الجمهـــوريـــة الجـزائـريـة الديـــمقراطيـة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـم الـعـالـــي و الـبـحـث الـعـلـمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران
Université d'Oran

كلية العلوم الإجتماعية

Faculté des sciences sociales

قسم الفلسفة

الفلسفة اليونانية و تطور مفهوم القياس

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطالب:

ابن معمر خير الدين

إشراف الدكتور:

زواوي بوكرلدة

أعضاء لجنة المناقشة:

- د. بوزيد بومدين	رئيسا
- د. بوكرلدة زواوي	مقررا
- د. أنور زواوي	مناقشا
- د. الصايم عبد الحكيم	مناقشا
- د. بوسيف ليلى	مناقشة

السنة الدراسية : 2009-2008

مقدمة

يقول الفيلسوف الفرنسي روبير بلانشي Robert Blanché (1898–1975)، في توطئة مؤلَّفه "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل"، على لسان المنطقي الجزائري، الدكتور محمود اليعقوبي، أن "كلّ تاريخ–كما قيل، معاصر"، لأنّنا–بالفعل، وعلى حدّ رأيه–"لا نسقط على الماضي–من أجل تفسيره أو مجرّد إدراكه–معارفنا الحديثة فقط، بل كذلك اهتماماتنا الرّاهنة، وأدواتنا التصوّرية الحالية". في هذا العداد يدخل اهتمامنا بتاريخ المنطق التقليدي وتوجّهنا بشكل خاص إلى نظرية القياس الأرسطية، التي بصياغة قواعدها، قواعد عدم تناقض الفكر مع ذاته، في القرن الرّابع قبل الميلاد، وعلى اعتبارها أكمل صور الاستدلال، كان أرسطو (322–384قم) أوّل من وضع أسس المنطق الصّوري، أو الشّكلي، وهو "البحث في المبادئ العامة للتفكير المجرّد، وفي العقل، وفي القواعد الضرورية التي يسير عليها الفكر في بحثه في جميع الموضوعات بلا تمييز، ويضع قواعد التفكير ناظرا إلى الشّكل فحسب، بصرف النظر عن مضمون المعرفة وموضوعاتها"[1].

ويخطأ الكثير عندما يعتبر أن نظرية الاستدلال القياسي هذه قد انطفئ نورها، وسقطت معالمها مع ظهور المنطق الرّياضي في العصور الحديثة*؛ والذين يعارضون بين القياس الأرسطي والبرهان الرّياضي، على حدّ رأي الدكتور عبد الحميد صبرة، "إنّما يسيئون فهم العلاقة بينهما: فالمنطق الرّياضي ليس جنسا آخرا من المنطق يباين المنطق الأرسطي، وإنّما هو منطق صوري في ثوب جديد"[2]. ويقول لوكاشيفتش: "ربّما لا يستحيل علينا أن نقنع الأحياء من الفلاسفة بأنهم لا ينبغي لهم أن يكتبوا في المنطق أو تاريخه، قبل أن تكون لديهم معرفة متينة بما يسمّى "بالمنطق الرياضي"، فإنّهم بغير ذلك يضيّعون وقتهم، فضلا عن وقت قرّائهم"[3].

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصّوري والرّياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1968، ص 14.

* - منتصف القرن التاسع عشر، عام 1847، تاريخ صدور كتاب the mathématical analysis of logic للمنطقي والرياضي الإنجليزي جورج بول، وهي الحقبة التاريخية التي خرج فيها المنطق من الفلسفة ليقع في أيدي الرّياضيين.

[2]- يان لوكاشيفيتش، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصّوري الحديث. مقدّمة المترجم (د.عبد الحميد صبرة) ص 7.

[3] - المصدر نفسه ص25.

هكذا تكون نظرية القياس عند أرسطو أولى المحاولات التي ظهرت من أجل بيان المبدأ الصّوري للاستدلال. وإذا كان الأمر كذلك، وكما نوّه إليه برتراند راسل، على اعتباره ممثلا للنزعة المنطقية في الرّياضيات المعاصرة عندما يرى في المنطق الأرسطي شباب الرّياضيات، والرّياضيات طور رجولته، والذي يعني أنّ للبرهان الرّياضي جذورا تاريخية وبدايات تتمثل في قياس أرسطو، أقوى أدوات العقل الاستدلالية في الفكر القديم، لا يمكن فهم طبيعته (البرهان الرّياضي) إذا بترنا صلته بها، فكذلك الشّأن بالنسبة لنظرية القياس الأرسطية، فهي لم تنشأ من عدم، بل تمخّضت عن مناخ ثقافي وأنساق معرفية، لا تُفهم بمعزل عنهما، زخرت بهما يونان القرن السادس والخامس والرّابع قبل ميلاد المسيح .

لا جرم إذن، أنّ الأهمية المعرفية لواقع فكري لا تقوم في نتاج ذلك الفكر فحسب، بل هي ماثلة أيضا–وبدرجة أعلى أحيانا– في خلفيات ذلك النّتاج التاريخية ومقدّماته الفكرية، والبيئة الاجتماعية التي تبلور فيها. هذا أحد دواعي انكبابنا على البحث في الأصول الفلسفية اليونانية، النظرية منها والعملية، التي ساهمت في تهيئة ونضوج فكرة القياس عند أرسطو، و التي بوضع أسسها وهيكلتها دخل الفكـــر الإغريقي عصره العلمي *، فوُسم البحث : "الفلسفة اليونانية وتطوّر مفهوم القياس". و هو بحث نريد من خلال مضامينـــه الجواب على سؤال هو: هل نشأت نظرية القياس الأرسطية بمعزل عن مذهب اليونان في حقيقـــة الكون ونظام حياتهم الاجتماعية ؟

والذي زيّن لنا إثارة هذه المسألة كذلك، إعجابنا الكبير بهذا التراث الفكري الذي أنار العالم القديم قبل ما يزيد عن ألفي سنة. اليونان، أرض "الأكاديمية"و"اللقيون"، كان لها بالغ الأثر في حضارة عصرنا، أكثر ممّا فعلته أي ثقافة من ثقافات الأمم القديمة. بشعرائها ونحّاتها ومسرحييها،

---

* - لأن نظرية القياس التي ظهرت في" التحليلات الأولى" هدفها تساوق الفكـــر مع ذاته، فماهية القياس لزوم النتيجة عن المقدّمتين لزوما ضروريا، حتى أن المقدّمتين الكاذبتين قد يلزم عنهما نتيجة صادقة، لا من حيث مادتهما، بل من حيث ائتلافهما، مثال ذلك أن نستدل من المقدّمتين: لا حي نامي، كل حجر حيّ، على النتيجة: لا حجر نامي، فكانت بذلك(نظرية القياس) مقدّمة لنظرية البرهان أو القياس البرهاني الذي تضمنته "التحليلات الثانية" والبرهان قياس منتج للعلم، والقياس مأخوذا هنا بمعناه الاستقرائي.

بفلاسفتها وعلمائها، كان لها الفضل في توجيه تطوّر الفكر الإنساني في العالم الغربي على مرّ التاريخ. و"يقول أنغلز في مقدّمة كتابه "أنتي دوهرنغ" أن الفلسفة اليونانية تكاد تحتوى في تعداد أشكالها بصورة جنينية على الأنواع اللاحقة من تصوّر العالم" [1]. واهتمامنا بنشأة علم المنطق، لا يخرج عن نطاق ميلنا لعظمة هذا التراث، فأوّل تمييز هام انفرد به أرسطو–"القرّاء" و"العقل" كما وصفه معلّمه أفلاطون– إنجازه لعلم جديد، هو المنطق [*]. من هنا جاء اعتقاد "رينان بضرورة تدريب العقل بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، على الطريقة الأدبية اليونانية، ويرى أن العقل لا يكتمل بدون هذا التدريب"[2].

وطبيعة موضوعنا هذا تُلزمنا منهجا تاريخيا تحليليا وتأصيليا، ما دام الهدف من الدّراسة ربط القياس الأرسطي–بما ينحلّ إليه من حدود و قضايا، وعلى اعتباره حكما بواسطة (الانتقال من المقدّمتين إلى النتيجة)، أي بما يحتويه من أفعال العقل المقعّدة بقوانين منطقية صريحة [*]–بالمذاهب الفلسفية ونظريات المعرفة، ونوع الخطاب الذي كان سائدا قبل اكتشاف علم المنطق. لذلك، سوف نلتزم بالمسار التاريخـــي للفلسفة اليونانية، أي بأدوارها المتعاقبة الرئيسية كما حدّدها مؤرّخو الفلسفة، المتمثّلة في: دور النشوء، دور النضوج، ودور الذبول [*]. فالدور الأوّل من الفلسفة اليونانية معروف عادة "بما قبل سقراط"، عرف الزّمن الأوّل منه المحاولات الأولى في تفسير العالم على

---

[1]- ألكسندر ماكوفلسكي: تاريخ علم المنطق. ترجمة: إبراهيم فتحي ونديم علاء الدّين. دار الفارابي: بيروت– لبنان. الطبعة الأولى 1987، ص 50.

[*]- على أن أرسطو لم يستعمل كلمة "لوجيكا" في كتبه كاسم لهذا العلم الجديد، بل استعمل كلمة "التحليلات"، أي تحليل الفكر إلى استدلالات، والاستدلال إلى أقيسة، والأقيسة إلى قضايا وحدود. وكانت تدلّ عند الرّواقيين على الجدل، إلى أن استعملها اسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق.

[2]– ولديورانت، قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ت د.محمّد فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط5، ص78.

[*]- لقد نبّه روبير بلانشي في حديثه عن روّاد المنطق في مؤلّفه: "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل" إلى "تمييز يفرض نفسه عندما نتساءل عن بدايات المنطق، وهو الذي يفصل بين المعارف الضمنية والمعارف الصريحة": علم المنطق إنجاز أرسطي، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن هناك تفكير منطقي قبل هذا الإبداع، إذ التفكير المنطقي قديم قدم التفكير ذاته، وكل فعل فكري سليم يخضع لقواعد المنطق.غيرأنّ تطبيق هذه القواعد دون وعي في عمليات التفكير شيء، وصياغتها بصورة صريحة وجمعها على شكل نظرية فأمر آخر،وهذا هو الجديد الذي جاء به أرسطو.

[*]– على أن الدّور الأخير سوف لا يشغل اهتمامنا، باعتباره عصر ما بعد أرسطو ولا يحمل كبير ابتكار، لا في المسائل الفلسفية ولا المنطقية.

[3]– محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. منشورات عويدات (بيروت–باريس). ديوان المطبوعات الجزائرية. الطّبعة الثانية (1983)، ص 163.

أساس عقلي، فيه وُضعت أسس الفلسفة النّظرية. أما الزّمن الثاني منه فهو "عصر السفسطائيين وسقراط" وبعض تلاميذه، اتّجه الفكر فيه إلى الجدل وأصول الأخلاق، وُضعت فيه أسس الفلسفة العملية. والدّور الثاني يملأه "أفلاطون وأرسطو": اشتغل أفلاطون بالمساءل الفلسفية كلّها، من نظرية وعملية، غير أنّه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصّة، فكان ردّ فعل تلميذه أن عالج المساءل بالعقل الصّرف، فأثمر ذلك بتأسيس علم المنطق، ليوَفّق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي. على أساس هذا المسار التاريخي يكون تبويب دراستنا من خلال فصول ثلاثة: الأوّل منها، يتناول "مساهمة الفكر الفلسفي السابق على سقراط في تطور فكرة القياس عند أرسطو"، وينقسم إلى ثلاثة مباحث هي: أثر المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. والفصل الثاني من الدّراسة يتناول "دور كلّ من السفسطائيين، سقراط وأفلاطون في تبلور فكرة القياس الأرسطية"، ويتجزّأ إلى ثلاثة مباحث أيضا هي: أثر الفكر السفسطائي في تطوّر مفهوم القياس عند أرسطو، أثر فلسفة سقراط، أثر فلسفة أفلاطون. أما الفصل الثالث، فموضوعه "أرسطو ونظرية القياس الحملي" ويتفرّع إلى ثلاثة مباحث كذلك هي: نقد القسمة الأفلاطونية واكتشاف الحدّ الأوسط؛ نظرية أشكال القياس الحملي وأضربه المنتجة؛ المدرسة الرّواقية ونظرية القياس الاستثنائي.

ولا تخفى على علمنا وجهة النظر القائلة أن أرسطو ليس هو أوّل من اهتدى إلى المبادئ التي يسير عليها العقل في عمليات الحكم، فثمّة اكتشافات حديثة " أثبتت أن شعوب الشرق، ولاسيما الصينيين والهنود، قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله، وسبقوا إليه أرسطو بزمن بعيد" [1] ليكون الفيلسوف اليوناني منظّما لهذا العلم ومكمّلا له، لا واضعا ومؤسّسا. لكن، لا يجب أن يغيب على العرفان من ناحية أخرى، أن ما يسمى "بالمنطق الهندي، (*Nyàya*) ينتمي إلى الستّة (*darçana*) التقليدية، أو "وجهات النّظر" الهندوسية" [1]؛ والهندوسية –دين الهند البراهمانية، نظرية في التناسخ وتطهير الرّوح، لا في المعرفة الوضعية كما أراد لها أن تكون أرسطو. " (*Nyàya*) التي تدّل على "المنهج" أو "القاعدة"، هي تمييز للمنطق بأكمله، وعلى وجه الخصوص التفكير الخاص بالمنطق

[1]–François Chenique, Elément de logique classique, L'art de penser et de juger, p22.

الهندي الذي يمثّل نوع من القياس، ووجهة نظر واقعية تبعده عن المثالية البوذية. إنه أداة للتفكير والعلم، ولكنه أيضا أداة التحية الرّوحية، لأنّ أغلب تعاليم المدارس الهندية تقوم في أن التطهير يكون عن طريق المعرفة الصّحيحة"[1].

واضح إذن، أنّ هذا المنطق لم يكن في خدمة العلم بالقدر الذي خدم به الدّين. إنّ الوثنية التي عكف المنطق الهندي على ترسيخها في أذهان الهندوس، هي التي قام منطق أرسطو من أجل تحرير العقل اليوناني والبشري منها. ولا يبدو أنّ ما يُسَمى بالمنطق الهندي كان له بالغ التأثير على فكر أرسطو، لأنّ "من عادة أرسطو كأستاذ ناجح، عندما يشرع في دراسة مسألة من المسائل، أن يبدأ بأن يذكّر بما قاله غيره قبله حول الموضوع؛ فهو لا يفعل شيئا من ذلك بالنسبة للمنطق فحسب، بل هو يوضّح سبب ذلك أيضا، ففي نهاية الكتاب الذي انطلقت منه دراساته المنطقية، صرّح قائلا: لم يكن حول هذه المسألة جزء مهيّأ وجزء غير مهيّأ، بل لم يكن هناك شيء البتّة. وبعد هذا بقليل: إذا كان حول الخطابة كثير من الأعمال القديمة، فإنه لم يكن هناك شيء يُذكر حول الاستدلال"[2].

بعد هذا، يبقى أن نعبّر عن اقتدائنا بهذه الرّوح العلمية، والقاعدة المنهجية التي ميّزت واضع "الأرغانون": من جهة، لا ندّعي أسبقيتنا إلى مجال البحث في علاقة المنطق الأرسطي بالفلسفة المعاصرة له أو السابقة عنه، فهذه حقيقة ثابتة لدى مؤرّخي * المنطق والمهتمّين بالتراث الفلسفي اليوناني، فلسنا مجدّدين في هذا الحقل المعرفي. ومن ناحية أخرى–وبما أن موضوع دراستنا منصبّ على تأصيل نظرية الاستدلال القياسي، كجزء من المنطق، لا المنطق كلّه، فإنّنا نشعر بنوع من التميّز والحضور الخاص، لأنّنا لم نعثر على دراسة تتعلّق بالقياس بالذّات، أي بموضوع بحثنا، في المصادر والمراجع، أو المواقع الإلكترونية التي نظرنا فيها؛ ومع ذلك، لا نرى في عملنا هذا أكثر من قراءة، وهي قراءة تقوم فيها من جهة أولى خطواتنا في عالم البحث الأكاديمي والدّراسات

---

[1]- L'ouvrage précédent, p25.

[2]–روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ت. د.محمود اليعقوبي، منشورات دارالكتاب الحديث، ص7.

* – نخصّ بالإشارة هنا العمل الكبير الذي قام به المؤرّخ السوفييتي ألكسندر ماكوفلسكي، والذي جمعه تحت عنوان:"تاريخ علم المنطق"، حيث خصّص الفصل الثاني من الكتاب إلى "المنطق في اليونان القديمة قبل أرسطو"، والذي اعتمدنا عليه كثيرا في بحثنا.

العليا، ومن جهة ثانية نطمح أن تكون مساهمة مثمرة في إثراء مكتبتنا ودفع افتقارها و"خلوّها من تاريخ عام للمنطق"، على حدّ رأي الدكتور محمود اليعقوبي. هذا العلم الذي لا يمكن لطالب الفلسفة أو مدرّسها أن يجهل تطوّره، إنّه يحمل من الأهمّية ما دفع مؤسّسه الأوّل إلى اعتباره آلة للفلسفة، وكانط إلى أن يجعل منه علما وُلد كهلا مكتملا لا نقص فيه.

الـفـصـل الأول

أثر الفكر الفلسفي السابق

على سقراط في تطور فكرة القياس عند أرسطو

توطئة

القياس syllogisme، كلمة يونانية الأصل *Sullogismos* مشتقة من *Sullegein* التي معناها: جمع، حساب، تفكير*. فهي تعريف لم يظهر لأوّل مرّة مع أرسطو، وإنّما اصطلاح متجذّر في لغة الإغريق القدامى، ممّا يدّل–من جهة–على أنها ليست قصرا على علم المنطق، و إنّما تستغرق كلّ استدلال قائم على أساس عقلي، ومن جهة ثانية، على حقيقة تأثّر المنطق الأرسطي باللغة والثقافة اليونانية. إنّ التعقّل الذي يدّل عليه المفهوم اللغوي*للقياس هو الذي ميّز أعمال الفلاسفة الأوائل في محاولاتهم فهم العالَم والعلائق بين ظواهره، بل هي التي جعلت ميلاد الفكر الفلسفي يونانيا*؛ ميلاد، لم يكن ممكنا إلاّ من خلال تحطيم كل البداها ت حول الحقيقة والكون والإنسان والخير والسعادة والحكمة ذاتها، أي من خلال إبراز عدم يقينية التصوّرات السائدة، وضرورة بناء تصوّرات عقلية جديدة. لذلك، لم يكن بإمكان الفلسفة أن تؤسّس نفسها كخطاب شمولي جديد، إلاّ بعد مواجهة عنيفة مع نوعين من الفكر كانا سائدين عند اليونان قديما، هما: أوّلا، الأسطورة والتصوّرات الدينية الوثنية المكوّنة لها، التي كان الإنسان يفسّر من خلالها الوجود وحوادثه. ثانيا، الفكر السفسطائي، الذي كان يؤمن بقيمة الجدل في الحوار، وبنسبية الأفكار والأحكام، وعدم إمكانية التوصّل إلى حقيقة شمولية حول الكون والإنسان والمعرفة.

نجحت الفلسفة في تأكيد ذاتها إذن، بفضل كشفها عن فراغ نظري عند اليونان، وملء ذلك الفراغ بوجهات نظر جديدة قائمة على أساس العقل. بدأ ذلك مع روّاد الفكر الفلسفي السابق لعصر سقراط: إنّهم الأيونيين منشؤوا العلم الطبيعي، من مشاهيرهم طاليس، أنكسمندريس، أنكسمنس وهراقليطس*، ثمّ الفيثاغوريون، مؤسّسو العلم الرّياضي، وبعدهم الإيليون، واضعو علم ما بعد

---

* -PAUL FOULQUIE ; Dictionnaire de la langue philosophique ; Presse universitaire de France, p704.

* – تمييزا له عن المفهوم المنطقي المحدّد الذي تناولته "التحليلات الأولى"، وهو الموضوع الذي خصّصنا له الفصل الثالث من دراستنا.

* – الفلسفة هنا مأخوذة بمعناها المحدّد، أي من حيث ارتباطها بالديمقراطية السياسية والمدنية اليونانية.

* - لا يُعتبَر هراقليطس من أعلام المدرسة الأيونية التي وقفت عند أنكسمنس، وإنّما من الفلاسفة الذين كان لتلك المدرسة بالغ الأثر في تفكيرهم، إلى جانب أنكساغوراس وديموقيرطس. هذا الدافع الأوّل الذي جعلنا نهتمّ به إلى جانب فلاسفة أيونيا

الطبيعة، أبرزهم أكسانوفان، بارمينيدس، وزينون، والسؤال هنا: كيف فتحت هذه المدارس الطريق أمام منطق أرسطو ونظريته في القياس ؟

ولماّ كان موضوع المنطق الأرسطي أفعال العقل الثلاث، من حيث الصّحة والفساد–وهي: التصوّر الساذج أو الحدّ، الذي خصّص له أرسطو ضمن كتب الأرغانون "المقولات". ثمّ الحكم أو القضية، وهو موضوع كتاب "العبارة". وأخيرا، الاستدلال أو الحكم بواسطة *، الذي تضمنته "التحليلات الأولى"و"التحليلات الثانية"–وبما أنّ داخل القياس تجتمع هذه الأفعال كلّها، فسوف نحاول الكشف عن أصول وبدايات كل فعل عقلي، داخل وجهات نظر فلاسفة تلك المدارس.

الطبيعيين. أمّا السبب الثاني هو أنّ مذهب هراقليطس كان له تأثير في ظهور نزعتا الشكّ والنسبية عند السفسطائيين، كما سنرى في الفصل الثاني من دراستنا.

*لقد استثنينا هنا الاستدلال المباشر، الذي تضمّنته نظريتي تقابل وعكس القضايا، لأنّه لا يدخل في مدار بحثنا.

المبحث الأول

أثر المدرسة الأيونية

في تطور فكرة القياس عند أرسطو

في أيونيا Ionia، الإقليم اليوناني في الجنوب الغربي لآسيا الصغرى، على بحر "إيجه" في مدينة كانت تدعى مَلَطْية Miletus، أشرقت شمس الفكر الفلسفي. و كان أوّل ما استرعى فضول أولي ألبابها، ذلك التغير الدائب الحاصل في جميع الموجودات. فها هو الشيء كائن بعد ما لم يكن كائنا، يستمرّ حينا من الدّهر، ينقلب من مظهر إلى آخر، ثمّ يتلاشى و يختفي *. هذا الشيء كما يقول البعض، "لم يُخلق من العدم، ولم ينحدر إلى عدم، بل تكوّن من مادة موجودة فعلا، ثمّ استحال إلى مادة لا تزال موجودة كذالك" [1]. ما عسى إذن، أن تكون تلك المادة التي أضفت على الأشياء صفة الوجود؟

تلك هي المسألة التي بحثتها الطائفة الأولى من الفلاسفة اليونانيين؛ فقد فكّر الإنسان أوّل ما فكّر في المادة، وهذا أمر طبيعي، لأنّ أولى صوره الذهنية وأسبق مدركاته، الوقائع الحسّية التي يتألّف منها العالم الذي يحيا فيه، فمن المعقول إذن أن تظهر الفلسفة على صورتها المادية، ليس هذا فحسب، بل أن يُعتقَد كذلك في أنه لا وجود إلاّ للمادة.

طاليس * الملطي Thalès de Milet، الرّجل الأوّل على رأس مدرسة أيونيا، هو أوّل مفكّر بحث في أصل الكون و طبيعته، قال أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد لكل الموجودات فكانت مساهمته الفلسفية "أنّه وضع المسألة الطبيعية وضعا نظريا، بعد محاولة الشعراء واللاهوتيين، فشقّ الطريق أمام الفلسفة فبدأت باسمه"[2]. وليس يهمّنا مع هذا الفيلسوف أن ترتدّ حقيقة الموجودات إلى الماء أو غيره من الموادّ الطبيعية، بل الذي يهمّنا أنّه أوّل رجل تناول المسألة الكونية على أساس العقل. فقد استعاض عن التفسير الغيبي الخرافي بتصوّر للعالم يقوم على مبدأ العلّية. ولا تشغلنا أيضا الدواعي التي حملت طاليس على أن يجعل من الماء أصلا للأشياء، بالقدر الذي يشغلنا أنّه وضع الدّليل على ذلك: فقد بيّن أرسطو في "الميتافيزيقا" البراهين التي أقامها هذا

---

* – هذا التلاشي الذي هو عبارة عن تحوّل الوجود إلى لا وجود، يطلق عليه أرسطو اسم الفساد. و يقابله الكون الذي يشير به إلى التحوّل من اللاوجود إلى الوجود. ثم، الحركة التي وصف بها التحوّل من وجود إلى وجود.

[1]- أحمد أمين و زكي نجيب محمود قصّة الفلسفة اليونانية، الطبعة السادسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (1966) صص12، 13.

* – امتدّت حياته حسب بعض المؤرّخين بين حوالي عامي(624–546قم).

[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت–لبنان، ص 12.

الفيلسوف في تأسيس مذهبه، من بينها "أن النّبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذي الشيء فهو يتكوّن منه بالضرورة "[1].

إن تأمّلنا البسيط لهذا البرهان، يكشف لنا عن الوحدات المنطقية التي ينحلّ إليها، وهي أفعال العقل، موضوع علم المنطق: طاليس أرجع الكون كلّه إلى الماء، ورأى-على حدّ تعبير بعض المفكّرين-"من خلال تعدّد صور الأشياء وتباينها وحدة شاملة تكمن وراءها، إليها ترتدّ جميع الأشياء، وعنها صدرت. إن طاليس لا يهمّه تنوّع الكائنات والأشياء، إنّما يعنيه الغوص في الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق دون نظر إلى ما يبدو للحسّ. وسواء فشلت محاولته هذه أم لم تفشل، فهي المحاولة الفلسفية الأولى التي تنظر إلى الكون نظرة كلّية شاملة، وتضع له تفسيرا واحدا يستوعب جميع جزئياته" [2]. ها نحن بشكل ضمني أمام نظرية التصوّر أو الحدّ، الذي يمثّل فعل العقل الأوّل والمادة الأساسية في المنطق الصّوري برمّته: إن التصوّر "هو الفكرة المجرّدة العامة أو الكلّية. فهو فكرة، بمعنى أن وجوده ذهني، وهذه الفكرة مجرّدة في مقابل الامتثال العيني أو الإدراك الحسّي. وهي أيضا كلّية، بمعنى أنّها تنطبق على عدّة أفراد"[3]. هكذا يكون الجوهر* الماء علاوة على طبيعته الفيزيائية، المادة المفهومية والجنس الذي تندرج تحته الأنواع الأخرى.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 13.

[2]- محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص87.

[3]- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرّياضي، ص 50.

* - يأتي الجوهر في صدارة المقولات les catégories العشرة التي صنّفها أرسطو وهي: الجوهر- الكمية- الكيفية- الإضافة- المكان- الزمان- الوضع- الملك- الفعل- الانفعال. وكلمة catégorias كانت تدّل عند أرسطو على الإسناد، لذلك فإن المقولات معاني مضافة، ذات مدلول كلّي يمكن أن تكون محمولات في القضية. والجوهر لا يخرج عن هذا التعريف مهما تبادر إلى الفكر أن المعاني التسع الأخرى تحمل عليه وهو لا يُحمل على شيء. فالجـــوهر أوّل وثان: الأوّل جزئي موجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع، مثل غورغياس. وثاني هو النوع والجنس اللذان يعبّران عن ماهية الجوهر الأوّل، مثل إنسان وحيوان، وهو يُضاف إلى موضوع، كقولنا "غورغياس إنسان". ولو أنّ الجوهر الأوّل يمكن أن يضاف بالعرض، كقولنا "هذا السفسطائي هو غورغياس"، إلاّ أنّه دائما موضوع بالذّات. والجوهر الذي هو مقولة، هو الجوهر الثاني. وكل هذا يصدق على الماء الذي جعل منه طاليس أصل الموجودات كلّها، إذ بإمكاننا حمله على موضوع داخل قضيّة فنقول"النبات أصله الماء". كما يمكننا الحمل عليه-فيصبح جوهرا أوّلا- كقولنا "الماء يتبخّر بفعل الحرارة".

لا علم إذن–كما كان يؤكّد على ذلك أرسطو، إلاّ بالكلّيات؛ والكليّ، كما قال أيضا، مبدأ الاستنتاج*، والاستنتاج تسلسل لأحكام، والحكم أو القضية (البسيطة)هو إثبات تصوّر كلّي (المحمول) على آخر أقلّ عموما منه (الموضوع)، أو نفيه عليه، كقولنا: "النبات يتغذى بالرّطوبة"، أوليس سقراط مقدونيا. وتأمّلنا البسيط كذلك في البرهان الذي أقامه طاليس، يجعلنا نلتمس طبيعته الاستنتاجية، التي تسمح لنا بأن نقرأه على شكل قياس حملي من الشّكل الأوّل هو: كلّ متغذ من الرّطوبة أصله ماء(م.ك)*، النبات والحيوان يتغذيان من الرّطوبة(م.ص)*، إذن فإن النبات والحيوان أصلهما ماء، وهي النّتيجة.

أمّا أنكسمندريس Anaximandre*، فيذكر له المؤرّخون مساهمة فعّالة في تقدّم العلم اليوناني في زمنه، خاصة الفلك والجغرافيا، حيث يقولون أنّه "صنع كرة فلكية، ووضع خريطة أرضية استنادا إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملَطْيَة من أنحاء العالم المعروف وقتذاك." [1] كما يُذكر له اهتمام كبير بعلم الحياة، وآراء في تطوّرها لا تقّل شأنا عن وجهة النظر الداروينية الحديثة. " فقد كان يرى أن الأرض كانت سائلا، ثم أخذت تتجمّد شيئا فشيئا، وفي خلال ذلك كانت تنصبّ فوق الأرض حرارة لافحة تُبخِّرُ من سائلها بخارا يتصاعد ويكوّن طبقات الهواء. فهذه الحرارة عندما التقت ببرودة الأرض كوّنت الكائنات الحيّة، وقد كانت تلك الكائنات أوّل أمرها منحطّة، ثم صارت في طريق التطوّر إلى درجات أعلى فأعلى." [2] لكنّ الأمر الأهمّ هو مذهبه في حقيقة الكون: لقد رفض رأي معلّمه في كون الماء أصل الموجودات كلّها وذلك لأنّه تحوّلٌ لجسم جامد إلى سائل بفعل الحرارة، فالحارّ والبارد سابقان عليه، إنّه بحكم طبيعته (السيولة)لا يمكن أن يكون سببا، وإنّما نتيجة. ثم، "إن الشيء الواحد أو العنصر الواحد، لا يكفي وحده لإثبات هذا التغيّر المستمر في الطّبيعة، فلابدّ إذن من تصوّر مادة لا محدودة بالكيف، منها ينشأ هذا التغيّر اللامحدود

---

*– و المقصود هنا القياس الحملي الذي يُشترط في أضربه المنتجة أن تكون إحدى المقدّمتين على الأقلّ كلية.

[1]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

*– رمز للمقدّمة الكبرى.

*– رمز للمقدّمة الصّغرى.

*– يقال أنّه كان تلميذا لطاليس وخليفته الأوّل على رأس المدرسة الملطية، وأنّه عاش بين عامي (610–547قم).

[2]– أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، صص16،17.

في الوجود."[1] لقد دعا أنكسمندريس المادة الأصلية للعالم "باللامتناهي" أو "الأبرون"، وهي مادة لا متناهية بمعنيين: من حيث الكيفية، أي أنها غير معيّنة، ومن حيث الكمية، أي أنها غير محدودة * إنّها خليط خام من الأضـــداد كالحارّ والبارد، و الصّلب والسائل و غيرها. ثم انفصلت الأضداد بفعل حركـــة المادة ، وتستمرّ هذه الحركة في فصل هذه الأضداد عن بعضها البعض، وجمع بعضها إلى البعض، فكان من هذا الانفصال والاجتماع الموجودات الطبيعية على تنوّعها. وكان "أوّل ما انفصل "الحارّ والبارد"، فتصاعد البخار بفعل الحارّ، وكان من هذا البخار الهواء، أما الراسب فيبس بالتدريج، فكان منه البحر ثم الأرض. والأرض جسم أسطواني كذلك، نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ٣:١، ونحن نشغل قسمها الأعلى. فالأرض معلّقة في وسط السماء، ثابتة في مكانها، لأنّها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية، فليس هناك ما يجعلها تتحرّك إلى جهة دون أخرى، ولأنّ النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتهـــا "[2].

ليس الغرض من عرض نظرة أنكسمندريس الاستقرائية الدّقيقة ورسمه الهندسي للعالم، إلاّ المنطق الذي يقومان عليه: إنه برفضه الماء كمادة أصلية للوجود، وقوله بعلّة غير معيّنة ولا متناهية، يكون قد وضع العقل أمام جوهر أشمل وجنس أعلى، أي حدّ كلّي يُحْمَل على أجناس وأنواع أخرى أقل عموما منه. والجدير بالانتباه كذلك، أن أنكسمندريس أبطل مذهب طاليس من خلال البرهنة على عدم إمكانية العلم الكلّي لوقائع العالم انطلاقا من ظاهرة جزئية (الماء)هي نتاج متأخر لحوادث سابقة لها (الحار والبارد)، أي استحالة ردّ الكل إلى الجزء، وهذا بالذّات بيت قصيدنا: إن القياس الاقتراني الحملي استدلال نازل من مقدّمتين إحداهما على الأقلّ كلّية، إلى نتيجة

---

[1]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت– لبنان، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، ص97.

* - ولو أنّ تصوّره هذا لا يخدم العلم الطبيعي بمعناه الحديث، أي من حيث كونه دراسة تهدف إلى الوقوف على الحوادث على وجه الدّقة والتحديد. ثم إن أنكسمندريس فسّر الوقائع الطّبيعية تفسيرا آليا، إذ بمجرّد التقاء العناصر المادية وانفصالها تحت تأثير الحركة تكون الأشياء، دون علّة فاعلة ودون غاية.

[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14 .

أقلّ عموما منهما(جزئية)أو تساويهما*. هكذا تكون وجهة نظر أنكسمندريس في أصل الوجود قد احتكمت ضمنيا إلى الصّورة الاستدلالية التي يحملها القياس عند أرسطو.

كان مذهب أنكسيمانس Anaximène* تطوّر طبيعي ونتيجة حتمية لوجهات نظر هذه المدرسة. و" فكرة العناصر الأربعة كانت قد اختمرت في عهده، لتصبح فيما بعد التفسير السائد للظاهرات الطبيعية في الوجود" [1]. رجع أنكسمنس إلى وجهة نظر طاليس فيما يتعلّق بالجوهر الأوّل، من حيث أنّه مادة محسوسة ومتجانسة، معارضا بذلك مذهب معلّمه أنكسمندريس صاحب المبدأ اللامعيّن، غير أنّ هذا الجوهر هو الهواء. وليس معلوما لدى المؤرّخين على وجه الدّقة العلّة التي حدته إلى القول بهذه المادة، " فقد يكون أنّ الهواء ألطف من الماء، وأنّه لا يفتقر مثله إلى قاعدة، وأنّه أكثر حركة وأوسع انتشارا، ومن ثمّة أكثر تحقيقا للامتناهي *. وقد يكون أنّ علّة وحدة الحيّ النفس، والنفس هواء، فالهواء نفس العالم وعلّة وحدته" [2]. أما الكيفية التي لزمت بها الأشياء عن الهواء فهي ماثلة في تكاثف هذه المادة وتخلخلها المستمرّين: " يُلاحَظ أوّلا أنّه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء نارا، ثم تستحيل النّار إلى بخار والبخار إلى ماء. ويستحيل المـــاء أخيرا إلى تراب. فقد رأى أنكسيمانس أن أوّل شيء ينشأ عن الهواء هو الأرض. وقد صوّرها على شكل قرص منضّدة، وعلى هذا النّحو هي معلّقة في الهواء."[3]

تلك عصارة فلسفة أنكسيمانس الكسمولوجية *، القائمة على أرضية منطقية لا تقلّ صلابة على تلك التي تأسّست عليها نظريتي طاليس وأنكسمندريس، نلمسها في ملاحظتين: الأولى، أن

---

* – المقصود القياس الحملي ذي الأضرب المنتجة وهي:[(كم–كم–كم)(Barbara)]،[(كم–كس–كس)(Camestre)]،[(كس–كم–كس)(Cesare)]،[(كم–جم–جم)(Dariri)]،[(كم–جس–جس)(Baroco)]،[(كس–جم–جس)(Ferison)]،[(جس–كم–جس)(Bocardo)]،[(جم–كم–جم)(Disamis)]، وهذا ما نعرض له في الفصل الأخير من الدّراسة.

[1]– محمّد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار العرفة الجامعية، ص 63.

* – يُجمع المؤرّخون على أنّه كان آخر ممثّل للمدرسة الملطية، وأنّه عمّر بين عامي (588–524قم).

* – الفرق بديهي بين مدلولي اللانهائي واللامعين: أنكسيمانس لم يعارض معلّمه في فكرة اللامتناهي، وإنّما في كون اللامتناهي عنده مادة غير معيّنة، فكان مذهبه(أنكسيمانس)أقرب إلى وجهة طاليس في نشأة الكون.

[2]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص16.

[3]– عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص102.

* -Cosmologie, du grec «*kosmos* », qui signifie ordre ; d'où : monde._Le monde, la nature, considérés comme un tout organisé et harmonieux. En épistémologie, science positive des lois

أنكسيمانس بجعله العالم Cosmos صادر عن الهواء، يكون–بدوره–قد وضع للمجودات جوهرا كلّيا وهوّية مشتركة، أي ماهية عليا انحدرت منها الأشياء. والأمر الثاني–وهو الأكثر لفتا للانتباه–ذلك التقارب الكبير بين موقف أنكسيمانس من مذهب أنكسمندريس في الكون، وموفق أرسطو من نظرية المثل الأفلاطونية: أنكسيمانس أعاب على معلّمه القول بمادة غير معيّنة، حيث رأى في ذلك غموضا واستحالة لتحقّق العلم الطبيعي، إذ كيف تصدر ظواهر مادية محدّدة كيفا وكمّا عن علّة غير معروفة كيفا وكمّا ؟ كذلك الشأن بالنّسبة لأرسطو الذي رفض فكرة المثال عند أفلاطون: إنّ النّوع عند أرسطو جوهر أكثر من الجنس، لأنّه أقرب إلى الوجود الحقيقي ويتحقّق في الجزئي، أمّا الجنس فلا يتحقّق إلاّ بواسطة النّوع. هذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المُثل باعتبارها الموجودات الحقّة، إلى الجزئيات المُعْتَبَرة أشباحا، ويدلّ على الاتجاه الواقعي عند أرسطو، إلى جانب اعتقاده بأن العلم موضوعه الكلّي، وأنّ ما يزيده الجزئي على الماهية الكلّية، إنّما هو آت من المادة المحسوسة.

أمّا هرقليطس Héraclite* فكان رجلا من عائلة عريقة، لكنّه زهد الحياة عاكفا على التأمّل. ومع ذلك ظلّ أرستقراطيا يعتزّ بنفسه ويبتعد عن النّاس محتقرا عبادتهم وعاداتهم، ويقبّح في هوميروس وهزيود أنّهما بثّا في عقول العامة الخرافات و الأضاليل. وكان المفكّر محتقرا للعلم الجزئي، ويرى أن الأجدر بالتأمّل هو المعاني الكلّية. غير أنّ ازدراءه لهذا العلم ترك فيه جهلا بالطبيعة لا يليق بحرّ مثله، فكان أدنى درجة من الفلاسفة الطبيعيين الذين سبقوه.

" "كل شيء في سيلان"، "تنزل ولا تنزل في نفس النهر، نحن موجودون وغير موجودين." "البارد يصبح حارّا، والحارّ باردا، الرّطب يصير يابسا واليابس رطبا. الخالدون أموات والأموات خالدون، يتبادلون على الدّوام الحياة والموت". "من كثرة الأشياء يلزم الواحد، ومن الواحد الكثرة ".

---

générales de la matière (peu utilisé aujourd'hui en ce sens). En métaphysique, partie traitant de l'essence de la matière et de la vie (cosmologie rationnelle). ARMAND CUVILLIER; Le nouveau vocabulaire philosophique, p47.

* – سنتعرّض لهذه المسألة بشكل أكثر تفصيلا في المبحث الثاني من الفصل الثالث من هذه الدّراسة.

* – وُلد في مدينة أفَسوس Éphèse السّاحلية شمال ملطية، يكون قد عاش بين عامي(540–475قم).

" في مسار دائري، البداية والنهاية يلتقيان. والطريق الذي يؤدي إلى الأعلى وإلى الأسفل واحد" "[1].

هذه أقوال هراقليطس الذي كان يرى في صراع الأضداد القانون الذي يحكم الوجود. أمّا الأصل الذي ترتدّ إليه الأشياء فهو النّار، فمن النّار يأتي الماء، ومن الماء يتشكّل التراب، ثمّ يتحوّل التراب إلى ماء، ويعود الماء نارا من جديد. وليس المقصود بالنّار اللهب فحسب، "بل أيضا الدفء والحرارة على وجه العموم، ولذلك فقد سمّاها البخار المتصاعد"[2]. أمّا قوله بالنّار كجوهر، فقد يعود لكونها أسرع المواد حركة وأدلّها على التغير. لولا التغير لما كان العالم، فهو نزاع بين الأضداد، يحُلّ بعضها محلّ الآخر. "أليست النّار تحيى موت الهواء، والهواء يحيا موت النّار، والماء يحيا موت التراب، والتراب يحيا موت الماء، والحيوان يحيا موت النبات، والإنسان يحيا موت الاثنين؟ والموت وجود يزول، كذلك الخير شرّ يتلاشى، والشرّ خير يزول. فالخير والشرّ، والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام، بحيث يُمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء."[3]

ذلك أكبر قول هراقليطس وفحوى مذهبه، يبقى أن ننظر بعد هذا إلى المنطق الذي قامت داخله وجهة نظره في الكون: لقد جعل من النّار مبدأ الموجودات كلّها، فكان على غرار فلاسفة ملَطْية مؤمنا بجوهر مادي كلّي تندرج تحته الأجناس والأنواع. أمّا التغير وصراع الأضداد اللانهائيين، فدليلين على وحدة مطلقة للوجود وقانون عام ينظّم العالم وحوادثه المتنوعة. غير أنّ لهذا التصوّر الأخير نتائجه الخطيرة على مستوى المعرفة، حيث تجتمع فيه كل المفارقات paradoxes*، فإذا كانت "وحدة الوجود تدلّ على أن شيئا واحدا بعينه هو الموجود، وأنّ ما عداه

---

[1] -GEORGE PASCAL ; Les grands textes de la philosophie ; Recueil méthodique ; Bordas, p12.

[1] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ص18.

[2] – المصدر نفسه، ص.19

[3] – محمّد على أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص84.

* -Gr. *Paradoxos*, adj. Contraire à l'opinion *(doxa)*commune. A- Affirmation heurtant la pensé commune, mais ordinairement brillante qui met en relief un point de vue communément négligé. B- Fait qui semble inconciliable avec les certitudes éprouvées. PAUL FOULQUIE , dictionnaire de la langue philosophique, p509.

مظاهر وظواهر، والتغير يعني أن كل موجود جزئي، فهو كذا وليس كذا في آن واحد، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتنازعها، يُمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية، ويُمتنع العلم."[1]

هكذا أساء هراقليطس للعلم من حيث أراد أن يخدمه، وليس أدّل على ذلك من قوله باللوغوس* Logos الذي أراد أن يضع به حقيقة ثابتة، وراء التغير الظاهر، لكنّه وقع في التناقض: " فكلّ شيء متشابه مادام متباينا، وكلّ شيء متماثل مادام مختلفا، وكلّ شيء مترابط ولا مترابط، وكلّ شيء عاقل ولا عاقل" [3]. وهذا مساس واضح بمبدأي الهوّية والثالث المرفوع اللذين تصدى أرسطو إلى الدفاع عنهما ضد هراقليطس و أقراطيلوس و بروتاغوراس، حين يقول "أن هناك فلاسفة يدّعون من جهة أن الشيء نفسه بإمكانه أن يوجد ولا يوجد، ومن جهة أخرى أن الفكر يستطيع استعاب ذلك. أما بالنسبة لنا، فإنا نعترف أنّه من المستحيل للشيء أن يوجد ولا يوجد في نفس الوقت، وأنّه باعتمادنا على تلك الاستحالة بيّنا أن هذا المبدأ هو أقوى المبادئ كلّها "[3].

إن الفلاسفة الملطيين بتوجّههم إلى العالم الخارجي يتحقّقون من ظواهره بواسطة الملاحظة والاستدلال، يكونوا قد وضعوا أسس العلم الطبيعي، وبشكل ضمني مبادئ الاستدلال وعلم المنطق. وهم إذ اعتبروا الجوهر المادي قديم حيّ ومتحرّك بذاته، وتخيّلوه يتحوّل إلى صور الوجود المتنوّعة، يكونوا قد "وضعوا الأحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة، التي تردّ الوجود إلى جوهر مادي واحد، وتفسّرها بتطوّر هذا الجوهر." [4] وليس المهمّ بعد هذا كثيرا قولهم أن الأشياء

---

* -Mot grec, qui signifie à la fois *parole* et *raison*. En hist. de philo : 1-*Chez les Sto⨯ciens* : « logos universel» (*Koinos logos*), un des noms de la divinité supr⬢me qui est «la raison commune» de toutes les parties de l'univers. 2-Chez les *Néo-Platoniciens* (et spécialement *Philon*) : ⬢tre intelligible intermédiaire entre Dieu et le monde, à la fois force cosmique et parole divine. 3-*Dans la théologie Chrétienne* : le Verbe (seconde personne de la trinité). –Ext. Méta. 4. La Raison (immanente ou transcendante) qui gouverne le monde : « (Chez Hegel), le *logos* des grecs est mis en mouvement et conçu comme appartenant à l'histoire » (Scheler) ; « Le moi tien à un principe plus haut que lui, à une raison supr⬢me ou *logos* » (Biran, 1823). ARMAND CUVILIER; Le nouveau vocabulaire philosophique, p 109 ,110.

[3]– إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية، ت جورج طرابشين دار الطليعة، بيروت، ص79.

[3]- ARISTOTE , LA M⍟TAPHYSIQUE, TOME I. Traduction et commentaire par J.TRICOT. Librairie philosophique J. VRAIN. P 197.

[4]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص17.

كانت في الأصل ماء، أو أنّها كانت جوهرا لا محدودا، أو هواء، أو نارا، أو ترابا، أو ذرّات، بل المهمّ أنّها وجهات نظر قائمة كلّها على "أساس من التفكير العقلي المجرّد، وأنّها قد نظرت إلى العالم في إطار من الكلّية الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة، فأذابت الفوارق بين الأشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوّع، وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئا واحدا، بعد أن كانت أشتاتا مبعثرة "[1].

[1]– محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، صص88،87.

المبحث الثاني

أثر المدرسة الفيثاغورية

في تطور فكرة القياس عند أرسطو

عرف الفكر اليوناني وجهة النّظر الرّياضية في تفسير الوجود مع الفيثاغورين [*]، بعد انتقال الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقليا، مستعمرتا اليونان ال كبرى الزّاهرتين. كان ذلك على إثر سقوط مدينة ملَطْية عام 494 ق.م، تحت غزو الفرس لإقليم أيونيا وإخضاعه لحكمهم.على أنّ الرّجال الذين ذيع صيتهم في الجنوب الإيطالي جاءوا من أيونيا، فقد "نشأ فيثاغورس في ساموس ووُلد أكسانوفان في كولوفونيس، وهما الرّجلان المؤسّسان في مستوطنات إيطاليا لتيارين فكريين مهمّين: فلسفة الأعداد من جهة أولى، والمدرسة الإيلية من الجهة الثانية. وهذان التياران هما اللذان سيهيمنان على كل مسار التطوّر اللاحق للأفكار"[1].

وكان من الطبيعي أن تهتم بالسّياسة جماعة متّحدة، على درجة كبيرة من العلم والتضامن هادفة إلى التنوير في إقليم جديد كثير الاضطراباتِ غائبةٌ فيه التقاليدُ، فكانت أميَل إلى نظام أرستقراطي، مؤثّرةً فيمن يؤمن بأفكارها من الجمهور والحكام، إلى حدّ تحوّلت عنده إلى هيئة سياسية فتولّت السلطة. غير أنّ النّظام الجديد لم يحظى بالقبول لدى أغلبية الشّعب والمبعَدين عن الحكم فانقلبوا ضدّه، "حتى تألّبوا ذات يوم على الدّار التي كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها، ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين. أمّا فيثاغورس، فقد قيل أنّ حملاتِ أعدائه كانت اضطرّته إلى الهجرة، وأنّه مات قبل الثّورة "[2].

هذا قولنا مجملا عن فيثاغورس وفرقته. وليس المهمّ ما رُوي عن الجماعة من أساطير [*] وإنّما مذهبهم ووجهة نظرهم العلمية: الفيثاغورية تيار كوسمولوجي رياضي، وطريقة صوفية تعتقد

---

[*] – نسبة لزعيم المذهب فيثاغورس الذي عاش بين عامي (582–498قم). يقول المؤرّخون أنّه جال في أقطار الشّرق، ولمّا بلغ الأربعين توجّه إلى إيطاليا الجنوبية بعد أن كان النّازحون اليونان قد ارتقوا فيها إلى مقام عال من الحضارة، ليستقرّ في مدينة أقروطونا Crotone على السّاحل الشّرقي للبحر الأبيض المتوسّط، مقرّ مدرسة طبيّة شهيرة. وقد عُرف بالعلم والفضيلة حتى طلبت منه الهيئة الحاكمة أن يعظ الشعب ففعل ذلك واشتهر اسمه. وقد كان فيثاعورس متشبّعا بعاطفة دينية قويّة وجعل من العلم الوسيلة الحقيقية لتطهير النّفس وتهذيبها.

[1] – إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة:الفلسفة اليونانية، ص67.

[2] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص21.

[*] – من بينها الرّوايات التي جعلت فيثاغوس ابن الإله أبولون أو هرمس. وما رُوِي عن الجمعية من أخبار، منها أنّها كانت تحرّم أكل الحيوان وبعض أصناف النبات. وقيل كذلك أنها كانت جماعة سرّية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة، وأنّهم أعدموا واحدا منهم لإفشائه سرّا هندسيا.

في تطهير الرّوح من الجسد، أي إلى جانب آرائها الفلسفية، تؤمن الفرقة بمبادئ دينية تدعو إلى حياة الزّهد والتقشّف. غير أنّ التمييز داخل المذهب بين الأفكار الدّينية ووجهات النّظر الفلسفية أمر ضروري لكلّ مهتمّ بتراث الفكر اليوناني، وقد "أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرّخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين"[1]. لذلك، ستكون وقفتنا عند أقوالهم الفلسفية والعلمية، قاطعين النّظر عن الأقوال الدّينية والأخلاقية.

يرى الفيثاغوريون أنّ طريق معرفة الموجودات صفاتُها؛ غير أن أغلب السّمات ليست عامة في الأشياء، فهذه الزّهرة حمراء، لكنّ ليس جميع الزّهر أحمرا، بل أنّ بعض الأشياء لا لون له، وهذا العصير حلو، ولكنّ ليس كلّ سائل حلوا، هذا جسم غازي، ولكنّ الآخر صلب، وهكذا الشّأن بالنّسبة لمعظم الكائنات والوقائع. ما هي –إذن–هذه الصّفة الملازمة لكلّ الظواهر، والسبيل الأوحد للعلم؟ إنّها العددُ، الميزة الوحيدة المستغرِقة لجميع الأشياء، وفي هذا "منطق مستقيم إلى حدّ ما، لأنّك إن أمعنت النّظر في الأشياء جميعا وجدتها تتميّز من بعضها بصفات معيّنة، فللوردة مثلا خواص تُعرف بها، وللنّار خواص بعينها، وهكذا قُل في كلّ شيء. ولكنّ تلك الصّفات أعراض، قد تكون وقد لا تكون، أي أنّك تستطيع أن تتخيّل في غير عسر كونا يخلو من اللون والطّعم والحرارة، ولكنّ ثمّة حقيقة لا يمكن أن نتخيل الأشياء بدونها، وهي العدد."[2] هكذا، فإن نحن فكّرنا في كلّ كائن نجد العددَ أساسا له، به يكون أولا يكون. إنّ نسبة الأشياء إلى بعضها عبارة عن عدد، فإن قلنا أنّ هذا الطّريق أطول من ذلك، كان المقصود أنّ الوحدات التي يتكوّن منها الطّريق الأوّل أكثر عددا من وحدات الطّريق الثاني. وليس العدد قصرا على الموجودات المادّية، بل إليه يعود نظام الحياة الاجتماعية كذلك، فالعدد في نظر الفيثاغوريين "يمحو الكذب والخداع من العلاقات الإنسانية، لأنّ المقاييس والموازين السّليمة مبنية على الحساب. إنّ اكتشاف الحساب أتاح إنهاء المنازعات وتدعيم الوفاق بين البشر"[3].

---

[1]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص106.

[2]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، ص22.

[3]– ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ص51.

وكانت الحقيقة التي توصّل إليها الفيثاغوريون في نظر المؤرّخين ثمرة انشغالهم بالدّراسات الموسيقية، فقد اكتشفوا أنّ التنوّع في الأنغام الموسيقية مرتبط بطول أوتار الآلات العازفة، ومن هنا يكون الانسجام الموسيقي محكوم بنسب رياضية دقيقة. لقد حدا بهم هذا الاكتشاف إلى التساؤل ما إذا كان العالَم كلّه يرتدّ إلى العدد، على اعتبار أنّ طبيعة واحدةً حسّيةً تجمع الكائنات بالأصوات الموسيقية، ممّا جعلهم يستخدمون النّسب الحسابية في "تخطيطهم للكون ولعالم السّماء، فلم يسلّموا بوجود عوالم لامتناهية كما قال الملطيون، بل قال أحدهم وهو بترون Petron بوجود **183** عالَما مرتّبة على هيئة مثلّث، وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية، بينها مسافات ثلاث تشبه النسب التي اكتشفوها في الألحان الموسيقية، وهي: الرّباعي والخماسي والثماني." [1] وكان دليلهم على أنّ لحركة الأفلاك نغماتٍ، و أنّ الأجسام إذا تحرّكت بسرعة أحدثت أصوات وهي أصوات اهتزاز الهواء، وكانوا يعتبرون العدد **10** أكمل الأعداد، لأنّه يتكوّن منها جميعا وحاصل على خصائصها*. ولعلّ أهمّ آرائهم الفلكية، قولهم بلامركزية الأرض للعالم، وكان الرّأي هذا "ثورة على التصوّر القديم. وثمّة ثورة أخرى، هي قولهم بكروية الأرض، ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول فقد يكون أنّ الدّائرة خير الأشكال لكمال انتظام جميع أجزائها بالنّسبة للمركز، على ما هو معروف عنهم"[2].

لكنّ من أين للفيثاغوريين بهذا الفرض العجيب؟ لعلّ ما أفضى بهم إلى وضع هذه المسلّمة في نظر فريق من المؤرّخين عدم الفصل بين علم الحساب والهندسة، أي أنّهم أخلطوا بين الوحدات الجبرية والهندسية واعتبروها أمرا واحدا*: فالعدد ١نقطة منها يتفرّع الخطّ وهو العدد ٢، ثمّ السّطح

---

[1]– محمّد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص75.

* – تورد بعض الأخبار عن الفرقة الفيثاغورية أنّها كانت تقدّس العدد 10 وتحلف به، وتصوّره على شكل هرم، بل تمادت في نظريتها الرّياضية إلى حدّ يبتعد عن المعقول، قالت مثلا أنّ العدل عدد مربّع، لأنّه حاصل جداء عددين متساويين، واختاروا لذلك العدد 4، وأنّ العدد 6 حياة ونشاط، والعدد 7عقل، وصحّة، وحبّ، وحكمة..

[2]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 25.

* – يرفض الفريق الآخر من المؤرّخين من بينهم د.عبد الرّحمن بدوي نسبة هذا الرّأي إلى الفيثاغوريين، فهو يرى أنّه "من وضع شرّاح أرسطو الذين مالوا في هذا الاتجاه ميلا كبيرا، حتى أنكروا عن الأعداد الفيثاغورية طبيعتها الحسابية". وسواء صحّت النّسبة هذه أو لم تصحّ، فإنّ الفكرة في حدّ ذاتها تعكس حقيقة تاريخية ثابتة، وهي أنّ "كلّ الرّياضيات تقريبا كانت إلى غاية بداية العصور الحديثة تمثّل هندسيا: فهندسة ديكارت لم تكن هندسة فحسب(أي العلم الذي يتّخذ موضوعا له العلاقات بين

وهو العدد٣، ثمّ الجسم وهو العدد4، وبما أنّ "السّطح عبارة عن خطوط مستقيمة متجاورة، والحجم عبارة عن سطوح متلاصقة، إذن فكلّ كتلة مادية ذات حجم هي عبارة عن مجموعة من النقط يمكن حسابها، وبعبارة أخرى هي مجموعة من الآحاد، أي أنّها مركّبة من الأعداد" [1]. فالأعداد كمّيات متّصلة لا منفصلة. وهذا رأي يصمد أمام اختبار الواقع، فنحن لا نتعلّم الأعداد لأوّل مرّة إلا من خلال المعدودات، أي على إثر معاينتنا للأجسام والأشكال الموجودة في العالم المحسوس، وهذا–كما يظهر–دليل يغذّي الاتجاه التجريبي في تفسير طبيعة المفاهيم الرّياضية.

بعد عرضنا لمذهب الفيثاغوريين في أصل الكون ونظامه، حان أن نبيّن الصّورة المنطقية التي مثلت فيها وجهة نظرهم الرّياضية: العدد أصل الموجودات وجوهرها الأوحد، هذه هي فلسفتهم وأهمّ قولهم، فيكونوا بذلك قد وضعوا العقل أمام أعلى أجناس الكائنات وأشمل التصوّرات. وهذا موقف أقرب إلى الحقيقة من الوجهة الصّورية بالمقارنة مع آراء فلاسفة ملَطْيَة الطّبيعيين، "فأقوال الفيثاغوريين بأنّ الأعداد مبادئ الأشياء لا يعني أنّ هذه الأعداد هي الماء والهواء والنّار والتراب أي العناصر الأربعة، ذلك أنّ العدد كان في نظرهم شيئا غير الماء الذي قال به طاليس أو اللامتناهي الذي قال به أنكسيماندريس، أو الهواء الذي قال به أنكسيمانس، إذ أنّه شيء مضاد للمادة متميز عنها، على الرّغم من ارتباطه بها. ويمكن القول أنّ الفيثاغوريين قبلوا العناصر التي قال بها السابقون عليهم لا على أنّها مبادئ للأشياء، بل على أنّ لها مبادئ أسبق منها إلى الوجود وهي الأعداد."[2] إن العناصر الطبيعية عدد، لكن العدد ليس تلك العناصر الطّبيعية، وهذا يشبه قولنا أنّ

النقط، المستقيمات، المنحنيات، المساحات، وأحجام الفضاء)وإنّما معادلات جبرية أيضا. وحتى في غضون القرن التاسع عشر كان الرّياضيون ما زالوا معْتبَرين هندسيين، حتى وإن كانوا تحليليين أو جبريين خالصين. ويُطلَق على هذا العلم الرّياضي اسم الهندسة الجبرية، أو الهندسة التحليلية...وهي على شكلها الحالي فرع من الجبر حديث نسبيا. فقد كان ضروريا من أجل فهم ظواهر تقاطع المنحنيات والمساحات، التفكير في تقنيات أكثر تعقيدا نشأت بكيفية مجرّدة، ساهمت بدورها في إثراء عالم الرّياضيات. ومند عصر ديكارت تطوّرت الهندسة في اتجاهين متميّزين تماما: الهندسة التحليلية(والتي يُنسَب تأسيسها خطأ لديكارت)والهندسة المسماة "خالصة" أو"تركيبية". وقد عرف مفهوم كل منهما ، وكذا العلاقة بينهما تغيّرات متتابعة، شكّلت أحد أهمّ مظاهر الهندسة الحديثة".

François RUSSO(ancien élève de l'école polytechnique, docteur en droit, conseiller à l'U.N.E.S.C.O) et Christian HOUZEL(professeur à l'université de Paris-Nord).
EncyclopÆdia Universalis , version 10 (2005).

[1]–أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، ص23.

[2]– محمّد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص82.

النّبات والبهيمة والإنسان حيوانات، ولكن مفهوم الحيوان لا ينحصر داخل تعريف النبات أو البهيمة أو الإنسان. لقد خضع قول الفيثاغوريين عفويا للقاعدة المنطقية الأرسطية المتعلّقة باستغراق القضية القضية الحملية الموجبة الكلّية، التي تقتضي أن يُستغرَق الموضوع (الممثّل في العناصر الطّبيعية) استغراقا كلّيا في المحمول(الممثّل في العدد)ولا يُستَغرق المحمول في الموضوع إلاّ استغراقا جزئيا، بمعنى أنّ المحمول في القضية الكلّية الموجبة غير مستغرق. فالجنس يتميّز عن النّوع في القضية الحملية بكونه يشكّل محمولها دائما، أي أنّ المحكوم به يجب أنّ يكون أعمّ من المحكوم عليه، وهذا ما يقتضيه منطق أرسطو ، بالاستغراق يحصل الحمل في القضية، وبالقضية يتشكّل القياس. ولمّا كانت الفيثاغورية فلسفة قائمة على العدد، أي فلسفة فسّرت العالم تفسيرا ماصدقيا تكون بذلك قد خطت الخطوة الأولى نحو التفكير المجرّد، لأنّ النظرة الرّياضية للكون نظرة صورية لا مادّية وهذا ما يقتضيه المنطق الأرسطي وماهية القياس*، الذي أيّاً كان مضمون قضاياه فإنّ عددها ثلاثة

---

* – يذكر روبير بلانشي أنّ ماهية القياس تقع عند المفكّرين عند مفترق طريقين هما: وجهة النّظر المفهومية، ووجهة النّظر الماصدقية، فيقول أنّ " ل.برونفيك L.Brunschwicg مثلا يرى أنّ المظهر الصّوري الخالص الذي يُنسب إلى منطق أرسطو قد جاء من "كون إدراك الاقتران بين القياس والأنتولوجيا قد زال بعده.. وقد ظنّ النّاس أنّهم بذلك يعطونه(المنطق)قيمة العلم المستقل الوضعي، بينما هم ما زادوا المفهوم الحقيقي للعلم إلاّ غموضا". وعلى العكس من ذلك، فإنّ لوكازيفيش Lukasiewicz مع حكمه بأنّ تأثير فلسة أرسطو كان "سيّئا"، يرى أنّ هذه الفلسفة لا تنقص شيئا من نظريته القياسية التي يعدّها "عملا منطقيا خالصا بريئا من كلّ عدوى ميتافيزيقية"، وبالتّالي فإنّ الفلاسفة مالوا بصفة عامة إلى التّأويل المفهومي والمنطقيون إلى التأويل الماصدقي، لأنّ القضية في نظر أرسطو فيلسوف الجوهر، تؤوّل في العادة تأويلا مفهوميا، فتؤول إلى حمل صفة على موضوع. بينما التأويل المفيد في نظر أرسطو المنطقي، هو التأويل الماصدقي الذي يجيز اعتبار احتواء الأصناف الذي تقوم عليه نظرية القياس.. وبمجرّد أن تدخل القضية كعنصر في الاستدلال، وبصفة عامة عندما ننتقل من التّحليل الوصفي إلى اعتبارات الصّحة الصّورية، فإنّ وجهة النّظر الماصدقية هي التي تسود. وذلك أنّ المنطق الصّوري، كما تعرّف على ذلك المحدثون أكثر فأكثر، وكما كان لأرسطو الفضل في توقّعه، لا يمكن أن ينمو إلاّ على صعيد الماصدق. وأمّا مفهوم الحدّ فهو يستدعي معناه، أي محتوى التصوّر، وهو ما ينبغي أن يعمله المنطق الذي يريد أن يكون صوريا.بينما من النّاحية الماصدقية، فإنّنا لا نكون إلاّ أمام علاقة بين أصناف دون أن يكون لدينا داع إلى الانشغالبما يوجد في كلّ واحد منها: فلكي نجري استدلالا صوريا على الصّنفين(أ)و(ب)يكفي أن نعرف إن كانت(أ)مندرجة(ب)أو إن كان الأمر على العكس، أو إن كان الصّنفان متنافيان، أو في الأخير إن كان لهما قسم مشترك. ولهذا كانت نظرية القياس الأرسطية قائمة كلّها على مراعاة اندراج الأصناف، وبالتّالي على تأويل ماصدقي للقضيتين التين يتكوّن منهما القياس. والأمر يبدو واضحا من خلال الدّور الأساسي الذي يقوم به الكمّ فيه، فهو فكرة ماصدقية أساسا، وكذلك من خلال التّسميات المميّزة المتمثلة في الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر والحدّ الأوسط، وهي تسميات مهيمنة إلى درجة أنّها ابتداء من الشّكل الأوّل الذي وقع به في ذهن أرسطو اكتشاف القياس، بقيت هي هي في الشّكل الثاني والشّكل الثالث.." المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ص 29،30،31،32.

وهي الكبرى، الصّغرى، والنتيجة. كذلك شأن بالنسبة إلى الحدود، فليس المهمّ مضامينها وإنّما أن تكون ثلاثة أيضا وهي الأكبر، الأوسط، والأصغر، وهذا تصنيف يضع الماصدق في المقام الأوّل ممّا يجعل التصوّرات تجتمع تحت علاقة الاحتواء. والجدير بالذّكر في مجال الحدود هو التشابه من حيث العدد بين المقولات الأرسطية التي يتمّ بها الحمل في القضيّة، وتصنيفات الفيثاغوريين العشرة التي تقوم فيها الطّبيعـــة المتعارضـــة لهذا الكون، وهي المحدود واللامحدود، الفردي والزّوجي، الوحدة والتعدّد، المستقيم والمنحني، المذكّر والمؤنّث، النور والظلمة، المربّع والمستطيل، الخير والشّر، الساكن والمتحرّك، اليمين واليسار. و"يُنتسب سعي المدرسة الفيثاغورية في إدراج كلّ ما هو مجود تحت عشرة مقولات إلى مجال المنطق. ولا يمثّل جدول المقولات عند الفيثاغوريين، أكثر ممّا مثّلت مقولات المنطق الهندي عند مدرسة نيايا، والمنطق البوذي قبل ديجناجا"[1].

أمّا أرسطو، فقد قبِل من نظرية العدد الفيثاغورية وجها وانتقد فيها وجها آخرا: لقد ميّز من جهة بين طبيعة العدد عند الفيثاغوريين ومفهومه عن أفلاطون، ورأى أنّ "الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها، كما فعل أفلاطون حينما جعل الصّور أو المثل مفارقة للأشياء. وهذا يبيّن لنا الطّريق الصّحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.." [2] ومن النّاحية الثانية، يرى أنّ المبدأ الذي يقولون به لا يجدي شيئا في تفسير ظواهر العالم الطّبيعي. حتى لو "نفرض أنّه تمّ البرهان على أنّ الامتداد يَنتج عن مبدئهم، كيف تفسَّر والحال هذه، خفّة الأجسام أو ثقلها؟ وعلى حسب ما يتصوّرون ويصرّحون بذاتهم، يجب الأخذ في الحسبان ليس فقط الأجسام الرّياضية، وإنّما الأجسام الحسّية كذلك. ثمّ، كيف يُعقل أن

[1]– ألكسندر ماكوفيلسكي، تاريخ علم المنطق، ص52.
[2]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، صص106–107.

وحتى الآن، إذا لم يكن هناك عدد آخر خارج هذا العدد الذي يتشكّل منه العالم..؟ " [1] وفي تعليقه على النّص الأرسطي، يشير جول تريكو إلى أنّ "كلّ انتقاد أرسطو يتوجّه إلى الخلط الذي وقع فيه الفيثاغوريون بين الأعداد التي هي علل للأشياء، والأعداد التي هي أجزاء مكوّنة لها؛ كيف يمكن للعدد، مع خصوصياته، أن يكوّن الأشياء، أي أنّه يَكُون أشياء، في نفس الوقت الذي هو علّة وجودها ؟ "[2]

ومهما كانت مكانة الأطروحة الفيثاغورية في منظور فلاسفة اليونان، وعلى رغم امتزاجها بالأفكار الدّينية ومبادئ الأخلاق، فهي من النّاحية التّاريخية "نهضة عظيمة متعدّدة الوجهات ومذهب فلسفي يُعَدّ أوّل محاولة للارتفاع عن المادّة التي وقف عندها فلاسفة أيونية، ولفهم العالم بقوانين واضحة. "[3] لقد قالت أنّ العدد هو جوهر الكون، فخطت بالفكر اليوناني شوطا جديدا نحو التفكير المجرّد.

[1]- ARISTOTE, LA MÉTAPHYSIQUE, TOME 1. Traduction et commentaire par J. TRICOT. Librairie philosophique J. VRAIN. P 75, 76.

[2] -Ibidem, P 76,77.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص26

المبحث الثالث

أثر المدرسة الإيلية

في تطور فكرة القياس عند أرسطو

كانت بداية الفلسفة في أيونيا طبيعية كما رأينا، لا ترى في الوجود إلاّ مادّة يطرأ عليها الكون والتغيّر والفساد. ثمّ جاءت الجماعة الفيثاغورية فنقلتها من ذلك الطّور المادي إلى حقبة التفكير المجرّد. غير أنّ سعيها بالفكر في هذا الاتّجاه لم يكن كاملا، إلى أن نشأت مدرسة جديدة على الشاطئ الغربي من إيطاليا الجنوبية، في مدينة بناها الأيونيون اللاجئون من خطر الفرس تسمَى إيلياElea، فدفعت بالعقل اليوناني الدّفعة الصّحيحة نحو الميتافيزيقا، فبدأت باسم هذه المدرسةِ، المدرسةُ الإيليةُ.

إلى أكسانوفان *Xénophane يُعْزى تأسيس المذهب الجديد الذي اكتملت صورته مع بارمينيدس Parménide، ودافع عنه زينون Zénon. وأهمّ مصدر عن سيرته يتمثّل في "بعض تلك الأربعين شذرة التي نحتفظ بها عنه، يقول فيها: "سبعة وستون عاما هزّت فكري في كلّ الاتّجاهات في أرض الهِلاد *Hellade، وكانت قد مرّت عن ولادتي خمسة وعشرون سنة."" [1] ويكون قد غادر أيونيا إبان احتلال الفرس لها، ليعيش حياة الشّاعر المتجوّل قبل أن ينطفئ في إيليا وهو يتجاوز ربّما اثنين وتسعين سنة. وقد تميّز بحرّية فكره وثورته على التقاليد وشدّة هجاءه، قال وهو يسخر"من تكريم النّاس للمصارعين: "إن حكمتنا خير وأبقى من قوّة الرّجال والخيل". وقال متهكّما على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ أنّه مرّ ذات يوم برجل يضرب كلبا فأخذته الشّفقة، فصاح وهو ينتحب: "أمسك عن ضربه يا هذا، إنّها نفس صديق لي، لقد عرفته من صوته."" [2] وتقول الرّوايات أنّه تعالى بتفكيره على أساطير القدماء وحكايات الشّعراء، فكان يؤمن بنظام يسمو على التّجربة الحسّية. أهمّ أقوال أكسانوفان تلك التي أهّلته ليُعتبَر عند المؤرّخين واضع أساس العلم الإلهي: فهو أوّل من أعلن من بين فلاسفة اليونان الحرب على الشّرك والتقاليد الدّينية حول تصوّر الآلهة، "فقام

---

*– وُلد في كولوفونيس Colophone بالقرب من أفَسوس Éphèse ويكون حسب المؤرّخين قد عاش بين عامي(570–480قم).

*– تعريف يميّز أرض يونان ما قبل التّاريخ في العصر البرونزي.

[1]-Barbara CASSIN (chargée de recherche au C.N.R.S), EncyclopÆdia Universalis, version 10 (2005).

[2]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص28.

يؤكّد قِدم الله بدلا من حدوثه، وثباته بدلا من تغيّره، وتنزّهه بدلا من تشبيهه، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة.. فهو يقول أوّلا أنّ الله قديم، لأنّ كلّ ما هو حادث فهو فان، بينما صفة الفناء لا تناسب الله.. ويقول ثانيا أنّ الله لا يتغير، لأنّ كلّ تغير هو تغير إلى أسوء، وهذا يتنافى مع مقام الألوهية. ويقول ثالثا أنّ النّاس قد أساؤوا إلى الله، فصوّروه كلّ بحسب حاله، فالزّنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعور. ولو استطاعت الخيل والبقر أن تصوّر الله لصوّرته في صورة الخيل والبقر."[1] *

لقد دافع أكسانوفان عن وحدانية الله *monothéisme، غير أنّ المؤرّخين قد اختلفوا حول معنى هذا التوحيد، هل يحمل معنى تأليهي، أم هو كما يفهمه الأنطلوجيون وحدة الوجود؟ والرّأي الأرجح أنّ أكسانوفان قال بوحدة الوجود، ولم يقل بالتأليه بمعناه المعروف، لأنّه كان يجمع بين الله وبين الطّبيعة، أي أنّه تحدّث عن الله بمعنى الطّبيعة، وعن الطّبيعة بمعنى الله *panthéisme ، هو "الذي متجوّلا بنظره في مجموع الكون المادّي، يؤكدّ أنّ الواحد هو الله" [2]. لكنّ قوله بوحدة العالم لا

---

[1]- عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص117.

* - يلاحظ د.عبد الرّحمن بدوي أنّ أكسانوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة "في الطّبيعة" يتحدّث عن الله أحيانا في صيغة الجمع، لكنّ الواقع أنّه عندما يتحدّث عن الآلهة في صيغة الجمع إنّما يفعل ذلك حينما يعبّر في صورة شعرية، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها، أي أنّ الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدّث عن الله في صيغة الجمع. ومن هنا، فمن الرّاجح تماما أنّ أكسانوفان كان موحّدا monothéiste .

* -Gr. *Monos* (un seul) et *theos* (Dieu). Doctrine qui n'admet q'un Dieu unique (par opp. Au polythéisme) et distinct du monde (par opp. au panthéisme). PAUL FOULQUIE, dictionnaire de la langue philosophique, p 452.

* - Du grec : *pan,* le Tout, et *theos,* Dieu. 1-Méta. (Opp. :*athéisme* et *théisme*). Système philosophique selon lequel tout est, non seulement *par* Dieu, mais *en* Dieu. Ainsi Dieu se confond :*a*) soit avec «l'âme du monde»[panth. stoïcien]; *b*) soit avec l'Un absolu d'où émanent les deux autres hypothèses de l'Intelligence et de l'Ame formatrice du monde [panth. de Plotin]; *c*) soit avec la substance unique dont les mondes sont les âmes et les corps[panth. de Spinoza]; *d*) soit avec l'Esprit absolu où s'achève le développement dialectique de l'idée : « Le panthéisme prend pour principe la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de Dieu et de la nature».(Saisset) 2- Vulg. Doctrine(vulgaire ou littéraire)qui identifie Dieu et la nature et aboutie au matérialisme(vg. Chez Diderot, d'Holbach, etc.): «Le panthéisme est la nature divinisée».(Staël) ARMANT CUVILIER ; nouveau vocabulaire philosophique, p 133, 134.

[2]-ARISTOTE, LA MÉTAPHYSIQUE, TOME 1. Traduction et commentaire par J. TRICOT. Librairie philosophique J VRAIN. P49

يعني أنُه أنكر عليه التغيّر، فهو يفرّق بين معنى الوجود باعتباره كلاّ، وبين مظاهره الجزئية المتغيّرة: " أمّا من ناحية الوجود بوصفه كلاّ، فقد قال عنه أكسانوفان أنّه واحد، بمعنى أنّ صفاته لا تتغيّر. وهذا طبيعي إذا ما تذكّرنا الصّفات التي نسبها إلى الله، حينما جعل الله ثابتا قديما لا يطرأ عليه التغيّر ولا الحدوث. لكن هذا لا يمنع من أنّ أكسانوفان لم ينكر التغيّر ولم ينكر الظواهر. فإنّ حديث أكسانوفان عن نشأة الكون من الطّين، ثمّ تحوّله إلى الأرض، وتحوّل الأرض في المستقبل إلى طين من جديد، كلّ هذا يجعلنا نؤكّد أنّ أكسانوفان لم ينكر التغيّر كما سيفعل رجال المدرسة الإيلية."[1]

ومن نظريته في الوجود والله ننتقل إلى آرائه الطّبيعية، التي ليست محلّ إجماع وجهات نظر المؤرّخين: من زمرتهم من نسب لأكسانوفان قوله بالتراب كمبدأ للموجودات الطّبيعية، ومنهم من قال بالماء إلى جانب التراب، وفريق آخر ادّعى أنّ أكسانوفان قال بنظرية العناصر الأربعة. لكنّ الأقرب إلى الواقع أنّ " أكسانوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطّبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمّد وتصير صخرا بأن تصبح حفريات، أنّ الماء يتحوّل إلى تراب، وأنّ مصدر التحوّل الأوّل هو الماء ثمّ التراب معا." [2] أمّا فيما يتعلّق برأيه في محدودية الكون أولا محدوديته، فالاختلاف قائم أيضا: لقد ذكر البعض أنّه نظر إلى الكون على أنّه كرة، فكان يرى بحكم ذلك أنّه محدود، وتذكر روايات أخرى أنّه كان يقول بأنّ الكون لا محدود فكان أكسانوفان لدى أصحاب هذه الرّوايات تلميذا لأنكسيمندريس.

ومجمل القول، إنّ فلسفة أكسانوفان بدأت طبيعية، ثمّ صار من بعد ذلك " فيلسوف دين، أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي، فلم تكن الطّبيعيات بالنّسبة إليه غير مقدّمة للإلهيات. وإذا نظرنا إلى أكسانوفان من ناحية الوجود ألفيناه ينسب إلى الله الصّفات التي سينسبها الإيليون من بعد إلى الوجود. لكنّه لا ينظر إلى وجود تلك النّظرة التي نظر بها هؤلاء إليه، وإنّما يجعل في الوجود

---

[1]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، صص118، 119 .

[2]– المرجع نفسه، ص119.

تغيّرا، ولم يكن قد أدرك بعدُ المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككلّ غير متغيّر."[1]

أمّا بارمينيدس * Parménide تلميذ أكسانوفان، فهو الرّجل الثاني على رأس المدرسة الإيلية؛ بدأ مشواره الفكري على مذهب الفيثاغوريين لكن ما لبث أن خرج عن هذا التّيار فاختطّ لنفسه فلسفة جديدة، تضمّنتها قصيدته "في الطّبيعة"، التي لم يبق لنا منها سوى بعض الشذرات، ليكون أوّل فيلسوف وضع كتابه في الوجود شعرا. والكتاب على قسمين: "الأوّل في الحقيقة، أي الفلسفة والثاني في الظن، أي العلم الطّبيعي، فالمعرفة عنده نوعان: عقلية وهي ثابتة كاملة، وظنية قائمة على العرف وظواهر الحواس. فالحكيم يأخذ بالأولى ويعوّل عليها كلّ التعويل، ثمّ يلمّ بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها."[2]

بارمينيدس أوّل فلاسفة مدرسة إيليا الحقيقيين، وهو في نظر بعض المؤرّخين "أوّل فيلسوف ميتافيزيقي وُجد في بلاد اليونان، خصوصا إذا لاحظنا أنّه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ونظر إليه بحسبانه مجرّدا، وليس هو الطّبيعة نفسها. كما أضاف إليه الصفات الأصلية التي تجعل منه كالألوهية سواء بسواء."[3] أكبر خصم لهرقليطس، بارمينيدس يرى أنّ "الوجود موجود، لا يتغيّر وأنّ اللاوجود لا يوجد". هذا معتقَده وأكبر قوله، ومحطّة الانقلاب على التقاليد الأيونية. ويشرح لنا بارمنيدس مبدئه الأنطولوجي قائلا أن " الوجود موجود، وكلّ شيء يبيّن لنا –كونه غير محدَث–أنّه أيضا لا يفسد، لأنّه كتلة واحدة لا تهتزّ وبلا نهاية. لم يكن في الماضي ولا يكون أبدا في المستقبل، ما دام موجودا الآن كاملا وواحدا متّصلا. أيُّ أصل يمكن أن ننسبه إليه؟ كيف، ومن أين أمكن له أن ينمو؟ إنّك لا تستطيع أن تقول أو تتصوّر أنه انطلاقا ممّا ليس هو، لأنّه مستحيل القول أو التصوّر كيف بإمكان الوجود أن لا يوجد. بأيّ ضرورة إذن، يكون قد جاء إلى الوجود، إمّا متأخرا أو باكرا، إذا كان لازما عن لا شيء ؟ من الضروري إذن، أن يوجد مطلقا أو لا يوجد."[4] وقد نظر

---

[1]– المرجع السابق، ص121.

* – كانت ولادته في إيليا حسب المؤرّخين حوالي عام 450 قم. ويُروى أنّه التقى بسقراط الشّاب في أثينا وعمره خمسة وستّين عاما، فتناقش معه وتأثّر بآرائه.

[2]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت–لبنان، ص 28.

[3]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، صص120،121.

[4] -GEORGE PASCAL ; les grands textes de la philosophie ; recueil méthodique ; p 13.

إلى الوجود مجرّدا فارغا من أي صفة، غير ذلك المعنى البسيط المطلق المتمثّل في الوجود، فتيقّن أنّ هذا الوجود واحد، قديم، كامل، وثابت، لأنّ التغيّر يعني أنّ الشيء كان موجودا ولم يصبح موجودا، فهو بهذا المعنى موجود وغير موجود في نفس الوقت. و كذلك الشّأن بالنسبة إلى الكثرة أليس معناها "أنّ كلّ وحدة من وحداتها هي كذا أي وجود معيّن، وليست كذا أي ليست وجودا؟ إذ أنّ قولنا عن الشيء أنّه ليس كذا، معناه أنّ هذا الشيء حاصل على اللاوجود، وهذا معنى غير معقول"[1].

ومع ذلك، فإنّنا نجد بارمينيدس في القسم الثاني من قصيدته "مضطرا" إلى الاهتمام بظواهر العالم الحسّي، فيكون قد تحوّل من اليقين العقلي إلى الواقع الظّني، واجتمع في ذهنه الوجود و اللاوجود في نفس الوقت، وهذا خُلف. لكنّه كان يرى بأنّ وحدة الوجود قائمة في العقل، وكثرته في الإحساس، ثمّ حتى وإن يكون قد سلّم بهذه الثنائية، فإن ذلك أهون لديه من رأي الذين "يعتقدون أنّ الوجود و اللاوجود شيء واحد، وأنّهما ليسا شيء واحدا"، والمقصود هنا خصمه هراقليطس. والرّاجح أنّ القصد الذي حمله الشطر الثاني من كتابه بيانُ "الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوّره المعتقد العامي، أي أنّه لا يجب أن نفهم هذا الجزء على أنّه مذهب قال به بارمينيدس نفسه"[2]. هكذا يكون بارمينيدس برفضه لعالم التغيّر الحسّي–على اعتباره مصدر معرفة وهمية–قد وحّد بين الفكر والوجود فجعلهما متلازمين، فنحن نفكّر لأنّ هناك وجود، وهناك وجود لأنّنا نفكّر، إنّه "الكوجيتو"على الصّورة البارمينيدية. على هذا النّحو يكون بارمينيدس قد شقّ الطّريق نحو "قيام الثنائية الميتافيزيقية التي ظهر أثرها جليّا في نظرية المثل عند أفلاطون، إذ رفض بارمينيدس عالم الظواهر المتغيّرة وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر، متخطّيا التجربة الحسّية."[3]

---

[1]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص29.

[2]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 124.

[3]– محمّد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص 91.

وكان أكثر التلاميذ والأصدقاء وفاء لمذهب بارمينيدس ودفاعا عنه، زينون الإيلي* Zénon d'Élée . وقد وضع في شبابه كتابا (مفقود اليوم) لا يوجد شرح يمتاز عن تعليق أفلاطون عليه، كان قد جاء به إلى أثينا في أحد أيام احتفالات Panathénées* الكبرى فجرى بينه وبين سقراط حول محتواه حوار، قال خلاله ردّا على أحد أسئلة سقراط: "الحقيقة أنّ الغرض من كتابي تعزيز أطروحة بارمينيدس ضد أولائك الذين يريدون أن يجعلونه موضوع سخرية، لأنّه إذا كان الكلّ واحد، فسينجرّ عن أطروحته جمع من النتائج المضحكة، وستتناقض بذاتها. هذا الكتاب يجيب إذن على الذين يؤكّدون الكثرة، ويردّ لهم اعتراضاتهم. يريد أن يبيّن أنّ فرضيتهم في الكثرة تؤدي–إذا اعتبرنا أشياء كثيرة–إلى نتائج أكثر سخرية من فرضية الوحدة. لقد كتبته في روح الجدل هذه في زمن شبابي."[1]

والمعنيون بالنّقد هم الفيثاغوريون وأتباعهم الذين جعلوا الكون أعدادا، أي نظروا إليه على كونه وحدات منفصلة، فيكونوا قد قالوا بالكثرة إلى جانب الحركة، لتصل الفلسفة عند مفترق طريقين:المدرسة الفيثاغورية القائلة بالكثرة والانفصال والمدرسة الإيلية المؤمنة بالوحدة والاتّصال، فكان دور زينون إثبات أنّ القول بالكثرة والحركة يؤدّيان إلى مفارقات، أي نتائج تناقض ادعاءات خصومه، فأدرك في ذلك مقاما اعتُبِر به عند أرسطو"مبدع الجدل". ولم تكن مهمّة الدّفاع عن مذهب بارمينيدس قصرا على زينون، وإنّما خاضه بمعيّة زميله مليسوس الذي لم يرقى فكره إلى مستوى صديقه، فالأوّل "كان رجلا منطقيا ذا قدرة عظيمة على الحجاج، فبرع كلّ البراعة في الدّفاع عن مذهب أستاذه، بينما كان مليسوس أقلّ قدرة حتى اضطرّ في النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه تبعا لالتزامات الخصوم التي كان لابدّ له بها في دفاعه عن هذا المذهب."[2]

---

* – امتدّت حياته بين عامي(490–420قم). تقول الرّوايات أنّه كان يصغر معلّمه بخمسة وعشرين سنة ، وأنّه اصطحبه إلى أثينا وكان قد بلغ الأربعين من عمره.

* – اسم كان يُطلق في اليونان القديمة على الاحتفالات التي كانت تقام على شرف الإلهة Athéna في مدينة أثينا.

[1] -PLATON ; THÉÉTÈTE PARMÉNIDE ;Traduction, notices et notes par Émile Chambry ; GARNIER-FLAMARION ,p214.

[2]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص126.

ولمّا كان مذهب بارمينيدس قائما على مبدأ الوحدة والثبات، كان على تلميذه زينون أن يضع ردّا على خصوم أستاذه، مجموعتين من الحجج، الأولى خاصة بإبطال الكثرة والثانية ضدّ الحركة.

أمّا الكثرة فله عليها أربعة حجج هي:

الأولى: تقوم في الفرض الذي يرى أنّ الكثرة إنْ وُجدت، فهي كثرة مقادير ممتدّة في المكان ومفادها أنّ المقدار قابل للانقسام بالطّبع، فيمكن قسمة أيّ مقدار إلى طرفين، ثمّ إلى طرفين، وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى وحدات غير منقسمة. هكذا يكون المقدار المحدود المتناهي محتويا على أجزاء حقيقية غير متناهية، وهذا تناقض.

الثانية: تقوم في الفرض الذي يرى أن الكثرة إنْ وُجدت، فهي كثرة وحدات غير ممتدّة ولا متجزّئة ومفادها أنّ هذه الوحدات متناهية العدد، لأنّ الكثرة الحقيقية معيّنة، وهذه الوحدات منفصلة، وإلاّ اختلطت في بعضها، وهي منفصلة بالضرورة بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يناقض التسليم.

الثالثة: إذا كانت الكثرة حقيقية، كان كلّ واحد من عناصرها يشغل مكانا حقيقيا، ولكنّ هذا المكان يجب أن يكون في مكان، وهكذا إلى ما لا نهاية، فالكثرة غير حقيقية.

الرّابعة: إذا كان سقوط كَيْلَةِ القمح على الأرض لابدّ أن يُحدث أصوات، وجب أن يكون الشّأن كذلك بالنسبة لكلّ واحدة من حبّات القمح، وكذا بالنسبة لكلّ أجزاء الحبّات، وأجزاء أجزائها، وهكذا إلى غير نهاية، فالكثرة إذن وهم.

أمّا حججه ضدّ الحركة، فهي كذلك أربعة:

الأولى: قبل أن يدرك جسم متحرّك نقطة معيّنة، عليه أن يقطع نصف المسافة التي تفصله عن تلك النّقطة. وقبل أن يقطع نصف هذه المسافة عليه أن يقطع نصفها، ثمّ نصف هذا النّصف، وهكذا إلى ما لا نهاية، ممّا يدل على أنّ الحركة مستحيلة.

الثانية وهي تمثّلٌ للأولى: إذا كانت السلحفاة متقدّمة في السّباق على أخيل ذا القدمين الخفيفتين مسافة قصيرة، فهو لا يستطيع أبدا بلوغها مهما كانت سرعته، فبينما يكون يجري لبلوغ النقطة التي

انطلقت منها السلحفاة، تكون هذه الأخيرة تكون قد تقدّمت مسافة أخرى، وهكذا إلا غير حدّ.

الثالثة: السّهم الملقى يبقى دائما ساكنا، فكلّ جسم يكون إمّا في حركة أو سكون: يكون في ساكنا عندما يوجد في فضاء مساوي لحجمه، في حين يكون السّهم في كل لحظة أثناء حركته في فضاء مساو لحجمه.

الرّابعة: تسمى "حجّة الملعب"، وتستند إلى الفرض السّابق من حيث اعتبار الزّمن منقسما إلى آنات منفصلة غير متجزّئة، واعتبار المكان أيضا مؤلّفا من نقط منفصلة غير متجزّئة: إذا انطلق عدّاءان بسرعة واحدة في اتجاهين متقابلين، بحيث يلتقيان بعد مرورهما بجسم ثابت، فإنّهما يصبحان وقد جرى كلّ منهما بالنّسبة إلى الآخر بسرعة هي ضعف السّرعة التي يقطعان بها الجسم الثابت. ومردّ ذلك، أنّه إذا كان المقدار أو الخطّ مؤلّفا من وحدات منفصلة، أي من نقط تُقطع في آنات منفصلة متجزئة، فيكون الآن اللازم لقطع نقطة في الجسم الثابت نصف الآن اللازم للمرور على نقطة من أحد العدّائين إلى النّقطة الأخرى. فكأنّ حركة العدّائين المتساويين تارة تقطع نفس المسافة (لأنّ الوحدة المكانية واحدة بالنّسبة للعدّائين والجسم الثابت)في زمن معيّن، وتارة أخرى تقطعها في ضعف هذا الزّمن، فيكون الزّمن مساويا لضعفه، وهذا خلف.

تلك هي الحجج التي أثبت بها زينون وحدة الوجود وسكونه، ومهما واجهت من انتقادات من قبل الشرّاح، لا يمكن التقليل من شأنها كنقلة تاريخية نوعية، فقد أثار بها مشكلة لسنا ندري ما إذا كان على دراية بمداها، هي مشكلة حقيقة الزّمن والمكان، وبأسلوب لم يسبقه إليه أحد هو الجدل الذي لم يستعمله عرضا، وإنّما قصد إليه قصدا وبرع فيه. لذلك، "فإنّ المشكلة التّاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير ممّا نتصوّره لها من قيمة حقيقية، فقد أثارت مشكلة التغيّر والظواهر ووضعتها في أحَدِّ صورة لها. ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرّين إلى الرّد عليها قبل أن يبحثا في الحركة. "[1]

[1]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني،ص 134.

وبعد هذا العرض لآراء فلاسفة مدرسة إيليا في الكون، ما هي القراءة المنطقية التي يمكن أن نجريها على مذهبهم؟ بأيّ شكل ساهمت وجهة نظرهم الميتافيزيقية في شقّ الطّريق أمام منطق أرسطو ونظريته في القياس على وجه التحديد ؟

قال أكسانوفان بوحدة الوجود، وكان الله في تصوّره قائما في تلك الوحدة الكونية، فهو في تأكيد قدم الله وسكونه وتنزيهه، وفي مقته لتصوير النّاس له (الله)على هيئات مختلفة كما رأينا، يبدو متكلّما بمنطق سليم بتوجيه من مبدأ الهوّية، الذي يؤكّد على وحدة الماهية وثباتها. لكنّ، كون "إله أكسانوفان ليس لا وجودا ولا كثرة، فهو بذلك ليس متناهيا ولا لا متناهيا، لا ساكنا ولا متحرّكا" [1] وهذا خلف يرتفع عنده مبدأ الثالث المرفوع الذي مفاده أنّ الشيء إمّا أن يكون كذا أو كذا، أي من غير العقول أن تجتمع في الموجود الواحد هويّتان مختلفتان، وبهذا يستحيل قيام التصوّر (الحدّ)، فلا تُحْمَل صفة على موضوع أو تُنفَى عليه، فتستحيل القضيّة وبالتالي يستحيلا الاستدلال.

أمّا بارمينيدس بقوله أنّ الوجود لا يحمل اللاوجود ولم يُخلق من عدم، لا ينقطع عن الوجود بل هوهو في كل زمن، غير منقسم، هوهو في كلّ مكان، يكون قد قال بمبدأ الهوّية وعدم التناقض عصبا المنطق ومبدآ الاستدلال. غير أنّ "منطق" بارمينيدس القائمةُ عليه نظريته في الوجود، لا يصلح لتأسيس العلم الطبيعي، فهو بعيد عن الواقع ما دام يعمل على ترك مكان الموضوع في القضيّة فارغا، قابلا لاحتواء أيّ جوهر موجب يُلحق به أيّ محمول بصفة صادقة على الإطلاق. بمعنى لمّا كان الوجود موجود ولا وجود للاّوجود، فإنّ "منطق" بارمينيدس هو منطق القضايا الموجبة فقط، لأنّ القضيّة السالبة دليل على التغير، فهو بهذا الاعتبار منطق منغلق.

وقد نقض أرسطو وجهة نظر بارمينيدس واعتبر مقدّماته كاذبة واستنتاجه فاسد: أمّا كذب المقدّمات فيتمثّل في كون بارمينيدس "استعمل الوجود في معناه المطلق، في حين أنّه يُقال على أنحاء شتى. وأمّا كون استنتاجه فاسدا، فلأنّه حتى وإن سلّمنا بمثل هذه القضيّة "لا شيء ممّا هو غير أبيض موجود" فإن كان للأبيض معنى واحد، فإنّ الشيء الأبيض ينبغي أن يكـــون كثيرا لا

[1]-Barbara CASSIN (chargée de recherche au C.N.R.S), EncyclopÆdia Universalis, version 10 (2005).

واحدا، لأنّ الأبيض ليس واحدا بالاتصال ولا بالتّعريف، إذ أنّه في البياض وموضوعه ينبغي أن نميّز تصوّرهما دون أن نضطرّ مع ذلك لنفترض خارج الموجود الأبيض شيئا قائما بذاته مفارقا وإنّما تمايز البياض وموضوعه لا لأنّ الأشياء قائمة بذاتها، مفترقة بل لأنّ اختلاف البياض وموضوعه كان بسبب المفهوم أو التصوّر"[1]. وعليه، يجب أن تُفهم وحدة الوجود على أنّ كلّ ماهية واحدة في ذاتها، لا "بمعنى أنّ الموجودات جميعها واحد، وإلاّ وقعنا في مذهب هراقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشّر، ومعنى الإنسان ومعنى الفرس، ومعنى الكيفية ومعنى الكمّية، ولاتّجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود." [2] أمّا زينون، فبما أنّ كلّ مجهوده كان موجّها إلى الدّفاع عن مذهب معلّمه، فليس لأفكاره سوى قراءة منطقية واحدة، وهي أنّه قدّم حججه الشهيرة ضد الحركة و الكثرة من خلال الكشف عن المحالات في آراء الخصوم، ليكون له بذلك الفضل في اختراع الجدل والكشف عن قانون عدم التناقض المنطقي، الذي سوف يكون عصب الاستدلال القياسي.

هكذا أتينا على عرض وجهات نظر المدارس الثلاثة المشكّلة لمرحلة الفكر السّابق لسقراط في حقيقة الكون، وبيّنا كيف كانت المساهمة غير المباشرة لكلّ واحدة منها في قيام المنطق ونظريته في القياس. وليس يهمّنا كما أسلفنا القول أن يرتدّ أصل العالم إلى عنصر مادي أو إلى عدد أو أن يكون هذا الأصل هو الوجود، وإنّما المهمّ أنّها نظريات لم تقم إلاّ على أساس من التفكير العقلي المجرّد، ونظرت إلى العالم في إطار من الكلّية. وما يلاحظ عن هذه الفلسفات جميعا أنّها كانت مهتمّة بالعالم الخارجي، "عالم الأرض والسّماء وسعة الأفلاك، وأمّا العالم الدّاخلي، عالم الذّات الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها، وأمّا العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرّها فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها."[3]

---

[1]– أرسطو، السّماع الطبيعي، م1، ف3، ترجمة د.عبد القادر قنيني، منشورات أفريقيا الشّرق.

[2]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 135.

[3]– محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص88.

الـفـصـل الثاني

دور كلٌ من السفسطائيين، سقراط

وأفلاطون في تطوّر مفهوم القياس عند أرسطو

توطئة

تبيّن لنا في دراستنا السالفة للفكر اليوناني من طاليس إلى زينون الإيلي، كيف كانت الفلسفة متّجهة إلى دراسة الطّبيعة وظواهرها المتغيّرة على أساس عقلي، واثقة أنّ ثمّة قانونا يختفي وراء التغيّر، يحكم هذا الكون. غير أنّ تلك الاتّجاهات في الفكر الطّبيعي بلغت شأوا من الاختلاف والتعارض مع الفلاسفة المتأخّريين*، كان لابدّ للفكر عنده أن يلتفت لنفسه ويراجع معارفه، ممّا أدّى إلى "موقف شكّي فيما يتعلّق بمشروعية الإدراك الحسّي. فإذا كان الوجود ساكنا، وإدراك الحركة وهما، أو إذا كان كلّ شيء–من ناحية أخرى–يتغيّر تغيّرا مستمرّا، وليس ثمّة مبدأ حقيقي للاستقرار أو الثبات، فإنّ إدراكنا الحسّي لا يُوثق فيه"[1]. وذلك ما حصل بالفعل، فكانت بداية النّزعة النّقدية في الفلسفة اليونانية. كما لو أنّ العقل الإغريقي أيقن في هذه المرحلة من تاريخه أنّ أَوْلى المسائل بالبحث والمعرفة ليس عالم الأشياء الطبيعية، وإنّما عالَم الإنسان والذّات العارفة، فتحوّلت وجهة الفلسفة إلى النّظر في الإنسان ومعرفته.

لكنّ العامل الفكري ليس الوحيد وراء ظهور هذه النّزعة الجديدة، بل إلى جانبه تطوّرات اجتماعية ومناخ سياسي: إنّ ازدهار الأثينيين ومضيّهم في استكمال أسباب الحضارة *، بعد نهاية المواجهات مع الفرس، وإقامة النّظام الديمقراطي في المدن اليونانية polis، بما يضمنه للأفراد من حرّيات، أدى كلّ ذلك إلى ازدياد التنافس بين المواطنين وتكاثر أسباب "النّزاع أمام المحاكم والمجالس الشعبية، فشاع الجدل القضائي و السياسي، ونشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلّم الخطابة وأساليب المحاجّة واستمالة الجمهور، فوجد فريق من المثقفين المجال واسعا لاستغلال

---

* – لم يأت هؤلاء الفلاسفة بآراء تختلف جذريا عن مذاهب الأيونيين والفيثاغوريين والإيليين، بل أخذوا من كلّ وجهة بطرف وحاولوا التوفيق بينها، أشهرهم أنبادوقليس، ديموقريطس وأنكساغوراس.

[1]- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة د.إمام عبد الفتّاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ص135.

* – في عهد بركليس Périclès (495– 429ق‌م)، كانت أثينا تراهن على قواتها البحرية في هيمنتها على العالم الإغريقي، من خلال سياسة إمبريالية قائمة على التوسع التجاري، مستغلّة ثروات حلفائها. حلّت مشكلّة المواجهة مع الفرس بمقتضى معاهدة عام 449، ثم عقدت اتّفاق هدنة مع الإسبرطيين في 446ق‌م.

مواهبهم، فانقلبوا معلّمي بيان"[1]. هذه الفئة من المثقّفين أُطلق عليها اسم: السفسطائيون؛ وكانت كلمة "سوفيسطوس" تعني في الأصل المعلّم في أيّ مجال من الصناعات والفنون، وبالتحديد معلّم البيان.

لكنّ نشاط السفسطائيين هذا لقي تحقيرا كبيرا من قبل سقراط وأفلاطون، لأنّ هؤلاء المعلّمين كانوا مجادلين مغالطين ومتاجرين بالمعرفة، همّهم الوحيد وسائل الإقناع ودحض رأي الخصم. فالشيء الوحيد الذي يُرَبَى عليه المواطن هو الخطابة*، و"القدرة على التأثير في النّاس، أي الناحية الشكلية في الرّوح الإنسانية. لذا سيكون الغرض الأصلي للتربية متجها إلى الناحية الصّورية في الرّجل"[2]، ومن كان غرضه هذا فهو لا يريد الحقيقة. ولم يحتكم لهم ذلك الغرض إلاّ بالنّبوغ في دلالات الألفاظ، وأنواع القضايا، وشروط المحاجّة، وطرق المغالطة. أمّا العلوم الأخرى فلم يكن حظّهم منها إلاّ ما يمكّنهم من التظاهر بها، واستنباط الحجج والمغالطات منها. لقد قالوا أنّ العالَم مركّب والسّبل إلى معرفته متعسّرة، والأفكار حوله متعارضة، "والعقول حوله متنازعة، وليس بعض المذاهب أولى من بعض، فلا بدّ من بذر بذور الشكّ فيها جميعا. فلا حقيقة إلاّ الإنسان، ذلك أنّ الحواس–وهي سبيلنا في المعرفة–متغيّرة أبدا لا تثبت على حال واحدة. ثمّ هي تختلف باختلاف الأفراد، فتجيء أحكامها على الشّيء الواحد متباينة" [3]؛ من العبث إذن الإيمان بوجود حقيقة واحدة شاملة وثابتة. واضح حجم الأزمة التي أدخل السفسطائيون فيها مجتمع يونان القرن الخامس قبل الميلاد، فقد أطاحت الحركة الفكرية الجديدة بالمعايير العلمية والقيم الأخلاقية والنظم السّياسية، مادام السفسطائيُ " يُعجَب بمن يتناقض مع نفسه دون أن يفطن الجمهور إلى ذلك، ذلك الذّي يقدر على دفعهم للتصفيق على أطروحة، ثمّ على مناقضتها مباشرة بعدها" [4]. وكان لتجارتهم بالعلم وقع مهمّ أيضا: كانوا يتجوّلون عبر المدن، باحثين عن الشباب الثري الرّاغب في امتلاك القدرة على الجدل

---

[1]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص45.

* – يجمع كثير من المؤرّخين على أنّ السفسطائيين هم الواضعون الحقيقيون لعلم الخطابة، وهو العلم الذي كان من الطبيعي أن يوضع في زمنهم، بل ومن الضروري أن يوضع، من حيث أنّه الصورة الحقيقية لذلك العصر. فقولهم أنّ الإنسان يستطيع أن يصف الشيء الواحد بصفتين متعارضتين، لا يجد مجالا له خارج الخطابة، ممّا يجعلنا نقول أنّ الرّوح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر وفي الرّوح اليونانية بوجه عام، وجدت في الخطابة حقلا خصبة لنمائها.

[2]– عبد الرّحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ، صص167، 168.

[3]– محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص89.

[4]-Platoon GORGIAS, Jean-Marie NICOLLE, édition Bréal , p 13.

والمناقشة ومنازلة الخصوم. غير أنّ السفسطائيين بفعلهم هذا كانوا قد أدخلوا على الأثينيين سلوكا لا ترضاه تقاليدهم، كان هؤلاء "يستقبحون أن يُباع العلم أو يُشترى، وكانوا يفهمون التّعليم على أنّ التلاميذ يفيدون على معلّم يقيم في مكان دائم، ولا يبدلون من المال إلاّ الضروري لحاجات المدرسة، فعكس السفسطائيون الآية وتنزّلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصّنائع. استعملوا العلم وسيلة لجرّ منفعة غريبة عنه، وهزءوا من العقل، فكانوا معلّمين وخطباء، ولم يكونوا حكماء" [1]، أشهرهم وأكثرهم فصاحة اثنان هما: بروتاغوراس وغورغياس *. وكان من الطّبيعي أن تثير هذه "العدوى" ردود أفعال رجال الحكمة والفضيلة، فكان أوّل من تصدى للسفسطة Sophistique سقراط معاصرهم، فهو يتّفق معهم من حيث أنّه جعل محور المعرفة الإنسان، لكنّه يختلف معهم في طبيعة المعرفة: فبينما يقول السفسطائيون بنسبية المعرفة، نجد سقراط يضع التعريفات ويقيم الكلّي، ويؤكّد على الصّحة المطلقة للمعرفة الإنسانية. أمّا ردّ فعل أفلاطون فكان من خلال نظريته في المثل، التي دافع من خلالها عن إمكانية العقل في إدراك الحقيقة الثابتة. وعليه، كيف ساهمت المدارس الثلاث في نشأة نظرية القياس عند أرسطو ؟

[1]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص46.

* – لذلك سوف يكون محور دراستنا نظرية المعرفة عند هذين الشخصين، دون الأسماء السفسطائية الأخرى.

المبحث الأوّل

دور الفكر السفسطائي

في تطوّر فكرة القياس عند أرسطو

ذاع صيت المدرسة السفسطائية الرّائدة للنزعة الإنسانية باسم بروتاغوراس Protagoras*، الشّخص الذي لم يفد إلى أثينا إلاّ بعد نهاية تجواله بمدن إيطاليا الجنوبية وبلاد اليونان يُسمِع الجماهير خطبه البليغة. غير أنّ مكوثه بها لم يدم طويلا بسبب اضطهاده واتّهامه بالإلحاد، على إثر نشره لكتاب سمّاه "الحقيقة" مسّ بمقام الآلهة، قال فيه: "لا أستطيع أن أعرف ما إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإنّ أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصّها غموض المسألة وقصر الحياة ". حُرقت كتبه، حُكم عليه بالإعدام ومات غرقا في البحر أثناء فراره. لقد كان أقوى الشّخصيات السفسطائية، وأكثرها تأثيرا على الجمهور اليوناني، غير أنّ هذا التأثير لم ينل من فئة المثقّفين والعلماء بالقدر الذي فعله في الشّعراء والسّياسيين وعامة الشّعب. لقد "هزّ القاعدة الشّعبية بعنف، وأثارها على سقراط وأتباعه، ممّا أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة" [1]. وقد وردت إلينا من كتابه أيضا عبارته الشهيرة وأكبر قوله: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا؛ هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد". هذا دليل على منعطف كبير في مسار الفلسفة اليونانية: فبعدما كان الفلاسفة الطبيعيون مهتمّون من قبْل بموضوع خارجي، ويتكلّمون عن وجود مادي وعالم مستقلّ عن الذّات، لاعن موضوع ماثل أمام الشّعور أو عن عقل يدرك هذا الموضوع، نجد بروتاغوراس بقوله هذا يشقّ الطّريق أمام مشكلة المعرفة والخوض في مسائلها. وثمّة مسألة مهمّة أخرى يعود الفضل إلى بروتاغوراس وأتباعه في إثارتها، هي النّظر في الحقائق المعنوية: فبينما ألزم فلاسفة الطّبيعة السّابقون أنفسهم بحدود العالم الحسّي، نجد السفسطائيين يلفتون الاهتمام إلى المشكلات المعنوية، كالخير والشّر والفضيلة والعدل والجمال والقبح. لكنّ ذلك لم يمنع بروتاغوراس من الإلمام ببعض علوم عصره، فقد قيل أنّه كان واضع علم النّحو اليوناني، وأنّه كان صاحب مدرسة خاصة بتعليم الهندسة، غير أنّه لم يكن يرى في تلك العلوم سوى صورا مجرّدة، لا صلة لها بالواقع.

---

* – كانت ولادته في أبديرا Abdère حوالي عام 490، ويقال أنّه التقى مع فيلسوفها الشهير ديموقريطس، وأنّه قدِم إلى أثينا حوالي عام 450. وكان صديقا لأريديب Euridipe (480–406قم) أحد كبار كتّاب الدراما في اليونان القديمة، وصديقا كذلك لبريكليس Périclès (494–429قم)، الذي كلّفه ببعض المهام السّياسية، وأنّه توفى عند مغادرته أثينا حوالي 420.

[1] – محمّد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص 116.

لكنّ، ماذا كان يقصد بروتاغوراس بكلمة "إنسان" في قوله؟ أهو الإنسان النّوع، أم الإنسان الفرد؟ إنّ الجواب على هذا السّؤال محلّ خلاف آخر بين المؤرّخين، إذ القصد من الكلمة في رأي فريق منهم الإنسان النّوع، ممّا يترتّب عنه القول أنّ الحقيقة واحدة لدى جميع البشر، لكنّها من وضع عقولهم، ليس لها وجود حقيقي مستقل عن تصوّرهم في العالم الخارجي*. أمّا الفريق الثاني، فيعتقد أنّ مدلول الكلمة ليس الإنسان النّوع وإنّما الإنسان الشّخص، ممّا يلزم عنه أنّ الحقيقة متعدّدة، تختلف باختلاف أفراد النّوع البشري، وهذا هو المعنى الذي يعطيه أفلاطون للكلمة عند شرحه لكلّ العبارة: فبعد محاورته لتتياتوس Théétète*حول معنى العلم، يصل سقراط إلى أنّ بروتاغوراس كان

---

* – في الحالة هذه، يكون بروتاغوراس قد شقّ الطّريق أمام نظريتين في المعرفة: تقوم الأولى في المذهب النّقدي عند كانط (1724–1804)، فهو في"نقد العقل الخالص" (1781)، يميّز بين نوعين من الوجود (موضوع المعرفة)، أو –على حدّ عبارته–بين شيئين: الشيء في ذاته، أي الموجود في حقيقته، مشروع المعرفة ومَثلها الأعلى، والشيء كما تنقله لنا حواسنا، الماثل في الفروض والقوانين العلمية التي نصوغها. ليس هناك في الواقع حسب كانط، إمكانية لمعرفة أيّ موضوع، أي لا يملك الإنسان قدرة ولا واسطة حقيقية لبلوغ كُنه أي موضوع(وهو ما يطْلِق عليه اسم "الأُفهوم" Noumène، في مقابل المفهوم Phénomène الذي يمثّل حدود المعرفة) لأنّ العلاقة بين الذّات والموضوع لا تتمّ بشكل مباشر، وإنّما عن طريق واسطة (تدلّ كلمة الواسطة هنا على جميع وسائل المعرفة العلمية، كما أشرنا، المعنوية منها والمادية)، وخلال هذه الواسطة تُفْقَد حقائق كثيرة، فالموضوع الماثل في عقولنا، والذي هو ثمرة ملاحظاتنا وتجاربنا، لا يعكس الحقيقة في ذاتها، وإنّما ما نعرفه نحن عن الحقيقة. وهذه النّزعة ليست قصرا على "ناقد العقل الخالص"، بل تمثّل حسّا منهجيا لدى كثير من علماء عصرنا الطّبيعيين، أمثال د.ميرسون Meyerson حين يقول: "إذا كنّا نتوهّم أنّ القوانين التي ننتهي إلى صياغتها تنطبق على الحقيقة مباشرة، فالفضل في ذلك يعود إلى سذاجة حواسّنا، وما تنطوي عليه وسائلنا التّجريبية من ضروب النّقص". ويقول Raymon Fausdic: "إنّنا بصدد تعلّم الأشياء الصّحيحة داخل النّظام الفاسد، ممّا يعني–بتعبير آخر، نّنا بصدد تعلّم كيفية التحكّم في الطّبيعة، قبل أن نتعلّم كيف نتحكّم في أنفسنا".

أمّا نظرية المعرفة الثانية، فتتمثل في الفينومينولوجية التي اعتبرت–مع إدموند هوسرل(1859–1938)–المعرفة معطى أوّلي للشّعور، والذي يعني أنّ العالم الموضوعي من صنع وعينا، وهذا في مرحلة من التاريخ (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) هيمنت فيها النظرة الوضعية للعالم. "كلّ شعور هو شعور بشيء": انطلاقا من هذا المبدأ، تدعونا الفينومينولوجية من أجل توضيح أسس المعرفة، ورفع الفلسفة إلى مستوى العلم الصّحيح، إلى إعادة اكتشاف هذه الذّاتية المؤسِّسة للمعرفة، غير المعتَبَرة من قِبل النّزعة الوضعية positivisme أو العلمية scientisme، والنّزعة النفسية psychologisme.

إنّ مقاربتنا بين التيّارات الثلاثة(السفسطائي، النّقدي، الفينومينولوجي)، تدعو إلى القول بأنّ السفسطائية كانت نزعة إيجابية، بل أكثر من ذلك، ضرورية في يونان القرن الخامس قبل الميلاد، ليس لأنّها أدخلت موضوع الإنسان في دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين فحسب، بل لأنّها كانت–علاوة على ذلك، سبّاقة في تاريخ الفلسفة إلى طرح مشكلة المعرفة ذاتها.

* – رياضي يوناني، كان تلميذ Théodore de Cyrène(مستعمرة يونانية على ساحل مصر الشّرقي)، والذي–حسب Diogene Laërce– يكون قد تعرّف على أفلاطون ودرّسه أثناء إقامته (أفلاطون) بها. ومحاورة أفلاطون التي تحمل اسمه (تيتياتوس) تسمح بمعرفة تقريبية لتاريخ ميلاده (415) ووفاته (369)، على إثر إصابة في الحرب ومرض في الأمعاء. وقد قدّمه تيودور لسقراط كتلميذ من طبيعة جدّ متميّزة.

يقصد أنّ الأشياء هي"بالنّسبة إليّ كما تبدو لي، وهي بالنّسبة إليك كما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان. أليس يحدث أحيانا–ونحن عرضة لهواء بعينه، أنّ الواحد منّا يبرد، بينما لا يحسّ الآخر بشيء؟ فما عسى أن يكون الهواء في ذاته، بارد أم غير بارد؟ أو أنّنا نصدّق بروتاغوراس، ونقول أنّه بارد بالنّسبة للذي يبرد منه، وغير بارد بالنّسبة للذي لا يبرد؟ "[1]

يقوم العلم إذن على الإحساس، ممّا يفرض القول أنّه لا يوجد شيء في ذاته، مستقلّ عن الفرد، يمكن أن يُسمى ويوصَف على وجه التحديد والنّهاية، فكلّ موجود إنّما يوجد على النّحو الذي يتصوّره الأنا. وعندما كان يُطلب من بروتاغوراس تعليل اتّفاق جميع النّاس حول الحقائق الهندسية، كان ردّه أنّ تلك الخطوط والدّوائر و المضلّعات، لا وجود لها في الواقع الحسّي. هكذا تنتفي الحقيقة المطلقة، لتقوم مقامها حقائق تتعدّد بتعدّد الأفراد، وتتغيّر بتغيّر انفعالات الشّخص الواحد. والمشكلة أنّ ما يصدق على العلم، يصدق على العمل أيضا: فالفرد الواحد هو مقياس النّافع والضّار، الخير والشّر، العدل والظّلم. لكنّ ليس المقصود بهذا أنّ المجتمعات البشرية أشكال من الفوضى، وبالتّالي غياب الحكمة والقانون *؛ إنّ القانون يقوم على تعاقد الأفراد، ومعيار صحّته المجتمع الذي يُطبّق فيه، لأنّه من وضع أذكياءهم، ويلزم عن هذا القول أنّ ما هو عدل لدى مجتمع بعينه، قد يكون ظلما لدى مجتمع آخر. يبدو أنّه لا مجال للحديث عن فكرة سياسية * صادقة وأخرى كاذبة ما دام ليس

---

[1]- Platon, Théétète -Parménide. Traduction et notes par E. Chanbry. P 73,74.

*- يشير أفلاطون في "بروتاغوراس"، إلى أسطورة مشهورة يرويها بروتاغوراس، تلك التي تبيّن كيف أنقذ Zeus البشرية، التي أوشكت على الفناء، بأن وهب كلّ النّاس العدالة والحياء، وهما فضيلتان طبيعيتان تتيحان لهم أن يشيّدوا المدن والحواضر، وأن يكتبوا الدّيمومة لذرّيتهم، بمساعدة بعضهم بعضا؛ وهذا مدح كبير للحياة الاجتماعية.

*– لم يؤكّد السفسطائيون سلطان الإنسان وسموّه في مجال، كما فعلوه في مجال السّياسة: إنّ القانون إبداع بشري، فهو بهذا المعنى اصطناعي وتحكيمي، وليس أدلّ على ذلك أنّ مشرّعي العصر، سواء في أثينا أو في المستعمرات، كانوا يتولون بأنفسهم في كلّ آن سنّ القوانين، فبروتاغوراس هو الذّي سنّ لمدينة ثوريوم دستورها، مثل ما فعل بارمنيدس لمدينة إيليا. يظهر القانون إذن–باعتباره من صنع البشر، مناقضا للطّبيعة. وعلى الرّغم من وجود قوانين غير مكتوبة، هي بمثابة أعراف ذات قيمة دينية، غير أنّه لا يّعتدّ بها بالمقارنة مع العمل المتروّي للمشرّع. تلك هي وجهة نظر السفسطائي أنطيفون، الذي اكتُشفت بعض الشذرات له، فهو لا يتردّد في معارضة عدالة القوانين الاصطناعية بالعدالة الطبيعية. ومن قبيل ذلك أنّ القانون حينما يرغم الإنسان على قول الحقيقة أمام المحاكم، يجبرنا في كثير من الأحيان، على إلحاق الأذى بمن لم يلحق بنا أذى، أي على مخالفة أوّل مبادئ العدالة. وبينما "كان السفسطائيون يرون في أطروحتهم التي عارضوا فيها القانون بالطبيعة، بدون شكّ، مصدرا للأخوّة الإنسانية، وعقلنة للسّياسة، نجد أفلاطون–من أجل رفع الاعتبار عنهم–يرى في ذلك تبريرا للقوّة الخالصة. كان يظهر بذلك مدافعا عن العدالة، لكنّه في الواقع كان يدافع عن المدينة التقليدية الطّبقية اللامتسامحة، الحربية المعادية للغرباء".

Jean –François Revel ; Histoire de la philosophie occidentale de Thalès à Kant ; P 97

هناك معيار مطلق لأيّ قيمة–بل يجوز الحديث عن سياسة أكثر نفعا من غيرها، وعلى هذا النّحو "يصبح من الصّواب أن نقول أنّ بعض النّاس أكثر حكمة من غيرهم، وأنّه لا أحد يفكّر تفكيرا كاذبا تماما"[1].

ننتقل بعد هذا إلى غرغياس Gorgias*الرّجل الثاني في الجماعة السفسطائية؛ قدم إلى أثينا كسفير لمدينة ليونتيني Leontini عام427، فيما يُروى، من أجل طلب المساعدة ضدّ سيراقوصة Syracuse، فبهرعقول الأَثينيين ببلاغته، مما جعل أفلاطون لا يخفي إعجابه به في الحوار الموسوم باسمه(غورغياس)، لمقدرته على الجواب على أيّ سؤال يُلقى عليه. ويقال أنّه كان تلميذا في بداية حياته لأنبادوقليس، ممّا حمله على الانشغال بمسائل العلم الطّبيعي، ويكون قد وضع كتابا في "البصريات". لكنّه تحت تأثير جدل المدرسة الإيلية، زاوله الشكّ في قضايا العلم الأيوني، بل وفي الوجود بأكمله، فقاطع الفلسفة الطّبيعية بوضعه كتاب عنوانه "في اللاوجود" أو "في الطّبيعة"، تضمّن ثلاثة قضايا رئيسية، هي الأساس الذي قامت عليه فلسفته: ١–"لا يوجد شيء على الإطلاق" لأنّه إذا وُجد شيء، فإما أن يكون وجوده أزلي أم ظهر إلى الوجود. لكنّه لا يمكن أن يكون حادثا، أي ظهر إلى الوجود، لا من وجود مثله ولا من لاوجود. ولا يمكن أن يكون أزليا، إذ لو كان كذلك، لابد أن يكون لا متناهيا. لكنّ اللامتناهي مستحيل، لأنّه لا يمكن أن يحتلّ مكانا ولا يمكن أن يوجد في ذاته،

---

[1]– فردريك كوبيلستن، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل(اليونان وروما)، ص144.

*-« Il aurait vécu plus de cent ans (483-376 ?). Il a fait fortune grâce à ses leçons sur le style, sur l'usage des métaphores. Il le premier à importer dans le discours politiques les images et les procédés de style habituellement utilisés en poésie. Il se faisait payé cent mines la leçon, et était très dépensier. Il aurait eu sa statue en or. Son non était si célèbre q'on disait «gorgianiser » pour «parler en publique ». Remarquablement doué pour l'improvisation orale, il n'hésitait pas à demander à son auditoire sur quel sujet on voulait qu'il improvise un discours. Mais il a également écrit des traités comme *L'Éloge d'Hélène*, sorte de défit oratoire puisqu'il y défend la femme la plus haïe des Grecs, celle pour qui eut lieu la guerre de Troie. Il compare le discours au remèdes qui agit sur l'âme: de même qu'il faut prendre le médicament au bon moment, de même il faut saisir la parole quand c'est opportun. Il compare aussi le discours à un philtre magique, une drogue qui ensorcelle l'âme de l'auditoire. L'orateur doit user de tact avec son public. Il ne doit pas se troubler. Si le public s'endort, il faut l'étonner, user d'humour.. Gorgias est cependant un peu à part des autres sophistes en ce qui ne promet pas d'enseigner la vertu et la prudence. Il ne prétend pas transformer moralement ses élèves. Il ne fait qu'enseigner un savoir-faire, celui de la rhétorique ».

Jean-Marie Nicolle; Platon- Gorgias; Connaissance d'une Œuvre P 20, 21.

ومن ثمّة فهو لا يمكن أن يوجد في أيّ مكان، وما لا يوجد في أيّ مكان هو عدم. **٢**-"إذا ما كان هناك شيء، فمن غير الممكن أن نعرفه"؛ وهذا موقف لازم عن عقيدة السفسطائيين في قيام العلم على الحواس التي تختلف بين الأشخاص، بل عند الشّخص الواحد بين الظرف والآخر، فلا يمكن الفصل في حقيقة الشيء كما هو، مادام ليس هناك رابطة ضرورية بين العلم والمعلوم. **٣**-"حتى إذا ما كانت هناك معرفة بالوجود، لا يمكن نقلها للآخرين"؛ والحجّة أنّ أداة التواصل بين النّاس اللّغةُ، غير أنّ حدود اللّغة رموز وضعية ودلالات اصطلح الأفراد حولها، لا يمكن أن تجمعها بالمدلولات إلاّ روابط تحكيمية، لأنّ "أيّ إشارة تختلف عن الشّيء المشار إليه: فمثلا كيف يمكن أن تُنقَل المعرفة بالألوان عن طريق الكلمة، طالما أنّ الأذن تسمع النغمات وليس الألوان؟ وكيف أنّ نفس التمثّل للوجود موجود عند شخصين في وقت واحد، طالما أنّهما مختلفان الواحد منهما عن الآخر"[1]*. هكذا يبدو أنّه في الحين الذي انتهى جدل بروتاغوراس به إلى أنّ كلّ شيء حقّ، ولا أحد على خطأ، نجد غرغياس ينتهي به جدله إلى أنّ كلّ شيء خطأ ولا أحد على صواب.

إنّه لزلزال أوشك العقل اليوناني أن ينهار تحت عنف هزّاته؛ فالانقلاب الذي ثار به السفسطائيون على التقاليد الدّينية والسّياسية والعلمية، كان ضربة لقواعد التفكير المنطقي قبل كلّ شيء: لقد تبنوا موقفا نسبيا، فأنكروا إمكانية معرفة العالم الخارجي؛ وهم في اتّخاذهم من النّزعة النّسبية أساسا للأخلاق والمعرفة أنكروا إمكانية العلم الموضوعي؛ ونزعة الشّك عندهم انعكاس لأثر هيراقليطس وبارمنيدس، وقد " أدّى بهم الابتداء من نظرية هيراقليطس في الحركة الشّاملة إلى القول أنّه لا وجود لرأي خاطئ، وأنّ كلّ موضوع يمكن أن توجد حوله في الواقع تعبيرات متضادة

---

[1]- المصدر السّابق، ص 149.

* – يلاحظ فردريك كوبلتسن أنّه في الوقت الذي نجد فريق من الباحثين ينظرون إلى هذه الأفكار المثيرة للدّهشة على أنّها تعبير عن عدمية فلسفية، يذهب الفريق الآخر إلى أنّ تلك الأفكار كانت مجرّد فكاهة من قبَل غرغياس؛ أو أنّ معلّم الخطابة العظيم أراد أن يبيّن أنّ فنّ الخطابة، واستخدام الكلمات بمهارة، قادران على أن يجعلا أشدّ الافتراضات خُلفا وعبثا، افتراضات مقبولة. غير أنّ هذه النّظرة الأخيرة يصعب أن تتّفق مع واقعة أنّ ايزقراط وضع آراء غرغياس جنبا إلى جنب مع آراء زينون الإيلي ومليسوس، لا مع الكتابات التي تعالج آراء غرغياس على أنّها ذات قيمة للنّقد الفلسفي. وعلى أيّة حال، فإنّ بحثا "في الطّبيعة" يصعب أن يكون هو المجال لمثل هذه البراعة في الألعاب الخطابية. ومن الصّعب أن نفترض، من جهة أخرى، أنّ غرجياس ذهب جادا إلى أنّه لا شيء موجود. فإنّ الأمر يبدو كما لو أنّه أراد استخدام جدل الإيليين لكي يردّ فلسفتهم إلى مجرّد خلف محال، ثمّ بعد ذلك يُقلع عن الفلسفة ويكرّس نفسه لفنّ الخطابة.

في الحقيقة وجميعها أحكام صحيحة بالقدر نفسه، وهم بذلك يستبعدون التناقض* حتّى كإمكان"[1]. وقد ساروا بالأسلوب نفسه على مبدأ بارمنيدس، فاستنتجوا أنّ الواحد لا يمكن أن يكون كثيرا، وأنّ موضوع المعرفة مستحيل أنّ تكون لديه صفات جوهرية. وتبعا لذلك لا يمكن لموضوع الحكم أن يحمل أيّ صفة، بل ذهبوا إلى حدّ رفع كلّ شكل منطقي عن الحكم. وبتوجيه من نزعتهم النّسبية والجدلية كذلك، وصلوا إلى أنّ تصوّر كلّ شخص–علاوة على صحّته، لا يمكن أن يُستنبط من تصوّر شخص آخر، لأنّ التصوّرات لا يمكن أن تقوم بينها أيّة صلة، أي عدم إمكانية وجود الحكم المنطقي.

كانت فكرة بروتاغوراس في كون الإنسان مقياس كلّ ما هو موجود، والتي مفادها أنّ لكلّ فرد في بُرهة معطاة حقيقة خاصة، أصل نزعة السفسطائيين النّسبية ونظريتهم في المعرفة؛ غير أنّ اعتناق أتباع بروتاغوراس لهذه النّسبية وصل بهم إلى الحرّية المطلقة في الرّأي الشّخصي، آلت عندها السفسطة إلى التدهور لتصبح صناعة في البرهان على أيّ شيء، أو على لاشيء، وفي نصرة الرّأي أيّا كان أو إبطاله. لقد انحرفوا بالجدل Dialectique* فجعلوا منه فنّا للتّمويه والاحتيال على المعاني، فأصبح ضربا من الكوميديا اللفظية. هذه الوجهة انتهت بالسّفسطائيـــة إلى الانحطاط

---

* - كان السفسطائي أوتوديموس–نقلا عن بروتاغوراس وتحت تأثير فلسفة هرقليطس وبرمنيدس، يعتقد أنّ كلّ شيء متضمّن في شيء آخر على قدر متساو في كلّ لحظة، واستنتج من نظرية برمنيدس أنّ الفرد من غير الممكن أن يخطئ، لأنّ ليس بالإمكان التصريح بعدم وجود شيء أو وصفه بصفة. وبالأسلوب نفسه ادّعى أنّه من غير الممكن أن يناقض الفرد نفسه.

[1]– ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ص55.

* - Du grec *dilegesthai*, converser, et *dialegein*, tirer, distinguer. Hist. 1-*Chez les Socratiques* : art de discuter par questions et réponses ; *d'o⁂*: art de classer les concepts, et spéc., *chez Platon*, art de s'élever des connaissances sensibles aux connaissances intelligibles, aux idées. 2-*Chez Aristote* : art des raisonnements qui portent sur de simples opinions, logique du probable. 3-*Au moyen âge* : les subtilités de la logique formelle : «La dialectique renverse le bon sens au lieu de le raffermir » (Descartes). 4-*Chez Kant*:«dialectique transcendantal », logique de «l'apparence transcendantale», *i. e.* étude de cette illusion qui porte notre esprit · dépasser par ses raisonnements les limites de toute expérience possible (R. pure, I, II, 2, intro.). 5-*Chez Hegel* : marche de la pensée procédant par thèse, antithèse, et synthèse et qui reproduit le mouvement même de l'Être absolu ou Idée.
6-Dans le lang. Marxiste (non chez Marx lui même) : matérialisme dialectique. 7-*Péj*., art de discuter è l'aide de raisonnements subtiles et vides : «Leurs preuves [des pragmatistes]ont le plus souvent un caractère dialectique ; tout se réduit à une pure construction logique» (Durkheim). 8-*Auj*., le mot s'emploie en une multitude de sens, pour désigner, soit (sens ancien) «toute suite de

على أكثر من صعيد: فعلى المستوى"الأنطلوجي لا يهتمّ السفسطائي بالوجود، لكنّه يختفي داخل اللاوجود والعَرَض؛ وبالنّسبة إلى المنطق لا يبحث عن الحقيقة، ولا عن الصّرامة الجدلية، وإنّما الرّأي فحسب؛ الانسجام الظاهري؛ الإقناع والانتصار في المنازلة الكلامية؛ أمّا في الأخلاق التربوية والسياسية لا تعنيه الحكمة والفضيلة، لا بالنّسبة للفرد ولا المدينة، وإنّما يصبو إلى المال والسّلطة الشّخصية "[1].

إنّ الوجه المنطقي لأطروحة بروتاغوراس وغرغياس في استحالة الخطأ–والتي مبرّرها أنّ "أيّ قول هو قول شيء، فهو إذن قول ما هو موجود"، ظاهر على صعيد نظريتهم في المعرفة وفنّ الخطابة(الجدل)عندهم كما أشرنا سالفا: لقد عطّل السفسطائيون كلّ تفكير منطقي يقوم على قواعد مع مبدأ "الفرد مقياس ما هو موجود"، ومادام المفهوم الذي يمثُّل في ذهن الشّخص الواحد عن الواقع يختلف عن المعنى الذي يقوم في ذهن شخص آخر، فهذا يعني انعدام الصّفة الأساسية الثّابتة للموجود، أي انعدام التّعريف، ومن ثمّة عدم إمكانية حصول التصوّر أو المقولة، فعل العقل الأوّل والأساسي. وبانعدام المقولة يستحيل حمل صفة(ب)على موصوف(أ)، أي استحالة الحكم، فعل العقل الثاني. ولمّا كانت الحقيقة ذاتيةً، يصبح من غير الممكن أن تَصدُر معرفة عن معرفة أخرى، وبالتالي يستحيل الاستدلال بما فيه القياس، الحكم بواسطة، وهو فعل العقل الثالث. أمّا القياس بالذّات، يصحّ القول أنّ السفسطائيين لعبوا الدّور المباشر الأوّل * في إبداعه، من حيث أنّها أثارت ردّ فعل أرسطو ضدّ الجدل المموِّه éristique؛ " فقد بدأ كمنهج جدلي، قبل أنّ يتفطّن أرسطو إلى الدّور الذي يمكن أن يلعبه على صورته البرهانية في تشكيل العلم" [2]. لقد نشأ من الحاجة إلى ضبط قواعد الحوار، من أجل تفادي الغلط وإدراك المغالطات*في الحجاج الجدلي.

---

pensées ordonnées qui dépendent logiquement l'une de l'autre » (Lalande), soit (sens hégélien) une idée plus ou moins vague de mouvement discontinu dans la pensée ou dans l'être. A. Cuvillier.

[1]-Barbara Cassin ; EncyclopÆdia Universalis, version 10, 2005.

* – أمّا الدّور الثاني فهو الذي قامت به المدرسة الأفلاطونية كما سوف نرى.

[2]- Pierre AUBENQUE ; EncycloÆdia Universalis, version 10, 2005.

* –يميّز الدّكتور هادي فضل الله في كتابه "مقدّمات في علم المنطق" بين الغلط والمغالطة: فالغلط المنطقي Paralogisme يحصل نتيجة جهلنا بقواعد القياس، أمّا استخدام قواعد القياس لإيقاع الآخرين بالخطأ والتمويه عليهم، فهذا ما نسمّيه بالمغالطة المنطقية Sophisme .

كان للجدل من الأهمّية في الاستدلال ما حمل أرسطو على أن يخصّه بأحد كتب "الأرغانون" وهو كتاب "الجدل" أو "المواضع" Topiques*؛ وقد عرّفه بأنّه الاستدلال بالإثبات أو النّفي في مسألة واحدة، مع احتراز الوقوع في التناقض، والدّفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة. غير أنّه استدلال لا يمكن انطلاقا من أشياء ثبتت حقيقتها، لأنّ المقدّمات الصادقة لا تثير تعارض الأحكام؛ إنّ الجدل لا ينطلق إلاّ من مقدّمات محتملة، لذلك يتفق القياس الجدلي مع البرهاني في أنّه استدلال صحيح، ويتميّز عنه في كون مقدّماته ظنيّة؛ ولا يتّفق مع السفسطائي في شيء، لأنّ هذا ينطلق من مقدّمات كاذبة، وقد يكون الاستدلال فيه صحيحا أو فاسدا. وقد خصّ أرسطو بالقياس السفسطائي كتاب "الأغاليط" الذي يتناول بالخصوص الحجج الضعيفة المستعملة في البراهين السفسطائية، ويعمل على تفنيدها معرّفا الغلط أو السفسطة بأنّها قياس في الظاهر لا في الحقيقة. وليس في هذا كلّه إلاّ تمهيدا لنظرية القياس العامة كما تعرضها "التحليلات الأولى".

بتلك الصّورة ساهم السفسطائيون في إعداد منطق أرسطو ونظريته في القياس على وجه الخصوص. وإن أحدثوا في حياة الأثينيين الفكرية والعملية من المشاكل أكثر ممّا قدّموه لهم من الحلول، لا يجب أن يُستهان بالدّور الذي ساهموا به في مسار الفكر الإغريقي. إنّ السّفسطائية خطوة جديدة وهامة، "هي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية إلى العمق، ومن البساطة إلى التّعقيد، ومن محيط الدّائرة إلى مركزها. فالسفسطائية فلسفة إيجابية بنّاءة؛ إنّها ثورة على السّلبية وطريقة التّفكير الساذج "[1].

---

* – الجدل قياس واستقراء لربط محمول بموضوع، فلابدّ من النّظر في هذه الرّابطة وتمييز أنواعها. فالمحمول إمّا أن يتساوى مع الموضوع في الماصدق أو لا يكون: فإن كان مساويا له، فهو يكوّن إمّا ماهيته أي حدّه، كقولنا "الإنسان ناطق"، أو لا يكوّنها، فهو إذن خاصته كقولنا، "الإنسان قارئ". وإن لم يكن مساويا له، فهو إمّا أن يكون جزءا من التّعريف، فهو إذن جنس الموضوع، كقولنا "الإنسان حيّ"، أو فصله النّوعي، كقولنا "الماء جسم سائل"؛ أو لا يكون جزءا من التّعريف، فهو إذن عرض، كقولنا "الجمل يمشي". تحصل لنا المعرفة بكلّ موضوع على هذه النواحي، وكلّ مقدّمة ترجع إلى إحدى هذه العلاقات، لأنّ محمول القضية لا ينئ أن يكون إمّا جنسا أو خاصة أو فصلا أو عرضا. هذه النّواحي هي المواضع التي تُستمّد منها القضايا الجدلية في الاستدلال؛ من هنا أتى اسم الكتاب "الطوبيقا" من اللاتينية *Topika* المشتقة من *Topoï* التي تعني المكان و الموضع.

[1]- محمّد عبد الرّحمن مرحبا؛ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية؛ ص90.

المبحث الثاني

دور فلسفة سقراط

في تطوّر مفهوم القياس عند أرسطو

في شهر فبراير من عام 399 ق.م كان إعدام* سقراط Socrate؛ حوكم وهو يبلغ من العمر واحد وسبعون عاما فيما يخبر أفلاطون، ليكون ميلاده في 470 ق.م. بأثينا. الرّجل الذي شطر اسمه مسار الفلسفة اليونانية إلى قسمين (ما قبل سقراط وما بعده)، كان ابنا لسوفْرَنيسْكُس نحّات الحجر، والقابلة فينارِت Phénarète*. الفيلسوف الذي لم يكتب قط، تضاربت الرّوايات حول فكره وحياته، أشهرها ثلاثة لرجال عاصروه هم: أرسطوفان Aristophane*، اكزينوفون Xénophon* وأفلاطون Platon؛ ورابعة لفيلسوف لم يدركه، هو أرسطو.

لا نعرف سقراط إذن، لا مباشرة–بما أنّه لم يكتب، ولا عن طريق تقليد واحد *. أقدم هؤلاء الرّجال الشّاعر أرسطوفان؛ يسخر من سقراط في مسرحية أَطلق عليها اسم "السُّحب" les *Nuées* حيث "يصوّره فيها يقيس قفزات البراغيث، ويتمثّله جالسا قي سلّة معلّقة في الهواء يناجي السّحب والغيوم، ويتوجّه إليها بالعبادة من دون آلهة المدينة، ويجد فيها ملاذه الأخير، ملاذ أصحاب الخيال؛ ويعزو إليه القول بأنّ الهواء مبدأ الأشياء، كما يتّهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب"[1]. يبدو أرسطوفان

---

*–"..بعد ثلاثين يوما، يرى سقراط الحارس داخلا إلى سجنه العينان سابحتين في الدّموع؛ التلاميذ الأوفياء المحيطون بالفيلسوف يطلقون صراخا. "لماذا هذا الانفعال أصدقائي"؟ يسأل العجوز بصوت هادئ."ألم يكن ذلك اصطناعا؟ شراع سفينة الموكب ظاهرة مند مدّة في البحر. كنت أتوقّع دخول هذا الرّجل الكريم وذلك الذي يتبعه. ألم نقل كلّ ما كان واجبا قوله؟ الآن وقت الرّاحة". كريتون وأفلاطون لا يستطيعان مسك شهيقهما. يدخل المنفذ وهو يحمل في يده كأسا يحتوي على مسحوق نبات سام(la ciguë). "ماذا يجب أن نفعل صديقي"؟ يسأل سقراط بلطف. "لأنّني أظنّ أنّ لا أحد على علم أحسن منك". "عندما تنتهي من الشرب يا سقراط الكبير، تجوّل إلى غاية إلى تحسّ بثقل في رجليك، عندها توكأ سيقوم السمّ بمفعوله". "حسنا" يقول سقراط "ناولني الكأس". وفي هدوء ولطف يتناول الفيلسوف المسحوق القاتل. في وسط أصدقائه الباكين يمشي محاولا مؤازرتهم بكلام مشجّع؛ ثمّ فجأة يتوقف. "رجلاي ثقيلتين، ساعدني يا كريتو لكي أمتدّ". "هل تحسّ ضغط يدي"؟ يسأل المنفذ بعد لحظات ماسكا على رجله بقوّة. "لا". "الجسم يبرد" يهمس أفلاطون لكريتو. "عندما تصل هذه البرودة إلى القلب تكون النهاية". "أصدقائي" يقول سقراط في ضعف. "لقد وعدنا Asclépios (ابن أبولون Apollon وكرونيس Coronis) ديكا. لا تنسوا أن تهدوه إليه ". إنّها كلماته الأخيرة. العينان شاخصتان في الأفق المحمّر بغروب الشمس؛ مات سقراط".

NËL GUY, ATHÈNES ; Fernand Nathan, éditeur. 18, Rue Monsieur le-Prince Paris, p 104,105,107.

*–غير أنّ سقراط–فيما يرى فدريك كوبلستن، لا يمكن أن يكون قد انحدر من أسرة فقيرة جدّا، على نحو ما نجده فيما بعد يخدم في سلاح المشاة؛ لابدّ أن يكون قد حصل على إرث معقول يمكّنه من الالتحاق بالخدمة العسكرية.

*–445–380 ق.م. أكبر شاعر هزلي يوناني؛ فكاهته التي يمكن أن تظهر بإبداعها اللفظي ومبالغتها الساذجة على أنّها موجّهة لإضحاك الغوغاء (la plèbe) تعكس موقفا صريحا ناضجا أمام المشاكل التي كانت تعترض معاصريه؛ كانت تعبّر عن القناعات العميقة لمواطن مقحم في الحياة السياسية ومتفطّن إلى حركة الأفكار.

*–426–354 ق.م. كان كاتبا ومؤرّخا، وقائدا عسكريا.

*–ذهب بعض المؤرّخين إلى حدّ القول أنّ شخصية سقراط خرافية، ابتدعها خيال أرسطوفان وأفلاطون.

[1]–محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 94.

في تمثيلياته أنّه كان من خصوم سقراط، الأمر الذي جعل بعض المؤرخين لا يعتبرونه مصدرا صحيحا. أمّا اكزينوفون، مهما عمل على تبرئة سقراط من الاتهامات الموجّهة إليه، لا يمكن الثقة في"المذكّرات" les *Mémorables* التي جمعها لسقراط، لأنّها كتابات سطحية، لا ترتقي إلى مستوى الفكر السقراطي، فضلا على أن اكزينوفون يكون قد غادر أثينا–فيما يروي المؤرخون، قبل ثلاثة سنوات من إعدام سقراط. أمّا أفلاطون، مصدرنا الثالث لمعرفتنا بسقراط، يضعنا أمام مشكلة كبرى هي المحاورات التي أجراها على لسان أستاذه. فإذا كنّا نعرف سقراط عن طريق محاورات أفلاطون، وكان فكر هذا الأخير متضمَّنا في المحاورات ذاتها، فهي آراء من في النهاية؟ إن كانت آراء سقراط فعلا، ماذا يبقى لأفلاطون؟ وإن كانت آراء أفلاطون في الحقيقة، أين هي شخصية سقراط، وماذا يُعزى له؟ هنا يأتي أرسطو المصدر الرّابع في معرفتنا بسقراط، محاولا تخفيف المعضلة، ذلك أنّ كلّما اتّفقت روايته مع رواية أفلاطون، ثمّ انضمّت إليهما آراء أخرى، كان ذلك أدعى إلى الارتياح.

تورد معظم المصادر أنّ سقراط بدأ مشوار حياته نحّاتا اقتداء بمهنة والده، لكنّ سرعان ما استلهمه التأمّل الفكري واشتدّ به في سنّ مبكّرة تحت تأثير الأوساط العلمية. غير أنّه كان يرى الحكمة بأنّها كمال الفكر بكمال العمل، أي أنّ العقل لا يُغَذّى إلاّ بتهذيب النّفس وعفّتها. فمن النّاحية النّظرية استفاد من مناهج السفسطائية، فانتهى إلى إبداع منهج خاص به، وبحث في الرّياضيات والفلسفات الطّبيعية، لكن ما لبث أن أعرض عنها بسبب بعدها عن الحياة العملية، وما وجد فيها من تعارض للآراء*، وانتهى إلى أنّ العلم إنّما هو العلم بالنّفس، فاتّخذ شعارا له عبارة يُروى أنّه قرأها في معبد دلف Delphe هي "أعرف نفسك ".

---

*–يذكر فردريك كوبلستن أن سقراط كان شابا في العشرين من عمره عندما اعتقد أنّه لابدّ أن يتحوّل من النّظر الكسمولوجي عند الأيونيين، إلى النّظر في الإنسان نفسه. ومن المؤكّد قبل هذا التحوّل، أنّ سقراط بدأ بدراسة النظريات الكسمولوجية في فلسفات أرخيلاوس، وديوجينز الأبولوني، وأنبادوقليس وغيرهم. ويؤكّد ثاوفراستس أنّ سقراط كان بالفعل عضوا في مدرسة أرخيلاوس، الذي خلف أنكساغوراس في أثينا. وفي جميع الحالات، فليس ثمّة شكّ من أنّ سقراط أصيب بخيبة أمل من فلسفة أنكساغوراس، وأربكه عدم اتّفاق النّظريات المختلفة. لكنّه تلقى ضوءا مفاجئا من فقرة يتحدّث فيها أنكساغوراس عن العقل على أنّه وراء كلّ قانون طبيعي وكلّ نظام. ابتهج سقراط من هذه الفقرة، وبدأ في دراسة أنكساغوراس، على أمل أنّه سوف يفسّر له كيف يعمل العقل في العالم، وكيف ينظّم جميع الأشياء نحو الأفضل. غير أنّ ما وجده فعلا في أنكساغوراس لا يزيد

ولمّا بدأ يحصل له التقدّم نحو هذا الغرض، خرج على الأثينيين يخاطبهم في القضايا الأخلاقية والسّياسية التي روّج لها السفسطائيون، فالتف حوله الشباب معجبين بأسلوبه البسيط وكلامه البليغ، وتمكّنه القويّ من الجدل. إنّ أوّل مهمّة ألقاها سقراط على عاتقه إصلاح ما أفسدته الحركة السفسطائية؛ كما لو أنّ ذلك "الهجوم السفسطائي قد أيقظ الذّهن اليوناني، لكي يعود ويتناول معارفه جميعا بالنّقد والتمحيص، ويعيد بناءها على أساس منطقي سليم. وهذا هو الدّور الذي كان على شخص كسقراط أن يلعبه إذا كان لابدّ من أن يُحدث تطوّرا فكريا، كذلك الذي ظهر بالفعل عند أفلاطون وأرسطو" [1]. لقد حاور الشعراء والكتاب والفنّانين ورجال السياسة، ظاناً أنّه أجهلهم بالحقائق، فانتهى إلى أنّ جهله بها أفضل من جهلهم الذي تحمله معرفتهم.

فلسفة سقراط وليدة منهجه: هذه أهمّ ما يميزه عن غيره من الفلاسفة؛ كان حواره استبطانيا يقوم على التهكّم ironie [*] وتوليد الأفكار maïeutique [*]، لأنّ سقراط كان يعتقد أنّ الإنسان مع عدم علمه، توجد في نفسه حقائق كامنة يستطيع إدراكها. ويتمثّل التهكّم عنده في التظاهر بالجهل و التسليم برأي المخاطَب وإلهامه بأنّه يرغب في التعلّم منه، ثم يلقي بعد ذلك أسئلة عليه معرضا الشّكوك؛ بعدها ينتقل من أحكامه إلى أحكام لازمة عنها، لكنّ المخاطَب يرفض التسليم بها، فيقع في التناقض ويقرّ بجهله. كان غرض سقراط من هذا تحرير العقول من التقاليد الزائفة التي بثّها فيها التعليم السفسطائي [*]، كخطوة إعدادية لاستيعاب المعارف الصّحيحة. ثم ينتقل بعد ذلك إلى العملية

هذا العقل سوى الغموض والكلل؛ وقد دفعت خيبة الأمل هذه بسقراط إلى طريق بحثه الخاص متخليا عن الفلسفة الطّبيعية التي يبدو أنّها لا تؤدّي إلى شيء سوى الخلط والآراء المتضاربة.

[1]– محمّد علي أبو ريان، تاريخ الفكي الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص 123.

[*] -Du grec ***eirônia***, interrogation. *Hist.* Méthode par la quelle Socrate interrogeait ses auditeurs pour les amener à trouver la vérité.

[*] -Du grec ***maieutèr***, accoucheur. *Hist.* Méthode par laquelle Socrate se ventait d' « accoucher » les esprits, *i. e.* de leur faire découvrir la vérité qu'ils portent en eux. ARMAND CUVILIER. Le nouveau vocabulaire philosophique.

[*] - مثال ذلك، الحوار الذي يجريه سقراط مع تيتياتوس Théétète في محاورة تيتياتوس الأفلاطونية، الذي كان سقراط يهدف من وراءه تصحيح الفكرة التي أخذها تيتياتوس عن بروتاغوراس في كون الإحساس هو المصدر الوحيد لمعرفتنا، والتي– تبعا لذلك هي معرفة نسبية.

الثانية وهي التوليد *: إنّها خطّة تسمح للمُحاوَر أن يستخرج الحقائق بنفسه؛ وهي تقوم على إلقاء الأسئلة في ترتيب منطقي يجعل المستمع يصل إلى حقائق أقرّ في البداية أنّه يجهلها، فيدركها وهو يظنّ أنّه اكتشفها بنفسه. وهذا النهج المثري لم يحتكم لسقراط إلاّ من خلال الحرص على تحديد المعاني التي تحتويها العبارات، على خلاف مدّعي المعرفة الذّين اجتنبوا هذا التّحديد كي يسهل عليهم التمويه والمغالطة؛ فالمنهج السقراطي خصب، على خلاف الجدل السفسطائي الذي لا يشبهه إلاّ ظاهريا؛ إنّ الحوار السفسطائي لفظي بأكمله، فالمهزوم فيه لا يشعر بتهديد قناعاته، وإنّما يعنيه فقط التحكّم في الأدوات التي يردّ بها؛ لكنّ الحوار السقراطي يبعث الشكّ في قناعات الفرد ويدعوه إلى إعادة تأسيسها.

في هذا التّحديد بالذّات تقوم كلّ الفلسفة السقراطية: كان يؤكدّ أنّ لكلّ موجود جوهر ثابت يختفي وراء المحسوسات، بإمكان العقل أن يدركه مستعينا بالاستقراء الذي يتدرّج به من المظاهر الجزئية إلى الماهية المشتركة بينها. وهذا يعني أنّ العقل هو سبيلنا في إدراك الحقائق، وليس الحواس كما زعم السفسطائيون؛ فعندما قالوا أنّ الإنسان مقياس كلّ شيء، لم يقصدوا بكلمة "إنسان" المعنى الكلّي والمطلق، وإنّما الفرد المعيّن المخصوص بظرف الزّمن والمكان، فبقوا بذلك في مستوى الجزئي ولم يرتقوا إلى مقام التصوّرات المطلقة والكلّية. إنّ الإحساس مختلف بين الأشخاص، بل لدى الفرد الواحد من حين إلى أخرى، أمّا العقل فمبادئه ثابتة وعامة لكلّ الناس؛ لذلك لا ينبغي من أجل معرفة حقيقة شيء ما أن نقف عند وجوده الجزئي المادّي والمتغيّر، بل "يجب أن نصل إلى معرفة وجوده العقلي الثابت، أي إلى ماهيته في ذاتها، أو إلى حدّه الكلّي؛ ذلك أنّ العقل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة–بالاستقراء والتّحليل والمقابلة والديالكتيك، الاعتبارات أو المعاني الثابتة فيها" [1]. وبما أنّ الاعتبار المجرّد والكلّي جامع للصّفات الثابتة في الجنس أو النّوع أو الفرد، أمكن أن نعتبره تعريفا لها وتعبيرا عن حقيقتها. هكذا يكون

---

*–تروي بعض المصادر أنّ سقراط كان يقول في هذا المضمار بأنّه يحترف مهنة أمّه القابلة، إلا أنّه يختلف عنها في كونه يولّد نفوس الرّجال.

[1]–محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، صص 100، 101.

سقراط مؤسّس نظرية المعاني التي تأثر بها أرسطو فأخصّها بمبحث الكلّيات في منطقه، كما أنّها تشكّل المادة المفهومية للقياس الحملي عنده ، فكان (سقراط) بحكم ذلك واضع العلم الحقيقي.

ليس هذا كلّ ما جاء به سقراط؛ وإذا لم يصل بمشروعه العلمي إلى المقام الذي بلغه أرسطو، فلابدّ أن يكون مردّ ذلك اهتمامه بالإنسان، بأخلاقه، أَوْلى المسائل بالدّراسة فيما كان يعتقد. لم يكن سقراط أوّل مفكّر إغريقي نظر في الأخلاق، فقد ملئت الحِكمُ الأساطيرَ اليونانية وقصائد الشعراءِ وفلسفاتِ رجالٍ سبقوه، لكنّها دون مرتبة الفكر الأخلاقي الناضج الذي بدأ على يده؛ كان فعلا أوّل رجل في تاريخ الفلسفة بحث في أخلاق العقل، لأنّ الحكم الأخلاقي عنده ليس خاضعا للذّة أو المنفعة ولا يصدر كيفما اتّفق، بل يتمّ وفق نظام عقلي ثابت متماسك الحلقات. هكذا تبدو فلسفة سقراط الأخلاقية متطابقة مع نظريته في المعرفة، وهذا يعكس ردّ فعله ضد السفسطائيين الذين وضعوا العقل والأخلاق على السّواء.

على النقيض من نزعة السفسطائيين النّسبية إذن، توصل سقراط إلى إمكانية المعرفة المطلقة والأخلاق المطلقة انطلاقا من قوله بالحدّ أو المعنى الكلّي، شاقّا الطّريق أمام المثالية الموضوعية التي ستظهر مع أفلاطون، فميّز بذلك بين المنطق والسّفسطة: لقد أبطل الدّعوى السفسطائية حول عدم إمكانية وقوع الإنسان في التناقض عند قوله بأنّ موضوع المعرفة يحمل صفات جوهرية ثابتة، فكشف عن مبدأ الهوّية الذي على أساسه يقوم فعل العقل الأوّل وهو التصوّر. ولمّا كان هذا التصوّر أو الحدّ عند سقراط كلّيا، يكون قد أوحى بفكرة الكلّيات الخمسة مادة التّعريف المنطقية، والمقولات التي صنّفها أرسطو، وبالتالي أعطى للحكم (القضيّة) شكله المنطقي الذي نفاه عنه السفسطائيون كما بيّنا، وهو إضافة أو حمل صفة على موضوع. ولمّا كان التّعريف كلّيا وثابتا*مقولا على موجودات أخصّ منه، تشترك في صّفاته الجوهرية، أمكن استنباط

---

* – وقوفا عند أهمّية التّعريف يضرب فردريك كوبلستن مثالا، وهو تعريف سقراط للإنسان بأنّه "حيوان عاقل": إنّه يرى أنّ سقراط يقدّم هذا الوصف ونحن نجد أفراد البشر يختلفون في مواهبهم، فالبعض منهم موهوبون بقدرات عقلية ممتازة، والبعض الآخر ليست له هذه المواهب. والبعض يسير في حياته على هدى العقل، في حين أنّ آخرين يستسلمون للغريزة والانفعالات العابرة بلا تفكير. وبعض النّاس لا يستمتعون بالاستخدام الحرّ لعقولهم، إمّا لأنّهم نيام أو لأنّ لهم "عيوب عقلية". غير أنّ جميع الحيوانات التي تملك موهبة العقل–سواء استخدموه فعلا أم لا، أو استخدموه بحرّية أم منعهم من ذلك عيب عضوي، هم بشر يتحقّق فيهم تعريف الإنسان. ويبقى هذا التّعريف مستمرّا وصالحا للانطباق على الجميع، فلو أنّ فلانا إنسان فهو "حيوان

تصوّر من تصوّر آخر، وحكم من حكم آخر *، وبالتالي أمكن القياس، على خلاف ما ادّعى السفسطائيون.

بتلك الصورة كانت مساهمة سقراط في إعداد العلم اليوناني و"أرغانونه"، وذلك باعتراف من أرسطو؛ ففي بداية عرضه لنظرية المثل الأفلاطونية يشير قائلا: "إنّ سقراط الذّي كانت اهتماماته متّجهة نحو المسائل الأخلاقية، وليس إلى الطّبيعة في مجملها، كان على الرّغم من ذلك، قد طلب في هذا المجال الكلّي، وأوّل من ثبّت التفكير حول التّعريفات"[1].

وفيما يتعلّق بتهيئة نظرية القياس الأرسطية على وجه الخصوص، يمكن القول أنّ سقراط مارس الاستدلال القياسي في محاوراته التي كان يحرص فيها على التتابع المحكم للأسئلة، على منوال ما نجده في قضايا القياس من تسلسل، الأمر الذي كان يسهل عليه إفحام مخاطبيه، ممّا يسمح بالقول أنّ سقراط مدّ القياس بتقنية التّفكير الاستنتاجي، وطبّق بشكل ضمني قواعده العامة التي صاغها أرسطو صراحة كما سنرى لاحقا، ذلك لأنّ المتكلّم يغلَط أو يُغالِط على حدّ سواء، عند عدم الالتزام بتلك القواعد؛ أمّا الدّور الرّئيسي الذي قام به سقراط في تطوّر فكرة القياس، يتمثّل في كونه

عاقل"، أو أنّه "حيوان عاقل" فهو إنسان. وليس الغرض من هذا مناقشة الوضع الدّقيق لفكرة الجنس والنّوع، وإنّما بيان التقابل بين الجزئي والكلّي و الطّابع المستمر للتّعريف. إنّ التصوّر الكلّي أو التّعريف يضعنا أمام شيء ثابت ودائم يقف أمامنا، من خلال امتلاكه لهذه الخصائص في عالم الجزئيات الفانية. وحتى لو اختفى من الوجود جميع البشر، فإنّ تعريف الإنسان بأنّه "حيوان عاقل" سيظلّ كما هو. نجد الرّياضيين كذلك يتحدّثون ويعرّفون الخطّ والدّائرة وغيرها، في حين أنّ الخطّ الكامل والدّائرة التّامة لا يوجدان بين موضوعات التّجربة، إذ ليس على الأكثر سوى اقترابات من تعريف الخطّ وتعريف الدّائرة. هناك تقابل إذن، بين الأشياء النّاقصة المتغيّرة التي نلتقي بها في حياتنا اليومية والتصوّر الكلّي أو التّعريف.

من السّهل أن نرى إذن كيف ألحق سقراط مثل هذه الأهميّة إلى التّعريف الكلّي: كان يرى–تحت تأثير الاهتمام بالمشكلة الأخلاقية، أنّ التّعريف يشكّل وقاية للإنسان من المغالطات السفسطائية؛ فالعدالة مثلا، وفقا للأخلاق النّسبية، تتغيّر من مدينة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، فليس في استطاعتنا أن نقول أبدا أنّ العدالة هي كذا، وأنّ مثل هذا التّعريف يصلح لجميع المدن، لكنّ يمكن أن نقول أنّ العدالة في مدينة أثينا هي كذا، وفي مِغالوبوليس هي كذا. لكن، إذا ما وصلنا ذات مرّة إلى تعريف كلّي للعدالة، يعبّر عن الطّبيعة الدّاخلية لها ويصلح لجميع البشر، عندئذ سيكون بين أيدينا قاعدة نبني عليها تصوّراتنا، ونستطيع أن نحكم ليس على أفعال الفرد الواحد فحسب، بل أيضا على القواعد الأخلاقية للدّول المختلفة، بمقدار ما نجد التّعريف الكلّي للعدالة أو نبتعد عليه.

*–إنّه الاستدلال المباشر الذي سيظهر عند أرسطو في نظريتي تقابل وعكس القضايا.

[1]- ARISTOTE, LA MÉTAPHYSIQUE. A, 6. Tome 1. Traduction et notes par J. Tricot. P 63

هيّأ بواسطة الاستقراء المقدّمات الكلّية *للاستنتاج القياسي؛ مثال ذلك أنّ سقراط في "المذكّرات" les «*mémorables*» التي تركها اكزينوفون، قد أورد هذا "الاستدلال: يفضل النّاس دائما أن يلتجئوا إلى هؤلاء الذين يقدّرون أنّهم أعظم كفاءة؛ فعند المرض يتّجه المرء إلى من يظنّ أنه أحسن طبيب، ومن أجل السّفر بحرا يفضّل أمهر الملاّحين، ومن أجل الزّراعة أفضل المتخصّصين؛ من هنا نحصل بالاستقراء على قضية عامة نطبّقها بعد ذلك بالاستنباط على حالة خاصة جديدة؛ وينتج عن ذلك أنّ كل استدلال في جملته إنّما يمضي عن طريق التماثل" [1]. بالاستقراء إذن، بلغ سقراط الحدّ الكلّي، و بالحدّ الكلّي ركّب أرسطو القياس.

إنّ سقراط بطرحه لمسألة الحقيقة المطلقة والرّوابط العقلية العامة، أثار أكثر القضايا الفلسفية تعقيدا في عصره متوجّها بالفلسفة وجهة جديدة، في مرحلة بلغ فيها الفكر الفلسفي قمّة التّأرجح بين

الطّبيعة والإنسان؛ وسيكون ذلك الاكتشاف الأساس الذي تنطلق منه نظرية المثل الأفلاطونية، ومادة يتغذى منها منطق أرسطو ونظريته في القياس.

---

[2]–ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ص64.

*–القاعدة الثانية للشكل الأوّل من القياس الاقتراني الحملي–وهو أكمل صور القياس، تشترط أن تكون مقدّمته الكبرى كلّية، لأنّ المقدّمة الكبرى إن لم تكن كلّية موجبة أو سالبة، لا يمكن أن يُستغرَق موضوعها وهو الحدّ الأوسط كما سنرى لاحقا.

المبحث الثالث

دور فلسفة أفلاطون

في تطوّر مفهوم القياس عند أرسطو

لقد التفّ حول أفكار سقراط وردّ فعله ضد السفسطائيين طائفة من خيرة شباب أثينا، كان أكثرهم تعلّقا به تلميذه أفلاطون Platon* الذي عرّفنا على أستاذه عن طريق محاوراته، لذلك لا يمكن أن تخلو آراءه الفلسفية من تأثير تعاليم أستاذه. سار أفلاطون على درب فلسفة المعلّم الإنسانية ومنهجه، فسُمّي القسم الأوّل من أعماله بالمحاورات السقراطية. أفلاطون على خلاف الفلاسفة القدماء، هو المفكّر الوحيد الذي وصل لنا عدد كبير من مؤلّفاته، أو كلّها؛ ولعلّ مردّ ذلك الأسلوب الفنّي الرّائع الذي تميزت به كتاباته. واختيار أفلاطون أسلوب الحوار في تبليغ أفكاره يعود ربّما إلى كونه يراه جانبا من الفلسفة، وهذا أثر واضح خلّفه فيه منهج الأستاذ، الذي كان يرى فيه المسلك الهادي لبلوغ حقائق النّفس العميقة، فضلا عن كونه بطلا لجميع محاورات تلميذه تقريبا؛ وهذه أهمّ ما ثبت نسبته* إلى أفلاطون: هبياس الأصغر Hippias mineur (في الحقّ والباطل)، لاخس

---

*-يقال أنّ اسمه الحقيقي أرسطوقليس Aristocles، لكن أُطلق عليه اسم "أفلاطون"، أي العريض، لأنّه كان عريض الجبهة أو الصدر. وُلد بأثينا أو جزيرة أيجينا Aegina حسب بعض الروايات حولي عام 428 ق.م. ومات بأثينا عام 347ق.م.

*- يؤكّد ف. كوبلستون على أنّه مازال علينا أن نفرز الأصيل من المنحول في محاورات أفلاطون. وهو يرى أنّ أقدم ترتيب للمخطوطات الأفلاطونية، يُنسب إلى شخص يُدعى ثراسيلوس، يرجع تاريخه إلى بداية العصر المسيحي تقريبا. وعلى أيّة حال، يبدو أنّ هذا التّرتيب الذي كان على شكل "ربوعات" (مجموعات كلّ منها يشمل أربعة محاورات) قد قام على أساس ترتيب على شكل مجموعات "ثلاثية"، قام به أرستوفان البزنطي في القرن الثالث قبل الميلاد. ويسلّم علماء هذه الحقبة أنّ المحاورات الست والثلاثين–بما فيها الرّسائل، من أعمال أفلاطون. غير أنّ كوبلستن يرى أنّ الشّكوك حامت حول بعض المحاورات، حتى في العصر القديم، إذ يقول: "أنّنا نعرف من أثنايوس الذي ازدهر حوالي ☉□□ ق.م. أنّ هناك من ينسب محاورة ألقبياس الثانية إلى اكزينوفون. كما أنّ برقلس لم يرفض "ملحق القوانين" و"الرّسائل" فحسب، بل ذهب أبعد من ذلك جدّا فرفض "القوانين" و"الجمهورية". ولقد قطع تحديد الكتب المنحولة شوطا بعيدا في القرن التّاسع عشر، لا سيما في ألمانيا، وبلغ قمّته مع "أوبرفيج" و"سكارشمت". يقول "اوبرفيج": "لو أنّ المرء جمع هجمات النّقاد القديمة والحديثة، لما بقي من تقسيم ثراسيلوس الرّباعي للمحاورات الست والثلاثين سوى خمس محاورات فقط، هي التي تنجو من أيّ هجوم". غير أنّ النّقد يسير في أيّامنا هذه في اتّجاه محافظ أكثر، حيث هناك اتّفاق عام على أصالة جميع المحاورات الهامة، واتّفاق عام كذلك على الطّابع المزيّف لبعض المحاورات الأقل أهمية؛ في حين أنّ أصالة قليل من المحاورات تبقى فوق أيّ شك. ونتيجة هذه البحوث النّقدية يمكن تلخيصها على النّحو التالي: [١] محاورات مرفوضة بصفة عامة وهي القبيادس الثانية، هيبارخوس، المحبّون أو المتنافسون، ثياجيس، كليتفون، مينبوس. ويُحتمل أن تكون كلّ هذه المجموعة–فيما عدا القبياس الثانية، أعمالا معاصرة في القرن الرّابع، ليست تزييفا متعمّدا، بل أعمالا هزيلة.. وقد يكون هناك ما يبرّر اتّخاذها كإسهام ما، لنعرف تصوّر سقراط الذي كان سائدا في القرن الرّابع. أمّا القبيادس الثانية، فمن المحتمل أن تكون عملا متأخّرا. [٢] أصالة المحاورات الست التالية موضع جدال، وهي القبياس الأولى، أيون، مينكينوس، هبياس الأكبر، ملحق القوانين، الرسائل. ويعتقد البروفسور تايلور أنّ محاورة القبياس الأولى هي عمل لأحد تلاميذ أفلاطون المباشرين. ويعتقد الدكتور "بريختر" أيضا أنّ من المرجح أنّ هذه المحاورة ليست عملا أصيلا للأستاذ، كما يعتقد أنّ محاورة أيون محاورة أصيلة. أمّا محاورة مينكينوس، فمن الواضح أنّ أرسطو يعتبرها محاورة أفلاطونية أصيلة، ويميل النقاد المحدثين إلى الأخذ برأيه. أمّا هبياس الأصغر، فمن المرجح أنّها عمل أصيل لأفلاطون، على نحو ما يشير أرسطو في "الطوبيقا"، رغم أنّه لا يذكرها بالاسم. أمّا ملحق القوانين، فعلى الرّغم من أنّ البروفسور"ييجر" ينسبه إلى "فيلبوس أف أوبس" ، فإنّ بريختر وتيلر يعدانه أصيلا. أمّا بالنّسبة للرسائل: السادسة، والسابعة، والثامنة فهي مقبولة بصفة عامة. ويعتقد البروفسور تيلر أنّ قبول هذه الرسائل يؤدي منطقيا إلى قبول جميع الرسائل، فيما عدا

Lachès (في الشجاعة)، خرميدس Charmide (في العفّة)، بروتاغوراس Protagoras (في السفسطائيين)، غورغياس Gorgias (في الأخلاق والسّياسة)، مينون Ménon (في كون العلم تذكّر)، الدّفاع Apologie de Socrate (دفاع على سقراط) اقريطون Criton (في الخضوع إلى القانون)، أوثيديموس Euthydème (في الحياة الفلسفية)، المأدبةLe Banquet (في الحبّ)، فيدون Phédon (في خلود النّفس)، الجمهورية La République (في المدينة الفاضلة)، ثيتياتوس Théétète (في نظرية المعرفة)، برمنيدس Parménide (في المنطق)، السفسطائي Le Sophiste (في التّعريفات)، السّياسي Le Politique (في وظيفة السّياسي)، تيماوس Timé (في أصل العلم)، النواميس Les Lois (في تنظيم المدينة، وهي استكمال لما جاء في الجمهورية).

على غرار السفسطائيين كان اهتمام سقراط بالسلوك العملي، لكنّه نقضَ فكرتهم في كون المعرفة نسبية، وأنّه لا وجود لمعيار حقيقي وثابت للعلم ولا موضوع مستقرّ له؛ وكان على قناعة أنّ الأخلاق لابد أن تقوم على أساس المعرفة، وأنّ هذه المعرفة هي علم، لا محالة، بالقيم الكلّية والأزلية المفارقة للانطباعات الحسّية والآراء الشخصية؛ ورث أفلاطون عنه هذه القناعة وعمل على إثباتها بصيغة نظرية، فراح يخوض في مشكلة المعرفة محاولا الإجابة على سؤالين هما: كيف نعرف؟ وماذا نعرف؟ بدأ أفلاطون بتصنيف درجات المعرفة فانتهى إلى التمييز بين أربعة مستويات لها هي على النّحو التالي:

أوّلا: الإحساس الذي لا يصلح أن يكون أداة لبلوغ المعرفة الحقيقية، كما أنّ المحسوسات لا تجدي أن تكون موضوعا لها، "فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحسّ لم تكن هناك حقيقة، وإلاّ لكان ما يقوله أيّ إنسان عن العالم مساويا في قيمته لما يقوله أيّ إنسان آخر، بل وأيّ فرد ! فمن ذا يفصل

الرسالة الأولى وربّما الثانية. صحيح أنّ المرء لا يميل إلى نبذ الرسائل، على اعتبار أنها تعطينا معلومات قيّمة عن سيرة حياة أفلاطون، لكنّ لابدّ أن نكون على حذر فلا نسمح لهذه الرّغبة الطّبيعية أن تأثر تماما في قبول الرّسائل على أنّها أصيلة. [٣] أمّا أصالة ما تبقى من المحاورات فيمكن قبولها.

وهكذا يمكن أن تكون نتيجة النّقد أنّ من بين المحاورات الست والثلاثين، هناك ست محاورات مرفوضة بصفة عامة، وست أخرى مقبولة إلى أن يثبت عدم أصالتها ماعدا القبياس الأولى، والرّسالة الأولى على الأرجح، في حين أنّ الأربع والعشرين الأخرى من المؤكّد أنّها مؤلّفات أصيلة لأفلاطون. هكذا يكون لدينا قدرا كبيرا من الكتابات التي نستطيع أن نقيم عليها تصوّرنا لفكر أفلاطون" .

بين ما يقوله هؤلاء جميعا؟ وأيّ حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الجوع إليها لحسم الخلاف؟" [1] إنّ الإحساس لا ينقل للوعي إلاّ ذلك التحوّل الدائم، وليس أكثر من دليل على الفردية المتغيرة والمؤقتة؛ إنّه بداية للمعرفة لا المعرفة كلّها، فهو إنّما يقف على أعراض الموجودات وظلالها لا على حقيقتها؛ والنظر إليه أنّه المعرفة في ذاتها جحود بالعقل كملكة مستقلّة عن الجسم. إنّ الحقائق لا تأتي من الحواس على الرّغم من أنّها شرط في بلوغها، وإنّما تأتي عن طريق الأفكار والمدرَكات الكلّية؛ فالعقل الذي يستقبل كمّا من الصور الحسّية، يدرك ما بينها من الصفات المشتركة على الرّغم من تباينها، ثم يصوغها صياغة عامة ومجرّدة؛ ففكرة "إنسان" أو"نبات" أو"سائل" أو"جبل"، لا يقابلها فرد بعينه مشخّص في الواقع. ذلك هو الحدّ الكلّي الذي كان سقراط يؤكّد على ضرورة بلوغه، وهو ما لا يُدرَك بالحسّ* وإنّما بالعقل. وأهمّ ما يتّصف به هذا المعنى أنّه دائم لا يتغيّر، حتى وإن فنيت كلّ الموجودات المادّية المقابلة له؛ والإدراك الحسّي لا يقدّم سوى صورا جزئية عن الموجودات، أمّا حقيقتها الكاملة فالعقل وحده هو القادر على تمثّلها؛ مثال ذلك أنّنا نعلم بأنّ المكعّب شكل ذو ستّ سطوح متساوية على الرّغم من أنّ الإبصار لا يُظهر لنا سوى ثلاثة سطوح؛ وندرك مدلول اللغة مع أنّنا لا نسمع سوى ألفاظها؛ فما دور الإحساس إذن، إلاّ أنّ يقدّم للفكر مادة لأحكامه؛ فليست المعرفة إحساسا وإنّما حكم العقل على الإحساس.

ثانيا: إلى جانب الإحساس، لا يمكن للظنّ أن يكون طريقا لبلوغ حقيقة الأشياء، لأنّه محكوم بالمتغيّرات المادية، بعيد عن الماهيات الثابتة. ومع أنّه أرقى من الإحساس، إلا أنّه يصف الموجودات كما تظهر للشّخص، لا كما هي في ذاتها. إنّ المعرفة الحقّة قائمة على التعليل، أي إدراك الحوادث بمسبّباتها، وهذا ما لا يسعه الظنّ مادام غير ثابت، متغيّر بتغيّر الموضوعات

---

[1]–محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 122.

*–إنّ الهدف الأوّل لأفلاطون في محاورة "تيتياتوس" تفنيد الآراء الباطلة حول المعرفة، فعمل على دحض نظرية بروتاغراس في كون المعرفة تقوم في الإدراك الحسّي، وأنّ ما يبدو لفرد ما أنّه حقّ، هو حقّ بالنّسبة له. وكان منهجه فيما يرى ف. كوبلستن يرمي إلى استخلاص –جدليا، إفادة واضحة عن نظرية في المعرفة تنطوي على أنطولوجيا هيراقليطس، وإبيسمولوجيا بروتاغوراس، لكي يعرض نتائجها، ويبيّن بأنّ تصوّر معرفة نصل إليها على هذا النّحو، لا يفي بشرط المعرفة الحقّة على الإطلاق. ويذهب أفلاطون إلى أنّ المعرفة لابدّ أن تكون معرفة بما هو موجود، ومعصومة من الخطأ، والإدراك الحسي ليس هذا ولا ذلك.

وعوارضها، وأحوال الشّخص وظروفه؛ فالظنّ "قد يكون صادقا وقد يكو كاذبا، بخلاف المعرفة المعلّلة (أو العلم) فهي معرفة صادقة ضرورة، لأنّها قائمة على البرهان ولأنّ موضوعها هو الحقيقة الكلّية والماهية الثابتة"[1].

ثالثا: الاستدلال؛ أرقى درجة من المعرفة الظنّية، ولكنّه دون مرتبة العلم. فهو أرقى من الظنّ لأنّه فعل العقل لا الحواس، ولأنّ موضوع معرفته ليس معطيات الحسّ، وإنّما الموضوعات الرّياضية، أو المعقولات السفلى كما يسمّيها أفلاطون. ودون مرتبة من العلم أو التعقّل، لأنّه من جهة يستخدم المنهج الفرضي الذي "يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنّه يأخذ المسائل من خلف، ولا يُستعمل إلاّ حيث يتعذر النظر المستقيم" [2]؛ وهذه معرفة وسطى بين الظنّ والتعقّل؛ ومن جهة أخرى يستعين بالمحسوسات من أجل بلوغ تلك الموضوعات المجرّة كالأشكال الهندسية؛ فالفكر في هذا المجال يلجئ إلى الصّور الحسّية من أجل إثارة الصّور المعقولة، ثم لا يني أن يتخلى عن تلك المنبّهات المحسوسة ليستبقي المعاني الكلّية المجرّدة.

رابعا: التعقّل أو العلم؛ أعلى درجات المعرفة وأيقنها جميعا؛ موضوعه التصوّرات المجرّدة، أو المثل، كالخير والجمال؛ "فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلّية، والماهيات الثابتة والصّور المفارقة، والحقيقة العليا، دون الاستعانة بالحواس" [3]، وهذا هو العلم الكلّي *الذي يُطلب

---

[1]– المرجع نفسه، ص 124.

[2]–يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 72.

[3]–محمّد عبد الرّحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،ص 124.

*–ينبّه ف.كوبلستن إلى أنّ تفحص تلك الأحكام التي نعتقد أنّنا نبلغ بها معرفة بما هو مستقرّ وثابت، يُظهر أنّها أحكام عن الكلّيات: فلو أنّنا فحصنا مثلا الحكم القائل أنّ "دستور أثينا خيّر وصالح"، لوجدنا أنّ العنصر الثابت، أساسا، في هذا الحكم هو مفهوم "الخيرية"، أو "الصلاح". إنّ دستور أثينا ربما يتغيّر بحيث لا نعود نصفه بأنّه خيّر، بل نصفه بأنّه سيّء. وهذا يعنى أنّ مفهوم الخيرية يظلّ واحدا في الحالتين، لأنّنا إذا ما وصفنا الدستور الذي تغير بأنّه سيّء فإنّ ذلك لا يكون إلاّ لأنّنا نحكم عليه بالإشارة إلى المفهوم الثابت للخيرية. وفضلا عن ذلك، لو اعترض معترض قائلا: إنّه على الرّغم من أنّ دستور أثينا يمكن أن يتغير بوصفه واقعة تجريبية، فإنّنا لا يزال في استطاعتنا أن نقول: "دستور أثينا خيّر وصالح"، لو كنّا نقصد بذلك شكلا خاصا من الدستور الذي وصفناه ذات مرّة بأنّه "خيّر أو صالح" (رغم أنّه من حيث الواقع قد تغيّر). وفي استطاعتنا أن نشير–ردّا على ذلك، أنّ حكمنا في هذه الحالة مرجع، ليس هو دستور أثينا كواقعة تجريبية، بقدر ما هو نوع من الدساتير. والقول بأنّ هذا النّوع من الدساتير حدث أن تجسّد في لحظة تاريخية معيّنة في دستور أثينا، يخرج عن الموضوع قليلا أو كثيرا: فما نقصده في الواقع، هو أنّ هذا النّوع الكلّي من الدستور (سواء وُجد في أثينا أو مكان آخر) يحمل معه الصفة الكلّية للخيرية. إنّ حكمنا–بقدر ما يصل إلى الثابت المستقر، فإنّه في الواقع يتعلّق بالكلّي.

ومن ناحية أخرى، فإنّ المعرفة العلمية–كما رآها سقراط (على نحو ما هي مرتبطة أساسا بالأخلاق)، تقوم في التّعريف، في معرفة متبلورة وثابتة، في تعريف واضح. فالمعرفة العلمية للخير مثلا، لابدّ أن تودع أو تُحفظ في تعريف "الخير هو..."،

لذاته. تلك هي مراتب المعرفة التي ترتقي بها النّفس من عالم الحسّ المتغيّر إلى عام المثل والموجودات الحقيقية الثابتة، عن طريق جدل*صاعد.

وعند اكتمال تذكّر *"ماضيها"–وذلك بواسطة الاستقراء الذّي ترتفع به من الجزئيات إلى الكلّي الذي يشملها بتحديد صفاتها الجوهرية الممثلة للماهية العامة أو النّوع؛ ثمّ من تلك الصفات أو الأنواع إلى ما هو أعمّ منها ومشترك بينها وهو الجنس، ومن الأجناس وهي ماهيات أعمّ من الأنواع، إلى أعمّ وأعلى المقولات وهي المثل التي فيها يتحقّق الكلّي *، الجوهر القائم بذاته؛ تكون النّفس قد خطت الشّوط الأوّل في تحصيل العلم الصّحيح أو التعقّل، لتستكمل طريقها بالعودة إلى

الذي يعبّر به الذهن عن ماهية الخير. غير أنّ التّعريف يتعلّق بالكلّي، ومن ثمّ فالمعرفة الحقّة هي معرفة الكلّي. إنّ الدساتير الجزئية تتغيّر، لكنّ مفهوم الخير يظلّ كما هو، ونحن–بالإشارة إلى هذا المفهوم الثابت، نحكم على الدساتير الجزئية من منظور الخير. وينجم عن ذلك أنّ الكلّي هو الذي يحقّق متطلّبات أو شروط موضوع المعرفة. وسوف تكون معرفة الكلّي الأقصى أعلى أنواع المعرفة، في حين أنّ معرفة الجزئي ستكون أدنى أنواع "المعرفة".

لكن، ألا تحمل هذه النظرة هوة لا يمكن اجتيازها بين المعرفة الصادقة من جهة، والعالم "الواقعي" من جهة أخرى، أي العالم المؤلّف من الجزئيات؟ وإذا كانت المعرفة الصادقة أو الحقّة هي معرفة الكلّيات، ألا ينتج عن ذلك أنّ المعرفة الصادقة أو الحقّة هي معرفة المجرّد "غير الواقعي" ؟ لابدّ أن نشير–بالنّسبة إلى السؤال الثاني، إلى أنّ ماهية نظرية المثل أو الصور عند أفلاطون هي ببساطة كما يلي: إنّ المفهوم الكلّي ليس صورة مجرّدة خالية من المضمون الموضوعي أو المرجع، بل يناظر كلّ مفهوم كلّي حقيقي، واقعا موضوعيا. أمّا إلى أيّ حدّ يكون لنقد أرسطو لأفلاطون (لكون أفلاطون شخص الواقع الموضوعي في مفاهيم، متخيلا عالما مفارقا من الكلّيات "المنفصلة") ما يبرّره، فذلك أمر يحتاج في حدّ ذاته إلى مناقشة؛ وسواء أكان له ما يبرّره أم لا، فسيظلّ صحيحا أنّ الماهية في نظرية المثل عند أفلاطون، لا نبحث عنها في فكرة الوجود "المنفصل" للحقائق الكلّية، بل في الإيمان بأنّ المفاهيم الكلّية لها مرجع موضوعي، وأنّ للواقع المناظر نظاما أعلى من الإدراك الحسّي بما هو كذلك. أمّا بالنّسبة للسّؤال الأول (الذي يدور عن الهوة بين المعرفة الصادقة والعالم "الواقعي") فلابدّ من التسليم بأنّه كان أحد الصعوبات الرّئيسية أمام أفلاطون في تحديد العلاقة الدّقيقة بين الكلّي والجزئي؛ ولابدّ من العودة إلى هذا السّؤال عند دراسة نظرية المثل من الزاوية الأنطلوجية.

*–رفع أفلاطون عن الجدل طابعه المموّه الذي أضفاه عليه السفسطائيون؛ فقد نقله من مجال السفسطة إلى العلم النّزيه. ولا يقوم الجدل في تلك المناقشة التي تدور بين شخصين أو أكثر فحسب، بل يدّل كذلك على محاورة النّفس لذاتها من أجل استخراج ما يرسو في أعماقها من حقائق. بل ذهب أبعد من ذلك، فجعل منه أسمى العلوم. إنّه المنهج الذي ينتقل بواسطته الفكر من الأشياء المحسوسة إلى الحقائق المعقولة، ليس باستخدام الحسّ، بل بالانتقال من معان إلى معان عن طريق معان.

*–ليس العلم في نظرية المعرفة عند أفلاطون إدراكا للحقائق، وإنّما تذكّرا لها. فإذا كان فعل التذكّر بمعناه الاصطلاحي يعني أن يسترجع ذهن الإنسان أحداث الماضي من أجل تسليط الضوء على الحاضر أحيانا، كذلك شأن النّفس في تحصيلها العلم بموجودات العالم المادّي؛ فهي لا تستنبط الحقائق منها (الموجودات)وإنّما تستخرجها من أعماقها (النّفس)عن طريق تأمّلها لتلك الموجودات، لأنّها قبل أنّ تحُلّ في المادة كانت تعيش في العالم الأوّل (عالم الموجودات الحقيقة التي لا تُعتبَر كائنات العالم الحسّي سوى ظلالا لها) وهو عالم المثل صحبة الآلهة؛ فالمعرفة تذكّر والجهل نسيان.

*–هنا موطن تباين مهمّ بين المعلّم وتلميذه، أشار إليه أرسطو قي نقده لنظرية المثل الأفلاطونية: من الواضح أنّ أفلاطون تعامل مع المثل بوصفها حقائق ذات وجود منعزل عن كائنات العالم الحسّي؛ لذلك نراه في محاورة "فيدون" يقول أنّ النّفس كانت موجودة قبل اتّحادها بالبدن في عالم مفارق، حيث شاهدت الكائنات العقلية أو المثل، التي كانت تشكلّ فيما يبدو كثرة من الماهيات المنفصلة، لذلك كانت المعرفة استرجاعا للمثل التي شاهدتها النّفس ذات مرّة بوضوح في حالة ما قبل الوجود. تلك هي محطّة الاختلاف بينه وبين أستاذه، حيث لا نجد سقراط ينظر إلى جوهر الموجود وهو الحدّ الكلّي باعتباره كائنا منفصلا عنه.

عالم الوقائع الحسّية عن طريق جدل نازل، تربط من خلاله المثل *بالأجناس، والأجناس بأنواعها، والأنواع بأصنافها، والأصناف بماصدقاتها.

أمّا سبيل ذلك الاستدلال فهو القسمة: من الممكن قسمة الجنس كلّما أضفنا له صفات نوعية (جوهرية) تعمل على تقليص ماصدقه*، لتجعل منه أقساما مختلفة لها تعريفات متباينة، لكنّها تشارك جميعها في الجنس. ولا يكون هذا الاستدلال صحيحا إذا لم يحتكم إلى شروط: يجب على القسمة أن تتّفق مع ماهية الشيء لأنّ الأخيرة هي التي تقتضي القسمة أو لا تقتضيها. كما يجب أن تكون كاملة، فتفصل عن الجنس نوعين أو أكثر، وعن كلّ نوع صنفين أو أكثر، حتى تصل إلى التّعريفات البسيطة. كما يجب عليها الحذر من اعتبار المركّب بسيطا، والعرضي أساسيا. وكان يرى أفلاطون في القسمة الثنائية أصحّ الطّرق الاستدلالية؛ مثال ذلك قولنا أنّ الاقتصاد علم، والعلم نظري وعملي، والاقتصاد يدخل في الصنف الثاني؛ والعلم العملي علم الفرد (الأخلاق مثلا)وعلم الاجتماع، والاقتصاد ينتمي إلى القسم الثاني، وهكذا إلى أن نصل إلى التّعريف الدّقيق للاقتصاد.

من هنا تكون القسمة سبيلا إلى ضبط الماهية أو التصوّر، فعل العقل الأوّل، ممّا يحمل على القول أنّ نظرية أفلاطون في المعرفة احتكمت بشكل يكاد يكون صريحا إلى بعض التّعريفات و المبادئ المنطقية التي حدّدها أرسطو فيما بعد: إنّ القسمة تطبيق واضح لقاعدة التّعريف المنطقية

---

*-لابد من الانتباه إلى معضلة تواجهنا عند محاولة تحديد ماهية المثل في ذاتها: إذا كان العلم حكما على الموجود بأنّه كذا أو ليس كذا، وكانت المثل قائمة بذاتها؛ فكيف نصدر حيالها حكما، والحكم يعني أنّ مقولا ما–هو الموضوع، مشارك في مقول آخر هو المحمول؟ هذا الاستفهام يخفي سؤالا آخر حول العلاقة بين المثل هو: هل المثل موجودات منفصلة عن بعضها، أمّ أنّ كلّها مشارك في كلّها، أم أنّ بعضها فقط مشارك في البعض الآخر؟ إذا كان أفلاطون ينظر لها حسب الفرض الأوّل، أي باعتبارها كائنات منفصلة عن بعضها، يكون ذلك تأثيرا واضحا لفكرة بارمنيدس في السكون على نظريته في المثل، وبالتالي فإنّ الحمل غير ممكن. أمّا إذا صحّ الفرض الثاني، فيكون ذلك تحت تأثير فلسفة هرقليطس القائلة بالتغيّر الدائم، ممّا يجعل الحكم أيضا مستحيلا نظرا لعدم ثبات الماهية وتناقضها، لأنّ السكون في حركة والحركة في سكون. وتبقى الإمكانية الثالثة وهي أصدق الفروض؛ وليس خارج الجدل ما يمكّننا من التأكّد منه: إنّه المنهج الوحيد الذي يُظهِر ارتباط المثل ببعضها؛ هو الذي يصنّف المثل ويرتّبها في أنواع وأجناس؛ فهي مرتبطة فيما بينها بواسطة مثل أعلى وأعمّ، وهذه الأخيرة بدورها ترتبط بمثل أعمّ وأعلى، وهكذا إلى أعلى مثال يقوم فوقها جميعا، هو في نظر أفلاطون الخير بالذّات.

*-هذه قاعدة ثابتة من بين القواعد التي تحدّد العلاقة بين الحدود والتّصوّرات في المنطق الأرسطي: يتميّز الحدّ بصفتين، الأولى تضفي عليه طابعا كيفيا، من حيث أنّها تشير إلى الجنس أو النّوع، أي من حيث أنّها تحدّد صفاته الجوهرية التي تدلّ على تعريفه، وهذا ما يسمى بالمفهوم. والثانية تضفي عليه طابعا كمّيا، من حيث أنّها تحدّد الأفراد الذين يشملهم التّعريف، وهذا ما يُطلق عليه اسم الماصدق. أمّا العلاقة بينهما فهي عكسية، إذ كلّما ضاق المفهوم اتّسع الماصدق، وكلّما اتّسع المفهوم ضاق الماصدق، وهذا ما تقصد إليه القسمة الأفلاطونية.

التي تشترط أن "يقوم على الماهية لا على العرض، وأنّ هذه الماهية تتألّف من الجنس القريب والفصل النّوعي". ثمّ إنّ الجدل النازل الذي يتمّ بواسطة القسمة يدلّ–من جهة ثانية، على فكرة أفلاطون حول مشاركة الموجودات المادية في المثل على اعتبارها(الموجودات)صادرة عنها؛ فيكون قد أوحى بذلك لأرسطو بفكرة الاستغراق التي تُعتبر–من ناحية، أساس الرّابطة بين تصورين في الحكم (الموضوع والمحمول)، ومن ناحية ثانية، حجر الزّاوية في نظرية القياس عند أرسطو. أمّا عن القياس بالذّات–وهو موضوع انشغالنا، يمكننا القول أنّ أفلاطون كان له الأثر المباشر في اكتمال صورته على يد أرسطو، من خلال نظرية الجدل النازل، على اعتباره انتقالا للفكر من المثل العليا بوصفها حقائق يقينية وكلّية، إلى الموجودات الحسّية من حيث هي وقائع جزئية لازمة عنها. ومن جهة أخرى، لم يرض أرسطو بأسلوب القسمة كاستدلال لا يمكن أن يصل بالعقل إلى حقائق يقينية؛ فالتردّد الكبير في الأخذ بالقسمة الأفلاطونية هو الذي أفضى به إلى اكتشاف القياس كما سنبيّن لاحقا.

لا تخلو نظرية المعرفة عند أفلاطون–إذن، من بعض المبادئ المنطقية التي ستكون منطلقا لأرسطو في تأسيس الاستدلال القياسي؛ غير أنّ أفلاطون عمل على تأسيس منطق وطريقة في الاستدلال تخدم اتّجاهه الميتافيزيقي وليس العلم الوضعي الذي أراده تلميذه، والذي لا يقبل بمبدأ انفصال العلل(الأفكار)عن معلولاتها. إنّ ما يرضاه العلم من نظرية المثل الأفلاطونية هو أنّ الأفكار تحتوي من الصّفات ما ليس له حدّ، الأمر الذي لا يقوم في الأشياء؛ "فالأشياء تتحوّل وتتغيّر؛ ووجودها ينقسم إلى ماض لا يوجد بعد، وإلى آت لم يوجد بعد، وإلى حاضر يفنى حين يوجد، بينما الفكرة هي القانون الذي يحتوي كلّ حاضر ومستقبل. والأشياء ليست إلاّ قيما جزئية للمتغيّر الذي يوجد بتمامه في الفكرة"[1].

[1]–علي سامي النشّار؛ المنطق الصّوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة؛ دار المعارف؛ الطبعة الثالثة؛ 1965؛ ص161.

الفصل الثالث

أرسطو ونظرية القياس الحملي

توطئة

رأينا كيف رسمت المدرسة السفسطائية للفلسفة اليونانية وجهتها الإنسانية، ثمّ ردّ الفعل السقراطي ضدها الذي أثمر بمنهج الاستقراء طريق الحدّ الكلّي؛ وبعدها الجدل الأفلاطوني علم بلوغ الحقائق الثابتة، ليفتحا السبيل أمام الاستدلال القياسي عصب المنطق الصوري *، والذي "باكتشافه أسّس أرسطو المنطق" [1]. وبعد هذا العرض للمقدّمات الفلسفية لنظرية القياس الأرسطية التي تضمنتها مباحث الفصل الأوّل والثاني من دراستنا، ننتقل إلى الفصل الأخير الذي سنخصّصه لعرض هذه النظرية من خلال ثلاثة مباحث هي على التوالي: الأوّل بعنوان "نقد القسمة الأفلاطونية واكتشاف الحدّ الأوسط"، نتناول من خلاله موقف أرسطو من نظرية أفلاطون في المثل ورفضه للقسمة الثنائية؛ بعدها نعرض إلى القياس الاقتراني الحملي وقواعده العامة الثمانية، الخاصة بالحدود والقضايا اللازمة لأضرب القياس المنتجة. ثمّ المبحث الثاني الموسوم "نظرية أشكال القياس الحملي وأضربه المنتجة"، نعرض من خلاله إلى أشكال القياس الأربعة وقواعد كلّ شكل منها، مع بيان الضروب المنتجة في هذه الأشكال والإشارة إلى مشكلة الشكل الرابع؛ ثمّ إلى نظرية ردّ أشكال القياس الحملي. أمّا المبحث الأخير لهذا الفصل فهو بعنوان "المدرسة الرّواقية ونظرية القياس

---

* -يُطلَق في أغلب الأحيان على المنطق الأرسطي اسم المنطق "الصّوري" أو"الشكلي"، على اعتباره تحليلا لصور الفكر، ومن هنا جاءت تسمية "التحليلات" أو "أنالوطيقا". غير أنّ هذا الاعتبار خطأ فادح في منظور بعض المؤرّخين، من بينهم فردريك كوبلستن الذي يقف ضد فكرة أنّ منطق أرسطو يُعنى بأشكال التفكير البشري على وجه الحصر، يجعله لا يرتبط بالواقع الخارجي: إنّ أرسطو يُعنى أساسا بأشكال البرهان، ويؤكّد أنّ نتيجة البرهان العلمي تعطينا معرفة مؤكّدة عن الواقع. فالقياس التقليدي الذي يقول: "كلّ إنسان فان؛ وسقراط إنسان؛ إذن سقراط فان"، ليس مجرّد استخلاص نتيجة صحيحة طبقا لقوانين المنطق الصّوري، وإنّما يفترض أرسطو أنّ النتيجة متحقّقة في الواقع، ومن ثمّ فهو يفترض سلفا نظرية واقعية. وعلى الرّغم من أنّ المنطق عنده هو تحليل لصور الفكر، فهو تحليل للفكر الذي يتّجه إلى الواقع ويعيد بناءه تجريديا داخل ذاته. والحكم الصادق هو الذي يقول عبارات عن الواقع تتحقّق في العالم الخارجي. فالمنطق تحليل للفكر البشري وهو يفكّر في عالم الواقع، رغم أنّ أرسطو يوافق يقينا على أنّ الأشياء لا توجد على الدوام في الواقع، بالضبط كما يدركها الذهن، أي بوصفها كلّيات.

وتؤكّد هذه الحقيقة نظرية أرسطو في المقولات: إنّ المقولات من وجهة النّظر الصّورية تشمل الطرق التي يفكّر بواسطتها في الأشياء كحمل الكيفيات مثلا على الجواهر، لكنّها في الوقت ذاته طرق توجد فيها الأشياء وجودا فعليا. ومن هنا فإنّ المقولات لا تحتاج إلى معالجة منطقية فحسب، بل واقعية أيضا. إنّ منطق أرسطو إذن، لا يشبه المنطق الترنسندنتالي عند كانط، طالما أنّه لا يهتم بعزل صوّر الفكر بطريقة قبلية، وهي الصور التي يسهم بها الذهن وحده في عمليته الإيجابية للمعرفة؛ إنّ أرسطو لم يطرح "المشكلة النقدية"، بل افترض إبستمولوجيا واقعية، وافترض أنّ مقولات الفكر التي نعبّر عنها في اللغة، هي أيضا مقولات موضوعية تعبّر عن واقع يتجاوز الذهن.

[1]-Francis WIBRANDS; EncyclopÆdia Universalis, version 10-2005.

الاستثنائي"، فيه نتطرّق إلى المميّزات العامة للمنطق الرّواقي، ثمّ نعرض القياس الاستثنائي المسمى بالشرطي؛ وسنخصّص الجزء الأخير من هذا المبحث للانتقادات التي وُجِّهت إلى نظرية القياس الأرسطية، حتى يتسنى لنا الإلمام بكلّ جوانب هذه النّظرية.

المبحث الأوّل

نقد القسمة الأفلاطونية

واكتشاف الحدّ الأوسط

لم يكن أرسطو Aristote، "القرّاء"–كما كان يلقّبه معلّمه أفلاطون، أثينيا *، ومع ذلك كان ألمع تلاميذ الأكاديمية وظلّ وفيّا لها حوالي عشرين عاما، إلى أن اضطرّ على مقاطعتها لدواعٍ ليست محلّ إجماع بين المؤرّخين؛ لكنّ المؤكّدَ أنّه لم يقبل بنظرية أستاذه في المثل التي لم يكن يرى فيها غير تجريدات خيالية: فإذا كان العلم يقوم على الجوهر، أي على معرفة حقيقة الشيء، كيف يمكن للمثل أن تكون جواهر للموجودات الحسّية وهي مفارقة لها؟ إنّ النقص الذي يعيبه أرسطو على فلسفة سقراط هو أنّها حدّدت العلم في المجال الأخلاقي (مع اعترافه لسقراط بإنجازين عظيمين هما التّعريف وفكرة الحدّ الكلّي)، لكنّها لم ترتكب الخطأ الذي وقعت فيه نظرية المثل عند أفلاطون: "سقراط لم يفصل على الأقل الكلّي عن الفرد، وكان محقّا في عدم فصلهما، والوقائع تُظهر ذلك بوضوح: بدون الكلّي من المستحيل الوصول إلى العلم، غير أنّ فصل الكلّي هو سبب كلّ الصعوبات التي تنجرّ عن مذهب المثل. من المؤكّد أنّ العلم يقصد الضروري والكلّي، لكن في هذا العالم وليس في عالم آخر خيالي مختلف عن العالم المحسوس" [1]. إنّ فلسفة أرسطو الواقعية تقتضي رفض فصل الموجود عن ماهيته، ممّا يدعو إلى القول أنّ الكلّيات ليست جواهر قائمة بذاتها substances* وإنّما هي مقولات تُحمل على جواهر(موضوعات)ملازمة لها في الوجود، "إنّ الكلّي لا يمكن أن يكون جوهرا لأنّه ليس موضوعا ولا يمكن أن يوجد في ذاته؛ إنّه محمول ويوجد دائما في

---

*–وُلد عام 385 أو 384 قم في ستاجيرا، مدينة مقدونية صغيرة. كان أبوه نيقوماخوس Nicomaque طبيب أمنتاس Amyntas الثاني ملك مقدونيا، وكان منحدرا من عائلة مارست صناعة الطبّ؛ هذا الأصل يفسّر ربّما اهتمام أرسطو بالبيولوجيا، ولكنّه يؤكّد علاقاته بالبلاط المقدوني. وفي عام 367 أو366 رحل أرسطو إلى أثينا من أجل الدّراسة ليصبح عضوا في الأكاديمية عام 386. وفي عام 348 يموت أفلاطون؛ وكان قد عيّن كخليفة له على رأس المدرسة Speusipe ابن أخته؛ هذا الاختيار جعل منه الكثير من كتّاب السّير مند القدم سبب مقاطعة أرسطو للأكادمية؛ غير أنّ القول–كما يرى فردريك كوبلستن، "أنّ أرسطو كان معارضا لأفلاطون أثناء وجوده في الأكادمية، وأنّه كان شوكة في جنب الأستاذ، قول يصعب جدّا الدّفاع عنه: فقد وجد أرسطو أفلاطون مرشدا وصديقا له، أُعجب به إعجابا عظيما، على الرّغم من أنّ اهتماماته العلمية اتّجهت في السنوات الأخيرة إلى أن تأخذ الصدارة، وأنّ تعاليم أفلاطون الدّينية والميتافيزيقية بدت في النّهاية أقلّ تأثيرا عليه". وفي نفس السّنة يرحل أرسطو إلى مدينة آسوس Assos في طرود (منطقة قديمة في الشمال الغربي من آسيا الصغرى Troade) بمعيّة كزينوقراط Xénocrate وثيوفراسط Théophraste ليصبح مستشارا سياسيا وصديقا للطّاغية هرمياس Hermias؛ وموازاة مع هذا يفتح أرسطو مدرسة بدأ فيها أبحاثه البيولوجية. وفي 343 أو342 استُدْعِي إلى قصر الملك فليب المقدوني الذي كلّفه بتربية ابنه ألكسندر Alexandre. وعند موت فليب (335–334) تولى ألكسندر الحكم وعاد أرسطو إلى أثينا، فأسّس القيون le Lycée المدرسة المنافسة للأكاديمية، التي سيدرّس فيها لمدّة اثني عشر سنة. مات أرسطو عام 322 وهو يبلغ من العمر ثلاث وستين سنة في جزيرة Eubée مسقط رأس أمّه.

[1]-François Châtelet, la philosophie de Platon à St. Tomas, E. Marabout Université, p 96.

*-[L. *substantia* = *cod stat sub,* ce qui est dessous]. –*Méta*. 1. (Opp. : *attribut*). Ce qui est en soi ;

أشياء أخرى"[1].

ويدخل في عداد اعتراض أرسطو ضد فلسفة أستاذه في الجوهر نقده لنظرية الجدل النازل، الذي انتهى به إلى اكتشاف القياس: إنّ الطريقة التي رآها أفلاطون هادية إلى ضبط حدّ من الحدود، والموصلة إلى التّعريف الكلّي الذي شقّ طريقه الاستقراء السقراطي، هي القسمة الثنائية diérèse، فلكي نحدّد–مثلا، التصوّر (م) يجب أن ينطلق استدلالنا من مفهوم أعمّ منه هو (أ) وبالانتقال عبر مراتب الأجناس والأنواع نقسّمه إلى تصوّرين أضيق هما (ق) و(لاق)؛ وعندما نضع موضوع التعريف (م) في إحدى الخانتين، نكون قد حدّدنا مفهومه بشكل أدقّ. ثم نجري نفس القسمة في الخانة الباقية، وهكذا إلى أنّ نتوصّل إلى التّحديد المطلوب. ومن أمثلة هذا الاستدلال قولنا أنّ "الصيد بالصنارة فن، لكنّ هناك فنون الإنتاج وفنون الاقتناء؛ من بين هذه ما يتحقّق بالتبادل ومنها ما هو غنيمة؛ ومن الأخيرين ما هو نزاع وما هو صيد، وهكذا. وبالاستمرار على هذا النّحو نحدّد المفهوم المعنِي أكثر فأكثر؛ نقول أنّنا نوسّع بالتدريج مفهومه بالتضييق التدريجي لما صدقه"[2].

غير أنّ أرسطو كان يرى في هذا الاستدلال أنّه لا يُفضي إلى نتيجة ضرورية، فبدلا من أن يكون طريقة "ترغم الآخـــر على التّصديق–إن صحّ التّعبير، فهي في كلّ خطوة من خطاها ترجـــو

---

réalité permanente qui sert de support aux attributs changeants : « Parce qu' entre les choses créées qqs. unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans qqs. autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou attributs de ces substances » (Descartes**,** *princ.*, I, 51) ; « Ne pouvant concevoir comment des qualités pourraient subsister seules, nous supposons qu'elles existent dans qq. objet commun qui en est le support, et c'est ce support que nous désignons par le nom *substance*» (Locke). *Principe de substance* : ce lui d'après lequel toute qualité requiert le support d'une substance. *Chez Leibniz* : «Lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet et que ce sujet ne s'attribut à aucun autre, on l'appelle substance individuelle» (*Disc. Méta*.,8) ; «La notion de *vis* ou de *virtus* que les Allemands appellent *Kraft*, les français *la force*, apporte beaucoup de lumière à la vraie notion de substance» (id., 1694). -2. Ce qui est *par soi* : «Lorsque nous concevons la *substance*, nous concevons une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin que de soi même pour exister à ppt. Parler, il n'y a que Dieu qui soi tel » (Descartes, *ibid.* ; cf. *Univoque*) ; «Par *substance* j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, i. e. ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose dont il doit être formé» (Spinoza, *Éthi***.,** I, déf. 3).
-*Vulg*. 3. L'essentiel : «la substance d'un discours» ; «En substance».-4. Un corps : «La substance que les chimistes appellent carbone» (Cournot).

[1]-Jean Brun, ARISTOTE ET LE LYCÉE, Presse universitaire de France, édition Delta**,** *Que sais-je?*

[2]-Robert Blanché, La logique et son histoire d'Aristote à Russel. Collection U. Armand Colin, p 23.

منه الموافقة. وعلى هذا فإنّ مثل هذه الطّريقة عاجز عن إثبات نتيجة من النتائج، فهي واهنة asthénique"[1]؛ وهذا لأنّه عندما يتمّ لنا تقسيم التصوّر (أ) إلى تصوّرين فرعيين هما (ق) و(لاق)، ليس هناك ما يشرّع لنا القول أنّ (م) التي تنتمي إلى التصوّر (أ) تنتمي إلى التصوّر الفرعي (ق) بدلا من أن تنتمي إلى التصوّر (لاق)؛ ولا يتقدّم الاستدلال إلاّ برضا المخاطب، وهكذا الأمر في كلّ مرحلة. وعندما نكون قد سلّمنا في ذات الوقت أنّ (م) هي (أ) وأنّ (أ) تتفرّع إلى (ق) و(لاق)، فليس هناك سوى نتيجة واحدة وهي أنّ (م) هي (ق) أو(لاق)، بمعنى أنّ النتيجة ليست أكيدة، إذ كان على الاستدلال أنّ يصل إلى أحد التّعريفين.

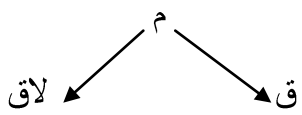
ذلك هو الفراغ الذي أعابه أرسطو على القسمة الأفلاطونية، فقاده انتقادها إلى اكتشاف القياس الذي يعطي نتيجة ضرورية. والذي ساعد أرسطو على نقل الاستدلال من القسمة إلى القياس هو التفكير في نوع جديد من الوساطة بين (م) و(ق)، الذي يجب أن "يكون لا بأعمّ الحدود كما هو الشأن عند أفلاطون، بل على العكس من ذلك، بحدٍّ ما صدقُهُ متوسطٌ، أي حدّ يكون حدّا أوسطا حقا بالمعنيين الاثنين للكلمة"[2]. وحينئذ من كون (م) هي (أ)، يمكننا حسب ما تكون (أ) تنتمي إلى (ق) أو خارجة عنها أن نستنتج بالضرورة أنّ (م) هي (ق) أو ليست (ق). ويمكننا توضيح قصور القسمة الأفلاطونية وجدوى الاستدلال القياسي من خلال الرّسمين التاليين:

1-القسمة الأفلاطونية:

(م) هي (أ)

(أ) تنقسم إلى (ق) و(لاق)

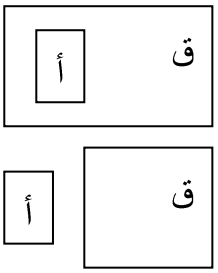
إذن فإنّ (م) هي ؟



[1]- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ص14.

[2]- المرجع نفسه، ص14.

2-القياس الأرسطي:



(م) هي (أ)

(أ) هي (ق)	(أ) هي (لاق)
إذن (م) هي (ق)	إذن (م) هي (لاق)

لعب اكتشاف الحدّ الأوسط إذن دورا رئيسا في تبلور فكرة القياس الحملي عند أرسطو، الذي رأى فيه نموذج الاستدلال الصّحيح*، وعليه ما هو القياس syllogisme وما هي شروط صحّته؟

1-تعريف القياس:

هذا النّوع من الاستدلال يعرّفه *أرسطو بأنّه " قول إذا وُضعت فيه أشياء، لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة لذاتها" [1]؛ وبعبارة أخرى: هو "قول مؤلّف من قضايا إذا سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالَمُ متغيّر، وكلّ متغيّر حادث؛ هذا قول مركّب من قضيتين، إذا سلّمنا بهما لزم القول أنّ العالَم متغيّر"[2]. أمّا ابن سينا "فيذهب في تعريفه للقياس إلى أنّه انتقال من المعلوم إلى المجهول انتقالا صحيحا، فيقول:

إنّ القياس هو قول وُضِعَــا في ضمنه أشياء كي يجتمعاَ

منها مقال غيرها يَستلــزمُ و كان مجهولا فصار يُعلــمُ

كما يعرّفه الغزالي أيضا بأنّه "قول مؤلّف، إذا سُلِّمَ ما أُورِد فيه من قضايا، لزم عنه لذاته قول آخر

---

* – لمّا كان أرسطو يعتبر العلم قائما على الحمل، لم يعترف سوى بالقياس الاقتراني الحملي الذي ينطلق من مقدّمات كلّية ضرورية، ولم يأخذ بالقياس الشرطي الذي تبنته المدرسة الرّواقية، فهو على حسبه لا يعطي نتيجة يقينية.

* – يذكر روبير بلانشي أنّ لفظ "قياس" ظهر ككلمة اصطلاحية في كتاب "الجدل" *Topiques*. وقد ورد فيها كإحدى طريقتين في الاستدلال وهي الاستنتاج، والثانية هي الاستقراء، وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي: البرهاني والجدلي والمغالطي، وهذا بحسب درجة صدق القضيتين اللتين ينطلق الاستدلال منها. ولم يكن في ذلك سوى تمهيدا لنظرة القياس كما تعرضها "التحليلات الأولى" *Les premiers analytiques*؛ ثم زال التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة حتى لا يميل الاهتمام بالمحتوى المادّي للاستدلال.

[1]- Aristote, ORGANON III, LES PREMIERS ANALYTIQUES ; Traduction nouvelles et notes par J. Tricot ; Librairie philosophique J. VRIN Paris, nouvelle édition 1962, p 4 -5.

[2]– علي بن محمّد الشريف الجرجاني الحسيني الحنفي، كتاب التّعريفات، تحقيق وزيادة د. محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، دار النفائس، ص161.

اضطرارا" "[1]. ويسمى هذا القياس بالاقتراني الحملي لاقتران مقدّمتين حمليتين بواسطة حدّ واحد هو الأوسط فالاقتران هو "اشتراك مقدّمتين في حدّ أوسط بمنزلة قولنا: الإنسان ناطق والنّاطق حيوان"[2].

القياس الحملي–أو البسيط، استدلال يتألّف–إذن، من ثلاثة قضايا: المقدّمة الكبرى، وهي التي تتضمّن محمول النتيجة، وهو الحدّ الأكبر مقترنا بالحدّ الأوسط. والمقدّمة الصغرى، وهي التي تحتوي على موضوع النتيجة وهو الحدّ الأصغر–وهذا هو علّة تسميتها بالصّغرى، مقترنا بالحدّ الأوسط. ثمّ النتيجة*أو الجامعة، لأنّها تجمع الحدّين الآخرين، الأصغر والأكبر، وهي قضية حملية تلزم عن المقدّمتين لزوما ضروريا. هذا عن القضايا، أمّا الحدود فهي ثلاثة كذلك: الأكبر، محمول النتيجة، يظهر أوّلا في المقدّمة الكبرى لذلك سُمّيت باسمه؛ ويُسمَي بالحدّ الأكبر لأنّه أوسع ماصدقا من الحدّين الآخرين. ثمّ الحدّ الأوسط، سُمّي كذلك لأنّه يتوسط من حيث الماصدق الأكبر والأصغر. ولهذا الحدّ وظيفة جوهرية في الاستدلال القياسي، هو الذي يربط بين الطرفين الآخرين اللذين هما الأكبر والأصغر، كما يُعتبَر العلّة الفاعلة للنّتيجة. وأخيرا الحدّ الأصغر، آخر ما يظهر في القياس، في المقدّمة الصغرى مع الحدّ الأوسط؛ وسُمِّي بالأصغر لأنّه أقلّ ماصدقا من الحدّين الآخرين.

والمثال التقليدي التالي يبيّن لنا التركيب الذي يتألّف منه القياس:

كلّ إنسان فان	كلّ (م) هي (أ)
سقراط إنسان	(ق) هي (م)
إذن فإنّ سقراط فان*	إذن فإنّ (ق) هي (أ)

---

[1]– د. هادي فضل الله، مقدّمات في علم المنطق، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ص242–243.

[2]– ابن زرعة، منطق ابن زرعة (العبارة، القياس، البرهان)، دار الفكر اللبناني، ص 120.

* – يؤكّد الأستاذ روبير بلانشي على ضرورة تحذير المبتدئين من لبس يقعون فيه بسهولة: إنّ الترتيب الذي صنّفنا بمقتضاه قضايا القياس الثلاثة ترتيب قانوني، لكنّه لا يؤثر على صحّة الاستدلال، فالاستدلال يبقى صحيحا إذا نحن بادلنا مثلا بين الكبرى والصغرى، كما لا يمنع من ذلك أرسطو نفسه الذي يسمي الحدّ الأكبر أحيانا "الحدّ الأوّل" والحدّ الأصغر "الأخير"، لا سيما في صياغة ضروب الشكل الثالث. ولهذا لا ينبغي الأخذ بالاعتبار الموقع الذي تحتلّه المقدّمتان للتّمييز بين الكبرى والصغرى، بل على أحد الحدّين اللذين يوجدان بهما؛ فلا تكون المقدّمة كبرى لمجرّد البدء بها، بل إنّنا نبدأ بذكرها في العادة لأنّها المقدّمة الكبرى.

* – هذا المثال التقليدي الشهير كان وراء صعوبة حسب روبير بلانشي: فهو–قبل كلّ شيء ، ليس مثالا أرسطيا كما يعتقد الكثيرون، وهذا ليس لأنّه لم يرد بالفعل في مؤلّفات أرسطو المنطقية فحسب، بل أيضا لأنّ نظرية القياس الأرسطية–كما لا بدّ أن نتذكّر، لا تأخذ بالقضايا الشخصية. ولهذا يجب على الأقلّ أن نستبدل الحدّ "سقراط" باسم أحد الأنواع الذي ينتمي إليها كلفظ "فيلسوف" مثلا. وحتى بعد هذا التّصحيح، فإنّ المثال لا يقدّم لنا فكرة صحيحة عن نظرية القياس الأرسطية: إنّ أرسطو في

2-قواعد القياس:

وبعد تحليلنا للقياس الاقتراني الحملي ننتقل إلى بيان شروط صحّته، وهي قواعد القياس العامة اللازمة للأضرب المنتجة المُجْمَعِ بين المناطقة حول مضمونها، وإن اختلفوا في تسميتها [*]، أربعة منها خاصة بالحدود، والأربعة الثانية خاصة بالقضايا. وقد وُجدت هذه القواعد مرتّبة لأوّل مرّة باللغة اللاتينية في كتاب Michel Psellus المسَمى Synopsis de la logique d'Aristote، في القرن الحدي عشر، تصنيّفها على النّحو التالي:

أ-القواعد الخاصة بالحدود:

القاعدة الأولى: تنصّ على "وجوب تركيب القياس من ثلاثة حدود: الأكبر، الأوسط، والأصغر؛ وأن يظهر كلّ واحد منها مرّتين بنفس اللفظ ونفس المعنى". فإذا قلّ عن ثلاثة كان استدلالا مباشرا، وإذا زاد عنها يكون إمّا قياسا مركّبا أو مغالطة، و"يحصل هذا في حالتين: الأولى، حينما نقول:

4+6=1+9 ، 1+9=10

5+5=4+6؛ إذن فإنّ 5+5=10

ولكنّ يُلاحظ أنّ هذا النّوع من الاستدلال يمكن إرجاعه إلى سلسلة من الأقيسة، وليس قياسا واحدا، فهو إذن قياس مركّب. والثانية، عندما يُستخدَم الأوسط بمعنى مشترك، فيكون لدينا في الواقع أربعة حدود أو أكثر. ويسَمى هذا النّوع من المغالطة أُغلوطة الحدّ الرّابع quaternio terminorum، ومن الأمثلة المشهورة عليها المثل اللاتيني القديم:

finis rei est illius perfectio"

mors est finis vitae

[1]"ergo mors est perfectio vitae

نظريته هذه يَرجِع بشكل تام الاقيسة ذات الحدود اللفظية إلى مخططها المجردّ، الذي هو بالنسبة للمثال الذي قدّمناه ما يلي: "إذا كانت (أ) مقولة على كلّ (م)، وكانت (م) مقولة على كلّ (ق)، فإنّ (أ) تقال بالضرورة على كلّ (ق)." إنّنا هنا أمام اكتشاف أرسطي آخر مهمّ يتمثل في إحلال المتغيّرات الحرفية (أ)، (م)، (ق) محلّ الثوابت اللفظية (فان)، (إنسان)، (سقراط)؛ ممّا دفع بالكثير من المناطقة إلى القول بأنّ المنطق الصوري الخالص بدأ على يد أرسطو، أي المنطق الذي زالت معه كلّ إشارة إلى محتوى الحدود.

[*] – من المناطقة مثلا من قسم هذه القواعد إلى ما هو خاص بالتركيب، وما هو خاص بالاستغراق، وما هو خاص بالكيف، وما هو خاص بالكم.

[1]-عبد الرّحمن بدوي، المنطق الصّوري والرّياضي، ص 166.

والمغالطة هنا في استعمال كلمة finis في الكبرى بمعنى الغاية والتمام، وفي الصّغرى بمعنى النهاية والانقضاء. وتسمَى المغالطة حينما تكون ناشئة عن استعمال الأوسط بمعنى مشترك: "أغلوطة الأوسط المشترك" fallacy of ambiguous middle "[1]؛ ولأجل التوضيح نصوغ مثالا مشابها:

كلّ هروب من المعارك جبن

الجبن مصنوع من الحليب

إذن، فإنّ كلّ هروب من المعارك مصنوع من الحليب.

نقع في هذه المغالطة إذن، عندما لا نلتزم–على حدّ تسمية بعض المناطقة، بقاعدة "تكرار الحدّ الأوسط" إذ "يجب أن يكون مذكورا بنفسه في الصغرى والكبرى من غير اختلاف"[2]

ب–القاعدة الثانية توجِب "أن لا تحتوي النّتيجة على الحدّ الأوسط"؛ كيف يظهر فيها وهو مولّدها؟ إنّ مهمّة الحدّ الأوسط الرّبط بين الحدّين الآخرين المتطرّفين أو فصلهما، وهذا دور ينتهي في المقدّمة الصغرى، والمثال التالي يبين لنا عدم تقدّم الاستدلال نحو الحلّ، بسبب ظهور الأوسط في النّتيجة:

كلّ الطيور بيوضة

بعض الطّيور جارحة

إذن، بعض الجوارح طيور.

ج–القاعدة الثالثة تفرض "أن يُستغرق الحدّ الأوسط مرّة واحدة على الأقلّ "؛ أي "لا يمكن للأوسط أن يؤخذ مرّتين جزئيا، ولكنّه يجب أن يُؤخذ على الأقلّ مرّة كلّيا" [3]، وإلاّ فمن الممكن أن يشير في إحدى المقدّمتين أنواع غير الأنواع المشير إليها في الأخرى كما في المثال التالي:

بعض الإنسان صالح

بعض الإنسان سارق

إذن، فإنّ بعض السّارق صالح

النتيجة في هذا القياس كاذبة، لأنّ عدم استغراق الحدّ الأوسط أوقعنا في أغلوطة الحدّ الرّابع، حيث نجد الأوسط يحمل في هذا الاستدلال معنيين مختلفين، بمعنى أنّ إنسانية الصالح وهو الحدّ الأكبر، ليست إنسانية السارق وهو الحدّ الأصغر وبالتالي لم يقم بدوره الأساسي الذي هو الرّبط بين الحدّين

---

[1]–المرجع نفسه، ص 166.

[2]– محمّد رضا المظفر، المنطق، دار التعارف، بيروت–لبنان، 1400هـ– 1980م، ص 210.

[3]-ANTOINE ARMAND ET PIERRE NICOLE, La logique ou l'art de penser, Flammarion, Science de l'homme, P 239.

الآخرين.

د–القاعدة الرّابعة "تمنع أن يُستغرق حدّ في النّتيجة إذا لم يكن مستغرقا من قبل"؛ أي لا يكون في النتيجة ما هو أكبر من المقدّمتين؛ فلا يجوز أن يكون للحدّين في النتيجة ماصدق أوسع من ماصدقهما في القضيّتين الأوّليين، لأنّ القياس لا يستدلّ على العام بالخاص وإنّما على الخاص بالعام، والمثال الآتي يدلّ على مخالفة هذه القاعدة، فالحدّ "مسلم" في النّتيجة سيصبح مستغرقا لأنّه موضوع لكلّية موجبة، ولم يكن مستغرقا في الصغرى لأنّه ورد محمولا لكلّية موجبة:

كلّ جزائري أفريقي

بعض الجزائري مسلم

إذن، فإنّ كل مسلم أفريقي

2–القواعد الخاصة بالقضايا

أ–القاعدة الأولى "تمنع لزوم نتيجة سالبة عن مقدّمتين موجبتين"، أي إذا كانت المقدّمتان موجبتين فإنّ النّتيجة لا يمكنها أتنفي شيئا، "إذ من اتّحاد حدّي النتيجة بثالث لا يمكن إثبات انفصالهما" [1]، فإذا قلنا:

كلّ المجترّ آكل عشب

بعض البقر مجتّر

ليس بعض البقر آكل عشب

نجد أنّ النّتيجة تتناقض مع المقدّمتين، لأنّها فصلت بين الأصغر (البقر) والأكبر (آكل عشب)، في حين لم تفعل ذلك المقدّمتان اللتين جمعت بينهما عن طريق الأوسط (مجتّر).

ب–القاعدة الثانية تفيد أنّه "لا إنتاج من سالبتين"؛ إذ يجب على الأقلّ أن تكون إحدى المقدّمتين موجبة، وذلك أنّ السوالب تنفي المحمول عن الموضوع ممّا يعطّل وظيفة الحدّ الأوسط في الرّبط بين الحدّين المتطرّفين؛ "فلا يلزم من كون شيئين منفصلين عن نفس الشّيء أن يكونا أو لا يكونا

[1]–جول تريكو، المنطق الصّوري، ترجمة د. محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجزائرية، الساحة المركزية ابن عكنون، الجزائر، ص 247.

شيئا واحدا، فلا يلزم من كون الإسبانيين ليسوا أتراكا، ومن كون الأتراك ليسوا مسيحيين، أن لا يكون الإسبانيون مسيحيين"[1].

ج–القاعدة الثالثة تفرض "أن تتبع النّتيجة أخسّ المقدّمتين"؛ ولهذه الخِسَّة ملول كيفي وكمّي: إذا كانت إحدى المقدّمتين سالبة كانت النّتيجة سالبة، وإذا كانت إحداهما جزئية كانت النّتيجة جزئية، وإذا كانت إحداهما جزئية سالبة كانت النّتيجة جزئية سالبة، إذا كانت إحداهما كلّية سالبة والأخرى جزئية موجبة كانت النّتيجة جزئية سالبة، والأمثلة التالية تبيّن ذلك:

(1)	(2)	(3)
كلّ مفترس آكل لحوم	بعض المفترس زاحف	كلّ البحار مالحة
لا بقر مفترس	كلّ الزواحف بَيوضة	ليس بعض السائل بحرا
إذن لا بقر آكل لحوم	إذن، فإنّ بعض البَيوض مفترس	إذن، ليس بعض السائل مالح

(4)

لا شيء من النبات جمادا

بعض الغذاء نبات

إذن، فليس بعض الغذاء جمادا

وتبرير هذه القاعدة هو أنّه إذا كانت إحدى المقدّمتين سالبة فإنّ الأوسط لا يكون مرتبطا بجزء من النتيجة، لذلك وجب أن تكون النّتيجة سالبة بالضرورة (1). وإذا كانت إحدى المقدّمتين جزئية، فسنكون إمّا أمام كلّية موجبة وجزئية موجبة، فلا تكون النّتيجة إلاّ جزئية موجبة (2)، إذ لو كانت جزئية سالبة أو كلّية سالبة نكون قد استنبطنا السلب من الإيجاب وهذا مخالف للقاعدة الثانية من قواعد القضايا. وإذا كانت كلّية موجبة (كلّ بيوض مفترس) من الممكن أن نخالف القاعدة الرّابعة من قواعد الحدود الخاصة بالاستغراق، فالحدّ الأصغر في المثال المذكور يُصبح مستغرقا ولم يكن مستغرقا في الصغرى. أو نكون أمام مقدّمتين، إحداهما كلّية موجبة والأخرى جزئية سالبة؛ أو مقدّمتين إحداهما كلّية سالبة والأخرى جزئية موجبة، فالنّتيجة لابدّ أن تكون جزئية سالبة(3) (4).

د–القاعدة الرّابعة تنص على أنّ "لا إنتاج من مقدّمتين جزئيتين"، أي عن قضيتين يكون فيهما الحكم

[1]–المرجع نفسه، ص247.

قصرا على بعض أفراد الموضوع لا يلزم شيء؛ وهذا في ثلاثة مواضع هي:

أ-الموضع الأوّل:

إذا كانت كلتا المقدّمتين جزئيتين موجبتين، فإنّ واحدة تقول أنّ الأوسط يرتبط بأحد الطّرفين، وتقول الثانية أنّه مرتبط بالطّرف الآخر؛ وهذا لا يضمن أنّ الحالات التي يُوافق فيها الحدّ الأوسط الأكبر هي نفسها الحالات التي يوافق فيها الأصغر، والمثال التالي يبيّن ذلك:

بعض (م) هي (أ)	بعض الغذاء فاكهة
بعض (م) هي (ق)	بعض الغذاء لحم
إذن، فإنّ بعض(ق) هي (أ)	إذن، فإنّ بعض اللحم فاكهة

ب-الموضع الثاني:

هو الحالة التي تكون فيها المقدّمتان جزئيتين سالبتين، فلا يلزم عنهما شيء طبقا للقاعدة الثانية من قواعد القضايا كقولنا:

ليس بعض الحيتان مفترس

ليس بعض الأسود حيتانا

إذن، فليس بعض الأسود مفترس

ج-الموضع الثالث:

هو الحالة التي تكون فيها إحدى المقدّمتين موجبة والثانية سالبة، فيكون الأوسط أحيانا مرتبط بأحد الطرفين، وأحيانا أخرى يكون غير مرتبط بالطّرف الآخر، فلا شيء في هذا يسمح لنا أن نعتبر بأنّ علاقة الأوسط بالأكبر هي ذاتها علاقته بالأصغر، وها هو المثال:

بعض النباتات سامّة

ليس بعض العقارب نباتا

إذن، ليس بعض العقارب سامّا

ثمّ، إنّ النّتيجة كان لابدّ لها أن تكون سالبة طبقا للقاعدة الثالثة من القواعد الخاصة بالقضايا، ولمّا كانت جزئية سالبة، فهي تستغرق حدّها الأكبر "سام" (المحمول)، ولم يكن مستغرقا في الكبرى لأنّه

ورد محمولا لجزئية موجبة، وهذا خرق للقاعدة الرّابعة من القواعد الخاصة بالحدود، التي توجب أن لا يكون للحدّين الأخيرين في النّتيجة ماصدقا أوسع من ماصدقهما في المقدّمتين.

تلك إذن، هي القواعد العامّة التي تضمن صحّة الاستدلال القياسي، والتي بتطبيقها نضع خارج القياس الأضرب الفاسدة المسماة بالأضرب غير المنتجة، ليبقى"في الجملة 24 ضربا، خمسة منها غير نافعة لأنّها تعطي نتيجة جزئية، وهذا ما يجعلها في النّهاية 19 ضربا منتجا"[1].

[1]–جول تريكو، المنطق الصّوري، ص 249.

المبحث الثاني

نظرية أشكال القياس الحملي

وضروبه المنتجة

- تعريف أشكال القياس

أشكال القياس هي مختلف الصّور التي يكون عليها القياس الاقتراني الحملي، تبعا لوضعية الحدّ الأوسط في المقدّمتين؛ بمعنى أنّ كلّ شكل يتحدّد بحسب المكان الذي يحتلّه الأوسط في الكبرى والصغرى. بهذا التّمييز الصّوري، صنّف أرسطو أنواع الأقيسة فقسمها إلى ثلاثة أشكال نرمز لها اختصارا على النحو: (وضع–حمل أو sub-prea) تمييزا للشكل الأوّل، (حمل–حمل أوprea-prea) تمييزا للشكل الثاني، (وضع–وضع أوsub-sub) تمييزا للشكل الثالث. وعلى الرّغم من إمكانية شكل رابع للقياس الذي رمزه (حمل–وضع أو prea-sub)، فإنّ أرسطو لم يعترف به مصرّحا أنّ "هناك ثلاثة أشكال، ولا يمكن أن يكون هناك إلاّ ثلاثة" [1]، وسنبيّن دواعي هذا الاستثناء لاحقا عند حديثنا عن مشكلة الشكل الرابع.

II–تصنيف الأشكال، قواعدها وأضربها المنتجة

أوّلا: نظرية أقيسة الشكل الأوّل

أ–تعريفه: يكون القياس من الشكل الأوّل عندما يكون الحدّ الأوسط موضوعا في الكبرى، ومحمولا في الصغرى (sub-prea)، كقولنا:

(م) هي (أ)	المجترّ عشبي
(ق) هي (م)	البقر مجترّ
إذن فإنّ (ق) هي (أ)*	إذن، فإنّ البقر عشبي

ب–قواعده: لهذا الشكل قاعدتان، تفرض الأولى ضرورة إيجاب المقدّمة الصغرى؛ لأنّها إذا كانت سالبة لابدّ للكبرى أن تكون موجبة طبقا للقواعد العامة التي تمنع الإنتاج من سالبتين. وإذا كانت الكبرى موجبة وكانت النتيجة سالبة، فإنّ النّتيجة ستستغرق محمولها * الذي لم يكن مستغرقا في مقدّمته الكبرى الموجبة، وهذا إخلال بقواعد القياس الحملي العامة الخاصة باستغراق الحدود والمثال الآتي ذكره يوضح لنا ذلك:

---

[1]– روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ص 47.

*–هذه الحروف ترمز إلى حدود القياس: (أ) إلى الحدّ الأكبر،(م) إلى الحدّ الأوسط، و(ق) إلى الحدّ الأصغر.

*–بناء على أنّ المحمول في القضايا السالبة مستغرق دائما، في حين لا يكون مستغرقا دائما في القضايا الموجبة.

كلّ كاتب إنسان

لا واحد من الفلاّحين كاتب

إذن، لا واحد من الفلاّحين إنسان

أمّا القاعدة الثانية فتوجب كلّية الكبرى؛ فحيث أنّ الصغرى موجبة بحكم القاعدة الأولى، فإن الحدّ الأوسط، وهو محمولها، سيكون غير مستغرق في حالة جزئية الكبرى، فيجب إذن أن يكون مستغرقا في الكبرى حيث يشكّل موضوعها؛ يجب إذن أن تكون الكبرى كلّية وإلاّ سوف لا يُستغرَق الأوسط ولا مرّة واحدة، وهذا إخلال بشرط استغراق الأوسط الذي تفرضه القواعد العامة كما يبيّنه المثال التالي:

بعض الثديّ بحري

كلّ البشر ثديّات

إذن، فإنّ بعض البشر بحري

ج-أضربه المنتجة:

1-الضرب الأوّل: هو الذي يُرمز له بالكلمة الاصطلاحية اللاتينية Barbara وهو في صورة (كم.كم.كم)*؛ فإذا ثبتت (أ) لكلّ (م) وثبتت (م) لكلّ (ق) فإنّ (أ) تثبت بالضرورة لكلّ (ق). وإذا اعتبرنا (م) حدّا أوسطا سيكون لدينا القياس التالي:

كلّ (م) هي (أ)	كلّ طائر متغذي
كلّ (ق) هي (م)	كلّ حمام طائر
إذن، فإنّ كلّ (ق) هي (أ)	إذن، فإنّ كلّ حمام متغذي

2-الضرب الثاني: هو الذي نرمز له باللفظ اللاتيني Celarent (كس.كم.كس)؛ فإذا نُفِيت (أ) على كلّ (م) وثبتت (م) على كلّ (ق) فإنّ (أ) تُنفى على كلّ (ق):

*-كما يُرمز للقضايا الحملية الأربعة بأحرف لاتينية تميّز كلّ قضية على حدة: A للكلّية الموجبة-E للكلّية السالبة-I للجزئية الموجبة-O للجزئية السالبة، لذلك فإنّ كلمة Barbara مثلا تشير إلى الضرب (كم.كم.كم) لأنّها تحتوي على الحرف A ثلاث مرات (A.A.A). أمّا في اللغة العربية فيُرمز للقضايا الأربعة على سبيل الاختصار بما يلي: كم: للكلّية الموجبة، كس: للكلّية السالبة، جم: للجزئية الموجبة، جس: للجزئية السالبة.

لا واحد من (م) هو (أ)	لا واحد من النبات سائل
كلّ (ق) هو (م)	كلّ شجر نبات
إذن، لا واحد من (ق) هو (أ)	إذن، فلا واحد من الشجر سائل

3–الضرب الثالث: هو الذي نرمز له بكلمة Darii (كم.جم.جم)؛ فإذا ثبتت (أ) عل كلّ (م) وثبتت (م) على بعض (ق) فإنّ (أ) تثبت على بعض (ق):

كلّ (م) هي (أ)	كلّ حيّ ينمو
بعض (ق) هي (م)	بعض الجسم حيّ
إذن، فإنّ بعض (ق) هي (أ)	إذن، فبعض الجسم ينمو

4–الضرب الرابع: هو الذي نرمز له بمصطلح Ferio (كس.جم.جس)؛ فإذا نُفِيت (أ)على كلّ (م) وثبتت (م) على بعض (ق) فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق):

لا واحد من (م) هو (أ)	لا واحد من الحيتان برّي
بعض (ق) هو (م)	بعض المفترس حوت
إذن، ليس بعض (ق) هو (أ)	إذن، ليس بعض المفترس برّي

وبعد عرضنا للأضرب المنتجة للشكل الأوّل، تجدر الإشارة إلى مميزات هذا الشكل: أوّلا، هو الشكل الوحيد الذي ينتج القضايا الحملية الأربعة (A.E.I.O). ثانيا، هو الوحيد الذي ينتج الكلّية الموجبة؛ ولكي تكون النّتيجة كلّية موجبة، وجب استغراق الأصغر في الصغرى، فكان موضوعا لها والأوسط محمولا لها، فوجب أن يكون مستغرقا للكبرى أي موضوعا لها لذلك كان الشكل الأوّل أهمّ الأشكال وأفيدها، "لأنّ الاستدلال العلمي الذي موضوعه الوصول إلى قضايا كلّية موجبة، يميل إلى العمل تبعا للضرب (كم.كم.كم) من هذا الشكل"[1]. والميزة الثالثة، هي أنّ موضوع النّتيجة هو موضوع الصغرى، ومحمول النّتيجة هو محمول الكبرى.

ثانيا: نظرية أقيسة الشكل الثاني

أ–تعريفه: يكون القياس من الشكل الثاني عندما يكون الحدّ الأوسط محمولا للكبرى والصغرى على السواء (prae-prae) كقولنا:

[1]–عبد الرّحمن بدوي، المنطق الصّوري والرّياضي، ص 191.

(أ) هي (م)	المعدن جماد
(ق) هي (م)	الحديد جماد
إذن، فإنّ (ق) هي (أ)	إذن، فإنّ الحديد معدن

ب-قواعده: لهذا الشكل قاعدتان، تفرض الأولى ضرورة سلب إحدى المقدّمتين، لأنّهما إذا كانتا موجبتين معا فإنّ الأوسط الذي هو محمول في هذا الشكل يكون غير مستغرق، وهذا مخالف لقواعد القياس العامة كما يظهر في المثال:

كل نبات جسم

بعض السوائل أجسام

إذن، فإنّ بعض السوائل نبات

أمّا القاعدة الثانية فتوجب أن تكون الكبرى كلّية، فبما أنّ النّتيجة سالبة لكون إحدى المقدّمتين سالبة، فإنّ الحدّ الأكبر مستغرق، وهذا الحدّ موضوع للكبرى، لذلك وجب أن تكون الكبرى كلّية، مثال:

كلّ سمك يتنفس بالغلاصم

لا واحد من الطّير يتنفس بالغلاصم

لا واحد من الطّير سمك

ج-أضربه المنتجة:

1-الضرب الأوّل: هو الذي يُرمز له بالتعبير Cesare (كس.كم.كس)؛ فإذا نُفيت (م) على كلّ (أ) وثبتت (م) على كلّ (ق)، فإنّ (أ) تُنفى على كلّ (ق)، مثال:

لا واحد من (أ) هي (م)	لا واحد من الخضر فاكهة
كلّ (ق) هي (م)	كلّ عنب فاكهة
إذن، فلا واحد من (ق) هي (أ)	إذن، لا واحد من العنب خضر

2-الضرب الثاني: هو الذي يُرمز له باللفظ Camestres (كم.كس.كس)؛ فإذا ثبتت (م) على كلّ (أ) ونُفيت (م) على كلّ (ق)، نُفيت (أ) على كلّ (ق)، مثال:

كلّ (أ) هي (م)	كلّ القطط مفترسة
لا واحد من (ق) هو (م)	لا واحد من المعز مفترس
إذن، لا واحد من (ق) هو (أ)	إذن، لا واحد من قطّ معز

3-الضرب الثالث: هو الذي يُرمز له بكلمة Festino (كس.جم.جس)؛ فإذا نُفيت (م) على كلّ (أ) وثبتت (م) على بعض (ق)، فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق) مثال:

لا واحد من (أ) هو (م)	لا واحد من الأفاعي ولود
بعض (ق) هو (م)	بعض القرش ولود
إذن، ليس بعض (ق) هو (أ)	إذن، ليس بعض القرش أفاعي

4-الضرب الرابع: هو الذي يُرمز له بمصطلح Baroco (كم.جس.جس)؛ فإذا ثبتت (م) على كلّ (أ) و نُفيت (م) على بعض (ق)، فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق)، مثال:

كلّ (أ) هي (م)	كلّ السلاحف زواحف
ليس بعض (ق) هي (م)	ليس بعض الأرانب زواحف
إذن، ليس بعض (ق) هي (أ)	إذن، ليس بعض الأرانب سلاحف

ثالثا:نظرية أقيسة الشكل الثالث:

أ-تعريفه: يكون القياس من الشكل الثالث عندما يكون الحدّ الأوسط موضوعا للكبرى والصغرى على السواء (sub-sub) كقولنا:

(م) هي (أ)	المتكاثر حيوان
(م) هي(ق)	المتكاثر متغذي
إذن، (ق) هي (أ)	إذن، المتغذي حيوان

ب-قواعده: لهذا الشكل قاعدتان، توجب القاعدة الأولى أن تكون الصغرى موجبة، فلو كانت سالبة يلزم أن تكون الكبرى موجبة، لأنّ لا إنتاج من سالبتين. وعندما تكون الصغرى سالبة والكبرى موجبة والنّتيجة سالبة، فإنّ محمولها يصبح مستغرقا ولم يكن مستغرقا في الكبرى الموجبة، وبيان ذلك في المثال التالي:

كلّ صخر جماد

لا واحد من صخر حديد

إذن، لا واحد من الحديد جماد

أمّا القاعدة الثانية، فتوجب أن تكون النّتيجة جزئية؛ "يقول أبو حامد الغزالي في ذلك: "الشكل الثالث هو أن يكون الحدّ المشترك موضوعا في المقدّمتين، وهذا يوجب نتيجة جزئية" "[1]. وذلك لأنّه عندما كانت الصغرى موجبة فإنّ الأصغر محمولها غير مستغرق، فلا يكون مستغرقا في النّتيجة، فلابدّ أن تكون هذه جزئية؛ مثال:

لا واحد من المعادن غاز

بعض المعادن ذهب

ليس بعض الذهب غاز

ج-أضربه المنتجة:

1-الضرب الأوّل: هو الذي يُرمز له بكلمة Darapti (كم.كم.جم)؛ فإذا ثبتت (أ) لكلّ (م) وثبتت (ق) لكلّ (م)، فإنّ (أ) تثبت لبعض (ق)، مثال:

كلّ (م) هي (أ)	كلّ نبات نام
كلّ (م) هي (ق)	كلّ نبات محترق
إذن، فإنّ بعض (ق) هي (أ)	إذن، فإنّ بعض المحترق نام

2-الضرب الثاني: هو الذي يُشار إليه بلفظ Felapton (كس.كم.جس)؛ فإذا نُفيت (أ) على كلّ (م) وثبتت (ق) على كلّ (م)، فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق)، مثال:

لا واحد من (م) هي (أ)	لا واحد من الأدوية سمّ
كلّ (م) هي (ق)	كلّ الأدوية مفيدة
إذن، فليس بعض (ق) هي (أ)	إذن، ليس بعض المفيد سمّ

3-الضرب الثالث: هو الذي يُرمز له مصطلح Disamis (جم.كم.جم)؛ فإذا ثبتت (أ) على بعض (م) وثبتت (ق) على كلّ (م)، فإنّ (أ) تثبت على بعض (ق)، مثال:

بعض (م) هي (أ)	بعض التمر ناذر
كلّ (م) هي (ق)	كلّ تمر غذاء
إذن، فإنّ بعض (ق) هي (أ)	إذن، فإنّ بعض الغذاء ناذر

[1]-د. هادي فضل الله، مقدّمات في علم المنطق، ص 271.

4-الضب الرابع: هو الذي يُرمز له بكلمة Datisi (كم.جم.جم)، فإذا ثبتت (أ) على كلّ (م) وثبت (ق) على بعض (م)، فإنّ (أ) تثبت على بعض (ق)، مثال:

كلّ (م) هي (أ) كلّ معدن ينصهر بالحرارة

بعض (م) هي (ق) بعض المعدن ثمين

إذن، فإنّ بعض (ق) هي (أ) إذن، فإنّ بعض الثمين ينصهر بالحرارة

5-الضرب الخامس: هو الذي يُرمز له بكلمة Bocardo (جس.كم.جس)؛ فإذا نُفيت (أ) على بعض (م) وثبتت (ق) على كلّ (م)، فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق)، مثال:

ليس بعض (م) هي (أ) ليس بعض الحلزون فقّاري

كلّ (م) هي (ق) كلّ حلزون رَخوي

ليس بعض (ق) هي (أ) إذن، ليس بعض الرّخويات فقّاري

6-الضرب السادس: هو الذي يُرمز له بلفظ Ferison' (كس.جم.جس)، فإذا نُفيت (أ) على كلّ (م) وثبتت (ق) على بعض (م)، فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق)، مثال:

لا واحد من (م) هي (أ) لا واحد من النّمر زاحف

بعض (م) هي (ق) بعض النّمر سَيبيري

إذن، فليس بعض (ق) هي (أ) إذن، ليس بعض السَيبيري زاحف

ثالثا:مشكلة الشكل الرّابع:

أ-تعريفه: يكون القياس من الشكل الرّابع عندما يكون الحدّ الأوسط محمولا للأكبر وموضوعا للأصغر، أي عندما يكون موضوعا في الكبرى و محمولا في الصغرى (prea-sub) كقولنا:

بعض (أ) هي (م) بعض الحيّ جمل

كلّ (م) هي (ق) كلّ جمل عشبي

إذن، فإنّ بعض (ق)هي (أ) إذن، فإنّ بعض العشبي حيّ

ب-قواعده: إن قواعد الشكل الرّابع أربعة هي: 1-إذا كانت المقدّمة الكبرى موجبة، وجب أن تكون المقدّمة الصغرى كلّية؛ لأنّه عندما تكون الكبرى موجبة لا تستغرق الحدّ الأوسط لأنّه محمولها،

ولأجل اجتناب عدم استغراقه في الصغرى، كان عليها أن تكون كلّية لأنّ الكلّيات تستغرق موضوعها. 2-إذا كانت المقدّمة الصغرى موجبة، وجب أن تكون النّتيجة جزئية، حتى في حالة ما إذا كانت المقدّمتان كلّيتين؛ ذلك لأنّ المقدّمة الصّغرى عندما تكون موجبة، سواء كلّية أو جزئية، فإنّها لا تستغرق محمولها الذي سيرد في النّتيجة موضوعا لها؛ فلو افترضنا أنّها جاءت كلّية فإنّها سوف تستغرق موضوعها (محمول الصّغرى)، ولم يكن مستغرقا من قبل. 3-إذا كانت إحدى المقدّمتين سالبة، لا بدّ أن تكون المقدّمة الكبرى كلّية؛ لأنّه لمّا كانت النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين، فإنّه سوف تكون سالبة، ومن ثمّة فإنّها تستغرق محمولها وهو الحدّ الأكبر، لذلك يجب أن يكون مستغرقا في الكبرى التي يكون فيها موضوعا.

ج-أضربه المنتجة:

1-الضرب الأوّل: هو الذي يُرمز له بمصطلح Bramatip (كم.كم.جم)، فإذا ثبتت (م) لكلّ (أ)، وثبتت (م) لكلّ (ق)، فإنّ (أ) تثبت لبعض (ق):

كلّ (أ) هي (م)	كلّ دواء مفيد
كلّ (م) هي (ق)	كلّ مفيد مرغوب فيه
إذن، بعض (ق) هي (أ)	إذن، فإنّ بعض المرغوب فيه دواء

2-الضرب الثاني: هو الذي يُرمز له بكلمة Camenes (كم.كس.كس)؛ فإذا ثبتت (م) لكلّ (أ)، ونُفيت (ق) على كلّ (م)، فإنّ (أ) تُنفى على كلّ (ق):

كلّ (أ) هي (م)	كلّ جماد غير متغدي
لاواحد من (م) هي (ق)	لا واحد من غير المتغذي مفترس
إذن، لا واحد من (ق) هي (أ)	إذن، لا واحد من المفترس جماد

3-الضرب الثالث: هو الذي يُرمز له بلفظ Dimaris (جم.كم.جم)؛ فإذا ثبتت (م) لبعض (أ)، وثبتت (ق) لكلّ (م)، فإنّ (أ) تثبت على بعض (ق):

بعض (أ) هي (م)	بعض العلم رياضيات
كلّ (م) هي (ق)	كلّ الرّياضيات مجرّدة
إذن، فإنّ بعض(ق) هي (أ)	إذن، فإنّ بعض المجرّد علم

4-الضرب الرابع: هو الذي يُرمز له بكلمة Fesapo (كس.كم.جس)؛ فإذا نُفيت (م) على كلّ (أ)، وثبتت (ق) على كلّ (م)، فإنّ (أ) تُنفى على كلّ (ق):

لا واحد من (أ) هي (م)	لا واحد من فقاري نبات
كلّ (م) هي (ق)	كلّ نبات يقوم بالتركيب الضوئي
لا واحد من (ق) هي (أ)	لا واحد من الذي يقوم بالتركيب الضوئي فقاري

5-الضرب الخامس: هو الذي يُرمز له بكلمة Ferison (كس.جم.جس)؛ فإذا نُفيت (م) على كلّ (أ)، وثبتت (ق) على بعض (م)، فإنّ (أ) تُنفى على بعض (ق):

لاواحد من (أ) هي (م)	لا واحد من آكلات اللحوم شجر
بعض (م) هي (ق)	بعض الشجر مثمر
ليس بعض (ق) هي (أ)	ليس بعض المثمر آكل لحوم

لكنّ، هل يُعتبر الشكل الرابع شكلا مستقلاّ من القياس الحملي، أم أنّه مجموعة أضرب مردّها بصفة غير مباشر إلى أضرب الشكل الأوّل؟ الجواب على هذا السؤال ليس محلّ إجماع بين المؤرّخين والمناطقة؛ والخلاف بينهم ليس قائما حول استقلالية هذا الشكل أو عدم استقلاليته فحسب، بل كذلك حول اعتراف أرسطو به *أو عدم اعترافه؛ فالذين نفوا استقلالية الشكل الرّابع للقياس، حجّتهم في ذلك أنّه شكل نحوي أكثر ممّا هو شكل منطقي، بمعنى أنّ الأمر متعلّق في هذا الشكل

---

*-على سبيل المثال نجد Jan Lukasiewicz في كتابه "نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث" (ترجمة د.عبد الحميد صبرة) يصرّح بأنّ أرسطو يعلم ويقبل كلّ أضرب الشكل الرابع؛ ولابدّ من التوكيد على ذلك في معارضة الرّأي الذي ذهب إليه بعض الفلاسفة القائلين أنّه رفض هذه الأضرب، وهو يرى أنّ في رفضها خطأ منطقي لا نستطيع أن ننسبه إلى أرسطو. أمّا خطأ أرسطو الوحيد فيما يرى، كان في إهماله لهذه الأضرب في قسمته المنهجية للأقيسة، ولسنا نعرف سبب ذلك الإهمال. وفي رأيه إنّ أكثر التفسيرات احتمالا هو التفسير الذي أدلى به بوجنسكي، حيث يفترض أنّ الفصل السابع من المقالة الأولى، والفصل الأوّل من المقالة الثانية من "التحليلات الأولى"(حيث ذُكرت هذه الأضرب الجديدة) قد وضعهما أرسطو في مرحلة متأخرة على تدوين العرض المنهجي الذي تحتويه الفصول ٤- ٦ من المقالة الأولى. ويزيد من احتمال هذا الفرض، في نظره، أنّ هناك أمورا أخرى كثيرة في "التحليلات الأولى" توحي لنا بأنّ محتويات ذلك الكتاب كانت تزداد أثناء تأليفه، فلم يكن لدى أرسطو متّسع من الوقت يرتّب فيه كلّ مكتشفاته الجديدة، فترك تتمّة عمله المنطقي إلى تلميذه ثوفراسطس. والحقّ أنّ ثوفراسطس قد وجد لأضرب الشكل الرابع مكانا بين أضرب الشكل الأوّل، ولم يكن لتلك الأضرب "مأوى" في نظرية أرسطو. وقد توسل إلى ذلك بإدخال تغيير بسيط في تعريف أرسطو للشكل الأوّل: فبدلا من القول أنّ الشكل الأوّل يكون فيه الحدّ الأوسط موضوع الأكبر ومحمول الأصغر، وهو قول أرسطو، قال ثوفراسطس على سبيل التعميم أنّ الشكل الأوّل يكون فيه الأوسط موضوعا في واحدة من المقدّمتين ومحمولا في الأخرى. ويكرّر الإسكندر هذا التعريف الذي ربّما أخذه عن ثافراسطس، ويبدو أنّه أدرك الفرق بينه وبين وصف أرسطو للشكل الأوّل؛ فالحلّ الذي جاء به ثاوفراسطس يستوي مع إضافة شكل جديد.

بتأخير موقع الأوسط في الكبرى ليصبح محمولا للأكبر، وتقديمه في الصغرى ليصبح موضوعا للأصغر فحسب، وليس في هذا العرض ما يبرّر الاستقلال المنطقي لهذا الشكل. وقد تبنى هذا الاتّجاه فلاسفة إسلاميون أمثال ابن رشد والغزالي وابن سينا؛ فقد "تابع ابن رشد رجال العصور الوسطى، خصوصا زبرلّه Zabarélla (1533–1589)، أحد الشّراح الأرسطاليين المُجيدين في أوائل العصر الحديث؛ ويعتمد في إسقاطه لهذا الشكل أوّلا على تحليله للقياس على أساس أنّه يقوم على "مقالة الكلّ واللاشيء"؛ وثانيا على أساس أنّ رأي جالينوس من شأنه أن يقدّم صورة مشوهة للطابع الحقيقي للتفكير على أنحاء البرهنة القياسية، إذ ينظر إلى القياس نظرة خارجية آلية صرفة"[1]. وكان Jules Lachelier (1832–1918) من أشدّ خصوم نظرية أقيسة الشكل الرّابع، حيث "رأى فيه مخالفة أيضا لطبيعة البرهان، وكلّ ضروبه يمكن أن نصل إليها من ضروب الشكل الأوّل، بواسطة عكس المقدّمات ،و تغيير أوضاعها"[2]، والمثال التالي يوضح لنا ذلك:

الشكل الأوّل (sub-prae) الضرب الثالث	الشكل الرّابع (prae-sub) الضرب الثالث
Dariri (كم.جم.جم)	Dimaris (جم.كم.جم)
كلّ حمام متغذي	بعض المتغذي حمام
بعض الطائر حمام	كلّ حمام طائر
إذن، فإنّ بعض الطائر متغذي	إذن، فإنّ بعض الطائر متغذي

III– نظرية ردّ الأقيسة الحملية

1–تعريف ردّ الأقيسة:

انتهينا بعد عرضنا لنظرية أشكال القياس الحملي إلى تصنيف تسعة عشر ضربا منتجا؛ ومع ذلك نجد أرسطو يميّز في الأشكال، بين ما هو ناقص وما هو كامل؛ فقد "أَطلق اسم القياس الكامـــل

τέλειοςعلى القياس الذي لا يحتاج إلى شيء آخر غير ما وُضع في المقدّمتين، لكي تظهر ضرورة النّتيجة؛ واسم القياس الناقص ταελήσعلى القياس الذي يحتاج إلى شيء أو عدّة أشياء، هي حقّا

[1]–عبد الرّحمن بدوي، المنطق الصّوري والرّياضي، ص201.
[2]–علي سامي النّشار، المنطق الصّوري من أرسطو إلى عصورنا الحاضرة، ص 430.

لازمة من الحدود الموضوعة، لكنّها ليست مصرّحا بها في المقدّمات" [1]. إنّ ما يريده أرسطو بالقياس الكامل هو ضروب الشكل الأوّل من القياس الحملي، وضربه الأوّل على وجه الخصوص الذي سبق أن أشرنا إلى قيمته. ويُرجِع أرسطو أهمّية هذا الشكل إلى عوامل ثلاثة هي: " 1-إنّه مطيّة البراهين في العلوم الرّياضية، وبشكل أعمّ في العلوم التي تَطلب (لِمَ)، لأنّ هذا الشكل بالضبط هو أصلح الأشكال للتعبير عن (لِمَ)، وبالتالي فهو أقدر على التعبير العلمي. 2-إنّ معرفة الماهية لا يمكن أن تُطلب إلاّ بهذا الشكل وحده، لأنّ الماهية موجبة وكلّية، بينما نتائج الشكل الثاني والثالث * هي دائما سالبة أو جزئية. 3-إنّ الشكل الأوّل يكفي نفسه بنفسه، فهو لا يحتاج إلى غيره، بينما هو يملأ فجوات الشكلين الآخرين، بمعنى أنّه يصرّح بتلك "الأشياء الأخرى" التي تُظهر ضرورة الارتباط بين النّتيجة والمقدّمتين" [2]؛ لذلك كان الشكل الأوّل وسيلة صحيحة للبرهنة على مشروعية الشكلين الآخرين.

ويُطلق على هذه البرهنة *اسم الردّ Réduction، أي تحويلّ الشكلين الثاني والثالث والرّابع إلى الشكل الأوّل أو"الطّبع" كما يسميه بعض المناطقة. وهذا المعنى يطابق التّعريف الذي نجده عند الرّياضيين، فالردّ "في اصطلاح الرّياضيين والمناطقة هو تحويل بعض موضوعات الفكر إلى موضوع آخر معادل لها، كردّ الكسور إلى مخرج واحد" [3]؛ والرّد هو الذي يسمح بتأكيد صدق النتيجة في القياس الذي نريد اختباره؛ ولمّا كان أساس التفرقة بين أشكال القياس يقوم على وضع الحدّ الأوسط في مقدّمتيه، كان لابدّ من اللجوء إلى تغيير وضعه في الأقيسة التي نريد ردّها، حتى يأخذ ترتيب الشكل الأوّل، ويكون ذلك بواسطة العكس. غير أنّ هذه الطريقة ليست ممكنة إلاّ مع

---

[1]-روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ص 49.

*-لم نذكر الشكل الرّابع لأنّ أرسطو لم يصرّح به.

[2]-المرجع نفسه، ص 49.

*-غير أنّ الأستاذ روبير بلانشي يرى أنّ كلمة البرهنة في هذا المضمار ليست صحيحة إلاّ بمعناها العام جدّا الذي هو الدّليل أو التبرير، وإلاّ خالفنا معنى القياس عند أرسطو الذي هو أكمل الاستدلالات وأفضل طرق البرهنة؛ لذلك فإنّ أرسطو لا "يبرهن" على صحّة أقيسة الشكل الثاني والثالث، وإنّما يردّها إلى الشكل الأوّل ليرفع عنها الغموض؛ ومن هنا جاءت فكرة الردّ بدلا من فكرة البرهنة. وللتمييز في هذا المجال بين أقيسة الشكل الأوّل وأقيسة الشكل الثاني والثالث، يمكننا القول أنّ هناك أقيسة كاملة وأقيسة صحيحة.

[3]-علي عبد المعطي محمّد، ومحمّد محمّد قاسم، المنطق الصّوري أسسه ومباحثه، دار المعرفة الجامعية،1980، ص 369.

القضايا التي تُعكس عكسا تاما، وهي الكلّية السالبة والجزئية الموجبة، لأنّ الكلّية الموجبة تُعكس إلى جزئية موجبة، وإذا كانت المقدّمة الأخرى جزئية كذلك، فلا إنتاج من جزئيتين؛ ثمّ إنّ هذه الطريقة ليست ممكنة مع الجزئية السالبة لأنّها لا تقبل العكس، من هنا كان اللجوء إلى طريقة ثانية هي طريقة الردّ غير المباشر، أو الردّ إلى المحال.

2-طرق ردّ الأقيسة:

أ-طريقة الردّ المباشر: يتمّ الردّ المباشر عن طريق العكس المستوي أو إعادة ترتيب الحدود، أو تغيير مواضع تلك الحدود في المقدّمة الكبرى والصّغرى، لكي تصبح مرتّبة وفق الصورة التي تُردُّ إليها في الشكل الأوّل. ولتوضيح ذلك نضع فيما يلي صور الأشكال الأربعة، لنرى ما يجب مراعاته من تغيير في وضع الحدود، حتى يتمّ الردّ بشكل صحيح:

الشكل الأوّل	الشكل الثاني	الشكل الثالث	الشكل الرّابع
(م) هي (أ)	(أ) هي (م)	(م) هي (أ)	(أ) هي (م)
(ق) هي (م)	(ق) هي (م)	(م) هي (ق)	(م) هي (ق)

1-ردّ الشكل الثاني: إنّ الشكل الأوّل هو الذي يرد فيه الأوسط على هيئـــة (وضع-حمل sub-prae) بينما يكون في الشكل الثاني على هيئة (حمل-حمل prae-prae)، ولمّا كانت المقدّمتان الصغريان في الشكلين متفقتين من حيث وضع الحدّ الأوسط، كان لابدّ أن نعكس الكبرى في الشكل الثاني عكسا مستويا ليأخذ صورة الشكل الأوّل، ثمّ ننظر إلى النّتيجة لنتأكّد ما إذا بقيت هي هي بعد إجراء الردّ؛ وتُستعمَل هذه الطريقة لردّ الضربين Cesare و Festino من الشكل الثاني إلى الضربين Celarent و Ferio من الشكل الأوّل، مثال:

Cesare		Celarent
لا واحد من الخضر فاكهة	تُعكس إلى:	لا واحد من الفاكهة خضر
كلّ عنب فاكهة		كلّ عنب فاكهة
إذن، لا واحد من العنب خضر		إذن، لا واحد من العنب خضر

Festino Ferio

لا واحد من الأفاعي ولود تُعكس إلى: لا واحد من الولود أفعى

بعض القرش ولود بعض القرش ولود

إذن، ليس بعض القرش أفاعي إذن، ليس بعض القرش أفعى

2-ردّ الشكل الثالث: الشكل الثالث هو الذي يكون فيه الحدّ الأوسط في المقدّمتين على هيئة (وضع-وضع sub-sub)، فهو يشترك مع الشكل الأوّل في كون الأوسط موضوع في المقدّمتين الكبريين؛ ولكي يتمّ الردّ بكيفية صحيحة، لابدّ من عكس المقدّمة الصغرى عكسا مستويا، وتُستعمَل هذه الطريقة لردّ الضربين Darapti وDatisi من الشكل الثالث إلى الضرب Darii من الشكل الأوّل؛ وتُستعمَل لردّ الضربين Felapton وFerison من الشكل الثالث إلى الضرب Ferio من الشكل الأوّل،

مثال:

Darapti Darii

كلّ نبات نامي كلّ نبات نامي

كلّ نبات محترق تعكس إلى بعض المحترق نبات

إذن، فإنّ بعض المحترق نامي إذن فإنّ بعض المحترق نامي

Datisi Darii

كلّ معدن ينصهر بالحرارة كلّ معدن ينصهر بالحرارة

بعض المعدن ثمين تعكس إلى بعض الثمين معدن

إذن، فبعض الثمين ينصهر بالحرارة إذن، فبعض الثمين ينصهر بالحرارة

Felapton Ferio

لا واحد من الأدوية سمّ لا واحد من الأدوية سمّ

كلّ الأدوية مفيدة تعكس إلى بعض المفيد دواء

ليس بعض المفيد سمّ ليس بعض المفيد سمّ

Ferison Ferio

لا واحد من النّمر زاحف لا واحد من النّمر زاحف

بعض النّمر سيبيري تعكس إلى بعض السيبيري نمر

إذن، ليس بعض السيبيري زاحف إذن، ليس بعض السيبيري زاحف

3–ردّ الشكل الرّابع: الشكل الرّابع هو الذي يكون فيه الحدّ الأوسط محمولا للكبرى وموضوعا للصّغرى (حمل–وضع prea-sub). ولتحويل الشكل الرّابع إلى الشكل الأوّل، لابدّ من تبديل حدّي المقدّمة الكبرى وتبديل حدّي المقدّمة الصّغرى، أي عكس المقدّمتين عكسا مستويا. وتُستخدم هذه الطريقة لردّ الضربين Fesapo وFresison من الشكل الرّابع إلى الضرب Ferio من الشكل الأوّل، كما يبيّن المثال التالي:

Fesapo		Ferio
لا واحد من العشبي مفترس	تعكس إلى:	لا واحد من المفترس عشبي
كلّ فترس آكل لحم	تعكس إلى:	بعض آكل اللحم مفترس
إذن، ليس بعض آكل اللحم عشبي		إذن، ليس بعض آكل اللحم عشبي

Fresison		Ferio
لا واحد من الخضر سائل	تعكس إلى:	لا واحد من السائل خضر
بعض السائل حليب	تعكس إلى:	بعض الحليب سائل
إذن، ليس بعض الحليب خضر		إذن، ليس بعض الحليب خضر

ب–الردّ غير المباشر: لنتأمل محاولة الردّ المباشر إلى الشكل الأوّل للضرب Baroco من الشكل الثاني، والضرب Bocardo من الشكل الثالث:

Baroco

كلّ السلاحف زواحف	تعكس إلى	بعض الزواحف سلاحف
ليس بعض الأرانب زواحف		ليس بعض الأرانب زواحف
إذن، ليس بعض الأرانب سلاحف		ليس بعض الأرانب سلاحف

Bocardo

ليس بعض الحلزون فقاري		ليس بعض الحلزون فقاري
كلّ حلزون رخوي	تعكس إلى	بعض الرخوي حلزون
إذن، ليس بعض الرخويات فقاري		إذن ليس بعض الرخويات فقاري

إنّ محاولة ردّ الضربين Baroco من الشكل الثاني، و Bocardo من الشكل الثالث إلى الشكل الأوّل لم تكن سليمة، فالعملية أفضت إلى ضربين غير منتجين من الشكل الأوّل هما: (جم.جس.جس)

بالنّسبة لردّ الضرب Baroco، و (جس.جم.جس) بالنسبة لردّ الضرب Bocardo، لأنّ لا إنتاج من مقدّمتين جزئيتين. إذن، لا يمكن تطبيق طريقة الردّ المباشر على جميع الضروب المنتجة في الأشكال؛ من هنا كان التفكير في طريقة غير مباشرة للردّ هي طريقة الردّ إلى المحال. ويقوم مضمون هذه الطريقة في كوننا نبرهن باستخدام قياس من الشكل الأوّل على أنّ كذب نتيجة قياس من شكل آخر (الثاني والثالث والرّابع) يناقض ما سلّمنا بصحّته في مقدّمتي هذا القياس الآخر. بمعنى أنّنا نبرهن في نهاية الأمر على كذب نقيض ما افترضنا صحّته أو صدق نقيض ما افترضنا كذبه. ومن أجل إثبات صحّة نتيجة الضرب Baroco من الشكل الثاني بحسب هذه الطريقة، أي إثبات صدق "ليس بعض الأرانب سلاحف"، على أساس افتراض صدق مقدّمتيها، نتّبع الخطوات التالية:

1-افتراض عدم صحّة نتيجة هذا القياس، أي نفترض كذب "ليس بعض الأرانب سلاحف"، وهي كما نرى جزئية سالبة.

2-الاستدلال من ذلك الافتراض على صدق القضية المناقضة للنتيجة، وهي كلّية موجبة بحكم قانون التناقض في تقابل القضايا حيث أنّ القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا.

3-تكوين قياس من الشكل الأوّل (وهو المعيار الذي تُردّ إليه الأقيسة الأخرى لاختبار صحتها أو فسادها) تكون إحدى مقدّمتيه هي القضية المتناقضة مع نتيجة القياس الأصلي، والثانية هي واحدة من مقدّمتي القياس الأصلي.

4-إثبات تناقض نتيجة هذا القياس الجديد (من الشكل الأوّل) مع المقدّمة الصغرى في القياس الأصلي؛ وبما أنّ مقدّمتي القياس الأصلي صادقتين فرضا، إذن تكون نتيجة قياس الشكل الأوّل كاذبة؛ ممّا يجعل نتيجة القياس الأصلي صادقة، وبيان هذا الإجراء فيما يلي:

Baroco

كلّ السلاحف زواحف (صادقة)

ليس بعض الأرانب زواحف (صادقة)

إذن، ليس بعض الأرانب سلاحف (كاذبة بالافتراض)

فإذا كانت هذه النّتيجة كاذبة، فإنّ مناقضتها "كلّ الأرانب سلاحف" صادقة؛ و من أجل الحصول على قياس من الشكل الأوّل ضرب الأوّل، نضع هذه القضية مكان المقدّمة الصغرى في القياس الأصلي، فنحصل على:

Barbara

كلّ السلاحف زواحف

كلّ الأرانب سلاحف

إذن، فإنّ كلّ الأرانب زواحف

غير أنّ النّتيجة التي حصلنا عليها في هذا القياس تناقض المقدّمة الصغرى في القياس الأصلي، وبما أنّ المقدّمتين في هذا القياس صادقتين، فإنّ نتيجة قياس الشكل الأوّل كاذبة بالضرورة. أمّا من أجل إثبات صحّة نتيجة الضرب Bocardo من الشكل الثالث، أي إثبات صدق القضية "ليس بعض الرّخويات فقاري" على اعتبار صدق مقدّمتيها، فإنّنا نلجأ إلى الإجراء ذاته:

1-نفترض كذب نتيجة هذا القياس، أي عدم صدق "ليس بعض الرّخويات فقاري" وهي جزئية سالبة.

Bocardo

ليس بعض الحلزون فقاري (صادقة)

كلّ حلزون رخوي (صادقة)

إذن، ليس بعض الرّخويات فقاري (كاذبة بالافتراض)

2-عملا بقانون التناقض نستدلّ من هذا الفرض على صدق القضية المقابلة لها وهي الكلّية الموجبة.

3-تركيب قياس من الشكل الأوّل تكون القضية المناقضة لنتيجة القياس الأصلي (الكلّية الموجبة) إحدى مقدّمتيه، أما المقدّمة الأخرى فتكون إحدى مقدّمتي القياس الأصلي، فنحصل على:

Barbara

كلّ الرّخويات فقارية

كلّ حلزون رخوي

إذن، فإنّ كلّ حلزون فقاري

إذا قارنا بين نتيجة هذا الضرب وهي "كلّ حلزون فقاري"، ومقدّمة القياس الأصلي الكبرى وهي "ليس بعض الحلزون فقاري" لوجدناهما متناقضتين؛ فإذا كانت نتيجة القياس الأصلي Bocardo صادقة على افتراض صدق مقدّمتيه، وكانت نتيجة القياس الجديد Barbara كاذبة بسبب كذب إحدى مقدّمتيه، وكانت مقدّمته الكاذبة مناقضة لنتيجة القياس الأصلي، فإنّ نتيجة القياس Bocardo الأصلي صحيحة بالضرورة.

هكذا نأتي على عرض نظرية أرسطو في القياس الاقتراني الحملي، بقواعده وأشكاله وأضربه المنتجة. إنّ هذه النظرية التي أسّس بها أرسطو العلم المشائي Péripatétisme* اعترض ضدّها خصوم كثيرون عبر التاريخ، أوّلهم معاصرو أرسطو، الرّواقيون الذين استبدلوا القياس الحملي بالقياس الشرطي؛ نوع آخر من الاستدلال لم ير فيه أرسطو طريقا لبلوغ الحقائق اليقينية.

*-[G. *peripateuein* , se promener, parce qu'Aristote enseignait en se promenant]. –*Hist.* Δ. Ecole ou doctrine d'Aristote.

المبحث الثالث

المدرسة الرّواقية

ونظرية القياس الاستثنائي

على خلاف أغلب المذاهب الفلسفية، لا نجد الرّواقية Stoïcisme* تأخذ اسمها من مؤسّسها، كالأفلاطونيةPlatonisme، ولا من تصوّر مركزي في فلسفتها كما هو شأن الوجودية Existentialisme، وإنّما أخذته ببساطة من المكان الذي سُمع فيه صوتها للمرّة الأولى: في رواق عرض ألواح الرّسوم التشكيلية، في *Stoa poikilè* بأثينا كان Zénon de Cittium، Cléanthe، وChrysippe، الرّواقيون الأوائل، يلقون دروسهم.

إنّ المنطق المُسمَى رواقي * لم يبلغ كماله إلاّ مع شخص Chrysippe، فقد "عرفه النّاس واعترف له حتى خصومه بأنّه منطقي كبير في مستوى أرسطو، أو حتى فوقه أحيانا. لقد كان يقال لو كان للآلهة جدل، فإنّه لم يكن ليكون إلاّ جدل خريبوس، أي ليس جدل أرسطو؛ هو الذي ذكره كليمان الإسكندري دون أرسطو كأستاذ في المنطق، مثلما أنّ هوميروس هو الأستاذ في الشعر، وأفلاطون في الفلسفة"[1]. لكن، ما هي الخطوط المميّزة للمنطق الرّواقي؟ فيما يختلف أو "يصطدم" مع "أرغانون" أرسطو؟

إنّ الاختلاف القائم بين المنطق الأرسطي والمنطق الرّواقي مردّه إلى الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه كلّ مدرسة: إنّ منطق المشائيين Péripatéticiens نتاج فلسفة قامت على فكرة الجوهر، لذلك فهو منطق موضوعه الأساسي هو التصوّر، وهذا التصوّر هو الماهية المجرّدة

---

* -A. École philosophique (représentée principalement par Zénon de Citium, Chrysippe, Épictète, Marc-Aurèle) ainsi appelée parce que son fondateur enseignait sous le portique (gr. *stoa*) du pécile. Orientée vers la morale, le stoïcisme professe que le bonheur est dans la vertu ; d'où une indifférence souveraine à l'égard de tout ce qui affecte la sensibilité, indifférence qui va jusqu'à nier la douleur. B. Comme attitude morale : caractère de ce lui qui est stoïque ou se comporte en vrais stoïcien, c'est-à-dire qui, dans l'épreuve ou dans la douleur, parait insensible et n e manifeste aucun trouble.

* –ليست نسبة هذا المنطق إلى الرّواقيين محلّ إجماع بين المؤرّخين والمختصين؛ نجد على سبيل المثال روبير بلانشي ينبّه إلى أنّ عبارة "المنطق الرّواقي " الشائعة، هي على وجه الدّقة غير صحيحة على اعتبارين: الأوّل، هو أنّ ما يُسمى منطقهم كان الرّواقيون يُطلقون عيه اسم الجدل، وكانت كلمة "المنطق" تحمل عندهم دلالة واسعة، حيث كانت تشمل كلّ ما يتعلّق باللغة والخطابة والنّحو. أمّا الاعتبار الثاني، هو أنّ هذا المنطق أو هذا الجدل الذي يوصف بأنّه رواقي، قد أخذ الرّواقيون أهمّ مسائله من مدرسة سابقة عليهم، كانت مزدهرة في عصر أرسطو ومنافسة لتعاليمه، هي المدرسة الميغارية. ويؤكّد بلانشي أنّ ما نعرفه عن الميغاريين يكفي ليبين لنا أنّهم المؤسّسون الحقيقيون للمنطق الذي يُسمى منطقا رواقيا؛ غير أنّه يرى بأنّ من العدل أن نسمّيه منطقا "ميغاريا رواقيا".

[1] –روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ص، 93.

والكلّية. أمّا منطق الرّواقيين فنتاج فلسفة اسمية، تعطي الأولوية إلى الشخص العيني أو الحادثة الواقعية، لذلك فإنّ التّعريف الذي يقوم على أساس الأجناس والأنواع لا مكان له عند الرّواقيين، لأنّ ما يميّز الموجود ليس"ماهية يشترك فيها مع كائنات أخرى، تسمح بضمّ الجميع في صنف طبيعي، بل صفة شخصية وعينية ιδιωσ ποιον، ولهذا لا يوجد شخصان متماثلان، ولهذا أيضا، لا يكون التّعريف

بالفصل النّوعي، بل بإحصاء الصفات الخاصة" [1]؛ ومن هنا لم يكن الحكم عند الرّواقيين يعبّر عن علاقة بين مفهومين خارجين عن الزّمن. ولمّا كانت المعرفة حسّية، والموجود ليس كلّيا، لزم عن ذلك أن يكون موضوع القضية جزئيا، والمحمول فعل صادر عنه، أو "حدث عارض له، مثل "سقراط يتكلّم"، بحيث تُترجَم القضية عن فعل جسم في جسم، أو انفعال جسم بجسم، فإنّ لكلّ شيء في كلّ ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق"[2]. من هنا كان طبيعيا أن يهتمّ الرّواقيون بالقياس الشرطي دون الحملي؛ وقد حضوا في ذلك بتأييد حتى من قبل فلاسفة معاصرين أمثال Jules Lachelier الذي يوافقهم على استبدال القياس الحملي الأرسطي بالقياس الافتراضي، حين قال "أنّ لهذه التجديدات المنطقية التي أحدثها الرّواقيون أهمّية فلسفية حقيقية، فصورهم الاستدلالية أكثر استعمالا من صور أرسطو الاستدلالية؛ ويمكنها أن تتناول تعاقب الظواهر (إذا هبّت الرّيح فسينزل المطر) كما يمكنها أن تتناول استلزام الصفات (إذا كنت إنسانا فأنت فان)؛ إنّ منطق أرسطو منطق وجود فقط، أمّا منطق الرّواقيين فهو منطق وجود ومنطق ضرورة معا" [3]. ما هو القياس الشرطي إذن، وما هي ضروبه وقواعده؟

I-تعريف القياس الشرطي

على خلاف القياس الاقتراني الحملي الأرسطي الذي يثبت نتيجة أو ينفيها من غير شرط أو تضاد، فإنّ الأقيسة الاستثنائية تقيم الإثبات أو النّفي على شرط موضوع في المقدّمة الكبرى؛ على

---

[1]-المرجع السابق، ص 96.

[2]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 225.

[3]-روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ص، 97.

أساس أنّ المقدّمة الصغرى تثبت أو تنفي أحد طرفي الشرط. ونظرا لنزعة الرّواقيين الاسمية كما بيّنا، فإنّ القياس الشرطي يقوم على مبدأ هو: "إذا اتّصف شيء دائما بصفات معيّنة، فإنّه يتّصف في الوقت ذاته بالصفة أو الصفات التي توجد مع الصفة أو الصفات الأولى"[1]. والملاحظ هو أنّ القياس الشرطي يغيب فيه تفسير الاستدلال على أساس المفهوم والماصدق، لأنّ موضوع التّعريف كما أشرنا هو الشخص أو الواقعة، وليس النّوع أو الجنس. وكذلك لا يتعلّق الأمر في القياس الشرطـــي بالأشكال والضروب على النّحو الذي هي عليه الأقيسة الحملية، فلا وجود لحدّ أوسط، ولا لقضايا كلّية أو جزئية.

II-أقسام القياس الشرطي

أ-نظرية القياس الفرضي أو الشرطي المتصل

القياس الشرطي المتصل هو قياس مقدّمته الكبرى قضية شرطية يجتمع طرفاها على جهة اللزوم، ومقدّمته الصغرى تثبت أو تنفي أحد طرفي* هذا اللزوم، كقولنا:

إذا سقط المطر ابتلّت الأرض	إذا سقط المطر ابتلّت الأرض
لكنّ المطر يسقط (إثبات)	لكن المطر لم يسقط (نفي)
إذن، الأرض ستبتلّ	إذن، الأرض لم تبتلّ

ولهذا القياس شكلين، الأوّل هو شكل الوضع، أو الوضع بالوضع؛ أمّا الشكل الثاني، فهو شكل الرّفع، أو الرّفع بالرّفع:

1-الشكل الأوّل (حالة الوضع وأضربها الأربعة)

قاعدته: وضع المقدّم يستلزم وضع التالي، لكن وضع التالي لا يستلزم وضع المقدّم.

الضرب الأوّل:

---

[1]-جول تريكو، المنطق الصّوري، ص 284.

*-الطرفان في القضية الشرطية هما المقدّم والتالي، وليس الموضوع والمحمول؛ لكنّ الملاحظ هو أنّ كلّ طرف يتألّف من موضوع ومحمول، وبالتالي فإنّ القضية الشرطية تنحل إلى قضيتين حمليتين اجتمعتا بدخول أداة الشرط عليهما؛ وتبعا لذلك فإنّ القياس الشرطي يرتدّ في أصله إلى القياس الاقتراني الحملي، ممّا لا يجعله طريقة استدلالية أوّلية في العقل، وبالتالي فهو يستنبط نتيجته من قياس سابق له. غير أنّ بعض المناطقة لا يمشون في هذا الاتجاه، أمثال الرّياضي Goblot الذي يرى عكس ذلك، إذ القياس الشرطي هو القياس بكلّ معنى الكلمة، وهو الذي يرتدّ إليه القياس الحملي.

إذا كانت م أ كانت م ق	إذا سقط المطر ملأ السدود
لكنّ م أ	لكنّ المطر يسقط
إذن، فإنّ م ق	إذن، سيملأ السدود

الضرب الثاني:

إذا كانت م أ لن تكون م ق	إذا اجتهد الطالب لن يرسب في الامتحان
لكنّ م أ	لكنّ الطالب اجتهد
إذن، فليست م ق	إذن، لن يرسب في الامتحان

الضرب الثالث:

إذا لم تكن م أ كانت م ق	إذا لم يجتهد الطالب رسب في الامتحان
لكنّ م ليست أ	لكنّ الطالب لم يجتهد
إذن، فإنّ م ق	إذن، سيرسب في الامتحان

الضرب الرابع:

إذا لم تكن م أ لم تكن م ق	إذا لم يجتهد الطالب لا ينجح في الامتحان
لكنّ م ليست أ	لكنّ الطالب لم يجتهد
إذن، فإنّ م	إذن، فسوف لا ينجح في الامتحان

2-الشكل الثاني (حالة الرّفع وأضربها الأربعة)

قاعدته: رفع التالي يستلزم رفع المقدّم، لكنّ رفع المقدّم لا يستلزم رفع التالي.

الضرب الأوّل:

إذا كانت م أ كانت م ق	إذا سقط المطر ملأ السدود
لكنّ م ليست ق	لكنّه لم يملأ السدود
إذن م ليست أ	إذن، فإنّ المطر لم يسقط

الضرب الثاني:

إذا كانت م أ لم تكن م ق	إذا تعطّلت الحافلة لاتنقل الرّكاب
لكنّ م ق	لكنّها نقلت الرّكاب
إذن، فليست م أ	إذن، فإنّ الحافلة لم تتعطّل

الضرب الثالث:

إذا لم تكن م أ كانت م ق	إذا لم تتوقف الحرب زادت في عدد الضحايا
لكنّ م ليست ق	لكنّها لم تزد في عدد الضحايا
إذن، م أ	إذن، فالحرب توقفت

الضرب الرابع:

إذا لم تكن م أ لم تكن م ق	إذا لم تشتدّ الرّياح لا تهيج البحر
لكنّ م ق	لكنّها هيجت البحر
إذن، فإنّ م أ	إذن، فإنّ الرّياح اشتدّت

ب–نظرية القياس الفرضي أو الشرطي المنفصل:

على خلاف القياس الشرطي المتصل الذي تجمع كبراه طرفيها على جهة اللزوم، فإنّ القياس الشرطي المنفصل يلتقي طرفا مقدّمته الكبرى على جهة العناد أو التضاد؛ أي مقدّمة لا يجتمع مقدّمها وتاليها في الصدق أو الكذب؛ وصغراه تثبت أو تنفي أحد طرفي العناد. ولهذا القياس شكلين لكلّ واحد منهما أربعة أضرب كذلك.

1–الشكل الأوّل (حالة الرّفع بالوضع)

الضرب الأوّل:

م إمّا أ وإمّا ق	الإنسان إمّا عالم وإمّا جاهل
لكنّ م أ	لكنّ الإنسان عالم
إذن، م ليست ق	إذن، فهو ليس جاهلا

الضرب الثاني:

إمّا أن تكون م أ وإمّا أن تكون م ليست ق	إمّا أنّ الله يُعبد وإمّا أنّه ليس موجودا
لكنّ م أ	لكنّ الله يُعبد
إذن، فإنّ م ق	إذن، فإنّ الله موجود

الضرب الثالث:

إمّا أن م ليست أ وإمّا أن تكون م ق	إمّا أنّ القتل ليس متعمّدا أو هو انتقام
لكنّ م ليست أ	لكنّ القتل ليس متعمّدا
إذن، فإنّ م ليست ق	إذن، فإنّ القتل ليس انتقاما

الضرب الرابع:

إمّا أنّ م ليست أ وإمّا أنّ م ليست ق	إمّا أنّ المتّهم ليس سارقا وإمّا أنّه ليس صادقا
لكنّ م ليست أ	لكنّ المتّهم ليس سارقا
إذن، فإنّ م ق	إذن، فإنّ المتّهم صادق

2-الشكل الثاني (حالة الوضع بالرّفع)

الضرب الأوّل:

م إمّا أ أو ق	المنتصر إمّا الفريق المحلّي أو الفريق الزائر
لكنّ م ليست أ	لكنّ المنتصر ليس الفريق المحلّي
إذن، فإنّ م ق	إذن، فإنّ المنتصر هو الفريق الزائر

الضرب الثاني:

إمّا أنّ م أ وإمّا أنّ م ليست ق	إمّا أن يكون الرّبان مخطأ أو هو ليس ماهرا
لكنّ م ليست أ	لكنّ الرّبان ليس مخطأ
إذن، فإنّ م ليست ق	إذن، فإنّ الربّان ليس ماهرا

الضرب الثالث:

إمّا أنّ م ليست أ وإمّا أنّ م ق. إمّا أنّ صاحب البيت لم يكن موجودا أثناء السرقة وإمّا كان نائما

لكنّ م أ	لكنّ صاحب البيت كان موجودا أثناء السرقة
إذن، فإنّ م ق	إذن، فإنّ صاحب البيت كان نائما

الضرب الرابع:

إمّا أنّ م ليست أ وإمّا أنّ م ليست ق	إمّا أنّ الجهاز ليس مصانا وإمّا أنّه ليس ذي جودة
لكنّ م أ	لكنّ الجهاز مصان
إذن، فإنّ م ليست ق	إذن، فإنّ الجهاز ليس ذي جودة

بتمييزنا للضرب الأخير من القياس الشرطي المنفصل، أتينا على عرض نظرية القياس الاستثنائي الرّواقية التي كانت ثمرة معارضتهم للمبادئ التي قام عليها المنطق الأرسطي عموما، ولنظريته في القياس الحملي على وجه الخصوص؛ ممّا يؤكّد أنّ مكانة القياس الأرسطي وُضعت مبكّرا محلّ نقد استمرّ إلى غاية عصورنا الحاضرة. وباستثناء معارضة الرّواقيين، فإنّ كلّ خصوم

القياس الأرسطي يعيبون عليه ميزتين: كونه استدلال عقيم من جهة، ومصادرة على مطلوب من ناحية أخرى. لقد ظهرت معارضة القياس من جهة عقمه بشدّة عند المسلمين، "من متكلّمين وأصوليين، حتى القرن الخامس الهجري، ثمّ نراها في صورة منهجية عند ابن تيمية في كتابه المشهور "الردّ على منطق اليونان" "[1]، حيث يقول: "لم يكن في "قياسهم" لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يُعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه؛ فصار عديم التأثير في العلم وجودا وعدما، ولكنّ فيه تطويل كثير متعِب؛ فهو مع أنّه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضيع الزمان، وكثرة الهذيان"[2] . أمّا رفض القياس من حيث هو دور أو مصادرة على مطلوب، كان مع الفيلسوف Sextus Emperisus الذي اعتبر النتيجة في القياس متضمّنَة في مقدّمته الكبرى، ثمّ تابعه في ذلك راموس في العصور الوسطى.

أمّا في عصر النّهضة، كان ديكارت Descartes (1596–1650) من أوائل الفلاسفة الرّياضيين الذين انتقدوا بشدّة نظرية القياس الأرسطي ووقف ضد كلّ محاولة ترجع البرهان الرّياضي إلى أيّ نوع من القياس التقليدي؛ والفرق بين الاستدلالين في نظره بديهي يمكن حصره في ملاحظتين: تقوم الأولى في الفروق بين التحليل و التركيب، أي بين طبيعة التحليل في القياس الأرسطي الذي لا تتجاوز نتائجه عناصر القضية التي يعالجها، وطبيعة التركيب في البرهان الرّياضي الذي يتجاوز حدود القضيّة الأولى ببناء قوامه نتائج جديدة، وهذا مثال يقدّمه ديكارت: (س–2)(س–3)=0 ومنه: س^2–3س–2س+6=0، ومنه: س^2–5س+6=0. أمّا الملاحظة الثانية، فموضوعها الفروق بين طبيعة الحدود المنطقية والعلاقة بينها: إنّ حدود القياس الأرسطي تعبير عن صفات أو كيفيات، فالمقدّمة الكبرى التي نضعها في هذا القياس يتألّف كلّ من موضوعها ومحمولها من معان استقيناها من التّجربة عن طريق الاستقراء، كقولنا "المعادن تتمدّد بالحرارة"، أو "كلّ عالم سعيد"؛ فنحن نملأ المقدّمة الكبرى بمعان تمثل الواقع (معدن، حرارة، سعادة، عالم..)؛ أمّا حدود الاستدلال

---

[1]–على سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 504.

[2]– ابن تيمية، الردّ على المنطقيين " ٢" مبحث الاستدلالات، تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص 6.

الرّياضي، فكمّيات نقايس بينها. من هنا كانت العلاقة بين حدود القياس في المنطق الأرسطي علاقة استغراق أو عدم استغراق، أي حالات أيّ منها يشمل الآخر؛ في حين أنّ العلاقة بين حدود البرهان الرّياضي، فعلاقة مساواة أو عدم مساواة؛ فإذا قلنا مثلا أنّ 4+2=6 فليس معنى ذلك أنّ (6) مستغرقة في الطرف الثاني، أو العكس؛ وبالتالي لا نستطيع القول أنّ كلّ (6) هي (4+2) أو كلّ (180^{o}) هي مجموع زوايا المثلّث؛ إنّ (6) قد تكون (4+2) وقد تكون (5+1) أو (10−4) أو (18: 3) وغير ذلك*؛ و(180^{o}) قد تكون زوايا المثلّث، أو زوايا المستقيم، أو نصف الدّائرة.

إنّ الاستغراق في المنطق الأرسطي يقيّد حركة العقل الاستدلالية ويحدّد نتائجه سلفا، لذلك كان يصفه ديكارت بالعقم، ويصف البرهان الرّياضي بالخصوبة والابتكار. ويظهر اعتراض ديكارت على القياس في مؤلّفه Discours de la méthode (1637) فيما نصّه: "تبيّن لي فيما يتعلّق بالمنطق أنّ أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى، لا تنفع في تعليم الأمور، بقدر ما تعيننا على أنّ نشرح لغيرنا من النّاس ما نعرفه منها؛ أو هي كصناعة تعيننا على الكلام بدون تفكير في الأشياء التي نجهلها"[1].إنّ البرهان الرّياضي ينطلق من قضايا نعرف بدايتها، لكنّنا لا نستطيع أن نبيّن نهايتها.

ويتّجه Poincaré(1854−1912) عضو أكاديمية العلوم الفرنسية من خلال نظريته في الاستدلال بالمعاودة، وجهة ديكارت في الفصل بين الاستدلال الرّياضي ونظرية القياس الأرسطية؛ إنّ القياس استدلال عقيم ما دام ينتقل من المثْل إلى المثْل؛ وفي نظره، ليس المنطق الصّوري في الحقيقة سوى تكرارا واسعا، وهو عاجز على توضيح الاستدلال الرّياضي. ونظرية بوانكاري في الاستدلال بالمعاودة تقوم على المبدأ التالي: "إذا صدقت خاصية على العدد (1)، وإذا أثبتنا أنّها صادقة على (ن+1) شريطة أن تكون صادقة على (ن)، فإنّها ستكون صادقة على جميع الأعداد الصّحيحة؛ إذن، هذا استقراء حقيقي يذهب من الخاص إلى العام. والاستقراء الرّياضي غير

---

*−معنى ذلك أنّ الحمل الذي يمثل أساس العلم عند أرسطو والمادة المفهومية للقياس، لا يظهر في أيّ نوع من أنواع العلاقات بين حدود البرهان الرّياضي.

[1]−جول تريكو، المنطق الصّوري، ص 378.

معرّض للتكذيب، خلافا للاستقراء الفيزيائي، إذ هو لا يعبّر عن قانون يتعلّق بالأشياء، بل عن استطاعة العقل معاودة نفس العملية بلا نهاية"[1].

وفي نظر الرّياضي Goblot لا علاقة للاستدلال الرّياضي بالقياس الأرسطي؛ فالبرهان الرّياضي سواء كان تحليليا أو إنشائيا، لا يمثل انتقالا من الخاص إلى العام (حتى لا يكون استقراءا) ولا من العام إلى الخاص (ممّا لا يجعله قياسا)، وإنّما هو انتقال من خاصية إلى خاصية جديدة، تترتّب عليها قضايا متزايدة في العموم؛ وإذا ما انتهينا إلى قضية أخصّ أحيانا، فذلك لأنّها قضية لازمة لا أكثر، كما هو الحال في المثال التالي: بواسطة البرهان التحليلي المباشر الذي نقوم فيه بعملية تراجع حيث ننتقل فيه من القضية مجهولة إلى القضية المعلومة، نحاول ربط صدق القضية المجهولة بصدق القضية المعلومة؛ لدينا المعادلة الجبرية: س+8=10، نبدأ بتذكّر البديهية القائلة بأنّ طرح كميّة ثابتة من طرفين متساويين لن يغيّر من تساويهما؛ فلنطرح المقدار (8) من طرفي المعادلة: س+8−8=10−8، إذن، س=2. وكذلك شأن المثال التالي: 2س^2−1=0، منه 2س^2 =1، منه س^2 = ½، ومنه س= $\sqrt{½}$. يمكن القول إذن، أنّ كلّ استدلال رياضي يتّصف بكونه إنشائيا لا تأمّليا، وهذه حقيقة تستبعد بكلّ وضوح القياس، فالعقل على حدّ رأي Hannequin "لا يفهم إلا ما يستطيع إنشاءه"[2] .

غير أنّ أغلب الانتقادات التي وُجهت إلى نظرية القياس الحملي، وخاصة انتقادات المناطقة والرّياضيين المحدثين قامت على نظرة ماصدقية خالصة للقياس، وكون المقدّمتين تحتويان النتيجة؛ لكنّه زعم لم يحض بقبول الفلاسفة المعترفين بقيمة القياس لاعتبارين: أوّلا، إنّ الاعتبار الماصدقي للقياس لا يّظهر وظيفته كاملة، والانتقادات الموجّهة من قبل ديكارت خاصة، والتي تعتبره عقيما لا يصلح لإقامة العلم، "لا تصيب غرضها إلاّ إذا فرّغنا القياس من مضمونه المنطقي لكي نجعل منه مجرّد أداة لتصنيفات يتضمن بعضها بعضا بشكل آلي. ولقد سبق لنا أن ردّدنا عدّة مرّات هذا التصوّر الذي لم يكن قطّ تصوّر أرسطو، والذي كان علامة على تدهور المنطق في العصور

---

[1]–المرجع نفسه، ص 364.

[2]–المرجع نفسه، ص 366.

الوسطى"[1]. ويجب أن لا ننسى أنّ وظيفة القياس الأساسية مفهومية قبل كلّ شيء، تبحث في الجوهر الذي تحمله حدود الاستدلال القياسي؛ أمّا العلاقة الماصدقية التي تجمع بين الحدود الثلاثة، والتي تمثل انتقالا من العام إلى الخاص، فتأتي في المقام الثاني؛ وكان Hamelin من أنصار هذه الفكرة حيث ينفي أن يكون القياس نوعا من التلاعب بالكلمات، أو من التمرين الصّوري الذي يحلّ فيه الماصدق الخالص محلّ مضمون المعاني.

إنّ خصوبة القياس إذن، تظهر لنا إذا ما نظرنا إليه على أساس المفهوم، ثمّ إنّ إدراك الحقيقة كما يحصل عن استدلال تركيبي، يمكن أن يكون عن طريق استدلال تحليلي الذي هو في القياس من طبيعة عقلية، على خلاف التحليل التّجريبي ممّا يجعلنا أمام يقين من درجـــة عليا، والرّياضيات دليل على ذلك ويلاحظ Jules Tricot أنّ الذين نعتوا القياس بالعقم غاب عن بالهم أنّ العلم استنتاجي بطبعه؛ فالتفسير بالأسباب مع تقدّم البحث الاستقرائي *يصير تحليلا عقليا قائما على مبدأ الهويّة، فتضمر القوانين التجريبية شيئا فشيئا لتحلّ مكانها قوانين أعلى تكوّن سلسلة مترابطة من المقدّمات والنتائج. ثمّ إنّ الطّبيعة المثمرة للقياس ظاهرة في تفاصيل العلوم التجريبية التي تتميّز مناهجها بالطّابع الاستنتاجي: يُشترط في الفرضية العلمية أن تكون من وحي الملاحظة، وأن لا يضع الباحث من الفروض ما لا يستطيع اختباره بالتجربة *، ممّا يُكسب خطوات المنهج العلمي التماسك المنطقي ويضمن صحّة القوانين، فضلا على الاتساع المتزايد لاستخدام الرّياضيات في العلوم، الأمر الذي يسمح بالقول "دون مبالغة، أنّ العلم المعاصر انتصار للاستنتاج، وماهية الاستنتاج هي القياس"[2].

ثانيا: إنّ الاعتراض عن القياس في كونه مصادرة عن مطلوب، أي أنّ المقدّمتين تحتويان على النّتيجة، لا يقوم هو الآخر على معرفة دقيقة لطبيعة الاستدلال القياسي؛ فالخصوبة التي أثبتناها

---

[1]–المرجع نفسه، ص381 .

*– الكلام موجّه هنا لفلاسفة العصور الحديثة التجريبيين الذين رفعوا عن القياس الطابع العلمي، أمثال فرانسيس بيكون وجون ستيوارت مل الإنجليزيين.

*–إنّ الرابطة التي جمع الملاحظة الفرضية بالملاحظة، والتجربة بالفرضية، هي من طبيعة صورية؛ وهي نفسها الرابطة التي تجمع في القياس النتيجة بالمقدّمتين.

[2]-المرجع نفسه، ص382.

عليه لا تجيز اتّهامه بالغلط مثلما زعم كلّ من Morgane و Paul janet بقولهما أنّ النّتيجة محتواة في المقدّمتين؛ إنّ النّتيجة حقيقة جديدة لا وجود لها في أيّ منهما؛ إنّها فعل الحكم العقلي الحرّ، الذي مثلما يدرك نسبة بين موضوع ومحمول في قضية، يفعل ذلك في الاستنتاج القياسي عندما يدرك النّسبة بين المقدّمتين. ويرى Hamelin في كتابه Le système de Descartes بأنّه إذا كان صحيحا أنّ عمل البحث يكون قد أوشك على التمام متى وضعنا المقدّمتين، أي متى وجدنا علّة النّتيجة، فإنّه مع ذلك ينبغي الاعتراف أنّ الاستدلال هو الجمع بين الطرفين عن طريق الحدّ الأوسط. وكان Leibniz يعتبر نظرية القياس من أجمل مخترعات العقل البشري ومن أهمّها، وأنّها ضرب من الرّياضيات لم تكن أهمّيتها قد تبيّنت بعد. وتؤكّد Sussan Stebing "أنّ نظرية أرسطو في القياس هي أولى المحاولات التي قامت لبيان المبدأ الصّوري للاستدلال"[1].

إلى جانب الاعتراضين الذين أتينا على فحصهما، ثمّة اعتراضات أخرى ضدّ القياس حجّتها الاختلاف بين مواضيع الاستدلال الرّياضي والقياس الأرسطي (أكدّ عليها ديكارت كما بيّنا)؛ غير أنّه اختلاف لا يمكن اعتباره جوهريا. ونعني بموضوعات القياس أبحاث أرسطو التي تضمنتها "التحليلات الأولى" و"العبارة"؛ وهي أبحاث بالإمكان مقارنتها مع أبحاث المنطق الرّياضي؛ فما تحقيقات هذا الأخير إلاّ استمرارا للمنطق الصّوري الذي وضع أساسه أرسطو، "فحساب القضايا الذي وضع Gotlob Frege أسسه الحديثة في النّصف الثاني من القرن الماضي، هو نظرية تفترضها منطقيا نظرية القياس الأرسطية، فعبارة "منطق رياضي" إنّما تدلّ على المنطق الصّوري في مرحلة تطوّره الأخيرة، وتشير كلمة "رياضي" إلى الظروف التاريخية التي حصل فيها هذا التطوّر"[2].

ثمّ إنّ استعمال المنطق الحديث لغة رمزية مثل الرّياضيات، ليس دليلا هو أيضا على خروجه من مجال المنطق الصّوري إلى علم آخر يناقضه. ولا ننسى أنّ أرسطو هو أوّل من استعمل المتغيّرات في المنطق، لتكون الخطوة الأولى للتّعبير الرّمزي الشامل؛ ونحن "نعلم أنّ Leibniz نفسه قد أشاد بأرسطو وعدّ نفسه تابعا له، ونوّه بكونه أوّل من كتب بطريقة رياضية خارج

---

[1]–عبد الرّحمن بدوي، المنطق الصّوري والرّياضي، ص 251.

[2]–يان لوكازيفيتش، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصّوري الحديث، ص 8.

الرّياضيات. ومن جهة أخرى فإنّنا نعرف اليوم أنّ جداول الصدق التي يُنسب اكتشافها إلى Peirce وإلى wittgenstien، كان الميغاريون يعرفونها"[1]. ليس من المبالغة القول إذن، أنّ نجاح أيّ دراسة تاريخية يشترط الاسترشاد بحالة العلم الرّاهنة، "فربّما لا يستحيل علينا أن نقنع الأحياء من الفلاسفة بأنّهم لا ينبغي لهم أن يكتبوا في المنطق وتاريخه، قبل أن تكون لهم معرفة متينة بما يُسمى بالمنطق الرّياضي، فهم بذلك يضيعون وقتهم، فضلا عن وقت غيرهم"[2].

[1]–روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، المقدّمة ص ر.
[2]-يان لوكازيفيتش، نظرية القياس الأرسطية، مقدّمة المترجم، ص 25.

خـــاتـــمـــة

خاتمة

ليست نظرية القياس الأرسطية مبتورة الصلة عن فلسفة اليونانيين حول نشوء الكون ونظام حياتهم الاجتماعية. لقد ظهر كيف كانت ثمرة للفكر السابق على عصر سقراط، بريادة وجهات النظر الطبيعية والرّياضية والميتافيزيقية؛ تلك المدارس التي تناول من خلالها الفكر اليوناني مسألة نشأة العالم وطرح مشكلة المعرفة لأوّل مرّة على أساس عقلي، مبتعدا عن الخيال الأسطوري. وكانت كذلك نتاج تفكير حوّل وجهات النظر من البحث في أصول العناصر الطبيعية، إلى الاهتمام بالإنسان حيث أصبح يشكّل محور المعرفة الفلسفية؛ كان ذلك مع السفسطائيين، معلّمي الخطابة الذين جعلوا من الفرد الإنساني مقياس الحقيقة والخير، فأعادوا ظهور النزعة النسبية التي بدأت مع هراقليطس؛ فأثاروا بذلك ردّ فعل سقراط الذي وضع التّعريف، والحدّ الكلّي الذي غذى نظرية الاستنتاج القياسي الأرسطية. وبعد سقراط كان دور أفلاطون الذي كانت مساهمته المباشرة في تبلور فكرة القياس عند أرسطو عن طريق نظريته في الجدل النازل، التي بانتقادها اكتشف أرسطو الحدّ الأوسط فركّب به القياس. وليست نظرية القياس الحملي متأثرة بالفلسفة السابقة عنها فحسب، بل بميتافيزيقا أرسطو نفسه أيضا، والتي قامت حول فكرة الجوهر، مادة القياس المفهومية.

لقد تبين لنا من هذه الدراسة التاريخية التأصيلية لنظرية القياس الحملي؛ ومن النظر في موقف الرّواقيين من المنطق الأرسطي ونظريته في القياس الحملي خصوصا، واستبدالهم لها بنظرية القياس الفرضي أو الشرطي، ومن خلال وقوفنا كذلك على وجهات نظر الفلاسفة و المناطقة من القياس الأرسطي عبر العصور، أنّ نظرية القياس الأرسطية ليست سوى حلقة من حلقات تاريخ علم المنطق ونظرية الاستدلال الصوري التي تبلورت مع أرسطو والتي استثمرت رصيدا معرفيا حضاريا و إنسانيا متنوع الأصول و الفروع؛ هذا التنوع هو الذي كان بمثابة الحجر الأساس لتشييد هرم المنطق على العموم و نظرية الاستدلال بالخصوص و نموذج القياس بصفة أخص ، هذا الأخير الذي هو بمثلبة روح المنطق التقليدي و تاريخه ، ذلك إذا اعتبرنا أن منطق أرسطو يتمحور أساسا حول نظرية القياس الحملي و هو مبحث لايستهان به في أي دراس ة

مسحية شاملة لنشأة المنطق الكلاسيكي و تطوره تهدف إلى تقعيد أطر البرهنة و أشكالها و ضروبها قصد الوقوف أيضا على آليات الخطاب المنطقي و الحوار و الأساليب الجدالية المنتجة و تجنب الغلط و المغالطة و هي احد المهام الأولى التي أوكلها أفلاطون لأرسطو في دخوله الأول للأكاديمية.

إن مبحث القياس يمثل مشروع بحث ما زال متواصلا نظرا لاميته المنطقية و الفلسفية وهو بعكس الآراء المتسرع ة التي ترى فيه مجرد انتقا ل من مقدمات معطاة إلى نتائج تلزم عنها بالضرورة أو انه استدلا ل عقيم أو مجرد برهنة تكرارية فيها تحصيل حاصل tautologie ، إن الأمر يتجاوز ذلك بكثير ويفتح أمامنا آفاقا معرفية و أكاديميق محفزة لاستمرار التنقيب في حفريات المعرفة المنطقية وتجاوز بعض الصعاب خاصة التاريخية منها و التي تمد جذور نظرية القياس إلى حضارات و ثقافات و لغات غير عربية و غير إغريقية.

فهرست المصادر والمراجع

I-المصادر

أ- باللغة العربية:

1-أرسطو؛ الفيزياء (السماع الطبيعي)؛ ترجمة عبد القادر قنيني؛ منشورات أفريقيا الشرق.

2- النّشار علي سامي؛ المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة؛ دار المعارف؛ الطبعة الثالثة؛ 1965.

3-ابن تيمية؛ الرّد على المنطقيين "٢" مبحث الاستدلالات؛ تقديم وضبط وتعليق، د. رفيق العجم؛ دار الفكر اللبناني؛ بيروت.

4-ابن زرعة؛ منطق ابن زرعة (العبارة-القياس-البرهان)؛ دار الفكر اللبناني.

5-برييه إميل؛ تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية؛ ترجمة جورج طرابشن؛ دار الطليعة؛ بيروت.

6-المظفر محمّد رضا؛ المنطق؛ دار المعارف؛ بيروت؛ لبنان.

7-بلانشي روبير؛ المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل؛ ترجمة د. محمود اليعقوبي؛ منشورات دار الكتاب الحديث.

8-بدوي عبد الرّحمن؛ المنطق الصّوري والرّياضي؛ مكتبة النهضة المصرية؛ القاهرة؛ الطبعة الثالثة؛ 1968.

9-تريكو جول؛ المنطق الصّوري؛ ترجمة د. محمود اليعقوبي؛ ديوان المطبوعات الجزائرية؛ الساحة المركزية؛ ابن عكنون؛ الجزائر.

10-ديورانت ول؛ قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي؛ ترجمة د. محمّد فتح الله المشعشع؛ الطبعة الخامسة؛ منشورات دار المعارف؛ بيروت؛ لبنان.

11-كوبلستن فردريك؛ تاريخ الفلسفة؛ المجلّد الأوّل (اليونان وروما)؛ ترجمة د. إمام عبد الفتّاح إمام؛ المجلس الأعلى للثقافة.

12-لوكازيفيتس يان؛ نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصّوري الحديث؛ ترجمة د. عبد الحميد صبرة؛ دار المعارف؛ الأسكندية؛ 1961.

13-ماكوفيلسكي ألكسندر؛ تاريخ علم المنطق؛ ترجمة إبراهيم فتحي ونديم علاء الدين؛ دار الفارابي؛ بيروت؛ لبنان؛ الطبعة الأولى؛ 1987.

ب-باللغة الفرنسية :

1-ARISTOTE ; LA MÉTAPHYSIQUE ; Tome 1. Traduction et commentaire par J.Tricot. Librairie philosophique J. Vrain.
2-ARISTOTE ; ORGANON III ; Les premiers Analytiques ; Traductions nouvelles et notes par J.Tricot.
3-Antoine Arnaud et Pierre Nicole ; La logique ou l'art de penser ; Flammarion :Science de l'homme.
4-François Chénique ; Elément de logique classique ; L'art de penser et de juger.
5-François Châtelet ; la philosophie de Platon à St. Thomas ; E. Marabout Université.
6-Jean-Françoi Revel ; Histoire de la philosophie occidentale de Thalès à kant.
7-NËL GUY ; ATHÈNE ;Fernand Nathan, éditeur. 18 Rue Monsieur le Prince Paris.
8-PLATON ; Gorgias ; Jean Marie Nicole ; Edition Bréal.
9-PLATON ; Théétète, Parménide ; Notice et notes par Émile Chambry ;Garnier Flammarion.
10-Robert Blanché ; La logique et son histoire d'Aristote à Russell ;U. Armand Colin.

II-المراجع

أ-باللغة العربية:

1-أمين أحمد ومحمود زكي نجيب؛ قصّة الفلسفة اليونانية؛ الطبعة السادسة؛ لجنة التأليف والترجمة والنّشر؛ القاهرة؛ 1966.

2-أبو ريان محمّد علي؛ تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون؛ دار المعرفة الجامعية.

3-بدوي عبد الرّحمن؛ ربيع الفكر اليوناني؛ الطبعة الخامسة؛ دار القلمّ؛ بيروت؛ لبنان؛ وكالة المطبوعات؛ الكويت.

4-فضل الله هادي؛ مقدّمات في علم المنطق؛ دار الهادي للطباعة والنّشر والتوزيع؛ الطبعة الثانية.

5-كرم يوسف؛ تاريخ الفلسفة اليونانية؛ دار القلم؛ بيروت؛ لبنان.

6-مرحبا محمّد عبد الرّحمن؛ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية؛ منشورات عويدات؛ بيروت-باريس؛ ديوان المطبوعات الجامعية؛ الجزائر.

7-محمّد علي عبد المعطي، وقاسم محمّد محمّد؛ المنطق الصّوري أسسه ومباحثه؛ دار المعرفة الجامعية؛ 1980.

ب-باللغة الفرنسية:

1-EncyclopÆdia Universalis ; Verssion 10 ; 2005.
2-George Pascal ; Les grands textes de la philosophie ;Recueil méthodique ;Bordas.
3-Jean Brun ; Aristote et le Lycée ; Presse Universitaire de France ;édition Delta ; *Que-sais-je ?*

III-المعاجم

أ-باللغة العربية:

علي ابن محمّد الشريف الجرجاني الحسيني الحنفي؛ كتاب التّعريفات؛ تحقيق وزيادة د. محمّد عبد الرّحمن المرعشلي؛ دار النفائس.

ب-باللغة الفرنسية:

1-ARMAND CUVILIER; Le nouveau vocabulaire philosophique ; Armand Colin.
2-EncyclopÆdia Universalis ; Version 10 ; 2005.
3-PAUL FOULQUIE ; Dictionnaire de la langue philosophique ; Presses Universitaires de France.

فهرست المصطلحات

Substance	الجوهر
Cosmologie	نظرية الكون
Paradoxes	مفارقات
Monothéismes	التوحيد
Panthéisme	وحدة الله والطبيعة
Existence	وجود
Dialectique	جدل
Maïeutique	توليد
Ironie	تهكم
Raison	عقل
Logos	قانون
Péripatétisme	المشائية
Stoïcisme	الرّواقية
Sophistique	السفسطائية
Reduction	الردّ
Figure	شكل
Hypothétique	افتراضي
Mode	ضرب
Universel	كلّي
Cinq universaux	كلّيات خمس
Particulier	جزئي
Nominal	اسمي
Sujet	موضوع
Prédicat	محمول
Logique	منطق
Principe	مبدأ
Catégories	مقولات
Extension	ماصدق
Valide	منتج
Postulat	مصادرة
Essence	ماهية
Prémisse	مقدّمة
Méthode	منهج
Signifié	مدلول
Jugement	حكم
Terme	حدّ
Terme majeur	حدّ أكبر

Moyen terme	حدّ أوسط
Terme mineur	حدّ أصغر
Mouvement	حركة
Dialogue	حوار
Rhétorique	خطابة
Proposition	قضية
Syllogisme	قياس
A priori	قبلي
A posteriori	بعدي
Topique	طوبيقا
Déduction	استنتاج
Induction	استقراء
Inclusion	استغراق
Affirmation	إثبات
Définition	تعريف
Abstraction	تجريد
Contradiction	تناقض
Contraire	تضاد
Opposition	تقابل
Assentiment	تصديق
Interprétation	تأويل
Inclusion	تضمّن
Genre	جنس
Espèce	نوع
Ordre	نظام
Relativité	النّسبية
Division	قسمة
Discours	قول
Règle	قاعدة
Diérèse	قسمة ثنائية
Théorie des idées	نظرية المُثل
réfutation	دحض
Qualité	كيف
Quantité	كمّ
Causalité	علية
Accident	عرض
Conséquence	لزوم