

الفصل الرابع

المنطق ونظرية المعرفة

في

الفلسفة اليونانية

المنطق ونظرية المعرفة

فى الفلسفة اليونانية

• تمهيد:

لا شك أن علم المنطق باعتباره علماً لطرق ومبادئ التمييز بين الصواب والخطأ على حد تعبير المنطقة⁽¹⁾ قد نشأ شيئاً فشيئاً من قلب البحث في المعرفة، إذ كان هدف فلاسفة اليونان منذ البداية هو إدراك حقيقة الوجود، ولما كان البحث عن الحقيقة يتضمن اصطلاحياً الحق ، والحق عكس الظن وهو مناط اليقين وقلب الحقيقة الثابت كما أكد علي ذلك بارمنيدس⁽²⁾ فقد كان من الطبيعي أن تتطور كلمة لوجوس Logos التي أبدعها هيراقليطس وجعلها عنواناً وجوهراً لفلسفته في البحث عن الحقيقة لتعني في النهاية " المنطق " ويشترك منها اسمه Logic.

أولاً: إرهاصات البحث المنطقي - المعرفي فيما قبل أفلاطون:

يعد هيراقليطس إذن هو أول فلاسفة اليونان بحثاً عن اللوجوس Logos ، ذلك القانون أو الحقيقة الخفية خلف هذا الوجود الظاهر بأضداده وتناقضاته . والمعروف أن اللوجوس في اللغة اليونانية القديمة وكذلك الحديثة يقصد به " عرض الأفكار بطريقة منظمة نطقاً وكتابة " ⁽³⁾ ولذلك لم يكن غريباً أن يستخدم نفس المصطلح لوصف علم المنطق في وقت لاحق ⁽⁴⁾

وعلى الرغم من أن بحث هيراقليطس عن حقيقة الوجود قد مر بمراحل معرفية مختلفة حسب شذراته التي يتحدث فيها عن دور الحواس ثم عن دور العقل والفهم في المعرفة وإدراك حقيقة الوجود الظاهر ، إلا أن الحق الثابت لديه إنما هو كامن خلف هذا الوجود الظاهر الذي لا يدرك لا بالحواس ولا بالعقل الاستدلالي لأنه " ان لم تتوقع ما ليس متوقعاً فلن تجد الحقيقة أبداً " ⁽⁵⁾ عنده ، أقول على الرغم من ذلك إلا أنه كان أول من ألمح إلي أهمية ودور العقل في التمييز والفهم ، فهو المختص بالفهم والتحليل لما تنقله الحواس الخمس من انطباعات وما يترتب عليها من معلومات . وهناك من يرى أن هيراقليطس لم

يكن يقبل أي شئ يند عن المنطق العقلي السليم، حيث يري دوميتريو بحق أنه (أي هيراقليطس) كان داعية لمنهج منطقي⁽⁶⁾

وواضح أن بارمنيدس قد التقط الخيط من هيراقليطس علي الرغم من الاختلاف الكبير الظاهر بين مذهبيهما ؛ حيث بحث في حقيقة الوجود وانتهي إلي التعبير عن ذلك شعرا وكان تركيزه علي التميز بين الحق والظن ؛ فقصيدته تنقسم كما هو معروف إلي ثلاثة أجزاء ، أولها مقدمة مليئة بالرموز ولكن أهم هذه الرموز فيما يخص قضية المعرفة والمنطق أن الحد الفاصل بين الليل والنهار ، الظلام والنور ، اشاره إلي ذلك التمييز بين الحق والباطل الذي ستقدمه إليه الهة العدالة Dike ، وهي اشارة من جانب آخر إلي أنها ستقدم إليه هذا التمييز وحيأ ، وان كانت تقول له : "إن ما سأقدمه لك هو " الحق " و " احكم بالعقل Logos " علي ما أنطق من " براهين "⁽⁷⁾

لقد لفت بارمنيدس الإنتباه إلي أن طريق الحق إنما هو طريق العقل وأن علينا التمييز بين الطريقتين ولا ينبغي أن نسير في طريق عامة الناس ، أولئك الذين لا يرون إلا ما هو ظني ولا يعرفون إلا ما يقع في خبرتهم الحسية المحدودة من ظنون! وذلك بلا شك يعد إرهابا ليس فقط بأهمية المعرفة العقلية التي تنصب علي إدراك حقيقة الوجود وأنه واحد كما قال بارمنيدس، وإنما أيضاً بأهمية البحث عن الحق العقلي والتمييز بين الصواب والخطأ وهذا هو موضوع التفكير المنطقي.

والطريف أن ما حدث من تطورات فكرية بعد ذلك سارت في الطريقتين معاً لدي فلاسفة اليونان ؛ فقد سار السوفسطائيون في طريق الظن بحسب التعبير البارمنيدي علي اعتبار أنهم ركزوا علي المرادفة بين الإحساس والعلم وإقرار نسبية المعرفة واختلاف الحقيقة باختلاف ما يقع في خبرة الأفراد الحسية . ونعرف ما ترتب علي ذلك من ابتداعهم لصنوف من الجدل المغالطي الذي استهدف فقط كسب المعارك الفكرية والانتصار علي الخصوم سواء في المجادلات والمساجلات الفكرية أو أمام المحاكم.

أما سقراط فقد مد خيط الإيلية الحقيقية إلي نهايته حيث أكد علي أن العقل هو جوهر النفس الإنسانية وأن علي كل من يدعي العلم بشئ أن يبدأ بإدراك ماهية هذا الشيء وطبيعته الأصلية. فلقد كان سقراط إذن بنظريته المعرفية تلك هو ملهم أرسطو بنظرية التعريف . وقد أشار أرسطو نفسه إلي ذلك في "

الميتافيزيقا " حيث أكد أن سقراط هو صاحب اكتشاف أهمية التعريف وفلسفة تحديد المفاهيم ، تلك الفلسفة التي تقوم علي الاستدلال الاستقرائي Inductive arguments والتعريف الكلي Universal Definition وهما أساس العلم وعليهما تتأسس العلوم (8) .

وقد أجمع الباحثون علي أن بحث سقراط عن ماهيات الفضائل وإصراره علي أن يصل مع محاوريه إلي إدراك " الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء النقية كلها تقية " كما ورد في محاوره أوطيفرون⁽⁹⁾ علي سبيل المثال ، إنما يعني أنه كان يبحث عن التعريف المطلق Absolute Definition ، التعريف الذي تصح به المعرفة وتصبح معرفة يقينية True Knowledge ، وهي ذات المعرفة الدقيقة التي سماها أفلاطون وأرسطو بعد ذلك episteme وأعطاها الأخير بُعداً منطقياً وأطلق عليها باصطلاحنا الحديث المعرفة العلمية Scientific knowledge⁽¹⁰⁾ .

والحقيقة أن هذين الطريقتين المتناقضتين اللذين سار فيهما السوفسطائيون من ناحية وسقراط من ناحية أخرى هو ما دفع أرسطو في النهاية إلي تأسيس علم المنطق لتحليل التفكير الانساني ووضع المعيار الثابت الذي يمكن التمييز من خلاله بين الصائب منه والخطأ. ومن ثم كان القضاء علي التفكير المغالطي السوفسطائي ولم يعد للسوفسطائيين وجود بعد أن كتب أرسطو مؤلفاته المنطقية ، حيث كشف عن المغالطات السوفسطائية في كتابه عن المغالطات السوفسطائية ، ووضع أسس محدده لفن الجدل في كتابه عن الجدل (الطوبيقا)⁽¹¹⁾ .

ولكن هل كان ممكناً لأرسطو أن يضع هذا العلم الدقيق ، علم المنطق بدون أن يسبقه الجهد الهائل الذي بذله أفلاطون في الاستفادة من الديالكتيك السقراطي وبحثه عن التعريف الكلي للفضائل، ونقده لصور الجدل المغالطي لدي السوفسطائيين؟! الحقيقة أن أرسطو قد استفاد بلا شك من بحث أفلاطون الدعوب عن التمييز بين المعرفة أي معرفة ، وبين المعرفة العلمية الدقيقة episteme التي هي مناط الحق وأساس الأحكام الصادقة.

ثانياً : المعرفة والمنطق عند أفلاطون :

إن بحث أفلاطون في المعرفة يبدأ تحديداً من محاورة " مينون " التي تحركنا قدما إلى المناقشات الجادة في " فيدون " ثم إلى التمييز بين المعرفة بعمومها والأحكام الصادقة في كل من " الجمهورية " و " ثياتيتوس " (12). والحق أن أفلاطون يجهد دارسيه لأنه في تلك المحاورات السابقة وكذا في " فايدروس " و " المأدبة " ثم بعد ذلك وقبله في " السوفسطائي " وفيليبوس " يقدم لنا - علي حد تعبير جويت - تصورا محتملاً لمنهجه علي أنه انبثاق من خطوات منتظمة **regular steps** لمعرفة النسق الكلي المستدلة جزئياته من الكل ، وهذا أفضل من الكل الذي يستدل عليه من جزئياته . إنه المنطق المثالي **Ideal Logic** الذي لم يتوسع أفلاطون في تطبيقه إلا في بحثه عن العدالة أو في تحليله لأنواع النفس (13).

إن هذا المنطق المثالي لدي أفلاطون ترتبط فيه أبحاثه المعرفية بأبحاثه في نظرية الوجود ، إذ أن الحقيقة لا توجد لديه إلا في "عالم المثل " أي في العالم المعقول ، وتلك هي الحقيقة الكلية الثابتة لأي شئ بينما جزئياتها توجد في العالم المحسوس ، عالم الأشياء وهو عالم الظنون.

وقد أجهد أفلاطون نفسه ليوضح لنا عبر محاورة " الجمهورية " كيف أننا بالديالكتيك نبدأ الانتقال من أفكارنا المشوشة عن العالم المحسوس إلى عالم الأفكار في ذاتها (عالم المثل) بتوسط الأفكار الرياضية ، حيث حاول توضيح ذلك التوازي بين درجات المعرفة ومراتب الوجود في تشبيهه الخط الشهير (14).

لكن التساؤل عن علاقة الكليات (المثل) بجزئياتها (الأفراد) في العالم المحسوس قد شكل أزمة في محاورة " بارمنيدس " (15) لم يستطع معها أفلاطون الدفاع عن نظريته في الوجود . وقد بدأ أفلاطون إعادة النظر في نظريته في المعرفة والوجود وإعادة بنائهما من خلالها تحليلات لغوية ومنطقية مطولة في محاورتي " ثياتيتوس " و " السوفسطائي " ؛ ففي محاورة " ثياتيتوس " ينتقد صور العلم الشائعة في عصره ؛ فلقد انتقد التوحيد بين العلم والإحساس ، وكذلك التوحيد بين العلم والحكم الصادق وكذا الحكم الصادق المصحوب بالبرهان ، وبالطبع فالأهم بالنسبة لموضوعنا هنا هو نقده لما أطلق عليه التوحيد بين العلم والحكم الصادق ؛ وذلك لأنه وجد أنه لكي نحكم حكما صادقا علي أي قضية فينبغي أن نعرف أولا معنى الحكم الخاطيء ؟ فهل يكون الحكم الخاطيء هو مجرد الخلط بين شئ نعرفه وشئ لا نعرفه ؟! إننا من الناحية الموضوعية لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود لأن التفكير فيما ليس

موجودا لن يكون تفكيراً علي الإطلاق ! ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نخلط به ما هو موجود وما هو غير موجود لأن تساوي وجود الموضوعين في الوعي لا يؤدي إلى الخلط بينهما⁽¹⁶⁾ .

وعموماً فإن هذه المحاورة تنتهي نهاية سلبية لا يستطيع فيها المتحاورون تفسير الحكم الصادق حتي لو كان مصحوباً بالبرهان Logos حيث حدد أفلاطون هنا عدة معاني للبرهان ؛ أهمها أنه قد يعني اللغة المعبرة عن الفكر ، وقد يعني رد المركب لأجزائه وحصر عناصره ، وقد ناقش هذه المعاني ورفضها ؛ إذ أن كلامنا يستخدم اللغة ولا يعني هذا أنه عالم أو قادر علي التعبير بهذه اللغة عن العلم الصحيح الصادق ، وبالطبع فليس مجرد رد المركب إلى أجزائه يعني معرفة الكل ، إذ أن مجموع الأجزاء لا يتساوى مع إدراك حقيقة الكل ذاته⁽¹⁷⁾ .

وعلي أي حال فإن تلك كانت مجرد مناقشات جدلية بعيدة عن الجدية لمعني البرهان والاستدلال الرياضي ، وكان الهدف منها ومن كل المناقشات التي دارت في هذه المحاورة إنما هو في النهاية أن ندرك " أن العلم ليس هو الإحساس وليس هو الظن أو الحكم الصادق وليس هو البرهان الذي قد يضاف إلى الظن أو الحكم الصادق "⁽¹⁸⁾.

لقد أراد أفلاطون في هذه المحاورة أن يزعزع ثقتنا في كل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية المبنية عليها حتى يعود بنا في اعتقادي إلي افتراض وجود " المثل " باعتبارها مناط اليقين . ولكن تبقى المشكلة كما هي ، كيف نميز الحكم الصادق من الحكم الخاطئ؟!

إن أفلاطون عاد في محاورة " السوفسطائي " إلي استكمال مناقشة هذا الموضوع ؛ حيث أكد أن جوهر الخطأ في حكمنا علي الأشياء والكلمات هو أن نفرض الوجود علي ما لم يحرز الوجود⁽¹⁹⁾.

إن مناقشة هذه المشكلة في "السوفسطائي" تتخذ طابعاً منطقياً يمكن التعبير عنه بالمصطلحات الأرسطية - كما يقترح ذلك د. عزت قرني - حيث أن جوهر المشكلة التي تناقش في هذه المحاورة إنما هي مشكلة الحمل المنطقي ، وي طرحها أفلاطون عبر ثلاثة مراحل ؛ في الأولى يضع المشكلة الخاصة وهي مشكلة الكذب أو الفساد المنطقي (236 د - 237 أ) ، وفي الثانية يصنع المشكلة العامة وهي

مشكلة إمكان الحمل (251 أ-ج) ، وأخيرا يقدم نظرية في الحمل تسمح بتفسير الوقوع في الكذب أو الفساد المنطقي (259 هـ - 264 أ) ⁽²⁰⁾.

وخلاصة القول في قضية الأحكام الخاطئة هي أن الكاذب منطقياً علي مستوي القول والفكر يفترض وجود ما لا وجود له ، إذ ليس من الممكن التفكير إلا في ما هو موجود . ولكن هل من الممكن القول بدون أن نقع في التناقض : إن غير الموجود موجود ؟. هذه هي الصعوبة لأننا نصعد هنا ضمناً من مشكلة الكذب المنطقي إلي مشكلة أعم وهي مشكلة الحمل ويصير جوهر الصعوبة هو نسبة الوجود إلي اللاوجود ⁽²¹⁾ .

وهذا يعني ببساطة نقل المشكلة من مجال المعرفة إلي مجال الوجود ، مما يؤكد الصلة بين مشكلة اللاوجود التي تتعلق بنظرية الوجود ، ومشكلة الحمل وهي مشكلة معرفية منطقية !

وعموماً فقد كان الحل الأفلاطوني حلاً يتعلق بالجوء مرة أخرى إلي افتراض وجود عالم المثل الذي يمثل الوجود الحقيقي ، وافترض أن ثمة أجناساً عليا خمسة هي : الوجود ، السكون ، الحركة ، الذاتية ، الغيرية . وعن طريق هذه الأجناس الخمس العليا حل أفلاطون مشكلة العلاقة بين المثل بعضها والبعض - وهي قضية كان قد سبق طرحها وتركها دون حل أيضاً في محاوره "بارمنيدس" - وذلك علي أساس أن هذه الأجناس العليا الخمسة هي ما بها تتشارك المثل ؛ فكل مثال هو ذاته أي يشارك في مثال الذاتية ، ومن ثم فهو يختلف عن غيره أي يشارك في مثال الغيرية ، وبما أنه هو ذاته فهو ثابت أي يشارك في مثال السكون ، وبما أن بإمكانه المشاركة في غيره سواء بالسلب أو بالإيجاب ، فإن كان ذلك بالإيجاب فهنا يكون أساس الأحكام الصادقة علي أي علاقة تجري بين الأفراد في العالم المحسوس ؛ فإن قلت عبارة مثل "أن ثياتيتوس يجلس" مثلاً فإن هذه عبارة صادقة لأن من طبيعة الإنسان (المثال) وثياتيتوس أحد أفراد المشاركة في مثال الجلوس ، وعلي العكس من ذلك فلو قلت مثلاً عبارة مثل "إن ثياتيتوس يطير" فهذه عبارة كاذبة لأن مثال الإنسان لا يشارك في مثال الطيران ، ومن ثم فهذه العلاقة بين الإنسان والطيران لا وجود لها من الأساس . وفي ضوء هذا تكون الأحكام الصادقة والكاذبة مبنية ليس علي مطابقة القضية لما هو موجود في الواقع المحسوس ، بل علي مطابقتها لحقيقة العلاقة بين المثل في العالم المعقول ، فذلك هو عالم الوجود الحقيقي . ومن هنا يبدو أن الخطأ والصدق إنما يقوم

- فيما يقول د . عزت قرني - في الكيفية التي عليها المحمول ، إذ أن تعريف القول الخاطئ في هذه الحالة يكون " أنه تركيبة من الافعال والأسماء تتحدث عن شيء ما ولكنها تجعل ما هو " غير " كأنه هو " الذات " وما ليس بموجود كأنه موجود ، أي أنه التركيبة اللغوية التي تنسب إلي موضوع ما محمولاً ليس له " . (22)

إن كل ما يختلف أفلاطون فيه هنا عن تصوراتنا أنه يجعل الحكم علي أي عبارة جزئية نستخدمها مطبقاً علي معرفة حقيقة ما هو كائن من علاقات بين " المثل " في العالم المعقول ، لأنه في ضوء معرفتنا بما هو كلي يمكن الحكم علي ما هو جزئي ، وفي ضوء إدراكنا لحقيقة الكل والعلاقات بين الكليات المعقولة ، يمكننا استنتاج الأحكام الصادقة والأحكام الخاطئة علي ما نستخدمه من عبارات تحمل محمولاً ما علي موضوع ما ، فإن طابق الحمل حقيقية العلاقة بين الاجناس في عالم المثل كانت العبارة صادقة ، وإن نسبت إلي موضوع ما لا يمكن أن ينضاف إليه حسب حقيقته في ذلك العالم المفارق (عالم الكليات والمثل) كانت العبارة خاطئة.

وعلي أي حال فإن هذه المناقشات المستفيضة والجدلية الي أجراها أفلاطون لمشكلة الأحكام سواء جاءت بالصدق أو بالخطأ ، قد اختلط فيها المعرفي المنطقي بالوجودي سواء كان المقصود هنا الوجود المعقول أم كان الوجود المحسوس.

وهذا الخلط هو ما كان علي أرسطو أن يفضيه ، كما كان عليه أن يضع لنا أسساً واضحة للتمييز بين العبارات أو القضايا الصادقة علي حد تعبيره هو وبين العبارات أو القضايا الكاذبة . وهذا هو جوهر أبحاثه المنطقية التي لم ترتبط بنظريته عن الوجود بقدر ما ارتبطت بنظريته عن المعرفة.

ثالثاً : المعرفة والمنطق عند أرسطو :

لا شك عندي أن نقطة بداية الإبداع الأرسطي واستقلاله عن أفلاطون كان من نظرية المعرفة ، حيث اعتبر أن ثمة طريقين للمعرفة والوصول الي اليقين وليس طريقة واحدة - كما كان يصر علي ذلك أفلاطون - هما طريق الحس وطريق العقل⁽²³⁾ . ومن ثم فقد أعطي الحس أهمية في نظرية المعرفة ، ليس فقط في كتاب " النفس " الذي سيطر تحليله للمعرفة الحسية والإدراك الحسي علي ما يقرب من ثلث

الكتاب⁽²⁴⁾ بل أيضا في كتاب " الميتافيزيقا " ؛ حيث أكد في أول فقرة فيه علي أن المرء يشعر بالسعادة واللذة من عمل الحواس وخاصة حاسة الأبصار.⁽²⁵⁾

ولا يعني اهتمام أرسطو بتحليل المعرفة الحسية والإدراك الحسي أنه يفضل الحس علي العقل ، لأنه أعطي الأولوية للعقل علي الحس في كل فلسفته ، علي اعتبار أن ما يميز الإنسان بالطبع هو المعرفة العقلية . ولكن هذه المعرفة العقلية ليست فطرية عند الإنسان كما كانت كذلك عند كل من سقراط وأفلاطون ؛ فالعقل عند أرسطو يبدأ معرفته مما تخطه عليه الحواس من مدركات حسية ، ومن ثم فهو يحول هذه المدركات إلي أفكار . ولما كان التفكير الإنساني يظل تلقائياً ومشوشاً ان لم توجد أداة ضابطة تضبطه وتوجهه للأسلوب الصحيح في التفكير ، وهذا ما اكتشفه أرسطو من خلال المعاناه التي شهدتها الصراع الفكري الذي ظل دائراً من جانب السوفسطائيين مع سقراط ثم من بعده مع أفلاطون اللذان لم ينجحا في القضاء علي الجدل المغالطي السوفسطائي رغم كل المجالات والمناقشات التي أجريها معهم سواء بطريقة مباشرة كما فعل سقراط ، أو بطريقة المحاورات المكتوبة كما فعل أفلاطون !. إذن كان لزاما عليه (أي علي أرسطو) أن يضع هذا العلم الجديد ، علم دراسة التفكير الإنساني وضبطه بما يمكن أن يكون أداة ومعيارا للتمييز بين التفكير الصائب والتفكير الخاطئ ، واكتشاف تلك الأداة او الأدوات التي يمكن من خلالها التمييز بين ما هو صادق من عبارات واستدلالات وبين ما هو كاذب وزائف منها .

وبالفعل فقد تتالت كتابات أرسطو المنطقية محللة التفكير الإنساني بدءا من كتاب " المقولات " الذي تضمن نظريته عن الحدود أو التصورات ، إلي كتاب " العبارة " الذي تناول نظريته في تحليل العبارات وتمييز القضايا المنطقية من بينها علي أساس أن ما يقبل من هذه العبارات الحكم عليه بالصدق أو بالكذب سواء بالاتساق بين حديها أو بالرجوع الي الواقع هو ما نسميه بالقضية المنطقية ، وما عدا ذلك هي عبارات قد تحمل معني لكن هذا المعني لا يمكن الحكم عليه بالصدق ولا بالكذب ، ومن ثم فإن العبارات (القضايا) هي فقط ما يمكن أن تبني من خلاله استدلالات منطقية ، وهذه الاستدلالات وأنواعها مما كشف عنه أرسطو في كتابيه " التحليلات الأولى " الذي وضع فيه نظريته عن القياس بشكل عام ، و " التحليلات الثانية " الذي خصصه لنظريته عن البرهان أي القياس ذي المقدمات الضرورية . ويأتي بعد ذلك في الترتيب المنطقي حسب التصنيفات القديمة كتابه عن "الجدل أو (الطوبتقا) وهو الذي شرح فيه

فن الجدل وبين أهميته وأوضح فيه أن مقدمات الاستدلال الجدلي لا تعدو أن تكون مجرد قضايا مشهورة أو ذائعة مزنون بصحتها أو مقبولة لدي الجميع . أما الكتاب الأخير فهو " الاغاليط السوفسطائية أو (السوفسطيقا) " وهو عن المغالطات التي برع السوفسطائيون في إيقاع الناس فيها . وقد وصف أرسطو أصنافا عديدة منها ؛ فمنها ما يتعلق بالمغالطات اللفظية أي تستند علي التموهيات اللفظية ، ومنها ما يتعلق بمغالطات المعني وهي التي تنصب على المعاني .

وبالطبع فالناظر إلي هذه المؤلفات المنطقية لأرسطو يجد المؤثر الأفلاطوني واضحا فيها ؛ إذ أنه لم يكتب "المقولات" و "الجدل" وهي من أوائل مؤلفاته المنطقية من حيث تاريخ الكتابة إلا تحت تأثير ما جري من مناقشات في محاورتي "بارمنيدس" و "السوفسطائي" لأفلاطون وكيف تولدت لدي الأخير فكرة الأطر المنطقية أي تقسيم الحدود وتصنيفها وتعيين الأجناس الأولى وعلاقات المحمول بالموضوع ، وهذا ما استغله أرسطو واعتبره أساس افحام أعداء المنطق ومحترفي المباحكات الجدلية⁽²⁶⁾ .

ومع ذلك فلاشك أن أرسطو قد أبدع نسقا منطقيا لا يعد الأول من نوعه فقط علي صعيد الفلسفة الأوروبية الغربية ، ولكنه ظل العمل الوحيد الذي لا يدانيه عمل في مرتبته لأكثر من أربعة وعشرين قرنا بعد ذلك⁽²⁷⁾ . والقيمة الكبرى لهذا النسق ، أنه - في اعتقادي - لم يصلح فقط التفكير الأنساني ويضع المعايير الحاسمة للتمييز بين طرق التفكير الصائبة وطرق التفكير الخاطئة والمغالطية ، وإنما أبدع من خلاله فكرة " العلم " ذاتها في كتابيه " التحليلات الأولى " و " التحليلات الثانية "⁽²⁸⁾ ، حيث ميز بين طرق الاستدلال العلمي ، وأوضح الفروق بين الاستدلال الاستنباطي (القياس) ، والاستدلال الاستقرائي (الاستقراء) . وقد بنى على ذلك : أولا: التمييز بين العلم واللاعلم⁽²⁹⁾، وثانياً : المناهج الدقيقة للإبداع والبحث في كل من العلوم الرياضية (المنهج الاستنباطي) ، والعلوم الطبيعية وعلوم الحياه (المنهج الاستقرائي)⁽³⁰⁾ .

إن المنطق الأرسطي إذا ما نزعنا عنه الصورية الجامدة التي حبسه فيها الشراح اللاتين والعرب في العصور الوسطي ، وكذلك إذا ما خلصناه من الانتقادات غير الدقيقة التي وجهها إليه فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين من جون استيوارت مل حتي برتراند رسل ، وعدنا إلي النصوص الأرسطية الأصلية سواء في الكتابات المنطقية أو الكتابات العلمية في العلوم ، ورأينا كيف استخدمه كمنهج للبحث العلمي

خاصة في علوم الحياه وخاصة في كتاباته عن الحيوان ، أقول إذا ما فعلنا ذلك كما حاوله من قبل لوكاشيفتش في كتابه عن "نظرية القياس الأرسطية" ⁽³¹⁾ ، أو كما حاوله كاتب هذه السطور في كتابه عن "نظرية العلم الأرسطية" ⁽³²⁾ سنجد أنه كان الأساس ليس فقط لضبط التفكير الإنساني بما هو كذلك ، بل أيضا لوضع الأسس الأولى لمناهج البحث العلمي في العلوم الاستنباطية الرياضية من جانب ، وفي العلوم الطبيعية وعلوم الحياة من جانب آخر .

وفي اعتقادي أن نظرية المعرفة عند أرسطو ، تلك التي وازن فيها بين دور الحواس ودور العقل لأول مره في تاريخ الفلسفة ⁽³³⁾ وابتداعه للمنطق كأداة لكل العلوم واعتباره إياه علم العلوم ، جعله يستند على أساسين راسخين في اكتشاف مناهج البحث العلمي سواء في مجال العلوم الطبيعية وعلوم الحياه حيث استند فيهما على منهج استقرائي تجريبي ، أو في مجال العلوم الرياضية حيث اعتمد المنهج الاستنباطي كأساس استند عليه علماء الرياضيات منذ نسق اقليدس وحتى الآن . إذن لقد ارتبط لدي أرسطو بحثه في المعرفة بأبحاثه المنطقية مما ساهم في إبداعه لمنهجي البحث العلمي الرئيسيين ، المنهج الاستنباطي الرياضي والمنهج الاستقرائي التجريبي . وفي هذا مبلغ الارتباط بين نظرية المعرفة والمنطق من جهة وبينهما معا وبين البحث العلمي من جهة أخرى.

رابعاً : علم المعايير بين المنطق والمعرفة عند أبيقور :

وإذا انتقلنا من العصر الهليني إلى العصر الهلنستي من عصور الفلسفة اليونانية ، سنجد أن الاهتمام بالمعرفة والمنطق لا يزال موجودا وخاصة أن ثمة معايير عبر عليها المنطق الأرسطي إلى ذلك العصر من خلال المدرسة الميجارية وهي إحدى المدارس السقراطية الصغري التي اهتم أعلامها وخاصة ديودور الذي قيل عنه أنه كان منطقيا بارعا ومجادلا فذا حيث عرف منطق الموجهات مستخدما متغيرا زمانيا كما عرف العلاقة بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة والقضايا الممتنعة ⁽³⁴⁾ ، وكذلك شاركه نفس الاهتمام فيلون الميجاري الذي كان يرى أن القضية تكون ممكنة في حالة ما إذا كانت تسمح طبيعتها الداخلية بالصدق ، أما القضية الضرورية فهي ما تكون صادقة ولا تسمح طبيعتها الخاصة

بالكذب⁽³⁵⁾ ، وعموما فقد استخدم الميجاريون منذ مؤسس المدرسة اقليدس الميجاري وتلميذه ابوليدس واستلبون حتي ديودور واستلبون المنطق والجدل لمعارضة فلسفة كلا من أفلاطون وأرسطو⁽³⁶⁾ ، ولذلك لم يستطيعوا تقديم إضافة حقيقية علي المنطق الأرسطي اللهم إلا التركيز علي منطق الموجهات.

وإذا كان فلاسفة الرواق قد التقطوا الخيط من الميجاريين فيما يخص تقديم صورة من المنطق تختلف عن الصورة الأرسطية كما سنرى بعد قليل ، فإن الأبيقوريين قدموا رؤية جديدة في نظرية المعرفة اختلف المؤرخون حول مدي علاقتها بالمنطق ؛ فإذا كان البعض يعتبر أن ما قدمه أبيقور تحت عنوان العلم القانوني **Canons** يطابق ما كان المتقدمون عليه يدعونه بالمنطق **Logic** حيث تجد فيه معاني مطابقة لتلك المعاني الي كانت تستعمل قبله⁽³⁷⁾ فإن الحقيقة هي أنه لا يمكننا في أي نقطة من النقاط موازنة العلم القانوني الأبيقوري بالجدل عند أفلاطون وبالمنطق عند أرسطو أو عند الرواقيين⁽³⁸⁾ .

إن العلم القانوني **The canons** عند ابيقور يعني المعايير والمبادئ لكن ليس علي النحو النظري المجرد ، بل علي نحو عنصري مادي ، فأصل كلمة **Canon** اليونانية أنها المقياس المادي ، ثم وسع هذا المعني فأصبح يشمل كل مقياس فكري أو معنوي كذلك فأصبح مرادفا للمعيار أو للقاعدة⁽³⁹⁾ .

والحقيقة أنه لا يمكن مقارنة ذلك المعني للعلم القانوني بالمنطق الأرسطي مثلا ، إذ أن العلم الأرسطي يقوم علي العام وعلي الكليات أي علي الصفات المشتركة التي يمكن أن نحملها علي عدد من الأفراد . والمنطق عند أرسطو هو أداة هذا العلم وأليات قياسه تقوم علي صدق التصورات لاكتشاف علاقات تداخلها أو تخارجها ذهابا من الجزئي إلي الكلي في الاستقراء أو من الكلي إلي الجزئي في الاستنباط أو القياس ، أما ابيقور فلا يعني مطلقا بالتصورات ؛ إذ أنه لا يحتاج للكلمات إلا للدلالة علي ما هو موجود . إنه لا يهتم بالتعريفات ولم يعلم شيئا عن القسمة والاستغراق ، ولم يقل كيف يؤدي الاستدلال إلي النتائج ، إنه لا يعرف كل هذا الذي أخذه عليه شيشرون⁽⁴⁰⁾ ولم يكن يبالي بجهله الذي رثى له بلوتارك حينما نسب له الجهل بأن القياس يتألف من ثلاث قضايا ؛⁽⁴¹⁾ .

وبنفس الصورة فإن العلم القانوني عند أبيقور لا يمت بصلة للمنطق الرواقي ، إن المنطق الرواقي منطق شرطي يركز علي العلاقات الزمانية اللزومية لفهم كيف ترتبط الحوادث أو لا ترتبط بعضها ببعض

، وهو منطق يكشف عن الغائية في الطبيعة وعن أن ثمة عناية إلهية وعقلا مطلقا في الوجود . وقد كان زينون الرواقي يجتذب بهذا المنطق اللزومي وبحججه البارة الأنصار . بينما كان أبيقور يتحدث ببساطة مع أصدقائه في حديقة المدرسة عن التفسيرات الممكنة لحوادث الطبيعة ويطمئنهم حولها دون أن يلمح إلي تلك العناية الإلهية . لقد كانت فلسفته الطبيعية بعيدة كل البعد عن أن تبحث في بنية الأشياء ونظام حدوثها عن غائية ضئيلة علي حد تعبير جان بران (42).

والخلاصة أن أبيقور لم يكن حديثه عن ما أسماه العلم القانوني بقصد تقديم منطق جديد أو حتى منطق يتماس مع الصورة المنطقية الأرسطية أو المنطق الرواقي، وإنما كان يقصد أن ثمة معايير يمكن بمقتضاها معرفة الحقيقة وأن نصل من خلالها إلي حالة الاتراكسيا Autaraxia التي نتخلص فيها من المخاوف والاضطرابات . إن قواعد المعرفة Canons لديه إنما هي وسيلة الإنسان للوصول إلي سلامة العقل وطمأنينته النفس⁽⁴³⁾ وليست وسيلة للجدل النظري أو لإكتشاف الحقائق المجردة .

ولذلك فإن موازين المعرفة عنده رغم أنها أربعة موازين هي : الإحساس ، اللذة والألم ، الحدس الذهني ، والادراكات المباشرة للعقل . إلا أنها ترتد جميعها إلي الإحساسات ، حيث أن المشاعر وعلي رأسها مشاعر اللذة والألم إنما هي أحساسات ، وكذلك الحدس الذهني فما هو في نظر أبيقور إلا توقعات تعتمد علي الإحساسات السابقة والذكريات الناتجة عنها ، وإن كانت الادراكات المباشرة للعقل هي بالأساس معرفة عقلية استدلالية إلا أن نقطة البداية فيها ، فضلاً عن تصديقها إنما يتم بالإحساسات المباشرة ونتيجة لها .

صحيح أن للعقل دورا حدده لوكريتيوس الشاعر الأبيقوري الشهير في قصيدته الشهيرة " في طبيعة الأشياء " بقوله : " إن الفكر هو الذي يسعى إلي أن نفهم ماذا يوجد في اللامتناهي خارج أسوار العالم حيث يبغى العقل أن يمد نظره وحيث يخلق بحرية بصر الروح " (44) ، إلا أن هذا الفكر والبداهة التي يشير إليهما لوكريتيوس لا تتعدي في رأي برييه كونها نوعا من الحدس الحسي ، وإن كانت بداهة فورية ومباشرة (45) تكشف عن البناء العقلي للكون الذي يقع في اللامنظور وينأى عن الإحساسات المباشرة.

وفي كل الأحوال فإن القاعدة الأساسية للمعرفة عند أبيقور وتلاميذه إنما هي التثبيت بالموثوق به من الإحساسات المحددة . وهذه القاعدة لا تصدق فقط علي ما يقدمه الإحساس المباشر من محسوسات وإنما ينبغي أن تصدق وتكون حجة كذلك علي كل ما يأتي إلينا من أفكار وصور غير تامة وجزئية عن الظواهر الجوية والسماوية ، وكذلك عن الأشياء غير المرئية التي تدرك منها أنفسنا أثراً مبهما لا يستطيع الإمساك به إلا النفوس الكاملة الممتازة (46) .

خامساً: المعرفة ومنطق الشرطيات عند الرواقيين :

إن المثل الأكبر الثاني علي مدي ارتباط نظرية المعرفة بالمنطق في الفلسفة اليونانية بعد أرسطو إنما نجده متحققاً بحذافيره عند فلاسفة الرواق ، حيث أن نظريتهم في المعرفة قد قدمت في صورة ارتبطت بنظرياتهم المنطقية ارتباطاً لا ينفصم ؛ فرويتهم العامة في نظرية المعرفة ، تلك الرؤية التي تؤكد علي الدور المتوازن لكل من الحس والعقل ، هي ذاتها التي نجدها في منطقهم العقلي الذي يبدأ من مانراه في العالم المحسوس من علاقات وارتباطات لزومية أو انفصالية بين الأشياء.

لقد كان أرسطو أميل إلي اعتبار أن المنطق أداة لكل العلوم بما فيها الفلسفة ، بينما اعتبره الرواقيون جزءاً من الفلسفة ؛ إذ اعتبروا أن اقسام الفلسفة ثلاثة هي المنطق وفلسفة الطبيعة والأخلاق حيث شبهوا الفلسفة بالكائن الحي يوازي فيه المنطق العضلات والعظم ، والأخلاق فيه هي اللحم ، أما فلسفة الطبيعة فهي أشبه بنفس هذا الكائن الحي ، كما شبهوها بأنها كالحديقة المثمرة يمثل المنطق سياجها أو سورها الخارجي والأخلاق هي غلتها والطبيعات هي طينها وأشجارها (47).

وقد يقول قاتل هنا : أين نظرية المعرفة ، ولهذا القاتل أقول أنهم دمجوا نظرية المعرفة في المنطق دمجا يكاد يكون تاما بينما نظروا إلي فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق كجزئين مستقلين (48) . لقد اعتبروهما معا (أي المعرفة والمنطق) آلة الفلسفة ؛ فالحكيم الرواقي هو ذلك الذي لا تستطيع أي مجادلات واستدلالات فارغة أو باطلة أن تهزه (49) ، فالعلم لديه تصور صدقه البرهان ، ومن ثم فهو علم لا يتغير . ولندقق في تلك العبارة السابقة لنذكر أن العلم لدي الحكيم الرواقي أساسه مزيج من المعرفة المكونة من تصورات وبراهين ، والتصورات تتكون لديه من الإحساسات التي تخط أولي خطوط المعرفة

علي صفحة العقل كما ينطبع الختم علي الشمع ، ومصدر هذه الانطباعات الحسية هو الواقع الخارجي وهذا جانب واحد من التصورات لدي الحكيم ، إذ لديه تصورات أخرى يدركها العقل وهي تلك التي تتعلق بالأشياء الالاجسمية وكل ما يفرزه العقل ذاته . وهذه التصورات العقلية لا تلغي ولا تتعارض مع التصورات التي مصدرها الإحساس ، فالإحساس في جميع الحالات هو أول مراتب المعرفة ؛ إذ منه تتشكل " التصورات " ، والتصورات إما يصدقها العقل أو يرفضها ، وهنا تكون ثالث مراتب المعرفة . فالإحساس يعقبه تصور والتصور يعقبه تصديق " ، والتصديق " هو حكم العقل وهو يعني الفهم أو الإحاطة ومن ثم تتشكل لدي الإنسان عموماً أو الحكيم الرواقي خصوصاً ما يسمونه " بالتصورات المحيطة " . وفي هذه الحالة يكون لدينا أول مراتب اليقين عند الرواقيين وهي مرتبة يشترك فيها كل البشر مع الحكيم ، أما ما يميز الحكيم الرواقي فهو تجاوزه لكل هذه المراتب المعرفية إلي مرتبة " العلم " وما هذا العلم الذي يختص به الحكيم إلا زيادة في قوة اليقين بما يبذله من جهد عقلي يجعل من معرفته اليقينية من الوثوق بمكان عظيم علي حد تعبير د. عثمان أمين (50) .

وإذا تساءلنا كيف يتأتي للحكيم الرواقي هذا العلم اليقيني ، لكانت الإجابة بالطبع من قدراته العقلية الاستدلالية التي أداتها الوحيدة المنطق ، حيث كان الرواقيون يعتبرون أن المنطق هو " علم القضايا الي قد تكون صادقة أو كاذبة أو لا تكون " .⁽⁵¹⁾ وما يقال علي القضايا يقال علي أجزائها ؛ إذ أن موضوع المنطق عندهم عموماً هو دراسة الحجج وأجزائها ألفاظاً وقضايا ، وهدفه كان الوصول إلي معرفة الطرق البرهانية .

ومن هنا كان تمييزهم بين المنطق والجدل والخطابة ، فالمنطق هو علم التعريفات الدقيقة والطرق البرهانية ، بينما الجدل Dialectic هو علم المناقشة الصحيحة بواسطة السؤال والجواب ، أما الخطابة Rhetoric فهي علم الحديث حول الأشياء التي تظهر بوضوح ومن خلال الحديث المباشر البسيط (52) .

إذن فاليقين عند الحكيم الرواقي لا يتولد من قدرات خطابية أو جدلية ، وإنما يتولد من المنطق البرهاني الدقيق . وقد استند هذا المنطق ليس على القضايا الحملية البسيطة كما كان الحال عند أرسطو ، بل على القضايا المركبة وخاصة القضايا الشرطية بصورتها ؛ القضايا الشرطية المتصلة التي تتخذ من الرابطة "

إذا إذن " صورتها لزومية مثل " إذا طلعت الشمس ، فالنهار موجود " ، والقضايا الشرطية المنفصلة التي يميزها الرابطة " إما أو " مثل " إما أن يكون الوقت نهراً أو ليلاً " .

ومن هذين النوعين من القضايا المركبة لزومية كانت أو انفصالية تتكون الاستدلالات عند الرواقيين وهم قد نجحوا في التمييز بين الاستدلالات الصحيحة والاستدلالات غير الصحيحة كما نجحوا في بيان أن الاستدلالات الصحيحة تتخذ صوراً متعددة ؛ فهناك الاستدلالات الصادقة والاستدلالات الكاذبة والاستدلالات اللامبرهنة . والأخيرة هي التي يرتد إليها كل ما عداها لأنها لا تحتاج إلى برهان ، ومن ثم فهي تشكل عندهم البداية الصحيحة لوضع صور أولية من الأنساق المنطقية كتلك التي نجدها الآن عند المنطقة المعاصرين . أما الاستدلالات الصحيحة الأخرى ، فما كان منها استدلالاً صحيحاً وصادقاً فهو الاستدلال الصحيح سوريا والصادق إذا ما قسناه على الواقع حيث تكون مقدماتها ونتائجها يصدقها الواقع المادي مثلما نقول :

إذا كانت الدنيا نهراً ، فإن الدنيا ضياء

ولكن الدنيا نهار

إذن فهي ضياء

أما الاستدلال الكاذب فهو ما يخالف الاستدلال الصادق حيث يأتي مخالف للواقع ولا تكون نتيجته متسقة مع مقدماته مثلما نقول:

إذا كانت الدنيا نهراً ، فالدنيا ضياء

ولكن الدنيا نهار

إذن فديون هي

فالنتيجة هنا " ديون هي " لا علاقة ضرورية لها بالمقدمات . ومن ثم فهي لا تتسق سوريا مع المقدمات

(53)

وعموما فإن الرواقين قد أدركوا - فيما يري سكستوس - العلاقة الفريدة بين أشكال الاستدلال الثلاثة : الصحيحة والصادقة والبرهانية ، فالاستدلال البرهاني يكون دائما صادقا وصحيحا معا ، في حين أن الاستدلال الصادق يكون دائما صحيحا ولكنه ليس من الضروري أن يكون برهانيا فهناك الصادق غير البرهاني ، أما الاستدلال الصحيح فليس من الضروري أن يكون صادقا فهناك الصحيح الكاذب ، وليس من الضروري أن يكون برهانيا فهناك الصحيح غير البرهاني وعليه فصفة الصحة تتعلق بالأشكال الثلاثة علي نحو مشترك وبشكل ضروري (54) .

والحقيقة أن صور الاستدلالات قد تشعبت عند الرواقين ، ومن ثم فإن معيار الحكم في الاستدلالات قد تعدد بتشعب هذه الاستدلالات ؛ فإذا كانت في المرحلة الأولى تقوم علي الإتساق ، فإنها في المرحلة الثانية تقوم علي التزاج بين الاتساق ومطابقة الواقع . هذا إذا مأخذنا بالتصنيف الخاص بالتمييز بين الاستدلالات الصحيحة والصادقة . أما إذا أخذنا بالتصنيف الخاص بالتمييز بين الاستدلالات البرهانية وغير البرهانية ، فإن معيار الحكم يزداد تعقيداً وتشابكاً . إذ أن اللامبرهانات قد لا تكون في حاجة إلي برهنة لكونها واضحة بذاتها . أو قد تكون بحاجة إلي برهنة . وإن كانوا يهتمون بوجه عام بالمعني الأول للاستدلالات اللامبرهنة وهي التي لا تحتاج إلي برهان (55) .

وفي اعتقادي أن إغراق الرواقين في تفاصيل وصور هذه الاستدلالات كان سببا من أسباب غموض المنطق الرواقي وعدم شهرته بالقياس إلى المنطق الآرسطي ، رغم أنه بحق قد يفوق في أهميته منطق أرسطو إذ يعد بالفعل أحد الأسس الهامة للمنطق الصوري الحديث . وعلي أي حال فما يعنينا هنا هو أنهم اهتموا بنمط من الاستدلالات الشرطية المتوافقة مع نظريتهم المعرفية الي تأرجحت بين المادية والصورية ، أي بين الاعتراف بدور الحواس وأساسها الواقع الخارجي المادي وبين العقل ودوره في بناء الاستدلالات والبراهين الصورية التي يعنى فيها بالصحة الصورية للاستدلال من حيث الاتساق الضروري بين مقدماته ونتيجته .

الهوامش والمراجع

(1) - أنظر:

Irving M. Copi : Inroduction to Logic,.

Collier Macmillan International Editions , fifth Ed .New york 14th/ p.3

(2) - أنظر: مقدمة نشيد بارمنيدس ، الترجمة العربية المنشورة في : ميشلين سوفاج ، برمنيدس ، ترجمة " بشارة صارجي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1981 م، هي 54

(33) - د. هدي الخولي : هرقليطس - الشذرات الكاملة - ترجمة وتعليق ، نشرة أثينا 2013 ، ص 32 .

(4) - نفسه

(5) - شذرات هيراقليطس (95) الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني في كتابه : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ، الطبعة الأولى 1954م ، هي 110

press ,1944 / (6) -Dumitriu(A) :History of Logic , vol . I. Eng.tran ,. Abacus
p.82

(7) - أنظر : بارمنيدس : قصيدة " في الطبيعة Peri Physeos ، الترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، بنفس المرجع السابق ، ص 130

وراجع كتاب : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، نشرة دار قباء الحديثة ، الطبعة الثانية بالقاهرة 2007 م ، ص 168 ، هامش 17 ص 214

(8)

Aristotle : Metaphysics (B. xii, ch.4, 1078 b25–30 Eng.tran. By W. D. Ross.,In"Great Books of the Western World", Encyclopedia Britannica , Inc. , London 1952 ,p.610.

(9) انظر : أفلاطون ، أوطيفرون ، الترجمة العربية للدكتور ذكي محمود في " محاورات أفلاطون " ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1966م ، هي 17-19

(10) انظر =

Stone (L.f) , the Trail of Socrates , Anchor Books Double day, New york 1984, p. 68

(11) انظر كتابنا : نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دأر المعارف بالقاهرة ، الطبعة الأولى 1986م ، الفصل الخاص بالجدل .

(12)

Mathews(G) , Plato's Epistemology and related Logical problems , Selections from Philosophers ,Edited by Mary Warnock , London , 1972,p.43

(13)

Jowett (B) ., The Dialogues of Plato , vol. II, Introduction of " Republic " , Oxford – At the Clarendon press ,1953 ,p.69.

(14) انظر كتابياً : فكرة الإلهية عند أفلاطون ، دار التنوير بيروت ، الطبعة الخامسة 2008 م، ص175

وأيضاً كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، سبق الإشارة إليه ، ص504

(15) أفلاطون ، بارمنيدس (132م وما بعدها) الترجمة العربية لحبيب الشاروني ، نشرة المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة (359) ص 23 وما بعدها

(16) انظر : أفلاطون : ثياتيتوس - عن العلم ، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1973 ، ص 114-143 وراجع مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة مطر بنفس المصدر ، ص19

(17) انظر: نفس المصدر السابق ، ص151

ومقدمة الترجمة ، ص21

(18) أفلاطون: نفس المصدر السابق ، الترجمة العربية ص165

وقارن نفس هذا الموضع في الترجمة الإنجليزية لكورنفورد في :

Cornford , Plato's theory of knowledge, Theaetetus – 210A), London ,
Routledge & Kegan Paul LTD, 1973, p.161 .

(19) انظر : مقدمة أوجست ديبس للترجمة الفرنسية لمحاورة السوفسطائي التي نقلها إلي العربية الأب فؤاد جرجي بريارة، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق 1969 ، ص 17

وانظر أيضاً :

Routledge & Kegan Paul , London and Boston Gosling (J.c.b): Plato ,
1973, p.137-139

(20) د . عزت قرني ، مشكلة الحمل المنطقي - الثورة المركزية في محاورة السوفسطائي ، بحث منشور كملحق لترجمته العربية لمحاورة " السوفسطائي " نشرة مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت 2001 م ، ص157

ويمكنك مراجعة الفقرات المشار إليها في ذات الكتاب بالترجمة العربية للمحاورة .

(21) نفسه ، ص 158

(22) د . عزت قرني ، نفس المرجع السابق ، ص 162 وهامش (9) فيها .

(23) انظر : أرسطو : دعوة للفلسفة (بروتز بيتيقوس) ، ترجمة د . عبد الغفار مكاوي ، نشرة جامعة

صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد 3، 1982 م

(24) انظر أرسطوطاليس : كتاب النفس ، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، دار احياء الكتب

العربية ، الطبعة الأولى 1949 م

Aristotle:Metaphysics(B.I.ch.I-980),Eng.Trans.By W.D.Ross,in "Great Books of the Western world "(8), Aristotle (1) . William Benaton Publisher,Encyclopaedia Britannica 1952 , p .499

(26) اميل برييه ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى

1982م ، ص 227

27)Fuller (B.A.) : History of Greek Philosophy (Aristotle),

New york . Henry Holt and company , U,S,A.,1931 , p. 162 .

28) Randall , (J.H),Aristotle . Clombia University press, new york and London ,

1962, p.32

(29) انظر كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف

بالقاهرة، الطبعة الأولى (1986) ، ص 29-38.

وأيضاً كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية - أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية ، الدار المصرية

اللبنانية بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، 2013 ، ص 89-92.

(30) انظر : نظرية العلم الأرسطية ، سبق الإشارة إليه ، الفصل الثاني بعنوان نظرية القياس ودورها في تطور العلوم الرياضية ، ص 121 وما بعدها ، والفصل الثالث بعنوان نظرية الاستقراء ودورها في تأسيس وتطور العلوم الطبيعية ، ص 173 وما بعدها .

(31) انظر: يان لوكاشيفتش ، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمته ، د. عبد الحميد صبره ، الإسكندرية ، نشأة المعارف ، 1961م.

(32) انظر : د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية ، سبق الإشارة إليه ، الفصلان الثاني والثالث من الباب الثاني.

(33) انظر تفاصيل هذا في كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، طبعة دار المعارف بالقاهرة ، 1985 ، 1987.

(34) انظر : بوشنسكي (أ.م.) ، المنطق الصوري القديم ، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز ، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ، 1996 م ، ص 210-211.

(35) نفسه ، ص 211.

(36) انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة بالقاهرة ، 1953م، ص 211-212.

وأيضاً : د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج4، المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلينستي ، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ، 2014م ، ص 24-27.

(37) انظر : Thomas (F.) , De Epicure Canonica , Paris, 1889.

نقلاً عن : جان بران: الفلسفة الأبيقورية ، ترجمة جورج أبو كسم ، الأبدية للنشر ، دمشق، 1992 ، ص 45.

(38) جان بران ، نفس المرجع السابق ، ص 45-46.

(39) نفسه ، ص 45 وهامش (46) ، ص 144.

(40) انظر : Cicero : De Finibus , 1-7-22

نقلاً عن : جان بران : نفس المرجع السابق ، ص 46 .

(41) جان بران ، نفس المرجع .

(42) نفسه ، ص 46-47.

43) George k. Strodach : the Philosophy of Epicurus , Northwestern University press , U.S.A , 1962 , p. 35-36.

44) Lucretius , De Rerum Natura , liber II, 1040, 1047) , Eng Trans. by Cyril Bailey , vol. I , Oxford ,at the clarendon press, p. 291.

(45) أميل رسيه : تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني ، الفلسفة الهلنستية والرومانية ، ترجمة جورج طرابيشي ، بيروت - الطبعة الثانية 1982 ، ص 102.

وانظر أيضاً : G.K. Strodach , op, cit , p. 39

(46) انظر : أبيقور : رسالة إلي فيثوقلاس ، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد في كتابه : أبيقور ، الرسائل والحكم ، نشرته الدار العربية للكتاب ، 1991م ، ص 192.

وكذلك : مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلنستي ، سبق الإشارة إليه ، ص 95.

47) Diogenes laertius , lives of Eminent Philosophers, Eng. Trans. by D. Hicks (M.A.) ,vol. I ,London – William Heinemann , New york , G.P. Putnam's , without date, VII, p. 150.

48) د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق ، ص 170.

49) Diogenes laertius, op ,cit , VII- 47 , Eng. Trans. , p. 157.

50) انظر ، د. عثمان أمين ، الفلسفية الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية 1971م، ص 96-100.

51) D.L., op, cit , p. 150.

52) Ibid , p. 150.

53) انظر عرضاً مفصلاً لهذه الاستدلالات وأنواعها في :

عابر محمد عبد العزيز : إسهامات الرواقيين المنطقية ودورها في تشكيل المنطق الرمزي الحديث ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب بسوهاج - جامعة جنوب الوادي ، مصر 2003م، ص 119-129.

وراجع كذلك : د. عثمان أمين ، نفس المرجع السابق ، ص 136.

وأيضاً : D.L. , op , cit , VII, 77-81 , Eng. Trans., p. 185-189.

54) انظر : عابر محمد عبد العزيز ، نفس المرجع السابق ، ص 127.

55) انظر تفاصيل كل ذلك في نفس المرجع السابق ، ص 128 - 148.