الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
جامعة وهران
Université d'Oran
www.univ-oran.dz
كلية العلوم الإجتماعية
Faculté des sciences sociales
قسم الفلسفة

رسالة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة و الموسومة بـ :

الـتّصوّر في المنطق التّقليدي ، دراسة في الوظائف المنطقية للتّصوّر

إعداد الطالب :
بن بوحة أحمد BENBOUHA Ahmed

إشراف :
أ.د. بوكرلدة زواوي

لجنة المناقشة :

أ.د. صايم عبد الحكيم	رئيسا ، جامعة السّانيا - وهران
أ.د. بوكرلدة زواوي	مُشْرفا و مقرّرا ، جامعة السّانيا- وهران
أ.د. بوسيف ليـــلى	مناقشا جامعة السّانيا- وهران
أ.د. لعليش لعموري	مناقشا المدرسة العليا للأساتذة– بوزرّيعة الجزائر
أ.د. شريط لـخضر	مناقشا جامعة الجزائر
د. زرّوخي الدّراجي	مناقشا جامعة المسيلة

السنة الجامعية 2014- 2015

إهـــدَاءٌ

إلى رُوح والِدَيّ ،

إلى زوجتي و ابنتي هاجر

إلى جميع أهلي .

و إلى كلّ أصدقائي الأساتذة

و الطّلبة ، أهدي أجْر هذا العمل.

شُـكْـــرٌ

لا يَشكرُ اللهَ مَن لا يَشكر النّاسَ

شُكرٌ و اعترافٌ لتوجيهات و رعاية المُشرف على الرّسالة الأستاذ الدّكتور بوكرلْدة زواوي

شُكرٌ و تقديرٌ للأستاذ الدّكتور صايم عبد الحكيم

شُكرٌ و احترام للزّميل الأستاذ ابن معمّر خير الدّين

شكرٌ و اعترافٌ للزّميل الأستاذ مقني بوحجر

مُـقَـدّمَـــةٌ

مُـقـــدّمـة

يَعتبر فرانسوا شينيك François chénique في كتابه "عناصر المنطق التقليدي" أَنّ منطق التصور يهتم فقط بالجانب الموضوعي من التصور*، و يضيف شينيك إننا لا نستبعد في كل الحالات مُشكلة التصور ، ما دامت بعض فلسفات المنطق أنكرت حتى وُجود التّصور و تأسست من دونه ، كما يَعتبر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط أن التصور يُمثل أحد مقولات الفهم أو العقل ، و العقل عند كانط هو مَلَكة لصنع التصورات و المفاهيم .

تُعتبر مادة التصور ذات أهمية فلسفية و منطقية على حد سواء ، حيث يترابط الفلسفي منها بالمنطقي من خلال محاولات تأمل الفلاسفة و تنظيرات المناطقة ، و هي موضوع مناقشة إشكالية تستدعي التوقف عند مكوناتها الأساسية و ذلك من خلال منهجية مُتابعة ، و من خلال عرض تاريخي يحمل بين طياته أسلوب و منهج المتابعة و الصيرورة التاريخية من جهة و أسلوب المقارنة و الموازنة من جهة أخرى ، و على هذا العرض الأول المتكوّن أساسا على الجانب التاريخي تتبلور المعاني و النظريات العلمية و الفلسفية المختلفة التي ناقشت مادة التصور قصد الوقوف على معانيه و تراكيبه و من ثم على مبادئه ، ثم يكون العرض الثاني القائم على المقارنة التي تُشبه المقاربة التي تُتابع تطور مادة التصور من أصولها التاريخية التأملية في الفلسفات القديمة إلى تطوراتها و نهاياتها العلمية المنطقية اللاحقة، من تاريخ الحضارات الشرقية إلى ما لحقه عند اليونان و ما بَعدهم.

---

*- يذكر **فرانسوا شينيك** François chénique في كتابه "عناصر المنطق التقليدي" Eléments de logique classique و في ثنايا مبحث له تحت عنوان " وجود و مشروعية التصور " ، على أن منطق التصور لا يهتم لا بالتكوين السيكولوجي للتصور و لا بقيمته الموضوعية و لا بقيمته الميتافزقية ، فمنطق التصور عنده يبحث فقط في الصحة الجوهرية للتصور la validité intrinsèque du concept .

لا شك أن البحث في ثنايا التصور يمثل مبْحثا منطقيا بالدرجة الأولى ، ذلك أن البحث فيه هو تنقيبٌ في الجُملة الخبرية و في الحُكْم ، و تنقيبٌ كذلك في مُرَكّبات القضية و في الاستدلال و قواعده و في أَشْكاله خاصة في صورته الأرسطية المعروفة بالقياس ، و عليه إن تشريح هذه المواد المذكورة سالفا يؤول في النهاية إلى الكشف عن الوظائف المنطقية العامة للتصور :

1- وظيفة أُولى و تمهيدية نجدها في فلسفة أرسطو و التي تناولتها مؤلفاته الفلسفية ، نذكر منها كتاب "الفيزياء " أو المعروف بالسماع الطبيعي و كتاب "ما بعد الطبيعة " و المعروف بكتاب "الميتافيزيقا " ، ثم كتب فلسفية أخرى لا تقل أهمية مثل كتاب "النفس" ، لأن النفس في اعتقاد أرسطو مثل المسائل الفيزيقية يشتركان في الأصل و ذلك بالعودة إلى الطبيعة ، لأنهما يتصفان بالتغيّر و النمو و هي صفات تمثل مبدأ الطبيعة ، كما لهما جوهر و لهما صفات أي أعراض و هُما لا يتفاوتان في الأهمية عند كل دراسة علمية و فلسفية عند استنباط المفاهيم و التصورات العلمية [1] .

2- وظيفة ثانية رئيسية ، تتمحور في الحضور العام لمادة التصور و المتنوع إلى درجة التشابك ، يتمثل في خدمة معرفية تُقدمها مادة التصور لجميع أفعال العقل ابتداء من الإدراك و الفَهم إلى الحُكْم و الاستدلال ، ثم ما يلحق هذه الأفعال من مباحث منطقية أخرى ، تدخل جميعها في صميم وظائف مادة التصور، مثل : مبحث الحدود و الألفاظ و الأسماء و المقولات و الكليات و التعريفات و طرق البرهنة ، هذا الحضور الكثيف الذي يكشف عن ترابط عضوي في المنظومة المنطقية خاصة الكتب الأرسطية المعروفة "بالأورغانون" .

[1]- أرسطو ، كتاب النفس ، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني ، المراجعة عن اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي ، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ، ط1، 1949، ص، ص ، 3 إلى6.

تجدر الإشارة إلى أنّ مادة التصور كفعْل إجرائي -كما يقول شنيكchénique - وهي مادة منطقية صَرفة ، لا يمكن أن نعزلها تماما عن فلسفة أرسطو ولا عن ميتافيزيقا أرسطو ولا حتى عن فيزيائه ، ذلك أنّ منطق أرسطو – وإنْ سُمّي صوريًا– لم يفصل مباحثه المنطقية الصورية عن الواقع ، بل كان يرى أن الحقيقة الصورية هي التي تتطابق مع نفسها ، وتتطابق أيضا و تحقق في الطبيعة ، لذلك ذهب باحثون في المنطق أنّ عملية فَصْل= séparation منطق أرسطو عن ميتافيزيقياه يجعل فَهْم منطق أرسطو ممتنعا عن الفهم الصحيح ، هذا إذا فَهِمْنا وبعمق أن ميتافزيقا و أيضا فيزيقا أرسطو تعني كما قصدها في ثنايا تعريفات مؤلفاته أنها تمثل بحثا في الحقيقة وفي العلْم = الحكمة الأولى ، أي البحث في القوانين العامة أو في الكليات، بمعنى أنها أبحاث كانت لها مقاصد علمية أنطولوجية مادية وضعية بعيدة، تطلب العمق و ليست الغيبيات كما يُشاع.*

يمتد البحث في التصور أيضا إلى بيان مُشْكلة المُشخَّص و المفهوم التي لها جذورها التاريخية في كرونولوجيا الفكر الفلسفي و بالخصوص بين النزعة المادية الأرسطية و النزعة المثالية الأفلاطونية ، و إلى البحث في مشكلة التصور الكلي و التصور الجزئي أي مشكلة الجواهر الأولى و الجواهر الثانية ، و هو ما يصطدم بمبحث المقولات و يتداخل أيضا بمشكلة المفهومية compréhensibilité التي نادى بها روديه Rodier و هاملان Hamelin ، و يتداخل كذلك بالنزعة الماصدقية extensivité التي نادى بها لاشولييه Lachelier . إن مشكلة التصور لها أهميتها في الميتافيزيقا ، لكن البحث في ارتباط مادة التصور بموضوع الميتافيزيقا سيكون تأسيسيا مساعدا على الربط المفاهيمي و الفلسفي و حتى التاريخي لهذه المادة ، لأن هذا الرابط يخرج

* – « Toute connaissance exige un concept, si imparfait ou si obscur, qu'il puisse être. "Kant, Critique de la raison pure" » Léon-Lois Grateloup , Dictionnaire philosophique de citations ,hachette éducation ,1990.p.46.

عن نطاق اهتمام المنطق ، و حيث يكتفي المنطق فقط – بما يُسمّيه شينيك Chénique –التصور الإجرائي= Concept opérationnel و الذي يعني به فكرة عامة مقبولة لدى الجميع، و هو مبتغى علم المنطق لوحده .*

إن عملية الصورنة conceptualisation قديمة لها جذورها في تاريخ الفكر الفلسفي عبر المحاولات المنطقية و الفلسفية عموما ، منها السقراطية التي أرادت التأسيس و التنظير لموضوع التصور، لكن المحاولة الثرية البارزة في ذلك تعود إلى أرسطو ، و على هذا ، إن التصور هو فِعْل من أفعال العقل *، و أحد أسس و منطلقات المنطق الصوري و التقليدي .

يتّجه البحث في مجال التصور إلى مبحث التجريد l'Abstraction و تكوين المعاني ، و هي عملية انتقال الفكر من الإحساس إلى الإدراك ثم إلى تعيين الأشياء و الموجودات و ترتيبها ثم تصنيفها في زمر و مجموعات هي الأنواع و الأجناس و هو مبحث منطقي خصب يتصل بموضوع الحدود الجزئية و الحدود الكلية ثم يرتبط بنظرية التصنيف التي تعني مبحث المقولات كما سمّاه العرب أو مبحث " قاطيغوريا " المسمى الإغريقي عند صاحب اللوقيون ، و يرتبط بموضوع الكليات أو الأجناس العليا ، و هو أيضا مبحث شائك في علاقته بنظرية الحدود و الأسماء و المعاني و الدلالات

---

* – « Le concept, c'est ce qui empêche la pensée d'être une simple opinion, un avis, une discussion, un bavardage– Léon–Lois Grateloup , Dictionnaire philosophique de citations ,hachette éducation ,1990.p.45,de (Signes et évènements, propos recueillis in magazine littéraire, N° 25, sept.1988, p.16 ».

* – في مشكلة أفعال العقل بين وجودها و أولويتها، يوجد جدل فلسفي، و ذلك ما سنوضحه لاحقا. وردت في كتاب ، مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1990، ص ،83 ، كما وردت أيضا في كتاب – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ط3 ، 1968 ، ص، ص ، 44 إلى 46.

و نظرية التعريف ، و له أيضا تشعباته و روابطه المختلفة في تأسيس نظرية عامة في التصور، ثم إن تعيين الأشياء يحتاج إلى وسيلة تعبير و تبليغ عمّا هو في الفكر من انطباع على ما يتم تسجيله من الحس و من التجربة عبْر عالَم الأشياء و المحسوسات و الوقائع ، و هُنا نصطدم أيضا بمشكلة الفكر و القدرة على التبليغ أو مشكلة الدّال و المدلول أو مشكلة اللغة و الفكر و أنواع الدلالة و علاقتها بالألفاظ ، و الذي انتبه إليه أيضا المناطقة و هو مبحث فيه ارتباط التصور بالسيميوتيقيا ، و ما يتفرع عنها من نقاشات و من آراء جدلية في مجال علم اللغة و علم النفس و علْم الاجتماع .

يتواصل البحث في التصور ليمتد إلى التنقيب في مادة الحدود و الألفاظ و الأسماء التي تمثل الانطلاقة الأساسية إلى فن الجدال و المناظرة الفلسفية ، فهي تمثل أيضا العمود الفقري لعلم المنطق ، ذلك إذا اعتبرنا أن وظيفة هذا الأخير تكمن في تقويم العقل و تصويبه كما قال الفارابي أو تجنب المغالطة كما رأى أرسطو ، و عليه وجب البحث في النقاشات الفلسفية الأرسطية في داخل مادة الحدود و التصورات ، ثم البحث في جذورها الفلسفية و المنطقية لما قبْل أرسطو من التأسيسات الأفلاطونية و السقراطية و ما قبْلها أيضا ، من جدل و خطابة عند السفسطائيين و بحث في المدارس الطبيعية اليونانية ، من الإيليين و عبْر الفيثاغوريين إلى الأيونيين و أيضا في العودة الأصيلة إلى الفلسفات الشرقية القديمة (الهندية على سبيل المثال) ، إذ تترابط الأبحاث عند هؤلاء الفلاسفة وعند تلك المدراس على امتداد التاريخ وعلى تواصل الثقافات ، حيث تتلاقى فيها مباحث فلسفية ومنطقية لتؤسس جميعا لنسق معرفي ثري بالمفاهيم و المصطلحات، وقاموس عام حول دراسة موضوع الوجود وحول موضوع الإنسان صانع المعرفة .

أفرز بحث التصور مشكلة فلسفية و منطقية حول البحث في التصور الكلي و الجزئي، و بحث في الجوهر و العرَض ، و بحث في المبدأ الذي ينظم شتات الموجودات

و يُوَحِدها ، لِيُبين هذا البحث تواصل مشكلة الحدود و الألفاظ و علاقتها بالمعاني و التصورات ، الأمر الذي مدّد أرضية فلسفية و منطقية أيضا كذلك لاستمرار هذه المناقشة إلى ما بَعْد أرسطو ، خاصة عند النزعات الإسمية و اللغوية لدى الفلاسفة الرواقيين و عند الفلاسفة المسيحيين مثل أبيلار و روشلان و توما الأكويني و عند الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي و ابن سينا و الغزالي و ابن رشد ، ثم بعد ذلك عند فلاسفة المراحل الحديثة و المعاصرة و بروز المنطق الجديد المعروف بالمنطق الرياضي مع لايبنز Leibniz و راسل Russel و بيانو piano و ظهور التصور الرمز le concept symbole ، إلى المنطق عند الظواهرية ، ثم بعد ذلك المنطق البراغماتي.

تبعا لما سبق من عرْض ، يُمَثل وجود التصور – كمادة منطقية بالأساس إضافة إلى أَبعاده السيكولوجية و الاجتماعية و الفلسفية الميتافيزيقية – موضوع تساؤلات حول بذوره و نشأته و أبعاده الفلسفية و العلمية، و عليه إن بحثنا سيحاول الإجابة قدر الفهم و المستطاع على الإجابة على الإشكالية و التساؤلات التالية:

كيف نشأ التصور في المعرفة المنطقية ؟ ما هي وظيفته المنطقية و ماهي قيمته ؟ كيف تناولت الفلسفات ما قبْل و ما بَعد أرسطو مادة التصور ؟ ما هو موقف أرسطو من نظرية التصور(مشكلة الكلي و الجزئي) ؟ ما علاقتها بباقي أفعال العقل الأخرى ، من الحدود والمعاني و الألفاظ واللغة ؟ ثم ما علاقة التصور بالحُكم و القضية و الاستدلال ؟ كيف حضر و توزّع و وُظِّف التصور في فلسفة و منطق أرسطو (خاصة في كتب الأورغانون) ؟

ثم تتواصل المناقشة حول مسألة تبرير وجود التصور من عدمه ، و المقصود بهذه المسألة موضوع الأولوية بين التصور و الحكم في مجال اللغة و الأنساق المنطقية ، أي حول قيمته و وظيفته العلمية ، حول المبررات الأرسطية و مبررات النظريات المنطقية

الأخرى (المعروفة بالمنطق ما بعد أرسطو: و منه منطق الرواقية و المنطق عند المسيحيين و المسلمين ، و منه أيضا المنطق الجديد و المنطق المعاصر) ؟

في الخلاصة ، يُعتبر البحث في التصور أطروحة منطقية بالدرجة الأولى ، بين رأي أوّل يؤسس لنظرية التصور و يبرر وجوده من خلال الوظائف العقلية و المنطقية و حتى السيكولوجية المختلفة ، حيث تتضح هذه المبررات من خلال متابعات تاريخية متنوعة مع عرْض لبعض الوقفات عند بعض الفلاسفة حيث تقتضيها ضرورة البحث ، و هذا نظرا لأهميتها العلمية في مسار مراحل البحث ، ثم يكون من مهامنا عرض نقيض هذه الأطروحة لغرض فكّ هذه الإشكالية و ذلك بعرض الآراء الفلسفية و المنطقية الأخرى التي دحضت نظرية التصور و شكّكت في وجوده أو وضَعت في سبيل وجوده شروطا هي بمثابة إنكار له ، و سيكون من مهامنا أيضا بيان و سرد هذه المبررات بالاستئناس بتاريخ الفلسفة و مذاهبها ليختتم بحثنا بموقف نهائي يكون الهدف الإجابة على مشكلة وجود و مشروعية و مصداقية التصور و أدواره الوظيفية المختلفة في شتى المعارف ، خاصة المعرفة العلمية المنطقية ، و لأجل تحقيق هذا المسعى نحن مضطرون دون شك إلى استخدام منهج ثنائي ، تاريخي من جهة ، و هذا لأهمية التاريخ في الإحاطة بالبحث كما ذكر هيجل ، و منهج تحليلي مقارن أيضا، لأن فلسفة التصور سواء كانت قديمة أو حديثة تحتاج إلى متابعة و تفكيك و موازنة ، نكشف من خلالها مواقف و مبررات كل طرف سواء من العلماء و الفلاسفة الذين لهم آراء و نظريات كانت لها ارتباطات و علاقة بمشكلة وظيفة و وجود و مشروعية التصور المنطقية و العلمية .

ألزمت علينا مقتضيات البحث في مثل هذا الموضوع الاستناد إلى مراجع و مصادر مختلفة لأجل الإحاطة بفصوله و بمباحثه. و هو الذي نعتبره إسهاما آخَرا في مجموعة البحوث التي يقوم بها قسم الفلسفة بجامعة وهران (مشروع المنطق التقليدي و تاريخه الذي يُشرف عليه الأستاذ الدكتور زواوي بوكرلدة) .

في الأخير نشير إلى أن مادة التصور كانت حاضرة في أغلب الدارسات المنطقية سواء كانت قديمة أو حديثة ، عربية إسلامية أو غربية ، من أرسطو إلى الفارابي ، و من ابن رشد إلى توما الأكويني ، و من روبير بلانشي إلى بدوي و جول تريكو كل هذه المعالجات كانت في رأينا إجمالية و تمهيدية فقط ، لغرض بسْط و مناقشة موضوعات و آليات منطقية أخرى مرتبطة بمادة التصورات مثل مبحث الحكم و مبحث القياس و البرهان و غيرها ، و لم تُفْرَد بحوثٌ خاصة متخصصة موسّعة في مسألة التصورات لوحدها ، و في هذا السياق ، نشير إلى بعض الدراسات التي ارتبطت بجوانب من الموضوع و هي بحوث الدكتور محمود يعقوبي من جامعة الجزائر ، حول الأسس التجريبية لنقد المنطق الأرسطي عند ابن تيمية ، و دراسات عبد الحميد خطاب من جامعة الجزائر أيضا ، و كذلك أبحاث يوسف محمود حول المنطق الصوري – التصورات و التصديقات– ، و رسالة في التصور و التصديق لمحمد ابن ابراهيم الشيرازي 979هـ– 1050هـ حيث تتناول هذه الرسالة المنطق و المعاني الكلية الشاملة و التصورات و التصديقات، و ذلك في فصول أربعة.

الفصْلُ الأوّل

ميلادُ التّـصوّر في الفلسفات القديمة

المبحَثُ الأوّل : بذور التّصوّر في الفلسفات الشّرقية القديمة (الهندية أُنموذجًا)

المبحَثُ الثّاني : التّصور الحسّي في المدارس الطّبيعيّة اليُونانيّة

المبحَثُ الثّالث : الدّور السُّفسطائي في تأسيس التّصوّر

المبْحَثُ الأوّلُ

بذورُ التّصوّر في

الفَلسَفات الشّرقية القديمة

(الهندية نموذجا)

1 – الخصوصيات الفلسفية الشرقية:

يُوجد فرعان رئيسيان في الفلسفة الشرقية: لفرع الصيني والفرع الهندي، ويتميزان بأسس دينية وأخلاقية، سواء من حيث الأصل أو الطبيعة، وليس لهما أي اهتمام بالعلم. ومن المعروف عن الفلسفة الصينية أنها كانت دائمًا من حيث أهدافها، فلسفة عملية، و إنسانية واجتماعية، و قد تطورت الفلسفة الصينية باعتبارها و سيلة لإصلاح المجتمع و الوضع السياسي. أما الفلسفة الهندية فمعلوم أنه غلب عليها الطابع الروحاني أكثر من الطابع السياسي ، و قد اعتمدت بالدرجة الأولى على بعض الكتب المقدسة التي تسمى الفيدا ، و يزعمون أنها مُنَزّلة تنزيلاً و صادقة كل الصدق، و بالتالي فهي صالحة للتفسير فقط لا للانتقاد، و قد ركزت معظم الآراء الفلسفية الهندية على الانسحاب من الحياة اليومية، و الانقطاع للحياة الروحية، أما الفلسفة الصينية فقد تميزت ببذل الجهود للمشاركة في نشاط الدولة من أجل تحسين ظروف الحياة. بدأت الفلسفة الصينية في القرن السادس ق.م. مع الفيلسوف كونفوشيوس ، و قد ظلت فلسفته التي تُسمّى الكونفوشية، هي فلسفة الصين الرسمية لعدة قرون، و رغم أنها فُسّرت تفسيرات عديدة عبر الأجيال، فقد كان هدفها مساعدة الناس على تحسين حياتهم و إصلاح شؤونهم، عن طريق الانضباط و الاطلاع على ما يوافق أهدافهم ، و كان المرشحون لمناصب الحكم يُمتحنون في الفكر الكونفوشيوسي الذي هو الأساس فيما تتخذه الحكومة من قرارات، و هكذا فالحضارة الصينية أكثر الحضارات تركيزًا على أهمية الفلسفة، و من المذاهب الفلسفية الأخرى المعروفة و الموجودة في الصين: الطاويّة ، كما ظهرت في القرن الثاني عشر الميلادي حركة تسمى الكونفوشية المحدثة مستفيدة من كل المذاهب الفلسفية التي سبقتها. لا نعرف بالضبط متى بدأت الفلسفة الهندية ، و قد كان الفكر الفلسفي في الهند متداخلا مع الدين، حيث كان معظمه ذا طابع وهدف ديني وقد ظهرت التفاسير الفلسفية للكتب المقدسة أثناء القرن 06 ق. م.

و تُسمّى هذه الدراسات في اللغة الهندية باسم "دَرْشانا" الذي يعني الرؤية، و هو يطابق ما كان يسميه قدماء اليونان فيلاسوفيا، وهي معاني تدل على التفكير و النظر و التأمل.

كان الناس سواء في الهند أو في الصين، يعتبرون التفكير والتأمل الفلسفي نمطًا في الحياة mode de vie و ليس مجرد نشاط فكري ، وكان الهدف الرئيسي في الفلسفة الهندية هو التحرر من العذاب و التوتر الناتجين عن البدن والحواس، والكفّ عن التشبث بالدنيا وما فيها . وأهم الفلسفات التي ازدهرت في الهند: الهندوسية و البوذية ، اللتان تُعتبران في الوقت نفسه من الأديان، لكن بعض الفلاسفة الهنود أوجدوا منظومة معقدة من المنطق، و أنجزوا بحوثًا في نظرية المعرفة، و كان لبعض آرائهم الفلسفية تأثيرا في الغرب، و من بينها تناسخ الأرواح، أي الاعتقاد بأن روح الإنسان يمكن أن تَحُلَّ على التوالي في أجسام أخرى.

لقد عَرفت منطقة الهند الصينية أول أسس النظريات المنطقية، فإذا كانت أوروبا و الشرق الأوسط قد اعتمدت المنطق الأرسطي الإغريقي ، فإن دول الصين و اليابان و التِبِت Tibet و منغوليا و إندونيسيا قد تبنّت المنطق الهندي.

يمتد تاريخ الثقافة و الفلسفة في الهند إلى آلاف السنين قبل الميلاد *، إذْ كشفت المخطوطات الغابرة في الدويلات الهندية خلال الألف الثاني و بداية الألف الأول قبل الميلاد عن هذه الثقافة و الفلسفة في (الفيدا والرج – فيدا) ، « الفيدا veda و الجمع vedas "، و تعني بالسنكسريتية= المعرفة ، و هي الكتب الهندية المقدسة ، و تَرجع إلى ألف عام قبل الميلاد، و تتألف من "الريج فيدا" rige – veda ،

* - Dans l'inde, c'est tout diffèrent .L'Inde est connu comme un pays dont la réputation fort ancienne était déjà parvenue chez les Grecs .ceux- ci connaissent les philosophes hindous comme gymnosophistes, c'est-à-dire une classe de gens pieux les designer toutefois ainsi-dans l'inde, ils sont appelés **fakirs**- ces hommes se consacrent à une vie contemplative, se tiennent à l'écart de la vie extérieure et mènent, soit isolés, soit en troupes ,une existence errante. HEGEL, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 2 , traduit de l'allemand par J.GIBELIN, éditions Gallimard, 1954. p.101.

و هي ترانيم إلى الآلهة ، من ترتيل الكهنة و ترتيل السحرة ، و هي جميعا تحتوي على بذور تأملات فلسفية » [1].

يرتبط تاريخ نشأة المنطق في الهند القديمة ارتباطا وثيقا بتطور الفلسفة ، ففي "الريج فيدا" وُجدت البدايات للفكر الفلسفي ، فلقد صدرت الأُبانيشاد" Upa-ni-sad لتفسير الفيدا ، و هي صحائف النثر المقدسة عند مذهب البراهمة ، إذْ « تزيد الأُبانيشاد على مئة سفر، تُحفظ على ظهر قلب ، واستمدت اسمها من طريقة تلقين المعرفة للتلميذ ، و هو جالس قبالة الأستاذ في جو من التبجيل و الكتمان ، و تعالج هذه الأسفار مشكلات الوجود و الأخلاق و طبيعة روح الإنسان و الموت و الخلود و تفسير الشعائر و الطقوس تفسيرا رمزيا »[2].

لقد شَكّلت فكرة الاستدلال المنطقي حيزا هامًّا في الفلسفة الهندية ، و لم يكن اهتمام الغرب الأوربي بها إلاّ في سنة 1930م ، كما لا يجب فصل الثقافة الهندية عن الثقافات العالمية الأخرى خاصة الإغريقية ، فالثقافات تؤثر و تتأثر: « فلا يمكن فَهْم الحضارة الإغريقية دون الرجوع إلى ماضيها و أصلها....فلقد أثرت الشعوب الإيجية و الغزاة الذين يتكلمون لغة من اللغات الهندية الأوربية و هؤلاء هم الذين امتزجت دماؤهم و حضارتهم ، ثم خرج اليونانيون من هذا الامتزاج » .[3]

لقد وُجدت عدة مدارس فلسفية في الهند القديمة ، تتأرجح بين المادية و المثالية ، و ذلك في القرن السادس قبل الميلاد إذ يحصي العالم الهندي "مادهفا Mâdhva" في مؤلفه "عرض نِحَل المذاهب= revue de tous les systèmes" الذي ظهر

[1] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، 1987، ص ، 14.

[2] – المرجع نفسه ، ص، ص، 15 و 16.

[3] – رالف لينتون ، شجرة الحضارة ،ج2، ت: محمد السويدي، موفم للنشر، د. ط، 1990، الجزائر، ص ، 356.

سنة 1380م حوالي 16 مدرسة فلسفية قديمة من أهمها مدرسة "سرفاكا" نسبة إلى أحد التلاميذ المؤسسين لهذه المدرسة و هي مدرسة ذات أبعاد روحية وعلمية [1] .

و توجد أيضا« مدرسة أخرى تُسَمّى بـ"الفايسيشيكا"vaiçeshka* و تقوم نظرية المعرفة عندها على نسق يتألف من 06 مقولات و هي : الجوهر – الكيف – الفعل – الكلية – الفصل – الانتماء – و أضيفت مقولة سابعة هي النفي أو الغياب » [2].

أما البوذية التي ظهرت في بداية القرن السادس قبل الميلاد و مؤسسها الشخصية الشهيرة "جوتاما Gotama" المُلقَّب بـــ " بوذا " أي (المُلْهم) ، فلها منطق من نوع خاص ينفي وجود الجوهر فليس هناك وجود أو مادة أو روح ، فلا يوجد شيء و الكُلّ يتحرك و الكل في سيرورة و يسود الوجود جميع الأنحاء، و الروح هي تدفق أو سيْل من العمليات النفسية المتميزة ، و المادة سلسلة من ومضات لا تنتسب إلى أي جوهر. فالموضوع بوصفه شيئا مستمرا ثابتا إلى هذه الدرجة أو تلك ليس إلا من خلق فكرنا، فالنظرية البوذية في الانقطاع المطلق و اللحظية العابرة لكل ما يظهر و تنفي وجود الموضوعات و الأشياء و الجواهر و لا ثبات إلا لقانون تَغيّر الظواهر المستمر= دهارما ، و تُسلّم بأن الإحساس هو المصدر الأول للمعرفة، لكنها لا تفهم الإحساس بوصفه نتاجا لتأثير موضوعات العالم الخارجي في حواسنا، لكن شيئا ينبثق من وعينا [3].

---

[1]– Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, traduit du russe par Geneviève Dupond, éditions du_progrès U.R.S.S., 1978, p.16.

* – مذهب "الفايسيشيكا" مذهب ذري مؤسسه " **كانادا** " و يعني آكل الذرات ، و الذرة هي أصغر جُسيم مادي الذي لا ينقسم و تمثل العنصر الأبدي المكوّن لكل ما هو موجود و تُسمى الذرات في هذا المذهب بـ" بارامانو " . ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 16.

[2] – المرجع نفسه ، ص، 17.

[3] – المرجع نفسه ، ص ، ص، 20 و 21.

لقد ظهر المنطق منفصلا عن الفلسفة الهندية عند مدرسة (نيايا nyâyâ) ، و تعني كلمة نيايا " منهج" أو "قاعدة " و هي تدل على المنطق إجماليا و بالضبط المنطق الهندي[1]، كما شَرعت المدارس الفلسفية الهندية باستثناء الفيدانتا في إعطاء الأسبقية لعرض مذاهبها " باستخدام المنطق باعتباره نظرية معايير الفكر " [2] ، أما جوتاما فقد اختزل عدد مقدمات القياس من ستة أحكام إلى خمس قضايا و هي الدعوى و السبب العقلي و المَثَل و التطبيق و النتيجة.

لقد ارتبط المنطق البوذي بالخطابة و سيكولوجيا الفكر، حيث ورد في الرسائل البوذية أن لا يأخذ الإنسان الكلمة في حالة إجهاد أو كآبة أو غضب أو انفعال عنيف، إذْ يعكس هذا، الروح الشرقية المفعمة بالأفكار الدينية و الأخلاقية المحافظة و المرتكزة على ثقافة أغلبها شفهي من تعاليم و طقوسات، و كانت هذه الخطابة تتميز بالمسائل المنطقية التالية:

« الساذْهياsadhaya : أي ما يجب البرهنة عليه و الساذْهانا: أي البرهان نفسه ، و ما يبرهن عليه يمكن أن يكون إمّا: السفاجْهانا (الماهية أو الموضوع). ثم الفيسيا (هي الصفة الجوهرية في الحكم) » [3]. تُعتبر كتب الفيدا veda و الرِجْ- فيدا (-rig) veda * من المخطوطات الهندية العتيقة التي أُلّفت في بداية الألفية الأولى قبل الميلاد و التي تَمّ نقل محتوياتها شَفويا طوال قرون عديدة.

---

[1] – FRANÇOIS CHÉNIQUE, Éléments de logique classique, tome1; l'art de penser et de juger, présentation André– brunet, bordas, Paris, 1975, p.25.

[2]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 26.

[3] – المرجع نفسه ، ص، 26 .

* – الفيدا veda و الجمْع vedas و تعني بالسنسكريتية المَعرفة و هي الكتب الهندية المقدسة و تَرجع إلى ألْف عام قبل الميلاد، و تتألف من الرج فيدا (rig-veda) (ترانيم الآلهة) من ترتيل الكهنة و ترتيل السحر و هي جميعا تحتوي على بذور تأملات فلسفية .

كانت البْراهمية هي الديانة السائدة في عهد الفيدا أما البوذية فقد ظهرت عند نهاية القرن السادس قبل الميلاد ، إذ مثّلت البوذية في أول الأمر حركة احتجاجية موجَّهة ضد سيطرة الكهنة البراهمية و ضد نظام الطوائف السائد آنذاك، إذ أن نظام الطوائف آنذاك يعود إلى الانقسام الطبقي الذي عرفه المجتمع الهندي و الذي ترسخ في الهند بسبب التفاوت الطبقي و التفاوت في الملكية الذي أفرز طائفة ارستقراطية غنية و طائفة غفيرة و فقيرة تشكل جمهور الفلاحين و العبيد.

لقد كان للفلسفة في الهند دورا تأسيسيا في نشأة المنطق، حيث كانت الرج- فيدا المهد لترعرع الفكر الفلسفي الهندي، حيث صدرت الأُوبانِيشاد upa- ni- sad * لتفسير الفيدا ، و الأوبانيشاد هي صحائف النثر المقدَّسة عند البراهمة، و فيها تطورت قضايا عديدة تنطوي عليها الفيدا. و تُشكل البْراهمية نظريات فلسفية مختلفة منها نظرية "المايا" و نظرية "البْراهْماتا" و لكل نظرية منها أساس فكري و فلسفة عامة تميزها، ففي نظر "المايا" أن عالَم الكثرة و التغيّر للظواهر هو بمثابة القشرة و الغلاف و هو لا يَكشف عن الموجود الحقيقي بل يحجبه، أما نظرية البْراهْمانا فتقول بفكرة الموجود الواحد الحق، فلا يوجد عندها إلا الجوهر الواحد و هو جوهر روحاني لا يقبل الانقسام.[1] يذهب المؤرخون إلى اعتبار أن القرن السادس قبل الميلاد هو بداية الاستقلال للفلسفة الهندية عن باقي المعارف ، و بداية الاستقلال عن التفسيرات الدينية الخالصة للعالَم و بداية لفكر فلسفي يتسم بالمادية و بشيء من السذاجة و الجدلية التلقائية ، و فيها سَطَعَ نجم المناقشات بين المثالية و المادية.

---

* – **أوبانيشاد:** تزيد على مئة سفر، تُحفظ على ظهر قلب، و استمدت اسمها من طريقة تلقين المعرفة للتلميذ و هو جالس قبالة الأستاذ (upa- ni- sad) في جوّ من التبجيل و الكتمان، و تُعالج الأسفار مشكلات الوجود و الأخلاق و طبيعة روح الإنسان و الموت و الخلود و تفسر الشعائر و الطقوس تفسيرا رمزيا.

[1] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 15 .

سَادَ و في النهضة الثانية الهندية ابتداء من القرن السادس إلى القرن الثامن بعد الميلاد ما يُسمىّ بالمذاهب السِتّة التي تتشكل من المدارس الآتية: 1- الفايْسِيشْكا و 2- النْيَايَا و 3- السامكيَا samkya و 4- اليُوغا yoga و 5 - المِيمامْسا mimamsa و 6- الفِيدانْتا vedanta .[1]

تقوم نظرية المعرفة عند مدرسة الفايْسيشْكا عن مجموعة تنسيقية من المقولات تتألف من ستُّ(06) مقولات: 1 مقولة الجوهر ،2 مقولة الكيف ، 3 مقولة الفعل ، 4 مقولة الكلية ،5 مقولة الفصل أو الاختلاف (الخصوصية)، 6 مقولة الانتماء ، و تُضاف مقولة سابعة هي مقولة النفي أو الغياب. يندرج كل ما هو قابل للمعرفة تحت هذه المقولات التي تُعتبر أجناسًا عُليا لكل ما يوجد. [2]

ركّزت مدرسة النيايا اهتمامها العلمي على الفلسفة النظرية ، خصوصا على نظرية المعرفة و المنطق ، و كانت لها نزعة فلسفية مادية ، إذ اعتبرت أن الإحساسات هي وليدة استجاباتنا لمؤثرات العالَم الحسي الخارجي ، و يكون هذا التأثير عن طريق حواسنا و بذلك يكون العالَمُ الخارجي و حواسُنا أساسًا لكل معرفة ، و لهذا كانت التصورات عندها مادية خالصة. و لقد وجّهت مدرسة النيايا انتقادا مذهبيا إلى مذهب "الفيدا" ، إذْ تمحور هذا النقد إلى ما يتعلق بطبيعة التصورات ، خاصة في جهتها الصورية الخالصة، إذ ترى مدرسة النيايا أن مذهب الفيدا مَارَسَ سلطتَه الدينية في تصور الألفاظ و إضفاء الصورية الخالصة عليها، و في هذه المسألة ذهبت النيايا إلى اعتبار أن الكلمة = الحد هي ذات مصدر مادي.

طُرحت مشكلة المعرفة عند المذاهب الهندية المختلفة ، خاصة ما يتعلق بمعايير المعرفة ومصادرها المعروفة باللغة الهندية بـ "براماناparamana"، فمدرسة السارْفاكاçarvaka

[1] - ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 16 .

[2] - المرجع نفسه ، ص، 17.

لا تَعترف بغير الإحساس= "بْراتْياكشام" أن يكون معيارا للمعرفة ، فالإحساس هو القياس الوحيد لصدق المعارف ، أما البوذية والجينية jaïnisme (نسبة إلى جينا=Jina مؤسِّس المدرسة وتعني المنتصر) * و الفايسيشيكية فتقول بمعيارين للمعرفة هُمَا :

1 – الإحساس، 2– الاستدلال (أَنُومانام anumânam) .

أما مدرسة السامْكايا فعندها ثلاثة معايير لقياس المعرفة و هي:

1– الإحساس 2 – الاستدلال 3– الشّرح السليم ، أما مدرسة النْيايا فتضيف إلى هذه المعايير الثلاثة معيارا رابعا هو " المقارنة ".[1]

تَرفض مدرسة الفيدانْتا Vedanta كل هذه المعايير المعرفية ، و لا تُسلّم إلا بالنص المقدس أي الوحي الحاصل عن طريق التواتر أو التقليد (النقل أو العنعنة أو الإسناد)، كما تُقدِّم مدرسة الفيدانتا تعديلا لمعنى كلمتي "إدراك" أو المشاهدة و كلمة "استدلال "، فهي تضع بديلا للإدراك هو الوحي الإلهي المنزَّل ، أما كلمة "استدلال" فتضع لها بديلا هو التقليد الذي هو في مكان القياس. و بهذه الصفة تكون مدرسة الفيدانتا هي المدرسة الهندية الوحيدة التي لم تُعط أسبقية في توظيف المنطق باعتباره نظرية معايير الفكر، لغرض هو بسط مذهبها الفكري و الفلسفي و الديني.[2]

لقد شكّل القياس في المنطق الهندي أهمية في بناء البرهنة ، فلقد كانت نظرية الاستدلال موضوعا للمناقشة، حيث كان الاستدلال يضم البرهان الذي يدل على معنى القياس وكان منطلقا لسِتِّ(06) قضايا وقد اختزل "جوتاما" هذا القياس إلى خمس(05) قضايا و هي:

---

* – في كتاب" مدخل إلى الفلسفة الهندية "ينتقد العالمان الهنديان **شاتردجي** و **تادا** بعض المفكرين الغربيين الذين يقارنون بين الجينية والبراغماتية ، ذلك أن الجينية لم تكن أحكامها ذاتية بل منطقهم يقوم على القضية المادية التي يكون معيار صدقها هو مطابقة الواقع الموضوعي. ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 46.

[1] – المرجع نفسه ، ص،22.

[2] – المرجع نفسه ، ص،22.

1 الدعوى la thèse 2 السبب العقليla raison ، 3 المَثل l'exemple،
4 التطبيقl'application ، 5 النتيجةLa conclusion .

و يحذف تيار آخر في الهند قضيتين من القياس التقليدي ذي القضايا الخمس و يختزله إلى قياس يتشكل من ثلاث قضايا، أما دَهارْماكيرْتي dharmakirti الذي وصل المنطق الهندي عنده ذروته– خاصة في نظامه المنطقي القائم عل نظرية التصور و الاستدلال و الأغاليط المنطقية – [1] فقد اعتبر أن وجود قضيتين فقط ضروري في القياس، بما أن النتيجة مفهومة ضمنا في المقدمتين ، و أنه من الممكن أن لا يُعبّر عنها باللفظ ، و على سبيل المثال يكفي أن نقول " حيث لا توجد نار لا يوجد دخان، و في هذا المكان دخان" و هكذا ليست هناك أية ضرورة لصياغة النتيجة و التعبير عنها" في هذا المكان توجد نار"، و عليه ، فالقياس الذي يتألف من قضيتين هو ما يُسمّيه المنطق الصوري بالقياس المضمر* .

---

[1] – Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, op.cit., p.40.

* – و لفهم نظرية الاستدلال عند **النيايا** و عند باقي المدارس الهندية، يجب التوقف عند نظرية التضمن =**L'IMPLICATION** و بالهندية=**vyâpti** و لفهم ذلك نعود إلى المثال السابق بين النار و الدخان :

– الصفة أو مؤشر أو العلامة = **indice** و بالهندية **lingam** و هو المضاف أو المحمول و هو " الدخان "

– الموضوع أو الحامل = **porteur** بالهندية **lingin** و هو " النار".

بين الدخان و النار أي بين المحمول و الحامل توجد علاقة **تضمن** = **implication** أي أن المحمول "الدخان " هو مُتَضمَن= impliqué في الموضوع " النار " ، لأنه كلما وُجِد دخان، توجد دائما النار، و النار متَضمِنة = impliquant لوجود الدخان ، فالنار تلْزم وجود كل أنواع الدخان، لكن الدخان لا يُلزم وجود النار، لأنه قد توجد نار بدون دخان ، و عليه فإن ماصدقات =champ التصور" النار" أوسع من ماصدقات التصور" الدخان "، و من هذه النقطة ، ، تتباعد النظرية المنطقية الهندية عن مذهب أرسطو و لاحقيه ، إذْ أن منطق أرسطو يكون فيه المحمول أي المؤشر=l'indice أوسع من الموضوع الحامل للمؤشر=le porteur مثل القول : " الحصان هو من الثديات le cheval est un mammifère "،أما في المنطق الهندي فالأمر على الخلاف من ذلك ، فالحصان لا يُفهم على أنه موضوع يَحمِل صفة " ثديات " بل إنه محمول (مؤشر)= indice تابع لما هو أمامنا " ثديات =un mammifère "، و من هذه المعاني المختلفة لماهية الحكم=jugement في المنطق الهندي

2- نشأة التصور في منطق مدرسة النْيايا:Nyâyâ

يذهب المؤرخون على أن المنطق الهندي خاصة في تسلسله الزمني مَرَّ بمرحلة بدائية حيث لم يكن يشكل نظما مستقلا للمعارف و هي المرحلة التي سبقت ديجناجا Dignaga * ثم تلتها مرحلة متقدمة حيث تحول المنطق إلى معرفة قائمة بذاتها و مستقلة عن باقي المعارف خاصة عند مدرسة النيايا. لقد اتسم المنطق عند الهنود في مرحلته البدائية بوصفه أداة للخطابة و المحاجة لنظم تصورات تهدف إلى مواجهة آراء الخصوم، لذلك كانت البداية تتسم بالبحث في فنون الخطاب و كانت النظريات المنطقية شديدة الالتصاق و التشابك مع فن الخطابة، غير أن المنطق في هذه الفترة استند إلى استعمال أدوات سيكولوجية نفسية لتصويب الفكر و تدعيمه بغية دعمه و تحري الدقة و هي في المجموع تمثل وسائل تُعِين على إدارة المناظرات و فن الخطابة، و قد تبدو هذه الدعائم السيكولوجية بديهية أو بسيطة ، لكن الهنود أعطوها عناية كبيرة تساعد على ضبط المفاهيم و التصورات و القدرة على الإقناع و دحض آراء الخصوم و المناظرين، فعلى سبيل المثال، قد ورد في هذه الرسائل التعليمية أنه يجب على المناظر أن لا يتناول الكلمة و الخطابة في حالة الإجهاد أو الكآبة أو الغضب أو أي انفعال عنيف. تجدر الإشارة إلى أن الإقناع يستوجب توظيف أدوات الفن الخطابي في القول = الخطاب، و هو أكبر صورة للقضية المنطقية التي تتشكل منها التصورات، و

و في المنطق الأرسطي، يستنتج **بول دوسان** =**Paul Deussen**(1845-1919، فيلسوف و مؤرخ ألماني ، مختص في الفلسفة الهندية) ، على أن المنطق الهندي لا يُفرّق بين المفاهيم الكلية و المفاهيم الأكثر جزئية للتصورات، و هذا استنتاج خاطئ حسب ماكوفلسكي ، لأن المنطق الهندي كان يَعرف هذا التمييز بين الحدود ، خاصة عند مدرسة النيايا، حيث كانت هذه المدرسة تَعرف حدّ " الماصدقية " للتصور.

Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, op.cit., p.35.

* - ديجناجا Dignaga هو مُجدد هندي بوذي (480 م - 540 م) ، مؤسس لمنطق جديد يقوم على النظريات المنطقية المنظِّمة للخطابة ، و يُعتبر أبُ النيايا و هي مرحلة القرون الوسطى الهندية .

هذا القول يهدف إلى جذب انتباه الجمهور و تعاطفه، و لذلك يستوجب القول الخطابي استعمالا دقيقا للمعايير المنطقية.

ينقسم القول أو المقال* و الذي يدل في اللغة الهندية إلى "فاكْيا" إلى ستة أنواع هي:

1 – القول في ذاته.

2 – القول الخطابي الذي يبث المتعة في سامعيه لأنه يتم في خلال لغة جذابة و فنية.

3 – القول الجدالي ، حيث تكون مواجهة كلامية بين مجادلين هي بمثابة الصراع للدفاع عن وجهة النظر.

4 – القول "الرديء" و تدل كلمة رداءة على الذي يحمل ادعاءات كاذبة.

5 – القول الصحيح الذي يوافق المذهب الحق عند الهنود الملقَّب بـ"دهارْما" و الذي مبتغاه تجنب الكذب و تحري الحقيقة و إيصال المعارف الصحيحة إلى الناس و المستمعين.

6 – القول الذي يقدم المذهب القويم الصحيح و هو قول متمم للقول الخامس.[1]

كما يُقَدم الهنود تقويما إلى هذه الأصناف الستة من القول، يتمثل في كون الزمرة المقدمة من القول المعروضة في الصنف الأول و الثاني على أنهما يحتملان الصفة الحسنة أو الرديئة، أما الزمرة الأخرى من القول و التي تضم القول الثالث و الرابع ، فتتميز بالرداءة لذلك يجب الحذر منها و تجنبها.

*– القول أو المقال Discours أو "فاكْيا"، من مصدر لفعل في الهندية يدل على الجري و يعني ذلك أن في القول حركة أو انتقال لعملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا من معنى إلى معنى ، و من تصور إلى تصور ، إلى غاية هي الوصول إلى نتيجة و من واقعة إلى ما يستنبط منها ، و من مبدأ إلى نتيجة.

ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص،24.

[1] – المرجع نفسه ، ص،24.

و في الأخير تعتبر الزمرة الثالثة من القول و التي تضم النوع الخامس و السادس على أنها من الأقوال الحسنة المطلوبة و التي يجب الاستماع إليها. كما يذهب الهنود إلى الحديث عن شروط تواصلية في صياغة التصورات أو المقولات و تعتبر هذه الشروط بمثابة الحكم الموضوعي لتقويم التصورات و تصويبها ، لذلك يجب على التصورات و الأقوال أن تتجنب الغموض و الالتباس و التحلي بالدقة(شروط الحدود في المنطق) ، لأن المستمع قد يكون من فئات ذوي رأي ممحص و ذات مرتبة اجتماعية و ثقافية تؤهلها لتصويب التصور أو رفضه، فالقول إذن أو التصور أو الخطاب قد يُنْطق به أمام المَلِك ، أو أَمَام القادة و الحاكم أو أمام جمع كبير، أو أمام الذين يلمون بالمذهب إلماما واسعا أو أمام البراهمة أو أمام الذين يطيب لهم سماع المذهب الحق (دهارما) ، كما أن القول أو التصور يستدعي امتلاك شروط أخرى تتعلق بشكله و مضمونه ، و قدّم الهنود في هذا الحال شروطا تفصيلية و هي تدخل في موضوع "محسنات القول" أي الأقوال التي يجب التعبير عنها في الخطابة، ففي الناحية الداخلية للقول أو التصور أو الخطاب يجب:

أ- أن التصور يغطي معنى المذهب الذي يدافع عنه أو يخاطب به المتكلم و يغطي أيضا معاني الغير الذين يدخلون في الطرف الآخر في الخطاب ، أي أن التصور يشتمل على صورة مضمونية (compréhension) متكاملة لأفكار المُتكلِّم و المُتكلَّم معه ، ليحتوي جميع المقاصد الحوارية الخطابية.

ب- أما الناحية الخارجية للقول أو التصور الخطابي ، فيجب أن يغطي التصور شكلا مكتملا ، و لتحقق هذا الكمال يجب على التصور أن يستوفي شروطا خمسة تؤهله إلى الحصول على السمات الايجابية و هي :

1 - أن يتجنب التصور التعبيرات الغليظة و الخاطئة.

2 - أن يكون التصور بسيطا.

3 - أن يكون واضحا .

4 – أن يكون متراصًّا منطقيا لا يَحمل التناقض.

5 – أن تكون له دلالة تثير الاهتمام و الفهْم.

لقد اهتمت مدرسة النيايا بالمنطق ، في حين اهتمت مدرسة فايسيشيكا vaiçeshka بالفلسفة الطبيعية ، لكن هذا الاختلاف بين التوجهين لم يمنع من وجود بعض التقاطعات بينهما، و كذلك التكامل في المباحث عن مواضيع منطقية توحد الخطاب و مجمل أدوات البحث .

لقد اشتركت المدرستين في البحث المنطقي و تقديم نسق خاص بهما خاصة في مبحث الكلمة أو التصور أو المقولة التي هي استعمال روحي ديني ذي صبغة منطقية في المناقشات و التراتيل الدينية المعروفة بالأوبانيشاد.

فالتصورات أو المقولات عند "النيايا" و "الفايسشيكا" هي ذات طابع عددي غير نسقي مقسَّم إلى أنواع و إلى فروع هذه الأنواع مع شروحاتها، و هذه المقولات هي متطابقة عند المدرستين و لها مدلول مشترك. إن التواصل المتبادل بين المدرستين جعل "جوتاما" مؤسس مدرسة "النيايا" يطّلع و يتعارف على مذهب "كانادا" kanada مؤسس مدرسة "فايسيشيكا" و قد سمح هذا التواصل بضبط التصورات و المقولات ، و تشكيل رؤية موحدة بينهما تسمح بتأسيس مستقبلي لاحقا – خاصة عند "النيايا"– لنسق تصورات و مقولات ذي صبغة منطقية خاصة.[1]

لقد شغل منطق التصور أو المقولة بُعدا منطقيا هامّا خاصة في إثراء مواد المناقشات الخطابية الدينية ، لذلك اشتركت "النيايا" و"الفايسشيكا" في تحديد نسق تصوراتي مقولاتي يحدد أدوات القول ومفاهيم الأشياء واصطلاحات الحوار، ومنها على سبيل المثال، مفهوم المقولة=بَادَارْتْهاَpadârtha التي تعني بصفة أولية "الكلمة الشيء" la parole chose

[1] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص،29.

و تعني مقولة "بادام = padam الواقع و تعني " آرتها" Artha الجوهر، الكيف.[1]

يفيد هذا التحديد للتصورات و المقولات –حسب الباحث بول دوسان =Paul Deussen –على أن النسق المنطقي الذي أسسته مدرسة النيايا كان يهدف إلى تحضير أدوات الخطابة و المناقشات التي كانت قد أثيرت في الأوبانيشاد ، خاصة عندما تعددت المدارس الهندية و تشعبت الفلسفات، فكان لزاما على ذلك الاستناد إلى أدوات منطقية تقوم بدور القانون و المعيار الذي يرجع إليه لغربلة أخطاء الخطاب و المحاجة عند الغير و عند الخصوم و بيان فساد تصوراتهم و آراءهم.[2]

لقد أسست مدرسة النْيَايا لمنطق عام هو بمثابة القانون ، إذْ أن اسم هذه المدرسة ارتبط بالغاية التي رسمتها في تحديد و ضبط التصورات الخطابية ، لذلك ساد عند مؤرخي المنطق الهندي على أن اسم هذه المدرسة هو موصول بالدلالة على كلمة " قاعدة" أو كلمة "معيار" أو كلمة " قانون" ، غير أن اسم هذه المدرسة ارتبط في ضبط المفاهيم و التصورات ألا و هي مقولة القياس syllogisme و التي تدعى باللغة الهندية بكلمة "نيايا" "Nyâyâ" و هي مقولة ضمن مجموعة 16 مقولة هادفة لتنظيم القول و الخطاب و ضبط التصورات، فالتصورات الخطابية الهندية عند النيايا و هي – من بين أهمّ المدارس المؤسسة للمنطق – تنتظم في مسار نسقي خطابي متسلسل يتدرج في ستة عشر(16) حالة نذكر منها على سبيل المثال فقط بعض المقولات الابتدائية الأساسية التي يستخدمها المتناظرانles protagonistes أثناء النقاشات الخطابية أو المقابلات و منها المقولات التالية و نذكرها على الترتيب الآتي :

[1] – Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, op.cit. 1978, p.32.

[2] – Ibid, p.32.

1- مقولة برامانام pramanâm: هي أولى المقولات الخطابية و هي مقدمة اختبار المعدات و الأسلحة المنطقية الخطابية التي يملكها المتناظران.

2- مقولة براميام prameyam هي مجموعة تصورات تحدد موضوع المناقشة.

3- مقولة النزاع : حيث يتنازع أحدهما في القضية المقدمة من خصمه.

4- مقولة مُحَركة أو منشطة حيث تكون تابعة للمقولة الثالثة.

5- مقولة درشتانتا Drichtânta و فيها تحدد تصورات مرجعية يتفق عليها المجادلان على أساس أنها مُسلّمات ثابتة و تدل هذه التصورات على مثال= Exemple و هو نقطة انطلاق و اتفاق بين الجانبين المتناظرين.

6- مقولة سيدهانتا Siddhânta هي مقولة وظيفية من مهامها البسط لصياغة تصور القضية المعروضة للنقاش أو تحديد موضوع المناقشة، قصد تحديد معالم المواجهة و المناظرة الخطابية و الفكرية ، أو هي بمثابة أكسيوم المناظرة التي يلتزم بها المتناظران.

7- مقولة نيايا Nyâyâ و فيها يُقدم البرهان على القضية التي تضم التصورات الخاصة بالمُنَاظر مع مراعاة الشروط السابقة الذكر ، و تعتبر هذ المقولة بمثابة القياس و هي أهم مقولة و بها سُمّيت المدرسة كما أشرنا سابقا.

8-مقولة تاركا tarka ، و فيها دحض لتصورات الغير و تبيين على أنها تصورات تفضي إلى نتائج ممتنعة أو مستحيلة.

9- مقولة نيرانايا nirnanya و هي آخر المقولات الاستنتاجية ، فيها وصول إلى الحقائق المبرهن عليها و فيها أيضا وصول إلى تصورات صحيحة.

و تُستكمل المواجهة الخطابية بمقولات أخرى ، و هي سبع(07) و هي تحتوي على قائمة الأخطاء الخاصة بالمواجهة الشفوية.

10- مقولة فادا ،vada و هي مقولة تحصيل أخطاء الغير ثم تليها مقولة فيتاندا Vitanda، أما باقي المقولات الأربعة فتقوم بإحصاء قائمة البراهين الخاطئة ،

كما أن منطق مدرسة النيايا جُمع في مخطوط قديم يضم 583 قولا= "فيدا" لـ "جوتاما Gotama، منسوخة في خمسة كتب حول المقولات، وفي ذلك تشابه بين مدرسة النيايا و أرسطو الذي أسس للمقولات المنطقية كمقدمة لنظريته الخاصة بالتحليلات[1]. وضعَت مدرسة النيايا معيارا خاصا لصدق التصورات يتمثل في الإحساس باعتباره المصدر الأول للمعرفة ، ففي أقوالها المأثورة هناك تأكيد على دور التجربة الحسية كأساس أوّل لصنع التصورات و صرفها* و بهذا المعيار المادي للتصورات تأخذ مدرسة النيايا منحنى مخالفا للبراهمية و البوذية و قد وردت معارضات جوتاما – مؤسس المدرسة– للمثاليات الهندية في الفيدات= Sutras * 4 ، 37–40 و 91 – 102 .[2]

تجدر الإشارة إلى أصالة المنطق الهندي و كذلك معرفة الثقافة الهندية بالمنطق اليوناني، " فالهند لم تَعرف الفلسفة اليونانية إلا بَعد فتوحات الأسكندر الأكبر، و يُقرر المتخصصون في المنطق الهندي أن "أكونادا "، و هو أحد ممثلي مدرسة النيايا، كان يَعرف منطق أرسطو"[3].

يقول فرانسوا شنيك:« لا يجب أن ننكر أثر الفكر الهندي على المنطق الأرسطي ، و يستشهد برأي المفكر لويس رونو Louis Rounou في مؤلفه "الهند القديمة" =l'inde classique بأن المنطلقات الفكرية واحدة سواء عند الهنود أو العالَم الغربي ، فَهُما يختلفان في المفاهيم المؤسِّسة لهما ، مع وجود بعض التعارضات بينهما،

---

[1]– Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, op.cit., p.p.33 et 34 .

* - L'école nyâyâ prenait la sensation prenait la sensation comme source première de la connaissance .Dans la sutra n°1 relatif à la sensation on peut lire : « la connaissance irréfutable qui naît des contacts des organes des sens avec les choses et qui défie toute détermination plus immédiate s'appelle la sensation. Ibid, p.34.

* – **سوترات** و تعني الأقوال الموجزة ، في الأصل **سوترا Sutras** ، هي خيط السبحة أو العقد ، و هي قول مأثور يُحفظ حفظا و يُعَبّر عن حكمة . ماكوفلسكي ألكسندر، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق ، ص ، 22.

[2] – Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, op.cit. p.34.

[3] – ماكوفلسكي ألكسندر، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ، 48.

هذا من جهة ، و من جهة أخرى ، مادامت الفلسفة الهندية تُقدّم حلولا أصيلة للمشكلات الفلسفية المطروحة، يَلزم عنه أن تاريخ الفلسفة لا يكون تاريخا عامًّا إلا بشرط و هو أن ألا يُبْقي فقط في تخصصاته على النُظم و الفلسفات الغربية » [1].

في الأخير نختم بما بـــدأ به روبير بلانشي R. Blanché في كتابه الموسوم بـــ "la logique et son histoire, d'Aristote à Russel." بأن: كل تاريخ هو معاصرٌ ، لِنُبيّن من خلال هذا الوصف الأثر و القيمة التي تركها تاريخ المنطق الهندي القديم خصوصا و المنطق الشرقي على العموم في سِجل المعرفة الإنسانية ، إذْ تكُون الحضارة الشرقية بمحاولاتها الفلسفية و مباحثها المنطقية قد شقّت طريقا تمهيديا للحضارة الإنسانية جمعاء و بالخصوص تأثيرها غير المباشر على الحضارة الغربية القديمة الممثَّلة في الفلسفة الإغريقية .

[1] – FRANÇOIS CHÉNIQUE, Éléments de logique classique , tome1; l'art de penser et de juger op.cit. p.32.

المَبْحَثُ الثّاني

نَشْأة التّصوّر الحسّي في

المَدارس الطّبيعيّة اليُونانيّة

1 – الموجودات أصْل بناء التّصوّرات:

يمثل مبحث الوجود * أوّلية التأملات الفلسفية و البحوث العلمية عند الإغريق ، لِما يحمله من ظواهر عجيبة شدّت انتباه الإنسان و أثارت حواسه و عقله إثارة شديدة وصلت إلى مستوى الدهشة على حد تعبير أرسطو. و في هذا السياق يذكر المفكر المصري عبد الرحمان بدوي على أن أرسطو في المقالة الأولى من كتاب ما بَعد الطبيعة (الفصل الثالث و الرابع) : يقول فيه أرسطو إن الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين قد بحثوا أوّلاً في الشيء الذي منه تَكُون الأشياء ، و عنه تصدر الأشياء ، و إليه تصير الأشياء ، ثم عن الشيء الثابت الذي يستمر على الرغم من التغّير ، و يضيف بدوي قائلا : و أرسطو هنا يُعبّر عن التصورات الرئيسية الأربعة التي انشغل بها الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط ، هذه التصورات الأربعة الرئيسية هي : المبدأ و الماهية و العنصر و الطبيعة [1] .

و في مسألة نشأة التأمل و التفكير حول ظواهر العالَم و نظام الموجودات و أوصافها و عوارضها ، يقول إنجلز Engels في ثنايا مقدمته كتابه الذي ينتقد فيه أحد الماركسيين و الموسوم بـ " l'anti–Dühring " * أن الفلسفة اليونانية تحتوي في تعداد أَشكالها

---

* – و في صدد الوجود كموضوع و كمبحث انكب جهد الباحثين و الفلاسفة في طلب المعارف و استخرج المبادئ و القوانين و تأسيس العلاقات و بسط النظريات ، و في سياق الوجود نفسه يقول الفيلسوف الفرنسي **لوي لافيل L.Lavelle** أن: " **المعرفة المجرَّدة من كل صلة بالموجود تكون معرفة بلا شيء**". دراسات في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، مجلة علمية نصف سنوية، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الجزائر، العدد 06، السنة 2004– 2005 ، ص، 99.

[1]– عبد الرحمان بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، وكالة المطبوعات الكويت و دار القلم لبنان ، ط5 ، 1979 ، ص، 159.

*– و هو مؤلَف أو كتاب ينقد فيه إنجلز المفكر " **أوجين دوهرينغ** " Eugen Dühring (1833–1921) حيث يُبيّن فيه إنجلز Engels الفرق بين التصور الماركسي الصحيح و التصور **ما تحت– الماركسي**.

بصورة جنينية على الأنواع اللاحقة من تصور العالَم ، فلقد كانت الفلسفة اليونانية، التي ضَمّت في البداية مجمل المعرفة العلمية ، وريثة للثقافات القديمة لمصر و أشور و بابل و ميديا و فارس [1] ، و اسم المنطق عند أرسطو هو التحليلات أي تحليل الفكر إلى الاستدلال و تحليل الاستدلال إلى قياس و تحليل القياس إلى قضايا و تحليل القضايا إلى حدود و تصورات ، إلى أن استعملها ألكسندر الأفروديسي بالمعنى المنطق ، و لا يخفى على علمنا وِجْهة النظر القائلة أن أرسطو ليس أول من اهتدى إلى المبادئ التي يسير عليها العقل في عمليات الحكم ، فثمة اكتشافات حديثة ، أثبتت أن شعوب الشرق و لاسيما الصينيين و الهنود قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله ، و سبقوا إليه أرسطو بزمن بعيد [2] ، ليكون الفيلسوف اليوناني منظِّما لهذا العلْم و مُكَمّلا له لا واصفا مؤسِّسا كما يقول هانز روشنباخ ، كما لا يجب أن نغفل من ناحية أخرى أن ما يُسمىّ بالمنطق الهندي (nyâyâ) ينتمي إلى الستة (darçana) التقليدية أو "وُجهات النظر " الهندوسية [3] ، و Nyâyâ تدل على "المنهج " أو على " القاعدة " و هي تدل على وجهة نظر فيها تميزٌ في تصور مبادئ المنطق و حتى في وظيفته بأكمله ، و على وجه الخصوص التفكير الخاص بالمنطق الهندي الذي يمثل نوعا من القياس ، و وجهة نظر واقعية تعيده عن المثالية البوذية ، إنه أداة للتفكير و العلم و لكنه أيضا أداة للآداب و التحية الروحية ، إلاّ أن أغلب تعاليم المدارس الهندية تقوم على وجهة نظر في أن التطهير يكون عن طريق المعرفة الصحيحة *،

---

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، تر: ابراهيم فتحي و نديم علاء الدين ، مرجع سابق ، ص، 50 .

[2] – FRANÇOIS CHÉNIQUE, Éléments de logique classique tome1; l'art de penser et de juger, op.cit, p.22.

[3] – Ibid., p.22.

*– لقد قام منطق **النيايا nyâyâ** على الواقعية في نظرية الاستدلال أهّلته إلى أن ينتقل إلى المستوى العلمي الذي يتجاوز المثالية البوذية التي سقطت في نسوج التعاليم الذاتية الدينية ، فالمعرفة عند النيايا تتأسس من تأثير العالَم الخارجي في الأعضاء الحسية.

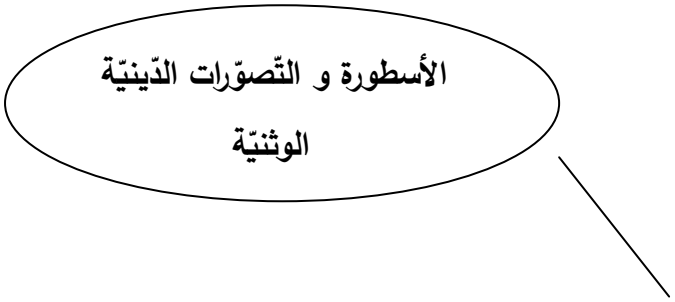
و بذلك تكون الفلسفة الشرقية القديمة قد وضعت بالفعل لَبِنات أساسية في رسم موضوع الفكر و أدواته ، مثل موضوع الوجود و أدوات فَهْمه من تأملات و تصورات و آليات خطاب ، ساهمت بها في إثراء الفكر الإنساني الذي يمثل قاسما مشتركا لجميع الحضارات، سواء كانت شرقية أو غربية و هو الميل الذي ذهب إليه المفكر لويس رونو Louis rounou و أيّده فرانسوا شنيك.

من عُمق التاريخ أيضا نشأت فلسفة إنسانية أخرى ، و في الضفة الغربية الأخرى للكرة الأرضية المحاذية للشرق القديم ، نشأت تأملات و نظريات من تَقدّم زمني يمتد إلى ما قبْل القرن السّادس للميلاد ، و هو المعروف بالفكر الفلسفي اليوناني أو الإغريقي ، الذي كانت له إسهامات كبرى في شتّى ميادين المعرفة ، من ميدان الرياضيات إلى الفلك إلى الطب إلى الفلسفة ثم إلى المنطق ، فقد كانت البداية الميزة لليونان في مجال الفلسفة الطبيعية المعروفة في كتب تاريخ الفلسفة " بالفلسفة ما قبْل سقراط " ، و التي حاولت جميعًا أن تضع أُسسًا و تصورات عن الوجود و طبيعته و صفاته و أَعراضه من خلال طرح تساؤلات عن جوهر الوجود و المادة و أصلها و الحركة و المصير ، لذلك امتزجت هذه الآراء بين العقل و الأسطورة محاولة رفع الدهشة التي انتابت الإنسان من وضْعٍ متشابك بالحوادث ، مليء مفعم بالظواهر و الألغاز .

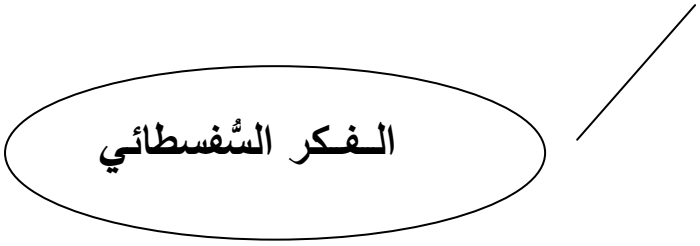
و من الملاحظ على الفكر اليوناني قبْل سقراط أنه بسط طريقا علميا و فلسفيا معا ، حاول فيه العلماء و الحكماء على حدّ سواء المسك بالمبدأ الذي يتحكم في نظام الظواهر و يؤسس لتصور كلّي يُفسّر جوهر الوجود و يَجمَع شتات حوادثه المتناثرة ، إنّ ما يُميّز الفكر اليوناني السابق على سقراط هو اتسامه بخاصيتين أساسيتين تتمثلان في:

- أنه تميز **أوّلاً** بفكر ديني وثَنِيّ يقوم على تعدد الآلهة و ما لهذه الآلهة من تأثير على الكون و نظامه و قِدمه و حدوثه و على جواهره و أعراضه، ثم على حياة الإنسان حاضره و مستقبله.

– و **ثانيا** ، أنه تميّز بنشوء فكر سفسطائي شكّي جديد يقوم على قوة البلاغة و البيان ، يستميل الناس أكثر مما يقنعهم بالبرهان، ممّا حوّل الفكر الإغريقي من جهة التفكير في الآلهة إلى جهة التفكير في الإنسان ذاته، حيث يكون فيه مركز معرفي جديد يتمثل في أن " الإنسان مقياس كل شيء".



خصائص الفكر السّابق على سُقراط في الحضارة اليُونانيّة *



يمكن أيضا وضْع خطاطة عامة لبيان الفكر السابق على سقراط ، أو ما يُعرف بالمدراس الطبيعية و التي كانت– في نظرنا – مُمَهّدة أيضا في تأسيس الفكر السقراطي و ما جاء من بَعده ، و تشمل هذه الخطاطة الأبجديات التالية:

أ – **الأيونيون** : منشؤو العلم الطبيعي (في ملطية milet) : طاليس ، أنكسمندريس ، أنكسمنيس ، هراقليطس)

ب – **الفيثاغوريون** : مؤسسو العلم الرياضي.

ج– **الإيليون** : واضعو علم "ما بعد طبيعة " (أكسانوفان – بارمنيدس– زينون).

* – يمثل هذا الرسم المناحي العامة للعقلية اليونانية للفكر السابق على سقراط و الذي كان ممزوجا بالميثولوجيا و الفكر السفسطائي ، و لم يصل بعد إلى مرحلة العلم بالوجود و ماهياته و أعراضه.

تميّزت محاولات أعمال الفلاسفة الأوائل بالتعقل و الذي يدل عليه المفهوم اللغوي لكلمة لوغوس logos هو الذي حضر في محاولاتهم لفَهْم العالَم و العلاقات بين ظواهره ، بل هي التي جعلت ميلاد الفكر الفلسفي القديم أن يكون يونانيا بامتياز، ميلادٌ لم يكن ممكنا إلا من خلال تحطيم كل الأفكار المسبقة و البديهيات حول الحقيقة والكون والإنسان والخير هو السعادة و الحكمة ذاتها ، أي من خلال نظريات عقلانية و نقدية تحاول إبراز عدم يقينية التطورات العقلية السائدة آنذاك و ضرورة بناء تصورات جديدة تُؤَسس لنظرية علمية حول موضوع الوجود و الحقيقة و الجواهر والعوارض.

لم يكن إذن بإمكان الفلسفة اليونانية أن تؤسس لنفسها كخطاب شمولي جديد ومتحرر إلّا بعد مواجهة قوية مع نوعين من الفكر كان سائدين عند اليونان آنذاك وهُما :

1- الفكر الأسطوري و التصورات الدينية الوثنية المُكوِّنة لها حيث كان الانسان اليوناني يُفسِّر من خلالها الوجود و حوادثه الذاتية و العرَضية .

2- الفكر السفسطائي الذي كان يُؤْمن بقيمة الجدل في الحوار، و نسبية الأفكار و عدم إمكانية التوصل إلى حقيقة شمولية حول الكون و الإنسان و المعرفة ، و جعل الحقيقة ذاتية متغيّرة مرتبطة بكل إنسان. نجح الفكر الفلسفي اليوناني الصاعد في تأكيد ذاته كفكر بديل عن كل أشكال التفكير السائد آنذاك ، بفضل كشفه عن هوة أو ما يُشبه الفراغ النظري في المنظومة المعرفية عند اليونان ، و كان لابد من ملء ذلك الفراغ بأطروحات و وجهات نظر جديدة قائمة على أساس من المعقولية و الحجة التي تتجاوز التصور الميثولوجي الإغريقي،و هو الذي بدأ بالفعل مع رواد الفكر الفلسفي السابق لعصر سقراط ، إنهم الأيونيون منشؤو العلم الطبيعي (طاليس، أنكسندريس، أنكسمنس و هراقليطس) ، ثم الفيثاغوريون مؤسسو العلم الرياضي ، وبَعدهم الإيليون واضعو علم ما بعد الطبيعة وأبرزهم أكسانوفان، بارمنيدس وزينون ، والسؤال المطروح هو كيف أسّست هذه المدارس من خلال موضوع الطبيعة لمادة التصور ؟

2- نشأة التّصوّر في المدرسة الأيّونية :

ظهر شعاع التفلسف الأوّل في أيونيا Ionie و هي إقليم يوناني في الجنوب الغربي لآسيا الصغرى ، على بحر " إيجه " في مدينة تُدعى مالطية milletus، إذْ كانت ملاحظاتهم موجهة نحو الظواهر الحسية ، و كان أول ما شدّ مفكريها هو التغيير الحاصل في الموجودات الطبيعية ، فقد يتكون الشيء بعدما لم يكن ، ثم ينقلب إلى مظهر آخر ثم يتلاشى و يختفي ، إذن لقد فكّر الانسان أوّل ما فكّر في الوجود أي في الوجود الطبيعي أو المادة و في خواص و صيرورة هذه المادة ، لأن المادة هي أولى من الصور الذهنية و أسبق المُدرَكات ، و منها تتأسس الوقائع الحسيّة التي يتألف منها العالَم و بذلك يكون الوجود الحسي منطلق الفلسفة الأولى.

يُعتبر طاليس المالطي thalès de millet (624_546 ق.م.) من الأوائل الذين فكّروا في طبيعة الكون و أصله ، قال طاليس بأن الماء هو المادة الأولى و الجوهر الأوحد لكل الموجودات ، فكانت له أول نظرة عقلية للوجود ، هو أوّل من وضع المسألة الطبيعية وضْعا نظريا بعد محاولة الشعراء و اللاهوتيين ، فشقّ بذلك الطريق المعرفي أمام موضوع الفلسفة ، فبدأت باسمه [1] ، و ما يهمُّ من هذا التطور للموجودات هو تناول طاليس مسألة الكون و الوجود من وجهة نظر عامة و تجريدية بعيدة عن الأوصاف الخرافية و الغيبية ، بل قدّم الوجود على شكْل مبدأ عقلي يقوم على العِلّية و هو الموضوع الذي كان موقع اعتراف و إشادة من طرف أرسطو في كتابه "الميتافيزيقا " على أن طاليس أسس للتصور الجوهر الذي يكمن في" المادة" على أنه الجوهر الأوحد و المادة الأولى لكل الموجودات ، فقد نظر إلى الكون نظرة كلية شاملة تضع له تفسيرا واحدا يستوعب جميعَ جزئياته [2] ، فكانت بذلك نظرة تغوص في أعماق الحقيقة البسيطة الكاملة التي تَجْمع مبادئ الموجودات الحسية و تُوحّد شتات ظواهرها المنتشرة ،

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 27 .

[2]- المرجع نفسه ، ص،87.

وبذلك نكون وبشكل ضمني أمام مفهوم عام يؤسس لفعل العقل الأول ألا وهو التصور وهو أكسيوم المنطق الصوري برمته." إن التصور هو الفكرة المجردة العامة أو الكلية ، فهو فكرة بمعنى أن وجوده ذهني ، وهذه الفكرة مجردة في مقابل الامتثال العيني أو الإدراك الحسي، وهي أيضا كلية بمعنى أنها تنطبق على عدة أفراد ."[1] وهكذا يكون "الماء " كجوهر وكتصور علاوة على طبيعته المادية الفيزيائية ، مادة مفهوميه و جنْسا (genre) تندرج تحته الأنواع الأخرى (تصورات أخرى) و هو بذلك يمثل مقولة طاليسية أيضا ، لا علم إذن إلا بالكليات كما يؤكد أرسطو والتصور الكلي عند طاليس ، هو جوهر يُحمل على غيره الأقل عموما مثل النبات يتغذى بالماء ويَحْمِله غيره أكثر عموما أيضا مثل القول" الماء مالح " ، إن طاليس وضعنا بهذا التصور الكلي أمام حلقة مترابطة من أفعال العقل التجريدية التي تؤسس للمنطق الصوري التقليدي و هي تصور عام" الماء المادة الأولى لكل الموجودات " ثم هو جوهرها ثم به يحصل الحكم و الاستدلال ، كذلك قدّم لنا طاليس أداة تحقيق ذلك التصور و المتمثلة في العقل و الحواس معا، إذ يعمل العقل على إدراك المعطيات الحسية و تنظيمها و نقل ظواهرها بطريقة عقلية استقرائية عبر الحواس إلى ملكة العقل التي تُحوّل المحسوس المادي (الطبيعة والماء) إلى معقول (المبدأ الذي يحكم الطبيعة).

ساهم أنكسمندريسAnaximandre في تقديم العلْم اليوناني نحو الموضوعية ونحو اللوغوس (يقال أنه كان تلميذا لطاليس و خليفته الأول على رأس المدرسة الملطية ، عاش ما بين 610-547 ق.م.) ، تَصَوّر أنكسمندريس نظاما كسمولوجيا جديدا يرى من خلاله نظامه أن الأرض كانت في البدء سائلا ثم صارت نحو التجمد شيئا فشيئا ، وفي خلال ذلك كانت تتشكّل فوق الأرض حرارة تَبخَّر من سائلها بخارٌ متصاعدٌ و كوّن بدوره طبقات الهواء ، فهذه الحرارة عندما التقت ببرودة الأرض خلقت الكائنات الحية ، قد كانت تلك الكائنات في حالها الأول بسيطة ثم صارت في طريق

[1]- عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1968 ، ص،50.

التطورات إلى درجات أكثر تطورا ، وبهذا تظهر آثار التكوين الجغرافي لأنكسمندريس وكذلك نظريته الفلسفية الشمولية ذات الطابع الحيوي البيولوجي التي تُشبه إلى حدّ ما الفلسفة الداروينية الحديثة في نظرية التطور. لكن ما هو التصور العام المستخلص من فلسفة أنكسمندريس؟ و ما هي أدواته ؟ لقد حاول أنكسمندريس التأسيس لوجهة نظر خاصة به و الابتعاد و لو قليلا عن نظرية مُعلّمه في تشكيل تصور عام و كلي عن الوجود و إخضاع جزيئاته لمبدأ عام أو تصور كلّي هو بمثابة الجنس المقول على كثيرين ، فقد رفض أن يكون الماء مبدأ أو تصورا عامًّا أو جوهرا كُلّيًّا للوجود ، ذلك أن الماء قابل للتحوّل و التغير من الحالة الجامدة إلى السائلة بفعل الحرارة ، فالحرارة سابقة عليه إذن ، و هي سبَبٌ لتحولّه إلى السائل (فالماء في هذا السياق هو نتيجة) ، إن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وَحْده لإثبات هذا التغيّر المستمر في الطبيعة ،" فلابُدَ إذن من تَصوُّر مادة لا محدودة منْها ينشأ هذا التغيّر اللامحدود في الوجود له " [1]، في هذا الحال تطورت فكرة الجوهر أو المبدأ عند أنكسيمندريس الذي به "حدد المبدأ الأول بشكل أكثر تجريدا، إنه **الأبيرون** أي اللانهائي أو اللامحدود ، منه ابتدأت الموجودات في العالَم و إليه تعود ، فيقول : ابتداء الأشياء هو الأبيرون ، فمنه انطلقت و إليه تصير و كل ذلك بحكم الضرورة" [2].

لقد وضَع أنكسيمندريس تصورًا ذا طابع ميتافزيقي و أنطولوجي معا (هو بمثابة المبدأ) و هو المادة الأصلية للعالَم المُسمّى اللامتناهي أو الأبرون Apeiron و هي مادة لامتناهية بمعنيين :

"1 – من حيث الكيفية : هي مادة غير مُعَيّنة .2– من حيث الكمية : هي موجود غير محدود ، إنها خليط من الأضداد يعمل على حركة المادة و تغييرها "[3].

---

[1]– عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، دار العلم بيروت لبنان ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط5 ، ص، 97.

[2] – أطلس الفلسفة ، جماعة من المؤلفين ، تر: جورج كتورة ، المكتبة الشرقية، بيروت ، ط1، 2001، ص ، 31.

[3] – عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، مرجع سابق ، ص، ص ، 97 و 98.

إن رفض أنكسمندريس للتصور الطاليسي و قوله بعِلّة غير معَيَّنة و لا متناهية ، يكون بذلك قد نَظّر لتصور شمولي عام أو جنس أعلى أو حد كلي يُحْمل على أجناس و أنواع أخرى أقل عموما منه. إن رفض أنكسمندريس لتصور طاليس يعود إلى اعتبار التصور الطاليسي أقلّ عموما (أي تصور الماء) الذي هو نتاج لحوادث أكثر كلية عليه و كثيرة (الحرارة و البرودة) ، و من هنا يستحيل ردّ الجزء إلى الكل ، فالماء حادثة جزئية يستحيل الاستقراء منها- أي من خلال ظاهرة جزئية مفردة – ثم الانتقال إلى تشكيل العلم الذي يتصف بالكلية.

تابع أنكسمانس Anaximène و هو آخر ممثلي المدرسة الملطية (588-524 ق.م.) تفسير الوجود على أساس تَمثُلات ذات طابع حسّي ، لقد وضع تصوُّرا كليا ذا طابع أنطولوجي يُفسِّر الوجود يتمثل في جوهر محسوس متجانس يبتعد عن مفهوم معلّمه أنكسمندريس الذي قال بتصور " اللامتناهي " ، فقد أرجع أنكسيمانس مبدأ الوجود إلى الهواء ، لأنه ألطف من الماء و أكثر حركة و أوسع انتشارا و أكثر تحقيقا للامتناهي ، أما عن الكيفية التي لزمت بها الأشياء عن الهواء فهي ماثلة في تكاثف هذه المادة و تخلخلها المستمرين ، يلاحَظ أوّلًا أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء نارا ، ثم تستحيل النار إلى بخار و البخار إلى ماء ، و يستحيل الماء أخيرا إلى تراب ، لقد قدّم أنكسيمانس نظرية كسمولوجية ، ذلك إذا اعتبرنا أن الكوسموسcosmos عند الإغريق يعني النظام ، حيث تخضع الطبيعة و العالَم بأسره لنظامه و ترتيباته على شَكْل آرمونيا (Harmonie) ، و يكون مبدأ هذا الكوسموس صادرا عن الهواء، فالموجودات إذن تخضع إلى تصور كلّي أو ماهية كلية مشتركة هي علّة كل الموجودات ، و أمام هذه العِلّية نكون بالفعل اتجاه منهج استقرائي حسّي تجريبي ينقل المادة من المحسوس إلى جهة المعقول ، و بهذا يُقدّم أنكسمانس موقفا مُخالفا لمُعلّمه أنكسمندريس تشبيها بمخالفة أرسطو لأفلاطون ، لكنه و في نفس الوقت تجدر الملاحظة بالقول أن أنكسمانس ناقش أنكسمندريس فكرة هذا الجوهر غير المُعيّن المخالف لروح العلم

الطبيعي ، فمن الغموض أن يَحدُث جوهر مادي مُحدَّد بالكمِّ و الكيْفَ (ظواهر الطبيعة) عن علّة غير معروفة كيْفا و لا متناهية كمًّا هي الأبرون؟

تابع هراقليطس Héraclite (540-471 ق.م.) البحث في التصور العام الكلي ، و رآهُ الأجدر بالبحث و بالتأمل ، لقد نظر هراقليطس إلى الفكر اليوناني بنظرة ازدراء إذْ قبّح أفكار هوميروس و هزيود لأنهما كان يبثان التضليل في عقول العامة من خلال الخرافات و الأساطير، يرى هراقليطس أن التصور الكلي يتشكل بطريقة استقرائية، من خلال التَغيّر المادي ، فصراع الأضداد هو الذي يحكم الوجود و هو يقود بما يشبه الدور في علاقة عِلّية سببية،" فالخير و الشرّ و الكون و الفساد أمور تتلازم و تنسجم في النظام العام ، بحيث يُمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء " [1].

اتسم تصور هيراقليطس بالطابع المادي و النظرة الكلية و المنهجية الاستقرائية ، فكان مثل نظرائه من فلاسفة مَلطية مُؤْمنًا بجوهر كلّي مادي و هو " النار " ، هو بمثابة القانون الذي يُنظم عالَم الموجودات أو له صفة الجوهر الكلي الذي تندرج تحته باقي الكليات من أجناس و أنواع ،* غير أن تَصوّر هيراقليطس يَحمل تعارضا منطقيا يستحيل البناء عليه و تأسيس المعرفة العلمية ، بالرغم من قيمته النقدية للعقلية اليونانية القديمة ، ذلك أن مبدأ التغير الذي أصبح أداةً تُنظَّم به جميعُ حوادث الوجود ، يلزم عنه أن لا وجود لصفات ضرورية و مستقرة يمكن التأسيس عليها ثم الاستقراء منها لتكوين المعرفة الشاملة ، و بذلك يكون هيراقليطس قد حطّم التأسيس الفلسفي و المنطقي الذي عمل على إرسائه خاصة تأسيس اللوغوس اليوناني القائم على النظام و القانون، فكُلُّ شيء- حسب هراقليطس- متشابه مادام متباينا، و كلّ شيء متماثل

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 18.

* - Tu ne pas descendre deux fois dans le même fleuve ; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. Emile Bréhier, histoire de la philosophie, volume I, période hellénique, éditions Cérès, Tunis,1994. p.p.70 et 71.

ما دام مختلفا و كل شيء مترابط و لا مترابط و كل شيء عاقل و لا عاقل ،[1] و يبدو من خلال هذا الطرح أن هيراقليطس لا يعترف بقانون الهوية و قوانين العقل ، لذلك كان رد أسطو في كتابه الميتافيزيقا صارما و مدافعا عن قوانين العقل التي ترفض الخلط بين الماهيات أو الجمع النقيضين " إنه من المستحيل للشيء أن يوجد و لا يوجد في الوقت نفسه " [2] ، كما أن طرح هيراقليطس " أسَّس للوغوس و أفرز نظرية الشك في المعارف التي مهّدت لظهور الفكر السفسطائي "[3] ، إن الفلاسفة الملطيين بتوجههم إلى العالَم الخارجي عن طريق التحقق من ظواهره ، مستعملين أدوات الاستدلال و الاستقراء ، يكونوا بهذا وضعوا الأسس الأولى للعلم الطبيعي الذي نقل الإنسان من المحسوس إلى المعقول و تأسيس تصورات كلية تفسر شَتات الوجود و تنقله من الكايوس chaos إلى اللوغوس logos.

3-التصور الكُلّي عند الفيثاغوريّة:

إن ما يميز الفيثاغورية هو الطابع الكُسْمولوجي و الطابع الرياضي لهذا التيار، إذْ يصطلح على كلمة كسمولوجي معنى النظام المقصود في قاموس اللغة اليونانية ، أما في الجانب الرياضي لهُ دلالة الحساب و العدد ، أيّ كل شيء له مقدار و قابل للقياس و هو يندرج تحت مفهوم الكُسْموس أو يتفاعل معه ، و الفيثاغورية هي اتجاه فلسفي يوناني قديم يُنسب إلى الفيلسوف و الرياضي اليوناني مؤسِّس النظام الرياضي التقليدي فيثاغورس (582-498 ق. م.) ، لكن كيف تشَكّل منطقُ و تصوُّر الفيثاغوريين ؟ و كيف كان تَصوُّرهم الفلسفي و العلمي سواء للعقل أو لنظام الموجودات؟

[1] – Emile Bréhier, histoire de la philosophie, op.cit.p.73.

[2] - ARISTOTE, la métaphysique, tome I, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J.TRICOT, librairie philosophique J.VRIN, paris, 1991, p.197.

[3] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص، 19.

لقد تأسس التصور الفيثاغوري على موضوع الموجودات بوسيلة بحْث هي الملاحظة ، حيث تفضي هذه الملاحظة إلى تسجيل فكرة عامة و هي أن ما يُميّز الأشياء أو الموجودات فيها هي صفاتها فقط ،" قال الفيثاغوريون : إن سبيل المعرفة الأشياء أوصافها "[1] ، لذلك وَجَب البحث في الصفات المشتركة التي تؤسس بينها علاقة عامة ، و في مسألة البحث و ملاحظة الصفات هاته ، تَطرح الفيثاغورية سؤالا إبيستميا هامّا هو : هل هذه الصفات مستقرة في نظام الموجودات ؟ بمعنى آخر أن الفيثاغورية تستعين على الملاحظة كأداة و وسيلة لمعرفة حقيقة صفات الموجودات ، و عليه ، إنها تطرح إشكالا يخص مسألة قابلية الصفات للتغيير و هذا بناء على ملاحظات استقرائية ، كما تلاحظ أن بعض الصفات أيضا تتمتع بصفة الثبات أو القانون العام الذي يؤول في النهاية إلى تشكيل المعنى العام أو إلى تأسيس التصور المشترك أو الجوهر . لفهم هذه الملاحظة الاستقرائية نسوق المثال الآتي و هو: أنّ بعض الموجودات قد تتسم بأوصاف ما، مثل أن يتصف هذا الورق بلَوْن أبيض أو أصفر، لكن ليس جميعُ الورق له لون البياض و لون الاصفرار. أو أن بعض الماء قد يتصف بالمُلُوحة ، لكن ليس كل الماء له طعم الملوحة ، و انطلاقا من هذه الأمثلة تكون بعض صفات الموجودات متغيرة ، مما يطرح سؤالا آخرا و هو: ما هي الصفات الثابتة في خصائص الموجودات و في نظام الأشياء عموما ؟ تجيب الفيثاغورية أن الصفة الثابتة للموجودات هي العدد و هي السبيل الأوحد لتحصيل العلْم عن نظام الأشياء و عن الوجود ، و بالعدد يتحقق إدراك معنى الجوهر أو التصور الكلي عن كُسْموس الطبيعة ، ذلك أن الملاحظة الدقيقة في نظرهم تكشف على أن الموجودات تَتميّز و تختلف عن بعضها البعض بصفات أو خواص تُحدّد أوْصافها أو تُعْرف بها ، فالحيوان له خواص ، و النبات له خواص كذلك ، و هذه الخواص باختلافها ، هي في نظر كل الفيثاغورية أعْراضAccidents فقط

[1]– أحمد أمين و زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة درا الكتب المصرية القاهرة ، ط2 ، 1935 ،ص،31.

لأنها تتبدل ، تَحْضُر و تغيب ، " لكن ثمة حقيقة لا يمْكن أن نتخيل الأشياء بدونها و هي العدد " [1] و " العدد هو جوهر الوجود و حقيقته "[2] . فالعدد حاضر ثابتٌ مستغرقٌ شامل متوزع في كل الموجودات و هو منْطقها ، و هو الذي يؤسس العلاقات بين الأشياء ، فنقول على سبيل التعبير : هذا الطريق أطْول من ذلك الطريق ، و هذا الجيش أكْبر عددا من هذا الجيش ، فكل موجود يتأسس على العدد ، بل إن نظام العلاقات الاجتماعية و الإنسانية يقوم على العدد ، فالعدد في نظر الفيثاغوريين : " يمحو الكذب و الخداع من العلاقات الإنسانية ، لأن المقاييس و الموازين السليمة مبنية على الحساب، إن اكتشاف الحساب أتاح إنهاء المنازعات و تدعيم الوفاق بين البشر". [3] إذن ، و في الخلاصة ، يمثل العدد عند الفيثاغوريين بمثابة تصور عام و كلّي أو هو جوهر قائم بذاته مستقل و هو أساس الوجود ، فالعالَم كله يرتد الى العدد .

" لقد قبِل الفيثاغوريون التصورات الأخرى عند سابقيهم مثل مبدأ الماء و الهواء و النار و التراب لا على أنها مبادئ عُليا ، بل إن العدد أسبق منها إلى الوجود " [4] .

فالعدد هو أعلى أجناس الموجودات و جوهرها الأوحد . إن التعبير الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كلّ شيء هو العدد ، بيْد أن هذا القول الذي عُرفت به الفيثاغورية قد صيغ في صيغتين مختلفتين ، و اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول عن طريقين مختلفين :

فالصيغة الأولى أو الفهم الأوّل هي : أن كل الأشياء أَعدادٌ بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أَعداد، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تُكوّن جوهر الأشياء.

---

[1]– أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ،22.

[2]– المرجع نفسه ، ص، 31 .

[3]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ، 51.

[4]– محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الإسكندرية ،ج1 ، 2007 ، ص ، 65 .

و الصيغة الثانية هي : التي تَذْكر أن الأشياء تُحاكي الأعداد، * و معنى هذا، أنّ الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. و هذا القول في هاتين الصيغتين ، قد ذكره أرسطو : فهو يقول أن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين و ذلك في كتابه "ما بعد الطبيعة " و يقول تارة أخرى في كتاب "السماء" إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تُحاكي العدد ، و أن العدد نموذج الأشياء ، و قبْل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين يجدر بنا أن نقول أن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون و العدد عند الفيثاغوريين فيقول أن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها كما فعَل أفلاطون حينما جعل الصُوَر أو المُثُل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود ، و إنما هُم يجعلون الأعداد متصلة و غير منفصلة عن الأشياء. و هكذا تكون الفيثاغورية نظرت إلى الوجود نظرة ماصدقية Extensionnelle، أي أنّها نظرت إليها من زاوية تعداد العناصر و كمّيات الموجودات و قدّمت أيضا نظرة تجريدية شاملة عبْر تصور كلي هو الجوهر متمثلا في العدد أو المقدار و بذلك مهّدت فيما بعْد إلى الآراء اللاحقة في عقلنة الطبيعة و قياسها و التأسيس لفكر منطقي جديد . "و بهذا فالفيثاغورية هي أول مذهب فلسفي في تاريخ الفكر الفلسفي يُضفي بُعْدا تجريديا على الفلسفة و هي أول من أدخل إلى الفكر الفلسفي مفهوم و معنى الجوهر و الماهية من خلال عبارتهم الفلسفية أن الأعداد هي ماهية الأشياء ، بعبارة أخرى فإن الأعداد طبيعة و حقيقة الأشياء و هي كذلك مبدؤها و أصلها بما يُفيد أنها أصل نظري لما يتجسد ماديا أو هي القابلية للتشيؤ " [1] ، لكن الفيثاغوريين وقعوا في خلط مفاهيمي حول وظيفة هذا التصور المتمثل في العدد ، خلطٌ على مستوى الغاية و النهاية منه ، إذ كيف يمكن للعدد أن يكون سببا و علّة للموجودات و هو يمثل

---

* – و بذلك يكون أفلاطون وصل إلى فكرة المحاكاة عن طريق الفيثاغورسيين باستبداله القول أن الاشياء تُحاكي العدد إلى القول أن الأشياء تشارك " **المُثل** " . يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ،103.

[1] – محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009، ص ،137 ، نقلا عن Jean – Paul Dumant, la philosophie antique .

الموجودات نفسها ؟ *، و في الأخير نشير أن الفيثاغورية قد اعتبرت أن " العدد هو بنية نظام الأشياء لكنها غيّرت هذا القضية من فلسفتها حيث حوّلت التجريدات الرياضية أي الأَعداد إلى ماهيات مستقلة تَحْكم العالَم المادي".[1]

في آخر المطاف عن الفيثاغورية نشير إلى أنه « قد سيطر التفسير الأرسطوطاليسي على العالَم عشرين قرنا من الزمان ، إلى أن عاد العالَم مرة أخرى إلى التفسير الرياضي للموجودات ، لا على نحو ما كانت تُفسَّر به قديما ، بل بمعادلات رياضية، إن الذي وجّه الدراسات هذا التوجيه الرياضي هو فيثاغورس، و لذلك لم يكن من الغريب أن يقول برتراند راسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية : " أني لا أرى شخصا غير فيثاغورس كان له أثر يماثله في عالَم الفكر ، لأن ما يبدو لنا أفلاطونيا نجده في جوهره فيثاغوريا " »[2] .

4- المدرسة الإيليّة و دورُها في بناء التّصوّر: تأسست إيليا Eléa على الشاطئ الغربي من إيطاليا الجنوبية ، في مدينة بناها الأيّونيون اللاجئون من خطر الفرس ، و التي كانت بمثابة الانطلاقة الأولى و الصّحيحة (540 ق. م.) في اتجاه الأبحاث و الدراسات الميتافيزيقية .

لقد أنتجت هذه المدرسة أسماء مشهورة من الفلاسفة الذين حاولوا التأسيس لمبدأ أو جوهر عام للوجود أو بلغة المناطقة نحو تكوين تصور كلي هو بمثابة الأجناس العليا التي تُفسِّر أو تحدّ معنى الطبيعة و أعماقها المكونة لها ، سواء كانت من صفات ثابتة أساسية أو صفاة ثانوية عارضة. و من هذه الأسماء نجد أكسانوفان Xénophane (570-480 ق.م.) مؤسس هذا المذهب ثم ليتطور في صورته الحقيقية المكتملة على يد مؤسسين آخرين مثل بارمنيدس Parménide .

---

*- Toute la critique d'Aristote porté sur la confusion faite par les pythagoriciens entre les nombres causes des choses et les nombres éléments immanents et constitutifs des choses. Comment le nombre avec ses déterminations, peut-il en même. ARISTOTE, la métaphysique, tome I, op.cit, p. 76 -77.

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، تر: ابراهيم فتحي و نديم علاء الدين ، مرجع سابق ، ص، 51.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني ، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، مصر ،1965 ، ص ، 26.

تَميّز أكسانوفان بميول دينية جعلته يختلف في معتقده عن التصور الإغريقي للآلهة و معتقداتها، فهو يتميز بالاعتقاد بالوحدانية الإلاهية أي الإله الواحد= monothéisme ، لكن هذا التوحيد يدل في معناه العام بوحدة الوجود ، و هو مفهوم ديني يجمع بين الذات الإلاهية و الطبيعة معًا panthéisme ، لقد أكّد في مذهبه هذا على قِدَم الإله بدلاً من حدوثه ، و أكّد أيضا على ثباته عوضًا عن تغيُّره ، و اتصافه بالتنزّه من غيْر تشبيه أو محدودية في الصفات ، فالإله قديم لأن الحادث فانٌ زائلٌ و الفناء يتعارض و لا يناسب الذات الإلاهية التي يجب أن تتّصف بالتميّز عن الموجودات ، كما أن الإله لا يتغيّر ، لأن التغيّر قد يؤول أحيانا إلى الحال الأسوأ و هذا أيضا مخلٌّ و مُناف لمواصفات الألوهية. لقد اعتبر أكسانوفان أن الوجود يمثل كُلّاً واحدا ، فبهذا المعنى فالوجود لا يتغير ، و في نفس الوقت إن للوجود مظاهر جزئية يطرأ عليها التغير، حيث رأى أن مصدر التحوّل كلّه هو الماء ثم التراب و بذلك يكون قد أسس إلى جوهر عام أو تصور كلي مُرَكَّب يَجمع بين الثبات في كلياته و بين التَغيُّر في جزئياته .

أما بارمنيدس Parménide (وُلد حوالي سنة 450 ق.م.) و هو تلميذ أكسانوفان و مفكر بارز في المدرسة الإيلية، تأثر بالفيثاغوريين ، ثم انتقل إلى دراسة الطبيعة و مضامين الوجود و محتوياته ، و قد تناول هذا المبحث بصيغة ذوقية فنية شِعْرية واضعا بذلك حضورا شخصيا خاصًّا متميّزا عن باقي فلاسفة اليونان ، حيث تضمّنت محاولاته الشِّعرية جانبا أوّلا : له صبغة فلسفية يؤسس لطلب الحقيقة في هيئة أو في نسيج يرسم معرفة عقلية ثابتة كاملة ، ثم جانبا ثانيا لهذه المحاولات الشعرية يتجه نحو موضوع العلم الطبيعي و وسيلة دراسته هي العرف و الحواس و درجة صحتها ظنية تقريبية نسبية، لأنها تأسست على الظن، و في نظر بارمنيدس" أن الحكيم يأخذ بالأولى و يُعوّل عليها ثم يلُمُّ بالأخرى ليقف على مخاطرها و يحاربها بكل قواه "[1]. لقد كانت لبارمنيدس أسبقية بحث علمية في تناول الوجود على أساس ميتافزيقي حيث تناول الوجود

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص، 46 .

في صيغة مُجرَّدة ، لقد خالف هراقليطس حيث رأى أن الوجود موجود لا يتغيّر و أنّ اللاوجود لا يوجد ، و يذهب إلى أبعد من هذا في نسيج فلسفته التي اكتنفها بعض الغموض إذْ يَعتبر أن عالَم العقل و هو موضوع الفلسفة هو واحد و هو الوجود، أما عالَم الحس و هو موضوع المعرفة الطبيعية الظنية فهو متغيّر و هو لاوجود.

لم يهتم بارمنيدس كثيرا بهذا العالَم المُتغيّر لأنه مصدر معرفة ظنية وهْمية ، و قد جَمع بين الفكر و الوجود معًا، و قد اعتبر أن الإنسان يُفكّر لأن هناك وجود ، كما أن هناك وجود لأن الإنسان يفكر، بذلك يكون قد وضع اللبنة الأساس للتصور الميتافزيقي حول التصور الأعلى و هو جنس الأجناس أو المُثُل الذي سوف يتطور لاحقا في الفلسفة اليونانية خاصة عند أفلاطون ، حيث اعتبر أن التصور الحقيقي يتأسس على الوجود الواحد الثابت و هو عالَم العقل . لقد بسط بارمنيدس نظرته المُمَهّدة لـ " قيام الثنائية الميتافزيقية التي ظهر أثرها جليّا في نظرية المُثُل عند أفلاطون ، إذْ رفض بارمنيدس عالَم الظواهر المتغيرة و أقام الوجود الثابت على أساس الفكر ، متخطيا التجربة الحسية "[1] ، و بذلك يكون قد رسم التصور الواحد الثابت أساسًا لفلسفته. أما زينون Zénon فقد عمل على الدفاع على آراء مُعلِّمه بارمنيدس القائمة على قانون الوحدة و الثبات الذي يطبع عالَم العقل و هو موضوع الفلسفة ، فلقد انتقد الفيثاغورية القائلة بالكثرة و الحركة من خلال مبدأ أو تصور العدد ، فالكثير متناهي ، و إذا قُسِّم أصبح غير متناهي و في هذا تعارض . كما انتقد زينون المدرسة الإيلية القائلة بالوحدة و الاتصال، و في هذا المقام اعتبر أرسطو أن زينون هو مبدع الجدل حين دافع على مبدأ أو تصور عام هو وحدة الوجود و سكونه " [2] .

[1]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ج 1، مرجع سابق،ص،76.

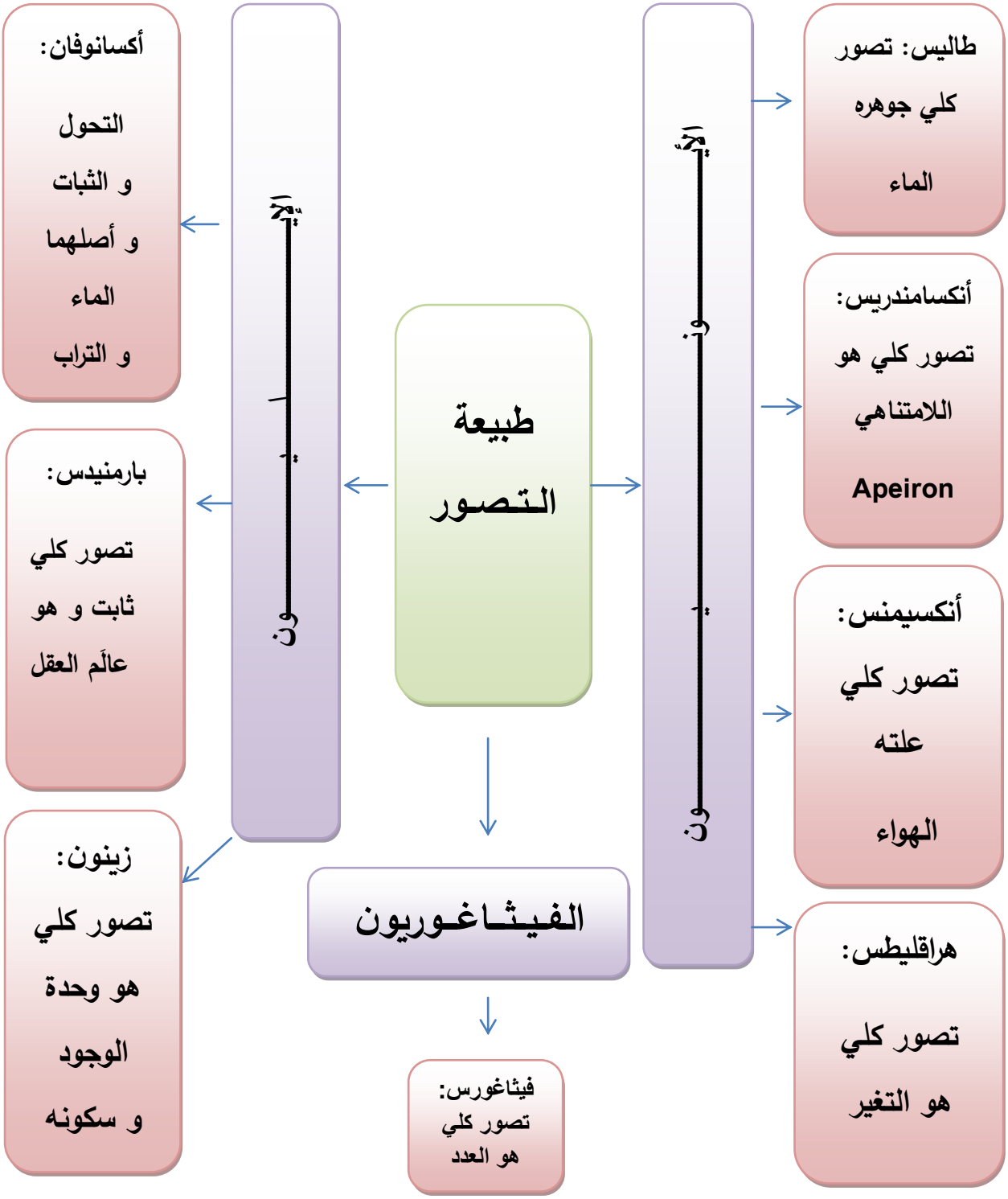
[2]– عبد الرحمان بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، مرجع سابق ، 1979 ، ص ،177.

ليس المُهم– بَعد هذا المسار في تاريخ الفلسفة الطبيعية اليونانية– الوقوف على ذِكْر تَعُدد هذه الآراء و المبادئ و التفسيرات المختلفة للطبيعة بأوصافها الذاتية و أَعْراضها، مثل القول أن الأشياء كانت في الأصل ماءً أو أنّها كانت "لامحدودا" أو هواءً أو نارًا أو ترابًا أو ذرّات ، بل المُهم في كل هذا في هذه الفلسفات أنها كانت وُجهات نظر قائمة كلّها على أساس من التفكير العقلي المجرَّد الذي حاول قدَر الإمكان – على الإمكانيات المتوفرة آنذاك و الظروف الاجتماعية – تجاوز الميثولوجيا اليونانية السائدة آنذاك ، و أن هذه المواقف قد نظَرت إلى العالَم نظرة جديدة تأملية في إطار من الكلية الشاملة و استوعبته في فكرة مختصرة واحدة ، فأذابت الفوارق بين الأشياء و رَبَطتْها بشبكة من العلاقات فجعلتها شيئا واحدا ، بَعدما كانت أشتاتًا مبعثرة [1] .

وبهذه النظرة الجديدة عند المدارس الطبيعية اليونانية ، خطى العقل اليوناني مرحلة هامة ومتطورة ، ابتعد بها عن الخرافة متجها نحو عقلنة العالَم و تصور كلي و نحو ممارسة اللوغوس.

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص، ص، 87 و 88.

ميلادُ التّصور في المدارس الطبيعية اليونانية



– في هذا الرسم بيانٌ للأصول الطبيعية المادية لنشأة التصور في الفلسفات الطبيعية القديمة حيث كانت ترمي جميعها لتأسيس الجوهر الكلي الذي يَحكم نظام الموجودات.

المبْحَثُ الثّالِث

الدّور السُّفسْطائي

في

تأسيس التّصــوّر

1- التصور السفسطائي: من مقياس الوجود إلى مقياس الإنسان .

لقد اتجهت الفلسفة اليونانية القديمة من طاليس إلى غاية زينون الإيلي إلى دراسة الطبيعة و التأمل في ظواهرها المختلفة ، و كانت كل هذه الدراسات تصبو إلى إنشاء المبدأ العام أو الجوهر الذي يؤسس التصور أو المعرفة في طبيعة الموجودات و أوصافها أو العلْم بالوجود بما هو موجود كما قصده أرسطو في كتاب الطبيعة أو الميتافيزيقا ، بمعنى أن منطق هذه الفلسفات كان متجها إلى العالَم الخارجي قصد بناء القانون أو التصور الكلي الذي يُفسّر هذا العالَم و يشرح جوهره و يفصّل أَعْرَاضِه.

و من الملاحظ على كل تلك الفلسفات أنها سجّلت تباينا في تفسيراتها أو بالأحرى اختلافا في نظرياتها ، هذا بالرغم من أنها كانت كلّها متجهة نحو موضوع واحد ، هو موضوع العلْم و الفلسفة آنذاك ألا و هو موضوع الوجود أو الطبيعة ، فخلاصة هذه الملاحظة إذن هي: أن الموضوع واحد و لكن التفسيرات جاءت مختلفة ، الأمر الذي أفرز تساؤلا آنذاك ، تساؤل نقدي يندرج في إطار نظرية معرفية جديدة تكاد تكون ثورية في الفكر الفلسفي القديم خاصة عند اليونان و هو : ألا يمكن تبرير أو ردّ هذا الاختلاف في مضمون و مبادئ نظريات العلْم و المعرفة إلى عامل ذاتي و هو الإنسان أيْ الإنسان الباحث عموما ؟ خاصة و أن موضوع العلْم هذا و موضوع الفلسفة عموما هو واحد لا يتغيّر؟

إن مثل هذا التساؤل أوجب إجراء إعادة نظر في وسائل المعرفة و شقّ الطريق نحو فكر إبستمولوجي نقدي بالمقارنة مع الفلسفات النقدية الموجودة في ذلك الوقت ، أي بسْط الطريق أمام فلسفة و منطق جديد يُعيد النظر في أدوات التفكير، بل في الفكر نفسه، أو بالأحرى في الإنسان المفكّر باعتباره صانع المعرفة و محورها.

" انتقل الفكر اليوناني من الاهتمام بالعالَم الخارجي كما هو الشأن عند مدارس الأيونية و الفيثاغورية و الإيلية ، إلى الاهتمام بالعالَم الداخلي لتظهر مدرسة السفسطائية التي اعتبرها المؤرخون و الدارسون للفلسفة اليونانية رائدة البحث في نظرية المعرفة، و بذلك نُسجّل تَحولاً منهجيا في موضوع المعرفة ، مفاده أن لا شيء موجودٌ في ذاته و لِذَاته ". [1]

لقد كانت العودة إلى الإنسان ضرورة ملحة تقتضيها مرحلة تطور المعارف و المناهج المعرفية معا، عودة ممحصة في دور ذات الإنسان المُقرِّرة و المبتكِرة للعلم و للتصورات و في هذا المنحى تكون الفلسفة اليونانية فعْلا قد رسمت منعطفا هامًّا له أثره الكبير في نظرية المعرفة و في نسيج المذاهب والاتجاهات الفلسفية اللاحقة، خاصة على مذهب سقراط و أفلاطون و أرسطو .

مثّلت هذه المرحلة بداية للتأسيس إلى موقف شكّي ريبي يتمحور حول " مشروعية المعرفة أو بالضبط حول مشروعية الإدراك الحسّي ، فإذا كان الوجود ساكنا، و إدراك الحركة وهْمًا أو إذا كان كلّ شيء– من ناحية أخرى – يتغيّر تغيرا مستمرا ، و ليس ثمة مبدأ حقيقي للاستقرار أو الثبات ، فإن إدراكنا الحسي لا يوثق به "[2]. إنها بداية النزعة الشكية النقدية في الفلسفة اليونانية المعروفة بالسفسطائية* ، خاصة في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد و التي تميزت بالانتقال من دراسة عالَم المحسوسات إلى الاهتمام بذات الإنسان العارِفة ، و بذلك تكون السفسطائية صَنَعت نقلة نوعية

[1] – صايم عبد الحكيم ، ابن طفيل و الدّرس الابستمولوجي المعاصر ، قراءة في التراث و التواصل الفلسفي ، دار القدس العربي للنشر و التوزيع ، وهران ، الجزائر، ط1 ، 2010 ، ص ، 45.

[2]– فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول : اليونان و روما) ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة المصري ، القاهرة ، ط1 ، 2002 ، ص ، 135.

*– كان اسم " **سوفيسطوس** " يدل في الأصل على المعلّم في أي فرع كان من العلوم ، و بنوع خاص على مُعلّم البيان و الصناعات ، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط و أفلاطون لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين و كانوا مُتّجرين بالعلم. يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العالم العربي القاهرة ، ط2 ، 2012 ، ص ، 67.

في نظرية المعرفة اليونانية بحيث فَصَلت بين الذات المُدرِكة و هي الإنسان و الموضوع المُدرَك و هو الوجود. " نشأت السفسطائية وسط أجواء و عوامل تاريخية ، فكرية ، سياسية و دينية ، ميّزت بلاد اليونان ، في بلاد الإغريق قديما و قبل مجيئ السفسطائيين كان يُعهد بتربية الناشئة إلى الشعراء. و عندما لم تعد أشعار هوميروس هي وحْدها العنصر الغذائي من الثقافة لليونانيين أمْكن ساعتها للسفسطة أن تنبثق و تُولَد، و تصادف ذلك مع أزمة الحضارة الأرستقراطية. غيْر أن الذي عمل على إخراج السفسطائية إلى الوجود و جعلها أمرا ضروريا هو المؤسسات الديمقراطية " [1] . لقد كان لميلاد السفسطائية ظروفا و تطورات تاريخية ذات خصوصية اقتصادية و سياسية ، إذْ أبرمت أثينا معادة سلام مع الفُرس و هدنة مع الإسبرطيين ، ثم زادت ثرواتها بفعل قوة أسطولها البحري الذي ساعدها على الهيمنة على العالَم الإغريقي ، إضافة إلى تَوَسُّع تجارتها و زيادة ثرواتها ، فالديمقراطية و حرية التعبير من جهة و تكدُّس الثروات و توسع إمبريالي هائل علة مستوى الأموال من جهة أخرى أفرزا جوّا اجتماعيا و حضاريا جديدا تميز بالتنافسية عبْر مؤسسات الدولة ، خاصة في مجالس المحاكم و مجالس الدولة التي كانت ساحة لنقاش المشكلات الاجتماعية و الاقتصادية و فك المنازعات بين المواطنين ، مما نتج عنه ميلاد روح و عقلية جديدة لدى الإغريق تَميّزت بقوة الخطاب وغزارة الجدل و خصوبته سواء في المستوى القضائي أو على الساحات السياسية والشعبية ، ومن هُنا كان ميلاد الخطابة وأساليب البيان و المناظرات التي كانت تهدف إلى جلب الجمهور واستمالة رأيه ، حيث كانت هذه السجالات تدور في داخل المحاكـــم

[1]– محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2009 ، ص،213. نـــــــــــقلا عن Gilbert Romeyer Dherbey , les sophistes ,p.u.f. paris, que sais–je ?) n°2223,4eme corrigée, 1995, p.p.4,5.

والمجالس السياسية والساحات الشعبية ، ومن هُنا كان ميلاد الخطابة * بمعناها الصحيح التي كانت تهدف إلى جلب المنافع بطرق مختلفة ، فيها بعض من الحوارات و طرقا للإقناع و أساليب جدالية خطابية ، و هو ما كان أيضا سببا في تَوجُّه مثقفي و شباب أثينا نحو هذا النوع من التفكير الذي يميل إلى البحث في الجدل و تعلّم البيان اللغوي و فن الخطابة [1]. و على هذا النحو، يُجمع مؤرخو الفلسفة على أن السفسطائيين هُم الواضعون الحقيقيون لعلم الخطابة ، حيث كان اهتمامهم مُنْصَبًّا على عِلْم البيان و الخطابة و لكن – بالمُقابل– كانت معرفتهم بالعلوم الأخرى ظاهرية و سطحية و كان غرضهم من تعلّمها تكتيكيا منهجيا يقصد إلى توظيفها داخل الخطابة لزيادة قوة البيان و قوة الحجاج، الجدل و المناظرة. *

"و يَغلِبُ على الظن أن نشأة المنطق نفسه مرتبطة بالنحْو ، فقد بدأت البذور الأولى للمنطق عند اليونان في أبحاث السفسطائية الخاصة باللغة و الخطابة و النحو بوجه أخص ، إذْ هُم أرجعوا التصور إلى اللفظ ، مما يسَّر لهم أن يجعلوا من الجدل * و سيلة للانتصار على الخصم ، و من الخطابة العلم الأول . و القول الخطابي عندهم لا يُقصد منه حُسن الكلام فحسب ، و إنما هو الحقيقة الجديدة التي قالوا بها نسبية

---

* – لقد ظهرت الخطابة كفن الكذب أو على الأقل لتحريض الناس بكلام متحيّز و مفخخ مثل ما يفعل المحامون أو ما تفعله المناشير الانتخابية. Olivier REBOUL, la rhétorique, 3ème édition, PUF, paris, 1990, p.5.

[1] – يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العالم العربي ، القاهرة ، ط2 ، 2012 ، ص،67.

* – كما يمكن النظر إلى ظهور الفن الخطابي **بصورة ايجابية** فهو يمثل رمزا للحرية و الحقوق في المجتمع لذلك اعتبر السيميوتيقي الفرنسي **رولان برث**Roland Barthes أن نشأة الخطابة عند اليونان تعود إلى الدعاوى القضائية التي أقيمت في المنازعات حول الحقوق و مِلكية الأراضي . Olivier Reboul, la rhétorique, op.cit., p.9.

* – من بين المنافع التي يضعها الفارابي للجدل أنه يرّوض الإنسان و يُعدّ ذهنه نحو العلوم اليقينية، و ذلك أنه يعوّده الفحص و يُعرّفه كيف الفحص و كيف **يُرتّب** الأشياء و تنظيم الأقاويل عند الفحص.

الفارابي، كتاب الجدل و شرح على التوطئة و الفصول الأولى و إيساغوجي و المقولات و العبارة و التحليلات الأولى و التعليق عليها، تحق: و تقد: و تعليق رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ،1986 ، ص ، 29.

في مقابل الحقيقة المطلقة التي لم يعترفوا بها ، و لم يكن إيمانهم بقوة الكلام إلا إيمانهم بقوة الفكر ، ففن الإقناع هو بعينه فن التفكير ، أي إن السفسطائية قد بحثت في اللغة فأدَّاها هذا البحث إلى المنطق "[1].

ينطلق العمل السفسطائي من أرضية أولية وهي عملية ضبط أو تحديد التصورات خاصة منها التصورات المشهورة ، لأنها تسمح بمجال المشاركة في الجدال للجمهور ، هذا الأخير الذي يمثل مصيدة التمويه السفسطائي ، و لأن التصورات تمثل أيضا أكسيوما للسجال و المناظرات ذات الأبعاد المنطقية . ينتقل السفسطائي من ضبط التصور، إلى التحكم في أدوات تحقيقه ، و من بين هذه الأدوات التي تُستعمل لغرض ضبط مادة التصور نجد أسلوب الجدل الذي يَستعمل فيه السفسطائي غالبا مادة القياس * في المخاطبة لأجل دحض تصورات الغير و بيان فسادها أو تناقضها، لذلك كانت

[1]– عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 3، 1968 ، ص، 33.

*– يُوَضّح مهدي فضل الله مفهوم القياس السفسطائي من خلال مقال له تحت عنوان : " دراسة تحليلية للرسالة الشمسية "، و المقصود بالرسالة الشمسية هنا، هي كتاب مُرَكَّب من كتابين هُمَا ، كتاب أوّل هو الرسالة الشمسية لقطب الدين الرازي (1295–1365) و مُسمّاهُ الأصلي هو:" تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية " و هو كتاب شارح لكتاب ثاني هو :" الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية " لنجم الدين القزويني . يذكر فضل الله في ثنايا هذا المقال أن " القياس المرَكّب من الوهميات و من الأوّليات يُسمىّ سفسطة ، و الوهميات هي قضايا كاذبة يَحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالقول : كل موجود مشارٌ إليه ، أمّا الأوّليات فهي أحد أنواع اليقينيات و هي القضايا التي يَتَصوّر العقل طرفيها و تُسمّى البديهيات مثل القضية القائلة : الكل أعظم من جزئه ، و الغرض من السفسطة في هذه الأنواع من الاقيسة هو تغليط الخصم و إسكاته ، و المغالطة قياسٌ فاسِد إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادة . فمن جهة الصورة : لكَوْنه غير مُرَكَّب على هيئة منتجة ، لإختلال شرط مُعتبر فيه ، إنْ من حيث الكم أو الكيف أو الجهة. أمّا من جهة المادة : فَكَوْن المطلوب و بعض مقدماته شيئا واحدا (ترادف الألفاظ) و هو المصادرة على المطلوب ، كما تأتي المغالطة عن بعض المُقدّمات الشبيهة بالصادقة ، و المُستعمِل للمغالطة بوجه الحكيم يُسمَّى: سفسطائيا، و المستعمل للمغالطة بوجه الجدلي يُسمَّى : مشاغبا " . مهدي فضل الله ، دراسة تحليلية للرسالة الشمسية ، دراسات عربية ، دار الطليعة بيروت، العدد 7، السنة 26 ، ماي 1990 ، ص ، ص، 109 و 131 و 133.

توجهات "السجالات السفسطائية محسوبة مُسطّرة في مقاصدها، مستعملة قوة البيان السّجالي المتمثل في سعة الاطلاع على الثقافة العلمية و الشعبية و المتمكنة من الأساليب اللغوية الجذابة المبنية على تراتبية منطقية شكلية يتسلسل فيها الفكر عبْر خطوات من مقدمات إلى استنتاجات تشبه إلى حد كبير آليات القياس حيث يقصد السفسطائي في قياسه خمسة مقاصد:" إما أن يُبكت المخاطَب و إما أن يلزمه شنعة و أمرا هو في المشهور كاذب ، و إما أن يشكّكه ، و إما أن يُصيّره بحيث يأتي الكلام مستحيل المفهوم ، و إما أن يصيره إلى أن يأتي بمذر من القول يلزم عنه مستحيل في المفهوم بحسب الظن ، إذن فمقاصده مقصود ذاتي ، و هي القضايا التي بذاتها تقتضي المغالة ، و هي التبكيت ، و مقصد يقتضي المغالطة بالعَرَض ، وهي الأمور الخارجة عن التبكت ، وهو المقصود الأربع التالية للتبكيت ، و كذلك فإن تلك الأغراض الخمسة التي هي الذاتي والعرض وهي التي يؤمها السفسطائيون، وأَشهر هذه الأغراض الخمسة إليهم و أكثرها مقصودا عندهم هي التبكيت ، ثم يتلو ذلك التشنيع على المخاطَب ، ثم يتلو ذلك التشكيك ، ثم ينقلوا ذلك استغلاق الكلام واستحالته ، ثم يتلو ذلك شوقه إلى المذر و التكلم بالهذيان " [1] .

و تقع المغالطات السفسطائية غالبا في المواضع اللغوية والحدود والأسماء المشتركة ، فاللغة – خاصة المنطوقة في حالتها المنطوقة– تَحْمل من التمويهات و الازدواجية من الدلالات ما يكفي لمباغتة المستمع ، خاصة عندما يُنهك التعبُ هذا المستمع ، و يتشوشُ عليه الربط بين القضايا والمقدمات، حيث يُمكن للسفسطائي أن يدلل إلى إثبات صفة محمولة على ذلك الموضوع المشترك أو العكس مثل أن يدلل أيضا على نفْيِ تلك الصفة عن نفس ذلك الحد المشترك ، وهو الموضع الذي نبّه إليه أيضًا ابن رشد

[1]– يوسف محمود ، المنطق الصوري ، التصورات و التصديقات ، دار الحكمة الدوحة ، ط1 ، 1994 ، ص ، 213، نقـــلا عن: ابن رشد ، نص تلخيص منطق أرسطو ، ج2، ص ، 672 .

في صناعة الجدل (كتابه تلخيص الجدل) ، ذلك أن اللفظ المشتَرك في نظر ابن رشد يَكُون مشتركًا لأسباب كثيرة ، منها ما يَرجع إلى داخل معاني جوهر هذا الاسم المشترك سواء في جهة حدّه أو فَصْله أو جنسه ،أو ما يَرجع إلى خارج هذا الاسم المشترك ، حيث ترتبط دلالته مع معاني أخرى مقابلة له أو مضادة أو مقايسة.[1]

انتشر الفكر السفسطائي في اليونان الجديدة ، و هي يونان الإنفراج السياسي و السلم مع الأعداء و الحرية و الديمقراطية ، و فيها زاد الثراء الاقتصادي و المدخول الفردي للمواطن الإغريقي ، الأمر الذي منح العقلية اليونانية الراحة و الوُسع و السجالات الخطابية ، كما منحه التوجه نحو الاشتغال بالمسائل النظرية و العقلية التي تتصف بروح الجدال و المداعبات الفكرية التي تشبه إلى حد كبير بالمباريات الرياضية التي كانت معروفة عند شعوب أثينا، و هي ثقافة جديدة في الأوساط الشعبية و عند النخبة ، و هي بمثابة نقلة نوعية في تطور مناهج المعارف و التأملات الفلسفية.

لقد اتجهت التربية اليونانية زمن السفسطائية إلى العمل على تكوين الناحية الصورية للإنسان ، فتحوّل طلب الحقيقة إلى مطلب ثانوي ، و تحوّل الهدف إلى طلب النبوغ في أساليب الكلام و الألفاظ و الدلالات و البحث في أنواع القضايا و أشْكالها و أدوات البرهنة و (طرق المغالطة و هذا حسب منتقديهم) و على هذا تَشَكّل النزاع بين العقول و بين الناس ، و أصبح لكل إنسان حقيقة، بل إن الإنسان وحده هو الحقيقة ، و لا أمل في الحواس لأنها متغيرة و أحكامها متباينة [2] .

لقد دخلت مرحلة الفكر السفسطائي بلاد اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد و هي مرحلة جديدة بمثابة الثورة في تغيير القيم العلمية و الأخلاقية و السياسية ، حيثُ

[1]– حمو النقاري ، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، دار الأمان للنشر و التوزيع ، الرباط ، ط1 ،2005 ، ص ، ص، 290–294.

[2]– محمد مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ديوان المطبوعات الجامعية– الجزائر، و منشورات عويدات بيروت– باريس ، ط3 ، 1983 ، ص ، 89.

أصبح صوت السفسطائي منتشرا عبْر المدن حيث كانوا يُعلّمون الشباب فن الخطابة مقابل المال و في هذا مخالفة لقيم الأثينيين ، فتحوّل العلْم عندهم إلى حرفة و صنعة و هزئوا من العقل ، فكانوا مُعَلّمين و خطباء، و لو يكونوا حُكماء و من أشهرهم بروتاغوراس Protagoras و جورجياس Gorgias [1].

تجدر الإشارة إلى أن سقراط كان من معاصري السفسطائية ، و كان من الأوائل الذي تصدوا إلى منطقهم و تصوراتهم و أساليبهم الحجاجية و الخطابية بالرغم من أنّه اتفق معهم في أن الإنسان هو معيار المعرفة و محورها ، لكن ليس بالصيغ التي اعتمدتها السفسطائية حول طبيعة المعرفة و مواصفاتها، فالسفسطائية تقول بنسبية المعرفة و أن المعرفة شخصية فردية تخصّ كل إنسان على حدى ، بينما سقراط يقول فقط بإمكانية حصول المعرفة الموحّدة و الكلية التي تصدر عنها التصورات الكلية الجامعة و سبيل تحقيقها هو التزام قواعد التعريف ، لقدْ كان ضبط التصورات لأجل طلب الحقيقة في مذهب سقراط ، و نفسها الفكرة ذهب إليها أفلاطون تلميذ سقراط الذي دافع على إمكانية المعرفة عبْر التصور الكلي في نظرية المُثل التي تعبِّر عن مذهب أطروحته ، و هذا ما نفصله في مباحث لاحقة من الرسالة ، حيث دافع من خلال نظرية المُثل على إمكانية العقل الإنساني في إدراك الحقيقة الثابتة أو التصور الكلي الموحَّد على عكس السفسطائية القائلة بالمعرفة النسبية و التصورات المتبدّلة.

إن الجدل السفسطائي كان يدور حول تحديد معاني التصورات أو حدّها(أي تعريفها) ، فعلى سبيل المثال كان يَطرح السؤال الخطابي عندهم تساؤلات حول ما هي " الشجاعة " أو ما هي " العدالة " ؟ و هذا تكون هذه الحدود محور النقاش الجدالي ، أي عملية فلسفية تدور حول مما ينتج عنه حوار تسلسلي يمثل أحكاما متعددة و هي بمثابة مقدمات القياس لتتحول النهاية إلى ما يشبه الاتفاق ، لأن السفسطائية لا ترى في الأمر

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 86.

أي مجال للبحث عن أرضية اتفاق حول معنى ذلك التصور ، و هنا نكون أمام مجال لغوي بحتٍ يتّصل بنظرية الدّال و المدلول و نظرية المواضعات اللغوية و اصطلاحاتها في العرف الإغريقي و أمام قوة البيان اللغوي خاصة منه اللغة اليونانية و هو مجال المناورات اللغوية السفسطائية بامتياز ، و في كل الحالات قد تؤول المحاورة إلى تحديد تعريف لذلك التصور هو بمثابة الحكم أيضا و هو حكم تحليلي في الغالب ، و من هنا نلاحظ التشابك المعرفي في المواد المنطقية التي تقدمها الجدالات السفسطائية كالتصور و الاستدلال و البرهنة ثم الحكم و أيضا التعريف للتصور و هو منطلق و مآل الخطابة السفسطائية.*

2- بروتاغوراس و جورجياس و بداية تشكيل التصور.

لقد دافع بروتاغوراس Protagoras (490-420 ق.م.) من خلال خطاباته على بناء التصوّر الذي يعود في تعريفه و معناه إلى مواضعات لغوية و مفاهيمية تخصّ الإنسان ذاته لا غيْر ، و بما أن الطابع السفسطائي يتميز كعادته بالغموض ، أو الازدواجية ، فإن ثمة سؤال وجيهٌ يُطرح على السفسطائي نفسه و هو :

مَنْ هو " الإنسان " المقصود عند السفسطائية ؟ هل هو الإنسان الفرد أي التصور المشخَّص أمْ الإنسان النوع و الجماعة ؟

* - تجدر الإشارة إلى وجوب معرفة نظرة كانط لتقسيمات المنطق ثم وظيفة هذه التقسيمات ، فالمنطق عنده يتفرع إلى طرفين هما: التحليل و الجدل ، و وظيفة التحليل تكمن في الكشف عن مختلف نشاطات العقل التي تمارس و تطبق أثناء التفكير فهي وظيفة تحليل للفهم ، أما الوظيفة الثانية و هي الجدل ، يرى فيها كانط أنها وظيفة لطالما سادها الغلط و دُرست بكثير من الاندفاع و الحماسة ، لذلك كان الجدل عند الإغريق يمثل فن المظاهر = l'art de l'apparence ، يقوم به المحامون و الخطباء ، و هو ما يجب تركه ، يقول كانط : إن وظيفة المنطق في هذا التقسيم الثاني هي نقد هذه المظاهر =la critique de cette apparence .

E. Kant, logique, Traduction par L. Guillermit librairie philosophique j. vrin, 5 ème tirage, paris ,1997, p. p.15 et 16.

فإذا كان المقصود بذلك : الإنسانُ النوعُ ، يتحول التصور عند السفسطائي إلى معنى ذي طابع مشترك لدى الجميع ، و في هذا يكون التعارض مع مذهبهم القائل بتغير التصورات و المفاهيم ، لكن يبدو أن التفسير الغالب لهذه المسألة هو أن الإنسان المقصود من ذلك هو الشّخص الفردُ الواحد [1] ، و هو ما ينسجم تمامًا مع المذهب السفسطائي ، و بذلك تكون دلالة المعرفة و التصورات متغيرة لا تقف إلى تعريف واحد أو حدّ متفق عليه. كما تجدر الإشارة هنا إلى الدور الكبير الذي لعبه بروتاغوراس في رسم معالِم البلاغة في مجال الخطابة ومدى تأثيرها على الجماهير بل حتى على النخبة الإغريقية و منها سقراط و اتباعه ، الأمر الذي قد يوحي بأثر هذا الفكر و علاقته بمحنة سقراط الأخيرة من حياته.

إن التصور النسبي هو نتاج ما اعتبره بروتاغوراس في نزعته المذهبية التي ترى في الإنسان الفرد مقياسً الأشياء جميعا، مقياس وجود ما يوجد منها و مقياس وجود ما لا يوجد [2] ، فإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يهتمون بالعالَم الخارجي الحسي إلا أن بروتاغوراس يضع الإنسان في مقابل هذا الوجود و الطبيعة.

" يقوم العلم إذن على الإحساس، ممّا يفرض القول أنّه لا يوجد شيء في ذاته، مستقلّ عن الفرد، يمكن أن يُسمى و يُوصَف على وجه التحديد و النّهاية، فكلّ موجود إنّما يوجد على النّحو الذي يتصوّره الأنا. و عندما كان يُطلب من بروتاغوراس تعليل اتّفاق جميع النّاس حول الحقائق الهندسية، كان ردّه أنّ تلك الخطوط و الدّوائر و المضلّعات، لا وجود لها في الواقع الحسّي "[3] .

---

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات بيروت – باريس ، ط3، 1988 ، ص101.

[2]– علي سامي النشار ، المنطق الصوري ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف القاهرة ، ط3 ، 1965 ، ص191.

[3]– خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، رسالة ماجستير غير منشورة ، إشراف أ. د. زواوي بوكرلدة جامعة السانيا ، وهران ، الجزائر ، 2008– 2009، ص ، 40.

يدافع إذن بروتاغوراس عن التصورات المتغيرة و ذلك بإعطاء مثال و هو ما يُشْبه التبرير من خلال مسألة ثبات التصور أو المفهوم الرياضي ، حيث يُعلّل ثبات التصور الرياضي و اتفاق جميع العقول حوله ، مثل الاتفاق حول المواضعات في مجال التصورات الهندسية بقوله أنها لا تَمْلك وجودا حقيقيا في عالَم الحس، فهي تصورات وهْمية لا غيْر ، فالتصورات تَمْلك دلالات و معاني مشتركة إذا خرجت و ابتعدت عن عالَم الحس ، و بهذا نُسِجل أيضا نقطة في غاية الأهمية و هي " أن التصور السفسطائي رغم نسبيته و تغيّره هو تصور حسي جزئي و هو بحسب سقراط لا يرتقي إلى مستوى الكليات المطلقة " [1]، بمعنى أنه تصور مرتبط دائما بعالَم الموجودات الطبيعية و إلا فَقَد حقيقته حسبهم و اندرج في عِداد الوهْميات و هذا وفْق رؤيتهم و مذهبهم، إذْ " يُميّز السفسطائيون بين الوجود الذهني و الوجود الخارجي، و الحقيقة تتبع الإدراك الذهني لكل فرد، إلى هذا انتهى بروتاغوراس في نظريته فقال ليس هناك خطأ، و يبرر هذ إلى أن الحواس هي مصدر معرفتنا و الحواس تختلف من فرد إلى آخر" [2]

إنّ السفسطائيين، عند إقامتهم لنظرية البلاغة ، اضطروا إلى تناول قضايا و مشكلات المنطق من زاوية تقنية المناقشة، و قد كرّس بروتاغوراس لذلك مؤلفه "فّن الإقناع"، وهو أوّل من استخدم المحاورة التي يدافع فيها المتخاطبان عن وجهة نظر متضادتين، وأوّل من طبّق الطريقة التي سيستخدمها سقراط بعد ذلك، وقد استهل بروتاغوراس– مستهدفا تعليم فّن البرهان– دراسة أنواع الاستدلالات الاستنباطية بالطريقة التي سيعالجها بها أرسطو في كتاب الطوبيقا، أي على صعيد الأساليب المنطقية في القول الخطابي [3] .

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 101 .

[2]– أحمد أمين و زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة درا الكتب المصرية القاهرة ، ط2 ، 1935 ، ص، ص ، 97 و98.

[3]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ، 58 .

وهكذا أصبحت اللغة أرضية خصبة للمناورات السفسطائية بمختلف أنواعها وأساليبها ، مستخدمة خصوصيات البيان الخطابي اليوناني ورخوته اللسانية التي تقود الكلمة من معنى إلى آخر ، يشوبه اللبس والغموض والقلق ، وهو المسعى العام الذي أراده "مُعلم البيان" الجديد عند الإغريق أو السفسطائي الحاذق في فن المجادلة و فن البرهان.

عُرف جورجياس Gorgias (483– 376 ق. م.) بقوة البلاغة ، حيث ذكَره أفلاطون في إحدى محاوراته الموسومة باسم (جورجياس) ، و هذا لمقدرته الفائقة على الإجابة على كل سؤال يُطرح عليه ، لقد كانت له ميولاً نحوَ علوم الطبيعة، فكتب مؤلَّفًا في" البصريات" ، لكنه و تحت تأثير جدل المدرسة الإيلية ساوره الشك في العلوم الأيونية المتجهة نحو الطبيعيات ، و بذلك برزت نزعته الفلسفية المُشَكّكة في الوجود من خلال مؤلفه "اللاوجود" التي ارتسمت معالمها حول النقاط التالية:

– لا يوجد شيء على الإطلاق (عدَمية ممدودة).

– استحالة الوصول إلى المعرفة إذْ لا وجود للتصورات و لا وجود للتصديقات.

– عدم إمكانية نقل المعرفة و تواصلها لأن اللغة تواضعية تَحَكُمية بين الناس ، فلا ضمان لنقلها بين الناس بحقيقتها ، فلكل فرد مقاصده من كل تصور أو قضية يلفظـها[1]. ينتهي جورجياس إلى نتيجة أكثر جدلاً و غزارة و عُمْقا في فلسفة و في توجه المذهب السفسطائي و هي نتيجة على العكس– بالمقارنة مع بروتاغوراس تقول : أن لا أحد على صواب .

و في هذا الحال المعقد يتأكد التوجه العام للفكر السفسطائي الذي يقود مادة التصور إلى الحالة النسبية و التأويلية وهي أوصافٌ – بلا شك – تُناقض المنطق و مبادئ العقل و ترفع عن اللغة كل قواعد التواضع و الاتفاق ، و لا يَصبح فيها ما هو موضع تفاهم.

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص ، 70.

لقد كانت النزعة الشكّية السفسطائية انعكاسًا لأثر الفلسفات اليونانية السابقة، خاصة أفكار هيراقليطس و بارمنيدس ، شكيةٌ متجهة نحو معرفة العالَم الخارجي ، و شكية أخرى حول وحْدة المعرفة ، فكانت السفسطائية بالفعل نقطة فاصلة و مشوّشة للأسس و البُنىَ و للتقاليد العلمية و المنطقية اليونانية المنظَّمة المعروفة بنظام اللُّوغوس و الكُسْموس ، فالقول بأنّ كل الأحكام و كل التصورات صحيحة و أن كل التصورات أيضا هي نسبية و في نفس الوقت ، هو قولٌ و ضَرْبٌ صارخ لهوية الحدود و جوهر التصورات القائمة على مبدأ الهوية و عدم التناقض ، و مخالَفةٌ أيضا للمنطق ثنائي- القيمة الذي يقوم على الصدق أو الكذب و يَمنع الجمع بين النقيضين و الذي يمنع وجود التصور الوسط le tiers-exclus ، كما أنه يُخالف قواعد التعريف ، فالسفسطائيون بهذا المعنى يستبعدون " مبدأ التناقض" حتى كإمكان [1] ، فلا وجود عندهم للصيغ المنطقية الخاصة بالحُكْم ، لأن التصورات و أحكام الناس كلها شخصية ، فهي تصوراتٌ تتّصف بالذاتية فقط و تُقصي الوجود الطبيعي الحقيقي و جواهره الثابتة و تعتني فقط بأعراضه Accidents المتبدّلة و بالتالي لا يوجد شيء ثابت عندهم ، و لا وجود للتعريف و لا وجود للتصور الثابت و عليه يستحيل الحكم =jugement ، و في هذا نفيٌ لأفعال العقل الأولى و نفيٌ أيضا لأولى موضوعات المنطق، " إنّه لزلزال أوشك العقل اليوناني أن ينهار تحت عنف هزّاته، فالانقلاب الذي ثار به السفسطائيون على التقاليد الدّينية و السّياسية و العلمية، كان ضربة لقواعد التفكير المنطقي قبل كلّ شيء: لقد تبنوا موقفًا نسبيًا، فأنكروا إمكانية معرفة العالَم الخارجي، و هُم في اتّخاذهم من النّزعة النّسبية أساسا للأخلاق و المعرفة أنكروا إمكانية العلم الموضوعي، و نزعة الشّك عندهم انعكاس لأثر هيراقليطس و بارمنيدس، و قد أدّى بهِم الابتداء من نظرية هيراقليطس في الحركة

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ، 55 .

الشّاملة إلى القول أنّه لا وجود لرأي خاطئ، و أنّ كلّ موضوع يمكن أن توجد حوله في الواقع تعبيرات متضادة في الحقيقة و جميعها أحكام صحيحة بالقدر نفسه " [1]

فكل التصورات قابلة للتغيير و الجدل ، تتبدل على حسب قوة الإقناع و خداع البلاغة و " من العبث إذن الإيمان بوجود حقيقة واحدة شاملة و ثابتة. واضحٌ حجم الأزمة التي أدخل السفسطائيون فيها مجتمع يونان القرن الخامس قبل الميلاد، فقد أطاحت الحركة الفكرية الجديدة بالمعايير العلمية و القيم الأخلاقية و النظم السّياسية، مادام السفسطائيُ يُعجَب بمن يتناقض مع نفسه دون أن يفطن الجمهور إلى ذلك، ذلك الذّي يقدر على دفعهم للتصفيق على أطروحة، ثمّ على مناقضتها مباشرة بعدها"[2].

لكن رغم كل هذه الانتقادات ، لعبت السفسطائية دورا معرفيا آخر يتوجّه نحو تأسيس النظرة الثنائية بين العالَم المحسوس و الذات العارفة ، و بجدلها المُموّه– و هذا حسب خصومها– قَدّمت السفسطائية للفلسفة عُمُومًا و للمنطق خصوصا مادة سيكون لها الأثر البالغ و الإيجابي على الفلاسفة اليونان اللاحقين عليها مثل سقراط و أفلاطون و حتى أرسطو ، حيث مهّدت لهم الطريق نحو تأسيس نظرية القياس من خلال أساليب الخطابة ، التي كانت تتسلسل من خلال مادة القياس و تضمنت الإعداد لنظرية التصور و قواعد التعريف و ضبط التصورات و حدودها ، ما دامت كل الحدود عند السفسطائية متغيرة و نسبية ، و كل التصورات هي من تحديد الإنسان الفرد ، و بذلك مهَّدت لمباحث منطقية أخرى مرتبطة بالتصورات و الاستدلالات مثل مبحث المغالطات و الجدل المموّه الذي تفطن إليه أرسطو فيما بَعد في نظرية البرهان الهادفة إلى تشكيل العلْم مثل كتاب الجدل و كتاب الأغاليط .

[1]– خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، مرجع سابق، ص ، 42 .

[2]– المرجع نفسه،ص،35 عن J. Marie NICOLLE,GORGIAS de Platon, édition Bréal,paris,p.13.

لقد كانت السفسطائية سبّاقة في نظرية المعرفة الإغريقية ، فهي تمثل نقطة البداية إذ حوّلت مجال النظر من العالَم الخارجي كما عند المدارس الطبيعية إلى الاهتمام بالعالَم الداخلي حيث كانت البداية بهذا الاهتمام عند بروتاغوراس في كتابه " الحقيقية " و بذلك تكون السفسطائية شقت طريقا آخر في نظرية المعرفة اليونانية ، بحيث نقلت مشكلة معيار و موضوع المعرفة من الوجود الحسي الطبيعي كما هو عند المدارس الطبيعية إلى الإنسان ذاته ، إذْ كانت أسئلتهم الخطابية تتمحور حول : ماذا نَعرف ؟ و ما هو مقياس هذه المَعرفة ؟

إن تَبنِي السفسطائيين لموقف بارمنيدس، أدّى بهم إلى استنتاج أنّه لا وجود لرأي خاطئ، فأيُّ تصور يشّكله أيُّ فرد هو تصورٌ صحيح في ذاته، و لا يمكن استنباطه من تصور آخر، لأنّ التصورات لا يمكن أن توجد بينها صلة فهي منفصلة على نحو مطلق، و هذا راجع إلى أنّ الذات المُدِركة تتغير في كلّ لحظة مثلما يتغير الموضوع الذي تُدركه، فلا يوجد أي معيار موضوعي للحقيقة حسب وجهة نظر بروتاغوراس، فمقياس الأشياء عنده هو إحساسات الفرد، أمّا غورغياس فإنّه يتّخذ خلافا لبروتاغوراس، نقطة انطلاقه نظرية برمنيدس و جدل زينون. فهو يحاول في مؤلّفه حول الطبيعة و اللاوجود أن يبرهن على أنّ الطبيعة لا توجد، بل إنّها إذا كانت موجودة فلن تكون قابلة للمعرفة، و إذا كانت موجودة و قابلة للمعرفة، فإنّ المعرفة التي نحصل عليها عنها، لن يكون من المُمْكِن التعبير عنها بالكلمات أو توصيلها إلى الآخرين[1].

لقد عطّل السفسطائيون كثيراً من الآليات المنطقية ومن أهمها مسألة ضبط التصورات وتحديد التعاريف ، فصار كل قول يقبل نقيضه ، وأصبح كلُّ كلام عندهم " عبارة " سواء حَمَل ذلك الكلام خبرا أو طلَبَه ، وهذا مناف لنحْو اللغة و منطقها ،" إنّ الوجهَ المنطقيَ لأطروحة بروتاغوراس و جورجياس في استحالة الخطأ، و مبرّرِها أنّ أيّ قولٍ هو قولُ

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص ، ص ، 55 و 56.

شيء، فهو إذن قولُ ما هو موجود، ظاهرٌ على صعيد نظريتهم في المعرفة و فنّ الخطابة(الجدل) عندهم ، لقد عطّل السفسطائيون كلّ تفكير منطقي يقوم على قواعد مع مبدأ الفرد مقياس ما هو موجود ، و مادام المفهوم الذي يمْثُل في ذهن الشّخص الواحد عن الواقع يختلف عن المعنى الذي يقوم في ذهن شخص آخر، فهذا يعني انعدام الصّفة الأساسية الثّابتة للموجود، أي انعدام التّعريف، و من ثمّة عدم إمكانية حصول التصوّر أو المقولة، فعْل العقل الأوّل و الأساسي، و بانعدام المقولة يستحيل حمل صفة (ب) على موصوف (أ)، أي استحالة الحكم : فعْلُ العقل الثاني"[1].

لقد كانت لآثار الفكر السفسطائي أبعادا مختلفة " لقد تساوق انتشار مذاهب السفسطائيين الذاتي و النسبي مع الأزمة الحادّة لنظام المدينة و مع الحياة الثقافية اليونانية جمعاء ، فالمذاهب الجديدة بكل تحريضها للفكر و بكل إعلائها لمجد المعرفة و الأنوار ، كانت وجّهت ضربة مُؤلمة لمسوّغات المجتمع القانونية و السياسة ،و نقضت المعتقدات التقليدية للشعب ، كما زعزعت أسس الأخلاق و مقاييس القيم " [2] .

في الأخير لا يجب أن ننظر إلى السفسطائية نظرة سلبية نمطية شاملة كما تنقلها عنهم بعض الكتابات في تاريخ الفلسفة ، بل إن الأمر يتعدى ذلك حين نضع السفسطائية في الميزان التاريخي و المعرفي المُنْصِف و الحقيقي ، هذا الميزان الذي ينظر إلى الكفة الأخرى للموازنة التي تَحمل ثقل المعرفة السفسطائية ، وأدواتها و موضوعاتها ومناهجها و ونتائجها و آفاقها العامة.

لقد ساهم السفسطائيون بطريقة غير مباشرة و غير مقصودة في إعداد منطق أرسطو و لاحقيهم المباشرين من فلاسفة اليونان خاصة منهم سقراط و أفلاطون ، و إن أحدثوا في حياة الأثينيين من المشاكل أكثر مما قدّموه من الحلول ، فلأن الفلسفة هي أيضا طرحٌ

[1]– خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، مرجع سابق، ص ، 44.

[2]– ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط ، مسألة الجدل ، ترجمة طلال السهيل ، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار، الجزائر ، ط2، 2001 ، ص، 116.

للمشاكل أو هي المَشْكلة la problématisation بعينها ، و عليه لا يجب أن يُستهان بالدور الذي ساهموا به في مسار الفكر الإغريقي بِرُمَّته ، إن السفسطائية خطوة جديدة و هامة ، هي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية إلى العمق ، و من البساطة إلى التعقيد ، و من محيط الدائرة إلى مركزها ، فالسفسطائية فلسفة إيجابية بنّاءة ، إنها ثورة على السلبية و طريقة التفكير الساذج [1]، حيث مهّدت الطريق نحو منطق لاحق يُحدّد التصورات و يُقَعّد التعريف و يؤسس للاستدلال و القياس ، و يضبط الحوار و الخطابة ويبيّن مواطن الغلط و المغالطة، و ممّا يُسجّل على فكر و فلسفة السفسطائيين أنهم لم يُؤسسوا المدرسة مثل " الليسيه = اللوسيون " و الأكاديمية بل كانوا فقط جوّالة " فلم يُكوِّنوا مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين أو الإيليين لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية ، إنما كانوا طائفة من المُعلِّمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد " [2] .

"و مَهْمَا قال الناقدون في فلسفة السفسطائيين ، فلا سبيل إلى إنكار هذه الحقيقة ، و هي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية كهذه النهضات التي تجيئ في التاريخ على فترات متباعدة ، و التي يَظهر أنها تتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة و العلوم ، فقد جاء السفسطائيون بعد تلك الفترة التي امتدت من طاليس إلى أنكسمندر ، و التي امتلأت بأَعلام الرجال الذين انتجوا في الفلسفة و العلم انتاجا خصبا غزيرا ، فأخذت هذه الأكداس من المعرفة "[3] .

وفي الأخير نخلص إلى أن السفسطائيين تعاملوا مع مادة التصور بالمقدار اللغوي الذي توفر لديهم ، فكان مادة أولوية في جدلهم و أيضا موضوعًا و أداة لتمويههم ، وكان مقصدا و غاية في تعاريفهم .

[1]– محمد مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص90.

[2]– أمين أحمد و نجيب محمود زكي ، قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص،93.

[3] – المرجع نفسه ،ص،101.

الفصْلُ الثّاني

التّصوّر في الفلسفة اليونانيّة النّظريّة

(سُقراط و مَا بَعْدَه)

المبحَثُ الأوّل : سُقراط و منهج توليد التّصوّرات

المبحَثُ الثّاني : نظرية المُثُل الأفلاطونية

المبحَثُ الثّالث: إشكاليةُ التّصوّر عند أرسطو

اَلْمبحَثُ الأوّلُ

سُـــقــراط و مـنــهــج

تـَوليـد الـتّــصــوّرات

1 - التّصوّر الكُلّي السّقراطي في مواجهة التّصوّر السّفسطائي:

لقد كان فكْر سقراط (469 ق.م. _ 399 ق.م.) بمثابة الثورة التجديدية للفكر اليوناني الأصيل الذي يُحارب النزعات الريبية السفسطائية و يؤسس لنظام فلسفي إغريقي أصيل مؤسَّس على اليقين بالذات و بالتصورات الصحيحة المؤسَّسة على الحُجّة و الإقناع حول ظواهر العالَم و الوجود و أوصافهما، و قد يكون هذا السبب هو الذي ساهم في رحيل سقراط الفيلسوف الذي يتميز بقوة الرأي و بلاغة الحوار و الجدال. لقد أُعدم سقراط و عُمْرُه 70 حوالي سنة، و كان ميلاده بأثينا ، هو الفيلسوف الذي قسّم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى شقّين (ما قَبْل سقراط و ما بَعْده)، و هو الفيلسوف أيضا الذي لم تكن له كتابات أو مؤلَّفات ، بل كان حضوره الفلسفي في كتابات الفلاسفة الآخرين أمثال أفلاطون و محاوراته ، و في شظايا مقولات بعض الفلاسفة اليونان اللاحقين عليه.

لقد كان حضور سقراط الفلسفي محلّ خلاف كبير ، فقد اختلف الفلاسفة حوله ، من أرسطوفان Aristophane و أكزينوفون xenophone و أفلاطون و هُم فلاسفة عاصروه و عَرَفُوه. عمل أكزينوفون في المذكرات les mémorables التي جمعها لسقراط على تبرئته من الاتهامات الموجهة إليه، و التي كانت محلّ شك لكونها لا ترتقي إلى مستوى سقراط. لقد كان حضور سقراط قويا وثريا في محاورات أفلاطون ، لكن هذه الحالة طرحت أسئلة في غاية الأهمية حول مسألة التمييز بينه وبين أفلاطون، ذلك أن سقراط موجود في الحوارات الأفلاطونية وكان فكْر أفلاطون في داخل الحوارات ، فإذا كانت الحوارات سقراطية فأين هو إبداع أفلاطون ؟وإذا كانت من صُنع أفلاطون ، فأين إذن عمل سقراط الأصلي؟ مما طرح تساؤلات حول المصادر التي ينكن العودة إليها لمعرفة فكر و فلسفة سقراط الأصليين؟

يُعَدّ أرسطو المصدر الرّابع بَعد معاصري سقراط الثلاثة الذين كتبوا عنه، إذ يمثل أرسطو مفتاحا هاما لتوضيح الغامض من تراث سقراط ، خاصة في بعض الأعمال خاصة منها المنطقية ، مثل مسألة التعاريف و الحدود و التصورات و الأغاليط.

نشير في هذا المدخل لدراسة إشكالية التصور عند سقراط ، هو أنّ ما تواتر عن شخصية سقراط في الدراسات الفلسفية ، هو تعبير عن نهاية مرحلة و بداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني، فقد عُرف بأنّ السفسطائيين قد أثاروا مشكلات و أزمات فكرية حول طبيعة و مصدر المعرفة ، عندما اعتبروها نسبية و مرتبطة بالذات الإنسانية، ممّا أدّى إلى تشكيك النّاس في عقائدهم و علومهم، و بِما أنّ السفسطائيين كانوا يتلاعبون بالألفاظ ، فإنّ "سقراط" بدَءَ عَمَلَهُ بِفّن الحوار أو ما يُعْرَف بـ " فّن توحيد المعاني "و هي مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة اليونانية و بداية الفلسفة النظرية مقابلة للفلسفة الطبيعية ، " إن اختيار الحوار طريقة للحياة و أسلوبًا للتفلسف ، يُفسِّر لماذا لم يكتب سقراط شيئا ، و يُفسِّر رفضه الواعي لتدوين ما علّمه ، إننا نجد ذلك في فيدر أفلاطون ، حيث يؤكد سقراط أن عملا مكتوبا ، أبْعد ما يُنتج حوارا في الحقيقة و يقوم مقامه، بل يُشَكّل عائقا أمام التواصل الإنساني الحقيقي " [1].

" يرى سقراط أن الحكمة هي كمال الفكر بكمال العمل ، و أن العقل لا يُغذَّى إلا بتهذيب النفس و عفتها و أن العلْم هو العلم بالنفس أوّلاً و شعاره " أعرف نفسك بنفسك" ، لقد استفاد سقراط بالمناهج الخطابية السفسطائية ، لم يتخذ الحوار وسيلة للتغلب على السفسطائيين و إنما وسيلة للبحث عن الحقيقة " [2].

انتهى سقراط إذن بمنهج خاص به ، و اهتم بفلسفة الطبيعة، لذلك كانت فلسفته واقعية تخاطب العقل و المنطق معا و تؤسس للمبدأ العام الثابت الذي تتفق عليه جميع العقول،

[1]– ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط ، مسألة الجدل ، ترجمة طلال السهيل، مرجع سابق، ص،120 .

[2]– مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) ، مرجع سابق ، ص ، 10.

و قد تأثرت هي أيضا بسابقيه من الفلاسفة ، خاصة أفكار أنكساغوراس التي ركّزت على دور العقل الذي يُنّظم الطبيعة و أنه وراء كل نظام و كل قانون، لكن سقراط لم يجد ضالته في مثل هذه المباحث.

تميّزت فلسفة سقراط بخصوصيات تعلقت أصلا بذات سقراط ، إذْ تمحورت هذه الخصوصيات في نقطة ارتكاز ارتبطت خاصة بالمنهج، و هو نقطة البداية التي ستفصل الفلسفة اليونانية لما قبْلها من فلسفة طبيعية و سفسطائية ، و لِما بَعْدها من فلسفة نظرية ، خاصة عند أفلاطون و أرسطو ، و كان غرض سقراط من العناية بالمنهج هو الوصول إلى تحقيق أهداف تتعلق بشروط و قواعد منطقية ذات طبيعة وظيفية و معرفية في غاية الأهمية ، و كان الغرض منها أيضا هو إقصاء أو على الأقل مواجهة المنهجية السفسطائية التي رأى فيها شكوكا منهجية تتعلق بضبط الحدود و التصورات و احترام قواعد الاستدلال و تضليل في مستوى استخدام اللغة و البيان الخطابي ، " ذلك أن تحليل الخطأ يبدأ بتحليل اللغة كما يقول ريشنباخ في كتابه نشأة الفلسفة العلمية" [1]

انصبت جهود سقراط المنهجية ذات الطابع المنطقي و الفلسفي معا نحو طلب الحدّ الصحيح أو نظرية التعريف ثم ضبط التصور و من ثم ضبط الحُكْم =Le jugement ، لذلك تميزت الحوارات السقراطية و أساليبه التوليدية التهكمية على أسلوب خاص به ، " حتى ليعتقد البعض أن سقراط يمكن أن لا يكون صاحب مذهب مُعَيّن في نسيج المذاهب الفلسفية الإغريقية التي تراوحت بين المذاهب المثالية و الواقعية و الرؤى الطبيعية و الميثولوجية و إنما كان سقراط هو صاحب منهج خاص به ، و ربما كان الأصح أن يُقال أن مذهبه وليد منهجه " [2] من خلال الحوار الاستنباطي القائم على دعابة التهكم و فن توليد الأفكار و المعاني و ذلك من أجل الوصول إلى ضبط و تحديد الماهيات

[1]– الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الجامعة الأردنية ، سبتمبر 1985 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 1985، ص ، 176 .

[2]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات بيروت – باريس ، ط3 ، 1988، ص ، 96.

و الجواهر، ثم بَعدها التطرق ما أمكن إلى الصفات و الأعراض اللاحقة لها، و في هذا السياق يعترف أرسطو بالدور الريادي الذي قام سقراط حيث يُعتبر صاحب الحد الكلي و صاحب منهج الاستقراء، و هو الانتقال من المحسوس إلى المعقول، و من صغار الأشياء إلى كبارها للوصول إلى المعنى الكلي أو الماهية التي يستثمرها أرسطو في منطقه و تصوراته الماهوية.

" هذا هو مذهب سقراط ، أو ما يُسمى فلسفته التصورية ، و معناها أنه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بد من معرفة ماهيته المعقولة و الوصول إلى حدّه الكلي، فالمعرفة بالجزئيات هي معرفة عَرَضية = Accidentelle و هي معرفة ناقصة لا تُغني من الوصول إلى الحقيقة و العلم في شيء، أما الهدف الصحيح الذي يغني حقًّا فهو الوصول إلى إدراك و استقراء المعنى الكلي أو التصور الكلي ، فالمعنى الكلي هو الأصل في العلم ، و بدونه لا تكون معرفة حقيقية " [1].

اتجهت فلسفة سقراط نحو الماهية أو البحث في الظواهر الثابتة المشتركة ، و هو طلب يؤكد مقاصد الحكمة و الفلسفة في مسعاها الكلي و الأوّل، فالعلم الصحيح يتحقق في السيطرة على الجواهر ، و العلم يجب أن يقوم على إدراك حقيقي و واضح للماهيات، " و هكذا يكون سقراط قد وجّه مركز الثقل في المعرفة من معرفة الأشياء و الجزئيات و العَرَضيات إلى معرفة الماهيات و الكليات، إذ تكون هذه النقلة العلمية و الفلسفية وضَعَت البساط أمام ميلاد منهج جديد من شأنه أن ينظر إلى الأشياء في ماهياتها و في نسبة الماهيات بعضها إلى بعض ، و هو ما يُعرف باسم "الديالكتيك" ، فالمنهج السقراطي الجديد هو منهج ديالكتيكي ، بمعنى أنه طريقة علمية تبحث في صلة الأجناس و الأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض أي البحث في الكليات من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء و معرفة الماهيات الحقيقية هو في الأصل بحث في مجال العلم بمعناه الصحيح " [2]

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 96.

[2] – المرجع نفسه ، ص ، 96 .

، و هي عقلية سوف تتطور على ضوئها العقلية الفلسفية و المنطقية اليونانية اللاّحقة على فكر و منهج سقراط ، تَطورٌ نحو منطق جديد أو لوغوس يتجاوز تفسيرات الخرافة إلى المعقول الكلي ،" فلا علم إلا للكلي، أي لا علم إلا إذا كان موضوعه تحديد المعاني و إقامة التصورات و الوصول إلى الطبائع العامة أو الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة. و أما السفسطائيون فأنهم – بحسب سقراط – لم يرتفعوا إلى مستوى الحقائق الكلية المطلقة، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس – و حتى عندما قالوا بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا فإنهم لا يعنون بالإنسان هنا، الإنسان الكلي المطلق ، بل إنهم يعنون هذا الإنسان أو ذاك ، أي لم ينظروا إلى الإنسان كَمَعْنى كلي، بل كفرد مُحدَّد مخصوص بزمان مُعيّن و مكان مُعيّن ، و هُم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقا أن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث و النظر كما يقول سقراط ، و إنما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المحسوس " [1] و من هذا المعقول سوف يرتسم و يتعبّد جيدا طريق جديد في مناهج المنطق والفلسفة وهو ما سنراه لاحقا في حوارات أفلاطون وفي أورغانون أرسطو، وعلى هذه الرابطة التاريخية بين سقراط من مُتَقدّميه ولاحقيه نخلص إلى أن: لسقراط منهجٌ و مذهبٌ في نفس الوقت خاصّان به يمثلان بصماته الشخصية .

اتجه سقراط إذن إلى الجدل و إلى الخطابة ، إذْ أُنيطت له مهام إصلاح الأحوال الأخلاقية عند الشباب الأثيني بفعل التأثير السلبي للسفسطائية ، لقد أيقض الهجوم السقراطي على السفسطائية الذهنَ اليوناني لكي يَعود من جديد فيتناول معارفه جميعا بالنقد والتمحيص ويُعيد بناءها على أساس منطقي سليم ، وهذا هو الدور الذي كان على شخص سقراط أن يلعبه ، إذا كان لابد من أن يحدث تطور فكري فلسفي كذلك الذي ظهر بالفعل عند أفلاطون و أرسطو [2] .

---

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، ص 100 و102.

[2] – محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج1 (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية ،2007 ، ص ، 99.

يُقرّ سقراط بوجود معارف فطرية في الإنسان ، و الحوار هو كفيلٌ باستخراج هذه التصورات و توليدها بواسطة الاستنباط و بشيء من التهكم ، و كانت وسيلته لاستخراج المعاني و التصورات شبيهة بوظيفة أمّه التي كانت تُولِّد النساء، فهو كان يُولِّد الأفكار بطريقة ساخرة تجعل الناس يشُكّون فيما يَعْرفون.

لقد عملت محاورات سقراط على تحرير العقول من المغالطات السفسطائية ، يَذْكر أفلاطون في محاورة تيتياتوس Théétète أن غرض سقراط من هذه المحاورة هو تصحيح الفكرة التي أخذها تيتياتوس عن بروتاغوراس في كوْن أن الإحساس هو المصدر الوحيد لمعرفتنا.

"عمل سقراط على توليد Maïeutique المعاني خلافا للسفسطائيين الذين تلاعبوا بالمعاني و التصورات ليسهُل التمويه عليهم ، فالحوار السقراطي يبعث الشك إلى محاوريه و يدعوهم إلى إعادة تأسيس قناعاتهم من جديد مخالفة للحوار السفسطائي الذي كان يمسّ فقط مواطن اللغة و الألفاظ و جَمال البيان و ذوقه للآذان قبْل العقول. لقد بسط سقراط نظريته الخاصة في التصور عندما اعتبر أن كل موجود هو جوهر ثابت يختفي وراء المحسوسات ، فالعقل هو الذي يستخرج معاني و جوهر المحسوسات من مظاهرها الحسية الجزئية إلى التصورات الكلية المجرَّدة و ذلك باستخراج خصائصها المشتركة و المتشابهة من نوع و جنس ، فالعقل واحد لدى كل الناس ، لذلك تكون أَحْكامُه و تصوراته ثابتة بعكس السفسطائية التي أرجعت المهمّة للإنسان الفرد و حينها لا يتم الظفر أو القبض على أيّ تصور، فالعقل يتوصل إلى إدراك المعاني العامة أو التصورات الكلية باستخراج الأوصاف الجزئية و العوارض الحسية للموجودات ، و ذلك عن طريق الاستقراء و التحليل و المقابلة و الديالكتيك Dialectique و الإبقاء فقط على المعاني العامة الثابتة فيها[1].

إذن، إن مصدر التصور السُقراطي استقرائي ينتقل من المحسوس إلى المعقول ، يَمُرُّ من الجزئي إلى الكلي ، و هو ثابت و عامٌ ، إذْ يُمثل ثورة على التصور السفسطائي

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص، ص ، 100 و 101.

الذي جعل" الإنسان مقياسا لكل شيء" ، و بهذه الصفة يكون سقراط قد وضع بالفعل اللبنة الأولى و الصحيحة لنظرية المعاني التي سوف يناقشها أفلاطون و يستثمرها أرسطو من بَعده ، و التي أدرجها أرسطو في مبحث الكليات سواء في مجال الميتافيزيقيا أو في مجال المنطق.

لقد أثّرت نظرية سقراط حول المعنى الكلي أو التصور العام في محتويات الفلسفات اللاحقة به، فمنه بسط أفلاطون نظريته في المُثُل ، ثم إن قول سقراط بالتصور الثابت و هو التصور الكلي كان قد حطّم بالفعل دُوغْما السفسطائية القائلة بتغيُّر التصورات بل و امتناعها أحيانا ، لأنّ كل شيء عند السفسطائيين متغيّر خاضع لقدرة الإنسان الفرد و ملَكاته البلاغية و الخطابية ، لقد أسّس سقراط لمبدأ الهوية عن طريق هوية التصورات و أسّس أيضا لنظرية التعريف و الحُكْم الواحد الثابت بعكس السفسطائية التي تلاعبت بالكلمات و الألفاظ و المدلولات ، فلا وجود للهوية و لا للحُكم و كل تصور عندها صحيح و الكل خاطئ في نفس الوقت ، " لقد عَرَض السفسطائيون النظريات النسبية رافضين ما هو صحيح على نحو كلي و ضروري ، إلا أن سقراط سحرته و أدهشته واقعة أن يبقى كل التصور الكلي على نحو ما هو عليه ، فالأمثلة الجزئية يمكن أن تختلف في حين يبقى التعريف راسخا " [1] ، لقد كان سقراط مهتما بالتعريفات الكلية ، أي ببلوغ تصورات محدَّدة تضبط الألفاظ و المعاني و ثابتة لدى جميع العقول ، وفي هذا المجال اعترف أرسطو بخدمة سقراط للعلْم اليوناني حيث قدّم مفهوم الكلي ، و أوّل من ثبّت التفكير حول التعريفات ، و يضيف أرسطو " أن هناك إصلاحين للعلم ربما كان من الإنصاف أن ننسبهما إلى سقراط : استخدامه للحجج الاستقرائية و التعريفات الكلية " [2] .

---

[1]– فريدريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ط1 ، 2002، ص، 163.

[2]– المرجع نفسه ، ص،162.

لقد بسط سقراط نظرية القياس بعكس السفسطائية التي لم تنظر للحدود و لا إلى هوية التصور ، فالكلّ عندها متغيّر و لا ثبات للدلالة و لا للتصورات .

يقوم التعريف عند سقراط بعرْض(présentation) للتصور الكلي الذي يتصف بالكمال و المثالية مقابلة مع وجود المُعرَّف في الواقع الذي يشوبه الخلل ، و هذا شبيه بالتعاريف الرياضية خاصة الهندسية ، حيث أن ما يقابلها في الواقع أَشْكال أقلّ مثالية ، و هذا التصور هو الذي سوف يستثمره لاحقا أفلاطون في فلسفته ثم بَعده أرسطو، إذْ أن نظرية التعريف عند سقراط ساعدت أفلاطون في التخلي عن نظرية الفيثاغوريين في علاقة العدد بالجواهر في نظرية المحاكاة ، التي تَذْكر أن الأشياء تُحاكي الأَعداد، * و معنى هذا أنَّ الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد، حيث أنّ الأَعداد لا تُعبّر عن جواهر الموجودات و أنّه يستحيل على الأعداد أن تنشئ طبيعة الأشياء ، " فنظرية التعريف عنْد سقراط في محاورة فيدون ، وجّهت النظر إلى الأشياء لا مِن زاوية أنها أَحداث، و لكن من زاوية أنها معارف و تعاريف و هو الذي استفاد منه أفلاطون في أبحاثه المنطقية لأجل ترتيب أساليب الحوار".[1]

تَميّز طلب سقراط للتصور الكلي بالموضوعية و بالروح العلمية و النزاهة ، إذ لم يتخذ سقراط الحوار وسيلة للتغلب على السفسطائيين و إنما وسيلة للبحث عن الحقيقة ، فقد كان يروم الوصول إلى معرفة ماهية الشيء لذا قال أرسطو : كان سقراط يبحث عن جوهر الأشياء ، و " يُروى عنه أنه شاهد يوما رَجُلاً ينفخ في كفّيه ، فسأله لِمَا تنفخ في يديك ؟ فأجابه الرَّجُل: ألا ترى أنني أحاول أن أستدفئ قليلا ؟ فعاد يسأله و لكن هل النَفَس (le souffle) دافئ ؟ فأجابه الرَّجل لا بكل تأكيد . فعاد سقراط يسأله : و لكن أَلَسْنَا ننفخُ

*– و بذلك يكون أفلاطون وصل إلى فكرة المُحاكاة عن طريق الفيثاغوريين باستبداله القول أن الاشياء تُحاكي العدد إلى القول أن الأشياء تشارك " **المُثل** " . يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص، 103.

[1] - ARISTOTE, la métaphysique, tome I et II , nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J.TRICOT, librairie philosophique J.VRIN, paris ,1991,p.p.62 et 63.

في الطعام أحيانا – إذا كان ساخنا – حتى نُبرِّده قبل أكله ؟ فجاءه الجواب ، نعم فقال سقراط : هل يكون النفَس باردا أم ساخنا ؟ فردَّ الرجُل بأن النفس باردٌ و ساخنٌ معا . و احتج سقراط قائلا : و لكن كيف يكون الشيء الواحد باردا و ساخنا في وقت واحد ؟ و صمَتَ الرّجُل و لم يعد يستطيع جوابا "[1].

تمثل إذن شخصية سقراط نقطة ارتكاز محورية سواء في تقسيم مراحل الفلسفة اليونانية أو في استنتاج الترابط العضوي الذي تَركَه فكر و منهج سقراط سواء على مُتقدّميه من فلاسفة اليونان، خاصة منهم السفسطائية، أو أثُره على المتأخرين عليه مثل أفلاطون و أرسطو ، حيث يظهر هذا الأثر بصورة بالغة في معالجة المفاهيم و التصورات واستخدام الحوارات و طريق البحث ، لقد اتضح لنا إذن كيف أن وجود و فكر سقراط هو المقدمة التي لا غنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون و أرسطو أو بعض القضايا التي ترسم معالِم الفلسفة اليونانية خاصة منها الدراسات المنطقية و مفاهيمها و آلياتها المنهجية ، " أو هو من ناحية أخرى حلقة لابد منها لربط تاريخ الفكر اليوناني أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلي في بلاد اليونان إلى مصبّه في العالَم الهيللني ، و إذا سلَّمنا بهذا الرأي أي بضرورة وجود شخصية سقراط كعامل ربط بين مراحل تطور الفكر اليوناني، فإننا نكون بذلك قد وجدنا تفسير لقول بعض المؤرخين بأنّه مهما يكن من أمر سقراط ، سواء كان شخصية حقيقية عاشت في المجتمع الأثيني ، أم شخصية خرافية ، فإنه لا مناص لنا و نحن نَدْرس تطوّر الفكر اليوناني ، لا مناص لنا من أن يكون هناك سقراط "[2].

[1]– مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) ، مرجع سابق ، ص، 10 .

[2]– محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) ، مرجع سابق ، ص ، 112.

2- التّصوّر السُّقراطي: من منهج التّوليد إلى الاستقراء و التّعريف.

يحرص سقراط في منهجه الجدلي التّوليدي الحواري أشدّ الحرص على ضبط و تحديد الألفاظ و المعاني التي تحتويها، "خلافا لأدعياء العلم الذين كان عدم التحديد يتيح لهم الفرصة للانحراف في المغالطة و التشكيك في الحقائق"[1] ، و لاشك أن أدعياء العلم المقصودون في هذه العبارة هُم بالضرورة السفسطائية. إذا كان الحوار و الجدل و الخطابة يمثلون أهمَّ الأساليب الكلامية و أبرز سمات تراث الفلسفة اليونانية و أَعْلامها ، فإن " أهم شيء أتى به سقراط هو منهجه التوليدي حتى ليعتقد البعض التابعين لهذا الميراث الإغريقي ، هذا هو مذهب سقراط . يقوم مذهب سقراط و فلسفته العامة على طلب المعرفة الحقيقية ، التي هي معرفة بالماهيات=les substances ، و العلْم عنده يجب أن يقوم على إدراك واضح غير مُلْتبس للماهيات، ، إذْ تشترط هذه النقلة النوعية السقراطية لبلوغ مرماها منهجا من شأنه أن ينظر إلى الأشياء في ماهياتها و في نسبة الماهيات بعضها إلى البعض ، و هذاما يسمى بالمنهج الجديد أو باسم الدياليكتيك ، و الذي عنه تمخضت قواعد التعريف التي ترتب اللغة و الكلمات و تصنفها داخل مفاهيم وتصورات تتدرج من الجزئيات إلى الكليات لتغطي ظواهر عالَم المحسوسات من صفاته الذاتية الثابتة الجوهرية إلى أوصافه العارضة المتبدلة، و هو تصنيف و ترتيب في الأصل بين التصورات في جهتها الماصدقية وفي جهتها المفهومية لغرض عام هو تفسير ظواهر الوجود ، فالمنهج الجديد هو منهج دياليكتيكي بمعنى أنه يبحث في الروابط الأجناس و الأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء .

و أهم خطوات هذا المنهج هو التوليد Maïeutique ، إذ يَعتقد سقراط أن الإنسان إذا كان غْير مدرِك للعلم الصحيح و غيْر عارف له ، فإنه و في المقابل توجد في عقله الباطن

[1]- محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص، ص ، 100 و 101.

حقائق كامنة يستطيع الإنسان نفسه أن يستخلصها من نفوس الآخرين ، فهي حقائق لا يدري الإنسان بها و لكنها على كل حال كامنة و مُضمرَة في قرارة نفسه تحتاج إلى عمل استنباطي حواري يخرجها من مغمور النفس إلى سطح الوعي [*].

يبدأ الحوار عند سقراط من منطلق التظاهر بالجهل بالمعارف التي يتداول عليها الناس و التي هي بمثابة المعرفة البديهية المشتركة الواضحة، مع الإشارة هنا إلى القدرة الفائقة التي تمتع بها سقراط على تصَنُّع هذا الجهل للآخرين من المحاورين ، و كانت هذه الصورة هي تمثل البداية التي تخطو منحى أوليا يتمثل في إبداء التسليم بآراء محاوريه ، بل و أكثر من هذا، كان يتظاهر بأنه كان يسعى إلى التعلّم منهم لا غيْر، لذلك كانت أسئلته الابتدائية– أي أسئلة سقراط– تنطلق أثناء المحاورة مِن منطق و مِن منطلق لسان رَجُلٍ يريد التعلّم من غيْره و يتوخى الاستفادة منهم ، الأمر الذي كان يدفع سقراط ما أن يتلقى الإجابة من مُحَدثيه حتى ينتقل إلى نتيجة أو حوصلة أولية تتمتع بالغرابة و لم تكن متوقعة في بال المحاورين ، مما يخلق الارتباك و الحيرة و الاضطراب و التناقض لديهم ، لكن ذكاء سقراط و وُسْع صدره و تعالي أخلاقه يَدفعُ بمحاوريه إلى الرجوع إلى موضوع المناقشة حتى غاية الإقرار و الاعتراف بالجهل ، ممّا يُظهر في آرائهم ضعْف الحجة و اضطراب منطقهم أحيانا وتعارضه حينا آخر ، " ومن ثم فإن إحدى مميزات أيّة فلسفة حقيقية أو فيلسوف حق هي بحسب سقراط تكمن في التّعرُّف على وحدة المعرفة و الفضيلة ، إذن ، و دائما بحسب سقراط ، لا تقتصر على النشاط النظري البحت ، بل هي تستبع أيضا نشاطا عمليا سيرة حسنة و أعمالا صالحة " [1] .

[*] – يذكر أيضا في العصر الحديث أن الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار تحدث عن وجود عقل مشابه لعقل سقراط الضامر و هو العقل العلمي و هو حسب باشلار هو عقل لاواعي يحتاج إلى عملية تحليل نفسي ، استفاد باشلار من هذا التحليل من مضان اطلاعه على علم النفس و مما كان رائجا في عهده من ثورات علمية في مجال علم النفس خاصة مدرسة التحليل النفسي بزعامة النمساوي سيجموند فرويد و هذا يعود إلى فضل اهتماماته السيكولوجية المتوازية للفلسفة العلمية .

تُحَلِّق المنهجية السقراطية من فضاء محاورة إلى محاورة أخرى ، و من حوصلة إلى حوصلة لازمة عنها مترابطة في نسقها ، من مقدماتها إلى نتائجها العامة ، محققة بذلك دلالة التصور العام بعدما انطلق مع محاوريه من تصور جزئي ، أو بالأحرى من تصور مبْهم غامض أو حتى غالط أو مجهول .

تجدر الإشارة هنا إلى أن أخلاق سقراط و قدرته على توجيه زمام الحوار كانت لها روحا علمية متعالية ، و خصالا نبيلة تَرفع من معنويات المتحاور عندما تتهاوى سمعته و قدراته أمام الجمهور من الحاضرين و المستمعين ، إذ تتدخل موهبةُ سقراط و قدراتُه الجدالية من إعادة توجيه الحوار و تمديده بعد أن يكون حقق أهدافه المرجوة منه ، إلى هدف أسمى هو إعادة الاعتبار إلى المُحَدِّثين ، و ذلك بدفعهم إلى سُمُو المعرفة الحقيقية و هي عملية تصويب و إدراك التصورات العامة أو تحصيل المعاني التي كانت تغيب عنهم أو كانت مشوشَّة في داخل لاوعي نفوسهم ، فالحوار السقراطي– إذن و في نهاية المطاف– هو شحذ للعقول لتوليد التصورات أو الحقائق الجديدة التي كانت ضامرة و مكبوتة .

لقد اتسمت المنهجية السقراطية في تحديد التصور الكلي على أسلوب حواري جدلي ينطوي على نوع من السخرية * التي كان مبتغاها تعرية التصور من الخطأ و الغموض ، و هي سخرية اعتبرت في الغالب على أنها سخرية بنّاءة للتصور الواضح و المعاني الصحيحة ، وهي تصورات مبنية على سُلّم منطقي متوازن و متتابع و متلازم في المراحل

---

[1]– ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط ، مسألة الجدل ، ترجمة طلال السهيل ، مرجع سابق ، ص،117 .

* – لقد صنع له القدماء كلمة Eirôn ،(و منها جاءت كلمة تهكم = Ironie) تجعل المترجم العصري مرتبكا بقدر عالم الاشتقاق القديم ، ترجمات على سبيل الاختصار ، بـ " الذي يدّعي نفسه جاهلا " ، " الذي يقول أقل مما يبدو أنه يفكر " و بالتالي " خدّاع " ، إذا أسأنا الظن كأريسطوفان ، أو " متحفظ" إذا جارينا أفلاطون أو أرسطو ، أو "ساذج بما كان يقول هو عن نفسه ، أو "كتوم " إذا لم نصدقه في شيء . فرانسيس ولف ، سقراط ، تر: منصور القاضي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، ط2، 2002 ، ص ، 59 .

من الانطلاقات إلى النتائج ، مُقصية للأباطيل و الأوهام التي تُشوِّش عملية الإدراك للحدود و التصورات و نسج المفاهيم و تحديد التعاريف .

تقوم التقنية الحوارية السقراطية على استقصاء حواري فلسفي يُسميه أفلاطون " المايوتيك Maïeutique أي التوليد، فسقراط كما يَروي أفلاطون عنه ، كان يدعي استخراج فنّه من استجواب والدته الولادة ، " أما فني أنا (يقول سقراط) كمُولدّ : فله جميع خاصيات فنّ القابلات ، و لكنه يختلف عنه في أن من يُولدّهم هُم جميعا من الرّجال لا النّساء ، و أن فَحْصَه يتناول ولادة نفوسهم لا أجسادهم ، و من جهة أخرى فإن ما هو الأهم في فني أنا هو في كونه قادرا على أن يختبر فكْر شاب ، بجميع الطرق الممكنة، ماذا سيلد هذا الفكر ، و أن يرى أَهُو خيالٌ أم هو وَهْمٌ أم أنه شيء قابل للحياة و حقيقي " [1] .

و هكذا تتكشف المنهجية السقراطية الهادفة إلى توليد التصور الكلي الثابت عن طريق استقراء القانون الذي يجمع الظواهر في خصائصها المشتركة. و " إذا كانت ماهية الشيء هي هي لا تتغير ، فحقائق الأشياء ثابتة بعكس السفسطائية التي تقول بتغيّر العلم و المعرفة و عدم بقاءها على استقرار و العلم بها متحقق و بعكس السفسطائية أيضا التي ترى استحالة الوصول إلى المعرفة ، و بذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني أو الكُلّيات ، و المؤسس الحقيقي للعلم ، لأنه كما يقول أرسطو– الذي يبدو أنه أخذ هذا التعبير عن أفلاطون– أول مَن طلب الحدّ الكلّي طلبا مطردا بطريق الاستقراء ، فلا علْم إلا للكلي ، أي لا علْم إلا إذا كان موضوعه تحديد المعاني و إقامة التصورات و الوصول إلى الطبائع العامة أو الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة "[2] ، كما يُمكن القول أيضا أن سقراط هو المؤسس الأول للمنطق، لأنه في ردّه على السفسطائيين أول من قال بمبدأ الهوية أو الذاتية ، أي أن الشيء هو هو ، إذْ لا تنفصل فكرة الحدّ عن فكرة الهوية .

---

[1] – فرانسيس ولف ، سقراط ، تر: منصور القاضي ، مرجع سابق ، ص، 57.

[2]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص، 101.

بحثت فلسفة سقراط و كذلك منطقه في طبيعة الموجودات و خصائصها المهوية substantielle لغرض الكشف عن حقائقها ، مُستعملة العقل الذي يُميّز هذه الحقائق الجوهرية عن الأعراض المحسوسة التي تتميز بالتغيّر ، و طلب الحقيقة أو الماهية يكون بالحدّ و" أن غاية العلم إدراك الماهيات ، أي تكوين معان تامة الحد. فكان يستعين بالاستقراء و يتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ، يرُدّ كل جدل إلى الحد و الماهية فيسأل : ما الخير و ما الشر ؟ ما العدالة و ما الظلم ؟ ما الحكمة و ما الجنون ؟ ما الشجاعة و ما الجبن ؟ فكان يجتهد في حدّ الألفاظ و المعاني حدّا جامعا مانعا ، و يصنف الأشياء في أجناس و أنواع ، ليمتنع الخلط بينها ، في حين كان السفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ و إبهام المعاني، و يتهربون من الحدّ الذي يكشف المغالطة . فهو أول من طلب الحدّ الكلي طلبا مطردا و توسل إليه بالاستقراء. و إنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين: يُكتشف الحد بالاستقراء و يُركَّب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين"[1] .

قَدَّم سقراط خدمة علمية و معرفية بارزة من أجل تطور الفلسفة و المنطق اليوناني ، حيث رَسمت تصوراته نقلة نوعية في أساليب معالجة الموضوعات الطبيعية و أساليب البيان و الخطاب اللغوي المترابط أساسا بالمنطق و بمبادئ العقل التي وضعها كبداية للعلم الجديد الذي يتخطّى المدارس الطبيعية اليونانية التي سبقته و يتخطى الفكر السفسطائي الذي عاصره بعض الوقت، لذلك تمركزت تأملاتُه الفلسفية و نظرياته العلمية المنطقية حوْل نظرية التعريف أو نظرية الحدّ التي تُصنّف الموجودات من الجواهر إلى العرَضيات وفق ترتيب آخر للغة و المفردات ، ترتيبٌ متدرجٌ من الجزئيات و المفردات إلى المعاني و الكليات ، "و لقد كان لاكتشافه الحدّ و الماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة ، فقد ميّز بصفة نهائية بين موضوع العقل و موضوع الحسّ ، و غيّر روح العلم تغييرا تامًا ،لأنه إذْ جعل الحدَّ شرطًا له ، قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ، و نقله من مقولة الكمّيــة

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص، ص،75 و 76.

حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية، فهو موجِدُ فلسفة المعاني أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية و معقولة"[1] .

تناولت فلسفة سقراط المبادئ الأساسية للمنطق من آليات و مفاهيم ، متجاوزة المراحل السابقة عليها واضعة الأسس للفلسفات و العلوم اللاحقة عليها ، حيث تتطور فيها معاني التصور بنموذج أكثر عمق و أكثر غزارة ، و هو تصور سقراطي خاص يتخلص من الطابع الحسي و العرَضي و المشوب بالعبارات المتذبذبة و التمويهية ، إلى تصور أكثر دقة و تعميمية و علمية، "إن سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد إنما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيدا و أكثرها خصوبة و إنتاجا ، كمسألة الحقيقة المطْلقة(أي العلم) و مسألة الروابط الذهنية العامة(الحدود و الأحكام و التصورات و الاستقراء و القانون) التي هي– لا الجزئيات المحسوسة– موضوع المعرفة و لبّ لُبابه. و سيكون هذا الاكتشاف أساسا لنظرية المُثُل الأفلاطونية و عنصرا هامًّا في المنطق الأرسطي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرنا ".[2]

وقعت فلسفة سقراط كسابقتها من الفلسفات اليونانية في بعض المآزق الإبستمية التي تؤكد فعْلا مقولة " أن تاريخ العلم هو أيضا تاريخ أزماته" ، بحيث أن نسجوج الفكر السقراطي لنظرية التصور واجهتها بعض العقبات التي بيّنت أن مخاض و تكوين التصور كإجراء علمي و فلسفي سيكون من مهام فلاسفة آخرين سيلحقون على سقراط ، يستفيدون منه و يُطوّرون من علْمه ،" فإنْ كان اكتشاف المعنى الكلي إنما يدين لسقراط ، فهو أوّل من أدرك إدراكا واضحا ما يجب أن يكون عليه العلم ، لكنه لم يُحسن الاستفادة من كشفه الجديد و لم يستطع أن يمضي فيه إلى غاياته البعيدة، فلم يدرك أَبعاده كلّها

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ، 76.

[2]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 102.

ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج واحتمالات ، فإذا كان قد حدّد موضوع العلم تحديدا تامًّا ، فقد قعدت به هِمّته عن تحديد مضمونه. [1]

وعلى هذا كلّه ، إن فكْر سقراط كان بالفعل مرحلة قاسمة و مميزة للفلسفة اليونانية التي قطعت أشواطا كبرى و مميَّزة ، بين مرحلة ما قبْل سقراطية و هي فلسفة يونانية طبيعية و مرحلة سقراط و ما بَعْده و هي فلسفة نظرية تحاول طلب الماهيات والكليات ، " و إذا كان سقراط لم يتقدم كثيرا في البحث في المدرَكات الكلية (أي في تحديد مضمون التصور العام)، فإنه قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد، إنه يظل أوّل من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلْم ، و وضَع اللبنات الأولى في الصرح العظيم الذي سيُكمله أفلاطون وأرسطو من بعده"[2] ، وفي هذا السياق يصف كارل ياسبرس فكْرَ سقراط بأنه:" لا يبني العلومَ لأن العلوم موجودة منذ زمن بعيد لدى الباحثين الأيونيين و لكنها تَلْقى من هذا الفكر الجديد حافزا لم تَعهده من قبْل "[3].

وفي الأخير نشيد بأهمية الفكر السقراطي في تأسيس التصورات الكلية و توكيد العقلانية اليونانية الأصيلة التي تنزع نحو العقل و نحو الكليات:" فالعرف الشائع لا ينبغي أن يُتخذ دليلا على حجة رأي أو بطلان فكرة ، فبالعقل– وبالعقل وحده–إنما تُمحّص الآراء والأفكار وتُحلّل العقائد وبذلك يُعبّر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير، فالروح اليونانية روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافا عقليا، على أساس أن الفلسفة ليست مذاهب تُنتحل أو أقوالا تُردّد وإنما هي طريقة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على الوجه الصحيح. ومعنى هذا أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس، فلا يكفي لمعرفة شيء ما أن نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغيِّر بل يجب أن نصل إلى معرفة وجوده العقلي الثابت"[4].

---

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 102.

[2]– المرجع نفسه ، ص، 102 .

[3]– محمد جديدي ،الفلسفة الإغريقية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2009، ص، 246، نقلا عن كارل ياسبرس : فلاسفة إنسانيون : سقراط ، بوذا ، كونفوشيوس، يسوع ، ص ، 53.

[4]- محمد عبد الرحمان مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، ص ، 100 و 101.

اَلْمبحَثُ الثّاني

نـظـريـة المُثُل الأفـلاطـونيـة

1- أثر الفلسفة السُقراطية على فكر أفلاطون:

يمثل الفكر الأفلاطوني حلقة متواصلة للنزعة الفلسفية اليونانية الأصيلة التي حاولت إعادة أمجاد الفكر الإغريقي الأصيل الذي يتبنّى مجابهة السفسطة و مواصلة فكر سقراط ، لقد نشأت الفلسفة الأفلاطونية في خضم الحركة الفكرية المنتشرة في أوساط الشباب الملتفة حول فكر سقراط الذي أخذ على عاتقه مقاومة الفكر السفسطائي و جدلياته الخطابية و المعرفية القائمة على منهجية الدحض و المغالطة لأفكار الغير و عليه يُمكن التماس الآثار السقراطية على فكر و منهج أفلاطون خاصة في الأعمال الكبرى و منها المحاورات ، و التي تُعدُّ نقطة اشتراك بين سُقراط الذي لم يكتب إنتاجه الفلسفي و بين أفلاطون الذي جَمَع في مؤلفاته – خاصة منها المحاورات – بين إنتاجه الشّخصي و بين ما لم يكتبه معلمُّه سقراط ، لذلك يقول مؤرخو الفلسفة أن فكر سقراط الفلسفي و إنتاجه المعرفي يتكشف بوضوح في أعمال معاصريه و بخاصة محاورات أفلاطون، إذ يُعدُّ سقراط شخصية بطلة بشكل صريح حينا و بطريقة ضمنية في أحيان أخرى في خضم معظم محاورات أفلاطون و باختلاف الموضوعات التي عالجتها و الأهداف التي كانت تسعى إلى تحقيقها . تتأسس النظرية الأفلاطونية للتصور من منطلق الفلسفة التصورية التي تحاول أن تجد حلولا لهذا الملتبس من المشكلات التي تدور حول المحسوس و المعقول ، " فإذا كانت الفلسفة التّصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات العقل لا تخرج عنها إلى الواقع الملموس ، فَلَناَ أن نتساءل إذن : أين الوجود الحقيقي، أو أكبر قسْط من الحقيقة ؟ أيوجد في التصور المفرد ؟ أمْ أنه يتمثل في مجموعة من التصورات ؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة في الكلي الأكثر عموما أم نجدها في الجزئي الأقرب إلى المحسوس ؟ [1] .

يُخبرنا أرسطو أن أفلاطون التقى في شبابه بـ " أقراطليوس " الفيلسوف الهيراقليطي و لابد أن يكون أفلاطون قد تعلّم منه أن عالَم الإدراك الحسي هو عالَم التدفق ،

[1] – محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 (أرسطو و المدارس المتأخرة) مرجع سابق، ص، 27.

و من ثم فهو ليس الموضوع الصحيح للمعرفة اليقينية الحقيقية، لأن المعرفة الحقيقية يمكن بلوغها على المستوى التصوري الذي لابد أن يكون تَعَلَّمه من سقراط الذي تَعرّف عليه في سنواته المبكرة و يؤكد " ديوجنز اللايرتي " أن أفلاطون أصبح تلميذا لسقراط عندما كان في العشرين من عُمره ، غير أن أفلاطون تعرّف على سقراط عام 431 قبل الميلاد على الأقل ، هذا ما تدل عليه الإشارة إلى " بوتيديا "* (محاورة خارميدس في العفّة) و على ما يَروي خالُه خارميدس [1].

و من الآثار المنهجية التي تركها سقراط في فكر أفلاطون هو أسلوب الحوار في بلوغ و إدراك المعرفة و المفاهيم و التصورات ، سواء كانت هذه التصورات جزئية أو كلية، و كذلك إتباعه للحوار لغرض تبليغ هذه التصورات إلى الغير من القُرّاء و المحاورين ، و يعود هذا إلى اعتقاد أفلاطون أن أسلوب الحوار يمثل جانبا من الفلسفة ، و هذا تأثير سقراطي على فكر أفلاطون له بالغ الأهمية، إذْ يرى أفلاطون أن في أسلوب و منهج المحاورات مَسْلكا هاديا لبلوغ حقائق النفس العميقة و آثارها ، حيث " تستهدف المحاورات الجدلية الأفلاطونية تقديم تصنيف للمُثل، و إقامة تدرُّجٍ متصاعدٍ من التصورات ، لكن أفلاطون هنا أيضا يَعتبر التصورات على أنها ماهيات مستقلة عن فكرنا لا على أنها نواتج فكرنا " [2] ، و بهذه المواصفة تتعمق نزعته المثالية.

يَذكر أفلاطون في الجمهورية أن التصورات الكلية لابد أن تكون لها حقيقة واقعية ، إننا نكتشفها وليست من اختراعنا(عارض أفلاطون الإدراك الحسي الذي يفصل بين الذات المُدرِكة والموضوع المُدرَك) و وَحّد بين فئة الماهيات الموضوعية و التصورات الكلية [3] .

---

* – بوتيديا **Potidée** هي مدينة مستعمرَة أَسَّسها الإغريق سنة600 ق. م.

[1] –فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان وروما) تر: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق،ص،194.

[2] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق، ص،82.

[3] – فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان و روما) ، مرجع سابق، ص ، 240.

يُقدّم أفلاطون أيضا " صورة موجزة للجدل في الجمهورية وذلك في أسطورة الكهف ، و يتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب ، بل هو حياة النفس في تدرّجها من المحسوس إلى المعقول ، ثم إنه في آخر الأمر العلم الذي يبدأ بتقصّي المحسوسات ثم يَصلُ عن طريقها إلى المبادئ الأولى الدائمة، و هذه المرحلة الأولى هي مرحلة الصعود في الجدل " [1].

يواصل أفلاطون مشروعه الفلسفي و المنطقي أيضا المُقلِّد لسقراط أو على الأقل المستلهم للمنهجية التوليدية السقراطية للتصورات من خلال المحاورات ، " لقد استعمل أفلاطون منهجية توليد التصورات و المعاني و ذلك محاكاة لسقراط ، لذلك سُميت بالمحاورات السقراطية ،في المحاورات * المُبكرة مثل محاورة لاخيس و ليزيس و أوطيفرون و غيرها من المحاورات" [2].

لقد عمل سقراط على مخالفة الفكر السفسطائي ، إذ كان السفسطائيون يهتمون بالجانب النظري في المعرفة و كانوا يعتبرون أن المعرفة نسبية و متغيرة شخصية و لا وجود

---

[1]– أبو ريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية ،2007 ، ص ، 158.

* **و من أهم المحاورات الأفلاطونية و التي نرى فيها ارتباطا بالموضوع نذكر :**

- بروتاغوراس Protagoras (في السفسطائيين) .
- مينونMenon (في كون العلم تذكر) .
- أوثيديموس Euthydème (في الحياة الفلسفية).
- فيدون Phédon (في خلود النفس).
- الجـمـهـوريـةLa République (في المدينة الفاضلة).
- ثيتياتوس Théétète (في نظرية المعرفة) .
- برمنيدس Parménide (في المنطق).
- السفسطـائـي Le sophiste (في التعريفات) .
- تيماوس Timé (في أصل العلم).

[2] – محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ، 97 .

عندهم لمعيار حقيقي و ثابت للعلم و لا وجود لموضوع مستقر للمعرفة أيضا ، أما سقراط فقد اهتم بالسلوك العملي للمعرفة، واعتبر أن المعرفة هي أساس الأخلاق، وأن هذه المعرفة هي بالنهاية سعيٌ نحو العلم بالقيم الكلية و الأزلية المفارقة للانطباعات الحسية والآراء الشخصية. تَبَنّى أفلاطون هذه المبادئ والقناعات السقراطية القائمة على تأسيس المعاني العامة والتصورات الكلية ، و عمل على إثباتها بصيغة نظرية فلسفية ، إذ تناول مشكلة نظرية المعرفة و مشكلة التصورات و ذلك بطرح سؤالين تأسيسيين يحددان منهجه و مذهبه الفلسفي و توجهه المنطقي وهُمَا :

– كيف نَعْرِف ؟ و هذا السؤال تندرج في داخله الأسئلة المنهاجية التالية و هي :

ما هي الوسائل والمناهج التي يجب إتباعها للوصول إلى المعرفة ؟

– ثم ماذا نَعْرِف ؟ و هو سؤالٌ أيضا يحتوي في مضامينه على أسئلة إبستمية تدور حول ماهية المعرفة و ما مدى حدود ؟ ، أي حول طبيعة و نسبة المعرفة التي نَبْلغها ؟ و" للوصول إلى وضع نظرية المعرفة عن أفلاطون في صورة واضحة ، يجب الرجوع أو الانطلاق من **نظرية المُثُل** ، لأنها تُمثل قاعدة الفكر الأفلاطوني ، لا سيّما في جانبيه الأنطولوجي والإبستيمولوجي، هذا وقد بُنِيت نظرية المثل في جزء هام منها على مناهضة التصور السفسطائي للوجود و للمعرفة ، ومن هُنا أمكن القول أن نظرية المُثل نفسها تَقوم على نظرية المعرفة ، و أفلاطون عندما يبحث موضوع المعرفة من خلال التساؤل عمّا هي المعرفة و من ثمة ما هي الحقيقة ؟ لا يبادر بالإجابة قبل أن يُعرِّج عن البحث فيما هو ليس بمعرفة و حقيقة و ذلك بتفنيد ما هو زائف و غير صحيح من الآراء و النظريات في هذا الخصوص فهو يفتتح مناقشته لنظرية المعرفة بدحض آراء السفسطائيين "[1].

[1]– محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2009 ، ص، 266 . نقلا عن وولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ، 154.

في البداية ، عمل أفلاطون على وضْع ترتيب لأصناف و مستويات و وسائل المعرفة المختلفة ، سواء من حيث الطبيعة أو من حيث الأهمية ، ففي مستهل هذه القنوات المُحصِّلة للمعرفة ، " يذهب أفلاطون إلى اعتبار أن الإحساس كوسيلة لا يُمْكنه بلوغ المعرفة الحقيقية ولا يَصْلح أن يكون أداةً فعّالة لبلوغ المعاني العامة والتصورات الكلية ، فالمحسوسات ليست هي الحقيقة ، و ليست سبيلاً إلى العلم و المعرفة و ليست سبيلا إلى التصورات الحقيقية ، إن ما يأتي به الإحساس لا يمثل الإدراك ، " فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحسُّ لمْ تكن هناك حقيقة ، و إلا لكان ما يقوله أيّ إنسان عن العالَم مساويا في قيمته لما يقوله أيّ إنسان آخر ، بل و أيّ فرد ! فمَن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعا ؟ و أيّ حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع إليها لحسم هذا الخلاف " [1] ؟

ينقل الإحساس تحولات دائمة عن الواقع الموضوعي المادي الموضوعي ، فهو بهذه الصفة يمثل بداية و أكسيومية في وضْع أساسات المعرفة لكنها بصفة مؤقتة ، إذْ لا يُغَطي الإحساسُ الحقيقةَ كلّها و لا يبْلُغ المعرفة كلها أيضا ، فهو يتناول فقط أَعراضَ الموجودات و الأشياء المحسوسة ، ثم إن الاقتصار على الحواس لِوَحدها كأداة للمعرفة هو بمثابة إنكار و جحود لاستقلال مَلَكة العقل عن الجسد، فالتّصورات والمعاني لا تأتي من العالَم الحسي لكنها لا تستقل تماما عن الصُوَر الحسية ولا تستقل عن الإحساس ، إذْ يُمَثل الإحساس أحدَ شروط إدراك المعاني لكنه ليس هو منتهاها ، حيث ينقل الإحساس للعقل كمًّا كبيرا من الصُوَر الحسية في شكْل مُشتّت و مُبعثر لكن العقل بوظائفه وبِقُدراته و مَلَكاته ومبادئه و أُطره – مثل الحتمية والسببية و المكان و الزمان – يستقبل هذا الزخم من المعطيات الحسية و يُرَتبها في شكْل أصناف متباينة على حسب الصفات الجوهرية و المشتركة الثابتة و يُبْعِد عنها بقد الإمكان كل ما تُقدّمه

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ، 122 .

أعراضَها الثانوية و المتبدلة *، ثم يَبني و يصوغ منها الأفكار العامة و التصورات الكلية المجرَّدة عن كل مجموعات حسية سواء كانت أشياء أو ظواهر أو موجودات مجرَّدة افتراضية، مثل فكرة " الإنسان " و فكرة "الحرية " و فكرة " الفناء " أو فكرة " المثلث " ، فهذه الأفكار بمجموعها ليس لها ما يقابلها في الواقع المادي المحسوس ، و هذه هي حقيقة الحد الكلي أو التصور الكلي الذي كان سقراط يدافع لأجل بلوغه و تحديده في محاوراته أمام جمهوره ، و هو مفهومٌ عامٌ يتجاوز حدود الإحساس و هو ثمرة نشاط العقل ، فلقد كان العمل و الهدف الأول لأفلاطون في محاورة ثياتيتوس Théétète –* و هي محاورة في نظرية المعرفة– تفنيد الآراء الباطلة حول منشأ المعرفة ، فلقد عمل أفلاطون على دحض نظرية بروتاغوراس حول منشأ المعرفة و طبيعتها المادية التي تقوم على الإدراك الحسي الخالي من الأصول و التجريدات و المعاني الكلية " ففي ثياتيتوس ، تناول أفلاطون مسألة المعرفة الحقّة ، و انتقد تَصوّر بروتاغوراس الذي يذهب إلى أن الإحساسات هي التي تعطينا المعرفة ، مشيرا إلى أن الإحساسات محدودة بنطاق الحاضر و لا تعطينا معرفة بالماضي أو المستقبل . و بالإضافة إلى ذلك كما يقول أفلاطون، فإن الإحساسات متناقضة ، لذلك إذا سلمنا بهذا التعريف للمعرفة (الذي يطابق بينها و بين الإحساس) انتقلت هذه التناقضات الموجودة في الإحساسات إلى المعرفة ذاتها كذلك ، ثم قال أفلاطون بعد ذلك ، إننا لو تمثلنا الإحساس من ناحية ماهيته باعتباره شيئا ذاتيا و اختزلتاه في لحظة واحدة ، لما كان لدينا أي تصور كلي عن الوجود أو الوحدة أو الهوية "[1]

---

* – كما عملت نظرية المقولات الأفلاطونية هي أيضا على تصنيف الوجود و ذلك من خلال "**محاورة السفسطائي**" ، حيث بيّن أفلاطون مجموعة الأجناس التي تُشكّل **المُثُل** و من ثم تُشّكل **الواقع الحقيقي** ، فكانت هذه المقولات موزعة على**عدد خمسة** أصناف و هي على ما يلي :1 – الوجود و 2 – السكون و 3– الحركة ، و 4– الذاتية و 5– التغير ،على أساس أنّ مقولة الوجود تمثل جنسًا أعلى مرتبط بباقي المقولات. جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ، 1992 ، ص ، ص ، 85 و 86 .

[1] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق، ص، 84 .

إن أهم ما يتصف به التصور الأفلاطوني هو أن ماهية المعنى فيه تتصف بالديمومة و لا تتغير حتى لو فَنِيت أو زالت عنها الموجودات المحسوسة المقابلة لها ، فالمُدرَكات الحسية تُقدم للعقل معاني و صُوَرًا جزئية عن الواقع المُدرَك ، أما الحقيقة الكاملة تَعود إلى العقل الذي يتَمثل هذه الموجودات في شكْل تصورات عُليا جامعة هي الأنواع و الأجناس، فالإحساس ينقل صُوَرا غير متكاملة عن الواقع ، و لِفَهْم ذلك نُقدّم المثال البسيط التالي و الذي نصوغه على نموذج الموجود الحسي الافتراضي وهو يجمع بين شيء ما واقعي ، يتجسد في شكْل و صورة مكعب ، فإدراكنا الافتراضي لصورة المكعب يضع لنا تعريفا علميا رياضيا لشكل هندسي له ستة سطوح متساوية لا غير ، في حين أن الإحساس البصري لهذا الموجود العيني المشخَّص لا ينقل لنا سوى ثلاثة سطوح ، و نفسه الأمر لمعنى اللغة و إدراكنا لدالاتها=signes من الرموز و الألفاظ و الكتابات و الإشارات و مدلولاتها= signifiants من المعاني والمدرَكات والتصورات ، مع أننا لا نسمع من اللغة سوى ألفاظا وأجراسًا فيزيائية صوتية ،ثم علينا أن نتساءل عن الوظيفة الأساسية للإحساس والحواس معًا في هذا الحال ؟ فالمحسوس يقدم فقط مادة أو موضوعا للفكر حتى يتمكن الفكر من خلاله إنشاء أحكامه و تصوراته ، و المعرفة بهذه النتيجة ليست هي الإحساس المادي و إنما هي المواقف و الأَحكام التي يُصْدرها العقل على هذه الإحساسات .

يواصل أفلاطون نسقه المنطقي في عرْض باقي نظريته حول الوسائل المساعدة على تأسيس و إنشاء المعرفة و التصورات ، إذْ يضيف أفلاطون وسيلة الظن إلى جانب الإحساس ، و هو طريق أيضا تَعترضه كثير من الصعوبات و العوائق و إن كان هذا الطريق – حسب أفلاطون– أرقى من الإحساس مرتبة ، و لكن الظن أيضا لا يَصِف الأشياء و الموجودات على حقيقتها الأصلية و لا كما هي في ذاتها ، و إنما يصفها كما تبدو أو تظهر للشخص صاحب هذا الظن ، فالظن غير مستقر و غير ثابت ، فهو يتغير بصفة مستمرة على حسب تغيّر الموضوعات و على حسب

تغيّر أَعراضها أيضا ، و هذا يناقض الغايات الحقيقية في طلب العلم و المعرفة التي تهدف إلى البحث في علل الحوادث و معلولاتها ، أي البحث في العلاقات الرابطة لنظام الظواهر و القوانين ، و يناقض أيضا البحث في الأسباب و المسببات، فالظن هو في نهاية المطاف يمثل بحثا نسبيا ، " إذ تَحتمل نتائجُه الصدق كما تحتمل الكذب ، و هذا يتعارض تماما مع روح المعرفة العلمية المحققة التي تستند إلى الطرق المعللة المختبرة و هي طرق صادقة بصفة ضرورية لأن البرهان فيها هو المحك و لأن موضوع المعرفة اليقينية هي الحقائق الكلية و الماهية الثابتة " .[1]

يرتقي أفلاطون إلى مستوى آخر من وسائل و موضوعات المعرفة ، ألا هو الاستدلال و هو أَسْمى من الظن لكنه لا يصل في مبتغاه إلى سقف العلم ، فالاستدلال أرْقَى من الظن في درجة اليقين، لأنه في نظر أفلاطون هو فعْلٌ و نشاط ذهني أو هو فعْل العقل * الذي يتجاوز الحواس ، فالموضوعات التي يتناولها الاستدلال ليست حسية البتّة ، بل هي موضوعات رياضية أو المعقولات السفلى * عند أفلاطون ، و هي درجة أيضا لا ترتقي إلى مستوى التّعقُّل ، إذ يعتقد أفلاطون أن المنهج الاستدلالي ينطلق من فرضيات ، و الملاحَظ على هذا المنهج المتبَّع في الطريقة الاستدلالية أنّه يحتوي على أمرين بالغين في الأهمية :

الأمر الأول : هو أن الفرض يمثل استقصاء فكريا إما ببرهنة بالرفع أو برهنة بالوضع ، أي " أنه قد يُبيّن كذب فرض ما و لا يبين صدق الفرض الذي يقف عنده ، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة .

---

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ، 124 .

* – يؤكد أفلاطون على مستويات أفعال العقل التي تبدأ من **التعقل** أي إدراك المثل و فيه استعادة و تذكر للتصورات الكلية أو المعاني و استقراءها، و تنزل إلى **الفهم** و هو إدراك المفاهيم الرياضية.

* – هي طريقة أفلاطونية على التصنيف و هو فعْلٌ ثابت فيه الترتيبات الأفلاطونية التي رتّبت الوجود و المعرفة و درجة معرفتها .

والأمر الثاني : هو أنه يُرغِم العقل على قبول النتيجة ولا يُقنعِه لأنه يأخذ المسائل من خُلف و لا يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم "[1] .

تُوضع المعرفة الاستدلالية عند أفلاطون في مَرتبة وسطى بين الظن والتعقّل ، كما يَعتبر أفلاطون أن الاستدلال لا يستقل عن المحسوسات ، بل هو يستعين بِهَا من أجل الوصول إلى الموضوعات المجرَّدة مثل موضوع الأَشكال و الصُوَر الهندسية ، إذ يعمل الذهن في هذا الحال على تجريد الصُوَر المادية الحسية من أجل إثارة الصور المعقولة وتشكيلها ، وذلك بالتخلي عن تلك المنبهات المادية والإبقاء فقط على المعاني المجرَّدة الرياضية. ينتهي أفلاطون إلى آخر مراحل التصورات إنشاء وهي مرحلة التّعقل أو العلْم ، وهي أعْلى درجات المعرفة و أكثرها يقينا بالمقارنة مع باقي التصورات السابقة ، سواء كانت حسية أو ظنية أو استدلالية ، فهذه التصورات التَّعقُّلية تتميز بالتجريد أو هي المُثل ، فالتعقل في فلسفة أفلاطون هو طلب و تحقيق " للعلْم الكامل و المعاني الكلية ، والماهيات الثابتة والصُوَر المفارقة ، والحقائق العليا، دون الاستعانة بالحواس". [2] يذهب أفلاطون في هذا المنحى الرابع من تقسيم المعرفة إلى اعتبار أن المُثُل هِيَ الصورةُ المطابقة للعلم الكلي أو العلم الذي يُطلب لِذاته وهي أعلى مراتب المعرفة المذكورة سابقا ، فيها ترتقي النفس من العالَم المحسوس الذي يتصف بالمادية والتغيّر إلى عالَم الموجودات الحقيقية والتي تتميز معانيها بالكلية وبالثبات ، فالمثل هي تصورات عامة وهي جنس الأجناس، " فالتصورات الكلية عند أفلاطون هي الماهيات الموضوعية = المستقلة عن الفكر و تُسمّى المُثُل أو الصُوَر وهُما كلمتان يمكن استخدامهما بالتبادل، وكلمة المثال في هذا السياق تظهر فجأة في محاورة فيدون ، ولم تُستخدم كلمة المُثل في بعض المحاورات مثل محاورة المأدبة وإن كان المعنى موجودا فيها[3].

---

[1] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ، 100.

[2] – محمد عبد الرحمان مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ، 124 .

[3] – فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، مرجع سابق ، ص ، 241.

2- الجدل و المُحاورات أدواتُ تشكيل التّصوّرات :

تبعًا للعرض السابق لمراحل التصورات الأفلاطونية وترتيبها، يجب أن نتساءل عن أداة و وسيلة تحقيق التصورات الكلية عند أفلاطون ؟

يستنجد أفلاطون بأداة ذات أصول سقراطية بامتياز ، هي وسيلة من صميم المحاورات ألا وهي المنهجية الجدالية ، وهي مجموعة طرق خطابية بعيدة كل البُعد عن الأساليب السفسطائية ، تتسم بفنيات و آليات من الجدل* البَنّاء المتماسك اللبنات و الأهداف ، غيْر أن أسلوب و منهجية الجدل عند أفلاطون تتخذ مسارا بنائيا ذا هندسة هرمية تتأسس مِن على نسق فلسفي يُسمِّيه بالجدل الصاعد. ، ثم الجدل النازل.

يرتسم بناء التصور في مذهب أفلاطون بأصول فلسفية و ميتافيزيقية بالدرجة الأولى، ثم بعدها يصل به إلى الجوانب و الأبعاد المنطقية ، كما يتخذ التصور تسلسلا و تدرجًا مرحليا في تكوينه، ففي الناحية الفلسفية يَذْكر أفلاطون مفهومًا أو طريقة فلسفية خاصة به ، هي أقرب إلى علم النفس من ناحية المبدأ ، هذا من جهة أولى ، و هي أيضا من صميم فلسفته المثالية الخاصة به من جهة ثانية ، و تتشكل هذه الطريقة الخاصة به في أسلوب منهجي استقرائي ألا و هي عملية " **تَذَكُّر** " النفس للمَنْسيِ من معارفها و لماضيها العُلوي الأزلي .

---

* - لقد عمل أفلاطون على وضع قواعد خاصة بجدله محاولا بذلك إبعاد الطابع المموّه الذي صبغه السفسطائيون على شكْل الجدل و أهدافه ، فالجدل الأفلاطوني هو بمثابة العلم النزيه ، فهو لا يقوم بين أثناء المناقشة بين الناس أي بين شخصين أو أكثر و حسب ، بل يتعدى الأمر في ذلك ليذهب إلى محاورة النفس لذاتها لغرض تقصيها و استخراج المغمور في أعماقها من المعارف و من الحقائق، حتى لقد اعتبره أفلاطون أسمى العلوم و أنبلها ، فهو آلية فكرية أي منهج مُتبَّع ينتقل فيه التفكير من المعارف الحسية إلى بلوغ الحقائق الكلية المعقولة ، ليس باستخدام الحس بل بالانتقال من معان إلى معان عن طريق معان (التصورات الخالصة).

يَقصد أفلاطون بارتقاء النفس هو اتباع العقل للمنهج الاستقرائي التجريدي التعميمي بمعنى أنها تنطلق من إدراك و فهْم الجزئيات و هي التصورات الحسية ، ثم ترتفع المعرفة من هذه الجزئيات إلى المعاني و التصورات الكلية ، و ذلك بتحديد صفاتها الجوهرية المُمثِّلة للماهية العامة أو النوع ، ثم ترتقي المعرفة إلى أعْلى من تلك الصفات ، أو من الأنواع إلى ما هو أشد تعميما منْها و جامعٌ بينها جميعا ألا و هي المعرفة بالجنْس Genre ، ثُم ترتقي المعرفة بَعد ذَلك إلى ما هو أعلى من معرفة الأجناس ، إلى مرحلة هي مرحلة تمام المعرفة و كمال التصورات الأفلاطونية ألا و هي مرحلة بلوغ مستوى أعلى المقولات العليا Catégories suprêmes أو المُثُل أو الوصول إلى المعنى الكُلّي(كَمال مراحل التذكر) [*].

لا يكتفي أفلاطون بهذا المسار الاستقرائي المتدرِّج في تحقيق المعاني و إدراكها ، بل إن استكمال الطريق يَكمن مرة أخرى في منهجية معاكسة يَتمّ من خلالها الرجوع من جديد وبكيفية تنازلية إلى عالَم الظواهر المحسوسة بمنهجية جدلية نازلة ،حتى تتأسس العلاقة من خلال هذا الجدل النازل بين عالَم المُثل وعالَم الأجناس، ثم بيْن الأجناس والأنواع المرتبطة بها، ثم بين الأنواع و فصولها النوعية différences spécifiques .

[*] – التذكر في ميتافيزيقا أفلاطون يعني استرجاع النفس لما افتقدته من نسيان معاني و تصورات كلية و التي كانت تَملكها قبْل اتصالها بالجسد و نزولها العالَم السفلي و ممارستها لدنس الشهوات ، فالعلم في نظرية المعرفة عند أفلاطون ليس إدراكا للحقائق إنما هو استعادة لها ، فإذا كان فعْل التذكر بمعناه الاصطلاحي يعني أن يسترجع الذهن أحداث الماضي من أجل تسليط الضوء على الحاضر، كذلك الأمر للنفس عند تحصيلها العلم بموجودات العالم المادي ، فهي لا تستخرج الحقائق من الموجودات و لكن تستخرجها من أعماقها عن طريق تأملها لتلك الموجودات ، لأنها – أي النفس – قبل أن تكون في المادة كانت تعيش في العالَم الأوّل(عالَم الموجودات الحقيقية التي لا تُعتبر كائنات العالَم الحسي سوى ظِلاً لها) فالعالَم الأول هو عالَم المُثل صحبة الآلهة ، فالمعرفة إذن و بالنهاية تذكر للتصورات الكلية و الجهل نسيان لها.

و في نهاية المطاف يَتم الربط بين الفصول و ماصدقاتها أو مُشَخصاتها particuliers (الجزئيات المحسوسة) ، و هكذا تَستكمل النفس الشوط الثاني في تحصيل العلم ، بالعودة ثانية إلى عالَم الحِسّيات و الجزئيات عن طريق جدل نازل، ثمّ " إنّ الجدل النازل الذي يتمّ بواسطة القسمة يدلّ على فكرة أفلاطون حول مشاركة الموجودات المادية في المُثل على اعتبارها(أي الموجودات) صادرة عنها، فيكون قد أوْحى بذلك لأرسطو بفكرة الاستغراق التي تُعتبر– من ناحية – أساس الرّابطة بين تصورين في الحكم (الموضوع و المحمول) و– من ناحية ثانية– حجر الزّاوية في نظرية القياس عند أرسطو [1].

يُقدّم أفلاطون تقنية منهجية تخص العمل الاستدلالي الذي ينقل التصورات من قمتها أيْ من المعاني العامة و المُثل إلى قاعدتها العريضة المتمثلة في التصورات الجزئية أو الأفراد و الماصدقات ، و هذه التقنية تُسمى بالقسمة [*] ، و فيها يَتمُّ انتقال الفكر من الأجناس أو المُثل و ذلك بإضافة صفات جوهرية تُضيِّق ماصدقات ذلك الجنْس ، فتجعل لذلك الجنس فروعا و أقساما ، تختلف و تتباين من حيث التعريف لكنها تتلاقى جميعها في ذلك الجنس ، إلا أن عملية الاستدلال داخل القسمة الأفلاطونية تخضع إلى شروط ، إذ يُقسَّم الجنسُ إلى صفات نوعية تعمل على تقليص أفراده في مجموعات لها صفات متباينة لكنها تتجمع في صفات مشتركة داخل الجنس حتى تصل إلى التعريفات البسيطة ، فالقسمة كوسيلة هي في بادئ الأمر عمل منطقي قام به سقراط و استعمله فيما بعد أفلاطون و أرسطو، و القسمة كغاية هي مبتغى فلسفي و منطقـــي

---

[1]– خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تَطور مفهوم القياس، مرجع سابق، ص ،61.

[*] – القسمة diérèse تقنية منهاجية تجمع بين الطابع المنطقي و هو العقل و الطابع الرياضي هو الحساب، و هي التي مهّدت للمقولات (ذكْر الجوهر و العرَض من القول و من الوجود) ، و مهّدت للحد الأوسط في حدود القياس الذي بدوره مهّد لفكرة الاستغراق ، حيث أصبح للتصور جهة إضافية و هي الجهة الماصدقية بَعد أن كانت له فقط جهة تعريفية مفهومية، كما أن الاستغراق وضّح جيدا فكرة الرابطة داخل الحكم (فعْل الوجود) التي تُدخِل المحمولَ في الموضوع أي دخول ماصدقات المحمول في ماصدقات الموضوع.

و حتى علمي لضبط و تحديد و المفاهيم و التعريفات، إن القسمة هي تحديد للماهية و التصور ، و هو فِعْل العقل الأول ، مما يجعل القسمة محورا أساسيا في نظرية المعرفة عند أفلاطون و التي احتكمت إلى قواعد التعريف ، ثم حدّدها أرسطو لاحقا ، فالقسمة تضع أرضية اتفاقية منطقية للتعريفات تنصب جميعها أساسا على ذِكْر الجواهر في المُعرَّفات وفق ترتيب ينتقل من العام نحو الخاص ، أيْ ذِكْر الكليات ثم التدرج نحو ذكْر الجزئيات ، أو هو الانتقال من الأجناس إلى الأنواع ثم إلى فصولها النوعية ، و بعبارة أخرى إن التعريف فيه اعتناء بالماهيات لا بالأَعراض، أو كما يُقال يجب أن يكون التعريف جامعا مانعا ، و " من هنا تكون القسمة سبيلا إلى ضبط الماهية أو التصوّر، فعْل العقل الأوّل، ممّا يحمل على القول أنّ نظرية أفلاطون في المعرفة احتكمت بشكل يكاد يكون صريحا إلى بعض التّعريفات و المبادئ المنطقية التي حدّدها أرسطو فيما بعْد: إنّ القسمة تطبيق واضح لقاعدة التّعريف المنطقية التي تشترط أن يقوم على الماهية لا على العرض، و أنّ هذه الماهية تتألّف من الجنس القريب و الفصل النّوعي".[1]

يُقدّم أفلاطون حلولا أخرى لضبط التصورات تقوم على استعمال معيار الفرض في العلاقة التي تربط بينها داخل الحكم ، حيث « يلجأ أفلاطون أحيانا عند تعريف التصورات إلى " المنهج الافتراضي الشرطي" فَلِكَي يحلّ مسألة معرفة ما إذا كان هذا التعريف أو ذاك يطابق التصور ، فإنه يفترض مسبقا في البداية على نحو شرطي اقتران الموضوع و المحمول اللذان يُشكّلان التعريف المفترض مسبقا، ثم يستخلص من هذا الفرض ما يلزم عنه. فإذا حصّلنا على شيء متناقض أي على حكم يحتوي على تصورين غير متوافقين، فإن الفرض يتعيّن رفضه حينئذ بوصفه كاذبا »[2] .

[1] – خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، مرجع سابق ، ص ، ص، 60 و 61.

[2] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق، ص،80. .

و في نهاية هذا البحث عن التصور عند أفلاطون ، نشير إلى أهمية هذه الإشكالية في مجال المنطق و الابستمولوجيا و التي بيّنت قيمة التّشابك المعرفي التي تعترض نظرية التصور عند أفلاطون في أبعادها بين التصور الكلي و الجزئي ، و في بُعدها الآخر المتمثل في أولويتها المنطقية مقارنة مع مفهوم القضية أو الحكم ،" هذه أهم مشكلة تَعترض الفلسفة التصورية (مشكلة الكلي و الجزئي) ، و الواقع أن هذه الفلسفة تُقرّر بصراحة أن الكلّي هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تمامًا ، و لكي يجد أفلاطون حلاً لأزمة الصلة بين المفرد = البسيط و بين الكلي= المُركَّب ، يلجأ أفلاطون إلى الجدل النازل في مسألة المشاركة= المحايثة في موقفه الرياضي حيث يقيم ربْطا ميتافيزيقيا بين المُثل و بين الأفراد عن طريق التجريد المتدرِّج " [1].

يُعتبر أفلاطون أوّل من أشار إلى جهة " المفهوم " داخل التصور الذي جاء ثمرة من الجدل، إذْ يمكن النظر إلى التصور الأفلاطوني من جهتين:

- **جهة أُولى** : و يُمثل التصور فيها عملية منطقية (لأنه فعْل يقوم على التجريد و إجراء الاستقراء).

- **جهة ثانية** : يُعتبر التصور الأفلاطوني فيها سلوكًا و فعْلاً نفسيا أخلاقيا (يقوم على تذكر النفس و عودتها من عالَم الدّنس الذي نسِيَت فيه المعارف و التصورات الكلية عن طريق جدل صاعد) ، و من جُملة ثمار نظرية التصور عند أفلاطون هو أنّه قد أوْحى لاحقا بمفاهيم و آليات منطقية و فلسفية لها قيمة وظيفية على اللاحقين عليه من الفلاسفة منها الجدل الصاعد و النازل، القسمة الثنائية و الاستغراق بين التصورات ، الكليات و التعريف و الحدّ الأوسط في القياس ، المحسوس و المعقول، غيْر أن التصور عند أفلاطون ظَلَّ في كل الحالات مفهوما كُليا مثاليا ميتافيزيقيا لا وضْعيًا مُحدَّدا ، مما عرّضه إلى كثير من الانتقادات الفلسفية و الإبستمية .

---

[1]- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي،ج2 (أرسطو و المدارس المتأخرة)، مرجع سابق ، ط1، 2007، ص، ص ، 27 و28 .

يقوم التصور عند أفلاطون – في نظرنا– على أولوية تتأسس على النسيج العام لفلسفته التي يؤسس للتصورات الصحيحة كأداة للحوار الصحيح أيضا ، و في مسألة الأولوية المنطقية بين التصور و الحكم عند أفلاطون لابأس أن نضيف ما ذكره المنطقي برانتل Prantel * في هذا الموضوع – و إنْ كنا دللنا من خلال مسار هذا المبحث التاريخي على أن منطق أفلاطون يميل نحو التصور و يبدأ بالمعاني أي بالتصورات الكلية (المُثل)– و هو الموقف الذي ينسجم مع الخلفيات التاريخية لفلسفته التي تنطلق من التصور الكلي السقراطي الذي يؤسس للعلم ، فقد " كتب برانتل في مُؤَلَّفه تاريخ المنطق أن الحكم في منطق أفلاطون يسبق التصور، و أن أفلاطون يُفرّق بين طريقين في التعبير : التسمية البسيطة (و هي التصور) و التعبير المنسّق الذي يتحقق في أَحكام ، لكن لوتوسلاوسكي * المتخصص في منطق أفلاطون يُقرّر أن التصورات هي ما يُسلَّمُ بها ابتداءً عند أفلاطون باعتبارها أكثر الأفكار أولية " [1].

قام التّصور الأفلاطوني على نظرية المُثل لكنّها هي أيضا كانت موقعا خصبا للتجاذبات الجدلية الفلسفية عند لاحقيه من الفلاسفة خاصّة أرسطو إذْ « لم يَقْبل أرسطو بنظرية أستاذه في المُثل التي لم يكن يرى فيها غير تجريدات خيالية: فإذا كان العلْم يقوم على الجوهر، أي على معرفة حقيقة الشيء، كيف يُمْكن للمُثل أن تكون جواهر للموجودات الحسّية و هي مفارقة لها ؟ إنّ النقص الذي يَعيبه أرسطو على فلسفة سقراط هو أنّها حدّدت العلْم في المجال الأخلاقي، لكنّها لم تَرتكب الخطأ الذي وقعت فيه نظرية المُثل عند أفلاطون: "سقراط لم يفصل على الأقل الكلّي عن الفرد، و كان محقّا في عدم فصلهما، و الوقائع تُظهر ذلك بوضوح : بدون الكلّي من المستحيل الوصول إلى العلــم

---

* – برانتل Prantel karl von (فيلسوف و مؤرخ منطق ألماني: 1820– 1888) .

* – وينسونتي لوتوسلاسكي Wincenty Lutoslawski منطقي بولندي (1863–1954) ، من أشهر كتبه " منطق أفلاطون " ، سنة 1897.

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق، ص ، 76.

غير أنّ فصْل الكلّي هو سبب كلّ الصعوبات التي تنجرّ عن مذهب المُثل. من المؤكّد أنّ العلم يقصد الضروري و الكلّي، لكن في هذا العالَم و ليس في عالَم آخر خيالي مختلف عن العالَم المحسوس » [1] .

لقد بسطت إذن نظرية التصور الأفلاطونية الطريق العلمي للاحقين من الفلاسفة ،بحيث نقلت طبيعة التصور من الأحكام الذاتية الشخصية إلى الحالة العقلية الكلية ، و نقلته من الطابع الحسي المتحوّل إلى الطابع المثالي ، بعدما أصلحت ما سبقها من النظريات الفلسفية خاصة منها السفسطائية ، و قدّمت لبعض الفلاسفة و لأرسطو خاصة مادة و منهجًا أوليان صالحان للاستثمار في بناء مشروعه المنطقي الذي سوف يتبلور عند دخوله الأكاديمية ، و بذلك يمهد أفلاطون – و لو بطريقة غير مباشرة – الأرضية لأرسطو حتى يضع الحجر الأساس لتأسيس مدرسة اللوقيون و من ثم بناء مشروعه المدافع عن أطروحة جديدة و عن مذهب فلسفي جديد و عن منظومة منطقية خاصة به تتجهُ نحو وجود التصور العيني المشخّص و أولويته المنطقية و الفلسفية مقابلا لنظرية المُثل الأفلاطونية.

[1]– خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، مرجع سابق ، ص، 66. نقلا عن: François Châtelet, la philosophie de Platon à St. Tomas, E. Marabout Université, p 96.

أنواع المعرفـة	مـراحـــــل الـمـعـرفـــة	مـــجـــال الـــمـعـــرفـــة و درجـــات الـــوجـــود	
الـمَعرفـة العـقـــلية	1- الـعقـل (التعقل)	عالَم المُثل مثال الإنسان، الخير و العدالة إلخ.....	الـعـــالـَم الـمعـقـول
	2- الـفـهـم (الاستدلال)	الرياضيات 1- الحساب 2- الهندسة	
المعرفية الظنية	3 - الـظــن	الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة	العالَم المحسوس

يَعرض هذا الرسم التخطيطي أنواع المعرفة و أنواع الوجود عند أفلاطون ،إذْ يُمْكن أن نُسجل فكرة عن التصور الأفلاطوني وعن درجته ومجال معرفته و هو خطاطة مُعبِّرة عن المذهب العام لفلسفة أفلاطون التي تتخذ من نظرية المُثُل أو فلسفة المعاني مَرْكزا تنطلق منه وتتمحور حوله نظريته في وجود التصورات- في الجانب الأيمن من هذا الرسم هناك حالات الذهن و في الجانب الأيسر الموضوعات التي تناظرها. و في الحالتين" الأعلى" يوجد في القمة الرابطة الوثيقة جدّا بين الإبستمولوجيا الأفلاطونية و الأنطولوجيا الأفلاطونية [1].

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان وروما) تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مرجع سابق ، ص، 225 .

اَلْمبحَثُ اَلثّالثُ

إشْكاليةُ التّصوّر

عند أرسطو

1- التّصوّر الأرسطي : من المُثل إلى المشخَّص:

ناقش أرسطو أوّل إشكالية فلسفية مطروحة في موضوع الوجود هي: ما طبيعة هذا الوجود ؟ هل الوجود معقول أم محسوس؟ و هي إشكالية كما تبدو غير مستقلة عمّا طرحته الفلسفات اليونانية القديمة سواء كانت فلسفات طبيعية أو نظرية ، أو ما طَرَحته نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة، و ما تَرتّب عنها من جدل بين التيارات و المذاهب الفكرية و الفلسفة النقدية، هذه الأخيرة التي حاولت في نهاية المطاف التوفيق في هذه المسألة ، و التي تبلورت فيما بعد في أفكار إيمانويل كانط .

يمثل الوجود موضوعًا رئيسًا في فلسفة و منطق أرسطو ، حيث كان أرضية خصبة لإنشاء و لتوليد الإشكالات و النظريات و المفاهيم و التصورات و المقولات ، مثل مفهوم الوجود ذاته و مفهوم الجوهر والعرَض و الصورة و المادة و الحركة و الزمان، ثم ترتيب هذه التصورات وفق نظام منطقي معقول، ففي كتاب السّماع الطبيعي أو الفيزياء " عمل أرسطو على وصْف الموجودات الطبيعية كما بدت لحدسه الطبيعي، ثم اتبع طريقة منهجية من خلال هذا الوصف في توليد المقولات و التصورات في قالب مفاهيمي يقوم على التدرج و لعلّ هذا ما أدركه لايبتنز في انتقال متدرج من الأسلوب الجدلي الابتدائي الذي يأخذ شكْل الاستقراء ليرتفع إلى أسلوب التحليل في شكْل القياس والبرهان، هذه الطريقة في بناء المفاهيم على وجْه من التدرج تسمح للفكر أن يُعامل المفهوم في مستويات مختلفة، من المستوى المادي الأنطولوجي إلى المستوى الصوري المفاهيمي"[1].يُصنِّف أرسطو الوجودَ في ترتيب الأجناس العليا، و هي موضوع العلْم، و العلْم عند أرسطو يتجه نحو الكليات، إذ ينتقد أرسطو في كتابه " الميتافيزيقا "* الفلاسفة

---

[1]- أرسطو، الفيزياء ، أو السّماع الطبيعي ، تر: عن الإنكليزية عبد القادر قينيني ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، المغرب، 1998 ، ص، 9 .

*- " كتاب الفلسفة الأولى أو الميتافزيقا أو الإلهيات ، هذا المصطلح من وَضْع أندرنيكوس الروديسي ، أطلقه على الكتاب الذي يلي كُتب الفيزياء و ذلك عند ترتيبه لكتب أرسطو " . فتحي محمد عبد الله ، مترجمو و شُرّاح أرسطو عبر العصور، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر الإسكندرية ، ط1 ، 2001 ، ص، 11.

الذين يتجهون إلى دراسة العناصر Eléments ،" فالعناصر تكُون حاضرة أو مُحايثة Immanentes في داخل الكليات ، إذْ لا تعريف و لا علْم عند أرسطو إلا بالكليات * ، فالعلْم إذن هو العلم بالأجناس العليا ، و الأجناس العليا هُم : الوجود= l'Être و الواحد =l'Un ، و حذفُ هذه الأجناس هو حذفٌ لمجموع الموجودات و حذفٌ لكل الأشياء لأنهما (أي الوجود و الواحد) هُمَا الأول طبيعيا، ثم إن العلم بهذه الموجودات يمتلك أعلى درجة من المبادئ التي تصبو إليها الفلسفة الأولى أو الحكمة "[1] ، و الكلي يندرج في إطار الفلسفة العامة لأرسطو المتجهة نحو الموجودات ، " فالكلّي عند أرسطو يحتوي على مجموعة من الأشياء الجزئية و تَعريف هذا الكلّي يرتبط بهذه المكونات الجزئية و مثال ذلك تعريف الدائرة في الهندسة التي تُعرّف بمكوناتها الجزئية " [2]، و الكلي عند أرسطو يحصل بالعلم ، « يقول أرسطو في الفصل الأول للكتاب الأول من مجموعة كُتب الفيزياء في مبحث له تحت عنوان " البحث عن المبادئ " يقول فيه : أن المعرفة تكون بالحصول على العلم science الذي يَنتج من البحث في المبادئ و العلل و العناصر الأولى للموجودات » [3] .

---

* – على الرغم من أن أرسطو لا يفصل بين الكلّي و الجزئي ، ذهب إلى أن الكلّي لا يوجد إلاّ في الأشياء المفردة، إلا أنه ينسب إلى الكلي في الوقت نفسه الوجود الكامل الأسمى، و الذي هو أول بالقياس إلى وجود الأشياء المفردة. و الكلي في مذهب أرسطو من حيث هو ماهية كل ما يوجد ضروري أبدي لا يلحقه التغيُّر ، في حين أن الأشياء المفردة عرضية زائلة متغيرة و هكذا يؤدي تردد أرسطو بين المثالية به إلى أن يناقض نفسه: فمن ناحية تكون الأشياء هي الجواهر الأولى ، و من ناحية أخرى ينسب الوجود الكامل الأبدي الأسمى إلى التصورات الكلية المنتمية إلى الأجناس ، كما أن الكلي لا يوجد إلا في الجواهر المفردة ، و لكنه واقعي بمعنى أنه أعْلى مرتبة منها ، لأنهُ ماهية سائر الجواهر المفردة ". ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، تر: نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي، مرجع سابق ، ص ، 113 .

[1] - ARISTOTE, la métaphysique, tome 2, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par j. Tricot, librairie philosophique, j. Vrin, paris, 1991, p. 579, et 583.

[2] - Aristote, physique, Traduction et présentation par Pierre Pellegrin ,2ème édition revue, Flammarion, paris 2000.p.p.70, 71.

[3] - Aristote, physique, op.cit.p.69.

لقد دخل أرسطو الأكاديمية الأفلاطونية و هو شابّا لطلب المعرفة الصحيحة و مُزَوّدا بروح علمية قوية ، مُحاولاً في البداية متابعة و ملازمة أستاذه و مُعَلِّمه أفلاطون بكل ما تَحمله معاني التقدير و التقليد ، و هو الأمر الذي لاقى ترحيبا من قِبَل صاحب الأكاديموس l'académie، إذْ تنقل لنا السيرة الفلسفية إعجاب **أفلاطون** بتلميذه أرسطو الذي بلغ مستوى عاليا من النضج الفكري المبكر وقوة النشاط في طلب العلم فلَقّبه بـ: "**نوس**= Noûs " و هي كلمة يونانية تدل على معنى "**القارئ أو العقل**" [1] و هو بمثابة الاعتراف بقدرات و مجهودات التلميذ الذي سيواصل أداء المهام و بعْث الرّسالة ، و لقد استمرت هذه الملازمة بين الأستاذ و التلميذ مُدّة طويلة أحصاها مؤرخُو الفلسفة إلى ما يقارب العشرين سنة ، و هي فترة كافية له لتكوين الذات و تأسيس المذهب الخاص به و السّماح له بالخروج بالرأي العلمي و الفلسفي من طوْر التقليد و المحاكاة. تروي السِيّر في تاريخ الفلسفة أن أرسطو أمضى مدة عشرين عامًا في الأكاديمية يتلقّى أصول و مبادئ الفلسفة و الحكمة و قواعد الحِجاج و الجدل و أُسُس العلوم المختلفة و موضوعاتها و مناهجها و قوانينها ، و هي مُدّة زمنية مُعتَبرة ، هذا إذا عرفنا أن مرافقته لأستاذه أفلاطون كانت هي الأطول مع مَن عاصروه من جهابذة الفكر و التي تركت بصماتها عليه و على منهجه و أبحاثه المختلفة، سواء كان ذلك في مجال الفيزياء أو الأخلاق أو السياسة أو في أبحاثه المنطقية و بالخصوص في مبحث التصور التي تظهر عليه البصمات الأفلاطونية سواء من حيث فكرة نشأته و تكوينه ، أو من حيث إرساء قواعده أو من حيث وظيفته في داخل المشروع الأرسطي المنطقي الهادف إلى ضبط قواعد الجدل * و البرهان، مع تسجيل بعض الاختلافات المذهبية التي فَصَلت بينهما.

---

[1]– محمد قاري ، سيميائية المعرفة المنطقية ، مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ، ط1 ، 2002، ص،147 .

*– " يقول **إنجلز**: أن المنطق الصوري نفسه ظل مجالاً لمناقشات حادة منذ أرسطو حتى اليوم ، أما بالنسبة إلى الجدل فإنه لمْ يُدرس ببعض الدقة حتى الآن إلا بواسطة مفكرين اثنين هُما أرسطو و هيجل " . ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق ، ص ، 101.

كانت مكافأة أفلاطون الأولى لأرسطو هي أن مَنَحه فرصة تدريس مادة الجدل داخل الأكاديمية ، و هي وظيفة ليست بالهيّنة ، ذلك إذا فحصْنا جيّدا معالِم المُحيط الفكري و الثقافي آنذاك ، و ما لحقها من آثار الفكر السُفسطائي خاصة كحركة فلسفية تتقن فنّ الجدال و المحاورة لمختلف المواضيع و القضايا التي تشغل بال الشباب و البلاد آنذاك.

يندرج البحث المنطقي في نظرية التصور عند أرسطو في سياق التنقيب و البحث في مجمل مؤلفاته الفلسفية و المنطقية *، ذلك إذا اعتبرنا أن مبحث التصور عند أرسطو لا يُمثل مجموعات متجزئة متناثرة ، بل هو موضوع مُرَكَّب متناسق يرتبط و ينصهر أيضا في المجموعة العامة للمباحث الطبيعية و الميتافيزيقية بالإضافة إلى المجموعة الخاصة من دراساته المنطقية المكوِّنة لمنظومته المُسمّاة بـ "الأورغانون "، هذا فضْلاً عن المناهج و الأَشكال الفلسفية الأرسطية التي تلحقها من فنون المُحاجّة و الخطابة و مختلف الأساليب الجدلية التي اتخذت من مادة التصور أداة حينًا و اتخذتها حينا آخر موضوعًا للعلْم والتفلسف ، ذلك أن فيزياء أرسطو مثل ميتافيزيقياه * اتخذت من موضوع التصور مبحثا علميا لا ينفصل عن علوم الطبيعة ، يتشابك في المنظومة العامة الأرسطية الخاصة بعلم الجدل والخطابة والحوار والتي عُرفت في عهده بـ" التحليلات " ، ثم عُرفت من بَعده عند تلامذته و شُرّاحه بالأورغانون ،و هي تحليلاتٌ لأنساق الفكر المتعددة ، حيث يُحلّل الاستدلال إلى القياس ، و يُحلل القياس إلى القضايا ، و تُفكَّك القضايا إلى أَحكام ، ثم بَعد ذلك تُفكّك الأحكام إلى تصوّرات ، حيث تُشَكِّل هذه الأخيرة

---

* – يوجد ارتباط بين الأبحاث الفلسفية عند أرسطو و المنطقية ، سواء من حيث الموضوعات الكبرى الواردة فيها مثل موضوع الوجود و أعراضه أو من حيث التصورات العامة التي تفسر هذه الدراسات ، و هي رابطة نسقية و مفاهيمية تربط المؤلَّفات الأرسطية و تُرجعها إلى نظام عام و متواصل كان أرسطو يرسمه لمشاريعه كلها تقريبا ، و من بين هذه المشاريع مثلا كتاب الفيزياء أو سمْع الكيان و كتاب ما بعد الطبيعة و كتاب النفس و كتاب المقولات و العبارة و الجدل.

* – يقول المؤرخ الروسي بُوبروف " إن منطق أرسطو مرتبط بميتافزيقياه ، بحيث إذا انفصل عن ميتافزيقياه أصبح ممتنعًا على الفهم الصحيح " . ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق، ص ، 96.

– أي التصوّرات– فعْل العقل و وحدته الأساسية ، و هي تمثل أيضًا أُولى خطوات الإدراك أي الانطباع الأوّل الذي تُشَكّله النّفس و ينسجه العقل عند مُباشرة عالَم الموجودات أو المحسوسات، و من هُنا نسجّل أيضا بُعْداً آخر لمادة التّصوّر ، إذْ ينقلنا هذا البُعد من مجال الفلسفة و حقل المنطق إلى مجال نظرية المعرفة و التي تتّصل أيضا بعلم النفس و علْم الاجتماع و علم الأجناس و الثقافات *.

يدلّ التصور على الفعل الذهني الذي يرى العقلُ بواسطته شيئا أو موضوعا في ماهيته ، و يقتصر على هذه الرؤية دون أن يَكُون فيه نفيٌ أو إثبات، و يُعرّف جول تريكو التصوّر بأنه الفعل الأول للعقل الذي يرى بواسطته ماهية الشيء [1] ، و يُعرَّف التصور في منطق بور روايال بأنه رؤيتنا البسيطة للأشياء التي تُعرض لفكرنا، كتمثلنا للشمس و الأرض و المثلث، دون أن نُكوِّن عنها أي حكم صريح، كما أن مادة التّصور تمثل مفتاحا أساسيا لنشأة و تقعيد المنطق الصوري الأرسطي و المعروف بالمنطق التقليدي ، ذلك أن أرسطو " هو في الواقع أوّلُ من تَنبَّه إلى أن للكلام صُوَرا و أَشكالاً خاصة و تَوَسّع في البحوث المنطقية " [2] .

يُمثّل التصور أداة لوصف الأشياء سواء كانت محسوسة أو عقلية ، و هو حالة عقلية خالصة للأشياء ، حيث لا نستطيع أن نفهم الأشياء بدونه، و هو أساسي في بناء المعرفة، سواء كانت أولية و هي المفاهيم أو كانت معرفة مركبة و هي القضايا و العبارات و النظريات ، و أداةُ صياغة التصور في حالته اللفظية هي بالكلمة، و الكلمة عبارة عن أجراس فيزيائية تُحيل على معاني ذهنية مجرَّدة ، كما يمكن التعبير عن التصورات بأدوات رمزية و إشارتية على حسب ما تتوفّر عليه كل لغة و تتواضع

---

* – توجد نقاشات فلسفية حول ردّ مسائل المنطق و آلياته إلى جهات سيكولوجية و اجتماعية ، نذكر منها بحوث بدوي (المنطق الصوري و الرياضي، و هو مرجع موثّق في هذه الرسالة من ، ص ، 24 إلى ص، 31) و بحوث فرنسوا شنيك (في كتابه عناصر المنطق التقليدي،ج1، و هو مرجع موثق كذلك من ص،45 إلى ص،46).

[1] – محمد السرياقوسي ، التعريف بالمنطق الصوري، دار الكتب الجامعية ، بالإسكندرية ، 1975، ص ، 47 .

[2] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) ، مرجع سابق ، ص، ص ، 10 و11.

عليه كل ثقافة، وهي كلّها أدوات بمثابة علامات على دلالات ومقاصد التصور، الذي هو في نهاية المطاف علامة أصلية للموضوع الذي يعقله الذهن. تُستخدم الكلمات في الغالب للتعبير عن التصورات، و من التصورات تُنسج القضايا و الأحكام و الخطابات ، ذلك إذا اعتبرنا أن الخطاب – و هذا حسب اللغويين و المناطقة– هو أطول حالة كلامية يتجمّع فيها عدد كبير من الكلمات مقارنة مع التصوّر و مع الحكم.

يَرِد التصور في حالات مختلفة ، منها المترادف ، و المشترك و المتفق أو المتواضع ، و قد خصّص أرسطو لهذا مدخلا في كتاب المقولات ، كما تناثر هذا المبحث في كتبه المنطقية و الفلسفية ، " و من ثم تتجاذب مبحثَ التصورات في المنطق فروعٌ مختلفة كاللغة و الميتافيزيقيا و الفلسفة و علم النفس و بالتالي يمكن القول إنه ليس مبحثا منطقيا صرفًا، و هذا ما يؤكده تقسيمه إلى عدة أقسام " [1].

يُقسَّمُ التصور إلى جهات مختلفة و من نواحي عدة " فالتصورات تنقسم من حيث مصدرها إلى تصورات قبْلية أولية، وتصورات بَعدية تجريبية و تنقسم من حيث الغموض والوضوح إلى تصورات واضحة و تصورات غامضة، أما من حيث دلالتها، فتنقسم إلى تصورات للمحسوس أو أسماء ذات، وتصورات لمجرَّدات أو أسماء معنى، كما تنقسم إلى المقولات العشر[2] " و تنقسم أيضا من حيث امتداد عدد ماصدقاتها و أفرادها، حيث توجد تصورات عامة و كلية وهي المعاني، وتنقسم بدورها إلى الكليات الخمسة من الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، والعرضية العامة، ثم إن هناك تصورات فردية أو جزئية تخُصُّ مُركَّبات التصور اللغوية مثل تصور " كائن" و تصور" كائن حي "وتُقسّم من حيث الكيف أيْ من حيث السّلب و الإيجاب إلى تصورات لحدود موجبة و تصورات لحدود سالبة .

يرى جول تريكو أن المنطق الصوري يكون مرتبطا بالصحة الداخلية للتصور، متى كـان

[1] – محمد السرياقوسي ، التعريف بالمنطق الصوري، ، مرجع سابق ، 1975، ص ، 50.

[2] – محمد علي أبو ريان و عبد المعطي محمد ، أسس المنطق الصوري و مشكلاته، دار النهضة ، بيروت، 1986، ص ، 79.

هذا التصور غير متناقض داخليا، ومتى كان كليا وضروريا وقابلا أو حائزا على إمكانية صياغته في أحكام عديدة [1] ، أمّا أن يكون غير متناقض، فمعناه أن التصور يجب أن يكون واحدا– على حد تعبير بوانكاريه– في ماهيته الداخلية، ويكون التصور كليا، عندما يَرُدُّ التصور الكثرةَ المحسوسة من الموجودات إلى وحدة الفكر الكلية، و كليةُ التصور ناتجة عن ردّ هذه الكثرة إلى وحدة الفكر و تجريداته.

إنّ النقطة الابتدائية في هذا التنقيب التاريخي و المعرفي تتصل بفكرة بحْث مركزية تتمحور حول صورية المنطق و ماديته، خاصة منه أنموذج المنطق الأرسطي ، ذلك أن محاور البحث الأولية سوف تنصب في البداية حول هذه الصورية و مدى ارتباطها بالواقع من عدَمها. إن مشكلة صورية المنطق الأرسطي و ماديته تجد لنفسها موقِعًا و رسْما تخطيطيا أوّليا من خلال شبكة التقسيمات و التصنيفات التي و ضعها مؤرخو الفلسفة و مؤرخو المنطق الأرسطي معًا للمنتوج الإجمالي لأعمال أرسطو.

يشير المؤرخ الانكليزي فريدريك كوبلستون Frederick copleston * إلى أن تقسيم أرسطو للفلسفة كان تقسيما نسقيا ، بمعنى أن هذا التقسيم كان خاضعا لمقاييس عقلية منظَّمة ، ففي البداية ، يضع أرسطو صِنْفا يُسَمّيه بالفلسفة النظرية :

و يحدد له أرسطو غاية تتمثل في السّعي إلى طلب المعرفة في ذاتها دون أن تستهدف أي مسعى عملي و ينقسم هذا الصنف بدوره إلى :

– الفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية، و يتمحور موضوع هذه الدراسة في طلب أحوال العالَم المادي الحسي الذي يَخضع للحركة و ما ينجم عن عالَم الأشياء من حوادث فيزيائية.

---

[1]–محمد علي أبو ريان وعبد المعطي محمد، أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار النهضة، بيروت،1986،ص،81.

* –هو مؤرخ للفلسفة و عالِم لاهوت انجليزي (1907 –1994) مشهور بمشروع ضخم حول تاريخ الفلسفة الذي بدأ من عام 1936الذي أصدر المجلد الأول عن اليونان و الرومان في سبعة و أربعين فصلا ، ثم أعقبه المجلد الثاني عن الفترة من" أوغسطين " حتى "وُلتر سْكوت" ، و المجلد الثالث من "وليم الأوكامي " حتى " سواريز "، و هكذا حتى المجلد التاسع الذي انتهى منه عام 1975، و قد استغرق في تأليفها ما يقارب ثلاثين عاما.

– الرياضيات، و هي مبحث معرفي يهتم بعالَم الأشياء ، لكن هذا المبحث يوجد خارج نطاق الحركة ، أي هو دراسة و بحث في الأشياء في جانب أَشْكالها و هيئتها الهندسية و أعدادها الحسابية و العلاقات التي تتحكم في هذه المقادير و الكميات، إذْ هي تدرس ما لا يتحرك لكن له علاقة بالمادة و عالم الأشياء ، فالعالَم في تشكيله هو هيئةٌ تَرَاتُبية من العلاقات= le monde est une hiérarchie de rapports [1].

– الميتافيزيقا [*] ، و هي مبحث هام في تصنيفات أرسطو ، لها مسعى يتمثل في دراسة ما لا يتحرك من الأشياء و في نفس الوقت ما هو مفارق لعالَم الأشياء .

ثم يضيف صنفًا ثانيا يُسمّيه بـ :

الفلسفة العملية : و من مساعيها الأساسية البحث في العلم السياسي .

ثم يضيف صنفا ثالثا يُسمّيه بـ : الفلسفة الشِّعرية : و هي دراسة من حيث أهدافها و مساعيها تتمحور حول نظرية الفن.

يمثل هذا العرض لتقسيم أرسطو للفلسفة أو ما يُعْرف بتصنيف العلوم بَسْطًا للأرضية التي ستحاول فكّ مشكلة صورية المنطق الأرسطي و ماديته بكيفية عامة ، لأنّ هذه المشكلة سوف تطال و بصفة عامة غالبية المباحث الواردة في كتب الأورغانون ، و تطال أيضا و بصفة خاصة مادة التصور التي هي موضوع بحثنا المركزي ، و تغطي أيضا موضوع المقولات و هو الكتاب الأول في مجموعة الأورغانون المنطقية و التي تُمهد لمبحث أكسيومي في توطئة للقواعد المنطقية التي تُنظر للحدود و التصورات بصفة أساسية، والخلاصة الجامعة من هذا العرض، هي أن مشكلة المادية والصورية لها أهميتها وهي تدخل أيضا في السياق العام للمنطق والفلسفة الأرسطية.

---

[1] – HAMELIN, le système du savoir, textes choisis par louis millet, puf, 1956 , p.23.

[*] – شكّل تعريفُ و مقصدُ أرسطو للميتافيزيقا جدلاً بين مؤرخي الفلسفة ، فقد يقصد بها معنى طلب الأشياء في عمقها ، و قد يقصد بها العلم الحقيقي كما ذكرها مترجمو الفلسفة و المنطق مثل جول تريكو ، و قد يقصد بها اللاهوت الطبيعي كما يذكر فريدريك كوبلستون .

يُفَرِّق أرسطو بين التصور و عالَم الأشياء ، مثلما يُفرّق بين التصورات التي تنطبق على أشياء فردية و بين التصورات الكلية ، أي أنه يوافق يقينا على أن الأشياء لا توجد على الدوام في الواقع بالضبط كما يُدركها الذهن أي بوصفها كليات [1] . و يمكن تفحص هذا الأمر في كتاب الميتافيزيقا ، حيث يُقَسِّم التصورات إلى تصورات كلية عامة ، ثم إلى تصورات خاصة و التصورات هي منطلق العلم ، و في كتاب المقولات تتضح نظرية أرسطو في الحدود التي هي في الأصل نظرية للتصورات و الوجود، فالمقولات من وجهة نظر منطقية تمثل الطرق التي نُفكر بواسطتها في الأشياء ، أي التفكير في تحديد الموجودات بطريقة صورية ذهنية ، و يظهر هذا جليا في حمْل attribution الكيفيات و هي الأعراض على الموجودات و هي الجواهر، و من جهة ثانية تمثل المقولات عالَم الأشياء بعينه الذي يُشكّل وجودا فعليا حسَّيا في الواقع ، و هذا واضح جليٌ في حال مقولة الجوهر (المُشخّص العيني*) و هي مقولة بداية نظام المقولات ، فالأشياء الحسية تُمثّل جواهر عينية و لها بالفعل أَعراضٌ في الواقع ، و من هنا تتفرع مباحث المقولات إلى شق منطقي ، و أيضا إلى شق أنطولوجي يندرج في إطار الدراسات الميتافيزيقية ، و هو شقٌّ لا يقل أهمية عن الشق الأول لِما يكتسبه من أهمية في النسيج العام لتاريخ المنطق و لفلسفة أرسطو بالخصوص .

---

[1] – فريدريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول(اليونان و الرومان)، تر: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة المصري ، القاهرة ، ط1 ، 2002 ، ص ،380.

* –" تُترجم لفظة شخص هُنا بالمقابل الأجنبي individu أي الفرد أيًّا كان، و لها في اللغة العربية هذا المعنى و قد استعملها المناطقة العرب قديما، يُعرّف إخوان الصفا الشّخص بقولهم : كل لفظ يُشار به إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرَك بإحدى الحواس مثل قولك: هذا الرَّجل و هذه الدّابّة و هذه الشّجرة و ذا الحائط و ذاك الحجَر و ما شاكل هذه الألفاظ المشار بها إلى شيء واحد بعيْنه " . طه عبد الرحمان ، المنطق و النّحو الصوري دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1983 ، ص،11.

لقد أحصى أرسطو عدد المقولات * في عشر مقولات، وقد وردت في كتابيه المقولات و الطوبيقا غيْر أن المقولات تظهر مرة أخرى في كتابه الأنالوطيقا الثانية أيضا.

تَعَرّض أرسطو مجددا في كتابه المعروف بـ " الطوبيقا " إلى مبحث الحدود و المقولات على أنّها مجال تصنيف لتصورات مُعبِّرة على مراتب الوجود ، و هي الأجناس و الأنواع و الأفراد ، أي أن المقولات هي وصْفٌ للموجودات في حال الأجناس العليا أي التصورات الكلية و المعاني العامة، و هي وصْفٌ لموجودات ذات الماصدق العيْني المُشخَّص التي سمّاها في كتاب المقولات بالجواهر الأُوّل ، و في سياق هذا العرْض ، يتبيّن بوضوح موقف أرسطو المذهبي في مشروعه العام و منها كتاب المقولات و في كتاب النفس أيضا الذي يُؤسِّس : **أوّلا** للتصورات المُشخَّصة ، فالمشخص العيني هو بداية الوجود و أيضا أوّل الجواهر ، فالجوهر ليس تصورا لتمثلات الذهن بمعزل عن الوجود الذي يقع في عالَمٍ خارج الذهن ، **ثانيا** : يؤسس أرسطو للتصور الكلي و هو الجواهر الثواني، و **ثالثا** : يؤسس للحمْل=prédication الذي يعني مجموع التصورات التِّسع التي تُغطي أَعراض الوجود أو صفات الموضوع داخل الحكم. تمثل مقولات أرسطو حلقةً رابطة بين الجانب المنطقي للتصور في جهته الماصدقية ، و بين جانبه الميتافيزيقي المتمثل في الوجود في جهته الأنطولوجية ، لذلك نلاحظ مخالفة أرسطو لأستاذه أفلاطون في مقولة و تصور الجوهر و هي رؤية فلسفية متباينة بينهما، تُعَبّر عن سُلّم النظر إلى الوجود و مراتبه ، و تتأرجح بين سؤال حول : من هو منطلق الوجود و التصورات، هل هي التصورات المعاني أوّلا ثم تليها التصورات المُشخّصات أم هو العكس ؟

---

* – تعني كلمة مقولة = الحَمْل (كلمة مقولة أو قاطيغوريا kategoria و هي كلمة يونانية كانت تعني في الأصل " الاتهام " ثم أصبحت تعني الصفة المنسوبة إلى شيء ما ، و الكلمة العربية " مقولة" لا تبعد كثيرا عن هذا المعنى ، فهي تعني " ما يقال على الوجود أو الموجود " أي ما يحمل على الأشياء = أي حامل للصفة محمول على الموضوع . فريدريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول(اليونان و الرومان)، مرجع سابق، ص381.

و من هنا تظهر مبادئ النزعة الحسية الأرسطية التي تمنح التصور الحسي أساسًا للقول في مجال المنطق و أساسا للوجود في مجال الميتافيزيقا و الأنطولوجيا. ويظهر من خلال هذه النزعة الفلسفية الأرسطية أن التصور المُشخّص الفردي هو منطلق الوجود و بدايته ، فلكي يوجد الوجود لابد من وجود الجوهر المشخّص ، إنه نقطة البداية في الإدراك و العلم ، فالأفراد هُم الذين يوجدون فعْليا خارج الذهن، ثم بعد ذلك تلحقُه تصورات أخرى كثيرة و مختلفة تُعبّر عن أحواله (الأعراض) .

2- أولوية التّصوّر على الحكم عند أرسطو:

المقصود بمشكلة وُجود التصور هو مسألة أولوية منطقية و معرفية بينه و بين الحُكم ، و ليست مسألة وجود التصور أو عدمه، و عليه فإن التصور الأرسطي – في اعتقادنا– يمثل أوليات التفكير مقابلة مع الإدراك الحسي ، فالتصور هو الأول عند أرسطو و هو أيضا منطلق التفكير و العلم ، كما أن كتابه المعروف بـ" التحليلات " أي المنطق أو الأورغانون ، إنما كان يعني به تحليل الفكر إلى أولياته و هي التصورات .

أسّس أرسطو لمادة التصور من جهة فلسفية أنطولوجية و هو المُشار إليه ، و قعّد لها أيضا من جهة علمية في مجال المنطق حيث يُمثل التصور حالة عقلية لإدراك ماهية الأشياء و يمثل أيضا أطرافا للقضية أو العبارة ، فالتصور هو الحقيقة الأولى للفكر ، فهو فِعْل العقل الأوّل الذي تؤول إليه باقي المَلَكات الذهنية ، فهو المنطلق لأي نشاط ذهني ،" و التصورات في نسق أرسطو الفلسفي هي أولى بالطبيعة، كما أن الإدراكات الحسيّة هي أوْلى بالنسبة إلينا ، فنحن لا نستطيع معرفة الماهية إلا على أساس الخبرة بتعميم معطياتها "[1] .

يَرمي البحث في مشكلة التصور لدى أرسطو إلى الفحص في مَعَانيه و وظائفه المختلفة و منها: **أ**- أن التصور يُقدّم معلومة ما ، أي شيئا نَعْرفه و نَتَعرّف بهnotion.

ب – أن المفاهيم و الأشياء كمُدرَكات هي متعلقة أو مقبوضة بالتصورات.

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق ، ص، 114 .

ج – أن التصور يتجه دائما إلى موضوع=Objet و في الغالب هذا الموجود هو موجود مادي ذو طبيعة أنطولوجية مثلما وضعه أرسطو و هو المُشار إليه.

د – أن التّصور يؤسس علاقة بين الموضوعات المتعرّف عليها و الذات العارفة.

هـ – بفضل التصور، يُمْكن للفكر البشري التعبير عن الشيء المُدرَك، كما يُمثلُ وجودُ التصور تعبيرا مباشرا بواسطة اللغة لِما داخل الفكر من معرفة، هذه العلاقة لها أهميتها البالغة في نظرية المعرفة و نظرية التواصل ، و من هنا نبّه أرسطو عند بسْطِه لكتاب المقولات و كتاب الجدل ، و حتى في الفصول الأولى من كتاب " العبارة " إلى ضرورة الاعتناء بمادة الألفاظ و علاقتها بالمعاني و اللغة ، و هي المهام الأولى التي ورثها عن أستاذه أفلاطون عند دخوله الأول لتدريس مادة الجدل في الأكاديمية.

قدّم أفلاطون تقنية منهجية تخصّ العمل الاستدلالي الذي ينقل التصورات من قمتها أي من المعاني و المُثل إلى قاعدتها العريضة المتمثلة في التصورات الجزئية أو الأفراد و الماصدقات ، و هذه التقنية تُسمى بالقِسمةla diérèse ، التي استفاد منها أرسطو لحلّ مشكلة القياس و إبداعه للحد الأوسط الذي هو تصور أرسطي بامتياز ، فالحدّ الأوسط في داخل القياس هو حدٌّ يحُلُّ مشكلة تعريف التصورات و يُخفّف العناء من القسمة الأفلاطونية و هو عند أرسطو ثمرة متابعته لأَعمال أفلاطون ، فالقسمة كوسيلة – في بادئ الأمر – هي عملٌ منطقي قام به سقراط و استعمله فيما بعد أفلاطون واستثمره أرسطو، والقسمة كغاية هي مبتغى فلسفي ومنطقي وحتى علمي لضبط وتحديد و المفاهيم والتعاريف ،إن القسمة هي تحديد للماهية وتحديد للتصور الذي هو فِعْل العقل الأول عند أرسطو، فهي تضع منهجية منطقية للتعريفات حيث تنصب وبصفة ضرورية على ذِكْر الكليات أي الجواهر، ثم التدرُّج نحو الجزئيات، وبعبارة أخرى إن التعريف* فيه اعتناء أوّلًا بالماهيات وثانيًا بالأعراض.

---

* – الغاية من التعريف بالحدّ الحقيقي عند أرسطو هو التوصل إلى **الماهية** بذكر الصفات الذاتية له – أي الجنس و الفصل– و مُجرَّد استناد التعريف بالحد الحقيقي يثبت صلته الوثيقة **بالميتافيزيقا** و **الفيزيقا** الأرسطية.

ما هي الاعتبارات التي تجعلنا نعتقد بأن مادة التصور هي الأولى في منطق أرسطو ؟ توجد جُملة من المؤشرات التي تَجعلنا نتبنّى موقفًا يرى أن للتصور أولوية عن الحكم في فلسفة و منطق أرسطو و هي على ما يلي :

– إن أرسطو تابع في بداية مشروعه الفلسفي و المنطقي مادة الجدل و هو أوّل عمل قام به عند دخوله في الأكاديمية الأفلاطونية و الذي أرجعه في الأصل إلى زينون ، و في هذا المقام " اعتَبر أرسطو أن زينون هو مبدع الجدل حين دافع على مبدأ أو تصور عام هو وحدة الوجود و سكونه " [1] ، ثم إن الجدل أيضا هو ممارسة و عملٌ سفسطائي يحاول تحديد المعاني و التصورات من خلال دراسة اللغة و الألفاظ أو المقولات و المفاهيم.

– إن الجدل و الحوارات سواء عند السفسطائية أو عند سقراط و حتى عند أفلاطون هي مناهج و أدوات و مبررات تدعو إلى البحث في خصائص الحدود و التصورات الصحيحة و فرزها عن التصورات الغالطة و المغالطة.

– تَعَرُّض اللغة –خاصة أثناء الحوار و الخطابة – إلى تشويش التصورات المُغالطة ، خاصة منها السفسطائية ، هذه الحالة هي التي دفعت أرسطو إلى البحث في قواعد و مراتب الحدود عند تدريسه الجدل في الأكاديمية ، لأن الحدود الأفلاطونية وقعَت في فخٍّ لُغَوي هو مشكلة الجناس و الطباق= أي غموض و ازدواجية في معاني الحدود و التصورات، الأمر الذي دفع أرسطو إلى نحْت شروط و أصناف الحدود و التصورات و أقسام الوجود خاصة في كتاب المقولات ، و كتاب العبارة و كتاب الجدل و في كتاب الميتافيزيقا.

– ما لاحظه أرسطو على أن الألفاظ و الحدود الأفلاطونية كانت أرضية رخوة للمغالطات و الغموض ، و هو المبدأ الذي جعل أرسطو التلميذ يخالف أستاذه أفلاطون مخالفة جذرية و مذهبية .

[1]– عبد الرحمان بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، مرجع سابق، ص ،177.

– و لهذا بدأ "أرسطو" منطقه بإصلاح مخلَّفات الاتجاه الأفلاطوني الجدلي من خلال تحليله للعناصر الأولية للكلام ، فرأى أنّ الألفاظ و التصورات هي مادته الأولية، حيث بذل أرسطو مجهودا كبيرا في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة و تحديد معانيها، و يبدو هذا العمل واضحا في كتاب المقولات، و في مقالة الدّال من كتاب الميتافيزيقا [1] .

– أعطى أرسطو أولوية في كتبه المنطقية في تأطير نسق الحدود أو الألفاظ ، و هو العمل الذي بدأ به سقراط مُقابلة لمسيرة السفسطائيين ، و نلمس هذا عند أرسطو بوضوح في عنايته لأنواع الحدود في كتاب الفيزياء والميتافيزيقا و الطوبيقا و في الفصل الأول من كتاب المقولات و في مقدمات كتاب العبارة.

– تصنيفات أفلاطون للتصورات و للوجود : تصور كلي (المعاني) و تصورات جزئية (الأفراد) ثم وجود كلي (المُثل) و وجود جزئي (المحسوسات المادية)؛ هي التي برّرت لأرسطو تبريرا علميا في نحْت مفهوم الحدّ الفرد و الوجود المُشخَّص بواسطة الجدل النازل الذي سيفيد في ابتكار الحد الأوسط في القياس و في تحصيل العلم الحقيقي * .

– مشكلة القسمة الأفلاطونية و سقوطها في مأزق التوزيعات الرياضية ، هي التي فَتحَت المجال أمام أرسطو في اكتشاف الحد الأوسط ، و هو تصوّرٌ مفتاح في المنطق

---

[1]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي،ج2 (أرسطو والمدارس المتأخرة)، مرجع سابق،ص، ص،34و35

* – " إن تدرج مراتب التصورات و كل ما هو موجود ، هو المبدأ الموجِّه لنسق أرسطو الفلسفي ، وهو يشارك أفلاطون هذه الدعوى و يُعطيها تفسيرا جديدا، فمسار فكره يمضي على العكس من أفلاطون، فإذا كان التصور عند أفلاطون يزداد رفعة و كمالاً و تمامًا في وجوده ، في حين أن أشياء العالَم المحسوس المفردة ، و هي النسخ الشاحبة من المثل ، تشغل عنده آخر مرتبة من درجات الوجود ، فالأمر على العكس عند أرسطو، فهو ينسب تمام الوجود إلى الجواهر المفردة ، و عنده يكون تدرّج الوجود في تناسب عكسي مع كلية التصور، فكلما ارتفعت منزلة التصور في سُلَّم التصور، و من ثم كلما ازداد عموما ، و ابتعد عن الجوهر الأول ازداد مضمونه فقرا و قلَّ ما يشتمل عليه من وجود، و الأنواع القريبة أكثر ثراء من الأجناس و الأجناس أكثر ثراء في مضمونها من التصورات الكلية الأعلى= جنس الأجناس ، و نحن نصل بارتقائنا نصل سُلّم التصورات و بابتعادنا عن الأشياء المفردة عن الأشياء المفردة المدركة بالحواس إلى تصورات يتضاءل نصيبها تدريجيا من الوجود، و لكن فكر أرسطو يتبع بالإضافة إلى ذلك مسارا عكسيا ، فهو يقول إن الكلي أول أيضا بطبيعته، و أنه أساس وجود الأشياء المفردة و تلك صيغة أفلاطونية تماما . ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 114 .

الأرسطي لحلّ مشكلة القياس ، فالحد الأوسط ، هو وسطٌ في الماصدقات بين الحد الجزئي (الحد الأصغر) و بين الكلي (الحد الأكبر) ، و بالتالي ظهور مسألة الأفراد أو الجهة الماصدقية في مادة التصور مقابلة للجهة المفهومية للتصور (الجهة المفهومية : هي جهة أولى تاريخيا في منطق أرسطو: البحث عن الماهيات = أيْ عن التعريف)*، و التعريف عند أرسطو يقوم على الحدّ و الرسم * .

– أفرز الحدُّ الأوسط مادةً منطقية هامّة هي الاستغراق أو الشمول ، حيث أوْجد نظرة منطقية ثنائية جديدة للتصور : نظرة مفهومية و نظرة ماصدقية.

– شاركت الفلسفات التي سبقت سقراط في تعبيد الطريق نحو المشروع الأرسطي العام المتعلق بالفيزياء وأيضا الميتافيزيقا ثم مشروعه المعروف بـ "الأورغانون"، فلقد منحت تلك الفلسفات لأرسطو الموضوعَ والأدوات والمنهج والمبادئ والمفاهيم التي كانت في البداية انطلاقات وأساسات عند أرسطو ، لتتحوّل وتتمحور في نسق مشروع كبير وخاص بمذهبه ، يُعبّر عن نزعته الفلسفية وآرائه المذهبية التي تَرسم وتَنحت معالِم التصور الخاص به، " حيث كانت الفلسفة اليونانية مرتبطة في بحثها عن اللاّمُتغيّر والثابت في الوجود من خلال طرح تساؤلات حول تحديد المفاهيم الثابتة مثلما حدث مع سقراط"[1].

---

*– " إن التعريف عند أرسطو من أربعة أوْجه : حدٌّ تام ، و حدٌّ ناقص ، الرسم التام ، و الرسم الناقص " .

محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، مرجع سابق ، ص ، 76.

* – **الرّسم:** نعتٌ يجري في الأبد بما جرى في الأزل، أي في سابق علمه. و منه **الرّسم التام:** ما يتركب من الجنس القريب و الخاصة ، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. **و الرسم الناقص:** ما يكون بالخاصة وَحْدها أو بها و بالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة ، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع. محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات ، تحق: محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار النفائس، بيروت ، ط1 ، 2003 ، ص، ص، 180 و 181.

[1] – محمد جديدي ، فلسفة الخبرة ، جون ديوي نموذجا ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2004، ص، 116.

لقد نحَت أرسطو تَصوُّر المُشار إليه و هو منطلق العلم اليقيني الذي لا يشوبه الشك ، حيث " احتفظ أرسطو في نظرته إلى التصور باتجاهه إلى الواقع ، و هو الواضح في كتابه الطبيعة و هو ما يتفق مع قدماء الطبيعيين (الفلسفة الطبيعية اليونانية) في قولهم إن الجزئي أو المفرَد هو الموجود الحق " [1].

– قدَّمت السفسطائيةُ الخطابةَ كأداة لتحصيل المعرفة و كذلك المُحاجّة و الجدل ثم انتقلت هذه المناهج إلى سقراط و أفلاطون و أخيرا إلى أرسطو ، حيث أصبح الحوار الفلسفي جزءا من طبيعة و منهج الفلسفة مقابلة للتأمل الفلسفي الذي عرفه الإغريق.

– شكّكت السفسطائية في المعرفة ، و المعرفة هي إما تصورات أو تصديقات ، و بذلك شقوا طريقا مُهمّا أمام نظرية المعرفة حول سؤال معيار المعرفة و مشكلة الحقيقة التي تناولها أرسطو طوال مشروعه الفلسفي و المنطقي و هو: البحث في معيار صدق الماهيات = أي صدق التصورات أو الحدود.

– قدَّمت الفلسفة السفسطائية خدمة مباشرة لسقراط أوّلاً في البحث في قواعد التعريف و من ثمّ إقامة الحدّ الذي انتقل إلى تلميذه أفلاطون في إبداع القسمة لغرض التعريف و بسْط الكليات ، لقد دَفعت القسمةُ أرسطو لإبداع الحدّ الأوسط و هو وسطٌ بين الكلي و الجزئي و هو علّة القياس ، و القسمة في كل الحالات هي منهج لتوليد التصورات مَهْما كان عدد ماصدقات هذه التصورات : حجم أكبر أو أصغر أو وَسَطاً بينهما.

– من المعروف أنّ سقراط هو أوّل من انتقد السفسطائية كحركة فَصلت اللفظ عن معناه الحقيقي، بحيث أعطت له بُعْداً تضليليا و خفيًّا يتستّر وراء الحقيقة، ممّا أدّى إلى الوقوع في مغالطات غيّرت من مجرى التفكير والخطاب العقلي، هذا ما دفع سقراط إلى التأكيد على ضرورة ضبط المفاهيم من خلال التعريف المَاهَوي، والطرح الدقيق للألفاظ والمعاني، ومنه يَظهَرُ لنا مدى حرْصه على الضَّبط والتدقيق من أجل الوصول إلى التعريف المنطقي، وهو ما نجده مبثوثا في محاورات تلميذه أفلاطون خاصّة في المرحلة

[1]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 (أرسطو والمدارس المتأخرة)، مرجع سابق، ص، ص، 28 و29.

الأولى من الكتابات الأفلاطونية [1] ، و مِن هنا كان استثمار أرسطو في تشييد مادة التصور . فمِن بين الشروط المنطقية و اللغوية التي وضعها أرسطو للتصور أن يكون واحدا في اللفظ و واحدا في المعنى تحقيقا لمبدأ الهوية .

– يقوم العِلم عند سقراط على دعامتين: تتمثل الأولى في أنّ الحّد أي التصور يُكتسب بالاستقراء، و الثانية: أنّ القياس يُرّكب بالحّد و هكذا تتجلى لنا رؤيته البارزة في تحديد منهجية الخطاب و الجدل، فهو "، أوّل من بحَث في التعريفات ، حيث مهّد الطريق لأرسطو في استخلاص نظريته المنطقية في التعريف[2] ، و التعريف في أصل و تاريخ الحوارات الفلسفية اليونانية القديمة هو تحديد للتصورات بالأساس ، و بذلك تظهر لنا أن رؤية أرسطو المنطقية كانت متجهة بصفة أساسية و أولية نحو البحث في التصورات التي بها تُبْنى الأحكام، و بالأحكام تُرَكّبُ القياساتُ و الاستدلالات.

– يَعكس النّص الأرسطي من خلال نظرية التصور طبيعة المشكلات اللغوية التي طُرحت بهدف التأصيل المنطقي لها، و بيان العلاقة الحقيقية التي تربط الألفاظ بالمعاني و التي تجاهلتها المدارس الخِطابية قبْل أرسطو، إضافة إلى رَفع اللُبْس عن كلّ ما له صِلة باللغة، كالكتابة و الخطابة مثلا، ومن هنا نستنتج أنّ موقف أرسطو من اللغة هو موقف التواطؤ و الاتفاق و الاصطلاح، لا موقف الوَقفِ و الطبيعة و الضرورة [3] .

– يَعكس مبحث الحدود والتصورات العلاقة بين اللغة و التصنيفات المنطقية الأرسطية، وهو الذي اعتبره بعض الدارسين مِن أخصب أبحاث المنطق الصوري " فالتصور هو كيانٌ عقليٌ يُعبَّر عنه بلفظ دالٍ مقابلة لإدراكات حسية، إذْ هو تعبيرٌ عن إحساساتٍ

---

[1] – أرسطو في الفلسفة العربية– الإسلامية، كتاب جماعي بإشراف الزواوي بغورة ، مطبوعات جامعة منتوري ، قسنطينة ، و دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، عين مليلة ، الجزائر، ج1 (فلاسفة المشرق) ، ط1، 2001 ، ص، 42.

[2] – محمد نظيف مدحت، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 1999، ص، ص، 25 و26.

[3] – أرسطو في الفلسفة العربية– الإسلامية، كتاب جماعي بإشراف الزواوي بغورة ، مرجع سابق، ص ، 46 .

من خلال إطار لغوي مُعَيّن، و بهذا يتّصل مبحث التصورات اتصالاً وثيقا باللغة و تقسيماتها "[1] ، و يتجلى ذلك بوضوح، في الجزء الخاص بمبحث الألفاظ المُفْردة و المُرَّكبة في كتابي المقولات و العبارة ، و كتاب الجدل حيث تتداخل فيه الدراسات النحوية مع القواعِد المنطقية، " فالمنطق يتقف مع النحو في النظرإلى الألفاظ من حيث التقسيم " [2] . لكن رغم كل هذه الاعتبارات التي عرضناها لتبرير وجود التصور و وظيفته في فلسفة و منطق أرسطو :

– تبريرات حول أولية وجود التصور في داخل نشاط العقل و إدراكه للمحسوسات ، و أولية أخرى في داخل نسيج أفعال العقل العليا .

– ثم تبريرات ثانية حول وظيفة التصور المعرفية في داخل التفكير والحكم والاستدلال .

رغم كل هذا العرْض و هذه التبريرات ، نقول : يوجد نوعٌ من التردد في نظرية التّصور عند أرسطو ، و هذا ذكَره بعض الملاحظين منهم مثلا الأكاديمي الروسي ألكسندر ماكوفلسكي * ، تردّدٌ بين النزعة المادية و النزعة المثالية ، بين الجدل الصاعد و النازل و الميتافيزيقا أي المُثل و المشخصات ، و هي تردّدات تَدور جميعها حول مشكلة الكلّي و علاقته بالجزئي ، فأرسطو هو من جهة ، ينقد نظرية المُثل عند أستاذه أفلاطون

---

[1] – ماهر عبد القادر محمد علي ، المنطق و مناهج البحث، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1985، ص، 21.

[2] – المرجع نفسه ، ص، 22.

* –" و في نظرية التصور على الخصوص يتبدى تردد أرسطو بين المادية و المثالية الموضوعية و بين الجدل و الميتافيزيقا ، و نظرة التصور هي قبل أي شيء مشكلة في علاقته بالمفرد ، و أرسطو حينما يحاول حلّ هذه المشكلة على وجه التحديد يقع في لبس لا أمل في الشفاء منه . فهو من جانب يقدم نقدا رائعا قاتلا لنظرية المثل عند أفلاطون ، و يبرهن على انعدام الاتساق في تحويل التصور إلى ماهية مستقلة توجد في استقلال عن العالم المحسوس و يبدو أرسطو في نقده لنظرية المثل عند أفلاطون ماديا يناهض المثالية . لكنه يتوقف في منتصف الطريق ، فهو إذ يرفض نظرية أفلاطون في الوجود المستقل للتصورات العامة من حيث أنها جواهر مستقلة عن الأشياء المفردة في العالم المحسوس ، يعود إلى التسليم بها مع ذلك باعتبارها " جواهر ثانوية " مُشَكِّلة ماهية لكل ما هو موجود في الواقع ". ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص، 113

و يبرهن على ارتباط التصور بالعالَم المحسوس ، لكنه يعود إلى التسليم بها (أي المُثُل) عند تقسيمه للجوهر و لأنواعه و تقسيمه لأعراضه في كتاب المقولات و كذلك في كتاب الجدل و في كتابه الرئيس الميتافيزيقا* و في كتاب الفيزياء*، و أيضا في كتاب النفس* ، و في ثنايا هذه الكتب جميعا يَعترف أرسطو " بوجود جواهر ثواني و هي تَمثُلٌ لماهياتٍ= معاني مجرِّدة لكل ما هو موجود في الواقع. " لقد حاول أرسطو أن يحلّ هذا التناقض عن طريق التمييز بين مدلولين لمقولة الجوهر: الجوهر الأول(الأشياء المُفرَدة) و الجوهر الثاني (الماهية الكلية) " [1] .

يُلاحظ على أرسطو أنه – من جهة – ينقد نظرية المـُثـُل عند أستاذه أفلاطون و يبرهن على ارتباط التصور بالعالمَ المحسوس ، لكنه يعود إلى التسليم بها عند تقسيمه للجوهر في مبحث المقولات، ويَعترف بوجود جواهر ثواني وهذه الجواهر الثواني من نوع وجنس هي في حقيقة الأمر ماهيات ، أي هي معاني عامة مجرِّدة لكل ما هو موجود مشخّص

---

*– تقوم الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند أرسطو على البحث أو العلم بالعلل الأولى للأشياء (كتاب الميتافيزيقا، المقالة الأولى، الفصل الأول) و يطلق أرسطو أيضا على هذه الفلسفة اسم الحكمة أو العلم الإلهي ،لأنها تبحث في الموجودات الأولى أو العلة الأولى ، و تبحث في أكبر الموضوعات و هي الذات الإلهية و صفاته و أفعاله باعتبار أنها– أي الذات الإلهية – هي المبدأ الأول للوجود (المقالة الأولى الفصل الأول) و يذهب أرسطو كذلك إلى أن الفلسفة الأولى تبحث في الوجود كما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات و التي تجعل الوجود موجودا (المقالة الرابعة) .

*– يحدد أرسطو أيضا **موضوع** الطبيعيات الذي هو **المحسوسات** و يحدد أيضا **منهجها** الذي ينبغي – حسب أرسطو– أن يتقدم من الأشياء الكلية إلى الجزئيات ، لأن الكلي مما يعطى لنا في الإدراك الحسي يكون أكثر قبولا للمعرفة، و العام هو نوع من الكلي، لأن العام يشتمل على أشياء كثيرة كالأجزاء الداخلة تحته ، و سمّى المحسوس المشخص "كليا" لأنه يحتوي في تركيبه المعقد على مكونات متباينة من العناصر و الأحداث و الخصائص. " أرسطو ، الفيزياء ، أو السماع الطبيعي ، تر: عن الانكليزية عبد القادر قينيني ، مرجع سابق، ص، ص، 11 و 12 .

*– يشير أرسطو في **كتاب النفس** مثلا ، إلى أهمية **العلم بالأَعراض** إضافة إلى العلم بالماهية و ذلك للتقرب أكثر من حدّ الجواهر . أرسطو ، كتاب النفس ، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة عن اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي ، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ، الطبعة الأولى، 1949، ص ، ص،5 و6.

[1] – ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق ، ص ، 114.

في الواقع وهي بمثابة المُثل*، كما أن التصورات تتدرج في فلسفة أرسطو ، و تشارك نظرة أفلاطون أيضا ، مع تسجيل اختلاف في اتجاه ترتيب هذا التدرج ،إذْ نجد أفلاطون ينتقل من أعلى إلى أسفل ، أي من عالَم المُـثـل حيث يبلغ التصور رفعة و كَمَالًا ، ثم بعد ذلك ينزل إلى عالمَ المحسوس ، حيث تشحُب معاني التصورات، لكن الأمر عند أرسطو على العكس من ذلك ، أي أن التصور ينتقل من أسفل إلى أعْلى، أي من العالمَ المحسوس و هو الجوهر الفرد حيث يتميز التصور الأرسطي بالوضوح ، ليصعد إلى مستوى المعاني ، و هي الجواهر الثواني ، أي الانتقال إلى مستوى النوع ثم إلى الجنس حيث مدلول التصور– و هذا حسب أرسطو– يزداد فقْرًا و شحوبا، و في هذا السياق ، يذهب فتجنشتاين إلى رأي مدعِّم لوجهة نظر أرسطو حيث يرى: " أن العالَم يخلو من المفاهيم و ليس فيه إلا ماصدقات" أي ليس فيه إلا أفرادا و مُشخّصات، لكن أرسطو يقع أيضا في خلل عندما يَعتبر أن التصور– كفكرة كلية – موضوعا للتعريف العلمي ، إذ "لا علْم عنده إلا بالكليات " Il n'y a de science que de l'universel * ، و الكليات قد تدل على المُثل، و بذلك نسجل عودة أرسطو لآراء أفلاطون، و هنا نلاحظ التعارض في مستوى أهمية التصور "الجواهر الأول"= الفرد أو المشخص و هو محور فلسفة أرسطو العلمية و المنطقية و بين التصور "الجواهر الثواني "= المعاني الكلية ، إذ أن التصور الحق عند أرسطو هو الجوهر الفرد فقط و هو موضوع العلم و الحكمة و الفلسفة الأولى.

* – لقد وردت مادة " **الجوهر** " في كتاب المقولات عند أرسطو، تحقيق عبد الرحمان بدوي ، دار القلم بيروت، ط1، 1980، ج1، ص36، حيث يُقسِّم الجوهر إلى **جواهر أُول** هم الأفراد العينيون مثل القول زيد أو هذا الفَرَس و إلى **جواهر ثواني** هي النوع و الجنس و هي مفاهيم عامة ليس لها مقابل عيني في الواقع لكنها تنطبق عليه.

*– François CHENIQUE, Eléments de logique classique, op.cit. p.59.

يَحمِل التصور الأرسطي مشكلة حول ربْطه بالجهة المفهومية أو بالجهة الماصقية ، و من هنا نطرح التساؤل الآتي: هل كان التصور الأرسطي مفهوميا أم ماصدقيا ؟

يستند المناطقة المُحدَثون الذين يعتبرون أن المنطق و التصور الأرسطي مفهومي إلى آراء أرسطو نفسه ، و يعتبرون في ذلك عودة إلى الأصول ، و إنْ كان أرسطو في هذا مترددا بين المفهومية و الماصدقية.

يُعدُّ أرسطو مفهوميا من حيث المبدأ، لأن دراسة أرسطو للقياس تُبيّن قيمة و أهمية الحد الأوسط الذي هو علّة الاستدلال ، فالحد الأوسط هو ماهيةٌ = مفهومٌ قبْل أن يكون فكرة أو حدّا، ثمّ إن نظرية الاستقراء عنده هي مفهومية لأنها تُعبّر عن الكلية = أي تفيد التعميم في النتائج في العلم ، إذْ لا علم إلا بالكليات= مفاهيم عامة ، مثْل التعميم على الحيوان و النبات و الإنسان و هي تصوّرات كلية أي معاني و جواهر ثواني عند أرسطو أو مُثُل عُليا عند أفلاطون ، لكن أرسطو لم يعتقد بإقامة منطق مفهومي خالص ، بل إن مظاهر الماصدقية في النسق المنطقي الأرسطي واردة من خلال الملاحظات التالية:

أ- أن أسماءَ الحدود عند أرسطو (حدٌ أكبرٌ و أوسطٌ و أصغرٌ و هي عمود القياس) ، مُستمَدَّةٌ من نِسَبٍ حسية ماصدقية.

ب- أن سُور Quantificateur القضايا في جهة الكم هو مُصاغ على شكْل ماصدقي، حيث يلعب سور الكم في العمليات البرهانية الاستدلالية دورا مُهِمًّا و مثال ذلك هو نموذج الاستنتاج (جدْول التقابل الشائع بمربع أرسطو و في القياس و أَشْكاله و ضروبه) .

ربط أرسطو وجود التصور بقانون الهُوية * الذي استقاه من الفلسفة الطبيعية اليونانية التي تقول بثبات الأشياء، و الذي هو مؤسس أيضا في كتابه الميتافيزيقا.

إن مشكلة التصور لها أهميتها الكبرى في مناقشات الميتافيزيقـا، وأيضا هي مطروحة بنفس الشدة في مجال علم النفس، لكن هذه المناقشات الميتافزيقية و النفسية تَخرُج عن نطاق اهتمام علم المنطق الذي يكتفي فقط بما يُسمّيه فرانسوا شينيك التصور الإجرائي=Concept opérationnel، حيث يدل هذا المعنى الإجرائي للتصور على فكرة عامة مقبولة و يتفق عليها الجميع.

إن الصَوْرنة الكلاسيكية تَعُود إلى فلسفة التصور=Philosophie du concept عند أرسطو، الذي يَعتبر أن التصور هو الحقيقة الأولى للفكر[1].

في نهاية هذا المبحث ، لابد من عرض بعض الملاحظات حول مسألة التصور عند أرسطو ، فقد بنى أرسطو منطقَه على أوَّلية الصورة و التّصور و الماهية و بناهُ أيضا على علاقة الوصف بين التصورات مما حقّ عليه القول أنه منطق صوري خالص ، و أنه أيضا ينبغي إبداء بعض التحفظات منها، " أن تأثير الدراسات المنطقية و الفلسفية الأرسطية عامّة قد أخّر تكوين علْم الطبيعة ، لقد كان المذهب الأرسطي في جوهره فلسفة للصورة و للتصوّر منظورا إليه من جانبه الكيفي ، و لم يهتم قط بالنِّسب الكمية، في حين أصبح العلم الحديث كميّا ورياضيا و هذا السببُ البعيد في نجاحه" [2].

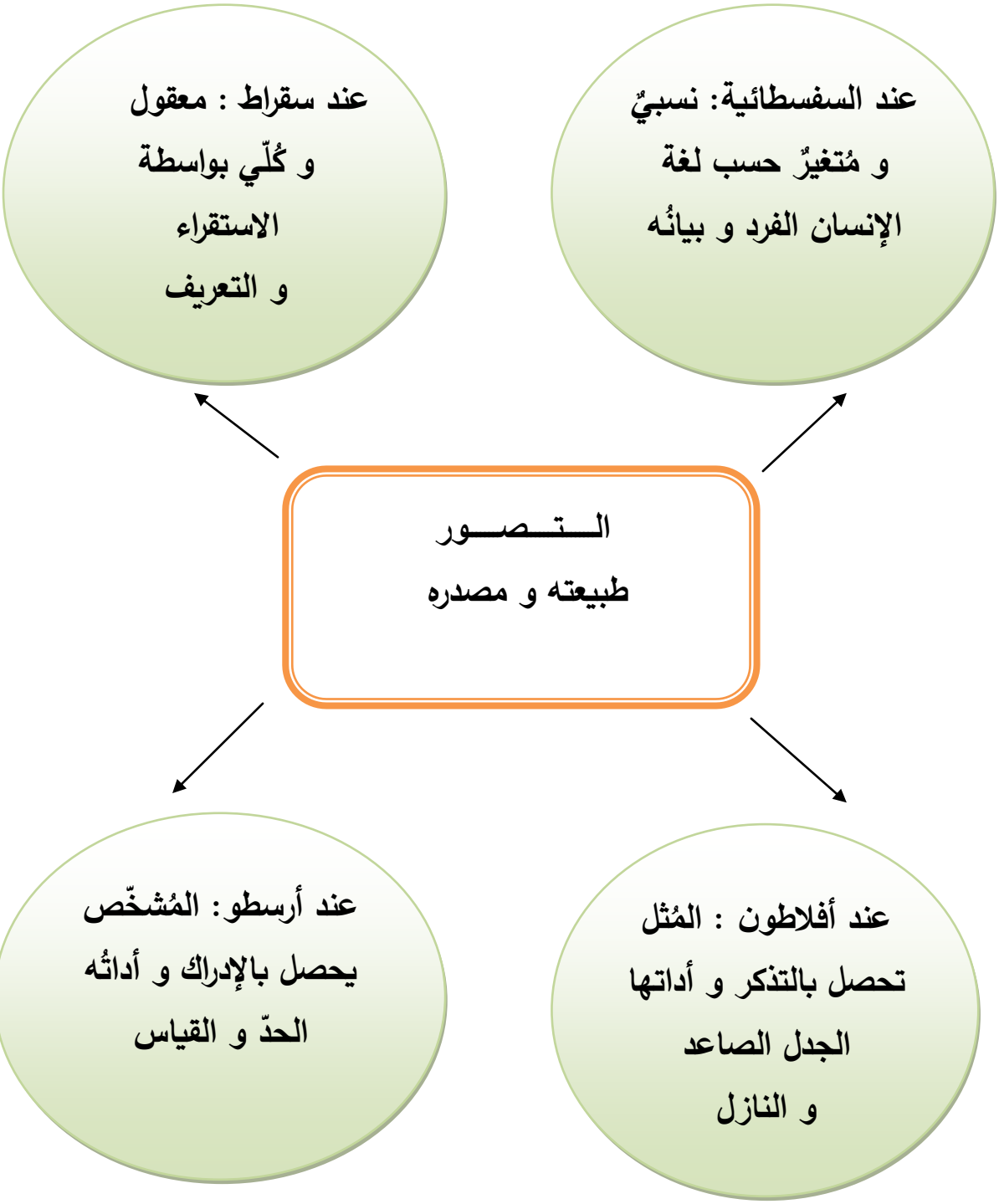
---

* يقول ديكارت : إن وجود التصور في المنطق مرتبط بغياب التناقض ، الذي هو مقياس وضوحه ، ، وعليه يجب أن نتذكر مقولة هنري بوانكاري Henri Poincaré في كتابه " العِلم والفرضية " science et méthode : " إن كلمة وجود في الرياضيات ، ليس لها إلا معنى واحدا ، هو الخُلُو من التناقض"، ومن هنا ، إن التصور المتناقض=Concept contradictoire ، هو الذي يحتوي تناقضا داخليا يَحْرمه من أي حق في الوجود ، وعليه إن الفكرة التي يَحملها التصور يجب أن تكون واضحة = Claire و متميزة =Distincte " بهذا الشّرط يتأكد وجود التصور. François CHENIQUE, Eléments de logique classique, op.cit. .p.p.58 et 59

[1] – Ibid.p.59.

[2] – جول تريكو، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر،1992، ص، 43 .

طبيعة و مصدر التّصور عند بعض الفلاسفة اليونان



– يَعرض هذا الرّسم أهم المواقف للفلسفة النظرية اليونانية حول طبيعة و مصدر التصور ، و فيه نبيّن الموقفُ الأرسطي الذي يُؤكد على طبيعته الحسية و أولويته المنطقية حيث يأتي هذا الموقف كثمار للفلسفات التي سبقت أرسطو.

آلـفـصْـلُ الـثّـالـِث

التّصوّرُ في بنية الأُورغانون

آلمبْحَثُ الأوّل : التّصوّر ونظرية" المقولات "

آلمبْحَثُ الثّاني: الوظيفة المعرفية للتّصوّر في بناء " العِبارة "

آلمبْحَثُ الثّالث :الوظيفة المعرفية للتّصوّر في بناء "التّحليلات "

اَلْمبـحَثُ الأوّلُ

الـتّــصــوّر و " المْقـُولاَت "

1 - المقولاتُ تصنيفٌ للموجودات.

يُشكل مبحث المقولات جانبا هامّا لا يستهان به في داخل الجملة العامة لمباحث المنطق التقليدي ، نظرا للمحتويات التي يغطيها هذا المجال و نظرا أيضا للأغراض التي كان أرسطو يهدف إليها داخل المساعي الخاصة و الكلية في بنية أنساق الأورغانون ، إن النقطة الابتدائية في هذا التنقيب التاريخي و المعرفي تتصل بفكرة بحث مركزية تتمحور حول الوظيفة العامة للتصور داخل نظام المقولات بصفتها أوّل كُتب الأورغانون عند أرسطو.

يُعتبر كتاب المقولات في شكْله و في محتواه الأصليين أحد المباحث المنطقية التي تَعرّضَت إلى قراءات مختلفة و ذلك من خلال تحقيقات مختلفة ، منها مثلا تحقيقات المفكر العربي عبد الرحمان بدوي و تحقيقات الفرنسي جول تريكو J. TRICOT * و كذلك تحقيقات ابن رشد ، كما تُضاف إليها تحقيقات الأكاديمي خليل الجُـــرّ khalil Georr * بعنوان : Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes و المنشورة من طرف المطبوعات الكاثوليكية في بيروت سنة 1948

---

* - **جول تريكو JULES TRICOT (1863- 1962م)** فيلسوف و باحث و منطقي فرنسي عُرف بتحقيقاته للأعمال المنطقية و التعليق عليها و منها المجموعة الكاملة لمؤلف الأورغانون عند أرسطو وترجمتها من اليونانية إلى الفرنسية فترجم : الميتافيزياء ، الكون والفساد، في النفس ، الأورغانون ، الآثار العلوية ، كتاب الحيوان ، أجزاء الحيوان ، الاقتصاديات ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، في السياسة . كما ترجم ايساغوجي لـ : فورفوريوس ، الميتافيزياء لـ: ثاوفراسطس ، بالإضافة إلى هذه الأعمال العلمية التي استحق بها التكريم من(جمعية تشجيع الدراسات اليونانية) و من (أكاديمية الكتابات و الآداب) بفرنسا ، فإنه ألّف كتابه في المنطق الصوري الذي ضمنه فوائد فلسفية و تاريخية حصّلها من اطلاعه الواسع على الثقافتين اليونانية القديمة و اللاتينية في العصر الوسيط. جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1992 ، ص، 9 .

* - خليل الجُرّ كاتب و مترجم لبناني معاصر ، ساهم في إثراء المكتبة العربية بنقل بعض المؤلفات الاستشراقية و بعض المخطوطات إلى العربية حول تاريخ الفكر الإسلامي و الكتب الفلسفية ، هو أحدُ تلاميذ المستشرق الفرنسي الشهير **لويس ماسينيون**.

بمساهمة المعهد الفرنسي في دمشق ، هذا مع وجوب بعض الإشارات لأهم الدراسات حول المصادر و المخطوطات ، سواء كانت إغريقية أو سريانية أو حتى الشروح العربية اللاحقة التي ألّمت بمحتويات هذا الكتاب و ما تَفرّع عن هذا المحتوى العام من أجزاء و فصول و أقسام و لواحق ، تتلاحم جميعا في إنشائه و عَرْضه و ديباجة مباحثه و فصوله ، و من أهم المخطوطات التي وردت عليها المقولات نجد مخطوط بيكر Bekker الذي ظهر في سنة 1881 و الذي اعتمده جول تريكو في بعض الأحيان تفضيلا عن نصوص ويتز waits. توجد تعليقات على مخطوطات الكتب الأرسطية المنطقية و منها كتاب المقولات،و منها تعليقات الحسن ابن سوار* و يحي ابن عدي و أبو بشر متّى و أبو عثمان الدمشقي* و اسحق ابن حنين* و هي تعليقات سريانية تُرجمت فيما بَعْد إلى اللغة العربية و الملاحظ أن تعليقات الحسن ابن سوار و المُرَقمة بـ 2346 من مكتبة باريس الوطنية تمثل المخطوط الجامع لكل كتب أرسطو المنطقية الذي أعاد طبعته و تقديمه و تحقيقه الأستاذ عبد الرحمان بدوي في سنة 1980.

---

* – هو أبو الخير الحسن بن سوار، ابن بابا بن بهنام المعروف بابن الخمار، ولد سنة331هـ . من شهر ربيع الأول ، عاصر الدولة الغزنوية التي امتدت من نيسابور إلى الهند، كان عالما و فقيها، و من مؤلفاته المنطقية : كتاب تفسير الايساغوجي و هو مشروح شرحا مطولا ، و كتاب تفسير الايساغوجي و هو مختصر ، و كتاب تقاسيم الايساغوجي و قاطيغورياس لألينيوس الأسكندراني . بوكرلدة زواوي، موسوعة المناطقة المسلمين: بين القرن الرابع و التاسع الهجري، ج1 ، مخطوط2001 ، ص ، 5 .

* – **يحي بن عدي** (283– 364 م) وُلد بتكريت بالعراق واستقر ببغداد، عمل في الترجمة عن السريانية و شرَح مؤلفات أرسطو ، أما **أبو بشر متّى بن يونس القنائي**، (870 – 940 م)، نصراني نسطوري عاش في بغداد زمن الخليفة الراضي بالله ، كان مُلّما باللغة العربية و السريانية ، و كان مترجما لليونانية. **أبو عثمان الدمشقي**(760– 920 م) ناقل و مترجم للعلوم و الفلسفة اشتهر في بغداد أيام الخليفة المقتدر، كان مسيحيا ثم اعتنق الإسلام.

* – **اسحق ابن حنين** ، مترجِم من اليونانية و السريانية إلى العربية، و كان أكثر من أبيه–حنين ابن اسحق– عناية بترجمة كتب الفلسفة اليونانية و خدم الخلفاء العباسيين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري و كان من أطبائهم. عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة، ، ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1984، ص ، 136 .

يَعتبر ابن النديم أن حنين ابن اسحق(والد اسحق ابن حنين) هو الذي نَقَل كتاب المقولات إلى العربية و يُصرح القفطي بذلك، ثم ينتقل ابن النديم إلى اللذين فسّروا الكتاب و شرحوه من اليونان أو الهلنستيين و هُم فورفوريوس و اصطفن الأسكندراني و أللنيس الأسكندراني و يحي النحوي و أمونيوس و ثاوفراسطوس و سنبليقيوس و رجُل يُعرف بـ" تاون " كان تفسيره موجودا بالسرياني و العربي أما فورفوريوسPorphyre فتفسيره للمقولات هو كتاب "المَدْخل" المشهور بـ"ايساغوجي= Isagôgê "[1]، هذا و يمكن الإشارة إلى التلخيصات للكتب المنطقية و من بينها كتاب المقولات ، فنجد مثلا تلخيصات ابن رشد و الفارابي . و من الملاحظ أن تعليقات و تلخيصيات ابن رشد المنطقية و منها كتاب المقولات ، أنها جُمعت في سبْع مجلدات حيث قام بتحقيقها الأستاذ جيرار جهامي و تنهل كلّها من مخطوطات أرسطية ، منها مخطوط فلورنسا و مخطوط مَشْهد و مخطوط لِيدْ.

إن قيمة كتاب المقولات و أولويته ، خلقت جدالا تاريخيا بين الفلاسفة و مؤرخي المنطق حول موضوع ترتيبه في داخل منظومة الأورغانون ، وتتعلق أيضا في الملاحق الأخرى المنسوبة لهذا الكتاب ، ثم أهميته المنطقية واللغوية ، و أخيرا وهو الأه في هذه الدراسات هي مسألة صحة انتسابه لأرسطو من عدمها، ففي بداية هذا السياق تجدر الإشارة إلى ملاحظة تخص مجال التنقيب في النص المنطقي الأرسطي ، تتمثل في العناية التي أوْلاها الباحثون في مجال تقييم المنطقي الأرسطي و التي تتعين حسبهم في ترك مجال المقولات جانبا والاعتناء مباشرة بمبحث العبارة(باري أرميناس) ، ولعلّ تَرْكهم هذا، كان تحت تأثير لوكاتشفيش (منطقي بولندي1878–1956)، حيث استبعد نظريـــــة

[1]– أرسطو، المنطق ،النص الكامل لمنطق أرسطو ، المجلد1، (كُتب المقولات و العبارة و القياس و البرهان) ، تحق: و تقد: فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1999،1، ص، ص ،5 و6 .

القياس عن المحمولات * و آخرين من المؤرخين ، الذين استبعدوا من المنطق جُلّ أجزاء الأورغانون و منهم بوشنسكي Bochensky مثلا، إذْ لم يكن هذا الاستبعاد وليد القرن العشرين فحسب، فَكَم من منطقي معروف سبق و أنْ صرّح بدمج المقولات في الميتافيزيقا بدل إلحاقه بالمنطق و منهم الشيخ الرئيس ابن سينا مثلا. [1]

لا شك أن مبحث المقولات كما رسمه أرسطو في نسخته الأصلية و في أهدافه الأولى و المبدئية يختلف نسبيًا عن الأبحاث والدراسات المختلفة التي تلاحقت فيما بَعده حول هذا الموضوع ، سواء كان ذلك من قريب ، ونقصد بالقرب هو الثقافة اليونانية نفسها وكمثال على ذلك التناول الرواقي لها ، أو كان ذلك من خارج المحيط الإغريقي ونقصد به وبالخصوص الثقافة العربية الإسلامية التي تناولت مبحث المقولات نفسه كما وضعه مؤلِّفه حسب ما تواتر من مخطوطات و شروح وتحقيقات ، و أيضا ما لَحَق تلك المخطوطات من إضافات وتعليقات. لقد أثار موضوع المقولات عند أرسطو عدة تساؤلات ذات طابع تحليلي و نقدي معا و منها: ما طبيعة المقولات ؟ و ما العلاقة التي تربط مقولة الجوهر بسائر المقولات الأخرى ؟ ثم كيف تُدرك المقولات ؟ و هل تدرك بالتجربة والحواس أم بالعقل ؟ و أخيرا ما هو عدد المقولات ؟ هل عددها محدّد أم مفتوح ؟ و ما هي وظيفتها ؟

تُمثل الثقافة الفلسفية و العلمية التي سبقت أرسطو أحد المنطلقات التي أسّست لنظرية المقولات، ذلك أن فكرة التصنيف التي ذَكَرها الهنود كانت بمثابة النواة لانطلاق هذا النسيج المعرفي الذي شَكّل فيما بَعد عضوية منطقية تُرتّب الحدود و تُصنّف القول و تُحدِّد العلاقات المختلفة التي تربط الموضوع بالمحمول داخل الحكم ، و في هذا الحال

---

* – يان لوكاشيفتش JAN LUKASIEWICZ ، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث ، تر: و تقد: عبد الحميد صبره ، مطبعة نصر ، مصر ، الإسكندرية ،1961 ، ص ، 16 .

[1]– مرسلي محمد ، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ،2004، ص، 83 .

، تُعتبر المدرسة الفيثاغورية من المدارس الفلسفية التيَ صنَّفت الوجود وفْق مقولات و كان هذا التقسيم مطابقا للذي رسمَتْه من قبْلُ مدرسة النيايا Nyâyâ * الهندية و عن هذه الأنساق تبلورت عدة مفاهيم منطقية مثل فكرة الكليات و الحدود و فكرة العلاقات مثْل علاقة التضاد و السلب .

عملت نظرية المقولات الأفلاطونية هي أيضا على تصنيف الوجود و ذلك من خلال "محاورة السفسطائي" ، حيث بيّن أفلاطون مجموعة الأجناس التي تُشكّل المُثُل و من ثم تُشّكل الواقع الحقيقي ، فكانت هذه المقولات موزعة على عدد خمسة و هي على ما يلي :

1- الوجود و 2 - السكون و 3- الحركة ، و 4- الذاتية و 5- التغير على أساس أن مقولة الوجود تمثل جنسا أعلى مرتبط بباقي المقولات . [1] ، و يُمثل الجدل أو الحوار عند أفلاطون سواء مع " السفسطائي " أو مع فيلاب philèbe أحد الأدوات و القوانين التي تُستخرج بها تركيبة المقولات .

لقد عمل أرسطو على استثمار هذا العمل المنطقي الذي حضّره أستاذه أفلاطون لكن مع إحداث بعض الاختلافات التي تُعتبر جوهرية و يمكن إجمالها في التالي:

- أن المجموعة المقولاتية الأرسطية تضاعف المجموعة الأفلاطونية إلى عدد عشرة .

---

* - Ecole Nyâyâ prenait la sensation comme source première de la connaissance .Dans le sutra n° 1, relatif à la sensation on peut lire " la connaissance irréfutable qui naît du contact des organes des sens avec les choses et qui défie toute détermination plus immédiate s'appelle la sensation.

لقد ورد تفصيل للمذهب الحسي لمدرسة النيايا الهندية في كتاب الروسي الأذربيجاني الأصل و المنقول من اللغة الروسية إلى اللغة الفرنسية و إلى اللغة العربية أيضا :

Alexandre Makovelski, Histoire de la logique, traduit du russe par Geneviève Dupond, éditions du progrès U.R.S.S. 1978, p.34.

[1]- جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ، 1992 ، ص ، ص، 85 و 86 .

– يُمثل الجوهر المقولة الأساس عند أرسطو مع تفصيل له إلى جوهر أول و جواهر ثواني أما أفلاطون فاكتفى بمفهوم الوجود كجنس عال.

– أداة استخراج المقولات عند أرسطو هي الجدل و هو عملية حوارية صاعدة من الواقع المُشخَّص أي الجوهر الفرد إلى المعاني و هي الجوهر الثواني= النوع و الجنس و الجدل يسير بالعكس عند أفلاطون الذي ينزل من عالَم المُثُل إلى الواقع الحسي ، و في سياق دراسة الموجودات ، عمل أرسطو على معارضة أفلاطون ، فقدْ أعطى أهمية لدور التجربة و المحسوس في تشكيل المفاهيم، لذلك أَعلَن أرسطو:" لا شيء في الفكر ما لم يكن من قَبْل في الإحساس". [1]

يَذْكر جول تريكو J.TRICOT في الصفحات الأولى من المدخل إلى كتاب المقولات لأرسطو ، و في ترجمة فرنسية على أن مؤَلَّف المقولات كما رسمه صاحبه هو مبحث أو رسالة تهدف إلى دراسة الحدّ و مختلف أجناس الوجود [2]، أمّا الحسن ابن سوار فيقول إن غرض أرسطو طاليس في هذا الكتاب و المسمّى قاطيغورياس أي المقولات ، فهو الكلام في الألفاظ البسيطة التي في الوضع الأوّل الدّالة على أجناس الأمور العالية من حيث هي دالة بتوسط الآثار التي هي في النفس[3] ، لقد بيّن التنقيب التاريخي للكتب المنطقية و المراجع القديمة أن أرسطو كان يقصد بالمقولات بمعنى الحمْل*.

---

[1] - Bertrand vergely, Platon, édition milan, Toulouse, France, 1995, p.48.

[2] – Le traité des catégories a pour objet l'étude du terme et des différents genres de l'être.
ARISTOTE, Organon, I ,Catégories, II, de l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot , nouvelle édition, librairie philosophique de J.vrin, paris, 1959, première page de l'introduction .

[3] – أرسطو، المنطق، النص الكامل لمنطق أرسطو ، المجلد1 ،(كُتُب: المقولات و العبارة و القياس و البرهان) ، تحق: و تقد: فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم ، مرجع سابق، ص ، 15 .

* – الحملي أو المحمولي prédicamental في اللاتينية المدرسية linéa prédicamentali متوالية الحدود التي تسمح بالصعود من مفهوم و من نوع إلى نوع حتى النوع الأرفع . موسوعة لالاند الفلسفية ، تعر : خليل أحمد خليل منشورات عويدات ، بيروت – باريس ط2 ، 2001 ، ص ، 1023 .

لقد اعتبَر الحسن بن سوار " أن فورفوريوس اعتبر أن اللفظة البسيطة تدل على المقولة و هي المحمول " [1] ، وعليه أعطى المناطقة الشراح عناية كبيرة للحمْل ومنهم فورفوريوس الصوري الذي قسّم الحمل إلى خمس كليات و هي : الجنس ، النوع ، الفصل النوعي ، الخاصة والعرض العام ، كما يمكن إدراك رابطة بين المقولات وبيْن الكليـات ، فهذه المحمولات هي أيضا المعروفة عند المناطقة بالكليات الخمس أو الألفاظ الخمسة كما سمّاها عبد الرحمان بدوي ، هذا مع إضافة ما للكليات من مشكلات مطروحة منذ أفلاطون إلى اليوم ، تدور حول أصولها الذهنية و الحسية وتدور أيضا حول طبيعة هذه المشكلات الميتافيزيقية والمنطقية ، والابستمولوجية وحتّى اللاهوتية، كما أثارت مشكلة الكليات مباحث عدة و من بينها :

أوّلا –علاقة الكليات بالتصور(التصور بين الجزئي والكلي) وقد يُطلق الكلي على الصورة العقلية، ومعنى مطابقته لكثيرين هو أن الأمر العقلي إذا تشخص بتشخص جزئي مُعَيَّن كان ذلك الجزئي بعينه، و إنْ جُرِّد ذلك الجزئي من مشخصاته كان ذلك الأمر الكلي بعينه [2].

ثانيا– علاقة الكليات باللّغة (علاقة الدال و المدلول)، و عليه يمكن تشريح الحمْل و هي العلاقة و الإسناد * عند أرسطو على معاني ثلاثة و هي :

أ– حَمْلٌ يقال في جواب ما هو ؟ وهو الذي يدل على كلية الجنس ثم النوع.

ب – حَمْلٌ يقال في جواب : أيُّ ما هو ؟ و هو الذي يدلّ على الفصل .

ج – حَمْلٌ يقال في جواب ما هو بالشركة ؟ و هو الذي يَدلُّ على الخاصّة [1] .

---

[1] - Khalil GEORR, les catégories d'Aristote dans leurs versions syro- arabes, imprimerie catholique, Beyrouth, 1948, p.364.

[2]– أبو البَقاء أيوب بن موسى الحُسَينيّ القرَيمّي الكفوي ، الكُليات ، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية ، تحقيق عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون ، دمشق ، سوريا ، ط2 ، 2011 ، ص، 629.

* - Que la **catégorie** soit un **prédicat**, cela est déjà énonce dans le terme grec de catégorie, chez Aristote a le sens d'attribuer**.** Jean Hyppolite, logique et existence, Essai sur la logique de Hegel, PUF, 2ème édition, paris, 1962, p.198.

2- المقولاتُ تصنيفٌ للتّصورات :

إن التساؤل الذي ينجر على فكرة التصنيف أو الترتيب داخل النسق العام للمقولات هو: هل كان أرسطو يُصنّف القول * أي التصورات أمْ يصنف الأشياء ؟ أم أنه كان يصنف الأشياء من خلال تصنيف القول ؟ هذه التساؤلات تجرّ إلى الحديث عن بعض الاعتبارات و الانتقادات ذات الطابع الإبستمولوجي حول موضوع المقولات و منها آراء بعض المفكرين و المناطقة العرب الذين رءوا في المنطق الأرسطي عموما- بما يحتويه من مبحث المقولات- رءوا أنه يُمثل نحْوًا = أي قواعد القول (Grammaire) ، و بالمُجمل " فهو يعتمد على عبقرية اللغة اليونانية ، لذا تَعرَّض لهجوم الأصوليين و النحاة المسلمين لتباين ما تنطوي عليه كل لغة من جوهر خاص بها له تأثيره الخاص بالأصلاء من أبنائها " [2] .

« كلمة "مقولة" اشتقت من مصدر القول حتما و هي ترجمة لكلمة كاتيجوريا katigoria اليونانية ، و لا يُعرف بالضبط أوّل من وضع هذا الإصلاح في العربية و لا تجد له في معاجمنا وجودا ، و قد دخلت في جميع اللغات بلفظها تقريبا catégorie category حتى في كتب الفلاسفة المسلمين ، و معناها في الأصل "العلاقة"

---

[1]- ابن سينا، عيون الحكمة، تحق: وتقد: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، ط2، 1980، ص،2.

* - **القول** هو الكلام على الترتيب، و هو عند المحقق كل لفظ قال به اللسان، تاما كان أو ناقصا، تقول: قال يقول قولا، و الفاعل قائل، و المفعول مقول ، قال سيبويه: و اعلم أنّ" قلت" في كلام العرب إنما وقَعت على أن تحكي بها ما كان كلاما لا قولا، يعني بالكلام الجمل كقولك زيد منطلق، و عَمْرُو من قولك قام عَمْرُو، فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات و الآراء قولا فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلا بالقول أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال. مادة" **قول**". كتاب" لسان العرب" لابن منظور، دار صادر بيروت،ج11، ط3، 1994،

[2] - الصاحب محي الدين يوسف بن عبد الرحمان ابن الجوزي ، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل و المناظرة ، تحق: محمود بن محمد السيد الدغيم ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط1 ، 1995 ، ص، 76 .

و نحن نستعملها في معناها الاصطلاحي ، و نفرّق بينها و بين البديهيات Axiomes و الموضوعات postulats، و لعلّ كلمة الكلّيات أقرب إلى أصل المعنى اليوناني الذي وضعه أريسطو منذ ثلاثة و عشرين قرْنا من كلمة " مقولات" الشائعة » [1] .

اعتبر بعض المفكرين الغربيين و منهم كانط Kant أن المقولات كما رسمها أرسطو هي تصورات ذات طابع انطولوجي مرتبط أساسا بالوجود ثم قدّم بديلاً للمقولات ذا طابع ابستمولوجي ، و من الملاحظات التي وضَعها إيمانويل كانط على مبحث المقولات الأرسطية أنّها كانت مصدر إبداع عقلي من جهة ، لكنها تميزت أيضا بجانب حسّي و أن اللوحة المقولاتية الأرسطية تظل ناقصة بالرغم مما تلاها من لواحقها الخمسة في الجزء الثالث و الأخير من كتاب المقولات ،

يقول كانط Kant عن المقولات الأرسطية في كتابه نقد العقل المحض :" كان مقصدا خليقا بعقل نافذ مثْل عقل أرسطو البحث عن هذه التصورات الأساسية لكنه لمّا كان لم يَتْبع أي مبدأ، فإنه اقتطفها باندفاع كما عُرضَت له، و جَمَع منها أوّلاً عشرا ، سمّاها مقولات ، ثم من بعْد ذلك ظن أنّه وَجد خمسًا أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم المقولات الإضافية و لواحق المقولات postprédicaments ، منها التضاد و التقابل والسلب و النفي و غيرها ، و مع ذلك بقيت لوحته ناقصة ، وفضلا عن ذلك ، فإننا نجد فيها أيضا بعض أحوال الحساسية المحضة مثل الزمان ، المكان ، الوضع ، و كذلك : قبل ، مع ، بل وأيضا حالة تجريبية مثل الحرَكة وهي لا تنتسب إلى سجّل

[1] – محمد الحسني البليدي ، المقولات العشر (مخطوط بيد مؤلفه) تصحيح وتقديم ممدوح حقي، جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي بالرباط ، المملكة المغربية ، مطبعة فضالة ، دون سنة، ص ، 12.

نِسب الذهن هذا ، و كذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية مثل الفعل و الانفعال، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقا "[1].

ورد تحليل الفرنسي شوفالييه j. Chevalier لمضامين و شكْل نظرية المقولات في مؤلفه " تاريخ الفكر"= Histoire de la pensée حيث اعتبر مقولات أرسطو " أنها التحديدات الفعلية للوجود في طابعها الأكثر صورية" [2] ، إذْ يوضح هذا الوصف و بصريح العبارة الدور الأساسي الترتيبي للمقولات الذي يحدِّد الوجود أو بالأحرى يُصنّفه= classifier داخل الفكر أو القول ، أي أنها تصنيف للتصورات ، فالمقولات تُمثل خطة منهجية أرسطية لترشيد الخطاب أو القول من خلال هذا التصنيف للتصورات وتدخل هذه المنهجية في سياق النسيج العام لهيكل الأورغانون ، ونفسه الاعتبار ذهبت إليه الباحثة الفرنسية ماري لويز رور M.L. Roure عند تناولها للحدود، فالمقولات عند م.ل. رور تهدف إلى تحليل الحدود و ترتيب الوجود ، وترتيب الحدود هو في " الأصل هو ترتيب للتصورات التي أداة الخطابة وأداة تجريد الواقع والوجود و نقْله من المحسوس إلى المعقول " [3]. فالمقولة إذن، هي أوّلا عند أرسطو: قضية خالصة * proposition pure و ثانيا قضية موجَّهة proposition modale ، على أساس أن الأولى تُقرر علاقة بين الموضوع والمحمول وفقط ، والثانية فهي تضيف تحديدا لتلك العلاقة

---

[1]– عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ، 459 .

[2]– أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة2001 ، مرجع سابق ، ص ، 180.

[3] – « Catégories analyse les termes les plus généraux du discours, à savoir ceux sous lesquels se rangent tous les autres ». Marie- louise roure, éléments de logique contemporaine, puf, paris, première édition, 1967, p.16.

* – بدلا من المقابلة بين القضية (الموجهة) و القضية(الخالصة أي المطْلقة) ، تُعالَج أحيانا القضية الخالصة بصفتها نوعا خاصا من القضية الموجهة أي بصفتها قضية جهتها هي الصفر إن صحّ التعبير، و مثل هذه الجهة تسمى عندئذ جهة (مستقيمة) تقابلها الجهات المعدولة= **négative** . روبير بلانشي، المدخل إلى المنطق المعاصر، تر: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر2005 ، ص ، 102.

من حيث الجهة =la modalité التي ذكرها أرسطو في كتابي " العبارة " و " التحليلات الأولى " و هذه الجهة تكون على أربعة أقسام هي : الواجب أو الضروري و الممتنع أو المستحيل و الممكن و المحتمل ، و على هذا تُمثل مقولة العرَضAccident بصفتها محمولاً تحديدا للجوهر بصفته الموضوع على جهة الضرورة ، و مثاله مقولة المكان الذي هو لازم=inhérence لمقولة الوجود= الجوهر [1].

تُبيّن انطولوجية المقولات أن علاقة الموضوع= الجوهر بالمحمول= العرَض هي مماثلة للعلاقات الوجودية في البرهنة على العدد الرياضي مثل مفهوم العبارة المتداولة في الرياضيات التي تقول" يوجد على الأقل " التي هي نفيٌ للصفر، فإثبات الوجود في المقولات عن طريق رابطة الإسناد هو تقرير لشيء ما و هو أيضا نفي للعدم .*

سجَّل تاريخ المنطق و الفلسفة تعليقات و ملاحظات كثيرة على مبحث المقولات عند أرسطو نسوق منها التحليلات التي ذكرها الرواقيون في الفترة القريبة زمنيا و فكريا من مرحلة ما بَعد أرسطو ، إذْ اعتبروا أنّ المقولات الأرسطية إلى حدّ مُعتبر كثيرة العدد و لذلك استبدلوها إلى عدد أربعة و هي مقولة الموضوع أو الوجود ثم تليها مقولة الصفة فمقولة الحال الخاصة و أخيرا مقولة الحال النسبية . لقد سجّل الرواقيون على مقولات أرسطو أنها لا تغطي جميع الروابط الموجودة في اللغة ، على اعتبار أن الأنساق المنطقية الأرسطية و منها مبحث المقولات كما يَذكرها بعض المنتقدين للمنطق الأرسطي و منهم ابن تيمية على سبيل المثال لا الحصر، أنها– أي المقولات – كانت تُعالج قواعد النحو داخل اللغة اليونانية و ذلك لغرض توظيفها أثناء التفكير و في سياق الخطابة أو الجدل ، و يضيف الرواقيون اعتبارا آخر هو أن مقولات أرسطو تمثل محمولات عُليا

[1]– محمد مهران رشوان ، المدخل إلى المنطق الصوري، دار قباء، القاهرة، ط2 ، 1998، ص، ص، 166 و 167.

* – يلاحظ **دوني فرنان** أن الحمْل أداة لإعطاء التصورات معنى و وجودا ، و هو سبب البرهنة الصحيحة في القياس. دوني فرنان، مدخل إلى فلسفة المنطق، تر: محمود اليعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 2006، ص، ص ، 129 إلى 132.

على الوجود الذي هو الجوهر= الموضوع ، بينما يتصور الرواقيون أن المقولات عندهم تمثل دلالات على أنحاء أي حالات التعبير اللغوي الممكنة [1]، كما تجدر الإشارة كذلك إلى بعض التعاليق التي يذكرها مؤرخو الفلسفة و الموسوعات و منهم الأكاديمي الفرنسي بيير بيلوغران Pierre Pellegrin و هي أن القائمة العامة للمقولات عند أرسطو تصل إلى عدد عشرة لكن أرسطو لم يضع لها عددا محدَّدا و نهائيا [2] ، زيادة على هذا، دافع بيلوغران على أطروحة القول بأن لائحة أرسطو في مبحث المقولات أنها كانت نوعا من التفكير في النحو الإغريقي.

إن نظرية الأوصاف تُبَيّن أن للتحليل المنطقي إمكانية تتمثل في كونه عاملا اقتصاديا يعمل على كشف الغطاء عن الفارق الموجود بين المساحة النحوية لنص ما و البنية المنطقية العميقة لهذا النص[3] ، و في سياق المنطق و علاقته بالنحو اليوناني *، يَعتبر المفكر الألماني فريدريك تراندلبورغ Friedrich Trendelenburg أن المقولات الأرسطية الأربعة الأولى و هي: الجوهر ، الكم ، الكيف و الإضافة تطابق الأسماء = noms و الصفات =adjectifs في النحو ، و المقولات الأربعة الأخيرة و هي: الوضْع ، المِلْك ، الفعْل و الانفعال تطابق الأفعال = les verbes ، أما المقولات الباقية و هي الوسائط = intermédiaires و هُمَا المكان و الزمان فَهُما مقولتان تُطابقان الظرف =adverbes ، أما توما الأكويني Thomas d'Aquin فقدْ اعتقد

---

[1]– عبد الرحمان بدوي ، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق ، ص، 19.

[2] – le vocabulaire des philosophes ,Auteurs collectifs , Ellipses éditions marketing , S.A.2002, Paris. p.124.

[3] - Eric Grillo, la philosophie du langage, éditions du seuil, paris, 1997, p.22.

*– بيْن صناعة النحو = grammaire و صناعة المنطق تشابه ما، و هو أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما يُلفظ به و القوة على الصواب منه بحسب عادة أهل لسان ما، و صناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يُعقل و القدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل و كما أن صناعة النحو تُقوّم اللسان حتى لا يلفظ إلا بصواب ما جرت به عادة أهل لسان ما، كذلك صناعة المنطق تُقوّم الذهن حتى لا يعقل إلا الصواب من كل شيء. جيرار جهامي ، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 1998 ، ص ، 383 .

أن المقولات تُمثل أجناسًا للوجود= Des genres d'être فهي تمثل تقاطعا أو نقطة اشتراك لدراسة تحليلية للخطاب من جهة ، و تفكيكا انطولوجيا للواقع في مكوناته الأساسية من جهة أخرى[1] كما تُمثل المقولات بحثا معرفيا في موضوع هو مكوِّنات القول * الذي هو أداة للحوار و الجدال و المعرفة [2] و من ثَمّ كان المسعى من هذه الدراسة هو تشريح المقولات و بيان العناصر المُركِّبة لها من الحدود والتصورات **أوّلًا**، ثم تشريح ما يليها من والأحكام والاستدلالات **ثانيا** . يتضمن هذا التفصيل لمُركِّبات القول تصنيفات للعالَم الحسي الخارجي المادي من جهة، ثم يبين العلاقات التي تربط مكوِّنات العالَم الخارجي من جهة أخرى (العلاقات بين الجوهر و العرض) ، ، ثم تلزم من بعدهما أيضا مقولاتٌ لواحقٌ=postprédicaments .

تُعبِّر محتويات نظرية المقولات الأرسطية عن أحوال القضية الحملية أو بشكل أدق تعبّر عن التصورات التي تُشكل تركيبة القضية أو الحُكم ، ذلك أن شُراح أرسطو ومنهم فورفوريوس ، رؤوا أن المهام المُسَطَّرة للمقولات هي الحديث المنطقي عن أحوال الحمْل و تحديداته أي التصورات التي عليها يُبنى الحُكم ، كما تذهب بعض الانتقادات و الملاحظات على مقاصد مقولات أرسطو إلى اعتبار أن معيار القسمة الذي اعتمده أرسطو في هذا " التصنيف معيارا ناقصا و هذا على حدّ تعبير كانط و هيجل إضافة

---

[1] –Le vocabulaire des philosophes, op.cit. p.124.

* – لقد ترجم العرب هذا المبحث المنطقي إلى **المقولات** اشتقاقا من القول والقول عند المنطقيين أعم من الملفوظ و المعقول. محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، تقديم رفيق العجم و تحقيق علي دحروج ، تر: جورج ريناني ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 1996، ص ، 1325 .

[2] – يقرر أرسطو في كتابه العبارة أن القول المنطقي **هو وحده القول الخبري القابل للصدق و الكذب** و هو ما يوجد عند ابن سينا، على أنه أداة للمعرفة و الاستنتاج بعكس القول الإنشائي، هذا ، مع وجود كذلك اعتراض على هذه القاعدة، و هو التساؤل الذي يطرحه الأستاذ محمد قاري و وسّع فيه : هل ثمة حقا عوارض منطقية خالصة تحول دون الإمكان المنطقي للقول الإنشائي؟ – أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة2001 ، مرجع سابق ، ص ،187 .

إلى عدم بلوغ جدول التصنيف فيه إلى الاكتمال مثلما قال أفلوطين ، إلى درجة أن هذا الجدول بوصفه إحصاء لأجناس الوجود العليا ، لا يمكن لإله أرسطو نفسه أن يدخل فيه تحت أيّ مقولة من مقولاته، يضيف أفلوطين"[1] و في هذا الشأن، يرى "بنفينست" Benveniste أنّ أرسطو قد استفاد كثيرا من دراسة اللغة اليونانية، لأنّ تحليل المقولات الأرسطية مستوحى من البنية الخاصّة للغة اليونانية، و لكنّهُ لم يُوّظِف كلّ ما هو موجود في اللغة اليونانية، وإنّما انتقى بعض الجوانب لأغراض خاصّة، لأنّ ما كان يشغل فكر أرسطو ليس النحْو و إنّما المعايير المنطقية والأنطولوجية، بالرغم من وجود فكرة كانت متداولة في تاريخ الفلسفة و المنطق على السّواء و هي أنّه ما دامت مقولات أرسطو هي مقولات اللغة اليونانية و أنّ مقولات الفكر هي مقولات اللغة فإنّه بالنتيجة ستكون خاصّة باليونان فقط [2].

نضيف على ما سبق من تنقيبات تاريخية و معرفية حول علاقة مادة التصور بالمشروع المنطقي الأرسطي ملاحظات الفارابي على كتاب المقولات لأرسطو حيث بيّن علاقته وترابطه بباقي كتب الأورغانون حيث يعتبر الفارابي أن" المقولات هي أيضا موضوعةٌ لصناعة الجدل والسفسطائية ولصناعة الخطابات ولصناعة الشِّعر ثم للصنائع العملية" [3]، و يُسمّي الفارابي المقولات **بالمعقولات** و هي صبغة لغوية أكثر أصالة و هي " كل معنى معقول تدل عليه لفظة تُعَرِّف شيء ما وما هي أوصافه (الأعراض) و شيءٌ ما هو الجوهر(الجوهر الأول= المعقولات الأُوّل) أو الذات على الإطلاق أو هذا المُشار

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق ، ص، ص ، 126 و 127 .

[2] – أرسطو في الفلسفة العربية– الإسلامية، كتاب جماعي بإشراف الزواوي بغورة ، مطبوعات جامعة منتوريي ، قسنطينة، ودار الهدى للطباعة والنشر و التوزيع، عين مليلة، الجزائر،ج1(فلاسفة المشرق) ، ط1، 2001، ص، 52.

[3] – أبو نصر الفارابي ، كتاب الحروف ، تقديم و وضع الحواشي إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص، 25.

إليه المحسوسُ ، و أيضًا تُعَرّف ما لَحق في النّفس من محسوسَات من لواحِق صارت جنْسًا أو نوعًا (الجواهر الثواني= المعقولات الثواني) " [1].

في الأخير نُشير إلى نقطة نرى فيها أهمية تاريخية مضافة إلى مجموع التعليقات و الملاحظات على المقولات الأرسطية و هي مسألة صحة انتساب كتاب المقولات إلى مجموعة كتب أرسطو من عدمها ، إذْ شكّ كثير من الحقيقين في صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو، فنسبوه إلى أحد تلاميذه و شراحه،" غَيْر أن اتفاقه مع الكتاب الخاص من الميتافيزيقا ، على تحديد معاني المفرَدات ، يُثْبت إلى حدّ بعيد صحة نسبته إلى أرسطو " [2]، و نفسها الفكرة يذكرها جول تريكو J.Tricot ، إذ يَعتبر أن شكْل و مضمون كتاب المقولات يدلان على آثار السطاجيري ، و يشير تريكو أيضا إلى مسألة صحة انتساب الجزء الثالث من كتاب المقولات المخصص بلواحق المقولات= postprédicaments إلى أرسطو، فهو لا يرى في ذلك مُشْكلة ، إذْ يجد في محتويات هذا الجزء الثالث آثارا للتلاميذ الذين عقبوا أرسطو في اللوقيون= lycée، ثيوفراست Théophraste و أُوديم Eudeme و هُمَا أتباعٌ يتميزان بالوفاء لأرسطو. [3]

و مهْما يكن من تعاليق على كتاب المقولات ، لأن الراسخ في نظرنا هو أنّه كتاب منطقي ذو أَبْعاد فلسفية و هو مشروع تمهيدي في مجموعة الأورغانون ، يبسط الأرضية لعدد التصورات و لشروط الحمْل و إمكانياته و جهاته ، و لِوصف الموجودات سواء كانت هذه الموجودات جواهر أو أَعراضا .

---

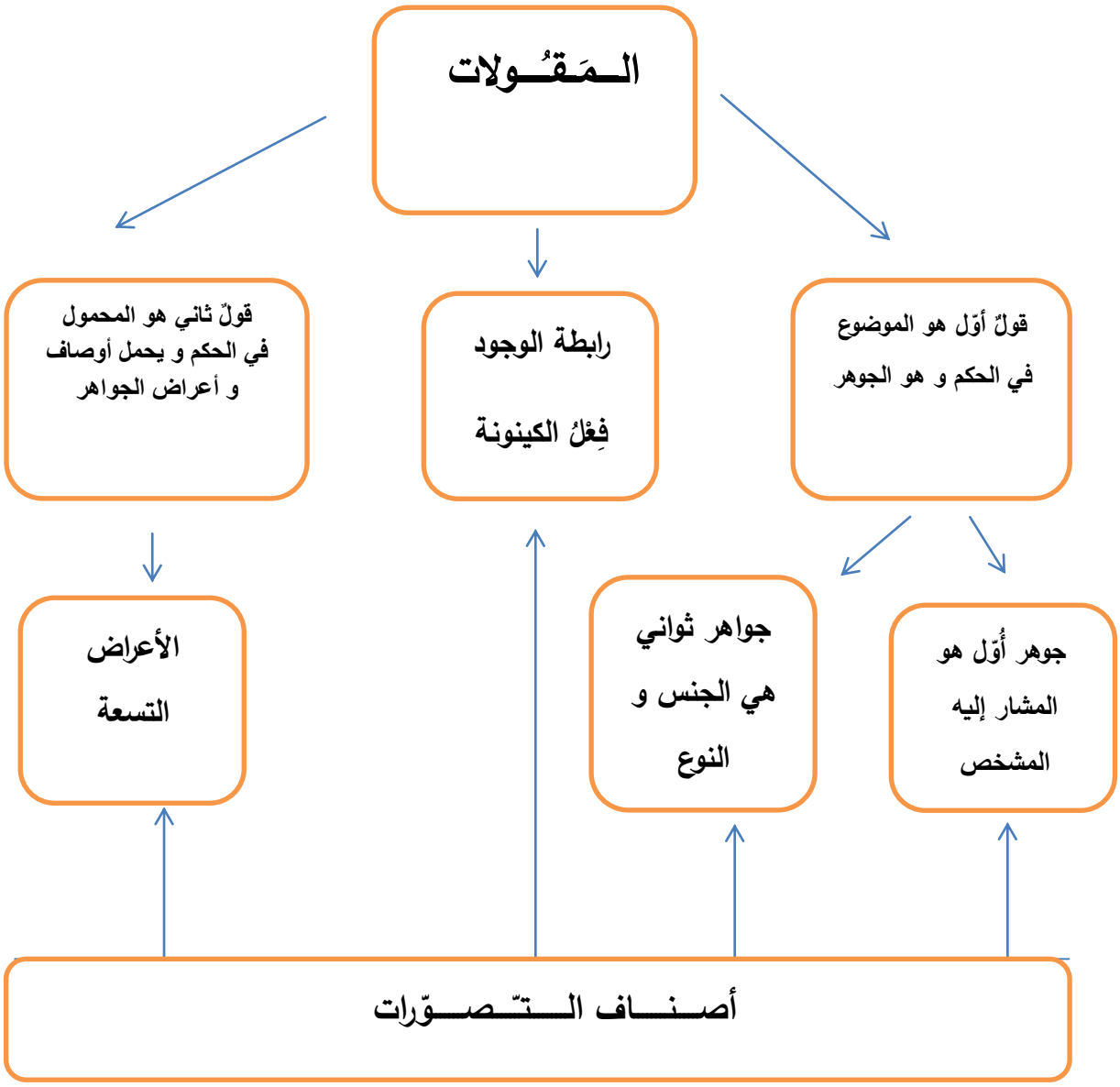
[1] – أبو نصر الفارابي ، كتاب الحروف ، مرجع سابق ، ص،ص،17 إلى19.

[2] – أرسطو، المنطق ، النص الكامل لمنطق أرسطو، المجلد1 ، (كُتب: المقولات و العبارة و القياس و البرهان)، تحق: و تقد: فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم، مرجع سابق ، ص، 4 .

[3] – Aristote, organon, I ,Catégories, II, de l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, nouvelle édition, librairie philosophique J.VRIN, paris 1959, p. VIII de l'introduction.

بَعد هذا العرض التاريخي و هذه المقاربات المنطقية بين أرسطو و سابقيه من الفلاسفة اليونان خاصة منهم أفلاطون ، يتبيّن لنا أن لوحة مقولات أرسطو سطّرت لنظام و جدول قضوي و تصوراتي يندرج في إطار الفلسفة العامة التي كان ينشد لها أرسطو في مجموع كتبه المنطقية و الفلسفية وهي لوحة تدل في الغالب على الترتيب والتنظيم للقول والوجود معا وهي في نهاية المطاف ترتيب للتصورات ، حيث تتوزع هذه التصورات داخل القول سواء كان هذا القول جوهرا أو عرضا ، وتَحدُّ أطراف القول سواء كان موضوعا أو محمولاً ، وبذلك تتأطر مناحي هذا القول في عشر جهات ، جهة أولى هي مبتدأ القول ، و جِهة ثانية هي جهة المقول والمحمول وهي أساس القول والخبر وهي مبرر تسمية المقولات ولها مناحي تسعة ، وبذلك نسجل أن أرسطو في المقولات كلها كان يُحدِّد التصورات ويُرتبها، ويرتب الموجودات أيضا وهي منطلق العلم، ، لكن لا ضير كذلك من إبداء بعض الملاحظات والتحفظات حول محتويات كتاب المقولات الأرسطية وعلاقتها بِبِنْية مجموعة الأورغانون إذْ "يصعب القول أن تقسيم أرسطو للمقولات كان حاسمًا، لكن على الرّغم من أن أرسطو لم ينظر إلى تقسيم المقولات إلى عشر على أنه تقسيم حاسم، فليس ثمّة مبرر لافتراض أنه نظر إلى قائمة المقولات على أنها قائمة عشوائية أو تخلو من التنظيم البنائي، بل إن قائمة المقولات تُشكِّل ، على العكس ، ترتيبا مُنظَّما ،فهي تصنيفٌ للتصورات ، و للأنواع الأساسية من التصورات " [1] .

[1]– فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان و روما) ، مرجع سابق، ص ، 381.



يَعرض هذا الرّسم بنية المقولات و التي يتضح فيها أنها تمثل كلّها تصنيفا للتصورات ، سواء في جهتها المنطقية أو في جهتها الأنطولوجية الميتافزيقية ، مع ملاحظة أن المقول "الجنس" الذي ينتمي إلى الجواهر الثواني لا يَرِد موضوعًا و هو أبدًا محمولٌ في حين أن المقول " النّوع " قد يَرِد موضوعا وهو دائما محمول ، مع إضافة مسألة هامة وهي أن رابطة الوجود= **copule** * التي تُنسق بين الموضوع و المحمول هي أيضا تُعبّر عن تصور ثالث داخل المقولة.

---

* – تمثل الرابطة القضية أيضا تصورا للوجود وتصورا ثالثا داخل الحكم و المقولة .

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي(أرسطو والمدارس المتأخرة)،ج2، مرجع سابق، ص، ص، 136 و 137.

اَلْمبْحَثُ الثّـَـاني

الوَظيفة المَعْرفية للتّـصـوّر

في بناء " الْـعِبـَـارة "

1- كتاب "العبارة " و معضلات الترجمة :

يمثل كتاب " العبارة " أحد المشاريع الأرسطية المُنْدرجة في إطار الأعمال المنطقية الكبرى ، و هو عبارة عن مجموعة مقالات تدخل في التركيبة العامة لهذه المنظومة المنطقية المُسمّاة تاريخيا بـ " الأورغانون" ، لقد نقلته المخطوطات اليونانية في صيغة مقالة واحدة في مُسَمّاه الإغريقي هو" باري أرمينياس" Péri hermeneias ، ثم نقلته التراجم السريانية و العربية ، كما نقلته الترجمات اللاتينية في صيغة مقالتين . يذكر المحقّق العربي فريد جبر في مقدمة المجلد الثاني لـ " كتاب باري أمينياس" أو " كتاب العبارة " «أن كتاب العبارة هو أوّل كتاب دخل الأوساط السامية عن طريق السريان » [1].

تناولت الدراسات العربية القديمة و الحديثة كتاب " العبارة " مثل تناولها لكتاب المقولات المذكور سابقا ، و كان التناول من مصادر مختلفة ، من مصادر يونانية و سريانية ، و من مخطوطات مختلفة و من بينها المصادر و المخطوطات المذكورة سالفا في مبحث التصور و علاقته بكتاب " المقولات " ، و قد تباينت الدراسات العربية لكتاب المقولات من حيث الشّكل و من حيث الطبيعة ، بين التلخيص و الشّرح و التعريب ، و قد بيّنا في جهة مبحث التصور و علاقته بالمقولات كيف أن النص العربي للكتب المنطقية الأرسطية عَرَف نوعًا من الحرج في الترجمة نظرا لخصوصيات كل لغة ، سواء من حيث دلالة مفرداتها أو من حيث التراكيب اللغوية التي تتباين من لسان إلى لسان ، و هذا ما تَنَبّه إليه بعض المُخْتصين في الدراسات المتعلقة بنقل النصوص الفلسفية و المنطقية اليونانية و ترجمتها إلى العربية مباشرة أو نقلها من نصوص أخرى مثل السريانية، و " لمّا كان أرسطو لَمْ يَنشر كل كتبه ، بل و لا الجزء الأكبر منها أثناء حياته ، و لما كان ما نُشر من كتبه قد اقتصر نشره على دائرة صغيرة جدا من التلاميذ ،

[1] – أرسطو، المنطق (النص الكامل لمنطق أرسطو)، المجلد الأول(كُتُب: المقولات و العبارة و القياس و البرهان) تحق: و تقد: فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم ، مرجع سابق ، ص ،99.

فقد نشأت من أجل ذلك ، فيما بعد مُشكلة خاصة بنشر الكتب الأرسطية، لها أهميتها من حيث تحقيق صحة كتب أرسطو و تمييز الصحيح منها من المنتحل " [1] .

كشفت هذه الدراسات أيضا صعوبات التحقق من كتب أرسطو و صعوبات الترجمة ، أو صعوبة تكييف هذه النصوص حسب متطلبات اللغة العربية ، مما أفرز تساؤلات حول دقة نقْل هذه النصوص إلى العربية ، دقةٌ تدور حول مصداقية النص المشروح و النص المُلَخّص و النص المُعَرّب ، أو ما عُرف عند بعض الدارسين لنقل الكتب الفلسفية و خاصة منها المنطقية بـ " بقلق العبارة " أي قلق العبارة العربية في نقل و ترجمة النص الأرسطي اليوناني أو المعروف أيضا بـ " العقبة اللسانية " الذي سنوضحه في المبحث الثاني من الفصل الرابع الذي تناول المنطق الإسلامي لموضوع التصور، و هو قلق واقع على مستوى ضمان صحة و مصداقية عبارات و مفردات النصوص الفلسفية الأرسطية المنقولة إلى اللّسان العربي ، خاصّة منها تراجم العرب للنصوص المنطقية الأرسطية الأصلية ومنها كتاب "باري أرمنياس" الذي تناولته شروح و تلخيصات و تحقيقات و تعليقات عربية قديمة و حديثة ، مثل شروح الفارابي و ابن سينا و تلخيصات ابن رشد و تحقيقات فريد جبر و عبد الرحمان بدوي.

يستدعي البحث في مجال كتاب" العبارة " داخل الوسط المعرفي و الفلسفي العربي الإسلامي إجراء دراسة مسحية أولية لخصوصيات اللغة العربية ، التي تتميز بآليات لغوية ، ثم بيان ما لهذه الخصوصيات من تأثير على المنطق عموما و على فكرة كتاب العبارة بصفة خاصة ، هذا ، مع اعتبار أن علم المنطق يمثل حاويا " للعبارة " و غيرها من المفاهيم و الآليات المنطقية الأخرى التي تفاعلت حينا و اصطدمت حينًا آخر مع مميزات اللغة العربية من مُفردات و تراكيب ، بالرغم من الطابع العلمي للمنطق الذي يَستبعد كل هذه الاعتبارات. إن مثل هذه الخصوصية التي تَجمع بين جانب ديني

[1]– فتحي محمد عبد الله ، مترجمو و شُرّاح أرسطو عبر العصور، مرجع سابق ، ص، 14. نقلا عن : جورج سارتون ، تاريخ العلم.

(و منها خصوصية العقيدة الإسلامية، على اعتبار أن العرب كانت لهم علاقة بمعتقدات دينية أخرى كاليهودية و المسيحية في الشام و منهم السريان) و بين جانب آخر يخص اللسان العربي نفسه *، هاتان الخصوصيتان طرحتا مجموعة من الإشكاليات ، سواء ما تعلق منها بالمنطق إجمالاً أو ما تعلق منها بآلياته و مفاهيمه المختلفة بصفة خاصة، مثل مفهوم المقولات والعبارة والقضية والجوهر والعرض و غيرها من الآليات و المفاهيم والأنساق الأخرى ، من تصورات وتصديقات و برهنة، و من نحوٍ وقواعد اللغة و أَحكامها. لقد طرحت هذه الخصوصيات المذكورة سلفا أسئلة ذات أهمية كبرى في الحقل العربي الإسلامي ، و كانت لها قيمتها البالغة في تاريخ نشأة المنطق التقليدي الأرسطي مثل: هل المنطق علْم مُنظِّم للفكر بوصفه خاصية عالمية إنسانية مشتركة ؟ أمْ أنه مجموعة من القواعد النّحوية=Grammaire المتعلقة أساسا باللغة اليونانية وحْدها ؟ ثم كيف تعامل المسلمون و العرب مع الكتب المنطقية ؟ و كيف وظّفوها في المجال العلمي و الاجتماعي ؟ هل أضافوا عليها أو عدّلوها ؟ أم قبَلوها كما هي ؟ لقد تعامل العرب و المسلمون مع المنطق الأرسطي عموما و مبحث العبارة خصوصا تعاملا متنوعًا ، سواء من حيث الشكْل العام أو من ناحية المضمون ، لذلك تعددت الكتابات التحقيقية في مثل هذه الحقول ، فنجد في هذا كتابات مزدهرة و خصبة ، لكنها اصطدمت بعائق الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة ، أو الترجمة من اليونانية إلى السريانية ثم أخيرا الترجمة إلى العربية ، هذه الحلقات وما تبعها من مزالق الترجمة و الانحراف عن المقاصد الأصلية للنصوص الأرسطية ، سواء كانت نصوصا فلسفية أو منطقية

---

* – يَعتبر الجابري اللغة العربية المعطى التكويني للعقل العربي ، إن أوّل عمل علمي منّظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة و وضع قواعدها . محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط3 ، 1988، ص ،76 . و من خصوصية اللغة العربية أيضا أنها شَكّلت **فيزياء(= أي جسما حاويا) المنطق العربي الإسلامي** الحامل لأشكال البيان و البرهان . سماحي بوحجرة ، تاريخية المنطق الإسلامي، ، رسالة ماجستير غير منشورة ،إشراف أ. د. البخاري حمانة ، جامعة السانيا ، وهران، الجزائر ، 1997– 1998، ص ، 26 .

« تدفع إلى تنويع المقارنة، فيصبح من عدم الصواب الحديث مثلاً عن هوية يونانية واحدة و وحيدة، فأرسطو مثلا لن يصبح واحدا، إذْ سنجده متكثّرا، إذ هناك " أرسطو المُعَرَّب " عند المترجمين، و" أرسطو المشروح " عند الشُرّاح و" أرسطو المختصَر" عند بعض الفلاسفة »[1] .

2- التصورات أساس بناء الحُكم و العبارة :

ما هي المكونات و البنيات العامة لكتاب العبارة ؟ ثم ما هو الغرض الذي أراده أرسطو من هذا الكتاب ؟

يُقدم كتاب " العبارة " رسْمًا منهجيًا نسقيا لِما يَجمع منطق و فلسفة أرسطو ، و يتبيّن من خلاله ترابط بين الموضوعات الواردة في كتاب العبارة مع الأغراض الكبرى التي سطّرها أرسطو في كامل الكتب المنطقية وحتى بعض الكتب الفلسفية مثل كتاب الطبيعة و ما بَعد الطبيعة و كتاب النّفس ، حيث جاءت محتويات كتاب العبارة حاملةً لمختلف أطراف وحدود الحُكم وأحوالها ، ثم ذهبت بَعد ذلك هذه المحتويات مَرّة أخرى لبيان الخصوصيات الأساسية المُكَوِّنة لِما يُسمىّ منطقيا بـ : القضية و " الحُكْم " أو مفهوم" العبارة " كما قصد بذلك صاحب المؤلَّف ، فغاية أرسطو من هذا الكتاب هي البحث في حدود الحُكم ، ثم البحث بعد ذلك في الحكم ، و المقصود بحدود الحكم هو أطرافُه و أطرافه هي التّصورات ، و من هنا نلاحظ الترابط العضوي المباشر في الموضوعات بين كتاب" العبارة " و الكتاب الذي سبقه و هو كتاب " المقولات " .

لقد قصد أرسطو من البحث في معنى العبارة تشريح مكوناتها المنطقية و منها كل : " صوْت مُفرَد أو مُرَكَّب دالّ بنفسه دلالة وضْعية ، فينبغي أن نضع أوّلا ما الاسم

[1]- كيف يؤرخ للعلم ؟ تنسيق سالم يفوت ، سلسلة ندوات و مناظرات، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط بالمغرب، مطبعة النجاح الجديدة بالبيضاء، رقم 58، ط1 ، 1996، ص، ص ، 64 و65 .

و ما الكلمة ، ثم نضع بعْد ذلك ما الإيجاب و ما السّلب ما الحكم و ما القول"[1] ، و المُراد بالصوت هي المخارج النبراتية التي تَستبعد أصوات البهائم و حتى أصوات الإنسان التي لا تَحمل لغة مثل التأوّه و الأنين و غيرها، و المراد بالصوت المُفرَد هو الاسم و الفعل و الأداة و الأداة هي الحرف عند نُحّاة اللغة العربية. و المقصود بالصوت المُرَكَّب هو الصوت المُؤلَّف من التصورات وهو الغرض والمقصود المركزي من كلمة " العبارة " التي تعني عند أرسطو الحكم ثم القضية ، لأن العبارةَ مُرَكَّبةٌ أو هي تأليفٌ لتصورات أو تأليف من الأطراف المُفردة المذكورة في مقدمة كتاب العبارة . إذن، وبالإجمال، يواصل كتاب العبارة عند أرسطو نفْس مهام كتاب المقولات في تصنيف أنواع التصورات أو أنواع القول ثم يتجه إلى أنواع الحكْم و هو القول المُرَكَّب ، لكن من زاوية أخرى و جديدة لمادة التصورات ، فيها كثير من الدقة ومن التفصيل والإضافة ، حيث تطرّق أرسطو في كتاب العبارة إلى مناحي القول سواء كان قولاً مُفْردا و هو الحدود و التصورات أو كان مُرَكَّبا وهو القضايا و الأحكام *، و في هذا الحال تعرّض أرسطو بالشرح و التفصيل و الأمثلة إلى طبيعة الحدّ وأَشكاله .

ثم ذهب إلى تفصيل مشابهٍ ، يذكر فيه مناحي أخرى للقول المُرّكب، خَبرُه و سُورُه ، وبمعنى أوْضح أن القول المُرّكب عند أرسطو هو قولٌ مُعبّرٌ عنه أوّلًا في جِهة الكم أيْ في جهة الشُّمول والتخصيص، وما بيّنه من نظرة حسية ماصدقية تشخيصية للتصور، و ما لحقها من نظرة كلية و هي المعاني أو القوانين.

[1]– أرسطو، المنطق، ج1 و ج2 و ج3 ، تحقيق و تقديم ، عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص ، 99.

* - Il faut d'abord établir la nature du nom et celle du verbe ; ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de la proposition et du discours (paroles, pensées et choses. Le vrai et le faux) ARISTOTE , Organon , I catégories , II de l'interprétation , traduction nouvelle et notes par J. Tricot, nouvelle édition, librairie philosophique J.VRIN, paris 1959.16 a. p.77.

ثم في جهة ثانية و هي جهة الكيف * و فيها السّلب و الإيجاب * أيْ جهة النفي والإثبات ، حيث تتبين النسبة بين التصورات من عدمها.

تُشير دراساتٌ منطقية متعلقة بكتب الأورغانون إلى بعض الملاحظات الخاصة بمجموعة الكتب المُكوِّنة له و التي عرضها بعض الباحثين في تاريخ المشروع المنطقي الأرسطي و منها تلك الدعوات التي تتعيّن في ترك مثلا مجال المقولات جانبا و هو أوّل بنيات كتب الأورغانون المعالِجة لمشكلة اللغة * و الحدود و التصورات و تصنيفها ، و الاعتناء مباشرة بمبحث العبارة (باري أرميناس) ، و لعلّ تركهم هذا ، كان تحت تأثير لوكاتشفيش (منطقي بولندي1878–1956) ، حيث استبعد نظرية القياس عن المحمولات[1]

---

*– " يقوم الكيف في القضايا و العبارات داخل منطق أرسطو على مبادئ العقل المشهورة المستسقاة من النظرة الفلسفية اليونانية خاصة منها مبدأ عدم التناقض ، و عليه تكون العبارة الأرسطية إما موجبة أو سالبة ، أما المنطق الجديد و منه على سبيل المثال المنطق المتعالي الكانطي ، الذي يقوم على تطورات أحوال الوجود ، حيث يكون مبدأ الصيرورة و التغيّر وسَطًا بين الوجود و العدم ، و هذه التطورات و الأحوال الوسطية يُمكن التعبير عنها بواسطة القضايا اللامحدودة و هي قضايا وسط بين السلب و الإيجاب و هي عند كانط القضايا الموجبة التي يكون محمولها سالبا ، و هي عبارات مرتبط بلوحة مقولاته أيضا ". عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ،ص، 105 و106.

*– " الأصل في كل حكم أن يكون إيجابيا ، و هو المقصود و الغالب في الصيغ المنطقية و حتى الكلامية المتداولة ، فلقد اعتاد المناطقة اعتبار أن الحكم السلبي هو جواب على حكم إيجابي سابق له، و عليه ذهب برجسون على أن الحكم الإيجابي هو حكم على شيء ، أما الحكم السلبي فهو حُكم على حكم ممكن أن يقال على الشيء فأنفيه عنهُ ". عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 104 . [1]

*– إنّ موقف "أرسطو" من أصل اللغة، هُوَ الموقف القائل بالاصطلاح و الاتفاق و التواطؤ لا الوقف و الضرورة و الطبيعة. لقد أشار "أفلاطون" إلى القواعد النحوية للغة اليونانية، إذ قسّم في محاوراته الجُملة إلى قسمين: الاسم و الفعل. أمّا "أرسطو" فقد حلّلها تحليلا ثلاثيا، حيث أضاف ما يُعرف بالروابط أو الضمائر، قاصداً تمييز مُكوّنات العبارة الخبرية ، و التي كان أكثر اهتماما بها بوصفه منطقيا و التي اتخذها قاعدة أساسية ، و إضافة إلى هذا ، قدَّم أرسطو تعريفا شكليا للكلمة بوصفها وحدة لغوية، فهي عنصر من عناصر الجملة له معنى في ذاته، و لكنه غيْر قابل للانقسام إلى وحدات أخرى ذات معنى . أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، كتاب جماعي بإشراف الزواوي بغورة ،ج 1 (فلاسفة المشرق) ، مرجع سابق ، ص ، 58.

[1] – يان لوكاشيفتش JAN LUKASIEWICZ ، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث ، مرجع سابق، ص ، 16 .

و آخرين من المؤرخين و الدارسين للمنطق ، الذين استبعدوا من المنطق جُلّ أجزاء الأورغانون ومنهم بوشنسكي Bochensky (منطقي بولندي 1902-1995) مثلا، إذْ لم يكن هذا الاستبعاد وَلِيد القرن العشرين فحسب، فَكَم من منطقي معروف سَبَق و أَنْ صرّح بدمج المقولات مثلاً في الميتافيزيقا بدَل إلحاقه بالمنطق و منهم الشيخ الرئيس ابن سينا مثلا. [1]

ترتبط المقولة الأرسطية أوّل ما ترتبط به في نسق الأورغانون بمبحث أو بمفهوم الحُكم و القضية اللذان ينحلان إلى جذر و أصْل لهما هو التصورات ، و القضية و الحكم هُما الأرضية و المفتاح اللذان يُخصّص لهما أرسطو كتابا لاحقا لكتاب المقولات من مجموع الكتب الأرسطية الخاصة بالمباحث المنطقية ألا و هو كتاب العبارة المعروف بـ " باري أرميناس". لقد سبق لابن باجة أن علّق على كتاب العبارة بفكرة في غاية الأهمية و الدلالة ،و هذا التعليق يتصل اتصالاً مباشرا بموضوع علاقة كتاب العبارة بكتاب المقولات ، ثمَّ الغاية من كتاب العبارة ، يقول ابن باجة في تعليقه على كتاب العبارة لأرسطو الذي لخَّصه الفارابي : " و لَمَّا أعطانا في كتاب المقولات مبادئ الفكر ، فقد قصَد في هذا الكتاب إلى أن يُعَرِّفنا كيف نُفكِّر بها ، و لَمَّا كانت الفكرة بها لا تكون إلا بقضايا ، و كانت القضايا أقوالاً ، و كانت الأقوال مُرَكَّبة من ألفاظ ، وجب أن يتكلم أوَّلاً في الألفاظ المُفرَدة ، فعرَّفنا ما هي ، و كَمْ أجناسها ، أعطى في كل واحد منها ما يتميز به من جهة الدلالة، ثم إنه ذكَر الأحوال التي تَلْحقها من الميل و الاستقامة و غيْر ذلك"[2] .

[1] – مرسلي محمد ، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب ، ط1 ،2004، ص، 83.

[2] – أرسطو في الفلسفة العربية– الإسلامية، كتاب جماعي بإشراف الزاوي بغورة ، مطبوعات جامعة منتوريي ، قسنطينة ، و دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، عين مليلة، الجزائر،ج1(فلاسفة المشرق)، ط1، 2001 ، ص، ص، 45 و46.

إن التأمل في البنية العامة للقضية ، يكشف لنا فيها عن مجموعة من العناصر هي نفسها المكوِّنات الأساسية للعبارة و للمقولة ، حيث تدخل تلك العناصر في الصيغة البنائية الضرورية لجميع المقولات و لجميع الصيغ الأخرى للعبارة ، و يتوضح هذا وفقًا لما سنوضحه في المثال الذي نعتبره قوْلًا قضويا و هو كالآتي: سُقراط يمشي أو سقراط هو يمشي أو سقراط يوجد ماشيا. إن التحليل القضوي و المقولاتي للعبارة التالية سقراط يمشي– وهي على سبيل المثال – يفضي بنا إلى استخلاص و تفكيك بعض المكونات التي تدخل في بنية الحُكم و نعرضها على الشكل التالي :

العبارة الأولية و الصياغة اللفظية هي: سقراط / يمشي ، فنقول :

« : أ – "سقراط " من حيث هو شخص واقعي متعيّن و فرد= جوهر فرد.

ب – "سقراط" من حيث هو اسم .

ج – سقراط من حيث هو موضوع .

د – "يوجد" من حيث هو فعل وجودي في زمن حاضر.

هـ– " يوجد " من حيث هو إثبات و إقرار و تأكيد لوجود سقراط= سقراط موجود* .

و– " يوجد " من حيث هو إثبات أو إسناد وجودي و تثبيت لـ"ماش " = وجودية ماش.

---

*– و يضيف غوبلو Goblot في مسألة رابطة الوجود أن كل حُكم هو تأكيد لبعض الموجودات حتى في حالة مثال الأحكام السالبة ، و في سياق رابطة الوجود يَذكر غوبلو أنَّ ج. س. مل J.S.Mill قد لاحظ أن فِعْل الوجود =être المستعمل كرابطة يفقد إلى حدّ ما دلالته عن الوجود في مثال الحكم التالي: " Un centaure est une invention des poètes " ، فالبحث في كلمة " Un centaure " يُبين أنها مستسقاة من ميثولوجية يونانية تقول :" بمخلوق مُتكوّن من نصف إنسان و نصف حصان" ، و هذا ما يفيد أن هذا المخلوق الذي يدل عليه لفظ centaure غير موجود أصلا. Edmond Goblot, traité de logique, Op. cit.p.184 et 185 .

بينما نلاحظ أن **اللغات التركيبية** مثل اللغة العربية أنها خالية من هذا الفعل حيث يوضح الفارابي أن الفلاسفة العرب لم يجدوا في لغة العرب لفظة تعادل " **هست** " بالفارسية و لفظة "**استين** " باليونانية ، فبعضهم رأى أن يستعمل لفظة " **هو**" مكان اللفظتين السابقتين و ذلك تعبيرا عن رباط الخبر بالمخبَر عنه. الفارابي، كتاب" **الحروف** "، مرجع سابق ، ص ، 58 .

ك – " يوجد " من حيث هي رابطة أو علاقة بين طرفي القضية .*

س – " ماش " من حيث هي اسم(كان أصله فِعْل يمشي).

ش – " ماش " من حيث هي وصْف كيفي محدِّدٌ لسقراط = مقولة وضع.

ق – " ماش" من حيث هي محمول. فهذه العناصر أُدمجت في بنية ثلاثية : موضوع + محمول + رابطة . ثم تَقرَّر لدى أرسطو أن تلك قاعدة للقول المنطقي » .[1]

يُفرز تشريح كتاب العبارة عن التواصل و الترابط المنشود من قِبَل أرسطو في ربْط مشروعه المنطقي و الفلسفي بعضه بالبعض ، مما يُفسّر تكامل النسقية في هذا المشروع التي تستجيب للعقلية اليونانية الجديدة التي تتجاوز اختلافات الميثولوجيا إلى وحدة اللوغوس و قوانينه التي تخاطب العقل و المنطق، فإذا كان كتاب العبارة امتدادا للكتب المنطقية فهو كذلك امتداد للكتب الفلسفية في بعض محتوياتها خاصة في تقسيم أنواع المعرفة ، بين معرفة تخص التصورات و معرفة ثانية تخص القضايا و الأحكام ، " إن فكرة تقسيم العلم إلى تصوّر و تصديق نجدها لدى أرسطو في الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس ". [2]

يمكن اعتبار نظرية المقولات الأرسطية أيضا أنها تُعبِّر عن أحوال القضية الحملية أو بشكل أدق التصورات التي تُشكل تركيبة القضية أو الحُكم أو العبارة ، ذلك أن شُرّاح أرسطو – و منهم فورفوريوس– رؤوا أن المهام المُسطَّرة للمقولات هي الحديث المنطقي عن أحوال الحمْل و تحديداته أي الحديث عن التصورات التي عليها يُبنى الحُكم ،

---

* – فعْلُ الوجود " **يوجد** " هو الرابطة بين اطراف القضية و هو ظاهر في اللغات **الهندو أوروبية** و المُعبّر عنه بفعل أداتي مساعد إضافي = auxiliaire و هو الأداة " **Etre** " في اللغة الفرنسية ، و هو مُعبّر عنه بـ "**To be** " في اللغة الإنجليزية. LE RAPPORT de l'attribut au sujet s'exprime dans toutes ou presque toutes les langues par le **verbe être**, qui a en outre une signification propre et toute différente. Edmond Goblot, traité de logique, op cit, p.183.

[1] – أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص، ص ، 183 و 184.

[2] – سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص، 43 .

لكن القضية الحملية الأرسطية ظلّت أسيرة للغة ، شأنها في ذلك شأن سائر المنطق الأرسطي عموما، مع فراغ علاقاتها من الرموز .

يقود البحث في مبررات الحكم و التقرير على الأشياء و أحوالها سواء من أحوال ذاتية و موضوعية أو في الحُكم على الوجود و معطياته ، يقود إلى البحث أيضا عن حقيقة الرابطة الوجودية = la copule* التي تُؤَسس للعلاقة بين الموضوع و المحمول داخل المعرفة ، و هو بحث يستغرق الناحية الوجودية الأنطولوجية الأولية العامة، ثم البحث في الناحية العلمية المنطقية المتخصصة، فعندما نبحث في وجود زيد أو عَمْر من الناس مثلا، أو في أي موضوع من عالَم الموجودات أو الأشياء المعروضة في الواقع ، فهذا الواقع يُوجب علينا تقرير وجود الأشياء و ما هي عليه من صفات، و هو ما يقود إلى عملية في غاية الأهمية هي التعريف ، لأن التّعريف هو في واقع الحال هو الفعل الذي يَنْصَبُّ على ماهية الوجود و خصائصه الجوهرية، أو" هو البحث عن الماهية كما يرى أرسطو" [1]. و في سياق الوجود كمبحث و التعريف كوسيلة، يرى أرسطو : " أن المشكلة الأولى في علْم الوجود هي البحث عمّا يسمح لنا بحَمْل صفات ما على موضوع ما " [2] ، فالمشكلة إذن تدور حول الوجود و حول عملية التعريف * ، و عليه يكون ربط التعريف بالوجود هو صياغة قضوية للعبارة ، فالأول أي الوجود عند أرسطو هو ما يُعبِّر عن وجهة نظره المذهبية و المنطقية ، هو وجود الأشياء الواقعة أمام الحس و هي موضوعات العلم و الحكمة الأولى ، أو ما يُعْرف في اصطلاحاته

---

*– يَعتبر أرسطو أنه لا قضية أي لا قوْل جازم بدون فِعْل **الوجود rhéma** و هو مكوِّن صوري آخر للقضية إضافة للموضوع و المحمول و به تستقر الرابطة. مفهوم التقدم في العلم، تنسيق سالم يفوت، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، جامعة محمد الخامس، المغرب، رقم 112، ط 1 ، 2004 ، ص، 154 .

[1]– علي سامي النشار، المنطق الصوري– منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة– مرجع سابق، ص، 188.

[2]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي(أرسطو و المدارس المتأخرة) ، ج2، مرجع سابق، ص، 136.

*– يُعتبر سقراط أوّل من وضَع القواعد للتعريف لتحديد المعاني . علي سامي النشار ، المنطق الصوري، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، مرجع سابق ، ص ، 203 .

المنطقية بـالمُشار إليه المُعيَّن الذي يأتي دائما موضوعا في القضية الحملية أو في العبارة ،إلّا في استثناءات ضيقة جيدا ذَكرها في فصول شروحاته لكتاب المقولات و هذا الموضوع هو " المُشخَّصات و المشار إليه" و الثاني أي التعريف ، لأن التعريف يُمَثل قولا و مقولة أو حمْلًا أو حُكْما أو تقريرا أو قضية أو جملة خبرية أو معلومة ، و في داخل هذا المجال المفاهيمي ، نلاحظ أن مفهوم الوجود عند أرسطو يختلف عن مفهوم الوجود عند أفلاطون، هذا الأخير الذي يَعتبِر أن طبيعة الوجود هي بالأصل كليةUniverselle أي المُثُل، أمّا أرسطو فيعتبره جزئيا Particulier * و هو الواقع المُشخَّص ، لكنهما يشتركان في استعمال الجدل و التعريفات في تحديد معاني الموجودات سواء كانت معاني عامة أو أشخاصا مفردة معيّنة، كما يمكن أنْ نضيف توضيحا آخر يخص الوجود كمبحث عند أرسطو إذْ يقسمه إلى أربعة و هي:

1- وجودٌ فلسفي هو موضوع الفلسفة الأولى و هو الوجود الثابت = أي الوجود الجوهر المشخّص الذي لا يتجزأ وليس كُلّيا: ومنه تتكون فكرة الجوهر كمقول وكتَصوّرٍ منطقي .

2- وجودٌ عرَضيٌ لا يصلُح أن يكون موضوعا لأيّ علم باستثناء المنطق، لأن الأعراض زائلة و غير ثابتة و تُردُّ إلى المقولات العقل التسع.

3- وجودٌ اتفاقيّ فهو معلول عَرَضي، و موضوع العلْم يجب أن يكون ضروريا.

4- وجودٌ مُعبَّرٌ عنه بالرابطة في القضية، فهو يتعلق بالصدق و الكذب في القضية من الناحية المنطقية و لا من الناحية الوجودية (هو الرابطة أو الإسناد أو العلاقة).[1]

---

* - يُعد مفهوم المشخّص من المصطلحات الأرسطية ، لأن هذا المشخّص أي الجوهر الأول يُمثل الوجود الحق لأنه هو المتَعيَّن و يتمتع بالاستقلال ، ولأن الجواهر الثواني أي المعاني هي كليات و غير مشخصة ، و هنا تظهر نقطة تَعارض بين أرسطو وأفلاطون في موضوع أسبقية الحسي على المعنوي داخل العلْم ، لكنه أيضا يظهر تردد أرسطو في علاقة الجوهر بالعلم ، إذْ يقول أرسطو أيضا في أهمية الكليات أو المعاني "أن لا علم إلا بالكليات" il n'a de science que du général " و هذا ما يعرف **بنظرية التصور**" حيث يتبين الاختلاف المذهبي بين صاحب اللوقيون و مهندس الأكاديمية . ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ، 113.

[1]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 (أرسطو و المدارس المتأخرة)، مرجع سابق ، ص، ص، 136 و 137.

نلاحظ من خلال هذا العرْض للوجود أن منطق و فلسفة أرسطو في كتاب العبارة كانا يؤسسان لنقل الوجود من المحسوس الأنطولوجي إلى المعقول المفاهيمي الاصطلاحي ، لذا اعتنت محتويات كتاب العبارة بالوجود في حالته الأولية الحسية و هو عالَم الأشياء المُشار إليها المفردة أوّلا ، ثم عالَم الأشياء في حالتها المعنوية الكلية ، ثم اعطت هذه الفلسفةُ الوجودَ صيغةً صورية مفاهيمية و اصطلاحية هو " التصور المُشخَّص " و يليه " التصور الكلي " ، لتنتقل هذه الفلسفة و المنطق إلى الوجود في شكله الحسي المُرّكب و المبني في شكل علاقات بين الموجودات ، بين موجودات جوهرية متصلة مع موجودات عرَضية ، و قد أعطى لهذا الوجود الحسي المُرَّكب صيغة نظرية صورية مفاهيمية أيضا ، و هذه الصيغة هي المقصودة باصطلاح العبارة أو المقولة أو الحكم ، بحيث تُحمل الأَعراض على الجواهر. يمكن تسجيل حضور التصور على الشكل التالي :

– إن التصور حاضرٌ أوّلاً في وصْف الوجود في حالته الأولية الحسية و حالته المثالية الكلية (التصور: هو إدراك لماهيات الأشياء من غير الحُكم عليها بنفي أو بإثبات).

– أن التصور حاضر ثانيا في وصْف الوجود في حالته المُركّبة و ما تلحقه من صفات (التصور في بناء الحكم و العبارة) .

– التصور هو المادة المعرفية التي بها يتمّ إيجاد النسبة أو العلاقة السندية بين الموضوع و المحمول لبناء العبارة أو الحكم و هو المعروف برابطة الكينونة و الوجود .

يُقدِّم تحليل كتاب العبارة عند أرسطو كشفاً عن القواعد العامة التي تُؤسس لشروط الحُكم أو التعبير الذي يفيد العلم و اليقين ، فالعبارة عند أرسطو تَجمع بالخصوص الأقوال التي تدلُّ على معنى الخبر الذي يَقبلُ خبرُه الصدقَ كما يقبل الكذب *، حيث يُستبعد

---

* – يقرر أرسطو في كتابه العبارة أن القول المنطقي **هو وَحْده القول الخبري القابل للصدق و الكذب** و هو ما يوجد عند ابن سينا، على أنه أداة للمعرفة و الاستنتاج بعكس القول الإنشائي، هذا ، مع وجود كذلك اعتراض على هذه القاعدة، و هو التساؤل الذي يطرحه الأستاذ محمد قاري و وسّع فيه : هل ثمة حقا عوارض منطقية خالصة تحول دون الإمكان المنطقي للقول الإنشائي ؟ أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ، مرجع سابق ، 2001 ، ص ، 187 .

عن أنواع العبارة كل الصيغ اللغوية التي تَحمل معاني و دلالات التمني و الدّعاء و الاستفهام و غيرها التي لا تَحمل مَعرفة ، لأن في العبارة تركيبٌ بين محمول و بين موضوع بواسطة رابطة الوجود ، أي إن العبارة تَحصل بألفاظ مفهومة دالّة من خلال نسبة أو علاقة أو إسناد بين أطراف العبارة و هُما الموضوع و المحمول . و قد تُختزل أو تُحذف هذه الرابطة كما هو الحال في اللغات التركيبية مثل اللغة العربية فتتحوّل العبارة إلى مُرَكّب ثنائي من الألفاظ مثل قولنا: زيد يمشي أو زيد حكيم و قد تَرِد العبارة في شكْل ثلاثية صريحة ، مثل زيد هو قادمٌ ، و في كل الأحوال إن أرسطو تَحدّث في هذا الكتاب بقصدٍ لغوي هو " العبارة " ، لأن منطق أرسطو ملتصق جدّا باللغة اليونانية القائمة على أسلوب التحليل الذي يحتوي على سياقات لغوية تدل على الاستفهام و التعجب و أيضا على الجُمل الخبرية الحملية اليقينية التي تعني القول الذي يفيد معناهُ قابليةً للتكذيب و التصديق ، لكن أرسطو أبقى العبارة في الجملة الخبرية فقط ، و هذا مخالفة منهُ للقول أو الخطاب السفسطائي ، الذي يرى في كل جُملة قضيةً بما في ذلك الأقوال التي لا تَحمل خبرا أو هي التعابير الملفوظة و المعروفة في اللغة العربية بالجُمل الإنشائية ، ذلك أن السفسطائية لا ترى في أي قول أي التزام بشروط ، مادامت كل العبارات جائزة و مقبولة ، و لأن العبارة –عند السفسطائية– في نهاية المطاف هي قولٌ ذاتي مُتَغيّر حسب كل إنسان.

لقد أعطى أرسطو العناية الكبيرة في كتاب العبارة للقضية الحمْلية الخبرية ، و بها بَنَى نسقَه الصوري الخاص بصُوَر الاستدلال المباشر المتعلقة بصُوَر التقابل و صُوَر العكس المعروفة في المربّع المنسوب إليه و ما ترتَّب عنها من ممارسة فعلية لمبادئ العقل و من مفاهيم استدلالية مثل التناقض و التضاد و التداخل* ، فالقضية الحملية أو الحمْل في نسق أرسطو يفيد الخبر اليقين و هو يتطابق مع مطلب العلم و هو قابل أيضا

*– في الجدول الموضح لأشكال التقابل في آخر هذا المبحث ، يتبيّن أن أرسطو لا يقبل بالاستدلال من عبارة جزئية موجبة نحو عبارة جزئية سالبة و العكس لأنه لا يفيد اليقين(لا يقبل بالدخول تحت التضاد).

لمعيار الصدق و الكذب، و هو مسعى واضحٌ جلّيٌ ، يتطابق مع وظيفة المنطق التي ترى في المنطق الصوري و المنطق عموما تصويبا للعقل نحو الحق و حفظا له من الخطأ و الزلل . اعتنى أرسطو أيضا في كتاب العبارة بالقضايا المُحَصَّلة و المعدولة و المُوجّهة(القضية الموجهة الضرورية تمثل الخبر اليقين و العلم) فالعبارة عند أرسطو أو المقولة ، هي أوّلا عند أرسطو: قضية خالصة * proposition pure و هي ثانيا قضية موجَّهة proposition modale ، على أساس أن الأولى تُقرر علاقة بين الموضوع و المحمول و فقط ، أما الثانية فهي تضيف تحديدا لتلك العلاقة من حيث الجهة =la modalité التي ذكرها أرسطو في " العبارة " و " التحليلات الأولى ". " تقع الجهة عند أرسطو على أربعة أقسام هي : الواجب أو الضروري و الممتنع أو المستحيل و الممكن و المحتمل ، و على هذا تُمثل مقولة العرَض بصفتها محمولاً تحديدا للجوهر بصفته الموضوع على جهة الضرورة ، و مثاله مقولة المكان الذي هو لازم=inhérence لمقولة الوجود= الجوهر " [1]، كما تُبيّن انطولوجيا المقولات أن علاقة الموضوع = الجوهر بالمحمول = العرض هي مماثلة للعلاقات الوجودية في البرهنة على العدد الرياضي مثل مفهوم العبارة المتداولة في الرياضيات " يوجد على الأقل " التي هي نفي للصفر، فإثبات الوجود في المقولات عن طريق رابطة الإسناد هو تقرير لشيء ما و هو أيضا نفي للعدم* .

---

* – بدلاً من المقابلة بين القضية (الموجهة) و القضية (الخالصة أي المطلقة) ، تُعالَجُ أحيانا القضية الخالصة بصفتها نوعا خاصا من القضية الموجهة أي بصفتها قضية جهتها هي الصفر إنّ صحّ التعبير، و مثل هذه الجهة تُسمّى عندئذ جهة (مستقيمة) تقابلها الجهات المعدولة= **négative** . روبير بلانشي، المدخل إلى المنطق المعاصر، تر: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 2005 ، ص ، 102.

[1]– محمد مهران رشوان ، المدخل إلى المنطق الصوري، دار قباء، القاهرة ، ط2 ، 1998،ص، ص،166و 167.

* – يلاحظ **دوني فرنان** أن الحمْل أداة لإعطاء التصورات معنى و وجودا ، و هو سبب البرهنة الصحيحة في القياس. دوني فرنان، مدخل إلى فلسفة المنطق، تر: محمود اليعقوبي، مرجع سابق ، ص، ص ، 129 إلى 132.

نظر أرسطو إلى الحُكم داخل كتاب العبارة نظرة مفهومية أوّلًا و هذه النظرة المفهومية ترى في أطراف الحكم أي في التصورات أنها تُمثل وصْفَ شيء بشيء قبْل أن تكون النظرة الماصدقية التي ترى في بنيات الحكم– و هي التصورات بطبيعة الحال– على أنها تُمثل اندراجا لشيء في شيء آخر ، لكن هذه النظرة الماصدقية سوف تتحول إلى موقع مركزي في تبرير قواعد نظرية القياس عند أرسطو ، و هو ما سنوضحه لاحقا في علاقة التصور بـ : " كتاب التحليلات " .

لقد بسط أرسطو في كتاب العبارة أيضا قواعد الاستدلال من خلال رسم المربع المنسوب إليه ، حيث تتحقق فيه مبادئ العقل (قوانين العقل) لأنه يحتوي جميع صُوَر الاستدلال، و قد أشار أرسطو إلى هذه القوانين في كتاب الميتافزيقا ، و أشهر صُوَر التقابل عند أرسطو هو التناقض، لأن منطق أرسطو يقوم على قانون عدم التناقض، و في صورة التناقض داخل التقابل يظهر كل سُور القضايا الحملية الأربعة المختلفة كمًّا و كيْفا (ك. م.* – ك. س. – ج. م. *– ج. س.) ، و في هذا نلاحظ أن التصور الأرسطي خاضعٌ لقانون الهوية ، هويةٌ في المعنى و هويةٌ في اللفظ ، و في هذا مخالفة مذهبية و علمية بوجه أدق للسفسطائية ،" ذلك أن السفسطائيين عند تبنِّيهم لموقف بارمنيدس، أدّى بهم إلى استنتاج أنّه لا وجود لرأي خاطئ، فكلّ تصور يشّكله أيّ فَرد هو تصورٌ

---

*– " من الصيغ الممكنة للقضية الكلية أن تُعبّر عن قانون أو رابطة علِّية و هي القضية الضرورية في القضايا الموجهة الأرسطية proposition modales " . عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، ص ، 110 .

* – تُعتبر الجزئية الموجبة نفيا لخبر الكُلّيات سواء كانت موجبة أو سالبة ، لكن بعض المناطقة مثل بوزنكيت Bosanquet ينتقد القضية الجزية قائلا : إنها قضية غير علمية لسببين : إنها تُعبّر عن وصْف ناقص ، أو أنها تُعبّر عن إحصاء غير تام و عن الإهمال و قصور في المنهج الذي يكتفي ببعض الأفراد دون البعض الآخر. و يرُدّ على هذا كينز keynes: إن للقضية الجزئية فائدتين : فالمقصود بها غالبا أن تكون نفيا لأخرى أولى من تكون وَصْفًا لحالة إيجابية ، و بذلك تكون الجزيئة الموجبة نفيا للكلية السالبة و تكون الجزيئية السالبة نفيا للكلية الموجبة ، ثانيا : قد لاتهم معرفة الكل بل معرفة البعض كافية لذلك. بدوي عبد الرحمان ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق ، ص ، ص، 110 إلى 112.

صحيحٌ في ذاته، و لا يُمْكن استنباطه من تَصوُّرٍ آخر، لأنّ التصورات لا يُمكن أن توجَد بينها صلةٌ ، فهي منفصلة على نحو مطلق ".[1] يُنظَر إلى التصور في منطق أرسطو من ناحية الصفات التي تُكوّنه ، لأن العلاقة التي تربط بين التصورات داخل الحكم هي ذات طبيعة كيفية، ما يشغل الحكم المنطقي عند أرسطو هو صفات الأشياء أي الجهة المفهومية ، بحيث تدخل الصفات في علاقة إسناد مع الأشياء، ويتأكد هذا من خلال هذا التحليل ، فحين أقول (إنسان فان) فإني أحْمل على الإنسان صفة الفناء فأسندها له ، ولا يَهُمُّ إدراج الموضوع (إنسان) في صنف الفانين، ومن الأشياء التي يثيرها هذا التحليل مسألة التعريف، وليس التعريف في آخر المطاف سوى المفهوم ، فإذا كان الفرد مثلا ينتمي لأسرة الثديات، فذلك لأن له صفات الحيوانات الثدية أو لأنه يتشارك في ماهية عامة. يُعتبر التعريف في منطق أرسطو بداية العلم و منتهاه ، فغايته الوصول إلى الماهية، والتعريف بمثابة العبارة التي تشير إلى الطبيعة الجوهرية للشيء المُعرّف، وبعبارة أخرى ،يُعتبر التعريف القول * الشارح لمفهوم التصور، وأداة التعريف عند أرسطو هي الكليات لكن هل المنطق الأرسطي، أي منطق التصور(داخل العبارة) هو منطق مفهومي أم ماصدقي ؟ يستند المناطقة المحدثون الذين يعتبرون أن المنطق مفهومي إلى آراء أرسطو، ويعتبرون في ذلك عودة إلى الأصول ، وإنْ كان أرسطو في هذا متردّدا بين المفهومية والماصدقية . يُعدُّ أرسطو مفهوميا من حيث المبدأ، لأن دراسة أرسطو للقياس تُبيِّن قيمة الحدّ الأوسط الذي هو علّة الاستدلال ، فالحدُّ الأوسط هو ماهيةٌ=مفهومٌ

---

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ،55.

*– القولُ عند المنطقيين هو اللفظ المركَّبُ و يُسمَّى المؤلَّف أيضا و في عرف المنطقيين يقال للمُرَكَّب سواء كان مُرَكَّبًا عقليا أو لفظيا، و الموصِلُ القريبُ إلى التّصور يُسمُّونه قولاً شارحًا لشرحه ماهية الشيء و مُعَرِّفاً. محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج2 ، تقد: و إشراف و مراجعة رفيق العجم ، تحق: علي دحروج ، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي ، التر: الأجنبية جورج زيناتي ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1،1996، ص، 1346.

قبْل أن يكونَ حدّا أو طرفًا في الحكم ، ثمّ إن نظرية الاستقراء عند أرسطو هي مفهومية أيضا، لأن الاستقراء يتأسس على فكرة الكلية ، أيْ أنه يفيد التعميم في العلم ، حيث لا عِلْم إلا بالكليات، أي لا علم إلا بالمفاهيم العامة ، والكليات هي مفاهيم و معاني ، مثل التعميم والحكم بنتائج جامعة على الحيوان والنبات والإنسان وهي تصورات كلية و معاني(الحكم على الأنواع و الأجناس) ، أي هي جواهر ثواني عند أرسطو أو مُثُل عُليا عند أفلاطون، لكن أرسطو لم يعتقد بإقامة منطق مفهومي خالص مثل هاملان Hamelin، بل توجد في منطقه و تصوراته أيضا مظاهرٌ للماصدقية .*

*– تثير **مشكلة العلاقة بين المفهوم و الماصدق** مادة منطقية في غاية الأهمية ، و هي مادة **الاستغراق**Distribution أو الشمول و المُسمّاة أيضا بالتوزيع ، هذه الأخيرة حاضرة في شكْل دقيق في ثنايا الاستدلال و في قواعده الممكنة للاستنتاج و المانعة لَهُ ، حيث انجرت عنها مشكلات منطقية و فلسفية مثل : هل المنطق الأرسطي له تفسير مفهومي أم له تفسير ماصدقي؟ أي هل العقل يفكر تفكيرا مفهوميا أم ماصدقيا ؟ بمعنى أدق، هل التصور هو كمّ أم هو كيفٌ ؟ هذه الإشكالات أفرزت آراء متباينة بين المنطقيين الماصدقيين أمثال لايبنزLeibniz و هاملتونHamilton و أولر Euler و معهم المناطقة الرياضيون مثل القول: "**الإنسان فان**" فهي تعني أن الإنسان **هو أحد أفراد أو ماصدقات الفانيين** أو أنه بِلغة الرياضيات هو **ينتمي إليهم** ، لكن بعض المناطقة اعترضوا على هذا التفسير، و رءوا أن الماصدق يَفترض المفهوم، فإذا قلنا :" **الحيتان ثدييات**"، يكون الفهم من هذه العبارة أن الحيتان **تنتمي** إلى صنف الثدييات و هو فَهْمٌ شاذ ، فإذا كان الحوت ينتمي إلى فئة الثدييات، لأنه **يشارك في ماهية** مشتركة ، يقول **ماريتان**Maritain :"إن النظر إلى التصور نظرة ماصدقية ليس معناه أننا نهمل مفهومه و لا أننا نعتبر هذا التصور مجرَّد جمْع من الأفراد . إذْ في ذلك قضاء عليه من حيث هو تصور" كما يضيف ماريتان : ليس التصور **كليا** = (**مفهوم عام ينطبق على ماصدقات)** إلا لأنه يكشف لنا عن التكوين الضروري لإحدى الماهيات= المفاهيم" ،هذه الفكرة ذهب إليها فلاسفة و علماء منطق كثيرون و منهم على الخصوص **ج.س.مل** و **لاشولييه** و **هاملان** و **غوبلو** ، و في سياق الفكرة نفسها التي تولي اهتماما للمفهوم داخل التصور يقول رودي RODIER : " إن الماصدق الخالص لا يمثل شيئا يمكن التفكير فيه أو حتى تخيّله" ، و يضيف **لاشولييه:**" لكي نُرَتب موجودا في صِنْف بدلاً من صنف آخر يجب أن يكون لدينا موجَبٌ، و لا يمكن أن يكون الموجب إلا حالاً من أحوال الموجود يشترك فيها مع غيْره من أفراد هذا الصنف، فَقَبْل جعْل زيد في عِداد الناس يجب أن نكون قد عرفنا أنه يحمل صفة الإنسان أي يحمل أولا صفة مفهومية=Compréhensibilité قبْل الصفة الماصدقية = Extensivité. جول تريكو، المنطق الصوري، تر: محمود يعقوبي، مرجع سابق،ص،99 و 100.

يَدرُس أرسطو الحكم من حيث هو ظاهرة نفسية في مؤلَّفِه النفس و من حيث هو شكْل منطقي في الميتافيزيقا و أيضا في رسائله المنطقية (منها كتاب العبارة المكرّس خصوصا للحكم) [1]، وتمثل مكونات الحكم عند أرسطو(الاسم و الفعل و الأداة) وِحْدة لا تقبل التقسيم ، بمعنى أن كل عنصر من الحكم لا يُشكِّل لوحده الحكم ، فالحكم هو كلٌّ مترابطٌ لا يقبل التقسيم، لكن تحليل=division الحكم بواسطة القسمة = diérèse هو الذي يُفضي إلى نهاية المطاف إلى التصورات [2]، حيث تُمثل المقولات بحثًا معرفيا في موضوع أصناف التصورات التي هي مكوِّنات القول * وهذا الأخير هو أداة الحوار والجدال والمَعرفة* وعليه يكون البحث في مكونات العبارة بحث في نهاية المطاف في مجال الحدود والتصورات.

تجدر الإشارة أيضا إلى بعض الملاحظات الفلسفية عن منطق كتاب العبارة ومنها مثلا أن أرسطو « عَرَف مبدأين مدرسيين مشهورين من مبادئ منطق الجهات الأساسي دون أن ينص عليهما صراحة، هُما المبدآن القائلان بأنّ الوجوب يلزمه الوجود (القضية الضرورية التي تقرر واقعا حاضرا يمثل قاعدة) وأن الوجود يلزمه الاحتمال(الإمكان: وهي القضية أو العبارة التي بحال أو خبر شاذ)[3]» .

---

[1] – Alexandre MAKOVELSKI, Histoire de la logique, op.cit.p.132.

[2]– ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق ، ص ،108.

*– لقد ترجم العرب هذا المبحث المنطقي إلى **المقولات** اشتقاقا من القول و القول عند المنطقيين أعم من الملفوظ و المعقول. محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، تقديم رفيق العجم و تحقيق علي دحروج ، تر: جورج ريناني ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط1 ،1996 ، ص ، 1325 .

* – يقرر أرسطو في كتابه العبارة أن القول المنطقي **هو وَحده القول الخبري القابل للصدق و الكذب** و هو ما يُوجد عند ابن سينا، على أنه أداة للمعرفة و الاستنتاج بعكس القول الإنشائي، هذا ، مع وجود كذلك اعتراض على هذه القاعدة ، وهو التساؤل الذي يطرحه الأستاذ محمد قاري و وسّع فيه : هل ثمة حقا عوارض منطقية خالصة تَحول دون الإمكان المنطقي للقول الإنشائي؟ أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ، مرجع سابق، ص،187 .

[3] – يان لوكاشيفتش JAN LUKASIEWICZ، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، مرجع سابق ،ص ، 192.

يضيف جوبلو Goblot قائلا :" رغم التمييز بين القضايا الشَّرطية عن الحملية * ، فإن أهمية القضايا الشرطية لم تظهر بوضوح للمناطقة ، أهملها أرسطو ، أو نظر إليها باحتقار بالرغم من أنه تَنبّه إلى وجودها ، فالقضايا الشرطية أهمّ من الحملية في نظر جوبلو، بل حاول أن يُرجع القضايا الحملية إلى الشرطية حين كان المناطقة ينكرون أن يكون للقضايا الشرطية وجودٌ مستقل، إذْ كانوا يقولون إن كل قضية شرطية تَنْحلُّ إلى قضيتين حمليتين "[1].

لقد انتقد كانط الحكم الأرسطي* الوارد في الصيغة المعروضة في كتاب المقولات، ذلك أن مُكوّنات الحُكم الأرسطي الواردة في كتاب المقولات هي امتداد– في نظرنا– لطبيعة الحكم الواردة في كتاب العبارة ، حيث بيّنت تلك الانتقادات الطبيعة الأنطولوجية للعبــارة.

---

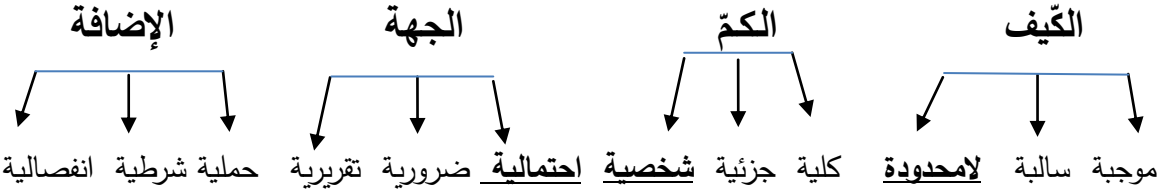
* – " لقد تَمكن بعض فلاسفة المنطق الرمزي الحديث أو اللوجستيقا في القرن 19م من إعادة التفكير في بنية القضية الحملية و مشكلة سورها الكلي و الجزئي ، و منها اجتهادات جوتلوب فريجه و هربارت Herbart (1776–1814) ، هذا الأخير الذي أَرجع كل قضية حملية إلى أصل شَرطي ، فالحكم القائل مثلا : " الدائرة المُربّعة ممتنعة الوجود = le cercle carré est impossible " يدلّ على معنى القضية الشرطية التالية : " إذا كانت هناك دائرة مربعة فهي ممتنعة الوجود"(لقد تَعَرض إلى هذا روبير بلانشي بالتفصيل في كتابه : المنطق و تاريخه من أرسطو حتى راسل ، ص ، 259 في النسخة الفرنسية الموثقة في فهرست المراجع المرفقة بهذه الرسالة) و العكس ذهب إليه فرانز برنتانو F. Brentano بتأوليه كل القضايا جزئية كانت أو كلية **بعبارة وجودية** ، يبقى فقط أن الجزئيات تقرُّ حمليًا بالوجود إيجابا ، في حين أن الكليات تقرُّ بالوجود سلبا و مثال ذلك الآتي :

بعض الرجال مريض تعود إلى : هناك رجُل مريض ، بعض الرجال ليس مريضا تعود إلى : هناك رجُل غير مريض و تصبح الكلية الموجبة وجودية سالبة ، مثلا: تعود القضية : كل إنسان فان ، إلى القضية: لا يوجد إنسان غير فان" . مفهوم التقدم في العلم ، تنسيق سالم يفوت ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، جامعة محمد الخامس ، المغرب ، رقم 112 ، ط1 ، 2004 ، ص ، 156.

[1] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق ، ص ، 94.

* – " لقد تطورت نظرية الأحكام بتطور تاريخ الفكر المنطقي و بخاصة في ألمانيا حيث أَحْدَثَ الفكرُ الألماني تغييرا جذريا في الموقف الفلسفي على إطلاقه ، فتطورت نظرتنا إلى مسألة التصورات و الأحكام بفضل تلك الثورة التي أحدثها كانط في الميتافيزيقا و في نظرية المعرفة و المنطق " قباري محمد إسماعيل ، علم الاجتماع و الفلسفة ، ج1 ، المنطق، ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1989، ص ، 56.

لقد قدّم كانط ملاحظات ذات طابع إبستمي على طبيعة العبارة أو الحكم الأرسطي ،حيث " وضّح كانط في كتابه نقد العقل المحض على أن حكم أرسطو موضوعيٌ أنطولوجي لا يَنظر إلى الذّات التي تُصدر الحكم و عليه فقد استخرج كانط لوحة جديدة من الأحكام الذاتية من طبيعة الشّخص الذي يُصدر الحكم، إذْ تَعْرِض هذه اللوحةُ حالاتٍ من الأحكام الذاتية تتعارض مع مبادئ العقل التي رسمها أرسطو، و مثال ذلك القضية الشّخصية التي هي وسَطٌ بين الكُلية و الجزئية و القضية اللامحدودة و هي وسَطٌ بين الموجبة و السالبة" [1] . قدّم كانط هذه المقولات في أربعة أجناس كبرى * و هي: 1 – الكمّ 2– الكيف 3– الإضافة 4– الجهة ، و لكل من هذه المقولات الأربع ثلاثة أقسام، حيث يَكُونُ مجموعُها 12 مقولةً [2]، وفيها تَظهر لوحة كانط الذاتية للأحكام[3] وهي موضّحَة في الرّسم التالي:



يُمثل هذا التقسيم الكانطي أسلوبًا جديدًا في تَصوُّر أساليب الحكم و الصَوْرنة التي تتخذ من العقل مصدرا (المصادر القبْلية) و إلهامًا لتشييد هذا النسق الذي يحاول فيه كانط – و لو بصفة نسبية– الخروج على تعاليم أرسطو، ثم إن أرسطو" لا يتكلّم عن العـكس في كتاب العبارة بل في التّحليلات بمناسبة القياس" [4] .

---

[1]– عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق ، ص ، ص ، 92 ، 93.

*– لقد اعتبر كانط المقولات بأنها **ضرورية و كلية لكل العقول** و هي في ارتباط مع معطيات الواقع التجريبي ، و عن هذه الرابطة تتشكل **ملكة الفهم** التي لها وظيفة ترتيبية بنائية (= ordonnatrice et structurante) .

Alain Graf, les courants de la philosophie moderne, éditions du seuil, paris, 1996, p.26.

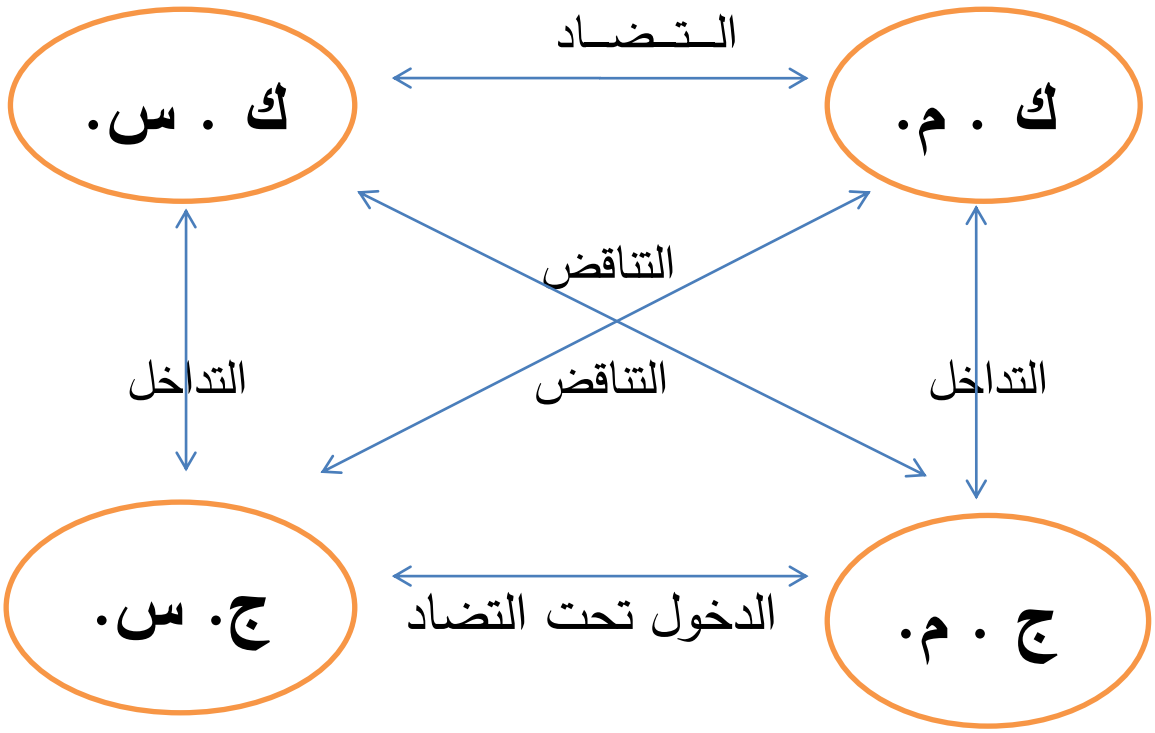
[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ،1982، ج2، ص، ص، 410 و 411.

[3]– عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق ، ص ، 93.

[4] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ، ص، 163 .

و في الأخير، نُنهي بالقول أن مادةَ التصور كان لها حضورٌ منطقيٌ و وظيفيٌ لا يُستهان به ، إذْ ساهم وجودُ التصور في بناء نسيج العبارة بالطريقة التي أرادها أرسطو لغرض تكملة الوجه الثاني للمعرفة المتمثل في الخبر اليقين الذي لا تعتريه الأخطاء أو المغالطات السفسطائية ، ليكون أداةً خطابية من جهة ، و من جهة أخرى وسيلةً لتبليغ الخبرات و العلوم .

رسْمٌ لأَشكال التقابل الشائع بمربع أرسطو و الواردة في كتاب العبارة *



*– جدول التقابل أو مربع أرسطو هو مِن وضْع أندرنيكوس الروديسي (حسب روبير بلانشي) ، و تُرجِع المدرسة الروسية وضْع **المربع** إلى ألكسندر الأفروديسي ، ما عدا **الدخول تحت التضاد** فهو من وضع فورفوريوس الصوري porphyre de tyre لأن أرسطو لا يعترف باستدلال من جزئية موجبة نحو جزئية سالبة أو العكس ، أما هاملتون Hamilton فقد طوّر هذا الشكل إلى ثمانية رؤوس. تتحقق مبادئ العقل (قوانين العقل) في المربع لأنه يمثل صُوَر الاستدلال، و قد أشار أرسطو إلى هذه القوانين في كتاب **الميتافزيقا** ، و أشهر صور التقابل عند أرسطو هو **التناقض** ، لأن منطق أرسطو يقوم على قانون عدم التناقض، و في صورة التناقض داخل التقابل يظهر كل **صور أو سور** القضايا الحملية الأربعة المختلفة كمًّا و كيْفا (**ك.م.** و **ك.س.** و **ج.م.** و **ج.س.**). لا يوجد **تَضادٌّ** عند أرسطو لأنه فاسدٌ في حين أن **جالينوس** تَبنّى صورة التضاد. **الحكم** عند أرسطو هو " **العبارة** " و لم يستعمل " **القضية** " أما بعض المسلمين قالوا بالقضية و منهم ابن سينا.

اَلْمَبْحَثُ اَلثّالِثُ

الوظيفة المعْرِفية للتّصوّر

في بناء " التّحلِيلات "

- **التّصوّر وِحْدةُ تأليفِ قواعد القياس و صحّةِ البُرهان :**

يُمثل كتابُ " التحليلات " أحد الكتب المنطقية التي تنتمي إلى مجموعة كُتب الأورغانون و التي بدورها تنقسم إلى جهتين ، جهة أولى هي المُسمّاة بـ " التحليلات الأولى" التي تَعرض قواعد و أَشكال القياس عمومًا و المعروف بالاستدلال الصوري، ثم جهة ثانية لاحقة و مُكمّلة تُسمّى بـ " التحليلات الثانية " ، فيها عرضٌ للقياس في جهته العلمية المعروفة باسم البرهان ، سَمّى العربُ هذه الكتب بـ" أنالوطيقا الأولى و أنالوطيقا الثانية *، و يشير الأكاديمي اللبناني فريد جبر في مقدمة عرضه لكتاب أنالوطيقا الأولى على أنه نقل لترجمة: تذاري بن بسيل أخي أسطفن "[1] أمّا في مقدمة عرضه لكتاب أنالوطيقا الأواخر و هو المعروف بكتاب البرهان لأرسطوطاليس ، يذكر فيه أن الكتاب " هو نَقْلُ أبي بشر متىّ بن يونس القنّائي إلى العربي من نَقْلِ اسحاق ابن حنين إلى السرياني " .[2]

ما هو مقصد أرسطو من كتاب التحليلات ؟ و ما وظيفة التصورات في بنية التحليلات ؟ " التحليلات أتاها اسمها من موضوعِها و منهجِها، فموضوعها أجزاء القياس و البرهان ، و هُما آلة العلم الكامل، و منهجها تحليل القياس و البرهان إلى أجزائهما، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه، و لا يتسنّى هذا الإدراك إلا بالتحليل . و البرهان يُنظر إليه من حيث صورته، و من حيث مادته : فهو ينحل إلى مبادئ صورية و أخرى

---

* – " يناقش أرسطو في التحليلات الثانية (في سياق الحديث عن التعريف) و في الطوبيقا موضوع الكليات الخمس أو العلاقات المختلفة التي يمكن للألفاظ الكلية التي ترتبط بالموضوعات أن تُحمل عليها ، و يضع أرسطو في الطوبيقا قسمته للكليات الخمس على أساس العلاقة بين الموضوع و المحمول ". كوبلستون فريدريك ، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان و روما) ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مرجع سابق ، ص،382.

[1] – أرسطو، المنطق (النص الكامل لمنطق أرسطو)، المجلد الأول (كُتُب: المقولات و العبارة و القياس و البرهان) ، تحق: و تقد: فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم ، مرجع سابق ،ص،179.

[2] – المرجع نفسه ، ص ، 424.

مادية، و التحليلات التي تَرُدّ البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المُقدّم لزوما بيّنا ضروريا بصرف النظر عن مادة البرهان – تُسمّى بالأولى، و هي مقالتان، و التحليلات التي تَرُدّ البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي – تُسميّ بالثانية ، و هي مقالتان كذلك " [1].

تدور " التحليلات الأولى " حول مشروع مركزي كرّس أرسطو كلّ منطقه الصوري عليه ألا و هو موضوع القياس * le syllogisme ، ذلك أن أرسطو يعرّفه بقوله: " أن القياس قولٌ إذا وُضعت فيه أشياءٌ أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها ، و أعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي أُلِّف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات " [2] .

و المقصود بالقول في منطق أرسطو له دلالات مختلفة تدور بين البساطة (هي الحدود) و التركيب (هي القضايا) " فهو يدلّ على الحدود و التصورات و هي التي تُقال من غيْر تأليف، و قد يدلّ القول أيضا على الذي فيه تأليف أيضا و هو الأحكام " [3].

و جوهر القياس هو التأليف بين هذه الأقوال سواء كانت التصورات أو كانت الأحكام ، ثم يتم بعد ذلك الاستدلال منها وفق قواعد علمية و منهجية، فالقياس يقوم على التأليف بين قولين= مقدمتين بواسطة الحد الأوسط الذي هو العِلّة " لأن البحث عن العِلّة عند أرسطو لا يتميز من البحث عن الحدّ الأوسط " [4].

---

[1] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص، ص، 160 و 161.

*– بدأت المناظرات القياسية عند الهنود، لقد أشار **أوديموس و هو** من أوائل شُرّاح أرسطو ، على أن أرسطو قال أن المناقشات القياسية بدأت مع الهند ، و قد تأثر أفلاطون أيضا بالقياسات الهندية .

[2] – أرسطو، المنطق، الجزء الأول ، تحق: و تقد: ، عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص ، ص، 142 و 143.

[3] – المرجع نفسه ، ص ، 34.

[4] – سماحي بوحجرة ، تاريخية المنطق الإسلامي ، مرجع سابق، ص ، 40 . نقلا عن: محمود يعقوبي ، مسالك العِلَّة و قواعد الاستقراء عند الأصوليين و جون س. مل ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1994، ص ، 16.

يعطي أرسطو أهمية كبرى للقياس في داخل نسقه المنطقي فهو يَعتبر أن القياس هو أوّلٌ بالدراسة من البُرهان ،" لأن الكلام في القياس أوْلى بأن يُقدَّم من أجل أن القياس أعمّ من البرهان ، لأن البرهان هو قياسٌ ما ، و ليس كلّ قياسٍ برهانًا " [1].

يقوم القياس الأرسطي على معنى " لزوم " النتيجة من المقدّمات المعطاة لزوما ضروريا، و هذا راجع للترابط الذي تُحقّقه التصورات داخل مقدمات القياس ، خاصة منها التصور الوسيط المعروف بالحدّ الأوسط الذي يلعب دورا محوريا في النِسبة التي تقع بين المقدمتين و التي تُؤلّف بينهما و تَلزم عنهما . فمعنى اللزوم * في قياس أرسطو يدلّ على أنه كان يُشيّد قانونا علميا لا يعتريه التّغيّر ، و يدلّ أيضا أن نظرة أرسطو للقياس تُمثّل منهجًا عقلانيا في تحصيل المعرفة، و" بعد تعريف القياس و تحليله، يقارِن أرسطو بين القياس و القسمة الأفلاطونية ، فيقول : أن هذه القسمة قياسٌ ضعيف أو عاجز، لأنها خُلوٌ من حدّ أوْسَط ، فهي تقول مثلا : الكائنات إمّا حيّة، و إما غيْر حية، فَلنضع الإنسان في الحية، و الحيوانات إما أرضية و إما مائية ، فلنضع الإنسان في الأرضية، و هكذا حتى تُحصَى جميعُ خصائص الإنسان، و لكنها لا تُبيّن علّة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة، و إنما تضعها وضْعا. فمَا لا نجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، و هذا لا يتحقق في القسمة، بل أن القسمة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها ، فإن صحّ أن القسمة الأفلاطونية هي التي أدّت بـ " أرسطو" إلى القياس ، فإن الفرْق بعيد

---

[1]– أرسطو، المنطق، ج1 ، تحق: و تقد: عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص ،147.

*– و الباحث في الكتب المنطقية عن تعريف المنطق لن يجد سوى استعمال أرسطو عبارتي " **تحليلي** " و " **ناتج من المقدمات** " و معنى ذلك أن تفكير أرسطو يبدأ **بتحليل العبارات** لإيجاد **العناصر المُكوّنة** ثم ينتقل إلى القضايا و أَشكالها و يُرتب بعض القضايا أو الأشكال المنطقية بطريقة مُعيّنة، بحيث يستطيع أن يصل إلى نتيجة تلزم عن المقدمات اضطرارا و هذا يُفسر لنا بالطبع عبارة (**ناتج من المقدمات**) التي تعني بوضوح ترتيب مقدمات منطقية بشكل مُعيّن و استنتاج ما هو ضروري و ملزم من المقدمات، **و العناصر المكونة للعبارة هي بالنهاية و بالضرورة بسيطة و هي الحدود و التصورات.** جميل عصام زكريا محمود ، مفهوم اللزوم المنطقي و مشْكلاته، مرجع سابق ، ص ،3.

بين الطريقتين "[1] ،و لكن و في كلّ الأحوال يُمَثل القياس ثمرة أرسطية جناها صاحب اللوقيون من متابعته لأعمال أفلاطون الحوارية خاصة في مسألة الجدل و القسمة و التعريف إذْ " يرى بريهيه أن أرسطو قد وجد جميع عناصر نظريته في القياس في طريقة الجدل الأفلاطوني " [2] ، " فكان على أرسطو أن يَقوم بدراسة الصُوَر القياسية فخصّص لها كتاب التحليلات الأولى حيث يستمر التأثير الأفلاطوني فيها ، من تأثير المقولات إلى المحمولات الخمس (أي الكليات) إلى أثر القسمة الأفلاطونية أيضا التي أوحت لأرسطو بفكرة القياس" [3].

أثّرت الخلفيات التاريخية الأفلاطونية في بناء القياس الأرسطي ، لكن ميكانيزمات القياس الأرسطي أعْفت العلم من العناء الفكري الذي تَعرضُه المنهجية الأفلاطونية أو أخْرجته من" ذلك هو الفراغ الذي أعابه أرسطو على القسمة الأفلاطونية، فقاده انتقادها إلى اكتشاف القياس الذي يعطي نتيجة ضرورية، و الذي ساعد أرسطو على نقل الاستدلال من القسمة إلى القياس هو التفكير في نوع جديد من الوساطة بين المقدمات، الذي يجب أن يكون لا بأعمّ الحدود كما هو الشأن عند أفلاطون ، بل على العكس من ذلك، بحدٍّ مَاصَدقُهُ متوسطٌ ، أيْ حدٌّ يكون حدّا أوْسطا حقّا بالمعنيين الاثنين للكلمة " [4]، و من هنا نلاحظ الثمرة و الوظيفة المفتاحية التي تُقدّمها مادة التصور في مثال الحد الأوسط للقياس عند أرسطو و هو مركز منطقه و جوهره .

قدّم أرسطو صياغة في عرض مقدمات القياس حيث " أن تركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف، فهو لا يضع الموضوع في أوّل القضية بل المحمول، و يُرَكِّب القياس هكذا: إذا كان أ (مائت) مَقولاً على كل ب (حيوان) – و كان كل ب مقولا على كل جـ (إنسان) – فإن أ (مائت) مقول على كل جـ (إنسان). و تسمية القضايا

---

[1] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ،ص،164.

[2] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، مرجع سابق ، ص،10.

[3] – محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 (أرسطو و المدارس المتأخرة) ، مرجع سابق، ص،28.

[4] – خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، مرجع سابق، ص ، 68.

و الحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (مائت و إنسان) و الطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط ، و الآخر أصغر من الأوسط ، بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ، و من الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) ، و هذا هو الشكل الكامل أو الأول " [1].

وقَع خلافٌ منطقيٌ في وضْع مقدّمات القياس و ترتيبها ، إذْ " يضع المناطقة الأوروبيون الكبرى أوّلا و تَليها الصغرى ثم النتيجة ، أمّا المناطقة العرب فيعكسون الوضع ، ويجعلون الصغرى أوّلا ثُمّ الكبرى ثم النتيجة ،ويميل إلى رأي العرب– هذا– استانلي وليام جفنز William Stanley Jevons *، فإنه يقول أن إدراك صحّة القياس تكون أسهل و أوضح إذا وُضعت الصغرى أوّلاً، لكن هذه الملاحظة ليست وجيهة : ففي الضّرب الأوّل من الشّكل الأوّل، و هو المتخذ أساسًا و نموذجا أعلى لكل أضرب القياس، نجِد أن الأفضل هو أن تُوضع الكبرى أوّلاً، لأنها على صورة قانون أو قاعدة كلية عامة "[2].

لقد وضع أرسطو أَشْكالاً ثلاثة مشهورة للقياس ، و تعدّدت هذه الأَشكال على حسب اختلاف وضعية الحدّ الأوسط في داخل تركيبة المقدمتين ، و على هذا تَكون التصورات و هي الحدود مِحورا في تكوين هذا التنوع لأشكال القياس ، حيث نسجّل وجود تصورين حيويين هُمَا الحدّ الأكبر و الحد الأصغر و حدٌّ أوْسَطٌ بينهما هو مفتاح التصورات في بنية القياس ، و بهذه التصورات الثلاث يضعُ أرسطو القواعد و الشروط المنطقية التي تَسمح بالاستدلال الممكن و الصحيح داخل القياس .

لقد انطلق أرسطو في تأسيس علم المنطق من الجدل عند زينون الإيلي الذي يُعتبر رائدا في هذه المنهجية الحوارية التي تستهدف ممارسة النقاش باعتباره فنّا ، لكن أرسطو سوف

---

[1] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ، ص،161.

* – وليام جفنز ، منطقي إنجليزي (1835– 1882) ، له بحوث أيضا في الاقتصاد.

[2] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق ، ص ، ص، 163 و 164

يعطي للجدل وجهة أخرى أكثر صورية، حين وضع القياس syllogisme، ثم اكتشف ما يُسمّى عنده "بالحدّ الأوسط" ، الذي يُيسّر انتقال الاستدلال، و بعد ذلك انتقل أرسطو إلى مرحلة أهمّ ، و هي مرحلة إضفاء الطابع الصوري على القضايا المنطقية ، فاسْتبدل المضمون التجريبي للقضايا برموز صورية كقوله:(أ هي ب) عوض (إنسان فان)، فإذا كانت (ب) تنتمي إلى (أ) فإن (ب) محمول (أ). و هكذا حدّد أرسطو في (التحليلات) أنواع الأقيسة بالنسبة إلى حجم استغراق الحد الأوسط للحدّ الأكبر، ثم ضبط الحد المنطقي = أي التصور في كونه أصغر وحدة في القياس، و اعتبر القضية المنطقية جملة حملية و خبرية، تتكون من الموضوع و هو الحد أو التصور الأول، ثم الحد أو التصور الثاني و هو محمولها هي المكوّن و المؤلف الأساسي للقياس. كانت نظرة أرسطو للتصور في البداية مفهومية ، و هي نظرة مبدئية مثلما أشرنا سابقا في منطق و فلسفة أرسطو ، و ذلك حينما بسط أرسطو نظريته في الحكم، فمعنى هذه الجهة المفهومية داخل الحكم يتحقق من خلال الرؤية المنطقية المنبثقة من العلاقة بين الموضوع و المحمول ، حيث تدلّ هذه العلاقة عند أرسطو – خاصة في معنى كتاب العبارة – على وصْفِ شيء و هو الموضوع بشي آخر و هو المحمول قبْل أن تكون العلاقة إدراجا لشيء تحت شيء ، و من خلال علاقة الوصف تتعمق النظرة الماهوية الأرسطية في ربْط الموضوع بالمحمول داخل الحكم أو العبارة ، لكن هذه النظرة الأرسطية للحكم سوف تتطوّر لاحقا في داخل نسقه المنطقي ، خاصة عندما يجتمع الحكم الواحد و يتآلف مع أحكام أخرى عند بناءه للقياس ، إذْ يعتمد فيها أرسطو على نظرة ثانية جديدة للحكم قائمة على معنى الماصدقية و الاستغراق داخل التصور للأفراد ، أو على نظرة تشخيصية بين الموضوع و المحمول، لأن هذه الوجهة أسهل لعملية الإنتاج و أكثر واقعية و إيضاحا لتحقيق معنى القياس وأكثر انسجاما أيضا لمنطقه التّشخيصي.

تَضبط النظرة الماصدقية الأرسطية للتصور قواعدَ القياس و عدَد حدوده و تصوراته في بنية المقدمتين و تَضبط أيضا قواعدَ القياس في جميع أَشكاله التي تُحصَر في عدد ثلاثة أَشكال فقط ، ذلك أن الحدّ الأوسط مثلاً : إمّا أن يكون أكْبر من طرف و أصغر من آخر، و إمّا أن يكون أكبر مِنْهما، و إما أن يكون أصغر مِنهما، و هذه القاعدة هي ماصدقية بالضرورة.

فتحَ حالُ الشّكل الرّابع في القياس الأرسطي جدالاً بين مؤرخي المنطق و هو الذي كان محلّ مناقشات حول قيمته و مصداقيته العلمية ، * فالشكل الرّابع لا يلزم إلاّ من نَظَرٍ آخر هو اعتبار موضع الأوسط ، على ما فعَل جالينوس من بَعد أرسطو، فخرج له تصنيفٌ جديدٌ هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة [1]، في حين يذهب ابن سينا إلى اعتبار الشّكل الرّابع قياسًا غيْر طبيعي " [2].

تتأسس القضية أو العبارة في منطق أرسطو على جهة المفهوم Compréhension أمّا القياس فيقوم على فكرة الماصدق= Extension على" أن أرسطو يَذكرُ موضعَ الحدّ الأوسط في كل شكْل، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده ، ثم هو يَعترف ضمْنًا بأضْرُب الشّكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضربًا تابعة للشّكل الأول، ولتعيين أَضْرُبِ كلّ شكْلٍ، لم يُؤلّف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعضٍ إلاّ في المقدّمات و أهمل النتائج ، فخرج له 16 ضرْبًا مُمْكنا بدَلاً من 64 في كلّ شكْل، و هذا أخْصر و أصْوب، لأن النتائج تابعة للمقدمات و ليس لها أحكام خاصة " [3].

---

* – لم يَعترف أرسطو بشكْل رابع و لكنه يعترف بإمكان الاستنتاج بطريق غير مباشر في الشّكل الأول ، و ذلك إمّا بعكس النتيجة عكسا مستويا فقط ، أو بعكسها عكسًا مستويا مع وضْع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى ، فينتج عن ذلك خمسة أضرب ملحقة بالشكل الأوّل تُعدُّ أضرُبًا غير مباشرة في هذا الشّكل. عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 200

[1] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ، ص،.162

[2] – محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة و دار صقلية ، الجزائر، ط1 ،2007، ص ، 95 . نقلا عن نيقولا ريشر ، جالينوس و القياس ، ص ،61 .

[3] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ، ص، 162.

بَعد مراجعة القياس و أضربه بالأمثلة و التطبيقات، وَضَع أرسطو القواعد لاستخراج القياس الصحيح و هي التالية :

1 – أن يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر، حيث يتوضح أكثر دور و وظيفة التصورات في بناء شكل القياس .

2 – لا إنتاج من مقدمتين سالبتين، و ذلك لغرض تحقيق الترابط بين المقدمات.

3 – لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين ، لتحقيق الترابط بين المقدمات.

4– تتبع النتيجة أضعف المقدمتين أو الأخسّ من المقدمتين: و الأخس في الكيف هو السالبة و الأخس في الكم هو الجزئية ، حتى يكون الترابط بين المقدمات.

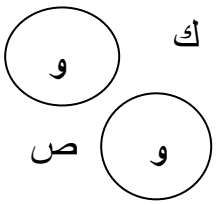
5– ألاّ يظهر الحد الأوسط في النتيجة، و هذا التزاما لمبادئ العقل.

6– أن يكون الحد الأوسط واحدا في اللفظ و واحدا في المعنى (مبدأ الهوية).

7– الحدّ المستغرق في المقدمة يجب أن يكون مستغرقا في النتيجة(قاعدة ماصدقية).*

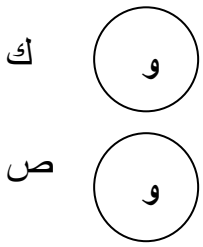
ثم وضَع أرسطو شروطا أخرى خاصة للأشكال القياس الثلاثة المشهورة :

الشّكل الأوّل



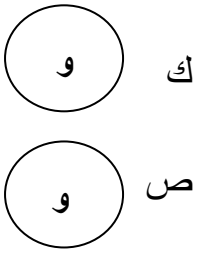
ص ك

الشّكل الثّاني



ص ك

الشّكل الثّالث



ص ك

*– أما المبدأ الماصدقي الذي قدّمه أرسطو في " **التحليلات الأولى** " فقد عبّر عنه على النحو التالي : إذا قلنا عن شيء (**عن تَصوُّر ما**) إنه **مستغرق كلّه** في شيء آخر، فإن قولنا هذا يساوي قولنا بأن الشيء الأول يُحمل على جميع أفراد الشيء الثاني، و نقول إنه يُحمل على جميع الأفراد حينما يكون من المستحيل أن نجد أي جزء في الموضوع لا نحمل عليه الصفة . محمد رشوان مهران ، المدخل إلى المنطق الصوري ، دار قباء، القاهرة ، ط2 ،1998، ص ، 244.

و من الشروط التي يضعها أرسطو أيضا لصحة القياس و ضروبه المنتجة هي :

- الشكل الأول : أن تكون الكبرى كلية و أن تكون الصغرى موجبة.
- الشكل الثاني :أن تكون إحدى المقدمتين سالبة و أن تكون الكبرى كلية.
- الشكل الثالث : المقدمة التي فيها الحد الأصغر يجب أن تكون كلية.*

لازلت نظرية القياس التي قدّمها كتاب " التحليلات الأولى " لأرسطو قائمة و ضرورية ، ذلك أنّها أمَدّت التفكير المنطقي المتعلق بشروط الاستدلال بمكوناته الأولية و هي التصورات ، و مكوّناته المُرَكَّبة و هي الأحكام ، و مكوّناته التأليفية و هي مقدمات الاستدلال و " لذلك يُخطئ من يظن أن نظرية القياس الأرسطية قد انتفت بظهور المنطق الرياضي الحديث ، فاللذين يعارضون بين منطق أرسطو و المنطق الحديث إنما يسيئون فَهْم العلاقة بينهما ، فالمنطق الرياضي ليس جنسا آخر من المنطق يُباين المنطق الأرسطي و إنما هو منطق صوري في ثوب جديد "[1].

---

* – و لتعيين **الأضرب** المنتجة، يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية، ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوي على مقدمة جزئية، و يستبعد جملة الأضرب التي مقدمتاها جزئيتان. و مع أنه استخرج أهم قواعد القياس ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد، و لمّا كان الأوسط في الشكلين الثاني و الثالث ليس كالأوسط في الأول، أي ليس متوسطا بين الطرفين من حيث الماصدق، فانه يعالجه لجعله متوسطا، و لرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل، و له في ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة **بعكس القضايا**، و طريقتان غير مباشرتين، الأولى: بنقل الكبرى صغرى و الصغرى كبرى ، و الأخرى : بالخلف أي ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت . و في " **العكس** " يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها، و الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة، و الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها، و أما الجزئية السالبة فيقول أنها لا تعكس، و لا يذكر **عكس النقيض**، لأنه لا يفيد في رد الأقيسة و " أرسطو" لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة بل في التحليلات بمناسبة القياس. و بعد أن **يرد** أضرب الشكلين الثاني و الثالث إلى أضرب الأول، يَرُدّ الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين، فلا يستبقى في النهاية غير هذين الأخيرين، الواحد موجب، و الآخر سالب. و يذكر الأقيسة الموجهة، و يُركِّبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء، و ينظر في ماهية النتيجة في كل قياس، فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلا مُطوّلا، فاختصر "**ثاوفراسطس**" الطريق بتطبيقه قاعدة: إن النتيجة تتبع **أضعف** المقدمتين. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ، ص، ص ، 162 و163.

[1]– جميل عصام زكريا محمود ، مفهوم اللزوم المنطقي و مشكلاته ، رسالة ماجستير، منشورة 2001 ، إشراف أ. د. محمد مهران رشوان ، القاهرة ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، ص2.

يَكشفُ التأمل في ثنايا القياس الأرسطي عن العلاقات المنطقية المتنوعة و الخصبة التي تفرزها مادة الحدود و التصورات فيما بينها ، سواء داخل رابطة الإسناد في بنية العبارة أي الحكم أو في عملية الربط و التنسيق بين مقدمات القياس و العبارات و" معنى هذا أن الأصل في كل قياس هو دخول دائرة الأفراد التي يصدق عليها الحد الأصغر في دائرة الأفراد التي يصدق عليها الحد الأكبر عن طريق أفراد الحد الأوسط ، فما يكون محمولاً على الجنس أو صفة له لابد أن يكون صفة للنوع و بالتالي صفة للفرد. و على ذلك فللقياس مبدآن: الأوّل يمْكن أن نسميه مبدأ التّضمن ، و الثاني مبدأ العلاقات، و قد تركز اهتمام المناطقة القدامى على المبدأ الأول ، بينما اهتم المحدثون بالمبدأ الثاني ، أصبح المنطق القياسي لدى القدامى منطقا للمفهوم فحسب ، بينما أَوْلىَ المحدثون جلّ اهتمامهم بمبدأ العلاقات مما جعلهم يهتمون اهتماما خاصًا لا بمفهومات الأشياء بل بماصدقاتها ، أي الأفراد التي تصدق عليها حيث اهتموا بالفئات والأصناف التي يندرج تحتها الأفراد، ولم يهتموا بالمعاني أو المفهومات الكلية (الأجناس والأنواع)"[1] و وفقًا لهذه النظرة الخصبة للتصور بين العلاقة الوصفية المفهومية و العلاقة الإدراجية الماصدقية ، تتأكد أهمية و وظيفة التصور في تأليف و تأمين قواعد القياس سواء كانت جهة الماهية أو جهة الأفراد.

كشفت الدراسات المنطقية الخاصة بتشريح صورة القياس عن أهمية معرفية ذات طابع تاريخي تخص البناء الحقيقي للقياس على حسب ما رسَمهُ صحاب اللوقيون ، حيث بَيّنت هذه التنقيبات عن فهْم جديد لتركيبة القياس و نظام العلاقات التي تربط قضاياه و مُؤلّفاته " فكانت أوّل النتائج التي عرضها علينا لوكاشيفتش و بوشنسكي في دراستهما التاريخية الدقيقة أن صورة القياس التي شاعت نِسبتها إلى أرسطو ليست الصورة الحقيقية للقياس الأرسطي ، إذْ أن هذا الأخير في إطار حديثه عن القياس الحملي عند أرسطو استطاع انتزاع الكثير من التفصيلات المتعلقة ببنائه ، حيث يرى أن القياس الأرسطي

[1]– جميل عصام زكريا محمود ، مفهوم اللزوم المنطقي و مشكلاته ، مرجع سابق ، ص، 6.

إنما هو بديل للصيغة ﴿ (ق. ك) . ⊂ ل ﴾ و هذا يعني في رأيه أن القياس الأرسطي إنمَا هو قضية شرطية مقدمتها هو القضية العطفية (ق. ك) و تاليها هو " ل ". ومعنَى هذا أن قضايا القياس الثلاث عند أرسطو ليست مستقلة فيما بينها كما يتصور البعض، بل إنها تبدو كعناصر لقضية واحدة مُرَكَّبة تَلعب فيه القضية العطفية دور المقدَّم بينما تمثل نتيجتها دور التالي و هو نفس ما انتهى إليه أيضا يان لوكاشيفتش الذي رأى أن القياس الأرسطي أقْرب إلى القضية اللزومية، و قد ميّز ماير H.MAIAR * بيْن الصيغة الأرسطية للقياس و الصورة التقليدية و رأى أن اللغة المنطقية الأرسطية وُضعت بصورة أكثر ملائمة لطبيعة القياس و لم تكن الكتب الشائعة للمنطق أمينة في نقل الصورة القياسية الأرسطية [1] .

تَعرّضَت صُورية القياس و المنطق الأرسطي على العموم إلى انتقادات حادة و لذعة ، حاولت أن تَرُدَّ القياس – و هو محور الأورغانون الأرسطي– إلى حالة العقم و الرتابة ، و تَرتَب عن تلك الأوصاف أن عددًا من الباحثين أنتابهم الشك من فائدة المنطق الصوري ، حتى قيل إن القياس بُرهان دائري و تحصيل حاصلTautologie و لا يأتي بجديد حيث أن نتائجَه هي مجرَّد ترديد لِما هو وارد في المقدمات ، فالقياس هو تحليليٌ تكراريٌ بينما المعارف العلمية الإبداعية تقوم على التركيب والتجديد، ومثالها البرهنة الرياضية ، حيث أن " طبيعة البرهان الرياضي عند ديكارت كمسلك يمتلك ضرْبًا من القوة الابداعية و إنه بالتالي متميّز عن القياس المنطقي ، فالقياس تحليلي محض و عقيم ، نتيجته مُعَبّر عنها في مقدماته، وبينهما فرْقٌ عميق في صورته التركيبية، أما البرهان الحقيقي وهو الاستدلال الرياضي في صورته التركيبية، فهو على العكس من ذلك، خصبٌ، وخصبُه لازم عن كوْن النتيجة فيه تكون بمعنى أعمّ من المقدّمات " [2].

---

* – فيكتور هنري ماير H. Victor MAIAR ، أستاذ فلسفة أمريكي ، وُلد سنة 1943 .

[1]– جميل عصام زكريا محمود ، مفهوم اللزوم المنطقي و مشكلاته ، مرجع سابق ، ص،7.

[2]– هنري بوانكاريه ، العلم و الفرضية ، ترجمة و تقديم حمادي بن جاء الله ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2002، ص، ص ، 79 و82.

فالقياس الأرسطي– كما يراه منتقدوه– هو استدلال ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج معلومة أيضا وليس فيه أيّ اكتشاف ، أو ابداع ، وفي هذا السياق النقدي للقياس وبداهة نتائجه يضيف بدوي قائلا" ولهذا بدَا أن في الاستدلال القياسي إفقارا للفكر، وأنّه لا يَصلح لاكتشاف حقائق جديدة، وإنما كل ما يَصلُح له هو كما لاحظ ديكارت أنْ يَعرض الحقائق التي عرفناها من قبْل، فهو منهجُ عرْضِ الحقائق المعروفة، لا اكتشاف الحقائق المجهولة وهذا الذي أدى إلى قيام منهج جديد هو المنهج الرياضي" [1].

ربط أرسطو منطقه بالعلم ، و العلم عند أرسطو يتجه نحو دراسة الوجود بما هو موجود ، و العلم يكون بالكليات – مثلما صرّح في الفيزيقا و الميتافزيقا– و الكليات عند أرسطو تنطلق من الموجودات الحسية الجزئية و هي المشخّصات ، و على هذا لم ينقطع منطق أرسطو و لا قياسُه عن الموجودات ،" و نحن نرى أن ابن سينا يفهم طبيعة المنطق الأرسطوطاليسي أحسن فَهْم ، فيرى أنه إذا كان المنطق يَمدُّنا بقواعد تعصمنا عن الخطأ ، فهو ليس صوريا على الإطلاق ، إنه يتجه في الوقت عيْنه نحو مادة الفكر، و أدْرَك ابن سينا أيضا أن أرسطو كان ماديًا في التحليلات الثانية يُطبقُ المنطق الصوري على مادة الفكر ، و أنه يبحث في البرهان و الجدل و الأغاليط و الخطابة و الشِّعر في المادة ؛ يقول سامي النشار " [2]. يضيف ابن سينا مؤكدا على تجريبية و استقرائية أرسطو قائلا أن " الاستقراء عند أرسطو هو حُكم على كلّي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ، إما كلّها ، و هو الاستقراء التام، و إمّا أكثرها ،و هو الاستقراء المشهور " [3].

لقد ارتبط منطق أرسطو و علمُه بموضوع الجزئيات – كما أسلفنا– و من هذه الجزئيات المادية ينطلق أرسطو في تصنيف التصورات : بين تصورات فردية حسية و تصـــورات

---

[1] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي ، مرجع سابق، ص ، 15 .

[2] – علي سامي النشار ، المنطق الصوري ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف القاهرة ، ط3 ، 1965 ، ص، ص، 23 و 24.

[3] – ابن سينا ، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية ، تقديم ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة، بيروت ، ط1 ، 1985 ، ص ، 93 .

كلية معقولة ، حيث تمثل التصورات الحسية المشخَّصة يَقينَ العلوم و يقين الحسّ و العقل الذي لا ينتابه الشك و الغلط " فإذا كانت الديالكتيك عند زينون في مجال المجادلات و الأبحاث قائمة على التقسيمات و التمييزات للتصورات المرتبطة بالحركة و وِحدة الوجود، و إذا كانت هذه التقسيمات تدل عند اليونان على فعْل لغوي قائم على الحوار و المناقشة يدل على المنطق ، حيث تُقسّمُ التصورات إلى أجناس و أنواع ، لكن أرسطو بالرغم من اعترافه بدور زينون في مجال الجدل إلا أنه في كتابه التحليلات يعمد إلى تقسيمات للتصورات مخالفة لديالكتيك زينون، إذْ أن تقسيمات زينون هي قائمة على براهين من مُقدّمات ظنية، و نفسه الأمر في تقسيمات سقراط و أفلاطون، أي فيها مقدمات متواضع عليها أو مشهورة ، لكن تقسيمات أرسطو في التحليلات تقوم على مقدمات يقينية " [1]. تأسست يقينية منطق أرسطو على استقراء الموجودات ، ثم بعد ذلك استخراج الصُوَر المنطقية الموجودة في داخل بنياتها ، أي أنه كان ينتقل من المحسوس إلى المعقول ، سواء في مجال طبيعة التصورات أو في مجال الاستدلالات و منها نموذجا القياس و البرهان ، و في هذا السياق يَعتبر فريدريك كوبلستون " أنه من الخطأ الفادح افتراض أن المنطق الأرسطي كان يعنى فقط بأَشكال التفكير بعيدا عن الواقع ، فأرسطو– و هذا حسب كوبلستون – كان منشغلا بأَشكال البرهان ، و هو يَزعم أنها علمية و تُقدِّم طُرقا و معارف مؤكّدة عن خصائص و طبيعة الواقع الجوهرية الثابتة و أيضا عن صفاته العرَضية المتغيرة " [2] ، و في هذا السياق أيضا يُقدِّم كوبلستون مثالاً عن القياس و هو محور موضوعات كتاب التحليلات و أيضا محور المنطق الأرسطي« فالقول : " كل إنسان فان ، و سقراط إنسان ، إذن سقراط فان "، ليس فقط استخراج لنتيجة صحيحة مطابقة لقوانين المنطق و قواعد التفكير الصحيح ، و إنما كان أرسطو يفترض أن هذه النتيجة صحيحة و متحققة في الواقع المادي » [3]

[1] – بدوي عبد الرحمان، خريف الفكر اليوناني ، مرجع سابق ، ص ، 177.

[2] – فريدريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان و روما) ، مرجع سابق ، ص،380.

[3] – المرجع نفسه ، ص، 380.

و عليه كان أرسطو يفترض و بصفة مُسبقة أن نظرية القياس هي نظرية واقعية ، و إنْ كان الغالِب في كتب المنطق هو الوصف القائل أن منطق أرسطو هو عملية تحليل للقواعد الصورية للفكر، و في هذا السياق يضيف كوبلستون أن المنطق الأرسطي " هو تحليل للفكر الذي يُفَكِّر في الواقع و الذي يُعيد إنتاج و بناء هذا الواقع بصفة صورية داخل أنساقه الفكرية ، و عليه يكون التفكير الصحيح و المنطقي هو الذي يُصدر تصورات تتحقق في العالَم الخارجي ، بمنعى آخر أن القياس الأرسطي لم يكن تحصيل حاصل لصيرورة الفكر الشكلية التي تندمج داخل نسق مبادئ العقل مثل الهوية و عدم التناقض ، بل كان طريقا نحو العلم و تفسير ظواهر الواقع " [1].

يُقدّم المنطقي البولندي "يَانْ لوكازفيتش" بعض الملاحظات عن كُتب أورغانون أرسطو ، نَذكر منها على سبيل المثال : ملاحظاته النقدية على مجموعة كتب التحليلات، فيقول : « لا يَذْكُر كتاب " التحليلات الأولى " شيئا عن الحدود و لا نجد تعريفا للحدود الكلية و الجزئية إلاّ في كتاب العبارة » [2]، و إن لم يَذكر الحدود بالتفصيل مثلما ذكرها في كتاب العبارة و كتاب المقولات ، فإن أرسطو أشار إلى أهمية و وظيفة التصورات – و هي مركز بحثنا– حيث أن الحدود التي هي التصورات عند أرسطو ، سواء كانت حدودا مُفْرَدة أو مُرَكَّبة ، أو كانت مُشخَّصة أو كلية ، فإن لها جميعا وظيفة منطقية و لغوية تتمثل في تحديد أطراف القول و الحكم و تبيان موقع القضايا و ترابطها في النسيج العام للقياس، و في هذا السياق يقول فرانسوا شنيك عن وظيفة التصورات و الحدود " أنّ أرسطو– في تحليلاته الأولى– اعتبر أن الحدّ هو نتاجٌ لتفكيك الحكم ، و الحدّ عنده أيضا هو ما يَحُدّ= qui limite أو ما يُعَيّنُ= qui détermine القضيةَ داخل القياس، فالحد يُبيّن لنا– إذن – دخول التّصوّر في ثنايا الحُكم أو الاستدلال " [3] .

[1] – فريدريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان و روما) ، مرجع سابق ، ص، 380.

[2] – يان لوكاشيفتش ، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، مرجع سابق ، ص ، 16.

[3] – François CHENIQUE, Eléments de logique classique, op. cit. p.57.

فَحَصَت بعضُ الدّراسات المعاصرة المنطقَ الأرسطي، و منها تلك الانتقادات الموجهة لقيمة نظرية القياس و هي محوره ، حيث " قامت دارسات لوكازفيتش بقراءة جديدة و مُعاصرة لنظرية القياس حاولت من خلالها ترميم التحريف الذي عانته على مرّ القرون و ذلك من خلال البحث في نظريته الأصلية حيث كان الهدف من هذه الدراسة هو الإعادة لعلم القياس الأرسطي مصداقيته التاريخية و كان هذا الترميم التاريخي يقترن على نحو عجيب من التحديث و العصرنة " [1].

ربَط روبير بلانشي بين نظرية القياس الأرسطي و فلسفة أرسطو التي تتجه نحو مذهبه التشخيصي للتصورات الحسية أوّلًا ثم تصعد نحو التصورات الكلية أو المعاني، ثانيا ، ثم بيّن بلانشي طبيعة العلاقة و أبعادها التي تربط بين منطق و فلسفة أرسطو ، حيث رأى أن " النظرية التي تَعرضها أنالوطيقا الأولى ، إن لَمْ تكن شكلية بكل معنى الكلمة ؛ فهل هي على الأقل كما يقول لوكازفيتش نظرية علمية مستقلة بريئة كليا من أيّة عدوى فلسفية ؟ نَعَم يمكننا أن نفصل بالفكر منطق أرسطو من مجمل فلسفته، لكن بالواقع علينا أن نلاحظ جيدا أن منطقه متكيّفٌ تمامًا مع فلسفته، كما سيكون منطق الرواقيين متكيّفا مع فلسفتهم " [2].

تحدّث أرسطو في المقالة الأولى من نظرية البرهان عن مسألة أسبقية و ضرورة المعرفة المتقدمة في الوجود و التي هي بمثابة المقدمات في القياس ، فلا صيرورة للقياس من غير وجود المقدمات:" كل تعليم و كل تعلّم ذهني إنما يكون من معرفة متقدّمة الوجود سواء كان في الأقاويل الخطابية أو القياسية .[3]

ربط أرسطو البرهان بالتصور المستمد من نظرته المنطقية و الفلسفية لترتيب الموجودات بين الحسية و الكلية ، حيث " يقوم البرهان عند أرسطو في مشكلة الكلي و الجزئي

---

[1] – روبير بلانشي، المنطق وتاريخه ، من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، مرجع سابق، ص، ص، 79 و 80.

[2] – المرجع نفسه ، ص ، 85 .

[3] – أرسطو، المنطق (النص الكامل لمنطق أرسطو)، المجلد الأول (كُتُب: المقولات والعبارة و القياس والبرهان) ، تحق: و تق: فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم ، مرجع سابق، ص ، 425.

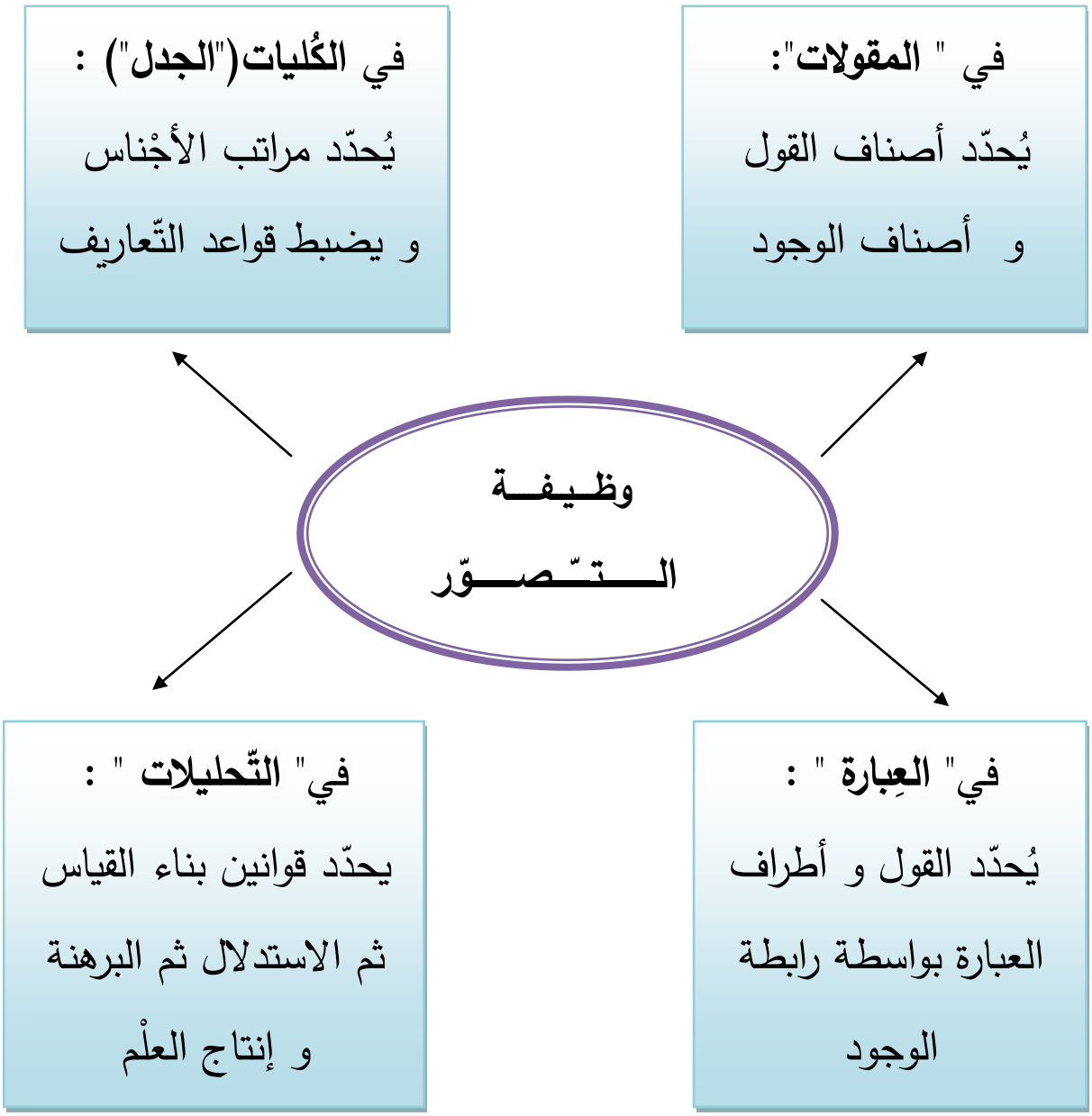
على التصور ، و كما أن سقراط يبحث الماهية فكذلك فعَل أرسطو ، فَهُما – أي التصور و الماهية – أساسان أوّليّان في الأقيسة البرهانية " [1].

يفضي الفحص العام و الدقيق لكتب أرسطو المنطقية إلى استنتاج معرفي و إبستيمي يؤكد حضور و توزع مادة التصور الأرسطية سواء كانت في حالتها الحسية الأولى و هي المشار إليه – كما قال أرسطو– أو في حالتها الكلية و هي الجواهر الثواني و الكليات ، حيث قدّم لنا هذا الحضورُ للتصور مادةً مفتاحية لتشكيل كلّ مِن بُنَى و عمليات القياس و البرهان ، إذْ يدخل التصور في تأليف الحكم و القضية أو العبارة ، ثم إلى تركيب هذه العبارات فيما بينها في شكل مقدمات للاستدلال في جهتيه القياسية و البرهانية ، و في هذا الحال تتوضح الوظيفة الأساسية للتصورات التي سطّرها أرسطو المتمثلة في نسج بنيات و قواعد البرهنة الصحيحة و ضبطها في نظام كلّي عام يدل على مقاصد القانون العلمي التي كان ينشدها أرسطو من خلال نَظْمه لكتب التحليلات .

و هكذا توضّحت لنا النظرة الأرسطية للتصور التي ترى فيه مفتاحا للعمليات العقلية سواء كانت بسيطة أو مُرَكّبة ، و أن التصور هو فعْل العقل الأول ، و أنه مادة خام تدخل في بنيات كتب الأورغانون المنطقية ، و منها على سبيل المثال لا الحصر نماذج كتب المقولات و العبارة و التحليلات ، لكن بعض التطورات العلمية و التاريخية خاصة في مجال المنطق حاولت أن تتجاوز النظرة التصورية و الماهوية للمنطق الأرسطي ، و تُقدّم معايير و علاقات جديدة خارج النسق الذي رسمه أرسطو و ذلك من خلال ما يُعْرف بالمنطق الجديد أو المعاصر أو الرمزي، فيه بسط لمشروع منطقي آخر يقوم على عملية حساب القضايا و تحليلها و على نفعية المفاهيم و البُنى المنطقية و يتعدى الوظيفة البنائية للتصور الموجودة في نسق المنطق الكلاسيكي.

[1] – محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني (أرسطو و المدارس المتأخرة)، مرجع سابق، ص،28 .

وظيفة التّصور داخل بنية الأورغانون



– يَعرض هذا الرّسم الوظيفة المركزية لمادة التصور في داخل كُتب الأورغانون ، حيث تتبيّن هذه الوظيفة البنائية في نسْج القول و أطرافه داخل الحُكم ، و أيضا التأليف بين الأقوال لغرض حركة الفكر داخل القياس و البرهان .

اَلْـفَـصـلُ اَلــرَّابِــعُ

الـتّـصـوّر بَـعْـد أرسـطــو

الْمبحَثُ الأوّل : الرّواقيون و منطق التّصوّر

الْمبحَثُ الثّاني: المنطق العربي الإســـلامي و نـظرية التّصوّر

الْمبحَثُ الثّالث: المنْطق المسيحي و مُشْكلة الكُلّيـات

(القُرون الوُسْطى أُنموذجًا)

الْمبحَثُ الـرّابـع: التّصوّر في المنطق البراغماتي و في المنطق الرّمزي

اَلْمَبْحَثُ الأَوّلُ

اَلرّواقيُون و منطِق التّصوّر

1- الأصول الأخلاقية للمنطق الرواقي :

تُمثل الرواقية * أحد المدارس الفكرية الفلسفية التي ظهرت ما بَعد أرسطو و عاصرت الأبيقورية و تأثرت بالنزعات الشرقية خصوصا ، كما أنّ زعماء هذا المذهب قد جاءوا من بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفُرْس و بين البلاد اليونانية ، و إذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة كمركز رئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان و استطاعت أيضا أن تقاوم نفوذ الإسكندرية و روما المتزايد، فقدْ يُلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة و إن عملوا في أثينا فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق . كما تجدر الإشارة إلى تصنيف الفلاسفة و الأتباع الرواقيين، فهم ينقسمون إلى الرواقيين اليونان و إلى الرواقيين الرومان، و هو مَا انعكس على مباشرة على الأعمال و الفترات الفكرية للمدرسة ، ففي الرواقية اليونانية نجد دورا بارزا لمؤسِّسها و هو زينون القبرصي أو الستيوي Zénon de cittium 322-264 ق. م. ثُم تلميذه كليانت Cléanthe ، أما الرواقية الرومانية فيمثلها ثلاثة أقطاب بارزين رومان و هُمْ : ابكتاتوس Epictète ثم يَلِيه سِينكا ثم من بَعده ماركس أورلْيوس. " استمرت الرواقية خمسة قرون، من الثالث قبل الميلاد إلى الثاني بَعد الميلاد، أول ممثليها زينون و آخرهم مرقص أوريليوس المتوفى سنة 180م "[1] .

تمثل الرواقية مرحلة مُهمة من تاريخ الفكر اليوناني و تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة ،

---

*- الرواقية و هي تسمية نسبة إلى مكان التدريس و هو الرواق . يضيف الأهواني " الرواقية صفة تطلق بخاصة في اللغة الأوروبية على الشخص الذي يمتاز بثلاثة أمور كلها أخلاقية هي: التحرر من الأهواء، و عدم الخضوع للأفراح و الأحزان ، و الاستسلام لقانون القضاء " . أحمد فؤاد الأهواني ، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، مصر ، 1965 ، ص ، 73.

[1]- المرجع نفسه ، ص ، 73.

ذلك إذا عَرفنا أن الرواقية تزامنت مع الفلسفة الأبيقورية ، لكن الرواقية و إن اشتركت مع الأبيقورية في الخطوط العريضة فيما يتعلق بفلسفة الأخلاق و في بسط قواعد و مبادئ السلوك الإنساني ، إلا أنها تضع لفلسفتها خطّين عريضين(العقل و العمل) هُما أهم ما يُميّز لها هويتها الفكرية و الفلسفية الخاصة بها ، و هذا ما نلمسه من خلال متابعة آراء و مواقف مجموعة كبيرة من الفلاسفة و المفكرين المؤسِّسين لهذه المدرسة و المذهب، و أيضا لِما لحقهم من اجتهادات كبار التلاميذ و الأتباع و المُرِيدين les disciples، فالرواقية تضع لنفسها خصوصية مذهبية و فكرية مبنية على قيمة العقل و وظيفته أيضا ، هذا من جهة ، و من جهة ثانية تُؤسِّس الرواقية لنقطة جوهرية في مذهبها و هي العمَل أي تنفيذ المعارف l'application *، لكن ما أثر هذه المبادئ على المنطق و فلسفة التصور عند الرواقية ؟

يُعتبر زينون القبرصيZénon de citium ، من المؤسسين الأوائل للرواقية وهو المعروف بالسِتيوي ، نسبة إلى مكان ولادته كِتْيوم أو سِيتْيوم Citium ، حيث تابع أعمال سقراط، و استمع إلى ثيوفراسطس الأرسطي، و إلى بعض الفلاسفة الأفلاطونيين مثل أكسينوقراطيس و بوليمون ، كان مَيله إلى الفلسفة لغرض إيجاد سنَد و تبرير عقلي للحياة الأخلاقية ، لذلك كان زينون يرى أن المعرفة العلمية شرط ضروري للمجال الأخلاقي ، و لأجل ذلك أخذ من أفلاطون التقسيم المعرفي للفلسفة إلى المنطق والطبيعة و الأخلاق ،و"إذا كان الأرسطوطاليسيون يرون في المنطق أداة تحضيرية للفلسفة خارجة عنها فقد أدرجَه الرواقيون في الفلسفة بوصفه أحد أجزائها "[1].

---

* – و يمكن توضيح هذه الخصوصية عبر التفصيل التالي : أ – **العقل** : يقوم العقل عند الرواقية بوظيفة أساسية تتمثل في تصور العالَم و في تصور خَلْقه و كذلك ترتيب قواعد السلوك الإنساني ، و بهذا كانت المدرسة شبيهة بالكانطية بل كانت– و إلى حد ما – كانطية متقدمة في تاريخ الفكر الفلسفي . **ب – العمَل** : تميل الرواقية إلى منحى عملي لجميع المعارف النظرية سواء كانت معارف نظرية صرفة مثل المنطق أو كانت أيضا معارف نظرية مرتبطة بمجال الطبيعة ، و من هنا كانت الرواقية – في رأينا الخاص– مدرسة و مذهب ذات نزعات براغماتية و ذرائعية متقدمة في تاريخ الفلسفات العملية .

[1]– روبير بلانشي ، المنطق و تاريخه ، من أرسطو حتى راسل ، تر: خليل أحمد خليل ، مرجع سابق، ص ، 143 .

يُشكل المنطق أهمية كبيرة في المذهب الرواقي ، حيث كانت له غايات و دلالات كثيرة ، ففي مرحلة ما بَعْد كريسيبوس Chrysippe de soles أخذ المنطق دلالة الكلام النفسي و الكلام المنطوق ، و هي دلالة مزدوجة تسعى للتأليف بين نموذجين من التفكير و هُما: العقل الباطن الذي تتكون فيه المعرفة الأولى من أحكام و تصورات ، ثُم يتمازج معه عقل ثاني له وظيفة التعبير و هو المعروف عند الرواقية بالكلام المنطوق ، و انطلاقا من هذه المُسَلّمة الرواقية ، قُسِّم المنطق عندهم إلى جهتين هُمَا :

أ- جهة الخطابة **ب**- جهة الجدل .

يرتبط المنطق عند الرواقية بجهة الجدل ، و الجدل هو مجال منطقي و معرفي معًا يحتوي على مباحث في غاية التنوع و الخصوبة ،إذ هو حقل يجمع بين دراسة الحدود أو الألفاظ من جهة أولى و يبحث أيضا في موضوع التصورات من جهة ثانية ، و معايير المعرفة من جهة ثالثة . كان هدف الرواقية من القسْم الأوّل من الجدل هو التأسيس إلى قواعد التعبير عن التصورات ، وهي قواعد تتناول مجال الشِّعر و الموسيقى و اللغة ، فقد كانت وِجهته شبيهة بما هو موجود في أنساق اللغة بمبحث الدّال و المدلول أو مبحث التّسمية و المُسّمَى ، وذلك لِما لها من أهمية في ضبط التصورات وتأسيسها. أما الفرع الثاني من الجدل، فهو يتناول التصورات، أما الفرع الثالث فهو يبحث في نظرية المعرفة أي معايير الصدق و الكذب ، لذا يُمْكن حوصلة نظرة الرواقية للمنطق إلى : - أ- المنطق الصوري * - **ب**- و نظرية المعرفة .

---

* - يجدر بنا عرض ملاحظة هامة يقدمها روبير بلانشي في هذا السياق حيث يقول : " إن التعبير الذي لا نتردد في استعماله و نخصصّه بالقول: " **منطق الرواقيين** " هو قولٌ غير دقيق لمريتن ، **أوّلا** : لأن ما نُسمّيه منطقهم ، كان الرواقية يُسمّونه بالأحرى جدَلًا dialectique، إذ أن كلمة منطق عندهم لها مدلول أوسع يخص كل ما يقترب من اللغة بما في ذلك البيان =rhétorique و النّحو= grammaire ، و **ثانيا** : لأن المنطق أو هذا الجدل الذي نصفه بالرواقية، استمد الرواقيون قسْما رئيسيا منه من مدرسة معاصرة و مناوئة لأرسطو و هي **الميغارية** التي روادها المؤسسون الحقيقيون للمنطق الرواقي" .

ROBERT BLANCHE, la logique et son histoire, d'Aristote à Russel, op,cit, p.91.

" بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة، و في مصادر المعرفة، و في المعيار الذي يُتّخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة و المعرفة الباطلة، فَنَجد أن الرواقيين يُميّزون أوّلاً بين الصُوَر الحسية و بين الإدراك الحسي، و يقولون أن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات، و المحسوسات هي الأصل في كل معرفة، و يفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيرا ماديا بأن يقولوا أن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس، و فكرة الانطباع هذه أُخذت بمعناها المادي الصّرف، حتى أن كليانتس قد شبّه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تمامًا " [1]، لكن هذه النزعة المادية الرواقية سوف تتطور عند اتباع المذهب و تحاول أن تتواصل مع الجوانب السيكولوجية التي تُضيف أثرَ الجوانب النفسية في ترجمة معطيات العالَم الخارجي إلى حالات و صُوَر مادية ، و من رواد هذه النزعة التوفيقية الجديدة نَجِد كريسيفوس، الذي حاول بمواقفه التقليل من حدة مواقف كليانتس المادية التي يرى فيها شيئـاً من المادية المفرطة وحيث " ظهر لكريسيفوس أن هذا التفسير للإحساس غير مقْنع لأنه مادي إلى حدّ بعيد، و لهذا حاول أن يُعدّل من هذه النظرية مع جولاته في داخل المذهب الرواقي الأصلي و هو المذهب المادي ، فقال أن الإحساس عبارة عن تغيّر يَحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية، و إلى هذا الإحساس أو الصُوَر الحسية تَرجع كل معرفة ، فهي الأساس" [2] .

تضيف الرواقية مصدرا آخر للمعرفة ذا طبيعة سيكولوجية ، و يبدو أن المصدر يضع الرواقية في مشكلة ذات طبيعة ابستمية كبيرة ، يتبين من خلال فحوصاتها النقدية لهذا المصدر –أن الرواقية– أنه يتعارض مع توجهات فلسفتهم العامة المتجهة نحو التصورات ذات الطبيعة المادية و التشخيصية و التي تُنكر من خلالها أيّ وجود للتصورات الكليـــة

[1]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، 530.

[2]– المرجع نفسه ، ص ، 530.

أو للمعاني العامة ، و هذا المصدر يُسمُّونه بــ " **التذكر** ". * و هو الذي يضع مذهب الرواقية في محك نقدي حقيقي بين الاسمانية و الكليانية ، و بناء على اختلاف و تعدد مصادر المعرفة ، كانت نظرية الرواقية في ميلاد التصور و تشكيله تَجمع بين الأرسطية و الأفلاطونية و حتى الفلسفة المدرسية لاحقًا .

تعتقد الرواقية أن العالَم الحسّي هو مصدر التصورات و المُدرَكات ، و أن المُدْرَكات الجزئيات هي مصدر تأسيس المعاني و التصورات و منطلق المعرفة و في هذا قدَر كبير من الاشتراك مع أرسطو، ذلك إذا اعتبرنا أن معنى الجزئيات تدل على العالَم المحسوس المشخَّص، فلقد " انكب بروشار V. Brochard على تبيان أن الرواقيين لم ينفصلوا البتّة عن منطق أرسطو، و لكنهم شكّلوا منطقا أصيلا ، و أن الفرْق بين المنطقَيْن يَعكس الفرق بين الفلسفتين، فمنطق أرسطو متناسب مع فلسفة الجوهر و الماهية = Substance et Essence، فهو إذن منطق المفهوم = التصور= le concept، لكن الرواقيون هُم إسمانيون : بالنسبة إليهم لا توجد أجناس= Genres و لا ماهيات =Essences ، و التصنيفات مصطنعة. فما يُميّز كائنا، ليس الاشتراك في ماهية ستكون مشتركة بينه و بين كائنات أخرى و تسمح بجمعهم في فئة طبيعية ، بل الذي يُمَيّزه هو الصفة الفردية

---

*– في مسألة التذكر كمصدر آخر لتشكيل التصورات يقع الرواقيون في مشكل يشبه التعارض مع مذهبهم الحسي فـ :" بَعد أن يجمع الإنسان عدة تصورات حسية، يتكوّن له عنها تصور كلي، غير أن هذا التصور الكلي ليس غيْر مجموعة التصورات الحسية الصرفة، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقيا مع نفسه. و لكنا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارجي عن كل إدراك حسي خارجي، و سموا هذا باسم " العلْم" و مجموعة التصورات الكلية هي التي تُكوّن العلم في هذه الحالة، و هُم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي، كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تَصوَّرها أفلاطون أو على الأقل كما تَصوَّرها أرسطو. إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل في كل وجود حقيقي أن يكون وجودا محسوسًا أو وجود الأجسام، كما هو في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أن التصورات الكلية، التي قالوا بأنها تُكوِّن العلم، خارجة عن المحسوسات و منفصلة عن أي تصوير مادي. و لسنا ندري كيف تَخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض".

عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، ص 530 و 531.

و الملموسة: لهذا لا يوجد أبدا فَرْدان متشابهان ، و لهذا فإن التعريف لا يتقوّم بالمفارقة الخصوصية= la différence spécifique بل بتِعداد الخواص = l'énumération des particularités "[1] . ترى الرواقية أن النفس عند الميلاد فارغة من المعاني و التصورات و تتّجه نحو الجهة الكسبية لنشأة المعرفة و التصورات ،" فالنفس كالصفحة العارية النقية غفلا من أي معرفة و عارية من أي أثر ، و هذا الموقف يُشْبه موقف المدرسيين و جون لوك ، تتكون فيها فالتصورات شيئا فشيئا مما تستقبله من آثار خارجية فليست التصورات سوى انطباعات الموضوعات الخارجية في النفس – أو على رأي آخر– التغييرات التي يُحدثها الموضوع الخارجي في النفس، حتى معرفتنا بحالتنا الباطنية و نشاطنا النفسي الخاص فإنّه مستمَدٌّ من الإدراك الحسّي على رأي كريسيبوس "[2] .

قَسَّم الرواقيون التصورات إلى تصورات أولية و هي التي تتشكل في النفس عن طريق الإدراك الحسّي ، و يتواضع عليها الرواقيون باسم التصورات المتعارفة و هي تتميز عن الظنّ بكونها لا يعتريها الاعتراض ، و هي التي تُسمّى أيضا التصورات أو الأفكار الفطرية ، لكنها ليست فطرية بالمعنى الذي قصده العقليون و المثاليون ، بل هي قائمة على استدلالات تلقائية قائمة على الإدراك الحسّي المباشر تتعلق بفكرة الخير و فكرة الآلهة ثم تليها تصورات ثانية و من نوع آخر و هي التي تتجمّع لاحقا عند أي إنسان و تُشكّل فيه ما يُسمّى بالذاكرة أو الخبرة أو التجربة [3]. يَقع الرواقيون في مُشكلة معرفية تتعلق بمعيار صدق التصورات، أي العلاقة التي تربط بين التصورات و بين العالَم الخارجي ، أي مدى اتفاق إدراكاتنا مع مُدرَكاتنا و من هنا ابتدع الرواقيون مفهوما هو بمثابة المعيار لصحة التصورات و صدقها، يُسمّونه **بالتصديق**، و هي آثار العالَم

---

[1] – ROBERT BLANCHE, la logique et son histoire, d'Aristote à Russel, op.cit. p.94.

[2]– محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 (أرسطو و المدارس المتأخرة)، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2007، ص ، 226.

[3] – محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة)، مرجع سابق ، ص ، ص، 226 و227.

الخارجي على الشعور التي تَدفع هذا الأخير بالتسليم و القبول ، " أمّا الصدق و الكذب، فيكونان دائما في الأحكام أو القضايا، و هُم يُرجعون الصدق و الكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، فبَدَلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي، يقولون إن الصدق و الكذب يتوقف كل منهُمَا على درجة الاقتناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة و يظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقا، و ما يبدو لها غيْرُ مقنع فهو كاذب، و على ذلك فالمعيار معيار ذاتي، إلا أنهم يُرجعون هذا المعيار الذاتي إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم، ألا و هي الأخلاق، فإن الأصل في كل نَظَرٍ عندهم هو العمل و الذي يَدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تَصوُّرٍ أو ببطلانه[1].

يضع الرواقيون ثلاثة مراتب لصدق التصور و هي: مرحلة الإدراك الحسي أو الأثر الحسّي و هي مرحلة اتصال الفكر بالعالَم المحسوس، ثم تليها مرحلة أخرى هي مرحلة الفحص العقلي لهذه الصور و الانطباعات، و فيها عملية موازنة و تمحيص للمعارف بين الرفض و القبول، أما المرحلة الثالثة و هي مرحلة تكوين المعرفة و الإدراك و التصديق و تمام المعاني و التصورات ، و فيها يُدرِك العقل المعاني في مقابل الموضوعات أي في مقابل المُدْرَكات الحسية الخارجية ، و عليه فالتصور يبدأ بعملية تأثير حسّي مباشر ، ثم تليه عملية تصديق بهذا الأثر لينتهي في آخر المطاف إلى تفاعل و اجتماع بين الأثر الحسي مع التصديق ليتشكل في النهاية التصور الصحيح . غيْر أنّ مبحث التصورات عند الرواقيين لا ينفصل عن باقي المفاهيم و الموضوعات المنطقية في مذهبهم الفلسفي الذي يتجه أيضا نحو اللغة ، فالتصورات هي بالضرورة ألفاظ مقولة أو مقولات ، و من هنا ارتبطت العناية الرواقية بالمنطق خاصة بمبحث التصور و عملت على ربطه بمبحث المقولات ، باعتبار أن اللفظ المقول هو بمثابة مقدّمة و منطلق نحو الأحكام و البرهنة ، كما أن اللفظ هو المؤسِّس الحقيقي لأدوات الكلام سواء داخل الجدل أو الخطابة . و من هُنا عملت الرواقية على أن تجد

[1]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ، ص ،531 .

لنفسها هوية منطقية و فلسفية مستقلة خاصة بها و لو بصفة نسبية على من سبَقها من الفلاسفة اليونان *. خالَف الرواقيون أرسطو في المقولات وذلك على مستوى العدد فإذا كان أرسطو يُصنّفها إلى عدد عشرة ، فإن الرواقيين حصروها في عدد أربعة ، واضعين في ذلك نظرة خاصة في مذهبهم و في تصنيف التصورات و ترتيبها.

تَضعُ الرواقيةُ مقولةَ الوجود في أوّل مقدمة رزنامتها للمقولات ، ذلك أن زينون يَعتبر أن تصور الوجود هو قمّة التصورات الذي هو موضوع المقولات و موضوع المعرفة عموما مهْما كان شكْلها، و في هذا تشابه كبير مع الفلسفات اليونانية القديمة سواء كانت طبيعية أو نظرية.

تتميز المدرسة الرواقية بخصوصيات فكرية وفلسفية وهي منطلقات تأسيساتها الأولية و قناعاتها المذهبية و هي نزعتها الفلسفية المتمثلة في : كيفية رؤيتها و وجهة نظرها من غاية الفلسفة ، ثم في ترتيبها لأجزاء الفلسفة و مكوناتها ، إذْ يُلاحظ وجود تصوّر لثلاث ارتباطات على مذهب الرواقية معروضة في شكل ثلاث مسائل رئيسية تمثل جميعها النسق الجامع للفلسفة العامة و المنطق الرواقي وهي معروضة و مصنفة على الترابطات

---

*- " أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المُهم فيه أن الرواقيين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول، و القول، و موضوع القول، و عملية القول. أما المقول فهو الذي يسميه الرواقيون و يعنون به **التصور الخالص** من كل أثر للتعبير الخارجي، أي التصور منظورا إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة. و بهذا يتميز المقول أولا من الجسم أو الموضوع الذي يناظر التصور، و يتميز ثانيا من اللفظ اللغوي أو التعبير الصوتي الذي يُعبَّر به عن المقول، و يتميز ثالثا عن العملية الذهنية التي بها يتكون المقول. و يلاحظ من هذا التمييز بين المقول و بين موضوع القول، و القول، و عملية القول، أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة، ذلك أن القول معبّر عنه في اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص، و موضع القول هو جسم مادي متقوم في الخارج ، و عملية القول عملية نفسية تَحدث عن طريق تغيرات تجري في النفس، و **النفس عندهم مادية،** فكأنه يلاحظ أن المقول و حده هو اللامادي، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية. و هنا يوجَّه إلى الرواقيين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي، ولا وجود غير الوجود المادي، فكيف تقولون إذن بأن المقول عار عن المادة، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقي؟ وتلك مشكلة أخرى لم يَعْن بحلها الرواقيون و إنما كانت في الواقع أثرا لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرسطوطالسية".

عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ،532.

التالية : **أولا:** أن الفلسفة الحقيقية عند الرواقيين هي الفلسفة العملية، **ثانيا:** أن الفلسفة العملية هي الفلسفة التي تقوُم على العمل المطابق للعقل ، **ثالثا:** أن العمل المطابق للعقل هو الذي يَجري بمقتضى قوانين الطبيعة ، فيظهر من خلال هذا العرض أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية[1]. ومن هنا يتوضح التوجه الأخلاقي و النفعي للفلسفة و للمنطق عند الرواقية، " فالرواقية إذن ليست مجرّد نظرية علمية بل هي في حقيقة الأمر أخلاقٌ و دِينٌ ، و هي ليست كذلك من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأوّل زينون ، فالمنطق و الميتافيزيقا و سائر العلوم إنما تدرس عند الرواقيين من ناحية منفعتها العملية و تقتصر أهميتها في تعاليم المدرسة باعتبارها مُقدمة الأخلاق ومدار البحث فيها الحكمة العملية"[2]. تتميز الرواقية بنظرتها العملية البراغماتية للمنطق و للعلوم عامة " و هُم يقولون بكل صراحة أن المنطق لا أهمية له في الواقع ، إلاّ بأن يكون أداة يُميّز بواسطته بين الصحيح و الفاسد من أنواع البرهان، و لهذا كان اهتمامهم خصوصا بالناحية البرهانية من المنطق، أما النواحي الأخرى التي تتناول المنطق الحقيقي و هو المنطق بوصفه بيانا للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حينما يفكر، فلم يكد يوجّه إليه الرواقيون غير قليل من العناية " [3].

و في هذه الناحية تُعتبر الرواقية مدرسة رائدة و سبّاقة في تاريخ الفلسفة العملية قبْل ظهور الذرائعية المعاصرة التي دعا إليها الأمريكي شارل بِيرس ، فهي نفعية ممزوجة بالتعاليم الأخلاقية التي تضفي على المعرفة الطابع الإنساني، و تُبعدها عن كل مقصد فيه رذيلة ، و ما يُلاحظ أيضا على مقاصد المنطق الرواقي" أنه كاد أن ينحل و يَخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو ، فبدلاً من أن يكون المنطق متجها إلى تحديد

[1]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص، 528.

[2]– محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ،ج2 (أرسطو و المدارس المتأخرة) ، مرجع سابق، ص، 224.

[3]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، 529 .

عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير، نَجدُ أن المنطق قد اتجه إلى الناحية الشكلية، حتى انتهى الأمر أخيرا بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه، و يظهر هذا من خلال تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين : القسم الأول هو الديالكتيك، و القسم الثاني هو الخطابة . [1]

اعتنى الرواقيون في مجال الجدل بمبحث الدّال و المدلول أو التسمية و المُسمّى ، أيْ بين مبحث الألفاظ في مرحلة أولى و يتناول هذا المبحث الشِّعر و الموسيقى و النّحو ، ثُمّ اعتنوا كذلك بمبحث التصورات كمرحلة ثانية و يتناول المدلولات أي الأشياء التي تقصدها الإشارة أو التسمية أو الدلالة ، وفي هذا قاسم مشترك بينهم و بين أفلاطون وأرسطو كما أشرنا في المباحث السابقة، أما المرحلة الثالثة من الجدل الرواقي فقدْ اعتنت بمبحث نظرية المعرفة و هو الذي يتضمن معايير الصدق و الكذب . لقد أخذ الرواقيون بنظرية حسية في المعرفة ، إذْ تصوّروا الذهن كالصفحة البيضاء تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج، ثم بَعدها تتشكل التصورات " كما أقاموا منطقا تجريبا مقارنة مع منطق أرسطو و أفلاطون ، بحيث جعلوا نقطة الانطلاق فيه هي الحوادث و الوقائع الجزئية و البحث في الروابط بينهما ، و ليس إقامة علاقة تَضَمُّن للماهيات inclusion بين بعضها و البعض الآخر كما ذهب أرسطو، كما اعتبر الرواقيون المنطق جزءا من أجزاء الفلسفة و ليس مدخلاً * و لا آلة لها مثلما اعتبره أرسطو و شُرّاحه[2] .

---

[1]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، 530 .

*–" اختلف الرواقيين حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية فنجد كممثل للحد المتطرف أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسي إذْ يقول : إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية و إنما هو أنواع من التدقيقات لا تفيد كثيرا في تحصيل المعرفة الحقيقية فهو من أجل هذا غير مفيد". المرجع نفسه، ص،12.

[2] – أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1968، ص،409.

2- التصور الرواقي بين الإسمية و الإجرائية :

إن الاسمانية مذهبٌ يمتد بجذوره في تاريخ الفلسفة إلى الرواقيين الذين أسّسوا منطقا حسّيا يقوم على الكثرة الجزئية و رفْض المعاني الكلية ، و إذا كانت هناك أفكار عامة ، فلا تعدو أن تكون صُوَرا تجمّعَت بفعل تأثير الموضوعات الحسية،[1] و تتميّز الرواقية بتعامل خاص مع المنطق و هو الأمر الذي انعكس على تصورهم لتقسيمهم المنطق و من ثم توظيفه بصفة عملية في أَشكال الكلام و الاتصال، و على هذا ،" يشمل المنطق عند الرواقية الخطابة و هي الحديث المُرسَل ، و الدياليكتيك و هو نظرية الحديث المنقسم إلى أسئلة و إجابات أي الحوار و" قد درسوا تحت عنوان الدياليكتيك الموضوعات التي سبق لأرسطو دراستها ، فناقشوا نظرية التعريف و المقولات و الأحكام الأقيسة." [2]

اعتنى الرواقيون بالجانب الشكلي للمنطق، لذلك وجهوا عنايتهم الكبيرة بالألفاظ والحدود حيث كانت لهم أبحاث لغوية أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح، وقسّموا الفكر إلى حديث باطني و حديث خارجي ، واعتنوا بالتفرقة بين التعابير أو الرموز التي يُدَل بها على شيء ثم درسوا تحت هذه النظرية الشِّعر والموسيقى والتفرقة بين المُعبَّر عنه أو المعنى ، ودرسوا تحت هذا العنوان كل ما سبق دراسته في المنطق الصوري التقليدي ، لكن الرأي المتطرف في النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها لم يكن رأي الأغلبية من الرواقية إذْ يُذْكَر عن زينون الستيوي وهو من القدماء المؤسسين للرواقية ، حيث كان يتميز برؤى ثاقبة تتميز بالاعتدال منها:" أنه كان يُقَسِّم الفلسفة إلى أجزاءها الرئيسية الثلاثة و هي المنطق

---

[1] – الشريف زيتوني ، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، مرجع سابق، ص ،ص، 125 و126 ، نقلا عن:
Etienne Gilson , la philosophie au moyen âge, Edition Payot, paris,1944,p.239.

[2] – أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق ، ص،409.

والطبيعيات والأخلاق، مدخلاً في بَاب الطبيعيات و هو مَا يُمكن أن يُسمىّ باسم مباحث الوجود و إنْ كانت هذه المباحث لا تَشمل كل ما نَعرفه عند أرسطو و أفلاطون تحت اسْم ما بَعد الطبيعة " [1] ، و من بين المسائل المنطقية التي اعتنى بها الرواقيون نَجِد ثلاثة مباحث رئيسة وهي : مبحث الأحكام و مبحث القضايا* و مبحث الأقيسة ثم مبحث المقولات ، وفي هذه المباحث تتوضح نزعتهم المنطقية التي تؤول إلى مناحي و أصول لغوية. خالَف الرواقيون أرسطو في المقولات سواء من حيث الطبيعة أو في جهة العدد ، حيث اختصروا مناحي القول إلى عدد أربعة مقولات فقط و هي: "

1 – الجوهر الجسماني من حيث هو مادة غير محدَّدة .

2 – الكيف أي الماهية الفردية ، و على وجه الضبط المادة ذات الكيفية الفردية العينية التي هي جسمانية أيضا، بحيث أن الشيء مُركَّبٌ في الواقع من مادتين متضامنتين، و على هذا فإن الكيف يقوم بدور الصورة الأرسطية إلا أن الصورة عند الرواقيين فردية من دون شك.

3– الحال أو المادة الفردية المتلبسة بحال معَيَّنة، فهي تحديدٌ للمقولتين السابقتين.

4– النِّسبة و هي أنْ يكون للمادة الفردية حالٌ معَيَّنة و أنْ تكون لها نِسبة مُعيَّنة مع شيء آخر ، فهي تحديدٌ آخر للمقولتين السابقتين ، و خلافاً للمقولتين الأوليين ، فإن المقولتين الأخيرتين تمثلان ما ليس جسمانيا في الشيء و ما هو آتٍ من الأشياء الأخرى و مَا لاَ يظهر إلاَّ بالقول " [2]. تُمثل المقولتان الأوَّليتان " التّصورَ الجوهـــــر"

---

[1] – عبد الرحمان بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، مرجع سابق ، ص ، 13 .

*– " و أما في القضايا و الأحكام، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية ، و من هنا فإنهم في نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع و المحمول في القضية قد أقاموها على أساس النِّسب أو الإضافات الموجودة في اللغة، و المُعبّر عنها تفصيلا في النحو. و لا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضْع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي". عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ، ص ، 533 .

[2] – جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، مرجع سابق ، ص ، 88 .

أما الأخيرتان فَهُما صفتان عارضتان بالنسبة لهذا الجوهر، كما تُعتبر مقولة الوجود عند الرواقيين و بالتحديد عند زينون قِمّة المقولات، أما كريسيبوس فقَد اعتبر أن مقولة الوجود هي مقولة عُليا أساسية و وضعها تحت اسم " **شيءٌ ما** "، و قسّم هذه المقولة إلى قسمين : الوجود و غير الوجود و يستخرج من الوجود المقولات الأربعة التالية: و هي **أولا** : الموضوع المقابل للجوهر الأرسطي، و لكنه جوهر مادي خالص على عكْس الجوهر الأرسطي الذي تضاف له الجواهر الثواني التي تدل على المعاني.

ثانيا : الصفة سواء كانت أولية أو ثانوية و هي تقابل مقولة الكيف عند أرسطو .

ثالثا : الحالة العرضية و تقابل مقولة الجهة عند أرسطو .

و رابعا : الحالة العرضية النسبية و تقابل مقولة الإضافة عند أرسطو [1].

تُسجّل بعض المقاربات المنطقية بين الجوهر الرواقي و الجوهر الارسطي " فمقولة الموضوع ، فهي تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر في هذه الحالة سيُنظر إليه بوصفه المادة، و في هذا ما فيه من اختلاف كبير جدا بين الجوهر الأرسطوطاليسي و بين الموضوع الرواقي، لأن الموضوع الرواقي سيكون ماديا صرْفًا. و يلاحظ أن الرواقيين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جَزّءوهُ إلى موضوع أوّلي و موضوع آخر ثانوي، و ذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى و مادة ثانية" [2] .

يتبلور التصور الجوهر عند الرواقيين في نزعتهم اللغوية الإسمية و نزعتهم المادية التشخيصية، و يظهر ذلك جليا عند تأسيسهم لنظرية التصور و الحكم ، إذْ " أن الرواقيين الذين يذهبون مذهبا ماديا متشدّدا يرفضون المعنى العام و لا يقبلون إلا التصورات الجزئية ، و في الأكثر ، إلا أفكارا مشتركة أو معاني سابقة هي بقايا تجريبية لإحساسات ،و موضوع المنطق هو ربْطُ التصورات الجزئية بعضها ببعض للحصول على صورة الواقع الحقيقي الوحيد الذي هو واقع الأفراد ، و عندئذ تكون القضايا كلّها شخصية ،

---

[1]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ،ج 2(أرسطو والمدارس المتأخرة) مرجع سابق، ص، ص،229 و 230.

[2]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ، ص، ص ، 531 و 532.

و انتهى الرواقيون إلى إسمية مطلقة ، ممّا أدّى إلى نتائج خطيرة في نظرية القضايا المُرَكَّبة و لا سيّما في نظرية القياس المُرَكَّب ، إن المنطق الاسمي الرواقي يُشبه بشكل غريب منطق ج. م. مِلْ، كما أثبت ذلك بروشار " [1] ، ثم إن نزعتهم الفلسفية التي تميل إلى التركيز على اللغة ، جعلت لوْحَتهم الخاصة بترتيب المقولات – و هي لوحة خاصة بالتصورات و ما يلحقها من بناءات للأحكام و الأقيسة أيضا – تُركّز أكثر على الأنساق التعبيرية و من " هنا يُلاحَظ أن الرواقيين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يُعتدُّ به، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية، مما يدلّ على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة و إلى نوع من الصورية" [2] . تُسجَّل ملاحظات أخرى تخص الرؤية المنطقية الرواقية لأصناف الوجود و للتصورات حيث يتباين منطقهم عن منطق أرسطو إذْ" لم يكن منطق الرواقيين التجريبي يتبع نظريات أرسطو في تعريف الجزئي في إرجاعه إلى نوع أو جنس قريب لذلك فقد ذهبوا إلى اعتبار أن الأجناس و الأنواع لا وجود لها خارج الذهن و لذلك فقد اعتُبِروا من الفلاسفة الاسميين بسب موقفهم هذا من مُشْكلة الكليات "[3] ، وهكذا ، أصبح تصور الرواقية للحد الكلي معدوما ، فالأمر يتعلق بحدود جزئية مُعيَّنة وفقط ، وقد انعكس هذا التصور على موضوع القضية و الحكم الذي له ارتباط بالمقولات ، إن تشريح القضية المنطقية الرواقية يفضي إلى القول بالملاحظة التالية وهي" أن الرواقيين يفترضون دائما أن الموضوع في أيّ قضية من هذه القضايا (الشرطية) يكون دائما جزئيا و ذلك استنادا إلى موقفهم التجريبي العام أما المحمول فهو فعْلٌ= verbe دائما لأنه يدل على حَدثٍ ما للجزئي المُشخّص " [4] ، فالموضوع صار شخْصا مُعَيَّنا هو هذا الشيء الموجود المُعَيّن المحسوس أمامنا و المشار إليه ، دون الحاجة إلى تعيينه عن طريق نوعه

---

[1]– جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، 1992، ص،40.

[2]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ، ص ، 532 .

[3]– أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق ، ص ، 410.

[4]– محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 (أرسطو والمدارس المتأخرة) ، مرجع سابق، ص، 230.

أو جنسه ، و هذا الموجود الجزئي قد يكون شيئا ماديا أو شخصا ، كقولنا هذا المشار إليه بالقلم أو سقراط ، و يمكن الإشارة إليه بصفة جزئية باستخدام سور Quantificateur = القضية أو الحكم عليه كالقول: بعض الناس ، أما المحمول (الحد الثاني أو هو أيضا العرَض من وجهة نظر مقولاتية) هو حدثٌ أو فعلٌ يَحمِل صفة عن الموضوع و عليه ، " صار موضوع القضية دائما جزئيا معينا مثل هذا سقراط أو بعض التلاميذ ، أما المحمول فهو حدثٌ أو فعلٌ يصف هذا الموضوع مثل يتكلم ، فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعْل من فاعل و ليست تقرير نسبة أو علاقة بين معنيين[1] " ، حيث يذهب هذا التّصور الرواقي بمعنى المقولة أو القضية إلى اتجاه لغوي أكثر منه منطقي ، لأن فكرة القضية أو الحكم تتأسس على فكرة الإسناد =attribution التي هي سببُ الفَهْم و الإدراك لكل عبارة أو علاقة بين الحدود. و ما يلاحظ على التصورات و المقولات الرواقية مقارنة مع المقولات الأرسطية، هو أن المقولات عند أرسطو ليست تصاعدية بل توجد كل واحدة بجوار الأخرى على شكْل أفقي ما عدا مقولة الجوهر حيث أن الجواهر الثواني و هُم النوع و الجنس هُمَا في مرتبة أعلى عن الجواهر الأُوَل و هُم جوهر الشخص، في حين، تُمثل المقولات عند الرواقيين مقولات عليا تضم تحتها بقية المقولات بشكل تصاعدي و كل تالية تتوقف على ما يسبقها [2] .

يقوم التصور الرواقي على نسق فكري استدلالي مُرَكَّب يستند إلى التعيينية و يتشكل على فكرة العِلّية و التتالي ، و هو مُركِّب من جهة أخرى لبناء قضوي يَجمع بين:

قضايا حملية (تصورات داخل أحكام + روابط لغوية تفيد التعيين والشرط)←من هذا المركّب تتشكل القضايا الشرطية التي هي في نهاية المطاف أدوات الإخبار عن العلم.

---

[1]– أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق ، ص ، 410.

[2] – عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، 531.

تُسمّى مقدمات هذا المركّب * بالقضايا "المُقدَّم" و قضايا لاحقة تُسمّى بـ "التالي " و تحمل هذه القضايا في داخلها تصوّرات حوصلية إجرائية تُعاين الحوادث الطبيعية على أساس من العِلية و المتابعة و الإجرائية الميدانية .

يتأسس التصور عند الرواقيين على الصيغ اللغوية و على مبدأ التعيين أو التشخيص أو " المُسمىّ " le nommé ، لذلك اعتبر مذهبهم مذهبا اسميا nominalisme ، إذْ لا يرون في مذهبهم وجودا للمعنى العام أو وجودا للكليات و هذا ناتج من مذهبهم الحسي و رسمهم لنظام المقولات خاصة مقولة الموضوع و هي المقولة الأولى و هو جوهر العلم و جوهر القول أيضا ، حيث أن مفهوم التصور عندهم و كذلك مفهوم القضية المنطقية لا يقومان إلا على وجود الأفراد les individus ، و لا تقوم القضية عندهم على علاقة النفي أو الإثبات بين الحدود أو التصورات مثلما هو في نسق العبارة الأرسطية ، بل إن القضية الرواقية مبنية على إضافة عِلّية و تتابع ضروري بين أطراف هي : المُقدَّم و التالي، و بمعنى آخر ، إذا كانت صيرورة حوادث الموجودات و العالَم تقوم على ترابط و تتالي بين جزئيات كثيرة مترابطة و متفاعلة فيما بينها، فإن القضية الصحيحة التي تُعبّر عن حقيقة مجرى الحوادث في هذا الوجود وفي مجموع جزئياته المتناثرة هي القضية الشَّرطية المُرّكَبة ، لأنها تُعبّر بموضوعية عن معطيات الوجود في أصدق تعبير ، بحيث تُعبّر عن تفاصيل الوجود في أصدق أحواله ، فهي تَربط بين جزئيات هذا الوجود في صيغة نِسبٍ حتمية ضرورية، و من هنا يظهر التمايز المذهبي بين المنطق الرواقي و المنطق الأرسطي.

---

* - " يُقسِّم الرواقيون الأقوال إلى قسمين رئيسيين : الأقوال الناقصة المُعبّر عنها بكلمات منفردة مثل الأسماء أو الأفعال ، و الأقوال الكاملة المُعبّر عنها بجمل تامة ، و **المقدمات** تمثل في عداد هذه الأخيرة " . روبير بلانشي ، المنطق و تاريخه ، من أرسطو حتى راسل ، تر: خليل أحمد خليل ، مرجع سابق ، ص ، 145 .

يؤسس الرواقيون " للشرط عن طريق الأقيسة الشرطية " و يعتبرونها أداة للعلم التجريبي أما أرسطو فيؤسس " للحمْل و الإسناد عن طرق القضية البسيطة " فقط *.

يُبنى التصور القضوي الأرسطي على الرابطة copulation أي على صيغة نسقية سَندية تتمثل في " فِعْل الكينونة " أو رابطة الوجود ، الذي يمثل منطلق الفلسفـــات التي سبقت سقراط من المدارس الطبيعة اليونانية وهو منطلق الفلسفات التي جاءت بعده مثل الأفلاطونية والأرسطية ، و التي تنسق بين الموضوع والمحمول في شكل علاقة التضمن بين الماهيات، في حين أن الرابطة القضوية الرواقية تؤسس لتصور حاصل على أساس نسق منطقي يقوم على " التلازم و التتالي " ولزم عن هذه الرابطة القضوية أن التصور الرواقي هو شخصيٌ مُعَيّنٌ يتجه نحو استخلاص القانون العلمي بفعل علاقة " الضرورة " بين الحوادث التي تَحكم نسق الظواهر وهو ما يخالف التصور القضوي الأرسطي الذي يقوم على مبدأ الصورة والماهية والتضمن والتي تكتمل حقائقها في صيغة المعاني أي في الصيغة الكلية أو على حدّ تعبير أرسطو" لا علْم بالكليات ". وبمبدأ الضرورة ، قدّم الرواقيون منهجية ميدانية استقرائية خاصة بِهم ، تنتقل من معاينة الظواهر الجزئية إلى الظواهر الكلية في نموذج منطق القضايا والأقيسة الشرطية ،" وهُم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي ، فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها تاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة، هذا إلى أنهم عنوا تفصيلا بالأقيسة الشرطية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقا من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس بحسبان، أن الصحيح منه من الناحية المنطقية الصورية،

* - " و في باب القياس نجد أن الرواقيين قد جددوا كثيرا في هذه الناحية، خصوصا فيما يتصل بأنواع الأقيسة فإنهم وجّهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية و كادوا ينكرون الأقيسة الحملية، إذ قالوا أن الأقيسة الشرطية هي وحْدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية أما من الناحية الصورية فليست بيقينية ". عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، 533 .

هو القياس الشرطي، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذي أتوا به في هذا القول الذي أصبحَ له اليوم أخطر دور، خصوصا عند جُوبْلو والنازعين منزع المنطق الرياضي، إذْ كادت الأقيسة، بل والقضايا، تنحل إلى قضايا شَرطية، ولم يَعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحملية ولا للقضايا الحملية"[1] وبذلك مهّدت الرواقية منهجية بحث جديدة تدعو إلى أورغانون جديد يستفيد من الأورغانون الأرسطي ويتجاوزه على حدّ سواء.

في هذا الختم عن طبيعة التصور عند الرواقيين ،لا مناص لنا من ذِكْر قاله جول تريكو عن منطقهم: "إن الرواقيين الذين نَعرف أن لمنطقهم طابعًا اسميًا ماديًا بارزًا ،لا يجيزون وجود تَصوُّر ولا وجود علم للتصور، فلا علم إلاّ بالفرد وبالشيء"[2] عندهم ، و لابأس من عرض بعض الرؤى النقدية للمنطق الرواقي ومنها قول بدوي بأن "الرواقيين على الرّغم من عنايتهم بالقضايا الشرطية، فإن هذه العناية لم تؤثر في المناطقة التّالين، إذْ لم يكن للرواقيين أن يرتفعوا إلى مكانة أرسطو في التأثير"[3]، وفي هذا السياق يذهب روبير بْلاَنْشي إلى القول :"إن معرفتنا السيئة هذه للمنطق الرواقي، هي بكل تأكيد أحد الأسباب التي جعلَت هذا المنطق غيْر مفهوم و غير مُقيَّم حق قيمته، حتى فترة حديثة جدّا، لم يَكن من الوارد أن يُرى في هذا المنطق المُناوئ لمنطق أرسطو شيئًا من التكامُل، فقد جعلُوه مُعارضًا، وكأنّ الاثنين كانَا يُعالِجان نفْس الموضوع، ولكن يجب فقط الاختيار بين طريقين لعَرْضِه، فمعنى ذلك بوضوح أن المنطقَين ليْسَا من طبيعة واحدة، فكانت المعاندة، وفي العصر الحديث سيدفع برانتل Prantel النّقدَ إلى درجة من الفحش لا تُصدّق، ذاهبا إلى حدّ الكلام عن غبائهم غير المحدود وشكلانيتهم الحمقاء، ويُعلنُ زيللر Zeller * بدوره أنهم لا يفعلون شيئًا سِوى تلبيس مصطلح جديد للمنطق المشّائي" [4].

---

[1]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص ، 533 .

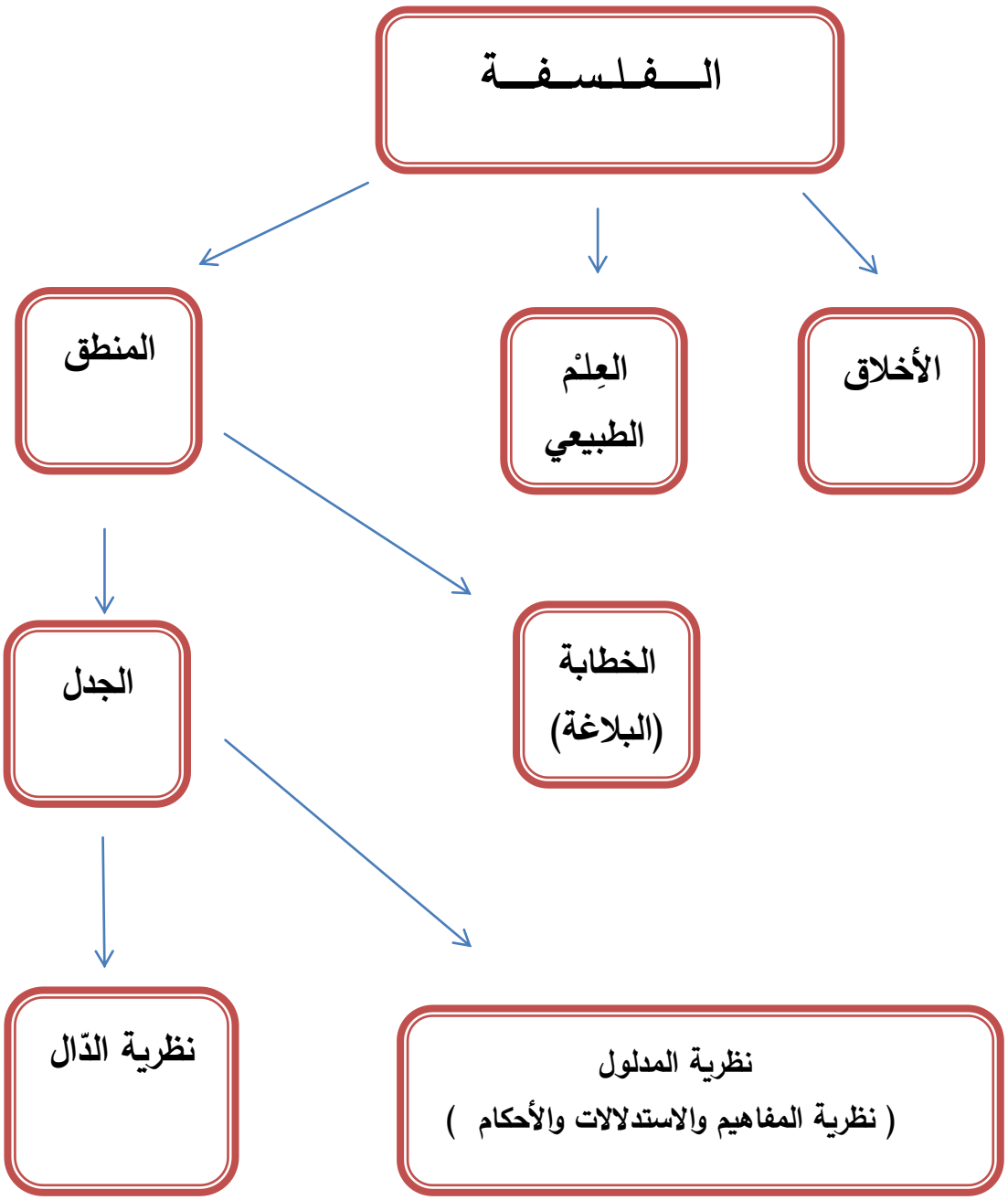
[2]– جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، مرجع سابق، ص ، 87.

[3]– عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 93 .

*– إيدورد زيللر Edward Zeller (1814– 1908) مؤرخ ألماني للفلسفة.

[4] – روبير بلانشي، المنطق و تاريخه ، من أرسطو حتى راسل ، تر: خليل أحمد خليل، مرجع سابق ، ص ، 125 .

القسمة الرواقية للفلسفة و للمنطق و لِمَجال تكوين التصورات *



* – يُقدم هذا الرسم نموذج التقسيم الرواقي للفلسفة و المنطق ، حيث يتفرع المنطق إلى الخطابة و نظرية الدال و المدلول ، مما يُبيّن أن آليات المنطق الرواقي و منها الأحكام و التصورات مرتبطة أساسا باللغة و البيان و التسمية العينية المباشرة للموجودات . ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، تر: نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي ، مرجع سابق ، ص ، 178.

اَلْمبْحَثُ اَلثّاني

اَلمنْطق اَلعَربي الإسْلامي و نظريّة التّصوّر

التصور في المنطق العربي الاسلامي و الإضافات اللُّغوية .

انتقل التراث اليوناني إلى الحضارة العربية الإسلامية عن طريق الكتابات الإغريقية الأصلية و عن طريق التراجم ، و ازداد الاهتمام بهذا التراث مع توسع الجغرافية الإسلامية و ازدهار الحضارة الإسلامية و انتعاش اقتصادها ، هذا فضلا عن الأهمية التي أعطتها السلطة السياسية في طلب العلوم و الاعتناء بالعلم و بالعلماء. و كان من ثمار هذا الاتصال الثقافي هو إطلاع العرب و المسلمين على ثقافة جديدة خارج إطار العقيدة و الدين الإسلامي ، ثقافةٌ وافدةٌ تُقدّم حُلولاً في السياسة و التفكير و في تَصوّرِ العالَم و تدبير المنزل و الاعتناء بالصحّة ، و قد كان لهذه الثقافة أثرها البالغ في خلق نمط جديد في التفكير و في طرح الإشكاليات و تقديم رؤى حول الدّين و العلم و الوجود في حياة العرب و المسلمين ، و لعلّ أشد هذه الآثار – إنْ لَم تكن الوحيدة– هو أثر المنطق الأرسطي في المسلمين سواء كانوا شُرّاحا أو علماء أصول أو فقهاء و حتى صوفية و عامّة الناس ، و مدى انعكاسه على تصورهم في كيفية إعداد مناهج البحث و العلوم، و ترتيب القواعد المنطقية و تصور مباحث المنطق و موضوعاته و مفاهيمه ، ثم تصور أصول المنطق و طبيعته و مدى ارتباطه بالفلسفة و الميتافيزيقا، كل هذه الآثار أفرزت كتابات إسلامية في المنطق و في منهجية البحث تتأرجح بين الشرح * و التلخيص و الترجمة و الإعداد و الترتيب و الإتباع و الإبداع أحيانا خارج المنطق الأرسطي في قالب عربي إسلامي لم يَسْلم من بعض النعوت و الانتقادات .

تدور تساؤلاتنا حول أثر انتقال الثقافة اليونانية و المنطق الأرسطي بالخصوص إلى العالَم الإسلامي وكيفية تلقيهم للمنطق الأرسطي وما لحق هذا الحال من مذاهب وفِرَق

* – يذكر نيقولا ريشر أن **الشرح** هو أحد الأعمال التي عرفها العرب و منها **مدرسة بغداد** و هي شروح **ثلاثية** ، منها الشرح المختصر أو الملخص و الشرح المتوسط و الشرح الكبير. نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي، تر: محمد مهران، دار المعارف القاهرة ، ط1 ، 1985 ، ص، 85 .

عند تناولهم لموضوعاته ، ثم يعرض موقف المسلمين منها، مثل طبيعة المنطق: هل هو جزء من الفلسفة أم هو آلة لها؟ وهل المنطق صوريٌ خالصٌ أمْ هو مادي أيضا ؟ ماهي محتويات الأورغانون ؟ وكيف يُقَسِّم المنطقُ المعرفة ؟ ثم كيف تعامل المسلمون مع المنطق الأرسطي ؟ ما هي رؤيتهم لنظرية التصور ؟

لم يَقبل بعض المسلمين العقلانية الأرسطية كلية و لا الحضارة اليونانية ولم يقبلوا المنطق الأرسطي خاصة في صورته القياس هذا فضلا عن بعض الصُوَر والآليات المنطقية مثل مبحث التصور والتصديق ومبحث القضايا والتعريفات والمقولات فإذا " وقف الشكّاك من أرسطو ومن الرواقيين بل ومن العلْم كلّه موقف الشك المطلق، فإن المسلمين فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق ، إنهم رفضوا منطق أرسطو و علم اليونان، لأنهم اعتقدوا أن لهم علْما خاصًّا بهم ، وطرُقا في بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين" [1]ثم واجهوا هذه الموضوعات بما توفّر لديهم من أصالة فكر تنسجم مع خصوصية لغتهم ليشرحُوا أوّلاً ويُلخّصوا، ولم يقفوا عند هذا الحدّ بل عارضوا وأضافوا وتوسّعوا و لو نسبيا خارج هذه العقلانية اليونانية، وفي هذا السياق يشير نيقولا ريشر:" إلى أن المناطقة العرب لم يُسلّموا بما نُقل إليهم من منطق أرسطو وشرّاحه من اليونان بل راحوا يفهمونه في ضوء لغتهم وثقافتهم، مما حداهم إلى اتخاذ موقف أقْرب ما يكون موقف **انتقاء** " [2]، أو على حد بعض الدراسين للفلسفة الإسلامية أن " المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية وقد أثار متكلمو الإسلام وفلاسفته مُشْكلات و وصلوا إلى حلول، بل كوّنوا مفهومات لم يَعرفها اليونان[3] .

---

[1]– علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام و اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت ، ط3 ، 1984 ، ص ، 191.

[2]– نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي، تر: محمد مهران، مرجع سابق، ص، 49.

[3]– صايم عبد الحكيم ، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 2011 م، ص ، 16 . نقلا عن : دافيد سانتلانا ، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالَم الإسلامي.

يَذْكر مؤرخو الفكر الفلسفي الإسلامي أنّ أقْدم تراجم الكتب اليونانية هي ترجمة كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة في صورة المنطق هي : كتاب قاطيغورياس* و كتاب باري أرمنياس و كتاب أنالوطيقا الأولى و إيساغوجي لفورفوريوس، و أن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله ابن المقفع (139هـ) كاتب أبي جعفر المنصور(754م-775 م)[1] إذْ في عهد المنصور تَمّت كثيرٌ من الترجمات للعديد من كتب أرسطو[2] ، و لم يَعرف المسلمون المنطق الأرسطي فقط بل لقد عرفوا أيضا المنطق الرّواقي و هو منطق مخالف للمنطق الأرسطي كما يؤكد فيكتور بروشار[3] ، كما يذكر الشهرستاني في " المِلَل و النحل " اسم الرواقية بأهل المظال و هُمْ خروسيس و زينون [4] ، و يذكر القفطي في "إخبار العلماء " أن في تقسيم حنين ابن اسحاق و أبي نصر الفارابي لفرق الفلسفة إلى سبعة فرق : فرقة هي شيعة كرسيس و هُم أصحاب المظلة ، سُمّوا بذلك، لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينة [5] ، كما عَرف المسلمون مذهب الشكاك اليونانيين، و يُعبّر الطوسي عن السفسطائية بالعندية و بالعنادية و باللاأدرية عن الشكاك [6] ، كما عَرف المسلمون منطق الشراح اليونان متقدميهم و هُم الأفروديسي و جالينوس و متأخريهم وهُم الرواقية ، فقد وصلت هذه الشروح إلى العالَم الإسلامي، و عَرف

---

* – لقد ترجم العرب هذا المبحث المنطقي إلى **المقولات** اشتقاقا من القول و القول عند المنطقيين أعم من الملفوظ و المعقول. محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج2، مرجع سابق ، ص ، 1325 .

[1]– صاعد ابن أحمد بن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، إعداد الأب لويس شيخو اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت ، 1912 ، ص ، 49.

[2]– أوليري دي لاسي ،الفكر العربي و مركزه في التاريخ ، تعر: إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، ط1، 1972، ص ، 96.

[3]–Victor Brochard, Etudes de philosophie ancienne et moderne, j. vrin Paris,1926, p,222.

[4]– الشهرستاني ، المِلل و النِّحَل ، تحق: أمير علي مهنا و علي حسن فاعور ،ج2 ، دار المعرفة ، بيروت ، ط9 2008 ، ص ،441.

[5]– يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط1 ، 1326هـ ،ص، 20.

[6]– فخر الدين الرازي ، مُحَصّل أفكار المتقدمين و المتأخِرين ، طبعة القاهرة ، 1313 هـ ، ص، 2 .

المسلمون ثيوفرسطس و أوديموس و عرفوا أيضا القضايا و الأقيسة الشرطية ، و" أخذت مؤلَّفاتُ أرسطو تنال الحظوة شيئا فشيئا في دوائر الأطباء و في قصور الخلفاء، و أوّل ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كُتب المنطق، و بعض ما في كُتب الطبيعة " [1] .

انقسم الشُرّاح العرب و المسلمون أمام المنطق إلى فريقين ، فريق مشّائي و فريق رواقي ، أما الفريق الأول فلَمْ يَرَ – اللّهم إلاّ ابن رشد و أبو البركات البغدادي في بعض الأحيان – في هذا التراث أي تعارض أو تناقض ، و واجهوه بالمنهج التوفيقي . أما الفريق الثاني : هو الفريق الرواقي فأخذ بآراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسطوطالسية ، و أُولى المسائل العامة التي دخلت في منطق الشراح الإسلاميين و لم تكن في تراث أرسطو و اختلف المشاؤون و الرواقيون الإسلاميون فيها هي البحث في طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو مقدمة سابقة عليها ؟

لم يُعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل و لكن ما لاحظه المؤرخون أنه ليس ثمّة مكان للمنطق في تقسيمه للعلوم النظرية و من هُنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة و لكن مقدمة لها فقط[2]. ينقل الخوارزمي (977 م) في كتابه مفاتيح العلوم هذا الاختلاف حول موقع المنطق في تقسيمات الفلسفة بالقول: " الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية و هي فيلاسوفيا و معناها محبة الحكمة ، فلمّا عُرّبت قِيلَ فيلسوف ثم اشتقت منه " الفلسفة "، و معنى الفلسفة علم حقائق الأشياء و العمل بما هو أصلح و تنقسم إلى قسمين: أحدهما الجزء النظري و الآخر الجزء العملي [3] .

لم تكن مواقف الشُرّاح المشائين أمثال الفارابي و ابن سينا ثابتة حول طبيعة المنطق ، فبينما يَعتبر الفارابي المنطق جزءا من الفلسفة في كتابه الجمْع بين رأي الحكيمين ،

---

[1]– ت.ج. دي بور T.J. De Boer ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية و علّق عليه ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دون سنة، ص ، 42.

[2] – Hamelin, le système d'Aristote, édition Félix Alcan, paris 1920, p.8-36.

[3]– الخوارزمي ، مفاتيح العلوم، المطبعة السلفية، القاهرة ، 1347 هـ ، ص ، 79.

فيقول :" إن موضوعات العلوم و موادها لا تخلو من أن تكون إما إلاهية و إما طبيعية و إما منطقية و إما رياضية أو سياسية "[1] ،و يَذكر الفارابي في كتابه تحصيل السعادة " بأن المنطق جزء من الفلسفة" [2]،أما في كتاب التنبيه على تحصيل السعادة فيَعتبر فيه الفارابي " المنطق آلة للفلسفة بل هو أول مراتب العلوم، و تحصيلُه يؤدي إلى الفلسفة التي بها تُنال السعادة وعليه يجب تَعَلُّم مبادئ المنطق الضرورية أو البديهية أو ما يُسميها بـ "الأوائل" وهي قوانين العقل"[3] أما إخوان الصفا عدّوا " المنطق جزءا من الفلسفة "[4] ويُفْردون فصْلًا للمنطق عنوانه:" الفصل في أن المنطق أداة الفيلسوف "[5]، أما ابن سينا فرأيه مختلف، فيذكر" أن المنطق آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة وأن المنطق من الحكمة"[6] ثمّ يَجْمَع ابن سينا الرأيين بالقول "المنطق آلةٌ وجزءٌ من الفلسفة"[7] وهو رأي يأخذ به الشُرّاح المشاؤون جميعا، كما أن كُتُب بعض المتأخرين من المسلمين تميل إلى الرأي الرواقي الذي يَعتبر أن المنطق جزءا من الحكمة ومن الفلسفة، يقول ابن خلدون " أن المتأخرين لَمْ ينظروا في المنطق على أنه آلة العلوم بل اعتبروه من حيث أنه فنٌّ بذاته وأنه أوّل من تكلّم في المسألة هو فخْر الدّين الرازي المتوفي سنة 606هـ1209م وبَعده أفْضل الدين الخونجي المتوفي سنة 646 هـ " [8].

---

[1]– الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تحق: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1960، ص، 80.

[2]– الفارابي، تحصيل السعادة، تقد: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت،ط1 ،1995،ص،79.

[3]– الفارابي، التنبيه على تحصيل السعادة ، تحق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1 ،1987، ، ص ،171 .

[4]– إخوان الصفا ، الرسائل ، المطبعة العربية بمصر ، 1928 م ،ج1، ص ، 23.

[5]– المرجع نفسه ، ص، 342 .

[6]– ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، الرسالة التاسعة من مجموعة الرسائل، مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة1328 هـ.

[7]– ابن سينا ، الشفاء ، نسخة مصورة مكتبة الجامعة المصرية ، م .2605 لوحة 4 ب .

[8]– ابن خلدون، المقدمة، تحق: خليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 ،2003،ص،488.

أفرز البحث الإسلامي في المنطق الأرسطي تساؤلاً في غاية الأهمية هي : هل المنطق الأرسطي صوريٌ فقط ؟لقد أبدى سامي النشار – طبقا لمخطوط البانيوي *– برأيٍ يميل إلى أن المنطق الأرسطي صوري ومادي أيضا ، لقد عبّر عنه البانيوي بالمنطق المُستعمَل أي المادي و المنطق المُعلَّم وهو الصوري ، أما الرواقيون أرجعوا المنطق إلى صورية بحتة ، و تابع كثير من المسلمين هذا الاتجاه [1]، أما ابن خلدون فيُقرّر أن المتأخرين غيّروا إصلاح المنطق و أن من هذا التغيير " تكلمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته و حذفوا النظر فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة " [2] ، يذكر الساوي – مع تأثره الشديد بابن سينا– في كتابه البصائر :" أنه سيقتصر فقط على عرْض طريقي اكتساب التصور و التصديق الحقيقيين و هُمَا الحد و البرهان و أنه لن يبحث في الجدل والخطابة والشِّعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض".[3]

تبدأ تقسيمات المواد المنطقية في كُتب الشراح المسلمين بالتقسيمات المشهورة للعلم التي تنقسم إلى تصور و تصديق و طريق الوصول إلى التصور هي الحدّ أي التعريف و طريق الوصول إلى التصديق هو القياس ، و المنطق عموما هو هذان المبحثان ، و قد نقل اللاتينُ هذا التقسيم، " يقول توما الأكويني: إن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصور بينما العملية الثانية هي التصديق ويُعْرَف هذا تمامًا من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس وهذا الشارح هو ابن رشد ويُضيف ألبير الكبير Albert le grand

---

*– هذا المخطوط هو للبانيوي ابن عثمان ، و عنوانه هو " رسالة في المنطق " ، و هو نسخة مصورة في مكتبة جامعة القاهرة رقم 2206، و قد أُلّف هذا الكتاب سنة 134 هـ.

[1]– علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص ، 40.

[2]– ابن خلدون، المقدمة ، مرجع سابق، ص ، 488.

[3]– ابن سهلان الساوي ، البصائر النصيرية في علم المنطق ، تحق: الشيخ محمد عبده ، مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ، ط1 ، 2005 ، ص، ص، 4 و 5.

أن ابن رشد في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي التصديق و العملية العقلية التي هي التصور" [1] ، أما ابن سينا فيعتبر أن " التصور هو العلم الأوّل و يُكتسب بالحدّ، و ما يجري مجراه ، مثل تصورنا ماهية الإنسان"[2] ثم" يتناول ابن سينا مسألة الكليات *على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي، فيذهب إلى أن للأشياء قبْل تَكثُّرها، وجودًا في علم الله، و هذا الوجود للأشياء، تَعْرِضُ له الكثرة ، إذا اتخذ الصورة المادية ، ثم يرتقي أخيرا ، و تزول عنه العوارض المُشخِّصة ،حتى يصير معنى كليا في العقل" [3]. لقد انتقل هذا التقسيم إلى اللاّتين عن طريق الشرّاح الإسلاميين ، غيْر أن هناك تساؤل في مصدر هذا التقسيم، إذْ يذهب رأي سائد إلى أنه " تقسيمٌ رواقيٌ و أن المسلمين نقلوا هذا التقسيم" [4] ، لكن هناك أسباب تجعل من هذا التقسيم يتعارض مع الرواقية و نظرتها المذهبية و يجعل نسبة التقسيم ليست لها و هو أن المنطق الرواقي هو حسّي لا يعترف إلا بوجود الأشخاص وهو الاتجاه الإسمي عند الرواقية، والحدّ أي التعريف عند الرواقية هو تحديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط فلا وجود للمشترك وللكلي حتى يكون التعريف عند الرواقية إذْ لا يوجد عندهم" أبدًا فَرْدان متشابهان " [5]

---

[1]– سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق، ص،42 .

[2]– ابن سينا ، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية ، تقد: ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة، بيروت ، ط1 ، 1985 ، ص، 43.

* - Ibn Sinâ voit la particularité spécifique de la pensée en ce qu'elle est la connaissance du général et la distingue de la connaissance du sensible des objets singuliers. Selon lui le général existe dans les objets mêmes du monde matériel qui constituent l'essence. Dans chaque chose, à côté des accidents individuels, particuliers, il y a son essence générale. La pensée humaine ne fait que dégager dans ses formes et concepts ce qu'il y a du général dans les choses, puis elle rapporte ce général aux objets individuels correspondants. Alexandre Makovelski, Histoire de la logique, op.cit.p.319.

[3]– ت.ج. دي بور T.J. De Boer ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية و علّق عليه ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دون سنة، ص ، 253.

[4] – Victor Brochard, Etudes de philosophie ancienne et moderne, op.cit. p.221.

[5] – ROBERT BLANCHE, la logique et son histoire, d'Aristote à Russel, op.cit., p.94.

و هذا الرأي " مخالفٌ لجوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون ، ومن ناحية ثانية و هي فاصلة و هي أن فكرة تقسيم العلم إلى تصور و تصديق نجدها لدى أرسطو في الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس " [1]، إذ يبدأ أرسطو في هذا الكتاب بالقول:" أن العِلم ينقسم إلى تصور و تصديق " [2] ، وهو ما يؤكد أن هذا التقسيم أرسطيٌ خالصٌ ، أمّا الرواقيون تبنوا هذا التقسيم ثُمّ كيّفوه وفق نزعتهم الإسمية ، مما طرح تساؤلا هو : هل عَرَف الشُرّاح المسلمون مذهبَ الرواقيين في التصور ؟

لقد خلَت أبحاث الشُراح المشائين الإسلاميين من الآثار الرواقية في التصور، فقد وردت بعض العناصر التشخيصية الرواقية في أبحاث المتكلمين والأصوليين للمنطق الأرسطي، لكن الآثار الرواقية تظهر بصفة نسبية عند المتكلمين و الأصوليين الذين بَحثوُا في المنطق خاصة عند المتأخرين مثل فخر الدين الرازي في كتابه "المباحث المشرقية ".[3]

إن أهم مباحث التصورات هي الحدود و أهم مباحث التصديقات هي القياس * ، يقول السّاوي:" إن التصورات و التصديقات هي موضوع علم المنطق، إذ أنها مؤدية إلى تحصيل علْم لَمْ يَكُن" [4] ، و البحث في التصور يتوزع على جهات ثلاث: أ- البحث في الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني ، ب- البحث في المعاني ذاتها.

---

[1]- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص،43.

[2] – Aristote, de l’âme, traduction par j. tricot, paris, 1936, L1.p.124

[3]- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص ، 43.

* - " لقد اهتم الكثير من الفلاسفة و المناطقة بالقياس بعد ابن سينا و منهم فرانسيس بردلي (إنجليزي1846- 1924) الذي يرى أن شروط القياس هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات ، و مُجمل القول أن ابن سينا لا يرفض القياس كجزء من الاستدلال بمعناه العام ، وإنما يُحذّر و يُنبّه من الوقوع في الخطأ فيه سواء في مادته أو في صورته أو فيهما معا، وقد حقّق الشيخ الرئيس في هذا الأمر خاصة في كتاب الإشارات و التنبيهات على أن القضايا المخصوصة(الجزئية) في الأخير هي التي ينبغي اعتمادها في القياس خاصة في مجال الطب ، والقياس في مبادئ نظرية ابن سينا وانطلاقاتها يرمي إلى استعماله بكيفية تجعل المباحث تتقدَّم نحو الغاية التي تعتمد العقل و الواقع معا ". محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، مرجع سابق، ص ،221.

[4]- ابن سهلان الساوي ، البصائر النصيرية في علم المنطق ، مرجع سابق، ص،6.

ج- البحث في جوهر التصور. أضاف الشُرّاح المسلمون بعض الأبحاث خاصة اللغوية المتميزة تماما عن منطق أرسطو و منطق الشراح اليونانيين ، نذكر منها أبحاث الفارابي في كتابه الألفاظ المستعملة في المنطق و في كتابه الحروف حيث " لم يُؤسس المنطق باعتبار العلاقة التي تجمعه مع علم النحو فقط ، و إنما اعتبار العلاقة التي تجمعه مع علم اللسان، و هو ما يعني أن مقارنات الفارابي بين المنطق و النحو العربي أساسا، كانت تهدف بالإضافة إلى تأسيس المنطق ثم النحو، إلى شيء آخر ينبغي اكتشافه " [1].

يُنبّه الفارابي أيضا إلى أهمية اللغة في نقل التصور عبر الألفاظ على حسب ميادين العلوم و الحرف و الصناعات ، و هو الأمر الذي يوقع الاختلاف و الغلط في نقْلِ المفهوم و يكون موضوعا لسوء فهم إلى كل من يمكن أن يُسيئ فهمه من النحاة*.

دخلت بعض العناصر الرواقية المنطقية إلى منطق الشراح المسلمين ، مع أن بعض مباحث التصورات ترتبط بمباحث اللغة و الأصول، و لا تظهر هذا المسائل بوضوح بقدر ما تظهر في أول أقسام التصور و هي مباحث الألفاظ .

---

[1]- ريحاني الأزهري ، النحو العربي و المنطق الأرسطي ، دراسة حفرية تداولية ، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين ، 2005، ص ، 222.

*- و ينبغي أنّ نَعْلم أنّ أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النّحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى و يستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر(**هو الاصطلاح و المواضعة**). و ربّما وُجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما و يستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. و صناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالتها عند أصحاب العلوم(**تغليب الجمهور على المصطلح**). و لذلك إنّما **يَعرف أصحاب النحو** من دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب ما عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم. و قد يتفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملة عند أصحاب العلوم. و نحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنما نقصد للمعاني التي تدل **عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط** ، من قِبَل أنه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سِوى ما يستعمله منها أصحاب هذه الصناعة. أبو نصر الفارابي ، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق و تقديم و تعليق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2 ، 1982 ، ص ،43.

I- <u>في مسألة البحث في الألفاظ :</u> اتصل مبحث التصور باللغة ، لأن التصور على العموم و على حدّ تعريف المناطقة هو إدراك المفرد و المفرد ليس إلا لفظًا ، وعلى هذا أخذ المناطقة المسلمون يدرسون في الألفاظ دراسة واسعة لم يبحثها أرسطو و يعود هذا إلى صلة اللفظ بالمعنى، نجد هذه الفكرة في أبحاث عند ابن سينا* والغزالي* ثمّ نجدها عند المتأخرين من بينهم أبي البركات البغدادي، إلاّ أن أبي البركات اعتَبر أن هذه الأبحاث – أي صلة الألفاظ بالمعاني – أنها أبحاث ليست لها علاقة بالمنطق بل هي من علم اللغات و أن هذه الصلة هي عَرَضية مثل دخول اللغة في سائر العلوم و الصناعات و لكنه رغم ذلك بحَثَها في كتبه بنفس طريقة كتب المنطق عند الآخرين و ذلك بالبحث المشهور:" دلالة الألفاظ على المعاني "[1].

و قد درس المسلمون الألفاظ في خمسة جهات

- 1 في جهة دلالة اللفظ على المعنى .
- 2 في جهة تقسيم اللفظ إلى عموم المعنى و خصوصه .
- 3 البحث في اللفظ من حيث المفرد و المرَكَّب .
- 4 النظر في اللفظ نفسه.
- 5 نسبة الألفاظ إلى المعاني .

---

*- و جَوْهر ما تراه غواشون A.M. Goichon (مستشرقة سوربونية فرنسية) في قيمة اللغة الفلسفية عند ابن سينا ، بعد استقرار المصطلحات الفلسفية ، مقارنة بلغة أرسطوطاليس ، أن معجمية ابن سينا أوسع في مؤداها من نظائرها عند أرسطوطاليس ، حيث سمح لها غنى النصوص الفعلية للغة العربية في هذا النحو بقيام تحديثات كثيرة للمعجمية اليونانية" . عبد الأمير الأعسم ، رسائل منطقية في الحدود و الرسوم للفلاسفة العرب، دار المناهل ، بيروت، ط1، 1993، ص ،71.

*- بيان دلالة الألفاظ و بيان وجوه دلالتها و نسبتها إلى معانيها. أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، تقديم علي أبو ملحم، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، ط1، 1993 ، ص44 .

[1]- أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند، ط1 ،1357هـ ،ج1، ص،06.

أوّلاً – <u>في جهة دلالة اللفظ على المعاني</u> :

وضع المناطقة المسلمون– رواقيون كانوا أو مشاؤون متقدمون أو متأخرون– وضعوا الألفاظ في مقدمة أبحاثهم ما عدَا بعض المناطقة مثل أبي الصلت الدّاني في كتابه تقويم الذهن، فَلَمْ يذكر الداني في كتابه مباحث الألفاظ و مباحث الجزئي و الكلي و الذاتي و العرضي و لم يتكلم في قوانين الحدّ [1].

و يُنظر في جهة دلالة اللفظ على المعاني في ثلاث اتجاهات : (أ) دلالة المطابقة (ب) دلالة التضمن (جـ) دلالة الالتزام . ما هو المصدر الذي استند إليه الشراح المسلمون في هذا التقسيم ؟

لم يَعرف المنطق الأرسطي هذه التقسيمات و نفسه الأمر بالنسبة لشُرّاحه اليونانيين، لكن كيف استمد الشراح المسلمون هذا التقسيم ؟ المُرجح أن الشُرّاح المسلمين أخذوا هذا عن الشُرّاح الرواقيين، مع تسجيل بعض الآثار الخاصة بالمسلمين و التي تختلف بين المناطقة المسلمين و نُحّاة اللغة، فالمناطقة يرون "الدلالة" كون الشيء بحيث يلزم من تصوره شيء آخر و تنقسم الدلالة المنطقية إلى:

- الدلالة على المعنى الحقيقي (مُطابَقة)
- الدلالة على جزء المعنى (تضَمُّن)
- الدلالة على لازم المعنى (لزوم) ، أما نحّاة اللغة العربية فيرون للدلالة تعريفا آخر و هو فَهْمُ المعنى من اللفظ المستعمل فيه فإن كان المعنى موضوعا للفظ فهو مطابقة و إن كان موضوعا لجزئه فهو تضمن و إن كان خارجا عنه فهو لزوم أو التزام و من الممتنع عند النحاة كما عند المناطقة اتحاد هذه الدلالات في استعمال واحد[2].

---

[1]– سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص، 46 .

[2]– المرجع نفسه ، ص، ص 46 إلى47.

ثانيا- جهة تقسيم اللفظ إلى عموم المعنى و خصوصه أو إلى الجزئي و الكلي :

فالجزئي ما يَمنع تصوره من وقوع الشركة فيه و الكلي ما لا يمنع تصور في وقوع الشركة فيه ، لقد أثّر هذا المبحث عند متأخري الأصوليين مثل الآمدي [1] و هو أصولي متكلم وعند ابن الحاجب (مختصر المنتهى) و عند الزركشي [2] ، وتقسيم اللفظ إلى جزئي و كلي يعود إلى أرسطو خاصة في مقدمة كتابه المقولات وهو عمل أرسطي خالص [3] ، وقد اتبع الشراح الإسلاميون المشاؤون هذا التقسيم لكن بعض الأصوليين قدّموا طروحات أخرى خارج أرسطو منها وعلى سبيل المثال ، اتصال الألف واللاّم بالمفرد حيث تجعله يفيد العموم والكلية والاستغراق ، فإقران الألف واللام يُخرج المفرد من المُشخص إلى الكلية، " إن العام لابد فيه من الاستغراق وأمّا ما لا استغراق فيه فلا يدخل تحت العام كلفظ (رَجُلٌ) إذا أُريد به مُعيّن ، فإنه لم يستغرق ما يصلح له، إذ لفظ (الإنسان) يصلح للدلالة على جميع الناس" [4]،ومبرّر الأصوليين أن الاسم المُفرد الخالي من الألف واللام هو غير مستغرق لأنه يُعَدُّ في الموجودات الشَّخصية فهو لفظ جزئي ما لم تتوفر فيه صفة أو قرينة تأخذه إلى معنى العموم، أمّا المناطقة فهُم على خلاف يقولون بأن الألفاظ المجرَّدة(المعاني الكلية) قد تكون قد تكون في بعض المواقع حاملة لدلالات كلية ، سواءٌ حَملَت الإقران أو لَم تَحمل *.

---

[1]- الآمدي علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ج2، دار الصميعي للنشر و التوزيع ، الرياض ، ط1، 2003، ، ص،297 .

[2]- البحر المحيط في أصول الفقه ، مراجعة عمر سليمان ، ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، الكويت ، ج1 ، ط2 ، 1992 ، مبحث الحد و النظر في حقيقته و أقسامه و شروط صحته ، ص ، ص، 92 ، إلى 110 .

[3] – Hamelin, le système d'Aristote, op. cit. p. 129.

[4]- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه ، مكتبة العلوم و الحكم ، المدينة المنورة ، ط 5 ،2001، ص ،248.

*- تَطرّق إلى هذه المسألة الغزالي خاصة في القسمة الشارحة لنسبة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه.

أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، مرجع سابق، ص،ص،44-49

ثالثًا – <u>جهة تقسيم اللفظ إلى مفرد و مُرَكَّب</u> :

و هو تقسيم أرسطي ، أخذ به المسلمون و يرى ابن سينا: " أن اللفظ المفرد هو ما دلّ على معنى محدد لا يدل أي جزء من أجزائه على أي جزء من أجزاء المعنى فلفظ " الانسان " مثلا يدل على معنى محدد، و يُقسّم إلى قسمين :" الإنْ " و " السان " و أيٌّ من الجزأين لا يدل على أيّ معنى للإنسان، فهو مفرد اللفظ لا مفرد الماصدقات"[1].

أما " اللفظ المُرَّكب le terme composé / complexe و هو ما دلّت أجزاءُ لفظه على أجزاء معناه الأصلي مثل فيلو/ سوفس أي مؤثر الحكمة " [2] ، و هو مُرَكَّب لغوي فقط لا علاقة له بعدد الماصدقات ، " لكن المسلمون لم يتوقفوا عند هذا التقسيم لأرسطو بل أضاف المتأخرون من الشُراح قسمة ثُلاثية لا ثُنائية : لفظ مُفرَدٌ و مُرَكَّبٌ و مُؤَلَّفٌ ، و الفرق بين المُركَّب و المؤلَّف هو أن المركَّب هو ما يدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه ، أما المؤلّف هو ما يدل جزؤه على جزء معناه " [3].

فالمُركَّب ، مثل :الانسان / فان و هو يدل على الحكم

و المُؤلَّف : مثل فيلو(جزء المعنى)/ سوفوس (جزء المعنى).

و يُقسَّم المُرّكب إلى: " المُركَّب الإضافي : مثل أحمد و محمد (العطف) و المُركّب التقييدي : حيوان ناطق و المُركَّب الإسنادي: زيد قائم (يدل على الحكم) "[4].

و" يُقَسّم المُفرَد إلى : الاسم و الفعل و الحرف " [5].

---

[1]– ابن سينا ، كتاب النجاة ، مرجع سابق ، ص، 44.

[2]– مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) ، مرجع سابق، ص، 49 .

[3]– سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص، ص 48 إلى49 .

[4]– أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي ، شرح على مختصره في علم المنطق، تصحيح محمد صالح ابن محمد أكرم ، 1292 هـ ، ص ، ص ، 11 إلى 12 .

[5]– حاشية الباجوري على السُلَّم ، القاهرة ، 1306 هـ ، ص ، 33 .

ركّز ابن سينا على التصديق و تجاوز إشكالية التصور و أكد على الجانب الاستقرائي في العلم، حيث اهتم بالحُكم و خاصة الحكم على الجزئيات لأن هذا يتماشى و مهنته في الطب و لا يُعير ابن سينا أي اهتمام للكلية الموجبة ، لعدم التحقق منها في الواقع ، فهي نشاطٌ ذهنيٌ لا يُعَوّل عليه في التجارب [1] .

يُقسَّمُ اللفظُ من حيث عدد الماصدقات ، بين اللفظ الكلي و اللفظ الجزئي ، فاللفظ الكلي terme universel هو ما يدل على أفراد كثيرين في الواقع و يصح أن يكون محمولاً عليهم و حتى في حال جواز التوهم مثلما ذهب إليه ابن سينا في لفظ الشمس " أما اللفظ الجزئي terme particulier ، هو امتنع صدقه على كثيرين ، كمثال أسماء الأَعلام و البلاد أو هو المشار إليه * واحدا فَرْدا في الماصدق و في الوجود و في التوهّم "، [2]

رابعًا –<u>جهة النظر في اللفظ نفسه</u> : ترتبط بالتقسيم الثالث(سابقا) للفظ ، و نكتفي بعرض اختلاف المناطقة و النحاة فيه.

اللفظ المفرد (تقسيم النُحّاة)
- الاسم ← لا يدل على الزمان.
- الفعل ← يدل على الزمان .
- الحرف

اللفظ المفرد(المناطقة)
- اسم ← لا يدل على الزمان، مثل" الإنسان"
- كلمة ← يدل على الزمان، مثل "يمشي" وهو المحمول دائما
- أداة ← له دور الرابط .

يقول الفارابي " إن الألفاظ المُفرَدة هي ثلاثة أجناس : أسماءٌ و كَلِمٌ و أدوات " [3].

تُعبّر "الأداة" عن الرابطة la copule عند المناطقة أو " الحرف "عند النُحّاة ، فإن الرابط

---

[1] – محمد شطوطي ، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، مرجع سابق ، ص ، ص 177 و185.

* – و هو التصور المُشخّص عند أرسطو و الحدَث المُعيّن عند الرواقية، و هو محل نقاش فلسفي.

[2] – ابن سينا، كتاب النجاة ، مرجع سابق، ص ، 45 .

[3] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، مرجع سابق ، ص، 48 .

المنطقي يتّصل بـ" كان و أخواتها" * ، أو " كان " في العربية ، وما يُلاَحظ أن اللغات التركيبية مثل اللغة العربية أنها خالية من هذا الفعل ، يرى الفارابي « أن الفلاسفة العرب لم يَجِدوا في لغة العرب لفظة تعادل "هِسْت" بالفارسية و لفظة "اِسْتِين " باليونانية، فبعضهم رأى أن يَستعمل لفظة " هو" مكان اللفظتين السابقتين و ذلك تعبيرا عن رباط الخبر بالمُخبَر عنه » [1]، وفي هذا السياق نَذكر دور الكندي الذي لُقّب بِنَحّاة المصطلح الفلسفي حيث " كان رائدا و كان يكابد في وضع المصطلح العربي المقابل للمصطلح اليوناني وقد هجَر الكثير من المصطلحات التي وضعها و لم تستقر في الواقع إلا زمان الفارابي " [2]. أهمل ابن سينا تقسيم اللفظ المُفرَد إلى اسْمٍ وفعْلٍ وحرْفٍ في باب التصورات في كتابه الشفاء وفي كتابه منطق المشرقيين، وألحقه في الكتاب الأوّل بمباحث العبارة ، لكنه في كتاب النّجاة ألحقه بمباحث التصورات[3]، ويعود هذا ، إلى اعتبار ابن سينا أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلاّ من هذه العناصر الثلاثة: الاسمُ و الفعلُ و الحرفُ أو على حدّ تعبير المناطقة من اِسْمٍ وكلمةٍ وأداةٍ ، أما أغلب المناطقة المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم في باب التصورات [4]. يذهب الفارابي في تقسيم اللفظ المفرد إلى أسْمَاءٍ وكَلِم وأدوات، في شرح كتاب العبارة لأرسطو[5]و أيضا في شرح قطب الدين الرازي (1295–1365) على شمسية نجم الدين القزويني في المنطق [6] .

---

* – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، مرجع سابق ، ص، 48 .

[1] – الفارابي، كتاب" **الحروف** "، مرجع سابق، ص، 58 .

[2] – أحمد فؤاد الأهواني ، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، مصر ،1965 ، ص ،133.

[3] – ابن سينا، كتاب النجاة، مرجع سابق، ص ، ص، 49 و50 .

[4] – اللأرموري ، شرح مطالع الأنوار ، طبعة القاهرة ، 1303 هـ ، ص، 37 .

[5] – تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، كتابا إيساغوجي و "الفصول الخمسة " ، المقولات و الارتياض على كتاب المقولات، كتاب العبارة، كتابا القياس و التحليل، تحق: ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ،ط1 ، 1994، ص141.

[6] – شرح الرازي(قطب الدين) على شمسية القزويني في المنطق، تحق: مهدي فضل الله ، ط1، 1998 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ص، ص، 205 إلى207 .

يتعرض الفارابي إلى تفصيلات لغوية تربط مادة التصورات باللغة و النحو و تؤكد نزوعه نحو تأسيس مقاربات لغوية و منطقية معًا، تَنهل و تُبدع من خصوصيات اللسان العربي و تستأنس أيضا من عموميات المنطق ، و هذا ما يُلاَحظ من خلال المتابعات لكتبه المنطقية التي عملت على تأصيل المفهوم المنطقي و ربطه بسياقه و وظيفته اللغوية قاصدا من ذلك رفع اللبس عن كل لفظ و ما يلحق هذا التصنيف للألفاظ من معاني فمن هذه الكتب نجد كتابه الحروف و بالأخص كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق الذي يحاول فيه الفارابي نقل و تكييف التصور الأرسطي من البيئة و اللغة اليونانية إلى بعض خصوصيات اللغة العربية*.

يُقَسِّمُ النُحّاةُ العربُ " الاسمَ " إلى قسمين : مُحَصّل و غير محصّل ، فالمحصّل مُوجبٌ كقولنا " نهاية " و غير المُحصّل سالب كقولنا " لا نهاية " و تُسمى المعدولة ، كما تجدر الإشارة إلى أن صِيغ غيْر المُحصّل دخيلة على اللغة العربية [1] ، فهي في وجهة نظر

* قال إن الألفاظ الدالة منها ما هو **اسم**، و منها ما هو **كَلِم** و الكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي **الأفعال** ، و منها ما هو **مُرَكّب** من الأسماء و الكلم. فالأسماء مثل زيد و عمرو و إنسان و حيوان و قائم و قاعد و أبيضٌ و أسْودٌ و بالجملة كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى. و الكلم هي الأفعال مثل مشى و يمشي، و بالجملة فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى و على زمانه. فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب و ضرب، و بعضها على المستأنف مثل سيضرب، و بعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الآن. و المُركَّب من الأسماء و الكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا زيد قائم و عمرو إنسان و الفرس حيوان، و منه ما هو مركب من اسم و كلمة مثل قولنا زيد يمشي وما أشبه ذلك. و من الألفاظ الدالة الألفاظ التي يُسمّيها النحويون الحروف التي وُضعت دالّة على معان. و هذه الحروف هي أيضا أصناف كثيرة، غير أن العادة لم تَجْر من أصحاب علم النحو العربي إلى زمننا هذا بأن يُفَرد لكل صنفٌ منها اسم يخصّه، فينبغي أن نستعمل في تعديد أصنافها الأسامي التي تأدّت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني فإنهم أفردوا كل صنفٌ منها باسم خاص. فَصِنفٌ منها يُسمّونه **الخوالف**، و صنْف منها يُسمّونه **الواصلات**، و صنف منها يُسمّونه **الواسطة**، و صنف منها يسمونه **الحواشي**، صنف منها يسمونه **الروابط**. و هذه الحروف منها ما قد يُقرن بالأسماء، و منها ما قد يقرن بالكَلِم، و منها ما قد يقرن بالمُرَكّب منهما. أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحق: و تقد: و تعل: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1982، ص، ص، 41 ، 42.

[1]– مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، مرجع سابق ، ص، 51 .

أبي الصّلْت الدّاني(في كتابه تقويم الذهن) غير موجودة و مبتدَعَة مُولَّدَة [1]، ثم هناك صيغة أخرى لغير المُحصّل و هي الاسم العدَمي le nom privé و هو كل لفظٍ دلّ على خُلوّ مُسمّاه من صفةٍ من شأنها أن تُوجد فيه بالأصل مثل أبْكم و أعْمى و أصلع وما يُلاَحِظُه ابن سينا «أن اللغة العربية لَم تَعرف الكلمات المعدولة أيْ "غير المُحصّلة " بل هي تُعرف فقط في اليونانية و الفارسية[2]» ،ونفسه الأمر يَذكره الفارابي في كتاب الحروف في مثال فِعْل الوجود، وفي هذا الحال توجد صيغ عربية تختلف عن تراكيب اليونانية و الفارسية ذلك أن العربية لغة تركيبية، وهو ما دفع بعض المهتمين إلى القول أن لا حاجة للمسلمين له [4].

خامسًا- <u>في علاقة اللفظ بالمعنى</u> : جوهرُ هذا التقسيم أرسطي ، فالألفاظ في معانيها تُقسّم إلى متواطئ و مشترك و مترادف و متزايل و هي الواردة في مقدمة كتاب المقولات ، و قد توسَّع المناطقة المسلمون لكن دائما في الدائرة الأرسطية ، لكن الأصوليين توَسّعوا في المترادف و المشترك ، إذ أَنكَر بعْضهم وجود الترادف في اللغة العربية و بدِيله عندهم هو الاشتقاق و قد عارض فخر الدين الرازي مبدأ الاشتقاق أن يكون بديلا للترادف و اعتبر الاشتقاق تعسفًا يُخالف العقل و النقل ، و أفْرد بابًا لأحكام الترادف و التوكيد ، و يؤيد مبدأ الترادف للأسباب التالية : توسيع دائرة التعبير و تعدّد الوضْع (الاصطلاح) ، و عند نحاة اللغة يساعد الترادف على تسهيل مجال النظم و النشر والتفنن في اللغة (تجنيس، تقابل و مطابقة) ثم تسهيل الخطاب و المقصود عند تساوي المفردات. [3] ومن مبررات منكري الترادف نجد : أن الترادف لا يُوحّد التفاهم و يتضمن

---

[1]- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص، 50.

[2]- المرجع نفسه ، ص، 50.

[4] – المرجع نفسه ، ص ، 51.

[3]- فخر الدين الرازي ، المحصول في علم أصول الفقه ، تحق: طه جابر عياض العلواني ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط3، 1997 ، ج1، ص، ص، 253 إلى 260 .

تعريف المُعرَّف وهذا مخالف للأصل، و قد كتَب الحكيم الترمذي في رفض الترادف" الفروق و منْع الترادف" و فيه يثبت أنه ليس في اللغة العربية مترادفات [1].

وقَف بعض المتكلمين وسَطًا في استعمال المترادفات ، إذ هي نوع من الحدود الشارحة ، فالمترادف يكون بتبديل لفظ خفي بلفظ أوضح منه تنبيها للمسائل ، و نفسه الأمر واجهَهُ اللفظ المُشْتَرك، و قد اختلف الأصوليون اختلافا شديدا ، و هذا ما ذكره فخر الدين الرازي في نفس الكتاب" المحصول في علم الأصول" في الباب الخامس المخصص لـ"الاشتراك " و هو ما نجده في أيضا المنطق المعاصر عند بعض رواد المدرسة التحليلية و الوضعية المنطقية مثل ميشال ماير M. Meyer و جورج مور و أُرْمَن كْواين Orman Quine * .

II- في مسألة مبحث المعنى في ذاته :

- و إن ارتبط هذا المبحث بالمنطق ، فَلَه علاقة بنظرية المعرفة (الإحساس و الإدراك و الذاكرة = علم النفس ، و لعلّ هذا الذي عُرف في فلسفة الغزالي بالإدراك الحسي، و في منطقه الخاص بنسبة المعاني فيما بينها و نسبة الموجودات بين المعقول و المحسوس *.

- لقد ارتبط المعنى بالميتافيزيقا (الوجود الحسي و الموجود الكلي).

- و ارتبط المعنى أيضا بالمنطق (الالتزام لمبادئ العقل مثل الهوية وعدم التناقض).

و نقصد بالجهة الميتافزيقية هي الجهة الأنطولوجية الحسية ، حيث نتصور أولا موجودات مفردة أو عالَم الأشياء و منها تتشكل الموجودات الكلية وهي المعاني(الأجناس والأنواع).

---

[1]- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص،52.

*- حيث بحثوا في **الترادف** و ما يقع فيه من مشكلات مثل الدور المنطقي =le cercle vicieux .

محمود فهمي زيدان ، في فلسفة اللغة، دار الوفاء للطباعة و النشر، الاسكندرية ،2002 ، ص ،95 إلى 139.

*- أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، مرجع سابق، ص، ص ، 62 إلى 71.

III- في جوهر التصور :

وقعَ نقاشٌ فلسفي مفاده هو: كيف يتحقق المعنى داخل اللفظ أو داخل التصور ؟

و الجواب هو : إن المعنى يحصل بطريقتين ← طريق الإحساس * ← طريق الاستدلال العقلي * .

يتصل مبحث التصور بمبحث الوجود الذي بدوره يرتبط بنظرية المعرفة *و فيه اشتراكٌ أيضا مع مباحث كل من الميتافيزيقا و علم المنطق ، وهو ما انعكس أيضا على تصنيف التصورات و ذلك ما نوضحه من خلال الرسوم و التقسيمات التالية :

الميتافيزيقا تُقَسّم الموجودات إلى: ← محسوسة ← الإحساس

← معقولة ← الاستدلال العقلي

أما المنطق فيُقسّم الموجودات إلى : ← شخصية مُعَيّنة ـ المفرد.

← عامة كلية ـ المعاني.

يقود البحث في أصل المعاني إلى موضوع تصنيف الحدود والوجود معا ، ولزم عنه نقاش فلسفي و منطقي ، كما لزمت عنه مباحث منطقية أخرى كمبحث المقولات و مبحث

---

* -" يؤكد الفارابي على أهمية الحِسّ في تحصيل المعرفة : " فالمعرفة تحصل في النفس بطريق الحس ، مستشهدا بقول أرسطو : عن مَنْ فقَدَ حِسًّا مَا فقَدَ عِلْمًا مَا ". صايم عبد الحكيم ، ابن طفيل و الدرس الابستمولوجي المعاصر ، قراءة في التراث و التواصل الفلسفي ، مرجع سابق، ص ،74. نقلاً عن الفارابي ، الجمع بين رأي الحكيمين.

* - " في مفردات المعاني الموجودة و نسبة بعضها إلى البعض " . أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، مرجع سابق ، ص ،62 إلى 65 .

* - درسها المسلمون و عَنُوا بها عناية كبيرة و لمسوا فيها التقابل بين عالَم الحس و عالَم المُثُل ، بين الأرسطية و الأفلاطونية ، و حاولوا كعادتهم التوفيق بين الطرفين. درسها المسيحيون تحت اسم مشكلة الكليات: problème des universaux تارة ، و تحت اسم نظرية العقل:théorie de l'intellect تارة أخرى، و أفادوا كثيرا من الدراسة الإسلامية و أخذوا عنها. **ابراهيم مدكور**، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3، 1983، ص ، ص، 178 إلى181.

الكليات وتصنيفها أو مبحث إيساغوجي (المدخل) ، وقد أضاف المسلمون حدّا أو لفظًا سادسًا و هذا ما نراه عند إخوان الصفا (في رسائلهم) فإنهم أدخلوا في إيساغوجي فصْلا في الألفاظ الستة ، فقد أضافوا على الجنس و النوع و الفصل و الخاصة و العَرَض، أضافوا كلية " المُشخص" و هي كلية تدل على المفرد المشار إليه ، حيث احتوت رسائلهم المنطقية على عدة مفاهيم منها موضوع تصنيف الحدود و موضوع المقولات ، وفيها إضافة للحدود التي ذكرها فورفوريوس وهو حدّ الفردي = L'individuel ، مما يعطي لوحة مقولاتهم و كلياتهم (و هي التصورات) التصنيفات التالية :1- الجنس، 2- النوع، 3- الفردي، 4- التمييز العيني5- الخاص ،6 - العرضي ، تُسَمى الحدود الثلاثة الأولى أوْصَافًا موضوعية، أما الثلاثة الأخيرة فتُسمىّ أوْصَافًا مُجرَّدة [1] .

تحدّث ابن سينا عن المقولات وأهميتها المنطقية في كتابه النجاة وفصّلها تحت عنوان سمّاه "الأجناس العشرة "[2]. لقد ذهب الفلاسفة المشّاؤون المسلمون إلى اعتبار التصور الكلي مثل ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو، أما بعض المتكلمين فقد ذهبوا إلى الرأي الرواقي القائل بوجود المُشخص مثل فخر الدين الرازي في " المباحث المشرقية "[3].

يُشير التهانوي إلى موقف بعض الصوفية مثل السهروردي وابن تيمية من التصور فذهبوا إلى إنكار وجود الكليات، لكن بعض الأصوليين الأرسطيين تبنوا فكرة أرسطو وفورفويوس في الكليات مع بعض المخالفات باعتبار أحيانا أن الجنْس نوعًا والنوع جنسًا[4].

وهو ما يدل أن المنطق الاسلامي تَفهّم جيدا المشكلات الميتافزيقية والمنطقية التي حملتها مادة التصور سواء عند ارتباطها بالقول وبمراتبه أو عند وصفها للموجودات وتصنيفاتها.

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، مرجع سابق ، ص ، 242.

[2]- ابن سينا ، كتاب النجاة ، مرجع سابق ، ص ، 116 .

[3]- فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد ، الهند ، ط1 ، 1343 هـ ، ج1 ، ص ، 20 .

[4]- محمد علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ،ج1 ، مرجع سابق ، ص ، ص ، 594 إلى 596 .

وللمسلمين نظرٌ أيضا في بعض موضوعات المنطق الأخرى، مثل مبحث الحكم والاستلال والقياس و التعريفات* ومبحث المقولات أيضا حيث" اختلف المناطقة المسلمون في بعض هذه المقولات، فقبِلها بعضهم ، كما وضعها أرسطو واستبدل بعضهم الإضافة والانفعال بالعرَض والنسبة ، ومهما يكن من أمر، فقد كان لهذه المقولات أهمية خاصة لديهم وبخاصة منها: الجوهر والعرض ، لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد " [1].

وهكذا يتبين الأثر و التأثر الذي نقله النص الأرسطي في الحقل الثقافي الإسلامي ، خاصة منه النص المنطقي ، و يتبين مدى الحجم الكبير و الإسهام المسلمين المتنوع سواء : في تذليل و شرح و تلخيص هذه النصوص، و يتبين أيضا مدى تقديمهم لرؤية خاصة بهم تنسجم مع روح اللغة العربية و تنسجم أيضا مع انتمائهم الثقافي، ذلك إذا اعتبرنا أن مباحث منطق أرسطو ومنه مبحث التصور كان يبحث في قواعد اللغة اليونانية **أوّلاً** و في قواعد تفكير الإنسان **ثانيا***.

---

* - خَرَج ابن سينا عن حدّ التعريف الأرسطي ولم يكتف بالكليات التي هي الصفات الذاتية عند أرسطو من جنس و نوع وفصْل ، بل راح يستعمل تعريفات أكثر حسية وهي " **اللواحق و اللوازم** " وهو ما يَعكس نظرة ابن سينا المتأثرة بالطب التي تميل أكثر إلى المُعاينة والتشخيص والاستقراء عند العرب ، وسبيل طريقة **اللواحق و اللوازم** هو **الاستقراء الذي يُحقق الحدّ الحقيقي و ليس التركيب** وهو الاتجاه الذي يظهر في فلسفته ما بَعد تأليفه كتاب الشفاء ويظهر بالذات في كتابه الحكمة المشرقية وفيه إلغاءٌ تمامًا لنظرته المشائية الواردة في رسالة الحدود الرسوم. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص، ص، 80 إلى83 .

[1] – محمد الحسني البليدي، المقولات العشر(مخطوط بيد مؤلفه) تصحيح وتقديم ممدوح حقّي، جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي بالرباط، المملكة المغربية ، مطبعة فضالة ، دون سنة، ص ، 10.

* – أدى دخول النص الأرسطي إلى في الثقافة العربية إلى ما يُعْرف " **بقلق العبارة** " أو " **العقبة اللسانية** " بسبب تفاوت بين عبارات اللغة اليونانية و العربية سواء في المبنى أو المعنى ، و كانت محكًّا حقيقيا لقوة الشُرّاح المسلمين على التعامل معها ، زيادة على عقبة أخرى و هي ارتباط المنطق الأرسطي و الثقافة اليونانية عموما بالعقيدة اليونانية التي تختلف مع العقيدة الإسلامية. مجلة مخاطبات ، جامعة القيروان – تونس ، العدد 03 ، أكتوبر2012، ص،98 .

اَلْمبْحَثُ الثّالِث

المنْطق المسيحي و مُشْكلة

الكُلّيات (القُرون الوُسْطى أُنموذجاً)

-التصور في المنطق المسيحي بين الاسمية و الكُلّية :

اكتسب البحث في المنطق إبّان العصر الوسيط خاصة لدى المسيحيين الأوروبيين أهمية كبرى في تاريخ علم النطق و تاريخ الفلسفة ، و هذا يعود إلى طبيعة و حساسية الموضوعات التي نوقشت في تللك الفترات ، و ما لحق تلك المناقشات من توظيفات سياسية و دينية ، لكن بالرغم من هذه التفسيرات العمومية الأولية التي نقدِّمها كحلول لمشكلات هذا المنطق ، "فلايزال المنطق الوسيط غير معروف لدينا تماما ، فلم تبدأ دراسته دراسة جدية إطلاقا إلاّ منذ بضْع عشرات من السنين ، و بالتحديد حوالي العام 1935، و ذلك مع تأخر يزيد على نصف قرن بالنسبة إلى تجدد الاهتمام الذي أثارته الفلسفة المدرسية عموما لدى المحدثين، و لايزال في أيامنا ، في مرحلة الاستطلاع بالنسبة إلى كثير من النقاط ، فلماذا هذا الجهل الطويل ، يتساءل بلانشي ؟ " [1] .

يُمَثل دخول المنطق الأرسطي في المرحلة الأوروبية القرن-وسطية مرحلة فكرية و إيديولوجية دقيقة ، هذا إن لم نَقُل مرحلة حرجة جدّا ، و يَرجع هذا إلى المبادئ العقلية و المعرفية العامة التي يتصف بها هذا المنطق، و التي كان لها الأثر البالغ على النشاط الفكري و الدعَوي للكنيسة ، و من هنا يمكن الإشارة إلى نقطة هامة ، تتمثل في عملية توظيف مبادئ هذا المنطق في التبشير إلى الدّين المسيحي أو على الأقلّ محاولة إبعاد كل تَعارض بين المنطق الأرسطي و مبادئ الكنيسة، و هو ما خلق نظرية معرفية جديدة في تاريخ العلوم الأوروبية وهي مرحلة الفكر المدرسي أو السكولائي، وهكذا، وعلى مجرى مراحل القرون الوسطى، كانت أصواتُ أجراس الفكر السكولائي هي الراجحة والمسيطرة داخل الجامعات التي تأسست ابتداء من القرن 13 ميلادي ، حيث كانت المنهجية السكولائية تدعو إلى التوفيق=conciliation بين اللاهوت المسيحي و الفلسفة اليونانية ذات الإلهامات الأرسطية ، كما كان لهذه الدعوة التعليمية أقطابا أمثال القديس أنسلمST Anselme و بيير أبيلارPierre Abélard و القديس تُومَا الأكويني.

[1]- روبير بلانشي ، المنطق و تاريخه ، من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل ، مرجع سابق ، ص،179 .

أفرزت التطورات التاريخية في مرحلة القرون الوسطى تساؤلات حول علاقة المنطق الأرسطي بالفكر الديني المسيحي، و بالضبط مسألة علاقة مبحث التصور و المقولات والكليات بالعقيدة المسيحية و بالضبط مسألة التصور الجزئي والكليات *، في هذا السياق ننتقي مرحلة تاريخية و فكرية هامة و هي علاقة اللاهوت المسيحي بالنزعة الاسمية المنطقية=Nominalisme ، فالنزعة الاسمية تمثل مرحلة تَطوّر فلسفي فيها قراءة لأعمال أرسطو و التي تُرجِع كل حقيقة و منها التصورات و المقولات إلى أصل مفرد جزئي، و هذا على اعتبار أن الوجود الواقعي يُقدِّم لمدرَكاتنا الحسية الأولية أشياءً مُشخَّصة مجزَّئة و لا يُقدِّم لنا المعاني العامة أو التصورات الكلية عكس النظرة الأفلاطونية التي تُرجع المُدْرَكات إلى المعاني العامة (المُثُل)، و عليه ، فقد كانت مرحلة القرون الوسطى هي مرحلة السّجال الفكري بين النزعة الاسمية و الأفلاطونية ، فكانت الاسمية معروضة في أفكار روسلان=Roscelin ثم تَطوّرت في أعمال غيوم الأوكامي= guillaume d'Occam ، و مع هذه الصورة التجريبية للنزعة الاسمية ، ظهَر بشكل واضح أثرُ تطور جديد في دراسة المنطق الأرسطي و انعكاساته على الفكر المسيحي في العصر الوسيط ، إذْ بدأ مع هذا التطور ،" بروزُ مميزات تلاشي سيطرة الكنيسة على الأوضاع الفكرية ، لقد اعتقد غيوم الأوكامي بأن العقل الإنساني عاجز عن إدراك الحقائق الكلية و العامة وارتكز في مضمونه على الحقائق الجزئية ". [1]
لا ترى الاسمية وجودا للتصورات العامة أو لمقولة المعاني الكلية ومنها مقولة الجواهر العامّة أو الجواهر الثواني مثل الأجناس والأنواع، إذْ أن هذه الأخيرة هي مُجرَّد رموز فقط

* - On rappelle que le problème de la réalité des **universaux** se pose dans **l'Isagoge** de Porphyre, c'est-à-dire dans le traité **d'introduction à la dialectique**, et que d'autre part, selon Anselme, la solution donné à ce problème engage déjà le théologien, puisque le nominalisme équivaut à l'impossibilité déclarée de penser la **Trinité**. Il importe donc de bien comprendre la dialectique d'Abélard pour comprendre sa théologie.
Émile Bréhier, la philosophie du moyen âge, éditions Albin Michel, paris 1937.p.148.

[1]– بوكرلدة زواوي ، موقف الفكر الإسلامي و المسيحي من المنطق الأرسطي(القرون الوسطى نموذجا)، رسالة ماجستير غير منشورة إشراف أ. د. عبد اللاوي محمد، جامعة السانيا ، وهران، الجزائر، 1994–1995، ص، 162 .

و ليست جواهر حقيقية تُؤسِس لترتيب أو لتنظيم الواقع ، فالموجودات الحسية أي الجواهر المفرَدة هي وَحْدها التي تمتلك معنى الوجود ، والكليات أو المعاني العامة ليست إلا أسماء أو حدودا nominalisme= terminisme ، و الحدودُ لا تُعيد إلى الذهن إلا الأشياء الجزئية المفرَدة ،" كما أن تحديد معنى الجوهر عند "أوكام" بأنه : هو ما يتقوّم بذاته و ما ليْس في غيْره و ما هو محلّ= مَوْقِع الأعراض ، كان محل انتقاد فلسفي ، إذْ أن الأعراض مثل الزمان والمكان أو الكيفيات هي داخلة في تعريف الجوهر، فلا يُعْرَف عن النّار مثلا إلا الحرارة ، فالعرَض ليس متمايزا عن الجوهر" [1]، ممّا يجعل مسألة تعريف الجوهر بذاته و طبيعته من غير ذِكْرِ عوارضه في جهْل تام، فالتجربة لا تقع إلا على الأعراض أو الكيفيات. نشير أيضا، إلى أن رهان النزعة الاسمية لم يبْقَ رهاناً فلسفيا فقط ، بل تعدّى إلى صُلب القضايا اللاهوتية ، حيث ناقش الاسميون مقولة أن الله ثالث ثلاثة(الأب،الابن والروح القدس) إذْ تُؤَسس لمقولة واحدة هي الطبيعة الإلهية و ذلك حسب التقاليد الكاثوليكية ، أما الطريقة الاسمية ترى فيها ثلاثة أشياء مفردة وهي ثلاث تصورات ومقولات تتمثل في حقيقة الأمر في شَكل ثلاثة أرباب متفرقين، ممّا طرح تساؤلات منها: هل يوجد تعارض بين دراسة المنطق والتديّن ؟ وفي هذا الجو " كلَّف البابا اينوسنت الثالث Innocent III صديقه روبير دي كورسونRobert de courçon (الذي كان أستاذا للاهوت في جامعة باريس ما بين 1205- 1210 والذي أصبح كَردينالاً سنة 1212)، كلّفه في سنة 1215 بإعادة تنظيم الدراسات في باريس باعتباره مندوب البابا، حيث أصدر هذا الأخير قانونا لتنظيم الجامعات وهو مُكمّلٌ للقانون الذي أُصدِر سنة1210،واشتمل على تحريم جديد لتدريس كتب أرسطو الميتافزيقية الطبيعية حماية للعلم الإلهي من التسلُّلات الوثنية الأرسطية، وأبقت هذه التعديلات على منطق أرسطو وقَبِلتْهُ ، بل وفَرَضتْهُ لأنه يستطيع أن يُقدّم خدمات جليلة للاهوت. [2]

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت، د. ط. و د. س. ص، 238 .

[2]- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة ،1983، ص، ص،52 و 53 و54.

وما يمكن استنتاجه من هذه الفقرة هو" أن المنطق الأرسطي لم يَدخل ضمن المؤلفات المحظورة على المفكرين في العصور الوسطى، و هذه النظرة ساعدت منطق أرسطو إلى حد كبير على انتشاره و تعليمه و شرحه و التأليف فيه من طرف مفكري القرون الوسطى، و ساعدت من جانب آخر الفكر المسيحي في محاولته الهادفة إلى إيجاد نوع من الاستقلالية في مجال علم المنطق تجاه المنطق اليوناني " [1]، ثم توالت الفحوصات الحكومية القرن–وسطية على المنطق الأرسطي قصد توجيهه و توظيفه فكريا ودينيا وسياسيا ، " ففي 23 أفريل 1236 كَوّن البابا جريجوار التاسع لجنة مُهمتها فحْص كتب أرسطو الطبيعية ، فقد تكُون دراسة أرسطو مفيدة للعلم المسيحي ، وكان الهدف من هذا الفحص حذف كل الفقرات التي تمثل خطرا على العقيدة أو تثير شكّا فيها، أو تتعارض معها صراحة، و واضحٌ أن هذا البابا الذكي قد أدرك أن أرسطو قد اقتحم كلية الآداب، بل وكلية اللاهوت نفسها (جامعة باريس) وأن الشيء الوحيد الذي يستطيعه هو أن يُنقّي أرسطو من كل جوانبه الوثنية بحيث يُمْكنه التعايش مع العقلية المسيحية[2] ". أثمرت الفحوصات القانونية والمعرفية لمباحث وموضوعات المنطق الأرسطي و الفلسفة في هذه الفترة ، حيث فتحت باب البحث في العلاقة بين العقل و الإيمان والتي يُسميها القديس توما الأكويني "العلاقة بين العقل والنص" و هي تشبه مسألة العقل و النقل عند المسلمين ، حيث يظهر أثر المنطق الأرسطي على الفكر المسيحي في جانبين : الأوّل ، أنه أقام بانبعاث الكليات الخمس ونصبها من الحقيقة و الواقعية في العالَم الخارجي الحسّي و هذا أدى بدوره إلى خلْق نقاش علمي كبير حول نظرية المعرفة بين المفكرين، والثاني: قيام الفكر المسيحي بمحاولات ضخمة لإخضاع الإيمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم اليوناني منه على وجه الخصوص" [3].

---

[1]– بوكرلدة زواوي، موقف الفكر الإسلامي والمسيحي من المنطق الأرسطي ، مرجع سابق، ص ، 40 .

[2]– زينب محمود الخضيري ، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص، 62.

[3]– عبد الرحمان بدوي ، دراسات إسلامية التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ط3، 1965 ، ص ، 20.

إن أهم إشكالية منطقية وفلسفية طُرحت في المنطق المسيحي الأوروبي القرن–وسطي هي مسألة طبيعة الكليات ، أو مسألة وجود التصور: بين النزعة الإسمية nominaliste الحسية الواقعية و بين النزعة الصورانية conceptualiste ؟ فالكلي هو الذي يَصدق على كثيرين، والكليات هي الأجناس والأنواع، و قد أثارت الكليات– منذ أفلاطون و أرسطو– مشكلات حول وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأعيان أيضًا؟ وهي مشكلة ذات أبعاد مختلفة، فلسفية ومنطقية وإبستمولوجية، بل ولاهوتية أيضا، منها:

1– مسألة التصور: طبيعته و وظيفته: طبيعة الجزئي و علاقته بالكلي.

2– مسألة الحقيقة : معيار الحقيقة، و التناظر بين القول و الشيء.

3– مسألة اللغة: طبيعة العلاقات و علاقتها بالمدلولات. و قد أثيرت مشكلة الكليات بصورة حادة واضحة منذ بداية العصور الوسطى، و انقسم المفكرون حيالها إلى مذهبين:

أ– مذهب الواقعية réalisme و مفاده أن الكليات لها وجود في الواقع، و وجودها أسبق من وجود الأشياء، إذ لا تُفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج تحته هذه الجزئيات. لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان و المكان، و إلا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه عرَضية و فانية.

ب– مذهب الإسميينnominalistes و هم يقولون إن الكليات ليست موجودات واقعية، و أنها توجد بَعد الأشياء، إنها مجرد تجريدات تُستخلص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي[1] ، وعلى هذا، وقعت التجاذبات و المناقشات الفكرية حول حقيقة التصورات الكلية والجزئية و طبيعتها و العلاقة فيما بينها * .

---

[1]- عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، مرجع سابق، ص، ص، 266 و267.

*–"إن إشكالية الكليات لتتجلى بوضوح في الكلي العقلي الذي يتخفّى وراء الجزئي الظاهر، وهي ثنائية لم تكن تُحظى برضا الاسمانيين الذين بدأوا يرتابون من وجود حقائق خَلْف هذا العالَم الحسي، على اعتبار أن الكلي إذا كان مبثوثا في الجزئي فإنه يصير فرديا. الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، مرجع سابق،ص،ص،125 و126 نقلا عن:Etienne Gilson, la philosophie au moyen âge, Edition Payot paris,1944,p.239

فتَحَت الموضوعاتُ المنطقية الخاصة بالتصورات المجالَ الفكري للنقاشات الحرّة التي خَرجت عن المألوف اللاهوتي السائد آنذاك، و الذي كان يَمُدّ رقابته السلطوية على كل مجال ، حيث " بدأ المثقفون في الدخول في النقاش الديني الفلسفي في القرن 11 م الذي كان مقصورا وقتئذ على آباء الكنيسة و رجال الدين وحْدَهم ، و أصبح اللاهوت في الدرجة الثانية بعد الخطابة و الجدل. نشأت محاولات لإخضاع العقيدة و الوحي لأَشكال القياس و قواعد المنطق أي إخضاع الدين للعقل و هذا أهم ما يميّز هذه الفترة من التفكير المسيحي في العصر المدرسي . أوّل من قام بذلك هو أنسليم البساطي Anselme de Besate المشهور باسم المشائي، نظرا لشهرته في الجدل و الإقناع " [1] . تمثل النزعة الإسمية رؤية فلسفية و منطقية في الفكر المسيحي الأوروبي الذي اتجه نحو التحرّر و البحث عن العلْم المادي المحسوس من خلال التوجه نحو الجزئيات و قصد تقصي يقيني للحقائق الطبيعية الواقعية، يُعرِّف كوندياك Condillac الاسمانية بقوله : " هي مذهب يرى أنه لا توجد أفكارٌ عامة بل علامات عامة فقط ، إذْ في الحقيقة ما هي الفكرة العامة في ذهننا ؟ إنها مجرَّد اسم ، و إذا كانت شيئا آخر فإنها بالضرورة لا تعود مجرَّدة و عامّة. إن الاسمانية بهذا المعنى تكُون مهمتها محصورة في الوقوف ضد المذهب الواقعي الذي يقوم على اعتبار وجود المعاني الكلية و جودا عيْنيا حاضرا في الأشخاص و أفضل من عبّر عن هذه الواقعية أرسطو الذي رأى أن الأشياء جواهر يمكن أن نميّز بينها و بين صفاتها. و هذه الصفات ليست سوى أعراض يُمكن أن تُحمل على الموضوع أو الجوهر ، و بالتالي فإن الجوهر هو الذي يُعبِّر عن الحقيقة الطبيعية الدائمة للشيء و ليس صفاته المتغيرة ، و لهذا فالجوهر له أولوية **منطقية** من الناحية المعرفية ، و من الناحية **الزمنية** على اعتبار أن الصفات لا توجد إلا من حيث هي محمولات على الجواهر في حين أن الجواهر توجد وحْدها "[2].

---

[1]– حسن حنفي ، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين – أنسليم – توما الأكويني) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2008 ، ص، ص، 95 و96.

[2] – الشريف زيتوني ، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، مرجع سابق، ص ، ص ، 123 و 124 .

أُثيرت مسألةُ الكليات عند الفلاسفة الواقعيين الذين أرجعوها إلى الواقع الحسّي ، أما الاسميون= nominalistes فقد أرجعوها إلى ما بَعْد الأشياء أي إلى عمليات تجريدية للواقع ، وفي سياق الحمْل و الكليات ، يتفق الاسميون ومنهم روسلان Roscelin * مع أرسطو في تعريف الكلّي الذي هو المقول على كثيرين و الكثيرون المتعيّنون في الواقع هُمُ الأفراد لا غيْر، أي هُم الجواهر الأفراد المذكورون في بنية مقولات أرسطو، خلافا للكليات التي هي في شَكْل أجناس أو أنواع = أي جواهر ثواني، فهذه الأخيرة هي مُجرَّد معاني أسماء و لا تمتلكُ تَعيُّنًا أو تشخيصاً مباشراً في الواقع. تَعَرّضَت فلسفة التصور كمعنى كلّي عند أفلاطون ، لانتقاد من طرف النظريات الاسمية=Théories nominalistes، و التي كانت بذورها ما قَبل سقراط ، كانت أيضا عند الرواقيين و الأبيقوريين ، ثم تَطوّرت في القرون الوسطى عند رسولانRoscelin ، ثم ازداد تطورها عند العديد من فلاسفة و علماء العصر الحديث مثل جورج باركلي و دافيد هْيُوم و كوندياك و ج. س. مِلْ و عند وِلْيام أُوفْ أُوكام مبتدع هذا المذهب ، إذْ تُنْكر هذه الفلسفة وجود تصورات كلية في الفكر الإنساني ، أي أنها لا تُؤْمن بوجودٍ للتصورات الكلية في الذهن تنطبق على موجودات مفردة كثيرة، فَهُم يَقْبلون بوجود أسماء أو كلمات كلية ، لكنها سوى تصورات مفردة=concepts singuliers ، أو حتى صُوَر شخصية=images individuelles، فهم يعتقدون أن الكلي لا يتجاوب لا مع طبيعة الأشياء و لا مع الفكر الإنساني، أما التصوريون Conceptualistes ، و على رأسهم أبيلار Abélard يقولون: " أن الأسماء الكلية– و إن لم يكن لها وجود خارجي– إلا أن لها وجود في العقل، و إلا كيف يُمكن تفسير وجود هذه الألفاظ العامة في اللغة ؟ هل كلامنا مجرَّد ألفاظ جوفاء لا معنى لها ؟ [1] .

---

* – **روسلان Roscelin** (1050– 1125) ، عالِم لاهوت و فيلسوف سكولائي فرنسي ، ذو نزعة **اسمية nominalistes** ، دافع على فكرة أن الأشياء فقط هي واقعية (الحد أو المقول الجزئي) ، أما المعاني العامة فهي موجودة فقط كتصورات مجردة ، و في هذا تقاطع مع أرسطو.

[1] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) ، مرجع سابق ، ص 63، .

تعدّدت المواقف المنطقية و الفلسفية حول مسألة التصورات ، و وجودها بين النظرة الكلية و المشخّصة أي بين النزعة الإسمية و التصورية ، و لأجل رصد هذه النقاشات عمدنا إلى ذكر بعض المواقف لأبرز فلاسفة العصر الوسيط المسيحي الأوروبي، نَعْرضها حسب الترتيب الزمني التالي :

1- روشلان أو روسلان Roscelin : 1050-1125

انطلقت تصورات روسلان من الموجودات الحسية الجزئية حيث " وصل روشلان إلى الاسمية من طريقين: قوْلُ بويس Boèce إن المقولات مُنْصبّة على الألفاظ لا على الأشياء أنفسها ، والآخر نَقْد أرسطو للمُثل الأفلاطونية، فنتج له أن الجزئي هو الموجود، وأنه في وجوده غير متجزّئ ، فكُلّ تحليل أو تمييز ملاشاة له بما هو جزئي. فما تمييزنا الجنس و النوع و الجوهر و العرض و ما إلى ذلك، إلاّ تمييز لفظي يقتضيه الكلام الانساني، و الكلياتُ أصواتٌ أو ألفاظٌ أو أسماءٌ فحسب" [1] .

ادّعى روسلان أن الأشخاص الإلاهية الثلاثةَ ثلاثةُ أرواحٍ، و ادّعى ذلك باسم العقل و " قد طبّق روسلان مذهبه هذا على الثالوث المقدّس في اللاهوت المسيحي. فمَا دَامَ الكلي لا يدل إلا على ذات معينة، فكذلك الأقانيم الثلاثة تدل على ثلاث ذوات عينية هي أشخاص(أقانيم) متميزة في الثالوث: الأب، الابن، الروح القدس. فأكد أن ما هو حقيقي في الله إنما هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة. و انتهى من هذا إلى القول بأن الأقانيم الثلاثة (الأب، الابن، الروح القدس) هم ثلاثة جواهر substances كل منها متميّز عن الآخر تماما ، و إن كانت قدرتها واحدة و إرادتها واحدة. و قد هاجمه القديس أنسلم لهذا الرأي، و قال إن ذلك يفضي إلى القول بوجود ثلاثة آلهة"[2] ، فكان لزاما على أنسليم أن يُبيّن في كتابه « " الإيمان بالتثليث و تجسُّد الكَلِم " ، و بالرغم من أن العنوان يوحي بموضوع عقائدي ، إلاّ أن الغرض منه هو تأكيد منهج أسليم العقلي و إثبات شرعيته

[1] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص ، 81.

[2]– عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ، ج2 ، مرجع سابق ، ص، 267 .

و سلطته و دور العقل و يؤكد شرعيته و صراحته ، و قدْ تمّ له ذلك بَعد أن فرّق بين مفهومي الشّخص و الطبيعة في عقيدة التثليث» [1]. قدّم روسلان حلاّ لمشكلة التصور و الكلي من خلال تشريح اللغة ، و بالتحديد من خلال العلاقة التي تربط الموضوع بالمحمول داخل الحكم، أي داخل العلاقة بين الجوهر و العرض ، و في هذا التشريح عودة و استناد لغوي و تجريبي لنظام المقولات، و هو التمييز الذي ينتهي بِخَلاء المعاني من الوجود العيني، و يؤكد ارتباطها بالحسيات الجزئية المفردة « إن التمييز الوحيد الذي أضافه روسلان إلى مقولات أرسطو و كتاب ايساغوجي هو مسألة الجواهر الجزئية ، حيث أن هذا التمييز أضاف نظرة جديدة على الطابع التصنيفي اللغوي للمقولات و كتاب المدخل ، و عن ذلك يقول أنسليم : ما الجواهر الكلية إلا نفثٌ من الأصوات، فما اللّون سوى الجسم الملوّن، و ما حكمة الإنسان سوى نفسُه ، و ما يقصده روسلان أننا باللغة فقط نستطيع أن نفصل " الإنسان" عن " سقراط " و " البياض " عن " الجسم الأبيض " و " الحكمة " عن " النفس " ، و لكنما الإنسان الذي نتكلم عنه هو في الواقع سقراط ، و البياض هو جسْمٌ أبيضٌ ، و الحكمة نفْسٌ حكيمة »[2] ، و هذه أمثلة تدل على أن المعاني أو التصورات العامة أو الكليات لا توجد في الواقع. بدأ روسلان من تعريف أرسطو للكلي بأنه المقول على كثيرين، و استخلص من هذا التعريف أن الأفراد هُم وحدهم الموجودون في الواقع، أما الكليات (الأجناس و الأنواع) فهي مجرّد أسماء ، ألفاظٌ تقوم مقام التصورات التي تُحمل على كثيرين. فمثلا اللفظ "إنسان" لا يدل على حقيقة غير النوع الإنساني، أي أفراد الناس. إنه إنما يدل على حقيقتين هُما: حقيقةٌ فيزيائيةٌ للفظ نفسه، أي اللفظ "إنسان" بوصفه صوتًا أو نسمةَ صوتٍ flatus vocis أي انبعاث لصوت، و حقيقةٌ عيْنيةٌ محسوسةٌ هي أفراد بني الإنسان ". [3]

---

[1]– حسن حنفي ، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين – أنسليم – توما الأكويني) ، مرجع سابق ، ص، ص، 106 و107.

[2] – إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، تر: جورج طرابيشي ،(العصر الوسيط و النهضة) ، مرجع سابق ، ص، 56.

[3]– عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ، ج2 ، مرجع سابق ، ص، 267.

2- بيار بطرس أبيلار أو أبيلارد Pierre Abélard:1079-1142.

يَعتبِر أبيلار أن الأفرادَ هُم الذين يُنظر إليهم على أنهم أشياء واقعية على الكليات التي ليس لها وجودا واقعيا و إنما هي أفكار و معان مجرَّدة ليس لها خارج الذهن وجودا مستقلا عن الجزئيات الجسمية ، و " في محاولته لحلّ مسألة الكليات ارتكز على أسس المذهب التصوري الذي يهدف إلى جعل المنطق أكثر تحررا من التفسيرات الميتافزيقية للكليات و من هنا كانت معارضته لواقعية الكليات " [1] . « أخذ بطرس أبيلارد أوّلاً بمذهب روسلان، و لكنه عدّله تعديلاً شديدا بَاعَد بينه و بين الاسميين، و كوّن ما سُمّي بمذهب "التصوريين"conceptualisme. بدأ أبيلارد بأن فنّد قول أرسطو إن الكلي يقالُ على كثيرين، و قرّر هو أن لا تَصوُّر يُحمل على كثيرين، بل كل تصور يُحملُ على نفسه و إنما الألفاظ هي التي يمكن أن تُحمل على كثيرين ، ثم يميز أبيلارد بين الكلي و بين حال الشيء: فمثلا "الإنسان" كلي، و هو ليس بشيء واقعي، لكن حال status الإنسان شيء واقعي. كذلك: "فَرَسٌ" لا يوجد، و إنما يوجد "حال فَرَس" أو "أن يكون فَرَسًا". و لمّا كان يوجد عدة أفراد يشاركون في "كونهم ناسًا أو في كونهم أفراسا "فإن هذا الاشتراك يُعبّر عنه بعلامة صوتية هي اللفظ. و اللفظ هو الذي يشترك فيه كثيرون. و ينتهي إلى القول بأن الكلي ليس إلا لفظا دالاً على الصورة المختلطة المستخلصة بواسطة الفكر بين كثرة من الأفراد المتشابهين في الطبيعة و الذين هُم تبعًا لذلك في نفس "الحال" » [2].

قدّم أبيلار تقسيما للتصورات يحاول فيه فك مشكلة الكلي و الجزئي و محاولة ايجاد الرابطة المفاهمية التي تنسق للعلاقة بين المعاني و الموجودات ، حيث أن" الأشياء المُفرَدة في نظر أبيلار تنقسم إلى مجموعات متمايزة أي مختلفة ، تختلف في ذاتيتها

---

[1]- روبير بلانشي ، المنطق و تاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل ، مرجع سابق، ص، 193 .

[2]- عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ، ج2 ، مرجع سابق ، ص، 267 .

و تتفق في المعنى العام ، و حول هذه النقطة يتفق أبيلار مع أنصار المذهب التصوري في معالجتهم لمسألة الكليات ، و يقترب كثيرا من أرسطو الذي يرى بأن الكليات موجودة في الأفراد الموجودة في الواقع و هي أيضا معاني مجرَّدة تتطلب جُهْدا عقليا لاستنتاجها. إن هذا الاتجاه في تفسير معنى الكليات يعتقد فيه فورفويوس حيث أشار إلى ذلك بوضوح في كتابه الإيساغوجي حيث طرح مجموعة من التساؤلات حول الأنواع و الأجناس : هل هي موجودات قائمة بذاتها أو أنها مجرَّد تصورات ذهنية " [1]. تتوضح نظرة أبيلار شيئا فشيئا من خلال التلاميذ ، إذْ يشير يوحنا السالسبوري و هو أحد أتباع أبيلار بوضوح إلى مضمون الكليات " حيث اعتبرها مُدرَكات عقلية مُستمَدّة من ملاحظة الصفات الموجودة في الجزئيات و أن هذه الكليات لا وجود لها إلا في العقل " [2] . تمثل إسمية أبيلار امتدادا للحقل المعرفي السائد آنذاك ، فقد تواصل مع روشلان متأثرا بالاسمية ، ، لكن لإسمية أبيلار رؤية خاصة به ،" حيث اقتنع بأن الألفاظ إنما هي كلية لأننا نقصد بها إلى دلالة كلية ، و أن للأنواع و الأجناس مقابلا في الخارج ، خلافا لِما ارتأى روشلان ، و أن هذا المقابل هو طبيعة الجزئي مجرَّدَةً من الأعراض، و أن الطبيعة واحدة في الجزئيات الحاصلة عليها ، فالأنواع و الأجناس ذاتية في الجزئيات(حسية) ، مُجرَّدَةٌ في العقل(ذهنية كلية) "[3] ، فيظهر من هذا الحل الحاذق لدى أبيلار الذي تَمكن به و من خلاله فكّ معضلة وجود التصور الجزئي و علاقته بالكلي ، و هو حَلّ يُفرّق بينهما و يَجمعهما في نفس الوقت ، و هو في نظرنا حلٌّ توفيقي أيضا لا يَخرق مبادئ العقل ، " فالكليات عند أبيلار لا يمْكن أن يكون لها وجودٌ بمعزل عن الموضوعات الفردية و الكليات هي دائما محمولات لتلك الموضوعات الحسية ، و هي نظرية أخذها عن بويس الذي أخذها بدوره عن أرسطو من المقالة الثالثة

---

[1]– روبير بلانشي ، المنطق و تاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، مرجع سابق، ص ، 185 .

[2]- عبده فراج ، معالم الفكر الفلسفي في العصر الوسيط– فلسفة إسلامية و مسيحية ، مكتبة الأنجلومصرية ، ط1، ص ، 181.

[3] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص ، 105.

من كتاب النفس، لم يُسلِّم بواقعية مُعلّمه أوكام في مسألة الكليات ، لقد كان في اللاهوت واقعيا أفلاطونيا " [1] ، و عليه ، فقد نتج عن هذا الاختلاف و السِّجال الفلسفي حول موضوع تصنيف التصورات و تقسيمها مذهبية نلمسها من خلال التعدد في الأطاريح الفلسفية و الرؤى المنطقية بين تصورية و اسمانية و واقعية * ، و عليه فالكليات مرتبطة بنظرية تكوين المعاني (الإدراك) و هي " نقلة نوعية لفلسفة القرن 12م التي تقول بواقعية معتدلة للتصورات ، تُسلّم بأن للألفاظ العامة أي للكليات معنى قائما في الواقع بدون أن تشير(أي الكليات) مع ذلك إلى أشياء واقعية كما الحال في المحسوسات " [2].

في الأخير ، نشير إلى الإبداع التوفيقي الذي سلكه أبيلار بين العقل و الدِّين *، و بين مشكلة التصور الكلي و التصور الجزئي ، و هو ما يدل على اطلاعه بجذور المشكلة من نواحيها المختلفة المنطقية و الفلسفية و الميتافزيقية ، " إن المنهج الجدلي الذي تميّز به أبيلار هو أنه نقَل بنفس مشكلة الكليات عند فورفوريوس و المقولات عند أرسطو ثم طرح هذا النقل في مسألة المشكلة اللاهوتية (الجوهر العرض و غيرها) ففي كل هذه الترتيبات تندرج كل الموجودات بما فيها مسألة الوجود الإلهي " [3] .

---

[1]– إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي ،(العصر الوسيط و النهضة) ، مرجع سابق، ص، ص،82 و83.

*– للواقعية معنى خاص في العصور الوسطى ، فهي مذهبُ من يقول إن للكليات وجودا واقعيا مستقلا عن الأشياء التي تمثلها ، و تقابلها الإسمية، و هي مذهب من ينكر وجود الكليات و يعتبرها مجرَّد أسماء أو إشارات ، و كذلك التصورية و هي مذهب توفيقي بين الواقعية و الإسمية ، يقرر أن الكليات موجودة و إنما في الذهن و في التصور فقط. و كان الواقعيون في العصور الوسطى ، و في الفلسفة العربية أيضا، يقال لهم " الوجوديون" و لكننا لا نعتمد تعبير "الوجودية" تحاشيا للالتباس بالوجودية الحديثة كما قال بها هيدجر و سارتر.

إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ،(العصر الوسيط و النهضة) ، تر: جورج طرابيشي ، مرجع سابق، ص ، 82.

[2] – المرجع نفسه ، ص، 83.

*- Abélard a cherché en dehors de la voie du réalisme une solution neuve et originale au grand problème du moyen âge : Comment penser la foi ? Émile Bréhier, la philosophie du moyen âge, éditions Albin Michel, paris 1937.p.151

[3] – إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، تر: جورج طرابيشي ،(العصر الوسيط و النهضة) ، مرجع سابق ، ص، 85.

3 – تـُـومَـــا الأكـــويـــني:1225-1274.

يتضح موقف الأكويني من مسألة التصورات من خلال تصوره لنظام الوجود ولوحة الأحكام والمقولات،" فقد اعتقد توما الأكويني Thomas d'Aquin أن المَقُولات تُمثل أجناسا للوجود Des genres d'être فهي تمثل نقطة اشتراك لدراسة تحليلية للخطاب من جهة، وتفكيكا انطولوجيا للواقع في مكوناته الأساسية من جهة أخرى" [1]، تمثل مقولات القديس تُومَا الأكويني نظامًا un système يرتبط بمعنى الوجود، والوجود يتحدد بماهيتهl'essence فلا شيء يُمثّل وجودا في خارج ماهية هذا الوجود ،لأنه في خارج الوجود لا يكون إلا العدَمle néant ، ثم إن هذا الوجود يَتحدّد في أجناس مختلفة ، وعليه فإنَ أشكال الإسناد mode d'attribution تتبع أَشكال الوجود= mode d'être ، وبتعبير آخر ، بقدر ما تتعددَ أشكال الوجود تكون كذلك أَشكال الإسناد، لذلك تُسمى هذه العلاقة بالحمْلprédication أيْ المقولات أو الأجناس العليا، ومن خلال هؤلاء الأجناس يتمُّ تقسيم الوجود، ويُبرز هذا التقسيم أَشكال الحمْل ، فبعض المحمولات تدل على الجوهر وأخرى على أعراضه وهي أصناف للتصورات*.عمل الأكويني على التوفيق بين العقل المنطقي الأرسطي خصوصا والنص الديني المسيحي ، حيث" كان لأرسطو تأثير كبير على الرغم من نواهي الكنيسة التي تُقلقها النزعات الرشدية في الفيزياء وفي الميتافيزياء، وأثبت القديس تُومَا بتكييفه الأفكار المشائية مع العقيدة الكاثوليكية، أنه في آن واحد مُجدِّدٌ عبقري والمُحْيِ الحقيقي للمذهب الأرسطي، وتَكْشف شُروحُه على الأورغانون(منه كتاب العبارة) على عقْل نافذ مَتين أَدرَك آراء المُعلّم على وجهها الصحيح، فاعتَبر المنطق على غرار أرسطو عمَلاً تحضيريًا للعلم والميتافيزياء واهتم بالمضمون الواقعي للتصور، وبعدما تردَّد في المضمون الحقيقي للتصور ، فإنه قرّر تفسيرَه تفسيرا مفهوميا " [2].

---

[1] –Le vocabulaire des philosophes,op.cit. p.124.

* – يعرض توما الأكويني رأيه الفلسفي و المنطقي في المقولات و التي يعتبرها نظاما لغويا للتعبير عن الوجود و أحواله. Stanislas Breton, ST Thomas d'Aquin, editions seghers Paris, 1968 ,p.p.123, 124,125

[2] – جول تريكو ، المنطق الصوري ، ترجمة محمود يعقوبي ، مرجع سابق، ص ،41.

4- وليام الأوكامي *: 1285-1347 :

عُدّ أوكام من المنظِّرين أو " المؤسسِّين للصورانية= le conceptualisme، إذْ يَعتبر أن الكليات ليست نتاجًا للتجريد، مثلما يَحدُث في الرياضة العقلية ، لكن الكليات في طبيعتها هي رموز للأشياء الحسية و هي تُقدَّم للفكر على أنها رموز طبيعية للدلالة على وجود الأشياء " [1] ، يعتقد أوكام في وجود مصدرين للمعرفة : هُما الإحساس و هو حدسيٌ و التعقل هو تجريديٌ و حدسيٌ أيضا ،" فالمعرفة العقلية التجريدية واقعة على معان و ألفاظ مجرَّدة ، و قائمة أيضا على علاقات بين معان، و المعرفة الحسية واقعة على ما في الخارج من موجودات أو أحداث جزئية " [2] .

إن الكليات التي أساسها التصور لها وجود في الذهن و هي منفصلة عن الواقع، بمعنى مستقلة عنه، فالحدود الكلية أو ماهية الأشياء تسبق الأمور الجزئية التي لها وجود واقعي إذْ " ينظر أوكام للأفراد على أنهم أشياء واقعية ، فاللفظ أو الاسم الذي يدلُّ به على المعنى هو الذي يُطلق على الأفراد ، و الاسم موضوع العلم ، باعتباره رمزا أو إشارة إلى الجزئيات " لا المعنى نفسه الذي هو مُتصور فقط و لا يوجد إلا كفكرة في العقل و هو يَعترف هنا بالموجود العقلي للكليات "[3]، و إن على مستوى التعقل و المعاني، لكن ، و إنْ اعترف أوكام بوجود الكليات ، فقد قدّم لها حلاّ ابستميا يندرج في إطار مشكلة الحقيقة و حدودها ونسبيتها،" لقد اعتقد أوكام بأن العقل الإنساني عاجز عن إدراك الحقائق الكلية والعامّة وارتكز في مضمون نظريته على الحقائق الجزئية الملموسة الخاضعة للتجربة، وقد وجدَت هذه الفكرة صدى كبيرا عند فلاسفة العصر الحديث خاصة أنصار الفلسفة الاسمية مثل ديفيد هيوم " [4] .

---

* – أو نصْل أوكام أو وليام أوف أوكام ، أو محلق أوكام.

[1] – FRANÇOIS CHÉNIQUE, Éléments de logique classique tome1, op.cit.p.83.

[2] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق ، ص، 236.

[3] – بوكرلدة زواوي، موقف الفكر الإسلامي و المسيحي من المنطق الأرسطي، مرجع سابق، ص ، 157.

[4] – المرجع نفسه ، ص ، 162.

أعاد الحل الإبستيمي الذي قدّمه أوكام في طبيعة التصورات للعلم دوره في نظرية المعرفة و تجاوز به العقبة الميتافزيقية ، حيث سمح له هذا الموقف بالعودة إلى منطلق العلم و هو التصور الجزئي، إذْ " تُعتبر الكليات –عند أوكام– معاني ناقصة و غامضة ، بينمَا الجزئيات أو المُسمّيات فيها يَحْصلُ التمييزُ و يزول الغموض ، و هذا الجزئي هو مُتعيَّنٌ في العالَم الحسّي ، فالكليات أو الألفاظ الدّالة على معان تدلّ على أشياء معلومة بغموض، و الألفاظ الدّالة على جزئيات تدلّ على نفس الأشياء معلومة بوضوح ، و لا حاجة لافتراض عقل فعّال " [1] . انتهى تطور موقف أوكام من مشكلة وجود التصور إلى نزعة إسمية حسية تؤمن بأولوية الحد الجزئي المشخّص ، و تعطي في نفس الوقت وجودا صوريا للتصورات أو المعاني الكلية ، " إن أصول الاسمية عند أوكام تَرجع إلى مناقشات أرسطو لمُثُل أفلاطون و التي نُقلت عبْر بويثيوس Boèce ، فبما أن الكلي يُفترض فيه أنه موجود في ذاته(ذهني خالص) ، فمعنى ذلك أنه فردٌ(حسي متشخّص) و هذا فيه تناقض، أي أن الكلي هو مجرّد محمول أو له دور الإشارة على الجزئيات ، فالكلي ليس شيئا واقعيا محسوسا ، حتى لا يتناقض هذا مع المُسلّمة المنطقية التي تَمنع حمْلَ شيءٍ على شيء أي حمل المشخَّص على المشخَّص "[2] .

عاد أوكام إلى اسمية روسلان ، فقرّر " أن الأفراد هُم وَحْدهم الموجودون، أما الحدود الكلية فهي مجرَّد أسماء و علامات للدلالة على التصورات التي تُولدها الجزئيات في عقل الإنسان. و العقل لا يَعرِف إلا الأفراد و صفاتها، و إن كان قادرا أيضا على استعمال الحدود الكلية. إن الكلي لا يوجد إلا في ذهن الإنسان فقط ، و ليس له أي وجود خارج فكر الإنسان" [3] .

لقد منحت الاسمية لدى مذهب أوكام ريادة في التخلص من رواسب الميتافيزيقا و شقّ الطريق أَمام لاحقيه للتوجه نحو العلم التجريبي الاستقرائي الميداني ، " غير أن الإسمانية

---

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق ، ص ، 236.

[2]– إميل برهييه ،تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي(العصر الوسيط والنهضة)، مرجع سابق، ص، ص، 241 و242.

[3]– عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ، ج2 ، مرجع سابق ، ص، 267 .

ستأخذ منعطفا خطيرا و صارما مع أوكام الذي يُعدُّ أكثر الاسمانيين جرأة ، لأنه عمل على أن يفصل بين المنطق الإيماني و المنطق العقلي ، إن أوكام من حيث هو متمردٌ على ثقافة عصره، قد استطاع أن ينجز خطابا تجريبيا متطرِّفا في المعرفة يقوم على المعطيات الحسية، كما أنه تمكّن من تحطيم الخطاب الأنطولوجي المدرسي الذي كان مبنيا على التمييز بين بين أنواع الوجود ومراتبه كواجب الوجود وممكن الوجود ، الوجود والماهية، والوجود والعرض ، وبذلك فإنه مهّد الطريق للتجريبانيين الذين جاءوا من بَعده، و وضعوا بصورة ممنهجة و منسقة أسس التفكير الوضعي الذي سيلغي هو بدوره الخطاب الميتافزيقي " [1] .

يفُك أوكام المفارقة المنطقية التي تطرحها مشكلة وجود التصورات الكلية و الجزئية من خلال طرح المواقف التالية حول التصورات وعلاقتها الماصدقية(الأفراد) و مناقشتها إذْ يعتبر أن" المعنى أو الكُلّيات ليس له ما يقابله في الخارج فإنْ كان واحدا كما يتصوّره العقل ، لَمْ نفهم كيف يتكثر بتكثر الأفراد، و إن كان متكثرا لم نفهم كيف يكون واحدا في العقل "[2]. في الأخير نشير أن أوكام قدّم حلاًّ لمشكلة وجود التصورات الكلية أو المعاني، وذلك بنزع الصفة الذاتية عنها أوّلًا ، ثم بإلحاق وجودها داخل الحمْل ثانيا ، يرى أوكام " أن المعنى يقوم في العقل مقام كثرة الأفراد ، وهو ليس كُلّيا بذاته، بل بِحَمْله prédicationعليها، أي باعتباره إشارةً إليها signum وبعبارة أدق، إن اللفظ أو الاسم الذي يُدَلُّ به على المعنى هو الذي يُطلق على الأفراد ، والاسم موضوع العلم باعتباره رمزا أو إشارة إلى الجزيئات ،لا المعنى نفسه الذي هو متصوّرٌ فقط "[3]،إذن التصورات الكلية (المعنى=الأنواع والأجناس) يتحقق وجودها في الحمْل على الجزئيات (داخل الحكم) وليس لها كلية ذاتية، فهي تتحقق عندما تَرِد في شكل محمولات و تُسند إلى الجزئيات (الجزئيات: التي هي الموضوع في الحكم) و بها تتحقق الرابطة ويتم العلم.

---

[1]– زيتوني الشريف ، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية ، مرجع سابق ، ص ، ص ، 127 و130.

[2] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق ، ص، 236 .

[3]– المرجع نفسه ، ص، 237.

5- فلاسفة بُور رويال Port-Royal بداية من 1662* :

و منهم أنطوان أرنو Antoine Arnaud وبيير نيكول Pierre Nicole ، فقد كانت لهم دراسات منطقية و لغوية تحاول فك الملتبس اللغوي الذي تركه أرسطو في اللغة الطبيعية و أيضا محاولة التوفيق بين المنطق و الدّين، ومن بين دراساتهم المنطقية ، نذْكر مبحث التصورات ، الذي عالجوا فيه مسألة المقولات ، ففي البداية قامت جماعة بور روايال بفحص البداية مقولات أرسطو جميعها، " فقد رءوا أن أرسطو أراد بالمقولات العشر اختزال كل موضوعات أفكارنا réduire tous les objets de nos pensées وذلك بِضمّ كل الجواهر تحت المقولة الأولى ثم جميع الأعراض تحت التسع الأخرى.[1]

ما يُلاحظ على عرْض المقولات عند فلاسفة بور روايال أنهم اتفقوا مع أرسطو في حصْر عدد المقولات إلى عشرة، وهي الجوهر أولاً، إضافة إلى مقولات العرَض التّسعة، ثم إنهم لم يغيروا من الدلالة المعطاة لكل واحدة منها لم تختلف عمّا ذكَره وحدّده أرسطو .

لعِب منطق جماعة "بور روايال دورا كبيرا في العناية بمسألة اللغة، حيث اهتمت هذه الجماعة بتحليل اللغة، ذلك التحليل الذي يرمي إلى إظهار الصُوَر المنطقية التي تَتخفّى وراء البنى النحوية الظاهرية للعبارات، إذْ من شأن المنطق حسب"بور روايال" أن يُحصّننا من المَغالط التي تكون اللغة ببنياتها اللفظية النحوية سببا فيها، و ذلك بعزل الفكر الصحيح و تخليصه من اللّبس الناجم من تلك البنى،" فقد بدأ النحو الفلسفي على يد جماعة بورررويال ، إذْ نشَر أرنو و لانصلو lancelot في 1660 كتابهما الموسوم

---

* -La logique dite **« de Port-Royal** » est un traité qui parut **anonymement** en 1662, sous le titre de La logique ou L'art de penser .Il était dû à deux des solitaires de ce haut lieu du jansénisme, Antoine Arnaud et Pierre Nicole. L'ouvrage connu une fortune exceptionnelle. C'est par lui que pendant deux siècles honnêtes gens ont appris la logique ; principalement, mais non pas exclusivement, en France. Il compte plus de cinquante éditions françaises au cours de ces deux siècles, plusieurs traductions anglaises s'échelonnant sur la même période. Robert Blanché, la logique et son histoire, d'Aristote à Russel, librairie Armand colin, paris, 1970, p. p.179, 180.

[1]- Antoine Arnaud et Pierre Nicole, la logique ou l'art de penser, Flammarion, paris, 1970,p.77.

باسم : النحو العام المنطقي و منذ ذلك التاريخ و كُتُب النحو العام- أي المستخلص من العقل لا من الاستعمال اللغوي- تتوالى و تنتشر في الأوساط المدرسية نفسها "[1]، حيث أفاد في تطوير النظرة المنطقية من الجهة التصورية إلى النظرة القضوية المعاصرة.

عَرَض فلاسفة بور روايال المقولات الأرسطية العشر وشرحها وبيان جهاتها وأبعادها ، انتقدوها ورءوا فيها لَفافًا وغموضا، وقالوا عنها" أنها قليلة الفائدة ولا تستخدم قطُ في تكوين حُكم مَا ، و أنها غالبا ما تَضرّ لسببين، هُما: الأول هو اعتبارها كما لو كانت أمرا مؤسَّسا على العقل و على الحقيقة ، في حين أن هذا أمر اعتباطي ، و أنه بإمكان الناس أن يُرتّبوا أفكارهم على أي نحو شاءوا ، و الثاني هو أن دراسة المقولات تُعوِّد الناس التلاعب بالألفاظ ، و في هذا الصدد تعطي جماعة بور روايال مثالاً لمقولات ابتدعها ريمون لون R. Lulle مثل مقولة الطيبوبة والقوة والمقدارية وهي في نظرهم ألفاظ ميتافزيقية سخيفة، ومبرر جماعة بور رويال أن قواعد منطق أرسطو تصلح فقط لأَن تبرهن لكل واحد من الناس عمّا كان يَعْرفه من قبْل، لكن الآلة المنطقية عند لُولْ لا تصلح إلاّ لنقاش ما لا تَعْرفه بدون حكم، والجهل أفضل منها، وقدَّمت جماعة بور رويال فلسفة جديدة في تصور الوجود بذكر عدد ونموذج آخر من التصورات هي بمثابة المقولات عندها تمثل بديلا لتصورات أرسطو في المقولات وهي:1 الفكر أو الجوهر المفكِّر،2 المادة أو الجوهر الممتد،3 المقدار أو أصغر جزء من المادة،4 الوضع، وضْعُ بعضها بالنسبة لبعض،5 الشّكل ، 6 الحركة ،7 السكون أو أقلّ حركة منها ".[2]

توجد بعض الملاحظات على النزعات الاسمية المسيحة القرن – وسطية ومنها على سبيل المثال أنه " يُوجَد فرقٌ كبير بين اسمية أوكام و اسمية القرن 11م التي شاع فيها روشلان ، لا يقول أوكام مثل روشلان : أن المعنى صوتٌ في الهواء، بل يَعترف

[1] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 38.

[2]– أنطوان أرنولد و بيير نيكول ، المنطق أو فنّ توجيه الفكر ، تر: عبد القادر قنيني ،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، ط1، 2007، ص ، ص، 47-48-49.

له (أي للمعنى أو للكليات) بمفهوم في العقل، وهذا يضع فَرقا آخر بينه و بين المذهب الحسي الحديث الذي يَرُدُّ المعنى= الكليات إلى صورة خيالية " [1]."

يُقدّم "**درونس اسكوت**" موقفا مخالفا لأسلافه هؤلاء فيقرر : " أن الكلي هو نتاجٌ للعقل أساسُه في الأشياء، و لهذا فإن الواقعي ليس في ذاته كليا خالصا، و لا جزئيا محضا، بل هو مزاج من كليهما. أمّا أنه ليس جزئيا محضا فهذا يُستنتج من كوننا نستطيع أن نستخلص منه أفكارا عامة (تصورات كلية). إذ لو لم يكن للنوع ضَرْبٌ من الوحدة، فإن تصوراتنا لن تنطبق على شيء، و بالعكس، نجد أن الكلي النوعي، الموجود متفرقا في مختلف الأفراد، يتبدّى دائما و عليه طابع الفردية " [2].

في الأخير نختم بالقول: لماذا أثيرت مشكلة الكليات في القرون الوسطى وفي الفلسفة المسيحية ؟ وفي نظرنا إن إنكار الكليات يترتب عنه إنكار لوجود المُثُل التي تُعدُّ معاني وإلْهامات فطرية أي إنكار لأصلها الربوبي وإنكار للخلود و وِحْدة الثّالوث ولنظرية الوحي وقبلية المعرفة الكلية، وفي إنكارها اعترافٌ فقط بالجزيئات والأعراض التي يعتريها الفناء.

لذا يمكن وصف العصر الوسيط " بالعصر الذهبي للمنطق الصوري و ليس ذلك لأن تحسينات حقيقية قد أدخلت على أعمال أرسطو: بل يمكن أن يُعاب على فلاسفة العصر الوسيط أنهم أثقلوا المنطق المشائي بتعقيدات لا طائل وراءها ، مثل الشّكل الرّابع من القياس، وأنهم أفرطوا في الاستدلالات الصورية، وأنهم تركوا النظرة المفهومية من أجل النظرة الماصدقية ، ولكن من الحيف توجيه هذه الانتقادات إلى كبار المدرسيين في القرن الثالث عشر ، وعلاوة على ذلك وسواء تعلق الأمر بالأساتذة أو الإتباع فإنه ينبغي الاعتراف بأن أعمالهم قد ساهمت في بناء المنطق التقليدي على الصورة التي هو عليها اليوم، و التي يجدر بنا أن نحافظ عليها في مجملها وأن نتأمل فيها، لقد اعترف كانط و لايبنز ولا سيما هاملتون بفضل المدرسيين وأعلنوا عن الاعتراف بالجميل الذين تَدين

---

[1]– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع ، ص ، 237.

[2]– عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ، ج2 ، مرجع سابق ، ص، 267 .

به لهم العلم و الحضارة العامة "[1]. لقد قدمت الاسمية لمرحلة (خاصة القرن14م و15م) " حلاً مُتميّزا للمشكل الخاص بالكليات، إنّها فكْرٌ جديد يُحذر من الحقائق التي وضعتها الميتافيزيقا التي اعتقد المشّاؤون والأفلاطونيون أنهم قد اكتشفوها، حيث يتمسك هذا الفكر أَقْرب ما يمكن بالتجربة دون رفض حقائق الإيمان ، لكن مع اعتبار هذه الحقائق الإيمانية على العموم بأنها متنافرة و مستعصية على العقل " [2].

تواصل بحث مشكلة الكليات إلى العصر الحديث من خلال دراسات حول مسألة التصور الكلي و علاقته بالعالم الحسي ، فقد بسط راسل في كتابه" مشاكل الفلسفة " حلاّ تركيبيا لمشكلة التصورات بين الكلية والجزئية حيث يتصور فيه أن « صِنْف الكليات هو مجموع صنف المحمولات وهو صنف الإضافات relations أي الأعراض ، و لَمّا كانت المحمولات و الإضافات واقعية، فإن الكليات واقعية » * و بموقفه هذا– يكون راسل – قد وجد حلاً توفيقيا لمشكلة التصور بين الجزئي و الكلي و خفّف من حدة النقاش الذي نقلة الفكر المنطقي المدرسي في العصور الوسطى.

---

[1]– جول تريكو ، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، مرجع سابق ، ص،42 .

[2] – Emile Bréhier, histoire de la philosophie, livre III, moyen âge et renaissance, Cérès éditions, Tunis, 1994, p.p. 245 et 246.

*– قدّم راسل مثالا لهذا الرأي: فمثلا حين أقول: "أنا في الغرفة" فإن هذه الإضافة المُعبّر عنها باللفظ "في" موجودة، لأنني أفكر فيها و بدونها لا أفهم معنى هذه الجملة، و إن كان وُجُودها ليس بنفس المعنى الذي لوجودي أنا و لوجود الغرفة. فما دامت الإضافات حقيقية واقعية، فإن الكليات حقيقية واقعية، لأن " الكلي هو أي شيء يمكن أن تشارك فيه جزئيات كثيرة، و ينتهي راسل إلى القول بأن التقسيم إلى كليات و جزئيات تقسيم نهائي. يقول: لدينا إذن تقسيم لكل الموجودات إلى صنفين ، هُما : جزئيات عينية هي موضوعات على الإطلاق. و كليات، يمكن أن تَتَّخذ صفة محمولات أو إضافات في مُرَكَّبات، و هي لا توجد في زمان، و ليست لها علاقة بمكان واحد يمكن أن لا تشغله في نفس الوقت مع آخر . عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ، ج2 ، مرجع سابق ، ص، 268 .

المْبحَثُ الرّابِـــع

التّصوّر في المنْطِق البراغماتِي

و فِي المنْطِق الرَّمْزي

1- التّصوّر في المنطق البراغماتي(جون ديوي أُنموذجًا) : من الماهية إلى الإجرائية

ترتبط نشأة و طبيعة و وظيفة التصورات و القضايا بنمط النظام المنطقي و الفلسفي العام الذي تندرج في داخله تلك التصور و القضايا ، فلقد اعْتُبِر التصور الأرسطي مثلا صورة مُعبِّرة للفلسفة النظرية اليونانية مقالبة للفلسفة الطبيعية، و عليه فقد تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذي ينبني عليه العلم و تنبني عليه الفلسفة لكل فترة و حتى لكل مذهب فلسفي .

يُعَبِّر التصور عند البراغماتيين عن صياغة جديدة ضمن نسق منطقي جديد أيضا، و يعود هذا التجديد إلى سيرورة الكشف العلمي و تطوراته ، ذلك أن الفلاسفة البراغماتيين هُم أشدّ ارتباطا بمنافع المعرفة و ألصق رجال المعرفة بالعلم ، و لعلّ ما نجده مبررا لبيانِ لهذا الرأي المؤكّد لهذا الالتحام هو الاصطلاح الذي وضعه و بسط قواعده الفيلسوف "جون ديوي" John Dewey على أحد أهم بحث في مؤلفاته الكبرى بعنوان : Logic the theory of inquiry " المنطق- نظرية البحث" * الذي أصدره سنة 1938.

تمحورت الصورية الكلاسيكية التي اصطبغت على المنطق الأرسطي في البحثِ عن " التصور الثّابت " الذي لا يتغيّر و الذي يُعبّر عن " الحقيقة الثابتة" التي تنسجمُ مع نسق قوانين عقلية تقوم على مبدأ الهوية و عدم التناقض ، في حين أن التصورات القائمة في المنطق البراغماتي هي تصورات متوصَّل إليها عن طريق العلم و قائمةٌ على الاختبار و التجربة و جلب المنافع للإنسانية و هو محك الدلالة و الحُكْم على

* - كلمة " البحث " inquiry هي كلمة اصطلاحية حسب التعريب الذي قام به الدكتور زكي نجيب محمود و هي كلمة فيما يرى أقرب إلى التعبير للفظ الانجليزي الذي استعمله " ديوي " بكلمة " inquiry " و هي ذات دلالة خاصة فيما يقول نجيب محمود لتجنب الدلالات العامة المشتركة ، و هي دلالة مناسبة توافق المعنى الاصطلاحي الذي وضعه " ديوي" و أراده أن يكون عنوانا لمذهب جديد في المنطق . جون ديوي ، المنطق "نظرية البحث" ، ترجمة و تصدير و تعليق زكي نجيب محمود ، تقديم عبد الرشيد الصادق محمودي ، العدد 1653، المركز القومي للترجمة المصري ، القاهرة ،2010، ص ، 12.

صدقها أو فشلها ، فهي إذن تصورات " مشروطة " بعمليات فحْص و اختبار" إجرائية عملياتية " ، و هي مشروطة أيضا بأن تكون وسائل و أدوات تؤدي إلى " حلِّ " المشْكلة الخاصة المطروحة و التي استدعت القيام بتلك الإجراءات العملية.

" ناقش ديوي منطق أرسطو في ثلاث نقاط هي : 1 – أن الصُوَر المنطقية المعترَف بها ليست صورية بالمعنى المجرَّد ، لأنها غير مستقلة عن ذوات الكائنات التي هي موضوع المعرفة. 2 – تتألف المعرفة في صورتها المنطقية من التعريف و التصنيف . 3– لا يوجد مكان للكشف و الاختراع ضمن المنطق الأرسطي ، فالكشف متضمَّنٌ في مجال التعلُّم، و التعلُّم ليس أكثر من أن يظفر المتعلِّم بما هو معلوم . لكن على العكس من الفكر الفلسفي القديم ، سعَت الفلسفة الجديدة إلى كشف مبادئ التغيُّر ذاته ، و بحثَت عن كيفية حدوثه لاستخلاص صوَره المنطقية ، و تحوّل شيئا فشيئا مبتغى الانسان من فَهم الطبيعة ، فلم يعد غرضه من معرفة الطبيعة مجرَّد المعرفة النظرية و إنما في ضرورة فهْمها و معرفتها لتسخيرها لأغراضه. يرفض ديوي الثقافة القديمة التي كانت تتجه إلى دراسة الطبيعة إذْ يصفها بنظرية المعاينة أو المتفرج " [1].

تعريفُ المنطق عند ديوي هو أنه نظرية في البحث و المقصود بالبحث هنا " التحول المنضبط أو الموجَّه لموقف غير مُتَعيّنٍ تحويلا يجعله من التَعيُّن في صفاته المميّزة و في علاقاته الداخلة بين أجزائه بحيث تنقلب عناصر الموقف الأصلي لتصبح كُلًّا مُوحَّدا ، و هذا يفيد أن الإنسان لا يشرع في التفكير، إلا حينما تصادفه مواقف مشكلة أو مشاكل، فينهض تفكيره باحثا عن حلول".[2] إن العلم القديم لا يرى في الظواهر علاقةً و لا يبني بينها القوانين، بل كان يؤسس لجوهر ثابت تَلحقه صفات عارضة بينما العلم الحديث يؤسس للعلاقة بين الظواهر في نسق من الحتميات و القوانين.

---

[1] – جديدي محمد ، فلسفة الخبرة ، جون ديوي نموذجا ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2004.ص، ص، 116 و 117.

[2] – المرجع نفسه ، ص، ص ، 117 إلى 119.

ينشأ التصوّر في منطق ديوي على مبدأ التحقق أو الفحصl'enquête في حين يتأسس التصور الأرسطي سواء كان حدّا أو حُكما على قانون أو مبدأ عدم التناقض العقلي ، " إن المنطق القديم كان يبحث في الظواهر بسؤال لماذا تَحدث هذه الظواهر؟ فهو منطقٌ غائيٌ، يبحث في الجواهر، أما المنطق الجديد كان يبحث في الظواهر بسؤال : كيف تَحدث الظواهر؟ ، يبحث في العلاقات ، منطق الحتمية و السببية و هذا الهدف الذي سطّرته الفلسفة الوضعية "[1] .

يُعتبر التصور وحتى القضية البراغماتية ثمرة لمجهودات عملية و فكرية معًا مبنية على بسط قواعد منطقية و منهاجية تتأطر في نظام كلّي هو " نظرية البحث " و هي نظرية معرفية تمثل أساسًا للعلْم الجديد لا غير ، و هي أيضا جُملة من الأعمال الموجَّهة يقوم بها الباحث ليُحوِّل وضعية مجهولة و غير معروفة إلى حالة مكتشفة و إلى موقف معلوم متعيّن ، يراد بها إنجاز مشروع و تحقيق تغيير نافع و يُبعِد تناقضات و ملابسات عقلية و يحلّ مشكلة مستعصية على الفهم و السلوك و يمد الحياة العملية أثرا نافها ، فالتصور البراغماتي لا يُحسب في عداد المنطق الجديد و يخرج عن أطره العقلية و العملية ما لم يَكُن أداةً و وسيلة تفك عُقَد مُشْكلٍ مطروح و تُلحق أيضا نتائج جديدة عملية ، نتوخى من ورائها تغييرًا ملموسًا واقعًا.

إذا كان المنطق القديم خاصّة منه الصوري الأرسطي يُرْهِن وجود القضية المنطقية لجوازها بنيتها المعرفية و قبول أوصافها و أحكامها لقيمتي الصدق و الكذب ، و هو الواضح في كتاب العبارة ، حيث يُقصي أرسطو من ذلك كل عبارات لغوية لا ينطبق عليها الصدق و الكذب كالعبارات اللغوية التي تَحْمل معنى التمنّي و الرّجاء ، فإن المنطق البراغماتي يشترط في تصوراته و قضاياه "صدْقا" مُتّصلا بمدى قابلية تلك القضايا للنفع و الإنجاز و العمل، أيْ إن البراغماتيين لا يسألون عن صورية القضايا و شكلياتها ، و لا يسألون إن كانت القضايا صادقة أو كاذبة ؟ فَهُم لا يُدْخِلون تفكيرَهم

[1] – جديدي محمد ، فلسفة الخبرة ، جون ديوي نموذجا ، مرجع سابق، ص،127.

في هذه الثنائية المعيارية الكلاسيكية ، بل يسألون : هل هذه القضايا المطروحة أَمَام الفكر هي وسيلة قابلة لإحداث فعْل و تغيير و أثَر عملي ناجح من شأنه أن يَحُلَّ مُشْكِلاً مطروحا حوْل وضعية جديدة غامضة ملتبسَة ؟ و هو الشرط – في نظر الفلاسفة البراغماتيين– الذي لم يطرحه المنطق التقليدي من قَبْل كشرط ضروري لقبول قَضَياهُ من عدَمِه. لقد وَضع " ديوي " شروطا للقضية العملية الإجرائية لغرض بناء و تأسيس المعرفة و بسط قوانين العلْم ، و هو إجراء إبستمي معرفي لا ينفصل عن قضايا و شروط أخرى تتجمّع لهدف عام هو حلّ المشكلات التي تواجه الإنسان في علاقته مع ذاته و في علاقته مع محيطه المادي و الإنساني ، فالقضايا المنطقية عند ديوي هي " وسائل " أو أدوات تُستعمل لبلوغ هدف ، و لَمّا كانت الوسائل مختلفة و متشابكة و متعدّدة بضروبها فلا ينطبق عليها المعيار الكلاسيكي المطروح في مشكلة الحقيقة ، فلا يُمْكن وصْفها بالصدق و الكذب ، فهي تَخرُج عن التقويمية الثنائية المعتادة التي رسَمها المنطق التقليدي في الحُكْم على معيار خَبَر القضايا و حقيقة العلم المعروفة بالمنطق ثنائي– القيمة la logique bivalente، بل إن القضايا البراغماتية تُوصَف فقط على أنّها وسائل مؤدِّية إلى النجاح أو أنها عكس ذلك غير مؤدية لأي فائدة عملية ، و على هذا ، إذا كان المعنى أو القضايا المتوصَّل إليها أو التصورات لا تتمتع بأيّ فائدة إجرائية أو تغيير ملموس له آثاره الإيجابية ، فإن هذه النتائج هي في نهاية المطاف تخرج عن دائرة نظرية البحث التي رسمها ديوي و لا تنتمي للمنطق البراغماتي و هي خارج عن معاييره المعرفية و لا تدخل في نطاق اهتماماته.

و في خلاصة البحث حول التصور و القضايا في منطق البراغماتية و في نموذجها عند جون ديوي ، نقول أن الرؤية المنطقية البراغماتية هي فلسفة عملية تُؤسِّس لـقوانين و شروط منْطقية جديدة تتجاور التصوّرات الأرسطية الكلاسيكية و تدخل في نسيج " نظرية البحث " التي يَعرضها ديوي كمنطق جديد لإرساء " تصوّر إجرائي " يُؤدي إلى تحويل الأمور التي تُحقّق هدفًا منشودا ، و هذا يختلف تمامًا مع النّزعات التقليدية

المنطقية التي ترى في التصور خلاصة نظرية لنظريات جدلية بين نزعات تجريبية أو عقلية ، و ما تُقدّمه من معايير الصدق العقلية الصرفة و معايير الصدق المخبرية ، إنّ المعيار المعرفي و المنطقي عند ديوي هو أن تكون هذه التصوّرات و القضايا الجديدة بمثابة حلّ مثمر و نافع لغرض لبيان و فكّ الملتبس من المشكلات المطروحة أمَام الحسّ و العقل و أيضا أمام المجتمع ، و لغرض عام هو إحداث تغيير لحال لظروف و لوضعيات مستعصية، فالمقياس إذن لوظيفة المنطق و قضاياه عند البراغماتيين هو بالنهاية موجّه لإحداث النفع و النجاح لا غير. أما أصل التصور ، فهو نفعُه ، " به نستطيع أن نَشرَع في البحث عن الغائب ، و عمّا هو بعيد عنّا، و نتجّه بنشاط في هذا الطريق، أو ذاك نطوي تجربتنا ، و نتعرف حدودها ، إننا نُرتّب الواقع الحسي في تصورات لنستعمله فيما يلائم أهدافنا ملائمة أفضل "[1] .

2- التّصوّر في المنطق المعاصر : من اللغة العاديّة للتّصوّر إلى حساب القضايا.

يقوم التصور في المنطق التقليدي على التعابير التي تُوفرها اللغة الطبيعية في شكْل كلمة أو إشارات ممّا جعل دلالته مُعَرّضة للخطأ و للمغالطة أو التباس المعاني و ازدواجيتها وما نجم من تحريف لمقاصد القول و التصور و ذلك ما عرضناه في مبحث التصور عند السفسطائية و ما تبعه من مشكلات لغوية و منطقية ، فالتصور في حالته اللغوية الطبيعية هو أرضية للفظ المشترك و المتشابه و في هذا تعارض مع المهام الأولى التي رسَمها أرسطو للجدل عند دخوله الأول للأكاديمية و عند نَسْجِه لمنطق المقولات و العبارة ، و هي النقطة التي اعتبرها التي اعتبرها دي مورجان مُقدمة لإنشاء منطق جديد هو منطق العلاقات الرّمزية التي بدأت مع فريجه Frege [2] .

---

[1]- محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، مرجع سابق، ص،54. نقلا عن: وليام جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة، تر: محمد الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، مصر ، ص،62.

[2] - محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي (نشأته و تطوره) ، مرجع سابق ، ص، ص ،67 و 119 .

لقد أضفى فريجه في داخل أبحاثه على مصطلح " التحليل " دلالة جديدة في كتابه الموسوم بـ " أسس الحساب" * و كان يعني به ما هو مُؤسَّسٌ منطقيا أو ما يمكن ردّه إلى أساس منطقي، ذلك أنه في كتابه هذا لا يتناول " تحليلي " بالمعنى الكانطي* ، بل يحاول بيان أن القضايا الحسابية تحليلية من حيث المعنى الدقيق للكلمة الذي مؤداه "أنه يمكن البرهنة عليها بشكل منطقي محض"[1] و يتجاوز ببنياته و بمفاهيمه و تصوراته المعطيات الحسية " إن عالَم **فريجه** يختلف جذريا عن العالَم الحسي، و التصور هو تصورٌ منطقيٌ لغويٌ رمزيٌ لا يَمُتُّ للمحسوس بشيء" [2]، و على عكس ما ذهبت إليه جماعة "بور- روايال" في مقاربتها للغة بالمنطق، يجد فريجه أن اللغة الطبيعية لا تَصلُح للتعبير عن حقائق الفكر و المنطق بسبب تَضمُنِّها لأخطاء ناتجة عن الاستعمال النحوي الذي كثيرا ما يكون بعيدا عن التعبير المنطقي السليم، و بالفعل، إن الكلمات تحمل معها دلالات شتىّ و مُبهمة ، كما تطلبُ الخطاباتُ البساطةَ من المعنى و حدسَ القواعد المنطقية دون أن تَعْلم أن هذا يُخلّ بما نريده بل و أحيانًا يَخدعُنا، فقد« تُعبِّر كلمة "حصان" مثلاً عن فرد individu و لكنها تُعبّر أيضا عن نَوعٍ espèce نحْو " الحصان عاشب" كما تُعبّر عن تَصورconcept مثلمَا هُو وَارِدٌ

---

* – " إن الوظيفة الأُولى **للحساب القضوي** هو تحليلُ و تقييم القضايا المُرَكَّبة ، و نقصد بالقضية صورة من **الجملة الخبرية** ، و كلّ قضية من حيث هي جملة تملك بذاتها وحدة نحوية . و بالإضافة إلى ذلك فهي جملة خبرية بمقتضى طبيعتها التقريرية صالحة وحْدها لأن تكون لها قيمة صِدقية ، أي لأن تكون صادقة أو كاذبة. و أخيرا فإن **الحساب القضوي** بإهماله لمحتوى دلالاتها لا يحتفظ من الجملة الخبرية إلاّ بصورتها المنطقية ". دوني فرنان ، مدخل إلى فلسفة المنطق، تر: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص ،18.

* – بمعنى متعالي أي تطبيق المقولات على الأحكام في الحساب بواسطة شكل خاص للحساسية : مثل تحليله للزمان و المكان و المعادلات الرياضية ".الموسوعة الفلسفية المختصرة"، لفؤاد كامل و آخرون، ص ، .332

[1] – مجلة أيس، مليكة ولْباني ، ماذا يعني مصطلح " تحليلي " دار الأخبار للصحافة ، الجزائر ، العدد الثاني ، السداسي الأول، 2007 ، ص ، 7.

[2]– سامي أدهم ، ابستمولوجيا المعنى والوجود ،نقد التطورية ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، دون طبعة و دون سنة، ص ، 69 .

في القضية "هذا حصان"، فاللغة ليست مُقعّدة بقواعد منطقية إذْ أنّه لا يكفي استعمال النحو في جُملٍ لنضمن الصرامة الشكلية لمجرى الفكر؛ يقول فريجه » [1].

لقد كانت البداية الحقيقية لميلاد المنطق الجديد المعروف بالمنطق الرياضي أو الرّمزي* مع بولboole و شريدر و بيانو و كوتيرا و راسل هويتهد * : " ذلك أن المنطق الجديد قد اكتشف أنواعًا عدّة من الاستدلال غيْرَ القياس ، و اكتشف وجودَ نِسَبٍ أُخرى بين الموضوع و المحمول غيْر نِسبة التَّضمن التي قال بها وَحْدَها المنطق القديم ، و عدّل النظرة إلى التصور، بَعْد أن كانت الفكرة الأساسية في المنطق القديم هي فكرة التصور ، قال هذا المنطق الجديد: إنّ التصور ليس أبْسط عمليات الذهن، بل هو مُركَّبٌ مأخوذ من عملية أسبق منه و أبْسط و أعمّ ، هي عملية الحكم ، و لذا كانت نقطة البدء عنده الحكم أو القضية، لا التصور أو الحدّ. و حتى يكون هذا المنطق أعمّ و أكثر شَكلية=رمزية من المنطق القديم، استخدم الرموز في التعبير مستعينا بأسلوب الرياضيات، فالمَثلُ الأعلى عنده الاستغناء عن اللغة و ألفاظها و الاستعاضة عنها بالرموز، فَهُو على وَجْه العموم منطق: الوحدةُ الأولى فيه القضية، و موضوعُه المبادئ التي تَجري على أساسها العمليات الذهنية بوجه عام، و أداةُ التعبير فيه الرموز ، و هَمُّه النظر في جميع الإضافات= العلاقات التي يُمكن أن تُوجَد في القضايا [2] .

---

[1]- Alain CHAUVE , La logique et sa signification philosophique, édition Delagrave, paris, 2004, p.50.

*-" أما **الرّمز** فمعناه أن المنطق المعاصر كالرياضية يتخذ بدلاً من العبارات اللغوية غير المحددة لتلبسها بالمعاني المتداخلة المتشابكة رموزا واضحة و غير مقيّدة بالمعاني اللغوية كالشأن في الرياضة " . محمد ثابت الفندي ، أصول المنطق الرياضي(لوجستيقا – LOGISTIC) ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1972، ص،92.

*– جورج بول G. BOOLE بريطاني، أحد مؤسسي المنطق الرياضي المعاصر و غوتلب فريجه Gottlob FREGE : رياضي و منطقي ألماني، من أقطاب المنطق الرياضي المعاصر و فلسفة اللغة و ريدولف كارناب (1890–1970) Rudolf CARNAP منطقي أمريكي الجنسية ألماني الأصل و هو أحد مؤسسي "حلقة فيينا" cercle de vienne كان يهدف إلى البرهنة على إمكانية تحقيق وحدة العلم بواسطة لغة وحيدة (من كتبه: "التركيب المنطقي للغة"، 1934).

[2] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق ، ص ، ص ، 15 و 16 .

نشأ مع المنطق الرمزي أيضا ما يُعْرَف التصور الرمزي أو المصطلح الرمزي notation [*] حيث قدّم التصورُ الرمزي مجموعة من الحلول لمشكلات التصور خاصة في حالته اللغوية الطبيعية عند أرسطو و قدّم أيضا من حلولا عامة في المنطق التقليدي [*]، و في سياق وظيفة اللغة الرمزية ، يقول طه عبد الرحمان" يتبيّن إذن أن اللغة المحمولية(اللغة الرمزية) أبجدية كما للّسان المنطوق أبجديته ، و إذا كانت الحروف الهجائية تتركّب فيما بينها لتأتلِف منها الألفاظُ و لتألف العباراتُ من الألفاظ، فكذلك الأمر بالنسبة للأبجدية المحمولية ، فإن عناصرها **يُوالي** بعضها البعض فتنشأ عن هذه الموالاة كلمات أو عبارات أي متواليات و يضيف طه عبد الرحمان في سياق فعْل "يُوالي" نقترح لفظة" الموالاة " ترجمة لـ concaténation و هي رياضيًا عملية داخلية تجميعية ، مستندين في ذلك إلى الاستعمال القديم عند النُحاة (الجرجاني) و المناطقة ، يقول الفارابي في كتاب الحروف فيضطرون (أي المناطقة) إلى تركيب بعضها (أي الحروف) إلى بعضها بموالاة حرف حرف فتحصل في ألفاظ من حرفين أو حروف " [1] .

يُقدِّم الترميزُ فائدتين نفسية و علمية، فمن الناحية السيكولوجية " تُعفي الرموزُ الذهنَ من تأمل الصِّلات بين المعاني اللغوية و تُصْرف الذهن كُلَّه إلى تأمل العلاقات الصورية أو الرياضية وَحْدَها، و من الناحية العلمية تُكسِبُ الرموزُ العلمَ دقةً و تجريدًا و عمومًا.[2]

---

[*] – المصطلح الرّمزي notation هو كتابةُ علْم المنطق بلغة رمزية خالصة قوامُها حروفُ الهجاء رموزاً للمتغيرات، ورسومٌ معَيّنة أخرى رموزاً للثوابت المنطقية، بحيث تُكتب في صورة رمزية غيْر لغوية كلُّ القضايا والقوانين المنطقية وكلّ الخطوات الاستدلالية في أي برهان.محمود فهمي زيدان،المنطق الرمزي (نشأته وتطوُّره)، مرجع سابق،ص ،271.

[*] – ما قدّمه من تنوع العلاقات ، فالمنطق التقليدي القديم يقوم على علاقة التضمن فقط ، مثل التضمن بين الموضوع و المحمول في الحكم ، بينما المنطق الرمزي الرياضي يفتح العلاقة أو الإضافة إلى إمكانيات غير محصورة. عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 15.

[1] – طه عبد الرحمان ، المنطق و النحو الصوري مرجع سابق ، ص، ص ، 13 و 14.

[2] – محمد ثابت الفندي ، أصول المنطق الرياضي (لوجستيقا– LOGISTIC) ، مرجع سابق ، ص ، 92 .

ظلّ الاهتمام بتقدم المعرفة و الوصول بها إلى درجة عالية من الدقة ملازما للعناية بمسألة اللغة، بل و لا سبيل إلى أيّ معرفة – مهما كان نوعها – بدون الاستعانة باللغة، إذْ أن كل شيء –حسب فيتجنشتين – يَحدُث داخل اللغة ، و لذلك لم يَعرف الفكر البشري خلال مسيرته كلها فترة لم تكن اللغة حاضرة فيها، و عليه، كان الاهتمام باللغة موجَّها تارة إلى اللغة الطبيعية بهدف تطويرها لتصبح قادرة على استيعاب المضامين الفكرية بصورة ملائمة ، و كان تارة أخرى موجَّها إلى إيجاد بديل للغة الطبيعية و بِناء لغة مثالية تتجاوز عيوب و نقائص هذه اللغة في تعبيرها عن محتويات المعرفة. و لهذه الاعتبارات، بحثَ الفلاسفة عن لغة تتوفر فيها الدقة و الصرامة المنطقية، فرأى بعضُهم أن هذا ما يُمْكن أن تُوَفّرَهُ الرياضيات، حيث كان النموذج الرياضي منذ فيثاغورس و سقراط و أفلاطون مثالاً منهجيا صارما لكثير من الفلاسفة إلى حدّ أن ديكارت أراد أن يكون العلم كلّه رياضيا أو لا يكون، يقول ديكارت عن نهج الرياضيات :" و لمّا رأيتُ أن بيْن الذين بحثوا من قبْل عن الحقيقة في العلوم لم يستطيع أيّ أحد غير الرياضيين أن يهتدي إلى بعض البراهين أي إلى بعض الحجج اليقينية و البديهة ، لم أشك أبدا أن في ذلك لم يتيسر لهم إلا عن طريق الأمور التي عالجوها و لم أؤمل منها أي فائدة أخرى سوى تعويد عقلي مؤالفة الحقائق البديهية"[1]، بداهةٌ عقليةٌ قائمة على قوانين العقل و " حيث تُقدِّم الرياضيات نموذجًا عمليًّا لحلّ تعقيدات المعرفة من خلال تقديم منهاج في أدوات الترتيب و التسلسل من البسيط إلى المرَكَّب بواسطة قوانينها المتمثلة في النِسب و العلاقات العامة "[2] و تكون بذلك الرياضيات أيضا منهجيةَ تفكير بديلة للمنطق الأرسطي عمومًا ، بل و يندرج هذا التوجّه ضمن الطابع العام للحداثة الذي ميّز أوروبا القرن 17م في تصورها لطبيعة المعرفة الإنسانية، ذلك التصور الذي اتخذ – منذ غاليلي – من الرياضيات لغة نموذجية للمعارف.

[1] – رنيه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا ، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر،2011 ، ص، 23 .

[2] – المرجع نفسه ، ص ، ص،22 و23.

بداية من القرن العشرين كانت أبحاث راسل قد استوعبت جبْر المنطق لـ "بولBoole" و تيار "فريجه" المنطقي، ثم ما لبثت أن استقامت كعلم جديد و أصبحت النتائج التي تَوَصَّل إليها راسل باقية راسخة، تُمثّل الجانب الكلاسيكي فيه ، و الذي يحتوي على قِسمين : الأول خاص بالمنطق الصوري في صورته الرمزية، و الثاني خاص باشتقاق الرياضيات من ثوابت و قضايا المنطق[1]. و بهذا يكون راسل – حين وصل إلى نظرية الأوصاف – قد تخلّص من الاعتقاد الذي مفاده أن مدلولات الألفاظ التي ليس لها وجود محسوس تقوم في عالَم آخر مستقل عنّا ، أي في عالَم مثالي، إن " المفاهيم الأساسية للمنطق الجديد عند فريجه و راسل قد نجمت من تحليلٍ جَمَع بدقة بين إجراءات رياضية و خطاطات نحْوية و تأمل فلسفي"[2]. أما فلاسفة "بور رويال " فكان لمنطقهم " دورا في العناية بمسألة بنْيات اللغة، حيث اهتمت هذه الجماعة بتحليل اللغة، ذلك التحليل الذي يرمي إلى إظهار الصُوَر المنطقية التي تَتخفّى وراء البُنى النحوية الظاهرية للعبارات، فالمنطق حسبهم أن يُحصّن من المَغالط التي تكُون اللغة بِبِنياتها اللفظية النحوية سببًا فيها، وذلك بعزل الفكر الصحيح وتخليصه من اللّبس الناجم من تلك التراكيب اللغوية، حيث" بدأ النحو الفلسفي على يد جماعة بور رويال، إذْ نشَر أَرْنُو *Arnaud* ولاَنْصْلُو= Lancelot في 1660 كتابهما الموسوم باسم: النحو العام المنطقي، ومنذ ذلك التاريخ وكُتُب النّحْوِ العام–أي المستخلص من العقل لا من الاستعمال اللغوي– تتوَالىَ وتنتشرُ في الأوساط المدرسية نفسها "[3]. رغم الجهد المبذول من طرف جماعة بور رويال إلاّ أن المنطق الحديث وقف ضد أطروحة بور رويال الهادفة إلى تأطير التراكيب النحوية" حيث اعتبر أن اللغة عاجزة عن التعبير عن العمليات المنطقية للفكر وأن النحو داخل اللغة لا يَعكس البنيية المنطقية للخطاب، ولكنه أيضا يُحرّفُه ويُخفيه[4].

---

[1]– ثابت محمد الفندي ، أصول المنطق الرياضي، مرجع سابق ، ص ، ص ، 100 و 101 .

[2] – دوني فرنان ، مدخل إلى فلسفة المنطق، تر: محمود اليعقوبي، مرجع سابق ، ص ، 289 .

[3] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 38.

[4]– Alain CHAUVE , La logique et sa signification philosophique, op,cit,p.49.

بدأ ليبنز مشروع لغته الكونية بالتوفيق بين الرغبة في عقلنة التواصل و الوصول باللغات الطبيعية إلى القدرة على التكيّف مع مختلف التحولات التقنية الناتجة عن الثورة العلمية التي عرفها القرن السابع عشر، لدرجة أنه ظلّ يحلم بوجود نموذج لغوي يكشف به أسرار الكون المغلقة، و يجعل من المنطق و الرياضة المفتاح لفهم الكون، " فكان طبيعيا إذن أن يُفكّر الفلاسفة المعنيون بالمنطق في تطبيق المنهج الرياضي على المنطق ، فقامت حركة قوية في القرن السابع عشر ابتدأها ليبنز و استمرت تنمو حتى جاء النِّصف الثاني من القرن التاسع عشر و أوائل هذا القرن (القرن20م) فَنَمَت نموًّا سريعًا حتى بلغَت اليوم أوجَّها أو كادَت"[1]. إن العيوب التي اعترت اللغة الطبيعية أو اللغة العادية (في مستوى الألفاظ والحدود والتصورات) وأعاقتها في عمليتي التعبير والتبليغ، بالإضافة إلى اعتبارات أخرى ميتافيزيقية، هي التي كانت سببا باعثًا لدى كثير من الفلاسفة من أجل تأسيس لغة مثالية، إذْ أن ما نقصد به من وراء مفهوم اللغة المثالية هو تصور لغة تُعَبِّر بصدق ودقة عن حقيقة الأشياء، حتى وإن كانت ذاتَ استعمال محصور، وهو الذي نادى به ليبنز:" حيث شعَر بالحاجة إلى لغة علمية عامة يتخذها العلماء للتفاهم فيما بينهم، وسمّاها اللغة العالَمية، وفيها تُستخدم الرموزُ مكانَ الألفاظ، وإلى حساب عقلي يُمَكنُنا من التفكير بطريقة رياضية، أو كما قال أيضًا بوجوب إنشاء علْم كلّي هو بمثابة علم مناهج شامل يقوم على أساس الرياضيات"[2]، وما زاد في الاهتمام بموضوع اللغة هو وجود عوامل عدة نذكر منها عاملين أساسيين؛ **أولا** :الثورة العلمية التي قادت إلى إعادة النظر في أسس ومناهج العلوم، وإلى البحث عن لغة تتحقق فيها الصرامة المنطقية والدقة العلمية التي بوسعها أن تساهم في توحيد العلوم المختلفة؛ **ثانيا**: ظهور الفلسفة التحليلية المعاصرة التي جعلت من الفلسفة نقدا للغة، ومن هذه الأخيرة أداةً لتحليل الفكر، ثم تَبَنّت مشروعاً لتطهير اللغة من كلّ ما ليس له معنى مسترشدة بإنجازات المنطق والرياضيات.

---

[1] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 251.

[2] – المرجع نفسه ، ص ، 254.

تمثل النظرية الذرية المنطقية * مع راسل و فيتجنشتين عِلْمية الفلسفة * التي ما فتئ راسل يطمح في إنشاءها لأنها تُراهن – بفضل خصائص اللغة– على فهْم بِنية العالَم ذلك أن الفلسفة في نظر فيتجنشتين ليست عِلْمًا للطبيعة ، فمعنى كلمة فلسفة يجب أن يدل على شيءٍ مَا يكونُ فوق أو تحت معنى العلوم الطبيعية و ليس بجانبه[1] ، ويكون هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار= clarification logique des pensées [2] ، واللغة في الإجمال هي تركيب لمجموعة من القضايا [3]. يجب الاعتراف بالفضل الكبير الذي قام به راسل في فلسفة المنطق المعاصرة بابتكاره نظرية الأنماط ونظرية الأوصاف المحددة ، حيث أن مسار تاريخ الفلسفة الأنجلوسكسونية للقرن العشرين يعود لفضل هذه النظرية الأخيرة لدى راسل [4] .

---

* – من أهم الأبحاث التي نشرها راسل عام 1918 نجد جانبا هاما من "فلسفة الذرية المنطقية" حيث يشرح وجهة نظره في التشابه القائم بين تركيب اللغة و تركيب العالَم، فهي فلسفة "ذرية" لأن راسل يذهب إلى أن العالَم قوامُه كثرة الأشياء و هذه الذرية "منطقية" لأن الأجزاء التي ينتمي إليها التحليل هي ذرات عقلية لا طبيعية مادية. و عليه فالنظرية الذرية المنطقية حسب راسل تعني أن العالَم مكوّن من وقائع مُعبَّر عنها بقضايا كما لو كانت هذه الأخيرة صُوَرا لها. زكي نجيب محمود، برتراند راسل، دار المعارف، مصر، ط2، ص، 64. و للتذكير أيضا أن راسل كان قد قدّم تعريفين للقضية الذرية يُكمّل أحدهما الآخر – القضية الذرية هي ما لا تحتوي أي جزء مما يكون في ذاته قضية، وما لا تحوي ألفاظ السور مثل "كل" أو "بعض" وأن القضية الذرية، هي ما تُقرر أن لشيء ما صفة معَينة أو أن شيئين بينهما علاقة ما. محمود فهمي زيدان ، فلسفة اللغة ، دار وفاء للطباعة و النشر، الإسكندرية،2002، ص ، 34.

* – يؤكد فتجنشتين في " الرسالة " على ما يجب أن تكون عليه الفلسفة و ما لا يجب أن تكون عليه في جانب فلسفة المنطق و اللغة ، لأن المجال مختلف و عليه لا يكون معنى الفلسفة هنا شبيها بعلوم الطبيعة .

Gilbert hottois , penser la logique, une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle, de Boeck -wesmael , bruxelles,1ère édition ,1994.p.205.

[1]- Ludwig Wittgenstein, tractatus logicos-philosophicus, traduction, préambule et notes de gilles Gaston Granger, éditions gallimard,1993. 4.111.

[2] - Tractatus, op.cit.4.112

[3] - Des carnets (netbooks) préparatoires au tractatus, on peut lire ; « est –ce une tautologie de dire ; le langage est constitué de propositions ? il semble que oui » le tractatus (4. 001) confirme en écho ; « la totalité des propositions constitue le langage ».

Gilbert hottois , penser la logique, une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle, op. cit. p.150.

[4] - Gilbert hottois , penser la logique, une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle, op. cit. p.218.

لقد أراد راسل في بداية الأمر أن يؤسّس الرياضيات على البداهة المنطقية والمعرفة على البداهة التجريبية، و من ثم تطبيق التصور "الفريجي" للتحليل على مجال آخر غير الرياضيات. فراسل إذن في محاضراته التي جُمعت تحت عنوان" الطريقة العلمية في الفلسفة" يدافع عن تصور علمي للفلسفة، بل و يقتصر في الفلسفة على التحليل المنطقي*، و بالفعل، يستخدم راسل الأدوات المنطقية بغية التمييز بين العبارات المشروعة منطقيا و العبارات الزائفة، و هذا ما أدى إلى ظهور نظرة جديدة حصرت مهمة الفلسفة على النقد والتوضيح، بل ويذهب راسل إلى القول بأن المشاكل الفلسفية في جوهرها كلّها مشاكل منطقية، وهذه العناية باللغة مردّها من دون شك إلى كتاب "الرسالة"Tractatus لفيتجنشتين، وعليه، يَضحى أساس المعرفة عنده تجريبيا empirique مَبْنِيًا على معطيات العالم الخارجي ، و من ثم تُشكِّل معطيات الحس قاعدة صلبة موثوقًا بها للمعرفة " [1].

إن الفلسفة "الذرية المنطقية" تنتمي إلى ذلك التيار الذي اتخذ من المنطق و الرياضيات فلسفة يُفهَم الكونُ من خلالها فهْمًا دقيقا. و بالفعل، لقد بدأ البحث المنطقي مع أرسطو في أحضان اللغة الطبيعية وتحليلها باعتبارها حاملة لمعاني التصورات والأحكام و الاستدلالات و مبادئ العقل، و الكشف عن مواطن التناقض والصدق والكذب واجتناب الغلط والمغالطة ، وانتهى في العصر الحديث إلى تحليل آخر للغة الطبيعية باعتبارها حاملة الفكر في صورتيه : الفلسفية و العلمية، بعد أن اعترته النظريات التي سعت جميعا إلى أن تجعل من المنطق أداة مأمونة للتعبير عن الحقيقة و معيارا مطلقا للمعرفة بانتحال لغة الرياضيات الدقيقة من أجل تأمين المطابقة بين الدال و المدلول.

---

* - « Le mérite de Russel est d'avoir montré que la forme apparente de proposition n'est pas nécessairement sa forme réelle »Tractatus .Op.cit. 4. 0031

[1] – مجلة أيس، مليكة وَلْباني، ماذا يعني مصطلح "تحليلي ؟ " دار الأخبار للصحافة ، الجزائر، العدد02، السداسي الأول ، 2007 ، ص ، 8.

فالعالَم حسبَ " نظرية الذرية المنطقية " * قوامُهُ كثرة الأشياء، و لا وجود لذلك الكُلّ المطْلق المنسَّق الذي كانت تقول به المثالية الهيجيلية ، و لكن الجديد في الأمر عند فلاسفة الذرية المنطقية هو أن العالَم لا ينكشف إلاّ عن طريق اللغة التي تترابط عباراتُها بوقائع هذا العالَم.

تَميّزت محتويات المنطق الصُوري الأرسطي منذ القِدم بصفة الضرورة و الكلية ، و لعلّ هذه المواصفة التي جعلت كانط Kant يقول فيه : وُلِد المنطقُ مكتملاً مع أرسطو[1]، لكن بالمقابل، ذهب أيضا بعضُ المناطقة المُحْدثِين والمعاصرين إلى رفض نظرية التصور التي تقول بأولوية وجوده المنطقية ، ثم ذهبوا إلى رؤية نقدية جديدة عن النسقيــة الأرسطية تقول أنْ لا حقيقة للتصور إلا عندما يكون منسوجًا في قضية أو في حُكم.

---

* – فالقضية الذرية هي نوعان: قضية حملية بسيطة أو قضية شخصية ، و هي المؤلفة من حدّين و يكون موضوعها اسم علم ، و قضية علاقية و هي المؤلفة من اسمين بينهما علاقة ، و إذن تتألف القضية الذرية بنوعيها من أسماء و معها رابطة الحمْل أو لفظ يدل على علاقة. الأسماء هنا أسماء أَعلام ، و لقد ميّز راسل بين اسم العَلَم المألوف و بين ما يُسمّيه "اسم العلم المنطقي "، و المقصود بأسماء الأعلام التي تدخل في القضية الذرية اسم العلم المنطقي و ليس اسم العلم بالمعنى المألوف. و رأى راسل أن اسم العلم المألوف مثل "سقراط" هو في الواقع اختصار لوصف محدَّد مثل "أستاذ أفلاطون" أو "الفيلسوف الذي شرب السم " ، أما اسم العلم بالمعنى المنطقي فهو ما يجب أن يشير إلى شيء مفرد نكون على وعي مباشر به وقت الحديث عنه ، و إذن فأمثلة اسم العلم المنطقي هي "هذا ، ذاك". و لا يعني هذا الاسم شيئا واحدا في لحظتين متتابعين و لا يعني نفس الشيء لدى المتكلم و السامع معا، و ضرَب راسل مثالا لمُسمَّى اسم العلم المنطقي بالمعنى السابق و هو المعطى الحسي sens datum و هو إدراك حسّي مباشر في لحظة معيّنة لصفة ما مثل بقعة لون أو إحساس بصلابة، و بذلك تكون القضية " **هذا أحمر** " مثلا عند راسل قضية و دالّة على واقعة ذرية. و يصبح اسم العلم هو حدّ التحليل أي لا يقبل التعريف و يكون أبسط أنواع الكلمات التي لا يمكن إجراء مزيد من التحليل عليها و يصل التحليل في نهاية الأمر إلى أن تكون اللغة المثالية مؤلفة من قضايا تنحل إلى ما هو أبسط منها حتى نصل إلى قضية ذرية تحتوي أسماء لا تقبل التحليل و يكون للكلمة الواحدة في هذه اللغة مُسمّى واحد و للشيء الواحد اسم واحد و هنا الدقة المطلقة . محمود فهمي زيدان ، فلسفة اللغة ، مرجَعٌ سابق ،2002، ص، ص، 34 و 35. نقلا عن: Wittgenstein, tractatus,3.26 ,4.22

[1] - la logique selon Kant, n'aurait pas d'histoire, « étant sortie achevé du cerveau d'Aristote », Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, préface de la 2ème édition, traduction j. barni , Ernest Flammarion éditeur, paris, Tome 1, p. 17.

من بين مبررات هذه الرؤية المنطقية الجديدة نَذكر على سبيل الأهمية و الايجاز ما يلي :

– أن القضية أو الحكم هو وعاءٌ للتصورات، و الأحكام هي التي تُشكِّل كُلاًّ تركيبيا للحدود التي هي أجزائُها ، حيث أن التصور لا يُفهم و لا يتحقق منطقيا إلا إذا كان واردا في شكْل حدّ موضوع أو حدّ محمول في داخل قضية منطقية ما، و هذه النظرة قريبة إلى الفكرة الجشتالتية في مشكلة نظرية الصورة و الإدراك ، التي ترى أن كمال المعنى مرتبط بالكلّ لا بالجزء، و عليه " إن الفلسفة المنطقانية كما يراها فريجه تنطلق من الأحكام و ليس من التصورات ، فالحكم هو بداية المعرفة "[1].

– لا يمثّل التصور لوَحدِه كينونةً أو هُوية منطقية مستقلة ، بل يُمْكن اعتبار أن التصور حالة غير مكتملة من أحوال العقل و لا يُمكن أن تَقُوم بذاتها، و إنما يتمّ و يَكْمُل وجود التصور في نسيج قضية أو حكم.

– قامت بعض الاعتراضات التي على وجود مادة التصور، و منها الرأي الذي طرحه المنطقي الفرنسي ايدموند غوبلو E. Goblot في مؤلفه : Traité de logique إذْ يرى أن": منطق التصور لا وجود له ، بل هو يَؤُولُ إلى منطق الحُكم ، إنّ الحكم بَعْد ردّهِ إلى محمولٍ مُعبّرٍ عنه ، هو ما يُسمَّى تصوّرا ، فالتصور ليس أمرًا واقعا، و لا مجال للتساؤل : هل التصورات أو المعاني موجودة في ذاتها، فهي ليست موجودة بتاتا، بل ليس التصور إلا كُمُونًا و إمْكانا غيْر محدود من الأحكام " [2]، لقد أعطى غُوبْلو للتصور وجودًا صيغيًا يتشكّلُ داخل بِنيَةٍ كُلّيةٍ هي الحكم، فلا وجود لمعنى الجزء (و هو التصور) إلا في داخل إطارٍ مُرَكّبٍ (و هو الحكم) و هذا مَوقفٌ يُعطي للتصور وجودًا ثانويًا ، و يعطي لوجوده أيضا صفة التبعية، و يَمنعُه من استقلاليته ككَيانٍ مفاهيميٍ و منطقي. إن طرح غوبلو – إذن – يُحصِر وجود التصور داخل الحَمْل = l'attribution و الحَمْلُ لا يكون إلا في داخل الحُكم ، ثم إن هذا التساؤل حوْل وجود و مشروعية أولوية التصور

[1] – سامي أدهم ، ابستمولوجيا المعنى والوجود ،نقد التطورية ، مرجع سابق ، ص ، 72 .

[2] – جول تريكو، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي ، مرجع سابق، ص ،61 .

، يقودنا إلى عرض منطق التصور الذي لا يهمّه النظر في التكوين السيكولوجي للتصور و لا النظر في قيمته الموضوعية أو الميتافيزيقية، إن الهدف الوحيد لمنطق التصور " هو البحث في الصحة الخاصة للتصور la validité intrinsèque du concept ، و عليه، لا يمكننا في أي حال من الأحوال استبعاد مشكلة التصور، ما دامت بَعْضُ الأنساق المنطقية لا تَعترف بوجوده ، و أسّستْ لنفسها من غيْر الاعتراف به ".[1]

يَعتبِرُ أرسطو أن القضية المنطقية حَمْليةً في أساسها، و تتأسس هذه النظرية على منظوره للحمْل كحالة كيْفِية أساسية(الوصف) ، و هذا ما يُفسِّر استناد نظرته إلى نظرية الصُوَر و الحدود المقولات، و قد أدّى به ذلك إلى تأسيس المنطق الماهوي ، الذي يَهْتَمُ بالتصورات و بالتعريفات و بأشكال الاستدلال دون أن يبث في أبعاده الأخرى كالعلاقات الرياضية التي تتجاوز علاقة التضمن داخل الحكم ، ، إنه منطق محدود العلاقات، ارتبطَ أساسا بنظرية القياس، وعليه نشأت نظريات فلسفية و علمية أخرى عملت على استبدال البُعد الكيفي لمنطق أرسطو القائم على الماهية إلى بُعْد جديد كمّي قائم على تعدُدِ و حساب العلاقات، و هو ما ساعد على ظهور نظرية الحكم كبديل لنظرية التصور الأرسطية، و ساهم في تجاوز المشكلات اللغوية و الميتافيزيقية لنظرية التصور، فظهرت بعد ذلك أسُس حساب القضايا المنطقية. إن عيوب نظرية التصور تكمن في الخوض فقط في مضمون القضية المنطقية، وهذا ما أدى إلى تجاوزها، و قيام النسق الاستنباطي(استنتاجي) فيما بعد*.

تكتفي نظرية التصور فقط بالبحث في صفات الحدود و كيفيات القضايا، أما التحليل المعاصر اتجه عكس ذلك، اتجه نحو الجوانب الشكلية للقضايا و الحدود، راسما معالم النسق الاستنباطي في ظل نظرية الحكم، و لهذا أصبح الحكم أو القضية– في نظر

---

[1] – François CHENIQUE, Eléments de logique classique, op.cit. p.58

*– حيث تواصلت هذه الأعمال الفريجية مع راسل كي تؤول إلى كتابه الرئيسي "برنكيبيا ماثيماتيكا"= مبادئ الرياضيات فتكوّن حساب القضايا و برزت فكرة الدالة القضوية ، و منذ ذلك الحين أصبح المنطق الرمزي يعرض في صورة نسق استنتاجي. روبير بلانشي، المدخل إلى المنطق المعاصر، تر: محمود اليعقوبي، مرجع سابق، ص ،ص،41 و42.

المحدثين و منهم الفيلسوف و المنطقي بوزنكيت Bosanquet و غوبلو Goblot– أسبق من التصور. يقول بوزنكيت " في كتابه أصول المنطق ، أن الاسمَ أو التصور لا واقع له في اللغة الحيّة أو التفكير الحيّ ، إلا إذا أُشير إليه إلى سياقه في قضية أو حكم ، و ليس لنا أن نَعُدَّ القضايا كأنها قد تَرَكّبت بأن ضَمّت ألفاظًا أو أسماء بعضها ببعض ، و إنما نعدُّ الألفاظَ أو الأسماء عناصرَ متمايزة ، و إنْ لم تكن منفصلة في القضايا" [1] ، فالحكم هو الوحدة العقلية الأولى التي نصل من خلالها إلى المعرفة و اليقين، فيكون لدينا من اليقين بقدر ما لدينا من الأحكام الممكنة ، و بذلك يختفي التصور من بين أقسام المنطق الحديث ، فلا يبقى سوى منطق القضايا أو الحكم ، ثم بعد ذلك منطق الاستدلال و البرهان.

" دافعَ بعض المناطقة المعاصرين على أنّ الحكم عبارة عن وحدة منطقية أساسية ، أما التصور فيبقى فعْلاً عقليا لا يَكتملُ إلاّ بِوَضعه في سياقِ الحكم ، و يقتضي تكوين الأحكام المنطقية ضرورة أن تكون التصورات قبلية في الذهن ، غيْر أن ذلك قد يؤدي إلى الوقوع في النزعة السيكولوجية "[2] ، و للخروج من هذا المأزق يرى كينز Keynes John Maynard (منطقي إنجليزي1883– 1946) أنه لابد من أن نعتبر الأسبقية السيكولوجية للأحكام المنطقية التي تصدر عنها التصورات [3]، فالتصور إذن يختلفُ عن الحكم و ينبغي أن يُبحَث منفصلاً عن الأحكام كخطوة هامة و أساسية لدراسة و لِفَهْمِ " منطق القضايا " أو ما يُعْرَفُ بالمنطق المعاصر الذي تَميّز بنظريات أخرى و مختلفة عن أرسطو و مختلفة أيضا حول مسألة تعدد معايير الحقيقة العلمية ، و لذلك ظهرت مذاهب فلسفية معاصرة تحاول قدر الإمكان الخروج عن النسق الأرسطي الذي يؤطر

[1] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص، 44.

[2] – المرجع نفسه ، ص ، ص، 24 إلى 27.

[3] – حكيم بناني عز العرب، الظاهراتية و فلسفة اللغة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ، 2003، ص ، 187.

لنظام منطقي قائم على ثنائية الصدق والكذب المعهودة وبناء معايير وأنساق أخرى * وفي هذا السياق الذي يسعى إلى تجاوز النسقية الأرسطية يضيف كينز في مقدمة كتابه المنطق الصوري قائلا " المنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح و موضوعه البحث في خواص الأحكام" [1] .

قام المنطق المعاصر إذن على تجاوز مشكلات نظرية التصور، مُؤَسِّسا بذلك لنظرية الحكم، حيث أصبح الحديث المنطقي المعاصر يدور حول معنى القضية و الحكم و العبارة ، عوَضًا الحديث عن الحدود و التصورات، و هو نتيجة مسار تاريخي من التعديلات والتحولات التي لحقت مباحث المنطق نتيجة لتداخله مع العلوم التجريبية

---

* – لقد تحدّث **هيدجر** عن **فينومين الحقيقة** حيث يلاحظ أن الفلسفة في جميع الأزمنة قرّبت بين الحقيقة و الكينونة ، و لكن مضمون هذين اللفظين كان دائما سبب اختلاف الفلاسفة و المذاهب الفلسفية ، إذْ يُعتبر بالنسبة لليونان: هو ما يظهر من ذاته ، **أيْ الشيء الذي على أساسه يُدرِكون الكينونة.** لقد طرحت كل النظريات التقليدية مسألة المعيار ، أي **مسألة الشروط التي ينبغي أن تُجمع للقول عن شيء ما= تصور أنه حق** ،" أما هيدجر و خلافا للنظريات ، فهو يُعتبر الأول في تاريخ الفلسفة الغربية الذي **لم يطرح سؤال ألــ" متى** " ، متى يكون شيئا ما حقًّا vrai ؟ أي سؤال المعيار، **و لكنه طرح بالأحرى سؤال ألــ" ماذا ": ما هي الحقيقة في ذاتها** ؟ و هو سؤال الماهية . و هكذا ينتقل هيدجر كما يُوضّح ذلك جيّدا **جان غرايش** (أستاذ فرنسي معاصر للفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس) من المنطق: نظرية القضية الصحيحة أو الخاطئة ، أي نظرية الحكم إلى ظاهرة الحقيقة التي ستسمح لنا بالدخول إلى منطقة الإشكالية الأساسية الأنطولوجية للحقيقة ، إن هيدجر لا يتكلم عن مفهوم الحقيقة و لا عن نظرية الحقيقة بل عن ظاهرة الحقيقة . إن الأساس الأنطولوجي للنظرية التقليدية للحقيقية هو الحقيقة باعتبارها لا– تحجبا أي non–voilement و لتفكيك هذا المفهوم للحقيقة الذي هيمن على تاريخ الفلسفة يلاحظ النقاط الثلاثة التالية و هي:**1**– أن الحقيقة في المنطق القديم كان موضعها القول أو الحكم ، **2**– و أن ماهية الحقيقة تكمن في التطابق=l'accord بين الموضوع و المحمول ، **3** – و قد يكون أرسطو كذلك ربَط الحقيقة بالحكم و أرجعها إلى التطابق. ناقش هيدجر مسألة التطابق التي تبلورت من أرسطو حتى كانط ، و حسب هيدجر إن شعوب البحر المتوسط الذين يشكلون أصل الفلسفة توجهوا نحو الكلمة= parole المنطوقة أو المكتوبة و لهذا ظهرت القضية المنطوقة كموطن " تتموضع " فيه الحقيقة ، أما بالنسبة لهيدجر فالحكم ليس هو الشكل الأول و الأصلي للحقيقية بل إن الحقيقة تتجلى في بعض أفعال الدازاين Das ein القائم على العلاقة التحققية relation veritative و ليس في العلاقة الحملية relation prédicative. نعيمة حاج عبد الرحمان ، الفينومولوجيا و مسألة العودة إلى الإغريق ، مجلة أيس ، العدد 03 ، أكتوبر 2008– مارس2009 ، ، ص، ص، 26 و27.

[1] – عبد الرحمان بدوي ، المنطق الصوري و الرياضي، مرجع سابق، ص ، 4.

و الرياضية ونتيجة أيضا للمشكلات التي طرحتها اللغة في حالتها الطبيعية ، خاصة منها التباس وغموض واشتراك المعاني وما انجر عنه من مغالطات .

أدت هذه القناعة ببعض المناطقة مثل كارناب و راسل و آير Ayer * " إلى اعتبار اللغة صورة منطقية للعالَم " [1] ، حيث يُشَكِّل تحليلُ اللغة بمثابة تحليل للوقائع الذرية التي تدل عليها العبارات و القضايا. إنطلق كارناب من التصور الصدقي(من الصدق) للقضايا، محاولا إيجاد توازٍ بين قواعد المنطق من ناحية و قواعد اللغة من ناحية أخرى ، وذلك عن طريق تصوير(الصُور) كل منهما في نسق رمزي صوري قوامه رموز عارية عن المضمون و قد تَعرّض هذا التصور للنقد الشديد من طرف كواين Quine * ، الذي حاول تمحيص الدعاوى المؤسسة له قصد إبراز نواقصه[2] . لقد ساهمت أبحاث كواين حول الآليات المنطقية من حدود وتصورت و أحكام ، في تجاوز نظرية التصور التي تكتفي بالبث في الحدود من جهة الكيف والماهية، وتجاوز علاقة التضمن داخل الحكم وتجاوز أيضا نظرية التصور الكلاسيكية كما عرضها أرسطو ، واستطاع إلى حدّ كبير أن يتجاوز مشكلات التصور الأرسطي – في إطار التحليل للقضايا المنطقية و بيان صدقها – من خلال مبدأ الترادف اللغوي * كمعيار لهذا التحليل ، إلا أنه لَمْ يَسلم من بعض الانتقادات أيضا، "فما يقصد به كواين، أن فكرة القضية التحليلية تعتمد الترادف ، أو أن صدقها يعتمد على فكرة الترادف، غير أن ذلك يوقعنا من جديد فيما يُسمَىّ بالدور؛ يقول ميشال ماير" [3].

---

* – ألفريد جول آير Alfred jules Ayer (1910–1989) فيلسوف و منطقي و أخلاقي بريطاني

[1]-Wittgenstein. Langage et ontologie, par Oussama ARABI, éditions Vrin, paris, p.24.

* – كواين Quine willard van orman فيلسوف و منطقي أمريكي 1908–2000

[2]- Willard van orman QUINE, Philosophie de la logique. Tr. par J. largeault. Editions Aubier-Montaigne, paris, 1975, p. 12.

* – لقد أشرنا سابقا في مبحث التصور في المنطق العربي الاسلامي و مشكلة الترادف.

[3]-M. Meyer, logique, langage et argumentation, Hachette ,paris1 ,ère édition.1982 ,p.83.

ابتعدت نظرية الحُكم المعاصرة عن مادة التصور الكلاسيكية لتُرَكز على موضوع القضايا و على الجانب الكمّي في حساب و تحليل القضايا مستعينة بنظام العلاقات و بالمنطق الرياضي. لكن و في كلّ الحالات، إن اللغة العادية التي احتضنت التّصور، و ميّزته بين اسم و فِعْلٍ و أداةٍ ، لازلت تَحتفظ بقيمتها الفلسفية و التواصلية ، و" لا شك أن كل مقارنة بين اللغة الطبيعية(العادية) و اللغات الصورية(الرمزية) تضعنا في قَلْب التمييز بين دلاليات اللغة الصناعية التي هي باصطلاح كارناب الدلاليات الخالصة و بين الدلاليات اللغوية التي يهتم جزء منها بوصف اللغة الطبيعية، و قد ساد الاعتقاد بعد هذا التحديد بأن اللغة الطبيعية غامضة و ملتبسة و أن معاني كلماتها مُشترَكة بشكل يستلزم تعويضها بلغة رمزية يأخذ فيها كل رمز معنى واحدا و محدَّدا، لكن العديد من الدارسين لم يقتنعوا بهذه النتائج ، ممّا جعلهم يوجّهون دراساتهم وفق مقتضيات أخرى، و قد أفضى بهم التحليل إلى التأكيد على أن خصوصيات اللغة الطبيعية تَكشِفُ الصعوبات التي تواجه كل محاولة تبتغي تعويض اللغة الطبيعية بلغة رمزية أو تناولها بالاستناد إلى آليات صورية، لقد أقرّوا بأن المحاولات التي سارت في هذا الاتجاه الأخير لم تتمكن من تجاوز مستوى الصياغة الصورية لبعض قضايا اللغة الطبيعية "[1]، و هذا ما يدل على قوة مجال و صلاحية اللغة الطبيعية " إذْ تتوفرُ اللغةُ الطبيعة على خصوصيات تُميّزها سواء عن اللغات الصورية أو باقي الأنساق السيميائية الأخرى ، و تَتحددُ خصوصياتها الرئيسية في انفرادها بالقدرة على وصْف كل الأنساق السيميائية بما فيها اللغات الصورية، أضف إلى ذلك أنها تؤدي مجموعة من الوظائف التي تعجز الأنساق الأخرى عن تأديتها، و نخص بالذكر وظيفة التواصل التي تقتضي أساليب متعددة و مختلفة في الأداء و التعبير " [2].

[1] – حسان الباهي ، اللغة و المنطق ، بحث في المفارقات ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، و دار الأمان الرباط ، ط1 ،2000، ص ، ص، 49 و 50 .

[2] – المرجع نفسه ، ص، 49.

و مَهما كان مسعى هذه الأنساق المنطقية الجديدة التي جاءت مطوِّرةً أو مخالفة أو مضيفةً لآليات المنطق القديم، سواء كانت رمزية، رياضية ، تحليلية أو براغماتية ، فإنها جميعا تتقاطع في نقطة محورية هي التصورات و التي تُبنى عليها مقدمات الاستدلال للمرور إلى القياس و البرهان بأَشكاله و قوانينه و ضروبه * . لقد كان ربْطُ غُوبلو وجود التصور بوجود الحكم محلَّ انتقاد من طرف جاك ماريتان J.Maritain (فيلسوف فرنسي1882-1973) الذي اعتبر أن " ربْطَ وجود التصور بوجود الحكم هو بمثابة تفريغ للذهن من كل أَشكال المعرفة أو أنْ لا يكون في الذهن شيءٌ البتّة" [1] إن الحديث عن طرق المعرفة سواء كانت تصورية أو تصديقية ، إنما يراد بها إدراك الحقائق في أسمى تجلياتها، و قد ارتبط البحث في هذا الاتجاه بالمنطق و مناهجه قديما و حديثا، و كان لأرسطو الحظ الكبير في وضْع الأسس الأولى لهذا العلم ، غيْر أن التطورات التاريخية و الأبحاث العلمية و الفلسفية اللاحقة عليه عملت على تهذيبه أكثر و تطويره من خلال اتجاهات و مناهج و مذاهب فلسفية جديدة أخرى.

في نهاية هذا المطاف حول إشكالية التصور و علاقته بالحكم يقولُ مُؤرِّخَا الفلسفة الفرنسيين جبرائيل سيياي G. séailles (1852-1922) و بول جانيتPaule Janet (1823-1899) في كتابهما المشترَك تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie حيث تَعَرّضَا في هذا الكتاب بوجه خاص إلى مشكلات الميتافيزيقا و مدارسها و ذكَر الكاتبان فيما يتعلق بمشكلة الأحكام و التصورات أنه:" ليست هناك مسألة من مسائل الميتافيزيقا أو مشكلة من مشكلات المنطق قد احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي مثل ما احتلته مشكلة الأحكام و التصورات " [2].

---

* – ذكر شنيك في الصفحة الأخيرة من غلاف كتابه" Eléments de logique classique " العلاقة بين المنطق التقليدي و الجديد ، حيث وضّح أن الأنساق المنطقية و الرياضية و المعلوماتية المعاصرة– و التي ترجع انطلاقات نشأتها إلى بول=Boole و لايبنز=Leibniz– أنها جميعا لم تستطع الاستغناء عن الأنساق المنطقية التقليدية.

[1] – جول تريكو، المنطق الصوري ، تر: محمود يعقوبي، مرجع سابق ، ص ، 61 .

[2] – قباري محمد إسماعيل ، علم الاجتماع و الفلسفة، ج1 ، المنطق، ، مرجع سابق، ص، ص، 53 و 54 .

خَاتِـــمَـــةٌ

خـــَـاتـِـــمـَـــةٌ

بَعد هذه المسيرة التاريخية و التحليلية التي قصدنا من خلالها البحث عن مَولِد التّصور و تطوره من رحِم الفلسفات الشّرقية القديمة و من الفلسفة الطبيعيّة و الفلسفة النظريّة الإغريقية ، حيث كانت البداية من عرْض موقف الصينيين و الهنود إلى موقف الأيونيين ثم الإيليين إلى السفسطائيين ، مرورا عبْر سقراط و أفلاطون و وصولاً إلى موقف أرسطو و هو مَرْكزُ الثقل و محورُه في مشكلة نشأة و وجود التصور و علاقته بالحكم ، ثم ما لحق مادة التصور من وظائف داخل النسيج الآلياتي المنطقي ، فبَعد هذه المسيرة تَبيّن لنا أن التصور هو فعْلُ العقل الأوّل و وُجودُه ضروري أثناء التفكير و في داخل اللغة و في بنيات الحكم و في الاستدلال ، بمعنى أنّه أوّلٌ و أوّليٌّ في نشاط العقل و النفس معًا ، إذْ تعود هذه الأولوية إلى الانطباعات المباشرة البسيطة التي يُقدّمها العقل لِما يُسجّله من معطيات حول ذاته أو حول معطيات العالَم الخارجي ، و من هُنا كانت أهمية عناية أرسطو بالحدود و الكلمات و التصورات كمسألة أوّلية في مشروعه المنطقي المعروف بالأورغانون حيث مهّدت هذه العناية لبسْط أرضية فلسفية و منطقية أسَّست لاحقا لباقي العمليات العقلية المنطقية من أحكام و أقيسة و التي تُبيّن حضور و تَوَزُّع التصور كمادة مفتاح فيها ، مادةٌ أوليةٌ تَصنعُ الحدَّ الأوسط و تُصنّفُ المقولات و تُوزّعُ أطراف الحكم بين موضوع و محمول ، و تضبطُ قواعد التّعريف من خلال الكليات و مبادئ العقل و تُحدّدُ قواعد القياس و البرهان ، فتُشكل النسيج العام لبنية هذا الأورغانون ، و تُعارضُ و تتفاعلُ مع مفهوم التصور الكلي السقراطي و الأفلاطوني و تواجهُ تشويش التصور السفسطائي ، و تنقلُ التصور – من عند المدارس الطبيعية من أصله المحسوس و تستثمره– نحو المعقول و تستفيدُ من الفلسفات الشرقية ، و لكن رغم كل هذا المسار و رغم كل هذه الدعائم و الخلفيات الفكرية و التاريخية التي ذكرناها في بيان

أولوية وجود و وظيفة التصور في الحقول المنطقية الأرسطية ، وجَب علينا التطرق إلى الطرف الآخر من الأطروحة و هو موقفُ المنطق الجديد أو المنطق المعاصر أو المنطق الرياضي و هي تعابير دالّة على المنطق غير الصوري الأرسطي على حدّ تعبير بدوي في مُؤلَّفه أصول المنطق الصوري و الرياضي، و في هذه المواقف و النظريات نستعرضُ بناءاتٍ لموقفٍ آخرٍ مخالفٍ للرؤية الأرسطية يرى أن وجود التصوّر يذوب في داخل الحكم أو القضية ، التي بِدَورها تتحوّل إلى نسق حسابي رمْزي يَفكُّ مشكلة الالتباسات و المغالطات التي يَحْملها وجود التصور في صيغته اللفظية اللغوية الطبيعية ، حيث تحوّلت النظرة المنطقية الجديدة إلى كشف و بثّ علاقات أخرى جديدة و مختلفة بين أطراف القضية التي تتجاوز العلاقة و الصفة الماهوية التي أسس بها أرسطو منطق التصور و أسس من خلالها نسق الحمْل ، حيث تتجاوز هذه النظرة الجديدة أيضا مادة التصور كمنطلق للقضية المنطقية.

لقد نظر المنطق الجديد بَعد أرسطو إلى القضية من ناحية حسابية رياضية بعيدًا عن أنساق و قواعد النّحو التي كانت تُمليها صرامة اللغة الطبيعية ، و نَظرَ المنطق الجديد أيضا إلى القضية و حتى إلى التصور من الناحية الإجرائية التي تَخرج عن معيار الصدق و الكذب الكلاسيكي الأرسطي ، و تذهب إلى معيار جديد يتحدث عن مسألة قابلية التصورات و قابلية القضايا إلى المنفعة و النجاح ، أي التوجه نحو معيار آخر يَقِيس مضمون و نتائج و قضايا العلم بمدى المردودية على حياة الإنسان و على فكره ، إنه بالخلاصة منطق ينزع نحو الذرائعية.

لكن رغم كل هذه الاعتبارات التي تُحاول أن تُقصي نظرية التصور الأرسطية و تُبعد أولويتَها الفلسفية و المنطقية ، و تدعو مباشرة إلى الحكم أو القضية و ترى في التصور حالةً لاحقة لِبنْية الحكم ، فإنه من الأهمية التأكيد على الدور الوظيفي الأكسيومي لمادة التصور في نسْج ألفاظ اللغة و تراكيبها و دوره أثناء الفكر

و في داخل البُنى المنطقية الأخرى من بسيطها إلى مُركَّبِها ، و في هذا الصدد نستعير القول الذي ذَكَره جاك ماريتانj. Maritain الذي يعتبر فيه " أن رَبْطَ وجود التصور بوجود الحكم هو بمثابة تفريغ للذهن من كل أَشكال المعرفة أو أنْ لا يكون في الذّهن شيءٌ البتّة ، و عليه لا يجب رهْن وجود التصور بوجود الحكم ".

بهذه المقولة و الموقف لـ: ماريتان نخلصُ إلى القول بأن التصور مادة أولية في الفكر و اللغة ، و هو أكسيوم القوْل سواء كان بَسيطا أو مُؤلَّفا لِذا أَوْلاهُ أرسطو أهمية كبيرة في كامل كتبه المنطقية و الفلسفية ، حيث كان مقدمة أساسية في كتابه المقولات و ورد أيضا في العبارة و التحليلات و الجدل.

و في المقابل ، يجب أن نشير إلى أن مشكلة وجود التصور و أولويته قد أثيرت قديما و حديثا في مجال البحوث و الدراسات المنطقية ، و أن هذه المشكلة لا تُبحث بمفردها بل هي مشكلة تترافق و تتزامن مع موضوع منطقي آخر له أهميته و وظيفته المنطقية و العلمية أَلاَ و هو مادة الحكم =jugement .

و على هذا يكون البحث في مشكلة التصور متعلقا أيضا بدراسة الحكم أيضا ، وعليه يكون هذا البحث الثنائي من أهم المشكلات المطروحة ، و لذلك اعتبر مُؤرخَا الفلسفة جبرائيل سيياي G. séailles و بول جانيت Paule Janet في كتابهما المشترك الموسوم بـ" تاريخ الفلسفة "أنـه: " ليست هناك مسألة من مسائل الميتافيزيقا أو مشكلة من مشكلات المنطق قد احتلت مكانًا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي مثل ما احتلته مشكلة الأحكام و التصورات "

قَـــائِـــمَـــةُ
المْصَادِر
و الـَمرَاجِـــع

قـــائـــمـــة الـــمـــصـــادر بالـــلـــغـــة الـــعـــربـــيـــة

1- ابن باجة ، التعاليق على منطق الفارابي، كتابا إيساغوجي و " الفصول الخمسة " ، المقولات و الارتياض على كتاب المقولات، كتاب العبارة ، كتابا القياس و التحليل ، تحقيق ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ،الطبعة الأولى ، 1994 .

2- ابن سينا ، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية ، تقديم ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1985 .

3- ابن سينا ، الشفاء ، نسخة مصورة جامعة القاهرة لوحه 38/أ و لوحة 39 / ب .

4- أرسطو ، الفيزياء (السّماع الطبيعي) ، تَرجمه عن الإنجليزية عبد القادر قنيني ، أفريقيا الشرق ،الدار البيضاء ،المغرب ، 1998 .

5- أرسطو ، كتاب النفس ، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة عن اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي ، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ، الطبعة الأولى، 1949.

6- أرسطو، المنطق (النص الكامل لمنطق أرسطو) المجلد الأول(كُتُب: المقولات والعبارة والقياس والبرهان) و المجلد الثاني(كتاب الجدل و كتاب المغالطة) ، تحقيق و تقديم فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1999.

7- أرسطو، المنطق، الجزء الأول و الثاني و الثالث ، تحقيق و تقديم ، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت و دار القلم بيروت ، الطبعة الأولى ، 1980.

8- أرنولد أنطوان و نيكول بيير ،المنطق أو فن توجيه الفكر ، ترجمة عبد القادر قنيني ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى ، 2007.

9- الآمدي علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تعليق عبد الرزاق عفيفي دار الصميعي للنشر و التوزيع ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 2003،

10- الباجوري ، الحاشية على السُلَّم ، القاهرة ، 1306 هـ .

11- الرازي فخر الدين ، المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق طه جابر عياض العلواني ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، 1997 .

12- الساوي بن سهلان ، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق و تعليق الشيخ محمد عبده، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، الطبعة الأولى ،2005.

13- الغزالي أبو حامد ، معيار العلم في فن المنطق ، تقديم علي أبو ملحم، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1993 .

14- الغزالي أبو حامد ، معيار العلم في فن المنطق، تقديم و تعليق و شرح علي أبو ملحم ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 .

15- الفارابي أبو نصر، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق و تقديم و تعليق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ، 1982.

16-الفارابي أبو نصر، كتاب الجدل و شرح على التوطئة و الفصول الأولى و ايساغوجي و المقولات و العبارة و التحليلات الأولى و التعليق عليها، تحقيق و تقديم و تعليق رفيق العجم، دار المشرق بيروت، 1986.

17- الفارابي أبو نصر، كتاب الحروف، تقديم و وضع الحواشي إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية

1- Antoine ARNAUD et Pierre NICOLE, la logique ou l'art de penser, Flammarion, paris, 1970.
2- Aristote, de l'âme, traduction par j. tricot, paris, 1936, L1.
3- ARISTOTE, la métaphysique, tome I et II , nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J.TRICOT, librairie philosophique J.VRIN, paris, 1991.
4- ARISTOTE, organon, I catégories ,II de l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, nouvelle édition, librairie philosophique J.VRIN, paris 1959.
5- KANT Emmanuel, Critique de la raison pure, 2ème édition, traduction j. barni, Tome 1, Ernest Flammarion éditeur, paris ,1934.
6- W.V. Orman QUINE, Philosophie de la logique . Tr. par J. LARGEAULT. Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1975.

قائمة المراجع باللغة العربية

1- ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة، تحقيق خليل شحادة ، دار الفكر، بيروت،الطبعة الأولى،2003.

2- ابن سينا ، الشفاء ، نسخة مصورة مكتبة الجامعة المصرية ، م .2605 لوحة 4 ب .

3- ابن سينا ، رسالة في أقسام العلوم العقلية ، الرسالة التاسعة من مجموعة الرسائل، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، سنة 1328 هـ.

4- ابن سينا أبو علي، عيون الحكمة، تحقيق و تقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت و دار القلم ، بيروت ، 1980.

5- أبو ريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية ،2007.

6- أبو ريان محمد علي وعبد المعطي محمد، أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار النهضة، بيروت، 1986.

7- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني (أرسطو و المدارس المتأخرة) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007.

8- إخوان الصفا ، الرسائل ، المطبعة العربية بمصر ، الجزء الأول ، 1928 م.

9- أرسطو ، كتاب النفس ، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة عن اليونانية الأب جورج شحاتة قنواني ، ، دار إحياء الكتب العربية، مصر ، الطبعة الأولى ، 1949.

10- أرسطو في الفلسفة العربية- الإسلامية، كتاب جماعي بإشراف الزواوي بغورة ، مطبوعات جامعة منتوريي ، قسنطينة ، و دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، عين مليلة ، الجزائر، الجزء الأول (فلاسفة المشرق) و الجزء الثاني(فلاسفة المغرب) ، الطبعة الأولى، 2001.
11- أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، مطبوعات جامعة منتوريي ، قسنطينة ، و مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية ، و دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، عين مليلة ، الجزائر، 2001.
12- الأزهري ريحاني ، النحو العربي و المنطق الأرسطي ، دراسة حفرية تداولية ،منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين ، 2005 .
13- إسماعيل قباري محمد ، علم الاجتماع و الفلسفة، الجزء الأول ، المنطق، ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1989.
14- الأعسم عبد الأمير، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، دار المناهل بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
15- الأندلسي صاعد ابن أحمد بن صاعد ، طبقات الأمم ، إعداد الأب لويس شيخو اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت ، 1912 .
16- الأهواني أحمد فؤاد ، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، مصر ،1965
17- الباهي حسان ،اللغة و المنطق ، بحث في المفارقات ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء و دار الأمان الرباط ، الطبعة الأولى ،2000 .
18- بدوي عبد الرحمان، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة،1968
19- بدوي عبد الرحمان ، دراسات إسلامية التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ، دار النهضة العربية، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1965 .
20- بدوي عبد الرحمان، خريف الفكر اليوناني ، وكالة المطبوعات ، الكويت و دار القلم ، لبنان ، الطبعة الخامسة ،1979.
21- برهييه إميل ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة جورج طرابيشي ، (العصر الوسيط و النهضة) ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت، الطبعة الأولى ،1983 .
22- البغدادي أبو البركات ، المعتبر في الحكمة ، دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الهند ،الجزء الأول.
23- بلانشي روبير ، المنطق و تاريخه ، من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980.
24- بلانشي روبير، المدخل إلى المنطق المعاصر، ترجمة محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2005.
25- البليدي محمد الحسني ، المقولات العشر (مخطوط بِيَد مؤلِّفه) تصحيح و تقديم ممدوح حقّي ، جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي بالرباط ، المملكة المغربية ، مطبعة فضالة ، دون سنة.

26- بن الجوزي الصاحب محي الدين يوسف بن عبد الرحمان، كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم ، مكتبة مدبولي، القاهرة ،الطبعة الأولى ،1995.
27- بوانكاريه هنري ، العلم و الفرضية ، ترجمة و تقديم حمادي بن جاء الله ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ،2002 .
28- ت.ج. دي بور T.J. De Boer ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية و علّق عليه ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دون سنة.
29-تريكو جول ، المنطق الصوري ، ترجمة محمود يعقوبي ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، 1992.
30-الجابري محمد عابد،تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الثالثة،1988 .
31- جديدي محمد ، فلسفة الخبرة ، جون ديوي نموذجا ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2004.
32- جديدي محمد ،الفلسفة الإغريقية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.
33-حنفي حسن ، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين – أنسليم – توما الأكويني) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2008 .
34- دي لاسي أوليرين ،الفكر العربي و مركزه في التاريخ ، تعر: إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، الطبعة الأولى، 1972.
35- ديكارت رنيه ، مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ،تقديم عمر مهيبل ، موفم للنشر، الجزائر،2011 .
36- ديوي جون ، المنطق " نظرية البحث " ، ترجمة و تصدير و تعليق زكي نجيب محمود ، تقديم عبد الرشيد الصادق محمودي ، العدد 1653، المركز القومي للترجمة المصري ، القاهرة ،2010.
37- الرازي فخر الدين ، المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد ، الهند ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ،1343 هـ.
38- الرازي فخر الدين ، محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين ، طبعة القاهرة ، 1313 هـ .
39- الرازي قطب الدين ، شرح على شمسية القزويني في المنطق ، تحقيق مهدي فضل الله ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1998.
40- رالف لينتون ، شجرة الحضارة ، ترجمة محمد السويدي، موفم للنشر، د. ط، 1990، الجزائر.
41- رشوان محمد مهران ، المدخل إلى المنطق الصوري ، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية ،1998 .
42- ريشر نيقولا، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، دار المعارف القاهرة ،الطبعة الأولى ،1985.
43- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ،1983 .
44- سامي أدهم ، ابستمولوجيا المعنى و الوجود ، نقد التطورية ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، دون طبعة و دون سنة.
45- السرياقوسي محمد ، التعريف بالمنطق الصوري، دار الكتب الجامعية ، بالإسكندرية ، 1975.

46- السنوسي أبو عبد الله محمد بن يوسف ، شرح على مختصره في علم المنطق، تصحيح محمد صالح ابن محمد أكرم ، سنة1292 هـ .
47- الشريف زيتوني ، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى ، 2006.
48- شطوطي محمد ، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة و دار صقلية ،الجزائر، الطبعة الأولى ،2007 .
49-الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار ، مذكرة في أصول الفقه ، مكتبة العلوم و الحكم ، المدينة المنورة ، الطبعة الخامسة ،2001.
50-الشهرستاني ، المِلل و النِّحَل ، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعور ، دار المعرفة بيروت الطبعة التاسعة ،2008.
51-عبد الحكيم صايم ، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر ،مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع ، الجزائر ، الطبعة الأولى ، 2011 .
52-عبد الحكيم صايم ، ابن طفيل و الدرس الابستمولوجي المعاصر ، قراءة في التراث و التواصل الفلسفي ، دار القدس العربي للنشر و التوزيع ، وهران ، الجزائر، الطبعة الأولى ، 2010.
53-عبد الرحمان طه، المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1983
54-عز العرب حكيم بناني ، الظاهراتية و فلسفة اللغة ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ، 2003.
55- الفارابي ، التنبيه على تحصيل السعادة ، تحقيق سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان، الطبعة الأولى ،1987 .
56- الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1960 .
57- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة ، تقديم علي أبو ملحم ، دار و مكتبة الهلال للطباعة و النشر ، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 .
58- فراج عبده ، معالم الفكر الفلسفي في العصر الوسيط- فلسفة إسلامية و مسيحية ، مكتبة الأنجلو مصرية ، الطبعة الأولى، دون سنة .
59- فرنان دوني، مدخل إلى فلسفة المنطق، ترجمة محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.
60- فضل الله مهدي، مدخل إلى علم المنطق(المنطق التقليدي) دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة1990.
61- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الجامعة الأردنية سبتمبر 1985 مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1985.
62-الفندي محمد ثابت ، أصول المنطق الرياضي(لوجستيقا- LOGISTIC)، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ،1972 .
63- فهمي زيدان محمود ، في فلسفة اللغة ، دار الوفاء للطباعة و النشر، الاسكندرية ، 2002.
64-فهمي زيدان محمود، المنطق الرمزي(نشأته وتطوره) دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،1979.

65-قاري محمد، سيميائية المعرفة المنطقية، مركز الكتاب و النشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
66-القفطي يوسف ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر ، الطبعة الأولى، 1326 هـ .
67-كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي ، الطبعة الثانية ،2012.
68-كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، دون طبعة و دون سنة.
69-كوبلستون فريدريك ، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان و روما) ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة المصري ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2002.
70-كيسيديس ثيوكاريس ، سقراط ، مسألة الجدل ، ترجمة طلال السهيل ،المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 2001.
71-كيف يُؤرّخ للعلم ؟ تنسيق سالم يفوت ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة ندوات و مناظرات ، رقم 58 ، مطبعة النجاح الجديدة بالبيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى ،1996 .
72-اللأرموري ، شرح مطالع الأنوار ، طبعة القاهرة ، 1303 هـ .
73-لوكاشيفتش يان JAN LUKASIEWICZ، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة و تقديم عبد الحميد صبره، مطبعة نصر، مصر ، الإسكندرية،1961.
74-لينتون رالف ، شجرة الحضارة ،الجزء الثاني، تر: محمد السويدي، موفم للنشر، د. ط، 1990، الجزائر.
75-ماكوفلسكي ألكسندر، تاريخ علم المنطق ، ترجمة نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي، دار الفارابي ، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
76-محمد علي ماهر عبد القادر ، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
77-محمد فتحي عبد الله، مترجمو و شراح أرسطو عبر العصور، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر الإسكندرية ، الطبعة الأولى ، 2001.
78-محمود زكي نجيب ، برتراند راسل ، دار المعارف ، مصر، الطبعة الثانية ، دون سنة.
79-محمود يوسف ، المنطق الصوري ، التصورات و التصديقات ، دار الحكمة الدوحة ، الطبعة الأولى ،1994.
80-مدحت محمد نظيف ، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية ، دار الوفاء ، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1999.
81-مدكور إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، الجزء الأول و الثاني ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ،1983.
82-مرحبا محمد عبد الرحمان ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات بيروت – باريس ، الطبعة الثالثة ، 1988.
83-مرحبا محمد عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر، و منشورات عويدات بيروت-باريس ، الطبعة الثالثة ،1983.

84-مرسلي محمد، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الأولى،2004.
85-مطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.
86-مفهوم التقدم في العلم ، تنسيق سالم يفوت ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، جامعة محمد الخامس ، المغرب ، رقم 112 ، الطبعة الأولى ، 2004 .
87-النشار علي سامي ، المنطق الصوري ، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1965.
88-النشار علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام و اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1984 .
89-النقاري حمو ، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، دار الأمان للنشر و التوزيع ، الرباط ، الطبعة الأولى ،2005 .
90-ولتر ستيس ، هيجل، المنطق و فلسفة الطبيعة ،المجلد الأول من فلسفة هيجل ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، تقديم زكي نجيب محمود دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت، الطبعة الثالثة ،2008.
91-ولف فرانسيس ، سقراط ، تر: منصور القاضي ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 2002 .

قـــائـــمـــة الـمـراجـــع باللّـغـــة الأجـــنـــبـــيـــة

1- Aristote, physique, Traduction et présentation par Pierre Pellegrin ,2eme édition revue, Flammarion, paris, 2000.
2- Blanche robert, la logique et son histoire, d'Aristote à Russel, Librairie Armand colin, paris ,1970.
3- Bréhier Emile , histoire de la philosophie ,tome 1 à tome 5,éditions cérès,Tunis,1994.
4- Bréhier Émile, la philosophie du moyen âge, éditions Albin Michel, paris 1937.
5- Brochard Victor, Etudes de philosophie ancienne et moderne j.vrin.Paris,1926.
6- CHAUVE Alain, La logique et sa signification philosophique, édition Delagrave, paris,2004.
7- Chénique François, Éléments de logique classique tome1; l'art de penser et de juger, présentation André– brunet, bordas, paris, 1975.
8- Gilbert hottois , penser la logique, une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle, de Boeck -wesmael , bruxelles,1ère édition, 1994.
9- Goblot Edmond, traité de logique, 4ème édition, librairie Armand colin, paris, 1952.
10-Graf Alain, les Grands courants de la philosophie ancienne, éditions du seuil, paris, 1996.
11-Graf Alain, les courants de la philosophie moderne, éditions du seuil, paris,1996.
12-Grillo Éric, la philosophie du langage, éditions du seuil, paris, 1997.
13-Hamelin, le système d'Aristote, édition Félix Alcan, paris 1920.

14-Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome1 et 2 , traduit de l'allemand par Gibelin, éditions Gallimard, 1954.
15-Hyppolite Jean, logique et existence, Essai sur la logique de Hegel, PUF, 2ème édition, paris, 1962.
16-Kant Emmanuel, Logique, Traduction par L. Guillemite, librairie philosophique j. vrin, 5ème tirage, paris, 1997.
17-Khalil GEORR, les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, imprimerie catholique, Beyrouth.
18-Khalil Georr, Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro- arabes, institut français de damas, Beyrouth ,1948.
19-Ludwig Wittgenstein, tractatus logicos-philosophicus, traduction, préambule et notes de gilles Gaston Granger, éditions gallimard,1993.
20-M. Meyer, logique, langage et argumentation, Hachette, paris,1ère edition, 1982.
21-Makovelski Alexandre, Histoire de la logique, traduit du russe par Geneviève Dupond, éditions du progrès U.R.S.S. ,1978.
22-Reboul Olivier, la rhétorique, 3ème édition, PUF, paris, 1990.
23-Roure marie Loui, Éléments de logique contemporaine, puf , 1ère édition, 1967.
24-Stanislas Breton, ST Thomas d'Aquin, éditions seghers Paris, 1968.
25-VERGELY Bertrand, Platon, Editions Milan, Toulouse, 1995.

قـائـمـة الـمـوسـوعـات و الـمـعـاجـم

1- ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر، بيروت ، الجزء 11، الطبعة الثالثة، 1994.

2- أبو البَقاء أيوب بن موسى الحُسَينيّ القرَيمّي الكفوي ، الكُليات ، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق ، سوريا ،الطبعة الثانية،2011.

3- الأعسم عبد الأمير ، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991.

4- البحر المحيط في أصول الفقه ، مراجعة عمر سليمان ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، الكويت، الطبعة الثانية ، الجزء الأول ،1992.

5- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت ، الجزء الأول و الثاني ، الطبعة الأولى، 1984.

6- بِيتْ ركونزمان، فرانزبيتر بوكارد ، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة ، ترجمة جورج كتورة ، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى ،2001.

7- التهانوي محمد علي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، الجزء الثاني(ص- ي) ، تقديم و إشراف و مراجعة رفيق العجم ، تحقيق علي دحروج ، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي ، الترجمة الأجنبية جورج زيناتي ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى،1996.

8- الجرجاني محمد الشريف، التعريفات، تحقيق محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار النفائس، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2003.

9- جهامي جيرار ، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، الطبعة الأولى، 1998 .

10-زواوي بوكرلدة ، موسوعة المناطقة المسلمين: بين القرن الرابع الهجري و التاسع الهجري، الجزء الأول ، مخطوط2001 .

11- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول و الثاني، بيروت ،1982.
12- طرابيشي جورج ، معجم الفلاسفة، دار الطليعة الطباعة و النشر ، بيروت، الطبعة الثالثة ،2006 .
13- لالاند أندري ، موسوعة الفلسفة ، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية ، 2001 .
14-الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل ، عبد الرشيد الصادق ، جلال العشري ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، دون طبعة و دون سنة .
15-Le vocabulaire des philosophes, Auteurs collectifs, Ellipses éditions marketing S.A., paris, 2002.
16-Léon-Lois Grateloup , Dictionnaire philosophique de citations ,hachette éducation,1990.

قـــائـمـــة الـــدّوريـــات و الـمـجـــلاّت

1- دراسات عربية ، دار الطليعة بيروت، العدد7،السنة26 ، ماي1990.
2- دراسات في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، مجلة علمية نصف سنوية، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الجزائر، العدد 06، السنة 2004-2005.
3- مجلة أيس، دار الأخبار للصحافة ، الجزائر ، العدد الثالث أكتوبر2008- مارس2009
4- مجلة أيس، دار الأخبار للصحافة ، الجزائر ، العدد الثاني ، السداسي الأول، 2007.
5- مجلة مخاطبات ، جامعة القيروان – تونس ، العدد 03 ، أكتوبر2012.

قَـائِـمة الأطـاريح الجَـامِـعيـــة :

1- خير الدين ابن معمر ، الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس، رسالة ماجستير غير منشورة ، إشراف أ. د. زواوي بوكرلدة جامعة السانيا ، وهران ، الجزائر ، 2008- 2009.
2- زواوي بوكرلدة ، موقف الفكر الإسلامي و المسيحي من المنطق الأرسطي(القرون الوسطى نموذجا) ، رسالة ماجستير غير منشورة ،إشراف أ. د. عبد اللاوي محمد، جامعة السانيا، وهران ، الجزائر،1995-1994.
3- سماحي بوحجرة ، تاريخية المنطق الإسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، إشراف أ.د. البخاري حمانة، جامعة السانيا ، وهران ، الجزائر 1997 – 1998.
4- عصام زكريا محمود جميل، مفهوم اللزوم المنطقي و مشكلاته ، رسالة ماجستير، غير منشورة ،2001، إشراف أ. د. محمد مهران رشوان ، القاهرة ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة.

فـــهْـــرسْـــت الأَعْـــلاَم
و المـُصـْطَـلـحـَـات
و مَرَاحِل
الْبـَـــــحْث

ابن المقفع عبد الله 209 .
ابن النديم 130.
ابن باجة Avempace 152، 221 .
ابن خلدون عبد الرحمان 212.
ابن سوار الحسن 129، 134.
ابن سينا أبو عليAvicenne 152 ، 166 ، 179 ،211، 212، 213، 214، 219، 220، 221، 223، 226، 227.
ابن منظور 135.
أبو الوليد ابن رشد Averroès 54، 128، 130، 147 ، 210 ، 212 ،213 ، 241.
أبو بشر متى 129.
أبيلار بيير Pierre Abélard 230 ، 235 ، 238، 239، 240 .
إخوان الصفا 211، 226.
أرسطوفان Aristophane 68.
اسحاق ابن حنين 129 ،130.
الأفروديسي ألكسندر Alexandre d'Aphrodise 30 ،116 ، 209.
أفلوطين Plotin 141.
أكزينوفون xénophone 68.
أكسانوفانXénophane 32، 33، 43 ، 44.
الأكويني توما St thomas d'Aquin 212 ،229، 241.
ألبير الكبير Albert le grand 212.
أليتوس(أللنيس) الأسكندراني 129، 130.
الآمدي علي بن محمد 218.
أمنيوس 130.
أناكسيمنس Anaximène 33، 36،37 .
إنجلز Engels 29 ، 105.
أنكساغوراس Anaxagore 70.
أنكسامندريسAnaximandre 32 ،35، 37.
أوثيديموس Euthydème 87
أُوديم Eudeme 142 ،210.
الأوكامي غيوم = guillaume d'Occam 230، 235 ،242، 243، 246 .
أولر Euler 162.

آير Sir Alfred Ayer 268.
الباجوري 219 .
بارت رولان Roland Barthes 52.
باركلي جورج 235.
باشلار غاستون G .Bachelard 78.
البانيوي 212.
برادلي فرانسيس214.
برانتل karl von Prantel 99، 209، 204 .
برمنيدس Parménide 32، 33، 43 ، 44 ، 45 ، 61 ، 63 .
برنتانو فرانز F. Brentano 164.
برهييه إميل E. Bréhier 237، 240، 243.
بروتاغوراس Protagoras 56 ، 57 ، 59 ، 63 ، 87 .
بروشار Vict. Brochard 191، 207، 200، 209.
البساطي أنسلم Anselme de Besate 229، 230، 234، 237.
البغدادي أبو البركات 210، 216.
بلانشي روبير R. Blanché 27، 137، 164، 166، 182 ، 188، 189، 202 ، 204 ، 228، 229، 239 ، 265.
البُليدي الحسن 137، 227 .
بنفينست Benveniste 141 .
بوانكاريه H. Poincaré 124 ، 172.
بوبروف 106.
بوزنكيت Bosanquet 160، 266.
بوشنسكي Bochensky 131، 152 .
بول جانيت P.Janet 270 .
بول جورج George BOOLE 256، 259 .
بول دوسان P. Deussen 20، 24.
بويس(بويثيوس- بوئيوس) Boèce ,Boetius 236 . 243.
بيانو piano 256.
بيلوغران بيير Pierre Pellegrin 139.
تراندلبورغ فريدريك Friedrich Trendelenburg 139.
الترمذي الحكيم 224.
التهانوي محمد علي 140، 161 ، 163، 209، 226، 256.

تيماوس Timé 87.
ثيتياتوس Théétète 73، 87 ،90 ، 210.
ثيوفراست Théophraste 128 ،130 ،210،142.
جالينوس 166 ،209،174.
جبرائيل سياي G. Séailles 270 .
الجرجاني ،257.
جفنز استانلي Stanley Jevons 172.
جوتاما Gotama (بوذا– الملهم)14 ،26 ،
جورجياس Gorgias 56 ،57 ، 60 ،63.
حنين ابن اسحاق 130 ،209.
الخوارزمي 210.
الخونجي أفضل الدين 211.
الخيوسي أرسطون 196.
الداني أبو الصلت 223.
الدمشقي أبو عثمان129.
دي كورسون روبير Robert de courçon231.
دي مورجان 254.
ديجناجا Dignaga 20.
ديكارت Descartes 124 ،248
ديوي جون 250، 251 ،252 ،253 ، 254 .
الرازي فخر الدين 21، 214 ،223 ، 224 ، 226.
الرازي قطب الدين 221.
راسل B. Russel 248 ،256 ،259 ،261 ،262 ، 265 ،268 ،
الروديسي أندرونيكوس 103 ،166.
روديه Rodier 162.
روسلان(روشلان) =Roscelin 230 ،235 ،236 ،237 ،246.
رونو لويس L. Rounou 31.
ريشر نيقولا N. rischer 174 ، 207، 208.
الزركشي 218.
زيللر Zeller 204 ،209.
زينون الإيلي Zénon d'Élée 32 ،33 ،45 ، 47 ،49 ،63.
زينون القبرصي Zénon de Cition 187،115 ،188 ،197 ،209.

السالسبوري يوحنا 239.
الساوي ابن سهلان 212، 214.
السنوسي أبو عبد الله محمد بن يوسف 219
شاترجي و تادا 18.
شريدر 256.
الشنقيطي218.
الشهرستاني 209.
شوفالييه J. chevalier 137.
الصوري فورفوريوس porphyre de tire 128، 130، 134 ، 154، 166، 209، 226، 246، 230.
الطوسي ناصر الدين 203.
غاليلي258.
غرايش جان 267.
الغزالي أبو حامد 216، 218.
غواشون A.M. Goichon 216.
غوبلو إيدْمُوند E. Goblot 164، 264، 266.
غوتلب فريجه Gottlob FREGE 164، 254، 255، 256، 259، 265.
الفارابي أبو نصر152،141،130، 209، 210، 211، 213،215، 221، 222، 222، 223، 257،225 .
فلاسفة بور روايال Port-Royal (أرنو و نيكول) 245، 255، 259.
فيتجنشتين Wittgenstein 258، 261، 262.
فيثاغورس Pythagore 39، 43.
فيدون Phédon 75، 87، 93.
فيلاب Philèppe 132.
القزويني نجم الدين، 221.
القفطي 130، 209
كارناب ريدولف Rudolf CARNAP 268، 269.
كانادا kanada 23
كانط إيمانويل E. Kant 135، 140، 164، 165، 247، 255، 263.
كريسيبوس Chrysippe de soles 189، 190، 209.
كليانت ، كليانتس Cléanthe. 187، 190.
الكنْدي 221.
كواين Quine willard van orman 224، 268.

كوتورا جورج 256.
كوندياكEtienne Bonnot de Condillac 234.
كونفوشيوس 11.
كينز John Maynard Keynes 160،266.
اللآرموري 221.
لافيل لوي louis lavelle 29.
لانصلو lancelot 245، 259.
اللايرسي ديوجينDiogène de Laërte 86.
لوتوسلاسكي وينسونتي Wincenty Lutoslawski 99.
لوكاشيفيتش يان 130، 151، 181.
لول ريمون R. Lulle 246.
ليبنز Leibnitz 162، 247، 260.
مادهافا Madhâva 13 .
ماريتان جاك J.MARITAIN 162، 270.
ماسينيون لويس Louis Massignon 128.
المالطي طاليس Thalès de Milet 32، 33، 34، 35، 37، 49 .
ماير هنري فيكتور H.V. Maiar 178.
مل ج.س. J.S. Mill 200، 235.
ميشال ماير M. Meyer 224، 268.
هاملان Hamelin 162 .
هاملتون Hamilton 162، 166، 247.
هراقليطسHéraclite 33، 38، 39، 45، 61 .
هوايتهد 256.
هيجلHegel 140، 263.
هيدجر 267.
هيلبرت164.
هيوم ديفيد 235 .

بعض المصطلحات الواردة في الرّسالة مع مرادفاتها في اللّغة الأجنبية

Forme	صورة		pari	رهان
Formel	صوري		Exclusion	رفع [استعباد]
Forme logique	صورة منطقية		Copule	رابطة ،إسناد
Formule	صيغة		Association	الرابط
Mode [les modes du syllogisme]	ضرب [ضروب القياس]		Temporel	زماني
Extrêmes	الطرفان [الحد الأكبر والحد الأصغر في قياس الحملي]		Doute	شك
Topique	طوبيقا[كتاب أرسطو في الجدل]		Antilogie	شك جدلي
L'apparence ; apparent	الظاهر		Semblable	شبيه
Habitude	عادة		Juste : vrai	صواب
Expression	عبارة		Difficulté	صعوبة
Signe	علامة [دلالة]		Classe	صنف [فئة]
Rapport	علاقة		Art	صناعة
Elément	عنصر		Véridicité : véracité	صدق
Science, Savoir	علم [معرفة]		Véridique : vrai (e)	صادق
Espèces du syllogisme	أنواع القياس		Nom homonyme : Equivoque	اسم مشترك (اللفظ الذي يتعدد معناه)
Espèces du syllogisme conditionnel	أنواع القياس الشرطي		Nom Univoque	اسم متواطئ
Espèces du syllogisme hypothétique	أنواع القياس الاستثنائي		Nom synonyme	اسم مترادف
Nouveau organon	الأورغانون الجديد		Nominalisme	الاسمية
Simple	بسيط		Fallaci : Sophisme	أغلوطة (مغالطة)
Distributif	استغراقي		Organon	أورغانون
Effet	أثر		Préposition	أداة (لفظ رابط)
Thèse	أطروحة (دعوى)		Primaire ; A priori	أولي (قبْلي)
Lieu : Place	أين: مقولة الأين أو المكان		Possibilité	إمكانية
Raisonnement	استدلال		Probabilité	احتمال
Inférence : Immédiate	استدلال مباشر		Croyance	اعتقاد
Inférence médiate	استدلال غير مباشر		Continuité	اتصال
Paralogisme	استدلال زائف		Convention	اصطلاح
Déduction	استنباط		Concordance	اتفاق

Déduction immédiate	استنباط مباشر		Différence	اختلاف
Déduction médiate	استنباط غير مباشر		Exception	استثناء
Déduction transcendantale	استنباط ترنسدنتالي متعالي (عند كانط)		Acquisition	اكتساب
Déduction empirique	استنباط تجريبي		Impression	انطباع
Déductif	استنباطي		Confusion ,	التباس، إبهام
Induction	استقراء		Ambiguïté	اشتباه
Quantificateurs	أسوار (مفرد: سور)		Substitution	إحلال
Termes	ألفاظ		Affirmation Confirmation	إثبات، إيجاب
Noms	أسماء (ألفاظ)		Exclusion :(Elimination, Disjonction)	استبعاد(رفع، حذف)
Nominal	اسمي		Passion	انفعال (مقولة)
Nom Propre	اسم علم		Inférieur	أدنى
terme particulier	(لفظ جزئي)		Supérieur	أعلى
Nom singulier incomplexe	اسم مفرد		Inclusion : Absorption	استغراق
			concept	تصور
Nom composé: Complexe	اسم مركب		Inclusion des termes	استغراق الحدود
Composition	تأليف		Inclusion ; Implication	تضمن
Tautologie	تحصيل حاصل		Assentiment	تصديق
Complet ; Parfait	تام		Interprétation	تأويل
Définition	تعريف		Distinction	تمييز
Définition logique	تعريف منطقي		Hiérarchie	ترتيب
Définition illogique	تعريف غير منطقي		Suspension (du jugement)	تعليق (الحكم)
Définition analytique	تعريف بالحد		Association	ترابط، تداع (المعاني)
Définition analytique Parfaite ;	تعريف بـ : الحد التام		Ressemblance	تشابه
			Analyse ; Résolution	تحليل
Définition analytique imparfaite	تعريف بـ :الحد الناقص		Analyse logique	تحليل منطقي
Définition descriptive	تعريف بـ : الرسم التالي		Analyse rationnelle	تحليل عقلي
Définition descriptive incomplète	تعريف بـ : الرسم الناقص		Analyse expérimentale	تحليل تجريبي
Expérience	تجربة		Division	تقسيم

Vérification	تحقق		Individualisation	تفريد (تقسيم إلى أفراد)
Dialectique	جدل (استدلال جدلي)		Ressemblance	تشابه
Dialectique ascendante	جدل صاعد (عند أفلاطون)		Convention	تواضع
Dialecticien	جدلي		Séparation; différenciation	تباين
Eristique	جدل مغالطي		Succession	تتابع
Mode ; Modalité	جهة		Consécution	تلازم
Phrase	جملة		Equivalence	تساو
Partie	جزء		Conséquent	تال(المشروط)
Particulier	جزئي		Opposition (L'opposition)	تقابل (التقابل)
Ignorance	جهل		Contradiction, Contradictoire,	تناقض [التناقض]
Dialogue	حوار		Subalterne (la subalternation)	تداخل (التداخل)
Etat	حال. حالة		Contraste (la contrariété)	تضاد (التضاد)
Terme	حد		Subcontraire (le subcontraire la Subcontraire)	تداخل تحت التضاد (ما تحت التضاد)
Terme Maximum	حد أعلى		Principe duites exclus	قانون الثالث المرفوع
Termes contradictoires	حدان متناقضان		Genre	جنس
Intuition	حدس		Genre Supérieur	جنس عال
Elimination	حذف		Genre Suprême	جنس الأجناس
Prédication	حمْل		Genre prochain	جنس قريب
Argument	حجة		Genre inférieur	جنس سافل
Propre [le propre	خاصة [الخاصة]		Jugement	حكم
Propriété : particularité	خاصية [ميزة]		Jugement particulier	حكم جزئي
Signification, Désignation	دلالة		Jugement universel	حكم كلي
Signifiant [le Signifiant et le signifié]	دال [الدال والمدلول]		Vérité	حقيقة
			Vérité Formelle	حقيقة صورية
Signification consécutive :	دلالة إلزامية		Mouvement	حركة
Subcontraire	دخول تحت التضاد		Présence	حضور
Essentiel	ذاتي ، ماهوي		Erreur	خطأ

action	الفعل		Scientifique	علمي
passion	الانفعال		Cause [La cause et l'effet]	علة و معلول
fin	نهاية		Généralité	عموم
erreur	غلط		Général ; l'universel et le particulier	عام [العام والخاص]
proposition	قضية			
A priori	قبْلي		Privation et possession	العدم والمَلَكة
A posteriori	بَعدي		privatif	عدمي
dichotomie	القسمة الثنائية(الأفلاطونية)		Principe de non Contradiction	قانون عدم التناقض
Canon, loi	قانون		Disconvenance	عدم التوافق
Règle, norme	قاعدة		l'accident	العرض
normatif	معياري		prédicat	المحمول
synthèse	مُركَّب		Cinq universaux	الكليات الخمس
essence	ماهية		parole	الكلام
sensible	محسوس		fausseté	الكذب
conditionné	مشروط		ambiguïté	لُبس
méthode	منهج		conséquent	لازم
principe	مبادئ العقل		conséquence	لزوم
défini	مُعرَّف		Terme, mot	الكلمة
matière	مادة		langage	اللغة
prémisse	مقدمة		logique	المنطق
conséquent	تالي		postulat	المسَلَّمات
antécédent	المقدَّم		catégories	المقولات
valide	منتج		données	المعطيات
probable	محتمل		Absurde, impossible	الممتنع
théorie	نظرية		sujet	الموضوع
ordre	نظام		négatif	المعدول
modèle	نموذج		compréhension	مفهوم
espèce	نوع		extension	ماصدق
réfutation	نقض ، دحض		contenu	مضمون
relatif	نسبي		signifié	مدلول
illusion	وَهْمٌ		contradictoire	متناقض
existence	وجود		différent	مباين

فـــهـْـرســـت مَـــراحِـــل الْـــبَـــحـْـــث

إهـــــــداءٌ

رســـــالـــةُ شـُـكـْـــــر

مُـقـدّمـــةٌ.....ص(أ- ح)

الْفـصـْـلُ الأوّل : ميـلادُ الـتّـصـوّر في الفـلـسفات القديمة ص9-65

الْـمبحثُ الأوّل: بُذور التّصوّر في الفلسفات الشّرقية القديمة (الهندية أُنموذجًا) ص(10-27)

- خُصوصيات الفلسفة الشّرقية..... ص11
- نشأة التّصوّر في منطق مدرسة النّيايا.....ص20

الْمبْحثُ الثـّانـي: نشأة التّصوّر الحسّي في المدارس الطّبيعيّة اليونانيّة ص(28-47)

- الموجودات أصل بناء التّصوّرات.....ص29
- نشأة التّصوّر في المدرسة الأيّونية..... ص34
- التّصوّر الكلّي عند الفيثاغورية.....ص39
- المدرسة الإيلية و دورها في بناء التّصوّر.....ص43

الْمبحثُ الثّـالـث: الدّور السّفسطائي في تأسيس مفهوم التّصوّر ص(48-65)

- التّصوّر السّفسطائي: من مقياس الوجود إلى مقياس الإنسان.....ص49
- بروتاغوراس و جورجياس و بداية تشكيل التّصوّر.....ص57

الْـفـصْـلُ الثـّـاني: التّصوّر في الفلسفة اليونانيّة النّظريّة(سُقْراط ومَا بَعْدَه) ص66-125

الْمبحثُ الأوّل: سـُقـراط و مـنـهج تولـيـد التّـصـوّرات ص(67-83)

- التصور الكلي السقراطي في مواجهة التّصوّر السفسطائي.....ص68
- التّصوّر السّقراطي: من منهج التوليد إلى الاستقراء و التّعريف.....ص77

الْـمبحثُ الثـّاني: نـظـريـة الـمـُثـُل الأفـلاطـونـيـة ص(84-101)

- أثر الفلسفة السُقراطية على فكر أفلاطون.....ص85
- الجدل و المحاورات أدوات تشكيل التّصوّرات.....ص94

الْـمبحثُ الثـّالث: إشكالية التّصوّر عند أرسطو . ص(102-125)

- التّصوّر الأرسطي : من المُثل إلى المُشخّص.....ص103
- أولوية الحكم على التّصوّر عند أرسطو..... ص113

الـفـَصْـلُ الـثـّالـث: التـّصـوّر فـي بـنـيـة الأُورغـانـون ص126-184

ألـمبحثُ الأول: التّصوّر و نظرية "المقولات " ص(127-144)
- المقولات تصنيفٌ للموجودات.....ص128
- المقولات تصنيفٌ للتصورات.....ص135

ألـمبحثُ الثـّاني: الوظيفة المعرفية للتصور في بناء " العِبارة " ص(145-166)
- كتاب "العبارة" و مُعضلات التّرجمة.....ص146
- التّصوّرات أساس بناء الحُكْم و العبارة..... ص149

ألـمبحثُ الثالث: الوظيفة المعرفية للتصور في بناء " التحليلات " ص(167-184)
- التّصوّر وِحْدة تأليف قواعد القياس و البُرهان ص168

الـفـَصْـلُ الـرّابِـع : التـّصـوّر بَـعـد أرسـطـو ص185-270

ألـمبحثُ الأوّل : الرّواقيون و منطق التّصوّر ص(186-205)
- الأصولُ الأخلاقية للمنطق الرّواقي.....ص187
- التّصوّر الرّواقي بين الإسمية و الإجرائية..... ص197

ألـمبحثُ الثـّاني: المنطق العربي الإسلامي و نظرية التّصوّر ص(206-227)
- التصور في المنطق العربي الاسلامي و الإضافات اللُّغوية..... ص207

ألـمبحثُ الثـّالث : المنطق المسيحي و مُشكلة الكُلِّيات (القرون الوسطى أُنموذَجًا) ص(228-248)
- التّصوّر في المنطق المسيحي بين الاسمية و الكُليّة..... ص229
- روسلان..... ص236
- أبيلار..... ص238
- توما الأكويني..... ص241
- بور روايال..... ص245

ألـمبحثُ االرّابع : التّصوّر في المنطق البراغماتي و في المنطق الرّمزي ص(249-270)
- التّصوّر في المنطق البراغماتي (جون ديوي أُنموذجًا): من الماهية إلى الإجرائية.....ص250
- التّصوّر في المنطق الرّمزي : من اللّغة العادية للتّصوّر إلى حساب القضايا.....ص254

خـــَـــاتـِـمـــة ص271-274
- قائمة المصادر و المراجع ص275
- فهرست الأَعـلام و المـصـطلحات.....ص286
- فهرست مراحل البحث ص295