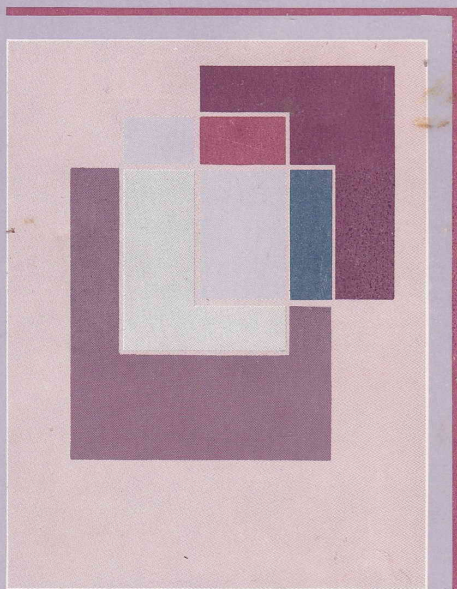




تاريخ



الكسندر ماكوفلسكي

علم المنطق

نقله إلى العربية: نسيم علاء الدين

ابراهيم فتحي



تاريخ
علم المنطق

تاريخ علم المنطق

الكسندر ماكوفلسكي

نقله إلى العربية: نسيم علاء الدين

ابراهيم فتحي

جميع الحقوق محفوظة

دار الفارابي

تلفون: ٣١٧٢٠٥ / ٠١ - ص.ب: ٣١٨١ / ١١

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٩٨٧

مقدمة التحرير

اشتغل الكسندر ماكوفيلسكي عضو أكاديمية العلوم في جمهورية أذربيجان السوفياتية، قرابة العشرين عاماً في كتابة «تاريخ المنطق» الذي نشرته دار ناووكا (العلم) عام ١٩٦٧، ونقدمه اليوم إلى القراء خارج الاتحاد السوفياتي.

يرسم المؤلف أساساً من زاوية فلسفية، لوحة شاملة وواسعة لتطور المذاهب المنطقية منذ القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر. وقد اهتم اهتماماً دقيقاً بنظريات العصور القديمة في الشرق والغرب على السواء. وبالميلاد الجديد للمنطق في عهد الإقطاع الأوروبي، كذلك بأعمال العلماء الذين كتبوا أعمالهم باللغة العربية والذين ربطوا ما بين المرحلتين.

وقد عكف الكسندر ماكوفيلسكي أيضاً على دراسة المفاهيم المنطقية في العصر الحديث، منذ ديكارث وباسكال حتى المناطق الروسية في القرن الثامن عشر.

كان الاتجاه المنهجي للمؤلف دافعاً له إلى دراسة المذاهب ذات الطابع المعرفي من حيث الأساس. ولما كان اهتمامه منصباً على الأبحاث المتعلقة بالنصوص، لم يلجأ إلى رموز خاصة (بما فيها الرموز ذات الطابع المنطقي الجبري). وقد تفادى ماكوفيلسكي الاتجاهات التي تفرض الحدائث على مذاهب الماضي، مفضلاً القيام بتحليل منطقي ينصب على استعادة الماضي بالدراسة كما ينصب على تحقيق النصوص (فيلولوجيا) ^(١) فبفضل

(١) شاعت ترجمة خاطئة إلى العربية للكلمة «Philologie» تجعل منها فقهاً للغة. ولكن الفيلولوجيا لا تنتمي =

التحليل التاريخي يصبح من الممكن على سبيل المثال عرض النتائج الرياضية لأرخميدس دون استعمال رموز حساب التفاضل والتكامل .

ومهما يبلغ الجهاز الرمزي للمنطق الرياضي الحديث من تطور يعود إلى المشكلات الجديدة المطروحة، فإن الاحتمال ضئيل بأن يجد رموزاً مطابقة تماماً لتفسير النتائج المنطقية لمدرسة نيايا الهندية، ومن وجهة النظر هذه فإن كتاب ماكوفيلسكي لم يصبح قديماً، بل على العكس من ذلك يظل محتفظاً بكل أهميته، باعتباره إعادة بناء فيلولوجيا لاحقة لمذاهب الماضي المنطقية .

أما فيما يتعلق بتاريخ المنطق الرياضي فيمكننا الإشارة، إضافة لمؤلف ماكوفيلسكي، إلى الأعمال السوفياتية الآتية: ن. ستياجكين: «بنية المنطق الرياضي»، (ناووكا، موسكو، ١٩٦٧)، وب. بوبوف، ون. ستياجكين: «تطور الأفكار المنطقية من العصور القديمة حتى عصر النهضة» (مطبوعات الجامعة. موسكو، ١٩٧٤). وفيما يختص بأعمال المؤلفين الغربيين فقد وردت في ملاحظات ن. ستياجكين الملحقة بهذا الكتاب .

وتاريخ المنطق لماكوفيلسكي له فضيلة خاصة، تتمثل في دراسته للمذاهب المنطقية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسياقها التاريخي الفلسفي. ولهذا المنطق أيضاً مبرراته الراجحة، لأن المنطق لم ينفصل عن الفلسفة إلا في عام ١٨٤٧، (تاريخ صدور كتاب التحليل الرياضي للمنطق، للرياضي الإنكليزي جورج بوبول).

ويقدم كتابنا هذا، ما يهم وينفع عدداً كبيراً من المتخصصين في تاريخ المنطق والفلسفة، وكذلك ما يهم كل الذين يريدون أن يزدادوا معرفة بأصول العلم والثقافة الشاملة وتطورهما .

مدخل

فور الشروع في دراسة تاريخ علم المنطق، ثمة سؤال يطرح نفسه ويدور حول معرفة ما إذا كنا مؤهلين للتكلم عن تطور تاريخي لهذا الفرع العلمي. ألم يقل كانط، إنه أثناء الألفي سنة التي مرت على ميلاد أرسطو لم يسجل المنطق أي تقدم ولو قليل. وفي بداية القرن العشرين عبّر العالم الروسي ي. أ. بوبروف^(١) عن الفكرة الذاهبة إلى أن نسقاً منطقياً واحداً جديراً بالاهتمام هو الذي تشكل حتى ذلك الوقت، وهو منطق أرسطو. وقد أصبح عتيقاً دون أن يأتي جديد يحل محله، ثم أكد أن المستقبل سيشهد ميلاد منطق جديد.

وقد أدلى علماء آخرون بآراء مماثلة تؤيد تحليل إنغلز التالي: «إن الفكر التاريخي لكل عصر، ويصدق ذلك على عصرنا، هو نتاج تاريخي يأخذ في الأزمنة المختلفة شكلاً شديداً الإنغلاق، ومن ثم مضموناً شديداً الاختلاف. فعلم الفكر إذن كأى علم آخر، هو علم تاريخي؛ علم التطور التاريخي للفكر الانساني... ونظرية قوانين الفكر ليست «حقيقة أبدية» على الإطلاق، وتقررت مرة وإلى الأبد، كما يتصور الفهم السوقي بما يتعلق بكلمة «منطقي»، لقد بقي المنطق الصوري نفسه مجالاً لمجادلات عنيفة منذ أرسطو حتى يومنا»^(٢).

فالمعرفة عملية تاريخية تمضي في تطورها عبر درجات من اللامعرفة إلى المعرفة. والعلم المسمى بالمنطق يتطور مقترباً بتطور مجمل المعارف العلمية.

(١) ي. أ. بوبروف: مدخل تاريخي إلى المنطق، وأرسطو، ١٩١٦ (بالروسية).

(٢) إنغلز: دياكتيك الطبيعة، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٧١، ص ٤٩ - ٥٠.

فالأشكال المنطقية والمقولات وقوانين الفكر تشكلت في مسار عملية الممارسة الاجتماعية. إنها انعكاس للعالم الموضوعي في حركته الدائمة. «قوانين المنطق هي انعكاس للموضوعي في الوعي الذاتي للإنسان»^(٣)، «ومقولات الفكر... هي... تعبير عن القوانين التي تطيعها الطبيعة ويطيعها الإنسان على السواء»^(٤).

فالصناعة والزراعة والحياة الاجتماعية بكل تنوع متطلباتها تطرح أسئلتها على الفكر، وتدفعه إلى إحكام مفاهيمه، وإرهاق مناهجه في البحث والتحليل العلميين وإنضاجها.

وليس مسار الفكر نحو الحقيقة المطلقة تراكمياً كميّاً للمعارف فحسب، ولكنه أيضاً تنمية ومضاعفة وإحكام لوسائلنا المنطقية في استكشاف العالم. فالمنطق الحديث نتاج تاريخي لقرون طويلة من التطور. والمقولات الأساسية التي نستعملها، والتي تشكل القاعدة التي ينهض عليها المنطق مثل مقولات الجوهر والصفة والعلّة والمعلول... الخ، لم تظهر إلا في مرحلة معينة من تطور الإنسانية، وكانت تمثل بالنسبة إلى زمانها اكتشافات كبرى.

ومنذ أن وجد المنطق بوصفه علماً، خضع موضوع دراسته لتحولات عميقة. فالمنطق يتميز بسمّة خاصة، لأنه لا يدرس عالم الطبيعة الموضوعي، ولا عالم الانفعالات الذاتية، ولكنه يدرس الفكر بوصفه وسيلة يستخدمها الإنسان لمعرفة العالمين^(٥). وموضوع المنطق هو دراسة أشكال وقوانين الفكر ذاته. وما يميّز التطور التاريخي الطبيعي للمعرفة الإنسانية هو تعلقها في المحل الأول بالعالم الخارجي، العالم الموضوعي، وبعد ذلك فقط، حينما تصل الإنسانية في مسارها أثناء تلك الدراسة إلى درجة معينة من الإحكام كبدء مشكلات مزاولة المعرفة لوظائفها في البروز. وكانت ضرورة حل هذه المشكلات هي التي ولّدت نظرية المعرفة والمنطق.

في الأصل تشكل المنطق في حضن الفلسفة، وهي العلم المفرد الكلي غير المنقسم، وكان للفلسفة من حيث الأساس طابع أنطولوجي، أي كانت تنتسب مباشرة إلى نظام الأشياء لا إلى نظام الأفكار. وهكذا يعرف بارمنيدس قانون الهوية بصفته قانون الوجود ذاته، ونتيجة لذلك رفض إمكان التفكير في تغيير الأشياء. وتعتبر الصياغة التي قدمها ديموقريطس لقانون السبب الكافي، عن أنه لا شيء يحدث في العالم دون علّة أو مبرر. ودارت المواجهة بين ميتافيزيقا بارمنيدس وجدل هيراقليطس على مستوى التفسير الأنطولوجي للميكانيزمات المنطقية. كما كان لنظريات أفلاطون المنطقية طابع أنطولوجي أيضاً، تمثل

(٣) لينين: الأعمال، باريس وموسكو، المجلد ٣٨، ص ١٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٥) من الطبيعي أنه يجب على المنطق أن يدرس أشكال الفكر وقوانينه، وذلك ليس بنزعها على الإطلاق من الواقعي الذي يشكل موضوع الفكر، بل يأخذ العلاقة بين مضمون الفكر وأشكاله في الاعتبار. وليس معنى ذلك أن أشكال وقوانين الفكر يجب أن يُعبّر عنها في الصياغات الأنطولوجية وحدها، كما كانت الحال منذ العصور القديمة (عند بارمنيدس وهيراقليطس وغيرهما من الفلاسفة).

في حقيقة بسيطة مؤداها أن المثالية الموضوعية ترى الواقع الحقيقي في الفكر ذاته مرفوعاً إلى مستوى المطلق .

بخلاف المثالية الموضوعية ، ترفض اللأدرية عند كانط ، ومعها تيارات المثالية الذاتية المتنوعة التي تمت إليها بصلة القربى ، المفهوم الأنطولوجي للمنطق ، واقتُرحت تأسيس ما أسمته منطقاً للظواهر . مثل « المنطق الترنسندنتالي » عند كانط أو « منطق المعرفة النظرية » عند شوبي أو « منطق المعرفة الخالصة » عند كوهن وهلم جرا . وبذلت المدرسة الفلسفية الكانطية التي تسلم بوجود صلوات وعلاقات ضرورية بين الأشياء ، ولكنها ترى فيها عناصر ذاتية قبلية أدخلها العقل إلى عالم التجربة ، بذلت هذه المدرسة جهداً كبيراً لتأسيس منطق مبتكر للمعرفة النظرية ، كان موضوعه متميزاً عن موضوع المنطق الصوري .

استهدف المنطق الترنسندنتالي عند كانط البرهنة على استحالة معرفة الشيء في ذاته ، وعلى أن الظواهر وحدها هي التي يمكن معرفتها . وبالإضافة إلى المنطق الترنسندنتالي وخارجه تماماً ، بنى كانط منطقاً صورياً عاماً له موضوع متميز . فكانط يذهب إلى أن رسالة المنطق الصوري هي دراسة أشكال الفكر وقوانينه باستقلال عن مضمونها وقيمتها المعرفية .

وقد ظهر المنطق أول ما ظهر داخل إطار فن الخطابة باعتباره نظرية البلاغة . وقد كانت بداياته كذلك سواء في الهند والصين القديمتين أو في اليونان القديمة أو روما أو روسيا . وابتداءً من الكتاب الأول في المنطق الذي يحمل بالإضافة إلى ذلك اسم « طوبيقا »^(٦) ، درس أرسطو مؤسس علم المنطق مشكلات المنطق في صلتها بنظرية الخطابة . وفي روما أيضاً كان المنطق مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالخطابة . وفي روسيا كان أول نسق أصلي في المنطق ، وهو يعود إلى لومونوسوف معروفاً في رسالته عن نظرية الخطابة البليغة . وهكذا نرى أن المنطق في البداية كان يُعتبر وسيلة للتأثير في النفوس ، وللبرهنة على سداد هذا السلوك أو ذاك . وظل المنطق داخل فن الخطابة وجهاً تابعاً ، يستهدف الوصول إلى الحقيقة بدرجة أقل من استهدافه إقناع السامع .

ورويداً ورويداً ، ترك هذا المفهوم التبسيطي لموضوع المنطق مكانه لطريقة جديدة في التناول . فبمقدار ما تطورت الفلسفة وتطور العلم ، وظهرت جهات نظر مختلفة إلى المسائل المدروسة ، ونشأت المدارس الفلسفية والعلمية ، وبدأ المنطق يلعب دوراً مهماً في المناقشات العلمية . وقد توطدت دعائم المنطق بصفته علماً للفكر يؤدي إلى الحقيقة عبر أنواع من الصراع مع السفسطة بتأرجحاتها والأعبيها اللفظية (منذ ديموقريطس وأرسطو) . وفرض المنطق نفسه وفقاً لوجهة النظر هذه باعتباره أحد عوامل تطور العلم والفلسفة ، يقدم أساساً لقضاياهما ويدحض النظريات الخاطئة . ولكن هذا التصور لموضوع

(٦) تعني الكلمة تحديداً أحد أجزاء الخطابة (البلاغة) . وهو أحد أقسام الأورغانون وموضوعه القياسات المنطقية والجدلية - (الترجم) .

المنطق انتهى آخر الأمر باعتباره الفيصل الوحيد الأعلى للحقيقة العلمية. ويصدق ذلك خاصة بالنسبة إلى المناطق العرب، الذين قدموا على الأغلب في عناوين رسائلهم المنطقية وصفاً بكلمات «ميزان العقل». وبدا الأمر كما لو كانوا قد خصّوا المنطق بمهمة ممارسة التحكم الحاسم الذي يعين درجة الحقيقة في كل الدعاوى العلمية من وجهة نظر «نور العقل». وهنا أيضاً لا نجد إحاطة سليمة ولا فهماً سليماً لدور الممارسة بوصفها المعيار الأساسي للحقيقة.

ولكننا نجد عند فرنسيس بيكون مفهوماً جديداً لموضوع المنطق، فلم يعد المنطق أداة لتقرير الحقيقة، ولكنه أصبح يسدي العون للوصول إلى اكتشافات علمية جديدة. ويرى بيكون أن الجانب الأساسي من المنطق يتناول منهج البحث العلمي الذي يقدم للباحثين وسائل اكتشاف حقائق جديدة.

فتاريخ المنطق يضع أمامنا مفاهيم متعددة لموضوع دراسته ولغرضه، ويمكن الاستشهاد في هذا الصدد على الأخص بالمنظرة التي قامت بين النزعة السيكلوجية والنزعة المضادة لها، فالمنطق السيكلوجي باختزاله موضوع المنطق إلى دراسة سيكلوجية التفكير، يلغي بذلك المنطق بصفته علماً مستقلاً له مجالات اهتمامه النوعية (انظر ن. غروت وت. ليبس وغيرهما).

وما يسمى بالنزعة التوفيقية، في منطق سيجوارت وفونت وازدمان وتسيشين، تربط المنطق بعلم النفس ربطاً محكماً دون أن تطابق بينهما، ومع ذلك، فعلم النفس الذي يستخدم هنا استخداماً واسعاً، ذو طبيعة مثالية. أما هوسرل فيفصل فصلاً جذرياً بين المنطق وعلم النفس، وينمي منهجية للنزعة المضادة للسيكلوجيا، كقاعدة لبناء النظرية المنطقية.

وفي أيامنا هذه يشكل كل من المنطق الصوري العام والمنطق الرياضي والمنطق الجدلي فرعاً علمياً مستقلاً.

يمكن القول إن التحول الثوري الذي انجزه ماركس وإنغلز في الفلسفة ثبتت أهميته الكبرى فيما يتعلق بتوضيح الأسس الفلسفية للمنطق. فقد طرحت مسألة موضوع هذا العلم بطريقة جديدة. ويقول إنغلز إنه بعد هذا التحول لا يبقى من الفلسفة القديمة إلا علمان: المنطق الصوري والجدل. ويضيف متنبئاً بما سيُشن من هجمات على المنطق الصوري، أنه لا ينبغي إدراجه في عداد الترهات، ولكن يجب أن يظل محتفظاً بأهميته كعلم إلى جوار الجدل، تماماً مثلما أن الحساب البسيط لا تلغيه الرياضيات العليا ولكنه يتعايش معها. ولكي نبين ما هو موضوع المنطق الصوري في ضوء المادية الجدلية يجب تحديد دائرتي المنطق الصوري والجدلي. إن الجدل علم يتناول أعم قوانين التطور للطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني. فينبغي قبل كل شيء العكوف على دراسة أعم قوانين أشياء

العالم الموضوعي وظواهره ، وأعم قوانين الفكر الإنساني .

وعلى العكس من الميتافيزيقا والمثالية اللتين تدرسان الفكر ، بعد عزله عن نشاط الأجهزة العصبية العليا ، وهو نتاجها ، وعن الواقع الموضوعي ، والفكر انعكاسه ، وعن الحياة الاجتماعية التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً ، وعن اللغة التي يشكل معها كلاً لا تنفصم عراه ، وللتين (أي الميتافيزيقا والمثالية) لا تريان حركة الفكر المتصلة ، يتناول الجدل المادي الماركسي الفكر في علاقاته جميعها ، وفي تطوره الشامل .

هذا الجدل يؤكد موضوعية المنطق ، ويثبت أن قوانين الفكر وأشكاله مستقلة عن إرادة ووعي الناس ، فهي محددة بخصائص الواقع الموضوعي ، وبالصلات والعلاقات القائمة فيه التي تعكسها قوانين الفكر وأشكاله . ويستطيع الناس أن يدركوا قوانين الفكر الموضوعية وأن يستعملوها في صالح المجتمع ، ولكنهم لا يستطيعون تغييرها أو إلغائها ولا خلقها . وبمقدار ما تكون القوانين المنطقية للفكر قوانين موضوعية فهي كلية متمائلة لدى الناس جميعاً ، وهي صحيحة بالنسبة إلى كل فكر يسعى إلى معرفة الحقيقة . ولكن عملية معرفة قوانين الفكر وأشكاله ليست بمنأى عن التغيير . فهي تزداد عمقاً مع التطور العام للعلم .

إذا كان الجدل يتناول الفكر في علاقاته الشاملة وتطوره الشامل ، فإن موضوعات المنطق الصوري أشد تواضعاً . وفي ضوء النظرية الماركسية - اللينينية نرى أن موضوع المنطق هو أشكال الفكر وقوانينه التي تعكس من العلاقات بين الأشياء أشدها اعتياداً وتكراراً ، أي أشكال الفكر وقوانينه التي يستخدمها الناس دون انقطاع في نشاطهم العملي والعلمي .

وما يجعل أشكال الفكر وقوانينه هذه مهمة ، هو أنها تستخدم كل يوم وعلى أوسع نطاق . ولنتذكر هنا التماثل الذي أقامه إنغلز بين المنطق الصوري والرياضيات الأولية . فمهما تظهر لنا عمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة بسيطة بالقياس إلى الصيغ المعقدة للرياضيات العليا ، فلا يكاد يبقى شيء على الإطلاق يمكن عمله في النشاط الإنتاجي ومجال التبادل أو المجالات الأخرى جميعاً في الحياة الاجتماعية بغير الحساب الأولي البسيط . وتقوم قوانين الفكر المنطقية الصورية ، وقواعد القياس ... الخ بالدور نفسه . فالنشاط الإنتاجي في أشد أشكاله أولية ، والنشاط الواعي في أشد أشكاله بساطة ، في أي مجال كائناً ما كان ، تصبح جميعها مستحيلة دون فكر يطيع قوانين وقواعد المنطق الصوري .

يستهدف المنطق الصوري المعاصر المحافظة على كل العناصر الصحيحة التي خلقها المنطق الصوري القديم ، كما يستهدف تمثّل هذا التراث بطريقة نقدية . فالمنطق الصوري الجديد كما قال لينين يجب أن يكون منطقاً صورياً مصححاً . ويعني ذلك وجوب تخليص تراثه من المثالية والميتافيزيقا ..

-والحق أن المنطق الصوري التقليدي يحمل بصمات المثالية والميتافيزيقا ، لأنه تأسس إما

على أيدي مثاليين أو على أيدي ماديين ميتافيزيقيين (مثل بيكون والماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر)، أو على أيدي مفكرين في منتصف الطريق بين المادية والمثالية وبين الجدل والميتافيزيقا (مثل أرسطو).

كما أنه من الضروري إدخال تصويبات على المنطق الصوري القديم، فإن الوقت مناسب للتساؤل عما إذا كان المنطق الصوري علماً طبقياً، ملتزماً سياسياً ينتمي إلى البنية العليا (في مقابل القاعدة الاقتصادية)؟. فإذا كان منطق الفكر ذاته؛ الجهاز المنطقي للفكر، أي أشكاله وقوانينه، تحمل جميعاً طابعاً كلياً، فوق الطبقات وفوق الالتزامات السياسية، والبنية العليا، وجب حينئذ التمييز بين جانبيين في علم المنطق: من ناحية الأجزاء التي تعالج أشكال القياس والمقولات والحكم الشرطي المتصل والحكم الشرطي المنفصل، وبشكل أعم الصلات الضرورية بين الأفكار وأشكال الفكر... الخ، ويجب الإقرار بأنها فوق الطبقات وبأنها كلية (مثل المعادلات الرياضية)، ومن ناحية أخرى الجزء الفلسفي في المنطق الذي يجب اعتباره منطقاً طبقياً يحمل التزاماً سياسياً وينتمي إلى البنية العليا. وفي المجتمع المنقسم إلى طبقات يخدم علم المنطق كما تخدم الفلسفة مصالح الطبقات السائدة. ولكن مثلما يوجد دائماً داخل المجتمع صراع بين القديم والجديد، بين القوى الرجعية والتقدمية، يوجد كذلك في المنطق صراع بين الاتجاهات. فلقد عرف تاريخ المنطق صراعاً مستمراً بين المادية والمثالية. وإذا تناولنا المنطق من زاوية الروح الطبقية والالتزام السياسي، عرفنا كيف نميز بين التيارات التقدمية والتيارات الرجعية، وكيف نكشف في المجابهة عن الصراع الطبقي في شكله النظري.

يدرس تاريخ المنطق مراحل تطور هذا العلم، فالمنهج الجدلي الماركسي عند تطبيقه على تاريخ المنطق يحوله من علم يسوده الوصف البسيط للأنساق المتعاقبة، وتقويمها تقويماً ذاتياً، إلى علم يكتشف قانون تطورها التاريخي. ويبين تاريخ المنطق أن تطور نظريات الفكر نفسه يتحقق عبر صراع الأضداد، عبر الصراع بين الاتجاهات التقدمية والرجعية، بين المادية والمثالية داخل نطاق المنطق نفسه. ويجب أن يشير تاريخ المنطق إلى الصلة التي تربط تطور المنطق بالمسار العام للتطور التاريخي للمجتمع، بالوجود الاجتماعي، وتطور الإنتاج والتكنيك، والصراع الطبقي وتقدم الفلسفة والعلوم (الرياضية وعلوم الطبيعة... الخ). كما يجب أثناء تحديد مراحل تطور المنطق أن نأخذ في اعتبارنا في الوقت نفسه استمرار النظريات المنطقية.

وقد انقسم علم المنطق طوال قرون عديدة إلى تيارين متميزين لا تربطهما صلة. ينحدر التيار الأول من منطق اليونان القديمة (وخاصة منطق أرسطو) وعلى هذا الأساس تطور المنطق في روما القديمة، ثم في بيزنطة وجورجيا وأرمينيا وفي بلاد الشرق الأوسط العربية وفي أوروبا الغربية وروسيا.

أما التيار الآخر فقد انطلق من المنطق الهندي وتطور أيضاً في الصين والتبت ومنغوليا وكوريا واليابان واندونيسيا .

ولأننا أخذنا في حسابنا التطور المستقل لهذين التيارين ، فقد وجدنا من المناسب أن ندرسهما منفصلين .

الفصل الأول

المنطق في الهند وفي بلاد الشرق الأخرى في العصر القديم وعصر الاتطاع

كان اليونان والهنود القدامى أول من أسس نظريات منطقية . وإذا كان منطق أرسطو قد تمثلته أوروبا الغربية والشرقية والشرق الأوسط فيما بعد ، فإن المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان والتبت ومنغوليا وسيلان واندونيسياً .

يمتد تاريخ الهند طوال أربعة آلاف سنة . ولسوء الطالع يوجد الكثير من ماضيها لا نعرفه ، كما أن تقويمها التاريخي في تسلسله يبلغ درجة من الاختلاط لا يمكن معها أبداً تقديم لوحة شاملة مقررة لتطور الفلسفة في الهند . ولن نستطيع الآن أن نشير إلا إلى علامات الطريق الرئيسية في هذا التطور ، الذي يظل الكثير منه بالإضافة إلى ذلك موضوعاً تدور حوله المناقشات بين الباحثين .

وقد ألفت أقدم مخطوطة في الدويلات الهندية خلال الألف الثاني وفي بداية الألف الأول قبل الميلاد (أقدم أجزاء الفيديا*) والرج-فيديا). وفي البداية كان يتم تناقل الفيديا طوال قرون عديدة بواسطة التقليد الشفهي .

كان زمن الفيديا يناظر عصر اضمحلال النظام القبلي وميلاد مجتمع منقسم إلى طبقات في الهند . واستتبع الفوارق المتفاقمة في الملكية انقسام المجتمع إلى شريحة طبقية

(*) الفيديا : Veda ، والجمع Vedas وتعني بالسكربتية المعرفة ، وهي الكتب الهندية المقدسة ، وترجع في جملتها إلى ألف عام قبل الميلاد . وتتألف من الرج - فيديا (Rig-Veda) (ترانيم إلى الآلهة) ومن ترتيل الكهنة وصيغ الأضاحي وترتيل السحر وهي جميعاً تحتوي على بذور تأملات فلسفية .

أرستقراطية غنية ، وإلى جماهير غفيرة مستغلة من الفلاحين الفقراء والعبيد . وأسرت هذه العملية من سيرها بظهور الحديد في الألف الأول قبل الميلاد ، وأدت إلى رسوخ مجتمع طبقي اتخذ في الهند شكل نظام من الطوائف . وفي عهد الفيذا كانت الديانة السائدة هي البراهمية . أما البوذية فقد ظهرت عند نهاية القرن السادس قبل الميلاد . وكانت في بادئ الأمر حركة اجتماعية موجهة ضد سيطرة كهنة البراهمة وضد نظام الطوائف عموماً .

ولكن ، سرعان ما أصبحت البوذية إيديولوجية الطبقة السائدة من ملاك العبيد . وقد ظهرت دويلات ملاك العبيد في الهند في الفترة ما بين القرن العاشر والثاني عشر قبل الميلاد . وظلت التشكيلة الرقبة سائدة هناك حتى الفترة بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد ، حينما تغلبت البوذية على البراهمية . وقد احتفظت بمكانتها كديانة سائدة طوال ما يقرب من ألف سنة . ثم شهدت الفترة ما بين القرنين الرابع والسادس قبل الميلاد عودة البراهمية التي أصبحت ديانة الهند . وابتداءً من القرن الحادي عشر قبل الميلاد اختفت البوذية أو كادت من الهند ولكنها واصلت البقاء في بلاد آسيا الجنوبية الشرقية والشرقية التي انتشرت فيها منتقلة من الهند .

وفي موازاة البراهمية والبوذية شهدت الهند ابتداءً من القرن السادس قبل الميلاد مفهوماً مادياً للعالم .

يرتبط تاريخ المنطق في الهند القديمة ارتباطاً وثيقاً بتطور الفلسفة . ففي الرج-فيذا وجدت أجنة للفكر الفلسفي . فلقد صدرت الأوبانيشاد (*) التفسير الفيذا : والأوبانيشاد هي صحائف النثر المقدسة عند البراهمة ، وفيها تطورت قضايا متعددة تنطوي عليها الفيذا ، فالأفكار الأساسية للبراهمية هي نظرية المايا (فعال الكثرة والتغير للظواهر غلاف وهمي يحجب الموجود الحقيقي) ، ونظرية البراهمانا ، الموجود الواحد الحق (فلا يوجد إلا الجوهر الواحد ، وهو جوهر روحاني لا يقبل الانقسام ، ينتمي إلى البراهمانا الذي يطابق روح العالم ، فالبراهمانا « هو كل ما يوجد » و « كل ما هو واحد » و « هو لا يفترض أية كثرة » . ونظرية الأتمان (روح الإنسان التي حينما تقترب من المعرفة العليا تعي تطابقها مع روح العالم) . وتعتبر البراهمية العالم المحسوس خالياً من القيمة ، وممثلةً بالآلام ، ولا ترى خلاصاً إلا في الفرار من العالم إلى التنسك (الزهد) .

أما الفلسفة بوصفها مجالاً مستقلاً من المعرفة فقد ظهرت في الهند أثناء القرن السادس قبل الميلاد ، حينما لم يعد التفسير الديني الخالص للعالم قادراً على إشباع متطلبات المعرفة العلمية الوليدة . وبرز مفهوم للعالم مادي ساذج وجدلي تلقائي ، وبدأ صراع شديد

(*) أوبانيشاد : تزيد على مئة سفر ، تحفظ عن ظهر قلب ، واستمدت اسمها من طريقة تلقين المعرفة للتلميذ وهو جالس قبالة الأستاذ (upa-ni-sad) في جو من التبجيل والكتمان . والأسفار تعالج مشكلات الوجود والأخلاق وطبيعة روح الإنسان والموت والخلود ، وتفسر الشعائر والطقوس تفسيراً رمزياً .

بين المادية والمثالية. وتزايد عدد المذاهب الفلسفية تزايداً سريعاً. ويحصى العالم الهندي مادهاً، في مؤلفه «عرض كل المذاهب» الذي ظهر حوالي ١٣٨٠ بعد الميلاد، ست عشرة مدرسة فلسفية هندية قديمة، ونجد في الصف الأول من هذا الإحصاء مدرسة سارفاكا.

وفي عهد الميلاد الثاني الجديد (النهضة الثانية) للثقافة القديمة ابتداءً من القرن السادس إلى القرن الثامن بعد الميلاد، ساد ما يسمى «بالمذاهب الستة»، التي تشكل المدارس الآتية: الفايشيكا والنيايا والسامكاي واليوغا والميماسا والفيदानتا.

ينتهي تاريخ الفلسفة في الهند القديمة بانتصار المذهب المثالي الرجعي، مذهب الفيदानتا في شكله الذي أسبغه عليه سانكارا.

لكي نسير في الطريق الصحيح لمعرفة تاريخ المذاهب المنطقية، من الضروري أن نبدأ بعرض موجز يحصر المذاهب الفلسفية الرئيسية في الهند القديمة.

هناك المدرسة الفلسفية المادية القديمة سارفاكا (وكان مؤسسها هما بريهااسباتي وتلميذه سارفاكا) وتقول إن المبدأ الأول لكل ما هو موجود يتألف من عناصر أربعة: التراب والماء والهواء والنار، وتنفي وجود عالم آخر. أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فقد قام مذهب سارفاكا على النزعة الحسية، كما قام على النزعة اللذية في النظرية الأخلاقية. فغاية الحياة هي اللذة «تمتع طالما أنت حي، فحينما يصير الجسم رماداً، يكون ذلك بلا عودة».

واعتبرت مدرسة سارفاكا، وهي تبشر بالإلحاد وتستهزئ بالدين، أن «الفيدا» كتاب اختلقه الدجاجلون، وأن القرابين والأضاحي حيلة ابتكرها الكهنة المحتالون لانتزاع غنائم مادية.

أما مدرسة اللوكاياتا التي تنكر هي أيضاً القول بعالم آخر، والتي تقر تعاليمها أنه لا ينبغي الانشغال إلا بأمور الحياة الدنيا، فكانت قريبة جداً من مدرسة سارفاكا. ويمكن تلخيص مفاهيم مدرسة اللوكاياتا في «إننا لا نؤمن لا بجنة ولا بخلاص ولا بحياة للروح في عالم آخر».

كما كان المذهبان الفلسفيان العقليان: مذهب الفايشيكا ومذهب النيايا ماديين من حيث الأساس.

فقد كان مذهب فايشيكا مذهباً ذرياً، وأسبغ على مؤسسه لقب «كانادا» ويعني «أكل الذرات». واعتبرت تلك المدرسة أن الجسيمات للمادة التي لا تنقسم، أي الذرات (بارامانو)، وهي أشد جسيمات المادة ضالّة، ولها جميعاً شكل واحد مستدير (باراماندالا)، هي العناصر الأبدية التي لا يطرأ عليها تغيير، لكل ما هو موجود. ولكن

هذه الذرات تبدي اختلافاً كبيراً (فايسيسا، هي الكلمة التي اشتق منها اسم المذهب فايسيشيكا). فهناك أربعة أنواع من الذرات: ذرات التراب (التي تصدر رائحة)، وذرات الماء (التي لها مذاق)، وذرات النار (ولها لون)، وذرات الهواء (التي تجعل الأشياء ملموسة).

تقوم نظرية المعرفة التي دعت إليها هذه المدرسة على نسق يتألف من ست مقولات: الجوهر والكيف والفعل والكلية، والفصل أو الاختلاف (الخصوصية) والانتماء (وقد أضيفت في النهاية مقولة سابعة هي النفي أو الغياب). ويندرج كل ما هو قابل للمعرفة تحت هذه المقولات التي تعتبر أجناساً عليا لكل ما يوجد.

ولا تشير هذه المدرسة أية إشارة إلى الإلهيات، ولكن اللحظة المثالية في هذا النسق المادي هي فكرة القوى المحركة (الأرواح)، التي حينما تتصل بالذرات تقوم بتحريكها. ووفقاً لمذهب فايسيشيكا لا تقبل الذرات انقساماً، وهي أبدية وإن تكن جميع الأجسام المركبة والمؤلفة من ذرات مؤقتة زائلة. وينشأ العالم من الذرات بطريقة دورية ثم ينهدم متحللاً إلى ذرات.

واصلت مدرسة الفاييسيشيكا البقاء حتى بداية القرن الثاني بعد الميلاد. كما تبنت مدرسة النيايا (التي أسسها جوتاما) كمبدأ أول، تلك الذرات الأبدية التي لا تبديل لها والتي لا تدركها الحواس، فمنها تتشكل الأجسام كافة. وقد أقرت مدرسة النيايا، وهي تسير على منوال مدرسة الفاييسيشيكا، التحديد الكيفي للذرات. وسلمت إلى جانب الذرات، وعلى قدم المساواة معها، بوجود مبدأ معين هو الأرواح.

وبخلاف مدرسة الفاييسيشيكا لم يركز أنصار النيايا اهتمامهم العلمي على الفلسفة والطبيعة، بل على نظرية المعرفة والمنطق.

وكانت نظرية هذه المدرسة في المعرفة مادية. فهي تعتبر أن الإحساسات مفهومة، بوصفها نتائج تأثير العالم الخارجي على حواسنا، أساساً لكل معرفة. وفي نقد مدرسة النيايا لمذهب الفيذا، ذهبت إلى أن الكلمة في ذاتها لا تستطيع أن تكون شاهداً على حقيقتها الخاصة، وأن سلطان مذهب ديني حينما يقوم على تأكيد لفظي خالص ليس إلا وهماً صورياً. ويمكن أن نحدد تاريخ ظهور مدرسة النيايا في منتصف الألف الأول قبل الميلاد.

أما مدرسة السامكاي التي يعتبر الحكيم كابيلا مؤسساً لها فهي نسق فلسفي ثنائي. وقد رأى هذا النسق أن نقطة انطلاق مجمل عمليات العالم هي المادة الأولية، المسلم بأنها كتلة واحدة لا شكل لها وغير متعينة ومتجانسة ولا متناهية وتحيط بكل شيء. أما المكان والزمان فهما صفتان جوهريتان لها. وتلك المادة الأولية لم يخلقها أحد وتتسع لكل شيء. وفي البدء كانت بلا حركة وشكلت وحدة حقيقية لأن المبادئ الثلاث التي تتألف منها وهي: الكتلة

والطاقة والمبدأ الروحي متبادلة الترابط، وتوجد في حالة من التوازن. وبعد ذلك كسر ذلك التوازن، وانتقلت المبادئ الثلاثة من حالة الترابط الأولية إلى وجود مستقل طليق. ومع انفصالها عن المادة الأولية بدأت عملية التطور المستمرة: انطلاقاً من مادة متوحدة غير متميزة تشكلت كثرة من الأشياء المتباينة ذات التعيين الكيفي. وبهذه الطريقة خلقت خمسة أنواع من المادة غير العضوية (التراب والماء والنار والهواء والأثير). وكذلك الأنواع المختلفة من النبات والحيوان.

فالذرات ليست عناصر أولية للمادة، لقد ظهرت في أعقاب تطور المادة الأولية، وأطلق سراحها في أطوار عملية تمايز تلك المادة. وليس تطور المادة إلا إعادة توزيع للكتلة والطاقة، ولكن مجموعها يظل ثابتاً، لا يستطيع الزيادة ولا النقصان لأن المادة والطاقة لا تستطيعان الظهور أو الاختفاء. ولا شيء يُخلق ولا شيء يحدث سوى تحول للمادة، وتبدل في أشكالها وأطوارها، وانتقالها إلى حالة أكثر تعيناً وتنظيماً. وفي مسار التطور يتفكك المبدأ الكلي الأول في كثرة من الأشياء الفردية. فالمادة الأولية هي «المادة التي لم تنتشر» كما أن عالم الأشياء الفردية الصادرة عنها هو المادة المنتشرة.

ينبثق العالم دورياً من المادة الأولية ويختفي بعد أن تمتصه. والعالم صراع بين «الهونا» الثلاث: ١- الحركة إلى أعلى: الخفيف والمشرق والسعيد؛ ٢- الحركة إلى أسفل: المتحرك والتعيس؛ ٣- اللاحركة: الآسن والمعتم. وفي الصراع بين هذه الأطراف الثلاثة تنتقل الطبيعة في البدء من مواد أكثر طاقة إلى أجسام أكثر كثافة ثم تنعكس العملية.

وتستمر الحركة أبدية باطنية في المادة ذاتها. أما المبدأ الروحي فمن المعتقد أنه شيء خامد راكد على وجه الإطلاق، وليس إلا ذات المعرفة (فاعلتها)، ويظن أنه كثرة من الأرواح الفردية، وتأملات في حركة المادة الناجمة حولها، وهي حركة تعكسها الأرواح في نفوسها الخالصة. وصلة الروح بالجسد تقارن بالتعاون بين الأعمى والمشلول (فالأعمى يحمل المشلول الذي يدلّه على الطريق فوق ظهره).

وبصرف النظر عن ثنائية المادة والروح فإن مذهب سامكاي ملحد من حيث الأساس، فلا مكان فيه لإله خالق يحكم العالم، ولا لمبدأ أعلى هو الوحدة العليا لكل ما هو موجود.

أما مذهب «اليوغا» الذي ينسب تأسيسه إلى باتانجالي (القرن الأول قبل الميلاد)، فيأخذ فلسفته في الطبيعة ونظريته في المعرفة من مذهب السامكاي ملحقاً به دون اعتبار للمبادئ نظرية في الله والتصوف. وكلمة «يوغا» تعني التوتر؛ و«التركيز». والغرض الأسمى لمذهب اليوغا هو الوصول إلى حالة من التوتر الروحي تسمح بالانفصال الكامل عن العالم الخارجي وبتركيز الوعي كله في الذات. وقد انضجت مدرسة اليوغا نظاماً كاملاً من التدريبات يسمح بالوصول إلى هذه الحالة من الانفصال الكامل.

وهذه المدرسة، ذات الاتجاه المثالي والصوفي، تعظ بمبشرة بالزهد. وهي تضع الحدس الصوفي، باعتباره وسيلة لخلاص الروح، فوق المعرفة العقلية. ولا بد أن يحتوي مذهب اليوغا على اتجاهات تأليهية قوية.

أما مذهب الميماسا والفيدانتا، وهما نظريتان مثاليتان رجعيتان، بمثابة إيديولوجية طائفة البراهمة، فقد أدخلنا إعادة نظر منطقية على الاتجاه الأصولي (الأرثوذكس) للفيدا. وقد حاربا العلم والفلسفة المادية دفاعاً عن التصوف والدين، وقدموا أساساً نظرياً لنظام الطوائف.

ومدرسة الميماسا الأولى (بورفا ميماسا)، التي كان مؤسسها جايميني (من القرن الرابع إلى القرن الثاني قبل الميلاد)، أو إنها ببساطة حددت لنفسها هدفاً هو تفسير مضمون الفيديا، وإقامة نسق منها بعد إعطائها أساساً نظرياً وتفسيراً منطقياً.

أما مذهب الفيدانتا (الذي يعني تحقيق غاية الفيديا)، فهو يحمل أيضاً اسم ساريراكا - ميماسا أو أوتارا ميماسا، أي الميماسا الثانية (التي يجب عدم الخلط بينها وبين الميماسا البسيطة). ويعتبر باد ارايانا مؤسس الفيدانتا. وقد عاش وفقاً لبعض المصادر في بداية العصر المسيحي، ووفقاً لمصادر أخرى في القرن الرابع أو الخامس. وأبرز ممثل لهذه المدرسة هو سانكارا الذي عاش في القرن الثامن بعد الميلاد.

والفيدانتا هي ثيوصوفية قائمة بوحدة الوجود.

كانت تعاليم سانكارا تقول إن العلم المحسوس ليس إلا وهماً، وإن المعرفة التجريبية ليست إلا لامعرفة. وفي مقابل المعرفة التجريبية يضع سانكارا ميتافيزيقاه على أنها معرفة حقيقية بما هو موجود.

وتعاليمه تقول إن العالم الخارجي مثله في ذلك مثل العالم الداخلي النفسي للإنسان ليس إلا وهماً. فالعالم الخارجي المتألف من كثرة من الأشياء الجزئية المتغيرة، بالإضافة إلى كثرة الأرواح الفردية. أو بشكل عام عالم الكثرة والتغير، ليس إلا خديعة وسراباً وحلماً. أما ما يوجد في الحقيقة فهو البراهمان وحده، الروح الفذة الأبدية. ووجودها هو الفكر والبراهمان الفذ الفريد لا يمكن أن ينقسم، ولا يمكن أن تنسب إليه أية صفة، إنه «لا» خاصة، ولا يمكنه التعبير عن ذاته إلا بالصمت.

وتقول نظرية المعرفة عند سانكارا، إنه ليس من المستطاع الوصول إلى معرفة بالوجود الحقيقي إلا بواسطة الوحي. فالفهم ليس قادراً على الإحاطة بالبراهمان. وهو كسائر المتصوفة يبرز التناقضات بين المذاهب الفلسفية المختلفة. التي تدحض كل منها الأخرى، أما الفيديا فتظل بمنأى عن التبديل.

وقد وقف راماتوجا، وهو مؤسس تيار آخر من الفيديانتا، في القرن الثامن بعد الميلاد، ضد نظرية الوهم في مذهب سانكارا. فنظريته تؤكد الوجود الواقعي للجسم والروح في العالم الفيزيائي الخارجي وفي العالم الروحي الداخلي للإنسان. وعنده يصبح العالم المادي الخارجي جسماً للروح المطلقة.

وفي القرن السادس عشر نقد بريكاساناندا مذهب الفيديانتا، وأكد أن الفيديانتا لا يمكن أن تتماشى مع مفهوم علمي للعلية.

أما البوذية التي ظهرت عند نهاية القرن السادس قبل الميلاد فتعترف بأن مؤسسها هو الشخصية الأسطورية، جوتاما الملقب ببوذا، أي «المكهم»، وقد طرأت على البوذية تحولات كثيرة طوال تاريخها بتأثير التغييرات الاقتصادية والاجتماعية.

وقد اتجهت البوذية في البداية إلى عداء نظام الطوائف، معبرة عن مصالح الملاك العقاريين والتجار المناوئين لسيطرة طائفة البراهمة. ولكنها شيدت بمرور الزمن هرمياً طبقياً جديداً، وتحولت من حركة اجتماعية تعبر عن الاحتجاج إلى سند إيديولوجي للطبقات السائدة. والغاية النهائية عند البوذية هي تحرير الإنسان من وهم العالم الظاهري بكل ما يولده من العذاب ومتاع الغرور. ولن تدرك تلك الغاية بالتطوير العقلي والمعنوي للإنسان، بل تدرك بفضل النرقانا، بالاستغراق في اللاوجود، بانصهار الفردي في الكلي. والبوذية مفعمة بالتشاؤم، فالعالم بأسره ممتلئ بالعذاب الذي لا يمكن تجنبه إلا بالنرقانا.

لقد خلقت البوذية مذهباً فلسفياً مبتكراً ينفي وجود الجوهر، وليس هناك وجود أو مادة أو روح، فلا يوجد شيء. الكل يتحرك والكل في صيرورة. ويسود اللاوجود جميع الأنحاء. والروح هي تدفق أو سيل من العمليات النفسية المتميزة، والمادة سلسلة من ومضات تنجم عن قوى متميزة لا تنتسب إلى أي جوهر، والذرات ومضات خاطفة آنية تنشأ وتتجدد دون انقطاع. أما ما يربطها معاً فهو تلك العلية الصارمة التي تنشأ وفقاً لها. وكل شيء عابر زائل، ولا ثبات إلا لقانون تغير الظواهر المستمر (دهارما).

فلا ينشأ في الواقع إلا ومضات آنية (لحظية) متميزة عن اللون والرائحة والطعم... الخ. وليس سوى الفكر ما يشكل من هذه الظواهر الجزئية كلاً متسقاً، رابطاً الواحدة بالأخرى. ولا نستطيع أن نشير إلى موضوع واقعي للمعرفة إلا بكلمتي «هذا» و«هنا»، فهو في ذاته ليس إلا لحظة فريدة. وكل لحظة من هذه اللحظات تظهر وتختفي في لمحة خاطفة. وليس ما نسميه موضوعاً في حقيقته إلا عملية قائمة بذاتها، عملية إحلل الكلمة «موضوع» محل سلسلة من الظهور والاختفاء الخاطفين. فالموضوع بوصفه شيئاً مستمراً ثابتاً إلى هذه الدرجة أو تلك ليس إلا من خلق. فكرنا. فالنظرية البوذية في الانقطاع المطلق، واللحظية العابرة لكل ما يظهر، نظرية تنفي وجود الموضوعات والأشياء والجواهر.

تسلم الفلسفة البوذية بأن الإحساس هو المصدر الأول للمعرفة، ولكنها لا تفهم الإحساس بوصفه نتاجاً لتأثير موضوعات العالم الخارجي في حواسنا، لكن بوصفه شيئاً ينبثق من الوعي نفسه.

وننتقل إلى الجينية، ومؤسسها فاردهامانا ماهافيرا الملقب بجينا، أو «الغالب»، الذي اشتق اسم المذهب منه. فقد ظهرت وفقاً لبعض التقديرات معاصرة لظهور البوذية. وتشترك المدرستان في أنهما نشأتا كاحتجاج على سيطرة طائفة البراهمة.

وتذهب الجينية إلى القول إن المادة شيء مركب من ذرات. والذرة نفسها ليست مفهومة هنا على أنها مليئة صلبة بطريقة مطلقة، لكن على أنها قابلة للإنفاذ (التخلل) تطابقاً مع نظرية قابلية الإنفاذ الشاملة للمادة.

وعلى النقيض من مدرسة الفايثيشيكا المادية، تعتبر النزعة الذرية للمدرسة الجينية الذرات الأولية للمادة متجانسة. فهذه المدرسة كانت تفكر بوجود روح واحدة للعالم، وتسمح بوجود كثرة من الأرواح المنعزلة في ارتباط لا ينفصم بالجسم.

هذا العرض الموجز للمذاهب الرئيسية في الفلسفة الهندية يشهد على التنوع الكبير في مفاهيمها. فقد كان هناك صراع لا يلين بين المادية والمثالية، والنزعة التجريبية والنزعة العقلية وبين النزعة الكلية التي لا تعترف إلا بـ «الفريدكلية» والمذاهب التي تسلم بكثرة الموجودات، بين نظرية جوهرية الوجود والنظرية التي ترفض هذه الجوهرية، بين المفاهيم المختلفة للعلاقة بين الكلي والجزئي... الخ.

لقد كانت المناقشات الفلسفية ظاهرة دائمة، وشغلت مكاناً مهماً في حياة الهند الاجتماعية. ويقول الأكاديمي فاسيليف، وهو المستشرق الروسي النابه: «إذا شرع واحد من الناس في الدعوة إلى أفكار كانت غير معروفة حتى ذلك الحين، لم تكن تلك الأفكار ترفض وتضطهد دون محاكمة؛ بل على العكس كان يسمح بها طواعية إذا عرف الذي يدعو إليها كيف يجيب عن كل الاعتراضات وكيف يدحض النظريات القديمة. وكانت تنظم حلبة للمباريات، ينتخب لها الحكمون، وكان الملوك والسادة وجماهير الشعب يحضرون من أول المجادلة (المنافرة) إلى آخرها. وكان يخصص مقدماً بالإضافة إلى الجائزة الملكية، مال للمراهنة على المناظرة، وإذا لم يكن هناك إلا بطلان متصارعان، كان على المهزوم حينئذ في بعض الأحيان أن يلقي حتفه، بأن يلقي بنفسه في النهر أو من أعلى صخور الجبل أو أن يصبح عبداً للمنتصر ويعتق ديانته. وكان من الممكن الحديث عن شخصية ذات مكانة مرموقة، وتشغل منصباً رفيعاً كمربي الأمير، ولديه من ثم ثروة وفيرة، انتقلت أمواله عدة مرات إلى فقراء يرتدون الأسمال عرفوا كيف يقهرونه أثناء المناقشة. ومن الواضح أن لذلك كانت جاذبيته الشديدة عند الهنود، ولكن في أغلب الأحوال (وخاصة فيما أعقب ذلك) لم تقتصر المناقشة على أفراد بل شملت أديرة بأسرها تشارك في الجدل، وكان يمكن أن

تختفي بغتة بعد وجود طويل إذا لحقت بها الهزيمة. وهكذا كان حق القول والبرهان المنطقي معترفاً به بحيث لم يكن أحد يجروء على التملص من تحدٍ إلى المناقشة^(١).

وقد أسهم ذلك في ميلاد أدب غزير ومذاهب فلسفية مختلفة، كما أسهمت الجادلات بين ممثلي المدارس المختلفة في تطوير المنطق ونظرية المعرفة. ولكن المنطق ظل زمنياً طويلاً لا يعتبر فرعاً معرفياً مستقلاً. فعند العلماء البوذيين الذين اشتغلوا بالمنطق قبل ديجناجا (مثل أسانجا وفاسوباندهو وغيرهما)، شكل المنطق جزءاً من الفلسفة. ولم يصبح المنطق (مع نظرية المعرفة) منظوراً إليه كفرع قائم بذاته للمرة الأولى إلا عند مدرسة ناييا، وإن يكن ذلك بطريقة لم تصبح بعد نسقية بل باتخاذ شكل الأقوال المأثورة الموجزة (سوترات)^(*): فكانت المقولات المختلفة تدرس دون روابط داخلية فيما بينها. ولم يصل المنطق الهندي إلى شكل متسق نسقي حقاً عند ديجناجا ودهار ماكيرتي.

وكانت لدى المذاهب الهندية مفاهيم مختلفة فيما يتعلق بمعايير المعرفة (برامانا). فمدرسة السارفاكا لا تعترف بغير الإحساس (براتياكشام) معياراً وحيداً للمعرفة. أما البوذية والجينية والفابيسيشكية فتقول بمعايير للمعرفة: الإحساس والاستدلال (أنومانام). وعند مدرسة السامكيا ثلاثة معايير للمعرفة: الإحساس والاستدلال و«الشرح السليم»، وتضيف مدرسة النيانا إلى هذه المعايير الثلاثة معياراً آخر هو «المقارنة»، بل إن أتباع مدرسة الميامسا وجدوا معيارين خامساً وسادساً، فمدرسة البراهياكارا عندها «الغرض المسموح به»، ومدرسة البهاتا عندها «اللاوجود»، (وهذا المعيار مقر أيضاً عند بعض دعاة الفيدانتا). وترفض مدرسة «الفيدانتا» كل هذه المعايير المعرفية ولا تسلم إلا بالوحي المقدس والتقليد (النقل والعنونة)، وفضلاً عن ذلك تعدل مدرسة الفيدانتا معنى كلمتي الإدراك أو «المشاهدة» والاستدلال، فهي تفهم كلمة الإدراك أو «المشاهدة» على أنها «الوحي الإلهي» و«الاستدلال» على أنها (القياس) على التقليد (الدليل العقلي الذي يقوم على مقدمات نقلية - المترجم).

وشرعت المدارس الفلسفية الهندية (باستثناء الفيدانتا) في إعطاء الأسبقية لعرض مذاهبها باستخدام المنطق باعتباره نظرية معايير الفكر.

وكانت نظرية الاستدلال موضوعاً للمناقشة في المنطق الهندي، حيث أدمجت في البرهان. ونحن نتكلم عن «القياس الهندي» بمعنى استدلال يأخذ شكل البرهان. وفي المنطق الهندي كان هناك في البداية مفهوم للقياس ذي القضايا الست (الأحكام). وقد اختزل جوتاما هذا العدد إلى خمس قضايا: (١)-الدعوى، (٢)-السبب العقلي rason، (٣)-المثل، (٤)-التطبيق، (٥)-النتيجة. وأصبحت هذه النظرية في القياس ذي القضايا

(١) ن. فاسيليف، البوذية وعقيدتها تاريخاً وثقافة، الجزء الأول، ١٨٥٧ - ١٨٦٩، ص ٦٧ - ٦٨، بالروسية.

(*) سوترا: (في الأصل هي خيط السبحة أو العقد)، وهي قول مأثور يحفظ حفظاً، ويعبر عن حكمة.

الخمس سائدة في المنطق الهندي . وخصوصيتها ماثلة في أن (١) القياس يلعب دور البرهان ومن ثم تتصدره دعوى وثم يأتي السبب العقلي ، ولا تستنبط النتيجة من المقدمات إلا بعد ذلك ، (٢) «المثل» مضاف فيها أيضاً ، ومقصود به أن يدل عينياً على الموضوع الذي يتمثل (بتحقيق) داخله السبب العقلي المعطى .

ويحذف تيار آخر في المنطق الهندي قضيتين من القياس التقليدي ذي القضايا الخمس ، ويختزله إلى قياس ذي قضايا ثلاث . ويبني البوذيون نقدهم للنظرية التقليدية في القياس ذي القضايا الخمس على الإقرار بوجود صلة داخلية لا تنفصم عراها بين الحد الأكبر والحد الأوسط ، ولهذا يمكن بالمعنى الذي يقصدونه أن يستغنى عن القياس : «هناك نار على الجبل لإله ، هناك دخان» ، عن ضرب المثل «مثلما في المطبخ» فالحد الأوسط كما هو موجود في موضوع النتيجة كان للبرهنة على الدعوى (بروبانوم) ، وبناء على ذلك يبدو القياس ذو القضايا الثلاث صحيحاً من الناحية المنطقية .

وكما اثبت توشي ، كان فاسوباندهو قد ابتكر من قبل نظرية القياس ذي القضايا الثلاث . وهذه النظرية التي تبناها المنطق الهندي بعد ذلك بكثير ، لم يكن مسلماً بها عند ديجناجا الذي اعتقد أن المثل عنصر في الاستدلال المنطقي لا يمكن الاستغناء عنه إطلاقاً .

كما اعتبرت مدرستا الميماما والفيديانتا وجود قضايا ثلاث في القياس ضرورياً وكافياً مثل (أرسطو) .

أما دهار ماكيرتي الذي وصل المنطق البوذي عنده إلى ذروته ، فقد اعتبر أن وجود قضيتين فقط ضروري في القياس ، بما أن النتيجة مفهومة ضمناً في المقدمتين ، وأن من الممكن ألا تعبر عنها باللفظ . وعلى سبيل المثال يكفي أن نقول «حيث لا توجد نار لا يوجد دخان ، وفي هذا المكان دخان» . وهكذا ليست هناك أية حاجة لنا للتعبير عن النتيجة نفسها (نتيجة لذلك في هذا المكان توجد نار) . وعلى ذلك ، فالقياس ذو القيصتين عند دهار ماكيرتي هو بعينه ما يسميه المنطق الصوري القياس المضمّر (انتوميميا) من الدرجة الثالثة . ومع ذلك إذا وضعنا في أذهاننا أن نظرية دهارماكيرتي تقضي بأن كل حكم هو في ذاته استدلال يضمّر مقدمتين ، سنجد أن القياس ذا الحدين ، في شكله مكتمل التطور ، يتألف من ست قضايا بالإضافة إلى النتيجة المضمرة ، وهو يبدو بهذه الطريقة قياساً ذا سبع قضايا .

وفي الوضع الراهن لمعرفتنا بتاريخ المنطق الهندي (وعلى الأخص تسلسله الزمني) ، لن نستطيع إلا تقديم فكرة عن المراحل الرئيسية لتطوره . ولهذا سندرس أولاً الشكل البدائي للمنطق الهندي في الفترة التي لم يكن قد شكل فيها بعد فرعاً مستقلاً (كما كان المنطق البوذي قبل ديجناجا) ، ثم منطق مدرسة النيايا حينما ظهر بوصفه منطقاً قائماً بذاته ، وفي

النهاية سندرس الأنساق المنطقية عند ديجناجا ودهارما كيرتي التي أكملت تطور المنطق البوذي^(١).

المنطق البوذي قبل ديجناجا

أسهمت الجادلات الفلسفية، التي كان يدافع ممثلو التيارات المختلفة من خلالها عن مفاهيمهم ويقدمون حججاً ضد آراء خصومهم، إسهاماً كبيراً في ميلاد المنطق داخل الهند. ولهذا، كان المنطق في البداية مرتبطاً بنظرية الفن الخطابي، وكانت النظريات المنطقية متشابكة مع الخطابة. وقد قدمت الرسائل المتعلقة بمشكلات إدارة المناظرات معطيات خاصة بسيكولوجية الفكر. وقد ورد في هذه الرسائل على سبيل المثال أنه ينبغي أن لا يأخذ الإنسان الكلمة وهو في حالة من الإجهاد أو الكآبة أو الغضب أو أي انفعال عنيف. ثم تأتي بعد ذلك معطيات متعلقة بالفن الخطابي نفسه (كيف يجتذب انتباه الجمهور وتعاطفه)، وفي النهاية، ترد الإشارة إلى أن تحقيق الاقناع يستوجب أن يتبع القول قواعد المنطق في تنمية دعاوية. وهكذا كان طابع المنطق البوذي قبل ديجناجا الذي نقدم هنا موضوعاته الأساسية:

القول (المقال)^(*) «فاكيا»، وينقسم إلى ستة أنواع هي: (١) - القول في ذاته (٢) - القول الخطابي الممتع في الاستماع إليه (لغة فنية)؛ (٣) - القول -المجادلة، حيث يدافع متصارعان عن وجهتي نظرهما إلى هذا الموضوع أو تلك المسألة؛ (٤) - القول «الردية» الذي يعرض نظرية كاذبة؛ (٥) - القول الصحيح الذي يجيء وفقاً للمذهب الحق (دهارماً) والذي يستهدف نقل المعرفة الصحيحة إلى السامعين؛ (٦) - القول الذي يعرض المذهب القويم ذاته.

ويمكن أن يكون النوعان الأولان من القول «حسنيين» أو «رديئين»، لذلك ينبغي تقسيمهما إلى نوعين فرعيين، أما النوعان التاليان فهما دائماً رديئان لذلك يجب رفضهما أو تجنبهما، ويجيء النوعان الأخيران في الختام وهما دائماً «حسانان» وهما اللذان ينبغي استعمالهما.

ثم يأتي تمييز ملابسات القول، لأنها تؤثر في طابعه، فقد ينطق بالقول ١- أمام الملك، ٢- أمام الحكام (القادة)، ٣- أمام جمع كبير، ٤- أمام الذين يلمون بالمذهب إماماً واسعاً، ٥- أمام البراهمة، ٦- أمام الذين يطيب لهم سماع المذهب الحق (دهارماً).

وقد لقي موضوع «محسنات القول» دراسة تفصيلية. فالقول المحكم يجب أن يمتلك

(٢) في الفصل الأول استعملنا ترجمات النصوص السنسكريتية التي حققها العالم الإيطالي توشي، وفي الفصل الثاني الترجمات الألمانية التي حققها العالم ديوسن، وفي الفصل الثالث ترجمات شنتشر باتسكوي الروسية.
 (*) القول (المقال) Discours، من الفعل الذي يدل على الجري. والمقصود بذلك الانتقال داخل عملية عقلية منظمة تنظيمياً منطقياً من معنى إلى معنى وصولاً إلى نتيجة، ومن واقعة إلى ما يستنبط منها، ومن مبدأ إلى نتيجة.

هذه الصفات : ١) - معرفة كاملة بالمذهب الذي يدافع عنه وبالمذاهب التي يدخل في خصومة معها . ٢) - شكلاً مكتملاً ، وبهذا المعنى يكون القول كاملاً إذا حاز على السمات الخمس الإيجابية التالية : أ- غياب التعبيرات الغليظة والخرقاء والخاطئة ، ب) - الطلاقة والطبيعية والبساطة ، ج) - الوضوح ، د) - التماسك المنطقي ، طابع التتابع المحكم في السياق ، هـ) - مضمون يثير الاهتمام .

كما تدخل العناصر الآتية في ميزان التقدير : مكانة الخطيب والثقة التي ينالها لدى السامعين ، وميول السامعين المستجيبة لما يقال ، ورباطة جأش الخطيب ، والمعرفة بأخطاء الخصم والتيقن من أن قضيته هي العليا ، والقدرة على الإحاطة السريعة بفكرة الخصم ، والنفاذ السريع إلى أعماق تفكيره والعثور السريع على إجابات عنها ، والقدرة على أسر أبواب الجمع « بسحر » مقاله ، والقدرة على أن يعرض حججه بأفضل طريقة ، وعلى ألا يبدي أي فتور في الهمة ، أو اضطراب انفعالي ، وألا يتشقق بالكلمات تشدقاً ، وأن يحتفظ بحضور بديهته وألا يبدو عليه الإعياء .

وكانت الإشارة تنكرر إلى ضرورة الذاكرة القوية أثناء المناقشة وضرورة الحس السليم بمقتضى الحال ، وأهمية التركيبات المعبرة ، والأسلوب الجيد . كما كان يوصى بالأهتاج الخطيب أو يستبد به الغضب أو يسمح لنفسه بالألفاظ الخشنة المستهجنة أو بالتهكم على الخصم .

ويلحق بنظرية « محسنات القول » نظرية في النقائص التي تقع خلاله (فاكيا - نيجراها) . وأول مقولة في نقائص القول تشتمل على ثلاثة أنواع رئيسية .

١ - الإقرار بما وقع فيه من خطأ ، وبصواب دعوى الخصم .

٢ - العدول عن متابعة المناقشة حينما يكون الخصم قد قدم دعواً حقيقياً ، فعلى سبيل المثال ، التذرع بأمر ملح طارئ لقطع المجادلة ، والشروع في تقديم حجج لا علاقة لها بالموضوع ، أو الإخلاق إلى الصمت حينما لا يجد شيئاً يضعه في مواجهة الخصم .

٣ - أما النوع الثالث من نواقص القول فتنقسم إلى تسعة أنواع فرعية :

أ . القول المنطوق به عفو الخاطر دون إنعام للفكر .

ب . القول العنيف الذي يمليه الغضب .

ج . القول الملبهم الذي لا يمكن أن يفهمه الخصم ولا الجمهور .

د . القول سيئ الإعداد (مفرط القصر أو مفرط الطول) .

هـ . القول غير المتسق وهو يحتوي على ستة أنواع منها اثنان يجب أن يسترعيا الاهتمام :

١- حالة ، يكون فيها من الضروري البرهنة على البرهان نفسه (سيدها - سادها) ،

وهذا ما يناظر في المنطق التقليدي ما يسمى بخطأ المصادرة على المطلوب الأول (*) أو (الدور).

٢- حالة ، يكون فيها القول مبنياً على مذاهب غير منطقية أو كاذبة .

و . القول الذي تقدم فيه الحجج دون ترتيب .

ز . القول الذي يدحض به الخطيب حجة قدمها قبل ذلك بوصفها دعواه الخاصة ، أو الذي يقدم حجة على أنها دعواه الخاصة وكان قد هاجمها قبل ذلك ، أو أخيراً إذا غير الخطيب بغتة مفاهيمه .

ح . القول الملتبس المختلط .

ط . القول المفكك .

ويدور الحديث بعد ذلك عن ضرورة التساؤل باديء ذي بدء عن : « ماذا سينجم عن المناقشة المفترضة ؟ » ؛ ويجري التفكير في احتمالات ثلاثة :

أولاً : ينبغي التساؤل في البداية عما إذا كانت المناقشة ذات نفع ، فإذا كان معروفاً أنه لا فائدة ترتجى منها وجب رفض الاشتراك فيها .

ثانياً : ينبغي التأكد من أن الخصم نزيه أمين ، فإذا لم يكن كذلك وجب رفض المناقشة .

ثالثاً : يجب الاستعلام عن مستوى علم الشخص المذكور ، والتأكد من أنه جدير بالسير في المناقشة . فإذا كان لا يمتلك الصفات المطلوبة وجب رفض الاشتراك في المناظرة .

أما جوانب القول التي لها أكبر تأثير في السامعين فهي : ١- معرفة جيدة بالمذهب الخاص بالخطيب وبمذهب الخصم ، ٢- غياب الرهبة ، ٣- سرعة البديهة .

ولنتقل إلى المضمون المنطقي بالمعنى الدقيق للقول ، (« أساس » أو « سند » القول) . فهناك تمييز بين عنصرين في المناقشة : ١- السادها (بروباندروم) أي ما تجب البرهنة عليه ، ٢- السادها أي البرهان نفسه . وما يبرهن عليه يمكن أن يكون : إما السفاجهانا (الموضوع-الماهية) وإما الفيسيا (الصفة الجوهرية ، الكيف) . وفي الحالة الأولى إما أن تثبت أو نبطل وجود شيء ما ، أي أن نقول إن هذا الشيء موجود أو إنه غير موجود . وفي الحالة الثانية إما أن تثبت أو نبطل هذه الصفة أو هذا الكيف ، ينتسب أو لا ينتسب إلى الموضوع .

(*) المصادرة على المطلوب الأول ، *Petitio Principii* (باللاتينية) (الدور) وهو أن يكون المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به استنباط هذا المطلوب كنتيجة ، المترجم .

ويشتمل البرهان على ثماني قضايا، على الرغم من أنه ينبغي أن نلاحظ أن تعدادها وتعريفها يختلفان اختلافاً ملحوظاً في النصوص المختلفة التي وصلت إلينا.

والبرهان في المعتاد يشتمل على القضايا الآتية: المنطوق (المطلوب إثباته (براتيغنا)، السبب العقلي (هيتو)، المثال (درستانتا)، التجانس (سادهارميا)، التغاير (اللاتجانس) (فايدهارميا)، الإدراك الحي المباشر (براتيأكسا)، النتيجة (أنيومانا)، المرجع الجليل (إجاما) (*).

١- المنطوق المطلوب إثباته، دعوى يدافع فيها عن وجهة نظر معينة إلى ما تجب البرهنة عليه. ويمكن أن يتأسس على المعرفة العلمية (ساسترا) (**)، أو تكون نتيجة لحدس مستقل (براتيغها)، أو يكون معروفاً بالسمع والرواية. والمطلوب إثباته هو الدعوى التي يسلم بها المشترك في المناقشة وطواعيته الخاصة، والتي يجب إثباتها. ويجب التعبير عنها بشكل مفهوم.

٢- السبب العقلي هو المبدأ المنطقي الذي ينتج عن المثال والتجانس والتغاير والإدراك المباشر والنتيجة والمرجع الجليل. فيما أن الموضوع (أرتها) الذي يجب البرهنة عليه ليس واضحاً، لذلك فالسبب العقلي عبارة عن الإشارة إلى لحظاته التي تجعله معروفاً.

٣- والمثال هو إنتاج دعاوى (دهارما) التي تشكل السبب العقلي والتي هي مقرة على وجه العموم، يعترف بها العلم وغيره على الأغلب. والمقال هو التعبير عن علاقة بين ما هو مقر مكتسب من قبل وما لم يصبح بعد مقراً مكتسباً.

٤- العنصر التالي في البرهان هو التجانس، التماثل، وهو من أربعة أنواع: تماثل الماهية، وتماثل الصفات وتماثل العلة وتماثل المعلول. ويمكن أن نلحق به أيضاً: «التطبيق»، وهو قاعدة منطقية تقوم بإيراد وقائع أخرى من الصنف نفسه أو من الجنس نفسه تدعيماً للبرهنة على صفة الموضوع.

٥- ثم يأتي بعد ذلك التغاير (اللاتجانس) أي الاختلاف المتبادل. واللاتجانس يمكن أن يكون منه أربعة أنواع متضادة في جوانب التجانس المذكورة.

٦- الإدراك المباشر (الفوري) ويمتلك ثلاث أمارات (*): أن يكون واضحاً خالياً من التخيل سالماً من الأخطاء.

(*) (إجاما، Agama، في الأصل واحد من الأسفار الهندية المؤلفة ابتداءً من القرن الأول بعد الميلاد، وهي أسفار خارجة على التقليد الفيدوي، ولكنها تعتبر مرجحاً موثوقاً به عند أتباع بعض المذاهب، وهي تضم عناصر أسطورية وملحمية وطقسية إلى جانب عناصر فلسفية غزيرة. وقد جاء منها المصطلح الفلسفي الذي يترجم إلى Autorité أو Prestige وترجمناه هنا بالمرجع الجليل.

(**) ساسترا، Sastra، في الأصل كتاب مدرسي سنسكريتي.

(*) أمارة، Indlee، تختلف عن علامة Signe الأولى، يمكن أن تنفصل عن الشيء بخلاف الثانية. (المترجم).

ومن الجوانب الأساسية في الإدراك المباشر تلك السلامة من الأخطاء. وهاك تعداداً للأخطاء التي نقدم لها بعض الأمثلة:

أ - أن يؤخذ موضوع على أنه آخر (مثل السراب يؤخذ على أنه واقع).

ب - أن يرى ما هو أولي (بسيط) على أنه مركب (يمكن أن يرى في الحلم قمران بدلاً من قمر واحد).

ج - أن ينسب إلى موضوع شكل معين لا يمتلكه في الواقع (مثل رؤية عجلة محترقة حينما يكون الشيء المحترق يدور دوراناً سريعاً).

د - خطأ الإدراك الحسي (نتيجة لقصور في أعضاء الحس).

هـ - أن ينسب إلى شيء فعل ما (مثل الحركة الظاهرية للأشجار حينما يمر أمامها الإنسان مسرعاً).

فالإدراك المباشر هو الشيء عينه مدركاً إدراكاً صحيحاً، دون أن يتدخل أي شيء فيحيط فعل الإدراك بالريبة. وبذلك تستبعد كل الإدراكات الكاذبة والخاطئة (الأوهام وما إليها).

٧ - النتيجة هي تعرف التخيل على الشيء. ويمكن أن تأخذ الأشكال الآتية:

أ. استنباط حضور الشيء من حضور علامته المنطقية (مثل استنتاج حضور النار من حضور الدخان).

ب. استنباط وجود غير المدرك من وجود المدرك، أو استنباط الجزء غير المدرك من الماهية ابتداءً من إدراك جزء منها (مثل استنتاج الماضي من الحاضر أو وجود العربية من وجود جزء منفصل منها مثل العجلة... الخ).

ج. استنباط الطبيعة من الفعل (مثل أن نستنتج استدلالاً من رؤية شيء ما على مسافة أنه شجرة إذا لم يتحرك وأنه إنسان إذا تحرك).

د. إذا عرفنا أن مفاهيم كثيرة متبادلة الارتباط، استنبطنا من وجود مفاهيم معينة منها وجود مفاهيم أخرى (مثل استنباط الموت انطلاقاً من الحياة).

هـ. حضور مفاهيم بينها علاقة علوية.

والنتيجة تعبر عن اقتناعنا بوجود شيء ما خارج الإدراك المباشر (فمثلاً إذا كان قد سبق لنا رؤية هذا الشيء بأكمله، وكنا لا نرى منه الآن إلا جزءاً، استطعنا استنباط جزئه الآخر).

٨ - والعنصر الأخير في البرهان هو المرجع الجليل وهو المذهب المنقول عن أهل الحكمة . وتقع داخل تلك المقولة بالدرجة نفسها القضايا الواردة في الكتب المقدسة .

وهذا هو مضمون المذاهب المنطقية البوذية قبل ديجناجا وهنا تتداخل عناصر المنطق مع النظريات العقائدية القطعية العامة . وكان للكثير من الأشياء علاقة بعيدة جداً بالمنطق ، أما تلك التي لها علاقة به فقد اتخذت طابعاً غير نسقي . وقد تم تقسيم المادة إلى أبواب وإلى مقولات دون رابطة داخلية تجمعها . وكان شكل العرض المتبنى هو التقسيم إلى أنواع وإلى أنواع فرعية ، وهو تقسيم تحكمي يقوم على نزعة تجريبية بدائية .

والتعاليم المتعلقة بـ «نواقص القول» تنصب بالأحرى على سلوك المتناظرين أثناء المجادلة أكثر مما تنصب على الأخطاء الخاصة بالقول ذاته . فالحجج يقر بأنها خاطئة من حيث الأساس لأنها بلا معنى على الإطلاق . ويطلق على هذه الحجج التسمية العامة فيارتها (كلام فارغ بلا معنى) .

منطق مدرسة النيايا

تقترب مدرسة النيايا اقتراباً كبيراً من مدرسة فايسيشيكا من ناحية الاتجاه العام . والمدرسة كان شغلها الشاغل من حيث الأساس هو فلسفة الطبيعة ، أما مدرسة النيايا فكان المنطق ، ويمكن القول إنها متممتين لبعضهما ، ويرجع ذلك لأنهما في مسار تطورهما اللاحق أخذت كل واحدة منهما الكثير عن الأخرى .

وقد اشتركت المدرستان أيضاً في شكل العرض ، الذي يأخذ على غرار المنطق البوذي القديم ، طابع التعداد غير النسقي للمقولات المقسمة إلى أنواع ، وأنواع فرعية وشرحها . وتسميات المقولات الرئيسية متطابقة لدى المدرستين ، وقد ظهرت الباكورة الراجعة إلى مدرسة فايسيشيكا قبيل مدرسة نيايا ، وكان جوتاما مؤسس مدرسة نيايا قد عرف مذهب كنانادا مؤسس مدرسة فايسيشيكا . والمفهوم الرئيسي المشترك بين المدرستين ، «المقولة» (بادارتها) ، يعني في الأصل (الكلمة ، الشيء) (بادام : الواقع وأرثها : الجوهر الكيف ... إلخ الذي تعبر عنه الكلمات) .

وهذا المعنى الأول لمصطلح «المقولة» ، لا يوجد إلا عند مدرسة فايسيشيكا ، وقد اتخذ بعد ذلك عند مدرسة نيايا دلالة المقولة المنطقية الخالصة .

وبحسب ب . ديوسين ، فإن أصل مذهب نيايا يجب البحث عنه في ميل الهنود إلى المناقشات ، الذي تبدى من قبل في الأوبانيشاد ، والذي ازداد حدة عندما انقسمت الفلسفة الهندية إلى مدارس متعددة . وبرزت بمرور الزمن الحاجة إلى قانون (قاعدة - معيار) يلقي إقراراً شاملاً ويمكن الرجوع إليه لإثبات صواب طريقة التدليل ، وللإشارة إلى أخطاء الخصم .

كان مذهب نيايا حينئذٍ قانوناً للمنطق . فاسم المدرسة ذاته يجب ربطه بالدلالة الأوسع لهذه الكلمة (قاعدة، معيار، قانون). لا بالمعنى الضيق الذي اتخذته الكلمة باعتبارها المقولة السابعة للمذهب، (القياس)، هذا الذي يثبت بالمثل نظام المقولات الست عشرة للمذهب . فالمتناظران يجب في البداية أن «يختبرا سلاحيهما» أي معرفتهما بقانون المنطق (وهذه هي المقولة الأولى برامانام)، ثم يجب عليهما أن ينظرا في موضوع المناقشة (المقولة الثانية : براميام). وبعد ذلك ينازع أحد المتجادلين في القضية المقدمة من خصمه (المقولة الثالثة). ويجب أن تكون تلك المنازعة مسببة (المقولة الرابعة). وفي بداية المجادلة يقع الاختيار على مثال باعتباره مرجعاً، ويتفق المتجادلان على ما يسلمان به مقدماً بوصفه ثابتاً (المقولة الخامسة : دريشتاننا)، وبعد ذلك تصاغ الدعوى التي تشكل موضوع المناقشة (المقولة السادسة : سيدهاننا)، ثم يقدم أحد المتجادلين برهاناً على قضية ما مراعيًا القواعد كلها (المقولة السابعة، وأكثر المقولات أهمية : نيايا). ويدحض القضية المضادة مشيراً إلى أنها تؤدي إلى نتائج ممتنعة (مستحيلة)، (المقولة الثامنة : تاركا)، وحينئذٍ يتم الوصول إلى الحقيقة المبرهنة (المقولة التاسعة : نيرنايا).

وتستكمل هذه المقولات بتسع أخرى، بقائمة من الأخطاء التي تواجه في مسار المباراة الشفوية، وهي تختلف عن المناقشة العلمية (المقولة العاشرة : فادا) في أنها تنطلق من انفعال بسيط في المناقشة، ولا تضع أمام نفسها إلا تخطيطاً للخصم (المقولة الثانية عشرة). والمقولات الأربع التالية تشكل قائمة بالبراهين الفاسدة .

وأقدم مخطوطات منطق نيايا التي نعرفها هي ديوان (مجموعة) يضم ٥٣٨ قولاً مأثوراً «فيدا» لجوتاما في خمسة أسفار . وينقسم السفر الأول إلى جزأين، أحدهما يعرض نظرية المقولات الرئيسية التسع، والثاني يعرض المقولات السبع المكتملة . والسفر الأول يقدم لنا لوحة مكتملة لقانون المنطق ولفن المناقشة .

وتنمي الأسفار التالية مضمون السفر الأول، وتدرس بتفصيل أكبر تلك المقولات نفسها، وتقدم نقداً موسعاً للمفاهيم الأخرى حول تلك النقاط الأساسية للمذهب .

وبالطريقة نفسها التي جعل بها أرسطو نظرياته الفلسفية مسبوقة بالمنطق بوصفه آلة للفكر، وضعت مدرسة نيايا نظريتها في وسائل المعرفة قبل عرضها لنظريتها الرئيسية .

تعتبر هذه المدرسة الإحساس المصدر الأول للمعرفة . ففي القول المأثور الأول نستطيع أن نقرأ بالنسبة إلى الإحساس «إن المعرفة التي تقبل دحضاً، والمتولدة عن ملامسة أعضائنا الحسية للأشياء، والتي تتحدى كل تعين أكثر مباشرة تسمى الإحساس» .

وهكذا تتخذ مدرسة نيايا على النقيض من البراهمية والبوذية موقفاً مادياً، وتعتبر واقعية موضوعات الإدراك الحسي حقيقة يمكن الثقة بها . ويرد جدال جوتاما ضد المثالية حول تلك النقطة في الفيدات ٤ و ٣٧-٤٠ و ٩١-١٠٢ .

وتتضمن كل معرفة مستنبطة، وفقاً لهذه المدرسة حضور معطيات الإدراك الحسي .
وعندها تعرض الاستدلالات في أربعة أشكال :

١ . إستدلال اللاحق من السابق ، أي استدلال المعلول من العلة (فيمكن على سبيل المثال أن نستنبط من تجمع السحب أن السماء ستمطر).

٢ . إستدلال السابق من اللاحق ، أي استدلال العلة من المعلول (فيمكن على سبيل المثال أن نستنبط من غزارة مياه السيل أن السماء أمطرت على الجبال).

٣ . الاستدلال بالتماثل ، فبما أن ما ندركه في حالة أولى مدرك بالطريقة نفسها في الحالة الثانية ، فإن ذلك يسمح لنا بأن نستنبط أن الأمور جرت بالطريقة نفسها في الحالة الثانية كما جرت في الحالة الأولى .

ولفهم نظرية الاستدلال عند مدرسة نيايا وعند المدارس الهندية الأخرى ، يجب الوقوف عند نظرية « اللزوم » « فيابتي » ، ولنستشهد بمثال أثير لدى ملخصات المنطق الهندية ، « أنا أرى دخاناً على الجبل ، وأستنبط من ذلك وجوب أن توجد على هذا الجبل نار لا أراها » ، وهنا يكون الدخان هو الأمانة (لينجام) ، والنار حاملة تلك الأمانة (لينجين) . وبين الدخان والنار ، بين العلامة وحاملها ، توجد علاقة لزوم . فالعلاقة هي ما يلزم ، لأنه حيثما يوجد دخان توجد النار دائماً ، والنار هي « ما يلزم عنه » ، إن النار تتضمن كل مجال الدخان ، ولكن النار نفسها ليست متضمنة في الدخان ، لأنه توجد أيضاً نار دون دخان . فنطاق النار أكبر من نطاق الدخان . وينجم عن ذلك أن مجال الأمانة أكثر محدودية من مجال حامل الأمانة .

وفي هذه النقطة تتباعد نظرية المنطق الهندي عن نظرية أرسطو وخلفائه . فالأمانة في المنطق الأرسطي مفهوم أوسع وأعم من حامله (مثل الحصان حيوان لبون) . ولكن الأمر يسير في المنطق الهندي بطريقة مختلفة : فالحصان لا يؤخذ على أنه حامل للأمانة (لبون) ولكن على أنه أمانة يترتب عليها أن يكون أماننا حيوان لبون .

وانطلاقاً من المفهوم المختلف لماهية الحكم في المنطق الهندي عن ماهيته في المنطق الأرسطي . استخلص ديوسين استنتاجاً خاطئاً مؤداه أن المنطق الهندي يتجاهل الاختلاف بين الدائرة الأعم والدائرة الأخص للمفاهيم ، غير أننا نرى أن المنطق الهندي يقوم بذلك التمييز ، وخاصة منطق مدرسة نيايا ، لأنها كانت تعرف مدى (نطاق) ماصدق المفهوم .

أما نظرية البرهان عند مدرسة نيايا فهي مبنية بالطريقة الآتية : يجب أولاً تحديد المواقف الأساسية المقررة من الجميع (وفي المحل الأول من المشاركين في المناقشة) ، باعتبارها حقائق لا تقبل المناقشة (دريشتانتا) ، كما أن المنطوق الذي هو بمثابة الدعوى التي يتعلق بها البرهان يجب أن يصاغ صياغة واضحة دقيقة . وبعد ذلك تقدم نظرية القياس (نيايا)

ومعها القضايا الخمس التي يتشكل منها القياس . وبين هذه القضايا توجد حقيقة لا تقبل المناقشة ومقبولة على وجه العموم ، والدعوى التي تجب البرهنة عليها والقضية الثالثة التي تربط الأولين . والمنطوق الذي يشكل الدعوى يرد بعد ذلك بصفته النتيجة ، كما ترد القضية التي تقوم بدور الأساس العقلي للبرهان مرتين بالمثل .

وبهذه الطريقة نحصل على قياس ذي خمس قضايا عند مدرسة نيايا .

١ . الدعوى المثبتة (« على الجبل توجد نار ») .

٢ . الأساس العقلي (« لأنه على الجبل يوجد دخان ») .

٣ . المثال (« حيث يوجد دخان توجد نار كما في المطبخ على سبيل المثال ») .

٤ . التطبيق على الحالة المعطاة (« على هذا الجبل توجد نار ») .

٥ . النتيجة (« وبناءً على ذلك ، على هذا الجبل توجد نار ، وليس السائر مخطئاً حينما يستنبط انطلاقاً من الدخان المتصاعد فوق الجبل ، أنه يتعرف على نار فوق الجبل ، وعلى إنسان بالتالي ») .

وتناظر القضية الثالثة من هذا القياس المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي ، كما تناظر الثانية والرابعة القضية الصغرى ، وتناظر الأولى والخامسة النتيجة في القياس الأرسطي .

والفرق الأساسي بين القياس الأرسطي وقياس هذه المدرسة ، مائل في أن القياس الأرسطي يقوم على إدراج (*) الخاص تحت العام ، بينما يقوم القياس الهندي على نظرية اللزوم (**) (فيابتي) .

ويعرب ديوسين عن فكرة مؤداها أن مقولة الشك لعبت في البداية دوراً مهماً في مدرسة نيايا . ويعبر عن هذه المقولة بوجود قضيتين متناقضتين (مثل « الروح موجودة » و « الروح ليست موجودة ») . وتصدر المناقشة عن هذا التناقض . وينطلق منطوق نيايا من الدعوى التي يضمها ، ووفقاً لها تكون إحدى القضيتين المتناقضتين كاذبة والأخرى صادقة .

أما نظرية هذه المدرسة في التماثل فهي معروضة في القول المأثور : « المقارنة هي البرهنة على المقارن انطلاقاً من تشابهه مع المعلوم » .

مثال : « أنا أعرف الثور ، ولكنني لا أعرف عن فحل الجاموس إلا أنه يشبه الثور في المظهر . وانطلاقاً من ذلك أستطيع حينما أرى فحل الجاموس ، وعلى الرغم من أنني قبل

(*) الإدراج ، Subsumption : إدخال فرد في نوع أو نوع في جنس أو ظاهرة تحت حكم قانون .

(**) اللزوم ، Implication : علاقة منطقية تتلخص في أن فكرة أو قضية تستلزم تجربة أو عقلاً أو فكرة أو قضية أخرى .

ذلك لم أكن قد رأيته بعد ، أن أتعرف عليه ، وأدل الآخريين عليه .

ومن الصواب القول إن كل استدلال على وجه العموم عند هذه المدرسة هو في نهاية المطاف نتيجة استخلصت عن طريق التماثل (وفي القرن التاسع عشر كان ذلك هو رأي جون ستيوارت ميل) . وجاء في تعاليم جوتاما مؤسس المدرسة أن السبب العقلي في الاستدلال يبرهن على ما تجب البرهنة عليه ، بإشارته إلى تشابهه أو عدم تشابهه مع المثال . وقد طور فاتسيانا الشارح الأول لمنطق جوتاما بدوره القضية (الدعوى) نفسها . فعندهما ، كما عند جون ستيوارت ميل ، تصدر القضية العامة عن الحالات الخاصة ، ويمكن اختزال هذه القضية العامة إلى تلك القضايا الخاصة .

بالإضافة إلى ذلك ، يشتمل نسق مدرسة النيايا على نظرية الذات العارفة وموضوع المعرفة . فالذات العارفة ، هي الروح التي تستقي معرفتها من الإحساسات ، وتنتج الإحساسات عن تأثير أشياء العالم الخارجي في أعضاء الحس ، وهي الروح التي تنمي تلك المعرفة بمساعدة الاستدلالات المبنية على المادة المحسوسة . أما موضوع المعرفة عند هذه المدرسة فهو شامل محيط ، فلا شيء غير قابل للمعرفة . فكل ما هو موجود ، بل كل ما هو متخيل أيضاً ، يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة .

وبما أنه من المستحيل الإحاطة بكل كثرة الموضوعات التي تطرح نفسها أمام المعرفة الإنسانية ، فقد اكتفى نسق نيايا بتقديم بضعة أمثلة : فهو يحصي بطريقة غير نسقية في السوترات ١٩ ، اثني عشر موضوعاً للمعرفة : الروح والجسم وأعضاء الحس ، والأشياء المدركة بالحواس والنشاط الإنساني (الأفكار والأقوال والأفعال ... إلخ) .

وتعالج الروح في السوترات من ١ - ١٠ : « إن وجود الروح مقرر بكل دقة ، لأن الرغبة والكراهية والجهد واللذة والعذاب والمعرفة هي أمارات الروح » . ويقدم تعريف للجسم في السوترات من ١ - ١١ : « الجسم هو مقر الجهد وأعضاء الحس وموضوعاتها » . ولا تتركب أجسام الناس والحيوانات إلا من التراب ، ولكن ليس مستبعداً أن توجد في عوالم أخرى كائنات مركبة من الماء أو النار أو الأثير . وأجسام الآلهة وأنصاف الآلهة مركبة من الذرات . وأعضاء حس الإنسان بخلاف جسمه مركبة من عناصر مختلفة ؛ (فالنظر مركب من النار ، والسمع من الأثير ، واللمس من الهواء ، والذوق من الماء ، والشم من التراب) . « لأن الشبيه يدركه شبيهه » .

أما فلسفة الطبيعة عند هذه المدرسة ، سلبية مذهب مدرسة الفاييسيشيكا ، والمأخوذة عنها من حيث الأساس ، فهي معروضة في نظرية موضوعات المعرفة .

وختاماً تجدر بنا ملاحظة التحية التي تزجها مدرسة النيايا إلى التصور التقليدي في الهند لمهام الفلسفة . فمن تعاليم هذه المدرسة أن معرفة طبيعة ست عشرة مقولة من مقولات

جوتاما تسمح ببلوغ الخير الأسمى والتحرر من صنوف العذاب. وهكذا لا تكون معرفة المقولات في مذهب النيايا وسيلة بسيطة للمعرفة الحقة، بل هي الحقيقة ذاتها، شاملة صحيحة، جالبة الخلاص إلى الإنسانية المعذبة.

ديجنجا ودهارماكيرتي

كان ناجارجونا الذي يرتبط اسمه بانتقال هينايانا (*) إلى ماهايانا (**)، أول بوذي يطبق المنطق في حجج الدفاع عن البوذية. كما كان أسانجا وفاسوباندهو مع تلميذه ستهيراماتي منظرين نابهين للمنطق البوذي. وقد لجأ فاسوباندهو (حوالي ٤٢٠-٥٠٠ بعد الميلاد) إلى نظرية مدرسة نيايا في بناء نسقه المنطقي. ثم تطور المنطق البوذي بعد ذلك في أعمال ديجنجا (القرن السادس) ودهارماكيرتي (القرن السابع)، ودهارموتارا (القرن التاسع)، وراتها كيرتي (القرن العاشر).

ويعتبر ديجنجا المؤسس الحقيقي للمنطق البوذي. فقد فصله عن الميتافيزيقا، وأسس نسقاً متسقاً من المنطق بوصفه علماً مستقلاً. وكتاب «مصادر المعرفة» (برامانا فارتيا) هو العمل الرئيسي لديجنجا. وقد نشرت في القرن السابع ترجمات لأعمال ديجنجا إلى الصينية واليابانية.

ووفقاً لشتشير باتسكوي، تكون الفكرة الأساسية عند ديجنجا هي فكرة الترندنتالية (***) أو المثالية النقدية. ويلاحظ شتشير باتسكوي أن مذهب ديجنجا يقول إن معرفتنا ليست لها إلا دلالة ذاتية، وهي محدودة بدائرة الخبرة الممكنة. وقد طور ديجنجا تصوره ماهية الاستدلال في ارتباط بهذه النظرية المثالية في المعرفة: فالاستدلال مؤسس على الصلة التي لا تنفصم عراها بين المفاهيم التي يخلقها فكرنا، وهذه الصلة نفسها قائمة على أساس قوانين «قبلية» (****) تشكل ماهية فكرنا. (أما الوجود الواقعي والعلاقات الواقعية فلا يمكن معرفتهما). وقد أدخل ديجنجا لأول مرة في المنطق الهندي فكرة الصلة التي لا تنفصم عراها، ووفقاً لها يكون الاستدلال دلالة على موضوع متصل اتصالاً لا تنفصم عراه بالموضوعات الأخرى، ويقوم به من يعرف الموضوع.

وعلى هذا المفهوم اعتمد ديجنجا بدرجة متساوية في تعريفه للسبب العقلي المنطقي (للحد الأوسط). وهو يقدم نظرية ذات ثلاث خواص في السبب العقلي المنطقي يمكن

(*) هينايانا، الاسم الذي ينتسب إليه أحد القسمين الكبيرين في البوذية. (المترجم).

(**) ماهايانا، تعني المركبة العظمى، وبوذية ماهايانا هي الشكل من البوذية الذي انتقل إلى الشمال وفي التبت والصين، وتسلم إليه مطلق كلي المعرفة. (المترجم).

(***) الترندنتالية: هي مثالية معرفية منطقية، تقرر أن المعرفة من حيث الأساس منطقية وعلاقية، وتنتج عن النشاط التركيبي للوعي الذاتي المنطقي. (المترجم).

(****) قبلية، Apriori، سابق على التجربة من الناحية المنطقية ولا تستطيع التجربة أن تفسره وينشأ عن النشاط التلقائي للعقل. (المترجم).

تلخيصها كما يلي: ١. السبب العقلي المنطقي يجب أن يكون مرتبطاً بموضوع الاستدلال، أي بالحد الأصغر (مثل على الجبل توجد نار)، ٢. يجب أن يكون مرتبطاً بأشياء متجانسة (مثل يوجد دخان في كل مكان توجد فيه نار) و ٣. يجب أن لا يرتبط بموضوعات متغايرة (لا متجانسة) (مثل لا يوجد دخان حيث لا توجد نار، كما في الماء... الخ). وبالتطابق مع هذه الخواص الثلاث للسبب العقلي المنطقي، يتأسس تصنيف للأسباب العقلية الفاسدة (الأخطاء المنطقية)، يقسمها إلى ثلاثة أنواع، لأن هذه الخواص الثلاث للسبب العقلي المنطقي هي أيضاً شروط لصحة الاستدلال.

وكان ممثل منطق مدرسة الفايصيشيكا براساستابادا، (لأن مؤسسها كانادا لم يتناول مسائل المنطق). وقد دحض شتشر باتسكوي في أعماله الرأي القائل إن براساستابادا أثر في ديجناجا، وأثبت أن الأمر على العكس من ذلك، إن براساستابادا هو الذي أخذ نظرياته المنطقية من ديجناجا. فمنطق براساستابادا خليط تلفيقي من وجهات نظر مدارس الفايصيشيكا والنيايا والبوذية.

وكان دهار ماكيرتي واحداً من أعظم المنظرين البوذيين في المنطق، ويطلق عليه أرسطو الهند القديمة.

ودهار ماكيرتي كان تلميذاً لإسفارا الذي كان هو نفسه من أتباع ديجناجا. وقد كتب سبع رسائل في المنطق. وتعتبر أكثرها أهمية تعقياً على مؤلف ديجناجا «مصادر المعرفة»، وهي رسالة منظومة، وتشتمل على أربعة أجزاء، الأول تجميع لشتات تعليق مفصل كتبه دهارماكيرتي نفسه، والأجزاء الثلاثة الأخرى هي تعليقات كتبها تلميذه ديفيندرا بودهي.

ودهار ماكيرتي هو أيضاً مؤلف الأعمال الآتية: «حول اليقين في المعرفة» (تعقيب على دهارموتارا)، و«قليل من المنطق» وهو (درس في المنطق يصاحبه تعليق تفصيلي على دهارموتارا)، «موجز في السبب العقلي المنطقي»، و«بحث في العلاقة المنطقية» (يصاحبه تعقيب دهار ماكيرتي نفسه، و«قواعد الجادلات العلمية وشرح الاختلاف في تركيب التمثلات».

يشتمل النسق المنطقي لدهار ماكيرتي على الأجزاء التالية: ١. نظرية الإدراك، ٢. الاستدلال (لذاته)، ٣. الاستدلال (للآخرين)، ٤. الأخطاء المنطقية.

ونورد هنا الموضوعات الرئيسية التي نماها دهارماكيرتي في مؤلفه «قليل من المنطق». إن نوعي المعرفة الصحيحة (الحقيقية) هما الإدراك والاستدلال. فهاتان الطريقتان في المعرفة هما وحدهما اللتان تعطيان نتائج جديرة بالثقة. وأية طريقة معرفية أخرى لا تؤدي إلى معرفة صحيحة بالموضوع. فالموضوع الذي تشير إليه أية طريقة أخرى يعوزه اليقين تماماً. والمعرفة اليقينية هي التي لا تتناقض مع الخبرة، وتقابلها المعرفة الكاذبة الوهمية. وليس صحيحاً إلا المعرفة التي تسمح للإنسان بتحقيق أهدافه العملية. وكل المناشط

الإنسانية الموجهة نحو غاية، وإنجازها المثمر، إنما تنطلق من معرفة صحيحة. ومن ذلك تنبع غاية المنطق: استكشاف المعرفة الصحيحة أي شرحها وتفنيده الآراء الخاطئة.

ويقوم منطق دهارماكيرتي على القضية الآتية: «لا يمكن أن يوجد شيء، أن يكون موجوداً وغير وجود في آن واحد»، والجزء الأول من نسقه المنطقي هو نظرية الإدراك.

والإدراك عند دهار ماكيرتي يحدث حينما يكون شيء كائناً ما كان معطى بطريقة عينية. ومهمة النظرية المنطقية في الإدراك أن تبرز الفرق بين الإدراك الصحيح والدقيق وبين الإدراك الوهمي غير الواقعي أو الفاسد. وكانت هذه النظرية في الإدراك سهلة التطوير بالنسبة إلى مدرستي الفايثيشيكا والنيايا، اللتين اتخذتا من قبل موافق مادية، لأنهما اعتبرتا الإدراك نتيجة لتأثير أشياء العالم الموضوعي الخارجي في أعضائنا الحسية. ولكن تلك المهمة نفسها لم تكن باليسيرة عند المنطق البوذي الذي كان ينكر إمكان معرفة العالم الموضوعي، وكان يجعل مجال المعرفة مقصوراً على العالم الداخلي. ونتيجة لذلك كان من الواجب على المنطق البوذي لكي يقيم الفرق بين الإدراك الصحيح والإدراك الفاسد أن يعتمد على معايير ذاتية خالصة.

ويميز دهار ماكيرتي الفرق بين الإدراك الحسي والفكر الخالص بالطريقة الآتية: إن موضوع الإدراك هو المفرد، والمفرد الذي يوجد وحده في الواقع، ويكون موضوعاً للإدراك الحسي، ويقصد دهارماكيرتي بذلك إذن الإحساسات الآتية «للحظية». وهذه الإحساسات يعاد توحيدها في كل (الموضوع المدرك) بواسطة وعينا، وهذه الوحدة ماثلة في أساس وحدة الموضوع المدرك. وبخلاف الإدراك الحسي، تشكل المفاهيم العامة (الماهية العامة) موضوع الفكر.

والاستدلال هو أيضاً وسيلة للمعرفة الصحيحة. وهناك نوعان من الاستدلال؛ الاستدلال لذاته، والاستدلال للآخرين. والاستدلال «لذاته» هو الذي يتم بواسطته تمثل الذات العارفة لشيء ما. والاستدلال «للآخرين» هو الذي يتم فيه توصيل شيء إلى الآخرين. وتكمن ماهية الاستدلال (للآخرين) في التعبير اللفظي عن الفكر.

عند دهار ماكيرتي يكون كل حكم في واقع الأمر استدلالاً لذاته، كما يحتوي كل إدراك احتواءً مسبقاً على مثل هذا الحكم-الاستدلال. وهكذا على سبيل المثال نحن ندرك شيئاً أزرق ونشكل عندئذٍ هذا الحكم: «هذا الشيء «أزرق»». والحكم الصادر على الشيء الأزرق يشكل في الحقيقة استدلالاً: «هذا شيء أزرق لأنه يطابق الفكرة العامة عن الأشياء الزرقاء».

وقد طور دهارماكيرتي نظرية ديجناجا في الخاصيات الثلاث للسبب العقلي المنطقي، فالشرط الذي لا غنى عنه للاستدلال الصحيح هو الرابطة التي لا شك فيها (الضرورية التي لا تنفصل) بين السبب والنتيجة. ولذلك يجب أن لا تثير أية واحدة من الخاصيات الثلاث للامارة المنطقية الصحيحة أدنى شك. وينبغي التمييز بين الرابطة التي لا شك فيها والتي

تقدم إمكان استدلال صحيح (مثل الدخان مرتبط دائماً بالنار)، والرابطة العرضية (مثل الرابطة بين المصباح والأشياء التي يضيئها. فعلى الرغم من أن الأشياء ترى في الظلام بفضل ضوء المصباح، إلا أن المصباح لا تربطه بهذه الأشياء رابطة ضرورية)، والرابطة الممكنة (مثل رابطة البذرة بالنبات، فالنبات يمكن أن يولد من البذرة ولكن ذلك لا يحدث دائماً، وليس لدينا هنا إلا إمكان).

الخاصية الأولى للأمانة المنطقية الصحيحة (للسبب العقلي) تنحصر في وجودها وجوداً شاملاً لا شك فيه داخل موضوع الاستدلال. وهكذا نرى الجينيين (مدرسة الماهافيرا) يستخدمون أمارة كاذبة في البرهنة على نظريتهم في حيوية الطبيعة، (حضور الأرواح في جميع موجوداتها، المترجم).، إنهم يشيرون إلى نوم الأشجار الذي يبرهن عليه أن أوراقها تغلق أجفانها ليلاً. واستدلهم «الأشجار تمتلك أرواحاً لأنها تنام» فاسد، لأن الأمانة المنطقية كاذبة، فهي ليست مأخوذة هنا في شمولها. إن كل الأشجار بوجه عام تشكل هنا موضوع الاستدلال (الحد الأصغر)، بينما النوم الذي تعبر عنه واقعة إغلاق الأوراق أجفانها لا يلاحظ إلا بالنسبة لأشجار معينة.

الصفة الثانية للأمانة المنطقية الصحيحة هي أنها ترتبط بالموضوعات المتجانسة وحدها، ومعنى ذلك أن تلك الأمانة يجب أن لا تكون حاضرة في موضوعات لا متجانسة. ولكن ليس من الضروري بعد ذلك أن توجد بأسرها في مفاهيم الموضوعات المتجانسة. فيمكن أن تكون لدينا موضوعات متجانسة لا تتطابق تلك الأمانة معها. فذلك لا يطعن في صحة الاستدلال، ولكن إذا وجدت هذه العلامة بالمثل في جواهر لا متجانسة فإنها تكون مفقودة افتقاراً شديداً إلى اليقين، ولا تقدم سبباً لأي استنتاج.

الصفة الثالثة للأمانة المنطقية الصحيحة هي أن تكون غائية بوضوح في كل الموضوعات اللامتجانسة.

وعند دهار ماكيرتي، يمكن أن تكون الرابطة المنطقية بين المفاهيم في الاستدلال ذات ثلاثة أنواع: تماثلية وعلية وسلبية، ويرجع ذلك إلى أن كل مفهوم يمكن أن يكون مرتبطاً دون انفصال بالمفاهيم الأخرى تطابقاً مع قانونين: قانون الهوية وقانون العلية.

أما الاستدلال للآخرين، فيشكل التعبير عن ثلاث خاصيات للأمانة المنطقية في الكلمات. وتفهم الأمانة المنطقية هنا على أنها: ١. رابقتها التي لا تقبل انفصاماً بالمعلول المنطقي، معبراً عنها بطريقة إيجابية مثل: «هناك حيث يوجد دخان توجد نار»، (وهذه رابطة إيجابية أو مباشرة)، ٢. الرابطة نفسها بعد أن يعبر عنها بطريقة عكسية، بواسطة تحويل منطقي مثل «هناك حيث لا توجد نار لا يوجد دخان»، (وهذه رابطة سالبة أو عكسية)، و ٣. حضور الأمانة المنطقية في مكان معين أي رابقتها الواقعية بموضوع النتيجة مثل: «هناك حيث يوجد دخان، توجد نار».

وتتناظر الخاصية الأولى للأمانة المنطقية في الاستدلال للآخرين، الخاصية الثانية للأمانة المنطقية في الاستدلال لذاته، وتتناظر الخاصية الثانية الخاصة الثالثة في الاستدلال لذاته، وتتناظر الخاصية الثالثة في الاستدلال للآخرين الخاصة الأولى في الاستدلال لذاته.

ويمكن أن يكون الاستدلال للآخرين، نوعين: ١. قياس المشابهة (المشاكله)، ٢. قياس اللامشابهة. وقياس المشابهة مثل: «هناك حيث يوجد دخان توجد نار»، فعلى سبيل المثال في المطبخ وفي الحالات المشابهة «يوجد دخان، إذن يجب أيضاً أن توجد نار» وقياس اللامشابهة مثل «هناك حيث لا توجد نار لا يوجد دخان، وهنا يوجد دخان إذن توجد نار».

وكما هي الحال في قياس المشابهة، ليس ضرورياً في قياس اللامشابهة التعبير عن النتيجة على وجه الخصوص. لذلك يسلم بأن كل قياس هو قياس ذو قضيتين.

والأخطاء المنطقية (الأسباب العقلية المنطقية غير الصحيحة) وفقاً لمذهب دهارماكيرتي تقع في الحالات الآتية: ١. حينما تغيب في القياس واحدة على الأقل من خاصيات السبب المنطقي، ٢. حينما تكون واحدة على الأقل من هذه الخاصيات الثلاث كاذبة أو مشكوكاً فيها. وإذا كانت أولى خاصيات السبب المنطقي كاذبة أو مشكوكاً فيها، أي إذا كانت علاقة الأمانة المنطقية بموضوع النتيجة مشكوكاً فيها أو غائبة. فإننا نكون بصدد خطأ منطقي يحمل اسم «السبب العقلي الكاذب». وعلى سبيل المثال إذا بدأ من يريد البرهنة على وجود النار بالإشارة لا إلى النار بل إلى شيء آخر يمكن أخذه على أنه ضباب.

فإذا كانت الخاصية الثانية وحدها من السبب خاطئة وعرف غيابها في الموضوعات اللامتجانسة، فإننا نكون حينئذٍ بصدد الخطأ المسمى «السبب العقلي اللامتعين». وفي وجود طابع مشكوك فيه للخاصية الثالثة من السبب المنطقي نحصل أيضاً على السبب اللامتعين.

بعد أن درس دهار ماكيرتي الأخطاء المنطقية الصادرة عن الطبيعة الخاطئة أو المشكوك فيها لإحدى خاصيات السبب المنطقي مأخوذة في انفصالها، انتقل إلى دراسة الأخطاء المنطقية الصادرة عن الطبيعة الخاطئة أو المشكوك فيها لاثنتين من هذه الخاصيات مأخوذتين معاً. ويطلق اسم «السبب العكسي» على الخطأ المنطقي الذي يظهر حينما لا تبرهن الأسباب المشار إليها في الواقع على النتيجة المستنتجة منها بل على شيء عكسي. فعلى سبيل المثال إذا قدم من يريد أن يبرهن على أن الكلام أبدي كسبب للبرهان أن الكلام خلقته الإرادة الإنسانية، كان هذا السبب عكسياً، لأنه يبرهن مباشرة على العكس أي على أن الكلام ليس أبدياً.

ونكون بصدد سبب عكسي حينما تكون خاصيتان من السبب المنطقي كاذبتين معاً. وفي

الواقع، إذا كانت إحدى خاصيتي السبب كاذبة والأخرى مشكوكاً فيها نجم عن ذلك سبب لامتعيين. وبالطريقة نفسها نحصل على سبب لا متعيين إذا كانت خاصيتان من السبب المنطقي مشكوكاً فيهما.

ومن ثم فقد وصل نسق المنطق عند دهار ماكيرتي إلى ثلاثة أنواع من السبب المنطقي^٤ الفاسد: كاذب وعكسي ولا متعيين، وثلاثة أنواع من السبب المنطقي الصحيح: تماثلي وعلوي وسلبلي. ولا يكون السبب المنطقي ما هو عليه بفضل تأملات نظرية ولكن بفضل الوضع الواقعي للأشياء. فالسبب المنطقي يعبر عن وضع الأشياء التي توجد في الواقع.

وبعد أن عرض دهار ماكيرتي نظرية البرهان والأخطاء المنطقية، انتقل إلى تحليل ماهية الدحض. وعرف الدحض بأنه الإشارة إلى ما في البرهان من ثغرات. ويعني دحض قضية ما العثور على خطأ في السبب المنطقي. كما توجد دحوض كاذبة لها مظهر الدحض ولكنها ليست كذلك في الواقع. وتلك الدحوض الكاذبة إجابات مراوغة تطابق الإشارة إلى خطأ غير موجود.

* * *

لقد تطور المنطق الهندي عبر آلاف السنين، واللوحة التي تصور تطوره ليست بعد شديدة الوضوح.

وفي اعتقادنا أنه من المستطاع تحديد المراحل الأساسية لتطوره كالاتي:

١. الفترة الأولى: الشكل الابتدائي من المنطق البوذي الذي يبني القياس ذا القضايا المتعددة (أكثر من خمس قضايا).

٢. منطق مدارس النيايا والفايسيشيكا وتحول المنطق البوذي بتأثيرهما.

٣. المنطق البوذي عند ديجناجا ودهار ماكيرتي وتحول منطق مدرسة النيايا بتأثيرهما.

٤. المنطق في العصر الاقطاعي.

نحن نعتبر أقدم نصوص المنطق الهندي هي مخطوط المنطق البوذي. وهذه الرسالة لا تقتصر على القياس ذي القضايا الخمس، فهي تتطلب فضلاً عن الأمثلة الإيجابية وفقاً لمبدأ التجانس الذي يدعم الدعاوى المقدمة، وجوب تقديم أمثلة وفقاً لمبدأ اللاتجانس. وهكذا، ووفقاً لهذا التصور إذا أريد البرهنة على هذه الدعوى: «على الجبل يوجد دخان إذن توجد نار» وجب زيادة على ذلك تقديم أمثلة تؤكد أنه حيث لا توجد نار لا يعود الدخان موجوداً. مثل: «لا يوجد دخان، والأبخرة التي تتصاعد فوق سطح البحر وتصبح

ضباباً ليست دخاناً» ومثل هذا التعقيد في القياس يشير إلى الطابع العتيق والقديم لهذا التصور.

وقد اتجه تطور المنطق الهندي نحو التقليل من عدد قضايا القياس. وتطور شكل العرض وهو أمانة أخرى على تطور المنطق في الهند.

فالأنساق الأولى الفلسفية والمنطقية كانت معروضة في شكل مجموعات من السوترات، وهي أمثال سائدة موجزة لا تتألف على الأغلب إلا من كلمتين أو ثلاث؛ ومقصود بها أن تحفظ عن ظهر قلب في المدارس. ونظراً لإيجازها فمن المستحيل فهمها دون تعليقات، وكانت هذه التعليقات تقدم في البداية شفهيًا ثم أثبتت بالكتابة. فكانت هناك التعليقات ثم التعليقات على التعليقات وهكذا دواليك. وعلى وجه العموم إذا كان الموضوع عسير الفهم، كان المعلقون يكتبون أن المسألة واضحة ولا يقدمون أي شرح، وحينما يكون الموضوع واضحاً يقومون بتنمية عدد كبير من الاستدلالات لا تؤدي إلا إلى إحاطة المسألة بالغموض. وتتألف النيايا من ٥٣٨ من السوترات، والفائسيشيكيا من ٣٧٠، والسامكاييا من ٥٢٦، واليوغا من ٥٢٤، والميمامسا من ٢٧٤، والفيدانتا من ٥٥٥.

بالإضافة إلى ذلك توجد قائمة ذات وزن من المؤلفات في الفلسفة والمنطق الهنديين (القائمة التي صنفها هول والمنشورة عام ١٩٣٩ تحوي وحدها ٧٦٥ مؤلفاً مبهماً)، ولكن نظراً لما في تعاقبها الزمني من لبس، فقد نشأت وجهات نظر مختلفة إلى تطور الفلسفة والمنطق في الهند، وفي مقال ظهر عام ١٩٠١، قدر هـ. ياكوبي أن منطق مدرسة الفائسيشيكيا أقدم من المنطق البوذي، وأقام فرضاً مؤداه أن المنطق البوذي ولد من منطق الفيسيشيكيا. ولكن المشكلات المنطقية كما لاحظ شتشر باتسكوي لم تزدهر إطلاقاً في سوترات كنانادا مؤسس مدرسة الفائسيشيكيا فقد خلق منطق الفائسيشيكيا في وقت لاحق بتأثير منطق النيايا والمنطق البوذي عند ديجناجا.

وتعد مؤلفات العالم الروسي شتشر باتسكوي دراسات كلاسيكية في تاريخ تطور المنطق البوذي. ونقدم هنا عرضاً موجزاً لنتائج أبحاثه.

كتب شتشر باتسكوي فيما يتعلق بظهور المنطق البوذي أنه ولد كرد فعل لنزعة الشك التي ارتابت في المعرفة الإنسانية عموماً واعتبرتها متناقضة على وجه الإطلاق.

ويمكن تلخيص المسألة الأساسية كالاتي: ما هي العمليات الذهنية التي تسبق الأفعال العقلية وتكفل لها الفاعلية؟ وقد تم استكشاف مصادر معرفتنا فهي: الإحساسات والتمثلات والمفاهيم والأحكام والاستنتاجات. وتبرز في المقدمة وقبل أي شيء آخر الأسئلة الآتية: ما هو الواقع؟ وما هو الفكر؟ وما هي العلاقة بينهما؟.

ويحلل المنطق البوذي الفكر المقالي (في مقابلة الفكر الحدسي، المترجم)، فعلى سؤال:

ما هو مصدر معرفتنا الحقّة الصحيحة؟ يجيب أن هذا المصدر هو التجربة متخلصة من التناقضات. وعند مذهب المنطق البوذي المعرفة الحقّة هي المعرفة الفعالة. فهو يشير إلى الصلة القائمة بين معرفتنا وبين نشاطنا العملي. وقد عرف دهار ماكيرتي - على الأخص - غاية المنطق ومهامه بأنها دراسة المعرفة الفعالة، تلك التي تضمن نجاح الفعل. وعلى العكس فإن المعرفة التي تضلل الناس في مطامحهم وفي تحقيق آمالهم هي معرفة كاذبة فاسدة.

وهناك أيضاً ضربان من الشك: الشك الكلي الذي لا معرفة فيه على الإطلاق، لأنه لا يتضمن أي حكم، والشك الذي يتضمن أملاً معيناً والذي يسبق فعلاً عقلياً. ومن ثم فالزارع الذي يحرق ويبذر ليس متأكداً من أن المحصول سيكون طيباً، ولكنه يأمل مع ذلك في أن يكون جهده مثمراً. تماماً مثل زوجته فهي تعد وجبة الطعام وتضع الحساء على النار وتأمل في ألا يفد رهبان شحاذون يأكلون زاد العائلة.

ويلاحظ شتشير باتسكوي أنه حينما سيطرت أفكار ناجاد جونا على البوذية، لم يكن للمنطق أهمية، فقد كان من المؤكد أنه عاجز على وجه العموم عن معرفة المطلق، وأن منطق النيايا فيما يتعلق بالأغراض العملية يكفي تماماً. وترتب على ذلك من رفض النزعة النسبية المتطرفة عند ناجاد جونا أن شرع أسانجا وفاسوباندهو في تكييف منطق مدرسة النيايا وفقاً للمبادئ المثالية في الفلسفة البوذية.

ويذهب شتشير باتسكوي إلى أن أسانجا كان أول بوذي أدخل القياس ذا القضايا الخمس إلى الفلسفة البوذية كما أسس فضلاً عن ذلك مجموعة من القواعد لإدارة الجدالات مشابهة لقواعد مدرسة النيايا. ولم يأت أسانجا بما هو جديد مبتكر في المنطق، وقد كتب فاسوباندهو ثلاث رسائل في المنطق. وبقيت لدينا ترجمة صينية غير كاملة لواحدة منها: «فن إدارة الجدالات». وإذا حكمنا على أساس ما تبقى من ذلك العمل، وجدنا أن وجهات النظر التي وصل إليها قريبة من حيث مضمونها من مذهب مدرسة النيايا. فقد تبنى فاسوباندهو القياس ذا القضايا الخمس جملة، ولكنه استخدم أحياناً الشكل المختصر من القياس ذي القضايا الثلاث. ونحن نعثر في رسالة فاسوباندهو أيضاً على نظرية المنطق البوذي اللاحق في الجوانب الثلاثة للسبب المنطقي. ويتميز تصنيف الأسباب والأخطاء المنطقية في هذه الرسالة عن تصنيف مدرسة النيايا، ويقترب من حيث المبدأ من التصنيف الذي أقامه ديجناجا وطوره دهار ماكيرتي.

وهكذا، يقرر شتشير باتسكوي أن الإصلاح المنطقي الذي قام به ديجناجا ودهار ماكيرتي قد مهدت له أعمال أسانجا وفاسوبا ندهو. والأخير كان أستاذاً لديجناجا، ومن المحتمل أنه كان عالماً طاعناً في السن ذائع الصيت حينما تتلمذ ديجناجا على يده. أما أستاذ دهار ماكيرتي فكان أسفاراً تلميذ ديجناجا. وحينما كان دهار ماكيرتي ينقل عن استاذة كان يحزنه أنه لم يحط بمذهب ديجناجا.

وقد أقام شتشير باتسكوي الفرع الآتي في المنطق البوذي: فاسوبا ندهو - ديجناجا . اسفارا - دهار ماكيرتي . وانطلاقاً من حقيقة أن جهود دهار ماكيرتي تنتسب إلى القرن السابع بعد الميلاد . قرر شتشير باتسكوي أن فاسوباندهو لم يعش قبل القرن الرابع بعد الميلاد . وكان مجده باهراً حتى لقد أطلق عليه «العظيم بين العظماء» . واشتهر باسم «بودا الثاني» . وكانت تعاليمه موسوعية تضم من الناحية العملية كل فروع العلم .

وبلغ المنطق البوذي الأوج في شخص دهار ماكيرتي . الذي عرفت رسائله السبع الشهيرة داخل التبت كأعمال أساسية في الفلسفة والمنطق . وقد أفردت إحدى رسائله لنقد الأنأوحدية (*) .

ولم يكن أي واحد من أتباع دهار ماكيرتي الكثيرين مساوياً في الجدارة لأستاذه (وكان لا بد من الانتظار قرناً كاملاً إلى أن يظهر من يضاھيه في شخص دهار موتارا) . وكان التلميذ المباشر لدهار ماكيرتي هو ديفيند رابودهي ، وهو استمرار أمين لأستاذه ولكنه لم يكن غني الموهبة ، ولم يكن في مستوى يمكنه من أن يفهم بطريقة متعمقة النسق الترنسندنثالي عند ديجناجا ودهار ماكيرتي .

وقد اشتمل مذهب دهار ماكيرتي إلى جانب النظريات المنطقية على جزء ديني ، هو «البوذية» مفهومة بروح ماهايانا (التسليم باله مطلق كلي المعرفة) . وكانت تعاليم دهار ماكيرتي تقول إن بودا المطلق الذي هو بكل شيء عليم جوهر ميتافيزيقي يوجد خارج الزمان والمكان والخبرة . وتقتصر معرفتنا المنطقية ، بما أنها محدودة الخبرة عن أن تفكر فيه أو تقول شيئاً محدداً عنه ، بل إننا نعجز حتى عن إثبات وجوده أو نفيه .

وقد تولد عن نظريات دهار ماكيرتي المنطقية أدب غزير تفسيري . وشتشير باتسكوي يضعه في ثلاث مدارس : ١ . المدرسة الفيلولوجية التي تتمسك تمسكاً دقيقاً بالنص ، ٢ . المدرسة الفلسفية التي أسسها دهار موتارا (في كشمير عام ٨٠٠ بعد الميلاد) ، وكانت لها وجهات نظر مستقلة وقدمت صياغات جديدة ، ٣ . المدرسة الدينية وقد سعت على غرار المدرسة الفلسفية إلى الكشف عن المحتوى العميق لأعمال دهار ماكيرتي . وكانت المدرستان الفلسفية والدينية تزدريان المدرسة الفيلولوجية .

وقد فهمت كل مدرسة من المدرستين الفلسفية والدينية التفسيرية بطريقتها الخاصة نظرية دهار ماكيرتي ، فتصورهما لغاية مذهبه ومضمونه مختلفان . فقد ارتأت المدرسة الدينية أن دهار ماكيرتي وضع هدفاً له ، ليس التعليق على أعمال ديجناجا التي كانت منطقية خالصة ، ولكن التعليق على مجمل نظرية الماهايانا في كلية علم بودا وسائر صفاته

(*) الأنأوحدية ، Solipsisme : (من اللاتينية وحدة - بمفرده Solus - ذات Iipse) . مذهب شديد التطرف يرى في الذات الفردية وحالاتها الحسية النقطة الوحيدة الممكنة للشروع في التفلسف ، فالذات الفردية وحدها هي الموجودة ، ولا يستطيع الفكر أن يدرك إلا محتويات الفكر .

الحسنى الأخرى ، على « جسده الكوني » وعلى جانبيه : الوجود المطلق والمعرفة المطلقة .
وفي هذا المنظور لا تقوم الأجزاء النقدية والمنطقية من مذهب دهار ماكيرتي إلا بتوضيح
ومساندة مذهبه الديني والميتافيزيقي .

وهكذا كان الهدف الرئيسي لدهار ماكيرتي وفقاً للمدرسة الدينية . هو تقديم أساس
لفلسفي لمذهب الماهايانا الديني ويأتي تفسير الرسالة المنطقية لديجانجا في المحل الثاني .
وهذه هي لوحة تطور المنطق البوذي في الهند وفقاً لشنشير باتسكوي .

المنطق لدى مدرستي السارفاكا والينا

كانت المشكلات المنطقية في الهند ، كما أشرنا من قبل ، قد تطورت على أيدي المدارس
الفلسفية البوذية (وكان يوجد منها قرابة الثلاثين) ، ومدرستي النيايا والفائيسيشيكا ، أما
المدارس الهندية الفلسفية الأخرى في العصرين القديم والوسيط فلم تشغل نفسها بالمنطق
على وجه الخصوص ، ولكن نظرياتها اشتملت على عدد معين من الأفكار العميقة في
مشكلات المعرفة .

وقد سلمت مدرسة سارفاكا المادية بالإحساس كمصدر وحيد للمعرفة الصحيحة ،
وأنكرت يقين النتائج المستخلصة بالاستدلال المنطقي ، مثل نتائج الشهادة المنقولة عن
الأخرين . فالاستدلال المنطقي ليس شيئاً فوق المنازعة ، لأنه بمثابة قفزة فوق مما هو مدرك
إلى ما ليس مدركاً ، واستنتاج يمضي من المعلوم إلى المجهول .

وتلك النقلة في المنطق البوذي ومنطق النيايا تأسست على أنهما يقولان برابطة عامة لا
تتغير بين الحدين الأوسط والأكبر (مثل الرابطة بين الدخان والنار) . ولكننا لن نستطيع
التسليم بوجود مثل هذه الرابطة التي لا تتغير إلا إذا لاحظنا جميع الحالات التي يوجد
فيها دخان ونار . بيد أننا في الواقع لا نستطيع ملاحظة جميع هذه الحالات حتى في الحاضر
دعك من الماضي والمستقبل . ولهذا ليس من حقنا أن نؤكد وجود رابطة عامة لا تتغير بين
هذين الحدين . ولكن إذا كانت الرابطة لا يمكن قيامها على أساس من الإدراك الحسي ، فإنه
من غير المستطاع بالأحرى الوصول إليها بحجج الاستدلال ، لأن صحة كل استدلال تتعلق
بالتسليم بوجود هذه الرابطة العامة التي لا تتغير . وفي النهاية لا يمكن لتلك الرابطة أن
تقوم على شهادة أشخاص جديرين بالثقة ، لأننا لو استندنا فقط إلى تلك الشهادة لما
استطاع أي واحد أن يصل إلى أي استنتاج بل إن صحة الشهادة نفسها يجب أن يبرهن عليها
الاستنتاج .

ولكن ربما كان من الممكن أن نقيم العام ابتداءً من الإدراك الحسي ، ذلك العام الذي

يوجد الأشياء والظواهر في فئات ، وأن ندرك على سبيل المثال الرابطة العامة بين ما « يصدر دخاناً » وبين ما « يشتعل » وأن نستنتج على هذا الأساس حضور النار حيث يوجد دخان . وقد أجابت مدرسة السارفاكا عن هذا السؤال بالنفي ، وأوضحت أن ادراكنا الحسي لن يستطيع أبداً أن يجعلنا نعرف الرابطة العامة التي لا تتغير بين الدخان والنار ، لأننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت تلك الرابطة التي لا تتغير موجودة في الحالات الفردية الكثيرة التي لم نلاحظها .

ولم تفكر مدرسة السارفاكا بوجود الاطراد في الطبيعة (فنحن نستشعر النار دائماً كشيء يشتعل) . والاطراد في مدركاتنا الحسية معتمد على طبيعة الأشياء المدركة التي نستطيع أن نتغير في المستقبل ، لذلك لا يمكن أبداً أن نضمن أن اطراد التجربة لن يتغير فيما بعد .

وقد ذهبت مدرسة السارفاكا إلى أن الرابطة العلية لا يمكن إقامتها على وجه اليقين ، لأنها تشكل أحد أنواع الرابطة الشاملة التي لا تتغير .

وخلاصة القول ، لقد وصلت مدرسة سارفاكا إلى أن الاستدلالات المنطقية لا تستطيع أن تقدم معارف صحيحة ، وإلى أنها مصدر للأخطاء وضروب اللبس ، لأنها لا تتمثل الحقيقة إلا عرضاً . أما شهادة الآخرين ، وكل المراجع المقررة فهي عند تلك المدرسة مصدر لمعرفة اقل يقيناً ، فلا أحد بمنجى من الخطأ .

وهكذا لا تسلم مدرسة السارفاكا إلا بالمعرفة الحسية ، وتنتقد العمليات التأملية عند المدارس الفلسفية الأخرى انطلاقاً من مواقع النزعة الحسية . وعلى الرغم من الطابع الضيق المحدود لهذه النزعة التجريبية فقد لعبت مدرسة السارفاكا دوراً تقدمياً في تطور الفكر الفلسفي في الهند القديمة بالانتقال من الخاص (الجزئي) إلى العام (الكلي) في استدلالنا ، وطرحت مسألة طبيعة القضايا العامة التي تستخدم كمقدمات في الاستدلالات الاستنباطية . وهي لم تستطع أن تقدم إجابة صحيحة عن هذه المسائل نظراً لمستوى تطور العلم في هذا العصر .

أما المدرسة الجينية فقد قدمت أفكاراً مبتكرة في مشكلات المعرفة . فهي تقسم المعارف جميعاً إلى نوعين أساسيين : المعرفة المباشرة والمعرفة عبر التوسط .

والمعرفة المباشرة وفقاً للجينية تنقسم إلى معرفة فوق حسية مطلقة (صوفية) وإلى معرفة حسية نسبية (إدراك) . وتنقسم المعرفة عبر التوسط إلى استدلال منطقي وإلى شهادة الآخرين .

وقد قدمت هذه المدرسة نقداً شديداً للدقة لمذهب سارفاكا وعلى الأخص فيما يتعلق بمسألة صحة (مشروعية) الاستدلالات . فأنصار مدرسة جانيا يقولون إن أنصار سارفاكا

على الرغم من إنكارهم كل الإنكار الاستدلالات المنطقية، إلا أنهم يستخدمونها لوضع أسس نظرياتهم. كما يقول أنصار المدرسة الجينية إن الاستدلالات المنطقية وشهادات الآخرين قد تكون خاطئة أحياناً، ولكن الإحساسات تفضي أحياناً هي أيضاً إلى الخطأ. وبحسب النظرية الجينية تكون النتيجة العملية التي يؤدي إليها الإحساس أو الاستدلال المنطقي أو شهادة الآخرين هي ما يشكل معيار يقين أي منها.

كما أدخلت النظرية الجينية فكرة التطور إلى نظرية المعرفة. فهي تقول، بما أن العالم الموضوعي الذي ندرکه يوجد في حالة من التغير الدائم، إذن لا يمكن أن توجد حقائق سرمدية (باستثناء المعرفة المطلقة المباشرة).

وفي الشروط العادية لا تمكن معرفة شيء مرة واحدة وإلى الأبد معرفة تامة، لأن كل شيء يتغير بمرور الزمان، ومن ثم تصبح المعرفة المتحصلة قبلاً غير كافية.

وابتداءً من ذلك يبنى هذا المذهب نظريته في الحكم، ووفقاً لها لا يعبر كل حكم إلا عن جانب واحد من الموضوع. علماً بأن الموضوع يمتلك عدداً غير محدود من الجوانب. لذلك فكل حكم هو نسبي، كما أنه ليس صحيحاً بالنسبة لموضوع معين إلا بمقدار ما يكون هذا الموضوع موجوداً في شروط معينة، ولكنه لا يمكن أن ينطبق على هذا الموضوع إذا وجد في شروط أخرى. لذلك يجب أن يقترن كل حكم لكي يكون دقيقاً من وجهة النظر المنطقية. بكلمة تحفظ معناها، أن ذلك من ناحية معينة. ويعبر الحكم عن الموضوع من أحد جوانبه التي لا تحصى، ويميزه من وجهة نظر معينة وفريدة بالنسبة إلى هذه أو تلك من الشروط المرتبطة بالزمان والمكان... الخ. ويتضح في نظرية الحكم هذه اقترابها من نظرية الحقيقة العينية.

وحينما يقرر منطق المدرسة الجينية الطابع المحدود النسبي القائم على المواصفة لكل حكم، فإنه يقترح الصيغة الآتية للأحكام الموجبة البسيطة: «على وجه معين س هي ص» وهو يقيم نسقاً ذا سبعة أنواع من الأحكام. وفي هذا النسق، يعقب الأحكام الموجبة والسالبة نوع ثالث يوحدهما، وصيغته: «على وجه معين س هي ص وهي أيضاً ليست ص». (فمثلاً الجرار حمراء وليست حمراء). وهذا النوع من الحكم يقابل من حيث الأساس الأحكام الانتخابية (الاختيارية): «بعض معين من س هو ص وبعض معين من س ليس ص». والنوع الرابع من الحكم له في ذلك التصنيف صيغة مبتكرة: «على وجه معين س ليست قابلة للتعين بالوصف».

ويتعلق الأمر هنا، بعدم استطاعة تقديم إجابة على السؤال الخاص بمعرفة ما هو الشيء على وجه العموم ودائماً وفي جميع الشروط، لأن كل شيء يتغير في الطبيعة، ولا شيء يبقى بلا تغير على وجه الإطلاق، وبترتب على التغيير في الزمان أن تكتسب الأشياء صفات جديدة وخصائص جديدة مخالفة ومناقضة لصفاتها وخصائصها السابقة.

ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن يكون من المستطاع استخلاص مثل ذلك النوع من الحكم بطريقة مشروعة. فالحق أنه لا يثبت شيئاً للموضوع ولا ينفي عنه شيئاً. فهو يقول ببساطة إنه ليس من المستطاع إصدار أي حكم على الموضوع س مأخوذاً على وجه العموم خارج الشروط العينية لوجوده. ومعنى هذا الحكم «على وجه معين س ليست قابلة للتعين بالوصف» يمكن إجماله في القضية العامة القائلة إن الأحكام اللاشروطية، دون إضافة التحفظ «على وجه معين» هي أحكام مستحيلة «ممتنعة»، أي نفي مشروعية (صلاحية) الأحكام «س هي ص وس ليست ص»، ما دامت لا تنص على التحفظ بأنها «على وجه معين»، فهي مستحيلة، وتنتسب إلى نوع الأحكام «غير القابلة للتعين بالوصف». فليس من المستطاع التسليم إلى جانب الأحكام الموجبة والسالبة والتي تجمع الإيجاب والسلب، بنوع آخر خاص من الأحكام «غير القابلة للتعين».

ومع النوع الرابع من الأحكام يجب أيضاً حذف الأنواع الثلاثة الأخيرة من الأحكام في منطوق هذه المدرسة، وهي معقدة تتضمن كلحظة من لحظاتها الحكم «غير القابل للتعين». وبذرة الحقيقة التي تحتوي عليها نظرية الحكم «غير القابل للتعين» ماثلة في تأكيد أنه من غير المستطاع وجود أحكام تشمل الموضوع بطريقة تستنفده تماماً من جميع جوانبه وفي جميع علاقاته بالموضوعات الأخرى. ولكن ابتداءً من الفكرة الصحيحة عن الطابع وحيد الجانب والمحدود لكل حكم منفصل، وصلت النظرية إلى استخلاص نتيجة خاطئة عن وجود أحكام «غير قابلة للتعين (الوصف)»، تضم جميع جوانب الموضوع، وتشخصه بطريقة تستوعبه تماماً.

بل إن صيغة النوع الرابع من الأحكام نفسها: «على وجه معين س ليست قابلة للتعين (الوصف)»، هي صيغة غير محكمة، لأن التحفظ «على وجه معين» في هذه الحالة ليس في موضعه. فهي تقول في واقع الأمر إن القضية المعروضة ليست صحيحة إلا في شروط معينة، حتى حينما يكون إمكان الأحكام الصحيحة على الموضوع خارج شروط وجوده العينية مرفوضاً تماماً.

وفي كتاب «مدخل إلى الفلسفة الهندية»^(٣) ينتقد العالمان الهنديان شاتردجي وداتا بعض المفكرين الغربيين لمحاولتهم المطابقة بين منطوق المدرسة الجينية وبين الفلسفة البرجماتية. وهما يشيران إلى خطأ هؤلاء الكتاب ويوضحان أن هذا المنطق لم يقل قط إن أحكامنا هي ببساطة أفكار ذاتية. فعلى النقيض من البرجماتيين يتمسك أنصار المدرسة الجينية بالقضية المادية عندما يعتبرون الأحكام صحيحة لأنها مطابقة للواقع الموضوعي.

والفرق الأساسي بين الجينية والبرجماتية مائل في الطابع الذاتي المثالي للبرجماتية الذي

(٣) س. شاتردجي. ود. داتا، مدخل إلى الفلسفة الهندية، جامعة كلكتا، ١٩٥٠.

ينفي الحقيقة الموضوعية، على العكس من النسبية المادية عند الجينية التي تسلم بالحقيقة الموضوعية، وتعتبر أحكامنا نسبية لأن الواقع الذي تعكسه نسبي أيضاً.

كما يقرر شاتردجي وداتا أن أنصار المدرسة الجينية حتى لو سلموا على غرار البرجماتيين بأن الأحكام تكون صحيحة إذا أثبتتها النتائج العملية التي تؤدي إليها، فإن تصوراتهم في هذه النقطة تختلف عن تصورات البرجماتيين اختلافاً عميقاً لأن أنصار المدرسة الجينية يذهبون إلى أن الأحكام المتغيرة المتعلقة بالموضوع ليست أفكاراً ذاتية بسيطة عن الموضوع، ولكنها تناظر جوانب واقعية مختلفة في الموضوع.

★ ★ ★

ونقدم هنا خصائص معينة للمنطق الهندي. إن نظريته في القياس ذي القضايا الخمس نظرية مبتكرة أصيلة. فلها ميزة اقتضاء أن تكون القضية العامة مدعومة بأمثلة عينية قابلة للاستيعاب، وتعتبر تلك النظرية عن فكرة سليمة مؤداها أن الاستنباط مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستقراء، وأن كل قضية عامة إنما هي مبنية على وقائع منفصلة نلاحظها. وهذه القضية الجدلية عن وحدة الاستنباط والاستقراء يعبر عنها المنطق الهندي في صورة ساذجة بدائية.

وما يحدد خصوصية المنطق الهندي هو أنه لا يعتبر الحكم فعلاً مستقلاً من أفعال الفكر، بل حداً من حدود الاستدلال. فضلاً عن ذلك فهو يؤكد بحق أن الإدراك الحسي ليس شيئاً من قبيل المعطى المباشر، ولكنه يتضمن فعل الحكم والاستدلال.

فمدركاتنا الحسية يدخل عليها توسط خبرتنا السابقة. فنحن ندرك شيئاً على ما هو عليه في المحل الأول لأن خبرتنا السابقة جعلتنا نلتقي بأشياء مماثلة.

ولنأخذ هذا المثال: إن مسافراً يصل إلى قرية من قرى أفريقيا الوسطى حيث يعيش السكان في شروط بدائية، دون أن تكون لديهم أية فكرة عن الجرائد والكتب أو القراءة عموماً. وفي أثناء تغيير جياذ العربة يخرج المسافر جريدة من جيبه ويبدأ في قراءتها. ويتجمع السكان الأصليون حوله ويبدأون في مراقبته بإمعان. وحينما يعود المسافر إلى مكانه في العربة يسألونه أن يبيع لهم جريدته مقابل مبلغ كبير من النقود. وهم يجيبون عن سؤال المسافر المندهنش الذي يسألهم لماذا يريدون هذه الجريدة، بأنه إذا كان قد أمضى نصف ساعة في النظر إلى هذه النقاط السوداء، فلا بد أن ذلك كان من أجل العناية بعينيه وتقويتها، وهم أيضاً يريدون امتلاك هذه الوسيلة في العلاج. لقد ظنوا القراءة وسيلة لعلاج العيون لأنهم يجهلونها. فمدركاتنا الحسية بهذه الطريقة دخل عليها توسط خبرتنا اليومية، وتلك الخبرة دخل عليها بدورها توسط الخبرة التاريخية التي تمثلناها.

ويجدر بنا أن نلاحظ كذلك الفرق بين القول «في ذاته» والقول «للآخرين»، وهو فرق

أدخله المنطق الهندي . فالقول الأول يتميز بعملية فكرية أكثر اختزالاً من القول الثاني . ولم يتعرض علم النفس في أوروبا إلا في القرن التاسع عشر لدراسة القول « في ذاته » واختلافه عن القول « للآخرين » .

أما مسألة الصلة بين المنطق الهندي القديم والمنطق اليوناني القديم فيجب التسليم بأصالتها المتبادلة . فالهند لم تعرف الفلسفة اليونانية إلا بعد فتوحات الإسكندر الأكبر . ويقرر المتخصصون في المنطق الهندي أن اكونادا ، وهو أحد ممثلي مدرسة النيايا كان يعرف منطق أرسطو .

الفصل الثاني

المنطق في اليونان القديمة قبل أرسطو

وجد عصر تفكك نظام العشيرة في اليونان القديمة التعبير الإيديولوجي عنه في أشعار الإلياذة والأوديسة لهوميروس ، وفي قصيدتي هزيود « الأعمال والأيام » و « أنساب الآلهة » .

وابتداءً من القرن السابع قبل الميلاد كان مجتمع الرق في مستهل التشكيل داخل اليونان . ومع ازدهار التجارة تطورت الصناعة الحرفية وارتفع مستواها التقني . وشهد القرن السابع قبل الميلاد تقدم التعدين ، وإنتاج أدوات من الحديد والنحاس والبرونز . كما وصلت صناعات النسيج والصبغة والخزف ... الخ بالمثل إلى مستوى عالٍ من التطور . وأسهمت احتياجات التجارة البحرية في ازدهار صناعة بناء السفن . وفي مجال الزراعة ، إلى جانب زراعة القمح وفلاحة البساتين وزراعة البقول بعد تجفيف المستنقعات ، اتسع نطاق زراعة الكروم وتربية النحل والماشية ، وأصبحت تقنيات الزراعة أكثر إحكاما . وفي القرن السابع قبل الميلاد بدأ صك النقود .

وقد انتشر الازدهار الاقتصادي في المدن اليونانية في آسيا الصغرى وملطية (ميليوس) في المحل الأول . وقد أصبحت أثينا بعد الحروب الميدية المركز التجاري والثقافي اليوناني الذي يحظى بأكبر أهمية ، وإن تكن ملطية مشهورة بمنسوجاتها الصوفية وإنتاجها المعدني وخزفها ، فقد اشتهرت أثينا بأحواض بناء السفن ، وأوانيها الخزفية الأتيكية وإنتاج زيت الزيتون .

وقد أدى ميلاد التشكيلة الرقية في اليونان القديمة ، وهو ميلاد كان مشروطاً بارتفاع

مستوى القوى الإنتاجية، إلى ظهور علم شامل في القرن السادس قبل الميلاد، هو الفلسفة. وقد كان يمثل الفلسفة اليونانية عدد كبير من المذاهب الأضلية، تميز كثير منها بعمق الفكر وثراء المضمون. ويقول إنغلز في مقدمة كتابه «أنتي دوهرنغ» إن الفلسفة اليونانية تكاد تحتوي في تعداد أشكالها بصورة جنينية على الأنواع اللاحقة من تصور العالم. وينبغي البحث عن أسباب هذه الظاهرة الجديرة بالاعتبار في خصائص الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية لليونان ذاتها، وكذلك في علاقاتها الاقتصادية والثقافية الرحيبة مع بلاد الشرق. فلقد كانت الفلسفة اليونانية، التي ضمت في البداية مجمل المعرفة العلمية، وريثة للثقافات القديمة لمصر وآشور وبابل وميديا وفارس... الخ.

لقد أعطت الفلسفة اليونانية على الصعيد الإيديولوجي الشكل النظري للصراع الذي شنته طبقة ملاك العبيد الوليدة ضد نظام المشاعية البدائية المحكوم عليه بالاندثار. والمجتمع الرقي هو أول مجتمع يقوم على الاستغلال في تاريخ الإنسانية، انقسم إلى طبقة ملاك العبيد (الرقيق) وطبقة العبيد الأرقاء، ودار بينهما صراع شديد الحدة. ومن جهة أخرى كانت الطبقة الأولى ذاتها متميزة الشرائح ما بين نبلاء وعمامة، ما بين فقراء وأغنياء، وكانت فريسة لضروب من الانشقاق الداخلي لا تتوقف. وغالباً ما أدت التناحرات الاجتماعية إلى وقوع أنواع من النزاع السياسي الحاد.

كانت اليونان على الجانب الآخر توحد ما يزيد على ١٥٠ من دول المدن (البوليس Polis). فإلى جوار الأقاليم المتخلفة التي سادها الاقتصاد الطبيعي، كانت هناك أقاليم أخرى تطورت فيها التجارة والصناعة تطوراً عالياً. فكانت تيساليا بلاد الملكيات العقارية الضخمة، وبويوتيا بلاد الملكية الفلاحية الصغيرة، أما أركاديا فقد غلبت عليها تربية الماشية، كما كانت كورنث تحكمها أقلية من التجار وأصحاب الحرف الأثرياء، واسبارطة دولة تسيطر عليها النبالة العسكرية والعقارية، وأثينا قوة بحرية ديمقراطية. ولم يؤثر التجزؤ السياسي والتفاوت الطبقي على نحو مباشر في تطور الفلسفة، ولكن التناقضات الاجتماعية العميقة في حياة دول المدن وضروب الصراع التي تقابلها أيقظت الفكر الاجتماعي والسياسي. وكان كل ذلك باعثاً على تطور الفلسفة وخاصة في المدن ذات النظام الديمقراطي (مملطية وأثينا وأبديرا... الخ).

ويمكن أن يقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين :

١. المرحلة الكلاسيكية التي انتهت بأرسطو.

٢. المرحلة الهلنستية.

وكانت المرحلة الأولى مرحلة خلاقة ظهرت فيها الأنماط الرئيسية لتصورات العالم، أما المرحلة الهلنستية وهي أقل كثيراً من حيث الخصوبة (إذا وضعنا جانباً أبيقور بوصفه مفكراً عبقرياً)، فقد تميزت بتوسيع نطاق الفلسفة اليونانية في سائر بلاد العالم القديم.

وكان الفلاسفة اليونانيون الأولون ماديين وجدليين تلقائيين . ومع ذلك فقد ظل جدلهم يحمل طابع البساطة البدائية . فقد اعتبروا الطبيعة كلاً واحداً ، دون أن يقسموها أو يحللوها . وفي فلسفتهم أدركوا العلاقة الكلية بين ظواهر العالم عن طريق الحدس المباشر ، ولم تكن قد لقيت عندهم دراسة تفصيلية بعد .

وقد ظهرت المدرسة الفلسفية الأولى في اليونان القديمة خلال القرن السادس قبل الميلاد في ملطية ، وهي التي وضعت نظرية مادية العالم ، والميلاد الطبيعي لكل ما هو موجود ابتداءً من مادة (جوهر) أولى واحدة . كما صاغ طاليس مؤسس مدرسة ملطية مبادئ الهندسة والفلك والفيزياء . وعبر خليفته انكسيمندريس عن فكرة وحدة الأضداد وصراعها في العالم ، وعن فكرة تطور العالم العضوي ، كما أرسى أسس ميكانيكا الأجرام السماوية ، ووضع أول خريطة جغرافية . ويرجع إلى آخر ممثل لهذه المدرسة وهو انكسيمانس الفضل في إقامة التمييز بين الكواكب والنجوم الثابتة . وقد أسس فيثاغورس (الذي نشأ في ساموس) تلميذ انكسيمانس ، بعد أن هاجر إلى اليونان الكبرى (وكانت تسمى حينئذ بالمستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا) ، مدرسة فلسفية جديدة أعلنت أن « العدد هو بنية الأشياء » . وفي البداية كانت هذه القضية تفهم على نحو مادي بمعنى وجود قوانين رياضية في ظواهرها الطبيعية ، ولكن المدرسة الفيثاغورية بعد ذلك حولت التجريدات الرياضية إلى ماهيات مستقلة تحكم العالم المادي .

وهذه النظرية الفيثاغورية التي تقول إن العدد يحكم العالم ، عكست تطورات التقنية والتجارة . فهي تبدأ من دور العدد « في الأمور والعلاقات الإنسانية وفي الفنون التقنية » (فيلولاوس . شذرة ١١) . وذهب الفيثاغوريون إلى أن العدد يمحو الكذب والخداع من العلاقات الإنسانية لأن المقاييس والموازين السليمة مبنية على الحساب . « إن اكتشاف الحساب أتاح إنهاء المنازعات وتدعيم الوفاق بين البشر . لأن هذا الاكتشاف جعل من المستحيل التلاعب في تسوية الحسابات ، لذلك سادت المساواة » . فنحن نبرم عقودنا في الواقع على أساس الحساب « (ارختياس . شذرة ٣) . وقد أنضجت داخل المدرسة الفيثاغورية نظرية الأعداد والهندسة والفلك والعلم الرياضي للطبيعة .

كما وضع الفيثاغوريون نظرية التناسب ، وحققوا اكتشافات علمية معينة في مجال الهندسة ، وعبروا عن فكرة أن الأرض تدور حول نار مركزية (أليس ذلك أول إرهاب بنظرية مركزية الشمس ؟) . كما قدموا لأول مرة الفرض القائل بكروية الأرض ، وأسسوا علم الصوتيات « السماع » ونظرية الموسيقى .

كما اشتغل الفيثاغوريون بالطب ، وقد كان الكميون ، أبرز ممثليهم في هذا المجال ، أول من أشار إلى أن الدماغ هو العضو المركزي للتفكير ، وأقام نظرية في « التوازن » كأساس لصحة الكيان العضوي .

ينتسب سعي المدرسة الفيثاغورية في إدراج كل ما هو موجود تحت عشر مقولات إلى مجال المنطق. ولا يمثل جدول المقولات عند الفيثاغوريين، أكثر مما مثلت مقولات المنطق الهندي (عند مدرسة نيايا والمنطق البوذي قبل ديجناجا)، نسقاً مبنياً على مبدأ محدد. إنه ليس إلا تعداد (إحصاء) بسيط لأزواج من التضادات باعتبارها تصورات أسمى:

١. المحدود واللامحدود

٢. الزوجي واللازوجي

٣. الوحدة والكثرة

٤. اليمين واليسار

٥. المذكر والمؤنث

٦. السكون والحركة

٧. الخط المستقيم والمنحني

٨. النور والظلام

٩. الخير والشر

١٠. المربع والمستطيل.

وفي هذا الجدول يؤخذ الحد الثاني من زوج التصورات على أنه شيء سالب بالنسبة إلى الحد الأول.

وننتقل إلى المدرسة الإيلية التي أسسها اكسانوفان (من قولوفون)، فهي المدرسة الثالثة في اليونان القديمة، وقد أصبح اكسانوفان ذائع الصيت بنقده القاسي للدين، ودفاعه عن أن التمثلات، الخاصة بالآلهة، ناشئة عن التشبيه الإنساني.

وقد طور بارمنيدس الإيلي نظرية اكسانوفان في الوحدة الكلية (لا يوجد سوى الوجود الواحد اللامتحرك الساكن، وليست كثرة الأشياء وحركتها إلا مظاهر خادعة). وبارمنيدس في قصيدته وفي الطبيعة يدافع عن هذه القضية ويتكلم عن المادة الواحدة اللانقسمة الأبدية التي لا تتغير أبداً. وعلى أي حال فإن بارمنيدس في تقديمه الفكرة القائلة إن المادة تبقى دائماً مساوية لنفسها وتظل دائماً في حالة واحدة، قد كان أول من قدم الصياغة الميتافيزيقية لقانون الهوية المنطقي: الوجود موجود، واللاموجود ليس موجوداً.

أما تلميذ بارمنيدس، زينون الإيلي فقد قدم الحجج الشهيرة ضد الحركة وكثرة الأشياء. ويرجع إلى زينون الفضل بأنه كان أول من كشف عن التناقض في التصورات، ولكن، وهو يقوم بذلك مضى إلى نفي الحركة بما هي كذلك. وقد أطلق أرسطو على زينون لقب مخترع الجدل، كما وجد هيجل عنده الجدل الموضوعي والذاتي. إن الجدل عند زينون هو جدل «يقوم على النفي (السلب)» (جدل الأفكار)، لأنه استنتج من الطابع المتناقض للحركة أنها ممتنعة أي (استحالتها).

ونحن نلتقي للمرة الأولى في اليونان القديمة بشكل منطقي للبرهان على هيئة سلسلة من الاستدلالات الاستنباطية عند المدرسة الإيلية، نجده في المؤلف المنسوب خطأً إلى أرسطو «حول فيليبوس واكسانوفان وغورغياس»، وفي قصيدة في الطبيعة لبارمينيدس. وتمتاز أعمال زينون بالشكل المنطقي المبني على استدلالات استنباطية شديدة الدقة.

وفي معارضة نظرية الإيليين عن الوجود الأبدي اللامتحرك اللامتغير. قدم هيراقليطس (المولود في أفسوس) نظرية الحركة الشاملة والصورورة الشاملة، ومصدرهما وحدة الأضداد وصراعها. ويقول هيراقليطس في صيغته الشهيرة إن عالمنا المادي وحده هو الذي يوجد، وخارجه لا يوجد عالم غيره، عالم آخر، وإن العالم لم يخلقه أحد، ولكنه كان وهو لا يزال وسيظل إلى الأبد ناراً حية تشتعل وتخبو وفقاً لقوانين. والعالم عند هيراقليطس كل موحد. وتوجد أجزاءه داخل علاقات متبادلة واعتماد متبادل. ويمر هذا الموجود الموحد بتحول مستمر. الكل يتدفق ولا يوجد شيء دون حركة أو تغير. الكل يوجد دون انقطاع في حالة من الانتقال إلى الضد: «البارد يصير حاراً والحار يصير بارداً، والرطب يصير جافاً، والجاف يصير رطباً» (شذرة ١٢٦).

وفي الصورورة الأبدية للأشياء يسيطر القانون الشامل: قانون وحدة الأضداد وصراعها، ويعمل هذا القانون في الطبيعة والمجتمع الإنساني سواء بسواء. الكل يولد من الصراع. وتشكل الطبيعة كل شيء فيها ابتداءً من الأضداد. ويقول لينين وهو يلاحظ تصور هيراقليطس للعالم تصوراً مادياً جدلياً «عرض جيد جداً لمبادئ المادة الجدلية»^(١).

وعلى النقيض من المبدأ الميتافيزيقي للإيليين القائل إن «الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً»، يقدم هيراقليطس المبدأ الجدلي القائل بوحدة الوجود واللاوجود (نحن نوجد ولا نوجد)، وهو مبدأ الصورورة.

وكان الصراع الذي يضع مذهبي المدرسة الإيلية ومدرسة هيراقليطس موضع التضاد في اليونان القديمة هو الصراع بين التيارات الميتافيزيقية والجدلية في الفلسفة.

لقد اعتبرت المدارس اليونانية المبكرة أن مادة أولى واحدة هي العنصر الأساسي للعالم. عند طاليس وهيوناس هي الماء وعند انكسيمندريس «الأبيرون»، وهي مادة لامتناهية غير متعينة. وعند انكسيمانس ودوجين أبو لونيبي الهواء، وعند هيراقليطس النار، وعند اكسانوفان التراب. كما ذهب آخرون إلى أن العنصر الأساسي شيء وسيط بين الماء والهواء، بين الهواء والنار.

ورأت المرحلة التالية من تطور الفلسفة اليونانية استخلاص تصور آخر: فليس ما يشكل أساس كل ما هو موجود مادة أولية واحدة ولكنه الكثرة الأصلية للعناصر. وعناصر المادة

(١) لينين: الأعمال، باريس، موسكو، المجلد ٢٨، ص ٣٣٤.

أبدية لا متغيرة، ولا ينشأ عنها إلا ارتباطها وانفصالها المتعدد الأشكال.

وكان الممثلون الرئيسيون لهذه الفلسفة في القرن الخامس قبل الميلاد هم أناباذقليس وأنكساغوراس ولوقيبوس وديموقريطس. قد اعتبر أناباذقليس وأنكساغوراس العناصر ساكنة لا متغيرة تفسح في المجال لتدخل قوة متحركة خاصة. ولكن عند أناباذقليس هناك أربعة عناصر (التراب والماء والهواء والنار) وقوتان محركتان: الوثام (الحب الذي يوحد) والشقاق (البغضاء التي تفصل). وتمتزج العناصر فيما بينها بنسب كمية مختلفة، ومن هنا يظهر تنوع الأشياء المركبة (وهي فكرة يبدو أنها تستبق نظرية العناصر الكيميائية). وقد أسس أناباذقليس مدرسة للطب في صقلية، وهي مدرسة اعتبرت القلب العضو المركزي في النشاط العقلي وفي دورة الدم، كما نسبت الدور الرئيسي في صيانة صحة الجسم إلى أخلاطه الأربعة (الدم والبلغم والصفراء والسوداء). وكان أناباذقليس، على الرغم من اقترابه من الدوائر الفيثاغورية التي أخذ عنها تصورات معينة، رئيساً للحزب الديمقراطي في مسقط رأسه مدينة أغريجنتا.

أما أنكساغوراس صديق بركليز فكان أول فيلسوف يستقر في أثينا. وقد أرجع المادة إلى عدد لامتناه من العناصر المتغيرة من حيث الكيف أسمائها (بذور الأشياء) (وقد أعطاها أرسطو اسم *homéomerles* أو الأجزاء المتماثلة)، وأجزاؤها جميعاً في مسار انقسامها اللامتناهي تحتفظ دائماً بالكيف الواحد نفسه.

وبحسب نظرية أنكساغوراس لا يوجد أبداً ما هو بسيط لا يقبل القسمة. وعندئذ إن القوة المحركة هي أشد الجواهر لطافة ونقاء، وهي العقل «ناوس» (*le Nous*). وقد كان اختلاط العناصر في بادئ الأمر عماء «كاوس»، (*choos*) ظل على ثباته الساكن. وبواسطة دفعة أولى وجهها العقل إلى هذا الاختلاط من «بذور الأشياء» قام بتحريكها، وواصلت كل أشياء العالم حركتها بعد ذلك على نحو آلي تلقائي دون تدخل من «العقل». وقد ولد «العالم المنتظم»، (كسموس) «الكلمة تعني النظام ثم أصبحت تعني الكون، المترجم» من هذه الحركة الخاصة بالعناصر.

وكان أنكساغوراس عالماً رياضياً وفلكياً شهيراً. وقد أقام نظرية المنظور الرياضية، وفسر كسوف الشمس بتوسط القمر بينها وبين الأرض. وهو يذهب إلى أن القمر يستمد ضوءه من الشمس وأن الشمس كتلة ملتهبة والقمر جرم مشابه للأرض.

أما لوقيبوس معاصر أنكساغوراس فقد خلق النظرية الذرية، فالعناصر التي يتألف منها كل ما هو موجود هي الذرات التي لا تحصى، جسيمات دقيقة لا يمكن أن تنقسم من المادة، لا تمتلك أي كيف ولا يمكن التمييز بين الواحدة والأخرى إلا بواسطة الشكل والكتلة. وعلى خلاف مع أناباذقليس وأنكساغوراس لم يفصل لوقيبوس القوة المحركة عن المادة. ووفقاً لنظريته توجد الذرات في حركة أبدية. إنها تتحرك في الخلاء المطلق بكل

المعاني . واصطداماتها تخلق دوامات تجرف عدداً دائم التزايد من الذرات وتشكل العوالم . ويوجد في الكون عدد لا متناه من العوالم تهلك وتولد أو توجد في حالة من التفتح . وتحكم الضرورة الميكانيكية كل شيء في الكون ولا مكان للعرض .

وفي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد استهل السوفسطائيون مرحلة جديدة من تطور الفلسفة في اليونان القديمة .

وكان السوفسطائيون القدامى ، (بروتاغوراس وغورغياس وبروديكوس وهيبياس) ، علماء نابهين في عصرهم . وقبل السوفسطائيين كان الفلاسفة منشغلين من حيث الأساس بدراسة الطبيعة (أي بالمشكلات الكوسمولوجية) . أما السوفسطائيون فقد جعلوا موضوع أبحاثهم الفلسفية الرئيسي الإنسان ونشاطه . وعندهم تجيء مشكلات السياسة والأخلاق ونظرية الدولة والقانون في المحل الأول . وقد شرعوا في تأسيس نظرية الخطابة (البلاغة) والفيلولوجيا وقواعد النحو... الخ . وكان بروتاغوراس وغورغياس وتراسيماك من أوائل الذين اهتموا بمسائل الدراسات اللغوية العلمية ، وقد خلق بروتاغوراس وغورغياس وتراسيماك نظرية الخطابة (البلاغة) . وقصدُ السوفسطائيين كان متميزاً بغلبة النزعة الفردية على الحياة الاجتماعية .

لقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم نقد التقاليد القديمة في المجال النظري وفي الحياة الاجتماعية ، وعمدوا إلى قلب السلطات السائدة ، وأحاطوا بالشك الدين والفلسفة المادية معاً .

فالسفسطائيون ينكرون إمكان معرفة العالم الموضوعي ، ويتبنون موقف النزعة النسبية . وهم في اتخاذهم من النزعة النسبية أساساً لنظرية المعرفة والأخلاق قد انتهوا إلى إنكار الحقيقة الموضوعية . وترجع نزعتا النسبية والشك عندهم إلى هيراقليطس أو بارمنيدس . وهكذا فقد أدى بهم الابتداء من نظرية هيراقليطس في الحركة الشاملة إلى استنتاج أنه لا وجود لرأي خاطيء ، وأن كل موضوع يمكن أن توجد عنه تعبيرات متضادة في الحقيقة ، وجميعها أحكام صحيحة بالقدر نفسه . وهم بذلك يستبعدون التناقض حتى كإمكان .

لقد استعملوا بالطريقة نفسها مبدأ بارمنيدس ، فاستخلصوا منه أن الواحد لا يمكن أن يكون كثيراً ، وأن الموضوع لا يمكن أن تكون له صفات جوهرية ، وأن موضوع الحكم لا يمكن أن تكون له محمولات . بل لقد نازعوا في أن يكون للشكل المنطقي للحكم حق الوجود . وقال السوفسطائيون حينما تبنوا وجهة نظر بارمنيدس إن أي تصور يشكله أي فرد هو تصور صحيح في ذاته ، ولا يمكن استنباطه من تصور آخر لأن التصورات لا يمكن أن توجد بينها صلة ، فهي منفصلة على نحو مطلق .

وتنطلق الدعوى الشهيرة لبروتاغوراس القائلة إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، نظرية هيراقليطس في الحركة والتغير الشاملين لكل ما هو موجود . فلأن الذات المدركة

تتغير في كل لحظة مثلما يتغير الموضوع الذي تدركه، يصبح أي إدراك حسي لأي إنسان نسبياً وذاتياً. وبالنسبة لكل فرد يكون ما يبدو له كذلك في اللحظة المعطاة هو الحقيقة بعينها، فلا يوجد أي معيار موضوعي للحقيقة. فعندما يبدأ نسيم رقيق في التنفس، فقد يعطي انطباعاً بالبرد عند فرد، وانطباعاً بالحر عند آخر. فهذا النسيم أهو بارد أم حار؟ إنه عند الأول بارد وعند الثاني حار. ولا يمكن أن توجد وفقاً لبروتاغوراس إجابة موضوعية عامة.

وكان بروتاغوراس من أصحاب النزعة الحسية. فكل معارفنا تأتي من الإحساسات. وصيغته المعبرة القائلة إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً معناها: إن مقياس الأشياء هو إحساسات الفرد. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه يصبح الفلك عنده علماً كاذباً، لأن النظرية الفلكية في أبعاد الأجرام السماوية وحركاتها... الخ، تتباين باختلاف الشهادات المباشرة لإدراكنا الحسي. بل إنه يعتبر الهندسة بالطريقة نفسها علماً كاذباً لأن الخطوط التي تدركها الحواس تختلف عن الخطوط الهندسية (مستقيمة أو دائرية على نحو دقيق).

أما السوفسطائي غورغياس فيتخذ خلافاً لبروتاغوراس نقطة انطلاقه نظرية بارمنيدس وجدل زينون. وهو قد ثبت قدميه في نظرية المعرفة، بوصفه أشد مناصر للمثالية الذاتية. يحاول، في مؤلفه حول الطبيعة واللاوجود، أن يبرهن على أن الطبيعة لا توجد، بل إنها إذا كانت موجودة فلن تكون قابلة للمعرفة، وإذا كانت موجودة وقابلة للمعرفة، فإن المعرفة التي نحصل عليها، عنها، لن يكون من الممكن التعبير عنها بالكلمات أو توصيلها إلى الآخرين.

أما الدعوى القائلة إن الجمع بين موضوع الحكم ومحموله غير مسموح به. لأن الواحد لا يستطيع أن يكون كثيراً، فقد صرح بها غورغياس من قبل، حينما استنبط هذا الإنكار لشكل الحكم المنطقي انطلاقاً من مبدأ الوحدة المجردة الذي نادى به المدرسة الإيلية. وقد دافع عن هذه الدعوى فيما بعد السوفسطائيان أنتيستينوس ولوكوفرون. ولأن الواحد لا يمكن أن يكون كثيراً، فقد حذف لوكوفرون كلمة «يكون» (الرابطة في الحكم). وانتهى اكنسياداس السوفسطائي بتطويره لنظرية غورغياس إلى أن كل أفكار البشر أفكار كاذبة.

وقد اعتمد السوفسطائيون الآخرون على نظريتي هيراقليطس وبارمنيدس في أن واحد. وهكذا يزعم أوتوديموس نقلاً عن بروتاغوراس أن كل شيء متضمن في شيء آخر على نحو متساو في كل لحظة، وهو من ناحية أخرى، يستخلص من فلسفة بارمنيدس نتيجة مؤادها أنه من غير الممكن أن يخطيء المرء أو يصرح بشيء خاطيء، إذ ليس من المستطاع الإفصاح عن شيء أنه ليس موجوداً أو التعبير عنه. وبالطريقة نفسها زعم أنه من غير المستطاع أن يناقض المرء نفسه.

ونظرية بروتاغوراس القائلة إن الإنسان مقياس كل ما يوجد، أي أن لدى كل إنسان في

كل لحظة معطاة حقيقة خاصة، وأنه ليس من الممكن أن ننسب في الوقت نفسه إلى الشيء نفسه خصائص متضادة - هي أصل نظرية السوفسطائيين النسبية والذاتية في المعرفة. وقد دفع «شباب» السوفسطائيين هذه النسبية حتى وصلوا بها إلى الحرية الكاملة للرأي الفردي، وتدهورت السفسطة في النهاية متحولة إلى فن في التدليل على أي شيء أو على لا شيء، في الدفاع عن أي رأي كائناً ما كان أو دحضه، بتحوله إلى جدل مموه «eristique»^(*)، وإلى شعوذة تحثال على المفاهيم، وإلى ضرب من البهلوانية اللفظية. فلم تكن الحقيقة موضعاً لأي اهتمام من جانب أنصار الجدل المموه، وكل ما كان يشغلهم هو وضع من يخاطبهم في حيرة، وإرباكه ودفعه إلى مأزق، بغض النظر عن مسألة معرفة ما إذا كانوا يدهضون الخصم في الحقيقة أو يظهرون فحسب أمام الجمهور أنهم دحضوه. وقد أورد كل من أفلاطون في «محاورة أوتوديموس» وأرسطو في «سوفسطيقا» نقض السفسطة أمثلة على طرائق الجدل المموه.

ويشير لينين فيما يتعلق بالسفسطة وما يفرق بينها وبين الجدل: «مرونة المفاهيم المتعددة الأشكال والشاملة، مرونة تصل إلى حد هوية الأضداد، هذا هو جوهر المسألة. وحينما تطبق هذه المرونة بطريقة ذاتية فإنها تساوي التلفيقية والسفسطة. وحينما تطبق بطريقة موضوعية أي حينما تعكس العمليات المادية بكل أوجهها وفي وحدتها فإنها هي الجدل. إنه الانعكاس الصحيح للتطور الأبدي للعالم»^(٢).

وتظهر النزعة النسبية لدى السوفسطائية بطريقة واضحة على وجه الخصوص في «المقالات الملتبسة» وهو كتاب مجهول المؤلف يعرض نظرية النسبية المطلقة للمفاهيم الإنسانية في الخير والشر والجمال والقبح والعدل والجور والحق والباطلان. ويبرهن المؤلف نفسه على وجهتي نظر متضادتين. فالحقيقة والباطلان هما متطابقان ومختلفان في آن واحد. وهو يقول إن القضاة يستطيعون أن يعتبروا المقالة الواحدة حقاً أو باطلاً. فالشيء يكون في ذات الوقت خفيفاً وثقيلاً، فذلك يعتمد على ما يقارن به، والإنسان نفسه يحيا ولا يحيا، والأشياء نفسها توجد ولا توجد، لأن كل شيء لا يوجد إلا بالنسبة إلى شيء ما.

ويقول لينين عن النسبية المطلقة: «إن تأسيس نظرية المعرفة على النزعة النسبية معناه الوقوع حتماً في نزعة الشك (الارتيازية) المطلقة، واللاأدرية والسفسطة أو في النزعة الذاتية. إن الذاتية كمنظرية في المعرفة ليست التسليم بنسبية معارفنا فحسب، بل هي أيضاً نفي كل معيار وكل نموذج موضوعي يوجد مستقلاً عن الإنسانية، وتقترب منه معرفتنا النسبية أكثر فأكثر»^(٣).

(*) ضرب خادع من الجدل والمناقشة للانتصار على الخصم ويترجم أحياناً بالحدقة.

(٢) لينين، الأعمال، باريس - موسكو، المجلد ٣٨، ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، المجلد ١٤، ص ١٤٠.

وعند إقامة نظرية « البلاغة » اضطر السوفسطائيون إلى تناول مشكلات المنطق من زاوية تقنية المناقشة. وقد كرس بروتاغوراس لذلك مؤلفه « فن الإقناع ». وقد أصبح شهيراً بفضل مهارته في تطبيق ذلك الفن. وكان وهو يجوب بلاد اليونان ينظم المناقشات التي كانت تجتذب جمهوراً غفيراً. وكان بروتاغوراس أول من استخدم المحاوراة التي يدافع فيها المتخاطبان عن وجهتي نظر متضادتين وأول من طبق الطريقة التي سيستخدمها سقراط بعد ذلك، طريقة إلقاء الأسئلة على من يجادل له وإبراز خطأ إجاباته. وقد أستهل بروتاغوراس - مستهدفاً تعليم فن البرهان - دراسة أنواع الاستدلالات الاستنباطية بالطريقة التي سيعالجها بها أرسطو في « الطوبيقا »، أي على صعيد الأساليب المنطقية في القول الخطابي.

والحق أن « العموميات » التي تشكل المحتوى الرئيسي لطوبيقا أرسطو قد أقامها قبله السوفسطائيون بروتاغوراس وغورغياس وبروديكوس وهيبياس وتراسوماك (كما يرجعها شيشيرون وكينيتيليان). ويعرض بروتاغوراس في مؤلفه « نزاع حول سداد مال » السفسطة الشهيرة في الخصومة بينه وبين تلميذه إيوفاتلي. فقد أبرم التلميذ مع أستاذه عقداً توجب شروطه أنه يدفع لاستاذه مبلغاً طائلاً نظير دروسه، إذا كسب قضيته الأولى في المحكمة. وبعد بعض الوقت طالب بروتاغوراس بسداد المبلغ. ولكن التلميذ رفض قائلاً: « ولكنني لم أترافع في أية قضية أمام المحكمة » وأجاب بروتاغوراس « إذا رفعت القضية إلى المحكمة وكسبتها، وجب عليك أن تدفع لي بمقتضى حكم المحكمة، وإذا كسبت أنت القضية وجب عليك أن تدفع لي بمقتضى العقد ». وأجاب تلميذه: « لن أدفع في أي من الحالين. فإذا كان الحكم لصالحك لن أدفع لك، وذلك بمقتضى العقد، وإذا رفضت المحكمة دعواك فلن أدفع لك، وذلك وفقاً لحكم المحكمة ». وقد تجادل العلماء دون جدوى زمناً طويلاً حول تلك السفسطة. إلى وقت ليبنتس الذي لم يجد لها حلاً كافياً، في مؤلف يبرهن على أن المسألة ليست قضية قانونية لا حل لها^(١).

لم يشكل السوفسطائيون مدرسة فلسفية واحدة، كما أن اتجاهاتهم السياسية كانت متباينة: فقد أورد بروتاغوراس حججاً نظرية يدافع بها عن الديمقراطية، ووقف لوكوفرون ضد امتيازات الأرستقراطية التي كان كريتياس المدافع الإيديولوجي عنها. وناصر أنتيفون فكرة المساواة بين البشر كافة دون تمييز على أساس الأصل كما انتقد الكودامنتي نظام الرق.

وقد طور السوفسطائيون في كتاباتهم عن المجتمع والدولة والقانون نظرية الحق الطبيعي وأقاموا تضاداً بين الطبيعة والقوانين. ولكنهم فهموا الحق الطبيعي بطرق مختلفة. فبعض الفلاسفة قدموا نظرية القوة التي تقول إن حق أكثر الناس قوة هو الذي

يسود داخل المجتمع، وإنّ قوانين الدولة تصنع لصالح هؤلاء الذين يمسكون بالسلطة. وذهب سوفسطائيون معينون إلى أنّ الدين والأخلاق مؤسسات انسانياتنا تختلفان باختلاف الشعوب. وقال بروتاغوراس إن الإنسان لن يستطيع معرفة أتوجد الآلهة أم لا توجد؟ «نتيجة لغموض هذه المسألة وقصر الحياة الإنسانية». وكان كريتاس يعلم تلاميذه أنّ الدين من اختراع داهية من رجال الدولة، ويهدف إلى أن تظل الجماهير الشعبية خاضعة مقهورة.

ننتقل إلى ديموقريطس (٤٦٠ - ٣٧٠ قبل الميلاد)، الذي اتخذ موقف العداء من السوفسطائيين. وقد خلق انطلاقاً من مناصرته للنزعة الذرية عند لوقيبوس نسقاً فلسفياً شاملاً، يضم نظرية الوجود والكوسمولوجيا ونشأة الكون ونظرية المعرفة والمنطق وعلم الأخلاق والسياسة والجمال بالإضافة إلى كثير من مجالات العلم المتخصصة: الرياضيات والفيزياء وعلم الحياة والطب والأنثروبولوجيا وعلم النفس والفيلولوجيا ونظرية الموسيقى وعلم التربية.

الإحساسات عند ديموقريطس هي مصدر وأساس معرفتنا العقلية: والاحساس هو العقل معتماً والعقل هو الاحساس وقد أضيء، والاحساس والعقل ضدان ولكنهما يشكلان وحدة في آن معاً، ويذهب ديموقريطس إلى أنّ الإدراك الحسي والفكر انعكاس للواقع الحقيقي الذي يوجد موضوعياً خارج وعينا.

لقد كان ديموقريطس هو المؤسس لأول نسق منطقي في اليونان القديمة. فقد كتب رسالة خاصة «في المنطق أو القانون» تقع في ثلاثة كتب، لم يصلنا لسوء الطالع إلا بعض شذرات مبتورة منها. وكان ديموقريطس كما يقول أرسطو هو، من بين جميع الفلاسفة «الطبيعيين»، أول من أقام فلسفته بواسطة التصورات والتعريفات المنطقية.

ذهبت تعاليم ديموقريطس إلى أن معايير الحقيقة هي: ١. «الإحساس الكامل المحكم» ومعناه الإدراك الحسي الذي يقبل التحقيق العلمي، ٢. «العقل الكامل» وهو الذهن المزود بمنهج علمي والمسترشد بمبادئ البحث الصحيحة، ٣. الممارسة الحسية وهي التحقق من الأفكار المقبولة، لأن تطبيق هذه القضية أو تلك في الحياة يجلب لنا النفع أو الضرر، والسعادة أو الشقاء. وهذه النظرية ذات المعايير الثلاثة للمعرفة الصحيحة طورها بعد ذلك تلميذ لديموقريطس هو نوسيفانيس في كتابه «الحامل ثلاثي القوائم le Trépled» (أو الرسالة ذات الأرجل الثلاث) (وعنوانه نفسه يشير إلى أن الحقيقة تتركز على ثلاثة مبادئ: الإحساس والفكر والممارسة)، ثم تلميذ لفوسيفانيس هو أبيقور.

كانت رسالة ديموقريطس «في المنطق» موجهة ضد السوفسطائيين الذين أنكروا وجود الحقيقة الموضوعية. وقد جادل ديموقريطس بروتاغوراس راداً إلى نحره دعواه الخاصة: فلو كان الحق كما يقول بروتاغوراس هو كل ما يظن، أي إنسان أنه صحيح، لترتب على

ذلك إنكار دعوى بروتاغوراس هي أيضاً. ففي الحقيقة بما أن كل ظن مهما يكن هو ظن قد أعلننا صوابه فيكفي إذن، أن يتقدم أي إنسان برأي يقول إن كل ظن ليس صائباً لكي نتبين خطأ الرأي القائل إن كل الظنون صائبة. وقد اتبع أفلاطون في ثياتيتوس (*) Théétete هذا النهج في دحض بروتاغوراس. وقد برهن ديموقريطس في جداله مع بروتاغوراس على أن الحقيقة واحدة بالنسبة إلى الجميع، وأنها موضوعية. وهو بذلك قد دحض في الوقت نفسه سفسة أكسينيادس الذي قال إن الكل باطل. واستخدم ديموقريطس لذلك الطريقة ذاتها المسماة «pérltropé» الدوران حول الخصم وهي تعني توجيه دعوى أكسينيادس إلى نحره: فإذا كان الكل باطلاً كانت القضية القائلة إن الكل باطل باطلة بدورها.

لقد أقام ديموقريطس منطقته على أساس تجريبي. وكان أحد مؤسسي المنطق الاستقرائي الذي طورته بعد ذلك المدرسة الابيقورية.

كما وقف من ناحية ضد نزعة الضرورة المنطقية (***) (أي ضد أحادية الجانب في المنهج الاستنباطي الخاص بالنزعة العقلية)، ومن ناحية أخرى ضد نزعة الارتياب (***) (مذهب الشك عند السوفسطائيين ومعرفتهم السطحية التي تخفي إنكار الحقيقة تحت قناع البلاغة).

ووفقاً لسكستوس امبيريكوس (القسم الثامن، ٣٢٧)، فإن ديموقريطس في كتابه «القانون» عارض معارضة حازمة البرهان القائم على القول بالضرورة. فهو يرى أنه ليس من المستطاع بناء النظريات العلمية إلا على أساس الملاحظة الدقيقة للوقائع. ولكن اتجاهاته نحو التجريبية في المنطق ونظرية المناهج العلمية لا تشكل نزعة تجريبية «زاحفة على بطنها». فقد كان شعاره: الانطلاق من التجربة وبواسطة التجربة نحو الواقع الموضوعي الذي تعكسه التجربة.

وهو إذ يرفض هذا النوع من النزعة الحسية الذي يرد المعرفة بأسرها إلى الإحساسات، مأخوذة بوصفها انفعالات ذاتية خالصة، وهي نزعة تنتهي بالإنكار التام للمعرفة العلمية بوصفها كذلك، فإنه يأخذ الموقف نفسه من التأملات المنعزلة عن المعطيات الحسية، ويجد هذا الموقف المبني عند ديموقريطس تعبيراً دقيقاً عنه في أبحاثه الرياضية، فهي ترفض كلاً من منهج المعرفة الرياضي التأملي الخالص الذي قدمته المدرسة الفيثاغورية والنزعة التجريبية عند بروتاغوراس، الذي أنكر على الرياضة صفة العلم الدقيق. فالطريق الصحيح للمعرفة وفقاً لديموقريطس هو الانطلاق من الإدراك الحسي ومن الوقائع المنعزلة ومن الملاحظات والاستناد إلى ذلك كله لكي يصل العقل إلى استيعاب الواقع الموضوعي الحقيقي.

(*) الكلمة باليونانية هي آيتيتوس The Aitetus، وقد ترجمها العرب تأطاطس.

(**) Apodletique.

(***) Epidletique.

يقوم المنهج العلمي عند ديموقريطس على إرجاع المركب إلى البسيط، وتحليل المركب إلى أجزائه، والبحث عن أبسط العناصر التي لا تقبل الانقسام، ثم تفسير المركب بوصفه مجموع العناصر التي يتألف منها. فههدف المعرفة العلمية عند ديموقريطس هو اكتشاف أبسط العناصر واستنباط كل المواد وكل الظواهر المركبة ابتداءً من الترابطات المتنوعة بين هذه العناصر.

وحيثما طبق ديموقريطس منهجه على المنطق أقام العناصر الأولى للفكر. إنها معطيات الإحساسات التي تولد ترابطاتها أبسط الأحكام التي تشتمل على موضوع ومحمول، ثم تأتي بعد ذلك تركيبات أكثر تعقيداً تتألف من ترابط من الأحكام. وديموقريطس يذهب إلى أن موضوع الحكم «إسم» وأن المحمول «فعل». ويشير ذلك إلى الصلة الوثيقة بين الفكر واللغة في منطقته. وبحسب المظاهر جميعاً، فقد طرح ديموقريطس السؤال عن العلاقة بين الكلمة والمفهوم الذي تدل عليه الكلمة. ومن المعلوم أنه أولى اهتمامه بالحالات الآتية التي لا يوجد فيها توازٍ دقيق بين الكلمة والمفهوم:

١ - حينما تدل الكلمة الواحدة نفسها على أشياء مختلفة تماماً.

٢ - حينما تدل كلمات مختلفة على الشيء الواحد نفسه.

٣ - حالة تغير الأسماء.

٤ - الحالة التي لا يكون للشيء فيها إسم، ويجب اللجوء إلى الوصف للدلالة عليه.

يرجع إلى ديموقريطس مفهوم الحكم باعتباره صلة بين الموضوع والمحمول، باعتباره اقترانها(*) أو انفصالها(**)، اللذين يتبعان اقتران الأشياء أو انفصالها في الواقع نفسه.

عند ديموقريطس يكون التعريف بالإشارة إلى مم يتألف الشيء؟ فنحن نجده على سبيل المثال يعرف مفهوم الزمرة بأنه جملة الأفراد الذين تتألف منهم، ومفهوم العربة بأنه مجموع أجزائها، وفي فيزياء ديموقريطس نجده يعرف كل موضوع بعدد الذرات التي يتألف منها وشكلها ووضعها وترتيبها، وبالخلاصة(***) (الفرغ) الذي يشغله.

وإذا كان بارمنيدس قد أعطى أول صياغة لمبدأ الهوية (في تفسيره الميتافيزيقي)، فإننا مدينون للوقيبوس وديموقريطس بأول تعريف لمبدأ السبب الكافي في مفهومه الأنطولوجي: لا شيء يحدث دون سبب.

(*) Conjonction

(**) Disjonction

(***) Vide

ما يضفي الأهمية التاريخية على منطق ديموقريطس ، هو أنه قد افتتح على وجه الخصوص طريقاً فريداً في المنطق ، مثلته بعد ذلك المدرسة الأبيقورية التي ينسب إليها أدب غزير في هذا المجال . وكان تيار ديموقريطس وإبيقور بقضاياه الرئيسية ارهاصاً بمنطق فرنسيس بيكون . وقد ردد أرسطو نظريات منطقية معينة لديموقريطس : فيمكن أن نلاحظ اقتباسات ديموقريطس في مؤلفات أرسطو المقولات والتحليلات الأولى والميتافيزيقا والطوبيقا . ولكن نقص المعلومات عن منطق ديموقريطس يحول بيننا وبين تكوين فكرة مكتملة عن تأثير نظرياته في أرسطو . وكما أن أفلاطون في محاورات معينة يورد في بعض الجادلات الدقيقة التصورات المنطقية لديموقريطس دون أن يذكر اسمه .

وكان المذهب المنطقي لديموقريطس مادياً . فهو يقوم على نظرية انعكاس الحقيقة الموضوعية في المعرفة (لذلك أدرجه «تراسيل» بين عدد من أعمال ديموقريطس في الفيزياء) . ومن حيث هو مادي ، فقد كان معارضاً للمنطق المثالي عند سقراط وأفلاطون .

يرتبط ظهور المثالية الموضوعية باسم سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد) . وكان سقراط على غرار السوفسطائيين يبدي اهتماماً بمعرفة العالم الخارجي أقل من اهتمامه بمعرفة الإنسان ومشكلاته الاجتماعية والأخلاقية . وطالب أن يكون للعقل الإنساني الحق في أن يعكف ، بحرية كاملة على البحث في العقائد والتقاليد والعادات والقوانين السارية . ولكنه على النقيض من النزعة النسبية عند السوفسطائيين دافع عن الحقيقة المطلقة والأخلاق المطلقة . ووقف سقراط مثلما وقف ديموقريطس ضد النزعة النسبية ونزعة الشك ، ودافع عن القضية القائلة إن المفاهيم العامة تترجم الحقيقة الموضوعية . وهو في خصومته مع القطعية «الدوغمائية» التلقائية غير الواعية للأنساق الفلسفية الأولى ، يقرر أنه من الواجب قبل أي شيء آخر معرفة الطريق الذي يؤدي إلى الحقيقة .

لقد وضع سقراط في مكان الصدارة مشكلة المنهج . والمنهج عنده يقوم على فكرة أننا نصل إلى المعرفة الحقبة بواسطة التصورات الكلية . وتلك المعرفة الحقبة كانت عنده مهمة ولا تزال تتطلب الحل . لذلك فالفلسفة عنده ليست امتلاك الحقيقة ، ولكنها حب الحكمة والبحث عن الحقيقة ، والطريق الذي يؤدي إلى هذه الحقيقة .

ويقول سقراط «لا أعرف إلا أنني لا أعرف شيئاً» ، ولكنه كان يعتقد أنه يمتلك منهجاً يسمح له بالوصول إلى المعرفة الحقبة .

فعلى أي شيء يقوم هذا المنهج ؟ ذهب سقراط إلى أن أي موضوع لا يمكن فهمه إلا برده إلى تصور عام ، نحكم على الموضوع ابتداءً منه . ومع ذلك لم يقدم سقراط نظرية في طرائق هذا الرد ، ووقف عند الإشارة إلى كيفية استخدامها استخداماً مباشراً أثناء الممارسة الفعلية ، في حل هذه المشكلة أو تلك من مشكلات الاخلاق .

إن التطور لدى طرائق سقراط المنطقية، بسماتها المميزة، يتطور ابتداءً من تمثلات إنسانية يتم دوماً التحقق منها وتصويبها. والمنهج السقراطي يتطلب قبل أي شيء، الاختيار الذاتي الذي يكشف عما نعرفه معرفة حقيقية وعما نظن فقط أننا نعرفه.

والطريقة السقراطية التي أخذت اسم «التهمك» تتمثل من الناحية الجوهرية في أن سقراط واعٍ بجهله، وتدفعه حاجته إلى المعرفة لأن يتوجه إلى مخاطبة الآخرين لكي يعلموه ما يعرفونه، وهنا نكتشف كل ضروب انعدام الاتساق في معرفتهم الكاذبة. ومع ذلك فإن اكتشاف جهله الخاص وجهل الآخرين ليس ممكناً إلا لأن سقراط يقارن هذه المعرفة الظاهرية أو تلك بفكرة المعرفة الحقيقية.

ثم يحاول المنهج الفلسفي السقراطي في اللحظة التالية أن يقدم المعرفة الحقة. وهنا يتم إدخال طريقتين في البحث للوصول إلى هذه الغاية: الاستقراء والتعريف. ويشير أرسطو في الميتافيزيقا (القسم ١٣، ٤) إلى أن سقراط أدخل طريقة الاستقراء التي تذهب من الأشياء الفردية إلى تعريف المفهوم الكلي. وقد استند سقراط في صراعه ضد النزعة النسبية المطلقة، وضد الذاتية لدى السوفسطائيين على فكرة التصور التي يقصد بها أن لا يلحقه تغير طوال الأبد، متطابقاً دائماً بالنسبة إلى جميع الأفراد.

والاستقراء السقراطي هو عملية تكوين التصورات. وينطلق سقراط من التمثلات العادية إلى أكبر درجة عند البشر، ويلجأ إلى أمثلة مأخوذة من الحياة، ليصل إلى قضايا معروفة ومقبولة عند الجميع. وكان اختياره للأمثلة الجارية عرضياً ناقصاً في أكثر الأحيان، وهذا ما اجتهد في علاجه بواسطة مواجهة مضمية بين الآراء المتضادة.

وبواسطة الاستقراء يمكن التمييز بين ما يرجع إلى ماهية الشيء المطروح للمناقشة وبين ما لا يرجع إليها، وبهذه الطريقة تتشكل التصورات ابتداءً من التمثلات.

والاستقراء هو أساس التعريف. وهاتان الطريقتان في الفلسفة السقراطية وثيقتا الارتباط، فمن تعريف المفهوم نصل إلى «تقسيم الأشياء إلى أجناس». وفن المناقشة السقراطي موجه نحو هذا المعنى. ويسمي سقراط منهجه «توليدياً» أي «فن القابلة» فهي تضطلع بمهمة «المساعدة في ميلاد الفكر»، وينسب سقراط إلى نفسه دور المولدة التي تساعد المشتركين في المناقشة على إنجاب تصورات صحيحة تتعلق بالمشكلات المطروحة للمناقشة. ويطلب سقراط من محدثه تعريفات مثل ما هي العدالة والشجاعة والجمال... الخ. وهو يتلقى كإجابة تعريفاً سطحياً مفتقراً إلى إنعام الفكر. فيشرع حينئذٍ في إخضاع صواب التعريف المقدم لاختبار أمثلة منفصلة مأخوذة من الحياة اليومية، وينجم عن ذلك الوصول إلى أن التعريف المعطى خاطئ أو غير كافٍ ويجب تصويبه. فيمر التعريف الجديد بدور جديد لاختبار حالات جديدة ويتعرض بالمثل للتصويب. ويفضي ذلك إلى تعريف آخر يتم إخضاعه هو أيضاً للمعالجة المنطقية نفسها، وهكذا دواليك.

نجد أمثلة ممتازة على تطبيق هذا المنهج في المحاورات السقراطية لأفلاطون، التي كتبت حينما كان أفلاطون لا يزال. شديد الارتباط سواء من ناحية المضمون أو الشكل بفلسفة أستاذه سقراط، وكذلك في محادثات سقراط التي نقلها أكسانوفان في «مأثورات سقراط». ويعرض أكسانوفان على سبيل المثال حديث سقراط الذي بحث فيه عن تعريف مفهوم الظلم (الجور). ففي البداية، إذا كان الكذب والفسق وارتكاب الشر والاستحياء.. الخ معتبرة جميعاً أفعالاً جائرة، فسنكتشف بعد ذلك أن هذه الأفعال إذا تحققت زمن الحرب فإنها لا تتم عن تصور الجور. وينشأ عن ذلك أن التعريف الأول يجب أن يقترن به تحفظ: فهذه الأفعال لا تكون جائرة إلا إذا ارتكبت في حق أصدقاء. ويشير البحث اللاحق إلى أن التعريف الجديد غير كافٍ بدوره. فهذا الذي يخدع طفله المريض لكي يرغمه على تناول دواء، أو الذي ينتزع من صديقه على حين غرة عن طريق المفاجأة الخنجر الذي ينوي الانتحار به، لا يكون مسلكه جائراً. لذلك فإن الذي يقوم بفعل جائر تجاه أصدقائه هو وحده من يقوم به بقصد إيقاع الضرر بهم.

ولنستشهد بمثل آخر من المأثورات (القسم ٣، ٣). لقد أورد سقراط الاستدلال الآتي: يفضل الناس دائماً أن يلتجئوا إلى هؤلاء الذين يقدرّون أنهم أعظم كفاءة. فعند المرض يتجه المرء إلى من يظن أنه أفضل طبيب، ومن أجل السفر بجرأ يفضل أمير الملاحين، ومن أجل الزراعة أفضل المتخصصين. من هنا، نحصل بالاستقراء على قضية عامة تطبقها بعد ذلك بالاستنباط على حالة خاصة جديدة: فيما يتعلق بالفروسية سيفضل الناس اللجوء إلى أشد الفرسان كفاءة. وينتج عن ذلك أن كل استدلال في جملة إنما يمضي عن طريق التماثل.

يضع سقراط مقابل توكيد بروتاغوراس القائل إن لكل فرد حقيقته الخاصة، مذهبهُ هو في المعرفة الإنسانية الكلية، والحقيقة التي هي واحدة بالنسبة إلى الجميع. وتجد تلك الفكرة تعبيراً عنها بادياً للعيان في شكل المحاورة ذاته، حيث تدور الاستدلالات، وهو شكل لا يتمشى مع الانعزال الفردي للذات في المعرفة.

كما يفهم سقراط المعرفة الإنسانية الكلية، وهي المعرفة الحقة الوحيدة بالنسبة إلى الجميع، على أنها معرفة الكلي في التصورات، وللوصول إلى ذلك، يجب الانطلاق من التنوع التجريبي للأشياء الفردية. ولكي نرتفع إلى ما تمتلكه من كلي، يجب العثور على هذا الشكل الكلي الذي يمكن أن يعرفه العقل، والذي يناظر التنوع التجريبي المعطى للمضمون. وليس الاستقراء عند سقراط وسيلة بسيطة لتعريف التصور العام. فهذا الأخير هو الحقيقة الواقعية التي يسمح لنا الاستقراء بمعرفتها.

وهكذا نجد مسبقاً في جدل سقراط بذور المثالية الموضوعية التي ستتمو بعد ذلك على يدي أفلاطون.

ولم يكن لسقراط مذهب فلسفي. وقد شرع تلامذته في تنمية جوانب خاصة من نظرياته

وشكلوا مدارس متعددة . وإلى جانب أفلاطون نعرف لسقراط أربع تلامذة شيدوا مدارسهم الفلسفية : إقليدس^(٥) وفيدون وانتستانس وأرستوبوس .

لقد أسس إقليدس مدرسة ميجارا . وكان أبرز ممثليها أوبوليدوس وديودورس وكرونوس وستيلبون . وكان الميجاريون يسمون في العصور القديمة بأصحاب الجدل المموه والجدليين . وقد جمع إقليدس بين التصور السقراطي عن المعرفة الحقبة باعتبارها معرفة الكلي في التصورات ، وبين مذهب الإيليين ، أي نظرية الوجود الواحد والتعارض بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية . وقد انتهى إلى قضية مؤداها أن المعرفة الحسية لا تدلنا إلا على ما هو في صيرورة وتغير ، وأن الفكر وحده هو الذي يكتشف لنا الوجود الحق اللامتغير . وقد أقام إقليدس هذه النظرية جنباً إلى جنب مع أفلاطون ، الذي ربطته به أواصر المودة . كما رفض الاستقراء السقراطي بحجة أن اللجوء إلى الأشباه والنظائر لا يجعل موضوع الاستدلال أكثر وضوحاً ، كما أن غير الشبيه لا يرتبط بموضوع الاستدلال .

يذهب الميجاريون إلى أن البحث عن الحقيقة في التصورات ، كما أراده سقراط ، هو مهمة سبق أن أنجزتها اللغة . وكانوا يرون في تعريف الأشياء في القول الفعلي تعبيراً جاهزاً ناجزاً عن التصورات ، واستبدلوا لذلك التمثلات المعتادة بالتصورات . فما كان عند سقراط هدفاً للبحث (التصور) كان عندهم معلوماً بذاته ، وقد أدى استبدال الميجاريين للتصورات بتمثلات جاهزة متحجرة ، إلى إنكارهم الحركة ، لأن التسليم بالحركة معناه التسليم بتغير التصورات التي اعتبروها لا تقبل تغييراً .

وقد احتوت ميتافيزيقا الميجاريين على نزعة شك جنينية عميقة . فلو كان الواقع واحداً ومطلقاً ، لانتفى وجود الوظيفة الرئيسية للفكر ، وهي معرفة تكوين الأحكام ، ولانتفى إذن الفكر ذاته بأسره . ولم يعد عندهم ممكناً إلا التصور الحدسي للكُل الفريد .

لقد عزل الميجاريون التصورات عن الأشياء المحسوسة ، كما عزلوا كل واحد منها عن الآخر . لذلك قسموا المواد المزودة بخواص متعددة إلى أجزاء مكونة وفقاً لعدد هذه الخواص . ووفقاً لنظرية الميجاريين . فإن ما يختلف بالتصور والتعريف يختلف بالمثل في الواقع . وقد برهنوا على أنه في الحكم يكون لدينا «أهي وليست أ» أي أن كل تصور في الحكم هو ذاته ونفيه في آن معاً . ومع ذلك فإذا كان موضوع الحكم شيئاً يختلف عن نفسه ، نتج عن ذلك أن أي شيء يمكن أن يكون أي شيء آخر ، وأن كل موضوع يستطيع أن يكون له على وجه العموم كل المحمولات المتخيلة ، وأن كل محمول يمكن أن يكون على وجه العموم منتبياً إلى الموضوعات المتخيلة ، ومعنى ذلك أنه يمكن في كل لحظة أن تكون كل الأشياء صحيحة . وهم يبرهنون بالطريقة عينها على أن اثبات الشيء الواحد نفسه ونفيه يمكن أن يكونا صادقين في وقت واحد .

(٥) يجب عدم الخلط بينه وبين إقليدس الرياضي .

ربما كان من الواجب أن نعزو إلى الميجاريين الاستدلال المغلوط الذي أورده أرسطو في «نقض الأغاليط» (سوفسطيقا) وهو الآتي: «على سبيل المثال إذا كان كوريسكوس شيئاً آخر غير الإنسان، فسيكون شيئاً آخر غير نفسه لأنه إنسان...»^(٦). وهدف هذه السفسطة البرهنة على عدم اتساق الشك المنطقي للحكم بصفة عامة.

لكي يفقد الميجاريون الوظيفة المنطقية للحكم وأية ثقة فيها، أصاغوا بالمثل استدلالات فاسدة تقوم على المطابقة بين كلمة «يكون» في دور الرابطة(*) «couple» في الحكم، وبين كلمة يكون التي تدل على وجود الموضوع (المطابقة بين فعل الكينونة كرابطة وبينه كوجود فعلي). وهناك أحكام تنسب محمولاً على وجه الإيجاب إلى موضوع لا وجود له (يقال عن هذا الشيء إنه هذا الشيء، وإنه ذلك). وهناك أحكام تقول عن موضوع موجود إنه يلبس شيئاً ما. وبناءً على ذلك كان الميجاريون يقولون إن مثل هذا الاستعمال للحكم يضم مقدمات يوجد وفقاً لها ما ليس موجوداً، ولا يوجد ما هو موجود، فالحكم إذن خلف ومحال في ذاته.

وقد حاول الميجاريون أن يبرهنوا على أن من لا يسلم بدعواهم الرئيسية من انعزال التصورات (سواء فيما يتعلق بعلم الظواهر أو فيما يتعلق بالتصورات الأخرى)، أنه يقع لا محالة في تناقضات لا حل لها. وهنا نجد المصدر الأصلي لكل جيل الجدل المموه عند الميجاريين. وهذا هو الغرض الذي أنشأوا من أجله تقنية خاصة للاستدلال تتميز بدقة شديدة التناسب والإيجاز في التعبير إلى أقصى حد (برانتل).

أما الجزء الإيجابي من مذهب إقليدس والمدرسة الميجارية، فقد كان شديد الهزال وشديد التجريد. وخصوصاً عن ذلك فقد أبدى الميجاريون الكثير من الدقة البارعة في مجادلة المدارس الفلسفية الأخرى. وكانت براهينهم القائمة على الجدل المموه يعبر عنها على هيئة أسئلة وأجوبة، ومع حظر أية إجابة أخرى سوى «نعم» و«لا». كانوا يهاجمون في المعتاد لا مقدمات خصومهم بل النتائج التي يصلون إليها، ويلجأون إلى برهان غير مباشر (قياس الخلف أو إثبات المطلوب بتكذيب نقيضه deduction ad absurdum). وينسب إلى مدرسة ميجارا سبع سفسطات ومفارقات هي: «الكذاب» و«المحجوب» و«الكترا» و«المستور» و«التسلسل» و«ذو القرون» و«الأصلع».

١. مفارقة «الكذاب»:

«إذا قال قائل إنه يكذب دائماً، فهل يكذب أو يقول الصدق؟».

(٦) منطق أرسطو في أربع مجلدات، ترجمة بارتيلمي سانت هيلير، ج ٤ طوبيقا، نقض الأغاليط، باريس، ١٨٤٣، ص ٣٤٥.
 (*) رابطة: ما يدل على العلاقة بين المحمول والموضوع ويربط أحدهما بالآخر في الإثبات والنفي، ويصرح بها دائماً في اللغات الهند - أوروبية، وتضم عادة في اللغة العربية «مجمع».

٢. مفارقة «التسلسل»:

«الحبة الواحدة ليست كومة. فإذا أضفنا دون انقطاع حبة بعد أخرى، فلن نصل إلى الكومة. فأية لحظة هي التي تبدأ بها الكومة من إضافة حبة واحدة؟».

٣. مفارقة (الأصلع):

«إذا نزعنا شعرة من رأس رجل لن يكون هذا الرجل أصلع، فإذا نزعنا شعرة مرة ثانية وثالثة... الخ، فلن يكون أصلع بعد. فعند أية شعرة منزوعة سيصبح الرجل أصلع؟».

٤. سفسطة «ذي القرون»:

«إنّ ما لم تفقده تمتلكه دائماً. وأنت لم تفقد قروناً، إذن فأنت ذو قرون».

ومفارقة «التسلسل» قد صاغها قبلهم زينون الإيلي. أما مفارقات «المحجوب» و«المستور» و«الكترا»، فليست إلا أشكال مختلفة لمفارقة واحدة «أتعرف هذا المحجوب؟ أتعرف هذا المستور؟ هل عرفت الكترا أختها قبل أن يذكر اسمه؟ والإجابة بالنفي عن هذه الأسئلة تتضمن هذه النتيجة: «يترتب على ذلك أنك لا تعرف ما تعرفه».

ويرتبط إنكار مقولة الصيرورة عند مدرسة ميجارا بإنكار مقولة الإمكان. فالميجاريون يقولون إنّ ما هو واقعي هو وحده الممكن. أما ما لا يكون إلا ممكناً ولكنه ليس واقعياً فسيكون موجوداً وغير موجود في آن معاً. وكان الانتقال من الممكن إلى الواقعي عند الميجاريين الذين ينكرون التطور معضلة لا يمكن التغلب عليها. وحينما اعتبر الميجاريون الأوائل الواقعي ممكناً، فهموا الواقعي على أنه ما يوجد في اللحظة الحاضرة.

وقد قال ديودورس إن المستقبل محدد بطريقة مشتركة واحدة بواسطة الوضع الفعلي للأشياء. وبرهانه الشهير على استحالة التسليم بالإمكان الواقعي كالاتي: «لا يستطيع مستحيل أن ينتج عن الممكن أبداً». ومن المستحيل أن يكون الحدث الماضي خلافاً لما كان عليه. لذلك فإذا كان حدث ما ممكناً في لحظة معينة، فسينتج عن هذا الممكن شيء مستحيل. لذلك فهو لم يكن ممكناً. وفي الوقت نفسه من المستحيل إطلاقاً أن يحدث شيء عدا ما حدث بالفعل.

بهذه الطريقة برهن ديودورس على دعواه القائلة إنّ الممكن هو فقط ما يوجد وجوداً واقعياً أو ما سيكون واقعياً. ولكن ممكناً لن يحدث في الواقع لا وجود له. وإذا كان هناك إمكانان متضادان وصار أحدهما واقعياً فسيصبح الإمكان الآخر حينئذٍ مستحيلاً. ونتيجة لذلك سيصير الممكن في هذه الحالة مستحيلاً وهو خلف ومحال.

لقد قدم ديودورس كردونوس أربعة براهين تدحض إمكان الحركة. وما يميزها عن حجج زينون الإيلي أنها وهي تنكر حركة الأجسام تدخل دعوى مختلطة إلى درجة كبيرة هي أن «الجسم يحرك ولا يتحرك».

البرهان الأول: إذا تحرك جسم وجب أن يتحرك إما في المكان الذي يوجد فيه، وإما في المكان الذي لا يوجد فيه. ولكن في المكان الأول لا يوجد موضع للحركة ما دام هذا المكان مشغولاً بالجسم الذي نتحدث عنه، وفي المكان الثاني (حيث لا يوجد) لا يمكن تحريك شيء ولا إظهاره.

البرهان الثاني: إن ما يتحرك يوجد في المكان، ولكن ما يوجد في المكان ساكن، وينتج عن ذلك أن ما يتحرك ساكن.

البرهان الثالث: وهو يقوم على مقدمة وجود جسيمات متناهية الصغر غير قابلة للقسمة من المادة والمكان. فطالما وجد جسيم من المادة في الجسيم المناظر من المكان أ، فإنه لا يتحرك لأنه يملؤه بالكامل، وبالطريقة نفسها فإن الجسيم لا يتحرك إذا وجد في الجسيم المجاور من المكان ب، لأنه إذا كان قد وصل إليه، فإن حركته تكون قد توقفت، وينتج عن ذلك أنه لا يتحرك بصفة عامة.

البرهان الرابع: وهو يضيف إلى مقدمة وجود جسيمات لامتناهية الصغر لا تقبل القسمة من المادة، التفرقة بين الحركة الجزئية والكلية. فكل جسم في حركة يجب من البدء أن يتحرك بجزء من جسيماته قبل أن يتحرك بكل جسيماته. ولكن ليس مما يقبل التصور أن جسماً لامتناهياً الصغر لا يقبل القسمة يتحرك بجزء من جسيماته.

واستنتج ديودورس انطلاقاً من هذه البراهين الأربعة أنه لا يمكن أبداً أن يقال عن شيء ما «إنه يتحرك» بل يجب القول دائماً إنه «محرّك».

كل تغير وكل زوال وكل صيرورة هو حركة. وديودورس ينفي هذه المقولات. وهكذا يمضي ديودورس ليبرهن على أن المرء لا يستطيع أن يموت، لأنه لا يموت في اللحظة التي يكون اثناءها حياً ولا في اللحظة التي لم يعد فيها حياً. واستنتج من ذلك استحالة الموت. وبرهن بالطريقة نفسها على استحالة هدم حائط! فطالما ظلت الأحجار متماسكة لا يكون الحائط قد هدم لأنه منتصب. ولكن لا يمكن أيضاً القول إن الحائط هدم إذا كانت الأحجار قد تفككت، فحينئذٍ لا يعود هناك حائط.

لقد قدمت حجج ديودورس هذه ذريعة للنادرة الآتية، انخلع كتف ديودورس وتوجه إلى الطبيب هيروفيل المؤسس الشهير للمدرسة الطبية المنتمية إلى التيار التجريبي. فقال له الطبيب مازحاً: «إما أن كتفك قد انخلعت من المكان الذي كانت فيه أو من المكان الذي لم تكن فيه. والحالتان مستحيلتان. إذن كتفك ليست مخلوعة».

وتشياً مع روح مدرسة ميجارا، قال ديودورس إنه لا توجد كلمات ذات معنى عام، أي مشتركة المعنى، فلا وجود إلا للكلمات ذات المعنى المهم. والكلمات المشتركة لا تستطيع أن توجد لأن الإنسان حينما يعبر عن شيء واحد لا يتكلم عن شيء آخر أو عن أشياء متعددة،

أي أنه عند التعبير عن شيء ما يفكر كل إنسان في شيء محدد .

أما ستيلبون الذي ينتسب إلى المدرسة الميجارية ، فكانت له شهرة واسعة . وقد ذهب إلى أن الخير الأوجد في حياة الإنسان هو معرفة الماهيات الروحية الأبدية المستقرة في عالم آخر خارج عالم الظواهر . وعندده فإن هذه الماهيات وحدها هي التي توجد وجوداً حقيقياً . أما الأشياء الفردية التي تدرکہا الحواس فليست سوى مظاهر بسيطة خالية من الماهية .

بناءً على ذلك زعم ستيلبون على سبيل المثال أن الإنسان الذي كان يتكلم معه لم يكن شخصاً ، لأنه كان هذا الشخص بمقدار مالم يكن كذلك (آخر) . وقد أحضرت له ذات يوم واحدة من نبات الكرنب (الملفوف) . فقال ستيلبون « هذه ليست واحدة من الكرنب . لقد كان الكرنب موجوداً في الماضي منذ عدد لامتناه من السنين ، لذلك فهذه ليست واحدة من الكرنب » . وهكذا يضع ستيلبون التصور العام للإنسان والكرنب ... الخ . في تضاد مع الأشياء الفردية ، ذاهباً إلى أن التصور هو وحده الواقعي الحقيقي وأن الشيء المفرد ليس إلا ظاهراً . وإذا يؤكد ستيلبون أنه ليس من الممكن إقامة علاقة بين التصور العام والشيء المفرد بما أنه سيعني أمراً آخرأ مختلفاً عنه ، فقد أنكر كل علاقة بين التصورات المنتمية إلى الجنس المنطقي وبين عالم الظواهر .

واعتبر ستيلبون أنه من الخطأ تكوين أحكام ليست من قبيل تحصيل الحاصل . ودحض كل توحيد بين الموضوع والمحمول ، لأن كل تصور مختلف عن كل تصور آخر ، ولا يمكن أن يكون شيان ، يختلف تصورهما ، متطابقين .

أما مدرسة إليس وإرتيريا ، التي أسسها فيدون ، فكانت قريبة بنظرياتها من مدرسة ميجارا . وكان ممثلها الرموق مينيديم قد اتخذ موقفاً مناهضاً لما في جدل الميجاريين من غلو . وحينما طرح عليه الفيلسوف الميجاري أليكسينوس هذا السؤال : « هل توقفت عن ضرب أبيك ؟ » . أجاب « أنا لم أضربه ، ولذلك فأنا لم أتوقف عن ضربه » . وحينما رد عليه محدثه بأنه وفقاً لقواعد المدرسة لا يستطيع الإجابة إلا بنعم أو لا ، أجاب مينيديم بأنه من الواجب التخلي عن هذه القاعدة .

اشتهرت مدرسة ميجارا ومدرسة إليس وإرتيريا بالبراعة الجدلية والمفارقات الماكرة . وقد أطلق على ممثلي هاتين المدرستين اسم الجدليين . وأطلق سيكستوس امبيريكوس على ديردورس كرونوس على وجه الخصوص : اسم جدلي الجدليين . ولكن هذا الجدل كان على الأغلب ميتافيزيقا خالصة .

لقد وقفت المدرسة الكلية التي أسسها انتستانس ، أحد تلامذة سقراط ، ضد واقعية مدرسة ميجارا وإليس وإرتيريا وأفلاطون ، وأقامت في مواجهتها نظرية للمعرفة مبنية على النزعة الإسمية . ويذهب ممثلو هذه المدرسة إلى أن الأشياء الفردية هي وحدها التي توجد ، أما التصورات الكلية ليست إلا أسماء . وقد جمع الكلبيون على غرار الميجاريين بين جوانب

معينة من فلسفة سقراط وبين مذهب المدرسة الإيلية والسفسطة. ويسلم أنتستانس بنظرية سقراط في التصور. ولكنه يدخل عليها تصويماً، فبدلاً من تعريف التصور المقصود بأنه ما يكون عليه « كل واحد من الأشياء »، أطلق التصور على ما يكون عليه الشيء وما كان عليه. وهو يريد بذلك أن يشير إلى أن التصورات تعني الماهية، بوصفها استمرار كيان الأشياء. وانتقد أنتستانس في وقوفه ضد النزعة الواقعية وخاصة ضد نظرية المثل الأفلاطونية تحول التصورات الكلية عند أفلاطون إلى ماهيات روحية مستقلة. فهو يعتبر التصورات نتائج بسيطة للفكر الإنساني.

وتشتمل النظريات المنطقية لهذا الفيلسوف إلى جانب نقد النزعة الواقعية المتضمن في نظرية التصور، القضايا الآتية: فهو يؤكد أن أحكام تحصيل الحاصل هي وحدها الممكنة مثلاً: لا يمكننا أن نقول عن الموضوع أ إلا أنه أ. ومن ثم فليس هناك ما يقال على النقيض من ذلك، وليس هناك قضايا متناقضة أو كاذبة، ويجب عدم الرد على من يناقض القول بمناقضة قوله، بل تنتقل المعلومات إليه. فلا يمكن علاج مخبول بأن يسلك المعالج سلوك مخبول. وكل تناقض هو جنون مطبق لأن من يتناقض يفعل شيئاً مستحيلًا من جهة طبيعة الأشياء نفسها.

ووجهات نظر أنتستانس هذه قريبة من دعاوى السوفسطائيين (غورغياس ولوكوفرون)، والميجاريين، فعندهم أن ما يكون واحداً لا يستطيع أن يكون كثيراً، وأنه ليس من المستطاع إطلاق أسماء متعددة على الشيء الواحد نفسه. ويترتب على ذلك نتيجة مؤداها، أنه من الممكن القول عن الإنسان إنه إنسان، ولكن لا يمكن القول إنه طيب... الخ. فالطيب طيب، والإنسان إنسان. وهنا يصل الفصل الميتافيزيقي بين التصورات إلى أقصى ذروته، الفصل والعزل المطلقان للتصورات عن بعضها البعض يؤديان إلى إلغاء أية معرفة علمية.

يقول أنتستانس إن التصور البسيط المنعزل وحده الذي يستطيع أن يكون ملائماً للتعبير المنطقي عن شيء منعزل؛ فاستعمال محاولات متعددة لشيء واحد يدمر الوحدة المجردة للتصور. وعلى هذا الأساس، وقف ضد محاولات تشكيل تصور ما، وتحديدده بالنسبة إلى التصورات الأخرى بواسطة العلامات الماهوية (المحمولات). ومن هنا جاء عنده نفي التعريفات، فهي مستحيلة. لأن الحكم يتضمن تعريف حكم مركب، وذلك يناقض بساطة الأشياء: الماهية البسيطة يجب أن تبقى بسيطة، وبناء على ذلك يكون التعبير المنطقي عنها هو على وجه الدقة تسمية وليس تعريفاً. وهو بهذا المعنى يقول إن التصور هو ما يعبر عن الماهية الداخلية للأشياء. لذلك يوضح أنه لا يمكن تسمية شيء من الأشياء إلا بالكلمة التي تطابقه، وأنه يجب أن لا ننسب إلى أي موضوع أي محمول يختلف عن تصور الموضوع. وهو لا يسلم إلا بأحكام الهوية. وتصور الموضوع لا يستطيع أن يحمل إلا على نفسه.

فإذا كانت الكلمة التي تدل على شيء لا تشير إلا إلى هذا الشيء الواحد ولا يمكن نقلها إلى أي شيء آخر (ومن ثم لا تستطيع أن تكون محمولاً) فهي اسم علم يطلق على الشيء . وإذا كان من غير الممكن شرح أي شيء بواسطة شيء آخر غيره، فإن كل ما يوجد هو متفرد إذن ، ولن تعبر التصورات الكلية عن ماهية الأشياء ، فهي ليست إلا ظنون الناس عن الأشياء . لذلك نجده يقول في جداله مع أفلاطون : «إنني أرى فرساً ولكنني لا أرى الفروسية» .

وتلقى عبارته الشهيرة «التناقض ليس ممكناً» (الأحكام المتناقضة مستحيلة) التبدل الآتي الذي يقدمه . بما أن التعبير المنطقي الخاص بكل شيء من الأشياء هو تعبير فريد (لا يمكن التعبير عنه إلا بكلمة واحدة) . فإن شخصين إذا تكلموا عن هذا الشيء نفسه لن يستطيعا أن يقولوا إلا الشيء نفسه . فإذا لم يقوله نتج عن ذلك أنهما لا يتحدثان عن الشيء نفسه . ومن ثم فإن أحدهما لا يناقض الآخر . ويقترّب أنتستانس في هذه النقطة من الميجاريين . فديودورس كان مثله يقول إنه لا توجد كلمات مختلفة متطابقة المعنى . فإن من يتكلم يلصق بكل كلمة دلالة مفردة . ولا توجد كلمة بلا مدلول . ومن ثم فالتناقض مستحيل .

هذا النفي لأي تعبير عن الأشياء ، ما عدا التعبير بأسمائها وما عدا قضايا تحصيل الحاصل ، لا يؤدي إلى استحالة الأحكام الكاذبة فحسب بل إلى استحالة أي حكم بصفة عامة . فإذا قلت إن «الرجل طيب» فمعنى ذلك أنني أعبر بالتصور عن شيء مختلف عنه ، لذلك فسا أقوله ليس حكماً على الإطلاق ، إنني لم أقم إلا بعقد مقارنة بين تصورين .

ووفقاً لمذهب أنتستانس فإن كل واقعي هو فردي ، والفردي لا محدود . وللموضوعات المختلفة انطباعات مختلفة ، لذلك يكون الإثبات والنفي في جميع الحالات صادقين بدرجة متساوية . وبصفة عامة ليست هناك قضية كاذبة وليس هناك خطأ أو ضلال ، وكل قول حق . ويدلل فيلسوفنا على هذه الدعوى بالطريقة الآتية : إن الحكم شيء ما موجود ولو كان الحكم كاذباً لما كان الموجود موجوداً . ولأن ذلك محال ، إذن فكل حكم صادق بالضرورة . ونحن نسمع في ذلك صدى دعوى بارمنيديس : لا يمكن تصور ما لا وجود له ولا التعبير عنه .

لقد كانت التصورات المنطقية للكليين قريبة من نظريات الإيليين والسوفسطائيين ، ولكن الأولين كانوا ماديين في حل المسألة الأساسية للفلسفة كما كانوا حسيين في نظرية المعرفة .

فالفلسفة الكلية كانت إيديولوجية الشرائح المسلحة عن طبقاتها في مجتمع الرق . وقد ذهبوا إلى أن انقسام البشر إلى عبيد وسادة انقسام ضد الطبيعة . كما كانوا معادين بالدرجة نفسها للنظام الملكي والارستقراطية والديمقراطية وكان مثلهم الأعلى إلغاء الدولة ، والفوضوية والعالمية اللاقومية (الكوسموبوليتانية) .

أما مدرسة القورينائية (التي أسسها أرستيبوس) فقد جعلت من الإحساس المبدأ

الأساسي لفلسفتها، واعتبر ممثلوها الإحساس معياراً للحقيقة والخير. وقد أقام القورينائيون نظريتهم في المعرفة على حقيقة الإحساس. وقد رأوا في الإحساس « ما لا يوجد فيه، لا مضمون الإحساسات، بل الإحساس ذاته من حيث أنه إحساس » أي العملية السيكلوجية نفسها، مجردة من العالم الموضوعي الذي ينعكس فيها^(١). فإحساساتنا هي الحالات الذاتية الخالصة للفرد، وهي لا تعطينا أية معرفة بالأشياء الموجودة خارجنا. نحن نعي أننا نستشعر إحساساً بالحلاوة والبياض... الخ، ولكن الأشياء التي تنتج هذه الإحساسات محجوبة عنا. ولا نستطيع أن نعرف ما إذا كان الشيء حلواً أو أبيض... الخ. فالموضوع نفسه ينتج في الأغلب انطباعات مختلفة تماماً عند أفراد مختلفين، بل إن الموضوع نفسه يثير لدى الذات الواحدة إحساسات مختلفة في لحظات مختلفة. وليس هناك معيار للحقيقة يعلو على الفرد (فوق - فردي) ولا يمكن هنا أن نأخذ في الاعتبار قرار الأغلبية. فالحالات النفسية وحدها عند الأفراد هي ما يمكن تصوره. وهذا هو السبب في أن تأكيدات متضادة يمكن أن نجدها صحيحة في وقت واحد.

والأشياء في ذاتها قد تكون مغايرة تماماً لما تبدو لنا في إحساساتنا. لذلك نادى القورينائيون بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً ما إلا في داخل إحساساتنا الخاصة. وأننا لن نخطئ أبداً فيها. أما الموضوعات الخارجية وإحساس الآخرين فلن نستطيع معرفة أي شيء عنها. وحينما يقول اثنان إنهما يحسان الإحساس نفسه، فإن أحدهما لن يستطيع التأكد من أن الآخر يحس إحساسه نفسه.

فالقورينائيون يأخذون إذن بوجهة نظر المثالية الذاتية بطريقة أكثر اتساقاً من بروتاغوراس الذي فسر الطابع الذاتي لإحساسات الفرد بنسبيتها، فكل إحساس نتاج لتأثير المادة التي تتحول دوماً في ذات دائمة التحول.

ولزم عن الدعوى القائلة إن معرفتنا محدودة بدائرة إحساساتنا من حيث هي عملية ذاتية، أن وصل القورينائيون إلى نتيجة مؤداها أن أية معرفة بالأشياء الخارجية ليست ممكنة، لذلك يجب التخلي عن دراسة الظواهر الطبيعية. وعندهم ليست العلوم الرياضية والفيزيائية وعلوم الطبيعة بوجه عام إلا علوم كاذبة. وهم لا يعترفون إلا بعلم واحد علم الأخلاق الذي قسموه إلى خمسة أقسام بينهم القسم الخامس والأخير منها « بالحجج » والأدلة أي بمشكلات نظرية المعرفة والمنطق. وهم برفعهم للفرد بما هو فرد إلى مستوى الغاية النهائية للعالم، وبتأكيدهم أن اللذة هي الهدف الوحيد للحياة الإنسانية، نموا في علم الأخلاق كما في نظرية المعرفة تصوراً مسرفاً في فرديته وذاتيته. وقد خلقوا مذهباً مثالياً ذاتياً بقي في وضع الخطوط التمهيدية عند السوفسطائيين.

(١) فيما يتعلق بالإحساس في نظرية المعرفة عند القورينائيين أنظر لينين، ملخص «دروس في تاريخ الفلسفة» لهيغل، الأعمال، المجلد ٣٨، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

وهكذا نجد أن المدارس السقراطية في القرن الرابع قبل الميلاد عملت على بعث النزعة السوفسطائية، ولكنها نزعة سوفسطائية مختلفة عما كانت عليه في القرن الخامس قبل الميلاد: أولاً لأن السوفسطائية في القرن الخامس تطورت على أساس من الخطابة (البلاغة) وداخل إطارها. أما السوفسطائية الجديدة فقد اتسمت من ناحية الأساس بطابع منطقي. فقد كشفت للثام عن المعضلات(*) (ضروب من الإحراج في نظرية المعرفة والمنطق)، وأثارت مسائل ماهية الحكم ونسبة المحمول إلى الموضوع والنفي والطابع المتناقض للأحكام... الخ.

كان أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ قبل الميلاد) أشهر تلامذة سقراط قد أقام مذهب المثالية الموضوعية. وكان الفكر الإيديولوجي لأرستقراطية ملاك العبيد، كما أصبحت الأكاديمية التي أسسها في أثينا مركزاً للرجعية السياسية.

لقد بدأ أفلاطون من مذهب سقراط في التصورات الكلية بوصفها ماهيات الأشياء، ثم حول هذه التصورات إلى مثل مطلقة توحد على نحو مستقل خارج الذات العارفة وفي استقلال عن العالم المادي. بحسب مذهبه تكون لـ «المثل» الأسبقية، كما أنها أبدية لا يلم بها التغيير، وهي تشكل عالماً آخر هو «الوجود الحق». والمادة توجد في مقابل هذا العالم، وهي ضرب من العماء لا شكل له تنعكس فيه «المثل». وبفضل هذا الانعكاس يصير هذا «اللاوجود» عالم الأشياء المحسوسة. وفي العالم المادي المتغير تنعكس المثل الأبدية التي لا تتغير؛ وهي النماذج الأولية لكل الأشياء الموجودة في العالم المادي. وليست هذه الأشياء إلا «الظلال العابرة» للمثل.

مارس أفلاطون نشاطاً خصباً واسع النطاق في التعليم والكتابة، وخصص جانباً كبيراً منه لمشكلات نظرية المعرفة والمنطق.

وعند أفلاطون يجب عدم البحث عن الحقيقة والمعرفة في معطيات الإدراك الحسي ولا في الإحساسات، لكن في النشاط الخالص للروح. ومنهج البحث الذي يقوم على الاستعانة بالتصورات الخالصة هو المنهج الوحيد العلمي على وجه الدقة، وهو وحده الذي يؤدي إلى الحقيقة.

ولا يُعنى الجدل، من حيث هو نظرية الموجود الحق، إلا بالتصورات الخالصة، أي بالمثل. وما يفرق بين المعرفة والظن(**) عند أفلاطون هو الوعي بضرورة التفكير في الشيء على ما هو عليه لا على نحو مغاير. ولذلك تجب معرفة العلل: معرفة لماذا على وجه التحديد تكون هذه الفكرة صادقة. ويصبح الظن الحق معرفة بالإمام بالعلل. وفي هذه

(*) المعضلة (الإحراج)، Aporia، (إصطلاح أرسطي مقصود به تقديم رأيين متعارضين متساويين من ناحية صحة الحجج المنطقية في مسألة واحدة بعينها).

(**) الظن عند أفلاطون (Opinion) doxa موضوعة الموجود المتغير، فهو تخمين.

السبب الكافي في فيديون حيث قال إنه لا تجب الثقة بالاحتمال البسيط، فكما هي الحال في الرياضيات لا مكان للاحتمال، ويجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى العلوم الأخرى.

وقد تناول أفلاطون مراراً وتكراراً في محاوراته ما يقوله السوفسطائيون وأصحاب الجدل الموهّ من أن كل شيء حق. ولدحض تلك الدعوى عند بروتاغوراس، أخذ أفلاطون عن ديموقريطس (في محاورة ثياتيتوس) طريقته في الدوران حول الخصم وتوجيه حجة الخصم إلى نحره (peritropé)، فقد ردت دعوى بروتاغوراس ضد بروتاغوراس نفسه.

لقد أقام أفلاطون نظريته في المنهج العلمي على نظرية الوظائف المنطقية الأساسية. فالحكم يقدم شكلاً أولياً لارتباط التمثلات. بل يمكن القول إن الحكم المعبر عنه مطابق للفكر نفسه، لأن الفكر عند أفلاطون هو حديث الروح للروح. لذلك فالحكم هو أهم عنصر في الفلسفة، وإلغاؤه هو إلغاء الفكر نفسه والقول العقلي نفسه.

والحكم من ناحية البناء المنطقي والنحوي هو جمع بين إسم (أي موضوع) وفعل (أي محمول). وهو إما إثبات أو نفي. وقد نمى أفلاطون نظرية الحكم عنده السوفسطائي (٥٢٥٩د).

كتب برانتل في «تاريخ المنطق»^(٧) أن الحكم في منطق أفلاطون يسبق التصور. وأن الجدل عند أفلاطون هو الجمع بين العام والخاص، كما يشكل التعبير عن هذا الجمع. فأفلاطون يفرق بين طريقتين في التعبير: القسمية البسيطة والتعبير المنسق الذي يتحقق في أحكام.

لكن لوتوسلاوسكي، المتخصص في منطق أفلاطون، يقرر أن التصورات هي ما يسلم بها ابتداءً عند أفلاطون باعتبارها أكثر الأفكار أولية، وعلى العكس من ذلك نجد في «السوفسطائي» أن الحكم هو الذي يفهم باعتباره العنصر الأول في المعرفة.

ويقول أفلاطون في «ثياتيتوس» إن الحكم وحدة جديدة بالقياس إلى التصورات التي هي جزء منه. ويبين تحليل طبيعة الحكم أنه يختلف من حيث الأساس عن التصورات التي يتألف منها، وأنه ليس حاصل جمع بسيط لمكوناته. وتلك هي النظرية الجديدة التي طورها أفلاطون في محاوراته المسماة بالجدلية، في حين كانت نظريته الأولية تعتبر المعرفة تصوراً حدسياً للأفكار.

لقد ذهب أفلاطون في محاورة «فيديون» إلى أنه من الواجب البحث عن حقيقة الوجود، ليس في التصورات بل في الأحكام. ونجد تنمية لهذه النظرية في محاورة «السوفسطائي». وهنا يدخل أفلاطون على نظريته السابقة التعديلات الآتية: لو كانت التصورات «الأفكار» منعزلة إحداهما عن الأخرى تماماً، لكان كل ما يمكن قوله هو

«الإنسان إنسان» و «الطيب طيب»... الخ. ولو كانت الأفكار جميعها يمكن أن تختلط، لأمكن أن تكون الحركة محمولاً للسكون والسكون محمولاً للحركة. فيجب علينا أن نرفض الانعزال الكامل للأفكار كما نرفض اختلاطها الشامل. ولا يبقى إلا الإقرار بأن أفكاراً معينة تسمح بالجمع المتبادل بينها، وأن أفكاراً أخرى لا تسمح بذلك. ويحدد الجدول أي أجناس الجمع ممكنة أو ممتنعة. ووظيفة الجدول هي تعريف أي أجناس تتوافق فيما بينها وأي أجناس يستبعد كل منها الآخر.

وهكذا، يقدم أفلاطون خطوطاً عامة لنظريته في الحكم، سيطورها أرسطو فيما بعد. لكن أفلاطون لم يستخلص منها أية نتيجة فيما يتعلق بمكان الحكم في العملية المعرفية. والحق أنه في «ثياتيتوس» اقترب من القول إن الحكم يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً، ولكنه لم يقل ذلك صراحة.

ويسلم أفلاطون بجنسين أساسيين من الأحكام: الأحكام التجريبية وأحكام العقل الخالصة.

ولا تكون الأحكام التجريبية ممكنة إلا على أساس الحكم الخالص. وهكذا نجد عنده على سبيل المثال أن الحكم التجريبي عن التساوي في الأشياء المدركة حسيّاً يتأسس على الحكم الخالص الذي قام به العقل. وقد عرض أفلاطون هذه النظرية في ثياتيتوس. فالحكم هو عقد علاقة بين الحدود. والعلاقات هي علاقات هوية واختلاف وتساو... الخ. والعلاقات كلية مطلقة ضرورية مهما تكن الحدود التي تربطها، وليس أي حكم إلا تطبيقاً لهذه العلاقات الكلية على موضوعات مختلفة.

وهذه النظرية الأفلاطونية موجهة ضد دعوى بروتاغوراس بعد دفعها إلى أقصى مدى (أو بالأحرى تستنتج من دعوى بروتاغوراس كنتيجة قصوى): إن أحكام الفرد لا تشكل استثناءً عن القانون الكلي لحركة كل ما هو موجود. ويترتب على ذلك عند بروتاغوراس أن الأحكام متغيرة، ولا ثبات لشيء فيها. ويقع أفلاطون في جداله مع بروتاغوراس في التطرف العكسي، إذ يتبنى أحكام العقل الخالصة الخالدة القابضة للفهم. وعنده لا يصل الإدراك الحسي إلى إعطاء معرفة كما يدرك حسيّاً. فليست الانطباعات من حيث هي انطباعات صادقة أو كاذبة، بل الأحكام التي نطلقها عليها هي الصادقة أو الكاذبة.

يطرح أفلاطون مسألة الأحكام الحملية، ومسألة اقتران الموضوع بالمحمول، ويحلها بالطريقة الآتية: لا تقترن معاً إلا الماهيات المختلفة، لا الماهيات المتضادة. فكيف تنسب صفات مختلفة إلى الشيء الواحد نفسه؟ وكيف يستطيع شيء ما أن يكون في الوقت نفسه شيئاً آخر؟ وكيف يستطيع الواحد أن يكون كثيراً كذلك؟ كيف تكون «أ» و«لا أ» ممكنتين؟ وكل ذلك عند أفلاطون ممكن، لأن «أ» و«لا أ» لا تستبعد إحداهما الأخرى بالضرورة، لا ألا تعني نقيض أ بل كل ما هو مختلف عن أ.

السبب الكافي في فيديون حيث قال إنه لا تجب الثقة بالاحتمال البسيط، فكما هي الحال في الرياضيات لا مكان للاحتتمال، ويجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى العلوم الأخرى .

وقد تناول أفلاطون مراراً وتكراراً في محاوراته ما يقوله السوفسطائيون وأصحاب الجدل الموهّ من أن كل شيء حق . ولدحض تلك الدعوى عند بروتاغوراس ، أخذ أفلاطون عن ديموقريطس (في محاوره ثياتيتوس) طريقته في الدوران حول الخصم وتوجيه حجة الخصم إلى نحره (peritropé)، فقد ردت دعوى بروتاغوراس ضد بروتاغوراس نفسه .

لقد أقام أفلاطون نظريته في المنهج العلمي على نظرية الوظائف المنطقية الأساسية . فالحكم يقدم شكلاً أولياً لارتباط التمثيلات . بل يمكن القول إن الحكم المعبر عنه مطابق للفكر نفسه، لأن الفكر عند أفلاطون هو حديث الروح للروح . لذلك فالحكم هو أهم عنصر في الفلسفة ، وإلغاؤه هو إلغاء الفكر نفسه والقول العقلي نفسه .

والحكم من ناحية البناء المنطقي والنحوي هو جمع بين إسم (أي موضوع) وفعل (أي محمول) . وهو إما إثبات أو نفي . وقد نمى أفلاطون نظرية الحكم عنده السوفسطائي (٥٢٥٩د) .

كتب برانتل في «تاريخ المنطق»^(٧) أن الحكم في منطق أفلاطون يسبق التصور . وأن الجدل عند أفلاطون هو الجمع بين العام والخاص، كما يشكل التعبير عن هذا الجمع . فأفلاطون يفرق بين طريقتين في التعبير : القسمية البسيطة والتعبير المنسق الذي يتحقق في أحكام .

لكن لوتوسلاوسكي ، المتخصص في منطق أفلاطون ، يقرر أن التصورات هي ما يسلم بها ابتداءً عند أفلاطون باعتبارها أكثر الأفكار أولية ، وعلى العكس من ذلك نجد في «السوفسطائي» أن الحكم هو الذي يفهم باعتباره العنصر الأول في المعرفة .

ويقول أفلاطون في «ثياتيتوس» إن الحكم وحدة جديدة بالقياس إلى التصورات التي هي جزء منه . ويبين تحليل طبيعة الحكم أنه يختلف من حيث الأساس عن التصورات التي يتألف منها ، وأنه ليس حاصل جمع بسيط لمكوناته . وتلك هي النظرية الجديدة التي طورها أفلاطون في محاوراته المسماة بالجدلية ، في حين كانت نظريته الأولية تعتبر المعرفة تصوراً حدسياً للأفكار .

لقد ذهب أفلاطون في محاوره «فيدون» إلى أنه من الواجب البحث عن حقيقة الوجود ، ليس في التصورات بل في الأحكام . ونجد تنمية لهذه النظرية في محاوره «السوفسطائي» . وهنا يدخل أفلاطون على نظريته السابقة التعديلات الآتية : لو كانت التصورات «الأفكار» منعزلة إحداها عن الأخرى تماماً ، لكان كل ما يمكن قوله هو

«الإنسان إنسان» و «الطيب طيب»... الخ. ولو كانت الأفكار جميعها يمكن أن تختلط، لأمكن أن تكون الحركة محمولاً للسكون والسكون محمولاً للحركة. فيجب علينا أن نرفض الانعزال الكامل للأفكار كما نرفض اختلاطها الشامل. ولا يبقى إلا الإقرار بأن أفكاراً معينة تسمح بالجمع المتبادل بينها، وأن أفكاراً أخرى لا تسمح بذلك. ويحدد الجدل أي أجناس الجمع ممكنة أو ممتنعة. ووظيفة الجدل هي تعريف أي أجناس تتوافق فيما بينها وأي أجناس يستبعد كل منها الآخر.

وهكذا، يقدم أفلاطون خطوطاً عامة لنظريته في الحكم، سيطورها أرسطو فيما بعد. لكن أفلاطون لم يستخلص منها أية نتيجة فيما يتعلق بمكان الحكم في العملية المعرفية. والحق أنه في «ثياتيتوس» اقترب من القول إن الحكم يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً، ولكنه لم يقل ذلك صراحة.

ويسلم أفلاطون بجنسين أساسيين من الأحكام: الأحكام التجريبية وأحكام العقل الخالصة.

ولا تكون الأحكام التجريبية ممكنة إلا على أساس الحكم الخالص. وهكذا نجد عنده على سبيل المثال أن الحكم التجريبي عن التساوي في الأشياء المدركة حسيّاً يتأسس على الحكم الخالص الذي قام به العقل. وقد عرض أفلاطون هذه النظرية في ثياتيتوس. فالحكم هو عقد علاقة بين الحدود. والعلاقات هي علاقات هوية واختلاف وتساو... الخ. والعلاقات كلية مطلقة ضرورية مهما تكن الحدود التي تربطها، وليس أي حكم إلا تطبيقاً لهذه العلاقات الكلية على موضوعات مختلفة.

وهذه النظرية الأفلاطونية موجهة ضد دعوى بروتاغوراس بعد دفعها إلى أقصى مدى (أو بالأحرى تستنتج من دعوى بروتاغوراس كنتيجة قصوى): إن أحكام الفرد لا تشكل استثناءً عن القانون الكلي لحركة كل ما هو موجود. ويترتب على ذلك عند بروتاغوراس أن الأحكام متغيرة، ولا ثبات لشيء فيها. ويقع أفلاطون في جداله مع بروتاغوراس في التطرف العكسي، إذ يتبنى أحكام العقل الخالصة الخالدة القابضة للفهم. وعنده لا يصل الإدراك الحسي إلى إعطاء معرفة كما يدرك حسيّاً. فليست الانطباعات من حيث هي انطباعات صادقة أو كاذبة، بل الأحكام التي نطلقها عليها هي الصادقة أو الكاذبة.

يطرح أفلاطون مسألة الأحكام الحملية، ومسألة اقتران الموضوع بالمحمول، ويحلها بالطريقة الآتية: لا تقترن معاً إلا الماهيات المختلفة، لا الماهيات المتضادة. فكيف تنسب صفات مختلفة إلى الشيء الواحد نفسه؟ وكيف يستطيع شيء ما أن يكون في الوقت نفسه شيئاً آخر؟ وكيف يستطيع الواحد أن يكون كثيراً كذلك؟ كيف تكون «أ» ولا «أ» ممكنتين؟ وكل ذلك عند أفلاطون ممكن، لأن «أ» ولا «أ» لا تستبعد إحداها الأخرى بالضرورة، لا ألا تعني نقيض أ بل كل ما هو مختلف عن أ.

ويرى أفلاطون مثل خصومه أصحاب الجدل المموه أن «الرابطة» في الحكم، أي فعل الكينونة^(*) تعني الكينونة الواقعية. فهناك كينونة الرابطة المنطقية والكينونة الوجودية. وترتبط مسألة الأحكام الحمالية في منطق أفلاطون بمسألة المعنى الصحيح لكينونة الرابطة المنطقية والكينونة الواقعية. ويحل أفلاطون مسألة اقتران التصورات على الوجه الآتي: كل الأفكار «تشارك» في الوجود مثلما تشارك في الوجود، من هنا أيضاً يأتي إمكان أو امتناع الربط بين الأفكار.

ولنتمعن في مذهب أفلاطون في النفي (السلب) وفي التضاد. إنه يميز بين علاقة الاختلاف وبين علاقة التناقض. فالمخالف (أو الآخر) هو الوجود، ولكنه ليس الضد. وليس الوجود واللاوجود ضدين البتة ويستبعد كل منهما الآخر. فالنفي (السلب) لا يتضمن التناقض. فمن كثير من الجوانب يكون كل كائن ليس كائناً.

وعند أفلاطون يشتمل الوجود على كل شيء ما عدا فكرة الوجود المجردة. وأداة النفي «لا» تشير فقط إلى الآخر أو إلى المخالف، ولا تشير إلى الضد. وما ليس كبيراً لا يكون صغيراً على وجه اللزوم. وبهذه الطريقة أدخل أفلاطون تصويماً على مدلول تصور الوجود. فالتصور المجرد وحده للوجود هو الذي يناقض التصور المجرد للوجود. ولكن، حينما يكون الوجود جملة من تعينات الفكر، يكون الوجود هو الجانب السالب من هذه التعينات، ونتيجة لذلك يكون جزءاً من الوجود. إن الوجود والاختلاف مقولتان تتخللان الأشياء كافة. ويبين أفلاطون أن كلا التصورين (الوجود واللاوجود أو النفي) حاضران على وجه اللزوم في كل فعل من أفعال الفكر. ومن وجهة النظر هذه يكون الوجود «مجموع التصورات الموجبة كلها»، ويكون النفي مخترقاً ومتخلاً، على هيئة المخالفة، كل الأشياء، فاصلاً كل واحد منها عن الآخر.

والانفعال أساسي بالنسبة إلى الفكر مثل الاقتران. ومن ذلك ينبثق تصور آخر للوجود بوصفه مجموعاً لكل التعينات الصادقة (سالبة وموجبة). وهذا ما يفرقه من جديد عما ليس وجوداً (أي عما ليس واقعياً ويكون كاذباً).

يفسر أفلاطون إمكان الأحكام الكاذبة أن هناك تصورات معينة متناقضة (مثل الحركة والسكون)، لا تتوافق معاً، إنها ليست مختلفة بل متضادة. والحكم الذي يقرن مثل هذين التصورين حكم كاذب. وفي ذلك على وجه الدقة تتحقق التفرقة بين الأحكام الكاذبة والأحكام السالبة. واللاوجود الذي لا يعني سوى المخالفة لا يكفي لتفسير الحكم الكاذب.

عند أفلاطون، من الممكن أن تكون المحمولات المتناقضة ملازمة للظواهر الحسية. ومن هنا تنتج قضية أساسية بالنسبة إلى أحكام التجربة، وهي تعني أن اقتران المحمولات

(*) لا تصرح اللغة العربية بفعل الكينونة، حينما يقترن موضوع بمجهول.

المتناقضة بالموضوع ذاته أمر ممكن . ونتيجة لذلك يبرهن أفلاطون على أن التقديرات المتناقضة عن الموضوع الواحد نفسه تستطيع أن تكون دالة : (١) في الآن نفسه بناء على اختلاف العلاقات ، فعلى سبيل المثال : ب أكبر بالنسبة إلى أ ولكنها أصغر بالنسبة إلى ح (٢) في لحظات متعاقبة يمكن لمحمولات متناقضة أن تكون ملازمة للموضوع عينه في العلاقة نفسها .

والخلاصة أن أفلاطون يقول بعدم وجود تناقض في عالم التجربة ، وبناء على ذلك لا وجود لهذا التناقض في الأحكام التجريبية . لأن المحمولات المتناقضة إما لا تربطها أية علاقة لإحداها بالأخرى وإما تتلو الواحدة منها الأخرى في الزمان ، وبناء على ذلك لن توجد هذه المحمولات في كلتا الحالتين بوصفها متناقضة في الواقع .

لقد وضع أفلاطون نظرية في المثل ، وعلاقاتها المتبادلة وفقاً لما صدقها ومفهومها (مداها ومحتواها) ، وفي العلاقة بين أجناس وأنواع المثل وإمكان أو امتناع اقتراها . وأفلاطون يقدمها على شكل نسق ، أي على شكل هرم في قمته «المثال المطلق» : أي الخير . وقد حاول أفلاطون أن يرد كل الأفكار الممكنة إلى أشد الأفكار عموماً وإلى المقولات التي تقع في أساس كل حكم حملي . وهو يعرض لأول مرة إحصاءه للمقولات في محاوراة ثياتيتوس . وإذا قارنا جداول المقولات التي قدمها أفلاطون في محاورات ثياتيتوس وبارمنيدس والسوفسطائي رأينا أن هذه الجداول الثلاثة تعطي مكان الصدارة للزوج المكون من مقولتي الوجود واللاوجود . وتشارك هذه الجداول أيضاً في ضم الزوجين الآتين من المقولات : المطابق (هو هو (Identique) والآخر (المغاير) ، المشابه والمخالف . ويشكل الواحد والكثير زوجاً ثالثاً من المقولات في ثياتيتوس وبارمنيدس . ويظهر زوج رابع من المقولات في بارمنيدس هو الحركة والسكون . وتسبق مقولات الكم مقولات الكيف . وفي السوفسطائي بدلاً من أن نجد زوجين من الأضداد (الواحد والكثير ، المشابهة والمخالفة) ، لا نجد إلا زوجاً واحداً هو الهوية والاختلاف يجمع تصوري الكم والكيف ..

وفي السوفسطائي تظهر في مقام المقولات (وهي أجناس عليا للوجود ؛ والأنماط الأساسية لاقتران التصورات في أحكام) خمسة تصورات : الوجود والسكون والتغير والهوية والاختلاف . وهي محمولات كلية . فكل شيء ننسب إليه أمراً ، إنما يوجد ويتطابق مع نفسه من ناحية ويختلف من نواح أخرى ، وهو يوجد في حركة أو في سكون ، أو في هاتين الحالتين بطريقة مختلفة .

نجد في محاوراة تيماسوس إحصاء أكثر اكتمالاً للمقولات ، وهي في جملتها شبيهة بجدول المقولات عند أرسطو بدرجة كبيرة .

أما نظرية التعريف فقد نماها أفلاطون على وجه خاص في محاوراة ثياتيتوس . إن سقراط يتلقى بدلاً من الإجابة عن السؤال المطروح : ما هي المعرفة ؟ تعداداً مختلف

المعارف. وهو يشير إلى أن هذا التعداد يمكن أن يكون لامتناهياً نظراً للتنوع اللامتناهي لموضوعات المعرفة. فليس هذا التعداد هو ما يطلبه، بل التصور الكلي للمعرفة، أي تعريف المعرفة. ويقول أفلاطون إن التعريف يجب أن يكون بتوضيح الفصل النوعي الذي يميز الموضوع المراد تعريفه عن كل الموضوعات الأخرى، كما يجب بالإضافة إلى ذلك أن نتجنب الوقوع في دور منطقي بتعريف التصور بمرادفه، وبيدكرنا بأن الامثلة كبدائل للتعريف لا تكفي لحل المشكلة المثارة.

يلجأ أفلاطون أحياناً عند تعريف التصورات إلى «المنهج الافتراضي الشرطي» فلكي يحل مسألة معرفة ما إذا كان هذا التعريف أو ذاك يطابق التصور، فإنه يفترض مسبقاً في البداية على نحو شرطي اقتران الموضوع والمحمول اللذين يشكلان التعريف المفترض مسبقاً. ثم يستخلص من هذا الفرض ما يلزم عنه. فإذا حصلنا على شيء متناقض أي على حكم يحتوي على تصورين غير متوافقين، فإن الفرض يتعين رفضه حينئذ بوصفه كاذباً. أما إذا توافقت جميع التصورات، على العكس من الحالة السابقة، توافقاً صحيحاً، فإن ذلك لا يعني بعد أن الفرض قد أثبت. فمن غياب التناقضات في اللوازم، وفيما بين القضية الأخيرة والقضية الأولى لا نكون قد استطعنا بعد أن نستنتج قيمة الصدق في القضية.

ومع ذلك فحقيقة أن القضية المثارة عند تحويلها إلى فرض قد خضعت لاختبار التحقيق، وأن النتائج التي استخلصت منها لا تبدو غير مقبولة، إنما تشهد لصالح القضية، وتساعد في الدفاع عنها إذا أمكن العثور كذلك على حجج أخرى تدعم قيمة الصدق فيها.

لقد شرح أفلاطون ما هو المنهج الافتراضي مطبقاً على الرياضيات كمثال. فإذا سئل عالم هندسة هل من المستطاع رسم هذا المستطيل داخل هذه الدائرة فإنه يجيب بأنه ليس من المستطاع إلا تقديم إجابة افتراضية عن هذا السؤال: فمن المستطاع رسمه داخل الدائرة إذا كان نصف قطر الدائرة مساوياً لنصف وتر الزاوية القائمة. ومن الممكن تقديم مثال آخر لتطبيق المنهج الافتراضي. فلكي يحل أفلاطون مسألة معرفة ما إذا كان تعليم ممارسة الفضيلة أمراً ممكناً، افترض هذه المقدمة: من الممكن تعليم ممارسة الفضيلة إذا كانت الفضيلة علماً. ثم يبرهن بعد ذلك على أن الفضيلة علم في الحقيقة.

يشكل البحث الجدلي أساس المنهج الافتراضي في محاوره بارمنيدس. فهنا تعالج القضية في البداية على أنها فرض، ثم تفحص النتائج الصادرة عن الفرض المقترح، وينظر فيما يقدمه تبني هذا الفرض من أجل تفسير أو تعريف كل من التصورات التي اقترحت معاً داخل القضية، سواء تعلق ذلك بكل منها في ذاته أو في علاقته بالتصورات الأخرى، أو بتفسير أو تعريف التصورات المؤتلفة أو المضادة. وبالطريقة نفسها يكون النظر في النتيجة التي تؤدي إليها القضية العكسية، أي الحكم الذي ينفي الفرض.

وبعد دراسة النتائج جميعها يحكم على قيمة الصدق في الفرض المقدم .

وفي بارمنيدس يستعمل أفلاطون المنهج الافتراضي من حيث هو طريقة جدلية عليا، بينما لا يستخدمه في أماكن أخرى إلا كوسيلة إضافية مساعدة، كإحدى لحظات المنهج الجدلي .

وكانت مدرسة افلاطون تعكف كثيراً على التعريفات، وعلى الأخص تعريفات أشياء الطبيعة غير العضوية والعضوية. ومن المعروف على سبيل المثال أن أفلاطون قدم التعريف الآتي للإنسان: «الإنسان حيوان ذو رجلين بلا ريش». وحينما سمع ديوجين هذا التعريف نزع ريش ديك وأحضره إلى الأكاديمية، وأطلق ديكه أثناء محاضرة أفلاطون صائحاً «هذا هو إنسان أفلاطون». وأقر أفلاطون بالخطأ وأدخل على تعريفه تصحيحاً يقول: «الإنسان حيوان ذو رجلين ولا ريش له وله أظافر عريضة!!»

كان من الواجب في زمان أفلاطون التغلب على نزعة الشك والجدل المموه، وإنكار الحقيقة الذي استشرى في المدارس السقراطية. فقد أطالت هذه المدارس التفكير في ماهية الوظائف المنطقية. ولكن المدارس السقراطية في دراستها لسائل المنطق وصلت إلى نظريات تلغي الحقيقة الموضوعية والمعرفة الكلية الصحيحة. لذلك كان من الواجب إن صح القول إنقاذ الفكر وإعادة حقوقه إليه، والعتور على مخرج من مآته الجدل المموه، وهدم الحجج الشكية عند المدارس السقراطية. ولقد حاول أفلاطون تحقيق ذلك ولكنه لم يستطع أن يبلغه .

كان الخطأ الكبير في منطق أفلاطون هو الفصل بين التصورات والأشياء المفردة، ونقلها إلى عالم أخروي، وتحويلها إلى ماهيات مستقلة. فعند أفلاطون توجد أجناس الأشياء فيما وراء الأشياء المفردة. وهو يذهب إلى أن المجموع الكامل لأشياء مفردة تنتمي إلى جنس معين (في حالة نستطيع فيها الإحاطة به في كليته) لن يعطينا تصور الجنس. فمن المستحيل أن نستخلص من الأشياء تصورها بالمقارنة البسيطة. بل على العكس، من الواجب تبني تصور مكتمل مقدماً لكي يكون هناك إمكان للحكم على ما يناظر التصور أو لا يناظره في الأشياء. والأشياء المنفصلة ليست سوى الأمثلة التي تذكرنا بالتصورات العامة. أما التصورات ذاتها في شكلها النقي الكامل فإنها موجودة في عالم آخر، ولكن الأشياء المادية ليست أبداً هي الواقع الذي تتعلق به التصورات. ولكي نصل إلى التصورات لا يكفي إقامة الخواص الكلية بواسطة المقارنة، فهي خواص مساوية دائماً لنفسها، تتعلق بالأشياء التي تنتمي إلى جنس معين. ولكن يجب الارتفاع إلى عالم المثل من أجل اكتشاف التصورات . .

وقد ادى الاتجاه السائد ذو النمط الميتافيزيقي والمثالي للفكر في منطق أفلاطون إلى

القول إن التصورات، وكذلك الأشكال المنطقية الأخرى (الأحكام... الخ)، منفصلة كل منها عن الأخرى وهي جميعها معطاة في انعزالها داخل قالب متجمد كل التجمد. ولذلك تبدو معرفة العلاقات الحية في الواقع وقد استحال على المنطق الوصول إليها. ولم يسلم أفلاطون إلا بعلاقة وحيدة (واعترف بها في محاوراته الأخيرة فقط المسماة بالجدلية) هي علاقة الإتصال (communication, Kořnone) بين المثل.

تستهدف المحاورات الجدلية لأفلاطون تقديم تصنيف للمثل، وإقامة تدرج متصاعد من التصورات. ونشهد فيها تعديلاً لتصور أفلاطون عن المعرفة الحقة التي كان يفهمها فيما سبق على أنها حدس خالص يسمح بتصور المثل التي كانت سابقة في وجودها. أما في المحاورات الجدلية فإن المعرفة تصبح نسقاً من التصورات تدخل معاً في علاقات متعددة ومتنوعة. ولكن أفلاطون هنا أيضاً يستمر في اعتبار التصورات، لا على أنها نواتج فكرنا بل على أنها ماهيات مستقلة موجودة وجوداً مستقلاً عن فكرنا.

والإتصال بين الذي يتبناه أفلاطون في المرحلة الأخيرة من نشاطه يترك الانفصال بين عالم الظواهر وعالم المثل على حاله. ولكن التصورات التي كانت فيما سبق موضعاً للتفكير بوصفها لا تقبل التغيير وتوجد في حالة من الثبات على نحو مطلق، أصبحت الآن ينظر إليها على أنها تتصف بالحركة والنمو الذاتي. ولكن أفلاطون لم يصل أبداً إلى إقامة جسر بين عالم الأفكار وعالم الظواهر.

وجدل أفلاطون هو جدل الأفكار والمثل. وهو يعتبر الجدل نسقاً فلسفياً أساسياً، ونظرية في المنهج العلمي. والمنهج هو على وجه الدقة ما يجعل من العلم علماً. ولكن أفلاطون يستبعد من مجال المعرفة الحقة عالم الظواهر المادية المتغيرة. وتبقى معرفة الطبيعة ومعرفة العالم المادي في مذهب أفلاطون الفلسفي على مستوى الظن البسيط، والإمكان.

وإذا كان منطق ديموقريطس قد عكس تطور علم الطبيعة والطب، فإن منطق أفلاطون قد ارتبط بتطور الرياضيات في اليونان قبل إقليدس، لقد كان المركزان الرئيسيان لدراسة الرياضة هما المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأفلاطونية، وقد ضمت الأكاديمية الأفلاطونية رياضيين عظاماً أنضجوا هندسة المساحات المستوية وهندسة الأحجام. ويرجع إلى مدرسة أفلاطون الفضل في إقامة نظرية القطع المخروطي. وكانت المدرسة الفيثاغورية قد بدأت في النظر إلى الأعداد لا بوصفها تجريدات عن أشياء العالم المادي، بل بوصفها ماهيات تقع في مستوى أعلى منها وتحكم العالم، ونجد هذا التصور المثالي وقد ازداد حدة وتوكيداً عند أفلاطون.

لقد عبرت أشد التصورات تبايناً عن نفسها في المدارس السقراطية. فقد قام تلامذة سقراط (إقليدس وفيدون وأنتستانس وأرستيبوس)، وقامت المدارس التي أسسوها

مدرسة ميجارا وإليس وإيرتريا والقورينائية والكلبية)، وكذلك قام أفلاطون بتنمية مذاهب متعارضة. فالكلبيون كانوا ماديين وكان القورينائيون مثاليين ذاتيين وكان الميجاريون كما كان أفلاطون مثاليين موضوعيين. كما اختلفوا اختلافاً جذرياً في تقديرهم للعنصر الأساسي في فلسفة سقراط؛ وهو مسألة طبيعة التصور. فمدرسة أنتستانس اتخذت على سبيل المثال موقفاً اسماً في حين كان أفلاطون واقعياً.

أما الميجاريون فكانت مواقفهم من هذه المسألة متناقضة. ووفقاً لبرانتل وقع الميجاريون في النزعة الاسمية، وكانت أفكارهم عن طبيعة التصورات قريبة من أفكار الكلبيين والرواقيين. ولكن تسلر على النقيض من برانتل يعد الميجاريين بين الواقعيين ويقول إن الصدى الاسمي لمذهب ستلبون يرجع إلى ما أخذته المدرسة الميجارية عن الكلبيين. ونحن نعتبر رأي برانتل أكثر صواباً، رغم إقرارنا بتناقض وجهات نظر هذه المدرسة حول طبيعة التصور.

كما يقول تسلر (Zeller) إن الميجاريين يصرحون بأن التصورات وحدها هي «الماهية الحقة»، لذلك فهم ليسوا اسميين بل واقعيين، كما أن الكلبيين كانوا ينسبون الحقيقة الواقعية إلى التصورات بل إلى أشياء العالم الحسي العينية، لذلك كان هناك تعارض شامل بين الميجاريين والكلبيين فيما يفعلون بطبيعة التصور. ولكن إذا طرحنا السؤال الآتي: ما هو التصور تبعاً لمذهب الميجاريين؟ سنجيب بأن وجهتي نظر الميجاريين والكلبيين متقاربتان. فعند الميجاريين كل اسم يطلق على شيء ليدل عليه يكون تصوراً. وإذا كان صحيحاً أن التصور عند الميجاريين هو من جانب يعين الحقيقة الواقعية، فمن الصحيح من جانب آخر أن التصور عندهم هو اسم أيضاً. وإذا فهمنا النزعة الاسمية على أنها موقف ادراكي يتمثل التصور في اسم، أمكننا أن نسمي الميجاريين اسميين. ولكن العادة جرت عند النزعة الاسمية أن يهبط التصور لكي يكون اسماً تماماً مثلما يرتفع الاسم عند الميجاريين (إسم - تصور - واقع). وحينما نضع في اعتبارنا أن الاسم عند الميجاريين يغدو تصوراً وواقعاً، يمكننا أن نصف هذا التصور عند الاسميين بأنه، كما يسميه برانتل، «بلاغيات المفهوم». ولكن يحق لنا، إذا أخذنا في الاعتبار الجانب الآخر من هذا التصور المتناقض، أن نسميه بقدر مساوٍ من الصواب «واقعية المفهوم».

لقد استند الميجاريون في مذهبهم على مغالطات، استعاروا بعضاً منها من مفكرين سابقين مثل (زينون الإيلي والسوفسطائيين)، وابتكروا بعضها الآخر بأنفسهم. ومن العسير، وسط المغالطات التي أوردها أرسطو في مؤلفه «نقض السفطة» (سوفسطيقا)، تبين نصيب المغالطات التي ترجع إلى الميجاريين، وتلك التي اخذوها عن سابقهم.

كانت النتائج التي وصلت إليها المدارس السقراطية في نظرية المعرفة والمنطق ذات دلالة سلبية في النهاية، فهي تفكر في إمكان معرفة العالم المادي. وقد وجدت هذه النزعة اللاأدرية تعبيراً عنها على نحو متميز الوضوح عند القورينائيين؛ فقد ذهبوا، انطلاقاً من موقف

مثالي ذاتي، إلى أن إحساساتنا ذاتية خالصة، وإلى أنها لا تعطينا ولا تستطيع أن تقدم أية معرفة بالأشياء الخارجية، فنحن لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن العالم المادي. وفيما يتعلق بمعرفة العالم الخارجي كان أفلاطون من الناحية العملية لا أدريا. وقد أكد أن المعرفة الحقة ليس لها من موضوع إلا عالم الأفكار المطلقة.

لقد لاحظ هيغل فيما مضى اتجاهاً شكلياً في فلسفة أفلاطون. ولكن هذا الجانب من فلسفته يرتبط بإيمان قطعي بالمثل، بحيث يسمح له هذا الإيمان بالخروج من متاهة نزعة الشك.

بالإضافة إلى ذلك، حاول الميجاريون أن يبرهنوا على الانفصال بين التصورات وعالم الظواهر، وأن يحطوا من مكانة الشكل المنطقي للحكم كما حاول الكليون إنكار المعرفة النظرية، وقللوا من أهمية الفحوى المعرفية للحكم وكذلك للتصور.

وهكذا نرى أن المذاهب المنطقية عند المدارس السقراطية كافة حتى أفلاطون، وبما فيها أفلاطون نفسه، كان لها طابع إنكاري، وكان من الواجب انتظار ظهور أرسطو لكي ينتزع المنطق من المأزق الذي وجد نفسه فيه. ولكن يجب، على الرغم من ذلك، أن نلاحظ أن أفلاطون خلال الفترة الأخيرة من نشاطه حاول أن يعدل من مذهبه الفلسفي.

وأفلاطون في محاوراته الجدلية لم يتنكر لإيمانه بالمثل المطلقة، ولكنه قطع صلته بتصوره القديم عن انفصال المثل، وقام بتنمية نظرية في الاتصال بين المثل وفي تحولاتها، فالمثل التي تصورها فيما سبق غير قابلة للتغيير على الإطلاق، شرعت في التحرك ابتداءً من الآن.

وفي ثياتيتوس(*) تناول أفلاطون مسألة المعرفة الحقة(**). وانتقد تصور بروتاغوراس الذي يذهب إلى أن الإحساسات هي التي تعطينا المعرفة، مشيراً إلى أن الإحساسات محدودة بنطاق الحاضر ولا تعطينا معرفة بالماضي أو المستقبل. وبالإضافة إلى ذلك كما يقول أفلاطون، فإن الإحساسات متناقضة. لذلك إذا سلمنا بهذا التعريف للمعرفة (الذي يطابق بينها وبين الإحساس) انتقلت هذه التناقضات الموجودة في الإحساسات إلى المعرفة ذاتها كذلك. ومن هنا ينتج أن كل شيء حق وكل شيء باطل في الوقت نفسه؛ إلا أن التناقض يدمر المعرفة. ثم قال أفلاطون بعد ذلك، إننا لو تمثلنا الإحساس من ناحية ماهيته باعتباره شيئاً ذاتياً واختزلناه في لحظة واحدة، لما كان لدينا أي تصور كلي عن الوجود أو الوحدة أو الهوية... الخ.

(*) هذه المحاورة ترجمتها وقدمت لها وعلقت عليها د. أميرة حلمي مطر (الهيئة العامة المصرية للكتاب

١٩٧٣)، وقد استعنا بها من ناحية المصطلحات والتعليقات.

(**) المعرفة اليقينية أو العلم، Epistêma. (الترجم).

وبعد ذلك أخضع أفلاطون للنقد التصور الذي يعتبر الظن(*) أو التحليل الاستدلالي(**) (الانتقالي) للإحساسات معرفة حقة (علماً). وهو يقول إن الإحساسات تصير في هذه الحالة - التي زعم أنه دحض من قبل قيمتها المعرفية - هي أساس المعرفة. والظن يمكن أن يكون حقاً أو باطلاً. ولو سلمنا بأن الظن الحق والمعرفة متطابقان كما يؤكد أفلاطون لاختفى مجرد إمكان الظن الكاذب، لأن الظن الكاذب لا يستطيع أن يتعلق بما نعرفه ولا بما لا نعرفه، فمن ناحية ما نعرفه يكون لدينا ظن حق، ومن ناحية ما لا نعرفه لا يكون لدينا ظن على الإطلاق. وبعد ذلك، إذا عرفنا الظن الكاذب بأنه ذلك الذي لا يناظره شيء في الواقع، فإن ذلك سيفترض الظن الذي يدور على ما ليس موجوداً (الظن الذي يدور على لا شيء)، وهذا مستحيل لأن كل ظن هو ظن يدور على شيء ما. وإذا قلنا إن الظن الكاذب هو الاستعاضة عن تمثل بتمثل آخر، وجب الاعتراض حينئذٍ بأنه من المحال الخلط بين ما نعرفه وبين شيء آخر نعرفه بالقدر نفسه.

ويؤكد أفلاطون أن المعرفة لا تتطابق مع الظن الحق لأن الأخير لا يستبعد إمكان ظن كاذب بينما المعرفة الحقة (العلم) تستبعده. والظن يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً بينما لا يمكن للعلم(***) إلا أن يكون صادقاً، فليس من الممكن قيام العلم على الكذب، وليس من الممكن أن يكون هناك إلا علم أو لا علم.

ينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى النظر في التعريف الثالث للمعرفة الحقة (العلم): فالعلم هو الظن الحق مقروناً بالبرهان (التفسير العقلي)(****). وهنا يستهدف أفلاطون ديموقريطس بكل وضوح. فنقد التعريف الثالث للعلم موجه إلى مبادئ المنطق التجريبي المادي.

يسوق أفلاطون الحجج التالية: إن التفسير العقلي الذي يتضمن في ذاته تعداد العلامات التي تفرق شيئاً أياً كان عن الأشياء الأخرى لا يحول الظن الحق إلى علم؛ لأن الظن الحق في هذه الحالة أيضاً يفتقر إلى معرفة الأسباب (العلل) التي تكشف عن ضرورة الشيء. فالظن دائماً قابل للإبطال، وحتى الظن الحق يمكن أن يلحق به التحوير والتعديل تحت تأثير قول بارع. أما المعرفة التي ترى خلافاً للظن علّة الشيء وتدرك ضرورة ما تثبته له فليس من الممكن زعزعتها.

(*) *Doxa - Opinion*. موضوعة عند أفلاطون للوجود المتميز، وهو تخمين يقوم على الترجيح مقابل العلم.

(**) *Discursif*. وصف للتفكير الاستدلالي الذي ينتقل فيه الذهن عبر خطوات من المبادئ إلى نتائجها، المترجم.

(***) العلم أعلى درجة من درجات المعرفة عند أفلاطون، والظن (*Doxa*) في هذا التعريف قد يترجم أحياناً بالحكم على وجه ضعيف (*Juger - Doxa Zeln*) يحكم (الظن *Opinion - Doxa*).

(****) التفسير العقلي هنا: *Meta logon*، هو البرهان أو الدليل المنطقي (فكلمة *Logos* تعني الكلمة والعقل والمنطق) وهو تبيان علل الأمور. (ترجمة د. أميرة حلمي مطر للمحاورة) وتعليقاتها عليها.

يقول أفلاطون وهو ينتقد التعريف الثالث للمعرفة انطلاقاً من مواقع المثالية ، إن الظن الحق لا يشكل معرفة حقة ، لأنه يعتمد كل الاعتماد على مادة حسية ، ولأن طرائق تحليل هذه المادة الحسية هي ذاتها تجريبية خالصة . فالنطق بأحكام (*) معناه إقامة علاقات دون انقطاع بين الحدود المنطقية ، وهذه العلاقات هي علاقات الهوية والاختلاف والمساواة ... الخ ، وهي علاقات كلية ضرورية أي مستقلة عن الحدود التي تجمع بينها الأحكام . وليس أي حكم سوى تطبيق لهذه العلاقات الكلية الضرورية على حدين مهما كانا . وعلى ذلك يذهب أفلاطون إلى أن الحكم هو معرفة مشتقة (derivée) .

فأين إذن هي المعرفة الأولية المستقلة التي تعطي أساساً للمعرفة المشتقة ؟ بعد الإحساس والظن يأتي الفكر الاستدلالي وهو استنباط . وفي مقام الصدارة ، الاستنباط المستخدم في الهندسة بكل طرائقه الإضافية المساعدة : التعريفات التي تضم المبادئ كمصادر . والأشكال التي تقام أثناء الاستدلال ... الخ . ولكن ليست هذه هي المعرفة الحقة بعد . إن الرياضيات (علم الأعداد والهندسة والفلك) تقربنا من معرفة الحقيقة الجديرة بالاسم ، ولكنها لم تجعلنا نعرف هذه الحقيقة بعد . فالرياضيات تشغل دائرة متوسطة بين العالم الحسي وعالم المعرفة الحقة : مملكة المثل . وتنتمي العمليات المنطقية جميعها ، بما فيها قسمة التصورات وتعريفها إلى هذه الدائرة نفسها .

وقسمة التصورات معناها تحويل الواحد إلى الكثير ، وإقامة تعريفات التصور معناها تحويل الكثير إلى الواحد . وقسمة التصورات تضم كل الطرائق التحليلية التي تكتشف الكثرة في الواحد بما فيها القسمة المنطقية بالمعنى الصحيح للكلمة والاستنباط ؛ والأولى تمثل انتقالاً من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع والأنواع الفرعية ، كما يمثل الاستنباط النزول من وحدة المبدأ إلى كثرة ما يلزم عنه .

لا تمتلك جميع الطرائق التحليلية التماثلية وفقاً لمذهب أفلاطون قيمة مطلقة إلا بوصفها وسائل للنقص ، ولكنها قاصرة فيما يتعلق بالإثبات والتوكيد . فهي لا تسمح لنا ببلوغ المبدأ الأسمى . فالتحليل لا يستطيع إلا توضيح الأفكار وجعلها أكثر جلاء . ويرتفع الاستقراء فوق التحليل ولكنه لا يكفي أيضاً لإعطاء معرفة حقة (علم) . فهو لا يمدنا إلا بسلسلة من التعريفات المجردة . وتصور الجنس ليس إلا صورة المثل ، صورة أكثر دقة من الصورة التي يقدمها لنا الإحساس المفرد : وتصور الجنس هو « التوسط » الذي يساعدنا على الارتفاع من العالم الحسي إلى عالم المثل . والرياضيات والمنطق بدورهما لا يقدمان معرفة حقة (علمياً) ، ولكنهما المرحلتان الأخيرتان في سبيل بلوغها .

فأين إذن المعرفة الحقة إذا لم تكن توجد في الإحساس ولا في الظن الحق ولا في الفكر

(*) الحكم هنا (Doxazein) : « هو ذلك الفعل الذي تقوم به النفس عندما تعكف على ذاتها عندما تأخذ في دراسة الموجودات » ، وهو يختلف عن الإحساس .

الاستدلالي؟ إن أفلاطون يقدم الإجابة التالية: في العالم الحسي يكون كل شيء نسبياً. فالشيء الواحد نفسه يبدو لنا تارة كبيراً وتارة صغيراً وتارة جميلاً وتارة قبيحاً وتارة حسناً وتارة رديئاً تبعاً لوجهة النظر التي نراه من خلالها، وتبعاً لما نقارنه به. وهنا يقوم كل حكم على المقارنة. ولكن ذلك ليس ممكناً إلا لأن هناك معرفة مطلقة خالصة. والاستقراء يعمم ما تعطيه الحواس ويخلصه من العرضي ويصل به إلى الوحدة. ولكن الاستقراء لا يخلق الكلّي ذاته، إنه لا يقوم إلا باكتشافه. فالمعرفة الحقّة لا توجد في الاستقراء ولكن في المبادئ التي تجعل الاستقراء نفسه ممكناً. ولا توجد المعرفة الحقّة في العمليات المنطقية بل في المبادئ الميتافيزيقية التي تشكل الشروط التي تستغني عنها هذه العمليات.

يلقي أفلاطون السؤال الآتي: هل تتضمن الأفكار الكلية في ذاتها شيئاً جديداً بالقياس إلى المدركات الحسية التي أنتجتها، أم أنها لا تتضمن شيئاً آخر خلاف ما قدمته إليها تلك المدركات؟ وهو يجيب بأن الجديد هو قبل أي شيء الكلّي نفسه. فليس هناك ما هو كلّي في الإحساس المنفصل، ولا في مجموع الإحساسات، لأن كل مجموع نهائي وكثير، في حين أن الكلّي لامتناه وواحد. فعلى سبيل المثال، إن مفهوم الدائرة لا يتعلق بعدد متعين من الدوائر بل بجميع الدوائر، سواء تلك الموجودة بالفعل أو الممكنة، المتخيلة. ولا تمدنا المدركات الحسية إلا بعدد محدود من الأشياء التي لها شكل دائرة. وبتوحيد هذه الأشياء جميعاً لن نحصل على اللامتناهي ولا على الكلّي. وفوق ذلك، فكل مجموع هو متعدد (كثير) لأنه شيء مركب، بينما الفكرة الكلية بسيطة، والفكرة الكلية واضحة متميزة ومحدد، وهي تضم الماضي والحاضر والمستقبل.

بعد ذلك يذهب أفلاطون إلى أن التصورات تختلف أيضاً عن الأشياء الحسية بواسطة كمالها، أي بواسطة كمال كيفها الذي يستبعد بطريقة مطلقة ما هو ضدها، في حين تكون الأشياء الحسية غير كاملة في كيفها: ففي العالم الحسي يوجد دائماً قصور كبير إلى هذه الدرجة أو تلك في الكيف. وبهذا المعنى ينسب أفلاطون النقاء الخالص إلى التصورات.

وهكذا، إذا أمعنا النظر الآن في شيء جميل، فإن جماله لا يستطيع إرضاءنا تماماً. ولكننا إذا قمنا بتطهير ذهني لهذا الشيء من القصور، فإننا نقرب من فكرة الجمال أمثاله. والفكرة فريدة وهي مطابقة دائماً لذاتها في مقابل تعدد وتغاير الأشياء المحسوسة. ومن ثم فإن مفهوم المساواة على سبيل المثال، يختلف عن تساوي شيئين محسوسين مهما كانا (تساوي شجرتين أو حجرتين)، لأن مفهوم المساواة يتضمن في ذاته فكرة المساواة خالصة ومطلقة وتظل دائماً على ما هي عليه.

لكن التصورات العامة التي تعبر عن الكلّي توجد داخل تعدد الأشياء الجزئية ولها أيضاً طابع افتراضي. فالتصورات العامة بالنسبة إلى الفلسفة هي الفروض التي تركز عليها للارتفاع إلى مستوى الأفكار المطلقة، وفي النهاية إلى المثال الأسمى: مثال المثل، مثال الخير.

يقول أفلاطون إننا حينما نرى أشياء جميلة فإننا نتصور فكرة الجمال التي تختلف مع ذلك عن هذه الأشياء . فالإحساس ليس إلا ذريعة تستثير فينا فكرة الجمال . وحينما تستثير فينا رؤية شيء ما مهما كان فكرة عن شيء آخر فنحن نسمي ذلك تذكرًا . وهكذا يصل أفلاطون إلى نظرية تكون المعرفة الحقة تبعاً لها هي التذكرة .

فالمعرفة الحقة عند أفلاطون تقوم على الحدس . والحدس يسمح بمعرفة المثل التي ليست مفاهيم كلية بسيطة . والفرق بين المثل والتصورات الكلية كما في أن التصورات الكلية توجد في ذهن الإنسان ، في حين توجد المثل خارج العقل الإنساني وخارج أشياء العالم الحسي . وينتسب التصور المنطقي إلى الفكر الاستدلالي ، أما المثل فيعرف بواسطة الحدس من خلال التذكرة . والمفهوم الكلي يشكله التفكير المنطقي ، ولكن المثل يعقل على نحو مباشر بواسطة العقل . كما أن التصور الكلي يتشكل بواسطة مقارنة كثير من الأشياء الجزئية ، ولكنه يستلزم المثل كشرط لوجوده . والمثل تمتلك وجوداً مطلقاً ، فالمثال ليس التصور ذاته ولكنه مبدأ التصور . فأساس التصورات هو المثل .

وبحسب مذهب أفلاطون ، لا يخلق الذهن الإنساني بنفسه شيئاً : فأمامه الإحساسات باعتبارها مادة ، وهو يأخذ الصورة من المثل . ومصدر المعرفة الحقة يوجد في الحدوس الأولية ومثل النفس . وتلك الحدوس سابقة على المدركات الحسية . وتستثير الأخيرة ذكريات الأولى . والمسألة المعروضة هنا هي كما لو كان شيء ضائعاً قد استعادته المعرفة الحقة . وهكذا نجد أفلاطون وقد عجز عن حل مسألة طبيعة المعرفة الإنسانية فوقع في التصوف .

وعلى الرغم من الطابع غير العلمي للنظرية الأفلاطونية في المثل ، ومن التدليل الصوفي المرتبط بها ، فإن الميزة التاريخية لأفلاطون ومدرسته هي إقامة منهج علمي للرياضيات ومنهج الاستدلال بالمجال «Apagogique» (ويرادف برهان الخلف أي إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه ، وهو يماثل التجربة الحاسمة «experience» في المنهج التجريبي (مجمع)). وقد قدم أفلاطون ومدرسته الكثير من أجل تقدم العلوم الرياضية بإعطائها شكلاً منطقياً منسقاً ، وبتحويل المعارف الرياضية المتناثرة إلى نسق نظري منسجم يطور قضاياها على أساس من اللزوم المنطقي ، وباكتشاف مبادئ المنطق الرياضي .

وهكذا تجتاز المعرفة الإنسانية وفقاً لمذهب أفلاطون أربع درجات متعاقبة :
 ١. الإحساس ؛ ٢. الظن ؛ ٣. التفكير الاستدلالي ؛ ٤. الحدس العقلي . وتنتقل المعرفة الإنسانية في تطورها من اللامعرفة المطبقة (الكاملة) إلى المعرفة الكاملة . وقد عبر أفلاطون فيما يتعلق بالصلة بين الفكر واللغة عن فكرة مؤداها أن الدرجتين الوسيطتين من المعرفة (الظن والتفكير الاستدلالي) تتخذان شكلاً مميزاً في التعبير اللغوي الشفوي . فالقول العقلي (الاستدلالي) ينتمي إلى المجال المتوسط الواقع بين الإدراك الحسي والمعرفة الحقة .

إن الفكر يستخلص ما هو كَلِّي في الأشياء، ونقترب بذلك من المعرفة الحقة، ولكن ذلك لا يعني أننا نحصل على المثال بواسطة مقارنة نعتقدنا بين الأشياء المحسوسة، بل على العكس، فالمثل معطاة مسبقاً، قبل بداية البحث، وهي حاضرة في صورة مستترة كامنة في أدنى درجات المعرفة وليس عليها إلا أن تكشف. وثمة علاقة مزدوجة بين أدنى درجات المعرفة وبين المعرفة الحقة. فمن ناحية، لا بد من أجل الوصول إلى المعرفة الحقة من المرور بهذه الدرجات، وهي تقوم بإعدادنا لهذه المعرفة الحقة، وتثير فينا ذكريات المثل. ومن ناحية أخرى، يجب نبذ المعرفة الدنيا، والتحرر من أثقالتها للارتفاع إلى المعرفة الأسمى. فالإنسان يجب عليه لا محالة أن يمر بأدنى درجات المعرفة هذه، ثم يبلغ بواسطة الرياضيات والمنطق مملكة المثل.

ولكي يعبر أفلاطون عن خلاصة نظريته في المعرفة فقد لجأ إلى الرموز الرياضية. فقد أطلق على المعرفة الحقة الوحدة أو النقطة، وسمى الفكر الاستدلالي العدد (٢) أو الطول، والظن العدد (٣) أو السطح، والإحساس العدد (٤) أو الجسم الهندسي. والمعرفة عنده تركيبية في أقصى طرفيها: في وحدة الحدس ورباعي الإحساس. ويوجد بين الإثنين مجالان للمعرفة التحليلية (الفكر الاستدلالي والظن). ورمز أفلاطون لتمام المعرفة الإنسانية، التي تضم درجاتها جميعاً بالعدد ١٠ (عشرة) الذي هو مجموع $١+٢+٣+٤$ (للحدس والفكر الاستدلالي والظن والإحساس).

يبنى أفلاطون فهمه للعالم المحسوس على مذهب اقراطيلوس الذي خلف هيراقليطس، وكان قد دفع إلى أقصى مدى نظرية أستاذه في حركة وتغير كل ما هو موجود. وقد قبل أفلاطون مذهب اقراطيلوس، ولكنه رفض دعواه عن الحركة والطابع المتغير للعالم الحسي. وهو يقول لو كان الأمر كذلك، لسيطر على عالم الأشياء الحسية لا تعين كامل، في حين أن هذه الأشياء تمتلك تعيناً نسبياً باطنياً فيها. ويفسر أفلاطون ذلك بأن أشياء العالم الحسي ليست مؤلفة من المادة الأولية اللامتعينة فقط، بل تمتلك أيضاً صورة تمنحها التعين، فأشياء العالم الحسي تتلقى صورتها من المثل.

لا يوجد العالم الحسي بمعنى مطلق، بل بمعنى نسبي. إنه يولد ويظهر وينساب (يسيل) ويتغير. إنه الوسط بين الوجود واللاوجود. ويستعمل أفلاطون لتفسير العالم الحسي مبدئين متضادين: المادة الأولى والمثال. والمبدأ الأول هو أساس التغير والتناقض والكثرة في العالم الحسي، والمبدأ الثاني هو أساس الثبات والوحدة والتعدد الموجود في العالم الحسي. ويحتفظ أفلاطون بثلاثة أوجه للموجود: عالم المثل والثاني الأم والثالث ثمرتهما.

وتوجد المادة غير المعينة بغير صورة وبغير كيف مع المثل، في أساس جميع ظواهر العالم الحسي. ويقدم أفلاطون هذه المادة الأولى بوصفها شيئاً لا معقولاً، فهي لا تدرك بالإحساس، ولا بالظن، ولا بالفكر الاستدلالي، ولا بالحدس العقلي، بل تدرك بواسطة ضرب غير

شرعي» من الاستدلال. فالعالم الحسي شيء «مختلط». وينعكس عالم الأفكار على موج هذه الظواهر، وهذا الذي تحدث داخله الحركة وانعكاس المثل هو المادة الأولى.

بحسب مذهب أفلاطون يكون الوجود الحق هو العالم المعقول (*) (intelligible)، وكل ما يوجد يوجد من خلال المثل، ويوجد فيها مبدأه وسبب وجوده. وكل ما هو متعين ويمكن تسميته فله مثاله. وليس معنى ذلك أن كل التنوع اللامتناهي للأشياء المتغيرة في العالم المحسوس له مثله الخاصة، ولكنه يعني أن أساس أجناس الأشياء موجود في المثل. وعلى ذلك يتعلق مثال الإنسان بكل الكائنات الإنسانية في الماضي والحاضر والمستقبل.

يطرح أفلاطون السؤال: «كيف تتطابق الطبيعة والتصور؟» وهو يقول، لو لم يوجد تطابق بينهما لاستحالت المعرفة. ويحل أفلاطون بطريقة ميتافيزيقية مسألة التطابق بين الفكر والواقع الذي يدركه الفكر.. وهو يؤكد أن الأنواع في الطبيعة ثابتة لا تتغير، مثل تصورات الفكر الإنساني التي هي ثابتة ومطابقة دائماً لنفسها. وهكذا يظل النوع أو الجنس في عالم الكائنات الحية عن طريق التكاثر ثابتاً غير متغير على الرغم من تعاقب الأجيال الذي لا ينقطع. ويخرج أفلاطون تصوراً ميتافيزيقياً عن ثبات الأنواع والأجناس في الطبيعة، وعن ثبات تصورات الفكر الإنساني بتفسير مثالي عن التطابق بين هذه التصورات والعالم الموضوعي. وهو يرى علّة هذا التطابق في أن مبادئ الوجود ومبادئ الفكر هي المثل المطلقة نفسها، وتنعكس هذه المثل المطلقة في الطبيعة فتخلق الأنواع، وفي الفكر الإنساني فتخلق التصورات.

المشكلة المركزية التي يطرحها أفلاطون في «السوفسطائي» وبارمنيديس هي مشكلة الواحد والكثير. وهي مشكلة أنطولوجية ومعرفية ومنطقية معاً. وكانت هذه المشكلة قد طرحت في تاريخ الفلسفة اليونانية أول ما طرحت على المستوى الأنطولوجي، حينما دار صراع بين التيارات الفلسفية التي تقول بالمادة الأولى الواحدة، وبين التيارات القائلة بكثرة عناصر العالم. ولكن زينون الإيلي نقل المشكلة بعد ذلك إلى مجال نظرية المعرفة.

لقد برهن زينون على أن الإقرار بالكثرة حافل بالتناقضات: فحول العالم المحسوس المتغير إلى ظاهر فارغ متناقض. وتدلنا نتائج ما حدث حينما نقل السوفسطائيون ثم المدارس السقراطية بعدهم مشكلة الواحد والكثير داخل مجال نظرية المعرفة، إلى أية ضروب من الغموض الغليظ. وفقدان الدقة سيقودنا إلى التسليم أحادي الجانب بمبدأ الوحدة أو بمبدأ الكثرة. فمن ناحية، هناك النظرة الميتافيزيقية للتصورات الثابتة، ومن ناحية أخرى، هناك المذهب القائل إن كل فرد في كل لحظة يمتلك تبعاً لإحساساته المتغيرة حقيقة جزئية خاصة به. فالموقف الذي لا يسلم إلا بمبدأ الوحدة، أو بمبدأ الكثرة إنما يقوض أسس

المنطق، ويدعم ضرباً من النزعة اللامنطقية التي تنكر القيمة المعرفية للتصورات والأحكام والاستدلالات.

وقد اضطلع أفلاطون في محاوراته الجدلية بمهمة اثبات الرابطة الجدلية التي لا تنفصم بين الوحدة والكثرة، والبرهنة على خلو وجهات النظر أحادية الجانب من الاتساق.

وكما سبق لنا القول إن أفلاطون في محاورة بارمنيديس استعمل المنهج الافتراضي. ولدنيا قضايا أربع متضادة، يمكن القول إنها تتقاطع وتظهر المشكلة من وجهات نظر مختلفة. وهي معروضة على نحو نسقي بأنها الدعوى (الإثبات)، ونقيض الدعوى (النقض)، ثم التركيب السلب (لا هذا ولا ذلك)، وأخيراً التركيب الموجب (كلاهما معاً).

ولنتقي في الفروض المختلفة التي يخضعها أفلاطون، على نحو نسقي، للتحليل في بارمنيديس، دون انقطاع بالتصورات الأساسية نفسها: الكم أو العدد (وكذلك المجموع والجزء) والشكل والنوع، والزمان والعلاقة، والحركة والسكون، والهوية والاختلاف، والمشابهة والمغايرة، والمساواة واللامساواة، والوجود وللأوجود، والوحدة والكثرة.

نبدأ بتقديم الفرض الأول: لنفترض أن ما يوجد هو الواحد المطلق. ولنطبق عليه المقولات التي أوردناها فيما سبق. إن الواحد المطلق ليس هو الكثير. ويلزم عن ذلك أنه لا ينطوي على أجزاء ومن ثم فهو ليس كلاً. وإذا لم تكن له أجزاء فلن تكون له بداية ولا نهاية ولا وسط. وإذا كان كذلك فلن تكون له صورة، وفي هذه الحالة لن يوجد في أي موضع، ولو وجد في المكان لكان له شكل. وبعد ذلك إذا كان الواحد المطلق لا يوجد في المكان فلن يستطيع الحركة، لن يستطيع الانتقال من موضع إلى آخر. وبالطريقة نفسها لن يستطيع التغيير لأن التغيير يجلب إليه التعدد والكثرة. وسيصير مختلفاً عن ذاته نفسها، أي لن يوجد الواحد المطلق. ولكن إذا كان الواحد المطلق لا يتحرك فلن يكون ساكناً، لأن السكون يعني البقاء في مكان واحد، والواحد المطلق كما سبقت البرهنة لا يوجد في أي مكان.

وتطبق مقولات أخرى بالطريقة نفسها على الواحد المطلق، وينتج عن ذلك أن الواحد المطلق لا تمكن معرفته. فكل طرائق المعرفة عاجزة أمامه ولا تستطيع أن تتخذ منه موضوعاً، فهو يتجاوز في علوه جميع أشكال الفكر. وقد رأى شراح مدرسة الإسكندرية في الواحد المطلق الذي يشكل موضوع الفرض الأول لمحاورة بارمنيديس مثال الخير الذي يظهر بوصفه المثال الأسمى في محاورة الدولة، ويذهب بروكلوس إلى أن الواحد المطلق في الفرض الأول من محاورة بارمنيديس يجب فهمه على أنه الله. وقال آخرون إن هذا الواحد المطلق يجب أن نفهمه على أنه أكمل مستقر لكل ما هو موجود.

و«جانيه» من بين فلاسفة العصر الحديث يرى في الفرض الأول لمحاورة بارمنيديس دحساً بسيطاً لمذهب الإيليين في الوحدة المطلقة لكل. أما تيدمان وتينمان فلا يريان فيه إلا لعباً جدلياً بسيطاً بالتصورات. ويفسر شتالباوم الواحد في الفرض الأول بأنه المادة الأولى،

وهي عند أفلاطون لا متعينة وغير قابلة للمعرفة .

إذا نحينا جانباً هذه التفسيرات المختلفة، سنرى في الفرض الأول وما يلزم عنه من نتائج مستنبطة منه برهاناً بسيطاً على أن الواحد المطلق الذي يستبعد كل كثرة ليس موجوداً بالنسبة إلى الإنسان، فهو غير قابل للمعرفة والتصور. أما جدل الواحد والكثير الذي يسلم بصلتها التي لا تنفصم فيدحض دعوى الفرض الأول .

يقر الفرض الثاني لمحاورة بارمنيدس (نقيض الدعوى) بوجود الواحد بمعنى نسبي . وإذا كانت الدعوى الأولى تبرهن على أن الواحد المطلق لا تربطه أية علاقة بالمكان والزمان والكم والكيف... الخ، فإن الدعوى الثانية تبرهن على أن الواحد النسبي يوجد على صلة بالكم والمكان والزمان... الخ . ويعتقد «جانيه» أن مذهب أفلاطون بأكمله مبني على هذه الدعوى الثانية، أما فوييه الذي يرى الله في الواحد المطلق للفرض الأول، فيرى المثل الأفلاطونية في الواحد النسبي للفرض الثاني .

يتكلم الفرض الثالث عن وحدة الأضداد : فالواحد كثير . وهنا يتعلق الأمر بالوحدة المتعددة الواقعية .

يتخذ الفرض الرابع موضوعاً من العالم المحسوس، الذي هو قائم على الكثرة، وإن تكن كثرته مرتبطة بالوحدة .

تضم محاورة بارمنيدس تسعة فروض بالكامل . وتقدم السطور الأخيرة من المحاورة المجلد الآتي للبحث «إما أن الواحد موجود (كما تسلم الفروض الخمسة الأولى)، ولما أنه ليس موجوداً (كما تسلم الفروض الأربعة الأخيرة)، وفي كلتا الحالتين يكون الواحد هو الآخر (الغير) أيضاً (أي ما يختلف عنه)، وهو سواء في علاقة بذاته أو في علاقة كل منهما بالآخر، يكون ولا يكون كل واحد على وجه الإطلاق، ويظهر ولا يظهر على وجه التمام .

وتعني هذه النتيجة أن كل من الفروض التسعة يحتوي داخله على حقيقة جزئية، وأنه علينا لكي نصل إلى الحقيقة الكلية أن نتبناها جميعاً . وكل فرض من هذه الفروض يمثل وجهة نظر جزئية . ولا تعني السطور الأخيرة من خاتمة محاورة بارمنيدس أن الأشياء نفسها مأخوذة من الجهة نفسها، ومنظورا إليها من وجهة النظر نفسها تسمح بوجود أضعافها داخلها . فذلك يناقض في الحقيقة ما قاله أفلاطون عن الأضداد في محاورة السوفسطائي . فالرابطة المتبادلة بين جميع المتناقضات في محاورة بارمنيدس تنجم عن أن الواحد والكثير والوجود واللاوجود والأضداد الأخرى منظور إليها من جهات مختلفة (في دلالة مطلقة أو نسبية، أو على وجه العموم، في جميع الدلالات والعلاقات المختلفة التي يمكن النظر إليها فيها) .

وفي الواحد المطلق تلتقي كل الأضداد، وينطبق بعضها على بعض . وفي عالم المثل

تتعايش الأضداد إلى الأبد وتوجد داخل علاقة معينة تربط بينها . أما في العالم المحسوس فهناك اختلاط من الأضداد نتيجة لاشتراك الأشياء نفسها في مثل متضادة . كما أن هناك المادة الأولى حياً (عدم اكتراث) بين الأضداد .

هذه هي نظرية الأضداد التي نراها أفلاطون في بارمنيدس . وتذهب هذه النظرية إلى أن الأضداد موجودة في كل شيء وفي كل مكان ، وإلى أن المثل ذاتها في ماهيتها هي ترابط من الأضداد (الواحد والكثير) .

كان للمسألتين اللتين طرحهما أفلاطون في محاوره بارمنيدس أهمية كبرى بالنسبة إلى تاريخ المنطق : ١- الروابط بين التصورات واقتنائها الممكن أو الممتنع ، ٢- العلاقة بين التصور والأشياء المفردة التي ينتمي إليها . وإذا كنا قد رأينا فيما سبق قوله عن أفلاطون إن التصورات الكلية (المثل) كانت تعتبر منفصلة في وجودها عن أشياء العالم المحسوس بوصفها ماهيات منعزلة عن تلك الأشياء ، فإننا نرى الأمر على العكس من ذلك في محاوره بارمنيدس ، فالعلاقة بين التصور الكلي والأشياء الجزئية أصبحت تعتبر رابطة لا تنفصم بين الواحد والكثير . وهذا التصور الجديد للعلاقة بين الكلي والجزئي والمفرد يمثل الآن خطوة قد قطعت إلى الأمام ، تنطلق من النظرية السابقة لأفلاطون من العلاقة بين العام والخاص ، وتتجه نحو نظرية أرسطو . وهذا هو السبب في أن بعض البحوث المكرسة لمحاوره بارمنيدس تصل إلى القول إن هذه المحاوره ليست لأفلاطون ، بل لأرسطو ، لأنها تحتوي على نظرية في الرابطة التي لا تنفصم بين الكلي (تصور الواحد) وبين الجزئي (كثرة الأشياء المفردة في العالم المحسوس) . والحق أن هذه المحاوره ليست إلا علامة على منعطف معين في تطور فلسفة أفلاطون .

الفصل الثالث

منطق أرسطو

كان أرسطو، الذي ولد في اسطاجيرا عام ٣٨٤ قبل الميلاد (من هنا جاء لقبه اسطاجيري)، من أعظم علماء العصور القديمة. وتحيط مؤلفاته في رحابة وعمق مذهلين بالمعارف الفلسفية والعلمية لعصره (وربما كانت الرياضيات استثناء من ذلك). وقد أنجز أرسطو مآثر خلاقة في الفلسفة، والمنطق، والفيزياء، والفلك، والعلوم البيولوجية، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، والخطابة (البلاغة)، والعلوم الاجتماعية.

بعد أن بقي تلميذاً في مدرسة أفلاطون طوال عشرين عاماً، أسس في أثينا بعد مرور اثني عشر عاماً على وفاة أفلاطون مدرسته الأرسطية الخاصة (المدرسة المشائية أو اللوقيوم) ومات عام ٣٢٢ قبل الميلاد.

ونحن نرى في فلسفة أرسطو تقاطع المادية والمثالية والاتجاهين الشاملين لديموقريطس وأفلاطون، الاتجاه التجريبي القائم على الملاحظة في البحث العلمي عند ديموقريطس، والاتجاه التأملي الاستنباطي عند أفلاطون.

تذهب بعض المصادر إلى أن العدد الإجمالي لمصنفات أرسطو يقترب من الألف. وقد جمعت مؤلفاته المنطقية تحت عنوان شامل هو الأورغانون (*) أو الآلة «العقلية» ويضم:

١- قاطغورياس (المقولات): وهو مؤلف ينازع بعض الباحثين في أصالته، لأن المذهب

(*) ابتداءً من القرن السادس للميلاد. (المترجم).

الذي يعرض فيه شديد الاقتراب من وجهات نظر أفلاطون في « تيمائوس »، أما الفصول من العاشر إلى الخامس عشر التي تعرض لواحق المقولات (*) فقد أضيفت بعد ذلك. وفي تقدير « برانتل » أن « المقولات » هو مؤلف منحول.

٢ - باري أرميناس (العبارة - الشرح): وهو مؤلف من المحتمل أن أرسطو لم يكتبه بنفسه، أو على الأقل قد تعرض لتعديلات ودخلت عليه إضافات لاحقة.

٣ - أنالوطيقا: التحليلات الأولى والثانية: وهو مؤلف كلاسيكي أساسي لأرسطو. والتحليلات الأولى تعرض القياس والثانية تعرض البرهان. ولا جدال في صحة نسبتها إلى أرسطو.

٤ - الطوبيقا (المواضع الجدلية): وهو يشتمل على نظرية الأقيسة الشبيهة بالحق « Vraiesemblables » (أي الجدلية دون برهان، والتي تحتل الصواب والخطأ)، والكتاب الخامس وحده من الطوبيقا ليس لأرسطو.

٥ - سوفسطيقا (نقض الأغاليط): وهو تارة يعتبر الكتاب الأخير (التاسع) من الطوبيقا، وتارة أخرى يعتبر عملاً منفصلاً وقائماً بذاته.

وقد قدم لينين السمات المميزة لمنطق أرسطو على نحو شديد العمق: « عند أرسطو يختلط المنطق الموضوعي في كل مكان بالمنطق الذاتي. ولكن ذلك يتم بطريقة من شأنها أن يكون المنطق الموضوعي بادياً للعيان في كل مكان. فلا يوجد شك في موضوعية المعرفة، وفي الإيمان الساذج بقوة العقل، وبقوة المعرفة ومقدرتها وحقيقتها الموضوعية. وهناك خلط ساذج، خلط عاجز يدعو إلى الرثاء في جدل العام والخاص، بين التصور وبين الواقع المدرك حسيًا من الموضوعات والأشياء والظواهر المفردة »^(١).

نظرية الحقيقة وقوانين الفكر

ليس في منطق أرسطو ما يجمعه بالمنطق الصوري الذي يعكف على دراسة أشكال الفكر دون أن يتساءل عن حقيقتها. فعند أرسطو ليست الحقيقة إلا تطابق الفكر مع الواقع، على خلاف مع تصور المنطق الصوري الذي يذهب إلى أن الحقيقة تنتمي بأكملها إلى دائرة الفكر نفسه، ولا علاقة لها بالواقع الفعلي. فأرسطو يرى أن القوانين المنطقية هي في المحل الأول قوانين للوجود، وكما أن الأشكال المنطقية عنده تطابق أشكال الوجود نفسه: فأشكال الفكر الحق هي انعكاس للعلاقات الواقعية. والمعيار الرئيسي للحقيقة عنده معيار

(*) . لواحق المقولات (Post-prédicaments)، اسم أطلق على الألفاظ الخمسة التي ترد في آخر كتاب المقولات، وهي التقابل، والتقدم والمصاحبة والحركة والملك. المترجم.

(١) لينين: الأعمال، باريس - موسكو، المجلد ٣٨، ص ٣٥٢.

مادي : توافق الفكر والأشياء .

يكون الحكم الصادق عند أرسطو هو الحكم الذي تقتصر به التصورات معاً ، على نحو ما تقتصر به الأشياء التي تناظر هذه التصورات في الطبيعة . والحكم الكاذب هو الذي يصل بين ما هو منفصل في الطبيعة ، أو يفصل بين ما هو متصل في الطبيعة . وعلى هذا التصور للحقيقة يقوم بناء المنطق الأرسطي .

لقد أشار ترند لنبرغ (Trende Lenbarg) إلى الصلة الوثيقة التي توحد منطق أرسطو وميتافيزيقاه معاً . فحينما لم ير في الأشكال المنطقية عند أرسطو شيئاً غير التعبير عن علاقات وقوانين أنطولوجية ، نازع المنطق الصوري حقه الذي بدأ في النمو داخل المنطق ابتداءً من الرواقيين ، فقد ابتعد على نحو حاسم عن مذهب أرسطو .

أما « برانتل » الذي يرى في نظريات المشائين الأوائل (ثاوفراسطس وأوديموس) بذور المنطق الصوري ، فهو يعبر عن وجهة النظر ذاتها في كتاب تاريخ المنطق . كما يشارك ترند لنبرغ في رأيه بونيتس Bonitz وأوبرفيغ überweg وتسلر Zeller ، وكذلك المؤرخ الروسي ي . بوبروف بالإضافة إلى كثيرين . وبوبروف على سبيل المثال يقول : إن منطق أرسطو مرتبط بميتافيزيقاه بحيث إذا انفصل عن ميتافيزيقاه أصبح ممتنعاً على الفهم الصحيح .

وفي رأي بوبروف أن المنطق الصوري هو « الإبن غير الشرعي » للمنطق الأرسطي ، و « أن ممثلي المنطق الصوري ، بنبذهم الأساس الميتافيزيقي لمنطق الفيلسوف السطاجيري لم يخلقوا بذلك منطقهم الخاص التجريدي الأصيل ، ولكنهم استخدموا البناء الجاهز للمنطق الأرسطي ، بعد أن أسبقوا عليه تمسيراً رائفاً ، وأضافوا فوقه أبنية عليا لا تلائمه »^(٢) . ويعتقد بوبروف أنه « لا يمكن الحديث في المنطق الصوري عن أي إكمال أو توسيع لمنطق أرسطو ، فالمنطق الصوري التقليدي قام بتعديل الروح الأرسطية نفسها في تصور المنطق ، أو بعبارة أدق ، لقد تعرّض هناك أساسه الميتافيزيقي الحي الشامل والفلسفي للضياع والمسخ »^(٣) .

أما هـ . ماير^(٤) فهو لا يتفق مع رأي العلماء الذين سبق ذكرهم ، وذلك دون أن ينكر الصلة الموجودة بين الأشكال المنطقية والمبادئ الميتافيزيقية عند أرسطو ، فرأي هؤلاء العلماء يذهب إلى أن أرسطو استخلص نظريته المنطقية (وعلى الأخص نظرية القياس) من مذهبه الفلسفي العام ، أو على أقل تقدير ، إلى أنه أسسها على هذا المذهب . ففي رأي هـ . ماير أن أرسطو قد وضع أسس دراسة أشكال الفكر .

E. H. bob POB: Vemopuyeeocke BBedehue Bizuky. Baplllaba, 1916, ctp. 65 - 66 .

(٢)

.Ibid. CTP. 16

(٣)

H. Maier: Die Sillogistik des Aristoteles, Tübingen, 1896 - 1900, T. 1-2. ultérieurement, dans l'exposé de la théorie d'Aristote sur les lois de la pensée, nous utiliserons les données de cette recherche.

(٤)

كائناً ما كان ، لأمكن أن يكون الموضوع الواحد نفسه على سبيل المثال سفينة او جداراً أو رجلاً .

يشير أرسطو إلى أن هناك درجات من نفي مبدأ التناقض . فإما أن يكون رفضه كلياً ويتم ، صراحة ، تقدير أن هذا الشيء أبيض وليس أبيض في آن معاً ، وأنه يوجد ولا يوجد في آن معاً ، وإما أن ينسب إلى القانون دلالة محدودة ، ولكن في هذه الحالة يجب تحديد نطاق تطبيقه .

يشير أرسطو مروراً بالجانب الذاتي والسيكولوجي لمبدأ التناقض إلى أننا لو سلمنا بصدق جميع الأحكام بما فيها الأحكام المتضادة ، لوجب في الوقت نفسه التسليم بأنها جميعاً كاذبة . لأن من يعتقد في هذه الحالة أن كل الأحكام صادقة ، يجب أن يسلم أن أحكامه الخاصة كاذبة . إلا أنه يمتنع من وجهة النظر السيكولوجية التسليم بأن كل حكم يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في آن معاً . فإن من يقر بذلك لن يستطيع أن يقر بشيء محدد . وإلى جانب الاستحالة السيكولوجية يستند أرسطو أيضاً على الممارسة ، فكل سلوك الناس يقدم برهاناً على صحة هذا القانون ، ففي الحياة العملية يقدر الناس شيئاً على أنه أفضل ، وآخر على أنه أسوأ ، وسلوك الناس قد تعين ابتداءً من صحة مبدأ التناقض .

ويقدم أرسطو في رده على خصومه الحجة التالية : فلو كان كل شيء في الوجود ، يوجد على نحو ما وعلى نحو مغاير في آن معاً ، ولزم عن ذلك في الفكر أن إثبات ونفي أي شيء كائناً ما كان صادقان معاً في الوقت عينه ، لكان من غير المتصور إمكان أن تنسب إلى موقفين ذاتيين درجة من الحقيقة أكبر أو أقل ، وعلى سبيل المثال ، إن من يعد ٤ بدلاً من ٥ يخطيء ، ولكن ليس بالقدر نفسه الذي يخطيء فيه من يعد ٤ بدلاً من ١٠٠٠ . فمن الواضح أن الأول يخطيء بدرجة أقل ، أي أنه أقرب إلى الحقيقة من الثاني . وإذا كان الأمر كذلك فمعناه ، أنه توجد حقيقة مطلقة من المستطاع ابتداءً منها قياس المستويات المختلفة للاقتراب منها .

يفرق أرسطو بين الخصوم الجادين الذين يسترشدون بأفكار فلسفية وأولئك الذين لا تشغلهم إلا الشعوبيات التموهية الخالصة . فالخصوم الجادون يصرون عن اعتبارات ميتافيزيقية في المحل الأول ومعرفية في المحل الثاني . والاعتبارات الميتافيزيقية تبدأ من مفهوم الظهور المفاجيء Apparition ، فيقال لا شيء يمكن أن يظهر مباشرة من العدم ، ويلزم عن ذلك أن الأساس (Substat) (*) الذي يظهر عليه شيء ما يجب أن يمتلك مقدماً محمولات متضادة ، وبناءً على ذلك يجب أن نعتبر ما هو متقابل بالتناقض وما هو متقابل بالتضاد صادقين معاً في آن (**). ويرد أرسطو قائلاً إننا نجد هنا الوجود بالقوة والوجود بالفعل مختلطين . أما بصدد الاعتبارات المعرفية فالخصوم يقدمون دعواهم القائلة إن

(*) ما يبقى أثناء التغيير عند أرسطو . المترجم .

(**) التقابل Opposition . يقال على لفظين في حالة التضاد أو التناقض .

المصدر الوحيد للمعرفة هو الإدراك الحسي، بيد أن الإحساسات تختلف وفقاً للأفراد، فما يكون حلواً عند فرد يكون مرأً عند آخر. كما أن الإحساسات ليست متماثلة عند ذوات مختلفة فحسب، بل هي كذلك عند الفرد الواحد. ونتيجة لذلك لا يبقى إلا الحكم بصدق كل الأشياء التي تبدو على أي شكل بالنسبة لأي فرد كائناً من كان. فكلها صادقة على السواء.

يخضع أرسطو هذا الرأي لتمحيص تحليلي دقيق. فالحق أن الأشياء المتغيرة يمكن أن تكون عرضة لمثل هذا التفسير. وأرسطو نفسه يشارك في وجهة النظر القائلة إن كل الأشياء لو كانت في تغير متصل لأصبحت الحقيقة مستحيلة: لأن كل شيء سيوجد، ولا يوجد في آن معاً. إلا أن كل ظهور واختفاء عند أرسطو لا يكون ممكناً إلا على أساس من الوجود، لذلك فهما معاً يفترضان شيئاً موحداً.

بالإضافة إلى ذلك، يعتقد أرسطو أن هناك خلطاً بين التغير الكيفي والتغير الكمي. وعند أرسطو يكون الكمي متغيراً، لكن معرفتنا تتخذ موضوعاً لها في المحل الأول الكيفي وليس الكمي، وعلى وجه الدقة التصور الذي يصلح لتعريف الصيرورة الكيفية، ولكنه مساوٍ لنفسه دائماً. فالتصور عند أرسطو هو الوجود الواقعي غير المتغير. بل إنه يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك، فعنده لا تصدق الدعوى القائلة إن ما تدركه الحواس خاضع لتغير مستمر إلا على العالم الأرضي، وهو ليس إلا جزء ضئيل من الكون، أما بقية الكون فتخضع لوجود أبدي لا يعرف تغيراً.

ويشير أرسطو - وهو يسلم تماماً بأن الشيء الواحد نفسه يستطيع أن يستثير إحساسات مختلفة نتيجة لتعديل في الشيء ذاته، أو لتغيرات تطرأ على الإحساسات التي تدركه - بأننا إذا أخذنا في اعتبارنا كل هذه التعديلات، فسيبقى دائماً شيء ما مساوياً دائماً لنفسه: وهو على وجه الدقة كيف الإحساس. فعلى سبيل المثال، إن الإحساس بالحلو سيظل دائماً كما كان من قبل، وسيبقى طوال الزمان الإحساس ذاته، ويعني ذلك أن الإحساس بالحلو، بوصفه كذلك يمتلك سمات مميزة خاصة به يحتفظ بها دائماً، وإذا كانت هذه السمات على وجه التحديد هي التي تنسب إلى موضوعها، فإن الحكم سيكون صادقاً بالضرورة.

وهكذا يبرهن أرسطو على فحوى مبدأ التناقض سواء بالنسبة إلى الفكر في التصورات أو إلى الإدراك الحسي.

لننتقل إلى نظريته في الثالث المرفوع، وصيغته الرئيسية عند أرسطو هي ما يلي: «لا محل لوسط بين قضيتين متناقضتين، فلا ثالث بينهما، فهناك ضرورة مطلقة إما لإثبات شيء لشيء وإما لنفي شيء عن شيء» (المصدر نفسه، ص ٧٣) (*).

ولكن أرسطو في الكثير من الأحوال يقدم صياغات أكثر دقة: «بالنسبة لأي شيء كائناً ما كان يجب بالضرورة إما إثباته أو نفيه» (المصدر نفسه، ص ٨١). أو «يصدق على أي شيء

(*) أي أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة ولا ثالث بينهما.

كما يقدم أرسطو صيغاً منطقية مختصرة: «ليس من الممكن أن يصدق الإثبات والنفي معاً» (المصدر نفسه، ص ٧٢)، «يُمتنع أن يصدق تقديران متضادان في آن واحد» (المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢).

والقانون الأسمى للوجود عند أرسطو هو: «إن ما هو موجود، موجود، وما ليس موجوداً ليس موجوداً...» (المصدر نفسه، ص ٧٣). وهو في الوقت نفسه القانون الأسمى للحقيقة: إن الحكم الواحد نفسه يمتنع أن يكون صادقاً وكاذباً في آن واحد. وقانون الحقيقة هذا عند أرسطو هو قانون استنباطي. فهو يلزم بالضرورة عن المبدأ الأنطولوجي الأول. وهكذا نرى أن الصياغة الأنطولوجية لقانون التناقض هي الأساس. فليس قانون التناقض عند أرسطو مبدأ للفكر وحده كما هي الحال في المنطق الصوري. فقانون التناقض عنده في المحل الأول مبدأ للوجود نفسه، ولكنه قانون الحقيقة أيضاً.

يشكل المبدأ الأنطولوجي أساس كل معرفة علمية، كما يتضمن أيضاً جانباً ثانياً: جانباً منطقياً موضوعياً يعطى مباشرة مع الجانب الأنطولوجي. فالصياغة المنطقية الموضوعية للمبدأ: «يُمتنع أن يصدق الإثبات والنفي معاً...» (المصدر نفسه، ص ٧٢) هي القضية الأساسية التي يستنبط منها القاعدة التي تقضي بأن المحمولين المتضادين لا يمكن أن يتضمنهما موضوع واحد. وتنتج عن ذلك الضرورة الذاتية لتبني مبدأ التناقض، أي الاستحالة السيكلوجية للتسليم بأن الشيء الواحد يوجد ولا يوجد.

ومبدأ التناقض، في صياغاته الميتافيزيقية والمنطقية الموضوعية عند أرسطو، هو القضية الأساسية التي من المستحيل البرهنة عليها، فهي واضحة بذاتها على نحو مباشر، لأن من يقدم أي برهان فإنما يرجع به إلى هذه القضية باعتبارها القضية النهائية، فهي بطبيعتها المبدأ الأول لجميع البديهيات الأخرى. إنها أشد المبادئ يقيناً، مبدأ المبادئ.

ليس من المستطاع تقديم دليل على هذه القضية بالمعنى الصحيح للكلمة، إلا أنه من المستطاع دحض وجهة النظر المضادة لها، والإشارة إلى ما يلزم عنها من محال وسخف، وبهذا المعنى يمكن تقديم برهان على هذه القضية.

يقترح أرسطو بمثابة برهان أول غير مباشر أن نرد على الخصم الذي ينازع في صواب مبدأ التناقض، بأن واقعة تنطق بأي شيء تتضمن هي نفسها، إنه يسلم في الواقع بهذا المبدأ. فالكلام يعني النطق بكلمات لها معنى معين عند المتكلم وعند الآخرين. والخصم في تعبيره عن شيء ما يجب أن تكون له دلالة معينة، إنما يسلم بمبدأ التناقض في مجال معين وإلى مدى معين على أقل تقدير. فمقدمة كل قول هي التعريف الواحد والثبات المطلق لدلالات الألفاظ.

اللفظ «أ» يدل على التصور «أ»، ويلزم عن ذلك أنه لا يدل على تصور آخر (لا أ). فالصيغة الأساسية هي الصيغة الآتية: «أ» تمتنع أن يكون لها المعنى عينه الذي يكون لما هو

بطبيعته ليس «أ». ويلزم عن ذلك أن «أ هي أ ولذلك فهي ليست لا أ».

إلا أن مثل هذا التصور لمبدأ التناقض يحد من نطاق دلالاته . وهكذا كانت تعاليم انتستانس تقضي بأن العبارة الصادقة الوحيدة هي العبارة التي لا تقول عن موضوع سوى تصوره (فمثلاً لا يمكن القول عن الإنسان ، إلا أن «الإنسان هو إنسان فقط» ، أما النطق بأي محمول آخر يتعلق بالإنسان فليس مسموحاً به) فانستانس لا يسلم إلا بإمكان أحكام الهوية . وتذهب نظريته إلى أنه لا يمكن أن نقرر لشيء إلا أنه ذلك الشيء على وجه التحديد ، فلا يمكن أن ينسب إلى أي شيء كثرة من العلامات ، لأن كل شيء من الأشياء إنما هو فريد ، ومن حيث هو كذلك فإنه يختلف على وجه الإطلاق عن كل شيء آخر . ويشير أرسطو في نقده لوجهة النظر هذه إلى أن محمولات مختلفة موجودة أو غير موجودة يمكن أن تنتمي إلى الموضوع .

بمعنى معين ، يرتبط المحمول الذي يعبر عن خاصية Proprieté (صفة ملازمة لشيء ومميزة له عن غيره) غير جوهرية (أبيض على سبيل المثال) بموضوعه (الرجل) ، على غرار الارتباط بين «لا أ» و «أ» . فالمحمول «لا أ» لا يعبر عن الموضوع «أ» بالمعنى الذي تعبر عنه ماهيته «أ» . ولو كان مبدأ التناقض مستنبطاً من المقدمة القائلة إن كل لفظ يرتبط على نحو فريد بتصوير واحد يستبعد كل تصور آخر ، لتحددت دلالاته بأحكام الهوية ، ولكن تطبيقه على أحكام تتضمن محمولات تعبر عن خواص غير جوهرية خاطئاً . فبالنسبة إلى هذه الأحكام ستكون الصيغة «أ» هي «لا أ» صحيحة .

وبناءً على ذلك ، فإن مبدأ التناقض في تصوره العام والبرهان عليه ، اللذين قدمهما أرسطو في البرهان الأول عليه ، لا يمكن تطبيقه على الأحكام التي تعبر عن خواص غير جوهرية . وعلى الرغم من ذلك ، فالمبدأ في صياغته الأولى يتعلق بهذه الأحكام أيضاً ، وقد تتضاءل الصعوبة البادية ، إذا نسبنا إلى مبدأ التناقض معنى مختلفاً إلى حد ما ؛ وعلى وجه الدقة إذا سلّمنا بالمقدمة التي يصدر عنها البرهان الأول باعتبارها المعنى الحق الخاص للمبدأ بأكمله ، ومضمونه كذلك .

وفي هذه الحالة ، سيقصر معنى المبدأ المذكور على ثبات التصورات والأحكام . ولن يقرر إلا «وحدانية (Unicité) فعل الحكم» ، أي أنه في هذا التفسير لا يعبر إلا عن هذا : إن كل من يقرر بوعي شيئاً ما فهو يقرر على وجه الدقة ما يقرره .

وفي تفسيرات أرسطو الأخرى لمبدأ التناقض ، يستخلص نتائج تتصف بالخلف والمحال من نقض المبدأ . وبعد ذلك يشير إلى أنه لو صدقت أحكام متناقضة على موضوع واحد في آن واحد «لكانت كل الأشياء شيئاً واحداً» .

والحق أنه لو أمكن أن نثبت لموضوع كائناً ما كان ، أو نفى عنه على هوانا أي محمول

كما يعتقد ماير أن فكرة المنطق الصوري ترجع إلى أرسطو، ولا تخضع البتة في الواقع للرسم التمهيدي الذي قدمه برانتل لتطور المنطق في المرحلة الأولى من تاريخه. وفي تقديره أن برانتل يقدم تحليلاً خاطئاً للتضاييف بين المنطق الأرسطي والمذاهب المشائية والرواقية.

وفي رأينا أن المسائل المتعلقة بطابع منطق أرسطو والتي أثارت مناقشات ساخنة بين مؤرخي المنطق، يجب أن ينظر إليها بالطريقة الآتية: إن المنطق الصوري له جذوره في منطق أرسطو، ولكن منطق أرسطو سواء من ناحية مقصده أو من ناحية فكرته متعارض تعارضاً مباشراً مع الطريقة الصورية الخالصة. فمنطق أرسطو يسلم بمعياريين للحقيقة: معيار مادي (توافق الأفكار والأشياء)، ومعيار صوري (التوافق بين الأفكار)، مع غلبة المعيار المادي. إلا أن المعيار الصوري في مسار تطور مذهب أرسطو المنطقي في نظرية القياس اكتسب استقلالاً معيناً، وطمس المعيار المادي. وهكذا نرى أن منطق أرسطو القائم على مقدمات غير صورية، يتحول بالتدريج إلى نسق من المنطق الصوري.

وفي نهاية المطاف، إن منطق أرسطو بمثابة الحد الأوسط بين المنطق الصوري الخالص والمنطق الميتافيزيقي، مثلما هو حد أوسط بين المنطق الميتافيزيقي والمنطق الجدلي (نتيجة لترده، الذي لاحظته لينين، بين الجدول والميتافيزيقا).

وهذا هو ما يفسر على وجه الدقة حقيقة أن إنغلز نسب نظريات أرسطو المنطقية إلى تاريخ المنطق الصوري وتاريخ الجدول في آن معاً. إن إنغلز يقول: «إن المنطق الصوري نفسه ظل مجالاً لمناقشات حادة منذ أرسطو حتى اليوم. أما بالنسبة إلى الجدول فإنه لم يدرس ببعض الدقة حتى الآن إلا بواسطة مفكرين اثنين هما أرسطو وهيغل»^(٥). ويلاحظ إنغلز في موضع آخر: «أن دراسة أشكال الفكر ومقولات المنطق، هي دراسة شديدة الفائدة وضرورية، ومنذ أرسطو كان هيغل وحده هو الذي اضطلع بها على نحو نسقي»^(٦).

وسنمضي إلى دراسة نظرية أرسطو في الحقيقة وقوانين الفكر. فهو يفهم الحقيقة بمعنى واسع وبمعنى ضيق اللفظ. والحقيقة بالمعنى الضيق هي صدق الحكم. وتبعاً لأرسطو فإن الصدق والكذب بالتعبير الدقيق يتعلقان على نحو بسيط باقتران وانفصال التمثلات والتصورات. فأحكامنا تكون صادقة أو كاذبة بمقدار ما يطابق اقتران التمثلات والتصورات أو انفصالها المتحققان مع أحكام الواقع نفسه. أما موضوعات الفكر المنعزلة، فهي ليست بعد في ذاتها صادقة أو كاذبة. ولكن مفهوم الحقيقة بالمعنى الأوسع عند أرسطو يتسع ليشتمل على موضوعات الفكر أيضاً.

وهذا المفهوم الموسع للحقيقة يقوم على افتراض أن موضوع الفكر (التمثل أو التصور)

(٥) إنغلز: جدل الطبيعة، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٧١، ص ٥٠.

(٦) إنغلز: جدل الطبيعة، ص ٢٤٣.

يقارن بالموضوع الواقعي الذي هو انعكاس له، ويسلم بالتمثل أو التصور على أنه صادق حينما يعكس بطريقة مطابقة ما يوجد في الواقع. ويكون الفكر كاذباً إما عندما لا يناظره شيء في الواقع، وإما عندما يكون الموضوع الواقعي المناظر لم ينعكس في الفكر بطريقة صحيحة. والمسألة المطروحة هنا هي كذب مادي يتألف من غياب التناظر بين الفكر والموضوعات الواقعية. وهناك حالة أخرى من الكذب وهي كذب الحكم. وهي تقع عندما يعبر عما هو غير موجود على أنه موجود، أي عندما ينسب إلى موضوع ما محمول لا يتطابق معه. وصيغة الحكم الكاذب هي: «لا أ هي أ».

يتميز أرسطو إجلالاً لميتافيزيقا أستاذه أفلاطون بين طائفتين من الأحكام: الأحكام الأبدية والضرورية التي تتعلق بمجال الموضوعات الأبدية التي لا تتبدل، والأحكام التي تتعلق بالأشياء المتغيرة. وكما أن الموضوعات التي يطرأ عليها التغيير لا توجد مطابقة لنفسها في ظهورها وفنائها، فإن الأحكام التي تطلق عليها ليست ثابتة. وهذه الأحكام الصادقة عندما تظل موضوعاتها مطابقة لنفسها تصبح كاذبة عندما تتغير الموضوعات بمرور الزمان. وفي نظرية الحقيقة عند أرسطو تكتسب هذه القسمة للأحكام أهمية أساسية. فالأحكام الأولى وحدها هي التي تشكل مملكة المعرفة الدقيقة أما الثانية فليست إلا ظنون بسيطة ولا تتخذ طابعاً علمياً دقيقاً.

وفي توافق مع هذه القسمة للأحكام، ينقسم مفهوم الحقيقة عند أرسطو هو أيضاً إلى نوعين: الحقيقة الأبدية والحقيقة التي تتحول بمرور الزمان إلى ضدها، وتصير بطلاناً.

المبدأ الأساسي للفكر عند أرسطو هو مبدأ التناقض. ويقول أرسطو عنه إنه أشد المبادئ يقيناً (لا يقبل جدالاً)، وقدم له بعض الصيغ، فهو في صيغته الأنطولوجية يقوم مقام قانون أسمى للوجود ذاته. ويقول أرسطو: «يتمتع أن يكون الشيء الواحد نفسه وفي الوقت عينه لا يكون خاصة لشيء آخر بعينه ومن الجهة الواحدة نفسها» (ميتافيزيقا أرسطو، الجزء الثاني، باريس، ١٨٧٩، ص ٢٥). وإلى جوار هذه الصيغة المتطورة، قدمت صيغة أنطولوجية موجزة: «في الحقيقة لا يستطيع أحد أن يفكر أبداً أن شيئاً بعينه يستطيع أن يوجد وألا يوجد» (المصدر نفسه، ص ٢٥-٢٦). ويسترجع أرسطو هنا مذهب هيراقليطس القائل إن الشيء الواحد نفسه يوجد ولا يوجد معاً في آن معاً. ويؤكد أن هذه النظرية لا يستطيع أحد أن يأخذها على محمل الجد. ويلوح هنا أن أرسطو لم يكن قادراً على فهم جدل هيراقليطس، كما كان عاجزاً عن دحضه فأنكره بكل بساطة. وفي توازٍ مع هاتين الصيغتين الأنطولوجيتين لقانون التناقض، نجد على الأغلب عند أرسطو صياغات منطقية خالصة لهذا القانون.

فهو يقدم هذا القانون من حيث أنه أشد القضايا يقيناً: «يتمتع أن يصدق تقديران متضادان عن الشيء الواحد في آن واحد» (المصدر نفسه، ص ٢٢) وهو يقول أيضاً: «من الواضح أن الضدين لا يمكن أن يجتمعا معاً في الشيء الواحد» (المصدر نفسه).

إما الإثبات وحده وإما النفي وحده « أو » يجب أن يكون الشيء إما موجوداً أو غير موجود .» .

ماذا يضيف قانون الثالث المرفوع من جديد بالقياس إلى مبدأ التناقض؟ إن مبدأ التناقض يترك مسألة معرفة ما إذا كان هناك حد أوسط ممكن بين الإثبات والنفي مفتوحة. ولكن الجانب السالب من صيغة قانون الثالث المرفوع يقرر أن ذلك الإمكان لا محل له. إلا أنه من هذا الجانب السالب لا يمكن استنباط الجانب الموجب: فحقيقة أنه لا يوجد حد أوسط بين الإثبات والنفي، لا تستبعد الحالة التي يمكن أن يكون فيها الإثبات والنفي صادقين معاً في آن واحد. وهذا الإمكان يرفضه مبدأ التناقض، والصياغة الموجبة لقانون الثالث المرفوع تحيط بما يؤكد هذا المبدأ.

والعلاقة بين مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع هي عند أرسطو كما يلي: إن نفي الأول يلزم عنه بالضرورة نفي قانون الثالث المرفوع، فمبدأ التناقض هو المقدمة الضرورية لقانون الثالث المرفوع. ونفي هذا المبدأ يستتبع بالضرورة وجود حد أوسط بين الإثبات والنفي، بين الوجود واللاوجود. ولكن ليس معنى ذلك أنه من الممكن استنباط قانون الثالث المرفوع من مبدأ التناقض. فالأول يمتلك دلالة مستقلة.

وعند أرسطو ليس لقانون الثالث المرفوع وكذلك لمبدأ التناقض معنى منطقي فحسب، بل لهما أيضاً معنى أنطولوجي. فقانون الثالث المرفوع المنطقي أساسه قانون الواقع الموضوعي نفسه. وبالإضافة إلى ذلك فإن قانون الثالث المرفوع يفهمه أرسطو في المحل الأول بوصفه قانوناً للوجود، ثم بعد ذلك فقط بوصفه قانوناً للفكر. فإما الوجود أو اللاوجود، إما أن الشيء يوجد أو لا يوجد، وبين الوجود واللاوجود لا محل لحد أوسط على الإطلاق. وفي توافق مع هذا القانون للوجود يقيم أرسطو نظريته في الحقيقة. فالصدق والكذب يوجدان في تقابل متناقض. ووفقاً لتعريف هذه التطورات ذاته فالكاذب نفي للصدق والصادق إثبات للصدق، وقضية التقابل المتناقض بين الصادق والكاذب هي عند أرسطو مقدمة للبرهنة على قانون الثالث المرفوع.

يبرهن أرسطو بالطريقة الآتية على الفهم المنطقي الموضوعي لقانون الثالث المرفوع، الذي يقرر أن كل قضية صادقة يجب أن تكون إما إثباتاً أو نفيًا: بما أن الأحكام الصادقة والكاذبة تعبر عن كل ما يوجد أو لا يوجد، فإنه ينتج عن ذلك أن الحكم الذي يعبر عن حد أوسط بين الوجود واللاوجود - وهو لذلك لا يعبر عن الوجود ولا عن اللاوجود - ليس حكماً صادقاً أو كاذباً، وعلى ذلك فهو مستحيل منطقياً. فالعبارات الصادقة والكاذبة تستنفد كل نطاق الأحكام الممكنة.

ثمة برهان آخر يصدر عن الحقيقة السيكلوجية القائلة إن الفكر الاستدلالي لا يتجلى إلا في شكلين، فهو إما أن يثبت وإما أن ينفي. ووظيفة الفكر في تجليه العيني السيكلوجي هي إما الإثبات أو النفي، فالحد الأوسط بين الإثنين مستحيل من الناحية المنطقية لأن تلك

حقيقة سيكولوجية .

ويقوم أرسطو باستخلاص البرهان التالي من مفهوم التغيير . فهو يثبت أن معارضة قانون الثالث المرفوع تؤدي إلى جعل واقعة التغيير في العالم مستحيلة التفسير . فلو سلم المرء بوجود حد أوسط بين الوجود واللاوجود ، لأمكن فهم هذا الحد الأوسط بطريقتين ، إما بوصفه حداً أوسطاً موجباً (مثل الرمادي حد أوسط بين الأسود والأبيض) أو بوصفه حداً أوسطاً سالباً (مثل هذا ليس حصاناً وليس رجلاً) .

والتغيير هو دائماً ارتقاء من غير الموجود إلى الموجود ، كالانتقال من الرديء إلى الحسن أو بالعكس من الحسن إلى الرديء . أي انتقال أحد طرفي التقابل المتناقض إلى الطرف الآخر . وإذا كان التغيير الذي نلقاه في العالم الواقعي هو دائماً حركة بين الوجود واللاوجود ، فليس من الممكن أن يوجد حد أوسط بين الوجود واللاوجود . فلا يمكن أن يكون هناك أبداً شيء موجود وغير موجود في آن معاً .

يقدم أرسطو ست حجج يستنبط منها سلسلة من النتائج المستحيلة الناجمة عن إنكار قانون الثالث المرفوع . ولن نقوم هنا بعرضها بل سنكتفي بملاحظة أن أرسطو يذهب إلى أنه بالطريقة نفسها التي تؤدي من نفي مبدأ التناقض إلى القول إن كل شيء صادق ، فإن الإقرار بوجود حد أوسط بين طرفي التقابل المتناقض معناه القول إن كل شيء كاذب .

ويتساءل مؤرخو المنطق عما إذا كان أرسطو قد فهم مبدأ التناقض وقانون الثالث المرفوع بوصفهما مبدئين مستقلين ؟ وقد أجاب بعضهم عن ذلك السؤال بالنفي ، ويقدرّون أنهما من حيث الأساس ليسا إلا صيغتين مختلفتين لمبدأ واحد بعينه . ولكن مؤرخين غيرهم قد أصرّوا على الدلالة المستقلة لكل من المبدئين ، أما نحن نعتقد أنه على الرغم من الصلة الوثيقة بينهما ، فإن مبدأ الثالث المرفوع يشتمل على لحظة جديدة مكتملة لم تكن موجودة في مبدأ التناقض .

ويلفت هـ . ماير الإنتباه إلى أن أرسطو لم يحاول في أي موضع أن يستنبط قانون الثالث المرفوع من قانون التناقض . وسيكون من الخطأ أن نبحث لديه عن مثل هذا الاستنباط . وعلى وجه العموم فإن استنباط قانون الثالث المرفوع ابتداءً من مبدأ التناقض يقوم على القضية القائلة إن « نفي النفي إثبات » ، وأرسطو يعتبر أن نفي النفي علاقة منطقية خالصة . أما قوانين المنطق فهي عنده في المحل الأول قوانين الوجود . ومبدأ التناقض وقانون الثالث المرفوع ينتميان عنده إلى الوجود من حيث هو وجود ، ولهذا السبب على وجه التحديد فهو يعالجهما في « الفلسفة الأولى » . وبما أن الفكر الحق هو انعكاس مطابق للوجود ، فإن قوانين الوجود هي قوانين الفكر أيضاً .

ومبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع اللذان كانا في مجال الوجود قانونين للطبيعة ، يصبحان في مجال المنطق معياري إقامة الحقيقة . فهذان القانونان في البداية هما قانونان

للوجود ، وفي الوسط هما قانونان للحقيقة . وفي النهاية هما قانونان سيكولوجيان لسير العمليات الذاتية للفكر الإنساني . ويخطيء سيجورث حينما يفترض أن مبدأ التناقض الأرسططالي لا يتعلق إلا بطبيعة فكرنا ، كما يخطيء أولئك الذين يقولون إن أرسطو استنبط المبدأين الموضوعيين المنطقيين والأنطولوجيين من القوانين السيكولوجية لنشاط الفكر الذاتي .

عند أرسطو ، يرجع كل شيء في التدليل المنطقي إلى أشياء توجد في الواقع نفسه تتصف بالثبات والدوام والتحديد الكامل . فلو كانت كل أشياء الواقع نفسه ، في تغير مستمر لما كانت هناك أية حقيقة . ولو لم يكن من المستطاع وضع الحدود الدقيقة بين الأشياء ، وتعريف كل منها على نحو منفصل لما بقي هناك فكر . ويذهب أرسطو إلى أنه دون ثبات الأشياء (عدم تغيرها) وانعزالها بعضها عن بعض لأصبح الوجود بالمعنى الصحيح للكلمة مستحيلاً ، كما أصبحت في الوقت نفسه معرفة الحقيقة مستحيلة . ولكن حتى في العالم الأرضي ، فإن الأشياء المفردة التي تطرأ عليها التغيرات هي على الأقل ثابتة نسبياً . وليست موضوعات الفكر وحدها هي التي تفصلها حدود ثابتة بعضها عن بعض ، بل إن موضوعات الإدراك الحسي تشاركها أيضاً في ذلك (والموضوعات الثانية على نحو أقل جزءاً وقطعاً من الأولى بطبيعة الحال) . ويقوم مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع على ثبات وانعزال موضوعات الفكر وموضوعات الإدراك الحسي .

ولا يقوم مبدأ الهوية عند أرسطو بدور قانون أساسي . وقد عثر ترند لنبرغ لدى أرسطو على صياغة لمبدأ الهوية ، في حين يؤكد كل من أوبرفينغ وماير أن مبدأ الهوية لا وجود له عند أرسطو .

أما برانتل في كتابه تاريخ المنطق فيعتبر قوانين الفكر عند أرسطو بمثابة بديهيات . فكل العلوم في استقلال عن مبادئها النوعية تعتمد على قوانين الفكر . والمقدمة الأولى التي يقوم عليها صرح العلم الأرسططالي بأسره - وفقاً لبرانتل - هي القضية القائلة إن كل حكم « يبقى ثابتاً على ما هو عليه » ، وأنه من المستحيل أن « يسلم الشخص الواحد نفسه بالنسبة إلى الشيء الواحد نفسه في آن واحد بحضوره وغيابه معاً » ، وكل طريقة برهانية ضرورية (Apodictique) تُردّ إلى هذه القضية الجوهرية ذات الدلالة الكلية من حيث هي المرجع الأخير الأكثر رسوخاً . فالفكر الإنساني منذ البدء قد تمكن على نحو محدد لاليس فيه من المادة التجريبية ، وغبّر عنها في الحكم ، إما بالإثبات أو بالنفي . وعند برانتل يكون مدار الأمر في هذه البديهية على المقدمة البسيطة التي يجب أن يستخدمها كل إنسان ، وليس على مبدأ الهوية والتناقض ، فهو يستبعد في معناه الصوري كل تطور وكل عمليات إدخال الحدود الوسطى . ويعتقد برانتل أن مبدأ الثالث المرفوع عند أرسطو ينطبق تماماً على مبدأي الهوية والتناقض .

يقدم أرسطو في الميتافيزيقا (جزء ٢ ، ص ٧٣) صياغة تركيبية لمبدأي التناقض والهوية

«القول عما هو موجود إنه ليس موجوداً وعمّا ليس موجوداً إنه موجود»، هو القول الكاذب، والقول عما هو موجود إنه موجود وعمّا ليس موجوداً إنه ليس موجوداً هو القول الصادق. وفي هذه الصياغة يبدو مبدأ الهوية في المستوى الثاني بوصفه تكملة (تتمة) لمبدأ التناقض، وبوصفه وجهه الآخر.

يرى ترند لنبرغ صياغة لمبدأ الهوية في الفقرة التالية من الأورغانون III (التحليلات الأولى، باريس، ١٩٣٦، I، ١٠١، ص ١٦٤): «... كل ما هو صادق يجب أن يوجد مطابقاً لنفسه على نحو كامل». ولكن ليس هذا مبدأ الهوية، إنه أساس المنطق الصوري بأسره وأساس قوانينه جمعياً، فإذا فهمنا القانون الأساسي على أنه القانون الذي يحدد بنفسه كل القوانين الأخرى لعلم معين، فهذه القضية هي التي تطابق على أفضل وجه مفهوم القانون الأساسي للمنطق الصوري.

وفي مؤلف «العبارة» المنسوب إلى أرسطو (التاسع، ١٨ و ٢٧) يقال إن مبدأي التناقض والثالث المرفوع لا يمكن تطبيقهما على الأحكام المتعلقة بالمستقبل. فإذا أثبت قائل إن شيئاً ما سيحدث في المستقبل، ونفاه آخر، فليس هناك «تناقض منطقي بينهما» وطالما أن الواقعة لم تتحقق بعد، فالاحتمالان الأول والثاني ممكنان، والمستقبل لا يتحدد على وجه الضرورة، بل يتوقف على المصادفات وإرادة الناس وسلوكهم. ووفقاً لأرسطو، يتعلق الأمر في الأحكام عن المستقبل بالممكن الذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد، لذلك فالحكمان الواردان فيما سبق متكافئان.

ويخطيء أرسطو هنا؛ فهو لا يأخذ في اعتباره حقيقة أن إمكاناً واحداً من الإمكانين هو الذي سيتحقق. فمن بين الحكمين اللذين يثبت أحدهما أن شيئاً ما سيحدث وينفيه الآخر، لن يتحقق إلا واحد منهما فقط في التطبيق، ويلزم عن ذلك تبعاً لقانون الثالث المرفوع أن يصدق حكم واحد منهما ويكذب الآخر.

وأرسطو (أو واحد من المشائين في القرن الثالث قبل الميلاد، كان هو الذي ألف كتاب العبارة) قد وصل إلى هذا التصور للأحكام المتعلقة بالمستقبل، انطلاقاً من تصور عن الحقيقة يعتبر أنها مطابقة الواقع، وعلى ذلك فمن الممكن إقامة هذه المطابقة بالنسبة إلى الحاضر وإلى الماضي، ولكن ليس بالنسبة إلى المستقبل، الذي لا يمكن تسميته واقعاً ما دام لم يوجد بعد.

لكي نفهم مذهب أرسطو في قوانين المنطق بطريقة صحيحة يجب أن يكون مائل في أذهاننا أن أرسطو في حله المسألة الأساسية لفلسفة، يتأرجح بين المادية والمثالية، أو بعبارة أدق بين المادية والمثالية الموضوعية. وبما أن أرسطو يلتفت إلى المسألة من حيث هو مثالي موضوعي، فإن مبادئ الوجود ومبادئ الفكر تتطابق لديه كما هو الحال عند أفلاطون وهيجل، كما تجيء الصياغة الأنطولوجية لقوانين المنطق مطابقة للصياغة المنطقية الخالصة

لقوانين الفكر^(٧). ولكن أرسطو من الناحية الأخرى يعالج المسألة من حيث هو: مادي، فإن القوانين المنطقية للفكر لا تطابق عنده قوانين الوجود ذاته، ولكنها تناظرها أو تشابهها.

نظرية الحكم

يدرس أرسطو نظرية الحكم من حيث هو ظاهرة نفسية في مؤلفه «النفس»، ومن حيث هو شكل منطقي في الميتافيزيقا وفي رسائله المنطقية (المؤلف المنسوب إليه واسمه «العبارة» مكرس على وجه الخصوص للحكم).

ومن الأوفق أن نلاحظ، في المحل الأول، أن أرسطو في نظرية الحكم، يفهم الحكم بطريقة جدلية علمية، أي كوحدة لا تنفصم عراها من التحليل والتركيب.

فَعنده، كل حكم يمكن أن نفهمه باعتباره إقامة لرابطة، وباعتباره تركيباً. وفي الحكم المنفي أيضاً ترتبط العناصر المختلفة للحكم معاً، وتشكل وحدة.

وكلمة «تركيب» عند أرسطو دلالتان مختلفتان. فالتركيب الذي يتحقق في الأحكام المثبتة وفي الأحكام المنفية معاً على السواء له طابع آخر يختلف عن طابعه الذي لا يتحقق إلا في الأحكام المثبتة وحدها، والذي هو انعكاس لروابط واقعية.

إذا فسرنا الحكم المثبت بأنه اقتران ما كان منفصلاً من قبل، فإن هذا لا يصف لنا إلا التولد السيكولوجي للحكم. والتركيب الذي يعنينا هنا ليس شيئاً آخر سوى فعل ذاتي فقط من أفعال الفكر، أي عملية نفسية لا يناظرها شيء واقعي. أما إذا انبثق في النفس تركيب هو انعكاس أمين لرابطة واقعية، فإن تركيباً من جنس مختلف يجب حينئذ أن يعمل هنا، وهو يتخذ من الانفصال مقدمة له، وتلك على وجه الدقة هي مادة الفكر التي يجب أن تكون منفصلة في الإدراك الحسي والتمثل أو التصور. فليس التصور وحده هو ما يتعقله الفكر الحدسي المباشر بوصفه شيئاً كامل البساطة، بل الإدراك الحسي كذلك، فهو يعطى أولاً بوصفه كلاً فريداً، تتعين قسمته إلى عناصره. وبعد التحليل يعمل التركيب، ويعاد توحيد العناصر المنفصلة في كل مفرد، ومن ثم ينشأ الحكم المثبت.

يتبع النشاط التركيبي الذي يؤدي إلى الحكم المنفي مساراً مماثلاً. فهنا أيضاً نجد أن الانفصال التجريدي (In Abstracto) الذي يعكس الانفصال الواقعي ويظهر منطقياً بوصفه نفيًا، إنما يفترض التركيب الذي يدخل العناصر المنفصلة في علاقة تضمها. ولكن التحليل يجب أن يسبق التركيب، كما أن الكل الذي يخضع للتحليل يمكن أن يكون أيضاً تمثلاً لوهم، تماماً مثل صورة لذكرى تشتبك فيها سمات غريبة أو مثل إدراك حسي لمختلط، أو تصور نفذت إليه عناصر غريبة أو اقتران لأفكار شتى.

وهكذا نجد عند أرسطو، في تكوين الحكم، أن التحليل (الفصل الذاتي للعناصر) يسبق التركيب.

والحكمُ تبعاً لأرسطو هو تركيب التمثلات. وهذا التركيب نشاط ذاتي للفكر، ويضع على أساس التحليل السابق العناصر المنفصلة للحكم داخل علاقة مثبتة أو منفية وفقاً لطبيعتها وللواقع الذي تعكسه.

والتحليل التجريدي (La Diévese)، أي تقسيم التصور إلى أنواع، أي التقسيم إلى عناصر هو أيضاً نشاط ذاتي للفكر. وفي الحكم المثبت بالمثل فإن الفكرة الواحدة تتحلل إلى عناصرها. وفيما يتعلق بالتصورات يتحقق التحليل بواسطة القسمة.

التحليل التجريدي والتركيب لحظتان يجب أن يعملتا دائماً معاً، وفعلهما المشترك هو الذي يجعل العملية النفسية، التي تكون نتيجتها النهائية الإثبات أو النفي المنطقيين، ممكنة.

والتركيب والتحليل التجريدي بوصفهما عمليتين ذاتيتين على نحو خالص، فإن العلاقات بين عناصر الحكم يجب أن تكون موضوعية أي تناظر الواقع. والمسألة هنا دائماً مسألة علاقات الوجود المتصل والوجود المنفصل، أي أن التركيب الموضوعي والتحليل التجريدي الموضوعي متضايقان مع هذه العلاقات.

وبواسطة النشاط الذاتي التحليلي والتركيب، ينشأ الحكم المنطقي في الحقيقة (التركيب الموضوعي) ومعه سنده السيكولوجي. وعلى الرغم من أن العملية الخارجية الموضوعية لا تناظر العملية السيكولوجية، بوصفها كذلك، فإن الشكل الذاتي يشتمل دائماً على العلاقة المنطقية التي يجب أن تكون انعكاساً للواقعي. وهذه العلاقة لا تصح وفقاً على الفكر إلا إذا ارتبطت بالتركيب الذاتي النفسي وبالتحليل التجريدي.

ونظراً لذلك فإنه من الممكن توقع أن يوجد معيار الحقيقة داخل الفكر نفسه، وإنه من الممكن أن نعتبر التركيب الذي يوجه الإدراك الحسي أو الحدس العقلي كل التوجيه حكماً صادقاً. بيد أن أرسطو يحل المسألة على نحو مختلف، فإن المعيار الذي يطبقه على التركيب الذاتي يناظر تماماً مفهومه المادي للحقيقة. فالتركيب يصدق حينما تكون العلاقة التي يمثلها مطابقة للواقع.

ولنمنع النظر الآن في المضمون الأنطولوجي للحكم. إن الفكر الذاتي (الجانب السيكولوجي من الحكم) هو المصدر الوحيد للبس الأحكام وكذبها. أما الأساس الواقعي للحقيقة فهو الوجود الموضوعي نفسه أولاً، ولا يأتي الفكر الذاتي إلا في المقام الثاني. ولا يقع الإدراك الحسي والحدس العقلي أبداً في الخطأ. فالخطأ ينشأ في مرحلة النشاط التحليلي والتركيب الذي يحول المادة المجردة إلى حكم.

وعند أرسطو يكون الصدق والكذب ذاتيين مسبقاً من حيث هما خاصيتان للعملية النفسية . ولكن مفهوم الصدق من جانب آخر موضوعي وواقعي ، فهو ذاتي لا بمعنى أن معيار الحقيقة موجود في الفكر نفسه ، أو يمكن استخلاصه منه دون رجوع إلى الوجود الواقعي . إن البدهة (الوضوح) المباشرة للفكر وضرورته (أي اقتناع التفكير على نحو مختلف) اللتين قدمتا في المنطق اللاحق لأرسطو كعلامات على الحقيقة هما في المنطق الأرسططالي أيضاً لحظتان أساسيتان في الحكم ، ولكنهما لا يحددان الحقيقة نفسها . وبالطريقة عينها ، فإن معيار الحقيقة ليس مستخلصاً من الرابطة الذاتية بين النشاط التحليلي والتركيبى للفكر ، وبين مادته التي تقدمها المدركات الحسية أو التصورات . فالحكم تبعاً لأرسطو لا يصدق إلا حينما تكون رابطتا الوجود المتصل أو المنفصل لمضمونين فكريين أقاما في الحركة الذاتية للتفكير انعكاسين مطابقين لرابطتين واقعتين .

ومن المناسب أن نميز بين التكوين (التولد) السيكولوجي للحكم وجانبه الذاتي من ناحية ، وبين مضمونه المنطقي من ناحية أخرى . لأن اقتضاء (مطلب) التطابق مع الواقع لا يتعلق إلا بالمضمون المنطقي .

ويصدق الحكم المثبت الذي يناظر اقتراناً (Conjonction) وواقعياً كما يصدق الحكم المنفي الذي يناظر انفصالاً (Disjonction) وواقعياً . وإذا فسر الحكم المنفي أحياناً على أنه نفي لحكم مثبت كاذب ، فإن هذا النفي أيضاً يقوم على أساس واقعي ، على الانفصال الواقعي في الوجود الواقعي نفسه .

تبقى أمامنا مسألة أخرى : كيف يمكن لهذا الأصل الذي سلمنا بأنه يناط بالمقارنة (أي الواقع الموضوعي نفسه) أن يكون قابلاً للوصول إليه ؟ يجيب أرسطو أن هذا الواقع معطى لنا كما هو موجود بالفعل ، في إحساساتنا وفي الحدس العقلي . والحكم الذي يقع في دائرة الفكر الاستدلالي صادق إذا كان متفقاً مع معطيات الإدراك الحسي والحدس العقلي . فنظرية المعرفة ونظرية المنطق عند أرسطو تتجاهلان معيار الممارسة .

يترتب على ذلك أن الحقيقة تنتمي بادية ذي بدء إلى التمثلات المفردة التي تحصل عليها الإحساسات ، وإلى موضوعات الحدس العقلي المتباينة التي تدرك ماهية الأشياء (وعند أرسطو لا تكون الإحساسات ولا يكون الحدس عرضة للأخطاء) ، في حين ، أن الحقيقة داخل دائرة الفكر الاستدلالي التي يقع فيها الصدق والكذب ، حقيقة ثانوية مشتقة . وهو هنا يدخل في تناقض مع قضيته التي تقرر أن الحقيقة مرتبطة في البداية بالحكم .

يسمى أرسطو الحكم باليونانية «Apophansis»^(*) ، (وهو مشتق من فعل يعني أكشف

(*) الكلام هنا عن الحكم الذي يوصف بالصدق أو الكذب . والحكم «مبين» لأن المحمول يوضح الموضوع ويكشف عنه . وتترجم الكلمة أيضاً بالقول الجازم - (المترجم) .

وأرفع النقاب عن ، وأعلن وأبين وأعبر عن). وفي مؤلف « العبارة ». (٤ - ٥ و ١٧ و ٢ - ٢٤): الحكم هو تعبير عن تضمن أو عدم تضمن شيء لشيء آخر ، وهو يمثل شكلاً خاصاً من أشكال القول ، وعلى وجه الدقة من القول الذي يجد فيه الصدق والكذب تعبيراً عنهما .

ويقول أرسطو إن كل قول ليس حكماً ، فعلى سبيل المثال ، ليس الابتهاال حكماً لأنه شكل من القول لا يحتمل الصدق أو الكذب. والتعبير عن أمنية أو استفهام ليس حكماً كذلك . ولكن أرسطو يمضي إلى ما هو أبعد . ففي رأيه أنه ليس من الممكن أن ندرج تحت القول الذي يسميه بالمبين أو الجازم الأحكام المسماة بالشرطية المتصلة (القائمة على المواضعة) والمنفصلة ، لأنها لا تعبر بوضوح عن اقتران أو عدم اقتران شيء بآخر . ويفهم أرسطو الأحكام الشرطية بوصفها عبارات صادرة عن اتفاق وتسليم (Exconcessione) أي افتراضات اصطلاحية لم تتكشف فيها بعد وجهة نظر القائل ، الذي ينطق بها على أنها اتفاقاً ، ومواضعة بين الذي يدبر المناقشة وخصمه ، على غرار « لنسلم جدلاً على أن الأمر كذلك » . وبالطريقة نفسها ليست هناك إشارة واضحة في الأحكام الشرطية المنفصلة إلى الوجود ، لذلك فهي عند أرسطو لا تنتمي إلى القول المبين (Apophantique). والأحكام المحلية وحدها وفقاً لأرسطو هي الأحكام بالمعنى الصحيح ، وهي وحدها التي يمكن أن يطبق عليها مصطلح القول المبين أو القول الجازم .

وبما أنه في الأحكام المتعلقة بالمستقبل مثل ستنش الحرب ، لا توجد إشارة - تبعاً لأرسطو - إلى الوجود ، لأن المستقبل لم يصبح واقعاً بعد ، فإن مثل هذه العبارات ليست قولاً مبنياً لأنها ليست سوى تخمينات ، وليست كلاماً مثبتاً وأكيداً .

ليس معنى ذلك أن أرسطو يرفض على وجه العموم كل إمكان للحكم الصادق المتعلق بالمستقبل . فهو يسلم أيضاً إلى جانب الحقائق المتغيرة والمتعلقة بلحظة معينة بحقائق أبدية مطلقة . كما يسلم بأحكام صادقة دون شرط يسري صدقها فيما يسري على المستقبل . وهكذا يمكن القول تمثيلاً مع الروح الأرسططالية إن حاصل ضرب اثنين في اثنين سيكون دائماً أربعة ، وإن النسبة بين قطر الدائرة ومحيطها ستظل دائماً كما هي .

أما فيما يتعلق ببنية الحكم ، فإن أرسطو يتبع في هذه المسألة ديموقريطس الذي قال إن الحكم يتألف من « اسم » و « فعل » ، ويدل الأول على جزء الحكم المتعلق بالموضوع الذي تدور حوله المسألة ، ويدل الثاني على كل ما يقال عن الموضوع . وبهذه الطريقة تبنى أرسطو مذهب ديموقريطس في الشكل الذاتي الحملي للحكم ، فالرابطة لا تظهر عنده كجزء متميز من الحكم ، بل هي متضمنة في المحمول (في الفعل) .

ومن وجهة النظر الأنطولوجية ، فإن أرسطو يفهم موضوع الحكم بوصفه الموضوع (الشيء) نفسه في العالم الواقعي الذي ننسب إليه شيئاً ، والمحمول بوصفه التعبير عن اقتران واقعي أو عدم اقتران واقعي لهذه العلامة أو تلك بالموضوع .

وتحت رابطة بنية الحكم يدخل أرسطو تفرقة الأحكام ذات القضيتين ، التي تعبر عن وجود أو عدم وجود هذا الشيء أو ذاك ، والأحكام ذات القضايا الثلاث التي ينسب فيها إلى الموضوع هذه العلامات أو تلك .

يؤكد أرسطو أنه مهما يبلغ تركيب الأحكام من تعقيد فإن كل حكم يمثل فكرة واحدة .

ونظراً للأسباب التي سبق أن أوضحناها ، فإن تصنيف الأحكام في منطق أرسطو لا يضم إلا الأحكام الحملية ، وهو يقسمها تبعاً لمؤشرات ثلاث : الكيف والكم والجهة .

بحسب الكيف يفرق أرسطو بين الأحكام المثبتة والمنفية . وهو يذهب إلى أن كل إثبات يقابله نفي ، وتسمى علاقتهما بالتناقض ، ولكي يوجد تناقض يجب أن تكون هناك مطابقة(*) بين الإثبات والنفي ، أي أن الحكمين المثبت والمنفي يجب أن يتكلما على وجه الدقة عن الشيء الواحد عينه في الزمن الواحد نفسه من الجهة الواحدة .

لقد أقام أرسطو بتطبيقه على الأحكام مبدأ التناقض وقانون الثالث المرفوع ، القضايا التي أطلق عليها فيما بعد اسم مربع التقابل وهي : الحكم المثبت الكلي ، والحكم المنفي الكلي ، والنسبة بينهما هي التقابل بالتضاد ، في حين أن النسبة بين الحكم المثبت الكلي والحكم المنفي الجزئي ، وكذلك بين الحكم المنفي الكلي والحكم المثبت الجزئي ، هي التقابل بالتناقض . وكان أرسطو أول من أقام تفرقة بين علاقتي التضاد والتناقض .

وفيما يتعلق بتصنيف الأحكام وفقاً للحكم ، فإن أرسطو يقسم الأحكام في التحليلات الأولى إلى أحكام كلية وجزئية ولا متعينة (**), (Universels, particuliers, indeterminés) ، ولكن كتاب « العبارة » يقدم تقسيماً آخر : فالأحكام هناك تنقسم إلى كلية وجزئية وشخصية (فردية) ، وبالإضافة إلى ذلك فإن الأحكام الجزئية تفهم بمعنى أوسع من معناها في « التحليلات الأولى » . لأنها تشمل في الوقت نفسه على الأحكام الجزئية والمهملة (اللامتعينة «Indéfinis» الواردة في التحليلات الأولى) . وقد جاء في التحليلات الأولى أن الأحكام الجزئية هي تلك التي تحتوي على السور « بعض » ، بخلاف الأحكام المهملة التي لا تدل على الكلي وكتاب « العبارة » يورد أن الأحكام الجزئية هي سائر الأحكام التي ليست كلية أو شخصية (فردية) .

هذا التصنيف الأرسطوي مشوب باللبس . فإذا فهمنا الأحكام الجزئية بمعنى أن « بعض س وربما كل س هي ص » ، فلن يكون هناك أي فرق بينها وبين الأحكام المهملة ، ففيهما معاً على السواء تبقى مسألة معرفة هل يتعلق الأمر ببعض س فقط أم ربما بكل س دون توضيح . ولكن إذا اعتمدنا على تعريف الحكم الجزئي الوارد في التحليلات الأولى بأنه

(*) المطابقة Adequation : هي أن تستوعب الفكرة موضوعها استيعاباً تاماً ، وتكون معادلة له تماماً .

(**) تسمى أحياناً بالمهملة وهي التي لا يعبر فيها عن سور .

اقتران (ملازمة)، أو عدم اقتران ما يعبر عنه بشيء معين، أو ليس بكل شيء يكون موضوعاً للحكم. فسلفهم الأحكام الجزئية عند أرسطو بمعنى «بعض س فقط هي ص» وسينجم عن ذلك صعوبة أكبر من سابقتها. ففي هذه الحالة كما يلاحظ ن. فاسيليف ستكون أضرب القياس الحملية الجزئية التي أقامها أرسطو فاسدة^(٨).

فالأحكام التي هي على غرار «بعض فقط من س هي ص» أطلق عليها اسم أحكام التمييز (الترقية) «Discriminants». ونظرية القياس الأرسططالية ليست بمنأى عن القصور إلا في حالة، وهي أن تكون الأحكام الجزئية الواردة في التحليلات الأولى مفهومة على أنها تجري على غرار «بعض س وربما كل س هي ص»، وأن الطابع الخاص لقسمة أرسطو للأحكام بحسب الكم، كما يلاحظ أ. أخمانوف بحق، مائل في أن كلية الأحكام وجزئيتها عنصر ينتمي إلى المحمول وليس إلى كم الموضوع^(٩). وبعبارة أدق أن أرسطو يجعل الفرق بين الأحكام بحسب الكم متوقفاً على مسألة معرفة ما إذا كان المحمول يعبر عن الموضوع على نحو عام أم لا، على كل ما ينطبق عليه الموضوع أم لا.

تبرز في الشكل الثالث من الأحكام وجهة النظر الأنطولوجية إلى المحل الأول. فالقسمة بحسب الجهة تعتمد على «درجات» الوجود.

وفي أساس هذه القسمة ندرج الوجود نفسه. وعند أرسطو، هناك وجود ممكن (وهو ما قد يوجد وقد لا يوجد، ولكن وجوده ليس مستحيلاً)؛ ووجود واقعي (وجود الأشياء المنفصلة، مجال ما ينشأ على نحو طبيعي وحيث يقع امتزاج الضروري والعرضي)، والوجود الضروري (ماهية الأشياء التي تجد تعبيراً عنها في التصورات).

بناء على ذلك، فجهة الأحكام في منطق أرسطو لا تدل على درجة ذاتية من اليقين، فالإمكان ليس مطابقاً لاحتمال، والضرورة ليست هي الاستحالة السيكلوجية للتفكير على نحو آخر. ولكن إلى جانب الإمكان الأنطولوجي يقر أرسطو أيضاً بمفهوم الإمكان المنطقي (بمعنى جواز قبول «احتمال» شيء ما). والقسم الأخير من كتاب «العبارة» de L'Interprétation يحتوي على تحليل لمسألة الروابط بين التناقض والتضاد في أحكام الجهة، وهو يلخص نتائج البحث في جدول يتألف من ثماني جهات موجبة وثمانية جهات سالبة. ويرى أرسطو أن الإثبات والنفي في أحكام الجهة لا يتعلقان بلفظ الحكم بل بنوع الجهة (أهي تثبت أو تنفي إمكان أو استحالة أو جواز أو عدم جواز ضرورة أو عدم ضرورة).

وعند تقدير النظرية الأرسططالية في الحكم يجب أن نلاحظ فيها أيضاً التردد بين المادية

(٨) ن. ن. فاسيليف: عن المحاكمات الدائمة... قازان، ١٩١٠، ص ٨ (بالروسية).

(٩) أ. ن. أخمانوف: مذهب أرسطو المنطقي، موسكو، ١٩٦٠، ص ٥٧ (بالروسية).

والمثالية والجدل والميتافيزيقا، وهو تردد يُطبع فلسفة أرسطو بأكملها بطابعه المميز. وما هو إيجابي عنده متحقق في أن أرسطو يربط بين مضمون الحكم والواقع الفعلي. وهذا بالأساس تناول مادي لماهية الحكم، على الرغم من أن تصور أرسطو للواقع يقدم تنازلات للمثالية، وعلى الأخص فيما يتعلق بتصوره للرابطة بين الشكل والمضمون. كما أن فهمه للحكم بوصفه وحدة جدلية من التحليل والتركيب إيجابي أيضاً. ولكن أرسطو في مسألة صدق الأحكام، كما سبق أن أشرنا، يقع في تناقض حينما يؤكد أن الصدق لا يوجد إلا داخل الحكم، كما أنه لا يخطئ فحسب بل يناقض نفسه حينما يسلم بأن الإحساسات صادقة دائماً.

إن صدق الإحساسات، وهي صور دقيقة على وجه التقريب للواقع، قضية من القضايا الأساسية للمادية. وعندنا لا شك في أنه ليست الأحكام وحدها بل التصورات أيضاً يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة وفقاً للطريقة التي تعكس بها الواقع، أهي طريقة أمينة أم مزيفة. وقد أدى التصور الميتافيزيقي، للإشارة إلى الواقع الذي يحصل داخل الحكم، بأرسطو إلى الحد من نطاق الأحكام اليقينية وجعله مقصوراً على الأحكام العملية، وإلى أن ينكر الأهمية المعرفية للأضرب الأخرى من الأحكام، وإلى أن يتغاضى عن كل تراثها وتنوعها.

نظرية التصور (*)

وفي نظرية التصور، على وجه الخصوص، يتبدى تردد أرسطو بين المادية والمثالية الموضوعية، وبين الجدل والميتافيزيقا. ونظرية التصور هي قبل أي شيء مشكلة الكلّي في علاقته بالمفرد، وأرسطو حينما يحاول حل هذه المشكلة على وجه التحديد يقع في لبس لا أمل في الشفاء منه.

فهو من جانب يقدم نقداً رائعاً قاتلاً لنظرية المثل عند أفلاطون، ويبرهن على انعدام الاتساق في تحويل التصور إلى ماهية مستقلة توجد في استقلال عن العالم المحسوس. ويبدو أرسطو في نقده لنظرية المثل عند أفلاطون مادياً يناهض المثالية.

لكنه يتوقف في منتصف الطريق، فهو إذ يرفض نظرية أفلاطون في الوجود المستقل للتصورات العامة من حيث أنها جواهر مستقلة عن الأشياء المفردة في العالم المحسوس، يعود إلى التسليم بها مع ذلك باعتبارها «جواهر ثانوية» مشكلة لماهية كل ما هو موجود في الواقع. وعلى الرغم من أن أرسطو لا يفصل بين الكلّي والجزئي، ذهب إلى أن الكلّي لا يوجد إلا في الأشياء المفردة، إلا أنه ينسب إلى الكلّي في الوقت نفسه الوجود الكامل الأسمى، والذي هو أول بالقياس إلى وجود الأشياء المفردة. والكلّي في مذهب أرسطو من حيث هو

(*) Concept : ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد. (أرسطو، كتاب العبارة، ١١٧، ٣٩).

ماهية كل ما يوجد ضروري أبدي لا يلحقه التغير ، في حين أن الأشياء المفردة عرضية زائلة متغيرة .

وهكذا يؤدي تردد أرسطو بين المادية والمثالية به إلى أن يناقض نفسه : فمن ناحية تكون الأشياء المفردة هي الجواهر الأولى ، ومن ناحية أخرى ينسب الوجود الكامل الأبدي الأسمى إلى التصورات الكلية المنتمية إلى الأجناس ، كما أن الكلي لا يوجد إلا في الجواهر المفردة ، ولكنه واقعي بمعنى أنه أعلى مرتبة منها ، لأنه ماهية سائر الجواهر المفردة .

إن تدرج مراتب التصورات وكل ما هو موجود ، هو المبدأ الموجه لنسق أرسطو الفلسفي . وهو يشارك أفلاطون هذه الدعوى ويعطيها تفسيراً جديداً . فمسار فكره يمضي على العكس من أفلاطون . فإذا كان التصور عند أفلاطون يزداد رفعة وكمالاً وتاماً في وجوده ، في حين أن أشياء العالم المحسوس المفردة ، وهي النسخ الشاحبة من المثل ، تشغل عنده آخر مرتبة من درجات الوجود ، فالأمر على العكس عند أرسطو ، فهو ينسب تمام الوجود إلى الجواهر المفردة ، وعنده يكون تدرج الوجود في تناسب عكسي مع كلية التصور . فكلما ارتفعت منزلة التصور في سلم التصور ، ومن ثم كلما ازداد عموماً ، وابتعد عن الجوهر الأول ازداد مضمونه فقراً وقل ما يشتمل عليه من وجود . والأنواع القريبة أكثر ثراءً من الأجناس ، والأجناس أكثر ثراءً في مضمونها من التصورات الكلية الأعلى . ونحن نصل بارتقائنا سلم التصورات وابتعادنا عن الأشياء المفردة المدركة بالحواس إلى تصورات يتضاءل نصيبها تدرجياً من الوجود . ولكن فكر أرسطو يتبع بالإضافة إلى ذلك مساراً عكسياً ، فهو يقول إن الكلي أول أيضاً بطبيعته ، وإنه أساس وجود الأشياء المفردة (وتلك صيغة أفلاطونية تماماً) .

ولم يكن أرسطو متسقاً مع نفسه حينما لم يسلم من ناحية إلا بالمفرد على أنه الجوهري ، وبالكلي على أنه موجود فيه ، وحينما أكد من ناحية أخرى أن المعرفة الموضوعية موضوعها هو الكلي ، وأن تعريف التصور يعطينا معرفة بالماهية ، وهكذا فإن اتباع وجهة النظر الأولى يؤدي إلى القول إن الموضوع الحق للمعرفة ، هو المفرد ، في حين أن اتباع وجهة النظر الثانية يؤدي إلى القول إن موضوع العلم ليس المفرد من حيث هو كذلك ، ولكن بالأحرى الكلي .

لقد حاول أرسطو أن يحل هذا التناقض عن طريق التمييز بين مدلولين لمقولة الجوهري : الجوهري الأول (الأشياء المفردة) والجوهري الثاني (الماهية الكلية) .

وتمثل الأشياء المفردة عند أرسطو وحدة الصورة والمادة ، لكن الأسبقية في تلك الوحدة ترجع إلى الصورة .

والصورة هي ماهية الأشياء المفردة وتصورها ، أو بدقة أكبر هي الوجه الأنطولوجي للتصور . والتصورات في نسق أرسطو الفلسفي هي أولى بالطبيعة . كما أن الإدراكات الحسية هي «أولى» بالنسبة إلينا ، فنحن لا نستطيع معرفة الماهية إلا على أساس الخبرة

الحسية ، بتعميم معطياتها .

لقد بذل فكر أرسطو قصارى جهده لحل مشكلة التصور دون جدوى ، وقد مال تارة ناحية المادة وتارة أخرى ناحية المثالية الموضوعية ، وسائراً تارة في طريق التجريبية ومرتفعاً تارة أخرى إلى مستوى الافتراضات الجدلية العلمية ، أو غارقاً تارة في لجة الميتافيزيقا .

يعمد الفلاسفة المثاليون البرجوازيون إلى وضع الحجب على التصورات المادية عند أرسطو وإبراز مثاليته . ويشير لينين إلى أن هيغل في عرضه لفلسفة أرسطو أخفى « جميع النقاط التي تردده فيها أرسطو بين المثالية والمادية »^(١٠) ، وعلى الأخص « كل ما يمضي ... ضد مثالية أفلاطون »^(١١) . ويلاحظ لينين أن هيغل يلجأ إلى كل أنواع « الحيلة والخداع المثاليين لكي يجعل أرسطو يرتدي رداء مثالياً من مثاليي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر »^(١٢) .

ويتخذ عدد من مؤرخي فلسفة المنطق مثل تسلر وبرانتل وغيرهما موقفاً مماثلاً . ويتجشم ج . ريمكه على سبيل المثال كثيراً من العناء لكي يفسر أن أرسطو لم يتجاوز تعالي (Transcendence) الكلّي ومفارقته ، وهو ما كان موجوداً في نظرية المثل عند أفلاطون . وحينما ينتقد أرسطو نظرية المثل عند أفلاطون لأن الأخير يسلم بوجود مستقل للتصورات الكلية ، وحينما يضع مقابل ذلك تصوره المادي القائل إن الكلّي لا يوجد إلا داخل الأشياء المفردة المتعددة ، فإن ريمكه يذهب إلى أن ذلك ليس إلا « كلمات بلاغية جميلة » ، وإلى أن أرسطو في الواقع واصل تصور الكلّي على طريقة أفلاطون ، أي بوصفه متعالياً على المادة وعلى الأشياء المفردة مفارقاً لها . ومذهب أرسطو بحسب ريمكه يقول إن الوجود الكامل التام ينتسب إلى الكلّي (إلى الصورة) قبل أن يتحقق ذلك الوجود في الأشياء المفردة ، لأن الكلّي وجود أبدي يتحقق على نحو مؤقت في الأشياء المفردة . ويستغل ريمكه تناقضات نظرية الكلّي عند أرسطو ، وهي تناقضات ترجع إلى تردده بين المادية والمثالية لكي يدرج أرسطو تحت راية المثالية .

وبحسب مذهب أرسطو فإن العملية المنطقية التي تمضي من التصورات الأقل عمومية إلى التصورات الأكثر عمومية تنجز بواسطة ما يسميه أرسطو المقولات . فمعطيات الإدراك الحسي المختلفة المفردة هي نقطة انطلاق عملية التصميم المنطقي هذه ، في حين تكون نتيجتها النهائية عدداً محدوداً من أشد التصورات عمومية ، وهي تصورات لا يمكن رد أحدها إلى الآخر ولا إلى تصور عالٍ وحيد .

يقدم أرسطو في « المقولات » و « الطوبيقا » جدولاً من عشر مقولات (ربما على منوال الجدول الفيثاغوري) . إلا أنه في بعض الأحوال يختزل هذا العدد . (فمقولتا الملك والوضع

(١٠) لينين : الأعمال ، باريس - موسكو ، مجلد ٣٨ ، ص ٢٧٠ .

(١١) لينين : الأعمال ، باريس - موسكو ، مجلد ٣٨ ، ص ٢٦٩ .

(١٢) لينين : الأعمال ، باريس - موسكو ، مجلد ٣٨ ، ص ٢٧٣ .

لا تظهران في الكتاب الأول من التحليلات الثانية ولا في الكتاب الخامس من الميتافيزيقا، كما أن الكتاب الرابع عشر من الميتافيزيقا يتبنى ثلاث مقولات هي الماهية والوضع (والإضافة).

ونحن نجد جدول المقولات العشر في الفصل الرابع من «المقولات»، حيث يقال إن كل لفظ حينما يستخدم خارج القضية، فإنه إما أن يدل على ماهية (جوهر) أو كيف أو كم أو إضافة أو أين أو متى أو وضع أو ملك (طريقة الوجود) أو فعل أو انفعال. ويشرح أرسطو بعد ذلك معنى كل مقولة.

وهكذا يكون الرجل أو الحصان هو الجوهر (الماهية)، وعرض ذراعين هو الكم، وأبيض هو كيف، وضعف ونصف وأكبر هو الإضافة، وفي المدرسة وفي الموضع هو الأين (المكان)، وأمس هو المتى (الزمان)، وجالس ونائم هو الوضع، ومنفصل ومسلح الملك، وهو يقطع ويطهو الفعل، وهو يُحرق ويُجرح الانفعال.

وأرسطو في نظرية المقولات كما كان في نظرية الحكم إنما يبحث عن المنطق في علم النحو، ويحاول أن يستخلص الأشكال المنطقية من الأشكال النحوية.

ووفق القضية المادية الأساسية عند أرسطو، لا تكون قوانين الفكر وأشكاله من خلق الفكر ذاته، أو أشياء مختلفة، بل يكتشفها المنطق في الواقع، ويصدق ذلك أيضاً على المقولات. وحينما نضع في حسابنا الرابطة الوثيقة بين الفكر واللغة، نوقن بأن المقولات المنطقية منطبقة (مرتسمة) في صميم اللغة، ومنها يجب أن نستخلصها. وأرسطو لا يستنبط المقولات كما يفعل كانط أو هيغل، ولكنه يصل إليها بواسطة تحليل المقولات النحوية التي تنطوي على المقولات المنطقية في شكل متدثر بالأقنعة.

وترندلنبرغ محقّ حينما يقول -وهنا نجد الفكرة الأساسية في بحوثه^(١٣)- إن مقولات أرسطو بحكم منشئها مرتبطة بالعلاقات المنطقية، وهي صادرة عن تحليل القضايا. وتلك الدعوى ينازعها فيها ريتز Ritter وتسلر Zeller واسبنغل Spengél.

تنتهي اعتراضاتهم من حيث الأساس بأن التفسير الذي قدمه ترندلنبرغ لا يطابق روح أرسطو، لأن تاريخ النحو يشير إلى أن أجزاء الكلام التي تعقد المقارنة بينها وبين مقولات أرسطو، قد اكتشفت وقررت بعد زمن أرسطو.

ومن الواضح أن هذا الدحض يخطيء الهدف. فالحق أنه يحيد عن واقعة ثابتة، وهي أن دراسة اللغة -على وجه التحديد- هي التي قادت أرسطو إلى اكتشاف المقولات المنطقية. ولم تكن نظرية اللغة هي التي اتخذها أرسطو مصدراً له حينما أقام نسق مقولاته، بل كان

(١٣) أ. ترندلنبرغ: مقولات أرسطو، ص ١٨٣، وتاريخ نظرية المقولات، ١٨٤٦.

مصدره دراسة اللغة نفسها . ومن الأدق والأصوب أن نقول إن المقولات قد أقامها أرسطو من خلال دراسة العلاقات النحوية ، ولكنها ليست مستنبطة منها . وعلى الرغم من أن أرسطو نفسه لم يقل شيئاً عن مصادر نظريته في المقولات ، إلا أن ثمة رابطة عضوية بين المقولات المنطقية عند أرسطو والمقولات النحوية . ويقول كانط في « نقد العقل الخالص » إن أرسطو « قد عثر على مقولاته مصادفة » ، كما يؤكد هيغل في « دروس في تاريخ الفلسفة » « أنها لا تمثل إلا مجموعة من المنتخبات المختارة » (Sammlung).

ولكن نقدي كانط وهيغل الموجهان إلى إقامة جدول مقولات أرسطو على نحو تحكمي ، وإفتقاده لأي نسق ، هو نقد ضعيف الأساس ، ذلك لأن جدول المقولات عند كانط والتطور الذاتي للمقولات عند هيغل هما تحكيمان إلى مدى أكبر من نسق مقولات أرسطو القائم على تحليل اللغة . فنسق أرسطو له طابع تجريبي ، في حين أن نسقي مقولات كانط وهيغل هما قبليان (à priori) . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن كانط وهيغل أدرجا في جدوليهما المقولات الأساسية عند أرسطو وهي الكيف والكم والإضافة والجوهر .

أما مصطلح «المقولة» عند أرسطو فهو ينطبق تارة على معنى أوسع ، وتارة أخرى على معنى أضيق . وأرسطو في الحالة الثانية يستعمل المقولة لتدل على المحمول . كما أن الجهات (Modalités) (الضرورة أو الإمكان أو الامتناع) ، قد يشار إليها أحياناً بلفظ «المقولة» . ويطلق الرواقيون في النحو على المسند (بضم الميم وفتح النون) في الجملة اسم «كاتيغوريمًا» .

يقول ترندلنبرغ في كتابه تاريخ نظرية المقولات إن لفظ «مقولة» قد استعملها أرسطو أول مرة كمصطلح خاص لتدل على الحمل (Prédication) في الحكم والقضية . ويقول «باين» إن هذا المصطلح أدخله أرسطو لا لتصنيف الأشياء بل لتعميم المحمولات وتحليل أجناس الحمل . وهو يذهب إلى أن أرسطو يبيّن نظريته في المحمولات وفق الخطة التالية : لنأخذ شيئاً مفرداً أياً كان ، فستقفز أمامنا الأسئلة : ما الذي نستطيع أن نقوله عن هذا الشيء وأي محمول نحمله عليه ؟ وما هو التحليل النهائي لأجناس الحمل ؟ وعند باين كان الهدف الأول لأرسطو ببساطة تقديم إحصاء مستوعب شامل للمحمولات الممكنة بالنسبة إلى أي موضوع مفرد . وبهذه الطريقة تكون نظرية المقولات عند أرسطو بحسب باين تحليلاً للدلالة الرئيسية لعملية اقتران الفعل والاسم . ويذهب جون ستيوارت ميل هذا المذهب نفسه ، ويصرح بأن التصور الاسكولائي وحده هو الذي استعمل المقولات الأرسططالية في تصنيف الأشياء .

وعلى العكس من ذلك يشدد آخرون النبذة على الطبيعة الأنطولوجية للمقولات عند أرسطو . وهكذا يعمد تسللر بكل قوة إلى إلحاق نظرية أرسطو بالأنطولوجيا ، أي بمعرفة الوجود . ويصر منتو (Minto) بدوره على إبراز الطابع الأنطولوجي لمقولات أرسطو . أما ترندلنبرغ على النقيض منهما فيصرح بأن هناك تفرقة دقيقة بين مقولات أرسطو وبين

المبادئ الأنطولوجية . وهو يقول إن الطريق الذي يؤدي إلى المقولات لا يكون مفتوحاً إلا ابتداءً من اللحظة التي تطرح مشكلة قسمة التصورات وإدراجها في أجناس . ولكن افلاطون الذي عني هو أيضاً بهذه المشكلة ، لم يقدم إلا القليل إلى النظرية المنطقية في المقولات ، لأن التصورات الكلية عنده كانت ذات دلالة أنطولوجية . ومعنى ذلك أن أرسطو وحده هو الذي يظهر بوصفه الخالق الحقيقي لنظرية المقولات المنطقية .

ومعظم مؤرخي المنطق هم على غرار ترندلنبرغ يرون في مقولات أرسطو التصورات العالية عن الأجناس ، ويلحقون نظرية المقولات الأرسطية بالمنطق لا بالأنطولوجيا . وفي رأينا أن وجهة النظر هذه لها ما يبررها ، ولكن بعد أن نقول ذلك لا بد من أن ندخل في حسابنا الرابطة التي تصل ما بين نظرية المقولات عند أرسطو وبين النحو والأنطولوجيا . وقد أدى وجود تلك الرابطة ببعض الباحثين إلى أن يعكفوا على جوانب مختلفة من نظرية المقولات الأرسططالية . وسنقوم بتحليل وجهة نظر برنتانو (Brentano) التي يمكن تلخيصها بالقضايا الآتية :

إن مقولات أرسطو هي المدلولات المختلفة للوجود ، الأجناس العليا للموجودات . والمقولات هي المحمولات العليا للجوهر الأول^(*) ، وهي تتميز إحداها عن الأخرى وفق علاقتها بالجوهر الأول . وهذا على وجه التحديد مبدأ القسمة الذي يوجه تصنيف المقولات . والمقولات متميزة وفق طرائق الحمل . وعدد الأشياء التي تحمل على الجوهر الأول ، والاختلاف بينها مساوٍ لعدد المقولات والاختلاف بينها . فالتصور الواحد عينه لا يمكن أن يقع تحت مقولتين مختلفتين ، ولكن التمييز بين المقولات ليس تمييزاً ضرورياً واقعياً ، فأرسطو نفسه يقدم أمثلة تشير إلى إمكان التطابق الواقعي بين أشياء تنتمي إلى مقولات مختلفة .

وفي تقدير برنتانو أنه من المستطاع إقامة برهان استنباطي على قسمة المقولات عند أرسطو (وفق الاختلاف بين أحوال وجودها في الجوهر الأول) . ويجب أن يبدأ هذا الاستنباط للمقولات من التمييز بين الجوهر والعرض (Accident)^(**) . والعرض يمكن قسمته إلى عوارض و عرض عام ، والعرض العام يمكن قسمته بدوره إلى أنواع وأنواع فرعية . ولكن ذلك يعني رد بعض المقولات إلى الأخرى . وفي هذه الحالة لن تكون جميع المقولات هي الأجناس العليا ذاتها بل ستمثل سلباً للكليات يتألف من خمس درجات ، وتعود الكلية الأعلى إلى مقولة الوجود ، في حين تقع مقولتا « الجوهر » والعرض في الدرجة السفلى من

(*) الجوهر الأول : هو الكائن الفرد المتعين (عند أرسطو) .

(**) الجوهر يقوم بنفسه ، ويتعين تعيناً أولياً بماهية باقية ما بقى هو ، وبه تقوم الأعراس ، والعرض إذن يقوم بغيره ، ولا يدخل في تقويم الهوية (الذات) . والعرض العام هو ما يصدق على أنواع كثيرة كاللبياض للتلح والقطن وغيرهما ، أما العرض فهو ما لا يشكل ماهية الشيء (مجمع) . والعرض ملازم للجوهر وهو ينقسم إلى المقولات التسع التي تأتي بعد مقولة الجوهر .

الكلية. وقد وجد برانتل مثل هذا الرد للمقولات عند أرسطو نفسه. ولكن برانديس (Brandis) يلاحظ في هذا الصدد أن هذا الرد يهدم نظرية المقولات بأسرها.

ومن المحتمل أن تكون محاولات استنباط مقولات أرسطو لا ترجع إليه، وإنما كانت ثمرة لاختراعات كُتَّاب لاحقين.

بعد هذا الإلمام السريع بالتصورات الأساسية حول نظرية المقولات الأرسططالية، نقدم رأينا:

إن أرسطو منطلقاً من القضية القائلة إن التصور الذي يشكل المحمول في الحكم هو أوسع نطاقاً من موضوع الحكم، وقد درس أجناس المحمولات لكي يصل إلى أعم التصورات. والحق أن إقامة أجناس المحمولات في الحكم قد أدى إلى إقامة تصنيف للأحكام على أساس مبدأ آخر: أي وفق أجناس المحمولات. وذلك هو موضع الإسهام الذي قدمته نظرية المقولات إلى نظرية الأحكام. ولكن البحث في نسق التصورات الأعلى كان المهمة الرئيسية المباشرة لنظرية المقولات عند أرسطو. ومن ثم فإن المنطق الأرسطي، كما يشير لينين، هو منطق موضوعي في أساسه، فالتصورات الأعلى في منطقها هي الأجناس العليا للوجود أيضاً.

ولأن أرسطو يجنح نحو المثالية الموضوعية التي لا ترى تمييزاً بين الوجود والفكر، فإن التصورات الأعلى والأجناس الأعلى تتطابق عنده.

العلم عند أرسطو، كما كان عند أفلاطون، هو نسق من التصورات، وكل التصورات تبعاً لهذين المفكرين تشكل تدرجاً من «راتب هيرارشية»، وفي هذا التدرج يحتل كل تصور معين موضعاً محدداً. ووفق نظرتي أفلاطون وأرسطو تكون التصورات أبدية لا يلحقها التغيير، وتربطها علاقة لا تتبدل. وتلك العلاقة هي علاقة اندراج (Subordination) التصورات الأقل عمومية تحت التصورات الأكثر عمومية. والتصورات الدنيا (الأقل عمومية) تعتمد على التصورات الأعلى (الأكثر عمومية). ومن وجهة النظر هذه يعتبر أرسطو الحكم الصادق اندراجاً للتصورات: حيث يقوم اندراج الموضوع في المحمول، وفي الحكم يكون الموضوع تصوراً أدنى والمحمول تصوراً أعلى. والحكم من وجهة النظر هذه عند أرسطو يمثل، بمعنى من المعاني وضمن ما هو أقل عمومية، ما هو أكثر عمومية.

وفي قمة تدرج التصورات توجد المقولات: وهي أعلى التصورات مرتبة وأشدها عمومية. ومن المستطاع تغطية سائر التصورات الأخرى بواسطة المقولات. وهي بالقياس إلى الأحكام أعلى أجناس المحمولات مرتبة. وهذا الجانب على وجه الدقة هو الذي يسمح بالإحاطة بنسقتها. فالمحمولات تعرض كذلك بوصفها أعلى أجناس الوجود، إلا أنها عند أرسطو لا تحيط بكل أجناس الوجود: فجهات الوجود (Modalités) لا تدخل على سبيل المثال في جدول المقولات.

ومسألة معرفة إلى أي مدى كان إنجاز أرسطو أصيلاً في إقامة نظريته في المقولات، هي مسألة خلافية. فإذا كان ترندلنبرغ لا يرى عند أسلاف أرسطو إلا رسوماً تمهيدية لهذه النظرية، فإن أ. جيركه (A. Gercke) في مقالته «أصل المقولات الأرسططالية»^(١٤) يدافع عن الدعوى القائلة «بالأصل الأفلاطوني للمقولات»، وهي التي دافع عنها من قبل فالنتين روز (Valentin Rose). والحق أننا نجد عند سابقي أرسطو وبخاصة أفلاطون معظم التصورات المجردة التي تظهر في جدول مقولات أرسطو، وعلى الرغم من ذلك فإن نسقه أصيل كل الأصلة. ولا يمكن إرجاعه إلى أصول أفلاطونية، لأنه موجه من حيث الأساس ضد نظرية أفلاطون.

يذهب جيركه إلى أن نظرية المقولات الأرسطية قد تأسست بالفعل في أكاديمية أفلاطون، وقد أوردها أرسطو من قبل في واحد من أقدم مؤلفاته: الطوبيقا. فأرسطو بحسب جيركه، استخدم النظرية الأفلاطونية في المقولات لنقد النظرية الأفلاطونية في المثل. وهكذا يكتشف أرسطو في «الأخلاق النيقوماخية» تناقضاً داخلياً في أن نعزو إلى المقولات بالطريقة نفسها تصوري «الجوهر» و «الإضافة»، لأن الوجود الأول باطن في الجوهر والوجود الثاني مشتق من الإضافة. وبعد ذلك يشير جيركه إلى النقد الأرسططالي لأفلاطون الذي كان يقول إن المثل لا تنتسب إلا إلى المقولة الأولى (الجوهر). فأرسطو يعترض بأن المثل يمكن أن تقع تحت مقولات مختلفة. ومن ثم فإن مثال الخير في المحل الأول يقع تحت مقولات متباينة: الخير في ذاته جوهر، والخير من حيث أنه فضيلة فهو كيف، والخير من حيث أنه تماثل (Symétrie) فهو كم، ومن حيث أنه منفعة فهو علاقة إلخ...

من هنا يأتي انعدام الإتساق في نظرية المثل عند انصار نظرية المقولات الذين يعتبرونها أجناساً متميزة. ولكن الجوهر والكيف والكم والمتى والأين كان قد سبق أن عالجهما أفلاطون في محاوراته على أنها تصورات عليا. ويذهب جيركه إلى أن أرسطو هاجم أفلاطون مستعيناً بسلاح أفلاطون نفسه على هذا النحو: لقد هدم نظرية المثل الأفلاطونية بواسطة نظرية المقولات الأفلاطونية، بل إن جيركه يفترض أن أفلاطون أقام نظرية المقولات قبل نظريته في المثل. ويتساءل جيركه كيف يمكن لمفكر أن يقحم بين أعلى التصورات التي لا تقبل أية وحدة أعلى منها أزواجاً من التصورات المتضافية، مثل الانفعال والفعل والوضع والملك؟ فمن الواضح أنه يجب افتراض تصور أعلى فوق هذه الأزواج من التصورات. ويظن جيركه أن التفسير الوحيد الممكن هو أن أفلاطون، وهو يقيم نظريته في المقولات، لم يستطع أن يتفادى تأثير المدرسة الفيثاغورية (الجدول الفيثاغوري وأضداده العشرة).

يقول جيركه، إن أرسطو الذي تبني في «الطوبيقا» المقولات العشر للمدرسة

الأفلاطونية، نبذ بعد زمن بعضاً منها. وينحاز جيركه في النهاية إلى رأي برانتل واشبنجل وبونيتس وروز القائل إن كتاب «المقولات» لا يمكن نسبته إلى أرسطو، وهو يذهب إلى أن أرسطو لم يأت بجديد في إقامة نظرية المقولات. وهو يتجاهل بذلك الطريقة الجديدة في وضع مسألة المقولات عند أرسطو، كما لا يلاحظ الصراع ضد الأفلاطونية، وهو صراع يتغلغل في غضون النظرية الأرسططالية في المقولات. ولكننا حينما نضع نظريتي المقولات عند أفلاطون وأرسطو، فالمقارنة تصل بنا إلى النتائج التالية.

كانت نظرية أفلاطون نسقاً متماسك الأجزاء، ومحكم الإتساق تمشياً مع روح المثالية الموضوعية. وكانت تطوراً منطقياً للواقعية الأفلاطونية التي ترى أن التصور الأعم الأعلى يمتلك قدراً أكبر من تمام الواقعية، ووجوداً أكثر كمالاً. إن نسق مقولات أفلاطون نسق شامل يضم كل ما هو موجود ويتضمن في داخله جميع التصورات.

ولكن مذهب أرسطو ينقض هذا النسق. فالأشياء المفردة تمتلك وجوداً بالمعنى الصحيح، ويتحول سلم الوجود الأفلاطوني بذلك إلى عكسه.

ولكن، تمزق مذهب أرسطو تناقضات داخلية، لأنه لا يمضي في وجهة النظر المادية إلى النهاية. ويتجلى التناقض واضحاً، أمام الأنظار، على وجه الخصوص في طريقة حل مسألة العلاقة بين الكلّي والجزئي، عندما ننتقل إلى التطور العيني لنظريته في المقولات. فعلى قمة المقولات تتربع مقولة الجوهر التي تحتل المكان الأول في جدول المقولات.

وعند أرسطو، هناك فرق أساسي بين الأحكام التي يعبر فيها قائلها عن أنواع وأجناس الجواهر(*)، والأحكام التي تنتسب محمولاتها إلى مقولات أخرى. ففي الأحكام الأولى إنما يتم التعبير عن الاسم فقط وليس عن التصور بالمعنى الصحيح.

والجوهر الأول أي الجوهر بالمعنى الصحيح يعرفه أرسطو بالسلب أي على أنه شيء ما لا يستطيع أبداً أن يكون محمولاً، وعلى أنه ليس إلا الموضوع الذي تحمل عليه كل أنواع المحمولات. أما الجواهر الثانية (الكلّي والجنس والنوع التي تعبر عن ماهية الجوهر الأول) فتستطيع أن تكون موضوعات ومحمولات في الحكم.

يقول أرسطو عن الجواهر الأولى إنها تستطيع أن تتضمن في ذاتها أضدادها. فالرجل يستطيع أن يصير خيراً تارة وشريراً تارة أخرى، وأبيض حيناً وأسود حيناً آخر، وساخناً مرة وبارداً مرة أخرى، فالجوهر الأول هو الثابت داخل التغيير.

وخارج الجوهر الأول ليس للمقولات الأخرى (وكذلك الجواهر الثانية) وجود مستقل. إنها لا توجد على نحو واقعي إلا داخل الجواهر الأولى، وفكرنا المعرفي هو الذي يقوم

(*) الجوهر هنا هو الكائن المفرد المتعين كما سبقت الإشارة.

بتجريدتها منها .

يذهب أرسطو إلى أن تكوين التصورات هو عملية تجريد الكلّي المتضمن في كثرة من الأشياء المتطابقة. وتتألف عملية التجريد هذه إن صح القول من استخلاص (استخراج، انتزاع) الكلّي من المفرد الذي يحتوي على الكلّي موضوعياً .

ولكن الكلّي واقعي ويوجد موضوعياً (صورة المادة)، وليس ثمرة للفكر الإنساني أو العقلي اللذين لا يستطيعان أن يدركا هذا الواقع الموضوعي إلا بواسطة الحدس .

والمقولة الأولى، هي في البداية، جوهر من حيث هو شيء موجود على نحو مستقل، وثانياً، هي ماهية أو تصور بالمعنى الضيق للكلمة. وما يوجد في الأشياء فضلاً عن الماهية إنما هو الأعراض التي إما أن تكون ملازمة بالضرورة للماهية، وإما أن لا تكون ملازمة لها بالضرورة، أي تكون عارضة وطارئة (*).

وقد سعى أرسطو إلى أن يفصل فصلاً دقيقاً بين المقولة الأولى وباقي المقولات. فالمقولات الأخرى تختلف عن المقولة الأولى (الجوهر) في أنها جميعاً أعراض (أما مقولة الإضافة فيمكن القول إنها عرض الأعراض).

ومع ذلك فالسمة المميزة للجوهر، بوصفه شيئاً ما موجوداً على نحو مستقل وليس موجوداً في أي شيء آخر، لا تلائم الجوهر الثاني.

لا يعتبر أجناس أرسطو وأنواع الجواهر المفردة سمة مميزة كيفية للأشياء المفردة، ولكن يعزو إليها اتصافاً نسبياً بخصائص الجوهر (ونسجل هنا انحرافاً نحو المثالية). وهو إذ يميز هذه الجواهر الثواني من مقولة الكيف ويقول: إن الكيف يمكن أن يكون ملازماً للشيء إلى هذه الدرجة أو تلك، في حين أن الجنس أو النوع يمكن أن يكوناً ملازمين له أو لا يكوناً، فهنا لا يوجد تمييز في الدرجة.

ويلاحظ ترندلنبرغ في هذا الصدد ملاحظة دقيقة، وهي أنه إذا كان للكيف درجات فسيمكن حينئذٍ أن نمده أيضاً على الجنس والنوع. وهكذا إذا أخذنا مثال النوع عن أرسطو: « الإنسان حيوان عاقل » فلن نجد أي تمييز بالمعنى المشار إليه، فالناس يمكن أن يكونوا عاقلين بدرجات تزيد أو تنقص بالطريقة نفسها التي يمكن بها للإنسان أن يكون أكثر بياضاً أو أقل بياضاً. وإذا كان الجوهر من حيث هو جوهر لا يقبل أي تدرج، فإن الجواهر الثواني لن تكون حينئذٍ جواهر، بل يجب أن تندرج بالأحرى تحت مقولة الكيف.

وفي تحليل مقولة الجوهر يجب أن نلاحظ ملاحظة مهمة في الخلاف بين أرسطو وأفلاطون، فأفلاطون يدرك الوجود (الموجود) على أنه جوهر، بينما هو عند أرسطو ليس

(*) الأولى مثل القدرة على الضحك بالنسبة للإنسان، والثانية مثل حمرة الخجل.

جوهرأ وليس إلا المحمول الكلّي. فالوجود الذي يمر عند أرسطو عبر جميع المقولات لا ينتمي إلى مقولة الجوهر .

وتصور الوجود عند أرسطو إذ يعلو فوق كل التعريفات ليس في ذاته شيئاً، ومضمونه فارغ خاو .

يقول أرسطو وهو يناهض فكرة الإقرار بالوجود على أنه جوهر : «ابتداء من اللحظة التي يمكن فيها الكلام عن الوجود بإطلاق (أي الكلام عنه من أنه على هذا النحو أو ذاك) . يغدو كل شيء جوهرأ» .

وتسمى المقولات عند أرسطو «مقولات الوجود»، وهي تمثل تعيينات مختلفة للوجود . ولكن ليست كل تعيينات الوجود مقولات ، فأرسطو على سبيل المثال لا يدرج فيها الحركة ولا التغيير .

ويميز أرسطو الوجود على ثلاثة أنحاء :

١ - هذا الذي يقال عنه في الأحكام إنه صادق مقابل ما هو كاذب (لا وجود) .

٢ - الوجود منظوراً إليه من ناحية تحوله من الممكن إلى الفعلي .

٣ - الوجود كما تعبر عنه المقولات المختلفة .

ويدخل أرسطو ، حينما يدرك المقولات على أنها الأجناس العليا التي لا يعلو عليها شيء ، والتي لا يمكن استنباطها مما هو أعلى منها ، في جدال مع أفلاطون الذي يضع فوق جميع المثل مثلاً واحداً أعلى : مثال الخير .

ويبرهن أرسطو على أن للخير كثيراً من المدلولات المختلفة ، وأنه يتعين في كل مقولة على نحو خاص . فلكل مقولة سلمها التي تعين تبعاً له كل ما هو متضمن فيها .

والمقولات عند أرسطو لا تستطيع أن تتحول إحداها إلى الأخرى ولا إلى ما هو أعم منها .

فقد نشأت نظرية المقولات عند أرسطو في غمار الصراع ضد مثالية أفلاطون ، ولكن التضارب الأساسي بينهما حول هذه المسألة كثيراً ما أدى إلى تفسيرات خاطئة .

وهكذا فإن أرسطو يتعرض لخطأ في التقدير حينما اعتبر مؤسس النزعة الاسمية في العصر الوسيط، وهي نزعة ترى أن التصورات صيغ ذاتية خالصة، وتتكسر واقعية المعنى الكلّي. والحق أن أرسطو سلم بواقعية المعنى الكلّي ورأى في التصورات تعبيراً عن هذا الكلّي، وإذا كان الإسميون يذهبون إلى أن «الكليات لاحقة للأشياء» (Universalia post rem)، في حين يذهب الواقعيون إلى أن الكليات سابقة على الأشياء (Universalia aut rem)، فإن أرسطو يذهب إلى أن الكليات موجودة داخل الأشياء نفسها (Universalia in rem) .

ولكي نفهم موقف أرسطو على نحو صحيح من مسألة الكليات ومن الصراع بين الإسمية والواقعية يجب أن نحدد ما كان يفهمه أرسطو بالتصور .

يفرق أرسطو بين التصور بالمعنى الواسع (التصور من حيث هو العام الباطن في جميع الأشياء المنتمية إلى هذا الجنس أو ذاك النوع) والتصور بالمعنى المحدد الضيق الذي يدل على ماهية الأشياء ، والتصور بأضيق المعاني هو الذي يكشف عن ماهية الأشياء المفردة من حيث هي جواهر أولى ، وبهذا المعنى فقط تنتمي التصورات إلى الجواهر الثواني .

الماهية في المحل الأول هي ماهية الأشياء المفردة ، فهي تكشف لنا عما هو بطبيعته هذا الشيء المفرد أو ذلك . ولكن مسألة الماهية لا يمكن أن تثار بالقياس إلى الجواهر الأولى : أي الأشياء المفردة وحدها .

فإذا تصورنا الإنسان بأنه حيوان عاقل ، فمن المنطقي أن نطرح هذا السؤال : ما هو هذا الذي يكون حيواناً وما هي ماهيته ؟ وعلى هذا النحو ننتقل ابتداءً من ماهية الجواهر الأولى إلى ماهية هذه الماهية إلخ ... وبالمعنى الأوسع لهذه الكلمة يضم نطاق التصور كل ما ينتمي إلى المقولة الأولى ، بما فيه كل الأجناس وكل الأنواع التي هي جزء من المقولة الأولى .

ولكن نطاق التصور لم يستنفد هنا بعد ، فالرابطة بين الجنس والنوع لا تتعلق بالمقولة الأولى (مقولة الجوهر) وحدها ، ولكنها تتعلق أيضاً بالمقولات الأخرى كافة . فإذا طرحنا هذا السؤال : ما هو «الأبيض» ومما تتألف ماهيته ؟ فإنه لدينا التعريف التالي : «الأبيض» لون ، يميزه نوعه عن سائر الألوان الأخرى . وهو يندرج تحت مقولة الكيف . ولنأخذ رابطة أخرى هي رابطة الإضافة ، ولنسأل سؤالنا عن معرفة ما هي النسبة وما هي ماهيتها ؟ يجب أن تكون الإجابة تعريف النسبة أي تصورها .

وهكذا تتسع دائرة التصور وتحيط بسائر المقولات . ويقول أرسطو ، في معرض التفرقة بين المعنى الأوسع والمعنى الضيق ، إنه لدينا في الحالة الأولى اللفظ والتصور وفي الحالة الثانية اللفظ وليس التصور . وإذا كان معنى ذلك انه ليس لدينا بالنسبة لمجموع المقولات (باستثناء الأولى) إلا الألفاظ التي لا تعبر عن أي تصور ، فيجب أن نعتبر أن أرسطو ينفي إمكان أن نتصور الكم والكيف والإضافة ، أي ينفي العلوم الرياضية التي تدرس الكم ، وينفي الفيزياء وعلم النفس اللذين يدرسان الكيفيات مثل اللون والصوت إلخ ... ولا حاجة بنا إلى القول إن تردده بين المفهوم الضيق والواسع للتصور صادر عن تردده بين المادية والمثالية .

وتلخيصاً لما سبق يمكن أن نقدم السمات المميزة للنظرية الأرسططالية ، فيما يلي :

إن المقولات تستعمل عند أرسطو بادىء ذي بدء لتصنيف أجناس الفعل (verbe) في القضية ، ثم لتصنيف الكلمات خارج القضية ، ثم لتصنيف التصورات ، وأخيراً لتصنيف أجناس الوجود ذاته .

كما يستخدم أرسطو أحياناً مصطلح المقولة بمعنى واسع لتعريف العام الذي يصل إلى درجة نسبية من العموم لا لتعريف العام نفسه . وهكذا فهو يطلق اسم مقولات على الطول والعرض والعدد واللون إلخ... أما في نظرية المقولات ، فالمسألة تدور على الدلالة الضيقة التقنية لمصطلح «مقولة» ، وفي المحل الأول على الأجناس العليا للفعل النحوي . وعند أرسطو يجب أن توجد فيها الموضوعات النهائية للحكم التي لا تستطيع بذاتها أن تكون محمولات ، والمحمولات النهائية التي من حيث هي كذلك لا تستطيع أن تكون موضوعات للقضايا . والجواهر الأولى هي الموضوعات الأخيرة ، والمقولات هي المحمولات الأخيرة . والباقي كله يمكن أن يدخل في القضية من حيث هو موضوع أو من حيث هو محمول .

تقوم النظرية الأرسططالية في المقولات على إقامة أجناس الفعل في القضية (الجملة اللغوية) ، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنحو .

ويمكن التعبير عن التناظر بين مقولات أرسطو وأجزاء الكلام ، وهو تناظر قدمته المدرسة الرواقية لأول مرة في الجدول الآتي :

المقولات	أجزاء الكلام
١- الجوهر	١- الاسم Substantif
٢- الكيف	٢- الصفة Adjectif
٣- الكم	٣- العدد وتمييزه Adjectif Numeral
٤- الإضافة	٤- صيغ التفضيل وإسما الفاعل والمفعول
٦,٥- الأين والمتى (المكان والزمان)	٦,٥- ظروف المكان والزمان
٨,٧- الفعل والانفعال	٨,٧- الأفعال المبنية للمعلوم والمبنية للمجهول
٩- الوضع	٩- الأفعال اللازمة
١٠- الملك	١٠- صيغة الماضي الكامل المبنى للمجهول في اليونانية

يستهدف نسق المقولات عند أرسطو ، قبل أي شيء ، تحديد ما يمكن قوله على الجوهر الأول - الشيء المفرد ، ومن أية وجهة نظر يمكن تناوله . وكل شيء مفرد يجمع في داخله كل أجناس الوجود التي يمكن بواسطتها أن نعبر عنه . وكل شيء مفرد (جوهر أول) يمتلك أولاً ماهيته : أي جنسه (جوهرتان) ؛ ويمتلك كذلك مقداراً معلوماً (كم) ، وخاصيات ملازمة له (كيف) ، ويوجد داخل مكان محدد (أين؟ - مكان) ، وفي زمن محدد (متى؟ - زمان) ، وهو يؤثر في الأشياء الأخرى ويقع تحت تأثيرها (فعل وانفعال) ، وهو يتغير من حيث حالته : (وضع) ، ومنوال وجوده (ملك) أي الحالة التي يملكها نتيجة الفعل في لحظة معلومة .

وفي التفسير العلمي ، هناك نزاع حول معرفة في أي مجال للمعرفة تندرج نظرية المقولات الأرسططالية ، في المنطق أم في الميتافيزيقا (أي الأنطولوجيا) .

وفي العصر الوسيط كانت نظرية أرسطو في المقولات تدرس من حيث الأساس من وجهة نظر أنطولوجية. وقبل ماركس لم يدرس نظرية المقولات على وجه الخصوص إلا ثلاثة مفكرين هم أرسطو وكانط وهيغل. وقد عالج كانط المقولات في مستوى نظرية المعرفة (في نقد العقل الخالص)، كما عالجه هيغل في مستوى التطور الجدلي للفكرة المطلقة.

أما عند أرسطو فهناك ثلاثة جوانب للمقولات: نحوي ومنطقي وأنطولوجي. ومن الجانب النحوي تكون المقولات عناصر القضية (الجملة أو الكلام المفيد). إنها الكليات المنعزلة مأخوذة خارج القضية (الجملة)، ولكنها مرتبطة بها بواسطة أصول تلك الكلمات. ولكن كما أن القضية (الحكم) تعبر عن روابط الواقع عينه، فإن المقولات تشكل تعيينات الوجود عينه، وكل هذه التعيينات موجودة موضوعياً، ولكنها لا توجد على نحو مستقل (باستثناء الجواهر الأولى)، بل كتعيينات للأشياء المفردة. وفي كثرة هذه الأشياء هناك تعيين عام يوجد على نحو موضوعي، ويدخل إلى فكرنا في شكل تصورات كلية، والمقولات هي أشد تلك التصورات كلية وشمولاً.

كما أن جميع موضوعات فكرنا تناظر هذه المقولة أو تلك من المقولات العشر.

إن ما سبق هو معنى النظرية الأرسططالية في المقولات.

وينصب النقد الموجه إلى النسق الأرسططالي في المقولات على الجوانب الآتية: ١- نقائص في معيار القسمة ذاته؛ ٢- الطابع الخارجي لهذا المعيار؛ ٣- غياب الرابطة بين نظرية المقولات ونظرية العلل الأربع للأشياء (العلل المادية^(١)، والفاعلية^(٢)، والصورية^(٣))، والغائية^(٤))، وهي التي كان على أرسطو أن يبحث فيها عن جذور المقولات؛ ٤- نقص يرجع إلى انقطاع (عدم اتصال) القسمة؛ ٥- الجمع بين الجواهر الأولى والثواني في مقولة واحدة؛ ٦- عدم تساوي المقولات في الأهمية؛ ٧- الإحصاء غير الكامل للمقولات؛ ٨- الطابع غير الواضح بما فيه الكفاية لبعض المقولات، والذي ترتب عليه إمكان أن ينتمي التصور الواحد عينه إلى مقولتين مختلفتين أحياناً.

لقد رأى كانط وهيغل النقيصة الأساسية التي تشوب التصنيف الأرسططالي للمقولات في معيار القسمة. كما لاحظ ترندلنبرغ غياب الوحدة في معيار القسمة. وثمة سؤال مثار حول معرفة ما إذا لم يكن من الممكن إدراج بعض المقولات تحت مقولات أخرى، فلا تعود لذلك مقولات. كما أن ثمة تساؤل من ناحية أخرى عن ملائمة إضافة مقولات أخرى إلى جدول أرسطو مثل الإمكان والواقع. وقد أبرز أفلوطين على وجه الخصوص افتقار جدول

(١) .Hyle

(٢) .Eldos

(٣) .Klnoun

(٤) -Telos

المقولات عند أرسطو إلى الاكتمال . ولاحظ أن هذا الجدول بوصفه إحصاء لأجناس الوجود العليا ، لا يمكن لإله أرسطو نفسه أن يدخل فيه تحت أية مقولة من مقولاته .

وهذه هي المسألة في حقيقتها : إن الجوهر هو المقولة الأولى في الجدول الأرسططالي . ولكن أرسطو من جهة أخرى يميز بين الجواهر الأولى (الأشياء المفردة التي تتركب من الصورة والمادة والتي لا تستطيع أن تقوم في الحكم إلا بدور الموضوع ، ولا تستطيع أن تقوم بدور المحمول) ، والجواهر الثواني : أي تصورات الجنس والنوع . ولكن إله أرسطو ليس الجوهر الأول وليس الجوهر الثاني . ولأن نظرية المقولات عند أرسطو تنطلق من التصور المادي ، ولأنها موجهة ضد مثالية أفلاطون ، فهي تسلم بأن الأشياء المفردة في العالم المادي هي الجواهر الأولى . وأرسطو يناقض نفسه في هذه القضية الأساسية من فلسفته حينما يسلم بوجود إله هو وفق مذهبه صورة خالصة دون مادة ، بل صورة الصور وفكر الفكر ، ويظهر الله في نسق أرسطو الفلسفي كموجود غريب ينتهك تكامل ومنطق نسقه . ويقول لينين : « وهكذا يقدم أرسطو على نحو يثير الرثاء حجة الله ضد لوقيبوس المادي وأفلاطون المثالي »^(١٥) .

يشير ترندلنبرغ إلى أن الترتيب الذي ترد به المقولات الأربع الأولى ترتيب يقوم على دعامة راسخة . فثمة في أساسه تصور «الأول بطبيعته» . وتأتي مقولة الجوهر قبل مقولة الكم . ويفهم أرسطو بالجانب الكمي للشيء قابليته للقسمة والقياس . ويكمن الجانب الكمي للشيء في أن الشيء مجموع يتشكل من أجزاء . والعدد هو التعيين الرئيسي للكم . ويقسم أرسطو المقدار (أو العظم) «Grandeur»^(*) إلى مقدارين متصل ومنفصل . وهو يقدم العدد مثلاً للمقدار المنفصل والخط والجسم الهندسي مثالين للمقدار المتصل .

يقول أرسطو إن المقدار المنفصل هو الأول بطبيعته بالقياس إلى المقدار المتصل ، لأن تصوره أكثر كلية وتجريداً . وهو لهذا يضع الحساب في المكان الأول قبل الهندسة .

لقد سبق أن حل سمبليس (Simplice) مسألة معرفة لماذا لا يدرج أرسطو المتى (الزمان) والأين (المكان) تحت مقولة الكم ، بل جعل منهما مقولتين مستقلتين . فهاتان المقولتان (من حيث هما جنسان لما يقال على الجواهر) لا ينظر إليهما ببساطة على أنهما مقدارين قابلين للتقدير الكمي ، بل على أنهما تعريفان عينيان للأشياء ، على أن إحداهما «مكان» للشيء يوجد في علاقة متعينة مع «الأماكن» الواقعة حوله ، وعلى أن المقولة الأخرى أي الزمان الذي هو بالطريقة عينها لحظة زمنية متعينة من وجود الشيء بالنسبة إلى الماضي والحاضر والمستقبل . فالمسألة هنا هي الزمان والمكان منظوراً إليهما لا بوصفهما تصورين رياضيين مجردين ، بل بوصفهما زماناً ومكاناً عينيين ، من حيث أنهما شرطان لا

(١٥) لينين : الأعمال ، المجلد ٣٨ ، ص ٢٦٧ .

(*) ما يقبل الزيادة والنقصان .

غنى عنهما لوجود الأشياء المفردة .

أما مقولة الكيف فهي كمقولة الكم تماماً، مأخوذة بمعنى خاص أكثر تقييداً. فإذا كان الكلام عن الكيف بالمعنى الواسع، فإن الأجناس والأنواع بانتمائها إلى المقولة الأولى (مقولة الجوهر) تتميز أيضاً بالأشياء المفردة في جانبها الكيفي. ولكن مقولة الكيف تنظر إلى تصور الكيف بمعنى أكثر ضيقاً وتقييداً. وعلى وجه الدقة بمعنى ما يميز هذا الشيء من الأشياء الأخرى كيفياً وليس ماهيته التي يشترك فيها مع أشياء أخرى متعددة. وهنا موضع التمييز بين مقولة الكيف والجوهر الثاني (جوهر الشيء، جنسه ونوعه).

تتضمن مقولة الإضافة عند أرسطو العلاقات بين الأعداد (العلاقات الحسابية والهندسية)، والعلاقة بين الشيء الذي يقاس وبين المقياس، والعلاقة بين القوة الفاعلة ونتيجتها.

ثمة علاقة كذلك حينما يكون الشيء متضاداً مع شيء آخر، مثل هذا الشيء نصف شيء آخر أو ضعفه.

يقيم أرسطو تفرقة قاطعة بين الإضافة والجوهر. فيذهب إلى أن التصور «عبد» يجب أن نفهمه على أنه جوهر، على الرغم من أن العلاقة بين العبد والسيد حاضرة في أساس هذا التصور. وبالطريقة نفسها يجب اعتبار الشيء الذي يدخل في علاقة الجزء بالكل مع شيء آخر، جوهرأ. ويشير أرسطو إلى أن كل طرف داخل في علاقة يقابله طرف يتضاد معه، وأن التصورات المتضادية لا يمكن أن توجد إلا معاً، وإلغائها يعني اختفاء ما يتضاد معها. ومن ثم فإن تصورات مثل «عبد» و«سيد» و«ضعف» و«نصف» وثيقة الارتباط إحداها بالأخرى.

يتساءل سمبليس لماذا يقدم أرسطو الفعل والانفعال على أنهما مقولتان مستقلتان ولم يدرجهما تحت مقولة الإضافة من حيث أنهما تصوران متضادان يفترض أحدهما الآخر ضمناً؟ ويبرهن سمبليس على أن مقولتي الفعل والانفعال في نسق مقولات أرسطو يجب أن تفهم كل واحدة منهما على حدة في استقلال عن رابطتهما المتبادلة.

كان تصور الحركة موضوعاً لمناقشة واسعة النطاق داخل المدرسة المشائية. وكان أرسطو قد أدرج الحركة في مقولة الكم معتبراً الحركة مساراً (طريقاً) يقطعه الجسم. وقد نازع بعض المشائيين في صواب تلك القضية، وأكدوا أن الحركة لا تتفق مع مقولة الكم، فمقولة الكم إنما هي شيء في حالة سكون. بل إن الأندلسي يرى أنه من الواجب أن تدرج الحركة في مقولة الإضافة مميّزة في الحركة بين البداية والنهاية والإتجاه التي توجد جميعاً داخل علاقة متعينة فيما بينها داخل سياق حركة الجسم. كما يربط ثاوفراسطس الحركة بالمقولات جميعاً، مسلماً استناداً إلى ذلك بشمول الحركة وبكليتها. وهكذا فإن التحريك يعتبر منتمياً إلى مقولة الحركة، أما الخضوع للتحريك فيعتبر منتمياً إلى مقولة

الانفعال . ويرى الفيلسوف المشائي أوديموس أن الحركة مقولة قائمة بذاتها يجب إدراجها في جدول المقولات . فثمة خلاف إذن في وجهات النظر حول تصور الحركة داخل المدرسة المشائية .

ويمكن القول إن نظرية المقولات عن أرسطو تحتوي على فكرة موجهة تقوم بدور الأساس في تصنيف المقولات وتعريف درجاتها . ونحن نجد مبدأ القسمة مائلاً في تدرج مراتب أجناس الموجودات والتصورات مأخوذة في علاقتها بالجواهر الأول . والنسق والنظام هما أن الجوهر وأجناسه وأنواعه في موضع الصدارة ، ثم يأتي الكم والكيف الملازمان له ، ثم الإضافة أي الخاصيات التي يكتسبها الشيء حينما يدخل في هذه العلاقة أو تلك مع الأشياء الأخرى . ثم يجيء بعد ذلك الشرطان الخارجيان لوجود الأشياء المفردة وهما المكان والزمان . وفي النهاية تجيء التصورات التي تعبر عن تغيرات الأشياء والحالات الناجمة عن هذه التغيرات .

غير أن جدول المقولات عند أرسطو ليس كاملاً . فأرسطو يدخل في نسقه الفلسفي مقولات جديدة إما أن تقع بجوار مقولات جدولته أو فوقها .

إن المقولات لا تحيط بكل دلالات الوجود . فالصورة والمادة لا تظهران بين المقولات ، ولا تظهر العلل الأربع ولا الوجود بالقوة والوجود بالفعل (الإمكان والواقع) . كما يضيف أرسطو إلى تمييزات الوجود التي تعبر عنها المقولات التمييز بين الصدق (من حيث أنه وجود) والكذب (من حيث أنه لا وجود) ، والتمييز بين الإمكان والواقع . وهذه التصورات عنده لا يمكن إدراجها في جدول المقولات لأنها تناظر مقولات أخرى .

من ناحية أخرى يتضمن جدول أرسطو مقولات هي من قبيل الحشو . فهذا الجدول قد فرض عليه أن يتكيف على نحو مصطنع وفق العدد ١٠ (وهو عدد فيثاغوري مقدس) . وتشير كل الشواهد إلى أن أرسطو نفسه كان واعياً بذلك ، وكان يحذف أحياناً مقولات أو أخرى . كما أن بعض المقولات تجيء على أنها مقولات مستقلة ، في حين أنه من الممكن إدراجها تحت مقولات أخرى . فمقولة العلاقة تبسط جناحها على بعض المقولات الأخرى الواردة قبلها .

ومن نقائص نسق أرسطو كذلك أنه لا يحدد بدقة مدلولات بعض المقولات ، وترتب على ذلك أن هذا التصور أو ذاك يمكن إدراجه في أكثر من مقولة . ويصدق ذلك خاصة على مقولتي الفعل والانفعال . فكثير من الأشياء تستطيع أن تدخل في آن معاً في هاتين المقولتين ، لأن ما يفعل يتعرض هو نفسه لتأثير فعل آخر (في حالة تبادل التأثير (التفاعل)) .

لقد طبق أرسطو نظرية المقولات على حل مسائل معينة في المنطق والأنطولوجيا والفيزياء وعلم الأخلاق .

ففي المنطق استخدمت نظرية المقولات لتوضيح الألفاظ المشتركة (Homonymes) (*). فالمقولات تسمح لنا بأن نحكم على الهوية والاختلاف في التصورات ذات الألفاظ المشتركة. ولكن نظرية المقولات لا تطبق لها في نظرية القياس عند أرسطو. وهو يستخدمها في الميتافيزيقا لكي يميز بين الدلالات المختلفة للوجود، ولكي يكشف عن الوجود بالمعنى الميتافيزيقي، وفي الفيزياء لكي يفرق بين ثلاثة أنواع من الحركة.

يقدم أرسطو في «الطوبيقا»، إلى جانب إقامة أجناس المحمولات من حيث هي مقولات، قسمة أخرى للمحمولات، أطلق عليها فيما بعد اسم نظرية المحمولات. ووفق تلك القسمة يمكن أن يكون المحمول: ١ - تعريفاً (**)، وهو يعبر عن ماهية الموضوع الذي يدور عليه الحكم، ويجيب عن سؤال يتعلق بمعرفة ما هو الشيء المعطى من جهة ماهيته «الخاصة»؛ ٢ - العلاقة الخاصة بالشيء المعطى وحده، على الرغم من أنها لا تعبر عن ماهيته؛ ٣ - الجنس الذي يكون الشيء واحداً من أنواعه؛ ٤ - (العرض العام) (***) الأمانة العارضة التي لا ترتبط بماهية الشيء. وهذه المحمولات الأربعة تمر بالمقولات جميعاً. ولكن إذا كان أولها: «الصفة الجوهرية» (Attribut) التي تعبر عن ماهية الشيء ممكنة في كل مقولة، فسينشأ عن ذلك أن «الماهية» هنا لها معنى آخر غير الذي لها في نظرية المقولات، حيث لم تظهر الماهية إلا في المقولة الأولى من حيث هي جوهر ثانٍ.

يلاحظ أرسطو في معرض حديثه عن الرابطة بين المحمول والموضوع في الحكم، أنها يمكن أن تكون على ضريين، إما أن يكون الموضوع والمحمول قابلين للعكس المستوى البسيط أو التام «Conversion simple» (أي مع بقاء السلب والإيجاب أي الكم على حالهما)، وإما ألا يسمح بهذا العكس المستوى البسيط أو التام. وفي الحالة الأولى حينما يكون الموضوع والمحمول متساويين في ماصدقيهما، يمكن أن يكون المحمول إما صفة «Attribut» (حداً وتعريفاً) وإما خاصة (Propre)، وفي الحالة الثانية يمكن أن يكون المحمول إما جنساً وهو جزء من الحد (التعريف) أو عرضاً عاماً (****).

يضيف فورفوريوس إلى المحمولات الأربعة الأرسطية في نظريته عبد ذلك محمولاً خامساً هو «الفصل النوعي»، ومع ذلك فإن هذا النوع لا يستطيع أن يقوم بدور المحمول في قضية حملية، وهو لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا في حكم شرطي منفصل. إن نظرية فورفوريوس في المحمولات قد غيرت فكرة المحمولات من أساسها فأصبحت تصنيفاً لعلامات الموضوع.

(*) لفظ واحد يشير إلى معانٍ كثيرة قد تكون متقاربة أو متباعدة، مثل كلمة «عين» حينما تستخدم لعين الما وللجاسوس ولعضو البصر.

(**) تستخدم هنا مرادفة للحد (التعريف) «Definitio» أيضاً.

(***) تعرف النظرية السابقة «المحمولات» في كتب المنطق العربية باسم الكليات الخمس، والمحمولات عند أرسطو أربعة: الجنس والنوع والخاصة والعرض العام، ولا يذكر أرسطو الفصل.

(****) كل، عرض يقال على أنواع كثيرة كالبياض للثلج والقطن... إلخ.

يعرف أرسطو في الطوبيقا « الخاصة » على النحو الآتي : الخاصة تختلف عن التعريف بالماهية ، فهي تنتمي في الحكم إلى الموضوع الواحد وإليه وحده . ولكن هذا الانتماء المقصور على الموضوع يجعل من الممكن أن نضع محل الموضوع خواصه ، فعلى سبيل المثال إن النطق خاصة للإنسان وكذلك الاستعداد الفني والعلمي ، فهي سمات مميزة للإنسان ، ويمكن أن تقوم مقام تصور « الإنسان » و « الكائن الناطق » متكافئين . ولكن هذه الخواص لا تشكل ماهية الإنسان بل تصدر عنها فقط .

ويقدم أرسطو في « الطوبيقا » قواعد التعريف : وهي قواعد يؤدي انتهاكها إلى أخطاء في التعريف . وهو يصوغ قواعد التعريف في معرض إشارته إلى أن التعريف يستهدف الكشف عن ماهية الموضوع الذي يراد تعريفه ، وقد أصبحت تلك القواعد منذ ذلك الحين وقفاً على المنطق الصوري . وتقتضي تلك القواعد أن يكون التعريف واضحاً ، وألا ينطوي على الفاظ مشتركة المعنى ، أو استعارية ، ولا على تعبيرات مغلقة على الفهم أو ملتبسة ، وألا يكون شديد الاتساع أو شديد الضيق ، وألا يكون بالسلب (باستثناء الحالات التي لا تسمح بها طبيعة التصور ذاتها بتعريفه على نحو آخر) . وأرسطو يصوغ التعريف بواسطة الجنس القريب والفصل النوعي .

وقد أقام أرسطو نظرية القسمة المنطقية للأجناس إلى أنواع ، ويضم منطقه أيضاً نظرية الروابط بين التصورات ، كما درس على وجه الخصوص الروابط بين التصورات تبعاً لمصادقاتها . وهو يذهب إلى أن الروابط بين التصورات تبعاً لدرجة كليتها (عموميتها) لا محل لها إلا بين تصورات تنتمي إلى المقولة الواحدة عينها . فهناك داخل كل مقولة تدرج في مراتب التصورات التي يدخل بعضها مع بعض في علاقة اندراج (Subordination) . وتنتمي التصورات الدنيا إلى العليا على غرار انتماء الأنواع إلى الأجناس . وقد أقام أرسطو علاقة بين ما صدق التصورات العليا والدنيا ومفاهيمها ، ويطلق على هذه العلاقة في المنطق الصوري اسم قانون التناسب العكسي بين ما صدق التصورات ومفاهيمها .

كما أن أرسطو يقول وهو يحدد السمات المميزة للروابط بين التصورات ، إن التصورات المتدرجة تحت تصور جنس واحد بعينه متطابقة الجنس ، مثلما أن التصورات المتدرجة تحت نوع واحد بعينه متطابقة النوع .

كذلك يقيم أرسطو ضرباً أخرى من الروابط بين التصورات : فالتصوران اللذان يكون أحدهما نفيًا بسيطاً للآخر (أ ولا أ) يدخلان في علاقة التقابل بواسطة التناقض ، كما أن التصورين اللذين ينتميان إلى الجنس عينه وبينهما غاية الخلاف يدخلان في علاقة التقابل بواسطة التضاد .

ويتكلم أرسطو أيضاً عن شكلين من التقابل بين التصورات : التقابل بين التصورات

المتضايقة وبين الملكة والعدم (*). فهناك رابطة تقابل بين التصورات المتضايقة وسط التصورات المدرجة تحت مقولة الإضافة (مثل الرابطة بين تصوري «ضعف» و «نصف»). أما التقابل بين تصوري الملكة والعدم فهو تقابل بين غياب صورة متعينة وحضورها، فالمادة المساوية لنفسها إنما تكتسب صوراً مختلفة، ومن ثم فالإنسان الجاهل يصير متعلماً.

فالتصور «جاهل» عدم بالقياس إلى التصور «متعلم»، وهو يعبر عن لا وجود وعن غياب التعليم.

وهكذا تكون الرابطة بين الملكة والعدم هي الرابطة بين التصورين موجب وسالب. فالعدم يشير إلى الصورة التي لم توجد بعد في الأساس المادي (**)، ولكنها ستضفي عليه بعد ذلك، ويتحول العدم عندئذ إلى ملكة وإلى امتلاك الصورة.

والعدم تقابل واقعي ينعكس في النفي المنطقي. ولا يتحول العدم دائماً إلى ملكة. فهناك أمراض لا شفاء منها وليس البرء منها ممكناً دائماً. ويحدد أرسطو مجالاً معيناً للظواهر يطلق عليه اسم «العدم» (Privation) ويصبح تصور العدم بمعنى النفي الجدلي عند هيغل المبدأ المحرك للتطور، في حين أنه لا يقوم بهذا الدور عند أرسطو؛ فالله عند أرسطو هو المحرك الأول. ويذهب الإسكندر الأفروديسي إلى أن تصور العدم ينتمي إلى مقولة الكيف.

نظرية الاستدلال

العكس الذي يسمى بالمباشر، والذي يطلق عليه أيضاً عكس (Converston) الأحكام، ليس عند أرسطو إلا طريقة منطقية ثانوية. ولا نجد عند أرسطو نظرية في الاستدلال المباشر، ولكنه لكي يستنتج بعض أضرب الشكلين الثاني والثالث من القياس الحملي، ولكي يقيم نظريته في المحمولات، أنشأ قواعد عكس الأحكام. وقد سبق لأفلاطون أن لاحظ أن الأحكام الكلية الموجبة قابلة للعكس إذا تغير كيفها.

يقرر أرسطو أن الأحكام الكلية السالبة والأحكام الجزئية الموجبة تبقى مع عملية العكس أحكاماً كلية سالبة وأحكاماً جزئية موجبة، في حين أن الأحكام الكلية الموجبة يمكن عكسها إذا تغير كمها، أي إذا أصبحت أحكاماً جزئية موجبة، أما الأحكام الجزئية السالبة فلا يمكن عكسها.

(*) العدم (Privation) : نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد مثل العمى بالنسبة للإنسان (مجمع). وهو أيضاً غياب صورة معينة عن مادة موضوع حينما تكون تلك الصورة غير متنافرة مع طبيعة الموضوع. مثل هذا الرجل ليس متعلماً، والملكة تقابل العدم.

(**) الأساس المادي (Substrat) : عند أرسطو هو ما يبقى أثناء التغيير كما جاء في كتاب الطبيعة، وهو مرادف للهبول (المادة).

ويذهب أرسطو إلى أن القياس استدلال، ينتج فيه بالضرورة من أحكام معطاة حكم جديد مختلف عنها. ويقرر أرسطو أن الأحكام الداخلة في الاستدلال تدخله من حيث أنها مقدمات، بحيث يحتل المحمول، بخلاف المنطق الإسكولائي اللاحق، المكان الأول عنده، بينما يحتل موضوع الحكم المكان الثاني. وعنده كذلك، المقدمة لها الشكل الآتي «أ محمول على ب» أو «ب» ينتمي إلى «أ».

ويطلق أرسطو على القياس الحملي اسم «القياس من جهة الحد الأوسط»، ولا يعزو قيمة برهانية دقيقة إلا إليه وحده.

ولنفرض أنه علينا أن نبرهن على نحو مباشر أن «أ» تنتمي إلى «ب» (ب هي أ) أو أن أ لا تنتمي إلى ب (ب ليست أ). ولكي نبرهن على ذلك يجب أن نستنبطه بطريقة القياس، ويستوجب ذلك أن نجعل حكماً ما أساساً. وبطبيعة الحال ليس من الممكن أن نتخذ من الحكم نفسه أساساً (ب هي أ) أو (ب ليست أ). ومن ثم فالمقدمة التي نتخذها أساساً يجب أن تكون الحكم (ح هي أ). ولكن هذه المقدمة وحدها لا تكفي لاستخلاص نتيجة، إذ يجب أن يضاف إليها حكم، إما أن يجعل من ح محمولاً لموضوع آخر، وإما أن يجعل من ح محمولاً آخر للموضوع. وفي هذه الحالة وحدها يكون لدينا قياس، لأنه لا يمكن استنباط أي شيء استنباطاً ضرورياً من مقدمات معزولة بعضها عن بعض، فبالإضافة إلى المقدمة «ح هي أ» يجب أن تكون لدينا مقدمة أخرى. مع ذلك إذا كانت هذه المقدمة الثانية تجعل من أ محمولاً لأي موضوع آخر، كائناً ما كان س مثلاً (س هي أ)، أو تجعل من س محمولاً لـ أ (أ هي س) فلن نحصل على نتيجة تعبر عن «ب»، أي عن موضوع الحكم الذي يجب البرهنة عليه، على الرغم من أنه في تلك الحالة يمكننا أن نصل إلى شكل من أشكال القياس.

وتبقى الأمور على هذا النحو في الحالة التي تكون فيها ح محمولاً لأي موضوع كان س، أو كانت س محمولاً لـ ص و ص لـ ز، أو بعبارة أخرى إذا كانت مقدمة الاستدلال لا تؤدي أبداً إلى «ب».

وعلى وجه العموم، ليس من المستطاع أبداً استخلاص نتيجة مؤداها أن شيئاً ما يلزم عنه شيء آخر دون حد أوسط يربط بينهما. فالحكم الذي يقرن محمولاً متعيناً بموضوع متعين، لا يمكن البرهنة عليه بالقياس المنطقي إلا بمساعدة تصور «حد» أوسط يوجد في علاقة متعينة بالنسبة إلى كلا التصورين: موضوع الحكم المراد البرهنة عليه وكذلك محموله.

وبما أن القياس يستوجب تصوراً أوسطاً يربط بين المقدمتين، فإن كل قياس عند أرسطو لا بد على وجه الإلزام أن يجيء وفق ثلاثة أشكال: يكون الحد الأوسط موضوعاً في إحدى المقدمتين ومحمولاً في الأخرى، أو يكون محمولاً في المقدمتين، أو يكون موضوعاً في المقدمتين، وتلك القسمة الأرسططالية تستغرق كل الأقيسة.

لقد أثارت مسألة معرفة على أي مبدأ تنهض تلك القسمة للأقيسة إلى خلافات بين العلماء الدارسين لمنطق أرسطو، وأرسطو نفسه لم يذكر ذلك في أي موضع. لذلك لن يكون من الممكن توضيح مبدأ القسمة إلا عند تحليل الطريقة التي يصف بها أضرب هذه الأشكال.

يقرر أرسطو السمة المميزة للشكل الأول على النحو الآتي: «إذا دخل ثلاثة حدود في علاقة بحيث يكون الحد الأصغر مندرجاً في جملة الأوسط، والأوسط مندرجاً أو غير مندرج في الحد الأكبر. فسيكون من الحدين المتطرفين (الأكبر والأصغر) بالضرورة قياس كامل. وأنا أطلق كلمة الأوسط على الحد الذي يكون هو نفسه مندرجاً في حد آخر، كما يندرج فيه حد آخر يشغل أيضاً وضعاً وسيطاً، وأنا أطلق كلمة طرفين على كل من الحد الذي يكون هو نفسه مندرجاً في آخر والحد الذي يكون حداً آخر مندرجاً فيه» (أرسطو، الأورغانون III، والتحليلات الأولى، الكتاب الأول، ص ١٣). وهنا لا يتحدد «الطرفان» بحيث يتمايزان من ناحية أيهما أعلى أو أدنى، بل هما لا يتحددان إلا بالمدى الذي يجب أن يتميزا فيه عن الحد الأوسط.

هذا الوصف للشكل الأول يشير إلى مبدأ تركيبه فقط. ولذلك فهو لا يتناول الأضرب الصحيحة فحسب، بل الاضرب غير المنتجة أيضاً (حالة ألا يكون الحد الأوسط موجوداً في الأول) ويسمى أرسطو الشكل الأول بخلاف الشكلين الثاني والثالث قياساً كاملاً.

أما الشكل الثاني فإن أرسطو يقول عنه إنه حد واحد بعينه ينتمي فيه تماماً إلى أحد الحدين الآخرين، ولا ينتمي فيه على الإطلاق إلى الحد الآخر، أو ينتمي فيه تماماً أو لا ينتمي على الإطلاق إلى الحدين الآخرين، وإن الحد الأوسط هو الذي يعبر به عن الحدين الآخرين، في حين أن الحدين المتطرفين هما اللذان يحمل عليهما الحد الأوسط. وبعد ذلك يشير أرسطو إلى أنه لا إنتاج في هذا الشكل (ليس من المستطاع استنباط نتيجة) إذا كانت المقدمتان موجبتين معاً أو كانتا سالبتين معاً. ولذلك، إذا كان من الخصائص المميزة للشكل الثاني إيراد الحالات التي يكون الطرفان فيها أو لا يكونان ضمن ما صدق الحد الأوسط، فإن هذه الحالات ليست بالأقيسة الدقيقة.

وليس ما سبق تعريفاً عاماً للشكل الثاني، لأن هذا الوصف لا يشتمل على أضربه الخاصة ويقف عند الإشارة إلى طريقة ارتباط الحدود فيه.

كما أن هذا الوصف من ناحية أخرى يشتمل على الأضرب غير المنتجة.

ويجب أن لا نعترض على الفكرة التي قدمها أرسطو والقائلة إنه ليس هناك اندراج لحد في حد آخر في المقدمات السالبة، وإنه في الشكل الثاني نتيجة لذلك (وفي هذا الشكل في كل أضرب استدلالاته يجب أن تكون إحدى مقدمتيه سالبة) لا يمكن اعتبار الحد الأوسط حداً يندرج فيه الحدان الآخران. وكان من الممكن تقديم هذا الاعتراض على وصف الشكل الأول، فهناك أيضاً نجد حالات ليس الحد الأوسط فيها مستغرقة في الحد الأكبر، ومع ذلك يعرف

الحد الأوسط فيها بأنه حد مستغرق في آخر ، ويستغرق هو حداً ثانياً . فالمقدمة السالبة على الأقل لها شكل علاقة الاندراج : فليس الحد متضمناً في آخر ، ويكفي ذلك لفهم المبدأ .

يضيف أرسطو الشكل الثالث من القياس على هذا النحو : « ولكن إذا انتمى حد ولم ينتم حد آخر إلى حدٍ ثالث غيرهما بعينه ، مأخوذاً في كليته ، أو إذا انتمى الحدان أحدهما والآخر معاً ، أو إذا لم ينتم الحدان لا أحدهما ولا الآخر إلى هذا الحد بعينه ، فإنني أسمى هذا الشكل من القياس الثالث ، وأنا أطلق في هذا الشكل على الحد الذي يكون الطرفان محمولين عليه الحد الأوسط ، وعلى المحمولين اسم الطرفين » (أرسطو : التحليلات الأولى ، الكتاب الأول ، ص ٣٦) .

وليس هذا الوصف كذلك تعريفاً للطرائق الممكنة في الاستدلال وفق الشكل الثالث . فهو لا يشمل من ناحية على الأضرب الخاصة بالشكل الثالث ، وهو من ناحية أخرى يشمل على أضرب غير منتجة ، وهو لا يقدم إلا السمة المميزة للشكل الثالث .

ولا يولي أرسطو بصفة عامة في تقسيمه للأشكال اهتماماً بالتفرقة بين الحدين الأكبر والأصغر . فالحدان يعتبران ببساطة الطرفين المقابلين للحد الأوسط (الثالث) . وعلى هذا النحو فهو لا يولي أي اهتمام بالقضية (الحكم) التي تكون نتيجة في القياس .

يرى ترندلنبرغ ومعه بعض مؤرخي المنطق أساس تقسيم القياس إلى أشكال ، في العلاقة بين ما صدق الحد الأوسط (الثالث) وما صدقات الحدين المتطرفين . ومع ذلك فأرسطو عند وصفه لأشكال القياس يشير في جميع الحالات إلى مكان الحد الأوسط ومكان الطرفين . فلكل من هذه الحدود مكانه المحدد في الأشكال المختلفة . ومن هنا جاء الظن بأن أرسطو تنقصه الدقة المتسقة عند عرضه لنظريته في أشكال القياس ، فهو لا يقدم تعريفاً لشكل القياس عامة ولا لأشكاله الخاصة ، وهو دون أن يذكر صراحة مبدأ تقسيم الأقيسة إلى أشكال يقف عند وصف أشكال القياس . ولا يقدم تعريفاً لشكل القياس عامة ولا لأشكاله الخاصة ، فهو دون أن يذكر صراحة مبدأ تقسيم الأقيسة إلى أشكال يقف عند وصف أشكال ثلاثة وفق تركيبها . ولكن إشارات أرسطو لا تتميز كثيراً بالوضوح .

وفي تقديرنا ، أن أرسطو يطرح مسألة أشكال القياس على النحو التالي : إنه يبحث عن حل المشكلة داخل الرابطة بين الحد الأوسط والطرفين (الحدين المتطرفين) . وهو يقرر أن الحد الأوسط يستطيع أن يشغل في مقدمات القياس ثلاثة أماكن مختلفة بالنسبة إلى الحدين الآخرين : فهو يستطيع أن يكون موضوعاً في مقدمة ، ومحمولاً في الأخرى ، أو محمولاً في المقدمتين ، أو موضوعاً فيهما . ثم بحث أرسطو عن تفسير لتلك الحقيقة في العلاقة بين الحد الأوسط والحدين الآخرين وفق الماصدق ، ومن ثم وفق المفهوم (المحتوى) ، لأن ما صدق التصورات يعتمد على مفهومها ، أي أن أرسطو بحث عن الإجابة في تدرج مراتب التصورات العليا والسفلى (الدنيا) . ولذلك التدرج عنده دلالة ليست منطقية فحسب ، بل أنطولوجية

أيضاً. ولكنه على أية حال لم يصل إلى حل لتلك المشكلة بطريقة مرضية.

كما سبق أن قلنا إن ترتيب الحدود في القياس عند أرسطو يختلف كثيراً عن الترتيب الذي يتبناه المنطق الصوري. ويذهب نيكولاي لانجه إلى أن الترتيب الأرسططالي أكثر طبيعية.

ففي الشكل الأول نرى الأعداد التي تطلق على ترتيب الحدود مقررة أصلاً في الوصف نفسه المقدم للاستدلال: فالحد الثالث متضمن في الأوسط والأوسط في الأول إلخ... ويشير أرسطو هنا بصدد الحد الأوسط: «أنه بحكم وضعه (مكانه) يكون حداً أوسطاً». ومن الطبيعي أن معنى التسمية أول وأوسط وأخير سيكون أكثر وضوحاً بعد مقارنة التعبيرات المماثلة المتعلقة بالأشكال الأخرى.

ففي الشكل الثاني يكون الحد الأكبر هو الذي يجاور الحد الأوسط في حين أن الحد الأصغر أكثر ابتعاداً. ويكون الحد الأوسط هنا هو الأول بواسطة مكانه.

وفي الشكل الثالث يكون الحد الأكبر هو الحد الذي يقع بعيداً عن الحد الأوسط بينما يكون الحد الأصغر أقرب إليه. وهنا يحتل الحد الأوسط المكان الأخير.

ومن ثم فلا جدال في أن المصطلحات «أول» و «أوسط» و «أخير»، وهي المستعملة في وصف الشكل الأول، لا تعني سوى المكان. ففي الشكل الأول (وفق المكان):

I - الحد الأكبر.

II - الحد الأوسط.

و III - الحد الأصغر.

وفي الشكل الثاني:

I - الحد الأوسط،

II - الحد الأكبر،

و III - الحد الأصغر.

وفي الشكل الثالث:

I - الحد الأكبر،

II - الحد الأصغر،

و III - الحد الأوسط.

يقول أرسطو إنه من الممكن التعرف على شكل القياس بواسطة مكان الحدود. ومن الواجب أن نعتقد أن مكان الحدود له علاقة متعينة بمبدأ تقسيم الأشكال. فماذا يفهم أرسطو بمكان الحدود؟

إنه يضع نصب عينيه موضع الحدود ، وتلك الحدود موزعة بطريقة خطية . ولكي يشير أرسطو إلى أشكال الاستدلالات في كل شكل من الأقيسة عمد إلى استخدام علامات أبجدية متعينة .

فإذا أشرنا إلى الحدود بواسطة الرموز ذات الإقرار العام في المنطق الصوري التقليدي .
كان لدينا الترتيب الآتي لأشكال القياس :

الشكل الأول ك و ص

الشكل الثاني و ك ص

الشكل الثالث ك و ص

وعند أرسطو يكون لدينا المنوال الآتي للتوضيح :

الشكل الأول	الشكل الثاني	الشكل الثالث
ك ينتمي إلى و	و ينتمي إلى ك	ك ينتمي إلى و
و ينتمي إلى ص	و ينتمي إلى ص	ص ينتمي إلى و
ك ينتمي إلى ص	ك ينتمي إلى ص	ك ينتمي إلى ص

ومن وجهة نظر الترتيب الخطي للحدود فإن الاختلاف بين الأشكال يظهر على النحو الآتي :

في الشكل الأول ينتقل فكرنا من الحد الأكبر إلى الأوسط ومن الحد الأوسط إلى الحد الأصغر . وهذا المسار الذي يسلكه الفكر يطابق طبيعة الأشياء ذاتها . لذلك فإن الشكل الأول هو الذي يقدم لنا القياس الكامل .

وفي الشكل الثاني يسير الفكر من الحد الأوسط إلى الحد الأكبر ومن الحد الأكبر إلى الحد الأصغر .

وفي الشكل الثالث يمضي الفكر من الحد الأكبر إلى الأصغر ومن الحد الأصغر إلى الأوسط .

يذهب ترندلنبرغ إلى أن التقسيم الأرسطي للقياس الحملّي إلى أشكال ثلاثة هو تقسيم كامل . كالتقسيم اللاحق لأرسطو الذي يقسم القياس إلى أربعة أشكال ، ولكنه تقسيم يقوم على مبدأ آخر . فعند أرسطو يشغل الحد الأوسط في الشكل الأول من القياس المكان الأوسط في ترتيب اندراج التصورات ، وهو يشغل المكان الأعلى في الشكل الثاني والأدنى في الشكل الثالث :

فالشكل الأول يأتي على الصورة الأساسية التالية :

ك ينتمي إلى كل و
و ينتمي إلى كل ص

ك ينتمي إلى كل ص

وهنا يقع الحد الأوسط بين الحدين المتطرفين الأكبر والأصغر . لذلك يضع أرسطو الحدود مرتبة في نظام خطي هو ك و ص .

والصورة الأساسية للشكل الثاني هي :

و لا تنتمي إلى أي ك
و تنتمي إلى كل ص

ك لا تنتمي إلى أي ص

وهنا يكون الحد الأوسط هو الأول من حيث المكان (الموضع) ، لأنه من حيث هو محمول في المقدمتين يسبق الحدين الآخرين . ومن هنا يجيء الترتيب الخطي : و ك ص للحدود في الشكل الثاني .

والصورة الأساسية للشكل الثالث هي :

ك تنتمي إلى كل و
ص تنتمي إلى كل و

ك تنتمي إلى بعض ص

وهنا يكون الحد الأوسط من حيث الموضع هو الأخير والترتيب الخطي في الشكل الثالث هو ك و ص .

وهكذا ، فتمييز الأشكال الثلاثة أحدها من الآخر يكون بواسطة الترتيب الخطي للحدود .

وبالجملة ، لقد أدى « مكان » الحدود في نظرية القياس إلى ثلاثة تفسيرات مختلفة :

١ - يعتمد شكل القياس على طريقة ارتباط الحد الأوسط بالحدين المتطرفين . وهنا ليس لدينا إلا ثلاثة إمكانات : فالحد الأوسط إما أن يكون موضوعاً للحد الأكبر ومحمولاً على الحد الأصغر ، وإما أن يكون محمولاً على الحدين الآخرين ، وإما أن يكون موضوعاً

لهما . وهذه هي وجهة نظر تسلر وأبيرفغ وفايتس .

٢ - يذهب هـ . ماير إلى أن مبدأ تقسيم الأشكال في القياس هو مكان الحدود في ترتيبها الخطي .

٣ - تذهب وجهة النظر الثالثة (ترندلنبرغ وبوبروف) ، إلى أن المبدأ الذي يحكم تقسيم الأشكال في قياس أرسطو ليس مبدأ منطقياً ، بل مبدأ ميتافيزيقي هو مكان الحدود في تدرج مراتب التصورات على وجه العموم .

يجب التسليم بأن المبدأ الذي يحكم تقسيم القياس إلى أشكال عند أرسطو هو اختلاف العلاقة بين الحد الأوسط والحددين الآخرين . فالحد الأوسط هو الأساس المنطقي الذي يسمح بإقامة الرابطة بين الحددين المتطرفين ، وهي الرابطة التي تثبت في النتيجة . ولكن دلالة الحد الأوسط لا تقف عند ذلك ، لأن له أيضاً دلالة أنطولوجية ، فالحد الأوسط في القياس الأرسطي يمكن أن يناظر الأساس الواقعي : العلة .

لقد كان أرسطو أول من أقام القواعد العامة للقياس والقواعد الخاصة بالأشكال المختلفة . والقاعدة العامة للقياس تنحصر في أنه إذا كانت المقدمتان سالبتين أو جزئيتين فلا يمكن أن نستخلص منهما نتيجة ضرورية ، أو بعبارة أخرى ، يجب أن تكون إحدى المقدمتين في أي قياس على وجه الإلزام كلية وأن تكون الأخرى موجبة . كما يقرر أرسطو أن القياس يجب أن يشتمل على مقدمتين وثلاث قضايا .

وننتقل إلى القواعد الخاصة بالأشكال المختلفة .

ففي الشكل الأول يجب أن تكون المقدمة التي تحتوي على الحد الأكبر قضية كلية ، ويجب أن تكون القضية التي تحتوي على الحد الأصغر قضية موجبة .

تقرر القاعدة الخاصة بالشكل الثاني وجوب أن تكون إحدى المقدمتين سالبة ، وأن تكون المقدمة التي تحتوي على الحد الأكبر قضية كلية .

أما القاعدة الخاصة بالشكل الثالث فتنص على أن المقدمة التي تحتوي على الحد الأصغر يجب أن تكون موجبة .

يقرر أرسطو لكل شكل ضروبه (أي اجتماع المقدمات الموجبة الكلية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية) سواء المنتجة (التي تعطي نتيجة ضرورية منطقياً) أو غير المنتجة .

يسمي أرسطو الشكل الأول بالقياس الكامل ، لأن الضرورة المنطقية للنتيجة فيه واضحة

بذاتها. فهذا الشكل يتأسس مباشرة على البديهية التي تعبر عن علاقة الجنس بأنواعه وبالأفراد الذين يدخلون في هذا الجنس، وبمقتضى هذه البديهية، فكل ما يصدق على الجنس يصدق بدرجة متساوية على كل أنواعه وعلى كل الأفراد الداخلين فيه.

ويقرر أرسطو بالمثل أن خاصة الشكل الأول هي أنه يسمح بالوصول إلى كل أنواع النتائج: موجبة كلية، وسالبة كلية، وموجبة جزئية، وسالبة جزئية.

يذهب أرسطو بصدد النتائج المتحصلة في الشكلين الثاني والثالث، إلى أن تحديد ضروبها المنتجة وضروبها غير المنتجة، يستوجب ردها إلى ضروب الشكل الأول. وهو يطبق، لتحقيق ذلك، عكس مقدمات أضرب الشكلين الثاني والثالث (دون تغيير الكم وبتغييره)، ونقل هذه المقدمات، واستعمال برهان الخلف (*)، والشكلان الثاني والثالث وهما قياسان غير كاملين يجدان أساسهما في الأقيسة الكاملة من الشكل الأول، بإرجاعهما إلى هذه الأشكال بواسطة برهان مباشر أو غير مباشر.

ويبرهن أرسطو أن الضربين الأولين من الشكل الأول هما في النهاية أساس لكل الأقيسة.

وهو يقرر، عند تحليله أضرب الشكلين الثاني والثالث، أن الشكل الثاني لا يستطيع أن يؤدي إلا إلى نتائج سالبة، وأن الشكل الثالث لا يستطيع أن يؤدي إلا إلى نتائج جزئية.

لقد درس أرسطو دراسة تفصيلية دقيقة الأقيسة التي تحتوي على مقدمات ذات جهات مختلفة، كما بين أية أضرب تكون منتجة وأيتها لا تكون منتجة ويقرر أرسطو عند تحليله للعلاقات بين المقدمات الصادقة والكاذبة والنتائج الصادقة والكاذبة، أن القياس إذا كان صحيحاً تكون هذه العلاقات على النحو الآتي:

- ١ - إذا صدقت المقدمتان صدقت النتيجة أيضاً بالضرورة.
- ٢ - إذا كذبت المقدمتان، لن تكون النتيجة بالضرورة كاذبة (فقد تكون صادقة أو كاذبة).
- ٣ - إذا كانت النتيجة كاذبة، كانت إحدى المقدمتين كاذبة أو كليهما كاذبتين بالضرورة.
- ٤ - إذا كانت النتيجة صادقة، فليس من الضروري أن تكون المقدمتان صادقتين (فمن الممكن أن تكونا صادقتين أو كاذبتين).

ويمكن أن يقال إن أرسطو يعالج هنا القياس الشرطي الذي يقول إن صدق المقدم

(السبب) يلزم عنه صدق التالي (النتيجة)، وعن كذب النتيجة يلزم كذب السبب، ولكن كذب السبب لا يؤدي إلى كذب النتيجة كما أن صدق النتيجة لا يؤدي إلى صدق السبب .

ويذهب أرسطو إلى أن المعرفة الصحيحة تتألف من تصورات قد برهن على تعريفاتها برهنة كاملة ابتداءً من مقدمات عامة . فالمعرفة الصحيحة هي معرفة استنباطية . واستنباط الجزئي ابتداءً من الكلي لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، فيجب أن توجد عبارات كلية أعلى يستنبط منها نسق المعرفة جميعه في هذا العلم أو ذاك .

لكل علم وفق مذهب أرسطو مبادؤه الأولى . والمبادئ الكلية الأعلى للبرهان هي الحقائق اليقينية على نحو مباشر . وهذه هي المبادئ الأولى، وهي باعتبارها كذلك لا يمكن البرهنة عليها . والمبدأ الأول للقياس الأرسططالي، المبدأ الذي يقوم عليه القياس كما قيل من قبل، هو البديهية التي سميت فيما بعد باسم «مقالة الكل واللاشيء» أو مبدأ كل ولا واحد (*) (dictum de omni et nullo) أو المقول على كل وعلى لا واحد .

يذهب فاييتس إلى أنه بجانب هذه البديهية يوجد أيضاً أساس للقياس في مبدأ التناقض المنطقي . ويشارك «بوست» فاييتس الرأي، فالقياس عندهما يقوم على بديهية التناقض، ويعتمد بوست إلى محاولة البرهنة على أن مبدأ التناقض ومقالة الكل واللاشيء شيء واحد، وهو أمر واضح الخطأ .

أما أي . هوسيك (I. Husik) في مقاله «أرسطو في معرض قانون التناقض وفي معرض أساس القياس» - وهو مقال نشر في مجلة Mind عام ١٩٠٦ - يعارض رأي فاييتس وبوست، ويبرهن على أن القياس لا يتضمن قانون التناقض، وعلى أن دقة القياس لن يلحقها وهن إذا ما أغفل مبدأ التناقض . وهو يقول إنه من الممكن بناء منطق شرطي لا يعمل فيه هذا المبدأ، ويمكن أن يكون فيه الشيء الواحد نفسه أ ولا أ في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها (مثل أبيض ولا أبيض)، ويبقى دائماً القياس التالي في هذا المنطق الشرطي :

كل أ هي ب
وكل ح هي أ
كل ح هي ب

(*) «مؤداه أن كل ما يحمل - إيجاباً أو سلباً - على حد مستفروق يمكن حمله بالطريقة نفسها من حيث الإيجاب والسلب على أي شيء يندرج تحت ذلك الحد المستفروق» (زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي - ج ١، ١٩٦٥، ص ٢٦٨)، وصيغته عند أرسطو في التحليلات الأولى، المقالة الأولى . الفصل الأول ص ٢٤ : نحن نقول عن شيء محمولة عليه صفة إنه مستفروق حينما يكون من المستحيل أن نجد جزأين من الموضوع لا تحمل عليهما الصفة، وكذلك حين يقال ليس محمولاً على شيء، أي أن المحمول على الكل محمول هو نفسه على البعض أيضاً، واللامحمول على الكل لا محمول على البعض، كما يصاغ المبدأ عند الاسكولائيين . (د . عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الثانية، ١٩٦٣، ص ١٧٧) .

يستند فايّس وبوست إلى الفصل الثاني من التحليلات الثانية، الذي يتكلم أرسطو فيه عن المبادئ المشتركة بين العلوم جميعاً. ويزعم هوسيك أنهما لم يفهما فكرة أرسطو وأنهما ينسبان إليه، على وجه الدقة، عكس ما يبغى قوله. وهوسيك محق بكل تأكيد حينما يقول إن بديهية المقول «على كل وعلى لا واحد» هي مبدأ مستقل يختلف عن مبدأ التناقض المنطقي ولا يطابقه. ولكن، إذا نحينا هذا المبدأ، فلن يبقى من نظرية القياس إلا الجزء الذي يغيب منه برهان الخلف عن التدليل، بما أن هذا النوع من البرهان يفترض أيضاً مبدأ التناقض الذي يرتبط به قانون الثالث المرفوع.

إن منطق أفلاطون كان يبدأ بالتصور، بينما يبدأ منطق أرسطو بالقضية (الحكم). والمهمة الأساسية لمنطق أرسطو هي تأسيس القضايا بواسطة الاستدلالات. ولهذا كانت نظرية القياس المشكلة المركزية لمنطقه. وعند أرسطو يرتبط الاستدلال ارتباطاً لا تنفصم عراه بالبرهان، وينظر إليه من زاوية أهميته بالنسبة إلى البرهان. والهدف النهائي لمنطق أرسطو هو تطوير نظرية البرهان.

الموضوع النوعي الأساسي للتحليلات (أنالوطيقا) هو نظرية القياس منظوراً إليها كوسيلة للبرهان العلمي الدقيق الضروري (apodictique). ولكن أرسطو في مسار بحثه وجد أن للقياس استعمالاً أوسع، وأنه ليس وسيلة للبرهان العلمي الدقيق فحسب، بل هو أيضاً وسيلة للإقناع بواسطة براهين ليس لها إلا دلالة احتمالية. ولذلك فقد اتضح أن القياس أوسع نطاقاً من أن يكون برهاناً ضرورياً، دقيقاً وعلمياً، وهو ما خصص له أرسطو «التحليلات الأولى»، ففي هذا الكتاب أقام أرسطو لأول مرة نظرية القياس الحملي، على نحو شديد العمق، لم تشهد بعده إلا إضافات ضئيلة الأهمية.

وفي مقابل الاستدلالات الضرورية التي تنتج لزوماً عن صدق مقدماتها نتائج دقيقة كل الدقة، يسمي أرسطو الاستدلالات التي لا تؤدي إلى نتائج يقينية تماماً بالاستدلالات «الجدلية». فمقدماتها ليست حقائق علمية بل هي لا تزيد عن أن تكون مشهورات ومسلّمات. وكان أرسطو يستهدف أفلاطون وهو يعارض المنهج الجدلي بمنهجه العلمي.

يذهب أرسطو إلى أن جدل أفلاطون لا يفرض إلا إلى نتائج ممكنة، لا إلى حقائق يقينية تتأسس على نحو علمي. وقد رأى في الجدل سناً للخطابة، لأن فن الخطابة يرمي إلى الإقناع بهذا الهدف العملي أو ذلك؛ سواء كان هدفاً سياسياً أو تربوياً أو غير ذلك.

فأرسطو قد تكلم أيضاً، بالإضافة إلى الاستدلالات الضرورية، عن استدلالات من طراز مختلف، ليس لها طابع الإثبات العلمي الدقيق. وتلك هي الاستدلالات الجدلية والخطابية والمموهة والتي بلا نتيجة متعينة والسوفسطائية (peirastique)، وهدف الاستدلال الضروري هو التأسيس العلمي لهذه القضية أو تلك، أما هدف الاستدلال الجدلي فهو البحث عن

إجابات وتقديم إجابات، كما أن هدف الاستدلال الخطابي هو الدفاع والاثام، والموه هو الإدارة الناجمة لمناظره، والذي بلا نتيجة متعينة هو محاولة المناقشة دون البحث عن نتائج محددة ومتعينة، والسوفسطائي هو الدفاع الاستقرائي عن خطأ والإغراء به. والجدل والبلاغة متقاربان كما أن الاستدلال الموه وغير متعين النتيجة هما شديدا التقارب. ويعتقد أرسطو أن طرائق الاستدلال عند سقراط تنتمي إلى الاستدلال بلا نتيجة متعينة، وأن طرائق أفلاطون كانت جدلية، وطرائق ممثلي المدارس السقراطية الأخرى كانت تنتمي إلى الجدل الموه.

فعند أرسطو يمكن لاستدلال صحيح من وجهة النظر الصورية أن يكون ضرورياً أو جدلياً تبعاً لطابع المقدمات من حيث اليقين.

ففي الاستدلالات الجدلية لا تكون المقدمات حقائق يقينية، بل هي لا تعدو أن تكون أحكاماً يسلم بصدقها كثير من الناس أو عدد منهم على الأقل، أما مقدمات القياس الموه فهي فروض بسيطة.

يرتبط القياس والبرهان عند أرسطو إلى أكبر مدى، بحيث يضع أحدهما مكان الآخر، مسمى القياس برهاناً والبرهان قياساً.

ويشير أرسطو إلى أن البراهين غير المباشرة كالبراهين المباشرة تجيء أيضاً على الأشكال الثلاثة للقياس الحملي. والحق أن البراهين غير المباشرة تقوم على القانون المنطقي الذي يقرر أن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون إحدهما صادقة بالضرورة، وأن البرهان ينحصر في أن توكيد قضية مناقضة للدعوى الرئيسية لا بد أن ينتهي إلى المحال، مثل البرهان على الدعوى القائلة إن قطر المربع وضلعه غير متناظرين.

والتسليم بالموقف المناقض لهذه الدعوى، أي بأنهما متناظران يؤدي إلى نتيجة مؤداها أن عدداً فردياً مساوٍ لعدد زوجي (والمثال الذي أخذه أرسطو عن رياضيات عصره، بالمصادفة، ليس مثلاً شديد التوفيق لأن البرهان فاسد). والبرهان القائم على الرد إلى المحال مؤسس على أن الفرض المناقض للنتيجة المراد إثباتها يؤدي إلى الخلف. ولكن استنباط النتائج المستخلصة من الدعوى المسلم بها جدلاً والمناقض لما يراد إثباته، هذا الاستنباط عينه مبني على صورة البرهان المباشر، ويجب أن يجيء إذن وفق واحد من أشكال القياس الثلاثة.

وهكذا تأتي البراهين غير المباشرة أيضاً وفق أشكال القياس ذاتها. والأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى الاستدلالات الشرطية، وفي هذه الاستدلالات نبدأ ببعض الفروض (أو بالاتفاق المصطلح عليه مع المخاطب)، ولكن مجرى الاستدلال هنا أيضاً هو عين مجراه في البرهان غير المباشر. ولنفترض أنه قد تم التسليم أولاً بالاتفاق مع المخاطب على أنه «إذا كانت أ كانت ب أيضاً». ولنقم ببناء البرهان:

إذا وجدت أ وجدت ب أيضاً

أ موجودة

إذن توجد ب

في المقدمة الأولى كان وجود (أ) مسلماً به على سبيل المواضع، ولكنه في المقدمة الثانية مأخوذ على نحو حملي، والقضية الرئيسية المطلوب إثباتها هي النتيجة.

ووفق نظرية أرسطو، ترد جميع أنماط البراهين وجميع أنماط الاستدلال إلى القياس الحملي وإلى أشكاله الثلاثة، وهذه الأشكال الثلاثة ترد إلى الشكل الأول. فالشكل الأول من القياس الحملي هو إذن الأساس الذي ينهض عليه فكرنا، والمنطق كله والعلوم جميعها.

البرهان بحسب الفرض (*)

يضع أرسطو مقابل البرهان المباشر بواسطة تطبيق القياس الحملي ذي المقدمتين الصادقتين، البرهان الذي يستنبط فيه الحكم المراد إثباته بمساعدة فرض. وهذه الطريقة في البرهان غير المباشر هي استشفاف للنظرية اللاحقة في الاستدلالات الشرطية. ولكن تصورات أرسطو لهذه المسألة تتباعد تباعداً أساسياً عن نظريات المنطق اللاحق. فأرسطو لا يفرق بين الأقيسة الضرورية والشرطية ويضعهما موضع التقابل، ولكنه يفعل ذلك بالنسبة إلى الطريقتين الضرورية والشرطية في البرهان. ويثبت أرسطو عند تحليله للطريقة الأخيرة في الفصل الثالث والعشرين من المقالة الأولى في التحليلات الأولى، أن الاستدلالات المستخدمة في الطريقة الشرطية للبرهان تقع هي أيضاً داخل الأشكال الثلاثة نفسها الخاصة بالبرهان الضروري، ومن ثم فمن الممكن ردها في خاتمة المطاف إلى الشكل الأول من القياس الحملي.

البراهين

البرهان بالخلف (Apagogique) : طريقة هذا البرهان هي نمط من أنماط البرهان بحسب الفرض « ابتداءً بفرض ». وقد ورد تحليل الاستدلالات بالخلف (بالمحال) في المقالة الثانية من التحليلات الأولى.

وتختلف الاستدلالات بالمحال عن الأقيسة الأخرى المبتدئة بفرض من ناحية بنائها المنطقي، وكذلك من ناحية قيمتها المعرفية. لقد عرف أرسطو وطبق الأنماط المختلفة من برهان الخلف، وأحدها هو الرد إلى المحال. ويتألف هذا البرهان من تقابل مناقض للقضية

(*) Ex-hypothesi : بحسب الفرض، أو « الكائن عن شرط ». والترجمة الأولى للدكتور عبد الرحمن بدوي والثانية للدكتور عبد الحميد صبره.

التي يجب إثباتها ، ويتم استخلاص نتيجة تناقض الحقيقة المسلم بها ، ويجب رفضها بالتالي بوصفها محالاً . وإذا كانت هذه النتيجة اللازمة ممتنعة ، وجب أن تكون المقدمة التي ترتبت عليها كاذبة . وبما أن هذه المقدمة تقابل القضية التي يجب إثباتها تقابلاً بالتناقض ، وجب أن تكون تلك القضية صادقة .

ويدرج أرسطو برهان الخلف في الاستدلالات بحسب الفرض ، لأن البرهنة على النتيجة هناك تقوم على الفرض الذي يجب أن تكون القضية صادقة تبعاً له ، إذا كان نقيضها (مقابلها المتناقض) تمكن البرهنة على استحالته .

وهكذا تشتمل طريقة برهان الخلف على جزأين : في الأول تستنبط النتيجة بطريقة القياس ، وفي الثاني يقرر محال هذه النتيجة . وتتحقق اللحظة الختامية من برهان الخلف (الانتقال إلى القضية المبرهنة) تبعاً لقانون الثالث المرفوع ، فتلك الطريقة في البرهان تضم مراحل ثلاث :

١ - القياس

ح ليست أ

ب هي أ

ب ليست ح

٢ - تقرير المحال :

ب هي ح

فإذا كانت « ب هي ح » صادقة لزم أن تكون القضية المناقضة « ب ليست ح » كاذبة .

٣- الاستنباط الشرطي للنتيجة :

فإذا نتجت عن القضية « ح ليست أ » القضية « ب ليست ح » ، وكانت هذه القضية مستحيلة ، فإن « ح هي أ » (الفرض) تكون صادقة .

فمن قضية كاذبة لا إنتاج لوضعية صادقة بالفعل ، وحتى إذا كانت العلاقة بينهما هي علاقة تقابل بالتناقض ، ولذلك ، إذا أخذنا التقابل بالتناقض إزاء القضية المراد إثباتها ، فإنه من الممكن ابتداءً منه الوصول دون جدال بطريقة القياس إلى نتيجة ممتنعة ، ومع ذلك فليس من الممكن ابتداءً بهذه النتيجة إقامة جسر يربطها بما يجب إثباته .

الاستدلالات الشرطية الفاسدة

في القياس العادي بحسب الفرض « البادىء بفرض » ، يُستنبط صدق القضية المراد إثباتها

ابتداءً من فرض يتوقف فيه صدق القضية المراد إثباتها على صدق قضية أخرى، أي أن صدق القضية المراد إثباتها مستنتب من صدق القضية الثانية، الذي برهن عليه بطريقة القياس. ولنأخذ القضية (ب) موضوعاً للبرهان. وهذا البرهان يقوم على الفرض: إذا كانت القضية أ صادقة كانت القضية ب كذلك أيضاً.

ويبرهن على القضية (أ) بواسطة القياس، فإذا صدقت (أ) وجب أن تصدق (ب) أيضاً وفق الفرض. وهكذا تشتمل الطريقة أيضاً، على غرار طريقة الخلف (المحال)، على جزأين: جزء يقوم على القياس وجزء لا يقوم عليه. وكما هي الحال في الاستدلال بالخلف، فإن اللحظة الحاسمة في مسار البرهان لا توجد داخل الجزء القياسي، بل داخل النتيجة المبينة على الفرض.

وبحسب التصور الأرسططالي، فإن البدء بالاستدلالات الشرطية - خلافاً للاستدلالات الضرورية حيث يكون للقياس دلالة موضوعية - إنما ينطلق من فرض ليست له دلالة موضوعية، وليس إلا اتفاقاً ذاتي الطابع بين المشاركين في المناقشة.

وثمة أضرب مختلفة من الاستدلال الشرطي. وقد قال أرسطو إنه من الممكن إدراج أنواع أخرى من الاستدلال بالإضافة إلى القياس الضروري في الاستدلال الشرطي، وأعلن عن نيته في تحليلها، ولكن لم يقم بذلك.

يقول أرسطو في التحليلات الأولى (*)، إنه عند تبني البرهان الشرطي يستخلص الحكم «إما بواسطة التصديق (Assentiment) وإما بواسطة فرض آخر».

وعلى ذلك، فهو يشير هنا إلى أنماط مختلفة من الاستدلال الشرطي. وفي نص آخر (**)، يقول أرسطو صراحة «يجب فضلاً عن ذلك أن ندرس كم يوجد من أنواع الأقيسة الشرطية، وأن نميز نوعاً عن نوع». وتشترك الاستدلالات الشرطية في أن البرهان فيها يقوم على مقدمة مقبولة مسبقاً، ليست يقينية على نحو مباشر بل مقبولة بالتواتر والمواضعة.

ويقول أرسطو، في الفصل ٤٤ من المقالة الأولى من التحليلات الأولى، إن الاستدلالات الشرطية بحق يجب عدم ردها إلى أي شكل من أشكال القياس الثلاثة، لأن القضية التي يراد إثباتها هنا لم يتم الوصول إليها عن طريق قياس منطقي، بل بواسطة فرض مقبول بالتواتر والمواضعة (القضية التي بدأ منها الاستدلال الشرطي ليست مبرهنة، بل مقبولة باتفاق مشترك بين المشتركين في المجادلة أو المناقشة).

(*) منطق أرسطو، الجزء الثاني، الكتاب الأول، ص ١٠٧.
(**) التحليلات الأولى، المصدر السابق، المقالة الأولى، ص ١٢٩ - ١٤٠.

وهو بعد ذلك يتكلم عن الاختلاف الكائن بين هذه الاستدلالات الشرطية والاستدلالات بالمحال، ففي طريقة الرد إلى الخلف (المحال)، يُرد جزء إلى أشكال القياس الثلاثة ولا يرد الجزء الآخر. أما الاستدلالات الشرطية بحق فتتميز عن براهين الرد إلى المحال بأنها تتطلب مسبقاً الاتفاق على مقدم الشرط، في حين، أن البرهان بالمحال لا يتطلب مثل هذا الاتفاق، لان المحال الناتج واضح كل الوضوح.

لقد بقيت النظرية الأرسططالية في الاستدلال الشرطي عند مرحلة الخطوط التمهيدية، وما أكثر ما نجد عند أرسطو، بصدد مسألة هذه الأنماط من الاستدلال، أنواعاً من عدم الاتساق ومن التناقض.

كما أنه يعتبر صراحة الاستدلال بالمحال والاستدلال بالمواضعة ضربين خاصين من الاستدلال الشرطي، ويقول في بعض الأحيان إن جميع الاستدلالات الشرطية تفترض «اتفاقاً»، ولكن القياس بواسطة الاتفاق ليس إلا استدلالاً يقوم فيه الانتقال من القضية المعطاة إلى القضية المراد إثباتها على اتفاق بين اثنين، بل وعلى هذا الاتفاق وحده، ومن ثم يصبح للفرض في هذا الاستدلال طابع «جدلي» على وجه الحصر، وليس ثمة أية رابطة موضوعية بين المقدمة والنتيجة، أو على الأقل ما من سبيل إلى الكشف عن مثل تلك الرابطة. ويتعلق الأمر هنا بالاستدلالات الشرطية التي لا تقوم إلا على الاتفاق وحده، كما نرى الفصل الثالث والعشرين والرابع والأربعين من المقالة الأولى من «التحليلات الأولى».

فالفصل الرابع والأربعون يضع الاستنتاجات بالمحال في مكان مغاير تماماً للاستدلالات بالاتفاق.

وهكذا نرى عند أرسطو، في معارضة الفكرة القائلة إن جميع الأقيسة الشرطية تقوم على الاتفاق، الخطوط الخارجية التمهيدية لوجهة نظر أخرى في قسمة الاستدلالات الشرطية، ومؤداها أنه بالإضافة إلى الاستدلالات التي يتم الانتقال فيها من القضية المعطاة إلى القضية المراد إثباتها بفضل تصديق بسيط، والتي نكون فيها إزاء تسلسل أحكام ذاتية وجدلية خالصة، توجد استدلالات أخرى تتضمن رابطة موضوعية داخلية.

ونجد في «طوبيقا» أرسطو تطبيقات لاستدلالات شرطية مختلفة. ولكن يجب أن نتذكر أن هذا الكتاب يسبق «التحليلات» في زمن الكتابة، كما أن نظرية القياس لم تكن قد أقيمت بعد حينئذ.

ونجد في الطوبيقا ضرباً من الاستدلال الشرطي سمي بعد ذلك باسم الاستدلال المبني على التشابه.

ولنأخذ في إحدى الحالات مجموعة من الأشياء المتطابقة: ويبدو معقولاً أو شبيهاً بالحق أن ما يصدق على واحد منها يصدق أيضاً على الأشياء الأخرى. وفي الحالة الأخرى التي

يصلح فيها التشابه أساساً لاستدلال شرطي نقدم المثال التالي: إذا أمكن البرهان على أن النفس الإنسانية خالدة أو غير خالدة، أمكن من ثم ابتداءً بهذا الفرض إعمال استدلال تكون تبعاً له النفوس الأخرى أيضاً خالدة أو غير خالدة. ويكون لدينا إذن استدلال شرطي يفترض فيه حقاً فرض مؤداه وجود اتفاق جدلي، ولكنه يعبر في الوقت نفسه عن رابطة داخلية بين المقدمة والنتيجة، وهي رابطة تقوم على تشابه المفهوم (المضمون).

يصف أرسطو في «الطوبيقا» بعضاً آخر من الإجراءات المنطقية، من الأنسب إدراجها على ضوء «التحليلات الأولى» في الاستدلالات الشرطية (الاستدلالات بحسب الأكبر أو الأصغر، أو المساوي، والاستدلالات بحسب الاضداد، والإجراءات التي تحل بينها محل القضية المراد إثباتها قضية أخرى إلخ...).

كما نجد أيضاً عند أرسطو استدلالات تظهر في المنطق اللاحق تحت اسم «الاستدلالات الشرطية المنفصلة الخالصة»، وفي هذه الاستدلالات الشرطية الخالصة، تشكل المقدمتان والنتيجة قضايا شرطية، وهو استدلال يبني على الصورة الآتية: «إذا كانت أ كانت ب، وإذا كانت ب كانت ح، إذن، إذا كانت أ كانت ح».

ويوضح أرسطو هذا الاستدلال على النحو الآتي: من المقدمتين: «إذا كانت أ بيضاء كانت ب كبيرة»، و «إذا كانت ب كبيرة لم تكن ح بيضاء»، تستخلص النتيجة: «إذا كانت أ بيضاء لم تكن ح بيضاء».

يميز أرسطو صراحة الاستدلال الشرطي الخالص عن القياس. وبقينا إن القضية الثالثة في هذا الاستدلال كما هي في القياس تنتج بالضرورة عن القضيتين السابقتين، وبهذا المعنى، يقوم الاستدلال الشرطي الخالص أيضاً على الضرورة المنطقية. ولكن أرسطو لا يدرج في الأقيسة إلا العمليات الاستدلالية التي تدرج في خاتمة المطاف في الرسم التخطيطي لأشكال القياس الثلاثة المعروفة.

لقد عرف أرسطو أيضاً الاستدلال المنفصل (disjunctif). وقد ورد في «الطوبيقا» حول مسألة الحالة التي يكون فيها واحد من المحمولين الحاضرين متضمن لزوجاً في الموضوع (أهي إمام أوج). وفي البرهان على أن واحداً من هذين المحمولين متضمن بالفعل لزوجاً في الموضوع (أهي ب) تتم البرهنة في الوقت نفسه على أن المحمول الآخر ليس متضمناً في الموضوع على وجه اللزوم (أليست ح). والعكس صحيح، فابتداءً بعدم لزوم أحد المحمولين (أليست ح) يمكن استنباط لزوم الآخر (أهي ح). ولم يقل أرسطو شيئاً عن مكان هذه الاستدلالات في النسق العام للاستدلالات.

لقد رأينا أن تصنيف الاستدلالات والبراهين بقي عند أرسطو في وضع الرسم التمهيدي. ومن الممكن أن يكون أرسطو قد طور وجهة نظره في محاضراته، وأن تكون الإضافة التي أسهمت بعد ذلك في تعميق تلك المسألة على أيدي ثاوفراسطوس والمشائين الآخرين مبنية

على شروح أرسطو الشفوية. لذلك قد نستطيع دراسة تصورات المشائين لتلك المسألة بأن توضح لنا تصورات أرسطو نفسه.

إن نظرية ثاوفراسطوس في الاستدلالات الشرطية معروفة بالتفصيل، ومع ذلك يجب إبداء الحذر عند استعمال بعض المصادر. حقاً إن نظرية الاستدلالات الشرطية هي الجزء الأساسي من المنطق الرواقي، ولكن طابعها مختلف كل الاختلاف عن طابعها عند المشائين، ولم يكن مؤلفو النصوص التي وصلت إلينا حول نظريات ثاوفراسطس المنطقية متحررين في عرضهم لها من التأثيرات الرواقية. لقد كتب ثاوفراسطس وأوديموس وغيرهما من المشائين في الاستدلالات الشرطية. ومن المحتمل أن تكون المدرسة المشائية قد عكفت على إنضاج نظرية الاستدلالات الشرطية، لأن أرسطو يشير في التحليلات الأولى إلى ضرورة بذل الجهد في هذا المضمار. وقد وجه هؤلاء المشائون، كما هو معروف، اهتماماً خاصاً بطوبيقا أرسطو حيث عولجت الاستدلالات الشرطية. وقد أقام ثاوفراسطوس على وجه التحديد نظرية خاصة «بمواضعها المشتركة» ومصطلحاتها وتقنية تطبيقها.

وتوضح لنا حقيقة أن ثاوفراسطس نحا إلى اعتبارها أنواعاً خاصة من الأقيسة لا تختلف عن الأقيسة العادية إلا في تعبيرها اللفظي، في أي اتجاه طور ثاوفراسطوس وتلاميذه نظرية القياس عند أرسطو، وعلى الأخص نظرية الاستدلالات الشرطية. وهكذا نجد أرسطو على سبيل المثال في «التحليلات الأولى» (٤١،١) يقارن بين الصيغتين «كل ما تصدق بسببه ب، تصدق بسببه أيضاً» و «ما تصدق بسببه ب، تصدق بسببه أ». ويشير إلى أنه لصالح دقة الاستدلال يجب تمييز إحداهما عن الأخرى (فليست الصيغة الثانية في درجة جزم الأولى). وانطلاقاً من هنا قابل ثاوفراسطس بين الأقيسة العادية التي تجيء مقدماتها الكبرى على صورة «كل ب هي أ» وبين الأقيسة التي تجيء مقدماتها الكبرى على صورة «ما تصدق بسببه ب، تصدق بسببه أيضاً». لقد أدرك ثاوفراسطس كل الإدراك أن هذه الأقيسة لا تختلف عن الأقيسة العادية إلا في تعبيرها اللفظي، لذلك فقد أدرجها جميعاً في نظرية القياس، من حيث هي نوع خاص، لكي يكمل النظرية من وجهة النظر الصورية.

تظهر تلك الخصوصية لمنطق ثاوفراسطس بجلاء عند تحليله للاستدلالات الشرطية بالمعنى الدقيق، وهي توضح عن ميله إلى المعالجة الدقيقة التفصيلية للجانب التقني، وإلى أن يضع القواعد المقررة في مصطلحات ثابتة خاصة.

والحالة النموذجية المثلى عند أرسطو للاستدلالات الشرطية كانت حالة أن يبنى الفرض على الاتفاق الجدلي ذي الطابع الذاتي وحده. ولكن الأمر مختلف عند ثاوفراسطس. إنه أيضاً يضع وسط الاستدلالات الشرطية تلك التي توجد فيها روابط منطقية فعلية بين السبب والنتيجة (المقدم والتالي)، وهي روابط بمثابة أساس للانتقال من الأحكام المعطاة إلى أحكام جديدة، وهي تستطيع أيضاً أن تأخذ صورة الفروض الشرطية الأرسططالية. ويضع ثاوفراسطس هذا الضرب من الاستدلالات في موضع الصدارة، مثبتاً السبب والنتيجة

(المقدم والتالي) اللذين هما جزء من الاستدلال في حدود اصطلاحية، وكذلك علاقتها المتبادلة التي تجد عنده خصائصها المنطقية. كما أن فروض (شروط) هذا الضرب يشار إليها بمصطلح خاص. وتوضع في مستوى الحكم نفسه (القضية) بالمعنى الدقيق، ومستوى المقدمات في القياس كذلك.

ويصبح لدينا من ثم تغيير في دلالة المصطلح الأرسطي: «الرد» أو «التحويل». وأرسطو يستخدم هذا المصطلح مشيراً إلى القضية المراد إثباتها، التي يحولها معطياً إياها صورة القياس. ولكن هذه القضية تجيء عند ثاوفرستس بوصفها قضية تؤدي في الاستدلال الشرطي إلى الفرض «الشرط». وعلى سبيل المثال ففي الاستدلال: إذا كانت أ هي ب فإن ح هي د، ولكن أ هي ب إذن ح هي د، والقضية المحولة تعبر الآن عن القضية «أ هي ب» مع أنها في صورة شرطية. وبواسطة هذه الطريقة فإن ما كان معطى في البداية في صورة الفرض الشرطي يدخل بعد ذلك في صورة أخرى، بوصفه واقعة جازمة.

ومن ثم فإن التحويل «الرد» يتلقى معنى، الوضع على نحو مغاير. والاستدلالات التي تبدأ في مجرى عملية الاستدلال من قضية محولة تسمى «أقيسة بالتحويل».

وبموازاة هذه الاستدلالات، سلم ثاوفرستس بالأقيسة عن طريق الاتفاق، التي تعمل على أساس من اتفاق بسيط، أي التي يمثل الفرض فيها علاقة «جدلية» الدرجة، ذاتية الطابع فقط. ومن المؤكد وقوع التحويل في هذه الاستدلالات، فالقضية الثانية هي أيضاً جزء من العلاقة الشرطية العرضية التي تعبر عنها القضية الأولى، والمقبولة على أساس من اتفاق ذاتي، وتلك القضية الثانية تؤخذ بالمثل في صورة أخرى.

لقد وسع ثاوفرستس بطريقة ملحوظة من نطاق الاستدلالات الشرطية إذا ما قورن بأرسطو. ومن ثم نجد لديه إلى جانب الشكل الرئيسي شكلاً آخر مستنبطاً مباشرة من طبيعة العلاقة بين السبب (المقدم) والنتيجة (التالي). فإذا كان المقدم يستلزم التالي فإن المقدم يزول مع التالي في الوقت نفسه، وعلى ذلك يمكن أن يكون «التحويل» نبذاً لنتيجة الفرض (رفعها)، وبواسطة ذلك يتم الانتقال إلى نبذ الاستنتاج.

يضع ثاوفرستس أيضاً على مستوى الاستدلالات الشرطية، بالإضافة إلى الاستدلالات البنئية على «الاتصال»، استدلالات أخرى يكون للفروض (الشروط) فيها بنين منطقي آخر، هي الاستدلالات الشرطية المنفصلة (disjunctif) والاستدلالات المستخلصة من قضية عطفية (conjunction) سالبة.

وفي الاستدلالات المنفصلة كان الانفصال هو قوام الفرض، أما هنا فالقوام هو كمال إحصاء أفراد التقسيم، فهو يسمح بحصول الحكم المراد إثباته، ويجب أن يبنى هذا التمام أيضاً على الاتفاق الجدلي.

ويصدق ذلك أيضاً على الاستدلالات بحسب القضية العطفية السالبة (Conjonction négative) فالفرض في هذه الاستدلالات يجي « على الصورة الآتية : (أ) لا يمكن أن تكون (ب) و (حـ) في الوقت نفسه ، وتقرر القضية الثانية «أهي ب» والنتيجة إذن هي : «أ لا يمكن أن تكون حـ» .

الاستدلال المنفصل والاستدلال العطفى السالب ينتميان إلى الأقيسة بالتحويل (par transformation) «الموضوعة في شكل آخر» .

من الصعب أن نقرر على وجه اليقين ما إذا كان ثاوفرأسطس قد أحصى الأشكال الخمسة للقياس بالتحويل كما يفعل المنطق اللاحق له . ويمكن على الأقل أن نفترض وفق ما يشير إليه الإسكندر الأفروديسي أن تقسيم هذا القياس إلى خمسة أشكال كان معروفاً من قبل في حلقة ثاوفرأسطس .

أما الاستدلالات المسماة «بحسب الكيف» فتدخل في علاقة خاصة مع الاستدلالات «بالتحويل»، والأولى هي التي نلقاها على الأغلب عند أرسطو، وبخاصة في الطوبيقا والخطابة. وهي بحسب الأكبر أو الأصغر أو المساوي مثل :

«إذا كان ما يبدو عظيم المقدار كافياً للسعادة ولا يكفي مع ذلك بالفعل للسعادة، فمن ثم فإن ما يبدو أقل مقداراً في كفايته للسعادة، لا يكفي لتحقيقها» .

«تبدو الصحة كافية للسعادة بقدر أكبر من الثراء وهي مع ذلك غير كافية» .

«إذن ليس الثراء أيضاً كافياً للسعادة» .

وهذا الطراز من الاستدلالات سمي فيما بعد «الاستدلال بالأولى» (Raisonnement a fortiori)

ويفسر إطلاق اسم «الاستدلال بحسب الكيف» من جانب المشائيين على الاستدلال «بحسب القدر» (المقياس : mesure) بأن القدر الأكبر والأقل والمساوي تشكل عادة صفات الكيف .

ومن السهل تقرير أن هذه الاستدلالات في أساسها تطبيق «لاستدلالات تنتمي إلى الإدخال في شكل آخر» .

ومع ذلك، فإن ثاوفرأسطس يضع الاستدلالات بحسب الكيف (بحسب القدر الأكبر والأصغر والمساوي) إلى جانب الاستدلالات «بواسطة التحويل»، وهما يدخلان عند ثاوفرأسطس في علاقة تناسق (Coordination) لا في علاقة اندراج (Subordination) .

ونظرية ثاوفرأسطس في الاستدلال «بواسطة التحويل» من حيث الأساس، تتبع النهج

الأرسططالي. ولكن ما يفرق بين نظريته وبين التصور الأرسططالي تفرقة جوهرية، هو المكان الذي يخص به الاستدلالات الشرطية الخالصة في المنطق اللاحق لأرسطو، ويسميتها أرسطو القياس بالتمثيل (par analogie)، وتلك استدلالات يستنبط فيها من قضيتين شرطيتين قضية ثالثة شرطية.

يقسم ثاوفراسطس أقيسة التمثيل، مثلما يقسم الأقيسة بالمعنى الدقيق (الأقيسة الحملية)، إلى أشكال ثلاثة.

وما يميز الشكل الثاني هنا هو أن المقدمات تؤدي عن أسباب متطابقة إلى نتائج مختلفة، أما في الشكل الثالث فإن المقدمات تؤدي عن أسباب مختلفة إلى نتائج متطابقة.

ومن ثم فإن نسق صور هذه الاستدلالات يختلف عن نظام أضرب الاستدلالات الحملية، ولكن هذا التطور هو بمثابة اكتمال للنظرية، لأن بناء نظرية قياس التمثيل ينهض على القانون الذي يقرر بأن النتيجة (التالي) معطاة مع السبب (المقدم)، وأنه بلغاء النتيجة يكون إلغاء للسبب أيضاً. ولذلك لا تلحق نظرية قياس التمثيل عند ثاوفراسطس بالقياس الحملي، بل بالقياس « بحسب التحويل ».

ويضفي إدخال قياس التمثيل على نظرية ثاوفراسطس في الاستدلال الشرطي طابعاً جديداً. وفي منطقه يبدو تقسيم الاستدلالات إلى استدلالات كاملة ومختلطة تدخل فيها مقدمات برهانية ضرورية وشرطية فرضية، على أنه التقسيم الرئيسي للاستدلالات الشرطية.

كما أن ثاوفراسطس على غرار أرسطو يميل إلى قصر الاستدلالات الشرطية على مجال البرهان غير العلمي، وضئيل القيمة البرهانية. وكان أرسطو يضع الاستدلالات الشرطية بعضها فوق بعض بدرجات وفق قيمتها البرهانية، تبعاً لخصائص فروضها (شروطها)، وينتهي السلم بالاستدلال « بدءاً من التصديق البسيط » الذي لا يستطيع أن يدعي لنفسه أية قيمة موضوعية في البرهان. وأرسطو في نظرية الاستدلالات الشرطية يبرز طابعها الذاتي والجدلي. ويستطيع ذلك أن يكون شاهداً على أن هذه الاستدلالات كانت مسائل تطرحها الممارسة في المناقشات الجدلية الفعلية.

ولم تكن الاستدلالات الشرطية من هذا الطراز اختراعاً أرسطياً، ولكنها كانت طريقة في الحجاج تستعمل على الأغلب في المناقشات والمناظرات العلمية. وقد حاول أفلاطون فيما سبق أن يصوغ نظرية لها.

دفعت هذه الاستدلالات الشرطية، ذات الاستعمال الواسع النطاق، أرسطو إلى أن يدرس علاقتها بالقياس. ولكن العلاقة بين هذه الاستدلالات وبرهان الخلف كانت على وجه الخصوص مدار دراسته في التحليلات الأولى. لقد كانت طرائق برهان الخلف بما لها

من قيمة برهانية تحتل المكانة نفسها التي تحتلها الطرائق الضرورية اليقينية (أي القياس ذاته) على الرغم من أنها تنتمي من ناحية بنائها المنطقي إلى الاستدلالات الشرطية. ومن ثم فقد انتسبت براهين الخلف من ناحية إلى أشكال القياس، كما انتسبت من ناحية أخرى إلى الاستدلالات الشرطية الجدلية.

الاستقراء

يشغل الاستقراء مكاناً خاصاً في منطق أرسطو وفي نظرية المعرفة عنده.

فأرسطو يفرق بين الأحكام التي يتم فيها الوصول إلى النتيجة بدءاً من الكلّي (العام) نحو الجزئي (الخاص)، وبين الأحكام التي يتم فيها الوصول إلى النتيجة بدءاً من المفرد والجزئي نحو الكلّي. وحينما يقارن أرسطو بين الاستنباط والاستقراء، يقول إن الاستنباط أكثر اتساقاً، و«هو الأول بالطبيعة» وأكثر مطابقة للنظام الموضوعي للأشياء ولتبادلها المعتاد، في حين أن الاستقراء أقرب إلينا وأقل اتساقاً لكنه أكثر وضوحاً وعينية.

يرى أرسطو أن ما يميز الاستدلال الاستقرائي عن «القياس عبر الحد الأوسط» بما يلي: يشير الاستقراء إلى الرابطة بين الحد الأكبر والحد الأوسط عبر الحد الأصغر، في حين يشير القياس إلى الرابطة بين الحد الأكبر والحد الأصغر عبر الحد الأوسط. أو بعبارة أخرى إن ما يبرهن عليه في الحكم الاستقرائي هو اندراج الحد الأكبر في الحد الأوسط من خلال الحد الأصغر: فالحد الأكبر يندرج في الحد الأوسط بوصفه محمولاً، نظراً لأنه ينتمي إلى كل الموضوعات التي تدخل في ما صدق الحد الأوسط، وسيكون هو الاستدلال الكلّي المثبت على نحو يقيني، وسيكون لدينا ذاك النوع من الاستقراء الذي سمي فيما بعد باسم الاستقراء الكامل.

ويعتبر أرسطو الاستقراء الكامل بأنه الاستقراء العلمي الوحيد بشكل متسق، ويلحقه بالقياس البرهاني الضروري، كما يلحق الاستقراء الناقص بالاستدلالات الجدلية، ومن حيث الأساس بالاستدلالات الخطابية. وأرسطو بتقريره القيمة البرهانية للاستقراء الكامل يسميه «القياس بواسطة الاستقراء».

يمثل الاستقراء الكامل من ناحية بنائه المنطقي استدلالاً على صورة الشكل الثالث من القياس الحملي (من الضرب Darapti)، إضافة إلى سمة مميزة أخرى، فالحد الذي يكون محمولاً في المقدمة الصغرى منطبق من ناحية الماصدق على موضوع تلك المقدمة، وهي التي تتضمن جميع الأشياء المفردة أو الأنواع الداخلة في تصور هذا المحمول، ويترتب على ذلك أن المقدمة الصغرى تعكس دونما قيد، ومن ثم نحصل على قياس من الشكل الأول (من الضرب Barbara)، وعلى نتيجة كلية فوجبة ضرورة. ويسوق أرسطو المثال الآتي: «لدينا مقدمتان، الأولى كل الناس والحياد والبغال إلخ... تعيش طويلاً، والثانية، كل الناس

والجباد والبغال ليست لديهم صفراء»، والحالة التي تعكس فيها المقدمة الصغرى دونما قيد أي عندما تشتمل الأنواع التي يحصيها موضوع هذه المقدمة على جميع الكائنات الحية التي ليست لها صفراء، تستطيع أن تقدم لنا بواسطة عكس المقدمة الصغرى حكماً كلياً موجباً (مثلنا)، وعندما يضم إلى المقدمة الأولى، سيعطينا الضرب الأول من الشكل الأول من القياس (Barbara). وبناء على ذلك يكون لدينا نتيجة يقينية تماماً وصادقة (استدلال برهاني ضروري).

لكن، إذا لم تنعكس المقدمة الصغرى دونما قيد - لأنه لا شيء يسمح لنا بأن ننظر بأن جميع الأنواع التي أحصيت هي جميع أنواع الكائنات الحية التي لا صفراء لها - فإن النتيجة (وفقاً لقاعدة الشكل الأول) لن تكون إلا قضية جزئية. ويترتب على ذلك أن الاستقراء الناقص لا يستطيع أن يعطي نتيجة كلية يقينية. وإذا حصلنا في هذه الحالة على قضية كلية بوصفها نتيجة، فلن تكون هذه النتيجة حينئذ إلا ممكنة أو محتملة، ولكنها لن تكون بأية حال ضرورية يقينية.

ومن ثم فإن الاستقراء الناقص عند أرسطو لا يستطيع أن يدعي لنفسه يقيناً ضرورياً، ولا يستطيع أن يطمح إلى أكثر من احتمال (إمكان) جدلي أو خطابي.

فأرسطو يقلل من أهمية الدلالة المعرفية للاستقراء الناقص، مما أضفى على منطقها ما عرف به من طابع أحادي الجانب. وغالباً ما يفسر ذلك بأن العلوم التجريبية الطبيعية في عصر أرسطو كانت قد أوشكت على أن تولد، ولكن الأمر يتعلق في الحقيقة بتصور مثالي لمبدأ العلية، الذي ترتبط به نظرية الاستقراء ارتباطاً لا انفصام له.

إن النظرية الأرسططالية في العلل الأربع المادية والفاعلة والصورية والغائية تسلم في نهاية المطاف بأن الصورة هي علة كل تعين للأشياء. والصورة هي أيضاً علة كل حركة. في حين أن المادة لا يمكن لها إلا أن تتحرك بغيرها. فالمادة عند أرسطو ليست علة للقانون في الطبيعة بل علة لما في الطبيعة من عرض، وهي تقابل القانون الكلي المنتمي إلى الصورة. لذلك فقوانين الطبيعة ليست ضرورية كلية ولكنها على العكس لا تعبر إلا عما يقع عادة وعلى الأغلب.

إن الحتمية هي الأساس العلمي للاستقراء، وهي الإقرار بالقانون الشامل المتسق الذي يحكم كل ما يحدث. ولأن هذه القضية كانت على وجه الدقة مبدأ فلسفة ديموقريطس، فقد نسب منطقها إلى الاستقراء قيمة كبيرة. وكانت المدرسة الأبيقورية هي التي طورت الاستقراء المنطقي. أما أرسطو فقد تأرجح في مسألة قوانين الطبيعة بين مادية ديموقريطس ومثالية أفلاطون وحاول التوفيق بينهما، وكانت محاولة لا جدوى منها. فليس من الممكن التوفيق بين المثالية والمادية. ولم يستطع أرسطو أن يبلغ ما هو أبعد من الثنائية، فهو يقول عندما يضع الصورة والمادة في تضاد، إن كل ما ينتمي إلى المادة متغير

مؤقت عرضي، أما كل ما ينتسب إلى الصورة فهو ثابت دائم وضروري ومنطقي .

وهذا يؤدي بنا إلى الاستنتاج بأن الثغرات في حل أرسطو لمشكلة الاستقراء العلمي تصدر عن طابع فلسفته ذاته، عن قوله باللاحتمية وعن نظريته المثالية في العلية، وعن تصوره الخاطئ لقوانين الطبيعة، وفي خاتمة المطاف عن ثنائيته وتردده بين المادية والمثالية وبين الجدل والميتافيزيقا .

إن أرسطو لم يفهم العرض بطريقة جدلية علمية على أنه شكل تجلي الضرورة، بل على أنه نقيضها وحدها الفاصل. فهو يقيم تضاداً ميتافيزيقياً بين العرض والضرورة. ويجب أن نربط بين هذا التصور للعرض ونزعة أرسطو لللاحتمية من ناحية، وبين وجهة نظره التي سبق أن أشرنا إليها من ناحية أخرى، والتي مؤداها أن العبارات عن المستقبل الممكن لا تستطيع أن تكون صادقة أو كاذبة، وأن قانون التناقض لا يمكن تطبيقه على الأحكام المتعلقة بالمستقبل .

الاستدلال بالتمثيل والقياس المضم

لقد كان أرسطو يعرف أيضاً ذلك الشكل من الاستدلال الذي سمي فيما بعد باسم الاستدلال بالتمثيل (Par analogie)، والذي كان يسميه أرسطو بالمثال (Paradigme) (exemple)، ودرجه وسط الأحكام الخطابية التي لا تؤدي إلى نتيجة يقينية، ولكنها تهدف إلى إقناع الآخرين. ويقول أرسطو إن ذلك الشكل من الاستدلال يقرر انتماء الحد (الطرف) الأكبر إلى الحد الأوسط بتوسط حد مشابه للحد الثالث، ومن المفهوم أن الحد الأوسط ينتمي إلى الثالث كما ينتمي الأول إلى الحد الذي يشبه الثالث. وهو يقدم ما يلي لتوضيح المثال :

الحرب بين سكان طيبة وسكان فوكيديا شر
الحرب بين سكان طيبة وسكان فوكيديا حرب بين جيران

الحرب بين الجيران شر

الحرب بين سكان أثينا وسكان طيبة حرب بين جيران

الحرب بين سكان أثينا وسكان طيبة شر

ويشير أرسطو إلى أن «المثال» ليس استدلالاً ينتقل من الكلي إلى الجزئي، ولا من الجزئي إلى الكلي، ولكنه ينتقل من جزئي إلى جزئي، حينما يغطي الجزأين حد واحد بنفسه .

يفسر أرسطو الاستدلال بالتمثيل على النحو الآتي: أولاً: نحصل على قضية كلية محتملة، بواسطة الاستقراء الناقص، ثم نستنبط من هذه القضية بطريقة القياس المنطقي

قضية تتعلق بالحالة الجزئية المطروحة للمناقشة .

ومن ثم فإن أرسطو بخلاف التصور الذي تبناه المنطق اللاحق للاستدلال بالتمثيل، بوصفه انتقالاً من جزئي معين إلى جزئي آخر، يفهم هذا النوع من الاستدلال على أنه طريقة مركبة من التفكير . أولاً: من الجزئي إلى الكلي المحتمل (استقراء ناقص)، ثم من هذا الكلي المحتمل إلى جزئي جديد (قياس مستخلص من مقدمة كلية محتملة).

وفي الجدل وفق الاستقراء، يبرهن على قضية، هي النتيجة في الاستقراء (بمساعدة أمثلة مفردة مماثلة)، أما في الخطابة فإن المثال هو الذي يلعب هذا الدور (بمساعدة الأمثلة المماثلة ذاتها). والمثال كالأستقراء يشتمل على الشواهد الحسية. وعند أرسطو يتشابه الاستقراء الجدلي والمثال في أن الإثنين يبدآن من الأمثلة المفردة للوصول إلى حكم كلي. ولكن الحكم الكلي في الاستقراء يعبر عنه مباشرة في صورة نتيجة، في حين أن هذا الحكم في المثال لا يفهم إلا ضمناً دون تصريح من حيث أنه حجاج بمثال جزئي جديد. وعند أرسطو فإن المثال أيضاً كالأستقراء الناقص يستنبط حكماً كلياً محتملاً ابتداءً من حالات جزئية .

ومن ثم فإن أرسطو يعقد صلة القربى بين الاستقراء الناقص والاستدلال بالتمثيل. إن مسار الفكر في المثال (التمثيل) يتخذ أساسه المنطقي من الاستقراء الناقص بالإضافة إلى القياس (كما نرى وفقاً للمثل الذي قدمناه من قبل).

في الواقع، إن المثال لا يمتلك أية قيمة برهانية حقيقية، لأنه يرد (يختزل) ببساطة إلى تقديم أمثلة متميزة، مماثلة على وجه التقريب لما يريد الخطيب أن يبرهن عليه. والاستدلال بالمثال له ضربان: الأول هو تقديم وقائع، وحالات تنتمي إلى الماضي لاستخلاص نتيجة منها بالنسبة إلى المستقبل، والثاني إيراد مماثلات خيالية (كالجوء إلى الحكايات الرمزية (Fables) أو إلى نظائر مختلفة). وهكذا وجدنا سقراط لكي يبرهن على أنه يجب عدم إلقاء القرعة لاختيار من سيكون أعلى مسؤولي الدولة، لجأ إلى مماثلات خيالية (فلن يرغب أحد في إلقاء القرعة لتوجيه سفينة).

يرى أرسطو أن العلم لا يستطيع استخدام استدلال التمثيل إلا للشرح (بايراد أمثلة)، وإلا من حيث أنه مبدأ للاكتشاف في البحث، لأن التمثيل يستطيع أن يدفع الفكر إلى البحث عن حلول في اتجاه معين. وينتسب حل المشكلة العلمية نفسه بأكمله وفقاً لنظرية أرسطو إلى مجال الاستدلال الضروري (الاستقراء والاستنباط الضروريان)، لا إلى مجال الجدل والخطابة المتقاربين .

يعترف أرسطو كذلك بـ «الأنثوميما» (القياس المضمر) كاستدلال خطابي أساسي (في موازاة استدلال التمثيل). ومصطلح «الأنثوميما» يتخذ عنده معنى مختلفاً عن معناه في المنطق اللاحق .

يعرّفه أرسطو بأنه قياس بـ «الاحتمال» أو بـ «العلامة» تطوى (تغيث) فيها إحدى المقدمتين ولكنها مفهومة ضمناً. وبعد ذلك يشير إلى الفرق بين هذين الضريبين من القياس المضمّر «الأنثوميما»، وهو مائل على وجه الدقة في أن القضية الاحتمالية التي يبدأ منها القياس مقدمة تعبر عن أي مقبول على وجه العموم «معتقد عام»، يعكس ما يحدث في أغلب الحالات. أما قضية العلامة، فتعبر عن أن وجود أو ظهور شيء ما يستتبع وجود أو ظهور شيء آخر. وقضية العلامة يمكن أن تكون حقيقة ضرورية أو رأياً محموداً.

هناك ضربان من العلامة: علامة ضرورية وغير ضرورية وهو تقسيم يكمله أرسطو بتقسيم آخر. فبعض العلامات تنتمي إلى ما تكون علامة عليّة انتماء الخاص (الجزئي) إلى العام (الكلي)، وبعضها الآخر انتماء العام (الكلي) إلى الخاص (الجزئي). والاستدلال الآتي يمكن أن يصلح مثلاً لقياس مضمّر (الانثوميما) تنتسب فيه العلامة إلى ما هي علامة عليّة من حيث هي خاص ينتمي إلى عام: «هذه المرأة وضعت مولوداً، فمن المعلوم أنها ذات لبن» وقياس العلامة من هذا الضرب وحده هو الذي يستطيع أن يكون له علامات ضرورية. وهو قياس يؤدي إلى نتائج صادقة إذا كانت المقدمات صادقة من حيث المفهوم.

ويمكن تقديم المثل التالي على قياس علامة تتعلق فيه العلامة بما هي علامة عليّة تتعلق الكلي بالجزئي: «أ يتنفس بصعوبة؛ إذن، هو مصاب بالحمى». فصعوبة التنفس هنا علامة نستنتج منها الإصابة بالحمى، ولكن صعوبة التنفس توجد أيضاً في أمراض أخرى. وهذا الضرب الثاني من قياس العلامة ليس متسقاً من وجهة النظر المنطقية في القياس، حتى في الحالة التي تصدق فيها النتيجة مصادفة.

وللتحقق من القيمة الدلالية لضربي قياس العلامة المختلفين يجب ردهما إلى شكلين للقياس. وفي القياس المضمّر بالاحتمال، تطبق القاعدة العامة على الحالات الجزئية، وسيجيء القياس وفقاً للشكل الأول بعد حذف المقدمة الصغرى بطبيعة الحال. وسيأخذ القياس الصورة الآتية:

أ (في القاعدة العامة) هي ب

ح هي ب

ح (على وجه الاحتمال) هي أ

أما شكل القياس في القياس المضمّر «بالعلامة»، فإن إحدى المقدمتين تحذف أيضاً (الكبرى في المعتاد). وإذا أعدنا تقرير تلك المقدمة الغائبة، كان لدينا هنا أيضاً قياس صحيح، ويمكن القول إن قياس الإضمار بـ «العلامة» يجيء على صورة الأشكال الثلاثة:

مثال على قياس مضمّر بالعلامة على صورة الشكل الأول:

[كل النساء ذوات اللبن وضعن] (*)

هذه المرأة ذات لبن

هذه المرأة وضعت

مثال على قياس مضمّر بالعلامة على صورة الشكل الثاني :

[كل اللواتي وضعن شاحبات]

هذه المرأة شاحبة

هذه المرأة وضعت

مثال على قياس مضمّر بالعلامة على صورة الشكل الثالث :

بتاكوس رجل خبير

[بتاكوس حكيم]

الحكماء هم رجال أختيار

حذفت في الحالة الأخيرة المقدمة الصغرى ، أما في الحالتين السابقتين فقد حذفت المقدمة الكبرى .

نرى من هذه الأمثلة أن النتيجة في القياس المضمّر بالعلامة تكون يقينية إذا كانت مستتبطة وفق الشكل الأول . أما هذا القياس نفسه وفق الشكل الثاني فهو دائماً فاسد منطقياً ، لأن بناءه على صورة القياس فاسد . فإذا كانت النساء اللواتي وضعن شاحبات ، فلن يكون من المستطاع أبداً استخلاص نتيجة مؤداها أن كل النساء الشاحبات هن نساء قد وضعن ، أما القياس المضمّر بالعلامة على صورة الشكل الثالث فلا يؤدي إلى نتيجة ضرورية ، وليس لهذه النتيجة إلا طابع الاحتمال ؛ فإذا كان بتاكوس حكيماً وعادلاً (خيراً) فلن ينتج عن ذلك أن كل الحكماء أختيار .

يذهب هـ . ماير إلى أن تقسيم أرسطو للقضايا الخطابية إلى قضايا قياس مضمّر بالاحتمال (ابتداءً من قضايا كلية على وجه الاحتمال وليست كلية في الواقع) وإلى قضايا قياس مضمّر بالعلامة ، هو تقسيم يفتقر إلى الاتساق المنطقي .

إن القياس المضمّر يمكن أن يكون برهانياً (ضرورياً) أو ناقضاً «Elenctique» (يستخدم في النقض والتنفيذ) ومثاله : المال لا يمكن أن يكون خيراً لأن ما يمكن استعماله في الشر لا يمكن أن يكون خيراً .

يستخدم أرسطو القياس المضرر بالعلامة في الفراسة المبنية على دعوى مؤداها أن بعض العلامات الجسمية تناظر خصائص نفسية ، ومن ثم فالعلامة الجسمية الخارجية التي تناظر سمة ذات طابع لا ينفصل عن الأسود (السباع) استطالة الجوارح .

ويعتبر القياس المضرر طريقة أساسية للحجاج في فن الخطابة . فالخطيب كما يقول ، يخاطب جمهوراً غفيراً غير قادر على متابعة برهان علمي متسق ، لذلك يجب اللجوء إلى تدليل آخر أقدر على إقناع السامعين . وعلى الرغم من أن القياس المضرر خالٍ من القيمة البرهانية الضرورية ، فإنه يمتلك مقدرة كبرى على الإقناع . ووفق نظرية أرسطو يكون الشكلان الأساسيان للبرهان والاستدلال في الخطابة هما القياس المضرر والقياس بالتمثيل ، كما يكونان في الجدول الأقيسة ذات المقدمات الاحتمالية المقررة عموماً والاستقراء الناقص .

ويسمى أرسطو القياس المضرر قياساً خطابياً ، والقياس بالتمثيل استقراءً خطابياً .

نظرية البرهان

تضع نظرية الاستقراء عند أرسطو أمامها مهمة إقامة الوسائل التي تمكن من استخلاص نتيجة ضرورية دون نزاع على وجه اليقين من قضايا معطاة . ويستوجب ذلك الكشف عن كل طرائق الاستدلال الصحيح والإشارة إلى الطرق الخاطئة التي لا تؤدي إلى نتائج ضرورية .

ولأنه من الضروري ، لكي نصل إلى استخلاص قضايا جزئية من قضايا كلية ، أن تكون لدينا القضايا الأولية التي تصلح لأن تكون أساساً لكل سلسلة الاستدلالات الاستنباطية . فإن أرسطو يسلم بوجود قضايا أولية بديهية بذاتها ويقينية بذاتها .

وتذهب نظريته إلى أنه كما أن للتصورات نهايتها (حدودها الفاصلة) «Ilmites» السفلى في الأشياء المفردة ، والعليا في المقولات ، فإن للاستدلال والبرهان أيضاً نهاياتهما السفلى والعليا . ومعطيات الخبرة الحسية هي الحد الفاصل الأسفل للبرهان ، كما أن حده الأعلى يتشكل من القضايا الأولية . وأشدّ التعيينات كلية هي مبادئ المعرفة التي لا تقبل برهاناً (اللامبرهانات) ، وإن تكن في الوقت نفسه أشدها يقيناً وضرورة . وتلك المبادئ يعرفها العقل معرفة مباشرة . فالعقل من حيث أنه مقدرة ذهنية عليا ، يختلف عن التفكير الذي يوجه الاستدلالات ، والذي يمكن أن يقع في الخطأ في ان العقل لا يخطئ أبداً .

يبرز هنا ، بطبيعة الحال ، سؤال حول معرفة ما هي هذه المبادئ العليا ، وعلى أي نحو يصل الإنسان إلى معرفتها . ويجيب أرسطو عن السؤال الأول بأن مبدأ التناقض ومعه قضايا عامة أخرى ، تقررها «الفلسفة الأولى» (أي علم المبادئ العامة لكل ما يوجد) ، هي هذه الحقائق اللامبرهنة ، الواضحة بذاتها .

ولكن يسلم بالإضافة إلى ذلك أن لكل علم قضاياه الكلية الخاصة أيضاً، وهي لا مبرهنات واضحة بذاتها. وعلى سبيل المثال إن هذه الحقيقة تتمثل بالنسبة إلى المنطق في بديهية القياس. وما يؤكد الواقع هو أن هذه القضايا تصلح لشرح الظواهر في مجال معين من المعرفة شرحاً علمياً يؤكد قيمة الحقيقة في تلك القضايا. والإقرار بمبادئ خاصة بكل علم شاهد إلى حد معين على الطابع التجريبي لمسيرة الفكر الأرسطي.

كما أن ماهية الأشياء عنده تجد تعبيراً عنها في تعريف تصوراتها، فإن التعريف يمثل المبدأ الأعلى للمعرفة. وتعريف التصورات على أساس من ماهية الأشياء، ثم سلسلة الأقيسة التي تستنبط من التعريفات كل مضمون العلم يشكّلان معاً الصورة المنطقية المثالية (النموزجية) للعلم.. وماهيات الأشياء عند أرسطو أبدية دائمة، لذلك تتألف المعرفة اليقينية أي (البرهانية الضرورية) من حقائق مطلقة.

وعند النظر في السؤال عن المعرفة بأي الوسائل تُدرَك المبادئ المعرفة للامبرهنة، فإن أرسطو يقيم تضاداً بين «ما هو أول بالنسبة إلينا» وبين «ما هو أول بالنسبة إلى الطبيعة». فبالنسبة إلى إدراكنا الحسي فإن ما يجيء أولاً هو المعطيات الحسية التي تجعلنا نعرف الأشياء والظواهر المفردة. أما ما يجيء أولاً بالنسبة إلى الطبيعة فهو الماهية العامة للأشياء التي هي العلة الموضوعية لتعيينها وأساس معرفتها العلمية. ونحن نصل إلى معرفة تلك الماهية للأشياء في أعقاب عملية طويلة من تطور معرفتنا. فما هو أول بالنسبة إلى الطبيعة آخر بالنسبة إلينا وما هو أول بالنسبة إلينا آخر بالنسبة إلى الطبيعة.

وماهية الأشياء عند أرسطو مدركة مباشرة بواسطة العقل. ولكن لكي يكتشف العقل هذه الماهية فإن النشاط المعرفي للإنسان يجب أن يقطع سلسلة من الدرجات: الإدراك الحسي وتراكم المعارف والخبرات المتعلقة بمجموعة معطاة من الظواهر. وإذا كانت معرفة ماهية الأشياء «المثل» عند أفلاطون هي ملكة فطرية للروح الإنسانية (التذكر anamnèse - anamnesis (باليونانية))، فإن معرفة الماهية العامة عند أرسطو لا يتم الوصول إليها إلا بعد تطور طويل للملكة المعرفية.

يذهب أرسطو إلى أن الشرط الضروري لمعرفة ماهية الأشياء هو الدراسة المتعمقة والمكتملة للمادة الواقعية المتعلقة بمجموعة معطاة من الظواهر. وأرسطو هنا يتجه نحو التجريبية. إلا أن تعميم المادة الواقعية بواسطة الاستقراء في رأي أرسطو لا يستطيع أن يصل إلى الأحكام العامة التي تشكل المبادئ الأولى للاستنباط العلمي. فالاستقراء عاجز عن تقديم قضايا عامة يقينية. والفكر التأملّي النظري «spéculative» وحده الذي يستطيع ذلك، إنه الحدس العقلي.

وعند أرسطو لا يمكن الوصول إلى القضايا العامة بواسطة الخبرة التجريبية. وتعميم المادة الواقعية والتجربة والاستقراء ليست جميعاً إلا إعداد للحدس العقلي، وهي شرطه

السابق الذي لا غنى عنه . وهكذا يصل أرسطو إلى الفكر التأملي مبتدئاً من النزعة التجريبية .

ويفسر ف . فندلباند «W. Windelband» هذا الموقف بأن العلم القديم لم يعرف التجريب ، والحق أن العلم القديم عرف أيضاً التجريب (وإن يكن بطبيعة الحال بشكل أقل تطوراً من العلم في أيامنا) . ففي العصر القديم لم تكن فروع تطبيقية من العلم مثل الطب والميكانيكا والبصريات والسمعيات والتعدين والعمارة والتقنية العسكرية إلخ... قادرة على التطور دون تجريب . ومن المعلوم أن ديموقريطس نجح في استخلاص عصارة نباتات مختلفة ودرس خواصها (السامة والعلاجية إلخ...) فمن الواضح أن التجريب موجود في ذلك ، وإلا فكيف استطاع أرخميدس اكتشاف قوانينه دون قيام بتجارب؟ إن المسألة هنا لا تتعلق إذن بغياب التجريب ، بل إن أرسطو لم يعرف كيف يتجاوز المثالية الأفلاطونية تجاوزاً كاملاً .

إن نظرية أرسطو في البرهان مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بنظريته في الاستدلال . وكما سبق أن رأينا فإن أرسطو يقدم أنماطاً مختلفة من الاستدلال بالنسبة إلى الأنماط المختلفة من البرهان . ويمكن أن تنتسب عنده البراهين والاستدلالات التي تطبق هنا إلى ثلاثة مجالات رئيسية : ١ - العلم الدقيق الضروري والتحليلي ، ٢ - الجدل والخطابة والطوبيقا ، ٣ - الاستدلال بلا نتيجة متعينة والتمويه والأغاليط . ولم يعتبر أرسطو أبداً الاستدلال بلا نتيجة متعينة ضرباً من الجدل .

ولا يتعلق الأمر ببرهان يقيني مكتمل الأساس إلا في المجال الأول ؛ فهنا فقط تستخلص أحكام جديدة صادقة على وجه الضرورة ابتداءً من مقدمات صادقة على وجه الضرورة . وهذا هو مجال الحقائق المطلقة الأبدية التي لا يلحقها التغير عن ماهية الأشياء ، وهنا فقط نكون أمام برهان بالمعنى الدقيق للكلمة . أما البراهين التعليمية التي يستخدمها المعلم لتلقين تلاميذه العلم فتقع بالقرب من البراهين الضرورية . وفيما يتعلق بمجال الجدل والخطابة المتقاربين ، فإن المقدمات فيها لا تكون صادقة بالضرورة وإنما بالاحتمال فقط . وفي الجدل يكون الاستناد إلى ما يقع في المعتاد « في معظم الحالات » وما يقربه نتيجة لذلك في العادة على أنه حق (أي يعتمد على الرأي الشائع المشترك) ، كما أن الهدف في الخطابة هو إقناع السامعين فحسب ، لذلك كان الاعتماد على ما يسود وسطاً معيناً من آراء ووجهات نظر وظنون مسبقة .

الجدل كالبرهان الضروري يسمح بالقياس المنطقي ويحترم قواعده ، ولكنه يختلف عنه في أن مقدماته ليست صادقة إلا على وجه الاحتمال ، وبالتالي فلن نحصل في الجدل خلافاً للبرهان الضروري إلا على صدق صوري ، لا على الحقيقة الضرورية ، ومن ثم فلسنا هنا إزاء براهين ضرورية حقيقية بالمعنى العلمي الدقيق . وفي الختام لن نجد في التمويه والأغاليط إلا مظهر البرهان ، أو إن صح القول لعباً بالبرهان .

نظرية الأغاليط المنطقية (المغالطات، السفسطات)

أفرد أرسطو لمسألة الأغاليط المنطقية مؤلفاً خاصاً هو نقض الأغاليط (السفسطة)، يمكن اعتباره تنمة للطوبيقا من حيث كونه الفصل التاسع والأخير . والمهمة التي يحددها هذا المؤلف لنفسه هي إثبات أن البراهين السوفسطائية هي براهين وهمية . وأن الاستدلالات السوفسطائية ليست في الحقيقة استدلالات، لأن النتائج المستخلصة فيها لا تصدر أبداً في الحقيقة عن المقدمات . وقد بين أرسطو الفساد المنطقي في الاستدلالات السوفسطائية، وفساد براهينها . وهو يعتبر البرهان بلا نتيجة متعينة، الذي استخدمه سقراط في نزاعه مع السوفسطائيين حينما صوب أسلحتهم الخاصة إلى صدورهم، قريباً من هذه الاستدلالات السوفسطائية .

يقول أرسطو إن هناك نوعين من الاستدلالات الفاسدة: بعضها صحيح من الناحية الصورية ولكنه يبدأ من مقدمات كاذبة، وبعضها الآخر غير صحيح من الناحية الصورية .

ويعرف أرسطو مثل أفلاطون السفسطة بأنها جكمة ظاهرة وليست حكمة حقيقية . وكما يوجد ذهب حقيقي وذهب زائف مقلد توجد أيضاً براهين واستدلالات حقيقية وزائفة . ويضع أرسطو في مؤلفه «نقض الأغاليط» على عاتقه مهمة دراسة سائر أنواع الحيل المخادعة التي ابتدعها السوفسطائيون لكي يقيموا براهين خادعة واستدلالات مموهة .

في البداية، يقسم أرسطو الأغاليط المنطقية إلى أغاليط صادرة عن طريقة التعبير عن الفكر في القول (أغاليط في القول)، وإلى أغاليط في مسار الفكر مستقلاً عن طريقة التعبير (أغاليط خارج القول) .

والأخطاء المنطقية القائمة على التعبير اللغوي اللفظي (الأغاليط في القول) تنقسم إلى ستة أنواع:

١- الإشتراك اللفظي «L'homonymie» (equivocation)، حينما يدل اللفظ الواحد نفسه على معنيين أو أكثر، ويمكن لهذا الاشتراك الاسمي (polysémie) (أي اطلاق الاسم الواحد على كثرة مختلفة) أن يستخدم لبناء براهين واستدلالات فاسدة . وهكذا يمكن للفظ المشترك أن يخرق قاعدة القياس التي تقضي بأن القياس يجب ألا يشتمل إلا على ثلاثة حدود: ففي إحدى المقدمتين يكون الحد الأوسط مأخوذاً بمعنى، وفي المقدمة الأخرى يكون مأخوذاً بمعنى آخر . وكما سبق القول فإن أرسطو يبرز أن اللفظ الواحد نفسه (الخير على سبيل المثال) يمكن أن تكون له دلالات مختلفة تبعاً للمقولة التي ينتسب إليها في هذه الحالة أو تلك . ونظرية المقولات عند أرسطو تعصم من أغاليط الاشتراك اللفظي التي تطابق بين التصورات المختلفة .

٢ - اشتراك التركيب «Amphibologie» وهو استخدام جملة أو عبارة لفظية لمعنيين (أو أكثر)، وهو ما يؤدي مثل اشتراك اللفظ إلى مطابقة مختلفة .

٣ - التركيب غير الصحيح للألفاظ: وهو الجمع بين الألفاظ دون صلة سيمانطيقية (أي متعلقة بدلالة الألفاظ) منطوقية. وهذا الخطأ هو ما نجده في الاستدلال الآتي المنطوق على المغالطة: الذي يكون جالساً ينهض والذي ينهض يكون واقفاً، وبالتالي فإن الذي يكون جالساً يكون واقفاً .

٤ - التقسيم الخاطيء للألفاظ (Division): وهو الفصل في التعبير اللفظي بين ما لا يجب أن يفصل منطوقياً. ويسوق أرسطو المثل الآتي على هذه المغالطة: لما كانت خمسة تساوي اثنين (وهو عدد مزدوج) زائداً ثلاثة (وهو عدد مفرد)، فإن السوفسطائيين يستنتجون أن خمسة هي عدد مفرد ومزدوج في آن معاً .

٥ - النبرة (accent): فالنطق غير الصحيح يولد المغالطة إذا استتبع تغييراً في معنى اللفظ (مثل تغيير موضع النبر). [وهو أوضح في اللغة اليونانية منه في العربية] .

٦ - إن اللبس في إعراب الألفاظ ونهاياتها الأخرى يؤدي أيضاً إلى أخطاء في المعنى (مثل الخلط بين المذكر والمؤنث نتيجة لتشابه نهاية الكلمات) .

يقسم أرسطو المغالطات المنطقية المستقلة عن طريقة التعبير عن القول (الأغاليط خارج القول) إلى سبعة أقسام فرعية:

١ - أغلوطة بالعرض (Accident): وتقوم على اعتبار صفة عرضية في الشيء قد تنفصل عنه صفة لازمة، ويسوق أرسطو عليها المثال الآتي «إذا كان كوريسكوس شيئاً آخر غير كونه رجلاً، فسيكون شيئاً غير نفسه لأنه رجل» .

وفي هذا الاستدلال فإن ما عبّر به عن الرجل في المقدمة الثانية ليست ماهيته ولكن شيئاً عارضاً لا يمكن أن يكون منتمياً إلى موضوع المقدمة الأولى. وهذا مثال آخر على تلك المغالطة «إذا كان هو غير سقراط، وكان سقراط رجلاً، فإن كوريسكوس شيء غير الرجل» وهنا يوجد العرض في المقدمة الأولى .

٢ - أغلوطة بالجواهر كما يسميها المدرسيون: وهي المغالطة المنطقية الناشئة عن الانتقال من تعبير بسيط (مطلق) إلى تعبير مقيد (مشروط) والعكس بالعكس، وهي ماثلة في أن الحد الذي يجب أن نأخذه بشرط (بوصفه صادقاً على نحو نسبي في أحد أجزائه أو في موضع معين أو زمان معين أو علاقة معينة) يؤخذ على إطلاقه أو تكون ماثلة على العكس في أن «ما يجب أن يؤخذ بإطلاق لا يكون فيها على وجه الإطلاق، ولكن يؤخذ بقيد في الصلة أو في غيرها من العلاقات». فعلى سبيل المثال: الزنجي أسود وأسنانه بيضاء، إذن فهو أسود وليس أسود في آن معاً، وأبيض وليس أبيض في آن معاً، إذا كان

التعبير مطلقاً (بسيطاً). وكان يجب القول إنه أسود أو أبيض من جهة معينة بقيد أو بشرط.

وهنا يلزم أرسطو مسألة الطابع العيني للحقيقة. فهو في نقض الأغاليط (سوفسطيقا) يطرح هذا السؤال: «أيهما خير الصحة أم السعادة؟ فكلتاهما يمكن أن يسيء الإنسان استعمالهما، ومن ثم فالصحة والسعادة هما الخير وغير الخير في آن معاً. وهل من الخير التمتع بسلطة داخل الدولة؟ ولكن هناك لحظات يكون الأفضل فيها عدم امتلاك تلك السلطة داخل الدولة، ومن ثم فإن الشيء نفسه بالنسبة إلى الرجل الواحد نفسه خير وليس خيراً بحسب الظروف وبحسب الزمان والمكان.

٣ - تجاهل المطلوب (Ignoratio elenchi) أو إثبات غير المطلوب: وهي المغالطة الخاصة بتجاهل النقض. أي أن يستبدل الإنسان بالموضوع الذي يجب عليه أن يدحضه في مناقشة الخصم موضوعاً آخر خارج المناقشة، ليس له إلا صلة بعيدة بالموضوع. وهكذا تجيء البرهنة في هذه الحالة أو يجيء النقض منصباً على غير ما هو مطلوب إثباته أو نقضه.

٤ - أخذ ما ليس بعلة علة (العلة الفاسدة). ويقرر أرسطو تلك المغالطة في البراهين والاستدلالات حينما لا تفهم الصلة بين السبب والنتيجة (المقدم والتالي) على نحو صحيح، فحينما يفترض اعتماداً على أن وجود شيء يلزم عنه بالضرورة وجود شيء آخر - أنه من الممكن استنتاج وجود الشيء الآخر يلزم عنه بالضرورة وجود الشيء الأول. فإن أرسطو يبين أن تلك النتيجة لا ضرورة لها من الناحية المنطقية. فإذا كان مريض بالمalaria (داء المستنقعات) يعاني من الحمى الشديدة فلن يترتب على ذلك أبداً أن من يعاني من حمى شديدة لا بد أن يكون مصاباً بالمalaria.

٥ - المغالطة التي أطلق عليها فيما بعد اسم المصادرة على المطلوب الأول (Petito principii)، وهي أن يسلم المرء بما يراد البرهنة عليه كما لو كان برهن عليه من قبل، أو بعبارة أخرى، إن الفكرة المبرهنة هنا مستخلصة من نفسها: فيؤخذ كسبب عقلي للبرهان ما تجب البرهنة عليه أو ما تتوقف صحته على ما يجب إثباته.

٦ - إيهام عكس اللوازم (*). ويشير أرسطو إلى ذلك النوع من الأغاليط، الذي يؤخذ فيه على أنه سبب ما ليس كذلك، وتلتقي بتلك المغالطة في برهان الخلف.

٧ - جمع المسائل في مسألة (Plusieurs questions): وتقع المغالطة عند الإجابة بلا أو نعم عن سؤال يتضمن عدة أشياء، ويتطلب إجابات مختلفة. وعلى سبيل المثال إن السؤال: هل

(*) المغالطة هنا في الانتقال العكسي من النتيجة (اللازم) إلى الشرط (السبب)، وهي تقوم على أن وجود النتائج يكفي لإثبات صحة الأسباب التي تلزم هذه النتائج عنها، مع أن أسباباً أخرى، يمكن أن تؤدي هي أيضاً إلى هذه النتائج فليست هي الأسباب الوحيدة. (المترجم).

كففت عن ضرب والدك؟ يلزم من الإجابة عنه بـ «نعم» الإقرار بـ «أنك إذن كنت تضربه من قبل»، ويلزم عن الإجابة عنه بـ «لا» نتيجة مؤداها «أنك تواصل ضربه».

ومعظم الأغاليلط (السوفسطات) التي درسها أرسطو في «نقض الأغاليلط (سوفسطيقا)» وردت عند الميجاريين، ولكن هؤلاء قد أخذوا الكثير من السابقين عليهم، لذلك فإنه من العسير الوصول إلى أي مدى كانت الأغاليلط التي استخدموها ذات أصالة.

نظرية الجهات

ينهض التقابل المنطقي عند أرسطو بين الإمكان والضرورة على أساس أنطولوجي. ويقول أرسطو في «الميتافيزيقا» (الفلسفة الأولى) بوجود تضاد بين عالم الأشياء المتغيرة في الطبيعة من ناحية، وهو عالم لامكان فيه لضرورة متسقة، ويشمل مجال الممكن (المحتمل)، وبين الماهيات الأزلية من ناحية أخرى، وهي الماهيات التي يدركها العقل، ومعرفتها تقوم على الضرورة في الحقيقة وهي تستبعد الإمكان البسيط.

ومع ذلك، فإن أرسطو في نظرية الجهات المنطقية لا يتمسك تمسكاً دقيقاً بتفسيره الأنطولوجي للإمكان والواقع (الحقيقة). ومن ثم فهو يقول إن تصور الإمكان يستعمل بمعانٍ ثلاثة: الأول، إننا نسمي ممكناً أيضاً ما هو ضروري، والثاني، ما ليس ضرورياً، والثالث والأخير ما يستطيع الوجود. ولكن تلك الدعوى الواردة في كتاب العبارة (الشرح De l'interprétation) يصرح بها أرسطو في «التحليلات الأولى» حيث يقول إننا إذا كنا نطلق اسم الممكن على الضروري، فإن للفظ «الممكن» كذلك استعمالاً بمعنى خاص (وهنا اشتراك لفظي يؤدي إلى الخطأ)، وبعد ذلك يقال دون لبس أن الضروري ليس ممكناً. والحق أن النوعين الأولين من تصور الإمكان لهما دلالتان متضادتان على طول الخط.

فالممكن بالمعنى الخاص الدقيق عند أرسطو هو في المحل الأول «ما يقع في أغلب الأحوال»، وما يتميز بغياب الضرورة. «وهذا الذي يقع في أغلب الأحوال» يتبوأ في مذهب أرسطو مكانة قانون من قوانين الطبيعة. وكان تصور «القانون الطبيعي» موجوداً في الفلسفة القديمة عند هيراقليطس وديمقريطس وأبيقور والرواقيين والشكاك. وبما أن أرسطو يذهب إلى أنه لا يوجد في الطبيعة قانون متسق بل «إن ما يقع في أغلب الأحوال» هو كل ما هنالك، فهو يكتفي باستقراء يقوم على الإحصاء البسيط، فهذا الإحصاء يكفي لتقرير ما يوجد في معظم الأحوال.

النوع الثاني من الإمكان عند أرسطو هو ما «ليس ضرورياً»، بمعنى العرض الخالص (Contingence) الذي لا جذور له في حتمية الطبيعة. ومن الواضح أن الإمكان القائم على الحتمية الطبيعية مأخوذاً بوصفه «ما يوجد في أغلب الأحوال» يسمح أيضاً بالأعراض التي تقابله، أي أنه يسمح بإمكان عكسي. ومع ذلك، فهذا الإمكان الأخير ليس له معنى الإمكان

نفسه «الذي يقع في أغلب الأحوال»، وليس مساوياً له. والمشارك بينهما هو أن ما يقع في أغلب الأحوال ليس أكثر اتصافاً بالضرورة من العرض البسيط. فإمكان الضد يظل قائماً في كلتا الحالتين.

هناك صلة عند أرسطو بين التفسير المنطقي للإمكان وبين تصويره الأنطولوجي. ويفهم أرسطو في فلسفته الإمكان الواقعي، في المحل الأول، على أنه إمكان الحركة والتغيير. فكل ما يستطيع تحريك أو تغيير شيء ما، أو يستطيع أن يتحرك أو يتغير بواسطة شيء ما هو ممكن. وبهذا المعنى فالإمكان هو مبدأ الحركة (الفاعلة والمنفصلة). وبمعنى آخر يكون الإمكان الواقعي منفعلاً على أنه الوجود بالقوة (Potentialité) أو الاستعداد المتضمن في الشيء نفسه، وهو وجود بالقوة يمكن أن ينمو ويصير وجوداً بالفعل. فيصبح الوجود بالقوة موجوداً بالفعل إذا لم يقف في سبيله عائق خارجي.

وهكذا، نجد أن أرسطو يقول بنوعين من الإمكان الواقعي: مبدأ الحركة تحت تأثير خارجي، ومبدأ الصيرورة والحركة والتغير والنمو الباطن (المحايط - الكامن) «Immanent».

يذهب برانتل وتسلر إلى أن أرسطو لا يفرق بين الإمكان المنطقي والإمكان الواقعي، في حين يرى فاييتس وبونيتس وبرانديس أن الأمر على العكس من ذلك. ويقول ماير إننا لن نجد لا عند أرسطو ولا في المنطق اللاحق تصوراً منطقياً خالصاً للإمكان. وفي منطق أرسطو يرتبط التصور الموضوعي للإمكان بحصر نطاق أحكام الإمكان في مجال الأشياء المتغيرة، أي أن الصيرورة والتغير يوجدان في هذا المجال وحده.

والإمكان المنطقي في منطق أرسطو هو انعكاس للإمكان الواقعي. ولذلك تختلف أحكام الإمكان عنده عن الأحكام المحتملة (problématique) في المنطق الصوري اللاحق، وهي أحكام تختلف بدورها عن الأحكام الإخبارية (Assertorique) (المطلقة) من حيث درجة اليقين الذاتي. ومع ذلك لم يكن أرسطو متسقاً دائماً مع نفسه.

فهو يقول إن أحكام الإمكان توجد في تقابل بالتضاد مع أحكام الضرورة. ولكن كيف يمكن ذلك إذا كانت أحكام الإمكان تعكس فئة من الأشياء مغايرة تماماً لأحكام الضرورة؟.

يفرق أرسطو بين الحقيقة الممكنة والحقيقة الواقعية والحقيقة الضرورية. فالحقيقة الممكنة تسمح بضعدها، فإذا قلنا «إن ذلك يمكن أن يكون على هذا النحو» فإن ذلك نفسه يسمح بإمكان الضد: «ذلك يمكن ألا يكون على هذا النحو». فالمسألة عند أرسطو هي مسألة الإمكان الواقعي، ولكن الإمكان الواقعي نفسه يمكن ألا يتحقق. فالحقيقة الواقعية تعبر عما هو موجود أو ما كان موجوداً في الواقع، مثل «سقراط جالس»، فهنا يكون الحكم المضاد: «سقراط ليس جالساً» مستبعداً. ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا الحكم ليس

حقيقة ضرورية لأن سقراط يمكن له ألا يكون جالساً، بل يمكن أن يكون واقفاً أو سائراً أو نائماً. وعلى العكس من ذلك، فإن القول إن «قطر المربع لا يناظر ضلعه» حقيقة ضرورية لأن ضدها مستحيل. ونظرية أرسطو هذه تقوم على المقدمة القائلة إن الوجود هو وجود بالقوة ووجود بالفعل، وضروري وغير ضروري، و«يوجد في أغلب الأحوال» أو عرضي على نحو بسيط.

يمكن أن تضم الأحكام المتعلقة بالأشياء المفردة المتغيرة الحقيقية الواقعية والممكنة، في حين، أن الحقيقة الضرورية لا تنتمي إلا إلى التصورات الكلية. ولكن أرسطو لا يصل دائماً إلى التحديد الدقيق لهذه الأنواع من الحقيقة.

وأرسطو سواء في نظريته عن المقولات أو في نظريته عن الأحكام (وخاصة نظرية الجهة)، يعتمد على أساس من المعطيات ذات الطابع اللغوي، ويبحث عن الأشكال المنطقية في الأشكال النحوية.

وعلى أية حال فإن الأشكال المنطقية عنده هي انعكاس للعلاقات الواقعية بين الأشياء في الواقع الموضوعي نفسه. ويقول هـ. ماير «لقد بحث أرسطو عن طرق ينفذ بها داخل الحبة المنطقية من خلال القشرة اللغوية»^(١١). ولكن الطريق الذي اختاره يقوم، من ناحية أخرى، على المقدمة القائلة إن الأشكال النحوية تناظر على نحو قاطع العلاقات الواقعية بين الأشياء.

مكان أرسطو في تاريخ المنطق

يقول أرسطو في نقض الأغاليط (سوفسطيقا): «ولكن فيما يتعلق بالدراسة الحالية لا يمكن القول إن هذا الجزء قد بذلت فيه جهود، وإن الجزء الآخر لم يبذل فيه أي جهد، وأنه فيما سبق لم يكن لدينا أي شيء على الإطلاق. فبالنسبة إلى الخطابة كانت هناك أعمال كثيرة وأعمال قديمة. أما في علم الاستدلال فعلى العكس من ذلك ليس بين أيدينا على الإطلاق. شيء سابق نستشهد به، بل إن أبحاثنا المضنية قد كلفتنا كثيراً من الوقت وكثيراً من المشقة».

بذلك، يشير أرسطو بوضوح إلى أننا مدينون له هو بنظرية القياس، ولكنه كما سبق أن لاحظنا لم يؤسس إلا نظرية القياس الحملي. وأرسطو من حيث أنه أول مؤلف يخلق نسقاً منطقياً يعتبر عالماً مستقلاً، ومن أنه خالق لأول نظرية في الاستدلالات (على الرغم من أنها بعيدة عن الاكتمال) يستحق بجدارة اسم أبا المنطق. ولكن ذلك ليس معناه القول إن أحداً قبله لم يتناول هذه المسائل، وإن المنطق خرج كامل الصنع من فكر أرسطو

كما خرجت منيرفاً من رأس جوبيتر .

يؤكد المعجبون ، دون حدود ، بأرسطو ، مثل ب. سانت هيلبر أن علم المنطق ولد واكتمل على يدي أرسطو ، وأن ليس هناك شيء على وجه التقريب تجب إضافته بعده .

ولكن آخرين أمثال فرنسيس بيكون أو شلير ماسر ينحون على أرسطو بالأئمة لأنه تعتمد إغفال الاستشهاد بسابقه حيثما استخدم نتائج بحوثهم .

ويعقد ببيكون مقارنة بين أرسطو وبين السلطان العثماني الذي استأصل شأن آبائه جميعاً لكي يوطد أركان عرشه ، ويتهم شلير ماسر أرسطو بالتشويه المتعمد ، وبالصمت المقصود إغفالاً لأسماء الفلاسفة الذين أخذ عن مذاهبهم .

أما فيما يتعلق بملاحظة أرسطو في آخر «نقض الأغاليط» ، فيجب أن لا ننسى أن هذا المؤلف قد كتب قبل «التحليلات» ، أي قبل أن يخلق أرسطو نظريته في القياس . وهنا موضع سؤال يتعلق بمعرفة ما إذا كانت تلك الملاحظة قد أضيفت بعد زمن بواسطة أحد غيره . وفي رأينا أن أرسطو نفسه كان يستطيع أن يقدم هذه الملاحظة الإضافية فيما بعد . وهذا هو السبب في أننا نجد ، المنهج الذي تبناه عدد كبير من الباحثين لتأسيس التسلسل الزمني لمؤلفات أرسطو ، وهو منهج يقوم بالاستناد على إحالات إلى مؤلفات أخرى ، منهجاً له نصيباً من الصواب ، فالمؤلف الذي يتجانس مع مثل هذه الإحالة يعتبر لاحقاً للمؤلفات التي تستند إليها الإحالة . لهذا يمكن أن تكون الملاحظة السابقة إضافة ألحقها أرسطو نفسه بمؤلف سابق ، وفضلاً عن ذلك فإن المدرسة المشائية قد أضافت فيما بعد ملاحظات على أعمال أرسطو حتى بعد وفاته .

ولكن ، على أي وضع كانت تركة أرسطو؟ إن الواقعة التالية تقدم لنا مثلاً: إن أدراسم الذي عاش في القرن الثاني الميلادي ، كان في حوزته ، فضلاً عن النص الذي وصل إلينا من كتاب «المقولات» ، مؤلف آخر عن المقولات منسوب هو أيضاً إلى أرسطو ، وهو يماثل النص المعروف في قلة عدد صفحاته ، بل يبدأ بالكلمات عينها على وجه الدقة ، ولن يكون من الممكن تفضيل أحد الوضعين على الآخر على سبيل الافتراض .

ومسألة دور أرسطو في تطور المنطق القديم ، في استقلالها عن الأبحاث التي انصبت على النصوص (بتمحيص النصوص وتأريخها) ، هي مسألة قد درست على وجه العموم ابتداءً من المادة الواقعية المتعلقة بتاريخ الفلسفة القديمة . ولا جدال في أن نظرية القياس المحلي من ابتكار أرسطو . ولكنه لم يكن لا أول ولا آخر المناطق (حتى داخل إطار العلم اليوناني القديم) .

لقد مهد التطور السالف للفكر الفلسفي في اليونان القديمة السبيل أمام منطق أرسطو . فقد عنى فلاسفة اليونان الأوائل بالدراسة العلمية للطبيعة ، ولكننا لا نعرف إلا نتائج هذه

البحوث ، وليست لدينا معلومات عن الطرائق التي استخدمت في الوصول إلى هذه النتائج ، ولذلك فنحن لا نعرف أي استدلالات وأي براهين طبقها هؤلاء الفلاسفة . فقد ذهب الفلاسفة الماديون الإيونيون إلى أن الفكر يجب أن يقوم على معطيات الحس ، وأن التحقق من نتائجه يكون بواسطة هذه المعطيات . أما بارمنيدس فقد أنكر الصحة التي لا تنازع معطيات الحس ، واتخذ على النقيض من الفلاسفة الإيونيين معياراً للحقيقة القانون المنطقي الصوري القائل بغياب التناقض الداخلي ، وتوافق الحقيقة مع ذاتها . وكان ديموقريطس قد كتب رسالة خاصة بالمنطق عبر فيها عن أن الاستدلالات يجب أن تقوم على المعطيات اليقينية للخبرة ، وعن التحقق من النتائج بواسطة قدرتها على تفسير ظواهر العالم .

كما أن السفسطة والخطابة (البلاغة) - اللتين أسهما غورغياس - دعمتا الاهتمام الذي ينصب على المنطق ، وحاول كل من سقراط وأفلاطون حل المسائل الأساسية على أساس مثالي .

لقد كان أمام أرسطو منطق ديموقريطس ومنطق أفلاطون ، واعتمد عليهما . ومن ثم فقد ولدت أهم نظرية منطقية عند أرسطو ، وهي نظرية القياس الحملية في غمار نقد النظرية الأفلاطونية القائلة بتعيين التصور عن طريق القسمة المنطقية . ويشير أرسطو إلى أن الطريق الأفلاطوني ، النازل (من التصورات الأعلى إلى الأدنى بواسطة قسمتها المنطقية) ، لا يستطيع أن يفرض إلا إلى نتائج محتملة لا إلى نتائج يقينية كل اليقين ، وإلى أن هذا « الطريق النازل طريق «جدلي» وليس برهانياً ضرورياً » ، وفي تعارض مع هذا الطريق يقدم أرسطو استنباطه الخاص في صورة القياس الحملية الذي يضمن الصدق المطلق للنتائج ابتداءً من مقدمات صادقة .

لقد كان منطق أرسطو بمثابة مرحلة مهمة في تاريخ تطور المنطق القديم . وهو وثيق الارتباط بمستوى المعرفة العلمية لعصره . وعلى الرغم من أن أرسطو قد عني كثيراً بالعلوم الطبيعية وكتب رسائل علمية في الفيزياء وعلم الحيوان ، وإن لم يكرس أي مؤلف من مؤلفاته للرياضيات ، فإن منطقته يحمل مع ذلك طابع الفكر الرياضي . وتفسير ذلك أن أرسطو كان طوال عشرين عاماً تلميذاً للمدرسة الأفلاطونية التي ازدهرت فيها الرياضيات ، والتي عكفت بالإضافة إلى اكتشافاتها العلمية في مجال الرياضيات ، على إضفاء صورة منطقية متسقة على البراهين الرياضية ، وعلى التدليل المنطقي على الحقائق ، وعلى صياغتها في نسق متسق يقوم على المنهج الاستنباطي .

إن الأكاديمية الأفلاطونية هي التي خلقت هذه المنهجية الرياضية ، التي اكتملت وبلغت أوجها في القرن الثالث قبل الميلاد في كتاب «المبادئ» الشهير لإقليدس . وقد أنشأ معاصر أرسطو أرووكس ، الرياضي العظيم في ذلك العصر قياس المجسمات ، ويرتبط مذهب أرسطو

في مبادئ البرهان وتقديره الرفيع للإستنباط ارتباطاً وثيقاً بتطور العلوم الرياضية في الأكاديمية الأفلاطونية .

أصبح المنطق للمرة الأولى عند أرسطو فرعاً علمياً فلسفياً مستقلاً من حيث هو تحضير تمهيدي « للفلسفة الأولى »، فلحل المشكلات الفلسفية بطريقة سليمة لا بد من التمكن إلى حد الكمال من آلة (أداة) الفكر العلمي وهي المنطق . وهذا هو مكان المنطق من نسق العلوم عند أرسطو . لذلك ، كان عنوان « الأورغانون » (الآلة) العقلية مناسباً تماماً لمجموع أعماله المنطقية . وأرسطو حينما أعطى عنوان « التحليلات » لرسالته المنطقية الرئيسية لم يكن يشير بذلك المصطلح إلى مضمون البحث بل إلى منهجه . فهذا العنوان يقول إن موضوع البحث المطروح للمناقشة هو تحليل الفكر وتحليل صورته .

كما أن أرسطو لم يخضع مضمون الفكر وحده للواقع الموضوعي ، بل أخضع صورته كذلك . فهو يذهب إلى أن صور الفكر تناظر أشكال الواقع الموضوعي نفسه . وهذا هو الأساس الموضوعي لمنطقه ، وهو ما يفرق بين منطقهِ وبين المنطق الصوري التقليدي الذي ينظر في صور الفكر خارج صلتها بالواقع الموضوعي . وعلى الرغم من ذلك ، فهناك محاولات لتفسير منطق أرسطو بأنه منطق صوري خالص . وعلى هذا النحو فسّر المدرسيون في القرون الوسطى الأورغانون ، وعلى هذا النحو أيضاً يفسر عدد كبير من ممثلي المنطق الصوري في العصر الحديث منطق أرسطو ، إلى درجة أصبحت معها تسمية الاتجاه الصوري في المنطق بالاتجاه الأرسططالي أمراً تقليدياً . وأنصار وجهة النظر هذه يزعمون أنه لا أساس للبحث في أورغانون أرسطو عن منطق موضوعي وعن نظريات أنطولوجية . ولكن ذلك المنطق الصوري المغلق في الدائرة الذاتية الضيقة ، دائرة الفكر ذاته بمعزل عن الواقع الحقيقي ، كان أمراً غريباً على أرسطو .

يعرّف لينين « ميتافيزيقا أرسطو » بأنها « كتلة ضخمة فائقة الأهمية والحيوية والطازجة بمثابة مدخل إلى الفلسفة »^(١٧) . وهذا التعريف ينطبق أيضاً على منطقهِ . ويقول لينين : « إن منطق أرسطو هو تساؤل وبحث »^(١٨) ، وهو يكشف فيه عن اقتراب من الجدل العلمي .

ولنلاحظ على وجه الخصوص الطريقة المادية الجدلية التي يتناول بها أرسطو العلاقة بين الفكر واللغة .

فعلى النقيض من نظرية أفلاطون المثالية في الفكر الخالص دون كلمات أو صور حسية ، يذهب أرسطو إلى أنه لا يوجد على الإطلاق فكر دون صور حسية . وهو يسلم بوحدة الفكر واللغة ، وتقوم صورة الفكر في دراسته (وعلى الأخص دراسته عن الحكم) على نظرية الأشكال النحوية . وعنده تكون الصلة بين الفكر واللغة وثيقة إلى درجة أنه يسمي الفكر

(١٧) لينين : الأعمال ، المجلد ٣٨ ، ص ٣٥١ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥٣ .

أحياناً قولاً مثبتاً ومنفياً، ويسمي الأحكام جملاً شرطية (فروضاً).

★ ★ ★

إذن، من الذي يجب أن نعتبره مؤسساً للمنطق كعلم مستقل؟ إن آراء المتخصصين تتباين في هذه المسألة. ويقول إي. بوبروف إنه مع التسليم بأن المسألة خلافية، فإن المنطق بوصفه علماً لم يظهر في صورة ناضجة إلا في أعمال أرسطو. وهو لا يوافق على الدعاوى التي تحاول أن تبرهن على أن منطق أرسطو قد سبق التمهيد له في أعمال أفلاطون، ويوضح الاستقلال الكامل لأرسطو في هذا المجال. واستناداً إلى وجهة النظر هذه يقدم واقعة ناصعة وهي أن أرسطو هو الذي وضع المصطلح المنطقي.

وعلى العكس من ذلك، يذهب لوتو سلافسكي إلى أن أفلاطون كان المنطقي الأول في اليونان القديمة، فأفلاطون قد أنشأ نسقين منطقيين: الأول مبني على نظرية المثل المطلقة الثابتة التي لا يلحقها تبدل (في محاورات المأدبة وفيدون والدولة)، والنسق الثاني متطور في محاوراته الجدلية (السوفسطائي والسياسة وبارمنيدس). ويقول لوتو سلافسكي إننا نلتقي في محاوراة فيليبوس لأول مرة بتصور للحد الأوسط بالمعنى الذي استخدمه به أرسطو في نظرية القياس. وبحسب لوتو سلافسكي، فإننا نجد أيضاً لدى أفلاطون مصطلح القياس. وهو يرى أن فكر أفلاطون لم ينتقل إلينا بأكمله مكتوباً، بل الأمر بعيد عن ذلك، فقسم كبير من فكره قد ألقاه شفويّاً في محاضراته. ولكن من الواضح أن لوتوسلافسكي يبالغ في تقدير دور أفلاطون في خلق علم المنطق.

كذلك، يبالغ برانتل وتايشمولر وماير وناتورب وغيرهم أيضاً في دور أفلاطون. فتايشمولر على سبيل المثال يقارن أفلاطون بالشمس وأرسطو بالقمر الذي لا يزيد عن أن يعكس ضوءها، وهو يقول إن أرسطو لم يقم بأكثر من التقاط السنابل من الحصاد الوفير الذي اجتناه أفلاطون، وإن المنطق الأرسططالي ليس إلا الثمرة الناضجة لفكر أفلاطون. ويؤكد ماير أن منهج أفلاطون كان له تأثير عميق في أرسطو، وما كان لنظرية القياس عند أرسطو أن توجد لو لم يسبقها جدل أفلاطون.

بل إن ناتورب يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. فنظرية البرهان الواردة في «التحليلات» لأرسطو هي عنده صادرة عن مؤلفيات أفلاطون، وعن محاوراة فيدون على وجه الخصوص، حيث طور أفلاطون أسس المنهج الاستنباطي. ويفسر ناتورب مثل أفلاطون على أنها «مناهج»، وجدله على أنه «بناء خالص للمناهج»؛ وهو يعتبر جوهر الأفلاطونية ماثلاً في النظرية القائلة إننا لا نحصل على اتساق كامل للتدليل (ونتيجة لذلك على علم بالمعنى الصحيح) إلا في التنمية الخالصة للمناهج، وعلى وجه الدقة في المنطق والرياضيات، وبأنه لا وجود لعلم حق بالظواهر وبالتجربة. وبهذه المبالغة في تعظيم قيمة منطق أفلاطون يشوه ناتورب نظريته.

ينسب تسلر إلى أفلاطون قوله بضرورة الفكر المنضبط، فأفلاطون وفقاً لتسلر وصل إلى اعتقاد بأن نزعة الشك بجدها الموه هي ثمرة لمعضلات أو ضروب من الإحراج (Aporia*) حقيقة وجدية، يقع فيها الفكر غير المنضبط تلقائياً. وقد رأى أفلاطون في المنهج الجدلي الوسيلة المناسبة لتفادي تلك الأغاليط. إن ماهية الجدل عند أفلاطون مماثلة في التصورات الكلية، ومهمة الجدل ماثلة في التدليل المنطقي المنسق على المضمون الأبدي للحقيقة. وقد سار أرسطو متتبعاً خطى أفلاطون. ولكن أفلاطون لم يقدم إلا أصول المنطق الذي نماه أرسطو بعده، وجعل منه نسقاً متكاملأً منسجماً. ويقول أفلاطون إن التصورات اليقينية جميعها التي لدينا يجب أن تكون متوافقة فيما بينها، وإنه من غير الممكن تقديم تعريف متناقض للشيء الواحد نفسه في اللحظة نفسها، وإن العبارات المتناقضة عن الشيء الواحد نفسه في العلاقة الواحدة نفسها هي دليل على المغالطة، وإن المعرفة الحقة لا وجود لها إلا حينما نكون واعين بأسس القضايا التي نسلم بها.

وهكذا فإننا نجد عند أفلاطون مبدأى التناقض والسبب الكافي. ولكن أفلاطون كما يؤكد تسلر، لم يقل في أي موضع إنه يجب استنباط كل معايير الفكر من هذين المبدأين. ويوضح تسلر بعد ذلك أننا نجد عند أفلاطون القليل عن الأحكام، والأقل عن الاستدلالات. أما أبحاث أفلاطون في طبيعة التصورات وإمكان أو امتناع الربط بينها، والعلاقة بين الأجناس والأنواع إلخ...، فتقول إن التصورات لا يأخذها أفلاطون على أنها أفكارنا نحن، بل على أنها جواهر مستقلة ذات وجود مستقل عن وعينا. فالمنطق عنده لا يزال مغطى بغلاف ميتافيزيقي، ولكن هذا الغلاف يسقط في منطق أرسطو.

ولدى أ. فوييه تصورات مماثلة بالجملة لتسلر بصدد العلاقة بين جدل أفلاطون ومنطق أرسطو. وهو يقول إن المنطق والأنطولوجيا عند أفلاطون لم يكونا قد تمايزا بعد. فالجدل عند أفلاطون مرادف للمنطق الواقعي وفي تعارض مع المنطق الصوري. إن أفلاطون يجعل المنطق موضوعياً، وبهذا الخصوص ظل هيغل مخلصاً للروح الأفلاطونية. وبدلاً من ذلك، فإن المنطق الصوري يبدأ من أرسطو الذي أعلن في الكتاب الثالث عشر من الميتافيزيقا بأن جدل أفلاطون شديد الوهن، ولا يستطيع أن يكون مقياساً لدراسة الأشكال المنطقية المختلفة في استقلالها عن ماهيتها الميتافيزيقية.

أما ن. فلاديسلافليف فينسب دوراً متواضعاً إلى أفلاطون في تاريخ المنطق. وهو يقول إنه لم يوجد قبل أرسطو إلا أصول لتحليل الطرائق المنطقية، وتلك الأصول ليست ممثلة عند أفلاطون إلا على وجه شديد الضعف، وتكاد لا تكون موجودة عند سابقى أفلاطون.

وبذلك، نكون قد عرضنا آراء بعض مؤرخي المنطق بصدد المعرفة إلى من ترجع ابوة هذا العلم. وتشارك تلك الآراء جميعاً في سمة خاصة: وهي أنها تغفل جميعاً إيراد اسم مفكر

(*) Aporia: مشكلة غير قابلة للحل، لأن الآراء المتضادة في حلها متساوية القيمة.

العصر القديم ، الذي كان في الواقع أول من أقام مسائل المنطق وكتب أول رسالة منطقية في ثلاث مقالات وهو ديموقريطس . كما نلاحظ في الوقت نفسه عند كثير من المؤلفين اتجاهًا للتقليل من قيمة دور أرسطو في تطور هذا العلم ، وللمبالغة في تمجيد أفلاطون .

وإذا تساءلنا عن الجديد الذي قدمه أرسطو إلى المنطق فلا بد من التسليم بأن إسهامه كان هائلاً ، فهو بلا جدال خالق نظرية القياس الحملّي . وفضلاً عن ذلك فقد أنضجها على نحو شديد العمق والتفصيل ، بحيث لم يبق أمام الباحثين الذين أعقبوه إلا تقديم إضافات تكميلية ثانوية وضيئية القدر .

كما كان أرسطو أول من أدخل إلى المنطق التفرقة بين التقابل بالتضاد والتقابل بالتناقض ، ولم تكن تلك التفرقة موجودة عند أفلاطون . لقد وجد أرسطو بدراسته لهذه التفرقة في نظرية الأحكام أنه ليس من الممكن بالنسبة إلى جميع الأحكام المثبتة تقديم تقابل بالتضاد إلا بنفي واحد ، وأن نفي الحكم الكلي لا ينتمي بشكل خاص إلا إلى كليته . ويشير أرسطو إلى هذه الأزواج من القضايا باعتبارها أمثلة على التقابل بالتناقض :

- ١ - سقراط أبيض ، سقراط ليس أبيض
- ٢ - كل الرجال بيض ، بعض الرجال ليسوا بيضاً
- ٣ - بعض الرجال بيض ، لا رجل أبيض
- ٤ - الإنسان أبيض ، الإنسان ليس أبيض

لكن في الحالات الثلاث الأولى إذا كان طرفا التقابل لا يمكن لهما لا أن يصدقا ولا أن يكذبا في آن معاً ، فالأمر على العكس في الحالة الرابعة ، حيث يكون أمامنا نفي حكم غير متعين ، فطرفا التقابل يمكن أن يصدقا معاً ، لأنه يوجد بين بني الإنسان من هم بيض ومن هم ليسوا كذلك .

يفرق أرسطو بين التقابل بالتناقض والتقابل بالتضاد ، ففي التقابل بالتناقض يتعلق الأمر بنفي مباشر لحكم بواسطة حكم آخر ، أما في التقابل بالتضاد فالأمر يتعلق باختلاف يبلغ الغاية بين حكمين في علاقتهما المتبادلة . أما في حالة الأحكام المفردة فإن التقابل بالتضاد والتقابل بالتناقض يتطابقان . ولا يمكن للأحكام غير المتعينة والجزئية أن تكون علاقتهما بعضها ببعض علاقة تقابل بالتضاد . فلا محل للتفرقة بين التضاد والتناقض في الحقيقة إلا حينما يتعلق الأمر بأحكام كلية .

إن قيمة أرسطو وأثرته في أنه كان أول من قدم نظرية في تقسيم الأحكام وفقاً للجهة ، وأقام نظرية في قياس الجهة .

الفصل الرابع

المنطق بعد أرسطو في اليونان القديمة وروما

يسمى العصر الجديد الذي بدأ بعد وفاة الإسكندر الأكبر بالعصر الهلينيستي، حيث قسمت امبراطورية الإسكندر بين جنرالاته إلى عدة دول مستقلة، كما كان المجتمع العبودي في اليونان نفسها في طريقه نحو الزوال. لكن، عرفت الثقافة اليونانية انتشاراً واسعاً في الخارج، ولعبت مراكز الإسكندرية في مصر وأنطاكية وسلوقية وبرغامما وروودس وتارس وغيرها... دوراً مهماً في تطوير العلم والثقافة للعالم الهليني.

كما أن متحف الإسكندر الشهير لم يكن مجموعة من المؤلفات الأدبية الغنية جداً بكل الأنواع فحسب، بل كان من بعض الأوجه، أكاديمية للعلوم أيضاً، حيث وضع فيه عمل كبير من الأبحاث في مجالات المعرفة المختلفة، وهو أيضاً جامعة درست فيها الفروع الأساسية للعلم.

يشير العصر الهلينيستي إلى تقدم كبير: في التكنيك (الآلات التي استخدمت من قبل أرخميدس وهيرون... الخ)، وفي الرياضيات والميكانيك (مسلمات إقليدوس، ونظرية القَطْع المخروطي لأبولونيوس، وحساب أرخميدس حول علاقة الدائرة بالقطر، وتطوير نظرية الأعداد، ومبادئ الحساب اللوغاريتمي، وأسس علم المثلثات)، وفي علم الفلك (مذهب مركزية الشمس لأرستارخوس الساموسي، ونظام بطليموس، والتأسيس لأول جدول للنجوم، وحساب المسافة بين الأرض والقمر والشمس)، وفي الجغرافيا

(أراتوستن)، وفي علم النبات (ثيوفراسطس)، وفي الطب (دراسة وظائف الجهاز العصبي، والتأسيس لمبادئ علم التشريح)، وفي علم اللغات (اختراع أول قواعد علمية للغة)، وفي التاريخ (بوليبوس)، وفي علوم أخرى... والعصر الذي عاش فيه كل من إقليدس وأبولونيوس وأرخميدس يستحق التسمية بالقرن الذهبي للرياضيات القديمة، حيث نجد عند أبولونيوس فكرة الهندسة التحليلية (ادراك للإحداثيات)، وعند أرخميدس الحساب التفاضلي.

وتحت تأثير الشكية الفلسفية، التي نمت في العصر الهلينستي، ظهرت في الطب في القرن الثالث قبل الميلاد نزعة تجريبية (من ابتداء فيلين)، وكان لها أتباع عديدون. والمدرسة التجريبية، برفضها المبادئ النظرية للطب، لم تسلم في دراسة الأمراض، ومعالجتها بأن الملاحظة والاستنتاج هما بمثابة. ويحصر الأطباء التجريبيون وظائف الطب في تشخيص المرض بالجراحة ودراسة الدواء (لذلك درسوا السموم ومضاداتها).

وفي العصر الهلينستي بدأت الفلسفة (كعلم شامل) تتميز عن العلوم الخاصة. وأصبح كل من الرياضيات وعلم الفلك... الخ فروعاً مستقلة.

بموازاة تقدم العلوم الخاصة، عرفت الفلسفة، وبشكل خاص المنطق، بعض التقدم في العصر الهلينستي. وهذه الفترة، في بادئ الأمر، امتدت تحت تأثير السيطرة المتنامية للفكرة المادية في اليونان.

ونرى في القرن الثالث قبل الميلاد نمو مدارس فلسفية جديدة: كالفلسفات الأبيقورية والرواقية والشكية.

مثلت الأبيقورية تجديداً وتنمية ملحوظة للفكرة المادية. فرممت المذهب الذري لديموقريطس محدثة فيه إصلاحات جوهرية. وقد شكل أبيقور منارة في العصر القديم، فهو يتناقض بشدة مع الخرافات الإيمانية، خصوصاً مع مدّعي تدخل القوى فوق الطبيعة في عمليات الطبيعة وحياة الإنسان.

والفلسفة الرواقية لا تسلم إلا بحقيقة الأجسام، لكنها في الوقت نفسه تقول إن وحدة العالم والصلة والتبعية للأجزاء تتحقق بفضل اتفاق شامل (العقل الكلي). وادراك العالم عند الرواقيين ممزوج بنزعة مادية ومثالية. وفلسفتهم في بادئ الأمر تميزت بسيطرة النزعة المادية، لكن بشكل متأخر (الرواقية الجديدة) ارتفعت العناصر المثالية إلى الأعلى.

والشكية، التي كان منظرها بيرون، عرفت أيضاً انتشاراً كبيراً في العصر الهلينستي. وفي القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد سيطرت الشكية داخل المدرسة الأفلاطونية (وسميت الأكاديمية الثالثة). وتميزت أكاديمية بيرون الشكية بوجهها المعتدل، وبوضعها درجات متعددة من الاحتمال في معرفتنا.

تقول ارتيابية بيرون إنه من المستحيل معرفة الحقيقة .

إن التفكك في المجتمع العبودي أعقب بانحطاط في إيديولوجيته . ففي الفلسفة بدأت سيطرة الانتقائية السطحية والارتيازية والتشاؤمية والصوفية المؤمنة ، حيث اكتمل تاريخ الفلسفة القديمة بالأفلاطونية المحدثة ، وهي مذهب صوفي وديني متشائم ، وهي التي وضعت إيديولوجية طبقة العبيد على طريق الزوال .

لقد اتخذ المنطق بعد أرسطو طرقاً عدة في اليونان ، فالمدرسة المشائية التي تطورت انطلاقاً من فلسفة أرسطو تأرجحت بين التجريبية والمذهب العقلي ، والمدرسة الأبيقورية ترددت بين مسلمات المادية والتجريبية ، والرواقيون بين مسلمات المادية والمذهب العقلي ، وعند الارتيابيين (الشكاكين) بحثت موضوعات المنطق انطلاقاً من تجريبية مثالية .

وينقسم المنطق في اليونان القديمة إلى فرعين رئيسيين : أحدهما عقلي استنباطي ، والآخر تجريبي استقرائي . والأول وثيق الصلة بالرياضيات ، وممثلوه الرئيسيون هم أفلاطون وأرسطو والارتيابيون . أما المنطق الاستقرائي فكان وثيق الصلة بتقدم التكنيك والعلوم التطبيقية (طب ، بناء ومهارة عسكرية ، ملاحه ، زراعة) ، وأيضاً بتقدم العلوم الطبيعية التجريبية . وكان ديموقريطس والأبيقوريون الممثلين الرئيسيين للتيار الثاني .

المنطق في المدرسة المشائية بعد أرسطو

كانت المدرسة المشائية تدرس تركة أرسطو في حقل المنطق . ولم تقم إلا ببعض الإضافات والتعديلات عليها ، مقربة المنطق الأرسطي من المنطق الصوري اللاحق .

ولم يخل المنطق الأرسطي المكان للشكل الرابع من القياس ولا للأحكام الشرطية . وغياب الأحكام الشرطية يفسره العمل الذي كان قد أوضح به أرسطو خطأها ، كعدم البرهنة العلمية عليها لأنها فقط مؤسسة على اتفاق ذاتي بين أبطال الجدل .

الأحكام والاستدلالات التي نحصل بعدها على جواب قاطع (واضح) هي التي يمكن أن تكون لها قيمة علمية فقط عند أرسطو . لكن المشائيين الأوائل كانوا قد بدأوا باقرار القيمة الإدراكية للأحكام الشرطية ، وقد أنجزوا النظرية الأرسططالية للقياس الحملي بدراسة من الأقيسة الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة .

أدرج ثيوفراستوس في الشكل الأول للقياس الشرطي المتصل الطرائق الخمس التي استعادها المنطق الصوري بشكل متأخر تحت تسمية طرائق الشكل الرابع .

وأحدث أيضاً تغييراً على النظرية الأرسططالية في طريقة الأحكام ، مسنداً إليها معنى ، هو بدرجة اليقين الذاتي (بعكس اتجاه هدف الطريقة عند أرسطو) .

لقد خصص كل من ثيوفراسطس وأيديم (Eudème) القسم الأساسي من أبحاثهم في المنطق لنماذج الاستنتاج التي تحدث عنها أرسطو في الطوبيقا (الأقيسة الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة وغيرها).

والمدرسة المشائية، في العصر الإسكندري (نسبة إلى الاسكندرية)، قدمت مفسرين عديدين لأعمال أرسطو، أمثال اندرونيقوس الروديسي المعلم الثاني في المدرسة (القرن الأول قبل الميلاد)، والذي كان له الفضل في فتح الطريق لنشر أعمال أرسطو (٧٠ ق.م). بعد ذلك باشرت مدرسة المشائين عملاً منظماً لتفسير أعمال أرسطو والدفاع عن نظرياته. وكان الشراح، الأكثر علواً، لأرسطو بوتيتوس الصيداوي (تلميذ اندرونيقوس) وخاصة الإسكندر الأفروديسي الذي كتب شروحاتاً على الطوبيقا والتحليلات والميتافيزيقا... الخ. وتجب ملاحظة تقوية النزعة التجريبية على حساب النزعة العقلية عند أقربي خلفاء أرسطو: ثيوفراسطس وأيديم. حيث أن هذا العمل جذب انتباه الباحثين المعاصرين (ج.سان و.و. جايجر بشكل خاص). وهذه النزعة التجريبية، زيادة على ذلك، كانت غالبية بوضوح في الأعمال الأخيرة لأرسطو نفسه.

إذن، نستطيع القول إن المذهب التجريبي، في الفترة الهلنستية، عرف انتشاراً واسعاً في العلوم، ويقول البعض إنه كان يجب تطبيق الطريقة التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية.

نلاحظ في مصنفات أبيقور ثلاث وجهات نظر مختلفة قدمت، فيما بعد، نشأة نماذج مختلفة للمذهب التجريبي في الفلسفة وفي العلوم اليونانية القديمة، وهي: أولاً: التجريبية الشكية التي تقصر المعرفة العلمية على التجربة النظرية، وتنكر امكانية الحصول، بواسطة العلم، على بعض القواعد النظرية ولو القليلة منها. ثانياً: التجريبية المنهجية والتي تعتبر أننا نستطيع الحصول على هذه المعرفة، وعلى عدد القضايا من العامة التي لا تمتلك مع ذلك إلا درجة عالية من الاحتمال، وليس على يقين تام بواسطة التطبيق الدقيق للطريقة العلمية. وثالثاً: التجريبية الدوغمائية التي يكون العلم بالنسبة لها، مأخوذاً من المعطيات الحسية، ويقاس الحصول على حقائق كلية وضرورية بطريقة الاستنتاجات المنطقية^(١).

والشكية التجريبية، برفضها القوانين العامة للطبيعة، تقترب بشكل أكيد من دراسة أرسطو حول «الذي يكون في أغلب الحالات»، ومن نفيه حقائق ضرورية بالنسبة للأفراد.

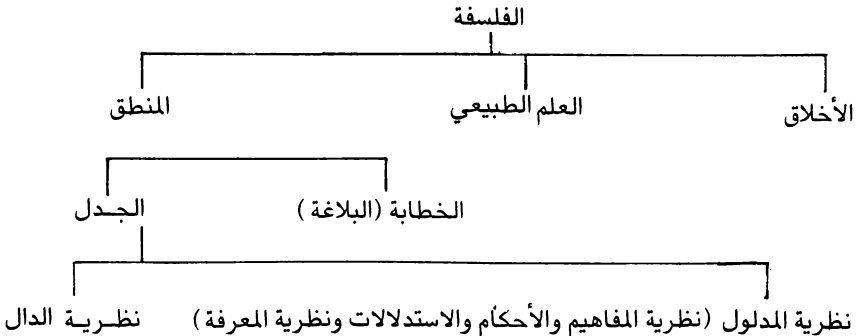
المنطق الرواقبي

قسم الرواقيون الفلسفة إلى ثلاثة فروع: المنطق والعلم الطبيعي والأخلاق. ولشرح العلاقة المتبادلة بين هذه الفروع، لجأ الرواقيون إلى التشبيه، فشبهاوا الفلسفة ببيضة، وبيستان، وبمدينة، وبجسم إنسان... الخ. ونجم عن هذا التشبيه أن أصبحت الأخلاق الفرع الأساسي للفلسفة، والمنطق «المدافع عنها» والعلم الطبيعي «غذاؤها». وأصبح للمنطق والعلم الطبيعي والأخلاق العلاقة نفسها كما هي الحال في البستان: كالسور والشجرة (أو التربة التي تنبت عليها) والأثمار؛ وفي البيضة: القشرة والأح والمخ؛ وفي جسم الإنسان: العظام واللحم مع الدم والنفس (الروح). وبعبارة أخرى: تشكل الأخلاق عند الرواقيين نفس (روح) الفلسفة، والعلم الطبيعي يشكل القاعدة التي تقوم عليها الأخلاق، أما المنطق فهو ذو ميل لمحاكمة الأشياء بدقة، وليحرر الذهن من الأخطاء.

وانقسم الرواقيون حول طبيعة النظام الذي يتفق ودراسة هذه الفروع للفلسفة. فبعضهم (مثل كريزيب Chrysippe) اعتقد أن المنطق يجب أن يأتي أولاً، وآخرون (مثل ابىكتاتوس Epictète) رأوا في المنطق نهاية التحصيل الفلسفي، معتبرين أن دراسته تصبح مقوية ومعقدة للمعارف المكتسبة من دراسة القسمين الآخرين. وفي النهاية، أوضح آخرون بأن المنطق والعلم الطبيعي والأخلاق مترابطة داخلياً، ولذلك تجب دراستها في آن واحد (معاً). كان الرواقيون من الأوائل في استخدام حد «المنطق» للتدليل على علم فلسفي عيني. بل فهموه بطريقة أوسع مما استخدم فيما بعد. وأدرجوا داخل المنطق علم اللغة (علم الكلام)، وأشاروا إلى أن الكلمات والجمل هي الامارات، بينما المفاهيم والأحكام والاستدلالات هي المشار إليها بهذه الامارات. وبحسب مذهبهم، يجب على المنطق أن يدرس في الوقت نفسه الامارات الشفوية والمفاهيم المدلولة بها.

وقسم الرواقيون المنطق إلى جدل وخطابة (بلاغة)، والجدل نفسه قسم إلى نظرية الامارات الشفوية (قواعد اللغة) وإلى نظرية المفاهيم المدلولة بها (نظرية المعرفة والمنطق في اتجاه محدود).

ويمكن أن تمثل القسمة الرواقية للفلسفة بالرسم التالي:



لقد تأسس المذهب الفلسفي للرواقيين على المذهب الحسي، لذلك، فالأكثر إنتاجاً بينهم (ممثلو الرواق القديم) لم يعترفوا بالأفكار الفطرية، واعتبروا أن جميع المفاهيم لها أصل تجريبي. لكن المذهب الحسي عند الرواقيين أخلى مكانه فيما يتعلق بادراك جوهر معرفة العالم إلى المذهب العقلي، ولقد أوضحوا بأن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون معروفاً إلا بالعقل. والحقائق المعروفة بالعقل والمصاغة في نسق علمي هي التي تكون يقينية فقط.

والنفس، انطلاقاً من الفراغ تماماً، تمتلئ بتمثلات كلما أثرت عليها الأشياء والظواهر في العالم الخارجي. وكون هذه الأشياء والظواهر مدركة، بقي لها التذكر الذي ينطلق من تمثلات عديدة ومتشابهة تعيد التجربة تشكيلها فيما بعد، ثم تكمل مرورها إلى المفهوم الكلي. وتشكيل المفاهيم لدى الإنسان يتم تلقائياً وآلياً، وبشكل شعوري ومقصود بفضل نشاط الذهن الذي يعتمد على الطريقة العلمية. ففي الحالة الأولى تظهر المفاهيم الكلية، إلى حد ما، كنتيجة طبيعية للفكر، والتي يجب أن تكون واضحة كفرضيات كلية وضرورية للحدس، ولا تكون طبيعية بالفطرة، بل لأنها تظهر كضرورة طبيعية عند الأشخاص أثناء تطورهم الفكري؛ والمفاهيم تتشكل انطلاقاً من تميزات وتمثلات، تتراكم شيئاً فشيئاً حتى السنة الرابعة عشرة من عمر الإنسان. وأيضاً، ترتقي الفكرة الإنسانية من المفرد إلى الكلي. أما في التشكيل الواعي والمقصود للمفاهيم في العلوم، فهي تتشكل تبعاً لمعايير مثبتة بالجدل. ويسمي الرواقيون المفاهيم العلمية مفاهيم تقنية. ووضعوا المعايير الارسططالية للحقيقة (معيار مادي للتطابق بين الفكر والأشياء نفسها، ومعيار شكلي (صوري) لتطابق الحقيقة مع نفسها) في فرضية جديدة، وهي أن الوضوح والبداهة المباشرة، ومعها التمثل الذي يؤثر على العقل، أصبحت معياراً للحقيقة. ويسمون هذا التمثل بـ «التمثل البسيط». وحد «التمثل البسيط» له عدة تفسيرات: بعضهم يعطيه معنى الـ «معقول» وآخرون معنى الـ «عقل». وأغلب الظن أن هذا الحد له في الوقت نفسه المعنيين.

أما زينون الكتيومي (نسبة إلى كتيوم). مؤسس المدرسة الرواقية، من أجل شرح نظريته ذات الدرجات المختلفة للحقيقة، فكان يشبه الإحساسات باليد المبسوطة، ويشبه معرفة مضمون الإدراك الحسي (التي تسمى بالحد «Syncaathése» أي التصديق) بالأصابع المطوية قليلاً، في حين أن إدراك الموضوع نفسه (يسمى بـ «التصور المحيط») وتكون الإشارة إليه بالقبضة. وأخيراً تشير القبضة المشدودة باليد الثانية إلى المعرفة العلمية. والمذهب الرواقي يعتبر المعرفة العلمية بمثابة «تصور محيط» ثابت.

والـ «تصور المحيط» (مفعول الأخذ) حقيقة واضحة، بحيث أنه، ومن أجل ذلك يقال، يمكنا ويجبرنا على التصديق ويفرضه علينا بالقهر.

ينطلق «التصور البسيط»، الذي هو معيار الحقيقة، من موضوع واقعي كائناً ما كان، وبتحريض من التصديق يؤثر على الذات بشكل اضطراري، ويحدث «التصور المحيط».

ليست جميع التمثلات الصحيحة عند الرواقيين تصورات بسيطة، إذ يجب أن تتطابق مع الحقيقة والمفهوم. لكن، لا يملك بالضرورة أي تمثيل صحيح ولكل الذات قوة مكرهة للبداهة المباشرة. وينبثق لكل تمثيل خاص السؤال المعرفي ما إذا كان التمثيل تمتلك وضوحاً وبداهة مباشرة أم لا. وهل يكون متوافقاً مع مضمون التمثلات - التي نميزها بحقائق - أو يكون بحالة تباعد مع مضمونها وينكر عليها كل يقين، وبالتالي يكون القرار الحر من شأن الذات.

وحد «التصور البسيط» يستطيع أن يمتلك ثلاثة أوجه: ١- التمثيل الذي «يأخذ» ذاته ويعكسها بوضوح تام؛ ٢- التمثيل الصحيح للموضوع، والذي يشكل المعرفة المدركة بدقة من قبلنا؛ ٣- التمثيل الذي يستهوينا ويغرينا ويجبرنا على التسليم به. وهذا الحد يعني أيضاً: إما نسبة التمثيل على الموضوع المدرك بواسطته، أو نسبته على معرفتنا، أو نسبته على الذات العارفة. ومؤرخو المنطق يسجلون أنه من الصعب توضيح بأي من المعاني الثلاثة هذه استخدم الرواقيون هذا الحد.

ومعيار الحقيقة وشروط اليقين لمعارفنا كانت السؤال الأساسي لنظرية المعرفة عند الرواقيين، هذا السؤال الذي شكل معضلة معقدة في نظامهم الفلسفي. وفي النهاية كانوا دوغمائيين، لا لأنهم اعتبروا معرفة الحقيقة ممكنة، بل لأنهم اعتبروا نظامهم الفلسفي حقيقة نهائية. ونقطة الانطلاق لنظريتهم في المعرفة كانت حسية. إذ تعود إلى الرواقيين المقارنة الشهيرة للحالة الأولية للنفس مع صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء. وهي المقارنة التي عمل «لوك» على ترقيعها فيما بعد. وبحسب الرواقيين فعلى النفس أن تعمل كل مضمونها الذي يفرضه عليها العالم، على هيئة الاحساسات التي تشكل بصمة الأشياء المؤثرة عليها.

ينظر الرواقيون إلى العلم، بشكل دوغمائي، كنظام من الفرضيات (الوضعيات) التي تشكل حقيقة نهائية وثابتة، وهذا الذي قادهم إلى الإعلان عن المعرفة العلمية بأنها المعيار النهائي للحقيقة. وهكذا، وقعوا في التناقض مع الفرض (الوضع) لقاعدة نظامهم الفلسفي. كما فهموا الحقيقة بشكل مادي مثل التتابع لتمثلاتنا ومفاهيمنا وأحكامنا واستدلالاتنا مع الحقيقة الموضوعية نفسها. لكن، في بحثهم عن معيار الحقيقة لتمثل معطى في البداهة المباشرة وفي الوعي، اعتمدوا وجهة نظر ذاتانية ومثالية. والأساسي عندهم يتلخص في وعي الحقيقة في كذا وكذا فرضية، وفي يقين راسخ بأن الإدراك الحسي والتمثل والحكم هي معطيات متطابقة مع حقيقة العالم الموضوعي نفسه.

وكانت توجد عدة وجهات نظر في المدرسة الرواقية حول معيار الحقيقة: فبعض الرواقيين (زينون) كان يأخذ «التصور المحيط» كمعيار للحقيقة، وآخرون (كريزيب) كانوا يأخذون الإحساسات و«التصور المسبق» (الحدس)، وغيرهم (أرستون وبوسيدونيوس) كانوا يأخذون «الإدراك الصائب».

أما اللغة والتطبيق، فلم يرجعهما رواقيو المرحلة المتأخرة إلى الحقائق العلمية فقط، بل أرجعوهما أيضاً إلى الرأي العام، وإلى الفرضيات المقدسة بالعرف. ورجعوا إلى التفاهم العام لكل الناس. وهذا التصور ارتبط بانحراف يميني للمدرسة الرواقية، حيث نرى أيضاً طغيان الميول المثالية.

كان الرواقيون يعتبرون أن الإحساسات - ولو أنها المصدر الأول والوحيد لكل معرفتنا - غير معصومة عن الخطأ. ولا نستطيع أن نجعلها، بغباء، موثوقة. إذن، كان يجب امتلاك نظرية المعرفة التي تشرح دور الإحساسات الخارجية كوسيلة للمعرفة. وزينون، منظر الرواقية، كان يعتبر أن كل ما يوجد هو مادي بما في ذلك النفس (الروح). في حين أن الإحساسات ليست إلا البصمة المتروكة على النفس المادية بواسطة الأشياء الأخرى للعالم المادي، كذلك كانت سيرورة الإحساسات مادية. أما كريزيبيوس، فيسمى هذه البصمة «تغييراً» للنفس، لكنها يمكن أن تكون واضحة وجليية، أو غامضة وغير دقيقة. لذلك، لدى الذات حالتان إزاء الإدراكات المحسوسة: فهي تعطي موافقتها إلى البعض (التصديق) ولا تعطيهما إلى البعض الآخر. ولكي يكون هناك توافق، يجب التأكد من الوضوح والجلء للتمثل المحسوس نفسه، ويجب تحليل قيمته الحقيقية عقلياً، كذلك المادة الإدراكية - مجهزة بالإحساس - يجب أن تستحوذ عليها الفكرة المنطقية للحصول على معرفة حقيقية غير مشروطة. ويكون البحث عن سبب التصورات الكاذبة والمغلوطة في التصديق المبكر للنفس بالفرضيات الموضوعية بشكل رديء.

يشدد الرواقيون على نشاط النفس اثناء السيرورة الإدراكية. فمن أجل المعرفة، يجب أن «تمسك» النفس بشكل نشيط بالانطباع المحسوس الذي يكون فيها. لكن هذا الانطباع «المأخوذ» من النفس أيضاً لا يشكل المعرفة الحقيقية، بل يوجد في منتصف الطريق بين المعرفة الحقيقية والاعتقاد البسيط. وكان الرواقيون ينظرون إلى الحقيقة المطلقة، التي لا يمكن أن تكون مزعومة أو متغيرة، كمعرفة حقيقية. وكانوا يسندون هذه الميزة لليقين المطلق إلى التصورات البسيطة.

والعقل عند الرواقيين كان الحجة الأخيرة (الضابط الأعلى والمعيار الأخير) للمعرفة العلمية. فكانوا يعتبرون العقل الإنساني عاصفة للعقل الكلي (LOGOS). مع ذلك، ليس العقل معياراً وحيداً وكلياً، فهو لا يشكل إلا الحجة الأخيرة للسيرورة الإدراكية. والإحساسات نفسها تتدخل كأحد المعايير للحقيقة، لأنه توجد معطيات حسية كاملة تعكس الحقيقة الموضوعية في واقعها (حقيقتها)، لكنها لا تأخذ كل ما هو موجود في الأشياء.

ونشعر بتأثير ديموقريطس في النظرية الرواقية حول معايير الحقيقة. فهم ينسبون إلى «الحكيم» أهمية حاسمة، فحكيم الحكماء يمتلك المعرفة التامة. ويطلب الرواقيون، مثل ديموقريطس، بموقف معياري لمعطيات الإدراك الحسي: إذ لا نستطيع أن نجعلها موثوقة

إلا إذا كانت مأخوذة في شروط تضمن يقينها (يجب أن تعمل أعضاء الحواس بشكل طبيعي. وأن لا يكون الموضوع المدرك بعيداً جداً. ولا يكون المدرك نفسه موجزاً جداً. وأن تكون سيرورة الانعكاس للموضوع قاسية... الخ).

يجزم الرواقيون، مثل ديموقريطس، بأن الفكرة المسلحة بأنساق منطقية صحيحة هي وحدها الجديرة بالثقة. وعند كريسيبوس، الحقائق الصلبة، التي كانت، من جهة، التصور البسيط، ومن جهة أخرى، التصور المسبق (الحدس)، أي أنها التصورات الكلية التي تظهر بشكل طبيعي ومستقل عند كل الأشخاص، هي التي تستطيع أن تعطي نقطة الارتكاز للمعرفة الصحيحة، وتعطي كذلك معايير لتدقيق الحقيقة والبطلان للتمثيلات الأخرى.

إن تأثير ديموقريطس يظهر بشكل خاص في مذهب الرواقي بيوتوس، الذي أضاف إلى المعايير الثلاثة لديموقريطس (الإحساس والعقل والانفعال) معياراً رابعاً هو العلم.

وكان الرواقيون من الاسميين في نظرية المعرفة، لأن الأشياء المفردة عندهم هي وحدها التي يكون لها وجود واقعي. في حين أن الكلّي لا يوجد إلا في العقل الإنساني كفكرة ذاتية محض. وبذلك، ينضم الرواقيون إلى الكلبية (*) (antisthène)، ويعترضون على مذهبي أفلاطون وأرسطو اللذين سلما بوجود الواقعي للكلّي.

كان الرواقيون يعتبرون المعاني الكلية نتاجاً للمخيلة. ولا شيء يقابلها في الواقع الموضوعي. وهذه المعاني تشمل عدداً لا متناهياً من الظواهر والأشياء المتجانسة تقوم عليها الأحكام الكلية، والتي تملك قيمة ادراكية كبيرة، لأن المعرفة العلمية تتشكل انطلاقاً منها. من هنا يحقق مذهب الرواقيين قفزة من المذهب التجريبي إلى المذهب العقلي؛ وهذه القفزة تبقى مبنية عندهم بشكل سيء، لأنهم لا يحددون بوضوح كيف تستطيع المعاني الكلية، التي لا تعكس الواقع الموضوعي، أن تخدم العلم.

لقد وضعت الفرضيات الأساسية لنظرية المعرفة في المدرسة الرواقية من قبل زينون، أما كريسيبوس (الذي كان على رأس المدرسة من العام ٢٣٠ - ٢٠٧ ق.م) والذي يعود له الفضل في الإعداد التام لنظرية المعرفة والمنطق الرواقيين، فقد عمق علم القياس الرواقي (الذي تشغل فيه الأقيسة الشريطية والمنفصلة مكاناً واسعاً). وأدخل تلك الصورية التي تدعي المعرفة في المنطق، والتي أصبحت فيما بعد الخط المسيطر في المنطق المدرسي.

ودليل كل فرضية صحيحة عند الرواقيين هو أن تكون مثبتة. لذلك كان القسم الأساسي من المنطق بالمعنى الواسع للكلمة نظرية للبرهان (كما هي الحال عند أرسطو). وكل برهان يتشكل من أحكام، والأحكام هي أجزاء مكونة للاستدلال. وبحسب الرواقيين، تملك الأحكام وحدها دليل الحقيقة أو البطلان، ولا نستطيع أن نقول عن خصائص الاستدلالات

(*) الكلبية (eylisme): مذهب فلسفي يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأي العام والأخلاق الشائعة. (المترجم).

الشكلية إلا أنها صحيحة أو غير صحيحة .

وكان الرواقيون يقسمون الأحكام إلى أحكام بسيطة (مقولات) وأحكام مركبة . وكانوا مثل أرسطو يصنّفون الأحكام البسيطة بحسب الديفية والكمية والوضع . وكانوا يقسمون الأحكام المركبة إلى أحكام شرطية وأحكام منفصلة وأحكام متصلة... الخ . أما كريزيبوس ، فلا يعتبر الاستدلالات الرئيسية والأولية استدلالات قاطعة (واضحة) ، لكنه ، كان يعتبر المقدمة المنطقية الكبرى فيها حكماً مركباً (شرطي ، منفصل ، متصل) .

لكن الرواقيين ، بوضعهم الاستدلالات الشرطية في اهتمامهم الأول اثناء بحثهم في الشكل ، كانوا يشيرون إلى إمكانية تحويل الأحكام الحملية والمنفصلة إلى أحكام شرطية . إذن ، فالحكم «أ هي ب» يمكن أن يمثّل بالشكل التالي : «إذا وجدت أ ، توجد أيضاً ب» . والحكم «أ هي ب أو ج» يمكن أن يمثّل بالشكل «إذا وجدت أ ، توجد ب أو ج» .

ولكي يكون الاستنتاج صحيحاً ، هناك شرطان ضروريان عند الرواقيين : أولاً : يجب أن تكون المقدمات في القياس أحكاماً صادقة ؛ ثانياً : يجب أن يكون شكل استنباط النتيجة من المقدمات صادقا .

وفي معالجة «المدلول» يقسم الرواقيون العروض إلى عروض كاملة وعروض غير كاملة ، أي إلى محمولات وقضايا . وتكون الأحكام في عداد القضايا تلك التي تؤكد أو تنفي بعض الأشياء ، والتي تتعلق بها الحقيقة أو البطلان .

ويتخذ الرواقيون موقفاً اسماً بانكارهم الوجود الواقعي للكلي . وبينون نظريتهم في المفاهيم والأحكام بشكل جديد كلياً عن أرسطو . فالقسمة إلى أجناس وأنواع في منطقهم تشغل مكاناً لا معنى له ، مع أنها غير محتقرة كلياً .

والتمييز بين المنطق الرواقي والمنطق الأرسططالي واضح جداً في نظرية التعريف ، فالرواقيون لا يضعون لا مسألة الجنس ولا مسألة النوع ولا مسألة الذات (الماهية) . والتعريف عندهم تعداد العلامات اللازمة لشيء ما ، وعند كريزيبوس : هو «تعداد مرهق للخاص» ، أما عند انتيباتروس فهو «مقال يشرح بتحليل وشمول كلي» .

لا يشير التعريف عند الرواقيين إلى التمييز الذي يشكل الأنواع ، بل يعدد التميزات بشكل عام . ذلك أن الاسم يُعبّر عنه بالعدد ، أما التعريف فيعبّر عنه بتجزئة أكثر ، مثلاً : يعطي الرواقيون التعريف التالي للإنسان : «الإنسان حيوان عاقل ، وفانٍ ، وموهوب بفكر وأهل للعلم» .

وتتخذ نظرية القسمة المنطقية للرواقيين ميزة الاسمية ، كما هي الحال في نظرية التعريف . فالرواقيون يسلمون باختلاف كبير في طرق القسمة المنطقية ، غير معترفين

بالقسمة المؤسسة على طبيعة الأشياء .

كذلك يختلف الرواقيون مع أرسطو حول قضية المقولات. إذ يرى برانتل وبروشارد أن الفرق الأساسي في ادراك المقولات عند الرواقيين وعند أرسطو هو أن الرواقيين يبحثون المقولات من وجهة نظر إسمية، دون اعتبارها أجناساً للكائن. وخلافاً لأرسطو، يبنون نظريتهم في المقولات على مبدأ الخضوع وليس على مبدأ الترابط.

أما في النظام الرواقي للمقولات، كل مقولة تدخل في المقولة التي تليها حتى تكسبها تحديداً جديداً. ولم يأخذوا إلا أربع مقولات أرسططالية: الجوهر والكيفية والحالة والعلاقة. وتتخذ قائمة مقولاتهم الصورة التالية: ١- الموضوع أو الجوهر؛ ٢- الجوهر الذي يملك كيفية محدودة؛ ٣- الجوهر الذي يوجد في حالة معينة، والذي يملك كيفية محددة؛ ٤- الجوهر الذي يوجد في علاقة محددة، والذي يملك حالة محددة وكيفية محددة.

كذلك، ليس معنى ودور مفهوم الـ «مقولة» في السيرورة الإدراكية عند الرواقيين كما عند أرسطو. فكانوا يفهمون المفاهيم الكلية (العامّة) كتشكيلات ذاتية محض، ولا شيء يطابقها في الواقع الموضوعي. وبالطريقة ذاتها ينظرون إلى المقولات، فالمقولات عندهم لا تشكل الأجناس الأخيرة للكائن. لا سيما أن كل ما يوجد هو متجانس (وما يوجد بشكل منفرد هي الأجسام المفردة). والمقولات ليست سوى أضرب مختلفة للفكرة. ويمكن رؤية كل جسم بمثابة جوهر أو كبعض الأشياء التي تملك كيفية محددة. أو كبعض الأشياء التي توجد في حالة محددة وفي علاقة معطاة بالنسبة إلى الاجسام الأخرى.

إن هذه الطريقة المختلفة في تناول الأشياء تجد تعبيرها في اللغة والمقولات المنطقية والقواعدية كما تجد تعبيرها في مجال الفكر أيضاً. والفرق في طريقة تناول الشيء المدروس ذهنياً والمفهوم الذي يكون لدينا عنه في حالة محددة، هذا الفرق يصلح أن يكون قاعدة للقسمة المنطقية للمقولات عند الرواقيين.

يضع الرواقيون وعلى العكس من أرسطو مقولة كلية وحيدة ونهائية تشمل الكائن وجميع جوانبه، وهذه المقولة هي الجوهر (الجسم). لكن يوجد لدينا مقولة أخرى: «شيء ما» لا يشمل فقط كل ما يوجد، بل كل ما هو متخيل أيضاً، المادي وغير المادي.

أما الفضاء والخلاء والزمان وموضوعات الفكر المجردة والمدرّكة بالعقل فيصنفها الرواقيون في عداد المواضيع التي لا تملك وجوداً جوهرياً. فموضوعات الفكر المجردة هي مفاهيم تشبه الكيفية والحالة والعلاقة لأنها لا توجد واقعياً ولأنها متشابهة. بعكس الاجسام المنعزلة التي تملك كيفيات وحالات محددة، وتوجد في علاقات محددة مع أجسام أخرى. والفرق بين الكيفية والحالة يتألف من: الكيفية ترتبط بالذات (الماهية) كما بالجوهر، وهي خاصية جوهرية وثابتة للجسم، في حين أن الحالة هي طريقة وجود زمني ومتغير للشيء في

الحركة والسكون... الخ. والعلاقة أيضاً خاصة مقوَّنة ومؤقتة للأشياء. وكما أن الموضوع الواحد نفسه أحياناً ينحدر وأحياناً يوجد في ثبات، فإن علاقات الموضوعات مع بعضها تتغير باستمرار.

ويكون كل شيء دقيقاً بفضل الحضور للكيفية المحددة. لأنها تمثل وتملك خواصه التي تميزه عن الأشياء الأخرى. لكن، وبالرغم من أن الرواقيين يعتبرون مفهوم الكلية شبيه بموضوع الفكر المجرد، إلا أنهم يشيرون إلى أن كل كيفية، ترتبط بهذا أو ذاك الشيء المفرد والمنعزل (مثلاً، اللون الأحمر لهذا أو ذاك الشيء لكن ليس اللون الأحمر بشكل عام)، توجد في الواقع بحيث أنها جسم خاص للطبيعة يخترق الشيء المعطى وحيداً.

كذلك ينظرون إلى الكيفية بوجهين: بما هي كيفية فردية لكل شيء خاص يوجد في الواقع. وبما هي كيفية عامة لا توجد في الواقع وتكون موضوعاً للفكر الخالص. والعلاقات - بعكس الكيفية التي هي خاصة جوهرية للأشياء - هي خاصيات مقوَّنة ومؤقتة للأشياء. يتميز الرواقيون عن المنطق الأرسطالي أيضاً في تصورهم عن طبيعة الأحكام.

وميزة نظرية الحكم عندهم تتكون من أنهم لا يبدؤون فقط من الحكم الحملي، كما عند أرسطو، بل من الـ «قضية» المركبة: من الحكم الشرطي. ويفسرون القضية بـ «مجموعة»، أي كأنها اتحاد جملتين توجدان في علاقة منطقية محددة الواحدة مع الأخرى. وهذا التصور لطبيعة الحكم مشروط بالميزة الاسمية لمنطق الرواقيين الذين يبحثون عن استخدام أقل عدد من المفاهيم الكلية. والمنطق الرواقي كان يعتبر الأحكام والاستدلالات التي يتعلق بها الربط بين الكلي والمفرد أو بين مفهومين كليين قليلة الفائدة. أما الأحكام الشرطية التي تثبت أنه في مواجهة عمل ما معطى يوجد عمل آخر معطى فتعتبر مقبولة أكثر. وأنه إذا كان شيء صحيح ويملك كيفية، فإنه يملك كذلك كيفية محددة. لذلك يبحث الرواقيون عن الإتيان بالاستدلالات على هيئة أحكام شرطية: «إذا كان سقراط إنسان، فهو فان»، «إذا طلع النهار، يبدأ بأحداث النور»... الخ. والرواقيون لا ينكرون فائدة الأحكام الحملية في تطبيقات الحياة، لكنهم يختصرون دورها في إثبات معطيات الإدراك الحسي المباشر.

في حين أن العلم، بأمر من النتائج والمنطق، مضطر للحصول على حقائق جديدة أن يكون علم النتائج. وبطبيعتها، تملك الأحكام الشرطية شكل النتيجة، وهو مع ذلك، الشكل الأكثر طبيعية والأكثر بساطة. لذلك، بحسب رأي الرواقيين، يجب على المنطق أن يبدأ بأبحاثه بتحليل الأحكام الشرطية. إذن، لا يوجد في المنطق مكان لطابع كمي للأحكام. ولا يستطيع الرواقيون استخدام المربع المنطقي الأرسطالي، وهم يبنون نظريتهم في طبيعة الأحكام المتناقضة والمتضادة بطريقة مختلفة، مسندين معنى آخر إلى الحدود «متناقض» و «مضاد».

يرفض زينون وكريزيب النظرية التي يصبح فيها الحكم المتضمن لذات الحكم في أي

نوع . وبالنسبة للرواقيين ، فالتضمن يتعلق في الأحكام ليس بالأجناس التي تشمل الأنواع ، بل بأفراد وبمجموعة كييفيات مترابطة فيما بينها وفق قواعد محددة . إذا كان سقراط يملك الكييفيات المعبر عنها بالكلمة «إنسان» فهو إذن يملك الكييفية المعبر عنها بالكلمة «فان» والتي تدخل في كييفيات القاعدة . لذلك لا يعود التضمن (الاحتواء) بالنفع على أشكال وطريقة القياس الواضح .

وكان الرواقيون يرون أن علم القياس الأرسططالي مهنة باطلة . وف . بروشارديفترض أن كريزيب - في مؤلف لم يصل إلينا : أقيسة غير مفيدة (في ثلاثة كتب) ، موضوعه من قبل غالينوس - كان ينتقد علم القياس الأرسططالي .

يختصر الرواقيون جميع الاستدلالات بنماذج خمسة بسيطة بأشكال شرطية متصلة ومنفصلة . ويشددون على أنه لا تتعلق بالاستدلالات نسب تبين المفاهيم ، بل نسب بين الأشياء الواقعية والملموسة . وتتلخص كل نظريتهم في القياس بأشكال بسيطة جداً بالمقارنة مع علم القياس الأرسطي .

وكان اختصار الأقيسة المركبة إلى أقيسة بسيطة عند الرواقيين يسمى بالتحليل . وهذا التدرج بالاختصار كان في أحيان كثيرة مصطنعاً ، وأكثر من ذلك ، كانوا يلجأون إلى طرق دقيقة للغاية كان يسخر منها الشكاكون . ولم يكن المنطق الرواقي ، وليس هو بعد ، بغريب عن هذه اللعبة العبثية والعقيمة للاختلافات «العميقة» والصيغات البسيطة التي أصبحت فيما بعد مميزات للمنطق المدرسي .

كانت نظرية الأشكال الخمسة الرئيسية للقياس قد وضعت من قبل كريزيب . والحكم الشرطي ، عنده ، كان يتجلى بطريقتين :

I . إذا وجدت (أ) توجد (ب)
توجد (أ)

II . إذا وجدت (أ) توجد (ب)
لا توجد (ب)

إذن ، لا توجد (أ)
والحكم المنفصل يملك أيضاً طريقتين :
I . يمكن أن توجد أو (أ) أو (ب)
توجد (أ)

إذن ، لا توجد (ب)

II . يمكن أن توجد أو (أ) أو (ب) لا توجد (أ)

إذن ، توجد (ب)

وبيان القياس الشرطي المتصل ، عند كريسبي ، له الشكل التالي :

I . لا يمكن أن توجد معاً (أ) و (ب) توجد (أ)

إذن ، لا توجد (ب)

كان مذهب الاستدلال الرواقي يتأسس على نظرية الأمارات ، ولكي يصبح فيما بعد مستخدماً بشكل واسع ، اتخذ مفهوم الأمانة تعريفاً جديداً ، ففي نظرية المعرفة الرواقية يرتبط أولاً بالكلمات . وتسمى أمانة كل ظاهرة (أو موضوع) والتي تكون منطقياً مرتبطة بظواهر ومواضيع أخرى ، وينتج عن ذلك أن الظواهر الأولى تستخدم لمعرفة الثانية .

ونظرية الأمارات ظهرت وتطورت بشكل خاص في المدرسة التجريبية في الطب . فالطبيب التجريبي يستخدم الأمارات ، أي عوارض المرض ، وهذه الأمارات تعطيه امكانية التعبير عن تشخيص المرض . وتشير أيضاً إلى التحسن أو الخطر لحالة المريض ، كما تسمح بتشخيص المرض (التنبؤ) . ليس فقط للحاضر بل أيضاً للمستقبل .

وكان أرسطو قد ذكر سابقاً الأحكام الصادرة عن الأمارات . لكنها لم تكن عنده سوى نوع خاص من الأحكام غير الكاملة (الناقصة) وتفقد إلى القيمة الإدراكية العلمية .

وقسم الرواقيون كل الموضوعات إلى موضوعات ظاهرية (يمكن إدراكها) وإلى موضوعات غير مدركة . فالموضوعات الظاهرية معلومة مباشرة بالإحساس . ولا يحتاج إلى أمارات لمعرفة . في حين أن الأمارات لا غنى عنها لمعرفة الموضوعات غير المدركة بالحواس . وهذه الموضوعات لا تدرك إلا بطريقة الاستدلالات انطلاقاً من الأمارات .

وكانوا يقسمون الموضوعات غير المدركة بالحواس إلى ٣ اصناف : ١ - الموضوعات التي لا يمكن ادراكها بشكل تام ودائماً (بسبب ميزة محددة للمعرفة الإنسانية غير ملائمة لأخذ العدد اللامتناهي من الموضوعات) ، مثلاً ، لا يستطيع الإنسان قياس ما إذا كان عدد النجوم في السماء مزدوجاً أو مفرداً ؛ ٢ - الموضوعات التي ليست مدركة بالحواس مؤقتاً تبعاً لمعطيات الظروف (مثلاً: الآن ، لا أستطيع إدراك مدينة أثينا) ؛ ٣ - الموضوعات التي بطبيعتها ليست قابلة للإدراك مباشرة ، والتي لا يمكن أن تكون مدركة إلا بواسطة موضوعات أخرى (أمارات) . والرواقيون كانوا يسمون بالأمارات الدالة تلك التي تعود إلى هذه المقولة الأخيرة للموضوع ، فالأمارات الدالة هي التي تكشف لنا طبيعة هذا النوع من

الأشياء التي ليست مدركة بالحواس . مثلاً: العرق هو الأمانة الدالة على مسام الجلد ؛ حركة جسم الإنسان هي الأمانة الدالة على وجود النفس لديه . ففي هذه الحالة تكون العلاقة بين الأمانة والشئ مقررّة كصلة عليّة (سببية) (النفس هي علّة حركة الجسم).

والرواقيون (كما يشهد عليهم فيلودام Philodème) كانوا يميزون بين نوعين من الأمانات الدالة: الأمانات الكلية والأمانات الخاصة . والأمانة الدالة الكلية ذات قيمة لعدد من الموضوعات المختلفة ، ولذلك لا تستخدم كقاعدة للاستدلال ، مثلاً: الحمى ليست علامة لمرض واحد محدد . لكن لكثير من الأمراض المختلفة ، فلا يمكن إذن استخدامها كقاعدة ثابتة لتشخيص الأمراض . فالأمانات الخاصة عند الرواقيين تكون وحدها الأمانات الدالة الصحيحة ، لأنها لا تتعلق إلا بموضوع واحد أو بنوع واحد من الموضوعات . وكانوا كالأبيقوريين يقيمون نظريتهم في الاستدلالات على الأمانات ، لكن المدرستين كانتا تختلفان كثيراً حول ادراك النتائج المتحصلة عن الأمانات . ويتفق الرواقيون والأبيقوريون في تعريف المنطق ، مثل «علم الأمانات والذي يكون مدلولاً عليه بها» . هذا التعريف يتقاطع عند الرواقي كرزيب مثلما عند الأبيقوري فيلودام . في حين أنهما يشرحان بطريقة مختلفة المفاهيم نفسها لكـ «أمانات» و«الذي يكون مدلولاً عليه بالأمانات» .

أما سكستوس امبيريكوس (التجريبي) «Sextus Empiricus» فيعرض نظرية الأمانات الرواقية على الشكل التالي : يقول إن الرواقيين كانوا يميزون في الفعل الإدراكي بين ثلاث لحظات مترابطة فيما بينها بلا انفكاك : أولاً: التي تكون مدلولة بالأمانة ؛ ثانياً: الأمانة نفسها ؛ ثالثاً: موضوع الفكر . وفي هذه اللحظات: الأمانة هي الكلمة ، والتي تكون مدلولة بالأمانة هي التي تشير إلى الكلمة (معنى الكلمة) ، واخيراً موضوع الفكر هو الموضوع الذي يوجد بذاته (خارج معرفتنا) والذي يتعلق به فكرنا . والكلمة والموضوع ماديان ، أما الذي يكون مدلولاً عليه بالأمانة فهو ليس بمادي ، وهو مضمون الفكر والذي يستطيع أن يكون صحيحاً . ويجب تمييز هذه اللحظة الثالثة (علم الدلالة) للكلمة نفسها ، لأن الناس الذين لا يعرفون اليونان يسمعون جيداً الكلمات اليونانية لكنهم لا يفهمونها . وكان الأبيقوريون ينكرون هذه اللحظة الثالثة . ويعتبرون أن الكلمات تعود إلى الموضوعات المنفردة نفسها .

إذن ، كان للرواقيين موقف إسمي معتدل (تصورية) ، في حين كان الأبيقوريون يجاهرون بإسمية جذرية .

وكما قلنا أعلاه ، كان الرواقيون يضعون القضية الشرطية في المقام الأول ، ويعرفون الأمانة كأنها الشرط الصحيح والذي هو المقدم على القضية الشرطية ، ومولّد للنتيجة في القياس الشرطي المتصل . والنسبة في هذا التعريف بين الأمانة وما تشير إليه تكون محددة بصيغة قضية شرطية: «إذا وجدت (ع) ، توجد (غ)» . في أية علاقة تكون (ع) هي الأمانة لـ (غ) . ونسبة الأمانات هذه على الموضوعات المدلول عليها ، بحسب مذهب الرواقيين ، تكون ذات كل استدلال . وعلى قاعدة كل استدلال توجد القضية: «إذا وجد ذلك ، يوجد

ذلك « التي تنجم عن الفرض (الوضع) العام الرواقى الذي بحسبهم يكون كل ما هو محدد في الطبيعة مرتبطاً بالتبادل (باتفاق الطرفين) ، وفي كل مكان يسيطر قانون عنيف .

بحسب نظرية الرواقيين ، يوجد ارتباط جذري وضروري بين كل الأشياء . وكل شيء يشكل حلقة ضرورية في شجرة الروابط العلية التي تضم كل ما هو موجود . لذلك تتضح السيطرة في المنطق الرواقى لعلاقة الاستتباع الضرورية . ويجدون في القضية الشرطية الدلالة المنطقية لهذا الارتباط الضروري مسيطرة في العالم . لهذا نرى أنه كانت قد تطورت نظرية العلاقة التضمنية لأول مرة في المنطق الرواقى .

وفي تحليلهم شروط القضية الشرطية ، يبني الرواقيون عليها المعايير ، فبحسب المعيار الأول تكون القضية التي يكون فيها الحد الأول صادقاً والثاني كاذباً ، غير صحيحة .

يلاحظ ف إي . دي لاسي (ph. etE. de lacy) أن الرواقيين كانوا يعتبرون أنه من الضروري تمييز العلاقة التضمنية الشديدة والعلاقة التضمنية غير الشديدة كأنها القاعدة في المنطق الرمزي المعاصر .

وهذا جدول للقضايا الصحيحة وغير الصحيحة موضوع في المنطق الرواقى :

- ١) « إذا طلع النهار ، فالنور موجود » - صحيحة
هنا المقدمة والنتيجة صادقتان .
- ٢) « إذا طارت الأرض ، فلها أجنحة » - صحيحة
هنا المقدمة والنتيجة كاذبتان .
- ٣) « إذا وجدت الأرض ، فهي تطير » - غير صحيحة
هنا المقدمة صادقة والنتيجة كاذبة .
- ٤) « إذا طارت الأرض ، فالأرض موجودة » - غير صحيحة
هنا المقدمة كاذبة والنتيجة صادقة .

والمعيار الثاني لصحة القضايا لا ينظر إلى حقيقة أو بطلان المعنى الحقيقي للحد . لكن فقط إلى طبيعة نسبتها أو إلى ارتباطها . والنتيجة صحيحة عندما تنجم عن مقدمات بمثابة لزوم . مثلاً في الاستنتاج التالي : « إذا طلع النهار ، فالضوء موجود ، في هذه اللحظة النهار طالع : إذن يوجد الضوء » .

في القضية « إذا طلع النهار ، فالضوء موجود » لدينا قسمان : المقدم هو الأمانة (نهار) والتالي وهو ما يشار إليه بالأمانة (ضوء) وعلاقتهما (بين النهار والضوء) هي علاقة استتباع (لزوم) ضرورية . والاستنتاج نفسه مدرك بمثابة استنتاج تحليلي . لأنه مؤسس على ارتباط ضروري ، وعلى علاقة استتباع ضرورية . أو على الوضع العكسي . والصلة بين الشيء والأمانة التي تعلله معروفة بحيث أن نفي النتيجة دائماً يقود إلى نفي القسم الأول

لل قضية بشكل ضروري، مثلاً: «إذا طلع النهار، فالضوء طالع، في هذه اللحظة لا يوجد ضوء، إذن في هذه اللحظة لا يكون النهار».

والاستنتاج (اللزوم) في قضية صحيحة كالمضمون في القسم الأول للقضية يكون مدركاً ضمناً (بالقوة). وبهذا المعنى تعتبر النتيجة حقيقة ضرورية. ويشرح الرواقيون بالطريقة نفسها الاستدلالات بادئين من الظواهر للوصول إلى الأشياء غير المدركة. وهكذا مثلاً، القضية التي ذكرناها سابقاً: «إذا ظهر على سطح الجلد عرق، إذن توجد في الجلد مسام لم ندركها». والنتيجة هنا حصلت انطلاقاً من فعل مدرك لإفراز العرق نحو فعل غير مدرك لوجود المسام. وبعض الرواقيين يعللون الاستدلالات من هذا النوع بمثابة استنتاجات تحليلية وليست تركيبية، وعندهم، توجد أيضاً علاقة ضرورية بين الإفراز (الأمانة) ووجود المسام (مدلول عليها). ولقد تأسس على هذه العلاقة الضرورية بالضبط يقين النتيجة. والرواقيون يشرحون العلاقة العلية كعلاقة ضرورية وتحليلية. وفي الوقت نفسه يكون النهار السبب والأمانة للضوء.

كذلك يقول الرواقيون إن النتائج يجب أن تكون تحليلية، لأنها بهذا الشرط الوحيد تملك قيمة برهانية (مقنعة).

لقد قاد العمل الذي يقر به الرواقيون وجود العلاقة الضرورية بين الظواهر، والذي به يسندون ميزة تحليلية إلى الأحكام وإلى الاستدلالات التي تحدد هذه العلاقة، بعض مؤرخي الفلسفة إلى تعريف نظرية الرواقيين بأنها قبلية. لكن هناك تحديث لنظرتهم في فكر الكانطية. مع أن القبلي لا تقتصر على الأشكال الفطرية، لكنها تتطابق بشكل سيء مع تصور الرواقية للنفس بما هي (Tabula Rasa) وتتطابق مع اسميتها.

كان الرواقيون يقابلون الوضع العكسي الذي يعتبر الضامن الوحيد لحقيقة الفرض المقدم مع الطريقة التجريبية الدقيقة للأبيقوريين. غير أن وضعهم العكسي كان أيضاً مرتبطاً بملاحظة الظواهر كذلك، مثلاً: الوضع العكسي «إذا لم توجد أو إذا لم تكن توجد نار، لا يوجد دخان»، يحصل انطلاقاً من الحكم «إذا وجد دخان، توجد أو قد توجد نار». لكن هذا الوضع العكسي يفترض اننا نعرف دائماً وفي كل الحالات أن الدخان لا يلاحظ إلا بحضور النار.

وكانوا يضعون مبدأ التناقض بمثابة القانون الأساسي للفكر. لكن فكرة أن كل شيء له على سبيل اللزوم كيفية محددة تميزه عن الأشياء الأخرى، وأن ارتباط الكلمات مع الموضوعات والظواهر هو ارتباط الأمانة مع مدلولها، وأن هذا الارتباط هو المقدمة الضرورية لكل الأحكام الاستدلالية والبرهانية، هذه الفكرة المحددة من قبل الرواقيين تسمح لنا باستنتاج أنهم كانوا يعرفون أيضاً مبدأ التماثل (الهوية).

وتحت تأثير برانتل وزيللر، كان قد تأسس تصور مغلوط في تاريخ الفلسفة عن المنطق الرواقي، متهماً إياه بأنه النسق الذي لا يحتوي على أي شيء جديد أو أصيل. وعند برانتل وزيللر لم يقدّم المنطق الرواقي إلا بتكرار ما عرضته نظريات أرسطو سابقاً، وأعطى هذا العرض بشكل فاسد مظهر العقيدة، وأبدل، دون جدوى المصطلح الدقيق لأرسطو بمصطلح جديد ومصطنع. بحسب برانتل وزيللر، تكون للمنطق الخسارة أكثر من الربح في هذا التغيير.

كان المؤرخ الفرنسي فيكتور بروشارد أول من رفض تفسير المؤرخين الألمان، حيث يكتب: بالنسبة لهم «المنطق الرواقي ليس إلا صورة عقيمة ودون جدوى»^(١) وكل ما نتعرف عليه من دراستهم للمنطق الرواقي أنه «عناية مغالية» و«وضوح جدير بالتقدير». ووصل إلى تفسير وتقدير مختلف جذرياً عنهم. فهو يعرف بطريقة مختلفة عن أبحاث برانتل وزيللر معنى وأهمية المنطق الرواقي، ونسبته إلى المنطق الأرسطي، كذلك المكان الذي يأخذه في تاريخ المنطق.

والأساسي من حاجته هو أن الفرق الرئيسي بين الرواقيين وأرسطو يكمن قبل كل شيء في أن الرواقيين أكملوا التقليد الإسمي لأنتستان، وهو الذي كانت نظريته تقول إن الأفكار العامة والمفاهيم ليست سوى أسماء. والجسم المفرد، بحسب الرواقيين، وحده يوجد واقعياً، أما الكلي فلا يوجد بشكل موضوعي. أما حول السؤال عن الوجود الواقعي للكلي (العام)، فالرواقيون يبتعدون ليس فقط عن أفلاطون الذي كان يعترف بالوجود المستقل والأسبقية للأفكار الكلية، بل أيضاً يبتعدون عن أرسطو الذي كان يعترف أيضاً بالوجود الكلي، ولو أنه غير مستقل ومحتوى في الأشياء المفردة نفسها.

ويشدد بروشارد على الفرق الرئيسي بين المنطق الرواقي والمنطق الأرسطي: فلدَى الرواقيين مواقف اسمية بينما لدى أرسطو مواقف واقعية. وليبني الرواقيون منطقاً من طراز جديد، منطق اسمي خالص، وسّعوا نسقهم الفلسفي بطريقة أخرى.

فالمفاهيم الكلية أشياء غير مادية، وهي بحسب مذهبهم، لا تملك وجوداً واقعياً وموضوعياً، ولا توجد إلا في الوعي للذات. لكن، بعض الرواقيين دفعوا الاسمية إلى الحد الأقصى بانكارهم وجود المفاهيم الكلية لك «طبيعة غير المادية» في عقولنا.

وعند بروشارد، يوجد الفرق نفسه بين إسمية الرواقيين وإسمية أبيقور كما هي الحال بين جون ستيوارت ميل وهوبز^(٢).

(٢) V. Brochard: *la logique des stoiciens* in *archiv für Geschichte der philosophie*, 1892, V. Bd, 4 Heft, S. 449.

(٣) ف. بروشارد: *منطق الرواقيين*، ص: ٤٥٠.

كان الابقوريون إسميين متطرفين ، فكانوا يعتقدون أن المفاهيم ليست غير الأصوات والكلمات . أما الرواقيون ، فكانوا يعترفون بحد وسط بين الحقيقة والصوت ، بأشياء فكرية محض .

وكان بروشارد يقول إن الرواقيين كانوا قد حلوا ببساطة بشكل خاص المسألة الصعبة المتضمنة في نسق أرسطو الفلسفي . في الواقع ، يؤكد السطاغيري (نسبة إلى البلدة التي ولد فيها أرسطو) أنه لا يوجد علم إلا بالعام . وأن الأفراد وحدهم يوجدون واقعياً . فالرواقيون يرفضون المقدم في هذه القضايا ويراقبون التالي . فإذا كان للأفراد وحدهم وجود واقعي ، فيجب في النتيجة أن لا يكون للعلم ، وبشكل خاص للمنطق ، للعمل إلا الموضوعات المفردة والأفراد^(٤) .

في الواقع ، لم يكن منطق الرواقيين تكراراً أو اختزالاً للمنطق الأرسطي ، بل كان مبنياً على قاعدة مختلفة .

يلحظ بروشارد أن نظرية القياس في المنطق الرواقي كانت تقوم على مبدأ غير المبدأ الذي كان قائماً في علم القياس الأرسطي . هذا المبدأ ليس مسلمة القياس (dectum de omni et nullo) المعترف بها كلياً في المنطق الصوري ، ولا النسبة الإجمالية لحدود القياس . فمبدأ علم القياس الرواقي يقول : « إذا قدم شيء دائماً بعض الكيفيات أو بضع مجموعة كيفيات ، فسيقدم كذلك الكيفية أو الكيفيات التي توجد دائماً مع الأولى^(٥) ، أو مع مجموعة الكيفيات . » . بكلام آخر ، كان علم القياس الرواقي مؤسساً على المبدأ الذي أصبح في العصر الوسيط مصاغاً بالشكل التالي : « أمانة الأمانة هي أمانة الشيء نفسه » (Nota notæ est nota rei ipsius) .

ولا تكون نسبة موضوع الحكم ومحموله من المنطق الرواقي مقررة كوجود المحمول في موضوع الحكم ، ولا كحضورها في هذا الأخير ، لكن كنسبة تعايش ثابت أو استتباع ثابت .

ويلخص بروشارد التعديل الذي حققه الرواقيون في المنطق بالشكل التالي : لقد استبدلت فكرة القانون بفكرة الماهيات الأزلية والثابتة . التي كان أرسطو من خلالها يفسر الحقيقة تبعاً للتقليد السقراطي - الافلاطوني . ولم يصن الرواقيون إلا فكرة النسق الثابت الذي تتعاقب فيه الظواهر . وقد سيطر المنطق الرواقي بفكرة التماثل في الطبيعة . وهنا ، على عكس ما مر معنا في المنطق الأرسطي ، يتدخل مفهوم القانون في الطبيعة المقتبس عن هيراقليطس . ويبقى القانون (العقل) الذي يسيطر في العالم دائماً في توافق مع نفسه ، ويحدد الضرورة لكل ما يحدث في الطبيعة . ويبدل الرواقيون الصيغة « لا يوجد علم إلا بالعام » بالصيغة « لا يوجد علم إلا بالضرورة » ، إذن ، هكذا يميز بروشارد الإصلاح المحدث

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٥٢ .

(٥) ف . بروشارد : المصدر السابق ، ص : ٤٥٥ .

على يد الرواقيين .

إذن ، الفكرة المركزية لمنطق الرواقيين ولكل فلسفتهم هي فكرة الضرورة . فهم يضعون الأحكام والاستدلالات الشرطية في أساس نسقهم المنطقي لأنها تعكس العلاقات الضرورية بين الظواهر . ويسأل بروشارد : « من أين تأتي هذه الضرورة ؟ وما هي تتألف ، وكيف نعرفها ؟ » . وكان الرواقيون أنفسهم يطرحون هذه الأسئلة على الشكل التالي : « ما هو معيار الاستدلال بـ «عقل سليم» ؟ كيف يجب تمييز الاستدلال الصادق من الاستدلال الكاذب ؟ متى وكيف تجد الصلة بين الأجزاء المقدمة والتالية مكانها في القضية ؟ » . هذه الأسئلة تركت مجالاً للمنازعات بين الرواقيين أنفسهم . وكما يشهد عليهم شيشرون ، وجدت الاختلافات في وجهات النظر بين كريزيب وديودور وفيلون .

إن الشرط الضروري والكافي ، وفق فيلون ، لتصبح أية قضية صادقة هو ألا يكون الحد الأول لهذه القضية حكماً صادقاً ، بينما يكون الحد الثاني حكماً كاذباً . ففي عداد التدابير الأربعة الممكنة ، ستكون الحالات الثلاث الباقية صحيحة (أي الحالات حيث يكون الحدان الأول والثاني للقضية حكمين صادقين عندما يكون الحدان الأول والثاني للقضية حكمين كاذبين ، وعندما يكون الحد الأول حكماً كاذباً والثاني حكماً صادقاً) . والخطأ الرئيسي للنظرية الرواقية هذه ، هو أنها تخلط الحقيقة مع القيد المنطقي الصوري .

• ومن أجل البرهنة على تفكك هذا البرهان لفيلون ، استخدم ديودور المثل التالي : القضية « إذا طلع النهار ، فأنا أبحت » لا تصبح صادقة إلا في اللحظة بحيث أنني أشرت في بحث ما . لكن ستصبح كاذبة في لحظة أخرى . « بالإضافة إلى ذلك : « إذا خيم الليل ، فالنهار طالع » هو برهان كاذب بحسب فيلون وسيصبح صادقاً عندما يطلع النهار ، لأنه يبدأ من قضية كاذبة ، وينتهي بقضية صادقة ^(١) . لكن ، لم يكن كريزيب مكثفياً بهذا النقد لأن ديودور لا يميز إمكانية الواقع للشيء . وبحسب نظرية ديودور ، تسيطر الضرورة المطلقة في العالم ، وما هو غير مكتمل في الواقع لا يكون ممكناً أبداً . لذلك كان يفسر الضرورة في القضية كضرورة موضوعية . وعنده ، تحدد هذه الضرورة النظام الكلي للطبيعة والقانون الذي يسيطر في العالم . وهو لا يتعلق هنا بتوافق الأفكار فيما بينها في ذهننا بل بعلاقة الأشياء فيما بينها في الطبيعة (بالانسجام وبالتعارض فيما بينها) .

أما عند ديودور ، فالضرورة تكون في الأشياء نفسها ، ويكون الارتباط المنطقي الذي يحدد الضرورة بناءً على ذلك ، بعدياً . وأثبت كريزيب مذهب ديودور هذا ووسّع نظرية الاستدلال للارتباط المنطقي بالنسبة إلى التجربة . وهو يميل إلى فهم الأحكام الصادقة بمثابة أحكام هوية ، كالحكم : « إذا طلع النهار ، فالنهار طالع » .

ولا تكون القضايا صادقة عند كريزيب عندما تمثل الأحكام لمجرد تماثلها فقط ، بل

كذلك عندما يكون الحد الثاني (التالي) محتوي بالقوة وضمناً في الحد الأول (المقدم)، أي بشكل تحليلي. فهكذا، يتضمن المثلث المساواة لزواياه الثلاث مع زاويتين قائمتين، وجرح في القلب يحتوي ضمناً الموت.

ويكون الارتباط في هذه الحالات، بحسب كريزيب، مباشراً دون توسط من التجربة؛ في حين أنه في القضايا الصادقة التي يكون فيها التالي متضمناً في المقدم، يسلم كريزيب بأن التجربة المحددة في العلم، لا سيما المتراكمة، تستطيع تعليمنا بأنه يوجد شيء ما محتوي ضمناً في شيء آخر. مثلاً: الندبة (أثر الجرح الباقي على الجلد) تتضمن الجرح. ولا يوسع كريزيب دوري التجربة والعلم إلى كل الحالات بحيث تحدد التجربة أي ارتباط ضروري. وتبعاً له، يمكن أن يتأسس الارتباط الضروري أيضاً من خارج التجربة.

إن نظرية الأمارات التي يبني عليه الرواقيون نظريتهم في البرهان، تشكل بحسب تعبير بروشارد «قلب» المنطق الرواقي. لذلك، من الغريب أن ينقلها مؤرخو المنطق بصمت عندما قاموا بعرضها. وانطلاقاً من عصر أينا سيديام يهاجم الشكاكون نظرية الأمارات، معتمدين أنهم بتهديهما يهدمون في الوقت نفسه كل البناء المنطقي للرواقيين. فوفق نظرية الرواقيين يوجد ارتباط ضروري بين الأمانة والشيء المدلول عليه بها. وهذه الضرورة لا يمكن أن تكون مأخوذة فقط من الإحساسات. ورغمما عن المميزات الحسية لنظريتهم في المعرفة، يسلم الرواقيون بأن الإحساس غير كافٍ لمعرفة الارتباط الضروري للظواهر. وعلى العكس من الأبيقوريين الذين يجارون أكثر وجهة نظر التجريبية، كانوا يشيرون إلى أن الأمانة معقولة، في حين أن هذه المعقولة مؤسسة في العقل على ملاحظة الوقائع. كما نراها في الأمثلة المذكورة من قبل الرواقيين: «إذا كان عند هذه المرأة لبن فهي قد وضعت». «الندبة (أثر الجرح) تثبت أنه كان قد وجد جرح». «الدخان أمانة النار». الخ... وكان الرواقيون يقيمون اختلافاً بين الأمانة البسيطة القائمة على التجربة والأمانة الدالة. لكن من الممكن أن لا يكون هذا الفرق قد عرف من قبل الرواقيين الأوائل، وأن يكون قد دخل في نظريتهم فيما بعد. بسبب الصعوبات التي واجهتهم في الصراع ضد خصومهم.

لم يتوصل الرواقيون إلى حلٍ مرضٍ لمشكلة المعرفة، ولا كيف نستطيع معرفة الضرورة الموضوعية بواسطة الاستنتاجات المستمدة من الأمارات. إذ ينتهون بالاستناد إلى الفرضية الرئيسية لنظامهم الفلسفي إلى أن: العقل الكلي يسيطر في العالم، وبمقدار ما تكون قوانين الطبيعة تجلياً له تكون أبدية وثابتة وضرورية.

من المعروف أننا نعرف قوانين الطبيعة كما هي في الواقع بواسطة التجربة. ونعرض هذه المعرفة كأنها ضرورية. كذلك، لا نستطيع بالمثل أخذ المصدر التجريبي لمعرفة قوانين الطبيعة ونرفض مميزاتها الضرورية. لكن عند الرواقيين، وأثناء الكشف عن قوانين الطبيعة، يكتشف عقلنا قوانين العقل الكلي (Logos) الذي يسيطر في الطبيعة، والذي يشكل عقلنا ذرة منه. وينجم عن ذلك أن عقلنا يكتشف قوانينه الخالصة. من هنا نرى أن

منطق الرواقيين يرتبط عضوياً بتصورهم الفلسفي العام، ويتأسس عليه، بالطريقة نفسها، ان مسلمات المنطق الأرسطي كانت مرتبطة دون انفصام بميتافيزيقاه.

يقرب بروشارد منطق الرواقيين من منطق ج. ستوارت ميل. ويشير إلى أن النسقين يقومان على الاسمية. وبأن ميل يسلم بالاستدلالات الشرطية كأنها نتائج يقينية. كما أن أحكامنا، عند الرواقيين، لا توضح الأفكار بل الأشياء والموضوعات الواقعية الفردية والصحيحة.

ويلاحظ التشابه في وجهات النظر بين الرواقيين وميل حول التعريف والأجناس وتفاضل الأنواع والنسق المنطقي. ويسجل بشكل خاص أن تعريف الإنسان عند ميل موجود كلياً في روح المنطق الرواقي: «إنسان هو أي شيء يملك كذا وكذا محمولات... جسمية، تنظيم، حياة، عقل وبعض الأشكال الخارجية...»^(٧) (هنا، ليس بالإسناد إلى الجنس ولا إلى اختلاف النوع). ويؤكد في اهتمامه بتقريب منطق الرواقيين إلى منطق ميل بأن الأول كان يميل لأن يكون استقرائياً، لكنه توقف في منتصف الطريق.

هذا التصور لبروشارد خاطئ: لأن الرواقيين كانوا دائماً يقودون صراعاً ضارياً ضد الأبيقوريين الذين كانوا يؤسسون نسقهم على الاستقراء. وبرأينا أن ب. بوبوف كان أقرب إلى الحقيقة بتسمية زينون، مؤسس الرواق، هوبز العصور القديمة.

يعتبر بروشارد أن كريزيب يتفوق على ميل بالعمل الذي كان يستبعد فيه الأجناس والأنواع، كذلك في تمييز الأحكام بحسب الكمية، وبنائه المنطق على الاستتباع الضروري أو على فكرة القانون فقط.

ويجد أن المنطق الرواقي أرقى من منطق ميل في بعض الأوجه. ويقول، إن الرواقيين قد تعافوا من سموم الواقعية بينما بقي كثير منها في نسق ميل.

ونجد تأثير نظرية المعرفة والمنطق الرواقيين على الفلسفة الحديثة قبل كل شيء عند ديكارت. فهو أيضاً يعتمد الوضوح وجلاء الأفكار معياراً للحقيقة. والحكم عنده اختيار حر مسلم بصحته من قبل الذات. وعلى غرار الرواقيين يعيد ديكارت الأخطاء وأغاليط الناس إلى أعمال النفس الحرة، معتبراً أن الناس مسؤولون عن أخطائهم وأغاليطهم.

ونجد أيضاً تشابهاً بين تصورات الرواقيين وتصورات هوبز، فهو مثلهم مادي وإسمي بالقدر الذي يعتبر فيه في نظرية المعرفة أن الإحساسات هي المصدر الوحيد للمعرفة ومنها يصبح كل كائن عقلانياً. ويلاحظ كذلك تأثير نظرية المعرفة للرواقيين عند لوك وكوندياك في نفهم الأفكار الفطرية، وفي تصورهم النفس «Tabula Rasa» في الولادة، كذلك ينحدر المنطق الرمزي الذي بدأ مع ليننتس من المذهب الرواقي.

المنطق الأبيقوري

يقول ديوجين اللاثرسي (؟ ، ٣٠) إن أبيقور كان يقسم الفلسفة «إلى ثلاثة أقسام : الأول يقدم قواعد الحكم السليم ، والثاني يبحث في الطبيعة ، والثالث في الأخلاق»^(٨) . وكان علم القانون عنده القسم الذي يشير إلى طرق المعرفة العلمية . وفوق ذلك وعلى غرار ديموقريطس ، كان أبيقور وأنصاره يدرجون عادة علم القانون في الطبيعة بمثابة القسم الأول الذي يبحث معايير الحقيقة ومسلمات الفلسفة .

كذلك ، تسبق نظرية المعرفة (علم القانون) عند أبيقور نظرية الكون (الطبيعة) على شكل مقدمة .

كتب أبيقور ، بحسب ديوجين اللاثرسي ، مؤلفاً خاصاً مكرساً لمشكلة نظرية المعرفة والمنطق بعنوان «قانون» و«مختصر لهيروودوتس و«أفكار رئيسية» .

ويسلم بموجب «قانون» ديموقريطس و«المنصب» لنوزيفانس بثلاثة معايير للحقيقة :
 ١- الإحساس ؛ ٢- الفكر ، بمقدار ما يتجلى نشاطه في تشكيل المفاهيم الطبيعية العامة (التصور القبلي Prolepsis ؛ ٣- الانفعال . وأضاف الأبيقوريون إليها فيما بعد معياراً رابعاً هو تمثيلات المخيلة (الحدس الفكري) .

ويشير المقطع الأول من البحث المنطقي لأبيقوري فيلودام إلى المعايير ، فيذكر الإحساسات والتصورات القبلية والإدراكات العقلية والانفعالات . والإدراكات العقلية هي نوع معرفي خاص لا يملك خاصية حسية . والصور تكون صحيحة بذاتها مثل الإحساسات ، لكنها ترى كأنها أمانة للذي لا يكون ممكن الإدراك . وتستطيع أن تكون أحياناً دالة وأحياناً وهمية . ففي هذه الحالة يمكن أن لا تكون دائماً أمارات ، لكنها بذاتها لا تكون أبداً كاذبة .

يظهر أبيقور الذي بنى نظريته في المعرفة على أساس مادي كأنه حسوي واثق من نفسه . فالإحساسات عنده هي المصدر الوحيد لكل معارفنا والمعيار الأول للحقيقة . فهو يرى أن الإحساسات في نفسها لا تستطيع أبداً أن تكون خادعة ، كما أن التناقض بين المعطيات الحسية لا يكون إلا ظاهرياً . ولا يستطيع ، بحسب نظرية أبيقور ، شيء ما أن يلغى دلالات المعطيات الحسية أبداً . فالإحساسات المختلفة لا يمكن أن تدحض بعضها بدقة لأنها غير متجانسة ، فهي تظهر الأشياء المختلفة ، ودلالاتها لا تتعلق بالمضمون نفسه بل بمضمون مختلف . وفضلاً عن ذلك ، لا تستطيع الإحساسات المتجانسة أن تدحض بعضها لأن دلالاتها متكافئة . وأكثر من ذلك ، لا يستطيع العقل دحضها لأنه مؤسس على الإحساسات . ويؤكد أبيقور أنه يكفي لأن يكون إحساس واحد كاذب حتى تكون جميعها كذلك ، لأنها تخضع

(٨) حياة مشاهير الفلاسفة في العصور القديمة . مترجم عن اليونانية لديوجين اللاثرسي ، ج ٢ ، امستردام ، ١٧٥٨ ، ص ٣٦٥ .

للقوانين نفسها والمعبرة عن وعي التغييرات المحدثة من قبلنا بواسطة الموضوعات التي تؤثر على حواسنا .

ودلالات الإحساسات أيضاً معصومة عن الخطأ . فهذه الإحساسات لا ترجع مباشرة إلى موضوعات العالم الخارجي ، بل إلى « صورها » . أما من جهة الاستدلالات التي تسير من هذه الصور إلى أصولها ، فيمكن أن تكون أحياناً صادقة وأحياناً كاذبة . ولكشف حقيقتها أو بطلانها ، يجب اللجوء مجدداً إلى دلالات الإحساسات .

والمعيار الثاني للحقيقة هو التصورات القَبَلِيَّة ، وهي المفاهيم الطبيعية العامة التي تتشكل بصورة طبيعية عند كل الناس ، كأنها تمثل تعميمات للعديد من التصورات المفردة والمتماثلة ، وهي صادقة ولا يمكن أن تكون ملوثة بالغلط . والمفاهيم الطبيعية العامة هي التجريدات التي لا تطابقها أية ذات واقعية مفردة . إنها تشكل معنى الكلمات ، وفضلها تعني كل كلمة موضوعاً محدداً . إذن ، يجب أن يكون التصور القَبَلِيُّ الأبيقوري مميّزاً عن التصور القَبَلِيُّ الرواقي الذي يملك معنى آخر ، وبالطريقة نفسها لا يتطابق التصور القبلي للمنطق الأبيقوري مع المفاهيم العامة للرواقيين .

فهل أبيقور هو الذي استعار هذا الحد من زينون ، أو بالعكس ؟ يبقى هذا السؤال غامضاً . فزيللر يعتبر أن أبيقور كان أول من استخدمه وأن كيريزيب أدخله فيما بعد في الفلسفة الرواقية تحت معنى الـ « Prolepsis » (مفهوم عام يتشكل بشكل طبيعي عند كل الناس ويسبق المفهوم العلمي) . أما ديزن فله وجهة نظر مغايرة . وهي أن شيشرون مخطئ عندما كتب في مؤلفه « في طبيعة الآلهة » (، ٤٤) أن الحد « Prolepsis » استخدم لأول مرة من قبل أبيقور . أما من جهة زيللر ، فيشرح ما قاله شيشرون دون نقد . وكان الرواقيون يستخدمون هذا الحد بالمعنى الاشتقائي للكلمة . في حين كان يعني عند الأبيقوريين الكلّي المحفوظ في الذاكرة فقط . من أين نجم أن الحد « Prolepsis » ينتمي أولاً إلى المدرسة الرواقية ، وأن الأبيقوريين استعاروه عنهم بشكل منحول .

إن الحدّ « Prolepsis » كما حددناه سابقاً ، يعني لغوياً « المعنى السابق » بالمعنى الذي أعطاه إياه الأبيقوريون . ويمكن أن يترجم إما بتمثل عام أو بمفهوم شامل (بخلاف المفاهيم العلمية) أو بـ « رأي سابق » .

عند أبيقور ، الـ « Prolepsis » تمثل عام يشكل تذكراً مبهماً للعديد من الإدراكات المتجانسة للموضوعات الخارجية .

وأدخل الأبيقوريون والرواقيون في منطقتهم حدوداً تقنية خاصة تتميز عن الحدود الأرسطية ، وكانوا يريدون بذلك التشديد على الفرق بين نظريتهم في المنطق والمنطق الأرسططالي . والنظامان الأبيقوري والرواقي يتمايزان في الواقع بشكل جوهري عن النظام الأرسطي ويقومان على أساس آخر أنطولوجي . لذلك ، فالمؤاخذات الموضوعة عادة على

الأبيقوريين والرواقيين باعتبارهم يحاولون عبثاً إنشاء حدود منطقية جديدة هي مؤاخذات غير مسوغة إطلاقاً.

وحسب نظرية أبيقور، يكون الرأي، أو الظن (الفرض) الذي كان يظهر بنتيجة فعل الموضوعات، موجهاً بشكل خاص نحو المستقبل، وبشكل عام نحو ما لا يمكن أن يصبح موضوعاً لإدراكنا الحسي. ويكون صادقاً إذا كان مؤيداً بادراكات حسية نهائية (مثلاً، الظن المتعلق بشكل كذا وكذا موضوع بعيد عنا، يكون مؤيداً بادراك حسي عندما نقربه من هذا الموضوع). وفي الحالة التي يكون فيها هذا التأييد غير ممكن (مثل الوجود المفترض للذرات) عندئذٍ يكون الفعل الذي لا تتناقض فيه إدراكاتنا الحسية مع الرأي تأييداً كافياً. وإذا اتضح وجود آراء متناقضة مع إحساساتنا يجب اعتبارها مغلوطة.

هل ظهر لأبيقور نفسه اهتمامه القليل بالسيرورة الإدراكية التي تسعى انطلاقاً من الظواهر المدركة إلى معرفة أسبابها. إن هذا السؤال كان قد درس من قبل تلامذته أثناء مجادلاتهم الكلامية مع الرواقيين والمشائين والارتيابيين.

كان الأبيقوريون يقسمون جميع الأشياء إلى أشياء مدركة (محسوسة) مباشرة وإلى أشياء غير مدركة (غير محسوسة) مباشرة. وكانوا يقسمون هذا الصنف الأخير إلى عدة أصناف أصغر:

- ١) الأشياء التي لا يمكن أن تكون أبداً مدركة والتي لا نستطيع معرفتها بالعقل لميزة معرفتنا المحدودة (مثلاً: إذا كان عدد النجوم مزدوجاً أو مفرداً).
- ٢) الأشياء التي لا يمكن أن تكون أبداً مدركة مباشرة، لكن يمكن أن تكون معروفة باستدلال وتمثيل (تشبيه) مع التجربة (مثلاً: الذرات).
- ٣) الأشياء غير المدركة مؤقتاً، لكن، يمكن أن تكون مدركة في لحظة أخرى وفي مكان آخر.

واعتمد الرواقيون ومدرسة الطب التجريبية التصنيف ذاته للأشياء. وكان مذكوراً في أعمال سكستوس التجريبي.

بأي شكل يمكن أن تكون مثبتة حقيقة الاستنتاجات التي نحصل عليها من الأشياء التي تكون دائماً متعذرة على ادراكنا؟ مثل هذا السؤال كان الأكثر أهمية والأكثر صعوبة في النظرية الأبيقورية للمعرفة. الأكثر أهمية كونه يتعلق بصحة المذهب الذري الأبيقوري. والأكثر صعوبة كونه يستبعد هنا أية إمكانية في لحظة ما لتحقيق البرهان بواسطة الإدراك المباشر. ويبحث أبيقور لحل هذه المسألة مسلماً بمعيار خاص هو «عدم القابلية للإدراك». ويبرهن أننا نستطيع بطريقة تجريبية خالصة أن نبني نظاماً فلسفياً يكتشف طبيعة الأشياء التي لا يمكن أن تكون أبداً مدركة.

وفق نظرية الرواقيين ، لا يمكن أن تكون الذرات مدركة بسبب صغرها . والخلاء المطلق أيضاً لأنه لا يمكن أن يؤثر على أعضائنا الحسية . إلا أننا نستطيع ادراك وجود الذرات والخلاء . لأنه دون الذرات يكون وجود الجسم وظهوره واختفاؤه غير مدركة . ودون الخلاء يكون وجود الحركة غير مدرك أيضاً .

ويدرج أبيقور معيار التطبيق (بشكل جنيني ، غريزي) في نظريته في المعرفة . وكما يشهد عليه ديوجين (de œnoande) ، يعتبر أبيقور أنه إذا لم يعتمد الناس على إرشادات الحواس فلا يستطيعون المقاومة ضد النار أو ضد الجروح أو بشكل عام ضد كل من يهدد حياتهم ويلحق الضرر بصحتهم . كذلك يؤسس يقين إرشادات الإحساسات على التطبيق .

ويحتوي علم القانون الأبيقوري على المبدأ الرئيسي الذي يستطيع أن يكون منظوراً إليه كصياغة مبدأ الهوية . ويقول إن الشرط الأول والضروري لسير العمل المثمر للفكر هو أن المفاهيم يجب أن تكون ثابتة بحزم في الكلمات . وقبل كل شيء ، يشير أبيقور إلى أن معنى كل كلمة يجب أن يكون مستخدماً بشكل واضح ، وإلاً ستحتاج كل استدلالنا باستمرار إلى شروحات وستتحول إلى مباحكة (سفسطة) لا نهاية لها . وبشكل التحديد الدقيق والثبات المطلق لمعاني الكلمات هدفاً أعلى ، وتقترب مجالات العلم منه عندما تكون مجهزة بالمصطلح العلمي . في حين أن مقالنا العادي اليومي الذي يجب علينا استخدامه ، حيث لا توجد حدود علمية ، لا يحظى منها على أي كمال بالمطلق .

لذلك ، ابتكر أبيقور عدداً كبيراً من الحدود الفلسفية ، مضيئاً أحياناً على الكلمات المستخدمة سابقاً معنى مستحدثاً . وترجع صعوبة قراءة مؤلفات أبيقور وتلامذته إلى وفرة الحدود التقنية الجديدة ، كما يؤدي في الوقت الحاضر تفسير بعض الحدود الأبيقورية إلى خلافات .

أثناء عرضه للنظرية الأبيقورية في المعرفة كتب ديوجين اللائسي : « كذلك ، حقيقة الإحساسات تثبت يقين الحواس في الواقع ، فيكون يقيناً أننا نرى وأننا نسمع كما يكون يقيناً أننا نحس بالألم . أما بالشكل الذي تجب فيه محاكمة الأشياء بالأمارات التي تقدمها لنا والتي نكتشفها ، فإننا لا ندركها قط . ويجب علينا الاعتراف أيضاً بأن كل أفكارنا تأتي من الحواس . وتتشكل بالتأثير (انعكاس) والتماثل والمشابهة والتأليف (التركيب) ، بواسطة الاستدلال الذي يساعدها من بعض الأوجه . والأفكار كالناس الذين يملكون عقلاً مرتباً ، كذلك الأفكار التي تولد عندنا في الأحلام ، فهي واقعية لأنها توجد مصحوبة بالحركة . أما التي لا توجد فلا يمكن أن تنتج بأي حال » (*).

وعلى أساس فرضية أبيقور توجد وجهة نظر وهي أن الإحساسات (أيضاً صور الأحلام وهلوسة المختلين) هي نتاج طبيعي للسيرورة المادية . ويسلم أبيقور ، على غرار

ديموقريطس ، بأنه تبرز على سطح كل الأجسام طبقات رقيقة من الذرات تؤثر على حواسنا وتولد الإحساسات. وعندما تفسد (يختل نظامها) هذه التدفقات للذرات تتعقد وتتشوه في الطريق ، عندئذ تظهر الأوهام والهلوسات التي تشكل أيضاً النسخ الدقيقة لتدفقات الذرات المؤثرة على حواسنا .

إن الأخطاء والأغاليلا لا تأتي من المعطيات الحسية ، بل من العقل الذي يحملها ، في الحالة التي يفسر فيها هذه المعطيات ، لماذا يحملها ومما يرى سببها .

يكتب ديوجين اللائريسي بصدد تعلق الدور الإدراكي للتصور القبلي (Prolepsis) بالنظرية الأبيقورية : « كذلك وضوح الشيء مرتبط أصلاً بالاسم الذي يحمله . وفي الواقع ، قد لا نعرف التفطيش عن شيء دون ان يكون لدينا صورة من قبل عن فكرة الموضوع الذي يكون ذات بحثنا . مثلاً: لكي نحكم ما إذا كان الشيء الذي نراه بعيداً ، حصاناً أو بقرة ، يجب علينا أن نملك في البدء فكرة عن هذين الحيوانين . وقد لا نستطيع تسمية أي شيء دون أن نملك سابقاً خبرة الفكرة بواسطة المعلومات المتقدمة ، حيث تصبح هذه المعلومات واضحة » (*) .

كما نرى هنا ، كانت الفلسفة الأبيقورية تكشف بنظرة عميقة عن الصلة المتينة التي تجمع بين اللغة والفكر .

ووسع أبيقور منطق ديموقريطس الذي يختلف عن منطقي أرسطو والرواقيين . ولم يخل منطقها المكان لنظرية الأجناس والأنواع والتعريف ولا للقسم المنطقية للمفاهيم . لأنه بالنسبة لإسمية أبيقور توجد الأسماء مع كفياتها ، كذلك الأسماء التي هي تسميات لها . ويقتضي نظامه الفلسفي ، وهو أمر طبيعي ، عدة تعريفات وتقسيمات منطقية ، لكنها تتخذ ميزة أخرى غير التي لدى أرسطو .

وبناءً عليه ، لا نجد عند نظرية أبيقور مقولات كالتي تسمح بتقديم حساب عن كل ما يوجد . لكن ، أبيقور كان يوحى إلينا مع ذلك بنظرية للأصناف السامية .

أولاً ، يقسم أبيقور كل ما يوجد إلى جسم وخلاء (ويسمى هذا الأخير أحياناً بـ « غير المادي ») . والـ « مادي » يقسم إلى جواهر ، توجد بشكل مستقل ، وإلى خصائصها الذاتية (الباطنية) التي لا تقوم بذاتها . والخصائص لا توجد إلا كبعض الأشياء الدائمة الارتباط بالجسم ، الجسم الذي يملك طبيعته الخاصة والثابتة .

والخصائص تشكل « التعريفات للجسم » ، أي التي تسمى الجسم . وتكشف جوانبه المختلفة ، لكن لا تقوم بذاتها .

أخيراً، يشكل الزمان موضوعاً جديداً كلياً عند أبيقور . فهو لا يقع في أي من المقولات المذكورة آنفاً (الجسم، الخاصية والفضاء الخالي). ويقول إننا نعتقد بأن الزمان هو العلامة الخاصة للحركة ونقسمه إلى أيام وساعات وإلى أجزائهما .

والمعرفة تفترض وجود الأمارات الأكيدة والمحتملة كي نستخدمها للإرشاد نحو المستقبل ونحو ما هو مستتر عنا . ويؤسس أبيقور كالرواقيين نظريته في الاستدلال والبرهان على نظرية الأمارات . لكن ، حتى لو انطلقوا من بعض الفرضيات المشتركة ، فمع ذلك يوجد فرق كبير بين النظريات الأبيقورية والرواقية فيما يتعلق بالاستدلالات والبراهين .

المنطق الأبيقوري كالمنطق الرواقي كان يقيم حساباً مهماً للتفريق بين الأنواع المختلفة للأمارات ، فقبل كل شيء ، كانا يقسمان الأمارات ، إلى أمارات عامة وأمارات خاصة . مع العلم أنهما كانا يعرفانها على الشكل التالي : الأمانة العامة توجد مستقلة عن وجود أو عدم وجود الموضوع غير المدرك الذي تعينه . إذن ، لا يمكن أن تستخدم في أساس الاستقراء . وعلى العكس من الأمانة العامة ، الأمانة الخاصة لا توجد إلا في الحالة ، حيث يكون الموضوع غير المدرك الذي تعينه موجوداً واقعياً .

مثلاً : ضيق التنفس أمانة عامة على التهاب الرئة ، لأننا نجده أيضاً في أمراض أخرى . لكن الدخان أمانة خاصة للنار ، لأنه لا يوجد دخان دون نار . لذلك ، يؤدي انكار وجود الموضوع المعين بالأمانة الخاصة إلى انكار وجود هذه الأمانة أيضاً .

بحسب الرواقيين ، تكون الأمارات الخاصة مثبتة بواسطة تحقيق صوري خالص . أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ، كانوا يؤكدون أننا لا ندرك العلاقة بين الأمارات والموضوع الذي تعينه ، إلا انطلاقاً من الإدراك الحسي بواسطة الاستقراء أو التمثيل . ووفق النظرية الأبيقورية ، نحقق استدلالاً على طبيعة الموضوعات غير المدركة بواسطة التمثيل مع موضوعات تجربتنا الحسية . وبتوافق مع الرواقيين حول النقص في أساس الاستدلالات المصنوعة انطلاقاً من الأمارات العامة ، كان الأبيقوريون يتميزون عنهم بتفسير الأمارات الخاصة .

وعند الأبيقوريين لا يوجد ارتباط منطقي بين الأمارات الخاصة والموضوعات التي تعينها (كما كان يسلم بها الرواقيون). وكانوا لا يأخذون الضرورة المنطقية معياراً للأمانة الخاصة كما الحال عند الرواقيين . بل «عدم القابلية للإدراك» التي تشكل المعيار التجريبي المؤسس على التجربة السابقة .

وعلى العكس من الأبيقوريين الذين يسلمون بالصلة بين الأمانة الخاصة والموضوع الذي تعينه كأنها منطقية وعقلية بالضرورة ، كان الأبيقوريون يعتبرونها تجريبية خالصة . فالاستدلال المؤسس بشكل خاص على عدم القابلية للإدراك يكون يقينياً . أما الاستدلال المنطلق من الأمارات فله قيمة برهانية ، فإذا لم يكن الموضوع موجوداً والأمانة موجودة

فالاستدلال لا يدرك . وهنا يكمن الفرق الأساسي بين الأبيقوريين والرواقيين في نظرية الاستدلال .

يتشكل المبدأ الأساسي لنظرية المعرفة والمنطق الرواقيين من الفرض الذي تكون فيه بعض الظواهر أمارات لظواهر أخرى . وبالطريقة نفسها تستخدم الظواهر الملاحظة أمارات للتي لا نستطيع إدراكها والتي تكون مستترة .

كان الرواقيون يعتبرون أنه يوجد نوعين من الاستدلالات : أحدهما ، حيث يذهب الاستنتاج من الأشياء المدركة إلى الأشياء غير المدركة مؤقتاً ، والآخر حيث يذهب الاستنتاج من الأشياء القابلة للإدراك إلى الأشياء غير القابلة للإدراك بطبيعتها . ويعتبرون أن العقل وحده يستطيع تصورها (مثل : الذرات والخلاء) .

كذلك ، تميّز الاستنتاجات المعتادة على الموضوعات غير المدركة مؤقتاً عن تلك المعتادة على الموضوعات غير المدركة بطبيعتها .

فإذا كانت نظرية القياس الحملي تشكل محور المنطق الأرسطي . ونظرية الاستدلال الشرطي محور المنطق الرواقي ، فالمنطق الأبيقوري يعطي الفرضية والاستقراء مع التمثيل المكان الرئيسي . من هنا أصالة المنطق الأبيقوري الذي نميزه بعمق عن المنطقيين الأرسطالي والرواقي .

يقول الأبيقوريون في دفاعهم عن فكرة أن الاستقراء والتمثيل أساسا المعرفة العلمية : إن أي استقراء وأي تمثيل لا يكونان يقينيين اضطراراً . لكن لكي يؤديا إلى استنتاجات صادقة وذات قيمة ادراكية علمية ، يتوجب عليهما إشباع بعض الحاجات . في البدء يجب على الملاحظات التي يقومان عليها أن تكون كثيرة التدقيق بأوسع إمكانية . ولا يمكن تحقيق أية نتيجة عامة وأكيدة بالاستقراء من خلال المعطيات التجريبية إلا في الحالة التي نأخذها انطلاقاً من التماثل الجوهرية غير الطارىء . لذلك كان المنطق الأبيقوري معتاداً على تجنب النتائج المبكرة .

وكانوا يشددون دائماً على ضرورة البحث في معطيات الإدراك الحسي وفي التجربة المباشرة نفسها للحصول على إثبات (تأييد) للفرضيات الموضوعية باستنتاج منطقي . وعندما يكون ذلك ممكناً يجب اللجوء إلى شهادات التجربة الحسية المباشرة .

ووفق مؤلف فيلودام حول الأمارات والتعيينات تفترض نظرية الاستقراء والتمثيل تجانس الطبيعة : فالموضوعات والظواهر المختلفة تنتمي إلى صنف واحد ولها خاصيات عامة وترتبط أيضاً بموضوعات أخرى من هذا الصنف . من هذه المقدمة تنطلق النظرية الأبيقورية في الاستقراء والتمثيل . فالاستقراء والتمثيل يمثلان الطريق التي تفضي بالمعطيات إلى معرفة المجهول . وبالدفاع عن الاستقراء والتمثيل ضد هجمات الرواقيين ، كان الرواقيون يعلنون

أنه دونهما يكون من المستحيل معرفة الطبيعة .

باعتبار التجربة مصدر كل المعارف ، يشير الأبيقوريون إلى أن التجربة نفسها تقنعنا بوجود تجانس أكيد في الطبيعة أجمع . وأنها تمنحنا الحق بأخذ استنتاجات عما هو خارج إطار معرفتنا . فإذا أخذنا استنتاجات كاذبة ، فالتجربة ستكشف لنا فيما بعد أخطاها وتقودنا إلى الطريق الصحيح .

كذلك يؤكد كيكونك أن كل الناس بيض ، فهو مخطيء لأنه لم يستخبر بشكل جيد عن كل الظواهر لهذا الجنس . لكن خطأه يمكن ويجب أن يكون مصححاً بالتجربة . فعندما ينظر إلى الحبشيين ، عندئذ سيدرك خطأه .

كان الأبيقوريون يعتبرون أن الاستقراء يفرض أن نقيم الوزن كما ينبغي لما هو مشترك بين الموضوعات أو بين الظواهر ولما هو مختلف بينهما . مثلاً ، نحصل على حرارة واحتراق من النار ، لكن في الوقت نفسه توجد عدة أنواع من النيران (توجد نيران أكثر أو أقل توهجاً ، مع درجة حرارة أقل أو أكثر ارتفاعاً ... الخ) . ولكي يكون لدينا استقراء صحيح ، يجب إزاحة ما هو خاص بكل حالة صحيحة من جهة ، ومن جهة ثانية ، لا نأخذ إلا الكيفية العامة التي دونها لا نستطيع إدراك طبيعة النار .

يسمح الاستقراء والتمثيل بأخذ الاستنتاجات المحتملة والأكيدة . والملاحظة تستخدم كمصدر للأولى والثانية . والفرق بين الاستنتاجات المحتملة والأكيدة مرتبط بوجود الكيفية الثابتة في الموضوعات ، كذلك يرتبط بوجود الكيفية النسبية فيها : هذه الكيفية التي يوجد فيها تجانس ثابت في بعض الحالات (مثلاً : السموم التي تسبب الموت) وفي حالات أخرى مؤقتة يوجد فيها التجانس النسبي . وليس عجباً وجود تنوع كبير في الظواهر ووجود تغييرات مهمة فيها . كذلك ، نلاحظ تنوعاً كبيراً في غذاء الإنسان ، لكنه تنوع محدود : فالناس لا يستطيعون أن يتغذوا إلا بالأطعمة .

وكان الأبيقوريون يقولون إن الاستقراء لا يتطلب إحصاء شاملاً لجميع الحالات ، لكنه يكفي بملاحظة العديد من الحالات وغياب الحالات المتناقضة . ويجب ألا نعتبر بعض الاستنتاجات المستخلصة من قاعدة تجريبية دقيقة بمثابة استنتاجات أكيدة ، فهي لا تستطيع إلا أن تكون مقدمات تمهيدية ، تتطلب عدة ظواهر كي تكون محققة ومصحة أثناء الدراسة .

وكانوا يعيدون ، بعد تفكير ، الاستقراء إلى استدلال من الخاص إلى الخاص . أي إلى التمثيل . كما كان يفعل جون ستيوارت ميل في القرن التاسع عشر . وكان الأبيقوريون يستندون إلى التمثيل أيضاً للبرهنة على أن كل الناس فانون ، وذلك بالطريقة التالية : تنطلق البرهنة بسبب الناس الذين كانوا يعيشون في الماضي . فبحسب المعطيات التاريخية كانوا

يفنون . وهذا ما نلاحظه أيضاً في تجربتنا ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لم تأت أية حالة تلغي ما يعود إلى خصائص الفناء للإنسان . لهذه الأسباب نستنتج بالتمثيل أن جميع الناس فانون .

ويجب أن تكون الاستنتاجات بالتمثيل على الموضوعات الأكثر تجانساً . والاستنتاجات من هذا النوع هي الأكثر تأكيداً (مثلاً: الاستنتاجات التي تذهب من الأجسام الحية إلى الأجسام الحية تكون أكثر تأكيداً من تلك التي تذهب من الأجسام غير الحية إلى الأجسام الحية) .

أعد أبيقور نظرية للفرض (الوضع) في الحالة التي لا نستطيع فيها أيضاً إثبات علل الظواهر بشكل يقيني . فهو يقول إن كل الفرضيات ممكنة مع مراعاة توفر شرطين : الأول أن لا تلجأ إلى قوى ما فوق الطبيعة وتفسر الظواهر كما هي ظاهرة بشكل طبيعي . والثاني : أن لا يكون لها أعمال تناقض الفرض المعطى . ويقول أيضاً عن أكثرية العلل : في لحظة ما معطاة وفي مكان معطى يمكن أن يكون للظواهر نفسها علل مختلفة .

ويعتبر ، مثل ديموقريطس ، إثبات علل الظواهر كأنه النقيضة الأساسية لعلوم الطبيعة . أما فيما يتعلق بالمبادئ العامة لتفسير الطبيعة والعلل النهائية لكل ما يحدث (حركة الذرات في الخلاء) ، يعتبر أبيقور أن هذه المسائل لا تملك إلا حلاً واحداً صحيحاً مجهزاً في نظامه الفلسفي . ومن أجل شرح ظواهر الطبيعة الخاصة علمياً (حركة الكواكب ، الخسوف ، والكسوف ، البرق والرعد ... الخ) يسلم بإمكانية الكثير من التصورات لعلل هذه الظواهر . ويقول إن كل ما يحدث في الطبيعة هو وفقاً لقوانين ثابتة ، لكن الظواهر المستقلة تستطيع أن تكون محدثة بطرق مختلفة . ولا يمكن استثناء إمكانية الفعل المتزامن والمتصل للكثير من العلل . ويشدد بشكل خاص على أن الظواهر السماوية يفترض أن تكون مفسرة بالفرضيات المأخوذة من العلوم الطبيعية وأنه يجب أن لا يرجع أبداً إلى الآلهة لتفسيرها .

كل ما يحدث في السماء يفترض أن يكون مفسراً بالتمثيل مع ما يحدث على الأرض . كذلك لا يوجد إلا طريقة واحدة للولوج إلى علل الظواهر التي تكون مستترة عنا : هي طريقة الاستقراء والتمثيل . ولم يتوقف أبيقور وتلامذته عند التصور الأرسططالي للاستقراء والتمثيل . بل يبحثون الوسيلة التي تعيد الاستنتاجات الاستقرائية والاستدلالات بالتمثيل أكثر تأكيداً . ويدرسون ضمن هذه الاستنتاجات تلك التي تكون أكيدة وممكنة ومغلوبة لتمييزها . إذن ، نرى أن المنطق الأبيقوري كان يحتوي على بذور منطق الاستقراء العلمي .

وكان الأبيقوريون يقولون إنه لا يكون ممكناً بشكل دائم انتظار الحقيقة المؤكدة . ويجب أحياناً الاكتفاء بالفرض (الظن) . وتكون حقيقة الفرض محققة المعلولات التي تنتج عنها . ونجد عندهم أيضاً تسبيحاً للنظرية المعاصرة لدور الفرض في الطريقة التجريبية .

أما شيشرون ، الذي أصبح الناطق الرسمي للمدارس الفلسفية المعادية للأبيقورية ، فقد كان يقول إن أبيقور يحتقر المنطق . وتحت تأثير هذه النظرة ، ساد رأي مغلوط عند مؤرخي الفلسفة مفاده أن الأبيقوريين لم يشغلوا في المنطق وأن تصوراتهم المنطقية ساذجة وسطحية . لكن في الحقيقة ، كان أبيقور وتلامذته يعطون اهتماماً كبيراً لمسائل نظرية المعرفة والمنطق . واحتقارهم لم يكن موجهاً إلى المنطق بشكل عام ، بل إلى المنطق الأرسطي والرواقي ومهاجمتهما وكانوا يستكملون أيضاً مأثرة ديموقريطس في المنطق .

إن العداوة لهذه المدرسة تعود في الحقيقة إلى ماديتها ، وإن ما يعيب به مؤرخو الفلسفة النظرية الأبيقورية حول نظرية المعرفة والمنطق هو أيضاً بلا مسوغ قانوني .

وموقف هيغل من أبيقور ، الذي يميزه لينين بكثير من العدالة ، هو موقف معبر ونموذج للعلم البرجوازي . ويكتب لينين في ملخصه لكتاب هيغل دروس في فلسفة التاريخ : « متحدثاً عن أبيقور (٣٤٢ - ٢٧١ ق.م) ، يأخذ هيغل على الفور (قبل عرض نظرياته) موقفاً معادياً من المادية »^(٩) .

إضافة إلى الموقف المثالي الذي يحتقر فلسفة أبيقور بشكل عام ، كان المؤرخون يشرحون رأيهم دون حجج بتقدير قليل للمنطق الأبيقوري . هذا إذا تعرضوا له . لكن مؤرخي الفلسفة اكتشفوا غنى نظريات المنطق الأبيقورية بالبحث المنطقي لفيلودام الذي وجد في هيركولانيوم ، ففي إسنادات فيلودام إلى المؤلفين الأبيقوريين الذين كانوا موجودين في العصور القديمة ، نجد حيزاً واسعاً في الأدب الأبيقوري مكرساً للمنطق .

والبحث المنطقي لفيلودام لم نحصل عليه إلا أجزاء ، وبعض هذه الأجزاء مهمل لأنه ممزق وهو غير ممكن الترجمة . والنص اليوناني نشر عام ١٨٦٥ من قبل غومبرز . ثم من قبل فيليبسون في موضوعين ، صدرا في نشرة دار رينان في عام ١٩٠٩ و ١٩١٠ . فيليبسون يضع تصحيحات على النص . والنشرة الأخيرة للنص اليوناني خرجت بترجمة انكليزية وهي تلك التي لـ ف . و . دي لاسي^(١٠) .

ففي القرن الأول قبل الميلاد كان في نابلي مدرسة أبيقورية على رأسها فيلودام الفاداري (نسبة إلى مدينة سورية) . لكن العصر الذي عاش فيه فيلودام غير معروف لنا إلا بالإشارات التي وضعها في مؤلفاته عن طغيان انطونيوس في روما . والتي نستطيع منها أن نستنتج أن فيلودام عاش في نابلي في العام ٤٠ من القرن الأول قبل الميلاد . ودرس الفلسفة الأبيقورية في أثينا عند زينون الصيداني وعند ديميتريوس اللاسدوميوني . ثم أقام في ايطاليا حيث كانت الفلسفة الأبيقورية حيثنذ مقدره جداً .

(٩) لينين : الأعمال ، جـ ٣٨ ، ص ٢٧٤ .

(١٠) فيلودامس : « on methods of Inference » . ترجمها إلى الانكليزية ، ف . ج . دي لاسي و . أ . دي لاسي فيلادلفيا ، ١٩٤١ .

يصور لنا بحث فيلودام أنه كانت توجد انطلاقة واسعة في تحضير مسائل المنطق والمنهجية العلمية في المدرسة الأبيقورية خلال الفترة بين نهاية القرن الثاني وأواسط القرن الأول قبل الميلاد. هذه الانطلاقة كانت غنية بالمناقشات حول مشكلة المنطق والمنهجية العلمية التي كانت تدور بين الأبيقوريين والرواقيين (الممثلين الوسطيين للرواق) والمثاليين والأفلاطونيين (ممثلي المدرسة الجديدة) والشكاكين وممثلي العلوم المتخصصة (لاسيما الطب). ففي هذه المجابهة الفكرية، كان يوجد من جهة الأبيقوريون: زينون الصيداني وديميتريوس اللاسديمونسي وبرميسوس وفيلودام.

وما يفسر الميزة الجدلية للبحث المنطقي لفيلودام، هو البحث الذي كان يقوم بنقد النظريات المنطقية للمدارس الرواقية والمثالية. وهو نقد لم يكن هدفه فقط دحض نظريات المدارس الأخرى والبرهنة على أن المذهب الوحيد الصحيح هو الفلسفة الأبيقورية، بل أيضاً لاستكمال توسيع وتوضيح وتدقيق المذهب الأبيقوري.

ولا يوجد لدينا العنوان اليوناني الأصلي لبحث فيلودام المنطقي.

فقد عنوانه غومبرز حول الأمارات والتعيينات، وهذا عنوان يتوافق حقاً مع مضمون الجزء من البحث المنطقي الذي وصل إلينا. وهو الجزء المكرس بشكل رئيسي للمناقشة بين الأبيقوريين والرواقيين حول نظرية الأمارات التي توجد في أساس نظريتهم في الاستقراء. لكن ما وصل إلينا لا يمثل إلا جزءاً من نظرية الاستقراء في كمالها. أما ف. وول. دي لاسي فيعنونان بحث فيلودام حول طرق الاستقراء وبرأينا، يصبح أكثر دقة أن نعنونه حول الاستقراء بالأمارات، وهي المسألة التي تشكل بالضبط الموضوع الأساسي لبحث فيلودام المنطقي، لكن في بادئ الأمر نساعد على إلمامة عامة لعلم القانون الأبيقوري، أي على عرض فرضيات رئيسية للنظرية الأبيقورية للمعرفة التي تشكل المقدمة الضرورية لدراسة قضية الاستقراء.

لندون بعض الملاحظات على البحث المنطقي لفيلودام. فهو كنوزيفانس وأبيقور يبدي رأيه ضد استعمال التشبيهات المؤثرة والاستعارات في الفلسفة. وكل هذا يرتفع، عنده، في فن الخطابة السوفسطائي. فلا نستخدمها إلا لسحر المستمع أو القارئ وإلخفاء ضعف الحجج المذكورة. وهذا يشبه الوسائل التي يخفي بها السوفسطائيون والخطباء الضعف المنطقي لعروضهم. فيتوجب على الفيلسوف والعلمي أن يتجنب الزخرفة (المحسنات). ويطلب فيلودام، تبعاً لأبيقور، أن تكون لغة المؤلفات الفلسفية والعلمية رزينة ودقيقة.

يمثل البحث الفلسفي لفيلودام، بغالبيته، عرضاً بسيطاً للنظريات المنطقية للرواقيين

في عصره ؛ لأساتذته - زينون الصيداني وديميتريوس اللاسديموني - ولمعاصره بروميوس . ومن جهة أخرى يتجنب أحياناً ، أثناء عرضه لمذهبهم ، تحديد رأيه الشخصي . ويرجع مراراً إلى المسائل المناقشة من قبل ، ويشكو كتابه من التكرار وغياب العرض المنظم .

الشكاكون القدامى وقضايا المنطق

يعود ظهور مدرسة الشك إلى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . وكان مؤسسها بيرون معاصراً لأبيقور وزينون الصيداني . لكن الشكية ليست نظاماً من التصورات ، بل هي شك بإمكانية معرفة الحقيقة . فهي نفي لهذه الإمكانية ، وظهرت بشكل مبكر قبل الأبحاث الأولى في حقل المنطق . وشكلت من بعض الأوجه حافزاً لظهور النظريات المنطقية لديموقريطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو . وينتزع كراتيل من نظرية هيراقليطس ، حول التبعية والتبدل لكل الأشياء ، الاستنتاج الشكي لغياب البرهان الثابت للأشياء ، وبالتالي لاستحالة معرفتها . وما يقود إثباتات بروتاغوراس عند الشكية إلى نسبية لكل الأحكام هو (الإنسان مقياس لكل الأشياء) ، وإلى غياب البرهان للأشياء هو (كل شيء ليس أكثر من هذا أو ذاك) ، وإلى الصحة الثابتة للمحاكمات المتعكسة هو (المبدأ الذي بحسبه ، يمكن أن يكون كل موقف ، مع مقدار من العقل ، مثبتاً أو منفيّاً) .

كانت الشكية السوفسطائية قد هدمت من قبل ديموقريطس وسقراط وأفلاطون . لكنها كانت حتى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد تسيطر بأشكال متعددة ، وبعد ذلك أخذت تنتظم في مدرسة فلسفية . ووجهت شكها نحو دوغمائية كل المدارس الفلسفية الأخرى .

قاد الشكاكون خلال ستة قرون (من نهاية القرن الرابع قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعد الميلاد) صراعاً مستمراً ضد جميع المدارس الفلسفية الأخرى . وكانوا يهاجمون دون تمييز عقلانية الرواقيين وتجريبية الأبيقوريين واليقين الأرسططالي والديالكتيك الأفلاطوني بانتقادات ثاقبة ، ويعرفون كشف نقاط الضعف في نظرية المعرفة والمنطق لمختلف المدارس الفلسفية . ووصلوا إلى استنتاج باستحالة القبض على الحقيقة بشكل عام ، منطلقين بذلك من بعض الثغرات الدقيقة الناتجة عن تعقيدات القضايا في نظريات المعرفة .

ويضع بيرون مبدأ الـ (Isosthénie) في قلب نظريته ، معلناً لأول مرة في بروتاغوراس : « كل شيء ليس أكثر من هذا أو ذاك » . ويقول إنه لا شيء جميل ، ولا قبيح ولا عادل ولا ظالم . ووفق نظريته لا يوجد خير أو شر يستمد منه الجميع المنفعة أو المضرة .

وكان ينشر نظرية عدم قابلية الأشياء للمعرفة لعدم قابليتها للإدراك . وبالتالي كان يطالب بأن نمتنع عن محاكمتها . وعنده يجب الشك بكل شيء . وعلينا أن لا نأخذ أي وضع محدد . فلا نؤكد أو ننفي ، ولا نطلق رأياً مطلقاً على أي شيء . لذلك كان تلامذة بيرون

يسمون أنفسهم بـ «الذين يشكون» و «الذين يتجنبون التحديد» و «الذين يستمرون في البحث».

وبيرون كسقراط، كان لا يدون أي شيء بالكتابة، بل ينحصر في العرض الشفوي لنظرياته. والذي كتب عنه تلميذه تيمون، لا سيما في كتابه الرئيسي الهجاء (Les Sillies). كما يدل عنوان الكتاب، يختار تيمون سلاح التهكم، فهو يستهزئ بكل النظريات الفلسفية، ويضع استثناءً واحداً لبيرون واكسونوفان.

الهجاء لتيمون هو ذم لكل الفلسفات الدوغمائية، ومضمونه الرئيسي «المحاكة»، التي تحصل في متنه الداخلي، والحرب الشفوية لكل الفلسفات المشهورة والتي تدافع كل واحدة منها عن نظريتها وتهاجم من لا تفكر مثلها. وتشكو جميعها من «مرض البثرثرة» والهذيان. فتحت تهليلات جمهور المؤيدين يقضي الفلاسفة الواحد على الآخر، ويصبح النزاع الفلسفي عنيفاً أكثر فأكثر. والذين يخسرون المؤيدين يستبعدون من المعركة الواحد بعد الآخر. فإذا بالذي خاض المعركة نخبة من جيش الرواقيين. وبعد كل حساب يسقط المتحاربون تحت الضربات الموجهة بالتبادل. أما بيرون فبقي وحده لم يقهر.

وفي الهجاء لتيمون، يصوّر بيرون كأنه المفكر الوحيد الذي لا يصاب بالعمى، والمحرو من الأوهام وثقل الأراء النافهة، وهو الوحيد الذي كان قد هز دعائم الاعتقادات الراسخة (اليقين). وفي الوقت الذي يسيطر على المجتمع القلق ويستشاط عدة فلاسفة غضبا في الصراع. يبقى بيرون هادئاً ورضينا ويطعن بهم، ويتهمهم بـ «بطون مملوءة بالكلمات الفارغة» و بـ «أمعاء محشوة بالأراء دون قيمة».

وكان تيمون ينكر وجود أي معيار للحقيقة. والإحساسات، كالعقل، ليست إلا مصادر للخطأ. ويصف عملهما المترابطين بهذه الكلمات: «الـ attagas والنومينا يجتمعان» (غشاشان مشهوران). وكان يؤسس الشكية على الفرض بأن الأشياء لا تقدم عدة فروقات قائمة بثبات، وأنها متغيرة، ويستحيل الحكم عليها.

لا يمكن الاعتماد على ادراكاتنا الحسية ولا على تمثلاتنا، لأنها لا هذه ولا تلك، تكون صادقة أو كاذبة بسبب تبدل الأشياء. وهذا الفهم يقودنا إلى أن نتجنب عدة قرارات وعدة أحكام، أي التحرر من كل قيد نظري، ومن هذا الموقف بالنسبة للعالم تنتج الرصانة المطلقة للنفس كخيالهم. لكن الشك لا يتعلق بالظواهر بل بالوجود عند تيمون. وكان يقول: «لم أكن أعرف وجود الحلو، لكنني أوافق على القول إنه يوجد مظهر للحلو». كذلك لم يكن يعتمد على المعرفة من الحالات الشخصية لوعي كل فرد، بل من إمكانية ادراك الطبيعة الواقعية للأشياء نفسها.

ومن التسليم بأن الأشياء لا تمتلك تحديدا، يعتمد على وجود إمكانية لإعطاء تعريف

مهما يكن . وكان يقول : توجد عدة إدراكات صحيحة تماماً لكل وضعية ولفرضها المتناقض (مبدأ de l'isosthélie) . وللأحكام المتعكسة القيمة نفسها ، فكل فكرة لها فكرتها المضادة . هذه الفرضيات عند تيمون يجب أن تكون موجهة أولاً ضد الدوغمائية ، ومن ثم تطبق في الشكية نفسها . فالشكاكون لا يفرضون اعتبار فرضياتهم تأكيدات ثابتة . لأن كل فكرة تُعرض كلياً وبحق بفكرة مقابلة لها .

كذلك ، إذا طبقنا لاحقاً مبادئها الخاصة ، تتقوض الشكية نفسها في الوقت عينه كما النظريات الأخرى ، لا سيما بتعارضها مع صدق الصيغ المنطقية . فهي تستخدمها أيضاً وتضفي عليها قيمة برهانية . وهنا يكمن التناقض الذاتي الملازم للشكية والعييب الأساسي الذي يمنعها من تقديم بناء منطقي . وبتطبيق مبادئها حتى النهاية ، سيكون من الواجب على الشكية اعتبار كل النظريات الفلسفية الممكنة ذات قيمة كنظرياتها الخاصة .

لعب ايناسيدام دوراً بارزاً في نشر الشكية في اليونان القديمة ، وكان نشاطه العلمي قائماً في الإسكندرية في القرن الأول قبل الميلاد . وتشكل الكتب الثمانية لأحكام ببيرون مؤلفه الرئيسي . لكن ايناسيدام لم يكن شكياً بحصر المعنى . لأنه يعتبر الشكية طريقاً موصلاً إلى الفلسفة الهيراقليطية . فهو يقول تجب البرهنة على تناقضات عالم الظواهر أولاً لمواصلة الطريق نحو نظرية هيراقليطس حول تناقضات طبيعية الأشياء نفسها .

عند ايناسيدام ، وفق أي احتمال ، يتوجب علينا صياغة عشر حجج (Tropes) ، منبثقة عن تنفيذ . تصحح في المدرسة الشكية البراهين التقليدية المستخدمة لتدليل فرضياتها الرئيسية . أما عند ايناسيدام فلها هدف البرهنة على استحالة معرفة الطبيعة الواقعية للأشياء ليس بالفكر وحده بل بالإدراك الحسي أيضاً . وتشير إلى الفرق الذي يوجد بين : ١ - الإحساسات والإدراكات الحسية للأشياء نفسها عند عدة كائنات حية بسبب البناء المختلف لحواسها ، ٢ - الإحساسات والإدراكات الحسية للأشياء نفسها عند الأفراد المختلفين ، ٣ - الإحساسات وإدراكات حسية للأشياء نفسها منتجة بعدة أعضاء حسية عند الفرد نفسه ، ٤ - الإحساسات والإدراكات الحسية للأشياء نفسها عند الفرد نفسه في عدة حالات مختلفة (مثلاً : في أعمار مختلفة) ، وفي عدة وضعيات وعدة مسافات مختلفة .

وتشدد الحجج الأربع التالية على الفرق بين الإحساسات والإدراكات للشئ نفسه في عدة شروط موضوعية مختلفة . والموضوعات تكون مدركة بطريقة مختلفة ، بحسب المكان حيث توجد بحسب مكانها ومسافتها ، بالنسبة إلى الذات المدركة .

كذلك ، تتغير الإدراكات الحسية للأشياء بحسب «الإضافات» التي تحصل عليها من الوسط المحيط . والشئ المأخوذ بكمية قليلة يمكن أن يعطي عدة إحساسات أخرى مثلما الشئ نفسه مأخوذاً بكمية كبيرة . ونشير كذلك إلى الفروقات بين المشاعر (الدهشة ... الخ) المثارة فينا عن الموضوعات نفسها في عدة شروط موضوعية مختلفة .

والحجة التاسعة لها الأهمية الكبيرة. فهي تمثل الإجمالي لكل الحجج السابقة. وتعيدها إلى مبدأ السببية لكل الإحساسات والإدراكات الحسية. وكان شكاكو العصر التالي يعتبرون هذه الحجة كالجنس الذي تتناسب عليه الحجج الثمانية الأخرى بمقدار ما هي أنواع.

الحجة العاشرة تُظهر فرق التصورات التي توجد عند الأفراد عن الأشياء، والفرق المشروط بشروط الحياة والتربية الخاصة. ويضم هنا كل ما يميز، عند عدة شعوب خاصة، التصورات العقلية الإيمانية، والآداب والقواعد، ومبادئ النظم الفلسفية.

لا يتعلق نقد الإحساسات والإدراكات الحسية المعروض في حجج ايناسيدام بإمكانية معرفة الحالات الشخصية نفسها للذات ولا بوجود الأشياء خارج وعينا. ولا يقوم إلا بوضع الشك في السؤال المعرفي ما إذا كانت لإحساساتنا وإدراكاتنا الحسية تعكس الحقيقة الموضوعية بشكل صحيح. وبشكل عام، وما إذا كانت تعكسها دون زيادة.

كان الشكاكون يدعون إلى الامتناع عن كل تأكيد، لكنهم أنفسهم كانوا يستخدمون محاكمات غير مؤكدة. ويظهرون سذاجة قصوى ويقبلون دون حجة أي نوع من الأحكام والتحديدات المسبقة. مثلاً: كان ايناسيدام يبني البرهنة لحجته الأولى على الفكرة أن الاختلاف في الإحساسات عند الكائنات الحية المتميزة، والاختلاف في تركيب حواسها يتولد من تنوع طرق نشأتها. لكن من جهة تناسل الكائنات الحية، كان ايناسيدام يسلم بأنها كانت تستطيع توليد (النمل) من الخل، ومن الأرض أو الوحل (الضفادع)، ومن الكرنب (دودة)، ومن الحمير (الخاشبات^(*))، ومن جيف الحيوانات (النحل والنعرات^(**)). وهذه حقيقة لا جدال فيها.

أما الشكي أغريبا فكان يضع بدل حجج ايناسيدام العشر الحجج الخمس التالية:

- ١- توجد عدة وجهات نظر حول الموضوع نفسه؛ ٢- أية برهنة هي دون نهاية، لأن الواحدة مبرهنة بأخرى وهذه بثالثة... الخ؛ ٣- الموضوع يرى بطريقة أو بأخرى بحسب الخصائص الشخصية للفرد نفسه الذي يحكم، بحسب نسبة الموضوع المعطى على غيره (مبدأ النسبية)؛ ٤- المقدمات غير المبرهنة لا يمكن أن تستخدم قاعدة لأي استنتاج (أغريبا يلاحظ أن الدوغمائيين يقيمون فرضيات جوهرية تعسفية ويؤسسون عليها لكي يتجنبوا التداعي دون نهاية (Regressus ad infinitum) في برهانهم الخاص؛ ٥- يجب عدم استخدام قضية للإثبات على البرهنة في أساس البرهان («حلقه مفرغة» في البرهان).

كذلك تتمحور الحجج الخمس لأغريبا حول نقد الصيغ المنطقية للاستدلال والبرهان. وحول قلة قيمتهما ووضوح ضعفهما.

(*) صفة للحشرة آكلة الخشب.

(**) ذبابة كبيرة أُنْثَاهَا تلتصق بالإنسان والحيوان وتمتص دمهما (المترجم).

أخيراً، تختصر البيرونية الجديدة الحجج الشكية بالثنتين: ١- لا شيء يستطيع أن يملك في ذاته قيمة برهانية كما يظهره اختلاف إدراكات الأفكار؛ ٢- وبالطريقة عينها، لا شيء يمكن أن يكون مبرهنًا بواسطة شيء آخر لأن هذا الآخر لا يكون أكيداً في ذاته. وإذا نحن باشرنا البرهنة على شيء بشيء آخر، سنسقط حتماً إما في الداعى دون نهاية (Regressus ad infinitum) وإما في الـ «حلقة المفرغة». كذلك، تلخص الشكية اليونانية القديمة نظريتها في فرضيتين رئيسيتين: ١- لا توجد حقيقة واضحة؛ ٢- لا توجد حقيقة مثبتة بالبرهان، لأن كل برهان يسقط في الـ «حلقة المفرغة»، أو يتأسس على فرضيات غامضة ولا تبرهن. وبالنتيجة لا توجد أية حقيقة بشكل عام.

في حين أن الفرض الذي لا توجد تبعاً له حقيقة، فهو يتقوض بنفسه. لأن ذلك يعني أن هذا الفرض بنفسه لا يمكن أن يكون صحيحاً. لذلك كان الشكاكون المتأخرون يقولون إنه لا تجب رؤيته بمعنى نفي الحقيقة، بل بمعنى شك في الوجود أو الوجود للحقيقة.

وكان الطبيب سكتوس التجريبي ممثلاً بارزاً للبيرونية الجديدة (حيث كانت الشكية منتشرة بشكل خاص على يد الأطباء التجريبيين في العصور القديمة). وأكمل توسيع الشكية القديمة. عنده، ازمان الوجود غامضة، فهو يفصل موقف الشكية عن موقف الدوغمائية الإيجابية وعن موقف الدوغمائية السلبية التي تنفي صراحة إمكانية أية معرفة، فعلى العكس من كل الدوغمائيين يقول محمداً موقف الشكاكين: إن الشكاك الواقعي لا يؤكد أي شيء ولا ينكر أي شيء، إنما «يستمر في البحث».

كانت الدوغمائية السلبية تنتسب إلى الأكاديمية الشكية، لكن هذه الميزة لا تنطبق، على الأقل، على كارنياد. الممثل الأكثر شهرة فيها. لأنه كان يقول إن أي حكم لا يمكن أن يكون معيناً كحقيقي بالمطلق. كذلك الغرض الرئيسي للشكية. أي الإمكانية لمعرفة أكيدة لا يمكن أن تكون معينة كحقيقة بالمطلق.

كان للدور الذي نسبته سكتوس لنفسه ضد النظريات الدوغمائية الضارة أن أطلق جرس الإنذار. فلم يعد يقدم أي شكك فيما بعد، فرضياته على أنها حقيقة، بل كان يقول ببساطة، بحسب رأيه، إنه لا يريد أن ينكر إمكانية المعرفة لأنه يجب الاحتراز من كل الأحكام، الإيجابية منها كما السلبية.

يخبرنا سكتوس التجريبي عن الطرق التي كان يستخدمها الشكاكون كي لا يكشفوا «عقدة لسانهم»، أي مجمل الرفض لتفسيرهم أي حكم. فإلى كل ما كانوا يقولونه، كانوا يضيفون «أحسب أن» و «ربما» و «لعل» و «على الأرجح». وكانوا يشددون دون ملل على شكهم لجهة معرفة الحقيقة. وكانوا يقولون إن الكل «مبهم» والكل «متعذر شرحه (مطلقاً)».

وفي مؤلفه ضد الرياضيين يقدم سكتوس التجريبي نقداً لكل المعرفة العلمية في عصره.

ولأول مرة نجد تصنيفاً للعلوم الخاصة في التعليم العام الذي أصبح مسيطراً في منتصف القرن، -التقسيم للعلم إلى Trivium مؤلف من قواعد اللغة و علم البيان والديالكتيك (المنطق)، وإلى quadrivium حيث تدخل الهندسة و علم الحساب و علم الفلك ونظرية الموسيقى .

إن النقد الذي صاغه الشكاكون القدامى حول الإمكانية الشكلية لمعرفة الحقيقة لهو جدير بالاهتمام . والمحكمة (الحجة) الأكثر أهمية من المحاكمات الشكلية التي يقدمها سكتوسوس التجريبي هي التي تقول إن القياس الواضح الأرسططالي هو حلقة في البرهان . لأن المقدمة الكبرى التي تكون بواسطتها النتيجة مبرهنة لا تستطيع وحدها أن تكون مثبتة إلا بطريقة الاستقراء التام (الكامل) . وعلى الاستقراء أن يتضمن مسبقاً حد النتيجة للقياس .

كذلك لم ينس الشكاكون وضع الـ « حلقة المفرغة » في نظرية القياس الشرطي المتصل للرواقيين . فلأخذ النتيجة بأنه في هذه اللحظة يوجد ضوء ، يستند الرواقي إلى المقدمة الكبرى : « إذا طلع النهار ، عندئذ يوجد ضوء » ، لكن من أين يمكن لنا أن نعرف أن هذه المقدمة صحيحة إذا لم نستند إلى النتيجة ؟

كذلك كانوا ينتقدون نظرية الأمارات التي بنى عليها الرواقيون والأبيقوريون نظرياتهم في الاستدلال . . فكانوا يقسمون الأمارات إلى أمارات hypomnestiques و endictiques أو دالة . والأمارات hypomnestiques ترتبط بمضمون الوعي : إحدى التمثلات تتحدد بأخرى تكون قد تحققت معها من قبل ؛ والأولى تنبثق من الذاكرة مع ظهور الثانية . ويسلم الشكاكون بوجود أية أمارة ، لكنهم يعتبرونها ذاتية محض . فتختلف بحسب الأفراد وتتعلق بالتجربة الداخلية لكل فرد . ولا تكون الأمارة الدالة أبداً مدركة في الوقت نفسه مع مدلولها ، بل من خلال طبيعتها الخاصة . وعليها أن تملك القدرة لتدليل أي موضوع . ومع ذلك فلا تدرك أية أمارة عند الشكاكين .

ودحضوا الاستقراء المؤسس على الوقائع لأنه يستحيل سرد جميع الحالات بشكل كامل ، ولأن الحالة الخاصة غير كافية .

وكانوا يعتقدون بأن تعريف المفاهيم مهمة يتعذر حلها ، لأنه يجب تقديم تعريف أيضاً إلى المفاهيم التي تستخدم لتعريف المفهوم المعطى . وهذا يقود إلى تداعي لا نهاية له **Regressus ad infinitum** . بالإضافة إلى ذلك يعتبرون التعريف طريقة غير مفيدة للعلم . كما كانوا يدحضون أيضاً القسمة المنطقية للأجناس إلى أنواع .

ويغالطون بالقول إنه لكشف أخطائها لا يحتاج إلى اللجوء للتحليل المنطقي ، وإنه يكفي الوعي بهذيانهم لدحضها ببساطة .

إن النقد الشكي لمفهوم السببية ذو أهمية كبيرة في تاريخ المنطق والفلسفة بشكل عام .

فقد كتب ايناسيدام من قبل حول تناقض مفهوم السببية، والمدرسة الشكية تقيم سلسلة من البراهين كرسى لهذا الموضوع. وهم يؤكدون أن السبب مبدأ نسبي لأنه دائماً هو سبب لبعض الأشياء، والنسبية لا تقوم في ذاتها، ولا تكون إلا مفكرة من قبلنا.

وفي دراسة مفهوم السببية، كان الشكاكون يقولون على السبب إما أن يشارك فعله في الوجود، وإما أن يسبقه، وإما أن يليه. لكن، لا يمكن أن يكونا في وقت واحد (متزامنين) لأنه في هذه الحالة يستطيع أحدهما أن يكون منتجاً ونتاجاً، والسبب كذلك لا يمكن أن يسبق الفعل، لأنه ما دام لا يوجد فعل فلا يوجد سبب. والسبب أخيراً لا يمكن أن يلي الفعل لأن أية فرضية ستكون من المحال.

لاحظ ايناسيدام أثناء نقده مبدأ السببية عند الدوغمائيين الأغاليط التالية: ١- السبب لا يمكن أن يكون مبرهنًا بالإدراكات الحسية لأنه لا يكون مدركاً، ٢- الدوغمائيون لا يعرفون أن الفعل الواحد نفسه يمكن أن يكون صادراً عن أسباب متعددة، ٣- الدوغمائيون يتصورون المجهول بتمثيل مع المعلوم، ٤- الدوغمائيون يشرحون الظواهر انطلاقاً من فرضياتهم الخاصة، أي يعتمدون على مقدم، ٥- ويجهلون ما لا يمكن أن يكون مشروحاً انطلاقاً من فرضياتهم. لكن ايناسيدام لم يرفض، كل هذه الأغاليط المشار إليها في بحث الرابطة السببية، المبدأ نفسه للرابطة السببية.

دخلت الشكية في القرن الثالث قبل الميلاد في الأكاديمية الأفلاطونية (التي كانت تسمى الأكاديمية الوسطى أو الثانية). وكان الممثلون الرئيسيون لهذه الشكية الأكاديمية أرسزيبلاس (رئيس الأكاديمية الثانية) وكارنياد (رئيس الأكاديمية الجديدة أو الثالثة).

وكانت الشكية الأكاديمية تتميز عن شكية بيرون بادية ذي بدء بأنها كانت أكثر اعتدالاً، لأنها كانت تسلم بالمعرفة المحتملة، وكانت تطبق عدة درجات من الإحتمال. وتتميز كذلك لأنها كانت تضم إليها نظرية أفلاطون التي كانت معرفة عالم الظواهر المادي عندها لا يمكن أن تكون إلا محتملة. وكان أرسزيبلاس يقول عند ذكره عبارة سقراط: «أعرف فقط أنني لا أعرف شيئاً» إنه لا يملك حتى هذه المعرفة. وقاد حرباً كلامية عنيفة ضد الرواقيين والأبيقوريين منتقداً نظريتهم في المعرفة. وهاجم بشكل خاص نظرية الرواقيين حول الـ «تصور البسيط» وبرهن أنه لا توجد تمثلات تحتوي في ذاتها الدلالة على حقيقتها.

أيضاً كان كارنياد ينتقد الرواقيين والأبيقوريين. وبرهن على أنه توجد عدة تناقضات كبيرة في مختلف أجزاء النظام الفلسفي للرواقيين. وكان يهزأ بنظرية الآلهة الأبيقورية قائلاً: «إن السعادة تلبس الخير والشر عند هؤلاء البطالين، الذين لا يستطيعون إلا التفكير أدياً: «أنا جيد، إذن أنا سعيد!».

أما تلامذة بيرون أثناء تحليلهم الشكية الأكاديمية اتهموا تمثلاتها بأنها في التأكيد والنفي

تقوم بعمل دوغمائي. وكانوا أيضاً يدينون نظريتها في الاحتمال المعدة عموماً من قبل كارنياد، الذي كان يميز الاحتمال الذاتي عن الاحتمال الموضوعي. ويقيم ثلاث درجات رئيسية للاحتتمال الموضوعي. فالدرجة الدنيا تلازم التمثلات التي لا تكون محتملة إلا في ذاتها. والدرجة الثانية توجد في الحالة التي تكون فيها التمثلات محتملة ليس فقط في ذاتها، بل أيضاً عندما يكون الاحتمال مؤكداً في كل الظروف الأخرى التي تكون ملازمة لها، مثلاً: عندما يقول لي ليس فقط الخيال العام، بل أيضاً القوام والحركة والصوت والملابس... الخ إن الشخص الذي يمكث أمامي هو سقراط. وكان كارنياد يسمي هذا النوع من التمثل «محتمل وخال من التناقض» لأنه لدينا هنا تناسق تام لجميع أجزاء الانطباع. والدرجة العليا للاحتتمال توجد في التمثلات التي لا تكون فقط محتملة في ذاتها وخالية من التناقضات بالنسبة للتمثلات الأخرى المرتبطة بها، بل التي تكون أيضاً محققة في كل الأوجه، مثلاً: موضوع على الأرض في مكان مظلم، يظهر بالنسبة للذي يراه كأنه حبل (أول درجة من الاحتمال)، والموقف الذي يكون فيه الموضوع ثابتاً يحدث تصوراً بأنه حبل فعلاً (درجة ثانية من الاحتمال)، ولو أنه من الممكن أن يكون حية متجمدة من البرد. وللتأكد جيداً من أنه حبل، يتوجب أن تباهر دراسة أكثر صلة بالموضوع، مثلاً: ضربه بعصا (وتكون عندئذ لدينا الدرجة الثالثة من الاحتمال).

كان كارنياد يعتقد أن مقياسه للاحتتمالات ملائم في حقل التطبيق. فهكذا، إذا كان الذي بدأ رحلة في مركب يعرف أن البحر هادئ، وأن المركب صلب ومجهز بشكل جيد، وأن لديه طاقماً مجرباً، عندئذ يكون مفوضاً افتراضاً رحلته أنها ستمر بشكل جيد على الأرجح.

وكان يقيم عدة درجات من الاحتمال لعدة وضعيات واستنتاجات. ويشير سكستوس التجريبي (*) إلى أن مقياس كارنياد للاحتتمالات ينتمي إلى ما كان يحضر سابقاً في المدرسة التجريبية للأطباء.

إن التسليم بعدة درجات من الاحتمال هو ابتعاد عن صورة الفكر الشكي الصارم، لأنه تسليم بوجود المعايير الموضوعية بأكثر أو أقل حقيقة لحكم معطى.

وعلى أساس الشكية، كانت توجد نسبية كلية. وتسليم بالخاصة النسبية لكل الإحساسات والإدراكات الحسية والتمثلات والآراء والتصورات الفلسفية والنظريات العلمية. وكان الشكاكون يجربون إثبات وهن المنطق، والنقص في قيمة البراهين المنطقية. لكنهم بذلك كانوا ينقضون نظريتهم الخاصة.

★ ★ ★

بحسب ما تظهر هذه المراجعة لمختلف اتجاهات المنطق في اليونان القديمة . وكما سبق أن وجدنا فيها بقليل أو كثير من التفصيل كل النماذج الرئيسية للنظم المنطقية اللاحقة . فالمنطق الاستنباطي لأرسطو والمنطق الاستقرائي لديموقريطس وأبيقور انتشرا بشكل واسع في أوروبا في العصر الحديث . ووجد منطق الرواقيين امتداده عند هوبز ، ثم في المنطق الرمزي للعهد الحديث . وشكية اليونان القديمة بعثت من جديد في فلسفة هيوم وفي كل اللامنطقية الحديثة . كما أن المنطق الديالكتيكي يجد ممثله في العصور القديمة بشخص هيراقليطس الأفسوسي (نسبة إلى أفسوس : المدينة التي ولد فيها) .

المنطق في روما القديمة

لقد وصل النظام العبودي في روما القديمة إلى الأوج في تطوره ، وأصبحت الصراعات الطبقيّة أكثر حدة ، واندلعت ثورات كبيرة للعبيد ، لا سيما تلك التي حصلت بزعامة أنيوس واسبارتاكوس . وبموازاة تمرد العبيد ، اتسعت الحركات الكبيرة للمزارعين غير المالكين للأرض . وبدأت حرب طويلة في بداية القرن الأول قبل الميلاد بين الديموقراطيين والأرستقراطيين (صراع ماريوس وصلبا) . وكان النظام العبودي قد ترززع من أساسه بسبب تدمير الجمهورية التي نجحت في ايجاد استقرار مؤقت . وانطلاقاً من القرن الثاني بعد الميلاد بدأت سيرورة انحلال التشكيلة العبودية ، التي ادت إلى سقوط الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس بعد الميلاد وإلى زوال النظام العبودي .

وتفسر الحياة الاقتصادية والسياسية الخاصة في روما ميزة الإيديولوجيا التي كانت تسيطر فيها . اذ كانت روما القديمة تعطي مسألتي القانون والأخلاق أهمية أساسية ، حيث لعب علم القانون الدور الأكثر أهمية في روما .

لقد وجدت الفلسفة الإغريقية التي دخلت روما ، والتي كانت جمهورية ، وجدت مقاومة ضارية من قبل الغيورين على الماضي . لا سيما كاتون القديم . وفي عام ١٥٦ قبل الميلاد ذهب إلى روما وفد أثيني رسمي برئاسة كارنياد رئيس الأكاديمية الجديدة التي كانت تسيطر فيها الشكية .

كان كارنياد يشتهر ببلاغته ، وفي روما ألقى خطابين حول العدالة . ففي خطابه الأول ، عظم العدالة وشبهاها بفضيلة سامية مؤسسة على الطبيعة . واعتبر أنه على كل انسان أن يسعى إلى اسم العدالة نفسه كهدف أعلى له . وأثار هذا الخطاب حماسة عامة حتى كاتون نفسه اضطر لإعادة النظر في موقفه من الفلسفة .

لكن في اليوم التالي ، ألقى كارنياد خطاباً آخر قال فيه : « أمس ، أيها الرومانيون ، صفقتم لي وهللتم لخطابي ، فإذا كنتم حقاً تعطون العدالة هذا القدر من الاهتمام البالغ ، يجب عليكم عندئذ التخلي عن التسلط العالمي ، ويتوجب عليكم أيضاً العودة من ايطاليا والتقيّد

في مدينتكم الخاصة ، عليكم إعادة كل فتوحاتكم إلى أصحابها الشرعيين ، والعيش في مساكن متواضعة وليس في قصور فخمة . لكن من الطبيعي أنتم لن تفعلوا ذلك وستكونون بالطبع على حق .» وكان كارنياد أكثر من ذلك يؤكد بأن العدالة نظام إنساني اتفاقي ، وهي بالنسبة للذين يملكون القوة والبأس لا تكونن مدركة بالملاحظة ، لأنها لا تتوافق مع مصالحهم . وهي بالعام لا تتناقض مع النظام القائم .

كان كاتون مستاءً جداً من هذا الخطاب وأنذر الفلاسفة الأثينيين بترك روما مباشرة .

ولم يبق من الفلسفة أبداً إلا الفلسفة الإغريقية التي كانت تفيد المجتمع الروماني ، لا سيما مجلس سيبليون الصغير الذي كان يضم رجالات الدولة الأكثر علواً في روما . أو ممن درس الفلسفة الإغريقية . وكان شيشرون يتمتع بشهرة خاصة من بين الكتاب الرومان الذين اشتغلوا بالفلسفة . وأفكاره كانت تعكس بوضوح مصالح الأشراف وأسياد العبيد . فهو يقول إن نظام الملكية الخاصة هو الأكثر أهمية في المجتمع الإنساني ، والدولة توجد لحمايته ، ولكي تؤمن للأغنياء امكانية التمتع الهادىء بثرواتهم وخيراتهم ولتدافع عن ملكيتهم ضد هجمات غير المالكين .

وفي مقابل شيشرون ، الذي يعود له الفضل في إعطاء الفلسفة ولا سيما المنطق مصطلحاً لاتينياً ، كانت تسيطر الإيديولوجية الديموقراطية في المدرسة الأبيقورية بشخص لكريشوس ممثلها اللامع في روما .

تظهر هذه الإيديولوجية بوضوح تام عندما نقارن نظريات لكريشوس مع نظريات شيشرون . فشيشرون يعتبر في مؤلفه عدة فرضيات أنه من النافر ، ومن غير اللائق القيام بعمل جسدي مقابل أجر . لأن من يقوم بذلك حقير وغير جدير بأن يكون إنساناً حراً . كما أن العمال المأجورين جديرون بالازدراء لأنهم يبيعون أنفسهم .

أما لكريشوس ، فعلى العكس من شيشرون ، يقدر عالياً العمل الجسدي والذهني ، ويسند إلى العمل مكانة رئيسية في تطور الإنسانية . فهذا التقدير العالي للعمل المنتج يمتزج عنده بمعرفة دور العلم الموجه في حياة الأشخاص .

ولو كان لكريشوس تلميذاً لفيلودام ، حيث كانت توجد في نابلي ، في الفترة التي كان يعيش فيها شيشرون ولكريشوس ، مدرسة أبيقورية بقيادة فيلودام ، أو في أي احتمال اختلط فيه لكريشوس مع هذه المدرسة ، فإنه لم يتبع بشكل أعمى مذهب فيلودام بل حافظ على استقلاله عن نظامه المنطقي .

ففي براهينه الفلسفية لم يبق لابتاً في التجريبية الأبيقورية . ويلجأ ، مثل لوسيبوس وديموقريطس ، إلى عدة براهين غير تجريبية . وهذا ما لاحظته ف . ول . دي لاسي في مؤلفهما

أن لكريشيوس لم يكن قد اتبع المبادئ الموجهة للنظام الأبيقوري بشكل تام^(١١).

ففي مقارنة قصيدة لكريشيوس في طبيعة الأشياء مع البحث المنطقي لفيلودام، يظهر أن الشاعر كان يبحث عن تلافي قصر الطريقة عند أبيقور.

لقد شهد العصر الروماني تتالي الصراع بين المدارس الفلسفية ذات النزعات الأبيقورية والرواقية والمشائية والأكاديمية وبين الشكية. في هذا الصراع الذي كان قد دار في العصر الهلينيستي والذي يشمل بوضوح مسائل المنطق، كان غالينوس من بين آخرين المنظر الأول لمنطق العصر الروماني في القرن الثاني بعد الميلاد. وله عدة أبحاث في الفيزيولوجيا وعلم التشريح والطب والفلسفة. ففي الطب، اعتبر غالينوس حجة في الغرب خلال أربعة عشر قرناً (حتى القرن السادس عشر). وما زال طبه معمولاً به حتى أيامنا في الشرق الإسلامي. وكانت شهرته كبيرة بحيث أنه في القرن السادس عشر رفض علماء العصر ما برهنه عالم التشريح الشهير أندريه فيزال من أخطاء غالينوس، لاعتقادهم أن غالينوس لا يمكن أن يكون مخطئاً. وفسروا التضارب بين نظرياته والمعطيات الجديدة لعلم التشريح بتغيير في تركيب الجسم الإنساني خلال القرون الأربعة عشر المنصرمة.

حاول غالينوس في الفلسفة جمع نظريات أفلاطون وأرسطو. وكان يريد أن يكون مكملاً للمنطق الأرسططالي أكثر من أن يكون مساعداً على نشره. وكان يهاجم منطق الرواقيين بشكل خاص، وينتقد كريزيب كونه لم يستخدم القياس الحملي أبداً، ولأنه يستبعد نظرية الأشكال وعده صيغ من القياس الحملي الأرسططالي. بحسب ابن رشد، كان غالينوس أول من حرر في الشكل الرابع للقياس الحملي الطرق الخمس التي أضافها ثيوفراستس إلى الشكل الأول الأرسططالي. ودرس بشكل خاص الأقيسة المركبة (Polysyllogisme) ذات المقدمات الثلاث والحدود الأربعة. وأقام لها أربعة أشكال.

أما ج. لوقازيفيتش، الذي يعود له الفضل في دراسة وتوسيع نظريات غالينوس حول الأقيسة المركبة، فقد أعرب عن رأيه بأن الشكل الرابع للقياس الحملي المنسوب إلى غالينوس لا ينتمي إليه. وفي الواقع، كونه كان يهتم بالأشكال الأربعة للقياس المركب، بدا كأنه المخترع لها، مع أن أبوته للشكل الرابع للقياس البسيط قلما كانت مؤكدة.

وعلى العكس من أرسطو، كان يعطي أهمية كبيرة لتطبيق الطريقة التجريبية في العلوم. وكان يوسع نظرية المبادئ الثلاثة الرئيسية للطب التجريبي. وهذه المبادئ هي: الملاحظة المباشرة، والتذكر للملاحظات الداخلية، والاستدلال الاستقرائي بالتشبيه. وكان ينتقد في الوقت نفسه التجريبيين لآزدرائهم المنطق الأرسطي.

أيضاً بذل غالينوس جهداً، باعطائه المنطق الأرسطي قيمة كبيرة، لاجتياز حدود يقينه،

ولتوسيع إطار المنطق بمعرفة القيمة العلمية للأشكال الأخرى للاستدلالات (في موازاة القياس الحملي).

لقد ارتبط منطق غالينوس ومعاصره سكستوس التجريبي بتقدم الطب ، أما المنطق في روما القديمة فقد ارتبط بتطور نظرية البلاغة والقضاء بشكل خاص .

لكننا نشهد ظاهرة تناقض بعد تلاحق الصراع بين المدارس الفلسفية في عصر الأباطورية الرومانية : نرى محاولة تصالح للمدارس التي ضعفت تناقضاتها . وظهرت الانتقائية الفلسفية التي تنزع إلى الخلط بين جميع النظريات المختلفة . وبدأت في هذا السياق بمحاولة ضم للنظريات الأكثر قرباً كتلك التي لأفلاطون وأرسطو ، متجاهلة للفروقات الجوهرية لأنظمتها الفلسفية . ويجهد الإنتقائيون للبرهنة على إمكان القول إن لدى أفلاطون وأرسطو النظرية نفسها لكنها مشروحة بطريقتين مختلفتين .

في هذا السياق ، جمعت بشكل متأخر الرواقية والشكية والأبيقورية حتى تذوب بشكل نهائي في الأفلاطونية المحدثه المؤمنة والصوفية ، وقد ظهرت هذه المدرسة في القرن الثالث الميلادي . وفي هذه المناسبة كتب ماركس وإنغلز أن فلسفة الأفلاطونية المحدثه : « ... ليست إلا ذوبان غريب لمذاهب الرواقية والأبيقورية والشكية مع مضمون فلسفتي أفلاطون وأرسطو »^(١٦) .

أما الأفلاطوني أبيلاء فقد جهد للتوفيق بين المنطق الأرسططالي والمنطق الرواقي في نظرياته المنطقية . كي يربطهما بالأفلاطونية . وأقام بعض الإصلاحات الضئيلة على المنطق .

لكن الكاتب الأكثر أهمية في القرن الثالث الميلادي كان الأفلاطوني المحدث بورفير المتخصص في المنطق الأرسطي . وكان مؤلفه مدخل إلى «مقولات أرسطو» (Isagôgê) يحوز في الشرق والغرب على شهرة ونفوذ امتدا حتى العصور الوسطى . فهو يطرح مشكلة الكليات التي أصبحت القضية الفلسفية المركزية في العصر الإقطاعي المتأخر .

ومن القرن الرابع حتى السادس ، أصبحت المدرسة الأفلاطونية الأثينية المركز للمنطق القديم . ويمكن أن نذكر من بين ممثليها في القرن الرابع سيريانوس ، تلميذ بروكلوس ، الذي يرى في فلسفة أرسطو مرحلة تحضيرية لتمثل فلسفة أفلاطون . والإثنان ظهرا كرائدين لمدرسة العصور الوسطى لأنهما وضعوا الفلسفة في خدمة اللاهوت .

ونرى في المدرسة الأفلاطونية المحدثه الأثينية في القرنين الخامس والسادس الميلاديين انتشاراً لدراسة وتفسير مؤلفات أرسطو المنطقية . فأمونيوس ، تلميذ بروكلوس ، كتب عدة شروحات على المقولات العشر (Predicaments) لأرسطو ، وعلى المدخل إلى «مقولات أرسطو»

لبورفير ، وكتب أولمبيودورس وسامبليقيوس (القرن السادس) عدة شروحات أيضاً على المقولات لأرسطو. كذلك شروحات فيلوبون على التحليلات الأولى لأرسطو هي مؤلف ذو قيمة. وكان فيلوبون أول من طبق تفسير العلاقات في المنطق بتوسيع المفاهيم بواسطة الدوائر.

وقدم مارتيانوس كابيلا في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي ، في موسوعته عن الصناعات الشريفة السبع ، ملخصاً للمنطق الأرسططالي والرواقلي باللاتينية .

والممثل الأخير للفلسفة القديمة كان بويس (٤٨٠ - ٥٢٤) الذي كان مشعباً بالأفلاطونية المحدثه ، ويقول إنه تلميذ لأفلاطون وأرسطو ، لأنه يعتبر نظريتهما مماثلتين. ترجم من اللاتينية المدخل إلى «مقولات أرسطو» لبورفير الذي اسهم في ترويح الجدل في الغرب حول مشكلة الكلليات فيما بعد . وكتب أيضاً تعليقات على مؤلف أرسطو في التفسير . وشغل مكاناً مهماً بين الشارحين القدامى لمنطق أرسطو أمثال الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوش وسمبليقيوس وفيلوبون . وإضافة لذلك كتب عدة مؤلفات مكرسة للمنطق : مدخل للقياس الحملي ، في القياس الحملي ، في القياس الشرطي المتصل ، في التعريف ، في القسمة وفي الفصل .

والمنطق في أوروبا الغربية كان منتشرأ حتى منتصف القرن السابع من خلال مؤلفات بويس وبورفير .

أما روما القديمة فلم تشهد ولادة أي مؤلف مهم وأساسي في المنطق . أما ما للمنطق الروماني من فضل فهو اجتيازه ضيق الأفق للنظريات المنطقية للمدارس المشائية والأكاديمية والرواقية والأبيقورية والشكية ، وتقديمه دراسة نقدية ، وإقامة حصيلة لكل ما كان معقولاً . وإعداده أيضاً بعض المسائل الخاصة في البحث التوجيهي لمادة المنطق في التعليم المدرسي .

الفصل الخامس

مذاهب العصر الاقطاعي المنطقية في الشرق الأدنى

منذ بداية القرن الأول الميلادي، بدأ نمط الإنتاج الاقطاعي يتجسد ويتطور في وسط المجتمع العبودي .

وينظر علم التاريخ البرجوازي بشكل خاطيء إلى العصر الاقطاعي كأنه تدهور شامل للثقافة بعد ازدهار مشرق لها في المجتمع القديم . وغالباً ما يقدم العصر الوسيط كانقطاع وتراجع في تقدم الإنسانية . لكنه في الواقع ، كان تقدماً من جهة مستوى القوى المنتجة (لا سيما في الزراعة) وفي ميدان علاقات الإنتاج كما في الزراعة . وهذا التقدم كان بطيئاً ، في البداية بشكل خاص .

كان للمجتمع الاقطاعي إيديولوجية إيمانية : مسيحية في أوروبا ومسلمة في الشرقين الأوسط والأدنى . وكان التعليم بالأساس حكراً على رجال الدين وعلم اللاهوت يسلم به كعلم إلهي . أما الفلسفة والمنطق بشكل خاص فكانا لخدمة الإيمان . ومهمة المنطق الرئيسية تقوم على برهنة وتأييد العقائد الإيمانية ووجود الله وخلق العالم وخلود النفس في المنهج العقيدى (المذهبي) .

وكان المنطق الأرسططالي سائداً لأنه كان الأكثر اعتماداً في ضرورات الصراع الإيديولوجي للعصر .

الإيديولوجية الإيمانية للمجتمع الإقطاعي كانت قد تأسست على سلطة النصوص المقدسة (الكتاب المقدس والقرآن).

فالعقائد الإيديولوجية كانت قد أعلنت حقائق مطلقة، أما الفكر الحر والبحث عن الحقيقة فكانا ممنوعين. وغائبة العلوم محصورة بتأييد العقائد في الموضوع وإسقاط الهرطقات. من أجل ذلك استخدم المنطق الأرسطاطلي بكثير أو قليل من التغيير بفكر مدرسي وصورى. ويشدد لينين على أنه في العصر الوسيط كان المنطق الأرسطي قد أفرغ مما كان لديه من جوهرى كي يصبح «فلسفة كلامية ميتة»^(١).

إضافة إلى ذلك، أخضع مناطق العصر الوسيط كتابات أرسطو، بعد تطهيرها، إلى عمل دقيق لك «تصفية». وأقاموا عليها تأويلات لا تحصى، معقبين على طريقة تعبيره إلى ابعده حد.

ورأى المذهب المسيحي، في اثناء الفترة الآبائية (دراسة علم آباء الكنيسة «Prescolastique») لانتشاره، أن يتخلص من تيارين متناقضين حول مسائل المعرفة: الأول كان يشدد على التناقض بين الفكر الإنساني والوحي الإلهي، ويعلن الاستحالة على الإنسان لمعرفة الحقائق الإيمانية. وكان لسان حاله ترتليان (بداية القرن الثالث الميلادي) الذي كان يؤكد أنه بعد الإنجيل لا نحتاج كثيراً إلى البحث عن الحقيقة، وأن أية أبحاث لا يمكن إلا أن تكون خادعة. «يتعجب ترتليان يا لك من تعيس يا أرسطو، اخترعت للملحدين الديالكتيك، فن البناء والتهديم، الذي يتفحص تماماً دون أن يصل إلى حده شيء!».

والفلاسفة، وفق ترتليان، هم آباء الملحدين، لا يقومون إلا بتشويه الحقيقة. وتكون الحكمة والمعرفة أيضاً بتناقض مع الاعتقاد المسيحي الذي يقول إن الله كان مصلوباً، وقد مات وبعث من جديد، هذا «صحيح كمستحيل» (De carne christi, 5).

ويؤكد ترتليان أيضاً أن الحقيقة تتناقض مع العقل الإنساني.

التيار الثاني للآبائية يحدد لنفسه غاية رفع الإيمان المسيحي إلى مستوى علم. وكان الغنوصيون من الأوائل في محاولتهم ضم علم اللاهوت المسيحي إلى الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية. وبحثت الأرثوذكسية المسيحية، بشكل متأخر هي أيضاً، عن دعم الإيمان بالفلسفة والعلم. والسؤال الذي يطرح نفسه في الفلسفة عندئذ هو: كيف كان يجب أن تكون النسبة بين الفلسفة وعلم اللاهوت، وكيف كانت تستطيع أن تكون القاعدة لوحدهما؟ أول ممثل للغنوص الأرثوذكسي كليمان الإسكندري (نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث)، قدم الفكرة بأن الإيمان المسيحي والحقيقة الفلسفية يجب أن يكونا بتوافق تام.

(١) ف. لينين: المؤلفات، ج ٣٨، ص ٣٥٢.

ومن أجل ذلك على الفكر أن يتأسس على الايمان . ويصف الفلسفة بموهبة إلهية ممنوحة إلى اليونانيين كي تحضرهم إلى المسيحية . وعلى الفلسفة الآن كذلك أن تحضر الأشخاص للتدرب على الايمان المسيحي ، والتي تبرهن عملياً على العقائد . ففي الوقت الذي يرفض فيه ترتليان الفلسفة الإغريقية بالجملة ، يشدد كليمان على فائدتها لكنيسة المسيحية . وتحتوي كتاباته استعارات واسعة من أفلاطون وأرسطو وفيلون والرواقيين . ويقول إن اللجوء إلى الفلسفة يعلي من الايمان ، ويضفي على المسيحية شكلاً علمياً .

أما غريغوار النيسي (القرن الرابع) ، أحد المؤيدين لمدرسة أوريجين (القرن الثالث) الذي يقدم أول نظام «علمي» لللاهوت المسيحي ، فيتمسك بتأسيس كل نصوص الأرثوذكسية المسيحية على العقل . لذلك ، يتعهد بتمييز الأهداف العائدة إلى اللاهوت والعائدة إلى الفلسفة . ومنذ ذلك الوقت كرست الفلسفة لتقديم تفسير عقلي للعقائد الإيمانية الرئيسية .

وكان غريغوار النيسي مؤلف الملخص لأورغانون أرسطو ، معروفاً كمنطقي آخر في مدرسة أوريجين .

في القرن الخامس ، تناول النساطرة ، وبشكل خاص مدرسة أوديسا (آسيا الصغرى الشمالية) ، في دراستهم الفلسفة والمنطق الأرسطاليين . وعقب برويس ، الممثل الأول للأرسطالية السريانية ، على الشرح والتحليلات الأولى وعلى دحض السوفسطائيين وبأشرت مدرسة أوديسا بترجمة المؤلفات الفلسفية لليونان القديمة . لكن المدرسة أقفلت في العام ٤٨٩ م من قبل الامبراطور في محاولة لضرب الهرطقة النسطورية .

بعد ذلك تواصلت دراسة نصوص أرسطو في سوريا (*) من قبل القائلين بطبيعة واحدة للمسيح ، وفي النصف الأول من القرن السادس الميلادي ، ترجمها في سوريا سرج اليريزيني . وترجم جاكوب رئيس اساقفة أوديسا المقولات إلى السريانية . وعرف السريان ، بشكل متأخر ، الفلسفة والمنطق الإغريقيين في العالم الإسلامي .

وتواصل التطور المذهبي لكنيسة لاتخاذ نظام عقائدي . فالآبائية أخلت المكان للمدرسية بتصورها الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت . لكن هذا لا يعني اندماجاً كاملاً للفلسفة في علم اللاهوت أو تشيعها الكامل فيه . لكن تقييداً لحريتها ، لأنه ، من الآن فصاعداً ، يجب عليها أن تدافع عنه ، وأن تثبت العقائد الإيمانية الرئيسية (وجود الله ، خلود النفس ، ... الخ) وليست لنقد العقائد الأخرى فقط .

فلنتأمل أولاً تاريخ المنطق المدرسي في بيزنطية وسوريا .

كان جان داماسين (القرن الثامن الميلادي) أول مؤلف استخدم منطق وميتافيزيقيا

(*) يقصد بها المنطقة التي تضم الدول التالية: لبنان ، فلسطين ، الأردن وسوريا حالياً ، (المترجم) .

أرسطو لتنظيم علم اللاهوت المسيحي. ومؤلفه منيع المعرفة يعطي ملخصاً صغيراً للمنطق وأنتولوجيا أرسطو. فهو يدحض الهرطقات، ويعرض في النهاية المذهب الأرثوذكسي للكنيسة بالتفصيل. ولا يعتبر نفسه مقدماً أشياء جديدة. بل يدأب ببساطة على ترتيب المواد الموجودة، واضعاً إياها بصورة أكثر ترابطاً. ويعتبر تعليم الكنيسة مذهباً تاماً ولا يتطلب أي إغناء. ووفق رأيه، لا يوجد أي شيء للقول بعد، لا في علم اللاهوت ولا في الفلسفة ولا في المنطق. ولم يبق أكثر من تشكيلها في نظام. ودور الفلسفة والمنطق بشكل خاص محدود في البرهنة والدفاع عن المذاهب اللاهوتية وإصلاح عروضها.

كان هناك تعبير واضح جداً لمبدأ الإيمان المدرسي، وجد في شخص جان داماسين ناطقاً مشهوراً بلسانه في الشرق المسيحي والغرب. حيث مارست كتاباته تأثيراً كبيراً ولفترة طويلة.

يعرض جان داماسين في دياكتيكة تعليم أرسطو على المقولات وتلك لبورفير حول الحدود الخمسة (أول ٤٨ فصلاً)، كذلك يعرض أفكار أرسطو على الحكم (٤٩ فصلاً) والقياس الحملي (٥٠ فصلاً).

والجدير بالذكر من بين المؤلفات المنطقية الأخرى المكتوبة باليونانية في العصر الاقطاعي، قبل كل شيء، شروحات جان فيلوبون على مقولات وتحليلات أرسطو، وشروحات ستيفان الإسكندري على التفسير.

في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، حرر فوتيوس بطريرك القسطنطينية مؤلفاً ضخماً، مكتبة، يحتوي على عدد كبير من تلخيصات المؤلفات المختلفة للفلاسفة مع تقويم لتعاليمهم. وينتقد فوتيوس أفلاطون بسبب أرائه وبشكل خاص المتناقضة منها، والمبنية بشكل سيء والمبتكرة. ويعبر عن إعجابه بأرسطو؛ فحول هذه النقطة يصبح متناقضاً مع تلميذه المطران أرتاس مؤلف كتاب حول مقولات أرسطو، الذي تعود امتيازاته إلى أفلاطون.

من القرن العاشر حتى الحادي عشر؛ كان المنطق البيزنطي مسيطراً بتعاليم جان داماسين الذي فسّر ولعه بمنطق أرسطو المفرغ - نسجل عليه - من كل عناصره الحية والمقبولة.

المنطقي البيزنطي الأكثر رفعة في العصر كان ميشال بسالوس المشهور بتبحّره في العلوم. كان يدرس في الأكاديمية المؤسسة من قبل قسطنطين التاسع الذي انصرف في أواسط القرن الحادي عشر لدراسة الفلسفة الافلاطونية.

كتب بسالوس عدة شروحات على البحث المنطقي لبورفير، وحول التفسير والمقولات لأرسطو. وفي موجز. على منطق أرسطو (مؤلف من خمسة أجزاء، ومعروف أيضاً باسم

مختصر) يعرض بسألوس مضمون الـ «Isogâgê» لبورفير وعدة مؤلفات لأرسطو: التفسير والمقولات والتحليلات الأولى والطوبىقا. ويقدم المختصر أفكار أرسطو على علاقتها كما كانت مصححة من قبل بوبس؛ وتبحث الفصول الخامس والعشرون والسادس والعشرون من الكتاب الخامس في المعنى والفرضية. وهي أفكار معروضة من قبل الرواقيين بشكل جيد وليست أفكاراً لأرسطو.

كان منطق بسألوس محترماً بوضوح في العصر الاقطاعي. وكان المعجبون به يسمونه «فن الفنون وعلم العلوم».

أدخل المختصر لأول مرة عدة دلالات رمزية: فالأحكام تكون مدلولة بحروف العلة، والأقيسة بالكلمات الخاصة التي تكون فيها حروف العلة مطابقة للأحكام بحسب الصيغ. كذلك تعين (α) الحكم الكلي الإثباتي، و (I) الحكم الخاص الإثباتي، و (ε) الحكم الكلي السليبي، و (O) الحكم الخاص السليبي. وتكون رموز الصيغ مبنية بالضرورة. أما بالنسبة لصيغ الشكل الأول من القياس الحملية الأرسططالي، فيقدم المختصر لبسألوس الكلمات التالية: $\sigma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$, $\epsilon\gamma\rho\alpha\psi\epsilon$, $\upsilon\rho\alpha\psi\iota\delta\iota$, $\tau\epsilon\chi\nu\iota\chi\acute{o}\varsigma$.

وعلى العكس من الأسماء اللاتينية الأكثر حداثة والتي تعين صيغ القياس الحملية، هذه الكلمات الأربعة تشكل جملة ذات معنى - لمعرفة: «أحرف مكتوبة بالعلامة» - طريقة مقوية للذاكرة ومستخدمة أيضاً لرموز الأشكال الأخرى.

هل كان ميشال بسألوس، في الواقع، الكاتب للمختصر، وهل كان أول من أدخل الأمارات المقوية للذاكرة السالفة الذكر؟ يجب برانتل وبجراً بالإيجاب، أما ف. روز وشارل توروت و ر. ستابر فيدافعون عن وجهة النظر المعاكسة.

الحقيقة أن مخطوط مينش المؤرخ في القرن الرابع عشر يحمل هذا التدوين: «مختصر Sagissime لميشال بسألوس»، في حين أن المخطوطات في موسكو وأوكسفورد تذكر: «في الديالكتيك للمعلم بطرس اسبانيوس. معروض (επιμνησις) من قبل سكولاريوس».

بسبب ذلك نشأ الافتراض بأن النص اليوناني للمختصر هو ترجمة لمنطق بطرس اسبانيوس (القرن الثالث عشر)، ومحقق من قبل جورج سكولاريوس في القرن الخامس عشر. ففي الحالة هذه لا يكون النص اليوناني للمختصر قد أرخ بعد في القرن الحادي عشر. بل في القرن الخامس عشر. والحالة هذه، قبل ظهور النص اللاتيني للمختصر (Summulae logicales de petrus Hisjanus)، كان فيلهيلم شروود ولامبرت يستخدمان عدة أمارات مقوية للذاكرة في المنطق.

والذين اعتبروا أن دراسة بطرس اسبانيوس كانت مترجمة من اللاتينية إلى اليونانية يستندون إلى ملاحظة تناقضات الموضوع بين المختصر وكتابات أخرى لبسألوس. ومع ذلك،

فهذه الحجة غير مقنعة لأن آراء المؤلف بشكل عام يمكن أن تتبدل مع الوقت. ولكي ندعم وجهة النظر التي يكون النص الأصلي عندها لاتينياً وليس يونانياً، نقدم أيضاً افتراضاً، مقبولاً قليلاً ليس أكثر، وهو أن المترجم قد لا يكون سكولاريوس بل مكسيموس بلانيد، الذي يأتي في النصف الثاني من القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر. ومن جهتنا، نحن نعتبر أن الكلمة «ερμηνα» المدونة على عنواني موسكو واوكسفورد يجب أن تكون مشروحة كـ «ملاحظة تفسيرية» وليست كـ «ترجمة». وأنها تشير ببساطة إلى أن سكولاريوس كان يفترض أن مضمون المختصر كان قد استعير إلى منطق بطرس اسبانيوس.

فحول هذه المسألة ننضم إلى جانب برانتل.

ولصالح هذا الرأي لدي تفسير آخر: الأمارات المقوية للذاكرة لصيغ القياس الحملي عند بطرس اسبانيوس معدة أكثر من تلك التي عند بسالوس الذي لا يشير إلى طرق تقليل صيغ الأشكال ٢ و ٣ و ٤ إلى ما في الأول. في حين أن أسماء الصيغ عند بطرس اسبانيوس تشتمل على الأحرف الدالة على هذه الصيغ. وفوق ذلك، ستمتلك الدلالات المقوية للذاكرة عند بطرس اسبانيوس حق الحضور في المنطق الصوري وترد فيه الآن ودائماً.

لم يبق، على الأقل، إلا أن بسالوس كان أول من افتتح هذا الطريق.

الإضافات المحدثة على طوبيقا أرسطو في الجزء الأخير لمختصر بسالوس (على المعنى والافتراض). شكلت فيما بعد فصلاً مستقلاً في المنطق القروسطي لأوروبا الغربية تحت اسم عدة خصائص للحدود (De terminorum proprietatibus).

كتب جان إيطال، معاصراً لبسالوس وأقل شأناً منه، عدة شروحات على التفسير وعلى الكتب الخمسة الأولى لطوبيقا أرسطو. وترك بالتساوي أبحاث المنطق: في الديالكتيك وفي مادة الأقيسة وفي تركيبها، وأخرى. أول هذه الكتابات هو عرض وجيز للمنطق، صمم بشكل واضح وسهل البلوغ.

قدم فيه إيطال تعريفاً للديالكتيك: وشرح الأهداف وتطبيقاتها مستعيداً ما يقوله عنها أرسطو في الطوبيقا. فيقول إن الديالكتيك (المنطق) يستخدم لتمارين الفكر؛ ويستعمل في فن التفكير، فهو مفيد للفلسفة لأنه يشحذ الذهن ويحميه من السفسطة.

يعتبر إيطال القياس بمثابة آلية للديالكتيك، ويقول إن الأحكام التي تؤلف الأقيسة الحمليّة تشير: إما إلى الجنس، أو إلى نوع الموضوع، أو إلى علاماته الملازمة أو العرضية، وإضافة إلى ذلك، توجد عدة أقيسة بمقدمات غير حملية، بل مشكوك فيها. ويمكن أن يكون البرهان والنقض، حصراً، واقعيين بواسطة الأقيسة والاستقراء. وتجب معرفة تطبيق القياس والاستقراء بشكل صحيح. ويحلل إيطال تركيب القياس، حدوده ومقدماته. ويفحص كذلك تصنيف الأحكام الحمليّة بحسب الكيفية والكمية والصيغ والنسب بين

الأحكام (تعارض ، تناقض ، تبعية ، تداخل) .

ويتبع أرسطو بدقة ، ففي عرض تصوره للأقيسة لا يأخذ إيطال إلا ثلاثة أشكال متعلقة بالقياس الحملي ، كما يتبعه في طريق تقديم الأفكار ، ولا يستخدم مثله ، عمليات الحدود الأولى والوسطى والأخيرة ، إلا للشكل الأول . في حين أنه يقول بالنسبة للأشكال ٢ و ٣ بـ « حدود كبرى ووسطى وصغرى » . ولا يأخذ الأمارات المقوية للذاكرة للصبغ التي ادخلها بسالوس . ويتذكر إيطال بسرعة الأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة ، مستخدماً معجم الرواقيين وليس المشائين .

ويشدد - متحدثاً عن عدة أقيسة بشكل عام - على استحالة الحصول على استنتاجات كاذبة انطلاقاً من مقدمات صادقة ، في حين أننا نحصل أحياناً انطلاقاً من مقدمات كاذبة على استنتاجات صادقة . كذلك ، وعلى منوال أرسطو ، يعرض نظرية الأغاليط المنطقية في الاستنتاجات الاستنباطية .

وعلى العموم ، ان بحث إيطال في الديالكتيك هي ملخص لمنطق أرسطو مع بعض الإضافات ، ويقدم إبطال قليلاً من الأفكار الأصيلة . ويتطابق في ذلك مع سنة العصر حيث كان التنقيب وعبادة أسياذ الماضي يتغلبان على الفكر المبدع .

وكان ميشال الأفيزي ، الذي يعاصر جان إيطال ، أيضاً معروفاً كشارح لعدة أجزاء لأورغانون أرسطو . أيضاً نشر ناسيفوروس بلاموداس (القرن الثالث عشر) وجورج ماهيمر (القرن الرابع عشر) عدة ملخصات لمنطق أرسطو .

★ ★ ★

انتشر المنطق في جورجيا وأرمينيا بعلاقة ضيقة مع الدراسات المتصلة في هذا الحقل في بيزنطية وسوريا .

فمؤلف ج . كالانداريشفيلي^(١) مكرس لتاريخ المنطق في جورجيا ، ويثبت أن كالانداريشفيلي كان قد درس في جورجيا منذ القرن الرابع في مدرسة البلاغة لكولشيد . وما يمكن قوله إن المنطق في جورجيا (تماماً كما في اليونان أو في الهند القديمتين وفي البلدان الأخرى) كان في انطلاقة قريباً جداً من الفن الخطابي . وكانت مدرسة كولشيد مشهورة جداً بحيث كان لديها تلامذة جاؤوا من اليونان . ويجب التصديق أنه كان يدرس فيها المنطق الأرسطي كلياً ، لأن تيميستوس ، أكبر مطلع على أرسطو ، حصل فيها ثقافته . ونرى ، فيما بعد ، في بداية الفترة الاقطاعية في جورجيا (من القرن الخامس حتى العاشر) ، انتشاراً - كما في بيزنطية وسوريا في ذلك العصر - لعدة مناقشات حول علاقات الفلسفة والمنطق

(٢) ج . م . كالانداريشفيلي : مباحث في تاريخ المنطق في جيورجيا ، تفليس ، ١٩٥٢ .

مع علم اللاهوت، وموقفاً جريئاً بسلبيته نحو الفلسفة والمنطق، حيث يميل إلى حصر دورهما في خدمة اللاهوت، وهي وجهة نظر نادي بها بيار إمز في القرن الخامس.

كانت جميع المعارف في جورجيا في العصر الاقطاعي المتطور (من بداية القرن الحادي عشر) في أيدي الكنيسة وبشكل خاص في الأديرة. وأسست عدة أكاديميات بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

وكانت فلسفة المثالية المدرسية المطبوعة بصراع التيارات الأرسططالية والأفلاطونية المحدثة هي المسيطرة. وكان جان داماسين قد ترجم الديالكتيك مرتين إلى الجورجية، وهذا الكتاب لقي احتراماً كبيراً.

أما الأكثر أصالة من بين المناطق الجورجيين في ذلك العصر، فكان جان بتريتسي (١٠٥٥-١١٣٠م)، الذي تلقى ثقافته في بيزنطية، حيث كانت له صداقة مع بسالوس وإيطال. وفي بداية القرن الثاني عشر، جاء للعمل في أكاديمية غيلاتي في جورجيا بدعوة من القيصر ديفيد المؤسس.

ويصدد العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، احتج بتريتسي على الذين لا يسلمون بتدخل العقل في قضايا الإيمان، ويرفضون الفلسفة لاعتبارها امتلاك كفر. وكان يذهب أبعد من ذلك، يعتبر الفلسفة أبعد من أن تكون عبداً لللاهوت، بل يجب عليها، كما للمنطق، أن تلعب دوراً مستقلاً كيفما يكن.

كان بتريتسي يعتمد على تقسيم الفلسفة إلى علم الطبيعة وعلم الأخلاق والمنطق. وكان المنطق في هذا العصر يسمى بالـ «ديالكتيك»، وكان من ضمن الأنظمة العامة التي تدرس في المدرسة تحت اسم الـ «فنون السبعة الشريفة»، وكان مع قواعد اللغة وفن الخطابة يشكل الحلقة الإنسانية لهذا النظام.

يعتبر بتريتسي المنطق علم البرهان والنقض، ويؤسس على مفهوم القياس الحملي.

أما فيما يتعلق بالمشاكل النظرية للمعرفة والمنطق فينظم بتريتسي الأرسطية مع أفلاطونية بروكلوس المحدثة، الذي ترجم عناصر علم اللاهوت إلى الجورجية. فمن جهة، يتبع التعاليم الأفلاطونية حول المفاهيم العامة كنموذج أصيل للأجناس والأنواع لأشياء العالم الحسي، وكسابقة على هذه الأشياء، وسلم بنظرية سوابق المريض لأفلاطون (المعرفة تذكر لما كانت النفس تشاهده قبل اتحادها مع الجسد). ومن جهة أخرى، كان يقرُّ بالمعرفة التجريبية أيضاً.

يبدو أن بتريتسي يعتبر الحكم بمثابة الشكل الأكثر بساطة للفكر، لأنه، على العكس من أرسطو، يصف مفهوم الحكم المصغر بالقول إن المفهوم كالحكم أيضاً هو تأكيد نفي

لبعض الأشياء بالنسبة لغيرها ، لكن بشكل خفي .

ويقول بتريتسي إن المفهوم ، من جهة مضمونه ، يرفع طبيعة الموضوعات التي يشملها ، ومن جهة امتداده ، يعين ما يكون مشتركاً لديها . ويميز بتريتسي المفاهيم ، انطلاقاً من امتدادها ، يميز المفاهيم الشاملة والمحددة والمفردة . ويعلن خضوعها للمفهوم الأعلى الأكثر شمولاً ، انطلاقاً من اقراره بالتصور الارسططالي للمقولات .

وكان يسلم بالقياس الحملي ، على غرار أرسطو ، بمثابة الشكل العلمي الوحيد بدقة للاستدلال . ويشدد في هذه المناسبة على دور الحد الأوسط : « كل معرفة وكل دراسة تمر بالأوسط »^(٣) . وعمق قضية تركيب القياس الحملي وأوضح العلاقات بين حدوده بشكل أصيل بتسجيلها في أنصاف الدوائر .

يثابر بتريتسي على تفسير دور الحد الأوسط كحلقة وسطى بين الطرفين . ويقول ، راجعاً إلى أرسطو ، إن المعرفة العلمية تكون من علل الظواهر الطبيعية ، وإن العلة تظهر في القياس كحد أوسط (هذا اقتراب مادي للقياس كتعبير عن الترتيب المتوسط للظواهر) .

إن الفلسفة ومنطق بتريتسي بالأساس خاصة مدرسية ومثالية ، فهو يستخدم القياس للبرهنة على وجود الله . لكن توجد في منطق نزعته تضعه فوق معاصريه : فهو يرفض إنزال المنطق إلى دور المستخدم البسيط للاهوت ، ويبغي أن يكون أداة لمعرفة ظواهر الطبيعة . ثمة نزعته تقدمية توجد في مذهبه .

إن وجود عناصر الديالكتيك لهو مظهر ايجابي آخر لفلسفة ومنطق بتريتسي . كذلك ، كان قريباً من تعاليم هيراقليطس حول وحدة الوجود واللاوجود . « الكل يصدر عن الوجود المتحد مع اللاوجود ... » ، كما يعلق أهمية على المقولة الديالكتيكية للإمكان والواقع . ويعتبر الحركة وكل ما يتَّمم في الزمن مثل انتقال اللاوجود إلى الوجود . وهذا لا يكون إلا بالقوة بحيث أن البيض يكون عصفير ، والبذور نباتات والأولاد مهندسين ... الخ .

ويستعيد كذلك ديالكتيك الواحد والمتعدد المطور من قبل أفلاطون في بارمانيدوس . ويقول بتريتسي إن الواحد والمتعدد ، مع أنهما متناقضان ، يتحاشيان التناقض ، ويتحددان بالتبادل ، فالواحد لا يمكن أن يوجد دون الآخر . ويطور فكرة الوحدة الديالكتيكية للواحد والمتعدد ، للمتجانس والتمتيز ، وللعلة والمعلول . ومع ذلك فكل هذه العناصر الديالكتيكية تتضمن في إطار مدرسي مثالي .

كان لنظريات بتريتسي الفلسفية والمنطقية مؤيدون وخصوم ، أيضاً اقترب كريستوفر الكاثوليكي الجيورجي (القرن السابع عشر) من ترقيع نظرية الصدور لأفلاطونية بروكلوس الحديثة .

ومن القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر لم نر حتى اليوم أي مؤلف جديد للمنطق في جورجيا .

كان تطور الثقافة الأرمنية في العصر الاقطاعي مرتبطاً بشكل دقيق بالثقافات السريانية والبيزنطية والفارسية . فمنذ بدايات الاقطاعية ، كانت بيزنطية وفارس جارتين قويتين لأرمينيا ، وتبحثان ليس فقط عن احتلالها بل عن فرض ايدولوجيتهما عليها أيضاً . فبيزنطية كانت تريد نشر الأرثوذكسية المسيحية ، في حين كانت فارس الساسانية تبحث عن ادخال الزرادشتية . وارمينيا تصارع للدفاع عن استقلالها السياسي وحضارتها الثقافية ضد هجمات الغرب والشرق .

لقد تأسست علاقات الإنتاج الاقطاعية في أرمينيا في وقت مبكر ، وسيطرت لفترة ما يقرب من الخمسة عشر قرناً . وكانت الكنيسة أكبر الملاكين للأرض ، وذات قوة اجتماعية وسياسية كبيرة .

في بادئ الأمر ، انتشرت المسيحية في أرمينيا من سوريا ، حيث كان الأساقفة الأوائل في الكنيسة الشرقية سريان ، وكان القديس مشهوراً في البدء في سوريا ، لكن فيما بعد دخلت من بيزنطية واعتمدت الكنيسة على اليونان .

فرضت المسيحية نفسها في أرمينيا بفضل نشاطات غريغوار صاحب النزعة البيزنطية ؛ وأصبحت الدين الرسمي في نهاية القرن الثالث الميلادي .

إن التيار الفلسفي الأول الذي ثبت في أرمينيا كان الأفلاطونية المحدثة التي كانت تسيطر في سوريا . وكان أرسطو معروفاً من خلال تفسير الأفلاطونية المحدثة . وكان الممثل البارز لها هو ديفيد الذي لا يقهر (Anakht) والذي تؤرخ مؤلفاته في النصف الأول من القرن الرابع . لقد ذهب ديفيد إلى القسطنطينية واثينا والإسكندرية لدراسة الفلسفة وترجمة الكتابات الفلسفية اليونانية إلى الأرمنية . ففي الإسكندرية ، حيث كان زعيم الأفلاطونية المحدثة المشهور أولمبيودوراس الأصغر ، تعرض ديفيد إلى مضايقات اضطرته للعودة إلى جورجيا حيث مات هناك ، وعرفت أفكاره فيما بعد في أرمينيا . أسندت إليه عدة مؤلفات لم تكن له . وكانت مؤلفاته الفلسفية منشورة باليونانية والأرمنية ، وصدرت كتاباته باليونانية عن (A. Busse في سنة ١٩٠٤)^(١) .

ففي مؤلفه تاريخ المنطق ، يقرب برانتل ديفيد من الأفلاطونية المحدثة لأثينا ، وبشكل خاص من سيريانوس . وحول ذلك يبرهن ف . تشالويان أن تصورات ديفيد الذي لا يقهر لم تكن تنتسب إلى المدارس الأفلاطونية المحدثة في سوريا أو أثينا ، بل لتلك التي توجد في

الإسكندرية. ويشدد على تجانس أفكاره مع تلك التي لأولمبيدوراس والياس وأمونيوس حول القضايا الرئيسية للفلسفة وللمنطق. «يتناول ديفيد بتقدير عالٍ أولئك المثليين المشهورين لمدرسة الإسكندرية ويحترمهم كأساتذة له أو كمؤلفين يشاطرهم تماماً وجهات النظر»^(٥).

أدخل ديفيد إلى أرمينيا منطق الأفلاطونية المحدثه (منطق أرسطو في عرضها)، وكتب عدة مؤلفات: تعريفات للفلسفة وتفسير لـ «تحليل» أرسطو وتحليل لـ «مقدمة» بورفير. وترجم ديفيد وتلامذته المقولات وفي التفسير لأرسطو. و isagôgê لبورفير، وتفسيران على «مقولات» أرسطو، لالياس. ويتوافق أيضاً ذكر المؤلفات المنسوبة تقليدياً إلى ديفيد، لكنه متنازع فيها، مثل الشروحات على المقولات وفي التفسير. وهذان المؤلفان بحسب إ. مانانديان مترجمان عن اليونانية ويعودان إلى يμφليك (Yamvlikh).

يحتفظ ديفيد في نظرية المعرفة باحصاء المسائل الرئيسية المعروضة على الفكر العلمي. وهو الإحصاء المقدم من قبل أرسطو في التحليلات الثانية (الكتاب الثاني، فصل ١ و ٢)، ويغير فيه الترتيب فقط. وي طرح في المحل الأول، مثل الياس، عند دراسة الموضوع المعطى، السؤال المعرفي ما إذا كان الموضوع يوجد بمعزل عن معرفتنا أو إذا كان يوجد ببساطة في مخيلتنا وفي فكرنا. فانطلاقاً من هذه الفكرة، يقسم ديفيد كل موضوعات الدراسة إلى فئتين: التي توجد موضوعياً (مثلاً الحصان والإنسان) والتي لا توجد موضوعياً (مثلاً إيل الماعز)؛ ويميز أيضاً الموضوعات التي منها تكون الحقيقة مشكوكاً فيها (مثلاً سكان المتقاطرات^(*)). ووفق ديفيد، تنقسم الموضوعات التي لا توجد واقعياً إلى نوعين: ١- الموضوعات المادية المدركة بالحواس و ٢- الموضوعات المدركة بالعقل. وإلى هذا النوع الأخير ينتمي الله، المصدر الوحيد لكل ما هو موجود. ولا يسلم بالفكرة الأفلاطونية المحدثه لمعرفة الله عبر طريق الذهول الصوفي. بل يقول، مثل الياس، بالمعرفة العقلية لله المدرك كمصدر أول للحركة في العالم. فحول هذه المسألة، يتبع طريقة أرسطو وليس طريقة الأفلاطونيين المحدثين.

بعد تأسيس واقعية أو عدم واقعية موضوع الدراسة، يطرح عقلنا، وفق ديفيد، سؤالاً ثانياً: ما هو الموضوع المدروس؟ ثم سؤالاً ثالثاً: ما هي كيفياته؟ ورابعاً: لماذا يوجد وما هي غايته؟

ويأخذ ديفيد مكانه مثل أرسطو في نظرية الغائية: كل ما يوجد يجب أن يوجد لهدف ما. فهكذا السرير يوجد لراحة الإنسان، والإنسان يوجد لإكمال الكون الذي دونه يكون ناقصاً.

(٥) ف. ك. تشالويان: فلسفة ديفيد الذي لا يقهر، بريغان، ١٩٤٦، ص ٧٠.

(*) المتقاطرات: اجزاء واقعة على الجهة المقابلة من الكرة الأرضية.

إن المعرفة العلمية ضرورية كما هو هدف العلم، لأن الطبيعة تحتوي على عدة أشياء مستترة لا تظهر مباشرة. ويجب اكتشاف ما تخفيه الطبيعة.

يسلم ديفيد بخمس درجات للمعرفة: إحساس، تمثيل، رأي، فهم، عقل. ويفهم الإحساس بشكل مادي كمعلول لتأثير العالم الخارجي على الإنسان، وفي الوقت نفسه بدون عنواناً صحيحاً بأن الإحساس لا يعطي إلا معرفة جزئية عن الأشياء. ولا يسند إلا إلى الموضوعات المنعزلة. والتمثيل يؤخذ بالتساوي مع المعرفة الجزئية للأشياء، ويقوم على الإحساسات السابقة. لكن وعلى العكس منهما، ليس لديه موضوع خارجي للمساعدة.

وعلى العكس من الإحساس والتمثيل، يعتبر ديفيد الذي لا يقهر أن الرأي يتجاوز إطار التجربة الحسية. بحيث أنه يتضمن الاستدلال والتعميم.

تبعاً لتعليم افلاطون المعطى في تيتياتوس^(*)، يسلم ديفيد بنوعين من الرأي: الرأي غير المؤسس والرأي المؤسس، الأول يتحدد بالأحكام المفردة، والثاني كان في عداد الأحكام العامة. كذلك، إن الرأي درجة من المعرفة تسمح بمرور التجربة الحسية نحو المعرفة العامة العقلية.

الفهم هو الشكل العقلي للمعرفة التي تسمح لنا باكتشاف العلل وتشكيل الاستنتاجات النظرية.

وأخيراً، الدرجة العليا للمعرفة العقلية هي العقل، الذي يسمح بصنع التعميمات الأكثر شمولاً، ووفق ديفيد، تقوم بعض العلوم (مثل الرياضيات) على الفهم، في حين أن الفلسفة تقوم على العقل.

يجب ألا نعتمد على الإحساسات لأنها خادعة، فهكذا، مقذاف مغطى بالماء يظهر كأنه محطم، والشمس تظهر أصغر كثيراً مما هي عليه في الواقع. ووفق ديفيد، تأتي الميزة المحددة للمعرفة الحسية من أنها لا تكتشف علل الظواهر ولا تعطي تعميمات وإثباتات لنتائجها.

يسلم ديفيد بالمعرفة العلمية كمعرفة كلية وأكيدة وثابتة، كذلك تعتمد على هذه النقطة الفكرة الميتافيزيقية للحقيقة المطلقة.

يقول ديفيد إن العلوم جميعها تحصل مبادئها من الفلسفة. فالفلسفة هي علم الوجود بما هو وجود. وهي فن الفنون وعلم العلوم.

ويقدم في نظرية المعرفة جواباً مادياً عن السؤال الأساسي للفلسفة: إذ يسلم بوجود العالم

(*) تيتياتوس: يبحث في العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب.

المادي الموضوعي الذي يثير بتأثيراته على الإنسان عدة إحساسات . ويدافع عن الفكرة التي تبعاً لها نستطيع معرفة العالم وماهية الأشياء ، ومع ذلك يبدو غير منطقي بالمعنى الذي يسلم فيه بمبدأ روحاني إلى جانب المبدأ المادي ، ويضع الإله فوق العالم المادي ، بمثابة العلة الأولى للحركة . إن فلسفته شكل من المثالية الموضوعية ، وتسمى أرسطية الأفلاطونية المحدثة .

يتأمل ديفيد المنطق كجزء من الفلسفة ، ويفهمه كأداة تستخدم لمعرفة الحقائق الفلسفية ، والمنطق يتصرف بأربع « طرق دياكتيكية » : القسمة ، التعريف ، البرهان ، التحليل . لأن كل ما هو موجود يمكن أن يقسم ويعرف ويبرهن ويحلل . يبدأ الديالكتيك بالقسمة التي تسبق التعريف . والبرهان يأتي بعد التعريف ، لأنه عند أرسطو ، يكون التعريف قاعدة للبرهان . وفي النهاية ، يقود الديالكتيك إلى التحليل الذي يُطلق من المركب للحصول على البسيط . وعلى العكس من القسمة التي تتبع الطريقة العكسية ، التحليل ، ذاهباً من البسيط إلى المركب ، يمثل العلاقة العكسية للتعريف بدقة ، لأنها تؤكد المظاهر المختلفة للموضوع في أحاديته . في حين أن التحليل يفكك الموضوع الوحيد إلى كثرة من الأجزاء . كما أنه بالنسبة للبرهان الذي يقدم أيضاً استنتاجاً انطلاقاً من المجابهة لعدة فرضيات ، في حين أن التحليل يقسم الفرض انطلاقاً من عدة فرضيات ويدرسها من ثم بشكل منفصل .

يقول ديفيد في نظرية القسمة المنطقية بالأفكار الخاصة لأفلاطون والتي بحسبها يجب على القسمة التي تبدأ من الجنس الأعلى أن تنزل حتى الأنواع السفلى دون الوصول إلى الموضوعات الخاصة . لأن القسمة المنطقية تعود فقط إلى ما هو ثابت وإلى ما هو موجود أزلياً ، في حين أن الموضوعات المفردة عرضة لعدة تغيرات مستمرة . « كتب ديفيد ، لأن العلم لا يمكن أن يكون مشيداً بثبات إلا بالنسبة إلى ما هو ثابت وإلى ما يكون لديه الوجود الواحد نفسه دائماً »^(٦) .

القسمة المنطقية لا تستطيع المرور من النوع إلى الفرد ، لأن « الأفراد لا تخصى ، وعدادياً متعذرة التحديد ؛ وتظهر وتختفي من جديد »^(٧) ، بحسب رأيه ، ترتبط قسمة الكل إلى أجزاء بالتساوي بالقسمة المنطقية .

يقول ديفيد ، مشيراً إلى أهمية التعريفات في العلم ، إن الذي يريد أن يملك أفكاراً صادقة عن الأشياء يجب عليه قبل كل شيء أن يعرف الطبيعة . أي أن يملك تعريفاً ، لأن الوحيد الذي يكون لديه تعريف يصبح موضوعاً للدراسة بالعلم .

والمفهوم كالتعريف عنده ، يجب أن تكون المساحة مصدره في التطبيق ، وانطلاقاً منها كان

(٦) مذكورة من قبل ف. تشالويان : المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(٧) المصدر نفسه .

قد نقل إلى المنطق . كذلك يربط تكوين الأفكار المجردة بالشروط المادية لحياة الأشخاص .

يترجم التعريف ماهية وطبيعة الموضوع إلى سؤال : ماهية الموضوع هي العنصر الذي يحدد الوجود لهذا الموضوع .

متفحصاً موضوع الطبيعة بما هو عام ، يلاحظ ديفيد لهذه الغاية ثلاث وجهات نظر : عند افلاطون ، العام « يسبق المتعدد » ، وعند أرسطو ، يوجد في المتعدد (في الموضوعات المفردة للعالم المادي) ؛ وأخيراً ، تنفي وجهة النظر الثالثة حقيقة العام وتؤكد أنه لا يوجد إلا في فكرنا كمعرفة ناتجة عن التعدد الواقعي للموضوعات .

ويتردد ديفيد حول هذه القضية : فأحياناً يؤكد بأن العام يوجد واقعياً ، وأنه يأتي قبل الخاص والمفرد (المفرد يقوم على العام) ؛ وأحياناً ، على العكس من ذلك ، يقول بوجود العام في فكرنا ، على قاعدة تعدد الموضوعات المفردة ذات الأوجه المتشابهة .

يحتج على فكرة بورفير حول ماهية العلاقة العكسية بين الامتداد والمضمون للمفاهيم . ويدافع عن الفرض الذي بحسبه يكون المفهوم الذي له امتداد أكثر يكون غنياً بمضمون أكثر .

ويحدث ديفيد عدة تنمات وعدة تصحيحات اثناء تحليله لـ *Isagôgê* بورفير ، فالتسميات الخمس لبورفير : جنس ونوع وأمارة مميزة وأمارة خاصة وأمارة عرضية ، تكون عنده ، قبل كل شيء ، عدة مبادئ تستخدم لدراسة الأوجه المختلفة للوجود . ويفسر هذه التسميات كخمس صيغ للإجابة عن عدد متماثل من الأسئلة . في بادئ الأمر ، يطرح نفسه السؤال المعرفي ما هو الموضوع ؟ (سؤال يحمل على المناهية والموضوع) ، وعنه نجيب مشيرين إلى الجنس أو النوع . ثم يأتي السؤال التالي : ما هو هذا الشيء ؟ ونجيب انطلاقاً من الأمارة المميزة بالرجوع إلى جزء الأمارة الخاصة الأكثر أهمية والتي دونها لا يمكن أن يوجد الموضوع (هكذا ، نشير إلى الأمارة المميزة للإنسان معينين صوابها ، ونشير إلى الجزء الرئيسي لأمارته الخاصة قائلين عنها إنها قادرة على معرفة العالم) .

ثم تأتي أسئلة المعرفة ، كيف يكون الموضوع معروضاً من وجهة نظر الجزء غير الرئيسي للأمارة الخاصة ؟ (مثلاً ، الإنسان لديه ملكة الضحك) . ومن وجهة نظر الأمارة العرضية غير القابلة للتفكك (مثلاً ، الغراب اسود) . وأخيراً ، السؤال الأخير المحمول على الحالة العينية للموضوع (يتعلق بالأمارة العرضية القابلة للتفكك) : مثلاً ، سقراط مريض ، فسقراط جالس ... الخ .

ذلك أن ديفيد يقيم رابطة داخلية بين محمولات بورفير ، ويحقق منها النظام . ومن جهة أخرى ، يفترض بهذه الرابطة وبهذا النظام أن يعيداً بناء الرابطة الغائبة والتسلسل لما يوجد واقعياً .

لقد أعقب ازدهار الفلسفة في أرمينيا من القرن الخامس حتى القرن السابع بانحطاط مؤقت. لكن الفلسفة والعلم عادا وعرفا نمواً جديداً انطلاقاً من القرن العاشر، وعاد الاهتمام الكبير في المدارس للفلسفة والمنطق الإغريقيين. ففي النصف الأول من القرن الحادي عشر تميز العالم الشهير غريغور باكلافوني (المعلم) في حقل الفلسفة والمنطق وفن الخطابة. وكان مطلعاً كبيراً على منطق أرسطو وبورفير وديفيد الذي لا يقهر. وأسس الأكاديمية الأرمينية التي كان يدرس فيها أرسطو وديفيد باستمرار.

في بداية القرن الثاني عشر كتب جان السوفسطائي عدة شروحات على عدة مؤلفات لأرسطو وعلى تعريفات الفلسفة لديفيد.

ويمكن القول إنه من القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر لوحظت عودة الاهتمام بالفلسفة والمنطق. فكما في بيزنطية (ميشال بسالوس وجان إيطال)، وفي جورجيا (جان بتريتسي) وفي أرمينيا (غريغور باكلافوني وجان السوفسطائي)، ففي هذا العصر، كان ديفيد يتمتع بنفوذ واسع في أرمينيا.

أما من القرن الثالث عشر وحتى الرابع عشر، كان على الشعب الأرميني أن يدافع عن استقلاله ضد غزوات الأتراك والمنغوليين. كما حاولت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بدورها نشر تأثيرها؛ لا سيما عبر بارتلمي وآخرين ناطقين بلسانها والذين يسمون «unitors». عندئذٍ دخلت مدرسية أوروبا الغربية إلى أرمينيا، وترجمت فيها الكتابات الرئيسية لتوما الأكويني. لقد حث الصراع ضد هذه المدرسية بعض الفلاسفة والمناطق الأرمينيين على أن يعكفوا من جديد على مؤلفات أرسطو وبورفير وديفيد الذي لا يقهر. وكرسوا لهم عدة أبحاث وشروحات، مثل تلك التي لرابوني فاغران (على مقولات أرسطو و Isagôgê لبورفير).

يستوحى فاغران، كما برهن ف. تشالويان^(٨) على أنه شارح لأرسطو، الكثير من ديفيد الذي لا يقهر. حيث كان تأثيره يطبع بقوة آراءه الفلسفية والمنطقية. كذلك يسلم بأن العالم الخارجي يوجد بمعزل عن الوعي. و«الموضوع المحسوس لا يوجد في الإنسان بل في الخارج، كالحجر والشجرة والبحر والأثمار وكل كائن. وقس على ذلك العالم المعقول الذي يوجد بمعزل عن المعرفة والإدراك الحسي (للإنسان)». ^(٩) ويشدد فاغران على المضمون الغائي للحقيقة. ويقول فيما يخص طبيعة العام، إنه لا يوجد لا في ذاته ولا في الموضوعات المفردة، بل في الفكر الإنساني فقط.

أصبحت مدرسة تاف، انطلاقاً من القرن الرابع عشر، التي كان ممثلوها الرئيسيون جان فورونتسي وغريغور تاتفاتسي، أصبحت مركز الحركة المناهضة لمدرسية أوروبا الغربية.

(٨) ف. تشالويان، المصدر السابق، ص ٢٠٩.

(٩) المصدر نفسه.

وكان جان فورونتسي (١٣٢٥-١٣٨٨م)، مؤسس هذه المدرسة، مؤيداً لأرسطو وبورفير والياس، ولا سيما لديفيد الذي لا يقهر. وكتب عدة شروحات على المقولات وعلى التفسير لأرسطو وعلى الـ Isagôgê لبورفير.

يميز فورونتسي ثلاثة أشكال للكائن: ١- الذي يكون دائماً واقعياً ولا يكون أبداً إمكاناً (الله)، ٢- الذي يكون في الوقت نفسه واقعياً وإمكاناً (الطبيعة الواقعية المخلوقة من الله)، ٣- الذي يكون إمكاناً ولا يكون واقعياً أبداً (المادة (الهيولي) والزمان). ويذكر شكلين للإمكانات: تلك التي تنتقل من القوة إلى الفعل في الواقع وتلك التي تبقى في حالة الإمكان. وبرأيه، تكون المادة كهذه وتستمر دائماً إمكاناً، في حين أن العالم المادي للموضوعات المفردة والمحسوسة هو إمكان، ويتحول إلى واقع. والمادة كهذه مجردة عن التعيين والتجسيم. في حين أن المادة المتحققة في الموضوعات المفردة فهي تمتلكهم. ويعرف فورونتسي العام (الأجناس والأنواع) بمثابة واقع مجرد من المادية.

قاده ذلك إلى فهم العلاقة بين الكلّي والمفرد بالشكل التالي: المفرد يتضمن الكلّي، في حين أن الكلّي هو ما يتجرد عن المفرد. وحول قضية السيرورة التي تستبعد عدة موضوعات مفردة وان كل ما يكون لها هو خاص وعرضي وفردى، يتبع فورونتسي أرسطو: الكلّي هو واقع موجود في المفرد ويتعلق به.

أما غريغور تاتفاسي (١٣٤٦-١٤٠٩م)، مؤلف عدة كتابات من ضمنها في المنطق، كان أيضاً ممثلاً مشهوراً لمدرسة تاتف، وشيهاً بديفيد الذي لا يقهر.

يصف ف. تشالويان غريغور تاتفاسي بالفكر الموسوعي الذي منه دخلت المؤلفات تاريخ الفكر الفلسفي في أرمينيا القروسطية. وعلى غرار ديفيد، بقي غريغور على وجهة نظر أرسطو حول العلاقة بين العام والخاص، وينتقد أفلاطون وبورفير انطلاقاً من النظرية الأرسططالية للجنس والنوع كماهيات ثانوية. والفرد هو الماهية الصحيحة والأولية.

يكرس غريغور مؤلفاً خاصاً بـ Isagôgê لبورفير. ويهتم في المنطق بشكل خاص بمشكلات القسمة المنطقية والبرهان.

على العموم، كانت الفترة المدروسة مميزة في أرمينيا بدراسة أرسطو وبورفير والياس، ونفذنا على سلسلة أبحاث أصيلة. ويتميز في الإسهام الأصيل للمؤلفين الأرمينيين أثر ديفيد الذي لا يقهر والذي طور النزعة المادية للمنطق الأرسططالي ومارس تأثيراً كبيراً على تقدم الفلسفة والمنطق في أرمينيا الاقطاعية.

دخلت مؤلفات أرسطو إلى فارس من سوريا وأرمينيا. وأصبحت مدرسة النسطوريين في أوروبا في القرن الخامس الميلادي المقر الرئيسي للأرسطية. وعندما أفلت في العام ٤٨٩م

في عهد الأمبراطور زينون، ذهب مؤيدوها واتخذوا مكاناً لهم تحت حماية الساسانيين في فارس. حيث بدأوا بنشر فلسفة أرسطو.

كذلك بعد اقفال أكاديمية أثينا في العام ٥٢٩م من قبل الأمبراطور جوستينيان، وجد سبعة من الفلاسفة المطرودين ومن بينهم داماسين وسمبليقوس ملازمهم في فارس على يد كسرى أنو شروان.

كذلك دخلت الفلسفة الإغريقية ممثلة بالأفلاطونية المحدثة والأرسطالية إلى فارس في الحقبة الإسلامية. وكان الناشر الرئيسي لها علماء سوريين. عرفوا في البدء كأطباء، ومن ثم فلاسفة ومناطق. كما أدت أيضاً كتابات الفيلسوف الأرمني ديفيد إلى معرفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة في فارس.

لكن، حدثت في القرن السابع تغييرات عميقة في حياة الفرس والبلاد الأخرى في الشرق الأدنى مع ظهور الإسلام والفتوحات العربية. فقد أسس النبي محمد ناشر الدعوة الإسلامية في البلاد العربية دولة إسلامية ثيوقراطية. وكانت المدينة العاصمة الأولى للعالم الإسلامي. وفي عهد الخليفين الأولين (أبو بكر وعمر) فتح العرب سوريا وآسيا الصغرى وفارس ومصر. وفي عهد الأمويين (٦٦١ - ٧٥٠م) امتدت الأمبراطورية الإسلامية لتشمل أيضاً منطقة واسعة بين الأطلسي والمحيط الهادي، من اسبانيا وشمال أفريقيا حتى الهند مع تركستان والقوقاز والقسطنطينية. ونقل الأمويون عاصمة خلافتهم إلى دمشق. وكانت البصرة والكوفة تشكلان المركزين الفكريين الرئيسيين حيث كان يقيم فيهما العديد من العلماء المسلمين والمسيحيين واليهود والزرادشتيين. وحيث اتصلت الثقافة العربية مع حضارات أقدم منها وأكثر تطوراً؛ كالهيلينية والمسيحية والسريانية التي أثرت بها. وبعد صراع على السلطة للأسرة الأموية (الذين لم يحتفظوا إلا بسلتهم في اسبانيا). بدأت سيطرة العباسيين، الذين دامت خلافتهم طوال خمسة قرون (٧٥٠ - ١٢٥٨م). وكانت الفترة الأولى من خلافتهم هي الأكثر إشراقاً.

أسس المنصور الخليفة العباسي الثاني عاصمة جديدة في بغداد في العام ٧٦٢م. حيث تفوقت على دمشق بأشراقها، وتحولت بسرعة ليس فقط إلى المركز السياسي للخلافة، بل أيضاً أصبحت القطب الروحي للشرق الأدنى والمنافسة للقسطنطينية. لقد رعى الخلفاء؛ المنصور (٧٥٤-٧٧٥م)، وهارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩م)، والمأمون (٨١٣-٨٣٣م) وآخرون، نشاطاً علمياً كبيراً في بغداد كما شجعوا العلوم الزمنية. لكن عظمة البناء كانت تخفي ضعفاً داخلياً، فبسرعة دخلت الخلافة في بغداد في مرحلة الانحطاط. ولم يستطع النظام الإقطاعي المسيطر أن يحافظ على تماسك المجتمع في جميع البلاد المحتلة. لقد سعى العرب، الذين شكلوا استقرارية عسكرية، لفرض دينهم وثقافتهم على عدة شعوب ذات ثقافة أكثر قدراً وحضارة أرقى. وأصبحت اللغة العربية اللغة المتداولة في هذه البلاد كما في الكنيسة والدولة والعلم والأدب.

لقد تفككت الدولة العباسية الواسعة إلى عدة دويلات مستقلة بالفعل بين النصف الثاني من القرن التاسع وأواسط القرن الثالث عشر (حتى الغزو المغولي).

كان المسلمون التقليديون (باستثناء الذين كانوا يعيشون في اسبانيا وفي الجزء الغربي من افريقيا الشمالية) يسلمون بخلافة بغداد بالاسم. وكان للخليفة سلطة في المسائل الإيمانية، ويعتبر الزعيم الروحي للمسلمين. واستمرت بغداد مركزاً فكرياً ومقراً للفلسفة والعلم في الشرق الإسلامي. في حين كان حكام المقاطعات (الأمراء والولاة) ملوكاً مستقلين بالفعل. وفي الوقت نفسه كانت الولايات تعتبر نفسها مسؤولة عن الاقطاعات المحلية. هكذا كانت الحال في آسيا المركزية وايران وسوريا. أما في اذربيجان والقوقاز فقد انقسمت إلى ولايات هاشمية (في الشمال)، من بينها دربان، وإلى ولاية شيرفان (في الوسط).

كان أمراء هذه المقاطعات يسلمون شكلياً بالسيادة المطلقة للخليفة في بغداد، لكنهم لم يقدموا له لا الجنود ولا الأموال. بينما لم يكن باستطاعة الخليفة بعد المحافظة على جيش كبير يخضع به هذه الاقطاعات.

كانت هذه الولايات الصغيرة فريسة للحروب المتواصلة التي تضغط بثقلها على طبقة العمال. فعلى أثر هذه الحروب كانت هذه الاقطاعات تسلب عن الدولة الأم. لكن حدثت فجأة عدة تغييرات في جنوب روسيا، فالتجارة الأذربيجانية أخذت بالانهيار في نهاية القرن العاشر، وحدثت أزمة اقتصادية خطيرة ومفاجئة، إذ انخفضت قيمة النقد، واختفت القطع النقدية من التداول.

واستولى السلاجقة في منتصف القرن الحادي عشر على ايران، وفي نهاية القرن الحادي عشر وسعوا دولتهم إلى القوقاز. والاقطاعات الأذربيجانية بدأت تدفع الجزية إلى السلطان، أما الخليفة فلم يكن أكثر من زعيم روحي.

أما في القرن الثاني عشر فقد ضعفت ارادة السلطان السلجوقي، وتصدعت دولته، وعاد التقسيم الاقطاعي إلى حاله.

ومع انحطاط دولة الخلافة، انتقلت الحياة الفكرية من المركز إلى الولايات القديمة التي قدمت فيما بعد مفكرين مشهورين (الفارابي، ابن سينا، بهمانيار، وغيرهم).

كانت نتيجة الفتوحات العربية أن قربت الثقافة العربية واليونانية والسريانية والفارسية.

وظهرت ثقافة مشتركة، ممثلة ليس فقط من العرب بل كذلك من علماء عدة شعوب أخرى: فارسيين واذربيجانيين وطاجاكستانيين وأوزباكستانيين... الخ. مهما كان اسهامهم ولو زهيداً في تكوين الفلسفة العربية القروسطية.

ويسمى العلم الغربي بشكل عام الفلسفة والعلم العربيين بأتهما في الواقع قد تشكلا على

يد عدة شعوب شرقية .

لقد أسس كسرى أنوشروان ، في العصر ما قبل الإسلامي ، مدرسة للفلسفة والطب في جنديسابور (خوزستان) ، استمرت حتى أيام العباسيين ، وكانت أبحاثها تدور حول المنطق الأرسطاطلي ، وعرفت هذه الأبحاث في البصرة واستعملت في ضبط قواعد اللغة العربية . واستخدم المنطق الأرسطي الذي كان يتمتع بنفوذ كبير ، والذي درس بشكل دقيق في أوساط العلماء من الفرس والسرمان ، استخدم كقاعدة للنحو العربي .

فيما بعد ، توسعت في الكوفة الدراسات القواعدية والفلسفية للعرب ، التي استفادت من جهود المدرستين اللغويتين المتنافستين . وكان للغة العربية المؤلفة من عدة لغات محلية معجم غني جداً (تملك ألف كلمة لتعيين الجمل ، و ٥٠٠ للأسد ، وتقريباً العدد نفسه للتعاسة ، حيث القول المأثور للقواعديين العرب : كلمة «تعاسة» هي نفسها تعاسة) .

وكان الأدب العربي يعد الكثير من هذه المرادفات ، حيث كانت قائمتها تؤلف عدة كتب كاملة .

لقد شاعت دراسة اللغة العربية عند الشعوب الأخرى . لأن المسلمين يعتقدون أن القرآن هو كلام الله الحق . وليس للنبي بل لله نفسه . ولا تجب ترجمته إلى اللغات الأخرى (ترجم مؤخراً على يد المبشرين المسيحيين) . والحالة هذه لما كان على كل مؤمن أن يصلّي خمس مرات في اليوم ، فهذا يتطلب معرفة دقيقة بالعربية . وكان يحظى بتقدير كبير كل من يعرف اللغة العربية بشكل جيد .

لقد أخصبت الكلمات العربية لغات الشعوب الأخرى الداخلة في الإسلام ، فأخصبت أولاً المصطلح اللاهوتي والشرعي ومن ثم العلوم وأخيراً اللغة اليومية .

أدت المنافسة بين مدرستي البصرة والكوفة إلى تطوير الدراسات العلمية للعرب حتى أصبحت بغداد المركز الرئيسي لعلم اللغات والعلوم الأخرى للشرق الإسلامي .

وكانت القواعد العلمية للغة العربية مصاغة ومعدة على قاعدة الأفكار المتطورة لأرسطو في بحثه في التفسير وعلى عدة شروحات موضوعة بشكل رئيسي من قبل الافلاطونيين المحدثين .

كان علم اللاهوت في العالم الإسلامي يأتي في طليعة العلوم ، فهو من جهة يفسر ويشرح القرآن ، ومن جهة أخرى يؤسس عدة أنظمة إيمانية سميت لمحاربة البدع . وتتقضي الضرورة استخدام سلاح الديالكتيك ومعرفة المنطق . فلوضع المنطق الأرسطي في خدمة الإسلام ، يتوجب تحوله إلى لغة مدرسية . في هذا السياق ، حيث تنصرن (من نصرانية) المنطق الأرسطي بتحوله إلى منطق مدرسي في الغرب ، فقد تأسلم في الشرق الإسلامي .

كذلك وضع المنطق في خدمة علم الكلام، حيث كان الإسلام يفرض القيام بالوعظ في الجوامع كل نهار جمعة. كما كان النبي يفعل ذلك في المدينة (كانت هذه المواعظ تعتبر من حق السلطة والخلفاء في العاصمة وولاية المقاطعات).

أدخل المنطق إلى القضاء الإسلامي مبدأً جديداً: هو مبدأ التماثل. فالاستدلال يذهب من الحالة الخاصة (المقدم) إلى حالة خاصة أخرى مماثلة، لحسم القضايا التي لم يكن فيها إسناد إلى القرآن بتشريع مباشر.

في مجال علم التاريخ، كان هناك تياران متناقضان: بعض المؤلفين كانوا يؤكدون على أن العرب، كونهم شعب النبي، أعلى من شعوب العالم الأخرى، وهم مدعوون للتغلب عليهم. أما التيار المعاكس، كان يبحث لابرز العرب كأنهم في أسوأ أيامهم.

لقد عرفت الجغرافيا وعلم الفلك تطوراً مهماً، فقد ترجم إلى العربية مؤلف بطليموس، واستخدم في علم الفلك والجغرافيا في البلدان الناطقة بالضاد.

أما الرياضيات، فكانت تتمتع باهتمام كبير، فقد ترجم كتاب العناصر لافلاطون، وكان لديهم خبرات مماثلة من الرياضيات الهندية والإغريقية، وساهم العرب أنفسهم في تطوير هذا العلم بشكل كبير، لا سيما في مجال الجبر.

لكن القانون في العالم الإسلامي يرتبط بشكل دقيق بعلم اللاهوت، لأن العرب يعتقدون أن جميع القواعد القانونية (الشرعية) صادرة عن الوحي.

أما في العلوم الطبيعية فالاهتمام الأكبر كان للكيمياء. ولو أنها كانت بحالة جنينية تحت اسم الخيمياء^(*). وفي العلوم التطبيقية كان الطب الأكثر تطوراً، وكان يرتكز على نظريات أبقراط وغالينوس. وارتبط بشكل دقيق بفلسفة الطبيعة. ومن الطبيعي أن يكون الطبيب والفيلسوف شخصاً واحداً. (كالكندي وابن سينا وغيرهما). لقد بدأت ترجمة أبحاث الطب إلى العربية على يد المسيحيين السريان منذ العصر العباسي الأول. لا سيما في عهد الخليفة المأمون، الذي أنشأ في بغداد، لدراسة العلم الإغريقي، معهداً خاصاً فيه مكتبة ومرصد فلكي. وفي عهده ذاع صيت كل من قسطا بن لوقا وحنين بن اسحق وابنه إسحق في الترجمة. وكان حنين بن اسحق النسطوري يتقن اللغات السريانية والإغريقية والعربية، وكان يدير مدرسة الترجمة في بغداد.

لقد شهدت الترجمات الأولى لأرسطو النور في عهد المأمون (٨١٣ - ٨٣٣م). وترجمت كذلك مؤلفات المشائين اليونان، ومنها تلك التي للإسكندر الأفروديسي ومؤلفات بورفير وأومونيوس مفسري الأفلاطونية المحدثة لأرسطو.

وترجمت كذلك مؤلفات أفلاطون: تيمائوس والجمهورية والقوانين. كذلك ترجمت عدة

(*) الكيمياء القديمة: علم تحويل المعادن (المتروجم).

ملخصات للأفلاطونية المحدثة كتلك التي لبروكولوس وأفلوطين: ملخص للتاسوعات لأفلوطين ترجم نحو العام ٨٤٠م تحت عنوان إلهيات أرسطو. ويظهر من ذلك أن أرسطو لم يظهر بوجهه الحقيقي في أدبيات الفلسفة العربية، لكنه كان «ممزوجاً في الأفلاطونية المحدثة». وفي القرن التاسع تقريباً ترجم حنين إلى العربية كتاب المقولات لأرسطو. وفي القرن العاشر اخرجت عدة ترجمات جديدة لأرسطو محققة من قبل المسيحيين السريان. وكان أفضلها تلك التي للنساطرة متي بن يونس ويحيى بن عدي وعيسى بن زرعة.

في البدء، كانت الترجمات تتم أولاً إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، لكن فيما بعد أصبحت الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة. وكان المترجمون من السريانية إلى العربية يرتكبون عدة أخطاء تغير معنى النصوص اليونانية. إذا كان النص الفلسفي العام الأرسطي قد خرج إلى النور عن الأفلاطونية المحدثة، فمنطقه كان قد شرح كعلم صوري خالص، وجند لتأكيد العقائد الإيمانية (كما للإيديولوجية المسيحية).

لقد تلقى انتشار العلم باللغة العربية، إضافة إلى تأثير العلم اليوناني (الإغريقي)، أيضاً تأثير العلم الهندي. ففي عهد الخليفة المنصور، بدأت ترجمة عدة مؤلفات هندية، ثم استكمل هذا العمل في عهد الخليفة هارون الرشيد. وكانت الترجمات تتم مباشرة من السنسكريتية والفارسية إلى العربية. وكان العالم الإسلامي يكشف الفائدة الأكثر حيوية في التصوف الهندي والفيثاغوري وفي الأفلاطونية المحدثة. لقد اسندت خلال القرون الأخيرة للعصور الوسطى عدة أعمال مزورة إلى فيثاغور وسقراط وبلوتارك وهرمس... الخ. وكانت منشورة وتنعّم بشهرة كبيرة. أما المنطق الأرسطي فكان ذا مجد عند العلماء العرب كما عند السريان والأميين. وكانت تعرف المقولات والتفسير والتحليلات الأولى والأغليط.

أما من جهة الفلاسفة السابقين على سقراط، لا سيما ديموقريطس، فلم يكن العالم الإسلامي يعرفهم إلا من خلال كتابات مزيفة في القرون الأخيرة من العصور الوسطى.

كانت السمة الخاصة للفلسفة باللغة العربية في الشرق الأدنى الدوغمائية والرجوع إلى سلطة الأولياء.

وتتمثل بالتيارات التالية: ١- نظرية «إخوان الصفاء»، ٢- المشائية الشرقية، ٣- السوفسطائية، ٤- فلسفة الإسلام التقليدي.

في النصف الثاني من القرن العاشر، اجتمع «إخوان الصفاء» بشكل سري في البصرة لنشر أفكارهم. وأخرجوا موسوعة، تشمل ٥٢ رسالة (منها عشر مخصصة للمنطق)، كانت تعرض لعدة معارف علمية مختلفة، لا سيما في المنطق والرياضيات وعلم الطبيعة.

أعلن اخوان الصفاء هدفهم القاضي بجمع الحكمة عند كل الشعوب والأديان، بضم

تعاليم يسوع المسيح والنبي محمد مع الفلاسفات اليونانية في العصور القديمة . واستخدموا لذلك عدة مصادر اغريقية وهندية ويهودية ومسيحية وعربية وفارسية . ووضعوا الفلسفة كمعرفة عليا فوق الدين . وتعرض رسائل اخوان الصفاء الآراء التالية حول نظرية المعرفة : تظهر القيمة الفكرية للأشخاص في العلم والخبرة . فالعلم (أو المعرفة) هو شكل متمزج النفس به لأنها تدركه . أما الخبرة فتتكون مما تكتشفه النفس من شكل في المادة .

يوجد العلم حاضراً في نفس التلميذ بالقوة ، لكنه لا يصبح بالفعل إلا بفضل الدراسات والتأثير الفعال للمعلم . لكن ، كيف يكون العلم مكتسباً من المعلم الأول ؟ يجب الفلاسفة ، بوسائطه الخاصة ، وبتأمل مستقل . في حين يوسط اللاهوتيون الوحي النبوي . أما إخوان الصفاء فيعتبرون أنه توجد عدة وسائط مختلفة للوصول إلى العلم . ويعطون موقف الوسيط بين العالمين الجسدي والفكري للنفس . وتكون ٣ وسائط أو ٣ مصادر للمعرفة ممكنة : فالنفس تعرف الذي يوجد دونها بالإحساسات ، والذي يوجد أعلى منها بالاستنتاجات المنطقية ، وأخيراً تعرف نفسها بنفسها بالبداهة المباشرة والاستدلال . ومعرفة الذات هي المعرفة الأكثر يقينية من بين الأشكال الثلاثة . أما عندما تجهد المعرفة الإنسانية للذهاب بعيداً فإنها تصطدم بالموانع . لذلك يجب عدم التغلسف حول عدة ذوات مثل أصل وأولية العالم . وتصل النفس إلى معرفة خالصة للحقيقة العليا عبر التجرد والحياة العادلة .

تقول موسوعة اخوان الصفاء إنه من المناسب في البدء نشر التعاليم الدينية وتعليم فرضيات الإيمان . أما العلوم الزمنية كقواعد اللغة والعروض والتاريخ ، فلا يمكن أن تكون إلا بعد أن ندخل إلى الفلسفة التي تبدأ الدراسة فيها مع الرياضيات .

في الرياضيات ، يحتفظ إخوان الصفاء بالإيمان الفيثاغوري والهندي في الأعداد باهتمام كبير . والأشياء مخلوقة على صورة الأعداد المناسبة ، فالـ « واحد » هو المبدأ المطلق لكل وجود وكل فكر . وتحوز نظرية الأعداد على حكمة إلهية . وعلم الأعداد هو الأول والوسط والنهاية لكل فلسفة . والهندسة بتأثيرها مع الأشكال المرئية ، تسبب لعلم الحساب الذي هو علم صحيح وصافي ، الدعوة الإلهية للهندسة والحساب التي تركز على ترقية نفس العالم المحسوس إلى العالم الفكري .

تقود الرياضيات النفس إلى معرفة النجوم (الأبراج) . فهذا الحقل عند اخوان الصفاء مخترق أيضاً بالإيمان . والنجوم لا تتنبأ فقط المستقبل بل تؤثر أيضاً على كل ما يحدث على الأرض ، فسعادة وشقاء الناس تتعلقان بها . تحمل الشمس والمشتري والزهرة السعادة . في حين يأتي الشقاء مع القمر وزحل والمريخ . وكل كوكب سيار له دائرة تأثيره ، ويتعرض الإنسان في حياته للتأثير من عدة نجوم . في البدء يعطي القمر النمو لجسم الإنسان ، ثم يشكل عطارده فكره ، ومن ثم يقع الإنسان تحت تأثير الزهرة ، وبعد ذلك تعطيه الشمس السلالة والغنى والقدرة . والمريخ يعطيه الشجاعة ونبل النفس ، وتحت سنة

المشتري يستعد الإنسان للقاء الآخرة. وفي النهاية يعثر الإنسان على السلم تحت تأثير زحل .

الله موجود أعلى، ومصدر الفيض لكل شيء. وتخلق نفس الطفل شبيهة بصفحة بيضاء، وبعد ذلك تتمزج بما يصدر عن الحواس الخمس. ثم تظهر الحكمة، التي تختص بالإنسان دون بقية الحيوانات. والعقل يترجم بالحكم والكلام والإرادة. وتشدد موسوعة إخوان الصفاء على دور الكلام في المعرفة، فالكلمة هي جسم الفكرة التي لا يمكن أن توجد بشكل منفرد .

وفي رسائلهم يربط إخوان الصفاء المنطق بالرياضيات، فكما أن الرياضيات تقود الإنسان من المحسوس إلى المعقول، يشغل المنطق كذلك دور الوسيط بين الفيزيقا (علم الطبيعة) والميتافيزيقيا. الفيزيقا تواجه أجساماً أما الميتافيزيقيا فتواجه جواهر روحانية خالصة. وفي هذه الحالة، يبحث المنطق أفكار العالم الروحاني كما يبحث انعكاسات صور الأجسام في أنفسنا. والمنطق أقل من الرياضيات دوراً وأهمية، لأن موضوع الرياضيات لا يكون فقط أشياء وسيطية، بل أيضاً جوهر الجميع. في حين يقتصر المنطق كلياً على الصور النفسية الوسيطة بين الجسم والفكر. يستلهم منطق إخوان الصفاء من أفكار بورفير ومن مقولات وتفسير وتحليلات أرسطو. وهو مبتكر بشكل قليل جداً .

أضاف إخوان الصفاء إلى الحدود الخمسة لبورفير حداً سادساً هو الفردي، مما يعطي الشكل التالي: ١- الجنس، ٢- النوع، ٣- الفردي، ٤- التمييز العيني، ٥- الخاص ٦- العرضي. وتسمى الحدود الثلاثة الأولى أوصافاً موضوعية. أما الثلاثة الأخيرة فتسمى أوصافاً مجردة. والمقولات هي المفاهيم العليا، التي يكون الأول فيها الجوهر، والتسعة الأخرى أعراض. بالنسبة للبقية، يتطور نظام المفاهيم بالقسمة إلى أنواع. وتضاف ثلاث طرق منطقية إلى القسمة: التحليل والتعريف والاستنباط. فالتحليل هو الطريقة الأولية والأكثر بساطة، يقدم الإمكان لمعرفة الفردي. أما التعريف والاستنباط فهما أكثر دقة، ويساعداننا على معرفة الروحاني. يحلل التعريف ماهية الأنواع، والاستنباط ماهية الأجناس. والحواس تخبرنا عن وجود الأشياء، لكن الذي يكشف ماهيتها هو الانعكاس وحده. ولا تكون المعارف المتأتية عن الإحساسات واسعة، ويمكن أن تقارن بالأحرف الأبجدية. وتكون مبادئ المعرفة العقلية أكثر أهمية، أيضاً للكلمات إحساس أكثر من الأحرف. بينما العلم الأكثر أهمية هو المتضمن في الجمل المتفرعة من مبادئ المعرفة العقلية. كانت هذه هي الفرضيات الأساسية لمنطق إخوان الصفاء .

أما تعاليمهم فكانت تتناقض مع الدين، وكان إخوان الصفاء مضطهدين على الدوام. وأحرقت رسائلهم علانية مع مؤلفات ابن سينا في العام ١١٥٠م. وكانت فلسفتهم شعبية

جداً، وشكلت بياناً للحكمة الاغريقية والهندية والفارسية والمسيحية واليهودية، عمل به في ذلك العصر في الدوائر العلمية للشرق الأدنى.

لقد شكلت المشائية بين القرنين التاسع والحادي عشر ظاهرة مهمة جداً نظراً لمضمونها الفلسفي. لقد طبع وجودها القصير، لكن المشرق، تاريخ الفلسفة في الشرق الأدنى.

وكانت فلسفة انتقائية، رغم غلبة التيار الأرسططالي فيها. تختلط بالأفلاطونية المحدثة وتيارات أخرى مثالية وصوفية. وكان الممثلون الرئيسيون لمشائية الشرق الأدنى: الكندي (القرن التاسع) والفارابي (القرن العاشر) وابن سينا وتلميذه الأذربيجاني بهمانيار (القرن الحادي عشر). كانت أفكارهم الفلسفية تنبثق من ثنائية: من الرسالة الأرسطية التي كانت تتردد بين المادية والمثالية ومن النظام المثالي الخالص للأفلاطونية المحدثة. كما كانت رغبتهم أسلمة أرسطو. وكان بهمانيار أفضلهم بالوصول لإزالة الفرق بين موقف أرسطو الأفلاطوني المحدث والدين الإسلامي.

أرجع المشائيون المشرقيون - في بحثهم لدمج ثلاثة مذاهب مختلفة (أرسطو، افلاطونية محدثة، القرآن) - هذه المذاهب مشوشة ومتناقضة جوهرياً. فإذا كانت المشائية في نظرية الوجود تشبثت بالفكرة الأفلاطونية المحدثة التي وفقاً لها فاض كل ما هو موجود عن مبدأ إلهي وحيد، ففي نظرية المعرفة والمنطق ارتكزت على الأرسطية.

كانت الفلسفة باللغة العربية تنظر إلى المنطق كعلم تطبيقي يقيم قواعد التفكير السليم. ففي هذه النظرة، يكون المنطق، من بعض الأوجه، ميزاناً نزن عليه صوابية الأفكار، كي نستبعد تلك التي تكون مغلوطة ومبنية بشكل خاطئ. لقد استمر هذا التصور للمنطق كـ «ميزان للأفكار» عند البحاثة المسلمين حتى القرن الرابع عشر، كما سمي باكيهانوف العالم الأذربيجاني (في القرن الرابع عشر) بحثه في المنطق «ميزان العيون»، أي في «نور العلم». وكان الفلاسفة العرب يرون أهمية المنطق في الحماية من الأخطاء، والمساعدة على مقارنة العلوم، وعلى تطورها المستقل.

لقد دُرس المنطق بشكل رئيسي بعد ترجمة أبحاث منطق أرسطو وشارحيه إلى العربية. فسيرة ابن سينا الذاتية، تثبت كم كان يقدم من عناية ومثابرة لدراسة كتابات أرسطو حول المنطق. وكان العلماء العرب يؤلفون على أساس هذه الدراسات ملخصاتهم الخاصة بقليل أو كثير من الأصالة. كذلك ألف بهمانيار في القرن الحادي عشر منطقاً ترك منه معلمه ابن سينا ثلاثة كتب: الكبير والوسط والصغير. لكن بعد سقوط الفلسفة المشائية احتفظ بالمنطق، وفائدته لم تضعف. وكنا نرى باستمرار ظهور أبحاث جديدة في المنطق. كانت فائدة المنطق تصب بشكل خاص أثناء تطبيقها في الجدل اللاهوتي، واستخدم للدفاع عن العقائد الدينية.

كان المنطق والرياضيات يعتبران مشيداً المرحلة الإعدادية للفلسفة. إن التعليم الأرسطي

حول العقلين المنفعل والفعال ، الذي يطبق فيه أرسطو المقولة الديالكتيكية للإمكان والواقع في شرح قوانين الفكر الإنساني . تسترجعه نظرية المعرفة للمشائين العرب بشكل منحول . وانطلاقاً من المقارنة الأرسططالية للعقل الإنساني مع النور الذي يعطي العين رؤية الألوان التي توجد بالقوة في الطبيعة ، يسند المشائيون إلى العقل الفعال معنى آخر . إذ عند أرسطو ، يكون العقل الفعال ماثلاً في الإنسان نفسه ، وهو العامل في النفس الإنسانية الذي يحقق الاستعداد ، المتضمن في العقل المنفعل ، لمعرفة المفاهيم ، أما بالنسبة للمشائيين ، العقل الفعال جوهر روحاني مستقل ، ويوجد خارج الإنسان ، وفعله يقود الإنسان إلى معرفة ماهية الأشياء . وكما الضوء بالنسبة للعين ، هو عامل خارجي يحدد رؤية الألوان ، العقل الفعال مصدر خارجي بالنسبة للإنسان ، لمعرفة ماهية الأشياء . بفضل هذا التحويل لمفهوم العقل الفعال ، تضم نظرية المعرفة عند المشائيين العرب علم الكونيات (كوزمولوجيا) . لأن العقل الفعال عندهم ، هو العقل الكليّ الذي يشكل الحلقة الأخيرة من سلسلة الفيض للعقول السماوية (أي عقل فلك القمر) .

يتضمن هذا العقل الكوني لفلك القمر عند المشائيين العرب ، صور موضوعات العالم المادي . وارتباط هذا العقل بالعقل الإنساني الموجود بالقوة يهب عدة صور للفكر ضرورية لمعرفة ماهية الأشياء . فإذا كان مظهره وهمياً ، يميل هذا المذهب إلى افتراض قضية التلازم بين صور الفكر الإنساني وصور الوجود ، والعالم المادي . وكان لينين يقول إنه ، بالنسبة للنظرية المادية في المعرفة ، من الضروري التسليم بأن صور الفكر الإنساني مشابهة لصور الوجود الذي تعكسه . ذلك لأن المشائيين العرب يطرحون ، في هذا الفكر ، قضية العلاقة بين صور الفكر الإنساني وصور الوجود . وهذا التصور يقترب من الموقف العقلي المادي . وهذا لا يغير أي شيء من تشوشه الأساسي ، بسبب استنباطهم الإثنين من المصدر الأول نفسه ، العقل الفعال لفلك القمر .

حوّل المشائيون العرب تعاليم أرسطو حول العقل الإنساني إلى نظرية في انتقال العقل الإنساني ، انطلاقاً من مرحلته التي بالقوة . ودرجات هذا الانتقال تختلف بعض الشيء بحسب المؤلفين .

الكندي يأخذ نقطة الإنطلاق العقل الذي بالقوة (المنفعل) الخاص بالإنسان ، ويكون العقل «المستفاد» (المكتسب) والعقل «البرهاني» (الظاهر) درجتى الاقتراب من العقل الفعال الأزلي .

والفارابي كالكندي يعتبر أن العقل الإنساني عاجز في ذاته ، ولا يستطيع التأثير إلا بفضل التأثير الذي يفرضه عليه العقل الفعال الكليّ واتحاده معه . إن تأثير العقل الفعال الكليّ على العقل الذي بالقوة للإنسان ينقله من حالته التي بالقوة إلى الحالة التي بالفعل («عقل بالفعل») ، مروراً بالطور الوسيط للعقل «المستفاد» (الحد هو للإسكندر الأفروديسي عن اللاتينية Intellestus acquisitus) . وبحسب الفارابي ، يرتبط العقل الذي

بالقوة بالقوى الداخلية للنفس الإنسانية التي تكون مرتبطة بالمادة والتي تكون فانية، في حين أن العقل الإنساني الفعال متحرر من المادة وغير فانٍ، وهو جوهر بسيط وأبدي، وينجو وحده من الموت في الجسم الإنساني، في حين تزول كل القوى النفسانية الأخرى معه. والإنسان يستطيع معرفة العالم الموضوعي الخارجي، ويشرح الفارابي ذلك، بأن صور العقل الإنساني مشابهة لصور موضوعات العالم المادي. الأولى كالثانية تأتي من المصدر نفسه، من العقل الفعال الكلي.

عند ابن سينا، النفس الإنسانية الفردية غير موهوبة إلا بالعقل الذي بالقوة، في حين أن العقل الفعال غير فردي، بل عام وواحد عند كل الناس. والعقل الفعال العام هو العقل الكلي، أي ما هو آتٍ من آخر فلك سماوي داخلي (فلك القمر).

ويشدد ابن سينا في نظرية انتقال العقل الإنساني على نتائج التجربة الحسية في المعرفة. يقول ابن سينا، إن العقل الذي بالقوة، كي يصبح فعالاً، يحتاج إلى تمثيلات حسية تغنيه الكمال، وتسمح له بالتحول إلى عقل مستفاد. لكن في الوقت نفسه يسلم من جهة العقل المستفاد، الذي يفعل بواسطة وعلى قاعدة التجربة الحسية، بالعقل الذي يماثل دون واسطة (مباشرة) الحقائق المستخدمة كأسس رئيسية للعلوم. وهذه الحقائق تدخل في النفس الإنسانية مباشرة انطلاقاً من العقل الفعال الكلي. وهذا العقل يسمى مدرجاً.

يسلم ابن سينا، أكثر من المعرفة العقلية التي تتطور بشكل طبيعي، بالإمكان للإنسان بالاقتراب من المعرفة العليا الخاصة بكشف (رؤيا) خارق يفيض من العقل الفعال الكلي (وهذا ما يفسر أيضاً النبوة). وهذه المعرفة الصوفية بحسب ابن سينا لا تتأتي من الله، بل من العقل السماوي الأدنى الذي لفلك القمر.

بهمانيار يوسع نظريته في العقل الإنساني وفي معرفة العالم من قبل الإنسان في الفكر نفسه كالكندي والفارابي وابن سينا. ويقول، كل إنسان يملك بالطبيعة العقل الذي بالقوة والذي يميزه عن الحيوانات. وهذا العقل موجه في الأصل تحت تأثير الأشياء الخارجية على الإنسان. وموضوع المعرفة له وجود مستقل بالمطلق عن الذات المفكرة. وكل ما يولد في فكر الإنسان يصدر عن الخارج، ويمر بحساساته؛ فهذا عقل مادي لأنه يتصل بنشاط الحواس ويرتبط بها. والتجربة تبرهن على أن العقل الإنساني يتطور ويكتمل بمقدار ما يأتي انعكاس صور الموضوعات الخارجية مرتبطاً بقدرته على التخيل.

بفضل الإحساسات والذاكرة والمخيلة، وعلى قاعدة العقل الفطري الذي يكون بالقوة، يطور الإنسان العقل «المعتاد» (بالملكة) بالتدريب والفروض. وهذا العقل الثاني يرتبط بدقة بالمادة كونه يتطور في الزمان. وفي هذه الحالة، كل ما يكون في الزمان يتعلق بالمادة. وملكات الإنسان التي تتطور في الزمان ترتبط بجسده وتعلق به. ويشكل العقل الإنساني، الذي يتحضر بالتمارين، مرحلة في انتقال الفكر الإنساني ونشاطه الإدراكي. ومن خلاله

يبدأ العقل الروحاني الخالص الذي يرتفع إلى الحدس العقلي ممارسة تأثيره على الأفكار والمفاهيم العامة .

ولا تقدم الإحساسات مع قدرة المخيلة إلا صور الموضوعات الجسمية (المادية) ، ويتشكل العبور إلى الحدس العقلي وإلى الأفكار والمفاهيم العامة بالتجريد ، الذي يكون العقل الفعال المفارق بواسطته فقط يملك القدرة . ولا تتولد الأفكار والمفاهيم العامة عن التجربة الحسية ، مع أنها هي التي توجد النشاط الإدراكي الأعلى للإنسان ، فليست التجربة هي التي تزوده بالمضمون والموضوع . بل يصدر هذا المضمون الجديد عن العالم الروحاني الاعلى ، وعن عالم الأفكار ، وعن تأثيره على الذات المفكرة .

إذن ، وفق بهمانيار ، للمعرفة الإنسانية مصدران مختلفان ، أحدهما يذهب نحو الأسفل (تجربة حسية ، إحساسات ، ذاكرة ، مخيلة) ، والآخر نحو الأعلى (أفكار العقل الخالص ، مفاهيم عامة) . ويكون للمعرفة الإنسانية تبعاً لهذين المصدرين : أرضية (مادية) وما وراثية (روحانية) ، كما يوجد نوعان من الموضوعات للمعرفة : العالم المادي الحسي والعالم ما فوق الطبيعة الروحاني الخالص ، والذي يكون صعب الإدراك على الحواس . ويواجه الإنسان في معرفته الأفلاك الموجودة خارجاً عنه : أدنى أو أعلى ، مادية أو فكرية . أما المعرفة الإلهية فهي على العكس من ذلك تكون من الله الذي لا يتغير أبداً .

تمر المعرفة الإنسانية وفق بهمانيار بالمراحل التالية : ١ - العقل الفطري الذي يكون بالقوة ؛ ٢ - الدرجة الوسطى بين الحالة التي بالقوة والحالة التي بالفعل : العقل المعتاد الذي يتشكل ويتطور ويكتمل بالتدريب والتمارين على قاعدة المادة المحسوسة ؛ ٣ - العقل المستفاد الذي يتطور بناءً على العقل المعتاد وعلى أساسه ؛ ٤ - العقل الفعال الذي يرتفع إلى الحالة الفكرية الخالصة ، ويحقق الفكر دون أية علاقة بالمعطيات الحسية .

لقد تواصلت تعاليم بهمانيار حول الدرجات الأربع للانتقال بالعقل الانساني عبر نصير الدين الطوسي (القرن الثالث عشر) ، فلكي يشرح الطوسي تمييزاته يقارنها بولد يتعلم الكتابة . فيقارن العقل الذي بالقوة ، والذي يركز بشكل أساسي على الاستعداد الفطري للنفس الإنسانية لمعرفة المعقول ، بقدرات الولد الذي لا يعرف الكتابة بعد ، لكنه سوف يمنح تعلمها في المستقبل لذلك .

أما العقل المعتاد فيقارنه بولد يملك علماً سابقاً بالكتابة لكنه لا يستطيع تطبيق علمه المغلوط بالمواد المناسبة . وفي النهاية يقارن العقل المستفاد بطفل يعرف الكتابة ويملك كل ما هو ضروري .

إذن ، تشكل هاتان المرحلتان من انتقال العقل درجات تحضيرية للعقل الفعال الذي يستطيع معرفة المفاهيم الواضحة . فخلال هاتين المرحلتين التحضيريتين ، تكمل التمارين والتدريب العقل ، حيث نرى تهيئة الاستعدادات العقلية وتراكم المعارف الضرورية للمرحلة

النهائية، ألا وهي العقل الفعال .

تجمع الروايات التاريخية أن الكندي كان أول أرسطي شرقي، وأنه درس باهتمام أرسطو وشارحه الإسكندر الأفروديسي الذي تنتسب إليه نظريته في العقل . يسلم الكندي بأربعة أشكال للعقل، مبتعداً بذلك قليلاً عن السطاغيري، كما يتطابق ذلك مع الفرض الفيثاغوري حول كمال العدد «أربعة». يضم الكندي نظرية أرسطو والمذهب الأفلاطوني المحدث حول العقل مع إيمان الفيثاغورية المحدثه بالأعداد . ويسعى إلى تحويل الفرضيات الأرسططالية حول هذا الموضوع إلى نظرية معقدة لسيرورة انتقال العقل الإنساني، هذه السيرورة التي هيمنت على الفلسفة العربية حتى ابن رشد ضمنا .

كما كان الكندي أول من أشاع في الفلسفة العربية الرأي الذي يقول إن الإنسان يعرف ماهية الأشياء تحت تأثير العقل الكلّي الموجود خارجه، وهو الذي يعطيه إمكانية هذه المعرفة . وكما يقدم العقل الكلّي صورة للعقل الإنساني يقدمها كذلك للأشياء المادية .

سمي الفارابي «المعلم الثاني» («المعلم الأول» أرسطو)، وكان ممثلاً آخر مشهوراً للمشائية الشرقية . وعلى خطى الكندي، يقول الفارابي إن المعرفة ممكنة، وإنها تستطيع أن تقبض على الحقيقة بفضل العقل الكلّي نفسه الذي يقدم الصور للعالم المادي والأفكار للإنسان . وبرأيه، تصدر حكمة الفلاسفة عن العقل الكلّي . ويعتبر الإيمان ذا قيمة أقل من المعرفة الفلسفية المكتسبة من قبل العقل الخالص .

كان العلماء الناطقين بالضاد يعرفون من قبل في القرن العاشر مجموعة الأبحاث الثمانية لمنطق أرسطو . واقتبس الفارابي نصاً كاملاً من الأورغانون . لقد ارتبط منطق الفارابي بنظرية المعرفة وقواعد اللغة . ويفرق بين المنطق والقواعد : إطار القواعد هو لغة الشعب المعطاة، أما المنطق فهو الذي يصوغ قواعد الجمل بلغة الفكر المشترك لكل الإنسانية . ويجب الذهاب من عناصر اللغة الأكثر بساطة إلى العناصر الأكثر تعقيداً، ومن الكلمة إلى الحكم، ومن الحكم إلى الاستدلال .

يقسم الفارابي المنطق إلى قسمين : الأول يبحث في الأفكار والتعريفات، والثاني مكرس للحكم والاستدلال والبرهنة . ووفقاً له، لا تكون الأفكار والتعريفات لا صادقة ولا كاذبة، ولهذا تؤخذ بشكل منفرد خارج صلتها العكسية وعلاقتها مع الحقيقة . ويفهم بالأفكار تمثلات الموضوعات المفردة المنتجة لعدة إدراكات حسية، كذلك التمثلات التي تتركها في الذهن بالنسبة لهذه الموضوعات . وهي أفكار الضرورة والواقع والإمكان . هذان النوعان من الأفكار يتعلقان باليقين المباشر . ويمكن للفكر الإنساني أن يوجه نحو هذه الأفكار أما النفس فتستطيع مشاهدتها ملياً (تستغرقها في التأمل). لكن لا تمكن البرهنة ولا تفسير استنتاجها مما هو معروف سابقاً . وتكون واضحة بنفسها وتملك أعلى درجة من اليقين .

نحصل على عدة أحكام يمكن أن تكون صادقة أم كاذبة في ترتيبنا للتمثلات . أما لبنائها

فيجب اللجوء إلى الاستدلالات والبراهين المخصصة لاختزال الأحكام إلى جمل أكيدة، أو واضحة مباشرة بنفسها ولا تستلزم أي تأكيد آخر. هذه الجمل الواضحة بنفسها والبديهيات يجب أن تكون للرياضيات والميتافيزيقيا وعلم الأخلاق. والبديهيات (المسلمات) هي الأساس لكل علمنا.

يعتبر الفارابي البرهان موضوع المنطق الخاص. وينطلق من المعروف جيداً والمشيّد بثبات للوصول إلى ضبط الجديد وغير المعروف من قبل بشكل قاطع. وتشكل معرفة المقولات والأحكام والاستدلالات برأيه مدخلاً للمنطق. ويعتبر الفارابي في نظرية البرهان نفسها، أن الأساسي هو تشييد عدة مبادئ يجب أن تستخدم كمعايير للمعرفة الضرورية. ويسلم بمبدأ التناقض بوصفه قانوناً جوهرياً.

إن وظيفة مبدأ التناقض، في إطار الحكم الدقيق للفكر، تتركز على كشف الحقيقة أو ضرورة الفرض وعلى كشف الكذب أو استحالة الفرض المعاكس. فبحسب وجهة النظر هذه، يبدو له التقسيم الثنائي الأفلاطوني أفضل من طريقة أرسطو العلمية.

لا يكون البرهان عند الفارابي صورياً ببساطة، وليس هو الطريقة الصحيحة، والطريق التي توصل إلى الحقيقة فقط؛ بل هدفه أيضاً التوصل إلى هذه الحقيقة واحداث العلم في ذاته. ولا يواجه البرهان فقط الأحكام بما هي مواد للأقسة بل يتحرى عن الحقيقة التي تحتويها.

يقول الفارابي، زيادة على الحقائق الضرورية حول الوجود الضروري، يوجد مجال المستحيل، الذي لا نستطيع إلا امتلاك معرفة محتملة عنه. ومن أجل تدريب أولي لهذه الذات، يحيل الفارابي القارئ إلى طوبيقاً أرسطو التي يعرض فيها الدرجات المختلفة للإمكان.

يشدد الفارابي على أهمية التحليلات الثانية: المعرفة الصحيحة لا يمكن أن تكون مبنية إلا على عدة فرضيات ضرورية.

ويصوغ رأيه حول الكليات في ملحق إلى مدخل بورفير. ويحددها كـ «الوحدة على المتكثر وفي المتكثر». وبرأيه لا توجد كليات المفاهيم الفردية منفصلة.

لا يجد الفارابي الخاص في الأشياء والإدراك الحسي فقط، بل كذلك في الفكر. والكتّي لا يوجد كـ «عارض» في الأشياء المفردة فقط، بل كذلك كجوهري في العقل. والعقل الإنساني يستخلص الكلي من الأشياء، لكن الكلي له وجوده الخاص والمنفرد.

إذن، يشيد الفارابي، كما تقدم، التمييز بين الكليات «السابقة على الأشياء» (aute rem) و «في الأشياء» و «بعد الأشياء» (post rem).

يهاجم ت. ج. دي بور في وجهة النظر الكانطية نظرية الفارابي حول الكليات، وي طرح

الأسئلة التالية: هل ينتمي «الوجود الخالص» إلى الكليات؟ وهل الكينونة محمول؟ ويجب بأن هذه الأسئلة، التي تتيح الفرصة لكثير من الأخطاء في الفلسفة، لها حلول من قبل الفارابي بشكل صحيح وتام.

ويؤكد دي بور أن الفارابي يعتبر الكينونة علاقة نحوية أو منطقية، وليست مقولة للواقع تعلن تأكيداً على الأشياء. وكينونة شيء ما ليست شيئاً آخر غير الشيء نفسه^(١٠).

نسي دي بور أثناء تمييزه مذهب الفارابي حول الـ «وجود»، أنه يسلم بعدة درجات مختلفة للوجود، وأنه يميز بشكل خاص الوجود الموجود ضرورياً والوجود الممكن. والتمييز بين الوجود الضروري والوجود الممكن هو الفكرة المركزية في فلسفته. كي يكون الوجود الممكن محققاً. يعني، وفق الفارابي، إن تسلسل العلل لا يمكن أن يكون لا نهائياً. وأنه يجب التسليم عند ذلك بوجود الموجود دون علل، وأنه موهوب بالكمال النهائي والوجود الأزلي والثابت (اللامتغير) ومكتفٍ بنفسه. الفارابي يتحدث عن مراتب للوجود، عن درجات مختلفة للوجود بموجب نظام الفيض. وتحتل المادة المرتبة الدنيا في هذه السلسلة من الفيض المتعاقب.

إذن، يخطيء دي بور بالقول إن الوجود بالنسبة للفارابي ليس مقولة للواقع، بل علاقة نحوية خالصة أو منطقية. وعلى العكس من ذلك، يسند الفارابي إلى الوجود مضموناً أنطولوجياً في العقل لواقع المفاهيم. ومن أجل ذلك هو أبو البرهان الأنطولوجي لوجود الله: الله يوجد اضطراراً، لأن مفهوم الله هو للموجود اضطراراً والنفي لوجوده يؤدي إلى تناقض واضح.

إن تصور الوجود عند الفارابي هو في الوقت نفسه غير منطقي ومتناقض: إذ ترتب فلسفته الفكرة الأرسطالية التي وفقاً لها لا يكون الوجود مقولة للواقع، والفرض الأفلاطوني المحدث المقابل. وهذان تصوران متناقضان.

بلغت المشائية الشرقية ذروتها في فلسفة ابن سينا (السينوية)، حيث كان قانون الطب المشهور قانوناً حتى القرن السابع عشر في الشرق ومؤخراً في الغرب أيضاً. وكان ابن سينا من بين المشائين في الشرق الأدنى الأكثر اقتراباً من أرسطو الحقيقي. لأنه كانت لديه نزعة مادية خاصة في نظريته. واستبعد العديد من أفكار الأفلاطونية المحدثة. لقد درس ابن سينا المنطق الأرسطالي بعمق. وبدأ بالمؤلف (مدخل إلى مقولات أرسطو لبورفير «Isa - Gudji»)، وكان يظهر كفاءة استثنائية، مذهلاً أكثر من مرة معلمه الناطيلي^(*).

يرى ابن سينا ميزة الفكر المحددة في أنها معرفة عامة، ويميزها عن المعرفة الحسية

(١٠) ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، لندن، ١٩٠٣، ص ١١٣.

(*) عبدالله الناطيلي (الترجم).

للموضوعات المفردة. والعام عنده يوجد في الموضوعات نفسها للعالم المادي الذي يشكل الماهية. في كل شيء، إلى جانب الأعراض المنفردة والخاصة، توجد ماهيته العامة. والفكر الإنساني لا يقوم إلا بتحرير ما يوجد من عام في الأشياء في صورته ومفاهيمه. ثم يعيد هذا العام إلى الأشياء المنفردة المتناظرة. والأشياء تكون منفردة لذلك تتجسد في المادة. وتكون عامة بمقدار ما تكون مفكرة من جديد بواسطة العقل دون المادة التي توجد فيها.

يعتبر ابن سينا الفكر الإلهي كمصدر أول للعام. وبحسبه، توجد الكليات بشكل أولي («ante rem» قبل الأشياء) في الفكر الإلهي، ثم في الأشياء المنفردة للعالم المادي (in re) وأخيراً كمفاهيم عامة في الفكر الإنساني (post rem).

في هذا التصور للكليات، يتأكد بشكل عام كمثالي موضوعي. لكن لديه تصور مادي ساذج للمعرفة الإنسانية بالمعنى الذي يفهمه به في حدود السيرورة الانتقالية، حيث يشدد على دور التجربة الحسية. ويقول إن المعرفة تحتاج في بادئ الأمر إلى تمثيلات حسية تغني وتطور وتكمل العقل وتشكل التهيئة الضرورية لمعرفة العام. وتذهب المعرفة الإنسانية من الصور الحسية إلى الحقائق المعقولة، أي إلى المعرفة العامة.

إن الاقرار بدور التجربة الحسية وسلطة العقل في المعرفة يشكل دون شك العنصر التقدمي لنظرية ابن سينا. كانت فلسفته موجهة نحو معرفة التجربة. وكان ينصح بملاحظة ظواهر الطبيعة، وتكديس وتوليف الوقائع. وانجاز البحث بفكر ناقد. وبعلائه قوانين للعقل والتجربة يوجه ضربة إلى المدرسة ويهدم الوثوقية الإيمانية (الدوغمائية الإيمانية). والضربات التي وجهها إلى المدرسية لم تبق دون أثر، رغم عدم صلابته المنطقية، ولو أن فلسفته لم تدرج تحت هذه النسبة.

إن التقدير العالي للمعرفة الحسية وللعلوم الطبيعية يقرب ابن سينا من فلسفة العصور الحديثة. فهو يقسم الفلسفة إلى المنطق وعلم الطبيعة والميتافيزيقيا. ويعرف الفلسفة بأنها علم كل ما يوجد، علم المبادئ لكل العلوم الخاصة. وتبلغ النفس من خلال معرفة الفلسفة الكمال الأسمى. يميز ابن سينا بين الموجود الجسدي والروحي والفكري. تلك المدرسية على التوالي من قبل علم الطبيعة والميتافيزيقيا والمنطق.

والمنطق يشبه الرياضيات لأنه يفض النظر عن المادي.

إن ما يميز الرياضيات هو أن التجريدات الرياضية يمكن أن تكون ممثلة ومبنية بالبصر، في حين أن التجريدات المنطقية: التماثل والوحدة والكثرة والكلية والخصوصية والماهية والعرض... إلخ لا توجد إلا في الذهن. وبحسب ابن سينا، المنطق هو علم صورة الفكر. إن منطق ابن سينا قريب جداً من منطق الفارابي.

كذلك، لديهما التصور نفسه للكليات، فنماذج الأشياء تسبقها في الوجود في فكر الله،

وهي مرحلة لا يوجد فيها بعد كثرة للأشياء، ثم إن هذه النماذج تصل إلى كثرة بحيث أنها تشكل صورة مادية للأشياء. وفي النهاية تظهر في الفكر الإنساني مرتفعة إلى كلية الفكرة.

عمل ابن سينا، على غرار أرسطو الذي كان يميز بين الجواهر الأولى (المفردة) والثواني (الكلية)، على التفريق بين المفاهيم الأولية والثانوية أو الغايات (Intentio). فالمفهوم الأولي يرتبط بالأشياء نفسها، أما الثاني فهو تحت تصرف معرفتنا الخاصة.

تقضي فلسفة ابن سينا في تناقض ثنائية العالم الجسدي والعالم الروحي. ولديه نظرة ثنائية للعالم الجسدي المركب برأيه من مبدئين مختلفين، المادة والصورة: المادة هي مبدأ (علة) كثرة الأشياء وتتنوعها الفردي، والصورة هي مبدأ وحدتها وتجميعها. وتحصل الطبيعة من المادة على المفرد والفردي والكثرة والعرضي والمتغير والزائل، وتحصل من المبدأ الروحي والعقل والله الموجود في الطبيعة على العام (الصورة) والوحدانية والضرورة والتناسق (النظام). وعلى العكس من الفارابي، لا يستنتج ابن سينا المادة من الله، ويعتبر الله حقيقة مطلقة لا يمكن أن تصدر عنه الكثرة. ولا يضيفي الله على الطبيعة إلا النظام، وما هو كلي وعمام. ويعترف بأزلية المادة. ويضع في الوقت نفسه الروحي فوق المادي. ويسند إلى النفس دور الوسيط بين الروح والمادة. ولا يمكن للجسم أن يكون علة لبعض الأشياء. والذي يتدخل دائماً كعلة هو المبدأ الروحي (العقل) بواسطة القوة والصورة أو النفس. ووفق ابن سينا، هذه العلة الفعالة تشكل سلسلة من الدرجات الصاعدة: قوى الطبيعة اللاعضوية، طاقة النباتات والحيوانات، الأنفس الإنسانية، وفي النهاية نفس العالم.

النظام المنطقي لابن سينا يتألف من أربعة أقسام: المفهوم والحكم والاستدلال والبرهان. ولا يقبل في نظرية الاستدلال إلا ثلاثة أشكال من القياس الحملي الأرسططالي.

أما بهمانيار الفيلسوف الأذربيجاني وتلميذ ابن سينا، كانت له الأبحاث: موضوع الميتافيزيقيا وترتيب الوجود والمنطق. يعيد موضوع الميتافيزيقيا والمنطق بناء معرفة أرسطو، ويمثلان من جهة كبيرة عرضاً مبسطاً لأفكار السطاغيري؛ وترتيب الوجود يروي بالتفصيل التصور الأفلاطوني المحدث للفيض. بشكل عام، تنزع فلسفة بهمانيار إلى تقريب وجهات النظر المشائية والدين الإسلامي. وكانت فكرته الأساسية في الترتيب الثابت للوجود هي: كل شيء له مكانه في سلم الوجود. كما كان بهمانيار ممثلاً نموذجياً للمنطق المدرسي. فكل براهينه تقوم على عدد لا يحصى من التعريفات والتمييزات، التي يستخدمها للبرهنة على وجود الله وتجرد النفس (مفارقتها) وخلودها. وكانت الأداة الرئيسية لاستنتاجاته هي قانون التناقض المنطقي المعيار الأعلى للحقيقة.

واستخدم هذا القانون بشكل ميتافيزيقي ومثالي: ميتافيزيقي لأنه كان يسلم بوجود التناقضات في الواقع، وفي الموضوعات نفسها. ومثالي لأنه لم يكن مدركاً في حدود انعكاس العالم المادي، بل كقانون للفكر الخالص ومصدره العالم الروحي. ويحدد مبدأ التناقض

المنطقي بأنه يستبعد كل ما هو متناقض .

يستعيد بهمانيار البرهان الأنطولوجي لوجود الله عند الفارابي، ويقول، إن نفي وجود الله متناقض في ذاته، لأن مفهوم الله يعني الوجود الضروري. لذلك، إنكار وجود الله يعني إثبات اللاوجود للموجود بالضرورة.

أما بصدد التعريف الذي يشمل عدة مفاهيم أكثر بساطة من موضوع التعريف. يقول بهمانيار، المفهوم الأكثر تعقيداً هو الفرد، والنوع أكثر بساطة بقليل، والجنس أكثر بساطة أيضاً. ويمكن أن يكون مفهوم الجنس مختزل إلى مفاهيم أكثر عمومية: الجوهر والكيف والكم... الخ. وعندما تكون المفاهيم أكثر عمومية تكون أكثر بساطة، وفي الوقت نفسه تكون مبادئ كل المفاهيم. ولا يمكن أن تكون المفاهيم الأكثر بساطة (المقولات الأرسطية) معرّقة بغيرها من المفاهيم، بل وحده العقل الذي يقبض عليها بشكل مباشر.

وعلى العكس من أرسطو، يعتبر بهمانيار الوجود مفهوماً كلياً وموضوعاً فوق المقولات. ولهذا يبرهن:

لا يكون مفهوم الوجود جنسياً بل كلياً، وأي مفهوم جنسي هو مفهوم عام وخاص لأنواع كثيرة وأفراد عديدة يتميز الواحد عن الآخر بأمارات محددة. فإذا كان مفهوم الوجود جنسياً، فلا يصبح خاصاً بالامارات المختصة والفردية التي لا تكون موجودة بعد. لكن إذا كانت هذه الحالة، فلا تستطيع لا الأنواع ولا الأفراد أن تتميز الواحدة عن الأخرى وبالتالي لا تستطيع الوجود. ثم كيف تستطيع في الواقع أن توجد أمانة لا تكون من نوع مفهوم الوجود؟ إذن لا يكون الوجود مفهوماً جنسياً بل موضوعاً للجواهر والأعراض.

يكون مفهوم الوجود خاص للامارات العامة، بل كذلك للامارات الخاصة والفردية.

إن ما يوجد بالضرورة هو الوجود نفسه، لأنه إذا قلنا إن الوجود مفهوم المحمول فذلك لا يعني أي شيء آخر إلا ما كان حاضراً من قبل في مفهوم الذات. لكن إذا الـ «إنسان يكون» نضيف إلى مفهوم الذات «إنسان» بواسطة المحمول، مفهوماً جديداً «يكون». المفهوم «وجود» بالنسبة للمفهوم «إنسان» ليس إلا عرضه، في حين أن المفهوم «وجود» بالنسبة لله هو ماهيته.

لا يذكر بهمانيار القانون المنطقي للتماثل (قانون الهوية)، لكن آراءه حول الوحدة والهوية كافية لاكتشاف موقفه منه.

ويعتبر، على غرار ابن سينا، أن الوحدة توجد في مصدر كل شيء. وأنتا لا نستطيع إدراك أو تصور أي موضوع كموجود دون تمثله لنا على هيئة كل معرف ومحدد، أي كبعض أشياء الأوحدة المختلفة عن الأخرى.

ما هي وحدة الموضوع؟ هي مفهوم واحد بعينه متحقق في عدة موضوعات، مثلاً: مفهوم واحد بعينه «إنسان» يتحقق في كثرة الناس. إذن كثرة الموضوعات (ناس) لها بالأساس مفهوم واحد، والوحدة لها الأسبقية على الكثرة.

كل الأفراد تشترك في الوجود الواحد. ولا يتميز الواحد عن الآخر بوجوده بل بالأمارات المتعددة، مثلاً: المفهوم «إنسان» هو نفسه بالنسبة لكثرة الأفراد الإنسانيين، لكن كل واحد من بينهم هو تماماً واحد يوجد بذاته. وحتى لو كان يوجد أفراد على الوجه الأكمل متماثلين بخصائصهم الفيزيائية والفكرية، وبكل أحوالهم، فلا يستطيع أحد مزجهم بإنسان واحد، لأنه حتى لو تطابقوا في جميع النقاط، فلا يتميز على الأقل الواحد عن الآخر منهم بمادة خاصة تنتمي إلى كل واحد منهم بشكل خاص، في حين أن ما يكون محروماً من المادة يتميز بدقة عن كل الباقي بمفهومه. أي يجب أن يؤخذ بشكل خاص من لا ينقسم أبداً إلى كثرة أفراد. وهذه المقولة، وفق بهمانيار الذي طور هذه الأفكار في مراتب الوجود، تشمل على الموجودات الروحانية التي تقع أكثر علواً من الأنفس الإنسانية على سلم الوجود («العقول الفعالة» و«الأنفس السماوية»).

وعلى العكس من ذلك، يصدر وجود الموضوعات المادية (الأشكال الجسمية) من المادة ولا يمكن أن توجد دونها، ولذلك يقع وجودها في المكان والزمان وهي فردية.

لا يكون لدى «العقول الفعالة» و«الأنفس السماوية»، مثل أفكار أفلاطون، إلا اختلافات نوعية، أي التي تشكل الأنواع المتميزة، لكن ليس لها أفراد متكثرة، لأن كثرة الأفراد تصدر عن المادة. ويختلف الأفراد عن بعضهم بالمادة، لكن مفهومهم واحد. ويختلفون كذلك بكثرة أعراضهم. ويقسم بهمانيار مع ابن سينا هذا الرأي حول وحدة الوجود إلى كل الموضوعات الفردية.

كذلك، تتماثل جميع الموضوعات بوجودها، ومن جهة أخرى تصدر حقيقة أو واقع الموضوع عما يكون ماثلاً في كل جنس وفي كل نوع وفي الفرد، وعما يميز أي موضوع عن بقية الموضوعات.

كذلك، يمكن أن يكون تماثل الأشياء كلياً. (وفق الوجود الواحد في كل شيء). وشاملاً ومعيناً وفردياً (تماثل الشيء الفردي يكون معيناً في إطار محدد في الزمان والمكان).

لا تكون الوحدة والتماثل المطلقان خاصيتين إلا لله. حيث أنه وجود بسيط بالمطلق، وهو واحد على عكس كثرة الموجودات الجسمية وغير الجسمية.

الوحدة مزدوجة: ١- واحد على النقيض من المعقد ومن المركب (كثرة بتركيبه) و ٢- واحد بالمعنى الرقمي، أي الواحد الوحيد.

الله يملك الإثنين، ووحدة (البساطة المطلقة) ماهيته تحدث وحدانيته (ليس له شبيه)،

اذ يبرهن بهمانيار ، لأنه إذا كان يوجد موجودان دون علة فإنهما يختلفان الواحد عن الآخر ببعض الأشياء الفردية. ففي هذه الحالة، سيكون كل واحد منهما مركباً وليس بسيطاً بالمطلق، وهذا تناقض مباشر مع مسلمة الانطلاق.

وفي موضوع الميتافيزيقيا يقول بهمانيار إن الميتافيزيقيا تدرس الوجود بما هو وجود، أي كل ما يمكن أن يكون وجوده معطى لفكرنا كموضوع له. لكن لا تحمل على ما هو أكثر عمومية في كل شيء، لأنه لا يمكن أن يكون شيء أكثر عمومية من الوجود نفسه. والمقولات: الجوهر والكيف والكم، هي الأنواع الأكثر قرباً من الوجود. وأعراضها هي الواحد والكثرة والعام والخاص والممكن والضروري والموجود بالقوة والموجود بالفعل.

وتتميز الأعراض عن المقولات، عند بهمانيار، لأن مقولات الوجود ثابتة (وفق آرائه الميتافيزيقية، الجواهر خالدة، والكم لا يمكن أن يتحول إلى كيف، كما أن الكيف لا يمكن أن يتبدل إلى كم). في حين أن أعراض الوجود متغيرة، والمقولات هي الأجناس الأكثر اتساعاً وتؤلف الوجود وما ينقسم إليها أول الأمر. أما الأعراض فهي خاصيات الوجود، ولا يوجد أي عرض بنفسه أبداً، بل هو متضمن دائماً في شيء آخر.

الوجود بما هو وجود ليس هو الجنس (المفهوم الشامل) ولا المقولة (المفهوم الشامل الأعلى)، إذ أن الجنس كالمقولة يشمل الموضوعات الدنيا فقط؛ بينما الوجود بما هو وجود يشمل جميع الموضوعات، فهو كلي وواحد إذن.

يحتج بهمانيار على تماثل المفهومين «وجود» و«موضوع»، لأن الأول كلي بينما الثاني خاص. كل موضوع متميز يمتلك جوهرأ محددأ بفضل هو كما هو. وجوهر كل موضوع ثابت، وهو كفيته. إذن، لكل موضوع كفيته الثابتة. والموضوع يمكن أن يكون إما واقعياً، موجودأ بشكل موضوع، وإما فكرياً، موجودأ في الفكر فقط، ومرتبأ في المخيلة.

كما يسلم بهمانيار بالموضوعات الذاتية والموضوعية.

ويقول إنه لا يوجد إلا علم واحد للوجود هو الميتافيزيقيا، كما يوجد علم واحد لقواعد الفكر هو المنطق. للميتافيزيقيا خصوصية، هي دراسة الوجود الكلي، أما العلوم الأخرى فلها دائرة محددة من موضوعات الدراسة، وعلى العكس من ذلك، موضوع الميتافيزيقيا كلي، وأكثر عمومية في معرفة الوجود بما هو وجود وعلاقاته الداخلية.

والميتافيزيقيا لا تواجه إلا ما هو مرتبط بالوجود وحده، الذي هو مصدر كثرة وتنوع الموضوعات الموجودة، بحيث أنه أساسها العام.

يعرف بهمانيار أيضاً مفهوم الجوهر: الجوهر بالمعنى الحقيقي هو الذي يوجد في ذاته ولا يحتاج أبداً إلى غيره كي يوجد. وهو ثابت بنفسه، أزلي، وعدم وجوده مستحيل. والجوهر يملك ماهيته الخاصة. وليس له حاجة ماسة لشيء آخر. فهو لا يوجد في شيء آخر

ولا بواسطة شيء آخر. وليس له أية علاقة مع بعض المواد إلا المشابهة له .

والجوهر بالمعنى الحقيقي أيضاً مطلق ميتافيزيقي، وأزلي وثابت، وليست له صلة مع شيء آخر، ولا شيء يحدده .

مع ذلك، يسلم بهمانيار، إضافة إلى الجوهر المطلق والجوهر بالمعنى الحقيقي، بمفهوم آخر للجوهر: الجوهر (بالمعنى النسبي) في عالم الوجود الممكن هو الشيء، وعلى العكس من الأعراض التي توجد فيه والتي هي خاصياته. وكل ما يتبع للوجود الممكن ينقسم إلى مقولتين: الذي يوجد بشكل منعزل، والذي لا يوجد بشكل منعزل، لكن في الأشياء فقط كخصائصها. المقولة الأولى تكون معينة كعدة جواهر بالمعنى النسبي. والثانية تكون معينة كأعراضها. لكن كل الوجود الممكن ليس إلا عرضاً بالنسبة للجوهر المطلق. والأشياء المادية في الوقت نفسه هي جواهر وأعراض. والعرض، بالمعنى الحقيقي، هو الذي لا يوجد في ذاته أبداً، بل يوجد دائماً في شيء آخر .

هذه هي الخطوات المنطقية لبهمانيار عندما ميّز مفاهيم الجوهر والعرض .

لقد ساهمت مصر أيضاً بين القرنين العاشر والحادي عشر بتطوير الفلسفة في الشرق الأدنى. وأصبحت القاهرة مركزاً علمياً كبيراً. وفي بداية القرن الحادي عشر كان الرياضي والفيزيائي ابن الهيثم (الحسن) هو الأكثر شهرة في القرن الوسيط. حيث قام بعدة أعمال في القاهرة. برأيه، الإحساسات تقدم مادة الحقيقة، في حين أن العقل يصنع لها صورتها. والفلسفة عنده أم العلوم. ويسلم بتعاليم أرسطو التي تبرهن بأفضل وجه على اتحاد المعطيات الحسية مع المعرفة العقلية ويعتبرها فلسفة صحيحة .

وفق الحسن، يتركب الجسم من مجموعة محمولات جوهرية على النمط الذي يساوي فيه الكل مجموع أجزائه والمفهوم مجموع أماراته. ويقول إن الإدراك الحسي سيرورة معقدة تتضمن اللحظات التالية: ١- الإحساسات؛ ٢- مقارنتها مع إحساسات أخرى وتمثلات الذاكرة ونتيجة الإحساسات المسبقة؛ ٣- الإدراكات الحسية التي بواسطتها يكون معترف بالموضوعات في بعض المعاني، كتعادل مع تمثلات الذاكرة. والإدراك الحسي والمقارنة هما ما يضاف إلى الإحساسات بالفاهمة التي تولد محتوى الحكم. أيضاً، يتدخل العقل دائماً وبشكل فعّال في الإدراك الحسي، لكن السيرورة الحسية بما هي كذلك فهي لا شعورية أو نصف لا شعورية، ووحدها الانعكاسات التي تعيدها معقولة .

كان التصوف ينتشر في الشرق الأدنى في آن واحد مع المشائية. وهذا المذهب الصوفي، الذي كان منتشرأ بكثرة في العالم الإسلامي، لم يكن يعترف بالمعرفة الحسية ولا بالمعرفة العقلية. ولم تر الصوفية في كثرة الأشياء التي تظهر في الإحساسات والفكر كما هي إلا مظهرأ خادعاً. وهذه الميزة اللامنطقية تضع التصوف خارج تاريخ المنطق .

أما في بداية القرن العاشر، أعد الأشعري نظاماً فلسفياً جديداً، وأخذت فلسفته تفرض نفسها رويداً رويداً على علم الكلام الإسلامي. ومن القرن الثالث عشر أصبحت الفلسفة الرسمية للإسلام التقليدي. لقد وسع الأشعري أثناء محاربه للمشائية نظرية تعود إلى الفيثاغورية، بحسب هذه النظرية، يتألف العالم المادي من ذرات دون امتداد وتتفصل بالخلاء، وهي في الحالة هذه، تكون مجردة عن كل إمكان للتفاعل. ويكون الفراغ والزمان والحركة مفكرة كأنها مأخوذة من بنيان ذروي. ويعتبر الأشعري الزمان مركباً من أنيات منفصلة (ذرات الزمان) لا يوجد بينها أي اتصال. واللحظة التالية لا تكون محددة باللحظة السابقة عليها.

إن هذا التصور «الذروي» للجوهر المادي والزمان والفراغ والحركة، يثبت نفي العلاقة العلية بين الظواهر. فالله عند الإشعري هو العلة الوحيدة لكل ما يوجد ولكل ما يتحقق في العالم. فهو مبدع العالم في كل لحظة، لذلك يمكن القول، إن وجود العالم وحفظه هما صنع مستمر ومكرر للإرادة الإلهية. يقصد هذا المذهب في خدمة الدين البرهنة على إمكان المعجزة وعلى إمكان الظواهر فوق الطبيعية في الطبيعة وحياة الناس.

وسع الأشعري وتلامذته فكرة أن العالم المادي مؤلف من أعراض وجواهر وموضوع الأعراض. وبرأيهم، تكفي هاتان المقولتان، الجوهر والعرض، لتفسير كل الواقع. والمقولات الأخرى تتعلق إما بمقولة العرض (بالكيف) أو بمقولة النسبة. ولا شيء يتطابق موضوعياً مع تغييرات الفكر، ففي كل لحظة يخلق الله عالماً جديداً مع جواهره وأعراضه. ولا توجد إذ ذاك صلة بين الأعراض. فإذا كان نسيج أبيض قد لَوّن بأزرق، هذا يعني أن الله كان قد خلق في جوهره اللون الأزرق واستبعد اللون الأبيض. إن تحول النسيج الأبيض إلى أزرق يتعلق بإرادة الله وبفعل الخلق وليس بالإنسان وعمله.

يتطابق مذهب الأشعري بالمجموع مع المذهب المناسبى* لأوروبا الغربية في القرن السابع عشر.

لم يكن أنصار الأشعري يسلمون فقط بالصفات الإيجابية بشكل واقعي، بل كذلك بالصفات السلبية (نفي لهذه أو تلك الصفات). فإذا كان موضوع ما يملك صفة إيجابية كاللون الأزرق مثلاً، فهو ينطوي على سلسلة مناظرة من الصفات السلبية (إنه ليس أحمر، ولا أبيض... الخ).

لا توجد الكليات واقعيّاً بحسب الأشعري، ولا في الموضوعات المفردة، بل توجد في فكر الإنسان والله فقط.

لقد استند أنصار الأشعري، لتأييد فرض غياب العلاقة العلية الموضوعية بين الظواهر

(*) مذهب المناسبات: مذهب يقول إن الخلوقات وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق. (المترجم).

وفرض الخلق الإلهي كعلة وحيدة لكل ما يوجد، إلى المثل الكلاسيكي عن «الإنسان الذي يكتب». ففي البداية يخلق الله فيه الرغبة والإرادة للكتابة، ثم ملكة الكتابة، ومن ثم حركة اليد، وأخيراً حركة الريشة فوق الورقة. والظواهر المتتالية هنا مستقلة الواحدة عن الأخرى تماماً وهي مخلوقة بأفعال خاصة بالخلق الإلهي.

وأثناء دحضهم، الذي تبعاً له، نفي العلية والرباط المنطقي بين الظواهر، يجعل المعرفة مستحيلة ويفضي إلى نفي العلم، كان أنصار الأشعري يقولون إن الله خالق العالم، ويخلق أيضاً المعرفة في النفس الإنسانية. ولا يتوجب علينا الإدعاء بعد ذلك بوجود عالم إلا الله.

قاوم الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١م) في كتابه تهافت الفلاسفة المشائية وكل فلسفة النصف الثاني من القرن الحادي عشر.

لقد وجه نقده بشكل أساسي إلى الفارابي وابن سينا. وحارب المشائية مع أسلحتها الخاصة، المنطق الأرسطي، الذي بدت لهم فرضياته الأساسية ثابتة كمسلمات الرياضيات تماماً. لقد ارتكز على قانون التناقض المنطقي الذي يخضع له الله نفسه كما يقول. ففي تهافت الفلاسفة، يستلهم الغزالي بشكل واسع من شارح أرسطو جان فيلوبون. لكن في حين كان فيلوبون ينتقد أرسطو من وجهة نظر مسيحية، كان الغزالي ينتقد المشائين لجعلهم يتناقض مع عقائد الإسلام. وكما كان جان فيلوبون يتهجم بشكل خاص على تعاليم أرسطو حول قدم العالم، وعلى فكرة ابن سينا حول علم الله للكلّي، مما يجعل العناية الإلهية مستحيلة على مستوى حوادث الأفراد.

ينتقد الغزالي، معتقداً بما هو مسلم، المشائين الذين وجدوا من المحال أن الله كانت لديه إمكانية خلق العالم من العدم. ويقول ليس لتأثير الله حدود، بينما الفلاسفة يختزلونه إلى الإبداع القديم. وهو يتفق مع الفلاسفة المشائين بأن سلسلة العلل كذلك الزمان والفراغ لا يمكن أن تمتد إلا ما لا نهاية، وأنه يجب أن توجد علّة أولى. ويرى هذه العلة الأولى في الإرادة الإلهية. وأخيراً، يعلن أنه من العبث أية محاولة لمعرفة العالم بالعقل، ويؤكد، مستعيذاً الصوفية، أن الإنسان لا تمكنه معرفة الحقيقة إلا في حالة وجد، وتدريب نفسه على الكشف الإلهي.

لقد استمر المنطق وحده من كل النظام الأرسططالي، بعد الغزالي، معترفاً به ومدرساً في الشرق الأدنى. ومع ذلك دُرِّسَ كنظام مدرسي محولاً إلى منطق صوري خالص يمكن استخدامه لتأسيس أي تصور مهما كان. وعندما كان يُظهر أي خصم خطأ ما في الإستدلال، كان الرد بأن هناك عيباً في البرهان وليس في فرض البرهنة.

انطلاقاً من القرن الثاني عشر، نرى بداية زوال الفلسفة المشائية في الشرق الأدنى، في الوقت نفسه انتشرت موجة من التعليقات من كل الأنواع على أورغانون أرسطو. وكان منطقهم حاضراً بشكل واسع في الموسوعات والأنظمة الإيمانية المختلفة. أيضاً، عرض

الأبهري في القرن الثالث عشر، باختصار، مجموعة المنطق تحت عنوان (Isa - Gudji). وبحسب ملاحظة دي بور، يدرس المنطق في الجامعة الإسلامية الأكثر أهمية في القاهرة حتى الوقت الحاضر وفق التلاخيص المؤرخة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

بعد انحطاطها في الشرق الأدنى، تابعت الفلسفة المشائية انتشارها في المغرب العربي (في إسبانيا وفي القسم الغربي من أفريقيا الشمالية). ودخلت في القرن الحادي عشر عدة كتابات حول فلسفة الطبيعة والمنطق، وفيما بعد كتابات الفارابي وابن سينا. وجرى الاهتمام، كما في الشرق الأدنى، بالرياضيات وعلم الفلك وعلوم الطبيعة والطب والتاريخ والجغرافيا.

لقد أكمل الفيلسوف الشهير، القاضي والطبيب. ابن رشد «Averroès» (١١٢٦-١١٩٨م) في القرن الثاني عشر تطوير المشائية العربية. وأبدى احتراماً وأعجاباً دون حدود بأرسطو. واعتبره من أكبر المفكرين. وأنه قد أوصل معرفته إلى الحدود الإنسانية الممكنة. لكن، تجب معرفة الدخول إلى فكره. وأرسطو، عند ابن رشد، معصوم عن الخطأ، ويقول: إن أي اكتشاف علمي جديد لا يمكن أن يحمل أي تغييرات جوهرية على مذهب أرسطو. ومن المستحيل تجاوزه وخصوصاً منطقته.

وعلى العكس من الفارابي وابن سينا، يدرك ابن رشد العالم كسيرورة أزلية وضرورية، ويستبعد إمكان لا وجوده (انعدامه) أو وجوده على صورة أخرى، ويرفض تصور العالم المادي كإمكان وجود. والمادة والصورة، عنده، لا توجدان بشكل منفصل ولا يمكن فصلهما إلا بالفكر. ويتصور كل ما يوجد بمثابة نظام تفضي سلسلة الدرجات فيه إلى الألوهية التي منها الماهية هي الفكر الذي يتخذ نفسه كموضوع (أي يعقل ذاته).

هذا الفكر الإلهي يحدث الكلّي، والكليات معطاة في الفكر. والفكر يستنتج العام من الخاص. والكلّي يتجلّى في الموضوعات لكن كأنه لا يوجد إلا في العقل. والله نظام العالم واتحاد جميع التناقضات.

كانت الأفكار الرئيسية الثلاث لابن رشد تختصر صراع العلم ضد الإيمان: ١- أزلية العالم المادي؛ ٢- الرابطة العلية الضرورية بين جميع الظواهر، وبذلك لا يترك مكاناً للعناية الإلهية والمعجزات؛ ٣- الطبيعة الزائلة لكل فرد، حيث الرفض لخلود النفس الإنسانية.

في الواقع، يتناقض ابن رشد في مذهبه حول العقل مع تعاليم أرسطو التي يفكر من خلالها، ومع ذلك فهو يشرح بدقة هذه الأفكار. يقول ابن رشد، إن العقل الفعال والعقل الذي بالقوة لا ينتميان إلى النفس الإنسانية الفردية. والعقل واحد ومماثل لدى جميع الناس؛ ولا يكون الأفراد عاقلين ولا يمكنهم معرفة الحقيقة إلا بمقدار مشاركتهم في العقل الكلّي الوحيد. والعقل أعلى مقاماً من النفس الإنسانية، وأعلى مقاماً من كل فرد، وهو

جوهر خالد ، بينما النفس الإنسانية الفردية رابطة صلة للعقل الفعال والمنفعل .

إن تصور العقل الكلّي الموضوعي والوحيد لكل الجنس البشري ، والذي يدخل إلى كل نفس خاصة من الخارج ، يحمّل اسم التصور الرشدي للعقل . لكن هذا التصور كان قبل ابن رشد مصاغاً من قبل ابن باجة (أفمباس) .

لقد شرح ابن رشد معظم مؤلفات أرسطو ، لاسيما أبحاثه في المنطق . (وهو لا يعرف اليونانية ولا السريانية ، وكان يقرأ أرسطو باللغة العربية) . وكرس مؤلفاً خاصاً لمنطق أرسطو وكتب بحثاً : في العقل الممكن . وهاجم في كتابه تهافت التهافت الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة .

يبدو ابن رشد متردداً حول المدخل لبورفير ، ويقول على العكس منه ، إنه لا يمكن أن ننجح دون معرفة منطق أرسطو ، ويرثي سقراط وأفلاطون بأنهما كانا جاهلين . ويرى أهمية المنطق بأنه يساعد معرفتنا على اجتياز الإدراكات الحسية والتمثلات نحو الحقيقة الخالصة والمدركة بالعقل . وبرأيه ، إن الذين يبلغون معرفة الحقيقة الخالصة قليلون ، بينما الأغلبية تبقى بمستوى المعرفة الحسية .

ينظر ابن رشد إلى الحقيقة المطلقة على أنها ممكنة ، ويعتبرها أيضاً موحى بها كلياً في أعمال أرسطو . ويقول ، محترماً رجالات علم الكلام الإسلامي ، إن براهينهم لا تقوى على الصمود أمام أي نقد علمي . وبرأيه أيضاً ، تطويرات الفارابي وابن سينا اللذين استنتجا وجود الله انطلاقاً من مفاهيم الوجود الممكن والضروري (الواجب الوجود) إنها غير منطقية كلياً . ولكن ، في رفضه علم الكلام ، لم يدخل ابن رشد الإيمان (الدين) في الخصام . وبذلك أبقى للفلسفة مجال النظرية (النظر) وللدين مجال التطبيق (العمل) . والحقيقة برأيه مزدوجة ، والحقائق الفلسفية والدينية لا تتناقض تماماً لأنها تتعلق بأشياء مختلفة : التعاليم الدينية ترشد الإنسان في سلوكه ، بينما الفلسفة تقوده إلى معرفة الحقيقة المطلقة . وأصبح الغرض بازواجية الحقيقة فيما بعد ميزة لكل فترة تحول المدرسية إلى العلم الحديث .

ونذكر أيضاً من بين العلماء العرب الآخرين ابن خلدون (ولد في تونس عام ١٣٣٢م) . الذي انتقد الاستخدام المسرف للاستنباط في المدرسية القروسطية . ويلاحظ أن النتائج الاستنباطية لا تتوافق مع المعطيات التجريبية . ويشدد على أن معرفة عالم الأشياء الواقعية لا يمكن أن تكون إلا بالملاحظة . ويصف الفكرة ، التي تقول إننا نستطيع النجاح في البحث عن الحقيقة بواسطة تطبيق بسيط لقواعد المنطق ، وباللجوء إلى الاستنباط الواحد ، بالخطأ الفاحش . كذلك يرفض هذا التقريب ويعتبره باطلاً ، ويشدد على أن العلم يملك دوراً في التفكير حول معطيات التجربة .

كذلك كانت الفلسفة والمنطق في العصر الوسيط مشهورين عند اليهود . وكانت فلسفة

ومنطق أرسطو يستخدمان لتأكيد العقائد اليهودية ، ويشغلان الوظيفة نفسها مثلما كانا في الديانتين المسيحية والإسلامية . (وكان سعادي أول فيلسوف إسلامي قد تطوع في هذا السبيل ، أثناء النصف الأول من القرن العاشر) .

لقد تأثر موسى بن ميمون بالمشائية الناطقة بلغة الضاد (في القرن الثاني عشر) . وكان الأكثر شهرة من بين الأرسططاليين اليهود . ويوضح كتابه الرئيسي دليل الحائر أن العلم عاجز تماماً عن برهنة قدم العالم وحدثه . ويعتبر على السواء دفاع اللاهوتيين عن الحدوث وتعاليم أرسطو حول قدم العالم غير منطقية (باطلة) . وبرأيه ، ان الذي يجب أن يحل هذه المسألة هو الإيمان وليس العلم . ودأب ابن ميمون على جمع فلسفة أرسطو واليهودية بعد فراغها من كل ما لا يتطابق مع العقائد اليهودية .

أما الفلكي ليفي بن غارسون (في النصف الأول من القرن الرابع عشر) والمشائي اليهودي أيضاً ، فكان يدافع عن الفرض الأرسططالي بقدم العالم .

ولعب العلماء اليهود دوراً كبيراً في نشر الفلسفة العربية في الغرب ، ولاسيما بترجماتهم من العربية إلى اللاتينية .

لقد اتصل العالم الإسلامي بالعالم المسيحي في أسبانيا وجنوب إيطاليا . ففي إيطاليا حظي العلم العربي بتقدير كبير في عهد الأمبراطور فريديريك .

وتُرجمت المنشورات العلمية للعرب واليونان إلى اللاتينية في بولونيا وباريس . لكن ، كانت الترجمة خصبة بشكل خاص في اسبانيا التي كانت تشتهر بمكتباتها الغنية خصوصاً تلك التي كانت في (توليد) والتي ضمت بشكل أساسي الكتب العربية . حيث كانت تعمل ، متضامنة ، جماعة من العرب واليهود والمسيحيين الاسبان . وكان المترجم الأكثر شهرة جان الاسباني (النصف الأول من القرن الثاني عشر) . وأدرجت أبحاث المنطق بين الترجمات الأولى إلى اللاتينية . وكان جان الاسباني يعتني غالباً بالترجمات الأدبية الصحيحة ، لكنها كانت تفتقد إلى الأسلوب الجيد .

لقد استطاع فلاسفة أوروبا الغربية بفضل هذه الترجمات الدخول لأول مرة إلى مجموعة المؤلفات الفيزيقية والمنطقية والميتافيزيقية الأرسطية . وكانت هذه المؤلفات تترجم في البدء عن العربية وفيما بعد أصبحت تترجم عن اليونانية مباشرة . وهذه الترجمة أغنت الفلسفة والمنطق لأوروبا الغربية وأدت إلى تقدمهما . ولعبت شروحات ابن رشد على كتب أرسطو دوراً مهماً . وكانت الرشدية تهتم عقائد الدين المسيحي .

بشكل عام ، كان المنطق العربي في العصر الاقطاعي يتصف بالتالي : ١- كان على مستوى علوم عصره ، وكان مؤلفو الأنساق المنطقية في أكثر الأحيان على رأس التقدم العلمي (مثلاً : كان ابن سينا من كبار الأطباء) ؛ ٢- مارس المنطق العربي القروسطي

تأثيراً ملموساً على منطق أوروبا الغربية في العصر الاقطاعي المتطور ، وبشكل خاص على منطق توما الأكويني ، ٣ - المنطق العربي نفسه بقي حتى الوقت الحاضر خادماً للاهوت الإسلامي .

وكان المنطق العربي يقوم على مبدأ التناقض في شرحه الميتافيزيقي الذي كان يحظر التسليم بوجود التناقضات في الأشياء الواقعية ، كذلك كان يقوم على قانون الثالث المرفوع المرتبط بهذا المبدأ .

الفصل السادس

المنطق في أوروبا في عصر الاتطاعية

رسم انهيار الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي نهاية التشكيلة العبودية في الغرب. وأتى بعدها نظام اجتماعي أكثر تقدمية هو نظام الاقطاع. لقد ترافق هذا التحول بتراجع مؤقت في الاقتصاد والثقافة، وبزوال عدة مدن، وازدهار الاقتصاد الطبيعي في الريف. وقد شكل نفوذ الايديولوجية الدينية موقفاً سلبياً من الثقافة اللادينية التي اعتبرت غير مقبولة عند المسيحيين. وفيما بعد عرف الاقتصاد والثقافة الاقطاعيان تطوراً منتظماً، لكن بشكل بطيء جداً.

كانت المرحلة الأولى من تطور الاقطاعية تتميز بالتجزئة الاقطاعية، أما المرحلة الثانية فتميزت بتشكيل ملكية وراثية، والثالثة أقامت ملكيات مطلقة. وكان هذا التطور السياسي يرتبط بازدهار في اقتصاد السوق (العرض والطلب) والاقتصاد المدني. مما قاد في النهاية إلى تفكك المجتمع الاقطاعي.

لقد بدأت طريقة الانتاج الرأسمالي تتشكل في إطار المجتمع العبودي، وظهرت البدايات الأولى متفرقة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر في المدن المتوسطة (نسبة إلى البحر الأبيض المتوسط). لكن لم تعرف أوروبا الغربية كلها تطوراً رأسمالياً إلا في القرن السادس عشر.

كانت الطبقة المهيمنة في العصر الوسيط مقسمة إلى اقطاعيين زمنيين وكنسيين، وكانوا

في صراع على السلطة السياسية (منافسة الأباطرة والباباوات). وكانت الكنيسة الكاثوليكية من أكبر الملاك العقاريين، حيث كانت تملك ثلث أراضي أوروبا الغربية جميعها. وكانت تجمع ثروات واسعة.

كانت الإيديولوجية الاقتصادية إيديولوجية دينية، وكانت أوروبا الغربية حينئذٍ تخضع لسلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وهي معادية للإسلام (حيث كانت تنظم ضد العالم الإسلامي الحملات الصليبية). وتناضل أيضاً ضد الكنيسة الأرثوذكسية ساعية لاختصاصها.

لقد انطلقت الفلسفة والمنطق في أوروبا الغربية في تطورهما من التركة الكلاسيكية لليونان وروما القديمة.

وكانت اللاتينية في بداية العصر الوسيط، عند كل شعوب أوروبية الغربية لغة الكنيسة والعلم. وكان التعليم حكراً على الكنيسة، وجميع الكتابات تتحدر من الإكليروس الكاثوليكي، وكانت جميع العلوم، حتى العلوم الطبيعية، مؤسسة على النصوص المقدسة، وتقدم وعليها بصمة الفكر الديني. وكان للمنطق ميزة مدرسية واضحة جداً.

لقد اتخذت المناقشات العلمية بشكل عام، وتحت تأثير المنطق المدرسي، طابع العرض للفرضيات ونقائضها والبراهين القياسية عليها، حيث كانت تعتمد على السلطة. والعلماء المدرسيون الذين كانوا يعتبرون أنه من الضروري الاستناد إلى الكتابات المقدسة وآباء الكنيسة أو فلاسفة العصور القديمة، لاسيما أرسطو، كانوا يقولون عن أنفسهم «نحن أقزام نجلس فوق أكتاف الجبابرة». وكانت غالبية مباحث الجدول المدرسي كما يلي: كم من العقول تستطيع أن تتماسك حول أمور تافهة؟ هل سيلبس الناس ثياباً في المستقبل؟ وهل للمرأة روح (نفس)؟... الخ.

وكما كان هدف الفلسفة والمنطق في بيزنطية وسوريا وجورجيا وأرمينيا وفي المشرق العربي، كان هدفهما في أوروبا الغربية، إثبات العقائد الدينية التي تعتبر معصومة عن الخطأ والضللال. واجتاز تطور المدرسية في أوروبا الغربية مرحلتين: ١- المرحلة الابتدائية التي تتميز بجمع المنطق الأرسططالي إلى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة مع مذهب الكنيسة الكاثوليكية؛ ٢- مرحلة التطور التام بفضل معرفة النصوص الأصلية لأرسطو.

كانت الفلسفة والمنطق في أوروبا الغربية في بداية تطور المدرسية يعانيان بشدة من تأثير المدخل ليورفير. ففي الفصل الأول لمدخله، يقول بورفير إنه يحدد لنفسه مهمة متواضعة: متحدثاً عن الجنس والنوع والعلامات الفارقة والخاصة والإضافية (التابعة)، يوضح بأنه يمتنع عن وضع الأسئلة الأكثر عمقاً، مثلاً، السؤال المعرفي ما إذا كانت الأجناس والأنواع توجد بشكل مستقل أو توجد في فكرنا فقط. وما إذا كانت جسمية أو لا جسمية. وما إذا كانت ممنوحة بوجود متميز أو توجد في الموضوعات المفردة والمدركة حسيّاً.

لقد وضع المدرسيون في أوروبا الغربية يدهم على هذه المسائل المهمة من قبل بورفير . وتبنى البعض وجهة نظر أفلاطون : الكليات (أي الأجناس والأنواع) توجد بمعزل وباستقلال عن الموضوعات ، وهي سابقة عليها (universalia ante rem) . لكن ، وعلى العكس من هؤلاء الواقعيين المتطرفين ، قبل الواقعيون المعتدلون بفرض أرسطو الذي يقول عن الكليات إنها توجد واقعياً ، لكن في الموضوعات المفردة فقط (universalia in re) .

وبخلاف الواقعيين ، يقول الاسميون توجد الأشياء المفردة وحدها واقعياً ، بينما لا تكون الأجناس والأنواع إلا فاهيم ذاتية (conceptus) وبواسطتها يحيط فكرنا بالعديد من الأشياء المتماثلة ، إلا إذا لم تعتبر أسماء مشتركة (nomina voces) تعين هذه الأشياء . وكانت وجهة النظر الاسمية تحدد بالصيغة : الكليات بعد الأشياء (universalia post rem) .

في النصف الثاني من القرن الحادي عشر ، اعتنق بعض المدرسيين وجهة نظر الاسمية ، وأكدوا أن المنطق ، بما هو علم ، يرتبط بالاستخدام الصحيح للكلمات ، أما الأجناس والأنواع فلا تستخدم إلا لتعيين العديد من الأشياء المتماثلة بواسطة اسم واحد . وكان روسلان الكومبياني (فرنسا) أكثر الاسميين شهرة في ذلك العصر ، ويعتبر مؤسس الاسمية القروسطية في أوروبا الغربية .

ينكر روسلان الواقع الموضوعي للمفاهيم العامة ، ويقول إن هذه المفاهيم ليست إلا أسماء نسبي بواسطتها بعض الأعداد من الأشياء المتماثلة . وليست إلا أصوات فارغة . إذن ، بتصوراتها عن الكليات هو إسمي متطرف . وترتبط الاسمية عنده كما عند أسلافه بالحسوية . وكما يقول ك . ماركس ، كانت الاسمية القروسطية تعبيراً عن النزعة المادية في صراع التيارات الفلسفية في العصر الاقطاعي .

أما غليوم دي شامبو فيدافع عن الواقعية ضد روسلان ، ويؤيد فرض أرسطو القائل : إن كل مفهوم عام يوجد واقعياً في الموضوعات المفردة التي يشتمل عليها .

لقد هوجمت إسمية روسلان في القرن الحادي عشر من قبل القديس أنسلم الذي يقول إنه في عرف الواقعية المتطرفة جميع الأشياء تسبق في الوجود غيرها في الفكر الديني . وإن الأفكار الدينية الأزلية كلمات الله الذي ينطق ، عاكساً ، عندما يتابع حواراً داخلياً مع نفسه . كذلك ، الأفكار الإنسانية كلمات داخلية إذ أن الفكر لا يتفكك إلى كلام .

يطالب أنسلم بالخضوع المطلق لسلطة الكنيسة ، وعلى الفلسفة أن تتأسس على الإيمان وليس العكس ، لأن الإيمان لا يمكن له أن يعتمد على المعرفة الفلسفية بشكوكها وأبحاثها المترددة وتأملاتها .

ويقول في تعريفه للعلاقة بين الفلسفة والدين ، إن للإيمان في ذاته صلابة بحيث لا يحتاج إلى اقرار من العلم . وأي مؤمن لا يستطيع أن يشك بما يعلمه الإيمان ، ويجهل الشك بتقيده

بالتعليم الديني، ويصدر علمه عن الإيمان نفسه. فإذا لم يصل إلى فهم حقيقة الإدراكات الدينية، يطبع ويسلم بها. وليس العلم فوق الإيمان، بل على العكس، يجب أن تحاكم وتميز فرضيات العلم من وجهة نظر توافقها مع الدين. لأن الإيمان هو الذي يبلغ المعرفة وليس العكس. وإذا كان الإنسان عاجزاً عن فهم التعاليم الدينية فهذا لا يعني أبداً وجوب إنكار الإيمان. وعلى ضوء الفرضية «أنا أؤمن كي أفهم» (crodo, ut Intellegan) يجب فهم المبدأ الأساسي لأنسلم. وما يمكن قوله: يجب أن يصدر العلم عن الإيمان، وهذا الأخير أساس العلم. إن هذه الصيغة لأنسلم تعبر عن المبدأ الأساسي للمدرسية.

ويقول أنسلم، كممثل للواقعية، إن الكليات توجد بمعزل عن الأشياء، وانطلاقاً من ذلك يشيد برهانه على وجود الله، فهو على غرار أوغسطين، يتذرع بوجود الخيرات الأرضية النسبية كي يستنتج وجود الخير المطلق. هذا الخير الأسمى المطلق (Symmum bonum) هو الله. كذلك يجب الاستنتاج من الوجود النسبي للكبير أو العظيم الوجود للكبير بالطلق أو للعظيم بالطلق، وهذا هو الله. وفي النهاية، يشير كل ما هو موجود إلى وجود الموجود المطلق، أي الله، الذي وحده يوجد بنفسه (Par se ipsum). وإذا يؤكد على أن الكليات توجد أزلياً في فكر الله وهي النماذج (المثل) لكل الأشياء المخلوقة من قبله، ينظم أنسلم بشكل غير منطقي (متناقض) هذه الواقعية المتطرفة، مع بعض فرضيات بويس الذي اقتبس عن أرسطو، في أن الأشياء المفردة هي الجواهر الأولى، بينما الأجناس والأنواع ليست جواهر بالمعنى التام للكلمة، بل هي ببساطة «الجواهر الثانوية». ويذهب بعيداً مثل بويس في شروحاته على المقولات لأرسطو، إذ كتب بويس أن نظرية المقولات لا تتعلق بالأجناس ولا بالأنواع ولا بالأشياء، بل بالكلمات المعينة لهذه الأجناس. ثم يتحول إلى إسمية الرواقيين. كذلك يقول أنسلم إن الديالكتيك على صلة مباشرة بالكلمات ومدلولاتها. لذلك، وبرأيه، لا تصبح المفاهيم التي يصنعها المنطق على علاقة مباشرة مع الأشياء نفسها، مثلاً: على السؤال: ما هي قواعد اللغة؟ يجب أن يكون الجواب الصحيح التالي: كلمة تعني كيفية (Vox significa qualitatem).

هذا يعني أن أنسلم، بصدد الكليات، يمزج في واقعيته المتطرفة وبشكل انتقائي عدة عناصر اسمية مقتبسة عن بويس.

يضيف أنسلم إلى البرهان الكوزمولوجي (الكوني) المذكور سابقاً عن وجود الله، والذي يذهب من الخاص إلى العام، ومن النسبي إلى المطلق، يضيف إليه برهنة انطولوجية للمفهوم نفسه لله الذي يستنتج وجوده الواقعي. لقد أشار الراهب الفرنسي جونيلون، والمعاصر لأنسلم، إلى تناقض برهانه الأنطولوجي، ولاحظ أنه في الحالة هذه، وانطلاقاً من الفكرة الخيالية عن الجزيرة السعيدة، نستطيع أن نستنتج وجودها الواقعي. في الحقيقة، وبالتفكير كأنسلم، يجب أن تعني أفكارنا عن المجتمع السعيد والكامل (في المرحلة العليا من الاشتراكية)، وعن معدل الحياة الإنسانية لـ ٢٠٠ سنة... الخ، أن كل ذلك يوجد من

قبل في مكان ما .

بيار أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢م)، تلميذ روسلان وغيوم دي شامبو، ينتقد الواقعية والاسمية المتطرفة. ويقع موقفه بصدد الكليات بين الاسمية والواقعية المعتدلة. ويعيد مؤرخو الفلسفة بشكل عام أفكار أبيلار حول هذه المسألة إلى التصورية، وهي المذهب الذي تكون الكليات وفقاً له مفاهيم موجودة في ذهن الإنسان. ويزيل عنه صفة الإسمية المتطرفة، يقول أبيلار إن الكليات ليست ببساطة كلمات (voces) بل دلالاتها (sermomes) تعين عدة مجموعات من الأشياء.

حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والإيمان، أبيلار واقعي وخصم لأنسلم. وعلى العكس منه، يعتبر أن على الإيمان أن يعتمد على العقل. إن هذه النزعة العقلية، والرغبة في إعطاء الفكر الفلسفي أكبر حرية ممكنة، تتجلى في طريقته التي تركز على مقابلة الأفكار المتناقضة للسلطة حول المسائل بالناقشة. ويذكر في كتابه نعم ولا (Sic et non) وفي كتابات أخرى الحسنات والسيئات (dicta pro et contra) لأي فرض مبرراً للتناقضات بين الكتابات المقدسة وآباء الكنيسة والفلاسفة. وأية مقابلة مماثلة يجب أن تساعد على تطوير محتوى التحري عن الحقيقة وشحذ ذهن الباحث حتى الحد الأقصى. وكان يترك إلى القارئ الاهتمام بتحليل هذه التناقضات. وكان يبحث لاحتضارها خيالية، لكن العمل نفسه في ذكرها كان يحث الفكر الناقد ويمس عصمة السلطة.

لقد تجاوزت طريقة أبيلار كثيراً حدود مدرسته، واستمرت مثابرة فيما بعد في الأبحاث والمناقشات الفلسفية والقانونية واللاهوتية.

أما فيما يتعلق بالمنطق، كان أبيلار يعترف أنه لم يعرف إلا مؤلفين لأرسطو: المقولات والتفسير (باللاتينية). وكان يجهل التحليلات والجدل والأغاليطو ما بعد الطبيعة.

ومن مناطق العصر المشهورين، كان أيضاً جليبر دي لابوريه، تلميذ برنارد دي شارتر. باشر جليبر، في مشكلة الكليات، أول محاولة لتنظيم أفكار أرسطو وبويس وأفكار أفلاطون وأوغسطين. وأصدر عدة شروحات على مؤلفات بويس وكتاب المبادئ الستة الذي يوسع فيه أفكاره حول المقولات الست الأخيرة لأرسطو.

وفق جليبر، الله هو الصورة الأولى، الصورة المجردة والخالصة، ويدرك نماذج الأشياء الجسمية بما هي صور مجردة وخالدة؛ من جهة أخرى، تتجرد الكليات عن مجموعة الأشياء الواقعية. والكلي في النهاية يصدر عن التجرد الذي يحزر المتشابه في الأشياء. والفكر يجمع هذا التشابه في الأشياء المفردة في مفاهيم.

نذكر من بين المؤلفين الآخرين في القرن الثاني عشر جان دي سالسبورج، وهو تلميذ جليبر، كان بحثه الجامع في المنطق (metalogieon) مملوءاً بالوثائق عن مذاهب المنطق في

عصره. يشدد سالبوري على قيمة المنطق وفائدته، ويقتررب كلياً من «علماء المنطق» بمغالاته باستعمال الأقيسة الشرطية المنفصلة. وكان يحذر من التمثل غير الناقد لأفكارهم، لأن كل واحد يميل إلى الدفاع عن رأيه الشخصي حول طبيعة الكليات.

يذكر الجامع في المنطق ثمانية تصورات مختلفة للكليات ومحددة من قبل المدرسية المعاصرة، التي كانت فيها إسمية روسلان وsermonisme أبيلار والتصورية العائدة إلى الرواقيين، فبحسبه، لا توجد المفاهيم العامة إلا في ذهن الإنساني. ويذكر أيضاً رأي الذين يعتبرون أن المفاهيم العامة تنتج من الإدراكات السابقة على الموضوعات المفردة. أما الآخرون، فالمفهوم العام عندهم هو عقل معين يدرك مباشرة بالنفس (simplex animi conceptio) كما يذكر وجهة النظر التي يكون عندها العقل وحده أو المفهوم يحتوي على الكلية. وفي النهاية، يذكر فكرتين أخيرتين متمائلتين بشكل واسع تكون الكليات (الأجناس والأنواع) وفقاً لهما صيغاً خاصة لرؤية الموضوعات.

لم يعتنق جان دي سالبوري أية وجهة من وجهات النظر هذه بشكل تام، لذلك يصفه برانتل بالانتقائي دون مبدأ، أما بوغمارتن وستوكل فهما من الرأي الذي يقول إنه قريب جداً من جليبير وإنه يفهم الكليات ككيفيات جوهرية أو كصور ملازمة للموضوعات التي تنفصل عنها بتجريد الفكر فقط. ويرفض جان دي سالبوري اعتبار الكليات موجودة بنفسها ومستقلة عن فعل الله. خلاصة القول حول الكليات، يتباهى بشكيبته ولا ينضم إلى أحد، وفوق ذلك، يقول عن أرسطو إنه يميل إلى تنفيذ آراء الآخرين أكثر من التدليل على مذاهبه الخاصة، هذه المذاهب غير المعصومة عن الخطأ. ويقول بوجود عدم إعطاء مشكلة الكليات أهمية كبيرة، كذلك المناقشة العقيمة للمدرسين حول طبيعتها. ومن الأفضل لديه التركيز ملياً على المشكلات الأكثر أهمية بالنسبة للحياة العملية.

نذكر من ضمن المؤلفات الصادرة في أوروبا الغربية في القرن الثاني عشر تلك التي لآلين الليلي، الذي يعرض المذهب الكاثوليكي بمصطلحات هندسية (more geometrico) إذ يسبق منهج الأخلاق لسبينوزا، ينطلق من فرضيات عامة: من تعريفات ومسلمات وبديهايات. ويحصر بالطريقة الرياضية الاستنباطية عرض نظريته عن الله والعالم والإنسان، ويوصي بالطريقة نفسها أيضاً لعلم الطبيعة والأخلاق.

لقد واصلت المدرسية بعد آلين محاولاتها لعرض جميع العلوم المعاصرة (بما في ذلك تاريخ الإنسانية) بالطريقة الاستنباطية، كما تعرض نظريات الهندسة، بغض النظر عن نوعية العلوم، وهي تقريباً مفروضة على جميع التلامذة. إن تمثال العلمية المخلوق بتطبيق الاستنباطات الرياضية يخفي النقص في المواد العلمية المتراكمة من قبل المدرسية.

تبدأ الفترة الثانية من تطور المنطق في أوروبا الاقطاعية، والتي نسميها بشكل عام ازدهار المدرسية، في القرن الثالث عشر، بعد الحصول على إنجازات العلم العربي

واليهودي والبيزنطي. وبعد تعرف الغرب على أبحاث أرسطو المتضمنة في الأورغانون وبقية مؤلفاته. ومن الآن فصاعداً أصبحت نصوصها موضوعة على أساس التعاليم الفلسفية، وكانت محط تفسيرات مدرسية لا تحصى. وبتصاله وتأثيره على المذهب الأرسططالي، يتغير اللاهوت بدوره، مع أنه بلغ الفلسفة ومنطق المعلم في التكيف مع حاجاته.

إذن، فرض أرسطو نفسه على فلسفة أوروبا الغربية في القرن الثالث عشر. بل انتصاره على أفلاطون أكسبه شرحاً جديداً لفلسفته.

كانت الحياة الفكرية في أوروبا الغربية حينئذٍ تمتاز بدمج الأنظمة اللاهوتية والمدرسية، وطمعت الكتب المؤلفة في ذلك الوقت بضم جملة المعارف في عصرها. ولأجل ذلك كانت تسمى بشكل عام *summa**. وكان مؤلفوها (الـ«*summistes*») الحقيقيون بحائثة، حملوا المدرسية القروسطية إلى الأوج، وبعد ذلك بدأت بالذبول.

أصبحت الجامعات في القرن الثالث عشر مراكز للفلسفة المدرسية. وكانت جامعة باريس الأكثر شهرة، حيث كان يدرس الكسندر دي هالس.

كان الكسندر مؤسساً معترفاً به لنظام التعليم المدرسي، وأول من استخدم النصوص العربية الرئيسية والنصوص اليهودية، وبشكل خاص كل الفلسفة الأرسططالية، كسند قياسي للعقائد الدينية. لقد أعطى اهتماماً خاصاً من بين الفلاسفة العرب لابن سينا ومن ثم لابن رشد. كان الكسندر دي هالس واقعياً، ففي نظريته، الكليات تسبق الأشياء، مع أنها لا توجد بشكل مستقل، بل في ذهن الله كنماذج للأشياء التي تقابل فيها الصورة أيضاً.

لقد لقب الكسندر دي هالس بـ«ملك اللاهوت».

أما ألبرت الأكبر، فكان واحداً من أكثر البحاثة المشهورين في القرن الثالث عشر، وفيلسوفاً رياضياً وطبيباً وعالماً كبيراً في العلوم الطبيعية. إن هذا «الطبيب والفقيه العالمي»، بحسب رأيه، كان التلميذ البليد الذي أظهر في سن الرشد قدرة استثنائية لكنه وقع في الشيوخة في آخر أيامه. في المناسبة، يقول كاتب سيرته: «كان ألبرت في طفولته فيلسوفاً، أما في فلسفته، فكان طفلاً». ونظراً لارتباطه بالفلسفة الأرسططالية لقب بـ«دليل أرسطو».

رغم تجرعه، لم يكن مفكراً مبتكراً حقاً، ولم يكن أصيلاً كثيراً في أفكاره، وغالباً ما كانت شروحاته على أرسطو عرضاً بسيطاً لمؤلفات المعلم.

يعرف المنطق بعلم تأملي (*sapientia contemplativa*)، وهو الذي يعلم كيف نصل انطلاقاً من المعروف من قبل إلى معرفة المجهول. ويقسم المنطق إلى قسمين: نظرية العناصر

(*) كتب تعرض مجموع المسائل مرتبة ترتيباً منطقياً، وتسمى بشكل عام الخلاصات، (المترجم).

غير المترابطة (Incomplexa) والتي لا تسمى إلا مسألة واحدة: التي ماهيتها (والجواب يعطى بالتعريف)، ونظرية الأفكار المترابطة بالتبادل (complexa)، حيث تقصد عدة نماذج من الاستدلالات.

يشرح ألبرت الكليات بفكر الواقعية. وفي الحقيقة، يقول، إذا لم تكن الكليات ماثلة في الموضوعات، فلا نستطيع الحكم بشكل صحيح على الموضوعات الواقعية من وجهة نظر أجناسها وأنواعها. ويصبح ذلك مستحيلًا إذا لم تكن الأجناس والأنواع موجودة واقعيًا. وبرأيه، توجد الكليات في الأشياء المفردة كالواحد في الكثرة، وبعد الأشياء المفردة بفضل التجريد المصنوع من قبل الفكر الإنساني.

إذن، يتبع ألبرت، حول الكليات، الفارابي وابن سينا، وبرأيه، الكليات فيض أزلي لعقل الله ولا توجد أبعد من الفكر الديني.

وعلى غرار ابن سينا، يقول إن مبدأ التفرد يوجد في المادة بحيث أنها حمالة أو أساس الصور. لكن الاختلاف بين الصور لا يستلزم تعدد المادة. بل على العكس من ذلك، يكون الاختلاف بين الصور علة الاختلاف بين الأشياء المفردة، في حين أن كثرة الشيء المفرد مشروطة بقسمة المادة. وباعتناقه موقف أرسطو، يقول إن الشيء المفرد (hoc aliquid) هو الجوهر الأول، والعام هو الجوهر الثاني.

إذن، من حيث الأساس، ألبرت نصير لفلسفة أرسطو كما كانت مشروحة من قبل ابن سينا، لكن، إذا كان أرسطو قد «تأسلم» عند المشائين العرب، فقد تنصرن عنده، كما أنه «تهود» عند ابن ميمون. ويفسر تأثير ابن سينا على ألبرت أفكاره - الغريبة عن العصر - حول علوم الطبيعة ودور الملاحظة والتجربة في هذه العلوم.

لقد أعاد توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م)، تلميذ ألبرت الأكبر، فلسفة أرسطو إلى حضن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بشكل قطعي. هذه الكنيسة التي أصبح فيها توما قديسًا عام ١٣٢٣م من قبل البابا جان الرابع والعشرين.

كان توما الأكويني مؤلفاً غزيراً، أما مؤلفاته الرئيسية فهي الخلاصتان: الأولى تحدد لنفسها مهمة منهجة وتأسيس اللاهوت المسيحي، والثانية، جدلية للدفاع عن المسيحية في وجه المذاهب الوثنية (الملحدة) والإسلامية وأصحاب البدع. كانت خلاصتا توما تتجاوزان كل الخلاصات المدرسية القديمة سواء بحجم موادها أو بدقة رأيها الصحيح. إضافة إلى ذلك، كتب توما الأكويني خمسة أحجام من الشروحات على أرسطو وغير ذلك من النصوص الفلسفية واللاهوتية. وكرس للمنطق الكتابات التالية: في مبادئ الطبيعة وفي طبيعة الجنس وفي طبيعة العرض وفي العقل والمعقول وفي الأحكام المقيدة وفي الأغاليط.

تقدم مؤلفاته خلاصة عن المدرسية، وتعرض بشكل كثيف الجدل الفارغ للمناقشة

اللاهوتيين في تأييد التصور الديني للعالم .

تنبثق نظريته في المعرفة من التمييز بين الحقائق المدركة والحقائق فوق المدركة* . والحقائق فوق المدركة تتجاوز حدود الذهن الإنساني . ومع ذلك لا يمكن برأيه أن يكون هناك تناقض بين الحقائق المدركة وفوق المدركة ، فالأولى مدخل للثانية . والعقل عاجز عن برهنة حقيقة العقائد الدينية ، لكنه يستطيع صد الهجمات ضدها ، وهنا يرى توما الدور الرئيسي للعقل والميل الرئيسي للفلسفة . وبرأيه ، العقل الإنساني محدود ومجبول على الأخطاء ، لذلك يكون الوحي الإلهي ضروري .

ينضم توما إلى أرسطو ، ويهاجم واقعية أفلاطون المتطرفة حول نظرية المعرفة . وينتقد نظريته في سوابق المريض ، ويرفض نظرية الأفكار الفطرية . أما حول مشكلة الكليات فينضم إلى الموقف الأرسططالي للواقعية المعتدلة . فالكلي ملازم للأشياء المفردة ، ويوجد فيها ، ووحده الفكر المجرد للإنسان يتأملها خارج المفرد .

في النهاية ، يحل توما مشكلة الكليات على غرار ابن سينا : توجد الكليات قبل الأشياء في العقل السماوي ، ثم في الأشياء نفسها كما هيتهما (quidditas) وصورها الجوهرية ؛ وأخيراً ، بعد الأشياء كمفاهيم في الفكر الإنساني الذي يشكلها عبر تجريد ماهيتها من خصائصها غير الجوهرية . إذن ، يسلم توما كما ابن سينا وألبرت الأكبر بوجود ثلاثي للكليات .

يحدد مجالات الفلسفة واللاهوت كالتابع : موضوع الفلسفة هو دراسة حقائق العقل ، واللاهوت الحقائق فوق المدركة . وبرأيه ، يتفوق اللاهوت على الفلسفة بالعمل ، حيث أن حقائقه غير قابلة للتقدم ، ويكون اليقين المطلق من الوحي الإلهي ، في حين أن حقائق الفلسفة مضاءة (موضحة) بنور العقل الباهت جداً والذي غالباً ما يقود إلى الخطأ . بهذا الاتجاه يكتب توما الأكويني هاتين الخلاصتين : اللاهوتية والفلسفية . واللتين - نسجل دون تعليق - يهاجم فيهما الصوفييين الذين كانوا ينعنون الفلسفة بمشروع شيطاني .

تتشابك بشكل انتقائي في نظرية المعرفة التوماوية عدة عناصر تجريبية وعقلية . فمن جهة ، يقول إن المعرفة الإنسانية تبدأ بتأثير أشياء العالم الخارجي على الحواس ، وإن كل معرفتنا العقلية تنشأ عن التجربة الحسية وتقوم عليها ، والعقل في ذاته خالٍ ولا يحتوي أية فكرة ، كما يستمد كل مضمونه من الإحساسات . فالعقل إذن يتعلق بالتجربة الحسية . ومن جهة أخرى ، يعتبر المعرفة الحسية والعقلية مختلفتين بالموضوع ، ويشدد على التمييز بين شكليهما ، ويؤكد أن العقل يتضمن المبادئ الرئيسية للمعرفة . ويدرك توما سيرورة المعرفة في حدود تطابق الذات مع الموضوع الذي تعرفه . وبرأيه ، للفعل الإدراكي نتيجة « النية » ، أي « القول الداخلي » ، أن النفس تتوجه نحو ذاتها .

(*) أي حقائق متاحة للعقل البشري وحقائق غير متاحة له (المترجم) .

يبدأ نشاط العقل بمعرفة المعقول في الموضوعات الحسية، أي بالتصور الساذج لماهية الأشياء المفردة، ليرتفع بعد ذلك إلى معرفة الكيفية كونها مجرد معقولة.

ويقابل توما المعرفة من قبل الحواس - المنفصلة كونها مجرد قابلة للتأثر - بالمعرفة المنفصلة من قبل العقل. فالأولى تنفذ على تمثيلات الموضوعات، والثانية تنفذ على مفاهيمها التي تتشكل انطلاقاً منها بعد الأحكام. ويرى ميزة المعرفة بأنها تذهب دائماً من العام إلى الخاص، وبأنها تستفيد منذ البداية من المفاهيم الأساسية والمصادر الأكثر عمومية ويميز بين العقل (Intellectus) والتفكير (Ratio) فالتفكير على صلة بالفكر الاستدلالي*، أي بما يأتي من الاستدلالات المؤسسة على مبادئ العقل.

أما فيما يتعلق بنظريات المفهوم وحكم الاستدلال والبرهان، ينضوي توما في السلالة الأرسطالية.

لقد بدأ صراع ضار حول نظريات توما الأكويني، وكان قاسياً وطويلاً، بين التوماويين والأوغسطينيين بشكل خاص، في جامعتي باريس وأوكسفورد اللتين كانتا في ذلك العصر من أكبر المراكز في الحياة العلمية في أوروبا الغربية. وكانت التوماوية، المستمرة على يد الدومينيكان، العدو للودو للفرنسيسكان.

لقد تغلبت التوماوية على أعدائها في القرن التالي. واعترف بها كفلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرن السادس عشر، بعد أن أعلن البابا الخامس أنطونيو جيسلباري توما قديساً خامساً للكنيسة، وكان أوغسطين الأول.

وفي عام ١٨٧٩م أصدر البابا ليون الثالث عشر براءة بابوية أعادت الاعتبار إلى التوماوية. ومنذ ذلك الوقت أصبحت فلسفة توما الأكويني مهيمنة على المناير الفلسفية في البلاد الكاثوليكية. وظهر العديد من النشرات التوماوية الجديدة، وأصبحت السلاح الإيديولوجي في الصراع ضد الماركسية والشيوعية.

أما في جبهة الفرنسيسكان ضد التوماوية، كان الممثل الأكثر شهرة جون دونس سكوت. وهو مؤلف عدة شروحات على المنطق وعلم الطبيعة والميتافيزيقيا وعلم النفس لأرسطو. عرض مذهبه الخاص في عدة مؤلفات أخرى، وانتقد المدرسيين المعاصرين له، لا سيما توما الأكويني. وبرع في اكتشاف نقاط الضعف عند أعدائه وفي انتقاد فلسفتهم بشدة.

يظهر دونس سكوت نفسه شكاكاً تجاه «البراهين» المدرسية حول خلق العالم وخلود النفس. ويشدد على استحالة البرهنة على هذه العقائد الدينية وعلى الحجج المناقضة. لكنه لا ينكرها، وبذلك يكون سابقاً على كانط. كذلك توجد نقطة أخرى مشتركة بينهما: يسلمان كلياً بعجز العقل عن حل عدة مشاكل مثل وجود الله وخلق العالم وخلود النفس.

ويسلم دونس سكوت، كما فعل كانط مؤخراً، بأولية الإرادة الأخلاقية وتفوقها، وعلى العكس، يسلم دونس سكوت بأهلية الكنيسة في هذا الموضوع، ويتحدث عن الانسجام التام بين الفلسفة والدين، بادياً في هذا الصدد كتوما الأكويني وكمدربي تماماً. حيث يسلم كلياً بالميزة المقدسة وغير القابلة للتقادم للعقائد الدينية، ولا يعتبر اللاهوت علماً حقيقياً، لأن حججه لا تقدم معرفة أكيدة، وبراهينه ليست علمية بدقة. أما من جهة المنطق، فكان يسلم به كعلم صادق بالطريقة نفسها كالرياضيات والفيزياء.

يقسم دونس سكوت تعاليم ابن سينا وألبرت وتوما حول الوجود الثلاثي للكليات: بمثابة صور في الذهن الإلهي قبل الأشياء المفردة، وكماهية (quidditas) في الأشياء المفردة، وكماهيم مشكلة في الفكر الإنساني بواسطة التجريد بعد الأشياء المفردة.

وفي مقاومته للاسمية، يقول دونس سكوت إذا لم يكن الكلي موجوداً واقعياً، فبمقدار ما يكون موضوعاً لكل العلوم، تذوب هذه العلوم في المنطق، والكلي وحده يقتصر على مفاهيم العقل.

إن الأكثر عمومية من جميع المفاهيم، وفق دونس سكوت، هو «الكائن»: فهو فوق المقولات، لأن الجوهر والأعراض توجد بالتساوي. هذا المفهوم «السامي» يتنزه أيضاً عن التناقض الله - عالم، لأن محمول الوجود مائل في الأول والثاني. ومع ذلك، ليس مفهوم الكلي المفهوم الشامل الأعلى، لأن الجنس يعني الانتماء إلى المقولة الواحدة نفسها، في حين أن جنساً واحداً لا تمكن إحاطته مع الجوهر والأعراض.

إذن، مفهوم الكائن ليس مفهوماً شاملاً، إذ يسلم دونس سكوت بالتساوي بمفاهيم أخرى سامية موضوعة فوق تمييز المقولات. ويقسمها إلى وحيدة (unicat) ومنفصلة (disjunctive). وينسب إلى المجموعة الأولى المفاهيم التالية: وحيد وجيد وصحيح، وإلى الثانية: مماثل وتمتيز وعرضي وضروري وبالفعل وبالقوة. ويدرج في عداد المفاهيم السامية التناقضات: مساو - غير مساو، ومماثل - غير مماثل، إذ أنها لا تقوم لوحدها في مقولات الكيف والكم.

وكان دونس سكوت يدقق كمدربي جيد في المناقشات بين المفاهيم. فبما أن المادة لا تحدد بصورة، يسميها مادة - أولية (prima materia)، وكانت تتطلب بمعناه ثلاثة أنواع: المادة - الأولية الأولى (primo - prima materia) مصدر كلي لكل ما هو منتب ومماثلة في كل الأشياء، وهي غير محددة تماماً وتجهل جميع التمييزات. والمادة - الأولية الثانية (secundo - prima materia) وهي أساس الكون والفساد (generatio et corruptio). والمادة - الأولية الثالثة (tertia - prima materia) التي تأخذ صورتها من الخارج. لكننا لن نذهب في تقصي هذه الدقة في الفلسفة المدرسية.

لكن، بالرغم من ارتباط دونس سكوت بعقائد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ولو

افتترضت فلسفته جميعها مدرسية ، فإنما تظهر فيها نزعة مادية قوية .

لقد أشار ماركس وإنغلز في العائلة المقدسة إلى تلك النزعة : « المادية هي الابن الحقيقي لبريطانيا العظمى . وكانت مدرسية دونس سكوت قد تساءلت من قبل ما إذا لم تكن المادة تستطيع أن تفكر . وكى يضع معجزته ، كان يلجأ للاستعانة بالقدرة الكلية لله . وبكلام آخر ، أرغم اللاهوت نفسه على الوعظ بالمادية »^(١) .

نذكر من بين تلامذة ومتابعي دونس سكوت انطوان اندرييه الملقب بـ « الطبيب الأكثر لطافة » (doctor dulcissimus) ، والذي تعود إليه صياغة القانون المنطقي للتمائل : « الكائن هو الكائن » (eus et eus) .

أما روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤م) فقد شغل من بين فلاسفة القرن الثالث عشر مكاناً مستقلاً في تاريخ المنطق . وكان معادياً للمدرسية وموالٍ للمعرفة التجريبية وعلوم الطبيعة ، وهو سابق بهذا المعنى لسميه فرنسيس بيكون .

يرثي روجر بيكون الحالة المخزنة للعلوم المعاصرة له ، التي تشرح بغياب المنهج العلمي السليم . ويطالب العلم بأن يترك الفروض المدرسية العقيمة ، والشروع بالدراسة التجريبية لظواهر الطبيعة . وينتقد أرسطو قائلاً إن التجربة الأكثر بساطة تعلم أكثر من الأقيسة الأرسططالية . ووفقاً له ، تحتاج الاستنتاجات القياسية إلى الإثبات التجريبي ، ويعطي أهمية خاصة للاستخدام التطبيقي للعلوم التي يشدد فيها على الدور الواسع في تقدم التكنولوجيا وسيطرة الإنسان على الطبيعة : بفضل العلم نحسن بناء المساكن والسفن ، ونطور بناء الآلات والزراعة وتربية الماشية ... الخ . ويحلم روجر بيكون باختراعات جديدة : آلات طائرة وسيارات وسفن مدفوعة ذاتياً بسرعة أكبر من وسائل النقل في عهده . ويستشف اختراع التلسكوب والميكروسكوب . وفكرة التقدم التكنيكي ثابتة في فلسفته . واهتم بنفسه بعلم البصريات وأعلن فرضية جديدة على العصر ، وهي أن الضوء يمتد في الزمان .

لقد درس الرياضيات والميكانيك وعلم الفلك وعلم البصريات والكيمياء ليس فقط في المؤلفات الإغريقية والعربية واليهودية ، بل كذلك ، بواسطة ملاحظاته وتجاربه الخاصة . ويقدر من جهة ثانية علم اللغات (الألسنية) والفلسفة تقديراً عالياً . وعنده ، الميتافيزيقيا هي علم المبادئ لكل العلوم . ويعتبر المنطق وقواعد اللغة أجزاءً للفلسفة . ويرى في الرياضيات الأساس لكل بحث علمي ، ويشدد على الأهمية الكبيرة لمقولة الكم ، التي يعود إليها في الأغلب تعريف الكيف والعلاقة والمكان والزمان . وترك في الرياضيات بحثاً في ستة أحجام . وضمن العلوم الطبيعية يصنف علم البصريات ونظرية ثقل الأجسام والكيمياء والزراعة (التي فيها تربية الدواجن) والطب .

(١) ك . ماركس وف . إنغلز ، العائلة المقدسة ، الكتابات الاجتماعية ، باريس ، ١٩٦٩ ، ص ١٥٤ .

رغم أن روجر بيكون يتخطى عصره بشكل ملموس بتقدير عدة تلامذة طبيعيين وتكنيكيين، إلا أن تصوره عن العالم لا يخلو من الصوفية والتعصب الديني والخرافات. ويقدم خدمة للخيمياء وعلم التنجيم، ويتحدث عن شراب المحبة بأنه يطيل عمر الإنسان، كذلك يتحدث عن أشياء أخرى خرافية.

ينوي تعديل العلم عبر خلق منهج علمي صحيح. ويسلم بشككين للمعرفة: معرفة بالبرهان وبالتجربة (*per argumentum et per experimentum*). لكن مهما كان وزن الحجج التي تقودنا إلى معرفة جديدة، فهذه المعرفة تبقى عرضة للشك حتى تكون النتائج مثبتة بشكل تجريبي (*via experientia*). ولا شيء يمكن أن يكون معروفاً تماماً دون التجربة. لكن مفهوم التجربة نفسه عند بيكون مطنّب، فإلى جانب التجربة الحسية يسلم بالتجربة الداخلية التي تفسر الوحي الإلهي بحدود صوفية. ففي كتابه الأكبر (*opus Majus*). يكتب أن التجربة يمكن أن تكون مزدوجة (*duplex est experientia*) والحواس تسمح لنا بمعرفة ما يوجد في السماء بشكل تجريبي بواسطة آلات مصنوعة لهذا الغرض؛ نظرنا يخبرنا عن كل ما يوجد فوق الأرض، شهادات الحكماء الآخرين تخبرنا عن بعض الأشياء في أمكنة لم نكن نعرفها، هذه هي التجربة الإنسانية والفلسفية. ومع ذلك، فهذا لا يكفي للإنسان، لأنه ما زال لا يحصل على معرفة أكيدة تماماً عن الموضوعات الجسمية، ودون أن يتحدث عن الموضوعات الروحانية يعطي الصعوبة في القبض عليها، لذلك كله، يحتاج العقل إلى مساعدة أخرى.

يؤكد روجر بيكون إذن على أننا لا نستطيع أن نحصر أنفسنا في التجربة الحسية؛ ومن الضروري إكمالها بالتجربة الداخلية الخاصة بتجربة الآخرين. لاسيما تجربة الذين لهم استحقاق «اللفظ الإلهي». ويعتبر «الوحي الإلهي» ضرورياً لمعرفة الموضوعات الروحانية، لابل المادية كذلك. وعنده، من هاتين الوسيطتين لمعرفة الحقيقة، تعود الأولوية للتجربة الداخلية التي تتألف من سبع درجات حيث تكون الدرجة الأخيرة منها هي المعرفة «الشطحية»*.

كذلك يتدخل العلم الروحاني في تصور التجربة عند روجر بيكون.

إلى جانب الخلاصات الفلسفية التي تحدد لنفسها مهمة تنظيم وترتيب كل المواد في هذا الحقل. نشهد ظهور عدة مؤلفات للتركيب (*synthèse*) في القرن الثالث عشر مكرسة للمنطق بشكل خاص.

كتابات شيرازوود والخلاصات للامبرت والخلاصات المنطقية لبطرس اسبانوس، هذه المؤلفات تتشابه كثيراً في مضمونها. أما كتابات بطرس اسبانوس فهي الأكثر اكتمالاً والأكثر تفصيلاً وتوضيحاً، وتتألف من سبعة فصول: ١- في القضية؛ ٢- في الكليات؛ ٣- في

(*) تعود إلى شطحات الصوفية. (المترجم).

المحمولات ؛ ٤- في القياس ؛ ٥- في الأمكنة الجدلية ؛ ٦- في الأغاليط ؛ ٧- في خصائص الحدود . الفصول الستة الأولى تمثل بالأساس عرضاً لمنطق أرسطو وبويس . وهذا الجزء من المنطق كان يسمى منطقاً قديماً (*logica antiqua*) على العكس من المنطق الكاهل (*vetus logica*) الذي كان المنطق القروسطي حتى أواسط القرن الثاني عشر . والمنطق الأكثر عهداً كان يسمى منطقاً حديثاً (أو عصرياً) (*logica modernorum*) . أما الفصل الأخير فيدون ما كان قد أحدث في المنطق من جديد ابتداءً من أواسط القرن الثاني عشر ، مشكلة الإبدالات (الاستبدالات) ، من بين أخرى ، أي استبدال المفهوم بواحد من عناصر مضمونه (مثلاً ، الحكم «سقراط فان» يمكن أن يستبدل بـ «الإنسان فان») . ويبحث فيه عن الحالات حيث يكون الإبدال مقبولاً . كذلك بالنسبة للحكم «سقراط رسام سي» فمن غير المقبول تطبيق الإبدال بـ «سقراط هو إنسان سي» . وثم هي قضية الحدود النسبية ، وتوسيع أو اختصار دلالة الحدود واستخدامها الاستفراقي ... الخ .

كثير من هذه القضايا يوجد في موجزات المنطق الصوري اللاحق (فصل الحدود) . وكانت خلاصات بطرس اسبانوس الموجز الرئيسي للمنطق في أوروبا الغربية حتى القرن السادس عشر . وساعدت على تعميم استخدام الأشعار الذاكرية (المتعلقة بالذاكرة) مشيرة إلى تسميات أضرب القياس الحملي (*Barbara, celarent, Darrii, Ferlo... etc.*) * . فلندون أن أضرب ثيوفراسطس (التي في الشكل الرابع) كانت قد عرضت فيه كأضرب متممة للشكل الأول وتختلف أسماؤه عن هذه المعتمدة بالتتمة . ليس بطرس اسبانوس هو مؤلف هذه التسميات وهذه الأشعار ، لأننا وجدناها سابقاً عند شيرازوود ولامبرت . أما فكرة تسمية الأضرب بالكلمات لتسهيل تذكرها ، فمن المحتمل أن تكون عائدة إلى ميشال بسالوس (بيزنطي ، القرن الحادي عشر) .

كانت قد وقعت مناقشة مهمة ، بين برانتل من جهة وروز وتوروت وستابر من جهة ثانية ، حول مسألة معرفة ما إذا المختصر لبسالوس يصلح نموذجاً لبطرس اسبانوس ، أو إذا كان مؤلف بطرس قد تحول في الترجمة الاغريقية لجورج سكولاريوس الذي كان يعيش في القرن الخامس عشر . نحن ندعم رأي برانتل حول الأسبقية لميشال بسالوس . خصوصاً أن النص اليوناني للمختصر لم يكن إلا الخطوة الأولى في هذا السبيل ، ونجد فيه الكلمات لحفظ الأضرب ، لكن ليس بعد حل هذه المهمة المعقدة التي تتركز على استخدام هذه الأسماء من أجل رد أضرب أشكال أرسطو الثاني والثالث ، وأضرب ثيوفراسطس إلى أضرب الشكل الأول .

(*) **Barbara** : ضرب يتألف من قضيتين كليتين موجبتين .
Celarent : ضرب يتألف من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى .
Darrii : ضرب يتألف من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى .
Ferlo : ضرب يتألف من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى .
وتسمى جميعها أضرب الشكل الأول . (المترجم) .

لقد جرى بسهولة أن هذه المهمة حلت من قبل بسالوس وشيرازوود ولامبرت، وليس بطرس اسبانوس من قام بدراسة مشكلة المنطق، بل قام بمسألة تعليمية خالصة تعود إلى تذكر الأضرب الصحيحة للقياس الحملي ولقواعد الرد لكل أضرب الأشكال الأخرى إلى تلك التي للأول.

ما هو إسهام بسالوس في هذا الاتجاه؟ لقد قدم تسمية رمزية للأحكام الكلية الموجبة والكلية السالبة والجزئية الموجبة والجزئية السالبة. هذه التسمية التي كانت فيها الأحرف الأبجدية اليونانية تشير إلى الأحرف الصوتية؛ ثم صنف ثلاثة مقاطع كانت تعني فيها الأحرف الصوتية الاضرب المتطابقة.

أما شيرازوود ولامبرت وبترس اسبانوس فكانوا قد ذهبوا أبعد من ذلك بكثير. في الواقع، يثبتون بشكل رمزي نتائج النظرية الأرسططالية التي تحرر دلالة أضرب الشكلين الثاني والثالث، بردهم إلى التي للشكل الأول «الكامل» ويوسعون طرق البرهان الأرسططالية إلى أضرب ثيوفراسطس.

من أجل تسهيل تذكر التسميات الرمزية للأحكام المختلفة من حيث الكمية ومن حيث الكيفية تختار الأحرف الصوتية للكلمات: «affirmo» أو «al» للأحكام الموجبة و«meo» أو «eo» للأحكام السالبة. كذلك، بالنسبة للتسميات الإغريقية كانت الطريقة الذاكرة تستطيع استخدام الكلمات التالية: ١- الكلمة اليونانية «كل (tout)» (حرفها الصوتي الأول يؤخذ كرمز للأحكام الكلية الموجبة والثاني كرمز للأحكام الكلية السالبة)؛ ٢- الكلمة اليونانية «بعض (quelqu'un)» (حرفها الصوتي الأول يستخدم لتسمية رموز الأحكام الجزئية الموجبة)؛ ٣- الكلمة اليونانية «إيجاب (affirmation)» (حرفها الصوتي الأول يرمز إلى الأحكام الكلية الموجبة والأخير إلى الأحكام الجزئية الموجبة)؛ ٤- الكلمة اليونانية «جزئي (particulier)» (حرفها الأول يرمز إلى الأحكام الجزئية الموجبة والأخير إلى الأحكام الجزئية السالبة).

لكن، الترميز نفسه، برأينا، لم يكن يصدر عن هذه الكلمات، والتفسير بسيط جداً. كان تصنيف الأحكام بحسب الكمية والكيفية قد وضع في الترتيب التالي: كلية موجبة، كلية سالبة، جزئية موجبة، جزئية سالبة. والرموز كانت تأخذ الأحرف الصوتية في الترتيب الأبجائي اليوناني أو اللاتيني، حيث كان الحرف الصوتي الأول (α; a) يستخدم لتسمية الأحكام الكلية الموجبة، والحرف الصوتي الثاني (ε; e) (لتسمية الأحكام الكلية السالبة)، ولتسمية الأحكام الجزئية الموجبة تأخذ الحرف الصوتي الثالث للأبجدية (ι; i)، ولتسمية الأحكام الجزئية الموجبة تأخذ الحرف الرابع (ó; o). في الفعل هذا، يكف عن الاهتمام بالأحرف المطابقة للأصوات. نفسها معنى مختلف: «êta» (η) للأبجدية اليونانية و«lot» للأبجدية اللاتينية. وإلى جانب هذا التفسير لمصدر الأشعار المنطقية الذاكرة، يوجد

تصور آخر، هو ل. م. غرابمان الذي يرفض وجهة نظر كارل برانتل .

أما في القرن الثالث عشر فكانت هناك محاولة عجيبة لتغيير المنطق مؤسسة من قبل ريمون لول الاسباني، مبتكر «الفن الأكبر» أو «الفن الكلي» من قبل «الوحي الإلهي». يسمح «الفن الأكبر»، الذي كان قد اكتشف، بحل أية مشكلة علمية دون دراسة ظواهر الطبيعة ودون معرفة العلوم. وترتكز طريقته على تنظيم المفاهيم بشكل ميكانيكي (مشروع «الألة المنطقية» رقع في القرن التاسع عشر من قبل جيفون) لمساعدة ترتيب مؤلف من سبع دوائر تدور حول دائرة واحدة. عند دوران هذه الدوائر، فأى مفهوم كان يختار صورة بشكل تعسفي، فسيكون بسهولة لكل نوع من الترتيب معنى وإلا محال. وكان لول يرى ثمة دليل كلي لتحرير كل ما يمكن دراسته وتعريفه وتمييزه أو البرهنة عليه في أي موضوع مهما كان. وبهذه الطريقة الميكانيكية المحض كان يعتقد، هو ومؤيدوه العديدون، أنه بالإمكان تشييد جميع العلوم وحل جميع المشكلات العلمية.

بقي «الفن الأكبر» لول في نظر البعض «المنطق الحقيقي» (vera logica) حتى القرن السابع عشر ضمنا. وكان ذلك تعبيراً عن الاستياء من المدرسية والتفتيش عن طرق جديدة لاكتشاف الحقيقة. وكان ذلك ينطلق من أفكار غامضة، لا بل خيالية.

في القرن الرابع عشر بدأت المرحلة الثالثة للمدرسية القروسطية، وهي مرحلة انحلالها وذبولها.

كان غليوم الأوكامي المدرسي الأكثر أهمية في النصف الأول من القرن الرابع عشر. وكان رجلاً سياسياً مهماً في عصره، ويدعم الامبراطور ضد مطالبة الباباوات باخضاع النزعة العلمانية. واضطهد من قبل الكنيسة بسبب آرائه السياسية والفلسفية، والتجأ إلى ميونخ في حماية لويس دي بافيير الذي كان في صراع مع البابوية. يسند إلى غليوم الأوكامي قوله عند التقائه بالامبراطور: «دافع عني بسيفك وسأدافع عنك بقلمي». كان صحافياً وفيلسوفاً، وكان الناطق بلسان الاقطاع الزمني في وجه أساقفة وكرادلة الكنيسة.

وفق آراء أوكام السياسية، يجب تحديد إزادة الباباوات ورجال الدين في شؤون الكنيسة. ومجال الدين يجب فصله عن مجال العلم. وعنده، لا شيء مشترك بين اللاهوت والفلسفة، لأن أية عقيدة دينية، بما في ذلك وجود الله ووحدانيته، لا يمكن أن تكون مبرهنة (مثبتة) بالعقل. غير أنه، مبتعداً عن مجابهة عقائد الدين المسيحي، كان يعتبرها حقائق مطلقة. وكذلك دون مهاجمة مبادئ المدرسية، كان يصنف العقائد الدينية ضمن حقائق نظام مختلف كلياً عن الحقائق العلمية. وتبدي فلسفته عدم مبالاة بالدين كونها تبحث في مشاكل خاصة تختلف بالمطلق عن تلك التي للاهوت.

أحيا غليوم الأوكامي الاسمية؛ فعنده، وحدها الموضوعات المفردة واقعية، أما الكليات فليست سوى مفاهيم للفكر الإنساني.

وبرع في انتقاد الطرق المدرسية بطرق سوفسطائية مرتكزاً على كثرة «الماهيات». ويقدم فرضيته الشهيرة: «لا يجوز وضع تعدد الماهيات دون ضرورة» (entia non sunt multiplicanda paraeter necessitaten). وينطلق منها في تنفيذ الواقعية.

الشكل الجديد الذي ألبسه أوكام للإسمية يسمى بـ «الحدية» (terminisme) أو «Intentionalisme». وهذه الحدية تنتمي إلى تصورية الرواقيين اليونان كما تبشر بمنطق هوبز، لا سيما تعاليمه حول «حساب المفاهيم». لقد رفض أوكام الواقعية التي تشكو من أقنمة التجريدات، وتحولها إلى ماهيات واقعية. يقول إن التسليم بالوجود الواقعي للأشياء المفردة وحدها يكفي بالطبع، ومن العبث جعله (أي للوجود) للأشياء الكلية (res universales). ولا يعني قطعاً استخدام المفاهيم الكلية للمعرفة أنها توجد واقعياً. والكليات تنقل ما يوجد متماثلاً في الأشياء المفردة.

لا يتعلق العلم إلا بالأشياء المفردة التي يعينها بالحدود. فما هو الحد؟ الحد يتألف من كلمة ومن مدلولها، أي أن الحدود هي الكلمات التي تكون أمارات على بعض الأشياء. ويميز أوكام بين الحدود الأولية، التي هي أمارات الأشياء المفردة نفسها، وبين الحدود الثانوية التي تشكل أمارات الأمارات. وليست الكليات شيئاً آخر غير الأمارات الدالة على كثرة الأشياء المفردة والمتماثلة. والتجريد يستخدم لتشكيل المفاهيم العامة في فكر ويصدر عن التمثل السابق للموضوعات المتشابهة أو لصور الذاكرة التي توجد.

لقد حرر جان بوريدان، مناصر لأوكام، عدة أبحاث في المنطق. ويسند إليه ما يسمى جسر الحمير (pons asinorum)*، الذي يعيد الحد الأوسط للقياس إلى فن الوجود. والحد الأوسط (meduis terminus) يظهر كجسر يربط حدين متطرفين. وبهذه الطريقة، يتوجب النجاح على الأشخاص الأكثر محدودية بايجاد الحد الأوسط.

كانت مدرسية أوروبا الغربية في القرنين الرابع والخامس عشر في مرحلة الانحلال. وبعد أوكام، وفي عهد ورثة الاسكندر الأكبر، انحلت هذه المدرسية وتنازع التوماويون والسكوتيون والأوكاميون والرشديون، لكن لم يخل الأمر من عدة محاولات للتسوية. ويقول جان جرسون، في بحثه عن التوفيق بين الواقعية والاسمية، إنه من الجدير التمييز بين الوجود الواقعي والوجود التصوري (المثالي) للأشياء. وإذ يتوافق مع الحديين (الأوكاميين) يقول: لا يوجد الكلّي إلا في العقل كوجود تصوري، ومن جهة ثانية يتوافق مع السكوتيين بأن الكلّي نفسه تجريد للعقل مقابل الأشياء المفردة، ولا يوجد إلا في المفرد. أي أن الكلّي يوجد في واقع الشيء نفسه وفي العقل، لكن بشكل مختلف من واحد إلى آخر.

لقد كانت مدرسة أوكام من أكثر المدارس استمراراً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (*) بالأساس هي القضية الخامسة من هندسة اقليدس القائلة إنه إذا كان للمثلث ضلعان متساويان فلن الزاويتين المتقابلتين لهذين الضلعين تكونان متساويتين. (الترجم).

عشر . وكان تلميذه جان بوريدان مشهوراً بأبحاثه في المنطق وعلم الطبيعة . أما نقولاً أورسم الرياضي والفيزيائي الشهير ، فكان قد طور الهندسة التحليلية ودرس قانون سقوط الأجسام . وأصدر فرضية دوران الأرض في ٢٤ ساعة . وإلى جانب الأبحاث في العلوم الطبيعية ، أوجدت مدرسة أوكام تياراً متشككاً يتمثل بنقولاً دوتروكور الذي ينتقد مفاهيم الجوهر والعلية . وهو بذلك يكون سابقاً على هيوم . ويسلم باليقين المباشر لأعمال الوعي ، لكنه يتهم واقعية الجواهر المادية والروحية . ويعيد العلية إلى تعاقب ثابت ، وتلاحظ بشكل تجريبي في أزواج الظواهر . ويعتبر مبدأ التناقض القانون الرئيسي للمنطق .

تطورت الحياة الفكرية في أوروبا الغربية تحت تأثير المدرسية التي استمرت عشرة قرون تقريباً . ويمكننا القول بإيجاز إن الخط الأكثر تميزاً للفلسفة المدرسية كان ارتباطها الوثيق بالدين : فهي خادمتها (analla theologiae) أو في أحسن الأحوال حليفته ، وقلبه الأصغر ، والمحافظة عليها تمت تحت وصاية اللاهوت . وبقيت محاولات انفصال الفلسفة عن اللاهوت والإقرار باستقلالها النسبي متخلفة . لقد كانت هذه الحالة للفلسفة نظراً لأن الأديرة في العصر الوسيط كانت وحدها مراكز التعليم ، وكانت المدارس الفلسفية المتعددة ترتبط بالرهبانية ، كالتوماوية فلسفة الدومينيكان أو الواقعية ذات التوجه الأفلاطوني الشرقي . وكانت معظمة من قبل الأوغسطينيين .

هذه العلاقة استمرت حتى القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وفي الوقت نفسه ، كانت المدرسية تتطور أيضاً في الجامعات التي كان يزداد عددها . وكانت الفلسفة والعلم القروسطيين يستخدمان لغة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية نفسها ، اللاتينية . وكان مناصرو المدرسية يشكون عالماً متنقلاً مؤلفاً من فرنسيين وانكليز واسبان وإيطاليين وألمان ومن شعوب أخرى في أوروبا الغربية والوسطى .

هذه القرون العشرة من سيادة المدرسية كانت كذلك للمثالية والميتافيزيقية . وقلما يمكننا التحدث عن المادية الفلسفية في هذا العصر ، إذ لم تكن إلا نزعة مادية ظهرت في الاسمية . فكل النظم الفلسفية القروسطية كانت بقليل أو كثير خاضعة بشدة للإيمان . وكانت الفلسفة المدرسية (كذلك العلم) مثالية وميتافيزيقية أيضاً . ولم يكن التصور القروسطي للعالم يسلم بفكرة الحركة ولا بالتطور المستمر . وكانت الأرض تعتبر ثابتة في مركز الكون . وكان نظام مركزية الأرض لبطليموس هو السائد . ويُنظر إلى العالم المادي كعالم محدد في الفراغ والزمان . وعلوم الأرض جنينية ، فيما عدا بعض الاستثناءات النادرة . وكانت تعاليم العلوم الطبيعية تهمل الملاحظة المنهجية والتجربة المنهجية والتراكم وتعميم الأحداث بسبب الاقتصار على دراسة علم الطبيعة ، وكتابات أخرى لأرسطو وغالينوس وابن سينا ، وتأملات المدرسية حول طبيعة الأشياء .

وكانت الدوغمائية والتطور الضعيف للفكر النقدي خطأ آخر مميزاً للفلسفة المدرسية والعلم القروسطي . وكان مقبولاً أن لا تكون الحقيقة المطلقة قابلة للمعرفة فقط ، بل هي

منزلة في نصوص آباء الكنيسة وكتابات أرسطو .

كانت المشكلة المنطقية - الميتافيزيقية في مركز المسألية (*) المدرسية . والسؤال المركزي للفلسفة كان حول العلاقة بين الفكر والوجود ، وأخذت أبحاث التيارات الأربع شكل الجدالات حول الكليات بأوجه متعددة : الواقعية المتطرفة (الأفلاطونية) والواقعية المعتدلة (الأرسطية) والتصورية (ابيلار) والاسمية المتطرفة (روسلان وأوكام) . وكانت جميع حلولها تعود إلى المثالية الموضوعية المنطقية أو بالعكس أحياناً ، بانحرافات في اتجاه المادية أو المثالية الذاتية .

لقد سيطر المنطق المدرسي بهيئة أرسطو ، لكن أرسطو تحول في الفكر المثالي بشكل خالص . وقعدت (وضعت قواعد) المدرسية المنطق الأرسططالي بافراغه من وجهه المادي .

ما هو الإسهام الجديد لمدرسية أوروبا الغربية في تركة المنطق للعصور القديمة ، إضافة إلى التغييرات التي لا تحصى للواقعية والاسمية ؟ . يتلخص القول بتحديدتين : أولاً ، نظرية «ميزة الحدود» (فرضيات وغيرها) وثم ، معاملة تقوية الذاكرة لعلم القياس الأرسططالي ، وتسمية أضرب القياس الحملي بالأسماء المتضمنة لقواعد رد أضرب الأشكال الأخرى إلى ضربي الشكل الأول . هذان التغييران وجدنا شكلهما الأكثر اكتمالاً في المختصر المنطقي لبطرس اسبانوس الذي أصبح مؤلفه ملائماً من أجل العلم المدرسي في القرون اللاحقة .

فضلاً عن ذلك ، لم يقم بطرس اسبانوس كما رأينا سابقاً إلا بتنظيم وتنسيق ما كان قد قام به من قبل عدد كبير من المناطق والقواعديين ، لاسيما في جامعة باريس ، حيث كان التعليم على خصائص مميزات الحدود قد طور من قبل ابيلار وبيار الياس . وتعود مصادر هذا التعليم إلى بويس والرواقيين الذين كانوا يربطون المنطق بشكل وثيق مع القواعد .

كانت طرق التشبيه المقوية للذاكرة للأقيسة معدة كلياً قبل بطرس اسبانوس ، من قبل وليم شيراز وود ولاميرت ، المسبوقين بدورهما من قبل ميشال بسالوس . لكن إذا كانت الأحرف الصوتية وحدها عند بسالوس ذات قيمة للرموز ، فالحروف الصامتة أيضاً وجدت مكانها في أسماء أضرب القياس مع منطق أوروبا الغربية .

كان المنطق المدرسي يعلم طرق البرهنة والنقض وليس طرق الكشف عن الحقائق العلمية الجديدة . وكان «الفن الأكبر» لترتيب المفاهيم وحده محط إعجاب ، ووجد مؤيديه بعد العصر المدرسي (اغريقيا وجيوردانو وبرنو واعداداً كبيرة أخرى في عصر النهضة) ومؤخراً لبينتس نفسه مدين له (بفكرته عن «علم كلي»)، كذلك المنطق الرياضي في العصور الحديثة ومبتكري «الآلات المنطقية» .

تشتمل القيمة التاريخية للمنطق المدرسي على انضاجه تدقيق المفاهيم ومضمونها ،

وحصر ندلالة والتصحيح المنطقيين (تبديلات) للحدود . لكن ، بتعميق هذه المشكلات ، راکمت المدرسية إلى الحد الأقصى وبصعوبة عدة تمييزات ، دقيقة ومرنة أكثر فأكثر ، بين المفاهيم والحدود . ومضت بها حتى المحال . وكانت في الواقع تسند معنى واقعياً إلى هذه التمييزات الصورية .

الفصل السابع

المنطق في أوروبا خلال عصر النهضة القرنين الخامس والسادس عشر

لقد بدأ عالم الانتاج الرأسمالي يتشكل في كنف المجتمع الاقطاعي في أوروبا الغربية ، خلال القرنين الخامس والسادس عشر . وتحولت المشروعات الحرفية إلى المانوفكتورة ، حيث تجمع العديد من العمال ، وأعقب ذلك بتميز في العمل ، مما خلق عدة شروط لنمو القوى المنتجة . وظهرت الطبقتان الاجتماعيتان الجديدتان ، البرجوازية والبروليتاريا .

لقد تجاوزت القوميات الأوروبية التقسيم الاقطاعي وتشكلت في دول ، حيث نشاهد ، في الوقت نفسه ، نمو الشعور القومي ، الذي حث شعوب أوروبا الغربية على تكوين ثقافتهم القومية ، وعلى التحرر من سيطرة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ذات النفوذ الاقطاعي الهائل ، والتي كانت ايديولوجيتها تؤكد السيطرة الاقطاعية .

لقد ولدت الايديولوجية البرجوازية وتطورت خلال الصراع ضد الاقطاعية والكنيسة الكاثوليكية .

وكانت هذه المرحلة من تشكيل التصور البرجوازي عن العالم ، في أوروبا الغربية ، تسمى بعصر البعث (عصر النهضة) .

إن هذه التطورات التدريجية الاقتصادية والسياسية والثقافية الجديدة ولدت في البدء في إيطاليا ، التي تقع على مفترق عدة طرق تجارية رئيسية بين الشرق والغرب . ومن ثم في

بريطانيا والبلاد الواطئة ، وبعدها في فرنسا ، وأخيراً في المانيا .

وعلى العكس من العصر الوسيط الذي يتميز بالركود النسبي في الحياة الاقتصادية والفكرية ، يتميز العصر الجديد بنشاطاته وعقليته المغامرة . وكانت البرجوازية حينئذ طبقة صاعدة وتقدمية . ونشهد بروز ، وفق عبارة إنغلز ، «جبايرة الفكر» الذين حطموا إضافة إلى التقاليد القديمة ، الاختصاصات المعترف بها وعقائد المدرسية .

وتجد العقلية المغامرة للعصر الجديد تعبيرها في الاكتشافات الجغرافية الكبيرة ، ففي نهاية القرن الخامس عشر ، اكتشف فاسكو دي غاما الطريق البحرية إلى الهند ، ونزل كريستوف كولمبوس في أميركا . وقلب البارود والمدفع والبنديقية فن الحرب . ودفع اختراع المطبعة ، في القرن الخامس عشر ، تقدم العلم والصناعة بقوة .

لقد أنشأ العصر الجديد علمه . إذ نشهد ظهور تصور جديد للمثل العليا ولموضوعات العلم ، وظهرت آراء جديدة حول المعرفة ، والحال أن عصر السيطرة المدرسية بعقائدها ، يجهل التقرب النقدي من المشكلات العلمية . وأقامت تبعية الفلسفة للدين عقبة أمام البحث الحر ، وأعاققت الفكر العلمي . لذلك بدأ المفكرون التقدميون في عصر النهضة بمهاجمة العقائد المدرسية . لكن مفهوم العالم في هذا العصر الانتقالي من الاقطاعية إلى الرأسمالية هو أيضاً ، كان مطبوعاً بطابع المؤقت . واخترقت عدة أفكار علمية خصبة من قبل الأفكار المدرسية والوصفية . وكانت الفلسفة والعلم ينطويان على خليط من الأفكار القديمة والجديدة ، وفي أغلب الأحيان عند المفكر الواحد نفسه . وكان نقولا دي كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤م) مثلاً بارزاً على ذلك .

ينتمي نقولا دي كوسا ، بحسب طبيعة القضايا التي أثارها والحلول التي قدمها ، إلى المدرسية القروسطية . كانت المشكلة الرئيسية في فلسفته العلاقة بين الله والعالم . وبعيداً عن إخلاء المكان تماماً للدراسة العلمية ، وأصل اللاهوت مكانه في المحل الأول في تفكيره الفلسفي . والمبدأ الأساسي في نظريته في المعرفة هو «الجهل الحكيم» (doctor ignorance) ، يقول نقولا دي كوسا إن المفهوم والكلمة لا ينطبقان إلا على الموجود التابع والمحدد ، ولا يمكن أن يعرفنا بعض الأشياء إلا بالنسبة للبعض الآخر (بحدود الاختلاف والتقابل) . والمطلق يتعذر القبض عليه . والله مستغلق ولا تبلغه معرفة الإنسان . ونستطيع ، كما يبدو ، اتهام نقولا دي كوسا باللادرية .

ففي حين كان نقولا دي كوسا يضع المطلق في «الجهة الأخرى» لأية معرفة ، كان يصل منها إلى فكرة أن المتناهي يعبر عن اللامتناهي وأن الأشياء المحددة مرآة للوجود اللامتناهي الذي يمكن أن يكون معلوماً من جراء المعرفة العميقة بهذه الأشياء . ويقدم المقارنة التالية : أعظام الدوائر والمضلعات هي أضداد ، لكن ، من جهة أخرى ، مضلع الجهات الكثير العدد باستمرار وسيلة لمعرفة عظم الدائرة التي تحيط به . ويستخلص نقولا من هذه المقارنة ،

للمرة الأولى، الاستنتاج التالي: الدائرة ليست شيئاً غير مضلع ذي عدد لا متناه من الأضلاع. ويدخل في نظرية المعرفة نظرية المقارنة اللامتناهية التي تبقى ناقصة دائماً، لكنها تبلغ الهدف النهائي للمعرفة شيئاً فشيئاً.

كما تظهر الفكرة بأن المعرفة الإنسانية تتوجه نحو هدفها - معرفة الحقيقة المطلقة - من خلال السيرورة اللامتناهية للحركة إلى الأمام. لم ير فيها نقولاً دي كوسا ضعفاً، بل قوة للفكر الإنساني. قوة تقبض بدقة على لا نهائية الحركة المتدرجة، وعلى ميزة المعرفة التي لا تغنى. تذهب معرفتنا من الأعمال البسيطة إلى اكتشاف العلل والأسباب (quia est) من أجل الوصول إلى معرفة الجوهر (quid est). وهناك مبدأ «الجهل الحكيم» يتعمق ويكتسب مضموناً إيجابياً وليس سلبيًا.

يقول نقولاً دي كوسا إن حركة الفكر الذاهبة من معرفة العلل إلى معرفة الجوهر (motus mentis de «quia est» ad «quid est») هي سيرورة لا متناهية، ولا تتوقف أبداً. والفكر الإنساني خالد لأنه يتوصل إلى الحقيقة في سيرورة لا متناهية لتقدم المعرفة. لكن، من جهة أخرى (وهذا تناقض داخلي لفلسفته)، لا يتميز عن المدرسية عندما يعتبر أن العقائد المسيحية تقدم للإنسان الحقيقة المطلقة مكتملة، بعيداً عن أي نشاط للفكر وعن بحثه العلمي.

إن مبدأ «الجهل الحكيم» على علاقة مباشرة مع تعاليمه حول التخمينات.

فالتخمينات (الظنون) تشير إلى الطبيعة الفرضية للمعرفة الإنسانية وإلى الطبيعة النسبية لحقائقها، مقدمة بذلك الميزة التي لا تغنى لمضمون موضوعات العالم الخارجي وقابليتها للتحويل. الأمر الذي لا يقتضي استحالة الوصول إلى الحقيقة المطلقة، لكن العمل الذي به تقترب منها شيئاً فشيئاً. وليس للعقل الإنساني حق امتلاك معرفة بل حق اكتسابها.

يعتبر نقولاً دي كوسا المعرفة الحسية والفكر بمثابة استعدادات، ويميز بين مصدرها وطبيعتها: العقل الخالص يطور كل مضمونه انطلاقاً من ذاته نفسها، ولا يحتاج إلى شيء آخر غيره كي يشيد فرضياته في المنطق. وكل غزارة العلم محتواة من قبل في المبادئ الأولى، كونها مجرد عقلية. ووفق نقولاً دي كوسا، لا نفهم المعرفة الحسية إلا بالمقدار الذي نكتشف فيها مقولات فكرنا الخاصة. فلماذا الإنسان مدفوع إلى هذا الحد لتقدير (لتحديد) الأشياء؟ لأن الفكر الإنساني في ذاته هو المقياس الحي (viva mensura)، الذي ينعقد عليه الأساس الذي يقوم عليه الخط والعدد والزمان. والعقل الإنساني هو من جهة، انعكاس للمطلق، وصورة لله (del Imago) ومن جهة ثانية، هو النموذج والمثال لكل موجود تجريبي، فالإنسان عالم صغير (parvus mundus).

وفق نقولاً دي كوسا، يرجع الفكر الاستدلالي أساساً إلى تنظيم وتصنيف معطيات

الإدراك الحسي . وكل معرفة ذات محتوى تجريبي تكون محجوبة بالمادة ، لذلك ، تكون المفاهيم المتعلقة بالعالم الحسي غير أكيدة (sunt Incertae) ، وهي أولى أن تكون تخمينات من أن تكون حقائق . أيضاً وصل منها إلى اللاأدرية ، وإلى فكرة استحالة معرفة العالم المادي . ويكرس مؤلفاً خاصاً لنظريته في التخمينات (De conjecturis) .

وفي سعيه لاثبات تصويره المثالي عن المعرفة كنتاج للفكر الخالص ، يعود إلى الرياضيات . ويقول إن الفكر الإنساني ، بوصفه مفهوم الدائرة ، يتخيل خطأ تقع جميع النقاط عليه على المسافة نفسها بالنسبة للنقطة المركزية المشتركة . والصورة المخلوقة أيضاً لا تتقاطع أبداً مع العالم المادي الذي يجهل المسافات المتساوية بدقة ، معطياً التعدد اللامتناهي لخطوطها . «الدائرة في الذهن» هي النموذج والمقياس لكل الدوائر التي نرسمها . ويقابل الضرورة المنطقية للمفهوم الدقيق للدائرة بالكثرة العرضية للدوائر في العالم المادي المحسوس .

تصدر ، عند نقولا دي كوسا ، معرفة العدد اللامتناهي للدوائر التجريبية عن التعريف الرياضي الخالص للدائرة . والفكر يطور «الصور المجردة» التي يجدها في نفسه ، ينشئ ، كذلك العلوم الرياضية التي نصل منها إلى اليقين التام للعلم ، في حين أن المعرفة الحسية لا تقدم لنا إلا عدة تخمينات . بذلك يشرح نقولا دي كوسا سيرورة المعرفة .

نقولا دي كوسا إسمي ، وبرأيه ، تفعل المعرفة مع الأسماء ، لكن أسماء الأشياء غير اعتباطية ، إنها تصدر بالضرورة عن فكرنا .

يتحدث نقولا دي كوسا ، موسعاً نظريته في المعرفة ، عن الاختلاف بين الأشكال الهندسية المدروسة بالحواس وتلك التي تكون عقلية . أية زاوية مهما كانت فهي لا تقدم معرفة أكيدة عن الزوايا بشكل عام لأنها تكون أكبر أو أقل وبالتالي فأية زاوية أخرى قد تختلف عن الزاوية المعطاة . وكل زاوية تتضمن بالضرورة حقيقة ، وصالحة لكل الزوايا والأعراض ، وصالحة لنفسها أيضاً . وهذا ما يميز الزاوية بشكل عام عن كل الأشكال الهندسية الأخرى ، وتبدو بدقة أنها زاوية توجد في كل جنس ، بما هي زاوية ، أكبر أو أصغر . ويمكن أن توجد عدة زوايا مختلفة . ونكتشف ، برفضنا كل التمييزات العرضية العائدة إلى عظم الزوايا ، مبدأً قياسياً لكل الزوايا الخاصة . كذلك نصل إلى معرفة ماهية الزاوية والدائرة والمثلث ، هذه الماهية الصعبة الإدراك على التأمل الحسي المرتبط بمثل منعزل والمرتبطة بعظمها الاعتباطي . ويقترّب باستدلالاته من مفهوم «الصغير غير المحدد» .

يقول إنه يجب عدم التركيز على العظم المتناهية والقابلة للقسمة . وعلينا الذهاب بعيداً ، من اللحظات غير القابلة للقسمة للخط وللزمان ... الخ . وكما أن اللحظة جوهر للزمان ، فالسكون جوهر الحركة . وعند تغيير مكان النقطة في الفراغ ، فهذا ليس شيئاً آخر غير تتابع ضروري لحالات السكون المختلفة والعديدة للغاية . وبذلك يكون نقولا دي كوسا سابقاً على ديكارت وليبنيتس .

ويشدد على أهمية أولية مقولة الكم بالنسبة للمعرفة العلمية. ويقول إذا استبعدنا العظم والكثرة، فلا نحسن معرفة أي شيء (multitudine sublota nulla res cognoscitur Magnitudine et).

يشغل الفكر الرياضي مكاناً ممتازاً في نظرية المعرفة عند نقولا دي كوسا. ويسلم بقانون التناقض المنطقي كقاعدة للتفكير، ويقول إن لهذا القانون على مستوى الفكر (Intellectus) أهمية أقل. ويعيد الفكر الرياضي إلى نشاط العقل. وهو ليس عقلاً استدلالياً بل تأملاً فكرياً (visis Intellectualis) قادراً على القبض على الرابط بين المنحني والمستقيم، الأمر الذي يسمح بحل مسألة تربيع الدائرة وقياس المنحنيات. وفي مؤلفه في الرياضيات الكاملة، يقول نقولا دي كوسا: «لا يحصل هذا الكمال أساساً من تقابل كميات من المستقيم والمنحني».

والحال أن هذه الكميات متقابلة، لذلك، من الضروري اللجوء إلى التأمل العقلي الذي يكتشف تطابق الوتر الأكثر صغراً مع الخط المنكسر الأكثر صغراً. وبفضل «التأمل العقلي» تخلي المبادئ الرياضية المجردة، المكان إلى الأبنية الظاهرة، أي أن المفاهيم الرياضية تكون مفكرة كتأليف منطقية مستنبطة من قواعد محددة. مثلاً، ليس «للتأمل العقلي» بالنسبة للموضوع زاوية بعظم معطى بل «مبدأ الزوايا» (principiū angulorum)، الذي يحيط بكل الزوايا الممكن تصورها، من الأكبر إلى الأصغر. وتكون الزوايا عندئذ مفكرة بحدود قاعدة لكل تغييراتها. ويأخذ «التأمل العقلي» في الوقت نفسه وحدة المبدأ والتنوع اللامتناهي لتجلياته.

هذه النصول عند نقولا دي كوسا تحوي تقريباً ديكالكتيكياً، لكن، دون تشبيهه، يمر على مواقف المذهب الفيثاغوري.

ويسلم بأربع درجات للمعرفة: ١ - الإدراك الحسي؛ ٢ - التفكير أو الفكر الاستدلالي الذي يفرق بين التناقضات (المتقابلات)؛ ٣ - العقل الذي يربط النقائض؛ ٤ - الحدس الصوفي والذي هو تأمل مباشر لتطابق التناقضات. ويشدد على دور التجربة الحسية والرياضيات، ويشير إلى أن التجربة الحسية هي الشرط الأولي والضروري لتطور الدرجات العليا للمعرفة.

من أجل تقديم تقويم لمنهجية نقولا دي كوسا بشكل عام، يمكننا القول إنه تحت مظهره الصوفي، يخفي أفكاراً مبتكرة وبعض هذه الأفكار التقدمية طورت من قبل المفكرين اللاحقين.

أما تلميذ نقولا دي كوسا وناشر مؤلفاته، الرياضي والفيلسوف والفيزيائي، كارلوس بوقيوس، فكان في مادة الفلسفة مدرسياً؛ لكنه قدم عدة أفكار جديدة في الرياضيات والعلوم الطبيعية. وكان واحداً من بين أولئك التابع للمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، الذين

شقوا الطريق أمام تصور جديد للطبيعة وعصر النهضة. سعى إلى إكمال منطق أرسطو بمبدأ «تطابق التناقضات» المستعار عن نقولا دي كوسا الذي طور كذلك الفرض حول الإنسان (بوصفه عالماً صغيراً) والكون (العالم الأكبر).

يقول إن الإنسان (العالم الصغير) مرآة وقلب وروح العالم. وكانت هذه الرؤية عن مركزية الإنسان هي الرؤية القروسطية حول العالم: العالم (العالم الأكبر) يوجد من أجل الإنسان (العالم الأصغر).

ينطلق بوقيوس من فرض أرسطو الذي تبعاً له تكون معرفتنا انعكاساً للعالم الموضوعي. ويشير إلى الاستحالة بالنسبة للعقل الإنساني في معرفة العالم بنفسه: في الواقع، لا يحصل الإنسان على اخباره عن الطبيعة إلا بواسطة الحواس. ولا يحتوي الفكر على شيء آخر غير الذي يكون سابقاً عليه في الإدراك الحسي. ويحول المواد الحسية الملموسة إلى أبنية عقلية مجردة.

يشكل توماس كمبانيلا (١٥٦٨ - ١٦٣٩م) مثلاً دقيقاً على الخلط الغريب للتصورات القديمة مع الأفكار الجديدة. وهو وإن أخذ من التصورات الدينية التقليدية ومن الميتافيزيقا المدرسية، ينضم إلى غاليليه في الدفاع عن الفكر العلمي الحر. ويبحث كمبانيلا عن تنظيم الميتافيزيقا، والمدرسية، والعلم الروحاني، والسحر مع تقرب مادي من الطبيعة، حيث على الدراسة أن تنطلق من الملاحظة والتجربة. ويحتوي تصوره عن المعرفة عدة عناصر مثالية ذاتية، غريبة عن أفكار القرون الوسطى، والتي تطورت فيما بعد في الفلسفة البرجوازية. أيضاً يقول ليس باستطاعة الإنسان اجتياز حدوده الذاتية، الأمر الذي يجعل لكل إنسان فلسفته الخاصة.

وفق كمبانيلا، تؤثر موضوعات العالم الخارجي بشكل مختلف على حواس الأفراد. ويشدد على الخصوصية الفردية للأشخاص. إذ يجب علينا عدم ملاحظة الخطوط، والعلامات العامة وحدها الخاصة بكل الناس بما هم أفراد ينتمون إلى النوع المشترك نفسه. بل يجب الأخذ بعين الاعتبار ما يميز كل كائن إنساني عن جميع الآخرين. ويرى التناقض الذي يلحق في كل معرفة إنسانية.

عَرَفَ، تعني أحاط بصيغة تعددية لامتناهية للحالات المفردة. لكن كيف يكون من المؤكد أن لا تضحى هذه العملية العقلية الضرورية باللحظات الجوهرية للحالات المذكورة؟ يبدو لنا أنه بالقيام بتجريد المميزات الخاصة نحصل على تنظيم أكثر رفعة، في حين أن هذا التنظيم يقدم لنا في الواقع خسارة الرؤية التي تميز الموضوعات الملموسة.

كذلك يشدد كمبانيلا على أهمية معرفة التعدد الملموس للموضوعات المفردة، ويشير إلى الصعوبات التي تحويها نظرية العلاقة المناسبة عكسياً بين المضمون والشكل للمفاهيم. لكن

يبدو عاجزاً عن تقديم حل جذلي صحيح لهذه المسألة .

يتوقف أيضاً عند وجهة نظر موجزة عن الاستقراء بما هو تراكم بسيط للملاحظات العديدة . وعلى غرار غاليليه ، يقول إن الفلسفة محتواة في كتاب الطبيعة الذي يكشف لنا عنها ؛ لكن إذا كان كتاب الطبيعة عند غاليليه قد كتب مع خطوط ومثلثات ودوائر . فإن كمبانيلا يعتبر أن كلامه هو للإدراكات الحسية . إذن توسم نظرية المعرفة عنده بالحسوية . والنبرة تنتقل فيها من الجانب الموضوعي إلى ذات المعرفة .

من فكر الاسمية ، يعيد أية فكرة مجردة إلى تصور ساذج للتماثل بين محتويات المعطيات الحسية . وتأخذ الإحساسات التماثلة والمجربة من قبل الذات تسميات مماثلة ، مما يعطي كلمات ناقلة (معبرة عن) للتماثل . ومع ذلك ، يبدو كمبانيلا متناقضاً عندما يقول في الوقت نفسه ، من فكر الواقعية الأفلاطونية ، إن المفاهيم العامة محتواة بالأصل في العقل الإلهي كتجسيد مسبق للموضوعات .

إذن ، خطوط التشابه التي نكتشفها في الموضوعات ، عن طريق مقارنة الاجسام التي نحصل عليها ، تعود في النهاية إلى أفكار العقل الإلهي ، الأمر الذي يضعه إلى جانب توما الأكويني . والمعرفتان الحدسية والاستدلالية ترتبطان الواحدة بالأخرى دون انفكاك . وليس الإدراك الحسي ، بالنسبة له ، سيرورة سلبية خالصة ؛ إذ يشير إلى أن كل ادراك يتضمن عملية منطقية ومحاكمة عقلية ، ومقياس هذه المحاكمة هو بمقدار ما يتخلص من وعينا .

تحتوي الجهة القابلة للتأثير والمحاكمة العقلية على لحظتين ضروريتين للإدراك ، حيث لا نستطيع فصل الواحدة عن الأخرى .

لدى كمبانيلا عدة أفكار مهمة حول الرياضيات . لقد أقام برهنة حسية على الأفكار الرياضية ، الأمر الذي يعطي تعاليمه ميزة كبيرة عن تلك التي لأرسطو . ويؤكد بأن المنطق والرياضيات لا يقدمان معرفة بالمعنى الخاص ، لأنهما ، وعلى العكس من الفيزيكا ، لا يقبضان على الواقع الموضوعي وعلى روابطه العلية . فالرياضيات عليها الاكتفاء بالدور المتواضع لخدمة الفيزيكا . والمهندس يتجرد عن الخصائص الجزئية والظاهرية للأجسام التي لا ينظر إليها إلا بما هي تحديد كمي مشترك . لكن ، هذا ما يجعل ضعفها وليس قوتها . ومضمون الرياضيات أحادي الجانب ، في حين أن المعرفة المثالية هي التي تكشف (تظهر) الموضوع كاملاً بكل جوانبه .

بذلك ، يظهر كمبانيلا أنه يقلل من قيمة الرياضيات ، لكنه بعد ذلك يشير إلى أن للهندسة موضوعاً للدراسة الجزئية ويوجد واقعياً . كذلك ، إذا كانت الأبنية الهندسية أبنية رياضية مثالية لا تتحقق من أية جهة في العالم التجريبي الذي يحيط بنا ، فهي لا تتطابق فيه على الأقل مع أي جنس من الوجود ، أي أن كل ما يوجد في الواقع هو في مكان ما غير محدد . مكان ثابت بذاته ولا جسمي . إن أساس أبنيتنا الهندسية العقلية فراغ مطلق خالص ،

وللفرضيات الرياضية تعبير واقعي. لذلك، فهي تتعلق بهذا الوجود الذي هو «القاعدة لكل كينونة» (spatium class basin omnis esse) والتي تسبق كل الأشياء التجريبية المفردة.

الإنشاءات الهندسية المحضة حقائق لأن لها موضوعاً واقعياً هو الفراغ المطلق الخالص. لأن الحقيقة هي ما يتعلق بالواقع. وإذا كانت الرياضيات بوجهة النظر هذه في البدء قليلة القيمة لعدم تطابقها مع العالم التجريبي للموضوعات، فهذا ليس أكثر من الحالة التي تجد عندئذٍ موضوعها الواقعي: الفراغ المطلق الخالص. يفهم كمبانيلا الفراغ كعالم رياضي، ثابت وأزلي. إذن تعود مشكلة القيمة الموضوعية للأفكار الرياضية عنده إلى القيمة الموضوعية للفراغ. ويبنى صدق الرياضيات على تصوره للفراغ المطلق الخالص الذي يوجد في ذاته كشرط لوجود موضوعات العالم المادي.

هذا التصور للفراغ يشكل قطيعة مع فلسفة الطبيعة الأرسططالية التي سادت في المدرسة. لأن أرسطو وتلامذته القروسطيين فهموا الفراغ كسطح محيط بالجسم ومحدد للأجسام المرئية. وبقي كردان (cardan) على هذه الرؤية الأرسططالية للفراغ. أما في عصر النهضة فقد اكتمل بالتدرج مرور التصور الأرسططالي عن الفراغ إلى تصور الذريين القدامى حيث يوجد الفراغ المطلق عندهم بنفسه. وكما رأينا سابقاً، كانت وجهة النظر هذه عند تليزو الذي فهم الفراغ كواقع أولي، والتي استمرت هي هي بلا تغير مهما كانت حركات الموضوعات المفردة والتي، على العكس من موضوعات العالم المادي، لا تمثل الفروقات الكيفية المتجانسة بالمطلق في جميع أجزائها.

يسند للوقت كما للفراغ وجوداً موضوعياً مستقلاً. لذلك، بعكس مذهب أرسطو، انتشر تصور الفراغ والزمان الخالصين، مما أحدث تغييرات جذرية على الفيزيقا الأرسططالية. وكان هذا التحول، رغم فكره الميكانيكي والميتافيزيقي، ظاهرة تقدمية بالنسبة لحال معارف العصر، والحال أن، في عصر النهضة، ولا سيما عند كمبانيلا، تحول الفراغ الموضوعي من أفنوم إلى ماهية فكرية. في المحاولة نفسها، وضع مذهب الفراغ في علاقة مع نظرية الله. فبحسبه، ليس الله هو الذي يوجد في الفراغ بل الفراغ هو الذي يوجد في الله. إن نظرية الفراغ هذه انتشرت في القرن السابع عشر في انكلترا في المدرسة الأفلاطونية في كامبريدج، ومارست تأثيرها على نيوتن الذي سلم بوجود الفراغ اللاجسمي الخالي، المفترض وجوده كعضو جزئي (sensorium) من الله.

لقد تكدست خلال القرنين الخامس والسادس عشر كتابات المنطق المدرسي الأقل، والذي كان من جهة أخرى الأكثر انتقاداً. لكن الأدب المناهض للمدرسية في تلك المرحلة كان هو أيضاً عاجزاً عن التجديد، ولم يقيم إلا بزعة الصرح القديم. لقد سخر إنسانيو العصر من المصطلح «أجنبي» (barbar) للمنطق المدرسي (من الحدود مثل «quidditas»

و «haecceitas» وكثيراً غيرهما).

وكان مؤلف لارونزو فالاً مناقشات ديالكتيكية واحداً من الانتقادات الأولى للمنطق المدرسي، حيث يتميز بضراوة هجماته أكثر من صحتها. فالمؤلف يريد للمنطق أن يستخدم لنقد مذاهب العلم الوهمية وتخليص العلم منها. ويضع فن الخطابة، الذي يعلم فن التأثير على الناس، أعلى من الديالكتيك. وقد اقتبس أفكاره حول البرهان عن كانتيلين.

وبعد قرن، أدان لويس فيفيس في مؤلفه ضد الديالكتيك الوهمي المنطق المدرسي من وجهة نظر تربوية. فعنده، لا يقدم «الديالكتيك» (أي المنطق القروسطي) إلا معارف عقيمة وخيالية. والحال أن المنطق لا يفيد إلا بمقدار ما يحدد لنفسه هدفاً متواضعاً في خدمة أداة معرفة الحقيقة. واستهزأ بالذين بدلوا عليه نمط حياتهم. ويقول، الشيء نفسه كاسكافي يشغل وقته في مكان صناعة الأحذية لتحضير أدواته. ويدعو فيفيس للجوء مباشرة إلى التجربة لاكتساب معرفة صادقة عن الطبيعة. كذلك تجب دراسة الواقع، وليس الإضافة إلى الحجج الدقيقة للمدرسية. هذا لا يعني أنه يجب علينا رفض النظرية، بل لا قيمة واقعية للمفاهيم إلا إذا استخدمت لاكتساب وتطوير المعارف التجريبية. والنظرية عامل لا بد منه للمعرفة العلمية، لكن لا قيمة لها إذا لم تتأسس على الملاحظة.

ينتقد فيفيس المذهب الأرسططالي للمقولات؛ ويقول إن عددها (العشرة) اعتباطي، ويسلم أرسطو به تحت تأثير الفيثاغوريين. فبحسبه، يعتبر المنطق الأرسططالي فاسداً خاصة لنقص تأسيسه الموضوعي، إذ يحل مشكلة معايير الصواب والخطأ خارج العلوم الواقعية. والحال أن المهمة المفروضة من قبل المنطق الأرسططالي تستلزم الجهود المتحدة لكل هذه العلوم.

ويرى خطأ آخر للمنطق الأرسططالي بما يقدمه من «المبادئ الأولية» لتأسيس أية معرفة دون أية برهنة. وأرسطو يعرض هذه المفاهيم والأحكام بشكل دوغمائي محض، دون بذل جهد في إثباتها. بحيث أن أية برهنة تستوجب أن يكون لها نهاية، ويحتج بأنه يجب التسليم ببعض مسلمات القاعدة وأخذها كحقائق. لكن من يستطيع أن يقدم لنا اليقين الذي لا تكون بدايته الواضحة ذاتية محض؟ كما لو كان يسلم بها من قبل كل الناس السوية التفكير، فإن التجربة اليومية هي التي تؤكد الميزة المتغيرة والنسبية لهذا المعيار.

لكل عصر مبادؤه الأولية والمسلم بها وغير القابلة للتقادم، لكن لا توجد فيها ذوات على الأقل للاعتراض. إذن، نحن على صلة بمعيار متحرك، وعلى هذا الأساس يكون صرح العلوم هشاً. فلو استند أرسطو إلى الاستقراء لشرح الطريقة التي نصل بها إلى المبادئ الأولية، فثمة دائرة واضحة أيضاً. في الواقع، أي استقراء يستطيع أن يضمن القيمة الكلية والملزمة لهذه الاستنتاجات؟.

الحالات الخاصة ذات تنوع لامتناه ودراستها التجريبية لا تقدم إلا نتائج عامة ظاهرة

ونسبية. وتقدم العلوم يحاكم العديد من تصورات العالم وحقائق تعتبر لفترة طويلة أكيدة .

هكذا كان نقد المنطق الأرسططالي والمدرسي من قبل ثيوفيس .

خلال القرن السادس عشر ، عرض بيار راموس إصلاحه للمنطق ، لكنه لم يستطع أن يفرض نفسه باستمرار بتقريبه السطحي من أهداف هذا النظام ، لكن الملفت للنظر في بعض الأحيان ، أنه كان يذهب مع اتجاه الأفكار المسيطرة . ويقول إن دراسة محاورات أفلاطون لها قوة إقناع بوهن وعقم العلوم المدرسية ، كما تشير إلى وسيلة بلوغ الهدف الصحيح للمعرفة . ويعتبر كأفلاطون أن هذا الهدف يرتكز على إعلاء المعرفة الحسية إلى التأمل الصحيح للكائن (الاستغراق في التأمل) .

وعلى العكس من ثيوفيس ، يرى في الجدل الصحيح «الملك» والسيد لكل العلوم . لكن الجدل الحقيقي ، عنده ، ليس الفلسفة والمنطق الأرسططاليين .

يقول إن كل علم عليه قبل أن يبدأ بالبناء أن يكون أمامه نموذج عقلي ينزع إلى تحقيقه . فبالنسبة لعلم الطبيعة ، هذا النموذج هو الطبيعة نفسها ، وهدفه يرتكز على التعبير عنها بشكل صحيح (عكسها) ، والحال أن الجدل كان يستسلم للتأملات الاعتبارية ، على المنطق أن يلتجئ إلى الطبيعة نفسها كسيدة لمدرسته . بينما المنطق وعلم القياس الأرسططاليين للذات كانا يسيطران حتى الوقت الحاضر ، كانا يمنعان التطور الحر للقدرات العقلية للإنسان ، وكانا يعيقان بشكل مصطنع نموها . فهل علينا الاستمرار بتقبل ذلك؟

وفق راموس ، يحتل الكلام المكان الأول في التطور الطبيعي للفكر الإنساني . ويشدد بشكل خاص على قيمة الرياضيات . فهي تدخل الضوء والنور إلى المعرفة الإنسانية . ودون معرفة الرياضيات ، يشبه الناس العميان ، ويتيهون في الظلمة .

برفضه للمنطق الأرسطي ، يريد تقريب هذا النظام من المنطق الطبيعي «المرتبط بالفكر الإنساني» وبيحث عنه عند شيشرون وكانتيلين الذي يقدره تقديراً عالياً . وعلى غراره ، يضم المنطق وفن الخطابة في علم واحد سماه «فن الاستدلال» .

يشتمل القسم الأول من منطقة المعنون في التصور على نظرية المفهوم والتعريف ، والقسم الثاني مكرس للحكم والاستدلال والمنهج . ويقول إنه قبل حل أية مسألة ، يجب أن نعي موضوع الدراسة وإيجاد القاعدة التي نستطيع تحقيق البرهان عليها . عندئذ نكون على صلة بـ «الاكتشاف» الذي من أجله يمكن استخدام «الأمكنة المشتركة» البلاغية . والقسم الثاني لمنطقه يعلم كيفية بناء البرهان لفرض معطى ، وهو سيرورة يميز فيها ثلاث درجات : ١- في البدء ، نبني المنطق الذي يضم قاعدة البرهان وفرض البرهنة أو الدحض ، ومنه نأخذ كذلك الصواب والخطأ ، ٢- من ثم ، نبني نسقاً علمياً يمثل سلسلة من

الاستدلالات المرتبة في نظام تام؛ وفي النهاية ٣ - كل العلوم تجد تمامها في الفكرة المطلقة (هنا يتبع راموس أفلاطون).

خلال القرنين السادس والسابع عشر، عرفت الراموسية نجاحاً كبيراً، وكان أتباعها وأعداؤها ينكبون على المناظرات النشيطة في جامعات أوروبا الغربية. ظهر في ألمانيا البروتستانتيّة تيار وسط (نصف راموسيون). الذين دأبوا على تنسيق منطق راموس إضافة للذي للانكتون، والذي يعود لإرادة التوفيق بين المنطق الراموسي والمنطق الأرسططالي.

من بين الوسطيين، يمكننا ذكر غوسلنيوس، الأستاذ في جامعة ماربورغ، الذي أعطي اسمه على واحد من أوجه القياس المركب. نشر غوسلنيوس عدة أبحاث في المنطق وحرر قاموساً فلسفياً، يفتح باب الفلسفة كالمفتاح (١٦١٣م).

كذلك وقف عدة أرسططاليين في عصر النهضة ضد البراهين المدرسية لتعاليم أرسطو. كما يعترض بيار بومبونازي (١٤٦٢ - ١٥٢٥م) على التوماوية الإسكندرانية، أي التفسير القديم للأرسطية، والتي تعود إلى الإسكندر الأفروديسي. وبدأت ثلاثة تيارات الصراع حول الفلسفة الأرسططالية هي: الإسكندرانية والرشدية والتوماوية.

كان النزاع يتمحور حول مشكلة خلود النفس: كانت التوماوية تُسند إلى أرسطو نظرية خلودها؛ والإسكندرانية كانت تجد عند أرسطو معرفة خصائصها القابلة للفساد؛ أما الرشدية التي كانت ترفض خلود النفس الفردية، فكانت تعظم خلود العقل الكلي والوحيد والمشارك لكل الإنسانية، وكانت تسند هذه النظرية إلى أرسطو، بومبونازي يقابل التوماوية والرشدية بالنظرية المادية للعقل، التي بموجبها يتعلق الفكر بالجسم ويأخذ نهايته مع موته. ويقول إن المعرفة تبدأ مع الإدراكات الحسية لموضوعات العالم الخارجي، والعقل، انطلاقاً من ذلك، يتعلم معرفة الكلي.

يقتبس بومبونازي، لتمويه أرائه المادية والمحددة، من الفلسفة العربية فرض الحقيقة المزدوجة، التي وفقاً لها، توجد حقيقتان فلسفية ودينية، وأن ما هو صحيح في حقل ما يمكن أن يكون خطأ في آخر.

هذا التقريب كان يعبر عن الرغبة بفصل الدين عن العقل. وكانت تعاليم «الحقيقة المزدوجة» تستخدم لتأكيد بعض الاستقلال للفلسفة، والشرعية لحرية الفكر، وكان يخفي الخلاف مع عقائد الدين. بهذا المعنى، كانت نظرية «الحقيقة المزدوجة» موجهة ضد النظرية المسيطرة في العصر الوسيط عن وحدة العقل والنقل، والتي كانت تُخضع المعرفة العلمية للدين، من جهة أخرى، كانت تستخدم أحياناً من أجل تمويه التناقضات بين الفلسفة والدين وهيمنة الانتقائية دون مبدأ. في مرحلة عابرة كعصر النهضة، كان فرض «الحقيقة المزدوجة» يعبر غالباً عن التناقض الداخلي للذين كانوا عاجزين عن التخلص تماماً من عبء التصور الماضي للعالم، والذين كانوا يحتفظون في وعيهم بعناصر متناقضة من

الماضي والحاضر .

أما زاباريللا تلميذ بومبو نازي ومؤلف البحث في المناهج، فبقي كليباً على الأرضية الأرسطية، ويعترف بالقياس كألة منطقية رئيسية، يشدد على ضرورة ادخال منهج آخر في المنطق للانتقال من المعلوم إلى المجهول: تحليل مضمون المفاهيم تبعاً لاختلاف لحظاتها وشروطها. برأيه، هدف المنطق هو التطبيق معاً لهذين المنهجين للمعرفة. المنهج التحليلي يقدم لنا الشروط الضرورية والكافية لتفسير الظواهر. ومن ثم، يجب علينا اختبار، على العكس من استنتاج، الظاهرة في شروطها. وهذا يسمح بالتحقيق والتعليل والتحليل. إذن ما هو هدف ونهاية من وجهة نظر التحليل يستخدم، في الواقع، كنقطة انطلاق للدراسة النظرية والبرهان.

بهذا التمييز بين المنهج التركيبي (البرهاني) والتحليلي، يضع التناقض بين الاستقراء والاستنباط، لكن أيضاً - وهنا فضله - علاقتهما المتبادلة. ويسجل أنه علينا عدم أخذ الاستقراء كتراكم عرضي للأعمال المفردة، بل يجب أيضاً إثباته. وهذا الإثبات يُحقق بالتحليل العقلي. بهذا العمل، يميز زاباريللا بين المنهج التحليلي للعلوم التجريبية والمنهج التحليلي المطبق في الرياضيات، المبدأ ونتائجه تملك الدرجة نفسها من اليقين.

ففي حقل الرياضيات، العناصر متساوية من خلال قيمتها المنطقية، وتتحدد بالتبادل، الأمر الذي يسمح بالارتقاء انطلاقاً من المقدمات إما نحو نتائجها (سير توليفي)، وإما نحو المبادئ (سير تحليلي). أما علوم الطبيعة فتطبق المنهج التحليلي الصحيح: انطلاقاً من الواقع، نذهب لاكتشاف العلة المستترة، وهنا علينا دائماً اكتشاف المبادئ أولاً كي نستطيع فيما بعد تفسير ظواهر الطبيعة وفعلها (تأثيرها) انطلاقاً منها. المنهج التحليلي في علوم الطبيعة هدفه «الكشف» (inventio) وليس الحصول على «المعرفة العلمية» (scientia). والمعرفة لا تكتمل فيه إلا عندما، بعد المرور من الوقائع إلى المبادئ نعود إلى الوقائع نستنبطها من المبادئ المكتشفة. إذن، يمكن القول إن تفكيرنا يتصف بدائرة. ويميز زاباريللا بين الملاحظة «الشعبية» (العامة) والتجربة العلمية، وبذلك يسبق غاليليه.

يقابل زاباريللا «الاستقراء الشعبي» بتعداد بسيط لا يمكن أن يقدم استنتاجات صادقة لأنه لا يحيط بكل الحالات، ويقابله بـ «الاستقراء البرهاني» الذي نستخلص فيه وانطلاقاً من أمثلة جزئية، القانون الكلي للارتباط الجوهرية المتبادل للظواهر حيث نطبق كذلك القانون المكتشف لتفسير الوقائع المتميزة

كل ذلك يميز نظرية غاليليه التي تعود إلى المنهج العلمي، وبهذا الاختلاف الكبير الذي يشدد فيه على دور الرياضيات في الاستقراء البرهاني، مما يسبب خطأ لدى زاباريللا. فالأمثلة المذكورة من قبل زاباريللا لتطوير نظريته في الاستقراء البرهاني لا تنطبق على العلوم الدقيقة، فهي مقتبسة من فلسفة الطبيعة وميتافيزيقا أرسطو. مع أن زاباريللا اقترب

من قبل من تغيير المفهوم الأرسططالي للتجربة التي يقابلها ذلك المفهوم الذي للتجربة العلمية .

لقد طور زاباريلاً نظريته في المنهج التحليلي في بحثه المعنون في الانتقال من النتائج إلى المقدمات (الارتداد) حيث يشير إلى دور الفرضيات في حالة دراسة ظواهر الطبيعة . ويقول علينا التسليم مؤقتاً بافتراض أية علة لاخضاعها للتحليل والتحقق . إن دراسة العلة المفترضة تقودنا إلى اكتشاف العلة الصحيحة . ويسجل دوراً للتحليل في اثبات علل الظواهر . التحليل يسمح لنا بفصل الأمارات الجوهرية والثانوية ، وبتفكيك الارتباط المعقد للعلل إلى عناصر عديدة نقيم منها استنباطياً النتائج .

يقدم زاباريلاً حلاً جديداً لمشكلة المبادئ العليا للمعرفة ، التي تعتبر عند أرسطو حقائق أولية غير برهانية ولا تحتاج للبرهان . وينظر إلى هذه المعارف الأولية الجوهرية كفرضيات تجد اختبارها في الوقائع والظواهر التي تفسرها .

لنسجل أن زاباريلاً كان ضد غموض المنطق والأنطولوجيا . وكان يطالب بتحديد دقيق لموضوعات المنطق والميتافيزيقا والفيزيقا . ويعتبر أنه على المنطق دراسة الفكر وليس الأشياء الموجودة موضوعياً .

إذن ، بدأ في عصر النهضة عدة علماء بانتقاد قواعد المنطق الأرسططالي ومن بعده المنطق المدرسي .

في العصر نفسه ، كان المنطق الأرسططالي يهاجم من قبل المواقف المثالية . كذلك هاجم بيكو دالا ميراندولا العناصر الحسية والمادية لنظرية المعرفة الأرسططالية ، ويؤكد أن شهادات الحواس قابلة للتصديق بشكل قليل . ولا يوجد أي معيار يساعدنا على الاختيار بين الشهادات المتناقضة للإحساسات المتعددة . إذ ليست هذه الشهادات متغيرة بحسب الموضوع فقط ، بل تتعلق أيضاً بالحالات المتحركة للذات . طبعاً ، ليس لدى بيكو أي شيء جديد على ما كان قد قيل في العصور القديمة حول لايقينية معطيات الإدراك الحسي . لكن نقده يتميز بهذا الاتجاه كونه ينتمي إلى التيار الأرسططالي العام في ذلك العصر .

هذا التيار مع ذلك واسع جداً ، فالشكاك المونتاني يسمي أرسطو « ملك الدوغمائيين والمدرسين » ، ويصف كل نظرياته باللامنطقية . وبيار راموس كذلك من الرأي الذي يقول إن كل ما يعود إلى أرسطو خطأ ، ولا شيء يثير الاهتمام في منطقته . وتلازيو يقول إن الفلسفة الأرسططالية ليست إلا غطاء يستخدم لإخفاء الجهل تحت حدود سوفسطائية ، والعيب الرئيسي في المنهج الأرسططالي يرتكز على إرادة « قيادة التجربة » موهماً بفرضيات مسبقة ، محل الملاحظة الدقيقة لأحداث الطبيعة .

الإنسانيون أقاموا نقداً لاذعاً لمجمل المنطق والعلم المدرسيين . يسخر ايراسم النوتردامي ،

في رثاء الجنون، من المدرسين بأنهم بحثة سيئون في مقالات «بارعة» حول الأفكار والكليات والصور والمادة الأولية والماهيات... الخ، الخالية من المعنى.

بالرغم من اتساع هذا الحقل، استمر أرسطو الممهورس مسيطراً على ايدولوجيا الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ووجد أيضاً مكاناً له في ألمانيا في الكنيسة البروتستانتية المتحدرة من الإصلاح الديني، والتي قدمت فيليب ميلانكتون (١٤٩٧ - ١٥٦٠م) الذي سميت فلسفته بالفيليبية (philosophia philippica).

استمرت الفلسفة والمنطق المدرسيان في المدارس البروتستانتية حتى ظهور انساق ديكارث وليبنيتس الفلسفية. وكان مؤيدوهما العديدون يرون في الأرسطالية المعرفة العليا للعقل الإنساني، وكانوا يدرسون ويشرحون كتابات المعلم بنشاط، وكانوا يجادلون خصومهم كلامياً.

بدا لوثر في بداية الأمر معارضاً للفلسفة المدرسية وأرسطو الذي كان يسميه «دعامة أتباع البابا»، لكن مع انتصار البروتستانتية في المانيا، أصبح المذهب اللوثرى عقيدة، واستدار نحو المدرسية. وأعلن أب المدرسية البروتستانتية، ميلانكتون، أنه لا يمكن للبروتستانتية أن تتجاوز أرسطو، وتغير تعاليمه نوعاً ما لتكييفها مع الإيمان اللوثرى. بالإضافة إلى ذلك، يزيد على افتراضات أرسطو، وبشكل انتقائي، عدة عناصر من الفلسفات الأفلاطونية والرواقية واليهودية.

رغم أن تلامذته يلقبون بـ «أرسطيين خالصين» ويطالبون بالعودة إلى حقيقة أرسطو، فإن مؤلف ميلانكتون يتمايز بشكل كبير عن المدرسية القديمة. كان يعترف بأن الكنيسة البروتستانتية لا يمكنها بناء عقائدها دون مساعدة الفلسفة، وأرسطو وحده الذي يتوافق مع ذلك.

لقد غير لوثر موقفه من فلسفة أرسطو وأخذ يبحث على دراسة منطقته وكتاباته الأخرى دون إضافات مدرسية. وألف ميلانكتون عدة كتابات وجيزة في الفلسفة استخدمت لوقت طويل في المدارس الألمانية وأعيد طبعها عدة مرات. وظهر أول كتاب له في المنطق عام ١٥٢٠م، وكان مصمماً بالشكل التالي: في البدء، وتبعاً لمدخل بورفير، يعرض المؤلف المذهب في خمسة محمولات، ثم تأتي تعاليم أرسطو حول المقولات العشر (المحمولات)؛ الكتاب الثاني يحتوي على نظرية الحكم (القضية) وفق التفسير لأرسطو؛ الكتاب الثالث مكرس للبرهان وفق التحليلات؛ في النهاية، الكتاب الرابع يعرض الحجج (الجدل). والاهتمام الرئيسي حُفظ لمشكلة التعريف والقسمة المنطقية والبرهان. يعتبر ميلانكتون أن مصادر ووسائط المعرفة هي: ١- التجربة الحسية؛ ٢- مبادئ العقل؛ ٣- الاستنتاجات المنطقية؛ ٤- الوحي الإلهي المعطى في الكتابات المقدسة، والتي تعتبر نصوصها معايير عليا للحقيقة.

تبعاً لفهمه لمهمات المنطق، يفرق ميلانكتون بين الذين يعتبرونه علماءً فلسفياً. وعنده، ينتمي المنطق إلى النظام التربوي، ولا يستطيع أن يستخدم كأداة للدراسة العلمية واكتشاف الحقائق الجديدة، أكثر من أنه لا يستطيع نشدان تحقيق النتائج العلمية أو العقائد الدينية. وإذا يعترف بالوحي الإلهي كحقيقة مطلقة، يعتبر أن العقائد الدينية لا تحتاج إلى البرهان العقلي، فهي أكيدة (يقينية) بنفسها وبالمنطق.

عند ميلانكتون، دور المنطق هو تعليم المناهج الخاصة لإعطاء مواد العلوم، وقبل كل شيء اللاهوت هو الطريقة الأكثر مناسبة للتعليم. ويعتبر أن المنطق يسمح بعرض المواد التعليمية مع ترابط منطقي ومنهج مظهراً ارتباط الفرضيات المعطاة بالنسبة للتي تتفرع عنها... الخ. ويساعد على تمثيل الأنظمة لتعليم فن بناء التعريفات، وصنع التقسيمات المنطقية، واستخدام الأحكام وتأسيس البراهين. كذلك صمم على قاعدة الجدول.

يقدر ميلانكتون بشكل عالٍ المنطقي الإنساني في القرن الخامس عشر رادولف اغريكولا، مؤلف البحث في الاكتشاف الجدلي، مستلهماً من أرسطو وشيشرون وكانتيلين، بل كذلك من بويس وثمستيويس وبشكل خاص من لارونزو فاللا، مؤلف الكتيب الأول في المنطق الخطابي والمؤلف بفكر إنساني.

ينتقد لارونزو فاللا في استدلاله المنطقية ضد الأرسطالين تعاليم أرسطو حول المقولات. ويتجه في بحث قواعد المنطق والخطابة نحو شيشرون وكانتيلين. وكان أول ممثل للمنطق الخطابي الذي نشأ في عصر النهضة، والذي وجد تطويراً له في مؤلف بيار راموس. هذا التيار يترجم ولع إنساني عصر النهضة بنظرية البلاغة، الذين وقفوا في وجه المصطلح «أجنبي» واللغة اللاتينية المشوهة «اللاتينية المرطنة». لقد دأب الإنسانيون على تخليص الفلسفة والمنطق من التشويهات الاصطلاحية وعلى خلق منطق «طبيعي».

أسست الكنيسة الكاثوليكية الرومانية للصراع ضد أفكار لوثر وكالفن جماعة (رهبانية) اليسوعيين، التي أحييت المدرسية الأرسطالية والتوماوية بتكيف نوعاً ما مع الشروط الجديدة. وكان الأسباني سوارز (١٥٤٨ - ١٦١٧م)، كاتب عدة شروحات ضخمة على أرسطو، ممثلاً بارزاً للمدرسية اليسوعية في القرن السابع عشر. وكان إذا شهرة في كليات البلاد الكاثوليكية في أوروبا الغربية، وكذلك، مع ميلانكتون، في الكليات البروتستانتية في ألمانيا. وسماه تلامذته «البابا والرئيس لكل الماورائيين». وهو محترم بشكل خاص في الجامعات الأسبانية.

في القرن السابع عشر، تكاثرت المدارس اليسوعية، حيث دُرست الفلسفة والمنطق المدرسي الأرسطالي والتوماوي، بشكل واسع ليس فقط في أوروبا الغربية بل أيضاً في بولونيا وأوكرانيا وروسيا البيضاء، وكذلك دخل اليسوعيون إلى موسكو حيث كان لتعاليمهم نجاح بين النبلاء.

لكن، وبشكل عام، تراجعت التصورات القروسطية أمام الرؤية الجديدة عن العالم. وكان ارتقاؤها يتعلق في المحل الأول بالعالم البولوني الكبير كوبرنيقوس الذي واجه نظرية مركزية الأرض لبطليموس بنظامه حول مركزية الشمس (البحث حول دوران الأفلاك السماوية، ظهر عام ١٥٤٣م). هذه الثورة للتصورات عن العالم فتحت صراعاً ضارياً بين الدين والعلم، وأصبحت قابلية التصديق للتجربة الحسية والعقل والكتابات المقدسة السؤال الرئيسي للفلسفة في ذلك العصر .

لقد خطى جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠م) خطوة جديدة إلى الأمام بنظريته عن العالم اللامتناهي، حيث ظهرت وزالت أُضرب لا تحصى، ومنها نظامنا الشمسي .

يميز جيوردانو برونو بين أربع درجات للمعرفة: الإحساس (sensus) والفكر (Intellectus) والعقل (vatia) والمعرفة الذاتية في الذهن . تبدأ المعرفة مع الإحساسات، لكن معطياتها محدودة وغير كاملة ولا يمكننا الاعتماد عليها بغباء . والفكر الذي يعمل بمثابة واسطة للحجج المنطقية يبحث في التجربة الحسية ويتم معرفتنا . والعقل الذي يعمل مع المبادئ يبلغ المعرفة العليا عن العالم . ووحده العقل يرفع عنا لا نهائية العالم . والفكر يصوغ الأحكام ويحل مسألة الذي يكون أبعد من الإحساسات المباشرة . والحقيقة تأتي من الإحساسات، لكنها مصدر ضعيف جداً . والعقل هو النور الذي يضيء جميع الموضوعات ، وهو العين التي ترى الكل . وليست مفاهيمنا سوى ظلال للواقع، والتطور اللامحدود للمعرفة الإنسانية ليس إلا تعبير عن النشاط اللامتناهي للعالم .

إن تصور برونو عن العالم مادي بجوهره ، لكنه ممزوج بعناصر مثالية . إذ يسلم بوجود الأفكار الأزلية والتي تكون علة للأشياء (Ideae sunt causa rerum) . وهذه الأفكار توجد قبل الأشياء (ante res) ؛ والأشياء نفسها أثر (vestigia) للأفكار . ومفاهيم عقلنا ظلال للأفكار .

إن كتابته ظلال للأفكار موسومة بالتأثير القوي للأفلاطونية المحدثة . وبرونو ، مثله مثل أفلاطون وأفلوطين ، يسلم بالعالمين المحسوس والمعقول اللذين يرتبطان بالجمال . إذ تطور الأفكار الرئيسية لحوارات أفلاطون العالم وفيدون قائلًا إن الفكرة تنعكس في ظواهر العالم الحسي ، والصورة الحسوية للجمال تثير في النفس الإنسانية (I'eros) الفلسفية . الخلق الفني يرتكز بالتغلب على التقابل بين المحسوس والمعقول .

يقول برونو بعلاقة ضيقة بين الفلسفة من جهة والشعر والموسيقى والرسم من جهة أخرى . والجمال في الطبيعة انعكاس للروحانية . والمحسوس ، والمعقول ، والتجربة والعقل تتقابل كحقول متميزة دون رابط داخلي غير الجمالية .

وفقاً له ، يكمن نشاط الفكر قبل كل شيء وفي المحل الأول في التحليل . وتقدم التجربة

الحسية كلاً مبهماً يقوم الفكر بتقسيمه إلى عناصره الرئيسية، التي تجد من ثم وحدتها، والتي تظهر بوضوح في ارتباطها الداخلي. مثلما أن عضواً في جسد لا يمكنه أن يكون موجوداً إلا بما هو جزء من الجسم في مجموعه، فكل ذرة من العالم، كي تكون موجودة، يجب أن لا ينظر إليها بشكل منعزل بل في ارتباط مع كل العناصر الأخرى للعالم ومع العالم ككل.

يذكر برونو بوضوح الفكرة الجدلية للرابط الكلّي، وللترابط والتحدد المتبادل لأشياء وظواهر الطبيعة. ويقابل مفهومه للتحليل، بما هو وظيفة رئيسية للفكر، بمحاولة أفلاطون وأرسطو، التي تركز بشكل خاص على (subsumer) المفاهيم الجزئية تحت مفاهيم عامة.

لنأخذ مثلاً، المفهوم الرياضي للدائرة. فالإدراك الحسي لا يمكن أن يقدمه لنا. ولكي نتصور الدائرة بدقة ونستطيع تمييزها عن كل الأشكال الأخرى، علينا قبل كل شيء تثبيت نقطة، ومن ثم تخيل حركة منتظمة لكثرة لا متناهية لنقاط حول هذه النقطة المركزية. كما أن فكرنا يصل إلى تخيل كثرة دوائر مختلفة بصيغة عامة.

يعارض برونو المذهب الأفلاطوني المحدث والأرسططالي بتصوره الجديد عن أهداف العلوم. هذان المذهبان لا يرتكزان على استرجاع «صور» خالدة تقدم لموضوعات العالم المادي تحديدها فقط، بل على اكتشاف القوانين الكلية للطبيعة.

ويمتدح جيور دانو برونو كوبرنيقوس الذي يعتبره كمخلص روحي للإنسانية، وأنه الذي حطم القيود المكبلة للعقل الإنساني. والذي كان قد شق الطريق نحو رؤية جديدة للعالم.

لم يشهد عصر النهضة سوى ظهور براعم العلوم التجريبية والتقرب الرياضي من الطبيعة، كذلك بدايات المنطق الجديد. وانقسم مفكرو هذا العصر بين القديم والجديد بشكل غريب، بين النظرات العلمية الواضحة والتمثلات اللاهوتية والصوفية. وإذا استندون إلى العلم التجريبي ويدعون لدراسة الطبيعة، يجهلون الاستقراء العلمي أيضاً. ويقفزون مباشرة من أحداث معزولة إلى فرضيات عامة، ويلجأون غالباً إلى التخيل لسد الفجوات في تطويراتهم.

هذه حالة أنساق تلزيو وبراسلس وكمانيليا والكثير من العلماء الآخرين في عصر النهضة. غير أنهم، يقدمون بعض الأفكار التقدمية. كذلك، يقول تلزيو إن الطبيعة تخضع لقوانين أزلية وثابتة، وإنه من الواجب شرحها انطلاقاً منها نفسها، دون اللجوء إلى أية قوة فوق الطبيعة.

وينتقد المنطق المدرسي الأرسططالي مبرهنناً نقص الاستدلالات الاستنباطية والقياسية لمعرفة الطبيعة. إذ لا يمكننا أن نفهمها إلا على قاعدة التجربة الحسية بتطبيق الاستقراء

والتشبيه. وبحسبه، يتأسس سير المفرد والجزئي إلى المفاهيم العامة على تأثير القانون النفسي للتجميع بالمماثلة.

كذلك تتوحد عند كمبانيا عدة أفكار جديدة وتقدمية مع المتيافيزيقيا والصوفية المدرسية. ويقف في وجه المعرفة المدرسية الكتابية (*)، ويطالب بدراسة الطبيعة مباشرة. ويجزم بأن الكتب المؤلفة من قبل الأفراد مملوءة بالأخطاء، وتمثل صوراً ميتة عن الطبيعة الحية. لقد آن الأوان للتوجه نحو التجربة الحسية مكان دراسة الطبيعة وفق أرسطو. لكنه في الوقت نفسه يسلم بالدين المسيحي كمصدر للمعرفة الصحيحة. ويقول إن الوحي الإلهي يقدم للإنسان بوجهين: في الكتاب المقدس وفي الطبيعة.

من المناسب هنا ذكر المدرس التشيكي جان أموس كومنسكي، المتأثر بفيثس وكمبانيا، والذي كان مدافعاً نشيطاً عن العلم التجريبي. لقد قدم، قبل لوك، الافتراض بأن العقل لا يحتوي على شيء غير الذي يكون محتوى في الإحساسات من قبل. ويقترح نظامه الفلسفي «pansophie» الرسم التالي للمعرفة: يقوم مصدرها الأول على الإدراكات الحسية، لكن معطياتها كما هي مبهمة ومتناقضة، وتجب إضافة النشاط الروحي إليها، وفوق ذلك، هذا غير كاف، إذ هناك ضرورة للوحي الإلهي (الكتابات المقدسة).

بحسب كومنسكي، تشكل الإدراكات الحسية نواقد للنفس التي من خلالها تبدو الموضوعات موجودة: والعقل مرآتها التي تساعد على تشكيل الأحكام حول الموضوعات عندما تبرز هذه الأخيرة بالإحساسات. والوحي منفذ النفس الذي من خلاله نعرف ما يفلت من الإدراك الحسي بواسطة العقل. هذه الأدوات الثلاث (الإحساسات، العقل والدين) تسمح ببلوغ المعرفة الكاملة والتامة. كذلك، وبالرغم من تقديره العالي للمعرفة التجريبية، يقدم أموس كومنسكي خدمة للدين.

لقد علت الأصوات في عصر النهضة، للتخلي عن لفظية العلم المدرسي وتلاعبه بالمفاهيم، وذلك لحساب دراسة الطبيعة بالملاحظة والتجربة. ومع رؤية جديدة للواقع تحققت صيغة جديدة للفهم وعدة أنساق جديدة للمفاهيم. وبدأ الصراع بسبب هذه المبادئ الجديدة للدراسة العلمية. وأخذت تتجسد الرياضيات التطبيقية كأداة جديدة للفلسفة، مما قاد إلى إعادة تشكيل المنطق.

إن نشأة وتطور الرياضيات التطبيقية كانا اكتساباً جديداً للغاية في عصر النهضة نسبة إلى العصور القديمة والوسيطه. وكان الرواد أمثال ليونارد دي فينشي (١٤٥٢ - ١٥١٩م) وكبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠م) وغاليليه (١٥٦٤ - ١٦٤٢م).

كان ليونارد دي فينشي شخصية بارزة، وكان في الوقت نفسه رساماً ونحاتاً ومعمارياً

(*) التي تأخذ من الكتب أو تعتمد عليها. (المترجم).

رياضياً وفلكياً ومحللاً وعالم جغرافيا وفيلسوفاً، وأخيراً مهندساً ومخترعاً موهوباً. لقد تقن مهنة النسيج والخراطمة، واخترع عدة آلات وأدوات، لا سيما في حقل الفيزياء والهيدروليك والحرب. ودرس مشكلات الملاحة الجوية، وقدم من بين آخرين تفسيراً رياضياً لطيران العاصفير. وتعود إليه فكرة المظلة.

كان لأفكاره حول دور الرياضيات في معرفة الطبيعة أهمية كبيرة في تاريخ نظريتي المعرفة والمنطق. برأيه، لا تعود قيمة الرياضيات إلى يقين قضاياها فقط، بل كذلك إلى قدرتها على الصياغة الدقيقة لقوانين الطبيعة.

يشدد على أن الرياضيات تقوض بمنهجها العلمي والدقيق كل الاختراعات الاعتباطية والحيل الشفوية السوفسطائية، وتكشف عن الضرورة التي تعبر عن الروابط في الطبيعة. وتحدد بدقة قوانين تغير المواد، وتستبعد كل ما هو فوق طبيعي. ويصارع ليونارد دي فينشي ضد السحر (الشعوذة) الذي كان له أنصار عديدون في ذلك العصر.

يستبعد دي فينشي أي تدخل للقوى الروحانية في المادة، إذ لا شيء مما هو لا جسمي يمكنه التأثير على حركة المادة. ويقول، إن أية حركة لا يمكنها أن تنشأ عن العدم. ويصف فكرة خلق «السبب الدائم» باللامعقول. أما فيما يخص الميكانيك فإنه يقول عنه «ثمره الرياضيات»، وإن نتائجها التطبيقية تبرهن على القيمة العالية للمنهج الرياضي المستخدم في العلم.

بعد ليونارد دي فينشي، طور يوحنا كبلر عدة أفكار مشابهة حول الرياضيات التطبيقية.

تقوم نظريته في المعرفة على الواقع، حيث تقدم لنا الإحساسات مجموعة انطباعات مشوشة يقوم العقل بتنظيمها. ويحتوي الذهن على التنسيق والوحدة اللذين يوصلهما إلى الموضوعات المدركة بالحواس. إذ ليس الإدراك البصري للأشكال الهندسية هو الذي يقدم لنا معرفة بها، بل، على العكس من ذلك، لا يكون نشاط العين نفسه مفهوماً إلا انطلاقاً من الإنشاءات الهندسية، أيضاً حتى لو لم توجد العين فإن الذهن يبني بنفسه المسلمات الهندسية، لأن معرفة الكميات متأصلة في النفس.

ينطلق كبلر في نظريته في التجربة من الافتراض التالي: لا يكون إدراك الفراغ والأبعاد وبعده الموضوعات مقدماً منذ البداية، بل يكتسب بفضل نشاط عقلي محدد. وينسب التنظيم والتوزيع في الفراغ إلى نشاط العقل الذي من أجله لا تكون معطيات الحواس إلا نقطة الانطلاق. وتنشأ معرفة العلاقات المتبادلة برأيه عن العقل الخالص.

بالطريقة نفسها لكانط، الذي قال فيما بعد إن كل تنظيم يحتوي على علم صحيح بمقدار ما يحتوي على الرياضيات، كذلك كبلر، يسند إليها دوراً كلياً في المعرفة العلمية،

وبرأيه، طبيعة العقل هي بحيث أنه يصل بشكل جيد سواء إلى فهم الأبعاد أو إلى فهم الموضوع المتوسط نفسه بهذه الأخيرة. نحن لا نفهم مادة ما إلا بعد إضفاء شكل عليها يعيدها سهلة البلوغ على عقلمنا. وعلى هذا المستوى يعلق أهمية خاصة على الفرضية الرياضية التي تستبعد وجود مساعد بسيط للمعرفة العلمية، يقدم توضيحاً أولاً حول وجه الافتراض بشكل صحيح للمشكلات العلمية.

إذا كان اندرياس أوسيندر، الناصر الأول لكوبرنيقوس، لا يعتبر مذهبه حقيقة، بل فرضية بسيطة تسهل الحسابات الرياضية في علم الفلك، فإن كبلر، يقدر تعاليم كوبرنيقوس بوجه آخر كلياً. يرى فيها تصوراً لعالم جديد، وثورة على وجهات النظر حول العالم. كبلر يصارع أوسيندر بانفعال، ويتهمه بمزيف لفرضيات كوبرنيقوس. يبرهن على أن نظرية كوبرنيقوس لا تسعى إلى اختزال الحسابات الفلكية، بل إلى تغيير فهمنا للقوى التي تدبر العالم. ويطور الفكرة الرئيسية لنظام كوبرنيقوس مشدداً على أنه مجهل هذا التقابل بين العالم الأرضي والسمائي الذي كان قد تكلم عنه أرسطو والمدرسون. ويقول، إن القوانين الطبيعية نفسها تسيطر على العالم بأسره.

هنا نشهد ضرورة تطبيق هذه القوانين لتفسير كل ظواهر الطبيعة، مهما كانت حركة الكواكب والمد والجزر البحري. والطريق المتبعة لاكتشاف قوانين الطبيعة تمر بالفرضيات. فهي ضرورية للعلم بحيث أن الإدراك الحسي المباشر لا يقدم لنا أبداً الماهية نفسها لظواهر الطبيعة، لأن الفكر وحده هو الذي يستطيع القبض عليها. إن قيمة الفرضيات بالنسبة للملاحظات اللاحقة تكون من ثم محققة.

كان قد نشر في العام ١٦٠٠م، في لندن، مؤلف جدير بالملاحظة من قبل وليام جيلبار الذي دشن الدراسة التجريبية للمغناطيسية والكهرباء، والذي أدخل مفهوم الجاذبية في العلم. يستخدم كبلر نظرية جيلبار لتفسير ظاهرة المد والجزر بالجاذبية الموجودة بين الأرض والقمر. إن مفهوم الجاذبية يستبعد من العلم نهائياً الفكرة الأرسططالية والمدرسية حول تناقض الظواهر الأرضية والسمائية، وحول الميزة الخاصة لحركة الأجسام السماوية المزعوم أنها خالدة وثابتة على عكس الموضوعات الأرضية المتغيرة والزائلة. لقد كان ذلك انتصاراً لفكرة القوانين الرياضية المنظمة الوحيدة للعالم بأسره.

مع أن صياغة قانون الجاذبية الكلي تعود إلى نيوتن، إلا أنه في الواقع محتوى في القوانين الثلاثة لحركة الكواكب المكتشفة من قبل كبلر.

يقيم كبلر قوانينه الشهيرة بشكل استقرائي، بفضل الملاحظات المتناهية الدقة لحركة المريخ، وتعميم نتائجها. وأصبح مؤلف كبلر الرئيسي علم الفلك الجديد أو فيزياء السماء قاعدة الميكانيكا السماوية عند كبلر، الموضوع الحقيقي للمعرفة العلمية هو النسق الرياضي للعالم. حيث الصلة ضيقة بين الفيزياء والرياضيات، مع أن حقليهما خاصان ومتمايزان:

الرياضيات وسيلة حساب وقياس ، والفيزياء علم العلل الصحيحة . والهندسة هي التنظيم الرياضي الرئيسي والتي يقول عنها : « حيث تكون المادة ، تكون الهندسة » (ubi materia ibi geometri).

إن الطريق الجديدة التي فُتحت للعلم في عصر النهضة من قبل ليونارد دي فينشي ويوحنا كبلر وجدت نهاية مشرقة لها عند غاليليه ، مؤسس المادية الميكانيكية المبنية على الرياضيات التطبيقية .

لقد أعنى هذا العالم النابغة العلم باكتشافات عديدة في علم الفلك والميكانيك والفيزياء والتكنيك . وصنع تلسكوباً كبيراً لثلاثين مرة الموضوعات المرصودة ، وبفضله أصبحت الشمس والقمر والكواكب والمجرة تظهر للإنسان أكثر دقة . كما قدمت النتائج المتحصلة من قبل غاليليه بفضل هذا التلسكوب إثباتاً تجريبياً لنظرية مركزية الشمس لكوبرنيكوس . كما وأسس نسقين علميين جديدين : علم القوى (علم الديناميكا) ومقاومة المواد . وله اكتشافات عديدة في الميكانيك (قانون السقوط الحر للأجسام ، نظرية البندول الرياضية ، وحساب مسار قذيفة المدفعية ... الخ).

قاوم غاليليه تصور المدرسيين عن العالم والفلسفة والمنطق الذي كان يسيطر على عصر النهضة . وخاصم مع كبلر علم القياس . وكان يقول عن المدرسيين الذين يفكرون بأن الفلسفة كتاب مثل (l'illade ou l'enéide) إنهم لم يبحثوا عن الحقيقة في العالم الواقعي بل بمقارنة النصوص .

وكان يقول إنه ليس ضد دراسة مؤلفات أرسطو ، بل لا يريد اقتفاءه والتوقيع على كلماته بغباء . والموقف السلبي لغاليليه تجاه علم القياس كان يعود لدور علم القياس في العلم المدرسي .

لقد تأسس المنهج العلمي المطبق من قبل غاليليه على فكرة التطابق التام بين الفكر والواقع وأيضاً بين الرياضيات والطبيعة .

ودخلت هذه النظرة كل مؤلفاته العلمية ، لكن لم يبحث عن وجود إثبات فلسفي لهذا الفرض ، ولم يتعرض للمسألة الرئيسية لنظرية لمعرفة ، انعكاس الوجود في الفكر .

يحلل غاليليه في جدله حول نظام العالم (Dialogo sopra du messumi sistemi del mondo) ، مشكلة إمكانية تطبيق النتائج والمفاهيم الهندسية على موضوعات التجربة الحسية . وكانت هذه المشكلة من قبل محلولة بالشكل التالي : الفرضيات الرياضية حقائق مجردة ، وليس لها معادلات تامة في العالم الفيزيائي الحسي . أما غاليليه فهو ضد هذه الثنائية . ويجد من الخطأ مقابلة الحقائق الرياضية مع الواقع . ويقف ضد وجهة النظر هذه ، ويشير إلى أنه عندما نقول إن أي موضوع تجريبي يطرأ عليه تغير ما ، فإننا نؤكد بذلك أنه يجب

عن كل الضرورات، وأنه يتضمن مفهوم هذا الشكل الرياضي .

بحسبه، ينشأ العلم من الفرضيات التي لا تتعلق الحقيقة فيها بالسؤال المعرفي ما إذا كانت تجربتنا الحسية تتواجه أولاً مع الشروط المطلوبة. كذلك ما إذا لم يكن لتجربتنا الحسية شيء يتطابق مع كذا وكذا مفهوم للنظرية الرياضية، والنتائج لهذه مقبولة. ويميز غاليليه بين الرياضيات الخالصة والتطبيقية، معتبراً الأولى مجموعة افتراضات متفرعة بالضرورة عن مجموعة فرضيات.

وينضم إلى المذهب الذري لديموقريطس، بعدم تسليمه بعلامات جوهرية للمادة إلا شكلها وأبعادها الخاصة وحركتها. وبأن معرفة ماهية أي شيء تعود إلى تعريفه بحدود كمية: تحديد موقعه في الفراغ والزمان، واستخلاص ميزة حركته. أما من جهة السؤال المعرفي ما إذا كان الموضوع حاراً أو بارداً، أبيض أو أحمر... الخ، كل هذا، بحسب غاليليه كما بحسب ديموقريطس، لا يعود إلى ماهيته. ويقول إنه من الواجب في الفيزياء الاقتصار كلياً على الأبعاد والشكل والحركة.

يزعم أن المنهج العلمي يبدو ناقداً لكل السلطات، وأنه يُقدّم على وضع الشك في الحقائق التقليدية. كان ذلك، ضرورة ملزمة في عصر تحرر من قيود المدرسية.

يقول غاليليه على البحث العلمي تطبيق منهجين: تحليلي وتركيب، بحيث أن التحليل الذي يكشف العلاقات العامة يسبق التركيب. والمنهج التحليلي، حصن التجربة، يفصل أولاً العناصر البسيطة للعالم المادي، ثم يعيد المنهج التركيبي العلاقة المتبادلة لهذه العناصر من جديد، ويؤسس علاقاتها البعدية (من الأبعاد) المتبادلة بشكل رياضي. ووفق غاليليه، يجب تحليل الظواهر المركبة إلى عناصرها التي يجب على كل واحد منها أن يكون مدروساً بشكل منفصل. يركز التحليل قبل كل شيء على الفصل العقلي للظواهر المتميزة والملموسة. أي التي يدركها التجريد بالمعنى الجديد والخصب لهذا الحد.

كان المنتقدون لغاليليه يقولون إنه بجهله لخصوصيات الظواهر المتميزة كان يحصر الطبيعة في نسق من العلاقات الرياضية العامة وفي تجريدات خالصة، وكان يقتصر على التجريدات المعرات عن كل إغناء للواقع التجريبي، وكل حالات الحركة للأجسام: طيران العصفير، وسباحة الأسماك... الخ مشمولة بصيغة واحدة. والحال أنه، هنا تكمن القوة العلمية لغاليليه: يتفحص الحركة المركبة كجمع للحركات البسيطة، معيذاً التعدد في الطبيعة إلى تأثير القوانين الكلية، سير ضروري لتطبيق الرياضيات على علوم الطبيعة.

بالطبع، هذا يختزل الواقع كما يقصر جميع الاختلافات الكيفية لحركة الطبيعة إلى انتقال ميكانيكي بسيط في الفراغ. لكن، كان هذا الاختزال مرحلة ضرورية لتطور الفكر العلمي. وكانت تجب دراسة الشكل الأكثر بساطة لحركة المادة قبل إمكانية القبض على

الفصل الثامن

المنطق في فرنسا خلال القرن السابع عشر

كان المفكر الأكثر أهمية في فرنسا في القرن السابع عشر رينه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م). الذي أوكل إلى نفسه مهمة تحرير العلم من جميع التصورات التقليدية، ومن الاعتقاد السائد لكل الأراء السابقة والموروثة عن الماضي. لقد حاول ديكارت إعادة بناء صرح العلم رأساً على عقب. فبدأ في محاولة خلق علم جديد مرتكزاً على شرط أولي هو مبدأ الشك الكلي. هذا الشك ضروري للفحص النقدي لكل معرفتنا، وينشد البحث عن الحقيقة اليقينية بالمطلق والتي لا تكون موضوعاً لأي شك. هذه الحقيقة، يجدها ديكارت في الفرض «أنا أفكر، إذن أنا موجود» (cogito ergo sum). هذا الفرض يعبر عن يقين في ذاته للوعي: أستطيع أن أشك بكل شيء، أستطيع أن أشك بوجود العالم المادي. لكن، بما أنني أشك، فإن فعل الشك نفسه هو بمثابة فعل للوعي يوجد خارج الشك. ويجد ديكارت في اليقين في ذاته لأعمال الوعي نقطة ارتكاز ضد الشكبة المطلقة. يستدل منها على وجود جوهر روحي مستقل، يكون المحمول فيه هو الفكر (الوعي)، وبموازاته نسلم بوجود جوهر مادي مع محموله: الامتداد.

أيضاً، يبني ديكارت نسقاً اثنيانياً (dualiste). بينما سعى هو وفرنسيس بيكون إلى خلق فلسفة جديدة مجردة من كل فكرة متصورة سلفاً، ولم يكونا قادرين مع ذلك على التحرر من ثقل المدرسية القديمة بشكل كامل. يستخدم ديكارت نظرية الأفكار الفطرية، مثل فكرة

الله وفرضيات أخرى من الميتافيزيقيا المدرسية . وديكارث تماماً مثل بيكون الذي ، بعد أن طور منهجاً جديداً لجمع وتعميم المادة التجريبية ، يسند إلى العلم مهمة الكشف عن « صور » الأشياء بالمعنى المدرسي القديم للكلمة . فالإثنان يتحددان تاريخياً بأنهما ميتافيزيقيان .

لكن ما يميزهما من حيث الأساس ، هو أن ديكارث ينطلق من مواقع العقلانية ، بينما بيكون ينطلق من مواقع التجريبية . والعقلانية والتجريبية كانتا في القرنين السابع والثامن عشر تتقابلان كتيارين عدائيين في الفكر العلمي ، التجريبية انتشرت بشكل خاص في انكلترا ، أما العقلانية فقد انتشرت على اليابسة الأوروبية . كما كان بيكون مؤسساً للتجريبية وديكارث للعقلانية في القرنين السابع والثامن عشر .

تحوي الرياضيات عند ديكارث على نموذج المنهج العلمي اليقيني . فهي ترشد إلى الطريق الصحيحة والوحيدة التي تقود إلى معرفة الحقيقة . فالاستنباط يقيم تسلسلاً لمعرفة وحيدة متصلة دون انقطاع انطلاقاً من العناصر الأولية . وكل ما في الطبيعة يتم وفق قاعدة القوانين الرياضية (من هنا الفرق المبدئي بين ديكارث وبيكون) . ويبني ديكارث نظريته في الطبيعة على مبادئ الميكانيك . فالجسيمات غير القابلة للإدراك الحسي التي يعيد إليها المادة في نهاية الأمر ، هي المفاهيم الهندسية في الواقع .

كان يعتبر الاستنباط وحده منهجاً علمياً دقيقاً لتفسير الواقع ، وأنه يقدم عدة حقائق يقينية لا ريب فيها . ومن دون الاستهانة بالاستقراء ، كان يعتبر الفروض المحصول عليها عبر هذا المنهج بشكل خاص مشكوكاً فيها وغير يقينية تماماً .

يلحق ديكارث ، مثل بيكون ، أهمية خاصة على منهج البحث معتبراً أن الأساسي يكمن في إعداد المنهج العلمي .

القاعدة الرابعة من قواعد من أجل توجيه الفكر هي التالية : « المنهج ضروري للبحث عن الحقيقة » . هنا ديكارث يفكر بالشكل التالي : « البشر مولعون بالاطلاع الأعمى وغالباً ما يوجهون تفكيرهم في طرق مجهولة ، دون أي باحث أمل ، لكن فقط لرؤية ما إذا لم يكن ما يبحثون عنه بالصدفة ، كإنسان أصبح ملتهماً برغبة حمقاء لاكتشاف كنز وأنه يجوب دون انقطاع كل الطرق ، باحثاً ما إذا كان بعض المسافرين لم يحصل على شيء منه ، هكذا يدرس تقريباً جميع الكيميائيين ، وغالبية الهندسيين وكثير من الفلاسفة . أنا لا أنكر أن في وسط أخطائهم ، أنهم أحياناً لا يكونون سعداء عند لقاء بعض الحقائق ، وأنهم فقط أكثر سروراً ، بينما أنا لا أتبع إلا من يكونون في ذلك أكثر براعة . من الأفضل كثيراً عدم الرغبة في البحث عن حقيقة أي شيء من أن نعمل دون منهج ، لأنه من الأكيد أن الدراسات دون منهج ، والتأملات الغامضة تشوش الأنوار الطبيعية وتعمي الفكر ، وكل من يتعود على السير في الظلمات يُضعف إلى درجة عالية النظر وأنه لا يستطيع بعد ذلك تحمل النور القوي ؛ وهذا ما تؤكد كذلك التجربة ، إذ نرى في الأغلب أن الذين لم يكونوا قد درسوا أبداً الحكم بشكل

خصوصيات أشكالها العليا .

لقد أنشأ غاليليه الفيزياء الميكانيكية والمادية الميكانيكية . وهنا يكمن فضله التاريخي وعظمته ، بل أيضاً طاقاته .

كان التقرب الرياضي المرتبط بتصور جديد للحركة يشغل المكانة الأولى في نظريته . فإذا كان أرسطو يعتبر الحركة علة ملازمة لكل موضوع متميز بما هو كذلك ، فإن غاليليه يقدم مفهوم النسبية للحركة . (تعاليم كوبرنيكوس حول العلاقة بين حركتين مختلفتين والحركة للجسم الواحد نفسه كانت تطعن التصور الأرسططالي للحركة) .

يقدم غاليليه تفسيراً جديداً لقوانين الطبيعة ، ويعتبر أن للعلوم دوراً رئيسياً هو الكشف عن قوانينها التي يتم الحصول عليها كعلاقة ثابتة بين خصائص الحركة . ويقترب بشكل جديد من مسألة العلية بقوله إن السبب والنتيجة ليسا شيئاً آخر غير الحركة ، وإن مبدأ التساوي هو القاعدة لقوانين الطبيعة . هذا التقرب الميكانيكي للعلية ولقوانين الطبيعة كان في عصره إماماً علمياً واسعاً دفع بشدة تقدم الفيزياء وعلوم الطبيعة بشكل عام ، رغم ضيق تعلقه بالديالكتيك .

يجدد غاليليه نظرية الاستقراء ، وينتقد الفكرة ، التي تفرض عليه الإحاطة بكل الحالات الخاصة كي يستطيع صياغة استنتاجاته الصادقة ، ويقول عندئذٍ يصبح الاستقراء كلياً إما مستحيلاً أو غير مفيد : مستحيل لأن عدد الحالات الخاصة لامتناهٍ ، وغير مفيد إذا كان العدد محدوداً . ففي الحالة الأولى ، لا يصل الاستقراء إلى حدها أبداً ، وفي الثانية ، تصبح نتائجه محتواة في المقدمات السابقة ويصبح حشواً فارغاً من المعنى . كل استقراء يجب أن تكون له مقدمة رئيسية ليست فقط الملاحظة المعزولة بل الحكم المحدد لعلاقة رياضية عامة . ويؤكد أن الجمع البسيط لا يمكن له أبداً أن يؤكد التطبيق لأي استنتاج في كل الحالات الممكنة .

إن الصلة بين الرياضيات والفيزياء المؤسسة من قبل غاليليه تخصب الفيزياء ، وتؤدي إلى تغيير الرياضيات ، المدعوة من ذلك الوقت لاستخدامها أداة معرفة للطبيعة . وبدأت عدة نظم رياضية جديدة بالظهور . كذلك ، استعمل غاليليه لأول مرة الهندسة التحليلية ونظرية الصغر غير المحدد . وأوجدت الضرورات الجديدة هندسة الإسقاط (ج . ديسارغ و ب . باسكال) . وأنشأ جان بنر جدول اللوغاريتم (علم أنساب الأعداد) ، وفرانز فياتا طور الجبر مدخلاً عليه مفاهيم الأعداد السالبة والتخيلية .

إن هذه الاكتشافات اكتسبت بالتدريج وعنوة حق التمثيل في العلم ، في حين أنه حديثاً كانت الأعداد السالبة تبحث في «الأعداد المحالة» ، وكردان كان يصف الأعداد التخيلية بأنها ذات قيمة سوفسطائية ، وتعود لمجال غير المعقول .

هذا الشكل الجديد من النظر لأهداف العلم أدى إلى التطور الحاسم للرياضيات والفيزياء التي كانت تتوافق في نهاية التحليل مع حاجات الصناعة الرأسمالية التي تطورت في كنف المجتمع الاقطاعي .

على العموم ، كان المنطق في عصر النهضة ينزع للتخلص من اللاهوت والمدرسية ، وإلى القطع مع التسليم القروسطي وإلى استبعاد التشويهات التي اكتسبها المنطق في المرحلة الاقطاعية . لكنه كان يحمل دائماً الطابع المؤقت لهذه المرحلة . كذلك العقول الراقية والمفكرون الأكثر تقدمية في عصر النهضة لم يصلوا إلى الزعزعة الكلية لثقل الأحكام المسبقة القديمة . فكوبرنيكوس وكبلر قدما خدمة للعلم الروحاني الفيثاغوري ، وغاليليه لبث على فرض الحقيقة المزدوجة . وأخترقت أفكارهم التقدمية بالظلمة الذهبية للعصر الوسيط .

ومما جعل الفضل الرئيسي للمفكرين الأكثر طليعية في ذلك العصر ، ذلك أنهم وجهوا العلم (لا سيما المنطق) نحو الطبيعة ، والحياة ، والواقع . وعثر العلم على الطبيعة باهمالهم العالم المزيّف للماهيات المدرسية ولكثرة الكلام اللاهوتي . بشكل عام ، اتخذ تطور العلم في عصر النهضة خطين رئيسيين : المعرفة التجريبية للطبيعة ، والتأسيس للرياضيات التطبيقية .

منذ روجر بيكون ، نادى عدد كبير من المفكرين بدراسة الطبيعة بالملاحظة والتجربة : الأسبانيان فيثوس وهيارت رأيا في التجربة الحسية المصدر الوحيد للمعرفة ؛ وليونارد دي فينشي وصف التجربة بأنها أم لكل هذه الحقائق ، وصنف النظم النظرية الخالصة في عداد العلم المغلوط ؛ واعتبر تليزيو الطبيعة موضوعاً وحيداً للعلم ، والتجربة الحسية وسيلة مانعة للمعرفة .

وشدد المفكرون الأكثر طليعية في عصر النهضة على أهمية الملاحظة ، والتجربة ، والرياضيات (عدد ، قياس ، مفاهيم هندسية) من أجل معرفة الطبيعة . إذ يقول ليونارد دي فينشي إن معرفة الطبيعة ليست يقينية إلا عندما تكون الحقيقة محددة بصيغة رياضية . ويرى كبلر في هذه الصيغ النتيجة التامة للمعرفة ، ويشبه الهندسة والجبر بجناحين يحملان الإنسان نحو الحقائق العليا . ويعلن غاليليه بأن الطبيعة كتاب مكتوب بلغة رياضية (من المثلثات ، والمربعات ، والدوائر ، والأشكال الهندسية الأخرى) ، وأن الرياضيات ضرورية من أجل تعليم قراءة هذا الكتاب .

هذان التياران في الفكر في عصر النهضة كانا قد وجدا إتمامهما في بداية القرن السابع عشر عند فرنسيس بيكون ورينه ديكارت . بيكون أنشأ منطقاً تجريبياً مرتبطاً بالعلوم الطبيعية في عصره ، يعكس حالة المعرفة وعلم المنهج العلمي في العصر ، لكنه يقدر دور الرياضيات بقيمة قليلة ، ولا يعطي للقواعد الرياضية كل أهميتها من أجل معرفة الطبيعة . وعلى العكس من فرنسيس بيكون ، طور رينه ديكارت في نسقه الفلسفي التقرب الرياضي لعلوم الطبيعة وعلم المنهج للعلوم الصحيحة .

أكثر صلابة وأكثر وضوحاً ليسوا مثل الذين يرتادون المدارس . والحال أنه ، بواسطة المنهج أعرف قواعد يقينية وسهلة ، والملاحظة الدقيقة فيها تمنعني من افتراض ما هو خطأ على أنه حقيقة ، وتسمح لي ، دون استنفاد قواي في جهود غير مفيدة ، بل على العكس ، بزيادة معرفتي بالتدريج ، ويحصل الفكر على معرفة حقيقية بجميع الأشياء التي يمكنه الوصول إليها... بما أن فائدة هذا المنهج كبيرة ، فلأنها تستسلم دونه لثقافة الآداب ، تبدو وكأنها مضرّة أكثر منها مفيدة ، وأنا أعتقد بأن الأرواح العليا منذ زمن بعيد تواجهها ببعض الحالات ، دون مرشد آخر غير طبيعتها ^(١) .

ويقول ديكارت ، منتقداً المنطق القديم (الارسططالي) : « ... إن أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفعنا في تعلم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها ، أو هي كصناعة لول تعيننا على الكلام دون تفكير عن الأشياء التي نجهلها . ومع أن هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة ، فإن فيه أيضاً قواعد أخرى كثيرة ضارة وزائدة . وهي مختلطة بالأولى ، بحيث يصعب فصلها عنها ، كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينيرفا من قطعة من المرمر لم تنحت بعد » ^(٢) .

المنطق ، وتحليل الهندسيين وعلم الحساب - فوائدهم دون أخطائهم - هذا ما يجب أن يكون ملحقاتاً بالمنطق الجديد . « ... بدلاً من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق ، يمكنني أن أكتفي بالقواعد الأربعة الآتية ، شريطة أن أعزم عزمًا صادقاً وثابتاً على أن لا أدخل مرة واحدة بمراعاتها .

الأولى ، أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبدهة أنه كذلك ، أي أن أعنى بتجنب التسرع والتشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي بوضوح وتميز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك .

الثانية ، أن أقسم كل واحدة من العضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه .

الثالثة ، أن أرتب أفكاري ، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة ، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً ، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والأخيرة ، أن أقوم في جميع الأحوال باحصاءات كاملة ومراجعات عامة ، تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً ^(٣) .

يكرس ديكارت الرابع من تأملاته الميتافيزيقية لمسألة الصواب والخطأ (de vero et

(١) مؤلفات مختارة لديكارت ، باريس ، ص ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣ . (٣) المصدر السابق ، ص ١٤ .

(falso). ويضع قاعدة كلية بأن كل الأشياء التي ندركها بوضوح وجلاء تامين هي حقائق. فالوضوح والجلاء هما معيار الحقيقة. والصعوبة الوحيدة تكمن بتحديد بشكل جيد ما هي بدقة الأشياء التي ننصورها بوضوح وجلاء. ذلك أن الإدراك الواضح والجلي هو الذي يضمن لنا الحقيقة.

أبعد من ذلك، أوجد ديكارت نظرية الأخطاء: «... إن أخطائي تعتمد على اشتراك علتين، قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار أو حرية الحكم، أي قدرتي على الإدراك والإرادة معاً. ذلك لأنني بالإدراك وحده، لا أثبت شيئاً، ولا أنفي شيئاً. بل أتذهن معاني الأشياء، التي يمكن أن أحكم عليها بالإثبات، أو بالنفي. إذا نظرنا إلى الإدراك، من هذا الوجه، نستطيع القول إنه لا محل فيه للخطأ، إطلاقاً، شرط أن نأخذه بمعناه الصحيح...»^(١). فسبب الأخطاء عند ديكارت ليس قوة الإرادة في نفسها، ولا قوة الإدراك والفهم. «من أين إذن تصدر الأخطاء عندي؟ تصدر عن أن الإرادة، التي هي أوسع من الإدراك، وأرحب، لا ألقبها في حدودها بالذات، بل أبسطها على أشياء لا أدركها...»^(٢). أيضاً نظرية الأخطاء عنده نفسية خالصة.

إن بداهة «النور الطبيعي» للذهن هي، بالنسبة لعيني، الضمانة العليا والأكثر كمالاً للحقيقة، لكن بموازاة الإنسان، يوجد اندفاع أعمى وطائش يخدعه. مع ذلك، لا يقدم ديكارت المعيار الذي يسمح بالتمييز الدقيق للإدراك عن هذا الاندفاع الأعمى، لا سيما، أنه يعتبر النور الطبيعي للذهن بمثابة الحدس المباشر فقط، بل كذلك كأنه مخترق بتأمل مستمر. فبسبب غياب معيار محدد للتمييز، بإمكان البعض أن يسمي النور الطبيعي ما هو عائد إلى الاندفاع الأعمى.

لا يمكن للخطأ أن يوجد في التصور الواحد والمحض للفكرة. بل وحدها أحكامنا يمكن أن تكون صواباً أو خطأً. فالحكم، وفق ديكارت، يفترض سعتين: ١- الإدراك، الذي يتصور فكرتين مع علاقتهما، ٢- الإرادة التي تكون بها هاتان الفكرتان مرتبطتين الواحدة بالأخرى.

يميز ديكارت بين الخطأ الصوري والخطأ المادي. والخطأ الصوري لا يقع إلا في الأحكام، بينما نجد في الأفكار بعض الأخطاء المادية، لا سيما عندما تمثل الأفكار ما ليس بشيء. والأفكار المغلوطة تمثل الأشياء التي لا توجد في الواقع.

يملك الناس جميعاً الصعوبة نفسها للحكم وللتمييز بشكل صحيح بين الصواب والخطأ وهم قادرون على معرفة الحقيقة. شرط أن يستخدموا تفكيرهم الطبيعي في صفائه، وأن يخلصوه من الآراء المغلوطة المنقولة إليه كأخطاء الحواس ومختلف أنواع الأحكام المسبقة

(٥) المصدر السابق، ص ١١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٢.

المأخوذة من الكتب وأحكام الآخرين. إن طبيعة الذهن، ونوره الطبيعي هما دليل أكيد للبحث عن الحقيقة: «... أنا لا أستطيع مطلقاً أن أشك فيما يرشدني النور الطبيعي على أنه حق»^(٦). وفي مقاله في ١٦ تشرين الأول عام ١٦٣٩، علق ديكرت على موضوع البحث لمارسان حول الحقيقة، يقول: «ياخذ المؤلف قاعدة لحقائقه القبول العام، أما عندي، فأنا ليس لدي قاعدة أفضل من النور الطبيعي، الذي يكمن في بعض الأشياء، لأن البشر جميعاً لديهم نور طبيعي، ويبدو أنهم يملكون جميعاً المفاهيم نفسها، لكن هناك فرق كبير، بين عدم وجود شخص تقريباً يتناول هذا النور من أن يكون دائماً عدد (مثلاً كل الذين نعرفهم) كبير يوافقون على الخطأ نفسه، وتوجد كمية من الأشياء التي لا يمكن أن تكون معروفة بالنور الطبيعي، والتي لم يقم أي شخص عنها بعملية انعكاس... أنا أميز نوعين من الميل الفطري: أحدهما فينا كوننا بشر وهو عقلاني خالص، وهذا هو النور الطبيعي أو لحدس العقلي (Intuitus mentis)، الذي عليه وحده يتوقف ما يجب علينا نفيه...»^(٧).

في مقابل القبول العام المنظور إليه كمعيار للحقيقة، يقول ديكرت إن العادة والمثل يقنعاننا بأن المعرفة أكثر دقة، وذلك عندما يتعلق الأمر بحقائق صعبة نوعاً ما، ومعظم الدعوات لا قيمة لها في البرهنة لأنه من المحتمل كثيراً أن يجد فرد واحد الحقيقة أكثر من شعب بكامله.

كل إنسان يملك نوراً داخل العقل الذي يعطيه إمكانية التمييز بين الصواب والخطأ، والطبيعة وضعت في عقلنا برعم الحقيقة، لكننا نخفيها بأنفسنا، بسامعنا وقراءتنا عدداً من الأشياء المغلوطة كل يوم.

وفي أول الأمر، لم يطرح الفلاسفة القدماء مسألة الحقيقة. ولم يجذب مفهوم الحقيقة انتباه الفلاسفة إلا بعد أن اقتنعوا بوجود الأخطاء.

إن طرق البحث عن الحقيقة عند ديكرت هي التالية: ١- الحدس، ٢- الاستنباط، ٣- الاستقراء، ٤- المقارنة والتحليل. ولمعرفة الموضوعات يملك الإنسان القوى التالية: التفكير، والتخيل، والذاكرة والإحساس. ويقول ديكرت: «... أنا أجد في نفسي ملكتين من ملكات الفكر، خاصتين جداً، متميزتين عني، هما ملكة التخيل والإحساس... ولا أستطيع أن أشك أن في ملكة تحس منفصلة، أي ملكة وظيفتها أن تتلقى، وتعي الأفكار عن الأشياء الحسية...»^(٨).

أما من جهة الإحساسات، فهي عند ديكرت حالة من المعرفة مشوشة: «... في الواقع، كل هذه الإحساسات بالجوع، والعطش، والألم،... الخ، ليست شيئاً آخر غير أنماط مبهمة من أنماط الفكر، تصدر عن طريق اتحاد النفس مع الجسد، وامتزاج بعضهما

(٦) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٧) المصدر السابق، باريس، ج ٢، ص ٥٩٧ - ٥٩٨، ٥٩٩.

(٨) المصدر السابق، ص ١٣٣.

ببعض . إنها تنبثق عن هذا الاتحاد^(٩) . ويرى ديكارت بشكل عقلائي ، أننا نعرف الأجسام أيضاً - بحصر المعنى - ليس بواسطة الإحساس أو بواسطة ملكة التصور ، بل فقط بواسطة الإدراك ، وأنها تصبح بالنسبة إلينا معروفة ليس بالرؤية أو اللمس بل لكوننا ندركها أو نعرفها بواسطة الفكر .

ليست الإحساسات أو الإدراكات الحسية عند ديكارت سوى أمارات ترشدنا أي من الأشياء مفيدة أو مؤذية لنا ، لكنها لا تحتوي على مقياس يقيني بالنسبة لمعرفة ماهية العالم الخارجي . وفي بحثه عن مصادر الأحكام المغلوطة ، شرح بتحليل الإدراك الحسي : « ... لقد لاحظت ، في أحوال كثيرة ، أن هناك فرقاً كبيراً بين الموضوع ومعناه . أنا أعثر في ذهني ، مثلاً ، على فكرتين للشيء ، متباينتين تماماً . إحداهما تصدر عن الحواس ، وتندرج تحت باب المعاني ، التي قلت آنفاً أنها جاءت من الخارج ، والتي تريني الشمس في غاية الصغر . وأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك ، أي من بعض مبادئ خلقت معي ، أو صنعتها أنا على وجه ما ، أرى بها الشمس أكبر من الأرض أضعافاً كثيرة^(١٠) .

لم يهمل ديكارت التجربة الخارجية . إذ توجد في أفكارنا ، علاوة على ما ينتمي إلى طبيعة ذهننا وملكة التفكير ، بعض الأشياء التي تأتي من التجربة . لأن التجربة وحدها ترغمنا على محاكمة هذه أو تلك الأفكار ، التي تتمثل في لحظة ما في عقلنا ، والتي هي على علاقة مع بعض الأشياء التي توجد خارجاً عنا .

فدراسة ظواهر الطبيعة ، تتطلب للجوء إلى الملاحظات والتجارب . ويتحدث ديكارت عن فائدة التجربة . لكنها عنده ، كما نراها في الجزء السادس من مقالة في المنهج ، غالباً ما تكون طريقة للتحقق من النتائج ووسيلة لدراسة التفاصيل أكثر من كونها مصدراً للكشف العلمي ، أما لوضع المبادئ والعلل الأولية للظواهر ، فكان يعتقد أنه تكفي ملاحظة الظواهر البسيطة من أن تمثل دائماً حول أنفسنا .

بالنسبة لديكارت ، سبينوزا ، وليبننتس ، والرياضيين مع منهجهم العلمي كانوا المثل الأعلى للمعرفة العلمية . أما منهجه فقد تأسس على التحليلات الهندسية والجبرية ، إذ يمكن القول إن المنهج الديكارتي ذو أصل رياضي . وإن ما يميز منهج ديكارت عن الجبر والتحليل الهندسي للقدماء هو أنه طريقة كلية لا تتحد بحقل واحد من العلوم الرياضية بل تمتد إلى الأنساق المترابطة .

كان ديكارت يعرض طريقة كلية وحيدة لجميع العلوم ، والذهن عنده « دائماً هو هو » ، ولا توجد إلا طريقة واحدة علمية للمعرفة ، فأين يجب البحث عنها ؟ قبل كل شيء في حقل المعرفة التي تقدم لنا بأعلى درجة من الوضوح والجلاء وبسيرورة مستمرة من الكشف . هذا الحقل آنذاك كان للرياضيات . والطريقة العلمية الصحيحة هي الذهن صانعاً نفسه وفق

قوانينه الخاصة. هذه الطريقة تعود للبحث عن العنصر «البسيط» في كل مكان، الذي لا يحلل، والجلي بذاته والتميز عن الآخرين والواضح. بعد ايجاد هذه العناصر، تجب إعادة تشكيل الواقع بواسطة التركيب، مفترضين النسق ذاته حيث لم نره. وتجب البرهنة على كيفية اجتماع هذه العناصر غير القابلة للتحليل لتشكيل جميع الأشياء الأخرى.

ينبثق منهج ديكرت من التحليل الهندسي للقدماء ومن الجبر الجديد. فالتحليل عند الهندسيين القدامى كان، من جهة، جزءاً من الهندسة التي تعتبر علماً، ومن جهة ثانية، طريقة للكشف الرياضي. فهو يشتمل على التالي: في البدء، المسألة المطروحة (النظرية أو المسألة) كان ينظر إليها كما لو كانت محلولة من قبل، فهي بالتدرج تحلل إلى عناصرها ومن ثم تحول إلى عدة فرضيات أخرى أكثر بساطة، ويسلم بها كمبدأ أو كأنها مكتشفة منذ وقت قصير.

الفرضيات الجديدة تعود كذلك إلى الفرضيات المسلم بها من قبل.

المعارف ليست جميعها بالدرجة نفسها عند ديكرت، فهي نسبية أو مطلقة، والمطلقة تُدرك من تلقاء نفسها، أما النسبية فتدرك عبر المطلق (أي تتفرع عن المطلق). في كل مقولة للمعرفة، النسبي هو ما يمكن أن يوجد محلاً ومحولاً إلى عدة عناصر أكثر بساطة. المطلق هو البسيط الذي لا يسمح بأية تجزئة، والتصور عنه إما جلي وإما واضح، ولا يمكن للعقل أن يقسمه إلى عدد من الأشياء الأخرى بعد، مثلما هي، في الأشياء المادية، الأفكار عن الشكل والفرغ والحركة وفي الأشياء العقلية المعروفة بواسطة النور الداخلي، الأفكار عن الوعي والشك والجهل، كما هي بالتساوي الأفكار عن الوجود والزمان والوحدة. مثلما هي كذلك الأحكام التي لا يمكن أن تكون محوَّلة إلى أحكام أكثر بساطة: شيئان منفصلان مساويان لشيء ثالث، هما متساويان فيما بينهما، شيئان لا يمكنهما أن يكونا متعلقين بالطريقة نفسها مع شيء ثالث، فإن بينهما بعض الاختلاف.

هذه «الطبائع البسيطة» تختلف بالماهية عن «الطبائع المركبة». وهذه الأخيرة في ذاتها مبهمّة ومجهولة، بينما الطبائع البسيطة، فهي على العكس من ذلك، معيّنة بيقين تام. ويكون الكل فيها حقيقي، ولا يوجد أي شيء فيها غير حقيقي. ونحن لا نعرفها عبر علاقة حواسنا المتغيرة والتي غالباً ما تكون مغلوطة، ولا عبر أحكام المخيلة التي تكون وهمية بشكل شبه دائم، إنما بالحدس، بحيث أنها تكون واضحة وتستبعد أية إمكانية للشك. هنا المركز، والعقدة الحيوية للمنهج الديكرتي. إن الجديد الذي تحمله الديكرتية يكمن في نظرية اليقين المباشر والذي لا ريب فيه للطبائع البسيطة وما يتفرع عنها: من استبعاد للماهيات المدرسية، والقوى السحرية، والأرواح من كل الأنواع، ونتائج المخيلة، والأوهام، المزعوم أنها وقائع. فهي جميعاً مطرودة من العلم لخلأ المكان لمفاهيم واضحة.

إن منهج ديكرت بشكل أساسي تركيبي، أما التحليل الذي يعتمده فهو يتميز عن

التحليل القياسي الذي يحلل شيئاً معطى إلى محمولاته . ومنهجه سيرورة متصلة ، وتوسيع مستمر للمعرفة . وينبثق دائماً عن التركيب ، الذي تكون العلاقة فيه مرئية من خلال الحدس . أما في حالة النقص في الحدس ، فلا يلجأ إلى القياس ، بل إلى طريقة أخرى ، إلى الاستقراء (حيث الإحصاء) . أما القياس فيقتصر على تحليل المفاهيم .

لم يجد ديكارت مفتاح المعرفة الصحيحة إلا في الرياضيات . والرياضيات وحدها التي تبني نسقاً علمياً حقيقياً ، أما العلوم الأخرى فلا تؤدي إلى تقدم حقيقي للمعرفة .

ليس المنهج الرياضي مهماً ومفيداً فقط ، بل هو المنهج الوحيد الصحيح ، لأن جميع المعارف بمجملها ليست شيئاً آخر غير ذهن الإنسان الذي يكون ماثلاً لنفسه دائماً ، مهما كانت الاختلافات في موضوعاته . كانت الرياضيات عند ديكارت المعيار لتقدير الحقيقة العلمية ، والمثل الأعلى للعلم بشكل عام ، وكان يعتقد أن الأنظمة الأخرى لا يمكن أن تكون علمية إلا بمقدار ما تبلغ فرضياتها الدرجة نفسها من الوضوح الذي تملكه فرضيات الرياضيات .

يقسم ديكارت المعرفة إلى نوعين : المعرفة المباشرة والمعرفة الوسطية بالاستدلالات . ويسمي المعرفة المباشرة بالحدس . كما أن الحد الديكارتي « حدس » يأخذ معنى خاصاً عنده ، فهو محمول بشكل بدهي لما يظهر لنا بشكل مباشر واضحاً في ذاته ، وصحيحاً في ذاته .

والقول المأثور لديكارت : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » (cogito ergo sum) ، هو مثال الحدس . هيوت (Huet) وآخرون كانوا يعترضون على ذلك بالقول إنه قياس بمقدمة واحدة (قياس مضمّر) ، أما ديكارت فيرد بأن قوله ليس قياساً ، إنما له معنى الاستنتاج المباشر .

بحسب ديكارت ، إن وعي الفرد بوجوده كبعض الأشياء لا يتطابق مع استدلال قياسي . فعندما يقول أحدهم أنا أفكر ، إذن أنا موجود أو أنا أكون ، فلا يستنتج وجوده بطريقة القياس انطلاقاً من الفعل أنه يفكر ، لكن ، يعلن ذلك كشيء معروف في ذاته : فهو يتبين ذلك بالحدس البسيط ، أما إذا كان الفرد يستنتج ذلك بمساعدة القياس ، فيتوجب عليه بادية ذي بدء عرض المقدمة الكبرى : كل ما هو مفكر موجود . وعلى العكس من ذلك ، فإنه كان يعرف هذه المقدمة انطلاقاً مما يتعلق به : فمن غير الممكن أن يفكر دون أن يكون موجوداً .

يقول ديكارت بذلك في رسالته إلى كلاسريور حول سبب الاعتراضات على فاسندي . فالفرض « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » هو المبدأ الأول للفلسفة الديكارتية . « هل كان أرخميدس يطلب غير نقطة ثابتة ، لا تتحرك ، لينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر ؟ كذلك أنا ، فإنه يحق لي أن أعلل النفس ، بأكثر الآمال ، إذا أسعدني الحظ وعثرت

على شيء ثابت، لا شك فيه»^(١١).

كان يشدد بشكل آحادي الجانب على دور الاستنباط كطريقة علمية. والاستنباط يتكون عبر سلسلة من الاستنتاجات التي يكون كل واحد منها مؤسساً بشكل خاص على البدهة أو يعود إلى الحدس.

ويشير ديكارت إلى نموذجين من الاستنباط: الطريقة التحليلية والطريقة التركيبية. ويسمي بالطريقة التحليلية ترقى الفكرة التي تذهب من الوقائع المعطاة إلى المبادئ. أما الطريقة التركيبية، فهي تلك التي تذهب من المسلمات إلى الوقائع. وكان ديكارت نفسه يعلق أهمية علمية كبيرة على الطريقة التركيبية، لكنه كان يضيف بأن الطريقة التحليلية غالباً ما تعود إلى اكتشافات علمية أكثر.

في النهاية، نسجل آراء ديكارت حول نقص الملكة الإدراكية للإنسان. إذ يشدد على الميزة المحدودة تاريخياً للمعرفة الإنسانية: «لأن النمو عينه الذي تنموه معرفتي، والازدياد نفسه الذي تزداده بالتدرج، يدلان دلالة لا شك فيها أن معرفتي ناقصة. من ذلك سأظل أعتقد، مهما يكن من ازدياد معرفتي، أنها لن تكون غير متناهية بالفعل، لأنها لن تبلغ أبداً درجة عالية من الكمال، تحول دون اكتساب المزيد من النمو»^(١٢) وأبعد من ذلك: «... إن طبيعة الإدراك المحدود هي أن يجهل أشياء كثيرة...»^(١٣)، «... طبيعتي لا تعرف جميع الأشياء معرفة تامة وشاملة. إذن لا مجال للدهشة من هذا. لأن الإنسان ذو طبيعة متناهية، لا يظفر عن طريقها إلا بمعرفة محدودة الكمال»^(١٤). «... من طبيعة اللانهائي أن تعجز المتناهية المحدودة التي تقدر على أن تحيط بها»^(١٥).

في القرن السابع عشر، كانت النظرية الديكارتية للبحث العلمي منتشرة على يد الرياضي الشهير، وعالم الطبيعيات والفيلسوف بلاس باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢م). الذي بدأ نشاطه العلمي في عام ١٦٥٥م في دير الجسنيئية* في المرفأ الملكي. لقد طبق باسكال بشكل رائع منهج الاستقراء الرياضي في مؤلفاته. فمؤلفه مقتطفات حول الفكر الهندسي وحول فن الإقناع يرتبط بدراسة دور التعريفات والمسلمات في البرهان. ووضع فيه ثلاث قواعد للبرهنة العلمية: ١- التعريف الواضح والدقيق للحد؛ ٢- وجود المبدأ أو المسلمة للبرهان؛ ٣- إبدال العناصر المحددة بالعناصر المحددة.

كان لأعمال باسكال تأثير كبير في ظهور منطق بور رويال.

(١١) المصدر السابق، ص ٨٠.

(١٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٣٨.

(*) نسبة إلى حركة ديقية وإخلاقية مسيحية متشددة من اتباع مذهب جنسينوس الإلهية والجبرية (المتعلقة بالنعمة). (الترجم).

ففي عام ١٦٦٢م، كان قد نشر في المنطق بحث، كتب من قبل ديكرتيين هما انطوان ارنولد وبيار نيكول، ويعرف تحت اسم منطق بور رويال. أسس هذا المنطق على المفاهيم الديكرتية للمعرفة، ويضيف إليها بعض الفرضيات من المنطق الأرسططالي بشكل منحول. وتقدم أصلته على المكان الكبير المعطى لتهيئة الفكر التحليلي وفي شكل البحث عن مسائل المنطق بالعلاقة الدقيقة مع مسائل علم النفس. يتألف المدخل لمنطق بور رويال من مقالتين تسبقان القسم الأساسي، وهما مخصصتان لشرح موقف المؤلفين من المسائل الرئيسية للمنطق.

تهتم المقالة الأولى بدور الفكرة الصائبة. المعنى الجيد وسداد الرأي مفيدان ليس فقط في العلوم، بل في كل المجالات بشكل عام وفي كل الأعمال الإنسانية. ومن المهم دائماً معرفة التمييز بين الصواب والخطأ. أما الخصائص الأخرى للفكر فهي ذات استعمال محدود. كذلك من الواجب وجود ملكة خاصة للفكر للعمل في الهندسة، والفلك، والطبيعة. لكن الناس لم يكونوا قد ولدوا من أجل أن يشغلوا أوقاتهم في قياس الخطوط، وفحص علاقات الزوايا ومختلف حركات المادة. فحياتهم قصيرة جداً، ووقتهم أثمن من تكريسه لهذه الموضوعات الصغيرة.

على الناس أن يكونوا مصيبين في القول والفعل، لذلك عليهم أن يتدربوا ويتثقفوا. لكننا نصادف أناساً غالباً ما يبتون بجرأة في أمور جهلونها.

الأخطاء والغموض تتعلق بقدرة العقل ويحملها كل واحد منا منذ الولادة. مع أن كثيراً من الأحكام المغلوطة لا تأتي من هذا المبدأ بل من تسرع الفكر ونقص الانتباه، والذي يحدث هو أننا ما زلنا نحمل أحكاماً مبتسرة حول ما لا نعرفه حتى الآن. فالغرور يلعب دوراً كبيراً هنا؛ ونعتقد بوجود الخجل نتيجة الشك أو الجهل، ونحب التحدث والتقرير بالصدفة أكثر من أن نعترف بالجهل.

والبيرونية شطط آخر للفكر الإنساني، وتنبثق أيضاً عن غرور برفض البحث ونقص الانتباه. وكان مونتاني قد حاول إصلاح البيرونية القديمة.

«هذه التشوشات في الفكر، والتي تظهر متقابلة، أحدها يدعو للاعتقاد بطيش وغباء بما هو غامض وغير أكيد، والآخر يدعو للشك بما هو واضح وجلي. غير أن لهما المبدأ ذاته، وهو التهاون في إظهار أنفسهما حريصين كما يجب من أجل الكشف عن الحقيقة...»

«... ذلك أن الأكاديميين (شكاكي الأكاديمية الأفلاطونية). كانوا يقولون، إنه من غير الممكن القبض على الحقيقة، إذا لم يكن لدينا علامات، مثلما لا نستطيع التعرف على عبد أبى نبحث عنه، إذا لم يكن لدينا أمارات لتمييزه عن الآخرين في حال العثور عليه، فهذه ليست إلا دقة باطلة. فكما لا يتوجب أي شيء لتمييز النور من الظلمة، إلا النور نفسه الذي

نتحسسه، كذلك لا يتوجب أي شيء لمعرفة الحقيقة إلا الوضوح نفسه الذي يحيط بها، وأن يخضع الفكر ويقتنع بالرغم مما لديه: بحيث أن جميع العقول للفلاسفة ليست قادرة بعد على منع النفس من الوصول إلى الحقيقة، عندما تكون مقتنعة بها بقوة، من أنهم قادرون على منع الأعين من الرؤية، عندما تكون مفتوحة، لأنها متأثرة بنور الشمس»^(١٧).

لماذا المنطق ممكن كعلم؟ الناس يخطئون أحياناً في أحكامهم وأحياناً لا يخطئون، لكن بعد أي استدلال صحيح فهم قادرون على معرفة خطئهم. والناس يستطيعون وضع القواعد التي تسمح لهم بتجنب الأخطاء في المستقبل إذا ما فكروا في الطريقة التي كانوا قد اتبعوها عندما فكروا بشكل صحيح وفي أسباب أخطائهم.

لكن، يجب عدم المبالغة في تقدير أهمية المنطق. فبعض الفلاسفة كانوا قد أكدوا أن منطقهم كان يصحح أخطاء فكرنا ويقدم القواعد الثابتة التي تقودنا دون شك إلى الحقيقة وأنه دونها لا نستطيع معرفة أي شيء بيقين كلي. بذلك أقاموا مدحهم الخاص. بينما إذا نظرنا إلى الطريقة التي طبعوا فيها هذه القواعد في المنطق وفي فروع الفلسفة الأخرى، نرى فيها مبالغة تدعنا شكاكين.

من جهة أخرى، الاستخدام السيء للمنطق يجب أن لا يحجب جوانبه الإيجابية. فمنطق بور رويال يوكل إلى نفسه مهمة تحرير ما له قيمة من المنطق السابق، مضيفاً إليه نظريات جديدة كلياً، شكلت فيه القسم الأكثر أهمية والأكثر اعتباراً. هذه الإضافات مقتبسة في معظمها عن ديكارت وباسكال.

بالنسبة لما في المؤلفات السابقة، كان منطق بور رويال يحتفظ بالتالي: ١- قواعد أشكال القياس، ترتيب الحدود والأفكار، ونظرية الأحكام (مؤلفاً منطق بور رويال يعتبر أن هذه القسمة في المنطق القديم مفيدة)؛ ٢- نظرية المقولات و «الأمكنة» (المؤلفان يعتبران أن هذه النظريات غير مفيدة، لكنهما مع ذلك يحتفظان بمكان لها في منطقهما بسبب «إيجازها ودقتها»)؛ ٣- كانا قد احتفظا أخيراً ببعض النظريات العويصة وغير «المفيدة» كثيراً مثل عكس الحكم وإثبات القواعد والأشكال. والمؤلفان يقولان إنهما في البدء تردداً بادخالها في منطقهما، ثم عادا وقررا إدخالها، معتبرين أن صعوبتها نفسها لم تكن دون فائدة. فبعض الأمعدة لا يمكنها هضم إلا الأطعمة الخفيفة والرفيفة، بالضبط مثل بعض العقول التي لا يمكنها إلا استيعاب الحقائق السهلة والواضحة بالبيان. فالإنسان عاجزان. ومن أجل توسيع وتطوير الفكر، يجب تدريبه على الصعاب.

يستبعد مؤلفاً منطق بور رويال عدداً كبيراً من المسائل الموجودة في أعمال المنطق السابق، معتبرين أنها تعود إلى حقل الميتافيزيقيا أكثر من حقل المنطق.

المقالة الثانية والتي تشكل جزءاً من مدخل منطق بور رويال ، تحتوي على عدة إجابات على الاعتراضات الرئيسية الموجهة ضده . كان منطق بور رويال يحمل عنوان فن التفكير . لكن بعض النقاد اعترضوا على هذا العنوان واقترحوا استبداله بفن التعقل الجيد . لكن ذلك ، قيد مهمات هذا العلم . في الواقع ، ليس موضوع المنطق تقديم قواعد من أجل الأحكام فقط ، بل من أجل كل أعمال الفكر . مثلما من أجل التصورات (الأفكار) كذلك من أجل الأحكام والاستدلالات ، والكلمة «فكر» تتضمن بدقة كل هذه الصور للنشاط العقلي . لأن التصورات البسيطة أفكار ، والأحكام أفكار ، والاستدلالات كذلك أفكار . ومن الصحيح القول فن التفكير الجيد ، لكن هذه الإضافات ليست ضرورية وهي مقدمة بحيث أن كلمة فن في ذاتها تعني طريقة من أجل فعل أي شيء بشكل جيد .

فيما يخص العنوان المعطى لمنطق بور رويال ، يجب القول إن تعريف المنطق كفن للتفكير هو مفيد كثيراً . وكنا قد ناقشنا غالباً مسألة المعرفة وما إذا كان المنطق علماً أو فناً . فالمدرسيون الغربيون في العصر الوسيط بشكل عام كانوا قد اختاروا الرأي الأول أما راموس وديكارت فقد اختاروا الثاني . في الحقيقة ، المنطق في الوقت نفسه هو علم وفن : فلكي يكون حياً عليه السعي إلى التطبيق ، لكن قبل أن يكون فناً ، فهو نظرية .

كنا قد أخذنا على منطق بور رويال احتواءه على عدد كبير من الأشياء المستمدة من علوم مختلفة . لكن المقالة الثانية تقدم لذلك التفسير التالي : تثبت التجربة أن ألف شخص حديث السن ممن يتعلمون المنطق ، لا يوجد بينهم عشرة ممن يحفظون شيئاً بعد ستة أشهر من اتمامهم لدروسهم . والسبب الفعلي لذلك هو النسيان ... وهو أن المواد التي نبحثها في المنطق هي بنفسها مجردة ... ونحن نضيف إليها عدة أمثلة لكن دون فائدة ، وأن الدارس لا يجد فيها شيئاً فيما بعد ، وأن ما نتعلمه من دروس المنطق لا شيء يستعمل منه في التطبيق ، وهذا العلم كله يصبح غير مفيد . أكثر من ذلك ، لا تبرهن الأمثلة المذكورة بسرعة في الكتب الموجزة للمنطق أن فن المنطق يمكن أن يكون مطبقاً على بعض الأشياء المفيدة . فالمنطق يجب أن لا يكون مكوناً في المنطق ، بل إنه معمول لاستخدامه أداة للعلوم الأخرى . فيجب إذن «إقرانه بواسطة الأمثلة بمعارف صلبة ، بحيث أننا نرى فيه في الوقت نفسه القواعد والتطبيق ، حتى نتعلم منه الحكم على هذه العلوم بالمنطق وأن نأخذ المنطق من هذه العلوم»^(١٧) . في الواقع ، أنساق المنطق دقيقة جداً وهشة إذا لم نربطها ببعض الأشياء المحسوسة والمفيدة أكثر .

أما من جهة اختيار الأمثلة المغلوطة ، فمن الطبيعي أن حظها قليل جداً في مؤلفات المنطق التجربة ترينا أن معظم ما نعرضه عادة قليل الفائدة ، ويمكث قليلاً في الفكر لأنه مؤلف كيفما يكن ؛ وإنه مرئي وغير متقن حتى نحكم عليه بأنه مستحيل على السقوط .. يجب الاجتهاد في اختيار الأمثلة المغلوطة وأنه يجب عدم الجهل بها ، لأن هذا

يصبح بلا جدوى ، وسنتحول إلى ذاكرة لكل الأوهام... لفان هلمونت ولبراسلس . فمن الأفضل إذن أن نبحث عن هذه الأمثلة عند مؤلفين مشهورين ، حتى لو افترضنا كذلك من بعض الأوجه أننا مدينون لهم بمعرفة حتى الأخطاء»^(١٨).

يتحدث مؤلفا منطق بور رويال عن تنظيم الأفكار : «نقول هنا تنظيم ، فعل الذهن الذي يكون له على الموضوع نفسه ، مثلما على الجسم الإنساني ، عدة أفكار ، وعدة أحكام وعدة استدلالات ، ينظمها بالطريقة الأكثر خصوصية لمعرفة هذا الموضوع»^(١٩).

ويقولان إنه إذا فكرنا في أنفسنا ، يكون من الكافي اعتبار أفكارنا من تلقاء نفسها «دون إضفاء أية ألفاظ أو أية أمارات أخرى عليها ، لكن ، بما أنه لا يمكننا أن نفهم أفكارنا الواحدة بالأخرى إلا بالحاقها بأمارات خارجية ، فمن الضروري ، في المنطق ، النظر إلى الأفكار المترابطة عبر الكلمات...»^(٢٠).

يعتبر منطق بور رويال أن العملية الأولى للذهن هي تشكيل الأفكار ، أي التصور . بذلك ينكشف الأساس العقلاني والأكثر وضوحاً لهذا المنطق . (ونقرأ في القسم الأول لمنطق بور رويال) مثلما لا نستطيع أن نحصل على أية معرفة لما يكون خارجاً عنا إلا بعملية إنشاء الأفكار التي تكون فينا ، وتشكيل الانعكاسات التي يمكننا أن نقيمها على أفكارنا هو أهم ما يوجد في المنطق ، لأنه الأساس لكل الباقي .

يمكننا اختصار هذه الانعكاسات بخمس مسائل كبرى .

- ١ - طبيعة الأفكار ومصدرها .
- ٢ - الفرق الرئيسي بين الموضوعات التي تمثلها .
- ٣ - بساطتها أو تعقيدها ، (مجردات وتعيينات) .
- ٤ - امتدادها (أي كلية ، جزئية ، مفردة) .
- ٥ - وضوحها وغموضها ، (أو تميزها واختلاطها) .

ويوضح الفرض التالي في منطق بور رويال طبيعة الأفكار . الكلمة فكرة هي من الأشياء التي تكون واضحة بحيث لا يمكننا تفسيرها بغيرها ، لأنه لا يوجد منها ما هو أكثر وضوحاً وأكثر بساطة . ويميزان بين الفكرة والتخيل . مثلاً ، لا أستطيع أن أتخيل شكلاً ذا ألف زاوية ، بينما يمكنني تصوره بوضوح وجلاء كبيرين . يوجد كثير من الأشياء التي نتصورها بوضوح كامل لكننا لا نستطيع تخيلها (مثل ، الفكرة ، والكلمات «نعم» أو «لا»... الخ) .

أما من جهة مصدر أفكارنا ، فكل المسألة تكمن في معرفة ما إذا كانت أفكارنا تأتي من

(١٨) المصدر السابق ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٣١ .

(٢٠) المصدر السابق ، ص ٣١ - ٣٢ .

حواسنا . وتبعاً لهذه النقطة ، التصورات الديكارتية ، ومنطق بور رويال وغساندي الذي كان يؤكد أنه حتى لو تخلص الله من حواسنا ، فإننا مع ذلك نتصوره على هيئة شيخ وقور . فمؤلفا منطق بور رويال يقولان إنه من المحال التفكير بأنه يمكننا تمثلها تماماً بشكل صحيح بواسطة التخيل . لكنهما لم يقيما البرهان الصحيح لهذه الفكرة الصائبة . ويقولان إننا لا نستطيع أن نتصور إلا ما هو جسمي . بل يمكن القول إن أفكارنا جسمية هو مستحيل ، لأننا لا نتصور أي شيء أكثر وضوحاً وأكثر دقة من فكرتنا نفسها .

يقسم منطق بور رويال مسألة الموضوعات الممتلئة في أفكارنا إلى ثلاث مقولات .

كل ما نتصوره ممثل في فكرنا إما شيء ، أو مادة شيء ، أو شيء متغير .

يسمى شيء ما نتصوره كموجود في ذاته ، وذات لكل ما هو محتوى في أفكارنا ، ويسمى أيضاً جوهراً .

يسمى مادة شيء ، أو خال ، أو محمول ، أو كيف ما يكون محمولاً في الشيء وما لا يمكن وجوده من دونه ، ويتحدد بوجود بأي شكل

لدينا الشيء المتغير ، وهو عندما نعتبر الجوهر محددًا ببعض الطرق أو الأحوال .

الأسماء التي تستخدم لتفسير الأشياء تسمى موصوفة أو مطلقة ، مثل : أرض ، شمس ، وبالطريقة نفسها تكون الأحوال معينة بالأسماء ، مثل : حرارة ، عدالة ، حكمة . والأسماء التي تدل على الأشياء المتغيرة تسمى صفات أو (connotatif) ، مثل : دائرة ، عادل ، حكيم .

«لكن ... غالباً ما يقسم ذهننا الجوهر نفسه في ماهيته إلى فكرتين ، اللتين يرى فيهما واحدة بمثابة ذات والأخرى بمثابة حال . وأيضاً ، غالباً ما نعتبر الإنسان بمثابة ذات الإنسانية ، habens humanitatem ... وهذا ما نسميه بدقة تجريد الجواهر . مثل إنسانية ، وجسمانية ، وعقل» (٢١) .

كذلك ، يعيد منطق بور رويال موضوعات فكرنا إلى ثلاث مقولات سامية : الجوهر (مثل «الجسم») ، والحال (مثل «الدائرية») ، والشيء المتغير (مثل «الجسم الدائري») .

بعد أن وضع منطق بور رويال هذه النظرية في المقولات الثلاث لموضوعات فكرنا ، يعتبر من الضروري نقد للمذهب الأرسططالي في المقولات العشر .

مقولات أرسطو العشر يمكن إرجاعها أيضاً إلى اعتبار الأفكار وفق موضوعاتها ، إذ أنها ليست سوى عدة أصناف أراد هذا الفيلسوف إرجاع كل موضوعات تفكيرنا إليها ، واضعاً كل الجواهر تحت المقولة الأولى ، وجميع الأعراض تحت التسع الأخرى . ووفق منطق بور

رويال فإن المذهب الأرسططالي في المقولات هو... شيء قليل الفائدة في ذاته، وهو ليس فقط قلما يستخدم لبناء الحكم الذي يشكل هدف المنطق الصحيح، بل الذي يلحق الضرر به في أكثر الأحيان، وذلك لسببين.

بادئ ذي بدء، من الضرر الكبير اعتبار لائحة أرسطو في المقولات شيئاً موضوعاً بثبات، بينما هي اعتباطية بالكامل. ويقابل منطق بور رويال لائحة مقولات أرسطو بفلسفة ديكارت. التي وفقاً لها، في جميع الأشياء توجد سبعة أجناس رئيسية معدودة في الديستيك التالي:

«Mens, mensura, qules, motus, positura, figura sunt cum materia cunetarum
exordia rerum»^(٢٢).

بعبارة أخرى، وفق فلسفة ديكارت، «يمكننا أن نعلل كل الطبيعة دون أن ننظر فيها إلى هذه الأشياء أو الحالات السبع:

١ - Mens، الفكر أو الجوهر الذي يفكر.

٢ - Materia، الجسم أو الجوهر الممتد.

٣ - Mensura، العظم أو الصغر لكل جزء من المادة.

٤ - positura، موقع الواحد بالنسبة للآخر.

٥ - figura، شكله.

٦ - Motus، حركته.

٧ - qules، سكونه»^(٢٣).

كذلك، لدينا لائحة للمقولات مبسطة أكثر، فيها الإثنان الأولان هما الجواهر، والخمس الباقية الأحوال.

والسبب الثاني الذي يجعل دراسة المقولات مضرّة، أنها تعودّ الناس على الاكتفاء بالكلمات، وعلى التخيل بأنها تعرف الكل في الوقت الذي لا تعرف في الواقع إلا الأسماء التي لا تشكل في الذهن أية فكرة واضحة وجلية...

هذا الخطأ كان خاصة عند لول وتلامذته.

وعلى غرار منطق الرواقيين، يسلم منطق بور رويال بنوعين من الأفكار: أفكار الأشياء وأفكار الأمارات. «عندما ننظر إلى موضوع ما في ذاته وفي وجوده الخاص... فالفكرة التي لدينا عنه هي فكرة الشيء... لكن عندما لا ننظر إلى بعض الموضوعات إلا كونها مشابهة

للأخرى ، فالفكرة التي لدينا عنها هي فكرة الأمانة » (٢٤) .

يمكننا القيام بعدة تقسيمات للأمارات ، لكن ، يعتبر منطق بور رويال القسمة الثلاث التالية بمثابة الأكثر فائدة .

أولاً ، توجد أمارات أكيدة ، مثل : التنفس هو أمانة على حياة الحيوانات ، وتوجد منها ما ليست إلا محتملة ، مثل : الشحوب فهو ليس إلا أمانة محتملة للحمل عند النساء . ومعظم الأحكام التي لا إسناد إليها بل والمؤسسة بشكل سيء تأتي من المزج بين هذين النوعين من الأمارات .

ثانياً ، توجد أمارات مضافة إلى الأشياء ، مثل ، تعبير الوجه ، فهو أمانة على انفعالات محسوس بها ، وهو مضاف إلى هذا الانفعال الذي يدل عليه ؛ مثل الأعراض ، أمارات الأمراض ، فهي مضافة إلى هذه الأمراض . لكن توجد كذلك أمارات لا ترتبط مباشرة بالأشياء التي تدل عليها .

هذه القسمة للأمارات تسمح بوضع (القواعد) التالية :

١ - لا يمكننا أبداً الاستنتاج بشكل دقيق ، لا بحضور الأمانة مع حضور الشيء المدلول عليه ، ولا بحضور الأمانة مع غياب الشيء المدلول عليه .

٢ - من الممكن جداً أن يكون الشيء نفسه شيئاً آخر في الوقت نفسه ، لأن الشيء نفسه يمكن أن يكون في الوقت نفسه إما شيئاً وإما أمانة ، ويمكن أن يختفي شيء كما لو كان أمانة .

٣ - كذلك تنقسم الأمارات إلى أمارات طبيعية (مثل ، الأمارات التي تكون لها علاقة بعيدة مع الشيء الممثل ، أو التي لا تكون لها أية علاقة معه) ، والأمارات المصطنعة .

الكلمات هي اصطلاحياً الأمارات الموضوعية للأفكار .

بالنظر إلى الفرق بين الأفكار وفق خصائصها المركبة أو البسيطة ، يدرس منطق بور رويال في البدء طبيعة التجريد .

« يمكننا النظر إلى حالة دون اعتبار للجوهر الذي تكون حالته ، وبالطريقة نفسها ، يمكننا النظر بشكل منفصل إلى الأحوال التي تكون مترابطة في الجوهر نفسه (مثل ، الطول والعرض والعمق (الارتفاع)) . هذه العملية الاستدلالية تسمى التجريد . لكن يجب أن لا نعتبر الحالة حيث ننظر إلى جزء من الشيء دون الأجزاء الأخرى عندما تكون هذه الأجزاء متميزة واقعياً على أنها تجريد » (٢٥) .

الطريقة الثالثة من تصور الأشياء بالتجريد توجد في الحالات حيث للشيء نفسه عدة محمولات، نفكر في واحد دون الآخر، علماً أنه لا يوجد بينهما إلا تمييز عقلي. فإذا أنا أفكر، مثلاً، في «أنا أفكر، إذن أنا موجود» لديكارت، يمكنني أن أراعي أن الشيء الذي يفكر، دون الانتباه أنه أنا، مع أنه في ذاتي، أي أنه أنا والذي يفكر هما شيء واحد. كذلك الفكرة التي أتصورها عن شخص يفكر، يمكنها أن تصور، ليس فقط أنا، بل كل الأشخاص الآخرين الذين يفكرون. الشيء نفسه، إذا كنت قد رسمت على ورقة مثلثاً متساوي الأضلاع، وإذا نظرت إليه في كل خصائصه، فلن يكون لدي فكرة إلا عن مثلث واحد، لكن إذا تركت جانباً هذه الحالات الخاصة، ولم أتاثر إلا على التفكير بأن هذا شكل محدود بثلاثة خطوط متساوية، فالفكرة التي أشكلها عنه تمثل لي جميع المثلثات المتساوية الأضلاع. كذلك إذا ذهبت أبعد من ذلك ودون توقف عند هذه المساواة للخطوط، ولم أنظر إلا إلى شكل محدد بثلاثة خطوط مستقيمة فسأتصور فكرة يمكنها أن تمثل كل أنواع المثلثات. وكذلك إذا، دون التوقف على عدد الخطوط، اعتبرت فقط أن هذا ظاهر مسطح، محدد بخطوط مستقيمة، فالفكرة التي أتصورها يمكنها أن تمثل كل الأشكال المحددة بخطوط مستقيمة. أيضاً أستطيع الارتقاء من درجة إلى درجة حتى مفهوم الامتداد نفسه.

كل هذه التجريدات، كما نراها، هي سلم تتضمن الدرجة الدنيا فيه الدرجة العليا مع بعض التحديدات الجزئية، بينما الدرجة العليا تكون أقل تحديداً، وتستطيع تمثيل الكثير من الأشياء.

وعلى قاعدة هذه النظرية للتجريد والبرهان، ينظر منطق بور رويال إلى قسمة الأفكار إلى أفكار عامة وجزئية ومفردة.

مع أن جميع الأشياء التي توجد تكون مفردة، إلا أنه تكون لدينا بواسطة التجريدات عدة أنواع من الأفكار، التي لا يمثل البعض منها إلا شيئاً واحداً والبعض الآخر يمكنه تمثيل عدة أشياء بالتساوي....

الأفكار التي لا تمثل إلا شيئاً واحداً تسمى مفردة أو فردية. وما تمثله يسمى أفراداً، والتي تمثل كثيراً تسمى كلية، ومشتركة، وعامة. والأسماء التي تستخدم للدلالة على النوع الأول تسمى أسماء علم، مثل: سقراط، روما.... والتي تستخدم للدلالة على النوع الثاني تسمى نكرة مثل: رجل، مدينة.

تكون الكلمات عامة بطريقتين: ١- الكلمات المشاركة، وهي التي تكون مرتبطة بعدة أفكار عامة (مثل: رجل، حصان)؛ ٢- الكلمات الملتبسة، عندما يكون الصوت نفسه مرتبباً بعدة معانٍ مختلفة. «غير أن هذه الكلية الملتبسة نوعان. لأن الأفكار المختلفة المضافة إلى الصوت نفسه، ليس لها أية علاقة طبيعية فيما بينها... أو لها منها بعض... لها علاقة علة أو معلول، أو أمارة، أو تشابه مع الأولى؛ وعندئذ تسمى هذه الأنواع من

الكلمات الملتبسة بأنها متناظرة؛ مثلاً، عندما تنسب كلمة (sain) للحيوان، وللهواء وللحوم^(٢٦).

تكون الكلمات المشاركة العامة مرتبطة بالأفكار الكلية والعامة. ويجب التمييز في هذه الأفكار بين المضمون والامتداد. ومضمون الفكرة هو المحمولات التي لا يمكن أن ننزعها عنه دون تشويهه. وامتداد الفكرة، هو الموضوعات التي تتعلق بها هذه الفكرة. وعندما نحدد امتداد الفكرة، فهي لا تتشوه، بل نحصل على فكرة جزئية.

ثم ينتقل منطق بور رويال لعرض نظرية المحمولات (لخمس «أنواع من المحمولات»). ويحتفظ بوجهة النظر الصحيحة التي بحسبها لهذه النظرية أنواع من المحمولات أقل من نظرية الحدود الرئيسية المطبقة في التعريف المنطقي والقسم المنطقية، ولا يستخدم مؤلفا منطق بور رويال كلمة «محمولات»، لكنهما يعنونان الفصل المكرس لهذه المسألة بـ «أنواع الخمسة للأفكار الكلية». وهذه الكليات هي: ١- الأجناس؛ ٢- الأنواع؛ ٣- الفصول؛ ٤- الخصائص؛ ٥- الأعراض. كل نوع يمكن أن يكون محددًا إما بواسطة كلمة واحدة (مثل، «الجسم»، «الذهن»)، أو بكلمتين: ترتيب الجنس والفصل. والطريقة الأخيرة لتحديد النوع ترتكز على ما نسميه تعريفاً (مثل، جوهر ممتد، جوهر مفكر).

عندما نكون قد عثرنا على الفصل الذي يشكل النوع، أي، عندما نكون قد عثرنا على المحمول الرئيسي والجوهري للنوع المعطى، والذي يميزه عن كل الأنواع الأخرى، ونكون قد حللنا عن كُتب طبيعته، فإننا نجد في ذلك أيضاً محمولاً ثابتاً، مرتبطاً بالضرورة بالأول، وهذا المحمول الذي يكون ملازماً لهذا النوع وله وحده، يسمى عندئذ بعلامته الخاصة.

«غير أننا كنا قد توسعنا بعيداً بهذا الاسم العلم وكنا قد أقمنا منه أربعة أنواع.
«الأول...، quod convenit omni, et soli, et semper...»

«الثاني...، quod convenit omni, sed non soli، مثلما نقول إنه خاص للامتداد الذي يكون مرثياً، لأن كل امتداد يمكن أن يكون مقسماً، كما أن الزمان، والعدد، والقوة يمكنها أن تكون كذلك.

«الثالث هو quod convenit soli, sed non omni، مثلما أنه لا يتوافق إلا مع الإنسان الذي يكون طبيبياً أو فيلسوفاً، مع أن جميع الناس لا يمكنهم أن يكونوا كذلك.

«الرابع، quod convenit omni et soli, sed non semper، الذي ننسب منه مثلاً تغير لون الشعر إلى أبيض... الذي يتوافق مع جميع الناس والناس وحدهم، لكن فقط في الشيخوخة»^(٢٧).

ثم يبلغ منطق بور رويال نظرية الحدود المعقدة . نقرن بالحد أحياناً حدوداً أخرى مختلفة ، وهذا الوصل يشكل في ذهننا فكرة كلية ، غالباً ما يمكننا بها تأكيد أو نفي ما لا يمكننا تأكيده أو نفيه بكل واحد من هذه الحدود المنفصلة . والأكثر أهمية في هذه الحدود المعقدة هو أن الجمع الذي نقيمه ، إلى حد ما ، يستطيع أن يكون على نوعين : التطبيق والتحديد . هذه الإضافة يمكن تسميتها تفسيراً فقط عندما لا تقوم إلا بتوسيع ما هو محتوى سابقاً في مضمون فكرة الحد الأول ، أو على الأقل ، ما يتوافق معه ، كواحد من أعراضه ، (إذا قلت مثلاً ، الإنسان الذي هو حيوان موهوب بالعقل ؛ أو الإنسان الذي يحلم بشكل طبيعي أن يكون سعيداً ، أو الإنسان الذي هو زائل) . هذه الإضافات ليست سوى تفسيرات ، لأنها لا تغير أي شيء في فكرة الكلمة «إنسان» . وكل الإضافات التي نلحقها بالأسماء التي تشير بوضوح إلى فرد ، هي بهذا الشكل ... لأن الحدود الفردية ... تأخذ دائماً في جميع امتدادها ، وتكون محدّدة لكل ما يكون كذلك .

النوع الثاني من الإضافة ، يسمى تحديداً ، ويتميز كذلك : بما نضيفه إلى كلمة عامة بحصر المعنى ؛ كما لو قلت الناس العلماء... وهذه الإضافات أحياناً كما هي ترجع كلمة عامة إلى كلمة فردية .

يمكننا أكثر التمييز بين نوعين من الحدود المركبة : التي يكون فيها التركيب محدداً وتلك التي يكون فيها مضمراً . فعندما نقول بالفرنسية الملك ، فهذه الكلمة مركبة في المعنى ، لأنه يكون لدينا في الذهن ، عند لفظ هذه الكلمة ، مثلاً فكرة عن لويس الرابع عشر ، ملك فرنسا . والكلمات نفسها يمكن أن تكون بمعناها عدة حدود مركبة في نص ما ، وعدة حدود بسيطة في نص آخر .

يُميز منطق بور رويال كنوع خاص للحدود «الأخطاء الملتبسة» التي نذكر بسببها الأمثلة التالية ، «أيضاً كلمة دين حقيقي لا تعني إلا ديناً واحداً وحيداً... لكن بما أن كل شعب وكل طائفة تعتقد بأن دينها هو الحقيقي ، فهذه الكلمة على أفواه الناس ملتبسة جداً... وحدود المقارنة هي كذلك أسباب قوية لوجود التباسات بالخطأ ، مهندس باريس الأكبر ، الرجل العالم الأكبر... مع أن هذه الحدود يجب أن تكون محددة بشروط فردية ، فليس لها إلا إنسان واحد يكون مهندس باريس الأكبر ، غير أن هذه الكلمة يمكن أن تكون منسوبة بسهولة إلى عدد كبير ، رغم أنه لا يتوافق معها سوى إنسان واحد في الحقيقة... وكلمات مذهب مؤلف حول موضوع ما ، هي أيضاً من هذا النوع... لأنه ، ولو لم يكن لأرسطو إلا فهم واحد ووحيد لموضوع ما ، غير أنه ، كما هو مخالف للاعتقاد ، فهذه الكلمات عن رأي أرسطو ملتبسة بالأخطاء... فهكذا رأي أرسطو ، عن طبيعة أنفسنا هو كلمة ملتبسة ، فعند بومبوناس ، أنه كان يعتقد أنها زائلة ، وعند مترجمين آخرين ، على العكس ، أنه كان يعتقد بأنها غير زائلة... من هنا نصل إلى أن هذه الأنواع من الكلمات غالباً ما تشير بطريقة غير مناسبة وبشكل غير مباشر لشيء محدد . لنفرض ، مثلاً ، أن فيليب لم يكن

حقاً والد الكسندر... فكلمة ابن فيليب، التي تدل بشكل عام على من يكون مولوداً من فيليب، بتطبيقها خطأ على الكسندر، ستعني شخصاً لا يكون حقاً ابن فيليب»^(٢٨).

يعطي منطق بور رويال المكان الرئيسي لمسألة وضوح وجلاء الأفكار بالمقارنة مع غموضها ولبسها. ويبحث هذه المسألة بشكل مثالي. فالفكرة تكون واضحة عندما تؤثر علينا بشكل قوي، رغم كونها غير متميزة.

ويسلم مؤلفا منطق بور رويال، وعلى غرار ديكرت، بالأفكار الواضحة والمتميزة التي تكون لدينا من تلقاء نفسها، في جميع حالات وعينا، مثل: فكرة التعقل، والحكم، والشك، والإرادة، والرغبة، والشعور والتخيل. كذلك تكون في عداد الأفكار الواضحة أفكار الجوهر الممتد وما يتلازم معه، مثل: الشكل والحركة والسكون. كما نتصور بوضوح الوجود والكينونة والزمان والنظام والعدد. فجميع هذه الأفكار واضحة بذاتها، بحيث أنه إذا أردنا توضيحها أكثر، فلن نقوم إلا بجعلها غامضة في أكثر الأحيان.

أما الأفكار المبهمة والغامضة عند مؤلفي منطق بور رويال، كما عند جميع الديكارتيين، هي تلك التي يكون لدينا عنها عدة كيفيات حسية، مثل: الألوان والأصوات والروائح والأذواق والبرد والحر... الخ، كذلك مثل الجوع والعطش والألم الجسدي. وغموض هذه الأفكار، بحسب الفلسفة الديكارتية، يتأتى عما تحمله إحساساتنا الخاصة عن أشياء العالم الخارجي. لذلك نقول إن النار حارة، وإن الثلج بارد، وإن السكر حلو. فحول هذه المسألة، يأخذ منطق بور رويال مكانه إذن بين مواقف المثالية الذاتية ويعود إلى الشكية القديمة والقدسي أوغسطين. غير أن تصور منطق بور رويال حول هذه المسألة لا يشكل مثالية ذاتية منطقية، بل، كتصور ديكرت، هو اثني في النهاية.

إن من بين أسباب الغموض والالتباس في أفكارنا وأحاديثنا هو الصلة بين الأفكار والكلمات. إذ غالباً ما نعطي اهتماماً للكلمات أكثر من الأشياء. مع أن الناس غالباً ما تكون عندهم أفكار مختلفة حول الأشياء نفسها، ويستخدمون الكلمات نفسها لتفسير هذه الأشياء (مثل، عدة أشخاص يسندون معنى مختلفاً للمفهوم المحدد بكلمة «فضيلة»). أكثر من ذلك، الأشخاص أنفسهم، وفي فترات مختلفة من حياتهم، ينظرون إلى الأشياء نفسها باختلاف كلي مع أنهم يستخدمون الكلمات نفسها في تعيين هذه الأشياء. ويذكر منطق بور رويال على رأس الاستخدام المشترك كلمة «إحساس»: كذلك، كلمة «رأي» المستخدمة لتعيين عمل محدد للوعي (الإحساس النظري) أو لتعيين التطورات الفيزيولوجية في أعيننا وفي دماغنا.

بهذا الشكل الثنائي يفصل منطق بور رويال السيرورة النفسية للإحساس وقاعدتها الفيزيولوجية، عن التطورات في أعضاء الحس والجهاز العصبي المركزي، الذي يكون

الإحساس وظيفته ونتاجه .

بالانتقال إلى نظرية التعريف ، يطور منطق بور رويال الفرض بضرورة إيجاد لغة للعلم .
« الوسيلة المفضلة لتجنب غموض الكلمات التي تتقاطع في اللغات العادية ، تكون بانشاء لغة جديدة ، وكلمات جديدة لا تتعلق إلا بالأفكار التي نريد تصورها ؛ لكن ومن أجل ذلك ، لا ضرورة لإقامة أصوات جديدة ، لأنه يمكننا استخدام الأصوات المستعملة من قبل ، مع مراقبتها إذا لم يكن لها أي مدلول ، باعطائها ما نريد أن يكون لها » (٢٩) .

ولوضع هذا المدلول الوحيد للكلمة ، يستخدم تعريف الكلمة . فالمؤلفان يميزان الكلمة أو التعريف الاسمي عن التعريف الواقعي أو تعريف الشيء . ففي هذا الأخير (مثل ، «الإنسان حيوان عاقل») نترك للحد الذي نعرفه («إنسان») فكرته العادية («حيوان عاقل») ، في حين أنه في التعريف الاسمي ، لن نرى فيه إلا مدلول العبارة الاسمية نفسها (للأمانة) .

لكن يجب الاحتراز من الخلط بين التعريف الإسمي الذي يكون مسألة هنا ، والذي يتطلب الدقة العلمية وبين التعريف الذي يُعطي للكلمة المدلول العادي الذي يكون في لغة السامع ، من هنا التفسير بأن كلمة تعني بحسب علم الأجناس عنده . والتعريفات الإسمية اعتباطية ، أما التعريفات الواقعية فهي ليست كذلك ، في الواقع كل صوت يمكنه من خلال طبيعته تعيين كل أنواع الأفكار ، ويسمح لي باستخدامه وفق ما يناسبني في الهدف الذي يخصني ، شرط أن أحدد بهذه الأمانة اللفظية شيئاً واحداً محدداً ، وليس أشياء كثيرة ، مخلوطة تحت كلمة واحدة . أما تعريفات الأسماء فلا يمكن أن تكون موضع نزاع من أجل ذلك هي اعتباطية .

ويتوافق ذلك ، بوجه آخر ، مع تعريفات الأشياء لأنها يمكن أن تكون مغلوطة . ويتطلب ذلك أن يكون تعريف الأشياء مبرهنناً إذا لم يكن واضحاً في ذاته كمسلمة . أما التعريفات الإسمية فليست بحاجة لأية برهنة .

يوجد خطأان كبيران في مسألة التعريفات :

الأول نتيجة خلط تعريف الشيء مع تعريف الاسم ، وإسناد إلى الأول ما لا يتناسب إلا مع الثاني ، لأنه ، بعد تقديمنا تعريفات مغلوطة للأشياء ، وليس للأسماء ، فإننا نبغي بعد ذلك أن نعتبر هذه التعريفات مبادئ لا يمكن مخالفتها .

الخطأ الثاني هو بتجنب استخدام التعريف الإسمي ، لإخفاء غموض الحدود المستخدمة . حيث ينجم عن ذلك أن عدداً كبيراً من المنازعات ليست سوى منازعات كلامية محض . لذلك ، تكون الفائدة الكبيرة لتعريف الأسماء في فهم المراد بشكل واضح . وكونه في أكثر الأحيان عندما لا يكون لدينا فكرة جلية عن شيء نستخدم عدة كلمات لتعيينه ،

فالفائدة الثانية لتعريف الأسماء هنا حيث يأتي هذا التعريف ليعالج هذا الضرر بإبدال سلسلة الكلمات بحد واحد .

كيف تستخدم تعريفات الأسماء ؟

أولاً، يجب عدم فحص تعريف كل الكلمات، لأن ذلك يصبح غير مفيد ومستحيلاً أيضاً. فهو غير مفيد لأنه، عندما تكون الفكرة واضحة وجلية، فإن الجميع يشكلون الفكرة نفسها، اثناء سماعهم لفظ الكلمة المعطاة. وهدف التعريف في الواقع هو ربط الكلمة بفكرة واضحة وجلية .

أما استحالة تعريف جميع الكلمات، لأنه، من أجل تعريف كلمة، نحتاج بالضرورة إلى كلمات أخرى تتطلب بدورها وجود تعريف بكلمات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية .

ثانياً، يجب عدم تغيير التعريفات المأخوذة سابقاً. فهكذا يصبح من الخطأ تغيير التعريفات الموضوعية سابقاً من قبل الرياضيين ...

ثالثاً، عندما نضطر لتعريف كلمة، علينا، قدر الإمكان، الرجوع إلى التعريف الذي يكون لها في الاستخدام العادي . ماذا تعني الكلمات ؟ الناس غالباً لا ينظرون إلى كل مدلول للكلمة، أي أن الكلمة غالباً ما تعني أكثر مما يبدو، ولا نحسب حساباً لكل الانطباعات الذي تحدثه هذه الكلمة، حتى عندما نريد تفسير معناها . والفعل عنى ليس شيئاً آخر غير إثارة فكرة مرتبطة بصوت معطى . والحال أنه، يحدث عادة أن كلمة، إضافة إلى الفكرة الرئيسية التي نراها كمدلول خاص لها، تثير عدة أفكار أخرى ملحقه . مثلاً، إذا قلنا للبعض : «أنتم تكذبون»، فهو الشيء نفسه لو قلنا لهم : «أنتم لا تقولون بما تفكرون به»، بل، هذا المدلول الرئيسي، وهذه الألفاظ تثير بالإضافة إلى ذلك فكرة احتقار وإهانة .

أحياناً، هذه الأفكار الملحقه لا تتعلق بالكلمات في الاستعمال العادي، لكنها مترابطة فيه في حالة الاستخدام في حالة معطاة . وهذه هي الأفكار المثارة بنبرة الصوت، وعلامات الوجه، والإيماءات، والأمارات الأخرى الطبيعية التي تربط بألفاظنا لا نهائية من الأفكار التي تغير فيها وتبدل، وتنقص، وتزيد المدلول . لكن، ترتبط بعض الأفكار الملحقه بالكلمات نفسها، وهذه هي التي تتمثل بشكل عادي عند الذين يذكرون أو يسمعون الكلمات في السؤال . أيضاً، بعض الكلمات تكون مقبولة، وأخرى غير مقبولة . لذلك تبدو لنا التصورات نفسها حيوية عندما تكون محددة بصورة (رسم)، أكثر من حالة كونها محتواة في عبارات بسيطة كلها، لأنها في الحالة الأولى، إضافة إلى الفكرة الرئيسية، تحدد انفعال الذي يتحدث . وتوجد لذة في الإحساس، أكثر من الحصول على المعارف .

بالنسبة لنظرية الحكم، ينتقد منطق بور رويال الأنساق المنطقية السابقة، والتي منها منطق أرسطو، لأنها كانت تنحصر في دراسة بعض الأنواع من الأحكام، في الوقت الذي

يوجد منها، في الحقيقة، تعدد كبير. يتحدث منطق بور رويال، بشكل خاص، عن القيمة الإدراكية للأحكام المميّزة (مثل، فقط بعض س هي ص)، وللأحكام المانعة (مثل، كل س ما عدا واحدة هي ص). وننتحدث فيها أيضاً عن تنوع في الأحكام المركبة المحددة بالقضايا التي تكون مرتبطة بروابط من كل الأنواع.

عدة أحكام غير معرّفة يقال إنه يجب اعتبارها أحكاماً عامة إذا وجدت في العلوم، وأحكاماً خاصة إذا ذكرت في معرض المآثر أو القصص.

يجب عدم الخلط بين تعريفات الأسماء وتعريفات الأشياء. فتعريف الأسماء اعتباطي ويتعلق بنا، بينما تعريف الأشياء لا يتعلق بنا بل بما هو مكنون في الفكرة الحقيقية للشيء.

يوجد نوعان من التعريفات للأشياء بحسب منطق بور رويال: التعريف بالمعنى الخاص للحد، وهو الذي يشرح طبيعة الشيء بواسطة محمولاته الجوهرية (الجنس والفصل)، والأوصاف التي تقدم بعض المعارف عن الشيء بواسطة الأعراض التي تكون خاصة له، والتي تسمح بتمييزه عن الأشياء الأخرى، لكنها لا تشرح ماهيته.

الجزء الثالث من منطق بور رويال مكرس لنظرية الاستدلال. يعتبر هذا القسم الذي يحتوي على قواعد الاستدلال القسم الأكثر أهمية في المنطق، وهو لذلك مبحث بكثير من العناية. لكن يوجد عند المؤلفين حيزٌ من الشك بالفائدة التي ننسها إليه. ويشيران إلى أن معظم أخطاء الاستدلال عند الناس تتأتى من أنهم ينطلقون من مبادئ مغلوبة أكثر من الاتباع السيئ لمبادئهم.

تبنى ضرورة الاستدلالات على خاصية الذهن الإنساني، الذي لا يستطيع الحكم بالصدق أو الكذب على حكم بواسطة التدقيق البسيط للفكرتين اللتين تؤولفانه (من موضوع ومحمول). إذن، التدقيق بهاتين الفكرتين لا يكفي للحكم ما إذا كان علينا تأكيد أو نفي أحدهما، لذلك نحن بحاجة إلى فكرة ثالثة تكون واسطة بين موضوع ومحمول الحكم. على ذلك تقوم طبيعة الاستدلالات.

في أي استدلال، تحل مسألة الصدق أو الكذب لأي حكم، يسمى موضوع هذا الحكم «مقدمة صغرى» («حد أصغر»)، والمحمول «مقدمة كبرى» («حد أكبر»)، لأن للموضوع امتداداً أقل من المحمول. والمفهوم الثالث، الذي نلجأ إليه لوضع العلاقة (الإيجابية أو السلبية) التي توجد بين الحدود الصغرى والكبرى، يسمى «الحد الأوسط». يحتوي الاستدلال مقدمتين (كبرى وصغرى) ونتيجة. لكن ليست المقدمتان محددين دائماً بشكل واضح. ففي هذه الحالة، يكون لدينا استدلال يسمى «قياس إضماري» وهو قياس حقيقي في الذهن، هذا القياس غير تام، أي أنه محدد بطريقة غير كاملة، لأن إحدى مقدمتيه مضمرة.

أي استدلال عليه أن يتضمن ثلاث قضايا (أحكام) على الأقل. أما الأقيسة فتتألف من ثلاث قضايا على الأكثر. والأقيسة التي تكون فيها كل قضية متعلقة بالقضية السابقة تسمى «أقيسة متسلسلة». وهذه الأقيسة هي الاستدلالات الأكثر استخداماً في الرياضيات. والقياس المتسلسل يمكن أن يكون مردوداً إلى سلسلة من الأقيسة.

بحسب منطق بور رويال توجد عدة أنواع من الأقيسة. فهي تنقسم في البدء إلى أقيسة بسيطة واقترانية. الأقيسة البسيطة هي التي لا يكون فيها الحد الأوسط متصلاً بالمقدمات إلا بواحد من الحدود المتطرفة. إذن القياس الحملّي يقوم بقسمة الأقيسة البسيطة. والأقيسة الاقترانية هي التي يتصل الحد الأوسط فيها بالحددين المتطرفين.

لهذا، في الأقيسة الشرطية يكون الحد الأوسط للمقدمة الكبرى (الشرطية) متصلاً دائماً بالحددين المتطرفين.

الأقيسة البسيطة، أي تلك التي يكون الحد الأوسط فيها متصلاً بكل واحد من حدود النتيجة بشكل منفصل، تنقسم بدورها إلى نوعين: الأقيسة المركبة وغير المركبة (البسيطة). الأقيسة غير المركبة هي التي يكون فيها كل حد متحد مع الأوسط كلياً. أما في الأقيسة المركبة، فجزء من الموضوع وحده أو من محمول النتيجة هو المتحد، في المقدمة، مع الحد الأوسط. والقضية المركبة تدخل دائماً في هذه المقولة الثانية للاستدلالات. لناخذ مثلاً غير مأخوذ من المنطق.

القانون يقضي بأن المستخدمين يجب أن يكونوا مضمونين.

مكسيم مستخدم

إذن يقضي القانون بأن يكون مكسيم مضموناً.

هذا المثل يبرهن على أن الأقيسة المركبة المزعومة ليست في الواقع أقيسة، لكن تؤلف مع ذلك استدلالات صحيحة جداً.

أيضاً، يكتشف منطق بور رويال الاستدلالات الاستنباطية غير القياسية، وبالطريقة نفسها التي كانت في القرن السابع عشر، أعد فرنسيس بيكون نظرية الاستدلالات الاستقرائية غير القياسية. وكانت أنسقة المنطق في القرن السابع عشر تتجاوز النظرية السابقة للاستنتاجات التي لم تكن تسلم بمثابة استنتاجات أكيدة إلا الاستدلالات القياسية. وكانت الأنساق المنطقية في القرن السابع عشر تعيب بعزل الأنساق الاستنباطية عن الاستقرائية، ومقابلة الاستقراء والاستنباط، دون رؤية وحدتهما وعلاقتهما التي لا تنفصم.

في القرن السابع عشر، كانت قد قدمت أفكار منطقية جديدة من قبل المنطقي والفيلسوف بلج أرنولد غولنسك (١٦٢٥ - ١٦٦٩م). كان غولنسك ممثلاً لمذهب المناسبات الذي كان يسلم، في مسألة العلاقة بين النفس والجسد، بنظرية التوازي النفسية.

ففي مؤلفه *logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat restituta* (المنشور عام ١٦٦٢م)، يستخدم مخطط البراهين المنطقية لافليديس. لقد صاغ غولنسك عدة نظريات في مجال حساب الأحكام.

في القرن السابع عشر، كان المفكر الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) فيلسوفاً كبيراً.

عند سبينوزا، كما عند ديكار، تشكل الرياضيات المثل الأعلى للمعرفة العلمية، مما انعكس في الشكل نفسه لعرضه لـ علم الأخلاق المثبت وفق الطريقة الهندسية. (*ethica ordine geometrico demonstrata, posh. 1677*)، الذي هو مؤلفه الرئيسي. حركت السبينوزية العقلانية الديكارتية للوصول معاً إلى كل قوة العقل: عند سبينوزا يمكننا معرفة كل شيء بالعقل وحده، بموجب عقلانية الواقع نفسه، وهذا ما يفسر عرض سبينوزا لمؤلفه على شكل هندسة افليديس. يبدأ بالتعريفات، حتى يكتمل بالمسلمات أو بالاصطلاحات: ثم تأتي النظريات أو الفروض، وأخيراً، تأتي الحجج أو البراهين، التي تكون الفرضيات بمساعدتها مستنبطة من الفرضيات السابقة، وهذه الأخيرة، هي حقائق واضحة في ذاتها. وهنا تجب إضافة اللوازم (النتائج التي تتفرع مباشرة عن النظريات) والحواشي (شروحات أكثر تفصيلاً على البراهين).

فيما يتعلق بالطريقة الهندسية (*ordo geometricum*)، فإن لعلم الأخلاق السبينوزي أسلاًفاً في العصر الوسيط، مثل الين دي ليل.

فلسفة سبينوزا المعروضة بهذه الطريقة (*ordo geometricum*) هي مادية مغلقة بالأفلاطونية، وهذه الطريقة تقوم على الفكرة الميتافيزيقية عن الحقيقة الثابتة، والخالدة، والتي لا تقني أبداً مثلما هو عالم المثل الأفلاطونية.

يطور سبينوزا، على أثر ديكار، نظرية وحدانية الطريقة العلمية. فالطبيعة الإنسانية ليست حالة في الحالة. كأى موضوع في الطبيعة نعرفه بتطبيق القواعد الكلية للطبيعة. والطريقة العلمية الوحيدة والكلية عند سبينوزا هي طريقة رياضية عقلانية، وتأخذ في مجال علم النفس شكل عرض تبسيطي بعض الشيء للمؤثرات وللسلوك الإنساني، مثلما لو كان المقصود خطوط ومسطحات هندسية.

يلجأ سبينوزا، لشرح نفسية الإنسان وسلوكه، إلى طريقة تركيبية ورياضية في البرهان، ولإضفاء قوة الحقيقة الرياضية على مذهبه، يبدأ علم الأخلاق عنده بسلسلة من التعريفات.

ووفقه ، يجب في البدء تعريف مفاهيم القاعدة بوضوح ودقة . ثم نعرض القضايا التي لا ريب فيها ، والمسلمات . وانطلاقاً من هذه التعريفات لهذه المسلمات نستنتج النظريات (الافتراضات). أيضاً ، وانطلاقاً من عدد صغير من عناصر القاعدة ، نبني بشكل منطقي محض كل بناء الميتافيزيقي ، والفيزيكا والأخلاق .

بهذه الطريقة تجد الأفكار الميتافيزيقية الرئيسية لسبينوزا أساسها . فإذا كان انطلاقاً من عدد صغير من عناصر القاعدة ، يمكننا استنتاج كل العالم ، فعلى نظام هذا العالم أن يكون رياضياً إذن . كما الحال في الرياضيات ، فإن كل ما يوجد في العالم فهو في علاقة علة مع معلول ، وعلى النمط ذاته حيث تتفرع عن ماهية شكل رياضي جميع تعريفاته ، كذلك في العالم تتفرع جميع الأشياء عن مبدئه الأول . بسبب هذا التقارب مع الرياضيات ، تتطابق العلاقة السببية ، عند سبينوزا ، مع العلاقة المنطقية للعلة والمعلول (لم يرق بالتمييز بين *causa* و *Ratio*) .

فيما يتعلق بطرق معرفة العالم ، يراها سبينوزا في ملكتين إنسانيتين رئيسيتين : ١- التمثل الحسي ، التخيل (*imaginatio*) و ٢- ملكة معرفة الحقيقة الفعلية للجوهر الوحيد والكلبي (*intellectus*) .

التخيل هو ملكة إنتاج الأفكار المبهمة ، غير التامة . والتمثل غير التام ليس خطأ في ذاته ، لكن يصبح كذلك إذا نظرنا إليه كحقيقة كلياً ، دون وعي بنقصه .

أما من جهة حقل المعرفة التامة للذهن ، يميز سبينوزا بين درجتين : ١- المعرفة العقلية (*ratio*) المحصول عليها بواسطة الاستدلالات و ٢- المعرفة الحدسية (*Scientia Intlutiva*) اليقينية في ذاتها . الأخيرة تتعلق بالمبادئ ، والأولى بما يتفرع عنها .

الفصل التاسع

المنطق في إنكلترا خلال القرن السابع عشر

صارت علوم الطبيعة، التي كانت مزدرة في عصر الاقطاع، الموضوع الرئيسي للبحوث في القرن السابع عشر، ووجدت نفسها في مركز الاهتمامات العلمية، وانطلاقاً من ذلك ظهرت الفلسفة المادية وتطورت في إنكلترا.

وكان الممثلون الرئيسيون للمادية الإنكليزية في القرن السابع عشر هم: توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م)، وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، وإسحق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م).

لقد وضع بيكون على عاتقه، كما فعل ديكرت، مهمة التحويل الجذري للفلسفة والعلم. وكان الإنثان يريدان تقويض العلم الإسكولائي وبناء صرح جديد للمعرفة العلمية. ولكن بيكون كان مختلفاً عن ديكرت الذي أقام هذا الصرح على الثنائية الفلسفية والمذهب العقلي. فبيكون يعتبر المادية والنزعة التجريبية أساساً للمعرفة العلمية. وهو، بوصفه مؤسس المادية الإنكليزية، كان على رأس المادية الميتافيزيقية التي عرفت تطوراً ضخماً في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد وسم مذهبه الفكر الفلسفي الإنكليزي بطابعه على نحو بلغ من العمق درجة جعلت أفكار النزعة التجريبية مسيطرة تماماً على التطور اللاحق للفلسفة.

لكن، على الرغم من دفاعه عن هذا التيار في الفلسفة والعلم، كان بيكون مناهضاً للنزعة التجريبية المتطرفة التي وصل إليها الفكر الفلسفي في إنكلترا خطوة بعد خطوة.

يقول بيكون في مناهضته للمذهب العقلي والتطرف التجريبي على السواء: «إن العالم

ينبغي ألا يقلد العنكبوت التي تنسج بيئتها بأن تفرز خيوطها الخاصة، ولا النملة التي لا تقوم إلا بتكديس المواد، بل ينبغي عليه أن يكون كالنحلة، أي ينبغي عليه أن يجمع المواد ويحولها إلى نظرية علمية.»

وهكذا يذهب ببيكون إلى أن العلم الحق لا يمكن خلقه بالثقة في قدرات عقلنا الخاصة وحدها، كما لا يمكن ذلك بالوقوف عند تكديس بسيط للوقائع المعزولة. ولكن هذا العلم الحق لا يمكن خلقه إلا على أساس من دراسة تفصيلية ومستوعبة شاملة بقدر الاستطاعة لوقائع التجربة، وعلى أساس من معالجتها بتطبيق منهج علمي على نحو دقيق صارم.

وكان ببيكون ينوي تصنيف مؤلف ضخم عنوانه «الاحياء الكبير للعلوم» (Instauratio magna)، ولكنه لم ينجز منه إلا جزأين، الجزء الأول «في كرامة العلوم ونموها» (De dignitate et augmentis centiarum) وهو موجز عام (لمحة إجمالية) يلم بكل مجالات المعرفة العلمية، وفقاً لتصنيف معين للعلوم ولتقديرات المؤلف لمزايا كل علم. وتقودنا قراءته إلى التأكد من أن ببيكون لم يكن يعرف دائماً كيف يقدر تقديراً صحيحاً أهم منجزات العلم في عصره. فقد كان يقلل من قيمة الدور الذي تقوم به الرياضيات في معرفة الطبيعة كما رفض نظام كوبرنيكوس.

وكان ببيكون في مسألة العلاقة بين العلم والدين يقول بنظرية الحقيقة المزدوجة، وإن قدراً ضئيلاً من الفلسفة هو وحده الذي يؤدي إلى الإلحاد، في حين أن المعرفة العميقة بالفلسفة تؤدي إلى الدين. وكان يسبغ اسم الفلسفة على علوم الطبيعة وعلى جميع العلوم بوجه عام باستثناء العلوم التاريخية، ولكنه كان، على غرار أرسطو، يسمي الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة الفلسفة الأولى أو العلم الكلي.

لقد طلب ببيكون تحويلاً جذرياً للعلوم ينطلق من تصور جديد لأهدافها. فغاية العلم يجب أن تكون سعادة البشر وتنمية قدراتهم وسلطانهم على الطبيعة. ورسالة العلم هي أن يكون الوسيلة التي بواسطتها يفرض الإنسان سيطرته على الطبيعة. «استطاعة الإنسان على قدر معرفته» (toutum poteut quatum seit) ولكن العلم لكي يهب الإنسان تلك السيطرة على الأشياء، يجب أن يتحول هو نفسه تحولاً جذرياً. لقد كان العلم الإسكولائي جهداً عقيماً لا جدوى منه للحياة. فكيف يمكن لنا أن نغيره؟ ينبغي أن ننزع ريش جناحيه وأن نضع عليه الأثقال لكي نحفظ به جاثماً على أشياء عالماً الأرضي. وأين إذن هي تلك القدرة التي تدعو العلم إلى أن يزود بها الإنسان؟ إن رسالة العلوم هي خلق كيفية جديدة أو كيفيات وإضافتها إلى جسم معين. فالعلم على سبيل المثال يجب أن يستكشف طرائق لصناعة الذهب (إيجاده إيجاداً). أو وسائل لإطالة الحياة، أو استعادة قوة الشباب.

كان ببيكون يعلي من شأن علم الفلك (أو التنجيم على الأصح)، فقد كان يظن أن علم النجوم يستطيع أن يتنبأ بالقط والفياضانات، والمحاصيل الجيدة والرديئة، والزلازل

والحروب والفتن . حقاً لقد جعل للعلم مهمة عملية هي تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة ، ولكن تصوره لهذه السيطرة ظل تصوراً حافلاً بالأوهام . فلم يكن قد تحرر تماماً من الخرافات الساذجة للكيمياء القديمة (السيمياء) ، والتنجيم والسحر .

وعلى الرغم من أنه كان يضع المهام العملية للعلم في المحل الأول ، إلا أنه لم يكن من أنصار النزعة العملية الضيقة أحادية الجانب . فهو يقول ، إلى جانب المعرفة النافعة ، بضرورة معرفة تنويرية ، تمييط اللثام لنا عن طبيعة الأشياء ، فهي وإن تكن بلا نفع عيني لنا في اللحظة الراهنة ، إلا أنها تستطيع أن تمنحنا فيما بعد نتائج مهمة لا نستطيع أن نتخيلها في اللحظة الحاضرة . بل إن بيكون على استعداد للتسليم بأن الطموح الإنساني إلى نور المعرفة يحمل تبريره داخله وفي ذاته .

إذن ، فهو يحاول خلق علم جديد هدفه أن يكفل للإنسان سيطرة على الطبيعة . ولتحقيق تلك المهمة ينبغي توجيه العلوم جميعاً إلى طريق الاستكشاف والاختراع ، وتزويدها من أجل تلك الغاية بأداة هي منطق الاختراع . وبغير هذا المنطق ستظل الاختراعات العلمية دائماً عرضة للمصادفة . وبهذا المنطق سيسير تطور العلوم في طريق صحيح ، ولن تكون الاستكشافات والاختراعات العلمية عشوائية ، بل ستتحقق على نحو نسقي ، وفقاً لخطة معينة ومنهج علمي دقيق .

والجزء الثاني من مؤلف بيكون الرئيسي في الفلسفة «الإحياء الكبير للعلوم» مخصص لتلك المهمة . وهذا الجزء قد نشر عام ١٦٢٠ بعنوان «الأورغانون الجديد للعلوم» (Novum organum Scientiarum) . وقد كرس بيكون عشرين عاماً لهذا الكتاب ، كما أعاد فيه النظر اثنتي عشرة مرة قبل نشره . ويمكن لنا أن نقرر وفقاً للعنوان ، أنه كان يضع منطقه في معارضة منطق أرسطو : فأورغانونه الجديد يجب أن يحل محل الأورغانون القديم الأرسطي .

عكف بيكون على مهاجمة فلسفة أرسطو ومنطقه ، فإن هيمنتها في رأيه كانت السبب الرئيسي في ركود العلوم وعقمها وفي الأخطاء ذات الجذور العميقة في الفلسفة وفي العلوم ، وهي أخطاء ينبغي استئصالها . فعقم العلم الإسكولائي في العصر الوسيط وما أصابه من تشويهات يمكن تفسيره عند بيكون بولاء هذا العلم وخضوعه للمنطق الأرسطي . وهو يعبر عما يكنه لأرسطو من ازدراء بقوله : إن نهر الزمان قد وضع على سطحه أحوال مذهبي أفلاطون وأرسطو ، في حين أن نظريات ديموقريطس العلمية بالفعل قد قذف بها دون حق إلى النسيان . ومن الواضح أن بيكون لا يقدر أرسطو حق قدره ، وينبغي أن نقول إنه لم يعرف أرسطو الحقيقي ، وإنما عرف أرسطو في قلبه الإسكولائي .

وهو يشن هجوماً على نظرية القياس الأرسطية ، ويقدم الاستقراء العلمي في معارضة استقراء أرسطو الذي يعتبره نظرية لا علاقة لها بالعلم . ولكن نقده لنظرية القياس نقد

سطحي، فهو يقول إن القياس يتألف من قضايا، والقضايا تتألف من حدود (ألفاظ)، والحدود هي علامات للأشياء، فلو كان تمثيل الشيء في العلامة التي تعبر عنه غامضاً أو غير صحيح، لأنها القياس كله ولأنه يقوم على تمثيلات للأشياء غامضة وكاذبة، لكن نقده لا يصيب الهدف.

حقاً، إنه مصيب في الإشارة إلى أنه لا يكفي للوصول إلى استنباط صادق أن يكون الاستنتاج الصوري صحيحاً، بل ينبغي أيضاً أن تكون المقدمات صادقة. ولكن ذلك لا يمس إطلاقاً مسألة القيمة المعرفية لوظيفة القياس نفسها، ولا مسألة دوره في عملية المعرفة.

يلاحظ مؤرخو المنطق أن سيكون لكي ينقد القياس قام هو نفسه باستخدامه، داحضاً بذلك رأيه الخاص في الممارسة. وليس من الممكن الوقوف إلى جانب رأيي يكون إلا في نقطة معينة، وهي أنه من المستحيل بناء العلوم بواسطة الأقيسة، وبدءاً منها ينبغي عدم القبول بها على نحو تعسفي.

لقد أطلق ببيكون عبارة قاسية على المنطق الأرسطي والمدرسي، وهي: إن أورغانون أرسطو ليس خالياً من النفع فحسب، بل هو يسبب للعلم أذح الضرر. فهو لا يقف عند أنه لا يصلح أداة للبحث العلمي وتقدم العلم، بل يتعدى ذلك إلى الإسهام في تعميق جذور الأخطاء وفي إعاقة تطور العلوم. وفي رأيه، إن قصارى ما يستطيع أن يزعمه منطق أرسطو لنفسه من فضل لا يتخطى تلقين إجراء المناقشات واكتساب وسائل إقناع الناس. ولكن معرفة كيف تخرج ظاهراً من مناقشة، ومعرفة كيف تقهر الطبيعة وتحصل على حقائق علمية بغية تطبيقها في الممارسة لخير الإنسانية، لهما شيان مختلفان كل الاختلاف. وببيكون يقول إنه ينبغي الحكم على الفلسفة بنتائجها وقيمتها العملية. فالفلسفة التي لا تقدم شيئاً نافعاً أو جميلاً هي فلسفة جوفاء باطلة، ولا سيما إذا كانت لا تنتج إلا عوسجاً (شوكاً) ومجادلات عقيمة، بدلاً من أن تنتج زيتوناً وعنباً.

وببيكون، مثله في ذلك مثل ديكرت، يرى أن بناء صرح العلم الجديد يستوجب أول ما يستوجب هدم القديم. فينبغي إذن البدء بالشك في تركة المعرفة العلمية القديمة كلها، ومراجعتها مراجعة نقدية، وتحرير عقول الناس من الأخطاء العتيقة، وصقل تلك العقول حتى تصبح كالمرآة المجلوة وقادرة على أن تعكس العالم كما هو بالفعل في الواقع. وبداية «الأورغانون الجديد» مكرسة لعملية جلاء العقل وتنقيته، ومحو كل ما يطرأ على العلم من شوائب. فالجزء «الهدام» (pars destruens) من الأورغانون الجديد الذي يسبق الجزء «الخلق» يضم نظرية «الأوهام» أو «الأصنام» (Idola) [من اللفظ اليوناني eidolon بمعنى شبح]. وهو يقول إن تلك النظرية تشغل في منطق المكان الذي تشغله نظرية نقض الأغاليط السوفسطائية في منطق أرسطو.

فالشرط الأول الذي لا غنى عنه عند ببيكون لإقامة معرفة علمية بحق، هو تحرير الذهن

الإنساني من «الأوهام» التي تعوقه عن رؤية الطبيعة الحقيقية للأشياء وتعترض سبيل معرفة الحقيقة. وهو يقول إن هناك أربعة أنواع من هذه الخرافات: ١- أوهام القبيلة (Idola tribus) أو أوهام الجنس البشري؛ وهي باطنة في صميم الإنسان، ومن ثم فهي مشتركة عند الجميع. ٢- أوهام الكهف (Idola specus)؛ وهي تتوقف على الخصائص الفردية لطبيعة كل فرد بشري. ٣- أوهام السوق (Idola Fori) «الأماكن العامة»؛ وترجع إلى ألفاظ اللغة وتشويهاتها (الألفاظ تنشأ عن التصورات العامة العملية، فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة أو غامضة أو متناقضة). ٤- أوهام المسرح (Idola theatri)؛ ومصدرها الإيمان بالسلطات (نفوذ النظريات المتوارثة).

وأوهام القبيلة هي أكثرها شيوعاً، وبما أنها ناشئة عن الطبيعة الإنسانية نفسها، فهي أشدها قوة واستعصاءً على المناهضة.

يعزو بيكون إلى أوهام الجنس البشري تلك التبديلات التي تفرض على الواقع نتيجة لأن الإنسان يفسر الطبيعة على مثاله (ومثال الفعل الإنساني). فالإنسان ميال بطبعه إلى أن يرى الطبيعة التي تحيط به بمنظار التشبيه الإنساني (anthropomorphe) وهو يضيف طبيعته الخاصة على الطبيعة المحيطة به، مغيراً بذلك انعكاس تلك الطبيعة في ذهنه. وينبغي أن ندرج في عداد هذه الأوهام مفهوم الغايات التي استخدمت في تفسير ظواهر الطبيعة. لذلك يجب أن نطرد من علم الفيزياء «العلل الغائية» (causae finales) الأرسطية.

ويفهم بيكون «أوهام الكهف» الصادرة عن عقل الفرد، على أنها ذلك الاختلاف بين الناس في الاستعدادات الذهنية، فهو الذي يجعل بعض الناس يفضلون رؤية تغير الأشياء وتنوعها دون أن يروا ما بينها من تشابه على وجهه الصحيح، بينما آخرون يؤثرون بانتباههم ما بين الأشياء الملاحظة من تشابه. ولكن من المهم في معرفة الطبيعة أن نميز، ليس الاختلاف بين الأشياء وحده، بل ما بينها من تشابه أيضاً. وينبغي أن نعزو إلى أوهام الكهف ذلك الولع المفرط عند بعض الناس بالتصورات القديمة، وذلك الولع المفرط عند آخرين بكل ما هو جديد. ويجب أن نطرد من العلوم أوهام الكهف، فيجب ألا تحركنا أهواء جامحة إزاء التصورات القديمة أو الجديدة، وألا نهمل الحقائق الراسخة التي أقامها العلم. كما لا يجب من ناحية أخرى أن نزدري الاكتشافات العلمية الجديدة.

ويذهب بيكون إلى أن أوهام السوق (المكان العام) وهي أخطاء في الألفاظ تنحصر أساساً في أن الناس يخذعون أنفسهم، فبعض منهم يتخيل أنه يعرف الأشياء في حين أنه لا يعرفها بالفعل، فكل ما لديه معرفة لفظية محضة، ليست مستمدة من دراسة الأشياء نفسها، وينبغي التمييز بين تلك الحكمة اللفظية الخالصة وبين معرفة الأشياء ذاتها. فأصل الأخطاء التي تحمل اسم «أوهام السوق» هو استبدال الحكمة اللفظية المحضة بالمعرفة الحقة.

أما أوهام المسرح فهي نبع يفيض بالأخطاء . إنها آراء خاطئة ترتكن إلى الإيمان بالسلطة ، وتنتسب إليها على الأخص نظريات المدارس الفلسفية المختلفة . ويعقد بيكون مقارنة بين المدارس الفلسفية السابقة جميعها ، أي تاريخ الفلسفة بأجمعه ، فهي تمثل قصصاً خيالية متباينة . إن المذاهب الفلسفية لا تمثل حتى وقتنا الحاضر عالماً واقعياً ، بل عالماً وهمياً متخيلاً . وليس محتواها إلا اختلافات خادعة .

وهكذا يذهب بيكون إلى أن تحقيق الظفر للعلم الحق يستوجب أن نلقي بعيداً عنا بنير السلطات جميعاً ، وأن نحطم الأصنام التي عبدنا في الماضي ، والتي ما تزال تحتجز الفكر الإنساني في سجنها ، والقضاء على الأوهام . ينبغي إذن إزالة كل هذه الأنقاض ، وتمهيد أرض نظيفة لبناء علم متحرر من كل الأفكار المسبقة والآراء التي لا تقوم على أساس وطيء . إن بيكون يدعو إلى قطع الصلة بالماضي وإلى بناء كل شيء من جديد . ولكن يجب في الوقت نفسه ألا ندع العقل العارف وشأنه ، بل يجب تسليحه بمنهج علمي . فالناس حينما يشغلون بأيديهم العارية ، دون عون من أية أداة ، يحصلون على نتائج ضئيلة القيمة ، وهم لن يحصلوا على نتائج أكبر في العلم إذا لم يسترشدوا بمنهج علمي سديد .

ومهمة المنطق عند بيكون هي إقامة منهج علمي يهدي إلى الطريق القويم نحو الحقيقة . وهو يذهب إلى أن المنطق يجب أن يصير منطق الاكتشاف والاختراع في العلم ، ويجب أن يكون وسيلة تخدم تلك الغاية ، أي وسيلة تسمح بتحقيق الاكتشافات العلمية ، على نحو نسقي بل وعلى نحو تلقائي آلي بسهولة ودون جهود عقلية ضخمة .

أي أنه بمبالغته في تقدير دور المنهج ، قد انتقص من قدر الاختراع الخلاق والموهبة الشخصية في النشاط العلمي . فلأمر الجوهري عنده هو معرفة المنهج ؛ لأن ما يلزم في المحل الأول لتطوير العلوم هو خلق منهج علمي ، وهذا المنهج عند بيكون هو الاستقراء . إن العلم يجب أن يبدأ من المعطيات الحسية والوقائع المنعزلة . ولكن العلماء يقفزون مباشرة في الأغلب من وقائع مفردة إلى أشد القضايا عموماً ، ثم يستنبطون من هذه القضايا العليا قضايا وسطى . إلا أن هذا الطريق خاطيء إذ يجب البدء من الوقائع المفردة للوصول إلى تعميمات ، على نحو مضطرد ، خطوة بعد خطوة ، دون قفزات فوق بعض الدرجات . فلن نصل في النهاية إلى المبادئ الكلية إلا عن طريق ارتقاء السلم درجة درجة .

والمنهج العلمي الصحيح عند بيكون يبدأ من الحالات المعزولة . ونحن ننتقل انطلاقاً من هذه الحالات إلى تعميمات دنيا ، ثم إلى تعميمات وسطى ، وفي النهاية إلى قضايا كلية عليا . ولكن أكثر الأشياء أهمية وأكبرها قيمة في العلم هي القضايا الوسطى . وذلك لأنها أولاً تمتلك أهم دلالة عملية في حياة الناس وسعادتهم ، ثم بعد ذلك لأنها هي الأساس الذي تنهض عليه مبادئ العلم العليا ، أي التعميمات النهائية . وتلك المبادئ العليا قد تكون خالية من المعنى إذا قورنت بالقضايا الوسطى .

ومنطق سيكون يستوجب في المحل الأول استخلاص الوقائع بمساعدة الملاحظة والتجربة؛ ثم الانتقال بدءاً من معرفة الوقائع إلى معرفة القوانين العامة بواسطة الاستقراء. وهو يطلق اسم البديهيات على جميع القضايا العامة المتحصلة بواسطة تعميم الوقائع. وهو يتحدث في القاعدة رقم ١٠٤ من الأورغانون الجديد عن أعم البديهيات (axiomata generalisima)، التي تسمى مبادئ، ويتحدث كذلك عن البديهيات الوسطى والصغرى (axiomata media) et axiomata minora، ويتحدث في النهاية عن البديهيات شديدة الصغر (axiomata infima) التي لا تتميز إلا قليلاً عن التجربة المحضة (experientia cenda).

وينبغي أن نوضح هنا أن كلمة «بديهي» (axioma) عند أرسطو، عندما كانت تؤخذ بمعناها المنطقي، كانت ذات ثلاث دلالات: ١ - كانت تدل على المبادئ الأولى لعلم من العلوم (وتلك كانت دلالاتها عند أصحاب الرياضيات)؛ ٢ - كانت ذات معنى اصطلاحى فني خاص، هو المبادئ الأخيرة للمعرفة بأجمعها (مثل مبدأ التناقض عند أرسطو)؛ ٣ - وكانت في بعض الأحيان تستخدم عند أرسطو لتدل على أي حكم (قضية).

والكلمة اليونانية للبديهية (axiome) مشتقة من الفعل axiow الذي يعني «تعرف» على شيء أو «أقر بصواب شيء». فالكلمة في معناها الأصلي تدل على أية قضية (حكم) مسلم بصدقها. ثم بدأت العلوم والفلسفة تستخدمها لتدل على ما هو واضح بذاته ولا يتطلب إثباتاً أو برهاناً. وكان مصطلح «بديهية» axiome عند الرواقيين أمثال شيشرون وبلوتارك وديوجين اللائري وجالينوس يعني أية قضية من القضايا. كما كان راموس وتلاميذه يطلقون كلمة «بديهية» على أية قضية وأي حكم. أما سيكون فيختلف عن تلاميذ راموس في أنه يستخدم كلمة «بديهية» لتدل على أي حكم كلي، في حين أن تلاميذ راموس كانوا يستخدمونها للدلالة على الأحكام الجزئية كذلك. وتذهب نظرية سيكون إلى أن العلم يجب أن ينتقل بعد إقامة الوقائع إلى إقامة البديهيات، أي إلى القضايا العامة، ولا سيما تعميمات المعطيات التجريبية عن طريق الاستقراء الصحيح.

وبيكون، بعد ذلك، ينتقد استقراء أرسطو والمدرسيين، ويعتبره «استقراءً بالتعداد البسيط». والخطأ الرئيسي فيه عند سيكون ناجم عن أن الانتباه مقصور فيه على الأمثلة الإيجابية، أي أنه موجه فقط إلى تعداد الحالات التي تثبت القضية العامة المستنبطة (البديهية)، ولكنه لا يوجه الانتباه المطلوب إلى بحث الحالات السلبية. إلا أن حالة واحدة سلبية تكفي لدحض القضية العامة على الرغم من إمكان تقديم عدد كبير من الحالات التي تثبتها.

ويضع سيكون، في معارضة الاستقراء الأرسطي أو الاستقراء بالتعداد البسيط (perenumeration simplicem)، استقراءه الحق، الاستقراء بالاستبعاد (par rejectionem). وهذا الاستقراء من حيث الأساس يقوم على جمع أقصى قدر ممكن

من المعطيات الواقعية المتعلقة بالظواهر المدروسة ، ثم الوصول بواسطة مقارنة تفصيلية دقيقة بينها إلى معرفة الشروط الثانوية لهذه الظواهر واستبعادها ، حتى لا يتم الاحتفاظ بفضل هذه العملية المنطقية إلا بالشروط الأساسية .

فالاستقراء الصحيح هو إذن استبعاد كل ما ليس أساسياً ، وحذف كل ما يكون غائباً حينما تغيب الكيفية المدروسة . وينبغي في النهاية جمع أكثر المواد اكتمالاً بقدر المستطاع وإقامة ثلاثة جداول : ١ - جدول الحضور ؛ ويشتمل على جميع الحالات التي تظهر فيها الكيفية المدروسة ؛ ٢ - جدول الغياب ؛ ويسجل حالات غياب تلك الكيفية (ومن الطبيعي أن يكون من المستحيل إيراد جميع حالات غياب هذه الكيفية المدروسة ، فهي لا حصر لها ، بل تكفي الإشارة إلى الحالات الشديدة الشبه بالحالات التي ظهرت فيها الكيفية المعنية) ؛ ٣ - جدول الدرجات أو المقارنة ؛ ويسجل الحالات التي تظهر فيها الكيفية المدروسة بدرجات متغيرة .

وكان ببيكون يعتقد أن عمل هذه الجداول هو الشرط التمهيدي الضروري لتطبيق الاستقراء .

فابتداءً من المادة المقدمة يجري البحث عن أية كيفية من الكيفيات تلازم دائماً في الحضور الكيفية التي ندرسها ، وتغيب دائماً بغيابها ، وتزداد وتنقص تبعاً لازديادها ونقصانها . وفي الوقت نفسه يجب أن تمثل تلك الكيفية المدروسة تغييراً معيناً في الكيفية الماسة للأجسام ، وعلى الأخص في مقدار أو صورة الجزئيات المتناهية الصغر التي تتألف منها هذه الأجسام ، وفي وضعها وحركتها . وسيكون ذلك بالفعل هو العلة الحقة الرئيسية للكيفية المدروسة . وبيكون يطلق عليها اسم « الصورة الجوهرية » (*) آخذاً هذا المصطلح من الإسكولائيين .

وهو على هذا النحو يجعل مهمة الاستقراء في البحث عن الصور الجوهرية للأشياء ، وهي عنده ماهية الأشياء والظواهر والعلة الباطنة لكيفيات الأشياء .

ومعنى « الصورة » (Forme) عند ببيكون ليس واضحاً كل الوضوح . فهو من ناحية يسلم بأن الصورة مادية ، ولا يعتبرها إلا اتحاد جسيمات مادية متناهية الصغر تتحرك وفقاً لقوانين ميكانيكية محضة . ولكنه من ناحية أخرى يتحدث عن النفس باعتبارها « صورة الصور » ، فنظريته في النفس تربطها بأواصر القربى بالتصورات الإسكولائية . وصورة الشيء عنده هي طبيعته الحقة كما هو موجود بالفعل في الواقع ، لا كما يبدو لنا في الظاهر . ولكن مفهومه للصور باعتبارها ماهيات الأشياء يختلط فيه الخط المادي الرئيسي بمواقف اسكولائية ومثالية .

(*) يعني ببيكون ب « الصورة » بالإضافة إلى البحث عن ماهية « الموجود » (الذهب والماء والهواء... الخ) كالمدرسين البحث كذلك عن ماهية الكيفية ، مثل حار ، بارد ، ثقيل ، خفيف ، وما شابه ذلك من حالات تغيرات في الأجسام أو في حركاتها .

يعيد ليكون بنظريته في صور الأشياء المذهب الذري لديموقريطس إلى الحياة، وهو يضع ديموقريطس في أعلى مكانة بين الفلاسفة الأسبقين. إنه يمتدح ديموقريطس لأنه انشغل بتحليل الطبيعة نفسها (العالم نفسه) بتجزئتها وتشريحها (dissection atque anatomia mundi)، فقد كان يرى في ديموقريطس مؤسس فلسفة عمدت إلى دراسة الأشياء والظواهر المركبة بتحليلها إلى أبسط عناصرها.

وعلى ذلك، فإن الجديد الذي جاءت به نظرية بيكون في الاستقراء، يمكن رده من حيث الأساس إلى قضيتين: الأولى: إن بيكون - لكي يحو أي طابع عشوائي يمكن أن يعلق بالنتائج المستخلصة بواسطة الاستقراء - يوصي بجمع الوقائع وتصنيفها عن طريق توزيعها في جداول تنمو إلى أن تقدم لها أكمل عرض ومراجعة. والثانية: إن بيكون يطلب توجيه الاهتمام الرئيسي إلى الأمثلة السلبية. فمهما تراكمت الوقائع الإيجابية التي تؤيد أية قضية عامة، فإنه يكفي مثال واحد سلبي لدحض هذه القضية العامة.

إن بيكون يشدد النبر على الأهمية الفائقة للأمثلة السلبية. إذ ينبغي عنده البحث عنها دائماً، وبذل الجهد في سبيل العثور عليها. فالطريق الأكيد والوحيد للمعرفة التجريبية إنما يمر بالأمثلة السلبية. فإمكان الأمثلة السلبية هو علي وجه التحديد الذي يجعل من المعرفة التجريبية مهمة معقدة عسيرة. وهو يقول إن واحداً من أعتى أوهام الجنس البشري (أوهام القبيلة) هو ميل البشر بالطبع إلى أن يروا في الواقع من النظام والاضطراب أكثر مما هو موجود فيه بالفعل، ونتيجة لذلك فإن العقل الإنساني أكثر خضوعاً لتأثير الأمثلة الإيجابية، وأقل خضوعاً لتأثير الأمثلة السلبية.

ومهما يكن من شيء، فإن بيكون نفسه كان قد فطن إلى ما في منهجه الاستقرائي من قصور، كما فطن إلى الصعوبات التي تتصل بتطبيقه. والحق، أن تأليف الجداول تبعاً لمنهجه يستوجب جمع مادة غزيرة إلى أقصى مدى، وليس من المستطاع أبداً التأكد من استفاد جميع الحالات الممكنة. كما أن إجراءات الاستقراء عنده مفرطة الطول ولا تفضي إلى نتائج أكيدة. ولهذا السبب عزم بيكون على أن يزيد من اكتمال استقرائه وإحكامه، ووصل إلى فكرة «الأمثلة الممتازة». وتلك الفكرة اكتشاف مهم أثرى علم المنطق. فقد تساءل بيكون أليس من الممكن اختزال عملية الاستقراء العلمي (التقليل من طول خطواتها) والحصول مع ذلك على نتائج لا تنقص درجة يقينها بل تزيد؟ وقد اكتشف بيكون أن هنالك حالات ممتازة لها أفضلية متعلقة بأن الظواهر المدروسة فيها تبدو على صورة تصل من النقاء وغياب الشوائب إلى درجة تجعل من الممكن الفصل بين العرضي والجوهري. فالأمثلة الممتازة تتيح إمكان تطبيق استقراء معجل، لأنه لم يعد من الضروري في تلك الحالة تأليف جداول معقدة والبدء من عقد مقارنات بين حالات كثيرة العدد ممثلة في هذه الجداول والمقارنات. فإن عدداً صغيراً من الأمثلة الممتازة كاف للحصول على نتائج أكيدة.

ويحصي بيكون ٢٧ نوعاً من الأمثلة الممتازة وهو يحصيها دون منهج ودون نظام، كما

أنها ليست متكافئة الأهمية . فالكثير منها لا يمكن قبوله باعتباره مثلاً ممتازاً ، في حين أن بعضاً آخر ، على العكس من ذلك ، ذو قيمة كبيرة .

وأهم الأمثلة الممتازة هو ما يلي : الأمثلة المفردة (instautiae solitariae) والأمثلة الفاصلة (الحاسمة) «instautiae crucis» ، فالأمثلة المفردة ، وفقاً لنظرية بيكون ، تنتمي إلى طائفتين : الأولى هي الموضوعات التي ليست متشابهة إلا في الكيفية المدروسة ، ولا تشترك في أية كيفية أخرى غيرها . والثانية هي التي تتشابه ، على العكس من ذلك ، في جميع الكيفيات ما عدا الكيفية المدروسة . وعلى هذا النحو فإن الأمثلة الممتازة المفردة عند بيكون تستبقي منهجي الاتفاق (method of agreement) والاختلاف (method of differince) عند جون ستيوارت ميل . ويكون لدينا أمثلة متعددة حينما تكون الكيفية المدروسة تظهر تارة وتختفي تارة أخرى ، وتضعف تارة وتقوى تارة أخرى . وهذا النوع من الأمثلة الممتازة يستبقي منهج التلازم في التغيير (التغير النسبي) (*) عند ميل . والأمثلة الحاسمة هي تلك الحالات التي يجد فيها الباحث نفسه - إن جاز التعبير - عند مفترق طريقين ، ويتعين عليه اختيار إحداها . أما المثال الفاصل (الحاسم) فهو التجربة ذات الأهمية الحاسمة ، التي تفصل في مسألة اختيار واحد من هذين البديلين (القضيتين) ورفض الآخر ، ويتوقف حل المسألة في هذه الحالة على التجربة الفاصلة (experiment un crucis) التي قدم بيكون بعض الأمثلة عليها .

لقد حاول بيكون بنفسه تطبيق منهجه الاستقرائي العلمي في الممارسة ، واختار الحرارة والبرودة موضوعاً لدراسته . وانتهى إلى نتيجة مؤداها أن الحركة الاهتزازية للجسيمات المادية المتناهية الصغر هي التي تشكل «صورة» (أي علة الحرارة) ، وأن هذه الحركة تنتقل من الأجسام الأكثر حرارة إلى الأجسام الأقل حرارة . ولكي يدرس كيف تؤثر البرودة في الجسم العضوي دراسة تجريبية ، شرع في إحاطة بعض الدجاج بالثلج إلى أن تصاب بالبرد وتموت .

إلا أنه لم يكن يمتلك موهبة الباحث التجريبي التي كان يمتلكها غاليليه أو ديكارت ، ولم يسهم في إثراء العلوم الطبيعية بأي اكتشاف جديد . فقد كان يؤمن بشمول قدرة المنهج العلمي ، معتقداً أن ذلك المنهج يسوي بين جميع العقول والقدرات لأنه يقدم قواعد تفصيلية لا يبقى إلا تطبيقها على نحو صحيح .

كما كان بيكون يعتقد أن منهجه يقدم للعقل الإنساني فرجاراً ومسطرة يمكن بفضلهما لأقل الأيدي تجربة أن ترسم دوائر وخطوطاً مستقيمة . وأفكاره في تلك النقطة مطابقة لأفكار ديكارت الذي كان يؤكد أن النور الفطري للعقل متساو عند جميع البشر (أعدل الأشياء قسمة بينهم) ، في حين أن التفوق في مجال البحث العلمي ناشئ عن أن أولئك

الذين يسترشدون في المعرفة بالطرائق المنطقية الصحيحة ، يوجهون عقولهم توجيهاً أفضل في مجال اكتشاف حقائق جديدة . وبيكون وديكارت ينظران معاً إلى المنطق باعتباره العلم الذي يدرس المنهج العلمي ، فيؤدي تطبيقه إلى اكتشاف حقائق جديدة .

ومهما يكن من شيء ، فإن بيكون يشغل مكانة مرموقة في تاريخ المنطق ، ويرجع ذلك في المحل الأول إلى أن منطقَه قد بُني على أساس مادي . وقد أُطلق عليه ماركس اسم مؤسس المادية الإنكليزية ، رغم تأكيدَه على أن مذهبه حافل بالكثير من العناصر اللاهوتية غير المتسقة . حقاً إن مادية بيكون كانت ميتافيزيقية ولكنها لم تكن قد أصبحت بعد مادية ميكانيكية كما أصبحت عند هوبز فيما بعد . ويقول ماركس في هذا الصدد : « لقد كانت المادية عند مؤسسها بيكون ما تزال تخبيء بشكل ساذج بذور تطور متعدد الحوادث . لقد كانت المادة تبتسم للإنسان الشامل في توهج جنسي وشعري ينبعث منها ... »^(١) . ولهذا السبب لم يكن الكيف في فلسفة بيكون ومنطقه قد تم رده واختزاله إلى كم ، كما هي الحال عند ممثلي المادية الميكانيكية ، وإن كان ذلك قد تم على نحو يوقع الضرر بالمكانة التي تحتلها الرياضيات في معرفة الطبيعة .

فكرة العلوم الطبيعية التجريبية عند بيكون لم ترتق إلى فكرة العلوم الطبيعية الرياضية . بل كان أقرب إلى الوقوف ضد تطبيق المنهج الرياضي في الفيزياء معتقداً أن البحث في الفيزياء يدور على الكيفيات ، كما أن البحث في الرياضيات يدور على الكميات . لذلك فمن الخطأ معالجة الظواهر الفيزيائية بواسطة المعادلات والصيغ الرياضية .

كان فضل بيكون الكبير في إنضاج نظرية الاستقراء متمثلاً في أنه أعاد إلى الحياة من جديد نظرية الاستقراء عند ديموقريطس وأبيقور وعمل على تطويرها . فهو لم يخلق نظرية الاستقراء العلمي ، ولم يتعدَّ دوره في تدعيم أسسها . وكان له ، بالإضافة إلى ذلك ، فضل النضال من أجل حرية العلم ، ومن أجل استقلاله عن الدين واللاهوت ، وفي مواجهة السلطات المتعددة جميعاً . لقد انتقد بشدة أصحاب النزعة القطعية الذين اعتقدوا أن كل المسائل قد تمت دراستها ولم يبقَ إلا التوجه إلى السلطات ، كما انتقد اللادريين الذين أنكروا أي إمكان للمعرفة . وكان بيكون مقتنعاً بأن الإنسان قادر على معرفة الحقيقة الموضوعية ، بل لقد اعتقد أن العلم الحق لم يزل يجب ، ولم تقطع إلا خطواته الأولى . فلم تكن فكرة تطور العلم غريبة عليه .

وننتقل إلى توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) ، الذي كان تلميذاً وصديقاً لفرنسيس بيكون . فقد واصل هوبز طريق بيكون وأنشأ نسفاً فلسفياً مادياً ميكانيكياً . ويلاحظ ماركس وإنغلز ، عند تسميتهما هوبز بأنه صانع النسق لمادية بيكون ، أن نظرية هوبز قد طورت في الوقت نفسه المادية في اتجاه تصور ميكانيكي آحادي الجانب للعالم . وهما يقولان

(١) ماركس ، إنغلز ، العائلة المقدسة ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ١٩٦٩ ، ص ١٥٥ .

إنه في فلسفة هوبز « فقد العالم الحسي سحره الأصيل ، وأصبح عالم الحساسية التجريدية للمهندس . وتمت التضحية بالحركة الفيزيائية على مذهب الحركة الميكانيكية أو الرياضية ، وأعلن أن الهندسة هي العلم الرئيسي »^(٢) .

ولكن إذا كانت مادية هوبز قد أمست آحادية الجانب ونزعت عنها ذلك التنوع وذلك البهاء اللذين امتلكتهما مادية بيكون ، واكتسبت طابعاً استدلالياً محضاً ، فإنها على العكس من ذلك ، كما يلاحظ ماركس وإنغلز ، قد « طورت منطق الفهم الصارم دون هوادة »^(٣) . و « هي بوجه خاص قد أجهزت على الأفكار المسبقة المنتمية إلى مذهب التأليه الطبيعي (thérstes) في مادية بيكون »^(٤) .

وإذا كان بيكون قد طور منطق ديموقريطس وإبيقور فإن هوبز قد أعاد إلى الحياة المنطق الأسمى عند الرواقيين ، وقام بتطويره .

وستتطرق هنا ، بإيجاز ، لنقاط الاتفاق والاختلاف الأساسية بين تصورات هوبز وبيكون .

إن الفلسفة المادية عند هوبز في مسألة الدين أكثر اتساقاً منها عند بيكون . فهو كما يقول ماركس ينفي وجود الآلهة . وهوبز يذهب إلى أن البشر اختلقوا الآلهة لأنهم لم يعرفوا العلل الحقيقية لطواهر الطبيعة . وهو يعلن أن الأفكار الغيبية معادية للعلم ، وتتسم باللامعقولية . ولكن كل ذلك لم يكن إلا في مجال النظرية ، فهو في الممارسة يطلب من كل مواطن أن يعترف بديانة الدولة ، وأن يؤمن بتفسيراتها للعقائد ، وأن يتخذ تجاهها الموقف نفسه الذي يتخذه من أقراص الدواء التي يصفها الطبيب : أي أن يبتلعها دون أن يمضغها (لأنه لو مضغها لأحس بمذاقها الحقيقي وسخفها) . ويمكن تفسير هذا الموقف الغريب من الدين بأن ماديته ، وهي في ذلك مثل مادية بيكون والمفكرين الإنكليز في القرن السابع عشر على وجه العموم ، كانت على حد تعبير إنغلز مادية « أرستقراطية » .

وإذا كان بيكون في تصوراتهِ للمادة مناصراً للنزعة الذرية عند ديموقريطس ، فإن الجسيمات التي تتألف منها المادة عند هوبز يجب عدم فهمها باعتبارها لا تقبل القسمة . وهو يرفض كذلك الهيولى الأرسطية الخالية من كل صورة ، ويرفض الخلاء لأن مذهبه يقول : « الموجودات كلها ذات طبيعة جسمية » . وهوبز يصرح بأن المفهوم العام للمادة غير متسق ، وهو يعتبره تجريداً لا يقابله شيء في العالم الموضوعي : فلا يمتلك الوجود الموضوعي إلا الأجسام العينية المفردة . وليس للأجسام من الناحية الموضوعية إلا خاصتان باطنتان هما الامتداد والحركة . ولذلك كانت الهندسة والميكانيكا هما العلمين الرئيسيين .

(٢) ماركس وإنغلز : العائلة المقدسة ، ص ١٥٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

وكل ما يحدث في الكون، وكل التغيرات التي تطرأ فيه ترجع عند هوبز إلى الحركة. وهو مثل ديكارت يرفض الفعل (التأثير) عن بعد (من مسافة)، فالحركة تنتقل إلى الجسم من جسم آخر في حركة، سواء بالتلامس المباشر أو عن طريق التوسط. وهوبز يقول بنزعة حتمية صارمة. فكل ما يوجد في الطبيعة حتمي، ويشمل ذلك السلوك الإنساني والحياة النفسية للإنسان. والإحساس من حيث الأساس هو نوع خاص من الحركة؛ فحينما تؤثر حركات جسم في أعضاء الحس، تنتقل هذه الحركات إلى المخ الذي ينقلها بدوره إلى القلب، وهنا تحدث حركة منعكسة راجعة (مقاومة وصدى)، وهذه الحركة المرتدة هي الإحساس.

هكذا يفهم هوبز الأساس الفيزيولوجي للإحساس على أنه حركة انعكاسية. وإذا كنا نجد عند ديكارت لأول مرة مفهوم الفعل المنعكس تفسيراً لسلوك الحيوانات التي كان ينظر إليها باعتبارها آلات لا نفس لها، فإن هوبز كان أول من طبق مفهوم الفعل المنعكس على العمليات النفسية. بل إن الكيفيات المحسوسة (اللون والصوت... الخ) هي عنده ذاتية محضة، تنشأ داخل الذات المدركة الحاسة ولا تعكس واقعاً موضوعياً. وفي القول بذاتية الكيفيات المحسوسة يمضي هوبز إلى أبعد مما ذهب غاليليه، دون أن يتبنى مع ذلك وجهة نظر المثالية الذاتية، بل ومع التسليم بالوجود الموضوعي للعالم المادي خارجنا، وهو العالم الذي يستثير فينا الإحساسات بواسطة تأثيراته. ولكن هذه الإحساسات لا تعكس الواقع الموضوعي.

يذهب هوبز إلى أن المعرفة الإنسانية التي تبدأ من الإحساسات تنتقل بعد ذلك إلى مرحلة الذاكرة، فمحتوى الذاكرة هو الممثل للتجربة. ولكن التجربة لا تستطيع أن تقدم معرفة ذات طابع كلي. وليس العلم الذي يقرر قضايا عامة ممكناً إلا لأن الإنسان يمتلك اللغة. وقد بدأ الناس -لكي يتواصلوا ويتبادلوا أفكارهم على وجه التحديد- في ربط تمثيلات الأشياء بعلامات معينة؛ هي الألفاظ، فاللفظ الواحد عينه ينطبق كذلك على كثرة من الأشياء المتشابهة، وهكذا يجد الناس تحت تصرفهم بفضل اللغة علامات مشتركة تدل على أشياء كثيرة متشابهة، وذلك يتيح إمكان معرفة العام.

وفقاً لنزعة هوبز الإسمية، لا وجود للعام في النشاط الموضوعي، والألفاظ وحدها هي حاملات العام، ولا يوجد الكلي إلا في الألفاظ. ولكن إطلاق الألفاظ على الأشياء (تسميتها بها) هو شأن من شؤون البشر. فسائر الشعوب لا تشير إلى الأشياء نفسها بالاسم نفسه. ويفترض هوبز أن هذه المجموعة البشرية أو تلك قد اتفقت على تسمية الأشياء بهذه الطريقة أو تلك. وعلى هذا النحو تكون أسماء الأشياء صادرة عن مخيلة البشر. ولما كانت الكلية ليست متضمنة إلا في الألفاظ، فإن العلم حينما يقرر قضايا عامة يبدو ابتكاراً قام به البشر. وليست الحقائق الأولى في العلم إلا حقائق تحكيمية (تعسفية)، فهي تعتمد تماماً على اتفاق بين الناس على تسمية شيء معين. وهذه هي نظرية «الألفاظ التحكيمية» التي

يبني عليها هوبز نظريته في المعرفة العلمية . فالعالم الواقعي هو عالم الأجسام المفردة ، في حين أن الكلي هو من ابتداء ذهن الإنسانى .

يقول هوبز إن العلم يمضي إلى ما هو أبعد من التجربة ، فالتجربة لا تتجاوز تقديم المواد التي ينضجها العلم ويحولها إلى قضايا كلية ضرورية . إن التجربة ، يمكن دحضها بسهولة بواسطة معطيات جديدة ، في حين أن العلم يقيم حقائق لا يمكن دحضها . ولكي يصل العلم إلى غايته ، وهي المعرفة الكلية الضرورية ، فإنه يعمل بواسطة الأسماء المشتركة . وليس الفكر إلا الربط بين الأسماء والفصل بينها ، أي جمعها وطرحها . فالتفكير بهذا المعنى يجعل نفسه عملية حسابية . وهوبز بذلك يستبق فكرة المنطق الرياضي ، ولكنه لم يزد على أنه مس تلك الفكرة مساً عابراً دون أن يقوم بتطويرها .

وهوبز في منطقة يولي أهمية كبيرة لتعريف التصورات . ولما كانت الأسماء وفقاً لنظريته تقام على نحو تحكمي بواسطة اتفاق سابق بين الناس للدلالة على الأشياء بهدف تبادل الأفكار وتوصيلها حول هذه الأشياء ، فإن من الواجب إذن تحديد دلالة هذه الأسماء بكل دقة وبطريقة ثابتة ، وتلك هي مهمة عملية التعريف المنطقية .

يرى هوبز أن العمليات الأساسية في الفكر هي المقارنة واتحاد الأسماء وانفصالها (المعاني أو الأفكار) . والحكم عنده تركيب أسماء بحيث يكون الاسم الأول والثاني فيه تسميتين للشيء الواحد نفسه . وفي الحكم يتحدد الشيء بكيفياته . وإذا لم نستطع أن نجمع الأسماء في قضايا ، فلن يكون باستطاعتنا أن نعرف كيفيات الأشياء .

تذهب نظرية هوبز إلى أن الصدق ليس صفة للأشياء ، فهو مثل الكذب لا وجود له إلا في القول . ولا صدق في الأسماء ما دامت معزولة وكل منها قائم بذاته . ولا ينشأ الحكم إلا حينما تتحد الأسماء في قضيته ، والقضية هي التي توصف بالصدق والكذب . ولنأخذ على سبيل المثال هذا الحكم : « إذا كان فرد من الأفراد إنساناً فسيكون إذن كائناً حياً » ، إنه حكم صادق لأن الموضوع الذي نسميه إنساناً قد أصبح يطلق عليه اسم آخر يناظره ، ذو ما صدق (أفراد) أوسع نطاقاً . وتستطيع الأسماء أن تكون ذات ما صدق أوسع أو أضيق بحسب اتساع أو ضيق الدائرة التي تشير إليها من الموضوعات المتشابهة . فالأجناس والأنواع لا تتعلق إلا بالأسماء . فالأسماء وحدها هي التي تستطيع أن تكون كلية ، وبالتالي تستطيع أن يكون لها درجة أكبر أو أصغر من العموم ، وما صدق أوسع أو أضيق نطاقاً . فليست الأجناس والأنواع إلا أسماء ، وليس لها عند هوبز تلك الدلالة المعرفية التي ينسبها إليها أفلاطون أو أرسطو : إنها تحوي ماهية الأشياء . وهوبز بذلك على اتفاق مع الرواقيين القدامى ومع نقدهم لمنطق أفلاطون ومنطق أرسطو .

وفي منطق هوبز - كما كانت الحال - في منطق الرواقيين - تحتل الأحكام الشرطية مكان الصدارة . فلأن المهمة الرئيسية للمعرفة العلمية هي معرفة الرابطة العلمية ، فإن الأحكام

الشرطية لا بد من الاعتراف بها باعتبارها الأحكام المتعلقة بهذه الغاية. وهو يقول إن رجال العلم « يستطيعون أن يركنوا بمزيد من الثقة في استدلالاتهم إلى عون القضايا الشرطية أكثر من ركونهم إلى عون القضايا الحملية »^(٥). وهو يرى - مثل الرواقيين - رابطة وثيقة لا انفصام لعراها بين الفكر واللغة، فهو على هذا النحو يقيم مطابقة بين الأسماء والتصورات، وبين القضايا والأحكام.

ويتألف منطق هوبز من نظريات في الأسماء (التصورات والمعاني) والقضايا (الأحكام) والاستدلالات (الأقيسة) والصدق والكذب وفي المنهج العلمي.

إنه منطق مماثل لمنطق الرواقيين والأبيقوريين في العصر القديم، فهو يقوم على نظرية العلامات. ووفقاً لهذه النظرية تكون العلامات إما طبيعية (فالسحب هي العلامات المباشرة بالمطر)، وإما اصطناعية خلقها الإنسان بنفسه، أي ألفاظ الكلام الإنساني. فتصورات الذهن الإنساني ليست إلا أسماء.

وكما قام ديموقريطس بإدخال المنطق في دائرة مؤلفاته الفيزيائية، أدمج هوبز المنطق في «نظرية الأجسام» باعتباره القسم الأول منها.

وقانون الهوية المنطقي عنده هو شرط الدقة العلمية، وهو مطلب أن يكون كل لفظ في الحكم مستخدماً دائماً بالمعنى الواحد نفسه. والوفاء بهذا المطلب هو الشرط الذي لا غنى عنه، والذي يتيح الوصول إلى الحقيقة.

يقول هوبز إن الأسماء التي لها مدلول محدد وثابت هي وحدها التي تفي بمطلب العلم. وهو بتصنيفه للأسماء يدرج فئة خاصة من الأسماء «غير الثابتة»، إنها الأسماء التي لها دلالات مختلفة عند أشخاص مختلفين وفي أوقات مختلفة. ومنها على سبيل المثال الألفاظ التي تدل على التصورات الأخلاقية: تصورات الخير والشر والفضيلة والرذيلة.

فالأفعال نفسها يمكن، تبعاً للمصالح والأذواق، أن تسمى حسنات عند بعض الناس كما يمكن أن تعتبر سيئات عند البعض الآخر؛ فإن واحداً من الناس قد يصف بالجبن أو النذالة ما يصفه آخر بالفطنة أو التدبر في العواقب. ويصدق ذلك بالمثل على تصورات الحقوق. فبعض الناس يمتدح ما يذمه البعض الآخر. ويتحدث هوبز عن الطابع الملتبس والغامض والمتناقض للتصورات الأخلاقية والقانونية والسياسية، وعن عدم ثباتها وعدم قابليتها للتغير. وهو يبين تباعد وجهات النظر بين المؤلفين الذين كتبوا قبله في هذا الموضوع. بل نراه يمتدح نفسه؛ فهو قادر الآن على الأمل في أنه قد أدخل الوضوح والدقة إلى هذه المسائل عن طريق إقامته «فلسفة اجتماعية» مبنية على المنهج الرياضي. ولكن هوبز يخدع نفسه أعماق خداع حينما يظن أنه من الممكن الوصول إلى إجماع في مسائل المجتمع؛ في المسائل

(٥) هوبز، أعمال مختارة، موسكو - لينينغراد، ١٩٢٦، ص ٣٠، (بالروسية).

الاجتماعية والقانونية والأخلاقية ، والوصول إلى القضاء على المنازعات والعداوات في المجتمع بتطبيق منهج رياضي علمي صارم داخل هذا المجال من الظواهر أيضا . فلم تطرأ على ذهنه أبداً فكرة أن المجتمعات الاقطاعية والبرجوازية تتألف من طبقات متناحرة بل كان على العكس من ذلك ، يقول إن المجتمع لا يتألف من طبقات بل من أفراد معزولين يسترشد كل منهم بمصلحته الشخصية .

يسلم هوبز في المنطق بمبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع باعتبارهما بديهيتين واضحتين بذاتهما . وهذان المبدأن في صياغته يعبران عن تنافر الأسماء - التصورات الموجبة والسالبة - واستبعاد كل منهما للآخر على نحو متبادل ، فإن واحداً فقط من الأسماء - التصورات - من كل زوج هو الذي يقبل التطابق مع شيء من الأشياء .

وهوبز ، بطبيعة الحال ، ينتقد الصيغة الأنطولوجية لمبدأ التناقض القائلة « إن الشيء الواحد عينه لا يمكن أن يوجد وألا يوجد في آن معاً » ، لأن معنى هذه الصيغة في حقيقة الأمر هو : « كل ما يوجد إما أن يوجد أو لا يوجد » .

ومبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع يجيئان عنده باعتبارهما الشرطين الضروريين الجوهريين للاستبعاد المنطقي . فهما يدلان على عدم إمكان الجمع (التوحيد بواسطة الرابطة « يكون » [في اللغات التي تستخدم فعل الكينونة للدلالة على الوجود المنطقي]) بين أسماء موجبة وسالبة للتعبير عن المفهوم (المضمون) نفسه (مثل أبيض ولا أبيض) ، بل يجب الاختيار بين الأسماء الموجبة والسالبة المناظرة .

وعلى هذا النحو يصبح مبدأ التناقض والثالث المرفوع قانوني تركيب القضايا الصحيحة (الأحكام) بدءاً من الأسماء (التصورات) .

وفي نظرية الأسماء يقدم هوبز تصنيفاً للأسماء وفقاً للمبادئ المختلفة المستخدمة في قسمتها .

يقسم هوبز الأسماء ، تبعاً لما تدل عليه ، إلى تسميات للأجسام (مثل الإنسان) ، وتسميات الأعراض أي خاصيات الأجسام «كيفيةاتها» مثل (الحركة والتفكير وكل ما هو مجرد على وجه العموم) ، وتسميات الظواهر مثل (الكيفيات المحسوسة كالمكان والزمان) ، وفي النهاية تسميات الأسماء نفسها (تسميات من الدرجة الثانية ندخلها حينما نتكلم عن الأسماء نفسها) .

ويقول هوبز إن هناك أربعة أجناس من الأشياء التي تمتلك اسماً (terreun notinatarum) هي : ١- الأجسام (corpora) ؛ ٢- الأعراض (accidentia) ؛ ٣- الظواهر (phantasmata) ؛ ٤- الأسماء ذاتها (nomina ipsa) . ويمكن أن تسمى تلك الأجناس نظرية المقولات عند هوبز (أوسع أصناف الموجودات جميعاً) .

وهو يقسم الأسماء إلى موجبة وسالبة تبعاً للكيف (كأبيض ولا أبيض على سبيل المثال).

يقسم هوبز بعد ذلك الأسماء تبعاً لدرجة العموم. فالاسم إما أن يدل على موضوع مفرد وإما أن يطلق على صنف بأكمله من الموضوعات المتماثلة. وقد تكون هذه الأصناف أوسع أو أضيق نطاقاً. وليست الأجناس والأنواع إلا أسماء عامة ذات مصادقات (تصدق على عدد من الأفراد) يضيق نطاقها ويتسع. وأوسع الأسماء في ما صدقاتها هي التي تطلق على «الجسم» و«العرض» و«الظاهرة» و«الاسم»، فإن هوبز يعتبرها أسماء الأسماء.

وهوبز لا يعتبر كلمات من شاكلة «كل فرد» و«كل» و«بعض» وأضرابها أسماء، بل يعتبرها أجزاء من أسماء، وهو تبعاً لوجود هذه الأجزاء أو تلك يقسم الأسماء إلى مفردة وجزئية وكلية.

كما يقسم هوبز الأسماء إلى أسماء ذات معنى واحد وأسماء ذات معان متعددة (الأسماء المشتركة، homonymes)، وإلى أسماء عينية ومجردة وإلى أسماء مطلقة ونسبية. وهو يؤكد في تقديمه لهذه التقسيمات أنه لا يقدم تمييزاً للأشياء بل للأسماء.

وهوبز يقسم الأسماء أيضاً إلى أسماء بسيطة ومركبة، وهو يبين أن لفظ «اسم» له دلالات مختلفة في علمي النحو والمنطق (مثلما يكون للفظ *parabole* معنيين مختلفان في الرياضة حيث يعني القطع المكافئ وفي البلاغة حيث يعني التشبيه والمثل السائد). وكل اسم في النحو يمثل لفظ واحد، في حين أن الاسم الواحد في المنطق يمكن التعبير عنه بعدد من الألفاظ تدل على شيء واحد. والاسم المركب في المنطق يتألف من مجموع الأسماء البسيطة. وهكذا فإن «جسم» على سبيل المثال هو اسم بسيط، و«جسم حي» هو اسم مركب، و«جسم حي عاقل» هو اسم أكثر تركيباً. ولأن الاسم: «الإنسان» معادل للاسم: «كائن حي عاقل» فهو أيضاً اسم مركب.

فالاسم المركب إذن يمكن التعبير عنه بعدد من الألفاظ مثلما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد. ومدار الأمر كله على تركيب أو بساطة ما يدل عليه الاسم.

يستمر هوبز في تقسيمه للأسماء، فيقسمها إلى أولية وثانوية، وهو يلحق بالمجموعة الأولى أسماء الأشياء (الإنسان والحجر)، ويلحق بالمجموعة الثانية أسماء الأسماء (النوع والجنس والقضية والاستدلال)، وفي البداية ظهرت الأسماء الأولية في ذهن الإنسان ثم تلتها الأسماء الثانوية.

لقد وجه هوبز اهتماماً كبيراً في منطقه إلى نظرية التعريف. وهو يقول موضحاً إن التعريف يزيل اللبس: «إن ماهية التعريف توجد في التحديد، أي في تثبيت دلالة الأسماء

المحددة، في تحديدها (الذي يفصلها) عن سائر الدلالات الأخرى^(٦). وهوبز يعرف التعريف على هذا النحو: «التعريف هو حكم يفكك محموله الموضوع (إلى أجزائه) حينما يكون ذلك ممكناً، ويشرحه حينما لا يكون ذلك ممكناً»^(٧).

وهدف التعريف هو جعل فكرة (معنى) الشيء أكثر وضوحاً وأكثر قابلية للفهم. ولكن ما يقوله هوبز عن التعريف متناقض. فالتعريف من ناحية يجب ألا يكون إلا شرحاً للاسم. وهو يصرح على هذا المستوى بوقوفه إلى جانب التعريف الاسمي (اللفظي)، ويسمح بالتعريفات التي تبين الجنس والفصل النوعي. وهذا الصنف من التعريف وفقاً لنظريته لا يكشف عن ماهية الأشياء إطلاقاً، ولا يغدو أن يعين على توضيح الاسم المراد تعريفه. زد على ذلك أن الإشارة إلى الجنس والنوع لا تعد تعريفاً في جميع الأحوال، لأن الجنس والفصل النوعي ذاتهما قد يحتاجان في أغلب الأحوال إلى شرح.

لكن يطلب هوبز من ناحية أخرى أن يكون التعريف واقعياً، لا إسمياً فقط، حين يقول: «إن كل ما له علّة وأوجدته العلة يجب تعريفه بواسطة هذه العلة وبواسطة ذلك النحو في ظهوره»^(٨).

والتعريفات في مجملها يجب - في نظر هوبز - أن تختلف بالنسبة إلى الأصناف المختلفة من التصورات. وهو يقول إن التعريف يقسم الشيء إلى أجزائه، ولذلك فإن محموله لا يمكن التعبير عنه بلفظ واحد. ومن ناحية أخرى فقد نضيف ببساطة في بعض الأحيان لكي نشرح اسماً معيناً لفظاً آخر له الدلالة نفسها. وفي هذه الحالة يكون لدينا تعريف اسمي (لفظي) محض. ويذهب هوبز إلى أن مثل هذا التعريف يمكن أن يقدم أيضاً باستعمال تصور ذي درجة أكبر من العموم.

كان هوبز أول من أدخل في المنطق التعريف التكويني (Genetic)، الذي كان مستخدماً من قبل في الهندسة (مثل تعريف الدائرة بأنها الشكل الذي نحصل عليه بتحريك نصف القطر حول المركز). كما طبق التعريف بواسطة تعداد الأجزاء التي يتألف منها الشيء.

تخفي نظرية التعريف عند هوبز الصعوبة الآتية التي لم يكن في استطاعته التغلب عليها: فالتعريف من ناحية - وفقاً لهذه النظرية - تحكمي تماماً وغريب على أي برهان. كما أن كل تعريف من ناحية أخرى هو قضية (حكم)، ومن حيث هو كذلك، بوصفه جمعاً لأسماء قد يصدق أو يكذب. ولكنه إذا كان تحكيمياً تماماً فلا وجود لمسألة صدقه أو كذبه. وهذه المعضلة «Aporie» تنجم عن وجهة نظر هوبز الإسمية المتطرفة التي تطابق بين

(٦) هوبز، أعمال مختارة، ص ٦٠ (بالروسية).

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

الأسماء والتصورات. والحق أن الأسماء من حيث أنها كلمات يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً كما يمكن تغييرها، وخلقها كما نشاء، كما هي الحال عندما يخلق العلماء مصطلحات علمية أو عندما يخلق الكتاب ألفاظاً. في حين أن تصورات الأشياء محددة متعينة بالواقع الموضوعي الذي تعكسه.

ويتحدث هوبز عن القسمة المنطقية للتصورات عندما درس الرسم التخطيطي للمحمولات (الألفاظ الكلية) «Scheme of predicaments»، وهو يورد أمثلة القسمة الثنائية التي يتبناها أتباع راموس الذين ساروا على نهج أفلاطون في مسألة قسمة التصورات، ولكنه يبين أنه ليس من الضروري دائماً التمسك بالقسمة الثنائية. فالقسمة الثنائية إلى ضدين يستبعد كل منهما الآخر بالتبادل، يمكن إجراؤها في سياق أية قسمة منطقية، ولكن مثل هذه القسمة ستكون مع ذلك في أغلب الأحوال قسمة مصطنعة لا معقولة. بيد أن القسمة الثلاثية تلائم، على نحو أفضل من القسمة الثنائية، الرسوم التخطيطية لمحمولات الإضافات (العلاقات). فهناك بالتحديد الدقيق علاقات المقدار (التساوي واللاتساوي)، وعلاقات الكيف (المشابهة والمخالفة)، وعلاقات الترتيب تبعاً للمكان والزمان. ويؤكد هوبز أن من الأوفق ألا نرى في الرسم التخطيطي للمحمولات الاختلافات بين الأشياء ذاتها، بلا الاختلافات بين الأسماء فقط.

وعندما يصل إلى نظرية الأحكام يلاحظ، بادىء ذي بدء، أن تركيبات الألفاظ يمكن أن تعبر عن سؤال، أو رجاء، أو طلب، أو وعد، أو تهديد، أو أمر، أو شكوى، أو عن أية ترجمة للأمزجة المختلفة. كما أن ما يقال يمكن أيضاً أن يكون هراء خالياً من أي معنى. ولكن العلم لا يسمح إلا بصنف واحد من تركيب الألفاظ؛ هو على وجه الدقة ما يسمى بالقضية (عبارة أو إثبات أو حكم). فالقضية تعبير لفظي يتألف من اسمين تجمع بينهما رابطة، والمتحدث يريد التعبير بواسطة هذا التركيب من اسمين عن أنه يفهم الاسم الثاني باعتباره دالاً على الشيء الذي يدل عليه الاسم الأول بدرجة متساوية. أو عن أن الاسم الأول متضمن في الثاني.

ووفقاً لتعريف القضية (الحكم) عند هوبز، نرى أنه يعتبر من الضروري مراعاة شرطين لكي تكون القضية صحيحة (التركيب): ١- يجب أن يكون موضوع متضمناً في ما صدق المحمول. وفي ما يتعلق ببناء الحكم يذهب هوبز إلى أنه بناء من ثلاثة عناصر، فهو يتألف من الموضوع والمحمول والرابطة (فعل الكينونة الذي يدل على الوجود المنطقي لا الوجود الواقعي مثل س هي (تكون) ص). وتقول نظرية هوبز إن كل قضية (حكم) هي إيجاب (إثبات) (Affirmation) (أي إيجاد لنسبة بين شيئين سواء أكانت بالإيجاب أو بالنفي). فهو يفهم الاختلاف بين الأحكام الموجبة (المثبتة) والسالبة باعتباره اختلافاً في اسم المحمول نفسه (سواء أكان هذا الاسم موجباً أو سالباً). وعلى سبيل المثال فالحكم «الإنسان ليس

حجراً» يجب أن يفهم عند هوبز باعتباره «الإنسان هو لا حجر» وليس باعتباره «الإنسان ليس حجراً».

وهو يقدم عدة تصنيفات للقضايا. فهو يقسمها بحسب الكيف إلى قضايا موجبة وسالبة، وتبعاً لكم إلى أحكام كلية (عامة) وجزئية ومهملة (دون إشارة إلى الكم) ومفردة. أما التقسيم الثالث للأحكام فهو تقسيمها إلى أحكام صادقة وكاذبة. ووفقاً لهذا التقسيم ينتمي الموضوع والمحمول إلى شيء واحد بعينه، ويتضمن المحمول في داخله الموضوع). وبعد ذلك، يقسم هوبز الأحكام إلى أحكام أولية ولا أولية، مدرجاً في الفئة الأولى التعريفات التي يقيمها الناس على نحو تعسفي والتي تستخدم باعتبارها مبادئ للبرهان، في حين تظل غير قابلة للبرهنة. أما الأحكام للأولية فهي الأحكام المستنبطة التي تستوجب البرهنة عليها.

ثم يمضي هوبز إلى تقسيم الأحكام إلى حقائق ضرورية وعرضية. والحقائق الضرورية أبدية، في حين أن الحقائق العرضية هي تلك الحقائق التي لا تصدق إلا في لحظة معطاة وتصير كاذبة في لحظة أخرى.

ويأتي بعد ذلك تقسيم الأحكام إلى أحكام عملية وشرطية. وتعتبر الأحكام الشرطية عن العلاقات الضرورية، أما الأحكام العملية فتعبر عن العلاقات الضرورية وعن الصلات العابرة العرضية معاً. وهذا هو السبب في أن كل قضية شرطية يمكن التعبير عنها في صورة حكم حملي، بينما لا يمكن أن يصدق ذلك على القضية الحملية.

يختم هوبز دراسته للقضايا في المنطق بنظرية الأحكام المتكافئة (Equivalent). وهي تشمل على ما نسميه تحويل الأحكام أو الاستدلالات المباشرة. وتشتمل تلك النظرية أيضاً على مربع التقابل المنطقي.

يسلم هوبز في نظرية الاستدلال بالقياس باعتباره الصورة الرئيسية للاستنتاج في العلوم. وهو يعرف القياس بأنه استدلال يتألف من ثلاث قضايا، وتنتج القضية الأخيرة عن القضيتين الأوليين. ويعرض هوبز قواعد القياس الحملي وفقاً لنظرية أرسطو. فهو مثل أرسطو يقول بثلاثة أشكال من القياس الحملي. وفيما يتصل بأضرب الشكل الرابع فهو يعتبرها أضرباً ملحقة بالشكل الأول مقتفياً خطى المشائيين الذين جاءوا بعد أرسطو مباشرة. ولكنه، في تواز مع ذلك، يشير كذلك إلى تصور آخر للقياس يقترب كل الاقتراب من التصور الذي سينميه المنطق الرياضي فيما بعد.

يقول هوبز إن الفكر في مجمله يمكن اعتباره حساباً للأسماء، أي جمعاً وطحراً لها. والجمع والطرح هما على وجه الخصوص عنده تأليف أسماء مركبة بدءاً من أسماء بسيطة. فحينما نضيف إلى الاسم البسيط: «جسم» اسمين آخرين هما «حي» و«عاقل»، فإننا نحصل على اسمين أكثر تركيباً هما «حيوان» ثم «إنسان». ففكرة الإنسان هي على هذا

النحو مركبة من أفكار سابقة. ولكننا نستطيع كذلك أن نقوم بعملية عكسية، هي عملية الطرح، ونحصل بدءاً من لفظ مركب على لفظ أقل تركيباً، ثم نحصل في النهاية على اسم بسيط. وعلى هذا النحو نستطيع أن نحذف علامة التساوي بين الأضلاع من اسم «مربع» لكي نحصل على «مستطيل»، ثم نحذف علامة «قائم الزوايا» لنحصل على «رباعي الأضلاع»، ثم نصل في النهاية إلى الاسم البسيط «شكل هندسي».

وهكذا يبرهن هوبز بالأمثلة على أنه من الممكن فهم التحديد (التعريف) المنطقي للتصورات باعتباره جمعاً للأسماء، وفهم تعميم التصورات باعتباره طرحاً للأسماء. وهو يقول بعد ذلك إنه من الممكن اعتبار كل قضية جمعاً لاسمين (الموضوع والمحمول). وهو يقترح لكي يبرهن على فكرته أن يفهم الحكم السالب باعتباره جمعاً يضيف اسماً ما إلى اسم آخر سالب، فهو لا ينسب السلب (النفي) إلى رابطة الكينونة بل إلى الاسم الثاني الذي تجمعه بالاسم الأول رابطة الكينونة. وهو في النهاية يفسر القياس بأنه قضيتان تشتركان في اسم (الحد الأوسط). وفي النهاية يصبح كل حكم وفقاً لنظريته جمعاً لاسمين، وكل قياس جمعاً لثلاثة أسماء.

فالأمر في العالم الموضوعي والعلم يجري على نحو واحد، وبما أنه لا يحدث في العالم الموضوعي إلا اتحاد الأجسام والحركات أو انفصالها، فإن العلم لا يُعنى إلا بجمع الأسماء وطرحها. وهذا هو التصور الاسمي للنزعة للاستدلال عند الانسان كما يراه هوبز.

وكما أرجع هوبز كل نشاط الفكر إلى الحساب، إلى الجمع والطرح، فإنه يقول إن دراسة الرياضيات تفوق دراسة قواعد المنطق صلاحية في تعلم الاستدلال بطريقة صحيحة. فالرياضيات تقدم منهجاً علمياً كلياً بلغ أعلى مستوى من الكمال.

يذهب هوبز إلى أن التراكيب المكونة من أسماء، هي وحدها التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، أي عمليات لجمع الأسماء وطرحها. فلا يمكن أن يكون هناك خطأ في الإحساسات التي لها بدهة باطنة فيها، ولا في التمثيلات التي هي نتاج الإحساس. كما لا يمكن أن يكون هناك خطأ في الأسماء بذاتها. فالخطأ لا يمكن أن يوجد على نحو تعسفي كامل إلا في عمليات جمع الأسماء وطرحها.

أما نظرية الأغاليط المنطقية عند هوبز فهي نظرية مبتكرة وأصلية. وهي تقوم على التسليم بأربع فئات من الأسماء: كل ما له مسمى هو اسم إما لجسم، أو لعرض، أو لظاهرة، أو لاسم. والقضايا الصادقة هي القضايا التي تتألف إما من اسمين لجسم، أو من اسمين لعرض، أو من اسمين لظاهرة، أو من اسمين لاسم. وأي تراكيب أخرى لا بد أن يشوبها الخطأ. وعلى هذا النحو تكون القضايا التي تجمع بين اسم لجسم واسم لعرض كاذبة، وكذلك القضايا التي تجمع بين اسم لجسم واسم لظاهرة أو اسم لاسم. فعلى سبيل المثال: إن قضية «المنظر يرى» كاذبة. وهي تماثل في عدم معقوليتها القضية «النزهة تتنزه».

والقضية « الجسم هو الامتداد » كاذبة لأنها تجمع بين اسم لجسم واسم لعرض . ومهما يكن من شيء فإن هوبز نفسه يقع في غلط منطقي حينما يقول ، استناداً إلى معياره العام لكذب القضايا ، إن القضية الآتية : « يوجد اللون والضوء والصوت في الموضوع » قضية كاذبة ، لأن اللون والضوء والصوت ظواهر وليست أجساماً أو كيفيات لأجسام . وينتج هذا الخطأ عند هوبز عن طابع تصويره الفلسفي للعالم ، أي عن المادية الميكانيكية التي تتكرر الوجود الموضوعي للون والضوء والصوت وتعتبرها جميعاً ظواهر ذاتية محضة .

يمكن أن تكون الأغاليلط المنطقية أغاليلط في الشكل أو في المضمون . وهو يميز في القياس بين نوعين من الأغاليلط : فقد يقع في جمع أسماء داخل القضايا التي تشكل المقدمات وإما في العملية المنطقية النهائية التي تتألف من جمع المقدمات . فإذا كذبت المقدمات كان القياس كاذباً في مضمونه ، أما إذا وقع الغلط في العملية العقلية التي نحصل بواسطتها على نتيجة من جمع ثلاثة أسماء كان القياس فاسداً في شكله (صورته) . فالأغاليلط المنطقية عند هوبز تنتمي إلى نوعين : الأول أغاليلط المضمون التي تصدر عن تأليف غير صحيح للأحكام (عندما لا يراعى الشرطان الآتيان : وجوب أن يكون الموضوع والمحمول إسمين للشيء الواحد عينه . ووجوب أن يكون الموضوع متضمناً في إهاب المحمول) . والثاني : الأغاليلط المنطقية الصورية الناشئة عن عدم مراعاة قواعد القياس .

يطيل هوبز الوقوف بشكل خاص عند أغلوطة الحد الرابع (ان يشتمل القياس على أربعة حدود لا ثلاثة) بين الأغاليلط المنطقية الصورية ، مشيراً إلى دور الألفاظ ذات المعنى المزدوج في ظهور الأغاليلط المنطقية .

ويصل هوبز بعد دراسة الأغاليلط السوفسطائية عند القدماء إلى نتيجة مؤداها أنها كانت في معظمها أغاليلط في المضمون لا في الصورة .

وتجدر الإشارة إلى أن هناك كثيراً من النقاط المشتركة بين هوبز وبيكون وديكارت . فالثلاثة ناهضوا العلم الإسكولاني ، وقدموا في معارضته فكرة بناء علم جديد موجه نحو المهام العملية : أي تسليح البشر بمعرفة تسمح لهم بالسيطرة على الطبيعة ، والتنبؤ بالظواهر وتوجيهها في مسار يخدم مصالح الإنسانية . إن العلم عند هوبز كما كان عند بيكون وديكارت هو الطريق المؤدي إلى القدرة والسلطان ، كما أن النجاح العملي هو الذي يشكل هدف الفكر وهدف العلم . ومن وجهة نظر هذه الأهداف طالب الثلاثة بإصلاح جذري للعلوم . ولكن في الوقت الذي كان فيه بيكون وديكارت يتكلمان عن الهدف العملي للعلم ويقصدان دوره في تطوير التقنية (التكنيك) ، كان هوبز يهتم بشكل خاص بدور العلم في مجال إدارة الدولة . وكان يعتبر نفسه مؤسس الفلسفة الاجتماعية (Philosophia civilis) . ويمكن تفسير اهتمامه بمسائل الحياة الاجتماعية بأنه كان يعيشها في عصر الثورة البرجوازية الإنكليزية .

وهوبز - مثله في ذلك مثل بيكون وديكارت - كان يضع أمام الفلسفة مهمة رئيسية هي خلق منهج علمي جديد يسمح للعلم ببلوغ غايته العملية . وكان المنهج العلمي عنده - كما هي الحال عند بيكون وديكارت - يحتل مكاناً مهماً في فلسفته . ولكنه في هذه المسألة سار متبعاً طريقاً مختلفاً عنهما .

لقد كانت مبادئ العلم عند ديكارت تدرك بالحدس العقلي على نحو مباشر ، وكانت عند بيكون لا تقام إلا بالطريق الاستقرائي ، أما هوبز فقد قدم نظرية في الطبيعة التحكمية (التعسفية للحقائق الأولى ، والتي هي مبادئ العلوم . لقد ناصر هوبز - كما سيناير فيخته (Fichte) بعد ذلك - في مجال المعرفة «نظرية الطابع التحكمي» (Arbiträre theorie). فمبادئ العلم نفسها تقام عنده على نحو تحكمي تماماً ، إنها لا تعدو أن تكون تعريفات للأسماء اصطلاح عليها (مواصفات) . وهو ينفي إمكان أن تقوم مبادئ العلوم بطريقة علمية . فالحقائق الأولى عنده معطاة مع أسماء الأشياء في وقت واحد . أما فيما يتصل بالمبادئ الجوهرية للأخلاق والسياسة فإن سلطة الدولة تقيّمها على نحو تعسفي أيضاً .

فالتعريفات وحدها عند هوبز تشكل مبادئ العلوم ، وتصلح أساساً للبراهين بأجمعها . ولكنه يضل طريقه وسط التناقضات فيما يتعلق بتصوره لماهية التعريف . فهو يقول من ناحية إن التعريف يجب أن يطابق الموضوع المعرف ، ويقول من ناحية أخرى إن التعريفات هي نتيجة اتفاق تحكمي (مواضعة) بين الناس على تسمية الأشياء . وهو في النهاية ينفي إمكان الأفعال التعسفية عند البشر انطلاقاً من حتميته الميكانيكية . إن هذه القضايا الثلاث لا تتوافق في اتساق ، بل هي متنافرة . ومن الملاحظ أن مفهوم العلية هو المفهوم المحوري في منهجيته العلمية . وتقول نظريته إنه لا وجود لعلّة أخرى في العالم سوى حركة الأجسام . فالحركة هي العلة الواحدة الكلية لكل ما يحدث في العالم ولكل تغير . وتنوع الأشكال صادر عن تنوع الحركات . ولكنه يتبنى تصوراً ضيقاً ميكانيكياً عن الحركة . فهو يقدم لها التعريف الآتي : « الحركة هي مغادرة موضع والوصول إلى موضع آخر » .

إن مفهوم العلية يقع عنده في الصورة الآتية : « العلة هي مجموع أو مجمل كل أعراض العامل المؤثر (الفاعل) ، وكذلك الموضوع الخاضع للتأثير (المنفعل) ، والتي يحقق ترابطها الفعل المشار إليه . ويقع الفعل إذا وجدت كل الأعراض ، ولكنه لن يقع إذا غاب عرض واحد من هذه الأعراض »^(١) . وحينما ندرس الضوء على سبيل المثال ، يجب إيضاح علته . أي يجب أولاً معرفة ما هو مصدر الضوء في العالم الخارجي ، لأن ظهور الضوء يفترض وجود موضوع نوعي يصدر عنه . ويجب ثانياً افتراض وسط شفاف لكي يصل الضوء المنبعث من مصدره إلى عضو أبصارنا . فهذا هو الشرط الضروري الثاني لإمكان الضوء . ويجب ثالثاً

أن تكون أعضاء الإبصار والمخ والجسم كلها بوجه عام - فهي جميعاً التي تدرك الضوء إدراكاً حسيّاً - في حالة جيدة. إن علة الضوء هي الحركة التي تنبعث من مصدر الضوء وتعبّر الوسط وتنتهي عند جسم الإنسان أو الحيوان. أما الحركة العضوية الداخلية فهي المرحلة الأخيرة من هذه الحركة.

وعلى هذا النحو، يعتبر هوبز أن العلة هي مجمل الشروط الضرورية لظهور فعل ما.

ولكن كيف يعرف العلم العلة؟ إن علة الأجزاء تعرف في العلوم قبل علة الكل. فالعلم يبدأ بدراسة الكيفيات المعزولة، أي بدراسة العناصر البسيطة التي تحويها طبيعة الأشياء المفردة والمركبة والتي تشكل أجزاءها. وتجب معرفة هذه العناصر البسيطة بواسطة العقل عن طريق التحليل.

يقول هوبز في ما يتعلق بالمنهج العلمي: إن العلم العقلي ليس إلا تقسيم الموضوع إلى عناصره التي تكونه، ثم إعادة تأليفه بتركيب هذه العناصر. فمنهج البحث العلمي عنده يتألف من المنهجين التحليلي والتركيب. ويجب اللجوء تارة إلى المنهج التحليلي وتارة أخرى إلى المنهج التركيبي وفقاً لتنوع الأشياء التي ندرسها.

ويقوم البحث العلمي على تمثيل الموضوع في مجمله، لأن الإدراك الحسي بواسطة الحواس وتمثيلات الذاكرة المبنية على هذا الإدراك، هما اللذان يمكننا من معرفة الموضوع في مجموعته. فالمعرفة العلمية عند هوبز تتبع الطريق الآتي: أولاً تقسيم الموضوع الذي ندرسه إلى عناصره التي يتألف منها، ثم البحث عن علة هذه العناصر البسيطة بأن نأخذ كلاً منها على حدة، وفي النهاية الانتقال إلى معرفة فعل هذه العلة بأن نأخذها معاً في تأثيرها المتبادل والمركب.

وعلى هذا النحو، فإن المنهج التحليلي هو الذي يشغل المكان الأول في البحث العلمي، كما هي الحال عند بيكون وعند المادية الميتافيزيقية بصفة عامة. ويقول هوبز: كما يتعين علينا لكي نعرف تركيب الجهاز الميكانيكي الذي يشمل صناعة الساعات أن نفكك الساعة وأن ندرس أجزائها، فلا بد لكي ندرس مسألة الدولة أن نعرف أولاً من أي شيء تتألف، أي البحث عن صفات الأفراد. وسيقدم لنا ذلك مفتاحاً لفهم الجهاز السياسي. أما فيما يتصل بطبيعة الإنسان من حيث أنه فرد، فإن تحليل هوبز يتلخص في أربعة عناصر: القوة الجسمية (Vis corporea)، والتجربة (Experientia)، والعقل (Ratio)، والوجدان (Affectus).

عندما يصل التحليل إلى نهايته يطبق المنهج التركيبي، أي استنباط سلسلة من القضايا هي مبادئ العلم موضع الدراسة. وتلك المبادئ هي تعريفات محصلة عن طريق التحليل أو تؤكدتها معطيات التجربة.

وهوبز في واقع الأمر يعتبر منهج البحث تحليلياً من حيث الجوهر، كما يعتبر منهج البرهان (الترتيب الذي يعرض فيه نسق العلم)، تركيبياً، فالنتائج الاستنباطية المستخلصة من مبادئ كلية هي وحدها التي تمتلك قيمة برهانية.

وهوبز كديكارت وسبينوزا يظن أن الهندسة - فيما يتعلق بالمنهج - ينبغي أن تكون المثل الأعلى للعلوم بأكملها، فالعلوم الأخرى جميعاً يجب أن تستخلص قوانينها من بعض المقدمات الأولى: من التعريفات والمصادر. ويمضي هوبز ليبنّي نظريته في المجتمع والدولة على النموال نفسه. وهذا هو مكن الضعف الأساسي في نظريته الاجتماعية التي شيدها بواسطة المنهج الاستنباطي البحث. ويمكن تفسير هذا الوهم، الذي نجد كلاً من هوبز وسبينوزا واقعين تحت سطوته، بمستوى المعرفة العلمية في ذلك العصر، حينما كانت الرياضيات وحدها هي التي بلغت مستوى عالياً من الكمال. وكانت العلوم الأخرى ما تزال تتلعثم، وما تزال أمام مهمة دراسة الموضوعات والظواهر في انعزالها خارج ترابطها الشامل.

يفرق هوبز بين المنهج العلمي ومنهج البرهان العلمي الذي كان يسميه منهج التعليم، وهو يقدم التعريف الآتي للبرهان: «البرهان هو قياس أو سلسلة من الأقيسة مبنية على تعريف الأسماء، ويستمر إجراؤها حتى النتيجة الأخيرة»^(١٠)، وهو يقول إن البرهنة (أو التعليم الذي له المعنى نفسه) عند الاستاذ (المعلم) هي هداية ذهن التلميذ إلى الطريق الذي اتبعه المعلم نفسه في بحثه.

ويترتب على ذلك أن منهج البرهنة (أو منهج التعليم) يطابق في نقطة جوهرية منهج البحث. ولكنه يقدم أيضاً بعض الاختلافات المهمة بينهما. فالفرق الأساسي بينهما مائل في أن البرهنة تدع جانباً كل ما يؤلف الشطر الأول من البحث العلمي، أي العمليات المنطقية التي تؤدي بنا إلى المبادئ انطلاقاً من المعطيات الحسية. ففي عملية البرهان لا نطبق إلا المنهج التركيبي وحده، ويجب الركون دائماً إلى الأحكام الكلية واستخلاص النتائج عن طريق الاستنباط القياسي. أما الأحكام الكلية نفسها، والتي هي عند هوبز مبادئ العلوم، فلا سبيل إلى البرهنة عليها بحكم طبيعتها، وليس أمامنا إلا شرحها فقط.

والتعريفات وحدها عند هوبز هي التي يمكن أن تكون مبادئ للعلم. ولا يمكن لأي حكم آخر، بما في ذلك البديهيات والمصادر، أن يكون مبدأ من مبادئ العلم. فالبديهيات (مثل بديهيات إقليدس) يمكن البرهنة عليها، وهذا هو السبب في أنها لا تصلح أن تكون مبادئ، بل إن التعريفات هي التي تستخدم مبادئ لها. كما أن المصادر أيضاً ليست مبادئ للبرهان، إنها ليست إلا مبادئ للبناء والتركيب أي مبادئ للمشكلات العملية لا للمعرفة.

ونستخلص من ذلك أن هوبز لم يكن من أنصار المذهب التجريبي المحض، كما لم يكن من أنصار المذهب العقلي المحض. فهو من ناحية تجريبي جذري حينما يقول إن كل تمثيلات الإنسان دون استثناء، وكل مفاهيمه، بما فيها المفاهيم الرياضية، مصدرها التجربة الحسية. وهو من ناحية أخرى يرى المعرفة العلمية ومنهجيتها على نحو عقلي، باعتبارها نسقاً يتم الوصول إلى كل قضاياه بالاستنباط من مقدمات مقبولة (مسلم بها). ولكن جذور هذه المقدمات الأولى موجودة في التجربة، لأن مضمون أفكارنا ومفاهيمنا بأجمعه ذو أصل تجريبي.

وعلى الرغم من الأساس الحسي لنظرية المعرفة عنده، فليست التجريبية هي التي تهيمن على المذهب المنطقي لهوبز، بل النزعة العقلية. فمعيار الحقيقة عنده كما عند ديكارت هو نور العقل. والمعرفة الحقة تستلزم «إضاءة نور الذهن» وإقامة المنار الذي يهدي إلى الطريق القويم ويحول دون الأخطاء. وهذا المنار يجب أن يكون المنطق الجديد الذي يقدم منهجاً علمياً حقيقياً. وقد بذل هوبز جهده - مثل بيكون وديكارت - لإنجاز تلك المهمة، مهمة بناء منطق جديد.

يذهب هوبز إلى أن بعض العلوم تدرس الأشياء بدءاً من عللها، وبعضها الآخر يدرس العلل بدءاً من معلولاتها. وتنتمي إلى الفئة الأولى العلوم التي تتخذ موضوعاً لها ما يستطيع البشر إنتاجه بأنفسهم. وعلى هذا النحو فنحن نستطيع أن نرسم خطوطاً وأشكالاً هندسية مختلفة. ولهذا كانت الهندسة هي العلم الاستنباطي الذي يذهب في تراكيبه من العلل إلى المعلولات. وعلى النحو نفسه، فإن علم المجتمع و (الدولة) علم استنباطي محض أيضاً، لأن الحياة الاجتماعية يصنعها البشر أنفسهم، ولأن البشر أنفسهم هم العلل الفاعلة لما يحدث. ولكن الأمر على خلاف ذلك في الفيزيكا التي موضوعها الأشياء التي لا تعتمد على البشر. وهنا ينبغي أن يسير الاستدلال من المعلولات إلى العلل، والاستناد إلى أساس من البراهين البعدية (a posteriori) وفي الفيزيكا تحتل المدركات الحسية من حيث الأهمية موقع الصدارة.

إن للنزعة العقلية والتجريبية، وللإستنباط والاستقراء، وللتحليل والتركيب جميعاً مكاناً متساوياً في فلسفة هوبز، ولكنها تمكث فيه متحاورة دون مصالحة أو توفيق. وذلك يعد تناقضاً داخلياً في نسق مفاهيمه.

فهناك تناقض عند هوبز مائل في أنه - على النقيض من ديكارت - يسلم ببداهة ويقين الإحساسات، على الرغم من تصريحه بأن الكيفيات الحسية، التي تزودنا بالإحساسات عن طريقها بالمعرفة، هي مظاهر وهمية خادعة (الضوء والرائحة والطعم الخ...). وهنا لا يصل هوبز، كما لا يصل كل ممثلي المادية الميكانيكية، إلى تحقيق توافق بين الأشياء. والحق أن هوبز بقوله إن الكيفيات الحسية ليست إلا مظاهر وهمية لا تعكس الواقع يكون

قد قطع الفرع الذي يجلس عليه، فإذا قام الإنسان بتسمية هذا التصور حتى نهايته سينهار مذهب هوبز بأكمله.

وننتقل الآن إلى التصورات المنطقية عند جون لوك «John Lock» (١٦٣٢-١٧٠٤م). ويتألف عمله الرئيسي (مقال في الفهم الإنساني) (١٦٩٠) من أربعة كتب محتواها ما يلي: ١- نقد الأفكار الفطرية، ٢- تكوين الأفكار، ٣- اللغة، ٤- دراسة إمكانات المعرفة الإنسانية وحدودها. وقد خطرت له فكرة تأليف هذا العمل إثر حفل ضم عدداً من الأصدقاء، ودارت فيه مناقشة لم تسفر عن أية نتيجة، وبقي كل في موقعه الفكري. وبعد إنعام للفكر في هذه المناقشة غير المثمرة، وصل لوك إلى نتيجة مؤداها أن أطراف النزاع المتصارعين يسرون في طريق خاطيء، وأنه من الواجب أولاً - قبل التطرق إلى حل مشكلات مجردة معقدة - دراسة مسألة الملكات المعرفية عند الإنسان.

سجل لوك أفكاره على الورق وعرضها على أصدقائه الذين طلبوا منه مواصلة هذه الدراسة. وبهذه الطريقة شرع في كتابة «مقال في الفهم الإنساني»، وكرس له عشرين عاماً.

يحدد لوك مهمته بوصفها دراسة أصل معرفتنا وبقيتها ونطاقها، ومبادئ الاعتقاد ودرجاته، ومبادئ الظن (Opinion) والاتفاق. وهو يرى أن حدود ذهننا ضيقة إلى أقصى مدى بالقياس إلى لا تنهاى الكون. ولاستخدام الذهن على نحو صحيح يجب أن نستعمله في معرفة الأشياء التي يقدر على معرفتها فقط.

وهكذا، فإن المؤلف الرئيسي للوك من حيث مضمونه هو سعي لحل المشكلة المعرفية.

يبرهن لوك في الكتاب الأول من مقال في الفهم الإنساني، على أن الأفكار الفطرية لا وجود لها. فهذا الكتاب يسوق جداله ضد ديكارت.

وهو يقول في نقده لنظرية الأفكار الفطرية إن المدافعين عن هذه النظرية يقدمون حجة رئيسية مؤداها أن هناك قضايا نظرية وعملية يقبلها كل الناس دون استثناء باعتبارها صادقة. ويبرهن لوك على أن مثل هذا الإجماع لا وجود له، بل لو كان، فضلاً عن ذلك، موجوداً لما برهن على فطرية هذه الأفكار، لأن مثل هذا الاتفاق العام كان من الممكن أن يظهر بواسطة طريق آخر.

وينتمي مبدأ الهوية إلى المبادئ النظرية المقررة باعتبارها مبادئ فطرية، وصيغته: «إن ما يوجد يوجد»، وكذلك مبدأ التناقض وصيغته: «يستنقض أن يوجد الشيء الواحد عينه وألاً يوجد في الوقت نفسه». ولكن هذين المبدأين - كما يقول لوك - ليسا معروفين لدى الأطفال، وليس لدى الأطفال وحدهم بل لدى كل البالغين الذين لم يتلقوا تثقيفاً علمياً. وحينما يقال إن النفس تعرف أفكاراً معينة ولكنها لا تعرفها، فمعنى ذلك أن القائل واقع في تناقض مع نفسه. أما الأفكار الفطرية المزعومة فلا يمكن أن نقول عنها - كما يذهب

لوك - إلا أن النفس تمتلك المقدرة على معرفتها، ولكن من الممكن أن يصدق ذلك نفسه على الحقائق القابلة للتصور بأجمعها. وليس في وسع الأفكار التي تعتبر فطرية أن تزعم لنفسها أية أولوية. إننا ندرك كثيراً من الحقائق الأخرى قبل مبدأ الذاتية (الهوية) ومبدأ التناقض. فالطفل يعرف أن ما هو مر ليس حلواً، وأن السوط ليس فرعاً من شجرة الكرز، وهو يعرف ذلك قبل أن يعرف القضية العامة: «يمنتع أن يوجد الشيء الواحد عينه وألا يوجد في الوقت نفسه»، التي يسلم ديكارث بأنها فكرة فطرية.

إن الطفل يعاني أولاً إحساسات الجوع والعطش والحرارة والبرودة والألم إلخ...، ثم تظهر عنده بعد ذلك التصورات المجردة مثل الهوية والاختلاف والإمكان إلخ... وكما أنه لا وجود لأفكار فطرية نظرية، فلا وجود أيضاً لأفكار فطرية عملية. ويبرهن لوك على ذلك مشيراً إلى تباين وتناقض التصورات الأخلاقية والدينية لدى الأقوام والشعوب المختلفة من البشر. ويشهد تاريخ الإنسانية على أنه لم توجد قط مبادئ عملية للسلوك أقرها البشر جميعاً ودائماً. وينتقد لوك فكرة الله التي يقدمها ديكارث على أنها فكرة فطرية غريزية جبّل الناس جميعاً عليها، مشيراً إلى أنها ليست موجودة لديهم جميعاً، بل إن تصورات الله عن هؤلاء الذين توجد لديهم تلك الفكرة هي تصورات شديدة الاختلاف.

يصل لوك إلى نتيجة مؤداها أن الأفكار الفطرية لا وجود لها: فنفس الطفل عند ميلاده «صفحة بيضاء» بكر (لم يكتب عليها شيء)، والتجربة هي التي تنقش عليها الرسم الأول، فكل ما تمتلكه النفس يكتسب من التجربة. ولكن هذه النظرية التي تسميها الفلسفة الجديدة نظرية لوك، ليست في الحقيقة نظرية جديدة. فنحن نجد عرضاً سابقاً لها في كتاب أرسطو «النفس»، ثم عند الرواقيين والإبيقوريين. وقد سبق أن شبه أرسطو والرواقيون نفس الطفل عند الميلاد بـ «لوحة مصقول» (Tabula rasa). وفضلاً عن ذلك فإن لوك في إقراره التجربة مصدراً وحيداً لكل معرفة كاس مسبوقة ببيكون وهوبز. إلا أن الفضل يرجع إلى لوك في أنه قدم تطويراً لتلك النظرية، وقدم حججاً لإثباتها على نحو شديد العمق.

وبعد أن انتقد لوك في الكتاب الأول من «مقال في الفهم الإنساني» نظرية الأفكار (المعاني) الفطرية، مضى في الكتاب الثاني إلى دراسة تكوين الأفكار وتطورها. وهو يتناول تلك المسألة هنا على المستوى السيكولوجي (أما النتائج المعرفية فيقدمها في الكتاب الرابع). فالتجربة هي مصدر أفكارنا جميعاً. وكل معرفتنا مبنية عليها. وهناك صنفان من التجربة: التجربة الخارجية (الظاهرة) والتجربة الداخلية (الباطنة)، أي التي تنصب على أحوالنا النفسية، وهي الإحساس والتفكير (Réflexion) (*). وموضوعات الإحساس هي الأشياء المادية للعالم الخارجي، وموضوعات التفكير هي النشاط الباطن وحالاتنا النفسية.

(*) التفكير (Réflexion) أو الروية: تجربة باطنية عند لوك تنصب على نشاطنا الذهني الداخلي. فهي معرفة تكون فيها الذات العارفة والموضوع المعروف شيئاً واحداً (مجمع).

وليس هناك شيء في النفس لا يمكن رده إلى منبع من هذين المنبعين . وهناك الأفكار البسيطة والأفكار المركبة ، والأفكار البسيطة وحدها هي الأولية ، في حين أن الأفكار المركبة تتشكل بدءاً من الأفكار البسيطة ، وتزود الإحساسات (الألوان والتصورات والروائح إلخ...) وكذلك التفكير النفس بتلك الأفكار البسيطة التي هي بمثابة الأساس لمعرفتنا (فالتفكير هو الذي يجعلنا نعرف ما هو الإدراك الحسي والفكر والشك والإرادة إلخ...). وليست النفس بمستطيع أن تخلق الأفكار البسيطة ولا أن تمحوها ، فالإحساس والتفكير يليقانيها فيها .

ينبغي التمييز بين الأفكار التي توجد في النفس وبين الصفات المحسوسة الموجودة في الأجسام . فهناك الصفات الأولية والصفات الثانوية . فالصفات الأولية هي الصفات الباطنة على نحو واقعي في الأجسام نفسها ، ولا يمكن فصلها عنها مثل : المقدار والشكل والعدد والوضع والحركة وعدم القابلية للنفاد . والصفات الأولية عند لوك هي الصفات الواقعية وليست أفكارنا إلا صورتها (Copy) ، ونحن نتمثل الشيء على نحو ما هو موجود في الواقع بواسطة تلك الأفكار . ولكن تأثير الأجسام على حواسنا يستثير في النفس أفكار الألوان والاصوات والروائح والحرارة إلخ... وتلك هي الصفات الثانوية أو الذاتية . وهي لا توجد في الأجسام نفسها ولكن في نفوسنا فقط . وعلى هذا النحو فإن ما يناظر إحساسنا بالحرارة ليس إلا الحركة داخل الشيء نفسه ، وهي الحركة التي نحس نحن بها على أنها حرارة . وليست الصفات الثانوية عند لوك صوراً أو نسخاً لصفات الأشياء نفسها .

ولكن لوك يبحر ، في إقراره بالتجربة الباطنة (التفكير) باعتبارها مصدراً أولياً لمعارفنا ، إلى جانب التجربة الظاهرة منحرفاً عن النزعة الحسية ، ويكشف عن عدم اتساق في تطبيقه الخط المادي على نظريته في المعرفة . بل إنه ينحرف أكثر عن الموقف المادي بنظريته في الصفات الأولية والثانوية التي تتجه نحو المثالية الذاتية . وقد كانت هذه الانحرافات عن المادية بمثابة نقطة البدء فيما بعد للمثالية الذاتية في انكلترا خلال القرن الثامن عشر .

تذهب نظرية لوك إلى أن النفس تتلقى على نحو سلبي (منفعل) الأفكار البسيطة ، في حين أنها تشكل على نحو إيجابي (فاعل) الأفكار المركبة بدءاً من الأفكار البسيطة . فبدءاً من تلك الأفكار البسيطة باعتبارها مادة أولية تخلق النفس بعض الأفكار الجديدة ، وطرائق هذا النشاط (الفاعلية) النفسي هي تركيب الأفكار البسيطة معاً (جمعها) ، وقسمتها والمقارنة بينها (مضاهاتها) ، والتمييز بينها وتسميتها . فالنفس تملك أيضاً القدرة على تعميم الأفكار الجزئية وتأليف أفكار كلية . ويسمى ذلك « التجريد » . ويتميز الإنسان عن الحيوان بمقدرته على التجريد . فطرائق تأليف الأفكار المركبة هي العمليات الذاتية للفكر . والطابع المركب للأفكار هو من ثم واقعة مشتقة ذاتية . فالأفكار البسيطة هي وحدها معطيات التجربة . أما الأفكار المركبة فهي نتاج التطور المنطقي لحياة النفس .

ويقول لوك بثلاثة أنواع من الأفكار : الأحوال (الأعراض) والجواهر والإضافات

(العلاقات) «Modes, substances and relations». والأحوال (الأعراض) أفكار عن الأشياء التي لا تمتلك وجوداً مستقلاً ولا تحمل في باطنها أساساً دائماً (لا تتقوم بأنفسها) مثل (الطيران والحركة). والجواهر هي معاني الأشياء التي تمتلك وجوداً مستقلاً (تتقوم بأنفسها) مثل (الإنسان والخروف)، والإضافات (العلاقات هي الأفكار التي تظهر بدءاً من عقد مقارنة بين أشياء كثيرة. وبها تنتمي تصورات العلة والفعل والعلاقات الزمانية والمكانية والهوية والاختلاف إلخ...

يذهب لوك إلى أن الفكرة العامة للجوهر هي فكرة «شيء ما» غير معلوم يقع في أساس صفات الشيء. وحينما نتمعن بدقة في فكرتنا عن الجوهر المحض بصفة عامة، فلن نجد فيها إلا افتراضاً عن حامل غير معلوم للصفات. إن معنى الجوهر الجسمي هو معنى أساساً حامل، لا نعرفه، للمعاني التي نتلقاها من الخارج. والجوهر الروحي أيضاً هو ضرب من النشاط ومن الحال غير معروف لنا في ماهيته، وتصوره في تجربتنا الباطنة.

والميتافيزيقا مستحيلة من حيث هي العلم بجوهر الأشياء، لأننا لا نمتلك معرفة دقيقة بالجوهر. ونحن لا نمتلك فكرة واضحة عن الجواهر المادية والروحية. والأمر على هذه الشاكلة فيما يتصل بمفهوم الجوهر اللامتناهي أي الله. وعلى هذا النحو تنحرف مادية لوك غير المتسقة متجهة صوب اللادرية. والحق أن نظريته تقول إننا لا نمتلك معارف راسخة فيما عدا معرفتنا بالأفكار (المعاني) البسيطة.

ولا بد أن نسقط فوراً في الغموض والإعتماد كل مرة نحاول فيها أن ننفذ أبعد من الأفكار المتحصلة بدءاً من الإحساسات والتفكير (الروية)، ولا بد أن ندفع بأنفسنا إلى الاختلاط والتخبط ولن نستطيع أن نكتشف إلا ما نحن فيه من عمى وجهل. وعلى هذا النحو فإن أفكارنا عن الجوهر (بما فيها أفكارنا عن الله) تتجاوز نطاق معرفتنا. وفيما يتصل بالجوهر الروحي يقدم لوك التذليل الآتي على نحو خاص: «والنفس قد تكون مادية، ومن الممكن أن تكون كذلك ما دامت المادة تمتلك خاصية الجاذبية (وفقاً لمذهب نيوتن)، فلماذا لا تستطيع أن تمتلك أيضاً خاصية الوعي؟!..» ويتجه لوك نحو الوصول إلى حل مادي لمسألة العلاقة بين الوعي والمادة، ولكنه لا يعبر عن تلك الفكرة على نحو جازم بل على نحو شرطي.

أما الكتاب الثالث من «مقال في الفهم الإنساني» فيكرسه لوك لفلسفة اللغة، وهو مثل هوبز يعرف الألفاظ بأنها علامات على الأشياء التي تمثلها.

لكن الكتاب الرابع يقدم كشف الحساب الختامي لدراسة المسائل المعرفية بأجمعها فيما يتصل بإمكان معرفة العالم، وحدود المعرفة البشرية، والمعرفة على وجه اليقين أو الاحتمال.

ويفرق لوك بين ثلاثة أنواع من المعرفة مصنفة وفقاً لدرجة يقينها بالترتيب الآتي:

١- معرفة حدسية . ٢- معرفة برهانية . ٣- معرفة حسية .

الحدس في نظريته هو أكثر طرائق المعرفة يقيناً ووضوحاً ودقة ؛ فنحن بالحدس ندرك وجودنا نفسه .

وتختلف المعرفة البرهانية عن المعرفة بالحدس المباشر في أن الأولى معرفة تتوسطها عملية منطقية ، والرياضيات نموذج لها . وهي بدقتها ووضوحها يسبقها الحدس . والطريقة البرهانية عند لوك هي التي ندرك بها وجود الله .

أما المعرفة الحسية فهي أقل أنواع المعرفة كمالاً ، ونحن ندرك بها الأشياء المفردة في العالم الخارجي . والمعرفة المتحصلة عن طريقها تبلغ من درجات اليقين أدناها . ونتائج لوك النهائية تقع على هذا النحو في تناقض مع قضيته التي يبدأ منها ؛ القضية القائلة إن المعرفة الحسية هي المصدر الأول لمعرفتنا وهي أساسها .

وفي الجزء الختامي من نظريته المعرفية الذي يعرضه في الكتاب الرابع من مؤلفه الأساسي ، تكون الغلبة للنزعة العقلية على النزعة التجريبية ، وتتميز فلسفة لوك ، إذن ، في عمومها بالتأرجح بين المادية والمثالية والتأرجح بين النزعة التجريبية والعقلية .

والمعرفة الإنسانية في نظرية لوك ، هي التحويل الاستدلالي للأفكار البسيطة التي تقدمها الإحساسات والتفكير إلى أفكار مركبة بواسطة نشاط النفس . وذلك النشاط عبارة عن جمع وقسمة ومقارنة (مضاهاة) وتمييز ، عن تجريد وتسمية . وتلك هي العمليات الذاتية للفكر . ولكن ، أية قيمة موضوعية يمكن أن تكون لها ؟ يذهب لوك إلى أن هذه العمليات ليست لها إلا قيمة سيكولوجية ، فنحن نتمثل العالم بفضل القوانين السيكلوجية كما نتصوره ، على الرغم من أن العالم في الواقع قد يكون مختلفاً . كما أن مفهوم الجوهر (الماهية التي توجد في ذاتها) له قيمة أساسية من أجل معرفة الواقع الفعلي . وليس الجوهر عند لوك إلا حامل نفترضه نحن لخصايص معينة ، ولو استبعدنا هذه الخصايص فلن يبقى شيء من مفهوم الجوهر .

وتذهب نظرية لوك إلى أن الأفكار نفسها ليس فيها حقيقة أو بطلان ، فالحقيقة والبطلان لا يقعان إلا في الحكم الذي هو الجمع بين الأفكار .

ولوك مثل ديكارت لا يعترف بالقيمة المعرفية للقياس المنطقي في البحث العلمي ، وهو لا ينسب إليه إلا قيمة تعليمية في تدريس العلوم .

وفي النهاية ، إن الأفكار التي يعرضها لوك في مجملها حول المسائل الخاصة بالمنطق (قوانين الفكر والتصورات والأحكام والاستدلالات) تفتقر إلى الاكتمال نوعاً ما .

أما إسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧م) فقد كان ممثلاً عبقرياً عظيماً للمادية الإنكليزية

والنزعة التجريبية في القرن السابع عشر. وتبرز مؤلفاته على نحو دقيق واضح الجوانب الإيجابية والسلبية لهذا التيار في الفكر الفلسفي الإنكليزي. وهو من حيث تصوره للعالم وثيق الصلة بفرنسيس بيكون وجون لوك. كما أنه يتبنى من حيث مفاهيمه للعلم وجهة النظر السائدة في المادية الإنكليزية، أي القائلة إن للعلم هدفاً عملياً في المحل الأول: هو سيطرة الإنسان على الطبيعة وتقديم التقنية (التكنيك) وتنمية الصناعة.

وقد ناضل نيوتن، مثله في ذلك مثل مفكرين تقدميين آخرين في القرن السابع عشر، ضد العلم الإسكولائي، ونادى بأن «الصور الجوهرية» و«الكيفيات الخفية» يجب أن يقذف بها خارج العلم. وتتمثل عظمة نيوتن في اكتشافاته في الميكانيكا والفيزيكا والفلك. وقد وصف لاغرانش كتاب نيوتن الذائع الصيت «المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة» (الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٦٨٠م) بأنه «أعظم عمل أنجزه ذهن الإنساني». وموضوع هذا الكتاب هو المبادئ الرياضية للفيزيكا.

ونيوتن ممثل فائق الامتياز للعلوم الرياضية التطبيقية. فهو قد ابتكر في وقت واحد مع ليبنتس نظرية المقادير المتناهية الصغر. وقد عرض بلإيجاز حوالي ١٦٦٦م نظريته في التفاصيل التي وضعت أساس حساب التفاضل فيما بعد في كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» ثم عام ١٧٠٤ في رسالة «تربيع المنحنيات».

ونيوتن هو أستاذ الميكانيكا الكلاسيكية، وينظر إلى الهندسة بوصفها جزءاً من الميكانيكا، أي علم الحركة. فهو يعتبر أن المقادير (الكميات) الرياضية، ليست مكونة من أجزاء ثابتة متناهية الصغر، بل نتاجاً لحركة مستمرة. وعلى هذا النحو لا تتكون الخطوط عنده بواسطة تجاوز أجزاء واتصالها، بل بواسطة حركة مستمرة للنقط، كما أن المسطحات ناتجة عن حركة الخطوط، والأحجام عن حركة المسطحات، والزوايا عن دوران الأضلاع، والزمان عن تيار متصل لا انقطاع فيه إلخ... ويقول نيوتن إن كل ذلك يحدث في الواقع نفسه، في طبيعة الأشياء نفسها التي تمكن ملاحظتها كل يوم.

وأعظم مآثر نيوتن كانت اكتشافه لقانون الجاذبية الشاملة، وتعبيره عن قوانين الطبيعة في صيغ (معادلات) رياضية.

فقد أقام نيوتن، بدءاً من قانون الجاذبية الشاملة، ميكانيكا الأجرام السماوية على نحو جديد، وقدم تفسيراً جديداً لحركة تلك الأجرام. وكان لصناعة التلسكوب ذي المرآة أهمية كبرى ساعدته في العمل على تقدم علم الفلك. وكان نيوتن يؤسس علم الفيزياء بطريقة مختلفة عن ديكارت. فديكارت يرفض وجود الفراغ، ويرفض النظرية الجسيمية في المادة ونظرية الدوامات في تفسير الحركة الطبيعية. أما نيوتن فيقيم الفيزياء على أساس من تصور مكان فارغ على نحو مطلق وعلى النظرية الذرية للمادة وتفسير حركة المادة بالجاذبية الشاملة.

نقطة البدء في فيزياء نيوتن هي القول بالمكان المطلق الذي يوجد من حيث هو كذلك ، دون علاقة بالمادة ، ويظل دائماً غير متغير وغير قابل للتغير . ونيوتن بالطريقة نفسها يسلم بالزمان المطلق « الحق » الذي يوجد كالمكان المطلق ، في ذاته ، مستقلاً عن المادة ويتدفق بانتظام كامل الإحكام . وهو يسلم بالحركة المطلقة للجسم ابتداءً من مكان مطلق نحو مكان آخر ، كما يسلم بالسكون « الحق » الذي هو وضع الجسم في الجزء الواحد عينه من المكان المطلق الذي لا يلحقه تغير .

يفصل نيوتن بطريقة ميتافيزيقية بين المكان والزمان والحركة وبين المادة نفسها ، ويعتبر المكان والزمان والحركة جواهر مستقلة لا أشكلاً لوجود المادة . فالمادة في نظريته خامدة لا تمتلك حركة ذاتية . ونيوتن بعد أن قرر أن الحركة تجيء إلى المادة من خارجها ، اعتبر أن المصدر الأول للحركة هو « الدفعة الأولى » الصادرة عن الله . وهكذا أوقعت المادية الميكانيكية الميتافيزيقية نيوتن في عثرات من عدم الاتساق والأخطاء الخطيرة عند تطبيق الخط المادي في تفسير الطبيعة ، وأدت به إلى النزعة الإيمانية والتصوف . وهو يعتبر - لوقوعه تحت تأثير أفلاطونية مدرسة كمبريدج الفلسفية - المكان الفارغ المطلق اللامتناهي الذي هو بمثابة الوعاء الحاوي للمادة عضواً من أعضاء الله نفسه ، أو « مركزاً حسيماً » له ، يدرك الله بواسطته على نحو مباشر أشياء العالم المادي جميعاً .

لقد شهدت الفيزياء في غضون الفترة الممتدة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر احتدام الصراع بين مذهبي نيوتن وديكارت . وكان المبدأ الميكانيكي فيما يتصل بتفسير الطبيعة أكثر تماسكاً عند ديكارت منه عند نيوتن ، لأن فيزياء ديكارت لم تكن تعترف بالتأثير عن بعد (من مسافة) وكان الجدل بين نيوتن وهيغنز - عالم الفيزياء الهولندي المناصر لاتجاه ديكارت - حول طبيعة الضوء بمثابة مجابهة بين تصورين : فقد كان هيغنز يرد الضوء إلى ذبذبات موجبة للأثير ، وهي نظرية يعارضها نيوتن . أما مأثرة نيوتن الرئيسية في مجال البصريات فهي إرساؤه أساس التحليل الطيفي .

كان نيوتن ، من حيث تصوراته عن المعرفة العلمية ، مشايحاً للنزعة التجريبية عند بيكون ولوك ، ومناهضاً للنزعة العقلية عند ديكارت . فمهمة العلم هي الوصول إلى معرفة قوى الطبيعة بدءاً من ظواهر الحركة ، ثم استنباط الظواهر الأخرى منها . وينادي نيوتن بأن يبدأ البحث العلمي بالملاحظة والتجربة وتحليل الظواهر المركبة إلى عناصرها البسيطة . ويذهب نيوتن إلى أن المنهج التحليلي يجب أن يسبق في العلم المنهج التركيبي . فبدءاً من المعطيات المتحصلة بواسطة الملاحظات والتجارب ينبغي استنباط القضايا العامة ، وتحليل الظواهر المركبة إلى ظواهر بسيطة ، وإرجاع الأفعال إلى عللها بواسطة الاستدلال والانتقال على الأخص من معرفة الحركة إلى اكتشاف القوى المحركة . وتقول نظرية نيوتن إننا نكتشف أولاً أثناء عملية المعرفة العلمية العلل الجزئية لكي نصل إلى اكتشاف علل أكثر عموماً ، ثم في النهاية نصل إلى معرفة العلل

الكلية نفسها. وليس من الممكن اللجوء إلى المنهج التركيبي إلا بعد اكتشاف العلل العامة، فذلك المنهج يستنبط من العلل الظواهر الناتجة عنها.

كان شعار نيوتن في نضاله ضد النزعة المدرسية و ضد الديكارتية «أيتها الفيزياء خذي حذرِك من الميتافيزيقا» (ومصطلح الميتافيزيقا يعني هنا «الفلسفة الأولى» عند أرسطو أي بالمعنى الذي كان يستخدم من قبل ماركس). ولكن هذا النداء إذا كان يحوي اتخاذاً للحيلة إزاء الفلسفة الإسكولائية القديمة، فإنه يبدو أيضاً بوصفه نصيحة موجهة إلى علماء الفيزياء بأن يحذروا من كل فلسفة، أي بوصفه اتجاهاً نحو النزعة الوصفية التي شخصها ماركس وإنغلز باعتبارها أسوأ الفلسفات.

إلا أن أبحاث نيوتن العلمية تتسم في ذاتها بطابع مادي تلقائي، ولكن اتجاهاه الوضعي المعلن في الفيزياء يفتح الباب أمام الإيمانية ونزعة التصوف، اللتين تبرزان في تصويره للعالم. فنيوتن يضع منهجه العلمي في معارضة النزعة الديكارتية التي أتى على أنصارها باللوم لما في فروضهم التي يتورطون فيها من جسارة طائشة. «أنا لا أخلق فروضاً» (Hypotheses non figo)، بيد أنه في واقع الأمر، قد لجأ في أعماله العلمية دائماً إلى الفروض، واضطر إلى أن يقول بالأحرى: «أنا لا استخدم فروضاً تعسفية واهية الأساس».

وهكذا، فإذا كان نيوتن يضع نفسه في الفيزياء النظرية بعيداً عن كل الفلسفات من حيث البدء، وإذا كان يرفض في منهجه العلمي استخدام أي فرض من الفروض، فإنه في الحقيقة يخرج خلال أبحاثه عن إطار النزعة التجريبية الضيقة ويسلك طريقاً مادياً تلقائياً ولا يرفض صياغة الفروض.

وينبغي أن نذكر من بين المفكرين الإنكليز المنتمين إلى التيار العقلي في القرن السابع عشر وولتر تشيرنهاوزن (١٦٥١ - ١٧٠٨م) (Walther Tschirnhausen). الذي كان يتبادل الرسائل مع ليبنتز وأسهم في تشكيل تصوراته الفلسفية. وكتابة طب العقل (Medicima mentis) (١٦٨٧م) مكرس لمشكلات المنطق. ويذهب تشيرنهاوزن إلى أن الرياضيات بمناهجها المتسقة الدقيقة هي المثل الأعلى العلمية. وكان شديد التأثر بخطاب ديكارت إلى مرسن (Mersenne) الذي كان يدور على إمكان خلق لغة فلسفية شاملة. وعند إمعان التفكير في الشكل الذي يجب أن يتخذه معجم هذه اللغة وصل إلى أنّ تلك اللغة موجودة أصلاً في حالة غير مكتملة داخل الهندسة الديكارتية التي وضعت معادلات جبرية دقيقة لكل الأشكال المكانية. واستخلص من ذلك نتيجة مؤداها أنه يجب القيام بمثل ذلك في العلوم الطبيعية. فتلك هي أسى غاية لكل علم من العلوم.

يذهب تشيرنهاوزن - الذي ينطلق من مبادئ المذهب العقلي - إلى أن الحقيقة هي ما يستنبط من أسس منطقية كلية. إن تصور شيء ما معناه إعادة بنائه داخل أذهاننا، ونحن

لن نمتلك مفهوماً علمياً صحيحاً عن شيء إلا إذا وصلنا إلى تشكيله بل إلى توليده في أذهاننا .

فتصور شيء بطريقة علمية معناه تصور شروط نشوئه وعلله . والتعريفات هي المبادئ الأولى للعلوم ، ولكنها لكي تطابق مقاصدها ، أي لكي تصير تعريفات خلاقة للعلم ، ينبغي أن تتضمن فكرة معرفة كيف ينشأ هذا الشيء أو ذاك . فالتحليل الكامل لشيء مطابق تماماً لمهمة إعادة إنتاجه على نحو تركيبى .

يقول تشيرنهاوزن إنه ينبغي عدم الفصل بين الاستقرار والاستنباط . فكل منهما يحتاج إلى الآخر ، وكل منهما يكمل الآخر على نحو متبادل . وهو ينظر إلى التجربة باعتبارها وسيلة إضافية تكميلية تصلح لتشكيل تصور الشيء بطريقة صحيحة ، فالتصور الصحيح هو من الناحية الأخرى مفتاح الملاحظات اللاحقة . فنحن نقيم أولاً داخل أذهاننا بطريقة مجردة محضة وافترضية محضة إمكانات نشوء شيء ما ، ثم ينبغي علينا أن نعرف بطريقة أكثر تعمقاً شروط هذا النشوء . ونحن نحتاج لكي نحقق ذلك إلى التجربة التي تحدد تصورنا للشيء ، ولكن التجربة لا تستطيع أن تحل على نحو تام محل التصورات .

كما أن التجربة نفسها تحتاج إلى تفسير نظري مطابق لها ، وهي لن تستطيع الوصول إلى نتائج مناسبة إلا في هذه الشروط . فالملاحظة والتجربة والجهود النظرية الذي يقوم به الفكر ، أي الجهد المؤدي إلى تشكيل تصورات للأشياء تثري بعضها بعضاً .

يقسم تشيرنهاوزن موضوعات الفكر إلى ثلاث فئات : الأشياء الحسية العينية ، والأشياء العقلية أو الرياضية ؛ والأشياء الفيزيائية أو الواقعية . وتمثلات الفئة الأولى ، أي مضمون الحساسية معطاة لنا من الخارج مستقلة عن إرادتنا ، كما أن موضوعات الفئة الثانية (العقلية أو الرياضية) هي عنده إبداعات محضة للذهن الإنساني ، وهي ليست في حاجة إلى أي أصل خارجي . فهي ليست إلا فعلاً من أفعال البناء التكويني (التوليدي) . والموضوعات المتحصلة على هذا النحو تسمح بطرائق متبانية للنشوء . فمن الممكن الحصول على محيط دائرة بواسطة إدارة خط مستقيم حول نقطة أو بواسطة قطاع في كرة .

أما الفئة الثالثة من موضوعات الفكر عند تشيرنهاوزن فتتألف من أشياء فيزيائية أو من ماهيات (كائنات) واقعية (Entia realia)، وهي تختلف عن الموضوعات العقلية أو الرياضية الاستدلالية المحضة في أنها تنشأ بطريقة فريدة وتصدر عن علة واحدة . كما أن تصورات هذه الأشياء لا تعتمد علينا ، بل هي تعتمد على طبيعة الموضوع الخاصة وحدها . وسيكون من الأصوب أن نقول عن هذه التصورات إنها لا تتشكل بواسطتنا بل بمشاركة . وهذه هي تصوراتنا عن الأشياء المادية .

ويعيب نظرية تشيرنهاوزن أنها تفصل بين المعطيات الحسية والتصورات الرياضية وبين الأشياء الفيزيائية ، وتضعهما موضع تضاد قاطع دون أن ترى الرابطة بينهما . وهكذا نرى

عنده قطيعة ميتافيزيقية بين التجربة والعقل ، بين المعرفة التجريبية والعقلية . وتذهب كل محاولاته للخروج من هذا المأزق أدراج الرياح . إنه ينطلق من مواقع النزعة العقلية الديكارتية ، فيعترف بمعطيات « التجربة الباطنة » باعتبارها المبادئ الأساسية لكل استنباط . وهو في خاتمة المطاف يشيد صرح المعرفة العلمية بأكمله على معطيات ملاحظة الذات لنفسها . ويسلم تشيرنهاوزن بأن المعيار الأعلى للحقيقة هو الالتزام السيكلوجي بأن ن فكر في الشيء على هذا النحو وليس على نحو آخر . فالإثبات والنفي عنده معادلان للقول إننا نستطيع أو لا نستطيع أن نجعل فكرنا يحيط بشيء ما داخل وعينا . ولن يكون هناك اختلاف بين الوجود واللاوجود إذا لم يكن هذا الاختلاف هو إمكان التفكير أو امتناعه . وليست هناك أية رابطة عنده بين أعم القوانين المنطقية (قانون التناقض وغيره) وبين الواقع الموضوعي ، فقوانين أفكارنا هي التي تنشئ الأفكار التي يمكن أن تكون لدينا والأفكار الممتنعة (المستحيلة) .

مثل هذا التصور يؤدي إلى نفي الحقيقة الموضوعية ، والقول بحقيقة نسبية تعتمد على الذات ، وعلى خصائص سيكلوجيتها . وقد حاول تشيرنهاوزن تجنب تلك النتيجة ، فأكد أن الفكر يختلف عن الحساسية التي تتغير باختلاف الأفراد في أنه واحد كلي متطابق دائماً عند الناس جميعاً . فالفكر متماثل لدى الناس جميعاً ، وهو خاضع للقوانين نفسها . وهو يستنبط من ذلك أمارة مميزة للفكر : هي قابليته للتوصيل (فالأفكار يمكن توصيلها إلى أشخاص آخرين) . وقد استفاد تشيرنهاوزن من الميزة التي لديه في تصور الفكر - بخلاف ديكارت - كظاهرة كلية يمتلكها البشر أجمعين . ولكن ، على الرغم من ذلك ، يظل معياره للحقيقة معياراً ذاتياً لأنه لا يدخل في تصور الحقيقة مؤشرات أخرى مثل تطابقه مع الحقيقة الموضوعية على أساس من الممارسة . فالحقيقة عنده هي ما وصل إليه فكر الناس على نحو ضروري واضح .

ينسب تشيرنهاوزن إلى الفيزياء أعلى مكانة بين العلوم ، معتبراً أنها هي التي تقدم معرفة حقة لكل ما هو موجود ، وأنها أساس العلوم جميعاً . أما المنطق والرياضيات فمثلهما مثل سائر العلوم الأخرى باستثناء الفيزياء ، إنهما لا ينصبان على قوانين الواقع الموضوعي بل على ما تبتدعه أذهاننا . وهو يصف المنطق بأنه « طب الذهن » ، وبأنه « القواعد العامة لفن العثور على الحقيقة » . ويتضح من ذلك أنه يرى في المنطق منهجاً علمياً ووسيلة لتجنب الأخطاء والأغلاط في عملية المعرفة . فهو في نظرية المعرفة وفي المنطق قد واصل تطوير الاتجاه العقلي عند ديكارت وسينوفا .

كما يجب أن نذكر من بين ممثلي المذهب العقلي في انكلترا خلال القرن السابع عشر : هـ. تشيربري (H. Cherbury) وك. ديجبي (K. Digby) ومدرسة كمبريدج الفلسفية (كيدورث Cudwrth ونوريس Norris وغيرهما) .

إن نظرية الحكم عند ديجبي ذات أهمية خاصة لتاريخ المنطق . فهو قريب من المفاهيم

الفلسفية لديكارت ، ويقول بالثنائية الديكارتية بين المادة والنفس . وهو ينطلق من ذلك إلى تنمية نظرية مؤداها أن الوظيفة الرئيسية للوعي هي رد المضمون الحسي المتنوع المتكثر إلى الوحدة . وهو يذهب إلى أن الفكر صورة بسيطة للواقع الخارجي ، بل هو يمثل فعلاً محضاً يقوم فيه العقل بتسليط نوره على العالم المحيط بالإنسان . أما العالم الموضوعي الذي لم يسلط عليه نور الوعي بعد ، فيظل غارقاً في ظلام مطبق ولا تستبين معالمه ، كما لا يكتسب ملامح أو أشكالاً محددة إلا حينما نتناوله ونتطرق إليه بتصورات العقل الرئيسية . ولكن مقولات الفكر لا تضيفي أبداً على الأشياء الواقعية صورة غريبة عليها ، فتلك المقولات لا تعدو أن تضيء وتظهر مضمون هذه الأشياء . كما أن موضوع الوعي لا يفقد طبيعته الخاصة حينما يدخل إلى دائرة الوعي ، على الرغم من أنه يرتقي فيها إلى واقع جديد أسمى مرتبة .

وديفي لا يعتبر الحكم المنطقي تركيباً بسيطاً يجمع تصورين ، بل يعتبره وحدة أصيلة . فالحكم التجريبي لا يمثل في نظريته ترابطاً بين تمثليين منفصلين توحدهما رابطة « فعل الكينونة » . فالتمثلان اللذان هما شطرا الحكم يمارسان ، إن صح القول ، حياة مشتركة ، مشكلين كلاً عضوياً ، ويتداخلان على نحو متبادل ، ويصيران مضموناً واحداً . وتتسم الأبنية الاستدلالية المركبة كذلك بتلك الوحدة نفسها .

الفصل العاشر

المنطق في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر

جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣م) هو أبرز المناطق الإنكليزية في القرن الثامن عشر. وكان منهجه السيكولوجي هو المنهج نفسه الذي استعمله لوك في دراسته لتكوين الأفكار.

لقد أرسى لوك أسس سيكولوجية التجربة الداخلية (الباطنة) معترفاً في الوقت نفسه بالتجربة الخارجية. أما باركلي فقد رفض التجربة الخارجية (الظاهرة) وأقام فلسفته كلها على التجربة الباطنة وحدها، وهي التجربة التي كانت شهادتها عند لوك أكثر يقيناً. إن باركلي يتجه نحو المعرفة المباشرة. وغايته كما يقول هي «تقديم الوقائع، الوقائع المحضة ولا شيء غير الوقائع»، ومنهجه هو ملاحظة التماثلات والاختلافات بين الأفكار (المعاني). ولهذا فإن الملاحظة المتمعنة بما ينشأ داخل الذهن الفرد كافية لذلك. ويرى باركلي أنه من الواجب ملاحظة المعاني نفسها التي هي الوقائع العينية لحياة الذهن، ولكن مع التمييز قدر الإمكان بينها وبين التسميات المقترنة بها.

يطبق باركلي في «مقال نحو نظرية جديدة للرؤية»* (١٧٠٩) منهجه في دراسة مسألة المكان. وهو يسعى إلى البرهنة على أن الرؤية المباشرة للأجسام في المكان الثلاثي الأبعاد هي أمر يبدو لنا ظاهرياً فقط، أما في الحقيقة فإن رؤية المكان والأجسام في هذا المكان هي نتيجة لاستدلال ناجم عن اقتران دائم بين الإحساسات البصرية وإحساسات الحركة (حركة العينين) واللمس. وباركلي ينمي نظرية تكوينية (Genetic) في الإدراك الحسي للمكان،

ويستعيز عن مسألة واقعية المكان بالمسألة السيكولوجية المحضة والتي هي مسألة تكوين تمثيلات المكان. وهو يبرهن على أن إدراكنا الحسي للمسافات بين الأشياء وبيننا، ولأبعادها... الخ، إنما ينشأ عن إقامة ترابطات (تداعيات) ثابتة جرت مجرى العادة بين إحساسات النظر واللمس والحركة. ونحن نظن أننا نرى بأعيننا المسافة بين الأشياء وأبعادها وموضعها في المكان، لأن هذا الترابط وثيق الصلة إلى أقصى درجة، ولكن معنى المكان في الحقيقة هو معنى مركب لا يتشكل من الإحساسات البصرية وحدها.

والتكوين السيكولوجي لمعنى المكان الذي يفصح عنه باركلي قد أسدى العون في دراسة هذه المسألة. وقد أكدت الممارسة ذلك. فلو نجحنا في إعادة الأبصار بواسطة عملية جراحية إلى أعمى منذ المولد (أكمه). فلن يستطيع التعرف بإحساساته البصرية أول الأمر على التجربة الماثلة التي أكتسبها فيما مضى بواسطة اللمس، ولن يستطيع الربط بينهما. ولو أشرنا له إلى قارورة على مسافة متر فربما قال إنها حسان. ولكن تكوين الإدراك الحسي للمكان أمر مختلف عن مسألة الوجود الموضوعي للمكان وانعكاسه في وعينا.

ويقع باركلي في مغالطة منطقية، فهو يستبدل الجانب السيكولوجي بالمسائل الأنطولوجية والمعرفية، وينتهي بذلك إلى تحويل المكان إلى مجموع إحساساتنا.

وهو في كتابه الرئيسي «رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية» يطبق على معنى المادة المنهج الذي استخدمه في دراسة المكان. ويطرح باركلي السؤال «أي الوقائع العينية هي التي تضم اللفظ العام للمادة؟». وهو يجيب بأن هذه الوقائع العينية ليست الاسلسلة من الإحساسات، وهو يقرر: «إن المنضدة التي أكتب عليها موجودة، ومعنى ذلك أنني أراها وألمسها...»، فوجود الأشياء المادية مائل في قابليتها للإدراك الحسي وحده.

لم يكن باركلي مثالياً ساذجاً يقول إن الذهن هو الأول، ولكنه كان لا مادياً ينفي وجود المادة نفسه. وما نسميه جوهرأ ليس في الواقع عنده إلا أفكارا (إحساسات).

كما كان باركلي من أنصار نزعة إسمية متطرفة. فهو ينتقد نظريات الأفكار العامة المجردة. ويبرهن باركلي عن أن الإنسان لا يمتلك ملكة للتجريد وتشكيل الأفكار العامة.

فهل في مقدورنا أن نتصور مثلثا حاد الزاوية وقائمتها ومنفرجها في آن معاً؟، وهل في استطاعتنا تشكيل فكرة عن كائن إنساني هو طفل وشيخ ورجل وامرأة وضخم وضئيل... الخ في آن معاً؟ إن الفكرة العامة المجردة للمثلث ولغيره مستحيلة نظراً لأنها تتضمن جوانب متضادة يستبعد كل منها الآخر. ونحن لا نتكون لدينا أفكار عامة إلا بمعنى أن فكرة ما جزئية تلعب دور الممثل للأفكار الأخرى المنتمية إلى نفس الجنس بأجمعها، دون أن نوجه انتباهاً إلى ما يفرق بينها. واللفظ لا يصير عاماً لأنه علامة على فكرة عامة (فالأفكار العامة لا وجود لها على الإطلاق)، ولكن لأنه علاقة على بعض الأفكار الجزئية.

وتذهب نظرية باركلي إلى أن المادة والمكان والزمان ... الخ هي أفكار عامة مجردة ، وبما أن الأفكار العامة لا وجود لها على الإطلاق في أذهاننا ، فمن الخطأ أن نتخيل أننا نمتلكها ، بل يجب أن نبحث عن الوقائع العينية المفردة التي تنتسب إليها في الحقيقة تلك التصورات الوهمية .

ويستبدل باركلي بنظرية الافكار المجردة العامة نظرية العلامات العامة . فكل علم من العلوم يستهدف تقديم معرفة عامة بعدد من الموضوعات العينية ، وهو يلجأ من أجل ذلك إلى العلامات العامة التي تدل على تكثر الموضوعات الجزئية . ونحن في العلم نستخدم الرموز بدلاً من الأشياء . والمعرفة الإنسانية إنما تنصب على العلاقات العامة ، وعلى النظريات العامة التي تقام بمساعدة هذه العلاقات ، وليس في العلم إلا العلاقات والأفكار الجزئية التي تدل عليها العلاقات . وينمي باركلي في « مقال في نظرية جديدة للرؤية » فكرة هي أن الإحساسات البصرية ذاتية خالصة ، وأنها ليست إلا علامات على إحساسات للمس المقبلة أو المحتملة . وهي علامات لا تعدو أن تشير لنا إلى فائدة أو ضرر تماس محتمل مع الموضوعات التي تقترب منا ، أو التي توجد على مقربة منا . والرؤية معناها التوقع .

وتتحول هذه الرمزية البصرية في « رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية » (Principles of human know ledge) إلى رمزية شاملة للطبيعة . فإن ما يجعلنا نعرف للمس والإحساسات الأخرى هو ذاتي ، وينبئنا أيضاً عما هو مفيد أو ضار فقط . وكتاب الطبيعة هو كتاب التنبؤ . وتذهب نظرية باركلي إلى أن حدوداً مثل المادة والمكان ... إلخ لا تناظرها أية أشياء في الواقع . ولكننا نطلق هذه الحدود لتسمية الإشارات اللفظية لعدد من الموضوعات العينية والجزئية .

تصل النزعة الإسمية بنظريتها في العلامات في فلسفة باركلي إلى الذروة . وهو يذهب إلى أننا لا نحيا في العالم المادي بل في عالم الأفكار : نحن نأكل أفكاراً ونشرب أفكاراً ونلبس أفكاراً ؛ والمنازل التي نعيش فيها والجبال والأنهار والغابات ... الخ ليست جميعها إلا أفكاراً . ولكن كيف تكون هذه الأفكار ؟ إنها لا تنبئنا بشيء عن الواقع ، فما هي إلا رموز وعلامات تدلنا على نفع أو ضرر محتملين . ونحن في خاتمة المطاف نعيش كما يقول باركلي داخل عالم من الرموز والعلامات التي لا تمتلك إلا دلالة عملية بالنسبة إلى وجودنا ، ولكنها لا تقول شيئاً عن الواقع نفسه .

وتعطي نظريته في المعرفة الصدارة المطلقة للممارسة العملية داخل تصويره أي النزعة الذاتية . وسيكون ذلك ، في زمن لاحق وخلال القرن العشرين ، الطريق الذي سيتبعه البراجماتيون الأميركيون .

ننتقل إلى ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٢٦م) الذي وصل به استناده على نظريتي لوك وباركلي إلى اللادورية ونزعة الشك (الارتيازية) . كما كان متأثراً أيضاً بالشكاكين القدامى

الذين نجد عندهم نقداً مماثلاً لتصور العلية، وهو النقد الذي يشكل محور فلسفة هيوم. وفي التاريخ البرجوازي للفلسفة يعتبر لوك وهيوم أبرز شخصيتين في الفكر الفلسفي الإنكليزي. وقد سلت لينين في كتابه «المادية والنقد التجريبي» الضوء على الجوهر الرجعي لمذهب هيوم وعلى أخطائه النظرية.

يتناول هيوم مسائل نظرية المعرفة والمنطق في كتابين هما «رسالة في الطبيعة الإنسانية»، و «مقال في الفهم الانساني». وهو مثل لوك يقرر أن معرفتنا كلها تبدأ من الانطباعات، وهي طائفتان: الإحساس والتفكر (الرؤية) - أي التجربة الداخلية والخارجية - ولكن يدخل اختلافاً بين الانطباعات والأفكار. فالانطباعات هي الانفعالات الحية التي نحس بها عندما نرى ونسمع ونلمس ونحب ونبغض... الخ. أما الأفكار فهي التمثلات الأضعف التي توجد داخلنا عندما نتذكر شيئاً أو نتخيله. وكل الأفكار نسخ (أو صور) عن الانطباعات. وتتميز الأفكار عن الانطباعات بدرجة وضوحها وشدتها (حيويتها). ودور الذهن مقصور على استخدام قدرته في توحيد المواد التي تزودنا بها الانطباعات ومزجها وتكبيرها وتصغيرها. وكل المواد التي ينصب عليها فعل الفكر تقدمها له التجربة الخارجية والداخلية. ويقول هيوم فيما يتعلق بمسألة معيار حقيقة أفكارنا، إن كل فكرة هي من حيث أصلها نسخة (صورة) لانطباعاتنا. لذلك فإن لدينا وسيلة بسيطة لحل مسألة معرفة ما إذا كانت فكرة معينة حقيقية أو وهماً خالصاً.

أهم أفكار ذهننا هي فكرة العلية. فما هي فكرة العلية؟ إنها فكرة الرابطة الضرورية بين الظواهر. ويطرح هيوم السؤال: أتلك الفكرة مشروعة أم هي من الخيال؟ ووفقاً لمعيار الحقيقة عنده يكفي لحل المسألة أن نتساءل: من أين تجيء تلك الفكرة؟ وأي الانطباعات هي صورة لها؟ ولا يجد هيوم في دائرة الانطباعات أي أصل يناظر فكرة الرابطة الضرورية بين الظواهر، وأي أصل يناظر فكرة العلة والمعلول. فما نلاحظه ليس إلا تتالياً (تعاقباً) ثابتاً للظواهر. ونحن نرى أن ظاهرة معينة تتلوها ثانية وأن ذلك يتكرر مرة بعد مرة. ونحن نستنتج من ذلك أن الأمر سيجري دائماً على هذا النحو. ويؤكد هيوم أن مثل هذا الاستدلال ليس مبنياً إلا على التصور. وبفضل هذه العادة نحن نتوقع في المستقبل تعاقب الظواهر نفسه الذي لاحظناه في الماضي. فنحن نتخيل أن التجربة تعطينا الحق في الكلام عن رابطة العلية الضرورية بين الظواهر. ولكن بما أن تلك الرابطة الضرورية ليس من الممكن ملاحظتها، وبما أن مصدرها ليس موجوداً في دائرة الانطباعات، إذن يجب اعتبارها فكرة ذاتية خالصة، أي نتاجاً للعادة. ويقول هيوم، في معرض توكيده أن الرابطة العلية لا تستمد مصدرها من التجربة، إنه ليس من الممكن على النحو نفسه معرفتها قبلياً (A priori)، لأن المعلول ليس مماثلاً للعللة على الإطلاق، ولأنه من المستحيل أن نفهم بواسطة التحليل التصوري علة ما ومعلولها، ولماذا تحدث علة معينة هذا المعلول. وهكذا يمضي هيوم إلى القول إن فكرة الرابطة العلية ليس لها أي أساس موضوعي، وليست إلا يقيناً ذاتياً خالصاً عن النظام المطرد للطبيعة، يقيناً ولدته العادة. ولكن إذا كنا لاحظنا

حتى وقتنا الحاضر تعاقباً منتظماً في مسار ظواهر الطبيعة، فإن هذا النظام يمكن أن يتغير في المستقبل، فلا يوجد أي ضمان لعدم تغيره إلى الأبد.

هذا النقد لفكرة العلية يقع في موضع القلب من فلسفة ديفيد هيوم. ومن ثم نجد أيضاً نقداً وثيق الصلة بنقد فكرة العلية هو نقد فكرة «الأنا» (الذات)، وتصور الجوهر الروحي.

إننا لا نعرف إلا حالات من وعينا، حالات متغيرة ولا شيء أكثر من ذلك. وفكرة النفس والذات مثل فكرة الجوهر المادي، فهي عند هيوم تخيل وهم. وهو يقول: هل تستطيع أن تشير لي إلى الانطباع الذي تنشأ عنه فكرة الذات؟ إن كل انطباعاتنا عابرة ومتغيرة ومتقلبة. ومن ثم فلا وجود لذات واحدة ثابتة. ففكرة مثل هذه الذات أي فكرة الجوهر الروحي ليست إلا وهم. وما نسميه «ذاتاً» ليس إلا مجموعة أو حاصل جمع لمدرجاتنا الحسية التي يتلو مدرك منها الآخر بسرعة لا يمكن تصورها، وتظل دائبة الحركة.

أدى نفي هيوم للعلية إلى إنكار كامل للعلم، وللعلوم الطبيعية في المحل الأول. فمعرفة العالم الموضوعي مستحيلة من زاوية المبادئ الأساسية لفلسفته. وتلك الفلسفة تنتهي بفكرة الاستحالة المطلقة لمعرفة العالم، وباللأدوية الشاملة والتشكيك الشامل، ولكن هيوم لا ينكر يقين العلوم الرياضية: الهندسة والحساب والجبر. وهو يقرر أن بداهة القضايا الرياضية مبنية على الحدس والبرهان، ولا تتوقف على شيء في وجود أية موضوعات. وإذا لم تكن في الطبيعة أية دائرة ولا أي مثلث فإن المبرهنات الرياضية لن تكون أقل صدقاً. وهو بالطريقة نفسها لا ينازع في يقين الحقائق الحادثة. ولكننا إذا ذهبنا إلى ما هو أبعد من التقرير المحض والبسيط للوقائع، وشرعنا في إقامة رابطة عليية فيما بينها، وفي استخلاص نتائج تصدق على المستقبل، فلن تكون دعاوينا إلا قضايا احتمالية. فهيوم بذلك هو من القائلين بمذهب الاحتمال فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والإنسانية.

قامت مدرسة فلاسفة اسكوتلندا وعلى رأسها توماس ريد (Thomas Reid 1710-1796م)، في معارضة هيوم، وفي مواجهته كانت تضع الفهم المشترك أو الحدس المشترك Common sense باعتباره سمة للمبادئ الفلسفية الأساسية. والفلاسفة الاسكوتلنديون، بانطلاقهم من وجهة النظر هذه، يعتبرون ما قيل عن إنكار المادة عند باركلي وإنكار العلية عند هيوم سخفاً (محالاً). وقد بحث ريد عن سبب هذا السخف والمحال في المقدمات الفلسفية التي اتخذت كأساس لدى الفيلسوفين. وتلك المقدمات وجدها ريد في قضية لوك التي استعملها أيضاً كل من باركلي وهيوم كنقطة انطلاق، وهي أن نفس الإنسان تولد فارغة تماماً مثلما يولد الجسم عارياً، وأن التجربة هي التي تزود النفس بمضمونها.

وهكذا، يذهب ريد إلى أن النزعة التجريبية هي المسؤولة عما في فلسفتي باركلي وهيوم من عدم اتساق. وهو كذلك، يوجه هجومه إلى النظرية التي تريد أن تجعل كل مضمون

الحياة النفسية مجلوباً بواسطة التجربة . وهو يذهب إلى وجوب الإقرار بوجود بعض الحقائق الأولية وجوداً باطنياً في النفس ويسميتها البديهيات . وهذه البديهيات أحكام ، وهي حقائق واضحة بذاتها ، ومبادئ للعقل الإنساني السليم ونحن نعرفها بواسطة الحدس . وتلك الحقائق الأولى التي تشكل عند ريد أساس العقل السليم هي الشرط الذي لاغنى عنه لمعرفةنا بأسرها ، وهي متطابقة عند الإنسان الذي لم يتلق تعليماً وعند أعظم المفكرين . ويجب أن نؤمن فقط بهذه الحقائق الأولى . ويذهب ريد إلى أن هناك اثني عشر حكماً أولياً في أساس الحقائق العرضية الحادثة ، وتقدم لنا هذه الأحكام الإثنا عشر معايير التمييز بين الحقيقة والبطلان في دائرة المعرفة الواقعية . أما فيما يتصل بمعرفة الحقائق الضرورية (الرياضية والمنطقية والميتافيزيقية ... الخ) . فإن البديهيات الرياضية والمنطقية وغيرها تشكل الأحكام الأولية . ويذكر ريد في عداد الأحكام الأولية التي هي مبادئ المعرفة والاعتقاد بوجود العالم الخارجي ، وبوجود الذات العارفة ، والقضية القائلة إن لكل معلول علة ، والاعتقاد باطراد وثبات مسار الطبيعة . وكل ذلك عند ريد يشكل المبادئ الأولية للطبيعة الإنسانية ، وهي مبادئ لا تستوجب برهاناً .

أما فيما يتعلق بطبيعة هذه الأحكام الأولية ، فإن ريد يعتبرها بسيطة وفريدة ومعطاة مباشرة في تكاملها . وينتقد نظرية الحكم عند لوك ، وهي نظرية تقول إن الحكم يتشكل بدءاً من مقارنة بين فكرتين ، مقارنة تسمح باقامة أو نفي الاتفاق بين الفكرتين ، وبعدها ترتبطان في حكم موجب أو سالب . وهو إذ يذهب إلى أن فعل الحكم هو فعل بسيط ومفرد ، وينازع في صواب نظرية الحكم التي تفسر تكوين الحكم باتحاد فكرتين (الموضوع والمحمول) . فالتمييز بين هاتين الفكرتين في الحكم ينشأ عند ريد نتيجة لتحليل لاحق . وهكذا يرى ريد ، خلافاً لرأي لوك ، أن الأحكام هي الأولية وليست التصورات .

كانت نظرية المدرسة الاسكوتلندية (القائمة على الفهم المشترك والأحكام الأولية اللامبرهنة كأساس للمعرفة الانسانية) تهدف إلى الدفاع عن الاعتقاد بوجود الروح ووجود الله . ولم يكن جوهر هذه الفلسفة إلا جوهرها رجعيًا .

ولا تخطئ العين الطابع السطحي والصريح للفلسفة الاسكوتلندية ، فهو مائل في أنها تهيب بالعقل السليم ، وتجعل من الإيمان الغريزي (الفطري) أساساً لنظريتها . وهي في الحقيقة ترجع إلى تلك الأفكار الفطرية (النظرية والعملية) التي كان لوك قد أخضعها لنقد مادي . فالمدرسة الاسكوتلندية تنقد لوك وهيوم من اليمين لا من اليسار انطلاقاً من مواقع رجعية .

الفصل الحادي عشر

المنطق في ألمانيا خلال القرنين السابع والثامن عشر

نبدأ جولتنا بغوتفريد فيلهلم ليبنتس (*) «Gott freid wilhélm lebniz» (١٦٤٦ - ١٧١٦م)، الذي كان ذهنًا شاملاً وموسوعياً، فهو فيلسوف وعالم رياضيات (أسهم في اكتشاف حساب التفاضل)، وعالم طبيعي (درس مبادئ الميكانيك)، وعالم قانون (اشتغل باصلاح العلم القانوني ومجموعات القوانين)، ومؤرخ (كتب في هانوفر مقالات تاريخية)، كما اشتغل بتحسين صناعة التعدين وصك النقود. وقد تأسست أكاديمية برلين للعلوم بمبادرة منه عام ١٧٠٠م، وكان أول رئيس لها. كما عمل على إنشاء أكاديميات للعلوم في درسون. ومع كل ذلك، لم يكرس ليبنتس لعرض تصوراته الفلسفية إلا مقالات موجزة.

وكتابه الفلسفي الرئيسي هو «مقالات جديدة في الفهم الإنساني» (لم ينشر إلا بعد وفاته بنصف قرن، وقد كتبه رداً على كتاب لوك). ولم يتشكل التصور الفلسفي عند ليبنتس مرة واحدة، بل ظل ينضج على مهل خلال عشرين عاماً من التروي وإنعام الفكر. ويحكي ليبنتس أنه حينما كان صبياً صغيراً، قضى أياماً بأكملها في التفكير أثناء التروض في الغابة، وفي التساؤل: أيقف إلى جانب أرسطو أو إلى جانب ديموقريطس؟ وقد غير وجهات نظره مراراً وتكراراً قبل أن يجد حلاً لهذه المشكلات الفلسفية. ولم يتشكل نسق هذه الأفكار الفلسفية على نحو نهائي إلا حوالي ١٦٨٥م حينما أوشك أن يبلغ الأربعين من العمر.

(*) ينطق بالألمانية لايبنتس.

السمة المميزة للبينتس كفيلسوف هي رغبته في عقد مصالحة بين وجهات نظر مختلفة. ويفسر ذلك من ناحية رحابة تصوراته وسعة أفقها، ومن ناحية أخرى طابعها التلفيقي الهجين والتوفيفي. وقد شهد القرن السابع عشر في فلسفات بيكون وديكارت ولوك وغيرهم من الفلاسفة هيمنة التصورات المعادية لأرسطو، والتي استجمعت قواها في المنطق متخذة شكل ازدراء لنظرية القياس. أما للبينتس فقد رد الاعتبار إلى فلسفة أرسطو ومنطقه، بدمجها في النظريات الجديدة التي نماها ديكارت وهوبز وغيرهما من ممثلي العلم الجديد.

لكن المادية الميكانيكية التي بدأت في السيطرة على الفلسفة والعلوم الطبيعية خلال القرن السابع عشر لم تقدم إشباعاً لمتطلباته. وهو في نقده لتصوير ديكارت للمادة، أي التصور الذي يعتبر الامتداد ماهية المادة، يشير إلى أن حركة المادة في تلك الحالة لن تخلق أي تغيير في العالم، ولن تتميز الحالة السابقة للمادة في شيء عن حالتها اللاحقة. وبالإضافة إلى ذلك فإن المادة، كما يشير للبينتس، لا يمكن تصورها دون المقاومة التي تمارسها (أي القصور الذاتي للمادة، ومقاومتها للحركة).

يذهب للبينتس إلى أن ماهية المادة ليست الامتداد، ولكنها النشاط الداخلي الباطن فيها. وليس الامتداد إلا عنصراً ثانوياً، وهو يصل من ذلك إلى استنتاج مثالي مؤاده أنه ينبغي اعتبار الواقع مراكز لقوى لا امتداد لها في ذاتها. فما لا فاعلية له لا وجود له. وماهية كل شيء توجد في فاعليته (نشاطه).

وللبينتس محق في نقده لتصوير المادية الميكانيكية للمادة أي لاعتبارها جوهرًا منفصلاً (سلبياً) غير متحرك بذاته وغير قابل للتطور. ولكنه يخطئ حينما يرى الواقع الحق في صورة جواهر فردة «موناتات» (وحدات لامتناهية) لا امتداد لها، وينفي وجود الذرات المادية. وهو يؤكد أن الذرات المادية لا وجود لها لأن كل امتداد يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. وهو محق عندما يذهب إلى أن ما يسمى في العلم بالذرات ليست أجزاء من المادة متناهية غير قابلة للقسمة. ولكنه بدلاً من أن يؤكد على أن الذرة قابلة للقسمة وغير قابلة للاستنفاد، شرع في دحض القول إن المادة تتكون من ذرات، وقام بتنمية نظرية مثالية في الموناتات غير الممتدة التي هي بالطبيعة بسيطة على نحو مطلق، وتمثل «نقاطاً متفاضيزيقية» تشكل الواقع الحق.

ترتبط نظريته في المعرفة بذلك. وهو يقول إن الوعي بـ «الأنا» حقيقي على نحو مباشر، وإن ملاحظة الذات لنفسها تكشف لنا عن ماهيتنا الباطنة، وتلك هي المعرفة الحدسية. كما ينبغي أن نفهم الأشياء كافة في ماهياتها الداخلية، بواسطة التماثل مع ذاتنا الحقة. وهو يفترض مثل ديكارت ولوك أن إحساسنا الذاتي المباشر هو أشد الأشياء يقيناً. وينسب إلى كل «مونات» القدرة على الرغبة والتمثل، ويسمي هذه الموناتات «الصور

الجوهرية» (كاشفاً بذلك علّة الصلة التي تجمع بين تصوره للموناد (الجوهر الروحي الفرد) وبين الفلسفة الإسكولائية).

أما العالم المادي الذي ندركه حسياً فهو ليس الواقع الحق عند ليبنتس، لأنه لا يعدو أن يكون ظاهراً، وإن كان يمتلك أساساً بالفعل (Phenomenon bene fundatum). والمكان عند ليبنتس ليس إلا ترتيب (انتظام) الظواهر الموجودة. وليس الزمان إلا ترتيب (انتظام) تعاقب (تتالي) تلك الظواهر. وعلى هذا النحو لا ينتسب المكان والزمان والمادة إلى الوجود بل إلى الظواهر.

كانت مشكلة الأسس المنطقية للمعرفة الإنسانية واحدة من المسائل الرئيسية التي سعت فلسفة ليبنتس دائماً إلى حلها، سائرة، لتحقيق ذلك، في دروب المذهب العقلي. والمثل الأعلى للمعرفة العلمية عند ليبنتس هو الاستنباط المحض. فمعيار حقيقة (صدق) الفكرة لا يوجد في مطابقتها للواقع الخارجي، بل هو متضمن بأسره في العقل نفسه. فإن تصوراً من التصورات يمكن أن يكون حقيقياً (صادقاً) حتى إذا لم يكن لمفهومه (مضمونه) أي مماثل في العالم الخارجي. ولكي يكون التصور ممكناً وحقيقياً (صادقاً) يجب أن يخلو من التناقضات الداخلية وأن يصلح نقطة ابتداء ومصدراً للأحكام ذات الدلالة. ونحن نوقن بصدق هذه التصورات حينما نصل إلى بنائها بناءً ذهنياً. وفعل البناء التكويني (Construction génétique) يقدم لنا إمكان التمييز بين التصورات الخصبية والعلمية بحق، وبين الأوهام الباطلة والتعسفية التي ينسجها الخيال. وللتأكد من القيمة العلمية لتصور من التصورات ينبغي أولاً تحليله إلى عناصره البسيطة. والأمر هنا في تلك المرحلة الأولى من المعرفة العلمية متعلق بالحدس، وهو الذي يمتلك أكبر قدر من اليقين، ثم بعد ذلك يسير في طريق المعرفة ذات الوسائط (غير المباشرة).

يهدف ليبنتس إلى رد العدد اللامتناهي من الأفكار إلى عدد من التصورات يكون إمكانها ناشئاً إما عن المصادر عليها وإما عن أن التجربة تقدمها. وعلى هذا النحو تكون مسارات كل النقاط المتحركة في الهندسة ملخصة بأجمعها في حركتين، الأولى وفقاً لخط مستقيم والثانية وفقاً لدائرة. وذلك لأننا إذا اتخذنا من هذين الخطين (المستقيم والدائري) مقدمين، سيمكننا البرهنة على أن الخطوط الأخرى جميعها ممكنة: القطع المكافئ، والقطع الزائد، والمخروطي، والحلزوني.

ويذهب ليبنتس إلى أن إقامة البناء التركيبي للمعرفة العلمية لن يغدو ممكناً إلا بعد إكمال تحليل التصورات وتفكيكها إلى عناصر بسيطة. ولكن هذا التحليل تصاحبه، كما يضيف ليبنتس، صعوبات ضخمة.

إن حجر الزاوية في المعرفة العلمية بأكملها عند ليبنتس هو تصور الحقيقة. وقد كرس لهذه المسألة كتابه «تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار». وتنبغي الإجابة بوضوح وبغير

لبس عن مسألة معرفة: ما هي الحقيقة؟ وأي المقدمات تختبئ في هذا التصور؟ «وكما أن الذي يبغى بناء منزله على الرمال يجب عليه أن يحفر حتى يصل إلى أرض صخرية صلبة، وكما أن الذي يريد أن يحل عقدة شديدة التشابك يجب عليه أن يبحث أولاً عن الموضوع الذي يبدأ منه، وكما أن أرخميدس بحث عن موضع واحد بعينه غير متحرك لتحريك أثقل الأوزان، فإن الذي يريد تأسيس عناصر المعرفة الإنسانية يجب عليه أن يبحث عن نقطة ابتداء يستطيع الاعتماد عليها ويستطيع انطلاقاً منها أن يمضي إلى ما هو أبعد بكل ثقة. وتلك البداية يجب البحث عنها «في الطبيعة العامة للحقيقة» (Generall natura (venitatum in ipsa)^(١). أي أن ليبنتس لا يتخذ نقطة الابتداء من واقعة الوعي بالذات بل من تعريف الحقيقة.

وعند ليبنتس، لا ينبغي البدء من تحليل الأشياء بل من تحليل الأحكام. والمعيار العام لدى يقين كل حكم هو ما يلي: يجب أن يكون المحمول «متضمناً في» الموضوع. فالحكم يجب ألا يدخل في مفهوم تصور الموضوع، أي أنه شيء غريب عليه. وينتقد ليبنتس الطريقة التجريبية المعتادة في فهم الحكم، والتي ترى الحكم باعتباره جمعاً بين عنصرين كل منهما غريب عن الآخر. وفي هذه الحالة لا يمكن أن تكون القضية المعبر عنها - كما يقول ليبنتس - إلا صلة ترابطية بين الأفكار. أما الحكم المنطقي الحق فيجب أن تكون له دلالة وضرورة لا شك فيها.

ينتقد ليبنتس فكرة تشكيل الأحكام بدءاً من مقارنة تجريبية بين موضوعات مفردة، مثلما ينتقد فكرة اعتبار التصور حاصل جمع وقائع مفردة متعددة لوحظت وأطلق عليها اسم واحد عام.. وهو يقول إن تلك الفكرة لا تجعل من التصور وسيلة وأداة للبحث، بل تجعل منه وعاء متقبلاً يهدف إلى الاحتفاظ بالمعارف المستقاة من مصادر أخرى، وهي المعارف التي تجد تفسيرها في هذه المصادر. وبذلك التصور لن يقدم الاستنباط نفسه أية معرفة جديدة، ولن ننقل الفكر في الاستنتاج الاستنباطي على وجه القطع إلا إلى تلك المعرفة التي كنا نمتلكها. وفي هذه الحالة لن يقوم الاستنباط باثراء معرفتنا، فهو لا يتعدى تقييدها بما أنه لا يتكلم إلا عن جزء واحد مما عبرت عنه القضية الأولى.

ويقدم ليبنتس رؤية جديدة للحكم العام (الكلي). فإذا كانت كلية تصور ما، لا تصدر إلا عن إضافة حالات مفردة منفصلة، فإن الاستنباط بدءاً من القضية العامة لن يمثل عندئذٍ إلا مصادرة على المطلوب (Pettio principii). وفي مقابل ذلك، يذهب ليبنتس إلى أن كلية الأحكام والتصورات ليست مبنية على كم الحالات الملاحظة بل على الجانب الكيفي من الأحكام والتصورات.

(١) عن (كاسيرر في «مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في العمر الحديث» ج ٢، برلين، ١٩٢٧، ص ١٣٢ (بالألمانية).

وهدف المسألة عنده هو تعريف التصور ، وهذا التعريف مستقل تماماً عن مسألة معرفة كم من الأشياء المفردة الموجودة في الطبيعة مطابقة للتعريف المعطى ، حتى ولو كانت تلك الأشياء المفردة موجودة على نحو عام في الطبيعة . فالتصور يجب اعتباره لا نتيجة لجمع حسابي بل وحدة كل منطقي . وتقرر نظرية ليبنتس أن الأمر الأساسي في التصور هو وحدة التركيب العام الذي يتشكل بواسطته ، وليست كثرة الأمثلة المفردة الموجودة في العالم . وهو يتحدث هنا بوصفه مثالياً ، ولا تشكل التصورات عنده انعكاساً للواقع الموضوعي .

لقد نمى ليبنتس نظرية في الأساس العقلي للاستقراء . فجوهر الاستقراء ينحصر في سير الاستنتاج ابتداءً من عدد صغير من الحالات الملاحظة على نحو مباشر ، إلى كثرة لامتناهية من حالات أخرى لم تقع تحت الملاحظة قط . ويتساءل ليبنتس ، ما الذي يسمح لنا بمد نطاق ما يصدق على الحالات الملاحظة ليشمل حالات جديدة لم تلاحظ قط ؟ وأين الضمان في أن الشيء نفسه يصدق على الحالات الجديدة ؟ ونظريته تقول ، إن الاستدلال الاستقرائي المتجه من مصادرة منطقية هو انتظام كل ما يحدث .

وهو يذهب إلى أن التصور العقلي للحقيقة مقدمة ضرورية للاستقراء . فأساس الاستقراء موجود في العقل نفسه .

يعترف ليبنتس بنوعين من الأحكام مختلفي المصدر : الأحكام التجريبية والأحكام العقلية . ولكن الأحكام بأجمعها متطابقة من زاوية التدليل (الحجة) ، لأن الرابطة بين الموضوع والمحمول في الحكم يجب أن تكون منطقية . والاختلاف بين الحقائق الضرورية والعرضية ليس اختلافاً في درجة تحقق مطلب معين ، لأن التحليل المنطقي في الحقائق الضرورية تحليل تام يجري حتى النهاية ، في حين أنه يدور في الحقائق العرضية على وجه التقريب . فالطريق المؤدي إليهما يمر دائماً بالمناهج العقلية العامة . وهدف العلم هو أن يتناول كل حقيقة واقعية تقدمها الملاحظة بمزيد من التحليل ، لكي يميظ دائماً لثاماً بعد لثام عن الأسس القبلية (A priori) للحكم الذي يعبر عن تلك الحقيقة .

يذهب ليبنتس إلى أن الذهن نفسه هو خالق كل التصورات والأفكار ، وأنه يستقيها من أغوارها العميقة ، حتى حينما يبدو أننا ندرك شيئاً ما على نحو تقبلي (سلبى) محض . ونظريته تقول إن ما نسميه طبيعة الأشياء هو طبيعة الذهن نفسه . والحق أن النفس عند ليبنتس من حيث أنها مونا «لا نوافذ لها» ، فلا شيء يأتيها من الخارج ، وكل ما ينبثق داخلها نابع من نشاطها الخاص . فالحقيقة الجزئية والحقيقة الحادثة تنبعان من مبادئ العقل العامة .

ويقول كاسيرر إن هذا المفهوم لطبيعة الحقيقة يضي على منطوق ليبنتس معنى جديداً ، ويعهد إليه بمهمة جديدة هي ألا يكون مقصوراً على وصف العلاقة الصورية للفكر وعلى رده إلى نسق (صوري) ، بل أن يعكف على دراسة مضمون المعرفة ذاته . فالمنطق عند

ليبننتس يرتبط ارتباطاً داخلياً بالعلم التأليفي أو التركيبي، وقد قدم خطوطاً تمهيدية «للعلم العام» (Scientia generalis). وهو يعتقد أن أدلة هذا العلم وحججه معطاة لنا قبلياً. وهو يذهب إلى أن مواد كل علم توجد داخلنا نحن، ولا يزيد «العلم العام» عن الإشارة لنا فقط إلى وسيلة تمثل تلك المواد لمعالجتها بواسطة منهج متسق دقيق.

والمواد بأجمعها تقدم نفسها لنا أول ما تقدم في مظهر ملتبس غامض. ويعمل الفكر بالتدرج على جعل تلك المواد واضحة، ويسبغ عليها صوراً متزايدة التعيين والدقة. ويتحدث ليبننتس عن هذه الدرجات من المعرفة في مؤلف صغير الحجم هو «تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار» (١٦٨٤). وفي الدرجة الأولى من المعرفة ينتقل تمثلنا للموضوع من حالة الغموض إلى حالة الوضوح. ومعرفتنا بالموضوع تكون غامضة إذا لم تبلغ مستوى التعرف على الموضوع حينما يظهر لنا من جديد ولم نستطع تمييزه عن الأشياء الأخرى. وتكون تلك المعرفة واضحة حينما نتعرف عليه دون تردد في المرة الثانية دون أن نخلط بينه وبين الموضوعات الأخرى. ولكن التمثل الواضح يمكن أن يكون مختلطاً أو دقيقاً، والدرجة الثانية من المعرفة هي تحويل المعرفة المختلطة إلى معرفة محددة (دقيقة). وتكون تمثلاتنا للأشياء مختلطة حينما نستطيع أن نتعرف على الشيء في مجموعته دون أن نميز أجزائه وصفاته. ولكنها تكون متميزة إذا تعرفنا بدقة على أمارات الشيء، أي على أجزائه وجوانبه الخاصة.

والدرجة التالية من المعرفة عند ليبننتس تحول تمثلاتنا غير المطابقة (Non adéquates) إلى تمثلات مطابقة (تستوعب موضوعها استيعاباً شاملاً، وتعادله على نحو محكم). إن التمثلات الواضحة المتميزة يمكن أن تكون مطابقة أو غير مطابقة. وهي تكون غير مطابقة إذا كانت معرفتنا بالأجزاء لم تبلغ النهاية، أي إذا كانت معرفة أمارات الشيء وجوانبه وأجزائه ليست مكتملة ولم تبلغ الغاية. فالتمثل المطابق يتسم بكمال معرفته بمعرفة لموضوعه، وعندما نضع في اعتبارنا أنه من الطبيعي أن يتعمق تحليل الموضوع إلى ما لا نهاية، فإن التصور المطابق تماماً والكمال على نحو مطلق للموضوع ليس إلا الغاية (القصوى) التي تتجه نحوها معرفتنا، والتي تقترب منها فقط خطوة بعد خطوة.

أما الفن التأليفي (التركيبي) *Aro combinatoria* فيستهدف تقديم كل الروابط الممكنة بين العناصر المعطاة، وهو يتضمن، إذن، رسماً تخطيطياً كاملاً لكل المسائل التي يمكن للواقع أن يطرحها أمامنا. وكما أن الكبير يتألف من الصغير (فالجسم الكبير يتركب من ذرات أو أجزاء)، فإن المنهج الذي يشير إليه العلم التأليفي (التركيبي) هو الطريق الوحيد للنفاد إلى أسرار الطبيعة. وكلما ازدادت معرفتنا بأجزاء الأشياء وأجزائها تعمقت معرفتنا بالأشياء، فكل موجود يتألف من عناصر بسيطة، وهذا هو معنى النزعة الذرية.

يعتبر المنطق الرمزي المعاصر (المنطق الرياضي) أنه قد ولد ابتداءً من السنة التي نشر فيها مؤلف ليبننتس «الفن التأليفي» (١٦٦٦). ولم يكن هذا الكتاب إلا عرضاً تمهيدياً

لرسوم تخطيطية مجردة لما يسمى بالعلم الشامل . وقد أكتسبت هذه الرسوم التخطيطية عند ليبنتس فيما بعد طابعاً عينياً وطراً عليها التحول ، فقد انتقل مركز الثقل من تعريف العناصر الذي يشكل التآليف (التركيب) مضمونها المركب إلى أشكال علاقاتها .

إن طرائق تلك العلاقات هي التي أصبحت الموضوع الرئيسي للبحث . ويدرس ليبنتس صور تلك العلاقات في ذاتها ، بعد أن يقوم بتجربتها من مضمونها المادي . وهو يكتشف على هذا النحو الطرائق المتعددة لحساب التصورات ، وهي طرائق تسلسل استنباطي يسير من تصور إلى تصور جديد ، ومن حقيقة إلى حقيقة أخرى . بل إن ليبنتس أصبح منذ ذلك الحين يفهم « العدد » نفسه على نحو مختلف ، فإذا كان في البداية يعتبر العدد مجموعاً لوحدات ، فقد أصبح فيما بعد يعتبره علاقة بين مقادير .

والعدد عند ليبنتس هو أبسط حالات العلاقة بوجه عام . وهو يقول عن مؤلفات المنطق التي جاءت بعد أرسطو إنها لم تقدم إلا النزير اليسير عن هذا العلم ، وكانت الصور المنطقية المتضمنة في العلوم المتبانية أرسططالية في جانب منها ، وجديدة مختلفة عن الصور الأرسططالية في جانب آخر . وكان ليبنتس يعتبر الرياضيات مادة تتجسد فيها الصور المتغيرة للاستنباط .

ينبغي في معرض شرح وجهة نظر ليبنتس في طبيعة المعرفة الرمزية أن نذكر أن ليبنتس يرفض ، باديء ذي بدء ، نظرية الانعكاس القائلة إن المعرفة هي انعكاس مطابق لما يوجد خارج وعينا . وإن الأفكار عند ليبنتس ليست صوراً بل رموزاً للواقع . فلا يوجد تشابه بين الأفكار والمضمون الذي تعبر عنه ، فالأفكار لا تعكس الوجود الموضوعي في جميع جوانبه وخصائصه ، بل هي لا تقدم لنا إلا معرفة كاملة بالعلاقات القائمة بين عناصر هذا الوجود بعد ترجمتها ، إن صح القول ، إلى لغتها الخاصة .

والأشياء في نظره تقدم لنا أنفسها على النحو الآتي : « إن شيئاً يعبر عن شيء آخر إذا وجدت علاقة ثابتة منتظمة بينه وبين ما يمكن قوله عن الآخر »^(١) . وعلى هذا النحو فإن نموذج الآلة يعبر عن الآلة ؛ والمسطح في رسم المنظور يعبر عن الجسم ذي الأبعاد الثلاثة ؛ والقضية تعبر عن الفكر ؛ والرقم يعبر عن العدد ؛ والمعادلة الجدية تعبر عن الدائرة أو عن شكل هندسي آخر . ويلزم عن ذلك أنه ليس من الضروري أن يكون التعبير عن الشيء نفسه والشيء نفسه متطابقين ؛ ولا ينبغي أن يوجد إلا تماثل دقيق لجميع العلاقات . وهو يؤكد بعد ذلك أن بعض التعبيرات تمتلك أساساً طبيعياً (Fundamentum in nature) ، وأن بعضها الآخر مثل الألفاظ أو العلامات الأخرى ينطلق جزئياً ، على أقل تقدير ، من توافق تحكمي .

ثمة تناظر معين بين أفكارنا عن الأشياء وهذه الأشياء نفسها . ولكن هذا التناظر عند

(٢) عن (. كاسير ، مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث ، ص ١٦٧ .

ليبننتس ليس صورة للأشياء في وعينا .

فالذهن الإنساني بقوة تفكيره يخلق بنفسه أفكاره الخاصة، وهو قادر على استخلاص نتائج تناظر تماماً ما يوجد في العالم الموضوعي . وعلى الرغم من أن فكرتنا عن الدائرة ليست مطابقة تماماً للدائرة في الطبيعة، فإن الهندسة تستنبط منها مع ذلك حقائق تؤكدتها التجربة متعلقة بالدوائر الواقعية الموجودة في الطبيعة . فعلى أي شيء إذن ينهض هذا التناظر؟ لم يجد ليبننتس تفسيراً آخر سوى التسليم بتناسق سابق «Harmonie préétablie» في العالم، أي بمعجزة دائمة التجدد يصنعها الله . وهكذا نجد أن المقدمات المثالية لفلسفة ليبننتس تدفعه إلى طريق مسدود لا يخرج منه ويستند إلى العقل، ولا يبقى له إلا أن يحيل المسألة إلى الله وإلى معجزاته الخارقة .

لذلك، يكيل المثاليون المديح لنظرية ليبننتس في المعرفة الرمزية . وهكذا نجد أنرست كاسيرير يرى أن ليبننتس قد قطع الخطوة الأولى الحاسمة في اتجاه التغلب على نظرية الانعكاس، ويرى في ذلك مأثرته الرائعة^(٣) .

لكن ليبننتس، بخلاف اللادريين، يسلم بالتناظر الكامل والدقيق بين أفكارنا والعالم الموضوعي (توازيهما) . وعلى هذا النحو يقف نقده لنظرية الانعكاس في منتصف الطريق . إنه لا ينتهي إلى نتائج لأدرية، وليس ذلك فحسب، بل يقدم نفسه بوصفه دوغمائياً (من أصحاب النزعة القطعية) يسلم بوجود حقائق أبدية مطلقة . وهذه الحقائق الأبدية لا تتعلق عنده بالوقائع، بوجود هذا الموضوع أو ذاك، بل بالشروط العامة الضرورية لوجودها، وما يلزم عنها بالضرورة .

تذهب نظريته إلى أن المبادئ العقلية للرياضيات والعلم الطبيعي والمنطق والأخلاق والقانون تشكل جزءاً من حقائق ضرورية أبدية . وتمتلك الحقائق دلالتها في ذاتها، بمعزل عن معرفة ما إذا كانت توجد في الواقع أشياء تطابقها كل المطابقة . وعلى هذا النحو فإن العلاقات التي تقيمها الرياضيات بين الأشياء تبقى صحيحة حتى إذا لم يكن هناك شخص واحد يقوم بالحساب، وحتى إذا لم يكن هناك أي شيء يخضع للحساب . إن ليبننتس يبعد كل البعد عن المثالية الذاتية التي تخضع الحقيقة للذات العارفة، وتقول إنها ذاتية نسبية تماماً .

وهو يرى الخصائص المميزة للعلاقة بين الحقائق المطلقة والوقائع على النحو الآتي : فالحقائق الأبدية ليست في حاجة إلى أن تتأسس على الوقائع، ولكن كل ما في الأشياء وظواهر عالم الظواهر من نظام، وما يربطها من علاقات، إنما يتحقق في توافق مع الحقائق الأبدية . وهكذا فإننا لا نجد أبداً في الواقع أشكالاً تناظر التعريفات الهندسية تناظراً دقيقاً،

(٣) عن (كاسيرير : مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في العمر الحديث، ص ١٦٨ .

ومع ذلك فلا يوجد أي شكل في عالم التجربة لا تصدق عليه القضايا الهندسية المناظرة .

وفي نهاية المطاف ، تصل نظرتي إلى مشكلة المعرفة إلى المذهب التالي : إن المعرفة الإنسانية سياق متصل ذو درجات لكل منها أهميتها الخاصة . ففي البداية توجد في وعينا كثرة من الانطباعات دونما انتظام ، ثم يدخل النظام والوحدة تدريجياً بالتوالي على هذا العماء . وتمثل تلك العملية الانتقال من الإحساسات إلى التصورات المتميزة . وكل درجة تقطعها معرفتنا في تطورها تعتبرها نظرية ليبنتس حتمية ضرورية . فلكل درجة قانونها النسبي ، وكل درجة تشغل مكانها ولا تستبعد الدرجات الأخرى . فالحقيقة في تكاملها التام لا تتكشف حججها أمامنا إلا عن طريق مجمل درجات المعرفة بأجمعها . والإدراك الحسي لا يقدم لنا ظاهراً بسيطاً بل معرفة بالواقع . ولكن تلك المعرفة ليست كاملة وتتطلب تنمية . وينبغي الانتقال من الإدراك الحسي إلى المعرفة العلمية الدقيقة ، وللوصول إلى هذا الهدف النهائي يجب أن تمر معرفتنا بسلسلة من الدرجات الوسطى . وليس من الممكن عدم المرور بأحدى مراحل اطراد الفكر وتتابعه ، فكل درجة أرقى تصدر منطقياً عن الدرجة السابقة كما تتطلب بدورها ، بموجب عدم اكتمالها النسبي ، مسيرة مطردة لاحقة ، وهي تشكل مقدمة ضرورية لدرجة تالية أرقى .

الإحساس والفكر من وجهة نظر فلسفة ليبنتس ليسا وجهين من المعرفة مختلفين كيفياً : فالإحساس يتضمن التصور المقبل على نحو غير واع . فالإحساس عند ليبنتس هو التصور أثناء عملية صيرورته في المرحلة الأولى من تطوره . ففي فلسفته لا وجود للنظرة الجدلية عن الانتقال من الكم إلى الكيف . وتسود فلسفته نظرة كمية محضة للتطور المأخوذ بوصفه زيادة غير منقطعة لا تعرف الطفرة « القفزة » ، بل إن العلاقة بين الأضداد تعتبر عنده اختلافاً بسيطاً في الدرجة . وتذهب نظرية ليبنتس إلى أن الطبيعة لا تعرف الطفرات ، وإلى أن قانون التدرج المتصل يسود أرجاءها كافة . والكون نفسه يمثل تدرجاً لا انقطاع فيه وسلسلة لامتناهية من الجواهر الفردة (المونادات) ، تتميز كل منها عن الأخرى بدرجة وضوح تمثالاتها . ولكن مضمون التمثلات واحد في جميع المونادات ، فكل موناد مرآة للكون بأجمعه . بيد أن الكون ليس إلا مجموع المونادات ، ويترتب على ذلك نتيجة تتضمن مفارقة مؤداها أن هذه المرايا جميعها لا تعدو أن يعكس بعضها بعضاً على نحو متبادل ، ولا يمتلك انعكاسها أي مضمون واقعي .

يشن ليبنتس في كتابه « مقالات جديدة في الفهم الإنساني » هجوماً على نقد لوك للأفكار الفطرية . وإذا كان ديكارت يقول إن بعض الأفكار فطرية ، ولوك يقول إن الأفكار الفطرية لا وجود لها ، فإن ليبنتس يقول إن كل الأفكار فطرية . وإذا كان ديكارت يقول إن بعض الأفكار يجيء من الخارج ، ولوك يقول إن الأفكار بأجمعها تجيء من الخارج ، فإن ليبنتس يقول إنه لا توجد فكرة واحدة تجيء من الخارج .

وعلى هذا النحو فإن ليبنتس من حيث الأساس ينكر التجربة الخارجية، فنظريته تذهب إلى أن الأفكار بأجمعها تظهر داخل النفس. ولكن فطرية الأفكار عنده ليس معناها أنها توجد دائماً في حالة مكتملة داخل نفس الإنسان. فهو يقول إن الأفكار توجد أول الأمر في النفس في حالة كمون وعلى هيئة استعدادات. وهو يدخل في جداله مع لوك تصحيحاً على النظرية التي تقول إن لا شيء في الذهن لم يأت من الحواس، وهذا التصحيح هو « ما لم يكن هذا الشيء هو الذهن نفسه »؛ وهو يقول مسلماً بأن تصورات الذهن فطرية فيه، إن من الواجب مقارنة النفس الإنسانية عند ميلادها، لا بصفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء بعد، بل بقطعة من الرخام ترهص عروقتها بتشكيل صورة التمثال المقبل. ولكنه يذهب إلى أن تمثلات الموناد وإن كانت تتطور بدءاً من الموناد نفسها، أي بدءاً من استعداداتها المنطوية داخلها، فإن الموناد ليست مع ذلك العلة (السبب) التي تنتج هذه التمثلات. ولهذا يعود، أن مضمون التمثلات والتصورات ليس ذاتياً على أي وجه، بل الأمر على النقيض من ذلك، فإن ما ينعكس فيها كما لو كان منعكساً في مرآة هو الواقع الموضوعي نفسه.

وننتقل إلى المنطق لنجد ليبنتس يولي المسائل الخاصة بالمنطق الصوري اهتماماً كبيراً. فهو يقيم نظرية القوانين المنطقية الصورية للفكر بطريقة جديدة. وهو يضع في الصدارة مبدأ الهوية، وهو يضع مبدأ السبب الكافي في المكان اللائق به. وإذ يعتبر ليبنتس أن المبدأ الأول للعقل هو مبدأ الهوية، فإنه يؤسس هذا المبدأ على صياغة أنطولوجية: « كل شيء هو ما يكونه » أو « أ هي أ » و « ب هي ب »^(١). الخ. ونجد عنده كذلك صيغة أنطولوجية لمبدأ التناقض تسير على النحو السابق: « يمتنع أن يوجد شيء وألا يوجد في آن معاً » أو « إن أ لا يمكن أن تكون لا أ » و « أ ليست لا أ ». ولكنه يقدم إلى جانب هذه الصيغة الأنطولوجية، صيغة أخرى منطقية خالصة: « كل قضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة »^(٢). وليبنتس في هذه الصيغة يوحد بين مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. كما نجد عنده أيضاً الصيغة التالية لمبدأ التناقض: « كل ما يناقض نفسه كاذب وكل ما يناقض الكاذب صادق ». وهذا المبدأ وفقاً لتلك الصيغة يكشف عن تصوري الصادق والكاذب.

يشير ليبنتس نفسه إلى أن هذه الصيغة الواحدة توحد بين حقيقتين: ١ - إن الصادق والكاذب متنافران (متضاربان) في القضية الواحدة نفسها، أو إن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن معاً. ٢ - لا وجود لحد أوسط بين الصادق والكاذب، ومعنى ذلك امتناع أن تكون القضية ليست صادقة وليست كاذبة.

يتأرجح ليبنتس بين تفسيرين لمبدأ التناقض، فهو يسير على هدى أرسطو حيناً،

(١) ليبنتس، مقالات جديدة في الفهم الإنساني، ص ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه.

فيفهم التناقض على أنه يحظر التصديق على حكمين ينفي أحدهما ما يثبت الآخر، وهو حيناً آخر يُضْمَن التناقض معنى «أليست لا أ» ويفسره على أنه يحظر اعتبار حكم ينطوي على تناقض صادق، أي حكم يناقض فيه المحمول الموضوع، وعلى ذلك نجد ليبنتس يفسر مبدأ التناقض بطريقتين: فهو يقول حيناً إنه تنافر (تضارب) الحكمين «أ هي أ» و «أليست أ»، وحيناً آخر إن كذب حكم واحد ينسب إلى الموضوع «أ» محمولاً هو لا «أ» (أ هي لا أ).

إذا كان قانوناً أرسطو في التناقض والثالث الرفوع يعرضان العلاقة بين حكمين ينفي أحدهما ما يثبت الآخر، فإن الصيغة الثانية التي قدمها ليبنتس وتبناها كانط بعد ذلك، تعبر عن كذب الحكم الذي يناقض فيه المحمول الموضوع. إن الصيغة الأرسطية لمبدأ التناقض صيغة خصبة، في حين أن صيغة ليبنتس وكانط التي تزعم الوصول إلى كذب حكم ما عن طريق وسائل صورية محضة، بالكشف عن أنواع من العلاقات القائمة بين موضوعه ومحموله، هي صيغة عقيمة لأنها تلقي على عاتق المنطق الصوري مهمة لا يمكن حلها داخل إطاره. وتلك الصيغة بالإضافة إلى ذلك معيبة وقاصرة من زاوية المنطق الجدلي كما أوضح إنغلز في نظريته عن الحكم المنطقي.

يشير ليبنتس إلى أن مبدأي الهوية والتناقض هما أساس القياس وأساس كل معرفة استنباطية بوجه عام.

وهو بعد ذلك يفرق بين الحقائق التجريبية (العرضية أو ممكنة الحدوث) أو حقائق الواقع وبين حقائق الفكر الخالص (الضرورية) أو حقائق العقل، ويقول إن قانون التناقض المنطقي هو مبدأ حقائق العقل كافة، وإن قانون السبب الكافي هو مبدأ حقائق التجربة كافة. وحقيقة العقل الضرورية عنده هي قضية، وتتضمن القضية المقابلة لها (المتضادة معها) تناقضاً منطقياً. أما حقائق الواقع التي تنتمي إلى الظواهر المتغيرة فلا يمكن استنباطها عن طريق النظر (التأمل) العقلي الخالص. ولكنها تقوم عند ليبنتس على مبدأ خاص هو مبدأ السبب الكافي: «كل ما يوجد إنما يوجد عن سبب كاف».

ويقرر مذهب السبب الكافي عند ليبنتس أن «لا ظاهرة يمكن أن تكون حقيقية أو واقعية، ولا حكم يمكن أن يكون صادقاً أو صحيحاً دون سبب كاف، لكونها أو كونه على هذا النحو لا على خلافه».

ومبدأ السبب الكافي عند ليبنتس يقوم على التسليم بسيادة العلية (السببية) سيادة كلية في العالم. ويعني تسليمه بمبدأ السبب الكافي باعتباره مبدأ لحقائق التجربة (العرضية أو ممكنة الحدوث) أي حقائق الواقع، أن ليبنتس باقراره الطابع الموضوعي للعرض (إمكان الحدوث) لا يفهمه بوصفه انتقاء للعية، بل على العكس بوصفه تجلياً لقانون العلية الذي يحكم العالم المادي بأكمله.

وبعد ذلك، يفسر ليبنتس الدور المعرفي لقوانين المنطق الأساسية على وجه آخر. وهو

يقول إن كل مرضوعات تفكيرنا إما أن تكون ممكنة فقط (قابلة للتصور فقط) وإما ألا تكون ممكنة فقط بل واقعية أيضاً (موجودة بالفعل أيضاً). وهاتان الطائفتان من الأشياء تستغرقان مجال ما يمكن معرفته بأسره. وفي مجال موضوعات الفكر الممكنة يعمل قانون الهوية وقانون التناقض (بأي منهما لا يستطيع أن يتضمن تناقضاً). أما في مجال الموضوعات الواقعية (وقائع الطبيعة) فإنه قانون العلية أو مبدأ السبب الكافي وهما شيء واحد عنده، لأن ليبنتس بوصفه من أصحاب النزعة العقلية يطابق بين تصوري السبب المنطقي (Raison) والعلة «المادية» (Cause).

وكل الأشياء الواقعية (الموجودة بالفعل على نحو واقعي) متناسقة لا في ذاتها فحسب، بل كل منها مع الآخر، وهي ليست متناسقة مع الشروط المنطقية فحسب، بل مع الشروط الطبيعية أيضاً. وكل ما هو ممكن ليس واقعياً بالضرورة ولكن كل ما هو واقعي هو ممكن بالفعل. وهذا هو السبب في أن مبدأ الهوية الذي هو المبدأ الجوهرى والأساسي الأعمق عند ليبنتس، يصدق على كل شيء دون استثناء، ويصدق على الفكر كما يصدق على الموجود الواقعي، في حين أن قانون العلية ليس قابلاً للتطبيق إلا على الوقائع الفعلية.

ويمكن القول إن مبدأ التناقض عند ليبنتس مشتق من مبدأ الهوية، فمن حقيقة أن كل شيء مطابق لنفسه تنتج مباشرة حقيقة أن أي شيء لا يستطيع أن يناقض نفسه. وإذا كانت «أ» مساوية لـ «أ»، فمن المستحيل ألا تكون مساوية لـ «أ» وأن تكون مساوية لـ «لا أ»، فالمحاولات المتناقضة التي يستبعد كل منها الآخر على نحو متبادل لا يمكن نسبتها إلى الشيء الواحد عينه.

وهكذا، نجد عند ليبنتس أن مبدأ التناقض هو الوجه الآخر لمبدأ الهوية. وهو إذ يفسر قانوني الهوية والتناقض تفسيراً منطقياً، فإنه يدخل عليهما كذلك مضموناً ميتافيزيقياً. وهو يقول بامتناع وجود شيئين متطابقين تطابقاً مطلقاً في العالم، بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر على نحو مطلق. ولكن المعنى المنطقي المحض لمبدأ الهوية عند ليبنتس يشغل مكاناً أوسع كثيراً مما اعتاد المناطق أن يضعوه فيه. فهذا المبدأ لا يعبر عنده في واقع الأمر عن أن كل شيء وكل تصور مساو لنفسه فحسب، بل على أن الموضوع والمحمول في كل حكم متوافقان، وعلى أنه لا مكان لتناقض بينهما.

يترتب على ذلك أن مبدأ الهوية يجيء عند ليبنتس باعتباره قانوناً للتناسق (الانسجام) «Harmonie» الذي يشير إلى الشرط الأساسي لصدق الأحكام. وكان هيفل مخطئاً في نقده لمبدأ الهوية عند ليبنتس عندما لم ير فيه إلا تحصيلاً عقيماً. فالصيغة التي أعطاها ليبنتس لهذا المبدأ لا تقف عند اقتضاء التعبير ببساطة عن أن كل موضوع هو الموضوع عينه، أي أن موضوع الحكم ومحموله هما عين التصور الواحد، بل هي تتطلب

التعبير عن علامات موضوع الحكم الملازمة له والباطنة فيه ، لا العلامات التي ليست باطنة فيه أو التي تناقضه .

كان هيجل مخطئاً كذلك في معارضته لمبدأ الهوية عند ليبنتس متذرعاً بأن هذا المبدأ يعبر عن عدم تغير الأشياء وينفي تطورها . ففلسفة ليبنتس تقول بتطور الموجودات جميعاً باعتبار هذا التطور ظاهرة منطقية ، ولا يتطلب مبدأ الهوية عنده إلا فهم هذا التطور باعتباره تطوراً في ذاته ، أي تطوراً لما هو موجود في صميم طبيعة الشيء المتطور نفسه وذلك مع محذور أن ينسب إلى الشيء ما يناقض ماهيته .

لقد كان تأثير ليبنتس حاسماً في أن أصبح لمبدأ الهوية الأسبقية بين قوانين الفكر ، كتقليد في المنطق الصوري . ويدافع ليبنتس عن القول إن هذا المبدأ يجب أن تكون له الأسبقية على مستوى العلاقة الطبيعية وترتيب الحقائق . وقد شرع أصحاب المذهب العقلي بعده في اعتبار هذا المبدأ حجر الزاوية لا في المنطق فحسب ، بل في نظرية الوجود (الأنطولوجيا) كذلك .

وليبنتس بوصفه من أصحاب المذهب العقلي يسلم من حيث الجوهر بالمعيار الديكارتي للحقيقة (فالحق هو كل ما يدرك ادراكاً واضحاً متميزاً وبديهياً) ، ولكنه يرى مع ذلك أنه لا غنى عن إدخال تصويبات على هذا المعيار لكي نزيل أي إمكان لتفسيره على نحو خاطئ . وهو يشير إلى أن وضوح وبداهة معرفتنا ليست على الأغلب إلا ظاهر ، وأنا نمسي لذلك ضحايا أوهاما الخاصة . ويطلب ليبنتس أن يكون وضوح معرفتنا وبداهتها كاملين عن طريق معايير المنطق الصوري (غياب التناقض ومراعاة قوانين وقواعد المنطق الصوري بوجه عام) ، كما يتطلب أن تؤكد التجربة الحكم المثبت ، ثم يبرهن عليه منطقياً .

أما فيما يتصل بالحقائق الأبدية (الضرورية) للعقل ، فإن معيار الحقيقة عنده هو وضوحها وبداهتها الكليان ، وصدقها من وجهة النظر الصورية المنطقية ومن حيث العلاقة بين الأفكار . فالحقائق الضرورية يبرهن عليها عنده مباشرة ابتداءً من المبادئ الباطنة في العقل نفسه ، وهذه الحقائق تمتلك ضرورة مطلقة إلى درجة من المستحيل أن نتخيل شيئاً يناقضها .

وليبنتس عندما يضع التجربة الحسية في تضاد مع المعرفة العقلية يقول إن مجال التجربة الحسية مهما يتسع فمن المستحيل أن نبني على أساسها علماً حقيقياً يقدم معرفة كلية ضرورية . فالمعرفة العلمية بحق ، لا يمكن بناؤها إلا على مبادئ العقل وليس على الوقائع التي لها طابع عرضي وجزئي . فالعلم الحق من حيث أنه معرفة عقلية تقدم حقائق ضرورية ، مختلف عن المعطيات الحسية في أنه ينهض على المبادئ القبليّة (A priori) للعقل نفسه . وهو يقول إنه لا ينبغي أبداً الثقة في التجربة المحض ، أي في الأحكام المستنبطة بالاستقراء من الواقع ، بل ينبغي أن يقوم الحكم على مبادئ العقل ، وأن تسيّر

الاستدلالات متوافقة مع الأدلة (الحجج) العقلية. وإذا وصل صاحب النزعة التجريبية في بعض الأحيان بالصدفة عن طريق الاستقراء إلى الحصول على حقائق كلية بالفعل، فإن هذه الحقائق المتحصلة على نحو عرضي لا تمتلك أساساً عقلياً صحيحاً. وطالما أننا لم نعثر بعد على المبادئ الضرورية التي ينتج عنها واقعة ما تكون على هذا النحو وليس على خلافه، فإن أي تجريب لن يقدم لنا ضماناً لصدق القضية الكلية المستنبطة بالاستقراء.

وهكذا نجد ليبنتس يقول إن البدء من الوقائع والسير في طريق الاستقراء لا يجعل من الممكن اكتشاف الحقائق الضرورية الكلية التي تشكل مضمون العلم الحق. فهذا العلم الحق لا يمكن بناؤه إلا بالطريق الاستنباطي، بدءاً من المبادئ القبلية للعقل نفسه. والاستنباط فضلاً عن ذلك يمكن أن يكون مزدوجاً، فقد يكون مباشراً يبدأ من الأسباب أو العلة ليصل إلى النتائج أو المعلولات، وقد يضي في الاتجاه العكسي بادئاً من النتائج أو المعلولات ليصل إلى الأسباب أو العلة.

والتصورات عند ليبنتس كما هي عند أفلاطون أقرب إلى أن تكون نماذج أصلية لظواهر العالم التجريبي من أن تكون نسخاً (صوراً) لها، وهنا تتكشف مثاليتها الموضوعية ونزعة العقلية.

وأعلى التصورات التي يرد إليها ليبنتس في نسقه الفلسفي الموجودات بأجمعها هي تصورات الظواهر البسيطة. والمونادات عنده هي الجواهر، والعالم المادي والظواهر وكل ما هو جسمي عنده ظاهر ضروري « جيد التأسيس » (Bene Fundatun phaenomenon). وهو على خلاف نيوتن الذي يقول بوجود مكان مطلق وزمان مطلق باعتبارهما ماهيتين مستقلتين، وعلى خلاف ديكار و سبينورا اللذين يعتبران المكان صفة للجواهر المادي، يعتبر المكان نظاماً (ترتيباً) للظواهر الموجودة، والزمان نظاماً لتعاقب (تتالي) الظواهر. وهو إذ يرجع العالم المادي والمكان والزمان كذلك إلى مجال الظواهر أي يرجعها إلى أفكار في المونادات، فإنه لا يعتبرها على الرغم من ذلك - كما يعتبرها باركلي - ذاتية محضة، فلهذه الظواهر عنده أساس موضوعي واقعي.

أما في نظرية الحكم، فإن ليبنتس يقول إن المحمول متضمن في الموضوع من حيث أنه علامته، فالمحمول يكشف في الحكم عن مضمون الموضوع، ويترتب على ذلك أن المحمول مطابق جزئياً أو كلياً للموضوع.

ويطور ليبنتس كذلك نظرية تقسيم الأحكام إلى تحليلية وتركيبية. فالأحكام التحليلية تعبر عن حقائق أبدية ضرورية، كما تعبر الأحكام التركيبية عن حقائق عرضية، أي حقائق الواقع.

والأحكام التحليلية بديهية وصادقة، لأن محمولها يكشف الحجاب عن المضمون الجوهري لتصور الموضوع، وهي أحكام الهوية لأن التصور فيها مماثل لعلاماته. ووظيفة

تلك الأحكام متضمنة في تحليل التصورات. وليينتس يصنف الأحكام المنطقية والرياضية تحت فئة الأحكام التحليلية.

أما مصادر الخطأ والأحكام الكاذبة عند ليينتس فهي ما يلي: ١- البراهين غير الكافية، ٢- استخدامها السيء، ٣- رفض استخدامها، ٤- قواعد الاحتمال غير اليقينية. وفضلاً عن ذلك فإن أهم مصادر الخطأ عند ليينتس هو الثقة في السلطة. كذلك تعد الانفعالات (الأهواء) لديه مصدراً لتصورات خاطئة كثيرة. ويستشهد ليينتس هنا بالشاعر الروحاني فرجيل: «إن من كان عاشقاً يخلق لنفسه أمانيه الخادعة». ويثبت وجود صنوف متعددة من التباعد في الرأي بين الناس حول مسائل متبانية أن الناس يخطئون في أغلب الأحوال. فالحقيقة في واقع الأمر واحدة، ولكن فيما بين الناس يوجد اختلاف لا نهاية له في تصور الموضوع الواحد.

ونظرية ليينتس في الفرض أيضاً تسترعي الانتباه. فهو يرى أن فروضاً متبانية يمكن أن تفسر جميعها هذه الظاهرة أو تلك بدرجة متساوية. ونظريته تذهب إلى أنه عندما تواجهنا فروض متبانية ينبغي أن يكون التفضيل من نصيب تلك الفروض التي تفسر المجموع الكامل للظواهر، ثم نختار منها ذلك الفرض الذي يفسر الظواهر المدروسة بأبسط الطرائق. ويمكن أن نصف ذلك الفرض بأنه الفرض الصحيح. والقيمة الموضوعية للفرض عند ليينتس ماثلة في قدرته على تفسير أكبر عدد ممكن من المعطيات التي تقدمها الملاحظة تفسيراً يعتمد على أقل عدد ممكن من المقدمات. وللفروض التي تساعد على التنبؤ بالظواهر المقبلة دلالة ذات أهمية خاصة.

وهو على النقيض من بيكون يسلم بالدور الهائل للفروض في العلوم التجريبية.

يدخل ليينتس في المنطق الاحتمال إلى جانب اليقين. وهو يشير إلى أنه ينبغي في أغلب الأحوال الاكتفاء بـ «غروب الاحتمال» نتيجة لغياب المعرفة اليقينية. وهو يذهب إلى أن عدم وجود دراسة لدرجة الاحتمال كان ثغرة خطيرة في المنطق التقليدي، وهو لا يعتبر الاحتمال افتقاراً سيكولوجياً إلى اليقين عند الذات العارفة بالنسبة إلى حقيقة قضية معطاة، بل يعتبره إمكاناً موضوعياً إلى هذه الدرجة أو تلك، لهذه الظاهرة أو تلك، وفقاً لطبيعة الأشياء نفسها.

لقد عبر ليينتس عن فكرته في القيمة العملية للمنطق الصوري أثناء الجدل الذي خاضه مع أولئك الذين كانوا يقولون إن الإنسان الذكي ليس في حاجة إليه، لأن هذا الإنسان يستطيع كل الاستطاعة أن يتغلب على المشكلات النظرية والعملية بذكائه الطبيعي وحده، كما كانوا يقولون إن المعرفة المنطقية ليس في وسعها مساعدة أولئك الذين لم يصيبوا من الذكاء إلا قليلاً لكي يبلغوا شأو الذين وهبهم الطبيعة الذكاء. وقد عارض ليينتس تلك الفكرة قائلاً إن رأساً ضئيلاً الحظ من الذكاء إذا ما أعطى الوسائل واتيح له المران يستطيع

أن يسبق أعظم الأذهان خطأً من الذكاء الفطري، تماماً مثلما يستطيع طفل أن يرسم بالمسطرة خطأً أدق استقامة مما يستطيع أن يرسمه أعظم الأساتذة بيده وحدها. وهو يذهب إلى أن العباقرة يستطيعون دون منازعة أن يذهبوا إلى أمد بعيد إذا امتلكوا هذه المميزات.

كان ليبنتس يعلق آمالاً عريضة على تطور لاحق للمنطق، عندما يخلق علم تأليفي شامل يساعد البشر على تحقيق عدد كبير من الإكتشافات العلمية.

وفي بداية القرن الثامن عشر عكف كريستيان فولف «Christian Wolff» (١٦٧٩ - ١٧٥٤م) على إعادة صياغة فلسفة ليبنتس. فقام بتبسيطها وجعلها في متناول الناس جميعاً بأن عرضها في صورة واضحة متناسقة.

وهكذا ظهر ما أطلق عليه اسم فلسفة ليبنتس - فولف، وهي الفلسفة التي هيمنت على التعليم الجامعي. وعلى الرغم من أن فلسفة ليبنتس غنمت الوضوح والسلاسة في إعادة صياغتها عند فولف فقد خسرت كثيراً من حيث المضمون، إن فولف رجع القهقري إلى ثنائية ديكار، وبعد أن سلم بأن المادة والعقل جوهران مستقلان، قام بتنمية نظرية تقول بتضادهما. وفولف يفسر مواندات ليبنتس بأنها ذرات في المكان لا تتميز الواحدة عن الأخرى بالكم (المقدار والأرقام) بل بالكيف (القوى والصفات).

لقد أدت نزعة فولف إلى ميلاد جديد لسمات مميزة للنزعة الإسكولائية. وذلك ما جعلها جديرة بالاسم الذي أطلق عليها وهو الإسكولائية الجديدة. وكانت فلسفة فولف تقدم نفسها من حيث منهجها باعتبارها مذهباً عقلياً قطعياً يسلم بالمعرفة العلمية النظرية بوصفها ثمرة العقل الخالص. ويقول فولف إن المعرفة بأسرها يجب أن تكون مستنبطة على نحو منطقي خالص من مبدأ واحد أعلى، وهذا المبدأ الأعلى عنده هو قانون التناقض الذي يرجع إليه أيضاً مبدأ السبب الكافي. ويقول إذا لم تمتلك الأشياء سبباً كافياً فسيظهر شيء ما من لا شيء، وذلك ينطوي على تناقض.

وعلى الرغم من أنه كان يرى وجوب تطبيق الفلسفة للمنهج الاستنباطي نفسه الذي تطبقه الرياضيات، فهو يعتبر من الخطأ القول إن الفلسفة تعتمد على الرياضة منهجاً لها، فالمنهج في الفلسفة، بمزيد من الدقة، مثل المنهج في الرياضيات يؤسس المنطق، وفيما يتصل بطبيعة الاستنباط يقول إننا لا نستنبط من التصور إلا ما كان متضمناً فيه من قبل، وهذا هو السبب في أن الأحكام التي تقوم بتحليل تصور موضوع الحكم هي وحدها الصادقة.

لكن من الطبيعي أن يكون تطبيق هذه الفكرة تطبيقاً عملياً في بناء مذهب فلسفي أمراً بالغ الصعوبة. والحق أن المادة التجريبية تقم نفسها دائماً على استنباطات فولف

المنطقية عن طريق التهريب المحظور .

وفيما يتصل بالعلوم التجريبية التي كانت بدورها موضوعاً لدراسات فولف ، فإنه يسلم بأن قضاياها مستمدة من الملاحظة ومن دراسة الطبيعة . ولكن العلوم التجريبية عنده يجب أن تقنع بتقرير واقعية ما استنبطته الفلسفة العقلية بواسطة المنطق ابتداءً من المبادئ العليا . ولم يقف فولف عند الاحتفاظ بالتضاد الذي رآه ليبنتس بين الحقائق الضرورية والحقائق الواقعية بل لقد جعله أكثر قوة .

يحدد فولف الفلسفة بأنها علم الواقعي والممكن ، ويعتبر المنطق مدخلاً تحضيرياً (تمهيدياً) للفلسفة . كما كان يقول إن الأشياء المفردة وحدها هي التي تمتلك وجوداً واقعياً ، وأنكر هذا الوجود الواقعي على الكليات .

والصيغة التي يقدمها فولف لمبدأ التناقض هي : « يمتنع أن يوجد شيء الواحد عينه وألا يوجد في آن معا » . وصيغته لمبدأ السبب الكافي هي : « لكل ما يوجد ، سبب كاف وهو الذي يجعله على هذا النحو لا بخلافه » . وهو يذهب إلى أن معرفة الإمكان تقوم على مبدأ التناقض . فالممكن ومن ثم كل ما يستطيع أن يكون موضوعاً للتفكير هو ما لا يتضمن تناقضاً . ودلالة الواقعي تعتمد بالإضافة إلى ذلك على مبدأ السبب الكافي .

كان فضل فولف في المنطق راجعاً إلى مقدرته على إضفاء التناسق ووضوح العرض والقيام بتنظيم المواد وتقسيمها على أكمل وجه والإنضاج التفصيلي الدقيق لنظرية القياس . أما نقيصة منطقته فتكمن في قطيعة معينة بين الصورة والمضمون ، وغياب الرابطة بينه وبين علوم الطبيعة التي كانت قد بلغت أوج ازدهارها في ذلك العصر .

لقد صنف كريستيان فولف مؤلفين في المنطق . الأول بالألمانية : « الافكار العقلية في قوى الذهن الإنساني وتطبيقها على معرفة الحقيقة (Ver nünftige gedaken non den kräften des meuschlichen verstandes ١٧١٢ ، والكتاب الثاني يأتي بعده باللاتينية .

كان لفلسفة فولف جمهور كبير في ألمانيا ، لا بين الفلاسفة وحدهم بل بين ممثلي فروع العلم المختلفة أيضاً ، الذين أعادوا تنقيح ومراجعة فروعهم العلمية على هدى نزعة فولف (كما كان لفولف أنصار وسط ممثلي العلم الطبي) . وقد أصبحت هذه الفلسفة شديدة الرواج في أوساط المثقفين الألمان .

بطبيعة الحال ، كان لا بد لفلسفة فولف ذات المنحى العقلي ، وخاصة منطقته الذي يحتوي على نظرية في المنهج العلمي ، من أن تصطدم بفلسفة نيوتن ونزعتة التجريبية التي سيطرت على العلم في بريطانيا . وفي غضون النصف الأول من القرن الثامن عشر ، دار جدال بين مدرستي نيوتن وفولف ، وكان مركز المدرسة الأولى هو الجمعية الملكية في لندن ، ومركز الثانية أكاديمية العلوم في برلين . وقد كان النقاش محتتماً حول مسائل المنهج العلمي .

حول العلاقة بين المبادئ العلمية والوقائع . وبين قوانين العلم والأشياء الواقعية . . الخ .

وكانت المناظرة تجري ، من جانب على صفحات مجلة الجمعية الملكية في لندن ، ومن الجانب الآخر على صفحات مجلة (Acta Crudi to rum) «الوقائع العلمية» في ليبزغ . وكانت المدرسة النيوتينية (كيل Kelll وفرند Freind وغيرهما) ، تطالب بالحد الصارم من نطاق التفسيرات التجريبية والمتافيزيقية للطبيعة . وهذا هو السبب في أن أنصار نيوتن كانوا يقرحون الاقتصاد على الوصف البسيط بدلاً من التعريفات التي يوصي بها المناطقة ، فالوصف البسيط يتيح فهم موضوعات الدراسة على نحو واضح ودقيق كما يتيح تمييزها عن الموضوعات المغايرة .

لقد أخذت مدرسة نيوتن على نزعة فولف وضعها التعريفات في صدارة اهتمامها ، وهي تعريفات للشيء بالجنس والفصل النوعي . فمدرسة نيوتن كانت تقول بوجوب تفسير الأشياء بصفاتهما ، وأساس التفسير عندها مؤشر (علامة) أو سلسلة من المؤشرات تكون التجربة قد بينت أنها باطنة دون جدال في الشيء المراد تفسيره . وكان أنصار نيوتن يقولون إن أتباع فولف يحللون الأشياء لا وفقاً لمؤشرات الباطنة فيها على وجه اليقين ، بل وفقاً لماهيات وطبائع متخيلة يزعمون أنها تقطن هذه الأشياء . وكانت مدرسة نيوتن ترى أن المعرفة العلمية هي تحليل الشيء المراد دراسته إلى عناصره البسيطة ووصفه وصفاً تاماً في كل لحظاته المنفصلة ، واكتشاف تبعية الظاهرة المدروسة للظواهر الأخرى ، وتحديد القوانين الرياضية للعلاقة بين الظواهر .

وذهب أنصار نيوتن إلى أنه لا حاجة لنا إلى محاولة إرجاع المبادئ العلمية إلى أي أساس ميتافيزيقي أعلى ، فإن ذلك لن يجعل تدليل أصحاب المدرسة المقابلة أشد صلابة أو رسوخاً . فالمسألة كلها مدارها القيمة التجريبية الواقعية للمبادئ العلمية .

لقد وجدت التصورات الرئيسية المهيمنة على جمعية لندن الملكية تعبيراً عنها في مؤلفات جوزيف غلانويل (Joseph Glanwill) . ويمكن الاعتماد على عنوان كتابه الرئيسي «نزعة الشك العلمي» (Scepsis Scientifica ، ١٦٦٥) . لإدراجه كما يحدث عادة بين الشكاكين ، ولكن وجهة النظر هذه خاطئة كما يوضح كاسيرر^(١) ، لأن تشككه كله مقصور على مناهضة الفلسفة الإسكولائية التقليدية التي يضع في مواجهتها منهجاً للبحث الاستقرائي . فالموضوع الرئيسي الذي تدور عليه مؤلفاته هو التضاد بين التصور الإسكولائي للطبيعة الذي يجعلها مأهولة بماهيات لفظية خالصة ، وبين المنهج التجريبي الذي يضع على عاتقه هدفاً واحداً هو وصف الظواهر ذاتها وصفاً دقيقاً .

ولكن مدرستي فولف ونيوتن كانتا تيارين ميتافيزيقيين أحادي الجانب ، وكان

الطرفان المتجادلان متعادلان متعادلي الخطأ. إلا أن مدرسة نيوتن كان لها فضل الارتباط بالتقدم التقني والتطبيق في مجال الإنتاج.

يجدر بنا أن نتذكر أن محاولات التوفيق التليفية بين وجهتي نظر نيوتن وفولف لم تغب عن الساحة. وكانت متمثلة على الأخص في صامويل كوينغ (Samael Koenig)، الذي حاول أن يعقد تلك المصالحة في كتابه: حول المنهجين الأمثلين: منهجي فولف ونيوتن، وحول اتفاهما الودي (De optimus wolflana et newtoniana methodis earumque amico consensu, 1949)

وهكذا كانت فلسفة ليبنتس في ألمانيا خلال القرن الثامن عشر يمثلها من حيث الأساس فولف وأنصاره، وذلك باستثناء م. هانش (M. Hansch)، الذي اعتمد على ليبنتس مباشرة ورفض ما ادخله فولف على مذهبه من تعديلات. وقد ألف كتاباً في المنطق عنوانه «فن الاختراع» (Ars Inveniendi)، (١٧٢٧).

يجب أن نذكر من بين تلاميذ كريستيان فولف الكسندر غوتليب بومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten، ١٧١٤ - ١٧٦٢م) الذي اعتبره كانط أعظم فيلسوف معاصر. وقد استخدم كانط في محاضراته موجزات بومغارتن بعد أن وفق بينها وبين ملاحظاته النقدية الخاصة.

وبومغارتن معروف بأنه خالق المصطلح الفلسفي الألماني ومؤسس علم الجمال في ألمانيا. وهو يعرف الفلسفة بأنها علم «الكيفيات الباطنة في الأشياء». ونظرية المعرفة عنده التي أطلق عليها اسم (Ghoseologie) هي القسم الأول من الخسفة وتأتي قبل الميتافيزيقا. وهو يقسم علم المعرفة إلى جزأين: نظرية المعرفة السفلى أي الحسية (وهو يسمي هذا الجزء الأستطيقا)، ونظرية المعرفة العليا أي المنطق، وقد قام بومغارتن بتصنيف موجز في المنطق عام ١٧٩١ (Acroasis logica).

إن كان بومغارتن يتمسك من حيث الأساس بأفكار فولف، إلا أنه يرجع إلى ليبنتس في نقاط معينة.

كما ينبغي أن نذكر أيضاً غوتفريد بلوكيت (Gottfried ploucquet) (١٧١٦ - ١٧٩٠م)، الذي خصص جانباً كبيراً من مؤلفاته الرئيسية لتطوير نظرية ليبنتس في الحساب المنطقي.

وهو بالإضافة إلى الأعمال المكرسة بوجه خاص لمنهج الحساب المنطقي (Methodus Colculandi in logicis)، قدم موجزاً لمذهبه المنطقي في كتبه «أسس الفلسفة النظرية» (Fumdoment a philosophia speculation) (١٧٥٨)، و«عناصر الفلسفة التأملية» (Elementa philosophiae contemplatuae) (١٧٧٨)، وهو يبدأ عرض مذهبه في المنطق

بتعريف المفاهيم الرئيسية لهذا العلم . وتلك التعريفات تعكس بدقة كبيرة موقفه المنتمي إلى المذهب العقلي .

وبلوكيت هو مؤسس نظرية في الحكم ترى أن جوهر الحكم هو إثبات أو نفي الهوية بين موضوع الحكم ومحموله . وقد يسرت له تلك النظرية في طبيعة المفهوم مهمة معالجة العمليات العقلية بروح « الحساب المنطقي » .

الفصل الثاني عشر

المنطق في فرنسا خلال القرن الثامن عشر

كانت المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، قرن التنوير، ظاهرة تقدمية لعبت دوراً إيجابياً هائلاً في تاريخ الحضارة الأوروبية. ولا يزال أديبها المناوئ للخرافات الغيبية محتفظاً بأهميته حتى أيامنا هذه، على الرغم من أن تلك المادية لم تعرف كيف تقدم تفسيراً مادياً للمذاهب الغيبية ولأصولها. وكان اهتمام الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر بمشكلات المنطق المتخصصة ضئيلاً. وفي هذا المجال يرد في موضع الصدارة ذكر اتيان كوندياك (Etienne Condillac، ١٧١٥ - ١٧٨٠م)، الذي إن لم يكن مادياً فإنه أسهم في نشر المادية عن طريق تفسيره لتجريبية جون لوك.

لقد كان انتهاج كوندياك لاتجاه النزعة التجريبية في نظرية المعرفة، وعلم النفس والمنطق أكثر اتساقاً من لوك. فهو يرفض التجربة الباطنة (الروية أو التفكير، Réflexion) التي يقول بها لوك في تواز مع التجربة الظاهرة (الإحساسات)، باعتبارها مصدرأ أصيلاً لمعرفتنا بأسرها. ويذهب كوندياك إلى أن الإحساسات هي المصدر الوحيد الذي يتشكل بدءاً منه مضمون حياة النفس بأجمعه.

وهو في كتاب رسالة في الإحساسات (١٧٥٤) (Traité des sensations) يحدد عن اتجاه لوك الذي كان يتبعه فيما سبق، أي عن القول إن التجارب الظاهرة والباطنة مصدران للمعرفة، وأنشأ علم النفس التكويني (Génétiq) الذي برهن فيه على أن كل القوى النفسية للإنسان تحيء من الإحساس، وليس في نفس الإنسان شيء آخر إلا وهو تعديل للإحساس. ولنتخيل تمثلاً شرع في أن يكون حياً، بدأ في اكتساب الإحساس. ويشير

كوندياك كيف تبدأ عنده أولاً إحساسات معزولة ثم كيف تتشكل المدركات الحسية بالتدرج بدءاً من الإحساسات، وحينما تتولد مدركات حسية كثيرة فإن أقواها يطمس أضعفها، وعلى هذا النحو يظهر الانتباه، ثم تتشكل الذاكرة بدءاً من الإحساسات ويتلوها التفكير .

وحينما ينبثق إحساسان في الوقت نفسه، تبدأ المقارنة (المضاهاة) عملها، وبهذه الطريقة يظهر الحكم. وتتوقف النفس مستغرقة وقتاً أطول عند الإحساسات التي تمنح اللذة وتجد التمثيلات الأخرى (المؤلمة) نفسها مبعدة على هذا النحو. ويظهر التجريد. ويتحقق إثراء العمليات العقلية وتطويرها بواسطة ترابط بين التمثيلات والكيليات. فليس التفكير نفسه إذن إلا إحساس محمول معدل .

ومهما يكن من شيء، فإن كوندياك على الرغم من اتباعه في علم النفس ونظرية المعرفة وجهة نظر حسية متماسكة، إلا أنه رفض الحل المادي للمسألة الرئيسية في الفلسفة، وهو الحل الذي ينشأ عن وجهة النظر الحسية. فهو يقول إن الجسم وإن كان ممتداً قابلاً للحركة ومؤلفاً من أجزاء فلن يستطيع مع ذلك أن يحس أو يفكر. فالإحساس والتفكير يستلزمان عنده وحدة الذات الحاسة المفكرة، لذلك فإن نفساً لا مادية هي وحدها التي تستطيع الإحساس والتفكير. وفي تلك النقطة يكمن ما في فلسفة كوندياك من تناقض وافتقار إلى الاتساق. ويبدو أن كوندياك عندما أدرك في زمن لاحق ما تنطوي عليه تلك الثنائية من عدم اتساق حت الخطى منتقلاً إلى اللادورية .

وبعد أعوام من نشر «رسالة في الإحساس»، نشر كوندياك مؤلفاً في المنطق عنوانه «فن التفكير»، وقد صنفه على هيئة كتاب مختصر لكي يدرس الأمير فرديناد دي بارم الذي كان كوندياك معلماً له. أما كتابه «المنطق» الذي نشر في باريس عام ١٧٨١ (بعد وفاته)، فقد لاقى نجاحاً كبيراً في روسيا. وقد صدر هذا الكتاب باللغة الروسية في بطرسبرغ عام ١٧٩٢ في طبعتين، ثم أعيد نشره في موسكو عام ١٨٠٤ في ترجمة جديدة. وكوندياك يتخذ في المنطق موقفاً لا أدريا. فهو يؤكد أن الأشياء في ذاتها غير قابلة للمعرفة، وأن جميع محاولات الإنسان للنفاذ إلى ماهية الأشياء لا جدوى منها. ويصرح كوندياك بأن ماهية المادة والمكان والزمان والحركة لا تمكن معرفتها .

لقد كرس كوندياك السنوات الأخيرة من نشاطه العلمي لصقل طرائق الحساب المنطقي (في كتاب «لغة الحساب» المنشور عام ١٧٩٨ في الجزء الثالث والعشرين من مؤلفاته).

كانت مسألة العلاقة بين الفكر واللغة تحتل مكاناً مهماً في نسق تصورات كوندياك. فالتجريبويون والعقليون أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر عكفوا جميعاً على هذه المسألة. وقد سبق لديكار أن دعا إلى لغة فلسفية عالمية شاملة، وهي دعوة قام ليبنتس بعد ذلك بتطويرها. وقد درس هوبز الفكر في علاقته التي لا تنفصم عراها باللغة، معتبراً اللغة أداة منطقية يتوقف عليها كيف الفكر نفسه. فاللفظ عند هوبز جزء لا يتجزأ من الفكر

(فاللفظ هو حامل التصورات والأحكام والاستدلالات، وهي من دونه لا يمكن أن تتحقق). وكانت تجريبية لوك وباركلي تعتبر الألفاظ رموزاً للأفكار. ومن هنا جاءت الدعوة إلى خلق لغة عالمية شاملة واحدة عن طريق استخلاص العناصر المنطقية المحضة من اللغات المختلفة.

انتهج كوندياك في مسألة العلاقة بين الفكر واللغة موقفاً حسياً: تجريبياً. فهو ينفي وجود نشاط قائم بذاته للفكر مستقل عن التجربة الحسية ومختلف عنها. ويقول كوندياك إنه لكي يفسر الفكر ليس في حاجة إلى افتراض ملكة ذهنية خاصة، ملكة «عاقلة» داخل النفس، فملكة النفس القادرة كافية على أن تهب الأشياء علامات وأسماء. إن أساس المعرفة الإنسانية بأسرها مائل في العلاقة بين التصور واللفظ، وليست العلوم إلا لغات فرض عليها النظام. وما يكون «واقعياً» بالمعنى الصحيح للكلمة ليس إلا ما هو معطى لنا بواسطة الإحساس المفرد. ولكننا لن نكون قادرين على أن نرى كل تنوع المعطيات الحسية، وأن نحتفظ في ذاكرتنا بهذا التنوع، إذا لم نستطع أن نوحّد هذه المواد في مجموعات معينة، وأن نمّنها علامات «ثابتة»، وإن تكن تحكّمية (على هيئة ألفاظ) نستخدمها في توجيه خطانا داخل مواد التجربة الحسية الهائلة. ونحن نخلق بهذه الطريقة داخل عملية المعرفة نسقاً من ألفاظ الأجناس ذات الرتب العليا أو السفلى، ونحاول أن ندخل فيها الأشياء المفردة بأجمعها، أي سائر الموجودات على وجه العموم. ومهمة العلوم مقصورة على أن تستبدل بالطريقة البدائية التي تطلق أسماء لفظية على الأشياء طريقة أكثر دقة ورهافة، فلسفة العلم هي بمثابة شبكة تقع فيها معطيات الإدراك الحسي.

لكن لا يستطيع الفكر عن كوندياك النفاذ إلى ماهية الأشياء، فالتصورات المجردة ليست إلا وسائل إضافية ومساعدة تسمح للإنسان بالإحاطة بتنوع الأشياء عن طريق الجمع بين هذه التصورات. وليس لها في المعرفة دور أبعد من ذلك، وهي عند اتخاذها والجمع بينها تقوم فضلاً عن ذلك بتبسيط الصورة الواقعية للعالم، وتجعلها غليظة خالية من الدقة.

كما أن كوندياك يعتبر القضايا العامة تصورات عامة وينازع في قيمتها من حيث هي مبادئ للمعرفة. وتلك القضايا العامة لا تستطيع أن تكون أسوأ للمعرفة العلمية، لأنها ليست إلا كشف حساب يسجل معرفة بالوقائع المفردة. وهو يتبنى نظرية بيكون القائلة إن كل معرفة بالعام إنما هي متحصلة ابتداءً من المفرد والجزئي. فالتصورات العامة والقضايا العامة عند تلك النظرية ليست إلا ملخص للملاحظات والوقائع الجزئية.

ولكن كوندياك على الرغم من ذلك يعطي أهمية كبيرة للفروض في عملية المعرفة.

وكانت وجهات نظر الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر المتعلقة بمسائل نظرية المعرفة والمنطق تجد تعبيراً عنها في مقالات ظهرت في الموسوعة «Encyclopédie» الشهيرة التي نشرت في باريس في ثمانية وعشرين جزءاً ابتداءً من عام ١٧٥١ إلى عام ١٧٧٣. ثم

نشرت بعد ذلك خمسة أجزاء إضافية في أمستردام (١٧٧٦ - ١٧٧٧). وكان مؤسساً ومحرراً وناشراً الموسوعة «الإنسيكلوبيديا» هما ديدرو ودالمبير. وكانت مقالات الموسوعة في نظرية المعرفة والمنطق تستلهم تجريبية بيكون ولوك كما تستلهم النزعة الحسية. وفي كتاب المبير «المقال التمهيدي» (Le Discours préliminaire)، وهو كتاب متألق الفكر والصياغة. نجد تحليلاً للاتجاه العام «للموسوعة»، وللرسالة التي اضطلعت بأعبائها في نشر الأفكار التقدمية وللروح العامة التي تسري في أفكارها. وموضوع المقال هو مسألة أصل العلوم وتطورها، وهي المسألة التي عكف عليها بيكون في القرن السابع عشر. وقد اقتفى دالمبير أثر بيكون ونمى فكرة الدور التقدمي للعلوم في تطور المجتمع. وهو يبرز هنا الأهمية التاريخية للشخصيات القائدة في العلم الجديد. وقد تغنى على وجه الخصوص بمأثر بيكون الذي عده أعظم الفلاسفة، ومجد سعة معارفه. كما رفع فلسفة ديكارت ولوك وليبينتس إلى السماء، وأكد على أهمية علم النفس عند ديكارت ولوك وليبينتس، وعلم الفيزياء عند نيوتن، وأبرز الفضائل العلمية الضخمة لغاليليه وهارفي وهغنز.

قام الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر في مجال نظرية المعرفة بتطوير أفكار سابقهم من الماديين الإنكليز خطوات كبيرة إلى الأمام. وهكذا نجد ديدرو يفسر تشكيل الأحكام عن طريق الإقرار بعنصرين متجاورين (الإحساسات ومجموعات (حزم) الإحساسات)، وأضاف أنه يبدو له أنه لا بد من التعبير عن التعرف على تلك العلاقة بواسطة الألفاظ.

فالأحكام على هذا النحو - عند ديدرو - هي الجمع بين الإحساسات. وكل أفكارنا على وجه العموم (التصورات والأحكام والاستدلالات) هي في أساسها اتحاد وتضافر (تشابك) لإحساسات مختلفة. والفكر الإنساني، الذي هو عند ديدرو تعبير عن ترابط الإحساسات، يعكس العلاقات بين الأشياء في العالم الموضوعي، لأن الإحساسات هي صور لأشياء العالم الخارجي.

وسنحاول أن نتناول بمزيد من التفصيل نظريات دالمبير المنطقية. لقد كان فولتير هو الممثل الأول في المادية الفرنسية للاتجاه المتفرع من التجريبية الإنكليزية. وقد قام بتعريف العلم الفرنسي بمضمون نظريات نيوتن. كما كان دالمبير من أبرز شخصيات ذلك التيار العقلي، وقد عرض وجهات نظره الفلسفية والمنطقية في كتابه «مبادئ الفلسفة» (١٧٧٩)، وفي «مقال تمهيدي للموسوعة».

يقدم دالمبير الحل التالي للمسألة التي قام المذهبان المتعارضان في فلسفة عصره المذهب العقلي والتجريبي بحلها على نحو مختلف: ليست البديهيات مصدراً للحقيقة لأن مواصلة التعمق في البحث ستكشف لنا عن أنها أحكام هوية، وإذا كان هذا الظرف يضيف عليها قيمة ضرورية من ناحية، فإنه يفرض عليها العقم من ناحية أخرى.

إن البديهيات تشكل مضمون التعريفات. ولكن التعريفات لا تمتلك أية قيمة خلّاقة. فالتعريف لا يستطيع أن ينتج أية حقيقة جديدة. وهو لا يستطيع أن يتعدى تقديم المساعدة في التعبير عن بعض الوقائع العامة وتثبيتها. أما الحالات السيكلوجية الواقعية فهي وحدها في رأي الدلبير التي تستطيع أن تكون مبادئ أساسية حقيقية وأولية، لأنه ليس من الممكن استنباطها من أي شيء آخر سواها، وهي لا تستلزم أي برهان آخر بالإضافة إلى واقعة أننا نجدها مباشرة في تجربتنا الظاهرة والباطنة. وتقدم الظواهر التي نلاحظها كل يوم للفيزياء نقاط البدء التي لا يمكن أن يحيط بها أي شك، وتجدها الهندسة في علامات الامتداد المحسوسة، وتجدها الميتافيزيقا في مجموع مدركاتنا، وعلم الأخلاق في الاستعدادات الأولية المشتركة بين جميع البشر.

يقف الدلبير في نقده للتعريف، وفي تصوره لمهام الفلسفة ضد المذهب العقلي. ولكن نزعة التجريبية تفتقر إلى أساس مادي صلب، لأن مفاهيمه المعرفية تقوم على نزعة أنثروبولوجية ونزعة سيكلوجية. إن أساس المنطق عنده يجب أن يكون تحليل الأفكار المركبة إلى عناصرها البسيطة، والفكر المنطقي يستطيع المضي إلى ما هو أبعد، لأن طبيعة كل ماهية مفردة تظل غير قابلة للمعرفة، بل إننا لن نستطيع أن نقدم حتى لأنفسنا صورة دقيقة لما يجب علينا. فطبيعة الشيء الذي نقوم بدراسته لا تتألف من شيء آخر سوى تنمية الأفكار البسيطة المتضمنة في مفهومه. ووجهة النظر هذه تعتبر أن التقسيم المعتاد للتعريفات إلى تعريفات واقعية وتعريفات إسمية لا يتميز بالدقة.

تفسيراتنا العلمية ليست واقعية ولا إسمية، فهي ليست إشارات أو علامات نهبها نحن للأشياء، كما أنها ليست معرفة بماهيتها الباطنة، إنها تفسر طبيعة الشيء كما نفهمها نحن، لا باعتبارها مطابقة لما هي عليه في الواقع. والسماة اللاأدرية يمكن ادراك تغلغلها هنا عند الدلبير، فكل مهمة الفكر تتلخص عنده آخر الأمر في الوصول إلى كيف تتشكل لدينا فكرة مركبة ابتداءً من أفكار بسيطة، وتنحصر مهمة الفلسفة عنده في إقامة جدول لقسمة هذه الأفكار البسيطة الأساسية، وهو جدول يقدم لنا نظرة إجمالية تحيط بجميع ترابطاتها الممكنة. وهنا يقترب الدلبير كل الاقتراب من فكرة المنطق الرياضي عند ليبنتس.

إن تصوراتنا عند الدلبير ليست إلا علامات مختصرة لوقائع التجربة. وانطلاقاً من هذا المفهوم قام بحل مسألة مقياس القوة، التي كانت موضوعاً للنزاع بين أنصار ديكارت وتلاميذ ليبنتس، وهو لم يحكم لصالح أحد من الطرفين بقوله إن الفريقين يقعان في الخطأ نفسه المنتمي إلى المذهب العقلي، خطأ المبالغة في تقدير التعريف وأهميته الموضوعية الواقعية. وكان الدلبير يرى أن تعريفي مقياس القوة عند ديكارت وليبنتس صحيحان بدرجة متساوية من حيث أنهما صيغتان تجريبيتان، ولكنهما في الوقت نفسه مرفوضان من حيث أنهما تعريفتان ميتافيزيقيتان. وهو يرى أن الأمر كله لا يتعدى شجاراً حول ألفاظ، في حين أن المجادلة في واقع الأمر كانت تتعلق بأهم المبادئ الأساسية في الفيزياء. ولكن نزعة

دالمبير اللأدرية (إن التفكير المائل في التصورات لا يستطيع النفاذ إلى ماهية الأشياء) دفعته إلى تبسيط المسألة وإنكار المضمون الواقعي للنزاع بين ديكارت وليبنس .

أما فيما يتعلق بفكرة التجربة فقد كان دالمبير متأثراً بلوك ونيوتن . وهو يفرق بين الملاحظة التي تعتبر عادة إماماً معرفياً عرضياً بموضوع معطى ، وبين الطرائق المطبقة في العلوم التجريبية التي تقضي بالأكتفي الذات العارفة بالمدركات الحسية السلبية ، بل تتقدم إلى الطبيعة بأسئلتها الخاصة ، حيث يلعب استخدام الرياضيات دوراً جوهرياً في هذا النشاط .

يقول دالمبير في «مقال تمهيدي للموسوعة» إن جميع معارفنا تتلخص فيما تقدمه لنا الحواس على نحو مباشر ، وينجم عن ذلك أن جميع أفكارنا ترجع إلى الإحساسات . حقاً ، لقد تطور مفهومنا لأصل المعرفة بعد ذلك ، وشرعنا في اعتبار النزعة الحسية نظرية غير معقولة . ولكننا في الوقت الحاضر ، كما يقول دالمبير ، نرجع في هذه المسألة إلى نظريات الأقدمين . كما نقترّب منهم في الكثير من المسائل الأخرى . إلا أنه بعد ذلك يخفف من حدة موقفه الحسي في أساسه بإدخال مبادئ جبرية وهندسية عليه . وهو يرى أن الجبر له علاقة بالأفكار التي خلقناها نحن انفسنا عن طريق التجريد ، والتي لا تتضمن إلا ما وضعناه نحن فيها ، وذلك يضيف عليها يقيناً مطلقاً ووضوحاً كاملاً .

هنا يفهم دالمبير التصور المجرد باعتباره نتيجة للتفكير الخالص ، وهو يدرس من هذه الزاوية مضمون الجبر والهندسة بأجمعه . وهو يصل على هذا النحو إلى مفهوم جديد لدور الفكر المجرد في المعرفة . ومنذ ذلك الوقت أخذ يرى أنه كلما كانت القضية الأساسية في العلم أكثر تجريباً ازدادت المعرفة التي تقدمها يقيناً ، وعلى العكس من ذلك فكلما كان موضوع العلم أكثر اقتراباً من الطابع الحسي أصبحت المعرفة التي يقدمها أكثر اتصافاً بالاحتمال والغموض . وانطلاقاً من هذه القضايا الجديدة تكلم دالمبير عن كلية حضور اللحظة «المثالية» في معرفة الظواهر الفيزيائية من تعاقب تمثلاتنا ، فإن ذلك لا يستنفد مسألة طبيعة الزمان .

الفصل الثالث عشر

منطق كانط

سنحاول النظر في القضايا التي يبدأ منها كانط والتي أقام عليها نظريته في المعرفة .

والقضية الرئيسية فيها هي تقسيم عناصر المفهوم إلى: عناصر ماهوية (Adesentias pertinentia) - مقومة له ويفتقر إليها في ماهيته - وعناصر من خارج ماهيته (Extra - essentialia) - لا تدخل في ماهيته - وهو يقسم العناصر الماهوية تقسيماً فرعياً إلى عناصر ماهوية مقومة (Essentialia constitutisa) متضمنة بأجمعها في موضوع الحكم وإلى معلولات عقلية مترتبة عليه (Rationata).

والعناصر غير الماهوية - ذات السمة المميزة عند كانط- تقررها التجربة وتنقسم بدورها إلى باطنة (أحوال Modi) وظاهرة (إضافات Relationes)، ومن هذا التقسيم للعناصر التي يتألف منها المفهوم استمد كانط تصنيفه للأحكام. وهو يقسمها أول الأمر إلى أحكام تجريبية (بعديّة A posteriori) وإلى أحكام خالصة محض قبلية (A priori) مستقلة عن التجربة.

ولكنه يتبنى في تواز مع ذلك تقسيماً ثانياً للأحكام: ١ - أحكام هوية مطلقة يتكرر فيها تصور الموضوع في المحمول، وصيغتها أ=أ، وهي تحصيل حاصل بسيط، ٢ - أحكام هوية واقعية يطلق عليها كانط اسم الأحكام التحليلية، ٣ - الأحكام التركيبية.

والأحكام التحليلية بخلاف أحكام الهوية المطلقة يصبح أحد عناصر مفهوم موضوعها محمولاً فيها. فعلى سبيل المثال، إن عبارة «الذهب هو الذهب» حكم هوية مطلقة. أما

عبارة «الذهب أصفر» فهي حكم هوية نسبية تحليلية. فالتصور أيتضمن الأوجه أ وب و ح- التي تشكل المفهوم أ.

ففي الأحكام التحليلية نرى أن أحد الأوجه التي تشكل مفهوم الموضوع تحمل عليه. أما الأحكام التركيبية فهي على النقيض من التحليلية تضيف إلى معرفتنا بموضوع الحكم جديداً، وتثريه بأوجه جديدة معطاة في المحمول. مثل الحكم الآتي: الكثافة النسبية للذهب = ١٩,٥.

يستنتج كانط من الجمع بين التقسيمين المذكورين أربعة أضرب من الأحكام: ١- تحليلية بعدية، ٢- تحليلية قبلية، ٣- تركيبية بعدية، ٤- تركيبية قبلية. والضرب الأول ضرب متخيل صرف. فلا إمكان لوجود حكم تحليلي تجريبي، وكانط يعتبر الأضرب الثلاثة الأخرى واقعية.

وليست صيغة الأحكام التحليلية عند كانط = أ (فتلك صيغة أحكام تحصيل الحاصل، أي أحكام الهوية المطلقة)، بل هي تنهض على قانون منطقي صوري، هو قانون التناقض الذي يقدم له كانط الصياغة الآتية «يتمتع أن يكون لشيء (الموضوع) محمول يناقضه».

والأحكام التركيبية البعدية هي الأحكام التجريبية المعتادة، ويمكن أن تكون جزئية أو كلية (ذات شمول تجريبي).

أما الأحكام التركيبية القبلية فتأتي في النهاية. ويطرح إمكانها مشكلة، عكف كتاب «نقد العقل الخالص» على حلها.

يصوغ كانط المسألة الأساسية في نظرية المعرفة على النحو الآتي: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ والحكم التركيبي القبلي عنده هو ذلك الحكم الذي يرتبط فيه مفهوم بعلاقة ضرورية مع مفهوم آخر ليس متضمناً فيه.

وتنقسم المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة الكانطية، أي مشكلة إمكان الأحكام التركيبية القبلية، أول ما تنقسم إلى مسألتين: ١- الإمكان السيكولوجي للأحكام التركيبية القبلية، ٢- صحتها المنطقية. والمسألة الأولى هي مسألة تتعلق بالواقع (Questio facti)، والمسألة الثانية تتعلق بالحق (Questio juris).

يذهب فايهنغر «Valhinger» إلى أن الموضوع الرئيسي لكتاب نقد العقل الخالص هو حل المسألتين الآتيتين: ١ - كيف تكون المعرفة القبلية المحضة ممكنة؟ و ٢ - كيف تكون التجربة التي تضم عناصر عامة ضرورية ممكنة؟

وإذ يعكف كانط على مسألة الأحكام التركيبية القبلية، فإنه في الوقت نفسه يحاول إيضاح أن التجربة نفسها تصير موضوعية عامة، وضرورية من خلال العناصر القبلية التي تدخل

عليها . وقد بين كونو فيشر «Kuno fisher» أن الفلسفة الكانطية استهدفت أن تكون «نظرية التجربة» . ولكن كانط يضيف على مفهوم التجربة دلالة نوعية تقوم على المثالية الموضوعية ، وكانت مصدراً لكثير من اللبس في التطور اللاحق للفلسفة البرجوازية .

ومسألة إمكان الأحكام التركيبية القبلية هي المشكلة المحورية في الفلسفة الكانطية . وكانط يقرر وجود هذا النوع من الأحكام في الرياضيات وفي «العلوم الطبيعية» الخالصة و «الميتافيزيقا» . ويأخذ كتاب «نقد العقل الخالص» على عاتقه مهمة البرهنة على أنه لتلك الأحكام قيمة معرفية في الرياضيات وفي العلوم الطبيعية المحضة ، وعلى أنها لا تمتلك قيمة معرفية في الميتافيزيقا ، لأن الميتافيزيقا تخرج على حدود التجربة وتكشف عن عالم فائق للطبيعة . وهو يقول إن الزمان والمكان باعتبارهما صورتين قبليتين للحدس الحسي هما الشرطان اللذان يجعلان الرياضيات ممكنة بوصفها علماً ويجعلان تطبيقها ممكناً على الأشياء . كما تمتلك أحكام العلوم الطبيعية الخالصة قيمة معرفية لأن الصور القبلية لمقولات الفهم هي شروط إمكان تلك الأحكام . ولكن الأحكام الميتافيزيقية تخلو من أية قيمة معرفية ، لأن مثل العقل ليست هي الشروط الضرورية لإمكان التجربة .

ويقرر كانط أن معياري المعرفة القبلية هما الضرورة والكلية وهذان الوجهان كافيان للترفة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية . ونحن نلمس هنا تأثير أفلاطون ، ففي محاوره ثياتيتوس على وجه الدقة تظهر الكلية والضرورة لأول مرة باعتبارهما معياري المعرفة العقلية ، فهما اللتان وحدهما تضمنان يقين الحقيقة المطلقة للأحكام . وعند كانط ، كما كانت الحال عند أفلاطون ، توضع المعرفة القبلية فوق المعرفة التجريبية ، فالأولى وحدها هي التي تمتلك كلية دقيقة متسقة وضرورة يقيناً مطلقين .

ونجد أو برفغ «Oberweg» وريتير «Ritter» في مؤلفاتهما المنطقية يعترضان على ما يقوله كانط ، فالكلية المتسقة هي أيضاً خاصة للاستقراء الكامل ، وقد برهن جون ستيوارت ميل على أن المعرفة التجريبية يمكن أن يكون فيها جانب ضروري .

ويعرض أو برفغ الخطوات المتعاقبة للبرهنة الكانطية على المعرفة الكلية كما يأتي : إن التجربة لا تقدم أبداً معرفة كلية بحق ، فإذا وجدت كلية حقة في المعرفة وجب ألا تكون تلك الكلية تجريبية بل قبلية . وبما أن الأحكام الكلية المتسقة بحق موجودة ، فإن هذه الأحكام إذن قبلية ؛ ولكن ريل «Riehl» ينتقد أو برفغ ويأخذ عليه أنه جعل «ساقى البرهنة الكانطية مرفوعتين في الهواء (مقلوبة رأساً على عقب)» . وريل يذهب إلى أن الكلية والضرورة عند كانط ليستا قاعدة ينهض عليها التذليل ، بل هما المشكلة ، وتلك المشكلة ليست بطبيعة الحال أساساً للبرهان . إن كانط لا يستنبط القبلية من الكلية ، فالأمر على العكس ، فالمقدمة القائلة إن هناك معرفة كلية ضرورية لم تكن عند كانط حقيقة لا ريب فيها . وحينما يستعرض فايهنغر تلك المناقشة بين أو برفغ وريل يقول إن ريل في واقع الأمر هو الذي قلب البرهان الكانطي رأساً على عقب .

ولكن كل التركيبات الكانطية في الحقيقة تقوم على مقدمات تعسفية، يقبلها دون براهين، وبين تلك التركيبات يحتل مكان الصدارة مفهومه المثالي النزعة للتجربة ومفهومه العقلي النزعة للضرورة المطلقة والكلية المطلقة.

وتضم المعرفة القبلية التي تمتلكها الذات: ١ - صورتتي الحدس الحسي (المكان والزمان)، ٢ - مقولات الفهم، ٣ - مثل العقل، ٤ - الأحكام التحليلية، ٥ - الأحكام التركيبية من قبيل « لكل شيء علة ».

فما هو الهدف الرئيسي لنقد العقل الخالص؟ أهو تسليط الضوء على الصور القبلية للمعرفة وعلى قيمتها، أو قصر إمكان المعرفة على مجال التجربة؟ وتلك مسألة خلافية يحتدم حولها النزاع. ونحن نرى أنه ينبغي حسمها على النحو التالي: لقد كان هدف كانط في الطبعة الأولى من « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) دحض مذهب الشك عن هيوم والدفاع عن كلية قضايا المعرفة العلمية الأساسية وضرورتها، لذلك أصبحت المهمة الرئيسية التي يقتضيها ذلك هي دراسة الصور القبلية للمعرفة. أما في الطبعة الثانية (١٧٨٧) فقد اعتبر كانط، بعد إنضاجه الأفكار التي قدمها في « نقد العقل العملي »، مهمته ماثلة في قصر المعرفة الإنسانية على مجال التجربة الممكنة وفي الانتقاص من حقوق العقل النظري.

وكانط نفسه هو الذي يشير في مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص » إلى أن هدف هذا الكتاب هو تحديد مجال العلم على نحو يحتفظ فيه بمكان للإيمان. ولكن هذين الهدفين: الحد من حقوق العقل النظري والبرهنة على وجود وعلى مشروعية صور قبلية للمعرفة، إنما يصدران عن هدف مركزي واحد بعينه وضعه كانط نصب عينيه وهو التوفيق بين المذهبين العقلي والتجريبي. وقد تعرضت القسمة الكانطية للأحكام إلى تحليلية وتركيبية، في الكثير من الأحيان، لنقد مؤداه أن الحكم الواحد بعينه على الصعيد السيكلوجي، يمكن أن يكون تحليلياً بالنسبة إلى فرد، وتركيبياً بالنسبة إلى فرد آخر وفقاً لمستوى معارف كل منهما: فقد يضيف عند أحدهما إلى معرفته بموضوع الحكم في حين إنه يमित اللثام عند الآخر على ما كان يعرفه عن الموضوع من قبل. ومن وجهة النظر هذه قد يكون حكم معين - حتى بالنسبة إلى الفرد الواحد - تركيبياً ثم يصير تحليلياً بعد إثراء معرفته بالموضوع.

ولكن هذا النقد يخطيء هدفه. فكانط في الحقيقة لا يقيم التمييز بين الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية على تكوينها السيكلوجي، ولكن على طبيعتها المعرفية، أي على الطابع المميز لنوع التدليل فيها: فالأحكام التحليلية لا تستند إلا على تدليل صوري منطقي وهو ليس إلا شكلاً جديداً للتعبير عن فكرة معينة يكشف عن مضمونها، في حين إن الأحكام التركيبية تأتي بشيء جديد ولا تكتفي بتقديم شكل جديد للفكرة المعينة الواحدة.

ولكن القسمة الكانطية للأحكام إلى قبلية وبعديّة ليست قسمة صحيحة ، لأن كل الأحكام دون استثناء لها أصل تجريبي في نهاية المطاف ، فهي انعكاس للواقع (بما في ذلك القضايا الرياضية).

بيد أن أهم المسائل التي يعالجها «نقد العقل الخالص» وأكثرها صعوبة في الوقت نفسه في نظر كانط هي مسألة الاستنباط الترنسندنطالي للمقولات . ولأنه لم يكن راضياً كل الرضا عن عرض هذه المسألة في الطبعة الأولى ، فقد عاد إلى تناولها في الطبعة الثانية ، ورجع إليها كذلك في «التمهيدات» ، مقدماً لها تفسيراً جديداً .

وهو في «التمهيدات» يقوم بدراسة تحليلية لتلك المسألة ، بادئاً بتقرير وجود المعرفة العلمية ليدرس الشروط الضرورية لوجود تلك الواقعة .

يصل كانط من ذلك إلى قضية مؤداها أن هناك كثيراً من الأحكام التركيبية القبلية ، وهي ذات أهمية مطلقة بالنسبة إلى ظواهر الطبيعة بأجمعها ، وهذه الأحكام في جملتها تشكل العلوم الطبيعية المحضة . والمقدمة الضرورية لهذه العلوم هي وجود مقولات تعتبر صورياً للفكر ، تمتلك قيمة معرفية بالنسبة إلى كل الظواهر الطبيعية وكل مجالات الحدس الحسي .

وعلى خلاف المسار الذي اتبعه البحث في «التمهيدات» عالج كانط في الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص» الاستنباط الترنسندنطالي بواسطة التركيب . وهو يقيم البناء هنا على أساس من الشروط العليا للمعرفة .

يعتبر كانط المقولات تصورات محض قبلية للفهم ، لا تصدر عن التجربة بل عن الملكة المعرفية للإنسان . وعلى الرغم من ذلك ، فالمقولات ليست فطرية . وهو في تسليمه بأن مقولات الفهم لا ترجع في أصلها إلى التجربة كان خاضعاً لتأثير النقد الذي وجهه هيوم إلى مفهوم العلية ، ولكنه يفلت من أسر نزعة الشك عند هيوم عندما يقول بالطابع القبلي للمقولات . فوظيفة مقولات الفهم في نظر كانط هي التركيب ، هي توحيد التمثلات المختلفة في كل موحد ، ورد التنوع (التغاير) إلى الوحدة . ولكنه يذهب إلى أن وحدة التنوع (التغاير) ليست معطاة في موضوعات الحدس الحسي ، وليست مدركة عن طريق التقبل السلبي ، ولكنها عملية نشيطة (فعالة) يقوم بها الفهم نفسه .

وهو بهذا المعنى ينضم إلى لوك الذي يرى أن التجربة لا تقدم لنا إلا انطباعات منفصلة ومنعزلة ، ولا تندمج في تشكيلات متكاملة مركبة إلا بواسطة نشاط الذهن . أما في نظر كانط فإن المعرفة هي توحيد المتغاير في كل واحد ، ويستلزم التحليل دائماً تركيباً سابقاً ، فالفهم لا يحل إلا ما قام هو بتركيبه من قبل . ويستطيع الفهم أن ينجز التركيب بوسائل مختلفة ، فهناك من الوسائل قدر مساو لمقولات الفهم .

يذهب كانط إلى أن تعداد (إحصاء) مقولات الفهم ، على نحو مستوعب وشامل ، إنما

هو من عمل الاستنباط الميتافيزيقي، في حين أن الاستنباط الترנסندنتالي هو الذي يدرس أنماط معرفتنا للأشياء بمقدار ما تكون هذه الأنماط قبلية. فالاستنباط الميتافيزيقي يقرر واقعة امتلاكنا لصور قبلية من المعرفة (صور الحدس الحدسي ومقولات الفهم)، في حين أن الاستنباط الترנסندنتالي ينصب على مسألة أخرى هي معرفة مشروعية تطبيق تلك الصور التي تنتمي إلى مملكتنا المعرفية الخاصة على موضوعات التجربة. فمسألة مشروعية «Quodjuris» تطبيق الصور الذاتية على محتوى موضوعي، هي على وجه الدقة المشكلة التي يتعين على الاستنباط الترנסندنتالي حلها.

إن الاستنباط الترנסندنتالي يجب عليه أن يكتشف القيمة الموضوعية لصور المعرفة الذاتية. وكانط يجد نفسه هنا في مواجهة مهمة معقدة وعسيرة نظراً لأنه يرفض النظرية المادية القائلة إن الوعي يعكس الواقع الموضوعي، بما يلزم عنها من القول إن صور المعرفة تعكس هي نفسها العلاقات القائمة في الواقع الموضوعي. وتلك الطريقة في تفسير عملية المعرفة موصدة أمامه، لذلك يجد نفسه مرغماً على بناء هيكل تهيدي لتفسير مصطنع ومعقد، متخذاً شكل الاستنباط الترנסندنتالي.

يطرح كانط بالنسبة إلى الاستنباط الترנסندنتالي السؤال الآتي: على أي أساس يستند إضفاء دلالة موضوعية على الصور الذاتية للمعرفة؟ أو بعبارة أخرى، كيف تكون الشروط الذاتية للتفكير هي شروط كل معرفة ممكنة؟

ويرى أن القيمة المعرفية الموضوعية لمقولات الفهم يمكن البرهنة عليها، إذا بينا أن المفهوم التجريبي العيني للموضوع يتأسس على المفهوم القبلي الخالص للموضوع بوجه عام، والذي تشكل مقولات الفهم شرطه الضروري.

والمسألة الأساسية في الاستنباط الترנסندنتالي هي تحديد كيف يستطيع الفهم باستقلال عن التجربة أن يصل إلى التصورات؟ وإلى أي مدى تتسع هذه المعرفة المستقلة عن التجربة؟ والمسألة الثانية وإن تكن ثانوية هي مسألة المصادر الذاتية للمعرفة القبلية. وكانط يدرسها في القسم المخصص للاستنباط الذاتي السيكولوجي الذي يسبق في الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص المسألة الأساسية، مسألة الاستنباط الترנסندنتالي.

يتحدث كانط عن ثلاثة أنواع من التركيب التي ينتجها الفهم عن طريق توسط المقولات (مبادئ الفهم الخالص): ١- تركيب الحدس (بديهيات الحدس وهي تقابل مقولة الكم)، ٢- تركيب الاستنساخ «Reproduction» (*) [الصور المتقابلة الأولية أو توقعات الإدراك الحسي (وهي تقابل مقولة الكيف)]، ٣- تركيب التعرف (قواعد التجربة وهي تقابل مقولة الإضافة).

(*) المقصود به هنا: الفعل الذهني الأولي الذي يسبق الحكم والاستدلال، وهو محض إدراك معنى ما دون إثبات أو نفي.

وبادىء ذي بدء ، إن كل تمثّل من حيث أنه معطى في لحظة ما هو وحدة مطلقة . ولكن كل حدس حسي يضم في داخله كثرة متغايرة ، ولكي تصير تلك الكثرة المتغايرة وحدة في الحدس يجب تجاوز تلك الكثرة والإحاطة بها في مجموعها . وهذا ما يطلق عليه كانط اسم تركيب الحدس (Appréhension - Anschauung) ، وهو الذي يعيد توحيد كثرة الانطباعات لتشكيل حدس بالكثرة داخل موضوع واحد .

ولكن التركيب لا يكفي لإظهار الوحدة في حدس صورة واحدة وحدس العلاقة المتبادلة . ولا بد للوصول إلى ذلك من إضافة تركيب الاستنساخ (تكوين الصورة المتكاملة الأولية) . فالإدراك الحسي الذي يتم في لحظة واحدة للكثرة المتغايرة في الزمان ، يتطلب من أجل إمكان الحصول على الوحدة المتكاملة استنساخاً ، لا ينقطع (تكوين صورة عامة أولية) ، لانطباعات لم تعد موجودة في اللحظة المعطاة (تقديم موضوع الإدراك الحسي باعتباره حقيقة موحدة ندركها بأجمعها على نحو مباشر في لحظة واحدة ، يختلف عن الحدس السابق الذي يقوم بتركيب متعاقب لكثرة من الإحساسات) . ولرد الكثرة إلى الوحدة لا بد من اشتراك هذين التركيبين ، تركيب الحدس وتركيب الاستنساخ المترابطين دون انفصام . بل يجب ، فضلاً عن ذلك ، اشتراك تركيب التعرف أي مطابقة التمثيلات المستنسخة (المركب الذهني) للتمثيلات الماضية ، ودون ذلك سيظهر كل تمثّل استنسخ باعتباره تمثلاً جديداً .

والشرط الجوهرى لهذه الأنواع الثلاثة من التركيب هو الوحدة الترنسندنطالية للوعي . ولكن هذه الوحدة ما تزال تبدو لنا وحدة ذاتية ، ولكي تصير وحدة موضوعية للوعي بالذات لا بد أن نسير في طريق آخر هو طريق البحث . وينتقل كانط هنا إلى نظرية الإدراك الواعي الترنسندنطالي من حيث أنه وحدة موضوعية للوعي بالذات . وهو باعتباره مثالياً يسلم بأننا لا نمتلك إلا كثرة متغايرة من تمثلاتنا ، أما الموضوع المناظر لهذه التمثيلات فإنه يقلت من معرفتنا . ولهذا السبب فإن الوحدة التي تخلق من كثرة الانطباعات الحسية المتغايرة كلاً موحداً لا يمكن أن تكون إلا وحدة الوعي الصورية . فنحن لا نمتلك «الموضوع» ونعقله إلا عندما نربط بين كثرة الحدس (الحسي) في وحدة تركيبية تتخذ صورة المفهوم .

إن الوحدة التركيبية للموضوع عند كانط هي الوحدة الصورية المحضة للوعي ، وهي التي تتولد بواسطة النشاط (الفاعلية) التركيبى للوعي . وهكذا يصل كانط إلى استنتاج مؤداه أن إمكان معرفة الأشياء يتطلب وحدة صورية للوعي . وهو يستنتج من ذلك أن هناك أساساً للوحدة السيكلوجية للوعي ؛ أي الوحدة الذاتية والتجريبية . وهذا الأساس هو الإدراك الواعي الترنسندنطالي الذي يختلف عن الوحدة السيكلوجية من حيث طبيعته ، وهو الذي يمثل الصورة الضرورية «للوعي في عموم» ، كما يشكل الشرط الأعلى لإمكان معرفة الموضوعات بوجه عام .

تذهب نظرية كانط إلى أن كل وعي تجريبي يمتلك هذا «الوعي في عموم» من حيث أنه صورته الضرورية ، وهو يسميه الوحدة الترنسندنطالية التركيبية للإدراك الواعي ، أو

باختصار الإدراك الواعي الترנסدنتالي . والفكرة المهيمنة على النظرية الكانطية في الإدراك الواعي الترנסدنتالي هي أن كل وعي تجريبي فردي هو وعي مشترك بين البشر جميعاً ، عندما نأخذ في حسابنا أن الكثرة المتغايرة من الانطباعات داخل كل وعي تجريبي تترابط وفقاً لقوانين كلية مشتركة بين الذات الواعية جميعاً ، ويطلق كانط صفة الموضوعية على ما هو كلي وضروري ومنطقي في كل وعي .

وهكذا يذهب كانط إلى أن « الموضوعي » هو كل ما يرتبط بـ « الوعي في عموم » ، والإدراك الواعي الترנסدنتالي موضوعي لأنه واحد كلي وضروري عند جميع الناس . وهذه القضية الكانطية تجمعها عناصر مشتركة بمذهب ابن رشد في العقل الكلي المشترك بين البشر جميعاً ، وهو مذهب يرى أن البشر ليسوا أهلاً للمعرفة إلا نظراً لأنهم مشاركون في هذا العقل الكلي .

وتقول نظرية كانط إن تكثر الانطباعات الحسية هو وحده المعطى (أي الذي تقدمه التجربة الحسية عن الأشياء المادية) ، وإن الموضوعات تخلق منها بواسطة الفهم الإنساني . فالوحدة الترנסدنتالية للإدراك الواعي عنده ذات طابع موضوعي ، لأنها تشكل أساس التركيب الموضوعي الذي يولد الموضوعات . فمصدر وحدة التجربة وقوانينها هو الوحدة الترנסدنتالية للإدراك الواعي .

فكل ما في الظواهر ، التي نسميها بالطبيعية ، من نظام وتوافق مع القواعد والقوانين لا ينتميان في نظر كانط إلى الظواهر نفسها ، ولكنهما عناصر يجلبها وعينا إلى ما هو معطى لنا في الحدس الحسي . وهو يسمي القواعد التي يتحقق هذا التركيب وفقاً لها بالمقولات ، فهي التي تخلق « التجربة » و « الطبيعة » بوحدتهما وقوانينهما بدءاً من المعطيات المنفصلة للإدراك الحسي .

وفي التحليل الترנסدنتالي يضع كانط على عاتقه مهمة البرهنة على أن مقولات الفهم ذات دلالة موضوعية ، لأنها تشكل الشرط الذي لا بد منه (Sine qua non) لإمكان موضوعات التجربة الممكنة جميعاً . ويتلخص تدليله من حيث الجوهر في أنه لولم نمتلك الفهم بمقولاته ، لما كانت الطبيعة بقوانينها موجودة بالنسبة إلينا ، بل لما أصبح هناك إلا عماء (اختلاط) مشوش من الإحساسات ، أي كثرة من الانطباعات الحسية لا يربطها نظام ولا تماسك في اتساق . ولكن كانط حينما يعزو ما في ظواهر الطبيعة من ترابط ونظام وقوانين إلى نشاط الذات العارفة ، فإنه يقلب العلاقة الواقعية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، بين منطق الأشياء ومنطق الأفكار رأساً على عقب .

إن التحليل الترנסدنتالي عند كانط يقوم بتنمية نظرية مؤداها أن كل مفاهيمنا عن العالم الخارجي وأحكامنا عليه تتشكل بدءاً من مقولات الفهم : وهي مفاهيم قبلية محض .

يمتلك كل موضوع أحاط به الفكر كما معيناً وكيفاً معيناً ، ويوجد في علاقة (إضافة)

معينة بالنسبة إلى الموضوعات الأخرى، ويمثل حالاً أو نمطاً معيناً من الوجود (جهة). ويصدر ذلك عن بنية (تنظيم) ذهننا الذي يمتلك مقولات الفهم الضرورية. إن تلك المقولات صادرة عن تركيب ذهن الذات العارفة، ولها بالنسبة إليه قيمة ضرورية كلية، ويطبقها هذا الذهن على كل مواد التجربة الخارجية (الظواهر). ولكن مقولات الفهم هذه، في نظر كانط، غير قابلة للتطبيق على الأشياء في ذاتها (Houmènes).

واستنباط مقولات الفهم عند كانط يقوم على قضية مؤداها أن المعرفة أو امتلاك المعرفة يعني التوحيد على نحو متعين بين الوقائع المفردة. وبغير تلك الرابطة بين الوقائع الجزئية تصبح معرفة الموضوع مستحيلة. وعند دراسة الروابط التي تؤسس معرفة الأشياء يطرح كانط جانباً العمليات الفيزيولوجية والسيكولوجية التي تحقق هذا التركيب للكثرة الحسية المعطاة في موضوع مفرد.

ولامتلاك أبسط تمثيل لموضوع ما ينبغي القيام بتركيب سابق. وهو أولاً التقبل السلبي (المنفعل) للواقع في معرفتنا للمادة الحسية (الإحساسات)، ولكن هذا التقبل لا يتعدى أن يقدم معطيات منعزلة ومنفصلة، وما يزال ينبغي الربط بينها وتحويلها إلى علاقة منطقية.

ولكن، الربط بين المعطيات المنفصلة للإدراك الحسي في تجربة كلية موحدة يتطلب عند كانط نشاطاً من جانب الفهم، وهو نشاط يتحقق وفقاً لأحوال (أنماط) متعينة وقوانين يأتي بها الفهم إلى التجربة. إن الفهم هو مشرع الطبيعة (واضع قوانينها) وهذا هو الأساس المثالي الجوهرى لنظرية كانط في المعرفة. إن تركيب عناصر التجربة عنده ليس شيئاً معطى على الإطلاق، بل ينتج دائماً عن النشاط المستقل للذات العارفة. ويقول كانط إن الفهم يخلق الطبيعة، وإن قوانين الفهم هي قوانين الطبيعة، وإن الذات عندما تعرف قوانين الطبيعة فإنها لا تكتشف إلا ما وضعته هي بنفسها في الطبيعة من قبل.

وموضوع التجربة، أي موضوع الطبيعة يتألف عند كانط من قسمين غير متجانسين: الأول هو المعطى في الإحساسات (ما ينتج عن تأثير الموضوعات الخارجية فينا)، والثاني هو الذي تأتي به الذات نفسها (صور الوعي القبلية الباطنة فيه، التي تأتي بها الذات إلى الموضوع نفسه). وكل ما يتصل بصياغة التجربة وتركيبتها، وبعلاقات الطبيعة وقوانينها تأتي به الذات العارفة نفسها، وبهذا المعنى يمكن القول إن الطبيعة والتجربة بناءً من صنع الذهن الذي خلق الطبيعة بدءاً من مواد معطاة، فليس فكرنا هو الذي يطابق الطبيعة عندما يعكسها بل على العكس، فالطبيعة (في جانبها الصوري) هي التي تطابق قوانين فكرنا وصوره، وهذا هو التشويه المثالي للواقع الذي نماه كانط في فلسفته الترنسندنتالية النقدية.

وكانط بعد أن قسم مقولات الفهم إلى أربع طوائف (الكم والكيف والإضافة والجهة)، يواصل تقسيم كل منها إلى طوائف فرعية، وعلى هذا النحو حصل على جدول يضم اثنتي عشرة مقولة:

- ١ - مقولات الكم : ١ - الوحدة ٢ - الكثرة ٣ - الجملة .
 ٢ - مقولات الكيف : ١ - إيجاب (وجود) ٢ - سلب ٣ - حد .
 ٣ - مقولات الإضافة : ١ - الجوهر والعرض ٢ - العلة والمعلول ٣ - التفاعل (الفعل المتبادل) .
 ٤ - مقولات الجهة : ١ - إمكان ٢ - وجود ٣ - الضرورة ، مع ضدها الامتناع (اللاوجود) والمصادفة .

ويضع كانط أساساً لجدول مقولاته في الاختلافات الصورية للحكم . وهو يفترض أنه لو أمكنه الاسترشاد بتقسيم الأحكام الذي يتنبأه المنطق الصوري ، فإنه سيكون باستطاعته الحصول على قائمة وافية مستوعبة لمقولات الفهم ، علماً أن الحكم هو وظيفة نوعية للفهم . فهنالك من مقولات الفهم قدر ما هنالك من صور الحكم . ولكي يظل على تمسكه ، في جميع الأنحاء ، بهذه القسمة إلى ثلاثة عناصر ، فقد أدخل على قسمة الأحكام وفقاً للكيف نوعاً آخر من الأحكام هو الأحكام غير المتعينة (Infnls)، وفيها يعزى محمول سالب إلى الموضوع (س هي ليست ص) .

أما فيما يتصل بقسمة الأحكام وفقاً للجوانب الصورية ، فقد اتبع كانط الرسم التخطيطي الذي لقي اقراراً شاملاً في المنطق الصوري .

لقد تعرض جدول مقولات الفهم عند كانط فيما بعد لنقدٍ صائب بسبب أنه لا يستوعب مجمل المفاهيم الكلية التي تعكس أشمل علاقات الواقع . كما وجد آخرون ، على العكس من ذلك ، أن بعض المقولات التي تبناها كانط نوافل زائدة عن الحاجة .

وهكذا ، نجد شوبنهاور يظن أن المقولات الكانطية جميعاً باستثناء العلية ليست إلا ابتداعات باطلة ، كما يتوسع باولسن (Paulsen) في هذا الاستثناء فيمنحه لمقولة الجوهر أيضاً . وهو يلاحظ أن كانط نفسه حينما كان يحتاج إلى تقديم أمثلة من المقولات ، فإنه كان يشير دائماً إلى هاتين المقولتين وحدهما .

ويسلم كانط بوظيفتين للعقل النظري (بالمعنى الواسع للكلمة) : فهو أولاً يجري العمليات العقلية على معطيات الإدراك الحسي ، وهو ثانياً يدرس ما لا ينتمي إلى العالم الحسي : أي العالم القابل للتعقل . ولكن نظريته تذهب إلى أن العمليات التي يجربها العقل على معطيات التجربة الحسية هي وحدها التي تمتلك قيمة معرفية ، وحينما يبدأ العقل الإنساني في الحكم على ما يخرج عن إطار التجربة الحسية ، فإنه يسقط لا محالة في الأغاليط Paralogsms (الاستدلالات الزائفة) ، ويقع فريسة لتناقضات لاحل لها ، ويقم هيكل نظريات ميتافيزيقية وعلمية كاذبة تخلو من أية قيمة معرفية .

وبطبيعة الحال ، لقد كانت النظرة إلى الرياضيات باعتبارها نموذجاً للعلوم كافة

وللفلسفة خاصة - وهي النظرة التي هيمنت على القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا الغربية - مقدمة لنظرية كانط في المعرفة . والاستناد إلى المنهج العلمي الدقيق للرياضيات يؤدي إلى التسليم بأن مصادراتها حقائق مطلقة لا يمكن دحضها . وحتى هيوم صاحب نزعة الشك المتطرفة لم يكن ينكر ذلك . وكانط نفسه كان مقتنعاً بسمو المعرفة الرياضية ، وهو يقول إن صدق (حقيقة) علم من العلوم يقاس بمقدار ما يحويه من مضمون رياضي ، ويصرح بأن السيكلوجيا لن تكون أبداً علماً حقيقياً لأن الصيغ الرياضية لا يمكن تطبيقها على ظواهر الوعي .

وكانط بخلاف الشكاكين يبدأ من إمكان المعرفة ، والسؤال الذي يطرحه لا يتعدى السؤال عن شروط إمكان المعرفة وحدودها .

والنظرة إلى الرياضيات التي ميزت القرنين الثامن عشر والسابع عشر والتي اعتبرتتها مثلاً أعلى للعلم كانت تقوم على ما بلغه تطور الرياضيات في ذلك العصر من مستوى رفيع . وكانت هذه النظرة إلى الرياضيات مشتركة بين الماديين والمثاليين ، وبين أصحاب المذهب العقلي والمذهب التجريبي .

يركن كانط في كتابه « نقد العقل الخالص » إلى هذه النظرة ، ويطرح أولاً هذا السؤال : ما هو مصدر ما للمعرفة الرياضية من طابع كلي ضروري ؟

وكانط يطبق هنا منهج النقد القبلي : فهو يبدأ من مبادئ عامة لا من وقائع أو من ملاحظة معطيات التجربة . وفي هذا المنهج يحتل مفهوم القبلي مكانة محورية . فماذا يعني هذا المفهوم عنده ؟ وهل يتمسك كانط هنا بتصور سيكلوجي أو بتصور منطقي للمفهوم القبلي ؟ لقد أثار هذا السؤال مجادلات كثيرة .

فشوبنهاور وفريس (Fries) وأبلت (Apelt) وغيرهم من الفلاسفة ، يميلون إلى تصور سيكلوجي لما هو قبلي ، أما فيخته وشلنج وهيغل وغيرهم فيميلون إلى التصور المنطقي له . ويؤكد أنصار التصور السيكلوجي أن الفارق بين القبلي والبعدي عند كانط يقوم على الطبيعة السيكلوجية للملكة الإنسان المعرفية ، وعلى الاختلاف السيكلوجي بين التمثلات ذاتها . أما أنصار التصور المنطقي للقبلي الكانطي فيشيرون إلى أن التحليل المنطقي المحض لا السيكلوجي هو السمة النوعية المميزة لمنهج كانط .

لكن يستبعد المنهج الكانطي في واقع الأمر مبدأ الملاحظة السيكلوجية ، وهذا ما يفرق بين النظرية الكانطية في المعرفة وبين النظريات السابقة . كما يذهب بنيكه (Beneke) إلى إن كانط يطرد التأمل الذي يعمل بواسطة المفاهيم المجردة من الباب الأمامي الكبير لكي يعيد إدخاله من باب الخدم . ويخضع بنيكه وفريس على هذا النحو المنهج القبلي عند كانط لنقد صارم ودقيق .

من المعروف أن كانط في الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص يميز بين فئات مختلفة من القبلي، القبلي المطلق والنسبي، والقبلي المحض والمركب.

وهو كذلك يستعمل لفظ التجربة ليعني تارة المعنى الأوسع العام المعتاد، وليعني تارة أخرى معنى أضيق، حيث تأخذ دلالة التجربة المعنى المحدد الذي يعزوه هو إليه على وجه الخصوص. وفي الدلالة الثانية تدخل الكلية والضرورة في معنى التجربة من حيث أنهما جانبها الجوهريان.

وبهذا المعنى على وجه التحديد، يقيم كانط التفرقة بين «أحكام التجربة» و«أحكام الإدراك الحسي». والأحكام الثانية عند كانط لا تصدق إلا على فرد معين، بل هي لا تصدق إلا على حالة مؤقتة من حالات هذا الفرد، في حين أن أحكام التجربة كلية وتصدق دائماً على الأفراد جميعاً. كما أن أحكام الإدراك الحسي ذاتية وعرضية ولا تعتمد إلا على الذات العارفة، على العكس من أحكام التجربة التي هي موضوعية وكلية وضرورية. ولكن كانط يفهم الموضوعية على منوال المثالية الموضوعية لا المادية، فالموضوعي عنده هو ما يوجد في الوعي الكلي.

إن التجربة بمعناها الحق عند كانط هي مادة الإحساسات التي يصوغها الفهم. وهو يميز داخل التجربة بين صورتها ومادتها. فالإحساسات هي مادة التجربة. والمكان والزمان هما صورتا الحدس الحسي، كما تشكل مقولات الفهم صور التجربة، ولو أخذت الصورة والمادة داخل التجربة كلاً منهما على حدة بمعزل عن الأخرى لاصبحتا تجريديتين خالصتين. ونظراً لأن الصور القبليّة والمضمون البعدي يتعايشان دائماً داخل التجربة، ويشكلان وحدة لا انفصام لعرافها في الفلسفة الكانطية، فإنهما تصبحان كما يلاحظ لويس (Lewes) مائعتين ومهزأتين.

ومدلول التجربة عند كانط ليس مادياً، لأن كانط لا يعتبرها انعكاساً للواقع الموضوعي. وهي تبدو هنا من منظور مثالي موضوعي، بوصفها باطنة في الوعي الكلي، ولا نجد فيه اتجاهاً مادياً خافئاً إلا فيما تقوله النظرية الكانطية من أن المضمون الحسي للتجربة (الإحساسات) هو نتيجة لتأثير الأشياء في ذاتها في الذات العارفة، بل إن هذا الاتجاه المادي الخافت يصبح أكثر خفوتاً ووهناً بتأكيد النظرية الكانطية على أنه من المستحيل معرفة الأشياء في ذاتها. فعالم التجربة أي عالم الظواهر مقطوع الصلة بالأشياء في ذاتها وبالواقع الموضوعي الحق.

تذهب نظرية كانط إلى أن التجربة تتألف من مضمون حسي ومن عناصر صورية تقوم بتكوين المضمون الحسي وتنظيمه، بإدخال ترتيب معين ونسق معين على هذا المضمون. وكان ديفيد هيوم ينكر وجود التجربة بالمعنى الذي يفهما به كانط، أي كان ينكر كلية التجربة وضرورتها، وكان على وجه الخصوص يناصب العداة للقول إن التجربة مشروطة

بمقولة العلية الكلية. أما كانط فكان يرى أنه قد هدم نزعة الشك عند هيوم بإدخاله مبدأ العلية على فكرة التجربة نفسها، وبإقراره مبدأ العلية من حيث أنه شرط لمجرد إمكان التجربة بوصفها تجربة.

لم يقف كانط عند إنكار معرفة كل ما هو خارج عن نطاق التجربة الممكنة، بل تعدى ذلك إلى نفي إمكان المعرفة العلمية بالتجربة الداخلية (الباطنة)، وقد رفض - كما سبق أن ذكرنا - إدراج السيكولوجيا في عداد العلوم، وهو يدل على ذلك بأن العالم السيكولوجي الداخلي ليست له إلا صورة قبلية واحدة، هي صورة الزمان، فهي الصورة الوحيدة الكلية هنا. وهو يذهب إلى أن مقولات الفهم، ومقولة العلية على الأخص، لا يمكن تطبيقها على العالم السيكولوجي الداخلي، وهذا هو السبب في أن هذا العالم غير قابل للمعرفة.

وكل ما يمكن قوله عن الظواهر السيكولوجية في رأيه، هو أنها ليست إلا موجة متصلة ذات بعد واحد لا يمكن أن تنطبق عليها الصور القبلية للمكان ولقولات الفهم. فالبادئ القبلية التي هي عند كانط شرط لإمكان المعرفة لا تنتسب إلا إلى العالم الخارجي، العالم الذي يتصف بالامتداد.

وعلى الرغم من ذلك، فإن كانط بنفسه وجود عناصر قبلية داخل العالم السيكولوجي، إنما يقوِّض أساس مذهبه، لأن هذا المذهب يقول إن الصور القبلية هي منطقة نفوذ الذات العارفة نفسها، بمعنى أن مصدرها موجود في الملكة المعرفية للإنسان. ونجد كانط في «نقد العقل الخالص» يلجأ إلى أفكار سيكولوجية وإلى تحليل سيكولوجي على الرغم من إنكاره الطابع العلمي للسيكولوجيا. ويرتبط هذا التناقض الذي تقع فيه الفلسفة الكانطية بحقيقة أن كانط يعتبر عالم التجربة الخارجي (الطبيعية) عالماً قد بناه نشاط الذهن.

وفيما يتصل بتفسير الفلسفة النقدية لكانط، يذهب أحد التفسيرات إلى أنها من حيث الجوهر مثالية معرفية (نزعة ظواهر)، بمعنى أنها نظرية تقول إن معرفتنا ليست قادرة على النفاذ في مجال الواقع الموضوعي، وإنها مغلقة بالكامل داخل أطر وعينا. ويعتبر هذا التفسير أن المسألة الأساسية في الفلسفة الكانطية هي مسألة حدود المعرفة الإنسانية، أي أنه يعتبر المهمة الأساسية لنقد العقل النظري هي حل المسألة التي طرحها لوك في كتابه «مقال في الفهم الإنساني»، والفكرة المهيمنة على «نقد العقل الخالص» من وجهة النظر هذه هي تأكيد أن المعرفة لا تكون ممكنة إلا في حدود التجربة الحسية، أما معرفة الأشياء في ذاتها فهي مستحيلة. وعلى هذا النحو يفهم فلاسفة من أمثال غارف (Garve) وفيدر (Feder) وفينرز (Weliners) وبنو إردمان (Benno Erdmanne) كتاب «نقد العقل الخالص».

لكن يرى فلاسفة آخرون أن المحور الذي يدور عليه «نقد العقل الخالص» هو القبلية الترנסدنتالية. أي نظرية الصور القبلية التي هي الشروط الكلية الضرورية للتجربة الممكنة.

نجد كوهن، كمثّل بارز، يفسر فلسفة كانط النقدية بأنها النظرية القبلية للتجربة،

ولكن القبلية الكانطية تفسر حيناً بالمعنى السيكولوجي (عند إ. ماير، I. Meyer، وف. أ. لانغ، Lange، أو ليبمان، Liebmann) وحيناً آخر بالمعنى المنطقي الترنسندنتالي (عند فندلباند، Windelband وكونو فيشر). من هنا جاء التعارض بين النظرات الأنثروبولوجية (السيكولوجية) وبين النظرات الترنسندنتالية (المنطقية الخالصة) للنزعة القبلية عند كانط. ويقف إ. فريس وإ. ماير مع التفسير الأول. في حين يقف فيخته وشلنج وهيجل وكونو فيشر وكوهن مع التفسير الثاني.

كما نرى هربارت Herbart وشوبنهاور يفسران فلسفة كانط باعتبارها نزعة ظواهر تسلّم مع ذلك بمعرفة الأشياء في ذاتها. ويعتبر فريس فلسفة كانط نزعة ظواهر ممتزجة بنزعة قبلية. ويحدد بنيكه Beneke هدف فلسفته وهو تطوير النزعة التجريبية في فلسفة كانط. كما يرى أن الفكرة الرئيسية في نقد كانط هي تأكيد أن المعرفة تصدر عن الحدس لا عن التصورات.

إذا كان بعض الكتاب يشوهون الفلسفة الكانطية بأن يسرفوا في إبراز هذا الجانب أو ذلك من جوانبها، فإن كتاباً آخرين يقدمون لها تفسيرات زائفة كل الزيف. وعلى هذا النحو، نجد ابرهارد Eberhard ينسب إلى كانط نفي كل معرفة قبلية وكل نزعة تجريبية شاملة. أما هامان Hamann فهو يدرج كانط في عداد الصوفيين. كما يدرجه فولكلت Volkelt في عداد الميتافيزيقيين العقليين، ويرى باولسن Paulsen وأديكس Adickes أن كانط في فلسفته النقدية كان على الجملة تلميذاً لفلسفة الجواهر الفردة عند ليبنتس. ويفترض باولسن أن الهدف الرئيسي لنقد العقل الخالص هو التدليل على المعرفة العلمية بوصفها كلية ضرورية، وعلى العلم الرياضي الطبيعي في المحل الأول. كما أن نقد العقل الخالص عند باولسن يستهدف غاية أخرى هي الدفاع عن المثالية الميتافيزيقية، وتأسيس إمكان معرفة الأشياء في ذاتها مأخوذة باعتبارها جواهر فردة (موناتات) روحية. ونجد شارشميت Schaarschmidt يقول إن الفكرة الجوهرية للنقد الكانطي هي فكرة الحرية. وبعد هذا الاستعراض يمكننا إبراز مدى ما في تفسيرات الفلسفة النقدية الكانطية من تضارب وتباعد.

تجدد بنا ملاحظة أن أولئك الذين يعتبرون أنفسهم تلاميذ كانط تتشعب بهم الطرق، فبعض منهم ينطلق من الحساسية الترنسندنتالية عنده (مثل شوبنهاور)، وبعض ثان ينطلق من التحليل الترنسندنتالي (مدرسة ماربورج الكانطية الجديدة). وبعض ثالث من الجدول الترنسندنتالي (مثل فاهنغر Veihinger مؤلف فلسفة Als - ob (فلسفة كأن أو النزعة الكأنية (كما لو أن)، وهي تقول إن معرفتنا تقوم على شبكة من الصور الذهنية المتخيلة والمركبة التي ليس لها مقابل في الخارج، ولا يمكن التحقق منها علمياً، ولكنها تمتلك مبررات عملية - فلسفة Commesi بالفرنسية أو Asif بالإنكليزية)، وهي نزعة تقترب من البرغماتية، في حين ينطلق فريق رابع من كتاب «نقد العقل العملي» (مثل

بولسن). ولكن كيرد Caird، وهو أحد فلاسفة العلم البريطانيين، يقول إن التحليل الترנסدنتالي والجدل الترנסدنتالي لهما أهمية متساوية في النزعة النقدية الكانطية، وهو يفسر ذلك بعلاقة كانط المزدوجة بكل من ليبنتس وهيوم. أما لاس Laas وفندلباند Windelband فيذهبان إلى أن النزعة الأفلاطونية تشكل الاتجاه الأساسي في النقد الكانطي.

تلك النزعة الأفلاطونية ماثلة في نظرية كانط المتعلقة بالأحكام التركيبية القبلية، الكلية والضرورية، والمتعلقة بأصلها غير التجريبي وبقيمتها المعرفية المستقلة عن التجربة. فكانط يعتبر جميع مصادر الرياضة والعلوم الطبيعية الخالصة والمنطق أحكاماً تركيبية قبلية.

إن كانط يفرق بين المنطق الصوري العام الذي ظل يحاضر فيه طوال سنوات في جامعة كونيجسبرغ وبين المنطق الترנסدنتالي الذي يشكل جزءاً من نظريته في المعرفة. وقد قام أحد تلاميذه وهو بيشه Jäsche الذي أصبح فيما بعد أستاذاً في جامعة دربت Derpt بإعداد مذكرات كانط ونشرها في كتاب موجز أثناء حياة كانط، عام ١٨٠٠. وكان هذا الموجز يحمل عنوان «منطق كانط»، ولكن بيشه لم يتبع الترتيب الذي سار عليه كانط في عرض منطق، ولم يكن يهدف إلى أن يقدم تسجيلاً حرفياً دقيقاً لمحاضراته، لذلك ليس من الممكن اعتبار هذا الموجز مؤلفاً كانطياً، وإن كان يتضمن عرضاً صحيحاً لأفكاره المنطقية. ومقدمة هذا الكتاب وعنوانها «مفهوم المنطق» مخصصة لموضوع المنطق ومهامه من وجهة نظر كانط.

يقدم كانط في هذه المسألة الدعوى الآتية: كل ما في الطبيعة يحدث وفقاً لقواعد معينة، فهي نفسها رابطة بين الظواهر وفقاً لقواعد دقيقة. والفهم الإنساني أيضاً تربط القواعد أفعالها. ولكننا نستطيع تطبيق هذه القواعد دون أن يكون لدينا الوعي بها. فالناس في حين يجهلون قواعد النحو فإنهم يتكلمون وفقاً لهذه القواعد رغم أنهم لا يعرفونها.

إن دراسة القواعد التي تحكم الفهم هي، على وجه التحديد، التي تشكل مهمة المنطق. بيد أن كانط يذهب إلى أن المنطق يجب ألا يدرس إلا قواعد «الفهم بوجه عام»، وقواعد الفكر القبلية المستقلة عن التجربة التي لا غنى عنها في كل استخدام للفهم، لا بعض القواعد التي يحددها استخدامها في هذا العلم أو ذاك.

والمنطق عند كانط هو العلم بالقوانين الضرورية. يقول بفكرة المنطق الذي يدرس صورة الفكر بمعزل عن مضمونه، أي في استقلال عن موضوعات الفكر. وهو يصرح بأن المنطق - وفقاً لهذا التصور - يصلح أساساً للعلوم الأخرى بأجمعها، ومرشداً لاستخدام الفهم استخداماً صحيحاً، ولكنه لا يستطيع أن يستخدم في اكتشاف الحقائق العلمية في مجال محدد من المعرفة العلمية، وذلك لأن موضوعات العلوم ومصادرها تبقى خارج مجال رؤية المنطق والرياضيات عند كانط، بخلاف المنطق هي التي تشكل أورانون العلوم (آلتها).

وكانط يناوئ ببيكون الذي يرى أن هدف المنطق هو اكتشاف وسائل العثور على حقائق

علمية جديدة. فكانت يرى أن هدف المنطق ليس توسيع مجال المعارف بل إقامة القواعد اللازمة للتثبت من صحة قضايا العلوم جميعاً. وهو في ذلك يركن إلى العلم القانوني عند ابيقور الذي يقوم في زعمه على هذا الطابع الخاص بالمنطق الصوري. ولكن التصور الابيقوري لمهام المنطق كان في الحقيقة مطابقاً لتصور بيكون ومعارضاً لدعاوى كانط. ويكشف كانط هنا عن قصور في معرفته بتاريخ الفلسفة القديمة.

وهو يقول، إن المنطق قاعدة أو معيار (Canon) وليس آلة (أورغانون)، طالما أنه علم القوانين الضرورية للفكر الذي تقضي الملاحظة بالأنا يقاضها الفهم. فالفكر الصحيح عنده هو الفكر الذي يخلو من التناقض، ونحن نجد عنده تصوراً معيارياً للقوانين المنطقية التي تحكم الفكر. فنظريته تذهب إلى أن القوانين المنطقية للفكر لا تفسر الآلية الداخلية للذهن (آليته الداخلية، Mécanisme) ولكنها تقدم تشريعاً يصوغ الطريقة التي ينبغي التفكير بمقتضاها. ولهذا فهو يفصل فصلاً واضحاً بين المنطق وسيكولوجية التفكير، وبين كل تجربة على وجه العموم. فالمنطق عنده ليس مجاله الوقائع بل ما يجب أن يكون.

ويجيء عرض المذهب المنطقي عند كانط مسبقاً بلمحة خاطفة عن تاريخ المنطق.

يرى كانط، على الرغم من اعترافه بأرسطو «أباً للمنطق»، أن كتاب «التحليلات» قد قدم باعتباره آلة للحقيقة، وهو رأي خاطئ عنده. وكان فضل أرسطو في نظره ماثلاً في أنه أحاط بمضمون المنطق كله، على نحو جعل المنطق بعده عاجزاً عن أن يقدم أية إضافة كبيرة من حيث الأساس، وإن كان قادراً كل القدرة على اكتساب مزيد من الدقة والتحديد والوضوح. والمنطق عند كانط ينتمي إلى فئة من العلوم النادرة، بلغت على الفور منذ مولدها وضعاً ناضجاً مستقراً بحيث لم تعد عرضة بعد ذلك للتغيرات. وقد رفض إنغلز فكرة كانط هذه عن بقاء المنطق جامداً على حالته الأولى.

يقول كانط إن أرسطو «لم يغفل أية لحظة من لحظات الذهن، ونحن في ذلك السياق لا نفضله إلا بأننا أكثر دقة وتحديداً ومنهجية»^(١). ولهذا السبب ما أكثر هؤلاء الذين يدرجون كانط في عداد الاتجاه الأرسطي في المنطق. ولكن منطق أرسطو يختلف في الحقيقة اختلافاً أساسياً عن منطق كانط.

فمنطق كانط بخلاف منطق أرسطو هو ذاتي خالص وصوري صارم الصورية، والمثالية هي التي تشكل أساسه الفلسفي. وكانط نفسه نقد أرسطو لأنه كاد أن يصل في منطقته إلى الاقتصار على «تدقيقات محضة»^(٢) (ومن الجلي أن كانط يشير هنا إلى ما كان قدمه من نقد في زمن سابق إلى نظرية القياس الأرسطية). وهو ينتقل مباشرة من أرسطو إلى معاصريه هو، لامبرت وغيره، وهو لم ير أنه من المجدي مجرد ذكر فرنسيس بيكون.

(١) منطق كانط (بالفرنسية)، باريس، ١٨٤٠، ص ١٩.

(٢) المصدر نفسه.

كانت تلك الطريقة في تعليم المنطق متبعة، أيضاً، في أكاديمية موسكو (السلافية اليونانية، اللاتينية)، خلال القرن الثامن عشر حيث كان يُدرّس هناك باعتباره واحداً من «الفنون السبعة الحرة». وبعد أن تولى «ستيفان إيفورسكي» منصب البطريرك، أدخل إصلاحات على أكاديمية موسكو، جعلتها على غرار أكاديمية كييف اللاهوتية، حيث استبدل اللغة اللاتينية باللغة اليونانية، باعتبارها لغة أساسية.

في النصف الأول من القرن الثامن عشر، كان تعليم المنطق، في أكاديمية كييف اللاهوتية، وفي أكاديمية موسكو (السلافية اليونانية، اللاتينية)، تعليماً اسكولانياً. لكن «فاسيلي تاتيشتشيف» Vassili Tatichtchv (١٦٨٦ - ١٧٥٠م)، وهو رجل دولة، وعالم نابه، وأول مؤرّخ لروسيا، ثار على هذا المنطق الاسكولائي، وكان يدعو إلى فصل العلوم عن الدين، وأعلن أنه لا يمكن أن يُعدَّ حقاً إلا ما أكدته التجربة الحسية، وأكدّه العقل، وقد درّس العلوم الرياضية التطبيقية، وفلسفة أوروبا الغربية (ديكارت، هوبز، لوك، وببير بايل،... الخ). وقد كان تصوّره للعالم يُسمّى بالنزعة الثنائية، وبالنزعة العقلية، فوجه سهام النقد إلى اللاهوت، ووقف ضد النزعة الاسكولائية، واتّهم كهان الكنيسة بأنهم يريدون أن يستبقوا الشعب في أغلال الجهل والإيمان الأعمى.

وفي مؤلّفه «حوار بين صديقين حول جدوى العلوم والمدارس» (١٧٣٣) يتخذ موقف الدفاع عن التعليم العام. ويقول إنّ العلم هو الذي يجلب للناس الرخاء الحقيقي.

و«تاتيشتشيف» عندما يصبُّ هجومه على الكهانة، باعتبارها عدواً للعلوم وللتقدم، يضرب أسبانيا مثلاً، حيث أدت سيطرة الكنيسة الكاثوليكية الروحانية ورقابتها الخانقة، مثلما أدّى الهوس المتعصّب، الذي ينتحل صبغة دينية، إلى تدهور عميق في الثقافة والعلوم.

لقد طوّر نظرية تقول إن القوانين الطبيعية هي التي تحكم العالم المادّي وأن كل شيء مشروط بعلته. وهو يذهب إلى أنّ تأثير أشياء العالم الخارجي في أعضاء الحس، ثم التمثّل اللاحق لهذه المعطيات، بواسطة الذهن، هما مصدر المعرفة الإنسانية للعالم المادّي.

وإذ يقف «تاتيشتشيف» ضد النزعة الاسكولائية، فإنه يؤيّد موقف ديكارت، ويتفق مع نقده لنظرية القياس، ويمتدحه لدحضه فلسفة أرسطو ومنطقه. ويضع مقابل «الأنفيسة الفارغة» البراهين العملية بحق، والتي كان يرى نماذجها عند «ديكارت». وقد وجه نقداً قاسياً إلى أكاديمية موسكو اللاهوتية، التي تسودها، بحسب رأيه، نزعة اسكولائية مُجدبة، لا تقدّم لطلابها أية معرفة حقيقية، ما عدا فنّ المماحكات اللفظية الخاوية، وقد قال بضرورة التمييز بين العلوم الحقّة وبين العلوم الكاذبة، التي تنشر الخرافة، والتحيزات الباطلة، وتضرّ بالمجتمع.

وفي تحبيذه للتعليم، كان يرى أنّه لا غنى عن تقديم المعارف الأولية إلى جميع أولاد الفلاحين، البنات منهم والبنين، ونادى بتطوير شبكة من المؤسسات العلمية في روسيا،

خصوصاً المنشآت التقنية، ودعا إلى حرية الفكر العلمي، بوصفها شرطاً لا غنى عنه لازدهار العلم. وفي تصنيفه للعلوم، يضع في المقام الأول تلك العلوم الضرورية للحياة، ثم تتلوها علوم «اللهو والتسليه»، وبعد ذلك تأتي العلوم التي لا همّ لها إلا إشباع الفضول، وتجيء العلوم الكاذبة في الدرجة الأخيرة من هذا التصنيف.

وعلى هذا النحو، نجد أنّ الجانب العملي في العلوم قد اتخذ أساساً للتصنيف. ومن وجهة النظر هذه، تنقسم العلوم إلى علوم حقيقة وأخرى كاذبة. وفيما يتعلّق بالعلوم الحقيقة، فإنها تنقسم من جانب إلى علوم ضرورية وعلوم مفيدة، ومن جانب آخر، إلى علوم تلبّي الحاجة إلى اللهو، وعلوم تلبّي الحاجة إلى إشباع الفضول. ويعتمد تقدّم المجتمع عند «تاتيشتشيف» على «الذكاء المستنير» أو بعبارة أخرى، على تطوّر العلوم وانتشار المعارف.

وكان هناك كاتب نابّه آخر، هو «أنتيوخ كانتيمير» Antioch Kantémir (١٧٠٨ - ١٧٧٤م)، وقد أبدى نشاطاً موازياً لنشاط «تاتيشتشيف» لقد كان ابناً لنبييل مولدافسي، تلقّي العلم في أكاديمية موسكو (السلافية - اليونانية - اللاتينية) وفي المعهد الملحق بأكاديمية بطرسبرغ للعلوم، وكان مناصراً متحمساً لإصلاحات بطرس الأكبر.

دخل «كانتيمير» تاريخ الأدب الروسي باعتباره رائد الهجاء الساخر، كما دخل تاريخ الفلسفة باعتباره ناشر أفكار حركة التنوير في روسيا. وفي هجائه الساخر، الموجّه إلى الذين يحطّون من شأن الثقافة، كان يتهمك على خصوم التعليم والعلوم، كما أنّ مؤلفه «رسائل حول الطبيعة والإنسان» (١٧٤٢) كان مشعباً بروح فلسفة التنوير.

كان «كانتيمير» يُعلي من شأن فلسفة «ديكارت»، التي أخذ عنها نزعتها الثنائية والقضايا الرئيسية للفيزيقا الميكانيكية والنزعة العقلية. وفي حملته على الفلسفة الفيثاغورية، نتيجة للقوة الصوفية، التي نسبتها إلى الأعداء، واعتبرتها علة الظواهر الفيزيقية، ذهب إلى أن أعظم فلاسفة العصر القديم هو «أرسطو»، رغم أن فلسفته لا تخلو من الأخطاء، التي قامت الفلسفة الديكارتية بتصويبها. وهذه الفلسفة الديكارتية وحدها تقدّم معرفة حقيقة بكل ما يحدث في العالم، نتيجة براهينها، ذات الدقة العلمية.

كان «كانتيمير» أول من أدخل في المصطلح العلمي الروسي لفظة «مفهوم أو تصوّر» ولفظة «حدس».

وعموماً، كانت نظراته الفلسفية قريبة من الفلسفة الفرنسية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي كان يرجع أصلها إلى نظرية «ديكارت».

كان تأثير الفلسفة الديكارتية ملموساً في تعليم المنطق، داخل روسيا، خلال القرن الثامن عشر، ففي الخمسينات من هذا القرن، كان المنطق يُدرّس، في أكاديميات كيبف وموسكو، وفقاً للمخصّات الفيلسوف الديكارتية «بورشو» Pourchot، (وقد طُبِع كتابه

وكانط لا يتفق مع هؤلاء الذين يرون أن «أورغانون» لامبرت قد أثرى المنطق بوصفه علماً. فلامبرت قد أدخل على المنطق تدقيقات ليس لها أي تطبيق عملي (ومن الواضح أن كانط قد انتقل إلى جانب الحساب المنطقي).

أما فيما يتصل بعلماء العصر الحديث، فإن كانط يرى أن ليبنتس وفولف وحدهما اللذين عملا على تقدم المنطق العام. ومنطق فولف عنده هو أفضل ما بين أيدينا، كما أن بومغارتن قد عرض منطق فولف في صورة أكثر تركيزاً، وقام ماير بالتعليق على بومغارتن. ويذكر كانط من بين المناطق المعاصرين له كروزبوس (Crusius)، وينحى عليه باللائمة لأنه لم يفهم مهام المنطق، وجاوز نطاقه بأن أدخل فيه مبادئ ميتافيزيقية، بالإضافة إلى أنه طبق عليه معياراً مغلوطاً للصدق.

إن كانط يذهب إلى أن نسق القوانين الصورية المنطقية للفكر يتلخص في ثلاثة مبادئ رئيسية: أولها وأعظمها هو مبدأ التناقض أو مبدأ الهوية، فكانط يوحد مبدأ التناقض ومبدأ الهوية معتبراً أن الثاني هو عكس الأول، مشيراً إلى أن عدم التناقض هو شرط معرفة الاتساق الذاتي. والمبدأ عنده هما الوجهان السالب والموجب لقضية أساسية واحدة بعينها. والمبدأ الأساسي الثاني هو مبدأ السبب الكافي، أما المبدأ الثالث فهو مبدأ الثالث المرفوع. وتذهب نظرية كانط إلى أن مبدأ التناقض والهوية مهميمان على القضايا الإشكالية، أما مبدأ السبب الكافي فهو مبدأ الأحكام الإخبارية «Assertorique» (تعبر عن إثبات أو نفي دون نظر إلى ضرورة أو إمكان)، كما أن قانون الثالث المرفوع هو مبدأ الأحكام الضرورية (Apodictique).

وينبغي - فيما يتصل بنظريته في الاستدلال - أن نذكر مؤلفه «التدقيق المزعوم في الأشكال الأربعة من القياس البرهاني» (١٧٦٢)، وهو لا يعترف فيه إلا بشكل صحيح واحد من القياس الحملّي، هو الشكل الأول، معتبراً الأشكال الثلاثة الأخرى مفتعلة وملففة التركيب وهجينية، وليست لها قيمة مماثلة للشكل الأول. وعلى الرغم من أن هذه الأشكال الثلاثة ليست فاسدة لأنها قابلة لأن ترد إلى الشكل الأول، إلا أنها لا تمتلك الوضوح والدقة الضروريين للمنطق، بل هي على العكس من ذلك تتسم باللبس، ويمكن، من هذه الناحية، تشخيصها بأنها «تدقيقات زائفة»، وتأملات نظرية سطحية. وهو يدحض هنا تقسيم القياس الحملّي إلى أربعة أشكال وضروبها، ويؤكد أن القياس الحملّي في الحقيقة ليس له إلا شكل واحد صحيح.

إذن، يتخذ كانط مثل بيكون وديكارت ولوك موقفاً نقدياً من نظرية القياس الأرسطية، وبخاصة من الصورة المحكمة ومرهفة الدقة التي اتخذتها في مدرسة العصر الوسيط. وكان كانط يزدري نظرية القياس ويرى فيها لعباً تأملياً عقيماً، ويعتقد أنه ينبغي الإطاحة بهذا «العملاق الذي يخفي رأسه في سحب العصر القديم، في حين أن قدميه من الطين»^(٣).

ولكنه مع ذلك كان يرى في محاضراته الجامعية أنه من المستحيل استبعاد المنطق من البرنامج الدراسي المقرر في المعتاد ، ثم أبدى رفضه لنظرية القياس بأن لم يفسح لها إلا مكاناً ضئيلاً لعرضها ، في حين خصص مساحة أوسع بكثير لمسائل المنطق الأخرى . ونجد كذلك في الموجز المنطقي بقلم بيشه عرضاً شديداً للإيجاز لضرور القياس الحلمي ، ويمكن أن نقرأ فيه أن « الشكل الأول هو الشكل الوحيد الذي يجري على نسق منتظم »^(٤) . فنظرية القياس كما يرى كانط لا تسهم في تطور العلم والبحث عن الحقيقة ، وهي لا تفيد إلا في المماحكات اللفظية العلمية . ويقول كانط إن نظرية القياس يجب نبذها باعتبارها « ثوباً بالياً لا يصلح للاستعمال » .

وهو حينما يقوم بتقويض نظرية القياس ، يحاول جاهداً أن يقوم باصلاح المنطق . فالمنطق عنده يجب أن ينهض على المبادئ الآتية : الحكم هو الصورة الأولى الأساسية للفكر ، ولا يصلح الاستدلال إلا في بناء الأحكام ، ولا تتشكل المفاهيم الدقيقة الكاملة إلا على أساس أحكام واستدلالات سابقة ، وهذا هو السبب في أن نظرية المفهوم يجب أن تكون اللحظة النهائية في نسق المنطق .

وفي تطابق مع هذه المنادى ، نجد في موجز المنطق الذي نشره بيشه أن نظرية المفهوم وتعريفه وقسمته المنطقية قد فهمت باعتبارها الحلقة الختامية في النسق المعروض .

لقد أسهم كانط إسهاماً إيجابياً في تطوير المنطق ونظرية المعرفة عندما وجه النقد إلى المطابقة المنتمية إلى المذهب العقلي بين السبب المنطقي والعللة الواقعية ، وبين النتيجة المنطقية والمعلول الفعلي (وهذه هي المطابقة التي عانت منها فلسفة ليبنتس على وجه الخصوص وفلسفة فولف على نحو جزئي) . بل لقد كان كانط في البداية متمسكاً بتصور ينتمي إلى المذهب العقلي مؤداه أن العلاقة بين السبب العقلي ونتيجته مطابقة للعلاقة بين العلة والمعلول . ولكنه ، ابتداءً من الفترة السابقة على الفترة النقدية عنده ، في اللحظة التي انتقل خلالها من المذهب العقلي إلى المذهب التجريبي أو وفقاً لتعبيره ، حينما انتزعه هيوم من سباته القطعي ، أخضع مفهوم ليبنتس للنقد .

إن النقيصة الجوهرية في المنطق البصوري الكانطي ماثلة في المبدأ الأساسي عنده القائل إن صورة الفكر لا تتوقف على محتواه إطلاقاً . فالمنطق وفقاً لكانط « هو تجريد تام من المعرفة ومن الشيء نفسه أيضاً »^(٥) . وتلك القطيعة الكاملة بين الصورة والمحتوى نابعة من واقعة أننا لا نستطيع أبداً أن نكشف عن ماهية الحقيقية للأشياء . وتتردد أصداء النزعة اللاأدرية عند كانط في منطق ، ويتأثير المبدأ الذاتي المثالي اللاأدرية أصبح ذلك المنطق صورياً من

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ .

(٥) منطق كانط ، ص ٩٣ .

حيث الأساس . أما النقيصة الثانية في المنطق الكانطي وهي نقيصة وثيقة الصلة بالأولى فهي طابعه المعياري ، فكل صور الفكر وقوانينه لا تصدر جميعاً إلا عن متطلبات الفهم نفسه ، ولا علاقة لها بالواقع الموضوعي ولا ترتبط به أو تتوقف عليه إطلاقاً .

الفصل الرابع عشر

المنطق في روسيا خلال القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر

تقابل نهاية القرن السابع عشر والرابع الأول من القرن الثامن عشر في روسيا حكم بطرس الأكبر، وقد تميّزت هذه الحقبة بتحوّلات ضخمة، اقتصادية وسياسية وثقافية، هدفها الأساسي مساعدة البلاد على تخطي التخلف الذي كانت تعاني منه. كانت سياسة بطرس الأكبر تتجه إلى تدعيم النظام الإقطاعي والدفاع عنه، وإلى زيادة استقلال الفلاحين، وإلى توسيع نطاق الدور السياسي لطبقة النبلاء، وإلى تنمية القوة العسكرية الروسية. من أجل تحقيق هذه الغاية، قام بطرس الأكبر بتطوير الصناعة والتجارة، وبتقديم العون للصنّاع والتجار. وكان كل ذلك يتطلّب إجراءات مماثلة على الصعيد الثقافي وفي مقدّمها إنشاء المدارس التقنية ومدارس التعليم العام وتطوير العلوم.

في القرن الثامن عشر، كان يجري تعليم المنطق، على وجه الخصوص، في الأكاديميات الدينية ومدارس اللاهوت. وقد أنشئت أكاديمية كيبف اللاهوتية عام ١٧٠١، وكان أول مدير لها «ستيفان إيافورسكي» Stéphan Iavorski الذي شهد في عهده إرساء لتقليد يقضي بأن المدير نفسه هو الذي يُلقي دروس الفلسفة والمنطق. وكانت دروس المنطق تُقدّم باللغة اللاتينية مشبعة في بادئ الأمر، بروح اسكولائية العصر الوسيط (على غرار «خلاصة» بطرس الأسباني)، ثم سادها بعد ذلك طوال فترة من الزمن، المنطق الديكارتي، ثم غلبت عليها، فيما بعد، اسكولائية فولف الجديدة.

لم تكن دروس المنطق التي ألقاها «ستيفان إيافورسكي»، ومن تلاه من المديرين، مطبوعة، وظلّت مكتبة كيبف العامة محتفظة بها على صورة مخطوطات.

«مناهج الفلسفة» Institlon philosphicae ، لأول مرة باللغة اللاتينية في باريس عام ١٩٦٥ ، وأعيد طبعه مراراً).

وكان «فلاديمير كاليجراف»، في عامي ١٧٥٦ - ١٧٥٧، يُلقي دروس المنطق باللغة اللاتينية، في جامعة موسكو (السلافية - اليونانية - اللاتينية) وفقاً لموجز «بورشو».

وبقدر معين، نلمس تأثير منطق «بورشو» الديكارتي في موجز المنطق الذي ألفه «بتروفيتش» Petrovitsh، في موسكو عام ١٧٥٩، وجعل عنوانه «المنطق النظري»، المصنّف في مؤلّفين مختلفين، وبترتيب سلس العرض^(١).

و «ماكاري بتروفيتش»، مؤلّف هذا المرجع المدرسي، ومدير جامعة موسكو (السلافية - اليونانية - اللاتينية) كان من أصل صربي. وكانت دروس المنطق، في تلك الفترة، تُلقى باللغة اللاتينية في روسيا. وكان كتاب «ماكاري» أول مختصر للمنطق، مكتوب باللغة الروسية، ويشير المؤلّف إلى أنه لا ينحاز إلى أي من مؤلفي المختصرات السابقين، ولكنه أخذ عنهم ما بدا له صحيحاً قيماً. ويقول إنّه استخدم المنطق القديم (منطق أرسطو) والمنطق الحديث (منطق «فولف» و «بورشو»)، ولكنه يناهض ما في المنطق الاسكولائي من حيل خادعة. لكن كتاب «بتروفيتش» لم ينشر، لكنه وصل إلينا في ثلاث نسخ مخطوطة، أما فيما يتصل بالمصطلح المنطقي، فقد اقتفى المؤلّف آثار «لومونوسوف» Lomonossov، من حيث الأساس، لأن «لومونوسوف» كان أول من قدّم عرضاً لعلم المنطق، باللغة الروسية، في كتابه «الخطابة» عام ١٧٤٨.

تشير طريقة عرض الكتاب، ويشير مضمونه إلى أن «بتروفيتش» استعان كل الاستعانة بموجز «بورشو»، ويشهد على ذلك بوضوح الفصل الذي يعرض نظرية الاحكام والقضايا. فهذه الأحكام، التي يوردها كتاب «بتروفيتش»، باعتبارها استيعادية Exclulsifs واستثنائية Exceptifs، لم تكن مقصرة في علم المنطق، بل كانت في المنطق الديكارتي (وقد حلل كتاب المنطق «بور رويال» هذين النوعين من الأحكام).

وتوضح عملية المضاهاة التي أجراها «زوبوف»، بين موجز «ماكاري» وبين كتاب «بورشو»، أن «ماكاري» كان يترجم، أحياناً، بعض صيغ «بورشو» ترجمة حرفية، وعلى سبيل المثال نجد ذلك عند تعريف الحقيقة باعتبارها «اتفاق أفكارنا مع الأشياء نفسها التي تكون موضوعاً لهذه الأفكار».

(١) ف. زوبوف، مخطوطة كتاب مدرسي روسي في المنطق، يرجع إلى القرن الثامن عشر. مجلة الفلسفة (باللغة الروسية)، العدد الرابع، ١٩٥٦.

بعد سيطرة قصيرة العمر للاتجاه الديكارتي على التعليم الرسمي للمنطق في روسيا، أثناء القرن الثامن عشر، جاءت مرحلة ساد فيها منطق «فولف» الذي كان للمخصات مدرسته بعض المزايا التعليمية: فهي واضحة، متماسكة البناء، مُتسقة العرض، لكنها كانت مصنفة بروح ضيقة الأفق، تنمي المذهب العقلي، وكان يعيها ما في أسلوبها من إطناب وإسراف في الحذقة النظرية. وقد كانت مدرسة «فولف» قريبة جداً من النزعة الاسكولائية في العصر الوسيط، مما جعلها جديرة بأن تسمى الاسكولائية الجديدة.

من بين أفضل المختصرات المنطقية في الأدب الألماني المنتهي إلى مدرسة «فولف» ينبغي أن نذكر هنا مختصرين بقلم «بوهان كريستيان فولف» نفسه (أحدهما باللاتينية، والآخر بالألمانية)، ومختصرات «بومغارتن» (تلميذ «فولف» ومختصر «ماير» (تلميذ «بومغارتن»). وكان «كانط» يفضل مختصر «ماير»، وقد استخدمه في إعداد محاضراته. وفي القرن الثامن عشر جرت ترجمة كتاب «فولف»: «الأفكار العقلية في الذهن الإنساني واستخدامها في معرفة الحقيقة»، من اللاتينية إلى الروسية، وذلك عام ١٧٥٣، ونُشر في بطرسبرغ عام ١٧٦٥.

لقد لقي منطق «باومايستر» Ch. Baumeister، تلميذ «فولف»، نجاحاً خاصاً في روسيا، حيث ترجم ثلاث مرات، من اللاتينية إلى الروسية، ونشر أربع مرات أيضاً.

كما ترجم أيضاً كتاب «هاينكيوس» J. G. Heineccius، «أسس الفلسفة العقلية والأخلاقية، مُتسقة في عرض تاريخي موجز للفلسفة»، من اللغة اللاتينية إلى اللغة الروسية.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كان الأدب الفلسفي المترجم، إلى الروسية قد اغتنى نتيجة لنشر ترجمات لمقالات مأخوذة من الموسوعة الفرنسية (الأنسيكلوبيديا) ومن أعمال «كوندياك». وقد نشر «ي. كوزيلسكي» مقالات في الفلسفة وأقسامها، مقتبسة من الموسوعة الفرنسية عام ١٧٧٠، كما نشرت الترجمة الروسية لكتاب المنطق (١٧٨٠) لـ «كوندياك»، وذلك عام ١٧٩٢ لأول مرة.

وهكذا، نرى انعطافاً في مجال المنطق من الاسكولائية إلى الديكارتية ثم إلى مدرسة «فولف»، وفي خاتمة المطاف إلى الموسوعيين الفرنسيين. أما تأثير الكانطية فلم يكن ملموساً إلا في القرن التاسع عشر.

أما «ميشيل لومونوسوف» (١٧١١ - ١٧٦٥م)، مؤسس الفكر المادي الروسي، فقد شقّ طريقاً جديداً في مختلف فروع المعرفة العلمية، وهو يثري ببحوثه الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وعلم المعادن وعلم المناخ والجغرافيا الاقتصادية والفلسفة والتاريخ وعلم النفس والمنطق وعلم الجمال.

كانت مواقع «لومونوسوف» في الفلسفة مواقع المادية الميكانيكية، لكن تصوراته العلمية

للعالم كانت تحوي تعبيراً قوياً عن بعض العناصر الجدلية وأفكار الترابط الشامل، والتأثير المتبادل بين ظواهر الطبيعة وبين التطور الكلي، ومبدأ وحدة النظرية والتطبيق، والرابطة التي لا تنفصم عراها بين اللحظات التجريبية وبين اللحظات العقلية في العملية المعرفية.

وكان «لومونوسوف» يرى أن هناك رابطة وثيقة جداً «رابطة لا يمكن أن تنفصم عراها، بين النظرية والتطبيق، ويرى أن هذا هو السبب في أن العالم (بكسر اللام) الحق لا بد أن يكون رجل نظرية ورجل تجريب، في آن معاً، داخل مجاله. وفي إحدى مؤلفاته الأولى «مبادئ الكيمياء الرياضية» (١٧٤١) يقول «لومونوسوف»: «إن أولئك الذين يعكفون على الجانب العملي وحده، ليسوا علماء كيمياء بالمعنى الحق، كما أن هؤلاء الذين لا تهجهم إلا التأمّلات النظرية، ليسوا بالمثل، علماء كيمياء بالمعنى الحق»^(١). أما العالم الحق، حسب رأيه، فيجب أن يكون في الوقت نفسه، فيلسوفاً أيضاً، لأن النظرية العلمية لا تُصدّق إلا حينما تنهض على مبادئ فلسفية صحيحة. وفي هذا الصدد يولي «لومونوسوف» أهمية خاصة للمنطق، من بين الفروع الفلسفية الأخرى، لأن كل علم لا يكون علماً إلا بمقدار ما يبرهن على ما يقوله.

ففي العلم يجب البرهنة على كل ما يُقال، وما يُبرهن عليه هو وحده الذي يمكن اعتباره حقيقة علمية. ويجب على العالم أن يعرف كيف يبرهن، وكيف يقدم تفسيراً للظواهر التي يدرسها، ويتطلّب ذلك معرفة بالفلسفة. ومن وجهة نظر هذه القضايا، اعتقد «لومونوسوف» أنه لا يمكن الاستغناء عن وضع تلك المبادئ الفلسفية التي يقوم عليها علم الطبيعة، وذلك في تصديره لكتابه «مبادئ الفيزيقيا الرياضية». وهو يقدم هنا صياغة لقانوني الفكر الأساسيين: مبدأ التناقض ومبدأ السبب الكافي، فهو يقول: «يُمْتنع أن يُوجَد الشيء الواحد عينه وأن لا يوجد في آن معاً»، و«لا شيء يحدث دون سبب»^(٢). ويسمّي «لومونوسوف» هاتين القضيتين «مبدأين فلسفيين».

وهناك نقاط مشتركة بين «لومونوسوف» و«فولف» في الإقرار بهذين المبدأين الفلسفيين (مبدأ التناقض ومبدأ السبب الكافي)، باعتبارهما أسمى مبدأين للوجود والمعرفة، فقد سبق للأول أن تابع دروس الثاني في جامعة ماربورج، وهو يرجع إليه أكثر من مرة في كتاب مبادئ الكيمياء النظرية، حيث يطلق عليه اسم «فولف الأشهر».

وإذ يتبنى «لومونوسوف» صيغتي «فولف» لمبدأي التناقض والسبب الكافي، فإنه يعطيها تفسيراً آخر، رافضاً المعنى المثالي، المنتمي إلى المذهب العقلي، الذي كان لهما عند «فولف»، ويضع «لومونوسوف» نظريته المادية في الذرات والجسيمات، مقابل مذهب

(٢) م. لومونوسوف، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٢، ص ٧١-٧٢ (باللغة الروسية).

(٣) لومونوسوف، مصدر سابق، ٧٦، ٧٧، ١٧٩.

الجواهر المفردة (المونادولوجيا) عند «ليبنتس» و«فولف». وتذهب نظريته إلى أن الجسم يتألف من جسيمات، وأن هذه الجسيمات تتألف من ذرات، وليس من موندات لا مادية. فخواص الأجسام وكل ما يحدث فيها، مشروط بماهية الأجسام نفسها وبطبيعتها^(٤).

يقول في مؤلفه «حول الجسيمات التي لا تدرك حسيّاً في الأجسام»، إن «المادة هي ما يتألف منه الجسم، وما تعتمد ماهيته عليه»^(٥).

كما ناهض «لومونوسوف» مثالية «فولف» فإنه انتقد أيضاً منهجه المنتمي للمذهب العقلي، الذي يزعم أنه يستطيع استنباط المذاهب العلمية جميعها، انطلاقاً من المبادئ الأساسية.

ويبرر «لومونوسوف» رأيه بالقول إن هذا المذهب التأملي المحض ليس مقبولاً، لأن النظرية العلمية لا تكون ممكنة إلا عندما تكون مرتبطة، إرتباطاً وثيقاً، بالممارسة، وبالنزعة التجريبية، وبالتجربة وبالملاحظة.

يقدم «لومونوسوف» عرضاً للمنطق الصوري، مرتبطاً بالخطابة. وقد كتب عام ١٧٤٣ «موجز الخطابة لاستعمال هواة البلاغة»، ثم أضاف الكثير إلى هذه الرسالة، ونشرها عام ١٧٤٨ تحت عنوان: موجز البلاغة. الكتاب الأول يعالج الخطابة، موضحاً القوانين العامة لنوعين من البلاغة: الأسلوب الخطابي والشعر، وهو مؤلف لاستعمال هواة علوم اللغة المنظومة.

ولأن «لومونوسوف» كان يرى أن هدف البلاغة هو اقتناع «السامعين والقراء» بصدق القول^(٦)، فقد ذهب إلى أنه يمكن الاستغناء عن عرض مبادئ المنطق في هذه الرسالة. ويقدم في البداية نظرية «التصور»، ولكن لا نجد عنده لفظة «التصور»، بل يستبدلها بلفظة «الفكرة البسيطة». ويقدم نظرية مادية في «التصور» عندما يقول إن الأفكار هي «تمثلات الأشياء أو الأفعال في أذهاننا»^(٧).

يقسم «لومونوسوف» الأفكار إلى بسيطة ومركبة. فالمركبة هي التي تحوي تصورين أو أكثر، ويدرج ضمنها الأحكام والاستدلالات والبراهين. ثم يتابع، بعد ذلك، تقسيم الأفكار إلى أجناس وأنواع، مشيراً إلى أن الجنس يعبر عن تشابه الأشياء المفردة (الجزئية) التي هي أنواع تنتمي للجنس المذكور. ف«النهر»، على سبيل المثال، جنس، وأنواعه هي نهر النيفا، ونهر الدفينا، ونهر الدنيبر... الخ، ويفرق بين علاقة الجنس بأنواعه وعلاقة الكل

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٥) المصدر نفسه، المجلد السابع، ص ٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

بأجزائه، فالكل هو اتحاد الأجزاء. وعلى هذا النحو تتألف المدينة من شوارع ومنازل وأبراج تشكّل أجزاءها.

وفي دراسته لمقولات الأشياء ولصفاتها، يقسم الصفات إلى مادّية وأخرى حيوية، ويدرج في الصفات المادية تلك الصفات التي توجد في الأجسام الحيّة، مثلما توجد في الأجسام غير الحيّة، وهي المقدار، والشكل، والثقل، والمرونة، والحركة، والصوت، واللون، والمذاق، والرائحة، والحرارة، والبرودة... الخ.

ينظر «لومونوسوف» إلى الحياة النفسية على نحو مادي متنسق، باعتبارها قدرة تمتلكها المادة التي بلغت درجة عالية من التنظيم العضوي، وهي تنتسب إلى الصفات و«الحيوية» (أي صفات الجسم ذي الطبيعة الحيّة)، كما تنتسب إلى «ملكات الذهن» (الذاكرة والتخيل والإرادة)، وإلى الانفعالات (الفرح، والحزن، والحب، والكراهية، والعزة، والخجل، والزرغبة، والتقرّز... إلخ)، وإلى صفات الشخصية الإنسانية (فضائلها وورذائلها)، ويجعل «للأسماء» مقولة خاصة، فيقول عن مقولتي الفعل والانفعال إنهما يشكّلان وحدة لا انفصام لها؛ فحينما يؤثر جسم في آخر، ويحدث تغييراً فيه، فإن الجسم الأول يزاول فعلاً، ويخضع الثاني للانفعال، ويفسر على نحو مادي مقولتي الزمان والمكان، باعتبارهما يوجدان موضوعياً.

ويدرج في مجموعة منفصلة الأشياء المتناقضة، التي لا تستطيع أن توجد في الوقت نفسه، كالنهار والليل، والحرارة والبرودة، والغنى والفقر، كمثال على ذلك.

يعتبر «لومونوسوف» الحكم فكرة مركّبة، إذ يتحدّ فيه عدد كبير من التمثلات. وتسمى تلك الأحكام بالقضايا، حينما يعبر عنها نطقاً أو كتابة. وفي الحكم يدور التفكير على نسبة شيء لشيء آخر، ولهذا كل حكم يتألف من ثلاثة أجزاء؛ الموضوع (وهو ما ينصبّ عليه التفكير)، والمحمول (وهو ما ينسب إلى الموضوع) والرابطة التي تجمعهما، وهي غالباً ما تغيب في القول، وإن يكن من المستطاع أن تضي صورة منطقية محضة، على كل قضية، رغم أن مثل تلك القضية ستخذ صورة مصطنعة، لا تناظر أية لغة معينة. ويقسم الأحكام - القضايا إلى موجبة وإلى سالبة، وإلى كلية وإلى شخصية مفردة (*)، أما الأحكام الجزئية، التي كان لها دور كبير في المنطق الأرسطي، فلم يعط لها حق المواطنة، منكرراً قيمتها المعرفية المنطقية. إن أصالة تصنيف الأحكام الذي يقترحه «لومونوسوف»، ماثلة في أنه لا يعترف إلا بنوعين من الأحكام، هما: الأحكام الكلية، والأحكام الشخصية المفردة. وقد كان لهذا التجديد، الذي أدخله «لومونوسوف» تأثير كبير في نظرية الاستدلالات، لأنه استتبّع إصلاحاً لنظرية القياس الحملي.

لم يذكر «لومونوسوف» ما الذي دفعه إلى العمل على إعادة النظر في المنطق التقليدي،

(*) القضية الشخصية Singular هي التي يكون موضوعها فرداً مشخصاً، مثل المتنبئ شاعر.

ويمكننا افتراض أنه رأى سُحْف إدراج الأحكام الشخصية المفردة تحت مقولة الأحكام الكلية، كما كان مقررًا في زمن أرسطو، ومن ناحية أخرى، فإن حذف الأحكام الجزئية، التي موضوعها «بعض» (بمعنى عدد معين، وربما بمعنى كل)، يمليه تفسيره لهذه الأحكام على أنها أحكام كلية محتملة، أي باعتبارها أحكاماً تقدم تعميماً تجريبياً: فكل الحالات، التي لاحظناها في التجربة، تدخل في هذه القضية الكلية، لأن تجربتنا لم تُتَح لنا قط الالتقاء بحالات عكسية (وإلا لما استطاع الحكم الجزئي أن تكون له دلالة) وربما كل».

بفضل هذه الاعتبارات على وجه الدقة، تنقسم الأحكام بأجمعها إلى كلية وشخصية (مفردة). وهنا أيضاً يدخل الحلبة مفهومه عن العلاقة بين النظرية العلمية وبين الممارسة.

إن العلم يقرر قوانين الطبيعة، وقد صيغت في أحكام كلية، أما الممارسة العلمية فمتعلقة دائماً بالحالات العينية المفردة، التي يجب استخلاص النتائج الخاصة بها من القضايا العامة، التي أقامها العلم (المعادلات الرياضية، قوانين الطبيعة، الفروض العلمية).

ويقدم «لومونوسوف» للأحكام الكلية والجزئية التعريف الآتي: «الأحكام الكلية هي الأحكام التي يُنسب فيها المحمول إلى الموضوع، أو يُنفى عنه بوصفه جنساً. والأحكام الجزئية هي تلك الأحكام التي يُنسب فيها المحمول إلى الموضوع، أو يُنفى عنه بوصفه نوعاً»^(٨).

ثم يقدم المثل الآتي عن الأحكام الكلية: «كلّ البشر فانون»، وعن الأحكام الجزئية مثلاً آخر، هو: «سمير ونوس كريم».

فالتصور الكلي جنس دائماً، والتصور المفرد ليس إلا نوع. وبهذا المعنى، على وجه التحديد - كما رأينا في التعريف والمثلين المقترحين - ينبغي أن نفهم قسمته للأحكام.

يذهب «لومونوسوف» إلى أن هدف الاستدلال هو ابتكار الأدلة والحجج. والبراهين في تعريفه هي أفكار مركبة، تؤكد الدقة المتسقة للقضية المطروحة.

تتألف البراهين عنده من قياس واحد، أو من الأقيسة المترابطة. ويتألف القياس من ثلاثة أحكام، يُسمى الحكمان الأولان منها مقدمتين (ونحن نجد هذا المصطلح لأول مرة في المنطق الروسي هنا عند «لومونوسوف»)، ويُسمى الحكم الثالث، المستنبط من المقدمتين نتيجة لازمة (تالياً، لازماً) *Conséquence*.

ونظرية القياس الحملي عند «لومونوسوف»، والذي يسميه القياس المباشر، هي نظرية

جديدة مبتكرة. فهو يقرّر أنه إذا كانت المقدمتان كلّيتين فالنتيجة يجب أن تكون كلّية دائماً. وينجم عن ذلك بكل وضوح أنه يروض أضرب الشكلين، الثالث والرابع، مثل:

الضرب **Darapti**، من الشكل الثالث، مثل (كل حيوان جسم، كل حيوان نام، إذأ بعض الجسم نام).

الضرب **Felapton**، من الشكل الثالث، مثل (لإنسان يستغي عن نفسه، كل إنسان عدو نفسه، إذأ بعض الأعداء لا يُستغنى عنه).

الضرب **Bramantip**، وهو الأول من الشكل الرابع، مثل (كل مجاملة نفاق، كل نفاق رذيله، إذأ بعض أنواع الرذيلة مجاملة). والضرب **Fesapo** (*) (إلرابع من الشكل الرابع، مثل (لا مجنون مسؤول، كل مسؤول قابل لأن يعاقب، إذأ بعض القابلين للعقاب ليس مجنوناً). على وجه العموم، ينكر على الشكلين الثالث والرابع من القياس أية قيمة معرفية. ومن جهة أخرى، تتميز أقيسته عن الأقيسة الأرسطية، لأنها لا تعطي حقوق المواطنة للأحكام الجزئية الموجبة «I» أو للأحكام الجزئية السالبة «O». [من المعروف أن في أحرف المدّ اللاتينية أن حرف «A» يمثّل رمزاً للكلية الموجبة، وحرف «I» رمزاً للجزئية الموجبة، وحرف «E» رمزاً للكلية السالبة، وحرف «O» للجزئية السالبة، وذلك في ردّ القياس إلى قياس من الشكل الأول]. كما أنه من ناحية أخرى يدخل في نظرية القياس الأحكام الشخصية (المفردة)، باعتبارها طائفة خاصة متميزة عن الأحكام الكلية.

ويخالف «أرسطو» يذهب «لومونوسوف»، فيما يتصل بالحد الأوسط إلى أنه يجب أن يكون دائماً كلياً في مقدمة، وجزئياً في مقدمة أخرى. فهو كلّي دائماً في موضوع القضايا الكلية، وفي محمول القضايا السالبة، وهو جزئي دائماً في موضوع القضايا الجزئية، وفي محمول القضايا الموجبة. ويقتفي آثار «أرسطو» عندما يسلم بأن الحد الأوسط في القياس يتضمن الإشارة إلى علة ما يكتب أو يُنفى في النتيجة.

سنحاول توضيح وجهة نظره في طبيعة القياس من خلال هذا المثال، وهو قياس ينتمي إلى الضرب الأول من الشكل الثاني، ورمزه **Cesare**: لا واحد من السمك ينتمي إلى الثدييات (اللبنونات)، وكل حوت ثديي (لبون)، إذأ لا حوت ينتمي إلى الأسماك، وذلك لأنه ثديي».

يلاحظ «لومونوسوف» أنه توجد، بالإضافة إلى القياس الحملّي، أقيسة مقيدة أو

(*) ورد خطأ مطبعي في الترجمة الفرنسية جعل رمز هذا الضرب **Fesaro** (أنظر **The Dictionary of Philosophy**، حرّره **Dagobert D. Runes**، لندن، ١٩٤٤، ص ١٧٧. وأنظر د. عبدالرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الثانية، ص ١٩٥ - ١٩٩).
- وحرف **p** يعني أن النتيجة التي يدل عليها تعكس في عملية الردّ من كلية إلى جزئية.

«محدودة» *Limités*، محدودة بالشرط أو بالفصل *Coudition Ou Disjonction*، ويطلق عليها اسم أقيسة «شرطية» متصلة وأقيسة «منفصلة»، في حين أنه يصف القياس الحملية بالقياس «الموجب».

يقول إن رد الأقيسة يقبل التطبيق على الأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة.

وحينما ينتقل إلى الاستقراء يقول: إن ما نثبته لكل نوع دون أي استثناء يجب أن نثبته للجنس بأجمعه^(٩).

تلك المصادرة تُشكّل أساس الاستقراء التام، كما تُشكّل أساس الاستقراء الناقص (المشهور)، مع فرق واحد، هو أن الاستقراء التام يضمن اليقين الكامل من غياب الاستثناء لأن كل الأنواع، أو كل الحالات قد تمّ التحقق منها، في حين أن الاستقراء الناقص يقف عند افتراض غياب الاستثناءات، بدءاً من أننا لم نلتق بها في تجربتنا حتى الآن. وتشير صيغ مصادرات القياس والاستقراء التي قدّمها «لومونوسوف» إلى أن الاستنباط والاستقراء مشروط كل منهما بالآخر، وأن تلك الفكرة عن الصلة الباطنة، وعن تبادل الاعتماد بين الاستنباط والاستقراء، هي لحظة جدلية ثمينة في نظرية الاستدلالات عنده.

إن التمعن في هذه العلاقة المتبادلة هو الذي أدّى به إلى أن يُسمّي القياس الحملية «مباشراً»، والاستقراء قياساً «عكسياً». ويفسر الاستقراء باعتباره عكس القياس الحملية، أو الجانب المقابل منه.

بعد ذلك، يُدخل «لومونوسوف» مصادرة لنمط جديد من الاستدلالات، هي على وجه الدقة الاستنتاجات التي تنتقل من الأجزاء إلى الكل، «مانحكم به على الأجزاء بأجمعها، يجب أن نحكم به، أيضاً، على الكل في جملته»^(١٠). لكن المنطق لا يسمح بالاستنتاج العكس؛ بدءاً من الكل نحو الأجزاء، فالاستنتاج الذي يسير من الأجزاء إلى الكل له مجال تطبيق واسع في العلوم، مماثل للاستنتاجات التي تضي من الكلي إلى الجزئي، ومن الجزئي إلى الكلي. وهكذا، يوضح «لومونوسوف» أن الاستنباط والاستقراء ليسا النوعين الوحيديين من الاستدلالات الصحيحة.

ويسلم بالصلة الوثيقة بين الفكر واللغة (على الأخص بين التصور واللفظ، وبين الحكم والقضية «العبارة»)، ولكنه لا يجعلهما متطابقين، بل على العكس ينتقد النزعة الاسمية التي تقيّم مطابقة بين التصور واللفظ، ومن ناحية أخرى، ينتقد نزعة واقعية التصورات، التي تقول بالوجود الواقعي للتصورات في ذاتها، وتعطيها الصدارة بالقياس إلى أشياء العالم المادّي. ويتحدث عن وظيفتين منطقيتين للألفاظ: فبعضها يعبر

(٩) مصدر سابق، ص ١٥٨.

(١٠) مصدر سابق، ص ١٥٩.

عن حدود منطقية (موضوع الحكم ومحموله) وبعضها الآخر يدلّ على العلاقة بين الأفكار.

وفيما يتصل بدور المنطق، يذهب «لومونوسوف» إلى أن العقل الفطري الرشيد، وإلى أن السلوك الصحيح لا غنى عنهما للمعرفة، أي للعقل الفطري الرشيد، الذي يدعمه «المنطق»، فهو بعد علم النحو، المرشد الأول لكل العلوم^(١١) وبوجه خاص يقول عن القيمة المعرفية للاستدلالات، إنها تساعدنا على معرفة عمليات الطبيعة، التي تقع خارج المدى الذي تصل إليه مدركاتنا الحسية المباشرة، كما أننا بفضلها نكشف الحجب عن علل الظواهر.

وجدت النظريات المنطقية المبكرة، التي جاء بها «لومونوسوف»، امتداداً لها في بداية القرن التاسع عشر، عند أ. لوبكين A. Loubkine، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند م. كارينسكي M. Karinski.

لقد أسهم، عالم الرياضيات «أويلر»، وهو معاصر «لومونوسوف»، وعضو في أكاديمية بطرسبرغ للعلوم، إسهاماً ثميناً في تطور المنطق.

و«ليونهارد أويلر» (Leonhard Euler) (*) (١٧٠٧ - ١٧٨٣م) ممثل كلاسيكي للعلوم الرياضية. وقد خصص رسالة الدكتوراة للمقارنة بين مبادئ الفيزيقيا الديكارتية والنيوتونية. وفي الجدل بين طريقتي حساب التفاضل عند «ليبنيتس» و«نيوتن»، وقف «أويلر» إلى جانب «ليبنيتس»، مرتكزاً على أساس دراسة مبدأ مفهوم اللانهاية.

وقد طالب «أويلر» بضرورة فهم الحركة، باعتبارها عملية تغيير الموضع، والموضوع عنده جزء من المكان اللامتناهي الذي يحيط بالأجسام. ولكن لأننا لا نستطيع أن نكون فكرة محدودة عن هذا المكان اللامتناهي، الذي لا يمكن قياسه، فإننا في المعتاد نبدأ استدلالنا بالمكان المتناهي، وبحدود الأجسام فيه، ثم نحكم استناداً إلى هذه المعطيات على حركة الأجسام وسكونها. وعلى هذا النحو نقول إن الجسم الذي يحتفظ بوضعه، بالنسبة إلى هذه الحدود، هو جسم ساكن، وعلى العكس من ذلك، نقول إن الجسم يتحرك عندما يغير وضعه بالنسبة إلى هذه الحدود.

وهذا التعريف لحركة الأجسام يستخدم مفهومات رياضية بحتة، يحق لنا أن نطبقها على أفكارنا، مستقلة عن معرفتنا. إذا كان مثل هذا المكان اللامتناهي موجوداً في الواقع، أو غير موجود، فنحن لم نقم إلا بفرض أول، مؤداه أن من يريد أن يقدم استدلالاً عن الحركة المطلقة، لا بد أن يتمثل في ذهنه هذا المكان اللامتناهي، وأن يحكم وفقاً له على

(١١) لومونوسوف، مصدر سابق، ص ١٢٦.

(*) تجب ملاحظة أن ليونهارد أويلر سويسري الجنسية، وقد وضعه المؤلف، هنا، في الفصل الخاص بالمنطق في روسيا، نظراً لأنه كان عضواً في أكاديمية بطرسبرغ للعلوم، ومكث في روسيا سنوات طويلة.

وضع الجسم أو على حركته. وفي هذه الحالة ينبغي أن يستحضر ذهنه تمثلاً مكان لامتثانه، فارغ، توجد فيه الأجسام.

عكف «أويلر» طيلة عدة سنوات على مشكلة المكان المطلق والمكان النسبي، كما درس الدلالة العلمية لمفهوم المكان والزمان، المطلقين المحصنين، ويتساءل عما إذا كان ينبغي اعتبارهما مصادرتين أو فرصتين فحسب. لكن «أويلر» يلاحظ أن من المحال اعتبار ثمار الخيال الخالص قادرة على أن تصلح مبادئ أساسية واقعية لعلم الميكانيكا. ويرى أن الملاحظة الحسية المباشرة، والتحليل السيكلوجي (كما هي الحال عند «باركلي») ليسا بقادرين على إعطائنا معرفة بالطبيعة الحقّة، للمكان وللزمان. ولن نستطيع معرفة ماهية الزمان والمكان، إلا بواسطة الوظيفة التي يمارسانها في نسق الفيزيقا الرياضية.

والذي يقوم بالدور الحاسم في معرفة ماهية المكان والزمان، هو معرفة أي مفهوم يلبي أهداف التفسير الدقيق لظواهر الطبيعة، وإلى أي مدى يصدق هذا التصور أو ذاك للمكان والزمان، عند استنباط مبادئ الميكانيكا ومبرهناتها. إن القضايا التي لا يتم الوصول إليها تعسفاً، بل تتوافق مع مجموع الظواهر الفيزيقية، هي التي يجب أن تكون أساساً لحل مسألة طبيعة الزمان والمكان.

لقد صرح «أويلر» أنه مناصر، أيضاً، لنظرية المكان والزمان المطلقين، والحقيقة التي لا يحيط بها الشك لهما برهن عليها. في رأيه، إن معارفنا العلمية بالعالم تتطلب كلها التسليم بتلك الحقيقة. وعندما يعتبر الفلاسفة الذين يحلّون مشكلة الزمان والمكان بواسطة التحليل السيكلوجي (مثل «باركلي»)، أو أصحاب المذهب العقلي (مدرسة «لينتس» و«فولف»)، أن المكان والزمان تجريدان خالصان، وعندما ينكرون عليها أي مضمون موضوعي، فإنهم يقعون، كما يشير «أويلر»، في وهم ناشئ عند الدلالة المتعددة للتجريد. فنحن لا نستطيع أن نرتفع إلى معنى المكان الخالص، والزمان الخالص، إلا بواسطة الفكر. فالمسألة ماثلة في الطريقة التي تشكل بها المفهومات الكلية، المنتمية إلى الأجناس. نحصل على مفهوم كلي بعد أن نتصور شيئاً ما، بكل صفاته، ثم نستبعد منها العلامات الجزئية الخاصة، واحدة بعد أخرى.

بهذه الطريقة يمكن الوصول إلى مفهوم الامتداد؛ بأن نستبعد على التعاقب، من تمثّل جسم معين، علاماته: صلابته، مقاومته... الخ، لكن مثل هذا الطريق لن يقودنا إلى فكرة الموضوع، لأن الموضوع الذي يشغله جسم، ليس صفة من صفات الجسم. والحق أننا، حتى لو انتزعنا بالتصور الذهني، جسماً بأجمعه، بكل صفاته، فسيبقى موضعه. إن الموضوع الذي يشغله جسم من الأجسام مغاير تماماً للجسم، بكل علاقاته الحسية، بامتداده ذي الأبعاد الثلاثة. والامتداد ينتمي إلى جسم معين، وينتقل في الوقت نفسه مع الجسم، بواسطة الحركة، من موضع إلى آخر، في حين أن المكان والموضوع لا يستطيعان الحركة. ومعنى

الموضع يتكوّن لدينا حينما نستخرج جسماً ، بكل صفاته وعلاماته ، الكيفية والكمية ، بواسطة الذهن .

وفيما يتّصل بالمكان ، فهو لا يوجد ، بالنسبة إلى الفيزيكا الرياضية ، منعكساً في الإدراك الحسيّ العيني ، ولا في الفكر المجرد . ولكن وعينا يتمثله ، بوصفه مقولة خاصة ، تشكّل شيئاً وسيطاً بين الحسيّ والذهني . ويذهب «أويلر» إلى أن المكان المحض ، والزمان المحض ، مفهومات لا غنى عنهما في نسق الفيزيكا العلمية ، لذلك يجب علينا أن ننسب إليهما واقعاً موضوعياً . وهو يعارض معارضة حازمة التصور المثالي ، الذي لا يسلم بالعالم المادي ، إلا بوصفه عالماً من الظواهر .

والمادة التي يفسر علم الفيزيكا ، بحركتها ، كل ما يحدث في العالم ، هي عند «أويلر» «الوجود فائق الواقعية» *Eus Realissimum* ، وليست مجرد ظاهرة . وعلى النحو نفسه ، يوجد المكان والزمان الخالصين ، في الواقع الفعلي ، وليس من صنع التخيل . والاعتراف بهما هو الشرط الضروري ، الذي لا غنى عنه *Sine Qua non* لعلم الميكانيكا . ويعارض «أويلر» بحزم نظرية ليبنتس ، في المكان ، التي تعتبره انتظاماً مثالياً للظواهر .

وأسهم «أويلر» إسهاماً خصباً في تطوير المنطق الصوري ، وذلك بإدخاله ، إلى المنطق ، الطريقة التي تمثّل العلاقات بين الماصدقات بمفهومات تأخذ صورة أشكال هندسية عينية . وبعد أن تبنت الملحوظات المدرسية في المنطق الصوري «دوائر أويلر» ، أصبحت نظريات العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم ، وبين حدود القياس الحملي ، شديدة الوضوح والجلال «دوائر أويلر» . إذ تعمق تحليل الأحكام والاستدلالات ، وتسهّل تمثّل المشكلات المنطقية المعقّدة ، فإنها تمتلك ، في الوقت نفسه ، قيمة تعليمية .

وقد قدّم «أويلر» مسائل المنطق الصوري في مؤلف ، عنوانه : «خطابات إلى أميرة المافية» (الخطابات من ٩٥ إلى ١٥٣) .

ننتقل إلى «ديمتري أنتيشكوف» (Dimitri Antichkov) (١٧٣٣ - ١٧٨٨م) ، أستاذ المنطق في جامعة موسكو ، وقد كان مفكراً أصيلاً . لقد قدّم نقداً صائباً لاتجاهين سائدين ، طوال عصره ، في الفلسفة والمنطق ، هما المذهب التجريبي والمذهب العقلي . وكرس لتلك المسألة مؤلفيه «مقال في العلل المختلفة التي تعوق البحث في المعرفة الإنسانية» (وقد ألقاه في جامعة موسكو عام ١٧٧٤ ، يوم تبوّأت كاترين الثانية عرشها) ، أما مؤلفه الثاني فهو : «مقال في صفات المعرفة الإنسانية وفي المسائل التي تعصم البشر من الوقوع في الأغاليط المختلفة» (١٧٧٠) .

وفي وقوفه ضد ما في النزعة التجريبية من أحادية الجانب ، يُبرز «أنتيشكوف» قصور المعرفة الحسية ، التي لا تكشف عن الطبيعة الداخلية للأشياء ، ولا تفصح إلا عن ظاهرها .

وفي تقريره حدود المعرفة الحسيّة، يشير إلى أنّ مدركاتنا الحسيّة خادعة على الأغلب، لأنها لا تشير إلى الأشياء كما هي موجودة في الواقع. فالشمس والقمر والنجوم، على سبيل المثال، ليست هي تلك الدوائر الصغيرة المضيئة، التي يمثّلها لنا بصرنا. ويستوجب ضعف أعضاء حسنا تقويتها عن طريق الاستعانة بأدوات وأجهزة. فالبصر بحاجة إلى الميكروسكوب والتلسكوب. وفيما يتعلق بالمعرفة الحسيّة المحضة، فإنّ الإنسان لا يختلف، من هذه الناحية، عن الحيوان في شيء.

يؤكد «أنتيشكوف» أنّ الفكر المجرد لا وجود له، إلا في التفكير الإنساني، وأنه لا ينبغي ردة إلى الإحساسات، أو استخلاصه منها: فهو مقدرة خاصة بالنفس الإنسانية. والنوعية الأساسية المميّزة للفكر الإنساني هي قدرته على تجريد العلامات من الأشياء التي تنتمي إليها، وتشكيل مفهومات كلية. ويشير إلى أنّ الفكر المجرد يقدّم للإنسان أيضاً، معرفة معمّقة للأشياء، لا تستطيع الإحساسات تقديمها. والمعرفة الإنسانية تنقسم إلى نوعين: حسيّة مباشرة وعقلية بالوسائط، وذلك ناشئ عن طبيعة الأشياء نفسها، التي نعرفها، فكل شيء هو، من ناحية، جزئي ومتميّز عن الأشياء الأخرى جميعاً، وله تعيينه الخاص به وحده، ولكنه، من ناحية أخرى، هناك أيضاً في الأشياء علامات عامّة توجد فيها على نحو موضوعي، مثلما توجد العلامات الخاصة.

يقف «أنتيشكوف» ضد المذهب العقلي، الأحادي الجانب، ويتحدث عن افتقار النظرية الديكارتيّة إلى الاتساق، في قولها إن معرفتنا لا تعتمد على الحواس. ويذهب في خلاف مع النظرية الديكارتيّة إلى أنّ من المستحيل التسليم بوجود أفكار فطرية عند الإنسان، فيقول: «لو وُجدت مفهومات فطرية في أذهاننا لكان لدى الناس جميعاً المفهوم عينه لكل الأشياء»^(١٢).

ويقدّم في مناهضة المذهب العقلي النظرية القائلة إننا نحصل على جميع تصوراتنا عن طريق الإحساس، ولكن بعض معارفنا ينشأ مباشرة عن هذا المصدر، أما بعضها الآخر فنحصله بطريقة تقوم على الوسائط، أي بإعداد المادة الحسيّة بواسطة الفكر النظري.

فالإنسان يولد دون أن يكون لديه أي تصوّر عن أي شيء، ويتلقّى معارفه الأولى من الإحساسات التي تجعله يعرف أشياء العالم الموضوعي، لكن هذه المعارف البدائية مختلطة وغير متماسكة. وبدءاً من هذه المعارف يدخل الفكر مجال الفعل، فيعقد المقارنات أول الأمر، ومن خلال هذه المقارنات يُشكّل الأفكار المركّبة، بدءاً من التمثلات البدائية المفردة.

يرى «أنتيشكوف» أنّ نشاط الفكر يمكن رده إلى ثلاث عمليات أساسية: تكوين التصورات - الأحكام والاستدلالات. ويناوياً «أنتيشكوف» المفهوم السائد في المنطق الفرنسي

(١٢) أعمال مختارة للمفكرين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، الجزء الأول، موسكو، ١٩٥٢، ص ١٣٦ (باللغة الروسية).

والانكليزي في عصره ، مفهوم المنهج الذي يُعدّ نشاطاً أساسياً رابعاً للذهن ، لأن «أنتيشكوف» لا يرى في المنهج إلا طريقة للتعامل مع التصورات والأحكام والاستدلالات ، وفقاً لقواعد معيَّنة ولنظام مطلوب .

يدحض «أنتيشكوف» النظرية الديكارتية التي ترى أن نفس الإنسان تفكّر دائماً ، لأنّ الفكر هو ماهية النفس ؛ ويبرهن ، مستنداً إلى الوقائع الحقيقية ، أن الإنسان قد يكون أحياناً في حال غير واعية .

وفي نقده للمذهب العقلي ، يوضح «أنتيشكوف» الأخطاء المتأصلة فيه ؛ مثل التفسير الخاطئ للتجريدات التي ينسب إليها وجوداً قائماً بذاته ، مستقلاً عن الأشياء التي جرّدها التفكير منها ، ويقدم كمثل على هذا التحويل ، للتجريدات إلى وقائع مستقلة قائمة بذاتها : المفهوم الذي نلتقي به عند عدة فلاسفة وعلماء فيزيقا ، مفهوم المكان ، بوصفه وعاء متقبلاً للأشياء ، وموجوداً في ذاته ، مستقلاً عن أشياء العلم المادي .

وهكذا ، يقرّر «أنتيشكوف» أن لدى الإنسان تصورات خاطئة ، ناشئة ، في جانب منها ، عن الإدراك الحسيّ ، نظراً لحدوده الضيقة ، واختلاطه ، وافتقاره إلى الاتساق . وفي جانب آخر ، عن نشاط التفكير حينما يضي على غير الوجه الصحيح . لذلك يجب في المقام الأول ، أثناء السير في طريق المعرفة الحقيقية ، الموضوعية ، للأشياء ، اتخاذ الحيطة من الوقوع في الأخطاء . ولتحقيق ذلك ، يجب على الإنسان أن يعرف نفسه في البداية ، أي يجب أن يدرس صفات ذهنه ، وأن يعرف الأخطاء الخاصة به .

والمنطق هو العلم الذي يقع على عاتقه ، تحديداً ، تبصير الناس باكتشاف الأخطاء التي يقعون فيها ، وهو إذ يقوم بذلك ، يساعدهم على التخلّص منها . وإذا كان ذلك لا غنى عنه لبناء معرفة علمية ، وطيدة الأساس ، فلا غنى عنه أيضاً لخير الإنسانية ، لأن الأخطاء لا تعيق سعادة الإنسان فقط ، بل تحمل أخطاراً تهدد حياته نفسها .

ويذكرنا «أنتيشكوف» ، في حديثه عن ضرورة التخلّص من الأفكار المسبقة ، بنظرية الأوهام (الأصنام) عند «فرنسيس بيكون» . فالأخطاء أو حتى غير المهمّ منها - كما يلاحظ - تسبب أحياناً ضرراً بالغا ، مثلما تستطيع شرارة صغيرة أن تشعل حريقاً كبيراً في بعض الأحيان . ولتلافي الأخطاء نجده يوصي باتباع المبدأ الديكارتي ، مبدأ الشك المسبق في كل شيء «De omnibus Du Litandum»^(١٣) .

لقد سبق أن رأينا «لومونوسوف» قد احتلّ موقعا متميّزا بالاصالة في المنطق . فهو ، وإن كان يسلم بمآثر «أرسطو» في خلق هذا العلم ، يقف ضد الخضوع الأعمى لنظرياته . كما اتخذ كذلك موقفاً نقدياً من التيارات الجديدة المختلفة في المنطق (منطق «ليبنيتس»

و «فولف» و «كانط» و «منطق «بيكون» التجريبي».

وقد تابع «أ. راديشتشيف» (A. Radichtchev)، في نهاية القرن الثامن عشر، و «أ. لوبكين» (A. Loubkine)، الأستاذ في جامعة قازان في بداية القرن التاسع عشر، الاتجاه الذي اختطه «لومونوسوف».

وقد استبق «راديشتشيف» (١٧٤٩ - ١٨٠٢م)، بقدر معين، النظرية الجدلية عن وحدة اللغة والفكر. وهو يقرّر أن الكلام خاصية ينفرد بها الجنس البشري، كما يقول إن الإنسان مدين للغة بكل اختراعاته، وبكل إنجازاته، ومن المؤكّد أن الإنسان، لكي يعبر عن نفسه، يستطيع أن يستبدل الحركات والأيامات بالكلام، فالصم والبكم يفكرون أيضاً، ولكن تقدم الإنسانية كان سيتحقق ببطء وبضعف شديدين لو امتلك الناس الفكر دون اللغة.

فلو لم يكن الإنسان قد وهب اللغة، لما استطاع خلق ثقافة أو علم أو أدب... الخ، على نحو ما تعرفه الإنسانية الآن من هذه الأشياء جميعاً، فالكلام قد أرهف حدة ذهن الإنسان. ومن المؤكّد أننا نستطيع نقل أفكارنا إلى الأبيكم، ولكن من المشكوك فيه أن يرقى ذهنه إلى مستوى الابتكار الموجود عند إنسان قد وهب النطق، «ومن المؤكّد، أيضاً، أنه إذا كان الحرمان من عضو حسيّ يقوّي، في الواقع، مقدرة عضو آخر، إلا أن ذهن كائن قد حرّم الكلام، سيزداد حدة، عن طريق التقليد والمحاكاة، أكثر من ازدياده حدة عن طريق ملكته الخاصة»^(١٤). كما يقول «راديشتشيف». ويقول أيضاً إنه ينشأ لدى الصمّ والبكم نوع من التعويض الشديد، أي تقوية المستقبلات الحسيّة الأخرى، ولكن الفجوة التي يخلقها غياب حاسة السمع في الحياة النفسية، ستظل مع ذلك شديدة الخطورة في رأي «راديشتشيف». إن الكلام يوسّع القدرات العقلية، ويقوّيها إلى درجة تسبغ على الإنسان «ما يشبه شمول القدرة».

يؤكد «راديشتشيف» وحدة اللغة والفكر، مستعيناً بمثال نمو الطفل، حيث يكون النطق والفكر في تفاعل وثيق خلال المسار؛ ثم يقرّر أنه بدءاً من اللحظة التي يبدأ فيها الصغير بالكلام، يصبح التطور الحسيّ لقدراته العقلية ملحوظاً. ثم مع تطور الكلام تظهر المفهومات المجردة لدى الطفل، على الرغم من أن المعرفة الحسيّة ستظل لها اليد الطولى لزمن طويل.

ويقول «راديشتشيف» حول ما يتصل بالقدرة غير المحدودة للتفكير العلمي: «كيف لا يحق للإنسان في ماهيته الفانية أن يفخر بإخضاع الصوت، والضوء والصاعقة، وأشعة الشمس، لسلطانه، وبتحريك الأثقال الهائلة، وبالوصول إلى أقصى حدود الكون، وبفهم المستقبل والتنبؤ به»^(١٥)؟

(١٤) أ. راديشتشيف. الأعمال الفلسفية والاجتماعية والسياسية المختارة. موسكو ١٩٥٢، ص ٣٠٦ (باللغة الروسية).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

لكي ندرك مدى عظمة الإنسان ، ينبغي أن نلقي نظرة على كل ما اخترعه ، وعلى كل ما أحاطه بفكره ، وعلى كل خلقه . فالعلم والفن ، والمؤسسات الاجتماعية ، والقوانين ، تشهد جميعاً على أن الإنسان هو أعظم موجود على الأرض ، وكل ذلك يشهد ، أيضاً ، على عظمة الذهن والفهم الإنسانيين . ولكن الإنسان غالباً ما يقع في الخطأ ، رغم ذلك كله ، ويتخبط في الظلمات واللبس قبل أن يصل إلى الحقيقة^(١٧) .

ويقول «راديشتشيف» ، في مقالة عن «لومونوسوف» ، إن الإنسان ظامئاً للخلود ، ولكنه فانٍ ، لذلك فإن أعماله وحدها هي التي تعطيه الخلود . ويمتدح «راديشتشيف» «لومونوسوف» ، لأنه دفع تقدّم اللغة الروسية خطوة جبارة إلى الأمام . ويقارن مآثره بمآثر «بيكون» الذي أوضح في منطقته كيفية توسيع نطاق المعرفة العلمية^(١٧) ، على الرغم من أن «بيكون» لم يكن قادراً بنفسه على تطبيق الأمثلة التي قدّمها في نظريته في الممارسة .

كان «راديشتشيف» مادياً ، ويرى أنه لا مجال للشك في أن الأشياء توجد مستقلة عن الوعي ، وأن الإنسان قادر على الإحاطة بها^(١٨) ، وأن الأشياء موجودة في ذاتها ، ونحن نعرفها بطريقتين ، بالتجربة وبالتأمل النظري ، ويمكن تلخيص التجربة على أنها الآار التي تحدثها الأشياء في قدراتنا المعرفية .

وتكون التجربة حسّية حينما نعرف الأشياء عن طريق توسط أعضائنا الحسية . وبخلاف هذه التجربة الحسية ، فإن التجربة العقلية هي معرفة العلاقات بين الأشياء والتجربة الحسية تجري عملياتها بواسطة التمثيلات ، أما التجربة العقلية فبواسطة الأفكار . ويختلف التفكير (التأمل) النظري عن التجربة ، في أنه يسمح لنا بمعرفةٍ تخرج عن نطاق تأثير الأشياء في قوانا المعرفية . ومصطلح التأمل النظري ، أو «التفكير النظري Speculation» له عند «راديشتشيف» الدلالة ذاتها لمصطلح «الاستدلال» في منطقتنا المعاصر . والقدرة المعرفية تسمى العقل أو الفهم . والتفكير النظري هو استخدام العقل (أو الفهم) ، وهو المحكّل الأساسي للتجربة . والقدرات المعرفية للإنسان ، التي أشرنا إليها فيما سبق ، لا توجد كلّ منها على نحو منفصل ، بل تشكّل قوة غير قابلة للانقسام ، تتخذ صورة معدّلة تبعاً للموضوعات التي تنصبّ عليها .

«إن الإنسان (باستخدام قدرته المعرفية) قد شيّد الصرح العظيم للعلم ، ولم تعد هناك أركان في أقاصي الكون لم ينفذ إليها الذهن الإنساني الجسور . لقد نفذ إلى أغوار الطبيعة وفهم قوانينها التي تحكم ما هو غير مرئي ، وغير محسوس ، وفرض حدوده على اللامتناهي ، وعلى الأبدى ، وقام بقياس ما لا سبيل إلى بلوغه ...»^(١٩) .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣١٤ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٣١٦ .

وفي حديثه عن القدرة المعرفية للإنسان، يدافع «راديشتشيف» عن قضية مؤداها أن المعرفة العلمية لا يمكن خلقها. إلا بواسطة النشاط المترابط، دون انفصام، للمعرفة الحسية، وللغير المجرد معا.

ويقرر، عند دراسته للتفكير النظري، أنه يجب أن يضم حكمين، يُسميان مقدّمتين، كما يُسمى الحكم الجديد، المتحصّل بالاستنباط، «نتيجة»، والمقدّمتان هما حكمان «قضيتان» مبنيان على التجربة، أما النتيجة المستخلصة منها فليست مُعطاة في التجربة.

وكما أن المقدّمتين ناتجتان عن التجربة، فإن النتيجة مكمّلة للتجربة؛ فهي مبنية على معطياتها، على الرغم من أنها، في ذاتها، ليست من معطيات التجربة.

أما الأغلبيّ والأخطاء، فتكون على أنواع متعدّدة، فالحواس تخدعنا في أغلب الأحوال، فعلى سبيل المثال (كل شيء يبدو أصفر اللون في عين المصاب بالصفراء)، كما يحدث على الأغلب أن نخطئ عند استخلاص النتائج من المقدّمات. وعندما يدرس الإنسان كيفية عمل قدراتنا المعرفية، ويدرس القواعد التي تتبعها، قد يبدو له أنه من السهل تجنب الأخطاء، لكنه عندما يبدأ في إخضاع شيء ما للتفكير العقلي، ستقفز إلى حكمه كل أنواع الأفكار المسبقة وستتدخل الأهواء التي تجذب ذهنه إلى مهاوي الخطأ. كما أن الكثير من الأخطاء يولدها كسلّ الذهن وإهماله.

يلاحظ «راديشتشيف» أن التمثيل Analogie، على الأخص، كثيراً ما يوقعنا في الأخطاء، على الرغم من أنه كان عوناً على اكتشاف عدد كبير من الحقائق العلمية.

ويذهب إلى أن القانون الأساسي للفكر، هو قانون الهوية المنطقي، ويسميه مبدأ الثبات، أو البقاء (الدوام)، ويقصد بذلك أن كل تصوّر وفقاً لهذا القانون، يجب أن يظل محتفظاً بالدلالة نفسها، طوال عملية الاستدلال، ويجب ألاّ يحلّ محلّه تصوّر آخر، مختلف عنه.

لم يكن راديشتشيف من بناء المذاهب المنطقية، ووقف عند بعض المشكلات الرئيسية، في التعبير عن نظريته. وقد رأينا أن ما يقوله عن عملية المعرفة، وعن المنطق، يقربه كثيراً من «لومونوسوف».

ظهر في بطرسبورغ، عام ١٨٠٧، كتاب عنوانه: «الموجز في المنطق»، وكان مؤلفه «الأسندر لوبكين» Alexandre Ioubkine من أساتذة جامعة قازان، وقد اعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة، هدفه البحث عن الحقيقة؛ وهو العلم الذي تبدأ به عادة دروس الفلسفة. والمنطق عند «لوبكين» يجب أن يحكم على الأشياء حكماً صائباً، ركين الأساس. وهو ليس بالفن المقتصر على الأذهان المرهفة، لذلك يرفض نظريات الأشكال والأضراب، ويعتبرها تدقيقات متحذلقة، زائدة عن الحاجة، ألحقت بنظرية القياس الحملّي، وفي رأيه أن الأسس نفسها، التي أقيمت عليها نظرية أشكال القياس والأضراب، خاطئة ووهمية^(٢٠).

ويُدخل، بعد ذلك، مبدأً جديداً لتقسيم الأقيسة، بدلاً من التفرقة بينها وفقاً لوجه خارجي، ينطلق من موضع الحد الأوسط في المقدمتين: وهذا المبدأ يقسمها وفقاً للغرض والاستعمال. وينجم عن ذلك أن أحد أشكال القياس الحملي، الذي يطلق عليه عادة اسم الشكل الثالث يجيء، في تصنيف «لوبيكين» للاستدلالات، بعد الاستقراء مباشرة، متخذاً اسم «المنعكس»، لأنه لا يصدق إلا في الاستثناء^(٢١).

ننتقل إلى ممثل نابه للمنطق في روسيا وبولندا، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، هو «بيار لودي» (Pierre Lody) (١٧٦٤ - ١٨٢٩م). لقد كان أستاذاً في جامعتي لفوف وكراكوفيا، وهو مؤلف كتاب: «المبادئ المنطقية، إرشادات لمعرفة الحق والباطل والتفرقة بينهما». وكان «لودي» قد بدأ عام ١٨٠٣ في تدريس الفلسفة لطلبة معهد بطرسبرغ التربوي، وفي كتابه هذا، المكتوب لطلاب هذا المعهد، يتخذ موقفاً مماثلاً من حيث الأساس لموقف «فولف»، مضيفاً إليه بعض الأشياء التي أخذها عن «كانط»، مثل التفرقة بين الأحكام التحليلية وبين الأحكام التركيبية، لكنه، بشكل عام، ينتقد «كانط» (سواء في نظرية المعرفة أو في المنطق) انطلاقاً من مواقع نزعة «فولف». ويناقد على نحو تفصيلي مشكلات المنطق، دون أن يضيف سوى القليل من الأفكار الجديدة. ومنطق «لودي» ذو نزعة توفيقية، يعكس تبحره الواسع، ولكنه لا يرقى حتى إلى مستوى تطور الفكر الفلسفي في عصره.

ومهما يكن من شيء، فهو، في مسألة قوانين الفكر، على وجه التحديد، يثبت استقلاله وأصالته. و«لودي»، هنا، لا يقتفي آثار «فولف»، بصياغته الأنطولوجية لقوانين الفكر، ولا آثار «كانط» بصياغته الصورية المحضة لهذه القوانين. لكنه يقول: «إن الأفكار دون مضمون (دون موضوع) تصبح خاوية، ووجهات النظر دون مفهومات تسمي عمياء»^(٢٢). ويأخذ «لودي» هذه القضية عن منطق «كانط» الترنسندنتالي، ويستخدمها لإحداث ثغرة في هذا المنطق الكانطي الصوري الخالص نفسه، حيث يقول: «إذا كان الفهم هو القدرة على التفكير في موضوعات الإدراك الحسّي، ففي أي شيء إذن يستطيع الفهم أن يفكر إذا فصلناه فضلاً تاماً عن القدرات الحسّية، وعن غيرها؟ فإذا كانت الأفكار فارغة ودون مضمون، فماذا ستكون حال المنطق الصوري، الذي تجرّد من مضمون الأفكار، ولم يعكف إلا على صورتها؟»^(٢٣).

بعد أن ذهب إلى تخطئة الرأي الكانطي، حول الحقيقة المنطقية، باعتبارها توافق المعرفة مع نفسها، أبرز «لودي» أن الحقيقة (اليقين) هي تماثل الفكر والموضوع، الذي ينصبّ عليه الفكر. يقول: «إن اليقين حالة ذهنية نعرف فيها فكرنا، متفقاً مع الموضوع،

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢٢) لودي. المبادئ المنطقية، بطرسبرغ ١٨١٥. ص ٣٤٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

نعرف أن الفكر لا يستطيع ألا يكون مماثلاً للموضوع»^(٢٤).

إلا أن «لودي» يشدد النبر على اللحظة الذاتية، في تعريفه للحقيقة بأنها حالة سيكولوجية.

نتقل الآن إلى «فاسيلي كاربوف» (Vassill Karpov) (١٧٨٩ - ١٨٦٧م)، وهو أشهر مترجمي «أفلاطون» وشارحيه. لقد ناضل ضد نفوذ الفلسفة الألمانية في روسيا، ودعا إلى تطوير فكر فلسفي روسي مستقل. وكان هذا الطريق المستقل عنده، وقد كان أستاذاً في جامعة اللاهوت، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالمذهب الأرثوذكسي.

لقد كان «كاربوف» يناصب العداء للمذهب العقلي في الفلسفة، مثله مثل جميع أنصار النزعة السلافية. لقد كان فيلسوفاً مثالياً، مناصراً للمثالية «أفلاطون» الموضوعية. ويحمل كتابه «عرض نسقي للمنطق»^(٢٥)، طابع تلك المثالية. يختلف هذا الكتاب عن معظم ملخصات المنطق الروسي، المؤلفة للتدريس في المؤسسات الجامعية والتي كانت مصنّفات تجميعية، في أنه يمثل جهداً مبتكراً نوقشت فيه بعض مسائل المنطق، على نحو معمق، وهو يحتفظ اليوم ببعض الأهمية (مثل نظريته في مبدأ الهوية).

يؤسس «كاربوف» المنطق على السيكلوجيا، ونجده، بالإضافة إلى ذلك، يركز إلى الأفكار اللاهوتية في النفس، عند معارضته للنزعة التجريبية في علم النفس. يقول: «أنا لا أخضع لنظريات علماء النفس الأجانب، ولا أسلم نفسي لاغواء ما تقول به هذه المدرسة أو تلك من مثل، ولكنني أضع نصب عيني دائماً اتساق الأفكار حول النفس، كما تنعكس في مرآة الكتاب المقدس. وأنا أعلم، مسبقاً، أن مبادئ السيكلوجية لن يرضى عنها من يقول بنزعة تجريبية، غير مشروطة، ولا يرى أبعد من الغلاف الخارجي لوقائع التجربة، ولا يؤمن بقوة التفكير النظري»^(٢٦). كان منطقُه - بحسب رأيه - منطقاً سورياً، متوافقاً مع نظرية المذهب الأرثوذكسي.

يحدّد «كاربوف» مكان المنطق، بين العلوم الأخرى، على النحو الآتي: إن العلوم تنقسم إلى علوم الواقع، أي العلوم التي تدرس الأشياء الواقعية، وإلى علوم صورية. والمنطق يدرس كيفية التحكم بصورة الفكر، أثناء إنعام الفكر وأثناء تنميته. ولهذا، فإن كل الأعمال التي تستهدف معرفة شيء ما، لها جانب منطقي، وتبدي مزايا ومثالب استخدام تلك الأداة على يدي المؤلف.

وإذ يفهم المنطق بوصفه أداة صورية للمعرفة، يقول «كاربوف» إنه ليس بقادر على

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٢٥) ف. كاربوف. عرض نسقي للمنطق. بطرسبرغ ١٨٥٦.

(٢٦) ف. كاربوف، مصدر سابق، ص ٨.

إثرائنا بالوقائع، كائنة ما كانت. وليس من المستطاع الاتفاق مع رأي «كاربوف»، لأن المنطق، على وجه الدقة، يمكننا من معرفة وقائع الفكر الإنساني، والتصورات، والأحكام، والاستدلالات الإنسانية.

وبما أننا في علم المنطق ننظر إلى صور الفكر، فسيترتب على ذلك أن صور الفكر تصبح فيه، على نحو ما، مادة للفكر. ولو تبيننا موقف «كاربوف» لأصبح المنطق، من حيث هو علم، مستحيلاً، ولن تكون فيه مادة للدراسة، أي مواد مدروسة.

يقول «كاربوف» إن المنطق يمكن تقديمه بوصفه دراسة تمهيدية لكل العلوم التي تدرس الواقع، ولكنه في هذه الحالة، سيفقد، إن صح القول، طابعه العلمي، لأنه سيجد نفسه دون أساس، ويمضي لتدليل «كاربوف» على هذا النحو، لأنه لا يسلم بأن المنطق ينهض أيضاً على الوقائع، وعلى وجه التحديد، وقائع الفكر، وعلى الأخص الفكر العلمي.

يتأسس المنطق عنده على علم النفس، فهو العلم الحقيقي الذي يدرس وقائع الوعي، وليس الفكر إلا جانباً جزئياً من جوانبها، أي يتأسس على القوانين السيكلوجية الطبيعية للفكر. والفرق بين علم النفس وبين المنطق منحصر في أن علم النفس يدرس الجانب الداخلي الذهني للوجود «في حين أن المنطق يدرس النشاط». ويتبنى «كاربوف» مواقف النزعة السيكلوجية، حينما يسلم أن علم النفس هو العلم الأساس الأول، الذي يتصدر بدراسته النسق الفلسفي بأجمعه.

بعد ذلك، يطرح «كاربوف» سؤالاً عن دور المنطق. إن الكثيرين يفكرون على نحو صحيح تماماً، دون أن يدرسوا المنطق. وهذا هو المنطق المطبوع الذي يختلف عن المنطق المصنوع. والمنطق المصنوع هو الذي يعرض قواعد النشاط الذهني. وتكمن أهمية علم المنطق في وعي القواعد التي نطبقها دون وعي، ولذلك نطبقها بطريقة خاطئة أحياناً، فوعياها يجعل طريق التجربة الوعر سهلاً.

والتساؤل عن جدوى المنطق وضرورته راجع إلى التساؤل عن جدواه، وضرورته في مساعدة الإنسان على تنمية قدراته العقلية.

في أي شيء يقدم لنا المنطق عوناً أساسياً؟ ١- إنه يضيف وضوحاً على معرفتنا، عندما يعلمنا كيف نفرق بدقة بين المعاني المتباينة. ٢- إنه يريسي أساساً لاستدلالتنا، عندما يوضح علاقة الاعتماد المتبادل بين القضايا. ٣- إنه يعلمنا كيف نعرض أفكارنا عرضاً منظماً، عندما يبين لنا الطريقة الصحيحة التي تتطور بواسطتها فكرة متولدة من فكرة أخرى. ٤- إنه يسمح لنا بالكشف عن الأغاليط والأخطاء، التي ننزلق إليها عند الجمع بين صور الفكر، عندما يستهدف الوضوح، والأساس الركين، والنظام في المعرفة. ٥- إنه يميظ اللثام عن التناقضات بين الأفكار، عندما يتطلب التوافق التام بينها داخل النسق.

وكل أفكارنا وأقوالنا وأفعالنا يجب أن تتميز بالوضوح والأساس العقلي والنظام. كما أن المنطق نفسه يجب أن يكون في عرضه نموذجاً للوضوح والتدليل السديد والنظام، بل يجب أن يطبق على نفسه القواعد التي يفرضها.

مادة الفكر عند «كاربوف» هي رصيدنا (ذخيرتنا) من التمثلات، ويقسّم علامات التمثلات إلى العلامات الأقرب (المباشرة) وإلى العلامات البعيدة (التي دخل عليها التوسط)، ثم إلى علامات بسيطة وإلى مركبة، ثم إلى جوهرية وإلى عرضية، وأخيراً إلى كلية وإلى جزئية.

وعندما ينتقل إلى قوانين الفكر يتساءل أولاً عن مصدر هذه القوانين، وعن مكان اللوح الذي نُقِشت عليه. إن بعض الفلاسفة يقولون إن قوانين الفكر موجودة داخلنا، ويقول البعض الآخر إنها خارجنا. ولكن ليس من المستطاع أن تُفرض قوانين الفكر على الذهن من خارجه، فهي تنتمي إلى الذهن نفسه. ولكن لا ينتج عن ذلك أنه يجب أن ننسب إلى الذهن - كما يفترض كانط - ملكة منح نفسه هذه القوانين. ويذهب كاربوف إلى أنه ينبغي ألا نصف قوانين الفكر بأنها تجريبية، فالتجربة ليست مصدرها، كما أنها ليست من خلق الذهن (الفهم) نفسه كما يقول كانط. ويقول كاربوف إن قوانين الفكر قد وضعها الله في نفس الإنسان، وهي خالدة لا تبدل لها. فافتراض أن مصدرها خارجنا يعني أنه من الممكن أن نستبدل بها قوانين أخرى تبعاً للموقف الخارجي.

وهو يسلم بمبادئ أساسية ثلاثة للفكر: مبادئ الهوية والتناقض والسبب الكافي. وفيما يتصل بقانون الثالث المرفوع فإنه يعتبره متضمناً في مبدأ التناقض، ووجهاً من أوجهه.

يقدم كاربوف الصيغة التالية لمبدأ الهوية: «كل موضوع من موضوعات الفكر يجب التفكير فيه بوصفه هذا الموضوع المتعين لا بوصفه موضوعاً آخر كائناً ما كان».

وهوية الموضوع عند كاربوف يمكن أن تكون مطلقة أو نسبية. والذهن يفترض الموضوعات المتطابقة على نحو نسبي فقط، لأنه من غير المستطاع اكتشاف التماثل بين شيئين في كل الأوجه والأمارات. ومبدأ الهوية يتطلب تحديد كل تصور، وهو يقتضي عند الشروع في الكلام عن مادة ما، ألا تتغير دلالتها بصورة غير محسوسة، وألا تختلط بموضوع آخر.

ننتقل إلى تعريف التصور عند كاربوف، وهو تعريف صوري تماماً: فالتصور هو الوعي بمؤشرات (أمارات) متعددة يوحدتها اسم التصور. وخصائص التصور هي وضوحه وتميزه وتمامه (المجموع الكلي للأمارات)، وهي الخصائص التي يجعل غيابها التصور معيباً وقاصراً.

وكاربوف يفرق في التصور بين المادة والصورة، أي بين المفهوم (المضمون) والمصدق.

ومادة التصور تتغير إذا ألقنا بها أمارة جديدة ، أو إذا نزعنا عنها أمارة تمتلكها . كما أننا نحدث تغييراً في صورة التصور إذا وسعنا ما صدقه (نطاقه) أو ضيقناه . ويسترشد الذهن في مسار تغيير مادة (مضمون أو مفهوم) التصور بقوانين التجريد والحد Limitation، وفي مسار تغيير صورة (ما صدق أو نطاق) التصورات بقوانين تكوين الأجناس والأنواع .

والقانون المنطقي الذي يحدد العلاقة بين ما صدق التصور ومفهومه هو القانون الآتي :
كلما اتسع ما صدق التصور ضاق مفهومه والعكس بالعكس .

يشكل نسق التصورات في جملة هرمين : فبواسطة الماصدق يشكل التصور هرمياً يمتد من القمة إلى القاعدة ، وينتهي بالتصور الذي لا يقبل القسمة ، وهو تصور يصل ما صدقه إلى آخر المدى في الضيق - أي الموضوع المفرد - كما يشكل نسق التصورات بواسطة المفهوم هرمياً يمتد من القاعدة إلى القمة ، وينتهي بالتصور الذي يصل مفهومه إلى آخر المدى في الضيق ، أي تصور الوجود .

أما المقولات فهي أعلى المحمولات الكلية ، إنها الأشكال النهائية التي يحدد الذهن بواسطتها تصوراته بجمعها . ويسلم كاربوف بتصورين يعتبرهما مقولتين : تصور الوجود وتصور العلاقة .

وهو يقدم التعريف الآتي للحكم : الحكم هو « تقرير علاقة بين تصورين » . وهو إذ يميز في الحكم بين المادة والصورة يفهم بمادة الحكم التصورات التي يشتمل عليها ، وبصورته العلاقة بينها . وكاربوف في دحضه لنظرة كانط، ذات الطابع الذاتي ، يقدم إلى الجهة في الأحكام تفسيراً صحيحاً . فالمحمول في الحكم يمكنه إما أن ينتسب إلى الموضوع فقط وإما أن ينتمي إليه وجوداً ، وإما أن ينتمي إليه ضرورة (وجوباً) .

تذهب نظرية كاربوف بعد ذلك إلى أن الحكم الشرطي (المتصل) هو حكم متعلق بالمضمون ، وأن الحكم الشرطي المنفصل حكم متعلق بالصورة . أما الاستدلال عنده فهو استنباط حكم من آخر من خلال العلاقة الصورية بين التصورات المتضمنة فيه .

وأساس الاستدلالات كلها في رأيه هو مسلمة القياس : « المقول على كل وعلى لا واحد . dictum de omni et de nullo » (أو مقالة الكل واللاشيء) .

ويعتبر كاربوف الاستنباط والاستقراء والتمثيل الأشكال الأساسية للاستدلال . وهو يفهم التمثيل analogie على أنه معادل للاستقراء من ناحية ، وأنه يذهب من الجزئي إلى الكلي : فالتمثيل يدرج الجزئي تحت الكلي .

ودراسة صور الفكر ، مأخوذة في انفصالها - أي التصورات والأحكام والاستدلالات - تشكل عند كاربوف القسم الأول من المنطق . ثم تجيء دراسة اتحاد صور الفكر في كل موحد . وفي النهاية يعالج القسم الأخير من المنطق النسق المذهبي ومنهج تنميته .

فيما يتعلق بالنسق يقدم الدعوى الآتية. إن كل إنسان يفكر بواسطة التصورات والأحكام والاستدلالات. ولكن البشر ليسوا بأجمعهم، وليسوا بالنسبة إلى كل المسائل، قادرين على التفكير بطريقة نسقية، لأن بناء الأفكار حول موضوع ما في نسق منسجم يتطلب شروطاً لا يمتلكها كل واحد من الناس. وتلك الشروط مادية ومثالية، ففي المحل الأول ينبغي جمع كمية من المعارف الجزئية المتعلقة بالموضوع المدروس وفحصها وتحديدها وتقويمها. وفي المحل الثاني ينبغي أن نحيط بنظرة ذهنية شاملة كل ما يجب اعتباره متعلقاً بطبيعة موضوع الدراسة، وأن نتناوله في اكتماله الطبيعي وروابطه بوصفه كياناً عضوياً مركباً، أو إمعان الفكر فيه بوصفه كلاً متمسقا.

يخطئ بعض الناس عندما يظنون أنه عندما توجد الأجزاء يوجد الكل أيضاً. حقاً، إن ثراء المعرفة (تنوع أجزائها) ذو قيمة كبيرة، ولكن عندما يكون الأمر هو التطور المتسق والراسخ للعلم، والمسار العام للحياة، والتوزيع المتألف للأجزاء ونشاطها داخل الكل، فإنه ينبغي التمعن في فكرة الكل. فالكل هو المضمون الكامل الذي لا يمكن أن نضيف إليه شيئاً أو نحذف منه شيئاً دون أن نفقده قوامه التام، وليس الكل هو المجموع الحسابي البسيط لأجزائه، ولا ينبغي النظر إليه تبعاً لأجزائه بل تبعاً لفكرة الكل.

كما يتكلم كاربوف عن المعرفة التجريبية والعقلية. وهو يقصد بالمعرفة التجريبية التجربة الخارجية والداخلية (الظاهرة والباطنة). وبما أن تجربة الفرد الإنساني ليست متصلة وباقية لا في الزمان ولا في المكان، فإنه ينبغي أن نضم ملاحظتنا الخاصة إلى ملاحظات الإنسانية كلها.

وهو يذهب إلى أن هناك صور التجربة الخارجية الآتية: التجربة العلمية والتاريخية، وكذلك التجربة المدنية العامة وهي أهمها (أي الملاحظات المتعلقة بالحياة الاجتماعية للناس).

والمعرفة المتعلقة بالبشر لا يمكن أن يستغني عنها رجل الدولة، والقاضي، والقائد العسكري، والمعلم على وجه الخصوص. وإذا كانت التجربة المدنية تعكف على معرفة الناس، فإن التجربة العلمية تتعلق بدراسة الطبيعة والطب... الخ. والتجربة التاريخية هي أغنى مصدر للمعرفة. ولكن معارفنا التجريبية والعقلية، مهما تتنوع وتتعدد، لن تشكل بذاتها نسقا. بل إنها بتغايرها الممزق، قد تجعل تشكيل النسق أكثر صعوبة. وما أكثر ما نلتقي بأذهان طامحة بقدر كبير من المعلومات الجزئية عن موضوع ما، ولكنها مع ذلك عاجزة في أغلب الأحوال عن صياغة حكم موجب، يقدم صورة عامة عن فهمها لهذا الموضوع، وتكوين فكرة عامة عنه والتي تشكل أهم شرط ضروري لبناء النسق.

يقول كاربوف عن منهج إقامة نسق ما، إننا نقع خلال مسار البحث المنهجي الذي يدور

حول الكل في خطأين متطرفين ومتضادين : فإما أن تكون الفكرة (العامه) عن الموضوع واسعة وحيه ، ورصيد المعرفة به هزيل ، وإما أن يكون رصيد المعرفة به غزير ووافر والفكرة عنه ضيقه وهزيله . وفي هذه الحالة أو تلك ، يعاني نهج تنمية الأفكار من مثالب أساسية . أما النسق الذي يبني وفقاً لأفضل منهج ، فإنه يتميز بخلوه من أي حشو زائد عن الحاجة ، ومن أي شائبة تعوق تطور المعرفة .

يستخدم كاربوف منهجين أساسيين لتنمية النسق : المنهج التحليلي والمنهج التركيبي . ويتميز المنهج التحليلي بسير الأفكار من الأجزاء إلى الكل ، ومن الخاص إلى العام ، ومن الظواهر إلى المبادئ ، أو بعبارة أخرى من الكثرة إلى الواحد .

ومن الناحية الصورية يستخدم عادة في المنهج التحليلي عدة استدلالات استقرائية . ومع ذلك فلا ينبغي الخلط بين التحليل والاستقراء . فالتحليل يبدأ من الظواهر التي يفك عراها محاولاً النفاذ إلى ماهيتها والوصول إلى مبادئها . وعلى الرغم من أن الاستقراء مماثل للتحليل في نقطة البدء إلا أنه يسير في طريق آخر .

أما المنهج التركيبي ، بخلاف التحليلي ، فهو مسيرة الفكر من الكل إلى الأجزاء ، ومن العام إلى الخاص ، ومن المبدأ إلى الظاهرة . وبإيجاز ، من المفرد إلى الكثير . ومن الزاوية الصورية يتحقق المنهج التركيبي بواسطة سلسلة من الأقيسة ، ولكن يجب ألا نخلط بين التركيب والقياس ، ويجب أن يراعى الذهن الاختلاف بينهما . فالمنهج التركيبي مثل القياس يبدأ من التصورات العامة . ولكن مسيرة الفكر في التركيب تختلف عن مسيرته في القياس . وكاربوف محق عندما يلاحظ أنه لا غنى بالنسبة إلى الكل النسقي عن تطبيق المنهجين التحليلي والتركيبي في آن معا .

وفي نظرية النسق يتكلم كاربوف عن تعريف التصورات وعن قسمتها المنطقية . وفي هذا الموضوع أيضاً يتكلم عن الفرض ثم في النهاية عن البرهان . وهو يقسم البرهان إلى برهان تجريبي وعقلي ، وإلى برهان قبلي وبعدي . ولكنه يقدم هنا التحفظ التالي : وهو أنه ليس من المستحيل البرهنة فحسب بل التفكير أيضاً على نحو بعدي أو قبلي فقط .

وكاربوف يضع نظرية البرهان في آخر نسقه المنطقي ، وهو يقسم البراهين إلى براهين بسيطة وغير مباشرة وشرطية . ولكي يدل على هذه القسمة الثلاثية يقول إن البرهان من حيث صورته يتألف من أقيسة ، وإن الأقيسة تنقسم إلى أقيسة حملية وأقيسة شرطية منفصلة وشرطية متصلة . والبرهان غير المباشر يندرج في دائرة القياس الشرطي المنفصل كما تندرج البراهين الشرطية في دائرة القياس الشرطي المتصل .

كما يتكلم كاربوف عن المواجهة التي تنتطوي على تناقض «anatomique» بين البراهين .

وهو في المقدمة التي وصفها لنسقه المنطقي يطرح سؤالاً عن منهج بناء علم المنطق، وهذا السؤال أساسي، لكنه غالباً ما يلقي الإهمال في المؤلفات المنطقية. ويقول كاربوف إن المنطق قد تطور حتى وقتنا الحاضر متبعاً منهجين: فهو قد بني إما على نحو تركيبى، وهو في هذه الحالة يدخل دائرة العلوم الفلسفية. وإما أنه قد درس ظواهر الفكر ورجع إلى مبادئها، وبحث عن القوانين التي تتطور وفقاً لها، ومعنى ذلك أنه اتبع منهجاً تحليلياً. وفي هذه الحالة الأخيرة يكون للمنطق قيمة علم مستقل، ويعد الفكر العقلي وبهينه لتطوير نشاطه في العلوم الأخرى. ويتخذ هذا الاتجاه الثاني طابعاً تمهيدياً، وهو يلائم دروس المنطق في التعليم الجامعي.

يتساءل كاربوف أي من هذين المنهجين ينبغي اتباعه؟ هل الانطلاق من بعض المبادئ السيكلوجية وتطوير المنطق إلى نسق وفقاً لقوانين المنهج التركيبى؟ أم الاسترشاد بالتجربة والملاحظة في دراسة نشاط الذهن (الفهم) واتباع المنهج التحليلي؟ وتتيح الطريقة الثانية للمنطق أن يكون أكثر سهولة ووضوحاً وحرية. كما تتيح الطريقة الثانية أن يكون أكثر دقة وكمالاً. وقد اختار كاربوف المنهج التركيبى لبناء نسق المنطق.

كان تقدير فلاديسلافليف (Vladislavlev) لأعمال كاربوف عالية. فهو يذهب إلى أن مؤلف كاربوف «عرض نسقي للمنطق» هو الوحيد المتصف بالأصالة من بين المؤلفات الروسية في المنطق والتي ظهرت حتى عام ١٨٨٠، كما يمتاز بالاتساق المنهجي لخطته، وعلى الرغم من ذلك، لم يلق هذا الكتاب تقديراً مناسباً لقيمته، وكان له تأثير ضئيل بسبب أسلوبه المعيب: فالعرض ينقصه الوضوح أحياناً كما أنه في بعض المواضع متعذر الفهم. ومع ذلك فإن هذا الكتاب من حيث قيمته وأصالته جدير بأن يحتل مكان الصدارة في الأدب العلمي العالمي حول المنطق. ويرى فلاديسلافليف أن العيب الذي يشوب كتاب كاربوف في المنطق مائل في أنه لا يشتمل على الطرائق الاستقرائية للفكر، ويقتصر على المنطق الصوري الخالص وحده.

ويجدر بنا أن نشير إلى كتاب باشتشكو (Pachtchenko): «مرشد لدراسة المنطق» (١٨٤٠)، وهو يحاول فيه، مقتفياً آثار باخمان Bachman (تلميذ شليرماشر، Schlelermacher)، أن يقدم اتجاهها مادياً في نظريته. إن باشتشكو ينتقد باخمان مشيراً إلى أنه يفسر قانون الثالث المرفوع على نحو مثالي وخاطىء.

فالفكر عند باخمان نتاج ذهن حر. ولذلك فنظريته في قانون الثالث المرفوع مثالية وغير صحيحة. وهو يدلل على قانون الثالث المرفوع بقوله إن الجمع مباشرة يمتنع في فعل واحد من أفعال الفكر بين «الإثبات ونفي الإثبات» (الوضع واستبعاد الوضع)، «لأن الفكر سيتصدع بسبب التناقض»^(٢٧). ولهذا، فالمعنى الصحيح لهذا القانون، تبعاً لباخمان، مائل

في أن من يريد أن يفكر في موضوع ما عليه أن يقرر إما إثباته وإما نفيه . ويجب أن يقول : هذا الشيء إما أنه (أ) وإما (لا أ) ^(٢٨) .

وفي مثل هذا التحديد لمعنى قانون الثالث المرفوع يتحول القانون المنطقي للفكر إلى شيء سيكولوجي ، ويتطلب اتخاذ قرار حتى قبل التفكير ، بالإثبات أو النفي حتى عندما يكون المرء في مرحلة الرغبة في التفكير .

يصوغ باخمان قانون الثالث المرفوع على النحو الآتي : « إن الإثبات والنفي أو الوضع واستبعاد الوضع ، يستندان تعين موضوع الفكر ، كما يستبعد كل منهما الآخر في الوقت نفسه ، لأنهما مبنيان على نشاط ذهني متناقض » .

ومدار المسألة هنا ، في الحقيقة ، ليس قانون الثالث المرفوع ، بل علاقة الإثبات بالنفي في تعريف موضوع الفكر . فضلاً عن ذلك ، فالنفي والإثبات يفسران أيضاً على نحو مثالي خالص ، إنهما متناقضان لأنهما يقومان على « نشاط متناقض للذهن » ^(٢٩) . وهو يعتبر قانون الثالث المرفوع قانوناً مستقلاً عن قوانين الفكر . وعنده لا يجب أبداً استخلاص « ثالث مرفوع » عن مبدأ التناقض ، لأن هذا المبدأ إذ يعبر عن تنافر (Incapabilité) النفي والإثبات في فعل فكري واحد ، لا يشير إلى أنهما يستغرقان تماماً تعين موضوع الفكر ، فلا يبقى ثالث (وسط) بينهما .

ويعلي الأستاذ ترويتسكي (Troïtski) في جامعة موسكو من قدر كتاب باشتشكو ، مشيراً إلى أنه أول عرض باللغة الروسية لنظرية الاستقراء .

وفي الربع الأول من القرن التاسع عشر كانت آراء لومونوسوف وراديشتشيف المنطقية هي التي ينتهجها الديسمبريون في إطار الفلسفة ونظرية المعرفة والمنطق . وكان ينتهجها على وجه الدقة أولئك الذين طوروا التقليد المادي في الفكر الفلسفي الروسي . ولنذكر منهم الأخوين إي وأ . بوريسوف (Borissov) عضوي جمعية السلافيين المتحدين ، وبستل (pestel) ورايفسكي (Ralevski) وكريوكوف (Krioukov) أعضاء جمعية الجنوب . وبستوجيف (Bestoujev) وكوشكين (Kochkine) وياكوشكين (Yakouchkine) أعضاء جمعية الشمال . وعلى الرغم من أن الديسمبريين لم يكرسوا رسائل خاصة لمسائل المنطق ، ولم يلمسوا هذه المسائل إلا على نحو عابر في إطار المشكلات العامة للفلسفة وعلم الجمال ، إلا أن ذلك لا يقلل من قدر مواصلتهم للتقليد المادي عند لومونوسوف ، ومن قدر إثرانهم للمنطق بأفكار جديدة .

يسلم الديسمبريون الماديون بشهادة الحواس باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفة العالم

(٢٨) المصدر نفسه .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٥٣ - ٥٤ .

المحيط. وتذهب نظريتهم في المعرفة إلى أن موضوعات العالم الخارجي، بتأثيرها في حواسنا، تولد الإحساسات بفضل نشاط الجهاز العصبي. ولكنهم بعد أن يوفوا العنصر الحسي في المعرفة حقه، يقولون إن هذا العنصر ليس إلا جانباً من جوانب عملية المعرفة، ويسلمون في موازاة بدور العقل. وهم بهذه الطريقة يطورون نظرية لومونوسوف عن وحدة العناصر الحسية والعقلية في المعرفة، ويميزون بين الدرجتين الحسية والعقلية.

كما انتقدوا النزعة الصورية في منطق كانط، التي تفصل بين صورة الفكر ومحتواه. وبوصفهم ماديين فقد رأوا في صور الفكر نفسها انعكاساً لعلاقات العالم الموضوعي.

وهم بطبيعة الحال يبرزون الأصل التجريبي للتصورات. وبالإشارة إلى أن التعريف يكشف عن مضمون (مفهوم) التصور، وأن القسمة المنطقية تكشف عن نطاقه (ما صدقه)، يؤكدون أنه ينبغي اعتبار مفهوم التصور مجموعاً أحاط به الفكر للأمارات الأساسية للأشياء والظواهر.

ويتحدث واحد منهم هو ن. مورافيفيف (N. Mouraviev) عن قلب التصورات الإنسانية تبعاً لتقلبات الواقع نفسه. فمن حين إلى حين، كما يقول، تولد تصورات جديدة تنضج رويداً رويداً ثم تنتشر انتشاراً واسعاً^(٢٠).

يؤكد الديسمبريون في نظرية الحكم (ن. كريوكوف وم. لونين (Lounine) ون. تورغونيفيف (Tourguéniev) وكوشيلبكر (W. Kūchel becker) اتجاههم المادي عندما يقولون إن الأحكام انعكاس لصفات الأشياء. وهم يذهبون إلى أن الفرق بين الأحكام والمفاهيم مائل في أن الأحكام تعكس صفات جزئية من الأشياء، في حين أن المفاهيم تعكس مجموع الأمارات الجوهرية للأشياء. كما يتحدثون عن التغيرات التاريخية للأحكام تبعاً للتحويلات في الشروط المادية لحياة المجتمع ولتطور الثقافة (ن. تورغونيفيف).

لقد وقف الديسمبريون ضد الاتجاهات الأحادية الجانب، والتي هيمنت على الأذهان في أوروبا الغربية منذ القرن السابع عشر (بدءاً من ديكارت وبيكون)، مثل الاستقراء الشامل أو الاستنباط الشامل، فهم يعلقون أهمية كبيرة على الاستقراء، وهي أهمية مماثلة لأهمية الاستنباط، بل ويقولون بوجود أشكال واستنتاجات منطقية متعددة أخرى لها قيمة كبيرة. ولكنهم لم يولوا اهتماماً يذكر لإقامة نظرية في الاستدلالات.

وقد عبروا أيضاً عن فكرتهم في نظرية البرهان. فهم يعرفون البرهان بأنه تدليل (حجاج) على يقين حكم ما بواسطة حكمين، قد تقرر صدقهما. وهم يفهمون الدحض على أنه إثبات لعدم اتساق التدليل، ولكذب قضية معطاة فهم يذهبون إلى وجود صلة وثيقة بين البرهنة على صدق قضية وبين دحض أحكام كاذبة متعلقة بالموضوع نفسه.

وفيما يتصل بمنهج البحث العلمي، فقد قام الديسميريون بالربط بين أكثر صور الاستنتاجات تنوعاً، وأولوا أهمية كبيرة إلى التحليل والتجربة والتجريب. وكانوا في أبحاثهم يجمعون بين الدفاع عن قضاياهم وبين دحض آراء خصومهم، فكانوا على هذا النحو يطورون تصوراتهم الخاصة ويناهضون النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية للمثاليين الرجعيين.

ونجد عند الديسميريين المبادئ الأولية لنظرية في الممارسة، باعتبارها معياراً للحقيقة. فهم يؤكدون أن التحقق التجريبي يثبت يقين القضايا في العلوم التجريبية. ولكنهم يرفضون استخدام الممارسة باعتبارها معياراً في مجال العلوم الاجتماعية (وكان ذلك هو موقف ن. كريوكوف على وجه الخصوص).

منطق الديموقراطيين الثوريين الروس^(٣١)

لقد تابع الديموقراطيون الثوريون الروس هرزن (Herzen) وبلينسكي (Blélnski) وتشرنيشفسكي (Tchernychevski) ودوبروليوبوف (Dobrolloubov) التقليد المادي عند لومونوسوف، وراديشتشيف في المنطق، ورفعوا هذا العلم إلى مستوى عالٍ جديد بتوحيد المادية والجدل، بل كادوا أن يصلوا إلى المادية الجدلية والمنطق الجدلي، واقتربوا منهما اقترباً شديداً. ولكنهم نتيجة لتخلف الحياة الاجتماعية الروسية في ذلك العصر، لم يكونوا قادرين على خلق فلسفة مادية جدلية ومنطق جدلي.

وكانت مآثرتهم العظمى أنهم فهموا ضرورة تحويل الفلسفة في مجملها والمنطق على الأخص تحويلاً جذرياً. كما أشاروا إلى الطريق الذي ينبغي أن تنتهجه النظرية الثورية الجديدة في مجال الفلسفة.

فوجد هرزن (١٨١٢ - ١٨٧٠م) يذهب إلى أن المنهج العلمي له أساسه الموضوعي الخاص. وعنده تكون «حياة الطبيعة هي الترقى المتصل من المجرّد البسيط غير الكامل والتلقائي إلى العيني المركب الكامل، وتطور الجنين بواسطة انقسام كل ما هو منتمن في مفهومه، والطموح الدائم إلى قيادة هذا التطور حتى يحقق أشمل تناظر بين الشكل والمضمون، أي جدل العالم المادي».

لقد انتقد هرزن المثالية كما انتقد الميتافيزيقا نقداً يقوم على وجهات نظر شديدة

(٣١) لقد درس منطق الديموقراطيين الثوريين الروس في المؤلفات الآتية: ١ - ب. بوبوف: مسائل المنطق في مؤلفات الديموقراطيين الثوريين الروس، مقال في كتاب من تاريخ الفلسفة الروسية، موسكو، ٥٢. و ٢ - م. سدزنتال: آراء تشرنيشفسكي الفلسفية، موسكو، ١٩٤٨. و ٣ - ف. موسكالنكو، نظرية الاستنتاج الاستقرائي في تاريخ المنطق الروسي، كييف، ١٩٥٥، و ٤ - غوليبف: نظرية الاستقراء في تطورها التاريخي، باكو، ١٩٦٤. (وكلها بالروسية).

العمق . وهو في صراعه ضد الميتافيزيقا كان يناضل من أجل الاعتراف بسيادة فكرة التطور في الطبيعة والمجتمع والفكر العلمي .

فكل الأشياء توجد في حركة وتطور ، وما هو جديد تقدمي يفوز بالنصر دائما .

لقد أدى البحث بهرزن إلى أن يرى مصدر الحركة الشاملة في صراع الأضداد ، في حين أن المنهج الجدلي عند هيغل كان مرتبطاً بالذهب الميتافيزيقي .

ويقول لينين عام ١٩١٢ في مقال مكرس للعيد المئوي لميلاد هرزن : « لقد عرف في روسيا الاقطاعية فيما بين ١٨٤٠ - ١٨٥٠ كيف يرتفع إلى مصاف أعظم مفكري عصره ... لقد اقترب هرزن أشد الاقتراب من المادية الجدلية ووقف على عتبة المادية التاريخية » (٣٢) .

يخضع هرزن المذهب العقلي للنقد والتمحيص ، كما يخضع المذهب التجريبي ، فهما نزعتان أحاديّتا الجانب في المنطق ، فهو يذهب إلى خطأ النزعة الاستقرائية المطلقة المتفرعة عن بيكون ، وإلى خطأ النزعة الاستنباطية المطلقة المتفرعة عن ديكرات . ولكنه يدافع عن القضية القائلة إنه ينبغي تطبيق الاستقراء والاستنباط في عملية المعرفة دون وضع أحدهما في تضاد مع الآخر ، والاعتراف بأنهما لحظتان في عملية موحدة للمعرفة ، لا يمكن الاستغناء عن أي منهما على السواء .

ويقول هرزن في نقده لبيكون إنه كان مخطئاً في تقليله من قيمة منطق أرسطو . فبيكون لم يعرف كيف يفرق بين نظرية أرسطو الحقيقية وبين النزعة الأرسطية التي شوهاها الإسكولائيون . ولكن فضل بيكون عند هرزن هو توضيحه لدور التجربة باعتبارها اللحظة الابتدائية الضرورية في عملية المعرفة ، كما أن نقيصته كانت المبالغة في تقدير دور الملاحظة والتجربة واعتبارهما المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية .

ويرد هرزن عملية المعرفة العلمية إلى درجات ثلاث :

- ١ - دراسة الظواهر بواسطة الملاحظة والتجربة .
- ٢ - استنباط القضايا والقوانين الكلية من الوقائع المفردة .
- ٣ - تطبيق القضايا والقوانين الكلية المتحصلة على ظواهر جديدة .

والدرجة الأخيرة هي التحقق من القضايا الكلية . ويقول هرزن إن هناك قوانين لتطور الأفكار وإنها تتطور منتهجة الطريق نفسه الذي تسير فيه الطبيعة وتاريخ الإنسانية . وكتابه الرئيسيان في المنطق هما « نزعة الهواية في العلم » ورسائل في دراسة الطبيعة .

كان هرزن من أوائل المفكرين الذين بدأت بهم المرحلة المعاصرة في تطور علم المنطق .

أما فيساريون بيلنسكي (١٨١١ - ١٨٤٨م) فكان في البداية من أنصار المثالية الموضوعية، وكان يقول إن الفكرة المطلقة هي أساس تطور الجدل الشامل. ثم انتقل في الأربعينات إلى مواقع المادية. وعلى أثر ذلك انتقد بضراوة مذاهب المثالية الألمانية التي كانت واسعة الانتشار حينئذ في الغرب وفي روسيا على السواء، كما هاجم اللادرية ومذهب الشك. وكانت مادية بيلنسكي مشبعة بالجدل.

وبيلنسكي بنقده لهيغل، يقف ضد مذهبه المحافظ الذي يؤكد تناهي عملية التطور الجدلي. أما بيلنسكي فكان يرى التطور الجدلي لا متناهياً. إن ذهن الفرد محدود ولكن ذكاء الإنسانية لا حدود له.

ويقول بيلنسكي وهو يدرس عملية المعرفة من وجهة نظر مادية إن المعرفة تبدأ بالإحساسات التي هي آثار فعل العالم الخارجي في أعضائنا الحسية، والإحساسات هي أساس المعرفة اللاحقة الأعمق التي يصل إليها الفكر العلمي. والمعرفة الحقة لا تكتسب إلا بواسطة التجربة والملاحظة بعد أن يحولها الفكر إلى مفاهيم علمية.

ويقول بيلنسكي: «دون معرفة الوقائع، لا يستطيع الإنسان أن يستعمل ذهنه، لأنه إذا لم تكن هناك وقائع باعتبارها معطيات أو موضوعات لمعرفتنا، فلن يكون هناك شيء يتعين فهمه، ويترتب على ذلك أن تصبح المعرفة بالوقائع مستحيلة، ولكن دون المعرفة الفلسفية ستكون المعرفة أيضاً ذات طابع شبحي تماماً مثل المعرفة الفلسفية دون دراسة الوقائع. «إلا أن الجزء الأهم في عملية المعرفة ليس تكديس الوقائع بل التعميم وتكوين المفاهيم والقوانين الكلية»^(٣٣). وكان الجدل عند بيلنسكي هو المنهج الأساسي للمعرفة.

أما نيكولاس تشرنيشفسكي (١٨٢٨ - ١٨٨٩م) فيقول عنه كارل ماركس إنه كان عالماً روسياً عظيماً، وإن أعماله مشرفة لروسيا. ويذكر لينين في «المادية والنقد التجريبي» تشرنيشفسكي باعتباره مفكراً فيقول: «إن تشرنيشفسكي هو بحق الكاتب الروسي العظيم الأوحده الذي عرف كيف يتفادى العثرات التعسة للكانطيين الجدد والوضعيين وتلاميذ ماخ وكثيرين غيرهم من مثيري البلبلة، وهو الذي عرف كيف يبقى منذ الخمسينات وحتى ١٨٨٨ على قمة المادية الفلسفية المتماسكة»^(٣٤).

وبخلاف الماديين السابقين لماركس، كان تشرنيشفسكي مادياً جدلياً، وكان لماديته طابع الفاعلية، فهي قد اتخذت من تحويل المجتمع هدفاً لها.

يفرق تشرنيشفسكي بين المعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة. فالأولى تصدر عن الإحساسات التي هي انعكاس مطابق للموضوعات (الأشياء) التي تحدثها. أما الثانية فبتم

(٣٣) ف. بيلنسكي، الأعمال الكاملة، المجلد الثامن، ص ١.

(٣٤) لينين: الأعمال، الجزء ١٤، ص ٣٧٥.

اكتسابها بواسطة تطبيق المناهج المنطقية مثل الاستقراء والاستدلال وهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له في عملية المعرفة .

وقد وجه نقداً قاتلاً إلى نزعة الاستقراء الشامل وكذلك إلى النزعة التجريبية «الزاحفة على بطنها»، وهو يرى أن الاستقراء والاستنباط يكمل كل منهما الآخر دائماً. وتشرنيفسكي يبدو على هذا النحو مناصراً لمبدأ الوحدة الجدلية بين الاستقراء والاستنباط .

والدراسات الواردة في مؤلفات ب. بوبوف وم. روزنتال وف. موسكالنكو تتناول الأفكار التي قدمها تشرنيفسكي في مجال الاستنتاجات المنطقية ويمكن تلخيصها فيما يلي :

١ - يقسم تشرنيفسكي الاستنتاجات الاستقرائية إلى استنتاجات مستخلصة من مقدمات موجبة وسالبة . وهو يذهب إلى أن الاستنتاجات المستخلصة من مقدمات سالبة تمتلك ميزة اليقين . في حين ، أن الاستنتاجات الاستقرائية المستخلصة من مقدمات موجبة تقدم معرفة محتملة ليست إلا افتراض .

٢ - وهو يحاول تحديد العلاقة بين الاستقراء والجدل .

٣ - يذهب تشرنيفسكي إلى أن جوهر الاستنتاجات الشرطية المتصلة هو استخلاص نتيجة كلية من وقائع جزئية مفترضة ولكنها ذات مدلول واضح ، ومجردة ومنحرفة من كل التفصيلات الإضافية التي يمكن أن تجعل المسألة مشوشة .

يكشف بوبوف وروزنتال عن ميل نحو المثالية في أفكار تشرنيفسكي حول الاستنتاجات الشرطية . ولكن موسكالنكو ينازع في ذلك وهو مصيب في منازعته .

والمؤلفات التي يعرض فيها تشرنيفسكي وجهة نظره في المسائل المنطقية على وجه الخصوص هي الآتية : «المبدأ الأنثروبولوجي في الفلسفة»، و«طابع المعرفة الإنسانية»، و«خرافات المنطق وقواعده»، و«موجز المعرفة العلمية»، حول «بعض مسائل التاريخ العالمي» .

أما الجدل في أعمال نيكولاس دوبروليوبوف (١٨٣٦ - ١٨٦١م)، فيظهر باعتباره منهج المعرفة العلمية للواقع الموضوعي وأساس التحويلات الثورية للمجتمع .

وهو في نقده للمنطق الميتافيزيقي يذهب إلى أنه ينبغي البدء ليس من الأفكار الجاهزة بل من دراسة الوقائع .

يقول دوبروليوبوف : «دعني أعرف طابع ظاهرة ما ، ومكانها وسط الظواهر الأخرى ، ومعناها ودلالاتها في المسار العام للحياة ، وصدقني عندما أقول لك إنك بهذا الطريق تقودني على نحو أكثر اتصافاً باليقين إلى حكم صحيح على الأشياء بالقياس إلى طريق

الفيلسوف الناطق باسم كل الأقيسة الممكنة المكدسة لإثبات الفكرة^(٣٥).

يشير دوبروليوبوف بوصفه مادياً جديلاً إلى الوحدة المادية بين الإنسان والعالم. وهو ينقد النزعة الثنائية التي تقسم الإنسان إلى نفس وجسم، كما نقد المادية المبتدلة التي لا تفهم نوعية المعرفة الإنسانية.

وهو يعتبر وعي الإنسان صورة للعالم الخارجي تنشأ نتيجة لتأثير العالم الخارجي في حواسنا. ونجده فيما يتصل بالمنهج العلمي رافضاً للمنهج التجريدي المحض، لأنه منفصل عن الحياة.

فالمنهج العلمي الحق، بخلاف المنهج التجريبي، يدرس الوقائع (الجزئية) في ارتباطها بالوقائع العيني (الشامل) المحيط بها، ويدرس الحياة بكل تناقضاتها.

ويرى دوبروليوبوف في نقده للمثاليين وأصحاب النزعة الثنائية والماديين المبتدلين أن خطأهم الأساسي هو تجاهلهم لمنطق الحياة. وهو يقول: «إنهم يلمّون إلاماً تاماً بالمنطق المجرد، ولكنهم لا يعرفون أن كل ما يمكن استنتاجه وحسمه بواسطة الأقيسة سهل على نحو مفرغ، في الوقت نفسه الذي يجفون فيه منابع الحياة بمحاولتهم تصفيدها في أغلال صورهم المنطقية»^(٣٦).

وهو، مثل سائر الديمقراطيين الثوريين الروس، يُصرُّ على ضرورة الربط الوثيق بين الاستقراء والاستنباط في المعرفة العلمية.

وفي الختام، لقد علق الديمقراطيون الثوريون الروس أهمية كبيرة على المنطق، واعتبروا أن الخطيئة الأساسية في كل النظريات الزائفة كانت تجاهل الجدل والمناهج العلمية الصحيحة.

(٣٥) دوبروليوبوف، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، ص ٣٢٠ - ٣٢١. (بالروسية).

(٣٦) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٨ - ٥٩.

الفصل الخامس عشر

المنطق في إنكلترا خلال القرن التاسع عشر

كانت النزعة الاستقرائية خلال القرن التاسع عشر هي التيار الأساسي في المنطق الإنكليزي، وكان ممثلوها جون هرشل «John Herschel»، وويليام هيول «William Whewell»، وجون ستوارت ميل «John Stuart Mill».

كان جون هرشل (١٧٩٢ - ١٨٧١م) فلكياً، وهو مؤلف كتاب «فلسفة علوم الطبيعة» (١٨٣٠) الذي كان مكرساً، بالإضافة إلى أشياء أخرى، لمناقشة مناهج البحث.

يرى هرشل باعتباره استقرائياً مهمة العلوم في البحث عن الروابط العلية وتقريرها. وإنجاز ذلك يقترح اتباع عدد معين من القواعد : ١- عدم قابلية العلاقة بين العلة والمعلول (السبب والنتيجة) للتغيير، ٢- تلازم غياب المعلول وغياب العلة، ٣- تغيير المعلول زيادة ونقصاناً بنسبة تغير العلة، ٤- التناسب بين العلة والمعلول (في كل مرة يظهر فيها المعلول مباشرة ودون عائق)، ٥- إلغاء المعلول مع إلغاء العلة.

وهو بانحيازته إلى المادية، وإن شابتها نزعة تجريبية ضيقة إلى حد ما، لم يتخل عن إبراز دور الفروض في البحث.

أما ويليام هيول (١٧٩٤ - ١٨٦٦م) فهو مؤلف كتاب «تاريخ العلوم الاستقرائية منذ العصر القديم» (١٨٤٠) و«تجديد الأورغانون الجديد».

وهيول يدرس المناهج المستخدمة في العلوم طيلة تطورها التاريخي لكي يثريها

بمنجزات جديدة. فينقد ببيكون قائلاً إن هدف البحث هو صياغة القوانين العامة بقدر أكبر من أن يكون تكديساً للوقائع، ويعلق، خلافاً لبيكون، أهمية كبيرة على استعمال الفروض من أجل تقدم العلوم. وهو مثل كانط يعتبر القوانين العامة معطيات قبلية. ومن هنا يجيء عدم اتساق فكره، والطابع المتناقض إلى حد ما لتصوراته الفلسفية، التي تدعن للنزعة القبلية والتجريبية والاستقرائية في آن معا.

ويعكف جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) على مشكلات المنطق في مؤلفيه نسق المنطق القياسي والاستقرائي «*A system of Logic, Ratiocinative and Inductive*» (١٨٤٣) ودراسة في فلسفة السير وليام هاملتون «*examination of Hamilton's philosophy*» (١٨٦٥).

ووجهات نظره الفلسفية روافد متشعبة تستقي من تأثير باركلي وهيوم ووالده هو (جيمس ميل)، ومن تأثير بنتام وأوغست كانت، وتنتسب إلى المثالية الذاتية واللاأدرية والوضعية. وهو يحتضن وضعية كانت فيقول إن ماهية الظواهر لا يمكن معرفتها. إلا أن كانت يؤكد أننا لن نستطيع إلا معرفة الطريقة التي تحدث بها الظواهر، ولا سبيل لنا إلى معرفة عللها، أما ميل فيرى أن مهمة العلوم هي معرفة العلل. وميل يتفق مع باركلي في أن المادة ليست واقعاً موضوعياً، ويذهب إلى أن مصدر معارفنا كلها هو الملاحظة والتجربة، ولذلك فالاستقراء هو المنهج العلمي الوحيد. وفي هذا المنظور لن يكون الجسم الإنساني نفسه إلا إمكاناً دائماً للإحساسات. فهو بعيد عن أن يكون واقعاً موضوعياً، وليس سوى مجموعة من الإحساسات التي تلازم وعينا دائماً. وهذا التصور للعالم، برده كل ما يحصله الإنسان من معرفة إلى إحساسات وإلى نسخ تحاكيها، تصور يجعل كل المعرفة الإنسانية التي تخرج عن نطاق الإحساس معرفة شرطية افتراضية.

لقد حاول ميل أن ينشئ «منهجاً للعلوم الأخلاقية» خصص له الجزء السادس والأخير من كتابه «نسق المنطق». وتبدو الفكرة التي ينطلق منها شديدة السذاجة، فهو يقرر أن علوم الطبيعة تصل إلى حقائق تلقى إقراراً عاماً، في حين أن العلوم الاجتماعية نادراً ما تفضي إلى استنتاجات متفق عليها، لذلك يقترح دراسة مناهج البحث في الطائفة الأولى من العلوم لتطبيقها على الثانية. فهو لم يفهم الطبيعة التطبيقية لوجهات النظر السوسيولوجية، على الرغم من أنه شهد انطلاق الصراعات الاجتماعية في أوروبا الغربية وتصاعدها، لذلك يرى، أنه من الممكن والضروري الوصول بهذه الطريقة إلى وحدة لوجهات النظر الاجتماعية عند الشعب في مجمله. وكان ميل ممثلاً بارزاً للنزعة الليبرالية البرجوازية في النظرية والتطبيق على السواء، فقد كان عضواً في مجلس العموم. وطبع ذلك آراءه النظرية بطابعه: فكتابه «نسق المنطق» يرمي، في التحليل الأخير، إلى تأكيد فكرة وهي أن قوانين الحياة الاجتماعية لا تبدل لها كقوانين الطبيعة سواء بسواء، وأن النظام الرأسمالي له أيضاً هذا الطابع. وكانت مثاليته الذاتية واللاأدرية، من جانب آخر، قد دفعنا به إلى تأكيد أن

القوانين الملاحظة على الأرض قد لا تسري على مواضع أخرى في الكون اللامتناهي .

كان كتاب «نسق المنطق» شديد الذبوع والانتشار، وصدر في طبعات متعددة داخل إنكلترا وخارجها . ورأت الطبعة الإنكليزية الأخيرة ، التي صدرت أثناء حياة ميل ، النور عام ١٨٧٢ .

لقد تأثر ميل ، كعالم منطق ، بكبير الأساقفة هوتيلي (Whately) ، وهرشل وهيول . وكتابه يعرف المنطق بأنه علم العمليات العقلية في البحث عن الحقيقة .

وهو يؤكد أن مجال المنطق يجب أن يقتصر على نظرية الاستنتاجات ، فالمنطق هو علم البرهان .

والمنطق عنده أرض محايدة ، يمكن أن يلتقي عليها الخصوم المتجادلون متصافحين ، سواء أنصار هارتلي وريد أو لوك وكانط .

وليس المنطق في حاجة إلى أن يدفع بتحليله إلى ما وراء النقطة التي يمكن منها دائماً التحقق من أن العمليات العقلية قد أجريت على نحو صحيح أو على نحو خاطيء .

وقد أسهم ميل إسهاماً كبيراً في تطوير المنطق الإنكليزي ، وخاصة في نظرية الاستقراء . وهو يقدم خمسة مناهج للاستقراء العلمي : ١ - منهج الاتفاق (method of agreement) ، ٢ - منهج الاختلاف (of difference) ، ٣ - منهج الجمع بين الاتفاق والاختلاف (Joint of agreement and difference) ، ٤ - منهج التغير النسبي (التلازم في التغيير) (method of concomitant variations) ، ٥ - منهج الباقي (method of residus) .

وهو يطرح بعد ذلك مسألة الصعوبات التي يثيرها تعدد العلل في ظاهرة معطاة . وفي هذه الحالات المركبة من الضروري دراسة مجمل الشروط التي تنتج الظاهرة المدروسة .

والشروط التي تحول دون حدوثها . والظواهر المركبة على وجه الخصوص تدرس عنده بواسطة منهج الباقي ، وفحواه أنه إذا علمنا عن طريق استقراءات علمية مقرة أن بعض الظواهر علة الأجزاء من المعلوم ، كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية .

وعلى الرغم من أن هذه المناهج في التحليل الاستقرائي كانت مطبقة من قبل في العلم ، وأن نظريتها كانت قد تطورت قبل ميل ، فإنها تحمل اسم مناهج ميل ، وتدخل في مراجع المنطق الكثيرة باعتبارها مناهج ميل .

كان ماركس وتشرنيشفسكي يعتبران ميل مفكراً من الدرجة الثانية ، ولكنه كان حجة ومرجعاً لدى الوضعيين .

لقد تعرضت النزعة الاستقرائية المطلقة عند ميل لنقد وجَّه لها عالما المنطق الروسيان

م. كارنيسكي ول. روتكوفسكي. وكارنيسكي يكشف عن نقاط عدم الاتساق في منهج ميل الاستقرائي، فنظراً لأن هذا المنهج من مبدأ انتظام الطبيعة واطرادها، فإن الاستقراء يصبح فيه استنتاجاً قياسياً من الشكل الأول، كما كانت الحال عند هيغل. ويلاحظ كارنيسكي ضيق أفق تلك النظرة التي ترد الاستقراء إلى البحث عن العلاقات العلمية، والتي قادت ميل إلى تجاهل تعدد صور الاستدلالات الاستقرائية. وهو يأخذ على ميل في النهاية الطابع الميكانيكي لنظريته وتجاهله الإمكانيات الخلاقة للفكر الإنساني.

أما روتكوفسكي فيناوئ، مناهج ميل بأجمعها وهو يرفضها كوسائل للبرهنة استناداً إلى استحالة استخدامها في حالة الظواهر المركبة. ولكن هذا التقدير الصارم في تضيقه الخناق على مناهج ميل الاستقرائية تقدير خاطئ، مماثل في الخطأ لمحاولة روتكوفسكي نفسه رد هذه المناهج إلى أقيسة شرطية منفصلة. وليس صحيحاً سوى نقده لنزعة ميل الاستقرائية حيث يعتمد على ما ذهب إليه كارنيسكي.

وفيما يتصل بقانون الثالث المرفوع، فإن ميل يؤكد أنه لا ينطبق على حالات معينة، وقد بذل قصارى جهده لإدخال مناهج العلوم الطبيعية في منطوق العلوم الاجتماعية، ولكن جهده ضاع سدى. والحق أن الحل الصحيح لمشكلة منهجية العلوم ليس ممكناً إلا على أساس المادة الجدلية.

وبتنديده بالتيار السائد الذي لم يكن يعترف إلا بالاستدلالات الاستنباطية، انتقل ميل إلى الطرف الأقصى المقابل: فكل استدلال ينبغي أن يكون استقرائياً. وهو يذهب إلى أن الاستقراء تركيب ناتج عن ملاحظة حالات جزئية، في حين أن الاستنباط يطبق تركيباً جاهزاً على حالات جديدة ووقائع جزئية.

كان ميل قد درس المنطق في البداية، كما جاء في موجز هوتيلي الذي ظهر عام ١٨٢٧، ثم حلت محله خلاصة بالدريش D'aldriche في المنطق الإسكولائي. وكانت أسس المنطق عند هوتيلي استنباطية، وكان الاستقراء تنمة نافعة فقط.

لقد طور ميل تلك الفكرة عن الاستقراء في كتابه «نسق المنطق»، فهو يختزله إلى البحث عن العلل وحدها، وهو يصوغ مسلمتي الاستقراء على النحو الآتي: ١- اطراد الطبيعة وانتظامها، ٢- ما يحدث مرة يعاود الوقوع بالضرورة كل مرة تجتمع فيها الظروف نفسها. كما يقول إن الاستمرار العلي ثابت (في المستقبل أيضاً).

وم. ستروغوفتش (M. Strogovitch) محق في اعتباره مناهج ميل وسائل لدراسة علل الظواهر، وهو يعطي الصدارة لمنهجي الاتفاق والاختلاف، فليست المناهج الأخرى إلا نسخاً معدلة منهما.

وهناك ممثل آخر للمدرسة الاستقرائية الإنكليزية. هو ويليام منتو (William minto)

(١٨٤٥ - ١٨٩٣ م)، المعروف بكتابه «المنطق الاستنباطي والاستقرائي» (١٨٩٣).

وهو يذهب إلى أن نظرية الاستقراء لا ترجع إلى بيكون بل إلى هيوول ، بل يذهب إلى أن بيكون متخلف عن أرسطو لأنه لم يرسم حدوداً بين التأكيد الاستقرائي للوقائع وبين تفسيرها العلي. ومنتو يبرز ، فيما يتعلق بميل ، قصده الرامي إلى تطبيق مناهج العلوم الدقيقة على السياسة والأخلاق والتاريخ وعلم النفس .

كانت الكتب الخمسة الأولى لمنطق ميل تستهدف أن تكون مدخلاً إلى كتاب سادس هو : «منطق العلوم الأخلاقية» . ولكن ميل انتهى إلى أن مناهج البحث المستعملة في العلوم الدقيقة لا تلائم أبداً العلوم الأخلاقية إلا من حيث التحقق من النتائج التي تم الوصول إليها .

ويرى منتو أن المناهج التجريبية التي صاغها ميل صالحة كل الصلاحية للعلم ، وهي صحيحة تماماً في أسسها . فليس هدفها مقصوراً على إقامة القوانين التجريبية ، بل هو التحقق على الأخص من الفروض المقدمة عن العلاقة العلية بين الظواهر . ويتم هذا التحقق بالمنهج الأساسي في نظرية ميل أي منهج الاختلاف . ويضيف منتو إلى مناهج ميل الخمسة منهج الشرح (explication) الذي طبقه نيوتن ، والمنهج الإحصائي لثبات المتوسطات (المعدلات) .

ومنهج الشرح أو المنهج النيوتيني (وقد طبقه نيوتن حينما اكتشف الجاذبية الشاملة) يصلح لدراسة الظواهر المركبة ، وهو يتضمن أربع درجات : الملاحظة الأولية والفرض والاستقراء والتحقق .

لقد شهد القرن التاسع عشر في إنكلترا ميلاد نظريات جديدة مهدت الطريق للمنطق الرياضي ، وينبغي أن نذكر من بين رواده بنتام وهاملتون وبول وجفونز .

الفصل السادس عشر

المنطق في ألمانيا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر

شهد النصف الأول من القرن التاسع عشر في ألمانيا ظهور تيارين جديدين في المنطق: التيار الهيغلي والتيار الهربارتي. وعلى الرغم من أن التيارين كانا مثاليين فقد كانا يتخذان مواقف متعارضة على طول الخط: فهيجل طور المنطق الجدلي من المنطق الصوري الذي رفضه في جملته، في حين أن هربرت بنى منطقاً كما بنى فلسفته كذلك على الأساس الميتافيزيقي القديم.

إن المنطق عند هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) مطابق للجدل. وهو يشغل في مؤلفاته مكانة بلغت من الأهمية بحيث أن الفلسفة الهيغلية توصف أحياناً بأنها نزعة منطقية كلية أو منطقية مطلقة (panlogisme).

وفي هذا الفصل لن ندرس إلا النقد الهيغلي لمبادئ المنطق الصوري، ونظرية هيجل في المفهوم والحكم والقياس.

إن كل ما هو موجود يشكل عند هيجل لحظات في تطور الفكرة المطلقة. وهو يعالج من وجهة النظر هذه الفكر الإنساني والمفاهيم والأحكام والأقيسة. وهو لا يرى فيها نتائجاً للجهاز العصبي، ولا وظيفة للمخ، ولا نشاطاً ذاتياً يقوم به الفرد المفكر، بل مرحلة في تطور الفكرة المطلقة، أي لحظة تخرج فيها تلك الفكرة المطلقة من حالة وجودها الآخر (الوجود في الأخرى) - أي تتخطى مرحلة الطبيعة - لكي تصبح الروح الذاتية.

وبما أن الفكر نشاط نوعي ومميز للإنسان، فإن هيجل يؤكد أن المفاهيم (وكذلك

الأحكام والأقيسة) هي نحن أنفسنا، هي الإنسان من حيث أنه ذات. وعلى هذا النحو، فإن عملية التفكير (المفاهيم والأحكام والأقيسة) والإنسان هما مفهومان متطابقان كل التطابق. ومن هنا جاءت الأوجه الثلاثة لنظريته في المفهوم والحكم والقياس: الأول: النشاط الذهني للإنسان من حيث أنه موضوع دراسة المنطق التقليدي، والثاني: الإنسان نفسه باعتباره ذاتاً مفكرة، والثالث: اللحظة المعينة في تطور الفكرة المطلقة.

وبما أن الإنسان يعكس في فكره وفي مفاهيمه كل ما هو موجود، فإذن، كل موضوع هو مفهوم.

يأخذ هيغل المفاهيم والأحكام والأقيسة في تطورها، ويعالجها بمنهج جديد يضيف على تحليله قيمة كبيرة.

أما فيما يتصل بالنقد الهيجلي لقوانين المنطق السوري، فإنه يوجه سهامه مباشرة إلى الأسس الميتافيزيقية التقليدية للمنطق العتيق، بل هو يذهب بعيداً في هذا الاتجاه فيقول إن قوانينه بأجمعها لا اتساق فيها لأنها لا تتماشى مع الجدل.

وهنا يقول لينين إن هيغل في نقده للمنطق السوري، كان محقاً في إبرازه أن الفكر في هذا المنطق قد بتز بترأ بشكل صوري من الموضوعية، في حين أن «قوانين المنطق هي انعكاس لما هو موضوعي في الوعي الذاتي للإنسان»^(١).

يلاحظ لينين أن إحدى مآثر هيغل هي طلبه «منطقاً تكون صورته صوراً ممثلة بالمضمون *gehalt volle Formen*»^(٢)، وصوراً ذات مضمون واقعي حي، وصوراً متحدة بالمضمون اتحاداً لا انفصام لعراه»^(٣).

يقول هيغل عند إخضاعه المنطق الشائع المعتاد للنقد: «ليس التفكير هنا (في المنطق التقليدي) إلا نشاطاً ذاتياً: وصورياً على نحو بسيط»، ويعلق لينين على ذلك بقوله «عميق جداً: وذكي جداً»^(٤)، ثم يستطرد: «لقد برهن هيغل بالفعل على أن الصور والقوانين المنطقية ليست غلغلاً فارغاً، بل هي انعكاس للعالم الموضوعي. أو بعبارة أدق، إنه لم يبرهن على ذلك بل لقد اكتشفه بطريقة عبقرية»^(٥).

وعلى الرغم من أن هيغل يتكلم عن انعكاس حركة العالم الموضوعي في حركة المفاهيم، فإنه يحتفظ بكل إشارات ذات الطابع المثالي إلى الوجود - الآخر للفكرة، وقد استدعى ذلك

(١) لينين، الأعمال، باريس - موسكو، مجلد ٣٨، ص ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

أن يوجه تشيرنيشفسكي انتقاداته إلى هذا الجانب من هيغل . ويقول لينين « إن قوانين الفكر عند تشيرنيشفسكي كما هي عند كل مادي لا تمتلك قيمة ذاتية فقط، فهي تعكس في حدود (ألفاظ) أخرى صور الوجود الواقعي للأشياء، وهي بعيدة عن أن تكون مختلفة عن هذه الصور، إذ أنها تشبهها مشابهة كاملة»^(٦).

يخضع هيغل المنطق الصوري ومبادئه للنقد في مؤلفه «علم المنطق». وقد صدر الكتاب الثاني منه (نظرية الوجود في نورمبرغ عام ١٨١٢)، وصدر الكتاب الثاني (نظرية الماهية) عام ١٨١٣، والثالث (نظرية المفهوم) عام ١٨١٦. وهو يعود إلى هذه المشكلة نفسها في «موسوعة العلوم الفلسفية» (في طبعتي ١٨١٧ و ١٨٣٠)، التي كتبها للطلبة الذين كانوا يترددون على محاضراته في الجامعة.

ويبرز لينين في تلخيصه لـ «علم المنطق» مزايا المنهج الهيجلي في موضوع مشكلة التفكير، وخاصة بالقياس إلى كانط. فالتفكير يؤخذ عادة، على أنه «حركة ملكة الحكم التي ترتفع فوق مرتبة التمثل المباشر...» (عبارة مقتبسة عن كانط في نقد ملكة الحكم)^(٧)، أي أن كانط يفسر التفكير بمعنى ذاتي، ويفسره على وجه الدقة باعتباره تفكيراً يقوم به الفهم، في حين أن المنظور الهيجلي أوسع كثيراً.

ويلاحظ لينين في هذا السياق: «أن فلاسفة أقل شأنًا يتجادلون حول معرفة ما إذا كان ينبغي اعتبار الماهية أساساً، أو اعتبار المعطى المباشر أساساً (كانط وهيوم وكل الماخيين). إن هيغل يضع واو العطف بدلاً من أو (التخيير)، مفسراً المضمون العيني «لواو» العطف هذه»^(٨)، ومن ثم كانت الماهية عند هيغل «حركة من خلال لحظات متميزة، وتوسط ذاتي مطلق»^(٩).

فالماهية والظاهر عند هيغل لا ينفصل أحدهما عن الآخر، كما كانت الحال في فلسفة كانط، ولكنهما يشكلان وحدة. فالماهية تتجلى في الظاهر، ولهذا السبب فإن الظاهر ماهوي. ومفهوم الماهية يصبح بذلك أكثر ثراءً، ويصبح مضمونه الموضوعي أكثر عينية، فالظاهر عند هيغل هو ما يوجد داخل الماهية نفسها بوصفه لحظة من تلك الماهية، وما لا يكون متعارضاً مع الماهية كما لو كان شيئاً مختلفاً تماماً عنها ومقطوع الصلة بها. لذلك يقول لينين «لقد أوضح هيغل أحادية جانب قانون الهوية أ = أ، وخطأه»^(١٠).

إن هيغل لا يطلب أن نفهم الماهية باعتبارها هوية بسيطة ساكنة وثابتة (بلا حراك) مع

(٦) لينين: الأعمال، المجلد ١٤، ص ٣٧٥.

(٧) لينين: الأعمال، المجلد ٣٨، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

الذات، بل بوصفها حركة وتطوراً لتعيين ما، ليصير تعييناً آخر. ويقول هيغل إن التفكير العادي لا يفهم هذه الحركة كما لا يفهمها أنصار مبدأ الهوية (وهذا النقد عند هيغل يستهدف مبدأ الهوية عموماً، ولكنه لا يصدق في الحقيقة إلا على التفسير الميتافيزيقي لهذا المبدأ).

ويقول هيغل في دراسته لمقولة الماهية إن «الماهية هي المساواة المحضة للذات، وإن الماهية مساوية لذاتها في سلبها المطلق»^(١١). فنحن هنا إزاء هوية بسيطة مع الذات. وي طرح هيغل السؤال التالي: كيف ينبغي أن نفهم الهوية؟ إن لدينا مفهوماً هابطاً للهوية يرى فيها هوية مجردة ويوجد الاختلاف إلى جانبها (أي خارجها). والهوية والاختلاف يؤخذان هنا باعتبارهما قد اتحدا وتشابكا على نحو خارجي محض. وهيغل يعارض هذا المفهوم للهوية بمفهوم أكثر عمقاً، فهو يرى مساواة الذات باعتبارها عدم مساواة في الوقت نفسه، ومن ثم فهي تناقض.

ويقدم هيغل المفهوم الجدلي للهوية في تعارض مع المفهوم الميتافيزيقي المجرد الذي يرى الهوية خارج الاختلاف والعكس بالعكس. وهذان المفهومان للهوية والاختلاف عند هيغل هما «نتاج للتفكير الذي يتوقف عند الخارج ونتاج للتجريد»^(١٢)، وهو يعتبرهما مفهوميين أحاديي الجانب ناقصين. ولكن الهوية، على العكس من ذلك، لا بد وفقاً للمفهوم الجدلي (وفقاً لمفهوم التفكير الكامل) من أن تتضمن الاختلاف، كما أن الاختلاف بدوره لا بد من أن يتضمن الهوية. لذلك ينبغي أن تفهم الهوية على نحو جدلي باعتبارها «اختلافاً في هوية مع ذاته»^(١٣). ويذهب هيغل إلى أن «الهوية... بذاتها وفي ذاتها هي لا هوية مطلقة»^(١٤). بل إنها أيضاً «تعيين الهوية في تضاد مع الهوية»^(١٥). وهاتان هما لحظتا الهوية: السالبة والموجبة.

يطلق هيغل على مبدأ الهوية (أ=أ) «القانون الأول للفكر»، واصفاً تفسيره التقليدي بأنه تحصيل حاصل محض، منتقداً الذين يتشبثون «بهذه الهوية الساكنة (غير القابلة للحركة) والجامدة (غير القابلة للتأثر) كما لو كانت صيغة صحيحة. كما أن هؤلاء الذين يؤكدون أن الهوية والاختلاف مختلفان، يدخلون مؤثر (أشارة) الاختلاف في مفهوم الهوية، لأنهم يؤكدون أن الهوية مختلفة عن التنوع (التغاير)، وأن الهوية تتضمن الاختلاف بموجب طبيعته لا على نحو ظاهري. وأصحاب صيغة الهوية يعترفون بألسنتهم بأنها لا تحوي إلا حقيقة صورية مجردة، ومن ثم فهي حقيقة ناقصة (غير مكتملة). ويقول هيغل

(١١) هيغل، علم المنطق، الجزء الثاني، أوبييه، طبعة مونتني، باريس، ١٩٤٩، ص ٣١.

(١٢) هيغل. المصدر السابق، ص ٤٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

إنه يترتب على ذلك أن « الحقيقة لا تتحقق على نحو كامل إلا في وحدة الهوية والتغاير (التنوع) ، وهي ليست سوى تلك الوحدة »^(١٦).

وأصحاب صيغة الهوية (أ=أ الشجرة ، هي الشجرة) يؤكدون أنهم يصادرون على بديهية ، وليسوا في حاجة إلى أي برهان أو تحقق بعد ذلك ، فضلاً عن أن التجربة الباطنة لكل واحد من الناس تشهد على صدقها . وهذه الإحالة على التجربة الباطنة - كما يقول هيغل معترضاً - ليست إلا طريقة بسيطة مجردة في الكلام . فهذه الإحالة قد تجردت من كل أساس . فلم يسبق أن تحقق أحد قط من أن هذه الصيغة يقرّ بها الناس جميعاً باعتبارها واضحة صادقة . ومن جهة أخرى فإننا إذا وضعنا نصب أعيننا تلك الصيغة في غير صورتها المجردة ، بل في تطبيقها العيني الذي تستنبط منه القضية المجردة ، فإن ذلك سيعني أن كل وعي ، حتى في كل تجلٍ من تجلياته ، يضع في أساسه مبدأ الهوية الذي يتضمن لهذا السبب تلك العمومية . وهذه القضية في تلك الحالة يجب أن توجد على نحو مضمّر ومتمضمّن في كل وعي . ويعترض هيغل قائلاً : ولكن كل تطبيق عيني لمفهوم الهوية يشهد دائماً على التناظر بين عيني بسيط وبين تركيب معقد يختلف عنه ، وتثبت التجربة وجود « هوية متحدة بالتغاير » في كل مكان .

فالقول إن الهوية المجردة بوصفها كذلك صادقة وحقيقية تدحضه التجربة التي تشير لنا إلى الأمر العكسي تماماً ، أي إلى هوية متحدة بالتغاير .

يقدم هيغل أمثلة لتدعيم فكرته القائلة إن الهوية المجردة حاوية المضمون وفارغة المعنى ، فعندما نسأل « ما هو النبات ؟ » وتجيء الإجابة « النبات هو النبات » ، أو عندما نسأل « ما الله ؟ » وتجيء الإجابة « الله هو الله » ، فإن تلك الإجابة على الرغم من أنها تعبر عن حقيقة مطلقة فإنها تخلو من أية قيمة ، وليست إلا ثرثرة لفظية . وينبغي الإجابة على هذين السؤالين بتعريف لا يتضمن الحد المراد تعريفه ، بل يقول شيئاً آخر مختلفاً عن هذا الحد قبل تعريفه . فاللجوء في التعريف إلى الهوية المجردة لا يقدم أي تعريف على الإطلاق .

وينتقل هيغل إلى مبدأ التناقض وصيغته عنده « يمتنع أن تكون (أ) في أن معاً (أ) ولا (أ) » ، وهذا المبدأ عند هيغل تعبير آخر عن مبدأ الهوية ، بمعنى أنه صيغته في صورة سالبة . وهو يرى أن مبدأ التناقض لا يقوم بغير نشر ما يتضمنه مبدأ الهوية (أي الكشف عنه) ، والهوية يعبر عنها هنا باعتبارها تقيماً للنفي : إن أ ولا أ (أ-أ) تقدمان باعتبارهما متميزتين ومختلفتين .

يصوغ هيغل مبدأ الثالث المرفوع في الحدود الآتية : « الشيء إما أن يكون (أ) أو لا (أ) ، ولا ثالث بينهما » .

(١٦) هيغل ، المصدر السابق ، ص ٣٤ .

ويقول إن معنى هذا المبدأ هو تأكيد أن لكل شيء تعييناً سالباً أو موجبا. ويلاحظ أن المنطق الصوري التقليدي يفسر هذا المبدأ بمعنى أن كل محمول إما أن يكون متضمناً أو غير متضمن في الموضوع. وهيغل يرى أن تلك الدعوى تافهة ولا تؤدي إلى شيء^(١٧).

إذا استعملنا محمولات مختلفة لنقول عن الخمرة إنها حلوة أو ليست حلوة، خضراء أو ليست خضراء، نقول قولاً تافهاً لا دلالة له. إن مبدأ الثالث المرفوع مثله مثل مبدأ الهوية أو التناقض لا يتضمن إلا تحديداً دقيقاً للفكر لا يؤدي إلى شيء. ويذهب هيغل إلى أن الفرق بين مبدأي الهوية والتناقض من ناحية وبين مبدأ الثالث المرفوع من ناحية أخرى، هو ما يأتي: إذا كان مبدأ الهوية ومبدأ التناقض يتضمنان امتناع أن يكون الشيء (أ) ولا (أ) (-) في آن معاً، فإن مبدأ الثالث المرفوع يقرر أنه يمتنع وجود شيء (ثالث) لا يكون إما (أ) أو لا (أ) (لا وسط (ثالث) بين الوجود واللاوجود)^(١٨).

وهيغل يرى تناقضاً في صيغة مبدأ الثالث المرفوع نفسها. فهي لا تسمح بثالث محايد (غير مكترث) بالنسبة إلى التضاد، ولكنها تحتوي هي ذاتها على أ التي ليست زائداً أ (+) وليست ناقصاً أ (-). ويلخص لينين وجهة نظر هيغل في مبدأ الثالث المرفوع على النحو التالي: «إذا كان ذلك يعني أن كل شيء متضاد، وأن لكل شيء تعيينه الموجب وتعيينه السالب، فهو قول صحيح. ولكن إذا فهمنا من ذلك، كما يحدث عادة، أن من بين جميع المحمولات لا يصدق إلا محمول معين أو نفيه، فإن ذلك قول «تافه» تحصيل حاصل... فالخمرة... هل هي حلوة أو ليست حلوة؟ خضراء أو ليست خضراء؟ إن التعيين يجب أن يمضي نحو التعيين، غير أنه في تحصيل الحاصل هذا لا يؤدي إلى شيء».

ثم يستطرد هيغل في حضور بدهي بارع: يقال إن الثالث المرفوع (مستبعد) ولكن هناك ثالث في تلك الدعوى نفسها. إن (أ) نفسها هي هذا الثالث لأن (أ) يمكن أن تكون (+) و (-)، «فإن الشيء المتعين هو إذن ذلك الحد الثالث الذي يفترض استبعاده»^(١٩).

ويصوغ هيغل مبدأ السبب الكافي في الحدود التالية: «لكل شيء سبب (عقلي) أي أساس كافٍ»^(٢٠)، وهو يشرح معنى هذه القضية على النحو الآتي: ينبغي اعتبار أن ما يوجد لا يوجد على نحو مباشر، والرجوع من الوجود المتعين (المباشر المائل هناك) إلى أساسه. وهو يقوم بتعميق تلك الفكرة من وجهة النظر الجدلية، فيبرز أن كل شيء يدخل عليه التوسط (فالشكل يتوسطه المضمون والمضمون يتوسطه الشكل).

لا يجد لينين في تلك الاستدلالات الهيغلية بالذات تصوفاً وحدلقة جوفاء، بل «فكرة

(١٧) هيغل، علم المنطق، ص ٦٦.

(١٨) هيغل، المصدر السابق، ص ٦٦.

(١٩) لينين، الأعمال، المجلد ٣٨، ص ١٣١.

(٢٠) هيغل، المصدر السابق، ص ٧٦.

أساسية عبقرية: فكرة العلاقة «الحية» الشاملة والمتعددة الجوانب بين كل شيء وكل شيء» آخر، وانعكاس تلك العلاقة - بعد قلب هيغل رأساً على عقب بطريقة مادية - (matérialistisch auf den kopf gestellter hegel) ^(٢١) في مفاهيم الإنسان التي يجب أن تكون مرهفة النصل مشدبة، كما يجب أن تكون مرنة ومتحركة، وأيضاً نسبية ومترابطة على نحو متبادل، وموحدة في تضاداتها لكي تستطيع الإحاطة بالعالم ^(٢٢).

والكتاب الثالث من «علم المنطق» مكرس لـ «المنطق الذاتي» أو «العلم المفهوم». يدرس هيغل هنا في تواز مع المفهوم مسألتَي الأحكام والأقيسة، وهو يعتبرهما مفاهيم في صورة أكثر تطوراً. فهيجل يقصد إذن بنظرية المفهوم الفكر مأخوذاً في جملته، ويضم منطقه الذاتي مجموعة متدرجة من المسائل كانت تشكل موضوع المنطق الصوري التقليدي. ولكنه يتعرض لهذه المسائل على نحو يخرج كثيراً على المؤلف. وينبغي علينا، باديء ذي بدء، لكي نستوعب موقفه أن نحيط بنظرته إلى المفهوم أي إلى الفكر الإنساني.

فهو يقول، دون أن يخشى ما في ذلك من مفارقة، إن المفهوم (الفكر) هو نحن أنفسنا (البشر)، أي أنه يقيم مطابقة بين الفكر مترجماً إلى مفاهيم وبين الفرد الإنساني. ولكن ما هو الفرد في مذهب هيغل الفلسفي؟ تقرر الهيغلية أن جسم الإنسان جزءاً من الطبيعة العضوية وهي الدرجة العليا من التطور، ويترتب على ذلك أن يكون الجسم - إذا استخدمنا المصطلح الهيغلي - هو الوجود الآخر (الوجود في الأخرى - الوجود كآخر) للفكرة المطلقة، إلا أن الحياة النفسية (الظواهر السيكولوجية في مجموعها psychisme) للفرد تقع عند تلك المرحلة من تطور الفكرة المطلقة. حيث تتفصل تلك الفكرة عن الوجود في الأخرى وترتقي إلى درجة الروح الذاتية. وبما أن الطابع النوعي لحياة الإنسان النفسية، خلافاً للحيوان، مائل عند هيغل في الفكر (المفهوم)، فإنه يضع علامة التساوي بين المفهوم والفرد الإنساني. وإذا قرأنا هيغل انطلاقاً من مواقع المادية فإن تلك القضية ستعني أن الفكر (المفهوم والحكم والقياس) ليس متضمناً إلا داخل الفرد الإنساني، وأنه لا وجود له خارجه. وهو يشكل الفارق الجوهرى بين الفرد الإنساني وبين سائر الموجودات. ولكن هيغل يعبر عن تلك الفكرة في صورة مثالية موضوعية عمياء، فالفكر (المفهوم والحكم والقياس) يشغل الدرجة نفسها واللحظة نفسها من تطور الفكرة المطلقة اللتين يشغلهما الفرد الإنساني، ويترتب على ذلك تطابق هوية الفكر وهوية الفرد الإنساني.

ولكي يبرهن هيغل على تلك القضية فإنه يبرز الخصائص المميزة لموقفه بالمقارنة مع نسقي كل من سبينوزا وكانط. وهو محق في إشارته إلى أن مذهب سبينوزا إذ يعتبر الفكر صفة لجوهر واحد لا متناه، فلا بد أن تكون الذات المفكرة غائبة عنه، ولا بد أن يعالج الفكر منتهجاً نزعة موضوعية محضة.

(٢١) أي بعد قلب هيغل رأساً على عقب بطريقة مادية.

(٢٢) لينين، المصدر السابق، ص ١٣٨.

أما في فلسفة كانط فالأمر على العكس ، فالذات المفكرة هي المبدأ الكلي : والمكان والزمان هما صورتان الذاتيتان القبليتان للحدس الحسي ، ويتحول ذهن (فهم) الإنسان إلى مشرّع للطبيعة « واضع لقوانينها » ، كما يسلم بالعلية على أنها مقولة من مقولات الفهم لا توجد موضوعياً . ينتقد هيغل الموقف المسرف في موضوعيته عند سبينوزا كما انتقد الموقف المسرف في الذاتية عند كانط . ويعتبر هيغل فلسفة كانط مثالية سيكولوجية . فإذا كان الفهم عند كانط هو الذي يخلق الطبيعة فإن الفكرة المطلقة عند هيغل هي الصانع الخلاق .

يقول هيغل واضعاً وجهة نظره في معارضة كانط : « إن المفهوم يجب عدم « اعتباره » فعلاً من أفعال الفهم الواعي بذاته ، أي الفهم الذاتي ، بل يجب اعتباره المفهوم في ذاته ولذاته ، المفهوم الذي يشكل درجة من درجات الطبيعة مثلما يشكل درجة من درجات الروح . إن الحياة أو الطبيعة العضوية هي تلك الدرجة من الطبيعة التي يظهر فيها المفهوم نفسه » (٢٣) .

وعندما يتحدث هيغل عن الفكر الذي يقوم بالتجريد ، فإنه يبرز الدلالة المعرفية للتجريدات العلمية . ويقول لينين : « من حيث الأساس ، إن هيغل محق تماماً في معارضته لكانط ، فالفكر في ارتقائه من العيني إلى المجرد لا يبتعد عن الحقيقة إذا كان صحيحاً ، (وكانط كسائر الفلاسفة يتحدث عن الفكر الصحيح) ، ولكنه يصبح أكثر اقتراباً من الحقيقة . وتجريد المادة وتجريد القانون الطبيعي وتجريد القيمة ... إلخ ، أو بكلمة واحدة كل التجريدات العلمية (الصحيحة الجادة وغير الفارغة) إنما تعكس الطبيعة على نحو أكثر عمقاً وأكثر أمانة وأكثر اكتمالاً » (٢٤) .

وعلى الرغم من أن أدباً غزيراً مكرساً للمنطق (وعلى الأخص في الكثير من الملخصات الألمانية) كان موجوداً قبل هيغل ، فإن هيغل كان يرى أن أرسطو وكانط وحدهما اللذان أسهما بإضافة مهمة في هذا المجال (ويرجع هذا الخطأ إلى سببين فيما يبدو : فلم تكن معلوماته كافية في مادة المنطق كما كان ميله إلى التصوف كبيراً بحيث تتعذر مقاومته) .

يؤكد هيغل أنه ينبغي عدم الاقتصار على وصف صور الفكر ، بل المضي إلى أبعد من ذلك في دراستها لإبراز اتفاقها مع الحقيقة . فمسألة الحقيقة أي مسألة العلاقة بين صور الفكر والواقع نفسه هي عنده المسألة الرئيسية في المنطق . وقد أبرز لينين أن المنطق على هذا النحو ينطبق على نظرية المعرفة (مساو لها) ، وقال إن لهذه الفكرة أهمية شاملة وضخمة (٢٥) .

(٢٣) لينين ، المصدر السابق ، ص ١٥٩ .

(٢٤) لينين ، المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(٢٥) المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

إن الجديد في نظرية المفهوم والحكم والقياس عند هيغل ، وهو جديد ذو قيمة كبيرة على وجه الخصوص ، مائل في أن هيغل كان أول من درس هذه الصور في تطورها وانتقالها من الأدنى إلى الأعلى . ولكن طريقة معالجته كانت مثالية ويشوبها التصوف .

كان هيغل يرى أن اللحظات الرئيسية لتطور المفهوم هي تحوله أولاً إلى حكم ، ثم إلى قياس ، وفي النهاية إلى فكرة ، والمفهوم في تطوره يبلغ مرتبة يصير فيها « مفهوماً مطابقاً » ، وعند تلك الدرجة يتحول إلى فكرة . وفي الفكرة تصير ذاتية المفهوم موضوعية .

ويقول هيغل عند تعريفه للمفهوم إن سمته المميزة هي الكلية . وهو في الوقت نفسه يسلم بالرابطة التي لا تنفصم عراها بين الكلي والجزئي والفردى . وهو يشير إلى انتقال كل منها إلى الآخر ، وليس الانتقال فحسب ، بل هوية الأضداد ^(٢٦) .

والأمر الجوهرى عند هيغل - كما يلاحظه لينين - هو إبراز جدل الكلي والجزئي والفردى في المفهوم ، ولكنه يقوم بذلك في صورة بالغة الغموض ، فإن هذا الجدل « يومض » بصعوبة من خلال ضباب الاستدلالات الهيجلية في المفهوم ^(٢٧) ، ويستشهد لينين في هذا الصدد بفكرة هيغل الشهيرة : « كل الأشياء هي أقيسة » ، وهي تعني أن كل شيء هو الكلي وقد ارتبط بالمفرد بواسطة الجزئي ، ولكن الأقيسة بطبيعة الحال ليست وحدات كاملة مؤلفة من ثلاث قضايا . وهيغل يبرز بذلك أن كل الأشياء يدخل عليها « التوسط » . ولينين في كشفه عن عمق تلك الفكرة يعرف الدلالة الحقة للمنطق الهيجلي على النحو الآتى : « يتضمن تشكيل المفاهيم (المجردة) ، والعمليات التي تجري بواسطتها تضمناً سابقاً ، فكرة الترابط الموضوعي للعالم ترابطاً تحكمه القوانين والافتتاع والوعي به ، وفصل العلية عن هذا الارتباط بلاهة . ومن المستحيل إنكار موضوعية المفاهيم وموضوعية الكلي في المفرد والجزئي . وهيغل بذلك أشد عمقاً من كانط ومن غيره عندما يتتبع انعكاس حركة العالم الموضوعي ... وحتى أبسط التعميمات في حركة المفاهيم ، إن أول وأبسط تشكيل للمفاهيم (الأحكام والأقيسة ... الخ) تعني معرفة الإنسان التي تتعمق بالترابط الموضوعي للعالم . وهذا هو الموضوع الذي يجب أن يبحث فيه المرء عن المعنى الحق لمنطق هيغل ودلالته ودوره ^(٢٨) ، وهيغل يشير إلى « الترابط والانتقال بين كل المفاهيم من الأنواع » ^(٢٩) .

بعد ذلك ، يلاحظ لينين أن فكرة الممارسة ، باعتبارها معياراً للحقيقة ، موجودة بشكل جنيني في نظرية هيغل ، وأن ماركس قد انضم إلى هيغل في إدخال معيار الممارسة إلى نظرية المعرفة ^(٣٠) . ومأثرة هيغل عند لينين كانت « اكتشافه العبقري » أن « قوانين المنطق ليست

(٢٦) المصدر السابق ، ص ١٦٧ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

غلاباً فارغاً، بل هي انعكاس للعالم الموضوعي»^(٣١).

لقد أفصح هيغل عن وقوفه ضد المنطق الشائع الذي يفصل على نحو صوري بين الفكر والموضوعية، والذي لا يعترف بالفكر إلا بوصفه نشاطاً ذاتياً صورياً، ويقيم تضاداً بين الموضوعي باعتباره شيئاً ثابتاً معطى في ذاته وبين الذاتي. وهيغل يرى أن تلك الثنائية من الموضوعي والذاتي خاطئة وخاوية من المعنى. وهو يقول إن تحليل أصلهما يجعلنا نرى أن الذاتية ليست إلا درجة في تطور الموضوعية، وهي تتطور بدءاً من الوجود والماهية، ثم تتحول في مسار تطورها إلى موضوعية وإلى حدها، وتنفجير الذاتية (المفهوم) فإن الذاتية والموضوعية متطابقتان وغير متطابقتين. وبهذه الصورة الجدلية يعبر هيغل عن تضاهيهما.

والمهمة الرئيسية للمنطق الذاتي عند هيغل هي دراسة تطور المفاهيم. فالمفهوم يضم سلسلة من اللحظات المترابطة على نحو متين. وفي مسار تطور المفهوم يتخذ صورة أوسع في تحوله إلى حكم تتحد لحظاته (الموضوع والمحمول) بواسطة الرابطة، ونظرية خاصيات المفهوم المقررة في المنطق الصوري، لم تقنع هيغل لأنه لم يجد فيها شيئاً يثري العلم.

فالحكم مثل المفهوم الذي هو تطور له، وليس هو مقولة ذاتية من مقولات الفكر فحسب، بل هو أيضاً مقولة موضوعية من مقولات الوجود أو ماهية الموضوعات. ولهذا السبب تجب دراسته في ثنائية وجهيه. فالموضوع حينما يتخذ صورة الحكم يكشف اللثام عن خاصياته.

وكان هيغل أول من أدخل فكرة التطور في نظرية الحكم، وهو يقدم تصنيفاً للأحكام مبنياً على مبدأ الاندراج (subordination) لا على مبدأ التناسق (coordination)، وهو تصنيف يرتب أقسام الأحكام وفقاً للمكان الذي تشغله في ارتقائها من الأدنى إلى الأعلى (لا في تساوي مراتبها). ويسترشد هيغل بالمخطط العام للتطور الذي أقامه في كتابه «علم المنطق»، فيقسم الأحكام إلى حكم وجود وحكم ماهية وحكم مفهوم. وهو بالإضافة إلى ذلك يقسم حكم الماهية إلى حكم انعكاس وحكم ضرورة. ويفرق هيغل بذلك بين أربعة أقسام رئيسية من الأحكام: ١- الحكم الكيفي (الوجود المتعين)، ٢- حكم الانعكاس، ٣- حكم الضرورة، ٤- حكم المفهوم.

القسم الأول هو حكم الوجود المتعين (الحكم الكيفي) وهو أدنى أنواع الأحكام، ويصنف الموضوع بكيفياته. ويمكن أن يكون موجباً أو سالباً أو لا متناهياً (Infini)، وقد تبنى هيغل التصنيف الثلاثي لأحكام الكيف الذي جاء به كانط. وأحكام الكيف هي أحكام الأشياء المفردة المدركة بالحواس، ومحملاتها كصفات حسية. فعندما نرى وردة نقول: الوردة حمراء، فهنا ننسب إلى شيء مفرد خاصية عامة مشتركة بين أشياء متعددة (ف=ك،

الفردية هو الكلي، وهي عند هيغل $(E = A)^*$ ، ولكن بعد ذلك تنشأ ضرورة التمييز بين الشيء المعطى والأشياء الأخرى، ويتم ذلك بواسطة نفي محمول أو آخر من محمولاته (ف ليست ك، الفردية ليس هو الكلي و E ليست A)، [هذه الوردة ليست حمراء]. وفي النهاية يجيء الحكم اللاتماهي وهو يقول عن الشيء المفرد إنه ليس ذلك الشيء المختلف (الوردة ليست فيلاً)، أي حكم لا يقول شيئاً، وصيغته (ف تساوي لا ك) $(E = \text{non } A)$.

الدرجة الثانية في تطور الأحكام هي أحكام الانعكاس التي تقابل ما كان يسمى في المنطق التقليدي بـ «أحكام الكيف»، وكانت تنقسم إلى أحكام مفردة وجزئية وكلية. أما التفسير الهيجلي لها فيذهب إلى أن الموضوع فيها شيء مفرد، في حين أن المحمول يحدد علاقة الأفراد بالأجناس أو الأنواع. فالأمر هنا إذن مداره بخلاف أحكام الوجود المتعين التي تدل على نسبة صفة حسية إلى شيء مفرد واندرج الفرد تحت النوع أو الجنس. وتطور هذا القسم من الأحكام هو الانتقال من الأحكام المفردة (أحكام شيء مفرد معطى) إلى أحكام جزئية (أحكام بعض الأشياء من نفس الجنس أو من نفس النوع)، ومن هذه الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية (أحكام كل أشياء جنس واحد أو نوع واحد). وهيغل يفهم القضايا الجزئية على نحو مغاير تماماً للمنطق الصوري (لا بمعنى بعض وربما كل). فموضوع الحكم الجزئي عند هيغل يعني «بعض الأشياء فقط»، مما يجعله يظهر في الوقت نفسه كحكم موجب. وحكم الانعكاس الذي يتضمن الكلية يشير إلى الانتقال نحو درجة أعلى، درجة أحكام الضرورة.

وأحكام هذه المرتبة الثالثة عند هيغل هي أحكام الضرورة التي تناظر تقسيم كانط للأحكام من حيث الإضافة إلى عملية وشرطية متصلة وشرطية منفصلة. ويلاحظ هيغل في هذا الصدد ظهور العلاقة بين لحظات المفهوم أي العلاقة الضرورية على هيئة أحكام، وهي علاقة يمكن أن تظهر في مظهر ثلاثي: علاقة الجوهر والعلة والتفاعل.

إن الحكم الحملي يعبر عن علاقة الجوهر، كما يعبر الحكم الشرطي المتصل عن علاقة العلية، والحكم الشرطي المنفصل عن علاقة التفاعل.

أما الدرجة العليا من تطور الحكم عند هيغل فتتألف من أحكام المفهوم التي تناظر أحكام الجهة في التقسيم التقليدي: أحكام إخبارية (assertorique) وأحكام احتمالية (problématique) وأحكام ضرورية (يقينية) (apodictique). وتعتبر هذه الأحكام عند هيغل عن تطابق الموضوع ومفهومه. وحيثما يكون إدراك هذا التطابق متين الأساس يصبح لدينا حكم ضروري (يقيني)، فهو اللحظة الختامية العليا في تطور الحكم التي يحدث عندها الانتقال إلى مستوى جديد أعلى من التطور وهو القياس.

(*) الرموز: ١ - E تعني المفرد وهي تشير إلى اللفظ الألماني Emzeln (ف)، ٢ - B تعني الجزئي وهي تشير إلى اللفظ الألماني Besonder (ج)، ٣ - A تعني الكلي وهي تشير إلى اللفظ الألماني Allgemein (ك).

يقول هيغل بدرجات ثلاث رئيسية في تطور القياس وهي: ١- قياس الوجود المتعين (القياس الكيفي)، ٢- قياس الانعكاس، ٣- قياس الضرورة.

والبدء بأن كل قياس هو معرفة دخل عليها التوسط واتحد فيهما مفهومان عن طريق توسط مفهوم ثالث (الحد الأوسط)، يجعل من الممكن لكل لحظة من هذه اللحظات الثلاث أن تكون حداً أوسط من ناحية أخرى. وهيغل يسلم بثلاثة أشكال من قياس الوجود المتعين (القياس الكيفي) رافضاً الشكل الرابع (شكل جالينوس) من القياس الحملي. كما أن الشكل الأول عنده هو الشكل الرئيسي للأقيسة الكيفية، وإليه يمكن رد الأشكال الأخرى جميعاً.

ويعبر هيغل عن سير الفكر في الشكل الأول بالصيغة $E-B-A$ (ف-ج-ك). وتذهب نظريته إلى أن الفكر يسير من المفرد (ف) إلى الجزئي (ج) $[E-B]$ ، ثم من الجزئي (ج) إلى الكلي (ك) $[B-A]$. والحد الأوسط (ج) $[B]$ الذي يتوسط الحدين المتطرفين ف و ك $(A-E)$ هو أوسط من حيث ما صدقه ويشغل في الشكل موضعاً أوسطاً.

والشكل الأول (شكل الوجود المتعين) يمكن اعتباره قياساً كيفياً عن طريق التمثيل بحكم الوجود المتعين الذي يعد حكماً كيفياً.

والمفرد هو موضوع عيني مباشر.

لا يقف الأمر عند إمكان وجود عدد غير محدود من الأقيسة بالنسبة إلى الموضوع نفسه، كما لا يقف عند أن كل قياس له مضمون عرضي تماماً، بل يتعداه إلى وجوب أن تصير هذه الأقيسة المتعلقة بالموضوع نفسه متناقضة بدرجة متساوية. فالاختلاف عموماً الذي لا يكون أول الأمر إلا تمييزاً هو في ماهيته تضاد أيضاً. فالعيني ليس شيئاً ما موجوداً على نحو بسيط، ولكنه عيني بفضل وحدة الأضداد في المفهوم، وهي الأضداد التي تشكل لحظاته. وكما كانت الحال بالنسبة إلى الطبيعة الكيفية للحدود في القياس الصوري، فإن العيني يؤخذ في تعين واحد من تعيناته، وتنسب إليه النتيجة، وهي المحمول المناظر للحد الأوسط. ولكن، لأن النتيجة تعمل من ناحية أخرى بدءاً من التعين المضاد، فإن النتيجة الأولى ستكون كاذبة على الرغم من أن المقدم فيها والتالي صادقان في ذاتيهما كل الصدق.

وعندما يوجد حد أوسط يعبر عن أن جداراً مدهون باللون الأزرق، فإننا نستنتج أنه أزرق، والاستنتاج صحيح، ولكن على الرغم من تلك النتيجة فإن الجدار يمكن أن يكون أخضر، وإذا طلي بدهان أصفر فإن ذلك يستتبع الاستنتاج بأنه أصفر. وإذا ذهبنا بدءاً من الحد الأوسط «كائن حاس» إلى استنتاج أن الإنسان ليس خيراً ولا شريراً، لأن الحاس بوصفه ذلك ليس خيراً ولا شريراً فإن القياس صحيح، ولكن النتيجة كاذبة لأن الإنسان من حيث أنه كائن عيني له بخاصة الحد الأوسط: «كائن روحي». وبدءاً من الحد الأوسط

لجاذبية الشمس للكواكب وتوابعها ومذنباتها يجب استنتاج أن كل هذه الأجرام تسقط على الشمس، إلا أنها لا تسقط لأنها هي أنفسها مراكز للجاذبية، أو لأنها كما يقال تتحرك بقوة طاردة مركزية. وبالمثل فإن البدء بالحد الأوسط «الاجتماعي» يجعل من الممكن استنتاج المصلحة المشتركة للمواطنين، ومن الحد الأوسط «الفردية» يمكن الاستنتاج على النحو التجريدي عينه تصدع الدولة وتفكك أوصالها.

وليس هناك ما يعادل هذه الأقيسة الصورية في الابتعاد عن المطابقة (استيعاب الموضوع استيعاباً تاماً)، فهي تعتمد على الاستخدام العرضي التحكمي للحد الأوسط. وليس للمثل هذا الاستنباط مهما كان صحيحاً ومقنعاً أية قيمة إيجابية، طالما بقيت حدود وسطى أخرى يمكن أن تستنبط منها نتائج عكسية على نحو صحيح كل الصحة أيضاً.

وليست نقائص العقل الخالص الكانطية إلا ذلك التضاد بين تعيينين ينتجان بضرورة متساوية عن المفهوم الواحد عينه. وهذا النقص وهذه العرضية في القياس لا ينبغي مع ذلك اعتبارها متوقفة على المضمون وحده. فإذا كان المضمون يقدم كيفاً أحادي الجانب إلى أقصى مدى، فإن ذلك يتوقف بدقة على شكل القياس الصوري. إن المضمون يقدم كيفاً واحداً من كيفيات متعددة وتعينات ممكنة لموضوع أو مفهوم، لأنه بموجب صورته لا يستطيع أن يكون له تحديد مغاير لهذا التحديد المفرد المباشر.

فالموضوع الذي ينصب عليه القياس لا يحسب له حساب، لأن المنطق قد تجرد من المضمون.

إن تعيينات القياس هي تعيينات المضمون. ولكنها تمتلك بذلك صفة جوهرية على العكس من كونها تعيينات للصورة، فهي إذن من حيث ماهية علاقات، وهذه العلاقات في المحل الأول هي تلك العلاقات القائمة بين الحدين المتطرفين والحد الأوسط، وهي مباشرة، أي أن الاستنتاج يسير من الجزئي إلى الكلي (B - A) - (ج - ك) - ومن المفرد إلى الجزئي (E - B) - (ف - ج)، وهي في المحل الثاني علاقات متبادلة دخل عليها التوسط بين الحدين المتطرفين. فالقياس عند هيغل هو حقيقة الحكم.

وننتقل إلى الاتجاه المضاد لهيغل.

لقد أدخل يوهان فريديريك هربارت (Johan fridrich Herbart)، (١٧٧٦ - ١٨٤١م) تعديلاً ضخماً على التيار الاستنباطي في المنطق بدءاً من ميتافيزيقاه التي بناها على مبادئ فلسفة الإيليين الأقدمين.

ولكي يدعم المذهب الذي دعت إليه المدرسة الإيلية، والذي تبناه هو، أي المذهب القائل إن العالم الذي تعرفه الحواس ليس إلا ظاهر لا يعكس الواقع الحسي، فإنه رجع إلى فلسفة كانط. وهربارت مثل كانط يعتبر المكان والزمان ذاتيين، وهو لا يتناول عالم التجربة

بوصفه واقعاً موضوعياً، بل بوصفه نتاجاً لنشاط الذات المفكرة. ولكنه على النقيض من ذلك يعتبر، خلافاً للترنسندنتالية الكانطية، أن ظهور التمثلات التجريبية عملية سيكولوجية محضة. وهو يرفض لا أدريه كانط ويقول في مناهضتها إن الواقع في حقيقته قابل للمعرفة. وهو يؤكد أن العالم المدرك بالحواس على الرغم من أنه مظهر خادع إلا أنه يضم «إشارات» تدل على الواقع الحق، كما يؤكد أننا بتخليص تمثلاتنا التجريبية من التناقضات، وبتعديلها وفقاً لقوانين الفكر المنطقية سنصل إلى معرفة حقه بالوجود الواقعي. والوجود الحق عند هربارت هو الوجود الواقعي، لذلك يسمى فلسفته نزعة واقعية.

الموجودات الواقعية عند هربارت هي ما يوجد في ذاته على نحو مستقل عن المضمون الذاتي للوعي. والإنسان يستطيع أن يعرف الموجودات الواقعية، ولكنه لا يصل إلى تلك المعرفة إلا في الفلسفة بفضل التحليل العلمي للتمثلات والتصورات الناتجة عن التجربة الحسية. ويذهب هربارت إلى أن عالم التجربة يتألف من التمثلات الحسية، لكن، باستخدام الإشارات المتضمنة فيها، والتي تدل على الوجود الحق، فإننا نستطيع معرفة هذا الوجود الحق، ونستطيع من خلال المعاني التي اكتسبناها بهذه الطريقة أن نفسر ظواهر الوجود تفسيراً علمياً.

وهو يقول إن كل موجود واقعي، من حيث أنه ماهية بسيطة، ليس له إلا كيف واحد متميز عن كفيات الموجودات الأخرى. ونحن مع ذلك لا نستطيع معرفة كيف المميز لموجود من الموجودات الواقعية. لأن الكيفيات ليست «معطاة» لنا على الإطلاق، فليست الموجودات الواقعية من حيث الأساس إلا مصادرات قام بها فكرنا. ويستنتج هربارت أن الوجود هو مصادرة مطلقة.

يفترض هربارت أن التمثل المتناقض الذي يؤلفه ذهننا لشيء ما ذي كفيات متكررة، يمكن تفسيره بأن الوجود قوامه موجودات متكررة ذات علاقات متبادلة.

كما أن التمثل المتناقض، الذي يؤلفه الذهن لما يطرأ على الأشياء من تبدلات، يمكن تفسيره بما يطرأ على العلاقات بين الموجودات من تبدلات. وفي رأيه أنه من المستحيل الإقرار بتغير الأشياء نفسها، فذلك يخرق مبدأ الهوية القائل إن كل شيء يجب أن يتناوله الفكر بوصفه مطابقاً لنفسه مطابقة مطلقة، ويجب عدم اعتباره أبداً أكثر من أشياء مختلفة متعاقبة. ويرى هربارت أن مبدأ الهوية لا يسمح باعتبار التغيرات إلا إخلالاً لعلاقات معينة بين الموجودات الواقعية محل علاقات أخرى. فليس ثمة تغير أو تبدل للموجودات، بل ظهور واختفاء متضايفان. وابتداءً من هنا، تشرع ميتافيزيقا هربارت في مناقضة نفسها وتفضي إلى طريق مسدود.

بعد ذلك، يذهب هربارت إلى أنه ينبغي رفض تصور «الأنا» لأنه تصور متناقض. وهو

يقول إن هذا التصور يضم تمثلات متناقضة تنسب إلى الموضوع كصفات متعددة والاستعداد للتغير، وليس ذلك فحسب، بل إنه يضم أيضاً تمثلات متناقضة خاطئة لموضوع يتمثل نفسه بنفسه، أي أنه تصور الأنا يفترض هوية «الذات» والموضوع، ويترتب على ذلك خرق مبدأي الهوية والتناقض المنطقيين. ويسعى هربارت لحل تلك التناقضات بأن يستعاض عن تصور «الأنا» بتصور موجود واقعي جزئي هو «الذات».

وهو يقول إن الوعي بالذات، أي الأنا، هو أسوأ نتاج للخيال، وإنه ما من شيء بين المعطيات يضم تناقضات تعادل ما يضمه هذا الوعي بالذات.

بعد أن رفض هربارت تصور «الأنا» من حيث أنه «وعي بالذات»، يسلم بأن هناك موجودات واقعية جزئية تختلف عن سائر الموجودات، في أنها تمتلك تمثلات ناتجة عن تأثير الموجودات الأخرى فيها.

وليس في استطاعتنا إلا أن نلم بمضمون حياة النفس فقط، وقوامها التمثلات، أما ماهية النفس (كيفها الواقعي الحق) فيظل بالنسبة إلينا غير قابل للمعرفة. فالنفس عنده موجود واقعي، أي ماهية بسيطة غير قابلة للتغير، توجد خارج المكان والزمان. ولكن النفس تختلف من حيث الماهية عن الموجودات الأخرى التي تشكل الجسم.

لا يتفق هربارت مع أولئك الذين يعتبرون الجسم في هوية واحدة مع النفس. فالنفس ماهية حية نشيطة (فاعلة)، ومضمونها موجود في حركة متصلة. ومجمل الأفكار تشكل مضمون حياة النفس أي «الذهن» في رأيه.

يقول هربارت تدعيماً لرأيه القائل إن النفس ماهية بسيطة، إن النفس تجمع تمثلات بسيطة في كل موحد، لكي تشكل بهذه الطريقة التمثلات المركبة للأشياء ذات الكيفيات المتكثرة. فالنفس تقوم بتركيب ما هو معطى في مضمونها، وهي تشكل على هذا النحو التمثلات المركبة أي تمثلات الشيء الذي يمتلك ثقلاً ولوناً ورائحة ومذاقاً... الخ. والتمثلات المركبة الشبيهة بتلك، في رأيه، هي نتاج نشاط باطن في النفس، فهي لا تعكس الواقع الموضوعي. إن نفس الإنسان تظل دائماً كما هي، ولا يتغير إلا مضمونها (الذهن).

ينكر هربارت أن النفس الإنسانية توجد فيها ملكات فطرية أو أفكار فطرية. فالملكات تعتمد في رأيه على التنظيم الجسمي للإنسان، وعلى شروط حياته منذ الطفولة الأولى، وعلى الوسط الاجتماعي والتربوي والتعليم. وهو يشخص العلاقة بين الذهن والنفس بأنها علاقة بين العرض والجوهر. فالذهن من حيث أنه مجمل الأفكار والمعاني محصور داخل النفس، أما النفس فهي الماهية التي لا تتبدل والموجودة خارج الزمان، في حين أن الذهن هو شيء ما تكتسبه النفس ويتغير في مسار التربية والتعليم على وجه الخصوص. وهو يبني فكرة مؤداها أن النفس هي جوهر الذهن، في حين أن الذهن حال من أحوالها. والنفس من

حيث أننا موجود واقعي هي العلة الأولى، أما الذهن من حيث أنه عرض فهو علة ثانوية مشتقة.

وتذهب نظرية هربارت إلى أن المعالجة العلمية للتصورات، وهي المهمة الأساسية الأصلية للفلسفة، تنحصر في إضفاء الوضوح والدقة على التصورات. ووضوح التصورات هو تمييز أفرادها (المصادقات) بعضها عن بعض، ودقتها هي تمييز الأمارات والخصائص التي تشكل مضمونها (مفهومها). ويمكن أن تأخذ التصورات الدقيقة شكل الأحكام التي تتحول عند ترابطها إلى أقيسة.

وبدءاً من تلك القضية، نجد أنه يعرف المنطق بأنه ذلك القسم من الفلسفة الذي يدرس دقة التصورات بوجه عام. وكلما زادت معرفتنا بالعالم وبأنفسنا زاد عدد التصورات المناظرة وأصبح الجمع بين تلك الكثرة من التصورات أشد تعقيداً وصعوبة، وهكذا تظهر الفلسفة ومهمتها هي معالجة التصورات وتصويبها من زاوية التغلب على انفصالها وتضاربها. وتلك هي مهمة الميتافيزيقا العامة.

ويجب أن تكون التصورات الرئيسية للميتافيزيقا قابلة للتطبيق على موضوعات المعرفة الإنسانية جميعها.

ومهما يكن من شيء، فإن هربارت لم يدرس إلا المبادئ العامة للمنطق، وكان قريباً غاية القرب من المنطق الكانطي. فهو، خلافاً لأرسطو الذي كان يرى أن المنطق يستهدف تحليل صور الفكر ومضمونه، يقول على العكس من ذلك، مقتضياً آثار كانط، إن المنطق نظرية الفكر الذي يقوم التحليل بتفسيره وإضفاء الوضوح عليه. وهو يعتبر التصنيف الكانطي الذي يقسم المعرفة إلى تحليلية وتركيبية مبدأً موجهاً للمنطق والميتافيزيقا.

يذهب هربارت إلى أن أفكارنا تصورات، لأننا نتمثلها بالقياس إلى ما نتصوره عما تعبر عنه. والتصورات المتنافرة (incompatible) مثل الدائرة والمربع، والتي يمكن تصور كل منهما على حدة، يوجد بينهما تقابل بالتضاد. أما التصورات المختلفة فقط ولكنها غير متنافرة (incompatible) مثل تصوري الدائرة واللون الأحمر فيعتبران تصورين متباينين (disparate)، لكن (ليست متعارضة وليست بينهما نسبة كالتي بين الجنس والنوع). والتصورات المتباينة مثل التصورات المتضادة تظهر التقابل بالتناقض بين (أ) ولا (أ) و (ب) ولا (ب)، لأن كل تصور لا يكون فيه تصور آخر. إن «نقيض الشيء ليس الشيء نفسه»، وتسمى تلك الصيغة بمبدأ عدم التناقض. ويعادله مبدأ الهوية وصيغته $A=A$ ، أو (أ) ليست لا (أ)، حيث أن نفي النفي يؤدي إلى إثبات أن (أ) هي (أ). والثالث المرفوع يعني (أ) إما (ب) وإما لا (ب).

وبما أن الأفكار تلتقي معاً في الفكر، فمن الواجب معرفة إن كانت تستطيع الاتحاد معاً أو لا تستطيع. والتصور السابق هو موضوع الحكم والتصور الذي يلحق به هو محموله.

ويرى هربارت أن الحكم الحملي لا يثبت وجود موضوع الحكم ، وهذه القضية هي منطلق نظريته في القياس .

وبعد ذلك ، يذهب هربارت إلى أن الفلسفة يجب أن تبدأ بالشك كي تستطيع اختيار تمثلاتها ووجهات نظرها المنفصلة . والمبتدئ في الفلسفة يجب أن يكون متشككاً ، ولكن يجب ألا يتعدى ذلك اللحظات الأولى ، فالفيلسوف يجب أن لا يكون من أصحاب الشك المطلق .

ينتقد هربارت هؤلاء الذين يثابرون على القراءة ، ولكن الكسل يمنعهم من التفكير ، ويوافقون حرفياً ، في مذلة ، على ما قرأوه في الكتب . أما من يظل في مرحلة الشك فليس من الممكن كذلك اعتباره فرداً ناضجاً من وجهة نظر علم المنطق .

والمنطق عند هربارت مضاد على طول الخط لمنطق هيغل . ويتجلى طابعه المعادي للجدل عداءً أساسياً في إنكاره إمكان التناقض في الواقع نفسه ، وهو إنكار يشكل أساس منطقته كله وفلسفته كلها .

لقد لقي هذا المنطق - مثله في ذلك مثل أفكار هربارت التربوية التي سادت الأوساط الرسمية في ألمانيا وروسيا القيصرية وغيرها من بلاد أوروبا - رواجاً هائلاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مرحلة أفول الهيغلية .

ويجدر بنا أن نذكر لوتزه (Lotze) من بين الفلاسفة الألمان في النصف الأول من القرن التاسع عشر الذين ألفوا كتباً مكرسة للمنطق .

كان رودلف هرمان لوتزه (١٨١٧ - ١٨٨١م) من حيث الأساس مشايحاً لليبنيتس ، مع بعض الاقتباسات من فلسفة سبينوزا ونزعة الشك ، مما جعل تصوره للعالم توفيقياً ، ولما كان منحازاً إلى مونادولوجيا ليبنيتس ، فقد أراد المصالحة بين هذه النظرية المثالية وبين تقدم العلوم الطبيعية في عصره . وفي كتاب «نسق الفلسفة» الجزء الأول «مشكلات المنطق» والجزء الثاني «المتافيزيقا» (١٨٧٤-١٨٧٩) اقترب لوتزه من الموقف الكانطي : فهو ينظر إلى صور الفكر وقوانينه باعتبارها ليست إلا المقدمات الميتافيزيقية الضرورية للذهن الإنساني ، التي لا تنعكس فيها الطبيعة أو العلاقات بين الأشياء .

وهذا التفسير للحكم يقوم على مقدمة خاطئة وهي أن موضوع الحكم (أي ما ننسب إليه شيئاً أو ننفي عنه شيئاً) ليس موجوداً على نحو موضوعي ، بل هو تصور أو تمثيل .

ويرى لوتزه أن كل حكم يعبر عن علاقة بين مضموني تمثيلين أو تصورين .

ويؤكد فريدريك أوبرفغ في كتابه «نسق المنطق» و«تاريخ نظريات المنطق» (١٨٥٧-١٨٨٢) أن المنطق الصوري الذاتي الذي تمثله مدرسة كانط وهربارت لا يعقد صلة بين

صور الفكر وصور الوجود، بل على العكس تماماً من المنطق الميتافيزيقي لهيغل الذي يطابق بينهما، ويستنبط التولد (التكون) الذاتي للوجود من الحركة الذاتية للفكر المحض. وهو يرى أن أرسطو كان بعيداً بقدر متساوٍ عن كل موقف من هذين الموقفين المتطرفين. وأوبرفغ محق في ملاحظته أن الفكر متميز عن الواقع الذي يتضايّف معه أي عن الوجود، على الرغم من أنه يتوافق معه.

وفي مادة دراسة المنطق يقترب أوبرفغ من ترندلنبرغ الذي أعاد في رأيه بناء المنطق الأرسطي الحق.

ملاحظات (١)

الصفحات من ١٤ - ٤٨ (المنطق في الهند).

يقدم ماكوفيلسكي في الفصل الأول خلاصة دسمة للمنطق في الهند خلال العصر القديم والاقطاعي. ولكن تحليله قد أغفل منهجاً أصيلاً عند مذهب الجاينزم Jainisme، وكان يوجد في موازاة منطق مدرسة نيايا، ويستبق أفكار منطق الاحتمال. وأصحاب مذهب الجاينزم يعرفون المحمولات وفقاً لدلولات متعددة: «الحضور» و«الغياب» و«عدم القابلية للوصف»، لذلك فهم باستخدام العطف المنطقي (Conjonction) يشكلون (٢ - ١) من الترابطات بدءاً من المدلولات المشار إليها. ولمزيد من التفصيلات عن منطق الاحتمال عند أصحاب مذهب الجاينزم انظر كتاب تشاترجي (S. Chatterje) و د. داتا (D. Datta): «مدخل إلى الفلسفة الهندية»، جامعة كلكتا، ١٩٥٠، ص ٨٨ وما بعدها.

كما أن بعض الأفكار لمدرسة نيايا سبقت المنطق القضوي (منطق القضايا) المعاصر، وكانت موضوعاً لدراسة نسقية في كتاب د. ه. ه. أنغولس: «مواد لدراسة منطق نافيا - نيايا، Navya - Nyaya، كمبريدج ماسشوستس، ١٩٥١، ولمزيد من المعلومات عن تاريخ المنطق في الهند انظر دراسات ن. ستياجكين: تكوين المنطق الرياضي، موسكو، ١٩٦٧، ص ٤٩٤ - ٤٩٥.

يلاحظ أن ماكوفيلسكي لم يتوقف عند تاريخ المنطق في الصين بوجه خاص، وهو منطق وثيق الارتباط بتقاليد المنطق الهندي. ففي القرن الخامس كان المبشر البوذي بارا - ماترا (Para - Matra) قد بدأ بنشر أفكار المنطق الهندي في الصين. وفي القرن السابع كان الفكر الصيني هسون تسانغ (Hsûan. Tsang) يعمل في الاتجاه نفسه فترجم رسالة

(١) عهد إ. ن. ستياجكين (N. Stiajkine) وهو دكتور في الفلسفة بإضافة هذا الملحق إلى كتاب ماكوفيلسكي نظراً لما تحقق من تقدم في مسار الأبحاث التاريخية والمنطقية منذ نشره عام ١٩٦٧. وكان ماكوفيلسكي مهتماً من حيث الأساس بدراسة نشوء المنطق المعرفي، أما هذه الملاحظات فتستهدف تقديم المعلومات الملائمة وتقديم لحة سريعة عن الأفكار المتعلقة بتاريخ المنطق الرياضي متمشية مع نص الكتاب.

ديجناجا . وقد صنف كوي شيه (Kuel - Shih) تلميذ هسوان - تسانغ تعليقاَ وشرحاَ في ستة أجزاء على نصوص منطق ديجناجا : وكان الدارس الفرنسي للحضارة الصينية م. غرانيه (M. Granet) قد عرف الأبحاث المنطقية الصينية بأنها (منطق المتدرج في المراتب « Logique de la hiérarchie ») [م. غرانيه: « الفكر الصيني »، باريس، ١٩٣٤، ص ٣٣٦]. وقد أسهم نفر من علماء الرياضيات والمنطق مثل تسو - تشونغ - شيه (Tsu - Chung - Chih) [٤٠٣ - ٥٠١] و لي يه (Liyeh ١١٨٧ - ١٢٦٥م)، على وجه الخصوص، اسهاماً كبيراً في تطور تقنية الاستنباط المنطقي.

ونخص بالذكر من بين المؤلفات الرئيسية المخصصة لتاريخ المنطق الصيني الكتب الآتية: ج. تشميلفسكي (J. Chmielewski) «ملاحظات على المنطق الصيني المبكر» في مجلة الاستشراق، وارسو، المجلد ٢٨، العدد ٢، ١٩٦٥، ص ٨٧ - ١٠١، والمجلد ٢٩، عدد ٢، ١٩٦٥. وأ. غراهام منطق هسياو - تشو المنتمي إلى مدرسة موتزو أو Mohism في تهونغ باو، المجلد الواحد والخمسون، العدد الأول، ١٩٦٤. وسي. تشنغ في مقال «المنطق واللغة في الفكر الصيني» الوارد في «الفلسفة المعاصرة» وهو مسح شامل حرره ريموند كليبانسكي، المجلد الثالث، فلورنسة، ١٩٦٩.

يثور الجدل منذ زمن بعيد بين المستشرقين حول مسألة وجود منطق صيني قديم. ونرى ديرك بوده (Derk Bodde) وألفريد فوركه (Alfred Forke) وغيرهما ينازعون في ذلك. وقد أوضح الباحث البولندي المعاصر ج. تشميلفسكي عقم أبحاث المنطق القياسي في المخططات الصينية القديمة. وهو يذهب إلى أن مناهج المنطق الرمزي وحدها هي التي تستطيع مساعدتنا في العثور على إرهابس بعناصر من التمثلات المنطقية الحديثة في الصين القديمة. ونحن نرى في هذا الصدد أن الأبحاث ذات الطابع المائل للمستشرق السوفياتي ف. سبيرين (V. Spirine) - أنظر كتابه «منهج نسقي - بنائي للرموز الفكرية الكتابية الصينية القديمة»، مجلة شعوب آسيا وأفريقيا، العدد الرابع، ١٩٦٩، ص ١١٧ - ١٢٦ - شديدة الأهمية. ومن الأوفق الربط بين تطور التصورات المنطقية والرياضية في الصين وبين الاتجاهات المماثلة في نظرية المعرفة الهندية (وعلى الأخص بينها وبين مبادئ المنطق الرمزي التي تتضمنها فلسفتا نيايا وأدفيتا (اللائثائية)، انظر أيضاً ف. ايفانوف، «حول تماثل المنطق البوذي والعلم الأوروبي المعاصر، نشرة أعمال المعهد البورباتي للعلوم الاجتماعية، ١٩٦٨، ص ١٤٣ - ١٤٧. وف. دونيشنكو، «المنطق الهندي» مقال في الموسوعة الفلسفية، ١٩٦٢، الجزء الثاني، ص ٢٦٣ - ٢٦٥ (بالروسية).

صفحة ٥٩: نقد ديموقريطس لبروتاغوراس .

هنا يعرض ماكوفيلسكي النقد الذي قدمه ديموقريطس للدعوى المنسوبة إلى بروتاغوراس والقائلة إن كل العبارات صادقة. ولكن الأبحاث الحديثة تذهب إلى أنه ليس

من المستبعد أن يكون بروتاغوراس لم يفكر أبداً في تلك الدعوى، بل في دعوى أخرى مؤداها ما يلي:

٧ق (ق = ق ≡ ح))

حيث «ق» تعني قضية و «٧» تعني كل والعلاقة «≡» تعني تكافؤ والعلاقة «ح» تعني تحصيل حاصل، أو القضية المفترض صدقها. وفي هذه يبدو نقد ديموقريطس غير كاف. (انظر ب. بوبوف ون. ستياجين: تطور الأفكار المنطقية من العصر القديم إلى عصر النهضة، موسكو، دار نشر جامعة موسكو، ١٩٧٤، ص ٢٥ (الروسية)).

الصفحات من ٦٥ - ٧١

يمكن إكمال أمثلة المفارقات عند الميجاريين التي أوردتها ماكوفيلسكي بالمواقف الشاذة المتعددة التي تصورها الأقدمون لإرهاق حدة التفكير. وعلى سبيل المثال دفع تاجر لصيادين قيمة صيدهم مقدماً، ولكن تبين أن هؤلاء الصيادين قد اقتنصت شباكهم برمياً ممتلئاً بالذهب بدلاً من الأسماك. وهنا يبرز السؤال: من الذي يمتلك حصيلة الصيد التاجر أم الصيادون؟ (سويتون *Suétone*: حول النحاة وعلماء الخطابة، ٢٥ - ٢٩، بالفرنسية). كما أن بعض الحالات التي ينظر فيها القضاة في المحاكم ذات طابع مماثل.

وفي منطق الجهات عند ديودورس كرونوس، تكون المحمولات التي تنطلق من الزمان هي المحمولات الأساسية مثل «ستوجد ب» و «ستوجد دائماً»، وبمساعدة هذه المحمولات يقوم بتعريف تصورات مثل: «من الضروري» و «من الممكن» و «ليس من الممكن». فعلى سبيل المثال عند التعبير عن «ستوجد ب» بالصورة الرمزية ف (ب) يمكن تعريف الضرورة (ن (ب)) بالمعادلة ن (ب) = (ب & ف (ب)) حيث ترمز العلامة & إلى نفي منطقي. ومنطق القضايا الزمانية عند ديودورس كرونوس قد درسه أ. بريور (A. Prior) في مجلة «دراسات منطقية»، ١٩٦٢، المجلد ١٣، ص ١٣٣ - ١٥١. وانظر أيضاً أ. كارافاييف: «الزمان والصورة المنطقية في المنطق القديم ومنطق العصر الوسيط» في محاضرات المدرسة العليا للعلوم الفلسفية، موسكو، ١٩٧٣، ص ٦٧ - ٧٦.

صفحة ١٤٠: «الأضرب غير المنتجة في أشكال القياس الأرسطي» (*).

يتناول ماكوفيلسكي هنا مسألة الأوضاع التي لا قيمة لها (الصور القياسية المرفوضة) بين الأضرب التي يكونها الفكر المجرد (دون حدود متعينة تحقق المقدمات أو تمثلها) في نظرية القياس الأرسطية. ويذهب عالم المنطق البولندي جان لوقازيفيتش إلى فرض مؤداه أنه من الضروري ومن الكافي أن نرفض سائر الصور القياسية الفاسدة بواسطة قاعدتي الرفض الآتيتين:

(*) أنظر بالعربية نظرية القياس الأرسطية تأليف يان لوقازيفيتش، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، ص ١٣٠ - ١٣٥، و ص ١٤٥.

(الأولى: قاعدة الرفض بواسطة الفصل: إذا قررنا القضية اللزومية «إذا كانت ق فإن ك» ورفضنا التالي ك، فيجب أن نرفض أيضاً المقدم ق. والثانية قاعدة الرفض بواسطة التعويض: إذا حصلنا على ك بالتعويض في ق ورفضنا ك، فيجب أن نرفض أيضاً ق). والصيغتان المرفوضتان يعبر عنهما رمزياً كالتالي:

$$(Y\alpha X \ \& \ Z\alpha X) \rightarrow ZIY \ (١)$$

$$(YeX \ \& \ ZeX) \rightarrow ZoY \ (٢)$$

تجرب ملاحظة الرموز المعتادة وهي «a» للكلية الموجبة، و «e» للكلية السالبة، و «a» للجزئية الموجبة، و «o» للجزئية السالبة، و «&» للعطف، و «→» «إذا كان... كان». ولكن عالم المنطق السوفياتي إ. بتروف قد برهن على أن قاعدتي الرفض عند لوقازيفتش ليستا ضروريتين بالنسبة إلى خمس وجهات نظر مقابلة لمعيار التعرف على الأضراب. وبتروف يشير مثلاً إلى أنه بواسطة الصيغة المرفوضة على أساس المسلمات $(XoZ) \rightarrow (YaZ \ \& \ XeY)$ وبواسطة القضايا القائلة: ١- إذا سلمنا أن أ ← ب ($a \rightarrow b$)، وكانت ب (B) فاسدة كانت أ (a) فاسدة أيضاً. ٢- إذا كانت ل (λ) هي نتيجة التعويض عن أ (a) لتكون ب (B) في الصيغة ف (F) ورفضت ل (λ) فإن الصيغة ف (F) تصبح مرفوضة أيضاً. ٣- إذا رفضنا العبارتين أ ← ل ($a \rightarrow \lambda$) وب ← ل ($B \rightarrow \lambda$) يجب أن نرفض أيضاً العبارة أ ← (ب ← ل) ($B \rightarrow \lambda$) [إذا كانت أ وب عبارتين سالبتين وكانت ل عبارة بسيطة، أيضاً، فإننا إذا رفضنا العبارتين: الأولى إذا كانت «أ» كانت «ل» والثانية إذا كانت «ب» كانت «ل»] ويجب أن نرفض العبارة إذا كانت «أ» كانت ب و ل [قاعدة سلوبتسكي لرفض الصيغ الفاسدة في القياس الأرسطي].

كما يمكن أيضاً دحض الصيغة الأولى المرفوضة عند لوقازيفتش على أساس من معيار التساوي في الشكل، (انظر إ. بتروف: «حول أحد افتراضات لوقازيفتش» المنطق الصوري ومناهج العلوم، موسكو، ناووكا، ١٩٦٤، ص ١١٣، بالروسية).

الصفحات من ١٦٧ إلى ١٧٣: مكان أرسطو في تاريخ المنطق

ينبغي أن نذكر هنا أيضاً الأعمال الآتية لمؤلفين سوفيات، وهي تحدد مكان أرسطو في تاريخ المنطق، ر. أورلوف: «تطور الأفكار المنطقية عند أرسطو»، مجلة العلوم الفلسفية، موسكو، ١٩٦٤، العدد ٣، وأ. سوبوتين: «نظرية القياس في المنطق الصوري المعاصر»، موسكو، دار نشر ناووكا، ١٩٦٥، و ر. لوكانين: «جدل الطوبيقا» عند أرسطو، مجلة العلوم الفلسفية، ١٩٧١، العدد السادس، ص ١٢٠ - ١٢٩.

صفحة ٢٢٣: مسألة «بسالوس»

إن مؤرخ المنطق الألماني مارتن غرابمان (Martin Grabmann) [١٨٧٥ - ١٩٤٩ م] له وجهة

نظر أخرى في أصل الخلاصات المنطقية (أنظر م. غرابمان: «تاريخ المنهج الإسكولائي»، الجزء الأول والثاني، النشر الجديد، برلين، ١٩٥٦). وهو يذهب إلى أن الموجز المنسوب إلى بسالوس (Psellos) في الحقيقة ترجمة للخلاصة المكتوبة باليونانية والذي قام بالترجمة هو غوزغيبوس سكولاريوس (حوالي ١٤٥٠ - ١٤٦٤م) وهذا الرأي مدعّم بحجج من دراسة النصوص وتحقيقها ومقارنتها (أي من الناحية الفيلولوجية). ولمزيد من التفصيل (أنظر ب. بوبوف و ن. ستياجين «تطور الأفكار المنطقية من العصر القديم إلى عصر النهضة»، موسكو، ١٩٧٤، ص ١٤١ - ١٤٥)، وفي الوقت الراهن تلقى وجهة نظر غرابمان قبولاَ عاماً بين مؤرخي المنطق والفلسفة.

صفحة ٢٦٤ : الواقعية والإسمية والمفارقات المنطقية

يذهب ماكوفيلسكي إلى أن «وجهة النظر الإسمية تعبر عنها الصيغة: «الكليات تجيء بعد الأشياء» (universalia post rem)، ص: ٣٣٨. ولكن المؤلفين المعاصرين لا يعتبرون تلك الصيغة هي السمة المميزة والكاشفة عن النزعة الإسمية (انظر على سبيل المثال ر. ل. ر. لي (R. Lay): «حول نظرية التعالي (المفارقة) عند بطرس الأريولي». (بالألمانية)، ١٩٦٤. ويؤكد مفسر آخر لإقليدس هو الأثيني أبروقلوس (القرن الخامس) المنتمي إلى الأفلاطونية المحدثة، أن الكليات موجودة في ثلاثة معان: ١ - في الذهن الإلهي قبل الأشياء (بالصيغة اللاتينية الأحدث عهداً «سابقة للأشياء (aute rem)»، ٢ - في الأشياء (in rem)، ٣ - في العقل الإنساني بعد الأشياء (post rem). وتسلم الأفلاطونية بوجود الكلي بالمعنى الأول وحده. ويسمى منطقة العصر الوسيط، الذين يقولون بوجود الكلي في المعاني الثلاثة، بالمنطقة الواقعيين. أما الذين لا يسلمون إلا بالمعنيين الأول والثالث فهم طائفة من أصحاب النزعة التصورية (وأشهرهم هو بيار ابيلار ويوهانس دنس سكوت). وفي النهاية هناك أولئك الذين لا يسلمون بوجود الواقعي بأي معنى من المعاني الثلاثة: وهؤلاء هم الإسميون على وجه الدقة، وأشهرهم هو عالم المنطق البريطاني وليام الأوكامي (حوالي ١٢٨١ - ١٣٤٨ / ١٣٤٩م). ومن الواضح أن تمييزات أبروقلوس تؤدي منطقياً إلى تقرير الاختلاف العميق الذي يفصل بين النزعة الواقعية وبين النزعة التصورية على السواء. وكان هذا واضحاً بالنسبة إلى توما الأكويني (في أربعة آراء لبطرس اللومباردي، المقانة الثانية، باللاتينية).

ويجب أن نذكر بضع كلمات عن سميوطيقا وعن منطق علماء التيار الاسمي. إن بوريدان (حوالي ١٣٥٠ - ١٣٥٨م) يضع الافتراض (supposition) (*) [الدلالة السياقية للفظ] في معارضة طريقة التسمية (appellation) التي تفهم باعتبارها استخدام اللفظ ليدل على شيء موجود (acceptio termini pro re existente)، أي أن المسألة عنده هي استخدام

(*) الافتراض (Suppositio): في المنطق الوسيط هو المعنى الذي يتعلق بالأسماء لا الأفعال أو الصفات. فقد يكون لاسم معين يمتلك دلالة ثابتة افتراضات مختلفة (يمثل أشياء مختلفة).

اسم مع مسمى (مشار إليه) يوجد على نحو مقبول شائع. ولكن الأسماء لا تمتلك كلها خاصية التسمية، فالاسم الموصل: «الذي» (باللاتينية *ille*) تنقصه تلك الخاصية.

ربما كانت الأبحاث حول التسمية قد استحثتها الأبحاث النحوية عنه بريشانوس (*priscianus*) (القرن السادس الميلادي، القسطنطينية) الذي استخدم اللفظ «تسمية» *appellatio* اللاتينية (توجيه الخطاب أو المخاطبة) ليعبر عن اللفظ اليوناني «*prosegoria*». ويوحي مناطق الاتجاه الأوكامي بفهم «التسمية» على أنها المحمول أو «ما يقال على شيء ما في اللحظة الحاضرة». وهم يلحقون هذا المحمول بكثرة الأسماء العامة والأسماء المفردة كذلك. وقصر الاستعمال على اللحظة الحاضرة يلغي على الفور الجدل حول الأسماء التي يمكن أن تكون لها خاصية التسمية في الماضي (وعلى سبيل المثال كان يمكن القول إن اسم «معلم الإسكندر الأكبر» كانت له خاصية التسمية في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد). ويذهب بوريدان إلى أنه هناك أسماء تمتلك «افتراضاً» ولكنها لا تمتلك خاصية التسمية (أي ليست مشيرة «*Référent*»*) كما نقول اليوم). وهناك ألفاظ لا تمتلك افتراضاً ولكنها تمتلك بدلاً من ذلك خاصية التسمية، وهو يقدم، لإيضاح ذلك، كلمة خلاء «*Vacuum*».

وفي سميوطيقاً لألبير دي ساكس «*Albert de Saxe*» (حوالي ١٣١٦ - ١٣٩٠م) نجد مصطلحاً رئيسياً هو ما يسميه «اللفظ التصوري (الذهني)» *terminus mentalis*، وهو لفظ معرف بالعلامة الطبيعية *Signum naturale*، (*Perutills logica Magistri, Alberti de*)، الناشر بطرس أوربليوس سانوتوس فينيتيا، ١٥٢٢، الجزء الأول، ص ٢). وكان البير دي ساكس يعتبر اللفظ الصوتي المنطوق (*terminus vocalis*) نوعاً مصطنعاً من الدلالة. ويرى بيار دالياكو «*Pierre Dalliaco*» (١٣٥٠ - ١٤٢٠ / ١٤٢٥م) أنه احتقار للإنسان، وأن بعض أنواع الحيوان تستخدمه في التواصل. وبيار دالياكو يبرز على وجه العموم الأهمية الكبيرة للكلام في العملية المعرفية (K. Prantl: *Geschichte der logik im Abendlaude, Bd. III, s 362*)، (برانتل: تاريخ المنطق، المجلد الثالث، ص ٣٦٢).

القضايا الأساسية للمنطق الأوكامي ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر هي: التوسيع (تضييف شيئاً) *ampliatio*؛ التقييد *Restrictio*؛ الاستغراق *distributio*، تطلب شرح إضافي *exponibilia*؛ الرموز غير الكاملة *syncate garemata*؛ الضرورة (الالتزام) *obligiones*؛ اللوازم *Consequentiae*، النقائض السيمانطيقية التي لا حل لها *insolubilia*.

ويمكن اعتبار وضع رابطة الجهة قبل محمول العبارة مثلاً خاصاً على التوسيع، وقد حذا كثير من تلامذة أوكام حذوه فيما يتصل بقضية التوسيع، فقسّموا القضايا إلى قضايا من

الحاضر (de praesenti) وعن الماضي (de praeterito) وعن المستقبل (de futuro). وقد قام الباحث الفرنسي ليون بودري في كتابه «النزاع حول القضايا الممكنة الحدوث» - (لوفان، ١٤٦٥ - ١٤٧٥، نصوص لم يسبق نشرها بقلم ل. بودري، باريس، ١٩٥٠) - بجمع مختارات من النصوص الإسكولائية المتعلقة بمشكلات القضايا الممكنة الحدوث، ويضم المناقشات التي دارت حولها، وهي تدور من حيث الأساس على مسألة معرفة إن كانت القضية [(٦٢) (٦٢)] (ق ٦) فـ (ق) تصدق دائماً في «المستقبل الممكن»، والمسألة تزداد تعقيداً باقتضاء ربط المناقشة بالتسليم بالقضاء الإلهي السابق (praeordinatio) (ق ٦) تعني أنه يجب أن توجد (ق).

أما عملية التقييد فلها طابع مزدوج بالقياس إلى عملية التوسيع، فعلى سبيل المثال إن القضية «الرجل القصير» تصبح القضية «الرجل الأبيض القصير»، ويشكل تقييداً لما صدق اللفظ العام (ففي هذه الحال يكون ماصدق اللفظ «رجل أبيض» أقل من ماصدق اللفظ «رجل»).

أما عملية الاستغراق فهي إضافة سور كلي إلى اللفظ. فعلى سبيل المثال إذا وضعنا في العبارة «المعدن موصل للحرارة» السور «كل» قبل اللفظ معدن فإننا نحصل على العبارة «كل معدن موصل للحرارة». وكان أوكام في تمييزه بين omnis (كل) وبين quilibet «أي واحد كائناً ما كان» هو بمثابة استباق إلى حد ما للتمييز الحديث بين سور (كم) المحمول وسور (كم) الموضوع (الأفراد). ونحن نجد عدداً كبيراً من القواعد الدقيقة للاستغراق في كتاب «المنطق النافع جداً» للأستاذ ألبير دي ساكس. وألبير يعتبر خلافاً للمنطق الحديث الصيغة (($X(P(X) \rightarrow P \cdot X)$) (٧) س ((س) (س) - ق (س) خاطئة (حيث ق محمول غير حقيقي).

والفصل الخاص بالشرح الإضافي المكمل يصوغ قواعد تسبق قوانين دي مورغان، وهي تقول بوجود المستويات الآتية:

$$٦ \vee ٦ = ٦ \quad \text{و} \quad ٦ \wedge ٦ = ٦$$

$$٦ \vee \beta = ٦ \vee \beta \quad \text{و} \quad ٦ \wedge \beta = ٦ \wedge \beta$$

حيث «ر» و «ب» هما لفظان (حدان) للغة الشارحة (ما بعد اللغة (métalogue)).

وهناك دراسة شاملة لتاريخ اكتشاف قوانين أوغست دي مورغان في المنطق الأوكامي الإسكولائي، مقال في «ملاحظات حول تاريخ قوانين مورغان لدى الإسكولائيين في أرشيف الفلسفة، أيلول ١٩٥١، ص ١١٣ - ١٤٦ - Ph. Boehner».

كما أن رسالة أوكام في (قضية الضرورة أو الالتزام) وهي تستلهم كتابي أرسطو «الطوبيقا» و «دحض المغالطات السوفسطائية» وما فيها من مشكلات، كانت رسالة ذات أهمية ملحوظة. فالالتزام (الضرورة) نوع من التعهد يفرضه على نفسه كل واحد من

الخصوم في المجادلة؛ أي هي شروط يجب أن يفرضها الطرفان بالضرورة، والتعبير بمعنى «أتعهد بأن» نجده في مجموعات القوانين اليونانية، حيث نجد أن مجموعة من الكلمات تستخدم باعتبارها صيغاً مكررة (كليشيات) قانونية مثل «انقضاء أجل الالتزام» والصفة «ملزم». وربما كان دنس سكوت هو أول من استخدم لفظ «obligatio» بالمعنى المنطقي. ويذهب بوريدان إلى أن الالتزام لا يمكن قبوله في حالة يكون فيها متوافقاً مع أي امتناع (استحالة). وفي اللغة المنطقية المعاصرة يقال إن نسق الإثبات يجب أن (يستوفي) معيار عدم التناقض. ونجد البير دي ساكس يستعمل لفظ «الالتزام» كأنه صادرة، وهو يحصي ستة أوجه له، نخص بالذكر من بينها الوضع (التأكيد المباشر) و (التأكيد المشروط). (نسبة مدلول متواضع عليه في بعض الحالات المحددة حرفياً)، أما فيما يتصل بما يسمى الوضع البسيط فيقول ألبير: «بالنسبة للوضع البسيط هناك قاعدة واحدة فقط: ما هو ممكن يستطاع قبوله. (بل وحتى ما هو كاذب في بعض الحالات) شرط ألا يناقض الالتزام ولا يناقض الدعوى المسلم بها مقدماً والتي تكافئه» (المنطق البار، *peritilis logica*, VI, C. 4, F. 49, R. 8) وهو يؤكد بوجه خاص أن القضية المسلم بها لا يمكن أن تكون قضية من طراز «أختلفة عن أ»، وإلا لن تصبح أية مناقشة عقلية ممكنة. ولكن الرسائل حول موضوع «الالتزام» لا تذكرنا في مجملها، إلا على نحو خافت الأصداء، بالأبنية الاستنباطية والبديهية المميزة لمنطقنا الحديث.

وفي موضوع اللزوم (*de Consequentis*) اقترح البير دي ساكس قاعدة مؤداها أنه إذا نتج عن قضية تحكمية ما «أ» معطوفة على قضية محددة قضية ثالثة «ب» بوصفها ضرورية فإن «ب» تكون ناتجة عن أ فقط (برانتل. مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٧٣). وفي دراسة اللزوم الصوري، درس ألبير بوجه خاص عملية استنباط اللزوم من الفروض المقبولة. وتستبق بعض أنماط اللزوم بعض أنماط اللزوم المعاصرة.

لقد عكف تلامذة أوكام بعناية خاصة على موضوع القضايا التي لا تقبل الحل. لقد درس بوريدان مفارقة الكذاب في صورتها التالية «القضية المكتوبة على هذه القطعة من الورق كاذبة» (مسائل بوريدان في ميتافيزيقا أرسطو *ED. Jodocus Ascenssus parisiis*, 1518, VI, qu. 7) كما لا يوجد شيء آخر مكتوب على تلك القطعة من الورق. وفي الجزء الثامن من كتاب «الأغاليط السوفسطائية» قام بوريدان بتقديم عدد كبير من الصيغ المختلفة شديدة الدقة لموضوع الكذاب. وقد حذا حذوه البير دي ساكس وبيار داليكو وتلامذة آخرون لأوكام. وعلى سبيل المثال يناقش البير المفارقة الناتجة عن تحليل نسق المقدمات الآتية: يقول سقراط: «الله موجود» ويقول أفلاطون «سقراط وحده يقول الصدق» وليس لدينا ما هو أكثر من ذلك. وعلينا أن نحدد إن كان أفلاطون صادقاً فيما قاله (المنطق البار، الجزء السادس). إن اسمي سقراط وأفلاطون هنا تحكيمان تماماً وليس لهما إلا دور مثلين بسيطين. ولصياغة هذه المفارقة (انظر ستياجكين في «تكوين المنطق الرياضي»، موسكو، ١٩٦٧، ص ١٧٠ - ١٧١؛ بالروسية).

ولاستعراض «الوصفات» الإسكولائية للتخلص من المفارقات الدلالية (السيمانطيقية) (انظر المرجع السابق ص ١٧٣ - ١٨٠). وقد أعيد اكتشاف هذه المفارقات في القرن العشرين وهي ما تزال تلعب اليوم دوراً منهجياً شديداً الأهمية في المنطق الرياضي ونظرية المجاميع.

الصفحات من ٢٧٤ - ٢٧٦ : خلاصة بطرس الاسباني

إن مؤلف بطرس الاسباني (١٢١٠ / ٢٠ - ١٢٧٧م) المسمى الخلاصة المنطقية قد عرّفه ماكوفيلسكي وهو محق في تعريفه بأنه علامة طريق شديدة الأهمية في تطور المنطق والسميوطيقا خلال العصر الوسيط. وقد كانت هذه «الخلاصات» عناوين عند بعض المصنفين والشراح مثل: (scriptum Summularum, textus omnium summularum, textus septemtractatum) وقد ترجمت بعض شذرات الخلاصة إلى الألمانية بقلم غرابمان: أبحاث مخطوطة واكتشافات في الكتابات الفلسفية لبطرس الاسباني، ميونخ، ١٩٣٦. وقد بذل غرابمان جهداً كبيراً في بحثه الذي انصب على هذه المخطوطات المنتمية إلى التراث المنطقي لبطرس الاسباني، وكان يعتبره نصف رشدي (ينتسب نصف انتساب إلى نزعة ابن رشد) وهناك طبعة إنكليزية من الخلاصة في «منشورات دراسات العصر الوسيط»، المجلد ٨، الخلاصة المنطقية لبطرس الاسباني،

Notre - Dame (Indiana, U.S.A.), 1949 Summulae Logicales of peter of spain,

وانظر أيضاً الطبعة الإيطالية:

Pertri Hispani Summulae Logicales Ed. IM. Bocheuski, torino, 1947.

وتعرض سبعة أجزاء من الخلاصة أسس المنطق الأرسطي، وهي تضم وفقاً لتفسير بطرس الاسباني «المنطق القديم» (مواد كتابي المقولات والعبارة) والمنطق الجديد (مواد وفصول أخرى من الأركان). والقيمة الإسكولائية لهذا القسم الثاني هي «المنطق الحديث» ونواته هي مذهب خاصيات الألفاظ (الحدود) وتضم نظرية المعنى السياقي للحدود والرموز المنطقية الناقصة.

ينطلق منطق النزعة الرشدية اللاتينية من نتائج بطرس الاسباني. وقد ناقش زعيم هذه النزعة سيجردي بربان (١٢٤٠ - ١٢٨٢ / ٨٣ / ٨٤ / ٨٥م) في كتابه «مسائل منطقية» سلسلة من المشكلات المنطقية شديدة الدقة كما تم التحقق من ذلك في زمن لاحق. فهو على سبيل المثال يتساءل عندما لا يعود هناك بشر، هل تظل القضية القائلة إن الإنسان حيوان صحيحة؟ وعند ترجمة هذه العبارة إلى اللغة المنطقية المعاصرة يمكن القول إن سيجر قد تساءل في الحقيقة ما إذا كان الوضع التالي: كل س (ص) س (س) - ق (س) (ص) صحيحاً في الحالة التي يكون فيها ص (س) = صفر $\forall x (S(x) \rightarrow P(x) \text{ dans le cas ou } S(x) = 0$ (était vrate).

لقد أقام باولو فينيتو، وهو من أنصار النزعة الرشدية في بادو (١٣٧٢ - ١٤٢٩م)، في منطقته الكبير نسقاً من وجهات نظر الإسكولائية في معنى القضية وطبيعة العبارة المنطوية

على مفارقة، معدداً أربع عشرة وجهة نظر تقابل المفارقات التي أضاف إليها مفارقتها (logica magne F. 192, rb, F. 194, V.B) ولنذكر في هذا الصدد أن عدد الطرائق الحالية للتخلص من المفارقات السميانطيقية أقل مرتين من العدد المذكور. لذلك فإن معلومات باولو فينييتو لها في هذا العلاقة دلالة لا تقف عند الدلالة التاريخية المحضة. (انظر وضع صيغ صورية لبعض أفكار فينييتو عن التخلص من المفارقات في كتاب [بوشنسكي Bochenksi. المنطق الصوري، ميونخ، ١٩٥٦، ص ص: ٢٩١ - ٢٩٢).

كما نستطيع أن نكتشف عند باولو فينييتو بذور الأفكار التي أدت بعد عدة قرون إلى إنضاج ما يسمى بالمنطق الصوري الحديث. ونرى كذلك بوجه خاص في دراسته للمناقشات حول دلالة الألفاظ المشتركة (مصدر سابق F. 4, r. B, F. 6. V. A) فالمذهب الواقعي الذي دحضه باولو على نحو قاطع لا تضم فيه دلالة الألفاظ المشتركة أسماء بعض الأفراد الجزئيين التي تناظرها ولا الألفاظ المندرجة تحتها ولا التي تندرج هي تحتها. فمدلول اللفظ «إنسان» على هذا النحو لا يستوعب أسماء شخصيات معينة ولا الرجل الأبيض ولا أي لفظ أوسع نطاقاً (مثل الحيوان). فمدلول كلمة «إنسان» عند الواقعيين مطابق تماماً لكلمة «إنسانية».

ويذهب التصور الثاني، الذي دحضه باولو فينييتو بنفس القدرة، إلى أن مدلول اللفظ المشترك يشتمل على اللفظ الأعلى (الذي يندرج هو تحته) والذي يناظره مباشرة، ولكنه لا يتضمن أي لفظ أضيق نطاقاً، فاللفظ «إنسان» يتضمن اللفظ «حيوان» ولكنه لا يتضمن سقراط أو أفلاطون أو الإنسان الأسود... الخ.

وتجيء وجهة النظر التي يدافع عنها باولو في النهاية لتؤكد أن اللفظ المشترك «إنسان» يدل على اقتران «الحيوانية» و«الجسمية» و«الجوهري»، ويتضمن كل الأفراد الذين يحيط بهم الفكر في الحاضر أو الماضي أو المستقبل على السواء. وليس من الصعب أن نرى هنا إرهاباً بدراسة غير تركيبية للتصورات وفقاً للمضمون (المفهوم والنطاق) (الماصدق) متمسة بطابع المنطق الصوري الحديث. ويقدم باولو، تحدوه بواعث هص بهذا المنطق الصوري الحديث، جدولاً لتصنيف الحدود (المنطق الكبير، (Logica magna F. 174. r B)، وهو مطابق كذلك لجدول العلاقات بين التصورات، وهو الجدول الذي يأخذ به موجز كيريلين وزيكوف وستارتشنيكو وتشوراكوف وعنوانه «المنطق» (موسكو، دار نشر المدرسة العليا، ١٩٦٤، ص ص ٣١ - ٣٣، بالروسية).

وهكذا يقسم باولو فينييتو الألفاظ أولاً إلى حدود متصلة بموضوعها وغير متصلة بموضوعها، ثم يقسم الأولى إلى ملازمة ومباينة، ثم يقسم الملازمة إلى قابلة للقلب أو متعددة الدلالة (وفقاً لمصطلح المؤلفين السوفيات الذي أوردناه). وإلى ألفاظ بينها علاقة اندراج... الخ. وهكذا تبين دراسة تراث باولو فينييتو أن تشكيل المنطق الصوري المعاصر قد بدأ قبل

كتاب منطق «بور ريال» بزمان طويل، وهذا الكتاب الأخير يدرسه المؤلف الذي بين أيدينا دراسة تفصيلية.

كما قدم عالم المنطق الإيطالي أوغستينو نيغو (١٤٧٣ - ١٥٣٨ / ٤٥ / ٤٦) الذي مزج على الرشدية تعليقات، شديدة العمق، على النصوص الأرسطية. وقد كتبت شروح مستوعبة «للخلاصة» في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (مثل تعقيب رودت على «خلاصة» بطرس الإسباني *Commentarii in omnes parvos tractatus parvorum logicatum petri Hispani, Cologne, 1493*)

صفحة ٢٨٠: منطق العصر الوسيط

إن المؤلفات الحديثة المخصصة لمنطق العصر الوسيط غزيرة إلى آخر مدى. وأمام استحالة الاستشهاد بها جميعاً سنكتفي بإيراد الكتب الآتية: ب. بوهنر *P. Boehner* نظرية أوكام في الافتراض ومفهوم الصدق «الإنكليزية في دراسات الفرنسيكان، ١٩٤٦، ص ص: ٢٦١ - ٢٩٢. وللمؤلف نفسه: «وليام الأوكامي، مانشستر، ١٩٤٥، وبحوث في منطق وليام الأوكامي في منشورات معهد الفرنسيكان، القسم ٢، ١٩٤٥، ص ص: ٥٨ - ٨٨. ج. سالاموشا: «منطق القضايا عند وليام الأوكامي» (بالإنكليزية في «دراسات الفرنسيكان» (بالألمانية)، العدد ٣٢، ١٩٥٠. هـ. شولتز: نقد كتاب إي. إيه. مودي «منطق وليام الأوكامي» في «مجلة الآداب الألمانية»، العدد ٥٨، ١٩٣٧. هـ. ستياكين: مبادئ الجبر المنطقي في نظرية المفارقات السيمانطيقية في منطق العصور الوسطى المتأخرة. في دراسات منطقية، موسكو، ١٩٥٩، (بالروسية). م. بيزوبرازوفا: «حول العلم الكبير لريمون لول في المخطوطات في القرن السابع عشر. مجلة وزارة التعليم، المجلد ٢، شباط ١٩٩٦، ص ص: ٣٨٣ - ٣٨٩. برانتل: في «تاريخ المنطق، الجزء ١ - ٤، ليبزغ، ١٨٥٥ - ١٨٧٠، (بالألمانية). م. فلاديسلافيف: «المنطق الإسكولائي» في مجلة وزارة التعليم، المجلد ١٢، القسم ٢، العدد ٣، ١٨٧٢، ص ص: ١٩٥ - ٢١٧، (بالروسية). م. فلاديسلافيف: بحث تاريخي في منطق أرسطو الإسكولائي والصوري والإستقرائي. ملحق لكتابه «المنطق»، بطرسبرغ، ١٨٨١. إي. مودي: «الصدق واللزوم في المنطق الوسيط». امستردام، ١٩٥٣، (بالإنكليزية). ب. بوهنر: المنطق الوسيط. موجز لتطوره من ١٢٥٠ - ١٤٠٠، مانشستر، ١٩٥٢، (بالإنكليزية). برانتل: «بزلوس وبترس الإسباني». ليبزغ، ١٨٦٧، (بالألمانية). أ. ماير: «مشكلتان أساسيتان في فلسفة الطبيعة الإسكولائية»، الطبعة الثانية (بالألمانية)، في المجلة الإيطالية «التاريخ والأدب، المجلد ٣٧، روما، ١٩٥١. ك. دور: «منطق القضايا في العصور الوسطى» (بالإنكليزية)، المجلة الألمانية «المعرفة» المجلد ٧، العدد ٣، ١٩٣٨. ج. بنديك: «المنطق الإسكولائي الرياضي» (بالإنكليزية) في مجلة دراسات الفرنسيكان (بالألمانية)، المجلد ٣١، ١٩٤٩؛ أ. بيركنماير: عرض لمقال سالاموشا: «ظهور مشكلات النقائص في المنطق الوسيط» (بالإنكليزية)، في المجلة الفلسفية

نصف الشهرية، المجلد ١٥، ١٩٣٨. [بوشنسكي: «أصل اللزوم الإسكولائي» (بالإنكليزية)، المجلد ١٥، ١٩٣٨، ص: ٩٢ - ١٠٩؛ ج. سالاموشا: عرض كتاب بوشنسكي «حول تاريخ منطق علاقات الجهة» بالإنكليزية في المجلة الفلسفية النصف شهرية، المجلد ١٥، ١٩٣٨. أ. شنايد: «أرسطو في الفلسفة الإسكولائية»، برلين، ١٩٧٥؛ د. مورداخاي بولتوفسكوي: «القضايا التي لا يمكن حلها في المنطق الإسكولائي ومفارقات اللانهائية في عصرنا الحديث» (باللاتينية)، وارسو، ١٩٣٩ م. غرابمان: *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen logik ans der zeit on peter A baclard bis petrus Hispanus, M. Hellungen aus Handschriften deutscher Bibliotheken*, Berlin, 1937; n° ١١٨ تساتيلين: التجريبية الإسكولائية في مجلة «تحت راية الماركسية»، ١٩٢٤، الأعداد ٨ و ٩؛ ب. بوهنز: «أزمة المنطق في العصر الوسيط» (بالإنكليزية) في دراسات الفرنسيين، المجلد ٢٥ (المجلد ٤، ١٩٤٤)؛ سي. ويلسون: المنطق الوسيط ومسألة الفيزيقا الرياضية، ماديسون ويسكونسن، (بالإنكليزية). ونيل وم. نيل (W & M. Kneale): «تطور المنطق»، أكسفورد، ١٩٦٢، الفصل الرابع، ت. أفو (T. Ivo): «مفارقة اللانهائية في القرن الثاني عشر» في مجلة المنطق الرمزي، المجلد ٢٣، ١٩٥٨ (بالإنكليزية)؛ س. إيستون (S. Easton): روجر بيكون وبحثه عن علم كلي، لندن، ١٩٥٢ (بالإنكليزية)؛ ستياجين: تكوين المنطق الرياضي (مصدر سابق)، ص: ١١٢ - ١٨٣؛ ر. بليكاييس: الفلسفة العلمانية في العصر الإقطاعي، فينيسيا، ١٩٧٥، ص: ٤٩ - ١١١.

صفحة ٢٩٧. (جيوردانو برونو وتلاميذه)

لم يناقش ماكوفيلسكي في دراسته مؤلفات جيوردانو برونو المكرسة لعرض وتطوير الأمثلة المنطقية للعلم التركيبي (التألفي) عند ريمون لول (١٢٣٤ / ٥ - ١٣١٥). ونذكر من بين هذه المؤلفات: كتاب عن موجز اختراعات وإضافات فن لول باريس، ١٥٨٢، وعن تقديم وإضاءة المنطق التألفي، ووتنبرغ، ١٥٨٨. وعن تركيب الصور والعلامات والأفكار في كل اختراع ونظام وتوليد للذكريات، فرانكوف، ١٥٩١. وكان خلفاء برونو هم جيه. بسلر (J. Bessler) وب. إغلين (P. Eglin) وغيرهما. وقد طور أثناسيوس كيرشر (Athanasilus Kircher) [١٦٠٢ - ١٦٨٠]، ويوهان هاينريش ألدت (١٥٨٨ - ١٦٣٨)، وجون ويلكنس (١٦١٤ - ١٦٧٢) وغيرهم، الخطوط العامة لنتائج لول وبرونو. أما مؤلفات جورج دالفارنو (١٦٢٥ / ٧ - ١٦٨٨) فهي ذات أهمية خاصة لا بالنسبة إلى المنطق فحسب والعلم التركيبي فحسب بل على مستوى تطور أفكار الإسبرانتو (لغة عالمية اصطلاحية) أيضاً (*Ars Signorum vulgo character universalls et lingua Philosophica*، لندن، ١٦٦١، وقد أثيرت في ليبنتس).

ونذكر فيما يتصل الأعمال المكرسة لتاريخ المنطق أثناء عصر النهضة كتاب جيه. راندال

(J. Randall): «تطور المنهج العلمي في مدرسة بادوا» في مجلة تاريخ الأفكار، ١٩٤٠، ص: ١٧٧ - ٢٠٦. ون. نلسون (N. Nelson): راموس والاضطراب في علم المنطق مجلة البلاغة والشعر، ميشغان، ١٩٤٧ (بالإنكليزية) وب. تافانيس وج. روزافين: المراحل الرئيسية لتطور المنطق الصوري في كتاب المسائل الفلسفية للمنطق الصوري المعاصر، موسكو، إصدار أكاديمية العلوم الفلسفية، ١٩٦٢ (بالروسية).

الصفحات من ٤٥٤ - ٤٥٨ : (نظرية الأسماء عند ميل).

لم يتعرض ماكوفيلسكي هنا لجون ستيوارت ميل إلا باعتباره مثالاً للمنطق الاستقرائي. ولكن ميل قد أسهم كذلك إسهاماً مرموقاً في نظرية أسماء الأشياء باعتبارها فصلاً من السميوطيقا المنطقية. وميل يعتبر الاسم «name» كلمة أو مجموعة من الكلمات ذات وظيفة مزدوجة، فهي تثير في من يستخدمها تداعياً مناظراً، وتعمل على نقل هذا التداعي إلى آخرين يستخدمون المعلومات نفسها. لذلك ينبغي أن نعرف دلالة الأسماء بأنها «ما اتفقنا على أن نفهمه بها حينما نستخدمها» (ميل: نسق المنطق الاستنباطي والاستقرائي، لندن ونيويورك وبومباي، ١٩٠٠، ص ١٨). وهذا التعريف ليس بعيداً جداً عما قال به غوتلوب فريج (Gottlob Frege) بعد زمن في معنى (sinn) الاسم. ومن ناحية أخرى، من الواضح أن التفسير الذي قدمه ميل لمدلول الاسم يختلف اختلافاً بيناً عن ماهية اللفظ عند فريج أي «Bedeutung» (الدلالة)، الذي يقصد به العالم الألماني موضوع معنى الاسم وما صدقه وفقاً للمصطلح الحديث عند تشيرش (Church) وهو المفهوم الأساس في السيمانطيقا المنطقية.

وميل يقسم التسميات إلى مجموعتين من أجزاء الأسماء، والأسماء ذات الماصدقات المحددة. وهو يلحق بالمجموعة الأولى الأدوات والحروف (بما فيها الروابط المنطقية) والصيغ غير المباشرة لأسماء الأعلام والصفات. والأسماء ذات الماصدقات المحددة «Cotegorematic» (التي لا يتحدد معناها بالسياق فقط، بل لها في ذاتها معنى محدد خارج السياق).

ويقسم ميل الأسماء تقسيماً فرعياً بحسب درجة عمومها إلى أسماء عامة وأسماء مفردة، وهو يسمح باعتبار دلالة الاسم العام (مثل الاسم «إنسان») باعتبارها الإشارة إلى صنف (Class) (ميل: مصدر سابق، ص ١٧). وهو يخص اسم الجمع المفرد بمنزلة خاصة. ولترجمة وجهة نظر ميل في الأسماء الشخصية باللجوء إلى لغة المنطق التقليدي يمكن القول إن الأسماء الشخصية (باعتبارها ضرباً من أسماء الأعلام) لها ما صدق ولكن ليس لها مفهوم. ومصطلح «ما صدق اللفظ» عند ميل يعبر عنه تشيرش بمصطلح «دلالة دقيقة» ومصطلح مفهوم بمصطلح «دلالة ملازمة» (ميل: مصدر سابق، ص ٢٠).

وفي النهاية يقسم ميل الأسماء تقسيماً فرعياً إلى موجبة «حجر» وسالبة «لا حجر» وإلى

مطلقة «مدرسة» ونسبية «والد». ويجدر بنا أن نذكر من بين مصادر نظرية ميل في الأسماء موجز هنري ألدريش (Henry Aldrich): «خلاصة فن المنطق»، أكسفورد، ١٩٦١، وكتاباً آخر له طابعاً مماثلاً هو «Manuctio adlogicam» للمؤلف اليسوعي دوتريو (Du Trieux)، وقد نشره ميل فيما بين ١٨٢٥ - ١٨٢٦. وفي إطار نظرية الأسماء يدرس ميل أيضاً النظرية التجريبية للمقولات، وهي التي قدمها في الفصل الثالث من كتابه الأول «نسق المنطق»، بدءاً من نظريته في المفهوم. وهو يقرر قوانين التناظر بين العلامات عن طريق نسق المقولات من حيث أنها مؤشرات سيمانطيقية تفاضلية.

الصفحة ٤٥٥: دراسات في مناهج الاستقراء

نذكر من بين الدراسات الحديثة لمناهج ميل الاستقرائية مؤلف عالم المنطق البولندي جرتسي لوس (Jerzy Los) «أسس التحليل المنهجي لقواعد ميل» الحويليات الجامعية، جامعة ماري كوري (لوبلين بولونيا)، المجلد الثاني، ٥، قسم ر، ١٩٤٧، ص ص ٢٦٩ - ٣٠١. و «تحليل مناهج» ميل باعتبارها قواعد تعمل بجزء من لغة الفيزيقا بنى عليه فيما بعد نسقاً (نسق شارح) خاصاً، أنظر أيضاً ر. أنشوتز (R. Anschutz): «منطق ميل»، في مجلة Mind، المجلد ٥٨، ١٩٤٩ (بالإنكليزية)؛ وبيريوكوف وسوفانوف وشفيريف: مناهج دراسة العلاقات العلية في الموسوعة الفلسفية، موسكو، ١٩٦٤، المجلد ٣، ص ص ٤٢١ - ٤٢٣؛ وب. بوبوف: تاريخ العصر الحديث، موسكو، ١٩٦٠ (حول مناهج الاستقراء عند ميل أنظر ص ص ١٩٥ - ٢٠٨ (بالروسية)).

صفحة ٤٥٨: المجددون البريطانيون للمنطق:

قدم ماكوفيلسكي هنا استرجاعاً خاطفاً لمصلحي المنطق البريطانيين في القرن التاسع عشر. وهم الذين أسهموا إسهاماً كبيراً في خلق المنطق الرياضي. ويورد في هذا الصدد أسماء بنتام وهاملتون وبول وجيفونز، ونذكر هنا بعض التفاصيل عنهم:

لقد قدم جورج بنتام (١٨٠٠-١٨٨٤) تصنيفاً موجزاً شديد الأهمية لأوجه الهوية من وجهة نظر إمكان معالجة الحكم المنطقي باعتباره نوعاً من المعادلة الرياضية، ولتكوين فكرة عن التراث المنطقي لبنتام أنظر جيه ويزدوم (J. Wisdom): التفسير والتحليل بالنسبة إلى نظرية التعريف عند بنتام، لندن، ١٩٣١ (بالإنكليزية)؛ وانظر أيضاً جون فن (John Ven): المنطق الرمزي، لندن، ١٨٨١، ص ص ٨، ٤٠٧، ١٧.

أما ويليام هاملتون (١٧٨٨ - ١٨٥٦) فقد قدم طريقة مهمة في الرسوم الرمزية لتمثيل العلاقات المنطقية، ويلاحظ فيها على وجه الخصوص أن علاقة اندراج القضايا (تضمنها Inclusion) ترسم برمز مخروطي خاص (أنظر في الصور الرمزية لـ «وغاريتم المنطقي» عند هاملتون كتاب ستياجكين: إسهام في تشخيص المرحلة المبكرة من تطور فكرة المنطق

الرياضي، في مجلة العلوم الفلسفية، ١٩٥٨، العدد ٣ (بالروسية)). ويقول هاملتون في نظرية الاستقراء. إن الاستقراء ليس إلا الانتقال من حكم المفهوم إلى حكم الماصدق. فإذا كان التصور (س) يمتلك الخاصية (ص) فإننا نستنتج من ذلك عند هاملتون أن الأشياء الداخلة في ماصدق هذا التصور سواء التي وقعت تحت الملاحظة (أ... أم، أو التي لم نلاحظها أ... أن، تمتلك أيضاً الخاصية (ص). والرياضيات تعرف هذا النوع من العلاقة. فعلى سبيل المثال إننا عند البرهنة على صحة نظرية فيثاغورس على مثال من مثلث معين قائم الزاوية، ننسب هذه الخاصية إلى جميع المثلثات قائمة الزاوية عموماً. ونمط الاستدلال من الوقائع الذي درسه هاملتون يناظر قاعدة الاستنتاج التالية في منطق المحمولات (ق-ف(س) | — (ق-ص(س) |)، حيث (س) مشروطة بهذا الشرط «أ تكون متضمنة في (ق). و (ق) مشروطة بالتالي بهذا الشرط بالأ تكون معتمدة على (س)»، والرمز | — هو علامة الاستنتاج. ويضع هاملتون السور (الكم) ٧ (قضية كلية) و E (قضية وجودية) قبل الموضوع والمحمول سواءً بسواء في العبارات ذات الصيغة (أهي (أوليست) ب)، والإجراء الثاني يسمى عادة كم المحمول. في هذا السياق أنظر مقال عالم المنطق الروماني ف. توتيفان في «مجلة الفلسفة»، ١٩٤٣، العدد ١-٢.

أما زميل هاملتون، عالم المنطق أوغست دي مورغان (١٨٠٦ - ١٨٧١) فقد أدخل مصطلح الفئة الشاملة أو «عالم المقال» في «محاضر المناقشات الفلسفية في كمبريدج» (المجلد ٨، ص ٥٨٠). إن الفئة المكتملة لفئة معطاة هي عند مورغان مجموع الأشياء التي ليست متضمنة في تلك الفئة، ولكنها متضمنة معها في نطاق «فئة شاملة» أو «عالم مقال» واضح ومتعين عادة (بواسطة معايير من خارج المنطق) بالنسبة إلى نسق مفاهيم فرع علمي أو قسم منه. ويبدو مورغان في مؤلفه «المنطق الصوري أو الحساب التحليلي للاستنتاج الضروري والمحمّل»، (لندن، ١٨٤٧) باعتباره رائداً لجبر العلاقات المنطقية. وهو ينطلق هنا من دراسة الإجراءات (*) الست الآتية:

- ١- ع١ع٢ - حاصل الجمع المنطقي للعلاقتين ع١ وع٢؛
- ٢- ع١ع٢ - حاصل الضرب المنطقي للعلاقتين ع١ وع٢؛
- ٣- ع- - تشكيل علاقة مكتملة للعلاقة ع؛
- ٤- ع١- - تشكيل علاقة هي نقيض ع؛
- ٥- ع١ع٢ × ع٢ - حاصل الجمع النسبي لع١ وع٢؛

(*) U علامة حاصل الجمع

n علامة حاصل الضرب

الضرب النسبي للعلاقتين ع١، ع٢ هو الإجراء الذي من شأنه أن يعمل على أن يكون من علاقتين معينتين. مثل

ع١، ع٢ علاقة ثالثة هي حاصل الضرب النسبي

٧ رمز العلاقة الشاملة

٨ رمز العلاقة الفارغة.

٦- ع، (ع) - حاصل الضرب النسبي لع، وع.

وباللجوء إلى رموز الحساب التحليلي الحديث يمكن مقارنة الإجراء (١) عند مورغان بالصيغة س (ع، ع) ص أي (س، ع) ص (٧ (س، ع) ص، والإجراء (٢) عند مورغان بالصيغة س (ع، ع) ص، أي (س، ع) ص و (س، ع) ص؛ والإجراء (٣) عند مورغان بالصيغة س، ع، ص، والإجراء (٤) بالصيغة س، ع، ص، والإجراء (٥) بالصيغة س (ع، ع) ص، أي «كل» ز (س، ع) ز (٧، ع) ص، والإجراء (٦) بالصيغة س (ع، ع) ص، أي E (قضية وجودية) ز (س، ع) ز (٧، ع) ص. ويلاحظ في مؤلفات دي مورغان ميل إلى استخدام رموز جبر العلاقات للتدليل على بعض قضايا نظرية الاحتمالات. وهكذا نجدده يقارن الاحتمال المشروط بالضرب النسبي للعلاقات. كما صاغ أيضاً سلسلة من الأفكار حول تعميم استخدام العمليات الجبرية وحول خلق أنواع من الجبر يختلف أحدها عن الآخر في المدى الصوري، كما تبنى على نماذج غير تماثلية،

ونكتفي بأن نذكر من بين الأعمال المخصصة لدى مورغان الكتب الآتية: غ. هالستد (G. Halsted) «دي مورغان بوصفه عالم المنطق» في مجلة الفلسفة النظرية (سانت لويس)، ١٨٨٤، المجلد ١٨، ص ١-٩، وجون فن «المنطق الرمزي، لندن، ١٨٨١، ص ٩، ١٤، ١٨، ٦٨، ٩٥ و ١٨٢ و ٢٢٥ و ٣٣٠ و ٣٥٢ و ٣٦٦ و ٤٨٩ و ٤٠٤. ون. شتياجكين: تاريخ المنطق الرياضي من ليبنتس إلى بيانو، كمبريدج ماسشوستس، لندن، ١٩٦٩، ص ١٦١-١٦٩.

أما مؤسس الجبر المنطقي بحق فهو الرياضي البريطاني جورج بول «George Boole» (١٨١٥-١٨٦٤) مؤلف «التحليل الرياضي للمنطق» مقال نحو حساب تحليلي للاستدلال الاستنباطي» (كمبريدج، لندن، ١٨٤٧). ويمكننا أن نعرض بإيجاز جوهر المنهج المنطقي عند بول على النحو الآتي: إن المسألة الأساسية هنا هي إن معادلة فك التوالي المنطقية، ليس لها إلا قيمتان الصفر (0) والواحد الصحيح، يكتبان كالاتي:

ف (س) = ف (١) س + ف (صفر) (١-س)، حيث ١ رمز للفئة الشاملة (عالم المقال)، و«صفر» رمز للفئة الفارغة و (١-س) هي الفئة المكملة للفئة (س). ويقول بول إن أكبر مشكلة في المنطق يمكن صياغتها على النحو الآتي: إذا أخذنا معادلة منطقية ما تحتوي على الرموز س، ص، ل، وينبغي أن نجد الصيغة ذات التفسير المنطقي التي توضح العلاقة بين الفئة التي رمزها (و) وبين الفئات التي رموزها س، ص، ل. (ج. بول: «بحث في قوانين الفكر التي تؤسس عليها النظريات الرياضية للمنطق والاحتمالات»، لندن، ١٨٥٤، ص ٨٧). وبلغت المنطق الرياضي الحديث فلإن ذلك يكافئ حل المعادلة الآتية ذات الفصل القاطع («+») بالنسبة إلى (ت).

ج. ت. + هـ ت = صفر.

والشرط الضروري والكافي لحل هذه المعادلة هي المتساوية: ج. هـ = صفر المكافئة لعلاقة التضمن: هـ \geq (ج + هـ)، و «الجزر» المطلوب هو الصيغة: هـ + ف. (١ + ج + هـ)

حيث (ف) هي مقياس متغير (بارومتر) اعتباطي (تحكمي) نحصل منه، بإعطائه أية قيمة، على كل جذور معادلة الابتداء (وذلك بطبيعة الحال بشرط أن يوجد جذر واحد على الأقل، أي أن تكون لها صيغة: هـ \geq (ج + هـ)).

ونذكر من بين الأعمال الكثيرة حول الجبر المنطقي عند جورج بول: ل. ليارد: «المنطق الجبري عند بول في «المجلة الفلسفية»، المجلد الرابع، ١٨٧٧، ص ص ٢٨٥ - ٣١٧ (بالفرنسية)، وج. هالستد «نقد جيفونز لنسق بول المنطقي» في Mind، ١٨٧٨، المجلد ٣، ص ص ١٣٤ - ١٤٧ (بالإنكليزية). ويبرز هالستد على وجه الخصوص سداد تمييز بول بين الصيغتين أ (١-ب) + ب (١-أ) ب. و (أ) + (١-أ) ب أي للفصل الدقيق والضعيف. وس. بريانت (S. Bryant): «حول طبيعة ووظائف لغة رمزية كاملة» في Mind، ١٨٨٨، المجلد ١٣، ص ص ١٨٨ - ٢٠٧. وجيه غورجنسن (J. Gorgensen) رسالة في المنطق السوري. كوبنهاغن، لندن، ١٩٣١. وجاءت مناقشة الحساب التحليلي عند بول في المجلد الأول، ص ص ١ و ٣٣ و ٧٠ و ٨٠ و ٨١ و ٨٣ و ٨٨ و ٩٣ و ٩٧ و ١٠٤ و ١٦٠ و ١٠٨ و ١١٧ و ١٢١ و ١٢٨ و ١٢٩ و ١٣٥ و ١٣٦ و ١٤٧ و ١٩٣ و ٢٠١، والمجلد الثاني، ص ص ٢٠٠. و ر. فيس (R. Feys) «بول بوصفه عالم منطق» في محاضر الأكاديمية الإيرلندية، ١٩٥٥، العدد ٦، المجلد ٥٧، قسم ب، ص ص ٩٧ - ١٠٦، نيل «بول وإحياء المنطق» في Mind، ١٩٤٨، المجلد ٥٧، العدد ٦، ص ص ٧٩ - ٨٧ (بالإنكليزية) وم. ستياجين: «برهنة وتحليل المناهج المنطقية عند جورج بول» في مجلة السير، جامعة موسكو، السلسلة ٨، الاقتصاد والفلسفة، ١٩٦٠، العدد ١، ص ص ٧٩ - ٩٠ (بالروسية).

أما ويليام ستانلي جيفونز (١٨٣٥ - ١٨٨٢) تلميذ بول. فقد اتخذ لنسقه المنطقي أساساً من مبدأ الهوية القائلة إنه إذا كانت أ = ب فإن ف (أ) = ف (ب) حيث ف هي دالة منطقية تحكمية، وقد تبني جيفونز قاعدة للاستنتاج مؤداها: إذا كانت (أ = ب - ح) و (ح = ع - هـ) وإذا وضعنا (ح) بدل ع - هـ التي تطابقها فإننا نحصل على متساوية مبرهنة هي أ = ب - ع وهو يطبق القضية السابقة على وجه الخصوص في إضفاء طابع صوري على نظرية القياس الأرسطية.

وقد بذل جيفونز جهداً كبيراً في إقامة نماذج للعمليات (الاجراءات) المنطقية مستعيناً بـ «البيانو (الآلة الموسيقية المعروفة (Plano) المنطقي» الذي صممه عام ١٨٦٩ وجعل تأديته لعمله قائمة على التماثل بين الاستبعاد المنطقي لترايبات الفئات المتنافرة مع المقدمات وبين الحركة الميكانيكية للروافع. وقد استهدف تصميم هذه الآلة حل المسائل ذات الحدود الأربعة على الأكثر في الفئات التي تعتبر متغيرات مستقلة. والعقبة التي لا يمكن التغلب

عليها في إدخال عدد من الحدود أكبر من أربعة، كانت الزيادة الأساسية لعدد الدوالي المنطقية بمقدار اثنتين غير متكافئتين تبعاً للزيادة في عدد المتغيرات المستقلة (وفقاً للعلاقة $ق(ف) = 2^ك$ حيث ك هي عدد الحجج) وكانت الميزة الأساسية لآلة جيفونز هي مقدرتها على الحل السريع لعدة مسائل في منطق الفئات. وقد تم تحسينها بعض الشيء في بداية الثمانينات من القرن العشرين بواسطة آلان ماركاند (Allan Marquand) الذي صمم نموذجاً كهربائياً مغناطيسياً منها. ويرتبط التقدم الذي أحرز في هذا المجال أساساً باسمي الايطالي أنيبالي باستوري (Annibale Pastori) (١٩٠٣) والأميركي كلود شانون (Claude Shannon) (١٩٣٨).

ونذكر من بين الأعمال المخصصة لجيفونز: س. روبرتسون «المنطق الصوري عند جيفونز» في Mind، لندن، ادنبره، ١٨٧٦، المجلد الأول، العدد ٢. سليشيسكي: آلة جيفونز المنطقية، مجلة البشير في الفيزياء التجريبية والرياضيات الأولية، أوديسا، ١٨٩٣، العدد ١٧٥، ص ص ١٤٥ - ١٥٤. ول. ليارد: «نسق المستر ستانلي جيفونز الجديد في المنطق» في المجلة الفلسفية لفرنسا والخارج، العدد ٣، ١٨٧٧، ص ص ٢٧٧ - ٢٩٣. وف. غيللو: مبادئ المنطق التطبيقي عند روتسكي وجيفونز وسولفي، باريس، ١٩٦٤.

وفي العالم الأنكلوسكسوني كانت مشكلات جبر المنطق تدرس على هدي مناهج دي بول وجيفونز على أيدي آرثر كايلي (١٨٧١) ومورفي جوزيف جون (١٨٧٥) وتشارلس لودفيغ دودجسون المشهور بلويس كارول (١٨٣٢ - ١٨٩٨) وماكفرلين ألكسندر وجونسون. أو. ميشال وشارلز ساندرز بيرس وجون فن وغيرهم.

وقد استخدم بيرس وخاصة في ١٨٨٥ دالتين صادقتين وفسر نفي الصيغة (ب) بوصفه اللزوم المادي للجانب ب - ٨ حيث «٨» تعني قضية هوية كاذبة. وعلى أساس من المنهج المسمى بالطريقة البرغماتية (يجب عدم الخلط بينه وبين الفلسفة البرغماتية) أرسى بيرس أسس السميوطيقا المنطقية وأصول اللغة الرياضية (أنظر دراسة ي. ملفيل تشارلز بيرس، موسكو، ١٩٦٨). ويعتبر بيرس الفكر كله علامات، والمنطق علماً بالقوانين العامة للعلامات. وقد اهتم اهتماماً كبيراً بمشكلة تمثيل الواقع في العملية السميوطيقية (أنظر: ستياكجين. «بيرس» في الموسوعة الفلسفية. موسكو، ١٩٦٧، المجلد الرابع، ص ص ٢٥٥ - ٢٥٧). ولم يقف بيرس عند دراسة الوظيفة التمثيلية للعلامة بل درس أيضاً وظائفها الاسمية والاشارية والتماثلية (أنظر أ. مولن (A. Mullin): تعقيبات فلسفية على فلسفتي شارلز ساندرز بيرس ولودفيغ فيتجنشتن، أوبانا، إلينويس، الولايات المتحدة، ١٩٦١).

وفي فرنسا كان لويس كوتورا (١٨٦٨ - ١٩١٤) من أنصار جبر المنطق. وإليه يرجع الفضل في اكتشاف دور ليينتس الذي وصفه بأنه كولومبوس المنطق الرمزي (ل. كوتورا: «كراسات وشذرات لم تنشر لليينتس. مختارات من مخطوطات المكتبة الملكية في هانوفر»، باريس، ١٩٠٣). وكان مؤلفاً كوتورا: «جبر المنطق» و«المبادئ الفلسفية للرياضيات»

علامتي طريق بارزتين في تطور الأفكار المنطقية .

أما في إيطاليا فكان زعيم الدراسات المنطقية الرياضية غيوس بيانو (١٨٥٨ - ١٩٣٢) . الذي نشر مع معاونيه ابتداءً من ١٨٩٥ كتاب «سجل الصيغ الرياضية» في خمسة مجلدات (تورين، ١٩٠٩)، مستهدفاً إقامة صيغ صورية للرياضيات بواسطة الحساب المنطقي . وكان من بين معاونيه جيوفاني فيلاتي (١٨٦٣ - ١٩٠٩) وسيزار بورالي فورتى وألساندرو بادوا وغيرهم .

صفحة ٤٧٥ . المناطقة الألمان في القرن التاسع عشر

نقف لحظة قصيرة عند بعض النتائج التي وصل إليها بعض المناطقة الألمان النابهين في القرن التاسع عشر ولم يذكرها ماكوفيلسكي . وينبغي الكلام في المحل الأول عن أرنست شرودر (١٨٤١ - ١٩٠٢) وأعماله الشامخة محاضرة حول جبر المنطق (ليبزغ، ١٨٩٠ - ١٩٠٥، الجزءان ١ و ٢، ١٨٩٠ - ١٨٩١ والجزء الثالث، ١٨٩٥ - ١٩٠٥) . وفي جبر العلاقات يحدد شرودر العلاقة الإثنينية أو ذات الحدين (binaire) بقيمة تحكمية {م} من الموضوعات \mathfrak{M} و \mathfrak{M} ، وهو يفهم بتضاياف «ر» و «م» كل قاعدة «ب» تسمح لكل زوج (م، م) ، مشكل بدءاً من «م» ، بتقرير ما إذا كان عندنا م، م أو م، م (وهنا ر تعني عدم وجود ر) . وفي هذا الفرض يحقق شرودر تمثيلاً مترادفاً للتضاياف بين ر و {م} بواسطة مصفوفات العلاقات من طراز \mathfrak{R} ، التي تتألف من أصفار وآحاد ، والعلاقة التماثلية تتألف بواسطة الشروط :

$$\mathfrak{R} = \mathfrak{R} \text{ إذا كانت } \mathfrak{M} \text{ م، م}$$

$$\text{صفر إذا كانت } \mathfrak{M} \text{ م، م}$$

ونذكر من بين المؤلفات المخصصة لتحليل اكتشافات شرودر المنطقية كتاب جون . فن «المنطق الرمزي» ، لندن ، ١٨٨١ (أنظر عن شرودر صفحات ١٣ من المدخل و ٧٨ و ٩٥ و ١١٢ و ٣٨٣ و ٣٨٧ و ٣٩٠ ، ريز وف . بروسير :

Ernesto Schroeder. *Sus merecimientos aute la logica, su propaganda logico-mathematic, sus obras*; 2, 1892, 33 - 36).

وج . فريخ : *Kritische Beleuchtung einliger punkte in E. Schröder's «vorlesungen über die Algebra der logik»* ، الجزء الأول ، ص ٤٣٣ - ٤٥٦ ، وأ . تشيرتس : «استباق شرودر للنظرية البسيطة للأنماط» في مجلة المعرفة ، المجلد ٩ ، ١٩٣٩ ، ص ١٤٩ - ١٥٢ ؛ ول . لوينهايم : «Einkleidung der Mathematik in schrödes - chen relativ - Kalkül» في مجلة المنطق الرمزي ، المجلد ٥ ، ١٩٤٠ ، ص ١٥١ . وأ . توروفتسييفا : تطور آراء شرودر في المنطق الصوري . ندوة عموم الاتحاد السوفياتي حول مسألة نظرية الاستنتاج المنطقي ، الجزء ٢ ، موسكو ، ١٩٧٤ .

كما كانت أبحاث العالم الألماني غوتلوب فريجة (١٨٤١-١٩٢٥) حلقة في السلسلة المكونة لتيار الجبر المنطقي والسيমানطيقا وكان في كتابه (هال. ١٨٧٩): اللغة الصورية للموضوعات الفكرية في الصبغ الحسابية، أول من قدم بناء استنباطياً بديهياً (يختلف أساساً عن الأبنية الجبرية المقررة في عصره) لمنطق القضايا على أساس إجراءين هما للزوم والنفي. وهو في هذا المؤلف نفسه قد أنجز بناء منطق المحمولات بواسطة لغة صورية خاصة قدمها هو. وكانت السمة المميزة لهذه اللغة أنها لم تستخدم التكوينات السيميوطيقية ذات التركيب الخطي في صورة الصيغ بل استخدمت تكوينات سيميوطيقية ذات بعدين. وقد كان لمؤلف فريجة هذا ولغيره من مؤلفاته تأثير كبير بعد ذلك في تطور المنطق الرياضي ونظرية أصول الرياضيات وفلسفة الرياضيات في القرن العشرين.

ونذكر من بين المؤلفات المخصصة لفريجة: جي. بارتليت: «الدالة والموضوع». دراسة في منطق غوتلوب فريجة (Funktion und Gegegenstand, eine unter suchung in der Logik (von Gottlob frege)، ميونخ، ١٩٦١. وكتاب ب. بيريوكوف: حول الأعمال الخاصة بمسائل الفلسفة الرياضية. نشرة المسائل الفلسفية للعلوم الطبيعية، موسكو، ١٩٥٩. وبيريوكوف: سقوط المفهوم الميتافيزيقي للصفة في نطاق موضوع المنطق، موسكو، ١٩٦٣. وبيريوكوف: حول آراء فريجة في دور العلاقات في الحساب والمعرفة في كتاب «البناء المنطقي للمعرفة العلمية»، ١٩٦٥. وأ. فرانكل و.إ. بار-هايلد: أسس نظرية الجاميع، أمستردام. والكتاب يبرز على وجه الخصوص أن فريجة كان أول من أدخل تمييزاً دقيقاً بين (\supset) و (\supseteq)، يناظر التمييز بين علاقة انتماء فرد إلى فئة، وبين علاقة انتماء فئة فرعية إلى فئة (ص ٤٧). وقد مكن هذا التمييز فريجة من حل كثير من المسائل الأساسية الدقيقة سواء في المنطق أو في أصول الرياضيات، حيث كان لمناهجه صلة قرابة فكرية بالطرائق المناظرة عند ريتشارد ديدكيند (R. Dedekind).

ونذكر من بين المؤلفين الألمان الذين تأثرت أبحاثهم بأعمال شرودر وفريجة: أندرياس هنريش فويغت (١٨٩٠)، (Andreas Heinrich Voigt) يوجين مولر (Eugen Muller) (١٩٠٠-١٩٠١).

وثمة صلة لا مجال للشك فيها بين نتائج شرودر وفريجة وبين المنجزات المنطقية السابقة الألمان في القرن الثامن عشر (مثل ج. لامبرت (١٧٢٩-١٧٧٧) وج. بلوكت (G. ploucquet) (١٧١٦-١٧٩٠) وس. ميمون (Maimon) (١٧٥٣-١٨٠٠)، وف. دي كاستلون (١٧٤٧-١٨١٤). إن لامبرت على سبيل المثال كان يعرف صيغة تحليل التعبيرات المنطقية إلى مكونات وحدتها ب=ب+ب/ص حيث تدل ب/ص على فئة الأشياء (ب) التي ليست لها الخاصية (ص).

وليست المؤلفات المخصصة لهذه الأبحاث كثيرة العدد، ونذكر منها: يو. روغوفوي: أبحاث لامبرت المنطقية في مجلة البشير، جامعة لينينغراد، ١٩٧٤، العدد ٣ (بالروسية)،

وك. آنر (K. Aner) غوتفريد بلوكت حياته ونظرياته. وجون فن «ملاحظة كاستلون». وحول اللوغاريتم (هال، ١٩٠٩) «خطوات طريقة المنطق الجديد» في Mind، المجلد ٦ (١٨٨٨)، وكذلك شيفتيل «مبادئ بناء اللغة الرمزية» في سلسلة الإقتصاد والفلسفة والقانون، ١٩٦٩، العدد ٤، ص ص ٥٩ - ٦٤.

ومسألة استباق بعض نتائج فريجة (والسيمبوتيقا المنطقية الحديثة) عند العالم التشيكي الألماني برنارد بولزانو (١٧٨١-١٨٤٦) في مؤلفه نظرية العلم. (سولتسباخ، ١٨٣٧، الجزء ١-٤)، مسألة جديرة بالإنابة (انظر في هذا الموضوع: ب. فيدوروف: الأفكار الأساسية في منطق بولزانو، البشير، جامعة لينينغراد، ١٩٦٨، العدد ١١، ص ص ١٤٧-١٥٠. وب. فيدوروف حول معالجة بولزانو لنظرية البحث المنطقي، مجلة مسائل الفلسفة، موسكو ١٩٦٩، العدد ١١، ص ص ٨٥ - ٩٠ (بالروسية)).

ويمكن القول بمعنى من المعاني أن ب. بورتيسكي (١٨٤٦-١٩٠٧) قد أقام بناءً ثنائياً لمنطق الفئات عند إ. شرودر. كما اهتم بالحساب التركيبي للمحمولات والعبارات ذات المكان الواحد في نظرية «عدم التساوي المنطقي» عنده، (أنظر على وجه الخصوص مؤلفه «النظرية المشتركة للمتساويات واللامتساويات» في المجلد ١٦، اعداد ١-٢، ١٩٠٨. أنظر أيضاً ستياجكين: تراث ب. بورتيسكي المنطقي في مجموعة: دراسات في تاريخ المنطق في روسيا تحت اشراف ب. أ. نيكيتين، موسكو، دار نشر، جامعة موسكو، ١٩٦٢، ص ص ١٢٦-١٥٤.

وفي روسيا كانت مشكلات الجبر المنطقي موضعاً لدراسات بورتيسكي وم. فولكوف (Volkov) وبونيتسكي (Bounitsky) وج. فييفسكي (Vevevski)، وقد حلل ستياجكين أعمالهم في كتابه تكوين المنطق الرياضي، موسكو، ١٩٦٧، ص ص ٤٠٨ - ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٤.

الفهرس

٥	مقدمة التحرير
٧	مدخل
	الفصل الأول : المنطق في الهند وفي بلاد الشرق الأخرى في العصر القديم وعصر
١٤	الاقطاع
٤٩	الفصل الثاني : المنطق في اليونان القديمة قبل أرسطو
٩٤	الفصل الثالث : منطق أرسطو
١٧٤	الفصل الرابع : المنطق بعد أرسطو في اليونان القديمة وروما
٢٢٠	الفصل الخامس : مذاهب العصر الاقطاعي المنطقية في الشرق الأدنى
٢٦٢	الفصل السادس : المنطق في أوروبا في عصر الاقطاعية
	الفصل السابع : المنطق في أوروبا خلال عصر النهضة القرنين الخامس
٢٨٢	والسادس عشر
٣٠٤	الفصل الثامن : المنطق في فرنسا خلال القرن السابع عشر
٣٣٢	الفصل التاسع : المنطق في إنكلترا خلال القرن السابع عشر
٣٦٩	الفصل العاشر : المنطق في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر
٣٧٥	الفصل الحادي عشر : المنطق في ألمانيا خلال القرنين السابع والثامن عشر
٣٩٥	الفصل الثاني عشر : المنطق في فرنسا خلال القرن الثامن عشر
٤٠١	الفصل الثالث عشر : منطق كانط
٤٢٢	الفصل الرابع عشر : المنطق في روسيا خلال القرنين : الثامن عشر والتاسع عشر
٤٥٤	الفصل الخامس عشر : المنطق في إنكلترا خلال القرن التاسع عشر
٤٥٩	الفصل السادس عشر : المنطق في ألمانيا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ..
٤٧٧	ملاحظات

