تقديم

بقلم المترجم

تمهيد :

حرصت فى ترجمتى لكتاب «نظرية التلقى»، ولكتاب «فرديناند دى سوسير» على أن أكتب لكل منهما مقدمة إضافية، رأيت أنها ملحة فى الحالتين؛ وذلك لسببين أساسيين: أولهما؛ جدة الموضوع الذى يعالجه الكتاب إجمالاً وتفصيلاً، وذلك إذا نحن أخذنا فى الحسبان القطاع العريض من القراء الذين يجدون للموضوع مكاناً فى دائرة اهتمامهم ـ وهذا ما اقتضى مقدمة تمهدهم للدخول إلى الموضوع، وتحدد لهم معالم الآفاق الفكرية التى سيواجهونها فى الكتاب؛ والسبب الآخر يتمثل فى منهج التناول الذى يقوم فى الكتاب على التشعيب والتفريع، ويتطلب لذلك يقظة شديدة من القارئ لكى يتابع حركة التفكير فى شىء من الطمأنينة، كما يتمثل فى اللغة الكزة التى يغلب عليها طابع التجريد، والتى يكثر استخدامها فى مثل هذه الكتب، التماساً للتركيز الشديد من جهة، واعتماداً على الخلفية المعرفية لدى القارئ من جهة أخرى.

وإذا كانت كتابة مقدمة لكلا هذين الكتابين قد بدت ملحة، فقد بدت كتابة مقدمة لكتاب ديانا مكدونيل هذا عن نظريات الخطاب أشد إلحاحاً؛ وذلك لأن كل صعوبات التلقى المعهودة فى مثل هذا النوع من الكتب ماثلة فيه، فضلاً عن غلبة الفكر الفلسفى عليه. ويكفى أن نذكر مما علق به ناشر هذا الكتاب عليه فى صفحة الغلاف الأخيرة قوله: «هذا أول تقديم نقدى لنظريات الخطاب التى طورها فوكو وألتوسير وبيشو، وهندس وهيرست»؛ فهؤلاء جميعاً مشتغلون بالفلسفة. وفى الوقت نفسه يعد هذا الكتاب ـ من منظور الناشر نفسه ـ «أول استعراض وتقديم لمنطقة فى نظرية النقد بالغة التعقيد، هى المنطقة الواقعة فى القلب من المجالات الدائرة حول الشكل والمعنى والإيديولوجيا والنقد الأدبى والعلوم الإنسانية». وهذا

وصف دقيق للكتاب، ولكن يضاف إليه ـ من منظور عملنا فى ترجمته ـ أن جانباً لا بأس به من صعوبة تلقيه ترجع إلى أن مؤلفته لا تكتفى بتقديم النظريات فى حدود ما أثارته من جدال بين المفكرين المختلفين، بل كانت كثيراً ما تدخل طرفاً فى هذا الجدال فتزيد الأمر بذلك تعقيداً.

أضف إلى هذا أنه إذا كان من الواضح أن الكتاب بمثابة عرض لآراء أولئك الفلاسفة أو نظرياتهم فى الخطاب، فإن هذا المستوى من التناول للخطاب إجمالاً لا يمثل سوى المرحلة المتأخرة فى مباحث الخطاب، وربما صاحبه بل ربما سبقه كذلك أشكال أخرى من الاهتمام بالخطاب لم تدخلها المؤلفة فى دائرة اهتمامها إطلاقاً فى بعض الأحيان، أو لم تدخلها فى هذا الاهتمام إلا عابراً فى أحيان أخرى.

كل هذا يجعل تقديمنا للكتاب ـ فيما أعتقد ـ ملحاً ومبرراً؛ إذ يستهدف تقديم ما اشتمل عليه من فكر فى صياغة واضحة ومترابطة فى نسق فكرى متصل، واستكمال ما لم تدخله المؤلفة فى دائرة اهتمامها (لا لقصور لديها بطبيعة الحال ولكن لاقتصارها على ما التزمت به من الوقوف على «نظريات» الخطاب)، مما يبدو ضرورياً للقارئ العربى الذى يقرأ عن موضوع الخطاب للمرة الأولى. وسوف يدور الكلام فى تقديمنا هذا حول مفهوم الخطاب، واللغة، وعلاقة الخطاب بالتوصيل، والخطاب والتاريخ، وإيديولوجيا الخطاب، والخطاب والذات، والخطاب والقوة، وأخيراً الموقف النقدى.

* * *

استعراض مادة الكتاب

فلنعرض الآن ما اشتمل عليه الكتاب نفسه ـ أولاً ـ من موضوعات وأفكار عرضاً موضوعياً، ثم نردف هذا العرض ـ فيما بعد ـ بما نرى ضرورة إضافته.

فى مقدمة المؤلفة لكتابها محاولة لمواجهة جملة من الأسئلة الأولية والجوهرية فى الوقت نفسه، المتعلقة بالخطاب فى مفهومه وفى أنواعه، وفى عدم تجانسه بل فى تعارضه دائماً مع خطابات أخرى، وفى اختلافه من موضع إلى موضع، ومن سياق إلى آخر، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى، وقد انطلقت هذه الأسئلة وغيرها فى فرنسا فى الستينيات

والسبعينيات من هذا القرن من منطقة البحث فى المعنى، حيث حدث تحول من البحث فى طبيعة المعانى إلى البحث فى الكيفيات التى يتم بها تشكيل هذه المعانى. ومن هنا كانت دراسة الخطاب هى المجال الذى يتم فيه الكشف عن هذه الكيفيات، والوقوف على الدوافع الموجهة لها، والوظائف التى تحققها؛ ففى نطاق الخطابات المختلفة تنشأ المفاهيم والاستراتيجيات المختلفة.

على أن دراسة الخطاب قد وسعت من دائرة النظر فى المعانى؛ فلم تعد المعانى مقيدة ـ كما هو الشأن من منظور بعض الدراسات ـ بعمليات الكلام والكتابة، أو مدرجة فيها فحسب، بل جاوزت هذا الإطار إلى نطاق أعم وأرحب، هو نطاق العلامات غير الكلامية كذلك. وهكذا يصبح كل ما هو دال مشكلاً للخطاب أو لجزء منه. وهكذا فإن أية ممارسة رسمية ـ كما تقول المؤلفة ـ وأية تقنية يتحقق فيها وعبرها الإنتاج الاجتماعى للمعنى، يمكن أن تعد جزءاً من الخطاب. ومع اعترافها بأنه قد لايكون مسعفاً أن نعد من باب الخطاب كل بناء للمعانى غير الكلامية والمعانى الكلامية على السواء، فإنها ترى أن كلا البنائين يظل مرتبطاً بالآخر، وأنها من أجل ذلك ستهتم فى كتابها بكليهما.

* * *

لقد كانت الأزمة الفكرية التى نشأت على الصعيد الأوروبى فى الإطار الجامعى منذ أواخر الستينيات، وامتدت حتى الثمانينيات، دافعاً قوياً لإعادة النظر فى الحقول المعرفية، الإنسانية والاجتماعية، وأنواع خطاباتها الخاصة المتداولة فى ميدان التعليم العالى. وكان الدرس الأدبى واحداً من تلك الحقول التى امتدت إليها الأزمة؛ وقد تم فيه مواجهتها وتحليلها على نحو يفوق ما تحقق فى ميادين العلوم الإنسانية الأخرى.

هنالك تحدد طرفا النظر المتعارضان، اللذان يشكلان معاً تلك الأزمة. فالخطاب ذو النزعة الإنسانية يرى فى الأدب «تجربة إنسانية مباشرة، وجوهرية، ومكتملة»؛ وكأن هذه التجربة تقف مستقلة بالكلمات التى صاغها فيها مؤلفها عما عداها من صياغات لغوية، وعن أى وضع اجتماعى. ومع ذلك كان هناك تضارب بين فهم الأدب على هذا النحو، والمعنى المتحقق من خلال النصوص التى تُختار لتكون مادة للدرس؛ حيث قام هذا الاختيار على أساس من التفرقة بين ثقافة راقية وثقافة شعبية، ومن استبعاد أغلبية النصوص النسائية. وفى مقابل هذا

التعريف ذى التوجه الإنسانى وقفت المفاهيم البنيوية ومفاهيم ما بعد البنيوية موقفاً معارضاً، تنفيان فيه فكرة أن الأدب تعبير عن التجربة الإنسانية المباشرة أو انعكاس لها. وهنالك استطاعت الدراسة الحديثة للخطاب أن توجه جهودها إلى تحليل الخطابات المختلفة فى الأطر المؤسساتية التى تمارس فيها هذه الخطابات، ومنها الخطاب الأدبى، على نحو ما يمارس فى محيط التعليم. وهنا تقرر المؤلفة ضرورة أن تستكشف دراسة الخطاب دوره فى مختلف نواحى الحياة، وألا تقتصر على المجال التعليمى.

إن دراسة الخطابات المختلفة والمتعارضة على نحو ما هى ماثلة فى حياة المجتمع، من شأنها أن تعنى بالآثار التى تنجم عن هذه الخطابات، وبالظروف الخاصة بمن يمارسونها، وبالمؤسسات الخاصة التى تمارس فيها؛ وهذا ما أخذته مؤلفة الكتاب فى حسبانها. لقد اتخذت منهجاً لهذه الدراسة يتبنى وجهة النظر التاريخية والنظرية فى الوقت نفسه، ويسمح كذلك بالتناول النقدى كلما استدعى الأمر ذلك.

* * *

ويبدأ الفصل الأول من الكتاب بالوقوف على ما تشير إليه دراسة أنواع الخطاب من أن الكلمات المستخدمة فى أية لغة، ومعانى هذه الكلمات، تتغير من خطاب إلى آخر، وما تعنيه هذه الإشارة من أن اللغة فى صورتها الشمولية المطلقة لا وجود لها، ولكن هناك لهجات وعاميات واستخدامات خاصة. وهذا التغير الدائم فى العناصر التى تشكل بنية الخطاب، بالإضافة إلى ما تكشف فى دراسة الخطاب من أن أى خطاب إنما يقف فى مواجهة خطاب آخر ـ هذا وذاك أديا إلى التحول عن «البنيوية»، مثلما تحولت البنيوية من قبل عن النزعة الإنسانية. ومع ذلك فدراسة الخطاب لم تتحول عن البنيوية لكى ترتد إلى النزعة الإنسانية، أى إلى إسناد المعنى فى الخطاب إلى المؤلف الفرد أو إلى الأشياء فى ذاتها.

إن «النظام» الذى أكدته ألسنية سوسير وبعض الدراسات الألسنية فيما بعد للغة لم يكن هو ما رفضته دراسة الخطاب، ولكنها رفضت أن يكون وراء أنواع الخطاب المختلفة نظام واحد. إن الخطابات المختلفة تشكل النظم المختلفة، والكلمات والعبارات والأقوال جميعاً «تغير معناها وفقاً للأوضاع التى يكون عليها من يستخدمونها».

وهكذا جاوزت دراسة الخطاب البنيوية، ولكنها جاوزت كذلك إيديولوجيا الكتابات الماركسية الكلاسيكية وتحولت عنها؛ وهذا ما أرجأت المؤلفة تمحيصه، بالإضافة إلى النظر فى مشكلات الخطاب وإجراءاته، إلى الفصول التالية من الكتاب.

ولكن لما كانت حقبة الستينيات والسبعينيات من هذا القرن هى الحقبة التى شهدت تحولاً جذرياً فى المناخ الفكرى فى فرنسا وإنجلترا، فقد هيأ هذا التحول الظروف الملائمة للاهتمام بدراسة الخطاب، بعد أن لقيت دراسات «فوكو» المتعلقة بالخطاب، التى ظهرت فى الستينيات الأولى الإهمال بل الرفض. ولما كان النهج التاريخى أساسياً فى عمل المؤلفة، فقد راحت فى الجزء المتبقى والأكبر من هذا الفصل، ترصد تلك الظروف التى تأسست فى إطارها دراسة الخطاب على نطاق واسع. ومن ذلك وقوفها عند أحداث الطلبة فى مايو ١٩٦٨ وما تمثل فيها من تمرد على نظم الجامعة، وعلى مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية وأهدافها، وعلى سيطرة الأفكار الأمريكية، وعلى كل ما ينشئ - باسم التخصص - أقليات منفصلة عن الجماهير، وكيف أن هذا التمرد جاوز نطاق الجامعة ليلفت النظر إلى آليات أخرى، ينقل المجتمع معارفه عن طريقها ليضمن بقاءه، ومنها وسائل الإعلام، ثم كيف جاوزت الدراسات بعد ذلك نطاق الجامعة والمدرسة ووسائل الإعلام. وقد كان من أهم الآثار الفكرية التى برزت فى إطار تلك الأحداث طرح السؤال عن العلاقة بين خطابات المعرفة والقوة، وعن الآثار التى تنتج عن تلك القوة.

لقد وجدت دراسة الخطاب أرضاً خصبة فيما تولد فى أثناء أحداث ٦٨ وفى أعقابها (مثل حركات التمرد فى سجون فرنسا فى بداية السبعينيات) من تحول الجماعات المختلفة (الطلبة، والعمال، والمساجين، والمرضى النفسيين... إلخ) عن خطاب الخضوع للآخر وألوان الخطاب السائدة، التى تكرس من المفاهيم ما يحفظ لها هيبتها، إلى الخطاب الذى يتحدث بألسنتهم. وكان هذا التحول يعنى فى جوهره التحول عن الصوت الذى يأتى من خارج، أو من أعلى، إلى الصوت المنخرط فى الواقع العملى، أو لنقل إنه التحول عن خطاب النظرية إلى خطاب الممارسة، حيث الممارسة لم تعد تفهم - فى رأى «ديليز» - على أنها تطبيق للنظرية. ومع ذلك لم تكن تلك الجماعات فى مطالبتها بأن يكون صوتها مسموعاً من موقع الممارسة، لم تكن تسعى إلى نفى النظرية، بل كان هدفها هو جعل العلاقة بين النظرية والممارسة علاقة تفاعل.

وأخيراً فقد طرحت دراسة الخطاب فى تلك الحقبة الأسئلة المتعلقة بالوجود التاريخى والمادى للإيديولوجيات، وللخطابات ومعانيها، والمتعلقة كذلك بالطرق التى تم بها تكوين الأفراد فى صورة رعايا، والمتعلقة أخيراً بما بين النظرية والممارسة من صلات متضمنة فى «الكلام باسم الآخرين». ولكن وراء تلك الدراسة كانت هناك الأسئلة السياسية، «الخاصة بكيفية إمكان أن يتغير المجتمع الذى نعيش فيه وإلى أى مدى».

* * *

ثم يأتى الفصل الثانى لكى ترصد فيه المؤلفة حركة الانتقال من عالم الإيديولوجيا إلى عالم الخطاب، وهى تؤسس لهذا الانتقال بالعودة إلى ما اقتضته دراسة الخطاب وما استقر فيها إزاء اللغة من أنها ـ أى اللغة ـ ليست نظاماً يشترك فيه كل الناس، وأن عناصرها تغير معناها دائماً بحسب الظروف والأوضاع الخاصة بمن يستخدمونها. وقد راحت المؤلفة تبرهن على صحة هذه الدعوى بالعودة إلى بعض كتابات الحقبة من ١٧٩٠ إلى ١٨٣٠، التى أخذت الكلمات فيها أكثر من معنى، وفقاً للإطار الذى استخدمت فيه، وكان من ذلك كلمة «الخلاص» كما استخدمت فى ترنيمة دينية تبشيرية لكى تعنى الظفر بالحياة الخالدة من خلال الإيمان بالسيد المسيح، وكما استخدمت فى الكتابات المنشقة على الكنيسة لتشير إلى التحرر من الحكم الاستبدادى؛ فقد اختلف معنى الكلمة فى الحالين اختلافاً بيناً يصل إلى ما يشبه التصادم.

وتذكر المؤلفة أن هذه الأطروحة المتعلقة بمشكلة المعنى جاءت تابعة لما حققه «ألتوسير» «من اختراق للنطاق الأوسع من الفهم للإيديولوجيات، أى العقائد والمعانى، والممارسات التى نفكر فيها ونعمل وفقاً لها». لقد أكدت مقالة ألتوسير عن «أجهزة الدولة الإيديولوجية» فى عام ١٩٧٠ أن الإيديولوجيات «تنطوى ـ قبل كل شئ ـ على كيان مادى»، وذلك فى مقابل المنحى الذى يفترض للأفكار وجوداً مجرداً. أما الأجهزة التى يتحدث عنها ويرصد تأثيرها الإيديولوجى فى المجتمع على نطاق واسع فهى أجهزة الدين، والتعليم، والأسرة، والقانون، وسياسة الحزب بوصفها نظاماً، والاتحادات التجارية، ووسائل الاتصال، والثقافة. وإذ تتجسد الإيديولوجيات فى هذه الأجهزة فإنها تشكل جزءاً من الدولة، حيث «تتوحد» أو تترابط فيما بينها عن طريق الصراعات الاجتماعية والصراعات الطبقية بصفة أساسية، التى تتخلل تلك الأجهزة.

كيف تعمل هذه الإيديولوجيات؟ إنها تعمل من خلال المعانى المختلفة، التى تتولد من الكلمات والتصريحات المختلفة، التى تصدر عن شخوص بأعيانهم، فى الظروف والأوضاع المختلفة، ومن هنا تأتى أهمية مقالة ألتوسير؛ فهى إلى جانب شرحها لكيفيات قيام الإيديولوجيات والخطاب، وللآثار التى تنجم عنها، تشير إلى أن الإيديولوجيات لا تنشأ نتيجة للصراعات الاجتماعية فحسب، ولكنها - فى إطار الممارسات السائدة للإيديولوجيا - تعيد فرض هذه الصراعات». ومعنى هذا أن الإيديولوجيات المختلفة تعمل على استمرار الصراع الذى كان هو السبب فى نشأتها وكان مصدرها.

وخلال أجهزة الدولة الإيديولوجية تقوم الإيديولوجيا بمهمة إخضاع الأفراد والفئات المختلفة والتمييز بين بعضهم وبعض، مستعينة فى هذا بأجهزة القمع المختلفة. ومع ذلك، وكما قرر فيلسوف الاجتماع جرامشى، ليست الدولة مجرد جهاز يقمع الآخرين بالقوة، «ولكنها قد تعمل مرتدية قفازاً من المخمل الناعم، من خلال أجهزة يفترض أنها تعمل على تحضر الناس؛ وعن طريقها تتم ممارسة السيطرة من جانب فئة اجتماعية على الأمة بأسرها». وهنالك تبدو الفروق التى ميزت بين الأفراد والفئات كما لو كانت أموراً طبيعية، وتبدو المعتقدات التى فرضت عليهم كما لو كانت هى معتقداتهم الخاصة.

ولكن ما علاقة هذا كله بموضوع الخطاب؟

إن مؤلفة الكتاب إذ راحت تستقصى فكر ألتوسير فيما يتعلق بالإيديولوجيا، إنما كان هدفها - فيما يبدو - هو الوصول إلى اللحظة التى بزغ فيها البحث فى الخطاب. وهى تجد هذه اللحظة فيما يمكن أن يعد الفكرة المحورية التى انتهى إليها ألتوسير فى تحليل الإيديولوجيا، والتى تقول «إن الإيديولوجيات تتأسس فيما يعد علاقات تعارض أساساً؛ فما من إيديولوجيا تتشكل خارج الصراع مع إيديولوجيا أخرى معارضة». وفى الوقت الذى تتشكل فيه الإيديولوجيات من خلال التعارض فيما بين بعضها وبعض، تظل الإيديولوجيا الحاكمة (والمهيمنة على تلك الإيديولوجيات) قادرة على إعمال مبدأ التمييز، وعلى منح من تشاء السيادة، وفرض الخضوع على من تشاء.

وفى إطار الإيديولوجيا تتشكل الذات الإنسانية تشكلاً ثنائياً؛ فهى من جهة ذات حرة مسئولة، يناط بها القيام بالمبادرات؛ وهى من جهة أخرى ذات خاضعة، تدرجها الإيديولوجيا فى علاقة خيالية مع الواقع، ولا مهرب للذات من الخضوع لها، مادام وعيها (أى الذات) قد تكون تحت تأثير ذلك الخضوع الخيالى.

غير أن مقال «أجهزة الدولة الإيديولوجية» وإن اهتم ـ كما هو واضح ـ بالإيديولوجيا فإنه يساعد فى الوقت نفسه على مناقشة الخطابات اللغوية على نحو ما تكون فى الكلام أو الكتابة، انطلاقاً من نظريته فى قيام الإيديولوجيات على أساس من التعارض بين بعضها وبعض؛ فمن هذا الطريق يمكننا أن نفهم كيف تنشأ الخطابات، وهذا ما عالجته المؤلفة فى الفصل الثالث، الذى ركزت فيه دراستها على موقف «بيشو» من الخطاب، وذلك من خلال كتابه المسمى «اللغة، وعلم الدلالة، والإيديولوجيا».

* * *

وفى الفصل الثالث تعرض المؤلفة لمشكلة التعارضات التى هى أساس قيام الإيديولوجيات المختلفة، وكيف أن بيشو راح فى دراسته يستكشف العلاقات التى تربط الخطابات بالممارسة الإيديولوجية من جهة، وباللغة من جهة أخرى. وإذ يكشف بيشو عن هذه العلاقات وتلك، ينتهى إلى أن الخطابات تنتج عن الصدام بين بعضها وبعض من جهة، وأنه يترتب على هذا أن تحمل الكلمات والعبارات فى الكتابة أو الكلام بعداً سياسياً فى كل مرة تستخدم فيها، من جهة أخرى. وسينتهى بنا الأمر عندئذ إلى أن الخطاب شكل من الأشكال الخاصة للإيديولوجيا، وسوف تكون لنا وقفة فيما بعد عند هذه العلاقة بين الخطاب والإيديولوجيا، وذلك دفعاً لما يشيع تصوره لدى بعض الدارسين من تعلق الخطاب أساساً بالأداء اللغوى، وبكيفيات هذا الأداء فى الكلام والكتابة.

إن الكلمات فى منظور بيشو إنما تحصل على معانيها من خلال المواقف الإيديولوجية، المندرجة بطبيعتها فى الصراعات المختلفة، الطبقية وغير الطبقية، فى داخل الأجهزة، وفيما بين الأجهزة بعضها وبعض. وهذه المواقف متعارضة بطبيعتها، ويترتب على هذا نتيجة بالغة الأهمية، هى أن «الكلمات فى صراع الخطابات تغير معناها»، أو لنقل ـ دون أن نذهب بعيداً ـ إن الكلمات تأخذ معانيها خلال الخطابات المتعارضة وليس فى اللغة العامة المشتركة.

وتقدم المؤلفة ـ من خلال بيشو ـ مناقشة مستفيضة مدعومة بالأمثلة والشواهد، تتعلق بكيفيات حصول الخطابات على معانيها من خلال المواقف المتعارضة التى تحدد لها وجهاتها، وكيفيات حصول الكلمات / اللغة على معانيها من خلال استخدامها فى هذه الخطابات المتعارضة. وتنتهى بنا هذه المناقشة ـ التى قد تبدو لبعض القراء مشتتة للتفكير، وإن لم تكن فى الحقيقة كذلك ـ إلى «أن أى نص إنما يكون بصورة مباشرة أو غير مباشرة مكاناً لنوع ما من

الصراع غير المتكافئ بين الخطابات والمواقف المتعارضة». وفى الوقت نفسه لاتتغير معانى الكلمات نتيجة لاختلاف الأشياء نفسها التى يدور عليها الكلام، أو نتيجة لنشاط ذاتى يعزى إلى شخص ما أو فرد من الأفراد، والسبب فى هذا ـ على نحو ما تقتبسه المؤلفة ـ هو «أن التاريخ، وبعبارة أخرى الصراع الطبقى، الذى يتخلل الخطابات وينظم ما بينها من علاقات، ليس شخصاً وليس شيئاً».

وتختتم المؤلفة هذا الفصل بالوقوف ـ من خلال بيشو ـ عند مشكلتين؛ أولاهما تدور حول كيفية ارتباط اللغة بالخطابات، والأخرى تتعلق بالخطاب العلمى على وجه التحديد.

وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى ترد الإشارة إلى ما يراه كثير من علماء اللغة من أن اللغة أداة اتصال بين مستخدميها، وإزاء هذا يذهب بيشو إلى أن اللغة كما تؤدى إلى الاتصال تؤدى كذلك إلى اللا اتصال، ويسوق الأمثلة التاريخية الموضحة والمؤكدة لهذه النظرة، وعلى هذا الأساس يتعين على المرء أن يعيد النظر فى نظام اللغة.

أما المشكلة الثانية فتتركز فى السؤال عن «الخطاب العلمى»؛ ما إذا كان يجوز إطلاق هذه التسمية، وما إذا كان هذا الخطاب من الممكن الحصول على معناه ـ شأنه شأن أنواع الخطاب الأخرى ـ من خلال المواقف الإيديولوجية المختلفة والمتصارعة. والمقصود بالعلم هنا هو ما اتصل بالطبيعة المادية وبالتاريخ، انطلاقاً من الفرض القائل «إن الشىء الحقيقى مادى، وإن ما يوجد فى الواقع هو وحده ما يمكن معرفته». ومصدر التردد فى الحديث عن الخطاب العلمى أو خطابية العلم هو ما استقر فى بعض النظريات من أن الكلام عن العلم الصرف هو الكلام عن الموضوعية الحيادية، وأن الإيديولوجيا، التى ينشأ الخطاب فى نطاقها، هى ضرب من الوهم، وعندئذ ينتفى ـ فيما يبدو ـ أن يكون الوهم موضوعياً حيادياً، أو يكون الموضوعى الحيادى وهماً. أما بيشو فقد رأى أن الكلام عن «الخطاب العلمى» له ما يبرره، منطلقاً فى هذا من خلال ما تراءى له من علاقة بين الخطاب العلمى والموقف المادى؛ فالموضوعية العلمية ترتبط دائماً بوجهة نظر مادية، وإنما علم من العلوم إنما يتحقق ـ فى ممارسته وفى خطابه ـ من خلال ذلك الموقف المادى، كما أنه «يلحق بالصراع الإيديولوجى والفلسفى والسياسى». وعلى هذا الأساس تنتفى فكرة الحياد العلمى؛ لأن إنتاج المعارف العلمية ـ كما يقرر بيشو ـ إنما يقع فى مجال الصراع؛ فى علاقة متعارضة مع مواقف مثالية ـ ينفصل عنها الخطاب العلمى على

الدوام. وقد يخاصم علم بعينه بعض الإيديولوجيا، أو إيديولوجيا بعينها، ولكنه ـ على نحو ما أكده ألتوسير ـ «لا يخاصم الإيديولوجيا فى عمومها». ومن ثم ينتفى ـ فى منظور بيشو ـ أى اختلاف من حيث الأسلوب والشكل بين الخطاب العلمى وغيره من الخطابات؛ فهى جميعاً «تتخذ موقفاً إيديولوجياً، وليس منها ما هو حيادى».

* * *

وإذ نصل إلى هذا المدى من إدراج الخطابات على اختلاف أنواعها ـ وضمنها الخطاب العلمى ـ فى الإيديولوجيا، تكون المؤلفة قد مهدت الطريق للدخول فى مشكلة المعرفة (الإبستمولوجيا) فى علاقتها بالحقيقة الواقعة، من جهة، وبالخطاب من جهة أخرى، ومن ثم تشرع فى الفصل الرابع من الكتاب فى استعراض هذه المشكلة من المنظورين الفلسفيين الأساسيين، المتمثلين فى النزعة المثالية والنزعة المادية. والواقع أن نظرية المعرفة فى منزعها المثالى تحاول البرهنة على ما بين المعرفة والحقيقة الواقعة من علاقة متبادلة، كما تحاول أن تقدم الضمان لأن تمنحنا أشكال بعينها من الخطاب معرفة «صحيحة». ومن ثم يقال إن نظرية المعرفة «تؤدى وظيفتها فى نطاق الإيديولوجيا البرجوازية لكى تضفى مظهراً من الحياد والصحة على العلوم المادية نفسها». وفى إطار هذا المنزع المثالى تعد الذات مصدراً للمعرفة، وموئلاً للحقيقة، وصانعة للتاريخ، وعلى هذا الأساس تكون الذات سابقة للعلاقات الاجتماعية، وهذا ما تعارضه النزعة المادية، حيث يتجه التفكير فيها إلى الوجود المادى والاجتماعى، وما ينطوى عليه من ألوان التعارض وأشكال الصراع على مستوى الطبقات الاجتماعية ومستوى الأفراد على السواء، وحيث ينظر إلى الصراع الطبقى نفسه بوصفه محرك التاريخ، وعندئذ لاتكون صحة المعارف ـ أو عدم صحتها ـ موضوع النظر، بل يكون الوجود المادى والاجتماعى لهذه المعارف هو موضع الاهتمام.

وفى وسعنا أن نمثل لهذا التعارض بين هاتين النزعتين بأن نقول إن دراسة الخطاب العلمى مثلاً لاتتوقف عند حدود القول بصحة ما ينطوى عليه العلم من معرفة، أو عدم صحتها، ولكنها تأخذ فى الحسبان أولاً وقبل كل شىء موقع هذه المعرفة فى الوجود المادى للمجتمع، أى فى إطار ما يتحرك فيه من صراعات، وكذلك الشأن فى سائر أنواع الخطاب.

وهنا تشرع المؤلفة فى استعراض النقد الذى وجهه هندس وهيرست لنظرية المعرفة، قبل أن تعرض لأفكار ألتوسير، وهى تلحظ فى خلفية آراء هندس وهيرست مجموعة من النظريات

التى حاولت منذ عصر النهضة أن تؤكد الشكل الحيادى الذى يضمن العلاقة المتبادلة بين المعرفة والحقيقة، حيث ركز هذان المفكران على نوعين من هذه النظريات، ألا وهما النظريات التجريبية والنظريات العقلانية والنظريات التجريبية تعزو المعرفة إلى التجربة؛ إلى الذات البشرية وهى تستقرئ الأشياء فتستخرج النتائج العامة من تفصيلات التجربة، وبذلك تولد فى الفكر صورة لطبيعة هذه الأشياء، وفى مقابل هذا تأخذ نظريات المعرفة العقلانية بأن المعرفة الصحيحة تتحقق من خلال النظام المنطقى للتفكير، والحصول على هذه المعرفة ممكن على أساس أن العالم نفسه منظم وفقاً لمنطق العقل، وهكذا يكون فهم العالم ـ من هذا المنظور ـ على أساس أنه نظام عقلى، حيث تتكيف أجزاء هذا العالم وما يربط بين بعضها وبعض من علاقات مع الأفكار وما يحكمها من علاقات، ومن منظور هذه العقلانية ـ فيما تستخلص المؤلفة ـ غالباً ما يكون النظر إلى ما ليس منطقياً (أى متوافق مع نظام العقل) على أنه مزيف.

وهكذا تجمع هذه النظريات وتلك ـ من منظورين مختلفين بل متضادين ـ بين المعرفة والحقيقة الواقعة، أو بين الكلمات والأشياء، أو ـ لنقل ـ بين الخطاب وموضوعه، وما يربط بين الطرفين من علاقة. وعلى هذا الأساس فهم هندس وهيرست نظرية المعرفة على أنها النظرية التى تقوم على أساس التمييز بين عالم الخطاب وعالم موضوعاته والعلاقات المتبادلة بينهما. أما هما فقد أرادا التخلص من هذه النظرية، لما بدا لهما فيها من قصور وتناقض، ومع ذلك فإنهما لم يستطيعا ذلك، لأن أى كلام عن علاقة الخطاب بالأشياء لابد أن ينطلق من أساس معرفى. وفى الوقت الذى يتخذ فيه هذان المفكران موقفاً نقدياً مضاداً لهذه النظرية، يظل هناك تماهٍ ـ وإن كان مضاداً ـ بين موقفهما وبينها، إنهما ينفيان التفرقة بين الخطاب والأشياء ومابينهما من علاقة، ويذهبان ـ كالمثاليين ـ إلى أنه لا وجود إلا للأفكار؛ فهذه الأشياء لاتوجد إذا نحن لم نتحدث عنها؛ أى أنها لاتوجد إلا فى الخطاب، ولا وجود لها خارجه. ومن هنا تعلق تفكيرهما بالخطاب على وجه الإجمال، وحال ذلك دون عنايتهما بالشروط التاريخية لكل خطاب وبتحققه المادى، لم يعد الخطاب ـ فى منظورهما ـ أكثر من سياق من المعانى. وإذا كان ألتوسير أو بيشو قد رد معانى الخطابات إلى علاقات التناقض بين الأجهزة والممارسات وفى داخلها، فإن هندس وهيرست فى تحليلهما للخطاب لا يأخذان فى الحسبان سوى السياق الداخلى للمعانى التى ينطوى عليها، ويردان كل شىء إلى المنطق العقلى؛ ومن ثم يترابط الخطاب ـ أو لا يترابط ـ وفقاً لما يحكم عباراته من صلات منطقية. وعلى هذا لا تعدو الخطابات عندهما أن تكون نظاماً من الأفكار المتعاقبة التى تنتج آثاراً محددة. إنها ـ بعبارة أخرى ـ سياق من المعانى لا أكثر ولا أقل.

والواقع أن هندس وهيرست يفصلان فصلاً دقيقاً بين جملة الأسئلة التى تتعلق بالخطاب من حيث الطابع المنطقى الذى يميز نظام الأفكار فيه، وجملة الأسئلة الأخرى التى تتصل بعملية إنتاج الخطاب، أى العملية الفنية التى يتجسد عبرها هذا الخطاب. وقد صرفا نشاطهما فى تحليل الخطاب إلى الجملة الأولى من الأسئلة. وهذا فضلاً عن أن مفهوم الخطاب فى ذاته عندهما ـ على نحو ما ذكرنا ـ لا يسمح لهما بالوقوف على الشروط التاريخية للخطاب وعلى وجوده المادى. وكل هذا يدلنا على أن تفكيرهما فى مشكلة الخطاب يئول آخر الأمر إلى واحد من التيارين اللذين تنازعا الفكر الإنسانى منذ القدم فى قضية المعنى، ألا وهو التيار المثالى، فالمثالية تجعل للفكر الأولوية، فى حين أن المادية (الماركسية مثلاً) تجعل الأولوية للتناقض والصراع. وعندما يتعلق الأمر بتحليل الخطاب فإن ما يتضمنه هذا الاختلاف هو أن التحليلات التقليدية تبحث عن منطق الخطاب؛ عن معناه فى ذاته؛ فى حين تبحث التحليلات الماركسية والتحليلات المشابهة عن سياسة الخطابات؛ عن علاقاتها المتضادة.

ومن هنا اضطر هندس وهيرست إلى نفى التفرقة المعرفية (الإبستمولوجية) بين الخطابات والأشياء الواقعة خارج نطاق الخطاب نفسه؛ وذلك لأنهما يفترضان أن الأشياء التى يتعلق بها الخطاب لا وجود لها إلا فيه، ولا سبيل إلى قيامها مستقلة عنه. ولما كان فهمهما للحقيقة الواقعة يقوم على أساس أنها لا تئول إلى جوهر يجعلها ضرورة، ولما كانا ينطلقان فى نظريتهما من حقيقة «أنه ما من شىء يفتقر إلى ما يجعله ضرورياً إلا ينبغى نقضه»، فقد راحا ينقضان هذه الحقيقة، فى حين أن فيلسوفاً مثل ألتوسير لا يجعل الأفكار فى مقابل الحقيقة الواقعة؛ فالأفكار عنده هى كذلك «واقعية وليست مثالية؛ لأنها مدرجة دائماً فى الممارسات الاجتماعية، ويتم التعبير عنها فى أشكال اجتماعية موضوعية (كاللغات والطقوس.. إلخ). ويترتب هذا على نظرية ألتوسير الأساسية فى الإيديولوجيا، حيث يذهب إلى أنه لا وجود للإيديولوجيا فى ذاتها، ولكنها تتحقق فى ممارساتها خلال الأجهزة المختلفة، وعلى هذا يكون هندس وهيرست قد قلبا نظرية ألتوسير رأساً على عقب.

ومع ذلك فقد كان هناك اتفاق بين هندس وهيرست من جهة، وألتوسير من جهة أخرى، فيما يتعلق بلون بعينه من الخطاب، ألا وهو الخطاب الفلسفى، على أساس أن «الفلسفة لا موضوع لها». وتشرح المؤلفة هذه الفكرة بأن «الفلسفة نظرية تتعلق بالعام والشامل

(الإيديولوجيا فى عمومها؛ الخطاب فى عمومه... إلخ)، وأنها لهذا تستطيع أن تكون معرفة بالأشياء التى لها كيان تاريخى ومادى. ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن الفلسفة تأمل صرف، أو تفكير صرف، لا ينحاز إلى شىء». وكذلك انتقد ألتوسير نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) مثل هندس وهيرست وإن كان منطلقه فى هذا النقد مختلفاً، حيث كان اهتمامه أساساً بالسياسة، فى حين كان اهتمامهما هو إبراز التفكك المنطقى لنظرية المعرفة.

لقد رأى ألتوسير أن التراث الفلسفى قد جعل من مقولة «الذات» أصلاً وجوهراً وسبباً، وأسند إليها مهمة تعرُّف الموضوع القائم فى الخارج؛ ومن ثم كانت النظرة إلى الإنسان بوصفه مصدر المعرفة والأخلاق والتاريخ، وهذه النزعة الإنسانية فى شرح المعرفة هى ما رفضه ألتوسير، ورفض معه النظرية بأسرها، فى تركيزها على الكيفية التى تتعرف بها الذات الموضوع، وذلك لغلبة المثالية عليها، وفى مقابل هذا يصدر ألتوسير عن موقف مادى، يستند إلى الأطروحة القائلة بأسبقية الوجود على التفكير، حيث يقوم الشىء الحقيقى مستقلاً عن الكيفية التى يعرف بها، وحيث لا يمكن معرفة شىء ما لم يكن له وجود حقيقى. على أن هذه الأطروحة لابد لها ـ من منظور ألتوسير ـ لكى تكون مادية حقاً، من أن تفرق بين الشىء الحقيقى وموضوع المعرفة، ومن ثم لم تفض هذه الأطروحة إلى نظرية فى المعرفة.

لقد كان من شأن هذه الأطروحات المادية أنها وجهت البحث إلى الاهتمام بالنشوء التاريخى للظواهر، أو ـ بعبارة أدق ـ للممارسات الفعلية، وإلى الكيان المادى والاجتماعى لها. وهى كذلك لم تنظر إلى الأدب مثلاً على أنه «ثمرة الروح المبدع» لدى الإنسان، ولكنها اتجهت ـ بدلاً من ذلك ـ إلى الكشف عن الشروط المادية فى هذا الكيان وخلال هذه الممارسات، التى جعلت نوعاً بعينه من الكتابة يوصف ـ آخر الأمر ـ بأنه أدب. وهذا الاتجاه المجاوز لنظرية المعرفة، الذى يركز على الشروط الخاصة بالمعرفة القائمة فى الواقع، كان عليه أن يشجب تاريخ الأفكار التقليدى. وفى هذا الاتجاه كان إسهام ميشيل فوكو.

* * *

ومع أن فوكو لم تهيمن عليه النزعة المادية هيمنة كاملة، فقد ظفر من المؤلفة بأكبر الاهتمام، حتى أنها أفردت الفصل الخامس كله من كتابها للحديث عن إسهامه فى قضايا النظر المحورية: المعرفة، والخطاب، والممارسات الفعلية؛ ومن ثم استهلت هذا الفصل بالوقوف عند «حفريات المعرفة».

وحفريات المعرفة هو العلم الذى طوره فوكو لكى يختص البحث فيه بما وقع فى الفكر الغربى من نقلات حاسمة خلال القرون الأربعة الأخيرة، ودراسته التى تناولت بالتحليل هذه التحولات التاريخية بغية تفسيرها، كانت تستهدف شرح الأسباب التى جعلت الناس يستخدمون نمطاً بعينه من الخطاب دون غيره، أو رؤية الأشياء من زاوية بعينها دون غيرها، وفى هذا المسلك يتم التخلى عن تاريخ الأفكار، ورفض فروضه وإجراءاته.

وهكذا قام مشروع فوكو فى كتابه المسمى «حفريات المعرفة» (١٩٦٩) ليواجه تاريخ الفكر، ويحاول صياغة تاريخ آخر لما قاله الناس، مختلف كل الاختلاف. وعلى سبيل المثال، عندما يستعرض فوكو الخبرة الكلاسيكية بموضوع الجنون، ينتهى به التحليل إلى قيام نظامين للمعرفة، أحدهما يستند إلى نظام التفكير نفسه، والآخر يستند إلى الممارسة المؤسساتية، حيث يمثل الأول منهما «الإيديولوجيا النظرية»، ويمثل الآخر «الإيديولوجيا العملية» (وقد عادت المؤلفة للوقوف على هذا الاستقطاب فى الفصل السادس والأخير من الكتاب). وقد كان الهم الأساسى لدى فوكو فى هذه المرحلة ـ فيما يبدو ـ هو تقويض النظرية المثالية فى المعرفة، القائمة على أساس أن المعرفة إن هى إلا التعبير عن أفكار الناس، أى الصورة المنعكسة فى خطاباتهم لما فكروا فيه، حيث تكون الذات الإنسانية ـ فى هذا المنظور ـ هى المدبرة للأحداث، أو هى ـ كما يقال ـ صانعة التاريخ. وفى مقابل هذا يقوم النظام المعرفى الواقع فى إطار الممارسة المؤسساتية، والممثل للإيديولوجيا العملية، على أساس «أن المعارف فى علاقاتها بعضها ببعض فى مرحلة بعينها، وفى صلاتها بالمؤسسات، وفى شروطها التاريخية، قد شكلتها آخر الأمر الصراعات الطبقية»؛ ومن ثم تكون دراسة أشكال الصراع الطبقى فى قطاع بعينه طريقاً لتحصيل المعرفة به، كما أن المعارف المختلفة ذاتها إنما تتحدد بشروطها التاريخية، أى بأشكال الصراع التى تحكم العلاقة بين بعضها وبعض. والدراسة التى قدمها فوكو فى كتابه عن «الجنون والحضارة» تعد تحقيقاً عملياً لهذا المنحى فى فهم المعرفة وشروطها فى إطار النظرية المادية، حيث تستنبط منها المؤلفة فكرة أن ما كان يجرى من ممارسات فى «البيمارستان» منذ مولده قرب نهاية القرن الثامن عشر (حيث مكنت هذه النشأة لظهور الطب النفسى) قد عين أشكال المعرفة الخاصة بالطب النفسى وحدودها. والخلاصة المستفادة من الدراسة التى شكلت ذلك الكتاب هى القول بأن الممارسات المؤسساتية لها الأسبقية على أشكال المعرفة، وأن المعرفة إنما تتشكل وفقاً لها.

ويواصل فوكو تقدمه الذى أحرزه فى كتاب الحفريات فيكتب «نظام الخطاب» (١٩٧١)، الذى يعود فيه إلى وصف الخطابات بعامة، حيث يتجه هذه المرة إلى الوقوف على الضوابط التى تؤثر فى الخطاب من خارجه أو من داخله، وعلى الضوابط التى تحكم المتكلم وتحكم ما يتلفظ به من كلام. وهو من خلال هذا كله يقدم مجموعة القيود التى تؤثر على الخطابات من خارجها ومن داخلها، والتى يخضع لها الأفراد أنفسهم. ومرة أخرى يتم إنتاج الخطابات فى إطار المؤسسات فتكون ترجمة لما يدور فى هذه المؤسسات وفيما بين بعضها وبعض من صراعات، ولكنها تكون كذلك هى مدار هذه الصراعات، وهى الأداة التى تستخدم فى هذا الصراع. وهذا يعنى ـ فى إيجاز ـ أن الخطابات أدوات تؤدى وظيفتها فى نطاق الصراعات المختلفة، ولكنها تخضع فى الوقت نفسه لجملة من الضوابط التى تقيدها. وفى هذا يقترب فوكو مما ذهب إليه ألتوسير فى مقالته المشهورة «أجهزة الدولة الإيديولوجية»، حيث ميز بين أن تكون الإيديولوجيات فى موقف تضاد، وأن تخضع فى كل حقل من حقولها للممارسات السائدة فيه، وللضوابط التى تسود هذه الممارسات، والواقع أن هذه الضوابط تمارس السيادة على الخطابات نفسها التى تقف فى أساسها مواجهة لما هو سائد. وفى الخطابات التى تنطلق من موقف نقدى أو ثورى، يكون إحباط آثار تلك الضوابط، وإضعاف سيطرتها قدر المستطاع ـ وفقاً لما تقرره المؤلفة ـ أحرى من تجاهلها.

ما دور المثقف فى تلك الصراعات الخطابية أو الإيديولوجية؟

هذا سؤال أفضت إليه المجادلات السابقة على نحو غير مباشر. ومن استقراء فوكو وتحليله لأحداث مايو ١٩٦٨ تبين له أن قصارى جهد المثقف أنه كان يقف إلى جوار من يناضلون من أجل القوة وفى موازاتهم، وينهمك فى الصراع لكى يكشف ما هو بالغ الخفاء وراء الممارسات السائدة، وهنا يبرز سؤال آخر عن دور الخطابات فى إخضاع الناس، وحول هذا المحور يدور الكلام فى الفصل السادس والأخير.

* * *

وفى الفصل السادس والأخير من الكتاب تعالج المؤلفة القضية الشائكة، المتعلقة بدور الخطابات فى عملية الإخضاع، فتقف فى البداية على ما يوحى به كلام فوكو عن النظام من أنه أداة بارعة وتقنية مدروسة لإنجاز عمليات الإخضاع، التى تشمل ـ فيما تشمل ـ أبدان

الناس؛ فالنظام يحقق إخضاع الأفراد للسلطة عندما تتغلغل «فى الصميم منهم، وتمس أبدانهم، وتنفذ إلى أفعالهم ومواقفهم، وإلى خطاباتهم وعمليات تعلمهم، وإلى شئون حياتهم اليومية». وإذا قلنا مع فوكو أنها تمس أبدانهم فليس المقصود بالضرورة أن يكون البدن نفسه هدفاً، كل ما هنالك هو إكراه البدن على أن يكون دالاً على معنى، مثلما يحدث عندما يعترف المجرم بجريمته وبعدالة الحكم الصادر ضده، واحتماله للأثر المادى لهذا الحكم على بدنه؛ وبهذا المعنى يصبح البدن مرغماً على الدلالة على الجريمة التى ارتكبت. ومع أن قانون العقوبات قد خفف من العنف بالمذنب وتعذيبه، فإنه ظل يحقق إخضاعه إيديولوجياً، وأصبح الخضوع عندئذ للقانون وليس للسلطة الحاكمة. وإذا كان الاحتجاز فى السجن قد صار الأداة المناسبة فى أوروبا وأمريكا لعقاب الأغلبية العظمى من الجرائم، فإن شكل الحياة فى السجن من حركة وسكون وتريض وعمل.. إلخ، المنظم والمحدد بمواقيت معينة، قد صار الهدف منه هو أن ينتج «شخصاً مطيعاً؛ أى الفرد الذى يخضع للعادات والقواعد والنظم».

لكن تقنيات الإخضاع الإيديولوجى القائمة على أساس من النظام لا تتعلق بالمجرمين والسجناء فحسب، بل يمتد أثرها ليشمل طوائف مختلفة، وأعداداً كبيرة من الناس، على نحو ما هو حادث فى المدارس والمستشفيات والمصانع والجيش.. إلخ، حيث يحقق النظام الإخضاع الإيديولوجى لهؤلاء وهؤلاء، من خلال قدر يسير من الإكراه الذى يعمل عمله فى يسر فى تنظيم سلوكهم، والذى يمارسه المشرف المتابع فى كل موقع. وفى هذه الأحوال جميعاً وما شابهها لم تعد تقنيات النظام «تلحق التعذيب بالبدن أو تضع وصمة عليه من أجل أن تجعله دالاً، ولكنها ـ بدلاً من ذلك ـ توزع الأبدان فى أماكن وفعاليات مختلفة. أنها تعين حركات البدن، وتفرض المعايير على نشاطه، وتنتبه إلى أى انحراف، وتقصى الخارجين على النظام». على أن تركيز فوكو على ممارسات الإخضاع الإيديولوجى السائدة قد يبدو متجاهلاً للممارسات الأخرى التى لاتتماهى مع عمليات الإخضاع التى تمارسها السلطة المطلقة، ولكنه فى الحقيقة لاينسى أن يذكرنا من خلال تعليقه على ما حدث من إصلاح لقانون العقوبات بأن الناس حاولوا فى بعض الأحيان التمرد على تلك السلطة، ومقاومة الإخضاع الذى يفرض عليهم بطريقة غير مباشرة من خلال مشاهدتهم للتعذيب الفظيع الذى كانت توقعه بالمذنب، وهذا ما يفتح الباب إلى تصنيف جديد للخطابات؛ فهناك خطابات التماهى مع النظام، أى خطابات الإخضاع والهيمنة؛ وهناك أيضاً خطابات التماهى المضاد، أى الخطابات التى تدخل فى صدام مع خطاب النظام وتقنياته؛ فهى ماتزال مرتبطة بالنظام وإن

وقفت منه موقفاً مضاداً. وسيتضح فيما بعد أن هذا التصنيف للخطابات إنما يكتمل بصنف ثالث هو ما سماه بيشو خطاب التماهى المفقود أو اللاتماهى، أى الخطاب الذى يغير المجال بدلاً من أن يكون مجرد خطاب مضاد. وفى حدود النماذج الخاصة بعمليات الإخضاع الإيديولوجى، ترى المؤلفة أنه فى مقدورنا أن نقف على دور هذه الممارسات «فى تعيين مكان الخطابات وتحديدها»، وإدراك «الطرق التى انتهجتها الخطابات فى الإسهام لا فى عمليات الإخضاع هذه فحسب، بل فى مقاومتها كذلك».

أما الخطاب السائد فقد ينجح فى إسكات خطابات المقاومة الشعبية وممارساتها ويتحكم فيها، ولكن الخطاب السائد يظل ـ مع ذلك ـ من الممكن مقاومته دون الإطاحة به. والشاهد على هذا ـ فى الوصف الذى يقدمه فوكو ـ يتمثل فى الحالة التى كان الناس فيها لايصبون لعناتهم «على الشخص الذى يساق إلى الإعدام، والذى قد يلعن القضاة والقوانين والحكومة والدين، بدلاً من أن يدين نفسه، وإنما كانوا غالباً ما يصدرون صيحات التشجيع له، وفى بعض الأحيان قد ينتهى المشهد.. إلى الشغب». وفى هذا الخطاب المضاد ـ فيما تستنبط المؤلفة ـ «بداية تماه مضاد لممارسة السلطة...»، ويبقى بعد هذا أن فوكو لم يقف على ذلك النوع من الخطابات الشعبية التى تتشكل ضد الخطاب السائد وتقع فى الوقت نفسه وراء نطاقه فيحدث التماهى المفقود، أى الذى يغير المجال بدلاً من أن يكون مجرد خطاب مضاد. وهكذا فإن تغيير ما هو سائد ـ فيما ترى المؤلفة ـ «يتطلب أكثر من الخطاب السائد والخطاب النقيض؛ يتطلب ما تسميه الخطاب والفعل الثورى (اللذين كانا ذات يوم برجوازيين ولكنهما لم يعودا كذلك)».

أما الآثار التى هى دون ذلك فى المباشرة، والتى تنشأ كذلك عن الخطابات المختلفة، فربما كانت بالغة الأهمية. وتسوق المؤلفة ما ضربه فوكو من مثل على هذا، حين رأى فى علم الجريمة «مثالاً متطرفاً للخطاب الذى تشكل لكى يسوغ عملية الإخضاع التى تعتمد على النظام»، وذهب إلى أن هذا العلم كانت الحاجة ماسة إليه لكى يقدم تبريراً للنظام المتبع فى السجن والمرتبط به، على أساس أن العقاب بالسجن لم يقصد به ـ على نحو ما صار ذلك مفهوماً منذ القرن الثامن عشر ـ عقاب شخص ما على ما اقترف من جرم، ولكن كان من أجل إحداث تغيير فى شخصيته. وعلى هذا النحو يصبح خطاب السجن ـ من ذلك المنظور ـ بما يتبناه من نظام خاص يخضع به وله نزلاء السجن، أداة انتقال بالمجرم السجين ـ فيما يظن ـ من

حالة الإجرام إلى حالة السواء، وتقول «فيما يظن» لأنه لم يثبت أن احتجاز أى مجرم وسجنه قد غير على الدوام وفى كل حالة من شخصيته.

ولا يقتصر الأمر فى هذا على علم الجريمة؛ فالطب النفسى وعلم النفس وعلوم الإنسان جميعاً تدعم عمليات التنقيب فى النظام؛ فهى إيديولوجيات نظرية تمثل ـ عند ألتوسير ـ أجزاء من الإيديولوجيات العملية فى الحقل النظرى، وتكتسب هذه المعارف ـ من خلال دعمها للنظام ـ كثيراً من «تقنياتها من الحفريات المتعلقة بهذا النظام»، كتقنيات الاختبار والإشراف، «إلى جانب السجلات، والملفات، والتسجيلات التى تنشرها الرقابة المستمرة». والواقع أن فوكو فى كتابه «النظام والعقاب» قد عول أساساً على هذه التقنيات؛ فهى التى «جعلت من السهل تشكيل الفرد بوصفه موضوعاً قابلاً للوصف والتحليل».

ولما كان الخطاب لاينهض مستقلاً عن أى خطاب آخر، بل ينشأ الخطاب ليكون مواجهاً لخطاب غيره، فإن «خطاب العلوم الإنسانية لم يقف مستقلاً دون منازع؛ حيث تمت على نطاق واسع معارضته أساساً من خلال صراع الطبقة العاملة ومن خلال العلم الماركسى والفلسفة الماركسية»، فضلاً عن بعض الاعتراضات الموضعية. ومن خلال دراسة فوكو للنشاط الجنسى ـ على سبيل المثال ـ يتوقف فوكو لكى يسجل أن عمليات الاختبار والإشراف (وهى بعض تقنيات النظام كما رأينا) قد استخدمت من أجل أن تضفى على الناس هوياتهم الجنسية، وأن هذه الهويات قامت «مصاحبة للتفريق بين الأسوياء والمنحرفين»، ومن ثم فإن خطاب الجنس منذ السبعينيات من القرن التاسع عشر قد أدان الانحراف الجنسى، وصنف اللوطى فى صنف بعينه من الناس، لكن هذا التصنيف الخطابى للشذوذ الجنسى قد أدى إلى «تشكيل خطاب مضاد»، يدافع فيه الشذوذ الجنسى عن نفسه، ويطالب بالاعتراف بشرعيته أو كونه «طبيعياً». ولهذا فإن فوكو فى الوقت الذى يدعونا فيه تفكيره إلى افتراض أن «السلطة كائنة من قبل، هناك على الدوام بشروطها الخاصة»، لايستبعد ـ مثلما صنع بولانتراس ـ كل أنواع مقاومتها، بل يقر «بالخطابات النقيضة وبأشكال التماهى المضاد»، وإن كان كلامه يشى بأن هذه الخطابات «تتشكل بوصفها آثاراً ثانوية لموقف السلطة نفسه»، كما أنه «يوعز إلينا بأنها يمكن أن تحدث فى الحقل الاستراتيجى للسلطة». ومن هذا المنظور الذى يرى فى خطابات المقاومة النقيضة قريناً للسلطة ونتيجة لها، لن يكون من المستطاع تعيين الأساس الذى تقوم عليه الصراعات الطبقية الثورية، التى من شأنها أن تحدث التغييرات الجذرية، أو إفساح مكان لها فى حدود التصور.

وهنا يمكن تسجيل أن موقف ألتوسير وبيشو فى هذه القضية يختلف أساساً عن موقف فوكو الذى آثر أن يبدأ ـ من منطلق ذرائعى ـ بأن يجعل الأسبقية للممارسة، ويجعل للصراع مكاناً ثانوياً، ومن ثم تصبح الأسبقية للسلطة بالضرورة، فى حين تتخذ المقاومة مكانها بوصفها الأثر لها، الواقع أيضاً فى شباكها. ذلك أن ألتوسير وبيشو يعلنان «أنه لا قيامة لممارسة عملية فى ذاتها أو لخطاب فى ذاته؛ وفى كل الأحوال يتشكل الخطاب بصفة أساسية عن طريق ما يقف هذا الخطاب معارضاً له، وما يكون سابقاً لهذا الخطاب.

* * *

وأخيراً تأتى خاتمة الكتاب، فتقف المؤلفة وقفة سريعة مع فوكو فى فحصه للنصوص القديمة فى الفلسفة والطب وتأويل الأحلام، حيث يعود فيوظف نظريته فى الممارسات الخطابية التى كان قد عرضها فى كتابه حفريات المعرفة، فى تصوير موضوعات من قبيل الوعى الذاتى والذاتية والتجربة. لقد اقتفى فوكو فى هذه النصوص «أثر الأشكال المتطورة التى طلب فيها إلى الأفراد أن يتعرفوا أنفسهم بوصفهم ذواتٍ خاضعة للنشاط الجنسى والسلوك الأخلاقى على السواء»، وعند ذلك استطاع أن يرصد «البنية الداخلية لخطاب الأخلاقية الجنسية فى الزمن القديم، فى جعلها بعض المناطق إشكالياً، وعلى وجه الخصوص العلاقة الزوجية... وحب الأولاد، وفى تشكيلها لذات تتمثل فى الرجل الشهوانى، ولموضوع يتمثل فى تجربة النشاط الجنسى». ومع أنه يلاحظ أولاً أن العالم القديم ـ فى الوقت الذى حددت فيه المسيحية بعد ذلك النشاط الجنسى المشروع فى الزواج وأنكرت علاقات الشذوذ الجنسى ـ لم يعرف هذه «الحدود الصارمة، وأنه فى الواقع قد رفع على هذا النحو أو ذاك من شأن العلاقات الجنسية المثلية، فإنه يتخلص ـ مع ذلك ـ من أى وهم يتعلق بوجود نشاط جنسى فى الأزمنة القديمة طليق من كل قيد»، وكل ما هنالك أن سلوك التزمت أو الاعتدال حينذاك لم يصبح نظاماً اجتماعياً عاماً، بل أضفى على بعض الناس مزية الشعور بأخلاقية ذاتية مترفعة، حيث دل ذلك على تفوق الإنسان على نفسه. وهذا التفوق «يتمثل فى الوقوف إلى جانب السلطة ويتلاءم معها؛ تلك السلطة التى يمارسها الإنسان على غيره من أهل بيته ومن أهل المدينة». وقد كان من الواضح ـ خلال متابعة فوكو لهذا الموضوع ـ أن التزمت أخذ يتزايد مع مر الزمن، وتطورت قيمته من حيث انتسابه إلى الذات المتفردة، ولكن من تحول الدافع فى هذا إلى تجنيب الفرد نفسه الأمراض التى قد تصيبه عن طريق الممارسات الجنسية، وإكسابه احترام الذات.

هذا التحليل للذاتية أو الوعى الذاتى الذى قدمه فوكو قد قام ـ فيما ترى المؤلفة ـ على أساس الفصل بين الخطاب والتاريخ، وإضفاء المثالية على الخطاب وآثاره على السواء، دون أن يترك ـ فى رأيها ـ أساساً يمكن منه إلقاء نظرة نقدية فاحصة على الفكر الذى يدرسه، أو على الخطابات الحديثة التى تُؤْثِر ـ بوصفها جزءاً من إيديولوجيا الطبقة الحاكمة ـ الفردية واحترام الذات.

وأخيراً تنهى المؤلفة خاتمتها ـ بعد رصدها هذا الجانب السلبى فى عمل فوكو ـ بالوقوف مرة أخرى على مصطلح «اللاتماهى»، الذى تسميه المصطلح المفتاح، وكيف أن دراسات فوكو لم تفرد له مكاناً، ذاكرة أنها استخدمت هذا المصطلح لكى تصف حالة من حالات وعى التناقضات التى تخترق مجال الإيديولوجيا والخطاب، يتحقق معها ـ خصوصاً لدى الجماهير التى صارت خاضعة لأشكال الحكم الرأسمالى ـ «التأثير فى الأشكال السائدة للإخضاع الإيديولوجى والعمل ضدها». وهكذا يقوم اللاتماهى على أساس من نظرية وممارسة ثوريتين، ومن ثم يمكن تحققه فى زمننا بوصفه «الحصاد المستمر غير المكتمل لعملية مزدوجة فى تشكيل الوعى، تتمثل فى النظرية الماركسية بوصفها نظرية ثورية، وفى المقاومة والصراع الطبقى الثورى فى مجال الإيديولوجيا والسياسة». وإذ تطرح المؤلفة جملة من الأسئلة التى يثيرها مفهوم اللاتماهى، تقرر أنها على وعى بأهمية ما يطرحه فى هذا المجال الاتجاه الإصلاحى، فإذا كانت عمليات المقاومة التلقائية، وأشكال التماهى المضاد، والخطابات العكسية، الواقعة بين التواطؤ والاعتراض» قد يلتبس الأمر فيها بقدر ما يلتبس الأمر فى أى اتجاه إصلاحى، فإن الاتجاه الإصلاحى فى الخطاب وفى الخطاب المضاد ليس متماثلاً». وهذا ما بينه بيشو من خلال شرحه للتجربة العملية التى أجريت فى المركز الدولى للبحث العلمى، حيث برز التناقض بين خطاب اليمين وخطاب اليسار على نحو يعكس الالتباس فى البرامج الإصلاحية، وعن طريق التباس النص الإصلاحى راح خطاب اليمين «يهيمن على خطاب اليسار ويسكته جزئياً» فيما يتعلق بسلطة الدولة بخاصة، حتى إن اليسار ليخفق فى «أن يعين الوسائط السياسية الضرورية لإحداث التحولات المقترحة»، ويرى بيشو أن اختراق خطاب اليمين لخطاب اليسار، إذ يحد منه ويشوه شكله ومحتواه، يعد «أخص علامة من علامات الاتجاه الإصلاحى فى مجال الصراع السياسى الإيديولوجى».

على هذا النحو نكون قد وقفنا على جمّاع ما طرحته مؤلفة الكتاب من نظريات تتعلق بالخطاب، ومن أفكار نقدية عبرت فيها عما بين بعض هذه النظريات وبعض من

وجوه الاختلاف أو التعارض، وعما أرادت أن تضيفه إليها من وجهات نظر خاصة بها.

وإذا كنا قد تحررنا من هذا العرض أن نذلل ما قد يلقى بعض قراء الكتاب نفسه من صعوبات، فإننا نرجو أن يكون فيما سنضيفه هنا إلى هذا العرض ما يهيئ مساحة أوسع من الإلمام بقضايا «الخطاب» ومشكلاته.

مصطلح الخطاب والنقاد الجدد

إن استخدام مصطلح «الخطاب» فى الماضى كان المقصود منه الدلالة على الصياغة الشكلية للكلام أو الكتابة، ولكنه اكتسب ـ خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، ونظراً لاستخدامه فى مجالات معرفية مختلفة ـ عدداً من المعانى الجديدة الإضافية التى زاحمت المعنى السابق وطغت عليه، وربما كان السبب الأساسى فى تنوع هذه المعانى بروز الدراسات الألسنية الحديثة التى تأثرت بها نظرية الأدب والنقد الأدبى مع ظهور البنيوية فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من ذلك القرن، ذلك بأن مصطلح الخطاب لدى الألسنيين يعنى الوحدة اللغوية المكتملة، التى تمتد فتشمل أكثر من جملة؛ ومن ثم كان تحليل الخطاب عندهم يعنى دراسة العلاقات القائمة بين الوحدات اللغوية فى أى لغة، كتابية أو شفاهية.

وقبل أن نعرض لموقف الألسنية من الخطاب فى حقبة البنيوية ثم فى حقبة ما بعد البنيوية، يجدر بنا أن نرتد قليلاً إلى الوراء لنقف على الاستخدام الأسبق مباشرة لذلك المصطلح.

لقد كان الخطاب ـ فيما يذهب إليه بول بوفيه[1] Paul A. Bové ـ فكرة أساسية فى النقد الأدبى الحديث؛ فالنقاد الجدد ربما تحدثوا ـ على سبيل المثال ـ عن «الخطاب الروائى» على أساس أنه يقابل «الخطاب الشعرى»، ليكون ذلك طريقاً إلى تحديد النوع الأدبى، وفصله عن غيره. وهذا التمييز الذى أقامه النقاد الجدد بين الخطاب الشعرى والخطاب الروائى كان يتضمن ـ بطبيعة الحال ـ نوعاً من التراتبية؛ فقد جُعل الشعر دائماً فى مرتبة أعلى بالقياس إلى النثر. ومن هنا ربما كان النظر فى استخدام النقاد الجدد لكلمة «خطاب» بداية صالحة لفهم بعض أشكال بعينها للتغير الذى لحق مؤخراً بهذا المصطلح. ذلك بأن الخطاب لدى النقاد الجدد كان يشير إلى الفروق النوعية ويؤسس الهوّيات. وعلى سبيل المثال كان الخطاب

معواناً لهم على رسم الحدود الفاصلة بين أنواع بعينها من الاستخدام اللغوى. وقد حاول النقاد الجدد وورثتهم (ويشملون ـ فيما يرى بوفيه ـ نور ثروب فراى) استكشاف ذلك الشىء الذى جعل هوية نوع من اللغة متعارضة مع هوية شىء آخر. وهذه هى أنواع التفرقة التى رأى فيها النقاد ما عرف باسم «الاختلافات النوعية genre differences». وبعبارة أخرى فإن كل خطاب من هذا المنظور تكون له هويته الخاصة، التى يجب استكشافها وتحديدها وفهمها، أضف إلى هذا أن كل خطاب قد عين حدود نوع بعينه. لقد تقبل «ألن تيت» ـ على سبيل المثال ـ بعض المواضع فى رواية «فنجانزويك» Finnigans Wake لأنها «ذات طابع شعرى»، ولكنه لم يستطع إطراء الرواية فى جملتها لأنها جاوزت ـ على وجه التحديد ـ حدود أى نوع؛ أى أنها لم تكن هذا النوع ولا ذاك؛ لم تكن شعراً خالصاً، وليست كذلك نثراً خالصاً، وهكذا كان كتاب جويس هذا خارج الإطار الذى عينته مقولات الخطاب، التى حددت لديه ولدى كثير من النقاد المحدثين الآخرين هوية النوع، وعينت وجوه اختلاف كل نوع عن غيره من الأنواع.

ويمكن أن يقال عن رؤية النقاد الجدد لفكرة الأنواع والخطابات النوعية إن الطابع المثالى المحافظ يتمثل فيها، من حيث إنها تعكس مبدأ ثبات الأشياء فى ذاتها، وثبات العلاقات فيما بين بعضها وبعض، بمعزل عن التاريخ وعن كل أشكال التغير التى تعترى المجتمع. ومع أن هذه الأنواع كانت قد تحددت فى زمن سابق على زمن النقاد الجدد (أى فى إطار ظروف تاريخية مختلفة)، فإن هؤلاء النقاد حسبوا أنهم باستعادتهم هذه الأنواع وتمسكهم بها فى زمنهم الخاص كذلك (وهذه مفارقة!) واستخدامهم إياها، قد يعينهم هذا على إعادة تأسيس القيم الثقافية التى كانت تنتمى إلى المجتمعات السابقة التى أنتجتها. ويصوغ بوفيه هذا صياغة أخرى، يشارك فيها ـ كما يقول ـ بعض مفكرى ما بعد البنيوية المعاصرين، أمثال جيل ديليز فيقول:

إن فكرة النقاد الجدد عن النوع كانت قناعاً لعلاقة خاصة بقوة النفوذ Power وبالرغبة desire..

إن ما ينبغى لنا أن نبصر به هو أن النقاد الجدد فى الوقت الذى كانوا فيه يستأنفون عمل مرحلة ما بعد النهضة Post- Renaissance فى إقامة الفروق وتعيين الهويات الخاصة بأشياء مثل النوع، قد شكل استخدامهم لمصطلح الخطاب بكل قوة حقل

الفهم النقدى الأدبى، كما احتوى على قدر هائل من أحكام القيمة الجمالية والأخلاقية والسياسية، التى لم تكن ـ فى الغالب ـ معترفاً بها على هذا النحو، على الرغم من أنها كانت فى بعض الأحيان مفهومة بكل وضوح(٢).

وعلى هذا النحو أرسى النقاد الجدد فكرة الهوية الخاصة لأنواع الخطابات وفقاً لما بين بعضها وبعض من فروق حاسمة وثابتة، ورتبوا على هذا أحكامهم النقدية.

الألسنية والخطاب

وإذا كان النقاد الجدد قد كرسوا فكرة التمييز بين هويات الأداء اللغوى الأدبى، أى بين الأنواع الأدبية المختلفة، فإن علماء الألسنية فى دراستهم للخطاب قد ركزوا على النظر فى مقومات الأداء اللغوى فى أنواع الخطاب المختلفة، وعندئذ يبرز الاختلاف المبدئى بين التناول الألسنى للخطاب، ومن ثم تحليله لغوياً، ودراسة الأدب بوصفه خطاباً، ذلك أن «دراسة الأدب بوصفه خطاباً معناها النظر إلى النص على أساس أنه يعقد الصلات بين مستخدمى اللغة؛ لا الصلات المتمثلة فى عملية الكلام فحسب، بل الصلات الخاصة بالوعى والإيديولوجيا والوظيفة والطبقة، وعندئذ يكف النص عن أن يكون شيئاً ملموساً ويصبح نشاطاً فاعلاً أو سلسلة من التغيرات process(٣).

ومن هنا نشأت منذ البداية فى حقل التحليل اللغوى للخطاب مشكلة خلافية تعلقت بحجم القول الذى يشكل خطاباً: هل الجملة المفردة، المكتملة نحوياً ودلالياً، تكوّن أيضاً خطاباً، أو أن الخطاب يجاوز حدود الجملة؟

ويجمل «شابمان» هذا الموقف الخلافى حين يقول:

إن جملة العناصر المشكلة لوحدة من الأداء اللغوى تقف مكتملة فى ذاتها، تسمى فى العموم خطاباً. وليس لهذا الاسم أى دلالة على الحجم أو الأسلوب أو النوع؛ ففى الحد الأدنى يمكن أن تكون هذه الوحدة كلمة أمر مفردة: «قف»؛ وفى الحد الأعلى تكون هذه الوحدة مفتوحة بكل معانى الكلمة أمام التحليل، معتمدة على عناصر من التخطيط والثبات لاتمثل ظواهر لغوية. فالخطاب هو الوحدة اللغوية الفعالة، أو ـ كما يصفها هاليداى Halliday ـ «المهيأة للعمل»، فى الوقت الذى

تمثل فيه الجملة التركيبية. ولكى تكتسب الجملة فى عملية التوصيل قيمة أكبر من قيمتها المباشرة والمحددة لابد من ارتباطها بجمل أخرى، ومع ذلك فليست الجملة مجرد وحدة نظرية؛ فنحن نباشر كمال الخطاب، مهما بلغ من الطول، خلال سلسلة ممتدة من الجمل نواجهها على النحو من النظام الذى رتبها المؤدى فيه(٣).

والواقع أنه لا يكفى كذلك أن يقال إن الخطاب يتشكل من أكثر من جملة، فإيراد عدد من الجمل بصورة اعتباطية مثلاً، هو ـ من منظور تحليل الخطاب ـ أبعد ما يكون عن أن يشكل خطاباً؛ ذلك بأن «أى نسق من الجمل لابد أن يترابط لكى يصنع خطاباً»(٤).

وحين نذكر تحليل الخطاب Discourse Analysis نذكر كذلك العالم اللغوى هاريس Harris (z.s.)، الذى ابتكر هذا المصطلح وعرفه بقوله :

إن تحليل الخطاب منهج فى البحث فى أيِّما مادة مشكَّلة من عناصر متميزة ومترابطة فى امتداد طولى، سواء أكانت لغة أم شيئاً شبيهاً باللغة، ومشتملة على أكثر من جملة أولية؛ أو لنقل إنها بنية شاملة تشخص الخطاب فى جملته... أو أجزاء كبيرة منه(٥).

على أنه إذا كانت القواعد النحوية التى تضبط نظام الكلمات وعلاقاتها بعضها ببعض فى حدود الجملة المفردة قد عرفت تفصيلاً فيما يتعلق بكل أنواع الجمل وأشكال بنائها اللغوى، فإن ما أنجز لتشكيل جملة من القواعد المناظرة تمثل أجرومية للخطاب مازال قليلاً وغير وافٍ أو كافٍ لبيان الكيفيات التى بها يتم إدراج الجمل المفردة فى بنيات لغوية أكبر (أى فى خطاب).

وهنا نستعيد مع إيستهوب التفرقة التى أقامها سوسير بين اللسان والكلام، أو بين نظام اللغة وأى قول مفرد يندرج فى هذا النظام، وكيف أن الكلام يعتمد على اللسان، بحيث إن القول المفرد لايمكن أن يكون سوى مثال للنظام الذى يجعل هذا القول ممكناً، وهنا يقرر إيستهوب أن القصيدة مثال من الكلام، أى قول مركب وفقاً لنظام لغة ما ومن خلالها، ولكنه يستدرك أن هذا ينطبق على كل قول، وليس على القصيدة وحدها؛ وأن فهم ما هو خاص بالشعر يتطلب التمييز بين اللغة والخطاب. وهو فى سبيل هذا التمييز يقول :

إن علم اللسان، وهو العلم الذى يتخذ من اللغة موضوعاً له، يستطيع أن يبين كيف أن قولاً ما يقع داخل نظام اللغة فى مستويات تتدرج حتى حدود الجملة وتشتمل عليها، ولكنه لايستطيع أن يبين كيف ترتبط جملة مفردة بجملة أخرى فى كل متماسك ولماذا؛ فهذا من شأن الخطاب(٦).

ثم يقرر إيستهوب أن مصطلح الخطاب والتفرقة بينه وبين اللغة ليسا جديدين، ويستشهد على هذا بكلام لجورج كامبل (١٧٧٦) فى كتابه «فلسفة البلاغة»، وبصياغة محدثة لهذه التفرقة لدى إميل بنفينيست فى كتابه «مشكلات فى علم اللسان العام» (١٩٧١)، كما يستشهد من شكسبير بالسونيت رقم ٧٣ وكيف أنها تشتمل على أربع جمل، كل جملة منها تعد مثالاً لبنية الجملة فى اللغة الإنجليزية الحديثة، وأن تماسك هذه الجمل الأربع هو المجال الذى يختص به الخطاب، ثم يخلص من هذا إلى قوله:

إن الخطاب إذن مصطلح يعين الطريقة التى تشكل بها الجمل نسقاً تتابعياً، وتشارك فى كل متجانس ومتنوع على السواء. وكما أن الجمل تترابط فى الخطاب لكى تصنع نصاً مفرداً، فإن النصوص ذاتها تترابط كذلك مع نصوص أخرى لتصنع خطاباً أوسع نطاقاً(٧).

وهنا ينبغى لنا الالتفات إلى مسألة منهجية مهمة، هى التفرقة بين ما نسميه خطاباً (وهو ما يمكن أن نقوم أحياناً ـ فى عمل نقدى ما أو غير نقدى ـ بتحليله)، ونظرية الخطاب التى تدرس لا الخطاب نفسه، بل العناصر والكيفيات التى ينشأ عنها الخطاب، والتى يحقق بها هدفه وتأثيره.

إن للخطاب بنية لا تنفك من اللغة، أياً كان نوع هذه اللغة وشكلها، ولكنها ليست اللغة. وهى ـ فيما يصفها به ڤان دايك على وجه العموم ـ «بنية كلية عامة Global، تتمثل فى المقدمة؛ المشكلة؛ الحل؛ الخاتمة، بالإضافة إلى بنيات جدالية متعددة الأنواع. ومهمة النظرية العامة للخطاب هى تصنيف هذه الأقسام والقواعد ووظائفها النصية الخاصة وتحديدها... والمهم هو تطوير نظرية أكثر تجريداً، تربط بين الأقسام البنائية والأقسام المعنوية. وعلى سبيل المثال ينبغى تعيين بنية أية قضية، مستقلة عما إذا كانت تتعلق بالهندسة أو الألسنية أو صحة الطفل»(٨).

وإذا كانت الألسنية البنيوية قد ركزت الاهتمام على النظم والعلاقات اللغوية، التى تعطى النصوص شكلها، فإنها لم تستطع أن تجاوز الأفق اللغوى إلى الأفق الخطابى، ومن ثم ما لبث علماء اللسان ـ وفى مقدمتهم بنفينيست ـ أن أدركوا ضرورة تحرير الفكر اللغوى من دائرة النظر البنيوى لكى يتخذ من الخطاب موضوعاً بديلاً للدراسة.

إن الانصراف عن البنيوية كان بصفة جزئية ـ إذا نحن استخدمنا كلمات عالم اللغة الفرنسى بنفينيست ـ انتقالاً من «اللغة» إلى «الخطاب»؛ فاللغة هى الكلام أو الكتابة منظوراً إلى كل منهما بطريقة «موضوعية» بوصفه سلسلة من العلاقات ليس وراءها ذات فاعلة. و«الخطاب» يعنى اللغة حين تفهم بوصفها ملفوظاً **utterance**؛ بوصفها مشتملة على ذوات **subjects** متكلمة وكاتبة، وإن كان فى الإمكان ـ من ثم ـ أن تشتمل على قراء أو مستمعين كذلك. وليس هذا على الإطلاق عودة إلى زمن ما قبل البنيوية، عندما كنا نظن أن اللغة تنتمى إلى كل فرد منا مثل حاجب عينه؛ ولا هو ارتداد إلى النموذج اللغوى التعاقدى **contractual**، الذى تكون اللغة بمقتضاه مجرد نوع من الأداة التى يستخدمها الأفراد المستقلون لكى يتبادلوا خبراتهم الأولية. إن هذه النظرة إلى اللغة كانت فى الحقيقة نظرة «السوق»، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنمو التاريخى للنزعة الفردية البرجوازية؛ فالمعنى ينتمى إلىّ كما لو كان سلعة خاصة أمتلكها، واللغة فى هذه الحالة هى مجرد مجموعة من الوحدات الدالة التى تسمح لى ـ مثل النقود ـ بتبادل ما لدى من سلعة المعنى مع فرد آخر هو كذلك مالك شخصى للمعنى...(٩).

وعلى هذا الأساس برز اتجاهان أساسيان فى الدراسة اللغوية للخطاب، يتعلق أحدهما بالصيغ اللغوية، ويتحرك الثانى على مستوى التفسير. فالخطاب شكل من أشكال الاتصال، يتحقق باللغة ومن خلال اللغة. وفى قلب الاتصال يستقر المتكلم/ الكاتب، ولكن الاتصال يفترض كذلك طرفاً آخر لازماً لاكتماله، ألا وهو المستمع/ القارئ، الذى يستقبل ويفسر ويستنبط. ودراسة الخطاب على هذا الأساس تتوسط بين منحيين فى التناول مختلفين، أولهما يقوم على دراسة الجمل فى ذاتها، منفصلة عن سياقات الاتصال التى وردت فيها؛ وثانيهما يقوم على مناصرة المنحى الفردى فى تفسير كل جزء من أجزاء الخطاب؛ وهذا ما يميز الرؤية التأويلية.

وفى الكتاب العمدة الذى يحمل عنوان «تحليل الخطاب» **Discourse Analysis** والذى يمثل التحليل اللسانى للخطاب، يشير المؤلفان اللذان اشتركا فى تأليفه ـ وذلك فى ديباجة الكتاب ـ إلى مصطلح «تحليل الخطاب» وكيف أنه صار يستخدم بعدد كبير من المعانى التى تنسحب على ألوان كثيرة من النشاط؛ تلك الألوان من النشاط الواقعة عند تقاطع حقول معرفية مختلفة، كالألسنية الاجتماعية، والألسنية النفسية، والألسنية الفلسفية، والألسنية الإحصائية. ويميل العلماء المشتغلون بصفة أساسية فى هذه الحقول المعرفية المختلفة إلى التركيز على الجوانب المختلفة للخطاب، فعلماء اللسان الاجتماعيون يهتمون على وجه الخصوص ببنية التفاعل الاجتماعى الذى يبرز فى المحادثة، ويؤكدون فى شروحهم ملامح السياق الاجتماعى التى تعد مسئولة ـ على وجه الخصوص ـ عن التصنيف الاجتماعى. إنهم يهتمون بالتعميم من خلال أمثلة حقيقية من الاستخدام اللغوى، ويدرسون نماذج مما هو مألوف من هذه الاستخدامات، أما علماء اللسان النفسيون فيهتمون بصفة أساسية بالموضوعات المتعلقة بعملية فهم اللغة؛ وهم يستخدمون فى المعتاد منهجية ضيقة، مشتقة من علم النفس الاختبارى (الإمبيريقى) الذى يدرس المشكلات المتصلة بفهم النصوص ذات البنية القصيرة، فيهتمون ـ على وجه الخصوص ـ بالعلاقات الدلالية بين أزواج الجمل وأوضاعها النحوية **syntactic realisations**. وهم معنيون كذلك بالعلاقات بين الجمل والعالم على أساس ما إذا كانت الجمل ـ أو لم تكن ـ تستخدم من أجل أن تصنع تصريحات يمكن أن تشتمل على الحقيقة. وعلى هذه الوتيرة يمضى هؤلاء العلماء فى فحص العلاقات بين تكوينات الجمل المنسوبة إلى النمط الأصلى من المتكلمين الذين يوجهون الخطاب إلى النمط الأصلى من المستمعين فى النمط الأصلى من السياقات (المعنية فى أضيق الحدود). وأما علماء اللغة الإحصائيون، الذين يعملون فى هذا الحقل، فيهتمون على وجه الخصوص بإنتاج طرز تصنيع الخطاب، ويحصرون أنفسهم ـ بسبب من منهجيتهم ـ فى العمل فى نطاق النصوص القصيرة، المشكَّلة فى سياقات محدودة للغاية. وينبغى أن يكون واضحاً ـ فيما يرى المؤلفان ـ أنه فى هذه المرحلة المبكرة نسبياً من تطور تحليل الخطاب، كان هناك فى الغالب أشياء قليلة مما هو مشترك بين هذه الدراسات اللغوية المختلفة للخطاب، سوى الحقل المعرفى الذى اتجهوا إليه جميعاً بدرجات متفاوتة، ألا وهو الألسنية(١٠).

ويلاحظ أنه عندما يقال «تحليل الخطاب» دون وصف خاص لهذا التحليل، كأن يكون تحليلاً اجتماعياً أو نفسياً أو فلسفياً، فإن الفكر يتجه إلى النهج الألسنى فى تحليل الخطاب، على نحو ما برز فى وضوح تام فى كتاب «تحليل الخطاب» المذكور.

والحق أن علماء اللسان قد صاروا فى الربع الأخير من القرن العشرين يدركون أن التحليل اللغوى ينبغى أن يجاوز تحليل معطيات اللغة فى ذاتها إلى تحليل ما يسمى بالخطاب؛ وهو تحليل فرض عليهم منهجية مختلفة عن تلك التى اقتصر العمل بمقتضاها على العمليات الوصفية. وفى هذا الصدد يقول مؤلفا الكتاب:

إن تحليل الخطاب هو بالضرورة تحليل للغة المستخدمة؛ وهو بهذه الصفة لايمكن حصره فى عملية وصف الصيغ اللغوية مستقلة عن الأغراض والوظائف التى خصصت هذه الصيغ للقيام بها فى الحياة البشرية. وعلى حين قد يركز بعض الألسنيين على عملية تحديد الخصائص الشكلية للغة، يلتزم محلل الخطاب بفحص ما استخدمت هذه اللغة من أجله، وفى حين يشغل المنحى الشكلى تراثاً ممتداً، يعلن عن نفسه فى مجلدات من المادة النحوية تفوق الحصر، كان المنحى الوظيفى أقل توثيقاً(١١).

ومن الواضح أن هذا الاهتمام من جانب علماء اللسان بالخطاب وإن ظل مرتبطاً باللغة قد أخذ يتحول إلى وظائفها؛ وهذا ما تطلب منهجية تحليلية أرحب، حيث اقتضى تحليل المنجز الخطابى من حيث وظيفته ومن حيث كيفية إنجازه، سواء تم هذا الإنجاز عن طريق المنتج للخطاب أو المستقبل، اقتضى لديهم «الاهتمام بنتائج التجارب اللغوية النفسية بطريقة لا تماثل طريقة علماء نحو اللغة. وتبع هذا كذلك أن العمل الذى يقوم به علماء اجتماع اللغة وعلماء الأنثروبولوجيا الوصفية الذين يحاولون مناقشة اللغة على أساس من أغراض مستخدمها ـ هذا العمل سيكون له أهميته»(١٢). وهنا يقرر المؤلفان أنهما سيهيبان فى كتابهما بالشاهد من أدبيات علم النفس اللغوى أو علم الاجتماع اللغوى، الذى يعين على الاستبصار بالطريقة التى يتم بها إنجاز الخطاب وفهمه.

وفى السنة نفسها التى ظهر فيها هذا الكتاب، ظهر كذلك كتاب إيستهوب المسمى «الشعر بوصفه خطاباً»، وفيه يشير المؤلف إلى النظرية التقليدية فى تحليل الخطاب (التى سيرفضها)، التى تربط اللغة كما تربط الخطاب بعملية التوصيل، ويقرر أن هذا الربط يمثل مشكلة جوهرية تكمن فى أنه ـ أى هذا الربط ـ يتم بصورة مجازية، أى بإقامة الجزء مقام الكل. ذلك بأن التوصيل بما أنه أثر أساسى من الآثار الناتجة عن الخطاب، يعمَّم ويصبح تعريفاً

للخطاب فى مجمله، فيقال عندئذ إن الخطاب توصيل لرسالة ما عبر اللغة. وهو يرفض - إضافة إلى هذا - الأساس نفسه الذى تقوم عليه فكرة التوصيل، وهو أن اللغة أداة شفافة، تحمل مقاصد المتكلم إلى المتلقى أو تحمل الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه كما تحمل عربات الشحن الفحم من مكان إلى مكان، كما يرفض تصور كل من المرسل والمرسل إليه على أنه فرد قائم بذاته، وسابق على اللغة، وواقف خارجها، وقادر من ثم على أن يحدد الرسالة التى يقصدها، وأن يوصلها من خلالها. وهو يعتمد فى هدمه لفكرة أن اللغة أداة توصيل شفافة على ملمحين متواشجين للدال، الأول يتمثل فيما يؤكده سوسير من أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية فى طبيعتها؛ فالدال بما هو مركب من الأصوات يئول إلى طبيعة مادية، وهو بذلك ينتمى إلى نظام يختلف اختلافاً تاماً عن النظام الذى ينتمى إليه المعنى أو المدلول. والملمح الثانى أن النظرية التقليدية تنكر أن يكون للدوال أى استقلال، أو يكون لها أية قوة خاصة بها أو أى وزن، على خلاف ما يؤكده سوسير فى طبيعة الدال عندما ينظر إليه على مستوى الفونيم فى اللغة التى ينتمى إليها. وعلى سبيل المثال فإن التاء فى العربية مثلاً تتعارض مع الطاء على نحو ما فى كلمتى «تين» و«طين». ومن ثم فإن الفونيمات المستخدمة فى أية لغة لاتحدد بخصائصها بل بما بين بعضها وبعض من تمايز. وهكذا تترابط الفونيمات بعضها مع بعض فى المحل الأول بوصفها فونيمات وليس مع أى مدلول، ذلك بأنها تنطوى على قوة مادية وعلى نظام خاصين بها؛ فالذى يميز بين «التين» و«الطين» هو الصوت وليس مقصد المتكلم. فإذا كان للدوال هذا الاستقلال وهذه القدرة الخاصة على التحديد، فإن الدال لايكون شفافاً بالنظر إلى المدلول، ولا يكون مجرد أداة سلبية للتوصيل، وهو لايكون هكذا إلا فى شكل خطابى بعينه، ولكن هذا لاينسحب على اللغة فى عمومها(١٣).

وهكذا ينتفى ارتباط الخطاب بالضرورة بشفافية اللغة التى تعد لازمة لتحقق التوصيل، فينتفى بهذا أن يكون الخطاب توصيلاً، أى بنية لغوية دالة، تشف عن مدلول؛ إذ الخطاب يتم فى الدال والمدلول معاً ويجاوزهما ليستقر فى المنطقة التى يوحيان به فيها. ومن ثم كان تقرير إيستهوب:

> بمجرد رفض أن تكون الشفافية محددة لطبيعة الخطاب، يصبح من الواجب عندئذ أن ينتهى أمر التعارض بين الشكل والمحتوى، وبمجرد أن ينتهى هذا لا يعود من الممكن التمييز بين المدلول (الذى هو إيديولوجى) والدال أو أداة التمثيل (التى

ليست إيديولوجية) . إن الإيديولوجيا لم يعد من الممكن حصرها لكى تنتمى فحسب، أو بصورة أساسية إلى المدلول. وهذه النظرة تصح بالنسبة إلى الخطاب أجمع، وكل ما هنالك أنها تنطبق بصورة أوضح على الخطاب الشعرى؛ لأن الشعر يتميز بكثافة الدال فيه، وبهذا تمنح هذه النظرة تحليل الخطاب مزايا مباشرة(١٤).

معنى هذا أن الدال ـ سواء أكان كثيفاً أم شفافاً ـ لا ينفصل فى الخطاب عن المدلول فيما يتعلق بمغزى الخطاب وهدفه؛ فالعناصر الداخلة فى تشكيل الخطاب، أى فى إعطائه شكله اللغوى (أو غير اللغوى) هى إيديولوجية بقدر ما يكون المحتوى إيديولوجياً، أى أنه لاينبغى أن تحلل هذه العناصر بمعزل عن المحتوى فيما يعكسه من إيديولوجيا. وبعبارة أخرى ينبغى أن يقوم التحليل على أساس أن الممارسة «الجمالية» فيما يتعلق بعناصر التكوين الشكلى للخطاب لاتنفصل عن الممارسة «الإيديولوجية» المتعلقة بمحتواه. وأيما تحليل للخطاب يقوم على أساس الفصل بين «الجمالى» و«الإيديولوجى» هو بالضرورة تحليل ناقص.

وهنا يطرح سؤال البلاغة والخطاب نفسه بالضرورة؛ وهو سؤال يتعلق على نحو ما بتفكير ما بعد البنيوية. ولكننا نرجئ الانتقال إلى هذا الأفق إلى أن نستوفى الكلام فى إطار التحليل الألسنى للخطاب.

وقد رأينا أن الخطاب يحدد على أساس لغوى كما يحدد فى الوقت نفسه على أساس إيديولوجى. وهنا نضيف عنصراً يعد من منظور التحليل اللغوى للخطاب مكملاً لكل أنواع الخطاب، وأعنى بهذا الذات المنشئة للخطاب، والذات المستقبلة له (ولنا عودة إلى قضية هذه الذات).

وعلى هذا الأساس يقيم بنفينيست مقابلة بين شكلين من أشكال التلفظ هما الخطاب والتاريخ؛ ويقصد بالتاريخ أى سرد بضمير الغائب. يقول:

سنعرف السرد التاريخى بأنه طريقة التلفظ التى تستبعد كل شكل لغوى يتحدث بلسان «السيرة الذاتية»؛ فالمؤرخ لن يقول قط أنا Je أو أنت tu أو والآن maintenant، لأنه لن يستخدم قط الجهاز الأساسى للخطاب، المتمثل بصفة أساسية فى العلاقة بين الشخصين أنا : أنت. ومن ثم فلن نجد فى السرد التاريخى سوى صيغ على لسان «الشخص الثالث» وقد استخدمت بكل دقة(١٥).

ومن هنا عرف بنفينيست الخطاب بأنه «كل قول يفترض متكلماً ومستمعاً، ويكون لدى المتكلم مقصد التأثير فى الآخر على نحو ما»(١٦).

هل يعنى هذا أن الشكل الآخر من التلفظ (التاريخ) لايمثل الخطاب؟ يبدو أن هذا هو ما كان بنفينيست مقتنعاً به، لأن المتكلم فى هذه الحالة غائب فى الواقع؛ فالوقائع تعرض بالطريقة التى يفترض أنها وقعت بها، وسارد هذه الوقائع لا يتدخل فيها. ويبرهن بنفينيست على صحة نظريته باقتباسه قطعة من بلزاك ليؤكد أن «لا أحد هنا يتكلم؛ فالأحداث تبدو كأنها تسرد نفسها».

ويبدى إيستهوب تحفظاً على هذه التفرقة، ويرى أنها ينبغى أن تفهم فى حدود الملفوظ Enounced؛ أى أن السرد التاريخى (هو) والتقرير الخطابى (أنا / أنت) لا يظهر الفارق بينهما إلا على مستوى ما قيل وليس على مستوى عملية القول، وهو يدلل على هذا بقوله:

> يتضح هذا فى السهولة التى يمكن بها إعادة كتابة أحد الشكلين فى صورة الآخر، مع مجرد تغييرات طفيفة، وقد أعاد ميشيل باريت وجان رادفورد كتابة جزء من رواية دوروثى رتشاردسون ليبينا كيف أن الضمير «هى» she والضمير «ها» her... ويمكن تحويلهما إلى ضمير المتكلم «أنا / ى» I/my دون إحداث أى تغيير فى تلك القطعة. كذلك فإن بارت فى كتابه «تحليل بنيوى للقصص» يشير إلى أن بداية رواية «جولد فنجر» وإن كتبت بضمير الغائب، فإنها قيلت فى الواقع بلسان جيمس بوند(١٧).

ثم يشير أخيراً إلى عملين شعريين للشاعر الإنجليزى بوب Pope وكيف أنهما بدآ بوصفهما تاريخاً، ولكنهما يئولان إلى الخطاب فى الأسطر الأخيرة.

والأمثلة التى تؤكد هذا فى الأدب العالمى تفوق أية قدرة على الحصر. ويمكننا أن نقف هنا عند مجرد مثال واحد من الشعر العربى، يتمثل فى قول الحارث بن عباد فى حرب البسوس:

قربَّا مربط النعامة منى ... لَقِحَتْ حَرْبُ وائل عن حيالى

فهنا يمكن ملاحظة الخطاب الداخلى : قربا . . . منى ، وتداخل الخبر المروى (التاريخ) معه : لقحت حرب وائل ، فى الوقت الذى لايمكن فيه أن تكون علاقة المتكلم (أنا) / (منى) / (حيالى) مع القارئ (المتلقى) علاقة أنا / أنت ؛ فالبيت كله من منظور القارئ يئول إلى السرد ، أو لنقل : الخطاب السردى .

وينبغى التنبه هنا كذلك إلى الحالة المقابلة التى لم يذكرها إيستهوب أو غيره ، وهى الحالة التى تتمثل فى العمل المسرحى . فلأن المسرح يقوم على الحوار أساساً فإنه فى كل لحظة يقدم مثالاً للخطاب فى العلاقة أنا / أنت (أو : أنتم) بين أحد الشخوص وشخص آخر (أو شخوص آخرين) . والمفروض أن الجمهور المتلقى يقع خارج هذا الخطاب ؛ إذ يفترض أصلاً عدم وجوده ، ولكنه فى الحقيقة موجود ، وعندئذٍ يصبح الخطاب القائم بين أنا وأنت على المسرح خطاباً بين أنا / أنت والجمهور . وحقيقة الأمر أنه ليس خطاباً بل تاريخاً ؛ لأن العلاقة بين شخوص المسرح والجمهور ليست علاقة أنا / أنت (إذا استثنينا بعض الأعمال الحداثية التجريبية التى يتجه فيها الممثل بالقول مباشرة إلى الجمهور) ، ولكنها علاقة أنا (الجمهور) وهو (الممثل للحدث الفعلى والقائم بالحدث الكلامى معاً على المسرح) . ولأن الجمهور لا يرى فيما يقع من أحداث أمامه أنه إنما يقع للمرة الأولى ، بل هو عرض لما وقع فى زمان ما ومكان ما ، أو ما يمكن أن يكون قد وقع (خصوصاً إذا كانت المسرحية تاريخية) ، فإن المشهد عندئذ يصبح شبيهاً بذلك الذى يقرأ فيه قارئ ما سرداً يقدم إليه بضمير الغائب . والجمهور نفسه ، عندما يحل فيه محل السارد الأول (مؤلف النص) فإنه سيرويه بضمير الغائب لا محالة . وعلى هذا النحو يتأكد لنا ـ من جانب آخر ـ كيف أن ما هو خطاب يستحيل سرداً ، بما يؤكد مرة أخرى بطلان تلك التفرقة بين ما هو خطاب وما هو تاريخ ؛ إذ إن كلاً منهما يتسرب فى يسر ليدخل فى الآخر .

ومن هنا تنبه بعض منظرى علم القصص إلى الحالة التى أطلقوا عليها اسم «الخطاب الحر المباشر» ؛ وهو فى الحقيقة مفهوم طوره هؤلاء المنظرون للإشارة إلى تلك الحالات التى تطمس الفارق فى الكلام بين تمثيل المتكلم بشخصه للفعل والتكرار الحرفى لكلمات الشخصية الروائية ؛ فالخطاب المباشر قد يرد على النحو الآتى : قال الرجل : «سأذهب إلى القرية عند نهاية الأسبوع» . أما الخطاب غير المباشر فيكون هكذا : «قال الرجل إنه سيذهب إلى القرية عند نهاية الأسبوع . وهكذا ينشئ الخطاب الحر غير المباشر جملة يشترك فيها ما هو تمثيلى وما هو تكرار حرفى .

وهكذا راجت هذه الاستخدامات المختلفة لمصطلح الخطاب بتأثير النظرية البنيوية فى دراسة اللغة، سواء فى ميدان ما عرف بعلم النص، أو ميدان البلاغيات السردية.

الخطاب والبلاغة

ولم يكن غريباً أن تكون «نزعة ما بعد البنيوية بلاغية فى جوهرها، تحاول... استخدام الخطاب بدلاً من المنطق بوصفه المعيار الأساسى للمعنى»(١٨)، أى تحاول فهم الأشياء فى حركتها وتحولاتها واكتسابها دلالات مختلفة.

وقد أولى ترى إيجلتون مسألة العلاقة بين الخطاب والبلاغة أهمية خاصة، فذهب إلى أن هناك عدداً من الخطابات وعدداً من طرق دراستها، ولكن الدراسة التى فكر فيها تتميز باهتمامها بالآثار التى تحدثها الخطابات، وبكيفية إحداث هذه الخطابات لهذه الآثار. وهو يبدأ بتسجيل الاختلاف بين قراءتين لكتاب تعليمى فى علم الحيوان مثلاً، تتجه أولاهما لمعرفة مايتعلق بأنواع الزراف فتكون جزءاً من دراسة علم الحيوان، وتتجه الأخرى إلى معرفة خطابه، كيف تم تشكيله وتنظيمه، وإلى فحص الآثار الناشئة عنه لدى قراء بأعينهم. ويرى إيجلتون أن هذه القراءة الأخيرة ربما كانت تمثل الشكل الأقدم للنقد الأدبى فى العالم، المعروف باسم البلاغة:

> فالبلاغة التى كانت تمثل شكل التحليل النقدى الذى تلقاه الناس بدءاً من المجتمع القديم حتى القرن الثامن عشر، كانت تفحص الطرق التى تبنى الخطابات وفقاً لها لكى تحدث آثاراً بعينها. ولم يكن ثمة اكتراث بما إذا كانت موضوعات دراستها كلاماً أو كتابة؛ شعراً أو فلسفة؛ قصصاً خيالية أو علماً تاريخياً؛ فقد كان أفقها الذى تتحرك فيه مماثلاً لحقل الممارسات الخطابية **discursive practices** فى المجتمع على وجه الإجمال(١٩).

وعلى هذا النحو كان الارتباط بين البلاغة وأشكال الخطاب المختلفة، أو ما يسمى الممارسات الخطابية؛ فهى تدرك هذه الممارسات بوصفها أشكالاً من قوة النفوذ **power** والإنجاز **performance**. وهى إذ تصنع هذا لاتهمل قيمة الحقيقة فى الخطابات موضوع النظر، مادام ذلك كثيراً ما يتعلق بالآثار التى تحدثها هذه الخطابات لدى القراء أو المستمعين؛ فالحقيقة التى قد تبحث عنها البلاغة فى الخطاب هى الحقيقة التى تشكلها تلك الآثار، ومن

هنا نظرت البلاغة إلى العناصر اللسانية على أساس دورها فى المنجز الخطابى بوصفها وسائل للدفاع والإقناع والإثارة وما إلى ذلك، كما نظرت إلى استجابات الناس للخطاب على أساس من المواقف التى تؤدى فيها هذه العناصر وظيفتها الخطابية. ومن هنا لم تر البلاغة فى الكلام والكتابة «مجرد أشياء نصية يمكن تأملها جمالياً أو تفكيكها على نحو لا نهاية له، ولكن بوصفها أشكالاً من نشاط لا ينفصل عن العلاقات الاجتماعية الأوسع بين الكتاب والقراء، وبين الخطباء وجمهور المستمعين، وعلى أساس أنها غير مفهومة إلى حد بعيد خارج نطاق الأهداف والظروف الاجتماعية التى انغرست فيها»(٢٠).

ومن هنا طابق إيجلتون بين البلاغة ونظرية الخطاب؛ فقد اشتركت البلاغة مع الشكلانية والبنيوية والسيميوطيقا فى الاهتمام بالعناصر الشكلية للغة، ولكنها اهتمت كذلك ـ مثل نظرية التلقى ـ بالكيفية التى تكون بها هذه العناصر مؤثرة حقاً فى حالة استخدامها. ثم إن اشتغال البلاغة بالخطاب ـ فيما يرى إيجلتون ـ بوصفه شكلاً من أشكال القوة والرغبة «يمكن أن يفيد كثيراً من التفكيكية ومن نظرية التحليل النفسى، كما أن اعتقادها بأن الخطاب يمكن أن يكون عملاً مغيراً على المستوى الإنسانى، يشترك فى كثير مع النزعة الإنسانية الليبرالية»(٢١). وهذه الوضعية من شأنها أن تجعلنا قادرين على فهم كيف أن نظرية الخطاب تنتمى إلى ما بعد البنيوية بالضرورة، وكيف أنها لاتقتصر على التحليل اللغوى (للنصوص) شكلياً وبنيوياً وعلامياً، بل تسمح للتفكيك وللتحليل النفسى بدور فى تحليل الخطاب، كما أنها تأخذ فى الحسبان التلقى وكيفياته.

وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى التفرقة المهمة بين الخطاب فى ذاته ونظرية الخطاب، فإن البلاغة تنقسم كذلك فى مفهومها لتدل على النشاط القولى من جهة، وعلى النشاط النقدى من جهة أخرى، ومن ثم صارت كلمة «بلاغة» تغطى المعنيين معاً: مزاولة الخطاب المؤثر، وعلم الخطاب.(٢٢).

تاريخية الخطاب والأرشيف الحضارى

إذا نحن توقفنا ـ على سبيل المثال ـ عند موروث شعرى ما فإننا فى الواقع نباشر لوناً بعينه من الخطاب، له قوانينه التشكيلية الخاصة التى يخضع لها، وله فى الوقت نفسه موقفه الخاص فى التاريخ. هذا الموروث ليس ـ كما قد يفهم أحياناً ـ انعكاساً حرفياً للتاريخ، ولكن التاريخ يكون ـ مع ذلك ـ «مدرجاً فيه» ـ على حد قول إيستهوب ـ(٢٣) على المستوى الدال. وعندما

نباشر قراءة هذا الشعر فإننا نباشر عندئذ نتاجاً للتاريخ، ولكن لما كان هذا الخطاب متشكلاً فى اللغة التى نقرؤها اليوم فإنه ـ عندئذ ـ يكون كذلك نتاجاً للقارئ (سنرى فيما بعد وجهة النظر فى أيهما ينتج الآخر: الخطاب والقارئ). وقد تعزز هذا بما ذهب إليه رولان بارت من أنه فى النص لا يتكلم أحد سوى القارئ. ومن ثم فإن ما «يتكلمه» القارئ هو نص تاريخى بحكم أنه وجد فى الزمان قبل قراءته، ولكن هذه القراءة المنفردة تتم ـ من جهة أخرى ـ فى إطار ممارسات اجتماعية بعينها؛ فهى تعيد إنتاج النص الذى تتكلمه. ويضرب إيستهوب المثال الآتى ليوضح قابلية القول الشعرى لإعادة إنتاجه من خلال قراءته، متميزاً فى هذا عن أى منتج تاريخى، فيقول:

> إن سيفاً ينتمى إلى القرن السادس عشر، وسونيت تنتمى إلى القرن السادس عشر، هما على السواء نتاج للتاريخ، ولكن الشعر ـ باشتماله على دوال ـ ينتجه القارئ فى الحاضر بطريقة لايمكن إنتاج السيف بها على يد واحد من رجال السيف المعاصرين الذين يستخدمونه(٢٤).

ويمكننا أن نتخذ من هذا الفارق معياراً ـ ضمن معايير أخرى ـ نحدد به ما يمكن أن يكون نصاً، ومن ثم خطاباً تاريخياً؛ فكل ما اشتمل على دوال ارتبطت بظرفها التاريخى وصارت منذئذ وحتى اليوم قابلة للقراءة بعد القراءة، أى يمكن إنتاجها فى كل مرة إنتاجاً يتفاوت فى اختلافه قلة وكثرة، فهو نص، وهو خطاب. وفى هذه الحالة يتسع نطاق النص ليشمل كل نتاج بشرى تحقق فى اللغة الطبيعية، أو فيما يمكن أن يسمى لغة عن طريق المجاز على السواء، وبذلك يصبح الأثر المتمثل فى تمثال فرعونى، شأنه شأن أى تمثال صنعه نحات مثل مختار أو السجينى أو غيرهما من النحاتين المحدثين، يصبح نصاً ويصبح من ثم خطاباً؛ ذلك بأنه يحتفظ لنفسه بتاريخية عناصره البنائية من جهة، أى بتاريخية دواله، كما أنه قابل للقراءة (بالمعنى المجازى) حتى اليوم وفى المستقبل. وعلى سبيل المثال، لا يمثل «تمثال الكاتب المصرى» خطاباً تاريخياً منقرضاً، ينطوى على إيديولوجيته الخاصة، بل هو خطاب مازال قابلاً للتحقق بأشكال مختلفة خلال المعاينات (القراءات!) المختلفة، وهذا ما يفسر عناية الناس بالآثار القديمة بقدر عنايتهم بقراءة تراثهم الأدبى.

ويضرب إيستهوب من جانبه مثالاً بالفن الإغريقى على أنه خطاب إغريقى فى المحل الأول، ولكنه ينتج ما لايحصى من أنواع الخطاب عبر التاريخ من خلال القراءات المختلفة، التى يعد كل منها ـ على الرغم من فرديته ـ خطاباً تاريخياً كذلك(٢٥).

والشيء نفسه يمكن أن ينطبق على الشعر الجاهلى؛ فهو فى زمنه نتاج طبيعى للنظام القبلى (وهذه مسألة تحتاج بلا شك إلى فضل بيان ولكن ليس فى هذا الموضع)، ولكنه ظل يُقْرَأ فى الأزمنة اللاحقة، ومازال يقرأ حتى اليوم المرة بعد المرة قراءات فردية مختلفة، فهو خطاب جاهلى أساساً، ولكن قراءاته المختلفة، التى أخذت فى الحسبان بنيته الخاصة ومحتواه مندمجين، أى كينونته الجمالية والإيديولوجية، أو لنقل كينونته الجمالية الإيديولوجية، هذه القراءات قد أنتجت من هذا الشعر ـ ومازالت تنتج ـ خطابات مختلفة.

وفى هذا الصدد كان فوكو يرى ـ مثل آخرين ينتمون إلى ما بعد البنيوية ـ أن الخطاب نشاط إنسانى بالغ الأهمية، كما كان مهتماً بالبعد التاريخى للتغير الخطابى، وبأن ما يمكن أن يقوله خطاب ما سيخضع للتغير بين حقبة زمنية وأخرى، وضرب مثلاً على هذا من مجال العلم، حيث لاتذيع شهرة نظرية ما فى زمنها الخاص إذا هى لم تلائم ما تجمع عليه مؤسسات العلم وأجهزته الرسمية من قوة النفوذ. ومن ذلك أن نظرية مندل فى الوراثة قد وجدت فى حقبة الستينيات من القرن التاسع عشر آذاناً صماء؛ لأنها انتشرت فى فراغ، وكان لابد لها أن تنتظر إلى القرن العشرين حتى تلقى القبول(٢٦). والأمثلة على أشكال الخطابات المختلفة التى لم تلق القبول فى زمنها ثم صار لها شأن كبير فيما بعد أكثر من أن تحصى، ولكن هناك أيضاً الخطابات التى تنقرض لكى يحل غيرها محلها.

إن كتب فوكو، وعلى وجه الخصوص «الجنون والحضارة» (١٩٦١)، و«ميلاد العيادة» (١٩٦٦)، و«التهذيب والعقاب» (١٩٧٥)، و«تاريخ النشاط الجنسى» ـ هذه الكتب تبين كيف أن أشكالاً من «المعرفة» عن الجنس والجريمة والعلاج النفسى والطب قد ظهرت ثم حل محلها غيرها. وهو يركز على النقلات الجوهرية التى تحدث بين الحقب المختلفة، دون أن يضفى التعميمات على أية مرحلة، ولكنه يتعقب سلاسل الحقول المنقطعة المتداخلة. إن كل ممارسة تمثل جملة من القواعد والإجراءات التى تحكم الكتابة والتفكير فى حقل معرفى بعينه، وهذه القواعد تتحكم عن طريق الاستبعاد والانتظام. وعندما تضم الحقول المعرفية بعضها إلى بعض فإنها تشكل أرشيف الحضارة، أى «لا شعورها الإيجابى»(٢٧).

على أن أبناء كل حقبة قد لا يكونون قادرين على تعرف أرشيف حقبتهم الخاصة، مادام هو اللاشعور الذى يصدرون عنه فى كلامهم، ولكنهم يكونون دائماً قادرين على فهم أى أرشيف سابق، لا لشيء إلا لأنهم يختلفون عنه اختلافاً كلياً. وعلى سبيل المثال نستطيع نحن اليوم ـ

انطلاقاً من موقفنا الحديث ـ أن نرى أشكال التوافق والتعارض المختلفة التى شكلت خطابات العصر العباسى(٢٨) الشعرية؛ أما شعراء ذلك العصر أنفسهم فقد نظروا وفكروا من داخل تلك الأشكال، ومن ثم فإنهم لم يستطيعوا أن يروها على نحو ما نراها.

وعلى الجملة يمكننا أن نقول إن الانغماس فى الخطاب الراهن يعطل الوعى بأبعاده، التى يمكن أن تظهر للآخر فيما بعد، منظوراً إليها دائماً من واقع الخطاب الذى يعيش هذا الآخر فى إطاره. ومع هذا فإننا عندما نعرض للمعنى فى خطاب قديم لن نملك أن نكون سلبيين إزاءه، ولكننا سننظر إليه فى إطار أرشيف الحاضر.

إنتاج الخطاب وتشكيل الذات

أثار استيفن هيث S. Heath ـ فيما يذكر إيستهوب ـ مسألة ما إذا كان الخطاب واللغة ذاتها يعزيان إلى البنية التحتية فى المجتمع أو البنية العليا؛ إلى الاقتصاد أو إلى الإيديولوجيا. وقد جرى حول هذا الموضوع جدال بين عالم اللغة ن. ى. مار N. Y. Marr وستالين، وقد ذهب مار فى دراسة له فى عام ١٩٢٨ إلى أن اللغة قيمة من قيم البنية العليا بقدر ما يكون فن التصوير أو الفنون بعامة. وقد رفض ستالين أن تنسب اللغة، سواء إلى البنية العليا (نظراً إلى أنها ليست نتاجاً لمجتمع محدد ولكنها نتاج للمجتمع البشرى بأسره)، أو إلى القاعدة الاقتصادية (مادامت اللغة لا تنتج أى شىء). ومن ثم بقيت اللغة عند ستالين بوصفها نوعاً من الأداة المعينة ذات الاستقلال الذاتى، أقرب ما تكون شبهاً بالهواء الذى نتنفسه، إنها شىء قائم هناك، مكتمل، وفى متناول الجميع، لتحقيق أغراض الاتصال والتعبير.

وفى هذا مازال ستالين يأخذ بوجهة النظر المألوفة، التى تعزو صفة الشفافية إلى اللغة، وتتناولها بوصفها أداة للاتصال يعرض لها الأفراد ويستخدمونها فى هذا الغرض. أما هيث فقد ألح على أنه لا ينبغى لنا الاعتراف بأن الإنتاج يحدث فى البنية الاقتصادية والبنية العليا (الإيديولوجية) من المجتمع، كلتيهما فحسب، ولكن ينبغى لنا ـ بالإضافة إلى هذا ـ أن نتحرك فى اتجاه مفهوم للغة يؤكد قدرتها الإنتاجية. ولكى يصور ماركس المبدأ العام القائل إن الإنتاج لايخلق موضوعاً للذات فحسب، ولكنه يخلق ذاتاً للموضوع، فإنه قدم الفن مثلاً على هذا، ملاحظاً أن «موضوع الفن ـ شأنه شأن كل منتج ـ يخلق جمهوراً يتمتع بحس الفن ويستمتع بالجمال»(٢٩).

وواضح أن هذا المنحى فى التفكير يستند إلى النظرية العامة للإنتاج عند ماركس، التى تقول فى إيجاز إن المجتمع كما ينتج السلعة التى يحتاج إليها كذلك تنتج كل سلعة مستهلكها (وهذا هو أساس المبدأ القائل إن الذات تنتج الموضوع كما أن الموضوع ينتج الذات). وعلى هذا الأساس يمكن تحليل العلاقة بين الخطاب ـ أىٍّ شكل من أشكال الخطاب ـ والمتلقى، فهناك الطرف الذى نسميه منشئ الخطاب، أى ـ بعبارة أخرى ـ منتجه؛ وهناك الطرف المقابل الذى يتلقى هذا الخطاب، والذى يستهلكه. لكن الخطاب ـ من جهة أخرى ـ يكون فى حالة موضوعاً من إنتاج الذات المنتجة، على أساس صدوره عن هذه الذات، وفى حالة أخرى يكون ـ هو نفسه ـ ذاتاً منتجة، وذلك عندما يجد متلقيه. إنه فى الحقيقة يخلق هذا المتلقى؛ أى يخلق الذات المتلقية. وفى مجال الأدب، حيث يكون الخطاب بنية لغوية على وجه الخصوص، ينتج هذا الخطاب متلقيه.

والنظر إلى القارئ على أساس أنه نتاج للخطاب إنما يرتكز على النظر إلى الخطاب بوصفه إيديولوجياً، لا لمجرد أنه منتج تاريخى فحسب، بل لأنه كذلك لا يكف عن «إنتاج» القارئ الذى ينتجه خلال قراءته فى الحاضر.

ويستشهد ألتوسير فى دراسته للاستقلال الذاتى والفاعلية الخاصة للممارسة الإيديولوجية، وذلك فى مقاله «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة»، يستشهد بـ«الذات»... بوصفها الهدف الذى تقصد إليه الإيديولوجيا أجمع. ويتبع هذا أن تكون وظيفة الإيديولوجيا هى تشكيل الأفراد المتعينين بوصفهم ذواتٍ، حتى إنهم ليندمجون فى التشكيل الاجتماعى القائم على نحو «تلقائى» و«طبيعى»؛ إذ يعيشون علاقة خيالية مع الظروف الحقيقية لوجودهم، «ويعملون من تلقاء أنفسهم» فى خضوع للمكاره التى يلحقها بهم ـ فى المستوى الاقتصادى ـ نمط الإنتاج(٣٠).

إن التراث الماركسى الكلاسيكى فى مجال التحليل الاجتماعى قد تناول الأفراد... بوصفهم نتاج المجتمع، الذين هم صانعو الوضع الاجتماعى الذى يعزى إليهم أو «دعامته». وقد فحص ألتوسير فى نظريته الأحدث عن الإيديولوجيا هذه المسألة من جانب «الفرد»، متسائلاً عن الكيفية التى يتم بها إنتاج الناس وتقليدهم مهمة أن يكونوا «دعامات» لوضع اقتصادى أو اجتماعى أو إيديولوجى(٣١).

والواقع أن دور الإيديولوجيا فى تشكيلها للذات دور تخييلى فى المحل الأول، حيث إنها تخيل للذات أنها صانعة، فى حين أنها فى حقيقة الأمر مصنوعة. ومن منظور ألتوسير يتم إنتاج الذات لكى ترى نفسها على أنها أصل الفعل. وهذا الأثر هو نتيجة لسوء التعرف؛ للحالة الخيالية التى أرى فيها الصورة التى تم إنتاجها بصرياً فى المرآة على أنها هى أنا(٣٢).

ومعنى هذا ـ على سبيل الإيضاح ـ أنه إذا كان الخطاب ينتج الذات، أو الذوات، التى تستهلكه، فإن هذه الذوات المنتَجة ما تلبث أن ترى نفسها على أنها هى الفاعلة، وأن كل شىء يبدأ منها، وكل فعل يصدر عنها؛ أى أنها هى صاحبة المبادرة، وأن ما يتم إنجازه إنما يتم بإرادتها. والإيديولوجيا هى التى تخيل للذات أنها هى الصانعة، فى حين أنها ـ فى الحقيقة ـ مصنوعة. وبهذا نفهم كذلك «تأكيد لاكان لكون الذاتية والخطاب يكمل أحدهما الآخر»(٣٣). ومعنى هذا أن هناك ذاتاً تنتج خطاباً (موضوعاً)، وأن هذا الخطاب (الموضوع) ينتج ذاتاً تستهلكه، وذلك بأن تتبناه وتكون فاعلة بمقتضاه، فى حين أنها تتصور أنها إنما تفعل ما تفعل بمبادرة خاصة منها. ويتفق هذا بصفة عامة مع مفهوم مصطلح «الذات» عند ألتوسير، حيث يحمل هذا المصطلح معنيين: الأول يتعلق بالذات الحرة، أى الذات بما هى مركز المبادرات، والمنشئة لأفعالها، والمسئولة عن هذه الأفعال؛ والمعنى الثانى للذات يقصد به الكائن الخاضع، أى الذى يخضع لسلطة أعلى، والذى يجرد من كل حرية سوى حريته فى تقبل خضوعه(٣٤). ويتفق مع هذا كلام فوكو عن الذات؛ فقد ذهب إلى أن هناك معنيين لكلمة ذات؛ الأول هو الخضوع لشخص ما آخر من خلال الانضباط والاعتماد على هذا الآخر؛ والثانى هو ارتباط الذات بهويتها من خلال الضمير أو معرفتها لذاتها، وفى كلتا الحالتين هناك قوة، يتم إخضاعها أو تقوم هى بالإخضاع(٣٥). وفى ضوء هذا المعنى اتجهت دراسات فوكو، مستهدفة الوقوف على طرز تشكيل الذات.

يقرر بول رابينو إن فوكو قد قال فى وصف له متأخر لدراساته: «إن عملى خلال العشرين سنة الماضية لم يكن الهدف منه هو تحليل ظواهر القوة، أو وضع أسس هذا التحليل، وإنما كانت بغيتى هى أن أنشئ ـ بدلاً من ذلك ـ تاريخاً للطرز المختلفة، التى تم عن طريقها فى ثقافتنا تحويل البشر إلى ذوات»(٣٦). ويرى رابينو أن مشروع فوكو، الذى يتكون من الوقوف على ثلاثة طرز من عمليات تحويل البشر إلى ذوات موضَعه، يقدم أداة صالحة للعرض الموجز لموضوعات عمله الرئيسية.

أما الطراز الأول من عمليات تحويل البشر إلى هذه الذات فيتحقق عن طريق انفصالها أو انقسامها، وهذا يقع إما فى نطاق الذات نفسها أو من جانب الآخرين، وفى هذه العملية التى يحول فيها المجتمع البشر إلى موضوعات ويصنفها، يتم منح كل منها هوية اجتماعية وشخصية على السواء. وتشكل هذه الممارسات الفارقة **deviding practices** جانباً جوهرياً من مادة الموضوع فى كتب فوكو المبكرة، مثل الجنون والحضارة وميلاد العيادة، شأنها شأن الكتب التالية، مثل التهذيب (النظام) والعقاب.

وأما الطراز الثانى فيرتبط بالطراز الأول ولكنه يستقل عنه، ومن الممكن تسميته «التصنيف العلمى»، وهو ينشأ عن أشكال البحث التى تحاول أن تدعى لنفسها مكانة العلوم، وعلى سبيل المثال موضعة الذات المتكلمة فى النحو العام، وفقه اللغة، واللسانيات... أو موضعة الذات المنتجة، أى الذات التى تعمل، وذلك فى مجال تحليل الثروة وعلم الاقتصاد... أو موضعة مطلق الحقيقة المتمثلة فى وجود الكائن على قيد الحياة، وذلك فى التاريخ الطبيعى أو علم الأحياء.

وأخيراً فإن الطراز الثالث من طرز موضعة الذات عند فوكو يتمثل فى الإخضاع؛ وهو يتعلق بالطريقة التى يحول بها الكائن البشرى نفسه، رجلاً كان أو امرأة، إلى ذات.

وهذه العملية تختلف فى أنحاء مهمة عما يحدث فى الطرازين الآخرين، وتمثل اتجاهاً مهماً فى عمل فوكو، فالممارسات الفارقة هى تقنيات الهيمنة وقد تم تطبيقها بصفة أساسية على جماعات الصعاليك، والطبقات العاملة، وأولئك الذين يعرفون بأنهم هامشيون.. إلخ. ومن ثم فإن الشخص الذى وضع فى «زنزانة» أو صُنف ملفه، يكون أساساً فى وضع مستكين ومقموع.

وقد اهتم فوكو ـ فى دراسته للإخضاع ـ بعمليات التشكل الذاتى التى تظهر فيها فاعلية الشخص. وقد ركز تحليله فى هذه الحالة على الطبقات المهيمنة، وعلى طبقة البرجوازية الفرنسية فى القرن التاسع عشر بصفة خاصة، كما امتد النظر عنده إلى المواطنين الإغريق والزهاد المسيحيين الأوائل وآباء الكنيسة، وفى هذه التحليلات اهتم فوكو ابتداء بفصل تلك التقنيات التى ينشئ الشخص عن طريقها لنفسه تشكلاً ذاتياً (تشيؤاً) فعالاً.

ولهذا التشكل الذاتى تاريخ طويل ومعقد؛ وهو يحدث خلال جملة متنوعة من آراء الناس فى أجسادهم الخاصة، وفى أرواحهم الخاصة، وأفكارهم الخاصة، وسلوكهم الخاص. وتستتبع هذه العمليات بصفة ملازمة عملية فهم الذات، ولكنها العملية التى تتم عن طريق شخص له نفوذ خارجى، سواء أكان متلقياً للاعتراف أو محللاً نفسياً. وقد بين فوكو ـ على سبيل المثال ـ كيف أنه خلال القرن التاسع عشر انتشرت على نطاق واسع الخطابات العلمية عن «الجنس» لأن الجنس ـ من جانب ـ كان ينظر إليه على أنه مناط فهم الذات. وأشار فوكو كذلك إلى الوسواس المتنامى مع الرغبة الجنسية، وإلى صحة الفرد والسلالة، وإلى نمو الخطابات الطبية المتعلقة بالرغبة الجنسية، وهكذا. وعلى هذا النحو ارتبط الفرد والسلالة فى جملة عامة من الاهتمامات. والمهم فى كل هذا هو عدم الفصل القاطع بين عمليات الإخضاع هذه والممارسات الفارقة؛ فالجانبان يمكن ـ على نحو ما بين فوكو فى كتابه تاريخ النشاط الجنسى، وفى كتابه التهذيب والعقاب ـ الربط بينهما على نحو فعال، على الرغم من أنهما ـ على المستوى التحليلى ـ يمكن التمييز بينهما(٣٧). إنهما ـ فى الواقع ـ يرتبطان فى علاقتهما بالخطاب، حيث يتم الإخضاع كما تتم عمليات التفرقة (وأحياناً التفريق) بين الأفراد عن طريق الأشكال المختلفة من الخطاب، ولكن الفرق بينهما هو الفرق بين الذات المقموعة والذات الواعية بذاتها.

النظم والقواعد المتعلقة بالخطاب

يذكر فوكو أن مجتمعاً كالمجتمع الأوروبى من شأن الناس فيه أن يكونوا جميعاً على علم بالقواعد المتعلقة بما هو ممنوع ومستبعد، وبأن أوضح هذه القواعد وأكثرها حميمية يتعلق بما هو محرم، ويقول:

> إننا نعرف معرفة يقينية أننا لسنا أحراراً فى مجرد أن نقول أى شىء عندما نشاء أو حيثما نشاء، وأن أى شخص لا يملك ـ آخر الأمر ـ مجرد أن يتكلم على وجه التحديد عن أى شىء... وهذه المحرمات تتبادل العلاقات فيما بينها، ويدعم بعضها بعضاً ويكمله، مشكلاً نسيجاً معقداً، يخضع على الدوام للتعليل(٣٨).

ويلاحظ فوكو أن هناك مناطق يستحكم فيها نسيج هذه المحرمات فى أيامنا هذه، وتكثر فيها نقاط الخطر كثرة بالغة، هى تلك المناطق التى يتم فيها تناول السياسة والنشاط الجنسى.

فالكلام قد لا يكون له فى ظاهر الأمر وزن يذكر، «ولكن المحرمات المحيطة به سرعان ما تكشف عن الصلات التى تربط بينه وبين الرغبة والسلطة». وهذا يعنى أن هذا الكلام يجرى عليه هو نفسه ما يجرى على تلك المناطق المحرمة من تحريم، على أساس أن الخطاب فى ذاته غير منفصل عما يشير إليه أو يعرض له بالقبول أو الرفض أو المناقشة والتمحيص. وفى هذا يستند فوكو إلى ما يقرره التحليل النفسى من أن الكلام ليس مجرد الأداة التى تعلن عن الرغبة أو تخفيها فحسب، بل هو كذلك موضوع هذه الرغبة.

هذا على مستوى التحليل النفسى، حيث يتركز العمل على الكلام أو الخطاب فى علاقته بصاحبه، وباللغة فى ذاتها بما هى عندئذ دال ومدلول فى وقت واحد. ولكن فوكو لايقتصر على التحليل النفسى فى تقرير انتماء الخطاب نفسه إلى المناطق التى يتحدث عنها أو يناقش موضوعاتها بحيث يتمثل فيه ما يتمثل فيها من شروط تتعلق بالمنع والتحريم، بل يعول فى هذا على ما أحدثه المؤرخون كذلك من انطباع بأن الكلام لم يعد صياغة لفظية للصراعات ونظم الهيمنة، ولكنه أصبح الموضوع نفسه المتمثل فى صراعات الإنسان.

ويلاحظ فوكو أن المجتمع الغربى يأخذ كذلك بمبدأ آخر من مبادئ المنع أو الحظر، لايتمثل فى التحريم ولكن فيما يسميه فوكو «التمييز» و«النبذ»، ناظراً إلى ذلك من خلال الثنائية المتعارضة، المتمثلة فى العقل والجنون. وهو يؤرخ لهذه الثنائية وتجلياتها فى ذلك المجتمع فيقول:

> منذ أعماق العصور الوسطى كان الإنسان يعد مجنوناً إذا لم يكن من الممكن أن يقال عن كلامه إنه يشكل جزءاً من خطاب عام للإنسان، وكانت كلماته تعد صفراً خاوية، ولاتحمل حقيقة أو معنى، كما أنها لا يعتد بها فى الشهادة، ولاتقبل عند توثيق الاتفاقيات والعقود، وأنها غير قادرة على مجرد تحويل خبز القربان وخمره فى القداس إلى جسد المسيح ودمه. ومع ذلك فإن كلماته فى موقفها المعارض لكل الكلمات الأخرى، كانت تحظى بقوى غريبة، تكشف عن شىء من الحقيقة الخبيئة، وتتنبأ بالمستقبل، وتكشف ـ بكل ما تنطوى عليه من سذاجة ـ عما كان الشخص الحكيم عاجزاً عن إدراكه(٣٩).

وهكذا تراوح استقبال كلمات المجنون فى المجتمع الأوروبى على مدى عدة قرون بين الإنكار التام والاعتقاد فى أنها تنطوى على الحقيقة؛ وهى لذلك كانت إما أن تهمل عند

سماعها، أو أن يقع الناس من خلال شفرتها على عقل ساذج أو بارع، أو على ما يسميه فوكو «عقلانية أكثر معقولية من عقلانية إنسان عاقل»(٤٠).

وعلى كل فإن كلمات المجنون، سواء نظر إليها على أنها خاوية من المعنى أو أنها تمثل العقل وتنطوى على الحقيقة، لم تكن طوال ذلك الزمن ليكتب لها البقاء، وكل ما هنالك أنها كانت تسمح للمرء بأن يتعرف فيها ومن خلالها على جنون المجنون، كما كانت الأداة التى يتم عن طريقها التمييز بين المجنون وغير المجنون، وبين الجنون والعقل. وقد ظل الوضع على هذا النحو حتى نهاية القرن الثامن عشر؛ فلم يفكر أى طبيب قط حتى نهاية القرن الثامن عشر ـ فيما يقرر فوكو ـ فى الإنصات إلى محتوى تلك الكلمات، كيف كانت تقال ولماذا كانت تقال... فكائناً ما كان قول المجنون، كان ذلك القول يؤخذ على أنه مجرد ضجيج صوتى؛ أى أصوات بلا محتوى ولا معنى.

أما النظام الثالث من نظم المنع والاستبعاد فى الخطاب عند فوكو فيتمثل فى التعارض بين ما هو حقيقى وما هو مزيف، ولكن المؤكد أن التمييز بين الحقيقى والمزيف يختلف عن النظامين السابقين.

وقد تتبع فوكو هذا التمييز بدءاً من الشعراء اليونانيين فى القرن السادس قبل الميلاد، حيث كان خطاب الحقيقة يوحى بالاحترام والفزع، حتى إن الناس جميعاً كانوا مضطرين إلى الخضوع له، لأنه ـ كما يقول فوكو :

> كانت له السيطرة على الجميع، وكان ينطق به أناس كلامهم كأنه الحق، وفقاً للطقوس؛ يوزعون العدالة، ويمنحون كل امرئ حقه الشرعى، وكذلك كان هذا الخطاب يتنبأ بالمستقبل؛ وهو لا يكتفى بمجرد إعلان ما سيحدث، ولكنه يسهم فى الحدث الراهن، مصطحباً معه الناس، ويدمج نفسه فى نسيج الحقيقة، ومع ذلك فبعد مرور قرن من الزمان لم تعد الحقيقة الأسمى تسكن فيما كان عليه الخطاب، ولا فيما صنع هذا الخطاب، ولكنها قبعت فيما قيل. لقد طلع النهار عندما انتقلت الحقيقة من فعل النطق بها، الذى أخذ خاصية الطقس ـ بما فيه من قوة الإقناع وتحرى الدقة ـ لكى تستقر فيما تم النطق به هو نفسه؛ فى معناه وفى شكله وفى موضوعه وفى علاقته بما جاءت الإشارة فيه إليه. لقد برز التمييز بين

هزيود وأفلاطون، لكى يفصل بين الخطاب الحقيقى والخطاب الزائف؛ وكان ذلك تمييزاً جديداً؛ لأن الخطاب الحقيقى عندئذ لم يعد شيئاً ثميناً ومرغوباً فيه، حيث إنه كف عن أن يكون خطاباً مرتبطاً بممارسة القوة(٤١).

وقد تعقب فوكو أشكال الرغبة فى امتلاك الحقيقة، فى علاقتها بالرغبة فى امتلاك المعرفة، كما كان الشأن فى الحضارة الكلاسيكية، منتهياً من ذلك إلى أن هذا التمييز القديم بين الحقيقى والمزيف قد أضفى شكله العام على رغبة المجتمع الغربى فى هذا الزمن فى الحصول على المعرفة. وهو يرى أن هذه الرغبة فى الحصول على المعرفة، شأنها شأن الرغبة فى الحصول على الحقيقة، تعتمد على الدعم المؤسساتى، متمثلاً فى جملة من الممارسات، كالتربية، والجهاز الخاص بإنتاج الكتب، والنشر، والمكتبات (كما كان الشأن فى الأوساط العلمية قديماً)، ومعامل البحث العلمى فى الزمن الراهن. وهذه المعرفة تميل ـ فى رأى فوكو(٤٢) ـ إلى ممارسة نوع من القهر والإجبار على أشكال الخطاب الأخرى.

والآن، ينبغى أن نذكر أن هذه النظم الثلاثة الخاصة بالتحكم فى الخطاب وفى تحديده ليست كل شىء، فمازال هناك نظم أخرى، وكل ما هنالك أن هذه النظم الثلاثة ترتبط فى فاعليتها بظاهر الخطاب؛ فهى لذلك ترتبط منه بذلك الجانب الذى يتعلق بالقوة والرغبة. أما مجموعة النظم الأخرى فترتبط بالقواعد التى تحكم الخطاب من داخله، أو حيث يمارس الخطاب تحكمه الخاص؛ فهى قواعد تتعلق بمبادئ التصنيف والتنظيم والتوزيع.

وهنا يبدأ فوكو فيتناول من هذه النظم نظام الشرح **commentary** ليحدد ما بين النص الأول والنص الثانى من فرق أو اختلاف، فيرى أن هذا الاختلاف يؤدى دورين مستقلين؛ فهو ـ من جهة ـ يسمح لنا بخلق خطابات جديدة بلا نهاية **ad infinitum**، ومن جهة أخرى يتمثل دور الشرح الوحيد ـ كائناً ما كانت التقنيات المستخدمة ـ فى أن يقول فى نهاية المطاف ما كان قد تشكل فى صمت فى الأعماق. وهكذا يمنحنا الشرح الفرصة لأن نقول شيئاً مختلفاً عما يقوله النص نفسه، ولكن ذلك مشروط بأن يكون النص نفسه هو ما كان النطق به، وما تم إنجازه على نحو ما. وعلى هذا لم تعد الطرافة ماثلة فيما قيل، ولكن فى الصورة الجديدة التى ظهر فيها.

أما النظام الثانى الذى يعرض له فوكو فيتعلق بالمؤلف، وللمؤلف معنى شائع ومتداول، يشير إلى الشخص أو بالأحرى الفرد الذى تفوه بقول ما أو ألف نصاً... إلخ. ولكن المؤلف

عند فوكو يعنى شيئاً آخر ؛ فهو يعنى «المبدأ الجامع لمجموعة بعينها من الكتابات أو التصريحات ، والماثل فى أصول معناها بوصفه أساس ترابطها»(٤٣) .

ولكن هل يتحقق هذا النظام فى كل الأحوال التى نواجه فيها نصوصاً أو تصريحات أو جملة من الكتابات المترابطة ، بحيث يمكن الاستغناء عن النظر فى دور ذلك المؤلف بمفهومه الشائع؟ يجيب فوكو بقوله :

هذا المبدأ ليس مطرداً فى كل الأوقات ؛ ففى كل مكان حولنا هناك أقوال ونصوص ليس لمعناها أو قوة تأثيرها علاقة بأى مؤلف يمكن نسبتها إليه . هناك ملاحظات دنيوية سرعان ما تُنسى ؛ وهناك خطابات وعقود موقع عليها ، ولكن ليس لها مؤلف معروف ؛ وهناك إرشادات حِرْفية تنتقل غفلاً من الاسم ؛ بل إن هذا المبدأ لا يؤدى الدور نفسه دائماً حتى فى تلك الحقول التى يكون من المعتاد فيها نسبة عمل ما إلى مؤلف ، كالأدب والفلسفة والعلم الطبيعى . ففى حالة الخطاب العلمى لم يكن هناك مفر خلال العصور الوسطى من أن يعزى النص العلمى إلى مؤلف ، لأن المؤلف كان هو المؤشر لمصداقية العمل . . . ولكن هذه الوظيفة أخذت فى التراجع على نحو منتظم منذ القرن السابع عشر ؛ وهى لا يكاد يكون لها وجود الآن ، سوى أن تمنح اسماً لقضية ما ، أو حقيقة ما ، أو مثل ، أو جملة من الأعراض المتزامنة . ومع ذلك فإنه فى مجال الأدب ، ومنذ تلك الحقبة نفسها ، صارت وظيفة المؤلف على نحو منتظم أكثر أهمية(٤٤) .

وربما لم تطرح مشكلة المؤلف (صاحب النص أو صاحب العمل على السواء) فى أى زمن مضى كما هى مطروحة فى زمننا ، على نحو انقسم فيه التفكير على نفسه ، وأصبحت فكرة المؤلف مثاراً لجدل كثير يتفرع فى دروب تتعلق على المستوى الوجودى بالهوية ، وحق الملكية ، وبالانتماء . وبالحضور والغياب ، وبالعام والخاص ، وبالفردى والجماعى ؛ وتتعلق على مستوى الإنجاز بالمعنى واللا معنى ، بالقصد وبالعفوية ؛ بالظاهر والباطن . . إلخ . ويظل الخلاف الأساسى المطروح متعلقاً فى المقام الأول بما إذا كان المؤلف ضرورة ، وما إذا كانت له وظيفة .

ويجمل فوكو الموقف من هذا فيقول :

إننا نطلب إلى المؤلفين أن يجيبوا عما يجعل لأعمالهم المنشورة تحت أسمائهم كياناً موحداً، كما نطلب إليهم أن يكشفوا لنا عن حيواتهم الشخصية، وأن يشرحوا تجاربهم والقصة الحقيقية التى نجمت عنها أعمالهم. إن المؤلف هو ذلك الذى يضفى على لغة الخيال العسيرة وحداتها، وترابطها، وعلاقاتها بالحقيقة الواقعة(٤٥).

ولكن ماذا عندما يكون المؤلف قد قضى نحبه ولم يبق منه سوى جملة من الكتابات؟ إن النقاد عندئذ يحاولون أن يعيدوا تشكيل هذه الكتابات، وقد يرتضونها على ماهى عليه، بحيث يتمثلون لها كياناً موحداً، أو خيطاً ينتظمها ويجعل منها بناء متماسكاً، وأن يتصوروا لها موضوعاً أو موضوعات هى من قبيل ما يأتلف ومنطق ذلك المؤلف. وعلى هذا النحو يظل للمؤلف وجود فى كتابته؛ فى لغته وكلماته، حيث يطبعها بطابعه، ويترك عليها ميسمه.

وهكذا فإن ما يُطلب إلى المؤلفين فى حياتهم، وما يكون من تناول نقدى لأعمالهم بعد وفاتهم، من شأنه أن يؤكد وجود المؤلف، سواء أكان وجوداً فعلياً فى حياته أو وجوداً معنوياً بعد وفاته، فى مواجهة من ينكرون عليه هذا الوجود. وربما عد فوكو واحداً من هؤلاء المنكرين، ولكنه فى الحقيقة لاينكر وجود المبدعين فى مجالات الإبداع المختلفة، بما فى ذلك مجال العلم الصرف، وكل ما هنالك أنه لا يتحدث عن الوجود الشخصى للمؤلف ولكن عن المؤلف بما هو وظيفة أو جملة من الوظائف.

أما النظام الثالث من النظم التى تحكم الخطاب من داخله فيتعلق بالحقول المعرفية **disciplines**، دون أن يدخل ضمن هذه الحقول العلوم الطبيعية. ويرى فوكو أن تنظيم هذه الحقول كثيراً ما يُجعل فى مقابل نظام الشرح ونظام المؤلف؛ فهناك اختلاف أساسى بينه وبين الشرح من جهة، يتمثل فى أن الشرح يفترض منذ البداية وجود معنى ما ينبغى الكشف عنه، أو وحدة تستعاد وتكرر، فى حين أن ما يفترض فى الحقل المعرفى هو أن يكون هناك ما يضاف إليه من معرفة جديدة، وما يعمل على تكوين هذه المعرفة؛ وذلك لأن الحقل المعرفى لا تقوم له قائمة إلا إذا توافرت له إمكانات لا نهائية لتشكيل فروض جديدة. ومن جهة أخرى هناك تعارض بينه وبين النظام المتعلق بالمؤلف، يرجع إلى أن الحقول المعرفية تحددها مجموعات من الموضوعات والمناهج، ومجموعة كاملة من الفروض الصالحة، بالإضافة إلى التفاعل بين

القواعد والتعريفات؛ بين التقنيات والأدوات؛ وكل ذلك يشكل نوعاً من النظام لا يحمل اسم أحد، كما أنه متاح دون قيد لمن يرغب ـ كائناً من كان ـ في الإفادة منه، أو لمن يستطيع الإفادة منه، دون أدنى تساؤل عن معنى هذه المكونات أو مشروعيتها، وما إذا كان مرجعها إلى من اتفق أن ابتكرها، كائناً من كان(٤٦).

وإذا كانت الحقول المعرفية تقتسم المعرفة البشرية المتحصلة على مر الزمن، ومن خلال ما لايحصى من التجارب والنظريات والتصريحات، ومن الحجج والحجج المضادة، والفروض الصحيحة وغير الصحيحة، فإن كل حقل أصبح ـ مع مضى الزمن ـ مستقلاً بموضوعه الخاص، وبجملة الحقائق والكشوف التي تصنع كيانه، وتحدد فضاءه وأبعاده، وأخيراً بخطابه الخاص الذى يحدد ـ ضمن ما يحدد ـ ما يقبل هذا الحقل من إضافات وما يرفض، بغض النظر عما إذا كانت هذه الإضافات (التي غالباً ما تكون في شكل نظريات أو فروض أو مجرد حدوس) صحيحة أو باطلة. ومع ذلك فليس الحقل المعرفي ـ فيما يقرر فوكو ـ(٤٧) هو جُمّاع الحقائق التي يمكن القول بها فيما يتعلق بشيء ما؛ فالطب لا يشتمل على كل ما يمكن أن يقال بحق عن مرض ما؛ وعلم النبات لايمكن تحديده بجملة الحقائق التي يمكن للمرء أن يذكرها عن أنواع النبات.

وإذا كان أى حقل معرفي لايشتمل على كل الحقائق المتعلقة بموضوعه، فإن ما يشتمل عليه لا يقع كله في نطاق الحقيقي، بل هناك دائماً ما ليس بحقيقي، أو ما هو باطل، ولكنه يظل هناك إلى جانب الحقيقي، وربما امتزج به، إلى أن يُستدرك مع مضى الزمن وينحى ليحل محله ما يظن عندئذ أنه الحقيقة.

وفي هذا الصدد يقرر سلدن أن الدعاوى التي تذهب إلى القول بموضوعية خطابات بأعيانها هي دائماً عارية من الصحة؛ فليس هناك خطابات «صحيحة» صحة مطلقة، وكل ما هنالك ليس سوى خطابات ذات نفوذ قوى، قل ذلك أو كثر(٤٨).

ومن جهة أخرى فإن قبول أى حقل معرفي للحقيقة المستكشفة لا يتحقق في يسر أو سلاسة؛ وذلك لأن الخطاب الذى يتشكل من جملة ما ينطوى عليه الحقل المعرفي من حقائق وأباطيل على السواء، لايسمح لهذا الحقل أن يتقبل إلا ما كان قادراً على تخطى الصعاب التي تواجه كل جديد طارئ، ليصدر حكمه عليه بعد ذلك.

إن أى فرض ـ كما يقول فوكو ـ لابد أن يستجيب لبعض الظروف الصعبة والمعقدة قبل أن يتمكن من الاندماج فى نطاق حقل معرفى ما. والمثل الذى ضربه على هذا ـ كما سبقت الإشارة ـ يتعلق بعالم النبات مندل، وكيف أن علماء النبات والأحياء فى القرن التاسع عشر لم يحاولوا الوقوف على الحقيقة فى تصريحاته، وأن سلوكهم هذا بدا للناس فى الغالب غريباً، ولكن السبب فى ذلك هو أن مندل كان يتكلم عن أشياء ويستخدم مناهج ويحصر نفسه فى نطاق منظور نظرى غريب كل الغرابة على علم الأحياء فى عهده. ومن هنا كانت غرابة تصريحات مندل بالقياس إلى الخطاب الخاص بهذا الحقل المعرفى فى ذلك الزمن ـ وليس صحتها أو بطلانها ـ هى السبب فى عدم إقبال علماء عصره عليها وعدم تقبلهم إياها(٤٩).

ويقول سلدن، مرجعاً أصل هذا التفكير إلى الفيلسوف الألمانى نيتشة :

> إن الناس لا يرون فى قطعة بعينها من الفلسفة أو النظرية العلمية أنها «تمثل الحقيقة» إلا إذا واءمت الأوصاف التى وضعها ذوو النفوذ الفكرى أو السياسى للحقيقة فى الزمن نفسه، أو وضعها أعضاء النخبة الحاكمة، أو قررتها الإيديولوجيات السائدة، المتعلقة بالمعرفة(٥٠).

والواقع أن فوكو قد حاول خلال معظم الستينيات بطرق شتى أن يفصل بين العلوم الإنسانية التى تُدرس بوصفها نظماً خطابية **discursive systems** وأن يحللها. وفى هذا الصدد يقرر رابينو :

> من المهم تأكيد أن فوكو لم يعد هو نفسه واحداً ممن يمارسون هذه العلوم الإنسانية؛ فقد كانت هذه العلوم موضوع دراسته، ولهذا لم يتناول فوكو قط هذه الخطابات من داخلها، بمعنى أنه لم يطرح قط السؤال عن صدق الدعاوى التى قدمتها أو زيفها؛ تلك الدعاوى الخاصة التى تظهر فى أى حقل معرفى بعينه. وعلى الرغم من أنه يقتفى فى إمعان أثر النظرية الخطابية لعلوم الحياة، واللغة، والعمل، ولم يكن هدفه هو إماطة اللثام عن الحقائق التى استكشفتها، أو جوانب الزيف التى قدمتها؛ والأصح أن سعيه كان من أجل الوقوف على جانب الفاعلية فى هذه الحقول المعرفية: أى كيف تشكلت، وكيف استخدمت، وكيف تطورت، وحول أى المفاهيم تم بها ذلك كله. وعندئذ صارت المشكلة هى كيفية تحليل مقررات

العلوم الاجتماعية دون الحكم على «تقدمها» أو افتقارها إلى ذلك، ودون اختزال استقلالها الذاتى الخطابى والمفهومى النسبى إلى شىء آخر أكثر جوهرية(٥١).

إنه يعنى ما أراده فوكو منذ البداية من أن الحقول المعرفية تشكل نظاماً للمراقبة والتحكم فى إنتاج الخطاب.

ولكن إلى جانب تلك النظم والقواعد التى تحكم الخطاب هناك مجموعة أخرى من القواعد التى تؤدى وظيفة الرقابة على الخطاب والتحكم فيه؛ فالأمر فيها ـ فيما يرى فوكو ـ يتعلق بمسألة تحديد الشروط التى على أساسها يمكن توظيف الخطاب، وبفرض عدد بعينه من القواعد على أولئك الأفراد الذين يستخدمونه، ومن ثم إنكار حق استخدامه على من سواهم. وهذا ما يؤدى إلى نوع من التخلخل فى وسط الذوات المتكلمة؛ فلن يسمح لأحد بالدخول فى الخطاب المتصل بموضوع خاص ما لم يستوف شروطاً بعينها، أو ما لم يكن مؤهلاً من البداية للقيام بذلك. وبعبارة أدق، لا تتساوى كل مناطق الخطاب فى كونها مفتوحة ومن المتاح الدخول فيها؛ فبعضها مناطق محرمة (تتميز عن غيرها وتميز من يدخل فيها)، فى حين أن بعضها الآخر مفتوح حقاً لكل من هب ودب، دون أى قيود سابقة؛ مفتوح للجميع.

وفى سبيل إيضاح وضعية هذا الجانب من الخطاب يبدأ فوكو بالوقوف على القواعد المتحكمة فى نظم التواصل من أجل تبادل المعرفة على مستوى العالم، ويسوق فى هذا الصدد حكاية طريفة قصد منها تقرير أن أوروبا «عارضت التواصل المعرفى العالمى، والتبادل الحر بلا حدود للخطاب»(٥٢)، ولكنه إذ لا يرغب فى فحص هذه النتيجة فى ذاتها يمضى ليحدد المبدأ الذى يحكم هذا التواصل وهذا التبادل، فيقرر أنهما عاملان إيجابيان يؤديان دورهما فى إطار جملة من النظم المركبة، ولكنهما كذلك مقيدان وربما كانا غير قادرين على أداء هذا الدور مستقلين عن تلك النظم، أما أكثر هذه النظم المقيِّدة بروزاً ووضوحاً فيتشكل من خلال ما يعرف باسم «الطقوسى».

والطقوسى صفة تحدد المؤهلات المطلوبة لدى المتكلم (لدى ذلك الذى ينبغى له فى الحوار أو الاستجواب أو التلاوة أن يتخذ وضعاً ما، وأن يصوغ نمطاً ما من القول)؛ وهى ترسم الإيماءات التى ينبغى القيام بها، والسلوك، والظروف، وجملة الإشارات التى يجب أن تصحب الخطاب؛ ثم إنها ـ أخيراً ـ تؤكد المعنى المفترض أو

المفروض للكلمات المستخدمة، وتأثيرها على أولئك الذين خوطبوا بها، وحدود صحتها المقيِّدة(٥٣).

ويضرب فوكو أمثلة على هذا بالخطاب الدينى، والخطاب القانونى، والخطاب العلاجى، شأنه شأن الخطاب السياسى على نحو ما، على أساس أن هذه الخطابات جميعاً لاتكاد تنفصل عن الوظيفة الطقوسية التى تحدد المشخصات الفردية للمتكلم وأدواره المسلم له بها.

وإلى جانب الخاصية الطقوسية التى تفرض نفسها على المتكلم فى بعض أشكال الخطاب، والتى يتطلبها أداء الخطاب نفسه حتى يكون له تأثيره لدى المخاطب، هناك ظاهرة أخرى تتعلق بما يسميه فوكو «رفقة الخطاب» **fellowships of discourse**؛ وهى الظاهرة التى تتحقق فى نطاق أى جماعة مغلقة على ذاتها، يتداول فيها أفرادها خطاباً بعينه له خصوصيته التى تميزه عن خطابات الجماعات الأخرى، ووظيفة رفقة الخطاب كما يحددها فوكو هى «المحافظة على الخطاب أو إعادة إنتاجه، ولكن من أجل أن يُتداول فى نطاق الجماعة المغلقة، وفقاً لتعاليم صارمة.

وفى إطار هذه الجماعات تتحقق الخبرة والمعرفة المشتركة التى تجمع بين أبناء المهنة الواحدة، أو ذوى الاختصاص الواحد، بكل ما تنطوى عليه من خصوصية ومن أسرار، ومع أن ظاهرة «رفقة الخطاب» ليست طقوسية أساساً، فأنها لا تخلو من الطقوسية؛ وذلك لاختلاط السرية فيها بالإفشاء، وفقاً لطبيعة الموقف، وطبيعة المخاطب.

على أن رفقة الخطاب قد لا تتقيد فى تحققها على هذا النحو بجماعة بعينها؛ فهناك أشكال أخرى لها كثيرة، يشير منها فوكو إلى الخطاب المنشور، الخالى ـ كما يقول ـ من كل طقوسية، الذى يظل مع ذلك مرتبطاً بالسرية وعدم القابلية للتبادل. ويضيف فوكو إلى ذلك فعل الكتابة فى الصورة التى تأسست فيها فى زمننا، وبما يتصل بها من كتب ونظام للنشر وشخصية للكاتب؛ فإنه يحدث فى إطار رفقة للخطاب منتشرة وإن كانت مقيَّدة؛ إلى غير ذلك من الأشكال التى تستخدم فيها اللغة لتعلن عن وجود «رفقة خطاب» بعينها.

ومن الواضح أن «رفقة الخطاب» تتشكل من خلال عدد محدود نسبياً من المتكلمين، ينتقل الخطاب ويدور بينهم، ولكن على الطرف الآخر المقابل لرفقة الخطاب تقف «العقيدة»، دينية

كانت أو سياسية أو فلسفية، متميزة بسعيها الدائم إلى الانتشار؛ وفيها يلتئم الأفراد حول خطاب عام، يحمل ولاءهم المتبادل بعضهم لبعض، بالغاً ما بلغ عددهم. والمطلب الوحيد الذى يجد كل منهم نفسه مطالباً به هو «الاعتراف بالحقائق نفسها، وقبول قاعدة بعينها ـ تتفاوت فى مرونتها قلة وكثرة ـ للتلاؤم مع الخطاب المسلم بصحته»(٥٤). لكن فوكو يستدرك هنا أن هذا الوصف لو كان حقاً هو كل شيء فلن تختلف المعتقدات كثيراً عن الخطابات العلمية؛ وعندئذ ينصرف التحكم الخطابى إلى شكل الكلام أو محتواه، أى إلى مادة الخطاب ذاته ومعناه، دون الالتفات إلى شخص المتكلم، ولكن الأمر على خلاف هذا:

إن المعتقد يشتمل على أقوال المتكلمين؛ بمعنى أنه يكون على الدوام العلامة على انتماء سابق على الصورة التى يتجلى فيها هذا الانتماء، والوسيلة التى يستخدمها، وهو الانتماء إلى طبقة ما، أو إلى وضع اجتماعى أو عرقى، أو إلى قومية أو مصلحة ما، أو إلى صراع أو تمرد أو مقاومة أو تقبُّل لشيء ما. فالمعتقد يشد الأفراد إلى أنماط معينة من القول، فى الوقت الذى يحظر عليهم فيه كل ما عداها من أقوال. وهكذا يحدث المعتقد خضوعاً مزدوجاً؛ فهناك خضوع الذوات المتكلمة للخطاب؛ وهناك خضوع الخطاب ـ عملياً على الأقل ـ لجماعة المتكلمين(٥٥).

وإذا كانت الطقوس الكلامية، ورفقة الخطاب، ومجموعات المعتقدات، تتفاوت فى الحيز الذى تشغله، فإن نطاق كل منها يظل محدوداً نسبياً بالقياس إلى ما يعرف بالاستخدام الاجتماعى للخطاب، حيث تتسع الرقعة إلى الحد الذى يسمح بظهور الانقسامات الكبرى، نتيجة لما يجرى فى المجتمع من صراعات ومعارك. ويقدم فوكو مثالاً على هذا نظام التعليم، على أساس أنه الأداة التى يستطيع كل فرد فى المجتمع عن طريقها أن يجد الطريق إلى أى نوع من أنواع الخطاب، ولكنه يستدرك هنا مدى ما يكون للسياسة من تأثير فى مثل هذا الخطاب فيقرر:

إننا نعرف جيداً أن الخطاب يتبع فى انتشاره، وفيما يسمح به وما يمنعه: خطوط المعركة المألوفة للغاية، المتعلقة بالصراع الاجتماعى؛ فكل نظام تعليمى هو أداة سياسية للمحافظة على استخدام الخطاب أو تعديل هذا الاستخدام، بما يحمل معه من معرفة وسلطان(٥٦).

وإذا كان فوكو قد عرض للقواعد التى تحكم كل نظام من النظم الأربعة المشكِّلة لوضعية الخطابات وفاعليتها كلاً على حدة، فإن ذلك لم يكن لاستقلال كل منها بمحيط عمله الخاص، وانفصاله عن النظم الأخرى؛ فالواقع أنها تترابط جميعاً، فى الأغلب الأعم، مشكلة الكيانات الكبرى التى توزع المتكلمين على أنماط الخطاب المختلفة، فتختص بهذه الأنماط من الخطاب أصنافاً معينة من الناس. ويبقى بعد هذا أن هذه القواعد هى القواعد الأساسية للإخضاع فى الخطاب.

إن نظام التعليم ـ كما يقول فوكو(٥٧) ـ ليس سوى تحويل للكلمة إلى طقس، ونوع من تثبيت لأدوار المتكلمين، وتشكيل لجملة من المعتقدات، وتوزيع للخطاب واستخدام له، بكل ما فيه من معرفة وقوة نفوذ. وكذلك الأمر فى نظام الكتابة (ويعنى بها ما يصنعه الكاتب)؛ فهى شكل مماثل من الإخضاع، ربما اختلف بعض الشىء، ولكن ما ينطوى عليه من ضغوط يجعله مماثلاً. ولايستبعد فوكو من هذه المماثلة كذلك النظام القضائى، والطب الرسمى، بما يشتملان عليه كذلك من إخضاع للخطاب.

الخطاب والمعرفة والقوة

وحين نقول إن نظام التعليم ـ على سبيل المثال ـ يقوم ـ ضمن ما يقوم به ـ بمهمة توزيع الخطاب واستخدامه بكل ما فيه من «معرفة وقوة ونفوذ» فإن هذا يتفق مع ما قرره فوكو من «أن القوة والمعرفة إنما يجتمعان فى الخطاب»(٥٨).

ما المقصود بالقوة ؟

لمصطلح القوة معنيان : أحدهما إيجابى والآخر سلبى. فمن الناحية الإيجابية يعنى هذا المصطلح «القدرة على الوصول إلى غاية من خلال فعل هادف»(٥٩)، وفى هذه الحالة يكون المقابل هو العجز، أما من الناحية السلبية فإن مصطلح القوة لا يرتبط بالقدرة بل بالهيمنة (ويقابلها عندئذ «الحرية» وليس العجز).

ولهذا المعنى السلبى أربعة أشكال يتحقق فيها، لن نعرض لها الآن تفصيلاً،(٦٠) ولكن سنكتفى بالوقوف على بعض الملامح الدالة والمهمة من منظورنا لكل شكل منها.

فى الشكل الأول نقف على حقيقة «أننا نستطيع أن نعين حالة من حالات القوة بما هى هيمنة فى النطاق الذى تقرر فيه التنظيمات المؤسساتية مدى الاختيارات المتاحة لشخص ما؛ وأهم من هذا عندما تجعله يتخلى عن هوية مفترضة من قبل».

أما الشكل الثانى فنقف فيه على حقيقة أن «القوة بوصفها هيمنة تكون حيثما تضع الإجراءات الخاصة بأى مجال من المجالات أشخاصاً بأعيانهم يقعون فى مواقع النفع والضرر، تضعهم فى حالة تفاعل فيما بينهم... والفرد فى هذه الحالة هو بمثابة موظف لدى هذه القوة»؛ وفى هذا تتمثل الرغبة الخاصة للقوة فى الحفاظ على ذاتها.

وأما الشكل الثالث للقوة السلبية فيشتمل على انتهاك الاستقلال الذاتى الخاص بمجال بعينه؛ فكل مجال يطور، فى مواصلته لهدفه الخاص، إجراءاته المناسبة؛ أى الوسائل الخاصة التى تؤدى إلى إنجاز المهمات الخاصة بهذا المجال، وهذه الوسائل، أو التقنيات، تشكل خصوصية المجالات المختلفة، وتبرز القوة فى المكان والزمان اللذين تصبح فيهما إجراءات المجال ومؤسساته مستجيبة لأهداف مغايرة لتلك الأهداف الداخلية الخاصة بهذا المجال، ومن ثم فإن كثيراً من الممارسات السائدة فى ساحات التعليم تحركها فى وضوح الاهتمامات الاقتصادية وليس السعى وراء المعرفة وانتشارها. وبالمثل يذهب أنصار «السوق الحرة» إلى أن المسائل السياسية (كحاجة الحكومة مثلاً إلى إرضاء الناخبين) تتداخل مع السعى الصرف لتحقيق أهداف اقتصادية. وكان من الطبيعى أن تنكر نزعة ما بعد الحداثة إمكان قيام استقلال ذاتى للمجالات المختلفة، وأن تبرز على الدوام أن المجالات الاجتماعية المختلفة التى تُزهَى باستقلالها أو تحاول حمايته، هى فى الواقع ـ على أحسن الفروض ـ نتاج لدوافع مختلطة.

وأخيراً فإن الشكل الرابع للقوة السلبية يتمثل فى أن هذه القوة قد تعمل على تشكيل الرغبات والمعتقدات وتعديلها بطريقة مضادة لاهتمامات الناس. وهذه الفكرة تفترض مستوى موضوعياً من الاهتمام تنتهكه القوة، وأن هذا يمكن أن يعرفه المراقب الخارجى، ولكن الفرد الخاضع للقوة لايعرفه، وعندئذ يصبح التأويل القائم على الشك ضرورياً؛ لأن القوة عادة ما تحجب آثارها الخاصة وأضرارها على السواء، التى تفرضها على الأشخاص.

هذا فيما يتعلق بالقوة بوجهيها الإيجابى والسلبى؛ أما المعرفة فإنها ـ فى منظور فوكو على الأقل ـ لا تنفصل عنها، بل إن القوة تندرج دائماً فى خطابات «المعرفة»، كما أن المعرفة

بكل أنواعها «تتغلغل فى الصدام الواقع فى أشكال الهيمنة اليسيرة وفى المعارك الأكبر التى تشكل عالمنا على السواء؛ فالمعرفة لا تقف خارج هذه المعارك. وهو فى هذا يختلف عن تشومسكى الذى يرى فى المعرفة طريقاً للخلاص من الشجار أو لتجاوزه؛ فهو ـ على خلاف هذا ـ يرى «أن إرادة المعرفة will to knowledge فى ثقافتنا هى فى وقت واحد جزء من الخطر وأداة لمكافحة هذا الخطر، وإذا كان نيتشة قد ذهب إلى أن المعرفة تنفصل شيئاً فشيئاً عن جذورها العملية (الإمبيريقية)، أى عن الحاجات الأساسية التى نشأت عنها هذه المعرفة لكى تصبح تأملاً صرفاً يخضع لمطالب العقل وحده، فإن فوكو يؤكد أن المعرفة لم تكن كذلك؛ ففى حين كانت الأديان تتطلب ذات يوم التضحية بالأجساد، تطالب المعرفة اليوم بإجراء التجارب على أنفسنا، وتدعونا بهذا إلى التضحية بما هو موضوع للمعرفة»(٦١).

وهكذا يتضح أن الخطاب معرفة وقوة منتجة ومهيمنة فى وقت واحد، وأن القوة الحقيقية تتم ممارستها ـ كما يقول سلدن(٦٢) ـ خلال الخطاب، وأن هذه القوة تحدث آثاراً حقيقية. ولاشك فى أن هذا التفكير يدين بالكثير للفيلسوف الألمانى نيتشة، الذى ذهب إلى أن «المعرفة قاطبة هى التعبير عن إرادة القوة will to power(٦٣)، وبعبارة أخرى فإن الخطاب ـ فيما يقرر بوفيه ـ هو ما يسمح بقيام النظم والمؤسسات التى تدعم كذلك تلك الخطابات وتنشرها. وهو يقول:

> ترتبط هذه الخطابات بالمؤسسات الاجتماعية التى «تمتلك القوة» بالمعنى المألوف نفسه الذى نقصده عندما نستخدم هذه العبارة؛ فهذه المؤسسات فى وسعها أن تتحكم فى الأجسام والأفعال، ولكن لديها ما هو أكثر من «امتلاك القوة» حين تعنى العبارة قدرتها على الهيمنة على الآخرين.. إن الخطابات وما يتعلق بها من نظم ومؤسسات هى وظائف للقوة؛ فهى تنشر الآثار الناتجة عن القوة، إنها بدائل القوة عبر النظام الاجتماعى الحديث فى جملته(٦٤).

لقد استخدم ميشيل فوكو مصطلح الخطاب فى معظم كتاباته المهمة، وأدى ذلك إلى شيوع استخدامه فى التحليل الفكرى والسياسى فى زمننا الراهن؛ ولكن موضوع الخطاب ونظامه، كما تجلى فى كتابه نظام الخطاب، وفى كتابه المسمى حفريات المعرفة، قد ظفر منه بالتدقيق، وانتهى به إلى معنى جديد فى وسع المرء ـ كما يرى بوفيه ـ أن يقول إنه قد غير

تغييراً بالغاً من طريقة تفكيرنا فى اللغة وعلاقتها بالمؤسسات الاجتماعية، وفى نظم القوة، ودور المثقفين فى المجتمع. وفى ضوء هذا المعنى الجديد الذى اكتسبه الخطاب لم يعد فى وسعنا أن نسأل فى يسر سؤالاً مثل: ما الخطاب؟ أو: ماذا يعنى الخطاب؟ وأى محاولة فى هذا السبيل سيكون معناها الوقوف فى موقف مناقض لمنطق بناء الفكر الذى اكتسب فيه مصطلح الخطاب مؤخراً وظيفة نقدية بالغة التأثير(٦٥).

ولكن لماذا لا يمكن طرح هذا النوع من الأسئلة التى يسعى فيها المرء إلى الوصول إلى تعريف لمصطلح الخطاب؟ يجيب بوڤيه بقوله:

> إن طرح هذه الأسئلة، وافتعال إجابة عنها، سيكون منذ البداية انحيازاً يائساً ضد فهم وظيفة الخطاب، سواء فى سياق ما بعد البنيوية أو فى وجوده بوصفه نظاماً مؤسساتياً من شأنه أن ينتج المعرفة فى اللغة الرسمية. والتماساً لمزيد من الدقة أقول: إن علماء ما بعد البنيوية يأخذون بأن هذه الأسئلة التى تتركز حول ما هو جوهرى إنما تبزغ من أنماط التفكير المفسرة نفسها، التى يتجه التركيز الجديد على الخطاب بوصفه ممارسة مادية إلى فحصها وتعقبها... وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن هذه الأسئلة تتضمن معياراً للحكم؛ فالمعنى والجوهر أفضل وأهم من مناقشة «كيف تعمل الأشياء» أو «من أين تأتى»(٦٦).

والواقع أن «الخطاب» فى مفهومه الذى اكتسبه فى مرحلة ما بعد البنيوية لا يهتم بالأشياء فى ذاتها أو بتحليلها، ولكنه يهتم ـ كما سبقت الإشارة ـ بالكيفيات التى تعمل بها الأشياء؛ لايهتم بالمعرفة قدر اهتمامه بطرق إنتاج المعرفة ووسائل هذا الإنتاج.

ومن هنا ينبغى لنا ـ كما يرى بوڤيه ـ أن نطرح مجموعة أخرى من الأسئلة هى: كيف يؤدى الخطاب وظيفته؟ وأين يمكننا الوقوف عليه؟ وكيف يتم إنتاجه وتنظيمه؟ وما الآثار الاجتماعية الناجمة عنه؟ وكيف يوجد: هل يوجد مثلاً بوصفه مجموعة من الوقائع المنفصلة التى تترابط تصاعدياً فى مستويات متدرجة؟ أو بوصفه سيلاً مستمراً من التحولات اللغوية والمؤسساتية؟. أما فوكو فيرى أن الخطاب سيل مستمر من التحولات؛ وهو يصل إلى هذا من خلال تعقبه لسلسلة نسب **Genealogy** أشكال «النظام» بوصفها سلسلة من الوقائع التى كان بعضها صورة متحولة عن بعضها(٦٧).

ومن شأن دراسة «سلسلة النسب» هذه أن تكمل البعد النقدى لنزعة الشك الأساسية (الراديكالية) السائدة فى مرحلة ما بعد البنيوية؛ فهى تهدف ـ كما يقرر بوڤيه ـ إلى الوقوف على القوة التشكيلية للخطابات والنظم المعرفية، وهذا يتضمن القيام بتحليل مزدوج، دون أن ينفصل أحد طرفيه انفصالاً حقيقياً. فمن جهة أولى تستقصى دراسة سلسلة النسب الطرق التى تشكل بها الخطابات «الأشياء» و«صنوف الأشياء» المتاحة للدراسة؛ ومن جهة ثانية تتعقب دراسة سلسلة النسب الطرق التى تشكل بها الخطابات تلك الأشياء بوصفها موضوعات تصدر بشأنها التصريحات التى يمكن أن تخضع هى نفسها للحكم عليها بأنها «صحيحة» أو «فاسدة» وفقاً لمنطق الخطاب الذى اكتسب قوة النفوذ، وتركيبه النحوى، ومعناه الدلالى. ومن هنا فإن أى عبارة تصريحية لا تدخل فى نطاق أى خطاب ما لم تكن هذه العبارة متعلقة بـ«شىء» **object**، وما لم يكن من الممكن الحكم على صحتها؛ فهناك علاقة تبادل مشترك بين «الأشياء» والتصريحات الواردة فى أى خطاب، ولا يمكن دراسة طرف منها دون النظر إليه فى علاقته مع الطرف الآخر. والمثال على هذا ـ وهو مثال أثير، كما يقول بوڤيه، لدى تفكير ما بعد البنيوية ـ هو: كيف تسنى للكائن البشرى أن يصبح ذلك الكائن الذى يمكن إطلاق جملة كبيرة من التصريحات النفسية عنه؛ تلك التصريحات التى يمكن الحكم عليها هى نفسها ـ بوصفها آراء ـ بالصحة والفساد؟ والواقع أن ما يفترضه هذا النوع من التساؤل هو أن الشىء موضوع الدراسة العلمية، وهو فى هذه الحالة موضوع «النفس»، وأن الحقل المعرفى الذى يصوغ التصريحات الموثقة عن هذا الشىء، يعد كلاهما وظيفة للخطابات التى تقال عن الموضوع الذى يشكلانه؛ ذلك لأن «النفس» لا وجود لها بوصفها موضوعاً لنوع بعينه من المعرفة إلا فى إطار هذه الخطابات وما نشأ عنها واعتمد عليها من ممارسات... وهكذا يحاول علم النسب أن يدرك القوة التى تخترق الخطابات، وأن يبين أنها ـ ضمن أشياء أخرى ـ هى القوة التى تمكن من طرح أنواع بعينها من الأسئلة والتصريحات، ومن إضفاء الشرعية عليها. إنها ـ بعبارة أخرى ـ القوة اللازمة لإنتاج التصريحات التى يمكن الحكم عليها ـ دون غيرها ـ بـ«الصحة» و«الفساد» فى حدود نظام المعرفة / القوة الذى ينتج الحقيقة ومعاييرها فى إطار حضارة ما(٦٨).

هذا على صعيد الخطاب، أما على صعيد النقد فإن الاستخدام المعاصر لمصطلح «الخطاب» يوحى بضرورة أن تحتل جملة جديدة من الأسئلة محل أسئلة التأويل التى صارت تؤسس للنقد وللممارسة المعتادة لدى المدرسين والباحثين، ويقول بوڤيه:

فى وسعنا أن نسأل أسئلة من قبيل : كيف تعمل اللغة لكى تنتج المعرفة؟ وكيف تنسق اللغة فى أشكال منتظمة؟ وأى المؤسسات يقوم بهذا التنسيق؟ وأى المبادئ التنظيمية يوجهه؟ فبهذه الأسئلة، وبالانصراف عن أسئلة «المعنى»؛ عن التأويل (الهرمينويطيقا)، أو عن النقد التفسيرى بوصفه الممارسة الإنسانية الرفيعة، نرتد إلى مسألة الذات. إننا نرتد على وجه الخصوص إلى السؤال عن الكيفية التى يتم بها إنتاج الذات فى إطار الخطابات والمؤسسات الاجتماعية، وعن الكيفية التى تصير بها الذات «ذاتاً لوظيفة» **subject function**. وفى إطار الدراسات النقدية الأدبية يتطلب هذا منا النظر فى وظيفة «المؤلف» فى الخطاب النقدى، وفى التشكيل الأوسع نطاقاً للذات وخطابات الذاتية فى إطار العالمين الحديث وما بعد الحديث(٦٩).

وموضوع «المؤلف» من الموضوعات التي أثير حولها جدل كثير وربما أسيئ فهمها فى مناطق من النقد الحديث، عندما شاعت فكرة أن المؤلف قد مات، وذلك بفضل كتابات بارت وديريدا وغيرهما من نقاد ما بعد البنيوية، على أساس أن اللغة فى النص هى التى تتكلم وليس المؤلف. ولاشك فى أن هذه الفكرة أزعجت كثيرين من ذوى النزعة الإنسانية، والمدافعين عن القيم التقليدية، وربما عدت ضرباً من اللغو، ولكنها فى الحقيقة كانت قد حولت المؤلف إلى وظيفة فى النص نفسه. ومن هنا تتجه أسئلة النقد إلى وظائف اللغة، وعلاقتها بالقوة التى تمارس من خلال النظم الخاصة بالمؤسسات، والكيفية التى تؤثر بها هذه القوة فى الخطاب، وإلى الكيفية التى ينظم بها الخطاب الجمهور ويحافظ عليه بحيث يكون أفراده على استعداد دائماً للأخذ بالنظام، وللعمل من أجل تحقيق الأهداف التى يعلنون عنها هم أنفسهم، استجابة منهم للآثار المنتشرة للقوة فى كيان المجتمع، أو مقاومة منهم ـ أحياناً ـ لهذه الآثار.

* * *

وبعد، فربما طالت هذه المقدمة بعض الشيء، ولكن قارئ الكتاب نفسه قمين بأن يدرك فى أثناء قراءته وعند الفراغ منها المبررات التى تعطى هذه المقدمة شرعيتها، وتغفر لها هذا الطول، لما اشتملت عليه من عرض منظم لمحتوى الكتاب من جهة، ومن حديث إضافى عن

مفهوم الخطاب، وعن الخطاب واللغة، وعلاقة الخطاب بنظرية التوصيل، وعن الخطاب والتاريخ، والخطاب والإيديولوجيا، والخطاب والذات، والخطاب والقوة، والخطاب والموقف النقدى، من جهة أخرى. وعندئذ يصبح القارئ قادراً على إدراك جملة العلاقات التى تصنع الإطار العام للخطاب.

عز الدين إسماعيل

هوامش التقديم

١- Paul A. Bové : Discourse. In F. Lentricchia & T. Molaughlin : The Unio. of Chicago Press, Chicago & London, p. 51.

٢- Roger Fowler : Literature as Social Discourse, Batsfor Academic and Educational, London 1981. p. 80

٣- Raymond Chapman : Linguistics and Literature. Edward Arnold, London 1984, p. 100.

٤- Ibid., p. 104

٥- Ibid., p. 101

٦- Antony Easthope : Poetry as Discourse. Methuen, London and New York 1983, p. 8.

٧- Loc. Cit.

٨- Teun A. van Dijk : Text and Context : Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse, Longman 1977, p. 155.

٩- Terry Eagletion: Literary Theory: An Introduction. Basil Blackwell. Oxford 1983, p. 115.

١٠- Gillian Brown & George Yule : Discourse Analysis. University Press : انظر 1983, pp. viii- ix.

١١- Ibid., p. 1

١٢- Ibid., p. 25

١٣- Easthope : Op. cit., p. 11 : انظر

١٤ ـ انظر : Ibid., p. 23

١٥ ـ Ibid., p. 41

١٦ ـ Loc. cit.

١٧ ـ Ibid., p. 45

١٨ ـ Ronald Schleifer : A.J. Greimas and the Nature of Meaning: Linguistics, Semantics and Discourse Theory, Univ. of Nebraska Press, Lincoln 1987, p. 35.

١٩ ـ Eagleton : op. cit., p. 205

٢٠ ـ Ibid., p. 206.

٢١ ـ Loc. cit.

٢٢ ـ انظر Ibid., p. 207

٢٣ ـ انظر Easthope : op. cit., p. 24

٢٤ ـ Ibid., p. 24

٢٥ ـ انظر : Ibid., p. 25

٢٦ ـ انظر : Raman Selden : A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory, The University Press of Kentucky 1985, pp. 98 - 99.

٢٧ ـ Selden : Ibid., p. 99

٢٨ ـ راجع للتحقق من هذا كتابنا «فى الشعر العباسى : الرؤية والفن» ـ المكتبة الأكاديمية، القاهرة.

٢٩ ـ انظر : Easthope : Ibid., pp. 25 - 6

٣٠ ـ Catherin Belsey : critical Practice, Methucn, London 1980, p. 134.

٣١ ـ انظر : Easthope : op. cit., p. 27

٣٢ ـ Ibid., p. 40

٣٣ ـ Ibid., p. 39

٣٤ ـ Ibid., p. 27

٣٥ ـ Paul Rabinow (ed.) : The Foucault Reader, Pantheon Books, New York 1984, p. 21

٣٦ ـ Ibid., p. 7

٣٧ ـ Ibid., p. 8 - 11

٣٨ ـ Michel Foucault : The Archaelogy of Knowledge, Pantheon Books, New York 1972, p. 216

٣٩ ـ Ibid., p. 217

٤٠ ـ Loc. cit.

obeikandi.com

٤١ - Ibid., p. 218

٤٢ - انظر : Ibid., p. 219

٤٣ - Ibid., p. 221

٤٤ - Ibid., p. 221-2

٤٥ - Ibid., p. 222

٤٦ - انظر : Loc. cit.

٤٧ - انظر : Ibid., p. 223.

٤٨ - Selden : op. cit., p. 100

٤٩ - انظر : Foucault : op. cit., p. 224

٥٠ - Selden : op. cit., p. 98

٥١ - Rabinow : op. cit., p. 12 - 13

٥٢ - Foucault : op. cit., p. 225

٥٣ - Loc. cit.

٥٤ - Ibid., p. 226

٥٥ - Loc. cit.

٥٦ - Ibid., p. 227

٥٧ - انظر : Loc. cit.

٥٨ - Schleifer : op. cit., p. 42

٥٩ - John McGowan : Postmodernism and Its Critics. Cornell University Press, Ithaca and London 1991, p. 252.

٦٠ - يمكن الوقوف عليها فى المرجع السابق، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٧ . وإلى هذا الموضع كان رجوعنا فى عرض ملامح تلك الأشكال من القوة.

٦١ - Rabinow : Ibid., P.P 6 - 7

٦٢ - انظر : Selden : op. cit., p. 98

٦٣ - Loc. cit.

٦٤ - Bové : op. cit., p.p 57 - 58

٦٥ - Ibid., p. 63

٦٦ - Loc. cit.

٦٧ - انظر : Ibid., p. 54

٦٨ - انظر : Ibid., pp. 56 - 57

٦٩ - Ibid., p. 62

obeikandl.com

مقدمة

فى خلال الستينيات الأخيرة والسبعينيات فى فرنسا بصفة مبدئية، حدثت تغيرات فى طرق النظر فى المعانى، كيف يتم بناؤها. وقد كان لدراسة أنواع الخطاب التى نشأت نتيجة لذلك، وللأسئلة التى طرحتها هذه الدراسة، معان ضمنية جذرية، لا فيما يتعلق بحقول الإنسانيات والدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية فحسب، بل فيما يتعلق بالمعرفة بأسرها.

ما الخطاب ؟

إن الحوار هو الشرط الأولى للخطاب، والكلام والكتابة جميعاً نشاط اجتماعى. وتختلف أنواع الخطاب فى نطاق البلدان المختلفة وعبرها. وفى عام ١٩٣٠ كتب فولوجينوف Volovinov، عالم اللغة الروسى، يقول : إن المناطق المختصة بالحياكة فى القرية، واحتفالات المدنيين الصاخبة، والأحاديث العابرة المتبادلة بين العمال فى وقت الغداء، إلخ. سيكون لها جميعاً نمطها الخاص؛ فكل موقف من المواقف التى ثبتتها العادة الاجتماعية وأقرتها يفرض نوعاً بعينه من التنظيم للجمهور (الترجمة ١٩٧٣، ص ٩٧). وتختلف أنواع الخطابات باختلاف المؤسسات والممارسات الاجتماعية التى تتشكل فيها هذه الخطابات، وباختلاف أوضاع أولئك الذين يتحدثون وأولئك الذين يوجه إليهم الحديث. والواقع أن حقل الخطاب غير متجانس.

والخطاب عمل اجتماعى تعتمد فيه العبارة، أعنى الكلمات والمعانى المستخدمة فيها، على الموضع الذى ألقيت فيه هذه العبارة، وعلى الشىء الذى كانت مواجهة له؛ «فقد تظهر الكلمة نفسها فى الأسطر المتبادلة فى حوار ما، فى سياقين يتضارب الواحد منهما مع الآخر.. والواقع أن أى ملفوظ حقيقى يصنع ـ على نحو أو آخر، وبدرجة ما أو بأخرى ـ تصريحاً من شأنه أن يقر شيئاً ما أو ينفيه» (الترجمة ١٩٧٣، ص ٨٠). إن نوع الحديث الملائم فى الطابق المعد للبيع والشراء فى أحد المصانع يتعارض مع ذلك النوع من الحديث المستخدم فى حجرة

مجلس الإدارة؛ كما أن الطبقات الاجتماعية المختلفة تستخدم الألفاظ نفسها لأداء معان مختلفة، وتختلف فى تفسيرها للأحداث والمواقف.

وقد ذهبت الدراسات الحديثة المتعلقة بالخطاب إلى أبعد من هذا؛ فهى فى أثناء كشفها عن الطرق التى تم بها صياغة الخطابات من الناحيتين التاريخية والاجتماعية، طرحت للنظر وجوهاً أخرى من الاختلاف فى الخطاب، إلى جانب تلك الوجوه من الاختلاف الخاصة بالطبقة الاجتماعية، وقد حولت هذه الدراسة اهتمامها إلى ما كان يعد أساساً حتى ذلك الوقت منطقة «حيادية»؛ ألا وهو خطابات المعرفة.

على أن الحديث المستخدم فى طابق البيع والشراء، وذلك المستخدم فى حجرة الإدارة، ليسا وحدهما المتعارضين؛ فحديث المريض أو المريضة فى مستشفى ما، المتعلق بجسمه أو بجسمها، يختلف عن حديث الطبيب. وفى كل مؤسسة هناك تصنيف لأنواع الخطاب وتراتب (هيراركية) بينها؛ فعلى حين تريد المرأة الحبلى لطفلها أن تكون ولادته طبيعية، قد تتعارض تصريحاتها وأفكارها التى تدور برأسها مع تلك التصريحات والأفكار الخاصة بالطبيب. ومن هنا لم يكن حقل الخطاب فى إطار أى مؤسسة اجتماعية موحداً؛ كما أنه لايمكن قبول كل التصريحات التى صدرت فى شأن حمل المرأة على أنها «معرفة»؛ فقد تدرك المرأة أن كلماتها قليلة الأهمية.

وفى دراسة أنواع من الخطاب، كتلك التى تتمثل فى المؤسسات والممارسات الطبية وحولها، لم يحاول البحث الذى أنجز منذ الستينيات جمع كل التصريحات التى قيلت هناك والربط بينها؛ فهى لا تأتلف فى وحدة بسيطة. ونظراً لعوامل مختلفة أصبح الموضوع المحورى هو الموضوع الخاص بشرح «الأوضاع ووجهات النظر» التى ينطلق منها الناس فى كلامهم، و«المؤسسات التى تحض الناس على الكلام... والتى تختزن الأشياء التى قيلت وتنشرها» (فوكو ١٩٦٧ الترجمة، ص ١١). ومن خلال شرح ألوان الخطاب المختلفة بدأ البحث الحديث فى كتابة تاريخ تلك القوى التى تشكل تفكيرنا ومعارفنا.

ويمكن تحديد «الخطاب»، بوصفه مجالاً بعينه من الاستخدام اللغوى، عن طريق المؤسسات التى ينتمى إليها، والوضع الذى ينشأ عنه، والذى يعينه هذا الخطاب للمتكلم. ومع ذلك لايقوم هذا الوضع مستقلاً بنفسه؛ والواقع أنه يمكن أن يفهم على أنه وجهة نظر صدر عنها

الخطاب خلال اتصاله بخطاب آخر معارض له أساساً. فالخطاب الإدارى الذى يتوجه بالكلام إلى العمال يمكن أن يكون أثره مضاداً لهم؛ فإذا ألقى هذا الكلام على المديرين ربما ظل له التأثير المضاد للعمال آخر الأمر. وعلى هذه الأنحاء يكون للخطاب تأثير مباشر أو غير مباشر من خلال علاقته بخطاب آخر وتوجهه إليه بالكلام.

أضف إلى هذا أن أى خطاب إنما يهتم ببعض الأمور ويدفع بأفكار بعينها على حساب غيرها. وإذا قصرنا الأمر على نطاق ما من الدراسة اتضح لنا أن الخطاب المستخدم فى أقسام دراسة الأدب قام بتهميش الأدب الشعبى والكتابات النسائية. والمحاضرون والطلبة فى هذه الأقسام، الذين يجدون أنفسهم، لأسباب تتعلق بالطبقة أو النوع **gender** أو لأسباب أخرى، قد أبعدوا عن الخطابات النقدية الأدبية، قد أخذوا الآن يرتابون فى موضوع دراساتهم وفى المفهوم السائد «للأدب» على السواء. وهم بصنيعهم هذا يطورون خطاباً بديلاً ومعرفة بديلة؛ «فالخطاب... ينشط - فى حافزه التاريخى - عن طريق المصادمات» (بارت ١٩٧١، مجموعة ١٩٧٧، ص ٢٠٠). إن الخطابات المختلفة تنشئ المفاهيم والاستراتيجيات المختلفة، ويمكن فى بعض الأحيان إفراد بعض المفاهيم التى نشأت فى نطاق خطاب ما وإعادة التفكير فيها فى نطاق خطاب آخر، ولكن الحال غالباً ليس كذلك (انظر هندس وهيرست ١٩٧٧ أ، ص١٤).

إن مفهوم «المؤلف» بوصفه مصدراً إبداعياً حراً لمعنى كتاب ما، ينتمى إلى الأشكال القانونية والتعليمية للخطاب ذى النزعة الإنسانية التحررية، التى برزت فى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وليس مفهوماً قائماً فى نطاق ألوان الخطاب التى نشأت حديثاً.

على أن المعانى ليست مدرجة فى عمليات الكلام والكتابة فحسب؛ ففى حين تقيدت بعض الدراسات بهذه العمليات على وجه الخصوص، ذهبت دراسات أخرى إلى التفكير بصفة أعم فى «سياق العلامات، ونظامها، وتبادل المكان فيما بينها»، تلك العلامات التى قد تكون كلامية أو غير كلامية (أدلام وآخرون ١٩٧٧ ص ٤٦). وهكذا يمكن أن يعد كل ما هو دال أو له معنى جزءاً من الخطاب. إن المعانى «تتجسد فى العمليات التقنية، والمؤسسات الاجتماعية، وأشكال السلوك العام، وصور انتقال (الرسائل) وانتشارها، وفى الأشكال

التربوية» (فوكو ١٩٧١ أ، ١٩٧٧ أ، ص ٢٠٠)، وعلى سبيل المثال غالباً ما يتجسد التمييز السائد فى ميدان الإنسانيات بين النشاط الإبداعى الأصيل من جهة، والكتابات النقدية والتاريخية من جهة أخرى ـ غالباً ما يتجسد فى تنظيم مواد المقرر الدراسى، وفى قوائم الكتب التى تعيَّن للقراءة، وفى أوراق الامتحان. وفى المكتبة جرت العادة على صف كتب الأدب الأصلية أبجدياً وفقاً لاسم المؤلف، وإلى جانبها كتب النقد الخاصة بها، فى حين تصف الأعمال التى تتناول موضوعات أعم منفصلة وفقاً للموضوع، ومن ثم يمكن فى المكتبة الوقوف فى يسر على فكر المؤلف الذى ينتظم النصوص التى تم تقويمها على أنها نصوص إبداعية. وربما كان أصعب من هذا تعيين مكان للموضوع وللموضع الطبقى فى الواقع للكتابات الأقل إبداعاً. وعلى وجه الدقة لا يقتصر الأمر على تنظيم المكتبة؛ فإن أية ممارسة رسمية، وأية تقنية «يتحقق فيها وعبرها الإنتاج الاجتماعى للمعنى»، يمكن أن تعد جزءاً من الخطاب (لاكلو ١٩٨٠، ص ٨٧). ربما انتهى الوضع إلى أنه لم يحدث تقدم حقيقى عن طريق الإيغال فى الامتداد بمفهوم الخطاب وراء عمليات الكلام والكتابة، ومع ذلك ففى حين أنه قد لايكون مسعفاً أن نعد من باب الخطاب كل بناء من المعانى غير الكلامية، والمعانى الكلامية على السواء، التى تقع فى المجال الأوسع من الممارسات «الإيديولوجية»، يظل من الواضح أن كلا البنائين مرتبط بالآخر؛ ولهذا سيهتم هذا الكتاب بكليهما.

الخطاب والدراسات الأدبية

يهدف هذا الكتاب إلى أن يقدم المناهج والأفكار إلى جانب توجهه إلى تشجيع البحث فى كل أنواع الخطاب، دون الاقتصار على تلك الأنواع المستخدمة فى مجال التعليم.

وفيما يتصل بالطلبة والمحاضرين تبدو هناك لأنواع الخطاب الخاصة بالتعليم العالى وبالحقول المعرفية وميادين المعرفة السائدة صلة خاصة بالموضوع، أكدتها «الأزمة» التى تكتسح العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. إن هذه الأزمة التى امتدت بعض الوقت حتى الآن*، من شأنها أن تؤثر على حقول معرفية مختلفة، مثل علم النفس، وعلم الأحياء، وتاريخ الأفكار، ودراسة الأدب. ويسوء الوضع حيثما يؤدى تخفيض التمويل الحكومى إلى الإبطاء من إنجاز التطويرات الجديدة، ويعوق تغير صورة هذه الحقول الدراسية.

* يراعى فى فهم هذا التحديد الزمنى صدور هذه الطبعة من الكتاب فى عام ١٩٨٦ (المترجم).

وربما تم تحليل الأزمة ومواجهتها فى مجال الدراسات الأدبية على نحو يفوق ما تحقق فى ميادين العلوم الإنسانية الأخرى. ومن هنا يصبح من الملائم مرة أخرى الإشارة إلى هذا الحقل المعرفى بوصفه مثالاً. وقد برزت الصعوبات فى هذا الحقل جزئياً فى صورة من الاضطراب فى كيفية تعريف الأدب، وطرح الخطاب ذو النزعة الإنسانية، الذى مازال سائداً فى أقسام الفنون، مشكلة «ما الأدب؟»، والإجابة عنها على السواء. وفى هذا الخطاب «من المألوف النظر إلى «الأدب»، معرفاً بأنه «تجربة إنسانية مباشرة، وجوهرية، ومكتملة»، مع ما يصحب ذلك فى المعتاد من الإشارة إلى «التفصيلات الدقيقة» (وليامز ١٩٧٧، ص ٤٥). وهذا التعريف إنسانى النزعة، من حيث إنه يفترض قيام شىء يمكن أن يعرف بوصفه تجربة إنسانية أو طبيعة إنسانية، بعيداً عن أى صيغة للكلمات أو أى شكل للمجتمع، وأن هذه التجربة قد صاغها مؤلف ما فى كلمات.

ومع ذلك هناك شىء من التضارب بين هذا التعريف والأساليب السائدة فى تصنيف الأدب؛ أى بينه وبين المعنى السائد لما ينبغى تدريسه من النصوص، ذلك بأن «الأدب» فى هذا الحقل المعرفى قد تم تحديده عن طريق التمييز المزدوج، الذى سبق ذكره، والذى يفصل جملة من النصوص عن نصوص أخرى ينظر إليها على أنها تتناول الوقائع الحقيقية، كما يفصل الثقافة الراقية عن الثقافة الشعبية؛ فهذه الثقافة الأخيرة قد استبعدت من الأدب، كما حذفت ـ على الأقل إلى عهد قريب ـ أغلبية النصوص التى كتبتها النساء، ولما كان تعريف «الأدب» عندئذ هو أنه «تجربة إنسانية مباشرة»، فقد نتساءل عما تعنيه كلمة «إنسانية».

ولا يمكن لدراسة الخطاب ـ وهى الدراسة التى يفحصها هذا الكتاب ويقدمها ـ أن تتخذ أداة للمصالحة بين تلك التضاربات؛ كما أنها لايمكن الاعتماد عليها فى الفصل بين المفاهيم المختلفة القائمة الآن فى كثير من الأقسام (الجامعية)، نتيجة لاعتراضات البنيوية Structuralism وما بعد البنيوية Post - structuralism على التعريف الإنسانى النزعة. لقد رأت البنيوية فى الأدب شيئاً لا أكثر ولا أقل من جملة من الأعراف والبنيات الاعتباطية التى ندرج على قراءتها على أنها ذات طبيعة أدبية، فى حين أن ما بعد البنيوية يذهب إلى أن الأدب هو المكان المتميز لهدم هذه الأعراف الاعتباطية، وقيام الرغبات اللاشعورية بتشتيتها. وكلا هذين المفهومين ينفى إمكانية أن يكون الأدب قادراً على أن يعبر عن «التجربة الإنسانية المباشرة» أو أن يعكسها. ومع هذا فإن تلك الأقسام (الخاصة بدراسة الأدب) يمكن أن تتمثل هذه الاعتراضات دون أى تشكك جوهرى فى أولويات هذا الحقل المعرفى وحدوده.

وبدلاً من أن تقوم دراسة الخطاب بوصفها نظرية عامة لتقديم تعريف بديل ومتقن، تقدم هذه الدراسة توجهاً لن يسلم ـ إذا ما أخذت به تلك الأقسام ـ بأن هناك شيئاً اسمه الأدب له وجود طبيعى، وأنه جزء من نظام الأشياء. لقد يسرت المناهج والأفكار الخاصة بالدراسة الحديثة للخطاب القيام بتحليل الخطابات فى علاقتها بالممارسات النظامية، التى تم خلالها تقسيم النصوص ورسم الحدود بينها، وتم تعيين «الأدب» بوصفه موضوعاً له قداسته الخاصة. والواقع أن دراسة الخطاب قد شجعت نقد الذات الذى تطور الآن فى الدراسات الأدبية؛ أى فى دراسة الأساليب التاريخية التى شيد «الأدب» وفقاً لها (١). أضف إلى هذا أن نظرية الخطاب الحديثة قادرة على أن تدلنا على السبب فى أن الاعتراضات التى أثارتها العلوم الإنسانية، كذلك النوع من الاعتراضات التى أثارتها البنيوية على سبيل المثال، قد تم امتصاصها فى يسر ولم تغير شيئاً من الحقول المعرفية؛ وترتب على هذا أن طال أمد الأزمة دون أن تجد حلاً. وإذا كانت دراسة الخطاب من شأنها أن تساعد فى التغلب على الصعوبات التى تحاصر العلوم الإنسانية، فينبغى لها أن تستكشف دور الخطاب فى كل مكان من المجتمع، خيراً من أن تركز على التعليم دون سواه.

والهدف من هذا الكتاب هو عرض التطورات الحديثة التى تيسر على وجه الدقة تلك الدراسة الأوسع مدى لأنواع الخطابات المختلفة والمتعارضة حقاً، التى يستخدمها المجتمع. ومن شأن هذه الدراسة أن تعنى بالآثار الناجمة عن الخطابات المختلفة، وبالعلاقات السياسية التى تتشكل فيها هذه الخطابات، وبالأوضاع التى يكون عليها أولئك الذين يستخدمونها؛ كما أن هذه الدراسة تستكشف كذلك الخطابات فى علاقاتها بالمؤسسات المختلفة. ويتبنى هذا الكتاب فى تقديمه هذه الدراسة ـ وجهة نظر تاريخية كما أنها نظرية، ويتجنب تلك الأفكار العامة التى قد تحملنا على اعتقاد أن نقطة البداية الوحيدة الممكنة هى الخطاب نفسه؛ ذلك بأن ما تحقق من أشكال التقدم الأساسية فى نظرية الخطاب، لم يكن ذا طابع تأملى كما لم يكن ذا طابع عام. ومع ذلك فنظريات الخطاب الحديثة ليست متجانسة، كما أن بعض الجوانب فى هذه الدراسة سيكون تناولها تناولاً نقدياً.

لقد كان البحث فى موضوع الخطاب حذراً بل مدققاً؛ كان دقيقاً فى تحديد أبعاد الموضوع، وتفصيلياً فى استقصاءاته الفاحصة، ولكن الموضوع المدقق والبحث المتقن لايستطيع أحدهما أن يدعى تقديم حقيقة حيادية أو طبيعية. والواقع أن جانباً من وظيفة هذه الدراسة يتمثل فى

قدرتها على كشف القناع عن الخطابات والمعارف التى تدعى أنها تتكلم ـ من داخل المؤسسات المختلفة، وفى مواجهة كل أشكال التمايز التى تقسم مجتمعنا (التمايز الأساسى بين الطبقات، وأشكال التمايز المفروضة، العرقية والنوعية والدينية) ـ تتكلم باسم كل فرد، قائلة فى الواقع : «إننا جميعاً سواء؛ فنحن جميعاً نتكلم اللغة نفسها، ونتقاسم المعرفة نفسها، وكنا نصنع هذا على الدوام».

obeikandl.com