

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور - الجلفة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم النفس والفلسفة

اللغة والهيمنة الرمزية مشكلة اللغة في ظل التحديات العالمية.

مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر أكاديمي في

تخصص فلسفة عامة

سلمات فاطمة الزهراء

إعداد الطالبة:

فلسفة عامة

تخصص:

د/عمري شهرزاد.

تحت إشراف:

أمام أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الصفة	جامعة الانتماء
حمايدي خضر.	رئيسا	جامعة زيان عاشور بالجلفة
عمري شهرزاد.	مشرفا ومقررا	جامعة زيان عاشور بالجلفة
راقع أحمد.	مناقشا	جامعة زيان عاشور بالجلفة

الموسم الجامعي: 2026/2025

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم

(وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ)

□ سورة إبراهيم، الآية 7

الحمد لله كثيرا حتى يبلغ الحمد منتهاه على فضله وتوفيقه لإنجاز هذا العمل.

أخص بالشكر بعد الله والداعي اللذان كانا لي خير عون وسند طوال مسيرتي الدراسية بكل دعم وحب وتشجيع وصبر.

كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى أساتذتي الأفاضل الملممين الذين كان لهم الفضل في تكويني العلمي والفكري، وأسهمو بذلك في بناء شخصيتي الأكاديمية. وللجنة الموقرة التي قبلت مناقشة هذا العمل، وأخص بالذكر الأستاذة المشرفة والموجهة والمخرجة لهذا العمل في صورته الحالية، الدكتورة عمري شهرزاد التي أمنت بي، وكانت حاضرة في كل لحظة لارشادي ونصحي ومتابعة كل تفاصيل العمل، فلها مني كل الشكر والتقدير والامتنان، وجزاها الله عني خير الجزاء.

وأشكر اصدقائي المخلصين رفاق المسيرة الرائعين جدا والداعمين دائما، وأرجو لهم التوفيق والسداد، وأسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن ينفع به

ويوفق من أسهم في إنجازه.



إهداء.

إلى كل أحبتي،

وإلى المهتمين بالفلسفة،

ولأولئك الذين يرفضون أن تُستعمر

عقولهم.

ملخص الدراسة:

نتناول في هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين اللغة والهيمنة الرمزية، في محاولة للكشف عن الآليات التي تعمل بها اللغة كآلة لإنتاج المعنى وبناء علاقات القوة، وإمكانية بناء وعي ناقد قادر على مقاومة هذه الهيمنة. تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن اللغة ليست أداة جامدة ومحايدة للتواصل وحده، وإنما فضاء يُخلق ويُصاغ فيه المعنى وتُمارس بواسطته السلطة، وأن الهيمنة الرمزية تعمل على السيطرة و تشكيل الوعي من الداخل عبر إعادة تعريف الكلمات واحتكار سلطة التسمية، واستبطان صورة القاهر في النفس. واستعمار الأذهان. في الفصل الأول، قمنا بالتأسيس لنظرية اللغة كإنتاج للمعنى، عبر استعراض المقاربات اللسانية والتداولية التي تجاوزت التصور الأداتي للغة إلى تصورها كفعل ونظام وممارسة اجتماعية. وفي الفصل الثاني، قمنا بتحليل آليات التمويه اللغوي التي تعيد إنتاج الهيمنة الرمزية من خلال استراتيجيات بلاغية تعتمد على المغالطات المنطقية والقلب الدلالي وآليات خطابية تعتمد على سلطة التسمية والافتراضات المسبقة، وآليات تقنية تعتمد على برمجة الوعي عبر المنصات الرقمية والخوارزميات. وفي الفصل الثالث، انتقلنا من التشخيص إلى محاولة بناء البدائل عبر تقديم أدوات لتفكيك الخطاب المهيمن. كشف المغالطات، مساءلة الافتراضات، التمييز بين البلاغة والبرهان، وشروط للتواصل البديل الموافقة الشاملة، المشاركة الفعلية، العقلانية. وتحليل لاستبطان الهيمنة وكيفية تحرير الوعي منه نزع صورة القاهر، الحوار الجماعي، الانتقال من الوعي الفردي إلى الوعي الجمعي. ثم تخلص الدراسة إلى أن مقاومة الهيمنة الرمزية ليست مشروعاً نظرياً بالإمكان اختزاله في تعليمات وتوصيات، لكنها ممارسة يومية تبدأ من حيث نحن في واقعنا اليوم، ومن داخل الهيمنة السائدة. وهي تتطلب الوعي بأن اللغة يمكن أن تتحول إلى سلطة خفية، وبنزع صورة القاهر تدريجياً من داخل الذات، وبالانتقال من النقد الفردي إلى الحوار الجماعي، ومن الاستهلاك السلبي إلى المشاركة الفاعلة في إنتاج المعنى. وتؤكد الدراسة أن التحرر من الهيمنة الرمزية مشروع ممكن، وواجب لتحرير العقل وتخليصه وبناء واقع أكثر مصداقية وأقل صراعا.

الكلمات المفتاحية: اللغة، الهيمنة الرمزية، إنتاج المعنى، السلطة الرمزية، الخطاب، الوعي النقدي، التمويه اللغوي، استبطان الهيمنة، مقاومة الهيمنة، التواصل البديل. ترجمة الى انجليزية

Abstract

This study examines the problem of the relationship between language and symbolic domination, with the aim of uncovering the mechanisms through which language operates as a tool for the production of meaning and the construction of power relations, as well as exploring the possibility of developing a critical consciousness capable of resisting such domination. The study is based on the assumption that language is not merely a rigid and neutral instrument of communication; rather, it is a space in which meaning is created and shaped, and through which power is exercised. Symbolic domination functions by controlling and shaping consciousness from within through the redefinition of words, the monopolization of the power of naming, the internalization of the oppressor's image, and the colonization of minds.

In the first chapter, a theoretical foundation is established for understanding language as a producer of meaning through a review of linguistic and pragmatic approaches that move beyond the instrumental conception of language and instead view it as action, system, and social practice. In the second chapter, the study analyzes the mechanisms of linguistic manipulation that reproduce symbolic domination through rhetorical strategies based on logical fallacies and semantic inversion, discursive mechanisms grounded in the authority of naming and presuppositions, and technological mechanisms that shape consciousness through digital platforms and algorithms. In the third chapter, the study moves from diagnosis to the construction of alternatives by presenting tools for deconstructing dominant discourse, including the identification of fallacies, the questioning of assumptions, and the distinction between rhetoric and evidence. It also discusses the conditions for alternative communication, such as inclusiveness, effective participation, and rationality, while examining the internalization of domination and the ways of liberating consciousness from it through dismantling the oppressor's image, promoting collective dialogue, and moving from individual to collective awareness.

The study concludes that resistance to symbolic domination is not merely a theoretical project that can be reduced to a set of instructions and recommendations; rather, it is a daily practice that begins within our lived reality and from within domination itself. Such resistance requires an awareness that language can function as a hidden form of power, the gradual removal of the oppressor's image from the self, a transition from individual criticism to collective dialogue, and a shift from passive consumption to active participation in the production of meaning. The study ultimately affirms that liberation from symbolic domination is both possible and necessary for the emancipation of reason and the construction of a more credible and less conflict-ridden reality.

Keywords: Language, Symbolic Domination, Meaning Production, Symbolic Power, Discourse, Critical Consciousness, Linguistic Manipulation, Internalization of Domination, Resistance to Domination, Alternative Communication.

فهرس المحتويات

	شكر
	إهداء
	ملخص
	فهرس المحتويات
أ	مقدمة
	الفصل الأول: تطور مفهوم اللغة وعلاقته بالهيمنة الرمزية.
03	تمهيد
04	المبحث الأول: اللغة بين المحاكاة والتمثيل.
18	المبحث الثاني : المنعطف اللغوي واللغة كبنية منتجة للمعنى .
28	المبحث الثالث: جنياولوجيا اللغة وإرادة السلطة.
	الفصل الثاني: آليات التلاعب الدلالي وصناعة الهيمنة الرمزية
37	تمهيد
38	المبحث الأول: استراتيجيات التمويه اللغوي في الخطاب الاجتماعي المعاصر.
52	المبحث الثاني: صناعة المفاهيم وإعادة تشكيل الوعي.
59	المبحث الثالث: الوساطة الرمزية والنسق التقني (صناعة الموافقة في الخطاب المعاصر).
	الفصل الثالث: آليات تفكيك الهيمنة الرمزية وبناء وعي حضاري بديل
69	تمهيد
70	المبحث الأول: استراتيجيات التفكيك وفضح آليات الهيمنة.
79	المبحث الثاني: من نقد الهيمنة إلى إمكان التغيير.
84	المبحث الثالث: نحو وعي لغوي مقاوم للهيمنة الرمزية.
90	الخاتمة



لقد شغل التساؤل حول موضوع اللغة فكر الإنسان منذ بدايات التفكير الفلسفي الأولى، بوصفها الأداة التي تترجم الوعي وبها تتواصل المجتمعات والأفراد ، والوسيط الذي ينتظم من خلاله إدراك الإنسان لذاته وللعالم من حوله. وقد ظل السؤال عن طبيعة اللغة والعلاقة بين اللفظ والمعنى وعن قدرة الكلمات على تمثيل الواقع أو تشكيله، حاضراً في قلب التأمل الفلسفي متخذاً صيغاً مختلفة باختلاف العصور والمناهج. غير أن التحولات التي شهدتها الفكر الفلسفي المعاصر قد نقلت اللغة من موقع الأداة التابعة للفكر أو الواقع، إلى موقع البنية المؤسسة للمعنى والتي تحدد شروط إمكانه. وفي هذا التحول ظهر أفق جديد للتفكير في اللغة، من حيث هي ممارسة اجتماعية وثقافية تُنتج الرؤى وعلاقات القوة داخل المجتمع.

وقد جاء اختياري لهذا الموضوع انطلاقاً من دافع ذاتي مرتبط بمتابعتي اليومية منذ أكتوبر 2023 للخطابات المتداولة في الفضاء الإعلامي والرقمي وما يقابلها من تباين واضح بين خطابات بعض الجهات المهيمنة والواقع المعاش، وهو ما أثار لدي تساؤلات حول طبيعة اللغة وحدودها وإمكانية تحولها من وسيلة للتعبير والتواصل إلى سلاح يستغل ضدنا لتوجيه وعينا وتشكيل تصوراتنا حول الواقع.

أما من الناحية الموضوعية فتبرز أهمية هذا الموضوع في كون الخطاب المعاصر قد أصبح بالفعل عنصراً فاعلاً في بناء الرأي العام وتحريكه والتأثير في الوعي الجمعي في ظل تدفق معلوماتي كثيف وتعدد مصادر التوجيه. كما أن الدراسات التي تناولت اللغة من زاوية الهيمنة الرمزية ما تزال حسب اطلاعي محدودة نسبياً، مما يجعل هذا العمل محاولة للمساهمة في هذا الحقل النقدي.

وفي هذا السياق، قمت في هذا البحث تناول إشكالية العلاقة بين اللغة والهيمنة الرمزية، من خلال مسار تحليلي نقدي يبدأ بتتبع التطور الفلسفي لمفهوم اللغة، مروراً بتحليل الآليات التي يوظف بها الخطاب المعاصر لانتاج الهيمنة وتكريسها، ثم يصل إلى

مقدمة

بحث إمكانيات تفكيك هذه الهيمنة وبناء وعي لغوي نقدي بديل، وتتمثل الإشكالية المركزية التي توجه هذا العمل في السؤال التالي:

إلى أي مدى تعد اللغة فضاء لإنتاج الهيمنة الرمزية داخل الخطاب المعاصر؟ وما إمكانيات تفكيك هذه البنية اللغوية وإعادة تأسيسها، بما يفتح أفقا تحرريا للذات والوعي؟.

الفصل الأول:

تطور مفهوم اللغة وعلاقته بالهيمنة الرمزية.

تمهيد:

نظراً لما تتطوي عليه من أبعاد معرفية ودلالية معقدة، فقد شغل مفهوم اللغة العديد من الفلاسفة على مر العصور، إذ لم تعد تُختزل في كونها أداة للتواصل فحسب، بل أضحت بنية حاملة للمعنى ومؤثرة في تشكيل الوعي. ومن هذا المنطلق، يقتضي تناول هذا الموضوع الوقوف عند مفهوم اللغة وتحديد دلالاته، تمهيداً لفهم الأدوار التي تمارسها داخل البنية الاجتماعية والثقافية.

المبحث الأول: اللغة بين المحاكاة والتمثيل.

التعريف اللغوي للغة:

كما عرفها ابن منظور في كتابه لسان العرب، فاللغة هي اللسان، وتشتق من الفعل "لَغَا يَلْغُو" وهي فعلة من "لَغَوْتُ" أي تكلمت، وأصلها لَغَوَّ أو لَغَيَّ، وجمعها لُغَيَّ ولغات، وهي تدل على الصوت والكلام¹.

التعريف الاصطلاحي: وفي تعريفها الاصطلاحي اللغة عند جميل صليبا هي مجموع من الأصوات المفيدة التي يتخذها كل قوم للتعبير عن أغراضهم²، لكن هذا المفهوم لم يبق حصراً على الألفاظ، بل اتسع ليشمل مختلف الإشارات المعبرة عن الفكر والتواصل. وفي هذا الفصل سنتتبع التطور الفلسفي لمفهوم اللغة من العصر اليوناني وحتى القرن العشرين في الفلسفة المعاصرة.

يعود السؤال الفلسفي عن طبيعة اللغة إلى بدايات الفكر اليوناني، حيث شكّلت إشكالية العلاقة بين الاسم والمسمى أول محاولة منهجية لفهم وظيفة اللغة وعلاقتها بالواقع، وقد تجسّدت هذه المحاولة في موقفين متباينين يمكن تلمسهما بوضوح عند كل من أفلاطون وأرسطو.

في كتابه "محاورة كراتيلوس"، يعرض أفلاطون موقفين حول علاقة الاسم بالمسمى وأصل اللغة، من خلال شخصيتي كراتيلوسوهرموجينس³. حيث يرى كراتيلوس أن لكل شيء اسماً صحيحاً بالضرورة، يعكس حقيقته وجوهره، بحيث تكون العلاقة بين اللفظ

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، ص 4050.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1982م، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ص 1055.

³ أفلاطون، محاورة كراتيلوس في فلسفة اللغة، الطبعة الأولى، 1995م، تر: د عزمي طه السيد، الناشر: وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ص 91.

والمعنى علاقة مطابقةٍ وتناسباً مجرد تعاقداً بشري. فالاسم في تصور هـو تعبير داخلي عن ماهية الأشياء فاللغة تكشف عن بنية العالم دون أنتفرض عليه تسميات اعتبارية. والإنسان يسعى إلى إدراك الاسم الموافق لطبيعة الشيء ولا يخلقه من العدم ولهذا يفترض كراتيلوس أن هناك معياراً للصواب والخطأ في الأسماء: فبعضها مطابق للحقيقة، وبعضها الآخر منحرف عنها، بقدر ما يعكس أو يبتعد عن جوهر المسمى.

ويعرض أفلاطون رأي هـرموجينس، الذي يقول إن العلاقة بين الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى) ليست علاقة جوهريّة ثابتة في طبيعة الأشياء، بل هي علاقة اعتبارية تنشأ بفعل العرف الاجتماعي¹ فالإنسان لا يكتشف أسماء الأشياء كما لو كانت كامنة فيها، بل يمنحها إياها عبر التوافق الجماعي.

بمعنى آخر، لا يوجد سبب طبيعي يجعل هذا الشيء يُسمى "شجرة" مثلاً، بل لأن جماعة لغوية ما اتفقت على هذا اللفظ ليشير إلى هذا المعنى. ولو اتفقت جماعة أخرى على لفظ مختلف، لكان صحيحاً بنفس الدرجة.

أما أفلاطون فقد رفض الانحياز إلى أحد الرأيين بتطرف، بل جمع الموقفين ورأى أن الاسم ليس مجرد لفظ اعتباري للتداول بين الناس، إنما هو آلة وأداة للتعليم ونقل المعاني وتمييز طبائع الأشياء²، ما يجعل اللغة عنده وسيلة نقل للمعرفة وليست فقط أداة للتواصل، كما يرى أن وضع الأسماء الصحيحة للأشياء لا يكون متاحاً لكل فرد، إنما يقتصر ذلك على من يمتلك مهارة خاصة وهو من سماه "بالمشرع" الذي يضع لكل شيء اسمه الموافق لطبيعته، وهذا لا يكون إلا بتوجيه من الفيلسوف القادر على إدراك حقائق الأشياء³ واستعمال اللغة والأسماء بدقة ومهارة، وقد أقر أيضاً بأن العادة والاصطلاح يساهمان في

¹ أفلاطون، محاورات كراتيلوس في فلسفة اللغة، ص 92.

² المصدر نفسه ص 100.

³ المصدر نفسه، ص 101.

نقل أفكارنا والإشارة إليها وتثبيت دلالات اللفظ عند تداوله، فمع ضرورة توافق الأسماء مع مسمياتها إلى أقصى درجة ممكنة، فإنه يبقى للاتفاق الاجتماعي سلطة في تحديد صواب الأسماء¹، ومن ثم فإن اللغة عنده تتأسس على تداخل بين مقتضى الطبيعة من جهة، وسلطة الإصطلاح من جهة أخرى بحيث لا تكون العلاقة بين الاسم والمسمى طبيعية خالصة ولا اعتباطية محضة .

وإذا كان أفلاطون قد فتح باب التأمل في العلاقة بين الاسم والمسمى عبر محاورته، فإن أرسطو جاء ليمنح هذا التأمل صياغة أكثر منهجية ووضوحاً. يبدأ أرسطو تحليله من "الاسم"، فيعرفه بأنه "لفظ دال على معنى مجرد من الزمان"² وهذا التعريف ينطوي على ثلاثة أركان أساسية: الأول أن الاسم "لفظ"، أي صوت يصدر عن الإنسان، والثاني أنه "دال على معنى"، أي أنه ليس صوتاً فارغاً، بل يحمل دلالة مفهومية، والثالث أنه "مجرد من الزمان"، أي أن دلالاته ثابتة لا تتغير بتغير الزمان. فلفظ "إنسان" مثلاً يدل على ماهية الإنسان بصرف النظر عن كونه كان موجوداً في الماضي أو هو موجود الآن أو سيكون في المستقبل. وهذا التجريد من الزمان هو ما يجعل الاسم صالحاً لأن يكون موضوعاً للأحكام أو محمولاً فيها.

أما الصنف الثاني من الوحدات اللغوية الأساسية فهو "الكلمة" أو "الفعل"، وهو كما يشرح ابن رشد: "لفظ دال على معنى وزمان ذلك المعنى الذي يدل عليه"³.

فالفعل يختلف عن الاسم في أنه يجمع بين الدلالة على معنى ما (وهي المادة) والدلالة على الزمن الذي يقع فيه هذا المعنى (وهي الصيغة). فقولنا "كتب" يدل على فعل الكتابة ويدل في الوقت نفسه على أن هذا الفعل وقع في الماضي، وقولنا "يكتب" يدل على الفعل

¹المصدر نفسه، ص198.

²أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق وتعليق: د محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1978، ص18.

³المرجع نفسه، ص27.

نفسه لكنه يضيف دلالة على الزمن الحاضر أو المستقبل. وبهذا، يكون الفعل هو العنصر الذي يُدخل البعد الزمني في اللغة، وهو الذي يجعل القول قابلاً لأن يكون حكماً على واقع متغير.

وبتألف هاتين الوحدتين الأساسيتين (الأسماء والأفعال)، يتشكل القول، وهو كما يعرفه ابن رشد في تلخيصه: "لفظ دال، الواحد من أجزائه الأولى يدل منفرداً على جهة الفهم والتصور، لا على جهة الإيجاب أو السلب"¹.

ومعنى هذا أن القول يتألف من أجزاء (وهي الأسماء والأفعال)، وكل جزء من هذه الأجزاء إذا أخذ منفرداً فإنه يدل على معنى مفرد يمكن للعقل أن يتصوره ويفهمه، لكنه لا يحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب. أما القول في مجموعه، حين تنتظم أجزاؤه في تركيب نحوي مخصوص، فإنه يصبح قابلاً للحكم عليه بأنه صادق (إذا طابق الواقع) أو كاذب (إذا خالف الواقع).

وهكذا يتضح أن التصور الكلاسيكي للغة، سواء في صيغته الأفلاطونية أو الأرسطية، يظل أسير فكرة مركزية مفادها أن اللغة أداة تابعة لشيء خارج عنها. فاللغة عند أفلاطون تسعى إلى محاكاة جوهر الأشياء، وإن أقرت بدور للعرف والاصطلاح. وعند أرسطو، هي نظام تركيب من الأسماء والأفعال والأقوال، تعبر عما في النفس، وما في النفس يحاكي الواقع. وفي الحالين، لم تُمنح اللغة سلطة مستقلة في إنتاج المعنى أو توجيه الوعي، بل ظلت مرآة تعكس واقعاً سابقاً لها. وهذا ما سيتغير تدريجياً مع التحولات التي ستطرأ على مفهوم اللغة في الفكر الوسيط بشقيه المسيحي والإسلامي كما سنتناوله، حيث تبرز إشكالية اللفظ والمعنى في سياق جديد، هو سياق النص المقدس والوحي الإلهي، فالسؤال عن طبيعة اللغة لم يعد سؤالاً معرفياً خالصاً كما كان عند أفلاطون وأرسطو، بل أصبح سؤالاً لاهوتياً وأصولياً يتصل بفهم كلام الله وعلاقته بالعقل البشري. وسنتناول

¹ أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، نفسه، ص40.

نموذجين بارزين يمثلان هذا التحول: الأول من الفلسفة المسيحية متمثلاً في القديس أوغسطين (430-354م)، أحد أبرز آباء الكنيسة اللاتينية وأكثرهم تأثيراً في تشكيل الفكر المسيحي الوسيط، وقد تميز فكره بامتزاج فريد بين التراث الفلسفي اليوناني، خصوصاً الفكر الأفلاطوني، وأصول العقيدة المسيحية. وإلى جانب اهتماماته اللاهوتية العميقة، مما جعله مؤسساً لنظام لاهوتي وفلسفي متكامل. وقد خصّص أوغسطين جزءاً مهماً من تأملاته لمسألة اللغة والعلامات .

والثاني من التراث العربي الإسلامي متمثلاً في ابن جني (ت 392هـ)، وهو الملقب "بفيلسوف النحو" وأحد أئمة اللغة العربية وأبرزهم في علوم اللغة كلها صوتاً، ونحواً، وصرفاً ودلالة. وقد تميز ابن جني عن معاصريه بنزعه العقلية التأملية، حيث لم يكتف بجمع القواعد، بل سعى إلى استنباط المبادئ والأصول من الجزئيات اللغوية، متأثراً بمناهج المتكلمين والأصوليين، وقد تجلت عبقريته في قدرته على الغوص في أسرار اللغة وعلل ألفاظها وتراكيبها، وألف كتباً ظلت مراجع أساسية إلى اليوم.

يُعد القديس أوغسطين من أوائل المفكرين الذين تناولوا قضية اللغة من منظور معرفي، أي من زاوية علاقتها بالمعلم والتعلم. ولم يقدم أوغسطين آراءه في هذه القضية بشكل مبعثر، بل خصص لها حواراً فلسفياً مستقلاً أسماه (المعلم De Magistro). في هذا الحوار، الذي يجريه مع ابنه أدوداتوس، يحاول أوغسطين الإجابة عن سؤال جوهري: هل يمكن للكلمات أن تعلّم حقاً؟ أي هل اللغة البشرية قادرة بذاتها على نقل المعرفة من شخص إلى آخر؟

يبدأ أوغسطين حوارَه بتأسيس مفاده أن الكلمات ليست سوى علامات (signa) ، أي أنها أصوات تدل على أشياء . فكلمة "حجر" مثلاً ليست هي الحجر، بل علامة صوتية تحيل

إليه. فوصل إلى قوله إن "الكلمات هي علامات"¹. لكن هذا التعريف يحيله سريعاً إلى إشكالية مفادها أنه إذا كانت الكلمة علامة، فيجب أن تدل على شيء موجود. فماذا عن كلمة "لا شيء" (nihil)؟ إنها لا تدل على شيء، فكيف يمكن اعتبارها علامة؟ يحاول أوغسطين حل هذه المعضلة باقتراح أن "لا شيء" يدل على حالة ذهنية – حالة العقل الذي يكتشف أن موضوع بحثه غير موجود². وهذا يعني أن بعض الكلمات لا تدل على أشياء خارجية، بل على حالاتنا الداخلية.

وبعد أن وافق على أن الكلمات علامات، يتساءل أوغسطين: لأي غرض نستخدم هذه العلامات؟ ويحدد غرضين أساسيين: التعليم والتذكير³، فإما أننا نستخدم الكلمات لتعليم الآخرين شيئاً لا يعرفونه، أو لتذكيرهم (أو تذكير أنفسنا) بشيء كان معروفاً ثم تم نسيانه. وحتى في حالة طرح الأسئلة، يرى أوغسطين أن السائل يُعلم المجيب بما يريد معرفته، فالسؤال يحمل داخله عملية تعليمية. لكنه يستثني حالة الصلاة، فيرفض فكرة أن الإنسان يعلم الله أو يذكره بكلماته. فالله لا يحتاج إلى إعلام، والصلاة الحقيقية تحدث في ما سماه "الإنسان الباطن" – أعماق النفس – والكلمات فيها ليست لله، بل للمصلي نفسه، لتذكيره وإيقاظ انتباهه⁴.

ويرفض أوغسطين إمكانية التعليم بالكلمات. وحجته في هذا أنه إذا كنت أعرف معنى كلمة ما، فهذه الكلمة لا تعلمني شيئاً جديداً؛ لأن المعنى موجود بالفعل في ذهني. وإذا كنت لا أعرف معنى الكلمة، فهي أيضاً لا تعلمني شيئاً؛ لأنني لا أستطيع ربط الصوت بأي معنى. في كلتا الحالتين، الكلمة وحدها لا تعلم. يؤكد أوغسطين ذلك بقوله: "نحن لا نتعلم شيئاً بواسطة هذه العلامات التي نسميها كلمات" فالكلمة لا تصبح ذات معنى إلا بعد

¹Burleigh, J. H. (ed.). Augustine: Earlier Writings, The Library of Christian Classics. Westminster Press, 1953, page 71.

²Burleigh J. H., Augustine Earlier witing, (ed.), p72.

³.Ibid, p.69.

⁴Ibid, p 70.

معرفة الشيء الذي تدل عليه. فمعرفة الشيء تسبق معرفة اسمه، والعلامة تتعلم من معرفة الشيء وليس العكس¹.

ومن خلال تساؤله إذا كانت الكلمات لا تعلم، فكيف نفسر أننا نتعلم من الكتب والقصص التاريخية؟ يميز أوغسطين هنا بين مفهومين أساسيين: الإيمان والمعرفة، فالمعرفة هي إدراك مباشر بالحواس أو بالعقل. أما الإيمان فهو تصديق خبر دون إدراك مباشر. عندما نقرأ قصص الأسفار، فإننا نؤمن بها، ولا نعرفها. بل الذي نعرفه هو معاني الكلمات (مثل النار والملك والفتيان، مثل قصة الفتيان الثلاثة في سفر دانيال) أما الحدث نفسه فنؤمن به فقط. وهذا يقود أوغسطين إلى التمييز بين "ما أعرفه" و"ما أؤمن به": "ما أعرفه أؤمن به أيضاً، لكنني لا أعرف كل شيء أؤمن به"².

كما يميز أيضاً بين مستويين من المعرفة المعرفة الحسية (التي تأتي عن طريق الحواس) والمعرفة العقلية (التي تأتي عن طريق العقل مباشرة). فالمعرفة الحسية تتعلق بالأشياء المادية، وتنقسم بدورها إلى قسمين: أشياء حاضرة نراها مباشرة (كالشمس والقمر)، وأشياء ماضية لا نراها الآن بل نتذكرها عبر صور مخزنة في الذاكرة. أما المعرفة العقلية فتتعلق بالحقائق الكلية، مثل أن "الحكماء أفضل من الحمقى". هذه الحقائق لا تعلم بالكلمات، بل يدركها العقل بنفسه. فالكلمات هنا مجرد تنبيه، وليست نقلاً للمعرفة³.

وفي أي حال من الأحوال، الكلمات لا تعلم شيئاً. فالسامع عندما يسمع كلمات المعلم، يكون في إحدى ثلاث حالات: إما أن يعلم أن ما يقوله المعلم صحيح، وهنا يتذكر فقط ما يعرفه بالفعل؛ وإما أن يعلم أنه خطأ فيرفضه؛ وإما ألا يعلم فيصدق (إيماناً) أو يشك فيه⁴. في جميع هذه الأحوال، لم يتعلم السامع شيئاً جديداً من الكلمات ذاتها. والذي يعلم حقاً هو

¹Ibid, p 93-95.

²Burleigh J. H, Augustine Earlier witing, (ed.),, p.95

³Ibid, p.96

⁴Ibid, p.97

"المعلم الداخلي" الذي ينير العقل من الداخل. وهكذا يصل أوغسطين إلى نتیجته بأن الكلمات وحدها لا تُعَلِّم، والمعرفة الحقيقية مصدرها نور إلهي باطن، وليس الأصوات الخارجية.

أما في التراث العربي الإسلامي، فقد تناول ابن جني مسألة اللغة في كتابه "الخصائص" تناولاً فلسفياً دقيقاً، ولم يكتفِ بجمع القواعد النحوية والصرفية فقط وإنما سعى إلى استنباط المبادئ والأصول التي تحكم الظاهرة اللغوية في كليتها. ويبدأ ابن جني معالجته بتعريف اللغة، فيخصص لها "باب القول في اللغة وماهي"، ويعرّفها تعريفاً وظيفياً تواصلياً خالصاً بقوله: "أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"¹ وهذا التعريف، في حقيقته، يضع اللغة في إطارها الاجتماعي بوصفها أداة للتعبير والتواصل بين أفراد الجماعة الواحدة، ويجعلها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحاجات البشر وأغراضهم، مما يوحي بأنها نتاج الحياة الاجتماعية وليست معطى متعالٍ عنها. ثم ينتقل ابن جني إلى بحث مسألة أصل اللغة، فيخصص لها "باب القول على أصل اللغة: أمّا ماضية هي أم الإلهام"، ويستهل هذا الباب بتقرير رأي الجمهور من أهل النظر، فيذكر أن أكثرهم يذهب إلى أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح²، لا وحي وتوقيف.

ويقوم هذا الرأي على فكرة أن اللغة نشأت من حاجة بشرية محضة، حيث يجتمع الحكماء فيحتاجوا إلى الإبانة والتعبير عن الأشياء، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عُرف به مسماه ليسهل تمييزه عن غيره³، وليستغنى بذكره عن إحضاره. ويوضح ابن جني آلية هذا الوضع الأول، فيذكر أنهم كانوا يشيرون إلى الشيء وينطقون باسمه، فإذا تكرر ذلك ارتبط اللفظ بالمعنى في أذهان الجماعة. وهو يرى أن هذه العملية ممكنة

¹ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، دار الحديث، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ص15.

² أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص ص19.

³ المرجع نفسه، ص20.

بغض النظر عن اللغة التي بدأت بها، بل إنه يستشهد بما نشاهده في الحياة اليومية من اختراعات الصناعات والآلات صنائعهم من الأسماء. غير أنه لا يغفل المذهب الآخر الذي يقول بأن اللغة توفيق من الله سبحانه وتعالى. فهو ينقل رأي أستاذه أبي علي الفارسي الذي كان يقول بأن اللغة من عند الله، ويحتج بالآية الكريمة: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}، إلا أن ابن جني يمارس هنا نقداً فلسفياً دقيقاً، فيرى أن هذه الآية لا تقطع بأن اللغة تعليم إلهي مباشر، إذ يجوز أن يكون تأويلها أن الله أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة¹. وبهذا التأويل، فإنه يحيل المسألة من كونها تلقينا مباشرا للألفاظ كما يقول معلمه، إلى القول بأن الله منح الإنسان ملكة الوضع والاصطلاح، مما يبقى على البعد الإلهي من حيث إن هذه الملكة العقلية هبة من الله، ولكنه يعترف في الوقت نفسه بدور الفعل البشري في وضع اللغة وتطويرها .

وحجته في ذلك أن القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء، لأن المواضعة لا بد معها من إيماء أو إشارة بالجراحة، والله سبحانه منزّه عن الجوارح².

ويورد ابن جني في هذا الباب مذهباً ثالثاً يرى أن أصل اللغة إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوي الرياح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وغيرها. ويعلن قبوله له صراحة بقوله إنه وجه صالح ومذهب متقبل، حيث يرى في محاكاة الطبيعة تفسيراً معقولاً لنشأة بعض الألفاظ على الأقل.

إن الموقف الفلسفي الحقيقي لابن جني يتجلى في رفضه الجزم القاطع في مسألة لا يملك فيها دليلاً عقلياً حاسماً. فهو يعترف بأن عقله يتجاوز المذهبين: فمن جهة، تأمله لحكمة اللغة العربية ودقتها، وما يراه فيها من الحكمة والإرهاق والرقّة مما يملك على جانب

¹المرجع نفسه ص19.

²أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص ص21.

الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، مضافاً إليه وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله، كل ذلك يدفعه إلى القول بالتوفيق الإلهي. ومن جهة أخرى، لا يمكنه إنكار إمكانية أن يكون الله قد خلق أقواماً قبلنا ألطف منا أذهاناً وأسرع خواطر هم الذين وضعوا هذه اللغة¹. وهو بذلك يرفض التسليم بجواب نهائي في غياب البرهان القاطع. هكذا يظل بن جني ضمن الإطار الكلاسيكي للتصور اللغوي. فسواء أكان أصل اللغة تواضعاً بشرياً ناشئاً عن حاجة اجتماعية أو محاكاة للطبيعة أو توفيقاً إلهياً بملكة العقل والوضع، فإن اللغة تبقى في جميع هذه المذاهب تابعة لشيء خارج عنها إما للحاجة الاجتماعية، وإما للنظام الطبيعي وإما للإرادة الإلهية. حيث لم تبلغ عنده بعد مرتبة البنية المستقلة التي تنتج المعنى من ذاتها أو توجه الوعي .

ف نجد أن انتقال التأمل الفلسفي للغة من الفضاء اليوناني إلى الفضاء الوسيط قد حول السؤال من علاقة اللغة بالواقع والعقل إلى السؤال عن علاقتها بالمقدس والوحي، ولكنها مع ذلك ظلت حبيسة البحث في أصل اللغة ووظيفتها لا في قدرتها على إنتاج المعنى، وهذا الحصر هو ما ستبدأ الفلسفة الحديثة في تجاوزه، وهو ما ستظهر ملامحه مع ديكارت وجون لوك في بدايات القرن السابع عشر .

يُعد رينيه ديكارت (1596-1650م) أحد أبرز فلاسفة العصر الحديث والذي لقب بأبي الفلسفة الحديثة ليس فقط لأنه وضع العقل كمرجع وحيد للحقيقة من خلال الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" إنما بتشكيله لرؤية حولت النظر إلى اللغة في عصره، فبينما كانت في العصور الوسطى تُعرف كأداة "منطقية" مرتبطة بتفسير النصوص المقدسة أو محاكاة الواقع الخارجي، نقلها ديكارت لتصبح "مرآة للعقل" ودليلاً على حريته. وجعل من القدرة اللغوية جوهر الفرق للتمييز بين الكائن العاقل والآلة الصماء، وهذا الفرق عنده لا يكمن في القدرة على إصدار الأصوات بل في القصدية والإبداع، فبينما يمكننا تصميم آلة أو

¹المرجع نفسه، ص22.

تدريب حيوان مثل الببغاء على ترديد كلمات محددة كاستجابة آلية لمؤثر خارجي، إلا أن هذه الكائنات تظل عاجزة عن توليد لغة تتناسب مع سياقات جديدة ومتغيرة، فالآلة مهما بلغت دقتها تعمل وفق نظام ميكانيكي مغلق، في حين أن الإنسان يمتلك قدرة فريدة على ترتيب الكلمات في تراكيب لا نهائية تعبر عن أفكاره بحرية تامة ويقول في ذلك: "أن هذه الآلات لن تقدر مطلقاً على أن تستعمل الكلمات أو أي إشارات أخرى تؤلفها كما نفعل نحن لنصرح بأفكارنا للآخرين"¹. وعلى الرغم من أن ديكارت لم يخصص كتاباً مستقلاً لفلسفة اللغة، ولم يفرد لها باباً خاصاً ضمن مؤلفاته الكبرى، إلا أن تأمله في طبيعة العقل وعلاقته بالجسد قاده إلى اتخاذ موقف واضح من اللغة ووظيفتها. ففي الجزء الخامس من كتابه "مقال في المنهج" وفي معرض حديثه عن الفروق الجوهرية التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات والآلات، يقدم ديكارت ما يمكن تسميته بـ "اختبار اللغة (Language Test)"، جاعلاً من القدرة على استعمال الكلام العلامة الفارقة والوحيدة على وجود "النفس العاقلة". إذ يلاحظ ديكارت أنه يمكننا أن نتصور وجود آلات أو حيوانات معقدة التركيب لدرجة أنها تستطيع أن تصدر أصواتاً، بل وأن تنطق ببعض الكلمات استجابة لمؤثرات خارجية محددة² وإن بعض الطيور، كالببغاء، قادرة على محاكاة أصوات البشر وترديد كلمات كاملة. غير أنه يرفض اعتبار هذا السلوك "كلاماً حقيقياً" أو دليلاً على وجود فكر. فالفارق الحقيقي في نظره، يكمن في أن الإنسان قادر على "أن يُرتب الكلام بطرق مختلفة" للرد على كل ما يقال في حضرته، والتعبير عن أفكاره الخاصة في سياقات جديدة لم يسبق له أن تدرب عليها. هذه القدرة على التأليف الحر والخلق للعلامات اللغوية، بحيث تتجاوز مجرد الاستجابة الآلية لمثير معين، هي ما يفتقر إليه الحيوان والآلة افتقاراً

¹ رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة 1985، ص 261.

² رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص 260.

تماماً. وحتى البشر المحرومون من حاستي السمع والنطق، كالصم البكم، يخترعون تلقائياً لغات إشارة للتواصل فيما بينهم والتعبير عن أفكارهم مما يثبت أن هذه المَلَكَة ليست مرتبطة بعضو مادي معين، بل هي متجذرة في جوهر العقل البشري نفسه¹.

وهكذا، يتضح في تصور ديكارت أن اللغة ليست مجرد وظيفة بيولوجية أو استجابة آلية ميكانيكية، بل هي تجلٍ خارجي للنفس الغير المادية، لكن هذا لا يغير من كونها أداة تابعة من حيث هي دالة على النفس وعلى وجود العقل وليست هي النفس ذاتها، وهي دالة على العقل ومترجمة للفكر لكنها ليست مشاركة في جوهره ولا تنتج معانيه، فالفكر عنده سابق للغة مرتبة ووجودا واللغة وعاء خارجي لترجمته ونقله.

أما جون لوك (1632-1704م) فإنه ينطلق من الوظيفة الاجتماعية للغة حيث يرى أن الله خلق الإنسان "مخلوقاً اجتماعياً" (a sociable Creature)، "وجعل اللغة "الأداة العظمى والرابطة المشتركة للمجتمع"² ويميز لوك مثل ديكارت بين الصوت المجرد واللغة الحقيقية، فالبيغاوات قد تنطق أصواتاً تحاكي الكلمات لكنها تفتقر إلى جوهر اللغة، وهو أن تكون الأصوات علامات على تصورات داخلية وإشارات للفكر داخل الذهن، فاللغة الحقيقية هي أصوات محملة بقصد دلالي يحيل إلى أفكار في ذهن المتكلم، بقصد جعلها معروفة للآخرين ونقلها من ذهن إلى آخر .

يذهب لوك إلى تحليل طبيعة العلاقة بين اللفظ والفكرة تحليلاً يكشف عن اعتبارية جذرية في قلب اللغة. فهو يرفض أي رابطة طبيعية بين صوت معين وفكرة معينة، ويؤكد أن العلاقة بينهما هي نتاج "فرض إرادي" حيث يُجعل اللفظ "اعتباطاً" علامة على فكرة معينة. ولو كانت العلاقة طبيعية، لكانت لغة البشر كلهم واحدة³، لكن اختلاف اللغات يثبت

¹المصدر نفسه، ص 261.

²John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, 15th ed, Vol. II (London, 1753), Book III, page 21.

³John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, P. 25

اعتباطية هذه العلاقة. وهنا تكمن أطروحة لوك الكلمات، في دلالتها الأولية أو المباشرة، لا تمثل شيئاً سوى الأفكار في ذهن مستخدمها. هذه العبارة تعني أن الكلمة لا تحيل إلى "الشيء" في العالم الخارجي، بل إلى "الفكرة" الذهنية الخاصة التي كونها المتكلم عن هذا الشيء والنتيجة هي أن المعنى يصبح حبيس الذات. فكل متكلم يبني أفكاره عن العالم انطلاقاً من خبرته الحسية الخاصة، ثم يمنح هذه الأفكار أسماءً. لكنه لا يملك أي وسيلة للتأكد من أن هذه الأسماء تحيل إلى الأفكار نفسها في أذهان الآخرين. ويقدم لوك مثلاً يكشف عن عمق هذه المشكلة: طفل يسمع كلمة ذهب (Gold)، لكنه لم يلاحظ من المعدن إلا اللون الأصفر اللامع البراق إذن فإن فكرة "الذهب" في ذهن هذا الطفل هي فكرة بسيطة: لون أصفر لامع¹. لذلك، هو يطلق كلمة "ذهب" على أي شيء أصفر لامع، حتى ريش الطاووس. وشخص آخر، أكثر خبرة، يضيف إلى فكرته خاصية "الوزن الكبير". وثالث يضيف "قابلية الذوبان" ورابع يضيف "قابلية الطرق"، كل من هؤلاء يستخدم بالتساوي كلمة "ذهب" للتعبير عن فكرته هو، ولا يمكنه أن يجعلها علامة على أفكار مركبة لدى الآخرين لا يمتلكها، يعني أن اللفظ واحد، لكن المعنى متعدد ومتباين. فعندما يقول الطفل "ذهب"، ويقول الصائغ "ذهب"، فإنهما يستخدمان الكلمة نفسها، لكنهما يحيلان إلى أفكار مختلفة تماماً في ذهني كل منهما.

اللغة هنا لا توحد بين الذوات، بل تحتجز كل ذات داخل أفكارها الخاصة. وهذا هو المستوى الأول من تشويه اللغة للفكر حيث لا تنقل اللغة الفكر كما هو بل تنقل نسخة منه، تختلف باختلاف المتكلمين ويدرك لوك أن البشر، في ممارستهم الفعلية للغة، لا يقفون عادة لفحص ما إذا كانت أفكارهم متطابقة مع أفكار الآخرين. بل إنهم يفترضون افتراضين "سريين" أن كلماتهم هي علامات على الأفكار نفسها في أذهان الآخرين؛ والثاني، أن كلماتهم تحيل إلى "حقيقة الأشياء" كما هي في الواقع، وهنا يميز لوك بين

¹Ibid., p..24

نوعين من التواصل: "استخدام مدني (Civil Use) "يصلح للحديث في شؤون الحياة اليومية، ويتسامح مع قدر كبير من عدم الدقة؛ واستخدام فلسفي (Philosophical Use)¹ يهدف إلى "نقل التصورات الدقيقة عن الأشياء" والتعبير عن "حقائق يقينية لا شك فيها". وهذا الاستخدام الفلسفي هو الذي يهدف إلى "نقل التصورات الدقيقة عن الأشياء" والتعبير عن "حقائق يقينية لا شك فيها". وهذا الإستعمال الفلسفي هو الذي يكشف عيوب اللغة لأنه يتطلب دقة لا تستطيع بطبيعتها، أن تبلغها في الواقع.

وهنا يشير جون لوك إلى مشكلة عيوب اللغة إذ يقول: "من السهل أن ندرك كم من العيب في اللغة، وكيف أن طبيعة الكلمات ذاتها تجعل من شبه المحتوم أن يكون الكثير منها مشكوكاً فيه وغير مؤكد في دلالاته"²، أي أن العيب في اللغة هو عيب بنيوي نابع من طبيعة الكلمات ذاتها بوصفها علامات اعتباطية، مما يجعل غموض الدلالة والالتباس قدراً محتوماً في التواصل البشري.

وهكذا يكتمل تحليل لوك لأزمة اللغة التي يراها عاجزة عن نقل المعرفة بدقة، لأن الأفكار التي تحاول نقلها هي ذاتها غير دقيقة ولا هي ثابتة، وهذه النتيجة هي ما ستفتح الباب أمام السؤال عن حدود اللغة وسلطانها في الفلسفة المعاصرة.

¹John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p107

²Ibid., p.108

المبحث الثاني : المنعطف اللغوي واللغة كبنية منتجة للمعنى .

مع مطلع القرن العشرين، دخلت فلسفة اللغة مرحلة جديدة لم تكن ممكنة في العصور السابقة. حيث تحول السؤال من البحث عن أصل اللغة أو قدرتها على تمثيل الواقع، إلى السؤال عن ماذا لو كانت اللغة هي التي تؤسس الواقع أصلاً؟ وماذا لو لم تكن مجرد وسيط بين الإنسان والعالم، بل هي التي تحدد ما يمكن للإنسان أن يراه وأن يفكر فيه؟ هذا التحول العميق هو ما اصطلح عليه بـ "المنعطف اللغوي" الذي ظهر في بيئة الفلسفة التحليلية وقد صاغه "غوستاف بيرغمان" (1960) ونشره "ريتشارد رورتي" (1967) والذي يعني أن الفلسفة لم تعد تنظر إلى اللغة كأداة للوصف، وبدأت تدرسها كشرط للتفكير والمعرفة.

ولفهم عمق هذا، يجدر بنا أن ننقل نظرة على وضع الدراسات اللغوية قبل ظهور المصطلح. حيث يذكر الفيلسوف "فرديناند دي سوسير" (1857-1913م) في كتابه "دروس في الألسنية العامة" أن هذه الدراسات مرت بثلاثة أطوار: أولها طور "النحو" الذي بدأ مع اليونانيين، وكان مبحثاً تقعيدياً غايته وضع قواعد للتمييز بين الصحيح والخطأ في الكلام. وثانيها طور "الفيلولوجيا" الذي كان همه ضبط النصوص القديمة وتأويلها¹. أما الطور الثالث، وهو الأهم لفهم تكوين سوسير، فهو طور "النحو المقارن" الذي انطلق مع اكتشاف اللغة السنسكريتية وما أظهرته من قرابة بين اللغات الهندية والأوروبية، مما دفع الدارسين إلى محاولة إعادة بناء "لغة أم" مفقودة². لكن هذا المنهج، رغم علميته، ظل أسيراً للماضي، مهتماً بتاريخ الكلمات وتطورها، دون أن يطرح سؤالاً عن طبيعة اللغة

¹ فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية للكتاب. ص17.

² المرجع نفسه، ص18.

نفسها وكيفية اشتغالها. في هذا السياق، تلقى سوسير تكوينه، ومنه انطلق ليؤسس قطيعة معرفية معه.

كان سوسير عالماً لسانيات تلقى تكوينه في الحقل التاريخي المقارن الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، غير أن تأمله في طبيعة اللغة قاده إلى قطيعة معرفية مع هذا التراث، وإلى تأسيس علم جديد هو "اللسانيات البنوية". فبدلاً من السؤال الذي شغل أساتذته: كيف تطورت اللغات عبر الزمن؟ طرح سوسير سؤالاً مختلفاً تماماً: ما الذي يجعل اللغة ممكنة أصلاً؟ وما طبيعة النظام الذي يحكمها؟

ينطلق سوسير من تعريف العلامة اللغوية بوصفها وحدة مزدوجة تجمع بين الدال (وهو الصورة السمعية للفظ) والمدلول (وهو المفهوم الذهني الذي يشير إليه هذا اللفظ)¹، ثم يرسى مبدأه الأول والأساسي اعتباطية الدليل اللغوي. فالرابطة التي تجمع الدال بالمدلول، كما يؤكد، ليست طبيعية ولا داخلية، بل هي رابطة اعتباطية، بمعنى أنها ناتجة عن التواضع والعرف الاجتماعي، لا عن أي ضرورة طبيعية. ويوضح ذلك بقوله: "قالمدلول [...] 'أخت' ليس له أي رابط داخلي مع الأصوات التي تقوم له دالاً [...] وقد يمثله أي دال آخر [...] واختلاف اللغات يؤيد ذلك"².

كما يحرص على توضيح أن كلمة "اعتباطي" تعني أن الدال "غير مبرر أي أنه اعتباطي بالنسبة إلى المدلول وليس له به أي رابط طبيعي موجود في الواقع"³ كما أنه يدحض الاعتراضات التي قد توجه إلى هذا المبدأ، كالأستشهاد بالكلمات المحاكية للأصوات أو صيغ التعجب، فيؤكد أن "قيمتها قيمة ثانوية في اللغة" ولا تشكل استثناءً حقيقياً من مبدأ الاعتباطية.

¹فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص111 ————— 112.

²المصدر نفسه، ص113.

³المصدر نفسه، ص113.

كما يوضح أيضا عن هذه الاعتبارية أن الدال مفروض على الجماعة اللغوية فرضاً، ولا يملك الفرد ولا الجماعة حرية تغييره. وهذا يعني أن اللغة ليست عقداً بسيطاً بين الأفراد، بل هي قانون اجتماعي يفرض من الخارج¹. ويذهب سوسير في تحليله لطبيعة اللغة، إلى أنها دائماً إرث موروث عن العصور السابقة. وأن مسألة أصل اللغة ليست ذات أهمية كما نتصورها عادة بل إنها مسألة لا تستحق الطرح أصلاً². فالموضوع الحقيقي الوحيد لعلم اللسانيات هو دراسة اللغة كما هي قائمة بالفعل، وليس البحث عن أصولها الغابرة.

ويصل تحليله لثبات اللغة إلى التأكيد على أن اللغة هي المؤسسة الاجتماعية الأشد صموداً في وجه التغيير. فهي، بخلاف القوانين والطقوس والمؤسسات الأخرى التي لا يشارك فيها إلا عدد محدود من الناس فيأوقات محددة، بل يستعملها كل فرد في المجتمع طوال الوقت. وهذه المشاركة الجماعية الدائمة تجعل اللغة تلتحم بحياة المجموعة، وتجعل منها عاملاً قوياً من عوامل المحافظة³ ويكشف سوسير عن التناقض الجوهرى الذي يحكم اللغة فهي من جهة ما اعتبارية، لا تخضع لأي ضرورة طبيعية، مما يمنحها "حرية اختيار" نظرية؛ لكنها من جهة أخرى إرث تاريخي، يفرضه الماضي على الحاضر، ويلغى تلك الحرية. وما دامت اللغة لا تخضع لأي قانون آخر غير "اتباع الموروث"، فإن سلطة الماضي تصبح هي القانون الوحيد⁴.

ويتوج سوسير تحليله بتأسيس منهج اللسانيات البنيوية. برأيه أن اللغة "نظام من القيم المحضة التي لا يحدد حقيقتها شيء باستثناء الوضع الذي تكون عليه عناصر ذلك النظام في زمن معين وعلى هذا الأساس، يرى دي سوسير مبدأه عن التمييز بين "الألسنية المتزامنة" التي تدرس اللغة كحالة ثابتة و"الألسنية التطورية" التي تدرس تغيرها عبر

¹فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص 116

²المصدر نفسه، ص 120.

³المصدر نفسه، ص 119

⁴المصدر نفسه، ص 120.

الزمن. ويضرب مثلاً شهيراً لتوضيح هذا التمييز (فكما أنه يكون من قبيل العبث أن تحاول رسم منظر جامع لسلسلة جبال الآلب بالتقاطه وأنت تنظر إليها في نفس الوقت من قمم متعددة من جبال الجورا[...]) فكذلك الأمر بالنسبة إلى اللغة فأنت لا تستطيع وصفها ولا ضبط قواعد استعمالها إلا إذا قصرت نظرك على حالة معينة من حالاتها¹). أما قطيعة دي سوسير المعرفية الحاسمة في تاريخ فلسفة اللغة فقد تمثلت في نقده كلاً من المنهج التاريخي المقارن الذي أهمل دراسة بنية اللغة الحية، والنحو التقليدي الذي اكتفى بفرض القواعد بدلاً من وصف النظام اللغوي كما هو قائم بالفعل. وبهذا، يؤسس سوسير علماً جديداً له موضوعه (اللغة كنسق) ومنهجه الخاص (الدراسة المتزامنة). ففي حين ظلت الفلسفة قبله تنظر إلى اللغة بوصفها وسيطاً بين الإنسان ومرجعاً خارجياً يمنحها معناها، يقطع سوسير هذه الصلة بشكل جذري. فاللغة عنده أصبحت نسقاً من العلامات ينتج المعنى من داخله، عبر العلاقات والاختلافات بين عناصره. وهذا التحول هو الذي سيجعل من اللغة بنية فاعلة في تشكيل المعنى.

هكذا، يكون سوسير قد وضع الأساس النظري لدراسة اللغة بوصفها نسقاً مستقلاً ينتج المعنى من داخله. لكنه بقي في نهاية المطاف، داخل حقل اللسانيات. أما الخطوة التالية فستكون نقل هذا التصور إلى حقل الفلسفة، حيث سيتحول السؤال من "كيف تعمل اللغة؟" إلى "ماذا يعني أن يسكن الإنسان في اللغة؟". وهذا بالضبط ما سينجزه مارتن هايدغر.

وإذا كان سوسير قد أسس للسانيات البنيوية وجعل من اللغة نسقاً مستقلاً ينتج المعنى من داخله، فإن مارتن هايدغر (1889-1976م) ينقل المسألة من حقل اللسانيات إلى قلب الفلسفة الأنطولوجية. فلم يعد السؤال عنده: كيف تشتغل اللغة؟ بل: ما علاقة اللغة بالوجود نفسه؟ وما موقع الإنسان من هذه العلاقة؟ وفي إجابته عن هذه الأسئلة، يقدم هايدغر تصوراً جذرياً يختلف عن كل ما سبقه: اللغة ليست أداة للتواصل، بل هي "مسكن الوجود"

¹فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة ص.129.

الذي يسكنه الإنسان، والأفق الذي تتكشف فيه الحقيقة¹؛ ويرى أن مهمتها الأساسية هي "إنارة الوجود". ولكي نفهم هذه العبارة، يجب أن نعرف أن هايدغر لا ينظر إلى "الحقيقة" على أنها تطابق الكلام مع الواقع، الحقيقة عنده هي "اللاتحجب" أو اللامخفي أي خروج الشيء من الخفاء إلى الظهور¹. فكما أن النور في غرفة مظلمة يجعل الأشياء مرئية هكذا هي اللغة، إنها النور الذي يجعل الأشياء مرئية للفكر أصلاً. وبدون لغة، لا توجد "رؤية" للعالم، ولا توجد حقيقة يمكن الحديث عنها.

حيث إن اللغة عند هايدغر هي المشروع الفني القبلي الذي يجعل الحقيقة نفسها ممكنة، فالحقيقة لا توجد أولاً ثم نعبر عنها باللغة، إنما اللغة هي التي ترسم الإطار الذي يمكن للحقيقة أن تظهر فيه.² وعندما نقول إن اللغة هي "الإنارة"، فهذا يعني أن المعرفة الحقيقية لا تأتي من فرض الذات على الأشياء، بل من الاستسلام لتجليها. والأشياء كما يقول هايدغر، تتجلى من خلال اللغة. ولهذا يؤكد أن "الكلام هو مأوى الوجود"³. فكما أن البيت هو الفضاء الذي نوجد فيه، كذلك اللغة هي الفضاء الذي توجد فيه الحقيقة وتتكشف للإنسان.

ويترتب على هذا التصور أن لإنسان لم يعد مركز المعنى. حيث كان الإنسان في الفلسفة التقليدية هو الذي يفكر ثم يستخدم اللغة للتعبير عن أفكاره. أما عند هايدغر، فالعلاقة تنعكس إذ أن الوجود هو الذي يتجلى للإنسان من خلال اللغة. فاللغة تسبق الفكر الفردي. ونحن لا نختراعها، بل هي التي تمنحنا إمكانية التفكير. ولهذا ينتقد هايدغر النظرة الأداتية للغة.

¹ إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر - الجزائر العاصمة، 2008م، ص 63.

² المرجع نفسه ص 66.

³ المرجع نفسه ص 65.

أي النظر إلى اللغة كمجرد أداة للتواصل حيث أن هذا الموقف في نظره، من قبيل "ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تتعامل مع كل شيء كأداة و تنتشر سلطاتها على جميع اللغات لتشغيلها كآلة للتوصيل والإعلام. وهذا الموقف يحول اللغة إلى شيء نستخدمه ونتحكم فيه، بينما الحقيقة هي أننا "نسكن" فيها. فالإنسان ليس سيد اللغة، بل هو في علاقة أعمق معها، علاقة يسميها هايدغر "تجربة مع اللغة"¹ الدخول في هذه التجربة يعني ترك اللغة تتجه نحونا، أي أن نستمع لندائها ونسكن فيها. وهذا يقودنا إلى تعريف هايدغر للإنسان: "الإنسان لا يكون إلا بالقدر الذي يشير ويسمي هذا الذي ينسحب. أي أن إنسانية الإنسان تتوقف على قدرته على التسمية وعلى استخدام اللغة التي ينكشف بها الوجود"² كما يرى هايدغر أن الوجود لا ينكشف كلياً أبداً وأنهمحاط بالأسرار والألغاز ويحتفظ دائماً بأكثر مما يظهر. وبما أن اللغة هي مسكن الوجود فهي تحمل هذا الطابع المزدوج تكشف وتخفي في آن واحد. وتمنحنا وعياً بالعالم لكنها في الوقت نفسه قد تحجب عنا أبعاداً من هذا العالم، بمجرد أنها تفرض علينا طريقة معينة في التسمية والتفكير. ولهذا السبب، يحذر هايدغر من أن أي قصور في اللغة ينتج عنه قصور في الإظهار، مما قد يؤدي إلى عالم من المعاني مشوشاً وغامضاً قد يشوه ماهية الأشياء، والأخطر من ذلك كله أنه قد يشوه ماهية الوجود³.

ويلخص هايدغر موقفه حول اللغة في كتابه إنشاد المنادى بأن الكائن البشري يتكلم باستمرار حتى حين لا يتفوه بالكلمات أو ينشغل بالاستماع أو القراءة أي أن الكلام حالة وجود دائمة إذ أننا لا نكف عن كوننا كائنات لغوية حتى في صمتنا والكلام هو الأساس الذي يمكننا من التفكير أصلاً⁴.

¹ إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر، ص 66.

² المرجع نفسه، ص 64.

³ المرجع نفسه، ص 66.

⁴ المرجع نفسه، ص 70.

وإذا كان هايدغر قد نقل مسألة اللغة من اللسانيات إلى الأنطولوجيا، فإن لودفيغ فتنغشتاين (1889-1951م) يقدم تصوراً مختلفاً لا ينظر فيه إلى اللغة بوصفها نظاماً واحداً أو نسقاً ثابتاً، بل يرى أنها مجموعة من "الألعاب" المختلفة، لكل منها قواعده الخاصة. وقد تطور تصوره هذا عبر مرحلتين أساسيتين أحدثت كل منهما ثورة في الفلسفة التحليلية، حيث كان في بداياته ينظر إلى اللغة كمرآة منطقية للعالم. وفي كتابه "رسالة منطقية فلسفية"، يقدم فتنغشتاين تصوره حيث يرى أن "العالم هو جميع ما هنالك"، وأن "الفكر هو الرسم المنطقي للواقع"، وأن "القضية هي صورة للواقع"¹. فكما أن الخريطة ترسم صورة للمدينة، هكذا الجملة اللغوية ترسم صورة للواقعة التي تصفها. وبين اللغة والعالم تطابق بنيوي: فالجملة والواقعة تشتركان في "الشكل المنطقي" نفسه.

وينبني على هذا التصور أن حدود لغتي تعني حدود عالمي². فاللغة هي الأفق الذي يفهم الإنسان العالم من خلاله. ما يمكن قوله هو ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن قوله يقع خارج حدود التفكير. ومن هنا يصوغ فتنغشتاين مبدأه المعروف ما يمكن أن يقال يمكن أن يقال بوضوح، وما لا يمكننا التحدث عنه يجب علينا أن نسكت عنه³. وهذا يعني أن مجالات مثل الأخلاق والدين والجمال، وهي موضوعات كانت مركزية في الفلسفة التقليدية، تقع خارج حدود ما يمكن قوله بوضوح، وبالتالي لا يمكن الحديث عنها بشكل ذي معنى.

ويترتب على هذا التصور أن مهمة الفلسفة تنحصر في التوضيح المنطقي للأفكار. وقد أصبحت الفلسفة عند "فتنغشتاين" نشاطاً أو فاعلية هدفها تحليل اللغة وكشف سوء الاستخدام الذي يؤدي إلى المشكلات الفلسفية. فهو يعلن بصراحة أن "معظم القضايا

¹ لودفيغ فتنغشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة علمية مع تعليقات مقارنة دكتور عزمي اسلام، مراجعة وتقديم دكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968. ص 71، 63.

² المصدر نفسه، ص 71.

³ المصدر نفسه ص 163.

والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة، بل خالية من المعنى... إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا¹. فالمشكلات الفلسفية الكبرى ليست مشكلات حقيقية، بل هي ناتجة عن سوء استخدام اللغة.

وكان "فتغنشتاين" يعتقد، كما يشير زكي نجيب محمود في مقدمة ترجمته للكتاب، أنه "قد حلّ بكتابه الأول (أي رسالة...) كل مشاكل الفلسفة الكبرى وأن الأفكار التي سبقت فيه يستحيل الشك في صدقها وصحتها². فقد ظن أن تصوير اللغة للعالم بشكل منطقي دقيق هو الحل النهائي.

غير أن هذا التبرير لم يكن مقنعاً لدى الكثيرين ممن نقدوا فلسفته. وقد كانت الشرارة التي أشعلت تحوله الفكري محاضرة للرياضي بروفر³ عام 1928، الذي طرح فكرة أن اللغة هي التي توفر ظروف قيام الرياضيات، مما جعل "فتغنشتاين" يشك في أن اللغة ليست مجرد مرآة للعالم، ما جعله يعيد يعيد بناء فلسفته من جديد، وهذا التغير هو ما نلاحظه في فلسفة "فتغنشتاين" في مرحلته المتأخرة.

في كتابه المعنون تحقيقات فلسفية، يتراجع "فتغنشتاين" عن التصور الذي قدمه في الرسالة ويبدأ في بناء فلسفة جديدة تقوم على فكرة أن اللغة مجموعة من الألعاب المختلفة. وأول ما يلفت الانتباه في هذا الكتاب هو أنه يفتتحه بنقد التصور الذي يختزل وظائف اللغة في "التسمية". فهذا التصور، كما يرى، لا ينتبه إلى اختلاف أقسام الكلام، بل يركز على الأسماء فقط (طاولة، كرسي، خبز)، متجاهلاً الأفعال والصفات وباقي أقسام اللغة.

¹المصدر نفسه ص 83.

²لودفيج فتغنشتاين، رسالة منطقية فلسفية. ص 21.

³لودفيج فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د، عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى 2007، ص 14.

وفي حكمه على هذا التصور، يصفه فتغنشتاين بأنه "تمثل اللغة أكثر بدائية من لغتنا"، لأنه يتخيل اللغة وكأنها مجرد لافتات توضع على أشياء موجودة سلفاً¹.

ويوضح فتغنشتاين فكرته بمثال تخيل بناءً ومساعدته يستخدمان لغة بسيطة مكونة من ألفاظ مثل حجر وعمود. هذه اللغة تصلح لهذا السياق المحدد، لكنها لا تمثل كل ما نعينه باللغة. فكما أنه لا يمكن اختزال اللعب كله في لعبة الضامة، لا يمكن اختزال اللغة كلها في تسمية الأشياء. اللغة الحقيقية متعددة: فيها الأوامر والأسئلة والقصص والنكات. وهذا التعدد هو ما يعبر عنه "فتغنشتاين" بمصطلح ألعاب اللغة.

فيقدم تعريفه لهذا المصطلح في الفقرة السابعة، حيث يلاحظ أن تعلم اللغة لا يكون بحفظ تعريفات، بل بالممارسة: المعلم يشير إلى الشيء، والمتعلم ينطق باسمه. وهذا المشهد البسيط يكشف أن اللغة ليست مجرد ألفاظ، بل هي "الكل الذي تكونه اللغة والأعمال التي تتصوي تحتها"² فتعلم اللغة ليس تفسيراً نظرياً، بل هو "ترويض" على التفاعل. واختياره لكلمة "لعبة" ليس عابراً: فكل لعبة لها قواعدها، وتعلمها بالممارسة، ومعنى كل حركة يتحدد داخل اللعبة نفسها.

ثم ينتقل في الفقرة الثالثة والعشرين إلى تقديم أمثلة ملموسة على تعدد "ألعاب اللغة": الأمر والتصرف بمقتضى الأمر، وصف شيء ما، نقل حادثة، التكهن بحادثة، تكوين فرضية وتجربتها، تأدية دور في المسرح، فك لغز، إلقاء نكتة، ترجمة من لغة لأخرى، التماس شكر، لعن، تحية، تعبد. هذه الأمثلة تكشف أن اللغة ليست وظيفة واحدة، بل "عدد لا يحصى من أصناف الاستعمالات"³. والأهم من ذلك أن اللغة ليست مجرد ألفاظ، بل هي "شكل حياة"، أي أنها مشدودة إلى الممارسة الاجتماعية والثقافية لمجتمع ما. وهذا التعدد

¹المصدر نفسه ص 118.

²لودفيج فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ص 123-124.

³المصدر نفسه، ص 136، 138.

هو ما أغفله تصوره السابق للغة، كما يعترف هو نفسه بنقده لـ"مؤلف كتاب مصنف منطقي فلسفي".

وهكذا، ينتقل فتغنشتاين باللغة من كونها صورة للعالم إلى كونها ممارسة اجتماعية متعددة، تحكمها قواعد خاصة ، وتتعدد بتعدد السياقات.

وهكذا، يكون المنعطف اللغوي قد نقل فلسفة اللغة من سؤال التمثيل إلى سؤال الإنتاج. فلم تعد اللغة تُفهم بوصفها مرآة للواقع أو أداة للفكر، بل أصبحت تُدرس بوصفها فضاءً مستقلاً تتشكل فيه المعاني، وتتحدد فيه شروط التفكير. وهذا التحول، الذي بدأ مع سوسير وامتد عبر هايدغر وفتغنشتاين، يفتح الباب أمام سؤال جديد: إذا كانت اللغة تنتج المعنى ولا تعكسه فحسب، فهل يمكنها أن تنتج الهيمنة أيضاً؟ هذا ما سنتناوله في المبحث التالي.

المبحث الثالث: جنيا لوجيا اللغة وإرادة السلطة

إذا كان المنعطف اللغوي قد كشف عن قدرة اللغة على إنتاج المعنى، فإننا في هذا المبحث سنحلل كيف تتحول هذه القدرة إلى سلطة. حيث لم تعد اللغة نسق من العلامات أو ألعاب كلامية، إنما أضحت فضاء تتنازع فيه القوى الاجتماعية حول الحق في تحديد المعنى وتوجيه الوعي. وهذا ما سنتناوله من خلال ثلاثة من أبرز فلاسفة النقد المعاصر: ميشال فوكو، وبيير بورديو، وجاك دريدا.

ينطلق ميشال فوكو (1926-1984م) من فرضية أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو إنتاج مراقب ومنتقى ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل". فما يقال في المجتمع لا يجري بشكل عفوي، بل تخضع الكلمات لسلطة خفية تنظم ظهورها وتتحكم في تداولها. وأول هذه الإجراءات وأكثرها بداهة هو المنع. فنحن نعرف جيداً "أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، وأنه لا يمكن لأي أحد أن يتحدث عن أي شيء كان". فهناك موضوعات محظورة، وهناك طقوس خاصة بكل ظرف، وهناك امتياز يمنح للذات المتحدثة. وهذه الأنواع الثلاثة من المنع

تتقاطع وتتعاقد، لتشكل سياجاً معقداً يتعدل باستمرار¹. ويكشف فوكو أن المناطق التي أحكم السياج حولها في أيامنا هي مناطق السياسة تحديداً وأن الخطاب بدل أن يكون عنصراً شفافاً ومحياداً، بات هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة .

وهنا يصل فوكو إلى أن الخطاب هو ما نصارع من أجله ونصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها. فالقوى الاجتماعية تتصارع على الحق في الكلام. لأن الذين يملكون الخطاب يملكون القدرة على تشكيل الوعي وتوجيهه²

أما الإجراء الثاني للإقصاء، فهو التفريق بين العقل والجنون. فمذ القرون الوسطى، كان كلام "الأحمق" يُعتبر فارغاً لا قيمة له، "حديثاً لا حقيقة له ولا أهمية³ ولا يُسمع في المحاكم، ولا يُعترف به كشهادة. إذن فالسلطة هنا تحدد من هو إنسان عاقل يحق له الكلام، ومن هو "مجنون" لا يدخل كلامه في نظام الخطاب.

أما الإجراء الثالث، فهو إرادة الحقيقة. حيث يرى فوكو أن التمييز بين الصدق والكذب ليس طبيعياً ولا أزلياً، بل هو "نسق للإبعاد" تشكل تاريخياً. ففي اليونان القديمة، كان الخطاب "الحقيقي" هو الخطاب الصادر عن له الحق في الكلام وحسب الطقوس المطلوبة. لكن هذه القسمة شهدت تحولاً تاريخياً فاصلاً، حين انتقلت الحقيقة من كونها مرتبطة بفعل النطق (من يتكلم؟ وبأي طقوس؟) إلى كونها مرتبطة بالمنطوق ذاته (ماذا يقول؟ وما معنى هذا القول؟). وبهذا تم إقصاء الخطاب البلاغي السفسطائي لصالح الخطاب الفلسفي العلم⁴. لكن إرادة الحقيقة لم تتوقف عن التحول ففي كل عصر، تظهر

¹ ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة د. محمد سبيلا، دار التنوير ص4.

² ميشال فوكو، نظام الخطاب، المرجع السابق، ص5.

³ المصدر نفسه ص5.

⁴ المصدر نفسه، ص8.

أشكال جديدة منها، تفرض على الذات العارفة موقعاً ونظرة ووظيفة، وتحدد مستويات الموضوعات التي تستحق المعرفة.

وهكذا، تتجلى "إكراهات المعنى" عند فوكو في إجراءات الإقصاء التي تحكم إنتاج الخطاب وتحاصر ما يمكن قوله عبر المنع والتخويف، وتحدد من يحق له الكلام عبر التفريق بين العقل والجنون، وإرادة الحقيقة تقسم المعنى إلى حقيقي وخاطئ وفق معايير المؤسسات المهيمنة. وضمن هذا لا يكون المعنى حراً، بل منتوجاً تحت ضغط السلطة. وهذا ما سيتناوله بيير بورديو في تحليله لآليات العنف الرمزي.

ينطلق بيير بورديو (1930-2002م) من موقف نقدي تجاه البنيوية اللسانية التي أسسها سوسير. فهو يرى أن دراسة اللغة بوصفها نسقاً داخلياً من العلامات، كما فعل سوسير، هي دراسة ضرورية لكنها غير كافية. فالبحث عن "سلطة الكلمات" داخل الكلمات نفسها، أي في بنيتها اللغوية، هو "بحث حيث لا وجود لتلك القوة ولا مكان لتلك السلطة"¹. فسلطة اللغة، في نظر بورديو، لا تتبع من اللغة ذاتها، بل من الشروط الاجتماعية التي تحيط بها. ومن هنا، يقدم "بورديو" ثلاثة مفاهيم أساسية لفهم كيف تتحول اللغة إلى أداة للهيمنة، السلطة الرمزية، والرأسمال اللغوي، والسوق اللغوية.

يقدم بورديو مفهوماً خاصاً للسلطة الرمزية. إنها كما يعرفها "سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها² مؤكداً بهذا وجود سلطة تمارس بالاعتراف وتخضع الناس بلا وعي منهم بحيث يساهمون هم أنفسهم في إعادة بنائها. وهذه السلطة بالنسبة لبورديو سلطة لا تبدو كسلطة.

¹ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الثالثة 2007، ص 57.

² المصدر نفسه ص 48.

ويضيف أن السلطة الرمزية ليست شكلاً مستقلاً من السلطة، بل هي "سلطة تابعة" تخضع للتحويل. فهي تنشأ من علاقات القوة المادية (الاقتصادية والسياسية)، ثم تتحول إلى شكل مقبول ومعتترف به، عبر عملية من التجاهل والقلب والتبرير¹. بمعنى أن المجتمع يتجاهل أن هذه السلطة هي في الأصل علاقة قوة، ثم يقلبها ليبدو وكأنها أمر طبيعي، ثم يبررها وكأنها تستند إلى معايير موضوعية. والنتيجة هي سلطة قادرة على "التأثير الفعلي دون بذل للطاقة"، أي دون حاجة إلى عنف مادي، لأنها أصبحت مقبولة طواعية.

ويكشف بورديو عن الوجه المزدوج للثقافة السائدة: فهي من جهة توحد الناس وتجعلهم يتواصلون، ومن جهة أخرى تقسمهم وتميز بينهم. إنها "تغلف" وظيفة التقسيم والتميز التي تقوم بها، و"تخفيها تحت قناع وظيفة التواصل"². فتلك التي تعتبر لغة مشتركة هي في حقيقتها أداة تمييز وإقصاء، تجعل من بعض الاستعمالات اللغوية شرعية وتقصي أخرى بوصفها دنيا.

وينتقل بورديو من التحليل النظري للسلطة الرمزية إلى تحليل آلياتها العملية. وهنا يقدم مفهومين أساسيين الرأس مال اللغوي والسوق اللغوية.

حيث ينتقد بورديو الفصل الذي أقامه سوسير بين اللسانيات الداخلية (التي تدرس اللغة كنظام) واللسانيات الخارجية (التي تدرس استعمالاتها الاجتماعية). فهذا الفصل يجعلنا نحصر أنفسنا في البحث عن قوة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها أي بالضبط حيث لا وجود لتلك القوة. فسلطة الكلام كما يؤكد بورديو ليست في الكلمات نفسها³، بل تكمن في السلطة الموكلة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة . بمعنى أن كلامي لا يكون مؤثراً لأنني أتكلم

¹المصدر نفسه، ص53.

²ببير بورديو، الرمز والسلطة، ص56.

³المصدر نفسه، ص58.

جيداً، بل لأنني مفوض من قبل مؤسسة أو جماعة أو سلطة. وهنا يصل إلى جوهر نظريته حول شروط فعالية الخطاب. إن البحث عن قوة الكلمات داخل بنيتها اللغوية محكوم بالفشل ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات من يلقيه وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء. بمعنى أن قوة الكلمة لا تتبع من كونها بليغة أو فصيحة، بل من الشروط الاجتماعية التي تحيط بها، إذ يحدد بورديو ثلاثة شروط يجب أن تتوفر لكي يكون الخطاب فعالاً ويمارس سلطته. وهي ما يسميها "الشروط الطقوسية"¹:

- **الشرط الأول (المتكلم الشرعي):** يجب أن يصدر الخطاب عن "الشخص الذي سُمح له بأن يلقيه"، أي الذي يعترف له المجتمع بأنه "أهل" لذلك، كالقاضي أو الأستاذ أو الواعظ.

- **الشرط الثاني (المقام الشرعي):** يجب أن يُلقى الخطاب في المكان والزمان المناسبين. فلا يمكن أن نلقي قصيدة سريالية أمام مجلس حكومي.

- **الشرط الثالث (الصورة الشرعية):** يجب أن يلتزم الخطاب بالقواعد اللغوية الرسمية (النحو والصرف).

غير أن بورديو يحذر من أن هذه الشروط الشكلية ليست كافية وحدها. ما دامت الشروط لم تجتمع بعد. فهناك شرط أعمق وأكثر أهمية، وهو "تسليم سلطة" من قبل المتلقين. وهذا التسليم قائم على ما يسميه بورديو "التواطؤ الذي يقوم على الجهالة". بمعنى أن الناس يخضعون للسلطة اللغوية ويقبلونها لأنهم يجهلون الآليات التي تنتجها. وهذا التواطؤ القائم على الجهل هو "مصدر لكل سلطة".

وهكذا، تتجلى "إكراهات المعنى" عند بورديو في كون اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل هي سوق خاضع لقوانين العرض والطلب، ورأسمال يمنح صاحبه قوة ومكانة. فاللغة السائدة ليست "أفضل" من غيرها، بل هي لغة الطبقة التي تملك السلطة، والتي نجحت في

¹المصدر نفسه، ص 60.

فرض لغتها بوصفها اللغة "الشرعية" الوحيدة. وفي هذا كله، لا يكون المعنى حراً، بل منتجاً تحت ضغط العلاقات الاجتماعية غير المتكافئة.

وإذا كان بورديو قد حلل الشروط الاجتماعية التي تجعل من اللغة أداة للهيمنة، فقد ظهر بعده جاك دريدا (1930-2004م) لينقل المسألة إلى مستوى آخر. حيث أنه لم يبحث عن السلطة في المؤسسات أو الطبقات، بل بحث في بنية التفكير الفلسفي ذاته، متسائلاً عن الكيفية التي نظمت بها الفلسفة الغربية علاقتنا باللغة والمعنى.

ينطلق دريدا من ملاحظة تقول أن تاريخ الفلسفة الغربية منذ أفلاطون إلى هايدغر، قام على الحط من شأن الكتابة وكتبها خارج الكلام الممتلئ¹. فالصوت البشري اعتُبر الدال الأول الذي له علاقة قرابة جوهرية ومباشرة مع النفس، بينما جرى التعامل مع الكتابة بوصفها دالاً مشتقاً وتقنياً وتمثيلاً، ليس له أي معنى أساسي². فحقبة اللوغوس تضع الكتابة في منزلة سفلى وتراها واسطة لواسطة ووقوعاً في الخروج عن المعنى³. بمعنى أن الكتابة اعتُبرت مجرد قشرة خارجية للغة، بينما الكلام الحي هو الداخل القريب من الحقيقة.

ويكشف دريدا عن السر الكامن وراء هذا التفضيل وهو أن الصوت يخلق إحساساً بحضور الذات أمام ذاتها. فعندما أتكلم أسمع نفسي، وهذا الاستماع الذاتي يوهمني بأن المعنى حاضر في ذهني مباشرة، دون وسيط⁴. وهذا الوهم بالحضور هو الذي أسس لمركزية الصوت وإقصاء الكتابة. ويؤكد دريدا أن المركزية الصوتية تختلط بالتحديد التاريخي لمعنى الوجود بوجه عام بوصفه حضوراً⁵. فمنذ أفلاطون إلى هايدغر ظل الوجود يُفهم بوصفه حضوراً حضور الشيء للنظر حضور الجوهر حضور اللحظة،

¹ جاك دريدا، في عالم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث، منى طلبية، المركز القومي للتورجة، ص58.

² جاك دريدا، في عالم الكتابة، ص73.

³ المصدر نفسه، ص74.

⁴ المصدر نفسه، ص73.

⁵ المصدر نفسه، ص74.

حضور الذات أمام ذاتها. وهذا يعني أن تفضيل الصوت ليس مجرد مسألة لغوية، بل هو الذي أنتج فكرة الحقيقة والوجود ذاتهما.

مواجهة هذه المركزية الصوتية، يقلب دريدا الترتيبية التقليدية رأساً على عقب. فالكتابة، في نظره، ليست مشتقة من الكالم، بل هي الأصل الذي يكشف حقيقة اللغة. وهو يلاحظ أن عصرنا يشهد حدثاً جديداً هو ظهور الكتابة غير الصوتية (كلغة الرياضيات والبرمجة)، التي تكشف¹ عن أن الكتابة هي شرط إمكان العلم والمعرفة ذاتهما. ويصل دريدا إلى أن "كل شيء إذن يحدث وكأن ما نطلق عليه اللغة لم يكن في أصله وغايته إلا من الكتابة فاللغة في جوهرها، هي شكل من أشكال الكتابة. لكن الفلسفة الغربية، عبر مغامرة قصيرة استمرت ثلاثة آلاف عام، أخفت هذا الأصل وجعلت الكتابة مجرد مكمل للكلام وهذه المغامرة كما يقول دريدا، على وشك أن تلفظ أنفاسها الأخيرة. فموت الكلام الذي يعلن عنه اليوم هو بداية جديدة حيث يتجاوز مفهوم الكتابة² مفهوم اللغة ويحتويه والكتابة، بهذا المعنى الموسع هي لعبة الإحالات التي تشكل اللغة في جوهرها. فليس هناك من مدلول يفلت إلا ليقع من جديد، في لعبة الإحالات الدالة التي تشكل اللغة. وهذا يعني أنه حركة دائمة من الاختلاف والتأجيل. و يؤدي اكتشاف أن المعنى ليس حضوراً في³ الكتابة إلى "تدمير مفهوم العلامة وكل المنطق المرتبط به". لا يكتفي دريدا بنقد المركزية الصوتية، بل يمتد نقده إلى مفهوم "العلامة" ذاته. فالتمييز بين "الدال" (اللفظ) و"المدلول" (المعنى)، وهو التمييز الذي قام عليه علم اللسانيات كله، "نتاج تاريخي" للحقبة الميتافيزيقية نفسها. فالإختلاف بين الدال والمدلول ينتمي بصورة عميقة وضمنية" إلى هذه الحقبة، وإلى "جذور ميتافيزيقية الهوية" ال يمكن تجاهلها. وهذا يعني أن علم اللغة نفسه، الذي يستخدم هذا التمييز "كأمر بديهي"، ال يبدأ "حيث تنتهي الميتافيزيقا"، بل هو⁴ امتداد لها.

¹المصدر نفسه، ص58، 59.

²جاءك دريدا، في عالم الكتابة ص68.

³المصدر نفسه، ص65، 66.

⁴المصدر نفسه، ص74، 75.

وهكذا، يكشف دريدا أن "مشكلة اللغة ليست مجرد مشكلة بين مشكلات أخرى، بل هي المشكلة المركزية التي تشغل الأفق العالمي لكل بحث. غير أن هذا الإهتمام المتضخم باللغة هو في ذاته عرض من الأعراض. فالتضخم الذي أصاب علامة اللغة في عصرنا ليس مجرد موضة عابرة، بل هو عالمة على أزمة عميقة تعيشها المرحلة التاريخية - الميتافيزيقية الغربية. فاللغة "تجد حياتها مهددة"، و"تكف عن الاطمئنان على نفسها"، في وقت تبدو فيه حدودها محوطة، ويحتويها "مدلول النهائي" يتجاوزها باستمرار. وهكذا، يكون التأمل الفلسفي للغة قد قطع شوطاً طويلاً، منذ أن كانت اللغة تُنظر إليها بوصفها بتحولها إلى نسق مستقل ينتج المعنى، وصولاً إلى اكتشاف علاقتها أداة للمحاكاة والتمثيل، مروراً العميقة بالسلطة والهيمنة. ففي المرحلة الكلاسيكية والوسيطية والحديثة، ظلت اللغة أسيرة موقع التبعية لمرجع خارجي يمنحها معناها. ثم جاء المنعطف اللغوي، لينقل اللغة من موقع التبعية إلى موقع الإنتاج والتأسيس. وأخيراً، كشف النقد المعاصر عن الوجه الآخر لهذا الإنتاج: فاللغة التي تنتج المعنى هي نفسها فضاء للهيمنة، وموقع للصراع على سلطة التحديد والتوجيه. وهذا التحول في فهم اللغة هو ما سيمكننا، في الفصل التالي، من تحليل الآليات الملموسة التي تتحول بها اللغة إلى أداة للهيمنة الرمزية في الخطاب المعاصر.

الفصل الثاني:

آليات التلاعب الدلالي وصناعة الهيمنة الرمزية

تمهيد:

إذا كنا في الفصل الأول قد تتبعنا تطور مفهوم اللغة واكتشفنا علاقتها بإنتاج المعنى وكيف قد تستعمل أداة للهيمنة الرمزية، فإننا في هذا الفصل سننتقل من السؤال عن "ماهية" هذه العلاقة إلى السؤال عن "كيفية" اشتغالها. فبعد أن تبين لنا أن اللغة ليست مرآة للواقع ولا أداة محايدة للتواصل، وأنها فضاء ينتج المعنى، يصبح من الواجب علينا أن نحلل الآليات الملموسة التي تتحول بها هذه القدرة اللغوية إلى ممارسة فعلية للهيمنة في الخطاب الاجتماعي المعاصر. فالسؤال لم يعد: هل تنتج اللغة المعنى؟ بل كيف يُوظف هذا الإنتاج لتضليل العقول وتوجيه الوعي الجمعي؟

المبحث الأول: استراتيجيات التمويه اللغوي في الخطاب الاجتماعي المعاصر.

نعتني في هذا المبحث بتحليل الاستراتيجيات التي يمارس بها الخطاب المعاصر التمويه على الوعي. فالتلاعب الدلالي باللغة لا يتم بشكل اعتباطي، ولا هو نتاج أخطاء منطقية، إنما يتم من خلال آليات محددة تستثمر مرونة اللغة في الإقناع والتأثير من خلال بناء الحجج.

وهنا وجب علينا الوقوف على استراتيجية تتجلى فيها سلطة اللغة بوضوح، ألا وهي بلاغة الإقناع التي تستند إلى المغالطات المنطقية لبناء حجج توهم العقل بصحتها. ولئن كانت البلاغة في أصلها من فنون الكلام التي تسعى إلى توضيح المعنى وإيصاله، فإنها تحمل في طياتها إمكانية الانحراف عن هذه الغاية. وقد تنبه "عبد القاهر الجرجاني" إلى هذه الثنائية حين لاحظ أن من الكلام ما هو "شريف في جوهره كالذهب الإبريز"¹، ومنه ما يستمد قيمته من "الصناعة" و"التصوير" لا من ذاته. فالصناعة البلاغية بهذا المعنى، قد تكون غطاءً وحجاباً خافياً للحقيقة، وأداةً تظهر ماهو باطل وكاذب على أنه الحق والواجب.

كما أنه لا يخفى على من لديه من الاطلاع على الفلسفة الشيء القليل وخاصة اليونانية، أن جذور التأمل في بلاغة الإقناع في شكلها المنهجي تعود إلى أرسطو، الذي عرف البلاغة والخطابة بأنها "القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع في أية مسألة من المسائل"

¹ أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تعليق أبي فهد محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ص 26.

حيث يلاحظ أرسطو أن هذه الخاصية تنفرد بها البلاغة دون سائر الفنون والعلوم، إذ أن غاية كل فن هي "التعليم والإلزام بكل ما يتعلق بموضوعه"¹، أما البلاغة فموضوعها ليس تعليم الحقيقة، بل النظر في وسائل الإقناع ذاتها. أي أنها ملكة إقناعية لا ترتبط بالضرورة بالحقيقة، بل بالقدرة على إيصال المتلقي إلى حالة الاقتناع بغض النظر عن صدق مضمون الكلام، وهذا الفصل بين الإقناع والحقيقة هو الذي يفتح الباب أمام إمكانية الانحراف، حيث تتحول البلاغة من أداة تبين المعنى إلى استراتيجية لتضليل العقل، كما ميز أرسطو بين وسيلتين للاستدلال في الخطابة اسماهما "القياس الحقيقي" الذي يثبت وهو القياس المستند على مقدمات صحيحة فيؤدي إلى نتائج صادقة بالضرورة يثبت بها المستند إليها رأيه ويؤكد بها كلامه، و"القياس الظاهري"² الذي يبطل وهو الاستدلال الذي يأخذ فقط شكل القياس الصحيح المؤكد في حين أن مضمونه خادع يستند إلى مقدمات غير صحيحة. وهذا التمييز هو اعتراف فلسفي منه بأن الخطابة أو البلاغة تستطيع أن تُوهم العقل بأنه أمام حجج منطقية قاطعة فيتوهم صدق المتكلم، إذن فالبلاغة لا تختص فقط بالإقناع، بل إنها قد تتجاوزه إلى التضليل والتدليس.

وإن كنا نقول بأن للبلاغة وجهها من الخطورة وجب أن نعرفه ونحذره، فإنه ليس فقط خطراً من الكلام نفسه أو من المتكلم البارع أو في قوة البناء الحجاجي الذي يبني عليه قوله، إنما يكمن الخطر كذلك من العلاقة التي تنشأ بين الخطاب والوعي المتلقي لهذا الخطاب.

فالإقناع لا يتحقق بواسطة الإكراه المباشر أو الرقابة الخارجية ومنع التفكير النقدي بل يتم كذلك داخل البنية النفسية للذات المتلقية نفسها لأنه يجد فيها استعداداً للانخداع وقابلية

¹أرسططاليس، كتاب الخطابة، الطبعة الثانية، ترجمة وتقديم د. إبراهيم سلامة، دار الأنجلو المصرية، ص 84.

²أرسطو طاليس، كتاب الخطابة، ص 86

للامتثال للخطاب. فالرقابة التي تفرضها السلطة من الخارج، تبقى محدودة الفاعلية ما لم تجد لها صدى وتقبلاً من الداخل. لأن تلك الرقابة الداخلية التي تمارسها الذات تجعل الفرد يمتنع طواعية عن ممارسة التفكير النقدي، فيمنح الخطاب سلطته بإرادته الخاصة. وهنا تشتغل بلاغة الإقناع، إذ لا تكون في حاجة إلى فرض الصمت على المتلقي، لأن الوعي ذاته يصبح شريكاً ضمناً في عملية الخضوع للخطاب¹.

والخطيب هنا يمارس تأثيره من خلال اللغة ذاتها ذلك أن الكتابة والخطابة لا تقتصر على تمثيل الواقع أو نقله بصورة محايدة، وإنما تعيد تشكيله داخل بنية اللغة والخطاب. فاللغة بما تمتلكه من قدرة على التسمية والتصنيف وإعادة بناء المعاني هي تعيد إنتاجها وفق تصورات معينة، بحيث تتحول الكلمات تدريجياً إلى بدائل رمزية للأشياء والوقائع. ومن هنا، تصبح البلاغة قادرة على صناعة عوالم دلالية موازية، يُعاد داخلها ترتيب الواقع وتوجيه إدراك المتلقي له. غير أن هذا لا يعني أن البلاغة في ذاتها فعل تضليل بالضرورة، إذ تظل في أصلها أداة توضيح للمعنى وتبليغ للمقصود، يبدأ خطرهما حين تنفصل عن مطلب الحقيقة، وتتحول إلى تقنية للهيمنة الرمزية².

وإذا كانت بلاغة الإقناع تستمد قوتها من آليات خفية تعمل على الذات واللغة معاً، فإنها تتجسد عملياً في أدوات استدلالية محددة تُعرف في الدرس المنطقي بالمغالطات. وقديماً، أدرك شوبنهاور خطورة هذه الأدوات حين قال: يتوجب على من يدخل مناظرة أن يعرف ما هي حيل الخداع، ذلك أنه من المحتم عليه أن يصادفها ويتعامل معها.³

والمغالطة المنطقية، في جوهرها، حجة تبدو في ظاهرها استدلالاً صحيحاً، لكنها تخفي خلاً في بنيتها المنطقية يجعلها قادرة على تضليل العقل. وهي ليست دائماً خطأ في

¹ علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، الطبعة الأولى 1995، المركز الثقافي العربي، ص17.

² علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة ص 12.

³ شوبنهاور، نقلاً عن عادل مصطفى، المغالطات المنطقية ص19.

التفكير، بل هي أداة متعمدة في الخطاب الإقناعي خاصة المعاصر وتُستخدم لبناء حجج توهم المتلقي بصحتها، وتدفعه إلى التسليم بنتائجها دون مساءلة نقدية. وهناك العديد من المغالطات التي يزخر بها الخطاب المعاصر.

فمن أبرزها ما يُعرف بمغالطة رجل القش، وهي كما يعرفها عادل مصطفى، مغالطة "يعمد المحاور فيها إلى مهاجمة نظرية أخرى غير حصينة بدلاً من نظرية الخصم الحقيقية". وتتم هذه المغالطة بأن "يجبل المحاور حجة هشة سهلة المنال غير حجة الخصم وينسبها إلى الخصم، ثم يعمل فيها معاول الهدم والتقويض، فيضفي انطباعاً زائفاً بأنه نجح في التنفيذ ويعلن انتصاره على خصمه"¹

أي أنه بدلاً من أن يواجه حجة محاوره الحقيقية القوية، يبني نسخة مشوهة ومبسطة منها، ثم يهاجم هذه النسخة المشوهة وكأنه دحض الحجة الأصلية. كمن يصنع دمية من القش على هيئة محاوره، ثم يطعننها ويعلن أنه هزم محاوره الحقيقي.

وقد تتم هذه المغالطة بصور أخرى، منها أن "يتناول المرء جزءاً صغيراً من موقف محاوره، فيأخذه بأكثر من حجمه، ويفرط في تعميمه ويعامله كما لو كان ممثلاً لموقفه الكلي" كما قد يقع المرء في "التصنيف الخاطئ"، فيتوسم فيه غير ما هو عليه، ويسقط عليه من تصنيفاته الفئوية الخاصة ما لا يناسبه².

وقد يميل إلى "التميط"، فيهاجم محاوره بصفات تميز الجماعة التي ينتمي إليها، متجاهلاً أن رأيه قد يحيد كثيراً عن تلك الجماعة.

ومن أوسع المغالطات انتشاراً أيضاً في الخطاب المعاصر ما يُعرف بـ"مغالطة الحجة الشخصية". وهي أن يعمد المغالط إلى "الطعن في شخص القائل بدلاً من تفنيد قوله". فما يحدد قيمة صدق عبارة ما، أو صواب حجة ما، هو في عامة الأحوال أمر لا يتعلق دائماً

¹شوبنهاور، نقلاً عن عادل مصطفى، المرجع السابق، ص 163 - 164.

²علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ص 165.

وبشكل مباشر بقائل العبارة من حيث شخصيته ودوافعه. فعبارة "4=2+2" صحيحة، سواء كان قائلها عدواً أو مغرضاً. وما يحدد صدق عبارة "السماء تمطر" هو ببساطة الطقس المحلي، وهو شيء قائم هناك، مستقل عن شخص القائل.¹

وتقع هذه المغالطة حين يقوم المحاور في معرض الجدل بمهاجمة شخص محاوره بدلاً من حجته، فيبدو بالتداعي وكأن حجته قد دُمغت مثله وأُصيبت. وكما يقول سبينوزا في هذا السياق: "ما يقوله بولس عن بطرس يخبرنا عن بولس أكثر مما يخبرنا عن بطرس".² ومن الآليات القريبة من مغالطة رجل القش، ما يُعرف بـ "مغالطة الرنجة الحمراء". وقد استُعيرت هذه العبارة للتعبير عن كل محاولة لتحويل الانتباه عن المسألة الرئيسية في الجدل، وذلك بإدخال تفاصيل غير هامة، أو بإلقاء موضوع لافت ومثير للانفعالات، وإن لم تكن له صلة حقيقية بالموضوع. ومن دأب محترفي هذه المغالطة أن "يستهلكوا الخصم في ترهات خارجة عن الجادة"، وأن يثيروا مشاعر المستمعين وانتباههم كما هو الحال مع السياسيين خاصة بطرح هم مسألة براقعة أخاذة وإن كانت بعيدة عن الموضوع الرئيسي³

وأيضاً هناك "مغالطة التشيء". وهي أن تُعامل المجردات أو التصورات العقلية على أموجودات مادية ملموسة ذلك أن العقل البشري قد برع في خلق تصورات مجردة ومفاهيم ذهنية تساعد على حصر الأشياء وتصنيفها مثل قولنا أن التاريخ سيحكم على موقف أو شخصية معينة. والمغالطة هنا تكمن في أن تُنسى الطبيعة المجردة لهذه المفاهيم، فتُعامل كما لو كانت أشياء مادية، ويبنى عليها خطاب كامل⁴

¹ عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة 2007 القاهرة، الطبعة الأولى، ص 69.

² سبينوزا، نقلاً عن عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 166.

³ عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 63-64.

⁴ عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 173.

وقد جرت هذه العملية أيضاً في الاتجاه المعاكس. ولا غرو أن تُعد هذه المغالطة من أهم المغالطات وأكثرها شيوعاً، حتى إن "أنساقاً فلسفية بكاملها ومذاهب سياسية واجتماعية وأخلاقية ونظريات علمية لتقوم على هذه المغالطة الكبيرة وتتأسس عليها.

لكن ينبغي التمييز بين التشييء كاستعارة بيانية مشروعة وبينه كمغالطة منطقية. ففي المجال البياني البلاغي، تُستخدم الاستعارة والمجاز والتشخيص كوسائل لغوية مشروعة. أما التشييء كمغالطة، فيحدث "حين ننسى أنها استعارة، ونبدأ في الاعتقاد بأن كياناتنا التصورية المجردة لديها الخصائص المادية التي أضفيناها عليها على سبيل الاستعارة". ذلك أن "طريقتنا في وصف الشيء لها بالغ الأثر فيما نعتقده عنه"¹

كذلك من من بين هذه المغالطات "مغالطة الالتباس". وهي أن "يتبدل معنى الكلمات أو التعبيرات أثناء الحديث أو في مساق حجة"² قد يحدث ذلك عن غفلة، وقد يحدث عن عمد؛ فيحمل اللفظ معنى معيناً في إحدى المقدمات، ويحمل معنى مختلفاً تماماً في النتيجة.

وينشأ الالتباس نتيجة للتطور التاريخي للغات الطبيعية، التي تقوم على المواضعة والاتفاق، والتي تتطور ببطء. وكان هذا الاشتراك القائم في صميم المعجم اللغوي حرياً أن يهدد الوضوح ويعطل الوظيفة الاتصالية للغة، لولا أن اللغة تتغلب على هذا الالتباس الكامن بواسطة السياق. فالكلمة، كما لاحظ فتغنشتاين، ليس لها معنى محدد دقيق، بل لها معانٍ لا حصر لها تتحدد بحسب السياقات والظروف المختلفة التي تستخدم فيها. غير أن الالتباس ينشأ حين يعجز كل من السياق والتعريف عن حصر نطاق المعاني الخاص بكلمة ما في معنى واحد بعينه. وحين نخلط المعاني المختلفة لكلمة أو تعبير، عمداً أو عن غير قصد، في مساق حجة، نكون قد ارتكبنا مغالطة الاشتراك. ذلك أن الحجة لا تكون

¹ عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص174.

² المرجع نفسه، ص193.

منتجة ولا تؤدي فعلها ما لم تكن ألفاظها تحمل ذات المعنى في كل مرة ترد فيها، سواء في المقدمات أو في النتيجة.¹

أما "مغالطة التركيب والتقسيم"، فتتمثل في الانتقال غير المشروع من خصائص الكل إلى خصائص أجزائه المكونة (تقسيم)، أو الانتقال على العكس، من خصائص المكونات إلى الكل (تركيب)، فمغالطة التركيب هي إضفاء صفات الجزء على الكل. يقع المرء فيها حين يذهب إلى أن ما يصدق على أفراد فئة ما، أو أجزاء كل ما، يصدق أيضاً على الفئة كوحدة واحدة. ويضرب د. مصطفى مثلاً على ذلك: المدرب الرياضي الذي يستورد خيرة اللاعبين وأعلامهم سعراً، ويشكل منهم فريقاً كل أفرادهم نجوم، فإذا بفريق الأحلام هذا يفشل فشلاً مستغرباً. ذلك أن الفريق هو الكل العضوي المتآلف، وليس المجموع الجبري لأعضائه²

أما مغالطة التقسيم، فهي مقلوب مغالطة التركيب: أي إضفاء خصائص الكل على المكونات. يقع المرء فيها حين ينسب إلى أفراد جماعة شيئاً لا يصدق إلا على الجماعة كوحدة، أو حين يظن أن ما يصدق على الكل لا بد له أن يصدق على أجزائه.³

غير أن الإحاطة بهذه المغالطات لا تكفي وحدها ما لم تقترن بالقدرة على كشفها ومواجهتها في سياق الجدل. وهنا يقدم عادل مصطفى توجيهاً عملياً في "فن التعامل مع المغالطات" بقوله: "عليك باختصار أن تجعل ردك جزءاً من سياق الحديث، غير ناشز ولا مستغرب. عليك أن تسمي المغالطة باسمها، وأن تبادر بتبيان ما تعنيه ولماذا هي مغالطة، وأن تفعل ذلك بليوننة وخفة وإيجاز، دون أن تعلوك سيمياء التعامل والتكلف

¹ المرجع نفسه، ص 195.

² عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 207.

³ المرجع نفسه، ص 214.

والحذاقة". فكشف المغالطة لا يحتاج إلى استعراض، بل إلى دقة في التسمية ووضوح في الإيضاح¹.

وهكذا، لا يكون الترميز اللغوي فعلاً عابراً في الخطاب، بل هو استراتيجية مدروسة تشغل على مستويين متكاملين: الأول يتعلق بالبنية العميقة للإقناع، حيث تُستثمر قابلية الذات للانخداع وتوظف قدرة اللغة على خلق عوالم بديلة. والثاني يتعلق بالأدوات الإجرائية التي يتحول بها هذا الإقناع إلى حجج ملموسة، عبر مغالطات تبدو استدلالاً صحيحاً في ظاهرها، لكنها تخفي خلافاً يجعلها أدوات فعالة في توجيه الوعي. وبهذا، تمارس اللغة سلطتها الرمزية من خلال الإيهام بالحقيقة وتوجيه العقول نحو تصديقها. إذا كان الترميز اللغوي، في صورته السابقة، يتعلق بتركيبة الحجة وكيفية بنائها على نحو يوهم العقل بصحتها، فإننا هنا بصدد تحليل شكل مختلف له، حيث لا يكون الخلل في كيفية الانتقال من المقدمات إلى النتيجة، بل في دلالة اللفظ نفسه. ففي المغالطة المنطقية، نكون أمام استدلال يبدو صحيحاً في ظاهره لكنه يخفي قفزة غير مشروعة. أما في "القلب الدلالي"، فنكون أمام لفظ واحد يؤدي معنيين متناقضين، بحسب السياق الذي يوظف فيه اللفظ هو هو، لكن المدلول ينقلب من سياق إلى آخر. وهذا ما يجعل هذه الظاهرة أكثر خفاءً من المغالطة فالمتلقي لا يشك في صحة اللفظ لأنه مألوف ومطمئن، لكنه لا يدرك أن معناه قد انزاح. وسنتناول هنا كيف يشتغل هذا الانقلاب الدلالي في الخطاب المعاصر².

ولفهم هذه الآلية، ينبغي أن نعود إلى فكرة محورية في فلسفة اللغة المعاصرة، صاغها أوستن في نظريته عن "أفعال الكلام". فقد لاحظ أوستن أن كثيراً من الجمل التي نستخدمها

¹ المرجع نفسه، ص 19.

² أن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة د. سيف الدين دغفوس، د محمد الشيباني، مراجعة د. لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة بيروت – لبنان، ص 30 – 31.

يوميّاً لا تصف الواقع ولا يمكننا الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب. حيث أنها لا تخبرنا شيئاً عن حالة الكون ولا تصف الواقع، بل تعمل على تغييره. فحين يقول شخص: "أمرك بالصمت"، أو "أعدك بأن آتي غداً"، فهو لا يصف حدثاً، بل ينجز فعلاً يفرض الصمت أو يخلق التزاماً أخلاقياً لم يكن موجوداً من قبل. وقد أطلق على هذه الجمل وصف "الإنشائية"، وجعلها أساساً لنظريته التي تقول بأن الكلمة ليست مجرد وصف للعالم، بل هي فعل يغيره.¹

وقد عمّق سيرل هذا التحليل بالتمييز داخل الجملة الواحدة بين طبقتين: طبقة "القوة المتضمنة في القول"، وطبقة "المحتوى القضوي". ففي جملة "أعدك أن أحضر غداً"، تكون كلمة "أعدك" هي واسم القوة (أي الوعد)

وتكون عبارة "أن أحضر غداً" هي واسم المحتوى. فالجملة الواحدة تؤدي فعلين في آن واحد تعدّ، وتختبر. وهذا التفكير يكشف أن أي كلام يحمل أكثر مما يظهر على سطحه، فهناك ما يفهم صراحة، وهناك ما يفهم ضمناً.

وهاتان الطبقتان هما اللتان تتيحان إمكانية "القلب الدلالي". فاللفظ قد يُستخدم في سياق ليؤدي وظيفة اجتماعية معينة (وعد، أمر، إخبار)، ثم يُستخدم في سياق آخر ليؤدي وظيفة معاكسة (تهديد، تحايل، تضليل). وقد أشار سيرل إلى حالتين قصويتين تتجلى فيهما هذه الآلية هما الكذب والتخييل. ففي الكذب، يدّعي المتكلم أنه يخبر، لكنه في العمق يضمن مقصدين ادعاء الإخبار، ومغالطة المخاطب. أما في التخييل، فيدّعي المتكلم الإخبار دون أن ينوي مغالطة، فهو يعطّل القواعد الدلالية للجملة² وفي الحالين، اللفظ يظل هو نفسه، لكنه يؤدي وظيفة غير وظيفته المعلنة.

¹ — سيرل، نقلاً عن آن روبول وجاك موشلار، المرجع نفسه، ص 34.

² المرجع نفسه، ص 37-38.

ويتجلى هذا الانقلاب الدلالي بوضوح في خطاب الجنرال ديغول عام 1958، حين خاطب فرنسي في الجزائر بقوله: "أيها الفرنسيون، لقد فهمتكم". فقد أولّ الحاضرون هذه الجملة على أنها وعد ببقاء الجزائر فرنسية. غير أن الأحداث اللاحقة أثبتت أن مقصد ديغول لم يكن ما فهمه الحاضرون¹. الجملة في منطوقها تعاطف وتفهم، لكنها استعملت لتوهم السامعين بأمر لا يقصده المتكلم. اللفظ واحد، لكن المدلول انقلب.

غير أن هذه الآلية لا تشتغل في فراغ، بل تُمارس داخل سياقات اجتماعية غير متكافئة. وهذا ما يحلله فيركلف بالتفصيل. حيث يرى أن العلاقات بين المتكلمين ليست متساوية، وأن التحكم لم يعد مباشراً بل يتم عبر آليات خطابية خفية تبدو محايدة².

ويطرح هنا مثالا في المقابلات الطبية يتحكم الطبيب في التفاعل مع المريض بنوع الأسئلة التي يطرحها، إنها أسئلة "مغلقة" تحدد سلفاً مساحة الإجابة³ وفي الخطاب المدرسي، تتحكم المعلمة في الموضوعات والنهج لكنها لا تعلن ذلك صراحة بل تمارسه عبر "الصياغة" بأن تعيد صياغة كلام الطرف الآخر بما يخدم المنهج المضمّر⁴.

وفي هذه التفاعلات غير المتكافئة، يصبح الالتباس أداة بيد الطرفين فالطرف الأضعف يلجأ إلى "قول ما يحتمل أكثر من وجه من وجوه المعنى" كآلية دفاع، بينما يستخدم الطرف الأقوى "الصياغة" لأجل إرغام الطرف الأضعف على التصريح بالمعنى المقصود⁵، واللفظ هنا يؤدي وظيفة مزدوجة ظاهرها التواصل، وباطنها الصراع.

¹ سيرل، نقلاً عن آن روبول وجاك موشلار، المرجع نفسه، ص 40.

² نورمان فيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة الجيزة - القاهرة، الطبعة الأولى 2015، ص 190.

³ المرجع نفسه، ص 174.

⁴ المرجع نفسه، ص 193 - 194.

⁵ المرجع نفسه، ص 195.

وهذا النوع من القلب الدلالي لا يزال فاعلاً في خطابات اليوم، حين تستعمل مصطلحات مثل "الديموقراطية" و"الحرية" و"الإنسانية" و"السلام" في غير ما تحمله من معنى حقيقي، بل لتوصيف أفعال مناقضة لمعانيها. فتستخدم "الديموقراطية" لتسمية أنظمة لا تحترم إرادة الناخبين، و"الحرية" و"السلام" لتبرير التدخل في الآخر وتسويغ الحروب. اللفظ هنا هو نفسه المؤلف المقبول، لكن المدلول يتحول داخل السياق لاضفاء المشروعية على الأفعال بتسميتها بغير أسمائها.

إذا كان التحليل السابق قد كشف عن آليتين من آليات الترميز اللغوي الأولى تتعلق ببنية الحجة (المغالطات المنطقية)، والثانية بدلالة اللفظ (القلب الدلالي)، فإننا هنا ننتقل إلى آلية ثالثة أعمق قليلاً تبين كيف تفرض اللغة نسقاً واحداً لرؤية العالم يقضي أي تصور سواه إذ لم نعد هنا أمام حجة مفردة أو لفظ ملتبس، بل أمام "نسق" كامل من المعاني والتصورات يجري احتكاره باسم الحقيقة، ويفرض على أنه العدسة الوحيدة للنظر إلى الواقع والأشياء. ومن يمتلك السلطة على هذا النسق يمتلك القدرة على تحديد ما هو "طبيعي" وما هو "منحرف"، ما هو "معقول" وما هو "غير قابل للتفكير". وسنتناول هنا كيف تشتغل آليات هذه المركزية اللغوية في الخطاب المعاصر.

أولى هذه الآليات هي ما يمكن تسميته بـ"الافتراضات المسبقة". والافتراض المسبق هو فكرة يقدمها الخطاب كما لو كانت حقيقة ثابتة لا تحتاج إلى إثبات، ويبني عليها نتائجه دون أن يسمح للمتلقي بمساءلتها. وحين يتكرر هذا الافتراض عبر نصوص متعددة ومؤسسات مختلفة، يتحول تدريجياً إلى "مسألة" لا يخطر ببال المتلقين مناقشتها.¹ يكشف إدوارد سعيد في تحليله للاستشراق عن نموذج صارخ لهذه الآلية. ففي الخطاب الاستعماري لم يكن الغرب يصف الشرق، بل كان يؤسسه كموضوع للمعرفة من موقع

¹نورمان فيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي، الطبعة الأولى 2015 ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة الجيزة - القاهرة، ص 209.

السلطة. وقد تحول مفهوم سلطة الغرب على الشرق إلى مسلّمة تتمتع بمكانة الحقيقة العلمية، لا تحتاج إلى إثبات ولا تقبل النقاش. فعندما تحدث بلفور عن المشكلات في مصر لم يذكر مشكلات تنمية أو اجتماعية، بل أنه يجب استمرار الإحتلال البريطاني في مصر، وعندما قسم كيسنجر العالم إلى بلدان متقدمة وبلدان نامية كان يرسم حدودا معرفية

1

بحيث يبرز أن الغرب وحده من مر بثورة نيوتونية امتلك بها الحقيقة التجريبية في حين يبقى الآخر حبيس منظور ما قبل نيوتن، بهذا لم يكونا يصفان واقعاً محايداً، بل بينيان رؤية للعالم تركز مركزية الغرب وتقدمه كحقيقة موضوعية.

وبالتوازي مع هذا التقسيم الحضاري، يشتغل الخطاب على ترسيخ افتراضات مسبقة في مجالات أخرى. فالخطاب الطبي مثلاً يخلق صوتاً يحتكر تفسير الأعراض وتحديد ما هو طبيعي وما هو مهم. وعبارات مثل "من المهم أن" و "من الضروري أو يجب أن..." لا تنقل معلومات فقط، بل تفرض ترتيباً للأولويات. كما أن الخطاب يزج ببعض الأفكار إلى "الخلفية"، ويجعلها تبدو وكأنها "معلومات مسلم بها"، فلا تعود موضع نقاش أو تساؤل. وهكذا تُسحب بعض الأفكار من ساحة النقاش، وتُوضع في خزانة "المسلمات".²

أما الآلية الثانية فهي التحكم في معاني الألفاظ. فالكلمات التي نستخدمها والتي تبدو محايدة وطبيعية، معانيها في الحقيقة موضوع صراع اجتماعي مستمر. غير أن المؤسسات اللغوية، وفي مقدمتها المعاجم، تخفي هذا الصراع وتقدم المعاني كما لو كانت معيارية وموحدة. وكذلك العلاقات بين المعاني المختلفة للكلمة الواحدة ليست متساوية، بل هي علاقات مراتبية إذ أن هناك معانٍ مهيمنة يتم فرضها كالأعلى وأخرى ثانوية تبقى

¹ إدوارد سعيد، الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق، الطبعة الأولى 2006، ترجمة د. محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، ص 104 – 105.

² نورمان فيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي، ص 212 – 214.

مهمشة. وهذا يتيح لصاحب السلطة أن يستثمر الكلمة استراتيجياً لأنه لا يلغي المعاني الأخرى، بل يرتبها في مراتب، فيبرز معنى يخدم أهدافه، ويبقى معنى آخر في الخلفية. وبهذه الطريقة يستطيع الخطاب السياسي أن يخاطب جماهير مختلفة في آن واحد، دون أن يبدو متناقضاً¹.

أما الآلية الثالثة فهي بناء الواقع عبر الصياغة والاستعارة. فالمعنى الواحد يمكن التعبير عنه بصياغات مختلفة، لكن اختيار صياغة دون أخرى، هو اختيار أيديولوجي يفرض منظوراً معيناً. بحيث يغير وجه الحقيقة بتغيير صياغة العبارة² وحين تتكرر بعض الصياغات وتنتشر، تكتسب رسوخاً واستقراراً.

فتصبح "أبنية لفظية" جديدة تفرض نفسها كطريقة طبيعية وحيدة للتفكير.

ولعل أعمق هذه الآليات وأكثرها رسوخاً هي الاستعارة. لأنها تتجاوز كونها مجرد زخرف بلاغي بحيث تكون أداة لبناء الواقع نفسه. لأننا حين نختار تعبيراً مجازياً ما دون غيره نحن نبني واقعنا بطريقة معينة، كما أن بعض الاستعارات تكتسب صورة "طبيعية" بالغة العمق، فلا يعود الناس يدركون أنها استعارات، وقد يجدون صعوبة في الإفلات من برائتها. من ذلك استعارة "الحرب" التي تهيمن على الخطاب السياسي والإعلامي، كما حين يتم وصف الحملات الانتخابية مثلاً بأنها حرب بين المترشحين ويقال إن أحد المترشحين هاجم منافسه، هذه استعارة تشكل واقعا ولا تصفه فتحول بعدها أي نقاش إلى معركة، وتمتد إلى الممارسة الاجتماعية نفسها. وكذلك استعارة "السوق" التي تجتاح مجالات لم تكن تجارية مثل التعليم فتحول الطالب إلى مستهلك والمعرفة إلى سلعة³

¹ المرجع نفسه، ص 228 — 232

² نورمان فيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي، ص 234 — 235.

³ المرجع نفسه، ص 239 — 241.

وهذا يوضح لنا أن المركزية اللغوية تفرض عبر آليات خطابية دقيقة يمارس بها الخطاب سلطته الخفية على العقول فيحدد ما يمكن التفكير فيه، ويرسم حدود الطبيعي والمعقول. نستنتج في هذا المبحث ومن هذا التحليل أن استراتيجيات الترميز اللغوي في الخطاب المعاصر لا تعمل بشكل اعتباطي، بل تنتظم في ثلاث آليات متكاملة: تتعلق الأولى ببنية الحجة، حيث يتم بناء المغالطات المنطقية لإيهام العقل بصواب ما هو خاطئ. والثانية تتعلق بدلالة اللفظ، حين ينزاح المعنى من سياق إلى آخر ليؤدي اللفظ الواحد وظائف متناقضة. والثالثة تتعلق بالنسق الكلي للمعاني، حيث تفرض جهة بعينها رؤيتها للعالم وتجعل منها "الحقيقة" الوحيدة. وهذه الاستراتيجيات الثلاث لا تعمل بمعزل عن بعضها، بل تتكامل لتشكّل شبكة محكمة من التلاعب الدلالي والترميز اللغوي يمارس من خلالها أصحاب السلطة هيمنتهم الرمزية على الوعي.

المبحث الثاني: صناعة المفاهيم وإعادة تشكيل الوعي.

إذا كان المبحث الأول قد عني بتفكيك الآليات العامة التي يستعملها الخطاب في علاقته بالسلطة، وكيف تتحول اللغة من أداة للتواصل إلى ممارسة لإعادة إنتاج الهيمنة، فإن هذا المبحث الثاني ينتقل بنا من سؤال "كيف يعمل الخطاب المهيمن؟" إلى سؤال "كيف تُصنع المفاهيم التي تشكل وعينا بالعالم؟". أي سندرس كيف تُنتج التسميات والمفاهيم وكيف يعاد تشكيل الوعي الجمعي عبر التحكم في أدوات الإدراك ذاتها.

يقوم هذا المبحث على فرضية مركزية مفادها أن المفاهيم اليوم لم تعد مرآيا شفافة تعكس الواقع، إنما باتت أدوات تخلقه وتشكله. ما يعني أن الصراع على تسمية الأشياء هو صراع على الوجود الرمزي نفسه في المتخيل الجمعي. ومن يمتلك سلطة التسمية يمتلك القدرة على تحديد ما هو مشروع وما هو مدان، ويحدد من الأنا ومن الآخر.

إذا كانت الاستراتيجيات التي حللناها سابقاً قد كشفت عن التضليل داخل بنية الحجة أو دلالة اللفظ، فإن "سلطة التسمية" تمثل نقلة نوعية في التحليل. حيث نقف أمام فعل لغوي بامتياز وهو التسمية نفسها. فحين تطلق جهة مهيمنة اسماً على حدث أو جماعة أو فرد، فهي لا تصف فقط، بل تنتج واقعاً. إنها السلطة التي تحدد من هو النحن ومن الآخر من

هو "البطل" ومن هو "المجرم". فتغدو اللغة بهذا ممارسة تمنح بها الجهات المهيمنة الاستحقاق والشرعية وتفرض الإدانة والتجريم وفق مصالحها.

يقول بيبير بورديو في تحليله لسلطة اللغة «إن من يهمل مسألة استعمالات اللغة، وبالتالي مشكلة الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات لا بد وأن يظل طرحه لمسألة سلطة الكلمات ونفوذها طرحاً ساذجاً» أي أنه حين ينظر إلى اللغة بمعزل عن سياقاتها داخل بنية الخطاب والتي تمنحها فعاليتها، فإن حقيقة أن قدرة العبارات على التبليغ والفعل لا يمكن أن توجد في الكلمات نفسها بل تمنح من السلطة الموكولة

لمن فُوض إليه أمر التكلم. إنه لا يتكلم باسم نفسه، بل باسم الجماعة كلها، مستمداً قوته من "الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوضت إليه الكلام ووكلت إليه أمر النطق باسمها وأسندت إليه السلطة".¹

بيد أن هذه السلطة لا تمارس في فراغ إذ يقر "بورديو" أن الشروط الطقوسية وحدها ليست كافية، بل لا بد من شرط أكثر خفاءً هو التواطؤ الذي يقوم على الجهالة والذي هو مصدر لكل سلطة. بمعنى أن التسمية المهيمنة لا تتجح فقط لأنها تصدر عن جهة قوية، بل لأن المتلقين أنفسهم يقبلونها كحقيقة، جاهلين آليات إنتاجها، متواطئين على قبولها. هذا التواطؤ القائم على الجهل هو ما يمنح التسمية ذلك "التأثير السحري" الذي يتحدث عنه بورديو، حيث تؤثر الكلمات في عقول المتلقين دون حاجة إلى عنف مادي² محسوس. وهنا تحديداً يلتقي "بورديو" مع "فان دايك" الذي يحلل التلاعب بوصفه ممارسة لنمط من أنماط النفوذ غير الشرعي عن طريق الخطاب.

¹ بيبير بورديو، الرمز والسلطة، الطبعة الثالثة 2007 ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء—المغرب، ص 57، 59.

² المصدر نفسه، ص 60، 61.

وهو غير شرعي لأنه يجعل الآخرين يعتقدون أشياء تصب في مصلحة المتلاعب، وتكون ضد مصالح المتلاعب بهم.

ما يعني أن الهيمنة على التسمية تجعل الناس يتبنون تصورات كانوا ليرفضوها لو سميت بمسمياتها لأنها ببساطة تضر بمصالحهم ولا تخدمها. فعند اقتناع الفرد العادي مثلاً بأن ما يسمى "الحرب على الإرهاب" ضرورية، فهو يقبل سياسات قد تدمر اقتصاده أو تقتل أبنائه، بينما تخدم هذه السياسات مصالح من يطلق تلك التسمية. ويكشف "فان دايك" عن سمة أساسية في هذه الممارسة وهي أن من يوظفون هذا النوع من اللغة نادراً ما يسمون خطاباتهم متلاعبية. وهذا في الحقيقة سر فعاليتها،

إذ أن التسمية المهيمنة تقدم نفسها كوصف موضوعي للواقع وتؤثر في المعتقدات والنماذج الذهنية التي توظف رؤية المتلقين للعالم¹.

وتشتغل هذه الهيمنة على العقول عبر آليات خطابية محددة. من أبرزها التضمينات السياسية، حيث ينقل المعنى متضمناً في التسمية ولا يقال صراحة. فلا يحتاج الناطق باللسان مثلاً أن يصرح بأن خصمه إرهابي دائماً، بل يمكنه أن يوحي بذلك عبر وصف الوضع بأنه "أزمة تواجه المجتمع الدولي". هذا التلميح يجعل المتلقي يستنتج التسمية بنفسه، فلا يشعر بأنه تحت هيمنة سلطة ما، بل يظن باعتقاده أنه اكتشف الحقيقة بجده. وتتعرز هذه التضمينات بما أسماه "فان دايك" "لعبة الأرقام"، حيث "توظف الأرقام لإضفاء طابع الموضوعية والدقة، ومن ثم المصداقية". فتأتي التسمية مدعومة بكميات وإحصاءات تمنحها مظهر "الحقيقة العلمية"².

¹توين فان دايك، الخطاب والسلطة، الطبعة الأولى 2014، ترجمة غيداء العلي، مراجعة عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة. ص 429 - 434.

² المرجع نفسه، ص 390 - 423.

ثم يضيف "فان دايك" تحليلاً لآلية حجب المعرفة. حيث أن من مصلحة الجماعات المهيمنة أن تبقى المعرفة العامة مضللة أو أن يُسمح بالمعرفة الجزئية أو الخاطئة والمتحيزة فقط إذ لا تفرض التسمية المهيمنة نفسها فقط، بل تحتكر المعلومات التي قد تقوضها وتحجبها عن التداول. فما يُسمح بانتشاره هو فقط ما يخدم التسمية وما يعارض هذا التصور يُخفى "عن طريق الكناية والتعبيرات اللطيفة والغامضة والضمنية¹ وهنا تكمن خطورة هذه الهيمنة حيث لا تقتصر على وصف فعل بأنه جيد أو سيء، بل تسعى إلى إضفاء الشرعية على أفعال غير مشروعة عبر تسميتها بغير أسمائها الحقيقية. وهذا ما أسماه "فان دايك" بالتلاعب، حيث تقوم الجماعات المهيمنة عن طريق الخطاب بإضفاء الشرعية على قرارات مثيرة للجدل. فالاحتلال العسكري يُسمى "تدخلًا إنسانياً"، والحرب تُسمى "عملية حفظ سلام"، وأضرار جانبية" بدلاً من "قتل مدنيين"، ويسمى الجيش الذي يمارس القتل "جيشاً أخلاقياً"، والتعذيب يُصبح "أساليب استجواب معززة". في كل هذه الحالات، التسمية لا تصف الفعل، بل تغيره. إنها تسلب الفعل حقيقته، وتكسوه اسماً جديداً يمنحه شرعية مزيفة في الوعي الجمعي. وهذا هو جوهر سلطة التسمية أن تتحول اللغة والتسمية من أداة وصف إلى أداة تطهير رمزي للعنف والممارسات غير المشروعة، وهذا ما يجعل تلك الأفعال تبدو مقبولة ولا مشكلة فيها وبالتالي لا تقبل النقاش² ويصل "فان دايك" إلى أن "المصالح والفوائد الحقيقية للمسؤولين عن عملية التلاعب والتسميات المهيمنة تُخفى وتُحجب أو تنكر أمام الملاء، في حين يتم التركيز على الفوائد التي يدعون أنها للجميع وللأمة، كالحديث عن تحقيق الأمن والأمان". وهذا هو جوهر سلطة التسمية تقدم نفسها كخدمة للجميع، بينما هي في الواقع تخدم مصالح من يسمي³.

¹ المرجع نفسه، ص 454.

² توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ص. 391.

³ المرجع نفسه، ص 451-453.

وهكذا نكون قد تناولنا سلطة التسمية في بعديها: مصدرها، وآليات عملها.

غير أنها لا تكتفي بذاتها في التأثير، حيث ننتقل هنا إلى التساؤل عن مكان عمل هذه السلطة، إذ لابد ولضمان فاعليتها من وجود أرضية صلبة تقوم عليها للتأثير في وعي المتلقين تجعلهم مستعدين لتقبل الخطاب من السلطة المهيمنة دون مساءلة. وهذه الأرضية هي ما يسميه "هابرماس" بالفضاء العمومي وهو مجال رمزي تتبادل فيه الآراء وتطرح فيه القضايا للنقاش العام، وقد صاغ "هابرماس" تعريفاً دقيقاً لهذا الفضاء في كتابه "الحق والديمقراطية"، حيث يصفه بأنه "لا يمكن تصوّره كمؤسسة أو كتنظيم... وإنه شبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة، ومن ثم الآراء"¹ وهو ليس هيئة رسمية، بل نسيج من التفاعلات التي تتيح للمواطنين تبادل الآراء واتخاذ المواقف.

والجذور الفلسفية لهذا المفهوم تضرب عميقاً في فكر الأنوار. "فكانط"، كما يشير "هابرماس"، هو الذي دافع بقوة عن الجرأة في استعمال العقل، وميز بين "الاستعمال الخاص للعقل" وهو إعمال العقل في مجال محدد مثل عمل الموظف أو رجل الدين حين يعظ، و"الاستعمال العمومي"². حيث يكون الإنسان حراً في نقده وإبداء رأيه. وهذا التمييز هو الذي أسس لفكرة أن ثمة مجالاً عاماً ينبغي أن يكون متاحاً للجميع لممارسة النقد والمساءلة، بمعزل عن السلطة وضغوط المصالح الخاصة أي أن هذا الفضاء العمومي هو المكان حيث يتجسد الاستعمال الحر للعقل.

ويتعامل "هابرماس" مع الفضاء العمومي كمقولة فلسفية تبلورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر. أي أن هذا الفضاء هو معيار نقدي يجسد الشروط التي ينبغي أن تتوفر

¹يورغن هابرماس، الحق والديمقراطية، نقلاً عن نور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة: من هابرماس إلى نانسي فرايزر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 54.55/السنة 2014.2015 ص 104.

²نور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة: من هابرماس إلى نانسي فرايزر ص 105.

لكي يكون النقاش العام حراً وعقلانياً إذ رأى "هابرماس" في هذا الفضاء مشروعاً فلسفياً للتحرر، ولكنه لم يكتفِ بالتمثيل المثالي له.

فقد وصف "التفكك" الذي لحق بهذا المفهوم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين¹، حيث ساعد توطيد الحقوق المدنية ونشأة الصحافة الحرة في بداية القرن الثامن عشر على ظهور مساحات مادية كالمقاهي والصالونات، يستطيع المواطنون فيها الانخراط في نقاشات عامة حرة. كانت هذه المساحات "مستقلة من ناحيتين فالمشاركة فيها كانت طوعية، فضلاً عن أنها كانت تتمتع بالاستقلال النسبي عن النظامين السياسي والاقتصادي فلم تكن النقاشات الحرة موجهة من قبل الحكومة ولا تخضع لمصالح التجار ورجال الأموال. وقد بدأ هذا الفضاء يمارس وظيفة سياسية عن طريق التحقق مما إذا كانت القوانين والسياسات تخدم الصالح العام أم لا، حيث يستطيع العامة اختبار شرعيتها بفاعلية². إذ كان الفضاء العام "فضاءً غير رسمي للتواصل الاجتماعي يستقر في مكان بين المجتمع المدني البرجوازي والدولة أو الحكومة.

إلا أن هذا الفضاء لم يبقَ على حالته المثالية. وهنا يصف "هابرماس" تفسخ الفضاء العام وانحساره. فمع تحول الصحف والمجلات إلى شركات رأسمالية عملاقة تعمل على خدمة المصالح الخاصة لعدد من أصحاب النفوذ، فقدَ الرأي العام استقلاليته ووظيفته النقدية³ وبتدخل الدولة بشكل متزايد في جميع مجالات الحياة، وصل الفضاء العمومي إلى ما يسميه "هابرماس" إعادة الفيودالية أو الإقطاعية إلى هذا الفضاء. فعاد ليصبح مساحة للهيمنة والتبعية وخاصة بالاعتماد على تقنيات التسيير الإداري والتقني الذي أفقد هذا الفضاء وظائفه النقدية وأضعفها.

¹ المرجع نفسه، ص 105.

² جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جداً، الطبعة الأولى 2015 ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء وراد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة. ص 27.

³ جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جداً، ص 29.

والنتيجة المباشرة لهذا التفكك هي أن الرأي العام فقد دوره وأثره بسبب خضوعه لمجموع المصالح التي تستعمل تقنية الإشهار لمصلحتها الخاصة ولاستمرار سلطتها. وهنا حدثت النقلة إذ تم تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والتهويل، مما جعل الفضاء العمومي يتجه نحو فضاء الشعارات والتهليل والاحتفاء بالخطيب بدلاً من مناقشته. ولم يعد النقاش العام قائماً على الحجج والبراهين، بل تحول إلى مهرجان حيث حل التسويق السياسي محل الخطابة في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول¹.

وهنا يصل هابرماس إلى أن المحرك لم يعد هو الرأي العام، بل هو التوافق المصنوع والممهد للإجماع. أو ما نسميه الإجماع المصطنع فهو ليس إجماعاً حقيقياً على رأي ناتج عن نقاش حر، بل هو نتيجة للتلاعب بالعقول² عبر تقنية الإشهار ودعاية الهتاف والتهويل. وبينما كان "هابرماس" ينادي بفضاء عمومي يقوم على التبادلات الفكرية العقلانية والنقدية بين الذات³، فضاء يمارس فيه المواطنون الاستعمال العمومي للعقل كما دعا "كانط". وكان يرى أن الفضاء العام ينبغي تعميقه وتوسعة نطاقه واستمراره في ممارسة مهمة النقد وإضفاء الشرعية على النظامين السياسي والاقتصادي، والزج بهما في نطاقات تحظى بالسيطرة الديمقراطية⁴. لكن ما تجسد في الواقع مختلف تماماً عن هذا المثال. فبدلاً من الاستعمال العمومي للعقل، صار لدينا التسويق السياسي والدعاية المتلاعبة بالعقول. وبدلاً من الرأي العام الحر الذي يمارس الرقابة على السلطة، صار لدينا التوافق المصنوع الممهد للإجماع. وهكذا، تحول الفضاء العمومي من مشروع فلسفي للتحرر إلى أداة للهيمنة، أصبح فيها الرأي العام موجهاً بعد أن كان حراً وناقداً.

¹ المرجع نفسه، ص 29.

² ثور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة: من هابرماس إلى نانسي فرايزر، ص 107.

³ المرجع نفسه، ص 103.

⁴ جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جداً، ص 30.

المبحث الثالث: الوساطة الرمزية والنسق التقني (صناعة الموافقة في الخطاب المعاصر).
إذا كنا في المبحثين السابقين قد تتبعنا آليات التلاعب بالحجة والدلالة وحللنا فيهما سلطة التسمية وتفكيك الفضاء العمومي، فإننا في هذا المبحث ننتقل إلى الحلقة الاحدث والأقرب في هذه السلسلة إلى واقع اليوم وهي التقنية، حيث باتت التقنية اليوم نسقا فاعلا يعيد انتاج شروط الهيمنة وفق منطق خاص.

إن ما تناولناه سابقا على مستوى الخطاب والتسمية والفضاء العمومي، يجد هنا في التقنية أداته الأكثر فعالية، حيث إن منصات التواصل والخوارزميات وشبكات الاتصال الرقمي لم تكتف بتضخيم هذه الآليات، بل غيرت طبيعتها، لنصبح أمام نسق تقني كامل يتحكم في صياغة المعنى ونشره.

وما يميز المرحلة التقنية هو الانتقال من سلطة الكلام إلى سلطة الوسيط حيث تحتكر القدرة على تحديد ما يُرى ويُسمع وما يُخفى وما يُسكت عنه، على يد من يملك تلك المنصات وحق الوصول إليها.

يمكننا القول أن السؤال المركزي في تحليل الهيمنة التقنية هو: من يملك القدرة على جعل رسالته حاضرة في الفضاء العام؟ ففي عصر طغى فيه الإعلام الرقمي على غيره من

الوسائل، لم يعد الوصول إلى الجمهور متاحاً للجميع بالتساوي. فهناك ما أسماه "كاستلر" بوابات يجب اجتيازها، وهذه البوابات تفتح فقط بمنطق السوق. فالشركات الإعلامية الكبرى، كما يوضح "كاستلر"، ليست مؤسسات خيرية تهدف إلى نقل الحقيقة، بل هي أنشطة اقتصادية في المقام الأول، تسعى إلى توسيع تأثيرها ومواردها، من خلال توسيع وتعميق قاعدة الجماهير¹، ما يعني أن معيار الحكم ليس صدق الموضوع ولا أهميته، بل مدى القدرة على جذب الجمهور. وأنجح تغطية هي تلك التي تعظم فيها تأثيرات التسلية. ولهذا نجد أن الأخبار الجادة والمعالجات العميقة للقضايا تتراجع لصالح المحتوى الترفيهي والمثير للانفعالات لدى المتلقين. فبات السوق يختار ما يراه العامة، ويختار أيضاً ما يجب ألا يراه أحد. وهذا شكل من أشكال السلطة لا يقل فاعلية عن الرقابة المباشرة، بل ربما كان أكثر منها فاعلية، لأنه لا يبدو حتى كسلطة في ذهن الجمهور.

إلا أن هذه السيطرة على الوسائل الإعلامية والقنوات ليست سوى الخطوة الأولى. أما الخطوة الثانية فهي تصميم الرسالة نفسها، إذ أن الرسالة السياسية أو الإعلامية في العصر الرقمي لا تُبنى أو تصاغ عشوائياً، إنما باتت تُصمم بناءً على تحليل دقيق وقائم على العلوم الاجتماعية للجمهور المستهدف². فالمتلقي صار هدفاً تتم دراسة انفعالاته ومخاوفه وتطلعاته، ثم تُصمم الرسالة لتتوافق معها.

وهنا يكون المتلقي أمام خطاب يحاول تمثيله. فيخاطبه بلغته، ويحاكي مخاوفه ويضخم تطلعاته، ليجعله يرى فيه نفسه. وهذه من أقوى أساليب التلاعب، أي أن تتحول الرسالة إلى مرآة للمتلقي، فلا يرى فيها تلك الهيمنة، بل يرى ذاته، وحينها تتلاشى الحاجة إلى إقناعه، لأنه يشعر أن ما يسمعه هو ما يفكر فيه أصلاً. وتتعرّز هذه الآلية عبر دورة الأخبار المستمرة، حيث وبمجرد ظهور قصة على أحد المواقع، تلتقطها كل المواقع

¹مانويل كاستلر، سلطة الاتصال، الطبعة الأولى 2014، ترجمة محمد حرفوش، المركز القومي للترجمة، ص 219.

²مانويل كاستلر، سلطة الاتصال ص 305.

الأخرى وتعيد صياغتها وتناقشها¹. وهكذا، يتحول الخبر الواحد إلى حقيقة مطلقة لأنه يتردد في كل مكان. فيضفي هذا التكرار على الأخبار طابعا من المصادقية يجعلها تبدو صادقة بلا مسائلة ومن ثم بديهية.

لكن كيف تتم "فلترة" المعلومات قبل أن تصل إلينا؟ وتتحول المادة الخام للأحداث إلى "أخبار" نقرأها ونشاهدها؟

وهنا يأتي "نموذج الدعاية" الذي صاغه "هيرمان وتشومسكي"، ليقدم إجابة دقيقة بأن هناك مرشحات تعمل بشكل منهجي على تنقية المادة الإخبارية.

المرشح الأول وهو الملكية. فوسائل الإعلام الكبرى مملوكة لشركات كبرى ومساهمين يهدفون للربح. ما يعني أن كل ما يهدد مصالح هذه الشركات ومصالح المالكين لها لن يمر عبر هذه القنوات والوسائل الإعلامية.

والمرشح الثاني، الإعلان. فالإعلام يعتمد في تمويله على المعلنين، وهؤلاء لا يدفعون لمن ينتقدهم، وبالتالي فإن الإعلان كمصدر أولي للدخل يجعل المحتوى موجها لخدمة المعلنين، وأي محتوى يضر بهم يتم استبعاده بمنطق السوق.

المرشح الثالث المصادر الرسمية. وسائل الإعلام تعتمد في تغطيتها على المصادر الرسمية (الحكومة، الشركات، الخبراء). هؤلاء يزودونها بالمعلومات الجاهزة، والبيانات الصحفية والمؤتمرات والتصريحات الرسمية مما يعني أن "الأخبار" تأتي بالصياغة الجاهزة الموجهة ممن يقدمها.

أما المرشح الرابع فهو التأديب. فكل من يخرج عن الخط صحفيا كان أو وسيلة إعلامية يتعرض لحملة نقد وضغط وتشويه. وهذه الحملات قد تأتي من الحكومة أو من

¹المرجع نفسه، ص 361.

الشركات أو من مراكز الأبحاث أو حتى من الجمهور المحرض، وهذا التأديب يدفع الصحفيين إلى الرقابة الذاتية بأن يتجنبوا الموضوعات الحساسة خوفاً من العواقب. والمرشح الخامس: الأيديولوجيا المهيمنة. فهناك إطار فكري عام يحدد ما هو مقبول وما هو غير مقبول (مثل "معاداة الإرهاب" اليوم) فكل ما يتم إدراجه تحت معنى مكافحة الإرهاب يصبح مقبولا بغض النظر عن كونه فعلا مكافحة للإرهاب وكل ما يبدو وكأنه تعاطف مع الإرهاب يصبح مرفوضا ويتم تجريمه. هذه المرشحات لا تعمل بأوامر مباشرة. بل هي جزء من بنية النظام الاعلامي، والصحفي نفسه "يتكيف" معها، ويقنع نفسه بأنه "موضوعي"²

وتمتد هذه الآليات إلى إعادة تعريف القيم والمفاهيم ذاتها. فالديمقراطية التشاورية التي دعا إليها "هابرماس" لا تتفق مع الاتجاهات الثقافية الأوسع نطاقاً في عصرنا، وكما يلاحظ "كاستلز"³ فإن ما يحدث هو أن الديمقراطية باتت بمثابة منافسة انتخابية تُدار عبر الإعلانات واستطلاعات الرأي. ولم تعد الحرية تعني قدرة المواطن على تقرير مصيره، بل أصبحت مرادفاً لحرية السوق وحرية الاستهلاك. وبهذا يتم إفراغ القيم من محتواها الأصلي، وإعادة ملئها بمضامين تخدم مصالح الجهات المهيمنة.

وبهذا نستخلص أن لغة التقنية في هذا العصر باتت فاعلا ينتج ويصوغ المعنى عبر صناعة الصور والمعلومات والتحكم في عرضها لتتحول الهيمنة من فعل مباشر إلى بنية ناعمة متماهية في صميم ممارسات التواصل اليومي وتصبح جزءا من المنطق الذي يحكم رؤيتنا للواقع.

¹نعوم تشومسكي، صناعة الموافقة، ترجمة واعداد، محمد احمد حسن، ص 13.

²المصدر نفسه، ص 14.

³— مانويل كاستلز، سلطة الاتصال، ترجمة محمد حرفوش، ص 299

لكننا أيضا يجب أن نتساءل عما تفعله هذه المعاني الجاهزة بالعقول وكيف تتحول من رسالة إلى بنية ذهنية عامة؟ وتصبح من البداهة بحيث لا يثار الفضول والتساؤل حولها.

إن هذا هو جوهر البرمجة الإيديولوجية وهو أن تتحول المعاني التي تنتجها التقنية إلى أيديولوجيا أو نسق من المعتقدات والقيم التي تخدم مصالح الجهات المهيمنة وأن تُبرمج هذه الأيديولوجيا في الوعي الجمعي، ويُنمط الوعي بأن يُجعل على نمط واحد سائد بحيث يفقد قدرته على التفكير خارج الإطار الذي ترسمه الجهة المهيمنة عبر التقنية.

ولفهم هذا التحول، ينبغي العودة إلى فكرة أساسية صاغها "مارتن هايدغر" وهي أن التقنية ليست مجرد أداة أو وسيلة يتم استخدامها، بل هي طريقة الكشف عن الحقيقة. وأنها ليست مجرد أدوات (آلات، حواسيب، منصات)، بل هي طريقة في التفكير ورؤية للعالم وقد حذر "هايدغر" من أن التقنية خرجت عن مفهومها الطبيعي وأصبحت عبارة عن أيديولوجيا وخلفية فكرية لكل المجتمعات¹

ما يعني أن التقنية أصبحت تحدد وتتحكم في الأهداف نفسها. فباتت هي التي تستخدمنا وتحدد كيف نفكر، وكيف نرى العالم، وكيف نتواصل.

وعندما تتحول التقنية إلى أيديولوجيا، فإنها تصبح الإطار الذي يعيد تشكيل اللغة من الداخل لأن اللغة التي كانت فضاء للمعاني المشتركة والثابتة نسبياً، تفقد قدرتها على الإحالة إلى معانٍ مستقلة عن نظام التشغيل التقني إذ لم يعد هناك معنى خارج اللغة يمكنها أن تشير إليه، بل بات يعاد إنتاج المعاني داخل شبكة العلاقات التي ترسمها التقنية. لتتحول اللغة بهذا من أداة للتواصل والحوار إلى آلية تعيد إنتاج الإطار التقني نفسه. فتفقد

¹ أيركات رابح، التقنية المعاصرة بين جودة الحياة واغتراب الانسان، مارتن هايدجر أنموذجا، مجلة التدوين، المجلد 14، العدد 01 (2022)، جامعة محمد بن أحمد 2 وهران (الجزائر)، تاريخ النشر: 2022/07/31. ص 145-148.

اللغة وظيفتها الأصلية كفضاء للكشف المشترك عن العالم، وتتحول إلى أداة لإعادة تكرار ونشر الأيديولوجيا السائدة.

وهذه الأيديولوجيا لا تبقى حبيسة التصورات المجردة إنما تم انزالها إلى "الواقع" لتصبح جزءاً منه. وهذا ما يسميه الفيلسوف "غي دي بورد" بالتجسد المادي للأيديولوجيا، ما يعني أن قيمة مثل النجاح لم تعد مجرد فكرة في الذهن. بل أصبحت نموذجاً يرى ويصور عبر الإعلانات التي تعرض صور الناجحين، والمنصات التي تعرض قصص النجاح، والمسلسلات التي تمثل حياة الناجحين.

فتحول النجاح من معنى فكري إلى صورة نمطية. وهذا هو "التجسد المادي": أن تتحول الأفكار والتصورات إلى "أشياء" ملموسة.

والنتيجة، كما يوضح "دي بورد"، هي أن الاستعراض (أي عالم الصور والإعلانات والمنصات) يقوم بالخلط عملياً بين الواقع الاجتماعي وبين أيديولوجيا قد كُفِت الواقع على أساس نموذجها¹، أي أن الكلمات التي نستخدمها لم تعد تشير إلى واقع حقيقي، بل إلى واقع مصنوع. فحين نقول اليوم حرية، فنحن غالباً لا نشير إلى قيمة موجودة بشكل موضوعي مستقل، بل إلى صورة مصنوعة عن الحرية صورتها المنصات. وهكذا يختفي الحد بين "الواقع اللغوي" و"الوهم اللغوي".

وتمتد البرمجة الأيديولوجية إلى تدمير شروط التواصل نفسها. فـ"الاستعراض"، كما يرى "دي بورد"، هو مادياً التعبير عن الانفصال والتباعد بين الإنسان والإنسان² إنه لا يجمع الناس، بل يفصلهم. ليصبح كل فرد منعزلاً أمام شاشته، يتلقى "محتواه" الخاص، المصمم خصيصاً له.

¹ جي ديور، مجتمع الاستعراض، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة الإيطالية الرابعة 1979،

ص 93

² جي ديور، مجتمع الاستعراض، ص. 94.

واللغة، التي هي أداة التواصل بين البشر، تفقد وظيفتها الأساسية. "بفقدان الجماعة الإنسانية لمجتمع الأسطورة أي ذاك النسيج الرمزي من الطقوس والقصص والأغاني والأمثال والمعتقدات والذي كان يوحد الأفراد ويربطهم ببعضهم، لابد للمجتمع أن يفقد كل إحالة إلى لغة مشتركة¹

أما اليوم فقد تم تدمير هذه اللغة المشتركة إلى حد كبير واستبدلت بلغة جديدة هي لغة الإعلانات والمنصات و لغة الاستهلاك ،هذه اللغة الجديدة تخلق في مجتمع الاستعراض هذا حالة نفسية جماعية شبيهة بالاضطرابات المرضية يعاني فيها الفرد من تفكك يشبه الفصام حيث تعرض عليه صور وأخبار متقطعة ومتناقضة لارابط بينها، فيفقد قدرته على ربط الأسباب بمسبباتها وبناء صورة متماسكة عن العالم ،وهذا هو اضمحلال الديالكتيك الكلي، ومن جهة أخرى يعاني من تصلب يشبه الكاتاتونيا، حيث تتكرر نفس الأنماط (السعادة = شراء، النجاح = مظهر) فيتوقف تفكيره ويتجمد على نمط هذه القوالب وهذا هو اضمحلال ديالكتيك الصيرورة. هنا يصبح المتفرج سجين العالم الذي لا يعرف فيه سوى المتحدثين على الشاشة المسطحة بينما هو معزول حقيقة عن البشر حوله في توحد زائف، حيث يظن نفسه متصلا عبر الإعجابات والتعليقات لكنه في الحقيقة منفصل.

هذا الذي سماه "ديبورد" الاستعراض يمحو الحدود بين الأنا والعالم بسحق الأنا ويمحو أيضا الحدود بين الصادق والزائف، فيصبح الزائف هو الواقع المعاش، وردا على هذا الإغتراب يلجأ الفرد إلى تقنيات سحرية (خرافات، نظريات مؤامرة) واستهلاك قهري للسلع وتصبح لديه حاجة غير طبيعية للتمثيل وأن يرى نفسه مصورا على المنصة²، لأن وجوده الحقيقي فقد معناه. الاستعراض هنا وعبر اللغة التي أعاد تشكيلها، يخلق حاجات زائفة لعزل العقول عن الواقع واشغالها بالركض خلف الإشباع.

¹ المرجع نفسه، ص82.

² جي ديبور، مجتمع الاستعراض، 94-95.

نستنتج من تحليل آليات التلاعب الدلالي أن الهيمنة الرمزية لا تعمل من خلال نمط خطاب واحد أو أداة، بل تتوزع على ثلاث مستويات متكاملة تعمل معاً لتشكيل الوعي الجمعي. المستوى الأول هو بنية الحجة ذاتها، حيث تُستخدم المغالطات المنطقية والقلب الدلالي لجعل العقل يفتنع بما هو خاطئ، من خلال بناء الحجج الموهمة. والمستوى الثاني هو سلطة التسمية والفضاء العمومي، أين يعاد انتاج المفاهيم وتعريفها داخل سياقات غير متكافئة، ويحول النقاش الحر إلى إجماع مصطنع يبدو وكأنه إرادة عامة بينما هو في الحقيقة خدمة لمصالح خاصة. أما المستوى الثالث فهو النسق التقني الذي لم يكتفِ بتجسيد المستويين السابقين، بل خلق آلة متكاملة لإنتاج المعنى الجاهز ونشره وتكراره حتى يتحول إلى مسلمة لا تقبل المساءلة واللغة التي كانت في أصلها فضاء للكشف المشترك عن العالم، أصبحت في هذا النسق مجرد آلية تكرر وتدير مضمون الإطار التقني نفسه، وتخلق حاجات زائفة لعزل العقول عن الواقع. فلم تعد الجهات التي تمارس الهيمنة بحاجة إلى إكراه المتلقي لأنه أصبح شريكاً ضمنياً في خضوعه، متواطئاً على جهله، وراضياً بتوجيه وعيه ظاناً أنه حراً. وهذا هو جوهر البرمجة الإيديولوجية في عصرنا أي أن الإنسان فقد القدرة على التفكير خارج الإطار المرسوم له، وهو لا يشعر بذلك، بل يظن أنه يفكر بنفسه.

الفصل الثالث:

آليات تفكيك الهيمنة الرمزية وبناء وعي حضاري بديل.

تمهيد:

بعد ما تناولناه في الفصلين، والنتيجة التي وصلنا إليها ووضعنا فيها يدنا على تطور مشكلة اللغة حتى عصرنا اليوم، فإن الحكمة تقتضي منا ألا نقف عند مجرد التشخيص. فمعرفة المشكلة توجب البحث عن حلول لتجاوزها، أملاً في تحرير اللغة من قيودها وتحرير الوعي من التبعية. وهذا ما سنحاوله في الفصل الثالث، حيث لن ندعي تقديم حلول سحرية، لكننا سنتلمس خطوات عملية أولى لتفكيك الخطاب المهيمن واستعادة إمكانية الفعل النقدي.

المبحث الأول: استراتيجيات التفكير وفضح آليات الهيمنة.

بعد أن حللنا في الفصل الثاني كيفية عمل آليات التمويه اللغوي والبرمجة الإيديولوجية، يبدو من الطبيعي أن نتساءل عن إمكانية تطوير أدوات نقدية قادرة على كشف هذه الآليات بوصفها ممارسات يمكن للعقل أن يستعملها في مواجهة الخطاب اليومي المهيمن. فتفكير المغالطة ومساءلة الافتراض المسبق وإعادة النظر في الكلمات التي أصبحت مسلمات، كلها أفعال نقدية تحتاج إلى الوعي بها والتدرب عليها ومن ثم ممارستها. لكن كيف يمكن لهذه الممارسات أن تعمل فعلياً في سياقات يبدو فيها الخطاب المهيمن طبيعياً وغير قابل للمساءلة؟

لقد ساد الاعتقاد ولفترة طويلة أن القدرة على مساءلة الخطاب والتفكير فيه هو شيء نملكه بالفطرة، وهو ما خلق — كما أعتقد — حاجزا نفسيا مانعا من ممارسة النقد الفعلي والوقوف عند أي قول أو خطاب أيا كان نوعه والتمعن فيه ونقده لتشكيل موقف حقيقي منه ومن ثم قبوله أو رفضه، وهنا يوضح "عادل مصطفى" هذا الخطأ حين يقول: (إن التفكير الناقد والعلمي ليس شيئا فطرياً نأتيه بالطبيعة ونعرفه بالسليقة، وإنما هو عمل حرفي يتطلب حذقا ومهارة. إذ ليس من الصحيح أن لدينا قدرة طبيعية على التفكير النقدي الواضح بدون تعلم وممارسة. ولا ينبغي أن نتوقع من غير المدرب أن يفكر تفكيراً واضحاً، أكثر مما نتوقع من غير المدرب أن يجيد لعب التنس أو الجولف أو العزف على البيانو¹.

¹ عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، الطبعة الأولى 2007، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، ص 21-22.

ولأن كل خطاب مهيمن يبني سلطته على افتراضات مسبقة لا يصرح بها، وهذه الافتراضات باعتبارها مسلمات هي التي تشكل الإطار الذي يفكر من خلاله المتلقي دون أن يشعر. فإنه من الواجب أن نمضي إلى كشف هذه الافتراضات. ووهي نموذج من ثلاث مراحل للتفكير الناقد، يقول فيه: "يتألف التفكير الناقد من ثلاث مراحل: الأول وهو الوعي بوجود افتراضات أساسية والثاني وهو التصريح بهذه الافتراضات وإخراجها إلى وضوح النهار والثالث وهو تسليط أضواء النقد على هذه الافتراضات: هل هي ذات معنى؟ هل تنسجم مع الواقع كما نفهمه ونعيشه؟ ومتى تصح هذه الافتراضات ومتى تبطل¹

بتأمل هذه المراحل جيداً. فإن المرحلة الأولى التي هي الوعي بوجود افتراضات أصلاً، هي المفتاح الذي يحررنا من السذاجة التي تجعلنا نعتقد أن الخطاب يضعنا أمام الحقائق المجردة، وأنه يقدم لنا عالماً مركباً مبنياً على افتراضات محددة، وأول خطوة في النقد هي أن ندرك أن هذه الافتراضات موجودة.

أما المرحلة الثانية فهي التصريح بهذه الافتراضات، أي إخراجها من منطقة البداهة والمسلمات إلى منطقة الوضوح والتداول والنقاش.

والمرحلة الثالثة وهي مواجهة هذه الافتراضات بأسئلة نقدية: هل هي صحيحة؟ متى تصح ومتى تبطل؟ هل تنسجم مع الواقع؟²

ويحذر "عادل مصطفى" مما يحدث في غياب هذا الوعي الافتراضي، فيقول: "في غياب التفكير الناقد نكون رهائن للمؤثرات المحيطة، فلا يسعنا إلا أن نكرر، تكراراً أعمى، تلك الاستجابات التي تعلمناها من قبل، ولا يسعنا إلا أن نقبل، قبولاً أعمى، كل ما يقال لنا في أبواق الدعاية السياسية والتجارية، وفي الصحافة والكتب وكل رأي يصدر عن سلطة²

¹ عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، ص 21.

² المرجع نفسه، ص 21.

هذا النص يربط غياب التفكير الناقد بالاستعباد الرمزي، أي بالقبول الأعمى لما تنتجه السلطات المهيمنة. إنه يصف بدقة ما نعيشه اليوم بأننا نكرر ما تم تلقينه لنا ونقبل ما يقال لنا دون أن نسأل أو نستفسر.

لكن التفكير الناقد لا يواجه فقط نقصاً في التدريب أو ضعفاً في الأدوات، إنه يواجه أيضاً مقاومة تكمن في طبيعتنا النفسية. وهذه العوائق الطبيعية التي تحول بيننا وبين التفكير الواضح فنحن بطبيعتنا ننفر من الغموض والعيش بين الأسرار. ونبحث عن اليقين والإجابات البسيطة لأسئلة معقدة، وننجذب إلى الدعاوى الكبيرة التي تقدم لنا تفسيرات لكل شيء، حتى لو كانت أدلتها واهية. نميل إلى تصديق الفرضيات التي تُرضي رغباتنا وأماننا، والتي تؤكد ما نريد تصديقه، ونتغاضى عن الأدلة التي تناقضه. ونخلط بين الاستعارة التوضيحية والدليل، ونظن أن التشبيه البليغ يكفي كبرهان. نندفع مع القطيع ونرتدي الرايات وننضم إلى المسيرة لأن الأمان في العدد. ونطالب بالبرهان من نختلف معه فنرتاح، إننا ندور في حلقات مفرغة، نكرر فيها ما نريد إثباته. نعظم السلطة وننبهر بالمشاهير، نعمم أحكامنا بسرعة. هذه الميول ليست عيوباً فينا، بل هي طبيعتنا وهي التي تجعل التفكير الناقد شاقاً وثقيلاً..

إنهذه القائمة الطويلة من العوائق ليست مجرد تعداد لأخطاء منطقية، بل هي وصف لطبيعة الإنسان في مواجهة هذا العالم المتغير والمعقد. وهذه الميول الطبيعية تجعلنا عرضة للتلاعب، وتجعل التفكير الناقد مهمة شاقة ومتعبة.

يضيف عادل مصطفى: "أننا إذ نمارس التفكير العلمي والناقد إنما نمضي ضد مقاومة شديدة ونسبح ضد تيار عارم من التحيزات المتأصلة والأوهام الجبلية.¹

لكن العنصر الأكثر دقة والأقل حضوراً في التحليلات المعتادة للتفكير الناقد هو العنصر الأخلاقي. فالتفكير الناقد ليس مجرد مجموعة من التقنيات الباردة التي نطبقها

¹عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، ص22.

على آراء الآخرين، بل هو موقف وجودي يتطلب شيئاً من التواضع والتعاطف. هنا يقدم عادل مصطفى مفهوماً قيماً هو "المواجهة"، فيقول: "يحتاج التفكير الناقد إلى طاقة نفسية كبيرة، غير مقصورة على الذكاء الذهني المحض، يحتاج إلى شيء من الذكاء الانفعالي، إلى التسامح والتعاطف، والمواجهة أي القدرة على أن يضع المرء نفسه موضع الآخر ويرى الأمور من وجهة نظره ويتخذ الإطار المرجعي للآخر، والقدرة على اكتشاف ماذا يشبه أن يعتقد المرء تلك الأفكار التي يضعها موضع التساؤل قبل أن يهتم بتقويضها¹

هذا المبدأ عميق جداً، وقلما نجده في الكتب التي تعلم التفكير الناقد كمجموعة من التقنيات الجافة. فالمواجهة تعني أن نبدأ بالفهم وأن نحاول رؤية العالم من عيون الآخر قبل أن نحكم عليه. إنها تحول النقد من مجرد هدم إلى ممارسة تجمع بين المساءلة والتعاطف، وتمنع الناقد من أن يصبح هو نفسه أيديولوجياً متعصباً.

وبناءً على هذا التحليل، يوجز عادل مصطفى فلسفة التفكير الناقد في سبعة مبادئ عملية، يمكن اعتبارها خلاصة لكل ما سبق ومرشداً عملياً لمن يريد أن يتدرب على هذه الحرفة. المبدأ الأول: اكتساب القدرة على الانفصال عن آرائنا ووضعها على محك التحليل والنقد مثلما نفعل مع آراء الغير. والمبدأ الثاني: الخروج من كهف الآراء الشائعة في عرف جماعتنا الإثنية، والتمييز بين حقائق العالم وبين مجرد المسايرة لما يصادف أن يكون هو رأي الأسلاف أو اتفق أن يكون هو الرأي السائد في مسقط رأسنا وزمان وجودنا. والمبدأ الثالث: الاستعداد من حيث المبدأ للتخلي عن آرائنا إذا ما تبين خطؤها. أما المبدأ الرابع: فهو طرح الأسئلة الحقيقية، سؤال من يبحث عن الحق لا عن مجرد تبرير ما يعتقد سلفاً. المبدأ الخامس: تعلم كيف تسأل الافتراضات التي تتبطن الرأي،

¹المرجع نفسه، ص22.

ووضعها تحت أضواء النقد. أما المبدأ السادس: "ألا نسقط رغباتنا على الأشياء ولا نجعل من أمانينا معياراً للحق".¹

أما المبدأ السابع: فهو أن نأخذ البلاغة ولا نؤخذ بها وأن نفرق بين الخطابة والبرهان، ولا يغفلنا زخرف القول عن جوهر الحجة. وألا نقف عند التشبيه البليغ ونظنه المحطة النهائية فنأخذه مأخذ الدليل.²

هذه المبادئ السبعة تشكل برنامجاً عملياً للوعي الناقد، والذي نتحول في غيابه إلى إلى رهائن، نكرر ونقبل دون مساءلة. وهذا تماماً ما نعانيه اليوم. غير أن هذه المبادئ وحدها، رغم أهميتها، تبقى في مستوى الممارسة الفردية المباشرة. حيث إن هناك حاجة إلى إطار نظري أعمق يفسر لماذا هذه المبادئ ضرورية أصلاً، ولماذا الخطابات المهيمنة قابلة للتفكيك من الداخل. هنا يقدم "تيري إيغلتن" تحليلاً بنيوياً لمهمة النقد ذاتها.

إذ يعتبر "إيغلتن" أن العلاقة بين النص (أو أي خطاب) والأيديولوجيا ليست علاقة انعكاس بسيط. فالنص الأدبي، في نظره، "ليس تعبيراً عن الأيديولوجيا، وليست الأيديولوجيا تعبيراً عن الطبقة الاجتماعية. النص بالأحرى إنتاج محدد للأيديولوجيا".³ هذه الفكرة تحول فهمنا للخطاب بشكل جذري. أي أن الخطاب ليس لا يعكس واقعاً موجوداً مسبقاً، بل هو آلة تنتج معنى جديداً، وتعيد تشكيل الواقع عبر عمليات من الاختيار والتنظيم والاستبعاد.

من هذا المنطلق، يحدد "إيغلتن" وظيفة النقد بشكل دقيق ومختلف عما هو شائع. فيرى أنها وظيفة كشف مضاعف عما يخفيه النص عن نفسه³ كشف الفجوات والتناقضات والافتراضات المسبقة التي يبني عليها سلطته ولا يصرح بها.⁴

¹ عادل مصطفى، المغالطات المنطقية ص 23.

² المرجع نفسه، ص 23.

³ تيري إيغلتن، النقد والأيديولوجية، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-عمان-. ص 84.

⁴ المرجع نفسه، ص 43.

ويسوغ "إيغلتن" هذه الوظيفة بشكل أوضح في قوله: "وظيفة النقد هي أن تثبت نفسها في عدم اكتمال العمل نفسه، لكي تتطّره - أي لتفسر الحتمية الأيديولوجية لتلك 'اللامقولات' التي يسكت عنها النص"¹

فالنقاد الحقيقي لا يقرأ النص ليعرف ماذا قال، بل ليسأل ما الذي لم يقله؟ وما الذي افترضه دون أن ينطق به؟ وما الذي استبعده من دائرة المعنى ليجعل قوله ممكناً؟ إن هذا التحول في سؤال النقد هو ما يمنحنا القدرة على مواجهة الهيمنة الرمزية من جذورها. فمهمة النقد هي أن تعيد إلى الواجهة هذه اللامقولات، وأن تظهر أن ما نتعامل معه كبداهيات ومسلمات هو في الحقيقة خيار أيديولوجي، وأن ما يعرض كحقيقة مطلقة ليس إلا نسقاً من المعاني المنتجة التي يمكن تفكيكها واستبدالها.

ولتحويل هذا الجانب النظري لتفكير أدوات الهيمنة بعد كشفها إلى عمل تطبيقي لا بد من ذكر مثال ملموس من الخطاب المعاصر، كي نرى كيف يمكن للوعي الناقد أن يعمل في الواقع على تفكيك هذه الآليات، لنأخذ مثلاً بمصطلح "الأضرار الجانبية" وهو مصطلح يتكرر في الخطاب الإعلامي السياسي المعاصر، خاصة في تغطية الحروب والعمليات العسكرية، إنه مصطلح يستخدم لوصف القتل المدنيين أو الممتلكات والمنشآت الغير العسكرية المدمرة أثناء العمليات الحربية، ما يجب أن يفعله التفكير الناقد هنا هو أن يرفض تلقي هذا المصطلح كوصف طبيعي وان يطرح ببساطة سؤالاً واضحاً: لماذا لا يقولون قتل مدنيين مباشرة؟ يشكل هذا السؤال بداية الوعي الناقد. وهنا يتم إدراك أننا أمام تسمية تحاول انتاج معنى يؤطر إدراكنا للحدث، لأنه عند قراءة خبر أن العملية العسكرية أسفرت عن أضرار جانبية فإن الذهن يتلقى هذه العبارة كأمر واقع لا يحتاج مساءلة، أما الوعي الناقد فيتوقف ويسأل ما الذي جعل هذه الصياغة مقبولة؟ وماهي الافتراضات التي

¹المرجع نفسه، ص 89

تقوم عليها؟ وقد ذكرنا أن الوعي بأن ثمة افتراضات مخفية وراء الكلمات هو الخطوة الأولى نحو كسر سلطة المصطلح على الوعي الذي بدونه نبقى رهائن للمؤثرات المحيطة.

والخطوة التالية هي أن يحاول اخراج هذه الافتراضات المسبقة الى العلن لمساءلتها ماذا يفترض مصطلح الأضرار الجانبية دون أن يقوله؟
أول افتراض هو أن هناك فعلاً "أساسياً" مشروعاً هو العملية العسكرية، وفعلاً "جانبياً" هو قتل المدنيين. المصطلح يُنشئ تَرَاتُيبَةً بين الأفعال هناك ما هو رئيسي يستحق الذكر، وهناك ما هو جانبي يمكن إغفاله. هذا التقسيم هو اختيار أيديولوجي يحدد ما هو مهم وما هو هامشي.

والافتراض الثاني هو أن قتل المدنيين غير مقصود، وهو عرض طارئ ناتج عن ضرورة عسكرية لا مفر منها. المصطلح يبرئ الفعل من القصد، ويلبسه ثوب العَرَضِيَّة. فكلمة جانبية تُوحي بأن الأمر خارج عن السيطرة، وأن الفاعل لم يرد النتيجة. وهو بهذا يجنب نفسه أي تحقيق أو مساءلة.

والافتراض الثالث هو أن من يستخدم المصطلح يمتلك سلطة تصنيف الأفعال إلى رئيسي وجانبي. من يمتلك هذه السلطة؟ إنه بالتأكيد الطرف الذي يشن الحرب ويملك وسائل الإعلام، وليس الضحايا ، فهم لا يصفون موتاهم بأنهم "ضرر جانبي". وهنا تكمن علاقة غير متكافئة تجعل هذه التسمية ممكنة ومقبولة.

الخطوة التالية أمام الوعي الناقد هنا هي بالتأكيد أن ينقد هذه الافتراضات ولا يكتفي بعرضها والتصريح بها.

عليه أن يتساءل بخصوص هذه الافتراضات لمصطلح أضرار جانبية، هل تقسيم الموت إلى "أساسي" و"جانبي" مقبول أخلاقياً؟ بالنسبة للضحايا وأسرهم، هذا الموت ليس جانبياً لهم، بل هو كل شيء. إنه نهاية العالم لكثير منهم، والمصطلح ينظر إلى موتهم من نافذة الطائرة الحربية وليس من داخل البيت المدمر. إنه يُجَرِّد الضحايا من إنسانيتهم

ويحولهم إلى أرقام هامشية في تقرير عسكري. فهل يصح هذا التقسيم حين يتعلق الأمر بحياة البشر؟ ومتى يبطل؟ إنه يصح فقط داخل المنطق العسكري الذي يختزل البشر في معادلات ربح وخسارة. أما أخلاقياً وإنسانياً، فهو غير ذلك تماماً، إنه غير مقبول. وهل النية تبرر النتيجة؟ المصطلح يحو المسؤولية ويمنح القاتل براءة من الفعل.

لكن إذا دهستُ شخصاً بسيارتي بالخطأ، فإن القانون سيحاسبني بلا شك، فكيف يصبح قتل عشرات المدنيين غير مقصود وبالتالي لا يستحق المحاسبة؟ هنا تعمل اللغة كأداة لتطهير العنف، الفعل واحد لكن التسمية تغيره. تسمية القتل ضرراً جانبياً تمنح الفاعل حصانة أخلاقية وقانونية.

وهذا يوجب طرح سؤال مهم آخر: من المستفيد من هذا المصطلح؟ بالتأكيد الطرف الذي يشن الحرب ويحتاج إلى حماية صورته أمام الرأي العام المحلي والدولي. ومصطلحات كهذه تطبع الحروب، وتجعلها تبدو نظيفة ودقيقة، وهذا يجعلنا نرى بوضوح كيف تستعمل اللغة كأداة للهيمنة الرمزية.

إننا هكذا نعرف كيف نحلّون نقد ما يقال، لكن يجب أيضاً أن نقرّ ما لا يقال، أو ما سماه "إيغلتون"

باللامقولات وهو ما يسكت عنه الخطاب. فما الذي يسكت عنهم مصطلح الأضرار الجانبية؟

إنه ببساطة يخفي واقعا ماديا ملموسا، إنه لا يذكر الجثث والدماء والبيوت المهدمة فوق أصحابها. هذه حقائق مادية صادمة، لكن المصطلح يبتلعها في تجريد تقني يخفيها تماما عن الصورة المصدرة للرأي العام. فأن تقول "أضرار جانبية" يختلف تماماً عن أن تقول "قُتلت عائلة من ستة أفراد في منزلها". الصيغة الأولى تجريدية وباردة، والثانية ملموسة وإنسانية. اللغة هنا تُنشئ مسافة بيننا وبين الواقع بدلا من أن تصفه كما هو تماما. كما أنه مصطلح يسكت عن السؤال الأخلاقي والقانوني المركزي: وهو كم عدد القتلى المدنيين المقبول؟ ومن يحدد هذا الرقم؟ وبأي حق؟ المصطلح لا يسمح حتى بطرح هذا السؤال، لأنه يفترض مسبقاً أن أي عدد هو جانبي وبالتالي مقبول. إنه يُغلق باب المسائلة والاستنكار قبل أن يُفتح.

وهو بالضرورة يسكت عن المسؤولية. ففي القانون الدولي الإنساني، قتل المدنيين عمداً يُعتبر جريمة حرب. لكن المصطلح يُعطّل هذا الحكم الأخلاقي والقانوني مسبقاً: فما دام الضرر جانبياً، فلا مسؤول ولا جريمة وبالتالي فلا عدالة.

ولهذا فإن مهمة النقد هي أن يصرح بهذه اللامقولات، وأن يعيد إلى الواجهة ما تم إبعاده. ويقول بوضوح: هذه الكلمة تعني موت أناس أبرياء وتخفي وراءها جريمة محتملة. وهذا الصمت الذي تفرضه مثل هذه المصطلحات هو بالضبط ما يحتاج النقد إلى كسره.

يمكننا أن نستخلص هنا بأن الوعي الناقد هو موقف وجودي نختاره.

إنه موقف يبدأ بالاعتراف بأننا لسنا محصنين ضد التضليل، وأن طبيعتنا النفسية البشرية تدفعنا للميل نحو اليقين المباشر والانقياد للقطيع وتعظيم السلطة. وموقف يسعى إلى كشف الافتراضات المسبقة المتضمنة داخل الخطاب، وإلى السؤال عن اللامقولات التي يسكت عنها النص ليحافظ على هيمنته. ولكي يكتمل هذا الوعي الناقد يحتاج إلى شرط أخلاقي وهو المواجهة، أو القدرة على رؤية العالم من عيون الآخر قبل الحكم عليه. وهنا يبدأ التحرر الفكري باستعادة القدرة على الشك في البديهيات، وبناء علاقة جديدة مع اللغة والحقيقة.

المبحث الثاني: من نقد الهيمنة إلى إمكان التغيير.

بعد محاولتنا لتفكيك الخطاب المهيمن وآلياته في المبحث الأول، ننتقل في هذا المبحث إلى محاولة التوصل إلى إمكانية بناء شروط للتواصل يتحقق بها مبدأ المساواة والحوار. وهي محاولة ضرورية اليوم في ظل مجتمعات لم يعد يربطها تقليد واحد مشترك أو رؤية عالمية موحدة. فهي كما يصفها "هابرماس" معقدة ومتمايزة ومتعددة الثقافات، وفي غياب هذه المرجعيات التقليدية يصبح الحوار العقلاني هو الآلية الوحيدة الممكنة لتنظيم التعايش، لكن كيف يمكننا استعادة هذا الحوار الذي اغتاله الخطاب المهيمن؟

يحدد "نورمان فيركلف" في كتابه "الخطاب والتغير الاجتماعي" ثلاثة مستويات للآثار البناءة للخطاب، وهي تتوافق مع ثلاث وظائف أساسية للغة. أولها بناء الهويات الاجتماعية ومواقع الذوات (وظيفة الهوية). وهي تعني أن اللغة تساهم بشكل فعال في تشكيل هذه الهوية وإنتاجها في سياق كل تفاعل خطابي. فالفرد من خلال اختياره لألفاظه وصياغتها ونوع أسئلته، يخلق ذاتاً اجتماعية محددة تتوافق مع السياق الذي يتحدث فيه. وهذه الذات تتغير بتغير الممارسات الخطابية التي يشارك فيها. الخطاب هو الذي يمنح الفرد موقعه الاجتماعي بمعنى أن الهوية هي نتاج العلاقات التي تجري داخل اللغة. وثانياً، بناء العلاقات الاجتماعية بين الناس (الوظيفة العلائقية) يحدد الخطاب فيها العلاقة بين المتحدث والمستمع عبر أساليب المخاطبة والأمر والطلب فبتغيير أنماط الخطاب تتغير العلاقة الاجتماعية بين الأطراف.

وثالثاً، بناء نظم المعرفة والعقيدة (الوظيفة الفكرية¹) وبها يبني الخطاب نظم المعرفة ويحدد ما هو حقيقي أو طبيعي أو شاذ.. فتكون المفاهيم المستخدمة والتصنيفات المعتمدة والافتراضات المسبقة التي تصبح منطلقات أفكار وأحكام لاحقاً، نتائج لممارسات خطابي سابقة استقرت في الوعي كمسلّمات لا تخضع للمساءلة والنقد.

وهذا يعني أن أي تغيير حقيقي في شروط التواصل يجب أن يعمل على هذه المستويات الثلاثة معاً، تغيير من نحن، وتغيير كيف نرتبط بالآخرين، وتغيير ما نعتبره معرفة صحيحة. من حيث إن الهيمنة تعمل على مستوى تشكيل الهويات والعلاقات والتصورات المسبقة التي تجعل هذه الهيمنة تبدو طبيعية. ولذلك فإن مقاومتها تتطلب عملاً متكاملًا على كل هذه الجبهات.

ولا بد لنا أن نذكر هنا أن "فيركلف" لا يقع في المثالية التي تجعل تغيير الخطاب يبدو قادراً على التغيير الجذري المفاجئ. فهو يضع ثلاثة شروط لأي تكوين خطابي حقيقي. أولها أن الناس يواجهون مؤسسات قائمة قد تكونت من قبل في الخطاب ثم أنشئت وتحولت إلى مؤسسات وممارسات، ونحن اليوم عندما نتعامل مع هذه المؤسسات ننسى أنها بدأت مجرد كلمات وأفكار .

ونتعامل معها كحقائق طبيعية أبدية. فنقول مثلاً هذه هي المدرسة، هكذا كانت دائماً وهكذا ستكون. وننسى أن الإنسان من صنعها، وبالتالي يمكن للإنسان أن يغيرها.

وثانياً، أن الآثار التكوينية للخطاب تعمل بالتضافر مع مثيلاتها في الممارسات الأخرى غير الخطابية (كالممارسات الاقتصادية والاجتماعية²)، إذ لا يمكن تغيير شروط التواصل بالكلمات وحدها. ذلك أن التغيير الحقيقي يحتاج إلى أن يصاحبه تغيير في

¹ نورمانفيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي، الطبعة الأولى 2015، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة

ص 87 – 88.

² المرجع نفسه ص 89.

الممارسات اليومية الملموسة كتغيير في توزيع المهام، و في العلاقات الاقتصادية، وفي العادات اليومية، والسلوك العاطفي. وهذا حقيقةً يفسر لماذا تفشل المحاولات السطحية لتحسين التواصل، لأنها ببساطة تركز على الكلمات وتهمل الممارسات غير الخطابية التي تدعم الهيمنة تحت سطح الوعي .

وثالثاً، إن قدرة الخطاب على التأثير وتشكيل الواقع ليست مطلقة، بل تخضع لقيود تفرضها المؤسسات القائمة وعلاقات السلطة السائدة. أي أن بناء شروط تواصل بديلة يجب أن ينطلق من الواقع القائم ويعمل على تغييره من الداخل، عبر ممارسة اجتماعية تراكمية تدريجية، وليس عبر قرار ذهني مفاجئ.

ويشير لنا "هابرماس" عن كيفية بناء هذا التواصل، فيما يسمى بمشروعه الأخلاقي الذي يسعى إلى تأسيس أخلاقيات الخطاب كأساس معياري للتواصل العادل.

فبدلاً من أن نملي على الآخر ما ينبغي أن يفعل وهذا من الهيمنة، يسعى "هابرماس" إلى الكشف عن الظروف التي يستطيع في ظلها الفاعلون الأخلاقيون الإجابة بنجاح عن السؤال بأنفسهم. وهذا يعد تحولاً من فرض المعايير إلى تهيئة الظروف للإجابة الذاتية. فالتواصل البديل يعني خلق فضاء يتيح للجميع المشاركة في صنع القرارات التي تمسهم.¹

وهذا ما عبر عنه في مبدأ الخطاب الذي ينص على أنه لا يصح من معايير الفعل والتي هي القواعد والمبادئ التي تحكم سلوكنا داخل المجتمع، سوى تلك التي يمكن أن يوافق عليها جميع الأشخاص المتأثرين باعتبارهم مشاركين في خطاب عقلاني هذا المبدأ وإن بدا مثالياً فهو يعمل كآلية نقدية سلبية، فأى معيار لا يمكن أن يوافق عليه جميع المتأثرين في خطاب عقلاني هو معيار غير مشروع، وبالتالي يجب رفضه.

¹ جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جداً، الطبعة الأولى 2015 ترجمة محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبع، ص88.

وقد طور "هابرماس" هذا المبدأ الأخلاقي أو مبدأ القابلية للتعميم الذي يعمل بشكل إيجابي، بعد أن كان يكتفي باستبعاد المعايير الخاطئة فحسب دون اقتراح معايير صالحة. وبات ينص على أن المعيار الأخلاقي الصحيح هو معيار يمكن أن يقبله كل المتأثرين باعتبارهم مشاركين في الخطاب في ضوء قيمهم ومصالحهم¹ وهنا يضيف "هابرماس" بعداً ينظر في العواقب، إذ يشترط أن تكون التبعات والآثار الجانبية المتوقعة لتنفيذ المعيار محط قبول من قبل الجميع. ما يعني أننا لا نستطيع فرض معيار حتى لو كان مثالياً إذا كانت² عواقبه كارثية على بعض المتأثرين. وهكذا يصبح التواصل البديل ممارسة تأخذ في الاعتبار مصالح الجميع وعواقب القرارات، وليس مجرد إجراء شكلي. ولا نغفل هنا على أن لهذا المشروع صعوبات تعوقه، ذلك أن الأخلاقيات وحدها لا تكفي لتنظيم النزاعات، والحفاظ على النظام الاجتماعي داخل المجتمعات المتباينة ثقافياً، ليس لأن المعايير الأخلاقية قليلة أو مثيرة للجدل بل لأن في البشر اضطراباً أصلاً من حيث هم ليسوا عقلانيين وأخلاقيين طوال الوقت. وهذا اعتراف مهم لأنه يحمي العقل من وهم المثالية الساذجة. من جانب أن الأنظمة الاجتماعية الحديثة لا تتشكل بالمعايير الأخلاقية وحدها، بل بالمؤسسات السياسية والقانونية أيضاً³. لأن بناء شروط تواصل بديلة لا يقتصر على تغيير وعي الأفراد داخل المجتمع فهو يحتاج إلى دعم مؤسسي وقانوني يحمي هذه الشروط ويعززها.

ويمكننا اختصار الأمل في تجاوز العقبات المعيقة عن الوصول إلى تواصل حر وعادل، في أن التغيير يمكن أن يبدأ من كشف آليات الهيمنة وهو بداية التحرر واستعادة

¹ جيمس جوردن فينيلسون، يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جداس 90.

² المرجع نفسه، ص 91 – 92

³ المرجع نفسه، ص 116.

القدرة على المساءلة، وعبر ممارسات تراكمية صغيرة تعيد تشكيل قواعد الحوار من الداخل.

المبحث الثالث: نحو وعي لغوي مقاوم للهيمنة الرمزية.

بعد ما توصلنا خلال المبحثين السابقين إلى آليات فعالة لتفكيك الهيمنة الرمزية وطرق للتعايش والتواصل الحر العادل بعيداً عن هيمنة الخطاب، فإن هذا يقودنا بالضرورة إلى التساؤل عن مدى استعداد الوعي لتقبلها بما أن فاعلية هذه الآليات مرهونة بهذا الوعي، حيث إن القول بأن الوعي المقاوم يحتاج إلى أدوات تحليل وشروط تواصل بديلة، يفترض في واقع الأمر أن هذا الوعي جاهز مسبقاً لاستقبال واستيعاب تلك الآليات والشروط.

إلا أن الواقع يثبت لنا عكس ذلك، لأن الوعي الذي تحكمه آليات الهيمنة الرمزية هو وعي مستعمر استبطن صورة القاهر أو المهيمن وبات يخضع له حتى في غيابه. لذا فإنه يجب علينا وقبل أن نزود الوعي بأدوات ناقدة، أن نحرره أولاً من صورته الداخلية للغالب أو القاهر. وهذا ما سنحاوله في هذا المبحث.

يكشف لنا "بورديو" أن المنظومات الرمزية – أي تلك الأنسجة المتكاملة من المفاهيم والتصنيفات والرموز التي نتفق عليها – لا تعمل فقط كأدوات للمعرفة والتواصل، فهي توحد تصوراتنا حول الواقع. واتفاقنا المشترك حول العالم هو نتاج منظومة رمزية سابقة لنا وتشكل عقولنا، وتخلق لنا إطاراً معرفياً موحداً هو ما يسمح لنا بالتفاهم، إلا أنه في الوقت نفسه يمارس سلطة خفية علينا، لأنه يحدد ما يمكننا رؤيته ومعرفته وما يمكننا

قوله. وهذا هو جوهر الهيمنة الرمزية، أن نقبل التصنيفات الجاهزة التي تفرضها علينا المنظومة المهيمنة دون أن ندرك أنها نتاج تاريخ وصراع اجتماعي¹.

غير أن الوعي بهذه السلطة وحده لا يكفي. فقد يولد فقط شعوراً بالعجز أو المرارة، ما لم يصحبه إدراك كيف تصبح هذه الهيمنة جزءاً من هويتنا، وهنا تبرز أهمية ما كشفه "باولو فرايري" في كتابه "تعليم المقهورين" بتحليله للعلاقة بين المقهورين وقاهرهم.

فالمقهور في تحليله لا يخضع للقاهر خوفاً أو إكراهاً، بل يميل إليه بانجذاب عاطفي، ويتبنى عن نفسه أحكام القاهر عليه. فيسمع عن نفسه أنه لا يصلح لشيء ولا يعلم شيئاً وأنه كسول ومريض وغير منتج، فيصدق ويفقد الثقة في معرفته الذاتية، ويزداد ثقة بالقاهر الذي يمثل في نظره المعرفة والقدرة الوحيدة² هذه الآلية تفسر لنا ظاهرة مألوفة وهي أن المستخدم العادي للمنصات الرقمية يشعر بأنه لا يعرف وأن الخوارزمية أو منتج المحتوى المهيمن هو الذي يعرف كل شيء. فلا يثق في قدرته على الحكم على الخبر الذي يراه، منتظراً أن يحدد له عدد الإعجابات والتفاعلات إن كان صحيحاً أم لا. ولا يثق في قدرته على اختيار ما يشاهده، فيترك الأمر للخوارزمية التي تختار له المحتوى الملائم له. ويتبنى هذه العلاقة لدرجة أنه يدافع عنها بقوله إن هذا هو التطور وهذه هي الحداثة، وأنه لا مفر منها. وهذا هو الوعي المستعمر الذي يستبطن هيمنة الآخر حتى ينفر من قدرته على التفكير بنفسه.

ومن صور هذا الاستبطان ما يصفه "فرايري" حين يحكي عن فلاحين يناقشون موضوعاً بحماس ثم يقفون فجأة ليقولوا لمحاورهم (معذرة، يجب علينا أن نصمت لتتكلم أنت، فأنت الذي تعلم أما نحن فلا نعرف شيئاً). وهذا هو بالضبط ما يحدث للمستخدم العادي

¹ بايبر بورديو، الرمز والسلطة، الطبعة الثالثة، 2007 ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار تويقال للنشر، ص 49.

² باولو فرايري، تعليم المقهورين، ترجمة د. يوسف نور عوض، دار القلم، بيروت — لبنان، ص 42.

للمنصات فهو يشعر بأنه لا يعرف، وأن المنصة (الخوارزميات والخبراء والمؤثرون) هي التي تعرف كل شيء. وحين يشعر بالغضب أو الاغتراب، لا يعرف كيف يعبر عنه أو إلى من يتجه به، فينفجر في المنزل، أو يشكو من أقرب الناس إليه، أو يلجأ إلى الخمر أو الإدمان الرقمي مداراةً لأحزانه¹

إن المقهور لا يحتاج إلى وجود القاهر فعلياً ليُشعر بالخوف منه. فقد يحمل صورته داخله، ويخافه حتى في غيابه. يحكي "فرايري" عن فلاحين مسلحين احتجزوا صاحب الأرض رهينة، لكن أحداً منهم لم يجرؤ على تخفيره، لأن مجرد وجوده بينهم كان مخيفاً. وكانوا يستحضرون صورته في دخیلات أنفسهم. وهذا يعطينا تفسيراً لماذا لا يقاوم المستخدم المنصات رغم إحساسه بالاغتراب، لأنه يحمل صورة النموذج المهيمن داخله، وهذه الصورة الداخلية هي التي تمنعه من التساؤل والنقد وبالتالي من المقاومة² فكيف يبدأ التحرر من هذه الحلقة المفرغة؟

الشرط الأول، كما يرى "فرايري"، هو أن يرى المقهور تصدع شخصيات القاهرين. وأن يكتشف أن القاهر أو المهيمن ليس إلهاً، وأن هيمنته قابلة للكسر. هذا يعني في سياق المنصات الرقمية أن نكتشف فشل الخوارزميات أحياناً وأن نرى تناقضات الخطاب المهيمن، أن نلاحظ أن من يعرف كل شيء يخطئ، وأن من يختار لنا يختار لمصلحته هو وليس لمصلحتنا. وهذا الإدراك هو الذي يحدث أول شق في جدار الهيمنة.

لكن يجب أن نعي أن الإدراك وحده غير كاف. إذ ينبه "فرايري"، بأن النضال لا يكون بالشعارات أو الأنظمة أو الاستغلال، لأن هذه كلها من أدوات السيطرة. أي أن استبدال شعارات المنصات بشعارات مقاومة لا يغير شيئاً جوهرياً، وقديقينا داخل منطق

¹أبولو فرايري، تعليم المقهورين، ص 43.

²المرجع نفسه ص 43-44.

الشعارات والإملاء من الأعلى. لا يكفي أن نكتب مقالات ناقدة، أو نطلق حملات توعوية، أو ننشر بيانات شجاعة. هذه قد تكون مفيدة كخطوات أولى، لكنها تبقى ناقصة ما لم تصبحها مشاركة تامة وحوار دائم¹

إن الوسيلة الوحيدة والناجعة لتحقيق الحرية، عند "فرايري"، هي التعليم ذو الصبغة الإنسانية التي تقوم فيها القيادة على نوع من الحوار الدائم... والقائم على المشاركة التامة. وهو ما يعني، في سياقنا، أن الوعي المقاوم ليس مكتسباً من الخارج سواء من الكتب، أو النظريات، أو بتطبيق معين، أو منصة بديلة. بل هو حوار داخلي نعيد به التفكير في علاقتنا بالكلمات والمفاهيم، وحوار خارجي مع الآخر ومشاركة تامة في إنتاج المعنى عوضاً عن استهلاكه².

ويضيف مالك بن نبي جانباً آخر لوصف قوة اللغة وتأثيرها في الوعي. ويصف الكلمة بأنها "لن روح القدس"، أي أنها قوة خلاقة شبه مقدسة تبني الظاهرة الاجتماعية وتغيرها. والكلمة في تحليله ذات وقع قوي في نفوس الأفراد، إذ تدخل إلى سويداء القلب فتستقر معانيها فيه، لتحول الفرد إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة. وهذا يضع بين أيدينا تفسير لتأثير المنصات الرقمية، والكلمات والمفاهيم الجاهزة التي تقدمها تدخل إلى أعماق المستخدم وتستقر في وعيه وتحوله إلى مستهلك ذي مبدأ ورسالة، رسالة هي استهلاك المحتوى دون نقد ويضرب "بن نبي" مثلاً بقوة كلمة "جمال الدين الأفغاني" التي شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها، فأحييت مواتها. فإذا كانت الكلمة الصادقة قادرة على إيقاظ الأمم من سباتها، فإن الكلمة الزائفة المكررة التي تنتجها المنصات قادرة على إغراقها في نوم أعمق. لكن الأمل كما يشير "بن نبي" يكمن في الانتقال من الرواية الصامتة (الوعي

¹ لباولو فرايري، تعليم المقهورين، ص 45-46.

² المرجع نفسه ص 46-47.

المستعمر الخاضع) إلى اللسان الناطق (الوعي المقاوم) عبر الفكرة الإصلاحية التي تعيد للوعي قدرته على نقد الواقع وتغييره¹

ويرفض "بن نبي" منطق البطولات الفردية التي تظن أنها قادرة على تغيير الواقع. ذلك أن الماضي في نظره، كانت البطولات فيه تتمثل في جرأة فرد لا في ثورة شعب وفي قوة رجل لا في تكاتف مجتمع. وكانت هذه الأصوات الفردية مجرد مناجاة ضمير لأصحابها لا يصل صداها إلى الضمائر الأخرى.

فتوقظها من نومها العميق. وهذا ينطبق مباشرة على محاولات المقاومة الفردية للمنصات الرقمية قرار تقليل الاستخدام أو حذف التطبيقات، أو حتى كتابة مقالات نقدية لا تجد من يقرأها. هذه الأفعال لا تغير شيئاً جوهرياً، لأن المقاومة الحقيقية تحتاج إلى تكاتف مجتمع وثورة وعي جماعي² وهذا يتم عبر تحول المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل، وهكذا يستيقظ الضمير الجماعي، وتتحوّل المقولات الفردية إلى حديث الشعب. وهذا يذكرنا بما ورد في المبحث الثاني عن ضرورة بناء فضاءات تواصل بديلة. فالوعي المقاوم لا يتحقق بجهود معزولة فردية مهما كانت قوية. إنما يتحقق حين يتحول النقد إلى حوار جماعي³ ويحذر "مالك بن نبي" مما سماه بسوق الأفكار، أين تُستورد النظريات الجاهزة مثل (كمالي، وهابي، غربي، مادي). أو ما ذكرناه مع "قرايري" تلك الشعارات، والتي تعيد إنتاج علاقة القهر نفسها بدلاً من أن تخلق وعياً حقيقياً. فالوعي المقاوم الحقيقي لا يتحقق باستيراد التسميات والنظريات الجاهزة من خارجنا، إنما يجب أن

¹مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق — سورية، ص 22.

²المصدر نفسه ص. 23.

³المصدر نفسه، ص. 23-24.

نستعيد الأفكار الحية من داخل الثقافة وإعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تحمي الوعي من التشردم والهيمنة.

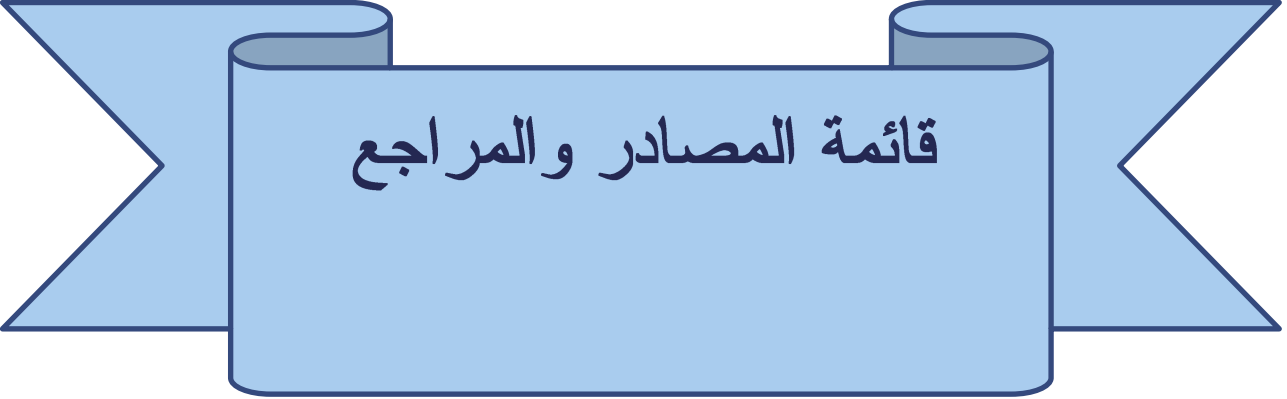
فإن استعادة الوعي الناقد تبدأ من فعل بسيط وهو التوقف. التوقف عن التمرير السريع، وعن المشاركة الآلية والتفاعل باندفاع. هذا التوقف يخلق مسافة بين ذات الفرد والمحتوى المهيمن، وهذه المسافة هي شرط أي تفكير نقدي. ثم القراءة البطيئة بدلاً من التصفح السريع. ثم التساؤل والحوار بدلاً من التصديق والاستهلاك.

إن هذه الممارسات لا تهدف إلى تغيير النظام التقني والمنصات. لكنها قد تغير علاقتنا به. وهي في تراكمها، قد تضعف بشكل واضح نظام الهيمنة، وتفتح مساحات أكبر للوعي أن يتحرر ويفكر وينقد ويناقش وبالتالي يبني ويغير الواقع الخاضع للهيمنة.

الخاتمة

الخاتمة

وفي الختام وبعد تحليل ومناقشة عناصر إشكاليتنا وأفكارها من خلال الفصول السابقة فإنه يمكننا القول أننا تكشفنا خلال هذه الدراسة أحد أوجه الخطر الذي يشكله استعمال اللغة وهو وجه الهيمنة الرمزية، وممارسة السلطة غير المشروعة على العقول من خلال السيطرة على اللغة عبر التحكم في التسميات والمغالطات المنطقية والتحكم في وسائل الإعلام والأخبار من أجل الهيمنة على إدراك الوعي الجمعي للواقع، وبالتالي تسييره وتوجيهه بما يخدم مصالح الجهات المهيمنة، كما نصل إلى أن الاعتراف بإمكانية تحويل اللغة إلى أداة للهيمنة الرمزية ضروري لتشخيص المشكلة في الخطاب خاصة المعاصر، لكنه لا يدعو إلى التسليم بهذه الهيمنة وافتراض حتميتها واستحالة مقاومتها، إذ ينتهي في البحث إلى أن كل خطاب مهيم يحمل في داخله إمكانات تفكيكه من حيث أن اللغة نفسها المستعملة في بناء الهيمنة يمكن أيضاً أن تُستخدم في نقدها وكشف آلياتها عبر مساءلة المفاهيم وتحليل البنى الدلالية وكشف الافتراضات الضمنية التي يقوم عليها الخطاب، وهذا يحتاج إلى وعي نقدي متحرر من حالة التلقي السلبي ومن سلطة البديهيات التي تصنعها الهيمنة، ومن صورة المستعمر أو القاهر المخزنة في الذهن التي تفترض أن الغالب دائماً على حق. وبهذا يمكننا أن نعيد توجيه اللغة من سلاح للهيمنة الرمزية إلى أداة ناقدة وقوية لمساءلتها وتفكيكها.



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

1. ابن منظور. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.
2. جميل صليبا. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
3. أفلاطون. محاوره كراتيليوس في فلسفة اللغة. ترجمة د. عزمي طه السيد. عمان: وزارة الثقافة، الطبعة الأولى، 1995.
4. أبو الفتح عثمان ابن جني. الخصائص. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الحديث.
5. أبو بكر عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة. تعليق أبي فهد محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني.
6. أرسططاليس. كتاب الخطابة. ترجمة وتقديم د. إبراهيم سلامة. القاهرة: دار الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.
7. أوغسطين. المعلم. ضمن: Burleigh, J. H. S. (ed.). Augustine: Earlier Writings. The Library of Christian Classics. Westminster Press, 1953.
8. رينيه ديكارت. مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضير. مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1985.
9. جون لوك. مقالة في الفهم البشري. ضمن: Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. 15th ed., Vol. II. London, 1753, Book III.
10. فرديناند ديسوسير. دروس في الألسنية العامة. ترجمة صالح القرماضي، محمد الشاوش، ومحمد عجينة. تونس: الدار العربية للكتاب.

11. مارتن هايدغر. إنشاد المنادى: قراءة في شعر هولدرن وتراكل. تلخيص وترجمة بسام حجار. بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994.
12. لودفيغ فتغنشتاين. رسالة منطقية فلسفية. ترجمة علمية مع تعليقات مقارنة د. عزمي إسلام. مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.
13. لودفيغ فتغنشتاين. تحقيقات فلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الرزاق بنور. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007.
14. ميشال فوكو. نظام الخطاب. ترجمة د. محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير.
15. بيير بورديو. الرمز والسلطة. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الثالثة، 2007.
16. دريدا جاك. في عالم الكتابة. ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة. القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2008.
17. نعوم تشومسكي. صناعة الموافقة. ترجمة وإعداد محمد أحمد حسن.
18. مالك بن نبي. شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق-سورية.

قائمة المراجع

1. أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة. تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1978.
2. أنروبول، وباك موشلار. التداولية اليوم: علم جديد في التواصل. ترجمة د. سيف الدين دغفوس ود. محمد الشيباني. مراجعة د. لطيف زيتوني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
3. نورمان فيركلف. الخطاب والتغير الاجتماعي. ترجمة محمد عناني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2015.

4. إدوارد سعيد. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة د. محمد عناني. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006.
5. توين فان دايك. الخطاب والسلطة. ترجمة غيداء العلي. مراجعة عماد عبد اللطيف. القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2014.
6. مانويل كاستلز. سلطة الاتصال. ترجمة محمد حرفوش. القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2014.
7. جي دي بورد. مجتمع الاستعراض. ترجمة أحمد حسان. القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة الإيطالية الرابعة، 1979.
8. جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً. ترجمة أحمد محمد الروبي. مراجعة ضياء وراد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، 2015.
9. عادل مصطفى. المغالطات المنطقية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2007.
10. أحمد إبراهيم. أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر. الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2008.
11. علي حرب. الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة. بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995.
12. تيري إيجلتون. النقد والأيديولوجية. ترجمة فخري صالح. عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
13. نور الدين علوش. "تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة: من هابرماس إلى نانسي فرايزر". المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 54-55، 2014-2015.

14. شوبنهاور. نقلاً عن: مصطفى، عادل. المغالطات المنطقية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

15. سبينوزا. نقلاً عن: مصطفى، عادل. المغالطات المنطقية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

16. سيرل. نقلاً عن: روبول، آن، وجاك موشلار. التداولية اليوم: علم جديد في التواصل. ترجمة د. سيف الدين دغفوس، د محمد الشيباني، مراجعة: د لطيفة زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان.

المجلات:

1. رابح بركات. "التقنية المعاصرة بين جودة الحياة واغتراب الإنسان: مارتن هايدغر أنموذجاً". مجلة التدوين، المجلد 14، العدد 1، جامعة محمد بن أحمد 2، وهران-الجزائر، 2022.

2. يورغن هابرماس، الحق والديمقراطية، نقلاً عن نور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة: من هابرماس الى نانسي فرايزر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 54.55/السنة 2014.2015