغة والفكر عموماً، ولذلك يرى بأن (نقد الفلسفة لا بد وأن يتم من خلال نقد أكبر وهمٍ تقوم عليه هو وهم العقل والذات وهم افتراض عمليات ذهنية خلف اللغة... لا حقائق أخرى وراء اللغة لا عالم بعد اللغة، اللغة هي لوحدها، ما بعدها الخاص بها وكل ما يمكن قوله يمكن قوله بواسطتها... الأنا ليس هو الفكر بل هو الذات– الجسم... إنها ليست في حاجة إلى خارج لأنها كلها داخل)"[٦٣]" فما بعد اللغة هو البعد المتعلق بطبيعة اللغة ذاتها واللغة نفسها الفكر أو الأنا

وأما تعدد أنماط الخطاب اللغوي فما هو إلا تعدد ألعاب لغوية يجب أن يتم الاتفاق على قوانينها من أجل سير اللعب (اللعب هو دائما لعب... الأوليات – قواعد اللعب)"[٦٤]" وهذه الفكرة متأتية من زعزعة أسس الاتصال أو الإرسال فليست اللغة التي ننتج بها العالم سوى لعبة لها قواعدها لا نسأل عن مدى صحتها أو خطئها بل نسأل عن طريقة تشكلها ما دام الغرض منها هو اللعب فقط، وهكذا نلاحظ أن نقد فكرة القبلي / النسق / التاريخ تحطم مرتكزات نظرية المعرفة / الحداثة .

إن مفهوم اللغة عند فتجنشتين إذن يستند إلى مقومات معينة ينتقد من خلالها المفاهيم التقليدية ومنها(المفهوم النسخي للغة الذي لا يقر إلا بعنصرين هما الفكرة – اللغة، والواقع – العلاقة بين اللغة والواقع كلامية لغوية وليست سيكولوجية... مادام التفكير كلاما داخليا... فالمعاني ليست خبراتٍ ذاتيةً داخلية، بل هي تجلياتٌ ومظاهرُ تقفز إلى ذهننا بمجرد ما نسمع اللفظ، والارتباط بين الألفاظ هو الذي يخلق المعنى... قواعد اللغة هي التي تحدد الدلالة والمعنى... اللغة في أصلها قواعد اختيارية أساسها المواضعة... يجب القول بالاستخدام... الرمز لا يحصل على معناه إلا بالرجوع إلى نظام رموز ولغة ينتمي إليها... التفكير... نشاط يستعمل الرموز ولا يمثل آليات وسيطة بين اللغة والواقع... الضرورة... أساسها لغوي... من غير المعقول تبرير علم قواعد اللغة القائم بميتا– علم قواعد آخر يؤسسه... الضرورة... منبعها أوضاع لسانية... اللغة.... نوع من الممارسة نوع من شكل الحياة)"[٦٥]" صحيح أن فتجنشتين لم يعطنا منهجا متكاملا للنقد الذي يبتغيه إلا أن تأملاته هذه حول الفكر واللغة، يمكن لها أن تؤسس تضادا مع مشروع الحداثة/نظرية المعرفة. وتحث على البحث عن هذه العملية المعقدة (الكلام) على أساس من سطحيتها وخارجيتها دون خوض وبحث عن قبليات أو أنساق متوارية من التفكير أو الواقع ولا البحث عن تاريخ تشكل موهم للذات في أصولها والحقيقة إننا ما أن نتجاوز مسلمات نظرية المعرفة الخاطئة حتى ينفتح لنا أفق جديد لعلوم جديدة تبدأ بالارتسام شيئا فشيئا على أرضية يعمل الجميع

على تخطيط وضعيتها. وفتجنشتين هنا يجعل التفكير تراكبا وتعالقا مستمرا بين (فكرة – لغة) أو عبارات عن طريق الاستذكار لا القصد ولا النية ولا العقل أو الذات ولا الواقع وكل لغة هي تذكر ليس إلا.

أصبح مفهوم الخطاب إذن مع فتجنشتين يعني إطاراً عاما ولعبة خاصة في حقب معينة والقطيعة التي تصاب بها الخطابات هي تحولات جذرية لا تطورات فإن(الموقف الذي يتظاهر بالاعتقاد بأن كل إعادة سبك هي قطيعة جديدة... إن هذا الموقف الخاطئ يؤدي إلى إلغاء أهمية مفاهيم القطيعة والانفصال وهو يعني من الناحية العلمية إخلاء المجال للموقف الاستمراري)"[٦٦]" وهي تعني بالأحرى تحولا وانفصالا عن أفق خطابي نحو أفق مغاير تماما. وهذا ما يحيلنا مباشرة إلى مفهوم ما بعد – التاريخ الذي طرحه أرنولد جيلهن فهو يتحدث عن (تبلور للثقافة الحديثة بمقدار ما تطورت الإمكانات التي تحملها بشكل وافٍ كما تم اكتشاف الإمكانات المتعارضة ودمجها على نحو يصير فيه من غير المحتمل بروز تبدلات تؤثر في المقدمات... بانغلاق تاريخ الأفكار... ولجنا مرحلة ما بعد التاريخ)"[٦٧]" وهو يتحدث عن تحليل للخطاب يأخذ نتائج الحقب المعرفية بالاعتبار بوصفها قد تجذّرت في الذات الإنسانية بشكل لا يمكن تجاوزها. أما المقدمات فلا يمكن سوى عرضها بوصفها معقولية حقبة ولّت؛ ذلك أنّ همَّ تحليل الخطاب البحث في كيفه أساساً، من أجل إنتاج أو كشف ما كانته اللغة– الوعي في كل حقبة تاريخية وكيف وصلت نتائجها إلى عصرنا وإلى خطابنا الحالي.

إن هذا يستدعي كما يرى جيلهن تجاوز تاريخ الأفكار التقليدي الذي يلح على الاتصال والغائيّة نحو تاريخ أكثر جذرية ويرفده هوايتهيد بقوله: (إن تاريخنا الفكري مشتق من أفكار تاريخنا أي أنه يعتمد على وجهة نظرنا الذهنية)"[٦٨]" صحيح أن هوايتهيد منخرط في إطار الحداثة إلا أن اهتمامه بأنساق الفكر التاريخية وبصوره العامة على الخصوص يمكن أن ترسم أفق ممارسة تاريخية للخطاب تتجاوز التاريخ التقليدي لبناء الذات وصورتها الأصلية. والأمر نفسه مع باشلار الذي يميز استنادا إلى كونت بين مراحل تاريخية ثلاث للفكر الأوربي الحديث وهي المراحل اللاهوتية (ما قبل العلمية) والفلسفية (الحالة العلمية) والعلمية (عصر العقل العلمي)"[٦٩]" صحيح أنه تقسيم يتفق ورؤية نظرية المعرفة التي كانت كما ذكرنا سابقا تبحث في صراع العلم والأيديولوجيا إلا أنه يمكن أن يضيف لنا تقسيما ثلاثيا لأنماط القواعد التمثيلية والمبادئ التفسيرية التي تعاملت بها الخطابات في تاريخها الطويل.

٢– لوبروتون

يشخص لوبروتون بوصفه أحد محللي الخطاب في ما بعد الحداثة ازدواجيات الحداثة في كونها خلقت مفهوما خاصا للجسد والإنسان إذ (تخصص التطورات الاجتماعية للجسد وضعا محددا في داخل الرمزية العامة للمجتمع فهي تسمي الأجزاء المختلفة التي تؤلفه والوظائف التي تقوم بها... وتنفذ إلى الداخل غير المرئي للجسد... إن هذه المعرفة المطبقة على الجسد هي على الفور معرفة ثقافية... تخضع لحالة اجتماعية ولرؤية للعالم ولتعريف محدد للشخص في داخل هذه الرؤية)"[٧٠]" وهو لذلك يعتمد على علم التشريح المعاصر ليجد أنه ينطلق من تصور للجسد يجعله ملكية لأنا أخرى غيره هي مفارقة وفي الوقت نفسه محايثة. وهو يرى أن تاريخ هذه الرمزية يمتد (من انبثاق الفردية ونموها... ابتداءً من عصر النهضة... البنية الفردية التي تجعل من الجسد سور الشخص ومكان حده وحريته والموضوع المميز لصياغة التحكم وإرادته)"[٧١]" وهذا يعني أن الخطاب يتشكل عبر تاريخ ممتد ولكن المسألة الشائكة هي أننا نلاحظ أن شكل الخطاب يمكن أن يعاود الظهور إلا أن وجهة نظره سوف تتوجه في كل مرة نحو موضوعات ليس بينها وبين الخطاب أية علاقة.

إنها علاقة اعتباطية فـ (صياغة كلمة جسد كجزء مستقل بشكل ما عن الإنسان الذي يحمل وجهه تفترض مسبقاً تمييزاً غريباً عن العديد من المجتمعات البشرية... إن من غير الممكن التفكير في الجسد كعنصر عازل للإنسان ويعير له وجهه إلا في البنى الاجتماعية من النمط الفردي... إنه إرث ثنائية تفصل بين الإنسان وجسده)"[٧٢]" فالجسد بوصفه موضوعا للسيطرة لم يُصَغ على اكتماله إلا مع الحداثة، بينما كان موضوعا غير معتبر جدا بل كان منضويا تحت تصورات أخرى ولكنه احتلّ مع الحداثة مركز الرؤية.

٣- ليوتار.

وجاء ليوتار ليضع مصطلح ما بعد الحداثة، محاولا بذلك تجاوز المشروع النقدي عندما يقول: (يظل النقد عقليا في العمق مطابقا بشكل عميق للنظام... إن النقد يظل في نطاق الشيء الذي ينتقده فهو ينتمي إليه.. يجب أن نحدث انحرافا عن النقد... أن نتجاوز مع نيتشه العدمية المثيرة للشفقة إلى عدمية نشيطة...عندنا عدمية هلعة ومثيرة للشفقة تعتبر أن لا شيء يحمل قيمة وعدمية نشيطة تجيب: لا شيء يحمل قيمة... السير في هذا الاتجاه يتطلب الانحراف عن النقد كما تنحرف الرغبة التي تحطم شيئا فشيئا النظام الحالي)"[٧٣]" ذلك أن مفهومه للخطاب يجعل كل خطاب منضويا تحت رحمة خطاب أوسع يوجهه وهذا ما يتطلب نقد العقل النقدي الكانطي ذاته وزعزعة أسسه والإصرار على إظهار ما يخفيه. ولعل أول ما يخفيه بحسب منظور ليوتار هو الحكاية ذلك المصطلح الذي صاغه ليوتار ليشخص نزوع المعرفة عموما إلى حكايات (أنساق) تعزز حضورها.

ويعرف ليوتار ما بعد الحداثة بأنها (التشكك إزاء الميتا – حكايات... إن الوظيفة الحكائية تفقد عناصرها الوظيفية... بطلها العظيم ومخاطرها العظيمة وهدفها العظيم. إنها تتبعثر في سحب من عناصر لغوية حكائية – عناصر حكائية ... وكل واحد منا يحيا عند تقاطع عدد كبير منها لكننا لا نقيم بالضرورة تراكيب لغوية مستقرة وخصائص تلك التي نقيمها ليست قابلة للتوصيل... إن مجتمع المستقبل لا يندرج داخل مجال أنثروبولوجيا فيوتنية (من قبيل البنيوية أو نظرية الأنساق) بقدر ما يندرج داخل برجماتية ... لجزئيّات لغوية)"[٧٤]" ويقصد ليوتار هنا بالحكاية أسطورة النسق المتصل التي طرحتها النظرية النقدية هي ومشكلاتها أعني مشكلة القبلي ومشكلة التاريخ ومشكلتي المفارقة والمحايثة مع الواقع ومشكلة الدلالة المزدوجة. وهو يركز بدلا من ذلك– كما فعل فتجنشتين– على جزئيات لغوية مكونة من اجزاء تؤلف الخطاب لايمكن تصورها في الجملة او النسق بل يمكن تصورها في مفهوم العبارة الأوسع في الجملة والذي لا يرتهن بالنحو والمنطق والصرف وغيرها من العلوم بل يرتهن بالسر وبشكل أكبر لان كل عبارة إنما هي حكاية انبثاق من مؤسسة ما في زمن ومكان ما تتوالد في كل مرة بشكل مختلف ولا تدل على مركزية الذات ولا على وحدة النسق اللغوي أو الواقعي بل تدل فقط على طريقة اللعب. ومن هنا إصرار ليوتار على تحطم الأنساق بقوله: (إن الطبقات الاجتماعية من النوع الكلاسيكي الذي عرفته الماركسية لم تعد اليوم تعمل بوصفها كذلك بل تم استبدالها بتشكيلات لا طبقية... إن الماركسية كفلسفة متماسكة... تصمد أو تسقط مع مسألة الطبقة الاجتماعية)"[٧٥]" ولكن المشكلة التي سيواجهها ليوتار تكمن في التاريخ فهو يرى أن(الجماعة التي تتخذ من الحكاية الشكل الرئيسي للكفاءة ليست بحاجة إلى تذكر ماضيها وهي لا تعثر على المادة الخام لرابطتها الاجتماعية في معنى الحكايات التي ترويها فقط بل تعثر عليها كذلك في فعل تلاوتها... تعزل موقع الراوي عن الآخرين لتعطيه منزلة متميزة في البرجماتيات الحكائية ثم... تقوم بتحليل وإعادة تذكر مشروعيتها... إن المعرفة لم تعد حكائية بالأساس)"[٧٦]" ذلك أن من يحكي الحكاية وينظم النسق يجب أن يحتل موقع الصدارة– أن يكون قاصا شعبيا– وفعل التلاوة هذا سوف يجعل المتحدث أحد عناصر الحكاية ذاتها وسوف– يجب أن – يبهر

المستمعين بطريقة الحكاية والحكي مما يعطي الحاكي مشروعية حكايته. إن مشروعية الحكاية إذن تنطلق من موقع الحاكي هذا ومن طريقة حكيه للحكاية.

أما بالنسبة للقبلي فإن ليوتار من خلال انتقاده لهمبولت يقول: (يستحضر همبولت إذن روحا (هي ما يسميه نيتشه الحياة) تحفزها ثلاثة طموحات أو بالأحرى واحد ثلاثي طموح استنباط كل شيء من مبدأ أصلي... وطموح ربط كل شيء بمثل أعلى... طموح توحيد هذا المبدأ وهذا المثل الأعلى في فكرة واحدة... وهذا المركب الأخير يؤسس الذات المشروعية... فثمة تاريخ شامل للروح والروح هي الحياة والحياة هي التقديم والصياغة الذاتية لنفسها في المعرفة المرتبة لكل أشكالها المتضمنة في العلوم الأمبيريقية وموسوعة المثالية الألمانية، هي قص (تاريخ) هذه الذات– الحياة لكن ما تنتجه هو ميتا– حكاية... الراوي يجب أن يكون ميتا– ذات)"[٧٧]" وهي طروحات تربط ما بين القبلي (الحياة) والنسق (الحكاية) والتاريخ (قص تاريخ) ونستنتج منها أن عصر الحداثة كان عصر الحكاية والحقيقة أنه في الوقت الذي تسيطر فيه الحكاية فإن للعنصرين الآخرين الأهمية نفسها وهما أيضا يؤثران في عنصر الحكاية، ليصبح بمظاهره الحقيقية للحداثة وليوتار لم يتحدث مثلا عن حكاية القبلي بل عن قبلي الحكاية (الميتا حكاية) وعن (قص تاريخ) لا عن تاريخ – قص، ولا عن قبلي– التاريخ أو تاريخ القبلي، وهي كلها علاقات تظهر بوضوح الطريقة الحقيقية واللازمة لتجاوز الحداثة.

ولكي يطور ليوتار طروحاته حول ما بعد الحداثة استعان كثيرا بمفهوم ألعاب اللغة (Language Games) ويبدي حولها ثلاث ملاحظات (الأولى هي أن قواعدها لا تحمل داخلها مشروعيتها الخاصة لكنها موضوع تعاقد صريح أو مضمر بين اللاعبين مما لا يعني القول إن اللاعبين يخترعون القواعد)"[٧٨]" والثانية هي أنه (لو لم توجد قواعد للعب فليس ثمة لعبة إن أي تعديل ولو متناهي الصغر في قاعدة واحدة يغير طبيعة اللعبة... والملاحظة الثالثة... إن كل منطوق يجب التفكير فيه على أنه نقلة في لعبة)"[٧٩]" المشروعية خارجية دائما (من المجتمع أو من مجموع نقلات معترف بها) والتغيير يعني قلبا كاملا، والمنطوق نقلة في لعبة تتغير بدورها مع النقلة. أليس في ذلك تقريب من لعبة الشطرنج التي تتغير فيها الاستراتيجيات مع كل نقلة؟ إن ليوتار يلحّ على ذلك وهو ما سنتناوله بعد قليل.

إن هذا التناول لألعاب اللغة يصاحبه (تحول أساسي في مقولة العقل يحل محل مبدأ الميتا– لغة الشاملة مبدأ تعدد الأنساق الشكلية والتركيبية القادرة على إثبات صدق المنطوقات الإشارية... وما اعتدنا اعتباره تناقضا أو حتى غلطا في البرهان... في معرفة العلم الكلاسيكي أو الحديث يمكنه في بعض هذه الأنساق أن يكتسب قوة إقناع جديدة وينال قبول جماعة الخبراء)"[٨٠]" وهو تصور برجماتي (نفعي) لنظرية الألعاب اللغوية، فمن الممكن أن يكون للتناقض والغلط دور في المعرفة المعاصرة عندما يؤشر بدوره ممكنات تؤدي إليها طريقة اللعب. وتداخل الأنساق هذا والشبكيات اللغوية لا يعني دعوة إلى إيجاد كلية أخرى على غرار كلية هابرماس (إذ أن هذا سوف يعني افتراض افتراضين الأول هو أن من الممكن لكل المتحدثين أن يتوصلوا إلى اتفاق على القواعد أو الميتا– تقعيدات التي تكون صالحة بشكل شامل لألعاب اللغة. والافتراض الثاني هو أن هدف الحوار هو الإجماع... الإجماع هو حالة خاصة من النقاش وليس غايته فغايته هي على النقيض... الإجماع قيمة معنى أو أنها مشكوك فيها... الإقرار بالطبيعة المتنافرة شكليا لألعاب اللغة... يتضمن نبذ الإرهاب الذي يفترض أنها متماثلة الشكل ويحاول أن يجعلها كذلك)"[٨١]" ويمكن مع ذلك عوضا عن البحث عن الإجماع البحث عن الاختلاف ولكن لكي نبحث لهذا الاختلاف فيما بعد عن ما مكّنه من الظهور وما أعطاه الحق في الكلام وكيفية ذلك وأسبابه

وهي لا تتناقض مع المشروع الذي يطرحه ليوتار مع أنه عندما يتحدث عن المؤسسات يتصور شمولية كهذه فهو يقول: (إن الحدود التي تفرضها المؤسسة على نقلات اللغة المحتملة لا تتقرر مرة واحدة والى الأبد... بل إن الحدود هي نفسها موضوعات الرهان والنتائج المؤقتة للاستراتيجيات اللغوية داخل المؤسسة وخارجها... وبالعكس يمكن القول إن الحدود لا تستقر إلا عندما تكف عن كونها موضوعات للرهان في اللعبة)"[٨٢]" فهي إذن تستقر عند حد معين إلى أن يحين اكتمال النظرة المؤسسية للداخل والخارج وعندما تكتمل فإن موضوع الرهان يتحول إلى الحدود من أجل تحطيمها.

الخطاب لدى ليوتار إذن معركة وحرب بين عناصر حكائية بين ألعاب لغوية لا متناهية في تشكلها بوصفه (سعيا ليس إلى الإجماع بل إلى القلاقل... لا يكون القصد منها التوصل إلى اتفاق بل النسف من الداخل لنفس الإطار الذي مورس فيه... والبلاغة التي يُنقل إلينا بها ذلك كله بالتأكيد بلاغة صراع ونزاع بلاغة الألم المبرح بمعنى شبه بطولي... حرب عصابات الهامشيين... ضد النظام القمعي والشامل لأرسطو وخلفائه)"[٨٣]" وهذا متأتٍّ من معنى قديم ومتروك للخطاب لغويا وهو الذي يعني (يهيم على وجهه) والذي يعني القتال (أن تتكلم يعني أن تقاتل بمعنى اللعب وأفعال الكلام تتدرج تحت تناحريَّات agonistique عامة... هذه اللذة... تتوقف على إحساس بالنجاح الذي أحرز على حساب خصم... هو اللغة المقبولة أو التضمين)"[٨٤]" فليس للقتال غاية سوى الانتصار وليس له من وسيلة إلا التخفي وهما يشكلان جوهر الممارسة الخطابية الفردية والاجتماعية. الخطاب (ممارسة الحيل والتفوق على خصم تواصلي علاقة نزاعية أساسا بين متحايلين)"[٨٥]" ويريد ليوتار بهذا أن يعطي أو يصور حرية كاملة في إنتاج الخطابات المتنوعة غير المنضوية تحت قوى معينة أو ليجعل كل خطاب خاضعاً لقوته الدافعة الخاصة لكي تضيع القوة المسيطرة الواحدة.

٤- رولان بارت.

وهذا ما يحيلنا إلى رولان بارت الذي رأى أيضا ضرورة تأسيس علم لغة غير لسانية يصفها بكونها (لم تعد شبيهة بلغة الألسنيين إنها لغة ثانية ليست وحداتها المفردات...أو الوحدات الصوتية وإنما أشطار خطابية أوسع تحيل إلى الأشياء أو فصول الحوادث التي تدل تحت اللغة ولكن ليس بدونها أبدا إذن ربما كانت الدلائلية... مدعوة إلى أن تندمج في لسانيات- تجاوزية سيكون موضوعها تارة هو الخرافة والحكاية والمقال الصحفي وتارة أخرى أشياء حضارتنا بقدر ما هي متكلمة(أي موضوع كلام) من خلال الصحافة والنشرة الدعائية والاستجواب والمحادثة بل وربما حتى اللغة الداخلية ذات الصيغة الإستيهامية)"[٨٦]" والشطر الخطابي مشابه لـ (الفكرة- اللغة) لدى فتجنشتين و (العناصر اللغوية- الحكائية) لدى ليوتار أي أن يصبح الخطاب على شكله البريء والسطحي فليس ثمة فرق بينه وبين الكلام العادي ولا ثمة فرق بين الأجناس الأدبية. بل إن مهمتها هي فقط إعادة الارتباط باليومي والمباشر والسطحي والنفعي والصراعي للخطاب.

كما يركز بارت على هذا النمط الجديد من الخطاب وهو ما جعله يتناوله من خلال المقارنة بين البلاغة القديمة والبلاغة الجديدة يقول: (القديمة لا تعني أن هناك بلاغة جديدة اليوم بل إن البلاغة القديمة توضع في مقابل تلك الجديدة التي لم توجد بعد فالعالم ممتلئ بالبلاغة القديمة على نحو لا يُصدَّق... توافق مزمن بين أرسطو الذي تحدرت منه البلاغة وحضارتنا الجماهيرية... أيديولوجيا إرادة الأغلبية كمعيار في اتجاهات الرأي)"[٨٧]" وإذا كان للبلاغة الجديدة أن توجد فإنها يجب أن تتخلى عن أرسطو وعن إرادة الأغلبية والإجماع وعن السمة الوعظية الإرشادية أو الخطابية التي تنتمي إلى موجهات خارجية أكثر مما تنتمي إلى خصوصية الممارسة اللغوية المعاصرة يقول: (كل أدبنا الذي شكلته البلاغة

وصقلته النزعة الإنسانية قد بزغ من الممارسة السياسية – القانونية في هذه المناطق التي يسود فيها صراع المال والملكية والطبقة، الوحشي المحتوى والمدجّن والمصان بقوة السلطة، إذ تنظم مؤسسات السلطة الكلام المختلف وتشفر كل سبيل إلى الدال حيث يولد أدبنا)"[٨٨]" فالبلاغة القديمة كانت تبحث في: كيف الإقناع ؟ وظل هذا البحث مستمرا حتى عصرنا الحالي: كيف نوصل ما نريد قوله إلى السامع ؟ وكيف نقنعه بضرورة شيء ما ؟ وهي أسئلة استغلتها مصالح أخرى وأفادت من بلاغة كهذه لتسيّر المجموع.

هل يمكن اعتبار اللغة/الخطاب أهم مشكلة يتم التجاوز بها من الحداثة نحو ما بعد الحداثة ؟، ألم يكن السفسطائيون قد وجدوا أن اللغة (أقوى سلاح في المعارك السياسية الكبرى... ومن أجل هذه الغاية خلق السفسطائيون فرعا جديدا من فروع المعرفة هو فن الخطابة– أو البلاغة–، الأسماء لم توضع لتعبر عن طبيعة الأشياء وليست لها علاقات موضوعية ومهمتها الحقة أن تثير العواطف... أن توحي للناس بأداء بعض الأعمال لا أن تنقل إليهم أراءً وأفكاراً)"[٨٩]" أولم يتسلّم العرب هذا المشروع فبحثوا فيه في بلاغتهم، أعني البحث في سبيل الإقناع والإيصال، ولكن على أساس من الحقيقة وهو مشروع يقف بالضد من المشروع الرواقي من أجل إعادة الكلام إلى حريته وطبيعته؟ يبدو أن السمة الأساسية للنقلة المعاصرة تكمن في مصطلح الخطاب ذاته وتفعيله جنبا إلى جنب مع أركان أخرى ستأتي تباعا.

على كل حال يبدو أن مصطلح الخطاب قد احتل موقع الذات في نظرية المعرفة التقليدية في الزوج الأساسي الذات – الموضوع بما أن الذات أصبحت عبارة عن فكرة– لغة أو شطر خطابي مرتبط بالموضوع– بوصفه ظاهرة– فالذات في الفلسفة المعاصرة وما بعد الحداثية أصبحت مفهوماً لا يمكن الامساك به وهو مفهوم خاضع لتصورات تقليدية تمجد الانسان وتعلي من شأنه ليكون رحلا خارقاً، ولهذا حل الخطاب بدلاً عنه لأن الذي ينظر ويتحدث إنما هو الخطاب وقد رأينا كيف ان الخطاب غادر سمته الفردية وارتهن بالجمعية النابعة من المؤسسة الموجهة، ثم إن الموضوع– الركن الثاني من الزوج التقليدي– أصبح (المعرفة) بما أن الموضوع بوصفه نسقا كان مجرد وهم لأنه لا يمثل سوى عقل الذات له فبياجيه يؤكد: (المعرفة... لا يمكن أن تعتبر تامة التحديد لا في البنيات الباطنية للذات العارفة ما دامت تلك البنيات حصيلة إنشاء فعلي متواصل ولا في الخصائص التي يتحدد بها الموضوع المعروف ما دامت تلك الخصائص لا تعرف إلا بفضل تدخل تلك البنيات وما دامت هذه البنيات تغني تلك الخصائص بتأطيرها ...وبعبارة أخرى إن كل معرفة تحمل جانبا جديدا من التكوين والإنشاء)"[٩٠]"وهذا ما تطلب إعادة صياغة المسألة حيث يجب التخلي عن ثنائية الواقع والعقل بعد أن استنتجت نظرية المعرفة أن الموضوع ينظر إليه بوصفه نسقا انطلاقا من أنساق ذاتية سابقة على الموضوع ومفروضة عليه وهي قبليّات قواعدية ذهنية ومبادئيّة عقلية. فالموضوع إذن إنشائي وتكويني أكثر من كونه موضوعاً حقيقياً والأمر نفسه بالنسبة للذات المنشئة فما دامت لها قبلياتها وأنساقها وتاريخها وما دامت تتحدَّد على أساس الموضوع وتمثيله في الذهن فإنَّها أيضا إنشائية وتكوينية وهذان الجانبان من الذات تابعان للغة. إذن يمكن اختزال بعدي الذات (الذهني والعقلي) إلى خطاب يتحدث عن أو يتناول معرفة– موضوعاً، توجهها قوة معينة تنشئ الموضوع بوصفه معرفة وتنشئ الذات بوصفها خطابا عنها حيث يقول عنها ليوتار (المعرفة "Savoir" لا يمكن اختزالها إلى العلم ولا حتى إلى المعارف، لا يعني مجرد منظومة من المنظومات الإشاريَّة بل على العكس إذ يتضمن كذلك مقولات: معرفة فنية، معرفة كيف تعيش، كيف تنصت... المعرفة إذن مسالة كفاءة تتجاوز التحديد والتطبيق... لمعيار الصدق لتمتد لتحديد وتطبيق معايير الفعالية... والعدل و/أو السعادة... وجمال صوت أو لون... وما إلى ذلك

... المعرفة هي ما يجعل المرء قادراً على تكوين منطوقات إشاريَّة جيدة ولكن أيضا منطوقات تقعيديَّة... تقييميَّة جيدة... إنها تنتج أداءات جيدة فيما يتعلق بتنوع كبير من موضوعات الخطاب... إنها تتطابق مع مدى واسع من إجراءات بناء الكفاءة وتمثل الشكل الوحيد المتجسد في ذات تؤسسها المجالات المتنوعة للكفاءة التي تكونها والملمح الأخير... هو العلاقة بين هذا النوع من المعرفة وبين العادة ...المنطوق... تعد جيدة لأنها تتمشى مع المعايير المتصلة بها... والمقبولة في الدائرة الاجتماعية للمتحدثين)"[٩١]" فبما أن المعرفة بالموضوعات أينما وجدت محدَّدة بإنتاج / إنشاء الخطاب فإنها ستكون واحدة أو متشابهة، فليس المهم إذن في المعرفة الانطباق أو عدمه"[٩٢]" بل في النفع والفعالية من خطابٍ ما حول معرفةٍ ما، ويمكن تحديد هذه المعرفة عموما في الإشارة والتقعيد والتقييم"[٩٣]" مما ينتج علاقة جديدة أو خطابا جديدا له جوانب ثلاثة أيضا وهكذا يتيح الموضوع بوصفه معرفة انفتاحا لا متناهيا لإنتاج خطابات لا متناهية تعيد إنتاج معارف جديدة.

إن قوانين اللعب المتفق عليها اعتباطيا هي التي تحدد معايير الإنتاج وإعادة الإنتاج وهذه المعايير تنشئها دائرة اجتماعية– خطابية وهو البعد الثالث في الأبيستيمولوجيا المعاصرة وأعني به بعد القوة (Power) الذي يقول فيه ليوتار: (ظلت مشروعية العلم مرتبطة برباط لا ينفصم بمسألة مشروعية المشرِّع منذ زمن أفلاطون ومن هذه الزاوية ليس الحق في تقرير ما هو صادق مستقلاً عن الحق في تقرير ما هو عادل حتى ولو كانت المنظومات الخاصة بهاتين السلطتين مختلفة في طبيعتها فالنقطة المقصودة هي أن ثمة ترابطاً وثيقاً بين نوع اللغة المسمى علما وبين النوع المسمى أخلاقا وسياسة كلاهما ينبثق من نفس المتطور نفس الاختيار إذا شئت)"[٩٤]" والحقيقة أنه كان من الأفضل لو لم يفصِّل ليوتار بين السلطة العلمية والسلطة القانونية ذلك أنها واحد في جميع أنماط إنتاج المعارف وهو نفسه يكشف عن هذه الجدلية بقوله (إن المعرفة والسلطة هما مجرد جهتين لنفس المشكلة من الذي يقرر ما هي المعرفة ؟ ومن الذي يعرف ما يجب تقريره؟ في عصر الكمبيوتر يكون سؤال المعرفة سؤالا عن شكل الحكم أكثر من أي وقت مضى)"[٩٥]" إن سلطة المعرفة ومعرفة السلطة واحد لدى ليوتار ولا نفهم إذن السلطة هنا بوصفها القوة السياسية. فنظرة ألتوسير مثلا (إلى الدولة وإن حاولت التدقيق والوضوح تبقى مبتورة لأنها... لم تفرق بين السلطة والدولة... يتصور أن الدولة في مفهومها العام تختلط بمفهوم السلطة بينما نعرف الآن أن السلطة أوسع بكثير من مفهوم الدولة إذ هي تكمن في الممارسات الاجتماعية وفي الممارسات الفردية على حد سواء)"[٩٦]" وها هنا نجد أن مصطلح القوة أفضل من مصطلح السلطة للدلالة على أية أسس أو قواعد تفرض نفسها اجتماعيا على الإنشاء والخطاب من أجل كشف الموضوع بوصفه معرفة.

٥– ميشيل فوكو.

وبعد هذه الطروحات المتعددة جاء ميشيل فوكو الذي صاغ ثلاثي الأبيستيمولوجيا المعاصرة في: المعرفة، الخطاب، السلطة؛ محاولا استكشاف علاقاتها في التاريخ. إن دراسته للتاريخ يمكن أن توسم بأنها ما بعد – تاريخية (Post– historic) فهو (لا يحاول أن يفهم معنى أو أهمية عصر ماضٍ ولا أن يعطي وصفا كاملاً لعصرٍ معيّنٍ بأفراده ومؤسساته، يكتب فوكو... مشروع كتابة تاريخ الحاضر... يبدأ على نحو جلي وتأملي ذاتي بتشخيص الوضع الحاضر والتوجه المختار... توجه معاصر يعلم المؤرخ المظاهر البارزة لطقس سلطوي دقيق... حتى يتبين موضع ظهورها الأول كيف تشكلت واكتسبت أهمية)"[٩٧]" ولهذا سيهتم فوكو بالإجابة على أسئلة من قبيل: كيف تشكلت تناحريّات المعرفة وإبلاغيتها؟ وبتوجيه من أي أفق للمعقوليّة؟ وبأيّة ممارسات سلطوية وأشكال خطابية نتجت معرفة معينة؟.

وبالنسبة لثلاثي الأبيستيمولوجيا المعاصرة فإن الركن الأول منها(المعرفة) يجب أن ينظر إليه بوصفه ذلك (الوجود الصامت إنما المستعد للنطق... لذلك المجهول الذي انطلاقا منه يُدعى الإنسان باستمرار إلى معرفة نفسه)"[٩٨]" ففي كل ثقافة تتشخص مجموعة كثيرة من الموضوعات بوصفها مما يجب عزلها أي بوصفها لا مفكَّرا بها، ولهذا راح يبحث عن أفق المعرفة، الذي يوهم بأنه الحد الآخر للتفكير ولكنه في الحقيقة يعيش في التفكير ذاته وينشئه وإذا كان هذا الأفق حقلاً أو مؤسسة مكانية فإنه على غرار ما يقول هيدجر يبرز ويربط (المبادئ الواقعية التي تبني الحيز الذي تظهر في داخله الذوات والموضوعات)"[٩٩]" وهذه المبادئ الواقعية هي التي تظهر نفسها بوصفها موضوعا للتفكير أي معرفة تنتج بالتالي خطابا مكثفا حولها، إن تعيين موضوعات خطاب ما ثابتة ومستمرة يمكّن من تفريد حقل خطابي موافق لتشكيل الموضوعات. ولا يعني هذا أن نبحث عن موضوع ما مركزي في حقبة معينة بوصفه ممثلا لتلك الحقبة لأننا نسقط عندئذ عند تمركز العلاقات الاجتماعية عموما حول موضوع واحد بل أن ما ينبغي البحث عنه هو تحولات الموضوع المشخص في حاضرنا والبحث عن بداياته الاعتباطية والتابعة لأغراض ومصالح مغايرة للمصالح المعاصرة.

إن موضوعات معرفة كهذه تنتج بالتالي خطابا يمكن أن نبحث عن تشخيصاته وقواعده وأسبابه ومن هنا (ولع فوكو الشديد باللغة(Logophilie) ... جعله يحيل الفلسفة بأسرها إلى مجرد تساؤل عن اللغة... ليس للإنسان من حياة خارج المقال... القضاء على الإنسان باسم تلك اللغة)"[١٠٠]" وليس ذلك سوى إعادة فهم لمقولة نيتشه (إن الإنسان يفكر دون أن يترتب على ذلك أنه موجود)"[١٠١]" وهو قلب للكوجيتو الديكارتي ذلك أن الإنسان يفكر في معرفة لا في موضوع ويفكر عبر علامات – خطاب تنتج من المعرفة أكثر مما تنتج من الذات – الفكر وبالأحرى أنه أصبح ذات–خطاب مستند إلى معرفة، فتتكثَّر أصول نيتشه– دريدا و (تخييم الأصول ذلك التخييم الذي لا يؤصِّل ينتج تعددية في الخطابات)"[١٠٢]" وبدلا من الاستمرار في تعقب الأصول فمن الأحرى إنتاج خطاب متوحد في كل حقبة حول أصل مفترض بوصفه مكانا لتجلي المعرفة ولإنتاج خطاب تلك الحقبة الذي يمثل ذات تلك الحقبة وقواها المتشابكة، إن (ديالكتيكه في اللغة لا يندُّ عنه شيء لأنه يغطي كل شيء)"[١٠٣]"فكل أشكال الخطاب المصغرة(Micro–Discourse) تنضوي تحت طابع الخطاب المكبَّر (Macro–Discourse) وليس ثمة فرق سوى بين ممارسات خصوصية – خطابية لشكل خطابي عام.

ما الذي يحفز إذن ظهور خطاب كهذا أو معرفة كهذه؟ إنها القوة (Power) وهو (المفهوم الأساسي في العلوم الاجتماعية شأنها في ذلك شأن مفهوم الطاقة... في العلوم الفيزيائية والتي لا يمكن ملاحظتها إلا عند استخدامها)"[١٠٤]" وقد كانت تستخدم بمعنى القدرة على الفعل ثم انتقلت إلى المعنى السياسي مع القرن الثامن عشر والتاسع عشر بمعنى السيادة السياسية ثم أصبحت أخيرا تشير إلى الطاقة وتقارنها"[١٠٥]" أما بعد كشوفات فرويد وعلم النفس الجمعي ولاكان وقبليات كانط فقد أصبحت تعني (نوعا من اللاشعور يحكم تطور نمو المعارف ويخضع تاريخ وصيرورة وحلقات وحوادث هذه المعارف إلى عدد معين من القوانين والتحديدات)"[١٠٦]" وهي لا تعني بذلك قوة مفروضة من الخارج أو من شكل أعلى قبليا بل إنها تتحدد بوصفها جدلا مستمرا بين الخطاب والمعرفة. وهذا هو الفرق بين السلطة لدى البنيويين ولدى فوكو حيث (تفحصها البنيوية بوصفها ما يحدث بشكل مغفل أي بوصفها ما يحدث بلا مركز محض يتدخل في إطار عناصر مرتبة لنظام بذاتية فائقة... لدى فوكو تكون السلطة... مرادفا لوظيفة بنيوية محضة... غير أن هذه السلطة المكونة

للقول عليها أن تكون في الوقت ذاته سلطة إنتاج، سلطة متعالية، وسلطة مشخصة لتوكيد الذات)"[١٠٧]" وبالأحرى فإن النسقيات تفترض أن السلطة (سلطة البنية/النسق) ثابتة لا تتغير ولا زمانية ومنفصلة عن الممارسة المعيشة وعن التاريخ، أما السلطة المعرفية (الأبيستيمولوجية) فإنها ثابتة بقدر ما إنها متجددة وفوقية بقدر ما إنها سفلية وسطحية بقدر ما إنها داخلية. وهي لذلك (لا توجد فقط في الأوامر العليا للرقابة ولكن تتجذر بعمق في كل شبكة المجتمع، والمثقفون أنفسهم يشكلون جزءا من نظام السلطة هذا)"[١٠٨]" وميزة رؤية كهذه للسلطة الأبيستيمولوجية تكمن كما يرى ديلوز في أنها ترى (أن الحقل الاجتماعي تعبُرُه استراتيجيات في حين نعتقد نحن أنه يهرب دائما)"[١٠٩]" والحقيقة أن هذا الحقل يهرب ولكن ليؤسس استراتيجيات (تساوقات) أخرى مع موضوعات أخرى وخطابات أخرى

ومن أجل ضبط مجال كهذا من التغير الكبير للسلطة والمقاومة أو الخروج يعمل فوكو قطعا في مسيرة التاريخ ويجمده ويعدُّه مكتملا على أساس من توحد نطاق المعرفة أو الموضوع المرئي من أجل ضبط السلطة المتغيرة والمتنقلة واستنتاج سماتها العامة قبل أن تتحول تماما مع تحول الموضوع/المعرفة نحو نظام آخر من السلطة والخطاب ولذلك ابتدع مصطلح الإبستيمية وهي (كلمة يونانية تعني العلم... وهي تعني الفضاء الثقافي أو الطريقة التي يتمثل بها شعب ما في عصر ما: السياسة والعالم والوجود والإنسان)"[١١٠]" وهي عبارة عن تمثُلات مستمرة ومتجددة تتحدد بالسلطة المفروضة على الخطاب حين يتمثل المعرفة وعلى الموضوع لكي يتجلى بوصفه معرفة تقتضي ذاتا– خطابا ليشغلها.

انقسمت تحليلات فوكو على ثلاث مراحل، الأولى كان يتصور فيها أن كل معرفة تنطلق من الموضوع– المعرفة– لتنتج خطابا حولها على أساس من توجيه سلطوي وهي تلك التحليلات التي قام بها في كتبه الثلاثة الأولى (تاريخ الجنون، ميلاد العيادة، الكلمات والأشياء) أما في مرحلته الثانية فقد انتقل إلى فرضية أن السلطة تنتج الخطاب الذي توجه به شكل المعرفة وهو ما يتمثل في كتبه: (المراقبة والمعاقبة، أنا بيير ريفيير) وفي مرحلته الأخيرة اكتشف بأن السلطة تعمل من خلال المعرفة والخطاب لإعادة إنتاج نفسها وهو ما يتمثل في تاريخ الجنسانية في أجزائه الثلاثة (إرادة المعرفة، استعمال اللذات، الإنهمام بالذات والجزء الرابع الذي لم يحالفه الحظ ويحالفنا في إكماله) وعلى هذا الأساس تقول كيرزويل (نستطيع أن نتتبع تطور فوكو من خلال كتبه فقد ركزت هذه الكتب في البداية على الجوانب المنهجية وعلى تأسيس حقب أبيستيمولوجية للمعرفة ثم ركزت على اللغويات النظرية لتنتقل منها أخيرا إلى التركيز على مركز القوة في كل حقبة من حقب المعرفة)"[١١١]" أما رابينوف ودريفوس فهما يقسمان هذه المراحل على (آركيولوجية – حفريات– قبلية وآركيولوجية بعدية ونسبية)"[١١٢]" وقالا في مرة ثانية بأنه (انتقل من الوصف الخالص إلى التفسير النظري للمبادئ التي تساند الظاهرات وتجعلها ممكنة)"[١١٣]".

لقد جعل فوكو من الجنون عندما درس تاريخه: (ظاهرة متممة للعقل وبالفعل يلمح فيه عقلا صار منعزلا يحافظ على المسافة التي تبعده عن الجنون بقصد التمكن من الاستيلاء عليه بلا خطر كما يتناول المرء موضوعا طُهِّر من كل ذاتية عاقلة... يبتغي كتابة تاريخ الحدود التي ترفض ثقافة ما بواسطتها أمراً ما يكون الخارج... بالنسبة لها)"[١١٤]" صحيح أنه موقف ظاهراتي إلا أنه يمكن وصفه بأنه ظاهراتية موسعة إذ تقوم ثقافة ما بتجميع ظاهرات منفردة معينة تشكل في مجموعها ظاهرة واحدة أو موضوع معرفة واحد بوصفه آخرا ومختلفا من أجل الحد من آخريته ومعرفته ومن أجل التمكن من السيطرة عليه بوصفه شاذا، ولم يكن هذا الطرد إلا بدافع من العقل فلكي يحدد العقل حدوده يجب أن يخرج ما ليس داخلا ضمن نظام العقل المفترض وبهذا تتشكل (بنية تكون على مستوى غير المتعقل(Limpense))"[١١٥]" وهو مصطلح كان قد وضعه الوجوديون أو

الظاهراتيون من مثل هيدجر وغادامير، فهو إذن غير متعقل ولكنه (الآخر... كل ما يعتبر بالنسبة لثقافة ما داخليا وغريبا)"[١١٦]" وهو أمر لا ينطبق على الفرد أو الثقافة بل يظهر أيضا في العلوم"[١١٧]" فلا ينشأ الإنسان إلا بالسلب، والعلوم والثقافات كذلك لا تنشأ إلا بعد أن تقمع ما هو غير مرغوب فيه، ولدى فوكو فإن الحساسية والممارسة العامة الاجتماعية تسبق إنشاء المؤسسات والخطاب في الوقت نفسه (إن الواقعة التأسيسية الأولى إنما هي فعل التفرقة الذي تولد عنه الجنون لا العلم الذي ظهر على أعقاب ظهور تلك التفرقة بعد أن كان الهدوء قد عاد إلى نصابه)"[١١٨]" فهو مشخص اجتماعيا أولا بوصفه مقصيا ومن ثم مستجلبا إلى ميدان النظر بوصفه معرفة ولكن أيضا بوصفه أداة للمعرفة حول هذا المقصي من أجل بناء الإنسان المضاد.

ولكي يلاحق فوكو طريقة انبناء الخطاب الخاص بالجنون تولى دراسة الخطاب (الطب عقلي) في ميلاد العيادة بعد أن حدد مقصي الثقافة (المجنون في عصر العقل) يجب بعد ذلك أن يفحص تكون الخطاب العلمي حول هذا المجنون (إن مشكلة أولوية الخطاب لم تكن مطروحة إذ كان فوكو يعتبر قبليا أن الممارسات المؤسسية والتقنية والسياسية وكذلك الممارسات الخطابية المحض كانت كلها في عصر معين مظاهر لذات البنية التحتية أو لذات القانون لكنه تحفظ في الآركيولوجيا بالنسبة إلى وجهة النظر البنيوية الإجمالية هذه وحصر تحليله في بنية الممارسات الخطابية وعلى الأخص في القواعد التي تحكم الملفوظات)"[١١٩]" ومن الجدير بالذكر أن المسألة لا تتعلق بالالتزام والتخلي ولكن فوكو كان يهتم في دراسته للجنون بتحديد الجنون بوصفه ساحة للمعرفة أنشئت من خلال الممارسات والخطابات وقوى الحساسية العامة لكي تنتج بالتالي موضوع معرفة يحتاج إلى ممارسة خطابية تنصب عليها لتكشفها أي إنها (محاولة أبيستيمولوجية جديدة لإبراز وجود جديد ألا وهو وجود اللغة على أشلاء اختفاء الذات... من خلال عملية فض شفرة تلك اللغة التي تشيع في كل مكان دون أن تنطق بها ذات من الذوات)"[١٢٠]" فما دام المجنون كذات فردية قد اختفى وأصبحت المسألة مسألة معرفة جنون عام فإن الخطاب هو الذي يجب أن يفحص، ذلك أنّ هذا الخطاب هو الذي حرض الجنون على النطق. ولذلك رأى فوكو أن القطيعة المعرفية التي أصابت البنية الكلاسيكية لتتحول إلى البنية الحديثة في الخطاب العيادي حصلت (على مستوى الصيغة التركيبية لا على مستوى المضمون الدلالي... إن ما تبدل هو الشكل العام الأصم الذي تستند إليه اللغة)"[١٢١]" فقد ظلت بنية الاكتشاف والبحث عن الأعماق (التي انطلقت من الجنون) تحكم الممارسة الخطابية. صحيح أن البنية التركيبية تغيرت، لكن فوكو كان يقصد من اللحاق وراء خطاب الجنون، معرفة النزعة المعاصرة في التقصي والبحث عن الداخل والأعماق والتشخيص وغيرها من آليات المعرفة الطبيعية العلمية التي أصبحت أخلاقاً عامة ونشأت من أخلاق عامة أيضا.

وبعد أن حلل فوكو هذين الخطين المتوازيين راح يبحث في السلطة التي وجهتهما وكيف أنتجت خطابا ومعرفة بشكل متواز ومتشابه وهي محاولة (لانتزاع الخطاب من سياقه الاجتماعي ولاكتشاف شروط انتظامه الذاتي)"[١٢٢]" وبالأحرى فإن فوكو لا يتحدث عن انتزاع بل عن عقلانية داخلية"[١٢٣]" هي التي أنشأت كلا من الخطاب والمعرفة. وقد وجدها في الأركان الأربعة الإسناد والتفصيل والتعيين والملاحظة بوصفها نظاما للمعرفة والأركان الأربعة: المقابلة والمجاورة والملاءمة والتماثل والتقمّص بوصفها نظاما للخطاب"[١٢٤]" ولم يكن القصد من هذه التوزيعات إيجاد طابع موحد لمعرفة النهضة أو التنوير أو الحداثة الأوربية بل إيجاد القواعد التي شكل وفقا لها كل خطاب عددا معينا من المفاهيم أو المجموعات النظرية في نصوصهم"[١٢٥]" وليس القصد أيضا كما يقول فوكو (أن أكوِّن جدولا نسابيا من الفردانيات الروحية لم أرد أن أكتب ذاكيرية فكرية للعالِم أو الطبيعي في القرن السابع عشر... لم أرد تشكيل أي عائلة لا مقدسة ولا ضالة، بحثتُ ببساطة... عن شروط

عمل بعض الممارسات الإنشائية المعينة)"[١٢٦]" القصد الرئيس كان البحث عن شروط نشوء الخطاب والمعرفة في التاريخ وخاصة تلك التي أنشأت نظرية المعرفة ومفاهيمها في الاغتراب والنسق والتاريخ، وها هنا يمكن أن نجعل تاريخ الجنون بحثا في أصل الاغتراب وميلاد العيادة بحثا في أصل النسق الخطابي، والكلمات والأشياء بحثا في أصل التاريخ، يقول هيوسلفرمان مستنتجا من الكلمات والأشياء (التاريخ لا يبدأ في لحظة معينة ثم يستمر في شكل خطي بدءا من تلك اللحظة بل بالأحرى أن ممارسات خطابية معينة لها لحظات هيمنة هي التي تسود في زمن ثم تتبعها مجموعة جديدة من الممارسات الخطابية... إذن سيظهر الأصل في المكان الذي تحدث فيه ممارسة خطابية جديدة مرتبطة بفضاء آبيستيمولوجي... أصل الإبستيم ليس هو بداية الإبستيم وما يميز إبستيماً معينا هي هيمنته والمكان الذي يهيمن فيه الإبستيم هو مكان أصل الإبستيم)"[١٢٧]" محاولا بذلك الإشارة إلى مفاهيم الاتصال التاريخي والبداية التاريخية للأصل من حيث القبلي والنسق والتي كانت نظرية المعرفة أنتجتها.

على هذا الأساس قسم فوكو التاريخ على ثلاث مراحل هي مرحلة الشكل الكروي المقفل والشكل المسطح والشكل المثلث وهي تقابل عصر النهضة والعصر الكلاسيكي (عصر التنوير) وعصر الحداثة أو العصر العلمي (عصر نظرية المعرفة)"[١٢٨]" وهذا التركيز على الشكل جعل بعض الباحثين يرون (أن في نظرة فوكو إلى المجال الإبيستيمولوجي نزعة مكانية جامدة متحجرة تفصل بين المجالات المختلفة بإقامة حدود حاسمة مطلقة بينها... يرتد... إلى ضرب من الوضعية)"[١٢٩]" وهو نفسه يرد على هذا الاتهام بالوضعية"[١٣٠]" ونزعته المكانية هذه غير متحجرة ذلك أنه على العكس من نظرية المعرفة لا يهتم بالموضوع الحقيقي وإنما بالمعرفة ولا بالذات وإنما بالخطاب المنشأ حولها مع محاولة فضح السلطة التي تكرسهما من أجل مصالحها، ولذا فإن موقفه التحليلي هذا على العكس يخلصنا من كثير من إشكاليات التفسير والتأويل التي تفرض على النص.

ولم يقف مشروع حفريات فوكو عند هذا الحد بل أنه وقف في كتابه (حفريات المعرفة) لينتقد تحليلاته الثلاثة السابقة وليؤسس تجاوزا لها سيظهر تطبيقها في المراقبة والمعاقبة، وفي أنا بيير ريفيير، كان في تحليلاته السابقة يرى بأن ميدان المعرفة يبرز فجأة إلى الوجود بوصفه ساحة تظهر نفسها أمام النظر ينتج فوقها خطاب منفصل معها على أساس من السلطة العامة ثم ما تلبث الكينونة العامة أن تنقل حقل المعرفة لكي يتم تجاوز كل من الخطاب والسلطة نحو خطاب وسلطة مغايرين تماما يتأسسان على أساس الكينونة/الحساسية الجديدة. وبعد هذا النقد الذاتي للمشروع السابق سيجد فوكو أن الخطاب بالأحرى هو الذي ينتقل أولاً انطلاقا من العامة ذاتها وهذا الانتقال هو الذي ينقل ميادين المعرفة المتفرقة والسلطة الواحدة نحو آفاق جديدة، يقول كيرزويل عن هذه المراجعة بأنها: (إعادة تقييم مسلماته الأساسية... وإعادة فحص المفاهيم السابقة وتتحول بعض المقولات السابقة من مثل التجربة في الجنون... والتحديقة في مولد العيادة والبعد المعرفي أو الإبتسيما... في نظام الأشياء داخل منظور الكتاب الجديد لتحتل مكانها مقولة جديدة تنطوي على مفهوم الوظيفة النطقية (المنطوق Enonce))"[١٣١]"وهو يعيد وصف هذا المنطوق (العبارة) على أساس من أوليتها على الممارسة غير الخطابية فهو يقول: (لا تمثل الممارسات غير الخطابية العنصر أو الأفق الذي تنشأ الممارسات الخطابية داخله إنما بالأحرى العناصر التي تستوعبها وتحولها الممارسات الخطابية نفسها... إنما هي على العكس عناصره المكونة)"[١٣٢]" حيث كان يرى ضرورة تثبيت حقل معرفة بوصفه مجالاً تتبني الملفوظات داخله ولكنه قلب المسألة وجعل هذا الحقل ممكنا فقط داخل الخطاب ذاته وهذا يعني تخليا عن مفهوم الأفق حيث (ينتمي مفهوم الأفق عينه إلى الخطاب التأويلي الذي

يتخلى عنه الباحث الآركيولوجي ذاك أن فوكو بدلا من أن يوضح أفق المفهومية يهتم بوصف الحيز المنطقي الذي عبر انفتاحه يتحقق خطاب ما... إن إلغاء السياق هذا الذي يصفّي أفق المعقولية... لا يترك سوى حيز منطقي يجيز مختلف تحويرات كل نوع من الملفوظات)"[١٣٣]" وهو ما يعني التخلي عن البحث عن السلطة المعرفية والاتجاه نحو التركيز على سلطة خطابية تحتوي على عقلانية داخلية"[١٣٤]" تستند إلى إنتاجية خطابية بدلا من إنتاجية موضوعاتية، وهذا ما حول مفهوم القطيعة الباشلاري الذي يتعلق بأفق المعقولية نحو مفهوم الانفجار (irruption) الخطابي الذي يؤسس والذي يتحول بذاته"[١٣٥]".

إن هذا الانتقال (من تحليل يعتبر نفسه وصفيا خالصا إلى محاولة تفسيرية نظرية للمبادئ التي تساند الظاهرات وتجعلها ممكنة... والتخلي عن بعدية الوصف الفينومينولوجي الحيادي لصالح نوع من القبلي التفسيري... إما أن يعتمد المنظور الجدي الذي يعير الحقيقة الموضوعية قدرا من الأهمية يجعل الخطاب نفسه ثانويا تماما، وإما أن يعتمد بشكل متناقض وباسم أهمية الخطاب موقفا يبقى بعيدا عن كل إشارة إلى المعنى الجدي)"[١٣٦]" وإذا تبنينا هذا الموقف التفسيري ألن نفرض رؤيتنا القبلية على التحليل ؟ ألن يكون وصف الخطاب المنفصل عن الواقع بوصفه تمثلا له أبعادٌ للموقف الموضوعي الصرف في الدراسة وتوجها نحو الاستناد إلى عقلانية خطابية لا يمكن ضبطها؟ ألا يتطلب التخلص من ميتافيزيقا نظرية المعرفة التخلص أولا من قبلياتنا؟ ألن تسقط بذلك مقولة النفعية العزيزة على تحليل الخطاب؟ (حينما كان فوكو يكتب آركيولوجيا المعرفة بدا مترجِّحا على حافة الفراغ... يبرز طريقته الآركيولوجية كفينومينولوجيا عمودية جذرية)"[١٣٧]" وهي تفترق عن الفينومينولوجيا (الظاهراتية) الأفقية التقطيعية التي تتخلى عن التواريخ المتصلة والبحث بدلا من ذلك عن تاريخ وعي- كينونة- متغيرة بتغيراتها المفهومية. أما في الظاهراتية العمودية فإن فوكو أصبح يلمح إلى اتصالات معينة خطابية تعيد للنسق التاريخي حياته.

إن الإنتقاد الواضح الذي قدمه فوكو لتحليل الجنون بوصفه تجربة يستند إلى أنه يعتمد على (افتراض ذات خفية وعامة في التاريخ)"[١٣٨]" وأن ميلاد العيادة كان يهتم بـ (التحليل البنيوي كانت تنذر بالتغافل عن خصوصية المشكل المطروح)"[١٣٩]" وأن الكلمات والأشياء يترك (انطباعا بأن الأمر يتعلق بتحليلات تنطلق من مفهوم الكلية الثقافية)"[١٤٠]" وهي ثلاث مسلمات موضوعية يريد أن يتحول عنها نحو اهتمام بالخطاب فقط ليسأل (ما هو هذا الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في ما يقال ولا يفصح عنها في أي موضع آخر غيره)"[١٤١]" لقد تخلى إذن عن وحدة أفق المعقولية نحو وحدة التجميع العباري"[١٤٢]" وهي وحدة أعسر من الوحدة الأولى على الضبط.

هل توقف فوكو عند هذه النتيجة؟ لا فقد انتقل بعد ذلك نحو تحليل للعنصر الذي لم يكثف انتباهه عليه وهو السلطة، وهو لذلك ينتقد تفسيرية الخطاب فـ (المعاني العميقة والخفية وقمم الحقيقة المتعذرة البلوغ ومواطن الشعور الغامضة هي بدع صرف... يعلن الباحث النسابي نهاية الفلسفة فالتفسير ليس إبراز معنى خفي... إذا لم يكن بالإمكان أن يكتمل التفسير أبدا فذاك ببساطة لأنه ليس هناك ما يلزم تفسيره ليس هناك أولٌ ما، يلزم تفسيره إذ أن كل شيء هو في الحقيقة تفسير أصلا... كلما فسرنا اكتشفنا... تفسيرات أخرى)"[١٤٣]" أصبح الآن ينتقد تفسيريته القبلية القائمة على إنتاجية الخطاب بل أنه (لا يتخلص من استقلالية القول في التنظيم الذاتي وحسب بل يتخلص أيضا من تتابع الحقب الموجه للأشكال الإجمالية للمعرفة)"[١٤٤]" أو من سيطرة الخطاب والمعرفة نحو ارتداد للسلطة على ذاتها وفوكو يقسم هذه التوجيهات بأنها كانت أولا اهتماما بالماهية ثم بالكيفية ثم بالسببية حيث يقول: (إذا كنت أمنح مسألة الكيفية امتيازا مؤقتا فهذا لا يعني استبعاد الماهية والسببية)"[١٤٥]" ولكنه هنا يجعل السؤال عن الكيفية ذاته سؤالا تافها يهرب ميتافيزيقا خطابية

ويجعل السؤال عن الماهية يهرب أنطولوجيا وجود معرفية في حين أن ما يهمه هو تخليص السلطة من هذين الوهمين فيجعل إنتاج السلطة عبر الحرية مرتدا إلى نفسه (يجب أن تكون هناك حرية حتى تمارس السلطة إنها علاقة حث متبادل وصراع... تحريض مستمر بين حديها أكثر مما هو تعارض بينهما يجّمد كلا منهما في مواجهة الآخر)"[١٤٦]" وهذا ما تطلب إنشاء جينالوجيا (علم نسب) للسلطة أي (شكلٌ من التاريخ يدرك تشكل المعارف والخطابات... دون أن يحتاج إلى العودة إلى ذات سواء كانت متعالية بالنسبة لحقل الأحداث أو تطارد باستمرار في هويتها الفارغة طول التاريخ)"[١٤٧]" فالسلطة ليست مستندة أو متوجهة إلى حقل المعرفة ولا إلى الخطاب دائما هي متوجهة إلى ذاتها لم يعد فوكو يهتم بالفضول والحساسية الجماعية ولا بالذهنية التمثيلية– الخطابية بل بالسلطة وهي تشتغل عبر الخطاب حول المعرفة وهو يجعل البحث في الحساسية بحثا تاريخيا صرفا وفي الذهنية بحثا تاريخيا – نظريا وفي السلطة بحثا تاريخيا– سياسيا ولا يعني بالسياسة سوى تقنيات السلطة وهذه التقنيات السلطوية هي الأساس أي (أن نغرس الإنتاج الغزير من الخطابات حول الجنس في حقل العلاقات السلطوية المتعددة والمتحركة)"[١٤٨]" وحقل هذه العلاقات ميدان نوعي تتعين فيه الأدوات فلدينا إذن (ميدان نوعي للانتشار وأدوات تعمل على توضيح العلاقات)"[١٤٩]" والعلاقة بين هذين الجانبين علاقة غفل من المقاصد فـ (النقطة الهامة لن تكون هي التقرير في ما إذا كانت هذه النتاجات الخطابية والآثار السلطوية تقود إلى تشكيل حقيقة الجنس أو بالعكس إلى صوغ أكاذيب معدة لإخفائها إنما ستكون إبراز إرادة المعرفة التي تقوم بآن معا مقام الركيزة والأداة لتلك الخطابات والآثار)"[١٥٠]" لا يبحث عن الإظهار أو القمع بل عن كيفية تشكيل معرفة عبر الإرادة والتي تعمل بوصفها ركيزة (موضوعا) وأداة للخطاب حول المعرفة.

لا يبتغي فوكو بذلك أيضا رسم لوحة للسلوكيات ولا للتمثيلات بل رسم نسابية (جينالوجيا)"[١٥١]" وإلى لقد كان فوكو في مرحلته الأولى موضوعيا ووصفيًّا صرفا وطرح مفهومات مهمة بدأ بالتخلي عنها بعد أن تغيرت موضوعاته التي يدرسها وها هو في بحثه عن السلطة الصرف يرتد إلى نوع من التقسيم الثنائي لنظرية المعرفة التقليدية النسقية والتاريخية (الغائية) والقبلية فيقول: (كان الاختيار المنهجي... ألا يغيب عن بالي التمييز بين العناصر القانونية لأخلاق معينة والعناصر التزهدية)"[١٥٢]" وهو تحليل يخلط إذن بين حفريات للإشكاليات المركزية ونسابية للذات (هذا التحليل لإنسان الرغبة يقوم في نقطة تقاطع بين آركيولوجيا المشكليات وجينالوجيا ممارسات الذات)"[١٥٣]" يريد أن يبحث عن تشكل الذات عبر أنساق معرفية مختلفة ليظهر أن الذات لها تاريخها الممتد والمتنوع الذي ينتقل على أساس من الرغبة في صنع الذات عن طريق إرادتها المستمرة والمتطورة مركّزا في ذلك على النسقين المتقابلين النسق الحفري والنسابي.

الخاتمة

ها قد وصلنا إلى نهاية بحثنا وصار لزاما علينا أن نستعرض الآن أهم النتائج التي توصلنا إليها، ففي مجال الاصطلاح وجدنا أن مصطلح الخطاب يقترب في بعض الأمور ليكون ترجمة موفقة للأصل الإنكليزي واللاتيني ولكنه في بعض الأمور الأخرى لا يقترب منه ويتبقى لدى المصطلح اللاتيني والإنكليزي حمولات لا يمكن استيعابها في المصطلح العربي.

في المطلب الأول رأينا أن الاتجاهات الرئيسة لتحليل الخطاب في الدراسات الحداثية تنقسم على ثلاثة أقسام وهي تتعلق بالوصف الموضوعي الخارجي ثم بدمج الذات مع الوصف وأخيرا في إحلال الذات محل النص وجعل الذات القارئة هي المركزية في قراءة النصوص.

في المطلب الثاني رأينا أن اتجاهات تحليل الخطاب الفلسفية متوافقة فيما بينها وأنها تتفق حول بعض الأسس المشتركة كالاعتماد على الخطاب واحلال المعرفة بدلاً عن موضوع ودمج السلطة بوصفها ركنا ثالثا ضروريا لفهم أي خطاب والاعتناء بالانساق المنتجة للتصورات والعبارات، وأن أعمال ليوتار وفتجنشتين وفوكو أعمال فلسفية يمكن أن تغني النقد الأدبي المعاصر باتجاهات فلسفية معاصرة تمثل ما بعد الحداثة وأن النقد الأدبي المعاصر لم يشهد حتى اليوم ولادة اتجاه نقدي أدبي ما بعد حداثوي عسى أن يكون هذا الاستكشاف دافعا للجهود النقدية بأن تصوغ نظرية تحليلية للخطاب تستند إلى التصورات ما بعد الحداثية عسى أن تسهم في تقدم الوعي العام بالنقد الأدبي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

Abstract

Philosophical Bases for Discourse Analysis in Postmodernism Studies

By Arif Abed Ssail

Studies of modern literary criticism have almost stopped with the emergence of a new tendency in philosophical thinking. This philosophical thinking, which was predominant in the postmodern phase, has not yet experienced its actual application in appropriate and compliant literary critical trends. Hence, this study is a current attempt to encourage contemporary critical research to focus on the philosophical thought and the identification of its origins and principles as they represent the intellectual bases and foundations of any modern literary criticism. As such, the first part of the study is dedicated to define the term "discourse" linguistically and terminologically in contemporary studies. The second part of the study deals with developing a simplified outline of the trends of discourse analysis in modern thought, and then proceeds to explain the intellectual foundations of discourse analysis in postmodern studies, followed by a conclusion and the sources of study.

Key words :

Discourse, Postmodernism, Philosophy, Critics

الهوامش

(١) Chamber's Twentieth Century Dictionary, William Gedie, and Wand R chambers LTD, ١٩٦٥ p. ٢٩٩

(٢) Gassell's New English Dictionary. Ernest A. Baker. London: Butlar and Tanner LTD, ١٩٤٩ P.٢٣٨

(٣) See: Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, London: Bell and Sense LTD., ١٩٦٧, P. ٤٠٤

(٤) Ibid., P. ٤٠٤

(٥) (see: The Oxford Dictionary Of English Etymology, G. T. Onions, London, ١٩٦٦ P. ٢٧٢. And, The World Book Dictionary, Clarences L. Barnhart and Robert. K. Barnhart.London: Doubleady and Co Inc. ١٩٨٧, P. ٥٩٩

(٦) The Oxford Illustrated Dictionary. London: Oxford Dictionary Press, ١٩٨٩ P. ١٣٩

(٧) (Standard. Dictionary of the English Language, Volume one, New York: Funk and Wagnall, Co., ١٩٦٢, P. ٣٦٤

(٨)See: Webster's Seventh New Collegiate Dictionary P. ٤٠٤ , and Funk And Wagnall's P. ٣٦٤ , and Gassells New English Dictionary P. ٢٣٨

(٩) (Nuttall's Standard Dictionary of English Language. Lawrence. H. Dawson, London and New York: Frederick Warne and CO., LTD ١٩٦٤. p. ٢٦٣ and Webster seventh P. ٤٠٤ and The Oxford Dictionary P. ٢٧٢

(١٠) See: for example Webster's P. ٤٠٤

(١١) (Chamber's P. ٢٩٩ and The World Book P. ٥٩٩

(١٢) معجم مصطلحات الأدب د. مجدي وهبة ١١٥ مكتبة لبنان بيروت ١٩٧٤

(١٣) Chambers. P. ٢٩٩ and Funk P. ٣٦٤

(١٤) Collins P. ١٤٨

(١٥) تترجم ((Discourse أحيانا إلى (مقال) ولكن دلالة الخطاب كما نرى أوسع من المقال المرتبط باللفظ الذي ينطقه اللسان فقط ينظر لسان العرب مادة (قول) فضلا عن أن ترجمة د. عبد السلام المسدي لها في معجمه اللساني هي (خطاب انعكاسي) ينظر مادة (Discourse) أما كمال أبو ديب فإنه يترجمها

إلى (إنشاء) وهو بعيد كل البعد عن الدلالة الأصلية للكلمة ينظر مقدمته لكتاب الاستشراق لإدوارد سعيد ١٥.

(١٦) لسان العرب لابن منظور مادّة خطب.

(١٧) ينظر نفسه مادة خطب

(١٨) ينظر نفسه مادة خطب

(١٩) شرح القاموس المسمى تاج العروس مادة خطب.

(٢٠) لسان العرب مادة خطب

(٢١) ينظر شرح القاموس:مادة خطب

(٢٢) ينظر نفسه مادة خطب

(٢٣) ينظر لسان العرب مادة خطب

(٢٤) ينظر نفسه مادة خطب

(٢٥) مجمل اللغة لابن فارس مادة خطب .

(٢٦) الآية ٢٠ سورة ص

(٢٧) لسان العرب مادة خطب

(٢٨) الآية ٢٧ سورة المؤمنون.

(٢٩) تجدر الإشارة إلى أن ترجمة المصطلح إلى (مقال) يمكن أن يشمل دلالات اللغة والتفكير من ضمن هذه الدلالات المهمة ويشير إليها ولكنه في الوقت نفسه يحرمنا من بقية الدلالات الكثيرة لمصطلح الخطاب بل إنه يحرمنا من أهم منظور معتمد وسنعتمد عليه في هذه الدراسة بوصفه منظورا مركزيا للخطاب بشكل عام ألا وهو بعده الخطابي المرتبط بالسمة الرسمية والحوار الكاذب المعطى من أجل الإقناع والجري من هنا وهناك ومغالطيته (سوفسطائيته) كما يحب أن يؤكد رولان بارت في حديثه عن البلاغة اليونانية القديمة مقابل البلاغة الجديدة وهو ما نتفق معه وذلك في كتابه The Semeiotic Challenge . Roland Barths P. ١٥

(٣٠) ينظر شرح القاموس المسمى تاج العروس مادة خطب

(٣١) ولا شأن لنا باستعمالاته قبل نظرية المعرفة فهذه ليست مهمتنا ثم إنها لن تقدّم لنا شيئاً، فما نريده هو أن نعزل تحليلات الخطاب التقليدية لنركز بالتالي على عرض التحليل الأبيستيمولوجي للخطاب.

(٣٢) علم اللغة العام فردينان دي سوسير ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز ٢٦.

(٣٣) نفسه ٢٦- ٢٨.

(٣٤) مقدمة في نظريات الخطاب، ديان مكدونيل ٢٧.

(٣٥) لسانيات النص ٤٧.

(٣٦) نفسه ١٢.

(٣٧) نفسه١٢.

(٣٨) نظرية المنهج الشكلي ٦٨.

(٣٩) مقدمة في نظريات الخطاب ٣٠.

(٤٠) علم اللغة العام ٣٤ _ ٣٥، وللمقارنة بسيميائية بيرس ينظر: العلامات. مدخل استهلالي. فريال جبري ضمن أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة ١٣، وتأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق أمانوئيل كانط ٣-٦، والمنطق وتاريخه روبير بلانشي ٣٩٨. .

(٤١) نقلا عن مقدمة في نظريات الخطاب ٣٧ .

(٤٢) الماركسية وفلسفة اللغة ٢٢ .

(٤٣) نفسه ٢٥-٢٦ .

(٤٤) نفسه ٣٠ .

(٤٥) أيديولوجية السلطة وسلطة الايديولوجيا جوران ثربورن ٢٥ .

(٤٦) عصر البنيوية، كيرزويل ٤٨ ، ٥٠ .

(٤٧) مشكلة البنية ١٧٦ .

(٤٨) عصر البنيوية ١٥٦ .

(٤٩) مشكلة البنية ١٧٦ .

(٥٠) نفسه ١٧٧- ١٧٨ .

(٥١) عصر البنيوية ١٦٢ .
(٥٢) مشكلة البنية ١٩٣ .
(٥٣) نفسه ١٩٥ .
(٥٤) نفسه ٢٠٧ .
(٥٥) مقدمة في البنيوية ، لوي ميله ٦٩ .
(٥٦) البنيوية . غياب الذات د. بشارة الصباحي الفكر العربي المعاصر ١٧–١٨ .
(٥٧) عن تحليل الخطاب في الدراسات الإعلامية ٦٣ .
(٥٨) تحليل الخطاب ٦٨–٦٩ .
(٥٩) نفسه ٨٨ .
(٦٠) رسالة منطقية فلسفية . فتجنشتين ١٣٨ .
(٦١) نفسه ٨٢ .
(٦٢) درس الأبيستيمولوجيا ١٠٧–١١٥ .
(٦٣) نفسه ١١٦ – ١٢٣ .
(٦٤) نفسه ١٢٤ – ١٢٥ .
(٦٥) درس الأبيستيمولوجيا ١٢٦ – ١٣٤ .
(٦٦) نفسه ٧٤ .
(٦٧) القول الفلسفي للحداثة ١٠–١١ .
(٦٨) مغامرات الأفكار. هوايتهيد ٣٢ .
(٦٩) ينظر تكوين العقل العلمي باشلار ٨ .
(٧٠) انثروبولوجيا الجسد والحداثة دافيد لوبروتون ١١ .
(٧١) نفسه ١٢–١٣ .
(٧٢) نفسه ١٩– ٢١ .
(٧٣) المثقف والسلطة محمد الشيخ ١٠٤
(٧٤) الوضع ما بعد الحداثي ، ليوتار ٢٤ .
(٧٥) نفسه ١٤ .
(٧٦) نفسه ٤٣ – ٤٤ .
(٧٧) نفسه ٥٢ – ٥٣ .
(٧٨) فاختراع القواعد أمر موكل للمجتمع فهو يقول (إن الرابطة الاجتماعية... تتكون من نقلات لغوية) ،الوضع ما بعد الحداثي ٣٣
(٧٩) نفسه ٣٣ .
(٨٠) نفسه ٦١ .
(٨١) نفسه ٧٨–٧٩ .
(٨٢) الوضع ما بعد الحداثي ١٩ .
(٨٣) نفسه ٣١
(٨٤) نفسه ٣٣ وقريب منه تصور فان دايك لألعاب اللغة والصراع في Hand book of p. ٥٤
(٨٥) نفسه المقدمة ١١ .
(٨٦) مبادئ في علم الدلالة . بارت ٢٩ .
(٨٧) Chellange p. ٢٩ .
(٨٨) نفسه ٢٩ .
(٨٩) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية كاسيرر ٢٠٥ – ٢٠٦ .
(٩٠) درس الأبيستيمولوجيا ٨٣ .
(٩١) الوضع ما بعد الحداثي ٤٠–٤١ .
(٩٢) من مثل مبادئ التحقيق لدى حلقة فينا أو التكذيب لدى كارل بوبر .
(٩٣) يبدو أنها تتوافق مع ثلاثية بيرس فالإشارة تتعلق بالموضوع والتقعيد بالتمثيل والتقييم بالتفسير .
(٩٤) نفسه ٣١ .
(٩٥) نفسه ٣٢ .
(٩٦) الفلسفة الشريدة فتحي التريكي ٤٧ .

(٩٧) ميشيل فوكو .مسيرة فلسفية ١٠٩ .
(٩٨) نفسه ٣٦ .
(٩٩) نفسه ٥٥ .
(١٠٠) مشكلة البنية ١٦٧ .
(١٠١) قضايا الفكر الفلسفي المعاصر ٢٠٦ .
(١٠٢) نصيات.ج هيوسلفرمان ٣٢٢ .
(١٠٣) عصر البنيوية ٢٣٩ .
(١٠٤) نظرية القوة في علم الاجتماع السياسي ٨٢ .
(١٠٥) ينظر نفسه ٧٥-٧٩ .
(١٠٦) المثقف والسلطة ٧١- ٧٢ .
(١٠٧) القول الفلسفي للحداثة ٣٩٢ .
(١٠٨) نفسه ١٠٩ .
(١٠٩) نفسه ١٠١ .
(١١٠) ما الفلسفة سليم دولة ٥١ .
(١١١) عصر البنيوية ٢٠٩
(١١٢) ميشيل فوكو مسيرة فلسفية ٩٧
(١١٣) نفسه ٧٨
(١١٤) القول الفلسفي للحداثة ٣٦٧ .
(١١٥) مشكلة البنية ١٢٩ .
(١١٦) المثقف والسلطة ٧٤ .
(١١٧) ينظر: قضايا التفكير الفلسفي المعاصر ١٢٢ .
(١١٨) مشكلة البنية ١٢٧-١٢٨ .
(١١٩) ميشيل فوكو مسيرة فلسفية ٦١ .
(١٢٠) مشكلة البنية ١٣٢ .
(١٢١) ميشيل فوكو ، مسيرة فلسفية ٢٠ .
(١٢٢) ميشيل فوكو ، مسيرة فلسفية ٢٢ .
(١٢٣) ينظر نفسه ١٨٨ .
(١٢٤) ينظر عصر البنيوية ٢٢٠ .
(١٢٥) ما المؤلف. ندوة مناقشة لسؤال فوكو . مجلة الفكر العربي المعاصر ١١٦ .
(١٢٦) نفسه ١١٦ .
(١٢٧) نصيات ٣١٢- ٣١٣ .
(١٢٨) ينظر ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث . حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ٤١ .
(١٢٩) مشكلة البنية ١٣٩ .
(١٣٠) ينظر حفريات المعرفة ٧٩ .
(١٣١) عصر البنيوية ٢٢٥ .
(١٣٢) ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية ٧١ .
(١٣٣) نفسه ٤٩-٥٠ .
(١٣٤) ينظر نفسه ١٨٨ .
(١٣٥) ينظر مشكلة البنية ١٦٥ .
(١٣٦) ميشيل فوكو. مسيرة فلسفية ٧٨-٧٩.
(١٣٧) نفسه ٨٠ .
(١٣٨) حفريات المعرفة ١٦ .
(١٣٩) نفسه ١٦ .
(١٤٠) نفسه ١٧ .
(١٤١) نفسه ٢٧-٢٨ .
(١٤٢) حفريات المعرفة ٣٥ .
(١٤٣) ميشيل فوكو ، مسيرة فلسفية ٩٩-١٠٠ .
(١٤٤) القول الفلسفي للحداثة ٤١٣ .

(١٤٥) ميشيل فوكو ، مسيرة فلسفية ١٩٤ .
(١٤٦) نفسه ١٩٨ .
(١٤٧) المثقف والسلطة ٩٩-١٠٠ .
(١٤٨) إرادة المعرفة ١٠٦ .
(١٤٩) ينظر نفسه ٩٣ .
(١٥٠) نفسه ٣٥ .
(١٥١) ينظر استعمال اللذات ٨ .
(١٥٢) نفسه ٢٤ .
(١٥٣) استعمال اللذات ١٣ .

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. الإستشراق. المعرفة، السلطة، الانشاء، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الابحاث العربية بيروت لبنان ط١، ١٩٨١ .
٣. إستعمال اللذات، تاريخ الجنسانية ميشيل فوكو،ترجمة جورج أبي صالح ومراجعة مطاع صفدي، نشر مركز الإنماء القومي ضمن مشروع الأعمال الكاملة، بيروت لبنان ط١، ١٩٩١ .
٤. أيديولوجية السلطة وسلطة الأيديولوجيا جوران ثريورن ترجمة عبد الهادي معين، دار المثقف، تونس، ط١، ١٩٩٦ .
٥. البنيوية، غياب الذات، د. بشارة الصباحي ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد٥١ لعام ١٩٨٩ .
٦. تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق أمانوئيل كانط ترجمة د. خالد صيهود، مؤسسة الخانجي القاهرة مصر ، د.ط ، ١٩٦٩ .
٧. تحليل الخطاب في الدراسات الإعلامية، صفاء صنكور جبارة، رسالة ماجستير، كلية الإعلام، جامعة بغداد، ١٩٩٨.
٨. تكوين العقل العلمي مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، غاستون باشلار ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان بيروت، ط١ ، ١٩٨١ .
٩. حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة بدر الدين عرودكي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط١ ، ١٩٩١ .
١٠. درس الأبستملوجيا ، عبد السلام بنعبد العالي ، سالم يفوت ، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) ، بغداد ، ط٢ ــ ١٩٨٦ .
١١. رسالة منطقية فلسفية لدفيج فتجنشتين، ترجمة زكي عبد الله سلطان، النور للطباعة والنشر، د.ط ، ١٩٨٧ .
١٢. شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع د.ط ، د.ت.
١٣. عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، اديث كيرزويل ترجمة جابر عصفور في سلسلة كتب شهرية عن دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد العراق ط١، ١٩٨٥.
١٤. علم اللغة العام ، فردينان دي سوسير، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٥ .
١٥. الفلسفة الشريدة فتحي التريكي ، دار توبقال للنشر ، ط١ ، ١٩٩٨ .
١٦. قاموس اللسانيات، عربي- فرنسي وفرنسي- عربي مع مقدمة في علم المصطلح، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس ، د.ط ، ١٩٨٤ .
١٧. قضايا الفكر الفلسفي المعاصر، د.عبد الوهاب جعفر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية مصر، د.ط، ١٩٨٩ .
١٨. القول الفلسفي للحداثة، يورغن هابرماس ، ترجمة د. فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، سوريا ، دمشق ، ط١ - ١٩٩٥ .
١٩. الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ترجمة فريق بإدارة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي ضمن مشروع ترجمة الأعمال الكاملة، بيروت لبنان ط١.
٢٠. لسان العرب، لإبن منظور، دار صادر، بيروت، د. ط. ت.

٢١. لسانيات النص: مدخل إلى إنسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١ – ١٩٩١.
٢٢. ما المؤلف، ندوة مناقشة لسؤال فوكو . ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٣، لعام ١٩٩٦ .
٢٣. الماركسية وفلسفة اللغة ميخائيل باختين، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١ ، ١٩٨٦ .
٢٤. مبادئ في علم الدلالة، رولان بارت، ترجمة محمد البكري، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ،ط٢ ، ١٩٨٦ .
٢٥. المثقف والسلطة محمد الشيخ ، مؤسسة النشر الثقافي، الجزائر ، ط١ ، ١٩٩٩ .
٢٦. مجمل اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي تحقيق زهير عبد المحسن سلطان مادة خطب . مؤسسة الرسالة . بيروت لبنان، ط١ ١٩٨٤
٢٧. مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية آرنست كاسيرر ترجمة مكي العادلي، مكتبة مصر للطباعة، د.ط ، د.ت .
٢٨. مشكلة البنية: أو أضواء على البنيوية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، د. ط. ت.
٢٩. معجم مصطلحات الأدب د. مجدي وهبة ١١٥ مكتبة لبنان بيروت ١٩٧٤
٣٠. مغامرات الأفكار، هوايتهيد ترجمة عيسى منتصر ، دار الهبة ، تونس ط١ ، ١٩٧٥ .
٣١. مقدمة في نظريات الخطاب، ديان مكدونيل ترجمة جابر عصفور دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١ ، ١٩٩٨ .
٣٢. المنطق وتاريخه روبير بلانشي ترجمة مجموعة من المترجمين في دار الفلسفة المغربية ، د .ط ، ١٩٩١ .
٣٣. ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية رابينوف ودريفوس ترجمة معطي حجو وسمير شوق، دار توبقال للنشر ، ط١ ، ١٩٩٩ .
٣٤. ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث. حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت، عدد ٦٩ لعام ١٩٩٧ .
٣٥. نصيات بين الهرمونطيقا والتفكيك، ج.هيو سلفرمان، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١ــ٢٠٠٢.
٣٦. نظرية المنهج الشكلي نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة ابراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ومؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨٢ .
٣٧. نقد النقد ، تزفيتان تودوروف ترجمة سامي سويدان، دار الشؤون الثافية العامة ، بغداد، ط١ ، ١٩٩٠ .
٣٨. الوضع ما بعد الحداثي ليوتار ترجمة محفوظ سلامة، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠ .

المصادر باللغات الأجنبية

- Chamber's Twentieth Century Dictionary, William Gedie, and Wand R chambers LTD, ١٩٦٥ .
- Gassell's New English Dictionary. Ernest A. Baker. London: Butlar and Tanner LTD, ١٩٤٩.
- Nuttall's Standard Dictionary of English Language. Lawrence. H. Dawson, London and New York: Frederick Warne and CO., LTD ١٩٦٤.
- Standard. Dictionary of the English Language, Volume one, New York: Funk and Wagnall, Co., ١٩٦٢.
- The Oxford Dictionary Of English Etymology, G. T. Onions, London, ١٩٦٦ .
- The World Book Dictionary, Clarences L. Barnhart and Robert. K. Barnhart.London: Doubleady and Co Inc. ١٩٨٧.
- The Oxford Illustrated Dictionary. London: Oxford Dictionary Press, ١٩٨٩ .
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary P. ٤٠٤ , and Funk And Wagnall's .
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, London: Bell and Sense LTD., ١٩٦٧.