



جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم الدراسات الفلسفية

الإقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني

حتى عصر أرسطو

رسالة ماجستير

إعداد
سمر سمير أنور محمد

إشراف

أ.د حسن عبد الحميد حسين
أ.د محمد فتحي عبد الله

2001 م

رسالة ماجستير / دكتوراه

اسم الطالب : سمر سمير أنور محمد
عنوان الرسالة : الإنقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني
حتى العصر أرسطو
اسم الدرجة : ماجستير / دكتوراه

لجنة الإشراف

1- الإسم : دكتور / حسن عبد الحميد حسين
الوظيفة : استاذ متفرغ بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ،
جامعة عين شمس

2- الإسم : دكتور / محمد فتحي عبد الله
الوظيفة : استاذ بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ،
جامعة طنطا

تاريخ البحث : / /

الدراسات العليا

أجيزت الرسالة بتاريخ ٢ / ٢٠٠٩

ختم الإجازة :

موافقة مجلس الجامعة
2009 / /



جامعة عين شمس
كلية الآداب

صفحة العنوان

اسم الطالب : سمر سمير أنور محمد
الدرجة العلمية : الماجستير
القسم التابع له : الدراسات الفلسفية
اسم الكلية : الآداب
الجامعة : عين شمس
سنة التخرج : 1999 م
سنة المنح : 2001 م

شروط عامة :

يوضح شعار الجامعة علي الغلاف الخارجي

شكر وتقدير

أقدم عظيم شكري وتقديري لأستاذي الفاضل
الأستاذ الدكتور / حسن عبد الحميد الذي تعلمت علي يديه
منهجيات إعداد البحث العلمي .

كما أقدم الشكر والإمتنان والإعتراف بالفضل لأستاذي
الفاضل الأستاذ الدكتور / محمد فتحي عبدا لله الذي لم يبخل
علي بعلمه ونصحه وإرشاده المستمر لي وتوجيهاته في كل
خطوات هذا البحث . والذي شملني برعايته ومساعدته العلمية
ومساندته المعنوية .

فلهما مني أسمي كلمات الشكر والتقدير .

والله ولي التوفيق

الباحثة



عنوان الرسالة

"الإنقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني حتى عصر أرسطو"

مقدمة الرسالة:-

نود أن نشير إلى أن موضوع بحثنا يدور حول تفسير الفلسفة اليونانية وأوجه تطورها. وذلك منذ نشأتها في القرن السادس ق.م وحتى عصر أرسطو، بمنهجية جديدة - تعتقد الباحثة - أنها لم تستخدم من قبل، ولهذا السبب فإننا - نحاول رسم معالم هذه المنهجية الجديدة.

لقد كانت الدراسات والأبحاث - في ميدان الفلسفة اليونانية - جيبسة المنهجيات التقليدية التي استندت إلى تاريخ الفكر القائم على مبدأ التراكمات الكمية، التي قطعت كل صلة بالمناهج المعاصرة التي يمكن استخلاصها من إبستمولوجيا العلم.

وإذا صح هذا النقد في عمومه على الأبحاث والدراسات التي تم إنجازها باللغات الأوروبية، فإنه يكون أكثر صدقاً فيما يتعلق بتلك المنجزة باللغة العربية، وحتى إن زعم أصحابها اعتمادهم على مناهج نقدية وتاريخية وأخرى مقارنة.

ومبدأ التراكم الكمي، الذي يعد جوهر المنهجيات التقليدية المشار إليها عالياً، لا يقيدها أكثر من إخبارنا بالتراكمات التاريخية، مثال ذلك (أن يكون زينون الأيلي تاليفاً للطبيعة، أو أن يكون ديمقريطس لاحقاً لهم، بدون أن يفسر لنا الحلقة للمفقودة التي عملت على أن يلحق كليهما بالفلاسفة الطبيعيين.

إن عجز المنهجيات التقليدية هو الذي قادنا إلى الإعتماد على منهجية جديدة ومعاصرة مستفاداً من إبستمولوجيا العلم التاريخية، قوامها مبدأ القطيعة المعرفية، (La rupture épistémologique) للذي أعده جاستون باشلار (G. Bachelard) في كتابه تكوين الروح العلمية، (La Formation de l'esprit Scientifique) طبعته الأولى في 1938م.

وهذا المبدأ من شأنه أن يساعدنا على تفسير تاريخ الفلسفة اليونانية في الحقبة الزمنية التي اخترناها، تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، التي مرت بها هذه الفلسفة في مقابل التراكمات الكمية التي كونت جوهر المنهجيات التقليدية.

وعلى الرغم من أن مفهوم القطيعة المعرفية قد أعده جاستون باشلار، من خلال دراسته لتطور علم الفيزياء المعاصر، إلى أن هذا المفهوم هو مفهوم معرفي يمكن الإستفادة منه في تفسير التطور الذي يحدث في باقي ميادين المعرفة الإنسانية.

هذا وقد قسمت البحث إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة.

أما عن المقدمة فسنعرض فيها لموضوع البحث، ووضحت أهمية الموضوع والهدف منه، والمنهج المستخدم في معالجته، وأخيراً حددت أقسام البحث.

أما الفصل الأول فتعنوانه "فى منهجية الرسالة وإطارها النظرى"

ومنوضح فيه نظرية المعرفة عند الفيلسوف الفرنسى المعاصر جامستون باشلار. سنتناول فيه بالدراسة

الأفكار الآتية:-

- تفسير لطوائف من خلال التاريخ.
- باشلار وثورة فلسفية وعلمية.
- البنائية ضد النزعة التاريخية.
- باشلار بين علم وفلسفة عصره.
- الإستمولوجيا والفلسفة المفتوحة.
- فلسفة النفى عند باشلار.
- الإستمولوجيا للباشلارية.
- مفهوم القطيعة الإستمولوجية.
- ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث.

وذلك كله لى نوضح المنهج الذى سنتناوله، وهذا المفهوم للمنهج الذى منطبقه على تاريخ الفلسفة

اليونانية منذ بدايته وحتى عصر أرسطو.

أما للفصل الثانى فتعنوانه "من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى"

وفى هذا الفصل منسفر كيف انتقل الفكر للفلسفى اليونانى من مستوى الأسطورة إلى مستوى الفكر

الفلسفى الطبيعى. وسنتناول فيه بالدراسة ما يلى:-

- | | |
|-----------------------------|-----------------------|
| - أورفيوس والنحلة الأورفية. | - النفس عند الأورفية. |
| - للدين. | - أهمية العقيدة |
| - هوميروس. | - الأورفية. |
| - هزيود. | - الإلياذة والأوديسا. |
| - هوميروس وهزيود والآية. | - الأعمال والأيام. |
| - فلاسفة أيرنيا. | - الثيوجونيا. |
| - للماء مصدر الأشياء. | - طاليس. |
| - أثره فى الفلسفة. | - كل شىء مملوء |
| - الأليزون مصدر الأشياء. | - بالآلية. |
| - انكسماتس. | - انكسماتس. |
| - هيراقليطس. | - أصل الكائنات الحية |
| - لصيرورة والحرب. | - وتطورها. |
| - للقيثاغوريون. | - الهواء أصل الأشياء. |
| - لكزيتوفان. | - المعرفة عند |
| - بارمنيدس. | - هيراقليطس. |
| - المعرفة. | - اللوغوس "القانون". |
| | - الأيليون. |
| | - لكزيتوفان والتوحيد. |
| | - الوجود. |
| | - زينون الأيلى - |
| | ميليسوس |

أما الفصل الثالث فعنوانه "انكساجوراس وإكتشاف فكرة العقل"

سنتناول فيه بالدراسة الأفكار الآتية:-

- أمبيدوقليس.
- المعرفة الحسية.
- المعرفة الحسية تتم بالملاحظة والاستنباط.
- المعرفة العقلية.
- المعرفة بالإلهام (الحدس)
- انكساجوراس:-
- إكتشاف فكرة العقل.
- المعرفة الحسية.
- للذريون:-
- لوقيبوس.
- نظرية المعرفة.
- المعرفة العقلية.
- المبريطس.
- المعرفة الحسية.
- المعرفة بالإلهام (الحدس).

أما الفصل الرابع فعنوانه "النزعة الهلالية وفلسفة المفاهيم"

سنتناول فيه بالدراسة النقاط التالية:-

- سوفسطائيون:-
- من هم
- سوفسطائيون؟
- دخول الإنسان بجانب الطبيعة.
- بروتاجوراس.
- جورجياس.
- مكانة سوفسطائيون.
- المعرفة عند
- المبريطس.
- المعرفة عند
- بروتاجوراس.
- جورجياس.
- سقراط.
- المعرفة عند سقراط.
- منهج سقراط.
- الإسقراء وفلسفة
- المفاهيم.
- الفضيلة.
- البحث عن المعرفة.
- التعاليم الأخلاقية عند
- سقراط ومفهوم النفس.
- مكانة سقراط

لما تتصل فخلص فعنوانه "أفلاطون من المفهوم المستمد من النص إلى المثال المفروق".

مستناول فيه بالدراسة العناصر التالية:-

الطابع العام

أفلاطون.

لمحاورات أفلاطون.

مؤثرات فلسفية أخرى

موقف أفلاطون من آراء

السلفيين.

تأثير سقراط على

تعريف أفلاطون للعلم.

أفلاطون.

نظرية المعرفة عند أفلاطون .

أنواع المعرفة:-

الإحساس.

3- الاستدلال.

2- الظن.

4- التعقل.

الجدل كمنهج لتحصيل

المعرفة.

مراتب للمعرفة وطرق

تحصيلها.

تبرير الخطأ - نظرية المثل ودورها في المعرفة - مثال الخير

أما الفصل السادس فعنوانه "أرسطو من المثال المفروق إلى الماهية المحيطة للأشياء"

ومنوضح فيه كيف أن أرسطو قد وسع من مجالات المعرفة، حتى أنه قد أعطى للعقل الإنساني السلطة

في معرفة كل ما يكون.

ومستناول فيه بالدراسة العناصر الآتية:-

أرسطو:-

الاختلافات الرئيسية

بين أفلاطون وأرسطو..

المعرفة عند أرسطو.

أولاً: تعريفه للعلم.

ثالثاً: تصنيفه للعلوم:-

أ - العلوم النظرية.

ب- العلوم العملية.

ج- العلوم الإنتاجية.

الميتافيزيقا.

رابعاً: بحثه في وسائل المعرفة:-

الإحساس.

الحس المشترك.

أ - الوظيفة الأولى.

ب- الوظيفة الثانية.

ج- الوظيفة الثالثة.

المخيلة.

الذاكرة.

القوى العقلية.

وفيه العقل المنفعل والعقل الفعال.

أما الخاتمة فمستخرج فيها أهم النتائج التي مستوصل إليها من خلال البحث.

للمنطق.

الفصل الأول

في منهجية الرسالة وإطارها النظري

الفصل الأول فى منهجية الرسالة وإطارها النظرى

تمهيد:-

(تكتسى الدراسات الإستيمولوجية - التى تتناول قضايا المعرفة عامة والفكر العلمى خاصة - أهمية بالغة فى الوقت الحاضر. بل يمكن القول إنها الميدان الرئيسى الذى يستقطب الأبحاث الفلسفية فى القرن العشرين.

ونحن هنا فى الوطن العربى مازلنا متأخرين عن اللحاق بركب الفكر العلمى، تقنية وتفكيراً، وما زالت الدراسات الفلسفية عندنا منشغلة بالأراء الميتافيزيقية أكثر من إهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتكنولوجيا، الشئ الذى انعكست آثاره على جامعاتنا ومناخنا الثقافى العام).⁽¹⁾
ولهذه الأهمية البالغة اعتمدنا على مفهوم القطيعة المعرفية بوصفه أحد المفاهيم الرئيسية التى تقوم عليها الإستيمولوجيا الباشلارية كمنهجية لدراستنا هذه.

سنحاول أن نبين فى هذا الفصل المنهجية التى سنستخدمها فى الرسالة، من خلال فلسفة باشلار وخاصة مفهوم القطيعة الإستيمولوجية. وإعطاء مثال لفيلسوف استخدم هذا المفهوم وهو ميشيل فوكو.

تفسير الظواهر من خلال التاريخ:-

كان من الشائع فى القرن التاسع عشر بوجه خاص، تفسير كل الظواهر من خلال التاريخ، فالسابق هو الذى يتحكم دائماً فى اللاحق، والمنشأ الأول لأى ظاهرة، ثم مسارها التالى، أساس فى فهم طبيعتها الحالية.

(ولقد إتفق على هذه النقطة مفكرون، وإن اختلفوا فيما بينهم فى مسائل أساسية، إذ قدم إلينا دارون تفسيراً لتطور الأحياء من منظور تاريخى، وعم (سبنسر) نظرية دارون من المجال البيولوجى إلى جميع المجالات الإجتماعية والروحية والعلمية والمادية.

واتخذ "نيتشه" من فكرة التاريخ أساساً لفلسفة كاملة تؤمن بأن للأخلاق والمعرفة والقيم

(1) د. محمد عابد الجابرى - مدخل إلى فلسفة العلوم - دراسات ونصوص فى الإستيمولوجيا المعاصرة - الجزء الأول - تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة - ط2 - دار للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - 1982 - ص5.

(حتى المنطقية منها) تاريخاً، وبأن حاضراً هذه المعاني لا يفهم إلا من ماضيها، وبأن الإنسان كائن تاريخي في صميمه

وطبق ماركس فكرة التاريخ على العلاقات الإنتاجية بين البشر في مراحلها المختلفة، فقدم إلينا نظرية في "المادية التاريخية" تجمع بين تأكيد الشروط المادية (والاقتصادية بوجه خاص) لتطور المجتمعات البشرية، وبين إعطاء أهمية كبرى للعامل التاريخي في هذا التطور، بل يمكن القول من وجهة نظر معينة، إن العلوم ذاتها كانت تضيف على الفكرة الرئيسية منها، وهي فكرة السببية، طابعاً تاريخياً أو زمنياً، لأن السبب كان ينظر إليه على أنه "السابق المتكرر أو الدائم"⁽²⁾

(والنظمت علوم إنسانية كثيرة فكرة التفسير التاريخي، فأصبح من الضروري، من أجل فهم أية ظاهرة تنتمي إلى مجال الحياة الإنسانية، الرجوع إلى سوابقها الماضية، وأصبح النقاد الفنيون والأدبيون يفسرون عمل الكاتب من خلال تاريخ حياته، وبينون نظرتهم إلى الفنان على وقائع نفسية أو إجتماعية أو سياسية لها كلها موقع محدد في "التاريخ"، أي أن التاريخ أصبح طابعاً مميزاً لكل شيء)⁽³⁾

باشلار وثورة فلسفية وعلمية:-

لقد ظهرت محاولات متعددة للحد من إنتشار النزعة التاريخية الطاغية، كان من أشهرها محاولة Gaston Bachelard⁽⁴⁾. وذلك بسبب الثورة الفلسفية والعلمية التي أحدثتها باشلار، سواء في مجال العلم أو في مجال الفلسفة.

(ومن الواضح لكل من اطلع على مؤلفات باشلار العلمية والفلسفية والأدبية، أن باشلار

⁽²⁾ د. فؤاد زكريا - حوايات كلية الآداب - الرسالة الأولى في الفلسفة - الجذور الفلسفية اللبنانية - قسم الفلسفة - جامعة الكويت - 1980 - ص15.

⁽³⁾ نفس المرجع - ص15.

⁽⁴⁾ جاستون باشلار: ولد باشلار يوم 27 يونيو 1884، وقد تابع دراسته إلى سنة 1902 بنفس البلد التي ولد فيها، ثم تركها ليشغل وظيفة معيد بمدرسة ثانوية، ثم ليشغل بعد ذلك وظيفة بالبريد منذ سنة 1903. تابع دراسته بالكلية إلى جانب عمله وحصل على الإجازة في الرياضيات سنة 1912. ولظرف الحرب فقد جند باشلار، ولم يترك الجندية إلا في سنة 1919 حيث أصبح مدرساً بالتعليم الثانوي للرياضيات والفيزياء. حصل على الليسانس في الفلسفة سنة 1920، ثم نال درجة الأجر يجاسيون سنة 1922، وتقدم لنيل الدكتوراه سنة 1927. أما حياته الجامعية فقد بدأت سنة 1930، حين عُيِّن أستاذاً بجامعة (ديجون)، وانتهت بالتدريس في جامعة السوربون، وإدارة معهد تاريخ العلوم، وتوفي 1962.

أنظر: د. محمد وقيدى - فلسفة لمعرفة عند جاستون باشلار - ط2 - دار للطباعة - بيروت - لبنان - 1984 - ص15.

أحدث ثورة تجدد في المفاهيم العلمية والفلسفية، وفلسفته العلمية ليست دعوة إلى موقف فلسفي جديد فحسب، بل إلى التجديد في الموقف الفلسفي بصفة عامة والموقف العلمي بصفة خاصة

وكان باشلار محظوظاً، إذ وجد الدعامة التي ينشئ عليها مشروعه التجديدي في العلم والفلسفة. تلك الدعامة التي استند إليها في بناء صرحه الفلسفي والعلمي وهي الثورة العلمية المعاصرة، التي بدأت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومازالت ممتدة حتى الآن⁽⁵⁾.

(لقد عاصر باشلار جزءاً كبيراً من هذه الثورة وعاین الأثر العميق الذي أحدثته في المفاهيم العلمية والفلسفية على السواء، وكانت المهمة التي انتدب باشلار نفسه للقيام بها، هي أن يعمل على إبراز القيمة الجديدة التي جمعتها معها تلك الثورة العلمية، بل إنه يكاد يجعل من هذه المهمة ما ينبغي أن ينجزه في ميدان فلسفة العلوم بأكمله.

يتضح هذا الأمر من المؤلف الأول له، الذي يحاول أن يبرز فيه الصورة الجديدة للمعرفة الإنسانية، كما تظهر لنا من خلال تطور المعرفة الفيزيائية المعاصرة⁽⁶⁾)

لقد أنكر باشلار وجود خط متصل من التقدم في المعرفة العلمية، وذهب إلى أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء وعقبات تقف في وجه المعرفة، بقدر ما هو تاريخ إنجازات ناجحة..
البنائية ضد النزعة التاريخية:-

(لقد تبنت الكثير من النظم المعرفية النزعة التاريخية، وكان أشهرها الماركسية، ولكن الماركسية ذاتها، برغم إرتباطها القوي بالنزعة التاريخية، تتطوى على الفكرة القائلة بوجود نقاط إنقطاع وإنفصام في التاريخ البشري⁽⁷⁾).

ولكن البنائية هي التي أوقفت وبطريقة حاسمة هذا التيار الطاغى للنزعة التاريخية، أو على الأقل قضت على إدعائها باحتكار القدرة على تفسير الظواهر البشرية.

(فقد استعاضت البنائية عن النظرة الشائعة إلى تقدم الروح الإنسانية، وتلك هي النظرة

(5) د. السيد شمعان حسن - برونشفيك وباشلار - بين الفلسفة والعلم - دراسة نقدية مقارنة - ط1 - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - 1993 - ص 16، 17.

وأيضاً - د. عبد الوهاب جعفر - دراسات في الفلسفة العامة - (الفلسفة واللغة - إبستمولوجيا - البحث العلمي - الزمان والذاكرة - الفتح للطباعة والنشر - الإسكندرية - 1991 - ص 43.

(6) د. محمد وقيدى - المرجع السابق - ص 8.

(7) د. فؤاد زكريا - الجذور الفلسفية للبنائية - مرجع سابق - ص 16.

على تمثل هذا التقدم على أنه تراكم تدريجي لمكتسبات، يضاف الجديد منها إلى القديم إضافة خارجية، أو بتصور آخر، تكون فيه الأفكار الجديدة مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، وإن كانت قد اتسمت في البدء بالبساطة والبدائية. فالعقل الإنساني لا يسير بطريقة جيولوجية، أى أنه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تمثل القديم بطريقة أصعب وأعد، ويحتفظ ببنائه القديم، وإن كان يدرك خلال تطوره أن هذا البناء، الذى كان يعد صحيحاً صحة مطلقة فى وقت مضى، لا يمثل إلا جانباً من الحقيقة، هو ذلك الجانب الذى كان عقلنا يستطيع بلوغه فى ذلك الوقت⁽⁸⁾.

(وهكذا عرف الباحثون فى تاريخ الأفكار والحضارات مئات الأمثلة التى تثبت أن مسار التقدم البشرى يتخذ شكل تنمية وتطوير لمبدأ قديم يكاد يكون ثابتاً، لا شكل إضافات خارجية جديدة كل الجدة. وأدركوا أن التصورات الأساسية التى نفهم بها عالمنا الحالى، كانت موجودة من قبل، وإن كنا قد نميناها وعقدناها. وعرفوا أيضاً أن طريق العقل البشرى لا يمثل إنتقالاً من الظلام إلى النور، ومن الجهل إلى المعرفة، ولا يسير فى خط مستقيم، كذلك الذى يقول به دعاة التقدم المستمر. لذلك نجد أن كل العلوم تنتج استنتاجاتها من أسس جوهرية. هذه الأسس بقيت فى العقل كحقائق سابقة وضرورية. وهكذا أقيمت كل العلوم من تعقل وإعادة صياغة لأسس عامة سابقة)⁽⁹⁾.

ومن هنا كان من السهل أن ندرك وجود فارق واضح بين هذا الموقف الذى اتخذته البنائية من فكرة التاريخ والتطور، وبين الموقف الذى ساد بوجه خاص فى الأوساط الفلسفية الفرنسية فى أوائل القرن العشرين، والذى يؤكد أن العصور اللاحقة تتجاوز تصورات العصور السابقة، بل تتخلى عنها نهائياً.

(كما نجد فى فكرة "مراحل العقل" عند ليون برانشفيك Léon Brunshvic، التى ينتقل فيها العقل العلمى الإنسانى من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج. هذه الأفكار تفترض إنتقالاً من الجهل التام إلى المعرفة الكاملة، وتصور تاريخ العقل البشرى بأنه صعود مستمر إلى أعلى دون وجود أى عنصر مشترك بين القديم والجديد)⁽¹⁰⁾.

(8) نفس المرجع - ص 17.

أيضاً - د. فؤاد زكريا - نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان - مكتبة النهضة المصرية - 1977 - ص 176.

(9) The Encyclopedia Americana - The International Reference work - first published in 1829 - New York - 1958 - P. 432.

(10) د. فؤاد زكريا - للجذور الفلسفية للبنائية - مرجع سابق - ص 17، 18.

(إن ما يعيبه باشلار على برانشفيك هو أنه حاول أن يمثل تاريخ العلم، وكأنه حركة مستمرة لتقدم واحد دون أن يهتم بضروب العوائق والتعثرات والإنفصالات والقطائع، التى اتسم بها تاريخ العلوم. فكان برانشفيك لم يلجأ إلى تاريخ العلم إلا ليجد فيه تأكيداً لمفهومه عن تقدم الوعى البشرى، والوعى الغربى بصفة خاصة. وما درسه لتطور الرياضيات أو الفيزياء إلا لتطبيق برنامج فلسفى عام، يهدف إلى إثبات تقدم الوعى البشرى فى جميع مجالاته. وأن ذلك ما جعل "برانشفيك" ينظر إلى تاريخ العلم، كما لو كان عبارة عن مراحل إنتقال تكشف عن وحدة متناسقة مستقلة للفكر البشرى، بحيث يبدو العقل كأنه الذات الواعية المفكرة التى لا تكف عن إكتشاف ذاتها من خلال نتاج الفكر، كل هذا ليبدو العقل مشرعاً يفرض نظام العالم ويضع مبادئه ومنطلقاته. وها هنا تصبح المعارف العلمية صدى يردد إيقاعات الكل التاريخى وينفعل لتقبلاته).⁽¹¹⁾

وهذا الفهم السابق هو بعينه ما ترفضه البنائية، (لأنها تؤكد مفهوم "التوازى" بين التصورات القديمة والجديدة، فالعقل البشرى ينمو فى كل الأحوال عن طريق تعميق التفسيرات التى يقدمها للطبيعة، وتحويلها من مرحلة التقيد بالمظاهر الخارجية إلى كشف القوانين الكامنة، ولكن أساس هذه التفسيرات يظل واحداً، والعناصر الأساسية باقية، والمقولة الأساسية فى فهم التاريخ هى مقولة التوازى لأمقولة المسار الخطى الصاعد).⁽¹²⁾

باشلار بين علم وفلسفة عصره:-

نستطيع أن نقول أن الفلسفة بدون العلم خاوية، والعلم بدون الفلسفة لا يبصر، ولا نتجاوز الحقيقة كثيراً إذا قلنا أنه على مر العصور نتج عن نمو العلم تجدد فى الفلسفة، والعكس صحيح أيضاً. فالفلسفة حقاً لا تولد من ماضيها ولا تتوالد من فلسفة أخرى، بل إنها تتوالد من نظرة جديدة إلى العالم تضاف إلى النظرات الأخرى التى كونت تاريخ الفلسفة، ويلزمها طريقة جديدة للتوصل إلى الأشياء.

(ونعلم أن عزل شىء ما عن الفلسفة، لإتخاذها ميداناً لبحث مستقل، هو من أصعب الأمور، خصوصاً إذا كان موضوع هذا "الشيء" ينتمى إلى عالم الفكر والنظر، لا إلى عالم المادة والواقع. ذلك أن من خصائص الفلسفة أنها تظل دوماً تلاحق موضوعاتها، وتطاردها فى مجالاتها

(11) د. عبد السلام بنعيد العالى - سالام يفوت درس الإستمولوجيا - ط2 - دار نوبال للنشر - لدار البيضاء - المغرب - 1988 - ص 35.

(12) د. فؤاد زكريا الجذور الفلسفية للبنائية - مرجع سابق - ص 18.

الجديدة، فتتلون بلونها، وتتطور بتطورها، وتعتنى بتقدم البحث فيها، إن هذا فى نظرنا، هو سر بقاء الفلسفة حية على الدوام متجددة باستمرار).⁽¹³⁾

(وحين نقلى نظرة على الدراسات التى انجزت حول فلسفة العلوم عند باشلار، نجد أنها تتميز بميزتين لهما دلالة خاصة، فهذه الدراسات متنوعة بقدر ما هى متعددة، إن مؤلفيها يصرون وجهات نظر فلسفية وأيدولوجية مختلفة، وهو الأمر الذى يجعلنا أمام قراءات وتأويلات مختلفة لفلسفة العلوم الباشلارية.

هذا الإهتمام، وهذا الاختلاف فى التأويل يدلان بلا شك على المكانة الخاصة التى تحتلها فلسفة العلوم الباشلارية ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة).⁽¹⁴⁾

(كان القرن العشرون، وهو عصر العلم بلا منازع، هو قلب الفكر الباشلارى، وأيضاً إهتمامه بتقدم الإستمولوجيا لكى تتناسب مع العلم الجديد، وهذا ما قدمه باشلار فى أربعة مؤلفات نشرت ما بين 1928 وسنة 1932).⁽¹⁵⁾

الإستمولوجيا و"الفلسفة المفتوحة": -

يجد الباحث نفسه أمام إتجاه، يرفض التقيد الذى تلتزم به "التجريبية المنطقية" ويتمسك بالعقلانية و"الديالكتيك"، فى الوقت نفسه الذى يرفض فيه الإلتزام بمقولات المادية الجدلية وقوانين الديالكتيك الهيكلية الماركسى.

(يتعلق الأمر بالمدرسة الفرنسية خاصة، تلك التى تلتزم التقليد العقلانى، و"التفتح" للبيرالى، وهكذا، فإذا كانت الوضعية الجديدة - كما يقول عالم النفس السويسرى جان بياجيه Jean Piaget - "فلسفة للعلوم مغلقة تحرم على العلم إقتحام بعض الحواجز". وتعتبر ما يخرج عن القضايا التحليلية والقضايا التركيبية مجرد لغو، أو كلام فارغ من المعنى، وبالتالي تحصر المعرفة البشرية فى ظواهر التجربة وصور الفكر وقواعد اللغة، وإذا كان التقدم العلمى، خاصة فى ميدان الميكروفيزياء، قد تخطى كثيراً من الحواجز التى وضعتها الوضعية فى وجهه، وكشف فى ذات الوقت عن "حقيقة دياكتيكية" جديدة، هى أن الأضداد لا تتصارع فى المستوى الميكروفيزيائى، لتنتهى بالضرورة إلى تركيب، بل "تكامل" لتعبر عن الحقيقة بأوجهها المختلفة المتناقضة . . . إذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا نترك الديالكتيك مفتوحاً، وقابلاً للأخذ بعدة حلول

(13) د. محمد عابد الجابرى - تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة - ج1 - مرجع سابق - ص 11.

(14) د. محمد ويدي - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 7.

(15) Mary Mcallester Jones - Gaston Bachelard Subversive Humanist - Text and Readings - The University of wis Consin Press - Science and Literature - U.S.A - 1991 - P. 15.

وذلك هي وجهة نظر "الفلسفة المفتوحة" التي نادى بها فردينان جونسرت *Ferdinand Gonseth* والمعاليم الرياضياتي السويسري، ويتبناها وطورها جاستون بالشار *G. Bachelard* الفيلسوف الفرنسي المشهور فشرحها في عدة مؤلفات، كما تلقى معها في عدة جوانب "الإستمولوجيا" التكوينية *Épist. Génétique* التي دعا إليها الفيلسوف وعالم النفس السويسري جان بياجيه *Jean Piaget* وتلاميذه. وعلى الرغم من أن هؤلاء الثلاثة قد استقوا آرائهم الإستمولوجية، كلاً على حدة، من ميادين تخصصهم (جونزرت من الرياضيات، وبالشار من الفيزياء، وبياجيه من علم نفس الطفل، وعلى الرغم من أنهم غير متفقين تمام الاتفاق في كثير من المسائل، إلا أنه يمكن القول بصفة عامة، أنهم جميعاً من أنصار "الباب المفتوح" في فلسفة العلوم). (16)

فلسفة التفكي عند بالشار:-

(يسار بالشار منطلقاً من فلسفة "الباب المفتوح" فلا يقبل أي مبدأ على، ولا أية فكرة مسبقة إلى أن ويصل إلى أن العقل قادر على أن يقوم - إنطلاقاً من التجربة - بصياغة منظومة للمعرفة يتحقق فيها الإنسجام تدريجياً، بفضل التقدم العلمي والمراجعة الدائمة التي يفرضها العلم على العلماء. فالعلم يعني العقل، وعلى هذا الأخير أن يخضع للعلم الذي يتطور باستمرار). (17)

لقد وصف بالشار نفسه فلسفته بأنها "فلسفة التفكي" *La Philosophie d'un déconstru* وذلك هو عنوان أحد مؤلفاته، تلك الفلسفة المؤسسة على العلم الحديث، والتي ترفض الآراء العامة والتجربة الأولية والوصف المبني على مجرد الخبرة. إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأسس ولا للطرق المعتادة في التفكير، ولا تأخذ "البساط" أي الأفكار البسيطة على أنها أفكار بسيطة يجب التسليم بها دون مناقشة، بل إنها تجتهد في نقد هذه "البساط" نقداً جديداً لتكشف عما تلطوى عليه من البس وغموض.

ولكن ذلك كله لا يعني أنها فلسفة سلبية.

يقول بالشار: (والواقع أنه من الواجب أن ننبه يوماً إلى أن فلسفة التفكي ليست من الناحية الميكولوجية نزعة سلبية، ولا هي تعود إلى تبني العدمية لإراء الطبيعة، فهي بالعكس من ذلك فلسفة بناءة، سواء تطرق الأمر بنا نحن أو بما هو خارج عنا، فلسفة ترى في الفكر عامل تطور عندما يعمل، إن التفكير في الموضوعات الواقعية معناه الاستفادة مما يكتشفها من بس وغموض، قصد تعديل الفكر وإغناؤه، وتجديد الفكر (أي تطبيق الديالكترك عليه)، معناه الرفع من

(16) د: محمد عابد الجابري = تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة = ج1 = مرجع سابق = ص 29.

(17) نفس المرجع = ص 31.

قدرته على إنشاء الظواهر الكاملة إنشاءً علمياً، على إحياء جميع المتغيرات المهمة التي كان العلم والفكر الساذج قد أهملها في الدراسة الأولى).⁽¹⁸⁾

إن فلسفة النفي إذن، ترفض كل تصور علمي يعتبر نفسه كاملاً نهائياً، إنها الفلسفة التي ترى "إن كل مقال في المنهج هو دوماً مقال ظرفي، مقال مؤقت لا يصف بناء نهائياً للفكر العلمي"، بل فقط بناء يبنى على الدوام ويعاد فيه النظر باستمرار. ولذلك كان العلم وتاريخ العلم لا ينفصلان، بإعتبار أن العلم محاولة دائبة دائمة للكشف عن الحقيقة، وإن تاريخ العلم هو "تاريخ أخطاء العلم".

ومن هنا تصبح الإستمولوجيا - في نظر باشلار - هي "الفلسفة المشروعة"، الفلسفة العلمية المفتوحة" للفلسفة التي تواكب العلم في تطوره وتقدمه.

(خطا باشلار بهذه "الفلسفة المفتوحة" خطوة إلى الأمام، حيث اهتم بتطور المعرفة العلمية - وخاصة في ميدان الفيزياء - رابطاً بين العلم وتاريخ العلم. ولكن عيبه الأساسي هو أنه نظر إلى تاريخ العلم نظرة مثالية، نظرة تفضل الفكر العلمي عن النشاط المعرفي للإنسان. ونفس الملاحظة يمكن توجيهها أيضاً إلى جان بياجي الذي اهتم بتاريخ المعرفة، على المستوى السيكلوجي وحده، على الرغم من إقراره بأهمية العوامل الإجتماعية التاريخية. نجد أن المنهج التاريخي النقدي الذي يبنه الإنسان، بدرجات متفاوتة، يتحرك فقط على المستوى السيكلوجي، فباشلار يقوم بنوع من التحليل النفسي لتطور الفكر العلمي، وبياجي يفتي بكيفية خاصة بنمو المعرفة لدى الإنسان الفرد إنطلاقاً من سيكلوجية الطفل).⁽¹⁹⁾

(لقد أراد باشلار لفلسفته أن تكون استجابة لعلم عصرها، ولكنه أراد أيضاً أن تكون مجاوزة لفلسفة عصرها. وفي كل من الجانبين نجد عنصراً مكوناً أساسياً لفلسفة باشلار. إن باشلار ينطلق من معطيات الفكر العلمي المعاصر لينتقد الفلسفات المعاصرة له، التي يكتشف فيها عدم قدرتها على مسايرة ما حدث من تطور، ويلاحظ باشلار أن هناك هوة تفصل هذه الفلسفات عن علم عصرها، ويجعل من مهمته أن يعمل للحد من هذه الهوة، من أجل أن يقدم الموقف الفلسفي المطابق للعلم، أو من أجل أن يقدم للعلم المعاصر الفلسفة التي يستحقها تبعاً لتعبيره).⁽²⁰⁾

(إن باشلار لا يقبل نظرة مايرسون الإستمروية إلى تاريخ الفكر العلمي بصفة خاصة، وإلى تاريخ الفكر بصفة عامة، بينما يرى مايرسون أن العقل الإنساني يظل هو ذاته عبر كل

⁽¹⁸⁾ G. Bachelard - La Philosophie du non - P.U.F. - Paris - 1949 - P. 17.

⁽¹⁹⁾ د. محمد عابد الجابري - تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة - ط1 - مرجع سابق - ص 34.

⁽²⁰⁾ د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 27، 28.

مراحل تاريخ الفكر، فالفكر العلمى استمرار للفكر العامى، والفكر العلمى المعاصر استمرار للفكر العلمى السابق له، أما باشلار فإنه إذ يتبنى مفهوماً دينامياً للفكر يرفض النقطة الأولى، وإذ تبني مفهوم القطيعة الإستمولوجية.

Larupture Epistémologique، فإنه يرفض أن يكون الفكر العلمى استمراراً للفكر العامى، أو أن يكون حاضر العلم استمرار لماضيه بدلاً من أن يكون ثورة عليه. فباشلار لا يعلن عن فلسفته كاستمرار لهذا الإتجاه الذى عرفته الفلسفة الجامعية الفرنسية فى عصره، بل يعلن أن له موقفاً جديداً يقوم على نقد هذه العقلانية⁽²¹⁾.

(فالعلم الحديث، كما ذكر باشلار، يتطلب من الفلاسفة الإنقطاع مع التعاريف القديمة للتعقل والحقيقة. وهذا ببساطة لا يمكن أن يحدث بإعادة تعريف الكلمات، فلو استمر استخدامه لكلمة قديمة، فسيبقى معناها القديم هو السائد.

لذلك يجب على الفيلسوف أن يتبنى كلمات مألوفة لتجعله يعبر عن أفكار جديدة مناسبة، لكى يساعد قراءه على فهم كيفية إختلاف العلم الجديد عن القديم⁽²²⁾).

فالتقدم العلمى عند باشلار يقوم على أساس قطع الصلة بالماضى، والروح العلمية المعاصرة تتعارض مع الروح العلمية القديمة، كما تتعارض هذه الأخيرة مع المعرفة "الشائعة"، (بمعنى أنه توجد ثورات علمية، لا تطورات، وأن "الطبيعة" و"الثقافة" تسيران فى غير استمرارية، والمقال فى المنهج عند باشلار - لابد أن يكون مقالاً مؤقتاً لا يصف بناءً نهائياً للفكر العلمى. و العمل العلمى الذى قدمه لنا باشلار - خاصة فى كتابة الهام "تكوين الروح العلمية" (La Formation de l'esprit Scientifique)، وكتابه الآخر "فلسفة اللا - أو فلسفة النفى" (La Philosophie du Non) يشكلان مبحثين فلسفيين فى العقل العلمى الجديد، وفى الروح العلمية المعاصرة، ويوضحان القطيعة، لإستمولوجية بين الفكر العلمى القديم (الفكر قبل العلمى)، والفكر العلمى الحديث (الفكر ما بعد العلمى⁽²³⁾).

⁽²¹⁾ نفس المرجع - ص 40.

⁽²²⁾ نفس المرجع - ص 40.

أيضاً - د. عبد السلام بنعبد العالى - درس الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 38.

- Mary Mcallester Jones - Gaston Bachelard Subversive Humanist - op. Cit. - P.41.

⁽²³⁾ د. السيد شعبان حسن - برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم) - مرجع سابق - ص 8.

إن فلسفة باشلار احتلت مكاناً مرموقاً ضمن الفلسفات المعاصرة عامة، والفلسفة

الفرنسية خاصة. وظهر هذا واضحاً في إنتاج باشلار الفلسفى والعلمى، فلقد استطاع أن يؤسس نظرية جديدة فى الإبيستمولوجيا العلمية، اشتقها وركبها من خلال تطور المعرفة الفيزيائية والرياضية المعاصرة. كما أستطاع أن يلقي الضوء "الفكر العلمى الجديد" مبيناً المنهج العلمى المعاصر الذى يسير عليه الفكر العلمى شارحاً بعض مصطلحاته التكنيكية.

(لقد لاحظ باشلار أن الثورة العلمية التى حدثت فى أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، قد أحدثت فجوة عميقة فى تاريخ العلم، قبلها وبعدها، وأدت هذه الفجوة إلى حدوث "قطيعة إبستمولوجية"، كان من نتائجها أن المعرفة العلمية تطورت بشكل ملفت للأنظار والأذهان، فالعلم المعاصر يسير بسرعة فى تطور لم يسبق له مثيل، حتى أننا نستطيع أن نؤكد مع باشلار، أن ما اكتشف فى القرن الأخير من نظريات علمية يعادله ما اكتشف من نظريات علمية طوال الأزمنة الماضية. وكان باشلار يهدف إلى أن يجعل فلسفته تعكس هذا التقدم المعرفى والعلمى، فأخذ يحل تلك النظريات القديمة منها والمعاصرة حتى يقف على أهم تطورات العلم المعاصر، العلمية منها والفلسفية، إلا أن باشلار لاحظ أن الفلسفة لم تستطيع أن تساير الروح العلمية الجديدة، فقد كانت الفلسفة السائدة فى عصره تثير المشكلات اللفظية، وتستخدم المفاهيم البالية التى لم يعد لها مجال فى ظل هذا التطور العلمى. وجد باشلار، إذن، حركة دافعة فى العلم يقابلها سكون وموت فى الفلسفة، وجد ثورة "علمية" يقابلها "تقليدية" فى الفلسفة. وربما يرجع هذا فى نظر باشلار، إلى أن الفلسفة والعلم لم يسيرا فى مجال التطور على قدم المساواة، فقد حدث تطور فى مجال العلم لم يواكبه تطور مماثل فى مجال الفلسفة حيث ظلت تلك الأخيرة قاصرة على مشكلاتها الخاصة. والواقع أن الفلسفة إن كانت تتطور، فإن هذا التطور لا ينبغى أن يكون قائماً على هدمها وتشويه مباحثها، وإنما ينبغى أن يكون التجديد والتطوير من داخلها، أو من التيارات العلمية التى تهب عليها، فكثير من الأنساق الفلسفية ظهرت داخل العلم ومشكلاته).⁽²⁴⁾

الإبستمولوجيا الباشلارية:-

إن الإبستمولوجيا⁽²⁵⁾ هى نظرية علمية فى المعرفة، تتلون بلون المرحلة التى يجتازها العلم فى سياق تطوره، ونموه على مر العصور.

⁽²⁴⁾ نفس للمرجع - ص 17، 18.

⁽²⁵⁾ الإبستمولوجيا: لفظ مركب من لفظين: إداهما إبيستما (Epistémé) وهو العلم، والآخر لوجرس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الإبستمولوجيا إذن هى نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم بشكل عام، أعنى دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونسائجها، دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية.

والإبستمولوجيا الباشلارية تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة. وبعبارة أخرى فإنه لا بد من النظر إلى المعرفة - أية معرفة - بوصفها نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة إلى معرفة أكثر تقدماً وتطوراً.

(وإذا كان تاريخ العلم يعني مجرد إحصاء لمختلف الأشكال التي يتخذها مؤلف علمي، فحينئذ لا علاقة للإبستمولوجيا بتاريخ العلوم، بل ولا أهمية فلسفية لذلك التاريخ، أما إذا كان تاريخ العلوم يهتم بأن يبرز المنشأ العسير المتعثر للمعرفة، ذلك الإنشاء الذي يصحح دوماً ويعاد فيه النظر كل مرة، إذا كان تاريخ العلوم يهتم بذلك فحينئذ تكون الإبستمولوجيا الباشلارية تاريخاً للعلوم، ومن هنا كان الإهتمام الذي يوليه باشلار للأخطاء والتعثرات والفواجع).⁽²⁶⁾

(من المفيد عند باشلار أن تنظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها، وأن تحكم عليها بدون أفكار مسبقة، وحتى بالتححر من الإلزام المسرف بالمفردات وألفاظ الفلسفة التقليدية. والحقيقة أن العلم يبدع فلسفة، وعلى الفيلسوف أن يحور لغته لكي يترجم مرونة الفكر العلمي المعاصر وتطوره. وعليه أيضاً أن يحترم هنا الإزدواج الذي يتطلبه الفكر العلمي الحديث، ألا وهو أن يعبر عن ذلك الفكر بلغة واقعية ولغة عقلية معاً).⁽²⁷⁾

إن ما يهم الإبستمولوجيا من تاريخ العلوم هو تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية، وما ينشأ عن ذلك من قيام نظريات معرفية جديدة.

(وإذا تقرر ذلك فإننا سنجد أنفسنا أمام مشكلة إبستمولوجية تزيدنا وعياً بمدى التداخل والتشابك بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، فيتعلق الأمر هنا بالكيفية التي نتصور بها تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية.

هل نحن أمام تطور "متصل" أمام بناء يشيد باستمرار، لبنة فوق لبنة، أم أننا أمام تطور "متقطع" "منفصل"، أمام بناء يشيد، ويعيد تشييده باستمرار. إن قضية "الإتصال والإنفصال" في تطور العلم من القضايا التي تعنى بها الأبحاث الإبستمولوجية المعاصرة، وحسبنا الآن أن نشير

فالإبستمولوجيا تختلف إذن عن دراسة طرق العلوم من جهة، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية. لأن الدراسة الأولى قسم من الفلسفة الوضعية، أو فلسفة التطور. ونحن نفرق بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، ذلك أن الإبستمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر، كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم، وأبعاد موضوعاتها.

جيميل صليبا - المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية) - ط1 - دار الكتاب اللبناني - بيروت - 1971.

(26) د. عبد السلام بنعبد العالي - درس الإبستمولوجيا - مرجع سابق - ص 70.

(27) د. السيد شعبان حسن - مرجع سابق - ص 139.

إلى أن وجهة النظر القائمة على الانفصال هي السائدة اليوم، وهي ترى أن تطور المعرفة العلمية لا يستند دوماً على نفس المضامين التي تحملها المفاهيم والتطورات العلمية في عصر من العصور، أو في فترة من فترات تطور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتطورات والنظريات العلمية، وإعادة تعريفها وإعطائها مضموناً جديداً⁽²⁸⁾.

مفهوم القطيعة الإبستمولوجية:-

La rupture Epistémologique:-

ينطلق باشلار من نقطة مفادها أن المعرفة العلمية عملية تجرى ضمن شروط نفسية، ويؤكد نتيجة لذلك أن التفكير في هذه الشروط يمكننا به من وضع مشكلة المعرفة العلمية في صيغة عوائق.

ويقرر باشلار أنه (عندما نبحت في الشروط النفسية لتقدم العلم، فسرعان ما نصل إلى الاعتقاد بأنه ينبغي وضع مشكلة المعرفة العلمية في صيغة عوائق أو عقبات، ولا يتعلق الأمر هنا بعقبات خارجية كتعتقد الظواهر وزوالها، ولا بالظعن في ضعف الحواس والفكر الإنسانيين، ففي فعل المعرفة ذاته تبرز الإضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية)⁽²⁹⁾.

وبذلك نستبين أسباب الجمود والركود، بل والنكوص، وهناك سنكتشف عن علل السكون التي سندعوها عوائق إبستمولوجية.

إن العوائق الإبستمولوجية هي إذن صيغة للتعبير عن مشكلة المعرفة العلمية في حالات معينة لها، هي حالات تعطلها أو توقفها، ولكن العوائق الإبستمولوجية ليست مع ذلك صيغة خارجية. إنها منبثقة من صميم المعرفة العلمية.

(وحتى نظل دائماً في مجال المقارنة بين التحليل النفس العام والتحليل النفس في مجال الإبستمولوجيا، فإننا نقول، كما أن الكتب يعتبر في مجال الحياة النفسية ضرورة لا غنى عنها لذات من أجل تكيفها مع الواقع، فإن إنتاج العوائق الإبستمولوجية يعتبر بالنسبة للعمل العلمي، نوعاً من ضرورة وظيفية.

ومعنى هذا أن العوائق الإبستمولوجية ناتجة عن صيرورة العمل ذاته. وهذا معناه بوضوح، إنه لا يمكن أن يكون هناك عمل علمي دون أن تكون هناك عوائق إبستمولوجية)⁽³⁰⁾.

(28) د. محمد عابد الجابري - تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة - ج1 - مرجع سابق - ص 36، 37.

(29) G. Bachelard - La Formation de l'esprit Scientifique.- Urin - Paris - 1965 - P. 13.

(30) د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جامستون باشلار - مرجع سابق - ص 191.

(إن القطيعة الإبستمولوجية - في نظر باشلار - هي ما تعبر عن اللحظة التي يحقق فيها العلم قفزة كيفية في تطوره، يكون من نتائجها تجاوز العوائق الإبستمولوجية التي تكون قائمة. ولكن ليست هنالك قطيعة إبستمولوجية حاسمة ونهائية، فلكل فترة من تاريخ المعرفة العلمية عوائقها، وعندما تحدث قطيعة إبستمولوجية داخل فكر علمي لكي تسمح بفضل ذلك بقيام فكر علمي جديد، كما هو الحال مثلاً عند الانتقال من الفيزياء النيوتونية إلى النظرة النسبية أو إلى الميكروفيزياء، فإن ذلك لا يكون مانعاً نهائياً لظهور عوائق إبستمولوجية جديدة داخل الفكر العلمي الجديد ذاته. ولعل هذا ما يعنيه باشلار عندما يقول بأن تاريخ العلوم جدل بين العوائق الإبستمولوجية والقطيعات الإبستمولوجية).⁽³¹⁾ فالقطيعة الإبستمولوجية تطلق على كل علم يكون في قطيعة مع أصوله التي ما قبل التاريخ، ومع طابعه الأيديولوجي.⁽³²⁾

الواقع إن قضية القطيعة أو الإستمرارية في المعرفة هي مسألة حيوية، أصبحت تفرض نفسها الآن من واقع أهميتها في أي دراسة عن "الإبستمولوجيا المعاصرة". ويمكننا أن نعيد تأكيد حقيقة سبق أن أوردناها، وهي أن مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية" هو المفهوم السائد الآن، بل والمسيطر على كثير من فكر العلماء، وجاء التيار البنوي وعلى رأسه ميشيل فوكو وأعكاه شعبية متزايدة.

نتلخص وجهة نظر أصحاب "القطيعة الإبستمولوجية" في أن تطور المعرفة العلمية، لا يستند دوماً على نفس المفاهيم التي تحملها التطورات العلمية في عصر من العصور، أو في فترة من فترات تطور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتطورات والنظريات العلمية، وإعادة تعريفها وإعطائها مضموناً جديداً.

(وليس المقصود بـ "القطيعة الإبستمولوجية" ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل إنها تعني أكثر من ذلك، إنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد. وإن ما قبل، وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار، كل منهما غريب عن الآخر).⁽³³⁾

(ولما كانت القطيعة الإبستمولوجية - بهذا المعنى - خاصة نوعية لتطور العلوم، أي لما كان ~~ما~~ قبل القطيعة وما بعدها، يختلفان جذرياً أحدهما عن الآخر، فإن تاريخ العلوم يصبح حينئذ

(31) د. السيد شعيان حسن - برونشفيك وباشلار . . . - مرجع سابق - ص 148.

(32) Encyclopedia Universalis, Art. "Epistémologie" - Vol. 6 - Paris - 1968 - P. 372.

(33) Sugane Bachelard - Epistémologie et Histoire des Sciences - Tome 1 - ed - Librairie Scientifique et Technique - Paris - 1970 - P. 39.

عبارة عن سلسلة من "الحقائق" و "الأخطاء" المتعاقبة، أو كما قال باشلار: إن تاريخ العلم هو "أخطاء العلم"، وبعبارة أخرى إن تاريخ العلم هو تاريخ ما يعارضه العلم.⁽³⁴⁾

تاريخ العلوم - في نظر باشلار - ليس إنتقالاً ميكانيكياً من مستوى طرح المشكلات وحلها إلى مستوى أعلى، ولا إنتقالاً من المشاكل الأبسط إلى الأبعد. (وتاريخ العلوم لا يسير من البساطة إلى التعقيد الذي تتصوره كل نظرية استمرارية، إن كل نظرية استمرارية هي تاريخ العلوم تجد نفسها في تعارض مع هذا التاريخ كما هو الواقع وتضع نفسها خارجه. ذلك لأن التاريخ الفعلي للعلوم يعرف فترات تعطل أو توقف أو ركوص من جهة أولى، كما يعرف فترات إنتقال كيفية من جهة أخرى. وهناك جدل بين المظاهر الأولى والمظاهر الثانية. يريد باشلار أن يقدم لنا تصوراً لتاريخ العلوم يضعنا في صميمه. وإذا كان مفهوم العائق الإستمولوجي يفسر لنا المظاهر الأولى، فإن مفهوم القطيعة الإستمولوجية هو المفهوم الذي يعبر في نظر باشلار عن فترات الإنتقال الكيفي في تطور العلوم).⁽³⁵⁾

يريد باشلار أن يبين أن هنالك في تاريخ العلم قفزات كيفية - كما ذكرنا من قبل - تجعل العلم ينتقل بفضلها إلى نظريات جديدة لا يمكن أبداً النظر إليها على أنها مجرد استمرار للفكر العلمي السابق لها، (وبقدر ما تحقق هذه القفزات الكيفية جدة مطلقة في الفكر العلمي، فإنها تحقق قطيعة بين هذا الفكر العلمي والمعرفة العامة، بحيث أنه لم يعد من الممكن أبداً النظر إلى النظريات المعاصرة من وجهة نظر المعرفة العامة).⁽³⁶⁾

(ويعتبر فيلسوف العلم الفرنسي المعاصر جاستون باشلار من أبرز القائلين باللاستمارية في تاريخ العلم. ويبدأ باشلار بالرفض الكامل لكل الفلسفات التي تستند إلى فروض التطور التدريجي والإستمرار غير المنقطع في تاريخ العلم، وهي الفلسفات التي سيطرت على إستمولوجيا العلم في الثلث الأول من القرن العشرين في فرنسا. ويرفض باشلار - أصلاً - الإستماع إلى حجج أصحاب هذه الفلسفات، لأنها في نظره لا تقوم على أساس، ويستحدث مفاهيم جديدة ليعيد بها تفسير تاريخ العلم من منظوره الخاص مثل مفهوم القطيعة الإستمولوجية)⁽³⁷⁾، الذي نحن بصدد الحديث عنه، وهو تفسير تاريخ العلم.

(لقد صاغ باشلار نظريته الجديدة عام 1951 في مطلع كتابه "الفعالية العقلانية لعلم

⁽³⁴⁾ د. محمد عابد الجابري - تطور للفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة - ج1 - مرجع سابق - ص 37.

⁽³⁵⁾ د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 130، 129.

⁽³⁶⁾ نفس المرجع - ص 130.

⁽³⁷⁾ د. حسن عبد الحميد - دراسات في الإستمولوجيا - المطبعة الفنية الحديثة - القاهرة - 1992 - ص 192.

الفيزياء المعاصر".

(L'activite retionaliste de la physique Contemporain)، وغنى عن البيان أن عناصر هذه النظرية كانت حاضرة في أعمال باشلار منذ عام 1934، وبالذات في كتابه "الروح العلمية الجديدة" و"فلسفة لا".⁽³⁸⁾

(ربما كان كتاب "تكوين الروح العلمية" أفضل كتاب معروف لباشلار في فرنسا، نشر في 1938، وهو يوضح التحليل النفسى للمعرفة الموضوعية).⁽³⁹⁾

(ومعظم أفكاره في "تكوين الروح العلمية" كانت مكرسه لإختبار العقبات الإستمولوجية، لما يسميه باشلار بالعقل المايق عن العلم).⁽⁴⁰⁾

حين يعرض باشلار في كتاباته المختلفة مفهوم القطيعة الإستمولوجية، فإنه يتحدث عن هذا المفهوم على مستويين، فهناك من جهة قطيعة إستمولوجية بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية. وهناك من جهة ثانية قطيعة إستمولوجية تتحقق مع النظريات العلمية المعاصرة في الرياضيات والعلوم الفيزيائية بين علم القرون السابقة والفكر العلمى الجديد الذى ظهر مع هذه النظريات.

(يمر العلم فى إنتقاله من مستوى الممارسة التلقائية العفوية إلى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم بما يسمى بالقطيعة الإستمولوجية. لتوضيح المقصود بهذا المبدأ، نقول إن هناك مرحلتين متميزتين تماماً فى تاريخ كل علم: مرحلة الممارسة التلقائية العفوية للمعرفة نفسها وقبل أن تتحول إلى علم، ومرحلة الصياغة النظرية لقواعد العلم نفسه.

والإنتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية لا يتم إلا من خلال قطيعة إستمولوجية تلغى المرحلة الأولى لصالح المرحلة الثانية وتفصل بينهما).⁽⁴¹⁾

(هاتان المرحلتان يمر بهما - ضرورة - كل علم إبتداء من الإرهاصات الأولى لنشأته حتى وصوله إلى مرحلة التأسيس الكامل. والإنتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية هو الإنتقال من مرحلة ما قبل العلم إلى مرحلة صياغة المفاهيم المهمة والقوانين والمناهج الأساسية التى تسمح بقيام العلم نفسه. والإنتقال هنا هو إنتقال من مستوى الممارسة اليومية العفوية للمعرفة إلى مستوى الوعى بالقواعد النظرية التى تنظم هذه المعرفة وقد أصبحت علماً. وهذا الإنتقال من

⁽³⁸⁾ نفس المرجع - ص 192.

⁽³⁹⁾ Mary Mcallester Jones - Gaston Bachelard Subversive Humanist - op. Cit. P. 77.

⁽⁴⁰⁾ Ibid - P. 79.

⁽⁴¹⁾ د. حسن عبد الحميد - دراسات فى الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 186.

المستوى الأول إلى المستوى الثانى لا يتم إلا عن طريق "قطع الصلة" بالممارسات اليومية ذات الطابع الحس، والتلقائى التى تسيطر على المعرفة قبل أن تتحول إلى علم⁽⁴²⁾.
والذى يمكننا استخلاصه مؤقتاً هو أن باشلار كان مضطراً للتمييز بين لحظتين حاسمتين: لحظة يقوم عندها العلم وينفصل عن ماضيه الأيديولوجى، تلك هى لحظة الانفصال والقطيعة، ولحظة يعيد العلم فيها تنظيم تصورات وأسمه عندها بعد أن يكون قد قام كعلم. وهذه هى ما يطلق عليها لحظة إعادة الصياغة.

(والقطيعة الإستمولوجية هى الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين فى تاريخ كل علم. "وهى لا تعنى هذا الحد الفاصل الزمنى اللحظى أو هذا التغير السريع الذى ينتج عنه أمر جديد كل الجدة، بل هى عبارة عن مسار معقد ومتشابك الأطراف، تنتج عنه مرحلة جديدة ومتميزة فى تاريخ العلم").⁽⁴³⁾

على مسيل المثال (تأسيس علم الفيزياء الرياضية فى بداية القرن التاسع عشر على يد ديكارت وجاليليو، والمادية التاريخية على يد كارل ماركس فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وأيضاً تأسيس طرق علاج الأمراض المزمنة فى بداية القرن العشرين. وهذه اللحظات تعتبر متغيرات تتحول تماماً فى معيارها إلى مجموعة من الأنظمة المتصلة بالنظريات العلمية).⁽⁴⁴⁾

(هذا المبدأ الأول يضعنا فى صميم المشكلة التى احتلت مكانة كبيرة داخل ميدان إستمولوجيا العلم فى الفكر المعاصر، ألا وهى مشكلة النموذج أو المسار الذى تسلكه المعارف العلمية فى نشأتها وتطورها. فقد انقسم فلاسفة العلم إلى فريقين كبيرين تجاه هذه المشكلة: فريق يرى أن هذا المسار، هو مسار متصل مستمر لا يعرف التقطع أو الانفصال، وهؤلاء هم أنصار الإستمرارية فى تاريخ العلم.

أما الفريق الثانى فيرى أنصاره أن تاريخ العلم لم يعد سجلاً تدون فيه - بحسب التتابع الزمنى - حياة العلماء ومكتشافاتهم، بل أصبح تاريخاً للمشكلات العلمية وطريقة التغلب عليها. وبناء على ذلك، فإن المسار الذى تسلكه المعارف العلمية فى نشأتها وتطورها، هو مسار متقطع يقوم على الإضطرابات والثورات أكثر مما يقوم على الإتصال والإستمرار. والفلاسفة

⁽⁴²⁾ نفس المرجع - ص 187.

⁽⁴³⁾ نفس المرجع - ص 187.

⁽⁴⁴⁾ Encyclopedia Universalis - Ar. Epistémologie - op. Cit. - V.6 - P. 372.

الذى ينتمون إلى هذا الإتجاه هم أنصار - اللا-إستمترارية Discontinuity فى تاريخ العلم⁽⁴⁵⁾.

(والاتجاه القائل بالإستمترارية هو الذى سيطر على تاريخ العلم منذ برنارد فونتيل Fontenelle - أشهر مؤرخ للعلم فى النصف الأول من القرن الثامن عشر - إلى جورج سارتون أكبر مؤرخ للعلم فى القرن العشرين، مروراً بعمالقة الفكر فى القرنين التاسع عشر والعشرين مثل أوجست كونت، وأميل مايرسون، وليون برنشتيك.

أما الاتجاه القائل باللا-إستمترارية فى تاريخ العلم، فقد بدأه شيخ فلاسفة العلم المعاصرين جاستون باشلار، فى هذا المفهوم الذى يحتل المكان الرئيسى من الإبستمولوجيا الباشلارية وهو مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، والذى وجد بعد ذلك تطبيقات شتى فى مختلف ميادين الفكر عند الإبستمولوجيا الفرنسيين وفلاسفة العلم من أمثال لوى التوسير (M.L. Althusser)، وميشيل فوكو (M. Foucault)⁽⁴⁶⁾.

وننتقل الآن إلى الحديث عن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية. سنجد باشلار يحاور إدعاءات دعاة الإستمرارية، ويرد عليها بإعطاء أمثلة من اكتشافات علمية معاصرة له، تثبت أنه لا يمكن فهمها إنطلاقاً من المعرفة العامة.

يفرض باشلار أولاً - أن تكون المعرفة العلمية استمراراً للمعرفة العامة أو الحسية. (ويرى باشلار أن دعاة الإستمرارية وهم يؤكدون على قولهم هذا لا ينتبهون إلى عناصر الجودة المطلقة التى تتميز بها النظريات العلمية المعاصرة. ذلك أن هذه النظريات، سواء نظر إليها من الناحية النظرية أو من الناحية التطبيقية، لا يمكن أن نجد لها أصولاً فى المعرفة العامة.

وأن البحث عن أصول لهذه النظريات فى المعرفة العامة، لن تكون إلا تعارضاً مع الجودة المطلقة لهذه النظريات، ولن تكون إلا عائقاً عن الفهم الموضوعى لحقيقة الاكتشافات العلمية المعاصرة⁽⁴⁷⁾.

والشئ نفسه يمكن أن يقال عن رفض باشلار إعتبار المعرفة العلمية إمتداداً للمعرفة الحسية، (إن التجربة الأولى أو الملاحظة الأولى - على وجه التحديد - هى دائماً أبداً عقبة أمام

(45) د. حسن عبد الحميد - دراسات فى الإبستمولوجيا - مرجع سابق - ص 188، 187.

(46) نفس المرجع - ص 188.

(47) د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 132، 131.

أيضاً - د. عبد السلام بنعبد العالى - درس الإبستمولوجيا - مرجع سابق - ص 38.

المعرفة العلمية، والحقيقة أن الملاحظة الأولى تقدم نفسها دائماً فى صور مزخرفة، فهى دائماً تتميز بكونها عينية، طبيعية، سهلة بهية الأثر. ولا يبقى أمام الإنسان إلا أن يصفها ويفتتن بها، ثم يعتقد بعد ذلك أنه قد فهمها. والملاحظة الأولى الحسية - ما هى فى حقيقة الأمر - إلا عقبة أمام المعارف العلمية، وبين الإثنين لا يوجد إتصال، بل يوجد قطيعة أو إنفصال⁽⁴⁸⁾.

(ومعنى هذا أن المعرفة الحسية عند باشلار هى عقبة أمام المعرفة العلمية، والسبب فى ذلك أن "التجربة الأولى" التى تقدمها لنا المعرفة الحسية تأخذ طابعاً نسبياً مميزاً، ولكن النسق هو دائماً نسق خاطئ، ويتلخص كل جدول بالنسبة إلى المعرفة العلمية فى تحريك الفكر الإنسانى وإبعاده عن مستوى المعرفة الحسية، وإذا صح أن المعرفة العلمية تنطلق من التجربة الحسية، فإنها لا تصل منها مباشرة إلى معرفة موضوعية، والمعرفة الموضوعية العلمية تتم حين ننظر إلى "عقلنة" هذه التجربة الحسية الأولى، الأمر الذى يفترض مسافة طويلة بين الفكر والواقع التجريبى. والمعرفة العلمية تختلف فى هذه النقطة عن المعرفة العامة، التى لا يفصل الفكر فيها عن الواقع الحسى إلا مسافة قصيرة للغاية).⁽⁴⁹⁾

ويسوق باشلار أمثلة متعددة على صدق دعواه القائلة باللا-إستمرارية بين المعرفة العامة والحسية من جانب، والمعرفة العلمية من جانب آخر.

(فنحن حين ننظر لأول وهلة إلى جسم متحرك فى الماء توقف عن الحركة، يخطر ببالنا أن الجسم هو الذى يقاوم الماء، وهذا خطأ تقابله حقيقة تأتى نتيجة "عقلنة" هذه التجربة الحسية الأولى، وهدم المعرفة الناتجة عنها، ألا وهى أن الماء هو الذى يقاوم الجسم، فالمعرفة العلمية تأتى من هدم المعرفة الحسية، التى تكون نتيجة لتجربة أولى لا استمرار لها).⁽⁵⁰⁾

(مثال آخر وهو كيف أن التقنية التى ابتكرت المصباح الكهربائى، هى ذلك السلك المتوهج بمثابة "قطع" حقيقى مع جميع تقنيات الإنارة دارجة الإستعمال لدى الإنسانية جمعاء حتى القرن التاسع عشر، فى جميع التقنيات القديمة، كانت الإنارة تقتضى إحراق مادة، أما فيما يختص بالمصباح الكهربائى الخاص "بأديسون"، فقام الفن التقنى كان حائلاً دون أن تحترق أية مادة.

فالتقنية القديمة هى تقنية إحتراق، والتقنية الجديدة هى تقنية لا إحترافية، لقد أصبحت تجربة الإحتراق لا تكفى، وينبغى أن يكون من فهم أن الإحتراق مركب، ليس

⁽⁴⁸⁾G. Bachelard - La Formation . . . - op. Cit. - P. 19.

⁽⁴⁹⁾د. حسن عبد الحميد - دراسات فى الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 195، 194.

⁽⁵⁰⁾نفس المرجع - ص 195.

تطويراً لقدرة مادية، من أجل الحيلولة دون هذا الإحتراق. لقد قلبت كيمياء الأكسجين معرفة المحروقات رأساً على عقب.⁽⁵¹⁾

وفى تقنية الإحتراق، (ابتكر أديسون المصباح الكهربائي، فزجاج المصباح المغلق، المصباح غير المحتاج إلى جذب، والمصباح ليس مصنوع ليمنع إهتراز المصباح بفعل تيارات الهواء بل إنها مبتكرة من أجل المحافظة على الفراغ حول السلك. وليس للمصباح الكهربائي على الإطلاق أية صفة تكوينية مشتركة مع المصباح العادي، فالصفة الوحيدة التي تسمح بأن يشار إلى كلا المصباحين بالكلمة نفسها، هي أن، الإثنين ينيران الغرفة عندما يحل الظلام).⁽⁵²⁾

وهناك مثال آخر وهو يتعلق بالانتقال من التصوير غير الملون إلى التصوير الملون. (فليس التصوير الملون إستمراراً لمعطى ما فى التجربة العامة، ذلك لأنه لا يمكن أن يفهم من وجهة نظر من يمارس صناعة التلوين أو الصباغة، أنه نتيجة لتكوين علمى عقلانى وتقنى معقد، وليس نتيجة لتطوير فى فكرة التصوير غير الملون).⁽⁵³⁾

وتستفق هذه الأمثلة السابقة على إعطائنا نفس الدلالة، وهى أنه لا إستمرار من المعرفة العامة إلى المعرفة العلمية، لأنه لا يمكن إنطلاقاً من معطيات المعرفة العامة، أن نصل إلى موضوعات المعرفة العلمية.

يرفض باشلار ثانياً - أن تكون المعرفة العلمية استمراراً للمعرفة العلمية السابقة عليها. ويستشهد بأمثلة مختلفة يثبت من خلالها أن هناك بين الفكر العلمى القديم والفكر العلمى الحديث قطيعة وليس استمراراً، كما يزعم أنصار الإستمرارية فى التاريخ.

ومثال على ذلك، (الكيمياء المعاصرة والفيزياء المعاصرة تختلف تماماً عن الكيمياء والفيزياء منذ عصر آينشتين، فلم تعد لا الكيمياء ولا الفيزياء تعتمدان على التجربة المباشرة كما هو الشأن فى كيمياء وفيزياء القرن التاسع عشر).⁽⁵⁴⁾

(فالكيمياء الحديثة أصبحت تتميز بدرجة عالية من الصعوبة لم تكن عليها الكيمياء فيما مضت، ولم يصبح علم الكيمياء صعباً فحسب بالنسبة لغير المتخصصين فى الكيمياء، أو بالنسبة

⁽⁵¹⁾ د. السيد شعبان حسن - برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم) - مرجع سابق - ص 153.

⁽⁵²⁾ G. Bachelard - Le rationalisme appliqué - Press Universitaires - France - 1989 - P.P. 192-193.

⁽⁵³⁾ د. محمد ويدي - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 133.

⁽⁵⁴⁾ د. السيد شعبان حسن - المرجع السابق - ص 151.

للفينسوف، بل أصبح صعباً في حد ذاته كعلم، والسبب في ذلك يرجع إلى أن الكيمياء المعاصرة لم تعد تكتفى بالطابع التجريبي العلمي الذي اكتسبته، بل أصبحت ميداناً لثورات إستمولوجية متلاحقة. لقد أخذت الكيمياء المعاصرة تكتسب شيئاً فشيئاً الطابع النظري الرياضي الذي اكتسبه علم الفيزياء الحديث. وهكذا أصبح هناك أساس عقلائي واحد يشترك فيه مل من علم الفيزياء وعلم الكيمياء معاً، ولم يعد هناك أى أساس مشترك بين صعوبات علم الكيمياء القديمة، والصعوبات التي يمثلها علم الكيمياء المعاصر).⁽⁵⁵⁾

وعليه فإننا نستطيع القول - من وجهة نظر باشلار (أن هنالك قطيعة كاملة بين صعوبات الأمس وصعوبات اليوم).⁽⁵⁶⁾

يرفض باشلار - ثالثاً - أن يكون هناك استمراراً في المنهج العلمي الذي يستخدم في بناء العلم وتطوره. وهنا يستعرض باشلار كيف أن منهج بيكون التجريبي لم يعد صالحاً للتطبيق على المعارف العلمية الراهنة، فيقول: (ربما ستبدو ملاحظتنا برهانية أكثر، فيما لو درسنا الحالات العديدة التي تبدو فيها التعميم سيئ التطبيق. وهذه الحالات هي حالات التعميم التي تأتي عن طريق جداول المشاهدة الطبيعية (خاصة بمنهج بيكون)، المستندة إلى نوع من التسجيل الآلي المعتمد على معطيات الحواس. والواقع أن فكرة الجدول (جدول بيكون أو القوائم الثلاث في منهج بيكون) هي الفكرة الأساسية في منهج بيكون التجريبي التقليدي الكلاسيكي. هذا البيكوني يبدو أنه يؤسس معرفة جامدة تماماً تعوق البحث العلمي عاجلاً أم آجلاً، ومهما يكن الرأي في القيمة المتعظمة لجدول الدرجات أو لمنهج الإقتران في التغير، فإننا لا يجوز أن ننسى أن هذه المناهج (منهج بيكون ومل) تظل مناهج قائمة على جدول الحضور (حضور الظاهرة واختفاؤها والتلازم في التغير)، وهناك من وجهة ثانية نزوع للرجوع إلى جدول الحضور، استبعاداً للتحويلات والتغيرات والتعارضات).⁽⁵⁷⁾

والآن، فلن أحد الجوانب المثيرة جداً في علم الفيزياء المعاصر، هو أنه يعمل فقط في نطاق التحويلات والتقلبات (ولم يعد يلائمه منهج الحضور والغياب)، فالتحويلات والتقلبات هي التي تثير في الوقت الراهن، أهم المسائل، وبإختصار نصل دائماً إلى وقت ينبغي فيه إهمال الجداول الأولى للقانون التجريبي (الكلاسيكي).

والجدير بالذكر هنا - كما يقول باشلار - (أن كل الوقائع التي أثبتتها بيكون من خلال

⁽⁵⁵⁾ د. حسن عبد الحميد - دراسات في الإستمولوجيا - المرجع السابق - ص 196.

⁽⁵⁶⁾ G. Bachelard - Le Materialisme rationnel - P.U.F. - 1963 - P. 215.

⁽⁵⁷⁾ G. Bachelard - La Formation de l'esprit. Scientifique - op. Cit. - P. 58.

منهجه التجريبي، قد كشف العلم المعاصر عن بطلانها وتهافتها).⁽⁵⁸⁾ وينتهي باشلار من ذلك إلى تأكيد أنه لا توجد إستمرارية فى المناهج المستخدمة فى العلم بقدر ما توجد فيها "قطائع" واستحداثات لا تنتهى. فالروح العلمية الحقيقية تأمل دائماً، أن ينتهى المنهج المستخدم فى العلم إلى حالة من الفشل الكامل فى الأداء، بحيث يسمح هذا بظهور منهج جديد. والعالم الحقيقى هو الذى يستبدل بمنهجه المثمر بانتظام منهجاً آخر أكثر خصوصية وإثماراً).⁽⁵⁹⁾

(ويؤكد باشلار "أن كل من يجتهد فى دراساته سينتهى - عاجلاً أو آجلاً - إلى تغيير المنهج". وهكذا يخلص باشلار إلى تأكيد قاعدة هامة تتناقض كلية مع القول بالإستمرارية فى المناهج العلمية وهى "أن العلم حين يغير من مناهجه يصبح أكثر منهجية").⁽⁶⁰⁾

ويرفض باشلار - رابعاً أن تكون اللغة العلمية هى نفس اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، ويصرح بوجود إنفصال تام، ليس فقط بين هاتين اللغتين، بل كذلك بين المراحل المختلفة من تطور اللغة العلمية نفسها. (فلغة العلم - كما يرى باشلار - فى حالة ثورة دلالية مستمرة. فاللغة العلمية هى من حيث المبدأ لغة جديدة دائماً، وفى مجمع العلماء، يجب أن نتحدث بشكل علمى عن اللغة العلمية حتى يكون لكلامنا معنى، وإن يتحقق ذلك إلا إذا ما ترجمنا مصطلحات اللغة العادية إلى اللغة العلمية التى نتحدث عنها.

ولعل هذا هو ما يفسر - فى نظر باشلار - السبب فى وضعنا للمصطلحات الجديدة بين قوسين. فالمصطلح الموضوع بين قوسين هو مصطلح من مستوى لغوى أعلى وأرفع من المستوى الذى نستخدمه فى حياتنا اليومية. وعلى هذا فإن بين الإستخداميين قطيعة وإنفصالاً بسبب المعنى الجديد، الذى أعطيناها للفظ فى سياق العلمى المحدد).⁽⁶¹⁾

وكمثال على ذلك مفهوم الحرارة، (فإن المعنى الذى يفهم منه فى المعرفة العامة، يختلف عن معنى مفهومه عند حديث العلماء فى مجال الذرة، عن الحرارة المتعلقة بنواة الذرة).⁽⁶²⁾ (فالعلم فى الحقيقة يخلق الفلسفة، لذلك يجب على الفيلسوف أن يطوع لغته لى يستطيع أن يعبر عن سمة مرنة ومتحركة للتفكير).⁽⁶³⁾

هناك ميزة أخرى تظهر بها المعرفة العلمية كقطيعة إستمولوجية من المعرفة العامة، ويؤكد عليها باشلار فى مواضع مختلفة من كتاباته عنها وبصيغ مختلفة من التعبير. وهذه الميزة

⁽⁵⁸⁾Ibid - P. 58.

⁽⁵⁹⁾ د. حسن عبد الحميد - مرجع سابق - ص 197.

⁽⁶⁰⁾G. Bachelard - Epistémologie (Textes choisis) - P.U.F. - Paris - 1974 - P.P. 130-133.

⁽⁶¹⁾ د. حسن عبد الحميد - دراسات فى الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 197، 198.

⁽⁶²⁾ د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 134.

⁽⁶³⁾Mary Mcallester Jones - Gaston Bachelard Subversive Humanist - op. Cit. - P. 47.

هى أن المعرفة العلمية تتميز عن المعرفة العامة من حيث طبيعة موضوعها، (فموضوع المعرفة العلمية ليس معطى فحسب، ولكنه موضوع للفكر أيضاً. نستطيع أن نقول إن موضوع المعرفة العلمية فى الفكر العلمى المعاصر، يمكن أن يدعى ظاهرة وشيئاً فى ذاته فى نفس الوقت. غير أن باشلار يميز بين الشئ فى ذاته فى المعرفة العلمية وبينه فى المعرفة العامة، فله فى المعرفة العلمية قابلية للتطور لا يكتسبها منظوراً إليه من وجهة نظر المعرفة العامة، فالشئ فى ذاته فى العلم ليس مجرد جوهر ولكنه مظهر لتقدم العلم).⁽⁶⁴⁾

وهكذا ينتهى باشلار إلى تأكيد مفهوم القطيعة الإستمولوجية سواء بين المعرفة العلمية والمعرفة العلمية والمعرفة العامة، أو بين المعرفة العلمية الحديثة والمعرفة العلمية القديمة. كما انتهى إلى نفي الإستمرارية والاتصال سواء فى المنهج العلمى، أو فى اللغة العلمية نفسها.

(والسؤال الآن: ما هى المعايير التى نستطيع بواسطتها أن نحكم بأنه قد حدثت فى هذا الميدان أو ذلك من ميادين المعرفة "قطيعة إستمولوجية"، وبأننا بصدد مولد "علم جديد" أو "مرحلة جديدة" فى تاريخ العلم نفسه؟ هناك معيار أن أساسيان لا يمكن لأحد أن يخطئهما وهما لغة العلم من جانب، ومناهجه من جانب آخر. فلغة العلم - كما يقول جورج كانجيم - هى التى تسمح لنا بالتنقل فى الأغوار السحيقة لتاريخ العلم، حتى نصل إلى مرحلة تصبح لغة العلم فيها غير مفهومة، والسبب فى ذلك أن العلم قد أعاد صياغة مفاهيمه ومصطلحاته، وبدأ فى استخدام لغة جديدة تختلف عن اللغة التى كان يستخدمها فى المرحلة السابقة).⁽⁶⁵⁾

(والشئ نفسه يمكن أن يقال عن المناهج العلمية، فالثورات التى تحدثت فى تاريخ المعارف وتحولها إلى علوم بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس مردها فقط إلى النظريات أو الأفكار الجديدة التى تم إرساؤها فى هذا الميدان أو ذلك من ميادين المعرفة، لكنها تعود أيضاً إلى المناهج والطرق الإجرائية الجديدة التى توصل العلماء إلى إكتشافها. يمكن لنا أن نقول فى عبارة أكثر بساطة بأننا لا نستطيع التوصل إلى صياغة قواعد العلم، وإرساء نظرياته الجديدة إلا من خلال إستخدامنا لمناهج جديدة، لا علاقة لها بالمناهج التى كان المفكرون يستخدمونها قبل ذلك).⁽⁶⁶⁾

وننتقل الآن إلى الحديث عن مفهوم القطيعة الإستمولوجية ضمن الفكر العلمى ذاته. فهناك نظريات جديدة تحقق قفزة فى مسار الفكر العلمى، وتبدو بدون مثيل سابق، ولا يمكن

(64) د. محمد ويدي - مرجع سابق - ص 135.

(65) د. حسن عبد الحميد - دراسة فى الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 199.

(66) نفس المرجع - ص 199.

فهمها كاستمرار أو كتطوير للعلم السابق عليها، وقد رأى باشلار في النظريات العلمية المعاصرة هذا الفكر العلمي الجديد.

يمكننا أن نستخلص من حديث باشلار ثلاث نقاط: - **القطيعة الإستمولوجية ص ١**

- 1- قيام فكر علمي أكثر شمولاً.
- 2- مراجعة للمفاهيم الأساسية للعلم السابق عليها.
- 3- قيام فكر علمي أكثر تفتحاً.

[1] إذا تكلمنا عن المظهر الأول، سنجد أن القطيعة الإستمولوجية تكون مع كل فرض أو نظرية تعلن عن قيام فكر علمي أكثر شمولاً. فالقطيعة في هذه الحالة لا تعنى انفصالاً عن الفكر العلمي السابق أو رفضاً مطلقاً له، بل تعنى إحتواء الفكر العلمي الجديد لفكر العلم السابق عليه. بهذا المعنى تمثل نظريات الفكر العلمي المعاصر قطيعة إستمولوجية مع الفكر العلمي السابق عليها.

(فالهندسات اللاإقليدية تعلن عن قيام فكر علمي جديد أكثر شمولاً، لا يمكن أن يفهم إنطلاقاً من علم الهندسة الإقليدية الذي كان سابقاً عليه، لأنه ليس تطويراً لهذا العلم أو تدقيقاً فيه وهو بالتالي ليس استمرار له. إن هذه الهندسات تقوم على أساس من مصادر جديدة ومبادئ جديدة، وإذا لم يكن فهم الهندسات اللاإقليدية إنطلاقاً من الهندسة الإقليدية، فإن العكس ممكن لأن الهندسة الإقليدية يمكن أن تفهم إنطلاقاً من الهندسات اللاإقليدية بالنظر إليها، من حيث هي حالة خاصة ضمن هذه الأنساق الجديدة).⁽⁶⁷⁾

إن القطيعة الإستمولوجية تعنى أن الإنطلاق يكون من النظريات العلمية المعاصرة، لأنها أشمل، لكي نفهم العلم السابق الذي يبدو في هذه الحالة بعضاً من العلم الجديد.

(وهناك مثال آخر عندما أوضح باشلار في كتابه "القيمة الإستقرائية للنسبية". (La Valeur inductive de la relativite) صفة الجودة الأساسية التي تتصف بها نظرية النسبية، علاوة على توضيحه وتمييزه للعلاقات العامة للفكر العلمي (النويوتني) والفكر العلمي (الآينشتيني). وفقاً لباشلار، فإننا نكون في ضلال، إذا حسبنا أن نظرية نيوتن تعد إرهاباً أو صورة أولية لنظرية آينشتين، لأن النسبية لا تنبثق أبداً عن تطبيق المبادئ النيوتونية، ولذا لا يصح مطلقاً القول أن العالم النيوتني يضم سلفاً عالم آينشتين في خطوطه الكبرى، وعلى هذا فليس ثمة إنتقال موصول بين نظرية نيوتن ونظرية آينشتين، ونحن لا نمضي من الأول إلى

(67) د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 136

الأخر بتكثيل المعرفة، ومضاعفة الغاية بالمقاييس وبتصحيح المبادئ تصحيحاً طفيفاً، بل إن الأمر يقتضى - على العكس - بذل جهد تجديد كامل).⁽⁶⁸⁾

ومن هنا تتضح القطيعة الإبستمولوجية التى يعتقها باشلار، (وهو يوضح أن الانتقال من الفكر المدرسى التقليدى (نيوتن) إلى الفكر النسبى (آينشتين)، يتم عن طريق إستقراء جديد متعال لا عن طريق إستقراء مومع. وهكذا يمكن القول أخيراً أن علم الفلك عند نيوتن حالة خاصة من علم الفلك الكلى عند آينشتين. وإذا فبالإمكان استنتاج الميكانيكا النيوتونية من ميكانيكا آينشتين، ولكن لا يمكن إقامة الاستنتاج المعاكس، أى لا يمكن استنتاج ميكانيكا آينشتين من ميكانيكا نيوتن لا جملة ولا تفصيلاً).⁽⁶⁹⁾

وكذلك الأمر بالنسبة لفيزياء الكم. فمعها ننتقل إلى فكر علمى أكثر شمولاً. (لا تهدف هذه النظرية كفكر علمى جديد، إلى إثبات الخطأ المطلق للفكر العلمى الكلاسيكى وقوانينه، بل تهدف فقط إلى إبراز الحدود التى تكون فيها تلك القوانين صادقة، وإلى وضع قوانين جديدة، تكون أكثر شمولاً، تكون قادرة على تفسير الوقائع بصورة لا تستطيعها القوانين التى كانت قائمة).⁽⁷⁰⁾

إذا عبرنا عن هذا المظهر الأول للقطيعة الإبستمولوجية، فإننا نقول أنه إذا كان هناك نفى للسابق بفضل اللاحق، فإن هذا النفى يكون جدلياً بحيث لا يعنى الانفصال أو الترك المطلق، بل يعنى الإحتواء.

[2] أما المظهر الثانى للقطيعة الإبستمولوجية فى الفكر العلمى المعاصر، هو أن نظرياته تقوم على مراجعة المفاهيم فى العلم الكلاسيكى، حتى تلك التى كانت تبدو ضمن هذا العلم مبادئ أولية.

(فى العلم الفيزيائى نجد أن نظرية النسبية ونظرية الكوانتم، تقوم بمراجعة المفاهيم الأساسية فى العلم الكلاسيكى، فنظرية النسبية تقوم بمراجعة مفهوم أساسى كالزمان لتبين أن النظر إليه كواقع مطلق لا يلائم حقيقة الوقائع، كما تراجع فى نفس الإطار أيضاً مفهوم المقاييس الموضوعية للأشياء، وما ينبغى التنبيه إليه بصدد هذه المراجعة هو أن الفيزيائى وهو يعيد النظر فى مثل هذه الحقائق الأولية، لا يطلب منا أن نعيد النظر فيها بصفة تجريدية، بل يطلب

⁽⁶⁸⁾ د. السيد شعبان حسن - برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم) - مرجع سابق - ص 142-143.

⁽⁶⁹⁾ نفس المرجع - ص 143.

⁽⁷⁰⁾ د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 137.

منا أن نعود إلى التجربة وأن نثبت بفضلها تلك الحقائق.

إن ما نطلبه منا نظرية النسبية هو أن نقدم تصوراً متضمناً لشروط التجريبية التي كونا بفضلها هذا التصور.⁽⁷¹⁾

إن القطيعة الإستمولوجية هي مراجعة للمفاهيم في الفكر العلمي السابق لها، ولكن هذه المراجعة لا تعنى إنفصالاً، بل تعنى إنتقالاً جديلاً إلى مفاهيم أشمل. فالمفاهيم القديمة ضمن القطيعة الإستمولوجية لا يتم تركها بصفة مطلقة، ولكن تتم مراجعتها بالكيفية التي تبين حدود صدقها من جهة، وتحتويها من جهة أخرى. ولكن هذه المراجعة لا تتم بصورة تجريدية، بل هناك دائماً تعيين للظروف التجريبية التي تسمح لنا بأن نعيد النظر في أى مفهوم آخر.

[3] المظهر الثالث الذى تتمثل فيه القطيعة الإستمولوجية هو أن القطيعة تعنى الإنتقال إلى فكر علمى أكثر تفتحاً، وهذا ينطبق بصفة خاصة على الهندسات اللاإقليدية.

(فلسلحكم على الأنساق الهندسية الثلاث، لا ينبغى لنا أن نحكم عليها فى المجال المجرد فحسب، لأن الأمر لا يتعلق بلغتين أو بصورتين أو بواقعيين مكانيين، بل يتعلق كما يقول باشلار بفكرين مجردين، وينظامين مختلفين من العقلانية، وبمنهجين مختلفين للبحث).⁽⁷²⁾

(فقد كان الفكر العلمى فى الهندسة قبل قيام الهندسات اللاإقليدية، أمام نسق واحد للعقلانية، ولكن أصبح بفضل قيامها أمام أنساق ثلاثة للعقلانية. بتعبير آخر، لقد كنا قبل قيام الهندسات اللاإقليدية أمام عقلانية مطلقة، وأصبحنا بفضل قيامها أمام عقلانية متفتحة، وأن بنية الهندسة الإقليدية التي كان يعتقد بأنها مميزة للعقل الإنسانى إلى الأبد، لا يمكننا أن تكون كذلك من الآن فصاعداً. ذلك لأن الفيزياء المعاصرة بصدد أن تؤسس على تصورات لا إقليدية، وقد كان يكفى لذلك أن ينتقل الفيزيائى إلى ميدان جديد هو الميكروفيزياء، فالموضوع الذى تتناوله الميكروفيزياء، والذى من طبيعته التشكل، لن يقبل مجموعة التحولات الخاصة بالهندسة الإقليدية).⁽⁷³⁾

يريد باشلار لمفهوم القطيعة الإستمولوجية أن يكون المفهوم المعبر عن مظاهر الصورة فى تاريخ الفكر العلمى، وهو يقدم هذا المفهوم من جهة أخرى، لكى يعبر عن حقيقة أخرى توصل إليها بالنظر فى الفكر العلمى المعاصر، وهى أن تاريخ العلوم يفهم

⁽⁷¹⁾ نفس المرجع - ص 139، 138.

⁽⁷²⁾ G. Bachelard - Le Nouvel Esprit Scientifique - P.U.F. - Paris - 1966 - P. 39.

⁽⁷³⁾ Ibid - P. 14.

إنطلاقاً من حاضره لا من ماضيه، ذلك لأن الحاضر وإن كان ينفي الماضي من جهة، فإنه يحتويه من جهة أخرى.

ولذلك نرى (إن العلوم لا تتكون - كما يرى باشلار - إنطلاقاً من مبادئ عامة ثابتة لا تتغير، بحيث يكون دور العالم هو استنباط النتائج التي تلزم عن هذه المقدمات. كلا، إن التقدم العلمي يشهد بعكس هذا تماماً، أنه يشهد بأن المعارف التي أنتجها تاريخ العلم قد دمرت المعارف الأولى التي انطلق منها العلم في بدايته.

وبعارة أكثر دقة، نقول أن العلم لا يتطور - بحسب النظرية الباشلارية - إلا وفق هذه الحركة التي تعود بنفسها إلى الوراء حيث تخلع نفسها عن المبادئ القديمة وتكسو نفسها بمبادئ جديدة. فالعلوم - كما يقول باشلار - "لا تنطلق من مبادئها بل تنتهي إليها". والوظيفة الحقيقية للحركة الجدلية لتاريخ العلم تتطلب (التدمير من أجل الخلق).⁽⁷⁴⁾

(لا نستطيع أن ننكر الأهمية الكبرى التي ساهم بها التوسير Althusser في التعريف بباشلار، وذلك لأنه أخذ مفهوم "القطيعة الإستمولوجية" من باشلار محاولاً عن طريقه فهم التطور الذي حدث في تفكير ماركس، واستطاع بذلك أن يفصل بين مؤلفات ماركس الشاب ومؤلفاته الأخيرة خاصة كتابه "رأس المال". على أنه من الحق أن نقول هنا إن التوسير لم يستخدم مفهوم "القطيعة الإستمولوجية" بنفس الاستخدام الذي استخدمه باشلار، بينما كان هدف باشلار هو التعبير عن التحول الجذري الذي يحدث في تاريخ العلم، بالإضافة إلى الثورات العلمية، التي تحدث في العلوم المعاصرة، كان هدف التوسير قراءة جديدة للمؤلفات العلمية بصفة عامة، وفهم التطور الذي حدث في فكر ماركس بصفة خاصة. ففي رأي التوسير، أن فكر ماركس ينقسم إلى قسمين كبيرين إذا طبقنا مفهوم "القطيعة الإستمولوجية".

القسم الأول يطلق عليه التوسير فكر ما قبل القطيعة وهو الفكر الأيديولوجي، والقسم الثاني هو فكر ما بعد القطيعة وهو الفكر العلمي).⁽⁷⁵⁾

وهكذا نرى الاختلاف الواضح بين باشلار والتوسير في استخدام كل منهما لمفهوم "القطيعة الإستمولوجية". فمفهوم القطيعة استعارة التوسير من باشلار، ليعبر عن الانتقال من الفكر الأيديولوجي إلى الفكر العلمي.

(وإذا كانت "القطيعة الإستمولوجية" معناها إحلال مفاهيم جديدة مكان مفاهيم لم تعد

(74) د. حسن عبد الحميد - دراسات في الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 194.

(75) د. السيد شعبان حسن - برونشفيك باشلار (بين الفلسفة والعلم) - مرجع سابق - ص 160.

تصلح بعد تطور العلم، فإننا نقول إن التوسير باستعارة لمفهوم القطيعة من باشلار، قد فتح باب الحوار بين المادية التاريخية وباشلار، بالرغم من أن باشلار من وجهة نظر معينة يعد فيلسوفاً مادياً تاريخياً⁽⁷⁶⁾.

ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث:-

هناك فيلسوف بنائي تظهر عنده المنهجية التي نتحدث عنها وهو ميشيل فوكو، وهي منهجية تاريخية قوامها حفريات المعرفة، وهي منهجية تعتمد أيضاً على تحليل بنوي معتمد في ذلك أساساً على فكرة القطيعة الإستمولوجية التي أوضحها جاستون باشلار.

إن كتابات فوكو تركز على الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الصناعية الحديثة⁽⁷⁷⁾.

(إن فوكو لا يريد أن يدرس ماضى العلوم الإنسانية من خلال وثائقها القديمة "كما يفعل علماء الآثار في ميدانهم الخاص"، لكي يتابع بالتدرج تلك العلمية التي أدت من خلال تحولات تعاقبت تاريخياً في خط متصل، إلى إتخاذ العلوم الإنسانية طابعها الراهن. بل إنه يجمد كل وضع اتخذته هذه العلوم خلال تلك الفترة، ويتأمل كل مرحلة من مراحلها من خلال عناصر الثبات فيها، ولا يعالجها ابداً على أنها مرحلة إنتقالية، لأن بناءها يبدو له متماسكاً، ولأنه يسقط من حسابه عناصر التحول والتغير الكامنة في كل مرحلة، لكي يحتفظ بهيكل بنائي ساكن يرى أنه هو المميز حقاً لكل مرحلة)⁽⁷⁸⁾.

لقد كان إنكار فوكو للتاريخ صريحاً، بل إنه تجنب كل ماله صلة بمقولات التغير والتحول، ولا يرى في كل مرحلة تاريخية إلا ثوابتها فحسب.

(يرتبط مفهوم "العصر الكلاسيكي" بمفهوم "الحقب المعرفية" عند فوكو، وهو يختلف عن مفهوم "العصر الكلاسيكي" الذي نألفه، ذلك لأن فوكو يقسم الفكر الأوروبي إلى ثلاثة عصور متتابعة، تتعاقب على أساس من "إنقطاعات إستمولوجية"، تنتقل بها المعرفة من حقبة إلى أخرى، وأول هذه العصور هو "عصر النهضة" الذي يستمر من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر، وثانيها هو "العصر الكلاسيكي" الذي يؤرخ فوكو بدايته بظهور اللحظة الديكارتية في أواسط القرن السابع عشر، وثالثها

⁽⁷⁶⁾ نفس المرجع - ص 163.

⁽⁷⁷⁾ Peter Dews - Logics of Disintegration - Veso - London - New York - 1987 - P. 145.

⁽⁷⁸⁾ د. فؤاد كريا - الجذور الفلسفية للبنائية - مرجع سابق - ص 39.

هو "العصر الحديث" الذى يبدأ مع مطلع القرن التاسع عشر بظهور مفهوم الإنسان من حيث هو "ذات تاريخية"، وذلك هو العصر الذى نشهد نهايته⁽⁷⁹⁾.

(والتاريخ الذى يحملنا ويحددنا كما يقول فوكو، له شكل قتال لا شكل لغة، شكل علاقات قوة لا علاقات معنى، ولا توجد علاقة قوة دون تأسيس ملازم لمجال معرفة، وفى نفس الوقت لا توجد معرفة لا تفترض مسبقاً، أو لا تشكل علاقات قوة، إرادة الحقيقة ليست إلا شكلاً من إرادة القوة. وهنا يؤكد مؤلفنا إن التحليل الملائم لأى خطاب نظرى، ينتمى كما يدلل نيتشة على تسلسل أشكال السيطرة لا على تاريخ إستيمولوجي لنمو المعرفة، فكل واقعية أو موضوعية وهم، ومظهر الإستمرار خادع)⁽⁸⁰⁾.

يوضح فوكو الكيفية التى يتأسس بها مفهومه عن الإنقطاعات الإستيمولوجية من خلال دراسة الجريمة، (فيتوسط بين الجريمة والعقاب ليظهر أن كليهما كان بدنياً أكثر منه عقلياً، ومتوحشاً أكثر منه "متحضراً"، مؤكداً بذلك كل وجود فاعل جديد لموضوع قديم، على نحو تصبح معه الجريمة بمثابة إنحراف آخر داخل نسيج المجتمع، وعلى نحو يؤكد الكيفية التى يخلق بها القضاة والمحامون والشرطة والجمهور نسقاً جديداً، يحتاج إليهم وينتجهم فى آن واحد. ويقول فوكو إن العقاب على الجريمة، من حيث هى وسيلة للضبط الاجتماعى، ظل مسرحاً للتعذيب والألم الذى يدمر الجسد حتى منعطف القرن الثامن عشر، ولقد تغيرت اتجاهات العقاب منذ ذلك الوقت، فحل اللين الظاهرى محل القسوة، وإتخذت العملية العقابية نفسها - فى عصرنا "عناصر وشخصيات قضائية راقية" تحاكم الروح أكثر مما تحاكم البدن. ولكن ذلك لم يغير من مؤهلات القضاة ومبرراتهم فيما يلاحظ فوكو، بل ساعد فحسب على إعفائهم من مسئولية الفعل العقابى، على نحو أخفى قوتهم (لتصبح القوة العارية المجردة للعقاب قاصرة على ما فى داخل السجون)⁽⁸¹⁾.

(يرى فوكو فى الأفراد المبدعين بوجه عام، دليلاً على تغيرات المعايير التى لا يشعر بها الفرد العادى، ويقدّر ما يؤدى هؤلاء الأفراد المبدعون دور "المحرّض" على هبوب الثورات

⁽⁷⁹⁾ إبيث كريزويل - أفاق العصر (عصر اللبنيوية) - ترجمة جابر عصفور - ط1 - دار سعاد الصباح - الكويت 1993 - ص 299.

⁽⁸⁰⁾ بول فيين - أزمة المعرفة التاريخية - فوكو وثورة فى المنهج - ترجمة وتقديم: إبراهيم فتحى - ط1 - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة - 1993 - ص 15، 16.

⁽⁸¹⁾ إبيث كريزويل - مرجع سابق - ص 324.

الإجتماعية، عند فوكو، فإنهم يقولون مهمة تجسيد الإنقطاع الإستمولوجي الذى يرهص بشفرة جديدة من المعرفة.

هذا المفهوم الخاص بالإنفجارات الإستمولوجية فى المعرفة، من حيث تأكيده أن الممارسات العلمية فى العصور التاريخية تصاحبها معتقدات خاصة بها، قد أفاد فى تحديد الحقب العلمية عند فوكو كما أفاد فى التنبؤ بنهاية "حقبة الإنسان" التى نعيشها⁽⁸²⁾.

إن الموقف الذى يثبت الإتصال فى تاريخ العلوم، والذى ينفى الفواصل والقطيعات هو موقف لا يفرق بين مفهوم القطيعة ومفهوم إعادة الصياغة. وهو لا يعتبر القطيعة إلا تحولاً كمياً، ولا ينظر إليها كإنتقال كیفى من إشكالية إلى أخرى تختلف عنها أشد الاختلاف. إن هذا الموقف الخاطئ يؤدى إلى إلغاء أهمية مفاهيم القطيعة والإنفصال، وهو يعنى من الناحية العلمية إخلاء المجال للموقف الإستمراى، وهذا ما نرفضه⁽⁸³⁾.

⁽⁸²⁾ نفس المرجع - ص 349، 350.

⁽⁸³⁾ د. عبد السلام بنعبد العلای - درس الإستمولوجيا - مرجع سابق - ص 74.

تعقيب

بعدما استعرضت مقومات نظرية المعرفة العلمية عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاستون باشلار، وبعد توضيح مفهوم القطيعة الإستمولوجية عنده، نجد أنه رفض أن تكون المعرفة العلمية استمراراً للمعرفة العامة أو الحسية، كما رفض أن تكون المعرفة العلمية استمراراً للمعرفة العلمية السابقة عليها، كما رفض أيضاً أن يكون هناك استمرار في المنهج العلمى الذى يستخدم فى بناء العلم وتطوره. فهو قد انتهى إلى أنه لا توجد استمرارية فى المناهج المستخدمة فى العلم، وأن تاريخ العلم يحتوى على قطائع واستحداثات لا تنتهى.

كما أنه رفض أن تكون اللغة العلمية هى نفس اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، ويصرح بوجود انفصال تام ليس فقط بين هاتين اللغتين، بل كذلك بين المراحل المختلفة من تطور اللغة العلمية نفسها.

وأيضاً انتهى باشلار إلى تأكيد مفهوم القطيعة الإستمولوجية، سواء بين المعرفة العلمية والمعرفة العامة، أو بين المعرفة العلمية الحديثة وبين المعرفة العلمية القديمة.

فيمكن القول بأن كل فترة علمية، أو مرحلة علمية تتميز بخصائص جوهرية تجعلها مختلفة تماماً عن فترة أو مرحلة سابقة عليها أو لاحقة. هذا هو بالضبط معنى القطيعة الإستمولوجية عند باشلار.

فنرى إن ما يعنيه باشلار بالقطيعة الإستمولوجية، إنما هو إنتقال الفكر العلمى إلى تفسير أشمل للظواهر، يحتوى على الفكر العلمى السابق له ولا يلغيه أو يفصل عنه، وإن القطيعة الإستمولوجية إنما تقع حيث تعجز المفاهيم العلمية القائمة على تفسير وقائع جديدة لم يسبق لها أن عرضت للتفكير العلمى.

وباختصار نقول أن هناك مرحلتين متميزتين تماماً فى تاريخ كل علم: مرحلة الممارسة التلقائية العفوية للمعرفة نفسها وقبل أن تتحول إلى علم، ومرحلة الصياغة النظرية لقواعد العلم نفسه. والإنتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية لا يتم إلا من خلال قطيعة إستمولوجية تلغى المرحلة الأولى لصالح المرحلة الثانية وتفصل بينهما. أى أن العلم يمر فى إنتقاله من مستوى الممارسة التلقائية العفوية إلى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم بالقطيعة الإستمولوجية. وهذا المعنى المحدد الذى سنتولى توظيفه فى الفصول القادمة.

فسوف أحاول أن أطبق هذا المنهج وهذا المفهوم على تاريخ الفلسفة اليونانية، منذ إرهاباته الأولى وحتى عصر أرسطو أى قمته فى التفكير.

وسنرى كيف أنه من الممكن أن ينطبق مفهوم القطيعة المعرفية على تاريخ الفلسفة، خاصة وأن هذا المفهوم عند البعض لا ينطبق إلا على تاريخ العلم.

وسنرى كيف سنفسره فى الحقبة التى اخترتها، تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، وهى منهجيات جديدة، فى مقابل المنهجيات التقليدية القائمة على فكرة التراكمات الكمية التاريخية.

الفصل الثانى

من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى

الفصل الثانى

من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى

تمهيد:-

الأسطورة هى قصة لا تستهدف إعطاء اللذة لذاتها، وإنما يكون هدفها تبسيط التعقيدات التى يعانى منها إنسان ما قبل التاريخ إذ أن عقله لم يتهيأ بعد لإدراكها. (فقبل الإرتقاء إلى مستوى المفاهيم العامة، إتخذ تفكير الناس صوراً فردية تصورية، ولما كانوا يواجهون عالماً تقع فيه معظم الأمور دون سبب معلوم، فقد إحتاجوا إلى الأسطورة لتفسير ذلك، وهذا التفسير الذى يجب أن يلائم مجال خبراتهم الخاصة هو تفسير عاطفى أكثر منه تفسير عقلانى، ويأشر عمله لا بوصف العلة والمعلول، وإنما يربط كل تجربة بالأخرى وبطرح وإيضاح ما يكون بين هذه التجارب من صلة وتشابه، والحل الذى ينتج عنه ذلك يجعل من السهل مواجهة وقبول الظواهر الطبيعية بجعلها أقل غرابة).⁽¹⁾

(فلا جدال فى أن الأسطورة اليونانية لا تميظ اللثام فحسب عن الأسلوب الذى كان يفكر به الجنس البشرى فى تلك القرون السحيقة، بل وأيضاً أصبح فى الإمكان بمقتضاها إفتقاء أثر الإنسان منذ أن كان يعيش بعيداً عن الطبيعة إلى اليوم الذى ارتبط بها فيه).⁽²⁾

(حقاً وجدت لدى اليونانيين الأساطير والنظرة الخرافية، لكن لا أحد منهم كان يملك فلسفة، فلم يحاول أحد منهم أن يفسر الأشياء تفسيراً طبيعياً، التفسير الذى ظل فيما بعد كمصدر أو نموذج خاص بالمفكرين اليونانيين).⁽³⁾

سنحدث فى هذا الفصل عن الأسطورة بدءاً بالنحلة الأورفية وأروفيوس، وأيضاً ما قدمه هو ميروس وهزيود. لكى نوضح كيف انتقل الفكر الفلسفى اليونانى وتطور من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى من خلال عرض للفلاسفة الأيونيين والأيليين والفيثاغوريين وتفكيرهم الطبيعى.

⁽¹⁾ س.م بورا - التجربة اليونانية - ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1989 - ص 161.

⁽²⁾ أمين سلامة - معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية - ط2 - مؤسسة العروبة للطباعة والنشر والإعلان - القاهرة - 1988 - ص.ء.

⁽³⁾ Edurad Zeller - Outlines of The History of Greek philosophy - trans. By L.R.palmer - The Humanities Press - London - 1955 - P. 20.

أورفيوس والنحلة الأورفية:-

(كانت النحلة الأورفية نحلة سرية لا يُعرف على وجه التحديد شيء عن نشأتها، ولكنها كانت موجودة منذ القرن السادس قبل الميلاد، والعلة في بقائها سرية ترجع إلى أصولها الأسبوية الغريبة عن دين أهل البلاد).⁽⁴⁾

(ويشتمل فكر الأورفيين على مجموعة من الأساطير اليونانية القديمة التي ظهرت في القرن الثامن قبل الميلاد، وارتبطت بعبارة الشاعر الأسطوري أورفيوس⁽⁵⁾، والإله ديونيسيوس⁽⁶⁾. وقد اعتنق الأورفيون آراء أورفيوس فقدموا الإله ديونيسيوس، والتزموا بطقوسه في الطهارة⁽⁷⁾. وقد كانت الأورفية تمثل الطبقة الوسطى المتقفة، وفيها نبغ شعراء وكتاب إعتمدوا على التفكير الشخصي في معالجة مسألة نشأة العالم، فهذبوا الأساطير القديمة، وكانوا رواداً للعلم الطبيعي).⁽⁸⁾

(وكان أورفيوس ينتمي إلى العصر البطولي الذي تحدث عنه هوميروس، وليس إلى العصر المتأخر - عصر الرجال الأقل شهرة - الذي عاش فيه هوميروس نفسه).⁽⁹⁾

(وعلى كل فقد كان أورفيوس كاهناً وفيلسوفاً قبل أي شيء آخر، وكانت شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد أنه كان رجلاً حقيقياً في حين اعتقد آخرون إنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً).⁽¹⁰⁾

(وقد اتفق الرواة على أن الشاعر أورفيوس قد عاش في تراقيا قبل عصر هوميروس، غير أن أشعار الأورفية لم تكتشف إلا في القرن السادس ق.م، إذ عثر على ثمانية ألواح ذهبية،

⁽⁴⁾ د. أحمد فؤاد الأمانى - فجر الفلسفة قبل سقراط - ط1 - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1954 - ص 28.

⁽⁵⁾ أورفيوس: كان أورفيوس شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً، رحل إلى الشرق وتأثر بالديانات الشرقية وما عندهم من صوفية وأسرار، مما كان غريباً على الشعب اليوناني، ويقال إن نسبه إلهي. فأمه هي الربة كاليوبي Calliope، أما أبوه الإله أبوللو Apollo أو يارجوس Qeargos إله الخمر.

⁽⁶⁾ الموسوعة الفلسفية - وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتين - بإشراف م. روزنتال - ت - يودين - ترجمة سمير كرم - ص 65.

⁽⁷⁾ د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الإنساني ج1 - تحت إشراف د. إبراهيم مذكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1984 - ص 734.

⁽⁸⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط5 - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1966 - ص 8.

⁽⁹⁾ W.K.C.Guthrie - A History of Greek philosophy - Vol.1 - Cambridge University Press - London - 1780 - P. 150.

⁽¹⁰⁾ برتراندرسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ترجمة د. زكي نجيب محمود - مراجعة د. أحمد أمين - ط2 - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1967 - ص 43.

سنة منها فى جنوب إيطاليا قرب سيارس وواحدة بروما وواحدة أخرى بكريت، وقد وجدت فى قبور تحمل وصايا وطقوس).⁽¹¹⁾

وقد وضع أورفيوس الماء كمبدأ أول لكل الأشياء، ومنه جاء الطين ومن كليهما جاء الزمان، ونشأت مع الزمان الضرورة، وهى قانون القضاء والقدر الذى يسيطر على الكون بأسره).⁽¹²⁾

النفس عند الأورفية:-

ربطت النحلة الأورفية الحياة فى العالم الآخر بالرحمة، وربطت الحياة على الأرض بالألم، واعتبرت حلول النفس فى الجسم سقوطاً لها من العالم الآخر. كما قالت بالتناسخ، وكانت لهم طقوس سرية لا يعرفها إلا المرتادون للأسرار شأن الديانات السرية فى اليونان.

ترى النحلة الأورفية أن للنفس طبيعتين، طبيعة خيرة فى نفس الإنسان ومصدرها ديونيسوس نفسه، وطبيعة شريرة تتمثل فى جسم الإنسان، أما النفس فهى تظل سجيناً فى الجسم عقاباً لها على ذنب إقترفته أثناء وجودها إلى جوار الإلهة. ويرى الأورفيون أنه لكى تتطهر النفس عن خطاياها، يجب أن تمر خلال ولادات فى مدى آلاف السنين وهى فى طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روح). وكان أورفيوس بالطبع هو هذا المرشد).⁽¹³⁾

الغرض الأساسى من عقائد الأورفية ومقدماتها كان: تخليص النفس من عجلة الميلاد، ومن أى تقمص وتناسخ فى الصور الحيوانية والنباتية، فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلهية وتمتعت ببركة إلهية دائمة.

الديين:-

يبدو أن تعاليم الأورفية كانت ذات صبغة عقلية، وقد أعاد إحياءها (هوميروس) وقد بقى تصورهم عن العلاقة بين الإنسان والله تصوراً قوياً، كما تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحانى وبالطهارة الباطنية. (يقول الأورفيون بأن إلههم لا يرى كباقي آلهة اليونان، وهم بمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائى للضعيف المظلوم صاحب الحق. كما كانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليونانى:-

(11) د. أميرة حلمى مطر - مرجع سابق - ص 733.

(12) د. حسام محى الدين الأومى - بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان - ط 2 -

المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - 1982 - ص 350

(13) د. محمد فتحى عبد الله - النحلة الأورفية (أصولها وآثارها فى العالم اليونانى) الدار الأندلسية - العاصرة -

الإسكندرية - 1990 - ص 21.

الأولى: أنها استندت على وحى كتابي، أى وحى مكتوب كمصدر للسلطة الدينية.
الثانية: أنها نظمت أتباعها فى مجتمعات ليس بينهم رباط الدم أو القربى، بل تجمعهم رابطة إختيارية دينية⁽¹⁴⁾.
أهمية العقيدة الأورفية:-

تعد العقيدة الأورفية حركة إصلاح وتجديد فى عبادة ديونيسوس السرية. إن السبب الذى جعلنا نهتم بالأورفيين هو أنهم نادوا بأن الفلسفة - قبل كل شىء - هى طريقة للحياة. وقد التزموا بهذا التعريف للفلسفة، كما أصبحت هذا لنظرة للنفس - كما تصورها النحلة الأورفية - سائد عند كثير من الفلاسفة اليونان وحتى اليوم.
(كما كان للأورفيين تأثير بالغ الأهمية فى الفلسفة اليونانية، فطاليس فى قوله بالماء أصلاً لكون، يقترب من قولهم أن كل شىء نشأ من المحيط، وقد أخذ فيثاغورس وأينادوقليس بنظرتهما فى التتاسخ، كما اطلع أفلاطون وأرسطو على تعاليمهم، وكان أفلاطون أقرب إلى آرائهم، وأشد قبولاً لنظرياتهم الدينية فى النفس والعالم الآخر. وكان يشير إليهم اليتولوجيون القدماء، ولا يذكر اسم الأورفية.

إن الأورفية تركت أثراً فعالاً فى الشعراء والمفكرين، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية، على أيدى فيثاغورس وسقراط وأفلاطون.
ويمكن القول على وجه العموم، أنه على الرغم من تأثير الأورفية والفيثاغورية على الفكر اليونانى، إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم، ومكن الفلاسفة من أن يتحرروا من تأثيره⁽¹⁵⁾.
هوميروس: الإلياذة والأوديسا:-

بدأت الأساطير الإغريقية مع هوميروس⁽¹⁶⁾، الذى يعتقد أنه كان يعيش قبل ميلاد المسيح بألف تقريباً . . . "والأوديسا" التى ألفها هوميروس تتضمن أقدم ما عرف عنا لأدب الإغريقى القديم مدوناً بأروع أسلوب وأرقى عبارة . . . وهى لذلك أفضل دليل على مدى ما بلغه عصر هوميروس من تقدم ومدنية فى ألفهم والإدراك وحسن التعبير والأداء.

⁽¹⁴⁾ نفس المرجع - ص 26.

⁽¹⁵⁾ نفس المرجع - ص 29، 30.

⁽¹⁶⁾ هوميروس: ولد حوالى القرن العاشر إلى التاسع ق.م، وكنى بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسيراً فى الحرب، أو بمعنى الخطيب والمحدث لإشتهاره بالخطابة وبلاغة القصص، أو بمعنى كيف البصر، وهذا هو المرجح، لأنه فقد بصره ولم يتجاوز من الشباب، كما أشار هو إلى ذلك فى الأوديسا. حيث أن اسمه من ثلاثة مقاطع، هو بمعنى الذى، مى بمعنى لا، روس بمعنى يرى، أى الشاعر الذى لا يرى.

(كان هوميروس على قائمة الكتاب الرئيسيين اللذين عن طريقهم وصلتنا الأساطير، فمنظومتا الإلياذة والأوديسا تحويان أقدم ما وصلنا من كتابات إغريقين)⁽¹⁷⁾ كما ذكرنا من قبل. وكما كانت الألياذة ديوان الشعر وذخيرة اللغة وأصل التاريخ، كانت كذلك المثل الأعلى الذى يستمد منه الشعب أخلاقه كالنبيل والفضيلة والشجاعة وآداب السلوك والعفة، وغير ذلك مما ساد فكر الشعب اليونانى حتى القرن الرابع.

(غير أن أخطر ما فى الأشعار الهوميرية من أثر فلسفى هو فكرة القضاء والقدر وفكرة الضرورة، وقد تسربت الفكرتان جميعاً إلى فلاسفة اليونان، وأخذوا بهما فى تفسير الموجودات الطبيعية والأعمال الإنسانية، وليس التفسير الطبيعى الذى يرد الكائنات إلى صورة ثابتة لا تتغير، إلا تطبيقاً لفكرة الضرورة التى تخضع لها حياة الآلهة والبشر جميعاً فى أقاصيص هوميروس.

وعلى الرغم من أن فكرة القضاء والقدر، أو الجبر، هى المسيطرة فى أقاصيص هوميروس عن الأبطال، إلا أن الإنسان يستطيع مع ذلك أن يفكر لنفسه وأن يختار طريقه فى السلوك، وأن يصنع حياته على حسب ما يهوى. لهذا السبب يرى الكثير من المؤرخين أن الإلياذة قد صورت الإنسان بطلاً من الأبطال، وأنها قللت من شأن الآلهة حتى أصبح موقفها أشبه بشخصيات الشعراء، وليست أرباباً يقدسها البشر ويعبدونها. فكان هذا التصور اللاديني للآلهة بداية للحركة العلمية التى نشأت فى القرن السادس)⁽¹⁸⁾

(نجد أن الفروق بين الإلياذة والأوديسا ليست بالصياغة والمميزات النحوية والصفات الأدبية الكبرى، بل فى الموضوع والطابع، وأهم هذه الاختلافات أن الإلياذة قصة حرب، والأوديسا قصة سلام، وحياة عائلية مليئة بالحب والخيال، وهى أكثر من الإلياذة تزخر بأنعام خرافية وأوتار أخلاقية. كما أن الوحدة الفنية فى الأوديسا أكثر عمقاً وطابعها أكثر هدوءاً، وهى تتطوى على مغزى خلقى، وهناك فرق آخر أن بينهما مرحلة زمنية قرون أو قرنين، أى أنها فرق طبيعى بين جيلين متتاليين)⁽¹⁹⁾

(وتكمن أهمية الملحميتين فى الدلالة على حضارة وفكر اليونان، فى أن، لغة الملحميتين تكشف عن الطابع الثقافى للفكر الإغريقى، فمثلاً فى أبطال منظومة الشعر، أعطى مكانة للعقل أعلى من الإرادة والعاطفة، كما أن أعمال الناس إعتمدت بالدرجة الأولى على مستوى معرفتهم. أيضاً فى هذا الشعر لا نجد الخوف من الجن أو السحر)⁽²⁰⁾

(17) أمين سلامة - معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية - مرجع سابق - ص هـ ، ص و .

(18) د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 25.

(19) د. حسام محيى الدين الألوسى - بواكير الفلسفة قبل طاليس - مرجع سابق - ص 2000.

(20) نفس المرجع - ص 202، 203.

(لا توجد عند هوميروس كلمة واحدة تجمع بين العقل والنفس، فأما النفس عنده فهى القوة التى تحفظ الموجود البشرى حياً. فى حين أنه استخدم كلمتان يدل بهما عن العقل وهى نيموس ونوس. والأولى عنده هى المولد للحركة والنقاش، بينما النوس هو سبب الأفكار والصور).⁽²¹⁾

الشعر الهوميروى مثله مثل الآلهة الكبيرة، والأساطير جزء من التراث المشترك للشعوب الإغريقية سواء أصغر جزيرة أو أكبرها، (وكانت لغة هوميروس واحدة للجميع مهما كانت أصولهم وأهمية لغة هوميروس بالنسبة للتاريخ السياسى الإغريقى كبيرة، فلقد أثرت مفردات لغته فى التفكير، وقد تعرف أوائل المفكرين اليونانيين لأول مرة على المصطلحات السياسية والتاريخ السياسى من خلال أشعار هوميروس).⁽²²⁾

هزيود: الأعمال والأيام:-

(أما هزيود⁽²³⁾)، فقد وجه شعره توجيهاً تعليمياً، يرمى إلى تعليم الناس شئون دينهم وديانهم، وخصوصاً إصراره على أهمية العدالة. إن هزيود يعتبر بحق، رائد الشعراء الرعاة الذين ظهرُوا فيما بعد. اعتبر البعض حتى سنة 1951 أن قصيدة الأعمال والأيام، تعتبر أول مثال من أمثلة التقويم الزراعى فى الشعر).⁽²⁴⁾

(الأعمال عبارة عن حكم وأمثال تسودها فكرة العدالة، وينقسم الديوان إلى أربعة أقسام رئيسية، الأول: درس الأخلاق فى العمل والحث عليه، يتخلل ذلك حكماً متنوعة، الثانى: نصائح فى الزراعة يليها إرشادات فى الملاحة، الثالث: مجموعة من الوصايا فى الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية، الرابع: تقويم يدل على أيام السعد وأيام نحس ويحوى الشيء الكثير من الخرافات الشعبية).⁽²⁵⁾

إن دافع هزيود ليس هو الرغبة فى سرد الأساطير فقط، بل من مشاكل حقيقية فى ذهنه شعر أن عليه الإجابة عليها. (وفى شعره الأعمال والأيام نجد أن هذا الاتجاه العقلى، حيث يوضح

(21) Bruno Snell – The Discovery of the Mind – Harper Torch Books – New York – 1960- P.P. 8-9.

(22) د. حسام محى الدين الألوسى – مرجع سابق – ص 211.

(23) هزيود: قيل أنه ولد فى عام 846 وتوفى عام 777 ق.م، وآخرون قالوا بل فى سنة 650 ق.م، فى حين أن الأرجح أنه عاش فى القرن الثامن ق.م.

(24) د. حسام محى الدين الألوسى – مرجع سابق – ص 213، ص 218.

(25) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 4.

للمزارعين إيمانه بالعمل البشري وضرورته، إنه يثير مشكلة العمل ومشتقاته، وكيف جاء إلى البشر، فيحاول أن يحل مشكلة فلسفية بمحتوى ليس ميثولوجيا ولكن بألفاظ أسطورية شائعة).⁽²⁶⁾

التيوجونيا:-

كان هزيود يعرف الكثير عن الآلهة، ومن ثم نجده يكتب لنا منظومة بعنوان التيوجونيا أى سلسلة نسب الآلهة، سرد لنا فيها كل ما يعرفه عنهم. (من أجل ذلك نسجل له أنه أول رجل عرفته بلاد الإغريق قد أعمل فكره فى شئون الدنيا، بل وأول من أخذ يتأمل أمور الكون والسماء والآلهة والبشر، محاولاً الوصول إلى تفسير لكل ما يرى وما يحس. منظومة التيوجونيا هى منظومة هزيود الوحيدة التى يمكن أن توصف بالكمال والتمام، فهى محاولة قيمة من مؤلفها هدفها ترتيب الآلهة الأقدمين فى سلسلة مرتبطة الحلقات منسجمة الألوان. والواقع أنه بهذه المحاولة جدير أن يلقب بالمنظم الأول لأساطير الإغريق الشنقة، حلوة الخيال، رائعة المعنى).⁽²⁷⁾

(إن الشيء الذى يمكن أن يكون أكبر فاعل فى جعل المحتوى الفلسفى للأساطير واسع الانتشار، وفى إعطائه دلالاته وأهميته الدينية، إنما هو التيوجنى الهزيودى، بما فيه عقلنة الأساطير القديمة. ومهما يكن فإن هزيود كان مدفوعاً بدوافع دينية لمعاملة الأساطير لاهوتياً، ولابد أنه قد رأى وبدون شك شيئاً ذا أهمية دينية فى المضامين الكونية Cosmic، التى إدعى وجودها فى بعض الأساطير، وليس ثمة سبب يدعونا لأن لا نعامل أنسابه كمرحلة ممهدة للفلسفة التى جاءت بعدها توأ).⁽²⁸⁾

لم يخل شعر هزيود من الخرافات الشعبية، كما هو عند هوميروس لأن هزيود كان يكتب للبدائيين والفقراء والفلاحين، (ومع ذلك فهو يستخدم هذه الأساطير استخداماً عقلياً مصبوغاً بطابعه الخاص، لذلك يمكن أن نعتبر كتابى هزيود يحتويان على أقدم وثيقة مكتوبة تعبر عن الإستعمال للتفكير البشرى فى حل مشكلات المعيشة).⁽²⁹⁾

من المهم أن نلاحظ كيف أن التصورات التالية كانت تلعب دوراً هاماً فى بداية النظرية الفلسفية للمعرفة، (وعلم النفس التجريبي الذى كان قد تقدم بالفعل بأسلوب ساذج

(26) د. حسام محى الدين الأهوانى - بواكير الفلسفة قبل طاليس - مرجع سابق - ص 221.

(27) د. أمين سلامة - معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية - مرجع سابق ص و.

أيضاً - صموئيل نوح كريم - أساطير العالم القديم - ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1974 - ص 236، 238.

(28) د. حسام محى الدين الأوسى - بواكير الفلسفة قبل طاليس - مرجع سابق - ص 223، 224.

(29) نفس المرجع - ص 233.

بدائى بعيداً عن المشاكل وملاحظات الحياة اليومية، وفى إتصال بالتأملات التى كانت بأسلوب قريب من الأساليب الفلسفية، لكنها بالتأكيد كانت بعيدة كل البعد عن أى نظرية واعية للمعرفة أو علم النفس التجريبى).⁽³⁰⁾

(كانت قصائد هوميروس مهتمة بالتصور (متهمة بالتصور) السابق لحياة الإنسان، مع البشر خاصة ومع ما فعلوه وما عانوه، فقط من وقت لآخر تأخذ نظرة، خلف هذه الصور الكفاحية، للمسألة الأكبر فى معيشتهم وتحركهم وأخذهم لوجودهم. أما قصائد هزيود فكانت أمراً آخر.

ثيوغنى هزيود كان إهتمامه مباشر بهذه المسألة الكبرى، فهو يتعامل مع أصل العالم، ميلاد الآلهة وصداقة زيوس. كما نجد فى الأعمال والأيام لهزيود أن الإنسان قد شغل محور المرحلة، ومن هنا فإن إهتمام هزيود بالإنسان كان مختلفاً كلية عن هوميروس. فقد إهتم بالإنسان، وعلاقته بالأمور الإجتماعية، وبالآلهة، وبضروريات الحياة).⁽³¹⁾

(فى هذه الفترة سادت عادة حرق الجسد الميت، وقد إحتوى هذا الإعتقاد على أن اللهب المستنفذ قد فصل الجسد عن الروح فى مملكة الخيالات، وقد عبر عنه هوميروس بوضوح، وكان لإتصال هذه العادة ونتائجها مع تقدم الدين اليونانى تأثير كبير ورائع).⁽³²⁾

هوميروس وهزيود والآلهة:-

(نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التى كان فيها خذى وفضيحة بين البشر، إختلاس وفسق وخداع الواحد للآخر، وهذا ما جعلهما يصوران الآلهة فى شكل بشرى، جعل الإنسان فيها الآلهة على صورته الخاصة، فهؤلاء الأثيوبيين كانوا سودوفطس الأنوف، والأتراك زرق العيون وحمرة الشعور). (fr. 16)

قلو أن الأحصنة أو الثيران أو الأسود كانت عندها أيدى، واستطاعت تقديم أعمالهم من الفن، لكانوا سوف يظهرون الآلهة على صورتهم (fr. 15).⁽³³⁾

⁽³⁰⁾P.D.Alexander Mourelaos - The pre - Socratics - Anchor Press - Double day - New York - 1974 - P. 29.

⁽³¹⁾John Mansely Robinson - An Introduction to Early Greek philosophy - Houghton Mifflin Company - Boston - 1968 - P. 3.

⁽³²⁾Theodor Gomperz - Greek Thinkers - A History of Ancient philosophy - trans., M.A. Magnus Laurie - John Myrray Albe. Marle Street - London - 1914 - P. 33.

⁽³³⁾John Burnet - Greek philosophy - Thales to plato - Macmillan & Co. LTD. - London - 1961 - P. 35.

(لقد تصور اليونانيون آلهتهم فى أشكال بشرية، ومن المحتمل أنهم تصوروا آلهتهم فى الماضى على شكل حيوانات أو طيور، فلو أن الإله لدى اليونانيين كان على شكل حيوان، فقد بدأ يظهر بعد ذلك متخذاً شكلاً إنسانياً وبرفقتة حيوان صديق له أو رمز له.

ويعتد تحول الآلهة من أشكال الحيوانات إلى أشكال البشر، نقلة جبارة من نقلات الفكر المتحرر، إذ أنها تعنى أن اليونانيين قد تأثروا بمدى القدرات البشرية وإمكاناتها، تأثراً جعلهم لا يستطيعون أن يتصوروا الآلهة فى أى شكل مغاير للأشكال البشرية).⁽³⁴⁾

(وبالنسبة لنسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل شيء عار من سرقة وزن وخداع بعضهم لبعض، كما كتب اكزينوفان: قد يكون خطأ أن نفترض أن خطيئة الآلهة ولا أخلاقيتهم بعضهم نحو بعض، ولا أخلاقيتهم فى تعاملهم مع الإنسان، إنما يظهر نقصاً فى الإحترام نحو حقيقة الآلهة وقوتهم ولكنه العكس كما رأينا، إذ كان أهل القصائد على علم تام بقوة الآلهة، كان كل الدمار والشقاء فى الإلياذة من عمل زيوس وإرادته. (الإلياذة 1-5)).⁽³⁵⁾

أما بالنسبة لهزيود، فهو قد أظهر الآلهة على الرغم من كثير من الصفات الشائنة، يهتمون بالعدالة خصوصاً كبيرهم زيوس. وهذا مفارق عن تصوير هوميروس للآلهة فى الإلياذة. (كما قدم هزيود تفسيراً تشاؤمياً للتاريخ عبر المراحل الخمس التى يرى أن الجنس البشرى مر بها حتى زمانه، وأولها عصر الذهب أى عصر السلام والكمال وفيه عاش الناس سعداء، ثم العصر الفضى أحط منزلة من الأول، ويمتاز أفراد بطول العمر إلى مائة عام، ثم خلق زيوس جيلاً آخر فى العصر النحاسى رجالاً أعضاؤهم وأسلحتهم وبيوتهم من نحاس، ثم جيل الأبطال وهو عصر البرونز، وجاء بعدهم عصر الحديد، عصر الحزن والبغضاء، وجيل أشر الناس، وهم فاسدون فقراء معذبون يعصون الآلهة).⁽³⁶⁾

(وتتطوى أسطورة خلق الأجيال الخمسة من البشر على مغزى أخلاقى صريح. فالشاعر يشيد بالجنس الذهبى السعيد. الذى كان يعيش أبناؤه كما لو كانوا آلهة، ويسخر من الجيل الفضى الذى تلاه والذى كان يحيا حياة طيش وشقاق ولا يحفل للآلهة، ومثله الجيل البرونزى الشرس الذى عقبه، ويعود الشاعر إلى الإشارة بجيل الأبطال الذين شاركوا فى حروب طروادة، ويختتم هذه الأسطورة بالحث على التمسك بسنة العدالة التى لا يقرها شيء).⁽³⁷⁾

(34) س.م بورا - التجربة اليونانية - مرجع سابق - ص 79.

(35) صمويل نوح كيرمر - أساطير العالم القديم - المرجع السابق - ص 224.

(36) د. حسام محى الدين الألوسى - بواكير الفلسفة قبل طاليس - مرجع سابق - ص 229.

(37) د. ماجد فخرى - تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270 ق.م) وبرقل (485 ق.م) -

ط 1 - دار العلم للملايين - لبنان - 1991 - ص 78.

تعتبر الأساطير مصدراً هاماً من مصادر التاريخ اليوناني، فقد كانت أسطورة هوميروس المعروفة بالإلياذة، هي الدافع القوي الذي دفع عالم الآثار هنري سليمان للقيام باكتشافه من أجل العثور على مدينة طروادة، وبذلك أصبحت هذه الأسطورة واقعة حقيقية، بعد الكشف عن مدينة طروادة، ولم تعد مجرد من نسيج الخيال.

كذلك كانت للأساطير تأثيرات كبيرة على الفن في بلاد اليونان، فقد كانت هذه الأساطير هي الأساس الذي استنبط منه الشعراء وكتاب المسرح الكثير ومن أشعارهم وقصائدهم.

كما كانت الأساطير مصدراً غنياً لفن النحت اليوناني، فقد كانت أغلب المنحوتات المعمارية على المعابد تحتوي على تصاوير أسطورية، كما كان للأسطورة تأثير في الفلسفة، وخاصة عند أفلاطون، كما قد أثرت على عادات وتقاليد اليونان.

وعلى هذا النحو لا يمكننا فهم التاريخ اليوناني وعلوم وآداب وفنون وعادات وتقاليد اليونان فهماً جيداً، إلا إذا درسنا أساطيرهم وتفهمناها جيداً.

كانت قصائد هوميروس وهزود تراثاً أدبياً، ولها أثر كبير في تطور فكر اليونان، كما كانت مقدمة لفلسفتهم في الكون والحياة. كما أن الإلياذة لم تكن عملاً أدبياً فحسب، بل كانت فكرة أصلية لنشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، من حيث أنها كانت ميداناً لظهور الفكر الفلسفي. وتعتبر قصائد هزود عمل فلسفي له قيمة عظيمة، تظهر من خلال إيضاحه لمراحل بعينها من مظاهر ووسائل المعيشة اليونانية، كذلك لا يجب الإقلال من قدر تأثيرها التعليمي على اليونانيين فيما بعد، لذلك تعتبر الأسطورة هي أول مرحلة من مراحل الفكر اليوناني.

لا شك بأن الفكر الإنساني يُولف سلسلة متصلة الحلقات تستتبع إحداها الأخرى. وكل فكرة بدأت ساذجة بسيطة، ثم أخذت تنمو وتتعدد حتى أصبحت على ما هي عليه الآن، فالأسطورة تعد أسلوباً من أساليب الفكر المتقدم، الذي فتح المجال بعد ذلك للتفكير العقلي المتأمل المستند على وقائع حقيقية وأدلة لها وجود فعلي.

فلاسفة أيونيا:-

تمهيد:-

(كان الشعب اليوناني يتصف بالقدرة على البحث في الموضوعات المختلفة في حيدة ونزاهة وتجرد. ومن هنا كان أول من درس نظمه نظامه الاجتماعية وعاداته وأخلاقه، وأول من سبر أغوار الكون وتقصى أسرارها، وقد كان لهذه الخاصية التي يتميز بها الشعب اليوناني الفصل الكبير في فهم الأفكار الدينية على حقيقتها، ومع أنها من صنع خيالهم الخصب، فقد

أستبدلوا بعالم الأساطير عالماً من الأفكار ابتدعها العقل البشرى، الذى زعم بأنه يستطيع بواسطتها تفسير الكون دون اللجوء إلى الأساطير والخرافات. وهكذا أُلح العلم محل الدين فى تفسير الأشياء وتعليل تكوينها وفنائها. ولم يكتف فلاسفة اليونان الإثارة هذه المسائل إنما ساهموا فى حلها، ووضعوا لفكر الفلسفى عدداً من المفاهيم الأساسية التى لم تسطع الفلسفة الحديثة خاصة، ولا العلم عامة الإستغناء عنها).⁽³⁹⁾

(إن اكتشاف اليونان أن مسألة أصل الكون ونشأته يمكن حلها بالتفكير، يؤلف نقطة تحول فى التفكير البشرى، وكان لها أثرها العظيم فى تاريخ الفكر، فقد ساعدت الإنسان على أن يتحرر من سلطان الخرافات فيسرت له السيطرة على قوى الطبيعة بعد أن أحدث تصدعاً فى كيان عالم الأساطير والخرافات، وأخذ الإنسان منذ ذلك الحين، ينظرُ إلى العالم من زاوية جديدة، ويحاول تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والإستدلال).⁽³⁹⁾

وهذه هى بداية ظهور القطيعة المعرفية متمثلة فى استخدامهم لمنهج جديد واستنتاجهم لنتائج جديدة. تجدر الإشارة هنا إلى أن بداية نظرية المعرفة فى اليونان كانت عند هيراقليطس، وأن كل الفلاسفة السابقين على هيراقليطس لم يكن عندهم مفهوم محدد للمعرفة.

فهم لم يبحثوا فى نظرية المعرفة، ولم يذكروا لنا أى طريق قد سلكوه من طرقها، ولكن كان المنهج واضحاً، فقد استخدموا الحس والعقل، فوصلوا إلى تفسير مادى لأصل الوجود ثم نادوا بأحادية المادة، فإذا كان الشطر الأول من اكتشافهم العظيم من عمل الحس الخالص، فإن الشطر الثانى حين ردوا كل شئ إلى وحدة من عمل العقل. إن استخدامهم الحسى والعقل يعتبر قطيعة معرفية لمنهج يختلف عن منهجهم القديم المتمثل فى تفكيرهم الأسطورى.

(لقد اعتبر الفلاسفة السابقون على سقراط كل شئ حى، ولم يميزوا بين الطبيعة والنفس أو الموضوع والذات، فإنهم لم يشعروا بحاجة إلى إدراكها بأساليب مختلفة، بل فسروا الظواهر الطبيعية فى حدود الخبرة الإنسانية، وفسروا هذه فى حدود الحوادث الكونية، ولذلك لم يعنوا بمشكلة المعرفة بمعناها الدقيق، ذلك بأن هذه المشكلة لا تبرز إلى الوجود إلا عند التمييز السام بين الذات والموضوع. هم أيضاً من ناحية أخرى حاولوا رد الأشياء إلى مبدأ واحد، فذلك لأنهم إفتترضوا أن الأشياء جميعها تؤلف وحدة متناسقة مفهومة).⁽⁴⁰⁾

(39) د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مطبعة الإرشاد - بغداد - 1971 - ص 6.

(39) نفس المرجع - ص 10.

(40) د. كريم متى - مرجع سابق - ص 25.

طاليس Thales :-

(624 – 548 أو 545 ق.م)

الماء مصدر الأشياء :-

(قدم طاليس أول الفلاسفة اليونان، المحاولة الأولى بين اليونانيين للتفسير العلمى للعالم)⁽⁴¹⁾. (وقد سجل مع واحدة خاصة رأيه، أن مصدر كل الأشياء هو الماء. وكان نتيجة قوله هذا ثورة وإنقلاب، فقد كانت هى السبب فى الإنتقال من الأسطورة إلى الفلسفة)⁽⁴²⁾. ويعد طاليس مؤسس هذا النوع من الفلسفة، (وسبب قوله أن المبدأ الأول للأشياء هو الماء عن طريق ملاحظته أن للرطوبة هى الغذاء لكل الأشياء، وأن الحرارة نفسها قد حدثت وظلت حية بواسطة الرطوبة، ومن هذه الأخيرة وجدت الأشياء، وهذا ما تعنيه بأصلهم الأول. وأيضاً من ملاحظة أن أصل كل الأشياء هو الرطوبة، وهذه الأشياء الرطبة تحتوى على الماء كمصدر أول لطبيعتهم).⁽⁴³⁾

وهكذا نجد أن طاليس تساءل ولأول مرة فى تاريخ الفكر عن الحقيقة القائمة وراء الأشياء الطبيعية، وحاول تفسيرها ليس على أساس أسطورى وخرافى، ولكن على أساس علمى. (ولئن كان تفسير طاليس للطبيعة يتفق مع التفسير الميثولوجى لها فى القول بأن الماء هو المبدأ الأول للأشياء. إلا أن هناك إختلاف كبير بينهما، فبينما يحاول طاليس دعم آرائه بالأدلة والمبررات المستمدة من ملاحظة الظواهر الطبيعية، لا تحاول الميثولوجيا تقديم أى مبرر أو دليل لتفسير الطبيعة، إنما تطلب من أتباعها الإيمان والتسليم بها وحسب).⁽⁴⁴⁾

كل شىء مملوء بالآلهة

(اعتقد طاليس أن كل الأشياء مليئة بالآلهة، فلقد ذكر طاليس أن المغناطيس حى، أو له نفس لأنه استطاع تحريك الحديد، لذلك فكر أن الحياة أو النفس هى التى جعلت

⁽⁴¹⁾Eduard Zeller – Outlines of the History of Greek Philosophy – op. Cit. – P. 35.

⁽⁴²⁾Reginald E. Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – The Free Press – New York – 1966 – P.

See also – Milton C. Nahm – Selections From Early Greek philosophy – 3rd Edition – appleton – century – crofts – New York – 1947 – P. 56.

- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – Second edition – Basil black well – Oxford – 1959 – P. 49.

⁽⁴³⁾- Charles M.Bake well – Source Book In Ancient philosophy – charles Scribner's sons – New York – 1907 – P.P. 1-2.

- See also – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers from Thales to Aristotle – The Academy Library – New York – 1960 – P. 32.

⁽⁴⁴⁾د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 28.

- W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers . . . – op. Cit. – P. 32.

- See also – John Burnet – Early Greek philosophy – Forth Edition – A Dam 8 charles Black – London – 1930 – P. 47.

الأشياء تتحرك).⁽⁴⁵⁾ وهكذا اعتقد طاليس بوجود قوة غامضة في الأشياء تسبب حركتها وهي النفس، لذلك كان مؤمناً بوحدة الوجود.

(وبعبارة أخرى كل شيء حي، وكل شيء فيه نفس، وبذلك أنزل طاليس الآلهة من سمائها، وجعلها تسكن جميع الأشياء).⁽⁴⁶⁾

(لقد تبحر طاليس في الهندسة ودرس الفلك، وانفرد بالعناية بالعلم. نسب إليه التنبؤ بخسوف الشمس الذي حدث في 28 مايو، 585 ق.م).⁽⁴⁷⁾

وينسب إليه القول بتوضيح المقاومة العنيفة بين الإتجاه للفكر وبين العلم الأسطوري القديم).⁽⁴⁸⁾ (يبدو أنه في أول رؤية ودهشة له، وجد أنه من الممكن تحويل أى بداية ثابتة إلى تفكير متأمل، ومن هذا ينسب لطاليس إيجاد نقطة تحول جديدة، وسمة جديدة مهمة في نشاط العقل الإنسانى).⁽⁴⁹⁾

أثره في الفلسفة:-

(أما عن أثره في الفلسفة، فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، ومن هنا فقد بدأت بإسمه).⁽⁵⁰⁾

فهو أول فيلسوف عرفته الإنسانية قد وضع المشكلة الطبيعية وضعاً فلسفياً وعلمياً، وهو أول من تساءل عن الحقيقة الموجودة وراء الأشياء، وما هي؟ وهل من الممكن أن تكون هناك حقيقة واحدة تظهر في مختلف صور الوجود؟ وجاء قوله بالماء كأصل لهذه الأشياء كلها نتيجة لهذه التساؤلات. (وهو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وهو أول من انتقل من الميتولوجيا واللاهوت إلى العلم والتجربة، متوصلاً إلى أحكامه الكلية عن طريق التجارب).⁽⁵¹⁾

⁽⁴⁵⁾Kathleen Freeman – op. Cit. – P. 53.

See also – Milton C. Nahm – op. Cit. P. 57.

- Eduard Zeller – op. Cit- P. 27.

⁽⁴⁶⁾ د. أحمد فؤاد الأهواني – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 54.

⁽⁴⁷⁾ - Milton C. Nahm – op. Cit. P. 56.

See also – John Burnet – Early Greek philosophy – op. Cit. – P. 41.

⁽⁴⁸⁾Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – Oxford University Press – London – 1924 – P. 14.

⁽⁴⁹⁾Ibid – P. 12.

⁽⁵⁰⁾ يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 12.

⁽⁵¹⁾ د. محمد فتحي عبد الله، الإتجاه التجريبي في فلسفة أرسطو طاليس – رسالة ماجستير – القاهرة –

1978 – ص 52.

(ومهما بدت نظرة طاليس في الوجود وفي نشأة الكون بسيطة ساذجة، غير أنها تشهد بعظمة هذا الرجل، فقد كان أول من نظر إلى الأشياء في هذا العالم نظرة معقولة جديدة. وبذلك يقوم الانتقال من التفسير الأسطوري إلى التفسير العلمى العقلى للأشياء، وهى خطوة كان لها أثرها العظيم فى تغيير مجرى التفكير البشرى. وسواء أكانت محاولة طاليس هذه ناجحة أم لا، فحسبها أن تكون المحاولة الأولى التى فتحت الطريق لرواد الفلسفة والعلم من بعده، وكان طاليس يحق فيما يقول أرسطو - أبا الفلسفة ومؤسسها).⁽⁵²⁾

(نص أرسطو الذى أورده عن طاليس واضح لا لبس فيه، فهو فيلسوف لا لكونه قال بالماء كمبدأ أول، بل لأنه "مؤسس هذا النوع من الفلسفة، يعنى الفلسفة التى تضع المشكلة وتحاول الجواب عنها. وفى هذا تتجلى أصالته وروحه الفلسفية).⁽⁵³⁾

انكسماندر Anaximander: - من (610-545 ق.م)

سأل انكسماندر نفس السؤال الذى سألته طاليس، لكنه أعطى إجابة مختلفة؛ (إجابة قد أوضحت أن رؤيته كان لها بعد داخل المشكلة الأصلية عما رآه طاليس، عندما قال طاليس أن كل الأشياء أصلها الماء، وقدم ولأول مرة المحاولة التى بدأ فيها عقل الإنسان مضطراً لأن يقلل من إختلافات العالم إلى أساس واحد مفرد، وذلك كى يجعل هذا العالم واضحاً.

لكنه لم يذهب وراء الإقتراح أن الشيء الحقيقى الوحيد هو الماء. وأن هذا الإقتراح يقود فى الحال لسؤال أبعد، لم أن الماء هو الشيء الحقيقى الوحيد، لماذا بقيت كل الأشياء الأخرى، وما هى علاقتها بالشيء الوحيد؟ سنرى كيف أصبح هذا السؤال واضحاً أكثر كتفكير متقدم).⁽⁵⁴⁾

الأيبرون مصدر الأشياء:-

(الأيبرون من اللفظة اليونانية بيراس Peras، أى محدود أو نهائى، ومن حرفى النفى اليونانى، فالذين ترجموا اللفظة باللامحدود نظروا إلى هذه المادة من جهة الكم، أى من جهة حدودها، وكذلك الذين ترجموها بما لا نهائية له، أو اللانهائى، غير أن لفظ اللانهائية أخذ مدلولاً خاصاً فلسفياً ورياضياً، فيقال إن العالم لانهائى ولا يقال إنه لا محدود.

أما الذين ترجموا اللفظة بأنها لا متعينة، فقد نظروا إليها من جهة الكيف، أى لا صفة لها. ويترجمها سارتون أيضاً Indefinite أى مهمة).⁽⁵⁵⁾

⁽⁵²⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - المرجع السابق - ص 29، 30.

⁽⁵³⁾ د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 50.

⁽⁵⁴⁾ Margaret E.J. Taylor - op. Cit. - P.P. 14-15.

⁽⁵⁵⁾ د. أحمد فؤاد الأهوانى - مرجع سابق - ص 58.

أصل الكائنات الحية وتطورها:-

(لقد طور انكسماندر نظرية مذهشة عن أصل الكائنات الحية وتطورها).⁽⁶¹⁾ لقد وضع انكسماندر أن أول المخلوقات البشرية أصله من السمك، (ويعد أن أصبحوا مثل سمك القرش، وأصبح في استطاعتهم أن يحموا أنفسهم، إتجهوا إلى الأرض).⁽⁶²⁾

(فالأحياء كانت في الأصل سمكاً فعطى بقشر سائك، حتى إذا ما بلغ بعضها أشد إلى اليبس وعاش عليه وزال عنه القشر، والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه يوجد اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه، وإلا لكان انقرض).⁽⁶³⁾

(أطلق البعض على انكسماندر أنه مبشر لدارون، بينما الآخرون قد عاملوا الموضوع كله على إنه إحياء أساطير. واتضح من هذا أن انكسماندر كان عنده فكرة بما تعنيه بالتكيف مع البيئة وبقاء الأصلح، لذلك رأى أن التدييات العالية لم تستطيع أن تقدم نموذج أصلى من الحيوان).⁽⁶⁴⁾

كان انكسماندر أعظم أعلام المدرسة الأيونية منزلة وأوسعها شهرة وأكبرها أثراً، (فقد حاول أن يلتصق الحقيقة في شيء وراء هذه الظواهر المحسوسة، بعيداً عن التصورات الأسطورية الموجودة في أشعار هوميروس وهزيود وأورفيوس، فكان قوله باللانهاثي، وهو عبارة عن فكرة عقلية، هو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة).⁽⁶⁵⁾

(تقوم أهمية انكسماندر من الناحية العلمية، على أنه حاول أن يميز بين المادة الأولى للأشياء من ناحية، والعناصر المحسوسة من ناحية أخرى، واعتبرها شيئاً يختلف عن الماء الذي كان طاليس قد وحدها معه أو أى عنصر آخر، وبذلك يكون انكسماندر أول من بحث عن شيء مجرد غير محسوس لتفسير الأشياء المحسوسة، فالتصق الحقيقة

⁽⁶¹⁾Ibid – P. 3.

⁽⁶²⁾John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P.P. 70-71.

⁽⁶³⁾يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 15.

-Karl Jaspers – op. cit. – P.4.

أيضاً -

⁽⁶⁴⁾John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 71.

See also – John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – P. 24.

- Warren E. Steinkraus – Mind – University Press of America – New York – 1983 – P. 129.

- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – op. cit. – P.P. 62-63.

- Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 16.

⁽⁶⁵⁾د. أحمد فؤاد الأهواني – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 61.

(زعم انكسماندر أن المصدر أو العنصر الأول الذي صدرت عنه الأشياء كان هو اللامحدود أو كما سماه الأبيرون. لقد كان أول من قدم هذا الاسم للمصدر. قال أنه ليس الماء ولا أي عنصر آخر، لكن لطبيعة أخرى هو اللامحدود، ومنها نتجت كل السماوات وأمور العالم، فليس هناك بداية للامحدود، أنه ليس مولوداً ولا يفتى، ليس هناك مصدر لهذا اللامحدود، لكنه واضحاً أنه المصدر لكل الأشياء الباقية، وقد أحاط بكل الأشياء، وسيرها).⁽⁵⁶⁾

الأبيرون مبدأ الأشياء، (وفكرة المبدأ في غاية الأهمية في الفلسفة، لأن الأشياء يتسلسل بعضها عن بعض كما يرى بالحس، حتى نبليغ أصلاً أو مبدأ لا يحتاج إلى مبدأ آخر، فالأبيرون هو البدء، لا الماء أو الهواء. ولو كان للأبيرون مبدأ لكان له نهاية أوحده، وبذلك يمكن أن نفهم لماذا سمي الأبيرون بالانتهائي).⁽⁵⁷⁾

أما مشكلة الأضداد فقد احتلت جانباً كبيراً من تفكير الفلاسفة الطبيعيين، (وقد حل انكسماندر هذه المشكلة حلاً أسطورياً بعض الشيء، فذهب إلى أن إعتداء ضد على آخر "ظلم" ينبغي التكفير عنه، وأنه لا بد من وجود وسط عدل بين الأضداد).⁽⁵⁸⁾

(وقد قيل أن انكسماندر هو أول من رسم خريطة للعالم المعروف، جعل فيها اليونان تقع وسط العالم).⁽⁵⁹⁾

(وكان انكسماندر أول من أظهر الكون، سواء في شكله أو في تحركاته ككل متلائم، كان أيضاً أول مفكر ينمي في تصورات، رؤية فلسفية عقلية فاقت كل إحساس بالإدراك، الأول في إعطاء اسم للإله لما قد تم في التفكير الأساسي الذي قد تجاوز كل الموجودات، أو بكلمات أخرى، لكي يجد إله مع التفكير بدلاً من قبوله كمعطى في التصورات الدينية المنقولة، كما أنه أول يوناني يجد في النثر الشكل المناسب الذي أوصله إلى مثل هذه الفراسة).⁽⁶⁰⁾

⁽⁵⁶⁾ John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. – P. 24.

See also – John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – p. 22.

- Charles M. Bakewell – Source Book In Ancient philosophy – op. cit. – P. 3.

- Milton C. Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 58.

⁽⁵⁷⁾ د. أحمد فؤاد الأهواني – مرجع سابق – ص 59.

⁽⁵⁸⁾ نفس المرجع – ص 87.

أيضاً – John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. P. 57.

⁽⁵⁹⁾ Wallace I. Matson – A New History of philosophy – Ancient El Medieval – University of California – Berkeley – 1987 – P. 11.

See also – Karl Jaspers – From The Great philosophy – The Original Thinkers – Trans.

Ralph Man heim – A Harvest Book – New York – 1966 – P.P. 5-6.

- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – op. cit. – P. 53.

- Karl Jaspers – op. cit. – P. 3.

⁽⁶⁰⁾ Karl Jaspers – op. cit. – P. 3.

فى شىء يقوم وراء الظواهر المحسوسة، فلم يكن الأبيرون شيئاً يمكن أن تدركه بالحواس كالماء أو النار أو الهواء أو غير ذلك، بل كان مفهوماً مجرداً لحقيقة غير محسوسة تقوم وراء المحسوسات، وخالية من كل الأوصاف رغم أنه تضمنها. وعليه فقد ذهب انكسماندر إلى ما وراء الخبرة لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن استخدامه فى تفسيرها، فجعل العلم يتجاوز البحث فى الأشياء إلى البحث فى المفاهيم. إن مفهوم الأبيرون ليشهد لقدرة انكسماندر العجيبة على التجريد الذى لم يعرف له مثيل من قبل.⁽⁶⁶⁾

انكسمانوس Anaximenes :-

ظهر ما بين (588 - 524) ق.م

(إن انكسمانوس سأل نفس السؤال البسيط والمفهوم عن أصل الكون، وجاءوا به أيضاً فى كلمة مفردة، لكن الكلمة كانت مختلفة، وكما نعلم أن طاليس وجد أن الماء محدد، مؤلف جداً مع طبيعة^{٦٦} وأساليبه الخاصة، فى كلمة، مائى جوهري جداً، وخيال فى كل الأشياء التى كان الماء هو كل نواياها وأغراضها، فاحتفظ بالنظرية أن المادة التى صنعت كل الأشياء لابد وأن تكون شيئاً أكثر تقلباً، أكثر تكيفاً، أكثر استطاعة لتغيير نفسها، وبالطبع مختلفة نظاماً وأجزاء⁽⁶⁷⁾).

الهواء أصل الأشياء :-

(حاول انكسمانوس بنظريته هذه عن مادة العالم إثارة دهشتنا، بإتفاقه الودى بين آراء طاليس وآراء انكسماندر).⁽⁶⁸⁾ ذكر انكسمانوس أن الهواء هو الأساس الأول.

اتفق انكسمانوس مع انكسماندر فى القول بأن مادة الطبيعة كانت واحدة وغير محددة، لكنه لم يتفق معه فى القول بأنها كانت غير معينة، لأنه حددها بقوله أنها الهواء.

(لكنه اختلف فى تخلخله وتكثفه مع الأشياء المختلفة. عندما يتخلخل الهواء ينتج النار، وعندما يكون متكتفاً ينتج الريح، ثم السحاب، ثم عندما يتكثف أكثر ينتج الماء، الأرض، الصخور، وأشياء أخرى. أيضاً يتمسك بالحركة الأبدية بواسطة التغيرات الناتجة، إذن كل الأشياء قد نتجت بواسطة كيفية التكاثر والتخلخل للهواء).⁽⁶⁹⁾

(66) د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 36.

(67) B.A. Fuller - A History of Greek philosophy - Thales to Democritus - V.I.- Henery Holt and Company - New York - 1923 - P. 87.

(68) Ibid - P. 92.

(69) Charles M. Bakewell - Source Book in Ancient philosophy - op. cit. - P. 7.

See also - Eduard Zeller - Outlines of the History of Greek philosophy - op. cit. - P. 30.

ويمكن القول إن إفتراض تولد الأشياء من الهواء بالتكاثف والتخلخل ينطوى على نتيجة عظيمة الأهمية من الوجهة العلمية.

ولذا يكون انكسمانس قد عاد إلى تقرير نفس المبدأ الذى قرره طاليس من قبل فى الإدعاء بمادة معروفة محددة، كمادة العالم الحقيقية، (وذهب خلف انكسماندر فى حسابه لتحولاته بواسطة طرق التكاثف والتخلخل. فالهواء الطبيعى بدا لإنكسمانس كمادة أولى، لأنه وقف كوسط بين الشكل المتخلخل النار، والشكل المكثف الرطوبية، لذلك هنا مرة أخرى نجد لدينا الأضداد، الحار والبارد، كتحويلات للهواء البدائى).⁽⁷⁰⁾

(ومع نظرية التكاثف والتخلخل تقدمت فلسفة الطبيعيين أكثر وأكثر).⁽⁷¹⁾

كان انكسمانس أكثر أهمية فى تصوره عما تصوره انكسماندر، (ويتجلى ذلك عندما نرى الأول قد أحيا العلم مرة أخرى فى أيونيا. لأن فلسفة انكسمانس "متصلة بنفسها"، فتبنى انكساجوراس كثيراً من نظرياته الخاصة، وكذلك فعل علماء الذرة).⁽⁷²⁾

(المدرسة الطبيعية لا تكتسب أهميتها إذن مما أنتجته، بل مما حاولته، فلقد حاولت أن تفسر العالم تفسيراً علمياً يستند إلى مشاهدة العالم الخارجى وملاحظته، بدلاً من التفسير الأسطورى الذى كان سائداً فى الفكر اليونانى من قبل، فلا غرابة أن يصف بعض مؤرخى الفلسفة الطبيعية بأنها هى التى وضعت أساس "العلم الطبيعى"، وباعتبارها المادة قديمة وحية وقادرة على التحول إلى صور الوجود المختلفة، بموجب ضرورة طبيعية، فإن هذه المدرسة قد بشرت بالواحدية المادية التى قال بها بعض الفلاسفة المحدثين فى تفسيرهم للوجود، تلك الواحدية التى ترد الأشياء إلى جوهر مادى واحد، وترى فى تطور هذا الجوهر من حيث الشكل والكم، الوسيلة التى تتكون بها الأشياء).⁽⁷³⁾

ولما كانت المدرسة الأيونية وحدة تسلسلت من طاليس إلى انكسماندر إلى انكسمانس، وكانت تفسر أصل الموجودات بمادة واحدة طبيعية، (فإن انكسمانس أصبح يمثل نهاية ما تطورت

- Kathleen Freeman - The pre - Socratic philosophers - op. cit. - P. 65.

- John Burnet - Greek philosophy Thales to plato - op. cit. - P. 27.

⁽⁷⁰⁾Margaret E.J. Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 17.

⁽⁷¹⁾Milton C.Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 59.

⁽⁷²⁾John Burnet - Early Greek philosophy - op. cit. - P.P. 78-79.

⁽⁷³⁾د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - للفلسفة معناها وتطورها وأهم مشكلاتها - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة - 1993 - ص 79.

إليه مباحث المدرسة، وأضحت علماً عليها وملخصاً لمذهبيها، وبخاصة في خلق العالم، وتميزت المدرسة بالنزعة العقلية العلمية المقابلة للتفسيرات الأسطورية. حقاً لقد كان عملاً خارقاً للمادة، ذلك الذى أبعد سلطان الأساطير عن تفسير أصل العالم والحياة⁽⁷⁴⁾.

وهنا تظهر دلالات القطيعة المعرفية في منهج جديد هو استخدام الحس والعقل مقابل التفسير الأسطورى واستنتاج نتيجة جديدة هي تفسير أصل الموجودات بمادة واحدة طبيعية.

(يتميز الفكر الأيونى بثلاثة خصائص هي:

1- محاولة تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً طبيعياً. فالقيمة العلمية لهذه التفاسير ليست بما تتضمنه بل مما تحذفه، أى أن أهميتها تتمثل في منهج التفسير نفسه، أى محاولة هؤلاء الفلاسفة إيجاد أسباب طبيعية لهذه الظواهر، ومن حذفهم للتفسير القديم الذى يرجعها إلى أسباب وقوى خارقة.

2- طريقة الحوار والنقاش المستمر.

3- تقديم أول محاولة علمية لفهم مشكلة التغير⁽⁷⁵⁾.

هيراقلitus Heraclitus:- (535 - 475 ق.م)

يمكننا تلمس البدايات الأولى للبحث في المعرفة لدى الفلاسفة اليونان، ابتداء من هيراقلitus وانتهاءً بالمدارس السقراطية الصغرى، فكل هؤلاء الفلاسفة بحثوا في وسائل المعرفة، وكيفية الإدراك.

المعرفة عند هيراقلitus:-

(أعطى هيراقلitus كثيراً من الإنتباه للقضايا المتعلقة بنظرية المعرفة، (حتى يمكن القول أنه يعد مؤسس نظرية المعرفة في اليونان قديماً، فنلث ما حفظ من كتاباته فخصص بالتحديد لمسائل المعرفة، والمعرفة مرتبطة عنده أوثق ارتباطاً بالكوزمولوجيا وبنظرياته حول علم الجمال والأخلاق⁽⁷⁶⁾).

(لاحظ هيراقلitus أن الأشياء تتغير بعضها إلى بعض بصورة دائمة، فاستنتج أنه لا يمكن جعل أحدها جوهر الأشياء، وعليه فلا يمكن أن يكون الماء أو الهواء أو أى عنصر آخر

(74) د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 69، 68.

(75) د. محمد فتحي عبد الله - الإتجاه التجريبي في فلسفة أرسطو طاليس - مرجع سابق - ص 59.

(76) كيسيبيس كيسيبيس - جنور للمادية الديالكتيكية - هيراقلitus - ترجمة حلم سليمان - دار الفارابي - ص 249.

جوهر الأشياء لأنها دائمة التغير).⁽⁷⁷⁾ لذلك ذكر هيراقليطس أن النار هي المادة الأولى التي صدر عنها العالم، (وعلى توحيد المادة أمام هيراقليطس (ربما بدون تفصيل) علم طبيعي وأصل للأسلوب الطبيعي. هو أيضاً كان لديه حسن النظرة الفطرية للإنسان وللروح الإنسانية، ولقد إحتوت شذراته على قضايا تعلم اللاهوت الغير عادى. وبذلك أخذ هيراقليطس مكانه على لوحة العلماء الأيونيين).⁽⁷⁸⁾

(وتطالعنا كوزمولوجيا هيراقليطس بتلك الفكرة، التي تتردد أصدائها في مذاهب جميع الفلاسفة الملطيين، فكرة الإستقلال الذاتى للعالم الذى لم يخلقه أحد من الآلهة أو من البشر).⁽⁷⁹⁾ بيد أن هيراقليطس يضيف إليها قسمات جديدة، أو فلنقل أنها جديدة بالنسبة لنا، نرى أن من هذه للقسمات إزدراء بالبحث الدقيق والتحري المفصل، وبالتضلع فى علوم وفنون شتى).⁽⁸⁰⁾

(تقوم المعرفة عند هيراقليطس على الحواس التي يذكر منها ثلاثة: البصر والسمع والشم، وأهما جميعاً البصر، ثم السمع، فالعين أصدق خبراً من الأذن).⁽⁸¹⁾

(والشم له علاقة وثيقة بدخان النار، فلو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف).⁽⁸²⁾ (ولو إمتزجت النار بالبخور لسماهما كل شخص حسب مزاجه)،⁽⁸³⁾ (والأرواح فى الجحيم تبقى لها حاسة الشم).⁽⁸⁴⁾

إن هيراقليطس لم يعترف بالحواس وحدها طريقاً للمعرفة، فهي ظن وخداع ولا تؤدي إلى اليقين، (وعليه فإن الحواس عنده تعبر أداة تعين العقل على إلتماس الحقيقة الخالدة، تلك الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق العقل).⁽⁸⁵⁾

⁽⁷⁷⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 79.

⁽⁷⁸⁾ Jonathan Barnes - The pre - Socratic philosophers Thales to Zeno - V.I. - London - 1979 - P. 61.

See also - Milton C, Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 84.

⁽⁷⁹⁾ Herclitus - Frag. 20 (quot from kathleen Freeman, Ancilla to the pre - Socratic philosophers, A complete translation of the fragments in Diels: Fragmente Der verso Kratiker - firsted., Alden Press - Oxford - 1948).

⁽⁸⁰⁾ أميل برهيه - تاريخ الفلسفة - الجزء الأول - الفلسفة اليونانية - ترجمة جورج طراييشي - ط 1 - دار الطليعة للطباعة والنشر - لبنان - 1982 - ص 74.

⁽⁸¹⁾ شذرة رقم (10).

⁽⁸²⁾ شذرة رقم (27).

⁽⁸³⁾ شذرة رقم (36).

⁽⁸⁴⁾ شذرة (38).

نظر - د. محمد فتحى عبدالله - لمعرفة عند الفلاسفة اليونان - أدلتنا للطباعة والنشر - الإسكندرية - 1992 - ص 1.

لكن الحواس لا تحكم على الأشياء فهي لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة، (ولذلك كان إدراكنا في اللحظة أفضل من إدراكنا في النوم، لأننا في النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجى، ما عدا استنشاق الهواء، ولكن الحواس لا تفيدنا إلى معرفة الظواهر المتغيرة، أما معرفة الكلمة أو القانون فالذى يدركه هو العقل أو البصيرة وعلينا أن نبحث فى أنفسنا عن ذلك العقل، ويمكن بذلك أن نعرف حقيقة القانون لأن العقل الذى فىنا جزء من العقل الإلهى. غير أن إقتصار الفيلسوف على النظر فى نفسه فقط لا يؤدى إلى كمال المعرفة، إذ أن الحقيقة فى إدراك وحدة الأضداد فى جميع الأشياء، وفى المشاركة مع غيرنا مع الناس، لأن الفكر عام مشترك).⁽⁸⁶⁾

أى أن المستيقظين كلهم يشاركون فى عالم واحد عام، لكن عندما ينامون فإن كل إنسان يتحول إلى عالم خاص به.

يفرق هيراقليطس بين الحواس والعقل، وينظر أن تكون الحواس سبيلاً إلى المعرفة الحقّة، إنما هى أداة يستعين بها العقل على إلتماس الحقيقة، (وهذه الحقيقة لن تكون يوماً حينما تنقله الحواس من صور، بل يدركها العقل وحده بالتوصل إلى حقائق منها بالإلهام. ولكنه فى حالات معينة كان يشيد بالحواس لأنها أعضاء تمثل القنوات التى من خلالها تتصل باللوغوس بطريقة أولية فى تميزها).⁽⁸⁷⁾

نجد أ، الحواس عنده مسئولة عما ألقى فى روع الإنسان من خدعة الدوام أو الثبات الذى يشبه الأشياء، أما الصيرورة أى التغير فهى حدث لا يقوى على إدراكه إلا العقل.

الصيرورة والحرب:-

يقول هيراقليطس "إنك لا تستطيع أن تخطو فى نفس النهر مرتين"،⁽⁸⁸⁾ لأن كل شىء فى تحرك، وأنه لا يوجد شىء فى ثبات، وذلك بالمقارنة ببقاء الأشياء فى فيضان النهر.

(فأنت لا تستطيع أن تخطو فى نفس النهر مرتين، لأنه لا شىء يظل هو نفسه من لحظة واحدة للحظة التالية. فالماء الذى خطوت فيه منذ لحظة قد حمل بعيداً أسفل الجدول، وماءً جديداً قد أخذ مكانه).⁽⁸⁹⁾

⁽⁸⁵⁾W.K.C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P. 427.

⁽⁸⁶⁾ د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 2.

⁽⁸⁷⁾W.K.C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P. 431.

⁽⁸⁸⁾Heraclitus – Frag. 41-42 (Freeman).

See also – B.A.G. Fuller – History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – p. 124.

⁽⁸⁹⁾John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. – P. 90.

See also – Karl Jaspers – The Great philosophers – op. cit. – p 13.

(آراء هيراقليطس في الصيرورة هي التي جعلت من هيراقليطس القمة التي وصلتها الفلسفة الأيونية الأولى. بل إن هناك من يرد الفلسفة الهيراقليطية كلها إلى فكرة الصيرورة. والصيرورة عند هيراقليطس لا يمكن أن تقوم بدون التعارض والتضاد، لأنها تقوم أساساً على التضاد بين الأشياء، والأشياء المتضادة يتحول بعضها إلى بعض لتكون الوجود الحقيقي القائم على صراع الأشياء بعضها ضد البعض الآخر، فعالم هيراقليطس لا يعرف السلام، لأن السلام يلغى الصراع).⁽⁹⁰⁾

(فالصراع أى الحرب هو أصل الأشياء كلها وملكها، وهو الذى جعل بعضها آلهة، وبعضها بشراً فيهم العبيد والأحرار).⁽⁹¹⁾ فالحرب فى نظر هيراقليطس هي التجربة الفلسفية الأولى، (فدعا عن طريق الفكر إلى ثورة دينية وسياسية، فالحرب هي القانون، هي الكلمة، هي الله، وقد صرح بذلك بقوله (الله هو . . . الحب والسلام)).⁽⁹²⁾

نجد أن الحرب بين الأضداد في الأشياء عند هيراقليطس عدل إذ يقول: (ينبغي أن يعلم الناس أن الحرب شيء عام وهو عدل، وأن الأشياء تكون وتعتمد عن طريق الحرب).⁽⁹³⁾ (لكن إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار، وجدنا أن هيراقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه، بنظرة واحدة، الصلة بين دوام السيلان هذا).⁽⁹⁴⁾ اللوغوس - القانون:-

(الكلمة في اللغة اليونانية تعنى لوغوس logos، وقد تطور معناها على مر العصور، واختلف المترجمون في نقلها، فبعضهم يترجمها الكلمة Ward مثل برنت وبيجر، وبعضهم يترجمها القانون Low مثل فريمان. العقل عند هيراقليطس بصيرة تعتمد على الإلهام ويسميه phronein، وهذا العقل يعنى في ذلك العصر التفكير المستقيم، أو العقل السليم الذى يتصل بالسلوك الخلقى، واللفظة من هذا الوجه ألبق بالمعرفة الدينية والأخلاقية، وتدل اللوغوس أيضاً على معنى سياسى إلى جانب معناها الدينى والأخلاقى، ويتضح ذلك من عبارات هيراقليطس

⁽⁹⁰⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 83.

⁽⁹¹⁾ Heraclitus - Frag. 44 (Freeman)

See also - Karl Jaspers - op. cit. - P. 16.

⁽⁹²⁾ د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 122.

⁽⁹³⁾ Heraclitus - Frag. 62 (Freeman)

⁽⁹⁴⁾ د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر لليوناني - ط1 - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1969 - ص 142.

المختلفة التي تؤكد فيها اشتراك الكلمة بين جميع الناس، وبذلك يكون هيراقليطس أول من فطن إلى الوظيفة الاجتماعية والسياسية للكلمة).⁽⁹⁵⁾

هنا نجد دلالة على وجود قطيعة معرفية هي التطور في اللغة ومعانيها.

(اللوجوس شمل فكرة للسبب والحكمة في العالم. ولا يجب أن نفهم من هذا، أن هيراقليطس اعتبر اللوجوس كإله شخصي أو عقل إلهي. هو ببساطة شعر أن في السيلان والنار يوجد الشيء الذي يتجاوب مع رغبة الإنسان في المعرفة وتأييد إدعائه للمعرفة، فالعالم هو عالم عقلي، ومن الممكن فهم طريقه. وهذه صفة إيجابية نظامية ونكية للأشياء استجابت للفكر، وهو القسم المكمل لحكمته وفلسفته، بالإضافة إلى أن اللوجوس حمل معه تصور العدالة والصواب).⁽⁹⁶⁾

(ومنه يمكن أن نجد في اللوجوس الدليل الحى لميل العقل اليوناني لكى يفكر فى تأسيس الكون على فترات سياسية وإجتماعية).⁽⁹⁷⁾

(أدرك هيراقليطس اللوجوس كتنكير فتح الطريق لإدراكات جديدة).⁽⁹⁸⁾ (فالحقيقة الأولى ليست فى النار، بل فى الكلمة أو فى القانون الذى يجمع بين الأضداد، وهو قانون فى الطبيعة، وكلما كان أخفى كان أصدق، وهذا كله لا ينفى أن الوجود متغير، وأن إدراكنا له يجب أن يكون فى تغيره وكثرته وفى وحدته فى آن واحد).⁽⁹⁹⁾

نجد أن رأيه فى الوجود يمتد فيشمل إتجاهه فى المعرفة "فنحن أنفسنا بحسب هذه النظرية لسنا إلا حداً متغيراً بينه وبين الأشياء الأخرى، ما لا نهاية له من علاقات".

(يقول هيراقليطس أن المعرفة لا تتم إلا باليقظة والانتباه والإعتماد على الحواس، ويذكر أنه يقدر موضوعات البصر أكثر من أى شيء آخر، ولكن الحس وحده لا يكفى إن لم يكن وراءه تفكير وتعقل وفهم. لذلك يقول "أن الأعين والأذان مضللة لمن كانت نفوسهم رديئة" فيؤكد ضرورة تعمق الإنسان فيما وراء الظواهر المحسوسة إلى معان تحتاج إلى فهم وتعقل وإجتهاد فى التفكير المجرد).⁽¹⁰⁰⁾

فاللوجوس بالنسبة لهيراقليطس مبدأ عام، هو سبب التناسق والتوازن والإنسجام فى إنسياب مستمر للوجود، وفى نفس الوقت يعتبر وحده الحياة والعقلانية. هذا من أهم ما ساهم به هيراقليطس فى تراثنا الفكرى.

(95) د. أحمد فؤاد الأهوانى - مرجع سابق - ص 117 و116.

(96) B.A.G. Fuller - History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 130-131.

(97) Ibid - P. 132.

(98) Karl Jasper - The Great philosophers - op. cit. - P. 18.

(99) د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 125.

(100) د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - دار النهضة العربية - القاهرة - 1968 - ص 61.

(فهو يقول "لا تستمعوا إلى بل إلى الكلمة "اللوغوس"، وأن من الحكمة أن ندرك كل الأشياء واحدة"). (101) أن الحكمة واحدة وهى أن نعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء". (102)

نرى أن هيراقليطس لم يعتمد على المعرفة الحسية كل الإعتماد، بل يجعلها مساندة للعقل لأن الحقيقة لا تظهر للحواس، ثم أوضح أن هناك معرفة أسمى من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وهى المعرفة الحدسية (التي لا يصل إليها إلا الحكيم، ذلك بمعرفته للوغوس (العقل الكلى). من كل ذلك نجد أن هيراقليطس قد آمن بوجود اللوغوس، وأنه هو الحقيقة الموضوعية، واعتبر نفسه المهتم والمبشر بتلك الحقيقة). (103)

(وحيث كانت حقيقة مؤلفه من طرفين أو ضدين، فهى نسبية إذا نظرنا إليها فى شطر منها فقط، أو فى نوع من أنواع الكائنات دون النظر إلى العالم بأسره. ومعرفة هذه النسبة الثابتة التى تربط بين الأضداد وهى الحكمة). (104)

(ويرى هيراقليطس أن الفكر، أى فهم الأشياء هو قاسم مشترك بين الجميع، ويرى أن الوعى الفردى لا يصبح عقلياً إلا بالارتباط المتحد باستمرار مع العقل الكونى). (105)

(ويرى الفيلسوف فى الفكر (الفصيلة الأسمى) (ب12). وفى الشذرة 134، يقول "إن التعليم هو شمس أخرى بالنسبة للمتعلمين"، والتعليم هو كل معرفة لا ينالها إلا القليلين، وهم الأكثر حكمة (ب118)). (106)

(ويقول هيراقليطس (أن النائمين هم المشاركون والصانعون لأحداث العالم (ب75)، وأن كل شخص مستيقظ يرى ما يراه الآخرون، وهذا يعنى أن الكون مشترك بين الجميع، أما عند النوم فكل يعيش فى عالمه الخيال الخاص، والحقيقى هو ما يراه المستيقظ أما النائمين فما يراه خيال ذاتى). (107)

(101) Heraclitus – Frag. 1. (Freeman).

(102) Heraclitus – Frag. 19. (Freeman).

(103) W.K.C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P.P. 425-426.

(104) د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 126، 125.

(105) نيكوليس كيمينيوس – جنور المادية الديالكتيكية – هيراقليطس – مرجع سابق – ص 265.

(106) نفس المرجع – ص 264.

(107) نفس المرجع – ص 266.

نحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هيراقليطس من الناحية التاريخية، وجدنا أنه جديد كل الجدة، (لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق، وجعل من التغير فى الكيف تغيراً مستمراً، الأساس فى الوجود، كما أن، فكرته فى الأضداد، وفى أن، كل شىء يحوى ضده وأن الأضداد هى نفسها، نقول إن هيراقليطس كان فى كل هذا صاحب فكرة جديدة، كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة، وقد أثر فى كل اللذين قالوا بالتطور، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هيراقليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم).⁽¹⁰⁸⁾ هنا أيضاً دلالة على وجود قطيعة معرفية وهى ظهور مفاهيم وأفكار جديدة وهى فكرة الصيرورة وفكرة الأضداد.

(استنتاجات هيراقليطس أثبتت أن لها مغزى وأهمية أكثر للمشاكل، أكثر من هؤلاء الذين إهتموا بالطبيعة الحقيقة).⁽¹⁰⁹⁾

الفيتاغوريون - The Pythagoreans :-

أطلق عليهم هذا الاسم نسبة إلى زعيمهم فيتاغورس Phthagoras (572-497) ق.م، وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظر بين صفحات التاريخ.

(من المهم أن نلاحظ أن الجماعة الفيتاغورية ليست أساساً مدرسة للفلسفة على الإطلاق، فلقد كانت فى الحقيقة نحلة دينية وخلقية، إنها جماعة للمصلحين الدينيين، لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الأورفية وأخذوا منها الإيمان بتناسخ الأرواح بما فى ذلك تناسخ أرواح الناس فى الحيوانات. لقد كانت جماعة صوفية، وطور الفيتاغوريون الطقوس والإحتفالات والأسرار الخاصة بهم. ولقد فرضوا التحكم الأخلاقى فى النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب، ولقد كان تطوير الرياضة عند اليونانيين الأوائل من عمل الفيتاغوريين إلى حد كبير).⁽¹¹⁰⁾

جوهر نظرية الفيتاغوريين هو الإقتراح أن طبيعة الأشياء هى العدد، (لا يوجد أى شك فى أن الفيتاغوريين قد توصلوا إلى هذا الإقتراح من خلال دراساتهم الموسيقية، التى ساهمت فى

⁽¹⁰⁸⁾ د. عبد الرحمن بدوى - أفلاطون - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1979 - ص 143.

⁽¹⁰⁹⁾ John Lewis - History of philosophy - first printed - The English University Press LTD - London - 1962 - P. 27.

⁽¹¹⁰⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - ط1 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - لبنان - 1987 - ص 33، 32.

صياغة مبادئ أخلاقية).⁽¹¹¹⁾ (وأن العدد كان بالنسبة لهم شيئاً هاماً مختلفاً عن الماء عند طاليس، أو الأبيرون عند انكسماندر، أو الهواء عند انكسمانس، أنه كان شيئاً غير المادة، ومميز عنها على الرغم من إتصاله القريب منها، فهي الشيء الذى حدده وأعطاه شكله).⁽¹¹²⁾

يرى فيثاغورس أن الشيء الذى يجعل الروح تمتاز بالألوهية والقداسة هو العقل والقدرة على المعرفة. فمن الخطأ والانحراف تجاهل المعرفة الفيثاغورية، وما كان لهذه المعرفة من مكانة سامية فى الأفكار والعلوم اليونانية، حيث أصبحت مدرسة عرفانية حقة، عمت تعاليمها وإرشاداتها كافة البلدان اليونانية.

وإذا كانت الفيثاغورية قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة، فإنها قد وضعت معانى وأسس عميقة للتطهير، واستخدمت الموسيقى لعمليات تطهير النفس، كما استخدمت الطب والدواء والألعاب الرياضية لتطهير الجسد.

تأثر الفيثاغوريون بفكرة التناسخ التى أخذوا بها ليحدوا من الجسد، ولكى يعطيه مقاومة ضد التأثيرات الخارجية وتجعله آله فعالة للعقل. نحن نرى أن فكرة التطهير كانت تكيفاً آخر للفيثاغوريين، عندما أنت لتعنى بأنه لم يعد تطهير الروح من التأثيرات المادية لكثرة تطهير للروح بالعلم والموسيقى).⁽¹¹³⁾

(فالنظرية أو العلم هو أعظم تصفية، وكل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث، يصبح الفيلسوف الأكثر دراية بالحقيقة، وقد تطور فكرة التطهير وسارت فى هذا الطريق العلمى، فأخذوا بها الفيثاغوريون المتأخرون، وإتبعها سقراط كما نرى فى محاوره فيدون، وأصبحت محور فلسفة أفلاطون ومعظم أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم).⁽¹¹⁴⁾ هنا أيضاً توجد فكرة جديدة واستنتاج جديد هى فكرة التطهير وهى دلالة على وجود قطيعة معرفية.

(من المحتمل أن فيثاغورس كان أول رجل فى التاريخ بنى نظرياته ببرهان، لكى يتخذ التقدم المنظم للهندسة كعلم، فالعقليات التى وحدها فى العلم، عقليات بسيطة كانت للتأثير على كل

⁽¹¹¹⁾Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 35.

See also – John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 107.

- Reginald E. Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – op. cit. – P.7.

⁽¹¹²⁾Eduard Zeller – op. cit. – P. 36.

See also – Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 19.

⁽¹¹³⁾Eduard Zeller – op. cit. – P. 33-34.

See also – John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 97.

- John Burnet – Greek philosophy Thales to Plato – op. cit. – P. 41.

⁽¹¹⁴⁾ د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 80.

مظهر من مظاهر الفن والفكر اليونانى، فهو إكتشف وشرح ما يسمى بالنظرية الفيثاغورية، وهى مربع الوتر يساوى مجموع مربعى الضلعين الآخرين فى المثلث القائم الزاوية).⁽¹¹⁵⁾ إن ظهور نظرية جديدة غاية فى الأهمية هى دلالة أخرى على ظهور قطيعة معرفية هنا، (كما أنه أول من استخدم كلمة فلسفة).⁽¹¹⁶⁾ (إذ قال "لمت حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف، أى محب للحكمة". وكان رياضياً وموسيقياً، ولعل أهم آثاره أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية. فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام، فوضع للموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها).⁽¹¹⁷⁾

كانت الفيثاغورية جماعة دينية أخلاقية صوفية. حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التى كانت تحياها بلاد اليونان فى ذلك العصر، لكن هذا الطابع الأخلاقى العملى لم يكن هو الطابع الذى ساد تفكيرهم العلمى، بل الأخرى أن يقال أن تفكيرهم العلمى هو الذى أثر على تفكيرهم الأخلاقى، وأنهم بدأوا بالعلم كى ينتهون إلى الأخلاق.

(دخلت الفلسفة إبتداء من الفيثاغورية مجالاً آخر، فبدلاً من أن كانت مجرد حب استطلاع أو علم، صارت طريقاً للحياة أى ديناً فى ذاته، فقد حول فيثاغورس لأول مرة الفلسفة إلى شىء يمكن أن ندعوه ديناً أو طريقاً للحياة).⁽¹¹⁸⁾

(إن الفيثاغوريين لم يصنعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقى بالرغم من أنهم كانوا يسيرون على قواعد علمية معينة. وكانت نظرياتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقى، ويتضح هذا من نسبتهم للأعداد وصفات أخلاقية معينة، وليس معنى هذا أنهم قد وضعوا علم الأخلاق، إذ أنهم لم يفكروا تفكيراً نظرياً فى الأسس النظرية التى يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقى.

ومن هذا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلخوا فحسب سلوكاً أخلاقياً علمياً).⁽¹¹⁹⁾

⁽¹¹⁵⁾Reginald E. Allen – op. cit. – P. 8.

See also – Kathleen Freeman – The pre – socratic philosophers – op. cit. – P. 82.

- John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 105.

⁽¹¹⁶⁾John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – P. 42.

⁽¹¹⁷⁾يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 22.

⁽¹¹⁸⁾د. محمد فتحى عبد الله – المدرسة الفيثاغورية – مصادرها ونظرياتها للدور الأندلسية للطباعة والنشر –

الأسكندرية – 1989 – ص 85.

⁽¹¹⁹⁾نفس المرجع – ص 84.

كما كان الفيثاغوريين أعظم الأثر في تاريخ الفلسفة اليونانية، فبإعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه، (سواء كان هذا التأثير إيجابياً كما نجد عند أبنادوقليس وسقراط وأفلاطون، أو سلبياً كما يظهر عن الأيليين والمفساطنيين وأرسطو. ولقد أثر فيثاغورس على أفلاطون، فأخذ عنه نظريته في تناسخ النفوس).⁽¹²⁰⁾

تعد الفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجاهات، (فهى نحلة دينية كانت أصدق نظراً فى الدين من الأورفية، وهى مذهب فلسفى يعد أول محاولة للإرتفاع عن المادة التى وقف عندها فلاسفة أبونيا، وفهم العالم بقوانين واضحة ونسب عددية معينة، وهى مدرسة علمية عذبت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب، وعرفت ببضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت فى الهندسة ألفاظاً اصطلاحية، وهى جماعة ترمى إلى إقرار النظام فى المدينة على أيدى الفلاسفة).⁽¹²¹⁾ وضع الفيثاغوريين للألفاظ الهندسية الاصطلاحية هى دلالة على وجود قطيعة معرفية وهى وضع لغة جديدة ومنهج جديد.

نجد أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى المعرفة العقلية، فوضعوا الأعداد مجردة كمنظمة للوجود، وهم أول من وضعوا الفكر الميتافيزيقى المجرد عن الحواس، وكذلك اعتقدوا فى المعرفة الحسية، وتوصلوا عن طريق الرياضى الروحية إلى التصوف.

الأيليون The Eleatics:-

(لقد كنا نتناول حتى الآن مذاهب فكرية فجأة، لا يمكن أن نتبين فيها بذور التفكير الفلسفى إلا فى ظلمة. والآن فإننا مع الأيليين يمكن أن نخطو لأول مرة على أرض الفلسفة الحقّة، فالأيليين هى الفلسفة الحقّة الأولى، وفيها ظهر العامل الأول للحقيقة مهما يكن شاحباً وواهاً وغير دقيق، فالفلسفة ليست تجميعاً بسيطاً للتأملات المتفرقة التى قد ندرسها بترتيب تاريخى بل بالعكس، إن تاريخ الفلسفة يمثل خطأ محدداً للتطور، إن الحقيقة إنما تكشف نفسها تدريجياً مع الزمن).⁽¹²²⁾

إكزنيوفان Exenophanes:-

(ولد 576 ق.م)

(كان إكزنيوفان - قبل كل شيء - مصلحاً دينياً وإجتماعياً، وكان كاتباً للشعر المصبوغ بصبغة قوية من الإنعكاس الفلمفى والأدبى، وأصبح المؤسس للمدرسة المعروفة بالمدرسة الأيلية،

⁽¹²⁰⁾ نفس المرجع - ص 86.

⁽¹²¹⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 26.

⁽¹²²⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 38.

ويبدو أن إهتمام اكزينوفان بالتأمل كان تالياً على إهتمامه الرئيسي كمصلح أخلاقي وديني⁽¹²³⁾. نتجت مشكلة جديدة من المادة الأولى التي أقامها الطبيعيون، وحاولوا الإجابة عن سؤال: ما الطريقة التي أنتجت تعدد وإختلاف الموجودات الفردية من الواحد الذي كان الأساس لكل شيء (نادراً ما كانت تلاحظ صعوبة إيجاد حل له في ذلك الحين، لكنها الآن تطلبت حلاً، فمشكلة الواحد والتعدد، الوجود والضرورة، السكون والحركة أصبحت محوراً للمناقشة، التي اتخذها الأيليون وهيراقليطس⁽¹²⁴⁾.
اكزينوفان والتوحيد:-

(لم يهاجم اكزينوفان عدم وجود أى رفاهية للمواطنين الأيونيين فقط، لكنه تجرأ في وضع يديه على أكثر القوى تقدماً عند الشعب اليوناني هوميروس وهزيود، بسبب إظهارهم الآلهة في صورة البشر⁽¹²⁵⁾.
(لقد ذكر أن هوميروس قد نسباً إلى الآلهة، كل الأشياء التي كان فيها خزي وفضيحة بين البشر، واختلاس وخداع الواحد للآخر⁽¹²⁶⁾).

اعتبر اكزينوفان أن الإله حساس، وذلك بدون وجود أى أعضاء خاصة للإحساس، ولقد سيطر على كل شيء بتفكيره العقلي، وأطلق عليه "إله واحد"، فيعتبر اكزينوفان موحداً بالله، وهذا بالتأكيد مختلف عن الفهم العام للكلمة.

(الحقيقة هي أن تعبير إله واحد أيقظ كل الكيفيات المشاركة في عقلاً، التي لم تكن موجودة لدى اليونانيين في ذلك الوقت. وما كان بهم اكزينوفان حقاً هو إنكار البقاء لأى آلهة. وكلمة إله واحد لم تكن تعنى الإله لكنها تعنى العالم⁽¹²⁷⁾).

(وصف اكزينوفان الإله الواحد فقال: "أنه كله بصر، كله عقل، كله سمع"⁽¹²⁸⁾).

(أيضاً هو لا يذهب من مكان إلى مكان فهو موجود في كل مكان بدون أن يتحرك، إذ لا يليق به أن يتحرك⁽¹²⁹⁾. ولكنه وبدون جهد، يحرك جميع الأشياء بقوة العقل وحده⁽¹³⁰⁾).

⁽¹²³⁾ Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 20.

⁽¹²⁴⁾ Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 41.

⁽¹²⁵⁾ Ibid – P. 42.

⁽¹²⁶⁾ Exenophanes – Frag. 11. (Freeman)

See also – T.V.Smith – philosophers Speak for Themselves – The University of Chicago Press – Chicago – 1934 – P. 14.

⁽¹²⁷⁾ John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. P. 128.

⁽¹²⁸⁾ Exenophanes – Frag. 24. (Freeman)

See also – Alexander P.D. Mourelatos – The pre – Socratics – op. cit. – P. 31.

⁽¹²⁹⁾ Exenophanes – Frag. 26. (Freeman).

ذكر اكزينوفان أن الإله الواحد، وهو لا يشبه الإنسان، لا فى الجسد ولا فى العقل، تأثيره يكون بوسائل التفكير فقط، (هذا ليس إله هوميروس أو هزيود، أنه كان "إله الفلاسفة"، إله انكسماندر وانكسمانيس، وهو ولد من انعكاس طبيعة الأشياء).⁽¹³¹⁾

(كانت لغة اكزينوفان هى لغة الشعر، لكن الإله الواحد الذى يتكلم عنه، لم يكن نتيجة للتخيل الشعرى، بل كان نتيجة للسبب، لرؤية عقلية لأمر العالم نفسه).⁽¹³²⁾

كان لأكزينوفان أهمية أكبر كعالم للإنسان والبشرية، لأنه أدرك فكرة التقدم العقلى لتقدم نوع الإنسان، لقد كان أول من أدركها كمخلوقات ذاتية للإنسان.

(وأعظم إنتاج له أنه لم يتجه للإلحاد، لكنه ظهر فكرة الألوهية من آخر آثار الأخطاء الإنسانية، وهكذا لم يوضح الطريق للتصور العميق للألوهية فقط، ولكن للتقوى الحرة من كل الخرافات - مثل علم الغيب - أيضاً، المادة التى كانت فكر وسلوك أخلاقى.

هذا الفيلسوف كان أول من تعرف على علم اللاهوت فى العالم مع الوجود الذى لا يتغير، والأول فى إعطاء الفكر المميز المعتمد الإدراك بالشعور، ظهر بوضوح كمؤسس لإتجاه جديد فى الفلسفة اليونانية).⁽¹³³⁾

نجد أن اكزينوفان تخلى عن جميع المفاهيم الشعبية والأسطورية التى توارثها اليونان عن شعرائهم وحكمائهم القدماء، وأدرك للمرة الأولى فى تاريخ الفكر اليونانى ضرورة الفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر، ناهيك بتنزيه الآلهة عن الصفات البشرية التى نسبتها الديانات الأسطورية لها دون حرج. هذه دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية.

(توقف اكزينوفان فى باب المعرفة عند الظن، ذلك فى قوله "أن الآلهة حقاً لم توح إلى البشر بجميع الأشياء منذ البدء، إلا أن بوسعهم إذا تابروا على البحث، أن يكتشفوا ما هو أفضل".)⁽¹³⁴⁾ أما اليتين فلم يكشف عنه أحد، "ولم يوجد امرؤ يعرف حقيقة الآلهة وسائر الأشياء التى أنكرها"⁽¹³⁵⁾، وذلك لمببين: الأول أنه حتى لو استطاع، فليس بوسع إدراك ذلك، ولأن الظن (doxai) قد رسم جميع الأشياء).⁽¹³⁶⁾

⁽¹³⁰⁾ Exenophanes – Frag. 25. (Freeman).

⁽¹³¹⁾ John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. P.P. 53-54.

⁽¹³²⁾ Ibid – P. 54.

⁽¹³³⁾ Eduard Zeller – op. cit. – P. 44.

⁽¹³⁴⁾ Exenophanes – Frag. 18. (Freeman)

⁽¹³⁵⁾ Exenophanes – Frag. 34. (Freeman)

⁽¹³⁶⁾ د. ماجد فخرى – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 33.

(اكزينوفان لم يقرر وحدانية الإله ، بل وحدانية العالم، الذى يبدو أنه كان عين الإله عنده، وهذا القول أصبح فيما بعد من أسس الفلسفة الأيلىه، التى يقال أنه مؤسسها).⁽¹³⁷⁾
(كان اكزينوفان أول من قال بقضية: "الواحد هو الكل"، لذلك إحتل مكانته فى الفلسفة، وحول هذه الفكرة، بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الأيلىه. إذن المبدع الحقيقى للمدرسة الأيلىه هو بارمنيدس، غير أن بارمنيدس وجد بذوراً معينة فى تفكير اكزينوفان، وحولها إلى مبادئ فلسفية).⁽¹³⁸⁾ هنا أيضاً تظهر فكرة جديدة وهى قضية الواحد هو الكل.

بارمنيدس Parmenides:- ولد عام (514 ق.م)

(كان بارمنيدس أول فيلسوف عبر عن أسلوبه بلغة شعرية شعرية منظمة، فاسلافه انكسماندر وانكسمانس وهيراقليطس، كتبوا فى لغة نثرية، وكان بارمنيدس وأنبادوقليس هم اليونانيين الوحيديين الذين كتبوا الفلسفة فى بيوت من الشعر).⁽¹³⁹⁾

الوجود:-

وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة، وكما اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فإن المبدأ الأول للأشياء - عند بارمنيدس - هو الوجود غير المختلط باللاوجود تماماً، وهو خال كلية من كل صيرورة. (وطابع الوجود يصفه بسلسلة من السلبيات، ففيه لا يوجد تغير، وليس له بداية ولا نهاية، وهو لا يظهر ولا ينقص. إن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود، ولا يصدر شئ من العدم. فمن العدم لا يصدر إلا العدم، هذه هى الفكرة الأساسية عند بارمنيدس).⁽¹⁴⁰⁾

المعرفة:-

عند بارمنيدس تنشأ لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية فى الفلسفة، هى التفرقة بين الحس والعقل. (يقول بارمنيدس إن عالم الزيف والمظهر، عالم الصيرورة، عالم اللاوجود هو العالم الذى يمثل لنا بالحواس، إما الوجود الحق والحقيقى فى نعرفه إلا بالعقل أو بالفكر. لهذا فإن الحواس عند بارمنيدس هى مصادر كل وهم وخطأ، ولا تكمن

⁽¹³⁷⁾ نفس المرجع - ص 34.

⁽¹³⁸⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 39، 38.

⁽¹³⁹⁾ John Burnet - Early Greek philosophy - op. cit. - P. 171.

⁽¹⁴⁰⁾ وولترستيس - مرجع سابق - ص 40.

Eduard Zeller - outlines of the History . . . - op. cit. - P.P. 49-50

أيضاً -

الحقيقة إلا في العقل. وهذا له أهمية كبرى لأن القول بأن (الحقيقة تكمن في العقل، وليس في عالم الحواس)، هو الموقف الأساسي في المثالية).⁽¹⁴¹⁾

بحث بارمنيدس في مشكلة المعرفة، أن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير. فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس. (ومن أجل هذا فقد ميز في قصيدته (في الطبيعة) بين طريقين للمعرفة: طريق الحس وطريق العقل. الأول هو المعرفة الظنية أو الظن، والثاني هو المعرفة العقلية).⁽¹⁴²⁾

ويقول أن الآلهة قد حذرته من الطريق الأول، فقد قالت له "عليك أن تبعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث، ولا تجعل الألفه مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى على هذا الطريق عيناً مبصرة، أو أذنّاً صاغية أو لساناً ناطقاً، بل أحكم بالجدل Logos على ما أنطق من براهين، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور، وهو طريق العقل".⁽¹⁴³⁾

وبهذه التفارقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية، وضع بارمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح. (فهو يفرق بين المعرفة الظنية أو الظن، وبين المعرفة العقلية. أما المعرفة الأولى فهي ليست جذيرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية، لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل متغير، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلماً فحسب، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي).⁽¹⁴⁴⁾

(لقد كان بارمنيدس أول من قرر صراحة أن الفكر هو الوجود، أو أن الوجود فكر).⁽¹⁴⁵⁾
(وقد ناقش الأستاذ "رى" فكرة المنهج العلمي عند بارمنيدس، وانتهى إلى أن فلسفته النافذة كانت حجر الأساس في المناهج العلمية حتى اليوم. ذلك أن المنهج العلمي يستند إلى مشاهدة الظواهر المحسوسة، ولكنه لا يقف عندها ولا يعتمد عليها وحدها، بل يرتفع منها إلى معقولات كلية وإلى قوانين ثابتة، وإلى صيغ عامة رياضية، هي أعلى من المحسوس واسمى منه، وتردك بالعقل لا بالحس. فإذا رجعنا إلى بارمنيدس، رأينا أنه يقابل بين العالم الحسى وبين العالم العقلى، ويجعل المظاهر الحسية أثراً لحقيقة معقولة لا

⁽¹⁴¹⁾ ولترستيس - مرجع سابق - ص 41.

أيضاً - W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P. 49

⁽¹⁴²⁾ ثيوكاريس كيسيديس - جذور المادية الديالكتيكية - مرجع سابق - ص 122، 121.

⁽¹⁴³⁾ بارمنيدس - شذرة 1. Parmenides - Frag. 1.

⁽¹⁴⁴⁾ د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - مرجع سابق - ص 122.

أيضاً - Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 34

⁽¹⁴⁵⁾ Karl Jasper - The Great philosophers - op. cit. - P. 25.

تدرك إلا بالعقل).⁽¹⁴⁶⁾ هنا نجد منهج جديد عند بارمنيدس أى دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية هنا وهى التفرقة بين الحس والعقل.

مما سبق يتضح أن بارمنيدس قد قدم أول نقد لوسائل المعرفة، وهو نقد غاية فى الأهمية، بفصله الحواس عن ملكة التفكير التجريدى أى العقل. (وكانهما ملكتان متميزتان كلية، فقد هدم الإدراك نفسه، فحسب رآيه أن كل ما تأتى به الحواس لا ينتج إلا أوهاماً والوهم الرئيسى الذى تولده تحديداً هو كونها تحملنا على الاعتقاد بأن اللاوجود يوجد كذلك، وبأن لصيرورة نفسها وجوداً هى الأخرى).⁽¹⁴⁷⁾

(وتكمن جدة فكرة بارمنيدس فى هذا المنهج العقلانى والنقدى، الذى كان بمثابة نقطة الإنطلاق لكل الجدلية الفلسفية فى بلاد الإغريق. فالموجود حالما نعمل الفكر فيه: يفرض علينا أن نقول عنه أنه موجود، ولا نستطيع أن نقول أنه غير موجود).⁽¹⁴⁸⁾

(مع بارمنيدس ترسم بجلاء معالم تيارين متضادين فى الفكر. الإغريق: من وجهة أولى: الوضعية الأيونية، الحدسية، التجريبية، الجاهلة بالرياضيات الفيزيكية. المعادية عداء سافراً للأساطير والتقاليد الدينية والعبادات السرية الجديدة، وبالتالي البعيدة عن أن تكون شعبية وغير الميالة أصلاً إلى أن تكون شعبية.

ومن الجهة الثانية: عقلانية بارمنيدس وفيثاغورس الساعية إلى بناء الوجود بالعقل، المنازعة نحو الجدل، غير المتعاطفة مع التجربة المباشرة، والمحبة لهذا السبب للأساطير ~~في كل ما يتصل بالأساطير~~ فى كل ما يتصل بالأشياء الحسية، والميالة إلى إعطاء مشكلة القدر إهتماماً كبيراً، والشعبية بطبيعة الحال والمالكة لحس الدعاية. يبدو أن التضامن المتلاحم بين العقلانية والخيال الأسطورى هو السمة البارزة لتلك المرحلة)⁽¹⁴⁹⁾

(وتكمن أهمية بارمنيدس فى أنه وضع الإغريق على طريق الفكر المجرد، فجعل العقل يعمل دون الرجوع إلى الوقائع الخارجية، وأعلى من نتائج العقل فوق المدركات الحسية).⁽¹⁵⁰⁾

⁽¹⁴⁶⁾ د. أحمد قواد الأهوانى - فجر للفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 139، 138.

⁽¹⁴⁷⁾ فريدريك نيتشه - الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى، تقديم ميشيل فوكو، تعريب د. سهيل القش - ط 2 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - لبنان - 1983 - ص 73.

⁽¹⁴⁸⁾ أميل برهيه - تاريخ الفلسفة - الجزء الأول - مرجع سابق - ص 83.

⁽¹⁴⁹⁾ نفس المرجع - ج 1 - ص 85.

⁽¹⁵⁰⁾ W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P. 49.

والمعرفة عنده عقلية، فالعقل ينشد الوحدة والثبات، فالوجود عنده واحد ثابت. نجد أنها معرفة عقلية حتمية، ومن حيث طبيعة المعرفة فيمكن اعتبارها مثالية.

زينون الأيلي Zeno:-

يعد زينون ثالث المفكرين الرئيسيين في المدرسة الأيلية. (ولقد أيد بارمنيدس في مذهبه عن الوجود، غير أن نتائج زينون ليست بالجديدة، بل الجديد هي الأسباب التي طرحها للتدليل على هذه النتائج، فهو في محاولته لتأييد المذهب البارمنيدي من وجهة نظر جديدة أولى بأفكار محددة عن الطبيعة القصوى للمكان والزمان، وهي أفكار أصبحت منذ ذلك الحين ذات أهمية قصوى في الفلسفة).⁽¹⁵¹⁾

(لقد أبدع زينون طريقة خاصة للوصول إلى الحقيقة، أو عرض الأخطاء التي كانت معروفة منطقياً. أما غايته فكانت هي الدفاع عن نظريات بارمنيدس ضد الاعتراضات الناتجة بواسطة الإحساس العام، وأسلوبه في الدفاع كان أسلوباً غير مباشر، لقد بدأ بالإدعاء بأن رؤية العوام للحقيقة كانت صحيحة، واستمرت لتظهر بأسلوب معقول منطقي).⁽¹⁵²⁾ كانت طريقة زينون في الواقع هي أخذ واحد من الافتراضات الأساسية لخصومه، ويستدل منها على استنتاجين متناقضين).⁽¹⁵³⁾

(وجه زينون هجومه ضد الكثرة والحركة، وحاول بشكل غير مباشر أن يدعم نتائج بارمنيدس بإظهار الكثرة والحركة مستحيلتان. لقد حاول أن يفرض على الكثرة والحركة إبراز تهاقنها بإظهار أنهما قضيتان متناقضتان. لو افترضنا حقيقتهما، أن أية قضيتين تناقض كل منهما الأخرى لا يمكن أن تكون كلتاهما صادقة، ولهذا فإن الفرضين اللذين منهما تنتجان الكثرة والحركة، لا يمكن أن يكونا شئين حقيقيين).⁽¹⁵⁴⁾

(كان لهذه الحجج والمجادلات ولهذا النوع من التفكير بشكل عام شأن خطير في الفلسفة في ذلك الحين، لأن المنهج الذي سار عليه زينون، كان منهجاً جديداً كل الجدة، مما جعل أرسطو بعده مكتشف الجدل (أي المنطق)، والمشكلة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية، فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعها في أحد صورها، وكان على كل

⁽¹⁵¹⁾ وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 45.

⁽¹⁵²⁾ Margaret E.J. Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 31.

See also - Eduard Zeller - outlines of the History of Greek philosophy - op. cit. - P. 53.

⁽¹⁵³⁾ John Burnet - Early Greek philosophy - op. cit. - P. 313.

⁽¹⁵⁴⁾ وولتر ستيس - مرجع سابق - ص 45.

باحث في الطبيعة، أى في التغير، أن يحسب لهذه الحجج حساباً).⁽¹⁵⁵⁾ (لكنه بالتأكيد تبني كل رؤى بارمنيدس كأنما هي الطبيعة الصحيحة للحقيقة).⁽¹⁵⁶⁾

ميليسيوس Melissus:-

(ولد 440 ق.م)

(كان ميليسيوس أقل حظاً في القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون، كما أنه انحرف عن مذهب بارمنيدس، واختلف عنه بعض الإختلاف - على العكس من زينون - لأن الحجج التي يسوقها ميليسيوس ليست مختلفة كثيراً عن حجج بارمنيدس نفسه، لأن ميليسيوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه بارمنيدس، فيحاول أن يستبطن من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود).⁽¹⁵⁷⁾

لقد أشير إلى أن ميليسيوس ربما لم يكن عضو أصلي للمدرسة الأيولية، لكنه بالتأكيد تبني كل رؤى بارمنيدس كطبيعة صحيحة للحقيقة مع تصور واحد رائع، فهو يبدو أنه قد بدأ مقالته بالتأكيد على فرضية بارمنيدس أنه لا وجود للعدم Nothing is not.

(كان الوجود عنده مثل الوجود عند بارمنيدس، كان أبدياً كما كان الحال عند بارمنيدس، وقد أيد ميليسيوس فرض بارمنيدس بقوله "أن كل شيء قد أتى من الوجود له بداية وله نهاية، وكل شيء لم يأتى من الوجود ليس له بداية وليس له نهاية").⁽¹⁵⁸⁾

ألح ميليسيوس إلحاحاً شديداً على عدم كفاية المعرفة الحسية، (ذلك أننا إذا ما جزمنا بأن هذا الشيء أو ذلك حار، فسيكون لزاماً علينا أن نصمم بالخطأ الإحساس الذي يصور لنا شيئاً حاراً صار بارداً، أى أن جميع الملاحظات التي على أساسها كانت تهض صورة التغير في الطبيعيات الأيونية).⁽¹⁵⁹⁾

⁽¹⁵⁵⁾ د. عبد الرحمن بدوي - أفلاطون - مرجع سابق - ص 124.
⁽¹⁵⁶⁾ John Burnet - Early Greek philosophy - op. cit. - P. 324.

⁽¹⁵⁷⁾ د. عبد الرحمن بدوي - أفلاطون - مرجع سابق - ص 135.
⁽¹⁵⁸⁾ John Burnet - Early Greek philosophy - op. cit. - P. 424.

⁽¹⁵⁹⁾ أميل برهيه - تاريخ الفلسفة - ج1 - مرجع سابق - ص 88.

تعقيب

لقد وضعنا فى الفصل الأول معنى القطيعة المعرفية عند جاستون باشلار، وذكرنا أننا سنفسر تاريخ الفلسفة اليونانية تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، فهناك قطيعة معرفية ظهرت فى التطور من التفكير الأسطورى إلى التفكير الطبيعى.

فلقد تولدت مع بداية القرن السادس روح جديدة، نمت ونضجت حتى أثرت على فروع كثيرة من البحث والتحقيق، ويعد هذا الإتجاه رغبة فى فهم الأمور فهماً أكثر دقة، فهماً يستجلى الغموض الذى يغلف هذه الأمور، حتى يتييس تفسيرها فى لغة عقلانية محدودة، وكان هذا الإتجاه يستهدف العثور على التغيرات المهمة التى ترجعها الأساطير إلى الآلهة.

إن مثل هذه الحركة الفكرية كانت حتمية فى شعب على قدر كبير من الذكاء، مثل شعب اليونان، إلا أن هذه الحركة كانت تستحثها تغيرات سياسية وإجتماعية.

لقد حاولت المدرسة الطبيعية أن تفسر العالم تفسيراً علمياً، يستند إلى مشاهدة العالم الخارجى الخارجى وملاحظته، بدلاً من التفسير الأسطورى الذى كان سائداً فى الفكر اليونانى من قبل، وهى تعبر لنا عن بداية التفكير الفلسفى، فهى كانت محاولة للبحث عن الحقيقة الثابتة وراء الظواهر الطبيعية المتغيرة. بيد أنها منذ البداية طرحت سؤالاً يقول: ما هو الجوهر الأساسى الذى نشأت عنه الكائنات؟

وجاءت إجابة طاليس على هذا السؤال أنه الماء، وعند انكسماندر أنه الانهائى، وعند انكسمانس أنه الهواء، ورد الفيثاغوريون ذلك إلى الأعداد، أما هيراقليطس فأجاب بأنه النار. فكان **تكون** التفسير الأسطورى إلى تفسير **علمى** وهو منهج جديد لهو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند الطبيعيين بالنسبة لما قبلهم.

لقد اتخذت الفلسفة فى بحثها منهجاً كونياً، من حيث أنها راحت تسعى إلى الثورة على نظرية أكثر إقناعاً من الأساطير، التى كانت تفسر الظواهر الطبيعية والعادية بإرجاعها إلى قوى خفية، تعمل من خلفها تحركها وتنظم إطارها، فكانت المبادئ الطبيعية خطوة تقدمية فى تاريخ التفكير اليونانى العلمى والفلسفى على السواء.

وقد شهدت نهاية القرن السادس ق.م تطوراً فكرياً هاماً، حاول الفلاسفة بنتيجة تخطى التعليقات المادية أو الطبيعية التى اكتفى بها الأيونيون، والكشف عن مبادئ أو قوانين خارجة عن نطاق الطبيعة، كان أولها العدد كما فى فلسفة المدرسة الرياضية التى أسسها فيثاغورس، تلاها فى المرحلة اللاحقة مبادئ وقوانين مستمدة من معين التجريد النظرى البحث. فصحت دعوتها بالميتافيزيقية. وهذه استنتاجات جديدة وهى دلالة جديدة على وجود القطيعة المعرفية هنا.

إذا انتقلنا إلى المدرسة الأيلية، نجد أن محاولة اكزنيوفان هي أول محاولة في تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص علم اللاهوت من آثار التفكير الأسطوري الذي صبغه به هوميروس وهزيود، واعتبر البعض اكزنيوفان بمثابة أول مفكر يوناني حقيقى نادى بالتوحيد، على أن وحدة الموجودات أو وحدة الموجود أصبحت هي قلب الفلسفة التي نادى بها بارمنيدس فيما بعد. مع المدرسة الأيلية، ومع بارمنيدس بالذات، فإن التفكير الفلسفى اليونانى اتجه فى طريقين متميزين ومتعارضين: طريق التفكير الوضعى الأيوبى القائم على الحدث والتجربة، وكانت فلسفة هيراقليطس هي القمة التي بلغها هذا النوع من التفكير. أما الطريق الآخر فهو الذي رسمته المدرسة الأيلية، والقائم على المنطق والعقل، وهدفه هو بناء الواقع عن طريق الفكر. *إن أهم شواهد ودلالات القطيعة المعرفية عند الفلاسفة الطبيعيين بالنسبة لما قبلهم تتمثل في:*

- 1- لغة جديدة. وهي اتضحت من ظهور مفاهيم جديدة وتطور فى اللغة مثلما رأينا عند الفيثاغوريين والألفاظ الاصطلاحية الهندسية الجديدة.
- 2- منهج جديد. وهذا ظهر واتضح من تغير التفسير الأسطوري للأشياء إلى استخدام الحس والعقل فى التفسير العلمى الذى أخذ مكانه عند الفلاسفة الطبيعيين.
- 3- نظرية أو نتائج جديدة. من محاولة الطبيعيين تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والاستدلال. وتوصلهم إلى تفسير مادى لأصل الوجود ثم مناداتهم بأحادية المادة.
- كما أن قول انكسماندر باللانهاى، وهو عبارة عن فكرة عقلية، هو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة وهو نتيجة جديدة لها أهميتها.
- أيضاً عند هيراقليطس فهو صاحب فكرة جديدة، فهو أول من قال بالتغير الدائم المطلق، كما أن فكرته فى الأضداد كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة، وقد أثرت فى كل الذين قالوا بالتطور.
- كما نجد عند الفيثاغوريين نظريات هندسية جديدة.

كل هذه شواهد ودلالات تثبت وجود قطيعة معرفية بين الفكر الطبيعى والفكر الأسطوري من قبله

ليستاء من بارمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الذى يقول بالوجود الثابت، والطريق الذى يقول بالوجود المتغير، وسيأتى الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين، وسيكون التوفيق إما توفيقاً ألياً كما سيفعل ^{الارون} من بعد، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل انكساجوراس، أو توفيقاً يجمع بين الإثنين وفيه عنصر أسطورى كما سيفعل أمبيدوقليس. كما سنرى فى الفصل للقادم.

الفصل الثالث

انكساجوراس واكتشاف فكرة العقل

الفصل الثالث

انكساجوراس وإكتشاف فكرة العقل

تمهيد:-

بعد أن مر الفكر اليوناني بمرحلتين أخريتين هما مرحلة الفكر الرياضي، ومرحلة الفكر الميتافيزيقي، ظهر مفكرون عادوا إلى الطبيعة، يستلهمون منها تفسيراً للوجود. ولئن تأثروا بالمرحلتين الرياضية والميتافيزيكية، فإن منطلقهم الفكري هو الطبيعة. مثل الفكر الرياضي الفيثاغوريون نسبة إلى فيثاغورس، زعيم مدرستهم ومذهبهم الفكري.

أما الفكر الميتافيزيقي فمبدأ هذا التفكير وحدة الوجود. أتباعه يعتقدون أن العالم موجود واحد، ومن طبيعة واحدة، ويرفضون الكثرة. ويعتقدون أن العالم ساكن وينكرون الحركة.

أبرز أصحاب هذا الاتجاه: اكزينوفان، وبارمنيدس، وزينون، وميليسوس. أما أتباع التفكير الطبيعي فهم أمبيدوقليس، وانكساجوراس، وديمقريطس.

(ينسب المذهب الذري إلى فيلسوفين هما لوقيبوس Leucippus (ولد حوالي 500 ق.م)، وديمقريطس Democritus (460-361 ق.م تقريباً)، وإجماع مؤرخي الفلسفة فإنه يصعب علينا أن نميز في المذهب الذري بين أفكار كل من الفيلسوفين. أما لوقيبوس فإنه قد تتلمذ على يد كل من بارمنيدس وزينون، ويعتبر ديمقريطس أهم وأشهر تلميذ لمؤسس المذهب الذري. وإذا أردنا أن نقف على الجديد الذي جاءت به المدرسة الذرية ومن قبلها انكساجوراس، فلا بد من الإشارة إلى آراء أمبيدوقليس الفلسفية).⁽¹⁾

أمبيدوقليس Empedocle:-

(حوالي 490 - 430 ق.م)

تعد فلسفة أمبيدوقليس⁽²⁾ إمتداداً لفلسفة الإيونيين، ومحاولة لتطويرها وسد ما فيها من ثغرات.

⁽¹⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 91.

أيضاً -

- Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - Greece and Rome - Vol.I - Westminster New man Book shop - New York - 1946 - P. 72.

⁽²⁾ أمبيدوقليس: نشأ في مدينة اجريجنتيا Agrigentum في صقليا من عائلة أرستقراطية، كان مثل فيثاغورس له شخصية قوية و أسرة، ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الأساطير وتتأسجت حول موته وحياته، وينسب إليه القيام بمعجزات، وجه إهتمامه إلى العلم الطبيعي والطب، وقد ألف كتابين، كتاب الطبيعة on Nature، وكتاب التطهير on Purifications، نظمها شعراً، وأسس مدرسة الطب في صقليا، إدعى النبوة، ثم الألوهية، وقد آمن به كثيرون.

أنظر - د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 52.

(فلسفة أمبيدوقليس هي فلسفة إنتقائية في طابعها، فالفلسفة اليونانية تطورت في هذه المرحلة إلى ضرب من المبادئ المتصارعة. وكانت مهمة أمبيدوقليس التوفيق بينها وصهرها في مذهب جديد، ليس من الضروري أن يتميز بالجدة والأصالة).⁽³⁾

حاول أمبيدوقليس التوفيق بين كل من هيراقليطس وبارمنيدس، (ذلك أن لوقيبوس وديمقريطس تعتبر آرائهم بمثابة تصحيح لآراء أمبيدوقليس في أصل الوجود ونشأة الكائنات وفسادها. فقد حاول أمبيدوقليس التوفيق بين الوجود الثابت عند الأيليين، وبين ما يبدو للحواس من حركة وتغير في العالم، فقبل فكرة ثبات الوجود ولم يرفض التغير).⁽⁴⁾

(وذهب إلى أن الكون مكون من عناصر أربعة هي (الماء والهواء والنار والتراب) إعتبرها بمثابة أجزاء أو ذرات).⁽⁵⁾

(كان أمبيدوقليس أول من تحدث عن العناصر المادية الأربعة، إلا أنه لم يعتبرها أربعة بل اثنين فقط. فإعتبر النار شيئاً واحداً واعتبر أضداده - التراب والماء والهواء - شيئاً واحداً. يعتقد أمبيدوقليس أن النار والتراب والعناصر المرتبطة بهما (أى الهواء والماء) هي المواد الأولية التى تتكون منها الأشياء كلها. وهذا يدل على أن أمبيدوقليس يسير على نهج فلاسفة مالطية، ويحاول تعديل فلسفتهم وتطويرها. وبناء على هذا فأمبيدوقليس لا يرى أن الأشياء تصدر عن أصل واحد كما فعل فلاسفة أيونيا، بل عن أصول متعددة سواء أكانت اثنين أم أربعة، وأطلق عليها اسم الجذور Rhizomata أو العناصر Elements).⁽⁶⁾

(وهذه العناصر لم تخلق عند أمبيدوقليس أزلية خالدة)⁽⁷⁾

⁽³⁾ وولتر ستيمس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 62.

⁽⁴⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 91 أيضاً

- Eduard Zeller - outlines of the History of Greek philosophy - op. cit. - P. 55.

- See also - Margaret E.J. Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 39.

- Frederick S.J. Copleston - A history of philosophy - Vol.I - op. cit. - P. 62.

⁽⁵⁾ Reginald E. Allen - Greek philosophy - Thales to Aristotle - op. cit. - P. 51.

See also - W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers - op. cit. - P. 51.

- Frederick S.J. Copleston - V.I. - op. cit. - P. 77.

- Eduard Zeller - op. cit. - P. 56.

⁽⁶⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق.

⁽⁷⁾ Empedocles, Frag. 7 (Freeman).

كل الأنواع الأخرى للمادة تفسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة. ومن هنا فإن كل تكون وفساد وكذلك الصفات المختلفة هي أنواع بعينها من المادة، غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات، وحتى يمكن تفسيرها هذا يجب أن توجد قوة محرّكة.

(لقد افترض الفلاسفة الأيونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها، فالهواء عند انكسائهم يتحول بفضل قوته الذاتية إلى أنواع المادة الأخرى. ويرفض أمبيدوقليس هذا، فالمادة عنده مئة تماماً وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها، لهذا لا تبقى إلا إمكانية واحدة، فيجب إفتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج. ولما كانت العمليتان الجوهريتان في العالم، وهما الخلط والتفكيك متعارضتين، لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان، وهو يسميهما بإسم الحب والكرهية).⁽⁸⁾

(أسباب إمتزاج العناصر وإنفصالها - كما ذكرنا - ترجع إلى قوتين كبيرتين هما: الحب Philia والبغض Neikos، والحب هو سبب إتصال العناصر والبغض سبب إنفصالها).⁽⁹⁾

وبذلك يمكن أن يعد أمبيدوقليس أول من ميز المادة عن سبب حركتها، (فبعد أن كانت المادة طبيعة حية قادرة على النمو والحركة الذاتية، ولا تحتاج إلى ما يحركها أصبحت عند أمبيدوقليس مواتاً مطلقاً ترجع حركته إلى سبب آخر هو غيرها).⁽¹⁰⁾

(أما الفكر فمركزه عند القلب، لأن الدم من الأمزجة، وإختلاف الناس عقلاً يرجع إلى إختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزعها وتمازجها. وإنما أخذ أمبيدوقليس قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب في صقلية).⁽¹¹⁾

المعرفة عند أمبيدوقليس:-

المعرفة الحسية:

⁽⁸⁾ وولتر ستيس - المرجع السابق - ص 63.

⁽⁹⁾ Empedocles, Frag. 87 (Freeman).

See also - Reginald E. Allen - Greek philosophy Thales to Aristotle - op. cit. - P. 51.

- W.K.C.Guthrie - The Greek philosophers - op. cit. - P. 52.

- W.Windel Band - History of Ancient philosophy - Charles ScriBner's Sons - New York - 1924 - P. 25.

- Frederick S.J. Copleston - U.I - op. cit. - P. 63.

- John Mansely Robinson - An Introduction to early Greek philosophy - op. cit. - P. 158.

⁽¹⁰⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 59.

⁽¹¹⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 37، 36.

يعد أمبيدوقليس من أقدم الفلاسفة الذين حاولوا تفسير نظرية المعرفة تفسيراً كاملاً، وقامت نظريته على أساس أن "الشبيه يعرف بالشبيه"، (فمادام الإنسان يرى الأشياء المختلفة

كالجبل والبحر والشجر والرياح ويدركها، وكانت هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هي النار والهواء والماء والأرض، فلا بد أن تكون النفس المدركة مركبة من هذه العناصر أيضاً، لأن "الشبيه يعرف بالشبيه".⁽¹²⁾

وهو في ذلك يقول "بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار نعرف النار المهلكة".⁽¹³⁾

(اعترض أرسطو على هذا المذهب المادى في النفس - فالنفس مصدر المعرفة - لأن المرجع الأخير في المعرفة هو "التناسب" بين العناصر، وليست العناصر وحدها، والمقصود بالتناسب الإمتزاج بين العناصر، فهل يكون هذا الإمتزاج أو التناسب شيئاً جديداً يختلف عن العناصر، أو هو العناصر؟ ومن الإنتقادات الطريفة التي يوجهها أرسطو إلى أمبيدوقليس أن التسليم بأن العنصر في النفس هو الذى يعرف شبيهه يؤدي إلى أن يكون الحجر موجوداً في النفس لأننا ندرك الحجر وهكذا).⁽¹⁴⁾

يستدل أمبيدوقليس من معرفة الإنسان للأشياء المختلفة، حسية كانت أم عقلية، على أن النفس والعقل ماديان مركبان من العناصر ذاتها، التي تتركب منها الأشياء المختلفة، على أساس مبدأ أن الشبيه يعرف الشبيه.

(ولما كان طريق المعرفة هو الحواس، فليس من الميسور أن يبلغ الإنسان معرفة الحقائق الكلية للأشياء لمسيبين، الأول أن الحواس محدودة لا تترك إلا قدراً محدوداً من الوجود، والثاني أن الحياة قصيرة لا تكفى في تحصيل الحقيقة عن طريق الحواس، والحقيقة "لا تبصر بالعين أو تسمع بالأذن"، أو تدرك بالعقل، كما يقول في استهلال القصيدة.

من أجل ذلك لابد من طريق آخر يضاف إلى الحواس والعقل، وهو طريق الإلهام، الذي تهبه الآلهة للإنسان، كما فعل بارمنيدس من قبل، غير أن بارمنيدس يسعى إلى الآلهة، أما أمبيدوقليس فيجلس مكانه حتى تأتي آلهة الشعر إليه).⁽¹⁵⁾

(12) د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 7.

(13) Empedocles, Frag. 109. (Freeman)

(14) د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 177.

(15) د. محمد فتحي عبد الله - مرجع سابق - ص 8.

الحس المشترك عند أمبيدوقليس:-

لا تستفاد المعرفة من حاسة واحدة، بل من تعاون الحواس جميعاً، (وعليها أن نقبل ما تجلبه لنا الحواس على أنه صادق. بشرط أن نطبق إدراك كل حاسة على الأخرى، وهذا هو السبيل للوثوق من صدقها).⁽¹⁶⁾

وفيما يلي ما يشير إلى ذلك في قصيدته "في الطبيعة" وأقبل الآن وأنظر بجميع ما عندك من قوى لترى السبيل الذى يبدو فيه كل شيء واضح، ولا ترفع من شأن البصر على السمع، أو تعالى من أمر السمع على شهادة اللسان أى (الذوق)، ولا ترفض التصديق كذلك بأى طرف من أطراف جسمك فيه طريق للإدراك، عليك أن تستفيد من كل ما يجعل الأشياء واضحة".⁽¹⁷⁾

ومع أن أمبيدوقليس كان يضع الحواس فى منزلة واحدة، إلا أنه عنى بالبصر عناية خاصة كسائر فلاسفة الإغريق، (وبالرغم من أن أمبيدوقليس قد اعترف بأن الحواس عرضة للخطأ، إلا أنه إهتم بالإدراك الحسى بوصفه مصدراً أساسياً للمعرفة، واتخذ موقف البطل الزائد عن الحواس فدافع عما تنقله لنا الحواس من شواهد. ولقد تأثر أرسطو بأمبيدوقليس فى قوله بالحس والمحسوسات والحس المشترك).⁽¹⁸⁾

المعرفة الحسية تتم بالملاحظة والإستنباط:-

كانت أعظم مساهمة قدمها فيلسوفنا فى مجال المعرفة، إثباته عن طريق التجربة مادية الهواء الذى لا يرى. (فقد كان رأى السائد قبل أمبيدوقليس أن كل فراغ ما هو إلا خلاء، ولكن فيلسوفنا بين خطأ هذا رأى بعد أن قام بدراسة تجريبية للهواء الذى نستشقه. وقد قادته أبحاثه إلى النتيجة القائلة بأن الهواء غير المنظور إنما هو شيء ويمكن أن يشغل فراغاً ويولد قوى).⁽¹⁹⁾ وللتدليل على صحة ما توصل إليه فيلسوفنا أتى بتجربة كافية لأن نسلم له بمنزلة رفيعة فى تاريخ العلم، وتجربته هذه تعرف بتجربة الكلبسيديرا Klebesydra.⁽²⁰⁾

⁽¹⁶⁾ نفس المرجع - ص 8.

وأيضاً

- W.Windel Band - op. cit. - P. 78.

⁽¹⁷⁾ د. أحمد فؤاد الأهوانى - مرجع سابق - ص 164، 165.

⁽¹⁸⁾ بنيامين فارتن - العلم الإغريقى - ج1 - ترجمة أحمد شكرى سالم - مراجعة حسين كامل أبو الليث - مكتبة النهضة - القاهرة - 1958 - ص 68، 69.

⁽¹⁹⁾ نفس المرجع - ص 68، 69.

⁽²⁰⁾ للكلبيديرا: هى الساعة المائية المستخدمة فى قياس الزمن، وهى آلة اسطوانية الشكل جوفاء، أحد طرفيها مقنوح بينما الآخر ينتهى بمخروط له فتحة صغيرة، وقد ظن الباحثون أن أمبيدوقليس قد استخدمها فى تجربته لكن هيولامست Hughlast أثبت فى مجلة Classical-Quarteezy - العدد 15، ج3 - أن الأداة التى استعمالها

(وفيها يقول: "حين تلعب الفتاة بالكبسيرا المصنوعة من البرونز البراق، فتضع فم الأنبوبة على صفحة يدها الجميلة وتغمر الكبسيرا في الماء الفضي الذي لا يفيض إليها. ولكن حجم الهواء الموجود في الداخل والذي يضغط على الثقوب الكبيرة يحجز الماء إلى أن ينكشف تيار الهواء المضغوط، وعندئذ يندفع الهواء إلى الخارج، ويتدفق مقدار متساو من الماء إلى الداخل. كذلك حين يشغل الماء قاع الإناء البرونزي، وتثقل فتحة بيد الإنسان، ويحاول الهواء في الخارج أن ينفذ إلى الداخل حاجزاً الماء خلفه عند عنق الإناء عند السطح، إلى أن تسمح الفتاة بيدها أن يدخل الهواء، عندئذ يحدث العكس، عكس ما حدث من قبل، فكما يندفع الهواء إلى الداخل يخرج مقدار متساو من الماء").⁽²¹⁾

(لقد أوضح أمبيدوقليس أنه إذا وضع إنسان إصبعه على فتحة المخروط، وغمر الكبسيرا في الماء، فإن الهواء الموجود بداخلها يمنع الماء من الدخول إلى أن يسمح الإنسان للهواء بالدخول، بعد أن يرفع أصبعه فيدخل مقدار من الماء مساو لمقدار الهواء المزاح، بينما إذا ملئت الكبسيرا بالماء ووضعت راحة اليد على الفوهة الواسعة، فإن الماء لا ينفذ من فوهة المخروط لأن الهواء يضغط على الماء فيمنعه من الخروج، فإذا رفع الإنسان يده على الفتحة خرج الماء وحل محله مقدار مساو من الهواء).⁽²²⁾

(والأمر يزداد طرافة إذا عرفنا أن هذه التجربة كانت جزءاً من بحث أوسع، لإثبات وجود علاقة بين الغلاف الجوي الخارجي وحركة الدم في جسم الإنسان، فلقد اعتقد أمبيدوقليس أن الدم يتحرك إلى أعلى الجسم وإلى أسفل، فإذا تحرك إلى أعلى طرد الهواء من الجسم، وإذا هبط إلى أسفل سمح للهواء بالدخول).⁽²³⁾

ولقد كان لتجربة أمبيدوقليس السابقة ميزة كبرى، إذا أوضحت أن في مقدور الإنسان أن

أمبيدوقليس ليست هي الساعة المائية التي قد تسع جالونات من الماء، بل هي آلة لها نفس الموصفات والاسم، وهي إناء منزلي صغير يستخدم في رفع السوائل.

أنظر: بنيامين فارتن - المرجع السابق - ج1 - ص 69.
أيضاً

- A.S. Bogomolov - History of Ancient philosophy - Greek and Rome - progress publishers - Moscow - 1955 - P. 101.

(21) د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 175-176. (تصيدة في الطبيعة - شذرة 100).

(22) د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 10.

(23) د. محمد فتحى عبد الله - الاتجاه التجريبي في فلسفة أرسطو طاليس - مرجع سابق - ص 69.

يتغلب على قصور الإدراك الحسى، وأن يكتشف عن طريق عملية من الإستنباط والإستدلال المبنى على مشاهدة حقائق لن نتصورها مباشرة، (وبذلك غزا بالتجريب الدقيق عالماً يقع خارج

حدود مدركاتنا المباشرة، وكشف عن وجود كون طبيعى مادى لا يمكن إدراكه بالحواس، وذلك بإختبار تأثير هذا الكون على العالم الذى يمكن إدراكه بالحواس).⁽²⁴⁾

يتضح مما سبق مدى أهمية أمبيدوقليس فى مجال التجريب، (وأنه قد مهد السبيل للذريين بتوضيحه كيف تعمل الطبيعة بأجسام لا يمكن رؤيتها، وذلك من خلال تجربة الكلبسيديرا).⁽²⁵⁾ السابق ذكرها.

المعرفة العقلية:-

(رأى أمبيدوقليس أن القلب هو مركز التفكير، وقد غلب العقل على الحواس. فالحواس كثرة وشقاق، وتخدعنا بأمر زائلة، والعقل وحده محبة والغاية القصوى والعودة إلى المحبة والوحدة).⁽²⁶⁾

تفاوت الإدراك العقلى بين الأحياء:-

العقل كالأحساس لأنه يتوقف على إدراك الشبيه، والدم هو آلة التفكير، لأن الدم هو أكثر أجزاء البدن ملائمة لإمتزاج العناصر، (وعنده أيضاً أن الجسم - وبصفة خاصة مزيج الدم - هو الذى يتحكم فى الفكر - وهذه نظرية مادية مطلقة.

وقد ذهب إلى أن الدم هو العامل الأساسى فى الإدراك والمعرفة، لأن العناصر الأربعة تكون ممتزجة فيه بنسب متساوية، ولأنه يصل إلى القلب وهو مركز الإحساس والمعرفة وليس المخ).⁽²⁷⁾

فأعظم الناس ذكاء أولئك الذين تعتدل فى دمائهم نسبة العناصر، وأقلهم ذكاء الذين تضطرب النسبة فى دهم.

(وإذا كانت العناصر تميل إلى التخلخل كان صاحبها بطئ التفكير والحركة، أما

⁽²⁴⁾ د. عبد العظيم أنيس - العلم والحضارة ج1 - الحضارات القديمة واليونانية - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - 1967 - ص 177، 176.

⁽²⁵⁾ د. أحمد فؤاد الأهوانى - مرجع سابق - ص 178.

⁽²⁶⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق ص 180.

⁽²⁷⁾ د. أحمد فؤاد الأهوانى - مرجع سابق - ص 180.

أمبيدوقليس يثور من جديد على المعرفة الحسية ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية، ولكنه جعل القلب مركز الفكر. ومزيج الدم يحدث التفاوت في الإدراك العقلي. ويستدل أمبيدوقليس على معرفة الإنسان للأشياء المختلفة حسية كانت أم عقلية، على أن النفس والعقل ماديان مركبان من العناصر ذاتها التي تتركب منها الأشياء المختلفة على أساس مبدأ أن الشبيه يعرف الشبيه.

إن الإستقادات التي تؤخذ على أمبيدوقليس أنه جعل العقل مادياً، يتركب من العناصر ذاتها التي يتركب منها الجسم. إن فكرته الشبيه يجذب الشبيه قد بعد النظر فيها عن التجاذب، بسبب إختلاف الجنس، وأنه لم يكن يعرف التجاذب والتنافر في المغناطيسية والكهرباء الحديثة، ولكنه يرجع الفضل إليه في أنه أول من قام بالتجريب للتغلب على قصور الحواس. وهنا دلالة جديدة على حدوث قطيعة معرفية وذلك من خلال منهج جديد وهو قيام أمبيدوقليس بالتجريب وأن معرفته الحقيقية تتم عن طريق الحدس أو الإلهام وهو مفهوم جديد يختلف عما سبقوه.

وقد استبدل أمبيدوقليس فكرة المطابقة بين الفكر والوجود عند بارمنيدس بالمبدأ القائل بأن الشبيه يحرك الشبيه، ثم تميز تفكيره بالشمول أكثر منه بالعمق والمعرفة عنده تتم عن طريق الإلهام وهو في ذلك مشابه لهيراقليطس، فقد رأى أن الحكيم هو الذي يعرف الكلمة. فالمعرفة الأسمى عنده هي المعرفة بالإلهام.

(كما نراه لا يقول بأن في المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير، فلم تكن نظريته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية، من حيث إن المادة تحتوى الحياة وفيها مبدأ الحركة، وإنما قال أمبيدوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدأ مخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الإتحاد.

ولما كان التغير على نوعين: تغير إتحاد وتغير انفصال، فقد رأى أنه لابد من القول بمبدأين: مبدأ خاص بالإتحاد وهو المحبة، ومبدأ الانفصال وهو الكراهية، وهما ليسا علة فاعلية عقلية، أو علّة صورية، بل يتصورهما على أنهما مكونان من مواد).⁽³⁴⁾

هنا نجد خطوة نحو التعليل الذي يمكن أن يقبله العقل، وهم مبدأين المحبة والكراهية. هذه دلالة على وجود قطيعة معرفية تتمثل في استنتاج نتائج جديدة في قوله ولأول مرة بوجود مبدأ مخالف للمادة وأنه هو الذي يحدث الانفصال أو الإتحاد.

إذا نظرنا نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أمبيدوقليس، وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال

(34) د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - مرجع سابق - ص 146.

إذا تكاثفت العناصر وتقاربت أجزاؤها فإن صاحبها يكون سريع الحركة، يهمل بفعل كثير من الأعمال ولا ينجز منها شيئاً. وإذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم أصبح الشخص موهوباً في هذه الناحية).⁽²⁸⁾

وهو يعمل بذلك ببراعة بعض الناس في الخطابة لإعتدال إمتزاج العناصر في الحنجرة واللسان، ومهارة أصحاب الحرف والصناعات لتناسب الإمتزاج في اليدين، (واعترض ثيوفراستس على هذه النظرية بقوله: ليست اليد أو اللسان أو إمتزاج الدم المتناسب فيهما هو مصدر المهارة وعلة الإمتياز والقدرة، بل هو شخصية الإنسان الذي يأمر يده، ويحرك لسانه والقلب مركز التفكير، والسبب في ذلك أن القلب ينبوع الدم)،⁽²⁹⁾ أو بحد تعبيره (القلب موجود في بحر من الدماء، وهو المكان الذي يسميه الناس العقل، لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل في الإنسان).⁽³⁰⁾

وحيث كان أمبيدوقليس من الماديين، فلا غرابة أن يزعم أن "العقل في جميع الكائنات".⁽³¹⁾ وأن "جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير".⁽³²⁾

وإختلاف الناس عقلاً يرجع إلى إختلاف أجزاء الدم، في حجمها وطريقة توزيعها وإمتزاجها. (والحياة واحدة في الأحياء جميعاً، لا تختلف إلا بالضعف والقوة، فاللنبات شعور كما للحيوان لكنه أضعف، ولقد تأثر أرسطو بأمبيدوقليس في القول بتفاوت الإدراك الحسى في الأحياء).⁽³³⁾

المعرفة بالإلهام (الحس):-

رأى أمبيدوقليس أن المعرفة الحققة تتم عن طريق الحس أو الإلهام، ويبدو هذا من الوهلة الأولى كتعديل موقف هيراقليطس، فلم تعد الحواس تلقب بأنها كاذبة، ولكن لا يمكن لها أن تؤخذ على أنها دليل مؤكد.

نجد أن أمبيدوقليس يؤكد على الإدراك الحسى. لإدراك التغير في الوجود يرى أن المعرفة لديه حسية. ولكن لما تأثر بارمنيدس وهيراقليطس من قبل على المعرفة الحسية، نرى

⁽²⁸⁾ نفس المرجع - ص 180.

⁽²⁹⁾ قصيدة في الطبيعة - شذرة 4.

⁽³⁰⁾ شذرة 105.

⁽³¹⁾ شذرة 104.

⁽³²⁾ شذرة 110.

ليشاً - د. أحمد الأهواني - مرجع سابق - ص 177، ص 180.

⁽³³⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 36.

جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً، فهو بلا شك تأثر ببارمنيدس، كما تأثر بهيراقليطس، لكن تأثره بهذا الأخير كان أكبر لأنه قد وجه عناية كبرى إلى تفسيرات التغير والكثرة، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هيراقليطس دوراً كبيراً.

لكنه يؤخذ عليه أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن هناك ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية. كما لاحظ أرسطو أن كل إنفصال هو في ذات الوقت إتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الإثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والإتصال مبدأ واحداً من حيث أن العملين في ذات الوقت أمر واحد. لكن أهميته كانت في قوله أن المبادئ كلها غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

الذريون:-

لوقيبوس Leucippus:-

(ولد حوالي 500 ق.م)

وضع أساس المذهب الذري إثنان من فلاسفة اليونان هم لوقيبوس Leucippus⁽³⁵⁾ وديمقريطس Democritus. (إلا أن أقوال المؤرخين ~~هنا~~ لوقيبوس مختلفة تمام الاختلاط بأقوال ديمقريطس، ومن العسير أن نفصل أحدهما عن الآخر، حيث لا يوجد حد فاصل بين آراء كل منهما - كما ذكرنا من قبل -، وقد نسبت معظم آراء لوقيبوس فيما بعد إلى ديمقريطس).⁽³⁶⁾

يعد لوقيبوس أول من قال بفرض الذرة في اليونان، وقد تأثر بفلسفته بارمنيدس وأتباعه، ولكن بقيت فلسفته على الرغم من ذلك بعيدة جداً عن التأثر بالنزعة الصوفية التي تميز الفلسفة الأليئية، وكان تأثره بالطابع العلمي للفلسفة الأيونية أوضح.

(وضع لوقيبوس الأسس الجوهرية للفلسفة الذرية، وطبقها وتوسع فيها ديمقريطس، واستخلص تفاصيلها وجعل منها النظرية الشهيرة. كما أن له الفضل في إذاعة المذهب حتى كان له من الشيوخ عندئذ ما جعله خليفاً بالذكر والتسجيل)⁽³⁷⁾

أما هذا المذهب في حقيقته فيكمل النقص في فلسفة أمبيدوقليس، أو إن شئت فقل يصحح

⁽³⁵⁾ لوقيبوس: تضاربت الآراء حول حياته وموطنه، فيعض المؤرخين التعماء زعموا أنه من أفيروا، بينما زعم آخرون أنه من ألييا، وفريق ثالث أنه من ميلينوس (د. الأهواي - فجر الفلسفة اليونانية - ص 208)، وقد بلغ فيلسوفنا من قلة الذكر حداً جعل أبيقورس Epicurus (341-270 ق.م) ينكر وجوده إنكاراً تاماً، وقد عاد بعض المحدثين إلى نفس هذه النظرية وإن كان الرجل أسطورة لا أكثر، لما تحدث عنه أحد. أيضاً

- Reginald E. Allen - Greek philosophy Thales to Aristotle - op. cit. - P. 16

See also - John Mansley Robinson - An Introduction to Early Greek philosophy - op. cit. - P. 195.

⁽³⁶⁾ B.A.G. Fuller - History Greek philosophy - Thales to Democritus - V.I. - op. cit. - P. 86.

See also - Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 72.

- Margaret E.J. Taylor - Greek philosophy - An Introduction - op. cit. - P. 46.

⁽³⁷⁾ Ibid - P. 46.

أخطاءه ويقوم ما إعوج من منطقته. فلعلك تذكر أن فلسفة أمبيدوقليس لم تصف فكراً جديداً، بل إقتصرت على التوفيق بين فلسفتي بارمينيدس وهيراقليطس.

(أول ما يؤخذ على أمبيدوقليس هو قوله بأن الذرات التي تتألف منها مادة الوجود ثابتة العدد، لا تنقص ولا تزيد. أما ديمقريطس فإنه يرى أن الذرات لا متناهية العدد، وهى غاية فى الدقة حتى أنه يتعذر إدراكها بالحواس. ولكونها غاية فى الدقة فإنها لا تقبل القسمة، بالرغم من كونها تختلف فى المقدار والشكل.

ويأخذ ديمقريطس على أمبيدوقليس قوله بأن العناصر الأربعة تختلف فى خصائصها وصفاتها، وحينما يمتزج بعضها بعض، فإنه تنشأ من المزيج صفات جديدة.

فالفروق بين صفات النحاس وصفات الخشب ناشى من نسبة العناصر التى يتركب منها الخشب والنحاس. وفى التفريق بين صفات العناصر الأساسية وصفات الأشياء التى تتركب منها تناقض ظاهر. والمأخذ الثالث على فلسفته هو تفسيره القوة التى تنشأ عنها الحركة التى تولد إتصال وإنفصال الذرات بالحب والكراهية. ويرى ديمقريطس هذا التفسير إرتداداً إلى التفكير الأسطورى الذى كان سائداً قبل نشأة الفلسفة).⁽³⁸⁾

(وكان طبيعياً بحكم تطور الفكر أن يجرى بعد أمبيدوقليس من يصهر هذه الفلسفة ويزيل من جوهرها، هذا التناقض وهذه المأخذ **للتقسيم** مع سلامة المنطق، وقد أدى تلك الرسالة لوقيبوس وديمقريطس مؤسساً المذهب الذرى. الفلسفة الذرية هى حقاً تطور منطقي لفلسفة أمبيدوقليس).⁽³⁹⁾

(أى أن فلسفة أمبيدوقليس يجب إعتبارها على أنها مجرد مرحلة إنتقالية).⁽⁴⁰⁾ وبما أنه يصعب الفصل بين آراء كل من لوقيبوس وديمقريطس، فسنتناول آراء المدرسة الذرية ككل كما أوردتها معظم مؤرخى الفلسفة منسوبة لديمقريطس.

ديمقريطس Democritus:-

(460-361 ق.م)

بدأ أصحاب المدرسة الذرية بالذرات يعلنونها ويصورونها، فزعموا أننا لو حللنا المادة إلى جزئياتها لإنتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم، هى ما أطلقنا عليها اسم الذرات، (وهى التى تتكون من مادة الكون، وهى لانهاية العدد، وتبلغ من الدقة حداً يتعذر معه إدراكها بالحواس، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب **أبيقور**، إنما هى عنصر واحد متجانس، لأن الذرات

⁽³⁸⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 92، 91.

⁽³⁹⁾ Fredrick S.J. Copleston 0 A History of philosophy - U.I. - op. cit. - P. 72.

⁽⁴⁰⁾ I bid - P. 73.

الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعاً في إنعدام الصفات والخصائص، إلا أنها تختلف حجماً كما تتباين شكلاً وقالباً. ولما كانت الذرات خالية من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التي ندرکہا في الأشياء ناشئة عن كيفية إئتلاف الذرات في تكوينها للأجسام⁽⁴¹⁾.

إن الذرات تترايط وتتفصل عن بعضها، ولهذا يجب أن تتفصل بشيء، وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون المكان الخالي. (زيادة على ذلك، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وفصلها، ولما كان يتضمن حركة الذرات فإنه يجب أيضاً إفتراض وجود المكان الخالي، فلا شيء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خالي يتحرك فيه)⁽⁴²⁾.

ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان أوليتان: الذرات والفراغ، أى المادة والعدم وهما يقابلان ما يسمى عند المدرسة الأيالية الوجود واللاوجود. غير أن المدرسة الأيالية كما علمنا قد أنكرت اللاوجود إنكاراً تاماً، وقالت إن الوجود وحده هو الموجود، (أما جماعة الذريين فقد أثبتوا الحقيقتين جنباً إلى جنب، فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالمادة مواء بسواء، والفرق بينهما هو الفرق بين الوعاء الفارغ والوعاء المملئ)⁽⁴³⁾.

(وقد سلم ديمقريطس بأن الملاء Plores والخلاء Kanon معاً، هما المكون الأساسيان للأشياء. والآن كيف تحدث حركة الذرات؟

لما كانت كل صيرورة ترجع إلى انفصال الذرات وتجمعها فإن المطلوب هو قوة محركة، فما هي هذه القوة المحركة؟ إنها تتوقف على مسألة ما إذا كان للذرات ثقل)⁽⁴⁴⁾. كل ما يمكن أن نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محدد، لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القوة المحركة. وواضح أنهم لا يرون ضرورة للتفسير.

(ولقد تحدث الذريون على أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة "الضرورية" ووضع ديمقريطس مذهب الضرورة. لا يوجد عقل فى العالم، بل بالعكس أن كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماماً بالعلل الآلية العمياء. وفى هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الآلهة الشعبية والدين الشعبى. ويفسر ديمقريطس الإيمان بالآلهة بأنه يرجع إلى الخوف من الظواهر

(41) وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 66. أيضاً
- R.E. Allen and David J. Furely - Studies in pre - Socratic philosophy - Rout ledge & Keganpaul - London - 1975 - P.P. 277-278.

See also - Frederick S.J. Copleston - V.I. - op. cit. - P. 73.

- Chilosohy M. Bakewell - Source Book In Ancient Philosophy - Opcit - P.57 .

(42) W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers - op. cit. - P. 56.

(43) Stephan Korner - Fundamental Questions of philosophy - on philosopher's Answers - published in penguin University Books - New York - 1971 - P. 254.

See also - Reginald E. Allen - Greek philosophy Thales to Aristotle - op. cit. - P. 16.

(44) وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 67.

الأرضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب).⁽⁴⁵⁾

نظرية المعرفة:-

المعرفة الحسية:-

(كما علمنا أن أمبيدوقليس أول من وضع نظرية في الإحساس. وجاء ديمقريطس وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التي أثارها بروتاجوراس في عصره، وهى استحالة العلم والمعرفة، وذلك بالإضافة إلى ما وجهه السوفسطائيون عامة من نقد هدام إلى مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك).⁽⁴⁶⁾

فميز ديمقريطس بين نوعين من المعرفة: معرفة حسية، ومعرفة عقلية. (وتأتى المعرفة العقلية عندما لا تستطيع الحواس أن تقدم شيئاً، ولا يوجد لديه فاصل بين الإحساس والتعقل، فالتعقل كالإحساس عملية فيزيائية).⁽⁴⁷⁾

وقد رأى أن ذرات النفس منتشرة في الجسم كله، وتتصل مباشرة مع الذرات في الخارج. فالشبيه يعرف بالشبيه، وذرات النفس في الداخل لها معرفة مباشرة بذرات المادة في الخارج. (فالفكر والمعرفة هما تغير في جوهر النفس، يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخارج، نظراً لأن الإحساس هو تغير في عضو الحس - ينشأ من دخول الجزيئات الخارجية الصادرة عن الأشياء).⁽⁴⁸⁾

(وفى الجسم الإنسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد فى كل مكان منه، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع فى أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى لأن فى الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الإنفعالات. ففى العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير، وفى القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث فى الكبد ومنه تنشأ العواطف، والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات، فالتصورات التى تأتى من الخارج تأتى على شكل ذرات، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتى من الخارج، وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل).⁽⁴⁹⁾

⁽⁴⁵⁾ نفس المرجع - ص 68. أيضاً

- Reginald E. Allen op. cit. - P. 56.

⁽⁴⁶⁾ D.D. Runes - The Dictionary of philosophy - 15ed - little field - Adams & Co. - paterson - New Jersey - 1963 - P. 91.

⁽⁴⁷⁾ Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 56.

⁽⁴⁸⁾ Margaret E.J. Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 60.

⁽⁴⁹⁾ د. عبد الرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى - مرجع سابق - ص 155.

ورغم إهتمام ديمقريطس بالمعرفة العقلية إلا أنه يعد مؤسس نظرية الإدراك الحسى، حيث رأى أن الحواس هى طريق المعرفة بشرط أن تكون الإحساسات صادقة، وهى صادقة لأنها واقعية، وتختلف من شخص إلى آخر، وتختلف عند الشخص نفسه. ولكن هذا الاختلاف لا يرجع إلى طبيعتها فهى حقيقية، بل إلى أعضاء الحس التى تتلقاها وتتأثر بها. لكنه وضع الإدراك فى الدرجة الثانية من المعرفة.

(وقد عنى ديمقريطس عناية عظيمة بالبصر، وعنده أن الأشياء الخارجية ينبعث عنها من تلقاء نفسها صور مادية تنطبع فى الهواء بين العين والمحسوس، كما ينطبع الخاتم على الشمع، ثم تنعكس هذه الصور الهوائية على العين وتنفذ إلى داخل الجسم).⁽⁵⁰⁾ وقد ذهب عند تفسيره للإدراك الحسى إلى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التى ترجع إلى الذرات المدركة، والصفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذرات فى الأشياء المدركة. فمن الصفات الأولى ما يظهر لنا من لون أو طعم أو رائحة فى الأشياء، أما النوع الآخر من الصفات فيتألف من تلك الصفات التى تنعكس للذرات من شكل وحجم وترتيب.

(ويعد ديمقريطس بنظرته هذه سابقاً على لوك الفيلسوف الإنجليزى، الذى انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية فى الأشياء، وترتب على هذه التفرقة التى وضعها ديمقريطس استعملت لفظة الإتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع، أو الذى يرجع إلى الذات، فى حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت، ثم ما لبثت هذه التفرقة أن امتدت إلى فلسفة السوفسطائيين، وبخاصة فى مجال الأخلاق والسياسة).⁽⁵¹⁾ (فيرى ديمقريطس أن الحواس هى طريق المعرفة، ولكنها لا تترك إلا ما هو محسوس).⁽⁵²⁾

المعرفة العقلية:-

يبدو أن الأساس الواضح لنظرية ديمقريطس، إنما وصل إليه من إعتباره حقيقة أن الفكر مستمد من عنصرين أساسيين نهائيين هما الذرات والخلاء.

(يعتبر ديمقريطس المعرفة الحسية نسبية، ويقول إن المعرفة الحقة فى العقل، ولكنه يجعل العقل صدق الحس، ولا يفسر كيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية، وأيضاً لا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات مثل الجواهر والخلاء. وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هى مادية؟).⁽⁵³⁾

والواقع أن نظرية ديمقريطس إنما هى مثل واضح لما يستطيع الاستدلال العقلى أن

(50) د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 225.

أيضاً - B.A.G. Fuller - History of Greek philosophy - U.I. op. cit. - P. 22.

(51) د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 126.

(52) W.K. Guthrie - The Greek philosophers - op. cit. - P. 36.

(53) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 41.

بحقته، وما لا يستطيع بلوغه، ففي استطاعه الإستدلال العقلى أن يقدم تفسيرات ممكنة، أما كون التفسير صحيحاً أو غير صحيح فلا يمكن معرفته عن طريق الإستدلال، وإنما ينبغى أن يترك للملاحظة، (ولم يكن فى استطاعة اليونانيين أن يحققوا نظرية الذرات بإختبار تجريبى، وإنما حاولوا تكملة النظرية بنظرية أخرى بدلاً من تكملتها بالملاحظة، فقد كانوا يفترضون أن الذرات تتماسك بواسطة خطافات صغيرة).⁽⁵⁴⁾

خلاصة القول أن ديمقريطس - يعد فى الواقع - عقلانى، مثله مثل الفلاسفة اليونانيين المفكرين، والفكر العقلانى رغم ذلك ليس مستقلاً عن المدرك الحسى، والطريق الصادق للمعرفة يبدأ حيث ينتهى المدرك الحسى، فالحواس تكشف فقط عن العناصر العينية أى المادية للأشياء، ولابد أن يسموا العقل على المعرفة الحسية.

نجد أن الذريين هم أول القائلين بالمذهب الحسى، فهم يرجعون الإدراك إلى جسيمات حقيقة تدفعها الأجسام إلى العقل، أما فى العصر الحديث فقد كان لوك خير من مثل النزعة الحسية، وقد رفض لوك مذهب القائلين برد المعرفة إلى الفكر، وذهب إلى أن جميع معارفنا مستمدة من التجربة الحسية، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فمن فقد حاسة فقد فقد المعانى المتعلقة بها، لذلك هو يوضع فى مقدمة الداعين للمعرفة الحسية، فقد رأى أن الوجود مادة وحركة فحسب وأن غير المحسوسات لا وجود لها على الإطلاق.

ووهنا نجد دلالة على وجود قطيعة معرفية وذلك من خلال إختلاف منهجهم واستنتاجاتهم للمذهب الحسى ونظرية الذرات التى لم تكن موجودة من قبل.

المعرفة بالإلهام (الحدسية):-

إن ديمقريطس يجعل العقل صدى للحس، ومع ذلك فإنه يعتبر المعرفة الحسية نسبية، ويقول إن المعرفة الحقّة فى العقل، فكيف يرتفع العقل فوق الحس، وهو صدى لهذا الحس، بل كيف يدرك العقل اللامحسوس، وكذلك كيف يتصور الإحساس والعقل ذو طبيعة مادية، وبالرغم من أنه أثبت قصور المعرفة الحسية وإعتبرها نسبية، لكنه أرجع المعرفة العقلية إلى الإدراكات الحسية.

(نرى أنه كان للذريين معرفة بالإلهام (الحدس)، وقد حظت النظرية بإهتمام خاص).⁽⁵⁵⁾

(تمثل فلسفة ديمقريطس نزوة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند اليونان، ذلك لأنها حاولت تفسير كل الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً. وردت الإختلافات بين الأشياء إلى العدد والشكل

⁽⁵⁴⁾ W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers - op. cit. - P. 57.

⁽⁵⁵⁾ I bid - P. 57.

فقط، واستبعدت من الطبيعة كل القوى الخفية كالحب والبغض عند أمبيدوقليس، فأصبحت المادة عند ديمقريطس مجردة من كل آثار الحياة. ولكن أصالة ديمقريطس تقوم في أنه جعل الحركة بين الذرات، وتتحقق نتيجة لتصادم الذرات أثناء سقوطها وتدافعها في الخلاء. فلا داعي لوجود عامل حركي خارج الذرات لكي يحركها، بل إن حركتها كانت أزلية ولم يكن لها بداية ولا نهاية في الزمان والمكان.⁽⁵⁶⁾

تفسير ديمقريطس الآلى الصرف، يعتبر نتيجة جديدة ودلالة على وجود قطيعة معرفية عن سابقه. فهو استبعد من الطبيعة كل القوى الخفية كالحب والبغض عند أمبيدوقليس - كما ذكرنا من قبل - وجعل الحركة بين الذرات.

إن مفهوم الذرات التي لا ترى بالعين ولا تقبل الإنقسام، يقرب ديمقريطس إلى الروح العلمية الحديثة من أية فلسفة أخرى في العصر القديم، (إذ أن العلم الذي يحاول تفسير الظواهر بإرجاعها إلى جسيمات غير منظورة، ورد العلاقات الكيفية إلى علاقات كمية يسير على نهج ديمقريطس بالذات . . . فإن درجة التشابه بين نظرية ديمقريطس ونظرية دالتون تدل على أن التفكير القديم قد استبق نتائج التجريب العلمى المتأخر.

ولكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن ديمقريطس لم يكن له تأثير مباشر في اكتشاف دالتون للنظرية الحديثة، بل إن ذلك قد أدى إلى بعث نظرية ديمقريطس القديمة.⁽⁵⁷⁾

الخلاصة أن المذهب النرى - كما ذكرنا من قبل - عند لوقيوس وديمقريطس كان نوعاً من التوفيق والتأليف بين المذهب الذي نادى به هيراقليطس والفلسفة التي أسسها بارمنيدس. (ونعلم أن أهم فكرة استحدثتها الفلسفة الذرية هي فكرة الضرورة الآلية، التي تنظم حركة الذرات، فهي التي جعلت من الفلسفة الذرية أقرب الفلسفات القديمة إلى الروح العلمية الوضعية).⁽⁵⁸⁾

إن فكرة الضرورة الآلية دلالة على وجود قطيعة معرفية عند الذريين، لأنها فكرة جديدة ومفهوم جديد ينظم حركة الذرات.

(حقيقة أن فلسفة ديمقريطس لتشهد على ذلك الجهد الرائع الذي بذله واضعها من أجل تفسير الظواهر الطبيعية بعال وأسباب طبيعية، وبدون الرجوع إلى أسباب دينية أو غائية).⁽⁵⁹⁾

⁽⁵⁶⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 79.

⁽⁵⁷⁾ نفس المرجع - ص 79.

⁽⁵⁸⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 94.

⁽⁵⁹⁾ نفس المرجع - ص 94.

وهذا منهج جديد ودلالة على وجود قطعية معرفية بين هذا التفسير للظواهر الطبيعية بعلم وأسباب طبيعية في مقابل الأسباب الدينية أو الغائية.

(وحقيقة أننا نجد في العصر الحديث مفكرين من أمثال كارل ماركس K. Marx، وبول نيزان P. Nizan، وسولوفين Solovine، يجعلون من الفلاسفة الذريين المبشرين الحقيقيين بالروح العلمية والتكنولوجية الحديثة، ويجعلون منهم كذلك المبشرين الحقيقيين بالنزعة المادية في الفلسفة).⁽⁶⁰⁾

انكساجوراس Anaxagoras:-

(أساس فلسفة انكساجوراس⁽⁶¹⁾ هو نفس أساس فلسفة أمبيدوقليس والذريين. فلقد أنكر وجود أية صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود إلى اللاوجود، واللاوجود إلى الوجود. إن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ، والصيرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل أجزائها المركبة).⁽⁶²⁾

لقد مضى انكساجوراس بالفلسفة الطبيعية نحو الذرية أبعد مما مضى بها أمبيدوقليس، (فلئن اعتقد أمبيدوقليس أن أصول الأشياء هي العناصر الأربعة، بوصفها كتلاً غير متصلة قابلة للانقسام ولكنها غير منقسمة بالفعل وأنها تمتزج بتقارن أجزائها فتكون الأشياء الفردية، فإن انكساجوراس لم يكتف بجعل أصول الأشياء قابلة للانقسام وحسب، بل تجاوز ذلك إلى اعتبارها منقسمة بالفعل إلى دقائق لا تحصى أطلق عليها اسم البذور Seeds أو المتجانسات Homoeomere، كما سماها أرسطو فيما بعد).⁽⁶³⁾

ومن وجهة أخرى، كان أمبيدوقليس يعتقد أن إختلاف الأشياء عن بعضها البعض يرجع إلى إختلاف نسبة إمتزاج العناصر الأربعة، (في حين أن انكساجوراس أنكر إمكان رد الإختلافات الكيفية التي لا تحصى، إلى إختلافات كمية وذلك تمشياً مع القاعدة القائلة أن شيئاً لا يخرج من لا شيء).⁽⁶⁴⁾

⁽⁶¹⁾ انكساجوراس: أول من أدخل الفلسفة إلى أثينا، وفي أثينا حظى برعاية حاكمها بركليس الذي كان معنياً بالعلم والفلسفة. وكتب كتاباً في الطبيعة "on Nature". إتهمه أعداء بركليس بالإلحاد لقوله أن الشمس والقمر أجسام مادية لا آلهة، مما أدى إلى مغادرته أثينا إلى لاقبال Lampsacus.

⁽⁶²⁾ ولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 71.

أيضاً - Margaret E.J. Taylor- Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 41.

⁽⁶³⁾ د. كريم متى - مرجع سابق - ص 61.

أيضاً - Kathleen Freeman - The pre - Socratic philosophers - op. cit. - P. 266.

⁽⁶⁴⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 61.

رأى انكساجوراس أن الأشياء لا يمكن أن تخرج من عناصر متشابهة متجانسة، وقال "كيف يمكن للشعر أن يخرج مما ليس بشعر، واللحم مما ليس بلحم".⁽⁶⁵⁾ ولذلك استنتج أن أصول الأشياء أو بذورها لابد أن تحتوى على كل الصفات التي تظهر في الأشياء.

فرفض انكساجوراس رأي أمبيدوقليس في أن أصل العالم عناصر أربعة. كما أنكر زعم إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم، وأكد أن المادة تتجزأ إلى ما لا نهاية. هنا دلالة على وجود قطيعة معرفية وذلك في وجود منهج جديد ومبدأ جديد عند انكساجوراس وهو أن المادة تتجزأ إلى ما لا نهاية.

إكتشاف فكرة العقل:-

إذا سألنا عن القوة التي دفعت المادة إلى الحركة بادئ الأمر، فمن ذا الذي بعث في المادة الميثة السعى والحركة؟ (والواقع أن نبوغ إنكساجوراس وعبقريته منحصران في الإجابة عن هذا السؤال، ولولا رأيه في الحركة القوة الدافعة لما كانت له فلسفة تستحق النظر، فقد ذهب أمبيدوقليس إلى أن الحب والكراهية هما القوتان الدافعتان اللتان تفسران المادة على الإتصال دهرأ والإنفصال دهرأ، ثم تبعه الذريون فذهبوا إلى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطاً آلياً في الفضاء فلا تسير على هدى، ولا تقصد إلى غاية.

أما انكساجوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة، سمت بها عن مستوى المادة، فذهب أن إلى القوة التي تدفع المادة وتسيرها هي عقل حكيم، زكي بصير، يولد الحركة في المادة إقبالاً وإدباراً حتى تتكون منها العوالم).⁽⁶⁶⁾

إن وجود العقل كقوة تدفع المادة وتسيرها هو استنتاج جديد ودلالة على وجود قطيعة معرفية عند انكساجوراس في سموه عن مستوى المادة، وأن العقل هو الذي يولد الحركة في المادة.

بمبدأ القوة المحركة يصبح انكساجوراس لأول مرة أصيلاً، ويدخل مبدأ خاصاً به وهو مبدأ يعد جديداً تماماً في الفلسفة، (فيتصور هذه القوة على أنها قوة غير فيزيائية، وغير جسمانية

أيضاً - Alexander P.D. Mourelatos – The pre – Socratic – op. cit. – P. 494.

⁽⁶⁵⁾Anaxagoras, Frag. 18. (quot from Freeman, Ancilla to the pre – Socratic philosophers – op. cit. – P. 19).

See also – Anaxagoras, Frag. 3.

⁽⁶⁶⁾Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy.

See also - An Introduction - op. Cit. - P. 43.

- Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. Cit. - P. 68.

- Kathleen Freeman - The pre - Socratic philosophers - op. Cit. - P. 269.

- R.E.Allen and David J.Furely - Studies in pre - op. Cit. - Socratic philosophy - op. Cit. - P. 281.

- Milton C.Nahm - Selections from Early Greek philosophy - op. Cit. - P. 147

كلية تسمى العقل الكلى. وصف انكساجوراس العقل بأنه أدق الأشياء وأنقاه، كما قال أيضاً أنه غير مختلط بشيء، وأنه لا يحتوى فيه أى خليط من أى شيء بجانب ذاته).⁽⁷⁷⁾

إن العقل نقى تماماً وغير مختلط بأى شيء آخر، (أنه يعيش بمعزل بذاته فى ذاته ولذاته، وهو عكس المادة غير نركب وهو بسيط، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه. فلو كان ممزوجاً بأى شيء آخر، فالشيء الممزوج داخله كان سيمنعه من السيطرة والتحكم فى أى شيء كما لو كان بمفرده وب نفسه).⁽⁶⁸⁾

فهذا الإدراك للقوة العاملة هو إنشغال بالفلسفة من طور إلى طور، فلقد إعتبر انكساجوراس ذلك العقل روحاً خالصاً مجرداً، ولم يلبسه لباساً من المادة. فهو قد تخلص من المادة حين فكر فى ذلك العقل، فجرده عن الأجسام تجريداً مطلقاً.

(لكن بسبب أن اللغة تنشأ فى أول عهدها وتتدرج بين المحسوسات فتكون ألفاظها متعلقة بالاشياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد أى التفكير فيما ليس له صور مادية، اضطر إضطراباً أن يستعيد هذه اللغة التى خلقت فى أولها ما يقع تحت الحواس، ليعبر بها عن معقولاته المجردة. لذلك فمن الخطأ أن نستند إلى الصفات التى أطلقها انكساجوراس على العقل، ونحكم بأنه تصور العقل فى صورة مادية. أى أنه أدراك القوة العاقلة المجردة).⁽⁶⁹⁾

يتصف العقل بخصائص ثلاثة عن غيره من الأشياء وهى البساطة والمعرفة والقوة. (العقل بسيط متجانس فى جميع أجزائه فى حين أن المادة مركبة، وإذا كانت بعض الكائنات الحية لها نصيب من العقل أكثر مما للأخرى منه، فذلك إختلاف مقدار وحسب، أى أن الكائنات الحية المختلفة المقادير متفاوتة من العقل فقط، وللعقل معرفة تامة بكل شيء، وإليها ترجع قدرته على

⁽⁷⁷⁾Margaret Freeman - op. cit. - P. 43.

See also - W.K.C. Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 273.

- Kathleen Freeman - op. cit. - P. 267.

- Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. P. 45.

- Reginald E. Allen - Greek philosophy Thales to aristotle - op. cit. - p. 52.

- John Mansley Robinson - An Introduction to Early Greek philosophy - op. cit. - P. 181.

⁽⁶⁸⁾W.K.C. Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 273.

See also - Charles M. Bake Well - Source Book An Ancient philosophy - op. cit. - P. 51.

- John Mansley Robinson - op. cit. - P. 181.

- A.S. Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 111.

⁽⁶⁹⁾See - R.E. Allen and David J.F. Furely - op. cit. - P. 286.

See also - Margaret E.J. Taylor - op. cit. - P. 41.

كل شيء. فالمعرفة الكلية ضرورة لازمة للقدرة المطلقة التي تتجلى في ترتيب الأشياء في نظام وفصلها عن بعضها الآخر، وعليه فالمعقل هو المبدأ الفعال أما المادة فهي المبدأ المنفعل.⁽⁷⁰⁾

نظرية المعرفة عند انكساجوراس:-
المعرفة الحسية:-

إذا بحثنا في نظرية انكساجوراس في المعرفة، سنجد أنه قال أيضاً بما قاله من قبل هيراقليطس وبارمنيدس وأمبيدوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها.

(كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أمبيدوقليس، الذي يقول - "إن الشبيه يدرك الشبيه - شأن جميع الفلاسفة اليونانيين. فيقول انكساجوراس إن الإنسان الحسي غير المغاير، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه، ولا يؤثر فيه الشبيه، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه، وهنا يمكن أن يتصور الأكم الذي يسبق كل إحساس. وذلك بواسطة وجود متضادات أو عكس هذه الأشياء، فإن الإحساس يعمل بالمتناقضات، لذلك إذا فسرنا الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تتعكس الأشياء على العين، ولا يمكن أن تتعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين، وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه، بل إن المخالف يدرك المخالف).⁽⁷¹⁾

(وقد أسهم انكساجوراس في الجدل حول الحواس، وإعتبر شواهد الحس شيئاً لا يمكن الاستغناء عنه في دراسة الطبيعة).⁽⁷²⁾

فنظرية انكساجوراس في الإدراك الحسي عكس نظرية أمبيدوقليس، فالإحساس نتيجة لتقابل الأضداد، (وكذلك الأمر في الذوق واللمس، ونحن نعرف الحار والبارد، والحلو والمر لا بما يشبههما بل أضدادهما).⁽⁷³⁾

(70) د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 67. أيضاً

- Milton C. Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 153.
See also - Kathleen Freeman - The pre - Socratic philosophers - op. cit. - P.P. 267-274.
- Theodor Gomperz - Greek Thinkers (A History of Ancient philosophy) - op. cit. - P. 215.
- Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 45.
- John Mansley Robinson - op. cit. - P. 181.

(71) د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - مرجع سابق - ص 162، 161.

(72) بنيامين فارتن - العلم الإغريقي ج 6 - مرجع سابق - ص 73.

(73) د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 104.

ليلاً - John Mansley Robinson - An Introduction to Early Greek philosophy - op. cit. - P. 167.

(وقد إهتم مثل أمبيدوقليس بتبيان الحقيقة القائلة بأنه توجد كثير من العمليات الطبيعية المادية على درجة كبيرة من الخفاء، بحيث يصعب علينا أن ندركها بحواسنا مباشرة).⁽⁷⁴⁾

(فنحن لا ندرك الحقيقة لقصور حواسنا، ولقد أوضح انكساجوراس هذه الحقيقة عن طريق تجارب عملية منتقاة).⁽⁷⁵⁾

المعرفة العقلية:-

رأينا إن الذى يدفع الكائنات إلى الحياة والحركة هو العقل. فالعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقّة، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى ندركها بها، هى التى تعد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس.

(فلقد رأى انكساجوراس أن الحركة لا بد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعاً، وهذا الموجود يجب أن يكون مفكراً معقولاً وقادراً، وإن الذى يدفع هذه الموجودات إلى الحياة والحركة هو العقل. ولكل الأحياء نصيب من هذا العقل، وأن الحس وظيفة من وظائف العقل الإنسانى).⁽⁷⁶⁾

(ولكن ضعف الحواس وهى آلات المعرفة الأولى عندنا، يجعلنا فى عجز عن معرفة الحقيقة، والظواهر سبيل إلى معرفة الباطن ورؤية المجهول، وبذلك كان انكساجوراس أميناً على الروح العلمية التى تبدأ من الإدراك بالمحسوسات).⁽⁷⁷⁾

يرى انكساجوراس أن زيوس كبير الآلهة هو العقل، وقد أول أساطير هوميروس تأويلاً خلقياً، وبالرغم من أن انكساجوراس يقول بمبدأ جديد كل الجدة فى تاريخ الفلسفة اليونانية هو العقل Nous، مما جعل سقراط *⁽⁷⁸⁾ يعجب به أشد الإعجاب، ولكنه لم يستخذه ولم يجعل له دوراً فى المعرفة.

(74) د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 12.

أيضاً - John Mansley Robinson - op. cit. - P. 193.

(75) د. أحمد فؤاد الأهوانى - مرجع سابق - ص 206.

(76) نفس المرجع - ص 201، 202.

(77) د. عبد الرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى - مرجع سابق - ص 161، 162.

(78) يقول سقراط فى محاوره فيثون "تم استملت ذات يوم إلى رجل قال إن عنده كتاب انكساجوراس، وطالع فيه أن العقل علة جميع الأشياء، وقلت لنفسى إذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن ينظم العقل الأشياء على أفضل صورة ولكن جميع آمالى تبديت، لأنى لم أكد أمضى فى قراءة الكتاب حتى رأيت أن المؤلف لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة، أما العلل التى نكرها فهى للهواء والإثير والماء وأشياء أخرى غريبة".

كان انكساجوراس قد خطا بالفلسفة - في هذه المرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية - خطوة جريئة فأخرجها من الطبيعة المادية، ونحا بها نحواً جديداً في البحث.

إذا أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهي إلى هذا التناقض التناغم والجمال، بل لابد أن عقلاً حكيماً مدبراً يسلك بالمادة سبيلاً قوياً في هدى وبصيرة، إلى غاية معلومة مقصودة. وبهذا فرق انكساجوراس للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة بين المادة المجسدة

وبين القوة العقلية المجردة التي تتحكم في تلك المادة، بين الجسم والعقل، بين الطبيعة والإنسان. فأنصرفت الفلسفة منذ ذلك الحين إلى هذا الإنسان وخصته بالبحث والدرس، وكان أول من شق هذا الطريق هم جماعة السوفسطائيين.

تفرقة انكساجوراس بين المادة المجسدة وبين القوة العقلية المجردة التي تتحكم في تلك المادة دلالة واضحة على وجود قطيعة معرفية هنا تتمثل في اتخاذها لمنهج جديد وأيضاً استنتاجه لنتائج جديدة هو أنه لابد من وجود عقل حكيم مدبر هو الذي يتحكم في المادة. وتفرقته بين الجسم والعقل.

(نجد أن المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية تتميز بأن العقل اليوناني فيها لا يتطلع إلا إلى العالم الخارجي، فهي تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة، ولم تتعلم بعد النطلع إلى ذاتها، غير أن التحول إلى الدراسة الإستبطانية للعقل نجدها في العقل عند انكساجوراس. لقد برز العقل الآن إلى مقدمة الصورة كمسكلة فلسفية، وأن إيجاد العقل في كل الأشياء، "وفي الفلسفة، وفي الفرد، وفي الطبيعة الخارجية"، هو ما يميز المرحلة الثانية في الفلسفة اليونانية، وصياغة التناقض بين العقل والمادة هي أهم إنجاز لإنكساجوراس).⁽⁷⁹⁾

أنظر - د. أحمد فؤاد الأهواني - مرجع سابق - (محاورة **مليون**) - ص 202.

⁽⁷⁹⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 75.

(فلقد انتقد انكساجوراس فكرة الضرورة الآلية، ووجد أن هذه الفكرة لا تكفى لأن تكون علة للحركة، فإذا قلنا أن الذرات تتحرك وتتساقط بحسب ثقل وخفة كل منها، فيرد انكساجوراس بأن هذه الذرات هي أجسام ميتة، أو على الأقل كانت كذلك في البداية، فمن ذا الذى يبعث فيها السعى والحركة؟ ثم أنه لا يعقل أن تكون حركة الذرات خلواً من الغاية أو الهدف. وينتهى انكساجوراس إلى القول بأن الذى يدفع المادة ويسيرها ليس هو الضرورة الآلية، ولكن هو العقل Nous البصير الهادف، الذى يولد الحركة فى المادة حتى تتكون فيها العوالم والأكوان. وكما ذكرنا فإن هذا العقل لم يصوره لنا فى صورة مادية، بل أنه لىتميز عن المادة بشكل حاسم، فهو من طبيعة غير طبيعة المادة التى يسيرها).⁽⁸⁰⁾

⁽⁸⁰⁾ د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 94، 95.

تعقيب

نجد هنا قطيعة معرفية ثانية عند انكساجوراس واكتشافه لفكرة العقل، ففكرة العقل، هي دلالة من دلالات وجود القطيعة المعرفية وهى الأفكار الجديدة، فإنكساجوراس يعد تطوراً أبعد من سابقه، وذلك لأن فلسفته تتميز بشيئين جديدين.

فهو أول من فصل العقل عن المادة، وإعتبره - فيما يرى البعض - جوهرًا متميزاً عن المادة وسبب حركتها، وهنا أيضاً دلالة أخرى على القطيعة المعرفية وهو استخدام منهج جديد يختلف عن ما سبقه. وثانياً: كان الفلاسفة من قبله يلجأون إلى تفسير الحركة تفسيراً آلياً، أما هو فقد بدأ الإتجاه نحو تفسير الظواهر لا بعلاها المادية، بل بأغراضها وغاياتها.

كما أن انكساجوراس أثار إشكالات فى الفلسفة جديرة الإعتبار، فهو قدم فكرة العقل، ليكون له دوره فى التغير والحركة فى الوجود لأول مرة فى تاريخ الفكر، وقد تأثر بهذه الفكرة سقراط وكذلك أرسطو، وجعل العقل علة فاعلة، ولكنه لم يفتن إلى أن العقل هو علة الإنسان على الحيوان.

فلقد كانت البذور غير متحركة بذاتها. ولذلك فلكى تتحرك وتكون الأشياء لابد من وجود عامل يحركها. وقد جاء انكساجوراس بالعقل لتفسير الحركة بدلاً من تفسيرها بالحب والبغض عند أمبيدوقليس. على أن هناك إختلافاً كبيراً بينهما وهو أن الحب والبغض، وإن كانا فى المادة، فإنهما متميزان عنها فى حين أن العقل ليس متميزاً عن المادة وحسب، بل منفصلاً عنها تماماً. فى حين أن العقل منهجه الجديد المختلف عن أمبيدوقليس وهذه دلالة على وجود قطيعة معرفية بين انكساجوراس وأمبيدوقليس فى المنهج.

كما أنه أكد على أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية وحدها المعرفة الصحيحة التى يجب أن نعتد عليها، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أمبيدوقليس الشبيه يدرك الشبيه، فهو بالعكس يرى أن الضد يدرك الضد. وهذا المبدأ الجديد أيضاً شاهد على وجود قطيعة معرفية فى استنتاج مبدأ جديد عكس مبدأ أمبيدوقليس.

رأى أيضاً أن الحواس تدرك الظاهر، والعقل يدرك ما هو خلف الحواس، فالحواس ممهدة للمعرفة العقلية. وبذلك جمع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

وجدنا من خلال عرضنا للفلسفة الطبيعية أن المادة ولدت حية، لها القدرة على الحركة والتغير بذاتها ولكن لم يكن لها عقل متميز ومستقل عنها.

ثم انفصل العقل عنها عند ~~انكساجوراس~~ انكساجوراس، ولكن ما لبث هذا العقل أن إختفى وأصبحت

المادة عند الذريين ميتة، ولكنها متحركة لا بفعل قوة كامنة فيها بل بفعل تساقط الذرات في الفراغ، واصطاد بعضها مع البعض الآخر.

إن نظرية المعرفة عند الفلاسفة قبل سقراط لم تأخذ الشكل المتكامل في أى مذهب من مذاهبهم، ولكنهم - على أى حال - أو ضحوا بعض الجوانب في الإدراك العقلى والمعرفة العقلية، وكذلك تحدثوا عن الإدراك الحسى والحس المشترك وكذلك بعض التفسيرات الدقيقة لعمليات الإحساس.

وقد كان لأرائهم وتجاربهم العملية أثر كبير في العلم الحديث، فمذهب فلاسفة المدرسة الأيونية في محاولة تفسير التغير والثبات في الوجود بالملاحظة الحسية وفرض الفروض والإستنباط العقلى، فكان الأساس الأول في وضع المناهج للعلوم الطبيعية، وكذلك تجربة الكلبسيديرا عند أمبيدوقليس. لإثبات مادية الهواء.

إن انكساجوراس هو أول فيلسوف استطاع أن يميز تمييزاً واضحاً من العقل من جانب والمادة من جانب آخر، بعد أن كانت الفلسفة السابقة على سقراط لا تعترف إلا بالمادة وحدها.

أيضاً هناك اللغة وهى دلالة على وجود قطيعة معرفية، فاللغة كانت فى أولها تتدرج بين المحسوسات فتكون ألفاظها متعلقة بالأشياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيها ليس له صور مادية، حاول انكساجوراس أن يطور اللغة لى يعبر بها عن معقولاته المجردة.

وهذه هى دلالات وجود القطيعة المعرفية:

1- لغة جديدة 2- منهج جديد 3- نتائج وأفكار ومضامين جديدة.

سنعرض فى الفصل القادم إلى آراء السوفسطائيين، فهم أول من بدأ بطرح مشكلة وضع الإنسان فى الكون ثم لسقراط والمعرفة عنده. وسنرى كيف تجاوزت فلسفته السوفسطائيين العملية. وما هو المنهج الجديد الذى انتهجه فى البحث والفلسفة.

الفصل الرابع

النزعة العملية وفلسفة المفاهيم

الفصل الرابع النزعة العملية وفلسفة المفاهيم

تمهيد:-

لقد قدم انكساجوراس مذهب القائل بوجود عقل يدبر العالم. ويعد مبدأ جديداً في الفلسفة، وهو مبدأ التناقض بين المادة الجسمية والعقل غير الجسماني، التناقض بين الطبيعة والإنسان.

(فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الأولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة، فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون. لقد كان آراء الفلاسفة الأوائل في كليتها كونه، أما آراء السوفسطائيين فهي إنسانية تماماً. وفي أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذا الخطان من الفكر ويخصب كل منهما الآخر. ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين في المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند أفلاطون وأرسطو).⁽¹⁾

سنعرض في هذا الفصل أولاً السوفسطائيون لأنهم أول من بدأ بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون. وثانياً سقراط والمعرفة عنده والمنهج الجديد الذي انتهجه في البحث والفلسفة وسنوضح كيف تجاوزت فلسفته فلسفة السوفسطائيين العملية.

السوفسطائيون The Sophists:-

سنعرض في هذا الجزء عن السوفسطائيين هذه النقاط الآتية:-

التعريف بالسوفسطائيين، مكانتهم في تاريخ الفلسفة اليونانية. دخول الإنسان بجانب الطبيعة فهي السمة الأساسية في فلسفتهم.

المعرفة عند السوفسطائيين عامة. المعرفة عند بروتاجوراس وجورجياس خاصة.

من هم السوفسطائيون؟ نحن نعرف أنهم كانوا أعداء الدودين لسقراط (كلمة سوفسطائي من كلمة "سفيستس" التي كانت تعني المعلم في أي من العلوم، وخاصة علم البيان. ثم عنت الرجل الحكيم. لقد قدم السوفسطائيون لعصرهم ما نسميه بثقافة عليا، وهذا التعليم أخذ شكل المحاضرات العامة، وفصول في النظرية السياسية وأيضاً في الخطابة)⁽²⁾

⁽¹⁾ ولترستيمس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 77.

⁽²⁾ John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P. 31.

See also - W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P. 66.

بوضوح أن الفلاسفة الماديين لا يقرون منطق الديانات الشعبية السائدة حتى أنهم قد هاجموا بالفعل كما فعل فلاسفة المدرسة الأيلية، ولكنهم لم يخرجوا من هذا النقد بفكرة جديدة، ولم تفكر الفلسفة بعد أن وجهت النظر إلى ضعف منطق هذه الديانات إلى أن تقود هذه العقلية المتشوقة إلى الأهداف الفكرية الجديدة بطريقة عملية، لذلك فقد أصبح العقل اليوناني يشعر بأنه إنما يتمزق بين إيمانه بالأفكار القديمة التي ورثها، وبين الميل إلى أخذه بالنظريات العلمية والمبادئ الفلسفية الجديدة التي أخذت تهاجم هذه المعتقدات وتلك أركانها، فتشتت العقل بين الشك وبين اليقين حتى غلب عليه الشك، فأصبح يشك في كل موجود وفي كل قانون سواء كان وضعياً أم أخلاقياً⁽¹¹⁾.

دخول الإنسان بجانب الطبيعة:-

الروح العامة لليونان في تطورها، كانت تقتضي النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي القرن الخامس أيضاً، كانت تقتضي بدورها، أن تقوم النزعة السوفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية.

وقد ظهر ذلك واضحاً ابتداء من اكرينوفان. إذ نجد عنده لأول مرة جراحة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية.

ولو أن محاولة اكرينوفان لم تمتد في المدرسة الإيلية التي هو مؤسسها، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هيراقليطس، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود. (وفي هذا الشيء الكثير من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي. لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان، فكأننا هنا إنتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان. وقد قال انكساجوراس بمبدأ عقلي، ولو أنه لم يستخدم ~~هذا~~ المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع في تطبيقه. أما أمبيدوقليس فقد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هي عند الأورفيين، فجمع بين الطبيعة الخارجية من ناحية، والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى.

ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا - ثبات الروح

⁽¹¹⁾W.T.Stace – A Critical History of Greek philosophy – Macmillan – London – 1941 – P.P. 100-103.

الإنسانية أو الذات - من وراء التغيرات هذه كلها التى هى أساس الطبيعة الخارجية).⁽¹²⁾
وعلى هذا النحو نجد أن الإنسان قد أخذ يدخل فى دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً، (وكان لابد لهم إذا أن يخطو الخطوة الأخيرة فيرتفعوا بالإنسان فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته، مختلف عن الوجود الخارجى. ومن هنا كان من الضروري من حيث منطلق التطور الروحى الفلسفى، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان إتجهاً كبيراً وأن تجعله محور التفكير).⁽¹³⁾

هذه نتيجة جديدة عند السوفسطائيين وهى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة هى دلالة على وجود قطيعة معرفية بين السوفسطائيين وما سبقهم. من حيث وجود نتيجة جديدة واستخدامهم منهج جديد مختلف.

(وفضل السوفسطائية هو أنهم وجهوا نظر الفلاسفة إلى منطق جديد، حيث أوحى ثورتهم للعقلية وأفكارهم الكثيرة إلى الفلاسفة بهذا المعنى العقلى، الذى ازدهر وتفرع وأسس فلسفة أخلاقية فى منتهى العمق وفى أوج الإشراف. أما المستوى العادى للعقلية اليونانية فإنه لم يطالب بتغيير فلسفة أو بتعديل منهج، كذلك فإنها لم تعبر تعبيراً فلسفياً عن مطالبة العقلية، لأن المستوى العقلى العادى للشعب اليونانى عاش غريباً عن الفلسفة، لم ينفعل بها ولم يتفاعل مع أفكارها حتى نستطيع أن نفترض أنه قد ناقشها وامتنص معانيها جيداً، واهتدى إلى الأدلة على ضعفها، وطالب بعد ذلك بتغيير منهجها).⁽¹⁴⁾

المعرفة عند السوفسطائيين:-

قبل مدرسة السوفسطائيين، كان الفلاسفة يقربون الحسى والعقل، ويرون أن طريق إدراك حقيقة أى شىء إنما هو العقل، أما الحواس فلا تصلح طريقاً للمعرفة لسببين: الأول أنها خادعة لا تمدنا بحقائق الأشياء، بخلاف العقل فإنه الطريق المأمون فى إمدادنا بالحقائق. الثانى: أن الحواس مختلفة بين الناس، لا تقوم على أساس مشترك بينهم، فحس كل فرد من الناس خاص

(12) د. عبد الرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى - مرجع سابق - ص 169.

(13) نفس المرجع ص 169.

(14) محمد أمين المفتى - فكرة عن فلسفة سقراط - مرجع سابق - ص 49، 50.

به، (ولذلك فليس من الممكن أن ينقل فرد ما بحسه لفرد آخر. بينما يكون في مقدورك أن تنقل ما تفهمه بعقلك إلى الآخرين، لأن العقل مشترك بين جميع الناس، لا يختلف فيه فرد عن فرد).⁽¹⁵⁾

كان للسوفسطائية صلة وثيقة بالفلسفة الطبيعية التي تتقدمها، والواقع أنها يمكن أن تعد تطوراً لفلسفة ديمقريطس وهيراقليطس من جهة، ومحاولة لسد حاجات المواطنين الإغريق الاجتماعية في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد من جهة أخرى.

لقد قسم ديمقريطس المعرفة إلى معرفة حقيقية ومعرفة زائفة أو غامضة، أما المعرفة الحقيقية فموضوعها الذرات والفراغ والتشكيلات المتعددة التي تتخذها، وبما أن لهذه وجوداً دقيقاً كانت المعرفة المتصلة بها حقيقية. (وأما المعرفة الزائفة فموضوعها كل ما يقع تحت الإدراك الحسى كالحرارة والبرودة واللون والطعم وما إلى ذلك، وبما أن الأشياء ليس لها وجود حقيقى فى الطبيعة بل تظهر نتيجة تأثير الذرات فى الحواس، فإن وجودها إعتباطى ، أو فيما يقول ديمقريطس أنها موجودة بالعرف By Convention وحسب.

هذا من وجهة، ومن وجهة أخرى كان هيراقليطس يقول أن كل شىء فى تغير متصل، بإستثناء قانون التغير ذاته الذى هو اللوغوس أو العقل الكونى. فالأشياء التى تشاهدها فى تغير دائم، وعليه فلا يمكن أن ننسب إليها صفة واحدة معينة، بل تجتمع لها صفات متناقضة، فهى حارة وباردة وحلوة ومرّة فى وقت واحد).⁽¹⁶⁾

لم يجد السوفسطائيون مبرراً للتمييز بين المعرفة الحقيقية أو العقلية، والمعرفة الزائفة أو الحسية، وبخاصة أن الفلاسفة قد اختلفوا فى الحقيقة وطبيعتها. (يضاف إلى هذا أن الفلاسفة السوفسطائيين رأوا أن قانون هيراقليطس فى التغير لا ينطبق على الأشياء المحسوسة وحسب، بل ينسحب على الأشياء العقلية والأخلاقية والفنية أيضاً. فلم يكن شىء فى نظرهم بمنأى عن التغير، وعليه استوت الموجودات الحسية والعقلية، فلم تعد المحسوسات موجودة بالعرف ونسبية وذاتية وحسب، بل أصبحت المبادئ الأخلاقية والقيم الفنية كذلك أيضاً).⁽¹⁷⁾

وعلى ذلك فإن كان الفلاسفة السابقون على السوفسطائيين قد آمنوا بحقيقة مطلقة يستطيع

⁽¹⁵⁾ See – Mario unterSteiner – The Sophists – Trans. From Italian by Kathleen Freeman – Basil Balck Well – Oxford – 1954 – P.P. 19, 21.

⁽¹⁶⁾ د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 110.

أيضاً 67. – P. 67. – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. –

⁽¹⁷⁾ د. كريم متى – المرجع السابق – ص 111.

العقل اكتشافها، وشكوا في صدق عالم الحواس، فإن السوفسطائيين وجدوا أن عالم العقل ليس أصدق من عالم الحس، وقالوا أنه إذا انعدمت الحقيقة المطلقة في عالم الحس، فلا بد أن تنعدم في عالم العقل كذلك.

لقد تغيرت عند السوفسطائيين الغاية من التفكير ومن التفكير بشكل عام، وأصبحت غاية التفكير عندهم هي الانتصار على الآخر، ووسيلتهم في ذلك هي فن الإقناع والإغراء. لقد تغير مفهوم التفكير، وتغير مفهوم الفلسفة على أيدي السوفسطائيين. وهنا نجد دالتين على وجود قطيعة معرفية عند السوفسطائيين وهما المنهج الجديد وهو فن الإقناع والإغراء، وتغيير الغاية من التفكير، وتغير مفهوم الفلسفة نفسه أي وجود مفهوم جديد عندهم.

(وتغيرت تبعاً لذلك القيم والمعايير الفكرية التي كانت تميز الفلاسفة حتى ظهور السوفسطائيين، ولقد أصبحت قيمة المعرفة تقاس بمقدار جدوى هذه المعرفة للحياة الثقافية السائدة، وبمقدار منفعتها في الدفاع عن قضية ما، وأصبح المفكر الحقيقي هو الذي يجيد إختيار الموضوعات التي سيناقشها، ذلك المفكر الذي يستطيع أن يقدمها إلى الآخرين بشكل جذاب. ومن هنا كانت الخاصيتين الرئيسيتين اللتين ميزتا جماعة السوفسطائيين، الإدعاء بأنهم خبراء في معرفة وتعليم كل الفنون التي تهتم الإنسان، ومن أنهم يمتلكون فن البيان الذي يمكنهم من جذب المستمعين والسيطرة عليهم).⁽¹⁸⁾

بروتاجوراس Protagoras:-

(410-480 ق.م)

(كان أول وأعظم السوفسطائيين . ولد في إبيرا، وجاب اليونان واستقر بعض الوقت في أثينا. اتهم في أثينا بالإلحاد، وهذا يستند إلى كتاب ألفه عن موضوع الآلهة، وقد بدأه بهذه الكلمات "أما بالنسبة للآلهة فإنني عاجز عن القول ما إذا كانت موجودة أم لا"، ولقد أحرق الكتاب علناً. أي أنه كان غير ديني).⁽¹⁹⁾ (كما كان بروتاجوراس أول من نظم الخطب، وطرح أيضاً أسس علم النحو والصرف).⁽²⁰⁾

نظرية بروتاجوراس في المعرفة:-

(18) د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 101.

(19) Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 68.

See also - John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P.P. 32-33.

- W.K.C. Guthrie - The Socphists - Cambridge University Press - London - 1971 - P. 63.

- W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P, 68.

(20) Milton C.Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 221-222.

(تتلخص نظرية بروتاجوراس في المعرفة في العبارة الشهيرة التي أوردها في صدر مؤلفه عن الحقيقة وهي: "الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً". هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد. والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية).⁽²¹⁾

وقد شرح لنا أفلاطون هذه العبارة في محاولة ثيائيتوس، (حيث ذهب إلى أن بروتاجوراس قد أكد أن الأشياء هي بالإضافة إلى كما تبدو لي، وهي بالإضافة إليك كما تبدو لك. فالريح الواحدة التي تهب على رجلين، هي باردة بالإضافة إلى الذي يشعر ببرودتها، فإن الأشياء هي بالإضافة إلى كل منا كما يشعر بها كل منا).⁽²²⁾

وقد ذهب أرسطو في كتاب "ما بعد الطبيعة" إلى أن بروتاجوراس قد زعم أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، (وبعبارة أخرى أن الحقيقة هي ما تبدو لكل شخص، فإذا كان الأمر كذلك كان الشيء ذاته موجوداً ولا موجود، وحسناً وقبيحاً على حد سواء، وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء مادام الشيء نفسه في الغالب يبدو جميلاً عند قوم، وعلى الضد من ذلك تماماً عند آخريين، وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء).⁽²³⁾

(وعلق مكستوس أمبريقوس قائلاً أن بروتاجوراس يقرر أن كلاً من المادة والحواس تتغيران، فالحواس تتغير حسب مراحل الحياة، وأحوال البدن المتغيرة، وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات التي تظهر أمام الجميع، والناس يدركون صفاتاً مختلفة في أوقات مختلفة، وهذا راجع إلى أحوالهم المختلفة).⁽²⁴⁾

وقد أحدث السوفسطائيون وخاصة بروتاجوراس تحولاً في طريقة إدراك الحقيقة، وفي

⁽²¹⁾ I bid – P. 221. See also – John Lewis – op. cit. – P. 33.

– Wallace I. Matson – op. cit. – P. 68.

– A.S. Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 125.

⁽²²⁾ أفلاطون – محاورات ثيائيتوس أو عن العلم – ترجمة د/ أميرة حلمي مطر – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – 1973 – ف 151، ف 152 – ص 46-47. وأيضاً

– W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers . . . – op. cit. – P. 68.

See also – Wallace I. Matson – op. cit. – P. 68.

– A.S. Bogomolov – op. cit. – P. 125.

⁽²³⁾ Aristotle – Metaphysics – Trans. Into English Under The Editor ship of W.D. Ross – 5 vol & 2nd E.D. Oxford at the Clarendon Press – Oxford – 1968 – BII. H6+ – 1062 – b 5. 25.

وأيضاً – د. أحمد فؤاد الأهواني – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 268.

⁽²⁴⁾ Milton C. Nahm – op. cit. – P. 239.

الفرق بين الحس والعقل. وجروا على مبدئهم المشهور، وهو أن الإنسان مقياس كل شيء، واتخذوه أساساً لأربهم في المعرفة، وترتب على هذا إنكارهم للمبدأ القائل بوجود خارجي مستقل عن أذهاننا.

(جمع بروتاجوراس بين نظرية هيراقليطس في التغير المتصل، ورأى ديمقريطس في أن الإحساس هو المصدر الوحيد لمعرفة الأشياء في العالم، وخلص منهما إلى أن الإدراكات الحسية صادقة كلها، ذلك أنه لما كان الإدراك الحسي فيما يرى ديمقريطس نتيجة حركات في

الذات (المدرّك) والموضوع (المدرّك) السلذان هما في حركة متصلة، فإن قبول بروتاجوراس لمبدئين دفعه إلى القول بأن كل إحساس صادق في كل لحظة، وأن الأحاسيس ليست نسبية وحسب، بل نسبية لكل شخص ذي إدراك في اللحظة التي تحصل فيها).⁽²⁵⁾ يمكن أن نرجع المبادئ التي تقوم عليها نظرية بروتاجوراس في المعرفة إلى أمور ثلاثة:

1- الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة.

2- المعرفة نسبية.

3- الوجود متوقف على المدرّك.

(ولكن بوجه عام من التناقض، الاعتماد على الأشياء المحسوسة التي تتغير على الدوام، ولا تثبت أبداً على حال في الحكم على الحقيقة، ويجب أن نطلب الحقيقة معتمدين على الموجودات التي تظل دائماً ثابتة، ولا تخضع لأي تغير).⁽²⁶⁾

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية إلى مستوى الإعلان بأن كل معرفة مستحيلة، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فإنه لا يمكن أن تكون هناك أية معرفة بها. واستحالة المعرفة هي أيضاً تشكل موقف جورجياس.

جورجياس Georgias:-

(483 – 375 ق.م)

(حاول جورجياس⁽²⁷⁾ أن يوسع الشك السوفسطائي المتمثل في عبارة بروتاجوراس "إن الإنسان مقياس الأشياء كلها"، لكي يشمل الوجود والتبادل الفكري واللغوي. فإذا كان

⁽²⁵⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 115. وأيضاً

- Mario Unterseiner - The Sophists - op. cit. - P. 25.

See also - Milton C. Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 226.

- Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 68.

⁽²⁶⁾ د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 265، 268.

بروتاجوراس يرى أن كل شيء صادق وليس للحقيقة المطلقة وجود، فإن جورجياس يمتضى أبعد من ذلك إلى الآخرين بواسطة اللغة⁽²⁸⁾.

المعرفة عند جورجياس:-

عنوان كتابه دلالة خاصة على حب السوفسطائيين للتناقض الظاهري، العنوان هو: "حول الطبيعة أو اللاوجود". (ولقد حاول في هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا:

1- لا شيء يوجد.

2- إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته.

3- إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته إلى الآخرين⁽²⁹⁾.

القضية الأولى أنه "لا شيء موجود" لأن طبيعة الوجود تقتضى أن يكون للشيء بداية، كانت موجودة قبله بالفعل يصدر عنها، فإذا صدر شيء من شيء كان موجوداً، فإن ذلك لا يعتبر بداية لنشأته، وكذلك فإنه ما من شيء يمكن أن ينشأ من العدم، وإذن فلا شيء موجود.

أما القضية الثانية فهي، أنه حتى إذا وجد ~~الوجود~~ فإن المعرفة الصحيحة بالنسبة لها ستكون مستحيلة، (ونلك لأن المعرفة عند السوفسطائيين طريقها إلى لا العقل، والحواس بطبيعتها متغيرة تختلف باختلاف الأشخاص، بل وتختلف حتى بالنسبة للشخص الواحد في تقرير الحالة الواحدة، نسبة لتغير الأحوال العقلية والنفسانية في الأحوال المختلفة، فالمعرفة حينذاك تكون مستحيلة، وهذه القضية متعلقة بالقضية الأولى، لأن عدم وجود معرفة ثابتة يؤدي إلى إنكار الوجود وإلى نفي الكينونة⁽³⁰⁾).

أما القضية الثالثة فهي تتعلق بحالة المعرفة نفسها تجاه الأشياء، وهي أن نفس المعرفة

إذا وقعت وكانت، فإنها لن تكون تامة أو ثابتة، وذلك لأن عنصر إدراكها نفسه ليس

⁽²⁷⁾ جورجياس: ولد في مدينة ليونتينى، تلقى العلم والمعرفة في صباه عن أمبيدوكليس، وأخذ بنظرياته العلمية في الطبيعة، وعنى كذلك بالخطابة والفصاحة والبيان، وبرع فيها كلها وصار أفصح أهل زمانه، حتى أصبح مؤسس علم الخطابة. ألف جورجياس كتاباً عديدة في الفلسفة والخطابة أشهرها كتابه في الطبيعة on Nature، أو اللاوجود on Not Being، وكتابه فن الخطابة The Hand Book of Rhetoric. أنظر:

- د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 119.

⁽²⁸⁾ د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 119. وأيضاً

- John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P.32 .

⁽²⁹⁾ W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P. 68.

See also - Milton C.Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 244.

⁽³⁰⁾ محمد أمين المفتى - فكرة عن فلسفة سقراط - مرجع سابق - ص 57.

ثابتاً وزمناً، بل هو متغير وهو الحواس، ويقتضى تنذبذبات المقياس تنذبذبات الحقيقة، وإن
فلا حقيقة.

وما يهمننا هنا هو القضيتان الثانية والثالثة، (أما عن القضية الثانية فيقول فيها أنه لكي
نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة
المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، وأن يوجد الوجود على ما يتصوره. ولكن هذا
باطل، فكثيراً ما نخدعنا حواسنا، وكثيراً ما تركب المذيلة لنا صوراً لا حقيقة لها).⁽³¹⁾

وأما عن القضية الثالثة فترجع حجة فيها إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة،
(ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أي رموز، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها، فكما أن
ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع، والعكس بالعكس، فإن ما هو موجود خارجاً عنا
مغاير للألفاظ. فنحن ننقل للناس ألفاظاً ولا ننقل لهم الأشياء، فاللغة والوجود دائرتان
متخارجتان).⁽³²⁾

ومما سبق يتضح أنه قد نادى بإستحالة العلم والمعرفة.

ومنطق فلسفة جورجياس يشعرنا بأنه قد ألقى نظرة قوية على الفلسفة الإيلية ولكنه أخفق
في فهمها، ولم يأخذ إلا بالجانب السلبي منها. فالحركة العقلية في فلسفة جورجياس ليست حركة
تدل على إنفعال أو تأثر بمنطق الفلسفة الإيلية، ولكنه يدل على إمام سطحي بها وبناحياتها السلبية
على وجه الخصوص، ثم حملها بعد ذلك على محمل عقلي خاطئ. (لقد نظر جورجياس نظرة
مقربة إلى الفلسفة الإيلية وبخاصة إلى الناحية السلبية لفكرة زينون وحقق بها قضيته الأولى
التي أثبت بها أنه لا شيء موجود، والواقع أن جورجياس لم يفهم الأهداف العقلية لفلسفة زينون
التي أراد بها أن يحقق قضية ثبات الوجود فزينون من الفلاسفة الذين انتقلوا من الشك إلى نزوة
اليقين العقلي الثابت ولكنه لم يعلم الشك كمنهج عقلي. أما فلسفة جورجياس فإنه من الواضح جداً
أنها قامت على الناحية السلبية المطلقة التي كان من السهل له أن يقتدى فيها بفلسفة زينون، فأول
فلسفته تأويل دمج قضيته التي قادها أو قادته إلى الشك المطلق، ولم يقتصر جورجياس على
الأخذ بفلسفة زينون، ولكنه أخذ كذلك بجانب من فلسفة بارمنيدس لكي يثبت بها قضيته الأولى).⁽³³⁾

(31) د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 16.

(32) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 48-49.

(33) محمد أمين المفتى - فكرة عن فلسفة سقراط - مرجع سابق - ص 58. أيضاً

إعتمدت الفلسفة الإيلية على الإدراك العقلى البحث كوسيلة لإدراك الحقيقة الذاتية، أما السوفسطائية فقد قالت بأن العقل الإنسانى لا يمكنه إدراك الحقيقة، لأن الحقيقة نفسها ليست موجودة، (وفى تنمية العقل وإمكانيات تفكيره لإدراك هذه الحقيقة، إنما تبديد لنشاطه الذى يمكن أن يتجه بها كلها إلى فهم الحقائق الملموسة الموجودة فعلاً بين يديه).⁽³⁴⁾

كان عصر السوفسطائيين عصر نهضة. ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وإن لم يكن الأخير. لقد كان عصر تنوير يونانياً. وفى مثالنا هذا يأتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس إلى ديمقريطس.

(وفى مثل هذه الفترة البناءة يحمل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تنتقل عبر العصور إلى جماهير الشعب، وتؤدى إلى علم شعبى إن لم يكن علماً ضحلاً وثقافة واسعة

الانتشار، وتصبح التربية الشعبية صفة للعصر والأفكار الجديدة المنبثقة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والأفكار القائمة، وهكذا يصبح الفكر الذى كان بناءً فى الأول مدمراً، وهو متغلغل وسط الناس. ومن ثم فإن التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى إلى الرفض والشك وعدم الإيمان. إنه فكر سلبى فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات إما كلية أو جزئية).⁽³⁵⁾

ساهم السوفسطائيون كثيراً فى تقدم المعرفة. لقد كانوا أول من وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكلمات والجمال والأسلوب والنثر الفنى والإيقاع. ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة، ونشروا التعليم والثقافة فى جميع أنحاء اليونان، وأوجدوا دافعاً كبيراً لدراسة الأفكار الأخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمراً ممكناً، وأثاروا دوامة من الأفكار بدونها ما كان يمكن لعصر أفلاطون وأرسطو أن يرى النور.

هنا نرى دلالات واضحة على وجود قطيعة معرفية عند السوفسطائيين بالنسبة لما قبلهم، من خلال تأسيسهم لعلم الخطابة وهو استنتاج جديد. والجدل أيضاً، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة.

لقد كان للسوفسطائية صلة وثيقة بالفلسفة الطبيعية التى تتقدمها، والواضح أنها يمكن أن تعد تطوراً لفلسفة ديمقريطس.

⁽³⁴⁾ محمد أمين المفتى - المرجع السابق - ص 59.

⁽³⁵⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 85.

لقد تغيرت عند السوفسطائيين الغاية من التفلسف ومن التفكير بشكل عام، وأصبحت غاية التفكير عندهم هي الانتصار على الآخر، ووسيلتهم في ذلك هي فن الإقناع والإغراء. وهنا نجد دلالتين على وجود قطيعة معرفية - كما ذكرنا من قبل - وهما المنهج الجديد المستخدم، وتغيير مفهوم التفلسف نفسه، أى أنه هناك مفهوم جديد للتفلسف عندهم.

إن السوفسطائية عندما جعلت الإتجاه الفكرى الفلمفى يتجه نحو الإنسان نفسه، مهدت السبيل لظهور الفلسفات الإنسانية المحصنة عند أفلاطون وعند أرسطو، وأما من ناحيتهم فإنهم قد سدوا ثغرة واسعة كانت موجودة فى الحياة العقلية عند اليونان، وهى مسألة الثقافة فوضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل، وكانوا أيضاً أول واضعى فلسفة عقلية حطمت فكرة القدرية المطلقة، وأوجحت إلى الإنسان بأنه سيد مصيره. وقد كانت فلمفتهم كذلك سبباً فى إتساع حلقة التجارب والنهم الإنسانى، فأعطت بذلك للفلمفة مشاكل عدة ومدتها بمسائل كثيرة.

هنا دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية وهى وجود نتيجة جديدة عند السوفسطائيين متمثلة فى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة.

سقراط Socrates:-

(469 - 399 ق.م)

سنتحدث هنا عن شخصية سقراط، والمعرفة عنده بدءاً بالبحث فى المعرفة، ثم المنهج الجديد الذى انتهجه فى البحث والفلمفة، ثم التعاليم الأخلاقية عنده لأنها متأسسة على نظرية المعرفة، ثم الإستقراء وفلمفة المفاهيم لأنه وضع المعرفة كلها فى المفاهيم، ثم الفضيلة، لأنه قد وحد بين الفضيلة والمعرفة، ومفهوم النفس لأنه ذكر أن النفس هى مصدر المعرفة والأخلاق الإنسانية، وأخيراً مكانته فى تاريخ الفكر.

وسنوضح من خلال هذه النقاط دلالات وشواهد وجود القطيعة المعرفية عند سقراط بالنسبة لمن سبقوه متمثلة فى لغة جديدة ومنهج جديد ونتائج أو مفاهيم أو نظريات جديدة.

بدأ سقراط حياته بأنه كان نحاتاً كأبيه. وقد ولد فى أثينا، وتعلم فيها، واتهم بالإلحاد، وحكم عليه بالإعدام. (ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة فى آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين، وأن أثره فى الفلسفة من القوة بحيث إن اسمة يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله،

(36) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 50.

وما بعده. وميله إلى الحكمة اشتد به في سن مبكرة، بتأثره بالأوساط الفيناغورية والأورفية بأثينا، فأخذ يغذى عقله ويهذب نفسه، وقد فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل. فمن الناحية العقلية، أفاد من مناهج السوفسطائيين حتى كون لنفسه منهجاً، ولم يأخذ بشكرهم، ولم يخضع آراءه للكتابة، وطريقته في التفلسف قائمة على الجدل.⁽³⁶⁾ تكوينه لنفسه منهجاً جديداً هو دلالة على وجود قطيعة معرفية بينه وبين السوفسطائيين. عرفنا سقراط وفلسفته ممن شرحه وتكلم عنه، وتناوله بالبحث والتحليل من الفلاسفة وهم "أفلاطون واكرينوفان وأرسطو. ولقد صب كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة فلسفة سقراط في قلبه العقلي فبرزت الفلسفة السقراطية في صور مختلفة، كل صورة منها مصبوغة بالصبغة العقلية التي يتميز بها كل فيلسوف على حدة.

(فأفلاطون صور لنا سقراط كفيلسوف مثالي ركز بحثه في نظرية المعرفة وفي إقامة قواعد أخلاقية على أسس علمية، أما اكرينوفان فإن الصورة التي أعطاها لنا عن سقراط لم تكن بصورة فيلسوف لأنه فكر في سقراط بطريقة أعطت لنا فكرة عنه كأنما هو واعظ ديني له منهج في الأخلاق يسير على القواعد المعروفة دون أن يحاول أن يغير فيها كثيراً، وهذه الصورة التي أعطانا إياها اكرينوفان كانت محل نقد في نظر التاريخ العقلي للفلسفة أما أرسطو فقد أبرز سقراط في صورة عقلية رائعة واعتبره خالقاً لتيار فكري جديد في الفلسفة، وبذلك فهو يرتفع به في هذه الصورة التي رسمها له أرسطو عن الصورة التي رسمها له اكرينوفان إلى أرقى مصاف العقليات الفلسفية).⁽³⁷⁾ عقلية سقراط تمثل أول شخصية عقلية أخلاقية بالمعنى الصحيح في تاريخ الفلسفة اليونانية، فأفكار سقراط هي شخصية. وعقلية سقراط تمتاز بالخصوبة السامة والتفكير التلقائي، حتى أن الدارس لفلسفته لا يشعر بأثر صراع النظريات والأفكار الفلسفية القديمة التي لا شك أنه قد ألم بها في عقله، وإنما تتضائل أهمية هذه الأفكار كلها أمام موهبة سقراط في التفكير التلقائي، فكأنما تمتص عقلية سقراط روح الأفكار القديمة الأساسية وتصيبها في قوالبها حتى يغلب عليها شخصية سقراط، وتبرز ثانية في ثوب فكري له منهجه ومظاهره الخارجية.

(ولقد أراد سقراط لفلسفته غاية إجتماعية، كي تكون ثمارها محسوسة وملموسة في كل الأوساط العقلية، فلا تكون غريبة في موضوعها أو بعيدة في أثوابها الفكرية عن أن تفهمها الاستعدادات الفطرية لكل إنسان، سواء أبلغت عقليته نصيباً وافياً من العلم، أم ظلت على سجيبتها

⁽³⁶⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 50.

⁽³⁷⁾ محمد أمين المفتي - فكرة عن فلسفة سقراط - مرجع سابق - ص 74-75. أيضاً

-A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 130.

See also Wallace I.Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P.P. 74-75.

لا يصقلها إلا تيار الحياة إن سقراط فيلسوف مثالي، الغاية من التفكير عنده هي الفكر والفكر لذاته، ولكنه أراد كذلك أن تكون للفلسفة غاية إجتماعية تسير مع الفرد، وتتفاعل مع أفكاره واعتقاداته ومبادئه العقلية في كل حلقات عمره وفي كل أحواله، فتعكس آثارها لا على حياته الباطنة فحسب، بل على اتجاهات حياته العملية والفكرية في المحيط الإجتماعي).⁽³⁸⁾

المعرفة عند سقراط:-

البحث عن المعرفة:-

كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، (ذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح، إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة. كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة عنده تقوم هي أيضاً على العلم. فلكي يكون هناك أولاً معرفة، وثانياً أخلاق، لابد من البحث إذا في طرق الوصول إلى المعرفة).⁽³⁹⁾

لذلك فإن البحث في المعرفة عند سقراط يختلف عن البحث في المعرفة عند الفلاسفة السابقين، تبعاً لفكرة الرئيسية التي تكون جوهر الفلسفة السقراطية، وهي أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء. فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسي في أن البحث في المعرفة، كان لابد أن يبدأ بالبحث في طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها.

(ويلاحظ أن سقراط حينما بدأ من هذا المبدأ ~~تفكير~~ وجهة نظر الفلاسفة، لأنه وجه الفلاسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات، بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية).⁽⁴⁰⁾

هذا المبدأ الجديد، هو أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء، يعتبر دلالة على وجود قطيعة معرفية عند سقراط بالنسبة لما قبله.

(لكن إذا كان سقراط قد قال إن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية، فإنه لم يقل بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي، وإنما إقتصار فقط على إعلان هذا المبدأ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات - ذلك أن سقراط في الواقع لم يضع مذهباً فلسفياً، وإنما أعطى

⁽³⁸⁾ نفس المرجع - ص 81، 80.

⁽³⁹⁾ Norman Gully - The philosophy of Socrates - Macmillan - London - New York - 1968 - P. 75.

See also - Gregory vlastos - The philosophy of Socrates - (A Collection of Critical Essays) University of Notre Dame Press - France - 1980- P. 6.

⁽⁴⁰⁾ د. عبد الرحمن بدوي - أفلاطون - وكالة المطبوعات - الكويت - 1979 - ص 27، 26.

الدافع الرئيسى والفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفى مختلف عن المذاهب السابقة فى نقطة البدء، وبالتالي فى جوهره ومقوماته).⁽⁴¹⁾

ونستطيع أن نقول بوجه عام، إن نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية هى البحث أو الرغبة فى البحث عن ماهيات الأشياء تبعاً للمنهج الديالكتيكى، ولذلك يجب أن نبدأ ببحث هذا المنهج.

منهج سقراط:-

لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة. أما منهجه فى البحث فقد عرف "بالتهمك والتوليد". وفى المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه، ثم يلقى الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلّمونها فيوقعهم فى التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل.

(فالتهمك السقراطى هو السؤال مع تصنع الجهل).⁽⁴²⁾ أو تجاهل العالم، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائى أى الزائف، وإعدادها **لجبر** الحق.

(وينتقل إلى المرحلة الثانية، فيساعد محدثيه بالأسئلة والإعراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التى أقرّوا أنهم بجهلونها، فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم).⁽⁴³⁾

(فالتوليد هو استخراج الحق من النفس. وكان سقراط يقول فى هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمة، وكانت قابلة، إلا أنه يولد نفوس الرجال).⁽⁴⁴⁾

والأمثلة كثيرة فى محاورات أفلاطون على مرحلتى المنهج السقراطى.

ومما سبق يتضح أن مرحلة التهمك تقوم على تنقية العقلية اليونانية مما أذاعه السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد، وبذلك تعد هذه المرحلة خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس. (وعندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها فى

⁽⁴¹⁾ نفس المرجع - ص 29، 30. وإيضاً

- Eduard Zeller - Outlines of the History of Greek philosophy - op. cit. - P. 105.

⁽⁴²⁾ أفلاطون - محاورات الجمهورية - ترجمة د. فؤاد زكريا - مراجعة د. محمد سليم سالم - دار الكتاب العربى -

القاهرة - ك 1 - ص 327 أ. وإيضاً

- Fredrick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 107.

⁽⁴³⁾ See - W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P.P. 73, 74.

See also - Fredrick S.J. - copleston - V.I op. cit. - P. 106.

- Eduard zeller - socrates and the socratic school - op .cit .- p. 102.

⁽⁴⁴⁾ A.S. Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 131.

المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد. وفى هذه المرحلة نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة⁽⁴⁵⁾.

منهج سقراط الجديد الذى انتهجه فى البحث والفلسفة وهو منهج التهكم والتوليد، هو دلالة على وجود قطيعة معرفية بين سقراط ومن سبقوه، متمثلة فى وجود منهج جديد.

التعاليم الأخلاقية عند سقراط:-

التعاليم السقراطية أخلاقية فى جوهرها، وفى هذا وحده يكمن التشابه بين سقراط والسوفسطائيين.

يتفق سقراط مع السوفسطائيين فى أن الفلسفة ينبغى أن تنصرف عن دراسة مشاكل الطبيعة، وأن تتجه نحو دراسة الإنسان، (والعناية بحياته من الناحيتين الفردية

والاجتماعية، لأن المسائل المتعلقة بطبيعة الكون وبكيفية نشأته وعوامل تغييره لم تعد موضوعات جديرة بالدراسة، لأنها فيما رأوا أثقلت كاهل الفكر الإنسانى. وانصب تفكير سقراط على موضوعين رئيسيين هما الإنسان والدولة فتساءل: ما الإنسان الأمثل وما الدولة المثلى؟ وهكذا أصبح الإنسان محور تفكير سقراط⁽⁴⁶⁾.

ولعل ذلك كان أحد الأسباب التى دفعت البعض إلى اعتبار سقراط سوفسطائياً. ولكن شتان ما بين سقراط والسوفسطائيين، لأنه إذا كان السوفسطائيون قد اعتقدوا أن الإنسان مقياس الأشياء كلها، وأن الحق والباطل والخير والشر أمور نسبية تتعلق بأهداف الأفراد وظروفهم الشخصية، فإن سقراط اعتقد بوجود مبادئ مطلقة لا علاقة لها بمعتقدات الأفراد ونزعاتهم وميولهم الشخصية، (فكان الخير والشر والحق والباطل والجمال والقبح وسائر المثل الأخرى عند سقراط مطلقة تأبى التغير فى المكان والزمان. وإذا كان السوفسطائيون قد رأوا بأن الدوافع الفردية هى أصل القوانين الأخلاقية ومصدر الأفعال البشرية، وأن الخير والشر والعدل والظلم أمور لا تتبع من الطبيعة بل من التقاليد، وعلى هذا فالأحكام الأخلاقية أعراف، فإن سقراط رأى أن الأحكام الأخلاقية تقوم على الاستبصار العقلى للأشياء على نحو ما هى فى الواقع⁽⁴⁷⁾).

فالإختلاف الأساسى بين سقراط والسوفسطائيين هو أن السوفسطائيين يرون أن الشيء - أى شيء - يكون خيراً حين يصبح موضوع إرادة الإنسان ورغبته، فى حين يرى سقراط أن

(45) د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 19.

(46) د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 126، 127. وأيضاً

- Norman Gully - The philosophy of Socrates - op. cit. - P. 88.

- See also - F.M.Cornford - Before and After Socrates - op. cit. - P. 33.

(47) د. كريم متى - مرجع سابق - ص 127، 128.

الشيء - أى شئ^{٤٨} - لا يكون موضوع إرادة الإنسان إلا لأنه خير بذاته، فالإنسان - فى نظر سقراط - لا يطلب الخير ولأنه وسيلة لإشباع رغباته وتحقيق أهدافه، بل يطلبه بذاته ولذاته.

ومع هذا فإن التعاليم الأخلاقية عند سقراط، متأسسة على نظرية المعرفة، (لقد أقام السوفسطائيون المعرفة على تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية. وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها. فالمنطق السقراطى يصل كنتيجة لعمل عقلى قوى. وهذا هو سبيل المعرفة).⁽⁴⁸⁾

الإستقراء وفلسفة المفاهيم:-

بينما كان سقراط يرد على السوفسطائيين، وجد نفسه مسوقاً إلى البحث عن مبادئ ثابتة تكون نواة للعلم، (فطلب الحد الكلى، وانتقل منه إلى الماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشياء. فمن هذا التصور الجديد للعلم انتقل إلى التخصص، فوضع الأساس الأول لعلم الأخلاق. قد اهتم بدراسة الإنسان أكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة. وهو فى تأسيسه لعلمه الجديد، نراه كعادته يبحث عن مبادئ ثابتة. إذ أن العلم لا يكون إلا بتحديد المعانى وإقامة التصورات بطريقة الإستقراء والانتقال من الجزئى إلى الكلى. فحسبه أن يثير التفكير وأن يلفت الأنظار إلى أهمية الحد الكلى والماهية المشتركة، وأن يثبت فى الفلسفة تياراً جديداً يجعل الموجودات الذهنية هى الموجودات الحقيقية).⁽⁴⁹⁾

هنا نجد دلالات كثيرة على وجود قطيعة معرفية بين سقراط وبين من سبقه متمثلة ، فى تأسيس علم جديد، وتحديد معانى وإقامة تصورات جديدة أى تطور فى اللغة، وذلك يتم بطريقة الإستقراء والانتقال من الجزئى إلى الكلى. وهذا منهج جديد فى غاية الأهمية. وهنا وجدنا الدلالات الثلاث على وجود القطيعة المعرفية وهى منهج جديد، وتطور فى اللغة، واستنتاج نتائج أو مفاهيم جديدة.

(ولقد كان لإكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغير روح العلم تغييراً تاماً، لأنه إذ جعل الحد شرطاً له،

⁽⁴⁸⁾ A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 133.

See also – Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P. 77-78.

⁽⁴⁹⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - ط2 - منشورات عويدات - بيروت - 1983 - ص 104، 103. أيضاً

- Eduard Zeller – Socrates and the Socratic Schools – op. cit. – P. 107.

- See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 131.

وبذلك قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون، إلى مقولة الكيفية⁽⁵⁰⁾.

إن الاستدلال نوعان، فهو إما أنه استدلال استنباطي أو استدلال استقرائي. أما الاستدلال الاستقرائي فهو قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية، والمبدأ العام هو دائماً عبارة مصاغة لا عن شيء جزئي، بل عن فئة كلية من الأشياء أى عن المفهوم. والمفاهيم تتكون استقرائياً عن المقارنة لعدد من أمثلة فئة من الفئات، والاستدلال الاستنباطي هو دائماً عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية.

فإذا قلنا أن سقراط يجب أن يكون فانياً، لأن جميع الناس فانون، فإن المسألة تكون هي ما إذا كان سقراط إنسان، أى ما إذا كان المفهوم - الإنسان - ينطبق على الموضوع الجزئي الذى اسمه سقراط.

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستقرائي يهتم بتكوين المفاهيم، بينما الاستدلال الاستنباطي يهتم بتطبيقها. إذن فالاستدلال العقلي كله قائم على المفاهيم.

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها فى المفاهيم إنما يجعل العقل أداة المعرفة، وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السوفسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها فى الإدراك الحسى. (ولما كان العقل هو العنصر الكلى فى الإنسان، فإنه سترتب على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم، أن سقراط إنما يستعيد الإيمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع والملزومة للجميع، والمدمرة للتعاليم السوفسطائية القائلة أن الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على أنه حقيقى. وسوف نتبين هذا بمزيد من الوضوح إذا تأملنا فى أن المفهوم هو نفسه التعريف.

فالتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات، ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة⁽⁵¹⁾.

سقراط ومفهوم النفس:-

كان لسقراط اثر عميق فى تاريخ الفكر الأوروبى، لأنه غير مفهوم الإنسان. (لقد أدخل سقراط لأول مرة وإلى الأبد مفهوم النفس Soul، الذى سيطر على الفكر الأوروبى منذ ذلك الحين، فإذا كان الإنسان عند الفلاسفة اليونان السابقين على سقراط لا يختلف عن أى جزء من

⁽⁵⁰⁾ د. محمد فتحى عبد الله - للمعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 19، 20.

⁽⁵¹⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 100.

أجزاء الطبيعة إلا من حيث التعقيد واللطافة والرفقة، فقد أصبح عند سقراط كائناً مركباً من عنصرين متميزين: الجسد والنفس، فأصبحت النفس مركز النشاط العقلي والأخلاقي، ولذلك يتوجب على الإنسان أن يعنى بنفسه، وأن يبذل قصارى جهده من أجل تطويرها واستكمالها.⁽⁵²⁾

لقد اتخذ سقراط العقل أساساً للسلوك، فالفعل انذى يستند إلى العقل صحيح، والفعل الذى لا يستند إليه غير صحيح، وإذا كانت النفس كما قال سقراط مصدر المعرفة والأخلاق الإنسانية، فإنه خير الإنسان ومن ثم سعادته، ينبغى أن يقوم فى العناية بنفسه وفى العمل على استكمالها.

مفهوم النفس Soul هو مفهوم جديد أدخله سقراط على الفلسفة اليونانية، وهو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند سقراط، وهو إدخاله مفهوم جديد فى غاية الأهمية كما رأينا.

لقد وجد سقراط للعقل الإلهى الذى يحكم العالم، صورة فى الإنسان. فالإنسان يمتاز بالعقل الذى يمتلكه. (وقد قال سقراط فى حديثه مع أرسطو ديموس - كما يزويه لنا اكسيلوفون - وهو يعدد خيرات العناية الإلهية، إنها لم تحصر عنايتها فى تكوين أجسادنا، وإنما وهبتنا ما هو أهم شئ، وهو النفس العاقلة فكما أن أبداننا هى أجزاء من العناصر المادية التى يتكون منها العالم، كذلك نفوسنا هى أجزاء من العقل الإلهى. وبإمكاننا أن نحكم على قدرة هذا العقل عن طريق ما نجده فى ذواتنا. فكما أن نفوسنا تسيطر على أبداننا، كذلك ينظم العقل الكلى الأشياء جميعاً وفق ما يريد. وكما أن عقولنا بإمكانها أن تعنى بأمر متعددة مختلفة ومتباعد بعضها عن الآخر فى وقت واحد، كذلك بإمكان العقل الإلهى أن يعنى بالأشياء كلها فى وقت واحد. تلك هى المماثلة القائمة بين النفس الإنسانية والعقل الإلهى. والإنسان، لكونه متمتعاً بالعقل. وإذا استعملنا كلمة تتطوى على فلسفة سقراط كلها، قلنا: أن النفس تشارك فيما هو إلهى).⁽⁵³⁾

ذاك هو المعنى العميق للعبارة المنقوشة على معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك"، كما رآها سقراط. فلقد أنصبت طريقة سقراط فى الحوار على توليد المعرفة الصادقة فى الناس لا على تلقينهم إياها، ولذلك كانت معرفة النفس مفتاح المعرفة كلها، ولقد اتخذ سقراط هذه العبارة شعاراً له، وقاعدة لفلسفته. (فالإنسان لكى يعرف نفسه، ينبغى له أن ينظر إلى نفسه من حيث هي

(52) د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 130.

أيضاً - F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 50-52.

(53) شارل فرنر - الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ط1 - دار الأنوار - بيروت - لبنان - 1968

عقل، وأن يفهم أنه أصبح شبيهاً بالله. والفضيلة من حيث هي معرفة، كانت في النفس الإنسانية، وهي في هذا المعنى هبة من الله أو وحي من عنده.⁽⁵⁴⁾

(من هذا نجد أن نظرة سقراط إلى النفس لم تكن سيكولوجية، بل كانت مبدأً أبستمولوجياً وأخلاقياً، فلم يحاول سقراط البحث في ماهية النفس، بل اكتفى بالقول بأنها ذلك الشيء الموجود فينا، والذي يجعلنا حكماء أو جهلاء، وأخياراً أو أشراراً، ولا يمكن إدراكها بأية حاسة من الحواس)،⁽⁵⁵⁾ (ووظيفتها معرفة الأشياء على نحو ما هي عليه في الواقع، ومعرفة الخير والشر وتوجيه أفعال الإنسان لكي يعيش حياة يحقق فيها الخير ويتجنب الشر، فالنفس الخيرة تجعل الإنسان خيراً، والنفس الشريرة تجعله شريراً).⁽⁵⁶⁾

العلم:-

توصل سقراط عن طريق نظريته في النفس بما هي عقل خالص شبيه بالعقل الإلهي، إلى استخلاص هذه النتيجة: إن وظيفة النفس الخاصة هي العلم، أي المعرفة العقلية. إن فكرة العلم عند سقراط، تتصف بصفتين رئيسيتين أثرت بهما في نمو الفلسفة تأثيراً حاسماً. أولاً: إن النفس مفطورة على العلم.

(لقد اعتقد سقراط أن العلم يعبر عن طبيعة النفس العاقلة ذاتها، حتى يمكن القول: إنه متضمن في داخل النفس منذ البداية. إن العلم بعيداً عن أن يكون آتياً لها من الخارج، وهو يخصها من حيث هو تراث إلهي).⁽⁵⁷⁾

لقد أصبح سقراط بهذه الفكرة القائلة بأن النفس مفطورة على العلم. مؤسس المذهب الفلسفي الكبير، الذي يرى أن الفكر لا يتعلق بفعل معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته. (وقد توسع أفلاطون بنظرية سقراط، وتناولها كل من ديكارت وليبنز وكانط، وألبسوها صوراً مختلفة. ويمكننا أن نقول: أنها قد وجهت كل التطور الذي انتهت إليه الفلسفة القديمة والحديثة).⁽⁵⁸⁾

⁽⁵⁴⁾ A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 133.

See also – Gregory vlastos – Exegesis and Argument – Studies in Greek philosophy – Van GorCum & Comp.B.V. – Assen – 1973 – P. 119.

⁽⁵⁵⁾ Margaret E.J.Taylor – Greek philosophy – op. cit. – P. 139.

⁽⁵⁶⁾ F.M.Corford – Before and After Socrates – op. cit. – P.P. 50-51.

See also – Wallace I.Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P.P. 79-80.

- Frederick S.J.Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 107.

⁽⁵⁷⁾ Gregory Valastos – Exegesis And Argument – op. cit. – P.P. 119-120.

⁽⁵⁸⁾ شارل فرنر – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 68، 70.

أما الصفة الثانية من صفتي العلم عند سقراط، فهي كون موضوعه كلياً، إذ أن موضوع العلم ليس الأشياء الجزئية بما هي كذلك، بل ماهية الأشياء العامة كلها، التي تندرج تحت جنس واحد.

إن شهادة أرسطو بهذا الصدد واضحة وقاطعة. وهو يقول لنا: ("هناك أمران يمكننا أن نعزوهمما بحق إلى سقراط: **المحاكمة الإستقرائية** والتعريف بالفكرة العامة، وبتعبير آخر، كان سقراط يرتفع من الأشياء الجزئية التي ندل عليها بتسمية واحدة، إلى الماهية المشتركة بين هذه الأشياء جميعاً، جاهداً في التعبير عن خصائص هذه الماهية بتعريف مضبوط". وينبهنا أرسطو في الفقرة ذاتها، على أن سقراط لم يكن يعني إلا بالأمور الأخلاقية، فهو لم يكن يسعى إلى تعريف الأشياء الطبيعية، وإنما كان يطلب الماهية على نحو منهجي، وفي مجال الأمور الأخلاقية).⁽⁵⁹⁾

هذه دلالة جديدة على وجود قطيعة معرفية عند سقراط من خلال منهجه الجديد.

الفضيلة:-

باكتشاف سقراط للكلّي، يكون أول من وضع للأخلاق نظاماً موحداً متماسك الأجزاء، واضح المعالم، راسخ البنيان، (يظل هو أصدق تعبير عن الروح اليونانية، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في المعرفة والسلوك مازال نجني ثمراته. فإذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية، وإذا كان الوجود العقلي اسمى من الوجود الحسي، فالحياة الحقيقية إنما هي الحياة التي تستضيئ بنور العقل وتهتدي بهداه، وبالتالي فالسلوك الخلقى إنما هو ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير).⁽⁶⁰⁾

وهكذا فالفضيلة تتضمن معنى العلم، والعلم ينطوي على الفضيلة.

(ومعنى هذا أن الأخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين أو التقاليد. فلكي نتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب أن نتحقق بالعلم والمعرفة. ولابد لمن كان دأبه العلم والمعرفة أن يكون ذا أخلاق فاضلة. فهناك إذن وحدة بين العلم والفضيلة هذا هو لب الأخلاق السقراطية).⁽⁶¹⁾

⁽⁵⁹⁾Aristotle – Metaphysics – op. cit. – BII – P. 422.

See also – Gregory Vlastos – The philosophy of Socrates – op. cit. – P. 47.

- W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 77.

⁽⁶⁰⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 104.

⁽⁶¹⁾ نفس المرجع – ص 104.

النظرية السقراطية في المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها، بل هي مطروحة لغايات عملية. إنه يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة، لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة في الحياة، وهذا يحملنا إلى النقطة الرئيسية في تعاليم سقراط الأخلاقية، وهي التوحيد بين الفضيلة والمعرفة.

(لقد آمن سقراط بأن الإنسان لا يستطيع أن يسلك سلوكه على نحو فاضل، إلا إذا عرف أولاً ماهية الفضيلة، أى إذا عرف مفهوم الفضيلة ولكن لم يقتصر الأمر عند سقراط على الاعتقاد بأن الإنسان إذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكاً حقاً، بل قد طرح أيضاً تأكيداً أكثر مدعاة للشك، وهو أن الإنسان إذا حصل على المعرفة، لا يستطيع أن يتصرف على نحو خاطئ).⁽⁶²⁾

إن كل فعل خاطئ يصدر عن الجهل، وإذا عرف الإنسان ما هو الفعل الصواب، فإنه يجب أن يفعل ما هو حق. إن الناس جميعاً يستهدفون الخير، لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير، "فما من إنسان يرتكب الخطأ عمداً"، إنه يخطئ لأنه لا يعرف المفهوم الحق للصواب، ولما كان جاهلاً، فإنه يظن أن ما يفعله هو الخير.

(فيقول سقراط، "إذا أخطأ الإنسان عمداً، فإنه أفضل ممن يخطئ بدون تعمد، لأن لدى الأول الشرط الجوهرى للخيرية، وهو معرفة الخير، لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة).⁽⁶³⁾

هناك قضيتان خاصتان بسقراط تترتبان على الفكرة العامة نفسها، وهى أن الفضيلة والمعرفة شىء واحد. القضية الأولى هى أن الفضيلة يمكن تعلمها. (نحن لا نعتقد عادة أن الفضيلة ^{يمكن} تعلمها مثل الحساب، بل نعتقد أن الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل، أبرزها المزاج الفطرى للإنسان والوراثة والبيئة، وهى يمكن أن تعدل نوعاً ما بالتعليم والممارسة والعادة. فعند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة، ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم، فإنه يترتب أن الفضيلة يجب تعلمها، والصعوبة الوحيدة هى أن نجد إنساناً يعرف مفهوم الفضيلة).⁽⁶⁴⁾

⁽⁶²⁾Norman Gulley – The philosophy of Socrates – op. cit. – P. 91.

See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 134.

- Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 109.

⁽⁶³⁾John Lewis – History of philosophy – op. cit. – P. 36.

See also – W.K.C.Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 67.

- Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P. 108.

⁽⁶⁴⁾ولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 103، 102.

- F.M. Cornford – Before And After Socrates – p. cit. – P. 37.

أيضاً –

See also – A.S. Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 133.

والقضية الثانية هي أن "الفضيلة واحدة". (إننا نتحدث عن فضائل عديدة، ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية، تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة، لهذا فإن المعرفة نفسها أي الحكمة هي الفضيلة الوحيدة، وهي تشمل جميع الفضائل الأخرى).⁽⁶⁵⁾

وإذا كانت النفس أسمى جزء في الإنسان وأقدس، وكانت وظيفتها معرفة الصور، وعلى رأسها صورة الخير، وجب أن يكون هناك علاقة وثيقة بين المعرفة والفضيلة - كما ذكرنا من قبل - كذلك إذا كانت الفضيلة معرفة، وجب أن يكون في الإمكان تعليمها إلى الآخرين، وينبغي أن يكون الشخص الحائز على الفضيلة قادراً على نقلها إلى الآخرين. على أن سقراط يرى أن الفضيلة لا يمكن تعلمها عن طريق المحاضرات على نحو ما اعتقد السوفسطائيون، لأن الفضيلة تشمل السلوك الإنساني كله.

(ويمكن فيما يرى سقراط - تعلم الفضيلة بواسطة التذكر، لأن عملية المعرفة ليست إلا عملية تذكر، تستخدم فيها الأشياء الفردية المحسوسة لإستثارة أو استحياء الحقائق والمبادئ العامة المتعالية عليها).⁽⁶⁶⁾

هكذا تدرج سقراط بنظريته في المعرفة شيئاً فشيئاً، حتى وصل بها إلى غايته الأخلاقية، ويؤسس على قواعدها مذهباً في الأخلاق.

مكانة سقراط:-

أما بالنسبة للمكانة التي يشغلها سقراط في تاريخ الفكر، (فهو يعتبر مؤسس فلسفة المفاهيم، وهو مؤسس لنظرية علمية في الأخلاق أيضاً).⁽⁶⁷⁾

يقول أرسطو عن سقراط - كما ذكرنا من قبل - أنه عالِم الفضائل الأخلاقية كعدالة والشجاعة، وحاول أن يعطي لكل فضيلة تعريفاً عاماً. ومن هنا فإنه استحق ما وصفه به أرسطو من أنه منشئ علم الأخلاق والمبشر بقيام فلسفة المفاهيم.

وبعبارة أخرى فإن المشكلة الأخلاقية قد ارتبطت بمشكلة المعرفة عند سقراط.

⁽⁶⁵⁾W.K.C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P. 78.

⁽⁶⁶⁾د.كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 141

- W.K.C.Guthrie - op. cit. - P. 72.

أيضاً -

-see also Fredrick S.J.Copleston - V.I. - op. cit. - P. 112.

⁽⁶⁷⁾Eduard Zeller - Socrates and The Socratic Schools - op. cit. - P. 165.

إن التعريف العام عند سقراط هو هذا التعريف الذى يستطيع بواسطته أن يميز مفهوماً ما بأن ننسب صفة مشتركة إلى كل الحالات التى تستخدم فيها هذا المفهوم.

ونستطيع صياغة مثل هذه التعريفات عن طريق استقراء الأمثلة الخاصة بها.

ومن بين أفكار سقراط المشار إليها آنفاً ما يعد مساهمة إيجابية وضرورية لتطور العلم،

على سبيل المثال:-

1- تمسكه بالتحديد والتصنيف الواضحين: إذا لا جدوى من المناقشة إذ لم نكن نعرف على أدق وجه ممكن الموضوع الذى نتكلم عنه، وهذا شيء أساسى فى العلم أكثر منه فى الفلسفة.

2- كان يستخدم أسلوباً جيداً للجدل والكشف المنطقى وهو ما دعاه بفن التوليد، ويجب أن يتمرس العلماء بفن المناقشة الخالية من الأخطاء المنطقية، وإلا توصلوا إلى نتائج خاطئة.

3- كان يشعر شعوراً عميقاً بالواجب وإحترام القانون، وأن نمو العلم الصحيح يتطلب صفاء أخلاقياً وصدقاً وتربية فردية وإجتماعية، ولا سبيل للمواطن الفاسد أن يكون عالماً صالحاً.

4- إن شكه العقلى هو نقطة إرتكاز البحث العلمى، وعلى العالم أن يتأهب لإستتصال دعائم التعصب والخرافات قبل أن يشرع فى البناء. بالطبع لم يكن شك سقراط تاماً فلم يمتد مثلاً إلى موضوعات الألوهية، وما ذاك إلا لتأثير البيئة عليه.

فلم يعى الفلاسفة السابقون أهمية هذه النقاط الأربع. أما سقراط فقد وعاهها وعياً تاماً وشدد عليها كل التشديد، ولهذا السبب وحده يستحق أن يتبوأ مكاناً عالياً جداً فى تاريخ العلم.⁽⁶⁸⁾

مما سبق يتضح أن سقراط قد تقدم تقدماً تجاوز السوفسطائيين. ونحن لدينا هنا فى الحقيقة مثال على التطور الطبيعى للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله. (إن حركة الفكر تعرض ثلاث مراحل . . .

المرحلة الأولى هى الإيمان الإيجابى غير القائم على العقل، إنه مجرد الإيمان الإقتناعى، وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمراً وشكاكاً، فينكر ما تأكد فى المرحلة السابقة.

⁽⁶⁸⁾ جورج سارتون - تاريخ العلم - ترجمة ليف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مذكور - ج2 - دار المعارف - القاهرة - 1970 - ص 76-85.

والمرحلة الثالثة هي استعادة الإيمان الإيجابي الذي يتأسس في هذه المرحلة على المفهوم، على العقل لا على مجرد العادة.

وكان الناس قبل عصر السوفسطائيين، يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان، لقد كان أمراً واضحاً، وهو ليس قائماً على أسس عقلية، بل من خلال العادة والإلف، وهذه المرحلة الأولى لفكر يمكن أن نسميها حقبة الإيمان البسيط. وعندما ظهر السوفسطائيون جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية ألا وهو القانون والعادة والسلطة. وأن أول تأسيس للعقل على الإيمان البسيط هو دائماً محمر، وقد قوض السوفسطائيون كل مثل الخير والحقيقة. أما سقراط فهو الذي استعاد هذه المثل، لكنها معه لم تعد مثل الإيمان البسيط، إنها مثل العقل. إنها قائمة على العقل.⁽⁶⁹⁾

إن السوفسطائيين لم يرتفعوا إلى مستوى الحقائق الكلية المطلقة، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئى المحسوس. وهم في نظريتهم في المعرفة، لم يقولوا مطلقاً أن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط، وإنما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس.

إن سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد إنما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً، كمسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي موضوع المعرفة. وسيكون هذا الاكتشاف أساساً لنظرية المثل الأفلاطونية، وعنصراً هاماً في المنطق الأرسطاليسي، الذي ظل معيار الحقيقة طوال عشرين قرناً.

(على كل حال إن اكتشاف المعنى الكلي إنما يرين لسقراط. فهو أول من أدرك إدراكاً واضحاً ما يجب أن يكون عليه العلم، لكنه لم يحسن الاستفادة من كشفه الجديد، ولم يستطيع أن يمتضى فيه إلى غاياته البعيدة. فلم يدرك أبعاده كلها، ولم يستخلص منه كل ما ينطوى عليه من نتائج وإحتمالات).⁽⁷⁰⁾

وإذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المبركات الكلية، فإنه قد أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد. إنه يظل أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم، ووضع اللبانات الأولى في الصرح العظيم الذي سيكمله أفلاطون وأرسطو من بعده.

إن مذهب سقراط يعد بحق أول محاولة للأخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة.

⁽⁶⁹⁾ وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 104.

⁽⁷⁰⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 102.

(لأن الأحكام الأخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق، بل هي تتابع دائماً حسب نظام عقلى ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض، ويتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً فى المراتب يكشفه العقل وحده).⁽⁷¹⁾

⁽⁷¹⁾ نفس المرجع - ص 103.

تعقيب

قد يبدو أن نظرية المعرفة عند السوفسطائيين في مجملها نظرية بدائية، وقد تكون كذلك، ولكن يكمن فضلها في أنها أثارَت مشكلة المعرفة في وضوح شامل لا يفوته وضوح.

وتعد مساهمة الحركة السوفسطائية في نظرية المعرفة مساهمة خاصة.

كما يتيح لنا كتاب جورجياس "في اللاوجود" نظرة عميقة إلى طريقة وضع مشكلة المعرفة في عصر السوفسطائيين.

نجد أن هناك قطيعة معرفية عند السوفسطائيين بالنسبة لمن سبقوهم، تظهر دلالاتها واضحة متمثلة في:

- استنتاج نتيجة جديدة وهي دخول الإنسان في تفكير الفلاسفة اليونانيين، وارتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان.

- استخدامهم لمنهج جديد وهو فن الإقناع والإغراء، وتغيير الغاية من التفكير، ووجود مفهوم جديد عندهم وهو مفهوم التفلسف نفسه.

- تأسيس السوفسطائيين لعلم الخطابة. كما أنهم وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكلمات والجمال والأسلوب والنثر الفني والإيقاع، أى أنه هناك تطور في اللغة.

- الجدل السوفسطائي عندهم. فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة. فلقد وضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل.

نجد أن هناك قطيعة معرفية أخرى عند سقراط، فلقد تجاوز سقراط كل الفلسفات السابقة عليه بتأسيسه لعلم الأخلاق وفلسفة المفاهيم.

إذا كان السوفسطائيون قد ذهبوا إلى أن المعرفة تنحصر في المدركات الحسية، وأن مصدرها هي المحسوسات، وأن طريقها هو الحس، فإن سقراط على العكس من ذلك، يذهب إلى تعميم مفهوم المعرفة فيجعلها تشمل المدركات العقلية بجانب الحسية، بل إن المعرفة الحقيقية إنما هي المنبعثة عن المدركات العقلية، وينتج عن ذلك - في نظر سقراط - أن يكون الطريق الصحيح للمعرفة هو العقل لا الحواس، وما دام هذا العقل مشتركاً بين الناس جميعاً، فلا بد أن

يكون له موضوع مشترك ثابت لا يتغير، وله وجود حقيقي في العالم الخارجي، يعني أنه لا بد من وجود حقائق ثابتة للأشياء في العالم الخارجي، وهو ما أنكره السوفسطائيون من قبل. هناك جانبان في التعاليم السقراطية: أولاً هناك نظريته في المعرفة. وهي أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم، وهذا هو الجانب العلمي في فلسفة سقراط. ثانياً: هناك تعاليمه الأخلاقية. إن الجانب الجوهري والهام عند سقراط هو نظرية المفاهيم العلمية، وهذا هو ما يعطيه مكانته في تاريخ الفلسفة.

فلقد استحق سقراط بطريقته هذه في معالجة المفاهيم الأخلاقية، عن طريق إعطاء تعريفات عامة، أن يعتبر مؤسس علم الأخلاق، وأيضاً المبشر بفلسفة المفاهيم. تأسيس سقراط لعلم الأخلاق دلالة على وجود القطيعة المعرفية عنده فهو أسس علم أى استنتج نتيجة جديدة. تتمثل الشواهد والدلالات على وجود القطيعة المعرفية عند سقراط فيما يلي:

- تأسيسه لعلم الأخلاق وتبشيره بفلسفة المفاهيم.
- وجود مبدأ جديد عنده، وهو أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء،

عندما بدأ من هذا المبدأ، فإنه قد غير وجهة نظر الفلاسفة، لأنه وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو للمدركات، بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية.

- لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة، وهو منهجه في البحث وقد عرف (بالتهمك والتوليد).
- طلب سقراط للحد الكلي، والانتقال منه إلى الماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشياء. هذا تصور جديد للعلم انتقل منه إلى التخصص فوضع الأساس الأول لعلم الأخلاق. إن تحديد المعاني وإقامة التصورات الجديدة هو تطور في اللغة.
- استخدام سقراط لطريقة الإستقراء والانتقال من الجزئي إلى الكلي، وهذا منهج جديد في غاية الأهمية.
- مفهوم النفس Soul هو مفهوم جديد أدخله سقراط على الفلسفة اليونانية.

هذه هي دلالات وجود القطيعة المعرفية عند سقراط متمثلة في لغة جديدة، ومنهج جديد، واستنتاج نتائج ومفاهيم جديدة.

وبالنسبة لنظرية المفاهيم، فلقد أحدثت ثورة في الفلسفة، على تطورها تأسيس فلسفة أفلاطون بكاملها، ومن خلال أفلاطون تأسست فلسفة أرسطو، وفي الحقيقة كل المذاهب المثالية التالية.

سنعرض في الفصل القادم إلى آراء أفلاطون الفلسفية، وكيف تجاوز أفلاطون جديلاً الإتجاه الصوفي للوجداني الرياضي. وما هي شواهد ودلالات وجود القطيعة المعرفية عنده.

الفصل الخامس

أفلاطون من المفهوم المستمد من النص
إلى المثال المفاوق

الفصل الخامس

أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس إلى المثال المفارق

تمهيد:-

(يجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفكر اليوناني السابق على عهد أفلاطون، كان يسير في تيارين رئيسيين: أحدهما يؤدي إلى فلسفة ذات طابع صوفي وجداني، والآخر - على كثرة تشعباته - ينطوي على أول بذور التفكير العلمي والنزعة التجريبية. فهناك من جهة ذلك التيار الفيثاغوري، الذي امتد إلى المدرسة الإيلية عند زينون، وبارمنيدس، والذي تأثر به سقراط تأثراً عميقاً - وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادي الآلي الذي مهد له الطبيعيون الأولون، وبلغ قمته في فلسفة ديمقريطس ولوقيبوس. وربما أثر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحو آخر، فجعلوه تقابلاً بين فكرة التغير الدائم ممثلة في هيراقليطس، وبين فلسفة الثبات ممثلة في بارمنيدس).⁽¹⁾

سنحاول أن نوضح القطيعة المعرفية عند أفلاطون، وكيف تجاوز أفلاطون جدلياً الإتجاه الصوفي الوجداني الرياضي.

امتزج البحث في المعرفة لدى السابقين على أفلاطون بالبحث في الوجود. ونجد لديهم إتجاهات تقارب اتجاهات البحث في نظرية المعرفة لدى المحدثين والمعاصرين، فمنهم من جعل الحس هو أساس المعرفة، ومنهم من جعل العقل هو الأساس، ومنهم من وفق بين الحس والعقل. ومنهم من فرق بين نوعين من المعرفة. وهمية ويقينية. كما نجد منهم من نادى بأن المعرفة مكتسبة، في حين رأى آخرون أنها فطرية، بينما نادى آخرون باستحالة قيامها. وخلاصة القول أن السابقين على أفلاطون بحثوا في وسائل المعرفة، وأنواعها، وإمكان قيامها. يعد أفلاطون أول من قدم بحثاً جاداً في نظرية المعرفة في العصر القديم، فقد بحث في تعريفها وموضوعها وأنواعها ومنهج تحصيلها. ويتركز بحثه في المعرفة في محاورات مينون وفيثون والجمهورية وثياتيتوس.

سنعرض في هذا الفصل لما تأثر به أفلاطون ممن سبقوه، كما سنعرض لنظريته في المعرفة من خلال دراستنا للعناصر الآتية:-

موقفه من آراء السابقين، وتعريفه للمعرفة وموضوعها.

أنواع المعرفة، ومنهج تحصيلها، وتبريره لخطأ.

(1) د. فؤاد زكريا - دراسة لجمهورية أفلاطون - مؤسسة التأليف والنشر - دار الكاتب العربي - القاهرة - 1967 - ص 11، 12.

أفلاطون Plato:-(2)

لم يقدم أى من الفلاسفة السابقين على أفلاطون مذهباً فلسفياً، بل قدموا أفكاراً ونظريات وآراء وإقتراحات فلسفية فقط.

كان أفلاطون أول فيلسوف فى تاريخ الفكر الإنسانى يبدع مذهباً شاملاً عظيماً فى الفلسفة، وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع، وأفلاطون بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الإسهام فى المذهب. لقد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية. فقد جمع فى مذهب خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين وهيراقليطس وسقراط.

(لكن لا يجب أن يشتت بنا الخيال فى هذا الصدد، فنظن أن أفلاطون كان مجرد فيلسوف يلتقط خبرته من أفكار الآخرين، ويجعل منها مزاجاً فلسفياً خاصاً به بل لقد كان على العكس مفكراً أصيلاً إلى حد كبير. غير أن مذهباً نما فى فكر المفكرين السابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى. لقد استوعب بالفعل أفكار هيراقليطس وبارمنيدس وسقراط، لكنه لم يتركها كما وجدها، لقد اعتبرها بذور تطور جديد، ولقد كانت هى الأسس الدفينة فى الأرض التى شيد عليها صرح الفلسفة، وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت نور مبدأ جديد وأصيل).⁽³⁾

تأثير سقراط على أفلاطون:-

كان لسقراط أكبر الأثر فى تفكير أفلاطون، وقد لازمه قرابة تسع سنوات.⁽⁴⁾ وتوثقت الصلة بين الأستاذ والتلميذ. وكتابات أفلاطون تقطع بمدى تأثيره به طوال حياته. فقد أخذ عن سقراط حب الفلسفة، حتى أصبح هدفه الوحيد أن يسلك الطريق الذى عدّه له. (وظلت صورة الأستاذ حية فى ذهن التلميذ، إلى حد محاكاته فى أسلوب حوار، الذى يتميز

(2) أفلاطون: ولد أفلاطون فى أثينا عام 427-28 ق.م، من عائلة أرسقراطية غنية، كان لها مكانة مرموقة فى الحياة السياسية. ولذلك تمكن أفلاطون من الحصول على قسط كبير من الثقافة والعلوم فى ذلك العصر، وأظهر منذ الطفولة مقدرة نادرة فى الرياضيات والرسم والموسيقى والشعر.

أنظر - د. كريم منى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 154، 155.

وأيضاً - John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P. 38.

(3) وولتر ستينس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 113.

وأيضاً - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 167.

(4) لقد تعرف أفلاطون على سقراط وهو فى من العشرين أى حوالى عام 408 ق.م، ولزمه حتى مات سقراط عام 399 ق.م، أى لازمه قرابة تسع سنوات.

بالتهمك وإدعاء الجهل. حتى ببسائط الأمور، واستدراج السوفسطائيين المعارضين بالأسئلة والإستطراد، إلى أن يناقضوا أنفسهم بأنفسهم فيما قرروه سلفاً، ودافعوا عنه بحرارة. وعندئذ يمسك سقراط المناقشة من جديد، بادئاً بالحدود المنطقية الأولى. فيعرفها تعريفاً جامعاً مانعاً، ويولد المعانى توليداً جديداً⁽⁵⁾.

بلغ من شدة تعلق أفلاطون بأستاذه، واتخاذ له أسلوبه في الحوار والبحث، أنه جعله قطب محاوراته، في كتبه جميعها، يجرى الحوار على لسانه، وعلى لسانه يعرض آرائه هو ونظرياته وتعاليمه. ورغم ما بين آراء الأستاذ المعروفة لمن عاصروه وآراء التلميذ من تباين واضح وفروق ظاهرة، إلى حد أن الحوار في الجمهورية يبدأ سقراطياً وينتهي أفلاطونياً، (فإن أفلاطون كان ولا شك يعتقد أن سقراط هو مصدر كل آرائه وأفكاره)⁽⁶⁾.

كانت طريقة أفلاطون في الحياة على العكس تماماً من طريقة سقراط، ولا يشبه أستاذه إلا في شيء واحد، هو أنه لم يكن يتقاضى أى أجر عن تدريسه، وفيما عدا هذا، فإن حياة الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما إطلاقاً. (لقد ذهب سقراط وتجول بحثاً عن الحكمة، فجاب الأسواق مع كل القادمين. أما أفلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسته، وحمى نفسه من صخب العالم بحلقة من المريدين المخلصين. ولم يكن متوقعاً من رجل له رهافة أفلاطون وثقافته ومشاعره الأرستقراطية، أن يكن التقدير لرجل مثل سقراط بإعتباره رجل العامة، والذي عاش حياة التسكع والخشونة في أسواق أثينا، وليس مرغوباً من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون هكذا، فالفلسفة السقراطية قد هانت من للطريقة الديمقراطية في الحياة، فلم تكن بالطريقة المنهجية بل كانت بدائية، والفكر المنهجي لا يتولد من المجادلات على قارعة الطريق. وبالنسبة لتطور مذهب عالمي عظيم مثل مذهب أفلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ ضروريين)⁽⁷⁾.

مؤثرات فلسفية أخرى على أفلاطون:-

من أقوى المؤثرات الفلسفية في تفكير أفلاطون، هو ذلك التيار الصوفي الوجداني، مقترناً بالاتجاه الذي يدافع عن فكرة الثبات في مقابل التغير، والوحدة في مقابل الكثرة أو التعدد.

⁽⁵⁾ أفلاطون - الجمهورية - نظلة الحكيم - محمد مظهر سعيد - دار المعارف - القاهرة - 1963 - مقدمة المترجم - ص 9.

- F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 63.

أيضاً - See also - Margaret E.J. Taylor - Greek philosophy - An Introduction - op. cit. - P. 89.

⁽⁶⁾ I bid - P. 86.

See also - R.C. Cross - A.D.Woozley - Plato's Republic - A philosophical Commentary - Macmillan st Martin's press - London - 1964 - P. 179.

- John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P. 39.

⁽⁷⁾ وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 115.

(وهناك شبه إتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع إلى أصول شرقية قديمة، أى أن فلسفة أفلاطون كانت من أقوى العوامل التى ساعدت على إدخال العناصر الشرقية فى الفكر اليونانى، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد - وبعبارة أخرى، كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب أسطورة الإنبتاق التلقائى للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الإتصال الذى لا ينقطع بين حضارات الإنسان وعصور تفكيره).⁽⁸⁾

على أن تأثير أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن فى كل الأحوال مباشراً، بل إن القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت فى واقع الأمر جسراً هائلاً بين التفكير الشرقى والتفكير الغربى، هى الفيثاغورية.

(والمعروف عن الفيثاغورية، أنها فلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية، أى أنها تفسر العالم كله تفسيراً رياضياً، وتحول العناصر الرياضية إلى كيانات ومبادئ تفسير ميثافيزيقية. ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح فى نظرة أفلاطون إلى الرياضيات، بل فى نظريته العامة إلى العالم، وفى نظرية المثل ذاتها).⁽⁹⁾

(نجد أن "السير ارنست باركر Sir Ernest Barker" يشير إلى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية، ونظرتهم إليها على أنها نوع من الإنسجام، وهى فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد. كذلك وضع بعض الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد، نظرية مؤداها أن للحكمة الحق فى أن تسود وتحكم - وهى نظرية يجوز أنها أثرت فى فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون).⁽¹⁰⁾

(والتقسيم الثلاثى للطبقات، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له، مما يبرر قول السير ارنست باركر: "يمكن القول أن الإطار والدعامة الكاملة لمحاوره الجمهورية، اللذين يتوقفان على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث، والنفس إلى أجزاء ثلاثة، كان فيثاغورياً").⁽¹¹⁾

(8) د. فؤاد زكريا - دراسة لجمهورية أفلاطون - مرجع سابق - ص 12، 13.

أيضاً - P. 127. - Eduard Zeller - Outlines of the History of Greek philosophy - op. cit.

(9) د. فؤاد زكريا - مرجع سابق - ص 14.

-Eduard Zeller - op. cit. - P. 127.

أيضاً -

See also - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 176.

- F.M.Corford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 62,65.

-Fredrick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I.- op. cit. - P.P. 129,130.

(10) د. فؤاد زكريا - مرجع سابق - ص 14، 15.

(11) Sir Ernest Barker - Greek political Theory - university paper backs - London - 1960 - P.P. 54-56.

الطابع العام لمحاورات أفلاطون:-

إن أفلاطون مؤلف غزير التأليف. ترك عدداً كبيراً من الكتب وصلت إلينا كاملة لحسن الحظ، فهو من بين الفلاسفة القدماء أول فيلسوف تظل جميع كتبه محفوظة دون أن تسطو عليها يد الضياع. ولعل من أسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كتبت بها.

(وقد صاغ أفلاطون جميع كتبه في أسلوب الحوار، ما عدا مقالة "الحدود" ومقالة "الخير" التي يذكرها أرسطو، ثم الرسائل الثلاث عشرة، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار. وقد اختار أفلاطون أسلوب الحوار لأسباب أهمها أن الحوار جزء من تصوره للفلسفة، بمعنى أن الحوار عنده - كما كان عند أستاذه - هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة، فالحقيقة كامنة في النفس جداً، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل، ولا سبيل إلى إظهارها إلا بإحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخرين، وإختبارها بما تتطوى عليه من نتائج تلزم عنها).⁽¹²⁾

وجدير بالذكر منذ البداية أن هذه المحاورات قطعة فنية أكثر مما هي سجل تاريخي. وهي لا تخلو أيضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً. بل هناك أخطاء تاريخية في كثير من المحاورات. (فعند أفلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيز واحد. إنه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة مزجاً فيه عزوبة وندة. فالفن يسيطر عنده على المنطق، والحياة متقدمة على المنهج والخلاصة أن أفلاطون يقدم لنا في هذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية، بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة، أكثر مما يقدم لنا منهجاً في التفكير، واضح المعالم، سليم الخطى، خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية).⁽¹³⁾

من العناصر الهامة في أسلوب أفلاطون استخدامه للأساطير، وهو لا يشرح دائماً معناه على شكل عرض علمي مباشر. وهو كثيراً ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص، وكلها يمكن

⁽¹²⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 115، 114 أيضاً.

- F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - the Theatetus and the sophist of plato - Macmillan Libaray of Liberal Arts - New York - 1989 - P. 28.
See also - Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 86.
- Samuel Enoch strumpf - Socrates to Sartre - A History of philosophy - Second Edition - McCraw Hill Book Company - New York - 1975 - P. 51.

⁽¹³⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا - مرجع سابق - ص 116، 115.

أن تتدرج تحت تسمية واحدة من الأساطير الأفلاطونية. وكلها لها جمالها الأدبي الرائع. وبالرغم من هذا فإنها تتطوى على نقطة جديرة بالتوقف والإشارة، فأفلاطون ينزلق من العرض العلمى إلى الأسطورة، حتى أنه لا يكون من السهل غالباً تقرير ما إذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الأدبية أو التشبيهية وزيادة على ذلك، فإن الأساطير تشكل قصوراً فى تفكيره نفسه، والحقيقة هى أنه جماع الشاعر والفيلسوف فى شخص واحد هو جماع خطر للغاية ولقد وضح أن موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفى، بل إستيعابها عقلياً لا لمجرد إعطائنا سلسلة من الصور والتشابه، بل إعطائنا تفسيراً عقلياً للأشياء على مبادئ علمية). (14)

وبالرغم من هذا فأفلاطون - من الناحية النظرية على الأقل - هو أبرز العقلانيين الأوائل، وأصحاب النزعات العقلانية. وعلى أية حال فمن هذه الناحية، لا بد أنه كان مقتنعاً بالخطأ الذى حرمه على الآخرين بقسوة. وهذا فى الحقيقة تفسير لمعظم الأساطير الأفلاطونية. وعندما يكون أفلاطون عاجزاً عن شرح أى شىء فإنه يغطى هذا العجز فى مذهبه بأسطورة.

(وهذا ملاحظ على سبيل المثال فى محاوره (طيماسوس). لقد سبق لأفلاطون فى المحاورات الأخرى، أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى، وهو فى (طيماسوس) قد وصل إلى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى، وفى هذه النقطة ينهار مذهب أفلاطون كما سنتبين. وكلامه عن الحقيقة القصوى متهافت، ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأ، يمكن به تفسير الكون الواقعى. ولهذا نجده فى محاوره (طيماسوس) بدلاً من أن يقدم التفسير العقلانى، يعطينا سلسلة من الأساطير الخيالية عن أصل العالم. وحيث نجد أساطير فى محاورات أفلاطون، فإنه يمكننا أن نشك فى أننا قد وصلنا إلى نقطة من النقاط الضعيفة فى مذهبه). (15)

من الخطأ أن نعتبر محاورات أفلاطون كما لو كانت قد انتجت فى مرحلة واحدة. لكننا نجد أن نشاط أفلاطون الأدبى قد إمتد لفترة لا تقل عن خمسين عاماً. (وفى خلال تلك الفترة لم

(14) وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 117، 116. و أيضاً

-Eduard Carid - The Evolution of Theology in the Greek philosophers - Glasgow - J. Maclechose - Jackson - Oxford - 1923 - P. 9.

See also - Eduard Zeller - Outlines of The History of Greek philosophy - op. cit. - P. 128.

(15) وولترستيس - مرجع سابق - ص 117.

وأيضاً - أولف جيجن - المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية - ترجمة وتعليق د. عزت قرنى - دار النهضة العربية - القاهرة - 1976 - ص 315.

- F.M.Corford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 80.

يكن جامداً لا يتطور، فتفكيره ونمط أسلوبه كانا في تطور مضطرب. وإذا كان علينا أن نفهم أفلاطون فلا بد أن نتتبع هذا التطور).⁽¹⁶⁾

تنقسم المحاورات إلى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق مع المراحل الثلاث لحياة أفلاطون. المجموعة الأولى المبكرة قصيرة وبسيطة، وبينها محاورات بروتاجوراس وهي أطولها وأكثرها تعقيداً من الناحية الفكرية وأكثرها تطوراً، وكلها كانت لا تزال تحت تأثير سقراط، وذلك من ناحية الأفكار الواردة بها، فلم يكن أفلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير.

(وفي المجموعة الثانية من المحاورات، نجد أن أفلاطون ولأول مرة يطور أطروحته الفلسفية، وهذه المرحلة هي في الواقع الفترة البناءة العظيمة في حياته، فنجد المبدأ المحوري والسائد في فلسفته، وهو نظرية المثل.

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من إنتاج أفلاطون هي مرحلة النضج، فلقد سيطر تماماً على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه. وإذا كانت المرحلة الأولى تتميز أساساً بالموهبة الأدبية فإن المرحلة الثانية تتميز بعمق الفكر، وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الإثنين، فالمادة الكاملة قد انصبت الآن في الشكل الكامل لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها، أما المرحلة الثالثة فهي تطبيق منهجي لنظرية المثل)⁽¹⁷⁾

إذا كانت المرحلة الثانية هي المرحلة البناءة العظيمة في حياة أفلاطون، فإن المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر. وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تتبع من المبدأ المحوري الوحيد لتفكيره ألا وهو نظرية المثل.

نظرية المعرفة عند أفلاطون:-

تلتقى عند أفلاطون عناصر الفلسفة اليونانية كلها، الأساسية والثانوية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقيه، فجدها تجديداً كاملاً. (فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي، وعنصر الجدل والمناقشة، والعنصر الديني الإلهي، والعنصر الشعري والفني، وأخيراً العنصر الأسطوري.

⁽¹⁶⁾ See – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 126.

⁽¹⁷⁾ وولتر ستيس – مرجع سابق – ص 118 – 120.

وقد زواج أفلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجدها تجديداً عظيماً رائعاً، وأضفى عليها من أصالته وعبقريته، مما جعل منها فلسفة تطاول الزمن⁽¹⁸⁾.

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة. فما هي المعرفة؟ وما هي الحقيقة؟ يبدأ أفلاطون بإفتتاح مناقشته بأن يحكى لنا أولاً ما ليس بمعرفة وحقيقة. وموضوعه هنا هو تنقيد النظريات الزائفة.

موقفه من آراء السابقين:-

تعتبر نظرية المعرفة عند أفلاطون خصبة الجوانب، غنية العناصر وسواء ما كان من هذه الجوانب متعلقاً ~~بفلسفة~~ آراء السابقين المتصلة بموضوع المعرفة، أو ما كان منها لبينات جديدة فى بناء جديد، فإن هذا وذلك قد أضفى على فلسفته فى المعرفة من الجدة والتنظيم، وتحرى البراهين، وإيضاح النظريات، مما يبسط الحوار، مما جعل منها مذهباً موحداً مستقلاً مهما قبل فيه من نقد، وما وجه إليه من مآخذ.

فقد كان من الطبيعي أن يعرض أفلاطون أول ما يعرض لتفنيد مذهب السوفسطائية، فى بناء المحسوسات المتغيرة، واستنتاجهم، من هذا أن المعارف لا بد أن تكون كذلك متغيرة بتغير الأشياء، ومن هنا تعدد الحق، وتعددت الإدراكات⁽¹⁹⁾.

لقد رفض أفكار المدرسة الأيونية وفرضياتها وتفسيرها المادى الطبيعى لنشأة العوالم والأشياء. واعتبر دحض هذه الأفكار المهمة المركزية لفلسفته. (التي تقوم على رفض وجود الآلهة، ونهت كل شئ نتاج الطبيعة والصدفة، وتدعو للعيش حسب قانون الطبيعة، وتقوم بعدالة ما تفرضه القوة المنتصرة. تصدى أفلاطون لهذه الأفكار وعاد إلى ما وراء الطبيعة لتفسير ما يدور فى عالمنا. فبدل أن يكون عالمنا هو العالم ~~الحقيقى~~ الوحيد، كما تقول المدرسة الأيونية. أصبح مع أفلاطون عالماً يتأرجح بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق. لقد انتزع أفلاطون حقيقة الموجودات والأشياء، الحقيقة التى تخص عالمنا وأعطاها تجريدات عقلية. ثم عاد ليبنى عالمنا إنطلاقاً من هذه التجريدات مستمداً منها الوجود العينى والواقع⁽²⁰⁾.

(18) د. محمد عبد الرحمن مرجحاً - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 117.
وأيضاً - أفلاطون - الجمهورية - نقلها إلى العربية الأستاذ حنا خباز - ط 3 - المطبعة العصرية - القاهرة - 1929 - مقدمة المترجم ص ط.

(19) Fredrick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 143.

See also - F.M.Comford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P. 140.

(20) د. حسين حرب - الفكر اليونانى - أفلاطون - ط 1 - دار الفكر اللبنانى - بيروت - 1990 - ص 49، 50.

كذلك تصدى أفلاطون لنظريات هيراقليطس وبارمنيدس وفسرها بعمق وبين محدوديتها. (فنظرية هيراقليطس في الصيرورة والتغير لا تسمح بقيام العلم والمعرفة العقلية)،⁽²¹⁾ كذلك نظرية بارمنيدس في الثبات ووحدانية الوجود، اضطرت أفلاطون إلى إثبات واقعية الوجود، ومشاركة بعض الأجناس، وذلك لإمكانية قيام المعرفة وتفسير الخطأ. (فلقد استبدل بعالم الوجود البرمينيدي عالم المثل، وبالعالم الظاهر غير الموجود حقيقة العالم الحسى، الذى يختلف عن عالم الظاهر البرمينيدى بكونه ليس وهماً بل هو موجود بصورة ناقصة لعالم كامل. لقد قال أفلاطون بالصيرورة مع هيراقليطس وبالثبات مع بارمنيدس، لكن فى عالمين مختلفين. الصيرورة فى العالم الحسى الذى لم يعترف به بارمنيدس والثبات فى عالم – فوق طبيعى الذى رفضه هيراقليطس).⁽²²⁾

لقد وجد أفلاطون نفسه بين رأيين متعارضين، رأى بروتاجوراس وأقراطيلوس وأمثالهم من الهيراقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ويزعمونها جزئية متغيرة ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحققة فى العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية. فقد كان السوفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسية، وهى لذلك مختلفة عند الأشخاص، لأن هذه الحواس وهى مبعث الإدراكات لا تتفق عند الناس جميعاً. (فلما أتى فى أثرهم سقراط وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق، وجه إلى السوفسطائيين نقداً هدم قولهم من أساسه، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية، لأنها تتكون فى مجموعها من حقائق كلية، واستخلصها العقل – لا الحواس – من الجزئيات، ولما كان العقل عنصراً مشتركاً لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هى نفسها الحقيقة عند شخص آخر).⁽²³⁾

ها هو ذا أفلاطون ينهض بعد أستاذه، فيواصل بعده نفس الطريق حتى ينتهى إلى نظريته الهامة – أعنى نظرية المثل – وهى القطب الأساسى فى فلسفته، وأساسها الذى تقوم عليه

وأيضاً – F.M. Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 62.

⁽²¹⁾F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P. 28.

See also – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 127.

- Frederick S.J. Copleston - V.I. – op. cit. – P. 128.

- A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 176.

⁽²²⁾ صين حرب – مرجع سابق – ص 50.

أيضاً – Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op.- cit. P. 87

See also – Eduard Zeller – op. cit. – P. 127.

⁽²³⁾ د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 25، 26.

أيضاً – F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P.P. 36, 106.

See also – Eduard Zeller – op. cit. – P. 129.

وأصلها الذى تنفرع منه. (ولما كانت نظرية المثل تعتمد كل الإعتماد على نظرية المعرفة، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس، فلا يخطو فى نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يفند كل أثر من آثار نظرية السوفسطائيين فى المعرفة، فإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير معداً ممهداً).⁽²⁴⁾

لقد كان فيلسوفنا محقاً فى أن يحدث تنفيذ للنظريات الزائفة لتهديد الأرض من أجل العرض الموضوعى. وأول النظريات الزائفة التى هاجمها هى القول بأن المعرفة هى الإدراك الحسى. (وتفنيد هذا القول هو الموضوع الرئيسى لمحاورة ثياتيتوس Theaetetus. وأكثر من ذلك، أفلاطون بالفعل فى محاورة ثياتيتوس، قد وضع مفهومه لدرجات المعرفة، مطابقاً على الوجود فى الجمهورية: ربما نقول أن المعالجة الإيجابية قد تقدمت على السلبية والنقدية، أو أن أفلاطون قد قرر ما هى المعرفة).⁽²⁵⁾

وقد ذكر أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس Theaetetus وهى الخاصة بالمعرفة، النقد الذى وجهه إلى النظرية السوفسطائية فى النقاط التالية:

1- القول بأن المعرفة هى الإدراك الحسى، هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين. وهى تذهب إلى أن ما يبدو لكل فرد، على أنه حقيقى يكون حقيقياً بالنسبة لذلك الفرد. (غير أن هذا على أية حال، زائف فى التطبيق على حكمنا بصدد الأحداث المستقبلية، فالأخطاء العديدة التى يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا. وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على أنه الحقيقة عن المستقبل، لا يصبح هكذا عندما تقع الأمور).⁽²⁶⁾

2- الإدراك الحسى يؤدى إلى إنطباعات متناقضة. فكيف نتخذ الحواس سبيلاً إلى العلم. (لكن إذا كانت المعرفة هى الإدراك الحسى، إذن فلن يكون لنا حق إعطاء أفضلية للإدراك الحسى على حساب إدراك حسى آخر، فإذا كانت الإدراكات الحسية كلها هى المعرفة، إذن فإنها كلها حقيقية).⁽²⁷⁾

⁽²⁴⁾ د. محمد فتحى عبد الله - مرجع سابق - ص 26.

⁽²⁵⁾ Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 142.

⁽²⁶⁾ I bid - P. 143

See also - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 176.

أنظر: أفلاطون - ثياتيتوس (عن العلم) - فقرة 152.

⁽²⁷⁾ F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P. 106.

3- هذا الرأي يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تنفيذ أمراً مستحيلًا. (وبالنسبة للمناقشة والبرهان، فإن الجدل بين شخصين عن أى شىء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية. وإذا كان كل منهما يناقض الآخر، فإن انطباعاتهما لا يمكن أن تكون صادقة عندهما هما الاثنان، ومن ثم فإن كل برهان وتفنيد عقيم هو بسبب نظرية بروتاجوراس).⁽²⁸⁾

4- لو كانت الحواس هي مقياس للحقائق، لاشترك الحيوان مع الإنسان فى إدراك الحقيقة.

5- إن نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها، لأن بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقياً فهو حقيقى. لهذا فإذا بدا لى حقيقاً، أن مذهب بروتاجوراس زائف، فيجب على بروتاجوراس نفسه، أن يعترف بأنها زائفة.

6- القول بهذه النظرية لا يجعل، فاصلاً بين الحق والباطل، فكل شىء حق وباطل فى آن ولحد. (وإن فاللفظتان تعنيان معنى واحداً أو لا تعنيان شيئاً. فهذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة، وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الإطلاق. والشىء نفسه يبدو حقيقياً وزائفاً فى الوقت نفسه، حقيقياً بالنسبة لك وزائفاً بالنسبة لى). (29)

7- لا يخلو إدراك كائن ما كان من عنصر خارج من عمل الحواس، (إذا قلت مثلاً: "هذه الورقة بيضاء"، فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها، والواقع أن فيه جانباً من عمل العقل، إن حاسة الإبصار قد نقلت إليك صورة معينة، فمن أدراك أنها ورقة و ليست قطعة من الخشب أو للنحاس؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة، قارنت بها هذا الجسم الذى تراه، بمجموعات الأنواع التى فى ذهنك، فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة).⁽³⁰⁾

وخلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها، (وإن العقل هو الأداة التى نستعين بها فى الوصول إلى المعرفة)⁽³¹⁾، مهما كان نوعها، لابد من التفريق بين العلم الصحيح والرأى الشخصى.

لنظر: أفلاطون - ثياتيتوس - فقرة (160 - 165).

(28) وولتر ستيمس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 122.

(30) د. محمد قنقى عبد الله - مرجع سابق - ص 27.

(31) F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P.P. 106, 109.

وإلى هنا سار أفلاطون في نفس الطريق الذى سلكه أستاذه سقراط، (حيث انتهى إلى إن المدركات العقلية وحدها، التى يعبر عنها بالتعريف هى العلم، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذى وقف عنده سقراط، بل تابع السير باحثاً عن الحقيقة المطلقة، والتى وصل إليها فى نظريته عن المثل).⁽³²⁾

تعريف أفلاطون للعلم:-

رأى أفلاطون أن أى معرفة إنما ترجع إلى زكريات تحفظها النفس، مما سبق أن شاهده لثناء وجودها فى العالم المعقول، وقبل أن تحل فى البدن، (فتكون عملية للتذكر إذاً هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون).⁽³³⁾

ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس، فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهده فى العالم المثالى، (وعلى هذا فإن نظرية التذكر الأفلاطونى تعد من أهم الأسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذاً أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر، وهو الموضع الذى شاهدت فيه النفس ما تتذكره فى العالم الأرضى، وكذلك أمكن بهذه النظرية، البرهنة على خلود النفس).⁽³⁴⁾ نظرية التذكر عند أفلاطون هى دلالة على وجود قطيعة معرفية متمثلة فى استنتاج نظرية جديدة.

فالدليل الأول على خلود النفس هو المبدأ القائل أن المعرفة تذكر. فإذا كان الإنسان لا يحصل على المعرفة الحقبة بواسطة الحواس، بل بواسطة التذكر. (فلا بد أن الصور التى تؤلف موضوع المعرفة قد كانت موجودة فى الروح قبل أن يستعيدوها إلى الذاكرة، ولا بد أن النفس قد كانت موجودة قبل حلولها فى الجسم، فهى إذن سابقة عليه وخالدة).⁽³⁵⁾

فى محاوره فيدون يضيف ~~فيلسوف~~ من تلقاء نفسه برهاناً جديداً، يضاف إلى ما قاله سقراط، وهو أنه إذا كان صحيحاً أن التعليم ليس فى الواقع، كما يقول سقراط (أى أفلاطون فى الحقيقة)

See also – Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 144.

⁽³²⁾See – F.M.Cornford – plato's Theory . . . – op. cit. – P. 106.

⁽³³⁾See – F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P.P. 70-71.

See also – Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 130.

- Eduard Caird – The Evolution of Theology in the Greek philosophers – op. cit. – P. 92.

⁽³⁴⁾ د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 28، 29.

أيضاً – أميل برهيهيه – الفلسفة اليونانية – ج 1 – مرجع سابق – ص 154-155.

- Plato, Meno, 81-85 – phaedo, 73.

⁽³⁵⁾ د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 170. أيضاً

- R.C.Cross – A.D.Woozley - plato's Republic – op. cit. – op. cit. – P. 181.

See also – F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 70.

، إلا نتذكر، فإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذى نتذكره الآن فى وقت سابق على ميلادنا، وعلى اتخاذ الشكل الإنسانى الذى نحن عليه، إذن فالنفس خالدة. (ولكن تفصيل البرهان وهو برهان التذكر، وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى سقراط، وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر. فالتذكر هو الوصول إلى علم شىء عن طريق شىء آخر، وذلك سواء أكان الشئان متشابهان أم غير متشابهين.

وفى حالة الأشياء المتشابهة، فإن الذهن يقارن بين الشئين، ويتساءل عن مدى تشابههما. فإننا نتساءل عما إذا كان متساويين أم لا، لأنهما تبدوان أحياناً متساويين، وأحياناً غير متساويين، ولكننا عن طريقهما نصل إلى فكرة المساواة فى ذاتها.

وهكذا، رغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها، إلا أننا نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً. فمفهوم المساواة جاعلاً من مشاهدة أشياء حسية، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شىء بشىء، فلا بد أن نكون قد أحطنا علماً من قبل هذا، أى قبل الخبرة الحسية، بفكرة المساواة "ذاتها"، ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا، فلا بد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد. وعلى مثال المساواة فى ذاتها، لابد أن يكون علمنا سابقاً بكل شاكلها من مفاهيم. نتيجة هذا هو أنه لابد أن تكون نفوسنا، قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، أى قبل اتخاذها مع البدن، ولابد أن تكون عند ذاك حائزة على الفكرة، أى على العلم.⁽³⁶⁾

أن الدليل القاطع على أن أفلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطى الأصلى مأخذ الجد، هو أنه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته، وهى نظرية التذكر. وفى هذه النظرية كما ذكرنا، تعد كل معرفة نوعاً من التذكر لحقيقة، كانت كامنة فى الذهن، ولكنها نسيت بعد أن غلفها ظلام الإهتمام بالأمور الجزئية، والمشاعل اليومية لهذه الحياة. (وكل ما على الذهن فى هذه الحالة، هو أن يبدد الظلام المحيط بالحقيقة، لى يتكشف. وقد ربط أفلاطون بين طريقة سقراط فى "التوليد"، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة فى كل ذهن).⁽³⁷⁾

⁽³⁶⁾ أفلاطون - فيدون (فى خلود النفس) - ترجمها مع مقدمات وشروح د. عزت قرنى - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة - 1979 - تعليق المترجم ص (51-53).

أنظر: برهان التذكر (72 هـ - 77 ب) فى فيدون.

أيضاً - F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 71.

See also - R.C.Cross - A.D.Woozley - plato's Republic - op. cit. - P. 181.

- Hugh H.Benson - Essays on The philosophy of Socrates - Oxford university Press - Oxford - 1992 - P. 102.

⁽³⁷⁾ د. زكريا فؤاد - دراسة لجمهورية أفلاطون - مرجع سابق - ص 41.

ونجد أصل هذه النظرية كما ذكرنا في المنهج السقراطي، حيث نجد سقراط يطبق أسلوب الاستوليد، الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر، بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه، دون أن يشعر بوجودها لديه.

(وقد أورد أفلاطون فى محاوره مينون، الصورة الأولية لتجربة للتذكر المعرفية حيث يكتشف (أى شخص عادى)، بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط عن حقائق هندسية، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك، وبهذا يثبت سقراط أن للتذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة).⁽³⁸⁾

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق، قد عرفناها من قبل، فى وجود سابق على الوجود الحسى، وأن كل منا قادر على أن يقوم بهذه التجربة، لو وجهت إليه الأسئلة بطريقة منظمة، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق فى عالم سابق على العالم الحسى، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا فى فترة من فترات وجودنا فى العالم الحسى، (ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد⁽³⁹⁾، أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق للنفس، ونحن نعرف أن هذه إشارة واضحة إلى معتقدات الأورفيين والفيثاغوريين، ويستطرد أفلاطون قائلاً: إنه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد، أن توجيه الأسئلة يوقظ هذه المعارف، وبهذا الحل الذى يقوم على مبدئين - الأول مستمد من المنهج السقراطي، والثانى يرجع إلى آراء الأورفيين والفيثاغوريين - يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية. وفى هذه المعرفة التذكيرية، نجد أن العقل يأنف مع المعتقدات الدينية، لكى يقدم نوعاً من الفلسفة الصوفية، التى تؤسس العلم، وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلصها).⁽⁴⁰⁾

فالتذكر إذن هو إكتشاف للمعرفة الأولية، وهو تأكيد لإستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجى. (ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة تؤججها وتزيد من لهيبها، شعلة أكبر منها وأكثر حيوية. هذه المعرفة ليست شيئاً ينصب من عقل إلى آخر، كما يفعل المدرس مع التلميذ، أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون "ليست كما نصب النبيذ من القارورة إلى القدر، فعملية التعليم لا

أيضاً - Eduard Zeller - Outlines of The History of Greek philosophy - op. cit. - P. 130.

⁽³⁸⁾ أنظر أفلاطون - محاورات أفلاطون - أوطيفرون - الدفاع - أفريطون - فيدون غيرها عن الإنجليزية د.زكى نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - للقاهرة - 1966 - تعليق المترجم - ص 104-105.

أيضاً - Hugh H.Benson - op. cit. - P. 86.

See also - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 181.

⁽³⁹⁾ أفلاطون - مينون - فقرة 82 وما بعدها.

⁽⁴⁰⁾ د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 28.

راجع - أفلاطون - فيدون - 69 جـ.

تتم بأن تزود شخصاً أعمى بعين، لكي يشاهد بها المرئيات، ولكنها - على العكس من ذلك - توجه الكائن الحى إلى الوجهة المناسبة الصحيحة، لكي يتلقى المعارف، وهى أيضاً تمهد الطريق للشخص العارف، وهو حاصل دائماً على الاستعداد للإتجاه إليه" فكل ما تفعله الإنسانية فى عملية المعرفة، هو فعل الإنتباه والتطهر، وهو كصلة **ألمية** للنفس، تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحيات، التى هى أصول الحقائق⁽⁴¹⁾.

فكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية فى محاوره فيدون، ولا شك أن أفلاطون واقع تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية كما ذكرنا. (ولكن لا شك أيضاً، أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة)⁽⁴²⁾، تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه فى نسبة مؤكدة. وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنس، وهكذا يكون معنى التطهير، كما يحدده لنا نص (67 ج - د)، هو فصل النفس عن الجسد، وعزلها عنه، وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها.

وليس أدل على المكانة العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى "فيدون"، من أن أفلاطون فى هذا الجزء، يربط بين المعرفة والأخلاق ربطاً وثيقاً. (وقد أشرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير: "الحقيقة تطهر". وصفة "الطاهر" أو "الخالص"، لا تستخدم هنا فقط فى نطاق الحديث عن الأخلاق، ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية، أى المثل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله، ولما كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه، فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر)⁽⁴³⁾.

فكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون وهى دلالة على وجود قطيعة معرفية عنده متمثلة فى استنتاج فكرة جديدة.

أنواع المعرفة:-

تعد محاوره ثياتيتوس من أكثر محاورات أفلاطون حيوية وخصوبة وثراء فى الأفكار، وذلك لأهمية الموضوع الذى تناولته وهو طبيعة العلم، وقد كانت مشكلة المعرفة العلمية مشكلة ملحة فى العصر الذى كتب فيه أفلاطون هذه المحاوره، ومازال لها وزنها حتى اليوم.

(41) د. محمد فتحى عبد الله - مرجع سابق - ص 29.

وأيضاً: أفلاطون - فيدون (فى خلود النفس) - مرجع سابق - مقدمة المترجم - ص 27.

(42) أفلاطون - فيدون - ص 69 د.

(43) نفس المصدر - مقدمة المترجم - ص 44، 43.

وأيضاً: F.M.Cornford - Before And after Socrates - op. cit. - P. 75.

(ومن أهم ما قد ناقشه أفلاطون في هذه المحاور، النظرية الحسية في المعرفة، التي توجد بين العلم والإدراك الحسى، وهى نظرية تتفق إلى حد كبير مع فلسفة بروتاجوراس وقوله بالنسبية. كما يناقش أيضاً فلسفة التغير والصيرورة الدائمة، المستمدة من فلسفة هيراقليطس.

وبعد أن يبين أفلاطون استحالة التسليم المطلق بهذه الآراء، يشير إلى ضرورة افتراض المثل العقلية. يقدم محاولتين أخريين فى تعريف العلم، الأولى هو قوله بأن العلم هو الظن الصادق، والثانية هى قوله أن العلم هو الظن الصادق المؤيد بالبرهان العقلى، ورغم النتيجة السلبية فى هذه المحاور، إلا أنها تعد فى الواقع نقطة تحول كبيرة فى فلسفة أفلاطون⁽⁴⁴⁾.

استقصى أفلاطون أنواع المعرفة: فكانت أربعة: (الأول الإحساس، وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام. الثانى الظن، وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك. والثالث الإستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات. والرابع التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة فى كل مادة.

وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض، تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تظمن عند الأخير⁽⁴⁵⁾.

[1] الإحساس:-

هو أول مراحل المعرفة. ويبدأ أفلاطون فى ثياتيتوس بتعريفه للعلم Epistêmé بأنه إحساس aisthêsis. ويقول أفلاطون ("أن الهيراقليطيين يدعون أن المعرفة مقصورة عليه، وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً، ليس لها جوهر تقوم به، ولا قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون، لإقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة، ولم ندرك ماهيات الأشياء. ولصح قول بروتاجوراس أن الإنسان مقياس الأشياء، وأن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر. فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق. ليس فقط فى النظريات، بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً، فيستحيل العلم والعمل، ولكنهما ممكنان، فالقول مردود. وهو مردود كذلك من حيث أنه ينكر الفكر كقوة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشعور ينقضان هذه الدعوى.

ومن حيث أن التذكر هو دوام الشخص الذى يتذكر، ثم إن فىنا قوة ندرك موضوعات الحواس على اختلافها، وتركبها معاً فى الإدراك الظاهرى، فتعلم أن الأصفر

(44) أفلاطون - ثياتيتوس - مرجع سابق - مقدمة المترجم ص 9، 10.

(45) أفلاطون - الجمهورية - ك 6 (510-511).

حلوا، بينما الحواس لا تدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً، وتفوتها موضوعات سائر الحواس، وليس يكفي لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها، وإنما الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه، ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم، وقوانين ثابتة للأشياء. وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض، وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرّة، فتقول عن صوت أولون مثلاً إنه عين نفسه وغير الآخر وإنه واحد، وإنهما إثنان. جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب، والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلاً متميزان من الإحساس. فليس العلم الإحساس، ولكنه حكم النفس على الإحساس، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما في الإحساس⁽⁴⁶⁾.

والنتيجة النهائية تبين لنا فشل التعريف الأول المستمد من نظرية التوحيد بين العلم والإحساس، ومن نظرية بروتاجوراس التي تقول أن الإنسان الفرد مقياس كل شيء، ونظرية التغيير الشامل عند هيراقليطس، (بل سوف يتضح لنا فضلاً على كل شيء، أن مجرد محاولة وضع تعريف للعلم لاغية، بناء على منطق هذه النظريات)⁽⁴⁷⁾.

يعتبر الإحساس بالفعل أول مراحل المعرفة، ولكنه ليس كلها. فالنظر إليه على أنه كل المعرفة، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها. (فالعقل يتلقى أيضاً من الإحساسات، ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدرجات، وهنا تكمن حقيقته. ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة، لكانت هذه العمليات مستحيلة وكان التفكير مستعزراً. ثم إن الحس لا يقدم لنا إلا بعض الصور، فإذا بالعقل يستحضر سائرها كالمح البصر. فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات، ويضمها بعضها إلى بعض، ويعارضها بعضها ببعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها، ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس. فالجمع والمعارضة أو المقارنة وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام، ليست من أفعال الحس، وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل. إن الإحساس إنما ينبه العقل ويقدم له المادة الخام. إنه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل، وإنه فليست المعرفة هي الإحساس، وإنما هي حكم العقل على الإحساس)⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁶⁾ أفلاطون - ثيائيتوس - فقرات 152، (160-165)، (184-186).

أنظر: د. محمد فتحي عبدالله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 29-30.

أيضاً - F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P.P. 29, 36, 109.

See also - Frederick S.J.Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 149.

⁽⁴⁷⁾ أفلاطون - ثيائيتوس - مرجع سابق - مقدمة المترجم ص 17.

⁽⁴⁸⁾ د. محمد عبد الرحمن مرجبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص (122-124).

[2] الظن:-

تجاوزت معطيات الحواس بوظائف المقارنة والتجريد والإستدلال العقلي، التي يقوم بتسقيها وإرتباطها العقل. تنتهي هذه العملية الإستدلالية إلى حدوث ما يسميه أفلاطون بالحكم أو حدوث رأى أو ظن Doxa – Opinion، وقد سبق أن أفادت هذه الكلمة عند أفلاطون معنى الظن، الذي يقابل العلم اليقيني épistémé⁽⁴⁹⁾، (ولكن الحكم أو الظن قد يكون خاطئاً أو صادقاً. وإذا فإن سقراط يشترط لكي يكون الحكم علماً أن يكون صادقاً).⁽⁵⁰⁾

تفسر كلمة ظن أو يحكم Doxa^{gin} عند أفلاطون، بأنها تعنى الوصول إلى رأى معين نتيجة الشواهد المحسوسة، (وهو ما يحدث عادة في عقول القضاة بعد سماعهم للخطابة القضائية، ولذلك فهو ظن أو رأى ينتهي إلى حكم صامت داخلي على حد تفسير الأستاذ أوجست ديبر، ويقول ~~سليم~~ الفيلسوف الإنجليزي الشهير بدراساته عن أفلاطون، في ترجمته لهذه اللفظة اليونانية أنها ظن Belief أو حكم Judgment، وأنها في المحاورات السابقة كانت أقرب إلى أن تكون ظناً، لأن في الظن احتمال الصواب والخطأ، أما في ثياتيتوس – كما في أغلب المحاورات المتأخرة – فتتخذ الكلمة معنى الحكم Judgment. بغير أن يتضمن معناها أية إشارة تنيد التردد).⁽⁵¹⁾

وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية، فكذلك الظن أو الرأى، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة. فهو وإن كان أرقى من الحس، إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معللة. فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها، بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها. (إن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة، أى معرفة الأمور بعلاها وأسبابها. ولهذا كان الظن غير ثابت، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته، ويتغير ظروف الشخص وأحواله. وعليه أن الظن قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، بخلاف المعرفة المعللة (أو العلم)، فهي معرفة صادقة ضرورية، لأنها قائمة على البرهان، ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة).⁽⁵²⁾

أيضاً – Samuel Enoch Strumf – Socrates to Sartre – op. cit. – P. 49.

See also – Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 150.

⁽⁴⁹⁾ أنظر بهذا الصدد الباب السادس من محاورات الجمهورية.

⁽⁵⁰⁾ See – Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P. 147.

⁽⁵¹⁾ أفلاطون – ثياتيتوس – مرجع سابق – مقدمة المترجم ص 18، 19.

⁽⁵²⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص 124.

أيضاً – A.S.Bogomolov – History Ancient philosophy – op. cit. – P. 182.

See also – Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P.P. 146-147.

يرى أفلاطون أن الحكم يختلف باختلاف موضوعه، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك، كان الحكم (ظناً) أى معرفة غير مربوطة بالعلة، فلا يعلم للغير، لأن التعليم تبيان الأمور بعقلها، ولا يبقى ثابتاً، بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه وعلاقاته: (أنظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية، تجدها جميعاً متغيرة نسبياً لتعلقها بالمادة، لا تتناولها المعرفة إلا فى حالات وظروف مختلفة. فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس، لأنه كما ذكرنا قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والعلم صادق بالضرورة، والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعيهما، فإن موضوع الظن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم).⁽⁵³⁾

[3] الإستدلال:-

يرى أفلاطون أن النفس ترقى درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. فإن هذه العلوم، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها، إلا أن لها موضوعات متميزة عن المحسوسات، ولها مناهج خاصة، فليس الحساب عد الجزئيات، ولكنه العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها. وليست الهندسة مسح الأرض، ولكنها النظر فى الأشكال أنفسها.

(فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية، ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة، لكن لا كموضوع بل كواسطة لتبني المعانى الكلية المقابلة لها، والتي هى موضوعه، ثم يستغنى عن كل صورة حسية، ويتأمل المعانى خالصة، وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضماً، ويستخرج النتائج) ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران: الأول أنه قد يبين كذب فرض ما، ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة، والثانى أنه يرغب العقل على قبول النتيجة، ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ما لا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم).⁽⁵⁴⁾

- Gwynneth Matthews – plato's Epistemology and related logical problems – Selections From philosophers – Faber & Faber – London – 1972 – P.P. (14-15), 16.

(53) أفلاطون – مينون – 97-98 – وثياتيتوس 187 وما بعدها والجمهورية ك5 – وطيمائوس 51.

راجع: د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 31-30.

أيضاً R.C.Cross – A.D.Woolzley – plato's Republic – op. cit. – P. 187.

See also - Hugh H. Benson – Essays on The philosophy of Socrates – op. cit. – P.P. 102-104.

(54) أفلاطون – الجمهورية – ك7 – 521 (ج) – 532 (ب).

ويلاحظ على هذا العلوم أنها لا تكفى أنفسها، لأنها تضع مبادئها وضعا، ولا تبرهن عليها بإستخراجها من مبادئ عليا، (ويمتنع أن يقوم علم كامل، حيث لا توجد مبادئ يقينية، فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم، وهى أرقى من الظن، لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم، وتعلمها ضرورى لكل إنسان، وهى أدنى من العلم لأنها إستدلالية).⁽⁵⁵⁾

ويصبح الإستدلال هكذا أرقى من الظن، وأقل من العلم (أو التعلل)، فهو أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسى، وهو أقل من العلم، لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه، (وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية؛ فكلها معقولات غير حسية، وإن كانت تأخذ من الحس بطرف. فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبية الصور المعقولة، ثم لا يلبث أن يستغنى عن كل صورة حسية ليستبقى المعانى الكلية ويتأملها).⁽⁵⁶⁾

4- التعلل

يرى أفلاطون أن التجربة للحسية والعلوم الرياضية تستحث التفكير على إطراد سيره. وذلك بأن يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً، (كأن يرى للشئ الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر، صغيراً بالإضافة إلى ثالث، مما يدل على أنه فى نفسة ليس كبيراً أو صغيراً، وأن الكبير والصغر معنيان مفارقان له، فطبقهما عليه وكأنه يرى الشئ الواحد شبيهاً بآخر، أو مضاداً، أو مبايناً، مساوياً أو غير مساو، جَمِلاً خيراً عادلاً، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام، والمتعلقة من غير معارضة الحواس، فيتساءل عن الكبير والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما إليها، كيف حصل عليها وهى ليست محسوسة، وهى ضرورية لتكوين الأحكام على المحسوسات؛ فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى).⁽⁵⁷⁾

التعلل (أو العلم) هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً. فموضوعه للتصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية، كالعدالة والجمال والخير. (فهو يطلب العلم الكامل والمعانى

(55) د. محمد فتحى عبد الله - مرجع سابق - ص 32، 31.

أيضاً
- Frederick S.J.Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - . 148.
See also - F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 74.
- F.M.Cornford - The Republic of plato - first Edition - Oxford at the clarendon press - London - 1941 - P. 218.
- F.M. Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P. 142
- Samuel Enoch Stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 51.

(56) د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 124.

(57) أفلاطون - الجمهورية - ك7 - 521 (ج) - 532 (ب).

أيضاً - فيدون 65 - 66 ، 74 - 75.

أنظر: د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 32، 33.

الكلية والماهيات الثابتة، والصور المفارقة، والحقيقة العليا، حقيقة الحقائق، دون الإستعانة بالحواس والرجوع إليها. هذا هو العلم الكلى والعلم الأعلى الذى إنما يطلب لذاته، وكل ما عداه فإنما يطلب له. وهو إنما يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية، والدأب على حياة التأمل والنظر. فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى⁽⁵⁸⁾.

توجد مفاهيم وتصورات فلسفية جديدة عند أفلاطون وهذه دلالة واضحة على وجود قطيعة معرفية عنده بالنسبة لمن سبقوه.

وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الإستدلالي إلى التعقل المحض، (مدفوعاً بقوة باطنة، وجلد صاعد لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه هو، ويصلح أساساً لغيره).⁽⁵⁹⁾ إن هذا الجدل الصاعد هو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون متمثلة فى وجود منهج جديد وهو للجدل الصاعد.

لقد توصل أفلاطون من كل ذلك، إلى أن ما توفر فيه للثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق، وإن موضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل، (ولذلك يكون أفلاطون هو أول من نادى بما يسمى "النظرية العقلانية فى المعرفة Rationalism"، وهى أن ما يمكن معرفته حقاً هو للحقائق الضرورية ضرورة منطقية، ونصل إليها ببراهين قبلية. كما توصل أفلاطون إلى التمييز بين المعرفة والظن، أو بين المعرفة والإعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هى الصدق المطلق، أما الإعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب، فقد أعرف قضية دون أن أعتقد بها كما قد اعتقد بقضية، لكنى لا أستطيع إقامة البرهان عليها).⁽⁶⁰⁾

الجدل كمنهج لتحصيل المعرفة

بدأ أفلاطون بوضع نظريته الجديدة فى المعرفة معتمداً منهجياً - إلى حد ما - على طريقته الخاصة فى الجدل، (ولم يكن إيثاره للحوار عبثاً، أو إرضاء لنزوعه إلى القصص التمثيلية، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتين هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة، فاصطنع الجدل، بل تحدى السوفسطائيين فنقل

⁽⁵⁸⁾ د. محمد عبد الرحمن مرحبا - مرجع سابق - ص 125، 124.

⁽⁵⁹⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 72.

⁽⁶⁰⁾ د. محمود زيدان - نظرية المعرفة عند مفكرين الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - دار النهضة العربية - ط 1 - بيروت - 1989 - ص 21. أيضاً

- R.C.Cross - A.D.Woolzley - plato's Republic - op. cit. - P. 172.

See also - F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P. 29.

- Gregory Vlastos - The philosophy of Socrates - (A Collection of Critical Essays) - op. cit. - P. 332.

- W.K.C.Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 11.

- F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 74.

اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة انتهى تولد العلم، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها. بل ذهب إلى أبعد من هذا، فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة، وحد الجدل بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول، دون أن يستخدم شيئاً حسيّاً، بل بالإننتقال من معان بواسطة معان⁽⁶¹⁾.

نظرية أفلاطون الجديدة فى المعرفة هى دلالة على وجود قطيعة معرفية عنده بالنسبة لمن سبقوه. أيضاً طريقته الخاصة فى الجدل هى منهج جديد ودلالة أخرى على وجود هذه القطيعة المعرفية. كما أنه نقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم، وهى دلالة جديدة على وجود قطيعة معرفية عنده متمثلة فى إختلاف اللغة عنده وتطورها لى تناسب طريقته فى الجدل.

(إن العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها إلى انمحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس).⁽⁶²⁾

(ومن حيث هو علم، فهو يقابل ما تسميه الآن بنظرية المعرفة، بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا).⁽⁶³⁾

(الديالكتيك Dialectic هو فى المحل الأول، كما يتضح من الإسم ذاته، فن توجيه النقاش، وهو بعد ذلك فن تنمية المعرفة العلمية بوسيلة السؤال والجواب).⁽⁶⁴⁾

(وهو أخيراً فن الإحاطة عن طريق المفاهيم بما هو موجود).⁽⁶⁵⁾ وهكذا يصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية فى العلم. ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقّة للأشياء).⁽⁶⁶⁾

مراتب المعرفة وطرق تحصيلها:-

(61) أنظر: أفلاطون - الجمهورية - ك6 - 511 ب.

(62) نفس المصدر - ك7 - 533 جـ.

(63) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 69.

(64) أفلاطون - الجمهورية - ك7 - 534 هـ.

أيضاً - Eduard Zeller - Outlines of The History of Greek philosophy - op. cit. - P. 129.

(65) أفلاطون - فايدروس - 265 د.

- Eduard Zeller - op. cit. - P. 129.

(66) See - I bid - P. 129.

يرى أفلاطون أن للجدل طريقين، طريق صاعد يهدف " ن من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسرها، أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها **هوية** ومبدأها جميعاً، (أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذي يشملها جميعاً. وهذه الحركة هي المسماة بطريق الصعود، بمعنى أدق بالتأليف (Synopsis). (67)

ويضرب أفلاطون مثلاً يفسر هذا الجدل الصاعد، (عندما يتناول البحث في الجمال في محاوره المأدبة. إذ يصعد الفيلسوف من إدراكه للجمال الجزئي المحسوس إلى الجمال الأعم الذي يكون العنصر المشترك في محل المحسوسات الجميلة، ثم إلى الجنس الأعم الذي يشمل بالإضافة إلى جمال المحسوسات المعنويات من نسب هندسية، أو معان خلقية حتى يصل في النهاية إلى الجمال في ذاته، أو المبدأ المشترك في كل ما يمكن أن نصفه بأنه جميل). (68)

أما الطريق الآخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط. (لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس، يهبط إلى الأنواع التي تدرج تحته، وله أن يسير في هذا الهبوط على منهج التحليل، أو بإستخدام القسمة الثنائية). (69)

استخدم أفلاطون في الطريق الصاعد منهج الإستقراء، وهو إنتقال الذهن من الجزئيات إلى الكلى الذي يشملها. (ففيه يلاحظ الإنسان كل الجزئيات، ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض، أى إلى الماهية العامة إلى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض، أى إلى الماهية العامة أو النوع، ثم يرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً، حتى يصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع وهو الجنس، ثم يرتفع من الأجناس، وهي ماهيات أعم من الأنواع، إلى ما هو مشترك بينها أيضاً). (70) أما هذا المنهج الجديد الذي حاول به أفلاطون أن يحيط العقل بكل الأشياء في موضوعها، (والذي استخدمه لأول مرة في محاوره "السوفسطائي"، الذي استخدم فيها ولأول مرة، شكل الحوار الجديد، هذا المنهج هو منهج القسمة Diaeresis، أو تحليل المفاهيم). (71)

هذا المنهج الجديد هو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون بالنسبة لمن سبقوه.

(67) أفلاطون - الجمهورية - ك7 - 537 ج - ومينون 146 هـ.

(68) د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 34، 35. أيضاً - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 181.

(69) أفلاطون - فايدروس (260-266) - فيليوس 346.

أيضاً - أفلاطون - الجمهورية - ك7 - 533 ج.

(70) د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 125.

(71) See - Eduard Zeller - outlines of The History of Greek philosophy - op. cit. - P. 132.

See also - R.M.Hare - Founders of Thought - plato - Oxford university press - New York - 1991 - P. 77.

- Gwynneth Matthews - Plato's Epistemology - op. cit. - P. 39.

ومع هذا المنهج الجدلي الجديد فى التحليل والتركيب، والذي ينتهى فى آخر الأمر، إلى الجمع بين محمولات المادة فى مفهوم واضح هو الموضوع. (مع هذا المنهج الجدلي ~~الجدلي~~ تأخذ نظرية المثل طابعاً منطقياً ومعرفياً أكثر وأكثر).⁽⁷²⁾

ويطبق أفلاطون هذه النظرية على مشكلة الإدراك الحسى، التى لم تظهر بوضوح حينما كان أفلاطون مهتماً بمعالجة الموضوعات الأخلاقية. (ومع هذا الشكل الذى أصبحت عليه نظرية المثل، والذى يقول بأن أى موضوع لا يمكن إدراكه علمياً إلا بالفكر، وبالفكر وحده، أصبح أفلاطون مؤسس العلم).⁽⁷³⁾

لقد أدخل أفلاطون تعديلاً جديداً على المنهج الجدلي، فى آخر مرحلة من مراحل تطور الفلسفة الأفلاطونية. (ويتمثل هذا التعديل فى إنتقال أفلاطون من المرحلة التى كانت التصورات السقراطية مسيطرة فيها عليه، إلى مرحلة أصبح يؤكد فيها على الثنائية الميتافيزيقية بين عالمى الحس والعقل. كما أن هذا الإنتقال حدث تحت تأثير حاسم من المذهب الفيثاغورى، حيث أراد أفلاطون أن يجمع بين الفكرة الرئيسية عند الفيثاغوريين، ألا وهى أن العدد هو جوهر الأشياء وبين نظريته هو فى المثل).⁽⁷⁴⁾

مما سبق يتضح أن منهج أفلاطون الجدلي، يتخذ صوراً متعددة، كالجدل الصاعد والهابط، والقسمة الثنائية، والمنهج الفرضى، والتقابل بين الوحدة والكثرة، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى.

كل ذلك يؤكد على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون متمثلة فى الصور المنهجية الجديدة عند أفلاطون.

ويقول أفلاطون: هنا توجد أربع طرق، تستطيع بواسطتها الحصول على علم بموجود ما ، الأول هو الذى تتم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه، وأما الثانى فهو التعريف، والثالث هو الصورة المحسوسة، والرابع هو العلم. (ولنضرب لذلك مثلاً، فالدائرة هى أولاً لفظ الدائرة الذى أنطق به، وهذه هى الطريقة الأولى فى معرفة الشيء، وأما الطريقة الثانية فهى التعريف المؤلف من أسماء وأفعال، كقولنا أن الدائرة هى التى تتساوى فيها المستقيمات الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذى يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط، وأنه

⁽⁷²⁾See – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 132.

⁽⁷³⁾I bid – P. 133.

⁽⁷⁴⁾See – Charles M.Bakewell – Source Book In Ancient philosophy – op. cit. – P. 149.

دائري. أما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسومة، والتي لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى، ولكن الدائرة فى ذاتها، التى تنسب إليها كل هذه الموضوعات، لا تبنى عن شىء شبيه بما قلنا، وفى المرتبة الرابعة نجد العلم، والعقل، والظن الصحيح وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة. أليست هذه كافية لكى تترك الموضوع. ويجيب أفلاطون بالنفى، ذلك لأنه لا بد للفيلسوف المتجه إلى المعرفة، من أن تتوافر لديه صفات معينة، منها ما هو عقلى، منها ما هو أخلاقى فلا بد من أن يكون مفطوراً على التعلم بسهولة، وأن يكون حاصلاً على ذاكرة قوية⁽⁷⁵⁾. (وأن يكون له ميل طبيعى إلى كل ما هو عادل وجميل)⁽⁷⁶⁾. (وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف)⁽⁷⁷⁾.

ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع؟ يمكن أن نفسر هذا أخلاقياً بالميل النظرى نحو الفضيلة، (وهذا يعنى عند أفلاطون، أن يبحث عن الفضيلة فى سائر موضوعات الفلسفة، سواء كانت رياضية، أو طبيعية، أو إلهية. بل إنه يعطينا مثلاً عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجميلة. وبين لنا أن ثمة تجاوباً أو ميلاً بين النفس وموضوعها أيا كان، كما كنا نلاحظ فى ميلنا إلى الفاضل والجميل)⁽⁷⁸⁾.

ولكن على الرغم من أن الطرق الأربع لا تعطينا سوى انعكاسات غامضة عن الموضوع، فإنه لا يمكن لمن لا يتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يحصل على الإلمام الكامل بالموضوع، وهو ما تشير إليه المرتبة الخامسة للمعرفة. وإن ممارسة هذه المراتب والدرجات، والصعود والنزول فيما بينها، هو الذى يخلق العلم، (ولكن هذا العلم الذى يوجد فى المرتبة الرابعة، ويشمل العقل والظن الصحيح، ليس هو العلم الكامل الذى نحصل عليه فى المرتبة الخامسة، وأفلاطون يقصر لفظ العلم فى الجمهورية فى الكتاب السابع على الجدل وحده، فمن الممكن إذن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع. ولكن كيف يتم ذلك. وكيف تنجح هذه العوامل الأربعة للمعرفة؟ وما هى شروط نجاحها؟ يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين، تحدث

⁽⁷⁵⁾ Plato - Protagoras - 433A.

أنظر: د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 35.

⁽⁷⁶⁾ Plato - op. cit. - 344A.

⁽⁷⁷⁾ Ibid - 422D.

⁽⁷⁸⁾ د. محمد فتحى عبد الله - مرجع سابق - ص 36.

الرغبة الصادقة في متابعة الجدل، بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة، فيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهي التغير اللفظي "التعريفات" الإدراكات البصرية على مختلف أنواعها). (79)

(فإنه يحدث أن ينبثق بصدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل في شدة، يمكن للقوى الإنسانية إحتمالها). (80) (وليس العقل هنا كعامل خاص هو العقل، الذي أشار إليه أفلاطون كعامل رابع، بل لقد أصبح هنا مرتبطاً بالحكمة، ولقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحي الذي يتوج المناقشة الجدلية. وهو في حقيقة الأمر وحي وثورة مفاجئة ورؤيا، تكاد تتحملها النفسي في صعوبة. وإن فالماهية، أي الموضوع الكامل، يستعصى إدراكه على الفكر النظري الجدلي، حيث يتعاقب السؤال والجواب، ويتم إدراكه عن طريق جدل اسمي يعلو على المناقشات النظرية، وهو ذلك النور الذي يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها، وهذا الجدل يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة. ولكنه ليس واحداً منها. فالنفس إذن، عن طريق الجدل الكامل، تترك الموضوع في رؤيا مباشرة، دون أن تقف عند الصور الناقصة التي تقدمها العوامل الأربعة للمعرفة التي تسبق الجدل. ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة في طبيعتها بالموضوع). (81)

تبرير الخطأ:-

كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ؟ يقول أفلاطون إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً، واللاموجود غير موجود، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول. كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم، أو تعلم ما لا تعلم؟ وقد شغلت هذه المسألة أفلاطون فعالجها في (ثيياتيوس).

فهل يكون الحكم الخاطئ هو الخلط بين شيء نعرفه وشيء لا نعرفه؟ أو الخلط بين شيء لا نعرفه وشيء نعرفه؟ (ولكن من الناحية الموضوعية نحن لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود. لأن التفكير في ما ليس موجوداً، لن يكون تفكيراً على الإطلاق، ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود، لأن تساوى وجود الموضوعين في الوعي لا يؤدي إلى الخلط بينهما، لذلك يلجأ أفلاطون إلى تفسير سيكولوجي للحكم الخاطئ، فيرى أن مصدر الخطأ في الحكم يرجع إلى الذاكرة، التي تشبه لوحة من الشمع

(79) نفس المرجع - ص 37.

(80) أفلاطون - الجمهورية - ك7 - فقرة 518 جـ.

(81) د. محمد فتحي عبد الله - نفس المرجع - ص 37، 38.

تتطبع عليها المدركات، وبمرور الزمن تتحول هذه المدركات إلى آثار مبهمة، فإذا أراد الإنسان أن يطابق بين إنطباع جديد والإنطباع السابق وجوده في الذاكرة فقد يخطئ، غير أن الخطأ يقتصر على عدم المطابقة بين الإدراك الحسى والذاكرة. بل يمكن أن يقع في مجال التفكير المجرد. مثلاً عندما يخطئ في عمليات الجمع كأن نقول: $13 = 7 + 5$ ، لكن يمكن تفسير وقوع هذا الخطأ، بأن نشبه الذاكرة بقصص نحتفظ فيه بعدد من الطيور، فنحن نقنتى هذه الطيور طالما ظلت في هذا القفص، لكن يمكن لنا إذا شئنا أن نمسك بأى منها فنجعله في قبضة يدينا. فالطيور التي تتطاير في القفص ترمز للعلوم في ذاكرتنا، والطائر في قبضتنا رمز للعلم لحظة تفكيرنا فيه. وقد نخطئ العلم المقصود بعلم آخر، إذا ما أطبقنا بيدنا على طائر غير الطائر المقصود.

ويعتمد هذا التشبيه عند أفلاطون على التفرقة بين معنى الإقضاء، فقد يفتنى الإنسان ثوباً ولا يلبسه، وبين الإمتلاك الفعلى الذى يعنى أن يستعمل الإنسان ما يمتلكه. ولكن يبدو أن نتائج هذا للتفسير لا تكون مقنعة، لأننا نفسر الخطأ هنا بواسطة العلم.⁽⁸²⁾

(وينتهى الحوار المثار في ثياتيتوس من غير حل. ولا يحل الإشكال إلا في (السوفسطائى)، فيهدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو نقيض الوجود، وما هو لا وجود ما، أى ما هو لا وجود أصلاً، وما هو لا وجود من وجه. وأن اللاوجود فى الحكم هو من النوع الثانى. فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد للصغير أو المساوى، أى نقصد وجوداً هو غير الكبير. فالخطأ هو تفصيل أو تركيب، حيث لا ينبغى بين أطراف وجودية. وفى الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم - وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو أن الوجود يطلق على أنحاء عدة).⁽⁸³⁾

نظرية المثل ودورها فى المعرفة:-

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر. ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر، يحوله أفلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقى. ونظريته فى المثل هى نظرية موضوعية المفاهيم. وجوهر فلسفة أفلاطون يقوم فى أن المفهوم ليس مجرد فكرة فى العقل، بل هو شئ له حقيقته الخاصة به.

⁽⁸²⁾ أفلاطون - ثياتيتوس أو عن العلم - مرجع سابق - تعليق المترجم - ص 19، 20.

أيضاً - د. أميرة حلمي مطر - محاورات ونصوص لأفلاطون (فايدروس - ثياتيتوس) - مرجع سابق - تعليق المترجم - ص 260، 261.

⁽⁸³⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 77، 78.

(هذا الرأي القائم على أن الحقيقة تعنى مطابقة أفكار الإنسان مع حقائق الوجود، يؤدي إلى القول بأن الحقيقة تعنى أن الفكرة في عقلى هي نسخة من شيء خارج عقلى. والخطأ أو الزيف قائم في أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لأى شيء يوجد حقاً. والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة. وعندما أقول أن فكرة ما في عقلى هي معرفة، فلا بد أن أقصد أن هذه الفكرة هي نسخة من شيء يوجد.

وقد رأينا من قبل أن المعرفة هي معرفة المفاهيم. وإذا كان المفهوم معرفة حقيقية فإنه لا يكون حقيقياً إلا بفضل أنه يتطابق مع حقيقة موضوعية، لهذا يجب أن تكون هناك أفكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى).⁽⁸⁴⁾

إذا سألنا مثلاً ما هو الجمال؟ فإننا لا نقصد هنا بالجمال أشياء عديدة بل شيئاً واحداً. (ودليل هذا أننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته. وما نريد أن نعرفه هو ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الأشياء الجميلة).⁽⁸⁵⁾

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل عن العدالة أو الخير أو البياض. (فهناك أفعال عديدة عادلة، ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة. وهذه العدالة يجب أن تكون شيئاً حقيقياً متميزاً عن كل الأفعال العادلة الجزئية).⁽⁸⁶⁾

إن الجمال والعدالة والخير والبياض بصفة عامة كلها مفاهيم. وتتكون فكرة الجمال بإدراج ما هو مشترك من الأشياء الجميلة، واستبعاد النقاط التي تختلف عن الجمال. وهذا هو بالضبط ما نعينه بالمفهوم. (لهذا تقوم نظرية أفلاطون على أن المفاهيم هي حقائق موضوعية،

⁽⁸⁴⁾ وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 125.

أيضاً - John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P. 45.

See also - H.D.Lee - plato the Republic - penguin classics - Hazell watson & Viney LTD.

- England - Margaret E.J. Taylor - Greek Philosophy An Introduction - op.cit.-P.p 89-90.

⁽⁸⁵⁾Frederick S.J. - Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 164.

See also - F.M. Cornford - plato and parmenides - Routledge & kegan paul LTD - London - 1939 - P.P. 76-77.

- Gregory vlastos - The philosophy of Socrates - op. cit. - P. 329.

- A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 178.

⁽⁸⁶⁾H.D.P.Lee - op. cit. - P. 235.

See also - Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 92.

- John Lewis - History of philosophy - op. cit - P. 92.

- F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 61.

- Margaret E.J. Taylor - op. cit. - P. 89.

وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفني المثل، وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفي الرئيسي ألا وهو: ما هي - وسط كل المظاهر والحقائق الخاصة بالأشياء - تلك الحقيقة المطلقة والقصوى، والتي بها يمكن تفسير كل الأشياء الأخرى **هل هي المثل**؟⁽⁸⁷⁾

وبهذا فليس الجزئي والخاص في كل شيء مفرد هو الذي يكون دائماً جوهرياً. إنما الدائم الجوهري هو ما يحوزه الشيء مشتركاً فيه مع الأشياء الأخرى التي من نوعه. هذه السمة المشتركة، والتي نسميها منذ أرسطو المفهوم، هي التي أطلق عليها أفلاطون اسم المثل، يقول: "نحن نعتبر أن هناك مثلاً موجوداً حين نطلق نفس الاسم على أشياء كثيرة منفصلة".⁽⁸⁸⁾

من خصائص المثل أنها جواهر. فالجواهر مستقل عن الصفات. والصفات تستمد حقيقتها من الجواهر، لكن الجواهر له حقيقته في ذاته.

(فالجواهر يعنى عند الفيلسوف، ذلك الذي وجوده الكلى في ذاته، والذي حقيقته لا تتبع من أى شيء عداها، والذي يكون هو مصدر حقيقته. إنه علة ذاته وبذاته، إنه أساس الأشياء الأخرى، لكنه هو نفسه ليس له أساس عداها).⁽⁸⁹⁾

أيضاً المثل كلية. إن المثل ليس أى شيء جزئي. ولهذا فإن المثل تسمى في الفكر الحديث باسم الكليات، (وأيضاً المثل ليست أشياء بل أفكار. إن مفاهيمنا هي في الحقيقة نسخ للمثل، إنها ليست مثلاً ذاتية، أى مثلاً في عقل جزئي وموجود. إنها مثل موضوعية، إنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها، وبإستقلال عن أى عقل).⁽⁹⁰⁾

وإن كل مثال وحدة، إنه الوحدة وسط التعدد (وأن المثل ثابتة وغير فانية، إن تعريف الإنسان سيظل هو هو، حتى لو انتهى البشر).⁽⁹¹⁾

⁽⁸⁷⁾ رولتر ستيس - مرجع سابق - ص 127.

- A.S.Bogomolov - op. cit. - P. 177.

أيضاً -
See also - Charles M.Bake Well - Source Book in Ancient philosophy - op. cit. - P. 148.

- F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P. 106.

⁽⁸⁸⁾ أفلاطون - الجمهورية - ك 10 - 596 ا.

⁽⁸⁹⁾ H.D.P.Lee - plato the Republic - op. cit. - P. 432.

See also - Gregory Vlastos - The philosophy of Socrates - op. cit. - P. 328.

⁽⁹⁰⁾ R.C.Cross - A.D.Wollzely - plato's Republic - op. cit. - P. 181.

See also - Gregory vlastos - op. cit. - P. 325.

-Frederick S.J.Copleston - A History - of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 171.

- Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 60.

⁽⁹¹⁾ Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 88.

See also - Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - p. 60.

نسخ محاكات للمثل. ويقدر ما تشبه المثل تكون حقيقة، ويقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقة⁽⁹⁴⁾. وبصفة عامة فإن موضوعات الحس في رأى أفلاطون، هي نسخ معتمدة وباهتة وناقصة للمثل. إنها مجرد ظلال وأنصاف حقائق. وهناك تعبير آخر يتردد كثيراً عند أفلاطون ليبين به هذه العلاقة هو مصطلح المشاركة، فالأشياء تشترك في المثل، (الأشياء البيضاء مثلاً تشترك في البياض، والأشياء الجميلة تشترك في الجمال. وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة أو تفسير الأشياء الجميلة).⁽⁹⁵⁾ وكذلك الحال بالنسبة للمثل الأخرى. (والمثل مفارقة ومحاثية معاً، محاثية طالما أنها تستقر في موضوعات الحس. ومفارقة طالما أن لها حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التي تشارك فيها).⁽⁹⁶⁾

مصطلح المشاركة هو مصطلح جديد يبين به أفلاطون العلاقة بين موضوعات الحس والمثل، وهو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون متمثلة في وجود مصطلح جديد.

(إن مثال الإنسان سيظل حقيقة حتى لو فنى الناس جميعاً. وهو حقيقى قبل وجود الإنسان، إذا كان هناك مثل هذا الزمن، لأن المثل التي يلانزمان لا يمكن أن تكون حقيقة الآن، وأنها لم تكن كذلك آنذاك).⁽⁹⁷⁾

مثال الخير:-

فلسفة أفلاطون تبلغ قممتها في مثال الخير، (الذى هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة إزاءه في تعجب وحيرة، في مطلع الكتاب السابع من محاوره الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيهاً مشهوراً نستطيع أن نعدده قمة للمحاورة بأسرها، بل المذهب أفلاطون بوجه عام، وربما كان تلخيصاً لتراث فلسفى كامل.

⁽⁹⁴⁾ A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P.P. 184-185.

See also - Eduard Zeller - op. cit. - P.P. 130-131.

- Charles M.Back Well - Source Book In Ancient philosophy - op. cit. - P.P. 148-149.

⁽⁹⁵⁾ F.M.Cornford - plato And parmenides - op. cit. - P. 77.

See also - Gregory Vlastos The philosophy of Socrates - A Collection of Critical Essays - op. cit. - P. 329.

⁽⁹⁶⁾ وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 131، 132.

- Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 63.

See also - W.K.C.Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 11.

⁽⁹⁷⁾ وولتر ستيس - مرجع سابق - ص 132.

(وأيضاً كل مثال هو فى نوعه كمال مطلق، وكما له هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هو النمط الكلى الواحد. وأن المثل هى ماهيات الأشياء جميعاً. إن التعريف يعطينا ما هى ماهية الشيء. فلو نحن عرفنا الإنسان كحيوان عاقل، فهذا يعنى أن العقل هو ماهية الإنسان، أنها خارج المكان والزمان.

وأن المثل عقلانية، أى أنها يتم استيعابها من خلال العقل، وإيجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الإستقرائى، ومن خلال هذا وحده تكون معرفة المثل ممكنة.

فالحقيقة المطلقة، لا يتم استيعابها بالحدس، أو بأى نوع من الوجد الصوفى، بل بالمعرفة العقلانية، والفكر الجاد وحدهما. وأخيراً وحد أفلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والأعداد الفيثاغورية).⁽⁹²⁾

وقد اتضحت المثل مع علم الرياضيات أكبر وضوح، الأهمية التى كان أفلاطون يعلقها على صورة الأشياء أو هيئتها. فصورة الدائرة مثلاً ثابتة منذ الأزل وإلى الأبد، مهما تكن هناك أمثلة فردية متنوعة من شكل الدائرة (وكل هذه الأشكال الفردية ليست دوائر إلا بسبب تواجدها صورة الدائرة فيها، أو اشتراكها فى صورة الدائرة. وكل ما عدا ذلك فى تلك الدوائر، فهو غير أهمية فيما يتعلق بمثل الدائرة. وما من شك فى أن الأشكال الهندسية المحسوسة تنتمى إلى عالم التجربة الحسية. ومن هنا فإن الرياضيات تحتل مكاناً متوسطاً بين عالم الحس من جهة، وعالم الحقيقة من جهة أخرى).⁽⁹³⁾

فى رأى أفلاطون لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً عما يتغير من لحظة إلى أخرى. والمعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا كان موضوعها ثابتاً أمام العقل، ويكون دائماً وبلا تغير. إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل. الأشياء الحسية هى هكذا لأن المثل مستقر فيها. (وهذا يؤدى إلى مفتاح تعاليم أفلاطون بشأن علاقة الأشياء الحسية بالمثل. إن المثل هى أولاً العلة، أى الأساس للأشياء الحسية "وهى ليست علة آلية"، إن المثل هى الحقيقة المطلقة التى يجب بها تفسير الأشياء المفردة، ووجود الأشياء يتدفق فيها من المثل. إنها

⁽⁹²⁾ وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 129-130.

أيضاً - Wallace I. Matson - op. cit. - P. 91.

See also - Charles M. Back Well - Source Book In Ancient philosophy - op. cit. - P. 149.

⁽⁹³⁾ see R.M. Hare - Fceunders of Thought - op.cit. -p.50.

See also - Eduard Zeller - outlines of the History of Greek philosophy - op. cit. - P. 127.

- F.M. Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 78.

- Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P.P. 154, 156.

- Samuel Enoch Stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 49.

أما تشبيه الكهف فيتعلق بالموضوع والذات معاً، (إذ أنه يتحدث عن حالات العارف في إنتقاله من الجهل إلى العلم، أو من إنطماس العقل إلى استنارته، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته، أي عن المراتب المترتبة للواقع، من اللاوجود كما نمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمز إليه الشمس. أما تشبيه الكهف فهو يجمع بين المعرفة وموضوعها في وحدة واحدة، ويواصل مهمة تشبيه الشمس والخط، ولكن على مستوى أعلى وأبعد. وبالإختصار فالكهف يصور الصراع الأزلي بين قيم الحياة الفلسفية، وقيم الحياة اليومية السطحية، وهو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر. الكهف رمز واضح لحاجة الإنسان إلى الحياة والمأوى والشعور بالاطمئنان من أخطار العالم الخارجي، ولكن فيه من ناحية أخرى من الغموض، ما يجعله مصدراً دائماً للإلهام، ومدخلاً منفصلاً ينتقل به خيال الإنسان من العالم الطبيعي إلى عالم ما فوق الطبيعة).⁽¹⁰³⁾

مثال الخير (هو المنبع المطلق لكل وجود ولكل معرفة، وقيل أنه أيضاً الهدف الأخير للعالم)،⁽¹⁰⁴⁾ ومعرفته هي "العالم الأعظم".⁽¹⁰⁵⁾

أما في المرحلة الأخيرة من تطور أفلاطون فإن هذه المعرفة للخير تكتسي طابعاً رياضياً: فالخير هو الواحد، هو الكائن الأحادي والأساسي المطلق لكل وجود، (وعلى هذا فإن علم الحساب "أعظم العلوم وأولها"، والعقل يتوحد مع الواحد، والعلم مع الاثنين، والظن مع الثلاثة، والإدراك الحسي مع الأربعة).⁽¹⁰⁶⁾

(103) د. فؤاد زكريا - مرجع سابق - ص 149-150.

- H.D.P.Lee - Plato the Republic - op. cit. - P.P. 275, 278.

أيضاً -

See also - John Lewis - History of philosophy - op. cit. - P.P. 45-46.

- Samuel Enoch stumpf - op. cit. - P.P. 53-54.

- Gwynneth Matthews - plato's Epistemology - op. cit. - P. 34.

- W.K.C.Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. cit. - P. 99.

(104) أفلاطون - فايدروس - 99 د وما بعدها

- Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 95

أيضاً -

See also - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 184.

(105) أفلاطون - الجمهورية - ك 6 - 505 هـ.

(106) See - Eduard Zeller - outlines of The History of Greek philosophy - op. cit. - P. 134.

لقد أورد أفلاطون في الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات، تكون كلها حلقة متكاملة، هي تشبيه الشمس، والخط، والكهف. كل هذه التشبيهات لا تهدف في واقع الأمر، إلا إلى محاولة الإقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذي يتناوله أفلاطون بتبجيل وتقديس شديدين⁽⁹⁸⁾.

(فهو يشبه الخير بالشمس، ويشبه العالم الذي يدين بوجوده للخير بالأشياء التي تتلقى نور الشمس ولا ترى إلا بفضلها، أما العقل الذي هو وسيلتنا إلى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التي هي العضو المختص برؤية النور في الإنسان⁽⁹⁹⁾).

وفي تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة، (التي تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية، وتنتهي إلى تعقل المثل الخالصة وعلى رأسها الخير)⁽¹⁰⁰⁾.

ومن المعترف به أن تشبيه الكهف إمتداد لهذه التشبيهات السابقة، (بل إنه في رأى بعض الشراح يكون معها، ولاسيما تشبيه الخط، وحدة واحدة، وتشبيهاً واحداً⁽¹⁰¹⁾).

الهدف من هذه التشبيهات كلها واحد، هو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذي لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة، والذي هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية، وكل وجود حقيقي. نستطيع أن نلمح نوع من الحركة الديالكتيكية بين التشبيهات الثلاثة. ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه، أى بمحاولة الإقتراب من الحيز ذاته من خلال أقرب الأمثلة إليه، وهو الشمس. (وتشبيه الخط يتعلق بالذات التي تعرف هذا الموضوع، أى بدرجات المعرفة التي يمر بها ذهن الإنسان في إنتقاله من الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التي هي وسيلته إلى معانيه الخير⁽¹⁰²⁾).

⁽⁹⁸⁾ د. فؤاد زكريا - دراسة لجمهورية أفلاطون - مرجع سابق - ص 147-148.

⁽⁹⁹⁾ أفلاطون - الجمهورية - ك 4-6 - 504 هـ وما بعدها. - و ك 7 - 517 و ما بعدها.

أيضاً - Frederick S.J.Copleston - A History of philosophy V.I. - op. cit. - P. 149

See also - Eduard Zeller - op. cit. - P. 134.

- Gwynneth Matthews - plato's Epistemology - op. cit. - P. 34.

- H.D.P.Lee - plato the Republic - op. cit. - P.P. 2636 274.

⁽¹⁰⁰⁾ Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P.P. 52, 56.

See also - Frederick S.J. Copleston - V.I. - op. cit. - P.P. 153-155.

- F.M.Cornford - The Republic of plato - op. cit. - P. 216.

- H.D.P.Lee - op. cit. - P. 274.

⁽¹⁰¹⁾ N.R.Murphy - The Interpretation of plato's Republic - clarendon press - Oxford - 1960 - P. 156.

⁽¹⁰²⁾ د. فؤاد زكريا - دراسة لجمهورية أفلاطون - مرجع سابق - ص 148.

أيضاً - Fredrick S.J. Copeston - V.I. - op. cit. - P. 152

تَعْقِيب

نجد هنا قطيعة معرفية عند أفلاطون، فعالم الحس مرتبط عنده بعالم العقل. فيجب علينا أن نسير من الأول إلى الثاني حتى نصل إلى معرفة حقيقة ~~الشيء~~ ^{الشيء} الممكن أن نرتكن إليها. ومنهج الجدل الأفلاطوني هو وسيلتنا لهذه المعرفة، فالحركة للمساعدة في المنهج الجدلي الأفلاطوني ~~هو~~ ^{هي} الحركة التي نستطيع بواسطتها الإرتقاء، والوصول من فكرة إلى فكرة حتى نصل إلى فكرة الأفكار، أو مثال المثل، والذي هو للخير عند أفلاطون.

هذا المنهج الجدلي عند أفلاطون هو دلالة على وجود هذه القطيعة متمثلة في وجود منهج جدلي جديد هو المنهج الصاعد والهابط.

هذا المنهج الصاعد والهابط هو بمثابة القالب الذي صببت فيه الفلسفة الأفلاطونية. ولقد استطاع أفلاطون عن طريق هذا المنهج أن ينتقد، وأن يصحح من آراء أستاذه سقراط في الكثير من المشاكل الفلسفية.

وأصبحت وظيفة العلم أو المعرفة عند أفلاطون، هي ربط هذه الأفكار والمفاهيم ببعضها ببعض عن طريق تسليق درجات سلمها الصاعد.

هذه الحركة للمساعدة تيسير من الكثرة إلى الواحد، من عالم الحس إلى عالم العقل، من أجل اكتشاف المبدأ الذي يرتكن إليه كل شيء في وجوده، بل تذهب إلى أبعد من هذا، مساعيه وراء مبدأ المبادئ، أو المبدأ الذي يحتوى جميع المبادئ.

تمثلت الدلالات والشواهد على وجود القطيعة المعرفية التي أحدثها أفلاطون مع من سبقوه فيما

يلي:-

- نظرية التذكر. وهي نظرية جديدة. وتعد نظرية التذكر من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن للبرهنة على وجود المثل في عالم آخر. وكذلك أمكن البرهنة على خلود النفس..
- فكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون، وهي فكرة جديدة. إنها توضح المكان m للعظيمة التي تحتلها الأخلاق في محاوره "فيدون"، لأنه في هذا الجزء يربط بين المعرفة والأخلاق ربطاً وثيقاً.
- الجدل الصاعد والهابط منهج جدلي جديد يختلف عن منهج من سبقوه.
- نظريه أفلاطون الجنيّة في المعرفة.
- نقل اللفظ عنده من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم. هذا تطور وإختلاف في اللغة ومعانيها، وذلك لكي تناسب طريقته في الجدل.

- أصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية في العلم. ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقة للأشياء.
- منهج القسمة أو تحليل المفاهيم (الجدل الهابط) هو منهج جديد في التحليل والتركيب.

نجد أن منهج أفلاطون الجدلي، يتخذ صوراً متعددة، كالجدل الصاعد والهابط، والقسمة الثنائية، والمنهج الفرضي، والتقابل بين الوحدة والكثرة، فكل هذه صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني.

كل ذلك يؤكد على وجود هذه القطيعة متمثلة في وجود الصور المنهجية الجديدة عند أفلاطون. هذه هي دلالات وجود القطيعة المعرفية عند أفلاطون متمثلة في استنتاج نتائج ومفاهيم وأفكار جديدة، ومنهج جديد، ولغة جديدة.

نجد أن أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية، والمبادر لكل الحقائق التالية في الفلسفة. ولكن مثاليته هذه لا تستطيع أن تفسر العالم، إنها لا تستطيع أن تفسر نفسها. وهي لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها، لأنها قالت ولأول مرة في التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هي الكل.

وأنشكال للتصور هذه هي التي شرع أرسطو في تصحيحها للوصول إلى مثالية أكثر صفاء. سنوضح في الفصل القادم والآخر ما هي الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون.

الفصل السادس

أوسطو من المثال المفارق إلي الهامية
المحايشة للأشياء

الفصل السادس

أرسطو من المثلث المفارق إلى الماهية المحايثة للأشياء

تمهيد:-

رأينا أن القطيعة ستمولوجية التي أحدثها أفلاطون مع من سبقوه تمثلت في نظرية التذكر وهي من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون - كما ذكرنا من قبل - وفكرة الطهر والتطهر وهي توضح المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في محاوره فيدون . ثم الجدل الصاعد والهابط وهو منهج جديد ، ونظرية أفلاطون الحديثة في المعرفة . ومنهج القسمة أو تحليل المفاهيم وهو منهج جديد في التحليل والتركيب . ونقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم أي أن اللغة عنده اختلفت لكي تناسب طريقته في الجدل .

أما عند أرسطو فستوضح كيف أنه رجع إلى عالم الحس بدلا من تأمل المفاهيم والأفكار المجردة . وكيف أن عالم الحس عنده أصبح في إمكانه أن يصبح موضوعا للمعرفة وسنتهي إلى تحديد المواضع والشواهد على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذ أفلاطون وذلك من خلال دراستنا للعناصر التالية :-

الاختلافات الرئيسية بين أفلاطون وأرسطو .

موقفه من نظرية المثلث الأفلاطونية ، وتعريفه للعلم ، وتصنيفه للعلوم ، وبحوثه في وسائل المعرفة .

أرسطو Aristotle :-

يعد أرسطو ⁽¹⁾ عالما موسوعيا ، استوعب علوم السابقين وفندها ، ودحض ما رآه باطلا منها ، كما ألم بعلوم عصره ، وأضاف إليها كثيرا من علمه ، وأفرد بعض البحوث لعلوم

¹ أرسطو : ولد أرسطو عام 384 ق . م في اسطاغيرا Stagirus ، وهي مستعمرة يونانية ومرقا في مقاطعة مقدونيا ، لكنه قضى السنوات الأولى من حياته في عاصمة مملكة مقدونيا . وحين بلغ الثامنة التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا ، وما لبث أن برز بين أقرانه حتى سماه أفلاطون (العقل) لذكائه الخارق ، و (التراء) لإطلاعه الواسع . وقد امتاز بعقلية من أخصب العقليات الموسوية في العالم ، وكتب في كل فروع المعرفة المختلفة كالفلسفة والمنطق والسياسة والأخلاق وعلم النفس والشعر والفلك والتاريخ الطبيعي . فكان بحق دائرة معارف كاملة .

انظر - د . كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 181 .

أيضا - Samuel Enoch Stumpf - Socrates to Sartre - A History of philosophy - op.cit. - P. 84 .

جديدة ، لم تكن مألوفة من قبل ، وعدداً علومًا مستقلة ، وترك لنا مؤلفات تدل على موسوعته التي استحق بسببها أن يسمى بالمعلم الأول .

(وقد حفظت لنا معظم مؤلفاته ، وأضيفت إليها مؤلفات ليست من إبداعه ، وإنما من إبداع تلاميذه وشراحه في العصور التالية ، وهي المعروفة بالكتب المنحولة . ويعد البحث في المعرفة من بين الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها فيلسوفنا وأفاض فيها ، وتتركز بحوثه في المعرفة في مؤلفاته الآتية : في النفس ، والطبيعات الصغرى ، وما بعد الطبيعة ، ومجموعة مؤلفاته المنطقية) . (2)

لقد كان فيلسوفاً صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ، فيما عدا الرياضة على الأرجح . ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفاً مجرداً . (كان مستوعباً كل العلوم الموجودة ، ورفض ما يبدو خاطئاً عند سابقيه ، ومضيفاً للباقي تطورات وإقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل ، فإن خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة ، عندما تكون هناك ضرورة ، ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الأقل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان فذاً في كل أنواع المعرفة ، مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الأزمنة الحديثة) . (3)

إن أحد معالم القطيعة عند أرسطو ، أن فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطي كل جوانب الفكر .

(إن تاريخ الفلسفة بأسره يهيمن عليه أفلاطون وأرسطو ، وقد قيل بحق إن كل فيلسوف ، حتى لو كان من المحدثين ، هو إما أفلاطوني وإما أرسطوطاليسي ، بمعنى أن فلسفته تستمد جذورها بالضرورة من أحدهما ، لأن كل نظر عقلي جذير بهذا الاسم يصدر في آن معاً عن هذين الفيلسوفين . لكن لئن بقي أفلاطون "الإلهي" مثالا لا يضاهي على العبقرية الفلسفية ، لأنه كان أول من أعطى الفلسفة عالمها الحقيقي . عالم الفكر "المثل" وعبر عنه بحماسة مكبوتة ، ترقى به إلى منزلة الشعراء العظام ، فإنه مما لا ريب بالمقابل ، أن أرسطو كان وسبقه دوماً أستاذ ذلك الفكر النقدي والنظامي ، الذي هو أساس العلم بالذات) . (4)

² - د . محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 41 .

أيضاً : - Eduard Zeller - Aristotle and the Earlier .

Peripatetics - trams. By B. F. C. Costelloe - V. I - long mans - Green and Co. - London - 1897 - P. 161.

³ - ولتر سيتس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 167 .

⁴ - جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - ط 1 - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - 1987 - ص 47 .

الاختلافات الرئيسية بين أفلاطون وأرسطو:-

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعظم درجة استطاعت أن تبلغها عند أفلاطون وأرسطو . فمذهبهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، (وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية ، وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من أنهما عبقران فذان بصدرا عن روح واحدة ، ويعبران عن أعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل ، شاعر بذاته ، أن يصل إليها الآن ذلك لا يمنع - وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج - أن تظل بينهما فروق أساسية لا يستهان بها) . (5)

إن فلسفة أفلاطون مزيج من عناصر شتى جمعت بين الفكر الفيثاغوري والهيراقليطي والسقراطي . وإن كانت تدين بالجانب الأكبر لفلسفة سقراط . (وكما أن أفلاطون خرج على بعض تعاليم أستاذه سقراط ، كذلك فإن أرسطو خرج على بعض مبادئ أستاذه أفلاطون ، ولكنه ما زال أفلاطونياً من حيث الجوهر . ومهما يكن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، فإن الأخير ظل ضمن الإطار العام لفلسفة الأول) . (6)

لقد كان تأثير أفلاطون على أرسطو عميقاً شديد العمق وقويًا ، حتى إنه ترك في فكره آثاراً لن تمحى منه ، خاصة وأن ذلك التأثير حدث في وقت سابق بكثير على الفترة التي كان عقل أرسطو مستطيعاً فيها التحرر من سيطرة أفلاطون ، والتقدم على طريق يختص به (ومما لا شك فيه أن عقل أرسطو من نوع مختلف تماماً عن عقل أفلاطون ، نوع متجه نحو الإهتمام بالواقع الذي تدركه الحواس لا شك أنه بالدخول في عالم ما فوق الحس عند أفلاطون ، قد تلقى شيئاً ثميناً يكمل ما لديه بالفعل ، وإن كان هذا إلى حد ما على حساب تغيير المنحى الطبيعي لإتجاه نمو عقله . ورغم أن أرسطو انتقد في فترة متأخرة من نشاطه ، النظريات التي قال بها أستاذه ، وأنه أدخل عليها تعديلات كبيرة ، بل ورفض بعضها رفضاً كاملاً في بعض الجوانب ، إلا أن موقفه من أستاذه . ظل طوال حياته موقف الإحترام والولاء) . (7) كان أرسطو أفلاطونياً ، لأن مذهبه لا يزال مؤسساً على المثال ، وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون ، فمذهبه في الواقع يعد تطوراً للأفلاطونية . (لقد كان أفلاطون هو مؤسس المثالية ، وكانت مثاليته في نواح عديدة فجأة ولا تطاق . وكانت

5 - د . محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 156 .

6 - د . كريم متى - المرجع السابق - ص 181 - 183 .

7 See - F. M. Cornford - Before and after Socrates - op. Cit. - p. p. 85 87 See also

- Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre- op. Cit- P. p. 84 , 85.

- W. K. C. Guth rie - A History of Greek philosophy - V. I- op. Cit. - p. 12.

Wallace I. Matson - A New History of Greek philosophy - op. Cit. -p. 115.

رسالة أرسطو الخاصة هي إزالة هذه الأمور الفجة ، وتطوير الفلسفة الأفلاطونية إلى فلسفة مقبولة ، ولهذا كان مهتماً أن يتخذ موقفاً إشكالياً تجاه أستاذه على نحو شامل . إن أرسطو يحب الحقائق والوقائع ، وما يريده هو دائماً المعرفة العلمية المحددة ، أما أفلاطون فهو من الجهة الأخرى ، ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية ، وما يميز أرسطو بشأن مذهب أفلاطون هو إحتقار هذا المذهب لعالم الحس . إن التقليل من قيمة الحس وإعتبار معرفته بلا قيمة هو صفة أساسية في تفكير أفلاطون ، غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع . ولقد كان أرسطو شغوفاً للغاية بالوقائع ، وكان أرسطو يتلقى الواقعة بحماسة شديدة) . (8)

أخذ أرسطو - كما تشير المصادر التي ترجع إلى السنوات الأولى من إلتحاقه بالأكاديمية - بآراء أفلاطون جملة وتفصيلاً . (فاعتقد بوجود الصور الأفلاطونية ، ووجود صانع لكون ، وبخلود الروح ، وبالخير المطلق . ولكن سرعان ما وجد نفسه يتعد رويداً رويداً عن أفلاطون . وإذا كنا لانعرف على وجه الدقة ، متى بدأ الخلاف في الرأي بين أرسطو وأستاذه ، فلا شك في أن هذا الخلاف أصبح واضحاً عند وفاة أفلاطون) . (9)

(ففي المحاوراة المعروفة في الفلسفة on philosophy لا نجد للصور الأفلاطونية أثراً ، واعتقد أرسطو بأن العالم قديم غير مخلوق ، وأن الله ليس كائناتاً يصنع الأشياء ويحركها إلى الأفضل . بل إن الأشياء في الكون هي التي تتحرك بفعل إندابها به أو عشقها إياه . فلم يعد الله يحرك الأشياء بإرادته ، بل بجاذبية كماله المطلق وحسب) . (10)

وأيما ما كان الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، فما يزال أرسطو يسير في الطريق الذي إختطه سقراط وأفلاطون . وإن الخلاف بين الإثنين يرجع إلى إختلاف في المزاج .

(فقد كان أفلاطون ذو نزعة رياضية تجريدية ، وذلك لأنه درس الرياضيات على بعض

(الفيتاغوريين أما أرسطو - وهو الذي إنحدر من عائلة معروفة بالطب - فكان ذو

⁸ - ولتر ميتس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 168 .

- Eduard Zeller - outlines of the History of Greek philosophy op- Cit. - p. p. 159 , 176 .
See also - F. M. Corn ford - op. Cit. - p. 87.

And also

- Jonathan Barnes - ~~Foundations~~ of Thought - Aristotle - Oxford university press - New york - 1991 - p. 148 .

- MarJorie Grene - A Portrait of Aristotle - the university of Chicago press - Chicago - 1963 - p. 42 .

See - A. S. Bogomolov- History of Ancient Philosophy - op. Cit. - p. p. 224 , 227 .

¹⁰ - د . كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 183 .

نزعة علمية⁽¹¹⁾

(فصب إهتمامه على دقائق الأشياء وجزئياتها . فمن المحتمل جدًا أن يكون إهتمام أرسطو الشديد بعلم الحياة ، وأن تكون الطريقة التي اتخذ فيها الكائن الحي الفرد محورًا لفلسفته ، حصيلة ما ورثه عن أبيه من تقاليد طبية .

لقد كان علم الحياة عند أرسطو مفتاح الفلسفة ، كما كانت الرياضيات عند أفلاطون⁽¹²⁾ بينما كان أفلاطون يُخلق في عالم سام من الرؤى والأحلام ، ويتخذ من المثل أساسًا للوجود الحق ، كان أرسطو يتشبه بدنيا الواقع والحس ، فينكر عالم المثل ، وينظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة ، يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فالإلى أرسطو يرجع الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية ، وتفرع العلوم منها ، وإيجاد المنطق مرتبًا منظمًا له أسسه وقوانينه ، حتى لقب من أجل ذلك - كما ذكرنا - بالمعلم الأول . (فلقد كانت فلسفة أفلاطون فلسفة غضة حالمة ، تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة الوجد العاشق العميق . إنها فلسفة محببة إلى النفوس ولكنها تجافي العقول . أما فلسفة أرسطو فهي ليست كذلك ، فهي فلسفة منطقية طويلة النفس ، كل شيء منها يجري في دقة ، ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ، ويتبعها في مدها وجزرها ، ويسير وراءها في دوراتها الضيقة . وهي أيضًا فلسفة واقعية) .⁽¹³⁾

(تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها ، وتنفذ في أغواره بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات) .⁽¹⁴⁾

(فبالرغم من عقلانية أفلاطون ، فإنه سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطوير أفكاره . وهنا نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤلمه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني) .⁽¹⁵⁾

¹¹ - Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sortre – A History of philosophy – op. Cit. – p. 85

¹² - د. كريم متى – مرجع سابق – ص 183 ، 184 .

أيضًا . p. 50 . - John Lewis – History of philosophy – op. Cit. –

¹³ - See – I bid – p. 167.

¹⁴ - د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 156 ، 157

¹⁵ - Edward Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. Cit. – p. 167-

وهذا الاختلاف انعكس في أسلوبيهما النثري . إن أرسطو لا يحب إطلاقاً بالزخرفة وبجمالبات الأسلوب ، وهو يستعدها تماماً من عمله ، والشئ الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، وأن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة ، (وأسلوبه يبدو جافاً ومباشراً قبيحاً ، ولكن ما يفقده الجمال يكسبه في وضوح التصور ، لأن كل فكرة يرغب في التعبير عنها لها مصطلح محدد ، وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يضعه ، ومن ثم فإنه واحد من أكبر مبتدعي المصطلحات في العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عنداً هائلاً من المصطلحات ، ولا نشط إذا قلنا أنه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية . وكثيراً من المصطلحات التي لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريداً ، هي من إختراع أرسطو) . (16)

أحد ملامح القطيعة المعرفية عند أرسطو هي اللغة الفلسفية المكتملة .

(فلسفة أرسطو هي طلب دائم للمعقول ، الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرخاً قواعده أوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وطرقه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند أفلاطون . فهو عند أفلاطون المبدأ والنهائية . إنه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها ، والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من أشباحه . وأما عند أرسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ، ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . ورغم ذلك فإن أرسطو لم يتخلص من سيطرة أفلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس) . (17)

واخيراً نجد أن فلسفة أرسطو تنطلق من إختلافه مع أفلاطون في وجود الكليات. (لقد كان أفلاطون يعتقد بأن للكليات وجوداً متميزاً مستقلاً عن الأشياء الفردية المحسوسة أطلق عليها اسم المثل Ideas أو الصور Forms ، وهي سبب وجود الأشياء الفردية المحسوسة ومصدر حركاتها أما أرسطو فقد رأى أنه لا يمكن أن يكون للكليات وجوداً إلهاً من حيث هي صفات أو

16 - وولتر سيشي - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 169 ، 170 .

أيضاً - Samuel Enoch Stumpf - op. Cit. - p. 87 , 89 .

17 - د. محمد عبد الرحمن مرجحاً - المرجع السابق - ص 157 .

أيضاً : Jonathan Barnes - Founders of Thought - op. Cit. - p. p. 121 , 123 .

طبائع مشتركة في الأشياء الفردية المحسوسة وعليه فالكليات عند أرسطو عناصر مشتركة موجودة في الجزئيات وجودًا موضوعيًا) . (18)

(فالإنسانية أو صورة الإنسان مثلا موجودة في الأفراد البشرية ولا وجود لها خارج هؤلاء الأفراد ، فهي الطبيعة المشتركة فيهم . فلم ينف أرسطو وجود الكليات أو الخصائص العامة للأشياء، ولم يفترض أنها من خلق العقل ، بل أعتقد أنها موجودة وجودًا موضوعيًا ، ولكن من حيث هي خصائص الأشياء الفردية وحسب) . (19)

(إن العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو أنه لم يورثه إلا المنهج ، فناهيك به فضلا . فمنهج أرسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرٌ خصب خالد ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء إذا أحسن استغلاله ، وإلا أورث جدلا عقيماً .

إن الحقائق التي انتهى إليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي إلترمه في الوصول إليها يظل خالدا لا تبلى جدته ، فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلاق) . (20)

والخلاصة إن أرسطو جاء ليحد من غلواء النزعة المثالية عند أفلاطون ، ويضع أصول المنهج المادي الذي لا نزال نستخدمه في البحث وغزو الطبيعة . ولذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة .
نظرية المعرفة عند أرسطو:-

أولاً: موقفه من نظرية المثل الأفلاطونية:-

يوجد عند أفلاطون عالمين - كما ذكرنا من قبل - هما العالم المحسوس ومعرفته ظنية، والعالم المعقول وهو عالم المثل ومعرفته يقينية . (ورأى أن الفيلسوف الحق هو الذي يميز بين

¹⁸ See – Margaret E. J. Tqylor – Greek philosophy an Introduction – op. Cit. – p.p. 116 , 118 .

¹⁹ - د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 184 ، 185 .

أيضا : . 96. p. – op. Cit. – Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sartre

Seealso – John Lewis – History of philosophy – op. Cit. – p.52.

²⁰ - محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 158 .

الأشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات) . (21)

وقد وصل أفلاطون إلى نظريته في المثل نتيجة في التفكير في المذاهب السابقة . فقد اخذ عن أقراطيلوس وهيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلي في الخليقات ، فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرت

للمحسوس، يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمي هذه الموجودات مثلاً . أما المشاركة فهي أسم اخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل ، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة . (غير أن الفيثاغوريين لم يجعلوا الأعداد مفارقة ، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها ، ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات .

فتحقق له بها موضوع العلم ، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق ما كان يرمي إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وانكساجوراس بقوله بالعقل والنظام والكمال) (22) (ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة ، وأحال التوليد السقراطي تذكراً . ومن ثم يتضح كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون ، وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات) . (23)

فهو لم يرى في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها ، وتنسيقها في كل مؤلف الأجزاء . وطريق السوفيق هي حصر كل وجهة في دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضروري . فنحن نجد عنده تغير هيراقليطس ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين ، وعقيدتهم في النفس ، وجواهر ديمقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل انكساجوراس فضلاً عن مذهب سقراط .

وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين مذهب هيراقليطس وبارمنيدس ، (فقبل مبدأ هيراقليطس

21 - أفلاطون - الجمهورية - ك 7 - (الإقتناحية) .

22 - د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 42 .

23 - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 75 .

وجعله مبدءاً للعالم المحسوس ، أما مبدءاً بارمنيدس فقد جعله للعالم المعقول ، ولكنه وجد صعوبات كثيرة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس . من هذه الصعوبات أن أفلاطون قد انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل ، لكي يوجد نوعاً من الإتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التي تقوم فيها الحركة ، وضع مبدءاً الثنائي اللامعين أو اللامحدود) . (24)

الجانب المعرفي من نظرية المثل المشهورة عند أفلاطون يتكون من نقطتين هامتين:-

النقطة الأولى : أن العلم على الدقة يدرس إلا موضوعات وعلاقات بين تلك الموضوعات ، تكون ذات طبيعة عقلية أو تصورية خالصة ، ولا تدخل معطيات الحس في تكوين هذه الموضوعات والعلاقات بأي شكل .

أما الثانية : فإنه ما دامت الموضوعات التي يدرسها العلم هي علي هذه الخصائص ، فإنه ينتج عن ذلك أن الفكر لا يصل إلى "المثال" أو "التصور العقلي" أو "الفكرة الكلية" عن طريق عملية "تجريد عقلي" ابتداء من معطيات التجربة أو الأشياء المحسوسة ، تجريد يجمع الخواص المشتركة بينها . (وحيث أن الواقعة الفردية لا تعرض بالفعل ما هو "كلي" إلا على نحو تقريبي وحسب ، فإن "الكلي" لا يمكن أن يميز من الحالات الجزئية ببساطة عن طريق التجريد . وكما يقول أفلاطون فإن الكلي منفصل أو مفارق للجزئيات ، أو قلنقل أن تصورات العلم الخالصة تمثل الحدود العليا ، التي تجاهد المجموعات المفارقة التي نكونها ابتداء من تجربتنا الحسية في الإقتراب منها ، ولكن دون أن تصل إليها أبداً . أما أرسطو فهو يبدأ نظريته في المعرفة بأن يتخلص من الموقف الأفلاطوني . فالعلم لا يتطلب وجود أشباه هذه "المثل" التي تلو على نطاق التجربة الحسية ، حسبما وصفها أفلاطون أن هذه "المثل" لا تزيد في رأي أرسطو ، عن أن تكون مجرد مجازات شعرية) . (25)

إن ما يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك "واحد فوق المتعدد وبعده" (أي المثال ، ويقصد بالتصورات العقلية الخالصة ، والتي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسي في الواقع ، كما وصفها أفلاطون) ، وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حد على حدود أخرى كثيرة على نحو كلي . ويعني هذا بذاته أن "الكلي" ينظر إليه عند أرسطو ، على أنه مجرد محصلة

24 - محمد فتحي عبد الله - مرجع سابق - ص 43 .

25 - F.M Cornford - Before And after Socrates - op. Cit. - p.88-

- See also - W. K. C. Guthrie - The Greek philosophers From Thales to Aristotle - op. Cit. - p.150.

-Eduard Zeller - Out lines of The History of Greek philosophy - op. Cit. - p. p. 158 , 160.

للخصائص المتواجدة في كل عضو من أعضاء المجموعة⁽²⁶⁾ ، (وهو يستخرج بوسيلة التجريد، أي يترك الخصائص التي تخص بعضاً من المجموعة دون بعض ، واستبقاء تلك الخصائص وحسب ، التي تكون مشتركة بين كل أعضاء المجموعة . ولم أن أرسطو استمر متسقاً على هذا الموقف ، لأصبحت نظريته في المعرفة نظرية تجريبية محضة) .⁽²⁷⁾

(وقد رأى أرسطو في القول بالتغير المستمر نفيًا للصورة الثابتة ، وهو ما يعد أيضًا نفيًا لموضوع العلم ، إذ أن هذه الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم) .⁽²⁸⁾ فإذا كانت متغيرة دائماً ، تعذر أن تكون موضوعاً لأي إدراك ، وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هيراقليطس ، قد دفع بأفلاطون إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ، ويجد فيه موضوعاً لدراسته ، (ولكن أرسطو يقول عن نفسه أنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا ، لأن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم مجموعة من الحركات ، يحدد بعضها حالات بدء ، ويحدد بعضها الآخر حالات نهاية للحركة ، ومن ثم ليس هناك أي أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية ، إذ أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي ، وأنت تستطيع التعرف على زيد أو عمرو من الناس ، أو على حيوان ما ، أو على نبات ما في أوقات مختلفة ، وإلا لما أمكن التفاهم بين الناس) .⁽²⁹⁾

(وعلى الرغم من أن أرسطو لم يقبل نظرية المثل ، فقد رأى أن المعرفة تكون دائماً معرفة بالاشياء الثابتة ، وهي صور الأشياء المحسوسة ، وهذا تطوير لموقف أفلاطون ، لم يقل أرسطو أن الحواس خادعة ، أو أن العالم المحسوس موضوع للظن ، لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع المعرفة ، بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثقة في المادة) .⁽³⁰⁾

²⁶ See – Eduard Zeller – Aristotle and the Earlier peripatetics – V. I, Op- Cit – p. 165 - 166

166

²⁷ - د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 43 ، 44 .

أيضاً : - John Lewis – History of philosophy – op. Cit. – p. 55.

²⁸ - Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sartre – op. Cit. – p. 89.

²⁹ - د. محمد فتحي عبد الله - مرجع سابق - ص 44 .

أيضاً - أرسطو - منطق أرسطو - الجزء الأول - حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات الكويت - 1980 - ص (306 - 308) .

³⁰ - Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. Cit. – p.p. 167 , 168.

See also – Marjorie Grene – a portrait of Aristotle – op. Cit. – p. 42.

ويشرح ذلك بقوله أن المعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور . (فلكي نعرف شيئاً يجب إدراجه تحت نوع وجنس ، ومن ثم تعرف ماهيته ، وهي صورته وعلة ، ولكي نعرف علة يجب البرهان على الماهية من مبادئ أول ، ونعرف هذه المبادئ بنوع من الحدس ، ونرى صدقها في الأمثلة الحسية ، ومن العبث أن نطلب البرهان على كل شيء ، فالمبادئ الأولى ، كقوانين الفكر الثلاثة الأساسية لا تقبل البرهان) . (31)

إن البحث الذي يحمل الآن اسم "الميتافيزيقا" لأرسطو ، لم يكن يحمل هذا الاسم أصلاً . فإن العنوان الذي اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو "الفلسفة الأولى" وهو يعني بها معرفة المبادئ الأولى للكون ، (أو أشد هذه المبادئ سموًا أو أشدها عمومية . وكل أفرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم ، لا لأنها أدنى في القيمة ، بل لأنها أدنى في التسلسل المنطقي ، وهي تتناول مبادئ أقل عمومية في مجالها) . (32)

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحداً أو غيره للوجود ، (غير أن "الفلسفة الأولى" يصبح موضوعها "الموجود بما هو موجود" ، إن نظرية أرسطو الميتافيزيقية تستطور على نحو طبيعي من جنله ضد نظرية أفلاطون في المثل ، لأن مذهبه هو بكل بساطة ، محاولة للتغلب على أشكال القصور التي وجدها ~~عنه~~ أفلاطون) . (33)

غير أن أهم إعتراضات أرسطو على نظرية المثل - وذلك الذي يلخص كل الإعتراضات الأخرى ، وفيه نزوة المقاصد والأغراض - هو أن هذه النظرية تفترض أن المثل هي ماهيات الأشياء .

(ومع هذا تضح هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ، ويضع المثل بعيداً في عالم غامض خاص بها . إن المثل باعتباره كلياً لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئي .

31 - د. محمود فهمي زيدان - نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلسفة الغرب المعاصرين - مرجع سابق - ص 22 ، 23 .

أيضاً :

Charls M. Bake well - Source Book In Ancient philosophy - op. Cit. - p. 223.

See also - Johnathan Barnes - Founders of thought - op. Cit. - p.p. 123 - 124 .

- Samuel Enoch Stumpf - Socrates to Sartre - op. Cit. - p.92- 32

See also - Margaret E. J. Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. Cit. - p.124 .

33 - وولتر سيمس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 171 .

وهذا في الواقع ذروة التناقض الذاتي في نظرية انتمثل ، فهي تبدأ بقولها أن الكلي هو الحقيقي ، والجزئي هو اللا حقيقي ، لكنها تنتهي بالحط عن شأن الكلي ليصل مرة أخرى إلى الجزئي .

ومع هذا الإعتراض الأخير تتبع فلسفة أفلاطون الخاصة ، ومبدأها الأساسي هو أن الكلي هو حقاً الحقيقة المطلقة ، لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي) . (34)

ثانياً: تعريفه للعلم:-

(قدم أرسطو مصطلحاً دقيقاً ومحكماً للدلالة على العلم هو Episteme ، وهو يدل أيضاً على المعرفة ، واستطاع تقديم تصور واضح للتمييز بين ما هو علم ، وبين الصور الأخرى للنشاط العقلي) ، (35) (فالعالم لا يعرف فقط أن الشيء هو كذا كما تكشف عن ذلك الخبرة ، بل يعرف لماذا هو كذلك ، أي يمتلك العلم بالتفسير العقلي ، وذلك بمعرفة العلل والمبادئ الأولى) . (36)

وقد استهل أرسطو كتاب ما بعد الطبيعة ، بالتمييز بين الإحساس والتجربة والفن والعلم والفلسفة ، (فبدأ بقوله إن الرغبة في المعرفة موجودة عند جميع الناس بالفطرة ، وآية ذلك اللذة الحاصلة من الحواس ، فهي بصرف النظر عن نفعها تجلب لذاتها اللذة ، والبصر أعظمها لأنه سبيل معظم المعارف الإنسانية . والفرق بين الحيوان والإنسان ، أن الحيوان يقف عند حد التخيل والتذكر ، ولا يكاد يوجد عنده التجربة ، أما الإنسان فيرتفع إلى مرتبة الفن ، والاستدلال ، وتقوم التجربة في الإنسان على أساس الذاكرة ، وينشأ عن التجربة الفن والعلم) . (37)

(والفن الذي يقصده أرسطو هو التطبيق العلمي القائم على المعرفة النظرية ، أو على مجرد التجربة والخبرة ، وهذا هو المقصود من اللفظة اليونانية ، وهي التي استخدمت في الإصطلاح الحديث بمعنى التكنولوجيا ، أي المهارة في الصناعة ، ويضربه مثلاً للتمييز بين التجربة والفن فيقول : إن الحكم بأن هذا الدواء يشفي كالياس وسقراط وغيرهما فرداً فرداً ثمرة

34 - نفس المرجع - ص 172 ، 173 . أيضاً :

F.- M. Cornford – Before And After Socrates – op. Cit. – p.88.

See also – Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre – op. Cit. – p. 96.

35 - د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 44 .

36 - Aristotle – Metaphysics – B. I – ch. 2- 981b .(The Works of Aristotle – trans . into

English under the Editor ship – of W. D. Ross- vol. I – op. Cit.)

- I bid – B1 - ch. 2- op. Cit. – p. 981 , 982 . 37

انظر : د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 44 ، 45 .

التجربة، فإذا أضفنا إلى ذلك العلم بعلة الداء ، وأنه المرارة أو الحمى فهذا هو الفن . والعلم عند أرسطو طريق آخر خلاف التجربة هو الإحساس ، الذي يعد أساس المعرفة بالجزئي ، ولكن الإحساس لا يفيد علة الشيء) . (38)

العلم عند أرسطو هو المعرفة البرهانية ، أي المبرهن عليها . (والمعرفة البرهانية هي دائماً معرفة من خلال وسائط ، فهي معرفة النتائج من خلال المقدمات . والحقيقة المعروفة على نحو علمي ، لا تقف وحدها بمعزل عن الحقائق الأخرى . إن "البرهان" ما هو إلا تحديد لطبيعة الرباط الذي يربط بين الحقيقة التي نسميها بالنتيجة ، والحقائق الأخرى التي نسميها مقدمات الإستدلال . إن العلم هو تحديد لعلة الأشياء . وهذا هو ما يعنيه المبدأ الأرسطي القائل بأن معرفة العلم هي معرفة الأشياء من خلال عللها) . (39)

والترتيب المناسب في أي نسق منظم لحقائق علمية ، هو الترتيب الذي يبدأ من أبسط المبادئ وأوسعها تطبيقاً ، ثم ينزل للإستدلال منها خلال استنتاجات متتالية ، حتى الوصول إلى أكثر القضايا تعقيداً ، (وبالتالي فإن عرض "علة" هذه القضايا المعقدة، لن لم يتم إلا عن طريق سلسلة طويلة من الاستدلالات . وهذا هو ترتيب التبعية المنطقية ، وهو الذي يصفه أرسطو بأنه استدلال مما هو أول ، بحسب طبيعته من حيث المعرفة ، أي ننقل مما هو مألوف لنا ، وهي الوقائع شديدة التركيب ، إلى الأكثر قابلية للمعرفة بحسب طبيعته ، وهي أكثر المبادئ بساطة ، والتي تكون الوقائع متضمنة لها) . (40)

وبناء على ما تقدم ، يكون للعلم عناصر ثلاثة:-

1- فئة محددة من الموضوعات ، تكون هي مادة بحوثه ، (وتظهر هذه الموضوعات في عرض منظم لمحتويات العلم ، كما هو الحال في هندسة إقليدس ، على أنها المعطيات الابتدائية التي يقيم عليها العلم استدلالاته) . (41)

38 - نفس المرجع - ص 45 .

39 - See - Samuel Enoch stumpf - op. Cit. - p.87.

See also - Johnathan Barnes - Founders of Thought - op. Cit. - p.p.124 , 142.

- J. L. Ackrill - Aristotle the philosopher - oxford university press - oxford - 1981- P.P. 94 - 96 .

- Wallace I. Matson -- A New History of philosophy - op. Cit. - p. 131 40

See also - Eduard Zeller - Aristotle and the Earlier prepatetics - V. I - op. Cit. - p. 167.

- Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. Cit. - p.p. 88 - 89 .

- J. L. Ackrill - op. Cit. - p.131. 41

2- عدد من المبادئ والمسلّمات والبديهيّات ، التي ينبغي أن تبدأ منها عمليات البرهنة .
(وبعضها سيكون مبادئ مستخدمة في شتى أنواع التفكير العلمي ، وبعضها خاص بالمادة التي يختص بها علم معين) . (42)

3- خصائص معينة للموضوعات التي يدرسها العلم ، والتي يمكن بيان أنها تنتج عن تعريفاتها الإبتدائية بوسيلة المسلّمات والبديهيّات التي قبلناها .

وهذه الخصائص هي التي تعبر عنها نتائج البراهين العلمية .

ثالثاً: تصنيفه للعلوم:-

لقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أقسام علوم نظرية وعملية وإنتاجية .

أولاً: العلوم النظرية:-

وهي العلوم التي إنما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة .

وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :-

1- من حيث هو وجود بإطلاق ، (وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ، ولا في وجوده الخارجي إلى المادة ، وذلك كالمحرك الأول . وهذا هو علم ما بعد الطبيعة ، أو العلم الأعلى ، أو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى) . (43)

2- ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما يحتاج موضوعه في وجوده الخارجي - دون المنطقي - إلى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلاً . وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له أيضاً العلم الأوسط . وقد اشتهر من فروعه الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

3- ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، (وهو ما يحتاج موضوعه في وجوده إلى المادة، وهذا هو العلم الطبيعي أو العلم الأدنى أو العلم الأسفل ، وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب أيضاً) . (44)

ثانياً: العلوم العملية:-

- Wallace I. Matson - op. Cit. - p. 131 ⁴²

See also - Jonathan Barnes - op. Cit. - p.p. 121 - 123 .

- J. L. Ackrill - op. Cit. - p. 94.

- Margaret E. J. Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. Cit. - p. 124. ⁴³

See also - Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. Cit. - p. 92.

- Eduard Zeller - Aristotle and The Earlier peripatetics v. I - op. Cit. - p. 181 .

⁴⁴ - د. محمد عبد الرحمن مرجبا - من الفلسفة اليونانية الإسلامية - مرجع سابق - ص 159 .

وغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان . وهي تشمل أولا ما يكون موضوعه أفعال الإنسان الفرد ، وما يكون موضوعه أفعال الإنسان في الجماعة .
وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية إلى قسمين:-
(1- الأخلاق : وموضوعها أفعال الإنسان كفرد .
2- السياسة : وموضوعها أفعال الإنسان في داخل الجماعة) . (45)
(ونعلم أن أرسطو لم يفصل بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة ،
فهما علما السلوك الإنساني في الأسرة والمجتمع) . (46)

ثالثاً: العلوم الإنتاجية:-

(وغايتها تدبير أقوال الإنسان ، وهي تتناول هذه الأقوال من حيث إيقاعها في النفس ،
أو من حيث قوة تأثيرها في الخيال ، أو من حيث ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في المنزل ،
وما إليها من علوم نافعة) . (47)
وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الإنتاجية ثلاثة أقسام أو أكثر :
1- الشعر ، وموضوعه أقوال الإنسان المنظومة .
2- الخطابة ، وموضوعها أقوال الإنسان التي تثير الخيال .
3- تدبير المنزل ، وموضوعه أفعال الإنسان في الأسرة .
وأشرف هذه العلوم جميعاً إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ، والعقل اسمى قوى
الإنسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة ، لسمو موضوعه وبعده عن التغير .
وهذا هو سبب تسميته بالعلم الأعلى .
والفلسفة عند أرسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً ، وتدخلها في إطارها .
الميتافيزيقا:-

- Eduard Zeller – out lines of The history of Greek philosophy – op. Cit. – p. 169. ⁴⁵

See also - John Ferguson – Aristotle – the open Univeresity Twayne publishers Inc. New york –1972 – p. 174.

- Jonathan Barnes – Founders of Thought – op. Cit. – p. 169.

⁴⁶ - د. أميرة حلمي مطر – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 255 .

⁴⁷ - نفس المرجع – ص 259 .

يعد أرسطو مؤسس علم ما بعد الطبيعة ، فهو الذي حدد أهم موضوعاته ، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى ، وتحدث فيه بإعتباره علماً مستقلاً . (ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا ، وإنما أطلق عليه اسم الفلسفة الأولى ، أو الفلسفة أو الحكمة Sophia ، أما اسم الميتافيزيقا الذي أطلق على هذا العلم ، فإنما يرجع إلى ناشره كتيبه وشراحه المتأخرين ، وكان مجرد عنوان للكتب التي نشرت بعد كتب الطبيعة ، غير أن هذا العنوان سرعان ما أصبح يدل على الموضوع ، فقليل علم الميتافيزيقا أي ما بعد الطبيعة . وقد أطلق هذا الاسم أندرو نيقوس (الروماني) . (48)

هنا تظهر دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أرسطو متمثلة في تأسيس علم ما بعد الطبيعة .

موضوع الميتافيزيقا:-

لعل خير تعريف للفلسفة يستهل به أي مؤلف في هذا الموضوع ، هو ما ذكره أرسطو في مقدمة كتاب الميتافيزيقا (فقال : "إن الإنسان بطبعه مشوق للمعرفة ، والبرهان على ذلك

واضح من تلك اللذة التي نستمدّها عند عمل الحواس . غير أن ما تقدمه لنا الحواس من خبرة لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية والفلسفية ، فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة ، وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة ، كأن نعرف أن النار ساخنة أو أن دواءً معيناً قد شفى سقراط من مرض معين") . (49) وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية .

أما إذا حاولنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية ، فإننا لا نكتفي بذلك ، لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لإرتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسية . (إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة ، لماذا تكون النار دائماً ساخنة ، ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض . فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئاً ما موجود ، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده ، أما أصحاب الفن - يعني به هنا العلم والفلسفة على السواء - فيتعمقون إلى معرفة السبب والعلة . والعلم المسمى بالحكمة أو الفلسفة Sophia ، هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلة الأولى للوجود) . (50)

48 - د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 269 .

أيضاً - (دورية) - برتراند رسل - عالم المعرفة - حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي - ج 1 - ترجمة د/فؤاد زكريا - الكويت - 1983 - ص 157 .

49 - Eduard Zeller - Aristotle And The Earlier peripatetics- V. I- op. Cit. - p. 164.

See also - Charles M. Bake Well - Source Book In Incient philosophy - op. Cit. - p. 219 .

50 - د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 271 .

يعد أرسطو مؤسس علم ما بعد الطبيعة ، فهو الذي حدد أهم موضوعاته ، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى ، وتحدث فيه بإعتباره علماً مستقلاً . (ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا ، وإنما أطلق عليه اسم الفلسفة الأولى ، أو الفلسفة أو الحكمة Sophia ، أما اسم الميتافيزيقا الذي أطلق على هذا العلم ، فإنما يرجع إلى ناشره كتيبه وشراحه المتأخرين ، وكان مجرد عنوان للكتب التي نشرت بعد كتب الطبيعة ، غير أن هذا العنوان سرعان ما أصبح يدل على الموضوع ، فقبل علم الميتافيزيقا أي ما بعد الطبيعة . وقد أطلق هذا الاسم أندرو نيقوس الرونسي) . (48)

هنا تظهر دلالة على وجود قطعة معرفية عند أرسطو متمثلة في تأسيس علم ما بعد الطبيعة .

موضوع الميتافيزيقا:-

لعل خير تعريف للفلسفة يستعمل به أي مؤلف في هذا الموضوع ، هو ما ذكره أرسطو في مقدمة كتاب الميتافيزيقا (فقال : "إن الإنسان بطبعه مشوق للمعرفة ، والبرهان على ذلك .

واضح من تلك اللذة التي نستمدّها عند عمل الحواس . غير أن ما تقدمه لنا الحواس من خبرة لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية والفلسفية ، فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة ، وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة ، كأن نعرف أن النار ساخنة أو أن دواءً معيناً قد شفى سقراط من مرض معين") . (49) وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية .

أما إذا حاولنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية ، فإننا لا نكتفي بذلك ، لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لإرتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسية . (إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة ، لماذا تكون النار دائماً ساخنة ، ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض . فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئاً ما موجود ، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده ، أما أصحاب الفن - يعني به هنا العلم والفلسفة على السواء - فيتعلمون إلى معرفة السبب والعلة . والعلم المسمى بالحكمة أو الفلسفة Sophia ، هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلة الأولى للوجود) . (50)

48 - د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 269 .

أيضاً - (نورية) - برتراندرسل - عالم المعرفة - حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطلالها الاجتماعي والسياسي - ج 1 - ترجمة د/فؤاد زكريا - الكويت - 1983 - ص 157 .

49 - Eduard Zeller - Aristotle And The Earlier peripatetics- V. I- op. Cit. - p. 164.

See also - Charles M. Bake Well - Source Book In Incient philosophy - op. Cit. - p. 219 .

50 - د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 271 .

(إن أول تمييز عظيم يمتاز به أرسطو عن سلفه ، وهو من وضعه وتفكيره ، هو وضعه لعلم جديد وهو المنطق) . (56) (يعتقد رينان بضرورة تدريب العقل بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة على الطريقة الأدبية اليونانية . ويرى أن العقل لا يكتمل بدون هذا التدريب . والواقع أن العقل اليوناني نفسه كان في حالة من الفوضى وعدم النظام ، وإلى أن قدم أرسطو وسيلة لفحص وتصحيح الفكر . وحتى أفلاطون كان روحاً منطلقة غير محكمة ، تتخلله سحابة الخرافة دائماً ، ويحجب جمال أسلوبه وجه الحقيقة . كما أن أرسطو نفسه قد خالف القواعد التي وضعها كثيراً ، ولكنه في ذلك الوقت كان لا يزال متأثراً بالماضي ، لا المستقبل) . (57)

إن وضع أرسطو للمنطق وهو علم جديد هو أحد معالم القطيعة المعرفية عنده .
 إن من أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في القياس ، (والقياس تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء ، وهذه الأجزاء الثلاثة هي : مقدمة كبرى ، ومقدمة صغرى ، ونتيجة) . (58)
 وهذه النتيجة تنتج عن الحقيقة المسلم بها في المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى . مثال على ذلك ، (الإنسان حيوان عاقل ، ولكن سقراط إنسان ، لذلك فإن سقراط حيوان عاقل . إن القارئ الرياضي سيرى فوراً أن بناء القياس يشبه التدليل القائل بأن الشينين المساويين إلى نفس الشيء ، يكون أحدهما مساوياً للآخر) . (59)
 القارئ الرياضي سيرى فوراً أن بناء القياس يشبه التدليل القائل بأن الشينين المساويين إلى نفس الشيء ، يكون أحدهما مساوياً للآخر) . (60)

- I bid - p. 116. ⁵⁶

See also - John Ferguson - Aristotle - op. Cit. - p. 174.

⁵⁷ - بول ديورانت - قصة الفلسفة - من أفلاطون إلى جون دوين - ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع - ط 6 - مكتبة المعارف - بيروت - 1988 - ص 78 . أيضاً :

-Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. Cit. - p. 133.

-I bid p. 133. ⁵⁸

⁵⁹ - ول ديورانت - مرجع سابق - ص 80 .

أيضاً - برتاندريسل - حكمة الغرب - ج 1 - مرجع سابق - ص 163 .

- J. L. Ackrill-Aristotle the philosopher - op. Cit. - p. 80 . sv.I
 - See also Eduard Zeller - Aristotle and Earlier peripatetics S - **V. T.** - op. Cit. - p. 173.
 - Samuel Enoch Stumpf - Socrates to sartre - op. Cit. - p. p. 90 - 91 .

⁶⁰ - ول ديورانت - مرجع سابق - ص 80 .

أيضاً - برتاندريسل - حكمة الغرب - ج 1 - مرجع سابق - ص 163 .

- J. L. Ackrill-Aristotle the philosopher - op. Cit. - p. 80 . sv.I
 - See also Eduard Zeller - Aristotle and Earlier peripatetics S - **V. T.** - op. Cit. - p. 173.
 - Samuel Enoch Stumpf - Socrates to sartre - op. Cit. - p. p. 90 - 91 .

ونعلم أن أرسطو لم يدرج المنطق ضمن تصنيفه للعلوم ، ولعل السبب في عدم اعتباره المنطق من العلوم ، (هو إن موضوعه أوسع من أي علم منها ، لأنه يدرس التفكير الذي يستخدم فيها جميعاً) ، ⁽⁶¹⁾ بل يدرس أيضاً التفكير الذي لا يدخل ضمن نطاق العلم ، (كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذي يستخدم في البلاغة . كذلك يقدم المنطق القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ وترشده إلى الصواب ، ومن هنا فقد عد المنطق عند فيلسوفنا مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم) . ⁽⁶²⁾ وأطلق عليه فيما بعد اسم الآلة أو الأورجانون Organon ، (ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث ، وإنما استخدم كلمة التحليلات Analytics ، أي تحليل الفكر إلى استدلالات ، واستدلال إلى أقيسة ، والأقيسة إلى عبارات وحدود . ولقد كانت نقطة البداية في منطق أرسطو هي جدل سقراط وأفلاطون ، فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها، كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل ، الذي عرف بإسم الطوبيقا أو المواضيع Topics ، وكتب مؤلفه "المقولات" . ⁽⁶³⁾

يقال عن أرسطو إنه واضع علم المنطق . (ولكن هذا ليس معناه أن أرسطو درس المنطق في ذاته ، وباعتباره علماً مستقلاً ، وإنما استعمله فقط ، وبحث فيه كأداة للبرهنة في بقية العلوم ، ولهذا كان إتجاه أرسطو الحقيقي في أبحاثه المنطقية ، يميل إلى بيان طرق البرهنة . أما المنطق كما يجب أن يكون ، أي بإعتباره علماً مستقلاً بذاته ، فلم يبحث فيه ، وذلك لأن الجزء الرئيسي من منطق أرسطو يتعلق بالأنالوطيقا ، أي البرهنة بنوعيتها ، سواء فيما يتعلق بالقياس

أو فيما يتعلق بالبرهان . ففي الناحية الأولى كتب "أنالوطيقا الأولى" أو التحليلات الأولى ، وفي الناحية الثانية كتب "أنالوطيقا الثانية" أو التحليلات الثانية ، أما العبارة فلم يبحث فيها بحثاً مستقلاً) . ⁽⁶⁴⁾

رابعاً: بحوثه في وسائل المعرفة:-

⁶¹ . I bid – p. 87 – 89 .

- See also – John Lewis – History of philosophy – op. Cit. – p. 52.

Eduard Zeller – Aristotle ... - V. I – op. Cit. – p. 168. ⁶²

⁶³ - د. أميرة حلمي مطر – مرجع سابق – ص 167 – 168 .

وأيضاً wallace I. Matson – op. Cit. – p. 132.

See also – J. L. Ackrill – op. Cit. – p. 110 .

⁶⁴ - د. عبد الرحمن بدوي – أرسطو – ط 2 – وكالة المطبوعات – الكويت – 1953 – ص 60 .

أيضاً : W. K. C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V. I – op. Cit. – p. 14.

يعد أرسطو أول من قدم بحثاً مستفيضاً في وسائل المعرفة ، ظل معظمه صالحاً حتى يومنا هذا . (ويتركز بحثه هذا بصفة رئيسية في البابين الثاني والثالث من كتاب النفس ، حيث بحث فيهما في الإحساس والحس المشترك والتخيل والتفكير والنزوع) . (65)

وكثيراً ما يشير أرسطو في ثلثي كتاب النفس ، إلى أنه سوف يبحث في الموضوعات المعرفية في كتب أخرى ، (هي التي جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى وعلى رأسها كتاب "الحس والمحسوس" الذي يبيسط القول في البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

ومما أجمله في كتاب النفس . ثم "في الذكر والتذكر" الذي يقرر فيه قوانين تداعي المعاني وترابطها . ثم ثلاث كتب تتعلق بالنوم والأحلام ، وهي المعروفة باسم "في النوم واليقظة" و "في الأحلام" و "تعبير الرؤيا" . (66)

وسوف نعرض فيما يلي لما قدمه فيلسوفنا في هذا المجال .

الإحساس:-

(ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال) . (67)

(فمن الواضح إذاً أن قوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط) . (68)

(ويقال : المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : - نوعان يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ، ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعاً ، وأعني بالمحسوس الخاص ، ذلك الذي لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه .

مثال ذلك ، البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم . أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حالة ، على كل حاسة ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطئ في أن هناك لوناً أو صوتاً ، بل فقط في ما وأين الملون ، في ما وأين المسموع .

هذه إذاً هي المحسوسات التي يقال عنها خاصة بكل حاسة . والمحسوسات المشتركة هي الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار ، لأن المحسوسات من هذا الجنس لا

65 - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 153 .

وأيضاً - أرسطوطاليس - كتاب النفس - ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني - راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته فنواي - ط2 - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - 1962 - مقدمة المترجم ص هـ .

66 - أرسطوطاليس - المصدر السابق - مقدمة المترجم - ص (هـ - و) .

67 نفس المصدر - ك 2 - ف 5 - 416 ظ 10 - ص 59 .

68 نفس المصدر - ك 2 - ف 5 - 417 و 5 - ص 59 .

تخص أي حاسة ، بل تعمها جميعاً . ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للمس والبصر على حد سواء .

ويقال هناك محسوس بالعرض ، إذا أدركنا الأبيض مثلاً على أنه "أبن دياريس" ، (69) فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد بالأبيض عرضاً . ولهذا أيضاً فإن الحاس لا ينفعل من جهة هذا المحسوس من حيث هو كذلك . وأيضاً فإن المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، هي المحسوسات بمعنى الكلمة ، من نوعي المحسوسات بالذات ، وإلى هذه المحسوسات تتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة) . (70)

(ولنسلم أن كل ما ندركه باللمس نحس به ، إذ أن جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مدركة باللمس ، فمن الضروري تبعاً لذلك أننا إذا فقدنا إحساساً ، فقدنا كذلك عضو حس . إلا أننا من جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التي ندركها بمماسستها مباشرة ، واللمس حاسة موجودة فينا ، ومن جهة أخرى نحس جميع الأشياء التي ندركها بمتوسطات بغير أن نمسها ، بواسطة أجسام بسيطة ، أعني الهواء ، والماء ، وهكذا تجري الأمور ، حتى إذا حدث إدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع ، بطريق وسط واحد ، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أن يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة) . (71)

والإحساس موجود في جميع الحيوانات ، (وتتدرج وظائفه بحيث يبدأ بحاسة اللمس ، لأنها أبسط الإحساسات الأخرى ، الأكثر تعقيداً) . (72) ثم يلي اللمس الذوق ، فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصر وظائف الإحساس على الإدراك الحسي فحسب ، (بل تشتمل أيضاً على الشعور **بالذات** ، والألم الذي يتبعه الرغبة والنزوع . كذلك يتفرع من الإحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان) . (73)

وقد ذهب السابقون على أرسطو في تفسيرهم للإحساس ، إلى أنه تغير كيفية يحدث في العضو الحاس بفعل المحسوس. (ولكنه يعترض أرسطو بقوله أن هذا التأثير الفيزيقي لا يكفي وحده لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسي عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتمييز ، ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا أن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه ، وبين من قالوا أنه يحدث

69 - دياريس — اسم شخص كما يقال في العربية زيد أو عمرو .

70 - أرسطو طاليس - كتاب النفس - ك 2 - ف 6 - 418 و ، (5-25) ص (63-64) .

71 - نفس المصدر - ك 3 - ف 1 - 424 ظ - ، 20 - 30 - ص 93 .

72 - نفس المصدر - ك 2 - ف 2 - 414 ب ، 415 أ - ص (49 - 52) .

73 - د. أميرة حلمي مطر - للفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 326 .

بين الضد وضده . فذهب إلى رأي يشبه رأيه في عملية التغذية ، فقال أنه تحول الضد إلى شبيهه ، وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة ، والعين تتلون باللون ... الخ .

غير أن الإدراك الحسي يختلف عن عملية التغذية ، بأنه إدراك للصور فقط خالية من مادتها ، في حين يكون التغذية تقبل للمادة ، فشأن الإحساس أشبه بالشَّمع حين يتقبل طابع الخاتم ، دون أن يتقبل مادته من الحديد أو الذهب ، أي أن الإحساس هو تقبل صورة المحسوس لا مادته⁽⁷⁴⁾ .

وكل حاسة من الحواس الخمس لا تتفعل إلا بصورة محسوسها ، فحاسة البصر مثلا ، لا تتفعل بالصوت ، وإنما تترك اللون الذي في العين بواسطة مشف يسري فيه الضوء ، وكذلك في السمع عند إدراك الصوت الذي يتم بواسطة الهواء ، (ويحدد أرسطو نسباً معينة لهذه الصور التي تؤثر على العضو الحاس ، بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس . وهذه النسبة بين ضدين مثلا بين الطو والمر فيما يتعلق بالذوق ، أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر ، أم الصلابة والليونة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الإحساس المؤثر في حدود معينة ، أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة ، فإنها تؤدي إلى فساد أو توقيه .

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة في علم النفس التجريبي ، الذي يحدد مقياساً معيناً لتأثير الإدراك الحسي بالمؤثرات الخارجية ، وهو ما يعرف في علم النفس الحديث بعتبة الإحساس⁽⁷⁵⁾ .

والحواس آلات حياة ، كما أنها آلات إدراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً . فباعتبارها مدركة والبصر أولها ، لأنه يظهر لنا موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وفوارق أكثر فإن الأشياء جميعاً ملونة ، ومن ثم داخلية في نطاقه (والسمع في المحل الثاني ، لأنه وسيلة التفاهم والتعلم والترقي ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ، ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصوات ، ثم الشم لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق فاللمس⁽⁷⁶⁾ .

⁷⁴ - د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 50 .

أيضاً : Margaret E. J. Taylor - Greek philosophy an Introduction op. Cit. - p. 118 .

⁷⁵ - د. أميرة حلمي مطر - مرجع سابق - ص 328 - 329 .

والسبب واضح مما تقدم . وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، (فاللمس أولهما لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحي أنه حساس ، يدرك به النافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحلو والبارد والرطب واليابس ، التي هي كفايات المأكول و المشروب . أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا فقد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً ، فهو منبث في الجسم كله ، وهي مركبة عليه . وبليبه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه ، ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا ، فذلك بالعرض لا بالذات) . (77)

2- الحس المشترك:-

بعد أن وضع أرسطو الحواس الخمس ، وموضوعاتها الخاصة ، قال بوجود موضوعات للإحساس تدرك بإشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس ، لأنها تفترض حركة العين واليد ، وهذه الموضوعات هي الشكل والعدد والحجم . (ووجود هذه المحسوسات المشتركة نفترض ما نسميه بالحس المشترك ، ولا يعتبر أرسطو

هذا الحس المشترك حاسة سادسة . وإنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة . فالإحساس عموماً قوة واحدة ولكنها تتنوع وتتعدد وظائفها . وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به ، عندما لا يتدخل في عمل الحواس الأخرى ، أي عندما يقوم بالعمليات التالية : -

أ - الوظيفة الأولى : -

إدراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسة ، مثل إدراك الحركة ، والمكون ، والعدد ، والوحدة ، والشكل ، والحجم ، وإدراك المحسوسات بالعرض - كأن تدرك مثلاً أن "س" من الناس هو ابن "ص" . (78)

76 - د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 51 .

77 - أرسطوطاليس - كتاب النفس - مصدر سابق - ك3 - ف12 - 434 ط ، 20-25 - ص 129 ، 130 .

أيضاً : Jonathan Lear - Aristotle The Desire to understand - cambridge university - New York - 1988 - p. 117.

78 - أرسطوطاليس - النفس - ك3 - ف1 - 425 ط ، 20-3 - ص (93 - 95) .

ب- الوظيفة الثانية :

إدراك الإدراك ، أي الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيًا أو سامعًا .
إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لإرتباطه بعضو مادي ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه . وهكذا لا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك .

ج - الوظيفة الثالثة :

(التمييز بين المحسوسات في كل حس بإعتباره جنسًا ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر ، والحامض والمالح ، وبين **موصولات** الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والخلو مثلا ، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها ، إذ أن كلا منها معين إلى موضوع ، إنه لا يمكن الحكم بقوة متفرقة ، أن الخلو مختلف عن الأبيض مثلا ، ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلا منهما بوضوح . ولا يكفي أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كي يظهر الفرق بينهما ، ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة ، هي التي تقول هذا الفرق ، لأننا نقول إن الخلو غير الأبيض . فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك . يظهر إذا أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة . وهذه القوة عند أرسطو هي : القلب ، وحجته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، وأن القلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم). (79)
إن الحس المشترك يختلف عن الحواس الأخرى ، في أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس ، مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الأبيض من الأسود في داخل اللون . وأخيرًا نستطيع بهذا الحس أن ندرك أننا ندرك ، أي أنه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس . فلو اقتصر الأمر على الحواس الخمس ، لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى أن الحس المشترك ليس مجرد إنفعال ، وإنما هو إنفعال مصحوب بالإدراك وبذلك يكون الحس المشترك أول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

3- المخيلة .

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دوره في عمليات الإدراك الحسي ، ينتقل إلى البحث في التخيل وموضوعه ، فيقول : أن الإحساس يترك آثار تبقى

79 - نفس المصدر - ك3 - ف2 - 425 ظ - ص (96-101) .

أيضا - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 161 .

ففي قوة باطنية نسميها المخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار ، وإدراكها في غيبة المحسوس . ولما كان هناك نوع من الارتباط الوظيفي بين الحس والتخيل ، لهذا فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس ، لكي يحدد وظيفة كل منهما .

أ- الإحساس إما قوة أو فعل ، (والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس ، نجد في حالة التخيل ، أنه قد توجد الصورة الخيالية في عينية الإحساس أو المحسوس) . (80)

ب- الإحساس حاضر دائماً في الكائن الحساس ، سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

ج- إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شيء واحد . (فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان ، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلاً ليس عنده تخيل .

د- وبينما يكون الإحساس بصورة ما مطابقة بين الحس والمحسوس ، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفاً من عندنا .

في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أي أن الموضوع هو الذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها صورته ، أما في التخيل فإن هذه العملية متعلقة بإرادتنا ، فنحن نتخيل في الوقت الذي نريده ، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير إحساس .

وكذلك فالتخيل غير التفكير ، إذ أن التفكير أي الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة ، بينما قد تصدق هذه الحواس .

والتخيل أيضًا غير الظن المصحوب بالإحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها : وقد يكون حكمنا صوابًا أو خطأ) . (81)

مما سبق يتضح أن قوة التخيل تنفرع عن الإحساس ، (لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالإحساس ، كما أنها تعمل في بعث الصور في الأحلام) . (82)

(فهو إذا المصدر الذي تتبعث منه صور الإحساس السابقة ، التي تظهر في النوم وتخدع الحالم ، لأن ذهنه منصرف عن كل شغل خارجي ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى . وكذلك القول في التخيل في حالة المرض أو الإنفعال القوي ، فإنهما يهيجان الصور فتجفع وتفترق ، فتتخيل أشياء كثيرة) . (83)

الخلاصة أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس ، وأن يوجد عند الكائنات التي تحس إن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال . أن يكون التخيل صادقًا أو كاذبًا . (والإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائمًا ، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ ، وكذلك فإن الخطأ يقع دائمًا في إدراك المحسوسات المشتركة . فيكون لدينا أنواع للتخيل تميز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس .

أولها : تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة ، وهذا النوع من التخيل صادقًا ما دام الإحساس حاضرًا ، ويكون صادقًا أو كاذبًا ، إذا غاب موضوع الإحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين ، سواء كان موضوع الإحساس حاضرًا أو غائبًا) . (84)

المخيلة هي مرحلة وسطى بين محض الحس ومحض الفكر . (ذلك أن الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة ، بحيث يمكن

81 - أرسطوطاليس - كتاب النفس - ك3 - ف3 - 427ظ - ص (102 - 104) .

82 - د. محمد فتحي عبد البله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 54 .

83 - أرسطوطاليس - المصدر السابق - ك3 - ف3 - 428 وما بعدها - ص 104 .

84 - د. محمد فتحي عبد الله - مرجع سابق - ص 55 .

استدعاؤها عند الحاجة إليها . وتتفاوت الحيوانات في الإحتفاظ بهذه الآثار ، إذ لا توجد المخيلة في جميع

الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الأحلام ، فمنها تتبع صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين (المعقولات) (85)

4- الذاكرة

الذاكرة قائمة على المخيلة ، (فإن الذكر ممتنع من غير التخيّل ، وهما في بعض الحالات يشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة ، هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة ، فتعتبرها مجرد صورة ، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي .

وقد توجد في الذهن صورة ، هي مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً ، وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكراً ، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير . وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس ، وبالحركات البدنية أيضاً ، أي المخيلة ، فإن هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقا سابقها على حسب قوانين معينة . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فإن كلا منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالعادة ، وهو

الأغلب ، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق أو ضده ، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان الإحساس قوياً أو اهتمامنا به شديداً) . (86)

إن الذاكرة لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها إلى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إرادياً ، وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الأحلام .

5- القوى العاقلة

العقل المنفعل والعقل الفعال

85 - د. محمد عبد الرحمن مرجا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 181 ، 182 .

86 - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 162 ، 163 .

العقل قوة صرفة كالحس ، وطبيعته أنه بالقوة ، كالألوح لم يكتب فيه شيء بالفعل ، والعقل مفارق ، أي ليس له عضو بعينه ، وهذه المفارقة تفسر لنا كيف أن إنفعاله يختلف عن إنفعال الحس . إذ أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف .

(فالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة ، أما العقل فبالعكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد ، أن يتعقل موضوعات أدنى معقولة ، والسبب في ذلك أن الحس لإتحاده بعضو ، فهو يتأثر بفعل الشيء فيه .

بينما العقل مفارق لكل عضو ، وغير منفعل إنفعالا طبيعياً كالحس ، وبلي هذه القوة الصرفة قوة أقرب ، فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل ، يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ليستطيع أن يستعيدهما ، فهو بالإضافة إلى هذه الإستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم، ويسمى حينئذ عقل بالملكة).⁽⁸⁶⁾

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، (ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بإنعكاسه على الحس، الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكنه باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا للمعلوم بالحس ماء).⁽⁸⁷⁾

والعقل بإعتباره مدركاً للماهيات في أنفسها، يسمى عقلاً نظرياً، فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزوع إليها أو النفور منها، سمي عملياً.

(والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة، أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك، وهما معقولان كالحق والباطل).⁽⁸⁸⁾

⁽⁸⁶⁾ أرسطو طاليس - المصدر السابق - ك3 - ف4 و 20-25 - ص 108.

أيضاً: (مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأى أرسطو طاليس) - ترجمة: اسحق بن حنين - ضمن كتاب شروح على أرسطو مفعودة في اليونانية ورسائل أخرى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوي - دار المشرق - بيروت - 1986 - ص (31-33).

أيضاً - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P.

231.

See also - Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 120.

⁽⁸⁷⁾ أرسطو طاليس - النفس - ك3 - ف4 - 429 و 10-24 - ص 109، 108.

ك3 - ف7 - 431 و 1-20 - ص 118.

⁽⁸⁸⁾ نفس المصدر - ك3 - ف7 - 431 ظ إلى نهاية الفصل - ص (116-119).

ولما كان العقل بالقوة، فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبع بها العقل، فيخرج إلى الفعل. (أجل يجب أن يكون في النفس تمييزاً، يقابل التمييز العام بين المادة، وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة. وفي الواقع نجد في النفس، من جهة واحدة،

العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل المماثل لليلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعاً، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان، يحولها من ألوان بالقوة في الظلمة إلى ألوان بالفعل).⁽⁸⁹⁾

(هذا النص صريح بأن في النفس عقلاً فعالاً وآخر منفعلاً)⁽⁹⁰⁾، وهما مفارقان على السواء لنفس السبب، أى روحان. (العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه. فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلى أن ما بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل).⁽⁹¹⁾

وهكذا يفسر أرسطو معانينا الكلية، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة في الصور الخيالية، وذلك بوساطة العقل الفعال، خلافاً لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صوراً مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة.

(وإذا استثنينا نظرية أرسطو هذه لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما، وإنما نجد الفلاسفة يفترون طائفتين: طائفة الحسيين، الذين يردون المعانى إلى الصور الخيالية، فلا يفسرون كلية العلم. وطائفة التصوريين، الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم).⁽⁹²⁾

⁽⁸⁹⁾ نفس المرجع - ك3 - بداية ف5 - 435 و 10-20 - ص 112.

أيضاً - Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit - P.P. 120, 121.

⁽⁹⁰⁾ لم يرد هذان المصطلحان فى كتب أرسطو، ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه وروح مذهبه العام.

أنظر: د. محمد عبد الرحمن مرجحاً - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 182.

⁽⁹¹⁾ Wallace I.Matson - A New History pf philosophy - op. cit. - P. 135.

أيضاً تفسير يحيى بن عدى للمقالة من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات" وهى الموسومة "ألف الصغرى" ضمن كتاب - رسائل فلسفة الفلاسفة العربى والعربى وابن باجة وابن عدى - وقدم لهاد. عبد الرحمن بدوى - منشورات الجامعة الليبية - بنغازى - 1973 ص 173، 174.

⁽⁹²⁾ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 165. أيضاً

- Marjorie Grene - A portrait of Aristotle - op. cit. - P.P. 17, 19, 38.

See also - Eduard Zeller - Aristotle And The Earlier Peripatetics - V.I. - op. cit. - P.P. 166, 167.

- F.M.Corford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 87

لأرسطو كلاماً في العقلين وارداً بعد النص المتقدم مباشرة، لا يخلو من غموض. فهو يقول: "وهذا العقل الفعال هو المفارق للامنفع غير الممتزج، لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل دائماً أسمى من المنفع، والمبدأ أسمى من الهيولى، والمبدأ "أى العلة" أشرف من المادة".⁽⁹³⁾

هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفع، ولكن أرسطو قال عكس ذلك، فالمراد وهذا العقل أيضاً، لأن السبب واحد من الجيئين، وهو أن إدراك العقل للموجودات يستلزم أن يكون هو مجرداً.

(وقوله "قابل للمفارقة" هو المقصود لا مفارق بالفعل، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين، وذلك لما رأيناه الآن من أن أرسطو يجعل العقلين في النفس. غير أن قوله "الفاعل اشرف من المنفع" يدل على مفاضلة بين العقلين، وتفضيل الفاعل على المنفع، وهذا إشكال، يدل على أنه إذا كان المنفع مفارقاً، فالفعال أحرى أن يكون مفارقاً، من حيث أنه اشرف، وقوله "غير ممتزج بمادة" يعنى أنه غير متحد ببعضه وأنه يعمل دون عضو)،⁽⁹⁴⁾ مما سبق يفرق أرسطو إذاً بين قوتين في العقل.

قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات هي ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة، (وبها المعقولات بالقوة، ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل، إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعاني الكلية من الجزئيات، وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود بالفعل في العين الإنسانية).⁽⁹⁵⁾

كما رأينا، نجد أن أرسطو فرق بين العقل النظرى والعملى. فهو من حيث هو يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظرياً، ومن حيث أنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر يسمى عقلاً عملياً. العقل النظرى يقال بالإشتراك على درجات مختلفة، فهناك العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال.

⁽⁹³⁾ أرسطو طاليس - كتاب النفس - ك3 - بداية ف5 - 435 و 15-25 - ص 112.

أيضاً - (تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات").

أنظر رسائل فلسفية - للكندى والفارابي وابن ماجه وابن عدى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى - مرجع سابق - ص 172، 173.

⁽⁹⁴⁾ T.V.Smith - philosophers Speak For Themselves - op. cit. - P. 34.

⁽⁹⁵⁾ د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 58.

وأيضاً مقالة الأسكندر الأفروديسي في العقل على رأى أرسطو طاليس - أنظر شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى - مرجع سابق - ص (33-42)

فالعقل الهولاني إنما هو عقل بالقوة، أى مجرد استعداد للتعل. إنه يشبه صحيفة بيضاء خالية من الكتابة، ولكنها قابلة ^{لأن} يكتب عليها كل شيء. وكذلك العقل الهولاني (أو العقل المنفعل)، فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل، بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً، وهو مبدأ كمال أو تحقيق فيه يسمى عقلاً فعلاً.

ويلى العقل الهولاني العقل بالملكة، وهو عبارة عن العقل الهولاني، وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل، بمعنى ما بعد أن كان بالقوة، نتيجة لإكتساب المعارف. أو هو فى مرحلة وسطى بين القوة والفعل، لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء، ولكنها ليست حاضرة أمامه دائماً. وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل.

وأخيراً العقل الفعال، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال، أو التحقيق للعقل الهولاني، أى هو الذى يخرج المعقولات من الماديات - وهى موجودة فيها بالقوة - ويطبع بها العقل الهولاني فيخرجه إلى الفعل، وإلا لظل عقلاً هولانياً بالقوة، ولما تحقق له الكمال، فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً.

(على الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقليين المنفعل والفعال موجودان فى النفس الإنسانية)⁽⁹⁶⁾، (إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل، لأنه مفارق وخالد وأزلى وأنه يأتي للإنسان من الخارج).⁽⁹⁷⁾

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص، وهو فى تعل دائم، الأمر الذى يجعله أقرب شيء إلى العقل الإلهي، (وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل، إلى إختلاف المفسرين. حيث أن أرسطو كان مضطرب غاية الإضطراب فى أمر العقل الفعال، بل إنه لم يضطرب فى شيء كإضطرابه فيه. فعلى حين يصرح فى كتاب^{١٢} النفس "بأن العقل الهولاني والعقل الفعال موجودان فى النفس الإنسانية، يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهولاني، بل وعن قوى النفس جميعاً، وعن كل الأشياء المادية المحسوسة، إذ يقول

انه مفارق، أى غير ممتزج بمادة، وليس له عضو يقوم فيه، وأنه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم، بينما يقول عن العقل الهولاني أنه فاسد).⁽⁹⁸⁾

ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة، (كما سيقول الإسكندر الأفروديسي، أحد شراح أرسطو اليونان فى القرن الثالث للميلاد؟ فقد ذهب إلى رأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل، موحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذى هو دائماً بالفعل.

(96) د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 331-332.

(97) أرسطو طاليس - كتاب النفس - ك3 - ف5 - 345 و - ص 112، 113.

(98) د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 184، 183.

أما ثامستيسوس (Thémistius)، أحد الشراح اليونان، أيضاً في القرن السادس الميلادي، فقد تمسك بعبارة أرسطو التي يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل، كلاهما موجود في النفس الإنسانية، ينبغي أن يميز في النفس، ذلك التمييز الموجود في الطبيعة بين المادة التي هي وجود بالقوة، وبين العلة والفاعل الذي يحدد هذا الموجود، ومثل هذا التمييز نجده في الفن والمادة التي تستخدم فيه).⁽⁹⁹⁾

وقد ترتب على هذا الاختلاف في طبيعة العقل الفعال، إختلاف آخر في علاقته بباقي قوى النفس الأخرى، (ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلاً على مدى تاريخ الفلسفة القديمة، وفي العصور الوسطى).⁽¹⁰⁰⁾

إن أرسطو يجعل المعرفة الأساسية هي المعرفة الحسية، (فما هو أول بالنسبة إلى الوجود الحقيقي، هو أخير بالنسبة إلى طريقة إدراكنا له. وذلك لأن الإنسان يبدأ الإدراك الحسي، ثم يرتفع شيئاً فشيئاً من الإدراك الحسي إلى الإدراك المجرد، إدراك الماهيات).⁽¹⁰¹⁾

يقول أنه لا معرفة، إلا إذا كان موضوع المعرفة صالحاً لأن يكون موضوعاً من

موضوعات الإحساس، أي أنه إذا فقدت حاسة، فقدت بالنسبة إلينا الأشياء التي هي موضوعات لهذه الحاسة. (وفي الإحساس يدرك الإنسان، لا الشيء بأكمله، وباعتبار هيئته وتركيبه في الوجود الخارجي، وإنما يدرك صفاته فحسب، وهذه الصفات هي الماهيات. وعن طريق التذكر أو التخيل - يجمع الإنسان بين الماهيات المختلفة المتصلة بشيء واحد، ويضيفها إلى شيء واحد بالذات، وبهذا تتكون المعرفة. ثم يرتفع الإنسان شيئاً فشيئاً بهذا التجريد من المحسوسات، حتى يصل إلى أعلى درجات التجريد).⁽¹⁰²⁾ في المقالة الأولى من كتاب أرسطو "ما

⁽⁹⁹⁾ أرسطو طاليس - كتاب النفس - ك3 - ف5 - 435 و - ص 112.

أنظر - د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 59.

أيضاً - مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطو طاليس - ضمن كتاب شروح على أرسطو مفعودة في اليونانية ورسائل أخرى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوي - مرجع سابق - ص (31-42).

⁽¹⁰⁰⁾ د. محمود قاسم - في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - 1949 - ص (70-73)

⁽¹⁰¹⁾ (تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات") أنظر رسائل فلسفية - للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوي - مرجع سابق - ص 174.

⁽¹⁰²⁾ د. عبد الرحمن بدوي - أرسطو - مرجع سابق - ص 65، 66.

أيضاً - (تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات") أنظر رسائل فلسفية - للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوي - مرجع سابق - ص 147.

بعد الطبيعيات) الفصل الأول في هذا الفصل [268 ب] يجمع أرسطو مع العلم بالحق العمل بالعدل، (قال أرسطو طياليس: "ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة: المعرفة النظرية، وذلك أن غاية ^{المعرفة} النظرية الحق، وغاية المعرفة العملية الفعل. فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يفعلونه فليس بحثهم عن علة لها في نفسها، لكن لإضافتها إلى الشيء الذي يفعلونه". قال يحيى بن عدى: إن جزئى الفلسفة: وهما النظر العلمى، والنظر العملى، كليهما يستعملان النظر، ويطلبان حقاً، إلا أن العلمى منهما يطلب الحق ذاته، والعملى يطلب الحق لا لذاته، بل من أجل العمل. والذي

يطلب الحق لذاته أخص بالحق من الذى إنما يطلبه من أجل شيء غيره. فلذلك أوجب أن أخص بأن يسمى العلم النظرى بمعرفة الحق فقال: "ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية يعنى أن تسمية المعرفة النظرية خاصة بمعرفة الحق - صواب. ثم [269 أ] أتى بسبب ذلك فقال: "وذلك أن غاية المعرفة النظرية خاصة بمعرفة الحق" - فهذا سبب قوله إن تسمية المعرفة النظرية معرفة الحق صواب" وكأنه يريد أن يخصها، دون المعرفة العملية، بهذه التسمية، أتى بما يدل عليه فقال: "وغاية المعرفة العملية الفعل". (103)

هذه هي نظرية أرسطو في المعرفة. وعلى أساسها قامت نظريته في المنطق، فهو يقول إن المعرفة يجب أن تستمد أولاً من المبادئ العامة، أى أن تستخلص الجزئيات من الكليات، وهذا يتم عن طريق الإستدلال.

أما معرفة المبادئ الضرورية، فقد جعل لها أرسطو طريقاً آخر، هو استخلاص القوانين العامة من الجزئيات، أى أن ذلك عن طريق عملية أخرى، تسمى عملية الإستقراء.

بينما كان أفلاطون يقوم باستخلاص الصور العقلية من الكل، وتصوره أنها توجد بمعزل في عالم خاص بها، فإن أرسطو رأى ^{أن} هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئاً، وتحويله إلى مجرد شيء جزئى من جديد.

(ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى، ليس له وجود في عالم خاص به، بل ليس له وجود إلا في هذا العالم، كمجرد مبدأ صورى تشكلى للأشياء الجزئية، وهذا هو المفتاح الرئيسى في فلسفته، ولهذا فإنه يسجل تقدماً هائلاً على أفلاطون. إنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان.

إن فلسفة أرسطو هي ماهية الفكر السابق كله، وخلاصة الروح انقلسية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه، وطرح كل ما هو خاطئ.

ويمتدح أرسطو أيضاً الثناء لأنه قدم انقلسة الوحيدة في التطور التي رآها العالم، مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل، ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدارة في التطور، إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو في الفكر أصالة⁽¹⁰⁴⁾.

⁽¹⁰⁴⁾ ولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 213.

تعقيب

لقد قدم أرسطو بحثاً مستفيضاً في المعرفة، قدم فيه نقداً للجوانب المعرفية لنظرية المثل الأفلاطونية، ورغم ذلك اتفق مع كل من سقراط وأفلاطون، في القول بأنه لا معرفة إلا لما هو ثابت، والثابت عنده هو معرفة الصور.

إن الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون تتمثل في:

- إن أحد معالم هذه القطيعة المعرفية عنده، أن فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطي كل جوانب الفكر.
- يرجع إليه الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية، وتوزيع العلوم منها، وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه، حتى لقب من أجل ذلك بالمعلم الأول.
- اللغة الفلسفية المكتملة عنده. فهو يعد مؤسس اللغة الفلسفية، لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية. وكثيراً من المصطلحات التي لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريداً، هي من إختراع أرسطو.
- منهج أرسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتخصيلها منهجاً لخصص. وضع أرسطو أصول المنهج المادي الذي لا يزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة. وبذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني عامة، والفلسفة اليونانية خاصة.
- تأسيس أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة، فهو الذي حدد أهم موضوعاته، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى، وتحدث فيه بإعتباره علماً مستقلاً.
- وضع أرسطو للمنطق وهو علم جديد.
- من أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في القياس.
- استكمال بناء المنهج الذي يقيم به المعرفة الإستدلالية والبرهانية والظنية والخطائية، بل ويفند به المعارف المغلوطة.

هذه هي معالم القطيعة المعرفية عند أرسطو مع فلسفة أستاذه أفلاطون.

إن الفلسفة الأرسطية رجعت رجعة أكيدة إلى عالم الحس، بما فيه من أشياء دنيوية، فبدلاً من تأمل المفاهيم والأفكار المجردة عند أفلاطون، نجد أن أرسطو يهتم بالعكس من ذلك، بمعرفة وتحديد طبيعة كل فرد، على أساس استخلاص ما هو كامن في فريته الخاصة، أو في وجوده المحسوس المتغير.

وهذا يعني أن عالم الحس بما فيه من أمور وأشياء جزئية، في إمكانه أن يصبح موضوعاً للمعرفة.

تري هنا الواقع عند أرسطو، فهو يرجع إلى الحس عن طريق الإستقراء.

نجد أن أرسطو قد وسع من مجال المعرفة، حتى أنه أعطى العقل الإنسانى السلطة فى معرفة كل ما يكون أو يدخل فى تكوين الكون، وأنه بهذا قد حدد وبشكل نهائى مجال المعرفة حتى القرن السابع عشر.

أرسطو هو أكبر وأعظم الفلاسفة اليونانيين، أعماله الفلسفية تعتبر بمثابة موسوعة فلسفية، لخصت لنا كل ثقافة وفلسفة عصره. كما أن من أهم جوانب فلسفة أرسطو على الإطلاق هو المنطق، على أساس أنه المنهج الذى كانت تقوم عليه كل الثقافة اليونانية، وقد صاغه أرسطو الصياغة العلمية التى كتب لها البقاء حتى إعادة بعث المنطق من جديد فى منتصف القرن التاسع عشر فى صورته الرمزية المعاصرة.



الخاتمة

كانت المنهجيات التقليدية المستخدمة في الدراسات والأبحاث في ميدان الفلسفة اليونانية، تستند إلى تاريخ الفكر القائم على مبدأ التراكمات الكمية، وتقطع كل صلة بالمناهج المعاصرة، التي يمكن إستخلاصها من إبستمولوجيا العلم.

ومبدأ التراكم الكمي الذي يعد جوهر المنهجيات التقليدية هذا، لا يفيدنا أكثر من إخبارنا بتراكمات تاريخية، بدون أن يفسر لنا الحلقة المفقودة التي عملت على أن يلحق كل فيلسوف بالمرحلة السابقة عليه.

ولكن بالإعتماد على منهجية جديدة ومعاصرة مستفادة من إبستمولوجيا العلم التاريخية، قوامها مبدأ القطيعة الأبستمولوجية - الذي أعده جاستون باشلار في كتابه - تكوين الروح العلمية" استطعت تفسير تاريخ الفلسفة اليونانية وأوجه تطورها، في الحقبة التي إخترتها وذلك منذ نشأتها في القرن السادس ق.م، وحتى عصر أرسطو. تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية.

لقد وضحت المقصود بمفهوم القطيعة المعرفية، الذي يوضح لنا الصلة الوثيقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم.

فأوضحت أن العلم - أى علم على الإطلاق - يمر في تاريخه بمرجلتين أساسيتين ومتميزتين 1- مرحلة الممارسة اليومية التلقائية والتي يغلب عليها الطابع الأيدولوجي. 2- مرحلة الصياغة النظرية لقواعد الأساسية والمبادئ العامة والتي تجعل من المعرفة، معرفة علمية بالمعنى الدقيق للكلمة.

أما القطيعة الإبستمولوجية فهي الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين، وليست الفاصل الزمني اللحظي، أو التغير السريع الذي ينتج عنه أمراً جديداً كل الجدة، فهي عبارة عن مسار معقد متشابك الأطراف، ينتج عنه مرحلة جديدة ومتميزة في تاريخ العلم.

الرابع

مثال ذلك تأسيس علم المنطق على يد أرسطو في القرن ٤ ق.م، أو علم الهندسة على يد أقليدس - الذي مهد له فيثاغورس - في القرن الثالث ق.م، أو علم الفيزياء الرياضية على يد ديكارت وجاليليو في القرن السابع عشر، أو النظرية المادية التاريخية على يد كارل ماركس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو نشأة التحليل النفسي على يد فرويد في مطلع القرن العشرين.

فكل هذه العلوم الجديدة أو المراحل الجديدة من العلم فى أزمعتها المتعاقبة، قد قطعت الصلة بين ماضى العلم بوصفه ممارسة تلقائية أو أيولوجية، وبين المرحلة الجديدة التى انتقل إليها العلم وهى مرحلة الصياغة النظرية هذا وتعتبر المعرفة الجديدة عن نفسها فى صورة مفاهيم ومشكلات جديدة، وتلك الأخيرة تتطلب بدورها مناهج وطرق برهنه لم يكن العلم قد عرفها من قبل فى مراحلها السابقة.

وعلى الرغم من أن مفهوم القطيعة المعرفية قد أعده جاستون باشلار، من خلال دراسته لتطور علم الفيزياء المعاصر، إلا أن هذا المفهوم هو مفهوم معرفى يمكن الإستفادة منه فى تفسير التطور الذى يحدث فى باقى ميادين المعرفة الإنسانية.

أما بالنسبة للعلامات والشواهد التى تحدد حدوث القطيعة المعرفية فى تاريخ الفكر فهى:

- 1- المفاهيم الجديدة التى يتم استخدامها داخل العلم.
- 2- المناهج الجديدة التى تسمح بحل المشكلات، والتى تمثل عقبة أمام للتطور لدخل العلم.
- 3- التطور الذى يلحق بنظرية العلم نفسها.

فالهدف من البحث هو تفسير التحولات الكيفية التى حدثت فى تاريخ الفلسفة اليونانية من خلال أعمال كبار الفلاسفة حتى عصر أرسطو، ولقد وضحت كيف تم التجاوز الجدلى فى المفاهيم الفلسفية من جانب، وكيف كان الإرتقاء والتطور فى مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استدلالهم من جانب آخر.

وقد فسرت التحولات الكيفية التى تمت على مستوى المقومات الأساسية التى استند إليها النسق الفلسفى اليونانى.

وبوجه عام، فلقد استخدمت فكرة القطيعة المعرفية فى إعادة قراءة مراحل التحولات الكبرى للفكر الفلسفى اليونانى، والتى تمثلت فى الإنتقال من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة الفلسفة الطبيعية، ثم من الأخيرة إلى مرحلة الفلسفة العقلية. ثم أعدت قراءة التحولات الصغرى ذات الدلالات الإستمولوجية الهامة داخل كل مرحلة.

ومثال ذلك: التجاوزات الجدلية التى تمت داخل المدرسة السقراطية، الأفلاطونية، الأرسطية، سواء على مستوى المفاهيم الفلسفية، أو طرق الإستدلال، أو المقومات الميتافيزيقية التى استندت إليها الأنساق الفلسفية عند أصحاب هذه المدرسة.

فهو أول من فصل العقل عن المادة، وإعتبره جوهرأ متميزأ عن المادة وسبب حركتها. وثانياً كان الفلاسفة من قبله يلجأون إلى تفسير الحركة تفسيرأ آليأ، أما هو فقد بدأ الإتجاه، نحو تفسير الظواهر لا بعلمها المادية، بل بأغراضها وغاياتها.

- لقد جاء انكساجوراس بالعقل لتفسير الحركة بدلاً من تفسيرها بالحب والبغض عند أمبيدوقليس. على أن هناك إختلافأ كبيرأ بينهما وهو أن الحب والبغض، وإن كانا فى المادة، فإنهما متميزان عنها. فى حين أن العقل ليس متميزأ عن المادة وحسب، بل منفصلاً عنها تماماً. وهنا يظهر منهجه الجديد المختلف عن أمبيدوقليس وهذه دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية عند انكساجوراس ولكن هنا بالنسبة إلى أمبيدوقليس. متمثلة فى وجود منهج جديد.

- فسر انكساجوراس الإحساس أو الإدراك تفسيرأ يختلف عن تفسير أمبيدوقليس الشبيه يدرك الشبيه، فهو بالعكس يرى أن الضد يدرك الضد.

وهذا المبدأ الجديد أيضاً شاهد على وجود قطيعة معرفية فى استنتاج مبدأ جديد عكس مبدأ أمبيدوقليس.

- أيضاً هناك اللغة، وهى دلالة جديدة على وجود القطيعة، فاللغة كانت فى أولها تتدرج بين المحسوسات، فتكون ألفاظها متعلقة بالاشياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيما ليس له صور مادية، حاول انكساجوراس أن يطور اللغة لكى يعبر بها عن معقولاته المجردة.

- هناك أيضاً قطيعة معرفية عند السوفسطائيين بالنسبة لمن سبقوهم، تظهر دلالاتها واضحة متمثلة فى استنتاج نتيجة جديدة وهى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين، وإرتقاعه فوق الطبيعة إرتفاعأ تامأ، بل وجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان.

- أيضاً استخدامهم لمنهج جديد وهو فن الإقناع والإغراء وتغيير الغاية من التفاسف ومن التفكير، وجود مفهوم جديد عندهم وهو مفهوم التفلسف نفسه. - تأسيس السوفسطائيين لعلم الخطابة هو دلالة واضحة على وجود هذه القطيعة. كما أنهم وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكلمات والجمال والأسلوب والنثر الفنى والإيقاع، أى أنه هناك تطور فى اللغة عندهم وهى دلالة أخرى على القطيعة المعرفية عندهم.

رأينا الشواهد والدلالات على وجود القطيعة المعرفية عند الطبيعيين فكان تحول التفسير الأسطوري إلى تفسير علمي هو منهج جديد له دلالة على وجود هذه القطيعة. فلقد اتخذت الفلسفة في بحثها منهجاً كونياً، حيث أنها راحت تسعى إلى الثورة على نظرية أكثر إقناعاً من الأساطير التي كانت تفسر الظواهر الطبيعية والعادية بإرجاعها إلى قوى خفية، تعمل من خلفها تحركها، فكانت المبادئ الطبيعية خطوة تقدمية في تاريخ التفكير اليوناني العلمي والفلسفي على السواء.

أهم شواهد ودلالات القطيعة المعرفية عند الطبيعيين تتمثل في:-

1- لغة جديدة. وهذه اتضحت من خلال ظهور مفاهيم جديدة وتطور في اللغة مثلما رأينا عند الفيثاغوريين والألفاظ الاصطلاحية الهندسية الجديدة.

2- منهج جديد. وهذا ظهر واتضح كثيراً مع تغير التفسير الأسطوري للأشياء إلى استخدام الحس والعقل في التفسير العلمي الذي أخذ مكانه.

3- نظرية أو نتائج جديدة. من محاولة الطبيعيين تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والاستدلال وتوصلهم إلى تفسير مادي، إلى أصل الوجود ثم مناداتهم بأحادية المادة.

كما أن قول انكسماندر باللانهاى. وهو عبارة عن فكرة عقلية، هو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء المتغيرات، وهو نتيجة جديدة لها أهميتها.

- أيضاً عند هيراقليطس فهو صاحب فكرة جديدة، فهو أول من قال بالتغير الدائم المطلق. كما أن فكرته في الأضداد كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور.
- كما نجد عند الفيثاغوريين نظريات هندسية جديدة.

كل هذه شواهد تثبت وجود قطيعة معرفية بين الفكر الأسطوري والفكر الطبيعي من بعده.

نجد القطيعة المعرفية الثانية عند **أناكساجوراس** واكتشافه لفكرة العقل، ففكرة العقل هي دلالة من دلالات وجود القطيعة المعرفية وهي الأفكار الجديدة، فإنكساجوراس يعد تطوراً أبعد من سابقه، وذلك لأن فلسفته تتميز بشيئين جديدين.

أيضاً الجدل السوفسطائي دلالة أخرى على القطيعة. فلتد تناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة. فلتد وضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل.

نجد أنه هناك قطيعة معرفية أخرى عند سقراط، فلتد تجاوز سقراط كل الفلسفات السابقة عليه بتأسيسه لعلم الأخلاق وفلسفة المفاهيم.

- تأسيس سقراط لعلم الأخلاق. - أيضاً وجود مبدأ جديد وهو أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء.
- لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة، منهجه في البحث عرف (بالتهكم والتوليد).
- طلب سقراط للحد الكلي، والانتقال منه إلى الماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشياء، وهذا تصور جديد للعلم.
- تحديد المعاني وإقامة التصورات الجديدة هو تطور في اللغة.
- ذلك كله يتم بطريقة الإستقراء والانتقال من الجزئي إلى الكلي، وهذا منهج جديد في غاية الأهمية.
- مفهوم النفس هو مفهوم جديد أدخله سقراط على الفلسفة اليونانية.
- هذه هي دلالات وجود قطيعة معرفية عند سقراط متمثلة في لغة جديدة، ومنهج جديد، واستنتاج نتائج ومفاهيم جديدة.

وهناك قطيعة معرفية جديدة عند أفلاطون أحدثها مع من سبقوه دلالات وشواهد هذه

القطيعة تمثلت في:

- نظرية التذكر. وهي نظرية جديدة. تعد نظرية التذكر من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية، أمكن البرهنة على وجود المثل في عالم آخر. وكذلك أمكن البرهنة على خلود النفس.
- فكرة الطهر والتطهر. من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون، وهي دلالة على وجود هذه القطيعة عنده متمثلة في استنتاج فكرة جديدة.
- الجدل الصاعد والهابط هو دلالة هامة على هذه القطيعة فهو منهج جدلي جديد يختلف عن منهج من سبقوه.
- نظرية أفلاطون الجديدة في المعرفة.

- نقل اللفظ عنده من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخالصة التي تولد العلم، هي دلالة أيضاً على هذه القطيعة متمثلة في إختلاف، اللغة ومعانيها عنده وتطورها لكي تناسب طريقته في الجدل.
- أصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية في العلم. ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقة للأشياء. وهي نظرية جديدة في العلم.
- منهج القسمة أو تحليل المفاهيم هو منهج جديد في التحليل والتركيب .
- وجود صور منهجية جديدة تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني وهي الجدل الصاعد والهابط، والقسمة الثنائية، والمنهج الفرضي، والتقابل بين الوحدة والكترة.
- كل هذه دلالات وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون بالنسبة لمن سبقوه.
- نجد القطيعة المعرفية الأخيرة هي عند أرسطو.
- تتمثل الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون فيما يلي:-
- إن أحد معالم هذه للقطيعة عنده، أن فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطي كل جوانب الفكر.
- يرجع إليه الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية، وتفريع العلوم منها، وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه، حتى لقب من أجل ذلك بالمعلم الأول.
- أحد هذه المعالم أيضاً هي اللغة الفلسفية المكتملة عنده. فهو يعد مؤسس اللغة الفلسفية، لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية.
- منهج أرسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ترخيص وضع أرسطو أصول المنهج المادى الذى لانزال نستلهمه فى البحث وغزو الطبيعة.
- تأسيس أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة، فهو الذى حدد أهم موضوعاته، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى، وتحدث فيه بإعتباره علماً مستقلاً.

- وضع أرسطو للمنطق وهو علم جديد. هو أحد معالم هذه القطيعة.
- من أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في التّياس.
- استكمال بناء المنهج الذى يقيم به المعرفة الإستدلالية والبرهانية والظنية والخطابية، بل ويفند به المعارف المغلوطة.

هذه هى معالم القطيعة المعرفية عند أرسطو مع فلسفة أستاذه أفلاطون.

أرسطو هو أكبر وأعظم الفلاسفة اليونانيين، وعنده ظهرت العبقرية التقديرية على معرفة كل شىء، وفهم كل شىء، وتنظيم كل شىء، لتستببط أكثر مما يمكن استبباطه من هذه الإبتداعات التى سبقتها. وتضيف إليها من إنتاجها الخاص.

لقد رأينا مراحل التحول الكبرى للفكر الفلسفى اليونانى، والتى تمثلت فى الانتقال من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة الفلسفة الطبيعية، ثم من مرحلة الفلسفة الطبيعية إلى مرحلة الفلسفة العقلية.

المراجع والمصادر

قائمة مصادر ومراجع الرسالة

أولاً: المصادر:-

[1] المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:-

- 1- أرمسطو طاليس - النفس - ترجمة د/ أحمد قواد الأفوانى - راجعه على الأصل اليونانى الألب جورج شحاته قنواى - ط2 - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - 1962.
- 2- أرمسطو - منطق أرمسطو - الجزء الأول - حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوى - وكالة المطبوعات - الكويت - 1980.
- 3- أفلاطون - الجمهورية - نقلها إلى العربية الأستاذ للشيخ حنا خباز - ط2 - المطبعة المعصرية - القاهرة - 1929.
- 4- أفلاطون - الجمهورية - دراسة وترجمة د/ فؤاد زكريا - مراجعة د/ محمد سليم سالم - دار الكتاب العربى - القاهرة - 1985.
- 5- أفلاطون - الجمهورية - ترجمة نظلة الحكيم - محمد مظهر سعيد - دار المعارف - القاهرة - 1963.
- 6- أفلاطون - أوطيفرون - الدفاع - أفريطون - فيدون - عربها عن الإنجليزية د/ زكى نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1966.
- 7- أفلاطون - ثياتيتوس - ترجمة د/ أميرة حلمى مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1973.
- 8- أفلاطون - (فايدروس - ثياتيتوس) ترجمه (وأكمله) د/ أميرة حلمى مطر - ط1 - دار المعارف - 1986.
- 9- أفلاطون - فيدون (فى خلود للنفس) - ترجمها مع مقدمات وشروح د. عزت قرنى - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة - 1979.

[2] المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:-

Aristotle – Metaphysics – trans. Into English under the Editor Ship of W.D.Ross – 5 vol. & 2nd E.D. – oxford at the claren – Donres – Oxford – 1968.

Plato – plato's Theory of knowledge – The Theatetus and the sophist of plato – trans. With commentary by Francis M.corford – Macmillan Library of Liberal Arts – New York – 1989.

ثانياً: المراجع العربية:-

- 1- د. الأوسى، حسام محى الدين – بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان – ط2 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1982.
- 2- د. الأهواى، أحمد فؤاد – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – ط1 – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – 1954.
- 3- د. الجابري، محمد عابد – مدخل إلى فلسفة العلوم – دراسات ونصوص في الأپستمولوجيا المعاصرة – الجزء الأول – تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة – ط2 – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – 1982.
- 4- المفتى، محمد أمين – فكرة عن فلسفة سقراط – دار الفكر العربى – القاهرة – بدون تاريخ.
- 5- د. النشار، على سامى – صبحى أحمد محمود – نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان – ط1 – منشأة المعارف – الأسكندرية – 1964.
- 6- د. أنيس، عبد العظيم – العلم والحضارة – ج1 – الحضارات القديمة واليونانية – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة – 1967.
- 7- د. بدوى، عبد الرحمن – أرسطو – ط2 – وكالة المطبوعات – الكويت – 1953.
- أفلاطون – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1979.
- ربيع الفكر اليونانى – ط4 – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1969.
- رسائل فلسفية – للكندى والفارابى وابن ماجه وابن عدى – منشورات الجامعة الليبية – بنغازى – 1973.
- شروح على أرسطو مفقودة فى لليونانية ورسائل أخرى – دار للمشرق – بيروت – 1986.
- موسوعة الفلسفة – ج2 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1984.

- 8- برهيه، أميل - تاريخ الفلسفة - الجزء الأول - الفلسفة اليونانية - ترجمة جورج طرايبيش - ط1 - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - 1982.
- 9- د. بنعبد العالي، عبد السلام - سالم يفوت - درس الأستيمونوجيا - ط2 - دار نوبفا للنشر - الدار البيضاء - المغرب - 1988.
- 10- بورا، س.م - التجربة اليونانية - ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة - 1989.
- 11- توماس، هنرى - أعلام الفلاسفة - الترجمة العربية ترجمة مترى أمين - دار النهضة العربية - 1964.
- 12- د. جعفر عبد الوهاب - دراسات فى الفلسفة العامة - (الفلسفة واللغة - إستمونوجيا البحث العلمى - الزمان والذاكرة) - الفتح للطباعة والنشر - الإسكندرية - 1991.
- 13- جيجن، أولف - المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية - ترجمة وتعليق د. عزت قرنى - دار النهضة العربية - القاهرة - 1976.
- 14- د. حرب، حسين - الفكر اليونانى - أفلاطون - ط1 - دار الفكر للبيئى - بيروت - 1990.
- 15- د. حسن، السيد شعبان - برونشفيك وباشلار - بين الفلسفة والعلم - دراسة نقدية مقارنة - ط1 - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - 1993.
- 16- ديورانت، رول - قصة الفلسفة - من أفلاطون إلى جون ديوى - ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع - ط6 - مكتبة المعارف - بيروت - 1988.
- 17- رسل، برتراند - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ترجمة د. زكى نجيب محمود - مراجعة د. أحمد أمين - ط2 - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1967.
- 18- د. زكريا، فؤاد - حوليات كلية الآداب - الرسالة الأولى فى الفلسفة - الجنور الفلسفية للبنائية - قسم الفلسفة - جامعة الكويت - 1980.
- دراسة لجمهوريّة أفلاطون - مؤسسة التأليف والنشر - دار الكاتب العربى - القاهرة - 1967.
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان - مكتبة النهضة المصرية - 1977.

- 19- د. زيدان، محمود - نظرية المعرفة عند مفكرين الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - ط1 - دار النهضة العربية - بيروت - 1989.
- 20- سارتون، جورج - تاريخ العلم - ترجمة لغيف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مذكور - ج2 - دار المعارف - القاهرة - 1970.
- 21- د. سبيلا، محمد - تأملات معاصرة (مجلة فصلية فلسفية تنويرية تصدر عن بيت الحكمة) - البنيوية بين المنهج والمذهب - السنة الأولى - سبتمبر 1985.
- 22- مستيس، وولتر - تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - ط1 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - 1987.
- 23- سلامة، أمين - معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية - ط2 - مؤسسة العروبة للطباعة والنشر والإعلان - القاهرة - 1988.
- 24- د. عبد الحميد، حسن - أسس الفلسفة - الفلسفة معناها وتطورها وأهم مشكلاتها - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة - 1993.
- دراسات في الأبستمولوجيا - المطبعة الفنية الحديثة - القاهرة - 1992.
- 25- د. عبد الله، محمد فتحى - المدرسة الفيثاغورية - مصادرها ونظرياتها - الدار الأندلسية للطباعة والنشر - الإسكندرية - 1989.
- المعرفة عند فلاسفة اليونان - الدلتا للطباعة والنشر - الإسكندرية - 1992.
- النحلة الأورفية (أصولها وآثارها في العالم اليوناني) - الدار الأندلسية - العصفرة - الإسكندرية - 1990.
- 26- فارتن، بنيامين - العلم الإغريقى - ج1 - ترجمة أحمد شكرى سالم - مراجعة حسين كامل أبو الليف - مكتبة النهضة - القاهرة - 1958.
- 27- د. فخرى، ماجد - تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270 ق.م) وبرقلس (485 ق.م) - ط1 - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - 1997.
- 28- فرنر، شارل - الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ط1 - دار الأنوار - لبنان - 1968.

- 29- فيين، بول - أزمة المعرفة التاريخية - فوكو وثورة في المنهج - ترجمة وتقنين: إبراهيم فتحى - ط1 - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة - 1993.
- 30- د. قاسم، محمود - فى النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - 1949.
- 31- كرم، يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط5 - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1966.
- 32- كريسويل، إيث - آفاق العصر (عصر البنيوية) - ترجمة جابر عصفور - ط1 - دار معاد الصباح - الكويت - 1993.
- 33- كريم، صموئيل نوح - أساطير العالم القديمة - ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1974.
- 34- كيسيديس، ثيوكليريس - جذور المادية الديالكتيكية - هيراقليطس - ترجمة: حاتم سلمان - دار الغارابي.
- 35- د. متى، كريم - الفلسفة اليونانية - مطبعة الإرشاد - بغداد - 1971.
- 36- د. مرحبا، محمد عبد الرحمن - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - ط3 - منشورات عويدات - بيروت - 1983.
- 37- د. مطر، أميرة حلمى - الفلسفة عند اليونان - دار النهضة العربية - القاهرة - 1968.
- أورفيوس - معجم أعلام الفكر الإنسانى - ج1 - تحت إشراف د/ إبراهيم منكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1984.
- 38- نيتشه، فريدريك - الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى - تقديم ميشيل فوكو - تعريب د. سهيل القش - ط2 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - لبنان - 1983.
- 39- د. ويدي، محمد - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - ط2 - دار الطليعة - بيروت - لبنان - 1984.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:-

(الإنجليزية)

- 1- Ackrill, J.L. – Aristotle the philosopher – Oxford university press – Oxford – 1981.
- 2- Allen, Reginald E. – Greek philosophy Thales to Aristotle – The Free press – New York – 1966.
- and Furely, David J. – Studies in pre- Socratic philosophy – Routledge & Kegan paul – London – 1975.
- 3- Bake Well, Charles M. – Source Book In Ancient philosophy – Charles Scribner's Sons – New York – 1907.
- 4- Band, W.Windel – History of Ancient philosophy – Charles Scribner's sons – New York – 1924.
- 5- Barker, Sir Ernest – Greek political Theory – university paper backs – London – 1960.
- 6- Barnes, Jona than – Founders of Thought – Aristotle – Oxford university press – New York – 1991.
- The pre – Socratic philosophers Thales to Zeno –V.I. – Oxford – London – 1979.
- 7- Benson, Hugh H. – Essays on the philosophy of Socrates – Oxford university press – Oxford – 1992.
- 8- Bogomolov, A.S. – History of Ancient philosophy – Greece and Rome – progress publishers – Moscow – 1955.
- 9- Burnet, John – Early Greek philosophy From Thales to Aristotle – fourth Edition – Adam & Charles Black – London – 1930.
- Greek philosophy – Thales To plato – Macmillan & Co LTD – London – 1961.
- 10- Caird, Edward – The Evolution of Theology in the Greek philosophers – Great Britain Robert – Maclehose and Co. LTD. – the university press – Oxford – 1923.
- 11- Copleston, Frederick S.J. – A History of philosophy – Greek and Rome – vol. I – Westminster Newman Book shop – New York – 1946.

- 12- Cornford, Francis Macdonald – Before And After Socrates – Cambridge the university press – Cambridge – 1932.
- Plato and Parmenides – Routledge & Kegan Paul Ltd – London – 1939.
- Plato's Theory of knowledge – the Theatetus and the Sophist of Plato – Macmillan Library of Liberal Arts – New York – 1989.
- The Republic of Plato – first ed. – Oxford at the Clarendon Press – London – 1941.
- 13- Cross, R.C. – Woosley, A.D. – Plato's Republic – A philosophical Commentary – Macmillan & Martin's Press – London – 1964.
- 14- Dews, Peter – Logics of Disintegration – Verso – New York – 1987.
- 15- Ferguson John – Aristotle – The open university – Twayne Publishers Inc. – New York – 1972.
- 16- Freeman, Kathleen – The pre-Socratic philosophers – 2nd ed. – Basil Blackwell – Oxford – 1959.
- Ancilla to the pre-Socratic philosophers – A complete Translation of the Fragments in Diels – Fragmenta Der Vorsokratiker – first ed. – Alden Press – Oxford – 1948.
- 17- Fuller, B.A.G. – A History of Greek philosophy – Thales to Democritus – V.I. – Henry Holt and Company – New York – 1923.
- 18- Gomperz, Theodor – Greek Thinkers – A History of Ancient philosophy – trans., M.A. Magnus Laurie – John Murray Albemarle Street – London – 1914.
- 19- Grene, Marjorie – A portrait of Aristotle – the university of Chicago – Chicago – 1963.
- 20- Guthrie, W.K.C. – A History of Greek philosophy – Vol.I – Cambridge, university press – London – 1978.
- The Greek philosophers From Thales to Aristotle – The Academy Library – New York – 1960.
- The Sophists – Cambridge university press – London – 1971.
- 21- Gully, Norman – The philosophy of Socrates – Macmillan – London – New York – 1968.

- 22- Hare, R.M. – Founders of Thought – plato – Oxford university press – New York – 1991.
- 23- Jaspers, Karl – From the Great philosophers – The original Thinkers – trans. Ralph Manheim – A Harvest Book – New York – London – 1966.
- 24- Jones, Mary Mcallester – Gaston Bachelard Subversive Humanist – Texts and Readings – The university of wisconsin press – Science and Literature – Madison – U.S.A – 1991.
- 25- Korner, Stephan – Fundamental Questions of philosophy – on philosopher's Answers – published in penguin university books – New York – 1971.
- 26- Lear, Jonathan – Aristotle – The Desire to understand – Cambridge university press – New York – 1988.
- 27- Lee, H.D. – plato the Republic – penguin classics – Hazell Watson & Viney LTD – England – 1955.
- 28- Lewis, John – History of philosophy – first printed – the English universities press LTD – London – 1962.
- 29- Matson, Wallace I. – A New History of philosophy – Ancient & Medieval – university of California – Berkeley – 1987.
- 30- Matthews, Gwynneth – plato's Epistémology and related to logical problems – Selection from philosophers – Faber & Faber – London – 1972.
- 31- Mourelatos, P.D. Alexander – The pre – Socratics – Anchor press – Double day – New York – 1974.
- 32- Murphy, N.R. – the Interpretation of plato's – Republic – Clarendon press – Oxford – 1960.
- 33- Nahm, Milton C. – Selections From Early Greek philosophy – Third Edition – appleton – century – crofts, Inc. – New York – 1947.
- 34- Robinson, John Mansley – An Introduction to Early Greek philosophy – Houghton Mifflin Company – Boston – 1968.
- 35- Smith, T.V. –Hought on philosophers Speak for Themselves – the university of Chicago press – Chicago – 1934.

- 36-Snell, Bruno – The Discovery of the Mind – The Greek origins of European Thought – Harper torch Books – New York – 1960.
- 37-Stace, W.T. – A critical History of Greek philosophy – Macmillan – London – 1941.
- 38-SteinKraus, Warren – Mind - University press of America – New York – London – 1983.
- 39-Stumpf, Samuel Enoch – Socrates to Sartre – A History of philosophy – Second Edition – Mccraw Hill Book Company – New York – 1975.
- 40-Taylor, Margaret E.J. – Greek philosophy An Introduction – Oxford university press – London – 1924.
- 41-Untersteiner, Mario – The Sophists – trans. From Italian by kathlen Freeman – Basil Balck Well – Oxford – 1954.
- 42-Vlastos, Gregory – Exegesis And Argument – Studies in Greek philosophy – Van Gorcum & Camp. B.V. – Assen – 1973.
- The philosophy of Socrates – (A Collection of Critical Essays) – university of Notre Dame press – France – 1980.
- 43-Zeller, Eduard – Aristotle And The Earlier peripatetics – trans. By B.F.C. Costelloe – V.I - longmans – Green and Co. – London – 1897.
- Outlines of The History of Greek philosophy – trans. By L.R. palmer – The Humanities press – London – 1955.
- Socrates And the Socratic Schools – trans. Oswald J. Reichel – longmans – and Co. – London – 1968.

المراجع الفرنسية:-

- 1- Bachelard, G. – Epistémologie. (Texts choisis) – P.U.F. – Paris – 1974.
 - La Formation de l'esprit Scientifique – Urin – Paris – 1965.
 - La philosophie du non – P.U.F. – Paris – 1949.
 - La Rationalisme Applique – Press universitaires – France – 1989.
 - Le Materialisme Rationnel – P.U.F. – Paris – 1963.
 - Le Nouvel Esprit Scientifique – P.U.F. – Paris – 1966.
- 2- Bachelard, Suzane – Epistémologie et Histoire des Sciences – Tomes. 1-
ed. – Librairie Scientifique et Technique – Paris – 1970.

رابعاً: الرسائل:-

- د. عبد الله، محمد فتحى - الاتجاه التجريبي في فلسفة أرسطو طاليس - رسالة ماجستير - القاهرة - 1978.

خامساً: دوائر المعارف والمعاجم:-

الدوريات:-

رسل برتراند - عالم المعرفة - حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي - ج1 - ترجمة د/ فؤاد زكريا - الكويت - 1983.

المعاجم العربية:-

- الموسوعة الفلسفية - وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين - بإشراف م. رزونثال - ت. بيدين - ترجمة: سمير كرم - دار الطليعة - بيروت - 1967.

- صليبيا، جميل - المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية) - ط1 - دار الكتاب اللبناني - بيروت - 1971.

- طرايشي، جورج - معجم للفلسفة - ط1 - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - 1987.

دوائر المعارف الأجنبية:-

- 1- Encyclopedia of Religion - Mircea Eliade - Vol. 5 - Macmillan publishing Company - New York - 1987.
- 2- Encyclopedia Universalis - Art. "Epistémologie" - Vol. 6 - Paris - 1968.
- 3- The Encyclopedia American - The International Reference Work - first published in 1829 - New York - 1958.

المعاجم الأجنبية:-

- Runes, Dagobert D. - Dictionary of philosophy - 15 ed. - little field - Adams & Co. - paterson - New Jersey - 1963.

جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم الدراسات الفلسفية

ملخص رسالة
الإنقطاعات المعرفية في تطور الفكر الفلسفي اليوناني
حتى عصر أرسطو

رسالة ماجستير

إعداد
سمر سمير أنور محمد

إشراف
أ.د حسن عبد الحميد حسين
أ.د محمد فتحي عبد الله

200٩ م

Ain Shams University

ملخص الرسالة

نود أن نشير إلى أن موضوع بحثنا يدور حول تفسير الفلسفة اليونانية وأوجه تطورها، وذلك منذ نشأتها في القرن السادس ق.م وحتى عصر أرسطو، بمنهجية جديدة نعتقد أنها لم تستخدم من قبل، ولهذا السبب فإننا نحاول رسم معالم هذه المنهجية الجديدة.

لقد كانت الدراسات والأبحاث- في ميدان الفلسفة اليونانية- حبيسة المنهجيات التقليدية التي استندت إلى تاريخ الفكر القائم على مبدأ التراكمات الكمية، التي قطعت كل صلة بالمناهج المعاصرة التي يمكن استخلاصها من إبستمولوجيا العلم.

ومبدأ التراكم الكمي، الذي يعد جوهر المنهجيات التقليدية المشار إليها عاليه، لا يفيدنا أكثر من إخبارنا بالتراكمات التاريخية، مثال ذلك أن يكون زينون الأيلي تالياً للطبيعيين، وأن يكون ديمقريطس لاحقاً لهم، بدون أن يفسر لنا الحلقة المفقودة التي عملت على أن يلحق كليهما بالفلسفة الطبيعيين.

إن عجز المنهجيات التقليدية هو الذي قادنا إلى الإعتماد على منهجية جديدة ومعاصرة مستفادة من إبستمولوجيا العلم التاريخية قوامها مبدأ القطيعة المعرفية، (La rupture epistemologique) الذي أعده جاستون باشلار (G. Bachelard) في كتابه "تكوين الروح العلمية"

(La Formation de l'esprit Scientifique)

وهذا المبدأ من شأنه أن يساعدنا على تفسير تاريخ الفلسفة اليونانية في الحقبة الزمنية التي إختارناها، تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، التي مرت بها هذه الفلسفة في مقابل التراكمات الكمية التي كونت جوهر المنهجيات التقليدية. وعلى الرغم من أن مفهوم القطيعة المعرفية قد أعده جاستون باشلار، من خلال دراسته لتطور علم الفيزياء المعاصر، إلا أن هذا المفهوم هو مفهوم معرفي يمكن الإستفادة منه في تفسير التطور الذي يحدث في باقي ميادين المعرفة الإنسانية. لقد وضحت المقصود بمفهوم القطيعة المعرفية، الذي يوضح لنا الصلة الوثيقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم.

فأوضحت أن العلم - أي علم على الإطلاق-، يمر في تاريخه بمرحلتين أساسيتين ومتميزتين

1- مرحلة الممارسة اليومية التلقائية والتي يغلب عليها الطابع الأيدولوجي.

2- مرحلة الصياغة النظرية للقواعد الأساسية والمبادئ العامة والتي تجعل من المعرفة، معرفة علمية بالمعنى الدقيق للكلمة.

أما القطيعة الإبستمولوجية فهي الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين، وليست الفاصل الزمني اللحظي، أو التغير السريع الذي ينتج عنه أمراً جديداً كل الجدة، فهي عبارة عن مسار معقد متشابك الأطراف، ينتج عنه مرحلة جديدة ومتميزة في تاريخ العلم. أما بالنسبة للعلامات والشواهد التي تحدد حدوث القطيعة المعرفية في تاريخ الفكر فهي:-

- 1- المفاهيم الجديدة التي يتم استحداثها داخل العلم.
- 2- المناهج الجديدة التي تسمح بحل المشكلات، والتي تمثل عقبة أمام التطور داخل العلم.
- 3- التطور الذي يلحق بنظرية العلم نفسها.

فالهدف من البحث هو تفسير التحولات الكيفية التي حدثت في تاريخ الفلسفة اليونانية من خلال أعمال كبار الفلاسفة حتى عصر أرسطو، ولقد وضحت كيف تم التجاوز الجدلي في المفاهيم الفلسفية من جانب، وكيف كان الإرتقاء والتطور في مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استدلالهم من جانب آخر. وقد فسرت التحولات الكيفية التي تمت على مستوى المقومات الأساسية التي استند إليها النسق الفلسفي اليوناني . وقد قسمت البحث إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة. فأما المقدمة فعرضنا فيها لموضوع البحث وأهميته والمنهج المستخدم في معالجته وأقسام البحث.

في الفصل الأول وعنوانه " في منهجية الرسالة وإطارها النظري" عرضنا لنظرية المعرفة عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاستون باشلار. وذلك كله لكي نوضح المنهج الذي سنتناوله، وهذا المفهوم للمنهج الذي سنطبقه على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بدايته وحتى عصر أرسطو. وفي الفصل الثاني وعنوانه "من الأسطورة إلى الفكر الطبيعي"

فسرنا كيف انتقل الفكر الفلسفي اليوناني من مستوى الأسطورة إلى مستوى الفكر الفلسفي الطبيعي. نجد أن التفكير السابق على الفلسفة الطبيعيين كان ذا طبيعة أسطورية. وكان يفسر الظواهر الطبيعية والعادية بإرجاعها إلى قوى خفية تعمل من خلفها تحركها ثم تطور هذا التفكير إلى الفكر الطبيعي، فيبدو أن ظاهرة التغير الذي يحمل معه الأشياء فيجعلها تنشأ وتفتنى، هي التي لفتت نظر فلاسفة اليونان

الأوائل، فأخذوا في البحث والتأمل في الطبيعة بغية الكشف عن هذا العنصر الذي يبقى ثابتاً وراء التغير.

وفي الفصل الثالث وعنوانه "انكسا جوارس واكتشاف فكرة العقل" وجدنا أن انكسا جوارس انتهى إلى القول بأن الذي يدفع المادة ويسيرها ليس هو الضرورة الآلية ولكن هو العقل. ويعتبر انكسا جوارس أول فيلسوف استطاع أن يميز تمييزاً واضحاً بين العقل من جانب والمادة من جانب آخر. أي أن انكسا جوارس هو الذي أدخل فكرة اللوفوس (العقل) داخل الذرات. وكان هذا تمهيداً إلى عصر أفلاطون وأرسطو.

وفي الفصل الرابع وعنوانه "النزعة العقلية وفلسفة المفاهيم" وجدنا أن سقراط استحق بطريقته في معالجة المفاهيم الأخلاقية عن طريق إعطاء تعريفات عامة أن يعتبره أرسطو مؤسساً لعلم الأخلاق، ذلك أنه حاول إرساء هذا العلم على قواعد متينة من التعريفات والتعريفات كما نعلم هي العمود الفقري الذي يقوم عليه أي علم من العلوم. ولهذا فإنه اعتبر أيضاً المبشر بفلسفة المفاهيم، أي ذلك الجانب من المنطق الذي يهتم بمشكلة التعريفات.

وفي الفصل الخامس وعنوانه "أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس إلى المثال المفارق"

وجدنا أن عالم الحس مرتبط عنده بعالم العقل. فيجب علينا أن نسير من الأول إلى الثاني حين نصل إلى معرفة حقيقية من الممكن أن نرتكن إليها. ومنهج الجدل الأفلاطوني هو وسيلتنا لهذه المعرفة. الحركة الصاعدة في المنهج الجدلي الأفلاطوني هي الحركة التي نستطيع بواسطتها الإرتقاء والوصول من فكرة إلى فكرة حتى نصل إلى فكرة الأفكار أو مثال المثل والذي هو الخير عند أفلاطون.

وفي الفصل السادس وعنوانه "أرسطو من المثال المفارق إلى الماهية المحايية للأشياء"

وضحنا كيف أن أرسطو قد وسع من مجالات المعرفة، حتى أنه قد أعطى للعقل الإنساني السلطة في معرفة كل ما يكون.

أما الخاتمة فأوجزنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث. ونشير إلى أهمها.

- 1- توجد قطيعة معرفية عند الطبيعيين تتمثل أهم شواهدا في -
- تطور في اللغة من خلال ظهور مفاهيم جديدة مثلما رأينا عند الفيثاغوريين والألفاظ الإصطلاحية الهندسية الجديدة - منهج جديد وهذا ظهر من تغير التفسير

الأسطوري للأشياء إلى استخدام الحس والعقل في التفسير العلمي الذي أخذ مكانه.
- نظرية أو نتائج جديدة من محاولة الطبعيين تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والإستدلال وتوصلهم إلى تفسير مادي، إلى أصل الوجود ثم مناداتهم بأحادية المادة.

2- نجد القطيعة الثانية عند انكسا جوراس واكتشافه لفكرة العقل، فلقد جاء به لتفسير الحركة بدلاً من تفسيرها بالحب والبغض عند أمبيدوقليس. إن العقل ليس متميزاً عن المادة وحسب، بل منفصلاً عنها تماماً. وهنا يظهر منهجه الجديد.

3- نجد قطيعة معرفية أخرى عند السوفسطائيين بالنسبة لمن سبقوهم، تظهر دلالاتها واضحة متمثلة في استنتاج نتيجة جديدة وهي دخول الإنسان في تفكير الفلاسفة اليونانيين، وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً. أيضاً استخدامهم لمنهج جديد هو فن الإقناع والإغراء وتغيير الغاية من التفلسف ومن التفكير. وتأسيسهم لعلم الخطابة والجدل السوفسطائي، فلقد تناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة. ولقد وضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل.

4- هناك قطيعة معرفية أخرى عند سقراط، فلقد تجاوز سقراط كل الفلسفات السابقة عليه بتأسيسه لعلم الأخلاق وفلسفة المفاهيم. - انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة منهجه في البحث عرف (بالتهمك والتوليد).

5- هناك قطيعة معرفية جديدة عند أفلاطون أحدثها مع من سبقوه. دلالات هذه القطيعة تمثلت في - نظرية التذكر. وفكرة الطهر والتطهر هي من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون. - الجدل الصاعد والهابط منهج جدلي جديد. أصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية في العلم ووسيلة لمعرفة الحقيقة للأشياء. - منهج القسمة أو تحليل المفاهيم هو منهج جديد في التحليل والتركيب.

6- القطيعة المعرفية الأخيرة نجدها عند أرسطو. تتمثل الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة ~~السقراط~~ أفلاطون فيما يلي :-
- فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطي كل جوانب الفكر - اللغة الفلسفية المكتملة عنده. فهو يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية. - وضعه للمنطق ومذهبه في القياس.

- منهج أرسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثري خصب.
- وضع أرسطو أصول المنهج المادي الذي لانزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة.

هذه هي القطاعات المعرفية في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته وحتى عصر أرسطو.

- His philosophy became with its topics all the ideological aspects - the integrated philosophical language with him for he may be considered the founder of the philosophical language because he is the inventor of the technical terms' glossary - his setting down of logic and his doctrine in measurement.
- Aristotle's methodology in research and deduction of facts and comprising it in a rich and fertile out setting.
- Aristotle set up the principles of the material methodology which we still are inspired from in research and the invasion of nature.

implications clearly evident represented in the deduction of a new outcome, namely, the entrance of man in the Greek philosophers' ideology and his complete elation over nature. Also their utilization of a new methodology represented in convincing, tempting and changing the objective from philophizising and from thin ring, and their establishment of the science of speech and Sophistatian controversy, whence they controversially treated the well known philosophical doctrines: for they have set down fixed foundations to the sciences of dialogue and controversy.

4. There is yet another epistemological rupture with Socrates. For Socrates has superseded all previous philosophies by founding the ethics science and the philosophy of concepts - Socrates walked a new path in research and philosophy and his methodology in research was known to be offensive and generative.
5. There is a new epistemological rupture with Plato which he elucidated with his predecessors. The implications of this rupture were represented in - the theory of memorization and the concept of purity, whence purity is of the most important ethical concept with Plato - the rising and deterioration controversy as a new controversial methodology - dialectic has become the methodology of partition or the analysis of concepts being the new methodology in analysis and composition.
6. The final epistemological rupture we can find with Aristoteles. Evidences and implications are represented in what the first scholar upbrought of epismotological rupture with his master Plato's philosophy as follows:

Plato controversy methodology is our means of such knowledge. The rising movement in the Plato controversy methodology is the movement through which we can upgrade and reach from one idea to the next till we reach an idea or example which is virtue to Plato.

And in section (six), titled "Aristotles, the departing example to the descriptive identity of objects".

Whence we clarified how aritstoles enlarged of the scopes of knowledge such that he conferred human mind the capacity to know all that is.

As for the conclusion, we clarified in it the results which we achieved through the research, of which we refer to the most significant:

1. There is an epistemological rupture between the naturalists whose main features are represented in the development of the new language... a new methodology and this appeared due to the change in the legendary interpretation of objects and the use of sense and mind in scientific interpretation which replaced it - a new hypothesis which results from the naturalists' attempt to interpret the secrets of the universe by observing, thinking and deducing and their reaching a material interpretation to the essence of existence, then their advocation of the unity of matter.
2. We find the second rupture with Enkagoras and his discovery of the mind concept, for the has been brought to interpreting motion instead of interpreting by love and hatred with Ampidoclip. Mind is not only distinguished from matter, whence appears his new methodology.
3. The greatest epistemological rupture with the Sophistatians with respect to the predecessors has its

in the background and manipulating them. Then the development of such ideology to the naturalistic concept, when it seems that the phenomenon of change from which matters are carried away, making them arise and perish, is it itself which has attracted the first Greek philosophers' attention, whence they proceeded into research and meditation in nature in view of revealing this element which retains its constancy against change.

And in section (three), titled "Enksagoras and the concept of the mind" we found that Inksagoras concluded by stating that what pushes matter and moves it is not necessarily the machine but rather the mind. And Inksagoras is considered the first philosopher capable of clearly distinguishing between the mind on the one side and matter on the other. That is to say that Enksagoras is he who has introduced the lofos (mind) concept into the atoms, which was an introduction to Plato's and Aristotles' eras.

And in section (four), titled "The scientific trend and the philosophy of concepts" we found that Socrates merited through his way in treating ethical concepts via setting general definitions that Aristotles should consider him founder of the science of ethics. This being that he has attempted to establish this science on firm bases of definitions. And definitions, as we well know, are the backbone on which any science is established. He was thenceforth also considered the evangelizer of concepts philosophy, that is to say, that aspect of logic concerned with the problem of definitions.

And in section (five), titled "Plato from the concept extracted from sense to the departing example" we found that the sense world is connected for him with the mind world. So we have to proceed from the first to the second when we attain the knowledge of a truth upon which we can rely. And the

3. That development attributed to the theory of science itself.

For the research objective is the interpretation of the quality conversions which have taken place in the history of Greek philosophy through the works of great philosophers till the era of Aristotles, and I have clarified how forensic overlooking occurred in philosophical concepts on the one part, and how upgrading and development in the methodologies of those philosophers and the ways of their deduction on the other part. And I have interpreted the qualitative conversions which have been realized on the level of the basic inputs upon which the philosophical Greek outseting has relied.

I have divided the research into an introduction, six sections and a conclusion.

As for the introduction, I reviewed in it the research topic, the significance of the used methodology in its treatise and the research sections.

In section (one), titled "the thesis methodology and its theoretical framework" I reviewed the epistemological theory with the contemporary French philosopher Gaston Bachelard. All that being in view of clarifying the methodology we shall treat, and that concept of the methodology we shall apply on the history of Greek philosophy since its beginning till Aristotles era.

In section (two), titled "form the legend to the naturalist ideology" I have interpreted how Greek philosophical ideology transcended from the legendary level to the philosophical natural ideological level, whence we discover that philosophical ideology precedent to naturalistic philosophers was of a legendary nature, and it used to interpret natural and normal phenomena by referring them to hidden forces working

versus the quantitative accumulations which have formed the essence of the conventional methodologies.

And despite that the concept of epistemological rupture was prepared by Gaston Bachelard through his study of the development of contemporary physical science, this concept, however, is the epistemology which can be exploited in interpreting the development occurring in the other fields of human knowledge.

I have now clarified the implication of the epistemological rupture concept, which informs us about the firm connection between epistemology and world history.

In this respect, I explained that science - any science at large - passes during its history through two principle and distinguished phases:

1. The autonomous daily practice phase which is overweighed by the ideological nature.
2. The theoretical formulation phase of the basic rules and general principles and which render epistemology a practical knowledge in the exact sense of the word.

As for epistemological rupture, it is the dividing limit between those two phases, not being the instant chronical divider, nor the fast change which results in a totally new matter, for it is more or less a complex path of interlaced extremities, resulting in a new and distinguished phase in scientific history.

Whereas for the benchmarks and evidences which identify the voice of epistemological rupture in ideological history; via:

1. The new concepts developed within science.
2. The new curricula which allow the solving of problems, and which form an obstacle before development within science.

Thesis Summary

We would like to refer to the fact that our research topic deals with the interpretation of Greek philosophy and its aspects of development since its dawn in the sixteenth century B.C. till Aristotles' era, with a new methodology which we believe has not previously been used; thenceforth we attempt to depict the features of this new methodology.

Studies and research works - in the field of Greek philosophy - were entrapped in the traditional methodologies which relied on the ideological history based on the principle of quantitative accumulations which have ruptured every link to contemporary methodologies which can be extracted from scientific epistemology.

And the quantitative accumulation principle, which is considered the essence of the abovementioned methodologies, barely benefits us more than informing us of the historical accumulations, for instance that Elian Xenon is a naturalist successor, and that Democritus is a successor thereto, without interpreting to us the missing link that realized that both of them succeeded the naturalist philosophers.

The deficiency of the conventional methodologies is what has led us to depend on new and contemporary methodologies benefited from scientific history epistemology whose consistency is the epistemological rupture prepared by Gaston Bachelard in his book "The Formation of the Scientific Spirit".

This principle endeavours to assist us in interpreting the history of Greek philosophy in the time epoch which we have selected, an interpretation relying on the concept of quality conversions through which this philosophy has transcended

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
شكر وتقدير	
المقدمة	أ
الفصل الأول : في منهجية الرسالة وإطارها النظري	1
- تمهيد .	1
- تفسير الظواهر من خلال التاريخ .	1
- باشلار وثورة فلسفية وعلمية .	2
- البنائية ضد النزعة التاريخية	3
- باشلار بين علم وفلسفة عصرة .	5
- الإستمولوجيا والفلسفة المفتوحة .	6
- فلسفة الغنى باشلار .	7
- الإستمولوجيا الباشلارية .	10
- مفهوم القطيعة الإستمولوجية .	12
- ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث .	26
- تعقيب .	29
الفصل الثاني من الأسطورة إلى الفكر الطبيعي .	30
- تمهيد .	30
- أورفيوس والنحلة الأورفية .	32
- هوميروس ، الإلياذة والأوديا .	34
- هزيود الأعمال والأيام .	36
- هوميروس وهزيود والآلهة	38
- فلاسفة أيونيا .	40
- طاليس . .	42
- انكسماندر .	44
- انكسمانس .	47
- هيراقليطس .	49

الموضوع	رقم الصفحة
- اللوغوس - القانون .	52
- الفينثاغوريون .	55
- الإيليسيون .	58
- اكزينوفان .	58
- بارمنيدس .	61
- زينون الأيلي .	63
- ميليسوس .	64
- تعقيب .	66
الفصل الثالث انكساجوراس وإكتشاف فكرة العقل .	68
- أمبيدوقليس .	68
- الذريون .	77
- لوقيبوس .	77
- ديمقراطي .	78
- انكساجوراس .	84
- تعقيب .	90
الفصل الرابع النزعة الحالية وفلسفة المفاهيم	92
- السوفسطائيون .	93
- بروتاجوراس .	98
- جورجياس .	100
- سقراط .	104
- تعقيب .	119
الفصل الخامس أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس	120
إلي المثال المفارق	
- أفلاطون .	121
- تأثير سقراط علي أفلاطون .	121
- مؤثرات فلسفية أخرى علي أفلاطون .	122

الموضوع	رقم الصفحة
- الطابع العام لمحاولات أفلاطون .	124
- نظرية المعرفة عند أفلاطون .	126
- موقفة من آراء السابقين .	127
- تعريف أفلاطون للعلم .	131
- أنواع المعرفة .	134
1- الإحساس .	135
2- الظن .	137
3- الاستدلال .	138
4- التعلل .	139
-الجدل كمنهج لتحصيل المعرفة .	140
- مراتب المعرفة وطرق تحصيلها .	141
- نظرية المثل ودورها في المعرفة .	146
- تعقيب .	153
الفصل السادس : أرسطو من المثل المفارق إلي الماهية المحايثة للأشياء	155
- أرسطو .	155
- الاختلافات الرئيسية بين أفلاطون وأرسطو .	157
- نظرية المعرفة عند أرسطو .	161
أولا - موقفة من نظرية المثل الأفلاطونية .	161
ثانيا - تعريفه للعلم .	166
ثالثا - تصنيفة للعلوم .	168
أ- العلوم النظرية .	168
ب- العلوم العلمية .	169
ج- العلوم الإنتاجية .	169
- الميتافيزيقا .	169
- المنطق .	171

رقم الصفحة	الموضوع
173	رابعا بحوث في وسائل المعرفة .
174	أ- الإحساس .
177	ب- الحس المشترك .
178	ج - المخيلة .
181	د- الذاكرة .
181	هـ- القوي العاقلة .
	- الخاتمة .
	- المصادر والمراجع .
	- أولا - المصادر .
	أ- المصادر المترجمة إلى اللغة العربية .
	ب- المصادر المترجمة إلى اللغة الإنجليزية .
	- ثانيا المراجع العربية
	- ثالثا المراجع الأجنبية .
	أ- المراجع الإنجليزية .
	ب- المراجع الفرنسية .
	- رابعا الرسائل .
	- خامسا دوائر المعارف والمعاجم .
	- ملخص الرسالة باللغتين .
	اللغة العربية والإنجليزية .

**Ain Shams University
Faculty of Arts
Dept . of Philosophy
Studies**

**The Epistemological Ruptures
In Development of The Greek
I deo logical Philosophy Till
Aristotles' era .**

M . A . Thesis

**Prepared by
Samar Samir Anwar Mohamed**

**Supervision
Prof . Dr . Hasan Abd Elhamid .
Prof . Dr . Mohamed Hathu Abd Alla .**

2001

