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.

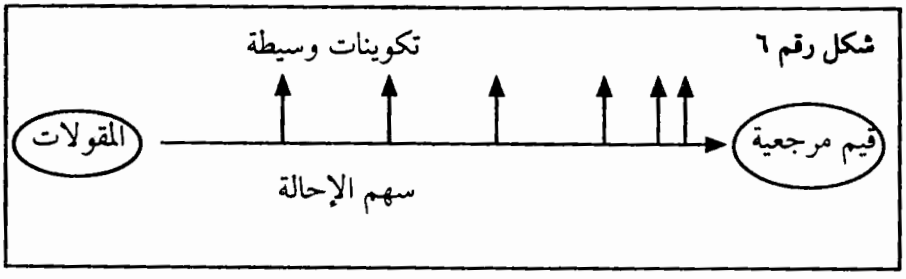
سعينينا هنا أن نشدد على أن الممارسة المعرفية بالذات لا تستقل بنفسها عن أجواء الأزمة مهما كان مصدرها داخليا أو خارجيا. ففى المنظور المنظوماتى لابد أن يظهر المقال المعرفى - وأى مقال آخر - كأداة دفاع أو هجوم أو تكريس أو عمالة . . . أى كامتداد من امتدادات الصراع وتجليات الأزمة حيثما تحدث الأزمة. ولعله من 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

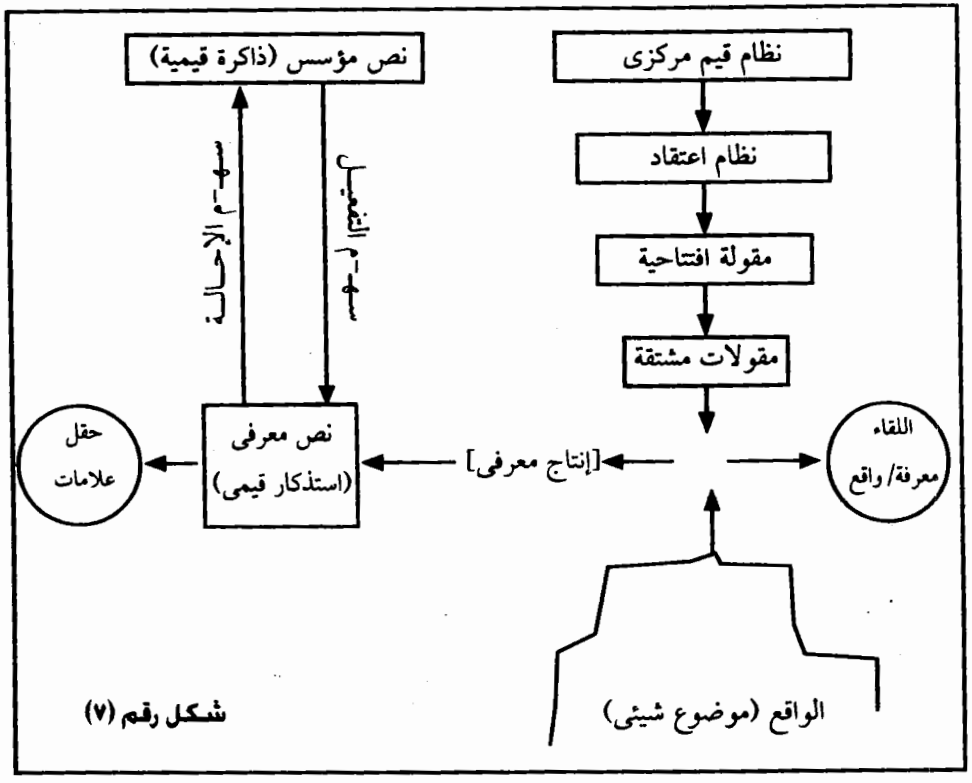
الثقافية" على حد تعبير سوروكين. وهى ولاشك طريقة أخرى لنعت واقعة القيم. وقد كنا رأينا مع روير كيف أن القيم لا تفعل بذاتها وإنما بتوسط فاعلين، على أنها قد تفعل أيضاً وتؤثر بتوسط المذهب الفلسفى الذى لابد أن يضمر ومن خلال ما هو موقف، اختيار قيميا ما (=تصور ما ينبغى أن يكون) يستبطنه الفاعل المعرفى المنتج 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.

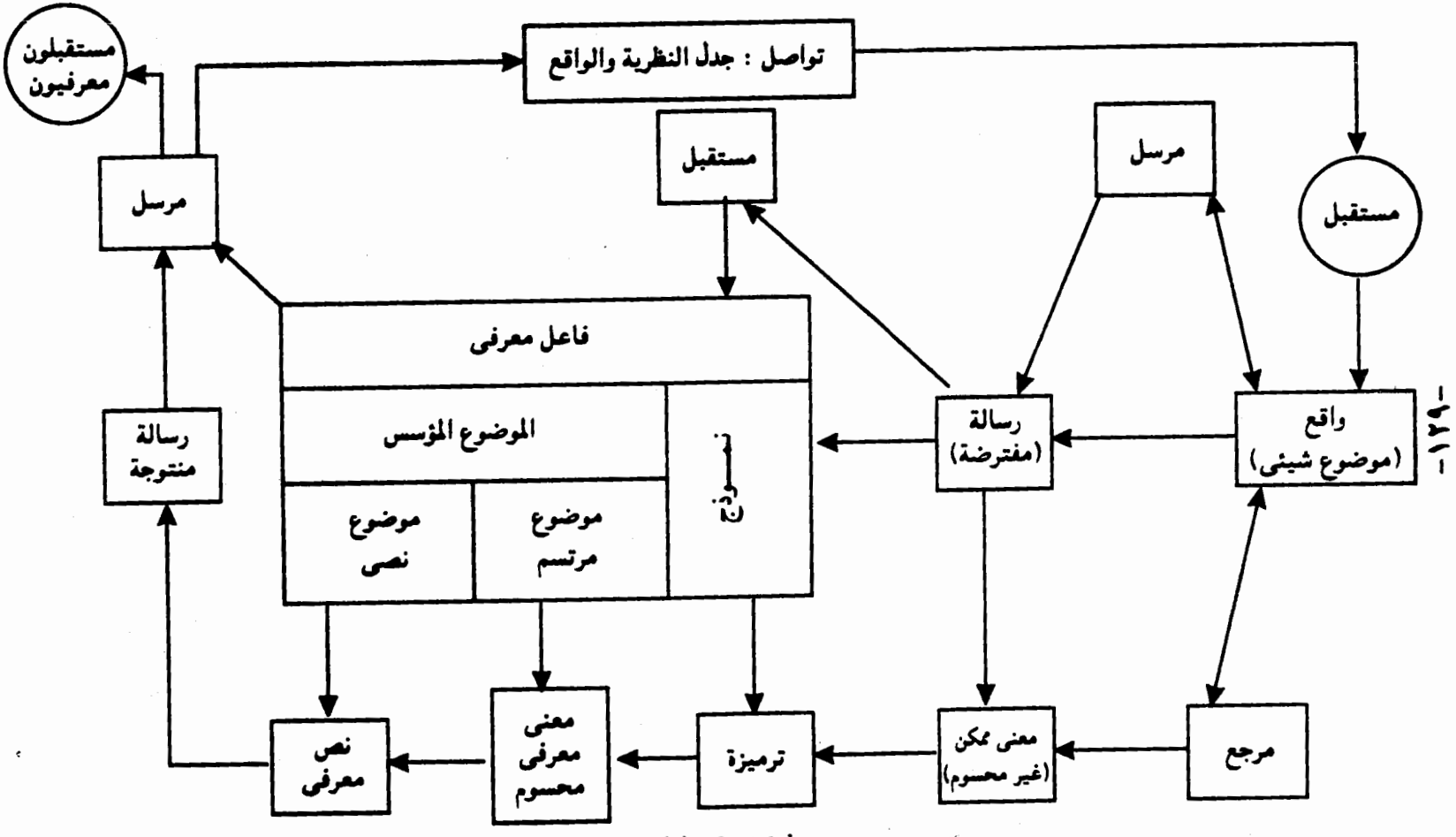
نعتقد أن مكونات هذا الشكل لا تحتاج إلى بيانات مضافة. فهو أقرب إلى مجرد استعادة تخطيطية لجانب محدد من المعطيات السالفة. على أننا نحب أن نستثنى مسألة اللقاء معرفة/ واقع لكى نقدم بخصوصها بعض التدقيقات. ونريد لها أن تكشف أساسا عن الطابع الاتصالى للممارسة المعرفية.

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

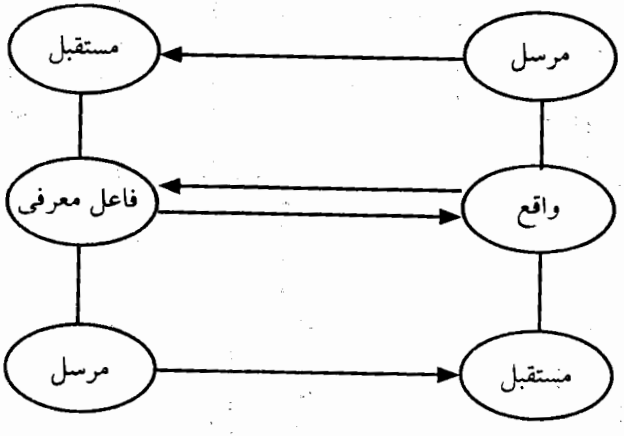
وتحتاج هذه الخطاطة إلى أن نوفر بخصوصها بعض البيانات:

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)

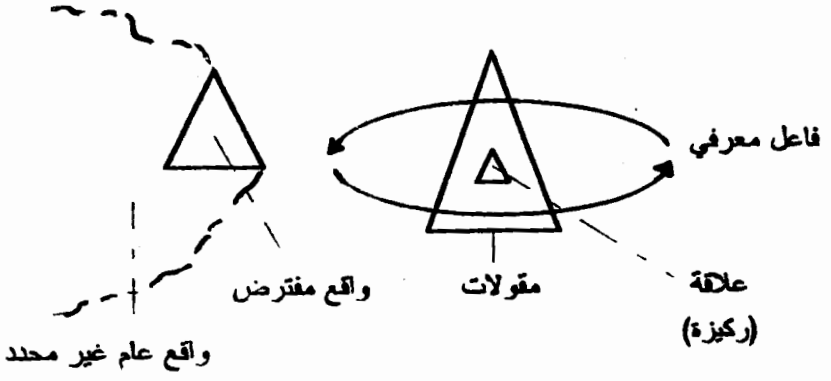
وتطرح وضعية الحوار عادة كونها الوضعية الاتصالية المثلى. فى حين يعتبرها عداها من سائر الوضعيات الاتصالية فى حكم الملحقة (٦٢). ويمكن من هنا النظر إلى اتصالية الفاعل المعرفى والواقع على النحو التالى (شكل ١٠).



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.

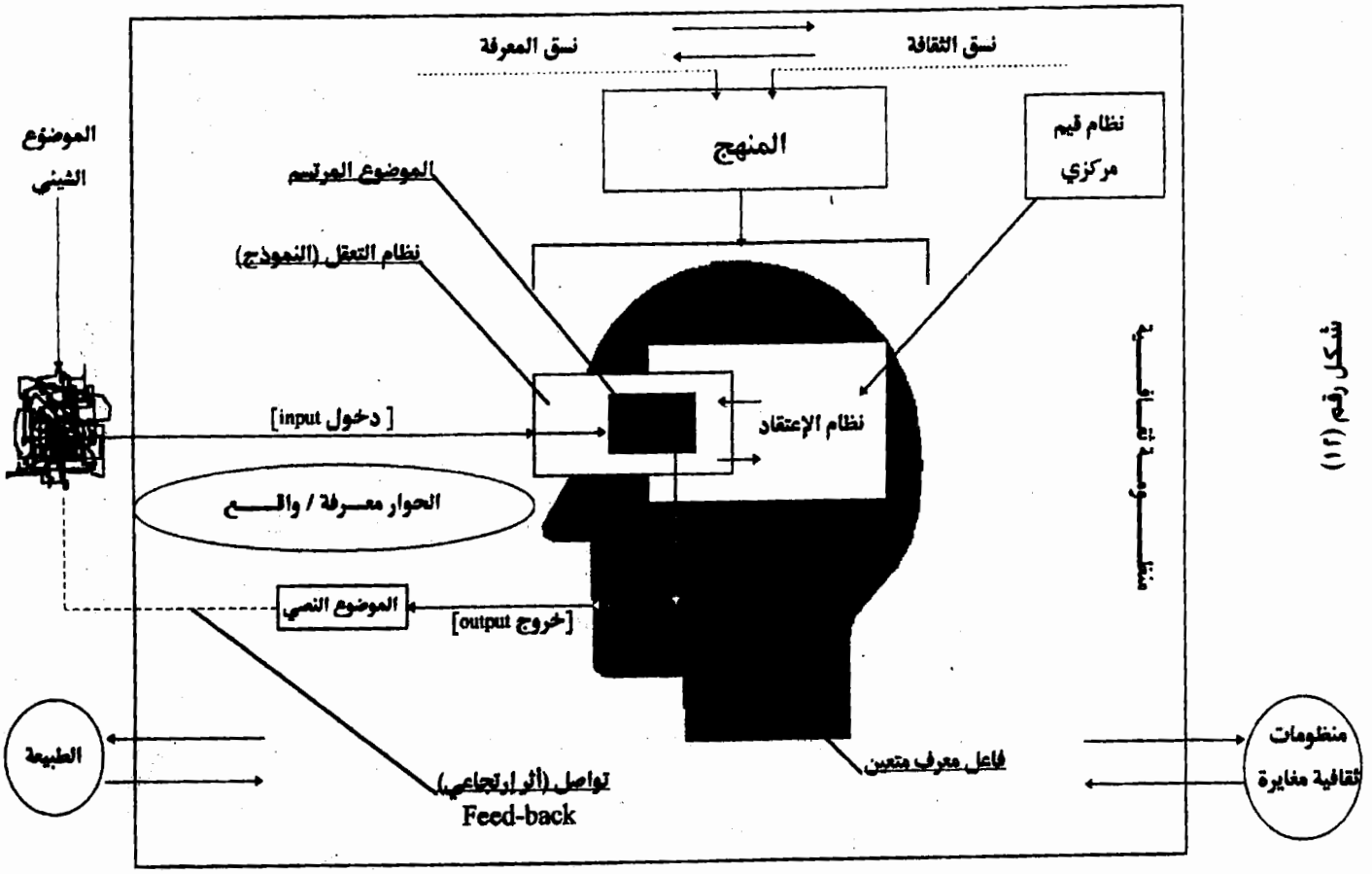
اعتبار العلاقة : نموذج/ واقع مسنودة فى عمقها بالعلاقة : قيمة / وجود. فإذا كان لا يمكن الفصل بين أى من هاتين العلاقتين فبالأولى لا يمكن فصلهما عن الشرط التاريخى الذى لا يحيط بهما ويسوغ مضمون وتوجه أى منهما. فـ"الطبيعى" الذى تقصده الممارسة المعرفية بالعناية والاهتمام، سيكون بهذا الإعتبار ولاشك "تاريخياً" 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.