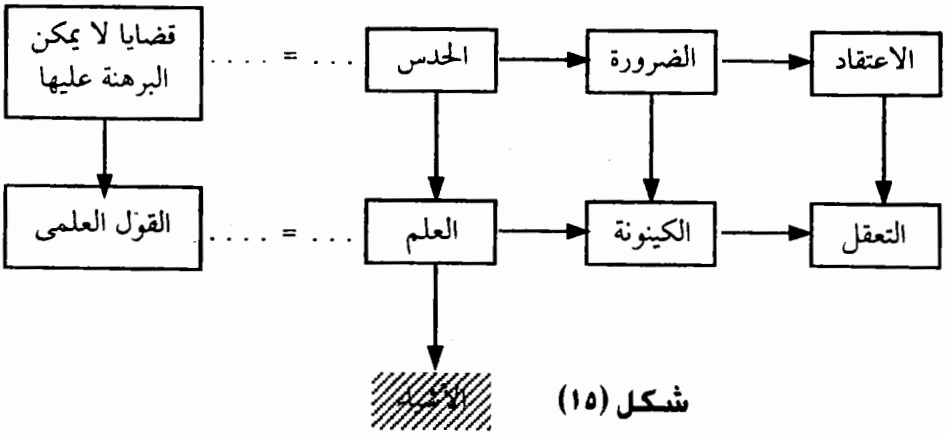
# الفصل الثالث
# الأورغانون استجابة ثقافية

## 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

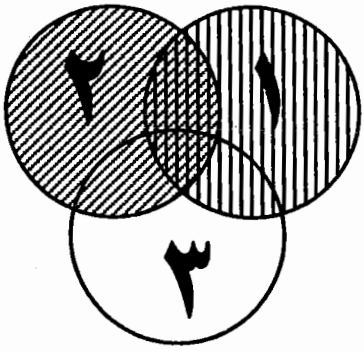
ضمن الشروط ذاتها وعلى المنوال نفسه»(٧٦). فلسنا نقصد من معامل الاستعمال إذن إلا أن يكون القول (=الكلام) موضوعا لعدد من الاستعمالات البشرية النوعية. وأنه تبعاً لنوع الاستعمال يكون نوع القول بما فى ذلك نوع ودرجة الأثر الحاصل فى المعنى. وأحسب أن تلك الأنواع تكون :

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.