سيميائية المعرفة المنطقية

منهج وتطبيقه

محمد قاري

٢٠٠٢م

مركز الكتاب للنشر

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
٢٠٠٢ م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

الإهـــداء

إلى أعز مخلوق على قلبي ..

ابني وقرة عيني ...

حبيب الله

إبراهيم

لعله يجد في هذا العمل ما ينير له طريق المستقبل

إلى كل ذي همة عالية...

أهدي ثمرة هذا العمل

محمد قاري

محتويات الكتاب

الموضوع

الإهـــداء ٣
مدخل ٩
١/٠ السيميائية اقتراب أول ٩
٠/ ١-١ فى أصل الحاجة إلى السيميائية ٩
٠/ ١-٢ السيميائية فى نشأتها الحديثة ١١
٠/ ١-٣ السيميائية فى تطوراتها اللاحقة ١٦
٢/٠. المرتكزات النظرية لمقاربتنا السيميائية ٢٠
٠/ ٢-٠ سؤال المرتكزات ٢٠
٠/ ٢-١ مرتكز أول : المنطق الأرسطى نص معرفى ٢٠
٠/ ٢-٢ مرتكز ثان المنطق الأرسطى نص ثقافى ٢١
٣/٠. تحديدات لا بد منها ٢٢
٠/ ٣-٠ سؤال المفاصلة المنهجية ٢٢
٠/ ٣-١. بين السيميائية والإبستمولوچية ٢٣
٠/ ٣-٢. بين السيميائية وعلم الاجتماع المعرفى ٢٩
٠/ ٣/ ٣ • فى الأبعاد النقدية للسيميائية المعرفية ٣٧
٤/٠. خاتمة المدخل: مطلوبنا النقدى حصراً ٣٨
حواشى المدخل ٤١

القسم الأول

سيميائية الممارسة المعرفية

استقصاءات نظرية

الفصل الأول : معالم المخطط السيميائى ٤٩
١/ ١-١. فى المقتضى المنهاجى للمخطط السيميائى ٤٩

تابع محتويات الكتاب

١/ ١-٢. الدلالية : مفهوماً سيميائياً مركزيا ٤٩
١/ ١-٣. مشروطية الذات الواعية ٥١
١/ ١-٤. التقابل وجود/ ذات فى منظور سيميائى ٥٢
١/ ١-٥. ما هو المعنى ٥٦
حواشى الفصل الأول ٦٠
الفصل الثانى : الفعل المعرفى والنقلة الحاسمة ٦٢
١/ ٢-١. الأشياء والأقول ٦٢
١/ ٢-٢. مسالك التأسيس المعرفى ٦٣
١/ ٢-٣. ولكن أين السيميائية من كل هذا؟ ٧١
حواشى الفصل الثانى ٧٢
الفصل الثالث : المعرفة والمعنى ٧٣
١/ ٣-١. المعنى والمنهج ٧٣
١/ ٣-٢. نظام التعقل والحاجة إلى النموذج ٧٤
١/ ٣-٣. نحو نظرية فى السلوك النمذجى ٨٠
١/ ٣-٤. المعنى صناعة مقولاتية ٩٣
حواشى الفصل الثالث ٩٨
الفصل الرابع : الثقافة والمعرفة ١٠٠
١/ ٤-١-١. فى اعتقادية الممارسة المعرفية ١٠٠
١/ ٤-١-٢. أ.ن وايتهيد «حقائق العلم أضاليل» ١٠٣
١/ ٤-٣. النسق فى الثقافة والمعرفة ١٠٥
١/ ٤-٣. المنظومة والقيم ١١٢
١/ ٤-٥. التآثر معرفة / ثقافة ١٢٣
حواشى الفصل الرابع ١٣٦

تابع محتويات الكتاب

القسم الثانى
منطق أرسطو
محاولة لمقاربة سيميائية

الفصل الأول : الأوغانون، نصاً معرفياً ١٤٣
II/ ١-١. ما هو المنطق؟ ١٤٣
II/ ١-٢-١. أرسطو : السيرة والمؤلفات ١٤٦
II/ ١-٣. الأورغانون ١٥٠
حواشى الفصل الأول ١٧٥
الفصل الثانى : الأورغانون فى ضوء نظرية السلوك النمذجى . ١٨٠
II/ ٢-١. الوعى التأسيسى الأرسطى (عينات نصية) ١٨٠
II/ ٢-٢. ميلاد النموذج الأرسطى : السيرة والمصادر ١٨٦
II/ ٢-٢-٣. عينات تكوينية ٢٠٢
حواشى الفصل الثانى ٢١٥
الفصل الثالث : الأورغانون استجابة ثقافية ٢٢١
II/ ٣-١. النص علامات ومدلولات ٢٢١
II/ ٣-٢. الأزمة والاستجابات ٢٢٤
II/ ٣-٢-٣. الاستجابات ٢٣٤
II/ ٣-٣-٢. الأزمة والاستجابة السوفسطائية ٢٣٩
II/ ٣-٣-٣. مناحى الاستجابة الأرسطية ٢٤٢
حواشى الفصل الثالث ٢٥٧
خاتمة ٢٦٧
قائمة المصادر والمراجع ٢٧١

مدخل

٠/١. السيميائية: اقتراب أول

٠/١-١. في أصل الحاجة إلى السيميائية:

قبل أن نطرق السيميائية من وجهة نظر اصطلاحية ومفهومية، أى من ناحية كونها علماً مستحدثا له ماله من أبعاد منهجية ونقدية، فلنسجل ابتداء أن ثمة وبالأساس ما لعله يجوز لنا أن نسميه «الغريزة السيميائية» لدى الإنسان!.

فإن كان ذلك غير مألوف فلا أقل من الاعتراف بوجود سلوك إنسانى نوعى راسخ الأنسب أن ننعته بالسلوك السيميائى! وليس المقصود ها هنا أمراً آخر إلا فعل التوسم من حيث أنه استدلال على أمر خفى أو باطن، من ثنايا اسم أو وسم أو سمة ظاهرة عنه. وإنما الاستدلال تطلب للدلالة حيث كان. وأحسب أن السلوك السيميائى بهذا المدلول صفة لازمة للإنسان من حيث ما هو عاقل. فلا تكون الأشياء المحايثة له والخارجة عنه، إلا حمّالة دلالة. وهذا مهما كان السلوك السيميائى يتراوح بين مجرد افتراض لدلالة فى أدنى الأحوال وبين هوس الدلالة فى أقصاها!.

فإن قيل: "وما" الدلالة" ؟!" كان اللازم استذكار ما قد امتاز به الإنسان - ذلك الحيوان الناطق فى حد القدماء - من القدرة على استبدال الكلمات بالأشياء، فحيث تكون ثمة أشياء من جهة وكلمات من جهة مقابلة وحيث يمكن للكلمات أن تقوم مقام الأشياء وتنوب عنها، أى بما تكون الأشياء غائبة وتكون الكلمات حاضرة يُعلم بها عن ذلك الغياب ويستعلم بواسطتها عن كنه الغائبات... وحيث، وبنفس المدلول، يمكن للكلمات أن تقوم مقام كلمات أخرى وتنوب عنها بما يجعل الأولى منطوقة ويجعل الثانية لا منطوقة أو مضمرة... فإننا فى جميع هذه الحالات وما هو من قبيلها أمام واقعه "العلامة". أما من حيث تنتظم مجموعة العلامات فى شبكة علائقية متآثرة فإن مسألة الدلالة تكون قد قامت! وتكون إذن قد قامت معها الحاجة إلى علم للعلامات.

لن يكون الاشتغال على العلامة بما هو اشتغال معرفى منهجى، إلا تلك المحاولة الرصينة والمستميتة لأجل استعادة الغائب واللامنطوق - الذى يتأسس بدوره فى واقعة "الدلالة"، من داخل جوف تلك الشبكة العلاماتية أو الدلالية، التى تكون مع الزمن-

ذلك الذى يسابق نفسه بحكم طبيعته! قد التفت حول نفسها عدد كذا من المرات والكرات. ومن ثمة منشأ العسر فى سؤال العلامة.

بل إنه سؤال ما أكثر ما يعسر ويستغلظ إذا زدنا على ما تقدم - ولابد أن نزيد عليه- أن الإنسان لا يكتفى بأن يستبدل الكلمات بالأشياء ، وهو ما يحصر العلامة فى وجهها اللغوى، بل إنه يستبدل - قاصداً أحياناً وغير قاصد غالبا - أشياء بأشياء، وأشياء بألوان، وأشياء بأنغام... وأشياء بتصورات ومفاهيم وأنماط من التأسيسات العقلية والوجدانية والطقوسية... وهى على أية حال فى جملتها استبدالات تنطق بلسان غائب ما، أو باطن أو خفى أو عميق أو لا شعورى أو تحتى أو تاريخى.. ومهما تكن التسمية فإن مسألة العلامة تبقى قائمة فى طابعها المزدوج من حيث هى حضور يضمر غياباً. أو أنها غياب يحاول أن "يقول" حضوره فى العلامات. هذه التى تأتلف بحسب كيفية أو أخرى لكى تؤسس أخيراً واقعة جوهرية تضاف بعناية إلى واقعتى العلامة والدلالة، إنها الآن واقعة: "النسق" (Systeme).

على أن أشهر نسق علاماتى إنما هو "القول" (Discours). فالقول نسق لغوى لأن نمط العلامة فيه لغوى، لكن الأهم من ذلك أن القول هو أيضاً نشاط أو "فعل" (Acte) بما هو قصد لإحداث أثر مفهوم على ذلك وبطبيعته يقتضى أطرافا مكونة وتلك: القائل/القول/ المقول له/ القناة/ أثر القول. هذا إذا أخذنا فحسب بتلك الصيغة الشهيرة لـ: هـ، د، لاسفيل (H.D. LASSWELL) **"من يقول ماذا ولمن وعبر أية قناة وبأى أثر؟** Qui dit quoi;à qui,par quel canel, avec quel effet?"(١).

فالقول يحسب هذا التكوين فعل اتصالى. وهنا يسهل ملاحظة أن ما كنت نعته بالسلوك السيمائى، إنما هو فى مادته الكثيفة اتصالى المحتوى. وإذا كان قدماء الإغريق قد أعجبهم أن يقولوا فى حد الإنسان أنه "حيوان ناطق" ، (ζοων λογικον) فعلنا اليوم أن نؤدى المعنى ذاته، ولكن بدلالات مستجدة بقولنا:

"الإنسان حيوان اتصالى" I'homme est un animal communicationnel".

سيكفينا فى تدليل هذا التحديد أن نقول مع فاتزلافيك (P.WATZLAWICK) «ليس يخلو أحد من أن يكون فى سلوك، فإذا اعتبرنا تفاعلا ما بين أشخاص فإن كل سلوك يأخذ قيمة رسالة ما أى أنه اتصال. فلنا أذن أن نخلص إلى أنه لا يخلو أحد من اتصال شئنا ذلك أم أبيناه: النشاط أو الخمول، الكلام أو الصمت، لكل ذلك أن يؤخذ مأخذ الرسالة» (٢).

فى ضوء هذه الاعتبارات إذن سيكون من المفروغ منه أن يقال أن التفكير فى العلامة، وعلى اطلاقه، لم تكن لتخلو منه ثقافة بشرية أينما كانت. والحال أن هذا التفكير قد تدرج ضمن الثقافات التاريخية الكبرى ليصبح أكثر انتظاماً وتأسيساً . ولن نعدم أن نجد «نظرية سيميائية مضمرة فى ثنايا التأملات اللغوية التى وصلتنا من العصور القديمة: من الصين كما من الهند، من اليونان أو من روما، والشأن نفسه مع القروسطيين الذى صاغوا أفكارا عن اللغة ذات منحى سيميائى». (٣) أما فى التراث اللغوى العربى، فإن المبحث السيميائى تتوزعه منذ البواكير مختلف قطاعات هذا التراث.

١/٠-٢. السيميائية فى نشأتها الحديثة:

مع أواخر القرن ١٩ وبدايات القرن ٢٠ أخذت السيميائية تتأسس فى الغرب شيئاً فشيئاً كعلم مبتكر يعى حدوده ويحوز مناهجه وأدواته البحثية وأهدافه النظرية الخاصة. وتكاد الكتابات الدارجة فى التأريخ للسيميائية تجمع على استهلال نشأتها الحديثة بأعمال عَلَمين من صناع الثورة المعرفية فى العصور الحديثة. إنهما على التوالى الأمريكى تشارلس ساندرس بيرس (CH. S. Peirce 1914 - 1839) والسويسرى فرديناردد دوسوسير (F.de SAUSSURE 1913-1857). وسيكون من المفيد لنا أن نعرف -ولو إجمالا- بالمنطق المنهجى الذى يقيم عليه كلا منهما علمه السيميائى. ثم نمر من ذلك إلى تعرف بعض التطورات اللاحقة عليها:

١/٠-٢-١ . ش.س. بيرس:

يبدو أن الأساس الذى يقيم عليه بيرس سيميائيته يمكن اختزاله فى الصيغة: **"ما ثمة إلا العلامات!"** فعلى ما كتب إميل بنفنست (E.BENVINISTE) فإن «بيرس يضع العلامة أساساً للعالم بأسره، إذ العلامة هى نقطة الانطلاق التى ينبنى عليها تعريف كل عنصر على حدة وهى أيضاً المبدأ الذى يحكم تفسير مجموعات العناصر سواء كانت هذه المجموعات مجردة أو ملموسة»(٤). وأكثر من ذلك فإن «الإنسان فيما يراه بيرس فى كليته علامة، وفكره أيضاً علامة وكذلك مشاعره»(٥).

ولن نستغرب، والحال هذه، أن نقرأ لدى بيرس نفسه فى بعض مراسلاته هذا المقتبس:

«لم يكن يتأتى لى البتة أن أدرس أى شىء كان - رياضيات، أخلاق، ميتافيزيقا، جاذبية أرضية، دينامية حرارية، بصريات، كيمياء، علم التشريح المقارن، علم الفلك، علم النفس، علم الأصوات، الاقتصاد، تاريخ العلوم، لعبة الورق، الرجال والنساء، الخمور، وعلم القياسات- إلا من منظور دراسة سيميائية».

ويعلق ت . تودوروف (T.TODOROV) - الذى نقلنا عنه هذا المقتبس- بأن أعمال بيرس هى على قدر من التنوع بقدر تنوع ما ذكر من أمور بل إن بيرس نفسه «لم يترك عملا نظريا متكاملا يعرض فيه أصول مذهبه الأمر الذى أفضى، وحتى اليوم، إلى تجاهل آرائه أو سوء فهم لها.»[1](٦).

وفى الحق فإن المشروع السيميائى لدى بيرس لم يكن غامضاً أو معقداً بقدر ما كان جسوراً وشموليا. فهو كان يرمى إلى تأسيس نظرية فى العلامة يكون لها أن «تشمل، فضلا عن العلامات اللغوية، جميع أنواع العلامات على أن تتحول اللغة إلى إقليم داخل امبراطورية العلامات هذه، مع احتفاظ النسق اللغوى بدور المثال أو حتى النموذج لسائر الأنساق»(٧).

ولعل هذا ما قد يؤدى على المدى البعيد إلى تحقيق «. . . حلم إعادة بناء المعنى الكلى لمجتمع ما تأسيساً على الارتباطات فيما بين البنى التى تشد أنساق العلامات بعضها إلى بعض داخل ذات هذا المجتمع»(٨).

ويظهر أن سيميائية بيرس تنحو إلى أن تكون أقرب إلى جبر أو **منطق المعنى**. بما يكون هو المعنى النهائى الكلى المتجانس، ذلك الذى يستعاد أو "يجرد" من وراء كثرة الأنساق الدالة وتنوعاتها. ولقد كان ذلك هو الهدف النظرى البعيد الذى وجه المشروع البيرسى. ألم يكتب فى ١٨٩٧ أن «المنطق فى معناه الأوسع هو الاسم الآخر للسيميائية، فلهذه أن تكون مذهبا ضرورياً أو صوريا للعلامات، مؤسسا على الملاحظة المجردة وأن عليها أن تقترب فى عملياتها من دقة وصرامة الاستدلال الرياضى»(٩).

---

(١) على الرغم من أهمية فكر بيرس ومواقفه الفلسفية عامة إلا أن مذهبه وخصوصاً أطروحاته السيميائية لم تلق الاهتمام الجدى فى الساحة الفكرية العربية الراهنة. . . انظر بهذا الخصوص المقال التفصيلى للدكتور بخارى حمانة: La pensée de Ch.S.PEIRCE dans le monde arabe d'aujourd'ui ضمن المجلة الفلسفية الجزائرية (معهد الفلسفة - جامعة وهران، عدد: ١٠، رمضان ١٤١٧، جانفى ١٩٩٧).

ولكن ما ذا بالتحديد عن مفهوم "العلامة" نفسه عند بيرس؟

لدى بيرس فإن العلامات «لا تنوب عن الأشياء بطريقة شفافة ولكنها تتميز بنوع من الكثافة تضفيها هى على الأشياء، وتأتى هذه الكثافة من الأفكار والتصورات عن الأشياء التى تصاحب إبداع العلامات»(١٠). وهذا سيعنى أن العلامات - ومن ثمة فعل القول ذاته - تغيّب الأشياء بأكثر مما تحيل عليها. ونتوسل فى بيان هذه المظهر للعلامة بتحليل المقتبس التالى:

«إن علامة ما أو المصورة (Representamen) هى شىء يقوم لدى شخص ما فى مقام شىء ما فى ضوء علاقة ما أو بحسب صفة ما. إنها - أى العلامة - تتوجه إلى شخص مجرد، فتخلق فى ذهن هذا الأخير علامة مكافئة... فالعلامة التى تنشأ هنا أسميها مؤولة (Interpretant) العلامة الأولى»(١١) لدينا إذن "المصورة" وتمثل وجه العلامة من حيث علاقتها بالشىء - أو على الأصح - "الموضوع" الذى عنه يتحدث وإليه يحيل المتكلم ثم هناك "المؤولة" وتمثل وجه العلامة من حيث الصيغة التى ستأخذها فى ذهن المتلقى (فلا يُطابِق علامةُ ذاتَها فى ذهنين). على أن لدينا من جهة ثالثة ما يسميه بيرس "الركيزة" (Geround object أو Base) وهى ذلك الجانب المخصوص أو التصور المحدد من الشىء الذى انتجت العلامة فى علاقتها معه. وهنا لابد أن نلاحظ أن مركز الثقل كله هو فى هذه العلاقة عينها. إذ من خلالها سيعاد إنتاج الشىء فى صورة موضوع. ذلك أننا لن نكون أبدا بإزاء "الشىء فى ذاته". ولكن الشىء يوجد وبالضرورة بين قوسين أو حسب أو تبعا لعلاقة تصورية أو ذاتية محددة نقيمها معه.

فنحن إذن نتلقى الشىء من منظور هذه العلاقة. لأنه ولدى بيرس، فإن «العلامة توجد من أجل الشىء ليس تبعاً لجميع العلاقات، ولكن كإحالة فحسب على تصور محدد» (١٢)، أى ما تم الإصطلاح عليه بـ "الركيزة". ولعل المحصول الأول المستفاد من مفهوم بيرس للعلامة هو أن واقعة "الشىء" تستبدل بواقعة "المعنى" (Sens)، حيث أن ما تحيل عليه العلامة فعلا هو معنى عن الشىء. وهذا سيفرض أن تكون العلامة هى فى حد ذاتها "ترجمة" (Translation) لهذا المعنى. هذا الذى تعاد ترجمته كلما عبر مرتبة من مراتب العلامة. وهكذا فلدى بيرس «تكون آلية تولد المعنى

هى الترجمة، فالمعنى هو نتاج ترجمة علامة إلى علامة أخرى قد تكون من النوع نفسه وقد تكون من نوع مختلف»[1](١٣).

وإذا كنت الآن سأكتفى بهذا العرض العام لجانب أساسى من سيميائية بيرس، فإن العناصر التى أبرزتها قد تكون مفيدة لنا عندما نتناول الممارسة المعرفية فى المنظور السيميائى.

١/٠-٢-٢ -: ف. دوسوسير:

دوسوسير عالم لسانيات بالجِبلَة - كما يقال- إلا أن شهرته تعود بالأخص إلى محاضراته "دروس فى اللسانيات العامة" (١٤) الذى صدر عام ١٩١٦، أى حوالى ثلاثة أعوام بعد وفاة صاحبه. وعادة ما يعتبر هذا الكتاب أحد أصول الثورة المعرفية الحديثة فى اللسانيات خاصة وفى مناهج العلوم الإنسانية عامة خصوصاً البنيوية وتفريعاتها. وأعتقد أن عبقرية دوسوسير تعود إلى أنه استطاع أن يعيد تأسيس الموضوع اللغوى من منظور مقولة منهاجية واحدة هى: "النسق" (Systeme) فلديه - مثلا - فإن «اللغة هى نسق لا يعرف إلا نظامه الخاص»(١٥)، أما "العلامة" لديه فهى الوحدة المكونة القاعدية لكل نسق لغوى.

فما هو المفهوم التفصيلى لواقعة "العلامة" فى المنظور السوسيرى؟

إنه مفهوم بسيط للغاية ولكنه خصب فى أبعاده المعرفية والمنهاجية(١٦) رغم هذه البساطة أو على الأصح بفضلها ذاتها. فالعلامة لدى دوسوسير تأليف بين فكرة أو تصور عن الشىء، يدعوه "مدلول" (Signifie) وبين صورة سمعية (أو خطية) يدعوها "دال" (Signifiant)، والعلاقة المتولدة منهما "دلالة" (Signification)(١٧).

---

(١) من جهة أخرى يصنف بيرس العلامة تبعاً لثلاثة علاقات بين الدال والمدلول. فلديه أن العلامة قد تكون:

أ - أيقونة (Icone) حيث الدال يحمل جوانب مادية من المدلول: الصورة، الأصوات الطبيعية كخرير الماء، مخطط مدينة، خريطة.

ب- إشارة (Index) حيث الدال يحيل على المدلول فى ذات اللحظة أو المكان الذى يشير إليه كدلالة الدخان على وجود النار، أو إسم الإشارة، "هذا"، "أنا".

جـ- الرمز (Symbole) حيث الدال لا صلة له مباشرة وطبيعية بالمدلول كرموز العلم وألفاظ اللغة. (Voir: Kristeva(j). op.cit).

ويحرص دوسوسير على تدقيق مسألة أن: - العلاقة بين المدلول والدال علاقة اعتباطية (Arbitraire). أى أن العلامة اللغوية لا تتطابق بأية حال مع الشيء فهى «لا تؤلف بين شيء وبين اسم ولكن بين تصور وصورة سمعية»(١٨). وهكذا فالمدلول إنما هو تصور (أو معنى) عن الشيء فحسب، أما "الشيء فى ذاته" فسيستمر هنا أيضاً فى وضع بين قوسين! سيعنى هذا، أول ما يعنى أن العلامات لا تحيل على شيء بقدر ما تستقل عن نظام الأشياء لتتأسس فى نسق لغوى ينتج ويعيد إنتاج الدلالة، طبقا لقواعد داخلية هى فى جوهرها قواعد سيميائية، بحكم أن «المشكلة اللغوية هى قبل كل شيء مشكلة سيميائية»(١٩). وإذا كان قد استقر لدينا أن اللغة نسق سيميائى، فإن الدلالة تتولد داخله من تفاعل عناصره المكونة. وحسب دوسوسير «فى الأنساق السيميائية كما هو الحال فى اللغة، حيث العناصر تتساند فى توازن بحسب قواعد محددة، فإن مفهوم الهوية يتداخل مع مفهوم القيمة»(٢٠).

وفحوى هذا التداخل أو التعالق "هوية/ قيمة" أن العلامة، ورغم أنها تستمر هى نفسها ظاهرياً وحيثما صادفناها، فإنها فى كل مرة تكتسى أو تنتج دلالة مستجدة وهذا تبعا للقيمة الجديدة أو المعنى الجديد (٢١) التى تأخذها العلامة فى السياق الجديد الذى انخرطت فيه. على اعتبار أن «السياق هو الذى يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعانى المتنوعة التى فى وسعها أن تدل عليها»(٢٢). فالقيمة بهذا هى حاصل العلاقات الجديدة التى دخلت فيها العلامة مع غيرها من العلامات المجاورة ضمن هذا السياق الجديد. وعليه فنحن لن نمسك بالقدرة الدلالية التى تميز العلامة «دون أن ترتب العلامة فى شبكة العلاقات اللغوية الداخلية»(٢٣).

إن **علائقية العلامة** تجر إلى اعتبار اللغة - كونها نسق علامات - وإن كانت نظاماً قائماً بذاته - نظاماً فرعيا، إذا تم النظر إليه من زاوية المنظومة الاجتماعية العامة التى تستعمل هذه اللغة كأداة اتصال. من هنا فلا مهرب للغة من أن تتلقى على نحو أو آخر تأثيرات تلك المنظومة بما تنطوى عليه من وقائع بل ومن أنساق أخرى غير النسق اللغوى (٢٤). وهذا يفرض أن العلامة تتحرك فى آخر التحليل داخل دائرة أوسع من مجرد دائرة "العلاقات اللغوية الداخلية". وما كان لدوسوسير - والحال هذه - إلا أن يستشعر الحاجة إلى علم عام يتناول كموضوع له العلامة فى طابعها العلائقى الواسع. لقد كتب «لنا إذن أن نستشرف علماً يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية

وسيؤلف قسماً من علم النفس الاجتماعى، ومن ثمة من علم النفس العام، سنسمى ذلك العلم السيميولوچيا (Semiologie) (من اللفظ الأغريقى Signe = Semeion = علامة) سيطلعنا ذلك العلم فى ماذا تتمثل العلامات ثم ما هى القوانين التى تحكمها. وإذ أنه لم يوجد بعد فلن نتبيّن حدوده ولكنه يمتلك حق الوجود، بل إن مكانه لمهيء مسبقاً» (٢٥). وانتهى الأمر بدوسوسير إلى أن يعتبر النسق اللغوى كأحد الأنساق السيميائية الفرعية الثانوية، مقارنة بسائر الأنساق السيميائية داخل المنظومة الاجتماعية. لكن تبين لاحقا أن العكس ليس أقل صحة أو احتمالا، أى أن تكون اللسانيات هى العامة. فلقد لوحظ أن دراسة العلامات مهما كان نمطها يحيل باستمرار إلى اللغة، كون النسق الاتصالى اللغوى هو أوسع مستند خلفى لكل نسق اتصال دال. وهكذا يصبح النموذج اللغوى هو النموذج السيميائى العام بينما سائر النماذج فرعية بمقارنته. وإذن ستحدد مهمة جديدة للسيميائية: فستكون نوعا من "علم النماذج". إذ يقوم بكشف أو إنتاج النماذج التى تشتغل الدلالة وفقها داخل نسق اتصال دال محدد، مع ما يلزم ذلك من عمليات النمذجة (Modelisation) والصورنة (Formalisation) (٢٦). ومهما يكن الأمر، فيبقى لدى دوسوسير أن «الكون السيميائى هو المجال الواسع للوجود الاجتماعى ومن ثمة فاستكشافه يقتضى الالتحاق بالبحث السوسيولوجى والأنثروبولوجى والسيكولوجى الخ، فالسيميائية إذن سيكون عليها أن تفيد من كل هذه العلوم، وأن تتأسس قبلاً على أنها نظرية فى الدلالة»(٢٧).

١/٠-٣. السيميائية فى تطوراتها اللاحقة:

١/٠-٣-١. السيميائية بين الدلالة والاتصال:

إذا كانت السيميائية قد تحددت كعلم للعلامات فإن ذلك لم يحل دون حاجتها إلى تحديد مضاف: فهل ينبغى دراسة العلامات من حيث أنها حمّالة دلالة ومنتجة لها وإحالة عليها؟ أم من حيث أنها وسائط اتصال، ومن ثمة يلزم بحثها من حيث انخراطها فى شتى. أنساق الاتصال؟(٢٨)، وإذن فما هو موضوع السيميائية تحديدا؟

تبعاً لوجهة نظر ج.مونان (G. MOUNIN) مثلا فالاتصال، وليس الدلالة هو موضوع السيميائية. لأن هذه الأخيرة «تكون قد تحددت بما فيه الكفاية عندما نتحدث عنها كعلم عام لجميع أنظمة الاتصال، وعلى هذا النحو فهى لابد أن تتعارض ولأسباب نظرية ومنهاجية مع تلك المحاولات التى تندفع بشيء من الانقياد فى تطبيق

عملياتها على أنواع شتى من الموضوعات حيث أن ما يدرس لم يتم اثباته ابتداء كنمط اتصالى، ولكن كمجموعة من الوقائع الدالة فحسب»(٢٩). وهو يعتقد دائماً أن ما يسمى بسيميائية الدلالة هو أقرب إلى الابستمولوچيا. أو على الأقل فهو يدرس الدلالات النوعية لوقائع اجتماعية أو جمالية بأدوات لم تصنع أصلا لمثل هذه الموضوعات. لكن يبقى هذا الحصر غير محسوم فيه. فحتى إذا ارتبطت السيميائية بالموضوع الاتصالى فيظل أن «التقلص أو الامتداد الذى يأخذه شمول كلمة اتصال هو الذى يحدد حقول العمل السيميائى»(٣٠). والوضعية نفسها تحصل أيضاً تبعاً لحصر أو اتساع مدلول العلامة. وهو الحال مع السيميائى بيار جيرو (P.GUIRAUD) الذى يتسع لديه أفق العلامة لتصبح «كسمة من سمات قصد إيصال المعنى»(٣١). ثم يلاحظ إلى ذلك أن القصد الاتصالى ربما كان لا شعورياً «وهذا ما يوسع حقل السيميائية توسيعا كبيراً»(٣٢). فمن ثمة تندرج تحتها موضوعات مثل الأنظمة الدينية والفلسفية والاجتماعية والأسطورية والمعرفية والإيديولوچية... على اعتبار أنها كلها وفى آن واحد أنظمة اتصالية ودلالية. ومن ثمة ظواهر سيميائية فرعية تنطوى تحت نظام سيميائى عام، والذى ليس شيئاً آخر سوى "الثقافة"، أو فلنقل تدقيقا "المنظومة الثقافية". فما من ثقافة مهما كانت إلا وهى تشتغل طبقا لمسلكية دلالية. والمقصود هنا أنها وكمنظومة تحتاج إلى الاستقرار والاستمرار، فلابد لها من أن تتغذى على "المعانى" أو "القيم". هذه المسلكية التى تنتظم فى نظام معقد من الآليات والقنوات تحكم إنتاج وإعادة إنتاج وتثبيت وتداول المعانى داخل المنظومة الثقافية الاجتماعية المعنية. الأمر الذى يسمح بمقاربة الثقافة ذاتها من وجهة نظر النسق (٣٣). وعلى ما يلاحظ ب.جيرو «إن كل ثقافة تتحدد كنسق للإيصال (أو بصورة أكثر دقة مجموعة من الأنساق)»(٣٤). وفى هذا المنظور الجديد والمتسع للعلامة تأتى ولاشك أبحاث أحد كبار السيميائيين مثل رولان بارث (R.BARTHES)، الذى تقوم السيميائية لديه فى كونها «علم جميع أنساق العلامات»، ويتقرر من ذلك أن موضوعها إنما هو الدلالة(٣٥). ولعل المقتبس التالى يكشف لنا عن المنطلق المنهاجى للمشروع السيميائى لدى بارث، يقول: « إذا كانت مهام السيميولوچيا فى تزايد مستمر، فلأننا فى اكتشاف دائم فى الواقع للأهمية والسعة التى تكتسيها الدلالة فى العالم. لقد أصبحت الدلالة طريقة العالم المعاصر فى التفكير، مثلما شكلت الـ"واقعة" فى السابق وحدة تفكير العلم الموضوعى»(٣٦). ووفق هذا التأسيس راحت أبحاث بارث تشمل موضوعات

متعددة وجديدة ومن ثمة أبدعت فى سحب المنظور السيميائى على تطبيقات مبتكرة.

١/٠-٣-٢ . جماعة تارتو - موسكو : الثقافة موضوعا سيميائيا :

أعطت أبحاث بارث وغيره دفعا نوعيا للبحث السيميائى الذى عرف ازدهار متزايدا منذ الستينات. إذ يسجل أنه فى هذه الفترة تضاعفت مراكز البحث السيميائى «وقامت بإجراء الأبحاث فى مختلف فروعها وذلك فى فرنسا وأمريكا والاتحاد السوفييتى وإيطاليا وغيرها»(٣٧). ونحب أن نقف بشكل استثنائى مع واحدة من أشهر حلقات الدراسة السيميائية وأعنى هنا جماعة تارتو - موسكو. وهم جماعة من الباحثين السوفيات (لوتمان، أوسبنسكى وغيرهما) كان لهم أن يؤسسوا فرعاً سيميائياً مستحدثا فيما أصبح يعرف بـ "سيميوطيقا الثقافة". فلقد «انفردوا بهذا المجال وأرسوا قواعده النظرية وأصبحت كتاباتهم فيه المرجع الأساسى فى دراسة سيميوطيقا الثقافة وقد بدأت هذه الجماعة عملها المنهجى والمنظم منذ ١٩٦٢ بعقد مؤتمر فى موسكو دار حول الدراسة البنائية لأنظمة العلامات»(٣٨). فما هى المنطلقات المنهاجية لدى هؤلاء فى منظورهم السيميائى للثقافة؟

إن الدراسة السيميائية لا تكتفى بمقاربة وصفية للثقافة، كونها تطرح كنظام من العلامات فحسب، «فمن المهم التأكيد على أن علاقة الثقافة بالعلامة والدلالة تتضمن فى حقيقتها واحدا من المقومات النمطية الأساسية فى الثقافة»(٣٩). لنا هنا أن نتساءل: كيف إذن تتولد الدلالات والعلامات داخل ثقافة محددة؟ إن المفتاح الأول هنا يبدأ من اعتبار الثقافة كـ «مجال مقفل فى مواجهة المجال الثانى، مجال اللاثقافة»(٤٠). هذا الأخير الذى يمثل ما هو ضد الثقافة، حيث أن هذه ستظل أبداً بحاجة إلى مثل هذا الضد «إذ تبرز الثقافة هنا طرفا مقاوما لضده وبضدها تتميز الأشياء» (٤١). والقصد هنا أن يقال أن الثقافة تشتغل حسب ما **تحافظ** على ذاتها كنسق مقفل تعمل كل آلياتها ومكوناتها لتحقيق درجة عالية (أو دنيا على الأقل) من الثبات والاستقرار والاستمرار والانتظام. فالثقافات التاريخية الفعلية ظهرت دائماً كأنساق أو منظومات تعيش لحظيا على هم الانتظام - أى الإبقاء على وضع "المنظومة" - فمن ثمة تواجه لحظيا أيضاً خطر اللاانتظام. ومن ثمة الانتباه الحاد والفورى لأى انكسار أو ضعف قد يطال جهة أو أخرى من جهات المنظومة. هكذا إذن «لا تمثل الثقافة - من موقع المراقب الخارجى- آلية ثابتة متوازنة تاريخياً، ولكنها تمثل نظاماً ثنائياً يحقق عمله من خلال سيطرة النظام

على مجال اللانظام من جهة ومن خلال اقتحام اللانظام لمجال النظام من الجهة المقابلة»(٤٢). الثقافة إذن منظومة تعيش على الخوف من نقيضها ومن ثمة تشتغل سائر مقوماتها ومكوناتها وآلياتها بحيث يتم إبعاد وتحييد هذا الخطر. كيف يتم ذلك؟

أولا تأخذ بنية الثقافة - لدى جماعة تارتو - موسكو - شكل نظام متحد المركز (متراكز Concentrique). فثمة إذن مركز ودوائر متتالية تحيط به. على أن الدوائر أو التكوينات القريبة من محيط الدائرة تعانى بعض الاضطراب (٤٣). وفى هذا التصور تعليل بالقول بنشاطية الثقافة وحركيتها. ولكن يبقى السؤال مع ذلك مطروحا «حول ما إذا كانت النشاطية (الدينامية) الحاجة الثابتة المطردة إلى التجدد الذاتى، خاصية داخلية فى الثقافة أو أنها مجرد نتيجة التأثير المشوش للأوضاع المادية لوجود البشر على نظام المثل لديهم»(٤٤). ولدى جماعتنا تلك فإن «كلا العاملين ذو صلة حميمية بالأمر»(٤٥). أما من جهتى فيبدو لى هذا السؤال مأخوذا فى أفقه النظرى العام جوهريا. وسيتم التأكيد لدينا على مسألة نظام المثل أى تماماً ما سنتحدث عنه نحن باعتباره **"نظام القيم"** الذى يشتغل فى منظورنا - كما سيأتى بيانه فى حينه- [١/ ٤-٤] كمقوم مركزى حاسم ضمن عموم المنظومة الثقافية. وعلى أية حال فإن أساسية نظام المثل ضمن الثقافة يفرض النظر إلى هذه الأخيرة كونها "ذاكرة الجماعة". ومن ثمة «فإن تعريف الثقافة بأنها ذاكرة الجماعة يثير السؤال حول نظام القواعد السيميوطيقية التى تتحول بها خبرة الحياة البشرية إلى ثقافة: هل يمكن أن تعامل هذه القواعد على أنها برنامج»(٤٦). وليست هذه القواعد السيميوطيقية - على ما يظهر - إلا شبكة الآليات التى تتحكم فى توليد وتوحيد الدلالات أو المعانى داخل ثقافة معطاة. بحيث تسمح هذه الشبكة أول ما تسمح بتثبيت النظام بما فيه تعرف الثقافة على ذاتها فى المكان ولكن خصوصاً فى الزمان. ومن هنا «فإن استمرارية الذاكرة واستمرار الوجود يتطابقان»(٤٧)، وهذا ما يطرح من جديد أهمية العلاقة: **الثقافة/ القيم.** ولكن كيف تعمل الذاكرة نفسها وداخل الثقافة لمواجهة نقيضها أى النسيان؟

هنا تطرح جماعة تارتو - موسكو - مفهوماً سيميائيا قاعديا إنه : **النص.** فمن ناحية منهاجية أولية «يمكن اعتبار المفهوم الأساسى لعلم السيميوطيقا الحديث - مفهوم النص- همزة وصل بين السيميوطيقا العامة وبين الدراسات الخاصة»(٤٨). إذن: ما هو النص؟ وما هى طبيعة وحدود علاقته بالثقافة؟

يندرج النص كواقعة ثقافية أسياسية تماماً مثلما أن الثقافة وقاعة نصية، حيث يمكن للثقافة «أن تقدم على أنها إجمالى النصوص»(٤٩). وسيكون النص هو حامل المعنى إذا اعتبرناه من داخل الثقافة. أما إذا نظرنا إليه من وجهة نظر الباحث فسيكون "وظيفة" ثقافية (٥٠). فالنص بهذا واقعة أو آلية تشتغل الثقافة بموجبها ويمكن من وجهة نظر بحثية إعتماد النص كأداة منهاجية خصبة لمقاربة الثقافة فى سائر مظاهرها. وبالأحرى فى مظهرها أو مركبها القيمى-المعرفى. وهو ما سيعنينا فى هذه الدراسة[١/ ٤-٤-٢-١].

٢/٠. المرتكزات النظرية لمقاربتنا السيميائية

٢/٠-٠. سؤال المرتكزات:

ما نعنيه بالمرتكزات النظرية إنما هو الأطر المنهاجية العامة التى سيتم داخلها تنفيذ مقاربتنا السيميائية لمنطق أرسطو. فهى إذن مرتكزات يترتب عنها كما جاء فى مستهل هذا المدخل [٠/ ٠] برنامج نقدى يجتهد آخر الأمر فى اقتراح منظور مبتكر للمعرفة المنطقية ممثلة فى منطق أرسطو. فما هى هذه المرتكزات؟ وما هى الأدوات المنهاجية العامة التى ستشغلها هذه الدراسة؟

تأسيسا على ما تقدم يمكن للباحث أن يستحصل مجموعة من الأطر ستعمل دراستنا على تفعيلها واعتمادها كأدوات تحليل ومباحثة. إنها: **العلامة/ الدلالة/ المعنى/ القيمة/ العلاقة/ السياق/ النسق (المنظومة)/ الإحالة/ النص.** استنادا -- على هذه الأطر فإن الباحث يقرر المرتكزات النظرية التالية:

٢/٠-١. مرتكز أول: المنطق الأرسطى نص معرفى:

وهذا من ناحية أنه يتوفر فى سائر مواده ومفاهيمه وأدواته على بحث موضوع مخصوص تبعاً لمنهاج مخصوص. هذا البحث الذى تترتب عنه جملة معارف ومنظورات وقضايا وأطروحات تتأسس فى كليتها فى معرفة هنا المعرفة المنطقية. تدقيقا فإن كون منطق أرسطو نصا معرفياً قد تأتى عن فعل معرفى راح يتعاطى مع "واقع" معين وينشط فى تخريج هذا الواقع تبعاً لتأسيسه فى صورة دون أخرى بواسطة التصرف القاصد أو غير القاصد فى مجموعة من المكونات النوعية، وبمنهاج محدد. فهو يشتغل جاهدا لـ "تخصيص" هذه الصورة وتوظيفها فى هيئة نسق. هذا الأخير

الذى يتم الإعلان عنه وتثبيته وإبلاغه فى مقال أى فى نص معرفى هو لدينا هنا الأورغانون (ORGANON) بما فيه النصوص المتصلة. يترتب عن هذه الاعتبارات إذن جملة أسئلة:

١ - ما هو الواقع الذى تشتغل عليه المعرفة المنطقية الأرسطية؟

٢ - كيف أمكن تأسيس هذا الواقع فى صورة دون أخرى؟ وما عساها تكون تلك الصورة الأخرى المستبعدة؟ ولماذا استبعدت؟

٣ - ما هو نوع تلك المكونات؟ وما هى أصول وخصائص ذلك المنهاج؟

٤ - ما هى الأسباب الداعية للاشتغال على هذا الواقع والغايات المتوخاة منه؟

وهذا السؤال الأخير هو فى ذاته جسر عبور لمرتكزنا الثانى.

٠/٢-٢. مرتكزثان: المنطق الأرسطى نص ثقافى:

وهذا من ناحية أن من أنتجه فرد (أرسطو) متعين اجتماعيا وتاريخيا وثقافيا. فلا انفكاك له حينئذ من الانتماء إلى منظومة اجتماعية ثقافية متعينة (المنظومة الإغريقية). فليس لنا مجال للفصل بين أرسطو المنطقى وأرسطو المثقف الإغريقى. بتعبير آخر فإن معرفية النص وثقافيته لا انفصام لهما بأية حال. حسبنا هنا أن نستعيد تلك الإشكالية القديمة الجديدة الدائرة حول العلاقة بين اللغة والمنطق، لكى نستبصر جانباً مهما من العلاقة: **ثقافة/ معرفة.** تدقيقاً فإن كون المنطق الأرسطى نصا ثقافياً يجعله يندرج فى منظومة أكثر تعقيدا، وهى المنظومة الثقافية الإغريقية، من حيث أن أرسطو قبل أن يكون فاعلا معرفياً، إنما هو منفعل ثقافى. فهو لا بد يحتضن - إن فى وعيه أو لا وعيه على السواء - المضامين النوعية لهذه المنظومة التى تكون هى ذاتها قد شرعت فى مسارها قرونا طويلة قبل أرسطو نفسه وعرفت فى خلال ذلك المسار ألواناً من الأحداث والوقائع والنجاحات والنكسات والتحديات والرواسب... ونحن نفترض فى هذه الدراسة أن: **الخلفية العامة التى تحرك عليها المسار التاريخى الإغريقى هى خلفية "الأزمة" أو "العسر" (Situation de malaise) أى "عسر فى الحضارة"[١]، ونطرح أن هذا العسر كان دائماً من طبيعة ثقافية وتحديدا قيمية ونميل إلى تأويل واقعة هذا**

---

(١) لعل هذا يحمل إلى الذهن مؤلف س. فرويد (S. Freud) "عسر فى الحضارة" Malaise dans la civilisation) على أننا لا نرتبط فى شىء مع وجهة النظر الفرويدية فى الموضوع!.

الارتباك القيمى بالاستناد إلى موضوعة "النص" معتبرين النص ذاكرة ثقافية ولكن أيضاً وبالأساس مُشَرعاً قيمياً.. ومن جهة ثانية نعتبر أن هذا القلق قد تمت مواجهته بمجموعة من الاستجابات السلبية والإيجابية. وتندرج الأرسطية مأخوذة كموقف معرفى عام بما فيه وأساساً مقالها المنطقى، كواحدة من أهم الاستجابات ذات التوجه الإيجابى. وكما سنبرزه فى حينه فإن الأرسطية تتكشف فى المنظور السيميائى عن استراتيجية نابهة تعى الأزمة وتتخير بذكاء طريقتها فى مواجهتها.

يترتب عن هذه الاعتبارات إذن جملة اسئلة هى:

١ - ما هى خصائص وتفاصيل المسار التاريخى للمنظومة الإغريقية؟

٢ - ما معنى العسر فى هذه المنظومة وما هى مصادره ومظاهره؟

٣ - ما هى خصائص وعناصر الاستجابة الأرسطية لذلك القلق؟

٤ - كيف أمكن تأسيس الاستجابة الأرسطية فى إستراتيجية معرفية التى نزعم أن المنطق الأرسطى يستبطنها؟

٣/٠. تحديدات لا بد منها

٣/٠-٠ سؤال المفاصلة المنهجية:

إن وقفة فاحصة عند أسئلة المرتكز الأول تكشف لنا أنها أحرى أن تستدعى مقاربة ابستمولوچية. بينما وقفة فاحصة أخرى مع أسئلة المرتكز الثانى ستكشف لنا بدورها أنها أحرى أن تستدعى مقاربة سوسيومعرفية. فما شأن السيميائية إذن هنا وهناك؟! وكيف لها أن تزاحم الإبستمولوچية أو علم الاجتماع المعرفى فيما هو حقل لهذه أو لذاك؟ وأى جديد أو أى فرق ستحمله المقاربة السيميائية لموضوع يفترض أنه قتل بحثا فى إحداهما أو فى الأخرى أو فيهما معاً؟ وما هى الأبعاد النقدية التى عساها أن تميز المقاربة السيميائية للموضوع المعرفى؟.

الحال أن سؤال الفرق هذا ليس عقبة إنه بالأحرى فرصة تستثمر لصالح تمييزات مضافة، حتى وإن لم تكن فاصلة. لنسجل أولاً أن معلم المفاصلة النظرية بين مقاربة وأخرى لا يتم خارج نوع الأسئلة الافتتاحية التى تتوجه بها كل مقاربة إلى الموضوع الذى يظهر لأول وهلة أنه موضوع مشترك. ولعله من نافل القول أن أضيف أن الأثر

الكيفى والكمى لهذه الأسئلة يظل فاعلاً على مدى سيرة المباحثة وأهدافها وخطواتها ومفاهيمها ورموزها المقالية. على أن أهم ما تفصل فيه تلك الأسئلة. إنما هو مقدار المسافة النقدية التى ستتخذ من الموضوع أو على الأصح الواقع المبحوث، الذى ينعكس لزوما على الكيفية التى يتم بها تصوره، وتدقيقا على كيفية إعادة بنائه. تفرض علينا إذن هذه الاعتبارات توفير تحديدات لابد منها بين المنظور المنهاجى الذى يتم اعتبار الموضوع المعرفى عموما والمنطقى خصوصا من خلال كل مقاربة من هذه المقاربات الثلاث. وهى التحديدات التى أوفرها فيما يلى:

٠/٣-١. بين السيميائية والإبستمولوجية:

٠/٣-١-١. المعرفة المنطقية موضوعاً إبستمولوجيا:

لنؤكد من جديد على الأهمية الحاسمة للأسئلة الافتتاحية ضمن مقاربة أو أخرى فى توليد كيفية منهاجية نوعية أى فى ابتناء الواقع المبحوث ليتقرر تبعاً لصورة دون أخرى. وهكذا فإن المقاربة الإبستمولوچية، وفيما أحسب لا تكاد تترك بينها وبين الموضوع المعرفى (=الواقع المبحوث)، تعلق الأمر بالمنطق أو بغيره، مسافة مهمة. وليس هذا ثغرة فيها ولكنها خطة مقصودة لها. فالإبستمولوچية التى هى "معرفة المعرفة" لاتتم إلا من خلال المعرفة نفسها، أى من داخل بناءاتها المفهومية وأنساقها النظرية ولغاتها الرمزية. وعلى ما يقول إبستمولوچى ضليع مثل غاستون باشلار (G. BACHLARD): «هناك بالنسبة لأى مفهوم علمى خطأ يتوجب تصويبه، وقبل الشروع فى أية معرفة موضوعية يتوجب تحليل العقل تحليلا نفسانيا، ليس فقط بشكل عام، وإنما أيضاً فى مستوى كل المفاهيم الخاصة»(٥١). فالإبستمولوچية بهذا هى انعكاس المعرفة على نفسها ولكن على مستوى المفاهيم والمخططات التفسيرية والنظريات والقوانين والأنساق الصورية فحسب. فليس من شأن الناقد الإبستمولوجى مثلا، وهو يباحث نسقا فيزيائيا، أن يتساءل عن الطائفة الدينية أو الأصول الثقافية أو الانتماءات الحضارية أو الطبقة الاجتماعية للفاعل المعرفى (=العالم الفيزيائى). بل إن مصطلح الفاعل المعرفى ليس مما يلتفت إليه بإلحاح. ومرجع ذلك كله أن اعتبارات كهذه تبقى خارج الصورة الإبتدائية التى يتأسس بموجبها الموضوع المعرفى ضمن المقاربة الإبستمولوچية. وربما أمكن لنا استبصار الدائرة النقدية التى تتحرك فيها المساءلة الإبستمولوچية للمنطق من خلال عرض مجمل نسوقه على سبيل التعرف العام.

سنلاحظ أولا ومع كانط (E.KANT)، أنه «من الصعب أحياناً أن نعرف مقصود علم معين. وعلى ذلك فإن العلم يزداد دقة كلما أمكن لنا أن نختصه بمفهوم محدد، فحينئذ سنتجنب كثيرا من الأخطاء ذات الأصول المتعددة والتى قد تتسرب فى تعريفنا إذا لم نتوصل إلى تمييز هذا العلم عن العلوم القريبة منه.»(٥٢). لقد عانت المعرفة المنطقية، بل ومنطق أرسطو تخصيصاً، من كثير من مشكلات التعريف هذه. فحدود المنطق - إن كانت للمنطق حدود- تتداخل مع علوم اللغة، كونهما تشتركان فى الموضوع ذاته أى الأقوال أو الموضوع اللغوى (حتى لو أنكر المنطق أن تكون اللغة بذاتها موضوعا له). ثم هو يتداخل مع الرياضيات كونه يعتمد فى منهاجيته على آليات التبدية (Axiomatisation) والصورنة (Formalisation) والبرهنة (Demonstration) وهى بذاتها آليات العمل الترييضى.

فلئن كان لنا أن نعرف المنطق تعريفاً يأخذ فى اعتباره سائر جوانب هذا العلم، لذكرنا أن المنطق هو العلم الذى يعنى بالقواعد التى ينبغى للفكر أن يراعيها كى يتحرى الصواب ويتجنب الوقوع فى الخطأ. فالمنطق بهذا اشتغال على تلك القواعد. بما هى قواعد الاستدلال الصحيح، فلئن توقفنا عند هذا الحد من التعريف لكان علينا أن نتساءل: ما الفكر؟ ما الصواب والخطأ؟ وأى شىء هى تلك القواعد؟ ما الاستدلال؟ وما الصحة فيه؟

فإذا أخذنا الأمر من ناحية موضوعة (Theme) "الفكر" قيل: الفكر نزوع الذهن إلى فهم الواقع الخارجى عنه من جهة وجهة أخرى إلى بحث نفسه من حيث هو عمل بحث وفهم. فإن حضرنا الأمر فى الجهة الثانية لزم حصول علم يكون موضوعه فكر الفكر أو فهم الفهم، وليس ذلك إلا المنطق. لأنه - وعلى رأى كانط- «فى المنطق فإن السؤال هو: كيف يتعرف الفهم (Entendement) على ذاته»(٥٣).

فإذا أخذنا المنطق من ناحية موضوعة الصواب والخطأ قيل: الصواب/ الخطأ أو الصدق/ الكذب قيمتان منطقيتان تحصلان من جهة معيار المطابقة أى المطابقة فكر/ واقع أو المطابقة فكر/ فكر. فإذا كانت الأولى كان المنطق - كما جرى التقليد أن يقال- يقال أو تطبيقيا أو تجريبيا استقرائيا. . أما إن كانت الأخرى كان المنطق صوريا تحليليا شأن منطق أرسطو. فيكون شغله فى هذه الحالة حصراً فى مسألة: ماهو الحقيقى؟ ما هو الصادق؟ ولزم من ذلك أن يكون موضوع المنطق هو الحقيقة بما هى بناء منطقى أو

اختصاراً "الحقيقة المنطقية". فعلى ذلك نجد فريجه (G.FREGE) «يميز المنطق بقوله أنه فى حين تكون الحقيقة هدفا لجميع العلوم، فإنه بالنسبة للمنطق لا تكون الحقيقة هدفا فحسب، ولكنه الموضوع الذى تتم دراسته»(٥٤)، على أن مسألة الحقيقى أو الحقيقة (La question de la verite) هى المسألة كلها! ذلك أن «السؤال الذى يطرح ها هنا هو معرفة فيما إذا كان هناك، وتبعاً لأى مقياس معيار للحقيقة حيث يكون يقينيا وكليا وناجعا فى عمليته. إذ أن ذلك هو معنى السؤال: ما هى الحقيقة؟»(٥٥)[١].

أما إذا أخذنا المنطق من ناحية موضوعة القواعد، قيل: القواعد مبادئ وأصول، وكيفيات منهاجية تخص تكوينية القول المنطقى فى كليته. فأول مراتب هذه التكوينية يدعى "الحد" (Terme) فلزم منه قواعد تخص الحدود. فإذا أُلفّ بين حدين على نحو مخصوص كان لنا من ذلك مكون يدعى "القضية" (Proposition) فلزم منه قواعد تخصها. فإذا أُلف بين القضايا على نحو مخصوص حصل لنا من ذلك مكون يدعى "القياس" (Syllogisme) فلزم منه قواعد تخصه. هذا على ما استثارته تلك المكونات من مواقف وردود ومعارضات حيث قدر للمنطق - المنطق الأرسطى بالأساس - أن يمر. فلقد قال فرانسيس بيكون (F.BACON)، وهو من أشهر معارضى أرسطو، : « القياس يتركب من قضايا، وهذه تتركب من حدود، والحدود لا قيمة لها إلا قيمة التصورات العامة (notions) فلهذا السبب وإذا كانت التصورات العامة (كونها النقطة الأساسية) غامضة وراجعة إلى تجريد متسرع فلا قوة لكل ما سيبنى عليها. . .»(٥٦). وربما تم الإصطلاح على تلك القواعد بمصطلح "الثوابت المنطقية" (Constantes logiques)، وهكذا فإن «المنطق تبعا لكواين (Quine) هو دراسة الحقائق المنطقية، ويعتبر حقيقة منطقية كل حقيقة لا تكون كذلك إلا بالنظر إلى استنادها إلى الثوابت المنطقية»(٥٧).

---

(١) بل إن كانط فى الواقع يجعل من هذا السؤال لوحده سؤالا رهيبا ما إن يطرح حتى يتمزق المناطقة كل ممزق فلقد كتب فى "نقد العقل المحض" وبالحرف ما ترجمته: «إن السؤال القديم والشهير الذى به كان يزمع إلى حشر المناطقة فى الزاوية، والسعى إلى إرغامهم على أن يلفوا أنفسهم فى دور مزر وإما على الإقرار بجهلهم وبطلان كل صنعتهم من ثمة هو: ما هى الحقيقة؟» من الترجمة العربية، موسى وهبة، مركز الإنماء القومى (لبنان) ب. ت. ص٧٨.

أما إذا أخذنا المنطق من ناحية موضوعة "الاستدلال"، قيل: الاستدلال انتقال من أقوال (=قضايا) متى سلمت لزمت عنها لذاتها (=لزوما ضروريا) أقوال (=قضايا) ناتجة فتكون الاستدلال بذلك استدلالا برهانيا مستندا إلى مبدأ الضرورة المنطقية (=مبادئ العقل). فإن كان انتقالا من عام إلى خاص جعلناه استنتاجاً، أو كان من خاص إلى عام جعلنا استقراء.

أما إذا أخذنا المنطق من ناحية موضوعة "الصحة"، (Validite) قيل لا يتم الاستدلال البرهانى إلا بمرعاة القواعد التى تخص تفصيلا تكوينية القول المنطقى والتى تجعل الاستدلال يترتب وفق صورة مخصوصة. فإذا حصلت تلك المراعاة وحصلت معها تلك الصورة كان الاستدلال صحيحا صحة صورية. ولا شك أن مبحث الصحة المنطقية يكاد يكون ذاته مبحث الحقيقة المنطقية. وهذا أمر سار عليه التقليد، إذ «من وجهة تقليدية - كما يوضح ج. بوفريس (J.BOUVERESSE) - فإن المنطق قد تكفل بمهمتين أساسيتين: التمييز الملائم لفكرة الحقيقة المنطقية. فإذا كنا نتقبل استدلالا ونتائجه وفقاً لمعيار الصحة الصورية فطبقا لأى معيار نتقبل معيارية الصحة الصورية ذاتها، تلك التى بموجبها نتقبل الحقيقة على أنها كذلك؟ ولعلنا نجد لدى م. ماير (M.MEYER) صياغة مناسبة لهذه المشكلة: «المنطق إشتغال على الاستدلالات والبراهين ذات الصحة الصورية. إن برهانا يكون صحيحاً صورياً عندما يضمن صدقُ المقدمات صدقَ النتيجة، وذلك بالنظر إلى الصورة والصورة وحدها (. . .) إن المناطقة نادرا ما يَتساءلون عن الأمر الذى يجعل الرابط الصورى علة فى قبول النتيجة، فعندما نتمسك بالطابع الحاسم للحقيقة المؤسسة صوريا، كونه يفسر قبول النتيجة دون نقاش، فإن السؤال سيبقى هنا معرفة الأمر الذى يعطى للحقيقة صفة الإقناع»(٥٩).

والحال أن أى مكون من مكونات المعرفة المنطقية فى مظهرها التقليدى أو المتطور كفيل أن يطرح لوحده عددا من المعضلات والمسائل النقدية[١]. هذا إذا بقينا فى الحدود الخاصة أو الداخلية لتلك المعرفة، أما إذا نظرنا إلى المنطق من زاوية علاقته بالعلوم الأخرى وتطورها التاريخى، فإن المساءلة النقدية تأخذ أبعادا وتعقيدات لا نهاية لها.

---

(١) سنرى جوانب من تلك المسائل النقدية عندما نقصر التجليل على منطق أرسطو فى القسم الثانى من هذه الدراسة.

ربما أعطى لنا المقتبس التالى فكرة عن هذا الجانب :«لقد كان الموضوع القابل للاستقرار، الموضوع الجامد، الشيء المستكين، يشكل مجال تحقق المنطق الأرسطوطاليسى، الآن تمثل أمام الفكر الإنسانى مواضيع أخرى ليست قابلة للاستقرار (. . .)، إذن سيتوجب إجراء التعديل بطريقة ما وتحويل لعبة القيم المنطقية، وباختصار من الضرورة بمكان تعيين عدد من المنطقيات قدر ما يوجد من أنماط المواضيع على إطلاقها»(٦٠)[1].

ربما كانت المفارقة مع المنطق أنه وهو الذى يعطى الوضوح، يفتقد فى ذاته إلى الوضوح! لكأنه - وعلى خلاف الحكمة السائرة - فاقد الشيء يمكن له أن يعطيه! سنختم إذن هذا العرض المجمل مع أ. ريموند (A.RAYMOND) الذى يقول لنا (فيما يعيد إلى الذهن مقتبس كانط الذى اشترعنا به عرضنا هذا):« على العكس مما قد نتوقع، فإنه لمن العسير جيد التعريف وبالدقة اللازمة بمجال ومهمة المنطلق، ففى حين كانت ينتظر من المنطق أن يكون من بين سائر العلوم الأفضل تأسيسا، فإننا لن نجد ما هو الأكثر تعرضا لمناقشة أسسه من المنطق ذاته. وهذا أمر يستدعى الغرابة، ألسنا عندما نقول عن حقيقة أنه تمت برهنتها منطقيا سيعنى ذلك أنها أدركت منتهى الدقة الممكنة!»(٦١) فما بال المنطق ذاته لا يقر على قرار؟!

٣/٠-١-٢. المعرفة المنطقية كحقل علامات :

لنا أن نقول هنا أيضاً أن بناء الموضوع المعرفى ضمن المقاربة السيميائية سيخضع فى تكوينه لمقدار المسافة وزاوية النظر التى يتم اعتباره من جهتها. وبتعبير آخر، فإن سيميائية الموضوع المعرفى تنجم عن تأكيد عناصر محددة فى المادة العامة للواقع المبحوث (=الواقع المعرفى). على رأس تلك العناصر التى تؤكدها السيميائية نجد عنصر الدلالية (Signifiance). على أن الدلالية هنا أبعد ما تكون عن عنصر بسيط بل هى على العكس تماماً عنصر بالغ التعقيد. فأولا هناك الفعل المعرفى ذاته، فى المنطق أو فى سواه، الذى هو بالأصالة - كما سنرى بالتفصيل [انظر فيما يلى ٣/١] - فعل توليد

---

(١) كتب ف. باكون منذ قرون «بقدر ما أن العلوم وفى الوضع التى هى عليه اليوم لا يمكن لها أن تخدم تقدم الصناعة، بقدر ما أن المنطق [يقصد المنطق الأرسطى] كما يوجد لدينا اليوم، لا يمكن له أن يخدم تقدم العلم» .F.BACON, Novum Organum P8, Prg11.

دلالة (معرفية نسقية)، وهذا يكفى ليعطيه كامل مسوغاته الوجودية. وثانيا فإن توليد الدلالة المعرفية الضيقة هو إعادة إنتاج دلالة أوسع وأعقد هى الدلالة التى تؤلف نسيجها سائر المعانى الثقافية المحيطة والنافذة، والتى نزعم أنها وبالضرورة من طبيعة قيمية. فإذا كان لنا أن نستعيد مع ستيبانوف (STEPANOV) أن «علم العلامات هو علم الأنظمة الدالة فى الطبيعة والمجتمع»(٦٢)، فإن أى نسق معرفى مهما بلغت تجريديته لا يخرج فى آخر التحليل وفى أوله عن كونه **واقعة دالة**. الأمر الذى يهيئه لكى يتيسر كموضوع سيميائى، لأن السيميائية ليست شيئاً آخر إلا علم الوقائع الدالة. وتكون العلامة هى ما يتوسل به إلى الدلالة. لكن يبقى حاضرا معنا أن أى نسق معرفى يتسم بازدواجية التكوين. فعلى الأقل لدينا بعدان: بعد معرفى داخلى تقنى مقالى ضيق، وبعد خارجى ثقافى دلالى واسع، يتم بموجبه النظر إلى الممارسة المعرفية بأكملها بمعنى أن تكون ممارسة اجتماعية ثقافية تاريخية معقدة، ومن ثمة فلابد لها أن تتلقى أو تنفعل بكامل زخم وثقل الشروط المحيطة والمحايثة والمحددة للنسق الاجتماعى العام. من العلوم أن الإبستمولوجية التقليدية تسعى إلى استدبار البعد الثانى قاصرة مساءلتها على البعد الأول. نقول "الإبستمولوجية التقليدية" أما فى أحدث الدراسات الإبستمولوجية فهى قد لا تفصل بحزم بين تساكن البعدين وتشارطهما على نحو ينظر فيه إلى العلم على أنه «يؤسس ذاته ويعاود تأسيسها محددا فى ذلك دائرة نشاطه بواسطة خطابات إيديولوجية ثم هو أيضاً وإلى ذلك يؤسس ذاته تبعاً لجملة المعطيات الحاصلة من انتقاء الأشياء التى تلائم الموضوع المقصود بناؤه فتلك الدائرة وهذا الانتقاء محاط كلاهما وبالقدر ذات بما خارج وداخل بالنسبة للموضوع»(٦٣). وإن الذى سيعنيه هذا أن التحليل السيميائى للشروط الثقافية (التاريخية الاجتماعية. . .) للإنتاج أو الممارسة المعرفية لا يقصد منه أن يلغى التحايل المعرفى النسقى أى الإبستمولوجى للمعرفة، والعلمية منها خصوصا. وعلى ما يقول نويل مولود (N.MOULOUD) فإن السيميائية الثقافية المشتغلة بتحليل المنظومات الثقافية وما تفرزه من تعبيرات وآثار «يمكن لها أن تثرى أركان المنطق والإبستمولوجية دون أن يفرض ذلك بالضرورة إزاحة لهما عن عملهما فى الإبانة عن الشروط الفعلية للمعرفة»(٦٤).

والنتيجة التى يخلص إليها الباحث بهذا الخصوص أن السيميائية أوسع حدودا وأبعد مدى كفاعلية نقدية، مما يؤهلها أن تحتوى المقاربة الإبستمولوجية بل تستثمرها،

بل تتجاوزها. وأكثر من ذلك فإنى أعتقد أن الإبستمولوچية تكشف لنا تحت مبضع التحليل عن جانب خفى منها هو جانب المناورة! أعنى المناورة ضد كل استعادة موضعية منهجية شارطة للفعل العلمى. كأن الإبستمولوچية (أو على الأصح الإبستمولوچيين) تعطى الانطباع أننا بإزاء العلم نكون أمام "واقعة" منفصلة عن كل شروط خارجة عنها، فهو بالتالى لا يخضع إلا لآلياته الداخلية النسقية والصورية المغلقة. وهذا الانطباع المقصود هو بالذات ما تتأسس السيميائية للقول بضده.

٠/٣-٢. بين السيميائية وعلم الاجتماع المعرفى:

٠/٣-٢-١. المعرفة موضوعا اجتماعيا:

قد مضى قبل قليل القول أن السيميائية تشتغل بالمعرفة بما هى ممارسة دالة، ثم أضفت قائلاً: « بمعنى أن تكون ممارسة اجتماعية ثقافية معقدة، ومن ثمة فلابد لها أن تتلقى أو تنفعل بكامل زخم وثقل الشروط المحيطة والمحايثة والمحددة لنمط النسق الاجتماعى العام...». وفى الحق فإن هذا قد يظهر المقاربة السيميائية فى حرج من أمرها. إذ يبدو هنا كما لو أنها تتطفل على بيوت الجيران وتتطاول على موضوع يدخل فى حمى معرفى ومنهجى لعلم آخر قام أصلا لكى يفحص العلاقة: **مجتمع/ معرفة**، وذلك هو علم الاجتماع المعرفى. فما هى الصورة التى تتخذها المعرفة ضمن المنظور الاجتماعى؟ وكيف لها أن تتميز عن ذات الصورة فى المنظور السيميائى؟

يشتغل علم الاجتماع المعرفى باستقصاء "الأطر الاجتماعية للمعرفة". وكما يعرفه ج. غورفيتش (G.GURVITCH) فى مؤلف له يحمل عنوانه ذات العبارة (Les cadres sociaux de la connaissance) : « يفترض بعلم الاجتماع المعرفى صب جهوده على أنواع المعارف الأشد رسوخاً فى الواقع الاجتماع وفى دوامة بناه»(٦٥). وها هنا يتسع مفهوم المعرفة ليشمل كل «أنواع الإنتاج العقلى، تعلق الأمر بأسطورة دينية أو مذهب سياسيى أو نسق فلسفى أو نظرية علمية أو شبه علمية»(٦٦). فالمقصود هنا دراسة مختلف الترابطات أو التضايفات (Correlations) الوظيفية التى يمكن قيامها بين مختلف أنواع المعرفة من جهة والأطر الاجتماعية من جهة أخرى، بناء على الأطروحة المنهاجية المركزية التى تفترض أن «الإنسان لا يدرك عقليا العالم الخارجى إلا بفعل كونه عضواً فى طبقة اجتماعية أو هيئة أو حزب أو طائفة دينية وما إليه»(٦٧). يقرر غورفيتش مثلا أن المعطى - أو ما يسميه "المعامل الاجتماعى" (Coefficient social)

- يتخلل ويشرط مختلف المعارف وبناءاتها ورموزها. وحتى العلم - أو المعرفة العلمية - فهى لا تستثنى من أن تشرط اجتماعيا إذ « على الرغم من مزاعمها المبدئية فى أن تكون "فوق الالتباس" أى أن تكون منفصلة عن الأطر الاجتماعية، فإن المعرفة العلمية لا تتمتع إلا باستقلال نسبى (. . .) ففى كل معرفة علمية تتدخل المعاملات الاجتماعية تدخلا قوياً على قدر ما تكون المعرفة متطورة»(٦٨) ولعله أمر دارج أن يقال اليوم أن «العلم حتى فى أبعد حالات انعزاله لا يخلو من أن يستبطن فى ذاته بدرجة أو أخرى ممارسة إيديولوچية»(٦٩). وإذا لم يكن علينا أن نستعرض كامل مراحل نشأة وتطور علم الاجتماع المعرفى، فلا بأس من ذكر أن السوسيولوجى كارل مانهايم (K.Manneim) قد توفر خصوصا فى مؤلفه "الإيديولوچية والطوبى"[١] على دراسة مسألة المعرفة والإيديولوچية. وهناك «التفت مانهايم إلى العمليات الاجتماعية كمصدر أساسى للعملية المعرفية وأكد الوجود الاجتماعى على أنه المحك الوحيد والمعيار الفريد فى الفكر والمعرفة»(٧٠) . بينما كان سوسيولوجى آخر هو بتريم سوروكين (P.SOROKIN) فى مؤلفه "الدينامية الاجتماعية والثقافية"[٢]، قد تجاوز النطاق الإيديولوجى كمحدد نوعى للمنظومات المعرفية - أو ما أسماه **"منظومات الحقيقة"** - ليشمل كامل المنظومة الثقافية بما هى حاصلة عن عدد من التصورات الكونية ذات السيادة»(٧١) [انظر ١/ ٤-٥-١].

٣/٠-٢-٢. أنثروبولوچية المعرفة المنطقية :

إلى جانب المدخل الاجتماعى العام للمعرفة هناك ما يعتبر مدخلا سوسيو -أنثروبولوجيا للوقائع العلمية كونها وقائع ذات انتساب اجتماعى ثقافى محلى لا مفك لها منه. وهنا تقفز إلى الواجهة أسماء دور كايم (E.DURKUEIM) وليفى برول (L.BRUHL) وغيرهما ممن أرجعوا البنى المعرفية عامة والعمليات المنطقية خاصة إلى أصول اجتماعية تؤول إلى بنية العقل الجمعى وأنماط اللغة والاعتقاد السائد. تلك التى تعود فتؤسس نفسها فى الفكر أى فى المنطق . ويمكن إيجاز فحوى أطروحات هؤلاء

---

(١) Idéologie und utopie نشر لأول مرة عام ١٩٢٩.

(٢) Social and cultural dynamics نشر ما بين ١٩٣٧ - ١٩٤١.

فى أن «المجتمع أساس المنطق حيث تستند الصور المنطقية إلى الصور الاجتماعية، وتصدر معايير الفكر عن بنية العقل الجمعى»(٧٢).

فى سياق ذلك يأتى التأكيد على عامل اللغة. إذ هى فى منظورهم «من نتاج المجتمع، ولا تصدر إلا عنه، حيث أنها ظاهرة إجتماعية»(٧٣). فإذا جمعنا إلى ذلك أن المنطق ذاته، بكامل مادته وأجزائه، لا انفكاك له عن اللغة. توقعنا إذن أن يكون الفكر والمنطق من ظواهر المجتمع. ثم يمضى هؤلاء وقد خرجوا المنطق تخريجا اجتماعيا انعاكسيا آليا. وهكذا نجد أن دور كايم مثلا «يعد التعارض القائم بين الأشكال التوتمية (Totémiques) أصلا اجتماعيا لفكرة عدم التناقض وبذلك تصبح الحدود، والمراتب المنطقية هى أشكال أخرى للحدود والمراتب الاجتماعية، فليست الإطارات المنطقية إلا طبق الإطارات الاجتماعية»(٧٤). من الواضح أن فكرة التناقض لديه ليست بنية عقلية لازمة لإمكان التعقل ذاته. وإنما، وعلى ما يذهب، «صدرت هذه الفكرة عن ذلك التعارض الاجتماعى والتمييز الدينى بين ما هو "مقدس" (Sacré) و"غير مقدس" (Profane) »: وهكذا فإن المقابلة: **مقدس/ مدنس** هى الأصل الأول فى المقابلة المنطقية : **صواب/ خطأ**. والحاصل من كل ذلك أن «المجتمع هو أساس المنطق وأن القضية المنطقية تستنبط من أصول اجتماعية» (٧٥). أما ل. برول، تلميذ دور كايم ومتابعه، فقد راح يدرس عددا من القبائل ذات النمط المعيشى البسيط (=البدائية!) ولغاتها. ثم ينتهى إلى نتيجة «أن هناك نوعين من المنطق أحدهما للإنسان المتحضر الذى تتميز لغته بالتعقيد والتجريد، وثانيهما الإنسان البدائى حيث تتميز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الأوضاع المشخصة»(٧٦). ومن ثمة يخط برول خط اللارجعى بين ما يسميه عقلية قبل منطقية (Prélogique)، وعقلية منطقية. وعلى ذلك فهذه "العقلية القبل منطقية" ليست محكومة بنوع من المنطق البديل - أى على نحو ما يكون المنطق الجدلى بديلا عن المنطق الصورى مثلا - ولكنها بنية فكرية راسخة طبيعية لها قوانينها الخاصة كقانون المشاركة حيث هو النقيض لقانون الهوية ضمن العقلية المنطقية (=الأوروبية المتطورة!)[١].

---

(١) وعلى أى يظهر أن ليفى برويل قد تخلى عن أفكاره هذه فى آخر حياته (تبعاً لـآدم شاف Langage et connaissance, SEUIL 1974, P.88.

وعلى أية حال فلقد تعرضت أعمال دور كايم وبرول لكثير من الانتقادات(٧٧) مما يجعلها اليوم أقرب إلى كلاسيكيات الفكر الأنثروبولوچى ذاته منها إلى المواقف العلمية الحاسمة. دون أن يلغى هذا فى حسابنا العلاقة المؤكدة بشكل أو آخر بين اللغة والفكر كما بين المجتمع والثقافة من جهة والأنساق المعرفية من جهة ثانية. ولكن أيضاً دون أن يورطنا هذا التأكيد فى أية نزعة اجتماعوية أو ثقافوية أو تاريخوية، وما إليها. ويمكن لنا فى هذا السياق أن نذكر عملاً يبدو لنا جادا ومؤسسا قام به أ.ر.لوريا (A.R.LURIA)[١] (٧٨) من خلال تجاربه مع ردود فعل الأميين للتفكير الصورى القياسى والاستدلالى. فها هنا إذن لا وجود لبدائيين ومتطورين، ولكن أميين ومتعلمين فحسب، ضمن نفس الوسط الاجتماعى أو أوساط متقاربة. حيث يتم أخذ المستوى التعليمى كمعلم (Repère) لفحص القدرات الاستدلالية لدى أولئك وهؤلاء. على أن أهم تحليل، ولو على اختصاره، يمكن لنا أن نحيل عليه وبخصوص المنطق الأرسطى ذاته من ناحية بنيته ومكوناته وعلاقته بالسياق الاجتماعى الثقافى الإغريقى، فنجده لدى ج.ديوى (J.DEWEY) فى مؤلفه "المنطق: نظرية البحث"(٧٩) خصوصا الفصل الخامس منه. وعلى أى فسنعود لآراء ديوى فى الموضوع فى موضع لاحق من هذه الدراسة.

٣/٠-٢-٣. المعرفة بين المدخلين الاجتماعى والنصى :

بعد كل هذا نعود إلى مسألة المقارنة بين السيميائية وعلم الإجتماع المعرفى لكى نتساءل: إذا كان علم الاجتماع المعرفى بمختلف اتجاهاته يشتغل على التعالق أو الإستدخال (Interpenetration) بين الاجتماعى والمعرفى، فماذا سيبقى للسيميائية المعرفية لكى تقوله؟!

علينا أن نلاحظ أولاً ومن ناحية مبدئية أن الحدود ما بين مختلف حقول علوم الإنسان والمجتمع - بل بين مختلف العلوم مهما كانت - ليست مسألة "تضاريس

---

(١) ألكسندر رومانوفيتش لوريا باحث سوفياتى قام خلال ١٣-١٩٣٢ ببحث ميدانى على عينات من الأميين والمتعلمين أو محدودى التعلم فى مناطق بعيدة من الاتحاد السوفياتى لملاحظة تأثير (الأمية) والكتابية (التعلم) على القدرة الاستدلالية الصورية، ونشر نتائج أبحاثه فى كتابه: التطور المعرفى أسسه الثقافية والاجتماعية، والكتاب على أهميته لم يظهر فى طبعته الروسية الأولى إلا فى ١٩٧٤.

طبيعية" لا حيلة معها. ولكن تلك الحدود إن هى إلا تحكمات أو فى أحسن الأحوال فهى وليدة "قرارات منهاجية" [انظر تفصيلات عن هذا المصطلح ضمن ١/٣-٤-٢] يمكن عند الضرورة إبطالها وتعويضها بقرارات منهاجية بديلة. ففى هذه الحالة علينا أن نقول أن القرار المنهاجى الذى يؤسس على نحو عام المقاربة السيميائية للموضوع المعرفى بحيث يميزها عن المقاربة السوسيومعرفية كما تميزت عن المقاربة الإبستمولوجية يتعلق هنا أيضاً ومرة أخرى بكيفية إعادة بناء الواقع المبحوث ليتيسر كمادة للفحص السيميائى. على ذلك فإن العنصر الذى سيبرز كموجه ومميز للصورة السيميائية للموضوع المعرفى هو "النصية"، أى النص من حيث هو مجلى علامات. فإذا كان علم الاجتماع المعرفى يلحظ المعرفة كحركية يومية أو كواقعة اجتماعية ثانوية وملحقة، أى كونها عنصرا من الظاهرة الاجتماعية العامة (٨٠).

فإن السيميائية فيما يخصها تشتغل بالمعرفة بما هى نص. أى نص معرفى ذى نسب ثقافى عريق وهو ما يجعله خصبا بالمضامين والقيم الدلالية. سيبدو النص المعرفى فى هذه الحالة شيئاً ثقافيا وللإيضاح يمكن أن أضيف أن مخطط البحث فى علم الاجتماع المعرفى يتم حسب المحور (١) أما مخطط البحث فى السيميائية فيتبع المحور (٢) كما يلى:

المحور(١) أما مخطط البحث فى السيميائية فيتبع المحور (٢) كما يلى:

المحور(١) = الأنساق الاجتماعية النوعية القائمة ← الأنماط المعرفية النوعية الحاصلة.

المحور(٢) = نص معرفى ← نظام قيم مركزى.

↓ ↓

نسق فرعى دال ← نسق أصلى مدلول.

بيانات عامة عن المحورين:

المحور الأول:

(أ) نعنى بالأنساق الاجتماعية من ناحية وصفية سائر المكونات البنائية للوجود الاجتماعى التى تتراوح عادة بين التكوينات الطبقية والمهنية والمؤسسات والفرق الدينية والطائفية مروراً بالتشكيلات الاجتماعية القبلية والعرقية وصولاً إلى

التنظيمات السياسية الأكثر تعقيدا . . . أما من الناحية الفعلية فإن تلك الأنساق تترتب كحاصل عن التعارضات القيمية النشيطة أو الكامنة وعن شتى التصارعات الإيديولوچية التى تترسب وتهىء لمختلف الأنماط المعرفية لكى تحدد نزعاتها وآفاقها وهمومها . .

(ب) إن سيادة وانتشار نمط معرفى مادى أو مثالى أو صوفى أو وضعى . . . بما فيه مضامينه النوعية يمكن أن يجد له تفسيرا فى سيادة نسق اجتماعى نوعى أو آخر بحيث يشتغل الأول كآلية ترسيخ وتبرير للثانى دون أن يفترض ذلك بالضرورة علاقة سببية ميكانيكية مهما كان اتجاهها[1].

المحور الثانى :

(أ) - النص المعرفى مقصود هنا بما هو نسق مفاهيمى وبالتحديد بما هو نظام علامات. على أنه يمكن للعلامات هنا أن تأخذ على أنها الرموز المقالية المباشرة (المصطلاحات المؤسسة وجملة المعجم الذى تستعمله معرفة أو أخرى). كما يمكن للعلامات أن تؤخذ ضمن مستوى استثنائى أكثر تجريدا ودقة، حيث تكون المبادئ والمقولات المؤسسة ذاتها أى بما هى مفاهيم كبرى أو أصولية (=مفهوم الزمان، مفهوم المكان، مفهوم المادة، مفهوم النفس، مفهوم السببية، مفهوم الضرورة، مفهوم الذرة . . .) كعلامات خازنة ومشحونة بالدلالة [انظر معطيات أخرى عن النص المعرفى فى ١/ ٢-٢-٢].

(ب) - نظام القيم المركزى يتحدد تبعا للقيم العليا المؤسسة التى يفترض فيها أن تتآلف فى نسق أو منظومة معقلنة تعيد إنتاج نفسها بلا إنقطاع فى سائر المنتوجات الثقافية، ويكون على رأسها مجموعة الخطابات والنصوص المتداولة ومن بينها بل وأهمها النص المعرفى. وهكذا فإذا كان النص المعرفى هو شكل من نظام العلامات فإن نظام القيم المركزى فى - كل منظومة ثقافية هو فى جوهره نظام المعانى. ويتقرر من هذا قضيتين:

---

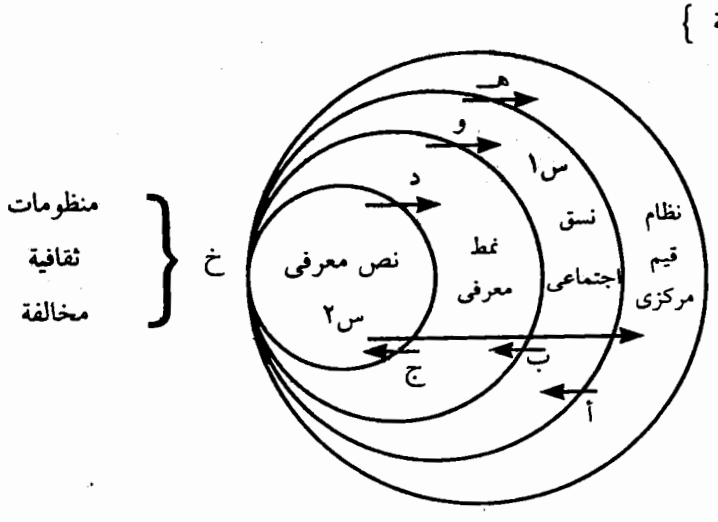
(١) فى الواقع نحن نأخذ هنا بمفهوم سببية نسقية (Causalite systemique) بدلا من مفهوم سببية خطية- تقليدية (Causalite Lniere) فبالمفهوم الأول تتآثر أ و ب حيث أ ⇄ ب. ، أما بالمفهوم الثانى فيقتصر على أثر أ فى ب حيث أ ← ب [انظر هنا فيما يلى ١/ ٤-٢-١].

قضية أولى : عندما يوجد نص مركزى فى منظومة ثقافية معينة فلذلك لأن هذا النص يعلن حيازته واستبطانه وحفظه لسائر المعانى أى القيم المؤسسة للمنظومة.

قضية ثانية : الأنساق الاجتماعية المتعارضة هى وليدة إما قيم مركزية متخالفة ومتضادة وإما تفاعل مختلف ومضاد مع نفس القيم المركزية المشتركة. ومهما يكن فلابد أن يسرى مفعول هذا التضاد خصوصا فى الحالات الحادة ليفرز وجود نصوص ونصوص مضادة (أى فى العمق مقولات ومقولات مضادة).

بيان جامع :

إن الفصل بين المحورين الأول والثانى إنما هو فصل منهاجى إجرائى ليس إلا، أما من حيث الواقع فأتصور أن الأمور تجرى على درجة عالية ودقيقة من التفاعل والتأثر. وأحاول الشكل رقم ١ بيان ذلك:



شكل رقم (١)

إيضاحات :

١ - فى س ١ : هو ذاته المحور (١) وقد سبقت بياناته.

٢ - فى س٢ : هو ذاته المحور (٢) وقد سبقت بياناته.

٣ - الأسهم أ، ب، ج: ترسم على التوالى حركة سريان أو إعادة إنتاج المضمون القيمى المركزى عبر النسق الاجتماعى ثم النمط المعرفى ثم النص المعرفى.

٤ - الأسهم د، و، هـ، خ: ترسم على التوالى إمكانية عكسية فى أن يكون ثمة نص معرفى (مضاد، ثورى، مجدد، مُخترِق) يخلخل النمط المعرفى السائد ويعيد تشكيله. الأمر الذى يفرز بدوره إعادة تشكيل النسق الإجتماعى - الذى يكون عادة مستفيدا من سيادة النمط المعرفى السالف - أو تدميره وهو الأمر الذى يفرض إعادة النظر فى المضمون القيمى المركزى إما لإعادة تشكيله جزئياً أو لاستبداله جذرياً.

ملاحظة أساسية :

دائرة النص المعرفى - أو أى نص آخر - هى عادة تكثيف وتجريد لسائر الدوائر المحيطة ولكن المغيبة. وهو ما يجعلنا نفترض أن يكون نسق العلامات الذى يعرض النص نفسه بواسطته هو المحل الذى يستوعب مثل ذلك التكثيف والتجريد. ويتيح لنا فحص نسق العلامات بالتالى الاستعادة المنهجية لسائر المضامين والمدلولات المغيبة والمتوارية خلف دائرة النص.

وقفة نقدية :

لا بأس أن ننكفئ فى آخر هذا المبحث بوقفة نقدية عاجلة تكون مع دور كايم وليفى برول وليس القصد تناول موقفيهما تناولا نقديا موسعاً. إنما الغرض أن أقول، ولو على نحو مجمل، أن الخط الفارق بين المقاربة السوسيو - أنثروبولوچية للمنطق، كما هى عند دور كايم وبرول على الأقل، وبين المقاربة السيميائية التى اقترحها يتحدد انطلاقا من أن ما نجده لديهما هو مركزة المنطق الأرسطى. بحيث يصبح هذا الأخير معيارا أوحدا ينظر من خلاله إلى ما سواه إما على أنه ما ليس هو أو أدنى منه ، أو يتطور نحوه! . . أما من جهتنا فنحن نشتغل على المعرفة المنطقية تأسيساً على أن ثمة فى المنطلق بدائل منطقية ممكنة. بل لقد حاولنا فى هذه الدراسة افتراض نحوٍ من هذه

البدائل [أنظر فيما يلى II/ ٢-٢-٤-٢]. وعلى ذلك كان التساؤل عندنا: كيف ينجح أحد هذه البدائل من أن يؤسس نفسه، بحيث يظهر كما لو أنه المنطق الأوحد؟ ما هى المسارات والشروط المحيطة والمحايثة التى يسلكها ويسلك داخلها هذا البديل المنطقى الممكن إلى غاية أن يعلن عن نفسه فى **"المنطق الضرورى"**، ومن بعدها فى نص معرفى؟ وسيبقى أن يشرع فى مباحثة هذه الأسئلة وما إليها ابتداء من النص المعرفى التاريخى والمتداول الذى يكون هذا المنطق قد أعلن عن نفسه لأول مرة فيه.

٠/٣-٣. فى الأبعاد النقدية للسيميائية المعرفية:

تسمح لنا المعطيات التى سلفت، ولو على عمومها، أن نتبين الخصوبة المنهجية والنقدية التى تتميز بها المقاربة السيميائية. ولعلنى أستحصل جوانب من تلك الخصوبة فى النقاط التالية:

١ - تنحو السيميائية إلى أن تكون جسر عبور مزدوج الاتجاه ودائب الحركة بين المنطقتين الإبستمولوچية والسوسيومعرفية (بما فى ذلك مناطق معرفية شتى). وهذا لا يعنى أن السيميائية لا تحوز فى ذاتها على أى منطقة خاصة بها. بل المقصود أن مجموعة المناطق البحثية فى سائر جهات الظاهرة الإنسانية وعلى تعدد وتنوع قطاعاتها النظرية وتباين منهاجياتها وأهدافها تؤلف فى حال تداخلها واتحادها كلية "الموطن" السيميائى العام! بتعبير أقل مجازية سنقول مع جوليا كريستيفا (J. KRISTIVA) أن السيميائية «تظهر بالأولى كمحل لتقاطع العلوم»(٨١). على أنها نقطة تقاطع ثرية وخصبة ليس للإبستمولوچية وعلم الاجتماع المعرفى وحسب بل لمختلف حقول الدراسة فى علوم الإنسان والمجتمع، طالما أن جملة الوقائع التى تشتغل عليها هذه العلوم يستوعبها ولابد المنظور الدلالى. الأمر الذى جعل «السيميائية وفى كل تطوراتها القاصدة إلى محاولة تأسيس مقاربة علمية فى ميدان الوقائع الإنسانية والاجتماعية، قد ظهرت أقرب إلى منهاج أو إلى مباحثة تستقصى عن المنطق الخفى فى الممارسات الاجتماعية الدالة، ومن ثمة أقرب إلى ابتناء الأنساق وتحولاتها السائدة لتنوع وتعدد المادة الدالة»(٨٢).

٢ - إذا كان الأمر كما يقول السيميائى الفرنسى ب. جيرو من أن «العلم والمعرفة هما نظام العالم الطبيعى ومعناه، أما الشيفرات الاجتماعية فهى نظام المجتمع ومعناه»(٨٣) [انظر فيما يلى: ١/ ١/ -٤-٢]، أمكننا أن نذهب أبعد من ذلك، لكى

نقرر أن السيميائية هى اشتغال على أنظمة علامات بما هى استضمار لأنظمة معان. هذه التى وإن بدت متفرقة ظاهرياً إلا أنها متآلفة فعليا[1] فى منظومة أشد تعقيداً حيث يتوارى بعضها فوق بعض وحيث يحيل بعضها على بعض. وهو ما يجعلنا نلاحظ أن المعانى، ونظراً للوضع التراسبى الذى تنتظم فيه، فإن بعضها يشتغل إزاء البعض كعلامات. ولعلنى فى هذا المنظور أقترب من ش.س.بيرس الذى «يضع العلامة أساساً للعالم بأسره إذ أن العلامة هى نقطة الانطلاق التى ينبنى عليها تعريف كل عنصر على حدى وهى أيضاً المبدأ الذى يحكم تفسير مجموعات العناصر سواء كانت هذه المجموعات مجردة أو ملموسة» (٨٤). فى هذه الحالة لن نكتفى بالتصور التقليدى المتداول عن العلامة الذى يقتصر على العلامات "الملموسة" حيث تمثل العلامة اللغوية نموذجها الممتاز. سنتجاوز إذن هذا التصور لكى نتعاطى أيضاً مع العلامات "المجردة". هكذا سيكون الأمر مع الأنغام والأذواق والألوان وأساليب الطبخ وأنساق القرابة والعقائد و... أنماط التفكير. فها هنا تنشط السيميائية على نحو استثنائى إذ «بينما يربط الفيلسوف بين المفاهيم يقوم السيميوطيقى بالربط بين العلامات» (٨٥) كون أن المفهوم نفسه يتحول إلى دال أو برأى ج.كريستيفا«فى المنظور السيميائى يتحول المدلول إلى دال»(٨٦)، ومنه إلى علامة. على أننا لا نقر بلا نهائية الإحالة وهنا سرعان ما نبتعد عن بيرس لأننا نفترض أن العلامات لابد لها أن تحيل إلى معنى نهائى أو ما نحب أن نسميه **«المعنى المرجعى»** لأنه دون وجود هذا المعنى النهائى فإن مفهوم العلامة ذاته يغدو مستحيلا.

٠/٤. خاتمة المدخل: مطلوبنا النقدى حصرا

إذا كان العلم، ومع كونه أدق وأمتن الأنماط المعرفية، لا يخلو بأية حال من أن ينفتح فى جهات منه، أو-كما نحب أن نقول- "يحيل" من خلال مكوناته على محددات ليست بالضرورة من طبيعة علمية خالصة، فأحرى أن يصدق هذا على عموم الأنماط المعرفية بما فيها، وهو شغلنا، المعرفة المنطقية. ففيما يتعلق بهذه الأخيرة سيكون

---

(١) الفوضى (Desordre) ليست هى اللاتآلف أو اللانظام ولكنها شرط نظامى أو هى مرحلة متقدمة عن النظام أو متخلفة عنه عندما يكون قد تفكك وفى جميع الحالات فإن الفوضى ولا شك موضوع للتعقل.

على مقاربتنا السيميائية أن تجتهد ما أمكنها الاجتهاد، وتطبيقا على عينات نموذجية فى فحص محل التآثر بين جانبى الداخل والخارج الذى أتاح لمنطق كالمنطق الأرسطى أن يتأسس على النحو الذى تأسس عليه. من المتوقع فى هذه الحالة أن يتحرك عمل الفحص على خطين:

- خط الداخل (=المعرفة) : أى الفحص على سبيل العينة عن وحدات تكوينية وبنائية للنص المعرفى المنطقى الأرسطى (الأورغانون والنصوص المرتبطة) ونستند فى هذا الخط على أسئلة المرتكز الأول [أنظر فيما سلف ٠/ ٢-١].
- خط الخارج (=الثقافة): أى الفحص على سبيل العينة عن الخصائص التاريخية والحضارية للمنظومة الثقافية الإغريقية حيث ينتسب إليها ذلك النص ويتغذى من مادتها ويتمثل قاصدا أو غير قاصد مجموعة مساراتها، ونستند فى هذا الخط على أسئلة المرتكز الثانى [أنظر فيما سلف ٠/ ٢-٢].

فإذا شئنا تحديد مطلوبنا النقدى على نحو أدق قلنا أن ما سيعنينا هو:

- أ - المنطق مأخوذا كمعرفة "تحاور" واقعاً محدداً هو الواقع القولى أو القول (Discours) كواقع موضوعا لممارسة معرفية ومنه نصية.

-ب- المنطق مأخوذا فى مظهره النسقى كونه يؤسس موضوعه تبعاً لصورة محددة، وموضوعه إنما هو القول، والصورة إنما هى الصورة القياسية البرهانية.

على أن الذى لفت نظرنا أول ما لفت أن التأسيس البرهانى للقول إنما سيق ضدا من الطبيعة الأولى (=المفترضة) للقول - كل قول - ونعنى الطبيعة الاتصالية. فالقول أول ما هو، هو اتصال. ينقض أرسطو هذه **"الاتصالية"**، يزيحها بكل ما أوتى من عبقرية منهاجية ويبتنى بدلا منها **"البرهانية"**. وإذ كتبت قبل أسطر أن المنطق معرفة تحاور واقعا هو الواقع القولى ، فإن لى الآن أن أدقق أن هذا الواقع - وتماما ككل واقع آخر- لا يقول بذاته أى شىء محدد أو مخصوص، إنما هو الفاعل المعرفى - هنا أرسطو مثلا- الذى يتولى الحديث بدلاً من الواقع ليقوّله أو ليعيره لسانه. بعد أن يكون هو ذاته قد استعار هذا اللسان من الشرط التاريخى الذى توجد ضمنه منظومته الثقافية. تلك التى يتنفس قضاياها بملء روحه وعقله! فمن هنا يأتى إذن اعتبار:

- ج - المنطق مأخوذا كاستجابة ثقافية فقد طرحنا أن هذا المنطق إنما هو بالأولى نص ثقافى يقيم اتصالا و "مراسلة" بينه وبين المجموع الثقافى الإغريقى. وقد افترضنا أن هذا المجموع يعانى وضعية قلق قيمى وهو أمر كفيل لوحده أن يحثنا على التعاطى مع مكونات النسق المنطقى الأرسطى من منظور سيميائى، أى كونها "علامات". فمن هنا جاءت خطتنا تقوم على اعتبار النص المنطقى المعنى حقل علامات تحيل على جملة دلالات. فلن يبقى إلا أن نحدد هذه **المكونات/ العلامات**، ونحاول استنطاق مدلولاتها بما هو فى ذاته فحص للعلاقة: معرفة / ثقافة.

وقصارى القول أن السؤال الذى اعتقد أن البحث السيميائى يشتغل عليه فى هذه الحال هو: كيف يتحدد التراسل بين الجزء المعرفى والكل الثقافى؟ أى تلك العلاقة الإحالية بين نموذج عقلى أو - على الأصح - تعقلى (Schème intellectuel) محدد بنسق ومضامين نوعية تحيلنا، كونها علامات على سياق تاريخى ثقافى محدد بدوره؟ وهل يمكن استخلاص قوانين أو أنساق يتم بموجبها هذا التراسل حيثما حصل؟ ولن يكون لى فى هذا السياق أن أحدد السيميائية أفضل ما يحددها السيميائى الإيطالى الكبير أمبرتو إيكو (E.ECO) إذ هى لديه «العلم الذى يدرس سائر ظواهر الثقافة بوصفها أنظمة للعلامات قائمة على فرضية مؤداها أن الثقافة جميعها ما هى فى الواقع سوى أنظمة من العلامات، بمعنى أن الثقافة هى فى جوهرها اتصال». (٨٧) لقد كتب واحد من قمم الفكر النقدى الغربى ومن مدة قريبة: «إن الإبستمولوچية فى حاجة إلى أن تعثر لها على زاوية نظر يمكن من خلالها اعتبار معرفتنا ذاتها موضوعا للمعرفة، إى نوعاً من زاوية نظر ما ورائية (meta point de vue)، كما هو الشأن عندما توجد لغة ما ورائية (meta - langue) تتأسس لتفحص اللغة وقد تحولت إلى موضوع»(٨٨).

سنقول:

ألا يمكن للسيميائية المعرفية بتوجيه ثقافى أن تحوز مثل هذا المقام النقدى الرفيع والدقيق؟! لنجرب:

حواشي المدخل

(1) Durand (J.)., Les formes de la communication, Dunot (Frc), 1981, P.30.

(2) Cite in Durand (J.), op. cit, P.6.

(3) Todorov (T.), art: Semiotique, in: Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, Seuil (Frc) 1972, P.113.

أنظر أيضاً معطيات وافية ضمن : توسان (ب)، ما هى السيميولوچيا؟ (تر: محمد نظيف)، مطبعة إفريقيا الشرق (المغرب)، ١٩٩٤ : جوانب من التطور التاريخى للسيميائية، ص. ص٣٧ - ٥٢. ومعه أيضاً:

Kristeva (J.) Semiologie, in: Encyclopedia universalis (Frc) 1974. Vol. 14, P.860.

(٤) بنفيست (إ.) سيميولوچيا اللغة، ضمن: مدخل إلى السيميوطيقا (تر: سيزا قاسم)، منشورات عيون (المغرب) ١٩٨٧، جـ٢، ص ١٠.

(٥) نفسه.

(6) Todorov (T.), op. cit, P.113.

(7) Ricoeur (P.), Signe et sens, in: Encyclopedia universalis (Frc) 1974. vol 14, P.1013.

(٨) نفسه.

(9) Kristeva (J.), Le langage cet inconnu, Seuil (Frc) 1981, P.293.

(١٠) قاسم (سيزا) السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن: مدخل إلى السيميوطيقا، منشورات عيون (المغرب)، ١٩٨٦، ج١، ص٢٨.

(11) Voir Armengaud (F.), La Pragmatique, P.U.F. 1990, P.20.

(12) Kristva (J.) Semiologie, (in: Ency. univ), op. cit, P.861.

(١٣) قاسم (سيزا)، السيموطيقا حول بعض الأبعاد والمفاهيم (مرجع مذكور). ص٢٧.

(14) Desaussure (F), Cours de linguistique, P.U.F. 1990. P.20.

واعتمدت هنا على الطبعة الحديثة التى أعدها اللسانى الإيطالى الكبير توليو دو مورو (T. deMauro) وصدرت عن (PAYOT 1990) وهى طبعة قيمة مشفوعة بما لايقل ٣٠٥ هامشة نقدية أخذت نصيبا معتبرا من حجم الكتاب، وسأشير إلى هذا المرجع اختصارا بـ: C.L.G.

(15) C.L.G, P43, voir aussi Ducrot (o.) Saussuianisme, in: Dict. ency des sci. du lang. (op. cit) P31.

(١٦) بخصوص هذه الخصوبة انظر مثلا:

Berthelot (J.M), L'intelligence du social, P.U.F 1990, en particulier: le scheme hermeneutique, P.72 et passim.

(١٦) بخصوص هذه الخصوبة انظر مثلا:

(17) C.L.G, P.99.

(18) C.L.G, P.98.

(19) C.L.G, P.34.

(18) C.L.G, P.154.

(٢١) يتم التقريب عادة بين مفهومى المعنى والقيمة، انظر مثلا:

Mounin (G.) et autre, Dictionnaire de linguistique, P.U.F 1974 terme SENS P.293. voir aussi terme "Interpretence" in Dict ency sci lang (op. cit) P.138.

(٢٢) فندريس (ج)، اللغة (تر: ع الدواخلى و م. القصاص) مكتبة الأنجلو مصرية ١٩٥٠، ص ٢٣١.

(23) Ducrot (O). Saussurianrisme in Dict Ency ... (op. cit) P.32.

(24) C.L.G, P.40.

(25) C.L.G, P.23.

(26) Kristeva (J.), Semiologie: Science critique et / ou critique de la science, in: Theorie d'ensemble (collectif), Seuil 1968. P.82 - voir aussi Durand (J.) Les formes de la communication (ouvrage cite) PP. 2, 7.

حيث تقرأ أن اللسانيات على ما قيل كانت الأكثر دقة ضمن العلوم الإنسانية والأكثر إنسانية ضمن العلوم الدقيقة!

(27) Kristeva (J.), Le langage cet inconnu (op, cit) P.294.

(28) Voir en particulier Mounin (G.), Introduction a la semiologie, Minuit (Frc) 1970, chap ler: semiologie de la communication et semiologie de la signification.

(29) id. ibid, P.7. (de I'introduction).

(30) Mounin (G.) et autres, Dict ling, P.296.

(٣١) جيرو (بيار)، علم الإشارة - السيميولوچيا (تر: د. منذر عياشى) دار طلاس (سوريا) ١٩٨٨، ص٥٢.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) انظر مقال رشيد (أمينة) السيميوطيقا فى الوعى المعرفى المعاصر، ضمن: مدخل إلى السيميوطيقا، منشورات عيون (المغرب) ١٩٨٧، ج٢ ص٦١.

(٣٤) جيرو (بيار) المرجع المذكور، ص٥٠.

(35) Mounin (G.), Introduction à la semiologie (op. cit) P.12.

ومعه أيضاً معطيات عن سيميائية بارث ضمن: توسان (ب)، المرجع المذكور، ص٤٤.

(٣٦) بارث (رولان)، المغامرة السيميولوچية، (تر: عبدالرحيم حزل) دار تينمل (المغرب) ١٩٩٣، ص٢٧. يراجع أيضاً الفصل الخاص بـ بارث ضمن: G.Mounin Introduction (op. cit).

(٣٧) رشيد (أمينة) السيميوطيقا فى الوعى المعرفى المعاصر، ضمن: مدخل إلى السيميوطيقا، جـ١، ص٤٧.

ونضيف هنا أنه فى ١٩٦٩ تأسست الجمعية العالمية للسيميوطيقا (SEMIOTICA) أما فى ١٩٧٣ فقد عقد أول مؤتمر عالمى للسيميائية فى ميلانو - إيطاليا.

(٣٨) غزول (ف. ج)، علم العلامات (السيميوطيقا) مدخل استهلالى، ضمن: مدخل إلى السيميوطيقا، ج١، ص٣٨، ونسجل أن عرض وجهة نظر مدرسة تارتو - موسكو تم بالاعتماد على مقال "حول الآلية السيميوطيقية للثقافة" . يورى لوتمان وبوريس أوسبنسكى. وأيضاً مقال "نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات (مطبقة على النصوص السلافية) "ب أوسبنسكى وآخرون. والمقالان فى ترجمتهما

العربية منشوران ضمن مدخل إلى السيميوطيقا، ج٢، ونشر اختصاراً إلى المقال الأول لوتمان - أوسبنسكى والمقال الثانى : أوسبنسكى وآخرون.

(٣٩) لوتمان - أوسبنسكى، ص١٣٩.

(٤٠) . (٤١) نفسه، ص١٣٤.

(٤٢) أوسبنسكى وآخرون، ص١٥٩.

(٤٣) لوتمان - أوسبنسكى، ص١٣٥.

(٤٤)، (٤٥) أوسبنسكى وآخرون ص ١٤٧.

(٤٦)، (٤٧) لوتمان - أوسبنسكى ص ١٣٧.

(٤٨) أوسبنسكى وآخرون ص ١٦١.

(٤٩) لوتمان - أوسبنسكى ص ١٤٠.

(٥٠) أوسبنسكى وآخرون ص ١٦١.

(٥١) باشلار (غاستون)، فلسفة الرفض، (تر: خ. أ. خليل) دار الحداثة (لبنان) ١٩٨٥. ص٢٦.

(52) Kant (E), Logique, Iib. J. Vrin (Frc) 1966, P.21.

(٥٣) نفسه، ص١٣.

(54) Bouveresse (J) Qu'est ce que la logique? in: interrogations contemporaines. FAYARD (Frc) 1980, P.334.

(55) Kant (E) op. cit, P.55.

(56) Bacon (F) Novum organun (Trd frc) HACHETTE (Frc) 1857, P.8 prg14.

(57) Meyer (M) Logique, langage et argumentation, HACHETTE (Frc) 1982, P.81.

(58) Bouveresse (J) op. cit. P.332.

(59) Meyer (M), op. cit, PP. 81, 82.

(٦٠) باشلار (غاستون) مرجع مذكور ص ١٢٤.

(61) Cite in Brunschvicg (L) Les ages de I'intelligence, P.U.F 1953, P19.

(٦٢) رشيد (أمينة) السيميوطيقا فى الوعى المعرفى المعاصر (مرجع مذكور) ص٥٧.

(63) Dumont (F) Les ideologies, P.U.F 1974, P.97.

(64) Mouloud (N) Langage et structure (essai de logique et de semeilogi) PAYOT (Frc) 1969. P.208.

(٦٣) غورفيتش (جورج) الاطر الاجتماعية للمعرفة (تر: خ. أ. خليل) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (لبنان)، ١٩٨١، ص١٩.

(66) Duvignaud (J) et autres, La sociologe, guide alphabetique DONOEL, (Frc), P.102.

(٦٧) نفسه. المعطيات نفسها.

(٦٨) غورفيتش (ج) المرجع المذكور، ص٤٢.

(69) Dumont (F) op. cit, P.97.

(٧٠) د. قبارى (محمد إسماعيل) علم الاجتماع والفلسفة، ج٢، دار المعرفة (مصر) ١٩٧٩، ص١٥٤.

(٧١) بخصوص منهايم وسوروكين ومنطلقاتهما، وبالإضافة إلى مؤلف د. قبارى المذكور يراجع أيضاً غورفيتش - المرجع المذكور - ص٦٨، وما يليها.

(٧٢) د. قبارى (م.أ) المرجع المذكور، ج١، ص٣٠.

(٧٣) نفسه ص ٣٤.

(٧٤) نفسه ص ٣٩.

(٧٥) نفسه ج٢، ص١٦١.

(٧٦) نفسه ص١١٢.

(٧٧) نفسه ص ١٨٣.

(٧٨) أونج (ولتر . ج) الشفاهية والكتابية (تر: حسن البنا عز الدين)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، ١٩٩٤، ص١٢٠، وما يليها.

(٧٩) ديوى (جون)، المنطق: نظرية البحث (تر: ز. نجيب محمود) دار المعارف (مصر)، ١٩٦٠.

(٨٠) غورفيتش (ج) المرجع المذكور ص ١٧.

(81) Kristiva (J), La semiologie: science critique et / ou critique de la science ... op. cit. p.82.

(82) Kristiva (J),Semiologie, in: Ency. univ, (op. cit) P.862.

(٨٣) جيرو (ب) علم الإشارة - السيميولوچيا ، مرجع مذكور، ص١٣٨.

(٨٤) بنفنست (إميل) سيميولوچيا اللغة (ضمن مدخل إلى السيميوطيقا، ج٢) ص١٠.

(٨٥) غزول (ف.ج) علم العلامات ... (ضمن مدخل إلى السيميوطيقا، ج١) ص١٤.

(86) Kristiva (J), La semiologie: science critique et / ou Critque de le science ... op. cit. p86.

(٣٧) انظر مدخل إلى السيميوطيقا، ج٢، ص٧٣، والمعنى ذاته لدى ب .جيرو، علم الإشارة ص٥.

(88) Morin (E) Introduction à la pensée complexe, E.S.F (Frc) 1992, P.61.

القسم الأول

سيميائية الممارسة المعرفية

استقصاءات نظرية

الفصل الأول
معالم المخطط السيميائى

١/١-١. فى المقتضى المنهاجى للمخطط السيميائى :

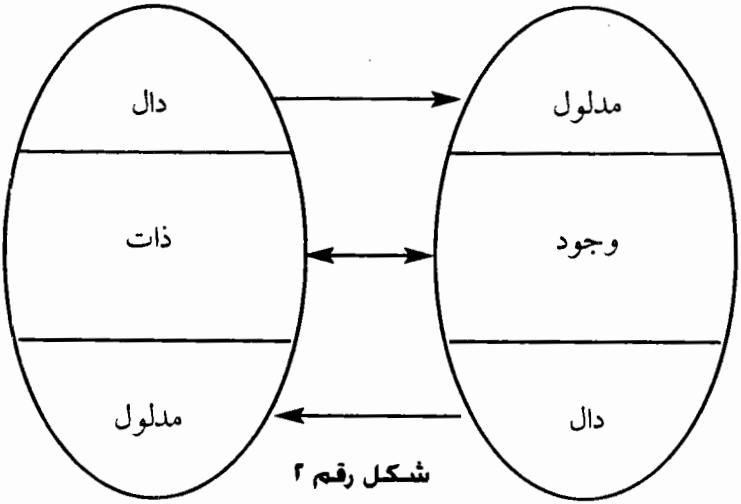
لعله من المناسب لخطتنا المنهاجية افتتاح القسم الأول بهذا الفصل الذى نعرض فيه، ولو بإجمال لمعالم المخطط السيميائى. أى. بما هو مخطط تفسيرى، أو بالأحرى تأويلى، يتيح لنا اعتبار أو إعادة ترتيب الممارسة المعرفية على عمومها (بما فيها الممارسة المعرفية المنطقية) من منظور مقولات ومفاهيم المقاربة السيميائية. إن مخطط التعقل إجمالا، تعلق الأمر بالسيميائية أو بغيرها، هو عادة «لائحة (Matrice) عمليات تسمح بتقييد مجموعة وقائع فى نسق تعقلى، أى فى استجلاء مغزاها أو توفير تفسير لها (. . .) تبعا لنظرية أو لأخرى قد تأسست كنموذج للتحليل فى حقل محدد»(١) . أما عن المخطط السيميائى حصرا فهو ينتظم بحسب مجموعة مفاهيم إجرائية تشتق فى سائرها من مفهوم مركزى. وهذا الذى يؤسس فى العمق للموقف النظرى العام للتأويل السيميائى، بحيث يتحدد على خلفيته برنامج الاختبار أو الفحص المنهاجى لمادة الموضوع المبحوث. ويتقرر من هذا أن المخطط السيميائى هو أكثر جدية من أن يكون مجرد خلفية مشهدية أو ديكور للتزيين، ولكنه تنفيذ لموقف نظرى لديه ما لديه من رؤى وقناعات وقرارات منهاجية.

١/١-٢. الدلالية: مفهوما سيميائيا مركزيا :

إن المفهوم المركزى للمقاربة السيميائية، كما أتصور، هو **"الدلالية"** (Signifiance) وإذا كان لى أن اقترح اجتهادا شخصياً فى تحديد ما أفهمه من هذا المصطلح فسأقول:

أولا، ومن ناحية نظرية أصولية، فإن الوجود ليس ما هو موجود بالاعتبار الشيئى أو المادى أو الطبيعى فحسب، ولكنه أيضاً ما هو وجود من حيث أنه دال. ولو أعملنا النظر كأعمق ما يكون، لكان لنا أن نكتشف أن أول ما يدلل عليه الوجود هو "وجود" آخر مقابل له. بل شارط له فى وجوده. ذلك أن الوجود ما كان ليوجد إلا لأن ثمة هذه **"الذات"** الإنسانية العاقلة التى تحوز إمكانية **"الوعى"** بوجود الوجود. والتى

يسبب هذه الإمكانية فهى تحوز وعيا حتى بذاتها. وتلك هى الدلالة البكر للوجود أى أنه يدل على وجود الذات من حيث أنها وحدها تمتلك إمكانية الوعى بوجوده[1]، وهذا يعنى أن الوجود والذات يقعان فى وضعية تشارط دلالى، تجعل كل منهما يقوم إزاء الآخر فى مقام الدال والمدلول فى الوقت ذاته، كما يبين فى الشكل التالى (انظر الشكل رقم٢):



شكل رقم ٢

إن موجودية الوجود مستندة فى كليتها إلى موجودية الذات الواعية، فلولا أن ثمة هذا الوعى الذى تحوزه الذات، والذى يسوغ التفكير مختلف عملياته، إذ أن «الفكر (. . .) ليس أمرا آخر إلا جريان الوعى فى شتى أنماطه»(٢)، فلولا ذلك ما كان للوجود ليكون مدلولا عليه، ومن ثمة ما كانت تكون له أية دلالة، أو بالأصل أية دلالية. تعنى الدلالية على نحو آخر أن تكون الأشياء تلبست بالأسماء هنا تبدو لحظة التسمية -تسمية الأشياء - وكأجلى أفعال الوعى أقرب ما تكون إلى لحظة إعلان ميلاد مزدوج التى تُسَمى وميلاد الشىء الذى يُسَمَى «ومنذ لحظة تسمية الشىء فلن يكون فى مقدورى أبداً أن أرفض له أن يكون شيئاً»(٣). على أن الذات من جهة ثانية لن تثبت

(١) نقول وحدها ضمن الخصائص الإنسانية لهذه الإمكانية

لها صفة "الواعية" إلا أن ثمة وجودا لكى تعيه. ذلك أن الوعى إنما هو دائماً وعى بشيء ما. أى بوجود قائم هناك، خارج الذات، ولكنه يعطى لوعيها مضمونا. وعلى ما تذهب إليه الظواهرية تماما فإن «التركيب الأولى للوعى مبنى بحيث لا يكون هناك وعى بلا مضمون يكون به الوعى وعياً»(٤). يصبح الوجود هكذا، وكمضمون، دالا عن الوعى ذاته كاشفا عن إمكانيته وحائا بل مفجراً لأنشطته.

١/١-٣.مشروطية الذات الواعية:

على أن دلالية الوجود دلالية سلبية أو منفعلة فى حين أن دلالية الذات دلالية إيجابية أو فاعلة. أول درجات تلك الفاعلية على حد عبارة ل.فيتنجشتين (L.WITTENSTEIN): « إن الذات لا تتصل بالعالم بقدر ما هى حد للعالم» (٥) بعبارة أخرى فإن الذات "تلعب" بالوجود (الأشياء، الطبيعة، العالم، الأقوال...) من خلال ما تعطيه أو ما تسحبه عليه من معان ودلالات. يمكن لى أن أقول مع ب. شارودو (P.CHARAUDEAU) :«ليس العالم معطى على الابتداء ولكنه يبتنى من خلال استراتيجية بشرية للدلالة»(٦). ولا أخال هذا الأمر بالجديد أو المستغرب، فحسبنا أن نستعرض ولو على عجالة تاريخ الثقافات والأفكار والأديان والفلسفات والمعارف والعلوم... لكى نستبين أن الذات كلما حققت تحولا وتقدما فى الوعى بذاتها وتبصر حالاتها وإمكاناتها كلما ترتب عن ذلك تبدل وتحول فى "صورة" الوجود المقابل لها أو قل المحايث لها مهما كان تجلياته وظواهره. وبهذا المعنى «فأن نتحدث عن الظواهر هو أن نتحدث عن حالة مخصوصة من الوعى، فإذا كان الوعى ذاته ليس ممكنا إلا وفقاً لشروط معينة، فهل سيمكن لعالم الظواهر أن يوجد دون أن يخضع لتلك الشروط بالتحديد؟»(٧). سنضيف أيضاً أن العكس هو ما كان يحصل دائما. فصورة الوجود سرعان ما تتشظى، وتنهار وتختبل، كلما انحطت الذات وتقلصت بصيرتها، وتقزمت آفاق وعيها!.. والحاصل من كل هذا أن صورة الوجود أو، سأقول تدقيقا دلالية الوجود، تتقرر تبعا للشرط التاريخى والحضارى الذى تتحرك ضمنه الذات الواعية. والتى تكون هى نفسها وعبر أجيالها الإنسانية المتتالية قد صنعته وانصنعت به. ليس ذلك فحسب بل أن دلالية الذات نفسها (= ثراء أو فقر الإنسان أو الإنسانية) تتقرر تبعا لنفس الشرط.

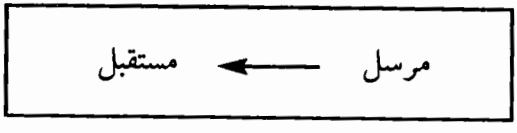
١/١-٤. التقابل وجود/ ذات فى منظور سيميائى:

١/١-٤-١. مخطط جاكبسون:

أحسب أن هذا التحديد التراوحى لمصطلح الدلالية يتيح لى أن أستحصل ما يلى:

● ملاحظة التقابل وجود/ ذات من حيث أصوليته النظرية، وأيضاً من حيث أهميته المنهاجية والإجرائية. إذ سيكون لدى تقابلا مفهومياً استفتاحيا Opposition inaugurale) أرتب عليه سلسلة من التقابلات المتفرعة عنه.

● ملاحظة أن التقابل وجود/ ذات لا يفترض بذاته أية علاقة صراعية أو اقصائية أو حلولية أو توحدية... إن الصفة التى يبدو لنا أنها ميزت باستمرار هذا التقابل هى **الصفة الاتصالية**. ومن ثمة نقرر أن العلاقة بين الوجود والذات هى جوهريا من طبيعة اتصالية(Communicationnelle). فإذا كان معلوما أن الشكل العام للعلاقة الاتصالية هو:



فإنى سأقترح ضمن مخططى السيميائى مطابقة العلاقة وجود/ ذات مع نفس الشكل مرسل ⟵ مستقبل. وسيكون لى أن أبسط مسوغات ومضامين هذه المطابقة تباعاً [أنظر خصوصا ١/٤-٥-٢]. وأمهد حالا لذلك بملاحظة أن العملية الاتصالية فى جملتها هى فى الحق أوفر تعقيدا من أن تختزل فى مرسل/ مستقبل. ولكى نسير مكونات هذه العملية على نحو دقيق سأستعين بالتحديد الذى يقدمه لنا رومان جاكبسون (R. JACOBSON) (٨). فهو يحلل العملية الاتصالية وفق نموذجها اللغوى إلى المكونات التالية:

١ - المرسل (Distinateur) عادة المتكلم، الكاتب، المشير، الباث.

٢ - الرسالة (Message) المقصود المفترض للقول أو الكتابة.

٣ - المستقبل (Destinataire) عادة المتلقى، السامع، القارئ.

٤ - التواصل (Contact) أهمية هذا المكون أنه يتيح استمرار الاتصال جسديا ومعنويا.

٥ - المرجع (Referent) الشيء الواقعي أو المفترض كذلك الذى استدعى الاتصال.

٦ - الترميزة (Code) أى نظام من المواضعات والرموز يتيح فهم مقصود القول، ويسمح للرسالة بحيازة دلالة.

إنها إذن مكونات العملية الاتصالية فى عمومها. وسيبقى على أن أكشف ضمنها عن المحل الذى يشغله مفهوم الدلالية، بحيث يتيح لنا ذلك سحب المخطط السيميائى على الممارسة المعرفية تبعاً للاعتبارات والبيانات التى سلفت. لا بد فى هذه الحالة أن أعود على التوالى وبشيء من التحديد لمكونى الترميزة والمرجع.

١/١-٤-٢. الترميزة :

إنها «نظام الرموز يسمح بتمثل إعلام ما»(٩)، وهذا يعنى أنه فى غياب الترميزة تصبح العملية الاتصالية ذاتها مستحيلة، طالما أن المعنى لا يتأتى إلا بوجودها. ولذلك فإن أحدى مهمات الترميزة تبقى توفير جملة مواضعات يفترض فيها أن تكون ذات أصل اجتماعى، فى صيغة قواعد وتعليمات وأحكام، تتيح توجيه الرسالة لتنتج معنى أو آخر. فمثلا يمكن النظر إلى النحو فى جميع الألسن أنه ترميزة من حيث ما هو تثبيت أو أنسقة لمجموعة القواعد الصرفية والإعرابية، التى عندما تراعى يكون للكلام (أولوحدة كلامية محددة) معنى مخصوصاً دون آخر. ولذلك عندما يشتبه علينا معنى كلام (=رسالة) نلجأ إلى التدقيق فى احتمالات الصرف والإعراب رغبة فى إصابة المعنى أو فى توجيهه. الأمر الذى يجعل علم المعانى (Semantique) لا يستغنى بأية حال عن العلم بالتراكيب النحوية (Syntaxe). من هنا يأتى الطابع المعيارى للترميزة. سيقضى بنا هذا إلى ملاحظة أن المزدوجة: **ترميزة / رسالة** شبيهة جدا بالمزدوجة: **لسان/ كلام**. التى كان دوسوسير قد أقامها فى "محاضرات فى اللسانيات العامة"(١٠). حيث اللسان (la langue) نظام أو نسق معيارى بنائى بينما الكلام (parole) هو التنفيذ اليومى للسان. فهو بهذا استثمار استعمالى له. وهكذا أيضاً الترميزة. فهى تبقى نظاماً عاماً من «مواضعات الرموز والقواعد التى توفر إنتاج الرسالة وإمكانية تأويلها على نحو سليم،

بينما تبقى الرسالة ذاتها عملية جزئية فى استعمال الترميزة لأغراض اتصالية آنية» (١١). تظهر بهذا أهمية وخطورة الترميزة كمكون حاسم فى العملية الاتصالية. إن المرجع هو ما تقوله عنه الرسالة، ولكن الرسالة هى ما تقوله عنها، أو تقوّلُهُ إيّاها الترميزة. وتتأكد هذه الخطورة إذا علمنا أن الترميزة، وضمن الوجود الاجتماعى الثقافى العام، عادة ما تعمل وتؤدى وظيفتها فى خفاء تام إلى درجة يتم فيها تناسى وجودها. ذلك أنها تتخلل الوجود الثقافى برمته وتداخل المخيال الجمعى إلى درجة التشرب التام، والبداهة المطلقة. سأكتفى هنا بالقول مع ب.جيرو أن الترميزة «غائبة على وجه العموم لأن المستعملين لها يخزنونها فى الذاكرة»(١٢).

١/١-٤-٣. المرجـــع :

يرتبط المرجع بالوظيفة الإرجاعية للغة (Fonction réfèncielle). والإرجاع أو الإحالة (Réfèrence) هو تلك «العلاقة التى بها نوجه العلامة نحو الواقع»(١٣). أما الواقع أو العالم فهو ذلك الذى يقع خارج الاتصال كتبادل لغوى. ولكن الوعى به هو ما يسوغ الممارسة اللغوية من أساسها، إذ أن «اللغة ما كان لها لتوجد إلا فى حالة أن تكون فى علاقة مع التجربة التى يحوزها المتكلمون عن العالم»(١٤). وهكذا فالأمر يتعلق بتجربة المتكلمين عن العالم، أكثر مما يتعلق بالعالم الفعلى الموضوعى [قارن مع مفهوم الركيزة لدى بيرس ٠/١-٢-١]. وتواجهنا هنا مفارقة يبدو لنا من الصعب القفز عليها: إنها المفارقة التى تجعل الكلام عن الأشياء تحييدا لها بالذات، أو إرغاما لها على الصمت، أو حكما عليها بالغياب! لكى يتسنى للكلمات أن تنوب عنها. وحينذاك وعندما «نزعم التكلم عن الواقع، فإننا لا نكون فعليا إلا آخذون فى التكلم عن الكلام!..»(١٥). وتبلغ هذه المفارقة ذروتها إذا عملنا أن الأشياء لا "توجد" إلا بحسب ما تسمح لها به الكلمات، أى اللغة. إلى درجة أن «كل أحد يهمل ما لا تسميه لغته»(١٦). ويبدو أن العقل البشرى تصرف دائماً بحسب أولوية الكلمات على الأشياء، حتى لقد كان قدماء الكهنة فى مصر الفرعونية مثلا قد أقروا أنه لا شىء يكون له وجود قبل أن تكون له تسمية (١٧). ومهما يكن فإن فحوى هذه المفارقة ستكون بالنسبة إلينا جانباً أساسيا نحتاج إلى التسطير عليه الآن بالخط العريض فى انتظار أن نشغله كمستند منهاجى لدى فحصنا عن سيميائية الممارسة المعرفية [أنظر فيما يلى

١/ ٤-٥-٢]. والحاصل أن ما يحيل عليه الاتصال من واقع «ليس بالضرورة هو الواقع أو العالم، فاللغات الطبيعية لها مثل هذه القدرة على إنشاء الكون الذى تحيل عليه»(١٨). والحق أن هذه القدرة تجاوز حدود اللغات الطبيعية لكى تشمل أو - على الأصح- لكى تمتد بأصولها فى عمق التربة الثقافية والحضارية للغة معينة. فالإنسان بقدر ما يتنفس اللغة فهو يتنفس الثقافة بكل ما تعنيه هذه من بنى وتكوينات وأبعاد. وهكذا «فالإحالة تشهد على أن العلامة لن يكون فى مقدورها البتة أن تباشر العالم الواقعى، إذ هى وعلى الابتداء إنما تدرج العالم المدرك تحت أفق قد فصلت فيه وقررته التكوينات الإيديولوچية لثقافة معطاة»(١٩). طبعا إن وثوق العلاقة ثقافة/لغة مسألة هى اليوم تكاد تكون دارجة ومن ثمة لم تعد تحتاج إلى ألف حجة. سيكفينا أن نسوق تأكيدين على سبيل العينة أولهما لادوارد سابير (E.SAPIR)، الذى كتب «إن اللغة لا يمكن لها أن تُفصل عن العادات الأخلاقية فهى مرتبطة بذلك المجمع الذى يشمل التقاليد والاعتقادات والذى إنما هو ميراث اجتماعى تتحدد عنده خطى وجوداتنا»(٢٠) والآخر لـ. ف. دوسوسير حيث لديه أن «العادات الأخلاقية لأية أمة لها تأثيرها المؤكد على اللغة، ومن جهة ثانية فإن اللغة وإلى أبعد الحدود هى التى تصنع الأمة»(٢١).

والحاصل مما ذكرناه من خصائص المرجع قد ترتبت عنه آثار لا سبيل إلى مجانبتها. أبرزها ذلك التقابل القديم الجديد بين المرجع والمعنى (Opposition referent/ sens) إذ يجوز أن يكون ثمة كلام له معنى دون أن يستلزم ذلك حصول المرجع دون أن يستلزم ذلك حصول المرجع أى واقع فعلى مشخص خارج عنه. فنحن إذ نتحدث عن المريخ فلأن ثمة وجودا واقعيا لهذا الكوكب، ولكن ماذا إذا تحدثنا عن "سكان المريخ"؟! ها هنا إذن يتقرر أن ثمة وجودا لهؤلاء "السكان"، ولكنه وجود متخيل. إن لكل ما يمكن أن نتحدث عنه وجودا واقعياً أو خياليا. ولعل بعض الاتجاهات فى الفكر الألسنى تحاول مداورة هذه الخاصية المرجعية (=التقابل مرجع / معنى) بإقامة تقابل تقنى يبدو أكثر دقة: إنه التقابل إحالة تعيينة وإحالة تضمينية أو اختصاراً التقابل: تعيين / تضمين (Connotation / Denotation) (٢٢)، على إعتبار أن التعيين (Designation أو أحيانا Denotatoin) هو المطابقة التامة - كما نجده فى دعوى المنطق والأنساق الصورية - بين الرمز والموضوع الذى يشير إليه، حيث تزاح كل

فراغات أو هوامش التأويل[1] بينما التضمين أو التضمينية (Connotation) هى بالذات ما تستدعى انفتاحا واسعاً للمادة اللغوية على احتمالات التأويل. . . فعلى الضد من هذه المقابلة فإن الأمر يبدو لى على نحو مختلف. إذ المسألة لا تتعلق حقا بتقابل وإنما بجوهر الشرط النقدى الذى يتيح وحده المسافة بين الأشياء والوعى بها، واستئناف ذلك الوعى. وهو فى ذاته الأصل الأصيل لإمكانية كل فكر وكل تعقل. والذى نحب أن نستحصله من كل ما تقدم أن المرجع - أى الواقع، العالم، الوجود، الأشياء. . . - لايكاد يقول بذاته شيئاً محددا وأن من يقول فى محله هو اللغة بلسان الثقافة. أى وبتعبير آخر، فإن المرجع يسكن العلامات أكثر مما يسكن ذاته، وقديما قال توماس هوبس (T.HOBBES): «Veritas non re - sed in dicto consistit» (حرفيا: ليست الحقيقة ما يوجد فى الأشياء ولكن ما يوجد فى العلامات) (٢٣).

وعلى أية حال فلعل ما سلف من بيانات وتمييزات يجعلنا نخرج بملاحظة نقرر فيها أنه وفى كل سياق اتصالى فإن الواقعة المركزية والحاسمة إنما هى **واقعة المعنى** وهى واقعة تستحق منا وقفة استثنائية:

١/١-٥.ماهو المعنى؟

تطرح قضية المعنى دائماً من حيث كونه موضوعا مشكلا (Problematique) للغاية. فلا يغيب عن أحد أنه قد لا توجد إشكالية فلسفية أقدم ولا أعقد من إشكالية المعنى. على أنه لا يمكن للسيميائية - فيما أتصور - أن تنصرف عن تعميق الانشغال بسؤال المعنى، بدعوى أنه سؤال عتيق يحسب على مباحث الميتافيزيقا التقليدية. أو فى أدنى الأحوال يخص انشغالات فلسفات اللغة. من الصحيح وكما تقول ج. كريستيفا أن «السيميائية تظل حذرة من أن تؤسس نفسها كنوع من علم المعنى (Science du sens)» (٢٤). ولكن فى حالة أن يأخذ هذا العلم توجهات ميتافيزيقية أو صوفية مبهمة فحسب. أما المعنى كـ "واقعة" قابلة للبحث المنهاجى فذلك هو مفتتح الدرس السيميائى وميزته. أليس «ما يهم - على قول بارث- هو القدرة على إخضاع عدد

---

(١) سنرى أن التعيين ذاته لا يخلو من أن يكون إحدى الأدوات الإستراتيجية للممارسة المعرفية. .

هائل من الوقائع المتنافرة فى مظهرها لمبدأ تصنيفى : فبدل التحديدات المتنوعة للواقعة (اقتصادية، تاريخية، نفسية) ينبغى حاليا الكشف عن خاصة لها جديدة: المعنى. . . »(٢٥).

سيكون البحث السيميائى ملزما فى هذه الحالة بشكل أو آخر أن يواجه استفهامات من قبيل: أين يتم إنتاج المعنى؟ كيف يتم إنتاجه؟ كيف يتم تداوله؟ ومن ثمة إعادة إنتاجه؟ هل يمكن تدميره؟ وإذا كان فكيف؟ وإذا كان لنا أن نعتبر المعنى واقعة، فكيف تتعالق هذه الواقعة مع غيرها من الوقائع؟. . . ولعله يمكن تكثيف هذه الاستفهامات فى سؤال واحد: ما هو المعنى؟ عندما نريد الآن أن نستقصى عن مسألة المعنى المعرفى لا بد أن نمهد لذلك ببعض التمييزات. . سنحتاج هنا لاستعادة طريقة اللسانيات فى تعريف المعنى «فأن يقال أن لأية واقعة معنى هو أن يقال أن لها بنية ثنائية تكون مرتبطة بدال (أو التعبير المادى عن الدلالة) وبمدلول (أومحتوى الدلالة)» (٢٦). حيث ترتسم العلاقة كما يلى:

دال / مدلول	أو	ب / أ

إى أن (ب) تحيل على (أ) الذى هو معناها، أو (ب) هى التعبير عن (أ) وظهورها. ويبقى أن «هذه العلاقة ذاتها تتحدد ضمن حقل دلالى معين، الذى يمكن أن يكون لغة، أو إيديولوچية، أو رؤية للعالم، أو أى نظام رمزى كان»(٢٧)[1].

وإذا كنا طرحنا [١/ ١-٢] أن الدلالية سيكون لها أن تشغل كمقولة منهاجية عامة لدراستنا هذه فلنا أن نلاحظ أن الدلالية تستتبع التمييز بين مفهومين يطرحان على الباحثين باستمرار مسألة تدقيقهما: مفهوم الدلالة ومفهوم المعنى. . ووجهة نظر الباحث بهذا الخصوص أن الدلالة ليست شيئاً خلاف المعنى ولكنها تبدو كمقطع جزئى أو ظاهر أو مباشر منه. فى حين يبدو المعنى كما لو كان هو المادة السديمية الأولى لجملة دلالات تنشأ منه وتتغذى عليه. الأمر الذى يجعلنا نفترض جملة قضايا (= ق).

---

(١) سيكون لـ (ب) أن تشغل لدينا كعلامة مفهومية أو أن المفاهيم المؤسسة لنظام معرفى تؤخذ كونها علامات دالة يبحث لها عن (أ) أى مدلولاتها فيما وراء النظام المعرفى ذاته.

ق ١ : ما ثمة إلا ما له معنى، حتى "اللامعنى".

ق ٢ : من بين كل ما ثمة من المعانى، هناك معنى أول أو أصل أو أكبر نصطلح عليه بالمعنى المرجعى وفيما عداه فكل المعانى فرعية مشتقة.

ق ٣ : لا يوجد المعنى المرجعى إلا بالنظر إلى نسق دلالى أساسى (منظومة ثقافية) أو فرعى (نسق معرفى أو غيره) حيث يشتغل المعنى المرجعى كبؤرة أو نواة مركزية بما يجعل سائر المعانى الأخرى داخل النسق ذاته هى، بالمقارنة معه، دلالات صغرى فرعية. فلا تنشأ إلا ابتداء من وجوده قصد الإعلان عنه والإحالة عليه ومحاولة استعادته وتكريسه. علما أن المعنى المرجعى يتسم بطابع الشمول والعمق والخفاء والإحاطة والإحكام التام أو الانسجام (= الخلو من التناقض).

ق ٤ : نسمى معنى مرجعى داخل نسق فرعى معنى مركزياً بالنظر إلى النسق الفرعى، ولكنه بالنظر إلى النسق الأساسى فهو معنى مرجعى.

ق ٥ : وإذا لا يوجد المعنى المرجعى فعليا إلا فى النسق الأساسى.

ق ٦ : يترتب عن ذلك اتصاف المعنى المرجعى باللاتحدد أو الإطلاق. وهذا ما يجعله مستعصيا على النفاذ إليه فضلاً عن امتلاكه ووضع اليد عليه. يترتب عن ذلك أن يتصف المعنى المرجعى بصفة "المثال" المرجعى أو الأول أو الأصلى حيث تنزع سائر المعانى الأخرى إلى التساوى معه إن أمكن لها ذلك أو مقاربته أو أن تجعل من ذاتها نسخة مكررة ناجحة منه.

ق ٧ : يترتب عن ذلك اتصاف المعنى المرجعى وحده بصفة **"الضرورى"** وفيما عداه فكل المعانى الأخرى تتصف بصفة **"الإمكان"**، أى كونها دلالات ممكنة، جائزة عرضية..

ق ٨ : بعض الدلالات الممكنة تنحو - فى ظروف محددة - إلى الإعلان عن نفسها كونها المعنى المرجعى عينه. مدعية لنفسها كل خصائصه التى أسلفنا. وقد تنجح- فى ظروف محددة - فى ذلك!.

ربما أثار كلامنا هنا عن هذا المعنى المرجعى سؤالاً وجيهاً لا مصرف عنه. وذلك هو: «إذا كان لا أحد يدرك كلية المعنى المرجعى، ولا أحد حازه أو نفذ إليه، فكيف إذن

صح وجود مثل هذا المعنى بل كيف صح الحديث عن خصائصه بمثل هذا الإسهاب والتفصيل؟!». لقد طرحت مفهوم المعنى المرجعى على سبيل الفرضية النظرية.[1] ولكنها فرضية تملك إلى جانبها بينات كثر [على أننا نؤجل الكشف عنها إلى موضع مناسب تال من هذه الدراسة [أنظر فيما يلى ١/ ٤-٤-٤-٢]. وحسبنا أن نشدد حالا على أن الممارسة المقالية مهما كان حقلها - بما فيه الحقل المعرفى - تبقى محلا متفردا لكل ضروب التفاعل الدلالى. حيث أن الدلالات الممكنة تتصارع، تتدافع، تتراكم، تتساند، تتلاغى، تتحايل... وكل ما يمكن أن نتصور من ضروب النشاط الدلالى لأجل حيازة المعنى المرجعى. على أن المعنى المرجعى بطبيعته الصميمة لا يحتاز، وإلا كفت كل فاعلية عقلية (أو روحية أو وجدانية...) من أصلها. إذ المعنى المرجعى هو ما يتيح الاختلاف. أما الاختلاف فهو ما يتيح فورة الدلالات الممكنة وثورتها وتوالدها الأبدى. ولنا أن نسجل عموماً مع جاك ديريدا (J.DERRIDA) أن «المقال.. نسق حيث المدلول المركزى الأصلى أو المتعالى (Transcendantal)، لن يكون أبداً حاضراً فى مطلقيته خارج نسق من الاختلافات. غياب المدلول المتعالى يفتح على النهاية حقل ولعبة الدلالة»(٢٨).

فإذا حصرنا الاستقصاء فى حدود المقال المعرفى ومسألة أصل المعنى فيه، فإن لنا هنا أيضاً ما هو أصلى وما هو فرعى، ما هو مرجعى، وما هو إحالة عليه. وإذ سنستجلى ذلك فيما يلى من تحليلات، فإننا نحب أن نوضح أن هذه الاستقصاءات النظرية تسلك تباعا وفق فحص المعنى من جهة خط الداخل (=المعرفة) فيكون المعنى داخليا ثم المسير من ذلك إلى خط الخارج (= الثقافة)، فيكون المعنى خارجياً بالمدلولات والدلالات الى سبقت فى الشكل رقم١ [٠/ ٣-٢-٣] قصدا إلى كشف جوانب من تلك الشبكة المعقدة التى يؤلفها التداخل المعرفى الثقافى.

---

(١) لعله يمكن مقارنة هذه الفرضية مع تلك التى نجدها لدى كلود ليفى شتراوس (C.L.STRAUSS) فى فرضيته الأنثروبولوجية العامة عن الأسطورة الأصلية (Mythe originel).

حواشى الفصل الأول

(1) Berthelot (J.M), op. cit, P.23.

(2) Hamelin (O) Essai sur les elements Principaux de la representation, P.U.F 1952, P.280. (Les systemes philosophiques P.153) فى

ويوجدلدى أ. كريسون (A.Cresson) عرض يحمل لموقف هاملن بهذا الخصوص وهو موقف تتقاطع معه وجهة نظرنا دون الاستناد إليه. فمثلا ما ندعوه تشارطا دلاليا بين الذات والوجود ينعته هاملن بـ"التضايف المتبادل" (Correlation réciproque) بين الذات والموضوع.

(3) Parain (B), Recherches sur la nature et les fonctions du langage, GALLIMARD (Frc) 1966, P21.

(٤) بوبنر (روديجر) الفلسفة الألمانية الحديثة (تر: فؤاد كامل) دار الشئون الثقافية العامة (العراق) ١٩٨٦، ص٣٢.

(٥) فتجنشتين (لودفيج) رسالة منطقية فلسفية (تر: د. عزمى إسلام) مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص١٣٩، [ق ٢ ٣ ٦ ، ٥].

(6) Charaudeau (P) Langages et discours (élements de semiolinguistique) HACHETTE (Frc) 1983, P.14.

(7) Gresson (A) Les systèmes, Lib A. COLIN (Frc) 1947. P.178.

(8) Bran art (J.P) Théories du langage (Une introduction Crilique) P.MARDAGA (Bruxelles) 1977. P.141.

(9) Mounin (G) Introduction à la semiologie, (op. cit). P.79.

(10) Saussure (F.de) C.L.G. P.36 et passim.

(11) Mounin (G) et autres, Dict. de la ling. (op. cit) P.71.

(١٢) جيرور (ب) علم الإشارة - السيمولوچيا (مرجع مذكور) ص ٧٥.

(13) Moun in (G), et autres, op. cit P.284.

(١٤) نفسه، المعطيات نفسها.

(15) Resweber (P), Philosophie du langage, P.U.F 1979, P.90.

(16) Hagàge (C) L'homme des Paroles, FAYARD (Frc) 1985, P.142.

(17) Parain (B), op. cit, P.29.

(18) Ducrot (O), Todorov (T), Dict.ency. sci. lang (op. cit) P.317.

(19) Resweber (P), op. cit, P11.

(20) Sapir (E), Le langage, PAYOT (Frc) 1967, P.203.

(21) Saussure (F.de) C.L.G, P40.

(٢٢) انظر نقد باتريك شارودو للتقابل (Denotation / Connotation) فى سياق سيميائى لسانى ضمن (Langage et discours, op.cit, P.29 et passim)، ومن ناحية أخرى فإن كل من بيرس ودوسوسير يقللان من أهمية التعيين، انظر Ducrot - Todorov op. cit. P.134.

(23) "La verite n'est pas dans les choses, mais dans les signes". cite in: Cassirer (E) Logique des scien ces de la culture, C.E.R.F 1991, P.208.

(24) Kristeva (J), Semiologie, in : Ency. univ. (op. cit) P.862.

(٢٥) بارث (رولان) المغامرة السيميولوچية (مرجع مذكور) ص٢٦.

(26) Berthelot (J.M), op. cit, PP.72. 73.

(٢٧) نفسه، المعطيات نفسها.

(28) Derrida (J) L'ecriture et la difference (SEUIL 1966) P.407, d'apres: D.Maingnereau, Initiations aux methodes de l'analyse de discours, HACHETTE (Frc) 1983, P.15.

الفصل الثانى
الفعل المعرفى والنقلة الحاسمة

١/٢-١. الأشياء والأقوال:

ابتداء يفترض فى الفعل المعرفى أنه ذلك النشاط العقلى الذى تمارسه ذات عاقلة قاصدة إلى الواقع (= الكون، الوجود، الطبيعة، العالم وأشياؤه على تعدد أجناس هذه الأشياء...). إن الوضع الأول للواقع، بعد الإقرار بكونه موجودا، هو أنه غامض، مجهول، معقد، متغير... وهذه "الخصائص" المزعجة التى تتقرر من أول بدء التواجه بين الذات العاقلة، تلك التى تحوز العقل (=الوعى) بما هو جملة ملكات ذهنية ووسائط حسية تشرط عمليات المعرفة وبين الواقع، إن تلك الخصائص إذن هى التى تستدعى الرد عليها فى صيغة استجابة. ولنا أن نتوقع فى هذه الحالة عدة أنماط من الاستجابات الممكنة. على أن ما يعنينا منها حالا هو نمط الاستجابة المعرفية. أى ما سنتحدث عنه على أنه الممارسة المعرفية. تلك التى سيكون لمهمتها الأساسية أن تتحدد فى نقل الواقع من وضعه الأول كما بيناه إلى وضع ثان، أى إلى الوضع المعرفى. فلا بد للواقع الجديد أن يتصف بخصائص الوضوح والمعلومية (القابلية لأن يعلم) والبساطة والثبات... لنسجل هنا أن هذه النقلة الحاسمة للواقع من وضع إلى وضع والتى تستفرغ فيها الذات العاقلة جهدها، ليست تؤول إلى مجرد فاعلية عقلية خالصة أو باردة! ولكنها تؤول فى العمق على ما يبدو إلى بعد وجودى أكثر تجذرا وغورا هو أقرب ما يكون إلى عملية "تثقيف الواقع". وعلى أية حال فهو مجلى ظاهر لما كنت نعته بالغريزة السيميائية [ضمن ٠/١-١]. تفصيلا، فإن الوضع الأول يعطى الانطباع عن واقع عدائى مستفز مهدد وخطير... بينما الوضع الثانى من شأنه أن يعطى الانطباع عن واقع مسالم تم ترويضه ومصالحته والارتياح له. من هنا سيكون الفعل المعرفى فى أوليته فعل تحويل وإنتاج وتأسيس.

على أن كل هذه العمليات وما إليها قد لا تعنى الواقع فى شىء! وأقل من ذلك أن تعنيه أحكامنا بالصواب والخطأ «فالواقع هو نفسه فقط، ومن السخف أن نتساءل أهو حقيقى أم زائف»(١). إذاك فإن الواقع الواقعى - أو ما نسميه الطبيعة - يستمر

كما كان دائماً، أى بعيدا عن خصائص الوضعين الأول والثانى معاً، حتى قبل أن يلتفت إليه الفعل المعرفى وأن ينتج بخصوصه أية معرفة أو أى منطق يرغم الأمور على مسايرته. وعلى رأى ديزانتى (J.T.DESANTI): «فليس ثمة أى سبب يلزم الطبيعة بالخضوع لقواعد منطقنا: إنها أوفر ثراء وأكثر تعقيدا من ذلك»[1] (٢). والحاصل من هذا أن الفعل المعرفى وهو مثلا ينتج إنما ينجز "إعادة إنتاج" الواقع الواقعى فى هيئة واقع متعقل أو معرفى بصرف النظر عن ثبوت الصلة بين الواقعين وعن درجتها إذا وجدت. وهذا حاصل مقتضاه أن الفعل المعرفى وهو يؤسس. إنما يؤسس نوعا من الواقع "الممكن". أما الواقع "الضرورى" أى ذلك المطابق لنفسه، فسيبقى دائماً على مسافة لازمة من صورته الممكنة[2] ومهما ستكون هذه الصورة متقنة «فإنها لن تقدر على ملاحقة الواقع، إنها بسيطة وفقيرة بالنظر لما للواقع من تعقيد لا نهائى ومن ثراء غير نافذ»، كما يذهب إليه من جهته المنطقى الشهير إ. غوبلو (E.GOBLOT) (٣).

١/٢/٢-٢. مسالك التأسيس المعرفى:

١/٢/٢-٢-١. أن نفكر هو أن نرتسم:

لا يخرج التأسيس المعرفى للواقع حتى فى أعلى مستوياته النظرية عن تعقيل أو سأقول- عن "مفهمة" (Conceptualisation) للواقع، « ألا تتباين معاملات الواقع - كما يؤكد باشلار - باختلاف المفاهيم واختلاف تطور المفاهيم وبمقتضى تصورات العصر النظرية»(٤). وربما كانت عملية المفهمة هذه هى نتاج عمليتين شديدتى التداخل وهما: التمثل (Representation) والارتسام (Schematisation) على أن أولاهما تبقى أقرب إلى الحالات النفسية الذاتية ولو فى بعض خصائصها (٥). بينما تميل الثانية

---

(١) نلاحظ قرابة هذه المعانى مع ما كان قد كتبه أحمد ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) «معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا، لا تكون تابعة لتصوراتنا، فليس إذا فرضنا هذا مقدما وهذا مؤخرا، يكون هذا فى الخارج كذلك.» كتاب المنطق، ص٩٩ (انظر قائمة المراجع).

(٢) إن هذا التمييز بين الممكن والضرورى قريب فى وجه منه بين التمييز الذى يقيمه أوكتاف هامان بين "اللامعلوم" (I'inconnu) وبين "المحال علمه" (I'inconnaissable)، وحسب نظره فهذا التمييز هو ما يعطى الأساس للفلسفة الحديثة فى جملتها «أى فلسفة ديكارت، وليبنتز وكانط وأيضاً فلسفة بركلى وحتى هيوم، وكلها تتوجه إلى تقرير أن المعرفة عمل داخلى للذات المفكرة». انظر Les elements principaux... P.6.

إلى الاندراج فى العمليات العقلية الإجرائية على نحو أدق. ومن الواضح أن الباحث هنا قد لا يكون بعيدا تماما عن الموقف الإبستيمولوچى لدى كارل بوبر (K. POPPER) ونظريته فى العوالم الثلاثة التى ينظر من خلالها إلى الممارسة المعرفية. إذ لديه أن «العالم الأول هو العالم الفيزيائى أو عالم الحالات الفيزيائية، والعالم الثانى هو العالم العقلى أو عالم الحالات العقلية، والعالم الثالث هو عالم تعقل الأفكار بالمعنى الموضوعى، وهو عالم الأشياء الممكنة بالنسبة للفكر»(٦)، ومهما يكن من شأن هذه العمليات، فإن ما يستقر عليه الباحث هو أن التأسيس المعرفى لا مفر له من أن يكون فعل ابتناء أو ترسم سنقول إذن من **غوبلو** «ليس لنا من وسائل أخرى لفهم الأشياء اللهم إلا ابتناء الواقع وفق منطلقات نظرية: أن نفكر هو أن نرتسم (Penser c'est schematiser)» (٧). وليس بعيدا من هذا ما كان قد قعده لودفيج فيتنجنشتين فى "رسالة منطقية فلسفية" فهو هنالك يذكر فى بعض قضاياه.

« ١ . ٢ - إننا نكون لأنفسنا رسوما للوقائع.

١٢ . ٢ - فالرسم نموذج للوجود الخارجى.

١٣ . ٢ - إن الأشياء يقابلها فى الرسم ما يحتويه هذا الرسم من عناصر(. .).

١٤١ . ٢ - إن الرسم [فى حد ذاته] واقعة.

٢٠٢ . ٢ - والرسم يمثل أمرا ممكنا من أمور الواقع فى المكان المنطقى (. .).

٣ - الفكر هو الرسم المنطقى للوقائع.»(٨).

ما الذى يعنيه لدينا بالتحديد الارتسام؟ إنه رسم ذهنى ما عن الواقع أو عن جانب مخصوص منه، أى مجموعة وقائع أو ظواهر محددة فى هيئة خطاطة نظرية مفترضة أو ممكنة. ومن ثمة فلتلك الظواهر أن تتأسس كموضوعات بما هى ممكنات. تماماً بالمعنى الذى يقصده ل. فيتنجشتين إذ يقول: « ينشأ لدينا الانطباع أننا قد نفذنا إلى الظواهر على أن بحثنا ليس هو ما يتوجه إلى الظواهر ولكن - إذا أمكن التعبير - فهو يتوجه إلى الظواهر باعتبارها ممكنات، الأمر الذى يجعلنا نقول أن ما يقع تحت وعينا حقا إنما هو مجموعة الأقوال التى نؤلفها حول الظواهر»(٩)[١].

---

(١) ولعل فتنجشتين هنا ليس إلا مستعيدا لـش. س. بيرس الذى كتب «إنه يستحيل على تحديدنا للأشياء ويستحيل على أية واقعة من الوقائع أن تنتهى بنا إلى صحة حجة محتملة الصدق، كلا ولا يمكن لمثل هذه الحجة من ناحية أخرى أن ترتد إلى صورة مطلقة الصدق بغض النظر عن الوقائع ماذا عساها أن تكون». نقلا عن ج. ديوى المنطق: نظرية البحث (مرجع مذكور) ص٧١٨.

١/٢-٢-٢. المعرفة نص :

من شأن اعتبار الأمور على هذا النحو أن يفضى بنا إلى تأكيد أننا لا نعرف الواقع بأكثر مما نعرف معرفتنا ذاتها بخصوصه أو ربما بمناسبته! ومعرفتنا بالواقع تتقرر فى نهاية الأمر وباستعارة عبارة **فيتنجشتين** ذاتها كـ«مجموعة الأقوال التى نؤلفها حول الظواهر». فالأمر هنا ما يزال يتعلق بإعادة إنتاج الواقع (= واقع مفترض) ولكن هذه المرة فى صورة قول (Discours) أو مقال، أى المقال المعرفى أو العلمى. وبيان ذلك أن المقال المعرفى إنما يريد لنفسه أن يكون مسكن الحقيقة، على أن الحقيقة، أية حقيقة - بل واللاحقيقة أيضاً - لا مندوحة لها من أن تكون منطوقة «إن المنطوق (L'énnoncé) - وعلى رأى هايدغر (M.HIDGGER) - إنما هو محل وموقع الحقيقة (. . .) والحقائق واللاحقائق إنما هى منطوقات» (١٠). ويفيدنا ها هنا التحديد الذى يعطيه هايدغر للمنطوق، فهو يجعله ثلاثى الأبعاد.

١ - إنه قضية تفيد إخباراً.

٢ - هذا الإخبار الذى يحصل فى حضور الآخرين.

٣ - حضور الآخرين يحول الإخبار إلى اتصال. (١١).

ولعل هذا مما لا يحتاج إلى حشد البيانات عليه. يكفى أن نقرر أن «العلم إذا كان إخباراً عن حالة من حالات الواقع فلن يكون له أن يوجد البتة إلا مندرجا ضمن معرفة تعلن عن نفسها كمقال»(١٢). على أن ثمة ما يميز المقال المعرفى، وما يحتاج إلى إبراز. فهذا المقال يميل عادة إلى العزلة والتفرد أى إلى أن يقتطع نفسه عن مجموعة المقالات المجاورة أو المضادة أو المنافسة، التى تكون هى الأخرى نشأت بفعل استجابات نوعية للواقع الأول. ويأتى على رأس تلك المقالات المقال الدينى، المقال الفلسفى، المقال الأسطورى، المقال الأدبى النثرى أو الشعرى. . . إنما واحدة من خصائص المقال المعرفى - ولو أنه لا ينفرد بها - هى نفوره من الشفاهية. . فمن ثمة يأتى الطابع الكتابى الذى يلابس باستمرار الممارسة المعرفية بما يكاد يحول هذه الملابسة إلى قاعدة مفروغ منها . من الواضح فى هذه الحالة أن تؤدى بنا كتابية المقال المعرفى إلى القول بـ"النص المعرفى" أى إعادة الإنتاج النصية للموضوع المتعقل أو المرتسم.

٢/١-٢-٣. مستويات تعقل الواقع :[١]

تسمح لنا المعطيات السابقة بملاحظة وجود ثلاث مستويات يتدرج عبرها فعل تعقل الواقع من خلال ما تتم تلك النقلة الحاسمة. تعلن هذه المستويات متداخلة عن مكون جوهرى من مكونات الممارسة المعرفية، وهو المكون الذى سنصطلح عليه بـ**«نظام التعقل»**. أما هذه المستويات فى ذاتها فأحسب أنها تتقرر كما يلى:

أولا : مستوى الواقع الضرورى حيث الموضوع ما يزال فى الدرجة الصفر من موضعته أى أنه هنا مجرد "شىء". وعلى ذلك أقترح تسميته : "الموضوع الشيئى"[٢] (L'objet-chose).

ثانياً : مستوى الواقع الممكن حيث تنشط فاعلية التعقل ومنه إعادة إنتاج الواقع معرفيا، من خلال اقتطاع جملة وقائع وموضعتها وتمثلها تمثلا معرفيا منهاجيا تبعاً لمجموعة شروط ومحددات. والموضوع ها هنا موضوع معرفى ممكن متمثل ومرتسم وسأقترح تسميته: "الموضوع المرتسم" (L'objet - Schema).

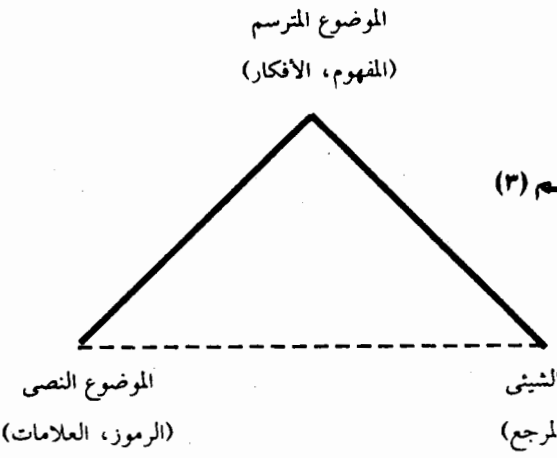
ثالثاً : مستوى مشتق ومكمل للمستوى السالف. ويتعلق بتوفير إسنادات برهانية ومستندات اختبارية للموضوع المرتسم من خلال تأليفه تأليفا نسقياً متينا بما فيه من تجريد وترميز قائم على لغة علمية مثلى. وهنا كما سلف يكون الموضوع المعرفى قد أعيد إنتاجه مقاليا حيث سلك به فى بنية نصية محكمة بدرجة أو بأخرى وعلى ذلك أقترح تسميته: "الموضوع النصى: (L'objet - texte).

يمكننا التمثيل لتفاعل هذه المستويات باستعارة المثلث الدلالى الشهير بمثلث أوغدن - ريتشاردس (١٣) (triangle d'Ogden et Richards) فى الشكل التالى (شكل رقم٣).

---

(١) تسجل مستوياتنا بعض الشبه مع تحليل برثيلوفى (L'intelligence du sociale) مرجع مذكور ص:١٥ دون التطابق معها.

(٢) نسميه موضوعاً لا من حيث أنه عُلم ولكن من حيث قابليته لأن يكون محلاً لأى علم.



شكل رقم (٣)

٤-٢-٢/١. أطوار تخلق "صورة الموضوع" :

لعل هذه المستويات تكشف لنا أول ما تكشف أن الفعل المعرفى، بما هو فعل تأسيس، يسلك ومن خلال ما يعتمل فى صدور الفاعلين المعرفيين التاريخيين المتعينين من نيات ومقاصد وبواعث. . . وفق عمل مداورة أو إن جاز القول وفق "إستراتيچية التفاف" تنجح، أو هذه هى غايتها على الأقل، فى **إرغام** أشياء الواقع، رغم ما تعلن عنه هذه من عناد وخصوصا من فوضى (Chaos). علما أن «ذكاء كل إستراتيچية يكمن فى إحداث جملة آثار مرغوبة بالتوسل بمجموعة عمليات مدروسة»(١٤). ففى مواجهة تلك الفوضى، يلجأ الفعل المعرفى إلى آلية تحكم والتفاف عادة ما يشار إليها بمصطلح التخصيص (Spécification). إنها الآلية التى تنتج لنا استحصال صورة الموضوع. تلك الكيفية النسقية والمرتبة والنهائية التى تتخلق عبر اجتياز التخصيص لجملة أطوار دقيقة وحاسمة. تلك التى يبدو لى شخصيا أنها تتحدد وتتابع كما يلى: (ط = طور).

ط١ - ملاحظة أن ثمة مجموعة من العناصر المكونة للمادة العامة الأولية للواقع مشروع البحث.

ط٢ - استبقاء عناصر والتشديد عليها مع إقصاء عناصر أخرى أو إنكار وجودها كلية، أو على الأقل عدم الانتباه لوجودها. (= اللحظة ١ فى تاريخ الموضوع المرتسم).

ط ٣ - تقرير ما هو أساسى (مركزى، جوهرى، فاعل...)، وما هو ثانوى (طرفى، عرضى، منفعل...).

ط٤ - تقرير جملة من العلاقات الناظمة يتم بواسطتها التأليف بين المجموع العام للعناصر. ومن ثمة فإن البنية اللازمة عن نمط التعالق تولد وتنتج صورة الموضوع. علما أن **العلاقة** فى ذاتها هى أحد العناصر أو المكونات البنائية فتخضع بدورها لعمليات الاستبقاء والاستبعاد والتوجيه.

ط٥ - إدراج الصورة المنتجة فى نسق مفاهيمى دلالى (semantique) وقائى ومنسجم ومتين، يضمن برهانيتها[١] ومنطقيتها، أو علميتها على أن ينسج النسق وبإحكام على مساحة صياغة رمزية ونصية. علما أن الصياغة الرمزية هى فى ذاتها أحد المكونات البنائية فتخضع إذن للرقابة والتوجيه. يكون عليها أداء مهمة مزدوجة وحاسمة. فمن جهة عليها الحؤول دون ظهور نشازات (Anomalies) وفجوات أو تمانعات.. فى الصورة العامة للموضوع. ومن جهة ثانية يتكفل الصوغ النصى بالوظيفة الإعلامية أو الاتصالية، حيث لابد للموضوع النصى أن ينخرط فى حركة التداول المعرفى وأن يتلقاه المستقبلون المعرفيون[٢]، بكل ما يعنيه ذلك من توجسات المحاكمة والنقد وتوقعات الرد والمقاومة.

ط٦ - استبقاء خط التواصل (Contact) مفتوحاً بين الموضوع الشيئى والموضوع النصى ليس لإلغاء هذا الأخير أو التنازل عنه بالضرورة، ولكن لإمداد بالمزيد من الإسنادات الإخبارية ومن ثمة تثبيته. خصوصاً فى حالة إثارته لمقاومة واعتراضات الخصوم أو المستقبلين المعرفيين والثقافيين عموما.

- سيكون من المفيد لنا إيراد تمثيل صورى عن هذه الأطوار كما يلى:

ط ١- ليكن لدنيا الواقع (ع) واقعاً أولاً أو موضوعا شيئيا.

---

(١) القول العلمى زوج (ق، ق) حيث ق = القضية و ق = برهانها. قارن ديزانتى. (op. cit) p.359.

(٢) تبعا لرأى أرنست ماخ (E.Mach) «فالعالم يسأل سؤاله الأول للطبيعة من واقع خلفية معينة يعيها جيدا، وحين يتوصل للإجابة على سؤاله فإن عليه أن يضع معرفته أمام الأجيال اللاحقة حتى لا تنتهى المعرفة بانتهاء العالم..» نقلا عن: م ع محمد على، فلسفة العلوم (مرجع مذكور) ص٢٣.

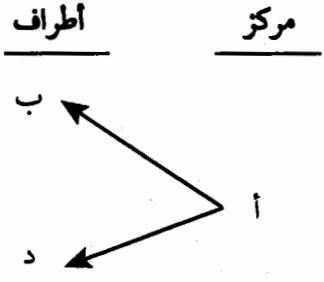
يحتمل (ع) نظريا عدداً غير محدد ولا محصور من العناصر. ولكن بالنسبة لكل بحث لابد من افتراض كتلة محددة من جملة عناصر تدرج فى قائمة تبقى مفتوحة على جهتى التقلص والتوسع. سنفترض هنا العناصر التالية حيث.

(ع) = (أ، ب، ج، د، و، هـ، ى...).

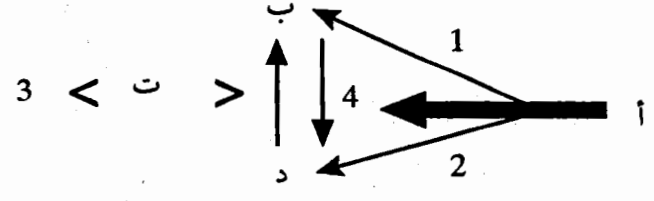
يمكن الحصول من ٧ عناصر متمايزة على ١٩٧ صورة أولية أى مجموعة بما فيه المجموعات ذات عنصر واحد[١].

ط ٢ - (ع) = (أ، ب، د)[٢].

ط ٣ -



ط٤ -



خطاطة نظرية (Schème théorique)

---

(١) «... إننا نقوم بعملية انتخاب فى التنوع الذى لا ينتهى، فمن الناحية المبدئية ما من وجه من الوجود ولا من عنصر من العناصر يمكن إهماله، فإذا عددنا بعضها كذلك فهذا تبعا لتوجه فضولنا ولغاية بحثنا» م. فيبر (M.WEBER). انظر ج. فروند علم الاجتماع عند ماكس فيبر ص ٤٩-٥٠ (الترجمة العربية - دمشق ١٩٧٦).

(٢) «تجميع "وقائع" بقصد إدراجها فى نظرية، هو فى ذاته إجبار للتجربة على أن تخضع لحد أدنى من تنظيم محدد بما فيه القرار بأن تهمل بعض مظاهر هذه التجربة، واختيار تنويع بعض العوامل بدلا من أخرى» (G.G.ranger Theorie et (e.t) experience P.347).

وتكون قراءتها:

١ - (أ) سبب فاعل لـ(ب) أو (ب) متولدة عن (أ) [أ ⟵ ب].

٢ - (أ) سبب فاعل لـ (د) أو (د) متولدة عن (أ) [أ ⟵ د].

٣ - (ب) و (د) يوجدان فى حال تفاعل < ت > [ب ⟷ د].

(نوع التفاعل تبعاً لنوع الواقعة).

٤ - (أ) يؤثر كما وكيفا فى < ت > ويراقبه [أ ⟵ < ت >].

(. . . ويمكن تحليل الخطاطة النظرية إلى علاقات فرعية أخرى).

ط ٥ - ترتيب مجموعة هذه العلاقات فى نظرية علمية بواسطة آليات الترميز (Codage) (من درجة فرعية على كون الترميز الأساسى تم عبر ط١ وط٢). والترييض والترميز والتقنين والأنسقة واللغة العلمية المثلى، ثم الإعلان عن النتائج عبر القنوات العلمية المعتادة (مؤتمرات علمية، حوليات، مجلات متخصصة، جمعيات علمية. .)[١].

ط ٦ - استبقاء التواصل النظرى والاختبارى بين ط ٤ و ط٥ من جهة وط ١ من جهة أخرى[٢] (١٥).

---

(١)«إن ترميزا ما ليس هو الوحيد الممكن، هذا فى حين أن الكتلة العامة للتجارب التى يعبر عنها تبقى هى ذاتها دون تغيير» [id.ibid P.347].

(٢) «فالفيزيائى لا يعرف الواقع حقاً إلا عندما يحققه. عندما يكون مسيطرا هكذا على الاستئناف الأبدى للأشياء». غ.باشلار، فلسفة الرفض (مرجع مذكور) ص٣٨. ولا بأس أن نؤكد أن المنظور التأسيسى (Constructivisme) ليس مقصورا - كما قد يحسب - على الممارسة المعرفية الفلسفية وما من قبيلها. ونسوق ها هنا مقتبسا للفزيائيين أ.أينشتاين ول. إنفيلد ولا أحد يشك فى صرامتهما المنهجية وهما إلى ذلك يؤكدان الطابع التأسيسى أو الإنشائى فى العلم الفيزيائى:« المفاهيم الفيزيائية إبداعات حرة للفكر البشرى. فهى ليست كما قد يعتقد، محددة أحاديا من جهة العالم الخارجى. ففى المجهود الذى نبذله لفهم العالم، نحن أقرب شبها بالشخص الذى يحاول أن يفهم آلية ساعة مغلوقة. إنه يرى الإطار والعقارب فى حركتها. ويسمع الدقات فى حين لا سبيل له إلى فتح العلبة. فإن كان على نحو من الذكاء، أمكنه أن يتخيل صورة ما عن الآلية التى سيجعلها مسئولة عن كل ما يلاحظه. على أنه لن يكون مستيقنا أبداً أن صورته هى الوحيدة التى فى مقدورها تفسير ملاحظاته. ولن يكون أبداً فى استطاعته أن يقارن صورته بالآلية الواقعية. بل لن يخطر له حتى أن يتمثل إمكانية أو دلالة مقارنة كهذه. .» A.Einste in et L.Infeld, L'evolution des idées en physique, FLAMMARION (Frc) 1982. PP. 34, 35.

١/٢-٣. ولكن أين السيميائية من كل هذا؟!:

سيكون علينا أن نخطو الخطوة الأخيرة وربما الحاسمة ما دمنا بعدها قد نتوصل إلى استعادة كامل الممارسة المعرفية ومن وراءها المنطقية استعادة سيميائية. سنحتاج هنا ولاشك إلى استدعاء مفهومنا المركزى أى "الدلالية" [١/١-٢] فلو أننا تفحصنا من خلالها مستويات التأسيس المعرفى الثلاثة ثم من بعدها خطوات العملية التخصيصية فى عامتها أى أطوار تخلق صورة الموضوع، أو ما اصطلحنا عليه بنظام التعقل، لتبين لنا أن ما تم فعليا فى خلال ذلك إنما هو تفريغ الواقع من "اللادلالة" وشحنه فى المقابل بـ"الدلالة" (=الانتقال من الشىء إلى الموضوع). والحال أننا بالتفاتنا إلى هذه الخاصية من الممارسة المعرفية نكون قد لمسنا عصب الحياة فى كلية تلك الممارسة. ومن ثمة نكون قد ميزنا ضمنها آلية الاشتغال المحورية. فكما يقول ا. موران: «كل معرفة تشتغل وفق انتقاء **المعطيات الدالة** وإهمال المعطيات **الفاقدة الدلالة**: إنها تفرق (تميز أو تفصل) تجمع (تزاوج أو توحد) ترتب (الأساسى، الثانوى) تمركز (تبعا لنواة من التصور المهيمنة)(١٦).

نستطيع القول إذن أن إقرار الدلالة لمعطيات ونفيها عن أخرى، يعنى أن ثمة مبدأ موجها يحكم هذه العملية فى سائر خطواتها. إنه المبدأ الذى تؤسسه **الحاجة إلى المعنى**. وهى حاجة تضرب بجذورها فى عمق تلك الغريزة السيميائية التى كنا ألمحنا لها فى مدخل هذه الدراسة [٠/١-١]. ومن ثمة فالحاجة إلى المعنى حاجة وجودية عميقة تتخلل الذات الواعية فى كامل حالاتها وأنشطتها مهما كان حقلها. إلا أنها فى حقل الممارسة المعرفية ألح وأوكد وأكثر تفردا. ذلك لأن «كل معرفة تهدف فى الواقع إلى بناء نسق من العلاقات بين العناصر المكونة لحقل التجربة، ويجب على هذه العلاقات عندما تصبح قيد الملاحظة وبديهية أن تؤدى معنى ما»(١٧). على أن القول بثبوت مبدأ المعنى فى أصل الممارسة المعرفية لا يحل المشكلة (=لماذا هناك معرفة؟) ولكنه يفتتحها! فأولاً يبدو مبدأ المعنى مزدوج الطابع: فهل هو مبدأ سببى فتأتى الممارسة المعرفية كنتيجة حاصلة عنه؟ أم هو مبدأ غائى تنشأ تلك الممارسة بعيدة عنه فتسعى جاهدة للتحقق به؟ وهو ما يفضى بنا - ثانياً - إلى سؤال أكثر دقة وإلحاحا: ما هو مصدر المعنى الذى تتلبسه الظواهر وتنطق به الأشياء والعناصر تلك التى نكون قد أعدنا ترتيبها فى الموضوع المرتسم، ومن بعده فى الموضوع النصى؟

وهو فى ذاته سؤال محورى بالنسبة لاستقصاءاتنا النظرية بين يدى مقاربتنا السيميائية للمنطق الأرسطى. وأرى أن أفرد لمباحثته فصلا مستقلا وهوالفصل الموالى.

حواشى الفصل الثانى

(١) وايتهيد (أ. نورث)، مغامرة الأفكار، (تر: أ. حسن زكى) دار مكتبة الحياة (لبنان) ١٩٦٦، ص ٣٧٣.

(2) Desanti (J.T), La raison scientifique, in: les interrogations contemporaines, FAYARD (Frc) 1980, P.356.

(3) Cite in: Lalande (A), Vocalulaire technique et critique de la philosophie (14em edt), P.U.F 1983, P.952.

(٤) باشلار (غ) فلسفة الرفض (مرجع مذكور) ص٤٤.

(٥) فى الكتاب الكلاسيكى الذى اختص به أ. هاملن مسألة التمثل: "بحث فى العناصر الأساسية للتمثل". (op. cit) فهو يرى أن «التمثل النظرى وتبعا لما يهيمن فيه إما الموضوع وإما الذات وإما التوفيق بينهما، فإنه يتوزع بطبيعة الحال إلى تمثل موضوعى، تمثل نظرى وتمثل منطقى»ص٢٨٢.

(٦) انظر محمد على (ماهر عبدالقادر) فلسفة العلوم، ج٢، دار النهضة العربية (لبنان) ١٩٨٤، ص٣٨.

(7) Goblot (E), cite in : Lalande (A) op. cit, P.951.

(٨) فتنجشتين (ل) رسالة منطقية فلسفية (مرجع مذكور)، ص ص ٦٧. ٧١.

(9) Wittgenstein (L), Recherches philosophiqes No 90, d'apres Mauro (T.de) Une introduction a la semantique, PAYOT (Frc) 1969, P.166.

(10) Heidgger (M), qu'est ce qu'une chose? GALLIMARD (Fec) 1971, P.46.

(١١) نفسه، ص٤٧.

(12) Berthelot (J.M), op. cit P.15.

(13) Taha (A), Langage et philosophie, Imp Fedala (Maroc) 1979, P111. voir aussi Durand (J), op. cit, P60, en particulier le prg : dialectique de la realite, de la representation et de la communication (P.62).

(14) Charaudeau (P), op. cit, P.50.

(15) Cf : Blanché (R), Raison et discours, Lib. Phil J.VRIN (Frc) 1967, P.148.

(16) Mourin (E), op.cit, P.16.

(١٧) جيرو (ب) مرجع مذكور، ص ٩٤.

الفصل الثالث
المعرفة والمعنى

١/٣-١. المعنى والمنهج:

لا أعتقد أن تكون الأشياء تفرز بذاتها المعانى كما تفرز الكبد الصفراء! والمقصود هنا تلك المعانى المعرفية والنسقية ومن ثمة البعيدة جدا، على أن تكون عفوية. إن الشيء مأخوذاً فى مطلقيته لا يقول بذاته معنى محدداً ومخصوصاً، ولكن يقال ذلك المعنى بدلا منه أو نيابة عنه. وأحيانا ما تقال المعانى رغم الأشياء وضدها! وهذا عادة ما يحدث فى الإيديولوچيات والأساطير والفنون والمعتقدات الدينية والفلسفات. ولكن ما يحدث أيضاً فى العلم.

وسنرى أن المنطق بالذات لا يستثنى من الممارسات التى ترغم الأشياء على أن تقول ما قد لا يكون بالضرورة هو معناها.

عندما نستقصى الآن عن مصدر المعنى فى الممارسة المعرفية فى عامتها، فإن ثمة وجهة نظر سرعان ما ستقابلنا. وفحواها أن ذلك المصدر إنما يؤول إلى **المنهج**، على اعتبار أن «المنهج سابق عن ما هو كائن حتى أن الواقع فى ذاته لا وجود له، بل يتم خلقه فقط من خلال ما يكون مبحوثا»(١). وهى الطريقة الأخرى للقول أن "**الوجود**" لا يوجد إلا لأن ثمة تلك الذات التى تعيه والتى من خلال وعيها به فهى تسمية وتبتنيه وتؤسسه . فإذا لاحظنا الآن مسألة أن الوعى إنما هو دائماً وعى مشروط أى محكوم أو مؤطر بمجموعة شروط موضعية بحيث يسمح لنا تحليل اللحظة التاريخية التى يعيش فيها وعى متعين أن نكشف عنها ونستجليها. فسنضيف أن هذا يصح أكثر ما يصح على الوعى المعرفى الذى إذا كان يمارس فعالياته وعملياته بحسب ما يهئ لصورة عن الموضوع المبحوث دون أخرى، فإنه يفعل ذلك وفق محددات وشروط بالغة التعقيد والخفاء والتنوع (أى بما فيه الشروط الاقتصادية والسياسية والعرقية...)، ولكنها فى جوهرها ذات طبيعة ثقافية. على أن تؤخذ هذه الطبيعة الثقافية بمضامينها القيمية كما سنوضحه.

نحن نعتقد بهذا أن المنهج مهما كان، وأينما زاولت الممارسة المعرفية فاعليتها، فهو

دائماً **واقعة ثقافية**. ونقصد بذلك أن يكون المنهج فى جهة من جهاته التكوينية الأساسية معبرا لتلك المحددات الثقافية التى يوجد ضمنها الفاعل المعرفى المزاول لجملة مقولات ومفاهيم وآليات وتأسيسات وتطبيقات . . . أى المزاول للمنهج بصدد إنكبابه على بحث أشياء محددة حيث يعاد إنتاجها كما بيناه إلى غاية الانتهاء بها إلى طور التوثيق النصى.

على أن هناك تمييزا - لا أحسب أن يكون جانبيا - لابد من تسجيله هنا ويخص الفرق لدينا بين المنهج والمنهاجية (Methode / Methodologie). فالمنهاجية إن هى إلا جملة تعليمات وقواعد وتوجيهات وقرارات تقنية لتسيير البحث فى موضوع محدد وتيسير التحكم فيه. ولكن لأجل أن توجد المنهاجية لابد أولا من أن يوجد الموضوع ذاته. والموضوع - كما بيناه - لا يكون له أن يوجد إلا وفق صورة مخصوصة (=صورة الموضوع). يمكننا أن نقول أن هذه الصورة المخصوصة لا تزيد عن أن تكون تفعيلا نهائيا أو طرفياً للمنهج بواسطة المنهاجية ذاتها. حيث أنها وإن كانت تتميز عنه فهى مع ذلك تستبطنه وتنجزه. فما هو هذا المنهج إذن؟!

لدينا أن المنهج واقعة مركبة من نظامين:

١ - نظام التعقل (Ordre de I'intelligence).

٢ - نظام الاعتقاد (Ordre de la croyance).

وفى حين سنؤجل تفصيل المكون الاعتقادى فى الممارسة المعرفية فى الفصل التالى نقصر التحليل على نظام التعقل. وهو نظام قدمنا بشأنه بعض المعطيات إلا أننا لم نكد نجاوز فيها حدودا وصفية قصدنا منها التعرف العام على آليات تأسيس الموضوع المعرفى من زاوية هى أقرب إلى الزاوية التشريحية. أما الآن فنحب أن نمضى إلى استقصاء أكثر نفاذا:

١/٣/٢-٢. نظام التعقل والحاجة إلى النموذج:

١/٣/٢-٢-١. واقعة النموذج:

إن الاستقصاء عن الأصول الثاوية فى عمق كل تعقل معرفى قد أفضى بنا إلى الوقوف بأكثر الاهتمام، والعناية اللازمة عند مفهوم نقدى وثرى ومفتاحى بالنسبة لدراستنا هذه فى قسميها النظرى والتطبيقى. [إنه مفهوم] تكاد اليوم جميع أنماط

وضروب الممارسات النظرية مهما كان حقلها تباحث وتسترجع على ضوئه، إنه مفهوم: النموذج (Paradigme). فى الواقع، وكما لوحظ دائماً هذا المفهوم شديد التعقيد، فأولا النموذج هو أكثر من مفهوم أداتى إجرائى، بل هو ذاته يمثل "واقعة" معرفية تكوينية قمينة لوحدها أن تستأثر بالاهتمام والدراسات الواسعة. وربما اتضحت لنا جوانب الخصوبة فى مفهوم كهذا تباعا. فمن جهة كون النموذج واقعة سنلاحظ مع ديزانتى أن «الفلسفات الكبرى فى الأزمنة الحديثة قد وجدت مسلكا لها فى التأليف العقلى من خلال ما تمنح امتيازا جوهريا لواحدة من "العلوم الرائدة" فى زمنها (الهندسة مع ديكارت، حساب التفاضل والتكامل والمنطق لدى ليبينتز، وفيزياء نيوتن لدى كانط)»(٢). والحق أن الأمر لا يقتصر فحسب على الفلسفات الحديثة. لأنه ما من نسق فكرى فلسفى أو سواه إلا ويبحث لنفسه عن سند تأسيسى وعى ذلك أم لم يعه، قاصدا أن يتأسس على "**مثال**" سابق. على أن يكون المثال السابق مما يفترض فيه قد حقق جملة شروط وخصائص تؤهله لصفة أو مرتبة المثال. وهذا ما يعطى للمثال وضعية "السلف الصالح" بما يفهم من هذه الصالحية جملة الخصائص الفريدة التى أهلته للنجاح كمثال. الأمر الذى يجعل كل نسق فكرى بالنتيجة سلفيا على نحو من الأنحاء! والحال لا يختلف مع الممارسة المعرفية والعلمية منها تحديدا. فلقد «كانت السنة دائماً فيما يظهر بالبحث عن نقطة ثابتة أو مركز منظورى، حيث وانطلاقا منه **وبواسطة الاشتغال على معايير مؤمثلة (Idealises) لعلم قاعدى**[1] يمكن استئناف أو إعادة صياغة، أو تحديد وتأسيس كل بناء المعرفة المتاحة ليتيسر تفكيره»(٣) ولكن ماهى الخصائص التى تؤهل علما ما لأن يحتاز مرتبة المثال أو النموذج؟

من الواضح الافتراض فى علم كهذا أن يظهر أكثر تطورا وتقدما. ففى هذه الحالة سيكون «هو العلم الذى يستطيع الوصول إلى نسق متكامل من البناء النظرى بحيث تستطيع قوانينه ونظرياته أن تغطى جميع معطياته وحقائقه، حتى مجموعة الفروض والتصورات والتعميمات، فإنه يحاول أن يخضعها لطرق ومناهج البحث المناسبة، ويدخلها فى إطار البناء التفسيرى للنظرية»(٤) [فنحن هنا إزاء تحقق للقضايا (ق٧) (ق٨) [١/١-٥]. أى أننا نشهد مرور علم عام من وضعية دلالة ممكنة مفترضة إلى

---

(١) كل التشديدات أو الأقواس أو المعقوفات فى المقتبسات المستعملة هى من جانبنا ما لم ترد الإشارة إلى خلاف ذلك.

وضعية المعنى المرجعى الضرورى أى وضعية النموذج المطلق[1]] ومهما يكن فإن النموذج فى مجال الممارسة المعرفية يشتغل وفق ما يفرز معنى منشودا.

إن هذا لوحده كفيل لأن يعطى للنموذج كامل الثقل والخطورة. فلا غرابة أن يكون هذا المفهوم قد حظى فى العقود الأخيرة بالاهتمام المتزايد. ولعله يكون قد عرف بروزا نوعيا مع مؤلف ت.س.كوهن (T.S.KUHN) "بنية الثورات العلمية" (The structure of scientific revolutions). والمؤلَف وإن كان تأريخيا تطوريا للتحولات العلمية وما رافقها من أفكار ومواقف إلا أنه عرض لها كلها من وجهة نظر النموذج[2]. فبالنسبة إليه النموذج هو «أنموذج (Modele) أو مترسم مقبول»(٥) على أن أهميته تبدو عنده من أن «حيازة نموذج بما يتيحه من أنماط البحث الأكثر تخصصا لهو علامة نضج ضمن مسار تطور ميدان علمى معين»(٦) ذلك أن الوظيفة الإجرائية الأساسية للنموذج تكمن فى اتاحته انتقاء المعطيات والعناصر والوقائع إستبقاء واستبعاد إلى درجة أنه «فى غياب النموذج أو أية نظرية تقوم مقامه فإن كل الوقائع (. . .) توشك أن تبدو متساوية فى أهميتها»(٧) ناهيك عن ما هو أخطر، وذلك أن العالم (=الوجود، الكون، الطبيعة، الأشياء. . .) يأخذ حدوده وأبعاده، أى معناه، تبعاً للنموذج الذى ينظر إليه من خلاله. يكفى أنه **«عندما تتغير النماذج فإن العالم نفسه يتغير معها»**(٨).

---

(١) قارن هنا خصوصا مع بارثيلو حيث نقرأ «. . فالمخططات النظرية (schemes d'intelligiblite) إذاك سيكون فى مقدورها إحداث إلتزامات وجودية مما يعطى لتلك المخططات صورة النموذج» أى الذى يتسع ليستوعب تمثلات شمولية ذات مدى كونى (الإنسان، المجتمع، التاريخ، الطبيعة، ما وراء الطبيعة) . «فكل مخطط سيبرز مثل تلك التمثيلات التى تغذى فلسفة الطبيعة، تتخلل تاريخ العلوم فتقيم شتى المجادلات والنقاشات التى ترافق مسيرة المخطط.» Berthelot, op. cit, P180.

(٢) فى الواقع لم يستقر كوهن على تعريف محدد للنموذج وقد لوحظ عليه أنه استعمل هذا المصطلح (Paradigme) بحوالى ٢٢ مدلولا مختلفاً! ومن ناحية أخرى يلاحظ شىء من الاضطراب فى ضبط المقابل العربى الدقيق لـ (Paradigme) فتارة يعرب «مثال» وتارة «نموذج» وهى أيضاً تقابل (Modèle) وتارة يكتفى بكتابة «براديغم»! ونرى من جهتنا وعلى سبيل الاقتراح أن لفظة «مستنهج» قد تكون الأنسب أخذا من استنهج فلان نهج فلان أى تابعه فيه وسار عليه (انظر لسان العرب - ابن منظور - مادة نهج).

٣/١-٢-٢-١. ميلاد النموذج :

فى منظورنا يبدو النموذج جهازا منتظما من آليات تعقل يفضى إليها بمعطيات الحس والملاحظة وسائر مكونات المادة المعرفية التى يكون الفاعل المعرفى قد جمعها فتغذو من ثمة فى حاجة إلى العمل عليها بالترتيب والتصنيف والانتقاء والأنسقة. . . أى فى كلمة واحدة تكون فى حاجة إلى المعنى. أو إن شئنا إلى منطَقة (Logicisation) الواقع أو طرف منه إذ «من الناحية المنطقية يقوم العمل المعرفى على إدراج عنصر أو قطاع من الواقع ضمن نسق تعقل حيث:

س ⟵ ع

(س = النسق، ع = عنصر أو قطاع من الواقع)» (٩)

وإذا جاز لنا التعبير، فإن "الشىء" يدخل من أحد طرفى النموذج وهو ذلك الشىء المبهم الغامض. . . اللادال لكى يخرج من الطرف الآخر وهو "الموضوع" العلمى النسقى الواضح. . الدال! فلن يبقى حينئذ إلا الإعلان عنه وترويجه.

تدقيقا فما نفهمه من النموذج هو أن يكون منهاجا محليا أو جهويا أى فى حدود حقل معرفى معين، ولكن ولنجاحه فى هذا الحقل المحدد وعلى الموضوع الخاص بهذا الحقل فإنه يتم سحبه إلى حقل آخر لكى يتم تشغيله على موضوع آخر. ويتوقع منه أن يحقق هنا أيضاً نفس نجاحه أو نجاحاته السابقة. أما عندما يتحول هذا التوقع إلى يقين مفروغ منه فإن النموذج يكون قد شهد لحظة ميلاده. إنه النموذج الأصلى، والأصيل معا. أما استمرار انتقال النموذج الأصلى من حقل إلى حقل مع فرض نجاحه المؤكد فى كل مرة، فسيكون قد نجح هو نفسه، ومن خلال كل التجريبات المتنوعة التى تعرض لها، فى تدقيق آلياته وضبط تمفصلاته، وإتقان فاعليته. . . الأمر الذى ينتهى به إلى أن يتحول إلى **جهاز صورى** (Appareil formel) عام، متألق فى نموذجيته حيث يجعله ذلك متطلع كل معرفة تفكر فى التحكم فى موضوعتها وتدقيق آلياتها الذاتية ونتائجها الخاصة. وربما كان لنا هنا أن نبرز كيفية انتقال النموذج من مجال معرفى

إلى أن آخر فتبعا لوجهة نظر **برثيلو** (J. M. BERTHELOT) (١٠) سيكون لدينا الواقع (ع١) الذى يظهر لنا بعض التشابهات البنائية[1] مع الواقع (ع) بحسب ما يكون قد سبق لنا مباحثة (ع) فى منظور نموذج نظرى (ن) معلوم لنا حيث: (ن ع). إن تلك التشابهات تظهر من الشدة والإلحاح حيث نفترض إمكانية النقلة التالية...

(ن ← ع) ← (ن ← ع١) ←

١/٣-٢-٣. سؤال لا بد منه:

ولكن حتى مع هذا سيبقى علينا مواجهة سؤال أساسى: ذلك أن النجاح الأول للنموذج هو ذاته موضع استفهام: فإلى ماذا يعود ذلك النجاح؟ هل إلى طبيعة الموضوع الأصلى المبحوث، وخصائصه؟ هل إلى أساليب بحثه الأصلية وخصائصها؟ أم إليهما معاً؟ ستبقى تبعاً للجانب المرجح أن تكون الحقول الأخرى تقصد باستجلاب النموذج جهة أساليبه وخصائصها أو جهة طبيعة موضوعه وخصائصه؟(١١).

وخلاصة موقف الباحث هنا:

من المفترض أن يعاد بالنجاح الأصلى إلى أساليب البحث الأصلية وخصائصها وليس إلى طبيعة الموضوع الأصلى وخصائصه ما دام أن الحقول المعرفية الأخرى لها موضوعاتها الخاصة المتفردة. فهى تقصر استجلابها على الأساليب الأصلية وخصائصها. ولكنها على أية حال إذ تستعير من النموذج الأصلى أساليبه تلك، بما لها من خصائص ذاتية، فإن الموضوعات الخاصة المتفردة لتلك الحقول الجالبة ستنزع ولو بالتدريج -وربما مرغمة- إلى الإنباء تبعاً لطبيعة الموضوع الأصلى للنموذج الأصلى، بما لذلك الموضوع من خصائص. لأنه بدون ذلك قد يلاقى تنفيذ الأساليب الأصلية المستعارة أو المجلوبة إلى الحقل الجديد بعض الصعوبات المتوقعة (من الصعب الفصل بين جملة الأساليب الأصلية وخصائصها وبين طبيعة الموضوع الأصلى وخصائصه لارتباطها الجدلى والعضوى المؤكد). من هنا فما تتم استعارته من النموذج الأصلى فى

---

(١) كما هو الحال مثلا فى النموذج الذرى لدى نيلز بوهر (N.BOHR) الذى يستعيد فيه بنية المجموعة الشمسية ويتصور بنية الذرة على منوالها. فى كلا النظامين الشمسى والذرى لدينا نفس النموذج أى مركز وأجرام تحوم حوله.

آن واحد يشمل أساليب البحث وخصائصها، وخصائص الموضوع الأصلى بما هى خصائص صورية دون استجلاب الموضوع الأصلى نفسه بالضرورة. أو هذا على الأقل ما تحاوله الحقول الجالبة. وعادة فإن عاقبة مثل هذا المسلك هى أن تتخلى الحقول الجالبة عن جانب كبير من موضوعاتها الخاصة المتفردة، مستبدلة خصائصها بخصائص الموضوع الأصلى التى تهيمن على التعقل كونها خصائص نموذجية. أو أن يتم الإصرار على "إكراه الطبيعة" إلى غاية أن تنطق بلسان النموذج، مع أنه غالباً ما يكون لساناً أعجميا أى أجنبيا عنها! وعلى ما يقول ت. كوهن: «إذا نظرنا مدققا للعلم العادى فسيبدو لنا كما لو كان محاولة عنيدة لإرغام الطبيعة على أن تتقولب فى القلب الجاهز والمتصلب الذى يثبته النموذج»(١٢)، ولا ريب أن أحسن ما يجسد هذه الوضعية العسيرة هو العلاقة التى نجد عليها سائر العلوم الطبيعية والإنسانية مع الرياضيات، كون هذه الأخيرة تؤخذ كنموذج أصلى. الأمر الذى يجعل كل نظرية ضمن تلك العلوم تسعى جاهدة لأجل أن تتمنذج رياضيا مهما كانت العقبات أو استحالة الأمر[1]، فالحقيقة الرياضية هى المثال الأول النقى الذى لا مفر من ملاحقته، ولكن يتم فى كثير من الأحيان القفز على ملاحظة تميز أساليب البحث الرياضى وخصائصها، وطبيعة الموضوع الرياضى وخصائصه ليمضى مشروع الترييض فيما يشبه نوعا من الأحيان القفز على ملاحظة تميز أساليب البحث الرياضى وخصائصها. وطبيعة الموضوع الرياضى وخصائصه ليمضى مشروع الترييض فيما يشبه نوعا من الرغبة الاستحواذية(!) «فالنظرية هى الحقيقة الرياضية التى لم تجد بعد تحققها الكامل، ويتوجب على العالم البحث عن هذا التحقق الكامل: **يجب إكراه الطبيعة على المضى قدما إلى الحد الذى يذهب عقلنا إليه**» (١٣)، ربما حتى لو كان حد الجنون، أى نوعا من جنون النموذج!

يتأدى بنا ذلك على عمومه إلى تقرير ملاحظة أساسية. وتلك هى أن واقعة النموذج، وإن كانت مثيرة للاهتمام، لن تخلو برغم ذلك من عدد من الحسنات والسيئات اللازمة. ولعلنا لن نجد هنا أفضل من ل. فون برتالانفى(L.VON BERTALANFFY)

---

(١) على رأى ت. كوهن: «من النادر جدا أن تكون عديدة تلك الميادين التى يمكن لنظرية علمية أن توازن فيها مباشرة مع الطبيعة خصوصا إذا كانت هذه النظرية تصوغ ذاتها فى لغة-رياضية» T.KUHN, op.cit P.49

المؤسس الرائد للنظرية العامة للمنظومات (General System Theory) لنأخذ رأيه بهذا الخصوص: « إن امتيازات وأخطار النماذج (modeles) معروفة جدا. يكمن الامتياز من حيث ما يتعلق الأمر بوسيلة خلق نظرية، أيضاً يسمح النموذج بالقيام بعدد من الاستنتاجات انطلاقا من مقدمات، بما فيه من تفسير وتنبؤات، وغالباً تكون النتائج التى يوفرها غير متوقعة. أما الخطر فيكمن فى التبسيطات المسرفة. إذ أننا ولأجل أن نسيطر على الواقع مفهومياً يقتضينا الأمر اختزاله إلى هيكل مفهومى، ها هنا تطرح مسألة فيما إذا لم نكن ألغينا أجزاء حيوية من تكوينية ذلك الواقع. على أن خطر التبسيطات المسرفة يتعاظم كلما كانت الظاهرة المدروسة أبلغ تنوعا، وتعقيدا»(١٤).

١/٣-٣. نحو نظرية فى السلوك النمذجى:

فى هذا السياق أمكن للباحث من خلال جملة قراءاته ومطالعاته المتواضعة والمتصلة ومن خلال اجتهاده الفكرى الخاص أن يلاحظ أن واقعة النموذج وضمن آليات الممارسة المعرفية تكاد تكون دائماً مصحوبة بجملة مواقف وظواهر مخصوصة تسمح لنا بالكلام عن ما لعله يجوز له تسميته بـ **نظرية السلوك النمذجى** . وأتصور أن هذه النظرية إذا أمكن لها أن تتحقق فإن عليها أن تعمل على تحليل شامل ومقارن للمواقف المعرفية بمعنى ما يكون الموقف المعرفى ذات طابع تأسيسى أى قاصدا إلى تأسيس واقع محدد. فى صورة موضوع مخصوصة تبعا لتدبير أو استراتيجية محددة ومدروسة على أنها تتشابك مع المعطيات النفسية والاجتماعية والحضارية . . . التى تؤلف ومن خلال تشابكها ذاته "شخصية" الفاعل المعرفى وهو ما يدعونا قاصدا لاستعمال مصطلح "**سلوك**" . وأعتقد أن ثمة جملة ظواهر ها هنا يمكن الكشف عنها أخص بالذكر منها ثلاثا، أقترح الاصطلاح عليها كما يلى:

١ - ظاهرة الاستحواذ النمذجى.

٢ - ظاهرة الابطال النمذجى.

٣ - ظاهرة الاقتصاد النمذجى.

ولعلنى أفصح عن مقصود هذه الظواهر كما يلى:

١/٣-٣-١ . ظاهرة الاستحواذ النمذجى :

تحصل ظاهرة استحواذ نمذجى عندما يكون لدينا فاعل معرفى (ف) يكون عليه أن

يبحث واقعاً محدداً (ع). فى حين نتوقع منه أن ينتج كيفية تعقل فريدة خاصة به أى نموذجا مبتكرا (ج ف)، فإننا نجد (ف) يقع معرفياً تحت التأثير الشديد لنموذج معرفى جاهز محدد (ج ج)، يكون قد أنتج فى علاقة مع بحث واقع مختلف (ع ع). على أن (ف) يمارس كل عمله المعرفى ويقرأ كل ما يحصل لديه من نتائج تبعاً للنموذج (ج ج) الذى تشيّع له. فلا يتصور أن ثمة إمكانية لما هو أفضل، كون أن (ج ج) يشتغل فى وعيه على أنه الحقيقة! سواء أنتج النموذج (ج ج) داخل الحقل المعرفى (م) ذاته الذى يعمل داخله (ف)، أو داخل حقول معرفية مغايرة (م غ)، وسواء أنتج (ج ج) داخل حدود الوسط الحضارى أو المنظومة الثقافية (ث) التى ينتمى إليها (ف)، أو ضمن منظومة أو منظومات مغايرة (ث غ). إن وجود (ف) تحت التأثير الشديد لـ(ج.ج) يقتضى:

ظ١/ ١ - حصول مجموعة أنماط للاستحواذ النمذجى. وباستخدام الرموز التى تقدمت يمكن ملاحظة الأنماط التالية (ن = نمط) : جدول رقم (١).

ترتيبه	رمـزه	مـــؤداه
ن ١	ث	(ف × ج ج) ث
ن ٢	ث / م	(ف × ج ج) ث / م
ن ٣	ث / م غ	(ف × ج ج) ث / م غ
ن ٤	ث غ	(ف × ج ج) ث غ
ن ٥	ث غ / م	(ف × ج ج) ث غ / م
ن ٦	ث غ / م غ	(ف × ج ج) ث غ / م غ

جدول رقم (١)

لقراءة النمط نمثل بـ : ن٦ حيث مؤاده : الفاعل المعرفى واقع تحت تأثير نموذج جاهز ومن ثقافة مغايرة ومن حقل معرفى مغاير.

ظ١/ ٢ - إن (ف) يعطى لـ (ج ج) - مهما كان نمط الاستحواذ - صفة الإطلاق والضرورة . . . مما يجعل (ج ج) يتحول فى وعى (ف) إلى المعنى المرجعى بما سلف وان ذكرناه له من تحديدات وخصائص مفترضة، وفى هذه الحالة لا يخطر لـ(ف) أن (ج ج) هو مجرد بديل من البدائل النمذجية الممكنة.

ظ ١/ ٣ - إن التأثير الشديد لـ (ج ج) ربما اختلف فى درجته لدى (ف) ذاته حسب تحولات مسيرته الفكرية، أو بين مجموعة فاعلين معرفيين (ف١، ف٢، ف٣. . .) واقعين كلهم تحت مفعول (ج ج).

ظ ١/ ٤ - تبلغ بعض درجات الاستحواذ النمذجى أقصاها ففى حين نتوقع من (ف) أن ينتج لنا نموذجه المعرفى الفريد الخاص أى [ج ف ← ع] نجده بدلاً من ذلك يشتغل فى "إتقان" النموذج المستحوذ أى [(ج ج) ←ع ع] على نحو استنساخى. عامدا فى خلال ذلك إلى إحداث مطابقة قسرية بين (ع) و (ع ع) . باذلا عصارة عبقريته فى قضية قد يسميها فصل المقال فيما بين (ع) و (ع ع) من الاتصال! ويظهر (ف) فى ذلك طاقة إبداعية هائلة، ولكنها سدى، وسنصطلح على هذه الحالة حيثما صادفناها بظاهرة "الإبداع النمذجى المهدور). وحتى عندما يبدى (ف) نوعاً من النقدية، فهى ستكون نقدية شارحة تكريسية ليس إلا!.

ظ١/ ٥ - من الممكن وبالنسبة لكل نمط، تصور أن تأثير (ج ج) يتراوح بين درجة دنيا نفترض أنها درجة الافتتان (Fascination) ودرجة عليا نفترض أنها درجة التشرب النمذجى التام (Assouvissement). ومهما كانت الدرجات الوسيطة فلنا أن نسجل هنا قانونا لازما عن هذا التدرج فحواه: **هناك علاقة تناسب عكسى بين الزيادة فى درجة الاستحواذ النمذجى وتقلص الفاعلية النقدية لدى الفاعل المعرفى المعنى.**

ظ١/ ٦ - لا تشتغل الأنماط المذكورة على نحو منعزل دائماً بل يجوز أن تتداخل فى كليتها لدى فاعل معرفى محدد (فردى أو جماعى). ونحصل فى هذه الحالة على نوع من ظاهرة "الترقيع النمذجى القسرى" أو التلفيقية المبتذلة.

ظ١/ ٧ - توفر لنا هذه الأنماط فى جملتها مجالا نقديا أداتيا من شأنه ملاحقة الفعل المعرفى فى أدق تفصيلاته[١]. ويلفت النمط الأخير منها (ف × ج ج) ث غ / م غ - انتباهنا على نحو خاص. فهو يرتبط لدينا من جهة بظاهرة المثاقفة (Acculturation) وما لها من مفعول على الممارسة المعرفية [انظر فيما يلى ١/ ٤ - ٤-٣-٣-٢]، ومن جهة ثانية فهو يسمح لنا (بل فى الواقع تسمح لنا سائر ظواهر السلوك النمذجى فى كليتها] وإلى حد كبير بفهم مختلف الانتقاضات والصراعات والتشيعات المعتدلة أو المتطرفة والتسفيهات المتبادلة والأزمات الدورية . . . ولدينا أن هذه كلها تنطوى تحت ظاهرة مفردة أرى الاصطلاح عليها بـ "ظاهرة الخصومات العارفة" (phen. Querelles savantes).

ظ ١/ ٨ - ظاهرة الخصومات العارفة: القصد منها هو الإشارة إلى تلك المواجهات التى تشهدها الدوائر العارفة (علماء، باحثون، فقهاء، فلاسفة، فرق وجماعات واتجاهات نظرية، ومؤسسات، وحلقات متخصصة على تنوع اهتماماتها وحقولها. . .) والتى تقوم حيث يوجد على الأقل نموذجان - ويمكن أكثر - يطرح كل منهما تعقلا متميزا ومخالفا حول الواقع ذاته. فينشط من ثمة كل نموذج فى اتجاهين: اتجاه تأسيس نفسه وتكريس تصوراته، واتجاه نقض خصمه وتسفيه تصوراته. . . ويستعمل كل منهما لأجل ذلك ما أمكنه من أساليب وآليات ومنهاجيات. الأمر الذى يفضى عادة إما إلى تطور المعارف والعلوم أو إلى جمودها وتقهقرها. **على أن الخصومة ربما قامت داخل دائرة النموذج نفسه عندما ينشأ لدى الأشياع أكثر من قراءة وتخريج لمقصود الفاعل المعرفى المؤسس الأول للنموذج.**

---

(١) من ناحية أخرى تحمل ظاهرة الاستحواذ النمذجى إلى الذهن ف. باكون (F. BCON)، ونظريته فى أوهام أو أوثان العقل، ولعله إلى مثل هؤلاء المستحوذين يتوجه باكون عندما يقول «لن يكون مجديا أن نتوقع فائدة كبرى من العلوم إذا كان مسلكنا أن نطعم باستمرار على الجذع المتقادم الذى أمسى مثقلا، ما ينبغى هو تجديد كل شىء، إلى أكثر الجذور عمقا، فإذا لم يكن ذلك فسندور داخل الحلقة ذاتها، بتقدم لا يكاد يؤبه له، بل هو أحرى بالاحتقار».

F.BACON op.cit P11 Prg31, Voir aussi P12 Prg38.

وربما تراوحت الخصومات العارفة بين مجرد مساجلات أو مناظرات ظرفية محدودة أو مشهدية[1] وبين منازعات مزمنة قد تمتد على مدى زمنى واسع (سنوات، أجيال، قرون!)، وقد تتفاعل فيها دوائر أخرى عدا الدائرة المعرفية حصرا. ولعل من أبين ما تتجلى فيه تلك الخصومات عناوين من قبيل (الفراغ... يشير إلى النموذج أو النظرية أو الاتجاه المراد بالخصومة): «الرد على...» ، «ضد...» ، «بؤس...»، «لماذا لست...»، «أوهام....»، «تهافت...»، «دفاعا عن...»، «خرافة...»، «قراءة...» ... أو مواجهات منظمة من قبيل تلك المؤتمرات الدورية التى جرت حقول معرفية على سنتها. فتكون بذاتها مجالا مباشرا لتلك الخصومات ومنه فرصة لإثمار معرفى فريد.

وفى هذه الحالة ألا يمكن القول: **إن تاريخ المعرفة هو تاريخ الخصومات العارفة**. وعلى أى فإن ظاهرة كهذه تعنينا على نحو خاص (فى منظور نظرية السلوك النمذجى) كون الآثار الناجمة عنها ذات مفعول مؤكد ونوعى فى مستوى المواقف والممارسات المعرفية مأخوذة من حيث أنها استراتيجيات تأسيسية.

١/٣-٣-٢. ظاهرة الإبطال النمذجى :

تحصل ظاهرة الإبطال النمذجى فى إحدى حالتين، أى إذا كان لدينا:

ح ١ / فاعل معرفى يرفض فكرة إمكانية النموذج المستقر والنهائى من أساسها من منطلق أن الحقيقة المعرفية والعلمية لهى أكبر وأعقد بكثير من احتوائها فى نموذج نظرى مهما كانت متانته، وشموليته.

ح ٢ / فاعل معرفى يرفض أن تكون ثمة حقيقة - أية حقيقة - أصلا بما تكون الحقيقة مرادفة لما هو شمولى وكلى وأبدى، فتسقط من ثمة الحاجة إلى أى نموذج كان!

فى ح ١ : دفاع عن الحقيقة وإبطال للنموذج.

---

(١) لاشك أننا نجد تشخيصا رائعاً لمثل تلك الخصومات العارفة فى المناظرة الشهيرة التى نقلها لنا أبو حيان لتوحيدى فى مؤلفيه "المقابسات" و"الامتاع والمؤانسة" وقد جرت وقائعها بين أبى سعد السيرافى وأبى بشر متى المنطقى فى موضوع المنطق وهل هو العلم (=النموذج) العالمى أم مجرد علم محلى يونانى؟

فى ح٢ : إبطال لهما معا.

وهذا بيان مجمل عن كل منهما:

ظ٢/ ح١ - حاصلها أن الفاعل المعرفى فيها يتحرك بموجب نوع من النقدية الإيجابية يميزها أول ما يميزها رقابة صارمة تمارسها على ما هنالك من أساليب بحثية. بما فيها أدواتها المادية والمفهومية معاً أو ما هنالك من نتائج وقوانين وتعميمات. وبالأولى فهى تتعاطى سلوكا نقديا جذريا مع ما هنالك من أسس ومبادئ وأصول تستعمل فى بناء النظريات والنماذج من منطلق كونها بدائل ممكنة متساوية مبدئيا فى قيمتها النظرية، فيظهر الشغل الشاغل لهذه النقدية الإيجابية فى أن تعمل باستمرار على إبطال أو محاولة إبطال كل التعميمات العلمية، ومن ثمة البحث الدائب عن الاستثناءات والنواقض والدحوض. وهذا بالتحديد ما تتأسس عليه إبستيمولوجية بأكملها كإبستيمولوجية كارل بوبر[١] الذى يقيم نقديته على مبدأ يسميه "القابلية للدحض" (Prinvipe de refutabilite) (١٥). فالنظرية العلمية لديه هى وحدها تلك القابلة للدحض والتكذيب والإبطال، وكل نظرية تمتنع عن هذا المبدأ فهى مجرد ميتافيزيقا أو علم زائف (pseudo - science). وبتعبير آخر فإن الإبطال النمذجى يعترض على جميع ضروب اليقين لأنه وكما يوضحه لنا هانز ألبرت (H.ALBERT) تلميذ بوبر ومتابعه وشارحه «. . . جميع ضروب اليقين فى المعرفة مفبركة ذاتيا، ومن ثمة فإنها خالية من كل قيمة عندما نكون بصدد فهم الواقع»(١٦). ما هو البديل عن الحاجة إلى اليقين إذن؟! لدى هـ. ألبرت يكمن هذا البديل فى فكرة الاختبار النقدى «فهى لا تنغمس فى وهم العثور على نقطة أرخميدس التى يمكن أن نؤسس عليها معرفتنا، ولكنها تبدأ من الطابع المخادع لكل معرفة، ولا تستخلص أى شى من مجال النقد»(١٧). ولعلنا نهم أن نسأله: ولكن أليس النقد فى ذاته عملية عقلية وتحتاج بذاتها إلى معايير ثابتة بدونها يصبح النقد مستحيلا، فهل نستثنى إذن المعايير من النقد

---

(١) كما تندرج أعمال ب. فايرباند (P.K.FEYERABEND) ضمن نفس الخط ولكنها تتميز بجدتها وجرأتها البالغتين خصوصاً من خلال مؤلفيه الشهيرين «وداعاء أيها العقل» (Farwel to reason) و«ضد المنهج» (Against method).

أم نمارس نقدا بدون معايير؟! ويجيب هـ ألبرت أن«. . . النقد بدون معيار يعد عبثا وتقويم شيء ما لا يمكن أن يتم بالرجوع إلى شيء آخر سواه (. . .) ومن الممكن بالطبع تقويم المعايير نفسها على نحو نقدى ويجرى هذا فى حدود ملاءمتها، أو عدم ملاءمتها لأداء وظيفة المعيار»(١٨). ولكن ألا يمكن لمنظور كهذا أن يدفع بالعقل إلى دوامة من المراجعات اللانهائية وبالتالى توريط العقل فى سلسلة من الأزمات؟! أما فى حكم المبطلين النمذجيين فها هنا بالتحديد مربط الفرس. إذ أين تكمن وظيفة العقل. إن لم تكن في إثارة الأزمات؟! إن غ. باشلار صاحب فلسفة اللا (La philosophie du non) وإبستمولوچية اللماذا لا (L'epistemologie du pourquoipes) ليقول ذلك العبارة الواضحة :« إن نظريتى تعود إلى إقامة العقل فى الأزمة وإثبات أن وظيفة العقل إثارة الازمات، وإن العقل النزالى الذى جعل له كانط دوراً تابعاً لا يمكن أن يدع العقل المنظم للمعرفة ينصرف أمدا طويلاً إلى رؤاه الخاصة»[1] (١٩)، ومقتضى ذلك كله أن كل بناء فكرى يعلن عن نفسه نموذجاً نهائياً إنما هو مجرد أوهام وخـيالات أو رؤى فلسفية فضفاضة أى من طبيعة غير علمية أو حتى غير عقلانية!

ونحب أن نلاحظ هنا أن استعمالنا لصفة "نقدية إيجابية" لا يعنى بالضرورة امتداحاً أو مسايرة لها. إننا نحاول أن نصفها من الداخل أى كما تعلن هى نفسها عن نفسها. أما إذا احتجنا إلى تقويمها فلاشك أنها هى أيضا تترتب ضمن موضع أو آخر من مواضع ومواقف الخصومات العارفة.

ظ ٢/ ح٢ - أما حاصل الحالة الثانية فإنها تبدو أقرب إلى نوع من ظاهرة "النفور النمذجى". وبيانها أن الفاعل المعرفى يوجد فى وسط ثقافى اجتماعى تتكاثر فيه النماذج الكليانية والشمولية (=القائلة بالحقيقة الأحادية والكلية والمطلقة). ويهيمن فيه بالتالى الواقعون تحت أثر تلك النماذج الكليانية (المستحوذون نمذجيا)، ونتيجة لظروف محددة - غالبا الفشل الواقعى الاجتماعى السياسى الحضارى لتلك النماذج الكليانية نتيجة إسرافها فى الخيال والتجريد أو تحولها إلى أدوات قمع فكرى أو تمييز نخبوى

---

(١) ونقرأ لباشلار أيضاً فى "فلسفة الرفض":«. . . العقيدة السلفية القائلة بعقل مطلق وثابت ما هى إلا فلسفة، إنها فلسفة بالية وبائدة» الترجمة العربية المذكورة، ص١٦٤.

واجتماعى، ووضعها بالتالى موضع اتهام - فإن تيارات الإبطال النمذجى تبرز وتتنامى كرد فعل قوى ومباشر ضد تلك الهيمنة. وينحو الإبطال النمذجى هنا منحى انفعاليا نفوريا يتسم بنوع من نزعة كراهة النموذج. وهذا ما يجعلنا نسجل طابع الارتدادية (=رد الفعل الانتقامىRiposte) فى مثل ظاهرة النفور النمذجى هذه. بل هو أحيانا يأخذ وجهة تدميرية وتمردية وفوضوية كونه يثور نظريا وسلوكيا على المطلقيات والقيم العامة أيا كانت دينية، فلسفية، سياسية، جمالية... وإذا كان شأنه هذا، فلماذا إذن نعتنا أصحابه بالفاعلين المعرفيين؟! يوجد لذلك سبب قائم نظريا وواقعيا. ذلك أن النافرين النمذجيين وهم ينقضون فكرة "الكل" "يطرحون"الخاص" وهم إذ يواجهون شمولية "الاجتماعى" يقيمون صلابة "الفردى"، وضد "الثابت" فهم يعلنون "المتغير" وهكذا... حيث يتحول ما يعلنونه من مقررات، وعلى الرغم منهم، إلى بدائل منهاجية ومنه إلى مبادئ مؤسسة. فالأمر ينتهى بهم - وهنا المفارقة - أن يكونوا هم أيضاً أصحاب نموذج. على أنه نموذج يتأسس على "اللاحقيقة" بما يحمل هذا المفهوم من دلالات "النسبى" و "الآنى" و"المحلى" ... تحمل هذه الخصائص إلى الذهن ولاشك، أساسيا المشروع المعرفى السوفسطائى. وسنعود **للسوفسطائيين** اليونان فى القسم الثانى من هذه الدراسة [١١/ ٣/ ٣/ ٢] أما حالا فلنا أن ننظر إلى ظاهرة الإبطال النمذجى فى منحاها النفورى من وجهتين:

أ - من ناحية تقويمية كونها تعبر عن نزعة نقدية سلبية، إذا لم تتخلص من دفعتها الانفعالية المولدة فاتجهت لا إلى تأسيس "الفردى" معرفيا ولكن إلى توثينه الأمر الذى يورطها إما فى نوع من عبادة الذات (Le culte de soi) أو فى تلك النزعة النظرية المعروفة. بالوحدية (Solipsisme) أو اتجهت لا إلى تعديل مقال الحقيقة بل إلى نقض إمكانيته من الأساس كما هو شأن النزعة العدمية (Nihilisme) أو اتجهت لا إلى إصلاح الفساد الاجتماعى من خلال تفكر المجتمع معرفيا بل إلى تسفيه فكرة المجتمع من أساسها كما حدث مع **الكلبيين**. [انظر ضمن ١١/ ٣-٣-٣-٥].

ب- من ناحية منهاجية كونها وبالنسبة لأى منظومة ثقافية معطاة "علامة أزمة" وهذا يسمح للباحث المراقب أن يجعلها منفذا منهاجيا سيميائيا يتعرف ابتداء منه على المسار التاريخى للثقافة المعنية. خصوصا على مستوى ممارستها المقالية، كون هذه تشتغل كدالات تحيل على مدلولات ينبغى إذن التفتيش عنها. وهو ما حاولته من جهتى من مقاربتى السيميائية هذه.

١/٣-٣-٣. ظاهرة الاقتصاد النمذجي :

تحصل ظاهرة الاقتصاد النمذجي عندما يكون لدينا فاعل معرفي (ف) يشتغل على مشروع معرفي محدد (ش) حيث يتحرك تبعا لتحقيق بناء نظري مستحدث أي نموذج جديد (ج ف) يتم بواسطته التعاطي مع واقع محدد (ع) سبق وأن كان هدفا لعدة تأسيسات أو نماذج (ج١، ج٢، ج٣. . .) وتوجد كلها في حالة تداول وفق ما أن كل نموذج يروح لصورة مخصوصة عن (ع)، فمثلا: (ج١ ع١)، (ج٢ ع٢) وهكذا. إن الموقف المعرفي تبعاً لظاهرة الاقتصاد النمذجي يقتضي:

ظ ٣/ ١ - يفترض في (ف) أن يتمتع بروح نقدية مؤكدة، واستقلالية فكرية غير مهادنة ومقدرة إبداعية جرئية وعالية.

ظ٣/ ٢ - من المتوقع أن يكون (ف) قد مر في خلال مسيرته الفكرية بفترة أو فترات عاش خلالها تجربة استحواذ نمذجي ثم خرج منها (لسبب أو لآخر)، وذلك فهو يكون قد خبر نماذج كثيرة من جوفها، ومارس التفكير بواسطة نفس منطقها الداخلي. . . فيعطيه ذلك، بعد تحرره المفترض منها، قدرة وافرة على فهمها وإدراك أبعادها وتلمس ثغراتها، ومن ثمة إمكانية نقدها بل ونقضها. فهو عندئذ يتصرف إزاءها بمنظور البدائل الممكنة المتساوية مبدئيا في قيمتها النظرية.

ظ٣/ ٣ - يتميز (ف) بتوجه منهاجي تأسيسي أو - فلنقل- بـ"وعي معرفي تأسيسي" حيث يتعاطى (ف) فعل المعرفة باعتباره فعل تأسيس بالدرجة الأولى.

ظ٣/ ٤ - التأسيس يعني لدينا أن يكون (ف) صاحب مشروع معرفي (ش) يقصد إلى إنتاج بناء نظري (=نموذج) يخص موضوعا معينا أو جملة موضوعات معينة. على أنه لأجل تحقق ذلك البناء النظري، بل لأجل الشروع فيه يجد (ف) نفسه أمام لازمة يحتاج إليها كل بناء أي كان، وتلك هي "الحاجة إلى الأسس". وعليه في هذه الحالة أن يستجيب لتلك الحاجة على نحو ما، دون إمكانية القفز عليها بأية حال، وإلا كان بناؤه رسماً على الماء! أمام الحاجة إلى الأسس ترد احتمالات في كيفية الاستجابة لها. وهي لن تعدو أن تكون:

١ - فإما أن يجد (ف) جملة أسس جاهزة مجتمعة في مكان قائم بذاته (=حقل معرفي ناجز)، فيقوم (ف) باستعارة تلك الأسس والشروع في العمل ابتداء منها منجزا بناءه النظري في اعتماده كلي عليها.

٢ - وإما أن تكون تلك الأسس جاهزة ولكنها متفرقة موزعة على أمكنة شتى (=حقول معرفية متباعدة) فيقوم (ف) بلم شتاتها والتأليف بين مادتها فيحصل له من ذلك نوع من "المركب التأسيسى" المبتدع يجعله معتمدا لبنائه النظرى.

٣ - وإما أن يجد (ف) بعضا من أسس يسيرة منقوصة تسعفه فى طرف من البناء النظرى دون طرف، فيقوم (ف) باختراع ما بقى مفقوداً ومرغوباً من أسسه ناقصة لتكتمل له بذلك قواعد التأسيس.

٤ - وإما أن لا يعثر (ف) على أى أساس كان يصلح لأن يقيم عليه ما يعتزمه من بناء نظرى فيضطر (ف) إلى اختراع تلك الأسس المرغوبة على الأصل والابتداء فيكون له مما اخترع قواعد تأسيس[1].

ظ ٣/ ٥ - يتمتع (ف) إذن بخبرة نمذجية عريضة، فإذا توفر له إلى جانب ذلك كفاءة التدبير المنهاجى أى ما يمكن نعته بـ "الحس الإستراتيجى" فإنه يحصل لدينا:

ظ ٣/ ٥-١ : مقتضى (ش) لدى (ف) هو التوصل إلى:

(ج ف ⟵ ع ف)

حيث يظهر (ج ف) باعتباره النموذج الأمثل والعلم الخالص الذى لم يُسبق إليه (ف)، ولم يخطر على بال أحد من قبله، أما (ع ف) فهى تظهر كونها الصورة الفعلية والنهائية لـ (ع) نظرا لأنها تحوز إلى جانبها كل المستندات والدعائم بحسب ما يرتبه (ف) فى مقاله المعرفى النصى الذى يعلن عبره عن (ج ف) و (ع ف).

ظ٣/ ٥-٢ : إن (ف) يدرك أن تحقيق (ش) لن يتم إلا بتفكيك (ج١، ج٢، ج٣. . .) الأمر الذى يحصل عنه آليا نقض (ع١، ع٢، ع٣. . .) ويتصرف (ف) مع كل هذه النماذج كما لو أنها "عروض" (offres) أى بدائل ممكنة متساوية مبدئيا فى قيمتها النظرية حيث يملك (ف) تجاهها - نظريا- حرية التصرف والاختبار.

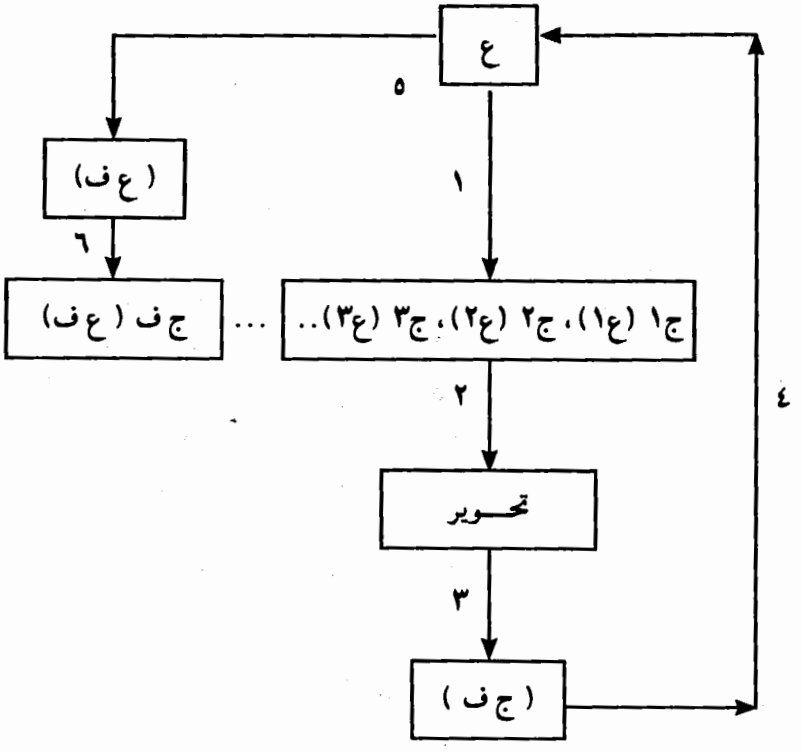
---

(١) أن يقال أساس، مبدأ أصل، قاعدة عامة فهو لدينا المصطلح عينه. وسنرى أن المصطلح الجامع الذى يشتمل كل هذه المسميات هو "المقولة" [أنظر المبحث الأخير من هذا الفصل]. ويندرج تحت هذا المعنى سائر المكونات البنائية اللازمة.

ظ ٣/٦ - إن (ف) لا يقوم عادة بعملية "مسح اللوحة" (Tabula rasa) نهائيا من النماذج المتداولة أو السالفة (التراثية). ويفهم من هذا أن (ف) لا يمارس بالضرورة سلوك الإبطال النمذجى إن فى حالته الأولى أو الثانية، ولكنه يشرع وبخصوص ما هنالك من نماذج (التى أمكنه الإطلاع عليها) فى عملية ذكية وعادة مثمرة تظهر كنوع من "ظاهرة الاستثمار النمذجى" وهذا ما يحول (ج١، ج٢، ج٣...) إلى حقول إستثمار معرفى. يمكننا ها هنا ملاحظة أن عملية الاستثمار هذه تتشعب إلى أنماط نخص منها:

ظ ٣/٦-١ نمط أول:

يتأسس فيه الاستثمار النمذجى على مسلكية انتقائية مدروسة: يحلل (ف) ما هنالك من نماذج، ويفرز مجموعات عناصرها متصرفا معها على أنها عناصر استبدالية، فيستبقى منها بعضاً ويستبعد منها بعضا آخر (يمكن لهذه العناصر أن تكون: أسس، مفاهيم، صيغ بنائية، مقولات، آليات بحث نظرى أو تطبيقى...). ثم يعمد من ذلك إلى إنتاج (ج ف) بواسطة تأليف إبداعى - ناجح بدرجة أو أخرى - بين جملة العناصر المستبقاة من كل نموذج. أى أننا هنا أمام ما يمكن نعته بـ"الإبداع النمذجى القصدى" (وهو ما يختلف تماماً عن ذلك الذى نعتناه بالترقيع النمذجى القسرى: ظ١/٦). ولن يكون من العسير على (ف) الحصول من (ع) على (ع ف) انطلاقا من إستنطاق (ع) بواسطة النموذج الجديد الحاصل (ج ف)، ويقوم (ف) فى هذه الحالة بنوع من "اللعبة المعرفية" المدروسة، على الكتلة التكوينية الأولى والعامة لـ(ع)، حيث يغيب ما لابد من تغيبه ويستحضر ما لابد من استحضاره ويحور ما يدعو إلى تحويره. وتعرض لنا الخطاطة التالية (شكل ٤) صورة هذا النمط.

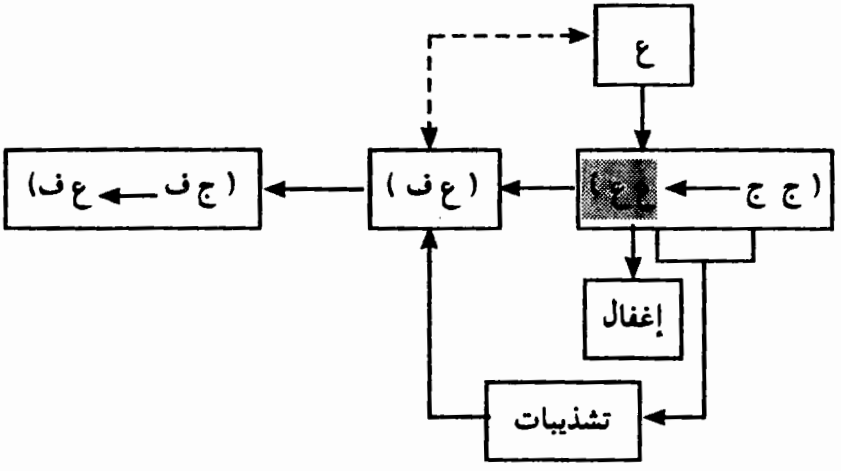


شكل رقم (٤)

ظ ٣/ ٦-٢ : نمط ثان:

يتأسس فيه الاستثمار النمذجى على مسلكية استقدام مدروس ومخطط حيث يبدأ (ف) بتهيئة (ع ف) تهيئة مفهومية يقوم خلالها بعدد من التشذيبات أو التطهيرات تسمح باستجلاب نموذج (ج ج) - أو تأليفة نمذجية- من حقل معرفى آخر محدد قام النموذج (ج ج) فيه أصلا لبحث واقع نوعى مخالف (ع ع) يتم إغفاله أو تجاهله. وتسمح التهيئة المفهومية لـ(ع ف) بالاستجابة لجملة التأسيسات المنهجية الملازمة لـ(ع ع) فى حين تطال التشذيبات والتطهيرات بعض عناصر (ج ج) ذاته سواء بالسكوت عنها أو بتأويلها أو بإضعاف أهميتها. تؤدى هذه المسلكية إلى إنتاج (ع ف). على أن اضمار آلياتها وخطتها من قبل (ف) باعتماده على خبرته النمذجية وحسه الإستراتيچى، يؤدى عادة إلى إحداث الانطباع لدى المستقبلين المعرفيين وغيرهم، بأن هذه التأسيسات

المنهاجية أنتجت أصلا فى علاقة طبيعية مع (ع ف) بل مع (ع). وتعرض لنا الخطاطة التالية (شكل ٥) صورة هذا النمط.



شكل رقم (٥)

ظ ٣/ ٧ - ليس يغيب عن ذى نظر أن كثيرا من الفاعلين المعرفيين قد يعمدون إلى إضمار أو التستر على أصول فرضياتهم وتصوراتهم، أى المصادر النمذجية التى جعلت إبداعهم ممكنا[١]. وقد يعلن آخرون صراحة (من خلال الاستجوابات الصحفية أو مؤلفات السيرة الذاتية أو غيرها) عن أصول فرضياتهم وتصوراتهم وكل الأطوار التى كان لإبداعهم النمذجى أن يعرفها. بل ربما أعلن بعضهم عن الإخفاقات والخيبات (الإفلاسات، الخسارات) التى تكون قد واجهتهم . . . أى - بلغتنا- فهم يعلنون عن الحقول المعرفية التى كان لهم أن يستثمروا فيها حيث تأدى بهم ذلك الاستثمار إلى إبداع

---

(١) لا بأس أن نورد هنا عبارة طريفة لإرنست رينان (E.Renan) نراها تلائم السياق إذ يقول: « لا تقوم براعة الكاتب فى أن تكون لديه فلسفة فحسب، بل فى أن يخفى تلك الفلسفة. وعلى الجمهور أن يرى الأنهار التى تخرج من الجنة دون أن يرى الينابيع التى تتفجر منها تلك الأنهار، وأن يسمع الصوت دون أن يرى الآلية التى تحدثه» (أنظر فى سلسلة أعلام الفكر العالمى أ.رينان الترجمة العربية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - لبنان - ١٩٧٧ - ص ٣).

نمذجي. وربما وجدنا بعضاً من الفاعلين المعرفيين يمارس نوعا من المناورة النمذجية عندما يعلن عن بعض المصادر الثانوية أو المبتذلة ولكن المُضللة بقصد التخفي عن المصادر أو حتى البواعث الفعلية (عادة الإيديولوچية) الكامنة وراء التوجيه التأسيسي الذي أرادوه لنماذجهم.

مهما يكن من أمر فلعل ما نسميه "نظرية السلوك النمذجي" بتوجيه سيميائي من شأنها أن تشتغل في إظهار المضمر وإعلان المستتر (وذلك ما حاولته من جهتي لدى بحث منطق أرسطو). أما فيما يتعلق بظاهرة الخصومات العارفة فنحن نعتقد أنها تبقى جديرة لوحدها بالاهتمام والتحليل كونها تظهر على أنها الوسط التاريخي والطبيعي الذي أتاح لأي نموذج كان أن يولد عندما يولد، وأن يموت إذا قدر له أن يموت.

١/٣-٤. المعنى: صناعة مقولاتية:

١/٣-٤-١. أدوات النموذج:

إن الميزات التي نسبناها للنموذج تعطيه طبيعة "البرنامج" بالاستعمال التقني الإعلامياتي (Logiciel) إذ سيتم بواسطته تعقل "الشيء" بما فيه الانتقال بالشئ من مستويات الموضوع المرتسم ومن ثمة إلى الموضوع النصي. ولكن بعد أن يكون قد تم تطعيمه بجملة تعليمات وقواعد ومحددات سبق إضمارها - بوعي أو بدونه - سلفا. سيعني هذا بالتالي أن النموذج هو المنطق الكامن الذي تشتغل بموجبه جملة الآليات التي كنا اصطلحنا عليها بنظام التعقل. تدقيقا فإن النموذج ينشط في نقطة التداخل والتكاثف بين المستويين الثاني والثالث (الإرتسام والتنصيص). وهي ولاشك نقطة زخم اللحظة الدلالية في المسار المعرفي. ففي تلك النقطة الحاسمة نستطيع القول مع إ. موران أن «النموذج يرجح علاقات منطقية معينة على حساب أخرى، وهو إذن ما يجعله يمارس الرقابة على منطق المقال، فالنموذج بهذا هو طريقة للرقابة على المنطقي والدلالي (Semantique) في آن واحد»(٢٠).

ولكن ما هي أدوات النموذج في ذلك؟

من ناحية نظرية عامة يمكن لنا أن نسجل، وتماماً كما يقول **ف. باكون**: «إن فكرا دون قواعد ولا مستند هو فكر شديد التخالف وعاجز تماما عن النفاذ إلى ظلال الطبيعة»(٢١). أما إذا أخذنا الفكر من زاوية النموذج فإن الأداة النمذجية الأساسية، هي ولا ريب المقولات من حيث أنها قواعد لازمة لكل تعقل. على اعتبار أن «كل

معرفة، وكل مجموع معرفى ملزم بأن يراعى قاعدة معينة (غياب القاعدة وغياب المعقولية شيء واحدة)»[1] (٢٢).

وبيان ذلك أنه إذا كان الشيء كمعطيات حسية، وهلامية ينتهى مع ذلك ولدى تدخل الوعى المعرفى بأن يتحول إلى "موضوع"، أى إلى تركيب نسقى مرتب، فلنا أن نلاحظ مع أ. كريسون (A. CRESSON) أن «الوعى لا يمكنه أن ينشيء أية تركيبة إلا إذا تموضع وفق زاوية معينة، وتبصر المعطيات الحسية حسب منظور محدد من خلال ما يسميه كانط "مقولات" محددة» (٢٣). إن المقولات ومهما كانت تبقى فى جميع الأحوال ذات أهمية حاسمة إلى درجة أن «الصورة التى تأخذها الطبيعة بالنسبة إلينا تتوقف على مقولات فهمنا وتصطبغ بلونها»(٢٤). عندما نباحث الآن المقولة من زاوية مسألة النموذج، فهى ستبرز كظاهرة أو "واقعة نمذجية" قاعدية. وبهذا ستفصح عن طابع المنظور (Perspective) بالمعنى الذى نجده عند م. بلوندل (M.BLONDEL) إذ يقول: « العلوم تتمايز ليس بحسب تنوع موضوعاتها ولكن بحسب كيفية تصور جانب معين من المسألة العامة تبعا لمنظور محدد»(٢٥). لكن الظاهر عند الباحث أن المقولة منظور تشرطه لحظة تاريخية معينة ومحددات ثقافية معطاة. وتلك مسألة سيأتى بيانها، وقبلها نحب أن نتعرف على الموضع التفصيلى الذى تشغله المقولة ضمن أى نسق معرفى.

١/٣-٤-٢. المقولة سلطة :

تشتغل المقولات كنوع من المعابر أو الوسائط (medium) السرية التى يتم فيها شحن المعنى من مركز متعين إلى أطراف متعينة أيضاً. الأمر الذى يظهر النموذج فى كليته كأوالية تفريغ أو تحويل يتم بواسطتها استفراغ الواقع من شيئيته وإيهاميته وإعادة إنتاجه فى موضوعية نصية. وقبل تفصيل مقصودنا بهذا التمثيل لنسجل أن كل نسق معرفى إنما يتمايز عن أنساق أخرى تبعاً لتمايز مقولاته القاعدية التى يعيد بموجبها تفكيك وإعادة ترتيب موضوع معين فيؤدى ذلك إلى إعادة إنتاج موضوع قديم فى صورة معرفية مستجدة تجعله يبدو كما لو كان لا صورة جديدة ولكن موضوعا جديداً مخترعا على الأصل والابتداء[2] فالمقولة بهذا هى كيفية نظرية تصورية مبدئية أو أصولية. ونعتقد أنه

---

(١) العبارة بين قوسين أصلية فى المقتبس.

(٢) ربما وجدنا مثالا جيدا لذلك لدى لويس التوسير (L.ALTHUSSER) وفريقه فى العمل النقدى الذى تضمنته سلسلة "قراءة الرأس مال" (Lire le capital) حيث تراد الماركسية بإعادة التأسيس.

بالنسبة لكل نسق معرفى (أو سواه) مهما كان حقله فإن هناك دائماً مقولة مركزية نسميها "المقولة الأم" أو "المقولة الافتتاحية" (Catg - Mère ou Catg initiale). ثم مقولات متفرعة نسميها "مقولات مشتقة" (Catg.dérivées) . وفى الجملة فإن هذا يؤدى بنا مجدداً إلى التشديد على مسألة الواقع الواقعى (=الموضوع الشيئى)، وهو آخذ فى التحول إلى واقع معرفى (=الموضوع النصى) لا بد أن يتلون بلون المقولات التى يتقوم بها النموذج. إلى الحد الذى يمكننا من القول أن الواقع لا يقول، ولا يمكن له أن يقول، وضمن نسق معرفى معطى أكثر مما تسمح له به مقولات هذا النسق لكى يقوله. فالمقولة بهذا سلطة! إنها سلطة تقرر متى على الواقع أن يوجد، وكيف عليه أن يوجد، ومتى يقول، ومتى يصمت، وماذا عليه أن يقوله إذا قال. فكل أقوال تتم خارج ما يجيزه النموذج وما تقرره سلطة مقولات النسق هى بالضرورة مجرد "أقاويل" [1] أى أباطيل. سيكون نوع القرارات التى تصدر عن المقولة هو ما نعنيه بمصطلح "قرارات منهاجية".

١/٣-٤-٣. القرارات المنهاجية :

والمقصود لدينا بالقرار المنهاجى هو كل توجيه قصدى ومدروس يلتزمه الفاعل المعرفى ويرتبه تبعاً لما يمتاز به هذا الفاعل من وعى تأسيسى وحس استراتيچى فكلما كان مثل هذا الوعى أو الحس ناضجا ورفيعا فى درجته كلما كانت تلك القرارات ذكية. إن الذكاء فى القرار المنهاجى يقصد به أن يكون القرار قام على أساس:

- الاستفادة من فشل قرارات منهاجية مخالفة اختبرها فاعلون معرفيون آخرون ضمن ذات الحقل أو ضمن حقول مغايرة.

- توقع مسبق لكل المنازعات والاعتراضات والمناقضات. . . من الخصوم المعرفيين الممكنين.

- حساب كل العقبات أو القواصم أو الانسدادات الموضوعية التى يمكن أن يلاقيها إنتاج المعنى المقصود بهذه القرارات.

- يلجأ الفاعل المعرفى عادة إلى حصر قراراته المنهاجية فى الحد الأدنى الممكن. بتعبير آخر فإن أى نسق بقدر ما يقوم على الاقتصاد فى المقولات (= الأسس، المبادئ،

---

(١) فى اللسان العربى الفصيح لا تطلق لفظة "أقاويل" إلا على الأقوال الباطلة. وهى كلمة لا مفرد لها من لفظها. والفعل منها تقوّل يتقوّل.

الأصول، القواعد العامة...) بقدر ما يعطيه ذلك شمولية فى الانطباق على عدد واسع من الوقائع والموضوعات والحالات.

يمكن للقرار المنهاجى أن يشمل فى مفعوله مكونات أساسية (مقولات افتتاحية أو مشتقة، علاقات...) وصولا إلى مكونات بنائية ملحقة أو ساندة (صيغ، ترميزات، علاقات فرعية...) ومعلوم أن هذه وتلك تتضافر لتوليد صورة مخصوصة ومقصودة عن الواقع المبحوث.

وقصارى القول أن القرار المنهاجى[1] يستهدف تنفيذ إستراتيجية معينة تخص مشروع تأسيس صورة موضوع محددة لتقول معنى محدد كونه **"الحقيقى"** (Le vrai) (أو الصادق، العلمى، القطعى، الجوهرى...)، ولكن لا تقول معنى آخر محدد أيضاً ومعترض عليه كونه "الخاطى" (Le faux) (أو الكاذب، الوهمى، الظنى، العرضى...). فالمقولة بهذا تقرر ما لا بد أن يكون هو المعنى الحقيقى. ويترتب عن هذا أن المعنى صناعة مقولاتية! ويبرز أمامنا هنا صراع فلسفى عتيد بين أشياع المطلق وأشياع النسبى. وتلك واحدة من أشهر الخصومات العارفة . فلو أنك لزمت جانب الذين ينتصرون لعالمية الحقيقة وكليتها، لكنت قائلا أول ما تقول بالمقولات القبلية، والمطلقة والضرورية، أو لاصطنعت عالما من مُثُل أو لأعلنت أولوية الذات المفكرة (الكوجيتو) وهكذا... أما لو كنت لحقت أصحاب النسبى وأنصار التغير لكنت ترفض فكرة المبادئ الضرورية والحقائق الكلية، بدعوى أنها مقولات، والمقولات لاتبعد أن تكون شأنا مزاجيا، أو لكنت تابعت قائلهم إذ يعلن «... ما أكثر قوائم المقولات منذ أرسطو حتى هاملن! والعقل لا يكترث بتنفيذها ويكتفى بمحوها وإحلال أخرى محلها تضارعها فى عدم الجدوى»(٢٦).

---

(١) قرارات منهاجية (Methodological deicision) هو أيضاً مصطلح قاعدى فى إبستمولوچية كارل بوبر، ولديه ففى كل عمل علمى لابد من ترجيح عناصر بناء نظرى على أخرى، والفصل فى هذا الترجيح هو دائماً مسألة قرار منهاجى. (أنظر محمد على فلسفة العلوم الطبيعية - مرجع مذكور- ص٢١٥، وما يليها.

• ورأى الباحث؟!

إن الباحث يشدد على مسألة أن المقولة تستبطن فيما تستبطن من مدلولات قراراً منهاجياً يقصد إلى إثبات معنى بدل آخر. من هنا يظهر الطابع الاستبدالى لأية مقولات كانت، أى كونها بدائل ممكنة متساوية فى أهميتها النظرية. وإن كان الفاعل المعرفى ذاته عادة ما يتصرف وفق إخفاء الطابع الاستبدالى لمقولاته وجملة أدواته مظهراً إياها، فى طابع اللزوم والضرورة والبداهة المفروغ منها. الأمر الذى يجعل كل معنى يتأسس أول ما يتأسس ليتكرس ويثبت ويتأبد، أى ليعلن عن نفسه كمعنى ضرورى ومرجعى. فإذا أمكن نقضه - وهذا ما يحصل عادة - ظهر من ذلك أنه فى محل الدلالة الممكنة. ثم نحن إلى ذلك لا نجعل من انتقاضية المعانى دليلاً على عدمية كل معنى نهائى وضرورى (=المعنى المرجعى). إن الانتقاضية لدينا إنما هى جهد جهيد تتلمس الدلالات المتكثرة من ورائه طريقا توحيديا لها نحو ذلك المعنى المرجعى الذى افترضناه! إن مسافة نقدية نأخذها من كل هذه الظواهر والوقائع لكى ننظر إليها من وجهة سيميائية، ستظهر لنا أنها حقول علامات. فأية مقولة تبرز وتهيمن هى علامة على بروز وهيمنة معنى نوعى يكون قد أعلن نفسه معنى مرجعيا. وبالمقابل فإن فشل أية مقولة هو علامة على فشل معنى فى أن يكون معنى مرجعيا.

إذن: كيف ولماذا؟! على نحو آخر نتساءل: إذا كانت المقولات تُقَرِرُ فأين يَتَقَرَرُ المقولات ذاتها.

حواشى الفصل الثالث

(1) Sebag (h), cite in : L'anthropologie, EDMA - Favrod 1977. P.181.

(2) Desanti (J.T), op. cit, P359.

(٣) نفسه، المعطيات نفسها.

(٤) معجم العلوم الاجتماعية تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، مصطلح "نظرية"، ص٦٠٨.

(5) Kuhn (T.S), La structure des revolutions scientifiques (trd frc) FLAMMARION (Frc) 1983, P.26.

أما الطبعة الأصلية للكتاب فظهرت عام ١٩٦٢، وتوجد له ترجمة عربية لم نطلع عليها.

(٦) المرجع نفسه، ص٣١.

(٧) نفسه، ص ٣٦.

(٨) نفسه، ص ١٥٧.

(9) Berthrlot (J.N), op. cit, P.132.

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

(١١) قارن هنا خصوصا مع ر. بلانشى حيث يباحث مسألة مشابهة ويطرح بخصوصها رأيا على قدر من الأهمية فى:

Blanche (R), Raison et discours (op.cit), PP 20, 21.

(12) Kuhn (T.S), op. cit, P246.

(١٣) غاستون (ب) فلسفة الرفض (مرجع مذكور)، ص٣٨.

(14) Bertalanffy (L.von), Theorie, generale des systemes, (trd frc) Dunod (frc)1984, P.205.

(١٥) محمد على(م.ع) فلسفة العلوم الطبيعية (مرجع مذكور) ص٣٥، خصوصا ص١٩٩، وما يليها.

(١٦)، (١٧) بوبنر (روديجر) مرجع مذكور، ص١٥٣.

(١٨) نفسه، ص١٥٦.

(١٩) نقلا عن لالند (أندريه)، العقل والمعايير، (تر:نظمى لوقا)، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٩، ص١٠.

(20) Morin (E), op, cit, P.147.

(21) Bacon (F), op.cit, P.10, Prg21.

(22) Kant (E), La logique (op. cit), P.149.

(23) Gresson (A), op. cit, P.144.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

(25) cite in : Lalande (A) Voc. trch. crit . phil (op.cit) P.956.

(٢٦) لالند (أندريه)، العقل والمعايير (مرجع سبق ذكره) ص١٥٧، ضمن الهامشة، رقم١٧.

الفصل الرابع
الثقافة والمعرفة

١/٤-١-١. فى اعتقادية الممارسة المعرفية :

إن السؤال الذى كنا طرحناه فى الفصل السابق عن مصدر المعنى ضمن الممارسة المعرفية لا يزال فيما يظهر دون حسم. فالمعطيات التى سلفت فى تحليل نظام التعقل تمت من الداخل، أى فى حالة تابعنا فيها الفاعلين المعرفيين (=العلماء) وهم فى المختبر. أما الآن فإننا نحب أن نسألهم مثل ما سألهم باشلار: «قولوا لنا ماذا تعتقدون!... ليس وأنتم تخرجون من المختبر، ولكن وأنتم تغادرون الحياة المشتركة لكى تدخلوا فى الحياة العلمية؟»(١). بتعبير آخر: لقد كنا فيما تقدم من بيانات أقرب إلى ملاحظة تدفقات المعنى عبرت شرايين أو قنوات الممارسة المعرفية . على أننا لو سلكنا فى الاتجاه المعاكس لتلك التدفقات، فربما أمككنا الوقوف فى موئِلِ تشعب تلك القنوات على مصدر المعنى الأول! وسنرى أن أول ما يحصل لنا إذا أرجعنا البصر فى ذلك المصدر المفترض، سيكون تغيرا لمدلول واقعة النموذج لدينا. إذ لن يعود هذا الأخير مجرد ترتيب منهاجى أو خطاطة نظرية أو نسقا من آليات ومقولات وقرارات.. بل سيتحول النموذج من وجهة نظر ذلك المصدر الأول إلى واقعة تتجاوز المعرفة (كونها نقله من واقع نوعى إلى آخر) إلى ما هو وراء معرفى. وفى ذلك مرور حاسم من خط الداخل إلى خط الخارج. على أن يفهم "الخارج" كونه توغلات نحو الأعماق الثاوية فى قرار الممارسة المعرفية بل وكل ممارسة أيا كانت!

لا بأس أن أعود هنا إلى متابعة مقتطف أ. موران الذى أوردت طرفا منه فى مبحث سابق [١/ ٢-٣] إذ يضيف قائلا: «... فى الواقع تخضع هذه العمليات التى تستخدم المنطق إلى مبادئ "فوق منطقية" (supra - logiques) لتنظيم الفكر أو إلى نماذج (Paradigmes) وتلك **هى مبادئ باطنية تحكم رؤيتنا للأشياء والعالم دون أن نكون على وعى بها**»(٢). فإذا كان قد مضى قولنا أن المنهج معبر لمضمون المحددات الثقافية فإن كلام موران يضيف لدينا أن مسألة النموذج إنما هى مسألة "باطن لا واع" . إننا نسمى منطقة الباطن هذه بمنطقة الاعتقاد. لنوضح:

ما هى على سبيل المثال الصفة التى نسندها لنوع قبولنا - أو رفضنا - للقضايا التالية، فهل هو قبولٌ عقلانى جاف يتأسس على البرهان الجازم والبداهة المفروغ منها؟ أم هو قبول يتأسس على الترجيح والظن والمفاضلة أى الاعتقاد؟:

ق ١ - هناك وجود.

ق ٢ - وهناك معنى للوجود (حق، خير، جمال).

ق ٣ - هناك نظام فى الوجود.

ق ٤ - هناك علاقات (سببية، حتمية...) تحكم هذا النظام.

ق ٥ - هناك حقيقة (علمية، أخلاقية، جمالية).

ق ٦ - هناك إمكانية لإدراك تلك الحقيقة (أو ذلك الوجود أو ذلك المعنى، أو ذلك النظام أو تلك العلاقات).

من الصعب القول بالاتجاه الأول أى أننا هنا سنكون أمام قضايا مبرهنة أو من السهل البرهنة عليها. ذلك أن أية واحدة من هذه القضايا من شأنها أن تثير ما لا حد له من الإشكالات والمجالات والانتقاضات ... يمكن لـ ق١ أن تنحل مثلا لوحدها إلى القضايا المُشكَلة:

ق ١ - ١ : هناك وجود (مطلق، ضرورى، ثابت...).

ق ١- ٢ : ليس هناك وجود (ماهو فهو متغير، أو حادث من طرفه الأول وفان من طرفه الثانى، فهو إذنى عرضى وليس جوهريا، خدعة الوجود...).

ق ١ - ٣ : الوجود هو كل هذا الوجود، وليس هناك وجود آخر (النزعات المادية وأطروحاتها).

ق ١ - ٤ : الوجود هو وجود آخر غير هذا الوجود (النزعات الروحية وأطروحاتها).

ق ١ - ٥ : الوجود هو هذا الوجود ووجود آخر معه (النزعات التوفيقية وأطروحاتها).

ولا شك أن آية واحدة من هذه القضايا المتفرعة عن ق١ يمكن لها أن تستقل بذاتها لتتحول إلى نواة صلبة - أى تماما **مقولة افتتاحية** - لمذهب فكرى أو فلسفى قائم بذاته. وربما اشتغل - وقد حصل - كأصل لتوجهات نظرية شتى، ومنه توجهات معرفية بل

ومنطقية[1]. ولا يمكن اللجوء إلى الحلول التفاوضية (كما هو شأن نظرية تكافؤ الأدلة). إذ تبقى الحاجات العملية (خصوصا تلك المتعلقة بالحسم فى مصير مجتمع برمته) مستدعية للفصل فى اتجاه أو آخر ولصالح قضية أو أخرى بالنسبة للقضايا التى ذكرناه كأمثلة ولغيرها. ونرى من جهتنا أن فصلا كهذا يتأسس على "مبدأ الاعتقاد". بل إن ما يعتبر **قضايا مبرهنة** هى دائماً وفيما يظهر فى حاجة لازمة إلى **قضايا معتقدة** مهما تم الاصطلاح على نحو هذا الاعتقاد بالإيمان، أو اليقين الأول أو الحدس أو البصيرة أو الحس المشترك أو المعارف الفطرية وما إليه. وفيما يخصنا نقصد بالقضية المعتقدة الإشارة إلى كيفية رؤيوية تصورية أصولية وعميقة مستوعاة أو غير مستوعاة.

سيكون علينا إذاك وضمن استقصاءاتنا النظرية هذه أن نبرز وبأوضح عبارة ممكنة جانب المكون الاعتقادى فى الممارسة المعرفية. وهو جانب اقترحت الاصطلاح عليه بـ: نظام الاعتقاد (أى النظام الذى تؤلفه مجموعة قضايا متعددة). فى الحق فإن هذا المفهوم يكتسى أهمية منهاجية خاصة ومفتاحية. ذلك أننا «عندما نطرح مسألة تعقل شىء ما، فنحن نطرح بالنتيجة المسألة السوسيومعرفية والسوسولوچية لصيغة التعقل التى يتم من خلالها تفكر الشىء. وبالمعية مع ذلك يتم التساؤل عن قيمة الصدق لهذه الصيغة أى ما هو معايير الصحة التى تستند إليها وعن صحة تلك المعايير ذاتها[2]»(٣). سيعنى التشديد على نظام الاعتقاد ذى النسب الثقافى أنه لا يوجد نسق معرفى مغلق بل إن كل نسق - معرفى أو سواه - هو بالضرورة نسق مفتوح على وسط خارج عنه، يتغذى منه ويتعاطى معه فى ضروب من التأثر والتفاعل. وليس ذلك الوسط لدينا إلا المنظومة الثقافية التى ينتسب إليها الفاعل المعرفى، المنتج لنسق أو لآخر، والمؤسس لهذا النموذج أو ذاك. بما يجعل فاعلية التأسيس فى جوهرها إعادة إنتاج لما افترضناه معنى مرجعيا، تتم فى ثنايا النص المعرفى كون هذا الأخير محل سكنى جهوية لذلك المعنى المرجعى. ويسمح لنا ترتيب الأمور على هذا النحو أن نقول مع موران «إن كل أثر

---

(١) بل ما يحدث عادة أن تتحول أية واحدة من هذه القضايا أو غيرها إلى مناخ فكرى عام ومهيمن حيث تطرح القضية المعنية كبداهة نهائية من العسير أو من المستحيل إثارة أى نقاش بخصوصها!.

(٢) لدينا هنا مجال مناسب للمقارنة بين التوجه النقدى الإبستمولوجى وما نعتبره توجها نقديا سيميائيا، فى مناقشة مسألة أساس الصحة (Validite). تراجع فى المدخل [٠/٣-١-١] الصيغة التى طرح بها م.ماير هذه المسألة من وجهة منطقية وتقارن مع مقتبس بارثيلو أعلاه.

يلحق النموذج، أى حجر الزاوية لكل نسق فكرى، يلحق فى ذات الحين الجوانب الأنطولوجية والمنهاجية والمعرفية والمنطقية وبالنتيجة الجوانب العملية الاجتماعية السياسية»(٤).

١/٤-١-٢. أ.ن. وايتهيد "حقائق العلم أضاليل":

السؤال الذى سيواجهنا فى هذه الحالة هو: كيف يمكن للممارسة المعرفية، والعلمية تخصيصا أن تكون اختبارية ووضعية ومنطقية ورياضية... وأن تستبطن فى ذات الوقت أى مضمون اعتقادى أى بعدا لا معرفيا ولا منطقيا فوق ذلك؟!.

فى مباحثة هذا السؤال المفترض والمتوقع سأقول: إن كل ممارسة معرفية تنغلق عند التدقيق على نظامين اثنين. على إنهما يوجدان دائماً فى درجة عالية من التداخل، إنهما إذن: نظام التعقل ونظام الاعتقاد. والقصد من تداخلهما الإشارة إلى ممازجة العنصر الاعتقادى لكل فعل معرفى، إذ أنه «فى فعل المعرفة فإن المعرفة ليست هى كلية الفعل، ففى الموضوع المعلوم وإذا لم يكن تجريدا خالصا، فإن المعلوم لن يكون موازنة فعلية للواقع. بهذا المعنى سيكون للفظة إعتقاد أن يشار بها إلى كل ما هو فى أقوالنا المستيقنة عمليا أو حتى تأمليا مقتضيا، لدى الذات كما لدى الموضوع، عنصرا مكملا ولصيقا بالتمثل العقلى، ولكنه (= العنصر الاعتقادى) ليس مفروزا على نحو مباشر»(٥). فإن استمسكنا، والحال هذه، بنوع من "الحقائق العلمية الخالصة" أى المجردة عن كل صلة اعتقادية والمنزهة عن كل أبعاد ما فوق منطقية فنحن لن نكون بعيدين عن دائرة الوهم أو التجاوز فى أدنى الأحوال! وأحب فى هذا الموضع أن أترك الكلمة لـ: ألفرد نورث وايتهيد (A.N.WHITEHEAD) الذى أجد لديه ما يكفى من البيانات للمرافعة لصالح اعتقادية المعرفة (إلى جانب عقلانيتها) ففى كتابه "مغامرات الأفكار" كتب وايتهيد: «أعتقد عند بحث تاريخ الأفكار أن فكرة "المعرفة الخالصة" هى تجريد عال يجب علينا أن نبعده من أذهاننا ، فالمعرفة مصحوبة دائما بملحقات العاطفة والهدف...»(٦). ثم يمضى بعد ذلك وعلى مدى فصول مطولة فى ضروب من العرض والتحليل، إلى أن يلاحظ بجلاء أن «**...حقائق العلم ماهى إلا أضاليل، وهى محاطة من كل جانب بقيود غير مكتشفة. كما أن استخدامنا للنظريات العلمية يخضع للمفاهيم الميتافيزيقية الممتزجة بفترتنا**»(٧). ثم يفكك وايتهيد ذلك الامتزاج كما يلى: «إن معرفتنا المنسقة التى هى فى اصطلاحنا "العلم" تظهر باجتماع نظامين من

التجربة يتألف الأول من التمييز المباشر الفورى بين الملاحظات الخاصة، وأما الثانى فهو يتألف من طريقتنا العامة فى إدراك الكون، وسأسميهما نظام الملاحظة ونظام المفهوم»(٨)- أى نظامى التعقل والاعتقاد فى مصطلح الباحث - ثم يقرر أن نظام الملاحظة يتعلق «بأنماط الأشياء التى نقوم بالتمييز بينها بالفعل»(٩) أما نظام المفهوم فيخص «نظاما من الأفكار التى نقوم بالتفسير على ضوئها»(١٠)، ثم يخلص وايتهيد إلى ما يشبه القاعدة وفحواها أن «أول ما يجب علينا أن نتذكر هو أن نظام الملاحظة يفسر دائماً بمقاييس المفاهيم التى يقدمها نظام المفهوم»(١١). على أن أهم ما ينبغى تثمينه لدى وايتهيد فى هذا السياق أنه، وهو يقوم بمسح هائل لمغامرات الأفكار عبر أزمنة وحضارات متباعدة، لم يكن ليغفل عن الأنساق المعرفية التى يفترض فيها أن تبتنى وفقاً لنظام الأشياء أو الملاحظة، لم تكن لتتم بعيدا عن لعبة الانتقاء والإقصاء. ولم تكن "الحقائق المحايدة" وحدها هى التى تقرر الأنساق المعرفية وبالتالى. وفيما يخصنا، تقرر صورة الموضوعات. لقد كتب وايتهيد، وبما لا يحتاج إلى مزيد تعليق: «لا يمكن فهم تاريخ الأفكار ما لم نحسب حسابا للضعف الشديد الكامن فى نظام الملاحظة، فالتمييز الملاحظ لا تفرضه الحقائق المحايدة، وإنما يختار وينبذ، ويتم تنظيم ما يحتفظ به فى نظام ذاتى بارز، وهذا النظام البارز فى الملاحظة تشويه[1] للحقائق فى الواقع ولهذا يجب علينا أن ننقد الحقائق المهملة وعلينا أن نهمل النظام الذاتى البارز الذى هو نفسه من حقائق الملاحظة»(١٢). وفى الواقع، وحتى إذا أخذنا بنصيحة وايتهيد الأخيرة هذه، فلن نضع أيدينا بأية حال على نوع من الحقائق الخالصة أو المعانى الأصيلة. ولكننا فحسب سننخرط فى "اللغة المعرفية" لننتج دلالات ممكنة أو أخرى لحساب معتقد أو آخر. ولن يخلو إنسان من معتقد لأنه لن يخلو إنسان من انتماء ثقافى محدد، بما يكون هذا الانتماء تزويدا أو - على الأصح - شحنا للأفراد المنتمين برؤية كونية تؤطر وعيهم بل وتجعله ممكنا أصلا. وهو فى ذاته الأمر الذى يبتعثنا للاهتمام بنظام الاعتقاد، حيث يفهم منه نسقا من كيفيات رؤيوية تصورية

---

(١) يحمل كلام وايتهيد هنا إلى الذهن ما كان كتبه ف. باكون فى الأورغانون الجديد «الفهم البشرى إزاء الأشياء كالمرآة المشوهة، فهو إذ يتلقى من الأشياء أشعتها يمزج طبيعته الخاصة بطبيعتها، وعلى ذلك لا بد أن يؤثر عليها تحريفا وإفساد» F.BACON op. P.13 prg 41.

أصولية وعميقة مستوعاة أو غير مستوعاة، ولكنها وهو الأهم، تأخذ طابع "المرجعية". وفى هذا ما يجعل نظام الاعتقاد يقيم صلة مباشرة ومؤكدة مع ما كنا تحدثنا عنه كونه المعنى المرجعى [انظر ١/ ١-٥]. فيتقرر من جملة ما قدمناه أن تحليل نظام الاعتقاد لا بد له أن يطال عمق الثقافة. ذلك أن مسكن المعنى المرجعى إنما يوجد فى هذا العمق بالتحديد. ولا أحسب من جهتى أن هذا العمق يمكن أن يكون شيئاً آخر إلا منطقة القيم المؤسسة (يراجع الشكل ١ وبياناته ص٣٣). فى حين سنباحث مسألة القيم وعلاقتها بجملة الممارسة المعرفية فيما سيأتى، فلنذكر مؤقتا أن منطقة القيم داخل العمق الثقافى تعمل على نحو أشبه باللاوعى العام الخفى. ولكنه - وهنا المفارقة - أكثر حضوراً وأثرا من ذلك الذى يفترض أنه الوعى العام أو الدارج أى الشامل لمجموعة ما هنالك من ممارسات مقالية ظاهرة داخل حدود اجتماعية ثقافية معطاة. وفى الحق فإننا إزاء القيم "الخفية" والممارسات "الظاهرة" نجد أنفسنا أمام حالة من حالات تلك الرسومات الجشطلتية الشهيرة حيث الخلفية والشكل يتبادلان على نحو ما موضعيهما باستمرار، فلا نجزم أيهما هذا وأيهما ذاك! ومهما يكن فإن نظام الإعتقاد سيكون فى منظور مقاربتى السيميائية مقترنا بمفهوم القيم. وعندما نطرح مفهوما كهذا -أى القيم- فنحن نكون قد سرنا خطوات عريضة فى **"خط الخارج"** (= خط العمق)، ونكون على ذلك فى حاجة إلى أن نقف بما أمكن من البيان عند العلاقة: معرفة/ ثقافة.

وسنحتاج هنا إلى أداة بحثية حصيفة لا غنى لنا عنها وتلك هى النسق.

١/٤-٣. النسق فى الثقافة والمعرفة:

١/٤-٣-١. ما هو النسق؟

منذ الأربعينات من هذا القرن نشأت النظرية العلمية المعروفة بنظرية الأنساق أو المنظومات (System theory) أو تبعاً للمصطلح الذى عرفت به فى السنوات الأخيرة أى **"المنظوماتية"** (La systemique). تشتغل هذه النظرية بواقعة النسق حيث ما أمكن ملاحظتها، وهو ما يوسع من حقل الدراسة على نحو عريض «إذ بمعنى ما فكل واقع معروف، ابتداء من الذرة إلى غاية المجرة مرورا بالجزيئية، الخلية، العضوية الحية، المجتمع، يمكن أن ينظر إليه كنسق أى كجملة متآلفة من عناصر مختلفة»(١٣). نحاول

من جهتنا تحديد ما نفهمه من هذه الواقعة، خصوصا وأننا فى دراستنا هذه نولى عناية خاصة لواقعة كهذه يكفى أن الثقافة والمعرفة لا يتم اعتبارهما لدينا إلا من منظور النسق. على أن الباحث وإن كان تثقف - ولا ريب- على نظرية النسق، كما تثقف على غيرها، فهو لا يستظهر درسا محفوظاً أو يستعرض معلومات مجمعة (!)، بل يجتهد فى أن يفتح أمام هذه النظرية حقل اختبار جديد (=العلاقة معرفة / ثقافة ممثلة فى منطق أرسطو والمنظومة الثقافية الإغريقية كما سيأتى). وفى ذلك مناسبة لفحص نقدى لنظرية الأنساق ذاتها.

تعنى فكرة النسق تحديداً:

١ - وجود مجموعة عناصر.

٢ - تتوزع العناصر فى كليتها إلى:

٢ . أ = عنصر مركزى (نواة، قطب، بؤرة رئيسية).

٢ . ب = عناصر فرعية (أطراف، حواف، أجزاء ملحقة).

٣ - وجود مجموعة علاقات.

٤ - تتوزع العلاقات فى كليتها إلى:

٣ . أ = علاقة أو علاقات العنصر المركزى مع الأطراف (مركز/ أطراف).

٣ . ب = علاقة أو علاقات العناصر الفرعية فيما بينهما (أطراف/ أطراف).

٣ . جـ = علاقة أو علاقات النسق فى جملته مع ما هو خارج عنه وعادة البيئة أو الأنساق الأخرى (نسق / أنساق أخرى).

إن مجموعة الترابطات النوعية التى تميز كل مستوى من هذه المستويات العلائقية إفرادا وإجمالا يمكن الإشارة إليه بمصطلح «**نظام علائقى**» (Ordre relationnel)، وما تجدر ملاحظته أن المبادئ التى تحكم النظام العلائقى فى المنظور المنظوماتى لا تقتصر على مبادئ التفكير المنهجى المعتادة وحدها والتى تصنف كونها "تقليدية" بالنظر إلى البدائل المنهجية المنظوماتية ذاتها. فمبدأ السببية المعروف يضيق نطاقه ليتقدمه ما يعرف بـ"السببية النسقية" هنا «يستعاض تدريجيا عن مفهوم السببية الخطية بمفهوم السببية النسقية بكل ما تعنيه هذه من تفاعلات وارتجاعات (retroactions) يمكن لنسق قائم أن

يحتويها»(١٤). سيعنى هذا أن صورة السببية بين عنصرين فى العلم التقليـــدى هى: أ ⟵ ب حيث - أ - مؤثر و - ب- أثره، أما فى المنظوماتية فإن صورة السببية يمكن لها أن تكون أ ⟷ ب حيث - أ - و -ب- يتبادلان التأثير (١٥). ويصطلح على هذه العلاقة الأخيرة بالحركة الارتجاعية (retroactions ou feed - back) أى أن تكون حركة ب على أ هى ارتجاع لحركة أ على ب. ويمكن لهذه العلاقة أن تكون ذات أثر تضخيمى (amplificatrice) (تزداد قوة أ مع عودة الأثر عليه من ب) ويشار إليها بالارتجاع الإيجابى كما يمكن لها على العكس أن تكون ذات أثر تعويضى أو تعديلى (compensatrice ou régulatrice) (تتقلص قوة أ مع عودة الأثر عليه من ب)، فيشار إليها بالارتجاع السلبى (١٦). إلى جانب ذلك يمكن لمجموعة عناصر أن تدخل فى علاقة تفاعل غير مباشر (interaction indirect) حيث أن فعلا ما انطلق من - أ- واجتاز عبر العناصر - ب - و - ج - . . . يرتد مجددا على - أ - خالقا بذلك حلقة (Boucle) أو دورة (Cycle) معقدة بدرجة أو أخرى (١٧). ويبدو القانون العام لكل نسق مهما كان هو الحفاظ على الاستمرار أو درجة من الرتابة أو "الوضع المستقر" (steady - state). يعنى الاستقرار بالنسبة لأى نسق البقاء فى درجة محددة ومراقبة من التوازن داخليا وخارجيا. ويتحقق هذا التوازن على نحو عام بواسطة الاشتغال الجيد لمجموعة الأنظمة العلائقية (٣.أ، ٣.ب، ٣.ج). على أن أهم ما تسمح به حالة التوازن الناجحة هو استبقاء هوية (identite) النسق مع ذاته رغم ما يدخل فيه من تفاعلات وتبادلات. وها هنا ظاهرة تلفت نظر المعنيين بواقعة النسق إذ «ثمة شىء من المفارقة: فبنيات النسق تبقى هى نفسها رغم أن المضامين تظل فى تغير»(١٨).

*** تمييز وموقفنا منه :**

يتم عادة التمييز بين النسق المغلق (Syst.Clos) والنسق المفتوح (syst. ouvert). وهكذا ستكون الأنساق المفتوحة هى تلك التى تنفتح على ما هو خارج ومحيط بها فتنخرط معه فى عدد من التفاعلات والتبادلات. أما الأنساق المغلقة فتبقى بعيدة عن مثل هذا الانفتاح فهى لا تتقوم إلا بالاعتماد الكلى على نفسها (١٩). على أننا هنا إزاء تمييز نظرى شديد التجريد إذ من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نجد نسقا مغلقا تمام الانغلاق. ذلك أن أى نسق يضطر بطبيعته إلى التعاطى مع ما هو خارج عنه، وعادة ما يشار إلى هذا الخارج بمصطلح "البيئة" (Environnement). ويقال لنا

أن هذا «المصطلح يمكن له أن يؤخذ بمعنيين مختلفين ففى أولهما تؤخذ البيئة على أنها الإطار أو الوسط الذى يتحرك ضمنه النسق، وفى هذه الحالة نتحدث عن بيئة ساكنة (Env.passif) أما فى ثانيهما تكون البيئة نشيطة (Env.actif)، وفى هذه الحالة يتلقى النسق مفعولها على هيئة استدخالات أو تفاعلات متعددة فيما بينهما»(٢٠). أما الباحث فيعتقد من جهته أن فكرة البيئة الساكنة غير واضحة أو على الأصح غير مؤسسة. ونعنى أنه من جهة لايمكن أن توجد بيئة وأن تكون إلى ذلك ساكنة! فأن تكون بيئة ما قد وجدت فهذا يعنى بالضرورة أنها مؤثرة أو نشيطة ولو فى الحدود الدنيا أو البطيئة للتأثير. فلدينا إذن أن التمييز يناط بدرجة التأثير لا بأصل حدوثه! ومن جهة ثانية فإن فكرة البيئة ذاتها لا تخلو من حاجة إلى تدقيق. فالبيئة - أية بيئة - إذا كان لها أن تكون مؤثرة فهذا لأنها هى أيضاً لا بد أن تتصف ببنية (structure) محددة ومتعينة على نحو أو آخر. فبدون ذلك لن يمكن لها لا أن توجد ولا أن تؤثر. فإذا استقر لدينا أن البيئة بنية فلن يعنى هذا شيئاً آخر سوى أن البيئة هى أيضاً نسق. وإذن فما يتم اعتباره علاقة **نسق/ بيئة** هو بالأولى علاقة **نسق / نسق آخر**. إنما يكون هذا النسق البيئوى أشمل وأخفى فى أثره، أعقد فى تركيبته. قد يقال: ألسنا هنا نقع فى تعارض ظاهر مع التحديد الذى أعطيناه قبلا للنسق والمكونات التى اشترطناها له؟ فأين هى مثلا عناصر هذا "النسق البيئوى"؟ وأين هو مركزه؟ ولنا أن نقول: فى كل بيئة مفترضة فإن العناصر - عناصر البيئة بما هى نسق - هى سائر ما ينطوى تحتها من أنساق. فإذا كانت لدينا مثلا الأنساق أ، ب، ج، فإن (ى) ستكون البيئة أو النسق البيئوى الذى يشملها حيث (ى) نسق عام و أ، ب، ج أنساق فرعية، ومجموعة العلاقات بين أ، ب، ج هى ذاتها مجموعة علاقات النسق البيئوى (ى).

وعلى ذلك أمكننا القول أن ما يصطلح عليه بالبيئة هو فى الواقع المجموعة العامة الحاصلة عن جملة ما ينضوى داخلها من أنساق. وهذا على أي ما يبدو أن المنظوماتية تقول به فى آخر تطوراتها النظرية فهى تعرف أن كل نسق يرسل إلى "نسق ما ورائى" (Metasysteme) بما يكون هو "النسق المرجعى". ولذلك «إذا حدث للنسق أن يموت فهذا لأن المجموع يتفكك أو يفقد التواصل مع مرجعيته الماورائية»(٢١) أما مسألة المركز فنحن نعلم أن المركز ليس نقطة طوبوغرافية ساكنة بل هو ذاته علاقة، وأيضاً ففى بعض الأنساق - وربما فى كلها - فإن ما هنالك من عناصر تتدافع لأجل التموقع فى

الموقع المركزى. وعليه نستحصل أن نقطة المركز فى النسق البيئوى هى كل نسق فرعى (مقارنة بالنسق البيئوى فكل نسق فرعى هو بمثابة عنصر) يكون قد نجح، لسبب أو لآخر، فى أن يحتل أقوى موقع للتأثير أى أن يكون نسقا مركزيا أو استقطابيا أو بؤرة رئيسية[1]. من الواضح أننا لا نتحدث عن الصفة الفرعية لما هنالك من أنساق إلا باعتبار نظرة أفقية أو مسحية، أما باعتبار عمودى أو تراتبى فنحن نرى أنه من جميع ما ثمة من أنساق فهناك على الأقل نسق واحد يحوز بذاته وبطبيعة خصائصه صفة النسق المرجعى أو المركزى ضمن نسق بنيوى عام، حتى مع فرض حالات التهميش والمضادة والمخاصمة والتحييد. أمّا عندما يقفز نسق فرعى بطبيعة خصائصه لمرتبة المركز على الرغم من فقدانه للشروط المؤهلة فيكون بذلك إن نجح نسقا مركزيا زائفا. فإذا كان لنا أن نفترض أن ما هو مركزى لابد فى جميع الحالات أن يعطى لونه لما هو فرعى، وأن ما هو فرعى لا يجد تحديداته وخصائصه إلا ابتداء مما يتلقاه مما هو مركزى، نتج لدينا أن النسق البيئوى يأخذ فى نهاية الأمر لون النسق المركزى. سيقتضينا الأمر هنا أن نقوم بضبط اصطلاحى يتيحه اللسان العربى بينما قد لا تتيحه الألسنة الأخرى. ففى الإنجليزية أو الفرنسية مثلا تستعمل نفس اللفظة ((système (e)) للإشارة إلى واقعة النسق مهما كان نسقا بسيطا فرعيا أو كان نسقاً معقدا شاملا. بينما نستطيع فى اللسان العربى أن نحتفظ بمصطلح نسق لنقصره على الأنساق الفرعية أو البسيطة بينما نستعمل مصطلح منظومة للإشارة به إلى الأنساق المعقدة أو الشاملة، والتى تنطوى تحتها عادة أنساق ملحقة. فكل منظومة نسق وليس كل نسق منظومة. وإذا كان لنا أن نقوم بهذه المراجعات فلارتباطها بجانب من خطتنا المنهجية فى هذه الدراسة وسنحتاج لتفعيلها فى حينه.

ومهما يكن فإن علاقة أى نسق مع غيره من الأنساق تتم بواسطة شتى التفاعلات التى تجعل النسق يأخذ أو يعطى. وعادة ما يكون ذلك إما مادة أو طاقة أو معلومات أو كلها حسب الحالة. وبموجب ذلك فإن لكل نسق نقاط دخول (Inputs) ونقاط خروج (Outputs).

---

(١) قارن مع مفهوم "الانبثاق" (Emergence) لدى إ.موران حيث تتأدى هذه الفكرة لديه إلى القول بـ"تراتبية" (Hierarchie) فعلية فى الأنساق، ولو أن هذه التراتبية فيما يبدو تأخذ توجها غير الذى نعنيه هنا. انظر D.Durant (op. cit) P.10.

١/٤-٣-٢. النسق والأزمة :

إن الصفة الانفتاحية لأى نسق على غيره من الأنساق تجعل النسق معرضا فى أية لحظة لحالة الاختلال (Déséquilibre). والاختلال واقعة نسقية تحظى لوحدها بأكثر من اهتمام. ثم هى تهم خطتنا فى هذه الدراسة فيقتضينا الحال الوقوف عندها بشيء من النظر. وإجمالا نسجل: النسق (ن١) إذا كان يملك أن يراقب توازنه، فهو لا يملك أن يراقب توازنات الأنساق الخارجة عنه (ن٢، ن٣، ن٤ . . .) مع أن أى خلل فى هذه الأخيرة ينعكس سلبا بدرجة أو أخرى على النسق (ن١) فالجوع الشديد بالنسبة لنسق حى أو الحرارة العالية بالنسبة لنسق جامد أو حالة حرب بالنسبة لنسق اجتماعى أو ظهور اكتشافات ثورية أو وقائع جديدة بالنسبة لنسق معرفى معتاد ودارج. . . كل هذه أسباب قد تدفع بالنسق المعنى إلى وضعية اختلال. فى مواجهة أى اختلال فعلى أو متوقع يظهر النسق عددا من الاستجابات الملائمة حيث تتم مداورة الاختلال أو السيطرة عليه أو تحييده نهائيا وفى أدنى الأحوال التكيف معه، أى ما يمكن اعتباره نوعا من "تسيير الإختلال". ويشار ضمن المنظوماتية بمبدأ التعديل الذاتى أو التعديل النسقى (Auto - régulation ou régulation systémique) إلى كيفية من تلك الاستجابات الملائمة. إن الاستجابة الملائمة تعنى عادة وجود عدد من الحلول[1] المناسبة تقابل كل حالات الخلل الحادثة. وبالنسبة لأى نسق فإن مجموعة الحلول الممكنة مساوية - أو لابد أن تكون مساوية - لمجموعة حالات الخلل الممكنة. وهذا يعنى أن مجموعة حالات الخلل الممكنة مستوعاة داخليا فى ثنايا أنظمة النسق على شكل توقعات جاهزة ومحسوبة ومسجلة. ولدى تحقق فعلى لأى خلل قد كان متوقعا فإنه تتم مواجهته آليا بالحل الجاهز والملائم له بما يؤدى إلى احتواء آلى للخلل. إن مثل هذه الآلية ليست ممكنة إلا لأن النسق يمتلك جاهزا قاعديا حيويا يدعى "الذاكرة"، ذلك أن «أى نسق فعال يحتاج بالضرورة إلى ذاكرة (= خزّان Reservoir) . . . إن وجود الخزانات

---

(١) الحل هو عبارة عن اعتماد مقدار معين من المعلومات (informations) المسجلة ويمكن لهذه المعلومات أن تنقص أو تزيد أو تتبدد أو تعدل أو تستبدل . . . وفى جميع الأحوال فهى تخضع ولا بد أن تخضع للتسيير المدروس، والاستعمال المضبوط، من هنا كانت النظرية الإعلامية (Theorie de l'information) على صلة وثيقة بالمنظوماتية.

ضرورى للعمل الجيد لأى نسق كان فبدونها ينتهى هذا الأخير إلى ركام أو يتعطل»(٢٢). ويمكن لنا القول من جهتنا أن الذاكرة هى ذلك المركب الجامع فى آن واحد لتوقعات الخلل وللحلول الممكنة لها. فبالنسبة للأنساق الحية (البيولوجية) يطلق مصطلح "الغريزة" على مثل هذا المركب على نحو ما تكون الغريزة ذاكرة بيولوچية. أما بالنسبة للأنساق الاجتماعية (البشرية) فإن مثل ذلك المركب يطلق عليه مصطلح "القانون" بأوسع مدلولاته التشريعية والدينية والأخلاقية والعرفية. فالقانون هنا بمثابة ذاكرة اجتماعية تترصد حالات الخلل فى سلوك الأفراد والجامعات وترد عليها بما يلائم كل حالة. ولكن قد يظهر خلل غير معهود أو غير متوقع نهائيا. أى لا يملك النسق بخصوصه أية استجابة ملائمة جاهزة بما يعنى فشل جميع الحلول فى احتواء الخلل وتجاوزه. وهذا ما يعطى لمثل هذا الخلل مظهر الخطر الأقصى والشدة المحيرة والإرباك التام. إن وضعية كهذه هى ما نطلق عليه مصطلح "الأزمة" (La crise) فالأزمة تعنى لدينا عجز الحلول القديمة والتقليدية عن مواجهة واحتواء حالات الخلل المستجدة والحادثة غير المعروفة أو غير المتوقعة. على أن الأزمة تكون أكثر حدة عندما يستمر النسق أو "يصر" على استخدام الحلول القديمة على نحو اندفاعى من أجل تحييد الخطر بواسطتها ذاتها. يمكن أن نعتبر مثل هذه الاستجابة **"استجابة إيجابية زائفة"**. والنتيجة الوحيدة التى يمكن أن تؤدى إليها استجابة كهذه إنما هى إهدار الطاقة الداخلية للنسق والعمل على تفكيكه البطئ أو المتسارع. وهذا أمر واضح فيما يظهر بالنسبة للأنساق الحية كلها (بما فيها الحيوان البشر) عندما نعتبرها من منظور ظاهرة الغريزة حسب التحديد الذى أعطيناه لها. وعلى أية حال، فإن تفكك النسق الحى بفعل ظروف فشل تحييد الخلل هو فى ذاته مواجهة. إنه إعلان عن الغريزة الأخيرة: غريزة الموت!.

أما عندما نعتبر الأمور من منظور ظاهرة القانون وبالتحديدات التى ذكرناها فإننا سنقصر التحليل على النسق أو الأنساق التى تندرج فى دائرة "البيئة الإنسانية" بما يكون الإنسان كائنا حيا مضافا إلى "الوعى". أى كما يقال عادة كائنا ثقافيا. ربما أمكننا القول ان الإنسان يعيش فى الطبيعة، ولكنه يحيا فى الثقافة. وعلى أية حال فأول ما يقتضيه هذا الاعتبار هو إعادة ترتيب مسألة النسق والأزمة خصوصا ضمن حدود الكينونة الثقافية للإنسان، بما تشمله هذه الكينونة من ممارسات تكون الممارسة المعرفية أجلاها. والذى يدعونا إلى هذا النحو من الترتيب. أن الإنسان لا يوجد إلا فى

مجتمع. وإذا كان المجتمع لا يقوم إلا حيث تقوم علاقات كان اللازم أن لا يوجد مجتمع إلا وهو نسق، فإذا علمنا أن معنى الثقافة يتطابق مع معنى المجتمع استحصلنا أن **الثقافة نسق**. على أن الثقافة نسق من نوع الأنساق الشاملة المعقدة الجامعة وإذن الماورائية والمرجعية، فهى حينئذن تنطوى على أنساق فرعية ثاوية. الأمر الذى يجعلنا نحبذ مصطلح "المنظومة الثقافية" بدلا من النسق الثقافى اللهم إلا بأن نشير بهذا الأخير إلى نسق فرعى محدد. ومهما يكن المصطلح فإن علينا أن نباحث عددا من القضايا من قبيل : ما معنى بالتحديد النسقية فى المنظومة الثقافية؟ كيف يتحقق التوازن وكيف تحدث الأزمة وما هى مختلف الاستجابات التى من شأن الأزمة أن تستثيرها داخل المنظومة الثقافية؟ ومعلوم أن مطلوبنا إنما هو استقصاء مختلف تفاعلات وتأثرات الثقافى والمعرفى، وهو فى ذاته ما يقتضى ويوجه مباحثتنا للقضايا المعنية.

١/٤-٣. المنظومة والقيم:

١/٤-٤-١. الثقافة : محاولة لمنظور نسقى قيمى :

تعنى النسقية بالنسبة للثقافة أن تكون هذه الأخيرة قد تأسست وتتأسس دائماً فى شكل «مجموعة عناصر تربط بينها مجموعة علاقات».[١] إن الصفة العامة التى تترابط بها هذه العلاقات ستكون حينئذ هى صفة النظام فمن الواضح، وبشهادة السوسيولوجيا، «أن العناصر المختلفة التى تؤلف ثقافة معينة ليست ببساطة مكدسة الواحدة تلو الأخرى، هناك روابط توحد هذه العناصر فيما بينها كما أن علاقات التكامل والتوافق تصل بينها الوحدة بالأخرى»(٢٣). وربما أمكن لنا أن نلاحظ بيسر أن الطابع العام الذى يميز مجموعة الثقافات البشرية هو نزوعها "الطبيعى" إلى الانتظام. وهو فى ذاته ما يجعل تعبير "المنظومة الثقافية" أوفر دقة من مجرد تعبير "الثقافة". على أننا عندما نبرز هنا خاصية النسقية أو لنقل المنظومية (systemité) فلن يعنى هذا بحال أن كل ثقافة تكون قد تحققت نهائيا كمنظومة، بل المقصود أن تحقيق النظام يبقى هدفا أوليا وأساسيا ومعيارياً داخل كل وجود ثقافى بشرى مهما كان بسيطا أو معقدا. أما الواقعى والفعلى فهو درجة أو أخرى من درجات اللانظام. وعلى هذا تكون

---

(١) لدينا هنا أبسط تعريف من تعريفات مفهوم النسق وأكثرها تداولا.

يوميات المنظومة الثقافية هى يوميات المواجهة الدائبة بين حالتى النظام واللانظام. فتماما وعلى رأى جماعة تارتو - موسكو «لا تمثل الثقافة - من موقع المراقب الخارجى - آلية ثابتة ومتوازنة تاريخيا ولكنها تمثل نظاما ثنائيا يحقق عمله من خلال سيطرة النظام على مجال اللانظام من جهة ومن خلال اقتحام اللانظام لمجال النظام من الجهة المقابلة»(٢٤). وعلى نحو آخر، فالنظام بالنسبة للثقافة هو "حاجة" وجودية حيوية وحاسمة، وإن الكثير منها لقليل!.

إنها إذن حاجة دائمة وملحة. ذلك لأن أية منظومة ثقافية معرضة فى كل لحظة إلى مجابهة خطر الانهيار (DECADENCE)، أى إلى تعرضها لتهديد قائم بتفكك الهوية الذاتية للمجموع الثقافى بتفكك أنظمته العلائقية، فيدفع به ذلك إلى التدهور من وضع المنظومة إلى وضع الفوضى (Desordre). فإذا لم يتم استدراك الأمور آلت المنظومة إلى وضع الركام (Agregat). وتلك فى جملتها أخطار قد تطال المنظومة من طرق شتى كما سنراه فى حينه.

والذى نريد أن نصل إليه من كل هذا هو القول أن الحاجة إلى النظام إنما تفصح فى جوهرها عن حاجة المنظومة الثقافية إلى ذلك "القانون" الذى يؤدى مهمة موازية لما تؤديه الغريزة فى الأنساق البيولوچية. على أن هذا القانون سيأخذ فى سياق الوجود الثقافى مظهر كون تصورى عام والذى فى حين يصدر من نقطة محددة، فهو يتخلل سائر مناحى المنظومة فيعطيها بذلك انتظاماً وتجانسها اللازم. فهو بهذا سيحوز موضع النسق الماورائى. إن مثل هذا الكون أو هذا الكوسموس (Comos) كما يقول إ. كاسيرر (E.CASSIRER) «يوجد دائماً متى كانت ثمة مجموعة من الفاعلين يرجعون إلى "عالم مشترك" ويشاركون فيه بوعى»(٢٥). بتعبير آخر فنحن هنا بإزاء الحاجة إلى نظام رؤيا مرجعى أى إلى وجود مجموعة من التصورات الأصلية الرؤيوية المشتركة داخل أى مجتمع بشرى كان. ويفترض فيها حينئذ أن تعطى للأفعال والمواقف والسلوكات مضمونها وتوجيهها.. سنقول: تعطيها معناها. ذلك أن أى سلوك إنما «ينضوى تحت بنية الفعل التى زودته بها المعايير أو القواعد الجماعية المشتركة التى يجب عليه أن يستلهم منها ويتسجيب لها» (٢٦). ومن الواضح أن فكرة المجتمع - وبالتالى تصور الثقافة كمنظومة - ليست ممكنة إلا لأن هناك مثل هذا النظام. **نحن نتصور أن المادة الكثيفة والعميقة لنظام الرؤيا هذا إنما هى "القيم"**. فالقيم إذن هى تلك

التصورات الأصولية الرؤيوية المشتركة على أنها تتوضع داخل المجتمع باعتبارها المثل العليا. إنها «المثل التى تتخذها جماعة من الجماعات وتنتسب إليها»(٢٧). وعندما نعرف القيم كونها "تصورات" فلن يعنى هذا بحال أنها وقائع خيالية أو مفترضات فلسفية مجردة. بل على العكس من ذلك تماماً، فإن أكثر وأوفر الوقائع حضورا فى المجتمع إنما هى بالتحديد القيم. ولعلنى لن أكون هنا أكثر دقة من ر.رويير (R.RUYER) الذى تخصصت مؤلفاته فى مسألة القيم وهو يكتب فى بعضها: « لا بد من الاعتراف أن كل شيء يحدث كما لو أن القيم، ودون أن تفرز هى بذاتها آثارها ومفاعيلها، فإنها تنتجها من خلال أشخاص وسطاء، وباستعمال فاعلين طبيعين تثير فيهم الرغبة والالتزام لتحقيق تكوينات حية أكثر فأكثر إتقانا أو أجهزة تقنية أو خبرات إقتصادية أو إنجازات فنية أو نظريات علمية أو مؤسسات اجتماعية»(٢٨). وبالنسبة إليه فإن أى شخص يلتزم فى سائر ما يأتيه وما يتركه نوعا من «الخط القيمى» (ligne axiologique) يرسم للأفعال وجهتها إلى درجة أن «أى نشاط لا تكون له وجهة محددة بقصدها ليس نشاطا ولكنه مجرد حركة انفجارية»(٢٩). سيعنى هذا أن الحركية الاجتماعية محكومة فى جملتها بعالم القيم وأن عالما كهذا «إنما هو حقيقة واقعة بالنسبة إلى الأشخاص الذين ينتمون إليه، إنه جزء من المجتمع كالأبنية وشبكة الطرق سواء بسواء»(٣٠). بالنسبة لوجهة نظرنا فسيكون مفهوم القيمة مساويا لدينا لمفهوم المعنى. فنحن إذا تابعنا خطا من الاستقصاء سنجد أن مفهومى القيمة والمعنى يتطابقان. وعندما سنتحدث عن "قيم مركزية". فبالاعتبار الذى يجعل منها مصدرا يتفرع عنه ويشتق منه سائر ما يعتمل فى المنظومة الثقافية من معان أساسية وثانوية بما فيها تخصيصا المعانى المعرفية. فنحن بهذا لسنا بعيدين عن التحديد الذى يعطيه إ.سابير للثقافة عندما يجعل منها «مجموعة الدلالات التى يتم تشغيلها ضمن علاقات التفاعل بين الأفراد»(٣١). ومادام أننا كنا ميزنا لدى تحليلنا لواقعة المعنى [أنظر١/١-٥] بين ما اعتبرناه "معنى مرجعى" من ناحية و"دلالات ممكنة" من ناحية ثانية ثم ميزنا قبل قليل بين نسق مرجعى وأنساق فرعية، فإنه يمكن لنا هنا أيضاً التمييز بين **"قيم مرجعية"** من ناحية و**"قيم ممكنة"** أو فرعية من ناحية ثانية. ولأن القيم المرجعية تحتل - ولا بد أن تحتل- موقع المركز من المنظومة الثقافية، ولأن المركز لا يخلو من تفاعل يترتب فى نظام، فسنصطلح على تلك القيم المرجعية بمصطلح **"نظام قيم مركزى"**. لا شك أن نظاما كهذا يفترض فيه أول ما يفترض أن يكون على قدر من القوة والصلابة بحيث يضمن

الاشتغال الجيد لسائر العناصر والمكونات والعلاقات داخل كلية المنظومة. فعندما نتحدث عن النسقية أو عن النسق المتوازن فى المنظومة الثقافية فنحن لا نقصد شيئاً آخر سوى هذا الإشتغال الجيد فى شتى كيفياته ودرجاته وتجلياته بما فيها التجليات التى تكون الممارسة المعرفية محلا لها كما سنطرحه بعد قليل. وقبلها لنقرر مسألة مهمة جدا وتلك **أن نظام القيم المركزى يتطابق كلية مع مفهوم الذاكرة** ويؤدى بذلك الوظيفة نفسها التى تؤديها الغريزة بالنسبة للأنساق البيولوچية (٣٢). ومن اليسير أن نستنتج فى هذه الحال أن مسألة التوازن أو الأزمة بالنسبة للمنظومة الثقافية. وبالتالى مسألة الهوية الذاتية، إنما هى بالدرجة الأولى مسألة ذاكرة. وهذا بذاته ما يجعلنا ندرك دلالة ذلك المجهود الهائل الذى تبذله القيم قصدا إلى تحقيق أعلى درجات الخلود والبقاء بواسطة آليات التثبيت والتكريس والنفاذ والتجذر وكل ما هنالك من حالات إعادة الانتاج مباشرة أو غير مباشرة . . وعبر مختلف الأنساق الفرعية : شعائرية، دينية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية، معرفية. . . والتى تعتبر حينئذ «بمثابة أشكال رمزية للقيم»(٣٣) ولن تفهم تلك الآليات إلا من حيث هى فعل مقاومة ضد "النسيان"، أى ضد خطر تفكك وتدهور المنظومة ذاتها. فبهذا الاعتبار يكون «الانتماء ذاته للقيم يرمز بنظر الفرد وبنظر العناصر الفاعلة الأخرى إلى مشاركته فى هذه الجماعة أو تلك أو فى هذا المجتمع أو ذاك» (٣٤)[1] بما تترتب هذه المشاركة كاستجابة إيجابية وفاعلة لصالح القيم واستقرارها واستمرارها. أى لصالح التوازن وضدا من الأزمة ولكن:

كيف يتحقق التوازن وكيف تحدث الأزمة فى المنظومة الثقافية؟

١/٤-٤-٢ - التـــوازن :

لقد مضى قبل قليل القول أن أى وجود نسقى إنما يحقق توازنه بواسطة الاشتغال الجيد لمجموعة (٣أ، ٣ب، ٣ج). وأن ما تعنيه حالة التوازن هو استقرار النسق من جهة واستمراره من جهة أخرى استمراراً يحافظ من خلاله على هويته الذاتية. والأمر لا يختلف مع المنظومة الثقافية. إذ سيكون لدينا هنا أيضاً الأنظمة العلاقية ذاتها وهو ما نحاول إبرازه فيما يلى:

---

(١) سنرى أن الصيغ اللغوية (تراكيب صرفية، بنى نحوية ودلالية) "ترمز" بذاتها إلى هذا النوع من الانتماء.

٤/١-٤-٢ - ١. المركز والأطراف والنص :

أى علاقة نظام القيم المركزى بالأطراف. والأطراف من حيث هم الفاعلون الاجتماعيون أفرادا كانوا أو جماعات، وما تستتبعه حياتهم المشتركة من بنى ومؤسسات ومن مواقف وسلوكات وأفعال وردود أفعال... تظل فى جميع الأحوال محكومة بالتصورات القيمية المعيارية المرجعية. وعادة ما تلجأ المنظومات الثقافية إلى ترميز المركز من خلال تشخيصه فى موضع طوبوغرافى (هيكل، معبد، مزار، مكان مقدس، نهر، جبل...) أو زمان مقدس (المواسم الدينية، التجارية، الرياضية...) على أن أهم صور المركز هى ولا شك **النصوص المؤسسة** (شفاهية، أو كتابية) التى تقوم بالجامعة أو الجامعات المعنية باستذكار هويتها من خلالها. وفى الحق فإن ها هنا مسألة - **المنظومة والنص**- تستحق أن نقف عندها بشىء من التفصيل:

إننا نفهم من النص، أى النص المركزى والمكتوب خصوصا، أن يكون وثيقة مرجعية بمثابة قانون قيمى فيؤدى بالتالى وظيفة الذاكرة الجماعية (٣٥). لقد تم دائماً الربط بين فكرة النص وفكرة الذاكرة من منظور علاقة النص باللغة «فاللغات العالية تحول فكرة اللغة إلى نص جاعلة إياها تبدو فى صميمها شيئاً مكتوب»(٣٦)، ولكن المسألة أعمق بكثير. إذ أن السؤال الذى يطرح: لم تنزع اللغة إلى التنصيص؟! ونحن نصير إلى مباحثة سؤال كهذا إذا افتتحنا سؤالا آخر يخص العلاقة: لغة / ثقافة/ فكر. ولا ريب أن الاستطراد فى مسألة كهذه يمدد فى حجم هذه الدراسة أكثر مما قدر لها، فلا مصرف عن اختصار القول. وعلى أى فإن الباحث يبدى وجهة نظره بهذا الخصوص عبر القضايا الموجزة التالية:

ق ١ - إن إمكانية الثقافة ذاتها، أى كبناء، كمنظومة، كتميز، كوجود نوعى فى المكان والزمان تقتضى وتستلزم النص. فوحده وجود النص يتيح للثقافة أن تشتغل كمنظومة، فهناك إذن نوع من "الحاجة إلى النص" بالنسبة لكل ثقافة ولتوازانها.

ق ٢ - بالنسبة لكل منظومة ثقافة يوجد نص مركزى (بالإضافة إلى نصوص أخرى). على أنه ليس لأى نص أن يكون مركزيا. إن أى نص يُطَالَبُ لكى يكون مركزيا، بجملة خصائص هى ذاتها الخصائص التى نسبناها للمعنى المرجعى [١/ ١-٥].

ق ٣ - لزوم النص لا يعنى بالضرورة حضور النص الوثيقة حضورا ماديا أو ملموسا ولكن النص قد يوجد و"يحضر" حتى من خلال غيابه. فلا توجد ثقافة تحتمل نفسها بدون نصوص.

ق ٤ - حيث نجد أنفسنا أمام حالة "النص الغائب" يعنى هذا أن نتوقع أن الثقافة تعرف أزمة بدرجة أو بأخرى ناتجة عن حالة هذا الغياب بالذات.

ق ٥ - قد يكون النص الغائب أكثر حضورا ومن خلال آثار غيابه ذاتها، من النص الوثيقة. فى هذه الحالة تتم الاستجابة إلى الحاجة إلى النص من خلال أن الثقافة تعيش على نصوص مؤقتة (غالبا نصوص تاريخية - أسطورية) وتعمل باستمرار على إعطائها صفات الدوام ومعانى الخلود.

ق ٦ - هذا يعنى أن النص المؤقت أو العرضى أو الممكن قد يصبح، وتحت ظروف محددة، نصا مركزيا أى ضروريا يعيد ترتيب كامل البناء الثقافى [قارن مع ١/ ١-٥ ق٧، ق٨].

ق ٧ - هذا يعنى أنه عندما توجد نصوص مؤقتة عرضية أى ممكنة تتزاحم من أجل أن يكون كل منها نصا مركزيا ضروريا[1] فإن الثقافة تعرف حالة من الاضطراب والارتباك أى اللانتظام.

ق ٨ - أن نتحدث عن الإرتباك فى القيم أو فى النص أو فى الثقافة أو فى اللغة أو فى الذاكرة فهو الأمر عينه!.

ق ٩ - ليس المقصود من اللغة كونها ترتيب أصوات وألفاظ ولكن بالأساس كونها مسكنا قيميا وحامل رؤيويا متميزا وحاسما تصبح اللغة هكذا ذاكرة أى ضمان هوية.

ق١٠- لا تتأسس اللغة - أى تستقر فى بنياتها الصرفية والنحوية والدلالية - إلا فى حين وجود النص.

ق١١- إن اللغة التى يكتب بها نص مركزى أو مقدس أو خالد . . هى لغة مركزية أو مقدسة أو خالدة.

ق١٢- إن اللغة التى لا يكتب بها أى نص هى زائلة أو فى طريق الزوال أو قابلة للزوال.

ق١٣- الثقافة التى تعانى وجود نصوص مرتبكة هى ثقافة مرتبكة.

---

(١) من الواضح أن النصوص لا تتزاحم بذاتها (!) وإنما تفعل ذلك من خلال الفاعلين الثقافيين الطبيعين بما يحركهم من دوافع وصراعات وبواعث ومصالح وأهداف. والأمر هنا يتم على منوال فاعلية القيم كما قال بها روير (راجع الحاشية رقم ٢٨ من هذا الفصل).

ق١٤- إن اللغة التى تنتمى إلى ثقافة مرتبكة هى لغة مرتبكة.
ق١٥- إن اللغة المرتبكة تفرز فكراً مرتبكا.
ق١٦- إن اللغة المنظمة تفرز فكراً منظما.

لا بأس أن نستثنى القضايا٨، ٩، ١٥، ١٦ من الاختزال لكى نسجل على هامشها بعض الإيضاحات المضافة. إذ تجدر الإشارة إلى أن أطروحة العلاقة لغة/ فكر/ ثقافة، غالبا ما يعاد بها إلى المفكر اللغوى الألمانى هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣) (J.G.HERDER). فقد أعلن هذا الأخير فى مؤلف له عام ١٧٧٠ أن «نسق اللغة الوطنية يصوغ رؤية العالم لأعضاء الأمة المعنية». ومن جهة أخرى فلديه - كما ينقل لنا ذلك آدم شاف (A.SCHAFF) فى مؤلفه عن "اللغة والمعرفة" - أن اللغة ليست مجرد أداة فحسب ولكنها مستودع الفكر وشكله. إنها مستودع بما هى احتواء لتجارب الأجيال السالفة المتراكمة بالتحديد فى اللغة وبواسطتها تتلقاها الأجيال اللاحقة. وسيكون الخال أننا لن نفكر من داخل لغة ما ولكن أيضاً بواسطتها، وذلك هو المقصود من كون اللغة تصوغ أو تشكل الفكر ومن ثمة ترسم له حدوده. فهى تصبح أقرب إلى «قالب العلوم الذى تأخذ الأفكار داخله وبالتوافق معه تشكلاتها (. . .) فاللغة تعين حدود ونطاق كل معرفة بشرية » (٣٧) أما و.فون هومبولدت (W.von HUMBOLDT) فقد تابع أعمال هيردر مشددا على الأثر المباشر للغة الأم ضمن أمة وأعضاء محددين، على العمليات العقلية لديهم. وفى حكمه مثلا فإن «شعبا ما يتكلم على الكيف الذى يفكر به ويفكر بذات الكيف الذى يتكلم به» (٣٨) ثم يقرر هومبولدت من بين ما يقرر أنه «فى كل لغة فإن ثمة رؤية خاصة للعالم»(٣٩) إلى درجة أن «تنوع اللغات ليس تنوعا فى الأصوات والعلامات ولكنه تنوع فى رؤى العالم»(٤٠). أما ابتداء من العشرينيات من هذا القرن فقد كان لمسألة العلاقة اللغة / الفكر/الثقافة أن تعرف استقطابا علمياً متزايدا. ولعل أكثر نظرية شهرة فى هذا السياق هى ما عرف منذئذ تحت مسمى "فرضية سابير - وورف (Hypothese Sapir - Whorf) وهى فرضية إشترعها نظريا الأنثروبولوجى واللغوى الأمريكى إ.سابير، وتابعها تلميذه وشريكه فى البحث بنجامين لى وورف (B.L,WHORF) . وإليه يعود الفضل أكثر فى تدقيقها وتحقيقها ميدانيا من خلال دراسة بعض لغات هنود أمريكا (قبائل الهوبى Hopi)[1]. أما الفحوى العام لهذه الأطروحة

(١) تبعاً لآدم شاف (op. cit P.89-90) فإن سابير كان على إطلاع على كتابات هومبولدت التى طرحت فلسفيا نفس فكرة العلاقة المعنية وكان من عمل سابير أن أعطى لها توجيها أنثروبولوجيا بينما أعطاها وورف تفعيلا اختباريا.

فمفاده «أن تصور بعض الحقائق كالزمان والمكان والحركة ليس هو ذاته عالميا وأن التغيرات تتعلق ببنية اللغة التى نتعلم بها إدراك هذه الحقائق والتفكير فيها. إن أية لغة تحمل فى طياتها مسبقا رؤية للعالم ويتبناها بالضرورة أولئك الذين يتكلمونها»(٤١).

فإذا استقر لدينا أن النص المركزى هو ما يطابق مفهوم القيم المؤسسة أو المعانى المرجعية أو الذاكرة، داخل منظومة ثقافية معينة، فلنا أن نضيف أن سائر ما هنالك من نصوص داخل ذات المنظومة، فى إما أن تشتغل كآليات تثبيت وتكريس المضمون الرؤيوى القيمى القاعدى للنص المرجعى فى حال وجوده. فالنص المرجعى إذا شئنا يستذكر ذاته بواسطتها مما يسمح باستبقاء الهوية الثقافية العامة. وإما أن بعض منها يشتغل من موقع الخصومة والمعاداة والمضادة للنص المرجعى. وقد ينجح النص المضاد فى إزاحة ضده والتحول بذاته إلى نص مرجعى. وإما أن بعضا منها يشتغل بحيث يعوض ويستدرك جوانب الأزمة فى الواقع القيمى خصوصا فى حالة النص الغائب (راجع قبل قليل ق٣، ق٤، ق٥). وتفاعل النصوص يعبر فى ذاته عن تفاعل القيم. وفى ذلك تعبير عن مضمون من مضامين العلاقة النسقية أطراف/ أطراف.

١/٤-٤-٢ - ٢. العلاقة أطراف / أطراف :

الحياة الإجتماعية - كما هو معلوم - ليست متجانسة فى تكوينيتها لأننا نصادف داخلها ولابد عددا من كيفيات التفاعل المتمايزة. وتتم الإشارة من وجهة سوسيولوچية إلى تلك الكيفيات بـ"النماذج" (patterns ou modeles) أى نماذج الوجود الإجتماعى التى يتم داخلها تفاعل نوعى بين مجموعة الأفراد المشكلين لجماعة اجتماعية محددة. علما أن المجتمع فى ذاته يتشكل فى نهاية التحليل من جملة الجماعات الاجتماعية (٤٢). هنا إذن يأتى الحديث عن القيمة باعتبارها شرطا محدد لبنية هذا النموذج أو ذاك وعليه فإن نظام العلاقة أطراف/ أطراف يتحدد من خلال «أن الاختيار بين القيم هو الذى يؤدى بالأفراد والجماعات إلى أن يقرروا أن بعض النماذج أكثر ملائمة وتطابقا من النماذج الأخرى مع رؤياهم للعالم، مع مثلهم فى الحياة مع الفكرة التى يكونونها عن الإنسان وطبيعته وقَدَره...»(٤٣) وإذن فنحن إزاء ظاهرة تفاعل قيمى تبديه مجموعة أطراف اجتماعية ضمن ذات المنظومة الثقافية مع نظام قيمى مرجعى. ويختار كل طرف أسلوبه أو نموذجه فى التفاعل، على نحو ما توجد فرق دينية فرعية متعددة. على أنها تنتسب إلى قيم دينية مرجعية، يفترض فيها أن تكون مشتركة. أو على نحو ما توجد

تيارات فكرية فلسفية تكون أكثر ما تكون تنويعات مقالية لذات الرؤية الكونية المؤسسة. ونعتبر أننا هنا أمام علاقة أطراف/ أطراف لأننا نأخذها من ناحية الآثار الناجمة عن تفاعل مثل تلك الفرق أو التيارات (أو المذاهب أو النظريات أو المواقف المعرفية) فيما بينها على المجموع العام. فهى نظريا إما أن تكون علاقات تنافس أو حوار[1] أو مناظرة [راجع ١/ ٣-٣- ١. ظ١/ ٨] و علاقات عداء ومشاحنة وتعصب وصولا إلى المحاكمات المشهدية والعنف المادى والتصفية الجسدية والحرب الأهلية.

١/٤-٤-٢ - ٣. علاقة نسق / أنساق :

أى علاقة منظومة ثقافية محددة بغيرها من المنظومات المغايرة. فإذا كنا رأينا أن كل نسق هو بطبيعته نسق مفتوح فلابد له أن ينخرط حينها فى أنماط من التفاعلات مع الأنساق المحيطة أخذا وعطاء، فبالأولى يصح هذا على المنظومة الثقافية. فإذا اعتبرنا الأمور من منظور موضوعة التوازن بدا لنا أن أية منظومة تظل فى حالة توازن طالما حافظت على استقرارها واستمرارها وهويتها الذاتية رغما من دخولها فى عدد من التفاعلات والتبادلات مع المنظومات المخالفة القريبة أو البعيدة.

١/٤-٤-٣ . الأزمـــــة :

١/٤-٤-٣-١. المنظومة والأزمة والانهيار :

لابد أن نلاحظ مجددا أن توازنية النسق هى صفة نظرية أو معيارية خالصة. أما حالته الفعلية أو الواقعية فهى نوع من الاستعادة الدائبة للتوازن. الذى فور ما يستعاد يتعرض لدرجة جديدة من الاختلال. وهذه الاستعادة هى إذن الحياة الحقيقية للنسق! أما عندما يبلغ الاختلال أقصى درجاته وتفشل محاولات استعادة التوازن فسنكون بإزاء حالة الأزمة. وفى ضوء المعطيات التى قدمناها [ضمن ١/ ٤-٣-٢]، لنا الآن أن نستطلع عن مصادر الأزمة فيما يخص المنظومة الثقافية. أما من حيث ماهيتها فلعلنا نجد تصويرا لها فيما كتبه موران «إن الأزمة هى تفاقم الارتيابات بما يجعل إمكانية التنبؤ تتقلص. تصبح الفوضى مهددة. وتحول التناقضات دون التكاملات. تعرف أشرس

---

(١) سنرى لدى فحص المنظومة الإغريقية أن الحوار عندما يتحول إلى ممارسة حضارية يومية فهو يقوم بإحدى الوظائف النسقية الإيجابية الأساسية.

الصراعات ظهورها. وما من انضباط إلا يعتريه وهن أو انكسار»(٤٤) على أن الأزمة ليست إعلانا عن احتضار الحضارة التى تعانيها وأفولها الأخير. إن الأزمة قد لا تكون إلا شيئاً من قبيل وضع "الحضارة فى الامتحان»[١]. ولذلك وجب التمييز بين مفهومى الأزمة والانهيار (Decadece)، على غرار ما يفعل ج. فروند (J.Freund) فى دراسته النفسية (La decadence). وعلى رأيه فإن ثمة خلطا غالبا ما يصادف بين الظاهرة الشاملة للانهيار وبين الأزمة البسيطة: « لا أحد ينكر - كما يقول - أن بعض الأزمات يمكن لها أن تكون علامات انهيار. ولكن عموما فإن الانهيار يتمثل بالأولى فى تتابع من الأزمات الخاصة التى لا تجد حلا لها، على نحو ما تكون كل أزمة جديدة بمثابة حل لأزمة متقدمة وهلم جرا. على أن الانهيار يتميز خصوصا بتضاعف الأزمات التى تكاد تصيب كل ميادين النشاط البشرى وليس نشاطا محددا فحسب»(٤٥). من الواضح فى هذه الحالة أن تراكم الأزمات وتسلسلها الزمنى، خصوصا إذا استمر على مدى قرون، يعنى لدينا فشل المنظومة فى وقف حالة التفكك بما يفهم منه أى تشقق أو ارتخاء أو انحلال . . . قد يلحق بنيتها الداخلية بما فيه أنظمتها العلائقية الأساسية. ومعلوم لدينا أن تفكك البنية إنما حاصله تفكك الهوية، إذ وعلى رأى جماعة تارتو - موسكو فـ «معنى أن لظاهرة ما بنية أن هذه الظاهرة تصبح ذات نفسها، ومعنى أن ظاهرة لا بنية لها أن هذه الظاهرة لا تكون ذاتها»(٤٦).

١/٤-٤-٣ - ٢. مصادر الفشل :

لماذا تفشل المنظومة الثقافية هذا الفشل؟ لنا أن نفترض أن الفشل يرجع إلى أعطال تلحق كامل الجهاز القيمى الاجتماعى بما فيه من قيم مرجعية وفرعية[٢]. وما يرجح هذا الافتراض أن القيم المركزية تشتغل كما بيناه باعتبارها الذاكرة العامة للمنظومة ولن يعنى هذا أننا نميل إلى نوع من التفسير الثقافوى القيموى يغلو فى تأثير العامل القيمى منفردا، لأننا فى الواقع لا نجد ما يضطرنا إلى الفصل بين صراع القيم (=صراع النصوص) وصراع المصالح والأهواء والطبقات والأهداف ومختلف الاستراتيجيات الاجتماعية

---

(١) نستعير هنا قصدا عنوانا لمؤلف من مؤلفات أرنولد توينبى (A.TOYNBEE) الحضارة فى الامتحان (Civilisation on trial) وهو فى ترجمته الفرنسية من مراجعنا فى هذه الدراسة.

المتواجهة التى تظل وراء ما يحدث من انقلابات قيمية (=سقوط قيم سيادة قيم أخرى). وهذا ما يقع مثلا تبعا لـ غ. روشيه (G.ROCHER) «عند حدوث التغيرات فى أوضاع مجتمع ما وأحواله فإن القيم المتغيرة [=الثانوية] قد تتجه إلى أن تصبح قيما سائدة ومسيطرة ومن الممكن أن تتبنى القيم المتغيرة أقلية نشطة ومؤثرة تحتم مجرى التطور العام فى المجتمع»(٤٧). ولكننا من جهة أخرى لا نجد ما يضطرنا إلى استبعاد وجود قيم مرجعية مطلقة أو متعالية: فهناك قيم هى مثلا قيم الحق والخير والكرامة... **فإذا حدث أن غابت هذه القيم عن مجتمع ما فلن يعنى هذا أكثر من غياب الاستجابة الإيجابية لها، لا غياب القيم المعنية بذاتها!** ولسنا هنا نلقى الكلام على عواهنه كما يقال، فالسوسيولوجية الغربية المعاصرة على الأقل أصبحت تولى عناية متزايدة لمثل هذه الاستجابة السلبية للقيم. إن على مستوى السلوك الفردى أو الجماعى فيما يصطلح عليه بظاهرة الارتباك القيمى أو "اللامعيارية" (ANOMIE) (٤٨).

ولعل الأعطال التى ذكرناه تتأتى عن مصدر داخلى للأزمة. ويضاف إليه مصدر خارجى، حيث يحدث الاختلال بفعل أى اختراق قيمى، يطال عمق المنظومة بعد أن يرد عليها ويخترقها من خارجها (انظر علاقة نسق / أنساق أخرى). أى من منظومات ثقافية مغايرة فى بنيتها وبالتحديد مغايرة فى قيمها المرجعية(٤٩). وها هنا إذن أصل التهديد. وتدخل مثل هذه التواجهات تحت ما يدعوه الأنثروبولوجيون بظاهرة "المثاقفة" (Acculturation) [راجع ١/ ٣-٣-١-ظ٨] وهكذا فـ «عندما يدخل مجتمع فى اتصال مع مجتمع آخر مختلف عنه تاريخا وثقافة فإن تطورا اصطناعيا سيحدث فى تقاليده، لغته، ديانته، اقتصاده»(٥٠). ومن أهم الظواهر الحاصلة عن المثاقفة يلاحظ تخلى كلى أو جزئى عن نسق القرابة وقواعد الزواج، تكون معجم لغوى جديد، ظهور طقوس تلفيقية تمزج العقائد الوافدة بالديانة التقليدية(٥١). وتبعا لبعض الأنثروبولوجيين «ففى كل حضارة هناك "مأوى" (Foyer) [نطاق حميمى داخلى] يميزها تخصيصا. إن الحضارة ولكى تحمى بالذات هذا المأوى فهى تقوم بالانتقاء بين السمات الثقافية الغريبة ولا يسمح بمرور الاستعارات إلا فى حدود منطقة ترخيص

---

(١) راجع أيضاً قبل قليل المنظومة والنص خصوصا القضايا ٤، ٧، ٨، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥ فهى تحيل على جوانب من مصادر الأزمة فى المنظومة الثقافية.

معلومة»(٥٢). وتبقى اللغة من أبرز ساحات المثاقفة لأنه و«مهما كانت درجة أو طبيعة اللقاء بين الشعوب المتجاورة فهو عادة كاف لتوليد تأثيرات لغوية أيا كانت (. . .) إن لغة الشعب المعتبر الأكثر ثقافة تؤثر على اللغات المجاورة أكثر من أن تتأثر هى بها»(٥٣). هناك إذن استعارات لغوية من ثقافة إلى أخرى وعلى رأى سابير فإن دراسة مثل تلك الاستعارات توفر إضافة ثمينة لتاريخ الثقافة.

فإذا أمكن لمنظومة مخالفة من "اقتحام" مثل ذلك المأوى أى لدينا - منطقة القيم المركزية المؤسسة للهوية ومنه للاستقرار العام - فإن المنظومة تتعرض لانهيار محقق.

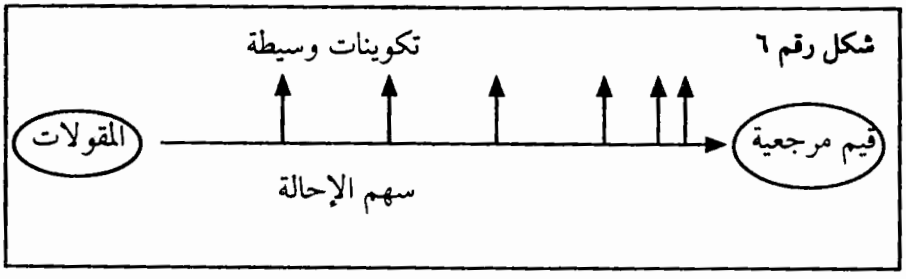
سعينينا هنا أن نشدد على أن الممارسة المعرفية بالذات لا تستقل بنفسها عن أجواء الأزمة مهما كان مصدرها داخليا أو خارجيا. ففى المنظور المنظوماتى لابد أن يظهر المقال المعرفى - وأى مقال آخر - كأداة دفاع أو هجوم أو تكريس أو عمالة . . . أى كامتداد من امتدادات الصراع وتجليات الأزمة حيثما تحدث الأزمة. ولعله من المناسب أن نختم هذا الفصل بالفحص عن قرب عن مسألة التأثر معرفة/ ثقافة وأى جانب تعنى به السيميائية من هذا التأثر.

١/٤-٥. التأثر معرفة/ثقافة:

١/٤-٥-١. المعرفة والقيم والمقولات :

إننا نطرح فى هذه الدراسة أن التكوينية الخاصة التى يأخذها نسق معرفى كما يتأتى عن سلوك نمذجى محدد يمارسه فاعل معرفى يرتبط - ولابد له أن يرتبط - بمجتمع محدد. أى عموما بمنظومة ثقافية تتأسس - ولابد لها أن تتأسس - على نظام قيم مركزى. . . إن هذه التكوينية النسقية إذن هى فى ذاتها "علامة رامزة" لانتماء قيمى يعيه أو لا يعيه الفاعل المؤسس للنسق. ونحسب أن مثل هذه العلامة هى فى ذاتها مكون نمذجى محدد نفرزها ثم نعمل على استعادة مدلولاتها التى لابد أن تحيلنا إلى عالم القيم (سواء فى وضعه المستقر أو المأزوم) الذى يعمل فى عمق الفاعل المعرفى كمحدد حاسم. إننا نختار أن تكون واقعة "المقولة" [أنظر ١/ ٣-٤-٢] هى بالتحديد مثل هذه العلامة التى تحيلنا إلى واقعة القيم المرجعية التى ينتمى إليها الفاعل المعرفى. غير أن مثل هذه القيم تظل باطنة وخافية ومحجوبة بفعل وجود "تكوينات وسيطة"

تبقى ذات بنية مزدوجة: إنها عملية منهاجية تقنية (كثيفة) كلما قاربنا محل المقولة. ولكنها رؤيوية اعتقادية قيمية (شفافة) كلما قاربنا محل القيم المرجعية ونحاول أن نوضح هذا كما يلى (الشكل ٦).



فإذا كان لنا أن نحلل العلاقة قيمة / مقولة فى المنظور المنظوماتى فمن المناسب أن نفعل ذلك تبعاً للنظام العلائقى النسقى الأول. فى هذه الحالة سيتم اعتبار علاقة نظام القيم المركزى بالأطراف. والأطراف من حيث هم الفاعلون والمنفعلون الاجتماعيون لأن «المنظومة الاجتماعية إذا كانت تتشكل من تفاعلات الأفراد، فإن أى واحد من أعضائها هو فى آن واحد فاعل (لديه أهدافه وأفكاره ومواقفه. . .) وموضوع للتوجيه من طرف الآخرين ومن طرف نفسه ذات الوقت»(٥٤). والفاعل المعرفى حصرا لا يقع خارجاً من تأثيرات الحياة المشتركة التى تظل فى جميع الأحوال محكومة بالتصورات القيمية المعيارية. فلن تستثنى الممارسة المعرفية هكذا من أن تجرى عليها نفس القاعدة. فالمعرفة ممارسة (Pratique) لأنها فعل فرد أو أفراد أو جماعات. وهؤلاء يوجدون - ولا بد أن يوجدوا - دائماً باعتبارهم أطرافا فى حالة تفاعل نوعى إيجابى أو سلبى مع نظام القيم المركزى وفى هذا لنا أن نقول مع كوهن «لأجل أن نفهم المعرفة ينبغى لنا أن نتعرف على الخصائص الفريدة للجماعات التى تنتجها وتستعملها»(٥٥). وعلينا فى هذا الموضوع أن نستوفى ما كنا ذكرناه بصدد تحليلنا لنظام الاعتقاد [١/ ٤-١]. إذ لابد أن يخطر التساؤل عن طبيعة الصلة بين نظامى الاعتقاد والقيم ضمن الممارسة المعرفية. وهى فى ذاتها صلة تفصح عن علاقة الثقافى والمعرفى. ها هنا أيضاً أفضل أن أترك الكلمة لخبير فى المسألة. وسأختار لهذا إطلالة على موقف السوسيولوجى الأمريكى يتريم سوروكين من القضية ذاتها (=العلاقة ثقافة/معرفة) [أنظر المدخل فى ٠/ ٣-٢-١]. وإجمالى موقفه أن التوجه المعرفى فرع مشتق عن التوجه الثقافى أما

تفصيل ذلك فإن سوروكين(٥٦) يطرح أن ما يعتبره المجتمع - أى مجتمع كان - فى حكم الحقيقى أو الخطأ، العلمى أو غير العلمى، الشرعى أو غير الشرعى، الجميل أو القبيح، يظل مشروطا أساساً بطبيعة الثقافة المهيمنة داخل المجتمع المعنى. أما ما يميز كل ثقافة فهو التصور (=الاعتقاد) الذى تأخذ به بخصوص الحقيقة العميقة للعالم وبالتالى عن القيمة العليا. إن أى تصور نوعى يتأدى بنا إلى منظومة ثقافية متميزة عن ما سواها تأسيسا على تمايز ما ينعته سوروكين بـ"منظومات الحقيقة". وهى لا تعدو أن تكون كما يلى:

١ - منظومة ثقافية حاسية (Syst. cult. Sentiel) ومعتقدها "العالم الذى يمكن إدراكه بحواسنا هو وحده الحقيقى وفيما وراء ذلك لا توجد إلا الأوهام".

٢ - منظومة ثقافية فكروية (Syst. cult. Ideationnel) ومعتقدها "ما يقع خارج حواسنا هو وحده الحقيقى وما ها هنا من عالم فليس إلا مظهرا وهميا".

٣ - منظومة ثقافية مثالانية (Syst. cult. Idealistique) ومعتقدها "ما يمكن إدراكه بحواسنا حقيقى على أنه لا يستوعب الحقيقة كلها فما وراء إدراك الحواس هو حقيقى أيضاً".

ويمضى سيروكين فى أطروحته إلى غاية «البرهنة على أن المقولات الأساسية للعقل البشرى تتلقى تأثير مثل هذه المقدمات الثقافية (Premisses culturelles)(٥٧). أما مصدر ذلك التأثير فهو حاجة الإنتاجات العقلية إلى الارتباط فى منطلقها بمبدأ قاعدى. وبالأولى فهى لا بد لها أن تتصل بالمشكلة الفلسفية الجوهرية حول طبيعة الحقيقة(٥٨).

والذى يتقرر من أفكار سوروكين ومن مواقف نظرية مشابهة أن الإنتاجات العقلية أو - كما نعبر من جهتنا- الممارسة المعرفية من حيث هى إنتاج نصوص لا مصرف لها من التجذر فى العمق الثقافى الذى تتخلق داخل محيطه. وحتى عندما يقال ضمن الموقف النظرى المادى أن «المعرفة تأخذ بدايتها حيث تظهر حاجات عملية تستدعى عندئذ "طلبا" (Commande) معرفيا»(٥٩)، فلنا أن نلاحظ أن الحاجات العملية قد تخلق الفعل العارف من حيث هو نشاط بشرى عام أما لكى نفهم لماذا تنشأ أنساق معرفية هنا وليس هناك أو لماذا يتلون نظام معرفى بهذا اللون وليس بسواه ولماذا سلك فاعل معرفى وفق نموذج دون غيره فسنحتاج إلى البحث عن مثل تلك "المقدمات

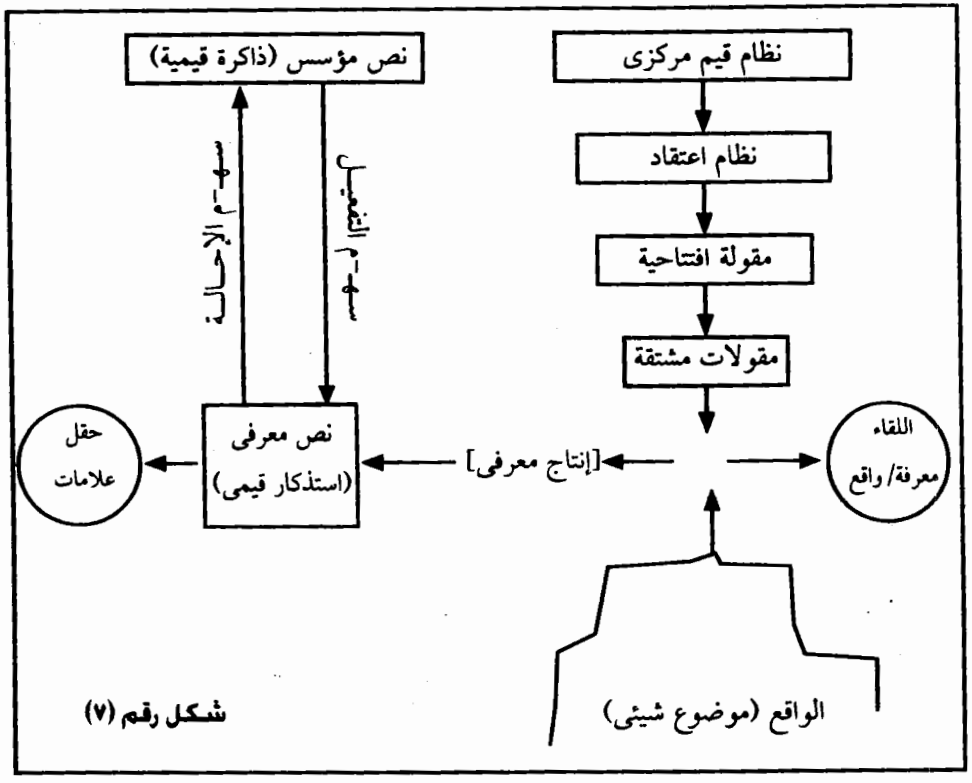
الثقافية" على حد تعبير سوروكين. وهى ولاشك طريقة أخرى لنعت واقعة القيم. وقد كنا رأينا مع روير كيف أن القيم لا تفعل بذاتها وإنما بتوسط فاعلين، على أنها قد تفعل أيضاً وتؤثر بتوسط المذهب الفلسفى الذى لابد أن يضمر ومن خلال ما هو موقف، اختيار قيميا ما (=تصور ما ينبغى أن يكون) يستبطنه الفاعل المعرفى المنتج للنسق. ولا يستثنى المنطق بالتحديد ما أن تجرى عليه القاعدة ذاتها. فارتباط النظرية المنطقية لدى منطقى أو آخر بالخارج أو العمق القيمى قد يتم ها هنا أيضاً بتوسط (=تكوينات وسيطة) المذهب الفلسفى الذى لا بد أن يكون المنطقى قد التزمه مهما صرح به أو أضمره. وهى على أية حال وجهة نظر يقررها منطقى خبير كـ ج . ديوى «فالمنطق من حيث الأصول الأولية لمادته - كما يكتب ديوى - فرع مشتق عن المذهب الفلسفى (. . .) ففى ظاهر الأمر قد يبدو من غير الملائم للنظرية المنطقية أن تتشكل تبعاً للمذهب الفلسفى واقعيا أو مثاليا عقلياً أو تجريبيا ثنائيا أو واحديا ذريا أو كليا عضويا فى منحاه الميتافيزيقى، ومع ذلك فحتى حين لا يفصح المؤلفون فى المنطق عن ميولهم السابقة فى اتجاهاتهم الفلسفية فالتحليل يكشف عن الرابطة [بين تلك الميول وما يذهبون إليه من نظرية منطقية] . .»(٦٠)[1]، وفى الواقع فنحن إذا دفعنا بالتحليل إلى حدوده القصوى فنحسب أننا سنعود بالنتيجة العامة التالية:

إن أية معرفة مهما كان حقلها لن تستطيع أن تزعم الاكتفاء الذاتى، أى أن تؤسس نفسها (=موضوعاتها، بناءاتها النظرية، أنظمتها الاستدلالية . . .) تأسيسا مستقلا تمام الاستقلال عن أى تعاط أو أدنى انفعال أو اتصال مع أى خارج عنها. فالإستقلال النسقى المطلق هو المستحيل المطلق! فلا يوجد حتى الآن ولا يبدو أنه سيوجد أى نوع من النسق المعرفى أو سواه المغلق (Syst. clos) هناك دائماً وبالضرورة ثغرة، منفذ، تشقق وأيضاً، وهو الأهم، "حاجة" ما فى عمق كل نسق أو منظومة تسمح وتستدعى كل التأثرات والاستدخالات. وهذا بالذات ما كان برهنه غودل فى نظريته الشهيرة (Theoreme de Godel)(٦١)، والتى لا تقول شيئا آخر سوى أن كل منظومة كل نسق بما فيه الأنساق الرياضية الأدق والأمتن تظل على الأقل مفتوحة فى جانب من جوانبها. بما يكون الانفتاح ارتباطا بالخارج لداع أو آخر. ولكى نبقى

---

(١) العبارة بين معقوفتين أصلية فى الترجمة العربية المذكورة لمؤلف ديوى.

منسجمين مع مصطلحيتنا فى هذه الدراسة فلنا أن نوضح هذه المسألة ولو على نحو مجمل فنقول: إن نظام الاعتقاد إنما هو **تفعيل** محلى ضمن الحقل المعرفى، كونه حقلا ثقافيا ، لجملة القيم المركزية المرجعية. سواء كان أو لم يكن الفاعل المعرفى على وعى بهذا التفعيل[1]. ثم إن هذا التفعيل يجد استمراراً له فيما كنا دعوناه مقولة افتتاحية [أنظر ١/ ٣-٤-٢] حيث لم نقصد منها إلا أن تكون نوعا من معبر أو إذا شئنا من التقطير أو التكثيف العالى الدرجة لنظام الاعتقاد. ومن المقولة الافتتاحية ينزل أو يستمر التفيل عبر المقولات المشتقة. فعلى هذا النحو إذن كان لنا أن نعتبر الممارسة المعرفية بما تنتجه من تصورات ومقالات وتأسيسات نمذجية... إعادة إنتاج ناجحة بدرجة أو أخرى لنظام القيم المركزى ضمن المنظومة الثقافية التى ينتسب إليها الفاعل المعرفى المعنى ونحاول أن نبين مسار التفعيل المذكور فيما يلى (شكل ٧).



شكل رقم (٧)

(١) حتى مع افتراض مشروع معرفى مضاد نسبيا أو جذريا فهو دائماً على صلة بمعتقد مضاد وآخذ من ثمة فى تفعيل قيم مضادة.

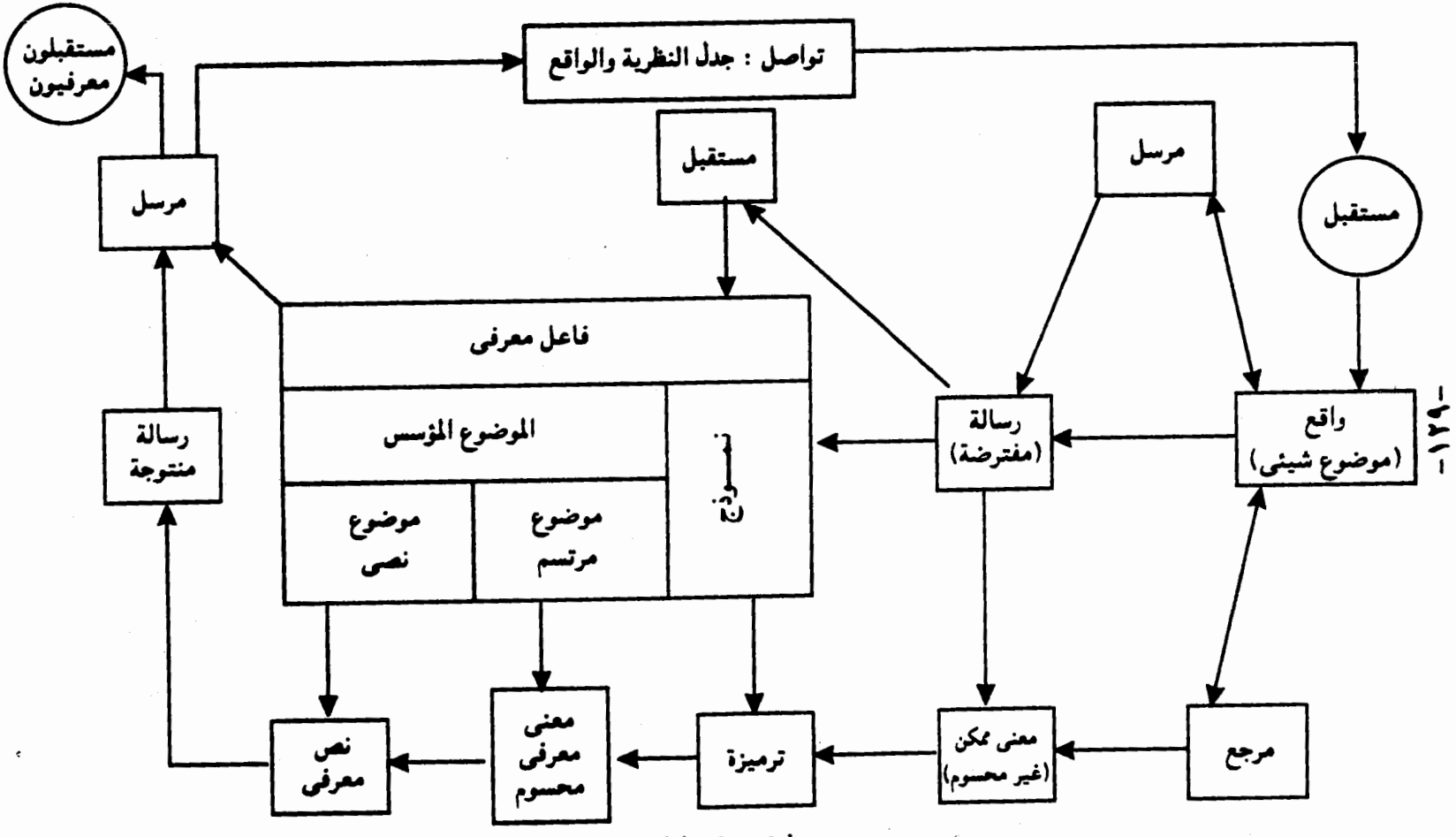
نعتقد أن مكونات هذا الشكل لا تحتاج إلى بيانات مضافة. فهو أقرب إلى مجرد استعادة تخطيطية لجانب محدد من المعطيات السالفة. على أننا نحب أن نستثنى مسألة اللقاء معرفة/ واقع لكى نقدم بخصوصها بعض التدقيقات. ونريد لها أن تكشف أساسا عن الطابع الاتصالى للممارسة المعرفية.

١/٤-٥-٢. المعرفة و"الحوار" مع الواقع :

لعلنا نبدأ هذه التدقيقات باستعادة ما كنا ذكرناه فى مستهل هذا القسم [انظر١/ ١-٣]. من أن «دلالية الوجود، تتقرر تبعاً للشرط التاريخى والحضارى الذى تتحرك ضمنه الذات الواعية، والتى تكون هى نفسها وعبر أجيالها الإنسانية المتتالية قد صنعته وانصنعت به». فبدلا من هذه الإطلاقية وبعد ما وفرناه من معطيات نحب الآن أن نقول: **إن دلالية الوجود بالنسبة لفاعل معرفى معين وضمن منظومة ثقافية معينة أيضاً، تتقرر تبعاً للشرط القيمى الاعتقادى الذى يلتزمه أو يصدر عنه الفاعل المعرفى واعيا أو غير واعى به.** ثم بدلا من الحديث عن التقابل وجود/ ذات فإننا سنتحدث عن التقابل واقع / معرفى فى حين نستمر فى اعتبار طبيعة هذا التقابل من منظور اتصالى كما تمثله بالتحديد العلاقة مرسل/ مستقبل. وأكثر من ذلك فإننا نسحب كامل مكونات العملية الإتصالية لدى جاكوبسون [يراجع ١/ ١-٤-١] على مجمل عناصر وبنيات الفعل المعرفى. ومن خلال ذلك فنحن نطرح أن الممارسة المعرفية هى فى جوهرها وأبعادها المتعددة ممارسة اتصالية ونتصور على ذلك الترتيب التالى (جدول رقم٢):

المرسل	الواقع
المستقبل	الفاعل المعرفى
الرسالة	معنى عن الواقع
الترميزة	النموذج (المقولات - المركب الاعتقادى - التعقلى)
المرجع	الواقع
التواصل	استئناف العلاقة نظرية / واقع

ونحاول أن نبرز اتصالية الممارسة المعرفية من خلال الخطاطة فى (شكل ٨) أنظر الصفحة الموالية.



شكل رقم (٨)

خطاطة الممارسة المعرفية فى منظور سيميائية اتصالية

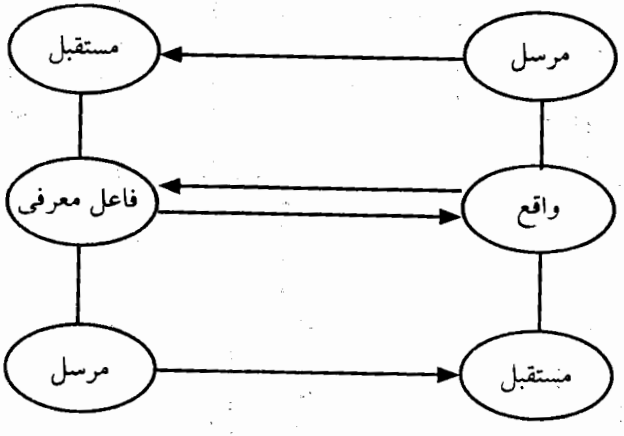
وتحتاج هذه الخطاطة إلى أن نوفر بخصوصها بعض البيانات:

١ - يترتب الاتصال فاعل معرفى / واقع طبقاً للعلاقة العامة مرسل/ مستقبل. فإذا كان واحدا من الطرفين (أ - و - ب مثلا) يؤدى بإزاء الآخر الوظيفتين معاً فسنكون أمام وضعية حوار (Dialogue).

كما نبرزه فى الشكل ٩ :

شكل رقم (٩)

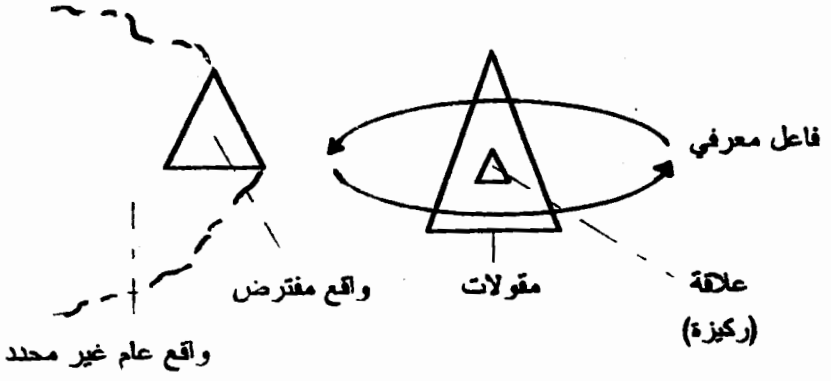
وتطرح وضعية الحوار عادة كونها الوضعية الاتصالية المثلى. فى حين يعتبرها عداها من سائر الوضعيات الاتصالية فى حكم الملحقة (٦٢). ويمكن من هنا النظر إلى اتصالية الفاعل المعرفى والواقع على النحو التالى (شكل ١٠).



شكل رقم (١٠)

ولعل ما سيحتاج إلى البيان هنا أن الفاعل المعرفى "يحاور" لا الواقع ذاته (لأنه فى ذاته يستمر غائماً أو مجهولا). ولكن الفاعل المعرفى يحاور تلك "العلاقة" [قارن هنا مفهوم العلاقة أو الركيزة لدى بيرس كما عرضنا له فى ٠/١-٢-١] ذاتها مع الواقع - بما هو مفترض - وبما هى علاقة نوعية تؤسس بحسب مضمونها صورة الواقع "المعلوم". أى بما تكون هذه العلاقة مؤسسة على نسق المقولات المحددة لأطوار تخليق

صورة الموضوع أو الواقع المعرفى [أنظر١/ ٢ - ٢ -٤] فإذا رمزنا مثلا لنسق المقولات بشكل مثلث فسيترتب عن ذلك أن تكون العلاقة مثلثة وأن يكون بالتالى الواقع المعلوم مثلثا هو الآخر. كما نوضحه فيما يلى (الشكل ١١) علما أن هذه "المثلثية" إنما هى المركب الاعتقادى التعقلى المحدد لبنية وعى ولا وعى الفاعل المعرفى:



شكل رقم (١١)

٢ - لقد أسندنا لمكون الواقع صفتين معاً: المرسل والمرجع. كيف؟

لا يطرح هذا أية مشكلة جادة فيمكن لمكون أو أكثر أن يجتمع فى طرف واحد كما يمكن أن يغيب أحد هذه المكونات. وعلى ما يقول جيرو «يطرح حضور المرجع وغيابه قضية أخرى لأنه يستطيع أن يكون حاملا للرسالة وهذا هو حال العلامات (أثر القطع على شجرة. . .) ويحدث أيضا أن يكون المرجع هو ذاته المرسل»(٦٣).

ومن جهة أخرى فلم نشأ الاستغناء عن مكون التواصل. خصوصا وأننا نجد سندا له فى ما يشار إليه عادة بجدل النظرية والواقع.

٣ - إن المشكل الجاد الذى قد يطرح إنما يخص مكون الترميزة (Code). فالترميزة كما كنا عرفناها [١/ ١-٤-٢] هى مواضعات بين المرسل والمستقبل. فإذا قلنا الآن أن المرسل هو الواقع (=الموضوع الشيئى)، وأن المستقبل هو الفاعل المعرفى، فكيف إذن تكون هذه المواضعة وبالتالى الترميزة بين الطرفين؟ وهل يتكلم الواقع أو يجيب إذا توجهنا إليه بأسئلتنا المعرفية؟ وحتى إذا تكلم فهل ينطق نفس لغتنا. من المتوقع أن الواقع لا ينطق بذاته وإنما يجب بدلا منه «إنه أخرس. على أننا نجعله يتكلم. فمن هنا

إذن يظهر بأية حيطة ينبغى مقابلة العبارات من نحو "الحوار فى الواقع" فى أثناء الحديث عن توجه المساءلة إلى الواقع» (٦٤) فإذا كان الواقع لا ينطق وكنا من جهتنا على علم بذلك فلماذا إذن نسأله؟! يبدو السؤال العلمى هنا كما لو أنه قطعة بارعة من قطع اللعبة المعرفية. وعلى رأى شارودو - كما سبق - «ليس العالم معطى على الابتداء ولكنه يبتنى من خلال إستراتيچية بشرية للدلالة»[١] إنها إذن مسألة إستراتيچية و«المساءلة العلمية قد لا تكون إذن أكثر من تبسويغ» (٦٥).

(L'interrogation scientifique n'est donc qu'une justification)

والحال أن هذه الإستراتيجية تقوم فى "تلقين" الواقع لغة النظرية. فهاهنا يصبح مفهوم الترميزة مطابقا تماماً لمفهوم النموذج (Paradigme) [يراجع هنا ١/٣-٢]. فإذا كنا علمنا أن وظائف الترميزة ضمن العملية الاتصالية تقوم فى تحويل ما لا معنى له إلى ما له معنى وفى الكشف عن مقصود المرسل من خلال فك الرسالة، فإن النموذج لايترتب ضمن الممارسة المعرفية فى علاقتها بالواقع إلا بمناسبة إنجاز هذه الوظائف بالتحديد. فإذا استبان الإشكال كان لنا أن نضيف:

* عندما يكون النموذج قد تأسس لوقت طويل مضى فهو يكون من ثمة قد ترسخ فى وعى حامليه (وفى لا وعيهم) لا كنموذج ممكن فحسب - لأن هذا ما يقوله الباحث الذى يدرس الأمور من خارج - ولكن يكون عندهم كحقيقة، بل "الحقيقة" التى لا يجوز ثمة ما يخالفها أو يخرج عنها إلى درجة أن الواقع نفسه ينطقها. فما يقوله الواقع أو ما لا بد أن يقوله سيكون هو ذاته ما قد قاله ويقوله دائماً النموذج. فكأن الواقع يتعقل ذاته من خلال تعقل النموذج له. وهى طريقة أخرى للقول أن الواقع بل الوجود فى مطلقيته وحيث لا كلام له فهو يتكلم لغة النموذج[٢]. وتلك هى إذن لغته ومن ثمة يشتغل النموذج بمثابة الترميزة.

* النموذج - كما أظهرنا عبر استقصاءاتنا - يستبطن فى عمقه مادة قيمية فلا بد من

---

(١) انظر الحاشية رقم ٦. من حواشى الفصل الأول.

(٢) فى مثل هذا السياق يقول لاشليه (LACHELIER) فى كلمة بارعة له نتوردها فى أصلها:
«Le monde est une pensee qui ne se pense pas suspendu à une pensee qui se pense».
cite in Millet - Aristote (BORDAS 1987) P.75.

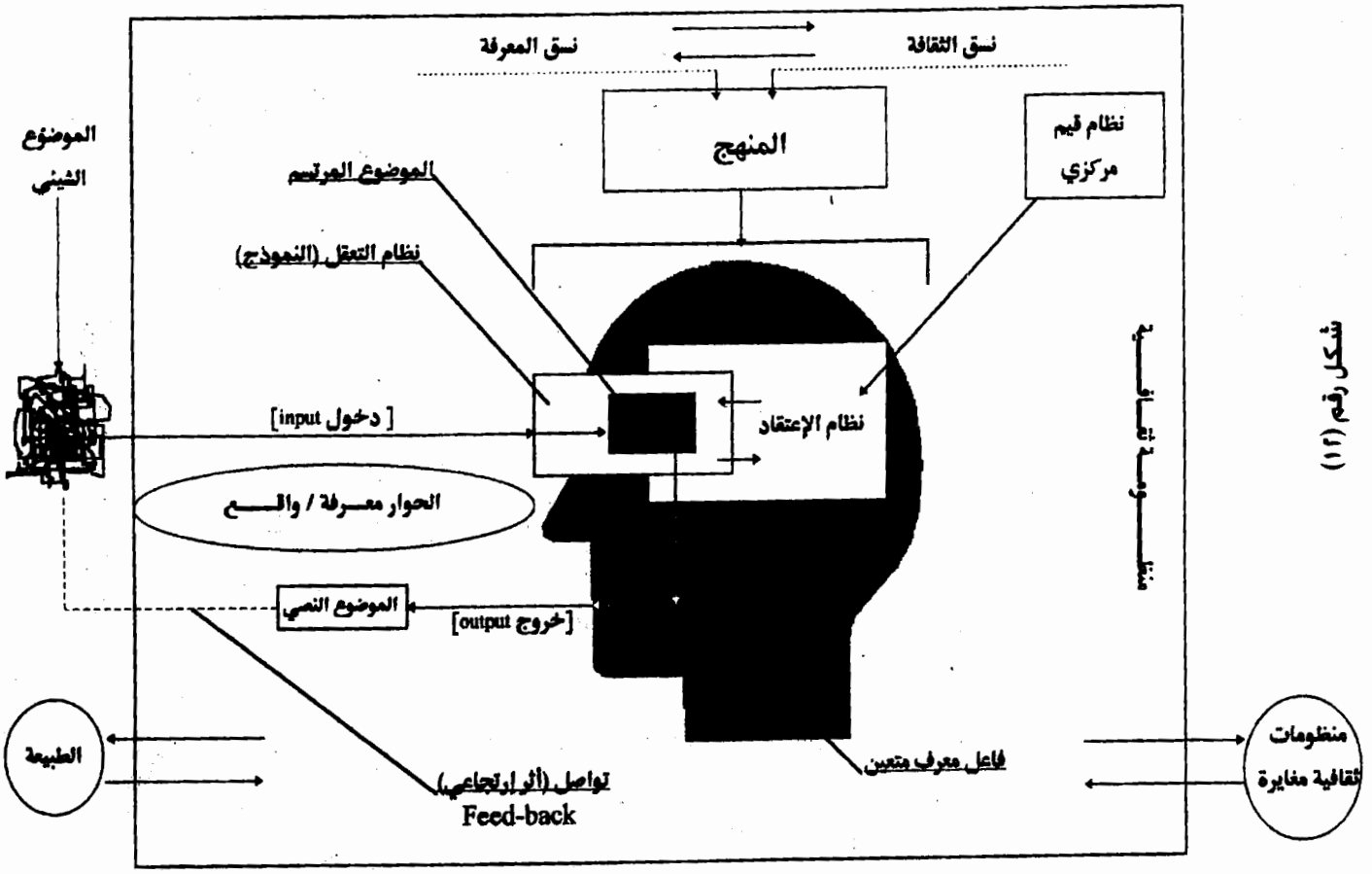
اعتبار العلاقة : نموذج/ واقع مسنودة فى عمقها بالعلاقة : قيمة / وجود. فإذا كان لا يمكن الفصل بين أى من هاتين العلاقتين فبالأولى لا يمكن فصلهما عن الشرط التاريخى الذى لا يحيط بهما ويسوغ مضمون وتوجه أى منهما. فـ"الطبيعى" الذى تقصده الممارسة المعرفية بالعناية والاهتمام، سيكون بهذا الإعتبار ولاشك "تاريخياً" وعلى رأى هايدغر «إن "الطبيعى" Le naturel" لن يكون أبداً "طبيعيا" أى هنا مفهوما بذاته بالنسبة لكل إنسان موجود أيا من كان. إن الطبيعى هو دائماً تاريخانى (Historial) (. . .) لهذا السبب فإن "النظرة الطبيعة للعالم" التى نتطلع إليها باستمرار ليست مفهومة بذاتها وإنما تظل أحرى بموضع الاستفهام» (٦٦). فإذا لم يكن الطبيعى واضحاً بذاته فنحن نزعم أنه إنما يتلقى وضوحه، وضمن فترة تاريخية أو أخرى، عن طريق النموذج أو النماذج المهيمنة.

* كل الوقائع الجديدة والوافدة على النموذج سرعان ما يتم "استنطاقها" بما يجعلها تؤكد النموذج وتكرس بداهته.
* الوقائع الصماء يتم تلقينها لغة النموذج.
* الوقائع التى ترفض الكلام بلغة النموذج هى "لا وقائع" ولا "فارغة من المعنى" على أنها قد تكون وقائع وذات معنى داخل نموذج مخالف. فى حين أن النموذج المخالف هو "اللانموذج" فى حكم اضداده.
* إن الوقائع التى تتكلم لغة مخالفة وترفع صوتها ضد نموذج سائد تدفع هذا الأخير - وإذا لم ينجح فى احتوائها أو إسكاتها - إلى وضع الأزمة.
* قد تتولد الأزمة فى المعرفة عن الأزمة فى الثقافة بما هى هنا وهناك ارتباك فى قيم مرجعية وفرعية فتكون الأولى "علامة" على الثانية.

إنها إذن الأزمة التى سيوجد فاعل معرفى ليستجيب لها على نحو ما. وعلى أية حال فهو عادة يتوجه إلى إبداع نسق معرفى ينطبع فى كليته - كما نزعم - بإستراتيجية مواجهة. والذى يعنينا منها هو جانب اللعبة المعرفية التأسيسية فيها بما تكون عناصر هذه اللعبة ومكوناتها "علامات" تحيلنا إلى عمق تلك الأزمة ذاتها. وعليه فإن واحداً كأرسطو يوفر لنا عينة ممتازة ومن خلال مشروعه المعرفى المنطقى لما يمكن أن يكون عليه الحال عندما يحدث أن يجد فاعل معرفى نفسه فى مواجهة عدد من حالات الارتباك

فى القيم كما فى المجتمع كما فى الثقافة كما فى اللغة. . . أى وضعية أزمات تتخلل سائر مناحى المنظومة الثقافية التى ينتمى إليها وسنشتغل فى القسم الثانى من هذه الدراسة بفحص استجابته تلك من خلال ممارسته المعرفية كما يعلن عنها نصه المنطقى الشهير : الأورغانون. ومن حيث تترتب المكونات التأسيسية لهذا النص كعلامات (signes) بل وحتى كأعراض (Symptomes).

فى حين نقترح فى مختتم هذا القسم الأول الخطاطة التالية (شكل ١٢) التى نجمل فيها على سبيل الاستذكار العام ما كنا حاولنا أن نقوله من خلال استقصاءاتنا فيما تقدم من فصول.


نسق المعرفة
نسق الثقافة
المنهج
نظام قيم مركزي
الموضوع الشيئي
الموضوع المرتسم
نظام التعقل (النموذج)
[دخول input]
نظام الإعتقاد
الحوار معـرفة / والـــع
الموضوع النمي
[خروج output]
منظومة معلوماتية
الطبيعة
تواصل (أو ارتجاعي)
Feed-back
فاعل معرف متعين
منظومات
ثقافية مغايرة

شكل رقم (١٢)

حواشى الفصل الرابع

(١) باشلار (غ) فلسفة الرفض (مرجع مذكور) ص١٥ .

(2) Morin (E), op. cit, P.16.

كما نقرأ فى نفس المرجع «إن العالم الأكثر تخصصا له أفكاره حول العلاقة بين ما هو عقلانى وما هو واقعى، إن له أفكارا أنطولوچية حول ماهى طبيعة العالم، حول الحقيقة (ص١٣٣) . . . إن تعقد العلم يعود إلى حضور اللاعلمى فيما هو علمى على أن اللاعلمى لا يلغى العلمى ولكنه وعلى العكس يسمح له بأن يفصح عن ذاته (ص١٣٩)» .

(3) Berthelot (J.M), op. cit, P.16.

(4) Morin (E) ibidem, P.73.

(5) Lalande (A) Dict. tech. voc, phil. P.198 (Les paroles sont celles de M. Blandel citees dans les observations en bas de la page).

(٦) وايتهيد (أ . ن) مغامرات الأفكار (مرجع مذكور) ص٣٥ .

(٧) ، (٨)، (٩)، (١٠)، (١١) نفسه ص ٢٥٥ .

(١٢) نفسه ص ٢٥٦ .

(13) Morin (E) op.cit, P28.

(14) Domenach (J.M) Enquete sur les idees comtemporaines SEUIL (Frc) 1981. chp X, La systemique, P.91.

(15) Voir Durant (D) La systemique, P.U.F 1990, P.9.

أنظر أيضاً الهامشة رقم ٧ فى مدخل هذه الدراسة .

(١٦)، (١٧) نفسه .

(18) Morin (E), op.cit, P.31.

(19) Belrtalanffy (von. L) Theorie generale des systemes (op.cit) P.37 et passim, P.106,P. 145.

(20) Durant (D) op.cit. P.14.

(٢١) نفسه، ص١٢ .

(٢٢) روشيه (غى) مدخل إلى علم الاجتماع العام، ج١، الفعل الإجتماعى (تر: د.م. دندشيلى) المؤسسة العربية للدراسات والنشر (لبنان) ١٩٨٣، ص١٣٢ .

(٢٣) نفسه، المعطيات نفسها .

(٢٤) لوتمان - أوسبنسكى، راجع الحاشية رقم (٤٢) من حواشى المدخل .

(25) Cassirer (E) Logique des sciences de la culture (op.cit) P.89.

(٢٦) روشيه (غ) المرجع المذكور، ص٥١ .

(٢٧) نفسه، ص٩٣ .

(28) Ruyer (R) Philosophie de la valeur, lib A. COLIN (Frc) 1952. P.28.

ولا يخفى أن فلاسفة ألمان كـ ريكرت (Rickert) وديلتى (Delty) ومن بعدهما السوسيولوجى فيبر (Weber) ثم الأمريكى بارسونز (Parsons) كانوا من وراء الأهمية والاعتبار المنهجى المتجدد الذى أخذه فى العلوم الإنسانية مفهوم (القيمة) والأنظمة المعيارية المرتبطة ومن ناحية أخرى فإن المشروع الفلسفى النتشوى كان قد قام على نقد القيم .

(٢٩) نفسه، ص٦٦ .

(٣٠) روشيه (غ) المرجع المذكور، ص٨٩ .

(31) in L'an tropologie (op. cit)P.74.

(٣٢) انظر هنا خصوصاً مبحث الثقافة والغريزة، ضمن روشيه (المرجع المذكور) ص.ص١٤٢، ١٥٢، وحول تداخل القيم والذاكرة قارن رويير (Ruyer) المرجع المذكور، ص٢٥ .

(٣٣) روشيه (غ)، ص١١٤ .

(٣٤) نفسه، ص١١٥ .

(٣٥) قارن لوتمان - أوسبنسكى- المرجع المذكور، ص١٣٦، ١٣٧ .

(٣٦) أونج (و.ج) الشفاهية والكتابية (مرجع مذكور)، ص٢٣٥ .

(37) Schaff (A) Langage et connaissance, SEUIL (Frc) 1974 P.17, 18, 19.
Sur Herder voir aussi : Kristeva (j) le langage cet inconnu (op.cit) P190.

(٣٨)، (٣٩) نفسه، ص٢٢، ٢٣.

(٤٠) نفسه، ص٣٣.

(٤١) روشيه (غ)، ص١١٢. حول فرضية سابير وورف أنظر بالخصوص:

Bronckart ( ) Theorie du langage (op.cit) P.120 et Passim.

D'apres L.B.Whorf: "Toute connaissance du monde, toute organisation mentale et dependante de langue : à chaque systeme particulier correspond une vision du monde specifique" (in Bronckart, P.123).

ولكننا على أية حال نستطيع افتراض العكس فتكون ترؤية العالم (=النظام القيمى لدينا) هى التى تفرز كنتيجة لها خصوصية اللغة وملامحها النوعية.

(٤٢) لوتمان أوسبنسكى، ص١٥٠.

(٤٣) نفسه، ص٩٨.

(44) Morin (E) op.cit, P.110.

(45) Freund (J) La decadence, SIREY (Frc) 1984, P.24.

(٤٦) نفسه، ٥٣.

(٤٧) روشيه (غ)، ص٩٧.

(48) Voir en particulier: Duvignaud (J), (sous la direction de) La sociologie, (op. cit), l'article sur "ANOMIE" P.20et passim.

وانظر معه أيضاً معجم العلوم الاجتماعية (مرجع مذكور) مصطلح "اللامعيارية" ص٤٩٤.

(49) Duvignaud (J) op. cit P.26.

(50), (51), (52) L'Anthropologie - EDMA (op.cit) P.40.

(53) Sapir (E) Le langage (op.cit) P.189, 190.

(54) Parsons (T) Societes, essai sur leur evolution comparee, DUNOD (Frc) 1973, P.9.

(55) Kuhn (T) La structure des revolutions scientifiques (op.cit).P.284.

(٥٦) (٥٧) (٥٨) طرح بـ. سوروكين هذه الأفكار خصوصا فى كتابه: Social cultural dynamics واعتمدنا من جهتنا فى عرضها على Perleman (ch) - and cultural dynamics Olbrechts Tyteca (L), Rhetorique et philosophie PUF 1959. P.134.

(59) Schaff (A) op.cit P.235.

(٦٠) ديوى (ج) مرجع سبق ذكره، ص٥٦.

(61) Morin (E) op.cit. P.63.

(62) Durant (D) Theorie de la communication (op.cit). P.35.

(٦٣) انظر جيرو (ب) مرجع سابق ذكره، ص٧٥، ٧٦.

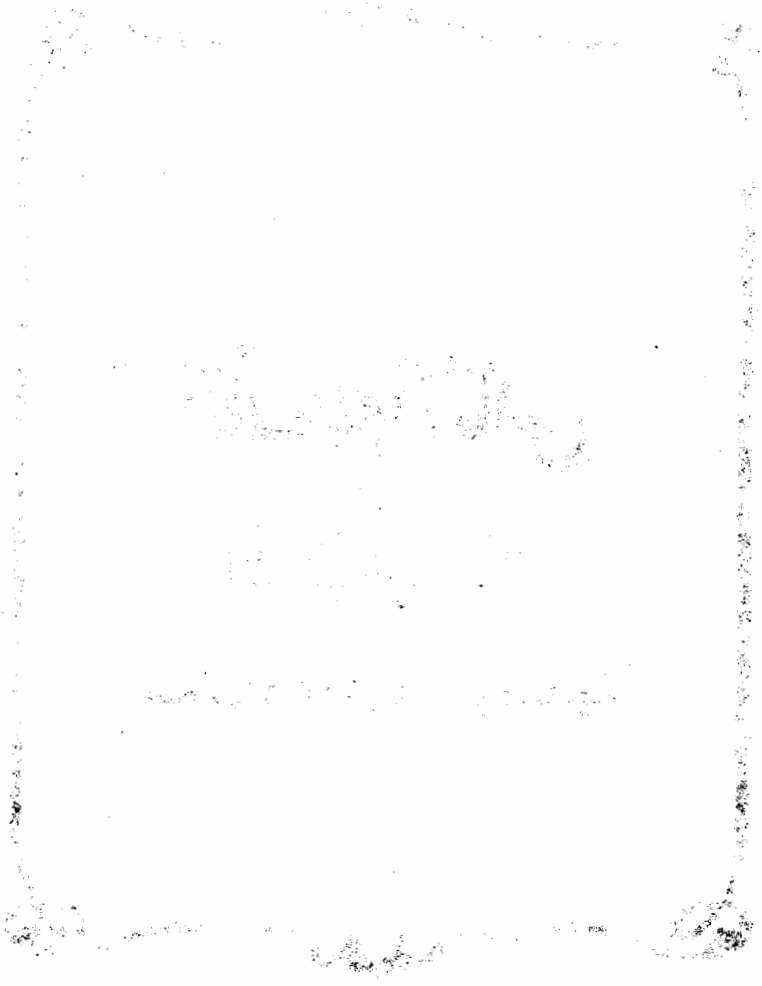
(64) (65) Meyer (M) op. cit, P.131.

(66) Heidegger (M) Qu'est ce qu'une chose? (op.cit) P.49, 50.

القسم الثانى

منطق أرسطو

محاولة لمقاربة سيميائية



الفصل الأول: الأورغانون، نصا معرفيا

II/١-١. ما هو المنطق؟

لا نرى بأسا أن نتعرف ابتداء على الخطوط العريضة للصورة المدرسية المألوفة التي عادة ما تظهر المعرفة المنطقية عبرها ثم نمر من ذلك إلى منطق أرسطو ذاته كما يعرضه علينا مؤلفه الشهير الأورغانون مقدمين له بتعرف مجمل على سيرة أرسطو. ونحن وإن كنا لن نخرج في ذلك كله عن ما هو متداول ومألوف، إلا أننا سنمهد، هنا وهناك من مواضع هذا الاقتراب العام، للمنظور الجديد الذي سنقترح اعتبار المنطق الأرسطي من وجهته. ولعل أهم ما سيكون علينا القيام به في هذه الحالة، هو الوقوف عند ما سنعده "علامات" وما سيكون لنا حينئذ أن نكشف لها عن "دلالات"، فنحقق بذلك مقاربتنا السيميائية:

يحيل مصطلح "المنطق"، أول ما يحيل، على العقل. إذ يتم عادة الفصل من جهة، بين مختلف تجليات العمل العقلي من عصر لآخر، وفي هذا الحقل أو ذاك، وضمن هذا الثقافة أو تلك، لاختلاف مظاهر التعقل تبعا لتباين التوجهات واختلاف الأشياء والموضوعات المبحوثة هنا وهناك. ومن جهة ثانية بين مفهوم العقل كملكة خالصة منفصلة عن استعمالاتها الخاصة أو الظرفية والمتغيرة.. والمتصفة في ذاتها بمجموعة من الخصائص الثابتة «فيظهر إذن أن ثمة بعضا من السمات الثابتة لا بد أن تميز بذاتها استعمال العقل، وذلك باستقلال عن الموضوع الذي يتناوله وعن مرحلة التطور التي يكون قد بلغها تعقلنا للأشياء»(١)، وإذن فإن استثمار هذه السمات الثابتة يبدو مشغلة دائبة لعلم كان له أن يدعى "المنطق".

جرى التقليد في الأبحاث والدراسات التي تعنى بالمنطق أن تعرضه من حيث هو علم البرهاني، يذكر لنا لالند في مفرداته الفلسفية بصدد مصطلح (Logique): «المنطق أحد أقسام الفلسفة إنه العلم الذي يكون موضوعه تحديد ما هي، ما بين جميع العمليات العقلية الهادفة إلى معرفة الحقيقي، تلك التي تكون صحيحة وتلك التي لاتكون كذلك» ثم يورد على عادته عدداً من التعريفات لا تخرج في جملتها عن هذا

المعنى. فـ "كينس" (KEYNES) يجعل من المنطق «العلم الذى يدرس المبادئ العامة للفكر الصحيح (La pensee valide)» أما دورمورغان (DE MORGAN) فلدية أن المنطق «فحص لذلك الجزء من الاستدلال الذى يتقوم على الكيفية التى تتكون بها الاستنباطات، دون التفات لحقيقة الوقائع أو الآراء أو التخمينات (. . .) فما يشغل المنطق هو معرفة صدق الاستنباطات تبعاً لصدق المقدمات»(٢). لقد تم دائماً تعريف المنطق تبعا لتحديدات مشابهة ومتقاربة يتم فيها التأكيد على عالميته وشموليته وضروريته. . . وعلى اشتغاله حصرا بـ"**الحقائق المنطقية**" [أنظر فى هذه الدراسة ٠/٣-١-١]، أو ما ينعته كانط كونه الماهية المنطقية (Ess conceptus). وهى على خلاف الماهـية الطبيعية أو الواقـعية (Ess rei) للأشياء تلك التى نظل عاجزين أبدا عن إدراكها (٢). إن واحدة من تلك "السمات الثابتة" لن تكون والحال هذه إلا قدرة العقل على تجاوز كثرة ما تواجهه به التجربة من موضعات شتى لاستجلاء "**الموضوع**" الواحد المطلق الكامن خلفها أو الموزع فى ثناياها. فما كان لتلك الكثرة من الموضوعات أن تدرك عقليا لو لا أن ثمة هذا الموضوع الواحد المطلق الذى يشملها ويشرط إمكانية إدراكها ذاتها. وهذا يعنى أن المنطق وفى حين لا يبحث فى شىء واقعى محدد، كما هو الشأن فى الفيزياء مثلا، فهو يبحث على نحو ما فى كل الأشياء منذ أن تتحول هذه إلى تصورات خالصة التجريد وما ينشأ بينها حينئذ من علاقات. فالشغل المنطقى يقصر نفسه على هذه التصورات أو العلاقات أو - كما يقول ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) «. . . المعانى من حيث هى موضوعة للتأليف الذى تصير به موصلة إلى تحصيل شىء فى أذهاننا ليس فى أذهاننا. لا من حيث هى أشياء موجودة فى الأعيان كجواهر أو كميات أو كيفيات أو غير ذلك»(٤). وهذا ما سيجعل من المنطق فى نهاية الأمر - وعلى حد تعبير ف. غونزيت (F. GONZETH) - "**فيزياء الموضوع أيا كان**" (La logique est la physique de l'objet quelconque) (٥). وليس هذا بالضرورة مذهب التجريبين، فى المنطق، فهم على أية حال لا يفصلون بين عالمى التصورات والأشياء. وكما يخبرنا لالند «يذهب التجريبون الحسيون إلى أن منطقنا لابد أن يكون الأثر الذى تركه فينا منطق الأشياء»(٦).

من جهة أخرى تم الإلحاح، لدى بعض التيارات، على أن المنطق لا شأن له باللغة، وإنما قضيته هى الأفكار والمعانى والتصورات، التى متى رتبت على نحو

مخصوص، نشأ منها علم جديد مجهول للذهن من قبل. لقد كان أبو النصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) واحدا من الذين رافعوا لصالح إبعاد الألفاظ من عناية المنطق. فقد كتب مثلا: «بيِّن أن الأشياء التى تُرتبُ فيشرفُ بها الذهن على شىء كان يجهله قبل ذلك فيَعلمُه ليست هى ألفاظا تُرتب، إذ كان ما يُشرف به الذهن بهذا الترتيب أشياء فى الذهن [=المعقولات] والألفاظ إنما تُرتب على اللسان فقط». ثم يسوق الفارابى عدداً من الحجج، أو ما يعتقد هو أنه حجج، لصالح حصر الشغل المنطقى فى المعانى دون الألفاظ (٧). بينما تتجه تيارات أخرى إلى التشديد على علاقة المعانى بالألفاظ. فتعقلنا للعالم لا يتأتى إلا بتوسط اللغة، وعليه فإن «علاقة المنطق باللغة تحول دون وهم وجهة النظر المتعالية التى يمثل أمامها الواقع فى جملته دون أية بقية»(٨) . حتى إذا كانت هذه "البقية" هى الحامل اللغوى الذى لا مصرف عنه «لأن صورنا عن العالم تأتى مصبوبة فى لغة (. . .) فلا وجود لشىء يشبه أن يكون معقولية خالصة متحررة من اللغة»(٩)[١]. وربما وجدنا لدى ج. ديوى طرحا إشكاليا شاملا، إلى حد ما، لمسألة: ما هو المنطق؟ فـ«على هذا الموضوع يثور الجدل (. . .) فيقال مثلا أن المنطق هو علم القوانين الضرورية للفكر، أو أنه نظرية العلاقات المنظمة، أى العلاقات التى تستقل بوجودها عن الفكر». ثم يستعرض ديوى عدداً من وجهات النظر المحتملة بهذا الخصوص، وفحواها: أن طبيعة الموضوع المنطقى إما أن يكون قوامها« الإمكانات الخالصة ومعنى "الخالصة" هنا أن تلك الإمكانات لا تعتمد فى وجودها على الوجود الفعلى» وهذا رأى، ورأى آخر يجعل قوام طبيعة المنطق «الثوابت التى نقيم عليها نظام الطبيعة»، ورأى ثالث يقول أنها «قوام البناء العقلى للكون» وأخيرا الرأى الذى يذهب إلى أن «المنطق معنى بالبناء الصورى للغة باعتبارها نسقا من رموز»(١٠). ولعل هذه الآراء على تنوعها تعطينا فكرة عن طبيعة النقاش الذى يستثيره تعريف المنطق. على أنه ومهما يكن ومن شأن هذه المواقف والتحديدات فى عامتها فلنا أن نلاحظ أمرين:

---

(١) والموقف ذاته نجده لدى فتجنشتين الذى يرى أنه «من بعض مصادر الأخطاء أن يتم الحديث عن نشاط ذهنى بخصوص الفكر، فالمسألة لدينا أن الطابع الأساسى للفكر هو أنه نشاط يستخدم العلامات». أنظر M.MEYER (op. cit) P.76.

- **أولهما** : أن أرسطو ليس معنيا فى شيء بكل التحولات والتخريجات والتأويلات ناهيك عن التحريفات التى كان للمعرفة المنطقية أن تسلك فيها من بعده. فلن يكون لنا إذن أن نقف عندها إلا على نحو جانبى أو ثانوى.
- **ثانيهما** : سنعيد مع بعض الباحثين المعاصرين كلمة لا نرى أكثر إيفاء ودقة منها، وذلك أنه «إذا كان المنطق مألوفا لدينا فإنه يبقى غير مفهوم لدينا بسبب هذه الألفة ذاتها»(١١).

«Sila logique nous est familiere. elle n'est pas comprise du fait même qu 'elle soit familiere »

فهذه "الألفة" هى إذن ما سنسعى تدريجيا إلى التخلص منها لنحقق - وتلك محاولتنا على الأقل- فهما جديدا للمعرفة المنطقية الأرسطية وهو الفهم الذى نعطيه صفة المقاربة السيميائية.

وإذن ماذا كان تحديدا الموضوع الذى اشتغل عليه أرسطو من خلال مشروعه المعرفى المنطقى؟

II/١-٢.أرسطو: السيرة والمؤلفات:

II/١-٢-١ . السـيرة :

كان مولد أرسطو حوالى ٣٨٤ ق.م (نشير أن كل التواريخ الواردة هنا هى بداهة قبل الميلاد) فى إسطاغيرا (Stagire) وهى آنذاك مدينة صغيرة على الساحل الشمالى لبحر إيجه شرق جزيرة خليقدية غير بعيد عن الجبل المعروف بجبل آثوس (الجبل المقدس). وإسطاغيرا فى الأصل مدينة إيونية قديمة من مدن خليقيدية، ولكنها تعرضت فى أيام أرسطو نفسه إلى الغزو المقدونى فخربت وضمت عنوة إلى مملكة مقدونية. لا يعرف عن والدة أرسطو فى الأغلب إلا اسمها أما والده نيقوماخوس فقد كان طبيبا خاصا لملك مقدونية أمينتاس الثانى (١٢) والد فيليب وجد الإسكندر (الذى سيكون له أن يصبح تلميذا لأرسطو). ونيقوماخوس هذا ينحدر هو نفسه من عائلة توارثت الطبابة ولعل فى هذا مرجع الميولات البيولوجية لدى فيلسوفنا وسنرى أن البيولوجية أو الثقافة الطبية عامة مثلت أحد أهم المصادر النمذجية التى استدعاها أرسطو فى بناء نظريته المنطقية. وعلى ما يذكر ج. سارتون فإن أرسطو قد «تأثر فى

شرخ شبابه بثلاثة ألوان من الثقافة: الأيونية والمقدونية والطبية وكانت الأولى والثالثة خير ثقافتين يتزود بهما من يعد نفسه لأن يكون عالما»(١٣). ولا شك أنه لأجل هذه الغاية أرسل أرسطو وهو بعد فتى فى السابعة عشر إلى أثينا ليتم تعليمه وهى آنذاك حاضرة العلم والفلسفة والفنون. التحق أرسطو إذن حوالى ٣٦٥/٣٦٦ بالأكاديمية، المدرسة التى أقامها أفلاطون سنة ٣٨٧ أى منذ عشرين سنة مضت[١]. استطاع أرسطو أن يثبت تفوقه فى مدة قصيرة أن يصبح من ألمع تلامذة المعلم وأغزرهم قراءة وإطلاعا إلى حد حاز معه مرتبة المساعد أو المعيد وكلف بتقديم دروس الخطابة. **ولا شك لدينا أن أرسطو يكون بذلك قد تمرس على فنون القول بما سيهيىء لجوانب من نظريته المنطقية اللاحقة كما سنبينه فى موضعه**. ويروى لنا أن أفلاطون أعجب بنضج أرسطو المبكر ونشاطه الوثاب ولقبه : القارئ أو العقل (Anagnostes, nus)(١٤) على أن بعض الروايات القديمة تتناقل نشوب مجافاة طارئة بين الاستاذ وتلميذه. فيذكر أن أرسطو غادر الأكاديمية فى حياة أفلاطون نوعا من المغادرة الغاضبة «الأمر الذى جعل أفلاطون يعلق على ذلك بقوله أن أرسطو رفسه بقدمه كما يرفس المهر أمه الفرس»(١٥)، ويكون أرسطو قد أمضى مدة عشرين عاماً كاملة فى مجالس الأكاديمية فمهما كان سيقال فإن الثابت أن فيلسوفنا فى هذه الأثناء كان أفلاطونى المنزع. وهو الأمر الذى تظهره بجلاء مؤلفاته المبكرة التى يعود بها الباحثون إلى هذه المرحلة الأفلاطونية من سيرة أرسطو (وسنعود لهذه النقطة لدى تناولنا للمؤلفات تلك). لقد توفى أفلاطون حوالى ٣٤٧ وأوصى لابن أخته سبوسيبوس بخلافته على رأس الأكاديمية. ولعلها كانت القطرة التى أفاضت الكأس. فقد خيب هذا الاختيار أرسطو ودفع به إلى مغادرة الأكاديمية نهائيا. ويروى أوبليدوس خليفة إقليدس على رأس الطائفة الميغارية والخصم العنيد لأرسطو أن أفلاطون لم يكد يسلم الروح حتى كان أرسطو قد أتلف كتب أفلاطون. ويلاحظ هاملن أن التعبير هنا لا يعدو أن يكون مجازيا والقصد أن أرسطو خلع ربقة التبعية لأفلاطون ليس إلا (١٦). اتجه أرسطو رفقة صديقة كسنوقراطوس ميمما شطر مدينة آسوس استجابة لدعوة زميلهم السابق فى

---

(١) أسس أفلاطون (٤٢٨/٣٤٧) الأكاديمية عام ٣٨٧، وزاول التعليم فيها زهاء أربعين سنة عدا فترات انقطاع قصيرة. واستمرت الأكاديمية مفتوحة قرونا طويلة بعد وفاة أفلاطون. ولم تغلق رسميا إلا عام ٥٢٩ ميلادية!.

الأكاديمية هرمياس والذى أصبح طاغية (=حاكم) أتارينوس فى إقليم ليديا وفى آسوس توطدت العلاقة بين أرسطو وهيرمياس وأفضت إلى المصاهرة بينهما (تزوج أرسطو من قريبة هيرمياس)(١٧). وعموما فقد لبث أرسطو فى مدرسة آسوس، وكانت فرعا من الأكاديمية، مدرسا فيما يظهر ومكبا على مجموعة من الأبحاث البيولوچية. أما حوالى ٣٤٣ فقد استدعاه الملك فيليب إلى بللا، عاصمة الملك المقدونى، وكلفه بتعليم ابنه الإسكندر (الذى سيصبح أحد القادة والفاتحين العالميين) وعمر الأمير آنذاك لا يتجاوز الثالثة عشر. وسيعنينا هنا أن نسجل مع ج. سارتون أن تدريس أرسطو «فى آسوس وبللا قد وجه تفكيره وجهة جديدة، فشرع ينظم معلوماته فى المنطق والرياضة والفلك والتاريخ الطبيعة»(١٨). ومن جهة أخرى فقد كانت مقدونية وقتئذ فى عداوة مع الفرس وقد حدث أن هرمياس صديق أرسطو تحالف مع المقدونيين. ولسوء حظه وقع أسيرا لدى الفرس وسرعان ما انتهى الأمر بصلبه. ويذكر أن أرسطو حزن حزنا شديدا على مقتله إلى حد أن أقام له أثرا (=تمثالا) فى معبد دلفى، ونظم قصيدة أو ترتيلا دينيا (Hymne) يرفع فيها هرمياس إلى مرتبة الألوهة(١٩). ولن تمضى إلا سنوات قليلة حتى يتحول هذا النشيد إلى محضر تهمة تكاد تودى بحياة أرسطو لولا فراره! لم يستمر أرسطو فى تعليم الإسكندر إلا حوالى ثلاث سنوات ففى ٣٤٠ أغتيل الملك فيليب وعهد إلى خلفه الإسكندر بالعرش وهو بعد فى السادسة عشر من عمره فكان عليه أن يقمع الاضطرابات الداخلية ويحضر للغزوات الخارجية.

تتناقل الدراسات الأرسطية مسألة أن السنوات بين ٣٤٣-٣٣٥ تندر فيها المعلومات التفصيلية حول حياة أرسطو، باستثناء أن يكون قد عاش هذه السنوات فى الأراضى المقدونية إما ملازما للبلاط أو مشتغلاً ببعض دراساته وأبحاثه. وربما يكون قد حرر بعض المؤلفات البيولوچية فى هذه الأثناء (راجع عبارة سارتون قبل قليل). ابتداء من ٣٣٥ يكون أرسطو قد عاد إلى أثينا ليؤسس مدرسة اللوقيون (Lykeion أو Lycee». وعلينا أن نسجل ها هنا أن أثينا فى هذه الأثناء هى مدينة فاقدة لمجدها القديم، خاضعة رغما عنها، لسلطة الاحتلال المقدونى. وكان ذلك كافيا ليملأ الاثينيين بالحقد على المقدونيين وأشياعهم ومقربيهم. ولقد كان أرسطو واحدا منهم ولاشك «وها هو ذا بعد مضى اثنتى عشرة سنة يعود إلى أثينا فى ركاب الجيش المقدونى فلم يرحب به بداهة جمع الاثينيين وإنما رحب به زملاؤه»(٢٠).

لقد أصبح أرسطو غريبا أو دخيلا (ميتكوس) على الأقل فى منظور الحزب الوطنى الأثينى (الحزب الذى أسسه ديموستانس وقد ظل يتحالف مع الفرس لمقاومة المقدونيين). بل ربما نظر إلى أرسطو على أنه عميل الحزب المقدونى. غير أن هذا "الدخيل" نجح مع ذلك أن يؤسس مدرسة جديدة وأن يجتذب لها التلاميذ والأتباع، وإن تكن القوانين قد ألزمته تسجيل المدرسة باسم صديقه وتلميذه تيوفراسطوس. وسيعرف أرسطو وأتباعه بالمشائين (Peripatetiens) نسبة إلى الممشى الذى كان يعلم فيها ذهابا ومجيئا! وعلى أية حال فقد استمر أرسطو فى التدريس لمدة ١٣ سنة كاملة إلى غاية ٣٢٣ عندما مات الإسكندر أثناء بعض غزواته فى أقاصى آسيا. إذ ما لبثت أعمال التمرد والثورة على السلطة المقدونية ومشايعيها (الحزب المقدونى) أن انتعشت. فيتم إدراج إسم أرسطو على رأس "القائمة السوداء"، كما يقال فى أيامنا. ولن يبقى إلا أن يبحث له عن تهمة تحظى بالإجماع وتستحق أقصى العقوبات أى الموت. وفى هذه الحالة فإن تهمة الإلحاد هى الأفضل والأنجع لدى الاثينيين. ألم ينظم أرسطو قبل سنوات نشيدا دينيا يمجد فيه هرمياس ويصفه فيه بما لا يجوز أن توصف به إلا الآلهة؟! أليس فى هذه إجرام واعتداء على حرمات الآلهة، وتجديف وقح فى حق المعتقد؟! وإذن ألا يستحق أرسطو الموت؟! تحضر أثينا نفسها لإعدام الدخيل (٢١) وفى هذه الأثناء يولى أرسطو هاربا بينما يقول: «لن أعطى الفرصة ثانية لأهل أثينا ليجرموا كرة أخرى فى حق الفلسفة»، وقد أجرموا فى حقها أول مرة عندما أعدموا سقراط بذات التهمة! يلجأ أرسطو إلى خليقس بجزيرة أوبا مسقط رأس والدته وعاما بعد هذه الحادثة فى ٣٢٢ مات أرسطو وقد أدرك الثالثة والستين من عمره.

II/١-٢-٣ . المؤلفات :

تبعا لمؤرخ العلوم **ج. سارتون**(٢٢) فإن مؤلفات أرسطو تتوزع إلى ثلاث مجموعات: مجموعة أولى «وهى التى ألفها فى فترة عضويته بالأكاديمية» والثانية وهى «مصنفات علمية كتبها أيام اللوقيون على الأرجح» أما المجموعة الثالثة فهى «طائفة من البحوث أعدها فى السنوات التى اشتغل خلالها بالتعليم فى آسوس وبللا وأثينا». وأغلب ما حفظه لنا التاريخ فهو من القسم الثالث عدا مؤلفا واحدا من القسم الثانى

وهو الدستور الأثينى[1]. على أن مؤلفات المجموعة الأولى وإن تكن قد فقدت، إلا أن الكتاب اللاحقين قد حفظوا لنا منها شذرات وخلاصات تسمح بتكوين فكرة عن مضامينها. ويسجل **سارتون** بخصوصها أنها «مكتوبة فى شكل محاورات وهو الشكل الأثير لدى **أفلاطون** وتتمثل فيها بوجه عام تعاليم الأكاديمية تمثلا صادقا»(٢٣) فمن أشهر تلك المحاورات الأرسطية: **يوديموس** (Eudeme) وجريللوس (Gryllos) أو "فى الخطابة" و"فى العدالة" والبروبتكوس (Protreptique) و "المأدبة" (Banquet) و "عن الفلسفة. وقد جاءت أغلب هذه المحاورات على مثل المحاورات الأفلاطونية شكلا ومضمونا[2]. **ونستطيع من جهتنا القول أن أرسطو فى خلال هذه المرحلة من سيرته الفكرية يقدم لنا حالة ممتازة لما كنا اصطلحنا عليه بـ"ظاهرة الاستحواذ النمذجى" ضمن نظريتنا فى السلوك النمذجى** [راجعI / ٣-٣-١] **فى أعلى درجاتها أى: التشرب النمذجى. طالما أننا نجده متشبعا بالمشروع الفلسفى الأفلاطونى وبجملة كيفياته التصورية خصوصا فى الموضوع الذى يعنينا أى الواقع القولى. وهو فى ذاته الحقل المعرفى الذى استأثر بجانب وافر من انشغالات أفلاطون. وقد كان هذا الأخير بلور إلى حد ما، نوعا من التأسيس الجدلى للموضوع القولى. حيث كان الجدل بمثابة علم العلوم لدى أفلاطون**[3]. **ولقد تحركت التصورات الأرسطية الأولى للموضوع القولى داخل الأطر والقرارات المنهاجية للتأسيس الجدلى. ويسمح لنا هذا بترتيب نوع الاستحواذ النمذجى الأرسطى وفقا للنمط الثانى** [راجع الجدول رقم ١ فى I / ٣-٣-١ ظ١/ ١]:

ن ٢ = ث/م. (ف X ج ج) ث/م.

---

(١) LA constitution d'Athenes هو أحد من بين ١٥٨ دستور كان أرسطو قد جمعها ويعتبر من آخر ما تم العثور عليه من مؤلفات إذ يعود اكتشافه إلى تاريخ غير بعيد أى ١٨٩٠!.

(٢) فمحاورة يوديموس إستعادة لفيدون و"جريللوس" استعادة لـ "جورجياس" و "فى العدالة" مستقاة من "الجمهورية" و"البروبتكوس" من "يوتيديموس". (أنظر. سارتون نفسه، ص١٥٧).

(٣) لعل المقتبس الأفلاطونى التالى يعطينا فكرة عن مقام الجدل لديه «سقراط: هو ذا يافيدروس ما تجدنى أنا مغرما به بالتقسيمات والتأليفات. فأنا أرى فيها الوسيلة لنتعلم كيف نتكلم وكيف نفكر فلئن صادفت شخصا آخر قادراً على رؤية الأشياء فى وحدتها وفى تكثرها، فهذا هو الرجل الذى ألزم متابعته كما لو كنت أتبع إلهاً أما هؤلاء الذين لديهم مثل هذه القدرة فإنما أعدوهم بتسمية اللّه عليم بصوابها ولكنى على أى وحتى الآن أدعوهم الجدليين..».

Voir : Platon, Phedre 266 a 266d (trd E.Chambry, Flammarion - Frc - 1964

(بينما تخصصت محاورات بأكملها فى الموضوع القولى ولعل أهمها تكون محاورة قراطيلوس Cratyle)

ولكن أرسطو سرعان ما "رفس" الجلد مستعيضا عنه - ولأسباب سنعرفها - بـ"التحليل"، [أنظر فيما يلي II/ ٢-١] أى تماما بالتأسيس البرهانى للموضوع القولى. وها هنا يعطينا أرسطو حالة ممتازة لما اصطلحنا عليه بـ "ظاهرة الاقتصاد النمذجى" [راجع I/ ٣-٣-٣ خصوصا ظ٣/ ٢] وفى متيسرنا تسجيل أن مرور أرسطو عبر الحالتين قد تم بتوسط واقعة "خصومة عارفة" [راجع I/ ٣-٣-١-ظ١/ ٨] **ضد أفلاطون**. إذ تكاد الدراسات الأرسطية تجمع على أن بدايات الانقلاب الأرسطى على الأفلاطونية ظهرت عموما مع مؤلفه الأكثر شهرة أى : فى الفلسفة (Περτ φιλοσοφιας) وهو حوار يقع فى ثلاثة كتب يتخصص الكتاب الثانى منها (Περι ιδεων) فى نقد نظرية المثل الأفلاطونية[١] وحسب هاملن، فإن هذا النص يكون آخر تأليف أرسطى لفترة الشباب، وهو عرض نقدى لنظرية المثل ويؤخذ كمنعرج حاسم فى الأرسطية حيث ترتسم القطيعة مع النموذج الأفلاطونى(٢٤). أما تبعاً لـ ف. ييجر (W.Jaeger)، فإن الحوار المذكور يعد بمثابة "مؤلف برنامج" (UVRE PROGRAMME)، بمعنى ما يحضر لجملة عناصر وموضوعات المشروع الفلسفى الأرسطى المستقل (٢٥). وعلى أى فلا نعدم أن نجد مخالفات متنامية **لأفلاطون** كما هو مثال فى كتب A و M و N من مؤلفه ما بعد الطبيعة [أنظر قائمة المؤلفات بعد قليل]. علما أن **ييجر** يذهب إلى أن كتاب الـ A متزامن مع الـ (Philosophia) ويعود بهما معاً إلى فترة آسوس (٢٦). وقد كنا علمنا أن هذه الفترة تمتد بين ٣٤٧- ٣٤٣ (أى أن أرسطو شرع يأخذ استقلاله النمذجى مع تمام الأربعينات من عمره!). ومن المفيد أن نذكر أن **ييجر** اتخذ من تنامى هذه المخالفة فى سائر مؤلفات أرسطو، معيارا ذكيا لترتيبها زمنيا ومن ثمة لمتابعة التطور الفكرى لأرسطو. فكلما ضعُف حضور التصورات الأفلاطونية كلما أُعتبر المؤلف متأخرا فى فترة كتابته والعكس صحيح. **على أننا نستطيع من جهتنا وفى منظور نظريتنا المقترحة فى السلوك النمذجى وبتوسل تحليل التأسيسية الأرسطية لشتى موضوعاته الشاغلة أن نتحدث عن التطور الفكرى الأرسطى كونه مرورا من حالة استحواذ إلى**

---

(١) تمثل نظرية المثل الأفلاطونية أساسا عقديا وأنطولوجيا للتأسيس الجدلى للموضوع القولى لدى أفلاطون فالجدل هو المنهاجية التى بواسطتها نرتقى من الكثرة الحسية إلى الوحدة التصورية أو الفكرية أى إلى المثل أو الشىء الخالص وصولا إلى مثال الخير المطلق. وسترد عنها معطيات أخرى لاحقة فى هذه الدراسة.

حالة إتصاد نمذجى ممثلة خصوصا فى ظاهرة استثمار نمذجى [راجع I/٣-٣-٣-ظ٣/ ٤] أما إذا رجعنا للترتيب المدرسى المألوف، والمتداول الآن للمؤلفات الأرسطية، ففيه كثير من الخلط والتقديم والتأخير، ويثير أكثر من قضية وصعوبة. فهو ترتيب لاشأن لأرسطو به إنما يعاد به إلى **أندرينيكوس الروديسى** (القرن الأول ق.م) الذى يأتى فى الترتيب الحادى عشر من تلامذة أرسطو (٢٧) فقد آلت إليه المدونة الأرسطية فاجتهد فى ترتيبها وإخراجها وعنه انتقلت عبر العصور. أما العدد العام لهذه المؤلفات، ما بقى منها وما فقد، فيبلغ به البعض إلى ١٠٠٠ مؤلف! وهو رقم ضخم ولا شك. ولعل أقدم قائمة للمدونة الأرسطية ما نجده لدى **ديوجين اللايرسى**. فهو يعرض علينا قائمة مطولة من العناوين (حوالى ١٤٦ عنوانا) ثم يكتب:« ها هنا تحديدا كل ما كتبه هذا الرجل. ويمكن لنا تقسيم هذا المجموع إلى جنسين فلسفيين: فلسفة عملية ثم فلسفة نظرية، فالفلسفة العملية تشمل الأخلاق والسياسة حيث يبحث ما يتعلق بالمدن والبيوت. أما الفلسفة النظرية فتشمل الطبيعة (الفيزيقا) والمنطق، علما أن هذا الأخير ليس فرعا مستقلا إنما وسيلة دقيقة لفهم سائر الفروع الباقية»(٢٨). ولقد كان من حظ الثقافة العالمية أن لا يضيع قسم كبير من المدونة الأرسطية فتناقلتها الأجيال كما كان **أندرينيكوس** قد نشرها أول مرة. وباعتماد تلك النشرة أخرج العلامة **أ.بيكر** (E.BEKKER) طبعة حديثة لهذه المؤلفات (برلين ١٨٣١). أما القائمة العامة لهذه المؤلفات فتضم :(ك=كتاب).

- المجموع المنطقى (الأورغانون) أى:

١ - المقولات.

٢ - العبارة.

٣ - التحليلات الأولى (٢ ك).

٤ - التحليلات الثانية (٢ك).

٥ - الطوبيقا أو الجدل (٨ك).

٦ - الدحوض السوفسطائية.

- الطبيعة (٨ ك).

- السماء (٤ ك).

- فى الكون والفساد (٢ ك).

- الآثار العلوية (٤ ك).

- فى النفس (٣ك).

- الطبيعيات الصغرى (الحس والمحسوس - الذاكرة والتذكر - النوم واليقظة - الأحلام - تعبير الرؤية - طول العمر وقصره - الشباب والشيخوخة - الحياة والموت- التنفس).

- تاريخ الحيوان (١٠ ك).

- أجزاء الحيوان.

- فى مشى الحيوان.

- فى تكون الحيوان (٥ ك).

- المسائل (٣٨ ك).

- **عن كسينوفان، ميليسوس، جورجياس.**

- ما بعد الطبيعة (١٤ ك) يشار إلى كل كتاب منه بحرف من حروف الأبجدية الإغريقية.

- الأخلاق إلى **نيقوماخوس** (١٠ ك).

- الأخلاق الكبرى (٢ ك).

- الأخلاق إلى أوديموس (٤ ك).

- السياسة (٨ ك).

- الاقتصاد (٢ ك).

- الخطابة (٣ ك).

- الخطاب إلى **الإسكندر**.

- الشعر.

- دستور الأثينيين.

II/١-٣-١.الأورغانون:

II/١١-٣-١ . الواقع القولى موضوعا نصيا :

يشتغل المجموع المنطقى الأرسطى على واقع محدد ومعلن عنه بوضوح، إنه الواقع القولى. فلقد جعل أرسطو من القول أن النطق أو اللغة الفصل المميز للنوع الإنسانى. فالإنسان هو الحيوان الناطق ζωον λογον εχον (حرفيا الحيوان الذى يملك النطق L'animal qui a la parole) وتلك عبارة راحت الترجمات تقابلها بـ"حيوان عاقل" أو "حيوان مفكر" بينما هى لا تعنى فى الأصل أكثر من أن الإنسان هو الحيوان الذى يوصف بالنطق أو الكلام(٢٩).

عندما نعود الآن إلى الأورغانون، ونلقى نظرة مسحية شاملة على سائر أجزائه، فسيظهر لنا أرسطو فى خلالها وهو مهتم ومهموم حتى، بهم اصطناع "الصورة البرهانية" لذلك الواقع القولى، أى بتأسيس القول البرهانى λογος αποδειξις (Discours apodectique). وعلى مدى تلك الأجزاء نرى أرسطو، كفاعل معرفى نموذجى، يرتب العناصر تقديما وتأخيرا، استبقاء واستبعاد، استحضارا وتغييبا... ويمارس شتى صنوف التلاعبات والتدبيرات وما إليها مما يتقوم به فعل الارتسام بأطواره المعلومة على نحو ما بسطناه فى استقصاءاتنا النظرية [يراجع خصوصا I / ٢-٢-٤]. وإذا كان أرسطو نفسه، يقول وعن حق، أن «كل ما يُنَال بأفاعيل كثيرة هو أشد وأعسر (أرسطو - السماء ص: ٢٧٣) فلا ريب أن يصح هذا، أكثر ما يصح، على "إبداع" تلك الصور البرهانية وما تقتضيه إذن من أفاعيل كثيرة على أن تخدم استراتيجية تأسيسية واحدة وذكية.

إنها إذا الصورة التى يعلن عنها نص الأورغانون، مهما كانت بعض أجزائه تعلن عنها بذاتها، بينما توفر لنا أجزاء السيرة البحثية التى تدرج عبرها ابتناء تلك الصورة ومهما يكن فالأرغانون سيؤخذ لدينا بما يمثل مستوى الموضوع النصى الذى يتأدى إليه الموضوع المترسم أى تماماً النظرية المنطقية الأرسطية فى أساسياتها بما هى نظرية تشتغل على الواقع القولى كونه الموضوع الشيئى للانتقال به إلى الصورة المقصودة وصولا إلى تكريسها فى نص معرفى (=الأورغانون) بما يشغّله من أساليب وحيل وتقنيات تهدف إلى ترويجها لدى المستقبلين المعرفيين والثقافيين عموما، ومنه إلى مواجهة صور مضادة

أو مخاصمة فعلية أو متوقعة لنفس الواقع القولى. على أن ما يعنينا فى منظور السيميائية المعرفية، هو أن نرجع البصر فى تفصلات هذا النص كى نقف على "علامات" فى ثناياها نفرزها جانبا، ثم نعود للفحص عن دلالاتها بما هى دلالات تؤلف بين المعرفى والثقافى.

١١/١-٢-٣ . الأورغانون : البنية والعلامات :

لنلاحظ ابتداء أن ثمة ترتيبان للأرغانون أحدهما مدرسى متداول وهو الموجود بين أيدينا اليوم، وترتيب أو ترتيبات تاريخية فعلية تنبنى على افتراض أو آخر للتطور العام للفكر الأرسطى بما فيه نظريته المنطقية. وفى حين سنقف لاحقا على مسألة الترتيب التاريخى وما يثيره من قضايا، فإننا حالا نعرض للمضمون النظرى العام لمنطق أرسطو من وجهة نظر الترتيب المدرسى أى.

١ - نص المقولات (=CTG)[١].

٢ - نص العبارة (= INT).

٣ - نص التحليلات الأولى (= P.AN).

٤ - نص التحليلات الثانية (= S.AN).

٥ - نص المواضع (= TOP).

٦ - الدحوض السوفسطائية (= REF. SOPH).

---

(١) الأحرف المختصرة بين قوسين هي التى نستعملها فى إحالاتنا على الأورغانون معتمدين على ترقيم نشرة بيكر (مثلا P.AN.II, 4,108,4,35 حيث يتعلق الأمر بالتحليلات الأولى فيشير الرقم الأول إلى الكتاب والثانى إلى الفصل والثالث إلى الصفحة والرابع إلى السطر) وهو ترقيم معمول به غالباً فى سائر طبعات المدونة الأرسطية بما فى ذلك طبعات الأورغانون وترجماته ومن ثمة الترجمة الفرنسية لـ ج. تريكو (J.Tricot) التى كانت عمدتنا. فى حين ارتأيت من المناسب إدراج الإحالات فى متن الدراسة بحكم أنها هى بذاتها المصدر المقصود بالتحليل. كما اعتمدت ترقيم بيكر بخصوص المصادر رقم : 14, 13, 12,11 (تراجع قائمة المصادر).

II/١-٣-٢-١ . نص المقولات :

هو المبحث الأول من الأورغانون على هيئة كتاب واحد يتوزع على ١٥ فصل، مع تضعيف لصحة نسبة الفصول الخمسة الأخيرة لأرسطو (٣٠). يتخصص الكتاب فى فحص الحد ὅρος (Terme) والحد هو "العنصر" الأخير الذى ينحل إليه القول. إنه اللفظ البسيط الدال الذى يشار به إلى الشيء بما هو اسمه أو وصفه. فيؤول البحث إلى فحص مختلف الأوصاف التى بها يوصف الشيء أو الكائن أو الموجود (L'être) فهذه الأوصاف فى عامتها هى ما يعنيه أرسطو بلفظ κατηγορται كاتيغورای Catégolries من الفعل κατηγορετν اتهم (=accuer)(٣١) إنها إذن المقولات أو أجناس الوجود (Les genres de l'etre)(٣٢) و كما يقول عنها ج.شوفالييه (J.CHEVALIER): «إنها التحديدات الفعلية للوجود فى طابعها الأكثر صورية»(٣٣). وعلى نحو عام فهى كل الطرق الممكنة التى تبعاً لها يمكن لشيء أن يقال عن شيء. أو كل المحمولات[١] التى يتصور إسنادها إلى موضوع. على أن المحمول هو الشيء الذى يقال أما الشيء الذى عنه يقال فهو الموضوع. فذلك إذن هو المحتوى العام لنص المقولات، أو على ما يقول شارح عربى قديم «أما غرض أرسطوطاليس فى هذا الكتاب فهو الكلام فى الألفاظ البسيطة التى فى الوضع الأول الدالة على أجناس الأمور العالية»(٣٤). أما أرسطو نفسه فهو فى كتابه هذا ينبهنا إلى أن «العبارات يقال بعضها وفقاً لتأليف بينها وبعضها الآخر دون تأليف. فما يقال بتأليف مثل الإنسان يجرى، الإنسان يكون غالباً. أما من غير تأليف مثل إنسان - عجل - يكون غالبا CTG2, la, 16» والقول المنطقى من النوع الأول أو ما يقال بتأليف. ونحن إنما نؤلف بين موضوع ومحمول قاصدين تصور حقيقة الموضوع أى العلم اليقينى (=الصادق، الضرورى، القطعى) به. على أن المحمولات منها ما هو أول، ذاتى لازم فى مدلوله لماهية (Essence) الموضوع (٣٥) ومنها ما هو ثانوى، عرضى ليس يلزم من انتفائه انتفاء تصور الموضوع. فلن يحصل العلم الحق بالموضوع إلا بأن يكون علما بماهيته وليس يحصل العلم بالماهية إلا

---

(١) استعمل أرسطو اللفظ الإغريقى المقابل لمقول مرادفا لمعنى محمول - attrribut - فى P.AN, I, 27, 43. a29. قارن أ. هاملن المرجع المذكور الهامش ١ الصفحة ٩٨.

بالتمييز بين الذاتى والعرضى. فهذا التمييز يحقق بامتياز مطلوب العلم أى تماماً التعريف. ذلك أن «التعريف هو إمساكنا - بالإدراك العقلى - لذلك الذى يحدد (أو يعين حدود) الجوهر كما هو كائن فى الوجود القائم، إذ هو يفصله عن كل ما عاداه ويمسك بطابعه الأزلى الذى يحتفظ بذاتيته أبداً»(٣٦) فمن هنا يأتى جانب المفاضلة والأولوية فى المقولات (CTG entier) التى يريد لها أرسطو أن تكون بعدد العشرة: «العبارات التى دون تأليف تدل على الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال CTG 4,Ib,25»[1] . ثم يقرر أرسطو أن أى واحد من هذه الحدود لا يثبت ولا ينفى أى شىء. فإثبات شىء لشىء أو نفيه عنه إنما يحصل فقط بائتلاف حد مع حد والقول المؤلف بعدها هو وحده ما يقبل حكما بصدق أو كذب (CTG, 5....) وكما نقرأ ذلك لدى ابن رشد فى هذا الموضع من تلخيصه لكتاب المقولات «. . . كل واحدة من هذه العشر إذا أخذت مفردة لم يدل عليها بإيجاب ولا سلب فإذا ركبت بعضها إلى بعض حينئذ تحدث الموجبة والسالبة (. . .) وإذا حدثت الموجبة والسالبة دخلها الصدق والكذب (. . .) فعند التركيب يحدث الأمران جميعاً أعنى الإيجاب والسلب والصدق والكذب»(٣٧).

ولنا من جهتنا أن نسجل أن المقولات العشر تظهر لنا من وجهة نظرية السلوك النمذجى [I/ ٣/ ٣] كمكون بنائى قاعدى فى مجمل النظرية المنطقية الأرسطية. إنها بالأحرى واحدة من القرارات المنهاجية التى استعملها أرسطو فى تأسيسه للصورة البرهانية للموضوع القولى. أما من جهة أن تكون المقولات علامة فباعتبارات متعددة أهمها من حيث:

اعتبار أول : إنها تحيل ومن خلال مضامينها النوعية وعددها على عمق لغوى نوعى يحيل بدوره على عمق ثقافى نوعى يحيل بدوره على عمق قيمى نوعى. وتكلف هذه الإحالات الباحث المهتم بمهمة سبر دلالاتها.

---

(١) «فالجوهر على طريق المثال كقولك إنسان، فرس والكم كقولك ذو ذراعين ذو ثلاثة أذرع والكيف كقولك أبيض، كاتب والإضافة ضعف، نصف وأين [=المكان] كقولك فى لوقين، فى سوق ومتى [=الزمان] كقولك أمس، عاما أول وموضوع [=الوضع] كقولك متكئ، جالسا وأن يكون له [=الملك] كقولك منتعل متسلح، يفعل كقولك يقطع، يحرق، وينفعل كقولك ينقطع يحترق» منطق أرسطو الجزء الأول، ص: ٣٥، ٣٦.

اعتبار ثان : بروزها وإلحاحيتها ويظهر ذلك خصوصا من خلال الأهمية الاستثنائية والملفتة لمقولة الجوهر ουσια بأضيق وأوسع المدلولات.

فلنا هنا أن نقف عند بعض مظاهر هذا البروز لمقولة الجوهر. ونحن نعنى بالبروز نوعا من "التردد النصى العالى" (Hyper frequence textuelle) فما هذا الجوهر؟ «الجوهر بمعناه الأدق والأول والأساسى هو ما ليس مقولا على شيء ولا هو فى شيء، مثلا الإنسان المفرد أو الحصان المفرد CTG, 5. 5a. 11» وهى قد تكون جواهر ثانية أى «الأنواع التى تندرج فيها الجواهر بالمدلول الأول وللأنواع تضاف الأجناس [التى تندرج فيها الأنواع] فمثلا الشخص المفرد يدخل فى النوع الذى هو الإنسان أما جنس هذا النوع فهو الحيوان وحينئذ فـ"إنسان" و "حيوان" هو ما نشير إليه بجواهر ثانية CTG, 5. 2a. 14». والحاصل أن الجوهر هو دائما فى مرتبة الموضوع بمعنى ما يكون هذا موجودا ثابتا دائماً أبديا يستحيل تصور انتفائه أو عدمه على أى نحو كان أو درجة افترضت. ذلك أن الموضوع هو فى حكم الضرورى بنفس المعنى الذى يقال به أن الوجود ضرورى (L'Etre est) ولئن كان مدلول الوجود يشمل فى عمومه الموضوعات والمحمولات فإنها على تفاوت أو تدرج أو تراتبية (Hierarechie) فى نصيبها منه (٣٩). وهى تراتبية تبدأ من الأدنى وصولا إلى تطابق فعلى بين الجوهر والوجود. أما من منظور تأليف القول فإنه «يجوز لصفة الموجود أن تنطبق على الموضوع مثلما أن الموجود يمكن له دائماً أن يكون موضوعا على أن ذلك ليس يكون أبدا للمحمول»(٤٠). فالمحمول هو فى حكم العَرَضِ، فهو أقل وجودية من أن يكون موضوعا وبتعبير آخر فالموضوع إن هو إلا المادة أو الهيولى (٤١) التى من شأنها أن تكون شرطا ابتدائيا لكل قول فليس يحمل محمول محمولا آخر 38(MET, T, 1007b,). فالمحمولات بما هى أضداد معرضة للفناء أو الفساد فهى على ذلك تتغاير وتتخالف على المادة «إن علينا أن نعتبر كمعتمد وكمبدأ أول المادة التى وإن لم تتمايز فهى موضوع الأضداد إذ ليس لا الحار مادة البارد ولا البارد مادة الحار وإنما هى المادة التى تكون موضوعا لهذا وذاك من الأضداد DENetCOR, II, -139a,30». ومهما يكن فإن وظيفة المحمول لدى الموضوع هو أن ينقله من هيئة الموجود المادى اللامتعين إلى هيئة متعلقة معلومة فيعطيه صورته. وفى ذلك يقول أرسطو «إن أحد الموجودات ما نسميه الجوهر ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولى، نعنى ما ليس بذاته شيئاً معنيا يشار إليه ويقال ثانيا على الهيئة والصورة ولكن الهيولى قوة والصورة كمال أول (أرسطو - كتاب النفس - ص٤١)» ولعل ما يلفت

النظر لدى أرسطو هو تجاور الوجودى (الأنطولوجى) والمعرفى أو المنطقى فى مقاله الفلسفى العام (٤٢). والحال أننا لسنا أمام مجرد تجاور جانبى أو اعتسافى بل نحن أمام ممارسة نمذجية تؤسس نفسها ابتداء من قرار منهاجى عريض ندعوه تصور الكينونة يمتلك صاحبه وعيا صريحا به «فى الحقيقة فإن الموضوع الأبدى لكل الأبحاث الراهنة والماضية والمشكل الذى لم يزل معلقا أى ما هى الكينونة؟ سيؤول إلى سؤال ما هو الجوهر؟ (Met, Z, 1,1028, 35, 1..5)[1](٤٣). فالباحث يعتقد أن **مفهوم الكينونة يشتغل فى الفلسفة الأرسطية عامة ونظريته المنطقية خاصة بمثابة مقولة افتتاحية تماما بالمعانى التى حددناها فى القسم الأول من هذه الدراسة [I/ ٣-٤]** نستطيع القول مع لاشلييه إذن أن «منطق أرسطو هو على الأخص منطق الكينونة (=الوجود) La logique d'Aristote est exclusivement cell de l'etre (٤٤). ولا تأتى مقولة الجوهر على رأس المقولات العشر اللهم إلا كتفعيل منطقى افتتاحى أو محل لمقولة الكينونة. وفى حين سنعود لاحقا إلى بعض من أبعاد هذه المقولة الافتتاحية فإن علينا الآن توكيد أنها تدمج داخلها وفى الآن ذاته تصورات من قبيل الصدق، الكذب، الإثبات، السلب (أنظر مثلا أرسطو كتاب الدال ٧، ١٠١٧ أ، ٣١). على أن أهم تصور تستدعيه الكينونة إنما هو تصور الضرورة (Necessite) «إذ أن ما هو ضرورى فهو أيضاً وفى الوقت ذاته ما هو كائن دائما لأن ما هو ضرورى لا يمكن له ألا يكون، فيحصل من ذلك أن شيئاً إذا كان يوجد على نحو ضرورى فهو أبدى وإذا كان أبديا فهو يوجد على نحو ضرورى GEN te COR, II, 337b, 35». والحاصل من ذلك أن النظرية المنطقية الأرسطية ستكون تفعيلا مدروسا ومطردا لمقولة الكينونة، بقدر ما أن هذا التفعيل هو فى ذاته وفى الآن نفسه إعادة إنتاج لمفهوم الضرورة. وإذا كان لى أن أسابق نفسى فسأقول إن **منطق أرسطو يشتغل فى مستوى التعقل وفقا لمبدأ الكينونة وفى مستوى الاعتقاد وفقا لمبدأ الضرورة.**

II/١-٣-٢-٢ . نص العبارة :

وهو كتاب واحد موزع على ١٤ فصلاً. ويأخذ عنوانه من اللفظة الإغريقية Ερμηνεια هرمنيا (Hermeneia) التى تفيد التأويل على نحو ما يقال عبارة أو

---

(١) . وكتاب (Z) من الميتافيزيقا يكاد يتخصص كله فى مسألة الجوهر هذه.

تأويلها. والتأويل هو المقابل الأنسب لمقصود أرسطو إذ يعنى ترجمة ما يجرى فى الفكر διανοια بواسطة الألفاظ. كما نقرأه حرفيا بنصه الإغريقى فى كتاب الشعر.

λεξιν ειναι την δια της ονομασς ερμηνειαν

La locution et la traduction de la pen see par les mots

«العبارة هى ترجمة ما فى الفكر بواسطة الألفاظ» (٤٥) وعلى أى فهذا المعنى هو ما نجده مبسوطا فى مستهل نص العبارة ذاتها «ما يصدر عن الحنجرة من أصوات هى رموز عن الحالات النفسية أما الألفاظ المكتوبة فهى بدورها رموز عن تلك الأصوات . . . INT1, 16a, 1» (٤٦). أما عن المحتوى النظرى للكتاب فهو يعرض ما يمكن اعتباره النظرية الأرسطية فى القضية. وما يدعوه أرسطو **قضية** هو القول الذى يستأهل أن يكون قولا منطقيا. وعليه، الأساس فى لغة العلم إن لم يكن هو العلم نفسه! ولكن قبل أن نصل إلى ذلك يلزم تحليل القول بما هو شىء عام . فحينئذ «ينبغى ابتداء تحديد طبيعة الأسم والفعل، ثم طبيعة السلب والإيجاب، فالقضية والقول..INT, 16a,1» ثم يقدم أرسطو على التوالى تحديدات لهذه "العناصر": فالاسم «صوت يجوز دلالة اصطلاحية ولا يرتبط بزمان wi,2,16a,20» فالدلالة ليست إذن طبيعية بل تكون بالاصطلاح والمواضعة. وكما سيقول ابن سينا لاحقا« إذا لم يرد باللفظ دلالة لم يكن دالا، لأن معنى قولنا لفظ دال هو أنه يراد به دلالة لا أن له فى نفسه حقا من الدلالة»(٤٧). على أن الاصطلاح قد يكون عاميا كما قد يكون علميا ولهذا وذاك خصائص تميزه. أما الفعل (Verbe) «فهو ما يضيف إلى دلالته الخاصة الدلالة الزمنية (. . .) إنه يشير دائماً إلى إثبات شىء لشىء ..INT3, 16b,6». وعليه فالفعل فى جملة مركبة من اسم وفعل يرادف معنى الصفة المقولة أو المحمولة على الاسم. يسجل ج.تريكو هنا ملاحظة مهمة «إن لفظة ρημα (Verbe) تعبر عن عملية توصيف لموضوع ما، أو عن الوصف الذى ننسبه له وعموما عن كل ما نقوله عن موضوع ما. وإذن فإن الفعل ρημα هو ذاته بمثابة المحمول»(٤٨). فالتأليف بين الاسم (=الموضوع) والفعل (=المحمول) وحصول هذا التأليف بواسطة فعل الوجود Ειναι الذى يعطى الربط بين الطرفين لأن «يوجد أو لا يوجد لا يعنى بذاته معنى يخص الشىء. . . ولكنه إنما يؤدى تأليفا ليس يحصل دون الأشياء المؤلفة INT3, 16b,22». وهكذا فالتأليف بين الموضوع والمحمول بما يعنيه من إثبات ونفى، هو ما يدعوه أرسطو قولا قضويا أو حمليا

أو اختباريا λογος αποφαντικος (Discours attributif) أى القضية الحملية[1]، بما هى المكون المرجعى فى القول المنطقى الذى يتقوم بعمل الاستدلال بما هو انتقال من قضية إلى قضية (٤٩). وما من ريب أن استدعاء فعل الوجود لا يقف عند حدود ترتيب منطقى ولكنه يحيل فى الواقع على دلالات أنطولوجية أعمق (٥٠). تؤول بنا فى نهاية المطاف إلى مبدأ الكينونة من حيث هو مقولة افتتاحية كما سبق بيانه.

هنا أيضاً وبخصوص بنية القضية ما يستحق منا أن نقف عنده: فأرسطو يواجهنا بعملية استبقاء واستبعاد وهو بصدد التحضير لاصطناع الصورة البرهانية للواقع القولى. إنه "يقرر" شيئاً مُهما: فليس كل قول مؤلف يكون لمجرد تأليفه قولا منطقياً أى قضية «ليس يكون كل قول قضية ولكن فقط القول الذى يحكم فيه بصدق أو كذب الأمر الذى لا يكون دائماً. فالدعاء قول على أنه ليس لا صادقا ولا كاذبا. فلنترك جانبا أجناس القول الأخرى ففحصها إنما هو موضوع الخطابة أو الشعر (INT, 4, 17a, 4 (٥١)، وفحوى هذا القرار أن **القول الخبرى** هو وحده ما يلائم الفحص المنطقى، أما القول الإنشائى فيمتنع بطبيعته عن فحص كهذا. وربما أمكننا تبصر بواعث وخلفيات هذا القرار بما هو علامة نفرزها ونحاول سبر دلالتها.

ومن ناحية أخرى يريد أرسطو أن ينظر للقضية باعتبارين: الكيف والكم. فمن جهة الكيف يجوز فيها حكمان (INT6, 17a, 25) الإيجاب والسلب، فالإيجاب إثبات شيء لشيء والسلب نفيه عنه ومن جهة الكم يجوز فيها حكمان (INT7, 17a, 38) فالكلى ما كان المحمول فيه شاملا أفراد الموضوع والجزئى ما اقتصر على بعضها فيحصل لنا من اجتماع الاعتبارين أربعة أنواع من القضايا:

كلية موجبة (ورمزها A)، كلية سالبة (ورمزها E)، جزئية موجبة (ورمزها I)، وجزئية سالبة (ورمزها O).

---

(١) على قول ابن سينا :« القضية الحملية ثلاثة أجزاء بحسب المعنى أحدها معنى الشيء الذى هو الموضوع والآخر معنى الشيء الذى هو المحمول والثالث معنى النسبة والعلاقة التى إنما تؤلف منها قضية. فإنه ليس كون الإنسان إنسانا هو كونه موضوعا ولا كون الحيوان حيوانا هو كونه محمولا بل ذلك لعلاقة بينهما وربما دل عليها لفظ ثالث فقيل الإنسان هو حيوان أو يكون حيوانا ويسمى رابطة» ابن سينا مرجع مذكور - ص: ١٥٥.

وهكذا فترتيب القضايا على هذا النحو يسمح لعدد من العمليات أن تتم (٥٢) بمناسبة أن نفحص عن قيمة الأقوال من جهة صدقها أو كذبها. أما هذه العمليات:

١ - التقابل (INT, 7, ent وأيضاً P.AN, II, 15, 63b, 28) فالقضيتان المتقابلتان تشتركان فى الموضوع والمحمول وقد تختلفان من جهة الكيف وحده فيكون التقابل تضادا فى الكليتين (A-E) ودخولا تحت التضاد فى الجزئيتين (O-I) وقد تختلفان كما وكيفا فيكون ذلك هو التناقض (A-O/E-O) أو من جهة الكم وحده فيكون تداخلا(A-I/E-O) وتترتب أحكام الصدق والكذب لدى مقابلة قضية بأخرى تبعا لكل حالة (٥٣).

٢ - العكس[١] حيث نبادل بين موضعى الموضوع والمحمول فى ذات القضية مع بقاء الكيف والصدق فمثلا: "لا ا هو ب" تعكس إلى "لا ب هو ا" وتعكس القضايا الأربع المذكورة كما يلى:

I ← A　　I ← I

E ← E　　O ← لا عكس لها.

سنسجل أننا هنا أمام تدبير نمذجى أساسى وحاسم يقوم به أرسطو فى تمييزه بين معنيين للتقابل : التضاد (Contrariete) والتناقض (Contradiction) (٥٤) فالتضاد علاقة تقابلية بين قولين من نحو :

كل إنسان أبيض (A) لا إنسان أبيض (E)

فهما لا تصدقان معا (A ص ← E كـ أو E ص ← A كـ) ولكن مع فرض كذب A فإن E مجهولة الحكم. فمعنى أنه بين كذب A و E يجوز صدق I أو صدق O فإذا كانت كل من "كل إنسان أبيض" و "لا إنسان أبيض" فيجوز أو يظن أن "ليس بعض الإنسان أبيض "أو أن" بعض الإنسان أبيض" إما صادقة أو مجهولة

---

(١) لنلاحظ أن أرسطو لم يعرض للعكس فى العبارة وإنما فى التحليلات الأولى P.AN.I,2,25a .
وتضاف إلى هاتين العمليتين عملية النقض ولكن أرسطو لا يعتمدها فيما يبدو فى تحقيق الاستدلالات. Cf J. Tricot P.7 (P.AN.note 4)

الحكم. فالحاصل أن علاقة التضاد تترك بين الصدق الكلى والكذب جواز احتمالات وسيطة . فالشيء الواحد ليس إما أن يكون أبيض ضرورة أو اسود ضرورة بل يجوز أن يكون رماديا (CTG, 10, 12a, 10..25) فها هنا موضع للاحتمال والتردد، أى اللايقين أو بالمصطلح الأكثر دلالة: الظن. وهو ما لا يحصل مع علاقة التناقض. حيث إذا Aص ←O كـ و إذا E ص ← I كـ وإذا I ص ← E كـ وإذا O ص ← A كـ(CTG, 10, 13b, 33 et INT, 7, 17b, 6)، وهكذا نكون أمام صنفين من الأقوال: الجائزة أو المظنونة (Probable) والضرورية (Necessaire). وأرسطو يريد للأولى أن تكون أقوالا جدلية وللثانية أقوالا برهانية أو علمية.

II/١-٣-٢-٣ . نص التحليلات :

التحليلات (Analytiques) عنوان مشترك[١] للجزئين ٣ و ٤ من الأورغانون: التحليلات الأولى فى كتابين (أو مقالين) ومجموع ٧٣ فصلاً والتحليلات الثانية فى كتابين ومجموع ٥٣ فصلاً. أما عن مدلول لفظة "تحليل" ذاتها (أناليتيكا αναλυτικα) فهى تعنى طريقة بحثية تقوم على تفكيك الشيء بفرز مكوناته (وعلى الأصح ما يفترض أنها مكوناته) والرجوع به إلى وحداته البسيطة الأولى. أى تماما ما يدعوه أرسطو "العناصر" (Element) στοιχειον أو الأسطقس بتعبير قدماء الفلاسفة العرب [عن العنصر أنظر بعد قليل II/ ٢-١] . يظهر إذن أن ما يشتغل عليه أرسطو فى نص التحليلات، إنما هو تفكيك القول المنطقى وفحص وحداته وما يحصل بينها من علاقات (٥٥). أو ما يريد له أرسطو أن يكون وحدات وأن يكون علاقات. فإذا كان مضى أن "الموضوع" و"المحمول" هى العناصر التى بائتلافها تحصل القضية، فلنا أن ننجز تأليفا آخر بين القضايا كى يحصل لنا ما يدعوه أرسطو "القياس συλλογισμος - سولوجيسموس (حرفيا = القول المؤلف وعموما الاستدلال). فالقياس يظهر كهذا على أنه «نسبة نسب Un rapport de rapports»(٥٦). فذلك ما يستخلصه نص التحليلات بجزئيه فى فحصه: «لنا ابتداء أن نكشف عن موضوع فحصنا ولأى علم يتبع : أما

---

(١) ومما ذكره الفارابى (المرجع المذكور ص:١٠٦) أن «أرسطاطاليس كثيرا ما يعد كتاب القياس وكتاب البرهان كتاباً واحداً».

موضوعه فهو البرهان، ومرجعه إلى العلم البرهانى . .P.AN, I, 1,25b, 28» على أن ما تنبغى معرفته قبل البرهان هو القياس لعمومية هذا الأخير. فالبرهان نوع من القياس ولكن ليس كل قياس برهانا (ibid, 4, 25b, 28). تعرض التحليلات الأولى هكذا للقياس على عمومه بينما تعرض التحليلات الثانية للقياس البرهانى(٥٧).

لنسجل أن القياس البرهانى يعلن عن نفسه كمقصد نهائى للنظرية المنطقية الأرسطية إذا أخذنا فى الحسبان أن أرسطو يريد أن يصل إلى نوع من القول يحيل بعضه على بعض إحالة ذاتية (Discours auto - référentiel) أو داخلية دون حاجة لأى خارج منه. مهما كان هذا "الخارج" الواقع الذى يجرى عنه الكلام، أو كان الفاعلين المتعينين للكلام أى المتكلمين أو المتحاورين[١]. وبالنسبة لمنظورنا السيميائى فمثل هذا الاستبعاد المزدوج يمثل "علامة" دالة سنحرص أو نجتهد على الأقل فى استطلاع مدلولاتها فى حينه. أما الآن فنضيف أنه إذا كان كل كلام هو شكل ومضمون أو صورة ومادة أو مفهوم وشىء، فإن القياس، والقياس البرهانى خاصة، هو القول الذى يقصر نفسه على الشكل دون المضمون أو الصورة دون المادة أو المفهوم دون الشىء. ولعل التحديدات التى يعطيها أرسطو تفصح عن ذلك «القياس قول إذا اثبتنا فيه أشياء فإن شيئا آخر غيرها ينتج عنها ضرورة بمقتضى الأشياء[٢] المثبتة وحدها، و"بمقتضى الأشياء المثبتة وحدها" أعنى بواسطتها تحصل النتيجة، وبدورها فإن عبارة "بواسطتها تحصل النتيجة" تعنى أنه ليس لأى حد خارجى أن يتدخل لإنتاج النتيجة الضرورية P.AN,I.1,24b. 18 » فالحاصل أن القياس قول مؤلف من أقوال أى قضايا، ستدعى "مقدمات". وفحوى المقدمة أنها إثبات أو نفى شىء عن شىء (ibid, 24a, 17) ثم

---

(١) هناك جانب آخر لما قد يعنيه أرسطو بمفهوم القول (LOGOS) فهل يحيل هذا المفهوم على اللغة أم على الفكر؟ هل المقصود القول الخارجى كتجميع للكلمات أم القول الداخلى الذى تخاطب به النفس ذاتها؟ كلا الإحتمالين وارد لديه: المدلول الخارجى INT, 4,DEBUT - المدلول الداخلى S.AN,I.10,76b,24. يقارن هنا: Blanche (R) Histoire op.cit. P.37. 38.

(٢) يستدرك ى. لوكاشيفيتش عن لفظة أشياء (Choses) هذه التى كثيرا ما ترد فى المفردات المنطقية الأرسطية «فليس من الصواب أن يقال أن شيئاً يمكن أن يحمل على شىء آخر، فالأشياء لا يمكن أن تحمل، لأن المحمول جزء من قضية والقضية سلسلة من كلمات ملفوظة أو مكتوبة لها معنى معين. . .» أنظر كتابه: نظرية القياس الأرسطية. . . م. م ص ١٨

هى تأتلف من حدود و«الحد ما تنحل إليه المقدمة أى المحمول والموضوع الذى يحمل عليه بإثبات الوجود له أو نفيه عنه (ibid, 24b,17)(٥٨). ويريد أرسطو للقياس أن يأتلف من ٣ قضايا مقدمتان ونتيجة لازمة عنهما، على أن يقتصر فى الحدود على ثلاثة: أكبر وأوسط وأصغر (ibid, 4, 25b, 35)، فها هنا إذن رسم **لعلاقة اندراج نازلة فالحد الأكبر يحتوى فى مدلوله الأوسط وهذا يحتوى الأصغر فيلزم من ذلك أن يكون الأصغر مندرجا فى الأكبر** (٥٩) أى بحسب المثال الذى يعطيه أرسطو (ibid):

« إذا كان أ محمولا على كل ب

وكان ب محمولا على كل ج

فإن أ محمول على كل ج

أما فى التحليلات الثانية فيعطى أرسطو المثال التالى: (S.AN,II,16, 98b,5...10) فليكن أن سقوط الأوراق يكون مشارا إليه بـ: أ وأن حيازة أوراق عريضة مشارا إليه بـ: ب وكرمة بـ : ج فإذا كان أ تنتمى إلى كل ب (إذا أن كل نبات بأوراق عريضة تسقط أوراقه) وإذا كانت ب تنتمى إلى كل ج (إذ أن كل كرمة هى نبات ذى أوراق عريضة) إذن أ تنتمى إلى كل ج بتعبير آخر: كل كرمة تسقط أوراقها، فالأوسط ب هو علة النتيجة. إن هذا الاندراج أو الاحتواء أو الانتماء أو υπαρχει هو ما سيعرف بمصطلح **الاستغراق**. فإذا كان الأصغر مستغرقا فى الأوسط وكان الأوسط مستغرقا - أو غير مستغرق-فى الأكبر يكون لدينا بالضرورة قياس كامل يربط الأطراف (P.AN,I,4 ,25b,32). فمن هذه الناحية يلاحظ أن النظرية المنطقية الأرسطية«تقوم بأكملها على اعتبار احتواء الفئات وإذن على تأويل ما صدقى للقضايا التى تؤلف القياس»(٦٠). يظهر هذا كله أولوية الحد الأوسط فى كل قياس إلى درجة أن الموضع الذى يأخذه هذا الحد يترتب عنه نوع الشكل الذى يأخذه القياس (مثلا فى P.AN,I,32,46b,40) ذلك أن القياس ينقسم إلى 4 أشكال بحسب موضع الحد الأوسط فى المقدمتين كما يلى:

- الشكل الأول : الأوسط موضوع فى الكبرى (=المقدمة التى يوجد بها الحد الأكبر) ومحمول فى الصغر (=المقدمة التى يوجد بها الحد الأصغر).

- الشكل الثانى : الأوسط محمول فيهما معا.

- الشكل الثالث : الأوسط موضوع فيهما معاً.

- الشكل الرابع : محمول فى الكبرى وموضع فى الصغرى[1].

وإذا كنا علمنا أن القضايا أنواع أربعة: O.I.E.A فإن أى واحدة من قضايا القياس (المقدمتان والنتيجة) تحتمل أن تكون واحدة من القضايا الأربع المذكورة، فيكون لنا أن نستحصل من كل شكل ٦٤ (٤ × ٤ × ٤) وجها محتملا ويصطلح على كل وجه بـ"الضرب"ويحصل من ضروب الأشكال الأربعة مجتمعة ٢٥٦ ضرب (=٦٤ × ٤). على أن هذه الضروب ليست كلها منتجة إذا نحن أخضعناها لشروط معلومة هى شروط الإنتاج أى الحصول على نتيجة صادقة سواء كانت شروطا عامة أو تخص كل شكل منفرداً (٦١). فالذى سيبقى معنا هو عدد محدود من الضروب المنتجة بالنسبة لكل شكل على النحو التالى[2].

جدول رقم (٣)

الشكل الأول	الشكل الثانى	الشكل الثالث	الشكل الرابع
٤ ضروب BARBARA CELARENT DARII FERIO	٤ ضروب BAROCO CAMESTERS CESARE FESTINO	٦ ضروب DARAPTI DATISI DISAMIS FELAPTON BOCARDO FERISON	٥ ضروب BAMALIP CELANTES DIBATIS FESAPO FRESISON

(١) ننصرف عن النقاش الذى يثار بخصوص الشكل الرابع وصحة نسبته الأرسطية ما دام أن هذا الشكل يترتب عن نظرية القياس الأرسطية ونحيل هنا خصوصا إلى : لوكاشيفتش م.م ، ص ص:٣٩، ٤٣. وأيضا تريكوم.م، ص:٢٧٨ وما يليها ومعها أيضاً: - A. Lalande (opcit) Supplément sur figure p.1250.

(٢) أعتمدت هذه الاختصارات كما هو معلوم فى العصور اللاتينية اللاحقة.

على أن أرسطو يميز بين قياسين : كامل وناقص ويعتبر الشكل الأول وحده قياسا كاملا «لأن الضرورة المنطقية للنتيجة فيه واضحة بذاتها، فهذا الشكل يتأسس على البديهة التى تعبر عن علاقة الجنس بأنواعه وبالأفراد الذين يدخلون فى هذا الجنس، وبمقتضى هذه البديهة فكل ما يصدق على الجنس يصدق بدرجة متساوية على كل أنواعه وعلى كل الأفراد الداخلين فيه»(٦٢). وإلى هذا يضاف أن الشكل الأول يعطى فى نتيجته الأنواع الأربعة للقضية الحملية.

ماذا الآن عن القياس البرهانى؟

إنه المبحث الذى تهتم له التحليلات الثانية بعد ما كانت الأولى قصرت فحصها على الشروط العامة أو الصورية لكل قياس. يستفيض إذن أرسطو فى مبحث البرهنة (Démonstration).

ذلك أنها هى الطابع الأول والأخير الذى يجعل من أى علم يكون برهانيا. فأرسطو - كما كتب هاملن - «يتصور أن موضوع العلم إنما هو "الضرورى" وأن المنطق هو ما يعرفنا بالعمليات الضرورية التى يتقوم بها التفكير فى "الضرورى" فلن يبقى إلا معرفة فى ماذا تتمثل هذه العمليات الضرورية التى إنما يشتغل المنطق على دراستها نظريا أو تعليم التمرس بها عمليا»(٦٣).

ويريد أرسطو للقول البرهانى أن يتقوم بما يدعوه **القياس البرهانى** (S.AN,I,2,7ib, ent) ثم يشاء لمثل هذا القياس أن يتميز بنوع مقدماته، لأن لها وحدها أن تكون **مقدمات برهانية**. يقول«العلم البرهانى هو الحاصل لنا من طريق أنه يحصل لنا برهانه: فالبرهان هو قياس يكون عن مقدمات ضرورية (S.AN,I,4,73a, 24) والترجمة عن: منطق أرسطو، ص: ٣٤١» فلأجل أن يكون ثمة علم لا بد للمعرفة أن «تبدأ من مقدمات تكون صادقة، أولى، مباشرة، معروفة أكثر من النتيجة متقدمة عليها، وأن تكون لها بمثابة العلل S.AN,I,2,7ib,20».

والحال أننا هنا وبخصوص هذه "المقدمات البرهانية" بإزاء واحدة من القرارات المنهاجية الأرسطية الحاسمة فى اصطناع البرهانية للموضوع القولى. الأمر الذى يستدعى بعض التدقيقات عن نوع مقدمات القياس البرهانى:

● لن يكفى أن تكون هذه المقدمات صادقة بل لابد أن يكون صدقها أوليا ومباشرا أى أن لا تكون هى فى ذاتها محتاجة إلى أن تبرهن. هذا الاقتضاء لا يتعلق بالمقدمات

الأولى، تلك التى تتأدى منها سلسلة البرهنات. إذ أن النتائج التى نستحصلها منها والتى هى حينئذ حقائق ثانية وغير مباشرة، يمكن لها بدورها أن تستخدم كمقدمات لقياسات برهانية جديدة وهكذا. على أن مثل هذه المقدمات المتتالية لا تستمد صدقها وضرورتها إلا من المقدمات الأولى بعد أن تستحصل منها بالقياس. فهذه المقدمات الأولى، البديهة والضرورية هى تماماً ما يدعوه أرسطو الأصول أو المبادئ αρχαι (Principes) من تلك المبادئ.

«كل شيء لابد له إما أن يثبت أو ينفى ومن المستحيل أن الشيء ذاته يكون ولا يكون فى آن واحد MET, B,2,996B, 27-31» وأيضاً «من المستحيل أن نفس المحمول **يقال ولا يقال** فى آن واحد على ذات الموضوع وبالارتباط ذاته MET,T,3,1005B,17-19 » وما هو من نحولها أو فى معناها من مبادئ تكون ثاوية فى كل استدلال برهانى، وعلى رأسها مبدأ الهوية وعدم التناقض (S.AN,I,11, 77a,5..21) على أن هذه المبادئ ذاتها غير قابلة للبرهنة لأنه «من المستحيل البرهنة على كل شيء . . MET, B,2,967a,1». ما الذى يجعلنا والحال هذه نسكن إلى أصولية الأصول ونتقبل مبدئية المبادئ فنجعلها أساس العلم؟ بالنسبة لأرسطو أنه: الحدس λειπεται (Intuition) وها هو يختم التحليلات الثانية بهذه العبارات:

« . . . الحدس مبدأ العلم، والحدس إنما هو مبدأ المبدأ ذاته فموقع العلم بأكمله من الأشياء [أى بما هو مبدؤها] هو كموقع الحدس من المبدأ [أى العلم] S.AN, II,19,100b,15) (٦٤).

ينبغى لهذه المقدمات الأولى أن تكون عللا للنتيجة. لأن العلم - كما يردد ذلك أرسطو باستمرار - هو المعرفة بواسطة العلل. «أن نعرف عن شيء ما هو يرجع إلى أن نعرف لماذا هو S.AN,II,2,90a, 33) فدور الحد الأوسط كما تبين هو تدقيقا أن يوفر لنا العلة، أى علة اقتران الأصغر والأكبر فى النتيجة (مثلا S.AN,II,3,90a, 35). والحال أننا بخصوص مفهوم العلة αιτια (Cause). والنظرية الأرسطية الشهيرة عن العلل الأربعة = المادية والصورية والفاعلة والغائية(MET, I,3,983a,)(٦٥)، نجد أنفسنا أمام واحدة من الأدوات المنهاجية الأساسية التى تأخذ طابع المقولات المشتقة فتعطى لكلية النسق الفلسفى الأرسطى تجانسه بما فى ذلك تجانس النظرية المنطقية داخل هذا النسق. والحق - كما لاحظته - فإن الممارسة القولية كانت مجالا ممتازا لتفعيل نظرية العلل هذه. ومن ثمة أجدنى لا أتفق فى شيء مع هاملن الذى كتب أن «نظرية العلل الأربعة

والتمييز بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، إنما هى عموميات يستطرد فيها أرسطو حيث تدعوه الحاجة فى خلال مباحثه الطبيعية، فهى من قلة الشأن لديه إلى حد أنه لا يحيل عليها فى منطقه حتى»(٦٦). وحسبنا فى الرد على كلام كهذا أن نتصور خلو النسق الأرسطى من فلسفته العلية حتى يصبح هذا النسق مستحيلا. أما عن النظرية المنطقية ذاتها فحسبنا أن أرسطو يقرر أن ما يميز القول البرهانى عن سواه إنما هو بالتحديد معرفة العلة وأن العلم يدور مع العلة حضورا وغيابا (أنظر مثلا S.AN,1,2,7Ib,10).

● ينبغى للمقدمات الأولى أن تكون أكثر علماً من النتائج وسابقة عليها. هنا يحذرنا أرسطو من خلط ممكن، لأنه «أن يكون أكثر تقدما وأعرف هو على ضربين : أنه ليس أن يكون الشىء متقدما عند الطبيعة وأن يكون عندنا أكثر تقدما هو معنى واحد بعينه،ولا أيضاً أن يكون أعرف عند الطبيعة وأن يكون أعرف عندنا معنى واحد بعينه، وأعنى بالتالى هى أقدم وأعرف عندنا تلك التى تكون أقرب إلى الحس، وأما التى هى أقدم وأعرف على الإطلاق فإنها هى الأشياء التى هى أكثر بعدا منه والأشياء التى هى أبعد ما تكون منه هى الأمور الجزئية والوحيدة، فهذان قد يقابل بعضهما بعضا . . . S.AN,I,2,71b,32 والترجمة لمنطق أرسطو، ج٢،ص: ٣٣٤».

وإذ أن المقدمات هى بالطبيعة أسبق من النتيجة فإنها ستكون أكثر علما، أى معلومة بأكبر درجة من درجات العلم فذلك ما تستمد منه النتيجة يقينها. فالنتيجة تستحصل تبعاً لـ:

- الضرورة المطلقة للمقدمات الأولى.

- الضرورة المنطقية التى تفرض لزوم النتيجة عن المقدمات.

- النزول من الكلى إلى الجزئى. وها هنا مبدأ يسير عليه أرسطو «. . فمن اليسير علينا بهذا أن ندرك الأنواع الجزئية متى كانت بين أيدينا نظرية فيما هو كلى، GEN et COR, II, 9,335a,27».

لنسجل مرة أخرى أننا هنا أيضاً، وبخصوص التمييز بين ما هو أعرف عندنا وما هو أعرف عند الطبيعة[1] أمام واحد من التدبيرات المنهاجية الأرسطية الحاسمة والمتكررة

---

(١) يتعلق الأمر فيما يظهر بتلك المقابلة الفلسفية العريقة التى غدت تقليدية بين الظاهر والباطن أو الشىء فى ذاته (La chose en soi) والشى لذاته (La chose pour soi) يراجع مثلا A.Lalande (op.cit) P.284. et. 799

على مدى مواضع كثيرة من مؤلفاته(٦٧). ولن ندرك القيمة التأسيسية لهذا التمييز وبعده الإستراتيجى إلا عندما نتذكر أن أرسطو آخذ فى التأسيس للصورة البرهانية للموضوع القولى فى مضادة تأسيسات أخرى مخالفة لفاعلين معرفيين (وثقافيين كما سنراه) مناوئين. والأهم فى هذا التمييز أن يحيلنا على فصل منها جى حاسم وافتتاحى فى قلب النظرية المنطقية الأرسطية، ما إن نأخذه فى الحسبان حتى تنجلى أمامنا العبقرية التأسيسية الأرسطية، وهى تمضى واثقة فى ترتيب عناصر تلك الصورة البرهانية. ونعنى بهذا الفصل التمييز بين الظن δοξα (Opinion) والعلم επιστεμαι (La science) حيث يقابل أرسطو بينهما جاعلا الضرورة (٦٨) كأداة أو معيار لهذا التمييز. يقول: « إن العلم وموضوعه يختلف عن الظن وموضوعه، من حيث أن العلم كلى ويتقوم بقضايا ضرورية، وأن الضرورى لن يكون بحال غير ما هو (. . .)، أما الظن فيرتبط بما إذا كان صادقا أو كاذبا فيمكن له أن يكون على خلاف ما هو، وبالفعل فإن الظن هو إدراك مقدمة مباشرة وغير ضرورية [=جدلية أو مشهورة]، وهذه الطريقة فى النظر هى على توافق مع ما تتم مشاهدته، إذ أن الظن إن كان أمراً غير مستقر فتلك نفسها طبيعة تخص موضوعه، فذلك [=الجائز أو المظنون L'opiniable] فيما نحسب هو الموضوع الخاص بالظن، بينما الضرورى هو موضوع العلم S.AN,I,33,88b,30». يمضى. إذن هذا التمييز ليجد له تفعيلا منظما له فى البناء المعرفى المنطقى. فإذا كنا سنفحص عن موضوع محدد - الإنسان مثلا - فسنحتاج إلى أن نحمل عليه محمولا، وليكن "حيوان" فى الحالة هذه، فإن «العلم يدرك أن المحمول لا بد أن يكون "حيوان" على النحو الذى لا يمكن له أن لا يكون "حيوان" أما لدى الظن فإن المحمول يحوز أن يكون على خلاف ما هو ibid, 89a,35».

تصبح الضرورة هكذا مبدأ عاليا ناظما للقول العلمى أو البرهانى من حيث هو تأليف حدود أى حصول صفة ضرورية لموضوع معلوم، صفة ذاتية تتقوم بها ماهيته، شاملاً لكل أفراد الموضوع وفى كل الأوقات لأن «ما نقول فيه أنه على الكل، فهو شىء لم يكن على البعض دون أن يكون على البعض الآخر أولاً كان فى وقت ما موجودا وفى وقت آخر غير موجود (منطق أرسطو، ج٢، ص: ٣٤٢)». والذى يراد قوله من كل هذا أن ثمة نوعا قوليا قائما بذاته هو القول البرهانى القائم أساساً على مبدأ عدم التناقض، فأى نوع هى سائر الأقوال الأخرى؟

II/١-٣-٢-٤ . نص المواضع والدحوض السوفسطائية :

فى الأصل هما مؤلف واحد فى تسع مؤلفات (ومجموع ١١٧ فصلا). على أن التقليد درج على إفراد الفصل التاسع فى كتاب مستقل، والمعروف بالدحوض السوفسطائية (٦٩). والموضوع العام لهما هو القياس غير البرهانى. والقياس يكون غير برهانى إذا كانت مقدماته غير ضرورية أى يجوز فيها أن تكون على خلاف ما هى فمثلا وبخصوص السؤال: هل كل ما هو خير هو لذيذ؟ يمكن أن تكون ثمة عدة أقوال من نحو: كل خير لذة، أو بعض خير لذة، لا شىء مما هو خير هو لذيذ، أو إذا كان شىء ما لذيذ فهو خير... وهكذا (أنظر مثلا TOP, II,8,113b,23) فكل واحد من هذه الأقوال هو أطروحة، أو مقدمة يعتقد صاحبها بصدقها ويلزمه الدفاع عنها والمحاججة لصالحها. وعموما فالمقدمة غير الضرورية يتم فيها إسناد المحمول للموضوع على نحو عرضى أو احتمالى أو ظنى، وليس مطابق فى معناه لكلية معنى الموضوع ولكن ظن فيه المطابقة، أو أريد به التمويه وإيهام المطابقة أو عامى. وأية كيفية أخرى يكون الاستدلال قد بنى عليها. ويعتقد أرسطو أن مثل هذه الكيفيات- وبما هى أصول عامة للاستدلالات غير البرهانية - يمكن حصرها وتعدادها، وهو يدعوها المواضع τοποι (lieux=Topoi). ومن هنا جاء عنوان مؤلفه (أنظر أيضاً RHET,II,26, (1403a,18 .

والحاصل أننا مع "المواضع" قد انتقلنا إلى الطرف الآخر من المزدوجة الأرسطية القاعدية : علم/ظن. أى مجال الظنى (L'opiniable) بما يستتبعه من نوع مقدمات وقياسات (REF.SOPH,2,ENT) (٧٠) أى تماماً ما سيدعوه أرسطو "القول الجدلى"، أو الجدل، اختصاراً، ولديه فإن «الجدل كالبرهان الضرورى يسمح بالقياس المنطقى ويحترم قواعده ولكنه يختلف عنه فى أن مقدماته ليست صادقة إلا على وجه الاحتمال»(٧١). والذى علينا أن نسجله أن القول الجدلى يحدث لدينا متى استبقينا فعل الكلام فى وسطه الطبيعى الأول والمباشر أى بما يكون الكلام أخذ وردا ومغالبة ومجادلة شفاهية تتواجه فيه الاسئلة والأجوبة والمناقضات بما فيه من تشيع و«انتصار لأطروحه ما ومهاجمة الأطروحات المخالفة، واستعمال الخدع، الممارة، التلاعبات والاستغفالات والغش، وسيؤدى هذا كله إلى ما يعرف بـ"المماحكة" (Eristique) وهى فن إحراج الخصم وإلى المماراة أو السفسطة (Sophistique) وهى فن التغليط بواسطة استدلالات مضللة»(٧٢). فلزم أن يحصل ثمة فن يستخدم كأداة لكشف أسباب الخطأ، ومصادر

الوهم والتضليل فيما يقال ويتداول من آراء ومذاهب ومعتقدات. ولم يكن هذا الفن إلا فن الجدل διαλεκτικη (L'art de la discussion) . وترتب نص المواضع والدحوض كتأسيس نظرى قاصد لمثل هذا الفن. الذى وإن يكن أرسطو مسبوقا إليه من أفلاطون وغيره (٧٣) إلا أن صاحبنا أعطاه صياغة منهاجية متميزة وفرت له لأول مرة وضع المعرفة المنظمة والمقعدة. ويعلن أرسطو عن ذلك منذ الأسطر الأولى لمؤلفه: «مقصد هذا المصنف أن نجد طريقة تسمح لنا بالمحاججة بخصوص أية مسألة قد تطرح ابتداء من مقدمات محتملة وأن نتجنب إذا التزمنا حجة ما. أن يصدر عنا ما يضادها TOP,I,1,100a,debut». فالجدل يكون بين عدد من الأطروحات تنتظم واحدتها فى قياس جدلى تكون الأطروحة ذاتها نتيجته وإذاك لابد من البحث لها عن مقدمة أو مقدمات يثبت من صدقها صدق النتيجة. وعلى العكس فدحض أطروحة يتم بأن نجعلها مستنبطة عن قضية تكون الأطروحة نتيجة لها فبنقضنا النتيجة تنتقض القضية أى ينتقض إسناد المحمول للموضوع فيها (TOP,II,4,111b,18...). على أن ذلك كله لايتأتى إلا بأن تكون مقدمات القياس الجدلى أقوالا محتملة أو مظنونة أو مشهورة (Probable)، فهى من قبيل الرأى الذى يراه إما كل الناس وإما أغلبهم وإما يراه الحكماء (=الفلاسفة) إما جميعهم أو الأفذاذ منهم، أو حتى الآراء التى قد تضاد، ما قد يكون مقبولا عامة (TOP,I,14,105a,35).

وإذا كانت بنية المقدمة تتقوم بإسناد محمول إلى موضوع فإن كيفيات الإسناد ذاتها هى مرجع الأخذ والرد ومن ثمة مصدر ما يقع من جدل ونقاش وخصومات. ويريد أرسطو - كما قلنا - أن يحصر كيفيات الإسناد فيما يدعوه المواضع وهى لديه: الجنس والتعريف والخاصة والعرض (مثلا TOP,I,4,101b,15)، فجميع الاستدلالات بخصوص أى موضوع (=نوع) تعود إلى مختلف الكيفيات التى تستخدم بها هذه المواضع وحسب ج.تريكو فإن مجموع المواضع المبحوث فى الطوبيقا هى بعدد ٣٣٧ منها ١٠٣ للعرض، ٨١ للجنس، ٦٩ للخاصة و ٨٤ للتعريف (٧٤). وهكذا ففى وسع الجدل «أن يمتحن صحة تعريف مقترح ببحثه مثلا فى ما إذا كان التعريف يوافق المعرف حصرا، وفى ما إذا لم تكن الخاصة قد دست تدليسا على الجنس القريب، والفصل الخاص، وفى ما إذا لم يكن المجاوب استخدم حدودا متجانسة أو مجازية على نحو ما يفعل أولئك الذين يلجؤون إلى التعريف التشبيهى»(٧٥).

أما فى مؤلف الدحوض السوفسطائية فيخلص أرسطو إلى ما يتوسل به المماحكون والموهون - من شاكلة الميغاريين والكلبيين والسوفسطائيين[1] - من مسالك فى التلاعب بالأقوال أى تلك التفنيدات الى ليس لها إلا ظاهرة المحاججة على أنها فى حقيقتها مغالطات (REF. SOPH, 1,164a,21)، «التى قصد مستعملوها أن يظن بها علما أو فلسفة من غير أن يكونوا كذلك، فإن سوفسطس معناه حكمة مموهة وعلم مموه أو مظنون بها أنها حكمة وليس كذلك»(٧٦).

فهذا النحو من المحاججات يبدو فيه أن يتأسس على مقدمات محتملة ظاهريا وليست كذلك (ibid,2,165b,8aussi 10,171a,1-5) والذين يلجأون إلى مثل هذه المغالطات والسفسطات إنما هم هواة الخصومات والمشاكسات اللفظية والغلبة وإفحام وتخجيل الخصم على أى نحو كان. ويحدد أرسطو أهداف المحاججة السفسطية فى خمسة مقاصد، التنفيذ (Refutation) التخطئة (L'erreur) المخالفة (Paradoxe) وتلاعب التراكيب (Solécisme) واللفظية (Verbiage)(٧٧). وسيشتغل نص الدحوض بفصوله ٣٤ على فحص مختلف هذه المقاصد والإبانة عن جوانب التغليط والتلاعب فيها.

على أن ما يلفت نظرنا فى هذا النص هو إعلان أرسطو (RED.SOPH,34, 183b, 35) أنه قد اكتشف فنا جديدا يخص الموضوع القولى، على الأصل والابتداء. «... فأما هذه الصناعة فليس إنما كان بعضها موجودا وبعضها غير موجود، وإنما أضيف إليها الآن، لكن لم يكن منها شىء موجودا البتة . (أنظر منطق أرسطو ج٣، ص١٠٤٧)» فحتى إذا كانت سلفت أعمال كثيرة معروفة فى فن الخطابة بما هى اشتغال نوعى على الأقوال. ففيما يخص فن الاستدلال فإن أرسطو ليس مسبوقاً بأحد. من وجهة نظر ما أصطلحنا عليه بنظرية السلوك النمذجى فنحن نجد أنفسنا أمام إعلان تأسيس يعلن عنه فاعل معرفى يرى أنه توصل إلى نموذج جديد مبتكر قد أعاد بواسطته ابتناء واقع - الواقع القولى - الذى كان إلى غايتئذ لا يعرف إلا تأسيسات خطابية أو شعرية أو جدلية فضفاضة. أما ما ابتدعه أرسطو فهو الخطاطة القياسية (Syllogistique Schème) أى القياس بما يشمله من عناصر وأنواع وأشكال. سنحاول

---

(١) سبقت الإشارة إلى المغاريين وسيأتى الكلام عن الكلبيين والسوفسطائيين.

فى الفصل التالى أن نستطلع جوانب من السلوك النمذجى الأرسطى ضمن استراتيچيته التأسيسية وهو يصطنع الصورة البرهانية للموضوع القولى. ولعلنا نستعيد فى آخر هذا الفصل أهم مكونات - علامات استوقفتنا فى جملة النص المنطقى الأرسطى:

المقولات . . . . . الجوهر

العبارة . . . . . استبعاد الإنشائية واستبقاء الخبرية.

التحليلات الأولى . . . . . القياس، الأشكال ⟵ النسق.

التحليلات الثانية . . . . . المقدمات، البرهان، الدائرية ⟵ الضرورة.

الجدل
الدحوض السوفوسطائية } . . . إبعاد المتكلم (استبقاء القول واستبعاد القائلين).

حواشى الفصل الأول

(1) Granger (G.G) La raison, P.U.F, 1974, P.41.

(2) Lalande (A), op.cit, P.572 et Passim.

(3) Kant (E). op. cit, P.68.

(٤) ابن سينا (أبو على) منطق المشرقيين، دار الطليعة (لبنان) ١٩٨٢، ص: ٣١.

(5) Gonzeth (F). Qu'est ce que la logique? extrait in: Philosophie des sciences, S.Daval - B.Guillmain, P.U.F, 1959. P.34.

(٦) لالند (أ) العقل والمعايير (م.م) ص: ١٠٩.

(٧) الفارابى (أبو النصر) كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق (تح: محسن مهدى)دار المشرق (لبنان) ب.ت ص: ١٠٠ وما يليها.

(٨)، (٩) بوبنر (ر) الفلسفة الأيمانية الحديثة (م.م) ص: ٢٣١.

(١٠) ديوى (ج) المنطق : نظرية البحث (م،م) ص.ص: ٥٤ - ٥٥.

(11) Regnier (A), Les infortunes de la raison, chp, 3Sur la logique, P.79.

(12) Laerce (D), Vie, doctrines et sentences des philosophes (Liv V Aristote et les Péripatetiens) FLAMMARION (Frc), 1965, P.229.

(١٣)، (١٤) سارتون تاريخ العلم ج٣ (ترجمة مجموعة من الأساتذة) دار المعارف (مصر)، ١٩٧٠، ص: ١٥٢.

(15) Laerce (D), op. cit, P.229.

(16) Hamelin (O) Le système d'Aristote. P.6, nt6.

(17) Laerce (D), op.cit, P.230.

(١٨) سارتون (ج) م.م، ص : ١٥٩، وحول هذه النقطة يراجع أيضاً:

Robin (L), La pensée grecque et les origines de l'esprit scientibique, A. MICHEL 1948, P.288.

(19) Laerce (D), op, cit, P230.

(٢٠) سارتون (ج) م.م، ص: ١٨٣ وانظر معه أيضاً : برهييه (إ) تاريخ الفلسفة (تر: ج.طرابيشى) ج:١ الفلسفة اليونانية، دار الطليعة (لبنان) ١٩٨٢، ص: ٢٢٢.

(21) Laerce (D), Ibid, P.231.

وحسب بعض الروايات فإن هذا الإعدام يكون قد نفذ فعلا!

(٢٢) سارتون (ج) م.م.ص : ١٥٧ أيضاً برهييه (إ) م.م.ص: ٢٢٤.

(٢٣) سارتون (ج) المعطيات نفسها.

(24) Hamelin (O) Ibid, PP.22-23.

وعن أبعاد النقلة الأرسطية فى علاقتها مع الأفلاطونية أنظر أيضاً:

Brunschvicg (L), Les ages de l'intelligence (op.cit), PP.57-68.

(25) , (26) D'après Tricot (J) dans son introduction à la Metaphysique (pXVIII) Lib. J. VRIN (Frc) 1991.

(27) Hamelin (O), Ibid, P.62.

(28) Laerce (D), Ibid, P.238.

وانظر معه أيضاً سارتون (ج) م.م، ص:١٦٣.

(29) Aubenque (P), Aristote, in:Ency. Univ (op.cit), vol2, P.395.

وعن اختصاص الإنسان بالمنطق أنظر مثلا أرسطوطاليس، السياسة (تر: لطفى أحمد السيد)،منشورات الفاخرية (السعودية) ب ت : ص:١٠٢. كما راجعنا بخصوص لفظة (Logos):

Dictionnaire grec - francais - M.A. Bailly, HACHETTE (Frc), 1910, P.1198.

(30) Hamelin (O), ibid, P.27.

(31) Robin (L), La pensée grecque.. op.cit, P.298.

(32) Voir en particulier Hamelin (O), ibid, P99.

(33) Chevalier (J), Histoire de la pensèe,TI,La pensèe antique, FLAMMARION.

(Frc) 1955, P.282, Même propos chez Hamelin (O), ibid, P.100.

(٣٤) تعليقات الحسن بن سوار على ترجمة كتاب المقولات ضمن: منطق أرسطو (تح: ع بدوى) وكالة المطبوعات (الكويت) ١٩٨٠ ج ١، ص٧٧.

(٣٥) أنظر مصطلحى "الذى بذاته" (ص: ٥٤) و "العرض" (ص٦٨) ضمن : كتاب الدال لأرسطو ترجمة ودراسة تحليلية ومعجمية عبدالكريم المراق وآخرون - المعهد القومى لعلوم التربية (تونس) ١٩٨٣ وحول القضايا التى يثيرها هذا التمييز أنظر خصوصا الدراسة الرفيعة والكلاسيكية لـ: بيار أوبنك:

Aubenque (P), Le Problème de l'etre chez Aristote, PUF 1966, P.140 et Passim.

(٣٦) ديوى (ج) م.م ص : ١٧٥ .

(٣٧) ابن رشد (أبو الوليد) تلخيص كتاب المقولات (تح : محمود قاسم) الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٠ ، ص.ص: ٨٢، ٨٣.

(38) Chevalier (J), ibid, P282, aussi: Hamelin (O), ibid, P.98.

(39) Hamelin (O), ibid, P.P.76-77.

وانظر معه: ماكوفلسكى (أ) تاريخ علم المنطق (تر:ن. علاء الدين - أ.فتحى) دار الفارابى (لبنان) ١٩٨٧ ص: ١١٩ .

(40) in : Lalande (A), op.cit,P812.

(٤١) حول مفهوم المادة أو الهيولى (υλη) وجانب من الإلتباسات التى يثيرها أنظر مثلا :

Millet (L), Aristote, BORDAS (Frc) 1987, PP55-56.

(42) Voir en particulier : Aubenque (P), Le problème de l'etre.. op. cit, P.368.

(43) in : Lalande (A), op.cit,P.431.

(٤٤) أنظر ماكوفلسكى (أ) تاريخ علم المنطق، م.م ص: ١٢٣ .

(٤٥) فى ترجمة د. شكرى عياد الحديثة لكتاب الشعر وفى ذات المقطع نقرأ «أعنى بالعبارة (. . .) التعبير بواسطة الكلمات» ص: ٥٢ .

(46) Cf. Chevalier (J), op. cit, P292 et Hamelin (O) op. cit.P153 et Mauro (T.de) op.cit,P.

(٤٧) ابن سينا (أبو على) م.م ص: ٣٢ .

(48) Tricot (J), nt I, P81, in: Aristote, De l'interpretation, voir aussi Hamelin (O) op. cit. P.155.

(49) Blanche (R), La logique et son histoire depuis Aristote jusqu'a Russel, A.Collin (Fec), 1970, PP.39-40.

(50) voir en particulier : Taha (A), Langage et philosophie,(op. cit) PP 17-60.

(٥١) أنظر أيضاً : ماكوفلسكى (أ) م.م ص: ١١٠.

(52) Chevalier (J), ibid, PP295-296 et Hamelin (O) ibid PP.168-170.

(٥٣) يراجع مثلا: تريكو (ج) المنطق الصورى (تر: م . يعقوبى) ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر) ب.ت ص: ١٩٩.

(٥٤) نفسه ص : ١٩٠.

(55) Robin (L) , ibid, P.297.

(٥٦) أنظر تريكو (ج) م.م ص: ٢٣٠ والعبارة المذكور هى لـ رونوفيه (Renouvier).

(٥٧) أنظر أيضاً: ماكوفلسكى (أ) م.م ص: ١٤٢.

(٥٨) أنظر: لوكاشيفتش (ى) نظرية القياس الأرسطية (تر: عبدالحميد صبرة) منشأة المعارف (مصر) ١٩٦١ ص: ١٦.

(٥٩) لتفصيلات مضافة يراجع ماكوفلسكى (أ) م.م.ص: ١٣٣.

(60) Blanche (R) ibid, P.37.

وحول التأويلين الماصدقى والمفهومى للقياس الأرسطى يراجع تريكو (ج) م.م.ص: ٩٨ وما يليها.

(٦١) أنظر : تريكو (ج) م.م ص : ٢٤٥ وما بعدها، أيضاً ماكوفلسكى (أ) م.م ص: ١٣٩.

(٦٢) ماكوفلسكى (أ) م. م ص: ١٤٠.

(63) Hamelin (O), ibid, P.92.

(64) Revoir en particulier: Aubenque (P), Le problème de l'etre... op. cit, P.56.

وعنه أخذنا اللفظة الإغريقية المقابلة لـ (Intuition).

(٦٥) أنظر مثلا برهييه (أ) م.م ص: ٢٦٢ وخصوصا Hamelin (O), ibid, P.260 .Passim

(66) Hamelin (O), ibid, P88.

أورد هاملن هذه العبارات فى معرض رده لى زيلر (Zeller) الذى اعتبر أن مسائل من نحو العلل الأربعة وما هو بالقوة وما هو بالفعل من مباحث ما بعد الطبيعة لدى أرسطو.

(67) Voir Aubenque (P), ibid, PP.45-55.

(٦٨) حول موضوع الضرورة من منطق أرسطو أنظر أيضاً لوكاشيفتش (ى) م.م ص: ٢٣. أما عن المزدوجة علم/جدل فيراجع خصوصا هاملن (المرجع المذكور) ص٢٢٦.

(69) C.f. Hamelin (O), ibid, P.30, aussi Aubenque (P) Ency. Univ, op. cit.

(70) Voir Chevalier (J) ibid, PP.302, 303, aussi Blanche (R) ibid P.58.

(٧١) ماكوفلسكى (أ) م.م ص: ١٦١, وانظر معه على وجه الخصوص ج. ديوى (م.م) ص ص ١٧٢. ١٧٤.

(72) Blanche (R) Ibid, P.18.

أنظر أيضاً بريهييه (أ) م.م ص: ٢٢٧، وتريكو (ج) م، .م ص: ٣٦.

(٧٣) أنظر مثلا تريكو (ج) م.م ص ص ٢٨. ٣٧.

(74) In: Aristote, MET, T1, en marge de la Pg. 64.

(٧٥) بريهييه (أ) م.م ص ٢٣١. أما بخصوص النقاش الابستمولوجى الذى ثار دائماً حول مسألة التعريف لدى أرسطو فنحيل على:

R.Bolton, Division, definton dans la science Aristoteicienne (PP.194-222) In Revue Philosophique (n °special Aristote) n°2 PUF 1993.

(٧٦) الفارابى (أبو النصر) م.م ص: ١٠٥.

(77) Voir en particulier : Hecquet - Devienne (M), La Pensee et le mot dans Ref. Soph (in revue) Philosophique, op.cit) PP.179.196.

الفصل الثانى
الأورغانون فى ضوء نظرية السلوك النمذجى

II/٢-١.الوعى التأسيسى الأرسطى (عينات نصية):

تظهر أهمية الوعى التأسيسى لدى أى فاعل معرفى فى أنه شرط أول فى كل نشاط تنظيرى بما هو اتصال - إرسالا واستقبالا- مع واقع معطى، ولا شك أن الحديث عن الفعل المعرفى كاستراتيجية لن يستغنى بحال عن الالتفات إلى واقعة الوعى فى كليتها. حتى وإن كانت بعض الاتجاهات البحثية - كعلم النفس التجريبى مثلا - تمضى دون كبير اهتمام لواقعة كهذه، فإن «النظرية الاتصالية وعلى خلاف ذلك تؤدى إلى إسناد مكانة مركزية لمفهوم الوعى»(٦٠) . يعنى الوعى حضور الذات أمام العالم وإدراكها لأبعاد وحدود هذا الحضور.

وإذا تعلق الأمر بالذات العارفة، فإن وعيها هنا يأخذ طابع المهمة التأسيسية أى بما تكون نشاطا تنظيريا مزدوج الانشغال على الواقع المعيوش كما على الواقع المنظر والمعاد إنتاجه معرفيا. وتماماً على رأى ب. شارودو فإن «النشاط التنظيرى يصدر عن مجهود الموضعة القاصد إلى انتزاع تفسير محدد من العالم الاختبارى (الأمبريقى) فبدون هذا التفسير يستمر العالم فى حكم المعيوش(Vécu) الفاقد لأية دلالة، فسيكون ما نعنيه بالمعرفة أو اجابة عن سؤال العلاقة -معيوش- نظرية»(٦١).

يعتقد الباحث أن أرسطو يوفر لنا أنموذجا ممتازا لما يمكن أن يكون عليه فاعل معرفى جانب وعيه التأسيسى، الأمر الذى يجعل صاحبنا يستجيب تماما لما اصطلحنا عليه بظاهرة الاستثمار النمذجى ضمن أطروحتنا فى نظرية السلوك النمذجى [يراجع بتفصيل I/ ٣-٣-٣]. وابتداء يرتب أرسطو نظامه المعرفى على مبدأ يكاد يستعيده على نحو أو آخر فى جميع نصوصه، تكشف لنا العينة النصية -١- عن جملة هذا المبدأ

عينة نصية ١ :

« ... من شأن الطريق أن يكون من الأمور التى هى أعرف وأبين عندنا إلى الأمور التى هى أبين وأعرف عند الطبيعة، ولذلك قد يجب أن نسلك هذا المسلك فنتطرق من الأمور التى هى أبين وأعرف عند الطبيعة، والأمور التى هى أولا عندنا واضحة بينه هى الأمور المختلطة خاصة» (الطبيعة - ص١).

فهذا التمييز الذى يقيمه أرسطو بين ما هو معروف لدينا وما هو فى ذاته، أى بين الواقع كما هو معيوش (=الموضوع الشىء) والواقع كما لابد أن يعاد إنتاجه معرفيا (=الموضوع المرتسم)، سيكون دليلا وقرارا منهاجيا ينظم به أرسطو جملة نسقه الفلسفى بما فيه نظريته المنطقية.

فضمن هذه سيعاد إنتاج هذا التمييز فى المزدوجة **ظن/علم**[1] أى: قول غير برهانى (شعرى - خطابى - جدلى - سفسطى) وقول علمى برهانى [أنظر مثلا S.AN, I,2,71B2,b Aussi MET, k,8,1064b,27 وأيضاً كتاب الـــدال، الفصل١١كله] . بما لهذا وذاك من شروط وكيفيات عرضنا إلى جملتها فى الفصل السابق. سيعنينا هنا الإشارة إلى أن أرسطو يجعل من الواقع الأول عالم المحسوسات والأشياء المفردة ومحل التبدل والتغيير والعرضية وبالجملة عالم التولد والفساد بينما يجعل من الواقع الثانى عالم الماهيات والحقائق الكلية ومحل الثبات والسرمدية والحقيقة الخالصة والوجود الضرورى. ولا شك أننا لسنا هنا بصدد مجرد تمييز أفقى إجرائى ولكن أمام "معتقد" أرسطى راسخ يتغذى على ثنائية وجودية عمودية. ثنائية تقول بانشطار الوجود إلى عالمين: عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق القمر «فالأشياء الكائنة تحت فلك القمر معرضة للتولد والفساد أما ما هو فى القمر وفوقه فلا يطرأ عليه تكون ولا هو قابل للفناء»(٤). والحاصل أن لدينا ها هنا تفعيلا أساسياً لمقولة الوجود وقد علمنا [يراجع II/ ١-٣-٢-١] أنها تشغل كمقولة افتتاحية فى النسق الأرسطى تحدد

---

(١) الظن δΟξα فى مقابل العلم επιτησμη.

الظن بمفهوم المعرفية العامية، الرأى، ما هو معتقد مشهور عند الناس، المتشابه (Vraissemblable)، الجائز أو المحتمل (Probable). أما العلم فمبفهوم المعرفة الدقيقة الجازمة والبرهانية عادة فإن مصطلح (Logos) يشملهما معا. وعموما يوجد فى اللغة الإغريقية (عبر مؤلفات أفلاطون وأرسطو خصوصا) عدد من الكلمات المتداخلة جداً وأحياناً متعارضة لتؤدى معانى: العلمى، المعرفى، الإيمانى، العقلى، الحدسى، الذهنى، اللغوى، الحسابى، النظرى... من قبيل:

(Theoria) θεωπια, (logos) λογος , (Mathesis) μαθησις , (Methodos) μθοδος , (Noisis) νοησις , (Dianoia) διανοια , (Upolipsis) υποληψις , (Sophia) σοφια , (Nous) νους , (Istoria) ιστορια , Gignoskein) γιγνωσκειν

... الخ. بخصوص كل هذه المصطلحات أفدنا من:

Dictionnaire grec - francais, M.A.Bailly, HACHETTE (Frc), 1910..

وتوجه الرؤية المعرفية الأصولية لدى أرسطو. وتظهر لنا العينة النصية التالية (رقم٢) ذلك بجلاء ومما لا يحتاج إلى تعليق مضاف:

عينة نصية٢ :

« طبيعة العلم (لو استعملنا هذا اللفظ بمعناه الدقيق، مهملين المعانى المنحدرة عن مجرد المشابهة) تصدر بوضوح عن الاعتبارات التالية: نحن ندرك أن الأشياء التى نعلمها لا يمكن أن تكون بخلاف ماهى، أما الأشياء التى يمكن أن تكون بخلاف ما هى، فإنها إذا ما خرجت من مجال معرفتنا فإننا لا نرى بعد هل توجد أو لا توجد، فموضوع العلم يوجد إذن بالضرورة، وهو تبعا لذلك سرمدى لأن الكائنات الموجودة وجودا ضروريا مطلقا كلها سرمدية، والموجودة السرمدية ليست كائنة ولافاسدة» (الأخلاق ص: ٢١١).

على أن خصوبة الوعى التأسيسى الأرسطى تبرز فى العينة النصية الموالية (رقم٣). إذ سنجد أرسطو يدرك تماماً أن واحدية الموضوع المعرفى لن تحول دون تعدد وتنوع جهات درسه - أى ما تمت تسميته لدينا بصورة الموضوع - حيث تتأسس كل جهة بحسب ما يقع فى الواقع الابتدائى الموضوع - الشيئى) من استبقاء عناصر واستبعاد أخرى. وليس يحصل ذلك إلا تبعاً للاهتمام الأول للفاعل المعرفى المنتج للمعرفة. يقول أرسطو:

عينة نصية٣ :

« ... يختلف تعريف الجدلى وعالم الطبيعة لأحوال النفس، كالغضب، فالجدلى مثلا يعرفه بأنه الرغبة فى رد العدوان أو ما يشبه ذلك وعند عالم الطبيعة هو غليان الدم المحيط بالقلب، أو غليان الحار، فأحدهما ينظر إلى الهيولى والثانى إلى الصورة أو المعنى (...) أما جميع صفات الأجسام التى لا تخصها على هذا النحو فإن الذى يدرسها شخص آخر غير عالم الطبيعة، قد يكون الصانع الحاذق مثل النجار أو الطبيب فى بعض الأحيان، أما بالنسبة إلى الصفات التى ولو أنها لا تنفصل إلا أنها لا تعدو أحوالا للجسم الطبيعى قبل التجريد فإن الذى يدرسها هو الرياضى، أما بالنسبة للأحوال التى لها وجود منفصل تماماً الانفصال فإن الذى يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى أو "الميتافزيقى"» (كتاب النفس ص: ٧، ٨). حتى إننا لنجد لدى أرسطو نفسه نوعاً من التأسيس الذى يحلل ذات الموضوع (الغضب) بما يهيئه

للاستعمال الخطابي (RHET, II,2, ent)، فتتحول "عناصر" الغضب ذاتها إلى مقدمات خطابية (Ibid, 138a, 1-5)[1]. بل أن أرسطو ليعى تماما الوعى ما للخصومات العارفة [يراجع I/ ٣-٣-١. ظ I/ ٨] من مفعول وأثر فى توجيه الفعل المعرفى خصوصا بما هو تأسيس وتنظير. فالخصماء قد لا يطلبون حقيقة الشيء بل مرادهم قد لا يبعد عن اصطناع هذه الحقيقة بتوسل صنوف التلاعبات المقالية «**... وهكذا هو عادتنا أجمعين: أن لا يكون مطلب الشيء على نحو الشيء المطلوب البحث عنه، لكنه على نحو قوة المتكلم لنا المضاد لكلامنا**». (السماء ص: ٢٨٤).

وحتى بعيدا عن الخصماء والمنتقدين، فمجرد أن يكون ثمة تنوع فى أصناف "المستقبلين المعرفيين" لأقوالنا عن الأشياء والوقائع، فذلك يلزم عنه مراعاة صنف المستقبل المتلقى لأقوالنا. مما يعنى ترتيب أجزاء صورة الشيء بحسب انتقاء أجناس القول وترتيب أجزائه، موافقة لمقام المستقبل أو "عادات السامع". يقول أرسطو: « حقا إننا نؤثر أن نستعمل لغة مألوفة وإلا ظهرت الأشياء لنا على خلاف ما عهدناه، فالإغراب (Le depaysement) يجعل الأشياء أعسر فهما وأغمض. ففى الاعتياد تيسير للمعرفة (...) فقد تكون الخرافات أقوى تأثيرا فى صنف من الناس بينما لن يقبل آخرون إلا لغة رياضية، وصنف ثالث لن يرضيه إلا ضرب الأمثلة، ويطالب صنف آخر بالارتكاز على سلطة أقوال شاعر ما، ومن الناس أخيرا من يلح على أن يخضع كل شيء للبرهان المتين، فى حين يوجد من يرى أن هذه المتانة إسراف، إما لعجزهم عن متابعة سلسلة البراهين أو مخافة الضياع فى الجزئيات (MET, a, 3,995a,ent)». على أنه ومهما تكن تلك التلاعبات أو التأسيسات فإنها لا تنفك عن "غاية" هى بذاتها فى أصل الاهتمام الأول بالواقع المبحوث أو المراد تنظيره. ولدى أرسطو فإن الغاية مبدأ جسيم «**الغاية هى أعظم كل شيء**» (الشعر ص ٥٢) فلا شيء إلا وقصدت به غاية، ولن يعقل بحال أو يوجد شيء أو يصنع شيء وليست ثمة له من غاية «**فإنا نقول أن وجود الخف يكون باطلا إذا لم يكن له لابس والطبيعة لا تفعل فعلا باطلا**» (السماءص : ١٤٧). ولابأس أن نلاحظ أن مبدأ الغاية يكشف لدى تحليله عن بعدين:

---

(١) أنظر أيضاً مقدمة المحقق، ص ٢١.

(١) بعد "اعتقادى" وفيه يعتنق أرسطو مبدأ الخير باعتبار الخير غاية الغايات أليس **«أن كل صناعة وكل مذهب وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما نتشوق به خيرا ما ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذى يتشوقه الكل»** (الأخلاق ص: ٥٣) أيضاً (MET, A, 2, 982b, 5).

(٢) بعد "منهاجى" يجعل من مبدأ الغاية أو العلة الغائية أداة نظرية (أنظر خصوصا الطبيعة، المقالة الثانية، الفصل الثامن كله) وتأسيسية ممتازة تتم بواسطتها شتى التميزات والتصنيفات وعلى رأسها تصنيف أجناس القول: **« لأن لكل جنس من أجناس الكلام غاية غير غاية الآخر»** (الخطابة ص: ١٣٢). وهكذا فالاقتناع غاية القول الخطابى والمحاججة غاية الجدل والتمويه غاية السفسطى، والتطهير غاية الشعرى (عن التطهير ينظر: الشعر ص: Poet,6,1449b,27/48)، والبرهنة غاية القول العلمى. ولعل طابع الاستثمار النمذجى يبرز هنا، فالغايات لا توجد بذاتها ولكن وفق ما يقرر الفاعل المعرفى القاصد. فمن جهة أولى قد لا نساير أرسطو فى أن قولا ما، هو بطبيعته الذاتية يقينى فحسب أو شعرى فحسب، وعلى رأى ابن تيمية فـ «كثير من المقدمات تكون - مع كونها خطابية أو جدلية - يقينية برهانية، بل وكذلك مع كونها شعرية، ولكنها هى من جهة التيقن بها: تسمى برهانية ومن جهة شهرتها عند عموم الناس وقبولهم لها تسمى جدلية»(٥) ولكن رأى أرسطو مختلف فهو "يقرر" أن أجناس القول مستقلة قائمة بذاتها. ومن جهة ثانية فنحن نعثر لدى أرسطو على نص نراه لوجده وافيا فى تأكيد المنزع التأسيسى الأرسطى. وفيه يقرر أرسطو أن المفاهيم لا تحوز بذاتها نوعا من المضمون الذاتى والنهائى، ولكن هذا المضمون يتقرر تبعا للسياق الذى يرد فيه المفهوم. وعلى ذلك تكمن اللعبة التأسيسية فى التصرف فى السياق لأجل التصرف فى مضمون المفهوم. ففى كتابه عن "السياسة" يسجل **«... بما أن الدساتير متخالفة فأنواع المواطنين تكون كذلك بالضرورة»** (ص ١٩٩ .وأيضاً قبلها ص١٨٩) وهكذا مثلا فإن **«الدستور الكامل لا يقبل الصانع أبدا فى عداد المواطنين»** (ص١٩٨).

والذى يعنينا من هذا المقتبس هو أوالية الإنتاج الفكرى التى يشتغل وفقها نسق التعقل الأرسطى ومن ثمة فهى تطبع حسه التأسيسى وبالأولى الاستراتيجى.

جانب آخر من الوعى التأسيسى الأرسطى تبرزه العينة النصية التالية (رقم٤) وفيها

يدرك أرسطو أن ثمة صعوبات وعوائق منهاجية تتباين فى بساطتها وحدّتها من حقل إلى آخر تبعا لبساطة الموضوع أو تعقده فكلما ازداد الموضوع تعقيدا كلما كان بحثه محفوفا بالصعوبات والعوارض يقول:

عينة نصية ٤:

« . . . الذى يعرض من المحال لأصحاب المساحة يعرض أيضاً لأصحاب الأجرام الطبيعية، ولا يعرض أيضاً لأصحاب المساحة كل ما يعرض من المحال لأصحاب الأجرام الطبيعية لأن الأجرام المساحية تكون من النقصان عن الأجرام الطبيعية، فأما الأجرام الطبيعية فتكون من الزيادة على سطوح المساحة وكثير ما لا يمكن أن يعرض لأصحاب الجزء الذى لا يتجزأ وهو يعرض لأصحاب الطبيعية اضطرارا» (السماء ص٣٠٩). ويعتبر أرسطو فى مواضع أخرى (مثلا MET, A, 2, 982a, 25) أن الدقة والبساطة صنوان فكلما كان الموضوع أكثر بساطة وأكثر تجريدا كلما كان ما نحصله عنه من علم أدق وأوثق.

ويتقرر من اعتبار الأمور على هذا النحو أن تكون المنهاجية المثلى لدى أرسطو هى المنهاجية التحليلية (L'Analytique)(٦).

فحوى هذه المناهجية تحليل الكل إلى أجزائه أو العودة من الكثرة الحسية إلى البساطة الصورية أو الرجوع من المركب إلى عناصره أو ما يدعوه أرسطو - كما سلف- "الأسطقس (élément) والمبدأ لديه أن **«معرفة الأشياء إنما تكون بالأوائل والأوائل التى فى جميع الأشياء هى اسطقسات»** (السماء ص ٢٢٥)، وفى موضع آخر يعلل أرسطو ذلك **« . . . لأنه لما كانت حال العلم واليقين فى جميع السبل التى لها مبادئ أو أسباب أو اسطقسات إنما تكون من قبل المعرفة لهذه، وذلك أنا حينئذ إنما نعتقد فى كل واحد من الأمور أنا قد عرفناه متى عرفنا أسبابه ومبادئه الأولى حتى نبلغ إلى اسطقساته»** (الطبيعية ص١) فالمنهاجية التحليلية تشكل نوعا من "الثابت النمذجى" فى عموم الإستراتيجية المعرفية الأرسطية فهو يتوسلها فى الموضوع الفلكى (أنظر مثلا السماء ص٢٢٥) كما فى الموضوع السياسى **« فها هنا كما فى كل موطن آخر ينبغى رد المركب إلى عناصره غير القابلة للتحليل أعنى إلى أجزاء المجموع . . . فالبحث عما هى العناصر المؤلفة للدولة تحسن معرفتنا بماذا تختلف هذه العناصر. . .»**(السياسة ص٩٩). ومن نافل القول أن نضيف أن النظرية المنطقية الأرسطية لم تكن ممكنة إلا من وراء لعبة

التحليل والتركيب التى تتأسس عليها المنهاجية التحليلة فمصطلح "عنصر" يصدق على الحدود كما على المقدمات كما على المبادئ كما على المواضع . . (أنظر كتاب الدال، الفصل الثالث كله)، ويبلغ من نفاسة هذه المنهاجية لدى أرسطو أن يعيب على القدماء جهلهم بالتحليلات ومن ثمة تأتى عثراتهم **«أما عن محاولات بعض الفلاسفة لضبط شروط صدق القضايا فهى ترتد إلى جهل بالتحليلات، ذلك أن تحصيل العلم بالتحليلات هو أول ما ينبغى قبل طلب أى علم كان»** (MET, T,3,1005b,2). على أن هذه المنزع التحليلى سيعود بنا إلى واحد من أهم المصادر النمذجية التى وفرت لأرسطو بناء نظريته المنطقية. ولا نرى مصرفا عن استطلاع معالم تلك المصادر.

II/٢-٢. ميلاد النموذج الأرسطى: السيرة والمصادر:

II / ٢ - ٢ - ١. الترتيب التاريخى للأرغانون :

تعود بنا مسألة المصادر النمذجية التى يكون قد اعتمدها أرسطو فى ابتناء صورته البرهانية للواقع القولى، ومن ثمة إلى إعلان ميلاد "القياس البرهانى" أو سندعوه "النموذج الصورانى" (Paradigme Formaliste)(٧)، يعود بنا هذا إذن إلى ما لاحظناه قبلا من أن ثمة ترتيبان للأرغانون: ترتيب مدرسى أو "أورثوذكسى"، كما ينعته ر. بلانشى(٨)، ويقابله ترتيب تاريخى فعلى. إن الترتيب المدرسى هو المتداول كما سبق أن قلنا هو لا يخلو من تعليل. حسب بلانشى (٨) مثلا يبدو القصد منه تعليميا بوضوح: فإنا علينا البدء بدراسة التصور (كتاب المقولات) ثم القضية (كتاب العبارة) التى تحصل بتأليف تصورين ثم دراسة القياس (التحليلات الأولى) الذى يحصل من تأليف ٣ قضايا، فتكون بذلك قد انتهينا إلى النظرية الشاملة للاستدلال وعندما نشرع فى دراستها فحسب تطبيقاتها الأساسية، وتبعا لترتيب تنازلى: قياس برهانى (التحليلات الثانية) قياس جدلى (المواضع) قياس مما حكى (الدحوض السوفسطائية). على أن بلانشى يسجل - ونتابعه فى ذلك - أن هذا الترتيب فيه كثير من الاصطناع. فنحن مثلا لا نجد أى نظرية مفصلة بخصوص التصور فى (المقولات) فلا يعدو هذا المؤلف أن يكون عرضا لعدد من المقولات، ٤ فقط من بين عشرة المعلن عنها (٩) الأمر الذى يرجح أن هذا الترتيب لا شأن له بأرسطو نفسه. فهذا الأخير يسلك فى عرض نظريته المنطقية على نحو مغاير خصوصا فى التحليلات الأولى

(P.AN,I,1,24b,17) بادئا بذكر المقدمة ثم الحد ثم القياس. ويذكر بلانشى أن أرسطو «لم يتوصل إلى نظريته فى القياس إلا على نحو متأخر نسبيا. ومن المؤكد أنه عندما كان يكتب المقولات، ومحتمل جدا أيضاً عندما كان يكتب العبارة، لم تكن لديه هذه النظرية بعد، حيث يبدو من الصعب أن نجعل من هذين الكتابين فصلين تمهيديين لنظرية ولدت لاحقا عنهما»(١٠). وحتى إذا كانت مفردة كـ "القياس" ترد لدى أرسطو فى نصوص مبكرة، فهى لا تكاد تشير إلى الاستنتاج إلا بمعناه العام (١١). أما ى. لو كاشيفتش الذى خبر النظرية المنطقية الأرسطية فى أصولها الأولى، فهو يلح على التمييز بين القياس كما قال به أرسطو والقياس كما عرف لاحقا فى ما دعى بالمنطق التقليدى، إلى درجة أنك « إذا وجدت كتابا أو مقالا لا يميز بين القياس الأرسطى والقياس التقليدى، فكن واثقا من أن صاحبه إما جاهل بالمنطق أو أنه لم يطلع على النص اليونانى للأرغانون»(١٢). بل حتى ما نجده من إحالات داخلية لأجزاء الأورغانون بعضها على بعض فهى كثيرا ما تظهر متعارضة. ولا بد أن تكون من الإضافات اللاحقة للملخصين والشراح والنساخ الأوائل، الذين عنوا بالنص الأرسطى بنوع من الحماس الروحى. ولكن، وعلى الرغم من الجهد الفريد المبذول فى تخريج الأورغانون تخريجا تعليميا نسقيا، فإن هذا الأخير ظل يعانى من مواضع الالتباس والتعارض والغموض. وتماما كما يقول. إ. برهييه :« إن الكتابات المنطقية التى جمعت تحت اسم واحد هو الأورغانون (الآلة) لا تشمل إطلاقا رغما عن الظاهر، على عرض منهجى لهذا المنطق»(١٣).

والحاصل أننا إذا أخذنا الأورغانون أخذاً عموديا تطوريا فسنضرب صفحا عن الترتيب المدرسى الحالى، مستعضين عنه بترتيب تاريخى يكشف لنا لوحده عن الحركية المعرفية الأرسطية بما هى فى نظرنا سلوك نمذجى لفاعل معرفى ينكب على تأسيس نموذجه الخاص - النموذج الصورانى - عن الموضوع القولى، بوعى تأسيسى نحسب أننا جلينا جوانب منه فى المبحث السالف. فالترتيب التاريخى إذن يرسم لنا بذاته تطور السيرة الفكرية لأرسطو مؤكدا أن منطقه إنما كان حصيلة لممارسة منهاجية تأسيسية استغرقت مدى واسع من عمر أرسطو يبدو أنها تخلت كل مراحل رحلته العلمية منذ التحاقه بالأكاديمية إلى آخر أيامه باللوقيون [يراجع II/ ١-٢-١].

وعلى أقل تقدير فإن تأليف المجموع العلمى المنطقى يكون قد استغرق ١١ سنة ما

بين ٥-٣٣٤- ٣٢٣ وهى مدة إقامته الثانية بأثينا وهذا فى ذاته رأى أ. هاملين (١٤). أما من حيث التتابع الفعلى لأجزاء الأورغانون، فإن بلانشى يرى أنه «يمكن إجمالا تمييز ٣ مراحل فى تكون المنطق:

- * - مرحلة ١ : وفيها تتم ممارسة الجدل وإن يكن بالتأكيد على نحو واع ولكن غير منظر بعد. بل ما يزال الأمر من قبيل وصفات عملية موجهة للاستعمال أكثر مما هى مستخرجة بوضوح.

- * - مرحلة ٢ : وفيها يتم التنظيم النسقى لقواعد المحاججة الجدلية وهو العمل الجديد الذى يعلن أرسطو نفسه عن جدته فى المواضع.

- * - مرحلة ٣ : الانتقال من دراسة المحاججة الجدلية إلى الاستدلال الصورى عامة أى إلى المنطق، إنه التقدم الذى يتأدى من المواضع فإلى التحليلات»(١٥).

فيكون الترتيب حسب بلانشى: المقولات فالمواضع فالدحوض فالعبارة فالتحليلات (١٦). أما ج. شوفالييه فيقترح ترتيبا تاريخيا فعليا كما يلى: المقولات فالمواضع، فالدحوض السوفسطائية فالتحليلات الأولى والثانية فالخطابة فالشعر فالعبارة. (١٧).

ويلاحظ على هذا الترتيب أمران : أولهما ورود نص العبارة فى آخر القائمة. والحق أن هذا النص قد أثار باستمرار الشكوك حتى حول صحة نسبته لأرسطو(١٨).

إضافة إلى احتواء هذا المؤلف على نظرية الجهات (الضرورة، الإمكان، الجواز، الاستحالة = Modes أنظر فى : INT,12) بتفصيل يكاد يفتقد فى سائر الأجزاء. وثانى الأمرين ورود نصى الخطابة (Rhétorique) والشعر (Poétique) ضمن المجموع المنطقى. وهذا رأى يذهب إليه بالإضافة إلى شوفالييه، هاملن (١٩) وبرهييه (٢٠) وآخرون. كما أن المناطقة العرب كانوا أدرجوا كتابى الخطابة والشعر فى المدونة المنطقية الأرسطية حسب ترتيبها المدرسى كونهما على التوالى الجزئين السابع والثامن(٢١).

أما الباحث، وفى ضوء مقترحات نظرية السلوك النمذجى، فيميل إلى اعتبار الأمور على النحو الذى يجعل الاهتمامات الشعرية والخطابية متقدمة تاريخيا (٢٢) وتحيل على طبيعة الانشغالات الأرسطية المبكرة بالأقوال. تلك الانشغالات التى تحركت أول ما تحركت فى إطار أفلاطونى. لنتذكر أن أفلاطون جعل من الشاب المتفوق أرسطو مساعدا له فى دروس الخطابة فى أيام الأكاديمية، ويومها كان التعليم

الأفلاطونى يركز على منهاجية جدلية سلكها أفلاطون ونظّر لها فى أثناء ممارسته الفلسفية. والمنهاجية الجدلية إنما تتقوم بوجود متحاورين مختلفين حول تحديد أو تعريف موضوع أى متحاورين خصماء. ويمضى الحوار أو الجدل بأن يطلب أحدهما من الآخر "التسليم" له بأقوال، فإذا حصل راح يمضى به وبواسطة السؤال والجواب، إلى نتائج متولدة عنها، ولكنها ليست ملزمة ما دام أن الأقوال الابتدائية التى تولدت عنها إن هى إلا آراء يمكن دائماً مقابلتها بآراء مضادة وعليه بنتائج مضادة. لقد كان لأرسطو، وتحت تأثير تكوينه الأفلاطونى، أن يشتغل فى تعقل الموضوع القولى وفق آليات الجدل. فإلى هذه الفترة يعاد خصوصا بنص المواضع بما فيه الدحوض السوفسطائية. أما نص التحليلات ونص العبارة (٢٤) فهى تفصح عن ظاهرة إبداع نمذجى [يراجع I/ ٣-٣-٣/ ٦-١] علامته الفاصلة الانتقال من مبدأ التسليم (Assentiment) إلى مبدأ الإلزام (Contrainte) فنحن ها هنا لن نطالب الخصم بالموافقة بل سنقوم باستبعاد حضور الخصم من الأساس كى نجعل الأقوال بذاتها ملزمة بحكم ضرورتها الذاتية (أنظر مثلا P.AN,I,1,24a,23 ومعه أيضاً: Ibid, 24b, 10)(٢٥).

إن إبداع أرسطو لنموذجه الصورانى ما كان له أن يحصل إلا من وراء ممارسة منهاجية مطردة ودؤوبة ونقدية. ولا ريب أن متابعة هذه الممارسة فى أدق تفصيلاتها أمر يفوق طاقة الباحث لاقتضائه قراءات بقدر ما هى واسعة بقدر ما هى متشعبة. فلا مصرف لنا من الاقتصار على جوانب مجملة من تلك الممارسة نحصرها فى مسألتين: فحوى النموذج الصورانى ثم المصادر النمذجية . ثم نمر من ذلك إلى فحص على سبيل العينة عن بعض مكونات النسق الأرسطى.

II / ٢ - ٢ - ٢. فحوى النموذج الصورانى :

لو كان لنا اختصار العبارة فى تعريف "الصورية" لقلنا : إنها تدبير يتم خارج اللغة ويتدخل فيها لإعادة تنظيمها (أو على الأصح لتنظيمها من الابتداء إذا أخذنا الأمور من وجهة نظر هذا التدبير نفسه). الصورية بهذا هى "**إرغام**" اللغة على أن تكون منطقية! فاللغة بحسب طبيعتها الأولى ليست عقلانية أى تبعا لما تكون العقلانية ترتيبا وتصنيفا جافا للعالم وأشيائه (٢٦) بل تبدو اللغة تلقائية كى لا نقول "متوحشة". إنها فردانية، منفلتة، مباغتة، غامضة، تعبيرية. . . اتصالية. وعلى رأى فندريس «فمن النادر جدا عندما تتسابق فى ذهننا ونحن فى صدد التعبير عن فكرة ما

عدة عبارات مختلفة، أن تكون إحدى هذه العبارات عقلية محضة وأن تعبر عن استدلال منطقى بحت أو تُصور حقيقة أو حادثا ما فى بساطته العارية من كل لباس»(٢٧). تحديدا فالممارسة اللغوية تستدعى ومن خلال السياق الاتصالى، حضور المتكلم والسامع بكل ما يترتب عن ذلك من آثار متخللة من نحو التهكم، الإضمار، التقدير، المجاز، الإطار الزمنى المتقلب... وكل التلاعبات والتحكمات المتوقعة (٢٨). يترتب المشروع المنطقى الأرسطى كعمل منهاجى منظم يأخذ علما بمثل تلك الشروط الواقعية للقول بكل ما تعنيه من عوامل القلق والإرباك والاختراق، أى فى كلمة واحدة شهيرة جدا ومبغوضة جدا لدى اليونان أجمعين χαος (Chaos) أو الفوضى. هكذا فإن أرسطو سيستنفذ الممارسة القولية من الكاووس ويسير بها نحو: κοσμος (Cosmos) أو النظام، بل أشد درجات النظام قوة وصرامة، وثباتا واستمرارا. ولذلك باعث أساسى ثم لذلك خطة مدروسة رأينا أن أرسطو يقررها وينفذها عن استبصار. أما الباعث فهو ما استقر لديه بل ما كان فى حكم التقليد الفلسفى المفروغ منه من أن المعرفة لا تأسس إلا بأن تتأسس الأقوال التى بواسطتها أى باستعمالها كأداة أو أورغانون (Organon) تقال الأشياء من حيث ما هى معروفات. إن المعرفة هكذا تمر بالأقوال التى تهيئ العالم أو الواقع أو الوجود لكى يعرف. فالحسم إذن ينبغى أن يتم على مستوى الأداة القولية (Logos) ثم يصار من ذلك أو بفضل ذلك إلى الحسم فى المعروف το επιστητον (Le connaissable). وتدقيقا من حيث ما أنه واحد ثابت دائم، وأنه أيضاً مفصول عن الذات العارفة وعن ما قد يعتمل داخلها من مقاصد وغايات ذاتية متقلبة. على أن هذا كله إنما يحصل إذا عزلنا الأقوال عن ظروفها الواقعية المتغيرة. ففى ظروف كهذه يصبح الفعل المعرفى. بما هو ارتكاز على الأداة القولية فعلا عسيرا إن لم يكن مستحيلا. وما كان تلميذ أفلاطون النابه لتخفى عليه مسألة كهذه. فما أكثر ما اهتم أفلاطون بمسألة القول الصادق وشروطه ونواقضه. ها هنا مثلا يكتب «ليس يعبأ المتشيع حينما يلج فى المخاصمة بأوجه الصواب من الموضوع بل يحرص على إقناع سامعيه بأقواله وكفى»(٢٩). وليس يحتاج هذا المقطع إلى مضاف، حسبنا - إن شئنا - أن نضع أنفسنا موضع أرسطو وهو يقرأ المقتبس الأفلاطونى التالى لنستبين مبلغ ذلك التشويش والإرباك الذى يفرزه السياق الاتصالى حتى لو كان موضوع الاتصال نقاشا فكريا.

«ليس يسيرا على المتحادثين، وقد حددا المسائل التى سيجرى بخصوصها

نقاشهما، أن يختما جلسة المحادثة فى الشروط التى يكون فيها كل منهما قد أعطى للآخر معارف بقدر ما أخذ عنه منها. بل وعلى العكس تماماً فحيث يقوم بينهما تعارض أو أن أحدهما يعلن مجانبة جليسه للصواب أو ينفى الوضوح عن عباراته، فإنهما لا يلبثان أن يتشاكسا ظنا أن الحسد ينطق بعضهما. فهؤلاء إنما رغبتهم فى الغلبة وليست فى بحث المسألة موضوع النقاش. بل قد يبلغ الأمر ببعضهم أن يتفارقا على أقبح وجه إذ تتعالى بينهما الشتائم البذيئة إلى حد أن من يحضر الجلسة من المستمعين يندم أن يكون قد جاء ليستمع لأمثال هؤلاء. . .»(٣٠).

فعلى النقيض المطلق من ذلك تعمل الصورنة (Formalisation) على تحييد المتكلم والسامع بما فيه سياق الكلام والإبقاء على القول مجردا كما لو كان قولا خالصا يحيل بعضه على بعض. فهى بهذا تكون تخليصا للقول من أطره السياقية وإرتقاء به نحو الإحكام والبداهة (٣١) أن نقلا له من التضمين إلى التعيين [يراجع I/ ١-٤-٢]. فمن وجهة منطقية إذن أو فلنقل تحديدا تبعا للصورة البرهانية التى يقصد القول بتأسيسه ضمنها، فإن السياق الاتصالى يؤخذ كعامل فوضى. من هنا نفهم إنزعاج المناطقة قديما وحديثا من مثل هذا السياق. يعطينا مقتبس فريجه التالى فكرة عن المسألة:

« إن الاستدعاء المتكرر لسياق الكلام يعادل وجود تواطؤ بين السامع والمتكلم وهو تواطؤ فى غاية الذاتية يمكن أن يصل إلى حد التلاعبات الخطابية . وهكذا فإن همّ الإحكام (Univocite) الخاص بالعلم لن يتم إرضاؤه بحال»(٣٢).

أما ما تطرحه الصورنة بديلا حاسما وفعالا عن السياق فهو: السياق والنسق المغلق تدقيقا. يمثل إذن استبعاد السياق الاتصالى جانب السلب أو النقص فى الصورنة بينما يمثل استحضار النسق المغلق جانب الإيجاب أو البناء فيها. لنوضح: النسق المغلق فى الممارسة المعرفية المنطقية هو أن تتعاطى المعرفة مع الواقع وأن تظل مع ذلك نظيفة اليد منه! إنها إن تلمسه فليس بمجسات أو إن تشاهده فليس بعدسات. فهى إذ تطرق الواقع فعلى نحو لها خاص. وقد راح أرسطو يؤسس لكيفياته إجمالا وتفصيلا فى أورغانونه. ربما أمكننا القول أن المعرفة النسقية تحدث نفسها بنفسها عن الواقع لكن ليس شرطا أن يكون هذا الواقع بحسب ما يجرى الحديث عنه، ولا بحسب حتى أن يكون موجودا أصلا فما يهم هو "كيف ينبغى إختراعه؟" أو فلنقل كيف ينبغى بناؤه؟ وما من ريب أن التعاطى مع الواقع من منظور البناء أو البنية (Structure) يستدعى

بذاته نمطا معرفيا مفهوميا ظاهرا ذلك أن التعقل البنائى يشتغل على/ وبالمفهوم. وعلى ما كتب كاسيرر: « ينحو المفهوم (Le concept) إلى اشتمال جملة ظواهر وهو يحقق هذه الغاية من خلال فاعليته فى التصنيف والإلحاق والإدراج. إن المفهوم يرتب المتعدد فى جنس وأنواع معللا ذلك بقواعد عامة تؤسس بدورها نسقا ذا تراكب متين حيث أن لكل ظاهرة معزولة ولكل قاعدة خاصة أن تجد فيه لنفسها موضعاً محددا»(٣٣) غير أن مثل هذه المسالك المنطقية للمفهوم لن تتم بالاشتغال على فراغ أو على مادة غائمة دون شكل «إن مادة المنطق ذاتها، كل ما تفترضه من خاص لتعلو به إلى الكل ليست مفصولة عن كل بنية فما لا بنية له لا يمكن لا أن يفكر به ولا أن يدرك ولا أن يحدس موضوعيا»(٣٤) نشدد إذن على أن النمط المعرفى المفهومى سيكتشف البنية أو يخترعها أو يصطنعها وفى جميع الأحوال فهو يشترطها. وعلى ذلك تكون الميزة الأساس فى المعرفة المفهومية هى النسق. سيعنينا هنا أن نطرح سؤالا محددا ونجعل من مباحثته مدخلا لاستعادة النسق الأرسطى ذاته. كيف ينجح ترتيب معرفى ما أن يتحول إلى نسق مغلق؟

من الواضح أن يتم ذلك بالاستجابة لجملة مكونات مفترضة فى كل نسق مغلق أو نسق صورى خالص، وأحسب من جهتى أن تكون هذه كالآتى:

١ - **مكونات مقولاتية :** وتقتضى وجود مقولة افتتاحية (=أصل أول، مبدأ أعلى. . .) إلى جانب مقولات مشتقة (=أصول ثانوية، مبادئ فرعية. . .). وهو ما يستجيب ابتداء البنية العامة لكل نسق : مركز/ أطراف.

٢ - **المكون الاشتقاقى :** ويلزم عن المكون السابق ويقتضى وجود الصفة الإشتقاقية كمكون جوهرى فى كل نسق مهما كان. وكما أتصور فإن المعيار الأول فى نسقيه كل نظام معرفى إنما هى الصفة الاشتقاقية. تتيح هذه الصفة إمكانية الانتقال الدائرى من الأصل إلى الفروع ومن الفروع إلى الأصل ومن الفروع مع إمكانية استصدار فروع جديدة. مع ما يتطلبه ذلك من عمليات منطقية محددة ومتلائمة.

٣ - **المكون البرهانى:** ويلزم عن المكون السابق، فلا يكون النسق إلا برهانيا وتتولد الصفة البرهانية عن الإثبات الدائرى حيث يتم إثبات الفروع بواسطة الأصل وإثبات الأصل بواسطة الفروع، أو إثبات فروع أخرى ضمن النسق ذاته مع ما يتطلبه ذلك من عمليات منطقية محددة ومتلائمة.

٤ - **المكون التطبيقى:** تتأتى الصفة التطبيقية للنسق من التحقق المتكرر لنجاح المكونات السابقة مهما كانت القضايا الوافدة على النسق من خارجه والتى تتم معالجتها بواسطته وترجمتها إليه مع ما يتطلبه ذلك من عمليات منطقية محددة ومتلائمة.

ملاحظة : عندما نتحدث عن الخلل فى نسق معرفى ما (نظرية علمية، نسق أكسيومى رياضى، نظرية منطقية) فهذا يعنى أن واحدا أو أكثر أو كل هذه المكونات لم يعد يشتغل. وعادة ما تصاب نسقية النسق ابتداء من إصابة المكون ٤ الذى يكشف وجود ثغرات فى غيره من المكونات.

نعتقد أن المكونات العامة للجهاز الصورى فى منطق أرسطو تستجيب فى جملتها لشروط البناء النسقى النظرية كما افترضناها وهو ما دعانا إلى الحديث عن النموذج الصورانى وبيانه كما يلى:

١ - مكونات مقولاتية: تشمل مقولة افتتاحية: الوجود (كتفعيل لمبدأ أعلى أى الضرورة).

- مقولات مشتقة : الذاتية، عدم التناقض، الصدق، اللزوم.

٢ - مكونات بنائية (مادية): تشتمل:

- الحدود: موضوع، محمول، المقولات العشر.
- القضايا : موجبة، سالبة، كلية، جزئية، مهملة..
- الأقيسة : الأشكال، الضروب. بما فيه الرد على الشكل الأول.

٣ - المكونات الإجرائية أى العمليات المنطقية التى يتم بواسطتها الإثبات النسقى وتحقق المكون الاشتقاقى فى هيئة رد سائر الأشكال والضروب ردا دائريا إلى الشكل الأول وضروبه. وتشمل هذه المكونات:

- الاستغراق. - العكس. التقابل.

II / ٢ - ٢ - ٣. النموذج الصورانى ومصادره النمذجية :

لنلاحظ أن أرسطو مارس بنفسه تعقل الموضوع القولى وفق عدة نماذج كانت إلى حينه متداولة أى نموذج شعرى فخطابى (٣٥) فجدلى. وبخصوص هذا الأخير فإن اللحظة الإبداعية النمذجية الأولى ظهرت عندما أعلن أرسطو [يراجع آخر الفصل السابق] ابتكاره وسبقه لطريقة جديدة. وإذ أن الإبداع النمذجى تم داخل النموذج الجدلى ذاته، فهو يسجل نهاية مفترضة لاستحواذ نمذجى أفلاطونى أرسطى. أما اللحظة الإبداعية الثانية والحاسمة فهى تأتى عندما ينفض أرسطو يديه من الجدل بكليته نافضا فى آن واحد يديه من المتجادلين الفاعلين للقول ومن الواقع موضوع القول بفعل الأسباب التى أظهرناها فى المبحث المتقدم. ثم هو يستبقى القول ذاته بما يكون "لعبة مقولاتية" (Un Jeu categoriel) وبما هو أقوال إذا قيلت لزمت عنها لذاتها لا لشىء آخر، أقوال أخرى لزوما ضروريا يتقوم بمبدأ عدم التناقض وبمقتضى مبدأ الاستغراق. وهكذا وبدلا عن النموذج الجدلى سيطرح أرسطو (خصوصا فى العبارة والتحليلات) النموذج الصورانى.

وكما بيناه فى نظرية السلوك النمذجى فإن أى فاعل معرفى بصدد إبداع نموذج مبتكر يحتاج إلى أسس وإلى مصادر نمذجية فبخصوص الأسس نعتقد أن المسلكية الأرسطية تستجيب للاحتمال الثانى [ضمن I/ ٣-٣-٣ ظ٣/ ٤] فى حين تستجيب هذه المسلكية لمفهوم الاستثمار النمذجى إن فى نمطه الأول كما فى نمطه الثانى [يراجع I/ ٣-٣-٣ - ظ٣/ ٦]. ففيما يخص المرور من النماذج الشعرية والخطابية والجدلية للواقع القولى إلى النموذج الصورانى ومع مراجعة الرموز المستعملة فى الخطاطة (شكل ٤ فى ص ٨٩) يمكن لنا اقتراح التطبيق التالى :

ع = الواقع القولى (= موضوع شيئى).

ج ١ = النموذج - الفن الشعرى بما فيه مجموعة أدواته وآلياته ومفاهيمه وغاياته.

ع ١ = القول الشعرى بكل ما له من خصائص.

ج ٢ = النموذج - الفن الخطابى بما فيه مجموعة أدواته وآلياته ومفاهيمه وغاياته.

ع ٢ = القول الخطابى بكل ما له من خصائص.

ج ٣ = النموذج - الفن الجدلى بما فيه مجموعة أدواته وآلياته ومفاهيمه وغاياته.

ع ٣ = القول الجدلى بكل ما له من خصائص.

ج ف= النموذج الصورانى بما فيه مجموعة أدواته وآلياته ومفاهيمه وغاياته.

ع ف = القول البرهانى بكل ما له من خصائص.

يعنى هذا فى عمومه أن أرسطو قام بعملية استجلاب [يراجع I/ ٣-٢-٢] جملة أسس ونماذج مدمجا إياها فى مركب تأسيسى حصلت له منه جملة ميزات وخصائص النموذج الصورانى. ونعتقد أن أهم المصادر النمذجية اعتمدها أرسطو هى:- النموذج الرياضى - النموذج الإحيائى (البيولوچى)، وبيان ذلك:

II /٢-٢-٣-١. النموذج الرياضى :

لم يبدع اليونانيون الرياضيات ولكنهم فيما يظهر فكروا فيها بأكثر مما فكروا بواسطتها. لأننا إذا نظرنا إلى المعرفة الرياضية من الناحية التاريخية، فإن الشعوب والحضارات - البابلية والمصرية خصوصا - التى تقدمت اليونان قد استعملت بل تفوقت فى استعمال الحساب والقياس فى المساحات والرصد الفلكى ومختلف مناحى العمران . . إلا أن الممارسة الرياضية بقيت فى جملتها قريبة جدا من حدود "المعيوش" أو "المشخص" ومن ثم كان لليونان أن ينتقلوا بها إلى مستوى "النظرى" أو "المجرد" (٣٦). ولقد تم ذلك خصوصاً على يد أمثال طاليس (٦٤٢ - ٥٤٧ ق.م) وفيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧ ق.م). فقد اتجه الأول إلى «تطوير المعرفة الرياضية المرتبطة بالواقع إلى معرفة رياضية مجردة»(٣٧) لذلك عادة ما ينظر إلى طاليس على أنه «أول من نظم هندسة الخطوط والزوايا بصورة مجردة وفى هذا الجانب اختلف هذا العلم عما هو عند المصريين الذين عالجوا الهندسة من جهة ارتباطها بخواص تجريبية»(٣٨). ويظهر أن طاليس قد اعتبر الهندسة بمثابة «علم استدلالى يعتمد على قضايا عامة» (٣٩). أى تماما ما سيصطلح عليه بالأصول أو المبادئ. أما فيثاغورس وأتباعه فإن اهتمامهم دار حول المفاهيم الحسابية من وحدة وتمييز العدد إلى فردى وزوجى والمفاهيم الهندسية كالنقطة والخط والسطح. ولعل أهم ما يميز الإضافة الفيثاغورية فى تطور المعرفة الرياضية إدراكها «بأن كل علم سواء كان حسابيا أو هندسيا، يبدأ بحثه بحدود أولية واضحة وبسيطة. وبذلك استهدفت تحديد بعض المفاهيم الحسابية والهندسية من خلال تعريفات لهذه المفاهيم عن طريق الحدود الأولية، وكذلك فقد حاولت صياغة

بعض البديهيات»(٤٠) أى قضايا عامة وأولية تتقوم بها البرهنة . وكما كان الحال مع طاليس، فقد اعتبر فيتاغورس الهندسة علما استدلاليا لا يتأسس إلا بتوفر:

« ١- قضايا محددة للعلم ويشترط فى هذه القضايا أن تكون صادقة وغير قابلة للبرهان.

٢ - إن قضايا العلم الأخرى تشتق من القضايا الأولى.

٣ - إن عملية الاشتقاق يجب أن تكون من قضايا هندسية مجردة وهذا يعنى أن عملية الاشتقاق يجب أن تكون صورية» (٤١).

وهذا يظهر لنا طابعين تختص بهما المعرفة الرياضية:

أ - الطابع التحليلى : ويبرز فى اعتبار الفتياغوريين أن السطح ينحل إلى خطوط وأن الخط ينحل إلى نقاط وعلى ذلك فإن النقطة هى "العنصر" الذى يحدد بداية البحث على نحو ما أن الواحد يحدد سائر الأعداد. فى ذلك تظهر منهاجية رد المعقد إلى البسيط. وفى الواقع فإن الفيتاغوريين قد احتفلوا بالعدد احتفالا روحيا «فالعدد هو الذى يكشف لنا المبنى الأساسى للنظام الكونى وقد جاء فى أحد النصوص الفيتاغورية" العدد دليل الفكر الإنسانى وسيده ولولا قوته لبقى كل شىء غامضا مضطربا"»(٤٢) يظهر العدد هكذا كمقولة افتتاحية فى النسق الفكرى الفيتاغورى.

ب - الطابع الدائرى : القائم على اشتقاق قضايا ثانية من قضايا أولى وإمكانية العودة من الثانية إلى الأولى دون الوقوع فى التناقض. فمن هنا كان مبدأ عدم التناقض مبدأ رياضيا استدلاليا بامتياز تتقوم به عملية البرهان. هذه الأخيرة التى تجعل المعرفة الرياضية والهندسية منها خصوصا تستجيب لمطلب الإطلاق باعتباره مثلها الأعلى الضرورى والكافى(٤٣).

إن مثل هذا الطابع الدائرى هو ما أصبحنا نصطلح عليه فى أيامنا بالمطلب التبديهى أو الإكسيومى (Axiomatique) للرياضيات. فهو يفصح إذن عن مبدأ النسق الذى لن تستطيع الرياضيات أن تكون كذلك إلا بالاستجابة له. وهذا ما يبدو أنه تم وعيه لدى طليعة الرياضيين اليونان الذين استقر لديهم أن العلم الرياضى مرادف لمعانى الأنسجام والنظام والجمال. كانت هذه الرؤيا على الأقل حاضرة بقوة لدى واحد كأفلاطون. فقد «كان الإيمان المركزى بأن معرفة العلاقات الرياضية هى المفتاح الذى يفتح مبهمات

العلاقات الكامنة فى الطبيعة كامنا فى كل تأملات أفلاطون الكونية الطامحة»(٤٤). أما على نحو دقيق، فإن المنهاجية الرياضية لدى أفلاطون هى تلك «التى تضع الفروض فى البداية ثم تنتقل من هذه الفروض إلى النتائج عن طريق الاستعانة ببعض الأشكال الحسية»(٤٥). إنها إذن منهاجية برهانية تتقوم باعتماد فروض عامة أولية ومعروفة وصادقة ولا يمكن البرهنة عليها وتتولد عنها نتائج ضرورية مرورا بأشكال حسية. وما هو جدير بالالتفات إليه أن أفلاطون يعود بأصل مثل تلك الفروض الأولية إلى ما يدعوه "**عالم المثل**" « بل استطاع رد هذه الفروض إلى المبدأ اللافرضى وهو مثال الخير»(٤٦). والحال أن المبدأ **اللافرضى** ανυποθετον (Anhypothetique) إن هو إلا معتقد ما وراء معرفى فحواه: **الخير المطلق مبدأ وغاية**. وفى هذه الحالة فإن مجموعة المفاهيم الرياضية من نحو: التناسب، الانسجام، المساواة، الصدق ما هى إلا اشتقاقات عن ذلك المبدأ اللافرضى. إنها بمثابة قيم فرعية لقيمة عليا مطلقة. ذلك أن «سلم القيم الأفلاطونى ينتظم تبعا لقيم الجمال ثم التناسب ثم الحقيقة (=الصدق) وهذه فى ذاتها إن هى إلا تجليات لقيمة أعلى: الخير المطلق»(٤٧). على أن إدراك هذا الخير يقع فى أعلى درجات السلوك المعرفى بواسطة نوع من "الرؤية الحدسية" التى تكون ممكنة بفضل القوة الجدلية للعقل(٤٨).

والذى نريد أن نخلص إليه، أن التأسيس الأرسطى للصورة البرهانية أو لنموذجه الصورانى، كما دعوناه، وبكل مواده وترتيباته التى جلينا جوانب منها، لا يدرك إن فى جملته كما فى تفصيلاته، إلا داخل مثل هذه الثقافة الرياضية السائدة بما تستضمره من جوانب اعتقادية ومن أدوات إجرائية. ومثلا فأرسطو يكتب «. . . الأشكال العليا للجمال إنما هى النظام والتناسب والمحدود وها هنا خصوصا ما تعمل الرياضيات على إظهاره (Met, M,3, 1073a, 33)»٤٩٠). وحتى إذا كانت بعض الآراء تميل إلى القول بضعف أرسطو فى الرياضيات(!) (٥٠) فلن يمنع هذا، على فرض صحته، من أن أرسطو وبالتأكيد قد استجلب الأطر الصورية العامة للمعرفة الرياضية وأعاد بواسطتها تعقل الواقع القولى(٥١). وكما يذكر د.أ.المرزوقى فإن «الرياضيات بوصفها أنموذج البساطة والضبط تمثل عند أرسطو العلمية التامة، **من حيث الصورة على الأقل**»(٥٢). والمعجم المنطقى الأرسطى يكاد يكون فى نسبته الغالبة رياضى الأصول من ذلك «أن نظرية القياس تستعمل لغة اصطلاحية يعسر ألا نلاحظها، وهكذا فالمنطق ذاته والعناصر

التى يتركب منها القياس وأصنافه تحمل تسميات لا يغيب عن أحد طابعها الرياضى»(٥٣).

ولا يبرز التأثير الرياضى فى منطق أرسطو فى استعارة الأمثلة الهندسية والحسابية فقط، وإنما فى اعتماد العناصر التكوينية والبنائية للمعرفة الرياضية من نحو:

- مبدأ عدم التناقض وبه تتقوم "**الضرورة المنطقية**".

- مقدمات أولى عامة، معروفة، صادقة، وغير قابلة للبرهنة.

- الاشتقاقية.

- النزول من الكل إلى الجزء «فإن العلاقات الرابطة بين الحدود من طبيعة كمية، إذ هى علاقة الجزء بالكل مما يجعل الأبعاد بين الحدود تعبر عن فروق فى الماصدق»(٥٤).

- الصدق الصورى، فهذا الصدق «يحصل - كما سيقول كانط - من توافق المعرفة من ذاتها بالتجرد التام عن كل الأشياء وعن الفوارق بينها (...) إذ أنه قبل أن نتحقق من توافق المعرفة مع الأشياء، ينبغى ابتداء أن نتحقق من توافق المعرفة مع ذاتها (بحسب الصورة) وذلك هو شغل المنطق»(٥٥). وذلك من قبل ومن بعد هو شغل الرياضيات بما هى علم البرهان بامتياز. وإذا كان أرسطو يقصد إلى استجلاب الصورنة الرياضية، فلأجل غلق منافذ الجدل والمنازعة فى الأقوال، والمرور بها من التأسيس الجدلى إلى التأسيس البرهانى (٥٦). إن المرور الأرسطى من الصورنة الرياضية إلى صورنة القول يجعل مثل تلك الأطر الرياضية تبدو كما لو أنها وجدت فى أصلها لتناسب الواقع القولى، بل كما لو أن أرسطو أبدعها لأجل ذلك تحديدا.

II / ٢-٢-٣-٢ . النموذج الإحيائى (البيولوجى):

تكاد لا تخلو دراسة عن أرسطو وفكره نشأة وتطورا من تأكيد - أو الإلماح على أقل تقدير - على تأثر هذا الفيلسوف بالثقافة الطبيعية والطبية السائدة وخصوصا تأثره بالمعارف البيولوجية المتداولة وقتها. حسبنا أن أرسطو - وهو الذى ينحدر من أسرة أطباء - [يراجع II/ ١/ -٢-١] قد أمضى فى فحص الكائنات الحية، سنوات طويلة من عمره «اشتغل فيها كما يخبرنا ديوجين اللايرسى - بالبحث عن العلل إلى درجة راح

معها يفحص حتى عن علل أدق الأشياء، وفى ذلك تفسير لما نجد من وفرة تصانيفه فى التأريخ الطبيعى»(٥٧). فهو إذن ألف فى الموضوع البيولوجى عددا معتبرا من المؤلفات لعلها تقدر بثلث مجموع تصانيفه (٥٨). حتى أن بعض المتحمسين - كما يقول ج.سارتون - قد ذهب «إلى أن شهرة أرسطو الأصلية إنما أساسها علم الأحياء وحده» (٥٩) . ويبدو أن أرسطو قد جعل من البيولوجيا فى اللوقيون نوعا من العلم المركزى أو المرجعى على غرار ما أن أفلاطون قد أعطى فى أكاديميته نفس المكانة ولكن للرياضيات(٦٠).

فلن يكون مفاجئا لنا أن نكتشف أن أرسطو قد استجلب، وهو بصدد تأسيس نموذجه الصورانى عن الواقع القولى، عددا من الآليات والأطر المنهاجية للعلم البيولوجى كما كان سائداً وقتئذ. والحق أن هذا فى ذاته جانب قد استوقف عددا من الراسخين فى الدراسات الأرسطية ف.ج.م لوبلون (J.M. LEBLOND) وفى المقدمة التى كتبها لمؤلف أرسطو عن "أجزاء الحيوان"، يلاحظ أن «أرسطو لم يخصص للبيولوچيا قسما كبيرا فى تأليفاته، بل إنه فى سائر مؤلفاته الأخرى، قد استمر وأحيانا عن وعى، عالما طبيعيا»(٦١) ومثلا - يلاحظ لوبلون - فإن مفهوم الصورة εἶδος مع مفاهيم أخرى كثيرة هو دون أدنى شك من أصول بيولوچية(٦٢).

ولعل البحث البيولوجى يعود فى أول ما يعود إلى المنهاجية الاستقرائية. وهذه إنما تبدأ من ملاحظة خصائص الأفراد المشتركة ثم تصير منها إلى قاعدة كلية تجرد فيها تلك الخصائص حتى يتسنى سحب القاعدة على أفراد أو حالات لم تخضع بذاتها للملاحظة الاستقرائية. وأرسطو يعتمد الاستقراء ليحصل منه على القياس «فبناء على أن كل الحيوانات دون مرّة تعمر طويلا استنتجُ أن كل نوع من الحيوان دون مرة يقابلنى لابد أن يكون مما يعمر طويلا، كان هو الإنسان أو الحصان أو البغل [علما أنها كلها دون مرة]، وهذه النتيجة تتصف بصدق محايث فلا ينتقض أمام أية محاججة مشككة. فمن تمام الاستحالة أن قسما فى الجنس لا يملك الخاصية التى يملكها الجنس فى كليته»(٦٣).

ولكن للوصول إلى القاعدة العامة أو القضية الكلية، كان لا بد من فحص حالات خاصة متعينة لهذا الفرد الحيوانى أو ذاك ثم أخلص من ذلك للقاعدة أو القضية الكلية.

والذى يفعله أرسطو (أنظر مثلا P.AN, II, 23, 68b,15) أن يغاير ترتيب الخطوات، فما كان "نتيجة" فى الاستقراء يتحول إلى "مقدمة" كبرى، لتكون حدود القياس:

- حد أكبر : صفة يعمر طويلا (= جنس).
- حد أوسط : صفة الخلو من المرة (= نوع).
- حد أصغر : هذا الحصان أو ذاك (=فرد).

والحال أن الجنس والنوع والفرد والتى ستتحول لدى أرسطو إلى مقولة الجوهر: الفرد كجوهر أول ثم الجنس والنوع كجواهر ثوان، إنما هى بالأولى مفاهيم بيولوجية متداولة يومها وتكشف عن أن مطلب التصنيف (Classification) كان أهم ما تدور حوله الأبحاث البيولوجية عصرئذ، أى أن الخطاطة النظرية البيولوجية اشتغلت وفق محور التصنيف.. وأرسطو نفسه كان منخرطا فى هذا الاتجاه فلقد «اعتبر أن تحديد المجموعات الحية ينبغى أن يبنى على تمييز خصائص جوهرية، وإن هذه ينبغى لها أن تقيم على نحو مقارن وفق انجاز تراتب للمجموعات»(٦٤).

وبتعبير آخر فإن شغل التصنيف هو تقسيم الأحياء إلى عدد من الأنواع وإدراج الأنواع فى عدد من الأجناس، ثم ضبط الخصائص المميزة التى "تفصل" نوعا عن آخر وتجعل فردا حيا يندرج فى نوع محدد (٦٥). فإذا ثبت اندراجه فى هذا النوع لزم اندراجه فى الجنس العام الذى ينتمى إليه النوع ذاته. وينجلى أمامنا فحوى السلوك التأسيسى لأرسطو هنا إذا استرجعنا الخطاطة المرفقة بالنمط الثانى (شكل ٥ ص **٩٢**) من انماط الاستثمار النمذجى [يراجع I/ ٣-٣-٣ ظ٣/ ٦-٢] وباعتماد رموز الخطاطة نقترح التطبيق التالى:

ع = الواقع الأحيائى البيولوجى القابل نظريا لكثرة من التأسيسات الممكنة.

ج ج = العلم البيولوجى فى نموذجه القائم على مبدأ التصنيف.

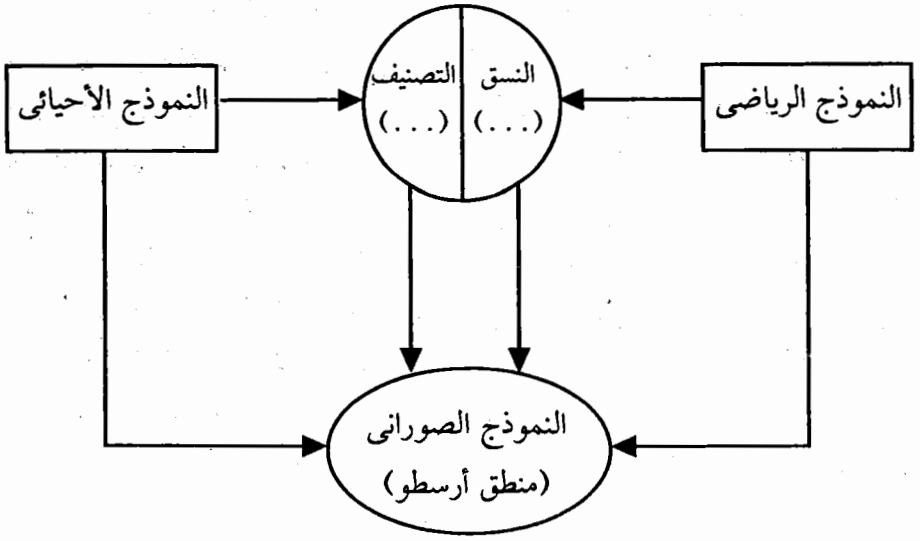
ع ع = صورة الواقع الأحيائى كون الأحياء تتوزع فى أنواع وهذه فى أجناس. ومن ثمة مهمة الباحث فى إدراج الكائن الحى فى النوع والجنس الملائمين.

ج ف = النظرية المنطقية التى تتقوم باللعبة المقولاتية، ومن ثمة سيكون الفرد هو الجوهر الأول أى الموضوع القضوى وسيكون الجنس والنوع جواهر ثوان أى المحمولات القضوية وهى فى ذاتها فحوى الحدود الثلاثة التى تتوزع القياس.

ع ف = الواقع القولى المراد تأسيسه وفق الخطاطة القياسية.

وإذا كان ل. بروشفيك قد كتب أن المنطق الأرسطى «يعكس (Réflète) بدقة الخطوات التحضيرية للعلم الطبيعى، بما فيها عمليات التصنيف»(٦٦) فنحن نميل إلى اعتبار أثر البيولوجيا فى منطق أرسطو يتجاوز بكثير حدود الانعكاس ليتعداها إلى توظيف استراتيجى وتأسيس نمذجى واع وقاصد. بل لعلنا نجد مثالا مبكرا له، فى التأسسية الأرسطية للقول الشعرى حيث "الاستعارة" وكأداة فنية ونقدية معا تبدو توظيفا للعبة الجنس وأنواعه هذه. «الاستعارة هى نقل اسم شىء إلى شىء آخر، فإما أن ينقل من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى النوع أو ينقل بطريق المناسبة. (أرسطو - الشعر ص١١٦)». وهكذا مثلا فى عبارة "هذه سفينتى قد وقفت" فـ "الوقوف" جنس عام يكون "الرسو" نوعا من أنواعه، فعبر بالجنس وقصد به النوع. أما فى عبارة "لقد فعل أوديسوس عشرة آلاف مكرمة" فـ "عشرة آلاف مكرمة" نوع جنسه "كثيرة" وهو المقصود وإن عبر عنه بنوع من أنواعه.

ولنا فى الشكل التالى (شكل رقم ١٣) أن نبرز فعل النموذجين الرياضى والأحيائى فى منطق أرسطو:



شكل رقم (١٣)

II/٢-٢-٢-٤.عينات تكوينية :

II / ٢-٢-٤-١ . المكون القياسي :

إن الخطاطة القياسية (Schème syllogistique) موجودة لدى أرسطو منذ نص الشعر. وهى مطبقة كتقنية عامة لفحص "الكذب الشعرى"، حيث يلتقط أرسطو مقاطع أو أمثلة من نصوص ملحمية ويمثل بواسطتها لتلاعبات الاستدلال التى توظف فيها شخصيات تلك النصوص (Poet, 16, 1455a, 12-16). ومثاله: فى نص ملحمى يؤتى بنسوة إلى مكان معين فتستنتج النسوة من ذلك أن مصيرهن الهلاك حتما، بناء على أنه **إذا كان أى واحد جيء به إلى هذا المكان** (=سبب متقدم) **فمصيره القتل** (=نتيجة تالية). ثم على بعد قليل من ذلك (ibid, 24, 1460a, 19-26) يطرح أرسطو **"صورة"** هذا الاستدلال الكاذب «. . . وما ذلك إلا القياس الكاذب فإذا كان وجود شيء ما يتبعه حدوث آخر فإن الناس يظنون أنه إذا وجد الآخر وجد الأول أو حدث، ولكن هذا خطأ، فإذا كان الأمر الأول كاذبا، فليس من الضرورى إذا وجد الثانى أن الأول موجود لأن علمنا بصدق التالى يخدع عقولنا إلى القول بصدق الأول. (أرسطو- الشعر، ص: ١٤٠)». أما فى نص المقولات (CAT,12, ent) فسنصادف فحصا للمعانى التى يقال بها ما هو سابق (Anterieuv) وهى إطار عام للعلاقة: **متقدم/تالى**. وسيعود أرسطو لهذه العلاقة فى نص المواضع (TOP, II, 4, 111b, 17-23) لتكون أحد المواضع (Lieu) التى يعتمدها القول الجدلى، مبينا كيف لنا أن نوجه هذه العلاقة فى المناقضات الجدلية. أما فى نص الدحوض السوفسطائية (REF. SOPH,5,167a,1-20) فسيجعل أرسطو من قبيل هذا الاستدلال الكاذب المبنى على التباس العلاقة متقدم/تالى أحد أشكال التلاعبات القولية السوفسطائية مبينا أن «ها هنا مصدر الأخطاء التى تصاحب الرأى القائم على الإدراك الحسى، فغالبا ما ظن فى الصفراء أنها عسل، اعتبارا من أن لون العسل يكون أصفر، ثم إذا كان يجرى أن التراب يصبح رطبا بعد المطر فإننا كلما وجدنا التراب رطبا نستنتج أن السماء أمطرت، فى حين ليس لدينا هنا أى ارتباط ضرورى». ثم يشير أرسطو إلى فن الخطابة والمساجلات الفلسفية وما يقع فيها من أخطاء مرجعها إلى مثل هذا الاستدلال القائم على إثبات صدق المتقدم من إقرار صدق التالى(٦٧) دون أن تكون ثمة ضرورة ملزمة. إن البحث عن هذه الضرورة الملزمة هو ما سينبثق عن جملة من "القطع التكوينية" يصطنعها أرسطو فى ابتناء نموذجه الصورانى أى

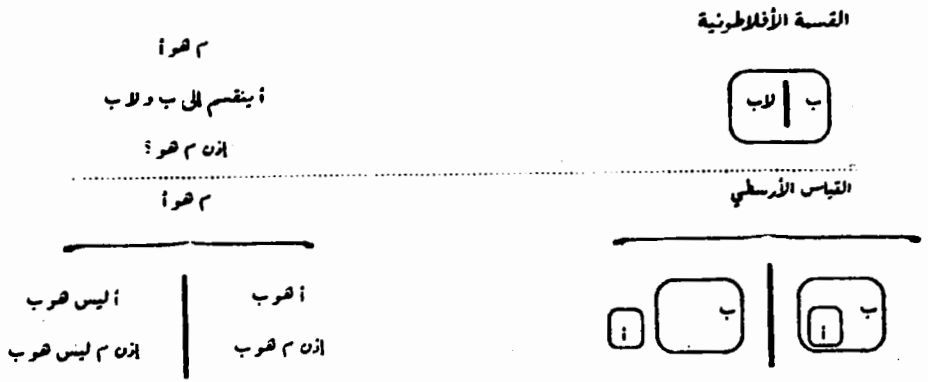
تماما **النظرية القياسية البرهانية**. فتلك العلاقة بين المتقدم والتالى، سيستعاض عنها بالعلاقة الصورية والضرورية بين المقدمات والنتيجة. وبعد أن يقرر أرسطو أن يكون القياس من مقدمتين ونتيجة وحدود ثلاثة، كما بيناه، فسيعاد اعتبار المسألة بمنظور جديد: ما حكم النتيجة من حيث الصدق أو الكذب فى حال صدق المقدمتين أو كذبهما؟ سيلاحظ أرسطو (مثلا P.AN,II,2,53b, 5-10) أنه من مقدمتين صادقتين تلزم نتيجة صادقة ضرورة بينما من مقدمتين كاذبتين يمكن تحصيل نتيجة صادقة[1]. على أن صدق النتيجة فى هذه الحالة إنما هو وفق الواقع وليس وفق شروط وقواعد الصحة الصورية وعلى رأسها قاعدة الاستغراق أى احتواء أحد الحدين للآخر إما احتواء كليا أو جزئيا. وما من ريب أن الاستغراق أداة نمذجية محورية. ويدل أرسطو على معنى الاستغراق بالصيغة الفعلية υπαρχειν (Appartenir) « ليشير إلى المنطوق أو مدلول الحكم وإلى امتلاك فعلى لشىء أو لصفة من لدن شىء آخر أو من لدن موضوع»(٦٨). ويلاحظ المحققون فى المفردات المنطقية الأرسطية أن ثمة جملة التباسات تصاحب مدلول الاستغراق هذا. فلوكاشيفتش مثلا يسجل بوضوح «يبدأ أرسطو نظريته القياسية بهذه الألفاظ "أ محمول على كل ب" ولكنه بعد قليل يستبدل العبارتين "محمول على" و"ينتمى إلى"، بل إنه أحيانا يهمل اللفظة العامة الدالة على الكمية "كل" ونحن نجد إلى جوار الصيغة "أ ينتمى إلى بعض ب" صيغا أخرى يمكن ترجمتها بقولنا "أ ينتمى إلى بعض أفراد ب" . .»(٦٩). على أنه ومهما يكن من أمر ارتباك الصيغ هذا، فسيبقى أن لأداة الاستغراق، وكعملية منطقية إجرائية، أهمية قصوى فى النسق المنطقى الأرسطى فهى تؤسس لوحدها لكامل الآلية الاستنتاجية القياسية. فما يقوم به أرسطو من تصرف فى الحدود تقديما وتأخيرا ومن تصرف فى القضايا توجيبا وتسليبا وتعميما وتخصيصا وترتيبا، إنما يقوم به وفق **"لعبة الاستغراق"** على أن تكون دائماً لعبة ثلاثية الحدود ونازلة من كلى إلى جزئى. ويعود بنا هذا إلى ملاحظة ذلك القرار الأرسطى بجعل الشكل الأول شكلا تاماً كاملا (S.AN,I,14ent) وبالأولى شكلا مرجعيا خصوصا فى ضربه الأول (BARBARA) حيث مقدمتاه ونتيجته جميعها قضايا كلية وموجبة، على اعتبار

---

(١) مثاله : كل حجر حيوان (كاذبة).
كل إنسان حجر (كاذبة).
إذن كل إنسان حيوان (صادقة).

أن القول يكون برهانيا وعلميا أكثر ما يكون، إذا كان إثباتيا وكليا. فمرجعية الشكل الأول تحقق الطابع الدائرة (Circularité) وإذن النسقى (P.AN,II,5ent) للخطاطة القياسية ولكامل النظرية المنطقية الأرسطية(٧٠).

والحاصل أننا إذا رتبنا الاستغراق فى منظور نظرية السلوك النمذجى ظهر لنا كواحدة من القرارات المنهاجية الأرسطية ذات الثقل الاستراتيجى فى ابتناء برهانية القول. فليس ثمة من مفاجأة فى أن تكون علاقة الاستغراق من أجلى نقاط الخصومة العارفة الأفلاطونية الأرسطية. بل يبدو لنا أن مفترق الطرق بين الخطاطة الجدلية الأفلاطونية والخطاطة القياسية الأرسطية يظهر منذ النقد الحاد الذى يوجه أرسطو لمبدأ **القسمة** الأفلاطونى Διαιπεσις = Division [أنظر خصوصا P.AN,I,31 entier وأيضاً S.AN,II,5 debut-91b]. وهو بذاته المبدأ الذى تتقوم به الصورة الجدلية للواقع القولى فى مقابل ما أن الاستغراق هو ما تتقوم به الصورة البرهانية لذات الواقع. أما فحوى القسمة الأفلاطونية (كما تؤخذ خصوصا من محاورتيه السياسى والسوفسطائى) فهو تقسيم الجنس العام إلى نوعين متقابلين والاحتفاظ باحدهما اعتمادا دائماً على موافقة المجادل. . . وهكذا إلى غاية الوصول إلى تحديد كلى للجنس الأول موضوع التعريف، بواسطة سلسلة الأنواع (=الصفات) المحتفظ بها. اعترض أرسطو إذن على عملية كهذه التى ظهرت له أقرب إلى تلك الطريقة السقراطية التوليدية والاستقرائية فى آن واحد. وإجمال النقد الأرسطى لمبدأ القسمة أنه «يظهر كاستدلال قاصر: إذ من الواضح أنه من الجنس إلى النوع فليس ثمة من نقلة ضرورية، ففى كل مرتبة نازلة للقسمة فإن سقراط الأفلاطونى يكتفى بأن يضع محدثه أمام اختيار واحد من الطرفين ثم يترك له أن يفصل على ما يخطر له. فلأجل أن يتصف الاستدلال بطابع الإلزام فلابد له أن يبتنى فى هيئة نسق متين حيث سيكون للفكر أن يتحرك فى اتجاه أحادى وصوب نتيجة يلزمه الأخذ بها من جهة ما قد التزم بسوابقها»(٧١). ويظهر لنا الشكل الموالى (شكل ١٤) وجه الاختلاف بين المبدأين الأفلاطونى والأرسطى (٧٢).



شكل رقم (١٤)

II / ٢-٢-٤-٢ . المكون القضوى :

إن ثمة عدد من القرارات المنهاجية تحيط بالمكون القضوى وتهيئه بحيث يتلائم مع جملة ترتيبات النموذج الصورانى. ونحسب أن تلك الترتيبات فى ذاتها تكشف عن الطابع الاستبدالى لمثل هذا المكون، أو أى مكون آخر. فالعناصر التى قد يستبقيها أرسطو فى أثناء تأسيسه للصورة البرهانية للموضوع القولى، قد تكون مستبعدة ضمن منظور تأسيسى مخالف أو مخاصم وهكذا. ومن الجلى أن أرسطو نفسه ليس له إلا أن يعلن - وذلك متوقع - أن جملة استبقاءاته واستبعاداته إفصاح عن ضرورة وعليه فالصورة التى يعلنها إنما هى من جنس "الاكتشاف" لا من قبيل "الاختراع". أما الباحث الفاحص فيلحظ تحديدا هذه **الضرورة** والكيفيات أو القرارات المنهاجية التى توسلت بها. ونعتقد أن أهم قرارات تكون قد تعلقت بالمكون القضوى هى:

أولا : اسمية القول المنطقى:

إن تدقيق النظر فى البنية العنصرية العامة للقضية يكشف لنا فيها عن جملة عناصر ثاوية. ففى القضية "**سقراط يوجد ماشيا**" يمكن ملاحظة العناصر التالية:

١ - "سقراط" من حيث هو شخص واقعى متعين وفرد (=جوهر أول).

٢ - "سقراط" من حيث هو اسم.

٣ - "سقراط" من حيث هو موضوع.

٤ - "يوجد" من حيث هو فعل وجودى فى زمن حاضر.

٥ - "يوجد" من حيث هو إثبات وإقرار وتأكيد لوجود سقراط (=سقراط موجود).

٦ - "يوجد" من حيث هو إثبات أو إسناد وجودى وتثبيت لـ "ماش" (=وجودية ماش).

٧ - "يوجد" من حيث هى رابطة بين طرفى القضية.

٨ - "ماش" من حيث هى اسم (كان فى أصله فعل يمشى).

٩ - "ماش" من حيث هى وصف كيفى محدد لسقراط (جوهر ثان).

١٠- "ماش" من حيث هى محمول.

فهذه العناصر أدمجت فى بنية ثلاثية : **موضوع + رابطة + محمول**. ثم تقرر لدى أرسطو أن تلك قاعدة للقول المنطقى. يعترض أرسطو على من يرفضون إدخال فعل الكون بين الموضوع والمحمول لأن «بعضهم كأنه قوّم اللفظة فقال: ليس ينبغى أن يقال : الإنسان "يوجد" أبيض، بل يقال: الإنسان مبيض، ولا ينبغى أن يقال: الإنسان يوجد ماشيا بل يقال الإنسان يمشى، كيما لا يكونوا بإدخالهم فى القول "يوجد" يجعلون بذلك الواحد كثيرا. (أرسطو - الطبيعة، ص١٦)». لقد كان السوفسطائيون ومن بعدهم أفلاطون قد ميزوا فى الكلام الجملة كوحدة أساسية وقسموها إلى اسم وفعل (Onoma et Rhema)(٧٣). وقد احتفظ أرسطو بهذه البنية(٧٤) ولكنه فيما يظهر أدرج بين الاسم والفعل، وقد تحولا لديه إلى الموضوع والمحمول، فعل الكون Etre-εστειν قاصدا بهذا استحصال الطابع الاسمى للقول المنطقى. إذ يبدو أن الصيغة الاسمية فى اللغة الأغريقية القديمة السابقة على أرسطو لم تكن تعرف فعل الكون كرابط ضرورى بين طرفى الجملة(٧٥). وفى اصطناع فعل الكون لدى أرسطو قرار منهاجى باستبقاء وتوكيد الصيغة الاسمية بدل الصيغة الفعلية. وبيان ذلك: أن لدينا ابتداء صيغتان ممكنتان: ١ - صيغة فعلية من نحو "سقراط يمشى" (أو سقراط مشى أو سقراط سيمشى. . .) المحمول فيها فعل ينصرف إلى أزمنة شتى. و٢ - صيغة اسمية من نحو "سقراط يكون ماش" والمحمول فيها مبنى (=ثابت). ويعود بنا هذا إلى ما هو معلوم فى بنية اللغة. ذلك أن «جميع اللغات تتفق فى التمييز بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية. بالجملة الفعلية يعبر عن الحدث مسندا إلى زمن منظور إليه باعتبار مدة استغراقه منسوبا إلى فاعل موجها إلى مفعول (. . .) تختلف الجملة الاسمية كل

الاختلاف عن الجملة الفعلية، فهى يعبر بها عن نسبة صفة إلى شيء: البيت الجديد، الغذاء حاضر، الدخول على اليمين، قمبيز ملك، زيد حكيم، والجملة الاسمية تتضمن طرفين: المسند إليه والمسند وكلاهما من فصيلة الاسم (٧٦). فالجملة الفعلية تتأسس على الحدث المتغير[١] والمتحول والمتعدد. وذلك كاف لجعل "المعرفة" به عسيرة! لأن «المعرفة - كما يقول أ. راى (A.REY) - لا تحصل إلا بما هو واحد وثابت وذلك هو شرطها الجوهرى»(٧٧).

La connaissance me peut se prendre, de part sa condition essentielle, qui est un et stable » «qu'à ce

إن المعطى الزمنى يلقى بنا من جديد فى الاحتمال والظن والتوقع المتردد، لأنه «. . إذا كان من الصواب أن يقال عن هذا الشيء الآن أنه سيحصل، فلا شيء يمنع من أنه لن يحصل فعليا، إذ أن شخصا يُتَوَقَّعُ منه أن يمشى، يمكن أن لا يمشى» (GEN et COR. II, 11, 337b,5) والحاصل أن الفرق بين الجملتين الاسمية والفعلية هو الفرق بين الثبات والتغير[٢]. و لـ. ج فندريس هنا كلام نفيس نسوقه على طوله وندرك من ورائه مغزى التصرف المنهاجى الأرسطى «أحس المناطقة من أتباع أرسطو بالفرق بين هذين النوعين من الجملة ولكنهم أرجعوها إلى نوع واحد بأن حللوا الجملة الفعلية على نحو يدخل فيها فعل الكون: فجملة "الحصان يجرى" = "الحصان (يكون) جاريا". وذلك خطأ لم يجاريه فى طول العمر إلا القليل من الأخطاء. وقد شد من أزره الأفكار الميتافيزيقية التى اتصلت به. فبعض الفلاسفة وقد خدعوا باسم فعل "الكون" أخذوا يضعون الكون المطلق الذى يمثله فعل الكينونة فى مواجهة العوارض التى تعبر عنها المسندات . وقد بنى منطق بأسره على وجود فعل الكينونة وجودا حتميا بوصفه رباطا ضروريا بين طرفى الجملة أيا كانت وبوصفه تعبيراً عن كل إثبات وأساسا لكل

---

(١) نلاحظ أن الأمر فى منطق الرواقيين هو تماما على خلاف مما هو عليه الأمر عند أرسطو فلديهم أن «المحمول هو دائما فعل أى حدث وشيء يحصل للموضوع، كما فى قولنا "يمشى" أو "يتكلم" (. . .) إن مادة المنطق عندهم هى واقع أو أحداث تقع لموضوعات جزئية» أنظر. د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الإنجلو مصرية (مصر)، ١٩٧١، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) يبدو أن استبعاد الزمن كعامل للتغير لم يميز التصورات اللغوية وحدها بل شمل التصورات الفيزيائية أيضاً فيما يذكر لـ. ف. برتيلانفى فإن :« الفيزياء الإغريقية لم تكن تعطى أهمية ودورا لعامل الزمن وذلك ما جعلها فيزياء سكونية (Statique)». Bretatanffy (L.von) op.cit, P239.

قضية»(٧٨). وإذا كان فندريس قد رأى أن ثمة أخطاء وانخداعا، فالباحث، ومن منظور مقاربتنا السيميائية، يرى أن ثمة بالأولى علامات ودلالات. ثم إذا استعدنا مصطلحيتنا فى نظرية السلوك النمذجى، فإن فعل الكون ليس إلا تفعيلا موضعيا متوقعا للمقولة الافتتاحية التى كنا أبرزناها: مبدأ الكينونة [يراجعII/ ١-٣-٢-١] من حيث هو مبدأ تعقل يجئ فى ذاته تفعيلا لمبدإ اعتقادى أشمل: مبدأ الضرورة، يستجيب فى ما نحسب لحاجات ومطالب ما وراء معرفية.

يتأسس فعل الكون إذن كرابطة «تفصح فى الآن ذاته عن علاقة اللازوم (العلاقة الوحيدة المعتبرة منطقية كونها تفعيلا بسيطا وخالصا لمبدأ الهوية والتناقض وهو المبدأ المنطقى الوحيد)، وعن إثبات الوجود فها هنا موضع الالتباس العميق الذى يجعل من اللغة أنطولوجية»(٧٩). واللغة هنا هى تحديدا اللغة الإغريقية. وبشهادة مؤرخ خبير بتاريخ المعارف والعلوم كـ آبل راى A.REY - ولا ينبؤك مثل خبير- فإن «تركيب اللغات الهندو - أوربية، وعلى الأخص وتاريخيا، اللغة الأغريقية كان المعين الذى استخلص منه هذا المنطق الصورى، الذى ظل منطقنا فى مدلوله الأكثر عمومية وأيضاً الأكثر لفظية»[١](٨٠).

ثانياً : خبرية القول المنطقى:

يقرر أرسطو أن القول المنطقى هو وحده القول الخبرى [يراجع II/ ١-٣-٢-٢] مستبعدا بذلك الصيغة الإنشائية. وسيشرح ابن سينا لاحقا هذا الجانب: «فإنك إذا قلت "أعطينى كتابا" لم تجد الفحوى الأول من هذا القول يناسب الصدق والكذب وإن كان له فحوى آخر بضرب من دلالة الحال والانتقال من فحوى إلى فحوى مناسبة للصدق والكذب، لأنك قد تستشعر من هذا أنه مريد للكتاب (. . .) فأما إذا قلت "زيد كاتب" لم تجد له فحوى أولا إلا ما هو صادق أو كاذب .» (٨١). فالقول الإنشائى إن كان يعسر أن يحكم عليه بصدق أو كذب فلأنه قول مستطرد مفتوح على التوقع وعلى

---

(١) يلازم فعل الكون الجملة فى اللغات الأوربية الحديثة ففى الفرنسية تقول : (Tu est à la maison) وفى الإنجليزية : (You are in the house) فتحتاج إلى فعل الكون وإلى حرف مضاف لأداء معنى الكينونة فى البيت. أما فى اللسان العربى فإنك «إذا قلت أنت فى الدار فقد أضفت كينونتك فى الدار إلى الدار بـ "فى"» (أنظر سيبويه، الكتاب- تحقيق: ع.م.هارون - عالم الكتب (لبنان) ١٩٦٦ - مجلد ١ - ص٤٢١). ولا نحسب أن يكون هذا الفارق اعتباطيا.

المفاجأة ومن ثم تعسر فيه آليات الاستنتاج على تنوعها. فضلا عن طابعه الاتصالى الظاهر الذى يستدعى بذاته حضور المتكلم، وهو حضور قد يصبح مصدر إزعاج وإعاقة لمطلب البرهان «فالمتكلم لا يستعمل الروابط النحوية التى تحصر الفكرة وتطبع الجملة بطابع القضية المنطقية الضيق»(٨٢).

والحاصل أن أرسطو يقصى القول الإنشائى من مجال الشغل المنطقى كون الإنشائية لا تستجيب فى نظره لمعيار المحاكمة المتقوم بقيمتى الصدق والكذب الصوريين، غير أننا نستطيع من جهتنا أن نتساءل: **هل ثمة حقا عوارض منطقية خالصة تحول دون الإمكان المنطقى للقول الإنشائى؟** والحال أن افتراض إمكان هكذا يؤول بنا إلى الفحص عن تلك المعايير ذاتها، وفى مقدمتها قيمتى الصدق والكذب. فبخصوص هاتين القيمتين نتوقع كل المناقضات.

خذ مثلا هذا الرأى الذى يمضى إلى حد اعتبار أن «الصدق والكذب هما فى المنطق مفاهيم زائفة (Pseudo - concepts) تترتب عنها مشكلات زائفة، وهى تفضى إلى مفارقات عندما نزعم إخضاعها لعين المبادئ التى تم قبولها فى حق تصورات فيزيائية وميتافيزيقية بالاسم ذاته»(٨٣).

فالصدق الصورى - وعلى خلاف الصدق الفيزيائى والميتافيزيقى - يحمل نوعا من التضليل بالنظر إلى الطابع التحصيلى (Tautologique) حيث القول دوران[١]. ونحن حتى إذا لم نجد ما يدعونا لمسايرة رأى هكذا، فيمكننا دائماً أن نفترض، ومن خلال نظريتنا فى السلوك النمذجى، أن مضامين قيمتى الصدق والكذب، سرعان ما تتغاير فور ما يتغير الإطار المقولاتى العام الذى يجرى فيه النظر والتأسيس. ولنا أن نضرب مثلا بالإطار المقولاتى أو - فلنقل - النموذج البرغماتى الأداتى Paradigme) Pragmatico - instumantaliste) لدى ج.ديوى وكيف سيعاد اعتبار المسألة فى منظوره: «.. فالقضايا تتباين - وتتشابه على أساس المهمة التى يؤديها مضمون القضية

(١) وفيما يقول ل. فتجنشتين: « لكى أستطيع القول بأن "ق" صادقة (أو كاذبة) يجب على أن أكون قد حددت الشروط التى بناء عليها أدعو "ق" بأنها صادقة وبناء على ذلك أحدد معنى القضية». أنظر - رسالة منطقية فلسفية، م.م ص٨٨.

من حيث هو وسيلة - إجرائية أو مادية - ثم نفرع عن الفروق بين القضايا المختلفة فروقا فرعية أخرى تتباين بين صورها، على أساس الطرق الخاصة التى نستخدم بها موضوعات تلك القضايا الفرعية استخداما يجعلها وسائل تؤدى غايات (. . .) ما دامت الوسائل - من حيث هى مجرد وسائل - لا هى بالصادقة ولا هى بالكاذبة، إذن فليس الصدق أو الكذب هو الخصصية التى تميز القضايا فنحن إنما نقول عن القضايا أنها فعالة أو غير فعالة»(٨٤).

وفى هذا ما يظهر لنا أهمية وخطورة الأصولية المقولاتية الافتتاحية وكيف لها أن تحكم وتولد جملة القرارات المنهاجية التى يتقوم بها نظام معرفى كما هو الحال مع النظام المعرفى الذى يتأسس عليه النموذج الصورانى الأرسطى. وهكذا إذا كان أرسطو "يقرر" أن القول الخبرى الحملى هو الأنموذج المرجعى للتحليل المنطقى فلأن تأسيسيته محكومة بالهم الصورانى (Souci formaliste)، ولو افترضنا تأسيسية مختلفة لم يكن ثمة ما يمنع أن يصبح القول الإنشائى بذاته أنموذجا مرجعيا. ونحسب أننا نعثر على شىء من هذا القبيل ضمن نموذج معرفى غير بعيد عن النموذج البرغماتى، عنيت: النموذج السلوكى (Paradigme Behaviouriste)، كما نجده مثلا لدى ب.ف.سكينر (B.F.SKINNER). فهذا يقيم تصوراته السلوكية فى الموضوع اللغوى على مقولات تعيد إنتاج المبدأ المؤسس للنموذج السلوكى أى:

مثير ⟵ استجابة (S ⟶ R)

على رأس تلك المقولات مقولة الطلب (Lemand) وهى لفظة قريبة من الكلمات الإنجليزية (The mand)، (Command) و (Countermand) وكلها تؤدى، إيجابا أو سلبا، معنى الطلب. ومن ثمة فإن الـ (Mand) هنا «مقولة تخص مجموعة الاستجابات اللفظية التى توصف عادة بصيغ الطلب والأمر والنهى»(٨٥). فإذا كان إذن للقول الإنشائى أن يقفز إلى المقام المحورى فى المسألة اللغوية - كما يحصل هنا - فأى مانع أن يكون هذا القول فى ذاته محورا وأنموذجا مرجعيا لممارسة معرفية منطقية؟

وقصارى القول أننا إذا استبدلنا معايير بمعايير أو حتى إذا استبقينا ذات المعايير ولكن توسعنا فيها، فإن القول الإنشائى لن يستثنى من إمكان التحليل المنطقى، والذى لن يكون فى العمق، إلا ضربا من التحليل الدلالى. إننا نعثر لدى واحد من أعلام السيميائية المحدثين على ما يدعم مذهبنا، إذ يقدم لنا لوى. ج.بريتو (L.J.PRIETO)

فى مؤلفه (Messages et Signaux) وفى الفصل السادس منه تطبيقا على إمكانية التحليل المنطقى للقضايا الإنشائية ممثلة فى جملة الطلب، فعلى القضيتين:

"أعطى القلم / أعطينى إياه [قارن مع مثال ابن سينا فى المقتبس أعلاه] يطبق المؤلف العلاقات المنطقية الصورية المعروفة: الهوية (Identité)، والاستغراق (Inclusion)، وعدم الاستغراق (Exclusion)، والتقاطع (Intersection) (٨٦).

على أن هناك ما يبدو لنا أكثر أهمية. فالقول الخبرى الحملى الذى يلح عليه أرسطو هو من قبيل الواقعة القولية الثانية التى تترتب وجوديا بعد الواقعة القولية الأولى، والتى إنما هى الاستفهام. وإذا كان الاستفهام نموذجيا من جانب إنشائيته، فإنه على الرغم من ذلك، بل تحديدا لأجل ذلك، يستدعى بالأولى الاشتغال المنطقى عليه وبيان ذلك:

الاستفهام استخبار، أى طلب العلم بأمر المفترض فيه أن السائل يجهله، فالمستفهم أو فاعل الاستفهام على هذا، يتوجه بفعله إلى الاستعلام عن جهة مخصوصة فى الأمر المستعلم عنه. فلما كان لكل أمر جهات متعددة يتم الاستعلام إما عن كلها أو عن بعضها حصرا دون البعض الآخر، وجب أن تتعدد صيغ الاستفهام، أى بحسب ما يقصد الاستفهام عنه. فنشأ عن ذلك "الحاجة المنهاجية" إلى التدقيق فى صيغة الطلب والاستفهام حتى يتعين الإخبار بتعيين الاستخبار. فيظهر فى هذا ارتباط القول الخبرى (الذى أقر أرسطو منطقيته) بالقول الاستفهامى ارتباطا عضويا دقيقا، حتى يبدو أن الصيغة الخبرية إنما هى صيغة ثانوية أو مشتقة من صيغة الاستفهام. ومن الواضح فى هذه الحالة أن ترتيب القول الاستفهامى ليس على التحكم والاعتباط بل الغرض منه استطلاب أخبار دون آخر[1]. وعلى ما يقول الفخر الرازى فى بيان تلك "العلاقة": «اعلم أن الاستفهام استخبار، وهو طلب الخبر من المخاطب فإذا اختلفت الحال فى تقديم الفعل على الاسم وتأخيره عنه، وجب أيضاً أن يختلف فى الخبر، فإذا كان معنى قولك: "أزيد قائم" غير قولك: "أقام زيد" وجب أن يختلف ذلك فى الخبر»(٨٧).

---

(١) وعلى رأى ابن سينا (منطق المشرقيين، م.م، ص٨٢) . « تفصيل هذا أن سائلا لو قال: ليحقق لى مفهوم الإنسان الإنسان، لم يكن بد من أن يقال له: الحيوان الناطق الحيوان الناطق، مرتين ولم يكن هذا قبيحا أو محالا بالقياس إلى السؤال وبحسب وجوب الجواب».

يطلعنا هذا، على إجماله، على الأهمية المنهاجية الاستثنائية للجملة الاستفهامية بما هى محدد للقول الخبرى من حيث ترتيب أجزائه ووقوع بعضها من بعض موقع المخبر عنه والمخبر به أى كما يريد أرسطو أن يقول: الموضوع والمحمول. على أن أرسطو تحديدا لا تسمح له لغته فيما يظهر بوعى الفوارق الدلالية عن ترتيب أجزاء القول (=الجملة):

«إن إبدال موضوع الاسم والفعل [=المحمول] لا تؤدى إلى أى تغيير فى معنى القضية من السواء أن يقال: الانسان هو أبيض هو الإنسان (INT, 10, 20b,1...)

La Transposition du sujet et du verbe n'entraine aucun changement dans le sens de la proposition Ainsi l'homme est blanc, blanc est l'homme» (١).

ونحن على أى، نعثر لدى أرسطو على انتباه لجوانب من النقص فى لغته الإغريقية فنقرأ مثلا لديه «اللغة» الإغريقية ليس بها كلمة خاصة للتعبير عن علاقة الرجل بالمرأة، وأخيرا كون الأولاد وهو معنى لا يقابله كذلك لفظ خاص (السياسة - ص١٠٤)». هاهنا إذن يحق لنا أن نتساءل: أى منطق كان سينتجه أو يؤسسه أرسطو لو افترضنا مجرد افتراض أنه ينتمى إلى ثقافة ينطق أصحابها بلغة تعرف أن تلحظ دقائق المعنى فى مثيل الجمل الخبرية التالية(٨٨).

١ - زيد منطلق.

٢ - منطلق زيد.

٣ - زيد ينطلق.

---

(١) ويشرح لنا "الشارح" ابن رشد فى هذا الموضع، فيقول: « . . أعنى مثل أن يقدم منها ما شأنه أن يؤتى به أخيرا أو يؤتى أولا بما شأنه منها أن يؤتى بها ثانيا أو يؤتى متأخرا بما شأنه منها أن يؤتى به متقدما وبالجملة أن يغير ترتيبها ويبقى المحمول فيها محمولا والموضوع موضوعا - فإن القضية تبقى واحدة بعينها محفوظة الصدق إن كانت صادقة أو الكذب، إن كانت كاذبة، ومثال ذلك قولنا يوجد الانسان عدلا ويوجد عدلا الإنسان، فإن هذه القضية هى واحدة بعينها وكذلك قولنا زيد قائم وقام زيد». ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة (تح: م. قاسم) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص٩٦.
فلا يخطر لابن رشد احتمال أن يكون أرسطو آخذا فى معالجة خصيصة لغوية محلية قد تنبئ عن دلالة قصور نحوى تعانيه إغريقية أرسطو، فهو حينئذ يتفاعل معها، تفاعلا لا معنى له ولا مناسبة لو استجلبناه فى لغة ليست تعرف صنف ذلك القصور أو تعانيه!

٤ - ينطلق زيد.

٥ - زيد المنطلق.

٦ - المنطلق زيد.

٧ - زيد هو المنطلق.

٨ - زيد هو منطلق.

إن أية واحدة من العبارات تؤول إلى استخبار اقتضاها أى إلى سؤال أنتجها من حيث هى شكل ومن حيث هى مضمون. وإذا كنا مررنا هكذا من ثقافة واقعية ينتمى إليها أرسطو إلى ثقافة أخرى - الثقافة العربية - لا شأن لأرسطو بها، فلأن السؤال من خلال ما هو واقعة قولية فهو أيضاً واقعة ثقافية. وأكثر من ذلك فهو واقعة ثقافية مميزة تكشف لنا لوحدها عن خصائص نظام ثقافى متعين وحدوده وطاقاته على محور الممارسة المعرفية. ونحب أن نسوق هنا رأيا وجيها لآدم شاف يجلى هذا المقصد على أوضح ما يكون، يقول:

« إن العنصر الأكثر أهمية الذى يميز على نحو أفضل الدور المؤثر للغة فى المعرفة، هو تأثير الجهاز المفهومى للغة محددة، (لانعنى بهذا الثروة المعجمية فحسب، ولكن أيضاً نظام المعايير النحوية الذى يحكم الاشتغال المعجمى) على إمكانية وكيفية صياغة أسئلة "موجهة" للواقع (. . .) إذا كان ثمة نوع من سؤال يستحيل التفكير فيه فى لغة محددة، حتى ولو على سبيل فقر وسائلها، فإنه من المستحيل لسؤال كهذا أن يطرح، وإنما بهذه الطريقة (سؤال - جواب) يتأتى للغة أن تؤثر فعليا على إمكانية دراسة الواقع وإذن على معرفته»(٨٩).

سنضيف من جهتنا أنه إذا كانت هذه المعرفة تخص الواقع القولى فإنه إذا لا مناص لها فى الانغماس فى محيط الثقافة التى انتجتها وأنتجت أسئلتها وأوحت بمقولاتها وأطرها النظرية. وتبرز أمامنا هنا، ولا شك، لائحة المقولات العشر الأرسطية. إنها لوحدها تحيلنا على تداخل المعرفى - اللغوى - الثقافى فى النسق الأرسطى. فالمقولات التسع - عدا مقولة الجوهر - إنما هى "إخبار عن جهات الشىء أى تماما الجوهر، بما هو فى ذاته إخبار عن الوجود. كما لو أنها تقول وتكرس مبدأ الوجود موجود (l'Etre est) أما وإن المقولات اخبارات، فقد لزم لها أن تستدعى باستخبارات، أى تماماً بأسئلة نوعية محددة. على أن نوعية تلك الأسئلة تحديدا إنما تشتق من نوعية اللغة التى نشأ عليها

أرسطو ومن حدود إمكاناتها الدلالية(٩٠). ومن نافلة القول الإشارة أن تلك الإمكانات فى الفكر كما فى اللغة، إنما تؤول إلى خصائص المنظومة الثقافية الإغريقية برمتها. ومن شأن اعتبار الأمور على هذا النحو، أن يفضى بنا إلى استجلاء الترابطات المعرفية الثقافية داخل محيط المنظومة التى انتمى إليها أرسطو.

حواشى الفصل الثانى

(1) Durant. (J), Les formes de la communication. (op. cit), P.11.

(2) Charaudeau (P), Langages et discours, (op.cit), P.11.

(٣) نحيل على نحو خاص على مقال:

Logique et rhétorique, in : Rhétorique et philosophic, (op.cit), PP.1-43.

(٤) راسل (برتراند) تاريخ الفلسفة الغربية، (تر: ز.ن.محمود)، لجنة التأليف والترجمة والنشر (مصر)، ١٩٦٧، جـ١، ص٣٢٩.

(٥) ابن تيمية (أحمد) مجموع فتاوى، مكتبة المعارف (المغرب)، ب.ت، المجلد٩، المنطق، ص١٠.

(6) Revoir sur « Analyse» : Lalande (A), (op.cit), P.54.

(7) Cf: Regnier (A): Sur les débuts du raisonnement formel in: Les infortunes de la raison (op.cit), p105. Aussi: Brunschvicg (L), les étapes de la philosophie mathématiquec chapv, la naissance la liogique formelle), P.U.F, 1947. P.71.

وانظر أيضاً : الفارابى، كتاب الألفاظ . . . (م.م) ص ص ١٠٨ - ١١١.

(8) Bla nché (R), Histoire ... (op.cit), P.26.

(٩) أنظر أيضاً ماكوفلسكى (أ)، م.م، ص١١٥ - ١١٦.

(10) Blanché (R), ibid, P.27.

(11) Id. ibid, P.47.

(١٢) لوكاشيفتش (ى)م.م، ص٣٧.

(١٣) بريهييه (إ) م.م، ص٢٢٦.

(14) Hamelin (O), le système. op. cit, P.73.

(15) Blanché (R), Ibid, P.17.

(16) Ibid, P.28.

(17) Chevalier (J), op.cit, P.278.

(18) Voir par exp: Hamelin (O), Ibid P.27, Aussi J.Tricot dans son introduction à «De l'interprétation».

(19) Hamelin (O), Ibid, P.26.

(٢٠) بريهييه (إ) م.م، ص ٢٢٤.

(٢١) أنظر مثلا الفارابى (أبو النصر) م.م، ص١٠٦.

(٢٢) وحتى إذا كان يرجع بتاريخ تأليف نص الخطابة والشعر إلى آواخر حياة أرسطو فإن ترتيب تواريخ النصوص الأرسطية يبقى دائماً مسألة خلافية على نحو عريض. ونحيل هنا على المقدمة التى قدم بها المترجم الفرنسى لنص الشعر:

Cf: Medirique : son introduction à la poetique d'Aristote, notament les pgs 8,13,16.

(٢٣) حول خصائص تفصيلية عن فن الجدل أو الحوارية الأفلاطونية يراجع خصوصا:

Laerce (D), op. cit, 178 et Passim.

(٢٤) قارن أيضاً مع ر.بلانشى (م.م، ص٢٦) الذى يعتقد أن العبارة والتحليلات الأولى هى الأكثر أهمية بالنسبة للمنطق.

(25) Cf: aussi Hamelin (O), ibid, P.21 Er Blanché (R), ibid, P.23.

(26) Voir Sapir (E), Le langage, op. cit, P.18.

(٢٧) فندريس (ج) اللغة، (م.م)، ص١٨٣.

(28) Meyer (M), logique, langage et argumentation, op. cit, P.116.

(٢٩) أفلاطون، محاورة فيدون (ضمن : محاورات أفلاطون، تر: ز.ن محمود) لجنة التأليف والترجمة والنشر (مصر)، ١٩٦٦، ص١٦٨.

(30) Platon , Gorgias, 457 c...e. Trd. L.Robin, GALLIMARD (Frc), 1980.

(31) (32) Meyer (M), Ibid, P.114.

(33) Cassirer (E). Logique des sciences de la culture... op.cit, pp 94-95.

(34) Id. Ibid.

(٣٥) عن النشاط المعرفى الخطابى والشعرى لدى أرسطو أنظر سارتون (ج) م.م، ص ٣٤٢، وما يليها.

(36) Voir en particulier: Rey (A). La maturité de la pensée scientifique en Grèce, A.MICHEL (Frc), 1939. P.168 et Passim.

(٣٧) (٣٨) (٣٩) جلوب فرحان (محمد)، تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام (العراق) ١٩٨٣، ص١٦، وص١٧.

(٤٠) نفسه، ص١٩، وانظر معه أيضاً فارنجتون (بنيامين)، مدينة الإغريق والرومان (تر: أمين تكلا) مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٨، ص ١٦.

(٤١) جلوب فرحان (محمد)، م.م، ص ٦١.

(٤٢) كاسيرر (إرنست) مدخل إلى فلسفة الحضارة (تر: د. إحسان عباس) دار الأندلس (لبنان)، ١٩٦١، ص٣٥٤ أما ما يذكره أرسطو نفسه عن الفيتاغوريين فينظر مثلا: Met. A.5, 986a.

(43) CF: Rey (A), op.cit, P.177.

(٤٤) وايتهيد (أ) مغامرات الأفكار (م.م) ص٢٥١.

(٤٥) جلوب فرحان (ف) م.م، ص ٤٨.

(٤٦) نفسه، ص ٥١.

(47) (48) Voir : Maire (G) Platon, sa vie, son oeuvre, PUF, 1986, PP. 30-35.

(٤٩) وعن الأدوار التى يؤديها التناسب فى مجموعة فلسفة أرسطو أنظر خصوصا: المرزوقى (أبو يعرب) : ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات فى قوله العلمى، الدار العربية للكتاب (ليبيا) ١٩٨٥، ص ٩٠ وما يليها.

(٥٠) عن علاقة أرسطو بالرياضيات، أنظر: سارتون (ج)، م.م ص ٢٠٣، وأيضاً المرزوقى (أ) م.م، ص١٧.

(51) Revoir en particulier : Rey (A), op. cit, p195.

(٥٢) المرزوقى (أ)، م.م، ص ١٠.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٧٣، وأنظر معها فى نفس المرجع، ص١٥٧، وما يليها.

(٥٤) المرزوقى (أ) م.م، ص ٧٦.

(55) Kant (E). Logique (op.cit), P.56.

(٥٦) عن لغة المحاججة واللغة الصورية وموضع الرياضيات من ذلك يراجع:

Mayer (M). Logique, langage et argumentation, (op.cit), P.136.

(57) Laerce (D), op,cit, P.239.

(58) Voir en particulier: Robin (L), op. cit, P.351 et Passim.

(٥٩) سارتون (ج) م.م، ص ٢٥٣.

(60) Brunschvicg (L). Les etapes... op.cit, P.74.

(61) D'aprés Millet (L). Aristote, op. cit, P.26.

(٦٢) فى هوامش ج. تريكو على مؤلف أرسطو La métaphysique. Tm.I,P.56.

(63) Brunschvicg (L), ibid, PP.75. 76.

(64) Robin (L) ibid, P.357.

(٦٥) يراجع مثلا سارتون (ج) م.م، ص ٢٥٧.

(66) Brunschvicg (L) ibid, P.78.

ومن طريف ما كتب ليون برونشفيك فى ذات الموضع (ص٧٦) نقرأ «فى نظر بيولوجى كأرسطو يبدو أن المقدمتين تجتمعان ككائنات حية، وخلال صفة التكاثر لديها فهى تعطى ولادة النتيجة، إن نظام الحدود الثلاثة، والقضايا الثلاثة يمثل نحوا من الحياة العضوية، أنه نظام يوازى وجود الأشياء ويوفر وسيلة لفهم نشأتها». فهل كان من الصدفة أن يكون المعجم يستعمل عبارات من قبيل، قياس منتج ، أو خصب، أو عقيم!.

(٦٧) أنظر أيضاً نصا مهما بهذا الخصوص فى:

ARISTOTE - GENERATION et CORRUPTION II, 11,337b, 15.

ومعه أيضا :أرسطو - الطبيعة - ص١٦١. ١٦٢، أيضاً أرسطو - الخطابة- ص١٣٦.

(68) Chevalier (J), op. cit, P.292.

(٦٩) لوكاشيفيتش (ى) م.م، ص٣٢.

(70) Voir en particulier: Blanche (R), ibid, P.53.

(71) Brunschvicg (L), Les ages ... op.cit, P.60, Voir aussi Hamlin (O), op. cit, P.174.

(٧٢) أنظر الشكل ضمن: Blanche (R), ibid, P.24.

(73) Rey (A), op. cit, P.50.

(74) Robbins (R.H), Brève histoire de la linguistique de platon à Chomsky, SEUIL, (Frc), 1976, P.33.

(75) Guiraud (C) . Grammaire du Gréc. PUF, 1972. PP.91-92.

ومعه أيضا فندريس (ج) م.م، ص ص ١٦٤، ١٦٦ . وأفدنا أيضاً من: د. مفيد رائف العابد، المدخل إلى اللغة اليونانية، (بدون ناشر، دمشق)، ١٩٧٧، ص.ص٦٢-٦٥ . أنظر أيضاً:

Benviniste (E), Problemes de linguistique generale, GALLIMARD (Frc), 1966, PP.187, 207.

(٧٦) فندريس (ج)، م.م، ص١٦٢ .

(77) Rey (A), op. cit, P.63.

(٧٨) فندريس (ج) م.م، نفسه، ص ص١٦٢ . ١٦٣ .

(79) Rey (A), ibid, P.50 voir aussi l'important travail de TAHA (A). LANGAGE et PHILOSOPHIE (Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie). pexp.P.143.

(80) Rey (A), ibid, P.163.

(٨١) ابن سينا (أبو على) م.م، ص ص ١٠٦ . ١٠٧ .

(٨٢) فندريس (ج)، م.م، ص١٩٣ .

(83) Brunschvicg (L), Les ages ... op. cit, PP.82, 83.

(٨٤) ديوى (ج) م.م، ص ٤٦٤ . أنظر معه أيضاً: روديجر (ب) الفلسفة الألمانية الحديثة، م.م، ص ٦٤ .

(85) Bronckart (J.P), op.cit, P.27.

(86) Prieto (L.J), Messages et signaux (chp VI, rapports logiques entre signifiant) PUF, 1972, PP.72- 80.

(٨٧) الرازى (فخر الدين)، نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز، (تح: إ.السامرائى و م. ج أبو على) دار الفكر للنشر والتوزيع (الأردن)، ١٩٨٥، ص١٥٨ .

(٨٨) نفسه، ص ١٤٨ .

(89) Schaff (A), op. cit, P.238, 239, voir aussi Bertalanffy (L.Von), op. cit, P.227.

(٩٠) أفدنا هنا على نحو خاص من:

Benviniste (E) , Problemes de linguistique generale, GALLIMARD (Frc), 1966, Chap VI: Categories de pensee et categories de langue, PP.63, 74.

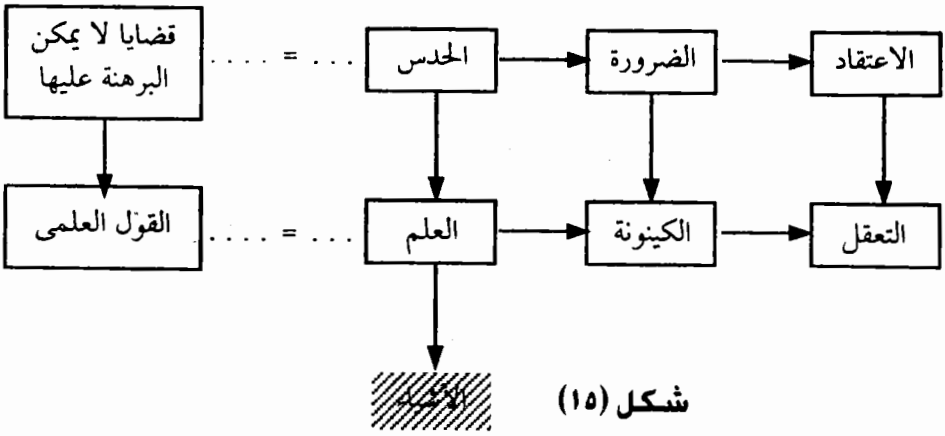
aussi : Bertalanffy (L. Von), Théorie générale des système, (op.cit), chp 10: La relativite des categories, PP.227, 254.

وعن التناظر بين مقولات أرسطو وأجزاء الكلام أنظر: ماكوفلسكى (أ) م.م، ص١٢٥.

الفصل الثالث
الأورغانون استجابة ثقافية

II/٣-١. النص: علامات ومدلولات:

لقد أبقينا دراسة النص المنطقى الأرسطى فى الفصلين السابقين فى حدود تحليل ينشغل بتفكيك الإستراتيچية العامة التى سلكها أرسطو فى ابتناء الصورة البرهانية للموضوع القولى. وعملنا على إظهار أنها تتقوم بالمفاضلة بين بدائل تكوينية مركزية أو فرعية، مفاضلة تصدر عن قرارات منهاجية تحسم لصالح بديل على حساب آخر. لقد عمل أرسطو إذن بموجب جملة البدائل المستبقاة، دافعاً بها إلى حدودها القصوى، مبدعا فى صياغة مشروعه المعرفى المنطقى من منطلقها وبالتطابق مع سائر مقتضياتها. وإذا كانت تلك البدائل المستبقاة ستؤخذ لدينا وفى منظور مقاربتنا السيميائية المعرفية الثقافية كعلامات، فإننا نعتقد أن أهم تلك العلامات إنما هو **تصور الضرورة** (أنظر خصوصا أرسطو - الدال الفصل الخامس كله أيضاً الطبيعة، ص ١٥٨ وما يليها ومعه السماء، ص ٢٥٨ وما يليها ومعه السماء، ص ٢٥٨، أيضاً GEN et COR, II, 11, 337b, 35): الضرورة من حيث أنها إطار رؤيوى مرجعى يشترع منه كامل النسق المنطقى (والفلسفى) الأرسطى وتؤول إليه سائر أجزائه وترتيباته وعملياته. لقد رأينا [يراجع II/ ١ - ٣-٢-١] كيف أن الأورغانون يظهر نوعا من التردد العالى لمقولة **الجوهر** بما هى مقولة تستبطن، بل تعلن عن إلحاحية مبدأ الوجود أو - إذا شئنا الدقة - وجودية الوجود أى ما يشار إليه بتصور الكينونة. وطابقنا هناك بين مدلولى الضرورة والكينونة . فسجلنا أن المقولة الافتتاحية فى منطق أرسطو وإذا أخذناه من جانب كونه نظام تعقل إنما هى تصور الكينونة أما إذا أخذناه من جانب كونه نظام اعتقاد فهى تصور الضرورة. ولعل الخطاطة (شكل ١٥) التالية تجلى مقصودنا هنا:



شكل (١٥)

ثم كان لنا أن نتابع مفعولات تلك المقولة (الضرورة/ الكينونة) وأبرزنا أن ذلك النظام المعرفى كان محكوما فى أساس آليته بما أسميناه **اللعبة المقولاتية** [يراجع قبل قليل II/ ٢-٢-٣]. ومن جهة أخرى كنا [يراجع I/ ٤-٤] طرحنا جملة أفكار مؤداها أن الثقافة بدورها محكومة بتدافع القيم، أى بما قد نشير إليه الآن بنوع من " **الرهان القيمى** " (Enjeu axiologique). سمح لنا ذلك بالخلوص إلى أطروحة تقول بتداخل الثقافى والمعرفى، بما تكون مضامين وتوجهات اللعبة المقولاتية دالات تحيل على مضامين وتوجهات الرهان القيمى داخل ثقافة معطاة. ونحن بهذا نقترب من رأى ر. روير الذى كتب : « الصراعات ما بين "الثقافات" وفى داخل ذات الثقافة تدور دائماً حول القيم التى إما لابد من الأخذ بها أو لابد من إهمالها. حول نظام الأولوية (الترتيب) فيما بينها. ثم إن الخصومات الفلسفية ليست هنا إلا انعكاسات لصدامات واقعية وحتى لصدامات مسلحة»(١). ولنا فى هذا الفصل الأخير من دراستنا ها هنا أن نباحث إذن هذه الأطروحة فى ارتباطها المباشر مع النظام المعرفى المنطقى الأرسطى والمنظومة الثقافية اليونانية. وهى منظومة - كما سنرى - تظهر الصدامات داخلها أمرا معتادا! بيان ذلك أن الرهان القيمى فى تلك المنظومة يعلن عن نفسه فى شكل مدافعة أو منازعة بين نماذج ثقافية اجتماعية (طبقية : الملوك، الكهنة، العساكر، الفلاحين، البحارة، الأرسطوقراطيين . . أو عرقية: اليونان، البرابرة. . .) يطرح كل نموذج اجتماعى [عن النموذج الاجتماعى يراجع ١/ ٤-٤-٢-٢] بديلا رؤيويا نقيضا للآخر.

تمتد هذه المناقضة من أبسط الأنماط الحياتية إلى أعقد التصورات الكونية والدينية. والذى يعنينا من أمر هذه المنازعة أن حدتها تبلغ إلى أن تهدد "**الوجود**" اليونانى برمته ومن أصله. فهذا الوجود مهدد بنقيضه، أى بالاضمحلال الحضارى والزوال التام من على الجغرافيا والتاريخ. وقصارى القول فليس هذا النقيض المهدد إلا: "**العدم**". وذلك تحديداً هو الخطر الذى كان يحيق باليونان وحضارتهم ووجودهم. إن وضعية كهذه هى ما سيفرز عددا من المطالب والحاجات العاجلة على رأسها **الحاجة إلى المنظومة**. بمعنى ما تكون منظومة ثقافية مستوية مغلقة مستقرة. مستمرة حذرة من أدنى تهديدات التفكك واللاانتظام «فالثقافات التاريخية الفعلية - كما ذكرنا ذلك فى مدخل هذه الدراسة [٠/١-٣-٢] - ظهرت دائماً كأنساق أو منظومات تعيش لحظيا على هم الإنتظام أى الإبقاء على وضع المنظومة، فمن ثمة تواجه لحظيا أيضاً خطر الانتظام. ومن ثمة الانتباه الحاد والفورى لأى انكسار أو ضعف قد يطال جهة أو أخرى من جهات المنظومة». على أن أهم خطر قد يطالها إنما يأتيها فيما طرحناه [I/ ٤-٤] مما قد يلحق ذاكرتها من أعطاب قد تودى بوجود المنظومة برمتها «فإن استمرارية الذاكرة واستمرارية الوجود يتطابقان» (٢). وأمر الذاكرة فى الثقافة إنما هو أمر النصوص التى يتقوم بها نظام القيم داخل الثقافة المعنية. تظهر **الحاجة إلى النص**، إذن وبالنسبة لأية منظومة ثقافية كونها حاجة الحاجات. وبالمقابل فإن عطب الأعطاب داخل كل منظومة هو العطب الذى يلحق النصوص والنصوص المرجعية منها على الأخص. والحق أن واقعة النص يسرى مفعولها إيجاباً أو سلبا على أكثر من مستوى من مستويات المعيوش الحضارى(٣).

إن واحد من أهم مفعولات حضور النص فى الثقافة هو ميلاد الكتابة كممارسة ثقافية، وليس ذلك بالأمر الهين. حسبنا أن نقول مع كـ. هاجاج «أنه بالنسبة لأقدم الحضارات المعروفة فإن ميلاد الكتابة هو ميلاد التاريخ»(٤). وأهم تأثير تسجله الكتابة يخص ملكات التحليل والتجريد وفى الواقع فإن «الكتابة هى فى ذاتها ألسنى بدرجات متنوعة من الوعى»(٥). فى مثل هذا السياق يبدى ج. و. أونج الرأى التالى: « نحن نعرف أن المنطق الصورى من اختراع الثقافة اليونانية بعد أن استوعبت تقنية الكتابة الأبجدية الأمر الذى جعل نوع التفكير الذى تسمح به الكتابة الأبجدية جزءاً ثابتا من

مصادر هذه الثقافة العقلية»(٦). أما هافلوك وفى كتابه "مقدمة إلى أفلاطون" فقد «أوضح بشكل مقنع كيف أن بدايات الفلسفة اليونانية كانت ترتبط بإعادة بناء الفكر الذى أحدثته الكتابة»[١](٧).

على أنه وإن كان ظهور الكتابة فى اليونان القديمة قد أدى إلى هذا المفعول الموجب فهو لم يمنع مع ذلك من أن الوجود الحضارى اليونانى ظل يعانى من وضعية قلق تمس مسألة النص المرجعى بالمعانى والدلالات التى وفرناها فى القسم الأول فى هذه الدراسة [يراجع I/ ٤-٤-٢-١].

ولنا أن نسجل ابتداء جوانب من المعاناة السياسية الاجتماعية ضمن الوجود اليونانى القديم ثم نمر إلى فحص أصول هذه المعاناة فى واقعة النص.

II/٣-٢.الأزمة والاستجابات:

II/٣-٢-١. الأزمة فى النسق الاجتماعى السياسى:

استمر شكل الوجود السياسى لدى اليونانيين وعلى مدى قرون موضوعا للمنازعة بين نموذجين: **نموذج الدولة - الأمة** بما تكون أمة جامعة لكل المدن اليونانية المرتبطة بمدينة مركزية أو عاصمة من جهة، **ونموذج الدولة - المدينة** المحدود بما تكون المدينة (Polis) وحدة سياسية مرجعية ومستقلة يحدها محيط جغرافى جد محدود، تتوزعه قرى ومناطق ريفية أو ساحلية ملحقة (٨) [قارن : أرسطو - السياسة - ص١٩٢]. بملاحظة هذه المنازعة نضع أيدينا على واحدة من نقاط القلق أو بؤر الأزمة فى الوجود الحضارى اليونانى. ولعل الأمر هنا أن يستوقفنا : فقد تم الحديث غالبا عن هذه المدينة- الدولة (Etat - cite) كونها مظهرا من مظاهر العبقرية اليونانية، فى حين أن استعادة الظاهرة الإغريقية فى كامل شرطها التاريخى تظهر لنا أن نموذج المدينة - الدولة

---

(١) يعاد بأختراع الكتابة إلى السومريين (العراق القديمة) حوالى ٣٣٠٠ ق.م، أما فى مصر فهى لم تظهر إلا فى ٣١٠٠ ق.م. بينما تكون أول أبجدية قد ظهرت مع الخط المسمارى حوالى ١٥٠٠ ق.م على أن اليونانيين لم يعرفوا الكتابة - فيما يظهر - إلا فى حوالى ١١٠٠ ق.م ولكنها اختفت لديهم بعد ذلك، وهذا من الأمور المحيرة للمؤرخين المعنيين بالمسألة. وعادت إلى الظهور ثانية حوالى ٨٠٠ ق.م حيث استعار اليونان الأبجدية الفينيقية.

هذا لم يكن إلا مظهر أزمة، أو فلنقل تدقيقا: إعلان فشل فى تحقيق نموذج الأمة الجامعة، ومن ثمة فى استواء المنظومة اليونانية. ونستطيع أن ننظر إلى المجتمع المدينى، أو على الأصح **القبائلى**، كعائق عنيد لم تنجح اليونان يوما ما فى تجاوزه وتأسيس أمتهم الجامعة(١).

بالنسبة لمؤرخ خبير كأرنولد توينبى فإن مطلب الأمة الجامعة أو الدولة الكلية التى تطابق حدود الأمة، إنما كان "**تحديا**" جوهريا فشل اليونان فى "**الاستجابة**" الإيجابية له. وهو فى ذلك يعتبر الأمور تبعاً لنظريته التاريخية الشهيرة فى قيام الحضارات وتدهورها الذى إنما «يشتغل وفق استجابات متتالية لتحديات متتالية، فالحضارات على هذا تتفكك وتنحل عندما توجد قبالة تحديات لا تنجح فى مواجهتها»(٩). وبعد أن يستعرض توينبى أحداثا متتالية فى التاريخ اليونانى منذ حرب البولبونيز إلى غاية القرن السادس قبل الميلاد (عهد سولون ثم بيسيستراتوس)، حيث يحدث انحسار جغرافى لتزايد مقاومة الشعوب المغزوة وظهور المنافس الفارسى، يسجل أنه نجم عن هذا وضع عدائى صعب كان بإمكان اليونان تجاوزه بإحداث ثورة اقتصادية فلاحية على شكل تبادل موسع وحر. على أن ذلك لم يكن ممكنا إلا بإحداث **اتحاد سياسى**. لقد فشل اليونان فى إنجاز هذا الإتحاد «فالتبادل الحر ما كان لينجح إلا إذا تخلى اليونان عن ذلك النمط السياسى الذرى وتوحدوا فى شكل هيئة سياسية جامعة (...) لقد كان هذا الفشل فى الإستجابة لذلك التحدى سبباً فى انهيار الحضارة اليونانية»(١٠). إلى هذا الحد إذن مثل نموذج المدينة - الدولة عائقا عنيدا فى وجه ميلاد المنظومة. وبشهادة مؤرخ عارف آخر، هنا ب. فارنجتون فإن المدينة - الدولة «منعت تحقيق الوحدة بين

---

(١) لنا أن نقرأ هنا ما كتبه جورج سارتون بهذا الخصوص :« ظلت بلاد اليونان متحدة اتحادا بديعا تحت زعامة أثينا. وذلك لفترة من الزمن، وتبدو هذه الفترة قصيرة ونحن ننظر إليها من بعيد. غير أن الشعب اليونانى لسوء الحظ قوم متحاسدون. كان ذلك شأنهم، وقد لازمهم، ولا يزال موطن ضعفهم الرئيسى إلى اليوم. ووجدت المدن التى هى أقدم من أثينا صعوبة فى أن تصبح تابعة لها. وكان ذلك غير محتمل تقريبا لواحدة منها خاصة وهى إسبرطة المتكبرة. وزاد فى حسدها اختلاف وجهات النظر التى لم يكن بالإمكان تسويتها بطريقة من الطرق» تاريخ العلم (تر: مجموعة من الباحثين)، دار المعارف (مصر) ١٩٧٠، ج٢، ص٢٧.

الحكومات اليونانية، فقد كانوا يتكلمون لغة واحدة ويدينون بدين واحد ولهم أعياد مشتركة كالألعاب الأولمبية والبنثيان وغيرها ولكن ظلت هذه المدن الإغريقية غير متحدة اتحادا سياسياً ولذلك وقعت فريسة سهلة لمقدونية ثم لروما بعد ذلك»(١١). وأما اليونان كانوا يتكلمون لغة واحدة ويدينون بدين واحد فهو أمر فيه نظر ومراجعة. وأما أنه كانت لهم أعياد مشتركة فإنما كانت تلك الأعياد واحدة من تجليات **الحاجة إلى مركز**. والحق أنه كان لهذه الأعياد والمناسبات الجامعة والمتعددة فى مظاهرها كأعياد معبد دلفس (Delphes) الدينية، وهى نوع من الحج السنوى ومعها تجمع أولمبيا (Olympie) وهى ألعاب تجمع بين الرياضة والدين والسياسة وتنظم مرة كل عام فى بحر شهر أغسطس وموسم أبيدور (Epidaure) ذى الطابع الصحى والاستشفائى يضاف إليها مسابقة الفن المسرحى وكانت تنظم بمناسبة الأعياد الثلاثة للإله ديونسيوس إلخ(١٢)... كان لهذه الأعياد إذن **وظيفة نسقية** محددة تشاركها فيه جملة آليات نسقية أخرى (الممارسة الحوارية، التراجيديا، الديمقراطية كأسلوب للتنظيم السياسى، المناقشات العامة فى الساحة المركزية للمدينة أو الآجورة Agora...) اشتغلت كلها على نحو أو آخر تبعا لأهداف منها استبقاء مطلب الأمة أى تماماً مطلب المنظومة الثقافية الاجتماعية الشاملة لكافة المدن اليونانية، حاضرا ومنتعشا. فهو إذن لم يتحقق فى الواقع الخارجى فلا أقل من أن يحتفظ به كمؤطر للوعى العام وكأمل أو مشروع تعمل هذه الأعياد ذاتها للتمهيد له. إلى جانب ذلك عملت هذه الآليات على التخفيف من شحنة العنف. وإذا لم يكن هذا المشروع تحقق فلأن المدن اليونانية قابلت بعضها البعض دائماً بكثير من العنف. إنه العنف الذى عبر عنه نفسه دائماً فى الحرب والحرب المضادة. حربا خارجية ضد أجنبى أو حربا داخلية أهلية بين المدن اليونانية نفسها، أو حربا اجتماعية بين شتى الطبقات والفئات الاجتماعية. حتى لا يبدو التاريخ اليونانى سلسلة لا نهاية لها من الحروب الدامية. فلا غرابة أن تتحول الحرب إلى واقع أول أو أصل بينما يغدو السلام مجرد استثناء أو حتى مجرد اسم بلا مضمون. لنقرأ هذه المقاطع الأفلاطونية «... الحقيقة أن السلام الذى يبحث عنه أغلب الناس ليس فى نظرنا إلا مجرد اسم، إذ الحقيقة الواقعة أن الاتجاه الذى تعتاد المدينة أن تتخذه إزاء كل المدن الأخرى هو الاتجاه نحو حرب غير معلنة...»(١٣). من الواضح أن مطلب

المنظومة يتضرر بل يصبح مستحيلا مع واقع كهذا. ولقد كان اليونان يشعرون تماماً بخطورة الحرب الأهلية «هناك ما يسميه كل الناس بالفتنة والشغب وهى بالطبع أكثر أنواع الحروب ضررا (. . .) أما الأخرى وهو ما أتصور أننا كلنا نوافق على أنها أخف بكثير: وأعنى بها تلك التى تندلع عندما نختلف مع غريب أجنبى»(١٤). وأرسطو نفسه يملك وعيا واضحا بهذا الخصوص فسيكون له أن يكتب «يمكن أن يقال بوجه عام على جميع الحكومات أنها تسقط تارة بأسباب فساد داخلية وتارة خارجية مثال ذلك حينما يكون على أبوابها دولة قائمة على مبدأ مضاد لمبدئها أو حينما يكون العدو مع بعده عنها قوة كبرى (أنظر أرسطو - السياسية - ٤٢٠). لقد بلغ من أمر ثقل العنف على الوعى الجمعى اليونانى أن مسألة كالفلسفة القانونية والتشريعية - وهى تحتاج ولا شك إلى نظام قيم تصدر عنه - لم يكن لها أن تتم بعيدا عن واقع العنف، ذلك أن «المشرع الجيد يجب أن يقيم نظمه بعين تنظر إلى الحرب»(١٥). ولم تكن عين المشرع هى وحدها المفتوحة على الحرب، بل إن عين الفيلسوف أيضاً كانت تتعقل الوجود من حولها وهى تنظر إلى الحرب لتنتج بعد ذلك فلسفة تتقوم بمبدأ صراع الأضداد الذى يطرد كلية فكرة الثبات ويهدد على ذلك مبدأ الوجود. ها هنا نلتقى ولاشك مع رمز من رموز الفلسفة اليونانية أى هيراقليطس (أواخر القرن السادس) لكى يقول: « الحرب أب وملك للجميع، وهى التى جعلت البعض آلهة والآخرين بشرا وجعلت البعض عبيدا والآخرين أحرارا»(١٦). إنها فلسفة تتصور الحقيقة النهائية للأشياء تصورا صراعيا. ففى منظورها «ينبغى أن ندرك ما هو نهائى على أنه صراع وخرب وتوتر، والسلام والاستقرار إما أنهما صراع فى صورة بطيئة أو سكون مؤقت بين اندلاع نارين»(١٧). ولا تزيد عناصر هذا التصور أن تعكس عناصر المشهد الحضارى اليونانى بكامل معطياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذا يظهر لنا أن الإنتاج المعرفى على تعدد اهتماماته وتياراته، بل على تعاقب عصوره لم يكن مفصولا عن طبيعة هذا الواقع الصراعى فهو إما نظّر له أو واجهه وعلى ما يذكر ج. غورفيتش «كانت المنازعات بين الإيليين وأنصار هيراقليطس، بين السفسطائيين من مختلف المشارب وبين سقراط، بين الرواقيين المنقسمين بدورهم إلى اتجاهات مختلفة أو بين الأبيقوريين المسبوقين بديمقرايطس، والأفلاطونيين والأرسطوطاليين، بين بيرون والإرتيابيين

والأكاديمين تهدف أولا إلى صحة المعرفة الإدراكية للعالم الخارجى ومستقبل المجتمع. وتهدف ثانيا إلى تبرير العلوم وتبرير المثل وتكتيكات المعرفة السياسية»(١٨).

والذى يراد قوله من كل هذا أن المسيرة التاريخية للوجود الإغريقى عرفت باستمرار وضعا قلقا مأزوما طبعته سلسلة من الحروب المتواصلة، ثم أن هذه الأزمة عرفت فيما يبدو درجاتها الأكثر حدة مع أواخر القرن السابع لتتأكد فى خلال القرن السادس الذى شهد فترات من الاضطرابات والصراعات الداخلية **«والتى كان للأغارقة أن يعيشوها - كما كتب ج.ب.فيرنان (J.P.VERNANT) - على مستوى دينى وأخلاقى كإعادة نظر فى كامل نظامهم القيمى، كخلل يطال نظام العالم ذاته، كحالة من حالات الخطيئة أو التنجس (...) كحالة من حالات الارتباك القيمى** (Anomia)(١٩). إنه، فيما نتصور، ارتباك يشمل كافة العناصر المكونة للنسق الثقافى والإجتماعى العام كما بيناها فى [I/ ٤-٤-١] وتعود بنا العلاقة الأولى (مركز/ أطراف) إلى مسألة النص المؤسس والقيم المرجعية التى يرسمها لأتباعه ولمفعولات ارتباك هذه القيم.

II/٣-٢-٢ .الأزمة فى النص :

إن أهم نص مرجعى يفترض فى اليونان أن يتعرفوا فيه على ذاتهم الثقافية كان ولاشك هو النص الهومیرى[١] (الإلياذة خصوصا ومعها أيضاً الأوديسة). وموجز الإلياذة(٢٠) أن إريس (Iris) إلهة الحرب والخصام تقدم تفاحة لكل من هيرا (Hera) رمز القوة والحرب وأثينا (Athena) رمز الحكمة والرشاد والسداد وأفروديت (Aphrodite) رمز الفتنة والجمال الجسدى. . فيقع الاختلاف بينهن أيهن أحق بالتفاحة فيخترن للحكم بينهن باريس ابن برياموس ملك طروادة على أن يعطى التفاحة لأروعهن جمالا. فيقع باريس تحت سحر أفروديت وينحاز لها، فتكافئه بأن تغريه باختطاف هيلانة زوجة مينيلاوس ملك إسبرطة. وهو ما يحدث فعلا ليكون بداية

---

(١) نسبة كما هو معلوم للشاعر الإغريقى هوميروس الذى يكون قد عاش حسب أرجح الأقوال أواخر القرن التاسع أو بداية القرن الثامن ق. م.

لواحدة من أشهر وأطول وأعنف الحروب بين إسبرطة وطروادة ولتكون هذه الحرب بتفصيلاتها ومشاهدها المتنوعة مادة الملحمة الهوميرية. وقد تعامل اليونان مع هذا النص كونه نصا مرجعيا محددا لنظام الرؤية ومن ثمة لنظام القيم المولد للذات اليونانية. فلاغرابة أن يقول ف. جيجر عن هوميروس «إنه أول وأعظم من خلق وصاغ الحياة والطابع الإغريقيين (. . .) وكان الإغريق سواء منهم الأميون وغير الأميين يعرفون هوميروس وتعاليمه»(٢١).

لنلاحظ أن الآلهة المشار إليها فى الموجز أعلاه إنما هى تشخيصات لقيم متصارعة يحصل بينها ذلك "الرهان القيمى" : إنها قيم القوة والحكمة والجسد. أما أحداث الإلياذة فهى إنما تكرس من وراء الوقائع معانى البطولة والتضحية والوفاء والشجاعة. . . وتدين أضدادها على نحو ما يفعل أى نص دينى فى أى مجموع ثقافى كان. من هنا نفهم تلك المكانة الدينية الخاصة التى حظى بها النص الهوميرى فى الوعى الثقافى اليونانى فلقد «كانت ملاحم هوميروس هى الكتاب المقدس عند الإغريق فمنذ أيام الطاغية بسيستراتوس حوالى ٥٦٠ ق.م، وهو الذى جعل إنشاد ملاحم هوميروس من معالم الاحتفال بعيد منيرفا، صارت ملاحم هوميروس على مر التاريخ عنصرا أساسيا فى التعليم عند الإغريق إلى أن حل محلها الإنجيل المسيحى.»(٢٢).

نعتقد أن النص الهوميرى باعتباره نصا ثقافيا مرجعيا عانى دائماً من جملة أعطاب أفرزت فى نهاية الأمر شكلا من "**أزمة مرجعية**" فى المنظومة الإغريقية. ونحسب أن تلك الأزمة كانت من طبيعة مزدوجة أو مركبة دينية - سياسية. وهذا إذا اعتبرنا الأمور من منظور معاصر يفصل بين الدينى والسياسى أما إذا نظرنا إليها من منظور إغريقى فالأزمة كانت من طبيعة دينية فحسب، طالما أن السياسى لم يكن فى ذاته إلا ممارسة دينية(٢٣). أما عن مصادر تلك الأعطاب فمنها أن النص الهوميرى نص شفوى أو شبه شفوى، ووجدت له روايات متعددة وتم تداوله بلهجات متنوعة. وقد كان تعدد اللهجات فى ذاته واحدا من عوائق المنظومة(٢٤). بل ربما اعتبرت الأشعار الهوميرية أجنبية دخيلة حتى نطاق المدن الإغريقية (٢٥) ومع فرض كتابة النص الهوميرى فى وقت مبكرة (٢٦) ، فلم تكن هنالك نسخة موحدة. بل إن الكتابة الإغريقية ذاتها عانت يومئذ - القرن الثامن ق.م - من أعطاب انعكست بآثارها على الدينى كما على

السياسى. وعلى رأى بعض الباحثين فـ «منذ هذا التاريخ القديم سيكون علينا وعلى المستوى التاريخى - الاجتماعى، أن نقرن بين مشكلة الكتابة الإغريقية ومشكلة الحياة السياسية. ومما هو معروف أن أهم شىء ميز الواقع السياسى خلال فترة طويلة من تاريخ اليونان، إنما هو تجزئية المدن. بقدر ما وجد من مدن، بقدر ما وجد من دساتير وبقدر ما وجد من طقوس، ولكن أيضاً بقدر ما وجد من كيفيات للكتابة. فنحن نلاحظ فى الأصل تنوعا شديدا فى رسم الحروف ومنه غياب وحدة فى الرموز الألفبائية»(٢٧).

والحاصل أننا هنا أمام حالة نموذجية لوضعية نص مرتبك (٢٨). لقد وجدت دائماً محاولات لتدارك هذا الارتباك، لعل أهمها وأكثرها دلالة ما قام به الطاغية صولون (٦٣٥- ٥٢٩ ق.م) الذى اعتنى عناية خاصة بالنص الهوميرى (٢٩) ثم تلاه الطاغية بسيستراتوس (٥٦٠ - ٥٢٧ ق.م) عندما أمر حوالى ٥٣٥ ق.م بتكوين لجنة من الشعراء ذوى الخبرة بجمع نصوص الإلياذة على أساس النسخ الأصلية الموجودة وقتذاك، وعلى التلاوة الشفوية للمنشدين. (٣٠) وبذلك وفر هذا الحاكم - أو حاول أن يوفر - شروط الاستقرار والثبات للنص الهوميرى من خلال النظام الإنشادى الذى أسسه، وهو «يقوم على الإلقاء من الذاكرة اعتماد على نص مكتوب وموثق، يمكن الرجوع إليه فى أى وقت وهو النص الذى صار يعرف باسم تحقيق أو تنقيح بسيستراتوس»(٣١) ألسنا هنا أمام **"ظاهرة منظوماتية"** نوعية. هى نفسها التى سنصادفها مع المنظومة المسيحية عندما تواجه مشكلة شبيهة تخص النص الإنجيلى، أو مع المنظومة الإسلامية عندما يقوم الخليفة الثالث بتوحيد قراءات النص القرآنى فى مصحف الإمام. إن ما يعنينا هنا هو هذه الآلية الثقافية النسقية التى تدفع منظومة ما إلى مواجهة أى عطب فعلى أو متوقع قد يطال نصها المرجعى، بما هو نص مؤسس لقيمها المركزية وناظم لها وضامن لهويتها. على أن النص لن ينجح فى كل ذلك إلا إذا كان هو فى ذاته نصا متماسكا ومنظما بكل المعانى الأخلاقية والمعرفية. فهو بذلك ينجح فى أن يحدث حدا معينا من الاجتماع حوله والوفاء له. بيان ذلك أن هذا النص يزاوج بين كونه نصا شعريا ودينيا فى الآن ذاته. فهو من جهة شعريته لا ينفك عن جملة الخصائص التى نتوقعها أو نعتادها فى القول الشعرى (٣٢). لعل تلك أهم الخصائص استناده إلى الخيال ومن ثمة إذن إلى **"الكذب"**. وهى لوحدها خاصية تترتب عنها

مفعولات ضارة محددة سرعان ما تبرز إذا أخذنا هذا النص من جهة كونه نصا دينيا. لقد وجد هذا النص ليكون قولا شعريا يعمل على مادة هى خليط من أساطير بدائية ومعتقدات شرقية ووقائع تاريخية ومشاهدات شخصية مشتتة. . . ثم يُخَرِّجُ كل ذلك تخريجا فنيا على ما هو معروف فى الصناعة الشعرية. لكنه تحول - وبفعل حاجة اليونان إلى نص مرجعى - إلى نص دينى، ففى الثقافات الكبرى يكون النص أو النصوص المرجعية دينية الطابع ولابد، لأن ذلك وحده مصدر سلطتها(٣٣). على أن النص الهوميرى لم يتحول مع ذلك إلى نوع من "**الكتاب المقدس**" كما كان الحال فى يومئذ مع العبرانيين والنص التوراتى(٣٤).

وقصارى القول أن اليونان القديمة ظلت تعانى من وضعية النص الغائب أو النص المفقود[١] ومفعولاتها. أى الافتقاد إلى نص مرجعى فعلى ناظم لجملة العلاقات الاجتماعية والسياسية المقعدة حسب نظام قيم معين، وضامن للهوية الثقافية العامة. (٣٥) وكفيل بتوفير الإجماع حوله بما يستبطنه من "**معتقد**" يكون بمثابة **مقدمة ثقافية** على حد تعبير ب. سوروكين [I/ ٤-٥-١]. معتقد يبدد الشكوك وينشر الوفاق والأمان «فإن معتقدا يترك أدنى مجالا للشك لا يستطيع أن يكفل النفوس الاطمئنان والأمان فى عالم ضائع مشتت غير مفهوم»(٣٦). يظهر النص الهوميرى أقرب إلى تعويض أو تدارك أو علاج لوضعية النص الغائب. لعل هذا ما يفسر أن علاقة الوعى الإغريقى بهذا النص ومن حيث ما يبطنه من معتقد دينى، تظهر نوعا من عدم العمق

---

(١) إن مفهوم "النص المفقود" هو مما نصادفه أيضاً فى مقاربة واقعة الأزمة فى الحياة النفسية أيضاً، على الأقل كما نجده مطروحا بوضوح لدى س. فرويد:

"Freud (...) à partir du travail éffectué sur les névroses, constate qu'il y a une deperdition de texte du en premier lieu a l'organisation répréssive de la société, et que le texte perdu peut être retrouvé mais déformé (terme d'ailleurs suspect car il laisserait croire à l'exeperience et à la permanence d'un texte premier), travaillé transformé, soumis à des opérations analogues a celles qui sont en action dans la production du texte proprement littéraire. Le concept d " inconscient" opératoire et liée a certain etat du texte, servira à definir à la fois le lieu de récuperation du texte perdu et les mécanismes auxquels est sujet ce texte."

Voir : Baudry (Jean - Louis), Freud et la litteraire. in: Theorie d'ensemble (op.cit), P.148.

أو النضج أو الجدية ذلك أن «معتقدهم لم يعبر عن نفسه فى لغة نظرية كما كان الحال مثلا مع المسيحية (. . .) لقد كان الاعتقاد لديهم من ذلك النوع الذى نعلنه بخصوص رواية ما ونحن نعلم أنها على أية حال مجرد رواية. . .»(٣٧).

هذه الوضعية الخاصة إذن نتجت عنها آثار مدمرة داخل بنية المنظومة الثقافية اليونانية من حيث تماسكها واستقرارها. . . ولعل بعضا من تلك الآثار تبرز أكثر ما تبرز فى المظهرين الدينى والسياسى علما أن هذين، وكما ذكرنا، يظهران تداخلا أو تطابقا شديد وعلى رأى فيرنان «فنحن إذا حللنا الدين الإغريقى فسنرى أن "الاعتقاد" ليس مفصولا عن الممارسات. فالدين لا ينفصل عن جملة العلاقات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية»(٣٨).

وبالنتيجة فإن الأعطاب التى تلحق واقعة النص تشمل فى آثارها الدينى كما السياسى. ومن ثمة يسرى مفعولها على كامل المنظومة بما ينتهى بهذه إلى مواجهة خطر الزوال أو "**اللاوجود**" الأمر الذى حول "**الوجود**" إلى حاجة تاريخية على مستوى المعيوش وإلى مطلب نظرى على مستوى الفكر (٣٩). ومما هو معروف أن إشكالية الوجود تتلازم فى الفلسفة اليونانية مع مبدأ الواحد (I'UN) أو الوجود المطلق، الماهوى، الصادق، الضرورى. . . أى تماماً ما يطابق تصور الألوهة. وها هنا تحديدا موضع العطب فى النص الهوميرى. فإذا كان ما يتوقع فى نص دينى أن يقدم "صورة" محددة عن الألوهة بما تكون مُحَدِدَةً بذاتها لـ "معنى" الإنسان و"معنى" الوجود وسائر "المعانى" المشتقة، فإننا نصادف فى النص الهوميرى وبالفعل صورة عن الألوهة. ولكن أية صورة ؟! لقد رأينا كيف أن الإلياذة تفتتح بذلك الرهان الغريب بين آلهة متشاكسة، والذى أفضى إلى حروب ودماء ومآس. وتلك ناحية من نواحى صورة الألوهة فى ذلك النص «فمن المعروف أن هوميروس قد أنزل الآلهة من قمة الألمبيوس - أى السماء عند الإغريق- إلى الأرض لكى تشارك الناس حياتهم اليومية. ولذا نجدهم فى الإلياذة والأوديسا يقعون فى نفس الأخطاء التى يقع فيها البشر، وينزلقون فى نفس المزالق وتستهويهم نفس الشهوات، يتعاركون ويتناحرون تماما كما يفعل البشر العاديون ويكاد المرء لايحس بأية فروق بين البشر والآلهة عند هوميروس»(٤٠) والحال أن تلك الفروق المفقودة فى النص الهوميرى إنما هى تعبير عن إخفاقه فى تأسيس صورة

مؤمثلة موثوقة عن الألوهة تحول دون إثارة ردود أفعال عنيفة ضدها. لقد أخفق النص الهوميرى فى مثلنة الألوهة لكى يحصرها بدلا عن ذلك، فى أطر ناسوتية أنثروبومرفية (Anthoropomorphisme) مبتذلة هى فى أساسها إعادة إنتاج لتلك التصورات البدائية عن الألوهة. على الرغم من أن القول الشعرى اعتبر مرورا متوسطا بين القولين الأسطوى والفلسفى(٤١). أنتجت هذه الصورة المتداولة عن الألوهة مفعولات مربكة للوعى الإغريقى ولنمط إدراكه لنفسه وللأشياء من حوله. وبالأولى مربكة - كما رأينا - لعلاقاته وتنظيماته السياسية والاجتماعية. لنسجل أولا أن تلك التصورات الدينية هى حتى بصرف النظر عن النص الهوميرى شديدة التنوع والتباين داخل اليونان القديمة بتعدد المناطق والسياقات الثقافية المحلية. على الرغم من أن النص الهوميرى فيما يبدو قد بذل جهدا متعمدا وقصديا لكى لا يذكر إلا ما هو مشترك من أسماء الآلهة (٤٢). ولكنه مع ذلك قدم صورة منحلة عن الألوهة فإذا كانت الآلهة نزوية بمثل تلك الدرجة فالعالم نفسه يصبح عرضه للفوضى (Chaos)، وللتغير الجارف الذى تستحيل معه أدنى إمكانات "النظام" "الثبات" و "الانسجام". إن التغير - على حد تعبير - أفلاطون «**شىء بالغ الضرر سواء كان تغيير فى الفصول أو اتجاه الرياح السائدة، أو فى نظام التغذية أو فى العادات العقلية أوفى كلمة مجرد التغيير فى أى شىء مهما كان أمره**»(٤٣). ويكون التغيير أبلغ ضررا عندما يلحق الأنظمة القانونية والإجتماعية. وأرسطو نفسه سيكون عليه أن يتساءل : «بماذا تتعرف شخصية المدينة متى كان المحل يبقى على الدوام مشغولا بالسكان؟ (أرسطو - السياسة ص ١٩٢)». ولديه فلا عبرة بالمعطى الجغرافى أو الديموغرافى وإنما عامل وحدة الدولة ذاتيتها إنما هو الدستور، بما هو **نص** ناظم لصورة المجتمع وجملة نسجيه القيمى - العلائقى «.. فإذا تغير هذا الدستور وتعدلت صورته فينتج ضرورة أن الدولة لا تبقى هى ما هى (...) فإنما يكون المرجع على الخصوص للدستور للحكم على ذاتية الدولة (أنظر المصدر والمعطيات نفسها)». فى المقابل فإن ميزة المجتمع السعيد إنما هى النظام «فعلى المشرع إذن أن يبتكر حيلة أو أخرى ليحافظ على هذه الميزة فى جماعته»(٤٤). ولا شك أن على الفيلسوف أيضاً وبالأولى، أن يبتكر هو الآخر "**حيلة**" أى تماماً، استراتيجية أو أخرى، ليؤسس "**الحقيقة**" على تأصيل منهاجى ذكى لمطلب الوجود بما يحتويه من معانى الصدق

والنظام والثبات والانسجام. فها هنا موضع للتداخل الاجتماعى والمعرفى وها هنا محل لفعل، أو على الأصح، لرد فعل الفيلسوف والمنطقى فى هيئة استجابة نوعية فى مواجهة الأزمة القائمة.

II/٣-٢-٣.الاستجابات:

II/٣-٢-٣ - ١. الممارسة الفلسفية كاستجابة ثقافية :

فى محيط هذه الاعتبارات علينا إذن أن نعيد فهم أو "تأويل" الممارسة الفلسفية فى سياق المسيرة الحضارية اليونانية. لقد جاء الفعل الفلسفى ليكون أول ما يكون كرد فعل ضد تلك الصورة الشائهة عن الألوهة. وحتى إذا كان يتم الحرص لدى فريق من المنشغلين بتأريخ الأفكار على النظر للفلسفة كتدشين لميلاد "العقلانية" فسيبقى أن «العقلانية الإغريقية لا تقصى البحث عن الآلهة أو عن الألوهة، ولكن وعلى العكس تماما فهى تقتضى الاستقصاء والتنظيم لما يجمع البشر والآلهة من علاقات»(٤٥). فمن ثمة برز "الفيلسوف" كفاعل ثقافى ليدفع عن نفسه تهمة السلبية والهامشية أو الترفع والاستنكاف أو حتى التصابى التى ربما ألحقتها به بعض الأطراف الاجتماعية(٤٦). فى محيط الأزمة بل وضدها سيظهر الفيلسوف فاعلا ثقافيا ذا وعى نقدى حاد وجرأة اجتماعية غير مهادنة ونزوع نضالى لا يدفعه فحسب لرد العدوان الخارجى (٤٧)، بل وأساسا للإنشغال بإعادة ترتيب عناصر الوعى الإغريقى العام بما يطرد عناصر الارتباك ويحقق مطالب النظام والثبات والانسجام. لم يعامل "الفلاسفة" هذه المطالب كقضايا نظرية، **وإنما من حيث هى حاجات ثقافية واجتماعية وسياسية عاجلة**. صحيح أننا - وكما يكتب د. ع.بدوى :« فى الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليونانى وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام فى كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها»(٤٨). ولكن هذا البحث المتواصل عن الانسجام (Αρμωνια) وبقدر ما هو **علامة نصية** تميز النص الفلسفى ومن بعده النص المعرفى المنطقى، فهو فى عمقه استجابة إيجابية لأزمة واقعية تعرفها جملة المنظومة التى ينتمى إليها الفيلسوف، والتى إنما تفتقد تحديدا لعنصر الانسجام. وهذه كلها اعتبارات تجعلنا نعيد النظر - كما ذكرت - فى ذلك التصور التقليدى المدرسى والاختزالى عن الفلسفة اليونانية، وعن الفلاسفة اليونانين، حسب ما يفصلون عن الشروط التاريخية التى أنتجت الحادث الفلسفى.

وكما كتب ب. فارينجتون فإن «المؤرخين الذى يؤرخون تاريخ الفلسفة من وجهتها المطلقة يمكنهم أن يقنعوا ببحث الجرأة والعبقرية الفكرية لهؤلاء الأساتذة العظام [أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو] والتصفيق لهم ولكن الباحث فى الهيئة الاجتماعية يجب أن يأخذ فى اعتباره أصول هذا المجتمع والوظائف التى كان يؤديها»(٤٩). والحاصل أن مثل تلك النظرة الاختزالية تظهر الفلاسفة كأصحاب مذاهب ناجزة ومتعالية عن شروطها ودواعيها الفعلية. وها هنا رأى لـ ف. جيجر فى مؤلفه (A la naissance de la theologie) أسوقه لأهميته :«ليس ما هو أكثر خطئا من اعتبار هؤلاء الفلاسفة البطوليين الذين نصادفهم فى فجر الفلسفة الإغريقية، كشرذمة من المذهبيين الأطهار أو مدرسيين يستعملون العقل للبرهنة على أفكار يعتقدونها قبليا. فلم يكن ثمة البتة أى نوع من الإيمان الدينى مثبت عقائديا وشموليا بخصوص الآلهة، كما كانت تجرى عبادتها فى الطقوس. فمدلولات الآلهة وطبائعها سرعان ما كانت تتحول مع تحول الذهنيات والحاجات وروح العصر (. .) فى الأصل فإن المشكلات الدينية قد غدت الرغبة فى المعرفة وفى المقابل فإن التأمل الفلسفى وتحول جميع مظاهر الوجود كان له أن يمارس وظيفة دينية وأن يفرز صورة أصيلة عن الدين»(٥٠). ولا شك لدينا أن قوام ذلك كان فى تأسيس فلسفى لصورة مختلفة عن الموضوع الألوهي مباينة لما كان يؤسس له ذلك النموذج الأسطورى والشعرى «. . . فقال طاليس (توفى حوالى ٥٤٥ ق.م) بوجود إله هو الطبيعة عينها، ووحد بين الآلهة أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة. وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندرس (٦١٠ - ٥٤٦ ق.م) حينما جعل اللامحدود هو كل الوجود، وهذا اللامحدود هو اللّه تقريبا. وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة فى أجلى صورها عند إكسينوفان (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م) الذى حمل حملة شديدة على الإلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هى الطبيعة، فقال بنوع من وحدة الوجود كذلك فعل هيرقليطس فى قوله باللوغوس على أن اللوغوس هو العقل السائد فى الكون وهو اللّه وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط»(٥١). بل إن واحدا كديمقريطس (٤٧٠ - ٣٤٠ ق.م) لم يكن لينتهى إلى فلسفته الذرية بل لنقل إلى **إبداع الصورة الذرية عن الوضوع الطبيعى** إلا مدفوعاً بمواجهة ونقد ذلك التصور التعددى

والنزوى عن الآلهة التى تتدخل فى سير الطبيعة وسير حياة الناس على ما ترغب وتشتهى! لم يعد سير الأمور فى حاجة إلى آلهة. فالذرات وقوانينها وحدها تؤسس نظام الأشياء، لم ينكر ديمقريطس أن يكون ثمة إله ما ولكنه فحسب جعله إله متعاليا لا شأن له، بأية حال، بالعالم (٥٢). وهكذا فإن العالم، الطبيعة، المجتمع، الأشياء كلها بل حتى الآلهة ذاتها كل ذلك سيكون محكوما بمبدأ الواحد وواحد فقط: الضرورة بما تكون هذه إطاراً لنظام صلب، ثابت، دائم. والذى فعله ديمقريطس مع الأشياء سيفعله أرسطو مع الأقوال أى تماما فى إبداع الصورة البرهانية للموضوع القولى. وما أقرب الصلة بين تحليل الذرات الديمقريطى وبين التحليل العنصرى الأرسطى. وما من ريب لدينا أن الخطاطة القياسية تدين بالكثير للتصور الذرى الديمقريطى فهو بلا شك واحد من مصادرها النمذجية (يراجع خصوصا أرسطو فى: .(MET, A,4,985,14

ودائماً فى سياق رد الفعل الفلسفى على الأزمة ندرك أيضاً ولا شك ها هنا مدلول تلك الاستجابة الأفلاطونية النوعية الحاملة بشدة على الشعراء فى مدينته الفاضلة . لقد كان بإمكان أفلاطون أن يضحى بكل تلك الروعة الأدبية وذلك الرصيد التاريخى الذى استجمعته الملاحم الهوميرية من جهة كونها نصا شعريا لا لشىء سوى لأن تلك الأشعار ومن جهة كونها نصا دينيا، قد أساءت على نحو فظيع للآلهة. لقد كان يقدم للناس معنى عن الألوهة لن يصلح بحال أن ينتظم حوله وجود اجتماعى له أن يكون أول ما يكون ثابتا مستقرا ومستمرا وجامعا لشتات الإغريق. وهل يمكن لمقصد كهذا أن يتحقق بآلهة لا شأن لها إلا الحرب والخمور والنساء والتسلى باشعال الفتن بل اجتراح انقلابات واغتيالات على بعضها فقد «قام هؤلاء الآلهة بدور خطير فى أشعار هوميروس فكانوا يتدخلون فى كل شى، يؤيدون الأبطال أو يخذلونه (. . .) فزيوس هو الذى يرسل إريس إلهة الشقاق إلى المعسكرات ليثير الجند (. . .) وآريس إله الحرب هو الذى يشرف على المعارك (. . .) ويخضعها لأهوائه ونزواته»(٥٣)، وما إليها من "صفات" تتقوم بها صورة الألوهة كما تؤسس لها تلك الأشعار المبغوضة فى المشروع الاجتماعى والسياسى الطموح والبديل. ففى هذا المشروع سيفرض أفلاطون رقابة صارمة على الإنتاج النصى وعلى كل نصوص مضادة أو يشتم فيها تهديد السلامة العامة :« سيقوم

المشرع الصادق باقناع بل بإرغام إذا فشل الإقناع الرجل ذى الموهبة الشعرية أن يؤلف الشعر كما ينبغى تأليفه (٥٤) لأنه «. . . ينبغى على المشرع ألا يسمح للشعراء بتأليف ما يروق لهم من الشعر. . لأنهم لا يكادون يعرفون أنهم ناقضوا القانون بما يرد فى شعرهم من عبث بصالح الجماعة»(٥٥). وبالمثل فقد قاوم أفلاطون وبحدة تصور الأيونيين الماديين للألوهة على نحو ما رأينا قبل قليل لدى ديمقريطس. ومن ثم نجد أفلاطون قد «فرض رقابة وحشية على تعاليم الفلاسفة الأيونيين ولم يتردد فى فرض عقوبة الموت على كل مفكر عنيد يأخذ بوجهة نظرهم»(٥٦). ولعلنا لن نحتاج أن نتذكر أن أفلاطون هو تلميذ سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) ومتابعة الأوفى. وسقراط هذا إنما «كان جل اهتمامه موجها إلى فساد الحياة السياسية فى عصره وغياب قيادة حازمة توجه الشعب نحو حياة صحيحة وشعر أنه قد وكل إليه أمر إصلاح وطنه (. . .) وأن رسالته التى كان يشعر بأنه ملزم بأن يؤديها إلى أهل أثينا هى خلود النفس وأن يوضح لهم القيم الخالد (. . .) ولكن أين توجد هذه القيم الخالدة، وكيف يعمل على فتح عيون مواطنيه إلى وجود هذه الحقائق وإقناعهم بصحتها» (٥٧). هذا الهم السقراطى، وبهذا الشكل، إذن سيجعل الاستجابة الأفلاطونية تتقوم بعدم التفرقة بين الاجتماعى والمعرفى والوجودى أو بين السوسيولوجى والأنطولوجى والمنطقى. وهكذا فإن المشرع - رجل القانون الفيلسوف، الخبير بمصادر الأمور ومواردها أى بلغتنا المعاصرة **"المثقف"** - وإذا كان يقاوم الفوضى فى موازين الخير والشر واللذة والألم والعدل والظلم فلأنه يريد أن «يبدد ما نحن فيه من ظلام ويقنعنا بأفضل ما يستطيع وبالنظم والمديح والحجج بأن **الخطأ والصواب كالصورة المحيرة تبدو خطئا من الزاوية المضادة للصواب، وتبدو سارة عندما ينظر إليها من زاوية الشخص الظالم والشرير**»(٥٨). يتعلق الأمر إذن بمسألة "زاوية" أو الزاوية الحقة غير الزائفة أو المضللة، فى مقابل زوايا أخرى وهمية ومخادعة ولكن أيضاً مهددة لنظام المجتمع بقدر ما هى مهددة لنظام الحقيقة. إن ما هو حقيقى أو صادق هو ما ليس عرضى لأنه لو كان كذلك لجاز عليه العدم واللاوجود والكذب و. . . "النسيان" وستكون الحقيقة فى لفظها الإغريقى (A-LETHEIA)ΑΛΗΘΕΙΑ تعنى حرفيا اللا-نسيان (Le non-oubli)(٥٩). **إنه إذن ترادف بين الحقيقة والذاكرة يستحق وضع العلامة**. بل إن الوعى الإغريقى المهدد بوضعية الأزمة لم يكن ليتصور الحقيقى

إلا بأنه الموجود ولم يكن يتصور الموجود إلا بأنه الضرورى. سيصدر أفلاطون عن هذا الوعى إذ يقول: «إن الوجود والجوهر يرادفان الحقيقى Etre et essence disent la même chose que le vrai »(٦٠). ولن يفعل أرسطو من بعد أكثر من أن يكرس ذلك إذ يقول: « بقدر ما يكون للشىء من الوجود بقدر ما يكون له من الصدق Autant une chose a d'etre, autant elle a de verite»[MET, a, 1, 993p, 30-31]. ولم يكن ذلك الانشغال القلق والمستديم لدى أفلاطون بمسألة الألوهة إلا لأن الإضرار بتصور اللّه (ΘΕΟΣ) ينعكس بمفعولاته السلبية على نظام المعرفة كما على نظام المجتمع لأن المسألة عند أفلاطون هى أن **«الله مقياس كل شىء»**(٦١). وبالأولى فالألوهة ستكون مقياس الفصل بين القول الصادق والقول الكاذب. ذلك أن «القول يعبر عن كل شىء، يحرك ويجعل كل شىء فى تداول . وهو على ضربين: صادق وكاذب (. . .) فمنه ما يكون صادقا وطيبا إلهيا، ويسكن هناك فى الأعلى مع الآلهة، بينما الكاذب يبقى هنا مع عموم البشر (. . .) فإنما هنا، فى هذه الحياة المأساوية، توجد فى الغالب الأساطير والأكاذيب»(٦٢). ويظهر إذن أن **المزدوجة وجود/ لا وجود** تفعل فعلها البين فى الواقع القولى. ذلك أن الوجود إنما هو الثابت، المستقر، المتعالى عن أقل درجات التغير. فالتغير - بما هو اللاوجود - إنما هو فساد وفوضى ونقصان. فلا يمكن بأية حال أن يضمن أو يؤسس نظام الحقيقة ولا نظام المجتمع (=ثقافة) على مبدأ التغير. ويتأدى هذا إلى إعتبار أن القول الصادق لا بد له أن يتأسس على مبدأ الوجود وأن مبدأ الوجود ذاته لابد له أن يتأسس على عقيدة الضرورة. يؤول هكذا الدفاع عن مبدأ الوجود كما عن عقيدة الضرورة إلى الدفاع عن نظام الحقيقة بما هو لازم لتأسى نظام المجتمع وبما هو فى هذا وذاك ضمان لاستقرار كامل المنظومة الحضارية الإغريقية، واستنقاذها من سيرورتها القلقة.

أما لدى أرسطو فستظهر الصورة البرهانية للواقع القولى -وهى انشغاله المعرفى- وبكل الجهاز المفاهيمى والأدواتى الذى يسندها، هى - وكما يقال الشجرة التى تخفى الغابة، أى الواجهة التى ما إن نرتادها حتى تتأدى بنا إلى جملة تلك السيرورة القلقة ذاتها. ولعلنا نشهد واحدة من المنعرجات الحاسمة فيها حوالى٦٨٢ ق.م مع انتهاء الحكم الملكى الدينى تحت السلطة المطلقة للملك الكاهن (Basilleus). بدلا من ذلك

سيظهر شكل جديد للسلطة ممثلا فى الحاكم (Archontat) «الذى ينتدب كل بضعة أعوام بفعل قرار بشرى وبمقتضى اختيار يفترض مواجهة ونقاشا» (٦٣)، فمن تاريخئذ، وعلى مدى قرون، سيفقد مفهوم السلطة جانبا من دلالته الدينية القديمة. ذلك أن الحاكم لن يعود حاكما فى ذاته أو **ضروريا** أو **مهيئا** بحكم طبيعة ذاتية تحضره خصيصا لكى يحكم، إن الحاكم سيكون مجرد شخص أو مواطن **ممكن** من الشعب (Démos) يستطيع أن يصل إلى الحكم (Cratos). إنه شخص يستطيع أن يحكم إذا رشحته أصوات المنتخبين شرط أن يتمكن من "إقناع" هؤلاء بجدراته وبتوسل قولة الكلمات (٦٤). هكذا سيكون **فن الإقناع** ملازما لفن الحكم والوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها[1]. وستظهر من ثمة الحاجة إلى تأسيس مثل هذا الفن. فإذا كان الإقناع اشتغال على مادة القول فبالأولى أن تظهر الحاجة إلى معرفة تختص فى بحث هذه المادة الحاسمة والسحرية، وإلى عارفين بهذا الفن من جهة ما هو تأسيس خطابى للموضوع القول. وسيكون فى ذلك كله واحد من أسباب ظهور الحركة السوفسطائية(٦٥) وهى الحركة التى تستحق منا ولا شك وقفة خاصة لصلتها المؤكدة بالوضع الحضارى الإغريقى القلق عموما ومن ثمة وخصوصا صلتها بالمشروع المعرفى المنطقى الأرسطى(٦٦).

II/٣-٣-٢.الأزمة والاستجابة السوفسطائية:

تمثل السوفسطائية استجابة نوعية متميزة للأزمة المنظوماتية اليونانية. فبخصوص مسألة الألوهية سيعبر السوفسطائيون عن موقف جذرى فى انتقاديتهم أو غير مبال على أقل تقدير. هكذا سيقول بروتاغوراس (٤١٠ - ٣٢٨ ق.م) «أنا لا أعرف شيئاً عن الآلهة وما إذا كانوا موجودين بالفعل أم لا ! وما هى هيئتهم؟ هناك عوائق كثيرة تحول بينى وبين أن أعرف كل ذلك وأول هذه العوائق أن الآلهة غير مرئيين وثانيهما أن حياة الإنسان مهما طالت قصيرة للغاية»(٦٧). ويبدو أن هذا الموقف من الألوهة طبيعياً

---

(١) بل إن الإقناع (PEITHO) هو من بعض آلهة اليونان ذات النفوذ، عدا فى إسبرطة، حيث النفوذ للإله فوبوس (PHOBOS) أى تمام الترهيب (Voir: Vernant, op. cit, P.63).

ومتوقعا بالنظر إلى أن فن الإقناع ذاته لن يكون ممكنا إلا بإزاحة بعض التصورات القديمة وعلى رأسها تصور الحقيقة المطلقة الناجزة الذى يقترن مع تصور الألوهة كمصدر أوحد ومتعال لكل حقيقة ومعرفة. فبدلا من ذلك سيطرح السوفسطائيون مفهوم الحقيقة النسبية وعوضا عن أى مصدر ألوهى مزعوم فلن يكون هناك إلا مصدر "**المنظور**" (Perspective) أى الزاوية المرتبطة تماما بواقع الناس وحاجاتهم ومصالحهم. وما يعنينا أن نسجله أن الحقيقة فى التأسيس السوفسطائى هى ما أتصور أنا أنه كذلك وهى أيضاً ما تتصور أنت أنه كذلك حتى مع تناقض التصورين. وسيبقى لأى واحد منا أن يقنع الآخر بتصوره فيتحول أى من التصورين إلى أطروحة يحتج لنا أو عليها. والحاصل أنه لن يعود ثمة حق مطلق أو خير مطلق «إن الخير ليس كذلك إلا بالنسبة للحاجات والمصالح البشرية فهو إذن سيكون اعتباريا ومتغيرا وعلى ما سيقول بروتاغوراس فإن **الإنسان مقياس كل شىء**، فله أن يحدد وتبعا لكل حالة ما يلائمه أو يظهر له أنه حق أو خير، فالمعيار الأوحد سيصبح المنفعة والنجاح العملى (. . .) فنحن لا بد سنصل هكذا إلى الفردانية ومقتضاها المنطقى اللاأخلاقية»(٦٨).

لقد عمل السوفسطائيون - فيما يظهر - على استثمار الأزمة وإعادة إنتاج تجزيئية السياسى (=ظاهرة المدن - الدول) فى تجزيئية المعرفى وتنسيب الحقيقة وفردانية القيم. ولعل فى منطلقاتهم المنهاجية التالية ما يكشف لنا عن مدلولات مهمة فى البناء المنطقى الأرسطى نفسه كونه رد فعل منظم ضد الإبطال النمذجى السوفسطائى:

- « كل موضوع يمكن أن توجد عنه تعبيرات متضادة فى الحقيقة، وجميعا أحكام صحيحة بالقدر نفسه. وهم بذلك يستبعدون التناقض حتى كإمكان»(٦٩).

- « إن الواحد لا يمكن أن يكون كثيرا، وأن الموضوع لا يمكن أن تكون له صفات جوهرية، وأن موضوع الحكم لا يمكن أن تكون له محمولات»(٧٠) وعليه فقد نازعوا «فى أن يكون للشكل المنطقى للحكم حق الوجود»(٧١).

- « إن أى تصور يشكله أى فرد هو تصور صحيح فى ذاته ولا يمكن استنباطه من تصور آخر لأن التصورات لا يمكن أن توجد بينها صلة، فهى منفصلة على نحو مطلق»(٧٢).

ففى ضوء هذه الشروط لا يتوقع بأية حال أن تزدهر لديهم أية معرفة منطقية. بل المعرفة الوحيدة والجديرة بالتقدير لم تكن لديهم إلا المعرفة الخطابية. لقد تحولت الخطابة عندهم إلى «نظرة فى الوجود وفى السياسة (. . .) وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح» وقصارى القول أن السوفسطائيين ينكرون إمكان المعرفة الموضوعية للعالم (الطبيعة، الوجود). وبدلا منها ليس فى إمكاننا إلا التعرف الفردى على الأشياء المتعينة. بل إن فكرة **"الشيء"** (=الموجود= الجوهر) ذاتها هى مما يناقشونه أو فلنقل "يبطلونها" فى حدود ما يؤخذ مفهوم الشيء كذلك الوجود الثابت المفصول عن معرفتنا الشخصية به، والقابل مع ذلك لأن نعرفه موضوعيا، ونتج هذه المعرفة فى أقوال ننقلها إلى الآخرين. . . وجورجياس (٤٨٠ - ٣٧٥ ق.م) يعلن ذلك بوضوح، فهو يحاول «فى مؤلفه حول الطبيعة واللاوجود، أن يبرهن أن الطبيعة لا توجد، بل إنها إذا كانت موجودة، فلن تكون قابلة للمعرفة، وإذا كانت موجودة وقابلة للمعرفة، فإن المعرفة التى نحصل عليها، عنها، لن يكون من الممكن التعبير عنها بالكلمات أو توصيلها إلى الآخرين»(٧٤). وفى هذا ما يظهر لنا صراحة الخصومة المعرفية بل والاجتماعية وعمقها بين السوفسطائيين وأرسطو.

وإذا نظرنا إلى السوفسطائية من جهة الأزمة فى المنظومة الإغريقية فستبدو كتهديد خطير لمطلب الاستقرار والانسجام، لنظام الحقيقة كما لنظام المجتمع. ما كانت السوفسطائية تهدده وتعمل على نقضه ليس قيما مرجعية معينة بهدف إبدالها بقيم مغايرة. فقد توجه الإبطال السوفسطائى لمفهوم المرجعية ذاته! بما يكون أساسا لازما لكل انتظام. فأن يكون الفرد هو الأساس أو المرجع هو نقض كاسح للإمكان الموضوعى للحقيقة وبالتالى لما يمكن أن نؤسسه عليها من إمكان موضوعى للقيم. كادت السوفسطائية تنتهى إذن إلى تهديد "الوجود" اليونانى بأكمله. ذلك أن فكرتها فى الحقيقة النسبية تضرب فى العمق عقيدة يونانية عريقة أى **الضرورة**.

II/٣-٣-٣.مناحى الاستجابة الأرسطية:

II/٣-٣-٣ -١. القول موضوعا شيئيا :

يظهر المنطق الأرسطى هكذا كاستجابة إيجابية منظمة وواعية ضد جملة الأخطار التى تهدد الوجود اليونانى سواء من حيث نظامه الاجتماعى الطبقى التراتبى أو من حيث مرجعته القيمية الناظمة والضامنة لوحدته واستمراره. على أننا سنحصر فيما يلى فحص هذه الاستجابة فى بعدها المعرفى المنطقى كونها عملا على القول. وعلى ذلك فنحن عندما سنعرض لواقعة القول من وجهة نظر مستوى الموضوع الشيئى [I/٢-٢-٣] فينبغى ملاحظة أننا لا نفعل ذلك لحسابنا الخاص (!) أى بالتخلى والابتعاد عن أرسطو، بل وعلى العكس من ذلك فلسنا نقصد إلا محاولة "التسرب" إلى داخل حميمية الوعى الأرسطى حيث تتفاعل المطالب الاجتماعية الثقافية والمعرفية. بتعبير آخر فنحن نطرح شيئية القول كما لو أنها تكون قد طرحت بنفس المحتوى والتصور لدى أرسطو ما بين ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م وضمن المعطيات الحضارية والتاريخية التى ذكرناها. وهنا نعتقد - ولأسباب ستنجلى تباعا - أن الاستعمال يكون أول مظهر قابله أرسطو فى الواقع القولى. لنوضح:

من ناحية منهجية يبدو الاستعمال كما لو كان ذلك "المعامل" - أى معامل الإستعمال- الذى لا مصرف لكل واقعة مدروسة بما فيه اللغة أن تجتمع معه فى علاقة ضرب وبغير ذلك تظل الوقائع قابعة فى أفق متعال تجريدى. أما من ناحية فعلية وإذا ضربنا اللغة فى معامل الاستعمال كان الناتج هو الكلام لأنه «خارج اللغة المنظمة فلن نعثر إلا على أفعال إشارة أو نداء تلك التى ترتبط فى كل مرة بوضعية ملموسة راهنة»(٧٥) أى تماماً اللغة وقد انخرطت فى تفاصيل الحركية التاريخية الاجتماعية بكل ما ينجز عنها من انعكاسات وآثار. ولعل فى مقدمتها ما يلحق واقعة المعنى تحديداً. فعلى رأى **كاسيرر** يظهر لنا تاريخ اللغة أن كل استعمال حى لها يفترض تغييراً دائماً فى المعنى «والسبب فى ذلك - على ما يقول - يمثل فى أن اللغة لن يكون لها أبدا أن توجد كـ "شىء" فيزيائى، يظل متماهيا مع ذاته، ويعلن باستمرار عن الخصائص الثابتة "عينها" إن اللغة لا توجد إلا من خلال فعل الكلام هذا الذى لا يتم دائمًا

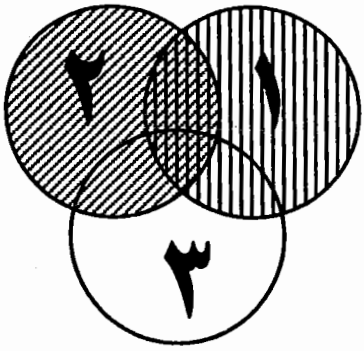
ضمن الشروط ذاتها وعلى المنوال نفسه»(٧٦). فلسنا نقصد من معامل الاستعمال إذن إلا أن يكون القول (=الكلام) موضوعا لعدد من الاستعمالات البشرية النوعية. وأنه تبعاً لنوع الاستعمال يكون نوع القول بما فى ذلك نوع ودرجة الأثر الحاصل فى المعنى. وأحسب أن تلك الأنواع تكون :

١ - **الاستعمال الاجتماعى** : ويشمل ما كان عفويا (مختلف العلاقات القولية اليومية) وما كان مُوجَها (الاستعمال السياسى للقول مثلا).

٢ - **الاستعمال الرمزى** : ويشمل ما تتعاطاه مختلف المراسات السحرية والأسطورية والكهنوتية والدينية. وأيضاً الجمالية وخصوصا الشعرية... من توظيفات وتشغيلات للقول كونه رصيدا ومادة ممتازة لتحقيق غايات مرسومة.

٣ - **الاستعمال المعرفى** : ويشمل مختلف الممارسات العقلية التى تتأسس على ثنائية الذات العارفة والموضوع المعروف ومن ثمة تتوجه الذات إلى الموضوع بغرض إنتاج معرفة علمية بخصوصه.

لنسجل هنا أن الوضع الطبيعى المفترض لمثل هذه الاستعمالات أى: (١)، (٢)، (٣) هو أن تكون فى حالة تشابك وتداخل كما فى الشكل ١٦.



شكل (١٦)

فإذا كان الاستعمالان (١)و (٢) لا يتضرران من حالة التداخل بل وعلى العكس يستدعيانها ويتطلبانها بفعل كونها حالتهما الأصلية الجامعة[١]، فإن الاستعمال (٣) وعلى خلافهما لن يكون ممكنا إلا باستبعادهما والاستلال منهما، أى "التخلص" نهائيا من حالة التداخل تلك. فبدون أن يحقق الاستعمال المعرفى للقول استقلاليته أو ذاتيته فإنه يبقى مرتهنا لأكثر من عطب. بتعبير آخر فإن القول المعرفى ينحو بطبيعته إلى التأسس فى **نسق مغلق** فى وجه أية تأثرات أو استدخالات مع سائر الأنساق القولية المحيطة المغايرة. على أن ثمة وضع قد يجعل مطلب النسق المغلق على درجة عالية من الحدة والإلحاح يتأتى عن الظروف التى تكون فيها الأنساق المحيطة مصدر إقلاق وإرباك وفوضى وإلتباس (Equivocite). خصوصا إذا تعلق الأمر لا باستعمال معرفى فضفاض للقول ولكن وتدقيقا بالاستعمال العلمى البرهانى أى بتأسيس القول البرهانى.

وهكذا فالاستعمالان (١) و(٢) يعبران بخصائصهما عن ما يمكن نعته كونه "**الأطر الواقعية للقول**" أما الاستعمال (٣) فلن يكون ممكنا - أو لم يكن ممكنا فى نظر أرسطو- إلا باستفراغ القول وبالذات من ممثل تلك الأطر والمضامين الواقعية. واستبدالها على نحو منظم وحاسم بأطر مفصولة عن أى مضمون محدد بقدر ما هى فى ذات الوقت شاملة لأى مضمون كان. سنكون فى مثل هذه الحالة بإزاء "**الأطر الصورية للقول**". وما من ريب أن لكل منهما ميزاته وخصائصه.. وهكذا فإن الانتقال من واقعية القول (أو شيئيته) إلى صوريته (أو برهانيته) ليس أمر آخر إلا تلك "النقلة الحاسمة" التى كنا أفضنا فى أطوارها وأبعادها [راجع ١/٢....] أى أننا بصدد مرافقة أرسطو وهو يؤسس لـ "صورة مخصوصة" عن الواقع القولى.

II/٣-٣-٣-٢. السياق الاتصالى:

واقعية القول أو شيئيته هى دون ريب صفته البكر وميزته الابتدائية. فالقول وقبل أن يتقعد أو يتمنطق هو شىء اجتماعى. تعنى اجتماعية القول بالأولى طابعه الاستعمالى التداولى اليومى الذى يجعل منه كلاماً متغايرا متخالفا مائجا.. ومأتى ذلك أن الكلام مادة مطواعة تساير حاجات المعاش وتخضع لمقتضيات حياة الناس بكل

---

(١) يمكن لنموذج قولى أن يجمع معاً الاستعمالات السياسية / الخطابية / الشعرية / الدينية...

ألوانها وأنواعها وبساطاتها وتعقيداتها. وإذن فإن القول بذاته محايد أو خام والبشر يصنعون - أو لا يصنعون - به ما يشاؤون «إن الأشكال اللغوية - بشهادة الألسنى الإيطالى ت . دومورو (T.de MAURO) لا تمتلك أية مقدرة دلالية داخلية، إنها أدوات أو أوعية متفاوتة البراعة على أنها بدون حياة وبدون قيمة خارج أيدى الإنسان وأيدى المجتمعات التاريخية التى تستعملها»(٧٧). يعنى التشديد على الإستعمالية الإجتماعية للغة إحالة على أول سياق يترتب داخله فعل الكلام أى **السياق الاتصالى**. نستطيع من هنا أن نقرر أن مجموعة العلاقات القولية تندرج ضمن مسمى الممارسة الاتصالية. فهذه تتقوم على مبدأ السياق الاتصالى الذى يسند على نحو عريض واقعية القول أو شيئيته. بما ستعنيه هذه من زئبقية أو فوضى أو عدم استقرار تتمنع بطبيعتها على محاولات التقعيد والتقنين. وذلك لأن السياق الاتصالى هو مسكن الذاتيات الممتاز. وبيان ذلك أن اتصالية القول تحيلنا على الطابع التعبيرى القاعدى للغة. فلا يخفى أن تعبيرية (Expressivite) اللغة «تجعل منها ناقلة ليس للمعلومات فحسب، ولكن وأكثر من ذلك لمشاعر، لمواقف، لرؤية عن الأشياء. الأمر الذى يجعلها حاوية لعدد من "الانحرافات" (deviations) مقارنة بما تكون عليه قواعد دلالية (Semantique) وتركيبية صارمة»(٧٨). ولعل القول الشعرى هو أوضح نموذج تتجلى فيه تعبيرية اللغة. والحال أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الاستعمال الشعرى - كاستعمال رمزى - للقول كونه استثمارا بلا حدود لتلك التعبيرية. على أنه إذا كان بلا حدود فهو ليس لأجل ذلك بلا "قواعد". فالشاعر أو فلنقل الممارسة الشعرية تصطنع لنفسها نوعا من التركيبية الأصيلة (syntaxe originale) على رأى ن. مولود، التى إنما تتعاطى مع الخيال، اللامعقول، الخارق، المتفرد... والتى تتصرف فى اللغة على كيف لا يحتمله المنطق العقلى[1] «نستطيع الحديث عن مسلكية مناسبة للتركيبية الشعرية التى تنحى عنها الروابط الطبيعية وتلقى بنا على العكس فى حركة الصورة»(٧٩). على أن الشعرية لا تطرح بذاتها أية مشكلة متى استمرت فى حدود نطاق الاستعمالات الفنية المحصورة. ففى حدود هذا النطاق تكون «مخالفة العقل هى أكبر ما يعتمد عليه عنصر الروعة (أرسطو - الشعر، ص١٣٨)» . بل إن الكذب نفسه يصبح أمراً مرغوبا

---

(١) وعلى رأى جيرو فإن «المعنى المنطقى مقنن كلية، ومغلق وموجود وجودا فرضيا فى الشيفرة. بينما نجد التمثيل الجمالى ليس مقننا إلا جزئيا ويبقى حقلا من العلاقات المفتوحة تقريبا أمام حرية تأويل المتلقى» جيرو (ب)، م.م، ص ٨٠.

ومستظرفاً. كان ذلك على أية حال معهودا لدى شعراء الإغريق. فقد مضى التقليد أن «كل من يروى قصة يضيف إليه بعض العجائب ليسر السامعين وقد كان هوميروس خاصة هو الذى علم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب (أرسطو-الشعر، ص ١٤٠)». فالكذب المقصود على أن «التخيل لا يمكن أن يكون أحد الأمور الصادقة دائماً كالحال فى العلم أو التعقل، لأن التخيل قد يكون كاذباً أيضاً. (أرسطو- النفس، ص ١٠٥)». والحال أن أرسطو لن يعترض على هذا "الكذب" من حيث هو أساس الاستعمال الشعرى للقول. فالقول الشعرى يحتاج إلى نظرية فى الكذب (=الخيال) تماماً كما يحتاج القول البرهانى إلى نظرية فى الصدق (=الاستدلال) وسيتولى أرسطو تأسيس هذه وتلك ببراعة متكافئة. على أن ما سيعترض عليه أرسطو فى المقابل وما سيقف ضده ويقاومه فهو أن تصاب اللغة برمتها بنوع من "داء الشعرية"! فلغة مصابة بهذا الداء لن تصلح لأى استعمال معرفى وبالأولى برهانى. وهى إذا كانت تصلح لشىء فلتأسيس الكذب. والكذب يرادف اللاوجود وإن اللاوجود هو تحديدا ما لا يحتمله الضمير الإغريقى بحال. والمشروع المنطقى الأرسطى الذى يقيم نفسه على مبدأ الوجود، إنما يتوجه بكليته وبكامل عنفوانه لمقاومة أنصار الكذب واللاوجود لأنهم بذلك يناصرون الفوضى ويخرمون النظام. إن للشعرية لدى أرسطو نطاقها المحصور وللقول الشعرى غاية محددة تستدعيه، ولن يكون بذاته نموذجا لكل قول. وإذا كان الأسلوب الشعرى ازدهر فى وقت من الأوقات فإن لذلك أسبابا يحللها أرسطو «بما أن الشعراء - وعلى الرغم من أنهم لا ينطلقون إلا بأمور عامية - فيما يبدو قد حازوا ما حازوه من الشهرة بواسطة أسلوبهم فإن أول أسلوب فرض نفسه كان شعريا كما هو الحال مع أسلوب جورجياس. وحتى اليوم فلايزال أكثر الناس من عديم التعلم يحسبون أنه بأسلوب كهذا تبدع أروع الأقوال (RHET. III, 1,1404a, 24). إذا رجعنا الآن إلى تعبيرية اللغة فى عمومها فهى تتأسس بدورها على **فردانية** القول. فهذا الأخير وإن كان شيئاً اجتماعيا فهو أيضاً وفى خلال ذلك فعل فردى، يتم بين فرد وآخر لهذه الغاية أو لتلك. على حين تظل قصدية إنتاج المعنى ومداولته فى أساس كل غاية. لا مصرف لنا ها هنا من الوقوف عند هذه الفردانية فهى لوحدها مصدر لجانب وافر من ظواهر القلق والارتباك والانحراف التى تطبع -أو يعتقد أرسطو أنها تطبع- الاستعمالات غير المعرفية للقول. إن الفردانية هكذا توفر تشخيصا ممتازا عن الأطر الواقعية للقول.

II/٣-٣-٣-٣. الأقوال والفردانيات :

القول فعل فرد أو شخص متعين ومنخرط فى عدد من التفاعلات التى تعود كلها - ولا بد لها أن تعود - بانعكاساتها على خصائص القول ذاتها (٨٠). ولذلك فلن نستطيع أن نخلص القول من مثل تلك الانعاكاسات إلا باستبعاد ذلك الشخص. فهذا "الاستبعاد" عمل منهاجى استراتيجى متولد عن قرار منهاجى يمهد بذاته لتأسيس صورية القول. على أن الفردانية قد تجد بدورها من يجعلها إطاراً مرجعيا أحرى بأن يحكم القيم والتصورات والأشياء والأقوال عندما يعلن عن "الفرد" كمحدد لكل حقيقة ولكل قول «تلك كانت أطروحة بروتاغوراس عندما أعلن أن الإنسان [=الفرد] "هو مقياس كل شىء" Ανθρωπον ιναι ε μετρον χρηματων παντων[١] يريد بذلك أن الأشياء وكما تبدو لى فتلك هى عندى [حقيقتها] وكما تبدو لك فتلك هى عندك [حقيقتها]»(٨١). فالفردانية وكمقولة سوفسطائية تؤسس للموقف الفلسفى النسبى برمته. على مستوى الفعل القولى فإن هذه النسبية يمكن لها أن تربك عمل التسمية. فيكون للشىء الواحد أن يشار إليه بأسماء كثيرة لأنى «إذا أعطيت للحصان اسم الإنسان فيكون ذلك اسمه لدى بينما إذا أعطاه الأخرون اسم الإنسان فسيكون ذلك اسمه لديهم»(٨٢). وسيكون على أرسطو أن يبين: أولا أن الأشياء المعروفة توجد منفصلة عن العارف بها، فقد يوجد المعروف حتى فى غياب العارف (CAT,3,7b,15). ثم ثانيا (أنظر بداية المقولات، أيضاً: ME, Γ,3-5) أن الشىء الواحد لن يحتمل أسماء كثيرة وحتى إذا احتمل أكثر من اسم فلا شك أن كل اسم قصد به إلى معنى مخصوص من الشىء وفيما عدا ذلك فلا بد أن يقع الارتباك والإضطراب. إننا إذا لم نحسن التمييز «فإن الشىء الواحد إذا كان قابلا معانى شىء [شتى][٢] ولم يميزوا تلك المعانى واستعمل الناظر ذلك الشىء بلا تمييز وتفصيل اضطراراً [اضطراب][٣] لأنه لا يعلم على أى تلك المعانى يقال ذلك الشىء (أرسطو-

---

(١) L'homme est la mesure de toutes choses.

(٢، ٣) فى النص العربى لمؤلف أرسطو "فى السماء" الذى حققه د.ع. بدوى وردت لفظتا: "شىء" و"اضطرارا" كما يظهر فى المقتبس، أما ما أثبته بين معقوفتين فهو الأنسب فيما أحسب واقترح.

السماء - ص٢٠٢) وقبل أرسطو فإن سقراط (الأفلاطونى) كان قد لاحظ أن وضعية كهذه إنما تنشأ عندما لا نراعى الطريقة الملائمة لتسمية الأشياء «ينبغى إذن تسمية الأشياء تبعاً للطريقة وللوسيلة التى لها طبيعيا أن تسمى بها»(٨٣). ولكن ما لم يكن يحتمله السوفسطائيون هو هذه الـ «ينبغى» بالذات، بما تؤخذ كتشريع لقاعدة أو قيمة مطلقة تتجاوز إرادة الأفراد أو الجماعات المتعينة . . . لن نستغرب إذن ما أثاره ضده هذا الموقف من ردود أفعال قوية من لدن سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو «أليس فى إعتبار "الإنسان مقياس كل شىء" زعما بترتيب نظام الواقع تبعاً لنزوات الغرضيات البشرية والحكم عليه من ثمة بالفوضى. . .»(٨٤).

II/٣-٣-٣ -٤. الأقوال والأشياء :

هل يمكن للأقوال والحالة هذه أن تنفصل عن كل أثر لنزوات الغرضيات البشرية بواسطة أن تتجه للارتباط بالأشياء، والأشياء فقط؟ يوجد حل نظرى ممكن ها هنا: أن تقول الأشياء نفسها بنفسها بواسطة القول، أى دون المرور بمنطقة الذات وما تعنيه من مشاعر وأحاسيس. وإذا كان لابد على أية حال من المرور بالذات فليكن لا على طريق الأحاسيس (Sentiments) ولكن على طريق الإحساسات (Sensations)، التى حصّلت الإجماع. وهو أمر أو حل إذا تم يقتضى حصول المطابقة أخيرا بين الأشياء والأسماء. وفى تلك المطابقة السعيدة لابد أن تجد مشكلة الحقيقة حلا رائعا لها! إن حلا كهذا أو طموحا من هذا القبيل سيطر فى وقت من الأوقات أو فلنقل فى كل الأوقات على الضمير الإغريقى أو قطاع عريض منه على الأقل إذا اعتبرنا المواقف المناوئة لدى هيراقليطس. وهى مواقف لن تلغى هذا الحل بقدر ما ستزيد حماس المتحمسين له (أفلاطون ومن بعده أرسطو من خلال واحد من أشهر المفاهيم الفلسفية والمنطقية أعنى مفهوم الماهية). لنقدم بيانات موجزة بهذا الخصوص : عموما تستعمل المجتمعات البشرية اللغة لتسيير شؤونها ولتسيير عالم الطبيعة من حولها. فيمتد بذلك خط واصل بين اللغة والطبيعة، أى بين عالم الألفاظ وعالم الأشياء. فإذا كانت الأشياء لا يتم الوعى بها إلا من حيث ما يقيمه المجتمع معها من علاقات محددة (علاقات انتفاع، سيطرة، إخضاع، تقديس، تدنيس. . .) ظهر لنا بهذا أن الأشياء لا مستقر لها بحال، فهى أبدا فى تغير دائب وتبدل مستمر. بل إن الأمر ليظهر كما لو أن

الألفاظ تظل تلاحق الأشياء نوعا من الملاحقة اللاهثة الملحاحة!... وليس تعبير "الملاحقة" هنا حشواً بلاغيا (!) إنما القصد من ورائه الإشارة إلى واقعة التسمية. التسمية ليس كممارسة لغوية رتيبة أو لا مبالية ولكن كمواجهة علنية ضد تغير العالم وعملا من ثمة على "إرغام" الأشياء على الثبات والسكون والدفع بها داخل "الصيغ" وتسييجها بـ "البنى" وترويضها بحشد من "المعايير والقواعد. فمن هنا يطرح حل المطابقة بين الأشياء والأسماء ولم يختلف الأمر لدى قدماء اليونان. «لقد كان الإغريق على قناعة تامة أن كل اسم يشير إلى شيء خاص وإنه بالنسبة لكل ονομα فإن هناك πραγμα [1] متناسبا معه. فمن ثمة جرى الاعتقاد لديهم وقتئذ أن الوقوع فى الخطأ تفكيرا أو قولا هو أن نفكر أو أن نقول ما لا وجود له»(٨٥). وتصور كهذا يكون ممكنا بالاستناد إلى الاعتقاد الدارج الذى راح يأخذ الأشياء على أنها تماما ما تؤديه لنا الحواس. فإذا كانت الإحساسات تستفرغ فى الأسماء بما تكون هذه تعبيرا عن الإحساس بالأشياء وكان العلم بالأشياء علما بأسمائها فالنتيجة القصوى من كان هذا أن يكون: العلم هو الإحساس! (٨٦). وأرسطو نفسه يذكر لنا أن «قدماء الفلاسفة يوحدون بين الحكم والإحساس، فهذا أمبادوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) يقول: يزيد العقل فى الإنسان بما يقدم إلى الحواس. (أرسطو - النفس، ص١٠٢)» ولكن ها نحن كرة أخرى نقع فى الفردانية. على أنها هذه المرة فردانية الموضوع طالما أن الإحساس ليس إلا بما هو مفرد (فهل يصلح المفرد أن يكون موضوعاً معرفيا؟) فضلا على أنها عودة إلى فردانية الذات، فالإحساس يتبدل من فرد إلى آخر أو لدى الفرد ذاته عبر حالاته الكثيرة والمتقلبة (أنظر مثلا: S.AN,I,31,87b,28-35). ناهيك عن ما يسوق إليه الإحساس من أخطاء الإدراك، ذلك «أننا فى الحقيقة ندرك بالإحساس أشياء كاذبة يحصل لنا عنها فى نفس الوقت اعتقاد صادق مثلا ذلك أن الشمس تظهر فى حجم قطره قدم، ومع ذلك نعتقد أنها أعظم من الأرض المسكونة. (أرسطو - النفس، ص١٠٦)» يظهر الإحساس هنا إذن كإطار جد واقعى سيحول دون إمكانية العلم طالما أنه وكما سيعلنه أرسطو: لا علم إلا بالكليات (أنظر مثلا أرسطو: P.AN,2,71b-ibid, 31,87b, aussi MET, E, I, 1026a, 21...». على أن

---

(١) لكل Onoma اسم، فإن هناك Pragma شيء.

الكليات تستدعى بذاتها ما هو - أو ما لابد له أن يكون - "كلى الكليات" أى بكلمة أخرى ومعروفة جداً، وتلك هى: الوجود I'Etre το ov. أمّا أن يكون الوجود مسألة مُشكلة فمن حيث أننا نطرح السؤال: هل الوجود موجود؟! وإن كان موجودا فبأى كيف يوجد؟ وعلى أى نحو وبأية شروط يمكن له أن يكون مقولا؟ أى موضوعا لقول معرفى وبالأولى قول برهانى؟

فيما يخص المقطع الأول من السؤال فإن الإجماع القاطع يجمع سائر فلاسفة اليونان حول القضية التى كان بارمينيدس (450 - ؟ق.م) عبر عنها فى قضيته الشهيرة وقد أصبحت لاحقا مبدأ مشرعا لكل قول ولكل حقيقة أخرى: **الوجود موجود واللاموجود غير موجود** Εστι γαρ ειναι, μηδεν δ ομκ εστιν . وفحوى هذا المبدأ هو القول بوحدة الوجود وكليته وثباته، ليس ضد العدم فحسب ولكن ضد مجرد التعدد والتكثر. على أن هذا ربما أدى إلى استحالة الحكم بمعناه اللغوى المنطقى. فنحن لكى نصدر حكما يتوجب أن نقول شيئاً ما (صفة) عن شىء ما (موصوف)، وعلى ذلك يتوجب أن تكون ثمة كثرة وتعدد. لقد نقد أفلاطون هذا التصور، كون بارمينيدس لا يميز جيدا بين مستويات الوجود ومقابلاته. فلدى أفلاطون ما يقابل الوجود ليس هو بالضرورة اللاوجود. فمثلا عندما يقال "هذا الشىء ليس كبيرا" فلايفهم أن "هذا ليس موجوداً"، ولكن صفة أخرى لهذا الشىء، قد تكون أنه صغير أو متوسط. فما يتغاير هنا ليس الشىء (الوجود) ولكن صفاته أو محمولاته. والحال أن الفعل المعرفى (اللغوى المنطقى) يصبح بهذا ممكنا والحمل متاحا. وفى حين لم يذهب أفلاطون بعيدا فى التمييز الدقيق بين مفهوم التقابل (Opposition) فإن أرسطو سيعرف كيف يدقق - وتماما كما رأيناه [يراجع II/ ١-٣-٢-٢] - أهم مستويين للتقابل أى التضاد والتناقض(٨٧).

أما المقطعين الأخيرين من السؤال: كيف يوجد الوجود؟ وكيف له أن يقال؟ فإنهما على صلة مباشرة بواقعة التسمية أى بواقعة التعقل أساسا. لنلاحظ أن الوعى بالأشياء الموجودة يعرف لحظته الفاصلة فور تسميتها على أن الأشياء من جهتها إنما تعرف وجودها الأول بفضل هذه التسمية ذاتها. لأن ما ليس له وجود فليس له تسمية وبالمقابل فإن ما ليس له تسمية فليس له وجود. فالوجود على ذلك شرط التسمية فما هو إذن شرط الوجود ذاته؟ إنه الشرط الذى سيعلنه أفلاطون ثم سيعمل أرسطو على

تأصيله وتأسيسه بكل ما أوتى من عبقرية منهاجية: إنه الثبات، البقاء، الدوام، وما هو فى معناها مما يعارض قطعا مبدأ التغير الكلى (Panta rhei παντα ρει) الهيرقليطى. فإذا كان الأمر على ما قال به هيرقليطس: « كل شىء يجرى ولا شىء يبقى»[1] (٨٨).

فإن أى قول يغدو عبثا. لأن ما يتغير باستمرار لا يمكن أن نعرفه وما لا يمكن أن نعرفه فلا يمكن أن نسميه، «فهل سيمكن إذا كان لأى شىء أن يجرى بلا انقطاع أن نشير إليه بأية تسمية من حيث أولا أنه هذا ثم من حيث أن له هذه الخصائص؟ ألسنا من خلال ما نأخذ فى الكلام فهو سيتغير فى اللحظة ذاتها، ينفلت فلا يدوم على ما عهدناه له من حالة»(٨٩). فالوجود سيحتاج أن «نقول» عنه أنه «هذا»، أى أنه موجود وجودا متجوهرا ουσια وأنه هو هو. وذلك فى نفسه - مبدأ إنية الوجود أو ذاتيته - ما يفترض أن يكون الوجود به مقولا. ثم الوجود يحتاج إلى أن نقول عنه أن له هذه «الخصائص» فلنا منذئذ أن نهىء تنوعا من خصائص مقولة أى من مقولات تناسب تنوع ما للأشياء أو الوجود من صفات وتحديدات تحمل عليه فيكون لها بمثابة الموضوع الثابت وتكون له هى بمثابة المحمولات المتغير(٩٠). فنحن هنا أمام ترتيب قاصد أو فلنقل تحديدا أمام قرار منهاجى يعلن البنية الحملية للقول المنطقى من حيث تتقرر فى موضوع (=جوهر = وجود ثابت) + محمول (عرض = محل التغير والفساد) ونقرأ المقتبسات الأرسطية التالية فيتجلى استدخال الوجودى (الأنطولوجى) للمعرفى كما للاجتماعى كما الكونى (الكوسمولوجى):

« الموجود ليس هو مما يعرض للشىء أصلا إنما له [= للموجود] يعرض ما يعرض (الطبيعة، ص٢٤]».

« فإنه بيّن أن عناصر كل كون هى الموضوع والصورة (الطبيعة، ص٦٢)».

« فالعالم إذن ليس بمكون ولا يليه تغير ولا فساد ولكن حالاته هى التى تفسد وتفى فقط. (السماء، ص ٢٠١)».

---

(١) Tout Passe et rien ne demeure.

«فالسيد هو البساطة سيد العبد لكنه لا يتعلق به أصلا، أما العبد فعلى الضد ليس عبد السيد فحسب بل هو أيضاً يتعلق به على الاطلاق. (السياسة، ص ١٠٦)».

كأنما السيد جوهر مستقل قائم بذاته والعبد عرض ملحق فلا يقوم بذاته!.

II/٣-٣-٣ -٥. الأقوال والرغبات :

لم يبغض حكماء اليونان شيئا كبغضهم الفوضى، وهل هناك مصدر للفوضى أعتى من الرغبة؟! تبدو الرغبة مرادفة للفردانية. وعندما تكون هذه قائمة فإنها تستبطن ولا شك ما نتوقعه وما لا نتوقعه من مضامين ذاتية وانفعالية ووجدانية. فالقول وإذ هو ممارسة لغوية بالأصالة فإن اللغة ذاتها «لا توجد خارج أولئك الذين يفكرون ويتكلمون بها. إنها تمد جذورها فى أعماق الضمير الفردى»(٩١). وعلى نحو أكثر دقة فإن القول يضرب بجذوره فى أعماق عوامل الانفعالات والأهواء والعواطف.. فى كلمة واحدة عالم الرغبة. فالقول بهذا يصبح رهينا للرغبة فهى إما أن تحول بينه وبين الانتظام فى قواعد. وإما أن توجد هذه القواعد ولكنها تتعرض باستمرار - بفعل رغبة أو أخرى- إلى النقض أو التحايل عليها أو تجاهلها أو التلاعب بها أو مقابلتها بقواعد مضادة.

والرغبة قد تكون هوى فرديا قريبا ومحدودا كما هو شأن عاطفة حب أو كراهية أو أية عاطفة كانت (أنظر مثلا: REF. SOPH, 12, 172b, 35) فيتوسل بالقول عندها لاستجلاب لذة أو دفع مكروه. فإذا كان من شأن العاطفة أن تكون متغيرة اندفاعية أى تماما "لاعقلانية"، فإن الكلام بما هو استعمال الفرد إرسالا وإستقبالا لا يستقر على منوال ولا يثبت له حال « فالجملة الواحدة تحتمل عند النطق بها مئات ومئات من وجوه الاختلاف التى تقابل أشد أنواع العاطفة خفاء»(٩٢). بل قد يبلغ من شأن اللاعقلانية فى هذه الأحوال أن يصبح الهذيان(Delire) - أى بما هو اللاقول عينه - شأنا إلاهيا! ألسنا نقرأ ذلك - كما ولاريب قرأه أرسطو لدى أفلاطون: « الهذيان فى حكمنا هو منبع أكبر الخيرات عندما يأتى كإحدى المنن الإلهية (...) وبشهادة الأسلاف فإن الهذيان يتفوق فى نبالته على الحكمة، فشتان بين الموهبة التى هى عطاء إلاهى وبين ما يأتيه البشر من براعات (...) إن الهذيان ليعلم الإنسان الملهم والمجذوب (Possédé) الطريقة التى يبرأ بها من الآلام الحادثة»(٩٣). وهكذا لن يبقى إلا أن يجد الهذيان تأسيسا له فى "القول الكهنوتى".

ثم إن الرغبة قد تكون هوى فرديا ولكنه بعيد القصد والمدى كما هو شأن هوى السلطة (Passion de l'autorite). فيتوسل بالقول هنا أيضا فى ما هو كلام خطابى أو دينى أو فلسفى أو كهنوتى . . أى بحسب السلطة المقصودة. فيسلك به فى ضروب من التصرف والتزيين والتزييف والتضليل والإقناع والمحاججة والذم والمديح والكذب والتخويف والترغيب والترهيب والتدجيل. . . وكلها وغيرها تصنع على نحو ما مادة "**القول الخطابى**" إنه نمط القول الذى يشتغل عليه أرسطو (أنظر مثلا: RHET, II, 18139 Ib 8...aussi ibid, 25, 1402, 32-33). ولن يكون هناك أفضل من أرسطو ليعرف مفاعيل الرغبة ورغبة السلطة أساسا. وهل هناك رغبة أشد جموحا من رغبة السلطة؟! بل هل هناك أشد قمعا للقول وتلاعبا به من قمع مثل هذه الرغبة وتلاعبها؟! ربما أخذنا فكرة عن جانب كهذا فى محاورة أفلاطونية أخرى: حورجياس. فهناك يسأل سقراط جورجياس ما هو بالتحديد موضوع فن الخطابة (Art oratoir) فيجيب جورجياس من بين ما يجيب به إنها الفن الذى يعطينا سلطة التأثير على الآخرين بواسطة حيازة أساليب الإقناع فيرد سقراط من بين ما يرد به أن الخطابة فن زائف إنها مجرد تمرس أو إطراء يستعمل كل الحيل ليظهر فى الأخير كأحد الفنون الأعظم قيمة. ثم يمضى سقراط ليقرر أن الخطابة فن زائف ولكنه يزاحم، عدوانا وتطفلا، فنا حقيقيا آخر هو فن السياسة. على أن الفرق بين هذا وذاك هو كالفرق بين الرياضة (Gymnastique) والزينة المظهرية (Parure). فهذه الأخيرة إنما هى «سلوك شرير وكاذب وفج ودنىء، إنها خدعة تستعمل عددا من الطلاءات والتلبيسات والتلميعات والأثواب على النحو الذى يجعل صاحبها يظهر بمظهر الجمال ولكن هيهات، فإنما هو جمال مستعار! . . .»(٩٤) . وهى كلها صفات تتقرر بالأولى فى حق القول الزائف الذى يمثل نموذجه القول الخطابى[١].

فأقل صنيع الرغبة أيا ما كانت فى القول أنها دائماً فى أصل الأقوال الزائفة والعلوم القولية الزائفة، وفى أصل كل علوم زائفة كانت. بل إن الرغبة إذا لم يكن ما يحول بينها وبين جموحها لتصنع قيما زائفة وتمررها وتتعاطى معها وبواسطتها على أنها القيم الحقة! وهذا ما يجعل التقابل : صادق/ كاذب ليس مجرد تقابل إبستمولوجى

---

(١) بينما تمثل السفسطة نموذجه فى محاورة بروتاغوراس (Protagoras)، والشعر نموذجه فى محاورة إيون (Ion).

بارد أو تمييز منطقى تقنى بل مواجهة صاخبة على جبهات محددة بين الزيف والحق وهى فى جوهرها تفصح عن صراع بين قيم وقيم مضادة. ولم يكن السوفسطائيون هم وحدهم خصماء أرسطو المعرفيين والاجتماعين بل يضاف إليهم تيارات أخرى مناوئة كالميغاريين المتشككين والقورينائيين (نسبة إلى أريستيبوس القورينائى ٤٣٥-٣٥٦ ق.م) والكلبيين. ولعل من أكثر تلك التيارات المشاكسة للنظام العام فى المجتمع والمعرفة تيار الكلبيين. وهؤلاء إنما كانت تعاليمهم تقوم على «ازدراء العرف وإطراح التقاليد واحتقار الأوضاع. والكلبيون قوم لا يحفلون بشىء ويسخرون من كل شىء»(٦٥). وإنما أس دعوتهم هو رفض المجتمع والحياة الاجتماعية برمتها وإبدالها بالطبيعة. فمن ثمة راحوا «ينظرون إلى الدساتير السياسية والنظم الاجتماعية نظرهم إلى الأشياء الضارة والأوضاع المصطنعة»(٩٦). أما المظهر المعرفى لمثل هذا الموقف العدمى فيظهر فى هيئة **إبطال نمذجى** حاد [يراجع I/٣-٣-٢.ظ ٢/ح٢]. لعلنا نجد جوانب منه لدى أنتستانس الكلبى (٤٤٤-٣٦٨ ق.م) الذى «كان ينكر العلم على نحو ما يتصور الناس، يعنى علم المنطق والطبيعة، لأنهما فى نظره مستحيلان، إذ العلم يعبر بالقضايا العامة وهذه ليس لها معنى محصل ولا تنطبق على شىء له وجود حقيقى. إنما الحقيقى على الإطلاق هو الشىء الفرد الجزئى. ولا وجود لـ"الإنسان" ولـ "الفرس" كمعنى كلى، إنما الوجود هو هذا "الفرس" وهذا "الإنسان"»(٩٧).

تتنازع هذه المعطيات فى جملتها إذن مساحة الوعى الاجتماعى العام. ويبلغ الأمر من شأن هذا التنازع إلى تمزيق الانتظام العام وإلى استعداء أطراف على أخرى استعداء أبديا والحاصل أن المشهد الحضارى اليونانى يوفر لنا أنموذجا فريدا على هذا التمزق الذى لم يكن آخر مظاهره تباين التقويم الزمنى بين مدينة وأخرى(٩٨). إنه تمزق تظهره لنا أيضاً الأدوار التاريخية اليونانية محسوبة بمئات الدساتير المنكوثة، ومعها كل المدن أو الدول المدينية المنتقضة وكل حالات ترتيب وإعادة ترتيب الهيئة الاجتماعية الهشة، بما يكتنف ذلك كله من عشرات الحروب التى لا تكاد تنتهى إلا لكى تبدأ. يؤول ذلك فى جوهره وكما افترضنا إلى أزمة الأزمات فى هذه المنظومة والتى إنما كانت تكتنف تصور الألوهية كما حاولنا إبرازه. نضيف الآن أنه ليس بالإمكان بحال الفصل بين نمط الاعتقاد الدينى (=تصور الألوهة) السائد والمهيمن والنمط أو الأنماط المعرفية الموجودة فى نسيجه الثقافى. فها هنا - وعلى رأى بعض الدارسين - «يحصل التمييز بين عدة

أنماط للأديان من ناحية فكرة اللّه الموجودة فى أى منها لأنه وتبعا لأى نمط من أنماط الدين هذه يتناسب نمط خاص من العلاقات مع العلم (. . .)، ثم وإلى اعتبار مختلف التصورات عن الألوهة، ولأجل أن يحصل أفضل ضبط لإشكالية الإرتباطات بين العلم والدين ينبغى إضافة التصورات المتعلقة بالطبيعة، طبيعة الإنسان خصوصا ولكن أيضاً طبيعة العالم عموماً»(٩٩). أما لدى أرسطو نفسه فإن صورة اللّه تتأسس فى كون الذات الإلهية هى الوجود المطلق الضرورى الكامل. وأن الأشياء على تنوعها لا تحوز من الوجود إلا بقدر ما تقترب من أصلها ومبدئها الإلهى. ويجلى المقتبس الأرسطى التالى ذلك «الطبيعة تنزع دوما إلى ما يكون الأفضل [=اللّه][1]، فمن الأفضل أن يكون ثمة وجود من أن لا يكون (. . .) على أن الوجود ليس يحصل لأى شىء كان لأن الأشياء بعيدة جدا عن مبدئها [=اللّه]. وهكذا فإن اللّه إنما حقق الكمال لهذا الكون بأن جعل التكون ليس ينقطع، بهذا النحو سيضمن للوجود أن يتواصل متسلسلا على أمتن شكل ممكن . . . (GEN et COR, 10, 336b, 30) ». يضاف إلى ذلك أن تصور اللّه كوجود مطلق ضرورى وتام وكمحرك أول عند أرسطو «يرتبط بقوة بتصور علم كامل وليس يكون إلا بالسموات العلى فحسب، أما عالم ما تحت فلك القمر فلا يكون إلا موضوعا لعلم ناقص»(١٠٠). وهذا الفصل الوجودى (الأنطولوجى) بين العالمين الكامل والقريب من اللّه ثم السفلى الناقص يعيد إنتاج نفسه فى فصل معرفى (إبستيمولوجى) بين الصادق والكاذب أو البرهانى والجدلى.

والحاصل أن المشروع الفلسفى عموما والمنطقى خصوصا لا يقوم إلا ضدا من كل تلك العوامل وفى مواجهة شتى مصادر الارتباك والقلق على ما رأيناه وبيناه. وهكذا فتأسيس الصورة البرهانية للموضوع القولى هو محاولة لإعادة ترتيب الواقع القولى بما يقطع الطريق على أية أخطار قد تطال النظام والانسجام لا كمطالب علمية فحسب بل كحاجات اجتماعية حضارية . فأرسطو مقتنع تماما أن «العناية بكيفية عمل اللغة هى عناية حاسمة ليس لفائدة العلم وحده بل لفائدة مدينة أفضل تنظيما»(١٠١) فلن نستطيع إذن أن ندرك أبعاد وتوجهات ومدلولات جملة الاستراتيجية الأرسطية إلا بأن نضع فى الحساب تلك الأطراف الناقضة على نحو أو آخر للنظام الاجتماعى كما يريده

---

(١) ما بين معقوفتين هو تدقيق لـ ج. تريكو، ص ١٤٤، من المصدر المذكور.

أرسطو أن يكون. أى نظاما ثابتا سكونيا محافظا، ومن ثم لنظام معرفى ثابت ومغلق ويقينى. والحق أن من يواجههم أرسطو ليسوا خصماء معرفيين مجردين إنما هم بالأولى أعداء إجتماعيين طبقيين[1]، يناضون من أجل التغيير والإنفتاح والتعدد والإمكان ويناضل هو من أجل الثبات والوحدة الضرورة. وفى ذلك كله تأكيد مضاف على أن الأورغانون وبقدر ما هو نص معرفى فهو أيضاً مواجهة ثقافية تكتنفها شروط تاريخية نوعية. ولقد حاولت هذه الدراسة المتواضعة أن تتحرك فى حدود مثل هذا التآثر المعرفى - الثقافى، بعد أن تسلحت بجملة أدوات نظرية ومنهجية تبقى ولا شك فى جميع الأحوال قابلة لكل سجال.

---

(١) ولعل ذلك ما يجعل بعض الكتاب المعاصرين يقول: « عندما تقف طبقات وأحزاب معينة فى وجه تغيير جوهرى للعلاقات الاجتماعية الثابتة، علاقات سهلة، خالدة جاهزة، تصبح ميتافيزيقا أرسطوطاليس سلاحها الإيديولوجى» أنظر: جون لويس، مدخل إلى الفلسفة (تر: أنور عبدالملك) دار الحقيقة (لبنان) ١٩٧٨، ص٤٨.

حواشى الفصل الثالث

(1) Ruyer (r), op.cit, P89.

(٢) لوتمان - أوسبنسكى، م.م، ص ١٣٧.

(3) Voir par exp : Hagege (C), L'Homme des paroles (op. cit), PP.69. 73.

أما فى مسألة واقعة النص ومتعلقاتها فى الحضارة اليونانية فقد أفدنا كثيراً من:

Havelock (E.O), Aux origines de la civilisation ecrite en occident, MASPERO (Frc), 198.1.

فهو يقرر هناك مثلا (ص٦٣) أنه «فى كل ثقافة فإن الأقوال الأهم أى الأقوال التى يكون لها التأثير هى الأقوال التى تحفظ».

(4) Hagege (C), op.cit, P.73.

أنظر معه أيضاً : فندريس، م.م، ص ٣٣٧ وأونج، م.م، ص٩٨، ٩٩.

(5) Hagege (C), ibid P78.

(٦) أونج (والتر.ج)، الشفاهية والكتابية، م.م، ص١٢٠.

(٧) نقلا عن: أونج (والتر.ج)، م.م، ص٨٤، ٨٥.

(٨) أفدنا هنا على نحو خاص من:

د. يحى (لطفى عبدالوهاب)، اليونان - مقدمة فى التاريخ الحضارى، دار النهضة العربية (لبنان) ١٩٧٩، ص ص ٩٥، ١١٩ أيضاً:

Parsons (T), Societes, essai sur leur evolution comparee (op.cit), P.P. 135, 140, egalement:

Vernant (J.P), Les origines de la pensee grecque, P.U.F, 1995, P.40 et passim.

(9) Toynbee (A), La civilisation à l'epreuve, GALLIMARD (Frc), 1951, P.67.

(10) Ibid, P.P.70, 71.

أنظر معه أيضاً: د. يحى (لطفى عبدالوهاب)، م.م، ص ١٧٤، وما يليها.

(١١) فارينجتون (ب) مدينة الإغريق والرومان، م.م، ص ٤١.

(١٢) أنظر مثلا يحيى (لطفى عبدالوهاب)، م.م، ص ص ١٨٩، ٢٢٤، ومعه أيضاً:
Parsons (T), op. cit, P.135.

(١٣) أفلاطون، القوانين (تر: م. حسن ظاظا) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦، ص٨٥.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٨١.

(١٦) النشار (ع.سامى) وآخرون، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفسلفى، دار المعارف (مصر) ١٩٦٩، ص ٣٩.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(١٨) غورفيتش (ج) الأطر الاجتماعية للمعرفة، م.م، ص ٢٠٤.

(19) Vernant (J.P), Les origines de la pensee grecque (op.cit), pp 66, 71.

(٢٠) خفاجة (م.صقر)، هوميروس، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦، ص٣٨.

(٢١) نقلا عن: جراتان (كلينتون.هـ) البحث عن المعرفة (تر: عثمان نوية) الأنجلو مصرية، ١٩٦٢، ص ٤١.

(٢٢) المرجع والمعطيات نفسها.

(23) Voir en particulier : J.L.Durant (entretien avec...) Les dieux grecs et la cite (P.P. 27, 34), in: Dieux en societe - Le religieux et le politique, dirigee par R. Figuier, AUTREMENT (Frc) 1992.

ولإبراز تداخل الدينى والسياسى نقرأ مثلا (ص ٣٤).

"Vous n'etes pas un Athenien si vous avez des problemes avec le sacrifice, sinon vous etes impie. Le culte définit le citoyen. Quelle que soient ses idées Par ailleurs, le citoyen, le citoyen ira toujours à l'autel. La ritualité de l'éspace est donc absolument essentielle. L'éspace du citoyen est proprement rituel."

وإلى جانب هذا الحوار أفدنا أيضاً وخصوصا من:

Vernant (J.P), Formes de croyance et de rationalité en grèce ancienne (in: la revue Arch. Sc. Soc. des Rel)- PP.115-123, 1987, 63-1.

(24) Voir: Havelock, op. cit P.17, Sapir (E), op.cit, P.148 - mrg 1. voir aussi Robbins (R.H) op. cit, P.23.

(٢٥) نأخذ ذلك من مقطع أفلاطونى فى محاورة القوانين (م.م ص١٦٨):« . . . نحن الكريتيين لسنا على استعداد كبير للتثقف بالشعر الأجنبى الأصل).

(26) C.F Havelock (E A), opcit. P.62.

(27) Dain (A), L'eciture grecque (du VIII siecle avant notre ère à la fin civilisation byzantine - PP. 167, 182) in: l'ecriture et la psycologie des peuples (Collectif), A. COLIN (Frc) 1963, P.169.

ولقد بلغ من أمر ارتباك الكتابة أن التأليف بين الكلمات عرف خمس كيفيات(!):
١ - تأليفا خطيا من اليمين إلى الشمال أو ٢ - من الشمال إلى اليمين أو ٣ - عموديا من الأعلى إلى الأسفل أو ٤ - من الأسفل إلى الأعلى أو ٥ - مزدوجا ذهابا ومجيئا من اليمين إلى الشمال. (ص ١٧١ من المرجع أعلاه).

(٢٨) إن جوانب كثيرة من ارتباك النص الهوميرى تطرح ضمن ما يعرف تحت عنوان المشكلة الهوميرية. أنظر مثلا أونج (والتر) م.م ص ٦٩ و د. خفاجة (صقر) م.م، ص٢٢.

(٢٩) أنظر مثلا أونج، م.م، ص ٦٩.

(٣٠) د. عتمان (أحمد) الشعر الإغريقى تراثا إنسانيا وعالميا. المجلس الوطنى للثقافة والفنون الآداب (الكويت)، ص ٢٢.

(31) Laerce (D), op.cit, P.64.

(32) Havelock ... op. cit, P.P. 43, 47.

أنظر معه أيضاً د. عتمان . . . م.م، ص.ص ١٣، ٧١.

(33) Cf: Parsons (T) op. cit, P.12 et passim.

(٣٤) عن المقارنة بهذا الخصوص بين المجتمعين الإسرائيلى واليونانى القديمين أفدنا على نحو من:

Parsons (T) op. cit, ch VI: Deux societe - matrices, israel et la grèce, PP.124, 140.

(35) Parsons (T), ibid, P.13.

(٣٦) د. عثمان (أمين)، الفلسفة الرواقية، مكتبة الإنجلو مصرية، ١٩٧١، ص١٥١.

(37) Vernant (J.P), op, cit. P.118.

لنا أن نقرأ مثلاً هذا المقتبس الأفلاطونى

(platon, Gorgias, 323a (Trdl. Robin, GALLIMART) 1980).

«سقراط: فلتصغ إذن [ياكاليكليس]، وكما يقال لهذه القصة الجميلة، وإنى لمقتنع أنك من جهتك تأخذها مأخذ الخرافة، ولكن من جهتى فإنها قصة، فباعتبار أن ما ترويه إنما هو حقائق، فإنى سأقول لك ما سأقول. بشهادة هوميروس، كما تعلم، فإن زيوس، بوسيدون، وبلوتون، قد ورثوا عن أبيهم ميراث السلطة... إلخ».

(38) Vernant ... op. cit, 116.

(٣٩) عن التأسيس النظرى لإشكالية الوجود واللاوجود وعلاقته بالأطر الثقافة العامة أنظر خصوصا: ديوى (ج)، المنطق م.م، ص ١٧١، وما يليها. ومعه أيضاً:
Regnier (A), Les infortunes de la raison (op. cit), PP. 105, 142.

(٤٠) د. عتمان (أ) م.م، ص ص ٥٦، ٥٧.

(٤١) عن الأصول والمصادر الأسطورية للمعتقدات الدينية الإغريقية يراجع:
Eliad (M) et Couliano (I.P) Religion de la gràce, in; Dictionnaire des religions, PLON (Frc), 1990, PP.167, 177.

وعن جوانب من الأصوال العراقية والمصرية أنظر راسل (ب)، م.م، ص٢٥.

(42) Cf: Eliad (M) et Couliano (I.P), ibid, P.168.

(٤٣) (٤٤) أفلاطون، القوانين، م.م، ص.ص ٣٣١، ٣٣٢. وأنظر معه أيضاً نصا نموذجيا فى محاورة جورجياس (Gordias 504a ... e) حيث يُمتدَحُ النظام على لسان سقراط فى أى شأن كان وصولا إلى الشأن الاجتماعى.

(45) Eliad (M) .... po.cit, P.170.

(٤٦) إننا نأخذ فكرة جلية عن جانب من تلك التهم ضمن الحوار الأفلاطونى جورجياس.

(Gorgias 484 c... et passim)

(٤٧) حسب جيجر يكون هيرقليطس أول فيلسوف تساءل عن دوره الاجتماعى ويبدو أن تهمة العمالة للفرس تكون أيضاً قد لحقته (انظر Legrand (G) op. cit, P85). أما عن الصورة الشعبية للحكيم (Sage) وما يتوقعه الناس منه من حلول أثناء

الأزمات وأيضاً الكيفية التى وعى بها الفيلسوف نفسه دوره ومهمته فى مختلف السباقات الاجتماعية الإغريقية أنظر خصوصاً: Vernant (J.P), Les origines op. cit, PP. 54,55 .... ومعه أيضاً Maire (G) Platon (op.cit) P.17 ومن ناحية أخرى فإن واحدا كسقراط قد شارك شخصيا فى حروب ضد الفرس : Voir D.Laerci (op. cit) PP.110, 111 .

(٤٨) د. بدوى (عبدالرحمن)، ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، ص ٤٠.

(٤٩) فارنجتون (ب)، م.م، ص٥٦.

(50) D'apres : Legrand (G), Les presocratiques, BORDAS (Frc), 1987, P.27.

(٥١) د. بدوى (ع) م.م، ص ٨٧.

(52) Voir en particulier : Russo (F), Nature et methode de l'histoire des sciences, Lib A.Blanchard (Frc) 1984, 168.

(٥٣) خفاجة (م.صقر)، هوميروس، م.م، ص.ص ٦٨، ٦٩.

(٥٤) أفلاطون، م.م، ص ١٣٤.

(٥٥) نفسه، ص ٢٢٨، أنظر معها أيضاً ص ٣٣٨ و ٣٤٠.

(٥٦) فارنجتون (ب)، م.م، ص٧٥.

(٥٧) نفسه، ص.ص ٦١، ٦٢.

(٥٨) أفلاطون، م.م، ص١٣٩.

(٥٩) أفدنا هنا على نحو خاص من :

Detienne (M), ALETHEIA : Un cas d'ambiguité dans la pensée grèque, PP.89, 97. in: L'ambivalence dans la culture arabe (coll), ANTHROPOS (Frc) 1967.

وانظر وجهة نظر أفلاطونية مهمة فى اشتقاق نفس اللفظة ضمن محاورته: Cratyle 415c (op.cit) مع مراجعة:

Dicionnaire grec - francais, M.A. Bailly, HACHETTE (Frc), 1910, P76.

(60) Platon, Cratyle, 421 b, Trd L.Merdier, LES BELLES LETTRES (Frc), 1931.

(٦١) أفلاطون، القوانين، م.م ص٢٢٥، وعن علاقة هذا المبدأ بالمهمة التى يحددها أفلاطون للفلسفة أنظر:

Maire (G), op. cit, P12.

(62) Platon, Cratyle (op.cit), 408 c.

وانظر معه مقتبسا أفلاطونيا مفيدا فى محاورة طيماوس ضمن:

Maire (G) op. cit. P.117.

(63) Vernant (J.P), Les origines ... op. cit, P.37.

(64) Id, ibid, P.P. 44 - 45.

(65) Ibid, P.55.

(66) Voir en particalier : Aubenque (P), Le probleme de l'etre... op. cit, P.94 et passim.

(٦٧) عتمان (أ) الشعر الإغريقى... م.م، ص٣١١.

(68) Maire (G) op. cit, P.19 voir aussi : Durant (w) La vie de la grece. Tm II, l'age d'or, RENCONTRE (Suisse), 1966, P.200 et Passim.

(٦٩)، (٧٠)، (٧١)، (٧٢) ماكوفلسكى(أ) تاريخ علم المنطق، م.م، ص٥٥.

(٧٣) د. بدوى (ع) ربيع الفكر اليونانى، م.م، ص١٧٢.

(٧٤) ماكوفلسكى (أ)، م.م، ص٥٦.

(75) Mouloud (N), Langage et structure (op.cit) P.61.

(76) Cassirer (E), op.cit, P.208.

(77) Mauro (Tde), op.cit, P28.

(78) Mouloud (N), ibid, P.71.

(79) Id, ibid, P.73.

(80) Voir en particulier :Perelman (ch), Olbrechts -tyteca (L), Rhetorique et philosohie, chp II: Acte et Personne dans l'argumentation, P.49 et passim.

(81) Platon, Cratyle (op. cit), 386a.

(82)Id, ibid, 385a.

(83) Id, ibid, 387d.

(84) Mair (G), Platon... op. cit, P.20.

(85) Parain (B), Recherches... op.cit. , P32et passim.

(86) Id,Ibid, P.37.

(٨٧)حول هذه المسألة أفدنا من:

Hamelin (O), Le systeme .. op. cit, P.148... aussi : Chevalier (J), op. cit, P,288 et passim.

أيضاً تريكو (ج)، م.م، ص ١٩٠.

(88) Platon, Ibid, 439b.

(89) Platon, Ibid, 439b.

(٩٠)عن طبيعة الخصومة بين أرسطو والسوفسطائيين حول مسألة الحمل أفدنا على نحو خاص من Aubenque (P), Le probleme ... op. cit, P.134 et passim.

(٩١) فندريس (ج)، اللغة، م.م، ص ٤٣٤.

(٩٢) نفسه، ص ١٨٥.

(93) Platon, Phèdre, 244b - 245p. Trd E. Chambrey, FLAMMARION (Frc), 1983.

(94) Platon, Gorgias, (op.cit), 453b - 465a... 465a ... 465b.

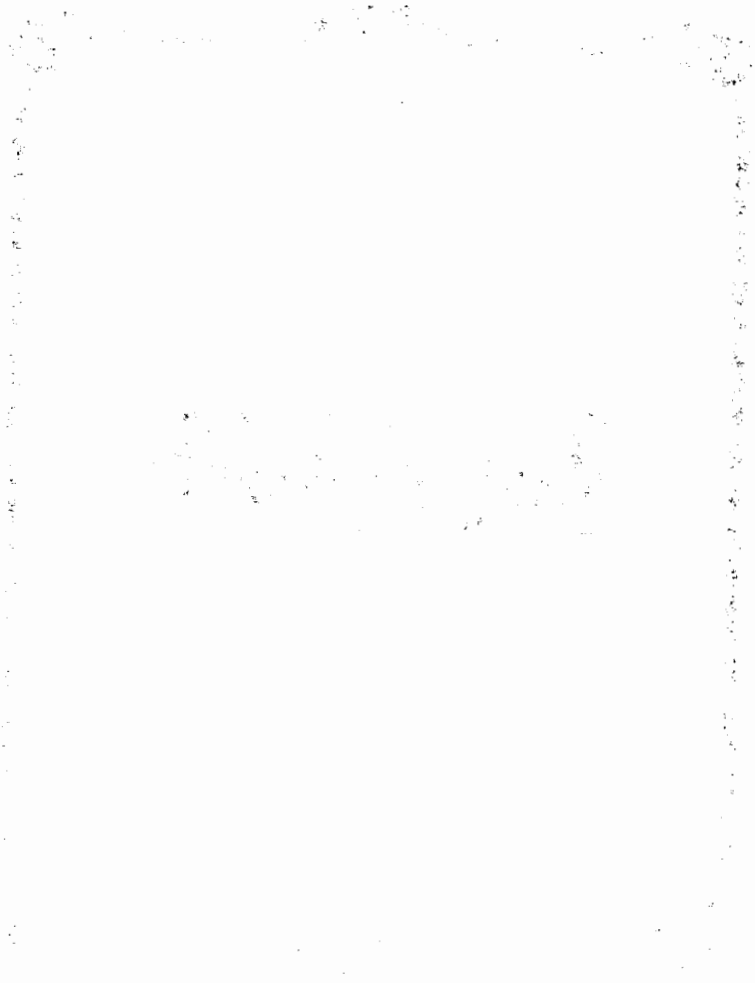
(٩٥) (٩٦) (٩٧)د. عتمان (أمين)، الفلسفة الرواقية، م.م، ص.ص ٥٤. ٥٥، أنظر معه أيضاً: د.بدوى (ع)، م.م، ص ٦٤.

(98) Voir ici: Durant (W), La vie de la grèce, p.171.

(99), (100) Russo (F), Nature et méthode de l'histoire des sciences, op. cit, PP. 166, 167, voir auusi Millet (L) Aristot, op. cit, P.20.

(101) Mauro (T.de), op.cit, P.39.

خاتمة الدراسة



خاتمة الدراسة

فى لوحة الفنان الإيطالى روفائيل سانتى (١٤٨٣ - ١٥٢٠م) الشهيرة والمعروفة بـ"مدرسة أثينا"، يظهر لنا فيها أفلاطون وأرسطو يمشيان جنباً إلى جنب، وقد أخذ أفلاطون فى إحدى يديه محاورته طيماوس، بينما يرفع يديه الأخرى مشيرا بسبابته إلى السماء. أما أرسطو فيظهر وقد أخذ بإحدى يديه كتابه السياسة بينما راح، بسبابة يده الأخرى، يشير إلى ناحية الأرض، ولعل الفنان الإيطالى أراد بذلك أن فلسفة أفلاطون إنما هى سماوية مثالية بينما فلسفة أرسطو إنما هى أرضية واقعية. ماذا الآن لو أعدنا رسم هذه اللوحة ولكن بوجهة نظر مختلفة، وتحديدا من وجهة نظر سيميائية ثقافية؟! إلى أى شىء قد "**يشير**" كل من أفلاطون وأرسطو؟!.

لو كان للوحة كهذه أن تحصل، فهى ستجعلهما معا يشيران فلنقل **يحيلان** إلى ذلك العمق الحضارى التاريخى بكل مضامينه الثقافية السياسية الاقتصادية. إنه العمق الذى تغذى على مادته النظام الفكرى الأفلاطونى كما النظام الفكرى الأرسطى هذا إذن ما أرادت هذه الدراسة أن تقوله، وعلى نحو الحصر، فيما يخص البناء المعرفى الذى اشتهر كونه **منطق أرسطو**. لقد اجتهدت فى أن أستجلى عمق الترابطات وأن أستبين شبكة التضايفات بين المنظومة الثقافية اليونانية وبين واحد من إنتاجاتها الفرعية الدالة، أى تماما منطق أرسطو. على أنه وقبل ذلك كان لا بد من الإفصاح عن فرضية نظرية عامة تؤسس حتى للقول بوجود هذه الترابطات وتلك أن : **كل خطاب معرفى إنما هو إمكان ثقافى**. فمن ثمة ارتأيت أن يتخصص القسم الأول من دراستى هذه فى استقصاءات نظرية تتحرك فى الحدود العامة لهذه الفرضية. وقد سمحت لنا هذه الإستقصاءات بالوقوف على ما دعوته **سلوكا نمذجيا**. فجاءت على ذلك محاولتى فى اقتراح ما افترضت أن يكون **نظرية فى السلوك النمذجى**، وقد قدمت عنها خطوطها العامة، آملا أن يتاح لى فى ما أستقبل من عمرى - بإذن الله - مواصلة البحث فيها والاستقصاء. فلما تمت لى مادة القسم الأول حملتها معى وأشرفت بها على النظام المعرفى المنطقى الأرسطى متوغلا فيه إلى غاية أصول له حضارية افترضتها. ولعلنى أوجز خلاصة ما حصل لى من نظر فى المسألة فيما يلى:

عندما يقال لنا أن المنطق بحث فى عناصر (الحدود بمراتبها، والقضايا بأنواعها) وأنه علم يعنى بما ينشأ بين تلك العناصر من علاقات (التناقض، اللزوم، الصدق. . .) فلقد كان لنا أن نتقدم هنا بملاحظة خلاصتها: إن تلك العناصر لا توجد بذاتها جاهزة حيث لن يبقى إلا اكتشافها، وإن تلك العلاقات لا تؤدى فى ذاتها معنى. لكنه يتم إيجادها خصيصا لتشغيلها وتوظيفها لغاية إعادة إنتاج معنى محدد سبق الوعى - أو اللاوعى - به، وإضماره بما فيه تكريس هذا المعنى أو الخصومة مع معنى مناقض. وهذا من شأنه أن يظهر لنا أهمية النيات والمقاصد فى تحليل التوجهات ومضامين الممارسة المعرفية فى حقل المنطق بالذات. إن التأكيد على جانب النيات والمقاصد إنما فيه بالدرجة الأولى استدعاء لأشخاص الفاعلين المعرفيين. فلعل حضور هؤلاء إلى واجهة المباحثة والتحليل، يترتب عنه، أول ما يترتب، تجنب الابتسارات العريضة والتجريدات الفضفاضة. والتحصن بدلا من ذلك فى موقع نقدى مستبصر، لا يتورط فى مجاراة أو مسايرة المعرفة المنطقية - أو أية معرفة كانت - فى دعواها بالمطلقية والشمولية والعالمية. . . ليس من باب الاعتراض الشخصى على مثل هذه الدعوى، وإنما لأنه يعمل من بين ما يعمل عليه، على فحص نقدى لهذه الدعوى ذاتها. ذلك ولا ريب، يسمح بتوفير معطيات وبيانات تخدم المساءلة فى عمقها. لقد بدا لنا من المفيد أن نباحث منطق أرسطو حصرا من أن نباحث المنطق عموما. ومن الأفضل أن نتحدث عن الممارسة المعرفية المنطقية منسوبة لفاعل معرفى مشخص، هنا أرسطو، من أن نشتغل بنوع من المعرفة المنطقية الخالصة والمفصولة عن كل فاعل معرفى متعين وعن أية تحديدات أو شروط من أى نوع كانت! إن مثل هذه الاعتبارات النقدية إذن هى التى وجهت على نحو عريض مساءالاتنا فى هذه الدراسة ففى ضوئها كان لنا أن نسجل أن المنطق الأرسطى يشتغل - بما هو معرفة - على واقع محدد ومعلن عنه بوضوح فى كامل أجزاء النص المنطقى الأرسطى أى الأورغانون. وذلك إنما هو **الواقع القولى** حيث قصد القول - كونه واقعا مبحوثا - بابتنائه أو تأسيسه ضمن صورة مخصوصة هى "**الصورة البرهانية**" أو ما تم اعتباره كذلك، وبتوسل خطاطة نظرية معينة تتقوم بجملة عمليات (استبقاءات، استبعادات، فرز، انتقاء. . .) وبمقتضى عدد من القرارات المنهاجية تندرج كلها فى استراتيجية تعمل فى اتجاه ترتيب وتأكيد تلك الصورة التى تم

الفصل فيها. ومن خلال ذلك فإن التأسيس البرهانى للقول يدخل - كما حاولت إبرازه - فى مواجهة أى ما دعوناه **خصومة معرفية**، مع كل تأسيسات أخرى مخالفة لذات الواقع القولى، والتى عادة ما تكون - أو كانت فعلا - مناقضة أو مخاصمة بدرجة أو أخرى. على أن البحث والاستقصاء أظهر لنا أن تلك الخصومة لم تكن ذات طابع معرفى مجرد أو خالص إنما كانت خصومة ثقافية اجتماعية معرفية مركبة. والأهم من ذلك أنه كان لها أن تعيد إنتاج نفسها فى سائر الأجزاء والمقاطع التكوينية للنظرية المنطقية الأرسطية. بما يجعل تلك الأجزاء والمقاطع إذن علامات تحيل على ما هو أبعد وأعمق من مجرد ترتيبات منهاجية مبتذلة.

وإذ أننى حاولت تفكيك منطق أرسطو فإنما لأفرز علاماته بما هى إحالة هكذا على ذلك القاع الحضارى الثقافى. وقد تبين لى أن علامة العلامات قد كانت "الضرورة". ثم ظهر بعدها أن الضرورة لم تكن مجرد مكون منهاجى تقنى، وإنما مطلبا حضاريا ثقافيا اجتماعيا. لنقل تحديدا أن الضرورة مثلت فى الوعى اليونانى قيمة القيم على أنها كانت فى وضع الحاضر الغائب. ومن ثم مكمن العسر والقلق فى سائر أجزاء المنظومة اليونانية. وإذا كان هيرقليطس قال يوما (أنظر : ع. سامى النشار م.م.ص١٠٨) : «يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار المدينة»، فإن الذى فعله أرسطو لم يكن والحال هذه إلا حربا ضد أعداء الضرورة، ذلك أن نقض الضرورة ليس نقضا لأسوار المدينة فحسب بل نقضا للمنظومة الحضارية الاجتماعية الثقافية برمتها. فمن هنا اشتغلت الضرورة كإعتقاد. ثم كان لتلك القيمة المعتقدة - **ولأنها المعنى المرجعى** - أن تعيد إنتاج نفسها، وضمن منطق أرسطو، فى معانى مشتقة أى تماما فى مقولة الوجود أو الجوهر. لقد كتب ب. راسل (مرجع مذكور - ص٣٢١، ٣٢٢) يقول إن فكرة الجوهر «إن هى إلا نقل لما هو فى الحقيقة وسيلة لغورة نافعة لا أكثر، إلى عالم الميتافيزيقا (. . .) فـ "الجوهر" **غلطة ميتافيزيقية** نشأت عن وصفنا للعلم وبنائه بما نصف به الجمل وبنائها من موضوع ومحمول». ولعل لنقد كهذا أن يلفت نظرنا لو اعتبرنا منطق أرسطو من وجهة نقد منطقى مدرسى، لا يخلو هو نفسه من أن يخاصم الأرسطية معرفيا. أما إذا اعتبرنا الأمور من وجهة سيميائية ثقافية فما أبعد أن يكون "الجوهر" غلطة ميتافيزيقية! إنه لدينا سيغدو **واقعة ثقافية** دالة بل

غنية بالدلالة. فهى ما إن تستنطق حتى تبين فى داخلها أو خلفها عن مدلولات حضارية اجتماعية مركبة. فاعتبار الأمور على هذا النحو إذن تأدى بنا إلى صياغة فرضيتنا الافتتاحية الخاصة التى لا بأس أن نذكر بها هنا: يمثل منطق أرسطو محصولا نهائيا لممارسة معرفية ذات دوافع ثقافية مركبة. لقد توجه أرسطو باعتباره فاعلا - منفعلا ثقافيا، وبواسطة تلك الممارسة. وتحت أثر تلك الدوافع، إلى الاشتغال النظرى على الموضوع اللغوى (=المادة اللغوية الإغريقية آنذاك) لإعادة تأسيسه ضمن صورة جديدة هى الصورة البرهانية فكانت هذه مقصد المنطق الأرسطى ومن ثمة المعرفة المنطقية. على أن آثار تلك الدوافع الثقافية المركبة ما كان لها لتتلاشى أو تتبخر، وإنما ترسبت فى ثنايا وطيات "النظام المعرفى" لذلك المنطق. وعلى التحليل السيميائى المنظم فى هذه الحالة، وتحقيقا لهذه الفرضية، إعادة استحصال تلك الآثار من خلال العمل على فحص نقدى للمكونات والأدوات المفهومية والمقالية التى يتقوم بها النظام المعرفى لمنطق أرسطو. ستفرز هذه، إذن، كعلامات يستقصى لها عن دلالات فى عمق الفضاء التاريخى والثقافى اليونانى. ولقد تكفل القسم الثانى بفصوله الثلاثة من هذه الدراسة بمباحثه فرضيتنا هذه وتوفير تسويغات عنها.

أما بعد:

فلعل هذه الدراسة تكون قد نجحت فى الإيفاء، ولو على نحو عام، بما ألزمت نفسها به. فإن حصل ذلك فإنما هو فضل من اللّه وتيسير، وإلا، فعذرى إننى اجتهدت. وفوق كل ذى علم عليم، واللّه أعلم.

قائمة المصادر والمراجع[1]

١ - المصادر:

١ - ١ - مؤلفات أرسطية منقولة إلى العربية :

١ - منطق أرسطو (٣ أجزاء) ترجمات عربية قديمة لأجزاء الأورغانون مع نصوص وتعليقات مضافة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠.

٢ - فى الشعر (ترجمة حديثة قام بها د. شكرى عياد، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، مصر، ١٩٦٧.

٣ - الخطابة (ترجمة عربية قديمة ردئية مجهولة المترجم)، تحقيق : د.عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٥٩.

٤ - الطبيعة (ترجمة عربية قديمة لإسحاق بن حنين)، ج١، تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ١٩٦٤.

٥ - السماء (ترجمة عربية قديمة مجهولة المترجم)، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦١.

٦ - الأخلاق (ترجمة قديمة لإسحاق بن حنين)، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.

٧ - كتاب النفس (ترجمة حديثة قام بها د. فؤاد الأهوانى)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٦٢.

٨ - السياسة (ترجمة حديثة قام بها أ. لطفى السيد)، منشورات الفاخرية، السعودية، ب.ت.

---

(١) ملاحظة : لا تتضمن هذه القائمة المراجع الكثيرة التى وردت فى هوامش الصفحات رغبة منا فى عدم إثقال هذه القائمة والتطويل فيها. أما المعطيات والبيانات المتعلقة بتلك المراجع فمذكورة فى موضعها.

٩ - كتاب الدال لأرسطو (ترجمة ودراسة تحليلية ومعجمية)، أعده عبدالكريم المراق وآخرون، المعهد القومى لعلوم التربية، تونس، ١٩٨٣ .

١ - ٢ - مؤلفات أرسطية منقولة إلى الفرنسية :

10 - L'Organon: (Traduction et notes : J.Tricot), Lib. J. VRIN, (France).
- Vol 1 : I - Categories.
II - De l'interpretations. (1989).
- Vol 2 : III - Les Premiers analytiques. (1962).
- Vol 3 : IV - Les secondes analytiques (1962)
- Vol 4 : V - Les topiques. (1965).
- Vol 5 : VI - Les refutations sophistiques. (1950).

11- De la generation et de la corruption, (Traduction et notes: J.Tricot), Lib. J.VRIN, (France). 1951.

12 - La metaphysique - 2Tm, (Traduction et notes : J.Tricot), Lib. J.VRIN, (France).1966.

13- Poetique, Traduction J.Hardy, LES BELLES LETTES, (France). 1995.

14- Rhetorique- 3Tm, Teduction M.Dufour, LES BELLES LETTRES, (France) 1991.

٢-المراجع :

٢ - ١ - المراجع باللغة العربية :

١ - ابن تيمية (أحمد)، المنطق، (ج ٩ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية) مكتبة المعارف، المغرب، ب.ت.

٢ - ابن سينا (أبو على)، منطق المشرقيين، دار الطليعة، لبنان، ١٩٨٢ .

٣ - ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب المقولات (تح: د. محمود قاسم) الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٠ .

٤ - أفلاطون، القوانين (تر: م.حسن ظاظا)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٦ .

٥ - أفلاطون، فيدون - ضمن محاورات أفلاطون (تر: ز.نجيب محمود)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٦٦.

٦ - د. أمين (عثمان)، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر ١٩٧١.

٧ - أونج (والتر.ج)، الشفاهية والكتابية (تر: حسن البنا عز الدين)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٤.

٨ - بارث (رولان)، المغامرة السيميولوجية (تر: عبدالرحيم حزل) دار تينمل، المغرب، ١٩٩٣..

٩ - باشلار (غاستون)، فلسفة الرفض (تر: خ.أ.خليل) دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٥.

١٠- برهييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ج١، الفلسفة اليونانية (تر: ج. طرابيشى)، داتر الطليعة (لبنان) ١٩٨٢.

١١- بوبنر (روديجر)، الفلسفة الألمانية الحديثة (تر: فؤاد كامل)، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ١٩٨٦.

١٢- تريكو (جول)، المنطق الصورى (تر: محمود يعقوبى)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ب.ت.

١٣- توسان (ب)، ماهى السميولوچية؟ (تر: محمد نظيف)، مطبعة إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٤.

١٤- جراتان (كلنتون. هـ)، البحث عن المعرفة (تر: عثمان نوية)، مكتبة الأنجلو مصرية (مصر)، ١٩٦٢.

١٥- جيرو (بيار)، علم الإشارة - السميولوجيا- (تر: د. منذر عياشى)، دار طلاس، سوريا، ١٩٨٨.

١٦- جلوب (فرحان محمد)، تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣.

١٧- ديوى (جون)، المنطق: نظرية البحث (تر: ز.ن. محمود)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠.

١٨- راسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، الفلسفة القديمة (تر: ز.ن.محمود)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٦٧.

١٩- روشى (غى)، مدخل إلى علم الاجتماع العام، ج١: الفعل الاجتماعى (تر: د.م. دندشيلى)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ١٩٨٣.

٢٠- سارتون (جورج)، تاريخ العلم، ج٣ (تر: مجموعة من الباحثين)، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠.

٢١- عتمان (أحمد)، الشعر الإغريقى، تراثا إنسانيا عالميا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤.

٢٢- غورفيتش (جورج) الأطر الاجتماعية للمعرفة (تر:خ.أ.خليل)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ١٩٨١.

٢٣- الفارابى (أبو النصر)، كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق (تح : محسن مهدى)، دار المشرق، لبنان، ب.ت.

٢٤- فتجنشتين (لودفيح)، رسالة منطقية فلسفية (تر: د. عزمى إسلام)، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ١٩٦٨.

٢٥- فندريس (ج)، اللغة (تر: ع. الدواخلى و م. القصاص)، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ١٩٥٠.

٢٦- قاسم (سيزا) وآخرون، مدخل إلى السميوطيقا، منشورات عيون، الغرب، ج١، ١٩٨٦.

٢٧- قاسم (سيزا) وآخرون، مدخل إلى السميوطيقا، منشورات عيون (المغرب)،ج٢، ١٩٨٧.

٢٨- قبارى (محمد إسماعيل)، علم الاجتماع والفلسفة، ج١، دار المعرفة، مصر، ١٩٧٦.

٢٩- قبارى (محمد إسماعيل)، علم الاجتماع والفلسفة، ج٢، دار المعرفة، مصر، ١٩٧٦.

٣٠- لالند (أندريه)، العقل والمعايير (تر: نظمى لوقا)، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ١٩٧٩.

٣١- لوكاشيفتش (يان)، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث (تر: عبدالحميد صبرة)، منشأة المعارف، مصر، ١٩٦١.

٣٢- ماكوفلسكى (ألكسندر)، تاريخ علم المنطق (تر: ن.علاء الدين و أ. فتحى)، دار الفرابى (لبنان)، ١٩٨٧.

٣٣- محمد على (م.عبدالقادر)، فلسفة العلوم، ج٢، النهضة العربية (لبنان)، ١٩٨٤.

٣٤- المرزوقى (أبو يعرب)، إبستمولوچيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات فى قوله العلمى، دار الكتاب العربى، ليبيا، ١٩٨٥.

٣٥- د. النشار (ع.سامى) وآخرون، هيراقليطس - فيلسوف التغير... دار المعارف، مصر، ١٩٦٩.

٣٦- وايتهيد (أ.نورث)، مغامرات الأفكار (تر: أ.حسن زكى)، دار مكتبة الحياة، لبنان، ١٩٦٦.

٣٧- يحي (لطفى عبدالوهاب)، اليونان - مقدمة فى التاريخ الحضارى، دار النهضة العربية (لبنان)، ١٩٧٩.

٢ - ٢ - المراجع باللغة الأجنبية :

38 - Armengaud (F), La pragmatique, P.U.F,1990.
39 - Aubenque (P), Le problème de l'etre chez Aristote, P.U.F,1966.
40 - Bacon (F), Novum organum (Trd.frc), HACHETTE (Frc),1857.
41 - Benviniste (E),Problemes de linguistique generale,GALLIMARD (Frc),1966
42 - Bertalanffy (L.Von), Théorie générale des systèmes (Trd frc), DUNOD,1984.
43- Blanche (R), La logique et son histoire depuis Aristote jusqu'a Russel, A.COLLIN,(Frc),1970.
44 - Blanche (R), Raison et discours, J.VRIN (Frc),1967.
45 - Berthelot (J.M), L'intelligence du social, P.U.F,1990.

46 -Bouveresse (J), Qu'est ce que la logique ? In : Les interrogations contemporaines, FAYARD (Frc),1980. (Revoir ci-dessous Ref.n°55)
47- Bronckart (J.P), Théories du langage (une introduction critique), P.MARDAGA (Belgique),1981.
48 - Brunschvicg (L),Les ages de l'intelligence, P.U.F,1953.
49 - Brunschvicg (L), Les étapes de la pensée mathématique.P.U.F,1947 .
50 - Cassirer (E), Logique des sciences de la culture, C.E.R.F (Frc),1991..
51 - Charaudeau (P), Langages et discours (elements de sémiolinguistique) , HACHETTE (Frc),1983.
52 - Chevalier (J), Histoire de la pensée, T1-La pensée antique, FLAMMARION (Frc),1955.
53 - Cresson (A), Les systèmes philosophiques, COLIN (Frc),1947.
54 -Dain (A), L'ecriture grecque du VIII° siecle avant notre ère à la fin de la civilisation byzantine, In: L'ecriture et la psychologie des peuples (collectif), A.COLIN (Frc) 1963.
55-Desanti (J.T), La raison scientifique in: Les interrogations contemporaines. FAYARD (Frc),1980.
56 - Detienne (M), Alétheia: un cas d'ambiguité dans la pensée grèque (Collq)in L'ambivalence dans la culture arabe,ANTHROPOS (Frc),1967 .
57 - Domenach (J.M), Enquetes sur les idées contemporaines, SEUIL (Frc)1981.
58 - Durant (J), Les formes de la communications, DUNOT (Frc)1981.
59 - Durant (J.L), Les dieux grecs et la cité (entretien), In: Dieux en societé (le religieux et le politique.AUTREMENT (Frc) 1992
60- Durant (W), La vie de la grèce, TmII. L'age d'or, RECONTRE (Frc), (Suisse)1962.
61 - Durant (D), La systemique. P.U.F,1990.
62 - Dumont (F), Les idéologies, P.U.F,1974.
63- Freund (J), La décadence, SIREY (Frc)1984.
64-Gonzeth (F), Qu'est que la logique (ext in: Philosophie des sciences-S.Duval-et Guillerman), P.U.F,1955.
65- Granger (G.C), La raison, P.U.F,1974.
66- Hagège (C), L'homme des paroles, FAYARD (Frc),1985.
67- Hamelin (O), Le système d'Aristote.Lib. F.ALCAN (Frc) 1931 .
68-Hamelin (O) Essai sur les elements principaux de la representation , P.U.F 1952
69- Havelock (E.A), Aux origines de la civilisation ecrite en occident.
70- Heidegger (M), Qu'est ce qu'une chose? GALLIMARD, (Frc)1971.
71- Kant (E), Logique, J.VRIN (Frc),1966.
72- Kristeva (J), Le langage cet inconnu, SEUIL (Frc),1981.
73- Kristeva (J),La sémilogie science critique et / ou critique de la science (in: Théorie d'ensemble-collectif), SEUIL (Frc),1968.
74- Kuhn (T.S), La structure des révolutions scientifiques, FLAMMARION (Frc),1983.
75- Laerce (D), Vie, doctrines et sentences des philosophes. Tm I, FLAMMARION (Frc),1965.

76- Legrand (J), Les présocratiques- BORDAS (Frc),1987.
77- Maingnereau (D), Initiations aux méthodes de l'analyse de discours, HACHETTE (Frc),1987.
78- Maire (G). Platon, sa vie, son oeuvre- P.U.F,1966.
79- Mauro (T.de), Une introduction à la sémantique- PAYOT (Frc),1969.
80- Meyer (M), Logique, langage et argumentation, HACHETTE, (Frc),1982.
81- Millet (L) Aristote, BORDAS (Frc),1987.
82- Morin (E), Introduction à la pensée complexe, E.S.F (Frc),1992.
83- Mouloud (N), Langage et structure (essai de logique et de sémiologie), PAYOT (Frc),1969.
84- Mounin (G), Introduction à la sémiologie- MINUIT (Frc),1970.
85- Parain (B), Recherches sur la nature et les fonctions du langage. GALLIMARD (Frc),1966.
86- Parsons (T), Societés- essai sur leur évolution comparée,DUNOD (Frc),1973.
87- Pereleman (Ch), Olbrechts- tyteca (L) Rhétorique et Philosophie, P.U.F,1959.
88- Platon , Cratyle , Trd L.Merdier,LES BELLES LETTRES (Frc),1931
89- Platon, Gorgias, Trd L. Robin, GALLIMARD (Frc), 1980
90- Platon, Phèdre, Trd E. Chambrey, FLAMMARION (Frc), 1983.
91- Prieto (L.J), Messages et signaux, P.U.F,1972.
92- Regnier (A), Les infortunes de la raison, SEUIL (Frc),1966.
93- Resweber (P), La philosophie du langage, P.U.F,1979.
94- Rey (A), La maturité de la pensée scientifique en Grèce- A.MICHEL (Frc),1939.
95- Robin (L), La pensée grècque et les origines de l'esprit scientifique, A. MICHEL (Frc),1948.
96- Robins (R.H) ,Brève histoire de la linguistique de Platon à Chomsky,SEUIL (Frc),1976 .
97- Russo (F), Nature et méthode de l'histoire des sciences, Lib. A.BLANCHARD (Frc) 1984.
98- Ruyer (R), Philosophie de la valeur, A. COLLIN (Frc),1952.
99- Sapir (E), Le langage, PAYOT, (FRC),1967.
100 - Saussure (F.de), Cours de l'inguistique générale, PAYOT (Frc),1990.
101 - Schaff (A), Langage et connaissance, SEUIL (Frc),1974.
102- Taha (A), Langage et Philosophie, FEDALA (Maroc),1979.
103- Toynbee (A.J), La civilisation à l'epreuve, GALLIMARD (Frc),1951.
104- Vernant (J.P), Les origines de la pensée Grècques, P.U.F.
105- Vernant (J.P), Formes de croyance et rationalité en grèce ancienne, In: Archives des sciences sociales des religions, C.N.R.S (Frc) 1987.

٢ - ٣ - قائمة المراجع والموسوعات :

١٠٦- معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٥.

107- Anthropologie- EDMA- Favrod,1977.
108- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Ducrot (O), Todorov (T),. SEUL (Frc)1972.
109- Dictionnaire de linguistique, Mounin (G) et autres, P.U.F,1993.
110- Dictionnaire des religions , Eliad (M) et Couliano (I.P), PLON (Frc) , 1990
111- Encyclopedia universalis (Frc) 1974 vol 14.
(Pour l'art : Ricoeur (P), Signe et sens.Aussi : Kristeva (J),Semilogie).
112- Encyclopedia universalis (Frc) 1974 vol 02.
(Pour l'art :Aubenque (P),Aristote).
113- La sociologie (Guide alphabetique), Duvignaud (J) et autres, DONOEL (Frc),1972.
114-Vocabulaire technique et critique de la Philosophie (14eme édition), Lalande (A), P.U.F,1983.

٢ - ٤ - مراجع مرتبطة باللغة الإغريقية :

١١٥- المدخل إلى اللغة اليونانية، د. مفيد رائف العابد، (بدون ناشر، دمشق)، ١٩٧٧.

116- Grammaire du grec, Guiraud (C),P.U.F,1972.
117- Dictionnaire grec-francais,M.ABailly,HACHETTE (Frc) ,1910.

٢ - ٥ - الدوريات :

118- Archives des sciences sociales des religions, C.N.R.S (Frc) 1987.
119- Revue philosophique,N°2,(n.special sur ARISTOTE), P.U.F,1993.

رقم الايداع :
٢٠٠٢ / ٧٨٥٧
الترقيم الدولى :
977 - 294 - 249- 6