جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
للحصول على شهادة دكتوراه ل م د
تخصص فلسفة يونانية

الأسس الأولى لنشأة علم المنطق في المدارس الطبيعية اليونانية الأولى
دراسة تحليلية نقدية

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيد: زروقي كمال

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بوكرلدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
يموتن علجية	أستاذة التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
مقايز محمد	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
دليل محمد بوزيان	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة تلمسان
حمادي هواري	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة معسكر

الموسم الجامعي
2021/2020

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجتي على صبرها معي

أبنائي: محمد إلياس وفاطمة الزهراء

إلى كل أفراد عائلتي: سمير، جميلة، نسيمة

إلى كل من علمني

إلى كل أصدقائي

شكر وتقدير

الحمد لله والفضل لله الذي وفقني لإنجاز هذا العمل

و من ثم أتقدم بكل عبارات الشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور:

بوكرلدة زواوي الذي أشرف على إنجاز هذه الرسالة وقدم لي كل

النصائح والتوجيهات، وأدعو الله له الصحة والعافية، وأن يجعل الله

مجهوداته التي يبذلها في ميزان حسناته.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذة الدكتورة: بوسيف ليلى

على مجهوداتها

كما أشكر كل الأساتذة الأفاضل في لجنة التكوين

الشكر الخالص لمخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكرية

بالجزائر

إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران، جامعة تلمسان

الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة

مقدمة

مقدّمة:

يعدُّ الفيلسوف اليوناني أرسطو من الأوائل الذين وضعوا قواعد علم المنطق، فقد ألف أرسطو مجموعة من الكتب قام تلامذته فيما بعد بجمعها في ما يعرف "بالأورغانون" الذي يعني الآلة، فالمنطق هو العلم الذي يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، حيث يهتم بالقوانين التي من شأنها أن تضبط حركة التفكير عند الانسان، فهو بمثابة الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ وترشده نحو الحق والصواب.

ولكن القول بأنَّ أرسطو هو مبدع المنطق لا يعني أنه لم تكن هناك محاولات سابقة ومقدمات أولى انطلق منها أرسطو واعتمد عليها في بناء المنطق، حيث يمكن أن نلتمس الكثير من ملامح التفكير المنطقي عند السابقين، حتى أنَّ البعض يعود بأصوله إلى الحضارات السابقة الهندية والصينية واليونانية القديمة، وحتى وإن لم تكن هذه البوادر الأولى مقصودة بذاتها لتشكل علما قائما بذاته كما هو الحال عند أرسطو، إلا أنها تبقى بلا شك القاعدة التي انطلق منها أرسطو في وضعه للمنطق.

لقد تضمن الفكر الفلسفي قبل أرسطو مباحث كانت ذات صلة بالمنطق، أو يمكن اعتبارها بمثابة الارهاصات الأولى التي ساهمت في البناء المنطقي الذي أسسه أرسطو، وبتتبعنا لتاريخ الحضارات القديمة وتاريخ الفكر الفلسفي اليوناني القديم يمكن أن نقف على الكثير من الأفكار المنطقية التي اعتمد عليها أرسطو.

ولاشك أنَّ المنطق في تاريخه قد ارتبط بالخطابة والمجادلات الفلسفية التي ظهرت منذ الحضارات القديمة سواء في الهند أو الصين، كما ارتبط أيضا بالتطور العلمي الذي عرفه الانسان عبر التاريخ خاصة في الرياضيات والفلك والطب مثلما هو الحال عند المصريين والبابليين، كما ارتبط بتلك المحاولات الأولى التي اعتمدها الإنسان في تفسيره للطبيعة والكون، وكذا الطرق التي انتهجها في البرهان والاستدلال والاستنتاج وإقامة الحجة، كل هذه العوامل ساهمت في ميلاد التفكير المنطقي عند الإنسان والمنطق عند أرسطو.

ولقد كان اهتمام الفلسفة اليونانية في بدايتها مع طاليس بالبحث في أصل الكون من خلال البحث عن المادة التي تكوّن منها، ولقد اعتبر طاليس أنَّ المبدأ الأول هو "الماء"

فكان أول من عبَّر عن أفكاره بعبارات منطقية معقولة تبتعد عن الأساطير وقوى الآلهة، ولقد اشتهر طاليس بحكمته وبتعاليمه الرياضية والفلكية، ولاشك أنَّ طاليس من خلال جوابه هذا، يكون قد مهد لتأسيس العلم الطبيعي الذي يتأسس على الملاحظة والاستدلال، أما أنكسمندر فقد اعتبر أنَّ أصل الكون مادة غير محددة أطلق عليها اسم "الأبيرون" ولابد أنَّ المتأمل في فلسفة أنكسمندر يجد أنّه قد طرح مفهوما جديدا يغلب عليه طابع التجريد ويؤسس لنظرته العميقة وتفكيره العلمي والمنطقي، أما أنكسمنس فقد اتخذ "الهواء" كمبدأ يفسر من خلاله أصل الكون، وبهذا فإنَّ محاولات فلاسفة المدرسة الأيونية يمكن أن نعتبرها بمثابة المنطلق الذي تأسست من خلاله الفلسفة والعلم والمنطق وذلك من خلال بحثهم عن العلل والأسباب الأولى للكون.

أما هيراقليطس فكان من الفلاسفة الأوائل الذين أثاروا قضية "التغيّر" والحركة الدائمة للعالم، حيث اعتبر أنَّ أصل الأشياء هو النار، كما ارتبط هذا التغيّر عند هيراقليطس بمفهوم الصراع والتضاد أو صراع الأضداد، فكل شيء في نظره ينتقل من ضد إلى آخر، فالصراع هو الذي يحكم الوجود والتناقض هو القانون العام والأوّل الذي يحرك الوجود، ولاشك أنَّ فلسفة هيراقليطس تضمنت الكثير من الأفكار المنطقية خاصة أنه كان ممهدا لفكرة الديالكتيك أو الجدل.

كما اهتم اليونان بالرياضيات واستطاعوا أن ينتقلوا بها من جانبها العملي إلى الجانب النظري، ولهذا اعتبر الكثير من المؤرخين أنَّ ميزة اليونان هي قدرتهم على الارتقاء في عالم التجريد والتفكير النظري، ولاشك أنَّ هذه الميزة هي ما يمثل الفارق بين عقلية اليونان وعقلية الأمم الشرقية القديمة، ويعدُّ فيتاغورس من الفلاسفة الذين داع صيتهم بين فلاسفة اليونان حيث نجده يزاوج بين عقليته الرياضية العلمية من جهة ونزعته الصوفية الدينية من جهة أخرى، وقد اعتبر أن أصل الكون هو "العدد" واهتم الفيتاغوريين بدراسة التقابل وقالوا بالأضداد العشرة، وبهذا فإنَّ طريقتهم الرياضية قد ساهمت في نشأة الدراسات المنطقية.

أما بارمنيدس فيعتبر مؤسس المدرسة الإيلية وتقوم فلسفته على الثبات والسكون، كما ميّز بين المعرفة التي أساسها العقل والمعرفة التي ترتبط بالحواس، أما الحقيقة الأولى التي يدافع عنها بارمنيدس فهي أنَّ "الوجود موجود واللاوجود غير موجود" وما هو موجود يمكن التفكير فيه وما هو غير موجود لا يمكن أن نفكر فيه. ولاشك أنَّ السؤال الذي اهتم به بارمنيدس هل الوجود موجود؟ يتصل اتصالا مباشرا بالمنطق وبمبدأ مهم يعدُّ أساسا من أسس المنطق ونقصد به "مبدأ الهوية" و"مبدأ عدم التناقض"، وبهذا تناول بارمنيدس مسألة الوجود بأسلوب منطقي.

وبالنسبة لتلميذه زينون فإنَّ فلسفته ستقوم على الدفاع على فكرة بارمنيدس ضدَّ خصومه، وفي محاولته إثبات صحة فكرة أستاذه يكون زينون قد قدم حججه في أسلوب منطقي، حيث اعتمد على الجدل والمنطق مبرهنا على أنَّ المذاهب التي ترى بالتغيّر متناقضة فكان يثبت قضية ما بإثبات أنَّ نقيضها مستحيل ومنه يصل إلى أنَّ قضيته صادقة وهذا ما يعرف "ببرهان الخلف"، كما ساهم في التأسيس للكثير من المفاهيم مثل الزمان والمكان والحركة واللانهاية، وبهذا فإنَّ أفكار بارمنيدس وزينون كان لها أثر كبير في منطق أرسطو.

أما عن ديموقريطس أحد زعماء المدرسة الذرية فقد اعتبر أنَّ أصل الأشياء هو الذرات وتذكر الكتب التاريخية على أنّه هو المؤسس الأول لنسق منطقي في اليونان القديمة.

ولاشك أنَّ بحث هؤلاء الفلاسفة في الطبيعة كان أقرب لهم من البحث في الذات، ولهذا كانت تفسيراتهم أقرب إلى المنطق.

ومع السفسطائيين ستبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الفكر اليوناني، فبعد أن كان الفكر موجها نحو الطبيعة تحوّل إلى الاهتمام بالإنسان، فكان اهتمام السفسطائيين منصبا على الخطابة والجدل ومحاولة إقامة الحجة على أفكارهم، فاشتهروا ببراعتهم في مواجهة أي قضية تطرح عليهم ولذلك عرف عنهم التلاعب بالألفاظ واللغة، ولهذا انتقدهم سقراط

وأفلاطون وأرسطو الذي حاول أن يكشف خداعهم بالاعتماد على المنطق، فكانت مساهمتهم كبيرة في مجال المنطق.

من جهته سقراط اهتم بالإنسان باعتباره ذات مفكرة واعية، فاعتبر الحقيقة كامنة في داخل الإنسان ولا حاجة للبحث عنها في الخارج، كما عُرف عن سقراط قدرته الكبيرة على الجدل وتقديم الحجة، ولكن أسلوب سقراط لم يقم على التلاعب بالألفاظ كما شاع عند السفسطائيين، بل كان يبحث عن الحقيقة عن طريق الحوار الذي اتجه من خلاله للبحث عن التعريف الحقيقي للأشياء، وبهذا مهد سقراط لبعض المبادئ المنطقية مثل التعريف والحد الكلي والاستقراء.

كما لا يمكن أن ننكر دور أفلاطون في التحضير للمنطق، حيث نجد أنَّ الكثير من محاورات أفلاطون تنطوي على الكثير من الأفكار المنطقية التي استفاد منها أرسطو في تأسيسه للمنطق مثل القسمة الثنائية وتقسيم الحدود والبحث في الأجناس الأولى والعلاقة بين المحمول والموضوع والحكم والاستدلال والاستقراء.

وسنحاول من خلال هذه الدراسة أن نبحث في هذه الارهاصات الأولى التي ساهمت بها المدارس الفلسفية الأولى عبر التاريخ وتأثيرها في نشأة المنطق.

لذلك فإنَّ إشكالية البحث تدور حول البدايات الأولى أو الارهاصات الأولى لنشأة علم المنطق. فإلى أي مدى ساهمت المدارس الطبيعية اليونانية الأولى في التأسيس لعلم المنطق؟ وإلى أي حدّ استفاد أرسطو من أفكار السابقين عليه في وضع المنطق؟.

وفي ضوء هذه الإشكالية يمكن أن نثير الأسئلة الفرعية التالية:

-هل عرفت الحضارات الشرقية القديمة التفكير المنطقي؟

-هل الأفكار التي جاءت بها المدارس الطبيعية اليونانية الأولى يمكن اعتبارها أساسا قامت عليه نظريات علم المنطق؟

-إلى أي حدّ ساهمت أفكار السفسطائيين، سقراط وأفلاطون في التأسيس لعلم المنطق؟

وقد اعتمدنا في هذا الموضوع على منهجية تمثلت في:

المنهج التاريخي: حيث أنَّ هذا المنهج يسمح لنا بدراسة التطوّر التاريخي لعلم المنطق في مختلف مراحله، بداية من رصد الأفكار المنطقية لذى المصريين والهنود والصينيين، وكذا تطوره التاريخي عند اليونان وصولا إلى أرسطو الذي أرسى دعائم هذا العلم.

أما المنهج التحليلي والنقدي: فكان استخدامنا لهذا المنهج من خلال تحليل أفكار الفلاسفة ومختلف المدارس الفلسفية من أجل الوقوف على أهم الأفكار المنطقية، كما أنَّ نقد هذه الأفكار قامت على أساسه الكثير من المبادئ والأسس المنطقية.

أما عن أسباب اختياري لهذا الموضوع بالدرجة الأولى فيتمثل في محاولة التطلع على واحدة من الحضارات الكبرى التي خلّد التاريخ اسمها على مرّ العصور ألا وهي الحضارة اليونانية التي تميزت بطابعها الفكري الخاص.

كذلك التعرف على البوادر الأولى التي ساهمت في ظهور ونشأة المنطق عند اليونان، فالمعروف عن المنطق أنه ينسب بشكل خاص إلى أرسطو، لكن ما يُغفل عنه أنه كانت هناك إرهاصات أولى للتفكير المنطقي انطلق منها أرسطو لتأسيس المنطق.

ولابد أنَّ المتتبع لتاريخ المنطق وتاريخ الفكر الفلسفي سيجد الملامح الأولى للتفكير المنطقي مع الكثير من الفلاسفة والحكماء على مرّ العصور، وبهذا يمكن القول أنَّ أرسطو لم ينطلق في بناءه للمنطق من العدم بل استفاد بشكل كبير ممن سبقه من الفلاسفة.

كذلك محاولة معرفة امتداد المنطق وتطوره عبر التاريخ، وكذا تأثيره على مختلف المدارس والعلوم.

ويتمثل المحتوى المعرفي لهذه الأطروحة في:

المقدمة: أبرزت فيها ظروف نشأة علم المنطق لذى القدماء، ثم حددت إشكالية الموضوع التي أتبعتها بأسئلة فرعية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختيارنا له، ثم المنهج المتبع، ثم خطة البحث والدراسات السابقة والصعوبات التي اعترضت البحث.

بعد ذلك قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول، وكل فصل يتضمن مباحث وكل مبحث يتضمن مطالب فرعية:

وقد جاء **الفصل الأول** تحث عنوان: **الأسس الأولى للتفكير المنطقي في الحضارات الشرقية القديمة** ومن خلاله حاولنا أن نرجع إلى الحضارات القديمة للبحث عن الجذور الأولى للتفكير المنطقي، وقد تضمن هذا الفصل أربعة مباحث. الأول: عن الحضارة المصرية، التي عرفت الازدهار والتطور في المجال العلمي (الرياضيات، الفلك، الطب...)، كما بيَّنا من خلال هذا المبحث كيف أنَّ اليونان قد استفادوا وأخذوا الكثير من علومهم عن المصريين سواء عند طاليس أو فيتاغورس أو ديموقريطس أو أفلاطون، ولابد أنَّ فهم التطور التاريخي للتفكير المنطقي يفترض فهما للتطور العلمي عبر مختلف الحضارات. أما المبحث الثاني: فتناولنا من خلاله الحضارة الهندية، التي عرفت هي الأخرى الحكمة والفلسفة والمنطق، ولاشك أنَّ القارئ لفلسفة الهنود يقف لا محالة على الكثير من الأسس المنطقية عند مدارس النيايا والفايشيشيكا والمدرسة السفسطائية والجاينية، وكذا التطور الذي أحرزه الهنود في اللغة والجدل. أما المبحث الثالث: فجاء تحت عنوان الحضارة الصينية، حيث حاولنا الوقوف على بعض الأفكار المنطقية عند حكماء الصين خاصة مع كونفوشيوس ومدرسة الأسماء وكذا مختلف المدارس التي اشتهرت في الصين والتي اهتمت بالمنطق. وجاء المبحث الرابع: تحث عنوان إشكالية أصل الفلسفة وظهور المنطق، فيه حاولنا أن نستعرض تاريخ ظهور التفكير الفلسفي لذى اليونان، بين من يقول بالمعجزة اليونانية وبين من يرى أنَّ حضارة اليونان ما هي إلا امتداد عرفه الفكر اليوناني عن الأصول الشرقية، كما استعرضنا كيف انتقل التفكير اليوناني من الأسطورة إلى العقل وكيف كلّل ذلك بظهور العلم والمنطق.

أما **الفصل الثاني** فكان تحث عنوان: **التفكير المنطقي في المدارس الطبيعية اليونانية**، وقد تضمن هذا الفصل خمسة مباحث. المبحث الأول: تحت عنوان المدرسة الأيونية، مع طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس وما طرحوه من أفكار علمية ومنطقية في بحثهم

حول أصل الكون، وبهذا انطوت المدرسة الأيونية على أفكار ساهمت في التأسيس للمنطق. أما المبحث الثاني: فكان اهتمامنا فيه بهيراقليطس الذي رصدنا أهم أفكاره المنطقية خاصة في التناقض والهوية وكذا مكانته التاريخية. المبحث الثالث: حول المدرسة الفيتاغورية، والاسهامات التي قدمها فيتاغورس والتي ارتبطت بالرياضيات وفلسفة العدد، وكيف ساهمت الرياضيات في نشأة الدراسات المنطقية. وكان التركيز في المبحث الرابع على: المدرسة الإيلية، التي تزعمها كل من بارمنيدس وزينون، بارمنيدس فيلسوف الثبات الذي بحث في الوجود والذي ربطه بالفكر والعقل حيث كانت أفكاره المنطقية دليلا على مكانته الفلسفية، ثم مع زينون الذي تمثلت فلسفته في الدفاع عن قضية بارمنيدس في الوجود، ولاشك أنَّ طريقته في البرهان والتعليل والاستدلال تنطوي على أسلوب منطقي ساهم في نشأة علم المنطق، ثم ختمنا هذا الفصل بمبحث خامس تحت عنوان: المدرسة الذرية، مع لوقيبوس وديموقريطس من خلال فلسفة الذرة والأفكار العلمية والمنطقية التي طرحها ديموقريطس والتي تعبر عن أصالة وعمق تفكيره.

وجاء **الفصل الثالث** بعنوان: **الأفكار المنطقية عند السفسطائيين، سقراط، أفلاطون، أرسطو**، وقد تضمن هذا الفصل أربعة مباحث، المبحث الأول: تحت عنوان السفسطائيون، من خلال هذا المبحث حاولنا الوقوف على مساهمة السفسطائيين الكبيرة في المنطق من خلال الخطابة والجدل والكثير من المبادئ المنطقية التي اعتمد عليها أرسطو في تأسيسه للمنطق، وجاء المبحث الثاني: تحث عنوان، سقراط وأهم ما قدمه في مجال المنطق من خلال اهتمامه بالتعريف والحدود والاستقراء فغاية العلم عنده هي إدراك الماهيات، أما المبحث الثالث: فكان تحث عنوان أفلاطون ومساهمته الكبيرة في الجدل والتعريف والاستقراء ومساهمته في القياس من خلال القسمة المنطقية. أما الفصل الرابع: فرصدنا فيه نهاية هذا التطور التاريخي وكان ذلك مع أرسطو حيث استعرضنا من خلاله نشأة أرسطو وأعماله وكذا تصنيفه للعلوم إضافة إلى أهم مؤلفاته المنطقية وخاصة الأورغانون مع تقديم بعض

التعاريف للمنطق، إضافة إلى علاقة المنطق ببعض العلوم، ثم أهم الانتقادات التي وجهها أرسطو للمدارس السابقة والتي ساهمت في نشأة علم المنطق.

وأخيرا ينتهي البحث بخاتمة حاولنا من خلالها أن نرصد أهم الأفكار والنتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث.

وبالنسبة للدراسات السابقة حول موضوع دراستنا نجد دراسة مدحت محمد نظيف بعنوان الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية سنة 1998، كذلك من بين الدراسات السابقة دراسة أحلام مجلى الشبلي بعنوان جذور المنطق عند فلاسفة اليونان قبل أرسطو سنة 2012، هدفت هذه الدراسة إلى البحث عن الأسس الأولى التي قامت عليها نظريات أرسطو منذ الفيثاغوريين وحتى أفلاطون.

وككل بحث علمي وأكاديمي اعترضتنا مجموعة من الصعوبات والعراقيل أثناء محاولة البحث والوقوف على الأفكار المنطقية في مؤلفات الفلاسفة وتحليل أفكارهم من أجل استنتاج الجانب المنطقي في أفكارهم، إضافة إلى عدم وجود مصادر تتحدث بشكل مباشر عن الأسس الأولى للمنطق في الفلسفة اليونانية قبل سقراط سوى بعض الإشارات الجزئية التي تؤكد على وجود أفكار منطقية، ولهذا كانت محاولتنا من خلال هذا البحث هي السعي إلى إبراز وتوضيح هذه الأفكار المنطقية وذلك بالعودة إلى جذور المنطق التاريخية سواء لذى الحضارات الشرقية أو لذى الفلاسفة السابقين على أرسطو.

الفصل الأول

الأسس الأولى للتفكير المنطقي في الحضارات الشرقية القديمة

المبحث الأول:
"الحضارة المصرية"

- تمهيد
- فلسفة الطبيعة ونشأة الكون عند المصريين
- علوم المصريين وأثرها على التفكير عند اليونان
- الرياضيات عند المصريين
- الفلك عند المصريين
- استنتاج

تمهيد:

الفكر الشرقي القديم هو الفكر الذي ارتبط في تاريخه بحضارات الشرق القديم سواء المصرية أو الصينية أو الهندية أو البابلية أو الفارسية، هذا التاريخ الذي يمتد إلى ما قبل القرن السادس قبل الميلاد وهو تاريخ ظهور الفلسفة اليونانية، ولاشك أنَّ ما أبدعه الفكر الشرقي القديم في مجال الفلسفة والحكمة والعلم دليل على تطور وازدهار تلك الحضارات القديمة، وهذا عكس ما يروّج له بعض المفكرين الغربيين الذين اعتبروا اليونان مهد التفكير والعلم والفلسفة والحضارة وأنَّ الفكر الشرقي ما هو إلا فكر روحي وديني أخلاقي أكثر منه فكرا عقليا وعلميا، لذلك سنحاول أن نبيّن أهم مظاهر النهضة العلمية في حضارات الشرق القديم والعلاقات الثقافية بين الشرقيين واليونانيين، وأهم ما أخده اليونانيون عن الشرقيين في مجال العلم.

الحضارة المصرية:

تعدّ الحضارة المصرية من أقدم الحضارات التي عرفتها الانسانية فقد بلغت من الرقي والازدهار والتطور درجة عالية مقارنة بتلك الأزمنة القديمة، فتطورت فيها العلوم والفنون بكل أنواعها وارتقت مجالات الحياة فيها سواء الثقافية أو الاقتصادية أو العلمية أو الدينية، وما الآثار التي خلّفها المصريون إلا دليل على المكانة التي بلغتها هذه الحضارة.

فلسفة الطبيعة ونشأة الكون عند المصريين:

ولاشك أنَّ المصريين القدامى قد اهتموا بقضية تفسير العالم وأصله شأنهم في ذلك شأن كل الحضارات الأخرى التي انشغلت بقضية الخلق، فكان بحثهم عن مصدر هذا الوجود؟ وممَّا صنع؟ وماهي القوى التي تحكمه؟ وعن علاقة الإنسان بالطبيعة وكيفية التعامل معها، هذا السؤال في التاريخ المصري القديم حاولت أربعة مذاهب كبرى الإجابة عنه ارتبطت بأربع مدن كبرى في مصر القديمة هي "أون" أو مدينة "الشمس" "هليوبوليس" (المذهب الشمسي) ومدينة "أونو" أو مدينة "الأشمونيين" الحالية (المذهب الأشموني)، ومدينة "منف" (المذهب

المنفي) وأخيرا مدينة "واست" أو مدينة "الأقصر" الحالية (المذهب الواستي)[1]، ويبدو أنَّ هذه التفسيرات التي قدمتها هذه المذاهب لمحاولة تفسير العالم كان لها أثر كبير في بلاد الشرق القديم وخاصة الحضارة البابلية وكذا الحضارة اليونانية.

علوم المصريين وأثرها على التفكير عند اليونان:

أما عن النهضة العلمية عند المصريين فقد كان للمصريين إسهامات كثيرة في عدة علوم وهذا ما تؤكده الكثير من الشواهد التي توصل إليها علم الأثار والتاريخ القديم، فقد أبدعوا في مجال العمارة والفلك والفنون والطب والتشريح والرياضيات، ولعلَّ الأهرامات أكبر شاهد على تفوقهم وتقدمهم خاصة في الرياضيات والهندسة «فقبل الألف الثالثة قبل الميلاد اكتشف المصريون استعمال المعادن واستخرجوا البرنز من مزج النحاس بالقصدير بنسبة 12% وعرفوا فنون الغزل والنسيج والخزف والزجاج وصناعة الخمور والمراكب وآلات الصيد وقطعوا الصخور وبنوا الأهرامات، وعرفوا الرافعات والشادوف، وفي الفلك توصلوا إلى وضع تقويم يعتمد على السنة الشمسية التي قسموها إلى 365 يوما واثني عشرة شهرا وقسموا الشهر إلى ثلاثين يوما»[2]، ولابد أنَّ هذا التقسيم الذي اكتشفه المصريون يمثل خطوة كبيرة نحو الرقي والتطور، كما أنَّ هذا الإنجاز العلمي بقي إرثا حضاريا خلفته مصر القديمة للعالم.

ونتيجة لهذا التطور الكبير الذي عرفته الحضارة المصرية تعرضت عبر تاريخها لهجمات الغزاة الذين حاولوا تدمير ونهب ثرواتها، فنهبوا الكتب ودمروا المباني والبيوت وكل ما له صلة بالثقافة المصرية «فقد كانت إحدى عادات الجيوش الغازية قديما اعتبار المكتبات والمعابد غنيمة حرب بهدف الاستيلاء على ما فيها من كتب ومخطوطات والتي يرونها كنوزا عظيمة القدر»[3]، وفي هذا الصدد نذكر غزو الفرس والرومان وحملة الإسكندر

---

[1]- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، ط1، 1997، ص54 وما بعدها.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، طبعة جديدة، 1995، ص28.

[3]- جورج جى.ام.جيمس، التراث المسروق. الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، (دب)، 1996، ص57.

على مصر والتي سمحت بالاستيلاء على الكثير من الغنائم والكنوز ومن ضمنها الكتب والمخطوطات الموجودة في المكتبات والمعابد.

ولاشك أنَّ المنجزات الكبيرة التي حققها المصريون هي دليل على عبقريتهم وتفوقهم، فالأهرامات والمعابد والمقابر هي منجزات رائعة تشهد على عبقرية العقل المصري، وهذا ما جعل اليونان يعترفون بفضل المصريين عليهم.

وفي هذا نجد أنَّ فلاسفة اليونان قد استفادوا من المصريين وأخذوا عنهم الكثير من العلوم وخاصة علوم الرياضة والهندسة والفلك، ونذكر من هؤلاء الفلاسفة طاليس وفيتاغورس وديموقريطس وأفلاطون، حتى أنَّ أرسطو قد شهد «بأن علوم الرياضة قد نشأت في مصر حين توفر لكهنتها الفراغ الضروري للتفكير النظري»[1]، فالمعابد في أصلها لم تكن مجرد أماكن للعبادة وممارسة الطقوس الدينية بل كانت مركزا مهما للثقافة والدراسة والمعرفة، والكهنة لم يكونوا «مجرد رجال دين يلقون مواعظ للتخويف والترويع، بل كانوا بدرجاتهم وفئاتهم المختلفة رجال علم: علم دنيا وعلم دين وصناع معرفة».[2]

شهادة هؤلاء الفلاسفة أنفسهم تبيّن بما لا يدع مجالا للشكّ أنَّ اليونانيين القدماء قد أخذوا معارفهم من هذه الشعوب الشرقية بشكل عام ومن الحضارة المصرية بشكل خاص، وهذا باعتراف الكثير من فلاسفتهم ومن بينهم أفلاطون الذي كان يكنُّ احتراما كبيرا للمصريين، كما عبّر عن فضلهم الكبير على اليونانيين فأشاد «بفضل الحضارة الفرعونية على العلم والفكر اليوناني وأكّد أنَّ اليونانيين إنّما هم "أطفال" بالقياس إلى تلك الحضارة القديمة العظيمة»[3]، ولهذا اغتنم اليونانيون فرصة الاتصال مع المصريين فأخذوا عنهم العلوم منذ القرن السادس ق.م، حتى أنَّ المفكر الأمريكي جورج جي ام جيمس أفرد مؤلفا تحت عنوان "التراث المسروق. الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" حاول من خلاله أن يعيد

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص27.

[2]- جورج جى.ام.جيمس، التراث المسروق. الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، مرجع سابق، ص6.

[3]- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 3، 1978، ص99.

الاعتبار إلى الحضارة المصرية منبع العلوم والثقافة الإنسانية، وهذا عكس ما يروّج له الغربيون من أنَّ الثقافة الغربية هي ثقافة أصيلة ليس لها أي صلة مع الحضارات السابقة.

ونورد هنا بعض الأمثلة التي تؤكد الاتصال بين اليونانيين والشرقيين وخاصة المصريين، وكيف أنَّ فلاسفة اليونان أخذوا الكثير من معارف مصر:

حيث تؤكد المصادر أنَّ طاليس تتلمذ على يدّ الكهنة المصريين وعنهم أخد العلوم، حيث مكث في مصر عدة سنين يدرس العلم وخاصة علم الهندسة والفلك، وقد جمع معارفه من مختلف الحكماء المصريين وما يؤكد أنَّ طاليس زار مصر هو أنَّ «المتن التاريخي والفلسفي والدوكسوغرافي القديم يحفل بالإشارات المؤكدة على ذلك، منها على سبيل المثال شهادات هيرودوت، وأفلاطون، وأرسطو، وأيتيوس، وبلوتارك وديوجين، ولا تتحدث النصوص عن مجرد الزيارة بل تتجاوز إلى التوكيد على أنَّ طاليس تلقي في مصر تكوينه المعرفي»[1]، كما مكّنه احتكاكه بالمصريين من تعلّم الفلك حتى أصبح يعرف عنه بأنه عالم فلكي استطاع بخبرته وعلمه التنبؤ بكسوف الشمس، وبفضل قياس طاليس للأهرامات «جازاه المصريون بأن سمحوا له بالدخول إلى المكتبة والاطلاع على كتابات علم الفلك».[2]

أما فيتاغورس الذي كان له دور كبير في تطوير علوم الرياضيات والفلك والموسيقى، فقد سافر إلى بلدان الشرق الأدنى حيث أمضى سنوات عديدة ثم عاد يحمل الكثير من العلوم و«تحدثنا الأخبار أنه ذهب إلى مصر وبابل حيث عاشر هناك المجوس الفارسيين ورثة زرادشت، أما من جهة ثاني النظريات الفيتاغورية الكبرى وهي نظرية العدد، فهذه الأخيرة تظهر لنا أيضا وكأن لها أصلا شرقيا، وأكد إيزوكراتس أنَّ فيتاغورس قد أحضر

[1]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية. الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013، ص303.

[2]- المرجع نفسه، ص308.

الرياضيات من مصر»[1]، وهكذا فإنَّ أهم نظريات فيتاغورس في العدد والنفس إنّما تعود لتأثيرات شرقية خاصة المصرية والهندية.

كما أنَّ فيلسوف الذرة ديموقريطس الذي كان له أثر كبير بين فلاسفة ما قبل سقراط، زار بلدانا كثيرة وأخد عن الكثير من العلماء فقد ذكر ديوجينس «أنه طوّف في أنحاء العالم القديم فزار مصر وبلاد فارس والهند والحبشة بحسب بعض الروايات وتتلمذ على الكلدانيين والمجوس وبلغت مؤلفاته العشرات».[2]

كما أنَّ الكثير من التعاليم التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون لم تكن جديدة خالصة بل في حقيقتها لها أصول مصرية، ونستدل على ذلك مثلا بطاليس الذي قال بأنَّ الماء هو أصل الموجودات، وأنكسمندر في قوله باللامحدود، وأنكسمانس الذي تبنى فكرة الهواء، فهذه كلها أفكار مصرية قديمة، كما أنَّ الأفكار التي جاء بها الفلاسفة الإيليون بارمنيدس وزينون في معالجة مشكلات الكثرة والحركة والمكان وفكرة الأضداد التي قال بها فيتاغورس، وهيراقليطس الذي قال بالنار وأناكساجوراس الذي نادى بالعقل وديموقريطس الذي أكد على أنَّ الذرات أساس جميع الموجودات، كل هذا يمكن أن نجد أثره لذى المصريين وبهذا فإنَّ مذاهب اليونانيين لم تكن من نتاج فلاسفة أيونيا المتأخرين، إنّما نشأت عن نظم الأسرار المصرية.[3]

وفي هذا الصدد يذكر ديودور الصقلي المؤرخ اليوناني أنَّ الكهنة المصريين واستنادا إلى كتبهم المقدسة قد شاهدوا في بلادهم «"أورفي" و"موزي" و"ميلامبيوس" و"ديدال" ثم الشاعر "هوميروس" و"ليكورج" الأسبارطي" و"سولون الأثيني" و"أفلاطون الفيلسوف" ويذكر

---

[1]- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص43.

[2]- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية. من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص49.

[3]- جورج جى.ام.جيمس، الثرات المسروق. الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، مرجع سابق، ص ص74، 75.

الكهنة المصريون أيضا "فيتاغورت" من جزيرة ساموس و"إيدوكسوس" الرياضي و"ديمقريطس" ابن مدينة أبادير و"أيونيد" ابن جزيرة صاقز"».[1]

كما أكد ديودور الصقلي في الجزء الأول من كتابه "تاريخ العلم" أنَّ «جميع اليونانيين الذين اشتهروا بعلمهم وحكمتهم زاروا مصر في العصور القديمة، حتى يتعرفوا على عاداتها وينهلوا من علومها...وإنَّ كل الأشياء التي جلبت لهؤلاء كانت منقولة عن مصر».[2]

كل هذا يؤكد مدى تأثير المصريين في نشأة الفكر والعلم عند اليونان، وهذا ما يجعل من الحضارة المصرية حضارة عظيمة انفردت بإنجازاتها الضخمة وأصالتها بين كل الحضارات، كما ساهمت في إرساء أولى معالم المعرفة والعلم.

ولابد أنَّ براعة المصريين في الرياضيات والهندسة ومعرفتهم بالقواعد والمبادئ النظرية لعلوم الحساب والهندسة مكنتهم من تشييد الأهرامات التي بقيت خالدة حتى الآن كما أنَّ درايتهم بالتشريح والكيمياء والمواد الطبية سهلت عليهم معرفة أسرار التحنيط* الذي يعدّ أحد مظاهر تطور الحضارة المصرية، ودليل على مدى تقدمهم والمستوى الذي بلغته العلوم المصرية[3]، وقد تأسست عملية التحنيط على فكرة الخلود وحياة ما بعد الموت، وكانت محلَّ إعجاب الكثير من المؤرخين والكتاب الذين زاروا مصر مثل هيرودوت و ديودورس الصقلي.

بالإضافة إلى ذلك التطور الكبير الذي أحرزوه في مجال الجراحة واستخدامهم لأدوات جراحية متطورة بالنسبة لعصرهم، ومن ناحية أخرى لولا فهمهم لعلم الفلك والتنجيم لما كانت

---

[1]- محمود محمد على محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1998، ص28.

[2]- المرجع نفسه، ص28.

*يعدّ التحنيط واحدا من علوم مصر القديمة وأحد مظاهر التقدم الذي شهدته الحضارة المصرية، ويعرف التحنيط على أنه الطريقة التي يتم بها الحفاظ على الجسم من التلف، والجسم المعالج بالتحنيط يسمى مومياء، وتدل الأدلة والأثار أنَّ السبب الذي دفع المصريين للتحنيط هو عقيدتهم بوجود حياة ما بعد الموت (جمال ندا صالح السلماني، التحنيط في مصر القديمة (لماذا وكيف)، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 104، (دت)، ص302).

[3]- جمال ندا صالح السلماني، التحنيط في مصر القديمة (لماذا وكيف)، مرجع سابق، ص302.

لهم معرفة بالكواكب السيارة والأبراج السماوية وذلك بغرض تحديد الوقت وقياس الزمن كما أن هناك أدلة كثيرة في المصادر المصرية القديمة تبيّن مدى معرفة المصريين بعلم الفلك.

وسنحاول أن نستعرض اسهامات المصريين في بعض العلوم وخاصة في مجال الرياضيات والفلك:

الرياضيات عند المصريين:

تعتبر الرياضيات من أكثر العلوم التي تتميز بالدقة واليقين فهي من أقدم المعارف والفنون التي عرفها الإنسان عبر التاريخ، وقد كان ظهورها في تاريخ البشرية دليلا على أنَّ العقل البشري قد قطع مرحلة هامة ومتقدمة في مجال التجريد وهو دليل على ارتقاء العقل في التفكير النظري، وقد عرف المصريون الرياضيات وكانوا متقدمين فيها وإذا كان أفلاطون ينظر إلى الرياضيات عند المصريين على أنها ترتبط بالجانب العملي أكثر إلا أنه أكَّد في محاورة "فايدروس" على أنَّ المصريين أول من اخترع الأعداد والحساب والهندسة وهو يقول على لسان سقراط: «لقد سمعت رواية تروى أنه قد عاش بمصر بالقرب من "نقراطيس*" أحد الآلهة القديمة في تلك البلاد وكانوا يرمزون لهذا الإله بالطائر الذي يسمونه كما نعلم "إبيس" أما الإله فإنَّ اسمه "تحوت" وهو أوّل من اكتشف علم العدد والحساب والهندسة والفلك ولعبة النرد والزهر وأخيرا اكتشف أيضا حروف الأبجدية».[1]

وتتضح لنا مظاهر تطور الرياضيات عند المصريين من خلال «الأهرامات التي تدلُّ على معرفة واسعة بالهندسة وقد وصف العلماء المحدثون رياضة المصريين من أوراق البردى** المعروفة باسم Rhind ومنها يتضح أنهم عرفوا الحساب وعلم العدد والجمع والطرح والضرب والقسمة، وعرفوا كثيرا من خواص الأعداد، والكسور ومساحة الدائرة»[2]، هذا ما

*مدينة في مصر القديمة و تعني "المدينة ذات السطوة على السفن".

[1]- أفلاطون، محاورة فايدروس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، (دط)، ص110.

**البرديات هي أوراق استعملها المصريون القدماء للكتابة مصنوعة من نبات البردي الذي ينمو على ضفاف واد النيل.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954، ص20.

جعل علماء الرياضة يقررون أنه من غير الممكن أن يصل المصريون إلى بناء الأهرامات بهذا الشكل المتقن والرائع دون أن يكونوا قد وصلوا إلى درجة متقدمة من الهندسة العلمية.[1]

وقد اعتبر هيرودوت أنَّ الهندسة عند المصريين ارتبطت بأغراض نفعية عملية فاكتشافها في مصر كان نتيجة حاجتهم إليها في تحديد مساحات الأراضي بسبب فيضان نهر النيل[2]، فقد كان الفيضان يطمس معالم حدود الأراضي ممَّا كان يؤدي لمشاكل حول ملكيتها، ومن جهة أخرى أنَّ هذه الأراضي كانت خصبة وصالحة للزراعة أكثر من الأراضي الأخرى، وهذا الذي أدى إلى ظهور المساحون الذين اهتموا بإعادة وضع الحدود كما كانت عليه، ومن «مسح الأراضي انتقل المصريون بشكل تلقائي إلى علم الهندسة ثم استخدمت هذه الهندسة ذات الأصول الزراعية في بناء السدود للتحكم في مياه الفيضان وأسهمت فيما بعد في بناء الأهرامات».[3]

وينفي محمود محمد على محمود في كتابه "الأصول الشرقية للعلم اليوناني «زعم الغرب بأنَّ العلوم الرياضية عند قدماء المصريين والشرق بعامة، تأسست على مجموعة من قواعد عملية ذات طابع تجريبي أو نفعي عملي دون تأمل نظري والتماس لبرهان، وأوضح أنَّ العلوم الرياضية عند المصريين القدماء تأسست على قواعد نظرية وارتقاء عقلي وتقدم فكري ممَّا يكشف عن حب للاستطلاع الهندسي بدليل وبرهان»[4]، وهذا يؤكد أنَّ الرياضيات عند المصريين لم ترتبط بالجانب العملي النفعي فحسب، بل تقوم أيضا على قواعد نظرية تدل على الارتقاء العقلي للمصريين، حيث اهتم المصريون بالكثير من الأمور النظرية وهذا ما يفند زعم الغربيين.

---

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، مصر، (دط)، 1938، ص17.

[2]- John Burnet, early greek philosophy, introduction, second edition, london, 1908, p23.

[3]- جيمس جيرالد كراوثر، قصة العلم، تر: يمني طريف الخولي، بدوي عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، (دط)، 1998، ص23.

[4]- جون ستروميير، بيتر ويستبروك، التناغم الالهي، حياة فيتاغورس وتعاليمه، تر: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2019، ط1، 2012، ص19.

وفي هذا الصدد يعتبر جيمس هنري بريستيد* أنَّ «مهندسي العمارة والبنائين عرفوا شيئا كثيرا من علم رفع الأثقال (الميكانيكا)، كما يستدل من قبو مقبرة بيت الخلاف التي يرجع تاريخها إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد، وغير ذلك ممَّا يبرهن على أنَّ العلوم الرياضية وما يتصل بها من فنون وصناعات كانت قد وصلت في مصر إلى أبعد مدى تستسيغه تلك العصور».[1]

كما أنَّ المصريين القدامى عرفوا «خواص المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية الذي نسبة أضلاعه كنسبة 3-4-5 واستخدموا هذه الخواص استخداما واسع النطاق فضلا عن أنهم كانوا يمثلون به طبيعة الوجود فالضلع 3 مثلوا به الزوج "أوزيريس" والضلع 4 ومربع العدد 2 يمثل الزوجة "إيزيس" والضلع 5 يمثل الأولاد ورمزوا به لحور»[2]، كما عرف عن المصريين أنهم كانوا يعدون الأرقام عشرة عشرة أي أنَّ نظام الأرقام عند المصريين كان عشريا لكنهم لم يعرفوا الصفر وقد بلغوا في العدّ إلى مليون، واستخدموا بعض الرموز للتعبير عن هذه الأعداد، وتعتبر برديتا "رايند وموسكو" من أهم المصادر التي تزودنا بمعلومات عن الرياضيات عند قدماء المصريين.

كما تعتبر بردية أحمس أو قرطاس أحمس التي عثر عليها ألكسندر هنري ريند Rhind عام 1858 وترجمها إيزنلور Eiscnlohr عام 1877 أول مرجع رياضي، وتعدُّ من الوثائق ذات الأهمية الكبيرة التي حفظت بعض معالم التفكير الرياضي عند المصريين، وبيَّنت مدى تقدمهم في مجال الرياضيات ويرجع تاريخ بردية أحمس «إلى ما بين عام ألفين وألف وسبعمائة قبل الميلاد، ولكن هذه البردية نفسها تشير إلى كتابات رياضية أقدم منها

*جيمس هنري بريستيد (1856–1935) عالم أثار ومؤرخ أمريكي له العديد من المؤلفات والاكتشافات الأثرية المصرية، له كتاب مشهور "فجر الضمير" حاول أن يبيّن بالدليل أنَّ الحضارة المصرية هي مهد الأخلاق والقيم والحضارة ومنها انتشرت في باقي العالم.

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص63.

[2]- عبد الحميد سماحة، الفلك عند المصريين القدماء، مج1، ضمن كتاب: تاريخ الحضارة المصرية. العصر الفرعوني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دت)، ص581.

بخمسمائة عام وهي تحسب سعة للغلال أو مساحة حقل وتضرب لهذا الحساب أمثلة، ثم تنتقل إلى قياس مساحات المربعات والدوائر والمكعبات بل كانت تقيس أيضا أحكام الأسطوانات والكرات وقد وصلت إلى تقدير النسبة التقريبية ب 3،16 وما أعظم فخرنا إذا استطعنا في أربعة ألاف عام أن نتقدم في حساب هذه النسبة التقريبية من 3،16 إلى 3،1416».[1]

هذا التطور الكبير الذي وصل إليه المصريون جعل العلماء المهتمين بدراسة البرديات يؤكدون أن المصريين كانوا «على معرفة بطرق الحساب والهندسة وقياس الأحجار وكذلك الهندسة الوصفية، ولابد أنهم كانوا يملكون أجهزة هندسية وحسابية ذات كفاءة عالية وبدونها لم يكن من الممكن بلوغ هذا الإعجاز الهندسي الذي تمثل في الأهرامات والمعابد والمسلات».[2]

وفي نفس السياق يقول جورج سارتون* عن المصريين: «لقد استطاع رياضيو مصر في القرن السابع عشر ق.م أن يحلو مسائل رياضية معقدة، منها معادلات محدودة وغير محدودة من الدرجتين الأولى والثانية، كما كانت معرفتهم بالحساب رائعة إذ استخدموا الكمية المجهولة والقاعدة الثلاثية وعرفوا كيف يستخرجون مساحة الدائرة والكرة بما لا يبعد قيد أنملة عن الحقيقة، واستطاعوا أن يقيسوا حجم الأسطوانة والقطع الناقص من هرم مربع القاعدة»[3]، كما عرف المصريون المتتاليات العددية والهندسية «أما في الجبر الابتدائي فقد كانوا يحلون معادلات من الدرجة الأولى بالطريقة المعروفة لنا الآن بطريقة التحسيس ولاشك في أنَّ بناء

---

[1]- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة. الشرق الأدنى، ج2، مج1 تر: محمد بدران، دار الجيل، (دط)، (دت)، ص120.

[2]- محمود محمد على محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، مرجع سابق، ص101.

*جورج سارتون (1884–1956) مؤرخ علم أمريكي بلجيكي، شغل منصب الأستاذية في جامعة هارفارد ويعتبر سارتون عمدة الباحثين في تاريخ العلم، ومن أهم مؤلفاته: "مدخل إلى تاريخ العلم"، "العلم القديم والإنسية الجديدة"، "دراسة تاريخ الرياضيات"، "حياة العلم"، وكتابه المشهور "تاريخ العلم. العلم القديم في العصر الذهبي لليونان"، في ستة أجزاء (جورج سارتون، تاريخ العلم، ج1، تر: محمد خلف الله وآخرون، المركز القومي للترجمة، العدد 1638، ط1، 2010).

[3]- جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، تر: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، 1961، ص140.

الأهرام يدلُّ على أنَّ الكهنة المصريين الذين أشرفوا على بنائها كانوا على علم تام بقواعد التناسب والأوساط التناسبية».[1]

ممَّا سبق يتبيّن لنا أنَّ ما قدمه المصريون من أعمال هندسية ومعمارية إنّما يدل على التطور الكبير الذي أحرزه المصريون في مجال الرياضيات، ولاشك أنَّ البرديات المصرية التي بقيت لنا عبر التاريخ فيها تأكيد على ذلك، كما أنَّ هذا التطور الكبير الذي بلغه المصريون سيكون أثره وامتداده كبيرا على اليونانيين الذين أخدوا الكثير من معارفهم وعلومهم من المصريين مثل طاليس وفيتاغورس وأفلاطون، حيث أخدت العقلية اليونانية على عاتقها تطوير الرياضيات بشكل أكبر فجعلته أكثر تطورا وتجريدا.

الفلك عند المصريين:

أما عن الفلك فيعتبر من العلوم القديمة التي ظهرت في تاريخ البشرية، شأنه في ذلك شأن الرياضيات التي تضرب بجذورها في التاريخ، فالإنسان منذ القديم استرعت انتباهه ظواهر الكون المختلفة وأثارت انتباهه ودهشته واعجابه وتساؤلاته، فكان الإنسان يلاحظ الظواهر الفلكية المختلفة من تعاقب الليل والنهار وطلوع الشمس وغروبها وملاحظته للكسوف والخسوف والقمر والنجوم، وغيرها من الظواهر التي حاول أن يبحث لها عن تفسير، فارتبطت تفسيراته في البداية بالخرافة والأساطير والسحر والدين، هذه التفسيرات التي سيطرت على التفكير البشري لمدة طويلة، ومن هذه الملاحظات البسيطة للظواهر الفلكية تشكلت أولى معالم علم الفلك الذي برع فيه المصريون واهتموا به.

ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال الأثار التي خلّفها المصريون والتي تبيّن أنهم كانوا مهتمين بالفلك ودراسة الظواهر الفلكية والأجرام السماوية، فنجد مثلا «صور البروج النجومية التي كان يحلى بها سقف معبد دندرة* والتي توجد الآن في متحف اللوفر، والنقوش

[1]- محمد شفيق غربال وآخرون، تاريخ الحضارة المصرية، مرجع سابق، ص 581.

*دندرة: موقع في مصر العليا، على بعد حوالي 70 كيلومترا من شمال الأقصر.

التي وجدت على جدرانه لبيان ساعات النهار والليل وأوجه القمر ومسار الشمس بين النجوم، وقد كانوا يعتبرون الشعرى اليمانية الرسول السماوي الذي ينبئهم بفيضان النيل».[1]

ونشير هنا إلى صعوبة التمييز بين الفلكي والمنجم والطبيب والساحر في مصر القديمة وذلك لارتباطها بالكهنة الذين اهتموا بالطقوس الدينية والحكمة ومراقبة السماء[2]، وقد اعتبر الكهنة أنَّ هذه المعارف من أسرار المهنة التي يجب حفظها، ولولا تلك السرية والغموض الذي أحاط به الكهنة المصريون علومهم لكان بالإمكان استخلاص نظرياتهم العلمية التي تثبت تفوقهم على معاصريهم، أي أنَّ هذا الطابع السري الذي تميّزت به علوم المصريين وارتباطها بالكهنة هو ما جعلها تبقى خفيّة لزمن طويل.

وتبيّن المصادر المصرية القديمة شواهد كثيرة تدلّ على معرفة المصريين بعلم الفلك وكيف استخدموا هذا العلم في الكثير من أمور حياتهم، فقد اهتدى المصريون إلى معرفة التقويم الشمسي وعلى أساسه كانت السنة تضم 365 يوما مكوّنة من اثني عشر شهرا كل منها ثلاثون يوما يضاف إليها في النهاية خمسة أيام تسمى أيام النسئ تقام فيها أعيادهم، «وقد استخدموا في تقدير طول السنة النجمية الظاهرة الفلكية التي تعرف الآن بالشروق الاحتراقي أو الحلزوني لنجم الشعرى اليمانية، وهي رؤية هذا النجم قبيل شروق الشمس وكانت هذه الظاهرة تقع وقت فيضان النيل».[3]

هذه المعرفة الكبيرة بالفلك لدى المصريين سمحت لهم ببناء «الهرم الأكبر في مواجهة الشمال بدرجة دقة لا يتجاوز الخطأ فيها جزءا من عشرين جزءا من الدرجة، أدى نجاحهم الكبير في تحقيق مستويات عالية من الدقة في القياس والتشييد إلى تمهيد الطريق أمامهم نحو منطق البرهان في الرياضيات والعلم الطبيعي على السواء، وهو المجال الذي تفوق فيه

[1]- عبد الحميد سماحة، الفلك عند قدماء المصريين، مرجع سابق، ص 579.

[2]- ماسيميليانو فرانشي، الفلك في مصر القديمة، تر: فاطمة فوزي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص16.

[3]- محمد شفيق غربال و آخرون، تاريخ الحضارة المصرية، مرجع سابق، ص576.

الإغريق فيما بعد»[1]، وهكذا فإنَّ المصريين تمكنوا من رصد النجوم بشكل دقيق وهذا ما سمح لهم بتوجيه الأهرامات الكبرى على النحو الصحيح عند بنائها.

استنتاج:

من خلال ما سبق يتضح أنَّ المصريين قد برعوا في مجالات العلوم التطبيقية أكثر من إبداعهم في العلوم النظرية، دون أن يعني ذلك أي انتقاص من العلوم التي تفوقوا فيها وحققوا من خلالها انجازاتهم التاريخية خاصة الرياضيات والفلك والطب والتي أسست لحضارتهم الإنسانية، كما أنَّ الأدلة تثبت بما لا يدع مجالا للشك أنَّ اليونانيين أخذوا الكثير من معارفهم عن المصريين خاصة والشرقيين عامة، لهذا فاليونانيون يدينون بالكثير من المعارف للشرقيين، حيث أنهم استخلصوا «علما منطقيا دقيقا من معارف علوم الشرقيين التي كانت أكثر اتصافا بالصفة التجريبية والتجزيئية...لكننا إذ نقارن منجزات الإغريق مع منجزات المتقدمين عليهم لا يجوز أن نصور ما لا يعدو أن يكون فارقا في الدرجة وكأنّه فارق نوعي، كما لا يجوز أن نرى معجزة حيث لا وجود إلا لتطور باهر في سيرورة تاريخية متصلة»[2]، وبهذا فتاريخ الفكر والعلم اليوناني إنّما بني على أساس أفكار سابقيه من الأمم الشرقية، وإذا كانت الرياضيات عند المصريين والبابليين قد ارتبطت بالجانب العملي، فإنَّ الرياضيات عند اليونانيين سترتبط بالجانب النظري، هذا التطور أدى إلى «ظهور مفاهيم أساسية لم تكن موجودة من قبل، مفاهيم قام، ولايزال يقوم، عليها البناء الرياضي النظري، هذا بالإضافة إلى استعمال طرق جديدة في التفكير كالتجريد والتعميم والتحليل والتركيب»[3]، وبهذا مهد اليونان لنشوء تصور جديد للعلم الرياضي انتقلت فيه الرياضيات من مجال الحس إلى مجال العقل والتجريد.

---

[1]- ج.ج.كراوثر، قصة العلم، مرجع سابق، ص25.

[2]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي. نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص37.

[3]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1976، ص58.

المبحث الثاني:
"الحضارة الهندية"

- تمهيد
- الأفكار المنطقية في الهند
- النيايافايشيشكا: نظرية القياس
- مذهب الفيشيشكا
- المدرسة السوفسطائية
- اللغة والجدل عند الهنود
- المدرسة الجاينية
- استنتاج

الحضارة الهندية:

تمهيد:

ينظر الكثير من المفكرين إلى أنَّ السمة المميّزة للحضارة الهندية هي طابعها الأسطوري والديني وأنَّ الهنود لم يعرفوا الفلسفة والعلم مثلما عرفه اليونان، فالفلسفة في نظرهم لا تنطبق على معنى الحكمة عند الهنود. لكن هذا الرأي يقصي حقيقة هامة وهي أنّه انطلاقا «من هذا التصور الميثولوجي والثيولوجي الديني انطلق الفكر الفلسفي الهندي، لرسم لوحته المعرفية عبر تيارات فلسفية عدّة، غنيّة في محتوياتها ومتعددة في دلالاتها متماهية مع البدايات أحيانا ومتجاوزة لها أحيان أخرى. من هذه البدايات، انطلقت الفيدات* والأوبانيشادا**، البوذية*** والجانينية****، البراهماتية*****، والفكر الفلسفي الهندي المعاصر»[1]، فالفلسفة الهندية لمَّا تأسست كمنظومة معرفية قائمة بذاتها، إنَّما كانت قاعدتها تلك التصورات الميثولوجية والثيولوجية التي لعبت دورا كبيرا في تشكيل هذه الفلسفة.

---

*الفيدا: Vedas كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل فيد vid بمعنى يعرف، والمقصود الكتب المقدسة الهندوسية الأقدم والتي تضم أربعة أسفار هي: الريج فيدا، السمافيدا، الياجورفيدا، الأثرفافيدا (جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 199، 1995، ص31).

**الأوبانيشادا: Upanisad كلمة سنسكريتية تتألف من مقطعين أوبا upa بمعنى قريب من، ونيشاد بمعنى يجلس والمراد يجلس قرب المعلم (المرجع نفسه، ص31).

***البوذية: Budhism نسبة إلى بوذا المتوفى سنة 483 ق.م ومعنى الاسم "المستنير" واسمه الحقيقي سيدهارتا وكانت تسميته "بالمستنير" لقوله يوما "لم يعد لذي ما أفعله في هذه الدنيا" فاعتبروا ذلك بمثابة الفكرة المستنيرة (عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص166).

****الجاينية: Jainism مذهب هندي تزامن ظهوره مع البوذية، أسهم في تأسيسه عدد كبير من الحكماء آخرهم مهافيرا (جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص40).

*****البراهمانية: كلمة البراهمن والبراهما لها مدلولات خاصة في اللغة الآرية الأولى، وقد أطلقت كلمة براهمن على العبادة والصلاة في بداية الأمر ثم على كهنوت معين، وأخيرا على سيد الآلهة وأخيرا على الطائفة المفضلة لدى الهندوس (اسماعيل الندوى، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، دار الشعب، (دط)، 1970، ص89).

[1]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، (دط)، 1999، ص138.

الفلسفة في الهند:

لم تُكتشف الهند عند الأوروبيين إلا في الأزمنة الأخيرة باعتبارها مركزا واسعا للمعرفة والتمثلات، والميثولوجيا والديانات والأخلاق والعادات والشعر والهندسة والفلك، إضافة إلى أنَّ الهنود عرفوا فلسفات مجردة ومنطقا شكليا متطورا[1]، ولاشك أنَّ ظهور الفلسفة في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، كان بسبب عدم قدرة التفسير الديني للعالم على اشباع متطلبات المعرفة العلمية الوليدة.[2]

وقد وصف ول ديورانت في كتابه "قصة الحضارة" أنَّ الهنود كانوا متفوقين في الفلسفة مبرزا تأثر كل من فيتاغورس وبارمنيدس وأفلاطون «بالميتافيزيقا الهندية...ولن تجد بين بلاد العالمين بلدا اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدّتها في الهند: فهي عند الهنود لا تقتصر على كونها حِلْيةً للإنسان أو تفكّهه يسرّي بها عن نفسه، بل هي جانب هام لا غنى لنا عنه في تعلقنا بالحياة نفسها وفي معايشتنا لتلك الحياة»[3]، بمعنى أنَّ الفلسفة الهندية لم ترتبط بالجانب الفكري فحسب بل امتد اهتمامها للجانب العملي الذي يرتبط بالحياة نفسها، فهدف الفلسفة هو تحقيق حياة أفضل للإنسان، وبهذا المعنى أصبحت الفلسفة عند الهنود «تؤخذ كطريقة عيش وظيفتها جعل الكائن أسمى والحياة أغنى، ليست نظريات مجرّدة منقطعة أو دوغمائية، الحكيم الهندي يحيا فلسفته ويحققها في شخصيته ويتطابق معها»[4]، ومن هذا المنظور تصبح الحياة مجالا لتطبيق الفلسفة، حيث لا تقتصر الفلسفة على النظر العقلي والتأمل الصرف الذي ينفصل عن الجانب التطبيقي، بل هي في تفاعل بين الجانب النظري

---

[1]- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit de l'allmand par, j.gibelin, edition gallimard, 1954, p335.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، تر: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص15.

[3]- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ج3، مج1، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، تونس، (دت)، ص246.

[4]- على زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص77.

والتطبيقي الذي يرتبط بالواقع، والفيلسوف لا يعيش في برج عاجي بحيث لا يتأثر بما حوله بل هو في وجوده يؤثر ويتأثر بهذا الوجود الذي يعيش فيه.

هذا ما يجعل من الهند موطن الفلسفة والفلاسفة حيث أنَّ «معلمي الفلسفة هناك كانوا في كثرة التجار في بابل ولن تجد في بلد آخر غير الهند عددا من المدارس الفكرية بقدر ما تجده منها هناك، ففي إحدى "محاورات بوذا" ما يدلنا على أنّه قد كان في الهند في عصره اثنان وستون رأيا في النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون»[1]، وقد بيَّن هرمان فون كسرلنج مكانة الهنود الفلسفية قائلا: «إنَّ هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء، لديها من الألفاظ السنسكريتية التي تعبر بها عن الفكر الفلسفي والديني، أكثر ممَّا في اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة».[2]

كما أنَّ الحضارة الهندية عرفت العلم ولم ينحصر اسهامها في المجال الديني فحسب، فالنهضة العلمية عند الهنود تميّزت بخليط ثقافي هائل من اللّغات واللهجات والأديان والمعتقدات والطقوس التي مارسها الهنود، فقد عرف الهنود الطب والتشريح، وعرفوا الطب البيطري وأنشأوا المستشفيات في ق5 ق.م، كما عرفوا الرياضيات والمتواليات العددية والهندسة والجذور التربيعية، وفي مجال الفلك عرفوا الكسوف والخسوف والسنة القمرية والسنة الشمسية[3]، ولهم «ندين بنظام العدّ على أساس تسعة أرقام وصفر، وبإنجازات عديدة وهامة في علم الفلك وبمبادئ أولية من تلك التقنية الرياضية المسماة بالجبر»[4]، كل هذا يوضح المكانة الهامة التي احتلها الهنود والتطور الذي أحرزوه في مختلف المجالات مقارنة بتلك الأزمنة القديمة.

---

[1]- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، ج3، مج،1 مرجع سابق، ص247.

[2]- المرجع نفسه، ص247.

[3]- محمود محمد على محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1998، ص21، 22.

[4]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص42.

وبهذا تقوم الثقافة الهندية على كل هذا التنوّع والمزيج الذي تتداخل فيه الفلسفة والدين والحكمة والأخلاق والطقوس والعادات والعلم فتشكلت المدارس المتعددة والمختلفة، كما اهتم الهنود بالبحث في الكثير من المشكلات الفلسفية وكان لهم مباحث في الرياضيات والفلك والمنطق.

نشأة المنطق الهندي وتاريخه:

وبالنسبة لنشأة المنطق لذى الهنود يذهب ألكسندر ماكوفلسكي في كتابه "تاريخ علم المنطق" أنَّ اليونان والهنود هم أوّل من أسس نظريات منطقية، وأنَّ منطق الهنود أصيل ولا يقلُّ قيمة وأهمية عن منطق أرسطو من حيث أنّه علم الفكر وقوانينه[1]، وحتى منطق أرسطو اعتبره البعض «متأثر بمذهب النيايا* Nyaya الذي يقول عنه اليوم، كثيرون، إنّه المنطق الأوسع والأرفع»[2]، وهذا إنّما يدل على تأثر اليونان بالهنود.

وقد بيّن ماكوفلسكي أنَّ المنطق الهندي قد تطور عبر آلاف السنين وأنَّ هذا التطور الطويل يمكن أن يتحدد في المراحل التالية:

«1-الشكل الابتدائي من المنطق البوذي الذي يبني القياس ذا القضايا المتعددة (أكثر من خمس قضايا).

2-منطق مدارس النيايا والفايسيشيكا وتحول المنطق البوذي بتأثيرهما.

3-المنطق البوذي عند ديجانجا ودهارماكيرتي وتحول منطق مدرسة النيايا بتأثيرهما.

4-المنطق في العصر الإقطاعي».[3]

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص14.

*النيايا: في المعنى الشائع هي المضبوط، لذا وعلى ذلك فهي الطريقة الفكرية المضبوطة والصحيحة، كما أنها تدل على المنطق، وهي منطق منسوب إلى شخص يشك في المعلومات عنه يدعى غوتاما وملقب ب أكشابادا (علي زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص354).

[2]- على زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص72.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص39.

كما يعتبر بوشنسكي أنَّ المنطق الصوري في الهند (النيايا سوترا) قد تطور مثلما تطور عند اليونان وذلك من خلال طريقة الحوار والنقاش[1]، فالبدايات الأولى للمنطق عند الهنود ارتبطت بالخطابة وفن الكلام، فشكَّلت بذلك المجادلات الفلسفية التي كانت تجمع بين مختلف التيارات الفلسفية والدينية من أجل الدفاع عن أفكارهم وآرائهم القاعدة التي بني عليها المنطق عند الهنود.

والملاحظ أنَّ الفن الخطابي عند الهنود كان مضبوطا بجملة من الشروط والقوانين التي تجعل الخطاب أو الكلام صحيحا حتى أنهم اهتموا بالحالة النفسية التي يكون عليها المتكلم[2]، أي أنَّ الذي يتناول الخطاب أو الكلام لا يجب أن يكون في حالة تعب أو إرهاق أو غضب لأنَّ ذلك من شأنه أن يؤثر في الكلام وصحته، كما أنَّ من أسباب اهتمام الهنود بالجدل والمناظرة هو كثرة المدارس الفلسفية والمذاهب الدينية التي كانت تحاول إثبات مبادئها وأفكارها في وجه التيارات والمذاهب الأخرى وهذا ما يستدعي القدرة على الإقناع والكشف عن مغالطات الخصوم، وينظر الهنود إلى أنَّ القول من أجل أن يؤدي دوره يجب أن يتبع قواعد المنطق.

وإذا كان المنطق الهندي قد ارتبط بالجدل والخطابة، فمنطق أرسطو هو الآخر كان مرتبطا بالجدل والخطابة و«كما يتوزع الخطاب في النظرية المنطقية اليونانية إلى برهاني وجدلي وخطابي ومغالطي، كذلك قسم الأصوليون الهنود الخطاب إلى ستة أنماط: أولا: الخطاب في ذاته، ثانيا: الخطاب الفني الممتع الاستماع إليه، ثالثا: الخطاب الجدلي الذي يتواجه فيه خصمان متناظران، رابعا: الخطاب الفاسد الذي يعرض نظرية غالطة، خامسا:

[1]- Joseph Maria Bochenski, a history of formal logic, translated and edited by: ivo Thomas, university of notre dame press, notre dame, Indiana, usa, 1961, p417.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص24.

الخطاب الصحيح أو المبين الذي يطابق المذهب الحق ويتوخى أن ينقل إلى الجمهور العلم الحق، سادسا: الخطاب المذهبي الذي يعرض المذهب الحق في أصوله».[1]

ومن بين المدارس الكثيرة التي تطورت وازدهرت في الفلسفة الهندية نجد مدرسة سمكهيا*، يوغا**، ميمامسا***، فيدانتا**** ومدرسة الفايشيشكا***** التي اهتمت بفلسفة الطبيعة ومدرسة النيايا التي اهتمت بالمنطق، وقد صاغت هذه المدارس أفكارها في شكل أقوال موجزة تتضمن فكرة مهمة "شوترا" والتي أصبحت فيما بعد موضوعا للبحث والشرح من أجل فهمها.

ولكي نتعرف على تاريخ المنطق لذى الهنود لابد من أن نستعرض آراء المذاهب الفلسفية الرئيسية في الهند ومنها:

النيايا فايشيشكا: "نظرية القياس"

النيايا: في معناها تعني الدليل أو الطريقة أو الأسلوب، الذي يستخدمه العقل للوصول إلى النتيجة الصحيحة أو الحقيقة الكلية، كما تدل النيايا على المنطق وهي «منطق منسوب إلى شخص يشك في المعلومات عنه، يدعى "غوتاما" وملقب ب "أكشابادا"، وضع هذا مؤلفه المسمى "نيايا–شوترا" في حوالي منتصف القرن الثاني ق.م أو في ما بين 200 و450 ق.م وتبنى النظريات الذرية والفلكية والنفسانية التي وجدها في "الفيشيشكا"، إلا أنَّ إلحاحه كان مركزا على المنطق والمحاجّة، والتفكير الصحيح بل والعادل أيضا».[2]

---

[1]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص111.

*تقليد هندي فلسفي ثنائي يعتبر الواقع إما من طبيعةَ بْركرتىْ أو بُرُشا.

**انضباط الذهن والجسد.

***نسق فلسفي هندي منهم بالفعل، الشعيرة، والهرمينوطيقا.

****تقليد فلسفي هندي مؤسس على الأوبنيشد.

*****الفايسيشيكا: اشتق اسم هذه الفلسفة من الكلمة فيسيشا Vicesha التي تعني الشيّات الخصوصية للأشياء، أي تلك الفروقات والخصائص الدقيقة التي تميّز شيئا عن غيره، تنسب إلى كانادا (علي زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص354).

[2]- على زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص352.

وتقوم فلسفة "جوتاما" على فكرة الخلاص من قيود الشهوات والغرائز والوصول إلى النرفانا* التي تهدف إلى إخماد هذه الشهوات، وطريق ذلك لا يكون باعتماد الأساليب الروحية التي ترتبط بالآلهة، بل يرى أنَّ الخلاص إنَّما يكون عن طريق المنطق ووسيلته في ذلك العقل والتفكير الصحيح.[1]

ولاشك أنَّ طريقة نيايا تعتبر «أقدم طريقة تظهر في مجتمع الجدل المزدهر في الهند القديمة، وكان للقواعد التي وضعتها أثر دائم على التقليد في مجمله، كما أنّها أسهمت أيضا في قواعد الجدل على نحو عام إلى حدّ كبير، إذ أوضحت الأمور التي تجعل الحجة غير صحيحة أو غير مقبولة».[2]

وقد أسست النيايا المعرفة الصحيحة على أربعة طرق أو وسائل هي "المعرفة الحسية والاستدلال والمقارنة والشهادة"، والاستدلالات المنطقية عند مدرسة النيايا ثلاثة أشكال:

1-استدلال اللاحق من السابق، أي استدلال المعلول من العلّة (فيمكن على سبيل المثال أن نستنبط من تجمع السحب أنَّ السماء ستمطر).

2-استدلال السابق من اللاحق، أي استدلال العلّة من المعلول (فيمكن على سبيل المثال أن نستنبط من غزارة مياه السيل أنَّ السماء أمطرت على الجبال).

3-الاستدلال بالتماثل. (فبما أنَّ ما ندركه في حالة أولى مدرك بالطريقة نفسها في الحالة الثانية، فإنَّ ذلك يسمح بأن نستنبط أنَّ الأمور جرت بالطريقة نفسها في الحالة الثانية كما جرت في الحالة الأولى).[3]

---

*النرفانا Nirvana كلمة سنسكريتية يعود استخدامها في اللغة الانجليزية إلى العام 1936، وهي تعني "الانطفاء" أو "الاخماد". أي الهدف البوذي المتمثل في الوجود الخالي من المعاناة حيث تسعى البوذية إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد ووعيه (جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص193).

[1]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص168.

[2]- سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، تر: صفية مختار، مراجعة، عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2012، ص82.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص31.

وبذلك نجد أنَّ أهم ما تتميّز به هذه المدرسة «هو المنطق الذي وضعت قواعده العلمية وأوضحت أقيسته وأشكاله وأبانت الصحيح منها والفاسد، وأعلنت أنَّ الصحة والفساد إنّما يتعاقبان على القياس بتعاقب بعض الأعراض عليه، وهذه الأعراض التي يمكن أن تتعاقب على القياس هي ستة عشر عرضا هي: 1-وسائل التدليل، 2-موضوعات التدليل، 3-الشك، 4-النية، 5-المثال، 6-المبدأ، 7-البداهة، 8-إبطال الحجة بإثبات نقيضها، 9-الجد، 10-الجدل، 11-الخصوصية، 12-التهافت، 13-السفسطة، 14-اللعب بالكلمات، 15-الإعتراضات الواهية الأساس، 16-مواطن الضعف».[1]

كما أنَّ نظرية الاستدلال عند مدرسة النيايا تقوم على الأمرين الأساسين الذين يشكلان محور القياس والمنطق لذى أرسطو، وهما مسألة ترتيب الفكر لأحكامه وانتقاله من حكم لأخر بنوع من التدرج ومسألة اللزوم، وإذا كان منطق أرسطو يبنى على أساس الانتقال من مقدمتين ثم النتيجة فإنَّ النيايا تتدرج عبر خمسة مراحل أو أجزاء للقياس هي «الفرضية (براتجنا/pratijna) وهي القضية التي يجب إثباتها والعلّة لها، (هيتو/hetu) وهي سبب أو وسيلة إثبات الفرضية، والأمر المشابه أي المثل على تلك الفرضية المذكورة (أوداهارانا/udaharana)، والتطبيق (أوبانايا/upanaya)، ثم النتيجة (نيغامانا/nigamana) التي نبلغها وتكون متعلقة بالفرضية أي القضية المطروحة».[2]

وتقودنا هذه الطريقة إلى مراحل خمس هي كالتالي:

«أولا: ذكر الأطروحة اللازم إثباتها.

ثانيا: ذكر سبب الأطروحة.

ثالثا: إعطاء مثال يمثل قاعدة يمكن الاستناد إليها للمساعدة في إثبات الأطروحة.

رابعا: ذكر علاقة القاعدة بالأطروحة.

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص174.

[2]- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص354.

خامسا: إعادة ذكر الأطروحة على النحو الذي أُثبتت به.

والمثال الذي قدمه "جوتاما" في "نيايا سوترا" هو:

1-توجد نار على التل.

2-لأنّه يوجد دخان هناك.

3-حيثما يوجد الدخان توجد النار كما في المطبخ مثلا.

4-يوجد دخان مرتبط بالنار على التل.

5-لذلك توجد نار على التل».[1]

ومن هذه الطريقة التي تقوم على خمسة مراحل يمكن أن نلمس الأهمية التي تعطيها النيايا للاستنباط، حيث يمكن استنباط وجود النار على التل من خلال الدخان الملاحظ.

وكما يلاحظ ماكوفلسكي «فإنَّ الحد الثالث في هذا القياس يناظر المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي، والحد الثاني والرابع يناظران مقدمته الصغرى، والحد الأول والخامس يناظران نتيجته، والفارق الأساسي بين نظرية القياس الأرسطية ونظرية مدرسة النيايا أنَّ الأولى تضمنيه تدرج الخاص في العام بينما يقوم القياس الهندي على نظرية اللزوم»[2]، وبهذا يمثل «التفكير الاستنباطي واستخدام البيانات التي ثم التوصل إليها من خلال وسائل الإدراك السبيل الرئيسي للتوصل إلى معرفة مؤكدة بالنسبة للنيايا».[3]

كما مّيزت فلسفة النيايا بين نوعين من التفكير:

الأول: الذي يقنع به المرء نفسه، وهذا النوع الأول يمكن فيه استبعاد الخطوة الأولى والثانية أو الخطوتين الأخيرتين أي الرابعة والخامسة.

---

[1]- سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، مرجع سابق، ص84.

[2]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، مرجع سابق، ص108.

[3]- سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، مرجع سابق، ص84.

الثاني: الذي يحاول به الإنسان إقناع إنسان آخر، وفي هذا النوع الثاني الذي نتوجه به لإقناع فرد آخر فإنّه من الضروري أن نلتزم بالخطوات الخمسة الموضحة في المثال السابق وهو الوصول إلى الاستدلال على وجود نار على التل.[1]

كذلك من المواضيع المنطقية التي اهتمت بها مدرسة النيايا الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الفكر، وقد قام فلاسفة النيايا محاولة منهم لتجنب هذه الأخطاء بإعداد قائمة من المغالطات أو الأخطاء الشائعة التي ينبغي تجنبها، ومن بين هذه الأخطاء «الأفكار التي تخرج عن الموضوع والتي تتناقض والتي تخرج عن السؤال المطروح والأفكار التي تحتاج إلى برهان عليها، والتي تأتي في غير مناسبتها، وتدرس هنا أيضا: المراوغات الفكرية والمقارنات، والجدال، والمغالطة، والتناقض والاستدلال الاستنتاجي والاستقرائي، وفي المعرفة اللفظية أو الشهادة حيث يحلّل الكلام ومعنى الكلمة وإشاراتها إلى فرد أم إلى نوع».[2]

وقد أدت التطورات الحاصلة في النيايا من خلال الدراسات والشروحات لتصبح أكثر دقة، حيث أدخلت تنظيمات وإعادة النظر على طرائقها في التفكير والجدل والبرهنة والاستنتاج.

وإذا كانت «نظرية "غوتاما" في القياس الخماسي قد هيمنت على المنطق الهندي بأسره، فقد استبعد تيار أخر من المنطق الهندي حدين من حدود القياس الخماسي بردّه إلى ثلاثة، وقد تمثل هذا التيار بالبوذيين الذين نقدوا خماسية القياس التقليدي على أساس وجود رابطة غير قابلة للفصم بين الحد الأكبر والأوسط ولهذا كان القياس القائل بوجود نار في الجبل لوجود دخان فيه، قابلا للاستغناء في رأيهم عن المثل»[3]، كما أنَّ الهنود

[1]- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد199، 1995، ص111.

[2]- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص355.

[3]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص109.

مع مدرسة الميمانزا قد اختصرت القياس في ثلاثة أطراف سواء الثلاثة الأولى أو الثلاثة الأخيرة، وفي هذا الشكل الأخير أصبح القياس منتظما.[1]

أما بالنسبة لدهارماكيرتي فقد وصل عنده المنطق البوذي إلى ذروته حيث اعتبر أنَّ القياس يكفي فيه وجود قضيتين فقط، بما أنَّ النتيجة موجودة في المقدمتين فيكفي أن نقول مثلا "حيث لا يوجد نار لا يوجد دخان، وفي هذا المكان دخان" والقياس ذو القضيتين عند دهارماكيرتي هو بعينه ما يسميه المنطق الصوري القياس المضمر.[2]

بناء على ماسبق نلاحظ أنَّ المنطق الهندي في تطوره التاريخي قد اتجه نحو التقليل من عدد قضايا القياس، وهذا إن دلَّ فإنّما يدل على تطور المنطق في الهند، فمن ست قضايا في القياس ردّه غوتاما إلى خمسة ثم مع البوذيين الذي بدورهم نقدوا خماسية القياس التقليدي عند غوتاما وأرجعوه إلى ثلاثة حدود وهذا ما تبنته مدرستا الميمامسا والفيدانتا، ثم التطور الذي عرفه القياس مع دهارماكيرتي الملقب بأرسطو الهند والذي يرى أنَّ القياس لا يلزمه أكثر من حدين، وهذا التطور الحاصل في نظرية القياس عند الهنود إنّما يدلّ على الاهتمام الكبير الذي أولاه الهنود للمنطق ومحاولة تطويره عبر العصور.

وهكذا يتضح أنَّ القياس الأرسطي الذي يعتبر أساس المنطق عند أرسطو كان معروفا عند الشعوب القديمة، حتى أنّه يمكن اعتبار القياس الهندي الذي يتأسس على خمسة مقدمات هو في الحقيقة الأصل الذي قام عليه القياس الأرسطي فيما بعد، والفرق الوحيد بينهما هو أنَّه إذا كان المنطق الأرسطي نظريا بحتا فإنَّ المنطق الهندي أكثر ارتباطا بالواقع.

مذهب الفيشيشكا:

ينطلق هذا المذهب من اعتبار العالم مؤلفا من مجموعة من الذرات تحمل صفات أو كيفيات، وأنَّ الذرات في نظرهم لا تتبدل ولا تتغيّر ولا تقبل القسمة، فالعناصر الثابتة

[1]- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, op. cit, p389.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص23.

والأزلية التي تتألف منها كلّ الموجودات ترجع إلى الجزء الذي لا يتجزأ، ومذهب الذرة سيشكل نقطة التقاء بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية مع المذهب الذري الذي تزعمه لوقيبوس وديموقريطس. وينظر المذهب الذري للفايشيشكا على أنَّ هناك أربعة أنواع من الذرات: ذرات التراب (التي تصدر رائحة)، وذرات الماء (التي لها مذاق)، وذرات النار (و لها لون)، وذرات الهواء (التي تجعل الأشياء ملموسة).[1]

كما تقوم أنطولوجيا الفيشيشكا في تصنيفها لما هو موجود على سلسلة من المقولات وهي ست مقولات: الجوهر والعرض والحركة والكلي/الجنس والجزئي/النوع والملازمة، وقد أضيفت مقولة العدم فيما بعد، و الملاحظ أنَّ «مقولات الوجود هذه تمثل جردا بالأنواع المختلفة من الأشياء التي توجد، حسب نيايا وفايشيشكا. وبينما تضع نيايا تشديدا خاصا على النفس كعارف، تشدّد فايششكا على الأشياء الموجودة»[2]، ويعرّف الجوهر في كتاب الفايشيشكا بأنّه «حامل الأعراض وبأنّه العلّة الحالّة (سموايكارنا). وتنقسم الجواهر إلى تسعة أنواع هي العناصر الخمسة: الأرض والماء، والهواء، والنار، والأثير (آكاشا)، والزمان، والمكان (دشْ)، والنفس (آتمن=الأنا)، والروح (دَمنَسْ)»[3]، أما العرض فيعرّف بأنّه «ما يحتمله الجوهر وأنّه لا يحتمل عرضا آخر، ويذكر كنادا سبعة عشر عرضا هي: اللون، الطعم، الرائحة، المجسّة، العدد، المقدار، الخصوص، الاجتماع، الافتراق، القبل، البعد، المعرفة، اللذة، الألم، الحب، البغض، والنزوع الإرادي (بْرَيَتْنَا)».[4]

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص17.

[2]- جون م كولر، الفلسفات الآسيوية، تر: نصير فليح، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، (دط)، (دت)، ص264.

[3]- سلمون بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دط)، 1946، ص105.

[4]- المرجع نفسه، ص108.

المدرسة السوفسطائية:

لقد اشتهرت الحركة السوفسطائية عند اليونان واشتهر معها الكثير من الفلاسفة من أمثال جورجياس وبروتاغوراس وهيباس وغيرهم من الفلاسفة الذين برعوا في الخطابة وفنّ الإقناع وقدرتهم الهائلة على تقديم الحجج واستمالة الجماهير، والواقع أنَّ هذا اللون من التفكير لم يعرفه اليونانيون فقط بل عُرف كذلك عند الشرقيين القدامى خاصة عند الهنود والصينيين الذين اهتموا هم أيضا بالخطابة والنقاش واللغة والجدل، وبخصوص السوفسطائيون الهنود فما يميّزهم أنهم «أنكروا سلطان الفيدا تمام الإنكار وزعموا أنهم وحدهم ذوو المعرفة الصحيحة وساعدهم على ذلك الادعاء أنَّ مواهبهم الخطابية كانت قويّة إلى حدّ أنهم كانوا يستطيعون البرهنة على أحقية الشيء الواحد وباطليته، وخيريته وشريته، وحسنه وقبحه في آن واحد»[1]، وهذا من بين النقاط التي يلتقي فيها السوفسطائيون الهنود مع السوفسطائيون اليونان، كما أنَّ السوفسطائيون الهنود كانوا «يتخيّرون أياما محددة من السنة وبخاصة أثناء مواسم الاحتفالات الدينية وتقديم الطقوس والقرابين ليقدموا تعاليمهم في كل مكان دون مقابل، يعلمون الناس المنطق على أنّه الفن الذي نستطيع به أن نبرهن على أي شيء وأخرون يبرهنون على عدم وجود الله، وعدم ضرورة اصطناع الفضيلة».[2]

اللغة والجدل عند الهنود:

إنَّ الاهتمام الذي أولاه الهنود للخطابة والجدل والنقاش هو من صميم الاهتمام باللغة، لهذا فالبحث في المسائل اللغوية قديم جدا حيث نجد أنَّ الهنود قد سبقوا بزمن طويل الكثير من الشعوب والحضارات في الاهتمام بالدراسات اللغوية التي تعتبر من أهم الاسهامات التي قدمها الهنود في هذا المجال.

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص113.

[2]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص160.

وبتتبعنا لتطور الفكر الهندي واللغة خاصة نجد أنها ارتبطت بالتحولات التي عرفها النظام الطبقي الهندي، فالمكانة التي حظيت بها طبقة البراهمة ضمن النظام الطبقي الهندي مكّنها من بلوغ مراتب عليا لأنَّ البراهمة اعتبروا أنهم خلقوا من فم الاله (براهما)، لذلك هم أفضل الناس على الاطلاق وذلك بموجب حق إلهي، ولكن مكانتهم هذه وسلطتهم المطلقة لم تسلم من التهديدات خاصة من بعض الفئات التي رفضت هذه السيطرة والسلطة التي كانوا يتمتعون بها، هذا الذي دفع بطبقة البراهمة إلى البحث عن سبل تبرير مشروعية ممارساتهم وطقوسهم المختلفة وخاصة ما تعلق بتقديم القرابين فكان عليهم تعزيز وصياغة مجموعة من الحجج الفنية الرامية إلى إظهار فعالية القرابين ومكانتها.[1]

وقد اعتبر البراهمة أنَّ هذه التهديدات لا تطال طبقة البراهمة فحسب وإنّما الفيدا في حدّ ذاتها، لذلك اعتمدوا على اللغة كوسيلة تعطي المشروعية للبراهمة وخاصة ما تعلق بتقديم القرابين، وكانت من أبرز المحاولات في هذا الصدد الاهتمام الذي أولاه النحوي الهندي بانيني* للغة فقد ألف كتاب "أسْتادْهياي" الذي يعتبر «من أكثر كتب القواعد اللغوية شمولا وتعقيدا في تاريخ اللغويات، ومازال الكتاب يحظى بقدر كبير من الاحترام حتى يومنا الحاضر، ويضمّ هذا العمل الرائد–أشتاديايبي– ثمانية فصول تضم أربعة آلاف قاعدة، يضمّ الكتاب والملاحق كل ما يتعلق بعلم الدلالات اللغوية وقواعد تركيب الجملة والاشتقاقات وقواع النطق وتصنيف جذور الأسماء والأفعال والقواعد المتعلقة بالحالات الخاصة»[2]، وقد حظيَّ بانيني بكل التقدير على أعماله وإسهاماته سواء بين القدماء أو المحدثين، فقد «وصفه باتنجالي بأنه "محيط واسع من العلم" و يقول عنه goldstucker "بانيني أعظم نحوي

[1]- سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، مرجع سابق، ص63.

*بانيني: يعتبر إمام النحاة الهنود القدامى، وجد النحو الهندي على يديه الصياغة المتكاملة في شكل كتاب يحوي أربعة آلاف قاعدة نحوية، ويعدُّ هذا الكتاب المرجع الوحيد في نحو الهندية القديمة (عوض محمد الفوزي، المصطلح النحوي. نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، السعودية، ط1، 1981، ص80).

[2]- سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، مرجع سابق، ص64.

عرف في الهند القديمة ومازال نحوه حتى اليوم يعدّ نموذجا للنحو الهندي"، ويقول عنه bloomfield "إنَّ نحو بانيني يعدُّ واحدا من أعظم الشواهد القديمة على تقدم العقل البشري، إنّه يصف بكل دقة وتفصيل كل تصريف واشتقاق وتركيب، وكل استعمال نحوي في لغته، ولا توجد لغة أخرى في العالم حتى عصرنا الحاضر قد وصفت بمثل هذه الدقة"»[1]، وقال عنه ماكس مولر: «لا يوجد نحو في أي لغة يمكن أن يعادل نحوه».[2]

واللغة التي عنى بقواعدها بانيني هي اللغة السنسكريتية التي كانت لغة الطقوس الممارسة ولغة تقديم القرابين والفيدا، وقد كانوا «يعتقدون أنَّ صوت اللغة السنسكريتية الملفوظ أثناء تقديم القربان هو ما يحقق النتائج المرجوة من القربان»[3]، فاللغة السنسكريتية في نظر الهنود لغة مقدسة.

وعلى هذا الأساس تطور الاهتمام باللغة أكثر مع أتباع بانيني والذين عنوا بالبحث والتعليق على القواعد اللغوية التي جاء بها خاصة مع باتانياجالي وكاتيايانا في القرن الثاني قبل الميلاد، وهذا ما أدى إلى وضع النظريات في مجال اللغة، وهذا يدلّ على أنَّ النحو قد نال مكانة كبيرة لدى الهنود حتى قال بعضهم أنَّ «النحو لم يلق عناية في العالم مثل ما لقيه من الهنود».[4]

المدرسة الجاينية:

تعتبر الجاينية من أقدم المدارس الفلسفية في الهند، ظهرت في القرن 6 ق.م أسسها مهافيرا الذي يعني البطل العظيم، والذي عاش حياة الزهد والتقشف ينشد من وراء ذلك تطهير النفس من كل الأخطاء، وقد ظهرت الجاينية كردّ فعل من طبقة الكشاتريا على طبقة البراهمة التي استبدت بالسلطة الدينية وكذا الامتيازات اللامحدودة التي حصلوا عليها، ولم

[1]- أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند الهنود و أثره على اللغويين العرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (دط)، 1972، ص34-36.

[2]- كمال بشير، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب، القاهرة، (دط)، 2005، ص29.

[3]- سو هاميلتون، الفلسفة الهندية، مرجع سابق، ص64.

[4]- كمال بشير، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، مرجع سابق، ص29.

يقف «الجانتيون عند حدّ الفلسفة في تعاليمهم. بل تجاوزها إلى الدين ومعرفة عميقة بالفيزياء وعلم النفس وعلم الفلك والمنطق».[1]

وقد اعتبر الجانتيون أنَّ المعرفة نسبية ترتبط بوجهة نظر معينة وخاصة بالفرد، فالعالم في تغيّر مستمر وبهذا لا يمكن الحديث عن حقيقة ثابتة وأزلية، ومن خلال هذا تتأسس نظرية الحكم عند الجاينية الذي تعتبره نسبي، والحكم يكون صحيحا من ناحية معينة وليس من كل الجوانب[2]، وفي هذا كان «يَلذُّ لهم دائما أن يرووا قصة العميان الستة الذين وضعوا أيديهم على أجزاء مختلفة من جسم الفيل، فمن وضع يده على أذنه ظنَّ أنَّ الفيل مروحة ضخمة لدرّ الغلال، ومن وضع يده على ساقه قال إنَّ الفيل عمود مستدير كبير، فالأحكام كلها محدودة بحدود ومشروطة بشروط، وأما الحقيقة المطلقة فلا تتكشف إلا لهؤلاء المخلصين للبشر الذين يظهرون على فترات منتظمة أو طائفة الجينا».[3]

وقد ميّز الجانتيون بين المعرفة على المستوى المادي والمعرفة على المستوى الروحي، كما اعترف الجانتيون بخمسة أنواع من المعرفة وهي التي نحقق بواسطتها وجودنا وعلاقتنا مع العالم المادي والروحي وتتمثل في:

«1-ماتي: العلم العادي، الذي يتضمن الذاكرة والتعرف.

2-شروتي: المعرفة المتحصلة بواسطة الرمز والإشارة والكلمة وتحصل عن طريق الانتباه والتركيز والفهم.

3-أنادهي: المعرفة المباشرة للأشياء عن بعد أو في الفراغ، وتحصل بواسطة (التبصر).

4-مانا هيارايا: معرفة أفكار الآخرين.

---

[1]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص162.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص45.

[3]- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، ج3، مج1، مرجع سابق، ص59.

5-كافالا: المعرفة الكاملة التي تدرك الكل».[1]

ومن خلال هذا التقسيم «ينطلق الانسان في المعرفة من الوجود الذاتي، القائم على معرفة العالم بواسطة الحواس، ثم بواسطة العقل المجرد، مرورا بالحدس (التبصر)، وعندما يحوز معرفة الاشياء، ينطلق لمعرفة الآخر، الوجود المادي المفارق والمحايث في آن معا، أما المعرفة الأخيرة فهي الخاصة بمعرفة المطلق، وهو الكل الماهوي، المتميّز في الوجود المادي وجودا، والمفارق له معرفة».[2]

استنتاج:

ممَّا سبق يمكن القول أنَّ الهند قد ازدهرت فيها الفلسفة والمنطق ومختلف العلوم وأنهم أثاروا إشكاليات عديدة واهتموا بالبحث في نظرية المعرفة، كما نجد أنَّ اليونان يدينون بالكثير من نظرياتهم للهنود، و بذلك تبقى الهند قاعدة وأساسا لبناء الفكر البشري الراقي.

كما أنَّ المنطق كان معروفا لذى الكثير من المدارس الهندية حيث ينظر البعض إلى المنطق الهندي على أنّه الأساس الذي قام عليه منطق أرسطو، وكما يلاحظ ماكوفلسكي «فإنَّ تاريخ المنطق يخصُّ الهنود القدامى بمثل ما يخصُّ به الإغريق القدامى من سبق إلى صياغة النظريات المنطقية، وإن يكن منطق أرسطو قد جرى تمثله لاحقا في أوروبا الغربية والشرقية والشرق الأوسط، فإنَّ المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان والتيبت ومنغوليا وسيلان وأندونيسيا»[3]، وهذا يدل على أصالة المنطق الهندي.

[1]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص162.

[2]- المرجع نفسه، ص162.

[3]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص113.

المبحث الثالث:
"الحضارة الصينية"

- تمهيد
- الأفكار المنطقية عند الصينيين
- كونفوشيوس
- مدرسة الأسماء
- نظرية القياس عند الصينيين
- مي-تي: طريقة الاستقراء
- المدرسة السفسطائية
- المدرسة الموهية
- استنتاج

الحضارة الصينية:

تمهيد:

الحضارة الصينية كمثيلاتها من الحضارات الأخرى تميَّزت بحكمتها وفلسفتها وعلومها وحكمائها الذين نالوا شهرة كبيرة مثل لاوتسو* 604 ق.م وكونفوشيوس** 551 ق.م وغيرهم، كما تعددت المدارس في الصين على اختلاف توجهاتها وأفكارها، «ولئن لم يطوّر الصينيون مقولات مجردة من قبيل اللوغوس والجوهر والفعل والقوة، فقد طوروا معاني من قبيل "الطاو"*** و"اليين"**** و"اليانغ"***** هي للنظام الكلي بمثابة إيقاعات ووتائر»[1]، إضافة إلى هذا انشغل الصينيون بالسياسة ومسألة الأخلاق من أجل تأسيس مجتمع متناغم يحقق السعادة للجميع، لذلك كانت «شريعتهم الوحيدة هي منظومة قواعد السلوك التي تجعل من الإنسان كائنا حضاريا».[2]

يقول عنهم ديدرو «أولئك قوم يفوقون كلّ من عداهم من الآسيويين في قدم عهدهم، وفي فنونهم، وعقليتهم، وحكمتهم وحسن سياستهم وفي تذوقهم للفلسفة، بل إنهم في رأي بعض المؤلفين ليضارعون في هذه الأمور كلها أرقى الشعوب الأوربية وأعظمها استنارة».[3]

---

*لاوتسو: حكيم وفيلسوف صيني يذهب معظم العلماء إلى أنّه عاش في 320 ق.م ويقال أنّه ولد في القرن السادس قبل الميلاد في الصين الوسطى، يعتبر لاوتسو مؤسس الطاوية ويعد كتابه تاو تيه تشينج مرجع الطاويين والذي كان له الأثر الكبير في تشكيل العقل الصيني وثقافة الشرق الأقصى بشكل عام.

**كونفوشيوس: ولد سنة 551 ق.م وتوفي 479 ق.م في مدينة تسو Tsou وهي إحدى مدن مقاطعة Lu ينتسب إلى أسرة عريقة، واسم كونفوشيوس هو النطق اللاتيني يتكون من لفظين كونج K'ung وهو اسم الأسرة التي ينتمي إليها وفو تسيه Fu Tze ومعناه الأستاذ المبجل أو الحكيم أو الفيلسوف.

***الطاو: اصطلاح شائع الاستعمال لذى فلاسفة الصين وهو يعني الدرب والمبدأ ويمكن تفسيره بمعنى القانون أو الناموس (محمد حسن، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص58).

****اليين: المبدأ السالب للطاقة الكونية (جون كولر، الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق، ص702).

*****اليانغ: المبدأ الإيجابي للطاقة الكونية (المرجع نفسه، ص702).

[1]- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 65.

[2]- المرجع نفسه، ص65.

[3]- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، الشرق الأقصى، الصين، ج4، مج1 تر: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، (دت)، ص9.

ولاشك أنَّ الفلسفة الصينية كغيرها من الفلسفات الأخرى سبقتها حقبة تميّزت بالتفكير الأسطوري، ثم بعد ذلك تشكلت الفلسفة الصينية مع المدارس التي ظهرت في حدود القرن 6 ق.م والتي تطورت وازدهرت في القرن 3 ق.م وتعرف بفترة المدارس المائة.[1]

ويمكننا أن نلمس البدايات الأولى للفلسفة الصينية من خلال فكر كل من كونفوشيوس ولاوتسو، حيث اهتمت الفلسفة الصينية كغيرها من الفلسفات الأخرى بمحاولة فهم الوجود، لكن اهتمامهم الأكبر كان بالإنسان والقواعد والأسس والمبادئ التي يجب أن يبنى عليها وجوده في هذه الحياة، ومن هذا المنظور ترى الكونفوشيوسية «أنَّ للكون نظاما أخلاقيا وأنَّ الدراسة اللائقة بالبشرية يجب أن يكون موضوعها الإنسان لا التحليل العلمي للطبيعة»[2]، وبذلك اهتمت الفلسفة الصينية بتحويل النظريات الخلقية إلى أخلاق عملية تتجسد في السلوك الإنساني بحيث تصبح كمنهج حياة.

الأفكار المنطقية عند الصينيين:

إنَّ محاولة تقصي المحاولات الأولى للتفكير المنطقي لذى الصينيين تدفعنا للبحث في فلسفة وأفكار حكمائها ومدارسها الكثيرة بغية الوقوف على أهم ما أسهموا به في مجال المنطق، ونجد من بين أبرز حكماء الصين:

كونفوشيوس: حكيم وفيلسوف وسياسي صيني اسمه الحقيقي "كونج فو دزه" من أسرة أرستقراطية أسس مدرسة فلسفية تعدُّ من أقدم المدارس المائة في الصين، كان يحظى بمكانة كبيرة في تاريخ الصين، وكان اهتمامه الأكبر بالأخلاق وقواعد السلوك التي حاول أن يربطها بالسياسة، هذا ما جعله يتقلد عدّة مناصب حاول من خلالها أن يجسد فلسفته.

أما المنهج التعليمي الذي اعتمده كونفوشيوس في مدرسته وفلسفته فهو لا يقوم على أساس التقليد والتحفيظ بل عن طريق البحث الشخصي الذي يتدرج من المحسوسات إلى

---

[1]- Anton Dumitriu, history of logic, v1, abacus press, tunbridge wells, kent, england, 1977, p16.

[2]- جوزيف نيدهام، موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين، تر: محمد غريب جوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط) 1995، ص140.

المعقولات ويصعد من الماديات إلى المعنويات[1]، ومنهجه يقوم على الحوار الذي يحاول من خلاله أن يرشد تلاميذه للوصول إلى الحقيقة بأنفسهم، ونلاحظ هنا أنَّ كونفوشيوس من خلال أسلوبه هذا يقترب من أسلوب أو منهج سقراط القائم على التهكم والتوليد أي البحث عن الحقائق الكامنة في النفوس.

وبالنسبة لإسهامات كونفوشيوس في مجال المنطق فالدارس لكتبه وفلسفته يدرك أنه عرف المنطق، حيث أنَّ «القارئ لا يكاد يتصفح أيّ كتاب من كتب كونفوشيوس حتى يجد المنطق قد فاز فيها بأجلّ المواضع وأسماها، بل إنّه لا يقرر قاعدة ولا يدعي نظرية في جميع كتبه إلا مدعمة بحجج مصنوعة على أقيسة ذلك العلم المتفق عليها».[2]

ومن بين إسهاماته التي قدمها في مجال المنطق نجد محاولاته للبحث عن التعريفات، وإذا كان أرسطو قد أشار إلى الدور الذي لعبه سقراط في البحث في "ماهيات الأشياء" و"التعريف"، فإنَّ البحث في فلسفة الصينيين وفلسفة كونفوشيوس تبيّن أنَّ «حكماء الصين قد سبقوا حكيم الإغريق إلى هذه الفكرة، وأنَّ لهم فيها نصوصا قيّمة جديرة بالإعجاب، وأنَّ الحكمة التي أعلن عنها سقراط أنها تدفعه إلى هذا التحديد هي نفسها التي وردت في نصوص كونفوشيوس وهي الوصول إلى ضبط الأخلاق وتحديد الفضيلة والقبض على الحقيقة عن طريق التطابق المحكم بين الألفاظ والمعاني أو بين الأسماء ومسمياتها».[3]

مدرسة الأسماء:

ولهذا نجد أنَّ موضوع العلاقة بين الأسماء ومسمياتها من المواضيع التي اهتم بها كونفوشيوس اهتماما كبيرا، فحاول أن يبيّن العلاقة الوطيدة التي تجمع بين الألفاظ والمعاني والدور الذي تؤديه للفرد والمجتمع، وقد وجه له أحد تلامذته سؤالا: ماذا كنت تفعل لو أنك عينت حاكما على دولة؟ فكان ردُّ كونفوشيوس: «كنت أبدأ أعمالي بأن أرُدَّ إلى كل مسمى

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص255.

[2]- المرجع نفسه، ص292.

[3]- المرجع نفسه، ص260.

اسمه الحقيقي. ولمَّا لم يفهم التلميذ هذا الجواب سأله قائلا: وما معنى هذا؟ فأجاب الفيلسوف قائلا: إنَّ الحكيم يجب أن يحتاط في تبصر من كلّ ما لا علم له به، فإذا لم تتفق الأسماء مع مسمياتها بالضبط وقع الخلط في اللغة، وإذا وقع الخلط في اللغة لا ينفد شيء من أوامر النظام العام».[1]

لهذا نجد كونفوشيوس يتحدث عن "تصويب الأسماء" "جينغ–منغ" وهو الاستعمال الصحيح للكلمات، وهذا يعني ضرورة مطابقة الكلمة للواقع أي للمسميات ولا يرتبط المقصود بتصويب الأسماء «باختيار الكلمات الصحيحة لوصف الأشياء، وإنّما حول جعل شخصية الفرد وأفعاله في توافق مع المثل المعيارية المبينة في أسماء العلاقات البشرية الأساسية»[2]، ويعتقد كونفوشيوس أنه من خلال تصويب الأسماء سيصبح الناس سعداء في ظلّ مجتمع متناغم، فيصبح الصديق صديقا من خلال تجسيده لمعاني الإخلاص المثالية، ويكون الأب أبا بحق من خلال تجسيده لمعاني الأب المثالية، والحاكم الحق هو الذي يحقق لشعبه السعادة والأمن وهو وحده الذي يمكن أن نسميه حاكما بحق وهكذا في كل شيء.

يلزم عن ذلك أنَّ التطابق بين الأسماء ومسمياتها من شأنه أن يزيل كل أشكال الغموض والالتباس، لأنَّ الأسماء ومسمياتها إذا كانت واضحة تكون كذلك الجملة والعبارة والكلمة واضحة، أي أنَّ اللغة تكون واضحة ممَّا يسهل تواصل الناس فيما بينهم، لذلك يرى كونفوشيوس أنَّ الحاكم النبيل «هو الذي يتخيّر الكلمات على نحو لا يدع مجال للخلط أو اللبس، وهو الذي يضع الأسماء في تناسب حسب مطابقتها للأشياء ويصدر أحكامه على نحو يمكن ترجمتها، دون تردد، إلى أعمال ولا يطيق أدنى عدم دقة في خطاباته، فإذا كانت التسميات صحيحة، استطاع كل فرد القيام بواجبه وسار كل شيء في الدولة سيرا منتظما».[3]

---

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص260.

[2]- جون كولر، الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق، ص451.

[3]- صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، منتدى مكتبة الاسكندرية، (دط)، (دت)، ص217.

كما يذهب كونفوشيوس إلى أنّه إذا لم يتم تصحيح الأسماء، فالكلمات تكون غير مناسبة، وإذا كانت الكلمات غير مناسبة فإنَّ حال الدول لن تكون ناجحة، وإذا كانت الأحوال غير ناجحة، لا يمكن للطقوس ولا للموسيقى أن تزدهر، وإذا لم تزدهر الطقوس ولا الموسيقى، فلا يمكن أن تكون العقوبة عادلة، وإذا لم تكن العقوبة عادلة لا يعرف الناس كيف يتصرفون، والرجل الحكيم يطابق بين الأسماء ومسمياتها، وعند استعمال الكلمات الصحيحة في الحديث يؤدي إلى إجراءات سليمة وصحيحة.[1]

كما اشتهر في مدرسة الأسماء كل من "هوى شيه" و"كونغ صون لونغ" وهما من معاصري كونفوشيوس كان لكل منهما تلامذة يحثونهم على التدريب على علم المنطق، ويعتبر كتاب كونغ صون لونغ من الكتب الفلسفية الهامة التي جاءت على شكل محاورات والجزء الباقي منه يهتم بالكليات والتي تتميّز عن الجزئيات، كما تعتبر مفارقات هوى تشه هامة في المنطق الصيني، والتي تذكرنا بمفارقات زينون في المدرسة الإيلية.[2]

ومن بين مفارقات هوى تشه نذكر:

-السماوات واطئة كالأرض، والجبال في نفس منسوب المستنقعات.

-الجنوب له وليس له حد في الوقت ذاته.

-شمس الظهيرة هي الشمس الغاربة، والمخلوق الوليد هو مخلوق في حالة احتضار.

-يرحل المرء إلى ولاية "يويه" اليوم، فيصلها أمس.

-يمكن للكلب أن [يكون؟ يصبح؟ يعتبر؟] خروفا.[3]

كما أكدت هذه المدرسة على التفريق بين الاسم والمسمى بين الشكل والمضمون بين الاسم والواقع حيث ترى أنَّ الشيء الذي يبقى ثابتا هو الاسم بينما المتغيّر هو الواقع يقول هوشيه عن العبارة "هذه منضدة" ما يلي: «هذه: واقع غير دائم، منضدة اسم مطلق،

---

[1]- Anton Dumitriu, history of logic ,op.cit, p29.

[2]- جوزيف نيدهام، موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين، مرجع سابق، ص ص202-205.

[3]- المرجع نفسه، ص ص206، 207.

فالمنضدة موجودة كماهية دائمة أما المنضدة الجزئية الموجودة في الواقع كمادة فقد توجد أو لا توجد، فالاسم يدوم حتى في حال غياب مسماه».[1]

ويضيف كونغ صون لونغ في نفس السياق قائلا: «إنَّ الكليات لا أشكال لها ولا خواص ومع أنه ليس جميع الكليات في ذلك العالم لها أسماء تدل عليها، فإنَّ في ذلك العالم الكل وحيد وحقيقي، فعدم وجود المسمى لا يعني عدم وجود الاسم، وهنا ندخل في مجال الاثبات الميتافيزيقي منطقيا، فالإله لا يوجد وجودا واقعيا ماديا ولكنّه موجود اسميا في الواقع بدليل وجود الاسم فعلا. وكذلك، الروح والنفس والعدم»[2]، وقد اعتبر كونغ صون لونغ أنَّ التصحيح يقصد به تصحيح الحقائق، وتصحيح ما كان يعتبر حقائق يعني تصحيح أسمائها، وهكذا يبدو أنه يسعى إلى تصحيح الحقيقة الخاطئة من خلال تصحيح أسمائها وتحري حقيقة التصحيح من خلال الحقيقة غير الصحيحة، وأنَّ تصحيح الأسماء لا يتحقق إلا إذا تم تصحيح الحقيقة الاجتماعية وهنا الأسماء تعتبر الأصل وتحتل المكانة الأولى والحقائق في المرتبة الثانية.

وبهذا فإنَّ هوى تشي وكونغ صون لونغ يمثلان أبرز رواد "مدرسة الأسماء" والتي تعرف "بمدرسة المناطقة" حيث اهتموا «بالتحليل المنطقي للمفاهيم والمصطلحات، فقد قدما اسهامات جليلة لتطوير المنطق وإيديولوجية الميثودولوجيا methodology، كما طرحا العديد من الآراء القيمة في جانب العلوم الطبيعية أيضا وخاصة هوي شي، ولكنهما وقفا أحيانا في فخ التلاعب بالأفكار والسفسطة sophism ولاسيما كونغ صون لونغ، ويمثل كل من هوي شي وكونغ صون لونغ مذهبين متناقضين داخل أروقة مدرسة المناطقة هما: "وحدة التشابه والاختلاف" و"انفصال خواص الأشياء عن وجودها المادي"».[3]

---

[1]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص77.

[2]- المرجع نفسه، ص77.

[3]- خه جاو وو وآخرون، تاريخ تطور الفكر الصيني، تر: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، العدد587، 2004، ص151.

نظرية القياس عند الصينيين:

كذلك من بين الأفكار المنطقية التي تتضمنها فلسفة كونفوشيوس معرفته واستخدامه للقياس الذي يقوم على الانتقال من مقدمات مسلم بها إلى نتيجة لازمة عنها بالضرورة، لكن لم يعترف كونفوشيوس «منها إلا بالأقيسة المسايرة للأشكال الصحيحة المضبوطة التي يستحيل الطعن على منتجاتها بوجه من الوجوه»[1]، ونشير هنا إلى أنَّ أشكال القياس في المنطق الصيني تختلف عن أشكالها عند الإغريق حيت اعتبر الصينيون أنَّ ذكر المقدمة الكبرى في القياس ليس له فائدة ولذلك يجب تجاوزه[2]، فبدلا من القياس: كل إنسان فان، سقراط إنسان، سقراط فان. نجد مع القياس الصيني: أرسطو إنسان، إذن هو فان، أو: أرسطو فان، لأنه إنسان.

كما أنَّ كونفوشيوس كان يلجأ كثيرا إلى القياس المتتابع الذي يقوم على عدة أقيسة متتابعة يقوم كل منها على اتخاد النتيجة في القياس السابق كمقدمة ينطلق منها في القياس الجديد، وهذا الأسلوب كان يعتمده كونفوشيوس في منهجه التعليمي مع تلامذته[3]، ومن الأمثلة التي نسوقها لفهم القياس المتتابع قوله عن الصفات الأخلاقية مثل الشجاعة والصدق وحب العلم والإخلاص والاستقامة وحب الإنسانية: «إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردي وأخلاقه، وإذا فهم كيف ينظم سلوكه الفردي وأخلاقه فإنّه سيفهم كيف يحكم الناس وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنّه سيفهم كيف يحكم الأمم والإمبراطوريات».[4]

كما أنَّ المنطق الصيني اعتمد على القضية الشرطية أكثر من اهتمامه بالحملية حتى أنَّ «كونفوشيوس لا يكاد يستخدم في جميع مواطن براهينه إلا الشرطية ولا ريب أنَّ هذه دقة

---

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص295.

[2]- المرجع نفسه، ص295.

[3]- صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، مرجع سابق، ص109.

[4]- المرجع نفسه، ص110.

سبق المناطقة الصينيون غيرهم إليها، ولعلَّ ملاحظتهم إياها هي التي حالت بين منطق كونفوشيوس وبين الخطأ في النتائج حتى في رأي خصومه».[1]

يمكن القول أنَّ تعاليم كونفوشيوس وفلسفته قد نالت شهرة ونجاحا كبيرا، حيث استطاعت فلسفته أن يكون لها صدى كبير على الصينيين امتد أثرها إلى يومنا هذا، وقد كان تأثيره على الفكر الصيني ومختلف المجالات الأخرى كالتربية والتعليم والسياسة والأخلاق، كما أنَّ كونفوشيوس يمكن اعتباره بمثابة الفيلسوف الذي مهّد للتفكير المنطقي من خلال بحثه في التعريفات والأسماء والألفاظ ومعاني الألفاظ والعلاقة بينهما، وهذا في الحقيقة من المواضيع الهامة التي يهتم بها المنطق.

ميي–تي*: طريقةالاستقراء

وإذا نحن تعمقنا أكثر في دراسة مؤلفات فلاسفة وحكماء الصين نجد كتاب ميي–تي زعيم المدرسة النفعية وهو الكتاب السابع والثلاثون من مجموعته الذي قسّمه إلى تسعة أقسام «عنى في القسم الأول منه بدراسة العناصر الأولية التي تتكون منها مادة القياس، أو بدراسة المفاهيم العامة التي تتألف منها الأقيسة المنطقية، واهتم في الثاني بدراسة المناهج المختلفة للاستنتاج وأفرد الثالث لإيضاح الأخطار المترتبة على طريقة الصعود من الجزئيات إلى الكليات في التعقلات المنطقية، وأما الأجزاء الستة الباقية فقد خصصها المؤلف لإبانة المصاعب والعقبات التي تعترض وضع القواعد وتقف في سبيل الاستقراء وكرس منها مكانا هاما للعقبات الدلالية الناشئة عن صعوبة اللغة الصينية».[2]

كما عرفت مدرسة مي–تي طريقة "تو ويي" التي تقوم «على الصعود من الجزئيات إلى الكليات واستخدموها في تكوين أقيستهم»[3]، وقد اعترفت هذه المدرسة بأنَّ هذه الطريقة هي أحد المناهج التي تؤدي للإنتاج رغم أنَّ نتائجها ليست يقينية، لكن هذه الطريقة عرفت

---

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص295.

*حكيم صيني.

[2]- المرجع نفسه، ص293.

[3]- المرجع نفسه، ص ص296، 297.

نقدا حادا لأنّها لا تقوم على استقراء جميع الجزئيات التي تقوم عليها الكلية، وبهذا فإنَّ بلوغ إمكانية الاستقراء الشامل غير ممكن ولهذا وجب الحذر منه، وعليه يكون الوصول إلى اليقين أمر غير ممكن.

المدرسة السفسطائية:

إلى جانب هذه المدارس الكثيرة التي ظهرت في الصين اشتهر مجموعة من المفكرين في القرن 5 و4 ق.م عرفوا بالفصاحة والبلاغة والخطابة وقوة العلم، وحب الانتصار بقوة الحجة وقد عرف هؤلاء المفكرون باسم "مينج–كيا" والتي تعني الجدليين وقد أطلق عليهم البعض الأخر اسم السوفسطائيين، وقد قامت هذه المدرسة على إنكار الحقيقة المطلقة وأنَّ كل حقيقة فهي نسبية ترتبط بالفرد لأنّه مقياس كل شيء[1]، ونلاحظ هنا أنَّ هذه المدرسة تلتقي في الكثير من النقاط الجوهرية مع مدرسة السوفسطائيين عند اليونان من حيث اهتمامهم بالخطابة والجدل والبحث عن الانتصار من خلال الحجة، ولاشك أنَّ من تكون هذه غايته لابد أن يتلاعب بالألفاظ واستخدام كل الطرق لبلوغ غايته، كما يلتقي السوفسطائيون الصينيون مع السوفسطائيين اليونان في اعتبارهم الحقيقة نسبية والتي ترتبط بالإنسان وحده.

المدرسة الموهية:

تعتبر المدرسة الموهية من مدارس الفكر الصينية الكبيرة، أسسها موتسه 479 ق.م و381 ق.م، وهو من الشخصيات الهامة في تاريخ الصين القديمة، وقد كان "موتسه" معاصرا لكونفوشيوس وواحدا من خصومه.

وقد اهتم الموهيون بالسياسة والعلم والاستقراء والاستنباط ونظرية اللغة والمنطق «وينطلق موتسه في تحديداته المعرفية من قضية منطقية تعتمد الاستدلال للوصول إلى الحقيقة، وكان موتسه بحق أول من أسس المنطق الشكلاني الذي ظهر على يد أرسطو

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص288.

اليوناني»[1]، وقد اعتمد موتسه في منطقه على الاستقراء التجريبي إلى جانب ذلك اهتم بالانتقال من المحسوس إلى المجرد، كما أكد الموهيون على ضرورة تحديد وضبط المصطلح والاسم لأنَّ اللغة الصينية تتعدّد فيها الدلالات، لهذا فإنَّ عدم تحديد تعريفات الأشياء بدقة ووضوح يؤدي إلى الخلط المعرفي، كما تطرق الموهيون إلى الكثير من القضايا المنطقية الأخرى مثل التماثل المتبادل، والعلّة والمعلول ونسبية الكون في المكان.[2]

وقد كان الموهيون متمرسين في الخطابة التي قاموا من خلالها بنشر مبادئهم، وقد تطورت الخطابة بفضل الجدل الذي اهتمت المدرسة بتطويره وتطوير طرق الاقناع ويعتبر موتسه نفسه واحد من أكبر المجادلين في الصين، لذلك يمكن اعتباره مؤسس المنطق الصيني[3]، وعليه يمكن اعتبار ما جاءت به الموتسية من أفكار ذا قيمة وأهمية كبيرة في تاريخ المنطق.

استنتاج:

ممَّا سبق ذكره يتضح لنا أنَّ الصين شهدت واحدة من أقدم الفلسفات الإنسانية إلى جانب المصريين والهنود والبابليين، ولاشك أنَّ ما قدمناه مع مختلف فلاسفة الصين ومدارسها إنَّما يوحي بتعدد وتنوّع المسائل التي طرحوها وبحثوا فيها سواء في الفلسفة أو الأخلاق أو السياسة أو المنطق وغير ذلك، فكانت مساهمتهم واضحة في مجال المنطق خاصة مع كونفوشيوس في بحثه عن التعريفات وعن العلاقة بين الأسماء ومسمياتها، ولذلك يتحدث كونفوشيوس عن "تصويب الأسماء" كما استخدم القياس، كما اهتم الحكيم ميي_تي بالقياس والاستقراء، واشتهر السوفسطائيون الصينيون بالخطابة والبلاغة والفصاحة، واهتمت المدرسة الموهية بالعلم والاستقراء والاستنباط ونظرية اللغة والخطابة والمنطق.

---

[1]- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص73.

[2]- المرجع نفسه، ص74.

[3]- Anton Dumitriu, history of logic, op.cit, pp16,17.

المبحث الرابع:
"إشكالية أصل الفلسفة وظهور المنطق عند اليونان"

- إشكالية أصل الفلسفة اليونانية
- تمهيد
- الفلسفة اليونانية "المعجزة"
- الفلسفة اليونانية والأصول الشرقية
- من الأسطورة إلى الفلسفة
- الفلسفة وظهور المنطق عند اليونان
- استنتاج

إشكالية أصل الفلسفة اليونانية:

تمهيد:

إنَّ نشأة الفلسفة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد كانت محلّ خلاف ونقاش عبر العصور، فبين من يرى أنَّ أصلها يعود إلى الحضارات الشرقية القديمة المصرية، البابلية، الهندية، الصينية التي تمثل القاعدة التي انطلق منها الفكر اليوناني، وبين من رفض فكرة الاتصال مع هذه الحضارات معتبرا الحضارة اليونانية بمثابة "المعجزة" التي ليس لها مثيل في تاريخ الحضارات الإنسانية.

وهنا نتساءل: هل استفادت الفلسفة اليونانية من إبداعات الحضارات الشرقية القديمة أم أنها إبداع يوناني خالص؟.

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تفترض وجود اتجاهين:

الاتجاه الأول: الذي يرى أنَّ الفلسفة اليونانية هي بمثابة المعجزة التي ظهرت في تاريخ الفكر الإنساني ومثل هذا الاتجاه الكثير من المفكرين والمؤرخين الذين أكدوا على أصالة الفكر اليوناني.

أما الاتجاه الثاني: فيعتبر أنَّ الحديث عن معجزة يونانية هو مجرد وهم وتضليل وأنَّ الحضارات الشرقية القديمة كانت سباقة للتفكير الفلسفي والعلمي.

ولا يسعنا في بحثنا هذا أن نستعرض كل الآراء* والأفكار ووجهات النظر التي تدعم كلا الاتجاهين وإنّما سنكتفي برصد بعض الآراء سواء بالنسبة للاتجاه الأول أو الاتجاه الثاني.

*للاطلاع على أهم الآراء حول هذا الموضوع العودة إلى كتاب: حسن طلب، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 2003.

1-الفلسفة اليونانية "المعجزة":

إنَّ الحكمة التي تميّز بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق، فاليونان هم أول من أثار المشكلات وقدم المنهج والمصطلح الذي سارت عليه الفلسفة حتى اليوم، ومذاهبهم التي جادت بها قرائح فلاسفتهم قد امتدت إلى تفسير الكون والحياة الإنسانية على السواء، حتى أمكن أن نقول أنهم أوّل من حدّد مشكلات الفلسفة واتجاهاتها الرئيسية عندما ناقشوا حقيقة الوجود ومبدأه وأثاروا البحث عن طبيعة المعرفة الإنسانية ومضوا يتساءلون ما الحق وما اليقين؟ وكيف نبلغ الخير ونحقق الجمال؟ وبهذا تحققت المعجزة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد.[1]

وعلى هذا الأساس حاول دعاة "المعجزة اليونانية"Greek Miracl* أن يثبتوا أن العلم قد نشأ في اليونان نشأة خالصة دون أن تكون لعلومهم امتدادات تاريخية مع الحضارات الشرقية القديمة، أي أنَّ هذه المعجزة هي نتيجة لعبقرية اليونانيين وحدهم وهم لا يدينون في ذلك لأي أحد. وقد «كان أرسطو أول من ردَّها –الفلسفة– إلى بلاد اليونان عندما ذهب إلى أنَّ طاليس هو مؤسس الفلسفة الطبيعية»[2]، أي الفلسفة التي تبتعد عن التفسيرات الأسطورية وتفسر الظواهر تفسيرا طبيعيا يقوم على الملاحظة الدقيقة.

ولعلَّ أبرز من بحث في هذه المشكلة المفكر الفرنسي إرنست رينان في كتابه "تاريخ الأديان"، وإليه يرجع التفسير المعاصر للحضارة اليونانية والفلسفة بشكل خاص بوصفها "معجزة"[3]، حيث أنَّ تاريخ الفكر الإنساني لم يشهد لها مثيل.

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص9.

*أمثال العلامة "ريتر Ritter" الألماني في كتابه "تاريخ الفلسفة القديمة" والفيلسوف "رينان Renan" الفرنسي في كتابه "تاريخ الأديان" والعلامة "زلرZeller" في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية" (إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص17).

[2]- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص16.

[3]- حسن طلب، أصل الفلسفة، مرجع سابق، ص13.

والواقع أنَّ ظهور المعجزة اليونانية في التاريخ إنما يعود لعدة عوامل سواء الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية أو السياسية، هذه العوامل مجتمعة ولّدت مناخًا ملائمًا أتاح لليونانيين التفكير في جو من الحرية بعيدا عن أيّ تأثير للخرافات والأساطير فأنشأوا الفلسفة والعلوم والمعارف، يقول برتراند راسل في شأن اليونان: «تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالا عاما، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم، ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون، فالفلسفة والعلم كما نعرفهما اختراعان يونانيان، والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي انتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنّما هو واحد من أروع أحداث التاريخ وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياسا عاما للحضارة الغربية».[1]

كما اعتبر هيغل في كتابه "محاضرات في تاريخ الفلسفة" أنَّ ما نطلق عليه اسم فلسفة في الشرق هو بوجه عام التصور الديني لهذا الشرق[2]، وبمقتضى ذلك يمكننا القول بوجه عام أنَّ الفلسفة الشرقية فلسفة دينية وهذا ما نلمسه في الثقافات الشرقية القديمة سواء المصرية أو البابلية والهندية.

وفي نفس السياق يرى جون برنت أنّه لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة بالمعنى الحقيقي لدى المصريين أو البابليين، وحتى وإن وجد تفكير فلسفي فالهنود أحق بذلك يقول: «أما الذين يمكن أن ننسب لهم فلسفة من القدماء هم الهنود. ولكننا على الرغم من ذلك لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية إلى الهنود، بل الأقرب إلى الحقيقة أن الفلسفة الهندية هي التي تأثرت بالفلسفة اليونانية».[3]

---

[1]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج1، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983، ص21.

[2]- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, leçon sur l'histoire de la philosophie, op, cit, p307.

[3]- John Burnet, early greek philosophy, op, cit, p21.

وبهذا ينتهي أصحاب هذا الرأي إلى اعتبار أنَّ علوم وفلسفة وفكر وفنون وحتى أديان اليونانيين هي نتاج العقل اليوناني وحده وبشكل مستقل ومنفصل عن أي تأثير شرقي، فالشرقيون لم يعرفوا الفلسفة والعلم كما عرفه اليونان وأنَّ التفكير الشرقي كان دائما تفكيرا دينيا يبتعد عن العقلية العلمية، وبهذا لا تعدو أفكار الشرقيين أن تكون أفكارا ساذجة بدائية لا ترقى إلى مستوى تفكير اليونان الذي يعتبر أساس النظريات الفلسفية والعلمية.

ولابد أنَّ هذه الأفكار والمبررات التي قدمها هؤلاء الفلاسفة أدت إلى قيام تيار متطرف متعصب ينكر أصحابه وجود أي تأثير من الحضارات الشرقية على اليونان، وأنَّ الفكر اليوناني وليد بلاد اليونان وحدها.

2-الفلسفة اليونانية والأصول الشرقية:

وفي المقابل حاول مجموعة من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين* أن يكونوا موضوعيين في تناولهم لهذه المسألة حيث اعتبروا أنَّ الحديث عن "معجزة يونانية" هو مجرد وهم وخرافة صنعها بعض المفكرين الذين حاولوا أن يجعلوا من اليونان مهد التفكير والعلم متجاهلين بذلك الانجازات الكبيرة التي قدمها الشرقيون في مختلف المجالات، وبهذا لا يمكن أن تنشأ حضارة عبقرية مبدعة من العدم، فلا بد من أنَّ اليونانيين أخذوا علومهم وفلسفتهم من تلك الأمم الشرقية القديمة، لهذا يقول أوغست كونت: «إنَّ الفلسفة اليونانية هي تعديلات وعمل على الفلسفات والتأملات عند الشعوب التي تعامل معها اليونان»[1]، وهذا يعني أنَّ التفكير اليوناني لم يكن دائما منعزلا عن حضارات الشرق، ونستدل على ذلك من خلال الشواهد الكثيرة في الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا التي تؤكد على الاتصال مع الحضارات الشرقية،

*أمثال العلامة "مايرMayer" و"دنكرDunker" و"روبرتسونRobertson"...و "جلاديشGladiech" و"روثRoth" و"ألبير فور" و"جورج سارتون G.Sarton" و"روجي غارودي Roger Garaudy" وغيرهم (حسن طلب، أصل الفلسفة. حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2003، ص16)، (مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني. الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص39).

[1]- على زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص152.

خاصة أنَّ الكشوفات والأبحاث الجديدة لهذه الشعوب القديمة بيّنت أنَّ هذه الحضارات عرفت التطور والازدهار، الأمر الذي جعل «مؤرخي الفلسفة يميلون إلى القول بأنَّ نشأة الفلسفة في بلاد اليونان في القرن السادس ق.م ليس بحقيقة نهائية حاسمة، بقدر ما هو افتراض عملي ونقطة بدء مؤقتة في البحث نسلم بها لأن الوثائق الخاصة بعلوم الحضارات الشرقية القديمة وفلسفتها ليست وافية، ولا هي واضحة بالقدر الذي يسمح بأن نقرر بشكل حاسم أن بلاد اليونان هي مهد الفلسفة ومبدأ تاريخها وأنها أرض المعجزة».[1]

وهذا ما يذهب إليه المؤرخ الفرنسي الكبير إميل برهيه الذي يقول: «إذا كنا نبدأ تاريخنا بطاليس فليس معنى ذلك أن نتجاهل التاريخ القديم الذي ثمَّ فيه تكوين الفكر الفلسفي، وإنّما لسبب عملي صرف هو أن الوثائق المكتوبة عن حضارات ما بين النهرين ليست كافية وينقصها الوضوح، كما أنَّ الوثائق المتعلقة بالمجتمعات البدائية لا تكفي بدورها في إرشادنا عن اليونان في طورها البدائي»[2]، لهذا فإنَّ نقص الوثائق والكتابات عن هذه الحضارات القديمة لا يعني أنها لم تكن حضارات متطورة، فأقدم الحضارات ظهرت في الشرق خاصة حضارة المصريين والبابليين وكذا حضارة الهند والصين، ولاشك أنَّ ما خلفته هذه الحضارات من آثار إنّما يدل على أنها كانت حضارات متطورة ومزدهرة.

من جهته ول ديورانت كان من أكثر المؤرخين الذين بينوا الدور الهام الذي لعبته الحضارات الشرقية بالنسبة لليونان فنجده في مقدمة كتابه "قصة الحضارة" يقول: «إنَّ قصتنا تبدأ بالشرق لا لأنَّ آسيا كانت مسرحا لأقدم مدينة معروفة لنا فحسب، بل كذلك لأنَّ تلك المدنيات كونت البطانة والأساس للثقافة اليونانية والرومانية، فسيدهشنا أن نعلم كم مخترعا

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص21.

[2]- Emile Bréhier, histoire de la philosophie, tome premier, l’antiquité et le moyen age, introduction, 2005, p6.

من ألزم مخترعاتنا لحياتنا، وكم من نظامنا الاقتصادي والسياسي وممَّا لدينا من علوم وآداب، وما لنا من فلسفة ودين يرتد إلى مصر والشرق».[1]

بناء على ما سبق يتبيّن لنا أنَّ اليونانيين يدينون للحضارات الشرقية القديمة السابقة بالكثير من الفضل في نشأة وتكوين علومهم وفلسفتهم، فلا يوجد حدٌّ فاصل بين الإنجازات الفكرية والعلمية لقدماء المصريين بشكل خاص وللشرقيين بصفة عامة وما جاء به اليونان، فالحضارات باختلافها مترابطة فيما بينها، وهذا الترابط والاتصال هو الذي مكَّن اليونان من بلورة معارفهم وعلومهم، الأمر الذي جعل جورج سارتون يعتبر أنَّ «العلم اليوناني كان بجملته شرقيا»[2]، كما أكد في كتابه "تاريخ العلم" أنّه من السذاجة أن نبدأ تاريخ العلم من اليونان ويرى أنَّ السبب في ذلك يعود إلى إهمال العلم الشرقي وكذا الإطار الخرافي الذي نشأ فيه العلم يقول: «وممَّا أفسد فهم العلم القديم كثيرا من الأحيان ظاهرتان من الإهمال الذي لا يمكن التسامح فيه، والظاهرة الأولى تتعلق بإهمال العلم الشرقي، فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أنَّ العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإنَّ "المعجزة اليونانية" سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم، والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعا، والظاهرة الثانية إهمال الإطار الخرافي الذي نشأ فيه العلم، لا الشرقي فحسب بل اليوناني ذاته كذلك»[3]، وبهذا يوضح سارتون قيمة إسهامات الشرقيين وكذا الدور الذي لعبته الأساطير سواء الشرقية أو اليونانية في تشكيل هذا العلم.

وينتهي العالم الأنثروبولوجي هوبهوز إلى القول: «أنّه لا العلم ولا الفكر ولا المنطق ولا الميتافيزيقا بدأ مع اليونان، وأنَّ أسس التفكير وضعت قبل اليونان...كذلك زاول الإنسان عمليا المقولات والمبادئ المنطقية ووصلت في أطوار متأخرة إلى ما يدلُّ على إدراكه لها

---

[1]- ول ديورانت، قصة الحضارة. نشأة الحضارة، ج1، مج1، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، لبنان، (دط)، 1988، ص21.

[2]- جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، مرجع سابق، ص148.

[3]- جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص ص21، 22.

إدراكا تاما، يتضح ذلك في أحكامه الخلقية، وقوانينه، وهندسته، وزراعته، وفنونه، وعلومه الطبيعية كالكيمياء، ولم يبق لليونان سوى وضع هذه القواعد المنطقية رسميا بشكل قوانين منطقية أو رياضية».[1]

وفي السياق نفسه يرى جون كولر في كتابه "الفكر الشرقي القديم" أنَّ التراث الفلسفي للشرقيين لا يقلُّ قيمة ودقة وعمق وأهمية عن تراث الفلسفة الغربية، لذلك يدعو إلى ضرورة فهم الفلسفة الشرقية فهما صحيحا وأن ندرس الفلسفة الشرقية في إطار معاييرها الخاصة، كما اعتبر كولر أنَّ فلاسفة الغرب يعيشون في أبراج عاجية لاهتمامهم بالمفاهيم المجردة البعيدة عن الواقع، بينما الفلسفة الشرقية هي فلسفة تعيش التجربة الإنسانية من خلال معالجتها لمسائل الحياة باستمرار[2]، و هذا ما نجده خاصة عند الهنود والصينيين.

وبهذا يتضح لنا أنَّ أصول الفكر الفلسفي والعلمي عند اليونان إنَّما يعود إلى فكر من سبقوهم، وما فعله اليونان سوى أنهم طوروها حتى بلغت مستوى النضج عندهم، فالشيء الذي ميَّز التفكير اليوناني هو المعرفة النظرية والتفكير المجرد وهذا ما مكنهم من الابداع في مختلف المجالات سواء في الفلسفة والرياضيات أو في الفن والأدب والمنطق الذي يعتبر من أعظم الانجازات الفكرية لليونان.

من الأسطورة إلى الفلسفة:

لقد احتلت الأسطورة مكانة هامة في تاريخ البشرية حيث اعتبر هيغل أنَّ «الأساطير هي طريقة من طرق التفلسف وغالبا ما كانت كذلك، وفي بعض الأحيان يحكى قصدا بشكل أسطوري للإيحاء بأفكار سامية».[3]

---

[1]- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، مرجع سابق، ص39.

[2]- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص8.

[3]- هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص182.

ونظرا لمكانة الأسطورة وأهميتها في التاريخ الإنساني كانت موضوعا للدراسة وذلك من أجل فهمها وتفسيرها، وقد اهتم الكثير من المفكرين بتفسير الأسطورة مثل كلود ليفي ستروس وإرنست كاسيرر وغوستاف يونغ وفريديريك شلنغ ومرسيا إياد، ورغم تعدد واختلاف النظريات التي تفسّر الميثولوجيا إلا أنَّ هناك نظرية تنظر إلى الأسطورة على أنها تحمل "وظيفة تعليلية"[1]، أي باعتبارها لونا من العلم البدائي الذي اعتمده الإنسان في تفسيراته للطبيعة وظواهرها، وبهذا جاءت الأسطورة «لتعكس الوعي الهادف الذي حاول من خلاله الإنسان إقامة حالة من التوازن بينه وبين الطبيعة، أي أنها قدمت بصورة أو بأخرى الأنماط الفكرية التي وجد فيها الإنسان تفسيراته الأولية لظواهر الطبيعة»[2]، وبهذا يمكن اعتبار الأسطورة الإطار التاريخي الأول الذي نشأت فيه الفلسفة، حيث عبرت الأسطورة عبر تاريخها عن التفكير الإنساني في محاولته لفهم ذاته والطبيعة والوجود، فكانت تمثل كل شيء بالنسبة للإنسان فهي تعبير عن نظرته للكون وظواهره، تعبير عن تفكيره وتأمله ومنطقه ومعرفته، وتعبير عن محاولته للتفسير والتعليل أمام الأسئلة الكثيرة التي طرحها.

لذلك ومن أجل تحقيق الموضوعية وصفة العلمية في دراسة الفلسفة وتاريخها لابد من الاعتراف والانطلاق من تلك الأفكار الأسطورية التي تعدُّ بمثابة القاعدة التي انطلق منها التفكير الفلسفي، ولهذا نجد كارل ياسبرس يقول: «لقد بدأ تاريخ الفلسفة منذ ألفين وخمسمائة سنة على شكل جهد لتفكير منهجي وقبل ذلك بكثير على شكل تفكير أسطوري»[3]، وهذا يعني أنَّ التفكير الأسطوري كان ممهدا للتفكير الفلسفي في الكثير من جوانبه.

[1]- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999، ص11.

[2]- المرجع نفسه، ص15.

[3]- كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، تر: جورج صدقي، مكتبة أطلس، دمشق، 1963، ص21.

ولعلّ تلك المحاولات الأولى التي قدمها الشعراء القدامى أمثال هوميروس* وهيزيود** وأورفيوس*** هي من أول المحاولات في تفسير نشأة الكون، فهي تقدم إجابة عن التساؤلات الأولى التي طرحها الإنسان وتعطي محاولة في تفسير الظواهر الطبيعية كما تقدم إجابة عن العلاقة التي تربط الآلهة بالإنسان، وما ترتب عن ذلك من ظهور الطقوس والعبادات، وبالرغم من الطابع الأسطوري لهذه التفسيرات التي قدَّمها الإنسان إلا أنها جاءت لترضي فضوله وتساؤلاته الكثيرة وبحثه عن الحقيقة وكانت طريقا ممهدا للتفكير الفلسفي والعلمي فيما بعد، ولهذا نجد أنَّ الكثير من الأفكار التي تناولها فلاسفة اليونان ترجع في أصلها إلى الأساطير الأولى اليونانية وقد تكون مرتبطة في أصولها البعيدة بأساطير الحضارات الشرقية القديمة.

وما يؤكد ذلك أنَّ المبدأ الذي اتخذه طاليس مثلا لتفسير نشأة الكون "الماء" كان مألوفا عند القدماء حيث نجد أسطورة بابلية تقول: "في البدء قبل أن تسمى السماء، وقبل أن يعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر"، وجاء في قصة مصرية قديمة "في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأوّل حيث كان "آتون" وحده الاله الأوّل صانع الآلهة والبشر والأشياء"، وجاء في التوراة "في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه الماء".[1]

كما صورت المعتقدات الدينية والأساطير لذى اليونانيين مبادئ كان لها طابع فلسفي وهذا ما يتجلى بوضوح في أفكار الكثير من الفلاسفة، ومن بين هذه التصورات تصور

*هومر: Homer شاعر يوناني كبير عاش بين القرنين العاشر والحادي عشر قبل الميلاد، ضاع الكثير من شعره ولم يبق منه إلا الإلياذة والأوديسا.

**هزيود: Hesiod شاعر يوناني عاش خلال القرن الثامن قبل الميلاد وصل إلينا من شعره قصيدتان الأعمال والأيام ودرع هرقليس.

***أورفيوس: Orpheus الغالب أنَّه عاش في ترافيا قبل العصر الهوميري، ويعتقد أرسطو أنَّ أورفيوس لم يكن له وجود، غير أنَّ سائر المؤرخين كانوا يعتقدون أنه شخصية حقيقية إلا أنه كان يعيش في أزمنة بعيدة.

[1]-يوسف ميخائيل أسعد، قادة الفكر الفلسفي، المؤسسة العربية الحديثة، (دب)، (دط)، ص20.

الكاوس Chaos والحب Eros وهو قوة خالقة كونية، ولعلّ هوميروس الذي قال بأنَّ المحيط "أوقيانوس" هو الأصل لكل الأشياء كان بمثابة التمهيد لنظرية طاليس حول أصل الكون والذي ردّه إلى الماء، كذلك أنبادوقليس في قوله "بالحب والكراهية" كقوتان محركتان للطبيعة، كما نلمس تأثير الأساطير حتى في فلسفة أفلاطون وأرسطو.[1]

نستدل من هذا أنَّ الأساطير كان لها أثر كبير على مختلف المدارس اليونانية مثل الأيونية والإيلية والفيتاغورية، وبهذا فإنَّ دراسة هذه الأساطير من شأنه أن يفسّر لنا الكثير من الأفكار التي جاء بها فلاسفة اليونان، فالتفكير الفلسفي الذي عُرف به اليونان ما هو سوى امتداد أو تطور أو نضج عرفه العقل البشري ارتبط في أصوله بالأساطير القديمة.

تأكيدا لذلك يرى جون بيار فرنان في كتابه "أصول الفكر اليوناني" كيف أنَّ فلاسفة ملطية أخذوا من هذه الأساطير حيث يقول: «لم يقتبس الميليزيون Milésiens من أساطير التكوين صورة للكون فحسب، وإنّما اقتبسوا كذلك مادة إدراكية ورسوما تفسيرية: فوراء "عناصر" الطبيعة تختفي ألوهيات قديمة من الميثولوجيا، وعندما تحوَّلت العناصر إلى الطبيعة، جرّدت مظهر الآلهة الفردية، ولكنها بقيت قوى نشيطة وحيّة، يتم الشعور بها وكأنها آلهة».[2]

لكن من جهة أخرى وخلافا لهذا الرأي الذي يربط التفكير الفلسفي لذى اليونان بالأسطورة نجد رأيا آخر رفض هذه العلاقة التي تربط الفلسفة والعلم بالأسطورة وذلك لطابع وخصوصية كل منهما، حيث نجد إرنست كاسيرر الذي اعتبر التفكير الفلسفي منهجا جديدا اكتشفه اليونان «ساعدهم على إدراك المشكلة في ضوء جديد كل الجدّة، فلقد درسوا الطبيعة قبل دراستهم للسياسة. واكتشفوا أول اكتشافاتهم العظيمة في هذا الميدان وما كان في وسعهم

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص40.

[2]- جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987، ص93.

تحدي سلطان الفكر الأسطوري لولا هذه الخطوة الأولية»[1]، وقد بيّن كاسيرر التحديد الجديد لكلمة "بداية" والتي تختلف عن مدلولها في الأساطير «ففي كل الكونيات الأسطورية كلمة أصل تعني الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق هذا الماضي الذي زال واختفى، والذي حلّت محلّه أشياء أخرى، وأدراك المفكرون الطبيعيون اليونانيون الأوائل البداية إدراكا مختلفا، كما عرّفوها تعريفا مختلفا. فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية، بل علّة جوهرية، فليست البداية مجرد نقطة بدء في الزمان، بل هي "المبدأ الأول" إنها شيء دال على السبق المنطقي أكثر منه شيء دال على السبق الزمني».[2]

وسواء كانت الفلسفة قد ارتبطت في تاريخها بالأسطورة أم لا، فالشيء الأكيد أنَّ الأسطورة تبقى معبرة عن مرحلة هامة من مراحل الفكر الإنساني بشكل عام، كما أنها تبقى نوع من التفلسف باعتبار أنَّ الفلسفة تمثل ذلك التفكير الذي شغل الإنسان منذ القدم.

نستدل من هذا أنَّ التفكير الأسطوري والذي يمثل مرحلة من مراحل التفكير البشري كان ممهدا لظهور التفكير الفلسفي، حيث أنَّ الأسطورة لم تكن لترضي فضول الإنسان في بحثه عن إجابات للتساؤلات الملحة التي طرحها، وهذا النقص الذي التمسه الإنسان في الأساطير دفع به للبحث عن طريقة أخرى للتفكير تجلَّت في ظهور التفكير الفلسفي المبني على النظرة العقلية العلمية والنقدية والبرهان والمنطق.

الفلسفة وظهور المنطق عند اليونان:

لقد ظهرت الفلسفة عند اليونان باعتبارها تفكيرا منطقيا هدفه تفسير الكون نتيجة أسباب وعوامل سياسية وفكرية لم توجد عند الأمم الشرقية السابقة التي قيّدت الفكر والعقل بالعقائد الدينية المتوارثة[3]، ولاشك أنَّ أولى معالم هذا الابداع الأصيل تجلى في الاهتمام الذي

---

[1]- إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مرا: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1975، ص79.

[2]- المرجع نفسه، ص81.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص23.

«سلّطه الفكر اليوناني نحو الكون المحيط بالإنسان ونظامه ومشكلات الحياة العامة المتعلقة بالمعرفة والأخلاق، فكانت فلسفته تلك عنصرا من عناصر الحياة الحضارية ودلالة عميقة على التقدم والتطور».[1]

ويبدو أنَّ هذه الخصائص التي ميّزت اليونان سهلت عليهم التحرر من كل ما هو خرافي وتأسيس نمط متميز من التفكير أساسه العقل الذي يبحث عن الدقة والوضوح، وهذا ما مكَّن فلاسفة اليونان من التفكير في جوّ من الحرية ودون قيد، فشكّلت أفكارهم قطيعة مع الفكر الأسطوري الذي سيطر على التفكير عند اليونان.

وبالحديث عن هذا النمط الجديد من التفكير أصبح العقل محتاجا إلى قواعد وقوانين تسهل على الفكر التمييز بين الحق والباطل، فكان ظهور "المنطق" الذي يهتم بالبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، أي أنّه يهتم بالقوانين التي من شأنها أن تضبط حركة التفكير وتعصمه من الوقوع في الخطأ، وبه يحصل العلم ولهذا يتخذه الإنسان كوسيلة لتنظيم أفكاره.

وبهذا فالمنطق يبحث عن الطرق الصحيحة التي يتم بها التفكير الصحيح ولهذا سمي المنطق بعلم "الميزان" أو "المعيار"، والمقصود بالمعيار هنا هو أنَّ الفكر يتخذ من قواعد المنطق معيارا أعلى يسعى التفكير إلى بلوغه حتى يكون سليما وصحيحا.

وبالنسبة لتعريف المنطق يلاحظ أنَّ أرسطو لم يحدد تعريفا مضبوطا للمنطق فنجد بعض المناطقة من يعتبر المنطق «آلة أو صناعة وبعضهم الآخر يرى أنه علم نظري وفريق آخر يرى أنه علم معياري وآخرون ينظرون إلى المنطق على أنه علم قوانين الفكر»[2]، وهذا يبيّن تعدد التعاريف التي أعطيت للمنطق.

---

[1]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ج1، مطبعة الإرشاد، ط1، 1991، ص5.

[2]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ج1، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، 1986/1985، ص16.

فضلا عن ذلك فإنَّ أرسطو لم يستخدم كلمة المنطق في مؤلفاته بل كان يستخدم كلمة "التحليلات"، ولا يعرف بشكل محدّد أول من أطلق كلمة منطق، وأرجح ما قيل في هذا الصدد أنَّ الكلمة في حقيقتها من وضع شراح أرسطو تمييزا بين الأورغانون عند أرسطو والديالكتيك عند الرواقيين.[1]

وبتتبعنا لتاريخ تطور المنطق نقف على حقيقة هامة وهي أنَّ أرسطو رتب علم المنطق فقط، لأن القواعد التي تأسس عليها علم المنطق كانت موجودة قبله ولكن لم تكن مرتبة، لهذا ينبغي القول أنه حتى وإذا كان أرسطو من الأوائل الذين وضعوا علم المنطق، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ الفلاسفة السابقين عليه لم يعرفوا هذه القواعد، بل يمكن أن نلتمس جذور هذه المبادئ في تفكيرهم، وبالرغم من أنَّ محاولاتهم هذه لم تكن مقصودة كأساس لبناء المنطق إلا أنها بلا شك ذات قيمة كبيرة اعتمد عليها أرسطو في بناءه لعلم المنطق.

استنتاج:

وعليه فإنَّ أرسطو قد نهل من هذه المحاولات الفلسفية الأولى التي تميزت بالطابع المنطقي كما هو الحال لذى الشرقيين وعند الفلاسفة اليونانيين السابقين على أرسطو، بداية من طاليس وحتى أفلاطون، ليكون بذلك المنطق ما هو في حقيقته سوى محصلة لإسهامات هذه الحضارات الشرقية وكذا الفلاسفة السابقين على أرسطو.

وسنحاول تتبع التطور التاريخي لعلم المنطق لذى فلاسفة اليونان وذلك من خلال أهم النظريات والأفكار الفلسفية والعلمية والمنطقية التي أسهم بها فلاسفة اليونان، فالمنطق هو بمثابة «تحليل للفكر العلمي السائد في عصر من العصور لبيان صور هذا الفكر ومناهجه، ولو شئنا أن ننظر إلى تطور المنطق من هذه الزاوية لاستطعنا أن نقول إنَّ تاريخ المنطق

[1]- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص14.

يعكس بصورة دقيقة تطور العلم ومناهجه، بحيث يصبح فهم التطور في النظرية المنطقية مرهونا بفهم تطور العلوم منذ الحضارة اليونانية حتى اليوم».[1]

[1]-محمد مهران، علم المنطق، دار المعارف، سلسلة كتابك، القاهرة، (دط)، (دت)، ص42.

الفصل الثاني:

التفكير المنطقي في المدارس الطبيعية اليونانية

المبحث الأول:
"المدرسة الأيونية"
"طاليس، أنكسمندر، أنكسمنس"

- نشأة المنطق في المدارس الطبيعية الأولى
- تمهيد
- المشكلات الكبرى عند اليونان
- مشكلة تفسير الطبيعة
- المدرسة الأيونية
- الانتقال من الميتوس إلى اللوغوس في الفكر اليوناني
  - طاليس الملطي
  - أنكسماندروس الملطي
  - أنكسيمنس الملطي
- استنتاج

نشأة المنطق في المدارس الطبيعية الأولى:

تمهيد:

لقد تضمن الفكر الفلسفي قبل أرسطو مباحث يمكن القول بأنها كانت ذات صلة بالمنطق، أو يمكن أن نعتبرها بمثابة الارهاصات الأولى التي ساهمت في البناء المتكامل الذي أسسه أرسطو، وما يؤكد ذلك هو تتبعنا لتطور الدراسات المنطقية قبل أرسطو والتي كانت منبعا مهما أخذ منه أرسطو، ويتمثل ذلك خاصة في «استقراء الأيونيين في بحثهم عن أصل العالم، وحجج الإيليين في إبطال الحركة والتغيّر، وجهود الفيتاغوريين الرياضية، وتعليم السوفسطائيين الناس البيان والمناقشة بالحجة من أجل الإقناع وإن لم يراعوا الصدق والكذب، وأثر ذلك في سقراط الذي اهتم بتحليل لغة السوفسطائيين ودحض آرائهم بالبرهان، وبحثه عن المعاني وتحديد ماهيات الأشياء، وتأسيسه لنظرية التعريف، وما عرضه أفلاطون في محاوراته من بحوث في المنطق تتعلق بالتصور والاستدلال والتعريف وتحليل المفاهيم وتحديد معانيها وتأكيده أنَّ المنطق وسيلة فهم الحقيقة».[1]

ومن هذا المنطلق فإنَّ المتتبع لتاريخ المنطق لابد أنه سيجد الكثير من ملامح التفكير المنطقي لذى الفلاسفة الطبيعيين، فلا يمكن أن نغفل في هذا الصدد محاولة فلاسفة أيونيا في بحثهم عن أصل الكون بداية مع طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس، وكذا هيراقليطس في دراسته للتقابل بين الأضداد، ومع المدرسة الإيلية التي تزعمها بارمنيدس وزينون الذي اعتبره أرسطو مؤسس الجدل، ثم مع الفيتاغورية ومع السفسطائيين من خلال فن المناقشة والجدل، إضافة إلى دور سقراط وأفلاطون في التأسيس لعلم المنطق.

وعلى هذا الأساس فإنَّ أرسطو لم ينطلق في بناءه للمنطق من العدم بل استفاد بشكل كبير ممن سبقه من الفلاسفة، وهذا ما سنحاول أن نرصده من خلال دراسة مختلف فترات تطور الفلسفة والعلم في اليونان مع مختلف المدارس الفلسفية، وذلك بالوقوف على أفكار

[1]- محمد محمود الكبيسي، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بيت الحكمة، بغداد، العراق، سلسلة عالم الحكمة، العدد11، 2009، ص63.

وفلسفات أصحابها لاستنباط أهم الأفكار المنطقية التي سيكون لها دور في تأسيس المنطق عند أرسطو.

المشكلات الكبرى عند اليونان:

مشكلة تفسير الطبيعة:

لقد بدأ الفكر الفلسفي عند اليونان موجها اهتمامه ونظره إلى البحث في الطبيعة، ولاشك أنَّ هذا الاهتمام بالطبيعة وأصل الوجود إنّما يعود إلى تأثير الحضارات الشرقية القديمة سواء المصرية أو البابلية أو الهندية، لكن الشيء الذي ميّز اليونانيين في تناولهم لهذه المشكلة هو طريقتهم في طرح السؤال وكذا طريقتهم في البحث عن الاجابة والتعليلات والتفسيرات التي قدموها، والتي تبيّن أنهم حاولوا تقديم تعليلات علمية منطقية تستند على البرهان والاستدلال بعيدا عن تأثير الأساطير والخرافات، ولعلَّ أول محاولة في هذا الشأن كانت بدايتها مع طاليس الذي اتخذ الماء أساسا لتفسير أصل الكون، ثم توالت الاجابات مع أنكسمندر وأنكسمنس وهيراقليطس والفيتاغوريين والطرح الجديد الذي قدمه الإيليون مع بارمنيدس وزينون ثم مع أنكساغوراس وأمبادوقليس، ونظرية الذرة مع لوقيبوس وديموقريطس، ويبدو أنَّ الاهتمام بالطبيعة ظلَّ الاهتمام الغالب على فلاسفة اليونان إلى أن جاء السوفسطائيون وسقراط حيث حوّلوا مجرى السؤال من الطبيعة إلى الإنسان من خلال البحث في قضاياه ومشكلاته[1]، ولابد أنَّ هذا الانتقال من الطبيعة إلى الإنسان سيشكل منعطفا حاسما وهاما في تاريخ الفلسفة اليونانية.

وستكون نقطة البداية في دراسة تاريخ المنطق لذى اليونان مع المدرسة الأيونية.

[1]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء، القاهرة، (دط)، 1998، ص ص68، 69.

المدرسة الأيونية:

تنسب هذه المدرسة إلى مدينة ملطية* ولفظ ملطية نأخذه بمدلولين اثنين متلازمين:

«أولهما: المدلول الجغرافي الذي نعني به الانتماء إلى منطقة ميليتوس (ملطية) مهد بداية التفلسف الاغريق.

وثانيهما: مدلول مذهبي نقصد به انتهاج طريقة في التفكير مخصوصة، تبدت في النتاج المعرفي لتلك المنطقة».[1]

وقد عرفت ملطية نشاطا تجاريا مزدهرا سمح لهم بالاحتكاك مع شعوب كثيرة، تعرفوا من خلالها على عاداتهم وعلومهم وعقائدهم كما أنهم تطلعوا على معارف كثيرة كالفلك والرياضيات والطبيعة[2]، وكان من نتائج هذا الاطلاع على ثقافات الشعوب الأخرى وهذا الترف والرخاء الاقتصادي الذي عرفته ملطية أن انعكس ذلك على الجانب الفكري والنشاط الذهني فتطورت الآداب والفنون والفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى.

وأبرز من مثل المدرسة الأيونية ثلاثة من الفلاسفة الطبيعيين هم: طاليس وأنكسماندروس وأنكسيمنس الذين حاولوا البحث عن تفسير لنشأة الكون أو البحث في طبيعة الكون "الكوزمولوجيا" حيث اعتبروا أنَّ حقيقة العالم ترجع إلى مادة تمثل الطبيعة الأولى "Physis" التي نشأ عنها الوجود، ومفهوم الطبيعة عند الطبيعيين الأوائل يأخذ معنى «المادة الأولية التي نشأت منها كل الموجودات»[3]، والملاحظ أنَّ إجاباتهم وأفكارهم جاءت دليلا على ارتقاء العقل اليوناني الذي أسس لنفسه مكانة جعلته محلَّ إعجاب وتقدير بين سائر الأمم التي اعترفت بفضل اليونان وعلمهم ومهارتهم وإبداعهم.

---

*ملطية Miletus مدينة تقع على ساحل أيونيا وبها ظهرت أولى المدارس الفلسفية، كما أنها كانت تعدّ مركزا تجاريا هاما، يقع في شمالها بحر إيجه والبحر الأسود ويوجد في الغرب أرض اليونان الأصلية وجزيرة كريت وفي جنوبه الشرقي قبرص وفنيقيا ومصر.

[1]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص273.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص47.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص41.

الانتقال من الميتوس إلى اللوغوس في الفكر اليوناني:

طاليس الملطي:

تجمع معظم الدراسات والأبحاث بأنَّ طاليس (624 ق.م، 550 ق.م) أول فيلسوف يوناني اهتم بالبحث في أصل الكون وطبيعته، فهو «أول الأنطولوجيين في تاريخ الفلسفة الغربية بما هو أول من تساءل عن الأصل الذي صدر عنه الوجود، حيث طرح جانبا الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثا عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية وقال بنظرة تقوم على العقل، أساسها أنَّ الكل واحد أو الأصل واحد وهذا الواحد هو المادة».[1]

كما اشتهر طاليس بتعاليمه الرياضية والفلكية وعرف بحكمته الواسعة لذلك صنف ضمن الحكماء السبعة*، وهذا يدلُّ على مدى التقدير الذي كان يحظى به بين فلاسفة اليونان الأوائل، كما تنبأ طاليس بكسوف الشمس الذي وقع عام 585 ق.م[2]، وقد تزامن وقوع هذا الكسوف مع معركة بين الليديين والميديين** الذين أذهلتهم هذه الظاهرة واعتبروها إشارة من الآلهة لوقف القتال، ولاشك أنَّ ظاهرة كسوف الشمس كانت من الظواهر التي تثير القلق

---

[1]- عبد الرحمن سامية، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993، ص89.

*في محاورة بروتاجوراس إشارة طويلة للحكماء السبعة تعد أول مصدر يوثق به في معرفة هؤلاء الحكماء، وهؤلاء هم الحكماء كما جاء ذكرهم في المحاورة: طاليس من ملطية، وبيتاقوس Pittacus من ميتيلين، وبياس Bias من بريين، وسولون وكليوبولس Cleolubus من لندس بجزيرة رودس، وميسون Mysol من خيناي، وخيلون من اسبرطة.

[2]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص29.

**الليديين والميديين: يروي هيرودوت تاريخ هذه الحرب قائلا "لجأت جماعة من السكيتيين إلى ميديا، بعدما شهدت بلادهم الاضطرابات والتمسوا فيها الأمن وكان ذلك أيام سياساريس بن فراوتيس بن ديوسيز فوجد فيهم الملك سياساريش أهل تقوى وحسن معشر فأحسن رعايتهم وعهد إليهم الملك بفتية يعلمونهم لغتهم ويدربونهم، وقد كان السكيتيون يصطادون الطيور والطرائد وصادف أن عادوا يوما بدون صيد فغضب منهم الملك وأساء معاملتهم، وانتقاما منه ذبحوا له أحد الفتية وقدموه كوليمة للملك ولجأوا بعد ذلك إلى بلاط ملك ساردييس الياتتيس بن سادياتيس، ولما علم سياشاريس بذلك أرسل في طلبهم فرفض طلبه وقامت الحرب التي دامت سنوات وفي إحدى الأيام وبينما احتدم الصراع بين الطرفين إذ بالسماء تكفهر وتغرق في ظلام دامس ولما شاهد الميديون والليديون هذا الإنقلاب توقفوا عن القتال وسعوا إلى إحلال السلم وإنهاء الحرب. (هيرودوت، تاريخ هيرودوت، تر: عبد الاله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001، ص ص64، 65).

والخوف لذى القدماء حيث كانوا يفسرونها تفسيرات دينية ارتبطت بالأساطير والخرافات، لكن طاليس استطاع «أن يسلبها طابعها المقدس ويخضعها لتفكيره العلمي، وكذلك علّم الأيونيين على حدّ قول هيرودوت أن يتقبلوا الكسوف الذي تنبأ به عام 585 ق.م بالثبات والاتزان»[1]، هذا ما يجعل من طاليس أحد أبرز الفلكيين في تلك الأزمنة القديمة، وشهرة طاليس في أنه حاول أن يقدم تفسيرات عقلية علمية بعيدا عن كل خرافة وميثولوجيا.

ولاشك أنَّ معرفة طاليس لعلم الفلك والهندسة فتح الباب أمام اليونان لمفهوم النظرية، وقد ساهمت معرفته لهذه العلوم في تحسين معدات الملاحة، كما استطاع أن يحدد الوقت بدقة باستخدام ساعة شمسية.[2]

كما ارتبط اسم طاليس بقصص كثيرة تبيّن عبقريته ومهارته، وممَّا يروى عنه أنَّ أحد الأشخاص سخر منه ومن علمه الذي لا يفيده في كسب المال، فأبدى عبقريته العلمية من خلال معرفته بالأرصاد الجوية، فتنبأ بوفرة محصول الزيتون في الموسم التالي وقام باستئجار العديد من معاصر الزيتون بمبالغ ضئيلة، وعندما أقبل موسم الحصاد أقبل عليه الناس بمحاصيلهم الكبيرة فأجّر هذه المعاصر بما شاء من المال فأكسبه ذلك مالا وفيرا أثبت من خلاله قوة تفكيره العلمي ودقة ملاحظاته[3]، وهو من خلال هذا حاول أن يبيّن أنه لا يوجد تعارض بين ممارسة الفلسفة والتفكير وبين الحياة العملية وكيف أنَّ الفيلسوف ينصبُّ اهتمامه على الجانب الفلسفي أكثر من اهتمامه بالجانب العملي وتحقيق الثروة.

ويبدو أنَّ براعة طاليس جعلته محلّ إعجاب وثناء ومدح من طرف الكثير فقد امتدحه مثلا «هيرودوت في القديم لحكمته وللدور الذي أسداه لحكومة بلاده، وامتدحه ديوجين اللائرتي لأنه حذّر ملطية من التحالف، وامتدحه بلوتارك لأنه هندسي بارع».[4]

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص42.

[2]- غنار سكيربك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص39.

[3]- برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص30.

[4]- ماهر عبد القادر، محاضرات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص4.

كما استنبط طاليس طريقة رياضية بسيطة لقياس ارتفاع الهرم من خلال قياس ظلّه، كما استطاع قياس مسافة السفن في عرض البحر.[1]

ونتيجة لبراعة طاليس ومهارته في الرياضيات تنسب إليه بعض القضايا الهندسية منها:

«1-يقسم القطر الدائرة قسمين متساويين.

2-زاويتا المثلث المتساوي الساقين متساويتان.

3-إذا تقاطع مستقيمان فالزاويتان المتقابلتان بالرأس متساويتان.

4-الزاوية المرسومة في نصف دائرة قائمة.

5-أضلاع المثلث المتشابهة متناسبة.

6-يتطابق المثلثان إذا تساوت فيهما زاويتان وضلع».[2]

كما تميزت الأبحاث الرياضية عند طاليس بكونها نقلت الرياضيات من جانبها العملي إلى المستوى النظري، وبهذا فإنَّ «طاليس هو المؤسس الفعلي للبناء التجريدي للرياضيات الإغريقية الذي سيتبدى بوضوح في مشروعي أودوكسوس وأوقليد».[3]

وحسب شهادة أفلاطون وديوجين اللايرسي وبروكلوس فإنَّ طاليس قد أخذ العلم والمعرفة في مصر وليس في اليونان، وهذا ما يكشف لنا عن «الفراغ التعليمي داخل السياق الثقافي اليوناني وهو الفراغ الذي ليس فقط لا يسمح بتعليل ظهور طاليس، بل لا يسمح أيضا بتعليل ظهور نمط التفكير الفلسفي في ملطية على نحو مفصول الصلة بحضارات الشرق».[4]

---

[1]- Geoffry Stephen Kirk, John Earle Raven, the presocratic philosophers, Cambridge,1957, p83.

[2]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (دط)، 1992، ص18.

[3]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص332.

[4]- المرجع نفسه، ص302.

أما عن سؤال طاليس حول أصل الكون ما هو؟.

فقد اتخذ "الماء" كمبدأ أول في تفسير الأنطولوجيا، وتتألف فكرة طاليس من قضيتين:

*أنَّ أصل جميع الأشياء هو الماء وكل شيء يعود إلى الماء.

*أنَّ الأرض قرص مسطح مستو يطفو على الماء.[1]

هنا يتساءل نيتشه: هل من الضروري حقا أن نتوقف عند هذه الفكرة وأن نأخذها على محمل الجد؟ ثم يجيب: بالتأكيد، وذلك لثلاثة أسباب مهمة: «أولا لأنَّ هذه الجملة تتناول بطريقة ما أصل الأشياء، ثم السبب الثاني، لأنّها تتناوله بدون صورة وبمعزل عن السرد الخيالي، وأخيرا، السبب الثالث لأنَّ هذه الجملة تتضمن، ولو بشكل جنيني، فكرة أنَّ الكل واحد»[2]، وبهذا فإنَّ تصور طاليس قد تجاوز التفسيرات السابقة التي نظرت للأشياء نظرة متعددة فأسسها طاليس على الوحدة، كما أنَّ قيمة طاليس في نظر نيتشه تكمن في أنَّ نظرته لم تكن خرافية.

لكن لماذا اختار طاليس الماء كمبدأ أول للوجود؟ وما هي التعليلات التي قدمها لتبرير تفسيره هذا؟

حسب أرسطو فإنَّ طاليس أسس افتراضه واختياره للماء كمبدأ أول للوجود من خلال ملاحظته «أنَّ النبات والحيوان يغتديان من الرطوبة والرطوبة في مبدئها نشأت من الماء، ومن ثم فإنَّه بما أنَّ الماء هو المبدأ للرطوبة والنبات والحيوان يغتديان من الرطوبة فالماء هو مبدأ النبات والحيوان، ومن خلال هذا اعتبر أرسطو أنَّ طاليس هو أول من وضع لنا المعرفة بالعلّة الأولى».[3]

وهنا نلاحظ أنَّ طاليس علّل سبب قوله بالماء كمبدأ أول للوجود من حيث أنه موجود في كل شيء، في الإنسان والحيوان والنبات وهو عبارة عن بخار وندى ومنه السحب ومنه

[1]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص30.

[2]- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم: ميشال فوكو، تعريب: سهيل القشن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص46.

[3]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص6.

الرطوبة والأمطار والثلج، فكل شيء يعود للماء وإن اختلفت صوره. هذا ما جعل جون برنت يذهب إلى أنَّ المشاهدات الجوية التي كان طاليس يلاحظها هي التي أوحت له بتبني الماء كمبدأ أول، فالماء يأخذ أشكالا متعددة ومتنوعة فيكون صلبا وغازا وسائلا وأنَّ كل شيء يبدأ من الماء ويعود إلى الماء من جديد.[1]

وهكذا فإنَّ قيمة وأهمية الافتراض الذي قدمه طاليس لتفسير نشأة الكون لا يرتبط بالماء في حدّ ذاته بل في كلية المبدأ الذي اتخذه وهو أنَّ الماء أصل كل الأشياء، لذلك فإن فلاسفة المدرسة الأيونية الذين أعقبوا طاليس احتاجوا هم أيضا إلى الاستدلال على قوة المبدأ الكلي وقدرته على تفسير أصل الكون.

وعليه فإنَّ «المرتبة الفلسفية التي ارتقى إليها طاليس لا تكمن في محصول جوابه أي الماء، بل في انخراطه في سؤال الأصل وبلورة جواب ذي طابع كلي مهد لانطلاق النقاش والاستدلال حول سؤال الأصل الأنطولوجي».[2]

وفي هذا الصدد نجد «نص أرسطو الذي أورده عن طاليس واضح لا لبس فيه. فهو فيلسوف لا لأنه قال بالماء مبدأ أول، بل لأنه مؤسس هذا الضرب من الفلسفة يريد هذه الفلسفة التي تضع المشكلة وتحاول الجواب عنها، وفي هذا تتجلى أصالته وروحه الفلسفية».[3]

وقد اعتبر أرسطو أنَّ فضل طاليس يتمثل في أنه نقل التفكير من الميثولوجيا التي كانت سائدة إلى الفلسفة، فكان طاليس محبا للفلسفة مؤثرا لها وليس للخرافة والأسطورة، وبهذا أسس للانتقال من التفكير الخرافي إلى التفكير الذي أساسه العقل والعلم.

نستدل ممَّا مضى على أنَّ طاليس من خلال أفكاره وفلسفته وتفسيراته وتعليلاته التي قدمها يمكن اعتباره «أول من عبّر عن أفكاره بعبارات منطقية معقولة، فهو لم يفسر الكون

---

[1]- John Burnet, early greek philosophy, op.cit, p49.

[2]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص384.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص52.

بالخرافات والأساطير ولا بالقوى الخفيّة بل على أساس عقلي علمي معلّل، يرتبط فيه المعلول بالعلّة ارتباطا وثيقا»[1]، هذا ما جعل أرسطو ينظر إلى طاليس على أنه أول من وضع لنا المعرفة بالعلّة الأولى، وتعدّ هذه المقولة أي العلية من المقولات التي تكتسي أهمية في البحث العلمي، كما أنّها من القوانين الأساسية للعقل والتفكير المنطقي السليم، لأنَّ مبدأ العلية من المبادئ أو البديهيات التي تحكم العقل المنطقي السليم، وقد كان أرسطو أول من اهتم بالعلية في تفسيره للحركة في الكون وصنَّفها إلى أربعة علل هي العلة الصورية والفاعلة والغائية والمادية.

ممَّا سبق نخلص إلى أنَّ ما جاء به طاليس في تفسيره لنشأة الكون يكتسي أهمية كبيرة، فقد أخرج العقل من دائرة الأساطير والخرافة والآلهة التي لطالما سيطرت على التفكير البشري، وبالعودة إلى الماء الذي قال به طاليس كمبدأ أول للوجود فهو ليس له أهمية في حدّ ذاته بقدر ما تتجلى أهميته في كونه تفسير علمي، وبهذا يمكن القول أنَّ لحظة طاليس هي لحظة تأسيس العلم الطبيعي القائم على أساس الملاحظة والاستدلال السببي المعلّل لظواهره، فكان طاليس ممهدا لبداية النقاش والبحث والاستدلال حول سؤال الأصل الأنطولوجي، وكانت نظرته الكلية للعالم والتي أرجع من خلالها الكل إلى الواحد هي النظرة المنهجية التي تأسست عليها الفلسفة.

أنكسيماندروس الملطي:

يعتبر أنكسمندر من الرواد الأوائل للفكر الفلسفي، تميَّز تفكيره العلمي بالدقة وقد كان واسع المعرفة بالفلك والجغرافيا، إضافة إلى أنه أول فيلسوف قام بتدوين الفلسفة في أسلوب شعري وتنسب إليه أول خارطة جعل فيها اليونان في المركز تحيط بها أسيا وأروبا والمحيط.[2]

[1]- عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1988، ص86.

[2]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ج1، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971، ص30.

وقد شهد أكثر المؤرخين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية وذلك لما في تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا نجد له مثيلا عند فلاسفة المدرسة الملطية طاليس وأنكسمنس[1]، حيث قدم تفسيرات علمية حاول من خلالها أن يقدم تعليلات عقلية مثل شكل الأرض والأجرام السماوية، كما تبنى فكرة تعدد العوالم فعالمنا ليس الوحيد بل هو واحد من عوالم كثيرة.

فضلا عن ذلك اعتبره الكثير من المؤرخين من أمثال هيرمان ديلز وبرنت وجومبرز على أنه أوّل من قدم نظرية حاول من خلالها تفسير ظاهرة الحياة تقترب من نظرية التطور المعروفة في علم البيولوجيا عند لامارك وداروين،[2] وفحوى هذه النظرية أنَّ الإنسان يستحيل أن يبقى حيا إذا كان قد وُجد على هيأته الحالية ولهذا افترض أنه كان سمكة أو شبيها بالسمكة، فالإنسان قد تطور عن شكل أخر من أشكال الحياة، وقد رأى بعض المؤرخين في هذا الرأي أثارا للعقيدة الطوطمية*، لكن في الواقع أنَّ «تفسير أنكسيماندروس لهذه الظاهرة يكشف عن روح علمية تعتمد على التفكير المنطقي الذي يستبعد العلل الغيبية والأساطير الدينية»[3]، وبهذا نجد أنكسمندر قد تجاوز هو الأخر ما كان سائدا من أساطير.

هذه الحجة في الإثبات التي استدل بها أنكسيماندروس يطلق عليها اسم «"برهان الخلف Reduction ad Absurdum" وفيها تستدل من افتراض معين على نتيجة واضحة البطلان، وهي في هذه الحالة أنَّ الإنسان لم يستطع البقاء، فيترتب على ذلك ضرورة رفض ذلك الافتراض، ولو كانت هذه الحجة سليمة أعني لو أنَّ الإنسان كان دائما على ما هو

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص52.

[2]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص408.

*الطوطمية هي نظام القوانين والعادات التي تدور حول الطوطم بوصفها قوانين وشرائع اجتماعية ودينية، فالطوطمية أقدم ديانة عرفها تاريخ الإنسانية وهي ليست عبادة الحيوان أو النبات لأنَّ القبائل التي تدين بها تؤمن أنّها والطوطم من أصل واحد، فمثلا القبيلة التي تجعل طوطمها هو الذئب ترى أنّها والذئب تنحدر من أب واحد (عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص499).

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص34.

عليه الآن، يترتب عليه أنه ما كان يستطيع أن يستمر في البقاء، لأصبح في استطاعة هذه الحجة دون أي برهان أخر أن تثبت أن هناك بالفعل نوعا من العملية التطورية المستمرة».[1]

كما عاصر أنكسمندر الفيلسوف طاليس وربما كان تلميذا له في ملطية، والشيء الذي اشترك فيه مع طاليس هو البحث في أصل الكون، إلا أنه اختلف معه في تحديد هذا الأصل فإذا كان طاليس قد ردّه إلى الماء فإنَّ أنكسمندر اعتبره «مادة بلا تشكيل ولا بتحديد ولا بملامح بصفة عامة».[2]

وهنا نلاحظ مع أنكسمندر إنتاج أول مفهوم فلسفي وهذا المفهوم يتميّز بكونه يرتقي فوق مستوى اللغة العادية التي ألفها الناس إلى مستوى المفهوم الفلسفي، فبدلا من تلك المفاهيم الشائعة مثل الكبير والواسع جدا، جاء التحوّل إلى مفهوم اللانهائي أي أنَّ المفهوم الذي جاء به أنكسمندر كان «أول تمظهر للوغوس الواعي بتمايزه وتميّزه عن اللغة الشائعة في تأسيس مفاهيمه وتجريدها».[3]

ويبدو أنَّ هذا المبدأ الذي اتخذه أنكسمندر لا يتمثل بأي صفة معينة مثل الهواء أو الماء أو النار بل هو جوهر مختلف تماما عن هذه العناصر، وقد أطلق عليه أنكسمندر اسم "الأبيرون"* الذي تصدر عنه جميع الأشياء وهو منتهاها ومن هذا اللامحدود ينشأ العالم ثم يعود إليه، وهكذا حاول أنكسمندر أن يلتمس الحقيقة وراء الظواهر المحسوسة وبعيدا عن التصورات الميثولوجية ولذلك قال باللامحدود أو الأبيرون.

---

[1]- برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص32.

[2]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص32.

[3]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص406.

*"الأبيرون" Apeiron أثارت اللفظة اختلافا كبيرا بين المترجمين والمفسرين أهي "لامحدودة" أو "لا نهائية" أو "لا متعينة" Unlimited, Infinité, Undetermined والأبيرون من اللفظة اليونانية Peras أي "محدود" أو "نهائي"، فالذين ترجموا اللفظة "باللامحدود" نظروا إلى هذه المادة من جهة الكم أي من جهة حدودها، وكذلك الذين ترجموها "بما لا نهاية له" أو "اللانهائي"، غير أنَّ لفظ "اللانهاية" أخذ مدلولا خاصا فلسفيا ورياضيا، فيقال إنَّ العالم "لانهائي" ولا يقال إنه "لا محدود" أما الذين ترجموا اللفظة بأنها "لا متعينة" فقد نظروا إليها من جهة الكيف أي لا صفة لها ويترجمها سارتون أيضا "مبهمة Indéfinité" (أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ص58-61).

وعليه فإن استعمال أنكسمندر لمفهوم الأبيرون الذي وصفه بأنه أزلي وأبدي هو دلالة على طرحه مفهوما جديدا في السياق الفكري اليوناني، هذا المفهوم الذي يغلب عليه طابع التجريد بشكل كبير ويؤسس لنظرته وتفكيره العميق لهذا الكون، كما أنَّ «قوة مبدئه قائمة على جدل منطقي ولا يمكن البرهنة عليه أو دحضه بالتجربة»[1]، وهذا يعني أنَّ المبدأ الذي اتخذه أنكسمندر لا يمكن أن يخضع لمفهوم التجربة لأنّه يبتعد عن الواقع الحسي.

كما أنَّ هذا المبدأ الذي اتخذه أنكسمندر أي "الأبيرون" لا يرادف عنده أي عنصر من العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب، والسبب في رفضه لفكرة المبدأ الواحد هو أنه إن كان هذا المبدأ الواحد محددا فكيف تنشأ عنه الأضداد المتباينة، فالأضداد كلها متواجدة في الواحد الأصلي ثم بعد ذلك انفصلت عنه، وبانفصال الحار من البارد نشأ العالم وقد عنى أنكسمندر بالأضداد «الكيفيات الأربع أي الحار واليابس والبارد والرطب فكانت هذه الكيفيات مبادئ متوسطة بين الأبيرون والعناصر، أي أنَّ العناصر حدثت عن الكيفيات والكيفيات بدورها حدثت عن الأبيرون وعن العناصر حدثت المركبات»[2]، ويبدو أنَّ مسألة التضاد والتناقض القائم بين الأشياء ستكون ممهدا لهيراقليطس في إقراره بالتغيّر والتضاد.

ويمكننا أن نلمس قدرة الأبيرون على الفاعلية في كونه «قادرا على توليد الأضداد فصدور كل عنصر من العناصر الوجودية المختلفة عنه راجع إلى أنه ليس أحدها، وعملية التكوين كانت نتيجة اصطراع بين تلك الأضداد فنتج عنه توالد العناصر والأشياء، وهذا بالضبط سبب قدرة الأبيرون على الفاعلية، وهي القدرة التي سينزعها أرسطو عند تأسيسه لمفهومه البديل أي: الهيولي».[3]

يتضح ممَّا سبق أنَّ أنكسمندر حاول هو الآخر تفسير نشأة الكون والإنسان والحيوان والأجرام السماوية تفسيرا عقليا، انطلاقا من مبدأ فلسفي هو "اللامحدود" أو "الأبيرون" وبهذا

[1]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص27.

[2]- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص18.

[3]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص489.

يكون قد ابتعد في تفسيره عن الأساطير والعلل الغيبية والدينية التي كانت سائدة في عصره مقدما لتعليلات طبيعية. كما أنَّ قيمة أنكسمندر تتجلى كذلك في قدرته على بناء مفاهيم مجردة وذلك عندما فسَّر الوجود بهذا العنصر اللامادي، وهو بذلك يتجاوز البحث في الأشياء إلى البحث في المفاهيم، وهذا ما جعل هيزنبرغ* «يساوي بين مفهوم الأبيرون بمفهوم الطاقة كما تمثله الفيزياء المعاصرة».[1]

وبالتالي يمكن القول أنَّ الأفكار التي قدمها أنكسمندر تعتبر هامة مقارنة بتلك الفترة الزمنية من التاريخ القديم مثل قوله بتعدد العوالم ونظريته في أصل الحياة، إضافة إلى فكرته حول التغيّر ونشأة الأضداد، وبهذا يعدُّ أنكسمندر سابقا على هيراقليطيس في القول بالتغيّر والتضاد في الوجود بل إنَّ هيراقليطس قد يكون متأثرا في فلسفته بأنكسمندر.

أنكسمنس الملطي:

بالنسبة لثالث الفلاسفة الأيونيين الذين كانت لهم مكانة كبيرة في تاريخ التفكير الفلسفي عند اليونان نجد "أنكسمنس" الذي يعدّ من ممثلي الفلسفة الملطية، وقد اتفق هو الآخر مع طاليس وأنكسمندر في القول بأنَّ المبدأ الأول الذي نشأ عنه الكون "مادي" وقد اعتبره محددا يتمثل عنده في "الهواء" مثلما قال طاليس بالماء، واختلف مع فكرة أو مبدأ أنكسمندر في كونه غير محدد، والملاحظ من خلال هذه الأفكار تجذر عنصر النقد في السياق الفكري اليوناني أي نقد الأفكار السابقة وهذا الذي يسمح بالإبداع في الآراء والأفكار وما يستدعيه ذلك من استدلال لدعم هذه الأفكار وبيان صحتها وسلامتها.

ولعلَّ سبب ردَّ أنكسمنس الأصل الأول للكون إلى الهواء هو أنه يمتد في كل مكان وهو في حالة حركة وهذه الحركة هي التي تسبب تطور الكون و«بالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد أنكسمنس عمليتين متعاكستين هما: (1)التخلخل و(2)التكثيف: التخلخل هو مثل

*هيزنبرغ: فيزيائي وفيلسوف ألماني ولد في فورتسبورج بألمانيا سنة1901 وتوفي في 1958، حائز على جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1932، يعدّ المؤسس الحقيقي لميكانيكا الكم وواضع "مبدأ اللاّمتعيّن" (عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص366).

[1]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص513.

الحرارة أو الحرارة المتنامية، والتكثيف هو البرودة المتنامية، إن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للأعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الأشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب والعالم يدور في مجرى الزمن من جديد ويستحيل إلى هواء أولي».[1]

ويعتبر مفهوما "التكاثف والتخلخل" من أهم المفاهيم التي بُني عليها نسق أنكسمنس وهي بداية للتفكير العلمي، فإذا تكاتف الهواء نشأت عنه موجودات وإذا تخلخل تكوَّن عنه موجودات أخرى، فإن تخلخل الهواء ينتج عنه النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وبتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر.

وبهذا يصبح هذا الاتجاه الجديد يعبر عن خطوة هامة في تطور العقل اليوناني، وقد كان لأفكار أنكسيمنس تأثير كبير على الفلاسفة فيما بعد سواء فيتاغورس أو أنكساغوراس أو ديموقريطس «لذا اعتبر مذهبه كمالا للمدرسة الأيونية وموقفها من العلم الطبيعي خاصة بما قدمته من القول بوحدة الوجود الثابتة وبما انتهت إليه من ذكر للعناصر الأربعة دون تحديد دقيق لها».[2]

نستدل ممَّا مضى أنَّ الأفكار العلمية التي قدمها أنكسمنس قد أبدع من خلالها «لحاظا منهجيا جديدا، بعد أن كان لها مع طاليس تجربة التأسيس للنظر الكلي الذي لا يذهل أمام التكثر بل يفرض له أصلا واحدا، وبعد أن كان لها مع أنكسيمندر فرصة معاينة قدرة التفكير على الارتحال من المحسوس إلى المجرد (الأبيرون)، فكان الجديد المنهجي مع أنكسيمنس هو آلية التكاثف والتخلخل».[3]

[1]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص31.

[2]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص33.

[3]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص574.

استنتاج:

بعد هذا العرض لفلسفة وأفكار فلاسفة المدرسة الأيونية يمكن القول أنَّ ما جاء به فلاسفة أيونيا يمكن اعتباره بمثابة الأساس الذي انطلق منه التفكير الفلسفي والعلمي عند اليونان، فمحاولاتهم تتسم بالعلمية وقوة التفكير من حيث البحث عن العلل والأسباب الحقيقية للكون، بعيدا عن التفسيرات الخرافية والأسطورية والدينية التي سيطرت على التفكير البشري.

وبهذا يكون الفكر اليوناني قد حقق قفزة نوعية مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، لتصبح بذلك المدرسة الملطية نقطة البداية للتفكير الذي أساسه العقل، فكانت لحظة بداية التفلسف الصحيح، وقد جاءت إجابات فلاسفة ملطية حول أصل الكون دلالة على ذلك، فمن طاليس الذي قال بالماء كمبدأ أول إلى أنكسمندر الذي انتقل إلى مفهوم آخر أكثر تجريدا هو "الأبيرون" وصولا إلى أنكسمنس الذي ربطه بالهواء، لتستمر بعد ذلك المحاولات مع مختلف المدارس الفلسفية ومختلف الفلاسفة بحثا عن المبدأ الذي يستطيع أن يفسر أصل العالم.

والملاحظ أنَّ ما جاء به فلاسفة اليونان في تفسيراتهم وإجاباتهم التي قدموها أنها ترتبط بالتفكير العقلي المجرد، كما أنَّ نظرتهم للوجود تميّزت بأنها نظرة كلية شاملة لا تقتصر على ما تمليه الحواس من جزئيات بل تتعداه إلى فكرة واحدة أساسها العقل.

فالمدرسة الملطية إذ «توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال قد وضعت العلم الطبيعي، وهي إذ اعتبرت المادة قديمة حيّة أو متحركة بذاتها وتخيلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية أي قانون ثابت قد وضعت الأحادية المعروفة في الفلسفة الحديثة والتي تردُّ الأشياء إلى جوهر مادي واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم ليس غير، وبهذه النظرية سيقول أيضا هيراقليطس».[1]

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936، ص18.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنَّ «تاريخ الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية يبدأ بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين في القرن السادس قبل الميلاد، فهم أول من تساءل عن أصل الكون المادي والمادة الأولى التي صنع منها كل شيء، كما تساءلوا عن قوانين الاطراد التي تسري في الطبيعة في كل مكان»[1]، وبهذا يمكن اعتبار طاليس أول الميتافيزيقيين لأنّه تساءل عن الأصل الذي صدرت عنه كل الأشياء فارتفع من مستوى ما تمليه علينا الحواس إلى النظرة التي تقوم على العقل.

كما يمكننا أن نلمس مع هؤلاء الفلاسفة المؤسسين للفلسفة الملطية ثلاثة ملامح على مستوى المنهج «التركيب مع طاليس الذي تبدى في قوله بأصل واحد لكلّ الأشياء، والتجريد مع أنكسمندر الذي تبدى في مقولة "الأبيرون"، والتحليل مع أنكسمنس الذي تمظهر بوضوح في آلية التكوين الأنطولوجي».[2]

فضلا عن ذلك فإنَّ ما يميّز تفكيرهم هو الطابع النقدي باعتبار أنَّ أفكارهم جاءت كنقد لما سبق، فتاريخ الفكر الفلسفي لا توجد فيه أفكار أو آراء فلسفية أو علمية قطعية ونهائية بل كل فكرة يمكن نقدها أو التعقيب عليها وبناء على هذا النقد يكون التطور، فأنكسمندر انتقد فكرة طاليس في الماء ولم يقنعه ما جاء به، وفي هذا يذكر راسل أنَّ لأنكسمندر حجة اعتمدها لإنكار رأي طاليس إذ لو كان بين هذه العناصر عنصر أولي لاكتسح العناصر الأخرى كما أنَّ أرسطو قد روى عن أنكسمندر أنَّه قال: «إنَّ هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضا، فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائيا لزالت العناصر الباقية اليوم»[3]، وبهذا يتضح موقف أنكسمندر النقدي الذي استخدم فيه أدوات منطقية كالمقارنة والمماثلة والتعارض وطرح الأضداد ليصل إلى

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا. مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005، ص93.

[2]- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مرجع سابق، ص574.

[3]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، مج1، تر: زكي نجيب محمود، مرا: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص65.

تحديد موقفه الذي أرجع فيه كل الأضداد إلى الواحد، ومن جهته أنكسمنس انتقد فكرة أنكسمندر حول الأبيرون ولم يرضى بهذا المبدأ الجديد الذي جاء به وأسس لمبدأ جديد حيث قال بالهواء، ولاشك أنَّ أفكارهم ككل هي نقد لتلك الأفكار الأسطورية والخرافية التي كانت سائدة سواء عند اليونانيين أو لذى الحضارات الشرقية القديمة، لذلك يمكن أن نعتبر أفكارهم بمثابة القاعدة التي سيتأسس عليها كل التفكير اليوناني من خلال تطوراته اللاحقة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الفلاسفة الطبيعيين لم يستخدموا مصطلح "مادة" وإنّما كانوا يستخدمون مصطلح "طبيعة" لذلك فإنَّ «تصور العلم الأيوني للعالم أنَّ له "طبيعة" إنما هو من الابتكارات التي أضافتها هذه المدرسة في ذلك العصر».[1]

ويبدو أنَّ الشيء الذي كان يبحث عنه أرسطو في تعاليم المدرسة الأيونية مع طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس هو الجواب عن سؤال: المادة التي يتكون منها الكون؟[2]

ومن خلال البحث في الأساس الأول للكون تكون قد طرحت مسألة "الجوهر الأول" الذي تنتهي إليه كل التغيّرات والتحوّلات التي تطرأ على المادة، ونحن نجد عند الفلاسفة السابقين على سقراط تجسيدا لهذا المفهوم من خلال البحث عن الجوهر الذي يحرك الوجود، وبهذا يتضح لنا ارتقاء الفلسفة اليونانية إلى إنتاج المفاهيم.

وهكذا يتضح أنَّ فكرة الجوهر* ليست فكرة أرسطية بل لقد سبقه إلى ذلك الفلاسفة الطبيعيون الأوائل من خلال تساؤلهم عن أصل الكون، فكانت بذلك محاولتهم هذه بمثابة الارهاصات الأولى لفكرة الجوهر، فنظرة الملطيين للجوهر الأول تكتسي أهمية تاريخية كبيرة تعبر عن «الوعي بالمشكلات التي نشأت وانتقلت من فيلسوف لآخر، ومن جانب آخر فإنَّ نظريات الطبيعيين الأوائل اكتسبت أهمية خاصة من تفسيرها لأصل الوجود، فقد رفض

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص12.

[2] - Emile Bréhier, histoire de la philosophie, op. cit, p36.

*الجوهر Substance هو ما قام بنفسه وهو متقدم بذاته ومتعين بماهيته، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو وبه تقوم الأعراض والكيفيات ويقابل العرض (مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الاسكندرية، ط1، 1998، ص52).

هؤلاء فكرة السبب الخارج للطبيعة، واعتبروا أنَّ التفسيرات الطبيعية هي الممكن الوحيد الذي يعتدُّ به، وعن طريقها فحسب يمكن فهم مشكلة التغيّر».[1]

بناء على ذلك يبدو أنَّه «في الفلسفة الطبيعية وجدنا أننا كنا إزاء فكرة مادية محضة عن الجوهر، وبالتحديد عن الجوهر المادي فقط، وقد أشار إلى ذلك أرسطو فهو قد وجد في تلك العناصر التي قالوا بها جوهر وعلّة، لذلك لم تكن فكرة الجوهر البسيطة غير المركب واضحة في مذاهبهم، وهذا يبيّن مدى استفادة أرسطو من فكرة الطبيعيين الأوائل، إذ أنهم قد نبهوا إلى فكرة العلل والمبادئ ومع أفلاطون أصبح لفكرة الجوهر معنى كليا بوصفه كليات متعيّنة هي مثل عقلية موجودة بالفعل في عالم المثل وهي جواهر ثابتة غير متغيّرة أزلية أبدية».[2]

وبالحديث عن العلية التي اهتم بها أرسطو وصنّفها إلى أربعة هي العلّة المادية، الفاعلة، الصورية، الغائية نجد أنَّ أرسطو يعترف فيها «أنّه لم يبدع أيّ شيء بقدر ما قام بتجميع نظريات وأفكار سابقيه مثل الأيونيين الذين تحدثوا عن العلّة المادية (الماء، الهواء، النار...)، وأمبادوقليس وقبله بارمنيدس اللذين تحدثا عن العلّة الفاعلة أو القوة المحركة بلغة أناكساغوراس، أما العلّة الصورية فقد وصفها أصحاب المدرسة الفيتاغورية وأفلاطون الذي تأثر بهم، كما أنَّ فكرة أناكساغوراس حول العقل المصمم هي منبع العلّة الغائية».[3]

ويلاحظ هنا أنَّ أرسطو لم ينكر بأنَّ الأيونيين بحثوا في العلل المادية وقد أدرجها أرسطو «في سلسلة المبادئ التي يتركب نظامه الفلسفي منها ولم ينكر العلل الصورية أو المثل الأفلاطونية بل هبط بها من العالم العلوي التي رفعها أفلاطون إليه وأرغمها على المكوث في العالم السفلي، فلم تعد نماذج مفارقة للأشياء بينها وبين تلك الأشياء صلة

[1]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص38.

[2]- عدنان ملحم، زهير عمران، المعاني المتعددة لأنواع الجوهر في فلسفة أرسطو، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج 36، العدد 4، 2014، ص198.

[3]- عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق. إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص181.

واهية، بل باتت عناصر جوهرية من العناصر التي يتألف منها الموجود الفرد المركب من كلا الصورة والمادة».[1]

وقد مثل أرسطو لاجتماع هذه العلل الأربع في الكائن قائلا: «لنفرض أننا نريد أن نبحث عن هذه العلل في أحد التماثيل الفنية فإننا نجد العلّة المادية مجسدة في حجر المثال، والعلّة الصورية ماثلة في شكل "زوس" أو "ديانا" أو "أتينا" أو أي إله آخر أريد صنع التمثال على هيئته وهي قائمة في ذهن المحرك، والعلّة المحركة هي الفنان الذي صنع التمثال، وأما العلّة الرابعة فهي الغاية التي يقصد إليها المثال حين يشرع في عمله».[2]

وقد اهتم أرسطو «بالعلّة في كافة مؤلفاته خاصة المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية ممَّا يدل دلالة واضحة على أنها أحد المبادئ الهامة في كل العلوم وليس فقط في علم الطبيعة، فقد أثار أرسطو في التحليلات قضية أنَّ العلم بالعلّة هو أحد صور الوصول إلى العلم بالكلي».[3]

كما يمكن أن نؤسس لبعض النقاط الأخرى التي ساهم بها فلاسفة أيونيا من حيث أنهم:

أول من طبق الاتجاه العقلي تطبيقا واسعا.

استخدموا الملاحظة وانتقلوا عن طريقها إلى الفكر، ففكرهم تجريبي.

ولكنه كذلك فكر فلسفي بقدر ما حاولوا الوصول إلى مبدأ واحد يتعدى الظواهر.

ربطوا بين العلم والفلسفة والعمل.

ربطوا كذلك بين الإنسان والحياة والمادة.[4]

وإذا كانت المدرسة الملطية قد انتهت مع أنكسمنس، إلا أنَّ أفكارهم وفلسفتهم ومنهجهم العلمي سيكون بمثابة القاعدة للتفكير والتفلسف اللاَّحق مع الكثير من المفكرين.

---

[1]- ماجد فخري، أرسطوطاليس. المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (دط)، 1958، ص19.

[2]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، القاهرة، ط1، 1938، ص82.

[3]- مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، (دط)، 2006، ص136.

[4]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، جامعة الكويت، 1993، ص29.

المبحث الثاني:
"هيراقليطس"

- تمهيد
- فلسفة هيراقليطس
- الأفكار المنطقية عند هيراقليطس
- هيراقليطس و أثره في الفلسفات اللاحقة
- استنتاج

تمهيد:

يعدُّ هيراقليطس (565-495 ق.م) واحدا من أهم الفلاسفة في اليونان لقب "بالغامض" تارة و"بالمظلم" تارة أخرى وهذا نظرا لغموض أسلوبه في الكتابة*، وقد اعتبر بعض المؤرخين أنَّ أسلوبه الغامض في الكتابة كان مقصودا حتى لا يفهمه إلا أصحاب العقول النيّرة والمتميّزة، وفي هذا نجد سقراط يؤكد أنَّ ما فهمه من كتابات هيراقليطس شيء عظيم وما لم يفهمه عظيم هو الآخر[1]، ويبدو أنَّ هيراقليطس كان يهدف من أسلوبه هذا الحيلولة دون فهم كتاباته لأولئك الذين لم يؤتوا الحظ من الفكر والحكمة والمعرفة فيتعذر عليهم فهم فلسفته، إضافة إلى أنّه لم يكلف نفسه عناء شرح فلسفته لأنّه كان يعتبر أنَّ هذه ليست مهمته.

وقد اختلف الباحثون في ضمّه إلى المدرسة الأيونية، فنجد أرسطو قديما عدّه من جملة الطبيعيين الأوائل وذلك لأنه نشأ في أيونيا وقال "بالنار" علّة أولى للأشياء ومن المعاصرين الذين تبنوا فكرة أرسطو باعتباره من الطبيعيين الأوائل نجد جومبرز وزللر وبرنت ويوسف كرم، بينما اعتبره البعض الآخر مختلفا عن فلسفة الطبيعيين باعتباره متميّزا عنهم في تفكيره وفلسفته[2]، ومن أنصار هذا الرأي كورنفورد الذي يرى أنَّ فلسفة هيراقليطس ذات نزعة صوفية غريبة على العقلية الأيونية.[3]

فلسفة هيراقليطس:

كغيره من فلاسفة اليونان الأوائل طرح هيراقليطس عدة أسئلة ومن بينها:

ما أصل الأشياء جميعا؟ هل الوجود ثابت أم متغير؟ هل العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة؟

---

*دون هيراقليطس كتابا واحدا بقيت منه مائة وثلاثون شذرة، ويصفه ديوجين لايرتوس بأنَّ عنوانه "في الطبيعة"، وينقسم إلى ثلاثة أقسام قسم في "طبيعة الكون" وقسم في "السياسة" وقسم ثالث في "الثيولوجيا" (أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص57).

[1]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص54.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص98.

[3]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص64.

لقد اعتبر هيراقليطس أنَّ العالم ليس من خلق إلاه أو بشر وأكد على قدمه وأزليته وأنه كان وسيكون دائما نارًا تشتعل بمقدار وتنطفئ بمقدار.[1]

كما أنَّ هيراقليطس من الفلاسفة الأوائل الذين أثاروا قضية "التغيّر" والحركة الدائمة في العالم، وأكد أنَّ الجوهر الأساسي للأشياء هي "النار"، وانطلاقا من فكرة التغيّر حاول هيراقليطس أن يوجه انتقاداته لكل الأفكار التي تقرُّ بالثبات، فالوجود عند هيراقليطس «دائم السيلان على حدّ تعبيره، فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحوَّل باستمرار، وليس فقط الشيء الواحد يتحوَّل إلى شيء آخر، بل أيضا هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة وإنَّما هو ينقلب دائما وباستمرار من حال إلى حال».[2]

وينظر نيتشه إلى أنَّ فكرة الصيرورة عند هيراقليطس قد استقاها من الواقع الإغريقي الذي كانت تسوده مختلف الصراعات سواء في الملاعب حيث يسود الصراع والمنافسة والحركة، أو نتيجة التطور الذي أحرزته الديموقراطية وما تمخض عنه من صراعات ومجادلات ومناظرات بين الأفراد والأحزاب[3]، ليكون بذلك الصراع أساس كل شيء.

وفي هذا يقول هيراقليطس: «إنني لا أرى شيئا سوى الصيرورة، لا تنخدعوا إنَّه لتأثير نظركم القاصر، ولا علاقة لذلك بجوهر الأشياء، إذا كان يتراءى لكم في مكان ما أنَّكم ترون أرضا صلبة على بحر الصيرورة والموجودات الزائلة، إنَّكم تستعملون أسماء الأشياء كما لو كان لها زمن ثابت، ولكن حتى النهر الذي تنزلون فيه للمرة الثانية، ليس هو نفسه كما كان لأول مرة».[4]

ويضيف هيراقليطس أنَّ «الرأي العام يعتقد بالطبع أنه يقع على شيء ثابت، مكتمل ومستمر في حين نرى في الواقع أنَّ النور والظلام، المرارة والعذوبة، يرتبط كل منهما بالآخر في كل لحظة كمصارعين، في كل مرة يتفوق واحد منهما على الآخر، إنَّ العسل بالنسبة

[1]- Anton Dumitriu, history of logic, op. cit, p81.

[2]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، (دت)، ص138.

[3]- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص57.

[4]- المرجع نفسه، ص54.

لهيراقليطس هو في نفس الوقت مرٌّ وحلو، والعالم نفسه كأس تحتوي على مزيج يجب تحريكه باستمرار، إنَّ كل صيرورة تولد من صراع الأضداد، إنَّ الصفات المحددة التي تبدو لنا دائمة لا تعبر إلا عن التفوق المؤقت لأحد المصارعين، ولكن ذلك لا يوقف الصراع، فالصراع يستمر إلى الأبد».[1]

وهكذا فإنَّ الجوهر الأساسي الذي يقوم عليه الوجود عند هيراقليطس هو الحركة والتغيّر الدائم، وهذا التغيّر والحركة والجريان يرتبط بمفهوم التضاد أو الصراع بين الأضداد فالأشياء كلها تنتقل من ضدّ إلى آخر فالخير والشر والليل والنهار والحرارة والبرودة والنور والظلام والمرارة والعذوبة والحلم واليقظة والكبر والصغر حتى في انتقال الإنسان من مرحلة لأخرى وبين الحياة والموت، فلولا «التغيّر لم يكن شيء. فإنَّ الاستقرار موت وعدم، والتغيّر صراع بين الأضداد ليحلَّ بعضها محلَّ بعض "والشقاق أبو الأشياء وملكها"، لولا المرض لما اشتهينا الصحة ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ولولا الخطر لما كانت الشجاعة ولولا الشر لما كان الخير، ونحن ننزل النهر ولا ننزل (من حيث أنَّ مياهه تتجدد بلا انقطاع)، ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث أنَّ الفناء يدبُّ فينا في كل لحظة)، فكل شيء هو كذا وليس كذا موجود وغير موجود»[2]، وهذا يعني أنَّ الوجود دائما متغيّر وباستمرار وهو لا يعرف الثبات والاستقرار فلا شيء يبقى كما هو، فالثبات يحيل إلى الموت والتغيّر هو جوهر وأساس الحياة ولعلّ ما يؤكد فكرة التغيّر والصراع والأضداد عند هيراقليطس ما جاء في شذراته الكثيرة ومنها:

-النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار والنار تحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء.

-الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا.

---

[1]- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص56.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص20.

-لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه، لأنَّ مياها جديدة تغمرك باستمرار.

-يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفا ومتفقا مع نفسه، فالائتلاف harmonia يقوم على الشدّ والجذب بين الأضداد كالحال في القوس والقيثارة.

-الضدّ هو الخير لنا.[1]

-الصحة والمرض واحد.

-الخالدون فانون والفانون خالدون، أحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر.

-ما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، فالأولى تتحول وتصبح الأخيرة والأخيرة تصبح الأولى.[2]

يتضح لنا من خلال هذه الشذرات أنَّ التقابل الموجود بين المتضادات هو الذي ينشأ عنه الوجود، "فنحن لا ننزل النهر مرتين" والمقصود من شذرته هذه أنَّ نزولنا إلى النهر للمرة الثانية يختلف عن نزولنا إليه في المرة الأولى حيث أنَّ الماء الذي لامسته رجلي في المرة الأولى ليس هو نفسه الماء الذي تلامسه رجلي في المرة الثانية، فالنهر يتغيّر والماء يسيل باستمرار فلا شيء ثابت وهذا هو حال كل الموجودات، وبهذا فالإنسان لا تمرُّ عليه لحظة من لحظات الزمن إلا وكان التغيّر مصيره، وصراع الأضداد هو القانون الذي يحكم الوجود، أما الأصل الذي ترتد إليه كل الأشياء هو "النار" فمن النار يأتي الماء ومن الماء يتشكل التراب ثم يتحوَّل التراب بدوره إلى ماء ويعود الماء نارا من جديد، وهكذا يبيَّن هيراقليطس الصور التي تتحوَّل إليها النار «أولا البحر ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أعاصير (ينابيع Prestero برستير) وتفسير ذلك أنَّ النار تتحوَّل إلى حالتين أخريين هما الماء والأرض فتكوّن الثلاث حالات الرئيسية هي النار والماء والأرض»[3]، وبهذا يكون هيراقليطس على غرار فلاسفة ملطية قد قال بجوهر مادي كلي تدخل تحته الأجناس والأنواع.

---

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ص105، 106.

[2]- المرجع نفسه، ص ص107- 109.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص63.

أما كيف تتم عملية التحوّلات هذه فإنَّ هيراقليطس يرى بأنّها تتمُّ وفقا لطريقين هما: الطريق إلى أعلى الصاعد والطريق إلى أسفل النازل، والطريق إلى الأسفل فيه تتحوَّل النار إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى تراب، أما الطريق الصاعد يتحوَّل فيه التراب إلى ماء والماء إلى هواء والهواء إلى نار[1]، والملاحظ أنَّ هيراقليطس اهتم بالطريق الصاعد أكثر من اهتمامه بالطريق النازل لأنَّ الطريق الصاعد ينتهي إلى النار، ولهذا قال بفكرة الاحتراق الكلي.

ويبدو أنَّ الصراع والنزاع بين الأضداد في نظر هيراقليطس لا يستمر بشكل دائم بل يكون مآله في الأخير إلى الانسجام والائتلاف، وما يحكم هذا التغيّر والصراع بين الأضداد قانون أزلي «يجعلها تتغيّر باستمرار، وتبعا لهذا المبدأ أو القانون تتحوَّل الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم، وهذا المبدأ يسميه هيراقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة أو باسم اللوغوس*».[2]

واللوغوس عند هيراقليطس «هو مبدأ كوني تكمن فيه علّة النظام، والتناسب والاتزان، والانسجام والعقلية في دفق الوجود المتواصل، وهو في الوقت نفسه حيّ وزاخر بالحياة. ووحدة الحياة والعقلية في المفهوم المفرد عن اللوغوس هي واحدة من أكبر مساهمات هيراقليطس في تراثنا الفكري التقليدي».[3]

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 64.

*اللوغوس: "الكلمة" أو "القول" ويطلقه هيراقليطس على مبدأ أو قانون السيلان الدائم الذي تجري على أساسه أنواع التغيّر المتضاد في الوجود، ووردت فكرة "اللوغوس" في الإنجيل الرابع (إنجيل يوحنا): "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله"، وقامت بحوث عديدة ترجع فكرة اللوغوس في الإنجيل إلى تأثير فيلون اليهودي، واللوغوس في الفلسفة الرواقية تعني العقل البذري أو المبدأ الخالق للأشياء والقوة الباطنة في الموجودات (عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص713).

[2]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص140.

[3]- أرثر هيلاري آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2009، ص31.

وحقيقة التغيّر والصيرورة في نظر هيراقليطس يتمُّ إدراكها بالعقل، لأنَّ الحواس لا تقدم لنا إلا الوهم في الثبات، «فالظاهر لنا هو هذه الكثرة وهذه الأضداد، أما الحقيقة فهي الوحدة، ولكنها حقيقة لا تدرك بالحواس لذلك يقول: "الطبيعة تحب أن تختفي" وليس من اليسير النفاد إلى لبّ هذه الوحدة حتى لو بحث الإنسان كثيرا، مثله في ذلك كالباحث عن الذهب ينقب في الأرض كثيرا ولا يجد إلا القليل»[1]، ويروي عنه سكستوس أمبريكوس قوله «"العيون والآذان شهود سيئة للإنسان"، فالعقل هو الحكم وهو الحقيقة، والضرورة المطلقة هي على وجه الدقة ما ينشده الوعي»[2]، وفي نظره أنَّ الفيلسوف لا يقتصر على وصف الحقيقة دون بلوغها وإنَّما يجب أن يُعمل عقله للوصول إلى اللوغوس، وهو يرى أنَّ «جوهر العقل الإنساني من حقيقة هذا الجوهر الالهي الكلي، فالإنسان يعرف الحقيقة بأن يتحد معها اتحادًا كليا».[3]

كما يعدُّ هيراقليطس أول فيلسوف يوناني اعتبر أنَّ المنهج ضروري للبحث الفلسفي في قوله: «ويتلخص منهجي في تفسير كل شيء وفقا لطبيعته، وأحدد كيف أسلك. أما سائر الناس فإنهم على العكس من ذلك يكونون في يقظتهم غير منتبهين وناسين كل ما يدور حولهم كما لو كانوا في سبات عميق».[4]

بناء على ما سبق يمكن أن نلخص فلسفة التغيّر عند هيراقليطس في النقاط التالية:

-كل شيء في حالة تغيّر وباستمرار، "إنك لا تنزل النهر مرتين".

-النار هي الجوهر الأساسي للأشياء.

-التغيّر يرتبط بصراع الأضداد، "الضدُّ هو الخير لنا".

-الصراع مصيره إلى الانسجام والائتلاف.

-القانون الكلي الذي يحكم هذا التغيّر هو اللوغوس.

---

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص121.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص50.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص60.

[4]- المرجع نفسه، ص61.

-إدراك الحقيقة يكون بالعقل، وبالعقل نصل إلى اللوغوس.

الأفكار المنطقية عند هيراقليطس:

أما بالنسبة للأفكار المنطقية التي يمكن أن نستخلصها من فلسفة هيراقليطس هي أنَّ فلسفته تقوم على العقل وفي نظره أنَّ الفيلسوف يجب أن يُعمل عقله للوصول إلى اللوغوس، هذا المفهوم الذي يعتبر من المفاهيم الهامة التي قامت عليها فلسفته، «فاللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيّره من ضدّ إلى ضد وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان، وهو الله، وهو النار».[1]

لكن هل يقصد هيراقليطس بالنار معنى حسيا طبيعيا أم مجازيا رمزيا؟

يبدو أنه ليس هناك رأي واحد حول هذا الموضوع حيث نجد أرسطو ينظر إلى النار عند هيراقليطس على أنها تمثل الأصل، أي الأصل الأول أو العلّة المادية للموجودات وقد أخذ بهذا الرأي شراح أرسطو كالأسكندر الأفروديسي، غير أنَّ رؤية الفلاسفة المحدثين من أمثال اشبنجلر تختلف عن هذا التصور حيث فهموا النار فهما مجازيا رمزيا.[2]

لكن يبدو أنَّ هيراقليطس لمَّا قال بالنار وأنَّ الأشياء في تغيّر دائم وكذلك قوله بأنَّ الشيء يحوي ضدّه يكون قد أخطأ حسب أرسطو «لأنَّ إرجاعه العلل المحركة للوجود ومبادئ الوجود إلى مبدأ واحد هو النار لا يفسر لنا مختلف الظواهر، كما أنَّ قوله بالتغيّر الدائم أو السيلان الدائم للأشياء يفترض انتقال الأشياء بعضها إلى بعض من أضداد إلى أضداد، مع أنَّ هناك في كل تغيّر شيئا ثابتا باستمرار يكون موضوعا للتغيّر وتتعاقب عليه الأضداد»[3]، وبهذا ليس هناك سيلان دائم للأشياء كما يرى هيراقليطس وإنَّما في الحقيقة يظلُّ هناك شيء ثابت باستمرار مهما تعاقبت عليه الأضداد، من جهة أخرى فإنَّ القول باجتماع الأضداد ينافي المبدأ الرئيسي الذي يقوم عليه الوجود والعلم وهو مبدأ عدم التناقض

[1]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص140.

[2]- على سامي النشار وآخرون، ديموقريطس. فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ط1، (دت)، ص ص354، 355.

[3]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1943، ص106.

وهذا ما جعل أرسطو يتهم هيراقليطس «بارتكاب الجريمة العظمى أمام محكمة العقل، وبالإساءة إلى مبدأ التناقض»[1]، وعليه فإنَّ هيراقليطس في قوله باجتماع الأضداد يكون قد أساء للعلم بدل أن يخدمه، حيث أخلَّ بمبدأ الهوية والثالث المرفوع لأنَّ ما جاء به هيراقليطس من خلال شذراته الكثيرة غير معقول منطقيا فكيف يعقل أننا نوجد ولا نوجد في نفس الوقت، وكيف للشيء أن يتضمن ضدَّه في نفس الوقت، ولهذا كانت ضرورة وضع أو صياغة أسس ومبادئ تتميّز بالثبات لا تتغيّر ولا تتبدل تقبلها كل العقول.

وهكذا نلاحظ أنَّ هيراقليطس اهتم بدراسة مبحث التناقض حيث اعتبره القانون العام والأول الذي يحرك الوجود، حيث أنَّ العالم في نظره مركب من أضداد فكل شيء "موجود وغير موجود"، وهذا الاهتمام بمبدأ التناقض وصراع الأضداد فيه ما يدعم النظرة الجدلية، أي أنَّ أفكاره في الأضداد وفكرته عن التوتر القائم في الصيرورة كانت طريقا ممهدا لفكرة الديالكتيك أو الجدل.[2]

ويبدو أنَّ مبدأ التغيّر والصيرورة الذي اتخذه هيراقليطس في فلسفته وأنَّ الحياة ما هي إلا صراع بين الأضداد، كان سببا في اتخاد بارمنيدس لرأي مخالف للتغيّر هو الثبات والذاتية، وهذا الاختلاف بين هيراقليطس وبارمنيدس هو الذي أوحى لأرسطو بوضع أسس ثابتة يقوم عليها كل تفكير، وتتمثل هذه القوانين في قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع، حيث أنَّ هذه القوانين هي «أساس المنطق، فالعقل الإنساني لا يستطيع أن يتقدم خطوة في البرهنة والاستدلال دون أن يستند أليها، فالقياس الأرسطي سيقوم عليها كما يقوم عليها الاستدلال والمنطق برمته حتى في صورته الحديثة المتطورة».[3]

نستدل ممَّا مضى على أنَّ أفكار هيراقليطس في التغيّر والأضداد تحمل إشارة إلى قانون الذاتية أو الهوية إضافة إلى قانون أو مبدأ عدم التناقض، ولذلك يكون فضل

---

[1]- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص55.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص3.

[3]- علي عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2004، ص41.

هيراقليطس في كونه أوّل من نبّه إلى هذه القوانين عندما هاجمها حيث أقرَّ مبدأ التناقض، فالشيء يحوي ضدّه وهو في تغيّر مستمر، فالتناقض هو أساس الحياة ويكون بهذا قد عارض بارمنيدس الذي نادى بمبدأ الثبات والذاتية و«هذا ما دعا أرسطو إلى إقامة منطقه الصوري، منطق الثبات الصوري وذهب إلى أنَّ المنطق يستند في جوهره على هذه القوانين لأنَّ التفكير لابد له من مبادئ عامة يسير على هديها، وأنَّ العقل يحسّ بأنَّ هناك قوة غيبية تلزمه على الاعتقاد بصحّة هذه القوانين فهي قوانين أولية وسابقة على كل تفكير».[1]

وقد اعتبر أرسطو أنَّ هذه القوانين أولية وسابقة على كل تفكير بمعنى أنَّ العقل يوجد وهي فيه، وأنها ضرورية حتى يكون التفكير صحيحا وقد حدّدها أرسطو في ثلاثة مبادئ هي:

1-قانون الهوية: law of identity يُعبَّرُ عن هذا القانون ب: "أ هي أ" فالهوية تفهم أنطولوجيا بمعنى أنَّ كل شيء مساو لنفسه «وهذا المبدأ يهيمن على كل الأحكام والاستدلالات الموجبة وشأنه أن يجعلنا نحرص على ألاّ نخلط بين الشيء وما عداه، وأن لا نضيف للشيء ما ليس له»[2]، فالشيء يحافظ على ذاتيته مهما طرأ عليه من تغيّر فحقيقة الشيء تبقى ثابتة فسقراط مثلا يبقى سقراط في جوهره مهما لحقه من تغيّر، فالذاتية تفترض ثبات الجوهر وتغيّر الأعراض، أي أنَّ مبدأ الذاتية يؤكد على الصفة الثابتة في الشيء.

2-قانون عدم التناقض: law of non contradiction هذا القانون مفاده أن لا شيء يمكن أن يكون "هو وليس هو" وقد عبّر عنه أرسطوطاليس قائلا: «من المحال حمل صفة بالذات وعدم حملها على موضوع بعينه في الزمان نفسه وبالمعنى عينه»[3]، وهذا يعني أنَّ الجمع بين النقيضين أمر مستحيل فلا يمكن أن نقول مثلا أنَّ سقراط فيلسوف وليس بفيلسوف في الوقت نفسه.

---

[1]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص33.

[2]- يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (دط)، 2014، ص121.

[3]- على سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000، ص84.

والملاحظ أنَّ هذا القانون مكمل للقانون الأول أي مبدأ الهوية بل إنّه يتجاوزه فقانون عدم التناقض «يعبّر عن أنَّ الحقيقة واحدة كما يعبّر قانون الذاتية...إنّه يتجاوزها فيقول: إنَّ الحقيقة لا تتناقض أي أنّه يعبر عن انسجام الوحدة في التصور أو في الحكم وتطابق تلك الوحدة في الفكر وعدم تحوّلها إلى النقيض»[1]، وفي الرؤية الأرسطية يتبيّن لنا أنَّه من «المستحيلات الأنطولوجية والميتافيزيقية أن الشيء ذاته يمكن ولا يمكن أن يتعلق بشيء ذاته في نفس الوقت، ويستتبع هذا كقاعدة للتفكير والحديث الصحيحين أنّه من الخطأ أن نثبت أنَّ الشيء هو ولا هو في نفس الوقت».[2]

وقد دافع أرسطو عن قانون عدم التناقض في نقطتين:

«1-أنَّ كل كلمة يجب أن يكون لها تعريف، أو يجب أن يكون لكل شيء ماهية ثابتة ومحددة وبالتالي لا يمكن وصف شيء بماهية محددة وسلبها عنه في الوقت نفسه.

2-لا أساس في الواقع للقول بالتغيّر المطلق أو الثبات المطلق لأنَّ القول بالأول يضطرنا إلى تقرير أنَّ كل القضايا كاذبة والقول الثاني يضطرنا إلى تقرير أنَّ كل القضايا المتناقضة صادقة وكاذبة معا».[3]

والملاحظ أنَّ أرسطو من خلال دفاعه عن الأساس الأنطولوجي لمبدأ عدم التناقض فهو يهاجم هيراقليطس الذي قال بالتغيّر المطلق والدائم وبارمنيدس الذي تبنى الثبات، فهيراقليطس أكّد على أنَّ الشيء الواحد ينطوي على ضدّه فلا يبقى في الشيء هوية وهذا ما جعل أرسطو يهاجم هذه النظرية لقوله «أنَّ بالإمكان أن يخرج لنا عن الشيء الواحد صفات متضادة ولكن بالقول وليس بالفعل، كما أنّه توجد كائنات ليس بها قوة وإنّما هي فعل أبدا

[1]- على سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص85.

[2]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص37.

[3]- المرجع نفسه، ص38.

كما لا يطرأ عليها تغيير أو حركة "يقصد هنا المحرك الأول" أضف إلى ذلك الشيء الذي فقد صفة ما لا يزال يحتفظ ببعض ما فقده ويعني دوام الماهية فيه».[1]

–قانون الثالث المرفوع: law of excluded middle term هذا المبدأ يرى أنَّ الشيء إما أن يكون أو لا يكون ولا وسط بينهما وهذا القانون ينفي الجمع بين الاثبات والنفي ويرى أرسطو أنَّ هذا «القانون يقوم على أساس أنطولوجي يوضحه من خلال مناقشته لأنكساجوراس وأفلاطون، فقد نادى الأول بوجود حدود وسطى بين الحدين المتناقضين على أساس أنَّ كل شيء مختلط في كل شيء وأنَّ أي شيء يجمع في طياته كل الصفات المتناقضة، ويعقب أرسطو على ذلك أنّه لا يوجد وسط بين نقيضين وأنَّ الشيء الواحد لا يسمح بصفات متناقضة أو صفات تتوسط المتناقضات بالفعل».[2]

وقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع هو الصورة النهائية لقوانين الفكر فهو ينفي نفيا باتا وجود وسط بين الاثبات والنفي، فالحكم إما أن يكون صادق وإما كاذب ولا يمكن أن يكون شيئا خلاف ذلك. والشيء إما أن يكون "هو" أو "لا هو" ويمتنع أن يكون غير ذلك، أي أننا إذا حكمنا أنَّ "أ" هي "أ" فإننا ننكر أن تكون "لا أ" أي أنَّ إثبات الواحدة يتضمن نفي الأخرى، فإذا ما كان عندنا نقيضان حقيقيان، أي إذا ما كانت "لا أ" غير مختلفة عن "أ" بل شيئا نستبعده اطلاقا، فإنَّ كل حكم يكون ذا حدين يثبت وينفي في الآن نفسه.

إنَّ هذه القوانين تعتبر أساسية للفكر فهي بمثابة الركيزة الأساسية التي يستند عليها العقل في البرهنة والاستدلال، فهذه المبادئ نقبلها دون برهان فهي بديهية وفطرية وهي تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، كما أنَّ هذه القوانين تعتبر بمثابة الأساس الذي «أقام عليه أرسطو نظريته في القياس فالحدّ الأوسط إذا تغيّرت ذاتيته أو حقيقته لما أقيم القياس على

[1]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص38.

[2]- المرجع نفسه، ص39.

أساس صحيح ولما استطعنا أن نصل إلى نتيجة ممكنة وإذا اجتمع النقيضان لما استطاع العقل الإنساني أن يصل إلى النتيجة في الاستدلالات التي تكون إحدى مقدماتها سالبة».[1]

هيراقليطس وأثره في الفلسفات اللاحقة:

لقد كانت فلسفة هيراقليطس فيلسوف التغيّر والصيرورة محلّ اهتمام سواء في الأزمنة القديمة أو المعاصرة من خلال العودة إلى أفكاره وفلسفته فنجد السوفسطائيون وأفلاطون وأرسطو قديما ونجد هيغل وماركس وهايدغر ونيتشه وجيل دولوز وغيرهم ممن اهتموا بفلسفته في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا يؤكد المكانة التي بلغها هيراقليطس في تاريخ الفلسفة.

فنسق هيغل مثلا يتأسس على الكثير من مبادئ وفلسفة هيراقليطس مثل (اللوغوس، الجدل، الصيرورة، وحدة الأضداد). فنجد أنَّ هيغل استغلَّ فكرة الصيرورة التي جاء بها هيراقليطس وثورته على المنطق القديم وتعويضه بمنطق حركي أساسه الحركة الدائمة والتغيّر المستمر، حيث أنَّ الصيرورة تتأسس من خلال الانتقال من الشيء إلى الضدّ، فالفكرة تؤدي إلى نقيضها ثم تتحد هذه الفكرة ونقيضها في فكرة جديدة، يقابلها نقيض أخر أكثر شمولا وصولا إلى المطلق.[2]

وإذا كان هيغل قد أعاد صياغة فلسفة هيراقليطس بصورة مثالية فإنَّ ماركس وانجلز قد أعادا صياغة فلسفته من خلال الطابع المادي «ولقد امتدح الإشتراكيون العلميون مذهب هيراقليطس لأنهم وجدوا أنَّ هذا الفيلسوف التقدمي قد كشف عن مسار التطور المادي للكون والإنسان بطريقة علمية قبل أن يظهر المنهج العلمي بصورة حديثة، فهو الذي أشار إلى حقيقة التغيّر الأزلي المستمر في نطاق مادية العالم».[3]

---

[1]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص47.

[2]- على سامى النشار، محمد على أبو ريان، عبده الراجحي، هيراقليطس فيلسوف التغيّر وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، (دب)، ط1، 1969، ص264.

[3]- المرجع نفسه، ص270.

أما نيتشه فقد اهتم بإعادة بعث فلسفة هيراقليطس في كتابه "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" حيث تحدث فيه عن التهميش الذي طال فلسفة هيراقليطس بقوله: «من المؤسف حقا ألا يبقى لدينا من نتاج معلمي الفلاسفة الأوائل إلا القليل، وأن يكون كل إنتاجهم قد أفلت من أيدينا وبسبب هذه الخسارة فإننا نحكم عليهم لا إراديا انطلاقا من مقاييس خاطئة...ولكنه مصير سيئ النية على أي حال إذا كان يحرمنا من هيراقليطس...يبدو أننا فقدنا من الفلسفة اليونانية قسمها الأكثر عظمة».[1]

لهذا فإنَّ نيتشه «لا يتوانى في تقدير فلسفة هيراقليطس من بين كل الفلسفات سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة وحتى المعاصرة، ذلك أنَّ فلسفة الصيرورة تعتبر من أكثر الفلسفات شمولية، لأنَّ هذا المفهوم أو هذه الكلمة تحمل لنا في داخلها نظرة فلسفية لطبيعة الوجود وحقيقة نظامه، من هنا يمكن أن نستحضر عبارته الشهيرة (لا يمكن أن نسبح في النهر مرتين) إنَّ العالم الذي نعيش فيه هو عالم الصيرورة والتحوّل والتغيّر، هذه الفكرة نجد لها امتدادها عند هنري برغسون في كلامه عن الديمومة»[2]، كما اعتبر نيتشه أنَّ تهمة أرسطو لهيراقليطس بارتكابه جريمة عظمى أمام العقل عندما عارض مبدأ التناقض هو مجرد وقاحة غير مبررة ضدّ فيلسوف التغيّر والصيرورة.

من جهته جيل دولوز فإنَّه ينظر إلى هيراقليطس على أنّه «ذلك الذي يرى الحياة بريئة وعادلة بصورة جدرية، إنه يفهم الوجود انطلاقا من غريزة لعب ويجعل من الوجود ظاهرة جمالية لا ظاهرة أخلاقية ودينية»[3]، ويضيف كذلك قائلا «لقد نظر هيراقليطس بعمق، فلم يرى أيَّ عقاب للمتعدد أيَّ تكفير عن الصيرورة، أيَّ ذنب للوجود لم يجد أيَّ شيء سلبي في

[1]- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص44.

[2]- لحسن لحمادي، هيراقليطس (الحكيم الأفزي) بعيون نيتشه، 2015/06/25، الحوار المتمدن، www.m.ahewar.org

[3]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص33.

الصيرورة"[1]، فقد «يحدث أن لا شيء يتغير في التاريخ كما قد يبدو ذلك، لكن كل شيء يتغيّر في الحدث ونتغيّر نحن في الحدث».[2]

استنتاج:

يتبيّن لنا من خلال فلسفة هيراقليطس أنَّ الوجود قائم على التغيّر والسيلان الدائم حيث أنَّ كل شيء يتحول إلى ضده، وهذا الصراع بين الأضداد مآله إلى الائتلاف والانسجام، كما أنَّ النار هي الجوهر الأساسي للأشياء، وبهذا يكون هيراقليطس قد أشار إلى علّة مادية، كما أنَّ هيراقليطس من خلال فلسفة التغيّر والصراع يكون قد اهتم ببعض المبادئ المنطقية التي أفاد منها أرسطو فيما بعد مثل مبحث التناقض والهوية، إضافة إلى أنَّ نظرته هذه كانت ممهدا للديالكتيك أو الجدل.

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص34.

[2]- جيل دولوز، فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص123.

المبحث الثالث:
"المدرسة الفيتاغورية":
"فيتاغورس"

- تمهيد
- المدرسة الفيتاغورية
- فيتاغورس
- عقيدة التناسخ في المذهب الفيتاغوري
- فلسفة العدد عند فيتاغورس
- العدد والكون
- الأفكار المنطقية عند الفيتاغوريين
- استنتاج

تمهيد:

ممَّا لا شك فيه أنَّ اليونانيين لم يبتكروا الرياضيات من عدم بل أنهم أخذوا معارفهم الرياضية من الشرقيين ثم طوروها، فقد تبيَّن لنا ممَّا سبق ذكره أنَّ طاليس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من فلاسفة اليونان قد زاروا مصر وأخذوا عن كهنتها الكثير من المعارف والعلوم، ولكن الشيء الذي ميّز الرياضيات عند اليونان أنهم استطاعوا أن يرتقوا بها في آفاق التجريد والبناء النظري وهذه ميزة لم تتوفر عند سابقيهم، فعند اليونانيين مثلا لم يعد يهمهم المربع الذي يأخذ شكله في سقف البيت أو في الحقل بل ما يهمهم هو المربع بشكل عام أي المربع في ذاته، وهكذا «توصل اليونانيون إلى سمة عظيمة الأهمية من سمات العلم، هي "العمومية والشمول" وقد عبر أرسطو عن هذه السمة بوضوح في عبارته المشهورة: "لا علم إلا بما هو عام" ولاشك أنَّ هذه السمة ظلّت ملازمة للعلم حتى يومنا هذا»[1]، ليصبح بذلك موضوع الرياضيات عند اليونان «ماهيات ذهنية تتمتع بوجود موضوعي مستقل وكامل. فكما أنَّ العدد الصحيح تصور ذهني خالص، من الصعب ربطه بالمحسوسات، فكذلك الأشكال الهندسية يجب أن تكون هي الأخرى تصورات ذهنية خالصة أي ماهيات عقلية».[2]

ويبدو أنَّ هذا التفوق الكبير الذي أحرزه اليونانيون في مجال التجريد جعل أعظم انجازاتهم العلمية تكون في الفلسفة والرياضيات، ولهذا ينظر مؤرخو الفكر الغربي إلى أنَّ قدرة اليونان على التعمق في المجردات والتفكير النظري تمثل الحدّ الفاصل بين التفكير اليوناني وكل تفكير سابق عليه، وقد كان الفيثاغوريون أبرز من اهتم بالرياضيات والموسيقى.

[1]- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص104.

[2]- المرجع نفسه، ص59.

المدرسة الفيتاغورية:

ترتبط الفيتاغورية بالحركة الدينية التي تعرف باسم الأورفية التي كان ظهورها عند الإغريق في ق6 ق.م وقد ارتبطت الحركة الأورفية باسم أورفيوس الذي عدّه الأورفيون نبيا لهم، والحركة الأورفية هم جماعة عرف عنهم الزهد والسعي للتحرر من البدن والعودة إلى رفقة الآلهة، فالعالم الآخر في نظرهم أكثر أهمية من هذا العالم.[1]

وقد تأثرت الأخوة الفيتاغورية بشكل كبير بالأورفية في تفاصيل التنظيم وطريقة الحياة، وخاصة التبني للمذهب الأورفي الذي يرى بأنَّ النفس خالدة والهية نزلت من الأعلى وأنَّ الجسد ما هو إلا سجن لها، وهي محكومة بالتناسخ المستمر حتى تتمكن من تطهير نفسها[2]، ولهذا يقول الفيتاغوريون: "نحن في هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح ومع ذلك يجب ألا نسعى للهروب بقتل أنفسنا، لأننا ملك الله وهو راعينا".[3]

فيتاغورس:

يعدّ فيتاغورس من الفلاسفة اليونانيين الذين داع صيتهم فهو أحد المفكرين المرموقين عبر العصور، ولد في ساموس وكزينوفانس في كولوفونيس وهذان الرجلان كانا هما المؤسسين في مستوطنات إيطاليا لتيارين فكريين مهمين: فلسفة الأعداد من جهة والمدرسة الإيلية من جهة أخرى، وهذان التياران سيهيمنان على كل مسار التطور اللاحق للأفكار[4]، وعن معنى اسم فيتاغورس يقول ول ديورانت هو «الناطق الفيثي بلسان مهبط الوحي في دلفي، وكان كثيرون من اتباعه يرون بأنه أبلو نفسه».[5]

عاصر فيتاغورس حكم الطاغية بوليقراطيس وكان قد رحل إلى ملطية ثم فنيقيا ثم توجه إلى مصر، حيث مكث هناك وأخذ عن كهنتها الفلك والهندسة ثم ذهب نحو بابل فزاد

---

[1]- أرثر هيلاري أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص26.

[2]- المرجع نفسه، ص26.

[3]- John Burnet, early greek philosophy, op.cit, p108.

[4]- Emile Bréhier, histoire de la philosophie, op.cit, p42.

[5]- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة. حياة اليونان، ج2، مج2، تر: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر، بيروت، جامعة الدول العربية، تونس، (دت)، ص293.

معرفته بالحساب والموسيقى واطلع على طقوس المجوس، وبهذا يكون فيتاغورس قد نهل علومه من مصادر متعددة منها مصر والهند وبابل فتأثر بعلومهم وأفكارهم التي كان لها أثر كبير في إرساء دعائم مدرسته وفلسفته.

وحول شخصية فيتاغورس تحاك الكثير من الروايات والأساطير والغموض، حيث يروى عنه أنّه ادعى انحداره من سلالة الآلهة لذلك اعتبره اتباعه نبيا عظيما.

ومن الأساطير التي تروى عنه أيضا أنَّ له فخد من ذهب وأنه قام بزيارة العالم السفلي، وأنه كان يتواجد في أماكن عدة في وقت واحد، وكان يعتقد في تناسخ النفوس كما اعتبر نفسه أسمى من البشر لأنه يتوسط الآلهة والبشر، أما عن حياة أتباعه فكان يلفها الغموض وذلك يعود للسرية التي كانت تغلب على المدرسة والتي مردّها إلى الطابع الديني الصوفي والسري في فلسفتهم.[1]

ولعلَّ هذه السرية التي ميّزت المدرسة الفيتاغورية جعلتهم يتخذون شروطا وقواعد خاصة بهم، حيث تقوم المدرسة على نظام من الأخوة ومعيشتهم مبنية على الزهد والتقشف، وقد عرف عنهم محاسبتهم لأنفسهم نهاية كل يوم وكانت هذه المدرسة يعيش أعضاؤها رجالا ونساء في عفّة وبساطة وفق قانون يحدد لهم الصلاة والرياضة والدروس وكذا طريقة اللباس والأكل، وكان «المعلم متشبعا بعاطفة دينية قوية ومقتنعا بفكرة جليلة هي أنَّ العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس، فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر، ووجه تلاميذه هذه الوجهة، فانشغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب».[2]

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص71.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص25.

كما أنَّ المدرسة الفيثاغورية أفسحت المجال للمرأة من أجل تعليمها، حيث كان يعلمها الفلسفة والآداب وتدبير أمور المنزل والأمومة، هذا ما جعل من المرأة الفيثاغورية تشتهر في ذلك الزمن على أنها أفضل نساء الإغريق.[1]

كما كان للفيثاغوريين آراء قيمة فاعتبروا أنَّ الأرض تدور حول النار المركزية في مركز الكون، وهذه النار المركزية ليست الشمس لأنَّ الشمس في حدّ ذاتها تدور حولها ومنها تستمد حرارتها وقد كانوا بذلك أول من اتجه في الفلك اتجاها صحيحا سار به فيما بعد كوبرنيكس نحو الدقة العلمية[2]، وبهذا كانت لهم نزعة «علمية وفنية تستحق التقدير، فرقوا الصناعات والفنون والرياضة البدنية والموسيقى والطب والعلوم الرياضية، حتى رووا أنَّ فيثاغورس ابتكر 47 نظرية من نظريات أوقليدس euclide وحتى يرى بعضهم أنَّ الجزء الأول من كتاب أوقليدس من ابتكار فيثاغورس».[3]

كل هذا يؤكد المكانة العظيمة التي احتلها فيثاغورس بين فلاسفة اليونان، فكان لفلسفته أثر كبير بحيث امتدت في كل الأرجاء والأزمنة، لذلك ينظر إليه برتراند راسل على أنَّه «من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية»[4]، و الملاحظ أنَّ فيثاغورس في فلسفته يجمع بين العقلية المنطقية الرياضية العميقة من جهة ومن جهة أخرى نزعته الدينية التي تتأسس على الزهد والنسك ومحاولة التحرر من البدن، والعجيب عند فيثاغورس هو قدرته على الجمع بين الرياضيات كعلم مجرد وبين التدين والنسك والزهد الذي يتأسس على العواطف.

عقيدة التناسخ في المذهب الفيثاغوري:

وبالنسبة لعقيدة تناسخ الأرواح في الفلسفة الفيثاغورية فهي تحتل مكانة هامة حيث يرى فيثاغورس أنَّ الجسد يفنى وأنَّ الروح خالدة مصيرها الانتقال عند موت الجسد لتحلَّ في كائن

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص74.

[2]- فاروق عبد المعطي، فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص51.

[3]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص29.

[4]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص69.

آخر بشري أو حيواني، والنفس تتحرر من الجسد ويكون مآلها الخلود من خلال حياة الزهد والتقشف فكان يقول: «إنَّ الأرواح لا تفنى غير أنها تسوح في الهوى من جهة إلى أخرى إلى أن تصادف جسما أيًّا كان، فتدخل فيه»[1]، فمثلا إذا خرجت الروح من جسد الإنسان فيمكن أن تدخل في جسم ذئب أو حمار أو طائر أو سمكة أو غير ذلك من باقي أنواع الحيوانات ومن هذا المنظور فإنَّ كل شيء سيستمر في الولادات المتكررة بعد الموت، لذلك كانوا يحرمون أكل اللحم وتقديم القرابين التي تتضمن الحيوانات حيث يرون أنَّ الموجودات كلها ترتبط فيما بينها برباط وثيق وأنّه في مرحلة الولادة قد تتقمص النفس جسم إنسان أو حيوان أو نبات.

ولهذا تبنت الفيتاغورية الكثير من التعاليم والوصايا والشروط والقوانين التي كان يجب على الفيتاغوري الالتزام بها وعدم مخالفتها مثل:

*الامتناع عن أكل البقول.

*لا تلتقط ما يسقط على الأرض.

*لا تلمس ديكا أبيض.

*لا تكسر الخبز.

*لا تسير فوق عارضة طريق.

*لا تأكل من رغيف بأكمله.

*لا تقطف زهرة من إكليل.

*لا تسكن مع عصفور تحت سقف واحد.

*لا تترك آثار القدر على الرماد المحترق بل سو الرماد لتضيع أثار الرماد من على القدر.

[1]- طاليس المليطي، تاريخ الفلاسفة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007، ص72.

*عندما تنهض من سريرك لا تترك أثار ضغط جسمك عليه.[1]

ويبدو من خلال هذه الوصايا «أنَّ الفيتاغوريين قد ضمنوا تعاليمهم الكثير من آراء اللاهوتيين ومحترفي السحر والمؤمنين بالخرافات في عصر ما قبل الفلسفة، وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزا لتعاليم باطنية عميقة الجذور ممَّا كان الفيتاغوريون يحتفظون بسريته ويتناقلون فحواه بين الاتباع والمريدين ممَّا يتعذر معه استكناه مدلولاتها العقائدية».[2]

كما ميَّز فيتاغورس بين ثلاثة أنواع من الحياة: الحياة النظرية والحياة العملية والحياة المقدسة، كما نجد في الحياة ثلاثة أنواع من الناس وهم يشبهون الناس الذين يحضرون إلى الألعاب الأولمبية وهم ثلاث فئات، حيث نجد الفئة الأولى وهم الذين يحضرون للبيع والشراء وهم يمثلون الطبقة الدنيا، أما الفئة الثانية فهم الذين يشتركون في الألعاب، وأما الفئة الثالثة فهم أرقى من الفئتين السابقتين وتضم أولئك الذين يأتون للمشاهدة والنظر، والتطهير الأعظم هو النظر الذي يحررون به أنفسهم من عجلة الميلاد.[3]

وهكذا فإنَّ النفس تتخلص من عجلة الولادة المتكررة من خلال عملية التطهير التي تشمل النفس والبدن، ويكون تطهير النفس بواسطة الموسيقى والاهتمام بالدراسات العلمية، بينما تطهير البدن يكون بممارسة الرياضة الجسدية والطب.

فلسفة العدد عند فيتاغورس:

لقد ظهرت الفلسفة الرياضية عند الفيتاغوريين كمنافس للفلسفة الطبيعية عند الأيونيين، ويتضح لنا بجلاء أنَّ الفلسفة الفيتاغورية كنظرية للكون إذا قورنت بالنظرة الطبيعية الأيونية حاولت أن تتخطى التفسير المادي الذي قال به الطبيعيون الأوائل وقدمت تفسيرا جديدا هو

[1]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي. الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، الاسكندرية، ط2، 2014، ص59.

[2]- المرجع نفسه، ص59.

[3]- على سامي النشار وآخرون، ديموقريطس، مرجع سابق، ص299.

التفسير الرياضي الهندسي، فحلَّت بذلك العلاقات الرياضية محلَّ الطبيعة أو المادة التي قال بها الأيونيون.[1]

وكغيره من الفلاسفة السابقين تساءل فيتاغورس عن أصل الوجود هل هو الماء أم الأبيرون أم الهواء؟ فجاءت إجابته بأنَّ هذا الأصل هو "العدد" حيث أن كل شيء في الوجود إما أن يكون عددا أو يحاكي العدد، وبهذا حاولت المدرسة الفيتاغورية أن تتجاوز التفسير المادي الذي قال به الطبيعيون الأوائل، وقدمت تفسيرا آخر ارتبط بالرياضيات.

العدد والكون:

لقد ساهم فيتاغورس بشكل كبير في تطوير الرياضيات فقد وضع هو وأتباعه للعالم مفهوما مثاليا، انطلاقا من أنَّ كل شيء يمكن أن يقاس ويعبر عنه بالأرقام، حيث اعتبروا أنَّ العدد هو الجوهر المقدس للكون.[2]

إذن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها المدرسة الفيتاغورية هي أنَّ "كل شيء أساسه العدد" وهذا القول عند الفيتاغورية يفهم في صيغتين مختلفتين:

الأولى: هي أنَّ كل الأشياء أعداد، بمعنى أنَّ الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى إنَّ الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء.

الثانية: هي التي تذكر أنَّ الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أنَّ الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد.[3]

لكن كيف وصل فيتاغورس إلى هذا المفهوم الأساسي؟

يبدو أنَّ فيتاغورس قد استوحى فكرته حول العدد من خلال ملاحظته للأنغام الموسيقية أو الأصوات، حيث أدرك أنَّ درجة النغمات تعتمد على طول الأوتار في الآلات الموسيقية،

---

[1]- بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ج1، تر: أحمد شكري سالم، مرا: حسين كامل أبو الليف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، العدد 1881، 2011، ص57.

[2]- ف.دياكوف، س.كوفاليف، الحضارات القديمة، ج2، تر: نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000، ص374.

[3]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص106.

وأنَّ الانسجام الموسيقي تحده نسب رياضية دقيقة، والملاحظ أنَّ العدد عند الفيتاغوريين يختلف عن الماء عند طاليس أو الأبيرون عند أنكسمندر أو الهواء عند أنكسمنس.[1]

ويذكر أرسطو وفيلولاوس أنَّ السبب الذي دفعهم إلى القول بأنَّ الأعداد تمثل مبادئ للموجودات، «ما رأوه من انسجام بين الأشياء وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء، وحسبوا أنَّ الأشياء أيضا خاضعة لهذا الانسجام، وهم من ناحية أخرى لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أنَّ النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد، فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعا للعدد»[2]، كما نجد أنَّ الفيتاغوريين قد ربطوا الأعداد بمعتقداتهم الدينية لهذا كان لبعض الأعداد سر خاص مثل العدد واحد، اثنان، ثلاثة، سبعة، عشرة فهي أساس انسجام العالم، ولابد أنهم في هذا كانوا متأثرين بالمذاهب الشرقية خصوصا عند البابليين الذين ربطوا الأعداد بأسرار متعلقة بالوجود.

وقد اتفق أرسطو مع الفيتاغوريين في القول بأنَّ «الواحد هو جوهر الأشياء وليس محمولا على شيء أخر وكذلك في القول بأنَّ الأعداد هي العلّة الحقيقية للأشياء الأخرى».[3]

ونتيجة لذلك قدم «الفيتاغوريون تفسيرات عددية للموجودات الحسية والعقلية على السواء حتى اتصفت الفيتاغورية المتأخرة بنوع من الرمزية العددية، فقد رمزوا مثلا للوقت المناسب بالعدد سبعة الذي يقابل أيام الأسبوع السبعة، وللعدالة بالعدد أربعة وللزواج بالعدد ثلاثة، ورمزوا للعقل الواحد لأنه ثابت وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين، ووضع أوريتوس رقما للحصان ورقما للإنسان وحدد أيضا أرقاما للعناصر الأربعة، أما العدد عشرة فقد كان له

[1]- Eduard Zeller, outlines of the history of greek philosophy, translated by : L.R. palmer, Meridian Books. INC, New York, 1931, p51.

[2]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص108.

[3]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص57.

منذ البداية وضع مقدس فاعتبروا مثلث العشرة أعظم الأشكال الهندسية وكانوا يقسمون به لأنّه يضمُّ الأعداد كلها».[1]

فضلا عن ذلك فإنَّ الرياضيات عند فيتاغورس غايتها ليست الفهم والتأثير في الطبيعة فحسب، بل هي غاية ينشدها العقل ليبتعد عن العالم المادي الحسي الزائل، والعقل من خلال التأمل يصل إلى بلوغ الموجودات الخالدة الحقّة التي لا تتغيّر أبدا، والسبيل الذي نبلغ به هذه الموجودات يكون بالاهتمام بالرياضيات التي تضمن سكينة العقل وهي التي تكفل لهم العيش في سعادة حقيقة، لهذا فإنَّ «الرياضيات عند فيتاغورس هي جسر بين عالم الشهادة وعالم الغيب»[2]، وهكذا يبدو أنَّ اهتمام فيتاغورس بالرياضيات والاشتغال بها كان يهدف من خلاله إلى ترويض النفس على التحرر من الحس والبدن، حيث أنَّ الفكر الرياضي يعتبر نوعا من التجريد العقلي.

لكن كيف للأعداد أن تكون جوهر الأشياء؟ وهل الأشياء بصورها وموادها هي العدد المكوّن لجوهرها؟ أم هي الصورة فحسب؟[3]

وفي هذا نجد اختلافا كبيرا بين المؤرخين الذين اهتموا بمذهب الفيتاغوريين فبعضهم اعتبر أنَّ الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة، وبعضهم يقول أنَّ الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى.[4]

كما أنَّ الفيتاغوريين قسموا العدد إلى قسمين: «العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إنَّ العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود، لأنَّ الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حدّه هو، بينما العدد الزوجي ينقسم، فهو غير محدود، ثم ربطوا بين

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشاكلها، مرجع سابق، ص78.

[2]- جون ستروميير، بيتر ويستبروك، التناغم الالهي، حياة فيتاغورس وتعاليمه، مرجع سابق، ص67.

[3]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص42.

[4]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص107.

المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إنَّ المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشر».[1]

وقد فرق أرسطو بين العدد عند أفلاطون والعدد من وجهة نظر المدرسة الفيتاغورية يقول: «أنَّ الفيتاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود، وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء».[2]

بناء على ما سبق فإنَّ فلسفة فيتاغورس تقوم على أنَّ العدد هو أصل الأشياء، فأساس الوجود هو الرياضيات وكل شيء يؤول إلى الرياضيات، حيث أنَّ كل شيء في الوجود لابد وأنّه ينطوي على حقيقة رياضية فهو إما يتخذ شكلا كالدائرة أو المربع أو المثلث وغير ذلك من الأشكال، وإمَّا يمكن عدّه، وبهذا فإنَّ فلسفة العدد عند فيتاغورس اختلفت في جوهرها عن فلسفة السابقين ونقصد بهم فلاسفة المدرسة الأيونية طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس وهيراقليطس.

الأفكار المنطقية عند الفيتاغوريين:

أما عن الأفكار المنطقية عند الفيتاغوريين فلابد أنَّ طريقتهم الرياضية قد ساهمت في نشأة الدراسات المنطقية، وبهذا وجد المنطق جذوره الأولى في الرياضيات. فنجد أنهم اهتموا بدراسة التقابل بين الأضداد وقالوا بالأضداد العشرة، كما أنَّ أفلاطون اعترف بأنه قد أخذ الجدل عن الفيتاغوريين.

ويمكن أن نلمس ذلك من خلال أنواع التعارض في الوجود والتي حدّدها فيتاغورس في عشرة مقولات: «أولا: محدود ولا محدود، ثانيا: فردي وزوجي، ثالثا: الوحدة والتعدد، رابعا: المستقيم والمنحني، خامسا: المذكر والمؤنث سادسا: النور والظلمة، سابعا: المربع

[1]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص109.

[2]- المرجع نفسه، ص107.

والمستطيل، ثامنا: الخير والشر، تاسعا: الساكن والمتحرك، عاشرا: اليمين واليسار»[1]، هذا هو جدول المتضادات العشرة الفيتاغورية الشهيرة لأنَّ الرقم 10 هو أكمل الأعداد، ويوضح تسلر* أنَّ الرقم عشرة الذي بنى عليه أرسطو مقولاته قد يعود إلى تأثير فيتاغوري أو أفلاطوني متأخر،[2] وقد ذكر أرسطو عشرة من الأضداد التي قال بها الفيتاغوريون وهي «التناهي واللاتناهي، الوحدة والكثرة، الذكر والأنثى، المستقيم والمتعرج، الخير والشر، الفرد والزوج، اليمين والشمال، السكون والحركة، النور والظلمة، المربع والمستطيل».[3]

وهنا نلاحظ أنَّ هذا التقسيم «يعرض تصورات أو مفاهيم عامة كلية تؤسس لفكرة الحدود كما أنَّ بين كل زوج منها فكرة السلب أو النفي أو العكس و التضاد، وهذا كله سيأخذ له مكانا عند الفلاسفة الأثينيين بعد ذلك ونعني سقراط أفلاطون وأرسطو في المنطق».[4]

كما أنَّ نظرية العدد الفيتاغورية تمثل أحد المنطلقات الأساسية لمقولة العرض عند أرسطو فهي تتضاف دائما لجوهر تصفه، ومعا تشكلان أجزاء القضية الحملية وأحد أقسام القياس الصوري فنحن نقول مثلا الرجال الثلاثة أو ثلاثة رجال لكن عندما نقول ثلاثة بمفردها فهي لا تفيد أي معنى.

و«يبدو أنَّ أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التي انتقد بها المثل المفارقة، فعلى الرغم من أنَّه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأنَّ المثل أعداد إلى الفيتاغوريين إلا أنّه كان يشعر في نفس الوقت بأنَّ الماهيات الرياضية لا تضيف أعدادا جديدة إلى المحسوسات لأنّها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات...فهي وسط بين

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص109.

*تسلر: Eduard Zeller أكبر مؤرخي الفلسفة اليونانية ولد في Kleinbotwer (Wurtenberg) 1814 وتوفي في اشتوتجرت Stuttgart 1908، العمل الرئيسي الذي خلّده هو كتابه في "تاريخ الفلسفة اليونانية".

[2]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص88.

[3]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص23.

[4]- آيت أحمد نور الدين، المنهج الرياضي ونظرية المعرفة عند أرسطو، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2013، ص138.

المحسوس والمعقول بحيث لا تصلح أن تكون أيًّا منها، أي أنّها لا تكون بحال جوهرا محسوسا أو جوهرا مفارقا معقولا بل تنضاف كمحمولات للأشياء أو كتحديدات لها».[1]

وما يوضح أنَّ فلاسفة اليونان الذين سبقوا أرسطو قد تناولوا بعض مسائل المنطق نجد أرسطو نفسه الذي يعترف عندما يقول في فن النقاش «فنحن نعرف من مصدرين مستقلين أنه كان يعتبر زينون الإيلي مبتكر الجدل ولاشك أنه كان يقصد الاستعمال الذي أدخله زينون على ممارسة المناقشات الفلسفية بأسلوب الخفض حتى الامتناع الذي كان يستعين به الرياضيون من قبل، لاسيما الفيتاغوريون في برهانهم الشهير على امتناع مقارنة (Diagonale) خط الزاوية مع ضلع المربع».[2]

كذلك قد تكلم الفيتاغوريون في الرياضة فأسسوا الكثير من النظريات سواء في الحساب أو الهندسة وأقاموا عليها الأدلة العقلية و«لاشك أنَّ طريقة الاستدلال والاستنتاج الرياضية من الطرق المنطقية فهي عبارة عن مقدمات تتبعها نتائج. وعلى هذا فإنَّ أرسطو قد استفاد من أسلوب زينون الإيلي في الجدل القائم عل الخفض حتى الامتناع وكذلك استفاد من الفيتاغوريين طريقة الاستدلال والاستنتاج».[3]

وبهذا قد سبق أرسطو في بحث بعض المسائل المتعلقة بالمنطق الكثير من الفلاسفة القدماء مثل فيتاغورس «الذي بحث في النظريات الهندسية بحثا استنباطيا أي كان له آراء في البرهان الصحيح والاستدلال الصحيح ومتى يكون الاستدلال فاسدا وهذا البحث في المنهج الرياضي بمثابة مدخل إلى البرهان والاستدلال في المنطق».[4]

---

[1]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط3، 1982، ص181.

[2]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، (دط)، (دت)، ص26.

[3]- يوسف محمود، المنطق الصوري، مرجع سابق، ص24.

[4]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص7.

استنتاج:

ممَّا سبق يمكن القول أنَّ المنطق اليوناني كان مولده عند الفلاسفة الرياضيين، فأعمال أرسطو توضح أنّه يستحيل الفصل بين المنطق والرياضيات، وبهذا فمنطق المدرسة الفيتاغورية يهدف إلى شرح العالم من خلال مبادئ الحساب والهندسة، وهذا ما فتح الطريق لمزيد من البحوث الفلسفية المتقدمة، كما ساهم في تشكيل المنطق اليوناني.[1]

[1]- Francois Chenique, element de logique classique. L'art de penser et de juger, l'art de raisonner, l'harmattan, 1 édition, paris, France, 2006.

المبحث الرابع:

"المدرسة الإيلية": "بارمنيدس"، "زينون"

- تمهيد
- بارمنيدس
- المعرفة عند بارمنيدس: بين العقل والحس
- الوجود عند بارمنيدس
- الأفكار المنطقية عند بارمنيدس
- استنتاج
- زينون
- المنهج الجدلي عند زينون
- برهان الخلف عند زينون
- حجج زينون ضد الحركة
- نفي الحركة
- حجة أخيل و السلحفاة
- حجة السهم الطائر
- حجة الملعب
- حجة الأجسام الثلاثة
- استنتاج

تمهيد:

يذكر أفلاطون في محاورة السفسطائي المدرسة الإيلية على أنها سميت بهذا الاسم نسبة إلى مدينة إيليا أو Elée-Velia في جنوب إيطاليا وقد نعمت هذه المدرسة بثراء وافر وترف جذب إليها أعظم مفكري القرن الخامس[1]، ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة إكسنوفان وبارمنيدس وزينون، وقد حولت هذه المدرسة اهتمامها من العالم الطبيعي إلى البحث في "الوجود".

بارمنيدس:

ينحدر بارمنيدس من أسرة عريقة من إيليا وهو يعتبر المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية، لا يُعرف الكثير عن حياته ممَّا يجعل تحديد تاريخه أمرا صعبا لكن الأرجح أنه عاش بين نهاية القرن السادس والنصف الأول من القرن الخامس.

وتقوم نظريته الفلسفية على أساس الثبات والسكون ورفض التغيّر فالوجود عنده ثابت وواحد.

المعرفة عند بارمنيدس: بين العقل والحس

يعدُّ بارمنيدس أول من نظم الشعر في الفلسفة فوضع كتابه "في الطبيعة" شعرا وكتابه هذا قسمان: الأول في الحقيقة أي الفلسفة حيث يتحدث فيه عن الوجود الحقيقي والثاني في الظّن أي العلم الطبيعي حيث يتناول فيه الوجود المحسوس، فالمعرفة الأولى قوامها العقل وهي تمثل المعرفة الحقيقية المطلقة وهي التي يجب أن يأخذ بها الحكيم، والمعرفة الظنّية أساسها الحواس وتصورات العامة لا يمكن اعتبارها يقينية لارتباطها بالواقع الحسّي الذي يرتبط بالوهم والزيف والخطأ والخداع، وبهذا المعنى فإنَّ الحواس «لا تنتج إلا أوهاما والوهم الرئيسي الذي تولده تحديدا هو كونها تحملنا على الاعتقاد بأنَّ اللاوجود يوجد هو أيضا وبأنَّ للصيرورة نفسها وجودا هي الأخرى».[2]

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص82.

[2]- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص73.

وبهذا يكون بارمنيدس قد وضع حدًّا بين المعرفة الحسية الظنية والمعرفة الحقيقية اليقينية فطريق الحق عند بارمنيدس هو طريق المعرفة العقلية «فالإنسان بموجب العقل يستطيع التفكير وهو إن فكر وتأمل في الوجود جيدا فسيجد أنه "الموجود حقا" وأنه لا يمكنه بالتالي أن يفكر في شيء أخر غير هذا الوجود، فاللاوجود بطبيعته غير موجود ومن ثم فلا يمكن التفكير فيه أو البحث عنه، إنَّ الفكر والوجود واحد، فالوجود هنا إذن هو الوجود المعقول أي المفكَر فيه»[1]، وهكذا يكون بارمنيدس قد أسس للفصل بين العقل والحواس، فالعقل يدرك أنَّ الواقع ساكن وواحد والحواس تخبرنا عكس ذلك أي أنَّ الواقع في تغيّر وتعدد، وكان بذلك بارمنيدس أوّل من لمس لُبَّ "نظرية المعرفة" من الفلاسفة اليونان، ويبدو أنَّ بارمنيدس من خلال هذه التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية قد وضع مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح.

وتكمن الجدّة في منهج بارمنيدس في منهجه العقلي والنقدي «الذي كان بمثابة نقطة الانطلاق لكل الجدلية الفلسفية في بلاد الاغريق، فالموجود حالما نتعقله يفرض علينا أن نقول أنّه موجود ولا نستطيع أن نقول إنّه غير موجود».[2]

الوجود عند بارمنيدس:

إنَّ الأيونيين السابقين على بارمنيدس أكدوا أنَّ الطابع العام الذي يميّز الوجود هو الحركة والتغيّر والكثرة، لكن بارمنيدس رفض فكرة حركة الوجود وتغيّره ونادى بثباته، فالوجود حسبه واحد وكامل وساكن، وهو يرفض التعدد لأنَّ القول بالتعدد يفضي إلى اللاوجود، والحقيقة الأولى التي يدافع عنها بارمنيدس هي أنَّ «الوجود موجود ولا يمكن ألا يكون موجودا، أما اللاوجود فلا يدرك إذ أنّه مستحيل لا يتحقق أبدا ولا يعبر عنه بالقول، فلم يبق غير طريق واحد وهو أن نضع الوجود وأن نقول إنّه موجود، والفكر قائم على الوجود ولولا

[1]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص191.

[2]- إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص83.

الوجود لما وجد الفكر»[1]، وهذا يعني أنَّ ما «نفكر فيه، وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد، لأنك لا تجد تفكيرا في غير الوجود الذي تعبر عنه بالكلام»[2]، ومن هنا ينبغي أن يتوجه التفكير والعقل نحو الوجود الموجود دون البحث في اللاوجود لأنه غير موجود، فلا يمكن التفكير في اللاوجود، لأنه ليس بإمكان الإنسان أن يفكر في شيء غير موجود، وبهذا فإنَّ اللغة تقتضي أن تحمل كلماتها أو ألفاظها معنى وهذا المعنى الذي تعنيه يجب أن يكون موجودا، فلا يمكن أن نعبر باللفظ عن شيء غير موجود، ومن خلال هذا يكون بارمنيدس قد طرح قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى، فتكون بذلك اللغة معبرة عن الوجود وبالتالي ستصبح اللغة عند بارمنيدس أداة للمعرفة.

يتضح لنا أنَّ بارمنيدس قد وحد بين المعرفة والوجود فأشار إلى أنَّ ما نفكر فيه موجود وما لا نفكر فيه غير موجود، و«كان في بعض الأحيان حين ينظر إليه نظرة فكرية مجردة يرى أنَّ هذا الكائن هو الفكر ويقول: إنَّ الفكر والكون شيء واحد»[3]، ومعنى هذا أنَّ بارمنيدس لا يفصل بين الفكر والوجود بل على العكس من ذلك يجمع بينهما، ليصبح الفكر والوجود شيء واحد.

وبهذا فإنَّ النظرة التي وجهها بارمنيدس للوجود «نظرة منطقية خالصة، بمعنى أنَّ الوجود هو الفكر وأنّه وجود في الذهن أو في العقل وأنَّ الوجود الخارجي وهم»[4]، ومن خلال نظرته هذه للوجود يكون بارمنيدس قد بلغ «التجريد الأكثر نقاوة والأكثر انعتاقا من ملامسة الواقع...عندما اعترته قشعريرة التجريد الجليدية...صاغ المبدأ الأكثر بساطة بخصوص الكينونة واللاكينونة».[5]

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص37.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص133.

[3]- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، تر: محمد بدران، ج2، مج2، دار الجيل للطبع والنشر، بيروت، جامعة الدول العربية، تونس، (دت)، ص197.

[4]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص161.

[5]- ميشلين سوفاج، برمنيدس، تر: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص79.

إنَّ الفكرة التي جعلها بارمنيدس منطلقا لفلسفته هي أنَّ "الوجود موجود واللاوجود غير موجود" ومنها استمد بارمنيدس مذهبه في طبيعة الوجود، والذي أقامه على أساس عقلي منطقي «فالوجود أولا يتصف بالوحدة لأنّه لا شيء غير الوجود، ويتصف ثانية بالثبات لأنَّ كل تغيّر فهو من الوجود إلى الوجود...فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم وعلى هذا فالتغيّر غير ممكن»[1]، وقد حدد بارمنيدس صفات الوجود من خلال قصيدته التي يقول فيها: «سوف أحدثك فلتسمع كلامي، لا يمكن معرفة اللاوجود لأنه مستحيل ولا يمكن التعبير عنه باللغة ذلك أنَّ الفكر واللغة يفترضان الوجود، فالوجود موجود أما اللاوجود فليس شيئا على الاطلاق، ولتحذر أن تسلك طريق الزيف...بل لتبحث بعقلك عن اليقين الذي أعرضه عليك ليس هناك سوى طريق واحد نتحدث عنه هو الذي يثبت أنَّ الوجود موجود وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أنَّ الوجود لم يكن ولن يفنى وأنه واحد ومن نوع واحد وهو ثابت لانهائي ليس له ماض ولا مستقبل».[2]

ويستمر بارمنيدس في وصف الوجود حيث يقول «إنَّ الوجود موجود...لا يكون ولا يفسد، لأنّه كل، ووحيد التركيب...لا يتحرك ولا نهاية له، وإنّه لم يكن ولن يكون، لأنّه كل مجتمع واحد متصل...هو كامل من جميع الجهات»[3]، وقد شبه بارمنيدس الوجود بالكرة المتساوية الأبعاد لأن الكرة من بين كل الأشكال كلها تعتبر الأكثر كمالا فهي تمثل الشكل المغلق والقابل للشمول «فالكرة التامة الاستدارة والمحدودة، المتعادلة في ثقلها انطلاقا من مركزها في جميع الاتجاهات هي وحدها التي تتوافر فيها شروط ما هو موجود فهي غير مخلوقة غير قابلة للتدمير متصلة ساكنة متناهية».[4]

لكن هل الوجود الذي يقصده بارمنيدس هو الوجود المادي المحسوس، أم الوجود المعقول؟

---

[1]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص94.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص90.

[3]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص192.

[4]- إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص84.

لقد اعتبر برنت أنَّ الوجود الذي يقصده بارمنيدس هو الوجود المادي لأنَّ هذه الصفات التي خصّ بها بارمنيدس الوجود لا تنطبق إلا على الكائن المادي، لكن اعترض رأي آخر على هذا التفسير معتبرين أنَّ الوجود الذي قصده بارمنيدس هو الوجود المعقول[1]، فقد وصف الوجود بأنّه كل ووحيد التركيب، أما باقي الصفات الأخرى فهي سلبية فهو لا يكون ولا يفسد، لا بداية له ولا نهاية، لا ينقسم ولا يتحرك، وهذه الصفات تنفي عن الوجود البارمنيدي كل الصفات المادية لأنَّ حقيقة الوجود المادي هو الذي يفسد وله بداية ونهاية وينقسم ويتحرك.

ولاشك أنَّ الثبات الذي قال به بارمنيدس يمكن اعتباره كردّ فعل على مذهب هيراقليطس الذي تبنى فكرة التغيّر والصيرورة والفرق الموجود بين بارمنيدس وهيراقليطس حسب تسلر Zeller أنَّ كل منهما «رفض شهادة الحواس وطلب إلى العقل تصحيح هذه الشهادة ولكن في طرق متناقضة، ففي رأي هيراقليطس أنَّ الحواس تعطي الوهم بأنَّ الأشياء ثابتة على حين أنَّ الحقيقة في رأيه هي التغيّر الدائم، أما بارمنيدس ففي رأيه الحواس خادعة لأنها تبيّن لنا العالم في تغيّر وفساد على حين أنَّ الحقيقة عنده هي الوجود الثابت الساكن»[2]، وهنا نلاحظ أنَّ كل من هيراقليطس وبارمنيدس توجه بالنقد للإدراك الحسي، حيث انتقد الأول الحواس لما تسجله من ثبات وانتقد الثاني الحواس لأنها تجعل العالم متغيرا، وبناءً على ذلك انتقد بارمنيدس فكرة التغيّر والديمومة والسيلان الدائم للأشياء ليؤكد على الثبات، كل هذا يبيّن الجانب النقدي من فلسفة بارمنيدس.

ويوضح لنا بارمنيدس مسألة كون الوجود قد صدر من الوجود وأنّه لم يصدر عن اللاوجود قائلا: «إنّي لن أسمح لك بالقول أو التفكير أنّه نشأ من اللاوجود، لأنَّ اللاوجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه، وأيضا إذا كان قد نشأ من اللاوجود فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخرا عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص142، 143.

[2]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص54.

أصلا، ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأنَّ شيئا خرج إلى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته».[1]

وهكذا فإنَّ النظرة التي وجهها بارمنيدس للوجود نظرة تكشف عن عمق تفكيره ودقته مقارنة بالنظرة التي وجهها القدماء، فأكد أنَّ العقل هو السبيل الوحيد إلى إدراك الوجود وما سواه ظل زائل، «فأقام الرجل الميتافيزيقا على أصول عقلية ومنطقية طبعت الفكر الإنساني بطابعها قرونا عدة من الزمان».[2]

نستنتج من ذلك أنَّ بارمنيدس يعدُّ الوجود الحقيقي هو الثابت والوجود غير الحقيقي هو الظن وخداع البصر، كما أنه أنكر الكثرة والتغيّر واعتبر أنها مجرد وهم، وأنَّ القول بالتغيّر يعني الانتقال من الوجود إلى اللاوجود وهذا غير ممكن فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج عن ذلك العدم.

الأفكار المنطقية عند بارمنيدس:

من خلال اطلاعنا على فلسفة بارمنيدس وطريقته في الدفاع عن موقفه إزاء الوجود وكيف حاول أن يبرر أنَّ "الوجود موجود واللاوجود غير موجود"، يتضح لنا أنَّه أول فيلسوف يوناني يلجا إلى التعليل العقلي، وبالرغم من أنَّ منطق بارمنيدس يبدو بدائيا إلا أنّه يعتبر نقطة الانطلاق التي تطور عنها الجدل الأفلاطوني ومنه المنطق الأرسطي، فالحقيقة عند بارمنيدس أنَّ «المبدأ الأول للأشياء هو الوجود غير المختلط تماما باللاوجود»[3]، وعن هذا الديالكتيك الذي تبناه بارمنيدس من خلال صياغته للحجج التي قدمها في صورة استدلالات منطقية يقول هيغل أننا نجد في «مدرسة إيليه بداية الديالكتيك أي بالضبط حركة الفكر

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص133.

[2]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون. من طاليس إلى سقراط، دار ومكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص79.

[3]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص47.

الخالصة في المفاهيم وفي نفس الوقت عينه التعارض بين الفكر والظاهرة أو الوجود الحسي».[1]

ومنه يتضح أنَّ «جدل الإيليين في جوهره هو جدل وجودي فهو قبل كل شيء ميتافيزياء الوجود، فالوجود والفكر متماثلين والعالم كله معقول ويمكن تفسيره تفسيرا شاملا. إلا أنَّ الوجود هو الذي يستغرق الفكر، فيكون الطابع الوجودي لتفكير بارمنيدس ذا أهمية كبيرة بالنسبة إلى تاريخ المنطق».[2]

ويعتبر راسل أنَّ «الذي جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجّة الميتافيزيقية تراها ماثلة في معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل، بما في ذلك هيجل نفسه، وكثيرا ما يقال عنه إنّه منشئ المنطق، لكن الذي أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقا القائمة على أساس منطقي»[3]، ولا شك أنَّ راسل كان يقصد أنَّ بارمنيدس بدأت معه أول محاولة فلسفية لفهم الكون بواسطة البحث المنطقي القبلي الذي يعتمد على العقل وحده دون اللجوء إلى الحواس.

ويؤكد راسل أنَّ بارمنيدس قد أدرك العلاقة الوطيدة التي تجمع بين الفكر واللغة وبين اللفظ والمعنى، وذلك من خلال نصوص التي يرى فيها أنَّ الفكر واللغة شيء واحد وأنَّ الوجود هو وحده الذي يمكن أن نفكر فيه ونعبر عنه بألفاظ، أما اللاوجود فلا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه وبهذا يكون بارمنيدس قد فطن إلى «العلاقة الوثيقة بين المعاني والألفاظ، إذ في الواقع نحن لا نفكر إلا في أثواب من اللغة، وليس المنطق إلا عمل العقل حين يربط بين الألفاظ ليخرج منها بنتائج جديدة».[4]

---

[1]- لينين، الدفاتر الفلسفية 3، ج2، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1974، ص12.

[2]- جول تريكو، المنطق الصوري، تر: محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط)، (دت)، ص27.

[3]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، مرجع سابق، ص100.

[4]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص139.

بناء على ما سبق يتبيّن لنا أنَّ بارمنيدس قد تناول مسألة الوجود بأسلوب منطقي وهذا ما جعل «بعض المؤرخين يذهبون إلى أنَّ بارمنيدس هو مؤسس المنطق»[1]، فهو يرى الوجود واحد مطلق وفي الطريقة التي أثبت فيها الوحدة للوجود نوع من التفكير المنطقي فهو ينظر إلى أنَّ «الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود ولا يصدر شيء من العدم. من العدم لا يصدر إلا العدم، هذه هي الفكرة الأساسية عند بارمنيدس...إنّه غير متحرك ولا يتغيّر لأنَّ الحركة والتغيّر شكلان من الصيرورة وكل صيرورة مستبعدة من الوجود، إنَّه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من أي شيء آخر غير نفسه، وهو لا ينتقل إلى شيء غير نفسه».[2]

إذن حسب بارمنيدس لا يمكن ل "أ" أن يساوي لا "أ" فالعقل لا يقبل ذلك لأنَّ "أ" يساوي "أ" ولا يمكن أن يساوي غير ذلك، فالوجود موجود واللاوجود ليس موجودا، وفي فلسفة بارمنيدس هذه تعارض مع المبادئ التي قامت عليها فلسفة هيراقليطس التي تجمع بين الأضداد لذلك تهكم عليه بارمنيدس بقوله إنه ينظر بوجهين، فكان بذلك بارمنيدس «أول فيلسوف جرّد "مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض"* وأعلنهما صراحة وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع في نفس الوقت الذي كان هيراقليطس يهوي فيه على هذا الأساس بكل قوته، ولئن لم يفطن بارمنيدس إلى أنَّ الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدّة ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فعذره أنَّ هذه المعاني لم تكن قد تميّزت بعد، وأنها لن تتميّز إلا على يد أرسطو، وحسبه فخرا أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا واستحق أن يدعوه أفلاطون بارمنيدس الكبير».[3]

وعلى هذا الأساس فإنَّ بارمنيدس أول من استخدم مبدأ عدم التناقض استخداما دقيقا، ووصل به إلى أقصى نتائجه، فهو يعتبر أنَّ هناك نقيضين: "الوجود" و"اللاوجود" ولا يمكن

---

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص137.

[2]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص47.

*سبق الإشارة إلى هذين المبدأين مع فيلسوف التغير هيراقليطس.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص39.

أن يقوما معا ولا أن يرفعا معا، بل لا بد من اختيار الواحد أو الآخر، هذا أول تطبيق لمبدأ عدم التناقض «ذلك أنَّ بارمنيدس يبدأ من مقدمة تبدو في ظاهرها بسيطة وهي "الوجود موجود" أو "هناك وجود" وابتداء من هذه المقدمة البسيطة يقوم بناء كل فلسفته اعتمادا على متضمنات هذه القضية، أي أنَّ فلسفة بارمنيدس فلسفة استنباطية (وليست استقرائية) وهي كذلك فلسفة تحليلية (وليست تركيبية)، ومنهج بارمنيدس يتلخص في قبول "المحمولات" المناسبة للوجود ورفض المحمولات غير المناسبة»[1]، وبهذا رفض بارمنيدس إمكانية الحمل أي عدم إمكانية إصدار أي حكم على الوجود حيث لا يمكن أن ننسب له أي صفة سوى أنه "موجود"، وباقي الصفات الأخرى سلب فهو لا متحرك ولا متغيّر، ولا بداية له ولا نهاية، ولا ينقسم وهذا الذي يجعل الوجود يحافظ على هويته.

إذن يمكن اعتبار بارمنيدس أول من قدم صياغة صحيحة لقانون الهوية وقانون عدم التناقض، وحتى وإن لم يستطع بارمنيدس أن يقدم لنا صياغة مجرّدة لهذه القوانين مثلما صاغها أرسطو بشكل واضح إلا أنّه أشار إلى ذلك بوضوح عندما اعتبر الوجود هو الموجود، وعليه ينظر بارمنيدس إلى قانون الهوية باعتباره قانون الوجود ذاته، حيث يقول «أنَّ هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيها: الأول أنَّ الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو طريق اليقين لأنَّه يتبع الحق، والثاني أنَّ الوجود غير موجود ويجب ألا يكون موجودا وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه لأنَّك لا تستطيع معرفة اللاوجود وأن تنطق به»[2]، وبهذا يكون بارمنيدس قد عبر عن هذا المبدأ الميتافيزيقي قبل أرسطو.

كما أنَّ ثمة «مفهوما آخر أبعد أثرا من مفهوم الوجود وقد سبق لبارمنيدس أن اكتشفه هو أيضا، وحتى ولو لم يستخدمه بنفس النجاح الذي استخدمه به تلميذه زينون، إنَّه مفهوم

[1]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص60.

[2]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص23.

"اللامتناه"»[1]، إضافة إلى أننا نجد «إشارات منطقية من بارمنيدس الذي تحدث عن "الجهات" أو "الموجهات المنطقية" أثناء حديثه عن الوجود واللاوجود»[2]، وبهذا يكون بارمنيدس قد تحدث عن جهة الممكن في نقده لمبدأ الظن قائلا: «لا يمكن أن نتصور بالعقل ما هو اللاوجود، إنه لا يمكن التعبير عنه حتى بالكلمات».[3]

كما أنَّ بارمنيدس قد وظف المنطق الاستنباطي وذلك لكشف الطبيعة الحقيقية للعالم، هذا ما جعله يتخذ موقفا معاكسا لموقف هيراقليطس القائل بالتغير المستمر فلا شيء يدوم على حال معينة في نظره، أما الوجود الحقيقي عند بارمنيدس فهو ثابت وهو أيضا واحد فالكل عنده واحد وكذلك غير متحرك، هذا ما جعل بارمنيدس يسير «على أساس منطق مترابط متسق ينتقل من قضية إلى أخرى مترتبة عنها بالضرورة، وقد بدأ بالتفرقة بين الوجود واللاوجود واستدل من ذلك على أنَّ الوجود موجود واللاوجود غير موجود، وجعل تلك القضيتين مقدمة أساسية لبناء مذهبه، فإذا سلمنا بأنَّ الوجود موجود فلا مجال للحديث عن صدور الوجود من وجود آخر».[4]

وهكذا يبدو أنَّ تصور "الطبيعة" كما هو عند الفلاسفة الطبيعيين قد تخلى عن مكانه إلى فلسفة "الوجود" عند بارمنيدس، فكان «بارمنيدس مؤسس للميتافيزيقا من حيث أنها تقابل بين الفكر والوجود ثم أصبح موضوع الفكر "نظرية المعرفة" وموضوع الوجود "نظرية الوجود" أو الأنتولوجيا»[5]، وبهذا يمكن أن نعتبر بارمنيدس من أهم الفلاسفة الأنطولوجيين، كما ساهم في بناء المنطق من خلال "مبدأ الهوية" و"مبدأ عدم التناقض" والتمييز بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الظنية وبين العقل والحواس واعتمد على الاستنباط، كما ستكون له مساهمة كبيرة في فلسفة أفلاطون وأرسطو.

---

[1]- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص76.

[2]- جميل حمداوي، من علم المنطق إلى المنطق التخييلي، (دن)، ط1، 2016، ص14.

[3]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص56.

[4]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص90.

[5]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص141.

كما اعتبر الأستاذ ري Rey «أنَّ فلسفة بارمنيدس النافذة كانت حجر الأساس في المناهج العلمية حتى اليوم»[1]، أي أنَّ ما جاء به بارمنيدس وتفرقته بين العقل والحواس يعتبر أساس المناهج العلمية التي لا تكتفي بمجرد ما تمليه الحواس بل ترتفع من خلالها إلى المعقولات الكلية والقوانين الثابتة التي تدرك بالعقل لا بالحواس، ولابد أنَّ مقابلة بارمنيدس بين الفكر والوجود، بين المعقول والمحسوس ومحاولة تصور المعاني وخاصة الكلية إنما يتيسر بالتفكير المنطقي الدقيق.

استنتاج:

لقد أقام بارمنيدس فلسفة الوجود على أسس متينة حاول من خلالها أن يبيّن أنَّ الوجود ثابت وواحد، هذه الفلسفة التي سيتبنى تلميذه زينون الدفاع عنها ضدّ الخصوم الذين سخروا منها وانتقدوها، فقدم زينون حججه في أسلوب منطقي سيكون له صدى كبير سواء في الدفاع عن أستاذه بارمنيدس أو في التأسيس للكثير من المفاهيم التي ساهمت في بناء المنطق عند أرسطو.

وبالرغم ممَّا قدمه بارمنيدس من فلسفة متماسكة الجوانب لكنه لم يسلم من الوقوع في بعض الأخطاء وهذ ما علّق عليه أرسطو قائلا: «رغم أنَّ هذه الأفكار تبدو وكأنها تتبع نهجا منطقيا، فالإيمان بصحتها يجعلنا على حافة الجنون إذا وضعنا في اعتبارنا الحقائق المعروفة».[2]

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ص138.

[2]- أنتوني جوتليب، حلم العقل، مرجع سابق، ص82.

زينون:

يعتبر زينون (حوالي 489 ق.م) واحدا من الفلاسفة الإيليين الذين تمحورت فلسفته في الدفاع عن آراء بارمنيدس وتفنيد حجج المعارضين له، وقد اشتهر زينون بمفارقات جاء ليدعم بها فلسفة بارمنيدس، وطريقته في الدفاع عن أفكار بارمنيدس جعلت أرسطو يعتبره «مؤسس الجدل أي فن دحض المحاور انطلاقا من مسلماته بالذات وأنكر الحركة وادعى أنّه مثبت وهميتها وتناقض النتائج التي تتضمنها وحججه على بطلان الحركة أربعة مشهورة: الملعب، أخيل والسلحفاة، السهم الطائر، الصفوف المتحركة، وقد نفى زينون أيضا الكثرة»[1]، وكان هدف زينون من هذه المفارقات نفي الكثرة والحركة واعتبارها مستحيلة، فكان بارعا في دفاعه من خلال الحجج التي قدمها، هذا ما جعل منه «رجلا منطقيا ذا قدرة عظيمة على الحجاج فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه».[2]

زينون والتأسيس لمنهج الجدل:

لقد انصبَّ اهتمام زينون في الدفاع على فكرة بارمنيدس التي ترى أنَّ الوجود واحد وثابت، واعتمد في ذلك على طريقة غير مباشرة مستعملا الجدل والمنطق مبرهنا على أنَّ المذاهب المضادة والمناقضة التي تتبنى فكرة الكثرة والتغيّر متناقضة، وهذا يعني أنَّ الاستدلال الذي قام به زينون من أجل نفي المذاهب المضادة لفلسفة بارمنيدس يقوم على المنطق.

وقد اعتبر البعض أنَّ فلسفة زينون ما هي في حقيقتها سوى دفاع عن أفكار بارمنيدس بشكل أخر، وفي محاورة "بارمنيدس" لأفلاطون نجد وصفا لذلك حيث يقول سقراط: «أفهم يا بارمنيدس أنَّ زينون لا يريد فحسب أن يظلّ وثيق الارتباط بك في مودته، وإنَّما كذلك وثيق الارتباط بمقالك إنَّ ما أعاد كتابته هو على نحو ما قضيتك، ولكنّه يحاول بالصيغة التي يعطيها إياها أن يجعلنا نعتقد أنّها قضية أخرى، هكذا أنت في قصيدتك تؤكد أنَّ الكل واحد

[1]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص346.

[2]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص126.

وتقدم لذلك براهين قوية، أما هو فيؤكد بدوره عدم وجود الكثرة ويقدم هو أيضا العديد من البراهين القوية، فعندما يثبت الأول الواحد وينفي الثاني الكثرة فإنّكما تتحدثان كل من جانبه على نحو يبدو وأنّه لا يقول شيئا مماثلا بينما تقولان نفس الشيء»[1]، وهكذا فهو لم يقدم فلسفة جديدة بل سار على نهج بارمنيدس مدافعا عن فلسفته.

وقد اعتبره أرسطو في نهاية كتاب الأغاليط «مخترع الجدل وذلك لصياغته الحجج التي قدمها في صور استدلالات منطقية»[2]، لهذا يذهب الكثير من مؤرخي الفلسفة اليونانية ومن بينهم هيغل إلى أنَّ أهم ما يميّز زينون الإيلي هو الجدل الذي بدأ به تاريخه[3]، حيث كانت «حججه داعية لتحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والحركة واللانهاية عند أفلاطون وبالأخص عند أرسطو»[4]، وفي هذا دليل واضح على أنَّ الأفكار التي جاء بها زينون كانت من بين الأسس الأولى التي استفاد منها أرسطو في وضعه للمنطق، كما أنَّ حجج زينون ساهمت في رفع مستوى الوعي الفلسفي لذى فلاسفة اليونان حيث أوضحت الكثير من المفاهيم مثل الزمان والمكان والحركة واللانهاية، ونجد أنَّ أرسطو قد اهتم بمفهومي الزمان والمكان باعتبارهما من المقولات العشر التي تستعمل كمحمولات للجوهر.

وبهذا يتضح لنا أنَّ أرسطو لم يكن أول من استخدم الجدل وهذا باعترافه هو نفسه حيث سبقه في ذلك زينون الإيلي وقصد به المنهج الذي يقوم على "برهان الخلف"، «ولعلَّ أرسطو دعاه "مكتشف الجدل" من جراء استعماله الغالب لبرهان الخلف Reductio Ad Absurdum»[5]، لكن لا يوجد أي دليل على أنَّ زينون كان بمقدوره أن يصوغ قانون برهان

---

[1]- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، تر: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد359، ط1، 2002، ص11.

[2]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص25.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص43.

[4]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص43.

[5]- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط. دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995، ص12.

الخلف فقد ترك لأرسطو فيما بعد ليضع صراحة القواعد التي تحكم هذا النوع من الجدل وكذا ينشئ علم المنطق الصوري.

ومنه يتضح أنَّ زينون كان رائدا من رواد المنطق، وزينون، كما نرى، لا يدعي أنه سيبرهن على نظرية من النظريات، وإنّما يقتصر عل دحض نظرية خصومه وخصومه هم الفيتاغوريون. ولم تكن غاية زينون المباشرة في بادئ الأمر، أن يقيم نظرية أو يبرهن على صحة نظرية من النظريات بل كان هدفه أن يهدم نظريات خصمه وهذا هو الجدل السالب.[1]

ويستدل روبير بلانشي على مكانة زينون الجدلية من خلال ما أخبر به أرسطو الذي أرّخ له على أنّه وضع في فترة شبابه كتابا أثبت فيه فكرة بارمنيدس عن وحدة الوجود ويتكلم زينون في "محاورة بارمنيدس" عن الغرض من كتابه فيقول أنّه وضعه للدفاع عن قضية بارمنيدس ضدّ خصومه الذين يسخرون منه، فكان الكتاب ردًّا عليهم أضعافا مضاعفة حسبه، يقول زينون: «وما يريده في الحقيقة كتابي هو أن يدافع بطريقته عن قضية بارمنيدس ضدّ أولئك الذين يحاولون السخرية منها ويدعون أنَّ الوحدة التي تؤكدها تؤدي إلى نتائج كثيرة تبدو معها القضية مضحكة متناقضة، ويأتي كتابي ليردَّ على أولئك الذين يؤكدون الكثرة ويكيل لهم بأكثر من الكيل الذي يكيلون به، فيهدف إلى أن يبيّن أنَّ فرضهم القائل بالكثرة يبدو أكثر إضحاكا من الفرض القائل بالواحد»[2]، وقد اتبع زينون منهجا سماه أرسطو بالجدل «والجدل قياس مؤلف من مقدمات يسلم بها الخصم والغرض منه إفحام الخصم المعاند وقد يكون الغرض الوصول إلى الحقيقة، وذلك أنَّ المجادل حين يسلم بالطرف الأخر من النقيضين ثم يثبت استحالة قبوله لما يترتب عليه من خلف فإنه يثبت بذلك صحة النقيض الأول»[3]، وبهذا اهتم زينون ببيان المتناقضات والأضداد فيما كان يبدو للناس متسقا.

---

[1]- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط ، مرجع سابق، ص12.

[2]- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، مرجع سابق، ص12.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص148.

إذن فطريقة زينون تقوم على بيان النتائج غير المقبولة عند الخصوم عن طريق الجدل من خلال إقامة الدليل على صحة مذهب بارمنيدس فكان «يجادل معارضيه ابتداء من قضاياهم هم أنفسهم مفحما إياهم بإجبارهم على أن يجيبوا "بنعم" و"لا" على السؤال، أي أن يأخذوا موقفا وعكسه، أي أن يقعوا في التناقض، فزينون يشبه أستاذه في استخدامه الدقيق لمبدأ عدم التناقض».[1]

وتقوم الطريقة التي اعتمدها زينون في مناقشاته مع خصومه على أن يسلم في بداية الأمر بصحة قضايا خصومه ثم يبيّن لهم ما يترتب عن ذلك من تناقض، فكان يدافع عن أفكار بارمنيدس بأنَّ الوجود واحد وساكن، فيبيّن لهم ما يفضي إليه القول بالكثرة من تناقض ثم يسلم معهم بأنَّ الوجود متحرك ويبيّن لهم ما يترتب عن هذا القول من تناقض، وبهذا فإنَّ زينون من خلال مناقشته يبيّن تهافت رأي القائلين بالكثرة والحركة وتناقضه، وهو بطريقة غير مباشرة يثبت رأي بارمنيدس القائل بالوحدة والسكون والثبات وقد قسم زينون الحجج التي دافع بها عن فكرة بارمنيدس إلى قسمين قسم خاص بالكثرة وقسم خاص بالحركة، وبهذا فإنَّ الطريقة التي اعتمدها زينون في دفاعه عن مذهب بارمنيدس لم تتخذ طريق البرهنة المباشرة وهذا ما عبر عنه هيغل "بسلب التعين" يقول هيغل: «إني لأجد شيئا مثيرا عند زينون وهو الوعي بأنَّ سلب التعين تعين، بمعنى أنَّ الإنسان حين ينكر تعينا ما فإنَّ الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد فسلب الحركة يعني إثباتا لتعين جديد هو السكون وسلب الكثرة هو إثبات للوحدة».[2]

وعلى هذا الأساس يتلخص لنا الجدل عند زينون في اختياره للقضية التي يسلم بها الخصم ثم يستنتج منها نتيجتين متناقضتين، فإن كان بارمنيدس قد انتهى إلى نظريات

[1]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص65.

[2]- المرجع نفسه، ص45.

تناقض شهادة الحواس فإنَّ مهمة زينون لم تعد تتلخص في مجرد إثبات نظرية بارمنيدس بل في بيان ما تنطوي عليه نظريات الخصوم من تناقض.[1]

ولتوضيح هذه الخطوات نفترض مثلا أنَّ زينون يريد أن يدافع عن قضية ولتكن (أ) وأنَّ نقيضها هو (ب) التي يسلم بها الخصم، فإنَّ الجدل عند زينون يقوم على المراحل التالية:

1-«التسليم بصحة القضية (ب).

2-يكشف لمن يجادله أنَّ التسليم بصحة (ب) يترتب عليه قضايا متناقضة تماما ولتكن (ج) و(د).

3-يستنتج من ذلك أنَّ القضية (ب) قضية غير صحيحة لما يترتب عليها من تناقضات وخلف.

4-وتكون النتيجة النهائية للجدل هي أنَّ (أ) هي القضية الصحيحة».[2]

وبهذا فإنَّ جدل زينون قائم على «المنطق وعلى المبادئ العقلية وأهمها مبدأ عدم التناقض، فهو من هذا الوجه مكمل للطريق الذي سار فيه بارمنيدس ولا غرابة أن يسميه أرسطو مؤسس علم الجدل»[3]، وإذا اعترض البعض على الجدل عند زينون باعتباره ينفي الواقع الذي اعتاده الناس أي نفيه للحركة رغم أنَّ الناس يتحركون، لكن «ما نفاه زينون ليس الحركة بل نفى تطابق الزمان مع الحركة، فكأنّه ألقى نظرة جدلية أعمق على العلاقة الزمكانية، وبهذا استطاع أن يخرج من فجاجة الحس المباشر توصلا إلى جوهر الأمر»[4]، وقد أصبح لمفهوم الزمان والمكان أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة.

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص95.

[2]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص202.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص149.

[4]- مجاهد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، (دت)، ص19.

وبهذا فإنَّ فنّ الجدل الذي مارسه زينون في دفاعه عن فلسفة بارمنيدس يقوم على قواعد منطقية تضبطه وهو بذلك في علاقة وطيدة مع المنطق، كما أنَّ هذا الجدل يقوم على المبادئ العقلية وخاصة مبدأ عدم التناقض.

برهان الخلف* عند زينون:

أسس زينون طريقته في دفاعه عن فكرة الوجود الثابت بالاستدلال على بطلان أفكار المذاهب المضادة لمذهبه فقد كان طرح زينون منطقي قائم على نفي الكثرة فإذا «كان هناك مكان فهو في شيء ما، لأنَّ كل موجود يكون في شيء ما، ولكن ما هو في شيء ما يكون أيضا في مكان ما، وهكذا إلى ما لانهاية ، إذن لا يوجد أيّ مكان»[1]، وقد بدأ زينون في دفاعه عن نظريات بارمنيدس معتمدا على برهان الخلف بإثبات أنَّ النظريات المعارضة لفكرة بارمنيدس تؤدي إلى نتائج متناقضة، ومنه فإنَّ زينون ينظر إلى أنَّ الوجود الوحيد هو ذلك «الذي يمكن فهمه على أساس الهوية، التماثل وعدم التناقض، الثالث المرفوع، ورأى أنَّ مبادئ المنطق تعرف بالعقل وأنَّ العالم واحد ومطلق لا يتبدل، أزلي كلي».[2]

وقد استخدم زينون البراهين لدحض مذهب الكثرة الميتافيزيقي وكان يتخذ الصورتين التاليتين:

1-إذا كان "أ" هو "ب"، فإنَّ "ج" هو "د"، وإذا كان "أ" هو "ب" فإنَّ "ج" ليس "د"، ومن المحال إذن أن يكون "أ" هو "ب".

2-إذا كان "أ" هو "ب" فإنَّ "ج" هو "د"، لكن "ج" ليس "د"، إذن "أ" ليس "ب".

*برهان الخلف: يسلك فيه الرياضي طريقا غير مباشر يحلل من خلاله نقيض القضية بدلا من القضية، ثم يستنتج من هذا التحليل أنَّ النقيض كاذب وأنَّ القضية بالتالي صادقة وقيل أيضا: أنَّ برهان الخلف هو البرهان الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص207).

[1]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص21.

[2]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص24.

والبرهان الأول يطلق عليه "الرد إلى المحال" والبرهان الثاني يطلق عليه "برهان الخلف" أو "حالة الرفع".[1]

نلاحظ هنا أنَّ الشيء الذي أبدعه زينون كمنهج فكري يتمثل في الطريقة التي دافع بها عن أستاذه في نفي الحركة والكثرة فهو بدلا من أن يدافع عن الثبات والوحدة مثل بارمنيدس لجأ إلى طريقة رياضية تعرف بقياس الخلف كي يثبت الأصل ببطلان النقيض، وهذا المنهج في الرياضيات يفترض البرهنة على بطلان النقيض ومنه نستنتج أنَّ الأصل صحيح، وبهذا يكون زينون قد أظهر براعة وقدرة فائقة وعبقرية رياضية اعتمدها لدحض أراء الخصوم.

ومن أجل أن يبرهن زينون على صحة فكرته وجه مجادلاته ضد الحركة والكثرة من خلال إبرازه أنهما مستحيلتان، وبهذا يمكن اعتبار زينون مبدع الجدل الفلسفي والجدل يعني فن المناظرة أو الحوار للوصول إلى اليقين من خلال كشف التناقضات في أقوال الخصم، فقد كانت قضية بارمنيدس التي ترى أنَّ الكل واحد موضع سخرية وانتقاد من طرف معاصريه، «فراح زينون يسلم لهم بأنَّ "الأشياء كثيرة"، وبيّن لهم ما يترتب على التسليم بهذه القضية من خلف وتناقض، وبذلك تصح القضية الأولى وهي أنَّ الكل واحد».[2]

ومن خلال هذه الحجج أو "مفارقات زينون" التي كان يقدمها لإثبات موقفه يتضح ذكائه وعبقريته الكبيرة ومن المحتمل أن يكون «أرسطو قد وضع متناقضات زينون في الاعتبار كما لو كانت أمثلة بارزة عن الجدل بمعنى دحض فروض الخصوم بإظهار النتائج غير المقبولة الناشئة عن تلك الفروض فعلى سبيل المثال فإنَّ من غير المقبول أنَّ أخيل لن يلحق بالسلحفاة أبدا، ومن ثمَّ فإنَّ الفروض التي تقود إلى هذه النتيجة يجب أن ترفض طالما أنَّ هذه الطريقة تعتمد على قانون المنطق الصوري وهي معروفة ببرهان الخلف أو القياس الشرطي المتصل»[3]، فيكون بذلك زينون الإيلي قد قدم «أول لبنة في منطق القضايا الشرطية

[1]- محمد فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، (دط)، 1979، ص42.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص149.

[3]- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أفلاطون وأرسطو، مرجع سابق، ص11.

حين صاغ ما يسمى من بعد القياس الشرطي المتصل في حالة الرفع Modus Tollens أو برهان الخلف وبالرغم من أنّه مؤسس الجدل –كما قال أرسطو– فإنّه كام مهتما بمذهبه الميتافيزيقي أكثر من إقامة نظرية منطقية. أما أرسطو فقد استخدم الصورة السابقة من القياس الشرطي المتصل في براهينه على أقيسته الحملية، دون أن يفرد لمنطق الشرطيات مكانة مستقلة».[1]

وبالنسبة لحجج زينون التي تنسب إليه فهي تنقسم إلى مجموعتين الأولى ضد الكثرة والثانية ضد الحركة، وقد اعتمد فيهما على برهان الخلف في دفاعه عن أفكار بارمنيدس القائل بفكرة الثبات وقد جاءت المجموعة الأولى للردّ على القائلين بالتعدد، أما المجموعة الثانية فقد كانت للردّ على القائلين بالحركة، وحجج هذه المجموعة الأخيرة هي الأشهر والتي تعرف بحجة الملعب وحجة أخيل والسلحفاة وحجة السهم وحجة الصفوف المتحركة، والنظر في هذه الحجج يكون بالعقل وليس الحواس لأنَّ ما تعرضه لنا الحواس هو الحركة في كل شيء لكن ما أراده زينون هو النظر إليها بمنطق العقل.

حجج زينون ضدّ الحركة:

نفي الحركة:

حجة أخيل والسلحفاة:

استعمل زينون حجة أخيل والسلحفاة التي تدخل في سباق مع أخيل العداء الماهر، لكن لو تقدمت السلحفاة عن أخيل مسافة ما فإنّه لن يستطيع اللحاق بها، وذلك لأنّ عليه أولا أن يصل إلى النقطة التي انطلقت منها السلحفاة، وعند وصوله إلى هذه النقطة تكون السلحفاة قد انتقلت إلى نقطة أخرى أبعد ولو أراد أخيل اللحاق بها ثانية فإنّه عندما يصل إلى هذه النقطة الجديدة تكون السلحفاة قد انتقلت إلى نقطة أخرى جديدة وهكذا يستمر هذا

[1]- محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي. نشأته وتطوره، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007، ص50.

إلى الأبد ومن ثمّة لن يلحق أخيل بالسلحفاة أبدا[1]، ورغم أنَّ الفارق بين النقطة التي يصل إليها أخيل والنقطة التي تبلغها السلحفاة كل مرة تتناقص بحيث تبلغ حدًّا من الصغر لا نهاية له، لكن من المستحيل أن يصل أخيل والسلحفاة إلى نفس النقطة.

و قد وضع برتراند راسل هذه الحجة التي اعتمدها زينون في صياغة منطقية دقيقة:

1-«يوجد لكل وضع من أوضاع السلحفاة وضع واحد لا غير لأخيل، ولكل وضع لأخيل وضع واحد لا غير للسلحفاة.

2-إذن متسلسلة الأوضاع التي يشغلها أخيل لها نفس عدد الحدود مثل متسلسلة الأوضاع التي تشغلها السلحفاة.

3-الجزء له حدود أقل من الكل الذي يشتمل على الجزء ولا يكون متمادا معه.

4-إذن متسلسلة الأوضاع التي تشغلها السلحفاة ليست جزءا صحيحا من متسلسلة الأوضاع التي يشغلها أخيل».[2]

حجة السهم الطائر:

أما حجة السهم تتمثل في أنَّ الشيء لا يمكن أن يوجد في مكانين في آن واحد لأنَّ السهم منذ انطلاقه يكون في مكان واحد، أي يكون في حالة سكون وبهذا فإنّه في كل لحظات طيرانه فهو ساكن وعليه فإنّ الحركة مستحيلة.[3]

حجة الملعب:

أما حجة الملعب فأساسها أنّه لا يمكن اجتياز الملعب لأنَّ لابد من اجتياز نصف المسافة قبل اجتياز المسافة كلها، وكذلك لابد من اجتياز نصف نصف المسافة أولا وهكذا.[4]

---

[1]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص55.

[2]- برتراند راسل، أصول الرياضيات، تر: محمد مرسي أحمد، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، مصر، ط2، 1961، ص215.

[3]- المرجع نفسه، ص56.

[4]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص151.

حجة الأجسام الثلاثة:

أما حجة الصفوف المتحركة فترى أنه «إذا فرضنا ثلاثة أجسام "أ، ب، ج" وكان "أ" ساكنا و"ب"، "ج" يتحركان في جهتين متضادتين بسرعة واحدة، فإنَّ تقابل الجميع كان "ب" قد قطع ما يساوي طول "أ"، "ج" فالزمن الذي يحتاج إليه "ب" ليجتاز "ج" ضعف الزمن الذي يحتاج إليه في اجتياز "أ" ولمّا كان الزمن الذي يقطعه "ب"، "ج" حتى يصلا إلى مكان "أ" واحدا، فالنتيجة أنَّ ضعف الزمان يساوي نصفه».[1]

إنَّ نفي زينون للحركة والكثرة كان تأييدا لفلسفة بارمنيدس، الذي يرى بأنَّ الوجود واحد وثابت، وقد اعتبر البعض أنَّ هذه الحجج هي مجرد عبث فكري، لكن في حقيقة الأمر هذه الحجج كان لها الأثر الكبير في تطور العلم والفلسفة، لأنها قامت على البحث بين المعقولات الثابتة الموجودة في العقل، والمحسوسات المتغيّرة كما تتبدى في عالم الحس، كما أنَّ هذه الحجج تناولت مفاهيم هامة مثل المكان والزمان والنهاية واللانهاية ومفاهيم النقطة والخط والوحدة[2]، و«هذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث "النقائض" والنقيضة هي برهان على أنَّه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتبان بالتساوي من افتراض محدد فإنَّ هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا»،[3] ولا يجب أن نفهم أنَّ زينون قصد إلى هذه النقائض لذات النقائض بل إنَّ هدفه الأساسي كان تأييد فكرة بارمنيدس والحلّ حسب رؤية زينون أنّه «لمَّا كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فإنَّ الكثرة والحركة غير حقيقيتين، إذن فلن يكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كلّ حركة وصيرورة كما قال بارمنيدس».[4]

يمكن القول أنَّ هذه الحجج التي قدمها زينون كان «لها قيمتها التاريخية حيث استطاع الإيليون بفضلها أن يدافعوا عن المبادئ البارمنيدية الخاصة بثبات الوجود ووحدانيته، ومن

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص152.

[2]- المرجع نفسه، ص152.

[3]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص56.

[4]- المرجع نفسه، ص57.

جانب أخر فقد كان لها قيمتها الفلسفية والعلمية حيث أثارت منذ ذلك التاريخ وحتى الآن اهتمام الفلاسفة والعلماء منذ أرسطو بالبحث في معنى المكان والزمان وطبيعتها فضلا عن معنى الحركة والسكون وطبيعتهما. بالإضافة إلى إثارة قضية الجدل العقلي ومدى اتساقه مع شهادة الحواس»[1]، وبهذا فقد كان لزينون الفضل في إثارة قضايا فلسفية عميقة تتعلق بنظرية المعرفة والمنطق، كما كان لمفارقات زينون أهمية في تاريخ التفكير الفلسفي حيث اهتم بها المفكرون بتحليلها ونقدها سواء قديما أو حديثا، وقد اعتبر الفيلسوف وعالم الرياضيات ألفريد وايتهيد أنَّ «محض الإقبال على تفنيد مفارقاته على مدار كل قرن هو دليل على النجاح الباهر الذي حققه زينون».[2]

استنتاج:

لقد كان تأثير الإيليين على الفلاسفة الذين أتوا من بعدهم كبيرا سواء بالنسبة للطبيعيين المتأخرين أو السفسطائيين، إذ تعدُّ المدرسة الإيلية النقطة الحاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية خاصة في فلسفة ما قبل سقراط، فكان «تأثيرها واضحا في أنبادوقليس وأنكساغوراس وديمقريطس. فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفا بالصفات التي يتسم بها الوجود عند الإيليين فهو أزلي أبدي وثابت ومن ثمَّ فهو لا يتغيّر من ناحية الكيف، كما أثر الإيليون في السوفسطائية تأثيرا كبيرا ولو أنَّ هذا التأثير جاء سيئا من حيث أنّه أعطاهم السلاح الذي حاولوا أن يهدموا به الفلسفة التي كانت سائدة حتى ذلك العهد، إنَّ براعة السوفسطائيين وحدقهم في فن الجدل وفي المنطق يرجع في المقام الأول إلى الإيليين».[3]

[1]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص206.

[2]- أنتوني جوتليب، حلم العقل، مرجع سابق، ص93.

[3]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص111.

المبحث الرابع:
"المدرسة الذرية":
"ديموقريطس"

- تمهيد
- الجذور التاريخية للنظرية الذرية
- النظرية الذرية في الفلسفة الهندية

  أ-الجاينا

  ب-البوذية

  ج-النيايا والفايشيشكا
- النظرية الذرية في الفلسفة اليونانية

  أ-ديموقريطس

  1-مذهبه

  2-نظرية المعرفة

  3-صفات الذرة

  4-حركة الذرات
- الأفكار المنطقية عند ديموقريطس
- استنتاج

تمهيد:

الجذور التاريخية للنظرية الذرية:

فكرة الذرة تعود إلى أقدم العصور حيث أنَّ الهنود قد عرفوها مع مدارس النيايا والفايشيشكا والجاينية ومع البراهمة والبوذية، كما تجد هذه الفكرة جذورها في الفلسفة اليونانية القديمة مع لوقيبوس وديموقريطس، ولابد أنَّ هذه الفكرة قد ارتبطت بالتطورات التي عرفتها الفلسفة اليونانية عبر العصور وخاصة في مفاهيم المادة والوجود واللاوجود والصيرورة والحركة والثبات، والأفكار التي بدأت مع طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس وهيراقليطس، وكذا المدرسة الفيتاغورية والمدرسة الإيلية والانتقال من الواحد إلى المتعدد مع الطبيعيين المتأخرين خاصة مع أنبادوقليس وفكرة العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار ومع أنكساغوراس الذي افترض بذورا غاية في الصغر والتي تتكون منها الأشياء، لتتجلى فكرة الذرة بشكل دقيق وواضح مع المدرسة الذرية التي أسسها كل من لوقيبوس وديموقريطس.

النظرية الذرية في الفلسفة الهندية:

إنَّ محاولة البحث في تاريخ النظرية الذرية يدفعنا لامحالة نحو الفلسفة الهندية التي عرفت هذه النظرية مع الكثير من الفرق والمدارس، وقد اختلف المفكرون حول أسبقية هذه الفرق في القول بمذهب الذرة حيث اعتبر البعض أنَّ فرقة الفايشيشكا أقدم مذهب تبنى فكرة الذرة، في حين ينظر البعض الآخر إلى فرقة الجاينا كأقدم مذهب اهتم بالذرة [1]، وبهذا فإنَّ المدارس أو الفرق الهندية على اختلافها كانت سباقة إلى طرح هذه النظرية حتى أننا يمكن أن نعتبر الهنود كنقطة الانطلاق للنظرية الذرية التي تبناها اليونان.

وفي هذا يذهب جورج سارتون في كتابه "تاريخ العلم" إلى أنَّ مذهب الذرة عند اليونان قد يعود في أصله إلى المذهب الذري لذى الهنود، حيث أنَّ ديموقريطس قد زار الكثير من

[1]- س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مرجع سابق، ص100.

البلدان ومنها الهند، وقد يكون ديموقريطس قد سمع بهذه النظرية عندهم، لكن يعود سارتون إلى القول أنَّ هذه الفكرة تبقى مجرد فرضيات أو تخمينات تحتاج إلى الدليل والإثبات.[1]

وسنحاول أن نعرض باختصار وجهة نظر هذه الفرق أو المدارس في نظرية الذرة:

الجاينا: اتباع ماهافيرا «يرون أنَّ المادة والمكان والزمان تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ».[2]

البوذية: قالت بالجزأ الذي لا يتجزأ ومن الفرق البوذية فرقتا "الوايبهاشيكا" و"سوترانتيكا" «وإنكار البوذيين لوجود الجوهر جعلهم يتصورون الجزء على هذا النحو: يتألف من ثمانية دهرمات على الأقل، وكلمة دهرما تعني أصغر جزء تتألف منه المظاهر المحسوسة للأشياء، وهم يعتبرون أربعة من الدهرمات التي تؤلف الجزء على أنها العناصر التي هي الأرض والماء والنار والريح».[3]

النيايا والفايشيشكا:

فرقتان منسوبتان إلى كنادا وجوتاما وقد اهتمت مدرسة النيايا بالمنطق أما مدرسة الفايشيشكا فكان اهتمامها بالطبيعة، حيث تعتبر الفايشيشكا أنَّ العالم مكوّن من ذرات وهي أجزاء لا تتجزأ وهي غير فانية عكس الأشياء التي تتركب منها.

ومن الأدلة التي يستدل بها الهنود على وجود هذه الأجزاء التي لا تتجزأ أو الذرات نذكر:

*«إنَّ الأشياء كلها نتائج مركبات وهي فانية والتركيب والفناء لابد أن يتقدمهما شيء غير مركب ولا فان وهي الأجزاء التي لا تنقسم.

*النظر في ماهية المركب، (أويون=ذي الأجزاء) والذي هو شيء وراء مجموع أجزائه، فبما أنّه يوجد كل مركب من أجزاء فلابد بالضرورة أن يقابل وجود هذا الكل وجود أجزاء هي مجرد أجزاء غير مركبة، أي أنها ليست "أويون" وهي أيضا لا تنقسم.

---

[1]- جورج سارتون، تاريخ العلم. العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج2، ق5، تر: جورج حداد وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد1639، ط1، 2010، ص61.

[2]- س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مرجع سابق، ص101.

[3]- المرجع نفسه، ص102.

*كل جزء له بعد ذري خاص به ليس للأجسام المركبة.

*لو كان الجزء الذي لا يتجزأ غير موجود لكان في ذرة الغبار من الأجزاء ما في الجسم الكبير لأنَّ كلا منها لولا وجود الجزء سيقبل القسمة إلى ما لا نهاية.

*لو لم يوجد الجزء الذي لا ينقسم لكان عدد أجزاء جبل ميرو وهو أكبر جبل في العالم مساويا لعدد أجزاء الخردلة».[1]

هذه باختصار بعض آراء الفرق الهندية الذين قالوا بالجزء الذي لا يتجزأ، وهذا يبيّن أنَّ الفلسفة الهندية قد عرفت نظرية الذرة وتناولتها بالبحث والدراسة والتحليل والتفسير، وهذا إنّما يدلُّ على درجة الوعي الذي بلغه حكماء الهند في تناولهم لمختلف المسائل وخاصة المسائل الطبيعية.

النظرية الذرية في الفلسفة اليونانية:

ديموقريطس:

يعدُّ لوقيبوس مؤسس المدرسة الذرية أول من قال بالذرة في اليونان، هذه الفكرة التي تبنّاها ديموقريطس(460،360ق.م)، حيث ستصبح معه فكرة الذرة أكثر دقة ومنهجية وتطورا.

وقد طوّر ديموقريطس طبيعيات موسوعية تجمع ملاحظات كثيرة في مجال الحيوان والنبات وقد سبق أن ذكرنا أنَّ ديموقريطس قد زار بلدانا كثيرة مثل مصر والهند وبلاد فارس، وأخذ عن الكثير من علمائها وفي هذا يقول: "ما من أحد ارتحل مثلي في بقاع الأرض ورأى بلدانا مثلما رأيت، وما من أحد سمع أقوال أهل العلم مثلما سمعت"، وقد حفظ لنا التاريخ من مؤلفاته خمسون عنوانا تطرق فيها لمختلف المواضيع مثل الأخلاق، الكونيات، علم النفس، الطب، علم النبات، الرياضيات، الموسيقى، التكنولوجيا، ولم يبق لنا من أعماله التي تضاهي أعمل أرسطو سوى بعض الشذرات المتفرقة[2]، هذه المعرفة الواسعة وثقافته الكبيرة تبيّن مكانته الكبيرة في تاريخ الفلسفة اليونانية.

[1]- س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مرجع سابق، ص ص106، 107.

[2]- Emile Bréhier, histoire de la philosophie, op. cit, p60.

كما أنَّ ديموقريطس من خلال الأفكار الجديدة التي تبنتها المدرسة الذرية حاول أن يتخلص من التصورات الدينية والأسس الفكرية التي آمن بها الفلاسفة السابقون، فالعالم كما يتصوره ديموقريطس «لا يحتاج إلى تدخل أمبادوقليس "بالمحبة والكراهية" ولا إلى تدخل أنكساغوراس "بالعقل" لكي يأتي أو يستمر في الوجود، إنَّ العالم وجود طبيعي كلي، وفعله آلي محض، ومحكوم بقانونه الخاص ولا شيء أكثر».[1]

مذهبه:

يقوم المذهب الذري على أساسين جوهريين هما: التجربة الحسية والمنطق، وهذان الأساسان هما السند الذي اعتمدت عليه المدرسة الذرية في إثبات أفكارها وخاصة نظرية الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ، ومادامت التجربة والمنطق يؤسسان لهذه النظرية فمعنى هذا أنَّ النظرية صحيحة وفحوى هذان الأساسان:

الأساس الأول: التجربة الحسية «إنَّ أشعة الشمس يشاهد فيها كائنات صغيرة تغدو وتروح في الجهات الست، ولما كان من المشاهد أيضا انحلال الألوان في الماء وامتزاجها بجميع أجزائه، وانتشار الروائح في الهواء، واختلاطها بأجزائه كذلك، ولمَّا كان الماء يمرُّ من أحد جانبي كل من الخشب والقماش إلى الجانب الأخر والنور يخترق الزجاج، والحرارة والرطوبة تخترقان جميع الأجسام فقد دلَّ هذا كله على أنَّ في الأجسام الكبيرة مسام تنفد منها أجسام المواد التي تخترقها، أو بعبارة أخرى: إنَّ في هذه الأجسام فراغا تشغله الأجسام الأخرى أثناء مرورها.

الأساس الثاني: المنطق. المدرسة الذرية مع اعترافها بأكثر مقدمات بارمينيد لم توافقه على أنَّ اللاموجود غير موجود، بل إنها جزمت بوجوده إلى جانب الموجود وسمت الأول بالخلاء، كما دعت الثاني بالملاء...وحيث إنَّ الوجود والخلاء قد ثبتا، فقد تبثث الحركة

[1]- على سامي النشار وآخرون، ديموقريطس، مرجع سابق، ص21.

لأولهما في ثانيهما وتبث ثانيهما بين كل اثنين من أولهما، ومن هنا يتضح ضرورة كل منهما للآخر».[1]

كما أنَّ المدرسة الذرية وانطلاقا من حجج زينون اعتبروا أنَّ القول بأنَّ الأشياء تنقسم إلى ما لا نهاية يؤدي إلى أن تكون هذه الأشياء لا متناهية في الصغر أو لا متناهية في الكبر، لذلك أقروا حدًّا من الانقسام تقف عنده الأشياء وهي الذرات وهذه الذرات يوجد بينها الخلاء[2]، وبهذا وضع الذريون حدا تصل عنده الأشياء من الانقسام أي وصولا إلى أجزاء لا تتجزأ أي الذرات التي تتحرك في الخلاء.

وقد اتفق ديموقريطس مع لوقيبوس في نظريته وعبّر عن ذلك بقوله «إنَّ الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود يعني الذرات واللاوجود أو الخلاء، أما عن صفات الذرات فتعرف من تسميتها باللامنقسمات Atoms Indivisibles أي أنها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يصيبها أي تغيّر كيفي وهي أيضا في غاية الصغر بحيث أنها لا ترى بالعين المجردة»[3]، وحسب ديموقريطس فإنَّ الذرات يمكن أن تتحدد من ثلاث نواحي، الشكل والوضع والترتيب وهذه الذرات هي في حركة دائمة وفي جميع الاتجاهات.[4]

ويلاحظ هنا أنَّ «الطبيعيات الديموقريطية هي أول طبيعيات جسيمية واضحة المعالم: فالكتلة اللامتناهية التي تمتزج فيها بذور الأكوان كافة تتألف من كثرة الجسيمات الصغيرة، اللامنظورة لاستدقاقها، اللامنقسمة (الذرات)، المليئة كل الملاء، الأزلية، كل جسم منها يحافظ على شكل واحد، بيد أنها تشكل في جملتها كثرة من أشكال مختلفة يطلق عليها اسم المثل، وهو الاسم عينه الذي سيطلقه أفلاطون لاحقا على جواهر أزلية هي الأخرى، وليس بين الذرات من فارق غير حجمها وشكلها، فإذا كانت من حجم واحد وشكل واحد، اختلفت

---

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، ج1، (دن)، القاهرة، ط1، 1938، ص ص119، 120.

[2]- عبدالرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص152.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص60.

[4]- المرجع نفسه، ص60.

عن بعضها بموقعها، وليس بين المجاميع الكثيرة التعداد للذرات المتماثلة من فارق سوى الترتيب النسبي للذرات».[1]

نظرية المعرفة:

نفهم من هذا أنَّ الذرات Atoms تعني اللامنقسمات وكلمة أتوم باليونانية تعني ما لا يتجزأ أو ما لا يقبل القسمة، وهي في نظر ديموقريطس جزيئات صغيرة لا تُرى بالعين المجردة أي أنّه لا يمكن إدراكها بواسطة الحواس بل أنَّ إدراكها لا يكون إلا بالعقل والفكر، فالمعرفة الصحيحة عند ديموقريطس هي المعرفة العقلية، لهذا نجده يميّز «بين ما يوجد في الذهن وما يوجد في الواقع ففي الذهن توجد الطعوم والروائح والألوان، أما ما يوجد في الواقع فهو الذرات والخلاء ولا شيء غير ذلك»[2]، وبهذا فإنَّ نظريته في المعرفة أو الحقيقة تقوم على أنَّ هناك «درجتان من الوجود أو نوعان من الحقيقة باطنة وظاهرة، أما الباطنة فتشمل الذرات والفضاء، ولا تدرك بالحواس، وليس للذرات من صفات سوى الحجم والشكل، أما الحقيقة الظاهرة فهي تلك التي تبدو لنا بالحواس ونعلمها بالتجارب، وتحدث عن اجتماع الذرات بالفضاء، فيكون للأشياء صوت وطعم وحرارة وهكذا»[3]، وبهذا نلتمس في أفكار ديموقريطس أصالة وعمق في التفكير، كما ميّز ديموقريطس بين نوعين من المعرفة «النوع الأول مشروع والثاني غير مشروع وينتمي كل من البصر والسمع والشم والمذاق واللمس إلى المعرفة غير المشروعة، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه، والسبب الذي يراه سكستوس لتفضيل المعرفة المشروعة عند ديموقريطس على غير المشروعة، أنَّ المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلا أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تتذوق أو أن تدرك باللمس، فإنَّ المعرفة المشروعة تأتي للمعاونة في هذا بطريقة

[1]- إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص102.

[2]- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص162.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص222.

أكثر دقة واتقانا للفحص»[1]، ولا يمكن أن نفهم هذه الفكرة إلا من خلال ربطها بنظرية الذرات عنده، فنحن «لا نعرف الذرات والخلاء بالحواس ولكن نعرفهما بالعقل، فطريق الحواس عرضة للخطأ لأنه يعالج التباين والتغيّر الماديين اللذين ينتجان احساساتنا، ولكن طريق العقل الذي يعالج الحقائق القصوى هو طريق مشروع»[2]، وبهذا فإنَّ العقل هو السبيل إلى الحقيقة.

صفات الذرة:

ومن صفات الذرة أنّها صلبة لا تنقسم تختلف فيما بينها من حيث الشكل وتختلف من حيث مرتبتها في الوجود وكذا وضعها، أي من حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض، وهي تتحرك في كل الاتجاهات وحركتها أبدية مستمرة وهي لا تحتاج لأي مؤثر خارجي لتتحرك، أما التغيّرات الحاصلة على الذرات فهي ناتجة عن اتصالها أو انفصالها فيما بينها، ومن خلال هذ الاتصال والانفصال تتشكل الأجسام التي تختلف فيما بينها بحسب اختلاف الذرات التي تتكون منها، كما أنَّ هذا الاتصال والانفصال لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود الفراغ أو الخلاء الذي يتيح لها الحركة في كل الاتجاهات، فلو رفضنا فكرة الفراغ سيعني هذا أن يكون الكون كله مملوءً بالذرات يلتصق بعضها في بعض وهذا ما يحول دون حركتها. وبهذا فالكون وكل الموجودات والعوالم المتعددة والبشر والنفس والآلهة والعناصر الأربعة الماء والتراب والهواء والنار كلها مركبة من الذرات والفراغ أو الوجود والعدم، ونلاحظ أنَّ هذا التصور الذي جاء به الذريون يقابل تصور المدرسة الإيلية "الوجود واللاوجود" والفرق الوحيد بين الإيليين والذريين هو أن الإيليين رفضوا اللاوجود رفضا تاما أو حتى إمكانية التفكير فيه وأكدوا على الوجود وحده، أما الذريون فقد أثبتوا الوجود إلى جانب

[1]- مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1995، ص32.

[2]- على سامي النشار، ديموقريطس، مرجع سابق، ص95.

اللاوجود أي الذرات والفراغ، وبهذا يؤكد الذريون أنَّ اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأنه شأن الوجود يقول ديموقريطس: «الوجود ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم».[1]

حركة الذرات:

وإذا كان الوجود يتكون من الذرات والفراغ، فما الذي يدفع هذه الذرات إلى الحركة؟ ومن أين لها القوة في هذه الحركة؟

لقد بيّن أرسطو أنَّ ديموقريطس لم يقل بالثقل. حيث أنّه نسب للذرة صفتين فقط هما الحجم والشكل وأنَّ حركة الذرات تكون من تلقاء نفسها صادرة من ذاتها، ثم جاء أبيقور وأضاف صفة ثالثة هي الثقل[2]، والثقل الذي تتميّز به الذرات هو الذي يجعلها تسقط في المكان اللامتناهي، وينتج عن هذا السقوط اصطدامات متعددة بين الذرات فتنشأ الدوامة التي تلتقي فيها الذرات المتشابهة فتتشكل العوالم التي لا نهاية لها، بل يعدُّ عالمنا واحدا منها، وبانفصال وافتراق هذه الذرات يزول معه العالم وينظر برنت إلى أنَّ مسألة ثقل الذرات هي إضافة قدمها الأبيقوريون[3]، وبهذا يكون أبيقور قد أضاف صفة الثقل للذرة فالذرات الثقيلة تتجه إلى الأعلى أما الذرات الخفيفة فتتجه نحو الأسفل وبهذا يكون قد قدم تفسيرا لحركة الذرات في الخلاء.

ولقد تحدث الذريون أيضا على أنَّ «الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة "الضرورة"، لقد كان أنكساجوراس يعلم في هذه الحقبة أنَّ حركة الأشياء كلها راجعة إلى عقل عالمي. ولقد وضع ديموقريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة، لا يوجد عقل في العالم، بل بالعكس إنَّ كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماما بالعلل الآلية العمياء، وفي هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضدّ الآلهة الشعبيين والدين الشعبي».[4]

---

[1]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص84.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص221.

[3]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص84.

[4]- المرجع نفسه، ص85.

والملاحظ أنَّ النظرية الذرية عند ديموقريطس جمعت بين فلسفة المذهب الواحدي القائل بالثبات والوحدة والمذهب التعددي القائل بالكثرة والتغيّر، وبهذا كانت «الذرات مثل "الواحد" عند بارمنيدس غير مخلوقة وأبدية ومتماسكة ومنتظمة في جوهرها وغير قابلة للتغيّر بذواتها، إلا أنها لحركتها الدائمة في الفراغ، نسجت بتنوع تجمعاتها وذوبانها ظاهر عالمنا المتغيّر كله، وبهذا قدم الذريون عنصر السكون الأبدي إرضاء لبارمنيدس وعنصر التغيّر الأبدي إرضاء لهيراقليط».[1]

الأفكار المنطقية عند ديموقريطس:

أما عن الأفكار المنطقية عند ديموقريطس فيمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

لقد عالج ديموقريطس «القضايا المنطقية من زاوية ارتباطها بنظرية المعرفة ودرس المفاهيم وبناء الأحكام وأكد يقينية النتائج الاستقرائية واعترض على البراهين العقلية التي لا تستند إلى التجربة».[2]

من جهته ألكسندر ماكوفلسكي اعتبر أنَّ ديموقريطس هو المؤسس لأول نسق منطقي في اليونان القديمة، وقد خلّف ديموقريطس رسالة خاصة في "المنطق أو القانون" والتي لم يصل إلينا منها سوى بعض الشذرات لسوء الحظ، كما اعتبره أرسطو أول فيلسوف يقيم فلسفته على التصورات والتعريفات المنطقية.[3]

ويقوم المنهج العلمي عند ديموقريطس على أساس إرجاع المركب إلى البسيط من خلال تحليل هذا المركب إلى أجزائه وصولا إلى عناصره التي لا تقبل الانقسام، ومن خلال هذه العناصر الجزئية يتم تفسير المركب بوصفه مجموع من العناصر التي يتألف منها،

[1]- بنيامين فارنتن، العلم الاغريقي، ج1، مرجع سابق، ص87.

[2]- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص162.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص59.

فتكون بذلك المعرفة العلمية عند ديموقريطس هي اكتشاف لتلك العناصر التي تُشكل المركب.[1]

وقد أورد ماكوفلسكي في كتابه "تاريخ علم المنطق" أهم إسهامات ديموقريطس في مجال المنطق وتتمثل في ما يلي:

*أنّه المؤسس لأوّل نسق منطقي في اليونان القديمة.

*اعتبره أرسطو أول فيلسوف يقيم فلسفته على التصورات والتعريفات المنطقية.

*مصدر المعرفة العقلية عند ديموقريطس هي الاحساسات.

*أقام منطقه على أساس تجريبي، حيث كان أحد مؤسسي المنطق الاستقرائي الذي طورته بعد ذلك المدرسة الأبيقورية.

*بناء النظريات العلمية على أساس الملاحظة الدقيقة للوقائع.

*الطريق الصحيح للمعرفة عند ديموقريطس هو الانطلاق من الادراك الحسي ومن الوقائع المنعزلة ومن الملاحظات، والاستناد إلى ذلك كله لكي يصل العقل إلى استيعاب الواقع الموضوعي الحقيقي.[2]

*كما عرف ديموقريطس الأحكام وذهب إلى أنَّ موضوع الحكم "اسم" وأنَّ المحمول "فعل" وبيّن أنَّ مفهوم الحكم هو الصلة بين الموضوع والمحمول سواء باقترانهما أو انفصالهما تبعا لاقتران أو انفصال الأشياء في الواقع نفسه.

*أسهم ديموقريطس أيضا في مجال التعريف فعنده يكون التعريف بالإشارة إلى ممَّا يتألف الشيء؟ فمثلا نجده يُعرف الزمرة بأنّه جملة الأفراد الذين تتألف منهم، ومفهوم العربة مجموع أجزائها، لذلك نجده يطبق هذا المفهوم في مجال الفيزياء حيث يُعرف كل موضوع بعدد الذرات التي يتألف منها وشكلها ووضعها وترتيبها وبالخلاء الذي يشغله.

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص61.

[2]- المرجع نفسه، ص60.

*كما يعود إلى لوقيبوس وديموقريطس تعريف مبدأ السبب الكافي، فلكل سبب مسبب، أي أن لا شيء يحدث دون سبب[1]، حيث اعتبر ديموقريطس «الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية، كما ذهب إلى أنَّ لها خطورة أخلاقية، ذلك أنهم يقولون بأن لا شيء يأتي من الصدفة ولكن توجد علّة محددة لكلّ شيء».[2]

*كما يمكن أن نعتبر مساهمة ديموقريطس وأبيقور إرهاصا بمنطق فرانسيس بيكون التجريبي، كما أورد أرسطو من خلال مؤلفاته اقتباسات عن ديموقريطس (المقولات، التحليلات الأولى، الميتافيزيقا، الطوبيقا...)، كما استعان أفلاطون من جهته بالتصورات المنطقية لديموقريطس لكن دون أن يعلن عن اسمه صراحة.[3]

وبالرغم من أنَّ أفلاطون قد تجاهل* ديموقريطس إلا أنَّ نظريته في المعرفة وتمييزه بين الحقيقة والظاهر كان له أثر كبير على فلسفة أفلاطون، كما تأثر به أبيقور واعتمد على نظريته في الذرة والأخلاق والسعادة وأسس من خلالها فلسفته.[4]

كما يؤكد فرنسيس بيكون أنَّ فلسفة ديموقريطس والفرض الذي جاء به حول الذرة هو فرض هام يرتفع في عمقه ودقته فوق تفكير العامة وفوق مجادلات الفلاسفة، وذلك لأنهم لم يدركوا القيمة والأهمية العظيمة لهذا الفرض، وإذا كان أفلاطون وأرسطو قد تجاهلا فلسفة ديموقريطس إلا أنَّ البعض الآخر اعتبروه من أعظم فلاسفة الفيزيقا حيث لقبوه "بالساحر".[5]

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص61.

[2]- على سامي النشار وآخرون، ديموقريطس، مرجع سابق، ص21.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص62.

* يذهب أريسطوكسينوس في كتابه المسمى "ملاحظات تاريخية" إلى القول أنَّ أفلاطون أراد أن يضرم النار في مؤلفات ديموقريطس التي تمكن من جمعها، و لكن أميكلاس و كلينياس الفيلسوفين الفيثاغوريين انبريا للحيلولة بينه و بين هذه الفعلة، كما أنَّ أفلاطون الذي ذكر تقريبا جميع الفلاسفة القدامى لم يشر اطلاقا إلى ديموقريطس حتى عندما كان الأمر يستلزم الإشارة إليه لتفنيد آرائه، و لعلَّ السبب في ذلك يعود إلى أنّه كان يعلم حق العلم أنَّ عليه أن يتنافس مع أفضل الفلاسفة أي ديموقريطس (ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، مج3، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مرا: محمد حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2188، ط1، 2014، ص42).

[4]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص228.

[5]- حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981، ص85.

وبهذا فإنَّ ما قدمه ديموقريطس يشهد على مكانته الكبيرة في المجال العلمي حيث أنَّ فلسفته تؤكد على ما بدله ديموقريطس في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية بعلل وأسباب طبيعية علمية تبتعد عن تلك التفسيرات الدينية، وعن تلك التفسيرات التي قدمها الفلاسفة السابقون.

استنتاج:

وهكذا يتضح لنا أنَّ «فلسفة ديموقريطس تشهد على جهد رائع بذله واضعها من أجل تفسير الظواهر الطبيعية بعلل وأسباب طبيعية دون الرجوع إلى أسباب دينية أو غائية، كما أنَّ ذرية ديموقريطس هي السلف الشرعي لكل النظريات الذرية الحديثة فمازالت التفسيرات العميقة للفيزياء الحديثة تتضمن نفس التقاليد الذرية القديمة»[1]، كما تتضح مساهمة ديموقريطس الكبيرة في مجال المنطق من خلال اهتمامه بالكثير من المسائل والقواعد المنطقية التي تشكل محور المنطق عند أرسطو.

[1]- عبد الفتاح مصطفى غنيمة، نحو فلسفة العلوم الطبيعية. النظريات الذرية والكوانتم والنسبية، سلسلة تبسيط العلوم، (دن)، (دب)، (دط)، (دت)، ص19.

الفصل الثالث:

الأفكار المنطقية عند السفسطائيون سقراط-أفلاطون

المبحث الأول:
"السوفسطائيون"
"بروتاغوراس"، "جورجياس"،
"هيباس"

- تمهيد
- المدرسة السفسطائية
- الخطابة عند السفسطائيين
- الحقيقة عند السفسطائيين
- الجدل عند السفسطائيين
- الأفكار المنطقية عند السوفسطائيين
- القياس عند السفسطائيين
- استنتاج

تمهيد:

لقد ساهمت عدة عوامل في ميلاد مرحلة جديدة في المشهد الفكري لذى اليونان فكانت المشكلة الأولى التي اهتم بها فلاسفة اليونان هي أصل العالم ومحاولة تفسير الوجود، لتبدأ مرحلة جديدة من خلال توجيه الاهتمام للإنسان، أي الانتقال من دراسة عالم المادة إلى الاهتمام بذات الإنسان، فكانت هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية خطوة هامة حيث «نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية إلى العمق ومن البساطة إلى التعقيد ومن محيط الدائرة إلى مركزها، فبهذه الخطوة الجبارة أصبح الإنسان في صميم الأشياء بعد أن كان بعيدا عنه».[1]

وكان لظهور المدارس الفلسفية دور كبير في دفع الناس للتعلم وخاصة ما تعلق بتلك العلوم التي ترتبط بالجانب العملي عند الناس، فقد كانت مجالس الدولة مكانا لمناقشة مشكلات المواطنين ومحاولة فك النزاعات بينهم، الأمر الذي فرض على الناس ضرورة تعلم الجدل وقوة الخطاب والسعي نحو تعلم أساليب الكلام وطرق البرهنة وفي ظلّ هذه التحولات السياسية والاجتماعية «كان لابد أن يحتل فن الخطابة بالذات محلّ الصدارة بين سائر الفنون إذ أصبح من أهم وسائل التأثير على جماهير الناس»[2]، وقد ساهم هذا المناخ في ظهور المنطق الخطابي الذي تميّز بقوة الإقناع والتأثير على الناس، وهو ما تبنته الحركة السفسطائية التي اهتمت بالخطابة والسياسة والأخلاق والأدب والمنطق، فالسفسطائيون رغم اشتراكهم في الاهتمام بالإنسان إلا أنهم كانوا «متعددي الاهتمامات إذ كان منهم اللغويين الذين يبحثون في أصل اللغة وكان منهم المناطقة الذين يهتمون باستخلاص النتائج من المقدمات، وكان منهم الأدباء والشعراء الذين اهتموا أكثر بالأدب والشعر، وكان منهم

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مج1، دار عويدات، بيروت، لبنان، 2007، ص90.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص118.

الخطباء الذين يسحرون الألباب بقوة بيانهم، وكان منهم من فضل تركيز أبحاثهم في شؤون الأخلاق والسياسة».[1]

المدرسة السفسطائية*:

ارتبط ظهور الحركة السفسطائية بعدة عوامل خاصة السياسية منها، حيث أنَّ أثينا كانت قد انتصرت على الفرس وزادت ثروتها وقوتها مما أكسبها مكانة كبيرة، وكان للديموقراطية التي سادت اليونان أثر في بروز جوّ جديد من التنافس والجدال والنقاش والبحث عن تحصيل المناصب، فكان لابد لمن يطمح لهذه المناصب «أن يكون مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة وإثارة مشاعر الدهماء، ومسلحا كفاية بالتعليم ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التي تُمكن الإنسان العادي من شغل منصب سياسي له وهذه الحاجة هي التي أخذ السفسطائيون على عاتقهم اشباعها»[2]، فكان أبناء الأغنياء يتهافتون على تعلم الخطابة من السفسطائيين لبلوغ المراتب العليا.

ومن هذا المنظور يمكن اعتبار السفسطائية**على أنّها ثمرة للحياة الديموقراطية التي سادت في أثينا، وكان من أبرز روادها "بروتاجوراس" و"جورجياس" و"هيبياس"، ويدل اسم سوفيست «في الأصل على المعلم في أيّ فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على معلم البيان ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأنَّ السفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متجرين بالعلم»[3]، فقد اتخذوا من التدريس مهنة يتقاضون عليها

---

[1]-مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص41.

*السفسطة أصل هذا اللفظ في اليونانية سوفيسما Sophisma وهو مشتق من لفظ سوفوس Sophos ومعناه الحكيم الحاذق، والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموّهة وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص658).

[2]-حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص172.

**نشير هنا إلى أنَّ السفسطائية لم تكن فئة واحدة بل تصنف في الغالب إلى ثلاث فئات، الأولى تسمى بكبار السفسطائيين وهم السفسطائيون الأوائل مع بروتاغوراس وجورجياس وهيبياس، والثانية تسمى بمعلمى الخطابة ومنهم أنتيفون وإيزوقراط، وتسمى الفئة الثالثة بصغار السفسطائيين ومنهم اوتيديموس وديونيسودوروس.

[3]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص58.

أجرا وهذا ما اعتبره اليونان فعلا دنيئا، ممّا أثار عليهم كره الشعب وخاصة سقراط ومن بعده أفلاطون الذي يصف السفسطائي بأنّه «يتصف بالجشع المادي أكثر من اتصافه بحبه للعلم وذلك لأنّه يبيع العلم في مقابل المادة»[1]، ولهذا انتقد منهجهم في التربية واعتبر أنَّ هدفهم هو نشر الأوهام والأغاليط بين الناس، وهذا الذي ضمّنه في الكثير من محاوراته التي تحمل أسمائهم مثل محاورة "بروتاغوراس" ومحاورة "جورجياس" ومحاورة "هيبياس" ومحاورة "السفسطائي"، ورغم هذه الانتقادات الكثيرة التي وجهها سقراط وأفلاطون للسفسطائيين، إلا أنَّ النقد الذي وجهه أرسطو للسفسطائيين سيكون أكثر دقة وعمقا من خلال الكشف عن أغاليطهم وخداعهم الناس عن طريق اللغة، وسيكون نقده لهم باستعمال المنطق وقواعد الفكر.

الخطابة عند السفسطائيين:

لقد كان للسفسطائيين أثر كبير في إقناع الناس على ضرورة ممارسة الخطابة وهذا ما مكّنهم من بلوغ مراتب عالية في المجتمع اليوناني، فقد تحول معلمو السفسطائية إلى متخصصين في تدريس فنون الإقناع* في مقابل الحصول على أجور عالية، باعتبار أنَّ تلامذتهم كانوا من النبلاء وأبناء الأغنياء الذين كانوا مهتمين ببلوغ المناصب العليا، فكانوا يلقنونهم دروسا خاصة في فنون الجدل و الخطابة و النقد و تقنيات الكتابة الأدبية[2]، وبهذا كانت السياسة والسلطة هي الهدف الأسمى والأساسي للتعليم السفسطائي وكانت الخطابة وفن الكلام هما أساس بلوغ المناصب والنجاح في السياسة، لذلك اعتبر الفارابي الخطابة

[1]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص169.

*إنَّ اهتمام السفسطائيين بتدريس فنون الإقناع جعلهم يهتمون باللغة والجدل والخطابة والشعر والفنون والسياسة والدين.

[2]- الراضي رشيد، السفسطات في المنطقيات المعاصرة. التوجه التداولي الجدلي نموذجا، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد 36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص130.

«صناعة قياسية غرضها الإقناع»[1]، أي أنَّ هدفها هو إقناع السامعين بالاعتماد على الحجج والبحث عن وسائل الإقناع.

هذا الاهتمام الذي أولاه السفسطائيون للخطابة والكلام وفن الاقناع ارتبط بالبحث عن مختلف الحجج والأدلة واتخادها كوسيلة لبلوغ غاياتهم، لهذا نجد "جورجياس" في محاورة أفلاطون المعروفة بهذا الاسم يفاخر بأنَّه «أقدر من الطبيب على إقناع المريض حتى فيما يخصّ أمور الصحة كما سنرى سفسطائيا آخر يقول أنَّ من يمتلك ناصية الكلمة سيكون أقوى من أيّ طاغية وسيستطيع بها وحدها أن يقتل وأن يسجن وأن ينفي من يشاء»[2]، فالكلمة يمكنها أن «تفعل خيرا عظيما وتزيل خوفا وحزنا وتشيع فرحا ومرحا وتمكنك من إقناع المحلف في المحكمة وعضو الشيوخ في مجلس الشيوخ، يقول جورجياس: هذا ما نريد تعليمه للناس وليس شيئا غير ذلك. ولا لوم علينا لو أنَّ التلاميذ الذين يتعلمون منا استخدموا علمهم في غايات شريرة»[3]، ومن ثمَّة كانوا يعلمون التلاميذ فنّ ترجيح رأي على أخر وكيف يمكن الاستفادة من قول المتحدث، من خلال استخدام قوة الحجة، وقد بلغت براعة السوفسطائيين حدًّا كبيرا حتى أنَّ «أحدهم كان يخاطب الجماهير في برّ الآباء واحترام التقاليد فتهتف متحمسة لحديثه، ثم يخطب سوفسطائي أخر في عقوق الآباء وضرورة الثورة على كل قديم فتهتف الجماهير تعصبا لرأيه وتأثرا بتوجيهه».[4]

ولاشكَّ أنَّ اهتمام السفسطائيون بالخطابة والاقناع والجدل والحجاج هو من صميم الاهتمام باللغة التي ترتبط هي الأخرى بالمنطق، فاللغة ظاهرة اجتماعية لها أثرها الكبير في

---

[1]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، (دط)، (دت)، ص142.

[2]- عزت قرني، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص87.

[3]- فتح الله خليف، السوفسطائيون ومنزلتهم في الفكر اليوناني، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 13، 1990، ص145.

[4]- رفقي زاهر، المنطق الصوري. تاريخه ومسائله ونقده، (دن)، (دب)، ط1، 1980، ص10.

حياة الإنسان والمجتمع، وهي الوسيلة الأساسية التي تمكن الإنسان من أن ينقل أفكاره ومشاعره وهي أساس التواصل والتفاهم بين الناس.

الحقيقة عند السفسطائيين:

إنَّ منهج السفسطائيون في البحث عن الحقيقة قد يتعدى دفاعهم عن أقوالهم وآرائهم بل قد يتلاعبون بهذه الحقيقة فيقبلون الحجج والأدلة مستعرضين في ذلك مهارتهم في الخطابة وقد اشتهر عنهم مقولة "الإنسان معيار كل الأشياء" وفحوى هذا القول أنّه لا توجد حقيقة خارج الذات[1]، فالحقيقة تحدد بمعيار الفرد ولا توجد أي حقيقة مستقلة عن الذات، فالحق هو ما يراه الشخص حقا والباطل هو كذلك ما يراه باطلا، فالشيء في تغيّر مستمر وهذا التغيّر يفهمه كل فرد من وجهة نظره الخاصة، ولعلّ بروتاغوراس «أخذ عن ديموقريطس أو عن هيراقليطس الاعتقاد بالصيرورة وعدم الاستقرار ورأى أننا نعلم كل ما نعلمه عن طريق الحواس، وأنَّ كل إحساس لا يكون صحيحا إلا في الحين الذي نحس فيه، ولكلّ إنسان إحساسات خاصة متغيّرة هي القياس الوحيد الممكن للمعرفة»[2]، يعني هذا أنَّ بروتاغوراس جمع بين رأي ديموقريطس الذي يرى أنَّ الحس هو أساس المعرفة، ومن جهة أخرى أخد برأي هيراقليطس القائل بالصيرورة والتغيّر وهذا التأثر بفلسفة هيراقليطس القائلة بالتغيّر هي التي جعلت نظرة السفسطائيين للعالم والعلم نسبية.

ومن هذا المبدأ الذي اتخذه بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعا مقياس ما يوجد وما لا يوجد" تكون مشكلة المعرفة قد عرفت تحولا من الطبيعة إلى الإنسان، وهذا ما لا نجده عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، فلم يعد السؤل مع السفسطائية عن أصل العالم إن كان الماء أو الهواء أو النار أو العدد أو الذرة أو غير ذلك بل اتجهت الفلسفة إلى الاهتمام بالإنسان في الواقع الذي يعيشه.

---

[1]- وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 2010، ص55.

[2]- حنا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3، 1993، ص60.

لكن من هو الإنسان الذي يقصده بروتاغوراس في قوله: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"؟

إنَّ المقصود بالإنسان هنا هو الفرد من حيث هو كذلك لا من حيث الماهية النوعية وعلى ذلك فإنَّ كل شيء في تحول مستمر. فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه وما ليس في حسنا فهو غير موجود وبذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحلَّ حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد[1]، إذن من خلال هذه العبارة يصبح الإنسان الفرد هو أساس المعرفة، فإذا اعتبر الإنسان شيئا موجودا فهو موجود بالنسبة له وإذا اعتبره غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضا، وينطبق هذا على فلسفتهم الأخلاقية فما أراه خيرا فهو خير وما أراه شرا فهو شر، وبهذا فالمعرفة نسبية تختلف من فرد لآخر.

الجدل عند السفسطائيين:

وبالنظر إلى اهتمام السفسطائيين بالخطابة والحجاج فقد تطور عندهم الجدل فأصبح كمنهج تعليمي نقدي ووسيلة تلاعب بالألفاظ فكان اهتمامهم «بإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي، ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها والقضايا وأنواعها والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فخلفوا في هذه من الثقافة أثرا حقيقيا بالذكر»[2]، كما يمكن أن يقوم الجدل على البحث في الأخطاء المنطقية التي يرتكبها الخصم في الدفاع عن دعواه بدلا من مجادلته في حقيقتها، وهذا ما يفترض معرفة منطقية بحيث تؤهله لمعرفة البراهين السليمة من غير السليمة منطقيا، ولاشك أنَّ القدرة على إعطاء براهيننا العقلية الخاطئة مظهر الأشكال المنطقية السليمة يعتبر دليلا على التمكن من الجدل والحوار[3]، ولقد اشتهر السفسطائيون وعرفوا بمهارتهم في هذا الفن.

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص60.

[2]- المرجع نفسه، ص58.

[3]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص26.

ويبدو أنَّ هذه المكانة التي بلغها السفسطائيون في الخطابة جعلتهم متألقين في الجدل وذلك بالاستدلال القوي أو بالإفحام السريع ومن هنا انصبّ نشاطهم على البلاغة والخطابة، ليلتبس بذلك الجدل بالخطابة وهذا ما يوضحه ابن رشد في قوله: «إنَّ صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل وذلك أنَّ كليهما تؤمان غاية واحدة: وهي مخاطبة الغير، إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملهما الإنسان بينه وبين نفسه كالحال في البرهان، بل إنما يستعملهما مع الغير ويشتركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد»[1]، وبهذا فإنَّ السوفسطائيين قد مهدوا من خلال فلسفتهم لظهور المنطق.

الأفكار المنطقية عند السفسطائيين:

أما عن الأفكار المنطقية عند السوفسطائيين فيمكن أن نلتمس مساهمتهم في تطوير فن الجدل والمناقشة ومهارتهم في تقديم الحجج التي يدافعون عنها، كما عرف عنهم اعتمادهم على التلاعب بالألفاظ واللغة «وهنا يستطيع السفسطائي بما أوتي من قدرة لفظية بارعة وموهبة في الجدل كبيرة أن يستميل المستمعين إلى حججه بما تبدو عليها من قوة وإقناع ظاهري»[2]، وبهذا كان هدفهم إقناع سامعيهم بأي ثمن بل أكثر من ذلك كثيرا ما كان السفسطائي يعتمد على وجهة نظر ويدافع عنها بشدّة حتى تبدو في مظهر اليقين، ثم ينقلب ضدّها وينقدها ويبرهن على صدق وجهة النظر المضادة لها وفي هذا كانوا يفتخرون بقدرتهم على إثبات القضية ونقيضها، ولابد أنَّ اهتمام السوفسطائيين بالكلام والجدل والمغالطات كان يستدعي منهم معرفة "بمبدأ التناقض".

كما اعتمد السفسطائيون على استخدام اللفظ الواحد في معاني مختلفة ينزلق من أحدها إلى الأخر بطريقة غير محسوسة[3]، أي أنهم كانوا يتعاملون بالألفاظ التي تكون مبهمة ومشتركة المعنى حيث يدل اللفظ الواحد نفسه على معنيين أو أكثر وذلك حتى يسهل عليهم

[1]- أبي الوليد بن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، الكتاب14، 1967، ص2.

[2]- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص8.

[3]- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1953، ص6.

المغالطة، وهذا الاشتراك في المعنى يمكن أن يؤسس لبراهين فاسدة، ومن الأمثلة على الالتباس اللغوي الذي اعتمده السفسطائيون حيث تتضمن عبارة لفظا يحمل أكثر من معنى كقولنا:

1-قدف خالد بكرا.

2-رأيت عيني هند.

فالمكوّن (قدف) في الجملة الأولى يدل على معنيين هما الضرب والشتم، أما في الجملة الثانية فإنَّ لفظ عيني تفهم بمعنيين: عضوي البصر، جاسوسين، وبهذا فإنَّ السفسطائي من خلال هذه العبارات يوهم المتلقي ويوقعه في المغالطات وذلك بسبب اشتراك اللفظ في نفس المعنى[1]، وهكذا أصبحت السفسطة تقوم على الدفاع عن أي موضوع أو دحضه مهما كان دون مراعاة الحقيقة وباستعمال كل أساليب المغالطة والتمويه، فكل ما كان يهمهم هو وضع خصمهم في مأزق وحيرة.

وهكذا اشتهر السفسطائيون في الجدل وعرفوا بمهارتهم وقدرتهم لمواجهة أيّة قضية تطرح عليهم وكانوا يعتزون بذلك حتى قيل أنَّ «بروتاغوراس كان يتبجح بقدرته على أن يجعل الحجة الأسوأ تبدو وكأنّها الأحسن»[2]، هذا ما جعل منه معلما مشهورا وشهرته تعود إلى تمكنه من «اللغة ومعرفة أسرار الألفاظ وتركيب العبارة وحسن البيان والبصر بالمأثور من الشعر وكان يؤثر الخطاب الطويل على الحوار الذي يتألف من سؤال وجواب».[3]

وفي نفس السياق تتضح مساهمة بروتاغوراس في وضع قواعد اللغة فقد «نبّه إلى التأنيث والتذكير وتحدث عن الفعل ومشتقاته واللفظ ومعانيه وأجزاء الكلام، وبحث في أصل اللغة وأجزاء الكلام وميّز بين زمان الأفعال وصيغتها».[4]

---

[1]- حامد ناصر الظالمي، عابده جدوع حنون، نشأة الحجاج، مجلة آداب البصرة، العدد73، 2015، ص5.

[2]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق،ص26.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص273.

[4]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص176.

بالإضافة إلى أنَّ بروتاغوراس كان له الفضل في بيان ضروب الجمل: الاستفهام والأمر والجملة الخبرية والدعاء، كما أنّه كان أول من «قسّم الكلام إلى اسم وصفة وفعل، وحدّد أجزاء الخطاب المتين والبنيان من مقدمة ومدخل وترتيب وعرض ونقاش وتفنيد وخاتمة»[1]، وهكذا يكون بروتاغوراس أول من وضع أسس المنطق والصرف والنحو.

وفي نفس السياق يعتقد "ماكوفلسكي" أنَّ بروتاغوراس في محاولته لإقامة نظرية البلاغة يكون بذلك قد تناول مشكلات المنطق من خلال تقنيات المناقشة وقد ضمّن ذلك كتابه "فن الاقناع"، كما أنَّ بروتاغوراس في مجادلاته ومحاوراته الكثيرة التي كان يهدف منها إلى تعليم فن البرهان قد كان مُلمًّا بأنواع الاستدلالات الاستنباطية، وهذا ما سيتناوله أرسطو فيما بعد في "الطوبيقا" خصوصا الأساليب المنطقية في القول الخطابي[2]، إضافة إلى تحليل أساليب السفسطائيين ومحاولة فضحها وضحدها.

من جهته أفلاطون ورغم نقده للسفسطائيين إلا أنّه اعترف لبروتاغوراس بأنّه «أول من بحث في الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ وأنّه كان أول من تحدث عن أزمنة الأفعال وحالاتها (إخبارية وشرطية)».[3]

ويتفق مؤرخو الفلسفة على أنَّ الحركة السفسطائية قد ساهمت بشكل كبير في نمو الدراسات المنطقية وذلك من خلال المشاركة في تأسيس علم الخطابة والاهتمام بالجدل ودراسة الكلمات والجمل والألفاظ.

وتأكيدا لأهمية السفسطائيين ومحاولة لرفع تلك الاتهامات التي طالتهم عبر التاريخ خاصة من طرف سقراط وأفلاطون يذهب المتخصصون في الحجاج إلى أنّه لابد من وضع السفسطائيين في مكانتهم الصحيحة وذلك من خلال الاعتداد في كل دراسة بمكتسباتهم:

---

[1]- حنا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص60.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص58.

[3]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص43.

*«القول بتضاد الأصوات (Antiphonie) بمعنى أنَّ لكل خطاب خطاب مضاد ولكلّ حجة حجة تنقضها لأنّها تنبني على رؤية مخالفة للأشياء وتصف واقعا مغايرا.

التنبيه إلى ما قد يرشح عن الأقيسة من أغاليط وضرورة بناء نظام الجرح للقياس وتعديله وذلك بزرعهم الحيرة والمفارقة في المشهورات وهذه الشعبة من الدرس ستزدهر في ما يسمى بالبرالوجيسم أو القياس المغالطي.

*رسمهم مفهوم الاحتمال وفقا لتعامل الناس وتفاعلهم مع بعضهم.

*اتقانهم للمجادلة وكل أصناف المحاورات التي تقوم على الاستدلال المنظم بقواعد مضبوطة».[1]

وهكذا يتضح أنَّ السفسطائية قد أدت دورا كبيرا في الفلسفة والمنطق كما سيكون لها أبرز الأثر في الفلاسفة اللاحقيين مثل سقراط وأفلاطون وحتى أرسطو، من حيث أنها مهدت لتأسيس نظرية التعريف والقياس، كما مهدت لمباحث منطقية أخرى مرتبطة بالتصورات والاستدلالات ومبحث المغالطات والجدل المموّه الذي تفطن إليه أرسطو فيما بعد في نظرية البرهان الهادفة إلى تشكيل العلم مثل كتاب "الجدل" "والأغاليط".

من جهة أخرى فإنَّ أسلوب المغالطة الذي اعتمده السفسطائيون في الخطابة دفع أفلاطون إلى محاولة تنقيتها مما لحقها من السفسطائيين، معتبرا أنَّ الخطابة إنّما تهدف إلى تحقيق أغراض وأهداف سامية ونبيلة، وقد وجه أفلاطون نقده للخطابة السفسطائية وأساليبها وطرقها وبهذا مهد الطريق لأرسطو لنقدها فيما بعد.[2]

---

*هناك من ميّز بيم مصطلح Sophisme ومصطلح Paralogisme ومن هؤلاء الباحثين كريستيان بلانتان الذي يقول أنَّ في Le Paralogisme يكون فيه الخطأ بحسن النية أما في Sophisme يكون فيه ارتكاب الخطأ متعمدا (فطمة يحي، إستراتيجية المغالطة في التراث الأدبي العربي، مذكرة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دت، ص14).

[1]- حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، (دط)، (دت)، ص45.

[2]- الراضي رشيد: السفسطات في المنطقيات المعاصرة، مرجع سابق، ص133

القياس عند السفسطائيين:

كذلك نجد من أهم إسهامات السفسطائيين في المنطق القياس الذي يعرف في الغالب على أنه نظرية أرسطو الأساسية في المنطق، لكن ما يجهله الكثير أنَّ السفسطائيين عرفوا القياس وكانوا متخصصين فيه وذلك أنَّ القياس «يتفق مع طريقتهم في ممارسة الخطابة وتعليم الناس القدرة على الكلام والتلاعب بالألفاظ واستخدام المغالطات لتحقيق أغراضهم ولهذا كانت أكثر أقاويلهم أقيسة صورية الشكل لا تختلف عن صورة قياس أرسطو»[1]، حتى أنَّ هناك من يرى أنّه لا يوجد فرق بين القياس الصوري عند أرسطو والقياس السفسطائي من الناحية الشكلية حيث يتكون من مقدمتين ونتيجة وكان السفسطائيون «يعدون الجدل منطقا شاملا لمنهج البحث والاستدلال وقد تخصصوا فيه ومارسوه بكثرة، فهم بالضرورة قد برعوا في كل أنواع الأقيسة ومنها القياس الصوري الذي ذكره أرسطو باسم قياس التبكيت*»[2]، لكن أرسطو يعتبر أنَّ قياسه الصوري برهاني يقيني بينما القياس عند السوفسطائيين فقد اعتبره تبكيتي أي تضليلي، وبهذا كان السفسطائيون بارعين في استخدام القياس «بشقيه الصحيح والزائف وهم الذين نظّروا له ومارسوه بمختلف حالاته السلبية والإيجابية».[3]

استنتاج:

نستدل ممّا مضى أنَّ الحركة السفسطائية قد ساهمت بشكل كبير في التأسيس للمنطق خاصة مع بروتاغوراس وجورجياس وهيباس، وذلك من خلال اللغة والنحو والخطابة والجدل والحجاج وفنون التعبير والقياس.

وبالرغم من كل الاتهامات التي وجهت إلى الحركة السوفسطائية باعتبارها حركة هدم وتمويه وأنّها بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الاقناع بأيّ وسيلة، إلا أنّها تبقى في الحقيقة

---

[1]- خالد كبير علال، جنايات أرسطو في حق العقل والعلم، دار المحتسب، الجزائر، ط1، 2001، ص233.

*"القياس المبكت فهو القياس الذي يلزم عنه نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب" (أبي الوليد بن رشد، تلخيص السفسطة، مرجع سابق، ص5).

[2]- خالد كبير علال، جنايات أرسطو في حق العقل والعلم، مرجع سابق، ص248.

[3]- المرجع نفسه، ص263

«فلسفة إيجابية بنّاءة، إنّها ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجعل من الإنسان مجرد كائن متفرج أشبه بجهاز التسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر، وما قدّر القدماء هذه الحركة حقّ قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز إليه»[1]، ومدى مساهمتها في تكوين الفكر الفلسفي الايجابي فلا يمكن اعتبار السفسطائية حركة هدم بل حركة هدم تنشد من خلاله البناء من جديد ولذلك «ارتفع هيغل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعا كبيرا وذلك في كتابه "تاريخ الفلسفة" وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان».[2]

وما يؤكد مكانة الحركة السفسطائية في تاريخ الفلسفة أنَّ فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد استفادوا من فلسفة السفسطائيين بحيث يمكن أن نعتبر أنَّ فلسفة هؤلاء ما هي إلا «ردّ فعل للآراء التنويرية الجريئة التي أطلقها السفسطائيون، فمناقشة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو لآراء السفسطائيين هو ما يكشف حقا عن الدور الخطير الذي لعبوه في الفكر اليوناني وفي المكانة الفكرية التي نالتها أثينا نتيجة وجود هؤلاء الفلاسفة فيها»[3]، فنجد مثلا أنَّ فلسفة أفلاطون في الكثير من جوانبها تأسست من خلال الإجابة على معضلات طرحها السفسطائيون كمعضلة مينون في المعرفة، ونفس الشيء بالنسبة لأرسطو الذي قامت فلسفته في الردّ عليهم[4]، حيث أنَّ أرسطو قد استعان بالسوفسطائيين في وضع مؤلفه "الخطابة" ولابد أنَّ كثرة أسماء السوفسطائيين التي وردت في هذا المؤلف إلا دليل على تأثره بهم، إضافة إلى أنه أخذ تعريف كل من الخطابة والتراجيديا منهم[5]، وهذا ما يبيّن دور السفسطائيين في فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو.

---

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص91.

[2]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص165.

[3]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص38.

[4]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، مرجع سابق، ص51.

[5]- محمد جمال كيلاني، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الاسراء للطبع والنشر والتوزيع ، طنطا، ط1، 2007، ص127.

المبحث الثاني:
"سقراط"

- تمهيد
- الأفكار المنطقية عند سقراط
- منهج سقراط
- الجدل عند سقراط
- نظرية التعريف
- الحد الكلى عند سقراط
- الاستقراء
- استنتاج

تمهيد:

يعتبر سقراط أحد مؤسسي الفلسفة اليونانية وأحد الفلاسفة الذين نالوا مكانة هامة في تاريخ الفلسفة، ولد بأثينا (470 ق.م، 399 ق.م) كان أبوه نحاتا يدعى سوفرونيسكوس Sophroniskos وأمه قابلة تدعى فينارته Phainerete، وقد عرف بسعة فكره وحدّة ذكائه وقد كان أصل دعوته الفلسفية على ما «يروي الرواة جواب عرافة دلفي على صديقه خيرافون إذ كشفت له أنّه ليس بين الناس من هو أكثر حكمة من سقراط»[1]، لذلك اعتبر نفسه حاملا لرسالة من الربّ فالتفّ حوله شباب أثينا فكان بالنسبة لهم رمزا للفكر والثقافة، وهذا ما جعل البعض يكيدون له*، فاتهموه بإفساد عقول الشباب إضافة إلى تهمة إنكار الآلهة القومية وكذا قوله بآلهة خاصة به.[2]

وقد عرف عن سقراط أنه كان يجادل الناس في كل مكان في الملاعب والساحات والأسواق فكان يدعو الشباب إلى التفكير والتساؤل عن معارفهم التي اكتسبوها وأن لا يقبلوا هذه المعارف دون بحث وتمحيص، ويبدو أنَّ مجادلاته اليومية أكسبته شهرة واسعة لكن من جهة أخرى أكسبته عداوة كبيرة كانت السبب في التآمر عليه والكيد له فاتهموه بإفساد الشباب وإنكار الآلهة فأصدروا في حقّه حكما بالإعدام، ورغم أنه كان باستطاعته أن يهرب من سجنه «لكنه أبى أن يهرب كالعبيد وأن يخرج على قوانين بلاده والقوانين سياج الدولة في ظلّها ينشأ الأفراد ويحيون، فإن كان الأثينيون قد ظلموه فبأيّ حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها».[3]

---

[1]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص365.

*انتهت حياة سقراط بمحاكمة معروفة في التاريخ حيث تقدم ثلاثة من الأثينيين بالتهمة التالية ضدّه: إنَّ سقراط ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم، ويفسد أخلاق الشباب وهو شرير وغريب الأطوار يبحث في دخائل الأشياء وكان هؤلاء الثلاثة هم التاجر والسياسي أنيتوس والشاعر الخامل مليتوس والخطيب المحترف ليقون (جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص198).

[2]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص116.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص73.

ولاشك أنَّ تهمة الكفر بالآلهة التي وجهت إلى سقراط لم تكن لتؤدي به إلى الإعدام باعتبار أنَّ الكثير من الفلاسفة اليونانيين كانوا منكرين أو مشككين لوجود الآلهة وحقيقتها. لكن بالنسبة لسقراط فقضيته ارتبطت بعدم التزامه بإقامة شعائر الديانة التي فرضتها الديمقراطية التي لم يكن يهمها الاعتقاد بقدر ممارسة وإقامة شعائر وطقوس هذا الاعتقاد، وهذا ما رفضه سقراط[1]، ويبدو أنَّ هذا الرفض اعتبرته الديمقراطية اليونانية خيانة تستوجب المحاكمة، وقد بقيت محاكمة سقراط خالدة في التاريخ وخاصة مع أفلاطون الذي خلّدها في واحدة من محاوراته وهي "محاورة الدفاع".

ويظهر في "محاورة الدفاع" كيف يدافع سقراط عن نفسه أمام المحكمة ضدّ تهمة إنكار الآلهة مبيّنا أنَّ ما حدث هو خلط بين أفكاره وأفكار أنكساغوراس* الذي اعتبر الشمس والقمر مجرد صخر وتراب[2]، وهذا الذي يخالف عقيدة اليونانيين الذين اعتبروها آلهة يجب احترامها وتقديسها.

وأثناء محاكمة سقراط كان بإمكانه أن ينال البراءة لكنه لم يحاول أن يطلب العفو أو أن يستجدي ويستعطف المحكمة كما يفعل كل من يقف أمام العدالة، بل «واجه سقراط الموت بكل شجاعة نادرا ما نجدها إلا لذى كبار المصلحين والأنبياء في التاريخ، وتلك الشجاعة في مواجهة الموت هي ما حُفر في أذهان وقلوب المعاصرين له فكان ذلك دافعا لهم ليخلدوا ذكراه ويخلدوا أفكاره».[3]

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص140.

*لقد وجهت لأنكساجوراس تهمة الإلحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هي أنَّ أنكساجوراس قال أنَّ الشمس هي حجر ملتهب أحمر وأنَّ القمر مصنوع من الأرض، غير أنَّ اليونانيين اعتبروا الأجرام السماوية آلهة ولهذا حوكم وأدين، وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة ولكن يبدو أنَّ أنكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الأرجح ومن أثينا رجع إلى مسقط رأسه في آسيا الصغرى (وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص87).

[2]- أفلاطون، محاورة الدفاع، تر: زكي نجيب محمود في محاورات أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دت)، ص64.

[3]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص104.

وبالفعل انتهت محاكمة سقراط بالحكم عليه بالإعدام بشرب السم، وحتى في لحظاته الأخيرة كان محاورا وناصحا لأصدقائه، فترك فيهم تأثيرا عظيما وخاصة في أفلاطون الذي سيخلّد اسمه في محاوراته الكثيرة.

الأفكار المنطقية عند سقراط:

منهج سقراط:

لاشك أنَّ فضل سقراط في الفلسفة هو أنَّه وجهها نحو الاهتمام بالإنسان بعد أن كانت تنصب على دراسة الكون والطبيعة، وقد وصف شيشرون فضل سقراط على الفكر اليوناني بقوله: «كان سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء وأدخلها ليس في المدن فقط بل في المنازل وأجبرها أن تنظم الحياة الإنسانية والعادات وألوان الخير والشر».[1]

وهكذا وجه سقراط اهتمامه للإنسان باعتباره ذات واعية مفكرة تستحق كل الاهتمام، كما اهتم أيضا بالبحث في التصورات الأخلاقية، فكان ينظر إلى أنَّ الحقيقة تكمن في داخل الإنسان دون البحث عنها في الخارج، وبهذا كان منهجه يدعو الإنسان للتفكير في ما يسلم به من آراء وأفكار وعادات وتقاليد ومعتقدات فيتمعن فيها ويتأملها ويتعرض لها بالنقد والدحض من أجل إعادة بناءها من جديد بناءً منطقيا، وقد اتخذ سقراط «عبارة معبد دلفي "اعرف نفسك" شعارا لكل فلسفته».[2]

ومن المحاورات الأفلاطونية الكثيرة ومنها "محاورة الدفاع" و"محاورة أقريطون" و"محاورة فيدون" و"محاورة لاخيس" و"محاورة ليزيس" و"محاورة أوطيفرون"...وغيرها من المحاورات الكثيرة، يتضح لنا الأسلوب الذي اعتمده سقراط وهو منهجه الذي يقوم على الحوار والنقاش والسؤال والجواب الذي يهدف من خلاله لإرشاد الناس لاستخراج الأفكار الكامنة داخلهم وقد جمع لنا أفلاطون الكثير من المحاورات السقراطية التي «تعدُّ من أحسن

[1]- Eduard Zeller: outlines of history of greek philosophy, op. cit, p92.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص.141

الأمثلة على التفكير المنظم، الدقيق، الواضح»[1]، ولم يكن سقراط من خلال هذه المحاورات يهدف إلى إثبات قدرته وتفوقه العقلي أو أن يبهر خصمه، بل كان يبحث في كيفية الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة التي يخفيها كل واحد في داخله.

أما عن أسلوب سقراط الحواري فكان يقوم على ما يسمى بمنهج "التهكم والتوليد"، حيث كان يعتبر عمله مثل عمل أمه القابلة وأنَّ الاختلاف بينهما هو أنّه في عمله يولّد الأفكار من الرجال، بمعنى أنه يهدف من خلال منهجه لتوجيه الذهن لاستنباط المعارف والحقائق في أنفسهم، يقول سقراط في محاورة "تياتيتوس": «فالحقائق العديدة الجميلة التي أخرجوها إلى النور إنما ثمَّ لهم اكتشافها في أنفسهم، أما عن ولادتها فترجع إلى الله وإلى عملي».[2]

ويقوم منهج التهكم والتوليد الذي اعتمده سقراط على:

1-التهكم L'irone ويكون من خلال توجيه الأسئلة مع ادعاء الجهل شعاره في ذلك "كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا"، ويمكن أن نستشف طريقته هذه في مناقشاته الكثيرة، والملاحظ أنَّ تهكم سقراط «لم يكن تهكما بالمعنى السيء الذي ينشد إثبات جهل الآخرين والسخرية منهم فقط، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير في نفوس الآخرين وحثّهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح»[3]، نفهم من هذا أنَّ التهكم عند سقراط يقوم على أساس ادعاء سقراط جهله بالموضوع، حيث يظن محدث سقراط بأنه فعلا جاهل، ثم يبدأ المحدث فيلقي كل ما لديه من أفكار ويستمر سقراط في مسايرة المحدث عن طريق الأسئلة التي يقع من خلالها محدثه في التناقض، وهنا يكتشف الخصم جهله بالموضوع المطلوب تعريفه، ومنهج التهكم لا يكتمل إلا من خلال المرحلة الثانية وهي التوليد.

---

[1]- جميل صليبا، كامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، مكتبة العلوم والآداب، دمشق، 1948، ص55.

[2]- أميرة حلمي مطر، محاورة تياتيتوس أو عن العلم، دار غريب، القاهرة، 2000، ص34.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص54.

2-التوليد La Maieutique يهدف إلى إرشاد النفس لاستخراج المعرفة أي أنه بمثابة إعادة بناء للمعرفة من جديد على أساس التعريف والاستقراء، وفي هذه المرحلة كان سقراط «يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا للوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ولا يحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم».[1]

ويجب أن ندرك أنَّ هذا الأسلوب السقراطي الذي يقوم على الحوار كان يهدف من خلاله إلى وصول الذات لمعرفة نفسها وما تنطوي عليه من أفكار وحقائق كامنة، فكان سقراط يوضح لهم طريق الكشف عنها شعاره في ذلك "اعرف نفسك بنفسك".

كما أنَّ أسلوب سقراط في الحوار لم يعتمد على التلاعب بالألفاظ والكلمات والمراوغة في الحوار كما هو الحال بالنسبة للسفسطائيين الذين اعتمدوا على المغالطة والتزييف في الكلام والخطابة، هذا ما جعله ينتقدهم بشدة مبيّنا ضعف أسلوبهم، لذلك كان سقراط «يستهل مناقشاته مع السفسطائيين بقوله "حددوا مفاهيمكم" إدراكا منه لاعتمادهم في التمويه على التلاعب بالألفاظ واستخدام الألفاظ المطاطة التي يحتمل كل منها أكثر من معنى».[2]

وبعد أن تبيّن لنا أسلوب سقراط في الحوار والنقاش ومنهجه في التهكم والتوليد، يمكن القول أنَّ أسلوبه هذا ما هو في حقيقة الأمر سوى ديالكتيك أو جدل، باعتبار أنَّ سقراط قد عرف الجدل ومارسه في محاوراته ومناقشاته الكثيرة.

الجدل عند سقراط:

وهكذا أدى سقراط دورا هاما في نشأة الجدل أو الديالكتيك الذي تأسست عليه طريقته الحوارية «ولقد كان سقراط متمكنا منه وإن لم يكن هو أول من استخدمه*، إذ يقول أفلاطون

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص66.

[2]- رفقي زاهر، المنطق الصوري. تاريخه ومسائله ونقده، مرجع سابق، ص12.

*فقد سبقه في الجدل الكثير من الفلاسفة السابقين مثل هيراقليطس وبارمنيدس وزينون.

في محاورة "بارمنيدس" إنَّ سقراط التقى في شبابه مع زينون وبارمنيدس وتلقى منهما درسا في الديالكتيك».[1]

ويبدو أنَّ منهج سقراط في الجدل هو «صورة معدلة من منهج الجدل عند زينون الإيلي»[2]، وصورة القرابة بين منهج زينون ومنهج سقراط الجدلي هو أنَّ سقراط بأسلوبه الحواري يكشف تدريجيا عن تناقض أفكار الناس التي كانوا يعتقدون بصحتها ليرشدهم في الأخير للوصول إلى الحقيقة، وهذا الأسلوب يقترب من أسلوب زينون التمحيصي فمثلا في مفارقة أخيل «انطلق زينون من رؤية المنطق السليم التي تقول أنَّ الحركة ممكنة ثم أوضح تدريجيا كيف أنَّ هذه الفكرة تقودنا إلى كثير من المشكلات، فكلاهما قد استخدم الأسلوب السلبي المتمثل في استنتاج النتائج غير المرغوب فيها ممَّا يقوله الآخرون أو ممَّا يعتقدون فيه».[3]

وقد عرف سقراط ببراعته في الجدل فلم يكن يقبل ما يسلم به الناس وأراد أن يبحث في الأسس التي يقوم عليها تسليمنا برأي أو نتيجة معينة، ومعنى هذا أنَّ سقراط كان ينشد الوصول إلى المقدمات التي تبرز النتيجة أو الرأي الذي يناقشه، ولذلك قيل بحق أنَّ سقراط كان ينشد وضع الأفكار على صورة قياسية وهي الصورة التي تعدُّ جوهر منطق أرسطو.[4]

والمنهج الجدلي يبنى على «مجموعة من الآليات الحجاجية والمنطقية المعروفة في الفلسفة مثل التعريف، والسرد، وذكر الأحداث والوقائع، والمقارنة، والافتراض والشرط، والتقويم، والاستنتاج، والتعميم، والاستدراك، والتناقض، والتضاد، والنقض والدحض، والشك، والتثبيت، والتأكيد، والنفي، والاستقراء، والاستنباط».[5]

---

[1]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج1، مرجع سابق، ص81.

[2]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص122.

[3]- أنتوني جوتليب، حلم العقل، مرجع سابق، ص97.

[4]- محمد مهران، علم المنطق، مرجع سابق، ص.43

[5]- جميل حمداوي، من علم المنطق إلى المنطق التخييلي، مرجع سابق، ص18.

وبهذا يتضح أنَّ الجدل كان بالنسبة لسقراط يعني فن الحوار أو البحث عن الحقيقة عن طريق السؤال والجواب، وهو يرى «أنَّ تعريف أي تصور هو نوع من البحث عن الحقيقة، وقد أضاف إلى هذه الطريقة طريقة أخرى سماها أرسطو فيما بعد الاستقراء، وهذه الطريقة تقوم على إرشاد الخصم عن طريق التعميم يجعله يصل إلى الحقيقة عن سلسلة من قضايا معبرة عن أمثلة جزئية».[1]

كما أنَّ الجدل عند سقراط يُبنى على أساس ضبط الماهيات الصحيحة من خلال التعريف، وهذا ما اهتم به سقراط في الكثير من محاوراته التي تتضمن تحديدات للألفاظ وتعريفاتها.

نظرية التعريف:

إنَّ موضوع التعريف من الموضوعات التي يهتم المنطق بدراستها، وقد كان سقراط من خلال مناقشاته يسعى إلى تعريف الألفاظ والمصطلحات الأخلاقية، تعريفا جامعا مانعا أي بالحد التام، وينظر أرسطو إلى التعريف على أنّه البحث في الماهية وهو غاية علم التصورات.

كما أنَّ المنهج الذي اعتمده سقراط في إجراء الحوار أساسه هو الدعوة إلى التفكير الصحيح والواضح، ولا يكون ذلك إلا من خلال «تحديد معاني الألفاظ وإدراك "ماهيات" الأشياء أي طبائعها الحقيقية التي يكشفها العقل وراء الأعراض الحسّية، فليس غريبا لذلك أن تكون أول رسالة ألّفها أرسطو في المنطق هي كتاب "التعريفات" أو "الحدود" الذي استند فيه إلى محاورات "سقراط" ومحاولاته إيضاح المفاهيم العامة وتحديد معانيها».[2]

وبحث سقراط عن التعريف الحقيقي للأشياء جعله يهاجم السفسطائيين الذين امتهنوا الخطابة وفن الكلام والإقناع، وكيف أنهم كانوا يغالطون الناس بقدرتهم الفائقة على التلاعب بالألفاظ والكلمات دون مراعاة لأية ضوابط أو قواعد في الكلام، وهذا «ما أوقع تلاميذهم في

[1]- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، مرجع سابق، ص14.

[2]- جميل صليبا، كامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، مرجع سابق، ص56.

الحيرة واللبس، فجاء سقراط وحتّم على المتكلم أن يعرّف مراده من كل لفظ غامض يستعمله».[1]

وبهذا يكون سقراط قد مهد لنظرية "التعريف Définition" التي تعد من أساسيات المنطق «وقد طالعتنا كتب تاريخ الفلسفة أنَّ سقراط في مناقشاته مع الخصوم كان يهدف دائما إلى التوصل للتعريف بالحد التام، أي التعريف الجامع المانع الذي يمكن أن يقام عليه العلم بالأشياء».[2]

وإذا عدنا إلى المحاورات الأفلاطونية الأولى تتجلى لنا ملامح فلسفة سقراط في بحثه عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية، فكان يتساءل عن ما الفضيلة؟ ما التقوى؟ ما العفة؟ ما الجمال؟ كما تساءل عن الخير والشر وعن التقوى والإلحاد، وفي «محاورة "خارميدس Charmides" يدور التساؤل حول مفهوم الاعتدال، وفي "ليسس Lysis" حول مفهوم الصداقة وفي "لاخيس Laches" حول الشجاعة ولا نجد في هذه المحاورات إجابات نهائية عن تلك الأسئلة وإنَّما يبيّن لنا أنَّ طرح الأسئلة أمر عظيم الأهمية».[3]

وفي محاورة "أوطيفرون" يسأل سقراط عن ما هي التقوى وما هو الفجور ومن خلال هذا الحوار يكشف عن «طبيعة التعريف الذي يقصده سقراط، إنّه التعريف المطلق Absolute Définition التعريف الذي به تصح المعرفة وتصبح معرفة حقيقية True Knowledge تلك المعرفة التي سماها أفلاطون وأرسطو Epesteme وأعطاها الأخير بعدا منطقيا، وأطلق عليها المعرفة العلمية Scientific Knowledge».[4]

والملاحظ أنَّ تساؤلات سقراط عن العدالة والشجاعة والتقوى كان يهدف منها الوصول إلى ماهيتها وحقيقتها التي يعبر عنها بالحد، فسقراط ينظر إلى أنَّ «لكل شيء طبيعة

---

[1]- أحمد عبده خير الدين، علم المنطق، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1930، ص53.

[2]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في علم المنطق، ج1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1986/1985، ص31.

[3]- برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص81.

[4]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، السفسطائيون-سقراط-أفلاطون، دار قباء، القاهرة 2000، ص133.

أو ماهية هي حقيقته والتي يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأنَّ غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء ويندرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة ويرد كل جدل إلى الحد والماهية...فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدًّا جامعًا مانعًا ويصنّف الأشياء في أجناس وأنواع ليمتنع الخلط بينها»[1]، وبهذا يكون سقراط «أول من طلب الحد الكلي طلبا مطردا وتوصل إليه بالاستقراء، وإنَّما يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء ويركب القياس بالحد فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين».[2]

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة فقد «ميّز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس وغيّر روح العلم تغييرا تاما، لأنه جعل الحد شرطا له فقضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيتاغوريون إلى مقولة الكيفية، فهو موجد فلسفة "المعاني" أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة».[3]

الحد الكلي عند سقراط:

وفي بحث سقراط عن الحد الكلي أو الماهية كان ينطلق من الجزئي إلى الكلي فمهد بهذا لوضع أسس المنطق ومبادئه، هذا ما جعل أرسطو يؤكد أنَّ سقراط «هو صاحب اكتشاف أهمية التعريف وفلسفة تحديد المفاهيم. تلك الفلسفة التي تقوم على الاستدلال الإستقرائي Argument Inductive والتعريف الكلي Universal Définition وهما أساس العلم وعليهما تتأسس العلوم»[4]، كما أكد أرسطو أنَّ سقراط قد اهتم بدراسة الفضائل الأخلاقية التي بحث لها عن التعريف الكلي، فسقراط ينتقل بالمفهوم من الخاص إلى العام أو من المعرفة بالجزئيات إلى المعرفة بالكليات، فالجزئيات لا تقدم إلا معرفة ناقصة وأنَّ المعرفة

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص67.

[2]- المرجع نفسه، ص67.

[3]- المرجع نفسه، ص67.

[4]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص133.

الحقيقية هي التي تبنى على الكليات «أي أنَّ سقراط كان ينتقل في أبحاثه من التصور الجزئي إلى التصور الكلي أو أنه كان يستدل على الجزئي بالكلي، ونلاحظ أنَّ أي فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذي اتبعه سقراط».[1]

وبهذا يرى سقراط أنَّ المعرفة الحقيقة هي تلك التي تقوم على الماهيات وأنَّ العلم يجب أن يبنى على إدراك واضح للماهيات، فيكون بذلك سقراط قد نقل جوهر المعرفة من معرفة الجزئيات إلى معرفة الماهيات والكليات.

كما «بحث سقراط عن الجوهر، وكان هذا طبيعيا لأنه حاول التفكير منطقيا ونقطة البدء في كل تفكير منطقي هي الجوهر»[2]، وإذا لم يكن سقراط قد استطاع أن يؤسس للقياس كما أسس له أرسطو إلا أننا نسلم بأنّه يعدّ واضعا للتعريف في المنطق ومحددا للقضايا التي اعتبرها أرسطو مقدمات يقينية.[3]

وبالتالي لا ننكر الدور الذي لعبه كل من سقراط وأفلاطون في بحثهم عن التعريف حيث أنَّ أرسطو نفسه يعترف بذلك، لكن الملاحظ أنَّ التعريف الذي بحث عنه سقراط ارتبط بالجانب الأخلاقي أكثر من شيء أخر فنجده يبحث عن تعريف الفضيلة والتقوى والشجاعة، وكذلك بالنسبة لأفلاطون في اهتمامه بالفضائل والسياسة. لكن مع أرسطو سنجد في إقامته للتعريف يتعدى هذا الإطار، فبالإضافة إلى «اهتمامه بالاستفادة من التعريف في أبحاثه الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقية كان جلّ اهتمامه الإفادة منه في القياس والاستقراء والعلية، وسائر أبحاثه في منطق العلم، بل وفي العلوم المختلفة».[4]

الإستقراء:

أما بالنسبة للاستدلال الاستقرائي الذي أرجعه أرسطو إلى سقراط فربما قصد به طريقة سقراط الحوارية التي كان ينشد من خلالها ضبط تعريف محدد للموضوع الذي كان يناقشه

[1]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص29.

[2]- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص134.

[3]- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مرجع سابق، ص7.

[4]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995، ص82.

مع محاوره وكان ذلك يتم عبر «محاولة حصر الأمثلة الجزئية على وجود هذه الفضيلة أو على عدم وجودها، وفي هذا الحصر تمثل روح الاستدلال الاستقرائي، لكن ليس الاستدلال الاستقرائي بالمعنى العلمي».[1]

ويبدو أنّ السبب الذي جعل أرسطو ينسب لسقراط الحجة الاستقرائية هو الطريقة التي اعتمدها سقراط في «اختيار أمثلة جزئية لكل من الكليات –مثل العدالة– لكي يكتشف ما ينبغي أن يتوافر في كل حالة حتى يمكن أن تندرج بحق تحت هذا الكلي وكان سقراط يضع نتيجة هذا البحث على هيئة تعريف ليرى الأمثلة الجزئية التي ينطبق عليها هذا التعريف ليدرجها تحت هذا الكلي والحالات التي لا تنطبق عليها ليبعدها عنه».[2]

وقد ذكر "كسينوفون" طريقة سقراط في استخدام الاستقراء ففي حوار دار بينه وبين الشاب "أوتيديموس" يذكر سقراط أنَّ المواطن لا يكون صالحا ما لم تتم له صفة العدالة وعندما يدعي "أوتيديموس" أنّه لا أحد يفوقه في هذه الصفة، يوجه سقراط الحوار إلى وضع تعريف للعدالة ورغم أنّه لا ينتهي في آخر الأمر إلى تعريف محدد إلا أنّه يأخذ في ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التي توضح نقيضها.[3]

لذلك يمكن القول أنَّ سقراط هو بحق واضع فلسفة المعاني أو الكليات والمؤسس الحقيقي للعلم، لأنه كما يقول أرسطو «أول من طلب الحد الكلي طلبا مطردا بطريق الاستقراء. فلا علم إلا إذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول إلى الطبائع العامة أو الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة».[4]

---

[1]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص135.

[2]- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص9.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص142.

[4]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص101.

استنتاج:

بناء على ما سبق وعلى حدّ تعبير بوشنسكي يتبيّن لنا أنَّ سقراط يعتبر أب المنطق اليوناني[1]، «فهو المؤسس الأول للمنطق لأنه في ردّه على السوفسطائيين أول من قال "بمبدأ الهوية" أو "الذاتية" أي أنَّ الشيء هو هو، إذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية».[2]

وحسب مؤرخ المنطق ديمترو فإنَّ سقراط يمثل نقطة الانطلاق التي بدأت منها طرق جديدة في النشاط الفكري الإنساني، فهو أول من قال: "عند التواصل حول شيء ما يجب احترام المنطق"، هذا القول الذي يمثل بديهية لأي نشاط علمي إلى اليوم...وقد وضع سقراط المنطق في بداية الفلسفة والعلوم كشرط لا غنى عنه لتطوير أي خطاب، وبهذا فإنَّ الفلسفة تدين لسقراط بميلاد علم جديد هو المنطق.[3]

كما أنّه أول من بحث في مشكلة التعريف وكان يهدف من خلاله أن يكون للتصور معنى ثابت لا يتغيّر يكون مشتركا بين كل الأفراد، وهذا الذي واصل أرسطو البحث فيه تحت عنوان الحدود والتصورات، وقد خرج «أرسطو من هذا إلى أنَّ التعريف بالجنس القريب والفصل هو التعريف الجامع المانع، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق فهذا ينطبق على الناس جميعا من حيث أنّه يعبر عن ماهيتهم ويمنع سائر الكائنات الحية من أن تدخل في دائرته، فهو يجمع الناس ويمنع ما عداهم».[4]

وقد بحث سقراط كذلك في الحدود وماهيات الأشياء التي سيكون لها أثر في فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، كما اهتم بالبحث في التصورات وفلسفة المعاني، وكان يسعى إلى الاستدلال القياسي، فالمنهج الذي اعتمده سقراط كان يهدف من خلاله الوصول إلى الكليات التي تعتبر المقدمات الكبرى في القياس.

---

[1]- Joseph Maria Bouchenski, a history of formal logic, op. cit, p26.

[2]- عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص101.

[3]- Anton Dumitriu, history of logic, op.cit, p103.

[4]- محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970، ص7.

كما اعتمد سقراط على الأدلة الاستقرائية حيث كان ينطلق من الجزئي إلى الكلي ومن الأفراد إلى الأنواع، وحاول البحث عن التعريف التام، أو الحد الكلي، الحد التام، كما اهتم بالبحث في الجوهر.

فضلا عن أنّه وضع أسس الجدل أو الديالكتيك فقد كان «يستخدم أسلوبا جيّدا للجدل والكشف المنطقي وهو ما دعاه بفن التوليد، ويجب أن يتمرس العلماء بفن المناقشة الخالية من الأخطاء المنطقية وإلا توصلوا إلى نتائج خاطئة»[1]، كما أنَّ منهج الديالكتيك عند سقراط «يبحث في صلة الأجناس والأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح».[2]

كما أنَّ فلسفة سقراط سيكون لها أبرز الأثر في نظرية المثل الأفلاطونية وكذا تأثيره في بناء المنطق الأرسطي.

[1]- محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، دط، دت، ص142.

[2]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص96.

المبحث الثالث:
"أفلاطون"

- تمهيد
- أفلاطون
- أسلوب أفلاطون
- الأفكار المنطقية عند أفلاطون
- نظرية المثل والمعرفة الحقة
- الجدل عند أفلاطون
- المقولات عند أفلاطون
- القياس عند أفلاطون
- استنتاج

تمهيد:

لقد تطور الفكر الفلسفي منذ نشأته مع المدرسة الأيونية ليرتقي ويزدهر عبر فتراته ومراحله اللاّحقة مع مختلف المدارس الفلسفية سواء مع الفيتاغورية أو مع الإيلية وكذا مساهمة الكثير من الفلاسفة والمفكرين، لتبلغ الفلسفة أوجّها مع سقراط الذي دفع حياته ثمنا لأفكاره، ثم مع أفلاطون وأرسطو اللذان يمثلان روح الفلسفة اليونانية والطابع المميّز لها فهما بحق «عبقريان فذَّان يعبران عن روح واحدة ويعبران عن أعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته أن يصل إليها».[1]

أفلاطون:

كان مولده (427 ق.م، 347 ق.م) في جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا لا تبعد كثيرا عن أثينا تسمى إيجينيا Aegena، أبوه أرسطون ويزعم قدماء الرواة أنَّ اسمه كان في الأصل أرسطوقليس Aristokles ثم لقب بعد ذلك بلقب اشتهر به هو أفلاطون أي: عريض الجبهة أو الأكتاف أو الصدر أو الفكر والأسلوب.[2]

فلسفته:

وقد ساهمت عدة عوامل في نشأة الفلسفة الأفلاطونية فكان تأثير الفلاسفة السابقين واضحا في فلسفته سواء الفلسفة الإيلية أو الفيتاغورية ومع هيراقليطس، وكذا الحركة السفسطائية التي انتقدها أفلاطون بشدة، لكن هذا لا ينفي استفادته من الفلسفة السفسطائية في بناء فلسفته، وبهذا فإنَّ فلسفة أفلاطون قد جمعت الكثير من فلسفات سابقيه بحيث نجد لديه «العنصر العقلي والعنصر العملي والرياضي، وعنصر الجدل والمناقشة والعنصر الديني الإلهي، والعنصر الشعري والفني وأخيرا العنصر الأسطوري، وقد زاوج بين هذه العناصر جميعا وجددها تجديدا عظيما رائعا وأضفى عليها أصالته وعبقريته».[3]

---

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص156.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، 1991، ص9.

[3]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص117.

ولا شك أنَّ التأثير الأكبر في فلسفة أفلاطون سيكون من نصيب سقراط الذي تأثر به بشكل كبير إلى درجة أنه يصعب التمييز بوضوح بين أفكار أفلاطون من جهة وأفكار سقراط من جهة أخرى، وهذا من الصعوبات التي تواجه الدّارس لفلسفة أفلاطون حتى أنَّ البعض ينظر إلى فلسفة أفلاطون على أنها نسخة من فلسفة سقراط، هذا ما يوضحه برتراند راسل في قوله أنَّ: «محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل، وأنَّ أفلاطون لم يهتد إلى نفسه ويعبر عن فكره بطريقة مستقلّة إلا في المحاورات الأخيرة التي لا تحتل فيه شخصية سقراط مكانة رئيسية»[1]، وقد كان إعجاب أفلاطون بسقراط كبيرا إلى درجة أنه كان ناقما على الديموقراطية الأثينية التي حكمت على سقراط بالموت، وقد استطاع أفلاطون من خلال محاوراته الكثيرة أن يخلّد لنا اسم سقراط الذي لم يترك شيئا مكتوبا، وبهذا فإنَّ الفضل في معرفتنا لفلسفة سقراط يعود لأفلاطون بشكل كبير.

ويرى شامبري أنَّ «أفلاطون لم يستعمل طريقة أخرى غير الجدل السقراطي فقد التزمه في سائر ما صنّف من تآليف منحها الجدل قدرا مهما من القوة والدقة والصفاء».[2]

لكن حتى وإذا كان أفلاطون متأثرا بسابقيه من الفلاسفة فهذا لا يعني أنه لم تكن له فلسفته الخاصة المعبرة عن فكره الأصيل المبدع، فهذه الفلسفات السابقة كانت بمثابة الأساس الذي شيّد عليه أفلاطون فلسفته.

هذا ما يجعل من أفلاطون أحد الفلاسفة الذين كان لهم تأثير كبير في تاريخ الفلسفة اليونانية والفلسفات اللاّحقة على مرّ العصور، لهذا يعتبر وايتهيد* «أنَّ تاريخ الفلسفة الغربية ما هو إلا مجموعة من الهوامش على الفلسفة الأفلاطونية».[3]

---

[1]- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج1، مرجع سابق، ص12.

[2]- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي. خصائصه الفنّية وتشكّلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، (دن)، ط1، 2013، ص18.

*ألفرد نورث وايتهيد: فيلسوف أمريكي من أصل إنجليزي (1861،1947).

[3]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص151.

أسلوب أفلاطون:

أما عن أسلوب أفلاطون فيتميّز بالصعوبة فهو يرى أنه ليس بإمكان «القراء العاديين أن يدركوا بسهولة ما في قلبه فالطريق إلى الرؤية الفلسفية طويل ومضن فهو يستغرق وقتا ويتطلب جهدا»[1]، وهذا ما نلتمسه في الكثير من محاوراته، كما أنَّ القارئ لكتب أفلاطون لابد وأنّه يصطدم بما فيها من صعوبات نظرا لأنَّه كان يعتمد على الرموز والسبب في اعتماده «هذه الطريقة في التعبير لاعتقاد منه أنَّ الفلسفة لأهلها لا لكل إنسان، وأنَّ هذه الطريقة لا تفتح باب الفلسفة إلا لمن كان لها أهلا».[2]

الأفكار المنطقية عند أفلاطون:

إنَّ الاطلاع على فلسفة أفلاطون ومحاوراته الكثيرة تبيّن أنه قد ساهم بشكل كبير في التأسيس للمنطق، وبالرغم من أنّه لم يضع نظرية مضبوطة في المنطق إلا أنَّ مساهمته تبقى واضحة.

وهو يرى أنّه كما توجد قوانين تسيّر حركة الأفلاك، كذلك توجد قوانين تسيّر حركة الأحكام العقلية مع فارق بينهما وهو أنَّ حركة الأفلاك في سيرها تحترم وتلتزم بهذه القوانين دائما، أما الإنسان فهو ينتهك دائما هذه القوانين التي تسيّر حركة أفكارنا، لهذا يقع الإنسان في الخطأ والضلال، ومن أجل اجتناب ذلك يجب أن نعرف هذه القوانين مع خضوعنا لها كليا.[3]

وقد ذهب الكثير من مؤرخي المنطق من أمثال لوتوسلافسكي وبرانتل وتايشمولر وماير وناتورب إلى اعتبار أفلاطون الأب الحقيقي للمنطق، فحسب لوتوسلافسكي فإنَّ أفلاطون هو المنطقي الأول في اليونان القديمة، كما شبّه تايشمولر أفلاطون بالشمس وأرسطو بالقمر الذي يستمد ضوئه منها، ويؤكد ماير على التأثير الكبير لمنهج أفلاطون على منطق أرسطو

[1]- غنار سكيربك، نيلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، ص117.

[2]- حنا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص101.

[3]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص29.

حيث اعتبر أنَّ نظرية القياس ما كانت لتوجد لو لم يسبقها جدل أفلاطون، ويذهب ناتورب إلى أنَّ نظرية البرهان التي وردت في التحليلات صادرة عن مؤلفات أفلاطون.[1]

ويتضح لنا تأثير أفلاطون في المنطق الأرسطي في ثلاث نقاط أساسية:

أولا: أنّه اهتم بالتعريفات مثل أستاذه سقراط.

ثانيا: التصنيفات Classifications أي تصنيف الأفكار وترتيبها من أفراد إلى أنواع إلى أجناس وصولا في الأخير إلى جنس الأجناس والذي هو مثال الواحد والخير، ثم تأتي مرحلة أخرى يهبط فيها الانسان من الأجناس العليا إلى الأنواع والأفراد.

ثالثا: اهتمام أفلاطون بالجدل.[2]

كما نجد في المناقشات التي كانت تجري في الأكاديمية وكان أرسطو يشارك فيها الكثير من الارهاصات للنظريات المنطقية عند أرسطو، فقد كتب أفلاطون محاورة "السفسطائي" وجعل موضوعها عن المنطق والعلاقة بين اللغة والفكر وكيف نميّز بين الأحكام الصحيحة والأحكام الباطلة.

وفي نفس السياق يتبيّن لنا من خلال دراسة محاورة "السفسطائي" ومحاورة "بارمنيدس" كيف «نشأ التخطيط الأول للمنطق من خلال المطارحات الجدلية التي تتضمنها هاتان المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة القسمة الثنائية وتصنيف الألفاظ وترتيب الأجناس وتحديد علاقة المحمول بالموضوع»[3]، لتنطوي بذلك هذه المحاورات على الكثير من الأفكار المنطقية التي استفاد منها أرسطو في تأسيسه للمنطق ومنها القسمة الثنائية وتقسيم الحدود والبحث في الأجناس الأولى والعلاقة بين المحمول والموضوع والحكم والاستدلال والاستقراء.

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص171.

[2]- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، مرجع سابق، ص27.

[3]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص40.

كما «أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل واقترب من القياس بالقسمة الثنائية».[1]

كما استفاد أفلاطون من نظرية سقراط في التعريف والتي كان لها أثر واضح في فكر أفلاطون واعتبرها الأساس الذي تقوم عليه العلوم الرياضية ونقطة البداية في منهجها وحجر الزاوية في الجدل[2]، ونجد أنَّ أفلاطون قد اهتم بنظرية التعريف في محاورة "تياتيتوس" وهو يرى أنَّ «التعريف يجب أن يكون بتوضيح الفصل النوعي الذي يميّز الموضوع المراد تعريفه عن كل الموضوعات الأخرى، كما يجب بالإضافة إلى ذلك أن نتجنب الوقوع في دور منطقي بتعريف التصور بمرادفه، ويذكرنا بأنَّ الأمثلة كبدائل للتعريف لا تكفي لحلّ المشكلة المثارة».[3]

ومن المحاورات الأفلاطونية التي تناولت فلسفة اللغة نجد محاورة "كراتيلوس" التي يدور موضوعها عن أصل اللغة أو أصل الأسماء وكان هدف المحاورة هو «كيفية دراسة الأسماء والألفاظ وصواب إطلاقها على ما أطلقت عليه من أشياء أو أفعال بأسلوب علمي، الأمر الذي يترتب عليه توضيح صواب القضايا والعبارات التي تتركب منها»[4]، كما تناول أفلاطون من خلال هذه المحاورة مسألة الصدق والكذب في القضايا وعلاقتهما بالمعنى وهذا ما اهتم به أرسطو في مبحث القضايا فأفلاطون يقرُّ بأنَّ هناك صدقا وكذبا في القضايا كما أنَّ في الألفاظ صدقا وكذبا[5]، وينظر أفلاطون إلى القضية الصادقة على أنها هي التي «تخبرنا بما هو موجود أما القضية الكاذبة فهي التي تخبرنا بما هو غير موجود، وحين تكون القضية

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص97.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، مرجع سابق، ص68.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص79.

[4]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس، تر: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، عمان، (دط)، 1995، ص36.

[5]- المرجع نفسه، ص69.

صادقة أي تخبر بما هو موجود في الشيء المخبر عنه فإنها تكون صادقة ككل ويكون كل جزء فيها صادقا، وحين نحلل القضية إلى أجزائها نصل إلى أصغر جزء فيها وهو الاسم، فالاسم الداخل في قضية صادقة يكون صادقا مثلها، أما القضية الكاذبة أي التي تخبر بما هو غير موجود في المخبر عنه فيرى أفلاطون أنَّ أجزائها تكون كاذبة أيضا وحيث أنَّ الاسم هو جزء من القضية، والقضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فالاسم كذلك يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا».[1]

ولاشك أنَّ طرح «قضية الصلة بين الفكر والوجود واللغة بهذا الشكل من جانب جورجياس أو من جانب أفلاطون سيمثل الأساس الذي استند عليه أرسطو في تأسيس منطق القضايا، كما أنها لا تزال تمثل أساسا من أسس المناقشة لنفس القضية في إطار المنطق وفلسفة اللغة في العصر الحاضر».[2]

وهكذا يتبيّن لنا أنَّ أفلاطون قد أسهم بشكل كبير في التأسيس للمنطق من خلال بحثه في المعرفة وطرائق التفكير ومبادئ العقل، كما أنَّ ما يميّز فلسفة أفلاطون هو النزعة المنطقية الرياضية فنجد أفلاطون قد استخدم المنطق في ميدان المعرفة «وذلك في أسلوبه الجدلي المنهجي الذي استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل، وكذلك قد استعاد الاستدلال الرياضي من الفيثاغوريين وطبق منهجهم الفرضي وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات»[3]، ولذلك نقش على باب أكاديميته: "من لا يعرف الرياضيات لا يطرق بابنا" وهذا إنّما يدل على مكانة الرياضيات عند أفلاطون.

نظرية المثل والمعرفة الحقّة:

إنَّ إدراك حقيقة نظرية المعرفة عند أفلاطون لا تكون إلا من خلال نظرية المثل التي تعدّ من أهم النظريات في فلسفة أفلاطون، وهو يعني بالمثل العالم الذي تنطوي فيه الحقيقة

[1]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس، مرجع سابق، ص70.

[2]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص63.

[3]- محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص49.

الثابتة الأزلية التي لا تتغيّر وترتقي فوق المحسوسات وعالم الظاهر والتغيّر، إذن المثل هي «عناصر من الواقع أضفي عليها طابع الأقنوم بعد أن جردت من الصلات العينية التي توجد داخلها بالفعل، إنها عناصر معزولة متحجرة قد حولت إلى ماهيات مستقلة».[1]

وربما يكون أفلاطون قد وجد بوادر هذه النظرية عند سابقيه من الفلاسفة، فحسب أرسطو فإنَّ نظرية أفلاطون في المثل ترجع إلى ثلاثة مصادر أخذ منها، فنجده أخذ من «الإيليين فكرة الوجود المطلق وطبقها على المثل، وأخذ من هيراقليطس فكرة التغيّر المطلق وطبقها على الأشياء المحسة، كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية»[2]، حيث أنَّ سقراط كان يذهب إلى أنَّ المعرفة كلها تصورية كما اعتمد على الجدل والنقاش والحوار من أجل الوصول إلى هذه التصورات الحقيقية، لذلك نجد أفلاطون «يسير في نفس الطريق ويخطو خطوة أخرى أبعد ممَّا وصل إليه سقراط وذلك حين بحث في التصورات العقلية لا في علم الأخلاق وحده بل في الوجود كله، وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضا بحث عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات المحسوسة، فالتصورات أو الكليات هي الأساس المطلق للأشياء جميعا»[3]، ويصبح العالم مجرد ظلال لهذه الكليات التي تمثل المثل الأفلاطونية الأبدية والثابتة، ومعرفة هذه المثل لا يكون إلا عن طريق الجدل.

وقد اعتمد أرسطو في تأسيسه للمنطق على نظرية أفلاطون في المثل أو المعاني الكلية وفي هذا يرى أفلاطون «أنَّ المعرفة لا تكون إلا عن الأمور المطلقة الخالدة غير المتحوّلة، أما الأشياء الحسية المتغيّرة الزائلة فلا يمكن أن يكون حكمنا عليها إلا ظنًّا يحتمل الصدق والكذب».[4]

ومن خلال نظرية المثل أسس أفلاطون نظريته في المعرفة التي تؤسس الوجود الحقيقي على العقل دون الحواس، لأنَّه هو المصدر الذي تدرك به المثل والحقيقة، أما

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص75.

[2]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص158.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص57.

[4]- جميل صليبا، كامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، مرجع سابق، ص57.

الحواس فهي مصدر الزيف والوهم والخداع، والمثل عند أفلاطون أزلية ثابتة لا تتغيّر وفي هذا يقول الفارابي أنَّ: «أفلاطون في كثير من أقاويله يومئ إلى أنَّ للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها "المثل الالهية" وأنّها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وأنَّ الذي يدثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة».[1]

ولكي يثبت أفلاطون نظريته في المثل اعتمد على الجدل الذي يتخذ طريقين الجدل الصاعد والجدل النازل، وتتمثل الطريقة المثلى التي نبلغ بها هذه المعاني الكلية في الرياضيات، بحيث ينتقل فيها الفكر من الحس إلى المعاني الكلية لذلك كان شعاره "من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا" وقد اختار أفلاطون أن يتبنى المنهج الرياضي ليس فقط في الرياضيات «بل عمّمها على كل مجالات المعرفة الفلسفية، فالعدالة والخير والجمال لا يمكن معرفتها في حقيقتها إلا بإدراك مثلها، ومن هذا التعارض الذي بدا لأفلاطون بين المعقول المطلق والمحسوس النسبي أو بين الواحد والكثرة أو بين الثابت والمتغيّر نبعت نظرية المثل واتخذت صورتها الواضحة في محاورة "الجمهورية"».[2]

ويبدو أنَّ اهتمام أفلاطون بالرياضيات لم يكن لتعلقه بها، بل لقدرة الرياضيات على تكوين الطابع الفلسفي في النفس والتفكير المجرد، فالرياضيات بالنسبة لأفلاطون تهدف إلى «تهيئة الذهن من أجل إدراك الحقائق الأزلية التي هي موضوع الدراسة الديالكتيكية، فالدراسة الرياضية تنمي ملكات التعميم والتجريد التي يستخدمها العقل»[3]، أي أنَّ الرياضيات هي التي تسمو بالفيلسوف نحو عالم المثل، العالم الأزلي الأبدي الثابت، كما أنَّ أفلاطون كان دائما يقرن ذكر الرياضيات في محاوراته بالإعجاب والاحترام، «بل كان يحيطها بهالة من

[1]- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط2، 1966، ص105.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص164.

[3]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، (دط)، 2004، ص137.

التقديس، تؤدي قطعا إلى بثّ الإعجاب بهذا العلم في نفس كل من يستمع إلى دروسه أو يقرأ محاوراته».[1]

يقول برقليس في شرحه على أول كتاب من هندسة إقليدس: «لقد دفع أفلاطون العلم الرياضي بوجه عام والهندسة بوجه خاص أشواطا من التقدم بسبب تحمسه لها، وهذا واضح من الطريقة التي ملأ بها كتبه أمثلة رياضية يسعى بها في كل مكان إلى إثارة الاعجاب بهذه العلوم في أنفس طلاب الفلسفة».[2]

كما بيَّن ماكوفلسكي مساهمة أفلاطون في المنطق من خلال:

1-إقامة أفلاطون منهج علمي للرياضيات، ومنهج الاستدلال بالمجال Apagogique ويرادف برهان الخلف.

2-كما أنَّ أفلاطون ساهم بشكل كبير في تطور العلوم الرياضية «بإعطائها شكلا منطقيا متسقا، وبتحويل المعارف الرياضية المتنافرة إلى نسق نظري منسجم يطور قضاياه على أساس من اللزوم المنطقي، وباكتشاف مبادئ المنطق الرياضي».[3]

الجدل عند أفلاطون:

إنَّ النقد الذي وجهه أفلاطون للسفسطائيين ارتبط بفكرة التغيّر والثبات في المعرفة والأخلاق، فأفلاطون بحث عن الماهيات لأنّها ثابتة، والحقيقة مرتبطة بالثبات وليس كما اعتبرها السفسطائيون متغيّرة بين الأفراد أساسها الفرد، أي أنَّ الحقيقة ترتبط بوجهة نظر الفرد الخاصة ولا علاقة لها بآراء الأخرين، فما أراه خير فهو خير وما أراه شر فهو شر "فالإنسان مقياس كل شيء" فمن منظور السفسطائيين لا يمكن أن نتحدث عن علم أو معرفة ثابتة، أما من وجهة نظر أفلاطون «فيُطلب العلم بالماهيات لأنّها ثابتة وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيّرات لأنها تؤيد النزعة الفردية، لذا حمل عليهم هذه الحملة، فإذا انتهى من نقده

[1]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص138.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، مرجع سابق، ص63.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص88.

للسوفسطائيين كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد»[1]، الذي سيؤسسه على نظرية المثل التي تعتبر الركيزة الأساسية لفلسفة أفلاطون فمن خلالها بيّن أنَّ المعرفة لا ترتبط بالحس بل بالعقل الذي يصل إلى الإدراكات الكلية، والمثل هي التي تعبر عن حقيقة الأشياء ومعرفتها لا تتم إلا عن طريق ما يسميه أفلاطون بالجدل.

وقد عرّف أفلاطون الديالكتيك في محاورة الجمهورية بأنّه « المنهج الذي به يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا محسوسا، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة»[2]، بمعنى أننا إذا أردنا دراسة فكرة أو تصور فلا يجب أن نكتفي بالوقوف عند حدّ هذه الفكرة بل يجب أن نردها إلى فكرة أخرى تكون أعمّ وأشمل منها، ثم نردّ هذه الفكرة هي أيضا إلى فكرة أخرى تكون أعمّ من سابقتها حتى نصل إلى فكرة يمكن أن نقول عنها أنها أعمّ الأفكار وأشملها جميعا، ويبدو أنّ الجدل عند أفلاطون ليس «مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات ولكنه في اصطلاح أفلاطون بالمعنى الدقيق عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط، وهو يكاد يرادف المنطق تقريبا لأنّه يقوم على تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع».[3]

كما أنَّ الجدل عند أفلاطون له معنيين:

«أولاهما: أنّه منهج للتقسيم أو لإعادة تحليل الجنس منطقيا إلى أنواعه.

ثانيهما: أنّه منهج لفحص الأفكار المجردة العامة المتعالية بواسطة بعض عمليات الاستدلال ونصل إلى هذه الأفكار مبتدئين من الجزئيات أو الفروض».[4]

وبهذا فإنَّ المعرفة الديالكتيكية «هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك، والديالكتيك ينقسم إلى

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص160.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص178.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص60.

[4]- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، مرجع سابق، ص10.

قسمين: استقراء وقسمة»[1]، وبواسطته يرتقي العقل في تراتبية وصولا إلى المثال الكلي وهو الخير ثم النزول مرورا بمثل أقل كلية.

وكلمة ديالكتيك تعني الحوار والمناقشة ويدلُّ أيضا على التقسيم «أي تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع، والديالكتيك عند أفلاطون هو بهذا المعنى يكاد يناظر لفظ المنطق تقريبا، فهو عنده تقسيم التصورات أو المدركات Concepts إلى أجناس وأنواع. ولكن هذه الكلمة أخذت معنى آخر عند أرسطو، فأرسطو يفرق بين الأنالوطيقا Analytiques والديالكتيك، فالأنالوطيقا هي البراهين القائمة على مقدمات يقينية بينما الديالكتيك هو البراهين القائمة على مقدمات ظنّية، ويخصص لدراسة هذا الموضوع كتاب الطوبيقا Topique أي المواضع».[2]

وقد قدم أفلاطون الجدل على أنه يتضمن لحظتين متواليتين ومتعاكستين «سيرورة صاعدة نصعد بها تراجعيا حتى تسمح لنا ببلوغ الفكرة العليا فكرة الخير والواحد، ثم سيرورة هابطة تجعلنا بتوالي الأجزاء المنقسمة بشكل مناسب نجتاز مرتبة الأجناس حتى الأنواع الأخيرة»[3]، فالمنهج الديالكتيكي «إنّما يقوم على الارتفاع من الأفراد إلى الأنواع فإلى الأجناس عن طريق تبيّن الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية، والارتفاع من هذه الصفات شيئا فشيئا حتى نصل إلى صفة واحدة تعمّ الصفات الأخرى جميعا. فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الأشياء الدنيا وهي الأفراد إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية، لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد في مقابله الديالكتيك الهابط وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الأجناس العالية وأجناس الأجناس إلى الأفراد».[4]

بمعنى أنَّ «الديالكتيك الصاعد وهو طريقة للصعود من المحسوس إلى المعقول، والديالكتيك النازل ويقوم في الاستنباط العقلي للصور الأفلاطونية، والديالكتيك الأول يستخدم

[1]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص160.

[2]- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص177.

[3]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص30.

[4]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص125.

القسمة والتركيب وهما وجهان لعملية واحدة، وهذا الديالكتيك يسمح بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة إذ ينتقل من الجزئيات إلى الكلي الذي هو أصلها وأساسها، أما الديالكتيك النازل أي الاستنباط العقلي فيمكننا من التمييز بين الصور أو المثل».[1]

ويضرب أفلاطون مثالا يفسر به هذا الجدل الصاعد عندما يتناول البحث في الجمال في محاورة "المأدبة"، إذ يصعد الفيلسوف من إدراكه للجمال الجزئي المحسوس إلى الجمال الأعم الذي يكون العنصر المشترك في كل المحسوسات الجميلة ثم إلى الجنس الأعم الذي يشتمل بالإضافة إلى جمال المحسوسات جمال المعنويات من نسب هندسية أو صفات خلقية حتى يصل في النهاية إلى الجمال في ذاته[2]، أما الطريق الأخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط فبعد أن يدرك الفيلسوف الوجود الأعم أو الجنس الأعلى يهبط إلى الأنواع التي تتدرج تحته وهو في هبوطه يعتمد على منهج التحليل باستخدام القسمة الثنائية.

إذن من خلال الجدل الصاعد والجدل النازل يرتفع العقل إلى المثل وبصعوده يرتقي العقل من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس وصولا في الأخير إلى جنس الأجناس الذي يمثل الفكرة الكلية، ومن هذا التصنيف الأفلاطوني ستنشأ فكرة تصنيف الأنواع والأجناس عند أرسطو، وهذا ما سيكتمل في شجرة فورفوريوس فيما بعد بحيث توضح لنا شجرة فورفوريوس الحملية التي بيّن فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس في تقسيم ثنائي كيف أنَّ «هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون في القسمة الثنائية، وقد أشرنا إلى أنَّ أفلاطون قد تكلم في محاورة "السفسطائي" عن الأجناس العليا للوجود فأشار إلى خمس منها وهي: الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد استعاض عنها في محاورة "فيليبوس" بفكرة "الخليط" المكون من المحدود واللامحدود وفي أيّ من المحاورتين نجد أنَّ أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى

[1]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص487.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص180.

تتفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثنائي، وهذه الأنواع هي التي ينتج عنها بالقسمة أيضا كثرة الموجودات».[1]

وقد اهتدى أرسطو من خلال دراسته لطريقة الجدل لدى أفلاطون إلى فكرة تصنيف الكليات الخمس وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، كما أنه من خلال طريقة الجدل بيّن لنا أنواع القضايا والأحكام التي تعبر عنها[2]، إضافة إلى ذلك فقد توصل دائما من خلال الجدل إلى «الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما، أي مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين»[3]، ومن خلال الجدل قدم أرسطو نظريته في القضية التي أصبحت أربعة أنواع هي الكلية الموجبة والكلية السالبة والجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

إذن من خلال هذا المنهج الديالكتيكي يمكن أن نلتمس بعض المبادئ المنطقية مع أفلاطون والتي لا يمكن أن نقلل من أهميتها في بناء المنطق «فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله أنَّ القضية تتألف من موضوع ومحمول وأنَّ طرفي النقيض لا يحملان على موضوع واحد، كذلك عالج أفلاطون فكرة المقولات وجعلها خمسا وهي "الوجود" و"السكون" و"الحركة" و"الهوية" و"الغيرية"...ومع أنَّ نظرة أفلاطون إلى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها أي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية (أو منطقية) بحثة، ومع أنَّ بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملا إذ لم يبيّن جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحا والتحليل دقيقا فإنَّ من الممكن أن يستخلص المرء من كل هذا اتجاها منطقيا ما عند أفلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه أرسطو».[4]

---

[1]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص44.

[2]- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مرجع سابق، ص9.

[3]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص42.

[4]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص126.

المقولات عند أفلاطون:

لقد بحث سقراط في الماهية وقد سار كل من أفلاطون وأرسطو على خطاه، وموضوع الماهية يرتبط بالمقولات* Catégories التي يعرف أرسطو على أنه أول فيلسوف تكلم عنها، إلا أنَّ «هذا التقليد يقلّل كثيرا من شأن أفلاطون وينسب لأرسطو الفضل في صياغة المقولات وهذا يخالف الحقيقة، لأننا إذا طالعنا مؤلفات أفلاطون وجدنا أنه وضع لنا أساس نظرية المقولات الأرسطية رغم أنه لم يقيم نظرية المقولات فعلا»[1]، ونجد أنَّ أفلاطون قد استعرض فكرته عن المقولات في الكثير من محاوراته مثل محاورة "تياتيتوس" ومحاور "بارمنيدس" ومحاورة "السوفسطائي" وفي محاورة "تيماوس" قدم أفلاطون إحصاء لفكرة المقولات يقترب من مقولات أرسطو بشكل كبير.[2]

والمقولات حسب مناطقة "بورت رويال" هي «الأصناف المختلفة التي أراد أرسطو أن يَرُدَّ إليها كل موضوعات فكرنا، وذلك بإدراج كل الجواهر تحت الجوهر الأوّل وكل الأعراض تحت التسع الأخرى»[3]، وقد اختلف الفلاسفة مند أفلاطون في عددها وقد «وجه رونغييه الأنظار إلى أهميتها فقرر أنَّ إيجاد مذاهب للعلائق العامة للظواهر هو المسألة الرئيسية للعلم، وأنَّ مذهبا في المقولات يكون فلسفة مكتملة، بل يرى أنَّ مبحثا في المقولات هو علم العلوم بل المنطق العام، وأنَّ أي علم تبعا لهذا سيكون منطقا».[4]

والمقولات هي المواد الخام الأولى التي تدخل في بناء التعريف، بل وفي بناء العبارة في صياغة القياس.[5]

---

*المقولة هي المحمول ووجه اطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولا على الموضوع، وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات أو المحمولات الأساسية التي يمكن اسنادها إلى كل موضوع (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص410).

[1]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في المنطق، مرجع سابق، ص28.

[2]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ص79.

[3]- علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص221.

[4]- المرجع نفسه، ص220.

[5]- رفقي زاهر، المنطق الصوري. تاريخه ومسائله ونقده، مرجع سابق، ص17.

وفي محاورة "تيتياتوس" يشير أفلاطون إلى «التصورات العليا القابلة للتطبيق على كل الأشياء وكذلك يذكر في محاورة "السفسطائي" The sephist المقولات الأساسية:

1-الوجود

2-الذاتية

3-الاختلاف

4-التغير

5-المقاومة»[1]، والملاحظ أنَّ أفلاطون في إشارته لهذه المقولات لم يكن بصدد نظرية منطقية والفضل يعود لأرسطو في وضعه نظرية للمقولات حددها بعشرة مقولات:

1-الجوهر 2-الكمية

3-الكيفية 4-الإضافة

5-المكان 6-الزمان

7-الوضع 8-الفعل

9-الانفعال 10-الحال

كما أنَّ أفلاطون من خلال محاورة "بارمنيدس" تناول الكثير من المقولات بالدراسة «كالوجود واللاوجود والواحد والكثير والكل والأجزاء والمتناهي واللامتناهي، وهي كلها أفكار خالصة درسها أفلاطون من وجهة نظر منطقية شاملة».[2]

القياس عند أفلاطون:

تكتسي نظرية القياس Syllogism أهمية بالغة في المنطق الأرسطي وفيه تتجلى عبقرية أرسطو وبراعته، وهذا ما جعل هذه النظرية محلّ اهتمام الباحثين والدارسين سواء بدراستها أو شرحها أو تفسيرها أو نقدها على مرّ العصور، وهذا إنّما يدل على مكانة نظرية القياس، وكلمة القياس قد أشار إليها أفلاطون «لكن ليس بالمعنى الأرسطي، إذ لم تكن

[1]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في المنطق، مرجع سابق، ص28.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص60.

هناك أي محاولة مبكرة لوضع نظرية عامة عن عملية الاستدلال، وربما كانت المحاولة الأقرب هي تلك الصورة التي قدمها أفلاطون في عملية القسمة المنطقية»[1]، وقد أخذ أرسطو كلمة القياس من لغة الرياضيات ومعناها الجمع.[2]

وهكذا إذا بحثنا في جذور هذه النظرية لوجدنا أنها تمتد عند الفلاسفة السابقين على أرسطو مثل أفلاطون وسقراط وترجع بأصولها حتى عند الهنود كما أسلفنا الذكر، ومن بين الشواهد التي تثبت أنَّ القياس كان معروفا لذى أفلاطون ما نقله إلينا "تامستيوس فيلون" الذي يرى أنَّ القياس لا يمكن ردّه بشكل كلي لأرسطو لأنه كان معروفا قبله، فأفلاطون قد «استدل وقاس بشكل منهجي في "فيدون" وفي غيرها من المحاورات، بل يرى تامستيوس أنه يوجد في المحاورات الأولى لأفلاطون أكثر من قياس منظم، غير أنه يلاحظ أنَّ أفلاطون لم يفعل أكثر من أنّه قام بعدة أقيسة واستخراج نتائجها بدون أن يضع القواعد العامة لهذه الطريقة في البحث»[3]، وهذا ما سيهتم به أرسطو فيما بعد من خلال وضعه للقواعد التي يقوم عليها القياس والضروب المنتجة وغير المنتجة.

ويمكن أن نلتمس جذور القياس في القسمة الأفلاطونية التي أوحت لأرسطو بفكرة القياس، فالقسمة في حقيقة أمرها تعتبر أسلوب من أساليب القياس، وقد ذكر أرسطو القسمة الأفلاطونية في كتابه التحليلات الأولى «وعدّها بداية لمنهج الاستدلال القياسي، ولكنها ناقصة لأنها تؤدي دائما إلى نتيجة ليست ضرورية، إذ ليس بها حدٌّ أوسط يكون علّة ضرورية للاستدلال على النتيجة».[4]

يتبيّن لنا من خلال الأسلوب الذي يقدمه أفلاطون لتحديد معنى المفهوم أسلوب التقسيم فلكي نتمكن من توضيح ما هو مفهوم S لابد أن ننطلق من مفهوم أوسع A وإذ نهبط مراتب الأنواع والأجناس إنما نقسمهما بشكل حاذق إلى مفهومين أصغر هما B وNON-B،

[1]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص100.

[2]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص74.

[3]- علي سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص379.

[4]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص181.

متنافيين معا ومتشاملين. وإذ نضع المفهوم S في أحد القسمين، وبالتالي إذ ننفيه من القسم الآخر، نكون بذلك قد حددنا معناه على نحو أفضل، ثم نجري في القسم المعين تقسيما جديدا، وهكذا دواليك حتى نصل إلى الوضع المنشود.[1]

هذا التقسيم الذي اعتمده أفلاطون اعتبره أرسطو لا يوصل إلى نتيجة مفيدة لأنّه عند تقسيم S إلى B وNON-B فمن يؤكد لنا أنَّ S التي هي جزء من B لا تنتمي إلى NON-B وهذا يتطلب أن يكون المحاور موافق على ذلك، وهذا ينطبق على كل مرحلة من مراحل التقسيم، ومن هذا النقص اكتشف أرسطو القياس، فالقياس هو الذي يقدم نتيجة ضرورية.[2]

هذا ما جعل أرسطو يعتبر القسمة المنطقية قياسا ضعيفا والسبب في ذلك «خلوّه من الحدّ الأوسط ذلك الحد الذي يسمح في القياس الأرسطي بتداخل حلقة في أخرى، وبذلك يعطي علّة أو سببا لإنتاج نتيجة القياس»[3]، والحد الأوسط هو الذي يكون سبب حمل الحد الأكبر على الحد الأصغر في النتيجة، وقد شاع بين الفلاسفة أنَّ أرسطو «أهمل الحدّ الجزئي لأنّه قد أقام نسقه متأثرا بفلسفة أفلاطون الذي اعتقد بأنَّ موضوع المعرفة الحقة ينبغي أن يكون ثابتا وكليا لا جزئيا».[4]

استنتاج:

نستخلص من كل هذا أنَّ أفلاطون كانت له مشاركة كبيرة في المنطق فهو الذي «ألهب حماسة أرسطو المنطقية وألهمه الكثير من تلك المبادئ المنطقية التي ساعدته في تأسيس المنطق كعلم دقيق».[5]

---

[1]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص32.

[2]- المرجع نفسه، ص32.

[3]- محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972، ص70.

[4]- محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزي، دار المعرفة الجامعية، (دط)، 2002، ص21.

[5]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص146.

المبحث الرابع:
"المنطق عند أرسطو"

- تمهيد
- أعمال أرسطو
- تصنيف العلوم عند أرسطو
- المؤلّفات المنطقية
- الأورغانون
- تعريف المنطق
- المنطق والعلوم الأخرى
- المنطق والرّياضيات
- المنطق واللّغة
- نقد أرسطو للفلاسفة السابقين
- استنتاج

تمهيد:

ولد أرسطو في اسطاجيرا عام (384 ق.م) اهتم بالفلسفة والمنطق والفيزياء والفلك والعلوم البيولوجية وعلم النفس وعلم الأخلاق وعلم الجمال والخطابة «وفلسفة أرسطو هي تقاطع المادية والمثالية والاتجاهين الشاملين لديموقريطس وأفلاطون، الاتجاه التجريبي القائم على الملاحظة في البحث العلمي عند ديموقريطس، والاتجاه التأملي الاستنباطي عند أفلاطون».[1]

والده نيقوماخوس من أسرة عريقة كان طبيبا وصديقا للملك مينتاس ملك مقدونيا وجدُّ الاسكندر الأكبر وقد كانت له فرصة في ظلّ هذه الظروف أن ينشأ بعقلية علمية، كما تتلمذ على أفلاطون سنوات طويلة كان فيها أرسطو تلميذا لامعا حيث أدرك أفلاطون نبوغه وعبقريته فوصفه مرة بأنَّه الذكاء المجسم في الأكاديمية[2]، كما سماه بالعقل لذكائه الخارق والقراء لاطلاعه الواسع.

لزم أرسطو الأكاديمية حتى وفاة أفلاطون الذي خلفه سبوزيبوس في رئاسة المدرسة عام (384 ق.م)، وعلى إثر هذا ترك أرسطو الأكاديمية التي كان يعتبر نفسه أحق برئاستها، فغادر أثينا ونزل ضيفا عند هيرمياس الذي زوجه أخته، ثم بعد ذلك تلقى دعوة من الملك فيليب ليكون معلما لابنه الاسكندر[3]، وقد لبى أرسطو دعوة الملك فيليب لتعليم وتثقيف ابنه، ولاشك أنَّ هذه الدعوة إنما تدلُّ على مكانة وشهرة أرسطو و«يروي بلوطارخس في سيرة الاسكندر، أنَّ أرسطو لقن الاسكندر مبادئ الفلسفة الاخلاقية والسياسية والعلوم السماعية والباطنية والطب وكتب له شرحا للإلياذة كان يحمله معه أين حلَّ أو رحل».[4]

وقد كان الاسكندر يكنُّ لأرسطو كل الاحترام والتقدير حيث يروي بليني أنَّ الاسكندر أمر رجاله بأن يمدوا أرسطو بكل ما يحتاج إليه من مواد حيوانية ونباتية «ويذكر البعض أنَّ

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص94.

[2]- ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص ص67، 68.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص223.

[4]- ماجد فخري، أرسطوطاليس، مرجع سابق، ص11.

الاسكندر بطلب من أرسطو أرسل بعثة باهظة التكاليف لاكتشاف منابع النيل، وكشف أسباب فيضانه كل سنة»[1]، و«هناك قصص تذهب إلى أنَّ البلاط المقدوني لم يزوده فحسب باعتمادات لمواصلة التعليم، بل زُود بآلاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس»[2]، إضافة إلى أنَّ أرسطو أرسل تلاميذه مع الاسكندر الأكبر في حملاته من أجل جمع كل ما تقع عليه أعينهم من معارف ومعلومات تاريخية واجتماعية وسياسية واقتصادية وعلمية وكل ما يصادفونه في البلاد التي يفتحها الاسكندر، ولابد أنَّ كل هذه الظروف التي تهيأت لأرسطو هي التي سهلت عليه العمل وتأليف هذا الكم الهائل من الكتب والمؤلفات.

لكن علاقة الاسكندر مع أرسطو لم تبقى كما كانت فقد انشغل الاسكندر بالحرب وكيفية إرساء دعائم حكمه وملكه وسلطانه فتباعدت الصلة بينهما، فعاد أرسطو إلى أثينا حيث أسس مدرسته الخاصة التي عرفت باللوقيون lyceum، وفي هذه الفترة التي قضاها أرسطو في مدرسته كتب أهم مؤلفاته، وقد كان من عادة أرسطو أن يلقي دروسه وهو يمشي في رواق مع تلاميذه فعرف هو وأتباعه باسم "المشائيين".

ويقال أنَّ دروسه كانت على نوعين: صباحية مخصصة للتلاميذ تدور حول المسائل الفلسفية والعلمية، والدروس المسائية التي تناولت مواضيع يفهمها عامة الناس مثل الخطابة والشعر، ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى من نوعها في العصر القديم.[3]

لكن بوفاة الاسكندر وبعد كل ما حققه من انتصارات، اشتدَّ العداء للمقدونيين وكل من ولاهم، ولقد كان أرسطو يعدُّ دائما ممثلا للبلاط المقدوني فوجهت له التهم بعدم التقوى والالحاد، وحتى يفلت من العقاب هرب إلى خلقيس حتى لا يتيح للأثينيين الفرصة لارتكاب نفس الجريمة والخطيئة التي ارتكبوها في حق سقراط على حدّ قوله، وفي أول سنة من إقامته

[1]- ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص74.

[2]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص210.

[3]- مصطفى غالب، أرسطو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (دط)، 1988، ص18.

في خلقيس أصيب بمرض فجائي مات على إثره في سن الثالثة والستين في عام (322 ق.م).[1]

ونشير هنا إلى الأثر الكبير لكل من أفلاطون وأرسطو في تاريخ الفلسفة حتى قيل «إنَّ كل فيلسوف، حتى لو كان من المحدثين هو إما أفلاطوني وإما أرسطوطاليسي، بمعنى أنه بالضرورة أقرب إلى أفلاطون أو أقرب إلى أرسطو».[2]

وبهذا فإنَّ شخصية أرسطو من الشخصيات التي أثارت الاعجاب عبر العصور حتى أنَّ فلسفته كانت في العصور الوسطى تعتبر المثل الأعلى للفكر الإنساني، لهذا يمكن القول أنَّ أرسطو «يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة. مذهبه يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل؛ لأنَّ المذهب عام يشمل كل النواحي السابقة، فأرسطو في الحضارة اليونانية قد أعطى نظرة في الوجود شاملة، هي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها، حتى إنَّ مهمة العصور التالية لم تتعد الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به، أو اتخاد نواحي معينة من نواحي مذهبه والسير بها حتى نهايتها».[3]

أعمال أرسطو:

لقد بلغت أعمال وكتب أرسطو المئات حيث يقول البعض أنها بلغت أربعمائة كتاب، ويرى البعض الأخر أنها بلغت الألف ولكن لم يبق منها سوى الجزء، وهذا الجزء المتبقي يبيّن مكانة وقيمة أرسطو في تناوله لمختلف المواضيع، حيث تنوعت المواضيع التي تناولها أرسطو فشملت كل العلوم المعروفة في ذلك الوقت.

هذه الأعمال الكثيرة تبيّن أنَّ أرسطو لم يغفل أي علم من علوم القدماء، حيث أنَّ أعماله الكثيرة والمتنوّعة عبرت لمدة قرون عن أقصى ما يمكن للعقل البشري بلوغه، فأعماله الكثيرة توحي بعبقريته وموسوعيته، حتى أنَّ أعماله لم يطالها التجديد إلا في القرون الأخيرة،

[1]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص211.

[2]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص52.

[3]- محمد رجب، أرسطو عبقري الفكر اليوناني، المؤسسة العربية الحديثة، الاسكندرية، (دط)، (دت)، ص28.

وبعضها الأخر مثل الأورغانون والميتافيزيقا ظلّت موضوع بحث وتأمل لمدة طويلة من طرف الفلاسفة.[1]

وتنقسم مؤلفات أرسطو إلى قسمين: مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة، بالنسبة لمؤلفات الشباب لم يصلنا منها شيء إلا بعض الشذرات القليلة حيث أنها ضاعت جميعا، أما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها، كما تنسب لأرسطو مؤلفات أخرى ليست من إبداعه وإنما هي من إبداع تلامذته وشراحه وهي التي تعرف بالكتب المنحولة.

وهذه الكتب تنقسم إلى خمسة أقسام هي:

أ-الكتب المنطقية وتسمى أيضا الأورغانون أي الآلة.

ب-الكتب الطبيعية.

ج-الكتب الميتافيزيقية.

د-الكتب الأخلاقية والسياسية.

هـ-الكتب الفنية.[2]

تصنيف العلوم عند أرسطو:

عندما صنف أرسطو العلوم «ميّز بين ما كان منها علما نظريا غايته المعرفة كالفيزيقا والرياضيات والفلسفة الأولى، وما كان منها عمليا غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة، وما كان منها انتاجيا غايته إنتاج شيء جميل أو مفيد مثل فن الشعر، أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم».[3]

هذه الأقسام هي:

أولا: العلوم النظرية theoretical ويندرج تحث هذا الصنف مجموعة من العلوم هي:

1-الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) metaphysics.

[1]- francois chenique, élément de logique classique, op.cit, p16.

[2]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص155.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشاكله، مرجع سابق، ص252.

2-الرياضيات mathematics.

3-الفيزياء physics.

ثانيا: العلوم العملية: practical وتشتمل على ثلاثة علوم هي:

1-الأخلاق ethics.

2-السياسة politics.

3-الاقتصاد (تدبير المنزل) economy.

ثالثا: العلوم الشعرية: poetical وتشتمل على ثلاثة علوم هي:

1-الموسيقى music.

2-الشعر poetry.

3-فن العمارة architecture.[1]

والملاحظ أنَّ أرسطو من خلال هذا التصنيف لم يدرج المنطق كعلم من هذه العلوم، وذلك لأنه كان يعتبره مدخلا ضروريا لأي علم من العلوم حيث اشترط دراسته قبل دراسة أي علم، فالمنطق آلة العلوم وهو أداة لابد من معرفتها واتقانها، وهذا هو السبب الذي جعل شراح أرسطو عندما اهتموا بتصنيف مؤلفاته المنطقية يطلقون عليه اسم الأورغانون أي الأداة أو الآلة.

يتضح لنا من هذا أنَّ «المنطق عند أرسطو ليس علما كسائر العلوم، وإنما هو علم كل العلوم، ولذا لا يمكن تصنيفه، أو إدراجه، داخل التصنيف الذي وضعه أرسطو، فالعلوم جميعا تحتاج إليه، والعلوم جميعا محدودة بتصورات الزمان أو المكان أو بهما معا، أما تصورات المنطق فخارج حدود الزمان والمكان».[2]

[1]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في المنطق، مرجع سابق، ص ص13، 14.

[2]- المرجع نفسه، ص16.

المؤلفات المنطقية:

الأورغانون:

لم يصنف أرسطو كتاباته في ترتيب منتظم يحمل عنوان المنطق، وهذه من بين المشكلات التي اهتم به اتباعه فيما بعد، حيث اهتموا بترتيبها وتنظيمها ومعهم أخذت اسم الأورغانون.

والجدير بالإشارة هنا أنَّ أرسطو لم يكن يستخدم كلمة المنطق في مؤلفاته بل كان يستخدم كلمة "التحليلات" أي تحليل الفكر إلى استدلالات والاستدلال إلى أقيسة والقياس إلى عبارات وحدود.

وقد وصلتنا أعمال أرسطو في شكل مجموعة رسائل ثمَّ جمعها تحت عنوان الأورغانون الذي يعني "الوسيلة" ومردُّ ذلك إلى أنَّ أرسطو كان يعتبر المنطق علما ذهنيا إعداديا أكثر من كونه فرعا من فروع الفلسفة، وبهذا فإنَّ ترتيب هذه الرسائل وعنوانها لا يعود إلى أرسطو بل إلى تلميذ أرسطو الحادي عشر أندرونيكوس الرودسي الذي رتب أعمال أرسطو حسب مواضيعها ثم قام بنشرها.[1]

والأورغانون يضم ست كتب رئيسية هي:

1-المقولات (قاطيغورياس) the categories: وهو بحث في التصورات وعلى أي نحو يقال الشيء.

2-العبارة (باري ارمينياس) on interpretation: وهو بحث في منطق القضايا وأقسام العبارة.

3-التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) the prior analytxics.

4-التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) the posterior analyics ويبحثان في أنواع الحجج وخاصة الحجج البرهانية (القياس والاستقراء).

[1]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى راسل، مرجع سابق، ص37.

5-الجدل (الطوبيقا) the topics: ويبحث في قواعد الجدل المنطقي وكيفية التميز بين الحجج البرهانية والحجج الجدلية وأنواع الحجج الجدلية ومواضعها.

6-الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) on sophistitcal fallacius ويبحث في تركيب الحجج والأغاليط السوفسطائية وكيفية رفضها والتغلب على أصحابها.[1]

ودلالة هذا الترتيب هو أنه يبدأ من المفاهيم (المقولات)، ثم ما ينتج عن دمج مفهومين وهي القضايا (العبارة)، ثم ما ينتج عن دمج ثلاث قضايا وهو القياس (التحليلات الأولى)، وهكذا نصل إلى نظرية الاستدلال الأساسية أو القياس البرهاني (التحليلات الثانية)، والقياس الجدلي، والقياس المغالطي (السفسطة).[2]

تعريف المنطق:

لقد أشرنا سابقا إلى أنَّ أرسطو لم يترك تعريفا دقيقا ومضبوطا للمنطق، وهي مشكلة تركها أرسطو للمناطقة والفلاسفة من بعده، لذلك من الصعب أن نقف على تعريف واحد وإنما هناك تعاريف كثيرة ومتعددة من بينها:

كلمة logic بالإنجليزية أو logique بالفرنسية اشتقت من الكلمة اليونانية logos ومعنى اللوجوس الكلمة، ثم أخدت معنى اصطلاحيا وهو ما وراء الكلمة من عملية عقلية.[3]

ويعرفه الجرجاني بقوله المنطق «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر».[4]

كما يسمى المنطق بعلم الميزان إذ به توزن الحجج والبراهين، كما يسميه ابن سينا "بخادم العلوم" فهو وسيلة إلى العلوم فهو خادم لها، ويطلق عليه الفارابي "رئيس العلوم" لنفاد

---

[1]- مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص ص40، 41.

[2]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، مرجع سابق، ص39.

[3]- على سامى النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص3.

[4]- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (دط)، (دت)، ص196.

حكمه فيها[1]، فالمنطق علم كل العلوم حيث نجده يرتبط بالعلوم (بيولوجي وسوسيولوجي وأنثروبولوجي وسيكولوجي...).

ويرى ابن سينا أنَّ المنطق «ذو طابع نظري وعملي في آن واحد، فهو علم لما يشتمل عليه من قوانين وقواعد ودراسات نظرية، وآلة توصل إلى استخلاص المجهول من المعلوم، أو بعبارة أخرى هو علم آلي كما يسميه أحيانا».[2]

أما الفارابي فقد عرفه بقوله «فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل».[3]

كما اتخذ المنطق عدة أسماء أخرى نذكر منها:

1-الديالكتيك: وهو عند أفلاطون يهدف إلى إدراك عالم المثل عن طريق تحليل التصورات وتركيبها، أما عند أرسطو فالديالكتيك هو الحجاج القائم على المظنونات والاحتمالات.

2-الأورغانون: أي الآلة، وهو الاسم الذي أعطي لمجموعة المؤلفات المنطقية لأرسطو.

3-القانون: عند الأبيقوريين لأنه يشتمل على قواعد المعرفة والحقيقة.

4-طب العقل: وهي التسمية التي أطلقها عليه شيشرون، وذلك لأنَّ المنطق يعالج الضعف الذي يعتري الذهن البشري فيرشده نحو المعرفة الصحيحة.[4]

5-لوجيكية: وهو الاسم الذي عرف به هذا العلم.[5]

---

[1]- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص840.

[2]- ابن سينا، الشفاء، تصدير: طه حسين باشا، مرا: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، (دط)، 1952، ص54.

[3]- الفارابي، إحصاء العلوم، مركز الانماء القومي، لبنان، 1991، ص13.

[4]- عبد الرحمن بدوي، معجم الفلاسفة. ج2، مرجع سابق، ص473.

[5]- المرجع نفسه، ص474.

يتضح لنا من خلال هذه التعريفات أنَّ المنطق هو «العلم الذي يبحث في صحيح الفكر وفاسده وهو الذي يضع القوانين التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في الأحكام، موضوعه هو الفكر الانساني من ناحية خاصة، هي ناحية صحته وفساده، ويتم له ذلك عن طريق البحث في القوانين العقلية العامة التي يتبعها العقل الانساني في تفكيره فما كان من التفكير موافقا لهذه القوانين كان صحيح، وما كان مخالفا لها كان فاسدا».[1]

وعلى هذا الأساس يتبيّن لنا أنَّ جوهر المنطق هو العناية بالفكر الإنساني وذلك من خلال البحث في العمليات الفكرية والقوانين والقواعد التي تضبط حركته، فالمنطق هو الميزان أو المعيار الذي يميّز صحيح الفكر من فاسده.

المنطق والعلوم الأخرى:

المنطق و الرياضيات:

تبيَّن لنا ممَّا سبق أنَّ فلاسفة اليونان كانوا متأثرين بشدة بالرياضيات سواء لمسنا ذلك عند طاليس أو فيتاغورس أو أفلاطون أو إقليدس...فالرياضيات كانت عندهم السبيل الذي يوصلهم إلى اليقين، ومادام الأمر كذلك فلا بد أنَّ منطق أرسطو سيكون هو الأخر متأثرا إلى حد بعيد بالرياضيات، بل لقد ذهب ليبنتز إلى حدّ القول "إنَّ نظرية القياس نوع من الرياضيات العامة"، وهذا إنَّما يدلُّ على الارتباط الوثيق بين المنطق والرياضيات إلى درجة عدم القدرة على التفرقة بينهما.[2]

ولعلَّ ما يؤكد هذا الترابط الوثيق بين المنطق والرياضيات ظهور ما يسمى بالمنطق الرياضي «الذي سيطر ولا يزال يسيطر على دوائر الفكر المنطقي والرياضي، والمنطق الرياضي هذا يختلط فيه المنطق بالرياضة أو تختلط الرياضة فيه بالمنطق حيث لا ندري أين يبدأ المنطق وأين تنتهي الرياضة».[3]

---

[1]- السيد نفادي، المنطق وفلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (دط)، 1988، ص21.

[2]- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص35.

[3]- علي عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص167.

المنطق واللغة:

إنَّ ما يميّز اللغة عند الإنسان أنّها عبارة عن رموز أساسها ألفاظ تتركب في جمل تعبر عن معان معينة، وحتى يكون البناء اللغوي صحيحا يحتاج إلى قواعد تجعل من الجملة صحيحة وهذا ما يهتم به النحو، أما المنطق من جهته فيهتم بقواعد صحة الفكر لذلك نجد «النحو يبحث في القواعد التي تنظم اللغة المعبّرة عن الفكر، والمنطق يبحث في قواعد الفكر المعبّر عنه باللغة».[1]

ونتيجة لأهمية اللغة وفاعليتها فقد ساهمت في التأسيس للمنطق وفي هذا يقال أنَّ «أرسطو قد توصل إلى كثير من تصنيفاته المنطقية من دراسته للغة اليونانية ونحوها»[2]، فنجد أنَّ «أبحاث التصورات عند أرسطوطاليس متصلة تمام الاتصال بالأبحاث اللغوية، فتقسيم الكلمة إلى مفرد ومركب والألفاظ المشتركة والمترادفة والمتزايلة والمتباينة والمتواطئة، ثم أبحاث القضايا أيضا أو العبارة تتصل اتصالا وثيقا باللغة، بل إنَّ مبحث المقولات نفسه يعتبر مبحثا لغويا»[3]، وبهذا فالمنطق عند أرسطو يقوم في جانب كبير على خصائص اللغة اليونانية.

ويبدو أنَّ الاهتمام الذي خصَّ به السفسطائيون الخطابة والجدل هو ما دفع بالمناطقة لوضع منهجية مضبوطة ودقيقة في الألفاظ والعبارات، ومنه تتضح العلاقة الوطيدة التي تجمع الخطابة بالمنطق وقد «اهتم أرسطوطاليس ببيان الصلة بين الألفاظ والمعاني في مبحث التصورات عندما تعرض للكلام عن اللفظ المفرد والمركب، بل أنَّ جميع البحوث والموضوعات المنطقية تتصل في رأيه اتصالا وثيقا بخصائص اللغة اليونانية».[4]

إنَّ اهتمام المنطق بالبحث عن الأسس والقواعد والقوانين التي يبنى عليها التفكير السليم تجعله يهتم من جهة أخرى بالبحث عن وسائل التعبير عن هذا الفكر ومن هنا كانت

---

[1]- محمد مهران، علم المنطق، مرجع سابق، ص32.

[2]- المرجع نفسه، ص32.

[3]- على سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا المتأخرة، مرجع سابق، ص72.

[4]- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983، ص87.

«عنايته بالحدود المنطقية والأحكام والقضايا هي في ذات الآن عنايته بألفاظ اللغة وتراكيبها».[1]

وعليه فإنَّ دراسة أرسطو للغة والنحو مكنته من الوصول إلى الكثير من تصنيفاته المنطقية فاللغة «تنظر إلى الألفاظ من ناحيتين: من ناحية وجودها مفردة فتقسمها إلى أسماء وأفعال وحروف ومن ناحية وجودها مركبة على هيئة جملة، فإنَّ الفكر أيضا ينقسم إلى الأفكار المفردة وهي التصورات والأفكار المركبة وهي القضايا»[2]، ومنه فإنَّ تقسيم وتصنيف أرسطو للتصورات والقضايا قد أخذه من اللغة، واللغة لا تتألف من أسماء فقط بل كذلك من عبارات وهذا ما اهتم به أرسطو في كتاب العبارة يقول: «وينبغي أن نقول أولا ما الاسم وما هي الكلمة ثم نقول بعد ذلك ما هو الإيجاب والسلب وبالجملة ما هو الحكم والقول الذي هو جنس الإيجاب والسلب»[3]، ونجد في هذا الباب «نقطة البدء في البحث المنطقي فبعد تحليل القضية إلى موضوع ومحمول وعلاقة كل منهما بالمقولات ينتقل أرسطو لبحث الألفاظ المنطقية المهمة التي يستعين بها في وضع نظريته في القياس في كتابه "التحليلات الأولى"».[4]

نقد أرسطو للفلاسفة السابقين:

أما عن أهم الانتقادات التي وجهها أرسطو لمختلف المدارس والفلاسفة السابقين فيمكن أن نوجزها في مايلي:

بالنسبة للمدرسة الأيونية فقد رفض أرسطو الفكرة القائلة بالوحدة أي تلك النظرة التي ترجع الوجود إلى مبدأ واحد يفسر نشأة كل الموجودات على اختلافها، فلا يمكن أن يفسر الماء عند طاليس نشأة كل الموجودات ففي الطبيعة موجودات تختلف كيفياتها عن ما يمكن

---

[1]- محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص32.

[2]- على عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص46.

[3]- ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، حققه: محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلّق عليه: تشارلز بثروث، أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص57.

[4]- ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد، 1964، ص35.

أن نعتبره أصلا لها، كما أخذ عليهم أرسطو أنهم «لم يقولوا بمبدأ آخر غير المادي أي أنهم لم يعترفوا بالوجود اللامحسوس، مع أنَّ العلم يقتضي هذا النوع من الوجود فلابد من وجود الكليات أو الماهيات أو الأشياء اللامادية، لكي يمكن العلم، كما أخذ عليهم أيضا نقص العلل عندهم فهم لم يدركوا العلّة الصورية ولا العلّة الغائية، ثم أنَّ بعضهم لم يدرك العلّة المحركة إدراكا صحيحا»[1]، ولهذا نجد أرسطو يعرف العلم في قوله «إنَّ العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول»[2]، ولاشك أنَّ البحث في العلم الطبيعي يفترض البحث عن المبادئ والعلل والأصول الأولى التي تصدر عنها الأشياء الطبيعية.

كما اعترض أرسطو على نظرية أنكسمنس التي ترى أنَّ الهواء هو علّة الوجود وجميع الأشياء بقوله: إنَّ الكائنات الحيّة هي الكائنات المتنفسة فقط، أما الكائنات غير الحيّة فلا نفس لها.[3]

أما بالنسبة لهيراقليطس الذي تقوم فلسفته على التغيّر المستمر والسيلان الدائم للأشياء، حيث يرى أنّه لا تمر لحظة من لحظات الزمان إلا ويكون التغيّر قد ذبَّ في كل الأشياء، والتغيّر عنده يرتبط بصراع الأضداد، كما اتخذ هيراقليطس النار كمبدأ واحد ترجع إليه الموجودات، لكن هيراقليطس «لم يحدد المراحل التي يتم من خلالها التغيّر، والمرحلة التي ينتهي عندها النمو وتكون بداية للاضمحلال. والتغيّر لا يتم إلا بوجود مادة تتحول من خلال التغيّر إلى مادة أخرى قابلة للتحول إلى مادة غيرها، لا أن تتحول إلى عدم، وهو ما يتضح لنا، خلال عملية التغيّر، والمادة أو الهيولي هي أولى المبادئ التي حددها أرسطو لكي تتم عملية التغيّر، مؤكدا أنَّ ما ليس بمادة فلا يعتريه التغيّر»[4]، كما أنَّ «التغيّر الدائم أو السيلان الدائم للأشياء يفترض انتقال الأشياء بعضها إلى بعض من أضداد إلى أضداد،

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص106.

[2]- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص60.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص66.

[4]- محمد جمال كيلاني، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الاسراء للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2007، ص159.

مع أنَّ هناك في كل تغيّر شيئا ثابتا باستمرار يكون موضوعا للتغيّر، وتتعاقب عليه الأضداد»[1]، وبهذا فرغم السيلان الدائم إلا أنّه يظلّ هناك شيء ثابت باستمرار مهما تعاقبت عليه الأضداد، ومن جهة أخرى فإنَّ القول باجتماع الأضداد هو قول يتناقض مع المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الوجود والعلم وهو مبدأ عدم التناقض، إضافة إلى أنَّ المبدأ الذي اتخذه هيراقليطس أي النار لا يفسر كل الظواهر.

كما وجه أرسطو نقدا للمدرسة الفيتاغورية في قوله «كيف يمكن أن يعتبر العدد جوهرا، وكيف يمكن للنسب العددية في العدد أو في المقدار أن تكون كافية لتفسير التغيّرات الموجودة في الظواهر؟ إنَّ بين هذه التغيّرات الكمّي والكيفي فإذا كان من الممكن أن تفسر التغيّرات عن طريق العدد والمقدار فليس من الممكن أن تفسر التغيّرات الكيفية عن هذا الطريق».[2]

كما تناول أرسطو رأي المدرسة الإيلية بالنقد حيث قامت فلسفة بارمنيدس على أنَّ الوجود واحد ثابت لا يتحرك حيث أنَّ الحركة تخرجه من الوجود إلى اللاوجود وسار في نفس الاتجاه زينون الذي دافع عن فلسفة بارمنيدس ووضع في ذلك حججا أربعة لنقض الحركة والكثرة، وقد دحض أرسطو فكرة الإيليين بقوله «إنَّ بحث مسألة ما إذا كانت جميع الموجودات تقوم على وحدة واحدة وأنها غير متحركة، فإنه ينبغي أن نقول إنَّ النظر في هذه المسألة ليس من شأن دارسي الطبيعة ولا يحتاج أن يبحثها ذلك أنّه إذا افترضنا وحدة المبدأ الطبيعي، وكان (الواحد) موجودا فقط، وقصدنا بالواحد هنا غير المتحرك، لم يكن هناك مبدأ أصلا لأنَّ المبدأ إنّما يكون دائما مبدأ لشيء ما أو لأشياء كثيرة»[3]، وبهذا ينظر أرسطو إلى أنَّ الثبات الدائم لا ينتج عنه شيء ولا يمكن أن يكون سببا أو مبدأ لأشياء أخرى.

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص106.

[2]- المرجع نفسه، ص110.

[3]- محمد جمال كيلاني، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، مرجع سابق، ص150.

وإذا كان بارمنيدس ينظر إلى أنَّ الوجود ثابت حيث أنَّ الحركة في نظره تقتضي الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود، إلا أنّه على حدّ قول أرسطو يصح الانتقال من مرتبة في الوجود بالفعل، فالتغيّر قد يكون عند أرسطو انتقالا من وجود إلى وجود آخر وليس انتقالا من وجود إلى لا وجود.[1]

وبالنسبة للسفسطائيين فقد حاول كل من سقراط وأفلاطون التصدي لأفكارهم وآرائهم، وإن كان سقراط قد اهتم بنقد الجانب الأخلاقي من نظريات السوفسطائيين، فإنَّ أفلاطون قد اهتم بنقد الجانب المعرفي خاصة في محاورة "تياتيتوس" ومحاورة "السفسطائي"، كما كتب عن الكثير من مغالطاتهم وخداعهم، لهذا نجد أنَّ الكثير من المحاورات الأفلاطونية تحمل أسماء السفسطائيين مثل محاورة "بروتاغوراس" و"جورجياس" و"هيبياس" و"السفسطائي"، وعلى الرغم من جدية موقف سقراط وأفلاطون في نقدهم للسفسطائيين «إلا أنهما لم يلمسا لبّ ما كان يخادع به السوفسطائيون الناس، وكان الفضل في كشف ذلك لأرسطو، حيث استطاع أن يحصر أغاليطهم ويصنفها في كتابه "الأغاليط السوفسطائية" فأوضح بذلك أنهم بالفعل يلعبون بالألفاظ، وقد كشف أنَّ أغاليطهم منها ما ينبني على صورة اللغة المستخدمة في المناقشات وبعضها مغالطات لا شأن لها باللغة».[2]

كما انتقد أرسطو المعرفة القائمة على الحواس وذلك لأنّها تخالف «مبدأ العقل الأساسي وهو مبدأ عدم التناقض، فالمعرفة اليقينية عند أرسطو مستمدة من المبادئ العقلية البيّنة بذاتها»[3]، فبروتاغوراس لمَّا عارض فلسفة الإيليين التي تأسست على نفي الحركة والتغيّر مع بارمنيدس وزينون حاول أن «يثبت أنَّ الحجتين المتقابلتين صحيحتان معا وجعل عنوان كتاب له كذلك، ونقل عنه فورفوريوس فقال: إنّه أول من ذهب إلى وجود حجتين

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص93.

[2]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص46.

[3]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص269.

متناقضتين لكلّ شيء، ومن أجل ذلك انبرى له أرسطو يُسفّه رأيه على أساس مخالفته مبدأ عدم التناقض وهو مبدأ عقلي بديهي».[1]

وقد اتبع أرسطو طريق أفلاطون في الحملة الشديدة على السفسطائيين بالاعتماد على المنطق وقواعد الفكر ومبادئه من خلال الوقوف على أخطائهم وتناقضاتهم وأغلاطهم المنطقية إضافة إلى تركيزه على اللغة التي يعتمدها السفسطائيون وعلى «منهجهم الجدلي الذي وصفه بالمغالطي، وقد خصص أرسطو كتابين من مؤلفاته المنطقية لنقد المنهج السفسطائي في الجدل هما كتابه "الجدل–الطوبيقا" و"الأغاليط–السوفسطيقا" وقد انتهى في الجدل إلى اعتبار الجدل مجرد فن لا يمكن أن يرقى إلى منهج لتحصيل المعرفة العلمية كما انتهى في الأغاليط السفسطائية إلى وصف السفسطائي بأنَّه منتحل الحكمة وليس حكيما حقيقيا»[2]، كما اعتبر أرسطو أنَّ البراهين السفسطائية هي براهين وهمية وأنَّ الاستدلالات السفسطائية ليست استدلالات بالمعنى الحقيقي لأنَّ النتائج فيها ليست صادرة عن المقدمات.[3]

وكتاب "السوفسطيقا" مقالة واحدة ذات أربعة وثلاثين فصلا «عقدها أرسطو لتمييز الجدل الحقيقي من المغالطي وفيه عرض الأعراض الخمسة للمجادلات السفسطائية وجملة المغالطات اللغوية (غموض، اشتباه، ترتيب مبهم للكلمات، قسمة مبهمة للكلمات، نبرة خاطئة، صورة التعبير المستخدم)، وغير اللغوية (أغاليط بالعرض، استخدام كلمات بإجمال وتفصيل، تجاهل المطلوب، المصادرة على المطلوب، أخد ما ليس بعلّة علة، العلّة الخاطئة، جمع المسائل في مسألة وحصر أسباب الأغاليط (الغموض والخطأ في التمييز)، ومازَ الحجج اللفظية من الحجج العقلية وبحث في جملة من القضايا من أهمها كيفية إيقاع

[1]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص269.

[2]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص37.

[3]- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص162.

الخصم في التناقض وكيفية اصطناع المهاترة والكلام المغلوط، وتجاوز رصد ذلك إلى تقديم حلول للمغالطات مبرزا درجات الصعوبة في حلّها».[1]

إضافة إلى كتابه "الخطابة" الذي كان له صدى كبير حيث حاول أرسطو من خلاله التأسيس للكثير من التصورات والآراء التي ساهمت في تطوير البحث اللغوي، بحيث أنَّ كتاب "الخطابة" يبدو فيه المنطق واضحا «فترى الكلام على الحدّ والرسم والدليل وكيف يكون القياس الخطابي، ثم ترى فيه الكلام على التصديق الذي يكتفي به في الخطابة وغير ذلك ممَّا يُعدّ من المنطق، فعلم الخطابة على هذا له صلة وثيقة بالمنطق من حيث أنَّ المنطق خادم له ومن حيث أنَّ كثيرا من قوانين الخطابة يعتمد على المنطق في مبادئه».[2]

وقد توصل أرسطو بعد دراسة «محكمة إلى أساليب الحركة السوفسطائية في التفكير وطرائقها في الاستدلال وحيلها في غلبة الخصوم وكسر معتقداتهم، إلى وضع تقعيد لأهم مرتكزاتها المنهجية وذلك ضمن أعماله المنطقية التي قام تلاميذه من بعده بجمعها وترتيبها في مجموعة واحدة تحت اسم الأورغانون».[3]

وبهذا يتضح أنَّ دراسة أرسطو للسفسطة الغرض منه هو الوقوف على الحيل والأغاليط التي يستخدمها السفسطائيون، ومعرفة هذه الأغاليط من شأنه أن يجنبه الوقوع فيها ويكون ذلك من خلال معرفته للأقيسة السليمة عن غيرها من الأقيسة «ففي التبكيتات قصد أرسطو إلى الكشف عن قواعد الجدل السفسطائي، لكنه عالج في الحقيقة مسألية تتجاوز ذلك المقصد بكثير وهي مسألية الكشف عن أسباب الأغاليط في القياس Les paralogisme»[4]، وقد نبّه أرسطو إلى ضرورة الحذر من هذه المغالطات، ويكون قصد صاحب المخاطبة السفسطائية يدور في خمسة أمور يعددها أرسطو في ما يلي:

---

[1]- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، مرجع سابق، ص75.

[2]- محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها. تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، مطبعة العلوم، ط1، 1934، ص2.

[3]- الراضي رشيد، السفسطات في المنطقيات المعاصرة، مرجع سابق، ص135.

[4]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، مرجع سابق، ص97.

-«إما أن يبكت المخاطب.

-إما أن يلزمه شنعة وأمرا في المشهور كاذب.

-وإما أن يشككه.

-وإما أن يصيّره بحيث يأتي بكلام مستحيل المفهوم.

-وإما أن يصيّره إلى أن يأتي بهذر من القول يلزم عنه مستحيل في المفهوم بحسب الظنّ».[1]

وقد نبّه أرسطو إلى ضرورة الحذر من هذه المغالطات وبيّن أسلوب التعامل معها وقدم عدة وسائل للردّ عليها، كما دعى أرسطو إلى ضرورة التمرن على هذه المغالطات حتى لا نقع فيها، كما نجده يركز أيضا على «حلّ الأقيسة السفسطائية حلا حقيقيا خاصة أنَّ جانبا هاما من المغالطات يتعلق بهذه الأقيسة المليئة بالمغالطات، وقدم في هذا الصدد وسائل علمية أهمها أنَّ النقض الصحيح برهان على كذب القياس وذلك أنَّ القياس الكاذب يقال على جهتين: إما عند تأليفه من الكذب، أو إذا ظنّ أنّه قياس وليس بقياس»[2]، وما دام الأمر كذلك «في الأقيسة الكاذبة فيجب أن يكون الكشف عن زيفها وكذبها إما بالنظر في مقدمات القياس إن كان فيها شيء من الأشياء المظنونة فنكشفها وبالتالي نكتشف موضع المغالطة أو بالنظر في نتائج هذه الأقيسة».[3]

من جهة أخرى إذا تأملنا فلسفة أرسطو نلاحظ ذلك الترابط الوثيق مع فلسفة أفلاطون، لكن هذا الترابط لا يعني أنَّ فلسفة أرسطو ما هي إلا امتداد لفلسفة أفلاطون، كما أنَّ هذا التقارب بينهما لا ينفي وجود اختلافات بينهما وما الانتقادات التي وجهها أرسطو لأفلاطون إلا دليل على ذلك حيث لم يمنعه حبه وتقديره لأفلاطون من نقد فلسفته وفي هذا كان يقول: "أحب أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون"، ولاشك أنَّ بقاء أرسطو كل هذه

[1]- أبو الوليد ابن رشد، تلخيص السفسطة، مرجع سابق، ص14.

[2]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص47.

[3]- المرجع نفسه، ص47.

المدة في الأكاديمية إنما يدل على أنَّ أرسطو عرف كيف يوفق بين احترامه وحبه لأفلاطون من جهة وبين حبه وإيثاره للحق من جهة أخرى.

وإذا كان أفلاطون قد صعد بالمثل إلى السماء فإنَّ أرسطو قد نزل بها إلى الأرض، وإذا كان أفلاطون قد شكك في قيمة الحواس فإنَّ أرسطو اعتبرها مصدرا للمعرفة حيث تؤدي دورا هاما في معرفتنا بالعالم الخارجي، كما اعترض أرسطو على الحسيين الذين أنكروا دور العقل، ولهذا نجده اتخذ موقفا وسطا بين الاتجاهين «حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئي، يدرك العقل الماهيات الكلية التي لا يمكن أن تكون موضوعا للإدراك الحسي».[1]

أما بالنسبة لنظرية المثل فقد اعتبر أفلاطون أنَّ بلوغ المثل أو العلم الكلي يكون من خلال الجدل الذي يقوم على مرحلتين "الجدل الصاعد" و"الجدل النازل" والرياضيات هي الطريقة المثلى التي نبلغ بها المعاني الكلية، فالرياضيات في نظره تهيء الذهن لإدراك الحقائق الخالدة الأزلية، وقد لعب الجدل دورا هاما في نظرية العلم الأفلاطونية «فبعد تمييز أفلاطون الواضح بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات وتحديد خصائص كل واحد منهما، كان لابد من افتراض مبادئ منطقية يستخدمها في بناء النظرية، وكان الجدل هو أهم هذه المبادئ فبواسطته نصل إلى المثل التي يسعى إليها العلم والتي تمثل العالم الثابت الواحد لكل العوالم المتغيّرة المتعددة، حيث أنَّ هذه المثل هي غاية العلم فهي تمثل وحدة المعرفة على اختلاف أنواعها».[2]

ولكن إذا كان أفلاطون قد ميّز بين عالمين: العالم المثالي والعالم الحسي فإنَّ أرسطو رفض هذا التمييز حيث «ألف بين المادة والمثال بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادي والتيار المثالي»[3]، وبهذا يؤكد أرسطو أنَّ

[1]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص114.

[2]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص49.

[3]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص114.

ماهية الشيء كامنة فيه وليست مفارقة له، فلا صورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة، وبهذا استطاع أرسطو أن يؤكد حقيقة غابت عن المذاهب المادية والمثالية وهي أنَّ حقيقة الشيء لا تنفصل فيها المادة عن الصورة، فالعناصر المادية التي يتكون منها الشيء لا تنفصل عن ماهيته الثابتة التي لا تتغيّر مهما يطرأ على مادته من تغيّرات.

كما اختلف أرسطو مع أفلاطون حول الجدل فإذا كان الجدل عند أفلاطون هو «منهج الوصول إلى الحقيقة فهو ليس الطريق الموصل إلى اليقين عند أرسطو، بل هو فن يمكن تعلمه لإتقان النقاش والحوار بين الناس العاديين لأنه استدلال قائم على الآراء السائدة والمقدمات الذائعة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان».[1]

وقد حدد أرسطو منافع الجدل في ثلاثة أشياء هي:

1-الرياضة العقلية.

2-المناظرة.

3-الفلسفة.[2]

ويبدو أنَّ السبب الذي دفع أرسطو للكتابة في الجدل هو تلك «المناقشات التي كانت تدور ليل نهار بين الأثينيين. وكان بعض المتجادلين غير أمناء في هذه اللعبة فكانوا يأتون بحدود متكافئة وغامضة المعنى فيوقعون بالأخرين في حبائل هذه المخادعات اللفظية. وهذا ما دفع أرسطو فعلا لضبط هذه المجادلات بما قدمه عن القياس الجدلي "في الجدل" وما قدمه من كشف لهذه المخادعات اللفظية في "الأغاليط السوفسطائية"»[3]، وبهذا نجد أنَّ أرسطو قد حاول من خلال هذين الكتابين نقد الإطار الذي تأسس عليه الجدل من مجادلات لفظية ومخادعات ومن ثمة ضبط الطريق الصحيح الذي تتأسس عليه الحقيقة.

---

[1]- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مرجع سابق، ص49.

[2]- المرجع نفسه، ص65.

[3]- المرجع نفسه، ص50.

استنتاج:

مما سبق يمكن القول أنَّ أرسطو قد استفاد بشكل كبير من مساهمة القدماء سواء لذى الشرقيين من مصريين وبابليين وهنود وصينيين، وكذا مساهمة الفلاسفة السابقين عليه منذ طاليس وحتى أفلاطون، وبهذا أسس المنطق أو الأورغانون باعتماده على هذه الارهاصات الأولى.

ولاشك أنَّ المنطق في تاريخه لم يقف عند ما قدمه أرسطو بل سيشهد تطورا وإضافات وتعديلات لاحقة، كما كان ولايزال موضوعا للنقاش والبحث من طرف الكثير من المفكرين سواء الغربيين أو المسلمين.

الخاتمة

إنَّ أهم النتائج التي يمكن أن نستخلصها من خلال هذه الدراسة المتواضعة التي ارتبطت بالبحث في **الأسس الأولى لنشأة علم المنطق في المدارس الطبيعية اليونانية الأولى** والتي يمكن أن نلخصها فيما يلي:

أنَّ التاريخ يبقى شاهدا على العبقرية اليونانية التي تعتبر مهد الفلسفة والتفكير العقلاني، وكيف أنَّ الحضارات الشرقية القديمة ساهمت بشكل كبير في تشكيل الإرث الثقافي اليوناني.

أنَّ الإنسان قد عرف التفكير المنطقي منذ القديم، وقد لمسنا ذلك في الحضارات الشرقية القديمة وخاصة المصرية والهندية والصينية، التي أبدعت في مختلف المجالات سواء في الفنون والعلوم والمنطق، وكذا مع المدارس اليونانية المتعددة بداية من المدرسة الأيونية والإيلية والفيتاغورية، ثم المنعطف الفكري مع السوفسطائيين وسقراط وصولا إلى أفلاطون وكيف أنَّ أفكارهم وفلسفاتهم كان لها أثر كبير في تفكير أرسطو، وبذلك فإنَّ أرسطو أفاد من هذه الظروف الفكرية في تأسيسه للمنطق الذي سيكون له أثر كبير في المدارس والفلاسفة عبر العصور اللاّحقة ومدى الاهتمام الكبير به سواء بدراسته أو شرحه أو التعليق عليه أو بنقده أو من خلال الإضافة وتطويره.

وبهذا فإنّ الفكر الفلسفي قبل أرسطو تضمن مباحث يمكن القول بأنّها كانت ذات صلة بالمنطق أو يمكن اعتبارها بمثابة الارهاصات الأولى التي ساهمت في البناء المنطقي المتكامل الذي أسسه أرسطو، أي أنَّ أرسطو لم يبدع المنطق من عدم بل وجد الكثير من الأسس والمبادئ المنطقية لذى السابقين.

ولاشك أنَّ محاولة البحث في تاريخ الفلسفة والمنطق يكشف ذلك بما لا يدع مجالا للشك، حيث تبيّن لنا أنَّ اليونانيين قد أخذوا الكثير من العلوم و المعارف عن المصريين الذين أثبتوا براعتهم وقدرتهم على التفكير بطريقة علمية منطقية خاصة ما تعلق بالرياضيات والفلك والطب، كما لا ننسى فضل الهنود الذين عرفوا الحكمة والفلسفة والعلم والمنطق وكيف أنَّ الهنود عرفوا المنطق منذ القديم مع مختلف المدارس مثل مدرسة النيايا

والفايشيشيكا والمدرسة البوذية والجاينية، وكيف أحرزوا تقدما في هذا المجال ولاشك أنَّ التطور الذي عرفه المنطق الهندي عبر تاريخه إلا دليل على ذلك، نفس الشيء يقال عن الصينيين الذين أثبتوا مكانتهم في التاريخ من خلال أفكار حكمائها مثل لاوتسو وكونفوسيوس وكيف تضمنت أفكارهم الكثير من المنطق سواء مع مدرسة الأسماء أو مع المدرسة الموهية وغيرها من المدارس الصينية.

كما تبيّن لنا من خلال دراسة الفلسفة اليونانية كيف ارتبطت بالبحث في سؤال أصل الكون الذي حاول فلاسفة اليونان الإجابة عليه، فقدموا تفسيرات عقلية علمية منطقية ابتعدت عماً كان سائدا من إجابات أسطورية، وبذلك أسس اليونان لبداية التفكير المجرد والنظري وما الإجابات التي قدمها فلاسفة أيونيا طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس وهيراقليطس إلا دليل على ذلك، إضافة إلى التطور الذي أحرزته العلوم في اليونان وخاصة الرياضيات وكيف ارتبط التفكير الرياضي بالمنطق وهو ما لمسناه أكثر في فلسفة فيتاغورس، من جهة أخرى مساهمة بارمنيدس وزينون وما قدموه من أفكار ارتبطت بشكل كبير بالمنطق، وكذلك ما قدمه ديموقريطس في هذا المجال، وبهذا فإننا لمسنا الكثير من المبادئ المنطقية في فلسفاتهم والتي استفاد منها أرسطو في وضعه للمنطق.

ولابد أنَّ التحول الذي عرفته الفلسفة اليونانية من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان شكل منعطفا حاسما في الفلسفة اليونانية، وتجلى ذلك في العودة إلى إعطاء الأولوية للإنسان باعتباره ذات مفكرة تستحق كل الاهتمام وهذا ما لمسناه في فلسفة السفسطائيين وفلسفة سقراط، وكيف أنَّ أفكارهم ساهمت في التأسيس لعلم المنطق وهذا ما لمسناه بشكل أكبر مع المدرسة السفسطائية التي اهتمت بالجدل والخطابة والقياس، ورغم أنَّ أرسطو هاجم فلسفتهم إلا أننا نجده من ناحية أخرى قد استفاد من أفكارهم، نفس الشيء بالنسبة لسقراط الذي برع في الحوار والجدل وكيف أنه أسس للتعريف والحد الكلي والاستقراء، كما لا يمكن أن ننكر الدور الكبير الذي لعبه أفلاطون في نشأة المنطق.

وبهذا يمكن القول أنه إذا كان أرسطو هو مبدع المنطق وواضعه فهذا أمر لاشك فيه، إلا أنَّ الشيء الأكيد أنَّ أرسطو في إبداعه للمنطق اعتمد على الكثير من الارهاصات والمبادئ والأسس المنطقية التي وجدت عند مختلف المدارس ومختلف الفلاسفة والحكماء على مر التاريخ والعصور.

قائمة المصادر والمراجع

1-المصادر:

أ-باللغة العربية:

1- ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، حققه: محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلّق عليه: تشارلز بثروث، أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

2- ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، (دط)، 1972.

3- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، الكتاب14، 1967.

4- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، (دط)، 2004.

5- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، تر: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد359، ط1، 2002.

6- أفلاطون، محاورة كراتيلوس، تر: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، عمان، (دط)، 1995.

7- أفلاطون، محاورة الدفاع، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دت).

8- أفلاطون، محاورة فايدروس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، (دط)، (دت).

9- ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، تر: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987.

2-المراجع:

أ-باللغة العربية:

1- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط2، 1966.

2- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، لبنان، (دط)، 1991.

3- ابن سينا، الشفاء، تصدير: طه حسين باشا، مرا: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، (دط)، 1952.

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية. تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، طبعة جديدة، 1998.

5- أميرة حلمي مطر، محاورة تياتيتوس أو عن العلم، دار غريب، القاهرة، 2000.

6- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954.

7- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، 1991.

8- أحمد عبده خير الدين، علم المنطق، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1930.

9- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.

10- إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد أمين محمود، مرا: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (دط)، .1975

11- إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (دت).

12- إسماعيل الندوى، الهند القديمة حضاراتها وديانتها، دار الشعب، (دط)، 1970.

13- الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية. الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013.

14- السيد نفادي، المنطق وفلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (دط)، 1991.

15- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل. دراسة لمنطق هيغل، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.

16- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005.

17- إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

18- أنتوني جوتليب، حلم العقل. تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، تر: محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.

19- أ.هـ.أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2009.

20- برتراند راسل، أصول الرياضيات، تر: محمد مرسى أحمد، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، مصر، ط2، 1961.

21- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، مج1، تر: زكي نجيب محمود، مرا: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 2010.

22- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج1، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد62، (دط)، 1983.

23- بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ج1، تر: أحمد شكري سالم، مرا: حسين كامل أبو الليف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، العدد1881، 2011.

24- جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987.

25- ج.ج.كراوثر، قصة العلم، تر: يمني طريف الخولي، بدوي عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، (دط)، 1998.

26- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون. من طاليس إلى سقراط، دار ومكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

27- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ج1، مطبعة الإرشاد، ط1، 1971.

28- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم و بدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001.

29- جميل حمداوي، من علم المنطق إلى المنطق التخييلي، (دن)، (دب)، ط1، 2016.

30- جميل صليبا، كامل عياد، المنطق و طرائق العلم العامة، مكتبة العلون و الآداب، دمشق، (دط)، 1984.

31- جورج جى.ام.جيمس، التراث المسروق. الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، (دط)، 1996.

32- جورج سارتون، تاريخ العلم. العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج1، تر: محمد خلف الله وآخرون، المركز القومي للترجمة، العدد 1638، ط1، 2010.

33- جورج سارتون، تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني، ق5، ج2، تر: جورج حداد وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد1639، ط1، 2010.

34- جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، تر: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، (دط)، 1961.

35- جون كولر، الفكر الشرقي القديم تر: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 199، (دط)، 1995.

36- جون كولر، الفلسفات الآسيوية، تر: نصير فليّح، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، (دط)، (دت).

37- جون ستروميير، بيتر ويستبروك، التناغم الالهي، حياة فيتاغورس وتعاليمه، تر: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2019، ط1، 2012.

38- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي. نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

39- جوزيف نيدهام، موجز تاريخ العلم و الحضارة في الصين، تر: محمد غريب جوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دب)، (دط)، 1995.

40- جول تريكو، المنطق الصوري، تر: محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط)، (دت).

41- جيل دولوز، فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1971.

42- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

43- حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981.

44- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.

45- حسن طلب، أصل الفلسفة. حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2003.

46- حمّادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة أداب، (دط)، (دت).

47- حنّا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3، 1993.

48- حنّا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3، 199.

49- خالد كبير علال، جنايات أرسطو في حق العقل والعلم، دار المحتسب، الجزائر، ط1، 2001.

50- خه خاو وو وآخرون، تاريخ تطور الفكر الصيني، تر: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، العدد587، (دط)، 2004.

51- ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، مج3، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مرا: محمد حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد2188، ط1، 2001.

52- رفقي زاهر، المنطق الصوري. تاريخه ومسائله ونقده، (دن)، ط1، 1980.

53- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه. من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، (دط)،(دت).

54- س.بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دط)، 1946.

55- سو هاملتون، الفلسفة الهندية، تر: صفية مختار، مرا: عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2012.

56- صلاح بسيوني، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، منتدى مكتبة الاسكندرية، (دط)، (دت).

57- طاليس المليطي، تاريخ الفلاسفة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007.

58- عبد الحميد سماحة، الفلك عند المصريين القدماء، مج1، ضمن كتاب: تاريخ الحضارة المصرية، العصر الفرعوني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دت).

59- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، (دت).

60- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، مصر، (دط)، 1943.

61- عبد الرحمن سامية، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993.

62- عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1988.

63- عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، مج1، دار عويدات، بيروت، لبنان، (دط)، 2007.

64- عبد الفتاح مصطفى غنيمة، نحو فلسفة العلوم الطبيعية. النظريات الذرية والكوانتم والنسبية، سلسلة بسيط العلوم، (دن)، (دط)، (دت).

65- عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق. إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

66- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، خصائصه الفنّية وتشكلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، (دن)، ط1، 2013.

67- عبده غريب، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، ط1، 1997.

68- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، جامعة الكويت، 1993.

69- علي سامي النشّار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000.

70- علي سامي النشّار، ديموقريطس، فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي في عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ، ط1، (دت).

71- علي سامي النشّار، محمد علي أبو ريان، عبده الراجحي، هيراقليطس فيلسوف التغيّر وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، (دب)، ط1، 1969.

72- علي عبد المعطي محمد، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 2004.

73- على زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

74- عوض محمد الفوزي، المصطلح النحوي. نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، (دط)، (دت).

75- غنار سكيربك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

76- فاروق عبد المعطي، فيتاغورس، فيلسوف علم الرياضيات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

77- ف.دياكوف، س.كوفاليف، الحضارات القديمة، ج2، تر: نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000.

78- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم: ميشال فوكو، تعريب: سهيل القشن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

79- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 3، (دط)، 1978.

80- كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، تر: جورج صدقي، مكتبة أطلس، دمشق، (دط) 1963.

81- كمال بشير، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب، القاهرة، (دط)، 2005.

82- لينين، الدفاتر الفلسفية3، ج2، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1974.

83- ماجد فخري، أرسطوطاليس. المعلم الأول، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، (دط)، 1958.

84- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية. من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

85- ماسيميليانو فرانشي، الفلك في مصر القديمة، تر: فاطمة فوزي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015.

86- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ج1، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1986/1985.

87- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في علم المنطق، ج1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1986/1985.

88- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1994.

89- محمد مهران، علم المنطق، دار المعارف، سلسلة كتابك، القاهرة، (دط)، (دت).

90- محمد محمود الكبيسي، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بيت الحكمة، بغداد، (دط)، 2009.

91- مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ط1، 1998.

92- مجاهد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، (دت).

93- محمد أبو زهرة، الخطابة. أصولها، تاريخها في أزهى عصورها عند العرب، مطبعة العلوم، ط1، 1934.

94- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999.

95- محمد تابث الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972.

96- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، (دط)، 1999.

97- محمد رجب، أرسطو عبقري الفكر اليوناني، المؤسسة العربية الحديثة، الاسكندرية، (دط)، (دت).

98- محمد شفيق غربال وآخرون، تاريخ الحضارة المصرية. العصر الفرعوني، مج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دت).

99- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1976.

100- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، (دط)، 1983.

101- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، الاسكندرية، ط2، 2014.

102- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط3، 1982.

103- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، (دن)، القاهرة، ط1، 1938.

104- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، (دن)، القاهرة، ط1، 1938.

105- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، مصر، (دط)، 1938.

106- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995.

107- محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (دط)، (دت).

108- محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (دط)، 1970.

109- محمد فهمي زيدان، المنطق الرمزي. نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، (دط)، 1979.

110- محمد فهمي زيدان، المنطق الرمزي. نشأته وتطوره، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2007.

111- محمد جمال كيلاني، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الاسراء للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2007.

112- محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزي، دار المعرفة الجامعية، (دط)، 2002.

113- محمد محمود الكبيسي، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بيت الحكمة العراقي، بغداد، العراق، العدد11، (دط)، 2009.

114- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، 1953.

115- محمود محمد على محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1998.

116- مصطفى النشّار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، السفسطائيون، سقراط، أفلاطون، دار قباء، القاهرة، (دط)، 2000.

117- مصطفى النشّار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، السابقون على السفسطائيون، دار قباء، القاهرة، (دط)، 1998.

118- مصطفى النشّار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، (دط)، 2006.

119- مصطفى النشّار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995.

120- مصطفى النشّار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1995.

121- مصطفى غالب، أرسطو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (دط)، 1988.

122- مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

123- ميشلين سوفاج، بارمنيدس، تر: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995.

124- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمودي صمود، كلية الآداب والفنون والعلوم الانسانية، تونس، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، (دط)، (دت).

125- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، تر: عبد الاله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، (دط)، 2001.

126- هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (دط)، 1986.

127- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة. الشرق الأدنى، ج2، مج1، تر: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، جامعة الدول العربية، تونس، (دط)، (دت).

128- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة. الهند وجيرانها، ج3، مج1، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، جامعة الدول العربية، تونس، (دط)، (دت).

129- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة. الشرق الأقصى. الصين، ج4، مج1، تر: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، جامعة الدول العربية، تونس (دط)، (دت).

130- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة. نشأة الحضارة، ج1، مج1، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (دط)، 1988.

131- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة. حياة اليونان، ج2، مج2، تر: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر، بيروت، جامعة الدول العربية، تونس، (دت).

132- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1984.

133- ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد، 1964.

134- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، (دط)، 1936.

135- يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (دط)، 2014.

136- يوسف محمود، المنطق الصوري. التصورات، التصديقات، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994.

137- يوسف ميخائيل أسعد، قادة الفكر الفلسفي، المؤسسة العربية الحديثة، (دب)، (دط)، (دت).

ب-باللغة الأجنبية:

1-Anton Dumitriu, history of logic, v1, abacus press, tunbridge wells, kent, england, 1977.

2-Eduard Zeller, outlines of the history of greek philosophy, translated by: l.r.palmer, meridian books, inc, new york, 1931.

3-Emile Bréhier, histoire de la philosophie, t1, l'antiquité et le moyen age, introduction, librairie felix alcan, paris, 1928.

4-Francois Chenique, element de logique classique, l'art de penser et de juger, l'art de raisonner, l'harmattan, 1 édition, paris, France, 2006.

5-Geoffry Stephen Kirk, John Earle Raven, the presocratic philosophers, cambridg, 1931.

6-Georg Wilhelm Friedrich Hegel, lecon sur l'histoire de la philosophie, traduit de l'allmand par: j.gibelin, édiiton gallimard,1954.
7-John Burnet, early greek philosophy, introduction, second édition, london, 1908.
8-Joseph Maria Bochenski, a history of formal logic, translated and edited by: ivo Thomas, university of notre dame press, notre dame, Indiana, usa, 1961.

المعاجم والموسوعات:

1-عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.

2-عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.

3-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (دط)، 1982.

4-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (دط)، 1982.

5-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

6-علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (دط)، (دت).

الدوريات و المجلات:

1-عدنان ملحم، زهير عمران، المعاني المتعددة لأنواع الجوهر في فلسفة أرسطو، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الانسانية، المجلد36، العدد4، 2014.

2-حامد ناصر الظالمي، عابده جدعون حنون، نشأة الحجاج، مجلة آداب البصرة، العدد73، 2015.

3-جمال ندا صالح السلماني، التحنيط في مصر القديمة (لماذا وكيف)، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد104، (دت).

4-الراضي رشيد، السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي نموذجا، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.

5-فتح الله خليف، السوفسطائيون ومنزلتهم في الفكر اليوناني، حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد13، 1990.

الرسائل الجامعية:

1-آيت أحمد نور الدين، المنهج الرياضي ونظرية المعرفة عند أرسطو، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2013.

2-فطمة يحي، استراتيجية المغالطة في التراث الأدبي العربي، مذكرة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، (دت).

3-وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 2010.

المواقع الالكترونية:

1-لحسن حمادي، هيراقليطس (الحكيم الآفزي) بعيون نيتشه، 2015/06/25، الحوار المتمدن www.m.ahewar.org.

الفهارس

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات:

باللغة العربية	باللغة الفرنسية	باللغة الانجليزية
استدلال	Raisonnement	Reasoning
استنباط	Déduction	Deduction
أسس المنطق	Fondements de la logique	Foundation of logic
الرياضيات	Mathématique	Mathématics
أسطورة	Mythe	Mythe
آلة	Instrument	Instrument
الأبيرون	Apeiron	Apeiron
الاستنتاج	Déduction	Deduction
الاستقراء	Induction	Induction
الأنطولوجيا	Ontologie	Ontology
البرهان	Démonstration	Demonstration
الثبات	Persévérance	Perseverance
التغيّر	Changement	Change
التعريف	Définition	Definition
التجريد	Abstraction	Abstraction
التحليل	Analyse	Analysis
التجربة	Experience	Experience
التصنيف	Clasification	Classification
التفكير	Penser	To think
التهكم	Ironie	Irony
التوليد	Maieutique	Maietic

Atom	Atome	الذرة
Language	Langage	اللغة
Part	Partie	الجزء
Proper	Propre	الخاصة
Movement	Mouvement	الحركة
Wisdom	Sagesse	الحكمة
Attribution	Attribution	الحمل
Dialogue	Dialogue	الحوار
Absurd	Absurde	الخلف
Void	Vide	الخلاء
Rhétoric	Rhétorique	الخطابة
Reduction	Reduction	الردّ
Time	Temps	الزمان
Question	Question	السؤال
Formalism	Formalisme	الصورية
Necessity	Nécessité	الضرورة
Universe	Univers	العالم
Non-being	Neant	العدم
Intellect	Intellect	العقل
Science	Sience	العلم
Difference	Difference	الفصل
Division	Division	القسمة

Proposition	Proposition	القضية
Plurality	Pluralité	الكثرة
The word	Mot	الكلمة
Universal	Universel	الكلي
Quantity	Quantité	الكم
Quality	Qualité	الكيف
Cosmos	Cosmos	الكون
Non-being	Non-être	اللاوجود
Infinité	L’infini	اللامتناهي
Logos	Logos	اللوغوس
First principle	Première principe	المبدأ الأول
Ideal	Idéal	المثالي
Knowledge	Connaissance	المعرفة
Matter	Matière	المادة
Observation	Observation	الملاحظة
Possession	Possession	الملك
Space	Espace	المكان
Relativsm	Relativisme	النسبية
Theory	Theorie	النظرية
Hyle	Hylé	الهيولي
One	Un	الواحد
Existence	Existence	الوجود

فهرس المصطلحات:

Analytica priora	Premiers analytique	تحليلات أولى
Analytica posteriora	Seconds analytique	تحليلات ثانية
Concept	Concept	تصور
Contradiction	Contradiction	تناقض
Dialectice	Dialectique	جدل
Genus	Genre	جنس
Substance	Substance	جوهر
Argument	Argument	حجة
Judgement	Jugement	حكم
Nature	Nature	طبيعة
Expression	Expression	عبارة
Number	Nombre	عدد
Philosophy	Philosophie	فلسفة
The old estern philosophy	Phiosophie oriental antique	فلسفة شرقية قديمة
Law of identity	Loi d’identité	قانون الهوية
Law of non contraduction	Loi de non contraduction	قانون عدم التناقض
Principle of excluded middel	Principe de milieu exclue	قانون الثالث المرفوع
Métaphysics	Métaphysique	ما بعد الطبيعة
Principles	Principes	مبادئ
Principles of logic	Principe de la logique	مبادئ المنطق
Logic	Logique	منطق

Formal logic	Logique formelle	منطق صوري
Logic of classe	Logique de classe	منطق الفئات
Prémises	Prémisse	مقدمة
Category	Catégories	مقولات
Conception	Concept	مفهوم
Sophism	Sophisme	مغالطة
Méthod	Méthode	منهج
Object	Objet	موضوع
Conclusion	Conclusion	نتيجة
Relativity of knowledge	Relativité de la connaissance	نسبية المعرفة
Theory of knowledge	Theories de la connaissance	نظرية المعرفة
Species	Espèce	نوع
Identity	Identité	هوية
Geometry	Géométrie	هندسة

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام:

ابن سينا	ص:198.
ابن رشد	ص:152.
أبيقور	ص:139، 141.
الجرجاني	ص:197.
الفارابي	ص:180، 196، 197، 198.
الاسكندر الأفروديسي	ص:186.
الاسكندر المقدوني	ص:191، 192.
ألكسندر ماكوفلسكي	ص:18، 23، 30، 140، 141، 154، 181.
أنتيفون	ص:151.
أنكساغوراس	ص:61، 73، 77، 90، 129، 131، 134، 138، 141، 159.
أودوكسوس	ص:5، 65.
أوديموس	ص:169.
أوغست كونت	ص:47.
أورفي	ص:52، 96.
أحمس	ص:9.
أخيل	ص:127، 128، 161.
أرسطو	ص:4، 18، 19، 22، 25، 30، 39، 41، 45، 55، 56، 57، 60، 61، 67، 71، 76، 77، 78، 88، 89، 90، 91، 95، 102، 103، 105، 106، 116، 117، 120، 123، 125، 126، 127، 129، 138، 139، 140، 141، 147، 154، 155، 156، 163، 165، 167، 168، 169، 172،

	175، 178، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 199، 200، 201، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 212، 214.
أرسطون	ص:172.
إرنست رينان	ص:45.
أوقليد	ص:98، 66، 198.
إيزوقراط	ص:4.
أوطيفرون	ص:161.
أفلاطون	ص:3، 4، 7، 11، 16، 57، 60، 66، 77، 90، 91، 95، 103، 105، 108، 115، 117، 119، 141، 146، 147، 154، 156، 160، 162، 167، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 188، 190، 192، 198، 206، 207، 208، 209، 212، 213.
أقريطون	ص:161.
أقراطيلوس	ص:180، 181.
أمبريكوس سكستوس	ص:136، 185.
أندرونيقوس الرودسي	ص:196.
أنبادوقليس	ص:53، 61، 77، 129، 131، 134، 141.
أنكسمندر	ص:5، 60، 61، 62، 68، 69 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 101، 131، 213.

أنكسمنس	ص:5، 60، 61، 62، 69، 72، 73، 75، 76، 78، 102، 104، 131، 201.
إميل بريهيه	ص:48.
إيتيوس	ص:4.
انجلز	ص:91.
بارمنيدس	ص:5، 16، 60، 61، 77، 87، 88، 89، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 128، 134، 138، 139، 163، 175، 185، 202، 203.
بانيني	ص:28، 29.
بروتاغوراس	ص:27، 146، 147، 148، 149، 152، 153، 155، 203.
بوذا	ص:17.
بلوتارك	ص:4، 190.
بوشنسكي	ص:18، 170.
براهما	ص:28، 29.
باتانياجالي	ص:28، 29.
برنت جون	ص:46، 67، 69، 80، 112.
بروكلوس	ص:66، 184.
برغسون هنري	ص:92.
بوليقراطيس	ص:96.
بلانشي روبير	ص:121.
برانتل	ص:175.

تيوفراسطوس	ص:135.
تحوت	ص:7.
ترازيماخوس	ص:151.
تياتيتوس	ص:161، 176، 185، 209.
تايشمولر	ص:174.
تامستيوس	ص:191.
جومبرز جون	ص:69، 80.
جورج جي أم جيمس	ص:3.
جورجياس	ص: 27، 146، 147، 148، 155، 177، 203.
جلوكون بن أرستون	ص:165.
جون كولر	ص:50.
جورج سارتون	ص:10، 49، 131، 132.
جيمس هنري بريستيد	ص:9.
جيل دولوز	ص:91، 92.
خيرافون	ص:158.
خارميدس	ص:165.
دهارماكيرتي	ص:18، 25.
ديناغا	ص:18.
ديوجين اللايرتي	ص:3، 4، 65، 66.
ديدرو	ص:33.
ديموقريطس	ص:3، 5، 6 18، 26، 61، 73، 129، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 142، 148، 190.

ديورانت ويل	ص:6، 16، 48، 96.
داروين تشارلز	ص:69.
ديدال	ص:5.
ديودور الصقلي	ص:6.
ديلز هيرمان	ص:69.
راسل برتراند	ص:46، 98، 114، 127، 173.
ريند ألكسندر	ص:7، 8، 9.
ري أبيل	ص:118.
زينون الإيلي	ص:5، 37، 61، 77، 105، 106، 108، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 128، 129، 135، 163.
زللر إدوارد	ص:80، 112.
زرادشت	ص:4.
سقراط	ص:5، 7، 39، 60، 88، 105، 119، 146، 147، 154، 156، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 173، 176، 179، 192، 204، 212.
سولون الأثيني	ص:5.
سارتون جورج	ص:9، 49، 134.
سوفرونسكوس	ص:158.
شامبري	ص:174.
شبنجلر	ص:186.
شلنغ	ص:51.

شيشرون	ص:196.
طاليس الملطي	ص: 3، 4، 5، 11، 52، 57، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 74، 95، 102.
غوتاما	ص:19، 20، 24، 25، 132.
غوستاف يونغ	ص:51.
ف بيكون	ص:52، 143.
فيتاغورس	ص:3، 4، 5، 6، 11، 16، 95، 96، 97، 98، 100، 101، 103، 104، 198.
فرنان ج بيار	ص:53.
فيلولاوس	ص:102.
فينارته	ص:158.
فورفوريوس	ص:203.
فيليب	ص:.193
قولدستوكر	ص:28.
كارل ياسبرس	ص:51.
كونغ سون لونج	ص:37، 38.
كونفوشيوس	ص:33، 34، 35، 36، 37، 39، 40.
كانط	ص:56.
كاسيرر إرنست	ص:51، 53، 54
كانادا	ص:132.
كراتيلوس	ص:176.
كرم يوسف	ص:80.

فهرس الأعلام:

كلود ليفي ستروس	ص:51.
كورنفورد	ص:80.
كزينوفانس	ص:96، 108، 168.
كوبرنيكس	ص:98.
لاوتسو	ص:33، 34.
ليبنتز	ص:198.
لوتوسلافسكي	ص:174.
لوقيبوس	ص:18، 26، 61، 131، 133، 140.
ليكورج الاسبارطي	ص:5.
لامارك	ص:69.
لاخيس	ص:160، 165.
ليزيس	ص:160، 165.
ماكس مولر	ص:29.
موزي	ص:5.
ميلامبيوس	ص:5.
محمود علي محمود	ص:8.
مهافيرا	ص:29، 132.
مرسيا إياد	ص:51.
مي–تي	ص:40.
مو–تسه	ص:41، 42.
ماركس كارل	ص:91.
مينون	ص:152.
ماير	ص:174.

نيقوماخوس	ص:190.
نيتشه فريديريك	ص:63، 81، 91، 92.
ناتورب	ص:174، 175.
هوي تشه	ص:37، 38.
هيغل	ص:46، 50، 113،91، 114، 120، 122، 156.
هيرودوت	ص:4، 6، 8، 64.
هيبياس	ص:27، 146، 147، 155، 203.
هوايتهيد ألفريد نورث	ص:129، 173.
هزيود	ص:52.
هومر	ص:52، 53.
هيرمان فون كسرلنج	ص:17.
هوبهوز	ص:49.
هيزنبرغ	ص:72.
هيرمياس	ص:195.
هيدغر	ص:91.
هيراقليطس	ص:5، 60، 61، 71، 72، 74، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 91، 92، 93، 104، 112، 115، 117، 131، 139، 148، 172، 179، 202، 213.

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات:

المقدمة:	
الفصل الأول: الأسس الأولى للتفكير المنطقي في الحضارات الشرقية القديمة	57-1
المبحث الأول: الحضارة المصرية	13-1
المبحث الثاني: الحضارة الهندية	31-15
المبحث الثالث: الحضارة الصينية	42-33
المبحث الرابع: إشكالية أصل الفلسفة وظهور المنطق عند اليونان	57-44
الفصل الثاني: التفكير المنطقي في المدارس الطبيعية اليونانية	142-60
المبحث الأول: المدرسة الأيونية: "طاليس"، "أنكسمندر"، "أنكسمنس"	78-60
المبحث الثاني: "هيراقليطس"	93-80
المبحث الثالث: "المدرسة الفيتاغورية": "فيتاغورس"	106-95
المبحث الرابع: المدرسة الإيلية: "بارمنيدس"، "زينون"	129-108
المبحث الخامس: المدرسة الذرية: "ديموقريطس"	142-131
الفصل الثالث: الأفكار المنطقية عند السفسطائيين، سقراط، أفلاطون	209-145
المبحث الأول: "المدرسة السفسطائية": "بروتاغوراس"، "جورجياس"، "هيباس"	156-145
المبحث الثاني: "سقراط"	170-158
المبحث الثالث: "أفلاطون"	188-172
المبحث الرابع: المنطق عند "أرسطو"	209-190
الخاتمة	213-211
قائمة المصادر والمراجع	230-215

فهرس الموضوعات:

الفهارس	
فهرس المصطلحات	237-233
فهرس الأعلام	249-239
فهرس الموضوعات	261-255

«Les premiers fondements de le genèse de la logique dans les premières écoles naturelles grecques. Etude analytique critique».

Résumé :

Il est clair que l'une des plus grandes pensée philosophiques de la civilisation grecque fut la logique baptisée par son créateur qui n'est autre que le grand philosophe grecque Aristote. Toutefois, si on part du principe que tout fondement d'une science émane des initiatives et des précurseurs, la logique n'en est pas la moindre. Cela dit qu'il y avait eu des tentatives précédentes avant même l'expansion de cette notion telle qu'on l'a connait. Certains évoquent même des travaux qui proviennent d'anciennes sociétés à savoir les civilisations orientales notamment chez les chinois et les indiens.

En outre, il est évident qu'il existe des tentatives avant Aristote, ces rudiments n'étaient pas destinés à faire naitre une nouvelle science mais ils résident certainement des fondements qui ont contribué à la naissance de cette science "la logique".

Mots clés : Philosophie Grecque, Logique, Rhétorique, Dialectique, syllogisme.

«The first foundations of the genesis of logic in the first greek natural schools. Analytical and critical study».

Abstract :

Undoubtedly one of the great intellectual achievements of Greek civilization is Aristotelian logic, which is widely known to be created and founded by Aristotle, basically each science has its roots and anticipated aspect, so logic was bases some antecedents. It mean that there were previous attempts in this field (logic). Some philosophers claim that its origin refers to ancient eastern civilization mainly Chinese and Indian ones. Despites these former unintentional precursors which were not intended to be a real science as Aristotle's but they remain antecedents that take part certainly in the emergence of logic.

Key words : The Greek Philosophy, Logic, Rhetoric, Dialectic, Syllogism.

"الأسس الأولى لنشأة علم المنطق في المدارس الطبيعية اليونانية الأولى. دراسة تحليلية نقدية"

الملخص:

لاشك أنَّ من أعظم الإنجازات الفكرية للحضارة اليونانية المنطق لأرسطو الذي يُعرف عادة على أنّه مبدعه و واضعه، لكن إذا كان لكل علم إرهاصات و مقدمات تسبقه فلا بد أنَّ للمنطق مقدمات اعتمد عليها في نشأته، و هذا يعني أنَّ هناك محاولات سابقة على أرسطو في هذا المجال، حتى أنَّ البعض يرجع بأصول هذا العلم إلى الحضارات الشرقية القديمة و خاصة عند الصينيين و الهنود، إضافة إلى محاولات الفلاسفة السابقين على أرسطو، هذه البوادر الأولى حتى و إن لم تكن مقصـودة بذاتها لتكون علما قائما بذاته كما هو الحال عند أرسطو إلا أنها تبقى بلا شك إرهاصات ساهمت في نشأة المنطق.

كلمات مفتاحية : الفلسفة اليونانية، المنطق، الخطابة، الجدل، القياس.