

فلسفة التعليم لدى السفسطائيين

محمود السيد مراد (مصر)

ظهرت السفسطائية في يونان القرن الخامس ق.م كحركة تعليمية تنويرية قادت ثورة تغيير جذري للنظام التعليمي القديم والذي كان نظاماً أرسطوياً يحتكر التعليم والتربية ويقصرهما على فئة قليلة من الأثرياء يتوارثونهما جيلاً بعد جيل، ودعت السفسطائية إلى قيام نظام تعليمي جديد يعتمد في المقام الأول على ديمقراطية التربية وجعلها متاحة أمام الجميع بلا استثناء. ولعل هذه الثورة التربوية هي التي حركت ضغينة المؤمنين بأرسطو المعروفة والتعليم من أمثال أفلاطون وأرسطو ضد هؤلاء المعلمين الشعبين فما تركوا مناسبة إلا ونالوا من سمعة السفسطائيين تجريحاً وتنكياً. جاء السفسطائيون إذن فأعلنوا وجود إمكانية لتعليم الفضيلة السياسية للجميع. إذ لقد كان الاعتقاد السائد قبلهم في بلاد اليونان أن الفضيلة والمعرفة موروثاً لدى أسر بعينها ولا يمكن أن تخرج من بين أجيالها، ومن ثم كان إعلان السفسطائيين قدرتهم على تعليم الفضيلة بمثابة ثورة عظيمة على نظام التعليم الأرسطو الذي يقوم على محاكاة الشباب للشخصيات العظيمة من خلال مخالطتهم فترة طويلة. كما كان هذا الإعلان أيضاً ثورة عظيمة على التعليم الذي كانت تقدمه المدارس الفلسفية السابقة والذي كانت تقصره على طبقة قليلة العدد من الأتباع والتلاميذ لتعدهم ليصبحوا فلاسفة مثل الزعماء ، وليس ليكونوا ناجحين في الحياة العملية كما نادى السفسطائية.

ولما كانت فلسفة التعليم أو فلسفة التربية هي ذلك العلم الذي يهتم بدراسة الإطار العام للتعليم وكذا السياسات التعليمية الكلية التي تضبط منظومة التعليم في بلد ما من البلدان وسط المتغيرات المتلاحقة التي تحيط بها، فإن الورقة البحثية الحالية تهدف إلى تناول الإطار العام للتعليم في بلاد اليونان الذي رأت الحركة السفسطائية ضرورة أن يسود حتى يتواءم النظام التعليمي اليوناني مع المتغيرات السياسية والاجتماعية والعلمية التي لحقت بالمجتمع إبان القرن الخامس ق.م. فضلاً على أنها سوف تتناول الأصول الفلسفية للتعليم السفسطائي، وكذا السياسات العامة للتعليم لدى السفسطائيين، والضوابط الأخلاقية والدينية التي ينبغي مراعاتها فيما يتم تعليمه للطلاب، و يلتزم بها المعلمون في التعليم. وأخيراً: الممارسات التطبيقية السفسطائية لهذه السياسات العامة للتعليم.

وسوف يعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي في العرض وفيما سوف ينتهي إليه من نتائج.

أولاً: المتغيرات السياسية والاجتماعية ابان القرن الخامس ق.م

فُدر لأثينا القرن الخامس ق.م - التي خرجت مزهوة بانتصارها على الفرس ودحر شوكتهم عن اليونان - أن تشهد تجربة حضارية فريدة، فقد تجمعت في سماءها آنذاك عدة عوامل ساهمت في قيام حضارة يونانية مبدعة امتدت أنوارها لتسطع في سماء العالم أجمع قرونا عديدة.

فلقد عرفت أثينا في هذا القرن قيام أكمل نظام ديمقراطي شهده التاريخ حتى الآن، نظام يتيح لكل مواطن فيه فرصة المشاركة الشخصية في إدارة شئون المدينة سواء كعضو في الجمعية الشعبية (الإكليزا) Ecclesia أو كعضو في مجلس الخمسمائة (البولا) Boule. وكان من حق كل مواطن حر - وفقاً لهذا النظام العظيم - أن يتم اختياره بالقرعة من سجل المواطنين لصبح عضواً في واحدة من هاتين السلطتين، وكان من المؤكد أنه سوف يشترك فيهما على الأقل مرة واحدة في حياته.

وقد صاحب ذلك تغير حتمي في معيار جدارة المواطن وأهليته، فلقد قاد انتقال المجتمع الأثيني آنذاك من مجتمع قبلي رعوي إلي مجتمع تجاري إمبراطوري ديمقراطي، وعقب إصلاحات المشرع "صولون" (+ 610 ق.م) Solon المنصفة للطبقات الشعبية الكادحة، وبعد الانتصار العظيم على الفرس، والذي أحرزه البحارة والجنود وعامة الشعب في المقام الأول بأيديهم وحدهم في معركة سلاميس 480 ق.م، قاد كل ذلك إلي ازدهار الطبقات الشعبية في المجتمع الأثيني وبروزها إلي المصاف العليا. (1)

ولم تكن هذه الديمقراطية هي ديمقراطية دولة المدينة، بل كانت ديمقراطية الإمبراطورية الأثينية التي انتعشت بفضل تدفق الثروات عليها من مستعمراتها المترامية. فكان من الطبيعي أن ينتج عن هذا التدفق عملية إثراء للعديد من أفراد الطبقات التي كانت معدمة من قبل (البحارة، التجار، الجنود) علاوة على أنه أتاح ذلك للمواطنين الفراغ اللازم للمشاركة الفعلية في سياسة الدولة. فضلا عما ترتب على هذا من تدفق أعداد هائلة من الأجانب والعبيد على أثينا، مما أدى إلي انهيار التوازن الأرستقراطي القديم، وأضحى النظام أكثر شعبية بكثير مما كان من قبل. مما دفع

الساسة إلى ابتداع تقليد جديد، وهو الإعلاء من سيادة الشعب بلا حدود، وإشغاله بالمصالح العامة من أجل القضاء على حنق الطبقات الفقيرة وتأمرها، ومن ثم أصبح المجال مفتوحاً أمام هذه الطبقات إلى المشاركة السياسية. (٢) فكان لا بد أن تدفع كل هذه المكاسب التي جنتها الطبقات الشعبية نتيجة لسيادة نظام الحكم الديمقراطي وعلى رأسها: التمكن السياسي و الثراء الطارئ، وهذا الفراغ، الصفوة الحاكمة ومعها معظم طبقات المجتمع إلى أن يصبح التعليم والحصول على الثقافة مطلباً شعبياً ملحاً لدى جميع الطبقات.

فإذا ما أضفنا إلى هذا أن هذه السيادة للطبقات الشعبية قد أدت إلى انبعاث الروح الفردية بين طبقات المجتمع. إذ بفضلها تحول المجتمع اليوناني إلى مجتمع كل نظمته ومؤسسته من وضع الأفراد ولصالح الأفراد، فالفرد هو الذي يسن القوانين، وهو الذي ينفذها، وهو الذي يحاكم من يخرج عليها. وهو كذلك الذي يقرر سياسات المدينة في الجمعية الشعبية، وهو الذي يضحي بدمه وروحه في سبيل نصرته المدينة، الأمر الذي جعل الفرد يعتز بمدينته، وتعتز هي به. ويعتز بكونه عضواً فعالاً ومنتجاً في دولة حرة لها سيادتها، وبهذا تحول حب الشرف والرفعة الذي كان -كما أخبرنا يورا- طابعاً متأصلاً في الشخصية اليونانية إلى مفهوم جديد (٣)، إلى أنانية فردية تحارب كل ما يهدد مصالحها. ولم يتقاعس الفرد المنتشي بقوة شخصيته هذه من جانب، وبسمو مدينته ورفعتها من جانب آخر- عن خوض المخاطر في سبيل تحقيق أمله في السيادة على الآخرين. فأنا عندما أعرف كيف أوجه الآخرين ليقدموا مصالحهم ورأي الشخصي- كما فعل بريكليز في رأي هيجل- فإنني أحقق بذلك مجدي الشخصي. (٤)

حمل السفسطائيون على كاهلهم نتيجة للتحويلات السياسية والاجتماعية الجديدة - مهمة نشر التربية والثقافة على الجماهير ، حملوا مهمة وضع برنامج تربوي يعد الشباب إعداداً عقلياً ومعرفياً لحياتهم المستقبلية ، وكان هذا تجديداً عظيماً منهم في بلاد لم تكن تضع برنامجاً رسمياً لتعليم أبنائها ، ولم تكن تعرف الجامعات والتعليم العالي الذي نعرفه اليوم ، ولم يكن الدين القائم هناك ديناً تربوياً أو توجيهياً على الإطلاق ، بل كان عبارة عن مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات المتوارثة.

ثانياً: الأصول الفلسفية للتعليم السفسطائي

ارتكز التعليم السفسطائي للفضيلة على عدة منطلقات فلسفية يمكننا أن

نسميها بالمصطلحات التربوية الحديثة الأصول الفلسفة للتربية السفطانية" والتي يمكن إجمالها في الأصول الفلسفية التالية :

١- الإيمان بحسية المعرفة ونسبيتها

لاشك أن دعوة السفطانيين إلي النسبية هي أبرز البصمات التي تركها السفطانيون في تاريخ الفكر الفلسفي عامة ، إنها الإسهام الوحيد الذي سرعان ما يتبادر إلي الذهن عند ذكر السفطانية عرضاً في إثناء الحديث. والواقع أن السفطانيين في نسبيتهم هذه كانوا معبرين عن ظروف وملابسات عصرهم. إذ لم تأت هذه النسبية من فراغ ، بل تجمعت عدة عوامل معا في هذه الفترة استدعت القول بالنسبية لعل من أبرزها : ما شهده هذا العصر من تغيرات جذرية في النظم والحقائق القديمة ؛ حيث انهارت الأرستقراطية القديمة والتي ما كان يُتصور انهيارها ، وبرزت طبقات جديدة إلي مراكز الصدارة في المجتمع بعد أن كانت معدمة غير الطبقة الثرية. إضافة إلي ما كان كامناً في مذاهب الفلاسفة القدماء من تناقض شنيع اكتشفه أهل هذا العصر ، ويتمثل — كما يقول بول جانيه وجبريل سبائي — في أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا يقصدون بالأفكار العقلية في مذاهبهم تلك الأفكار الأولية ، وإنما كانوا يقصدون عمل العقل في معطيات الحس ، والصعوبة هنا أن هذه الفلسفات كانت توكيدية طبيعية ، ومن ثم لم تكن المعرفة الحسية مجرد نقطة بدء لهذه الفلسفة ، بل كانت شرط وجودها ، وعندما تتكر هذه الفلسفات تلك المعرفة تكون قد قضت على نفسها بنفسها^(٥).

لقد جاءت السفطانية فبلورت الأحاسيس التي أخذت تنتشر بين معاصريهم في نظرية عامة واحدة هي النسبية ، وقاموا بصهر كل المذاهب الفلسفية المتضاربة التي تنبث الشك في النفوس في بوتقة الذاتية ، والخطأ الذي وقع فيه السفطانيون ولم يتبينوه هو الغلو في اعتناق هذه النسبية ، فلم يعترفوا فيها بحق الموضوع المدرك ، وتناسوا أن للحقيقة وجودها الموضوعي كما سوف نرى.

نادي السفطانيون بسيادة النسبية قانونا عاما في المعرفة ، والطبيعة والسياسة والأخلاق على السواء ، واتخذوا من الإنسان بحواسه معياراً وحيداً للحقيقة. وبذلك وقفوا على الطرف النقيض من كل مذاهب الفلاسفة السابقين عليهم. إذ أنهم بنسبيتهم هذه يستدلون من الجزئي على العام الكلي ، في حين أن كل الفلاسفة السابقين يستدلون من العام (الكون) على الخاص (الإنسان).

كان الشعار الذي بلور فيه السفسطائيون نسبيتهم هذه هو مقولة بروتاجوراس الشهيرة " الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، الأشياء الموجودة أنها موجودة ، والأشياء غير الموجودة أنها غير موجودة." (٦) ولم تكن هذه المقولة مجرد شعار عادي ، بل كانت مقولة خطيرة جعلت كل ركائز العالم المعاصر لها تهتز وتضطرب بجملتها ، ولو لم تكن هذه المقولة بهذه الخطورة لما اقتنع لها أفلاطون وقتا طويلاً من وقته الثمين لوضع محاوره - من محاوراته الطويلة - بجملتها لمناقشة هذه المقولة وحدها ، ولما اهتم أرسطو بشرحها والتعليق عليها في أكثر من موضع من كتبه.

ومما يسترعي الانتباه في التفسيرات التي وضعها المؤرخون لمقولة بروتاجوراس السابقة أنها تكاد تجمع على تفسير المقولة على أساس مذهب الصيرورة لدي هيراقليطس ، باعتبار أن بروتاجوراس اعتبر التغيير قانوناً عاماً يسري على الوجود بجملته. وهذا ما يمكن أن نجده بوضوح في تفسيرات كل من أفلاطون وأرسطو وسكستوس أمبريقوس للمقولة. حيث ذهب أفلاطون في تفسيره إلي أن بروتاجوراس يؤكد على أن الأشياء و الإنسان كلاهما في حالة دائمة من التغيير المستمر ، ولا وجود للحقيقة المطلقة القائمة بذاتها. فما يبدو لي أنه حق يكون حقاً بالنسبة لي ، وما لا يبدو لي أنه حق فلا يكون حقاً. ويضرب أفلاطون مثلاً على ذلك بالرياح : فقد أشعر أنا بالقشعريرة منها فأحكم بأنها رياح باردة ، في حين قد لا تشعر أنت بذلك فتحكم أنها دفيئة ، وكلا الحكمان صادقان بالنسبة لكلينا (٧). وفي شرح أرسطو للمقولة الوارد في كتابه " الميتافيزيقيا " نجد الفكرة السابقة نفسها تتكرر ، فهذا الذي يبدو لكل إنسان أنه موجود يكون موجوداً ، ومن ثم فالشيء الواحد يكون موجوداً وغير موجود معا ، وكذلك المعاني الواردة في عبارات الآخرين المتعارضة تكون صادقة. (٨) وفي تعليق سكستوس أمبريقوس يرد شيء قريب من هذا ، حيث ذهب إلي أن بروتاجوراس في مقولته يقرر أن كلا من المادة والحواس تتغيران ، فهذه الأخيرة تتغير حسب مراحل الحياة وأحوال البدن المتقلبة. وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات ، وهي طالما ترتكز على نفسها ، فإنها قادرة على التشكل بكل الصفات التي تظهر أمام الجميع ، والناس يدركون صفات مختلفة في أوقات مختلفة ، وهذا راجع إلي أحوالهم المختلفة ، فأولئك الذين يكونون في حالة طبيعية يدركون الصفات الطبيعية والعكس. (٩)

إن هذا الذي تجمع عليه الشروح السابقة لمقولة بروتاجوراس وهو: أن الصيرورة هي القانون العام والأول للوجود وللإنسان لا يعني هذا أن بروتاجوراس كان معتقاً للشك المطلق مذهباً خاصاً به ، إنه لا ينكر الحقائق إنكاراً تاماً ، إنما هو ينكر فقط أن يكون لها وجود مستقل وحدها بدون وجود الإنسان المدرك لها. فلم تكن نسبية بروتاجوراس دعوة إلي الفوضوية والأناية ، دعوة إلي أن يفعل كل إنسان ما يبدو له دون مراعاة للحقيقة ، ولا لمصالح الآخرين. وإنما كانت دعوة إلي تجديد أسس المعرفة القديمة التي كانت السبب في القطيعات المترتبة التي اعتنقتها المذاهب الفلسفية السابقة على السفسطانيين. كانت دعوة إلي إعادة بعث الحياة والحيوية في المعرفة بعد أن كادت أن تموت بسبب القطيعات الجامدة.

يمكننا مما سبق أن نجمل معنى مقولة بروتاجوراس في أن الإنسان بجملته لديه هو الموجد لوجود ومظهر الأشياء القائمة أمامه في الكون. وبروتاجوراس بهذا لا يقيم تفرقة بين المحسوس والمعقول ، لأن الشيء الظاهر عنده هو نفسه الشيء المدرك ، والإدراك لديه دائماً ما يكون إدراكاً لشيء موجود ، ومن ثم فهو صادق دائماً. أما جوهر كينونة الشيء لديه فهو فعل الظهور (الإدراك) ، وبهذا يقترب بروتاجوراس من جورجياس الذي يقول بأن الشيء لا يوجد إلا إذا نجح في الظهور. فنسبية بروتاجوراس تؤكد على أنه في المعرفة لا يمكن أن نتجاوز طبيعتنا الخاصة ، وطبيعة الموضوع المدرك كذلك.

إن الأساس الذي تقوم عليه نسبية بروتاجوراس هو " التصور " أو " الرأي الشخصي " للفرد باعتباره معيار للحقيقة. وبهذا يكون بروتاجوراس — في رأي ألكسندر كواريه — مقدماً مذهباً حسيماً لعلم الإنسان ، أو قل نوعاً من فلسفة العقل السليم ، والتي تقرر إن الشيء الواقعي هو الوحيد المدرك ، وهو يعارض بذلك بشدة كل التصورات والمعتقدات الدينية والميتافيزيقية السابقة عليه التي تقر بوجود الحقيقة الموضوعية المجردة والمستقلة. ^(١٠) و جورجياس — الزعيم الثاني في المدرسة — بدوره يؤكد على أنه لا توجد سوى تصوراتنا وأرائنا عن الأشياء. وهذه الآراء لا تكون مطلقة الصدق ، ومن ثم فلا يمكن نقلها للغير ، لأن لهذا الغير آراؤه الخاصة به أيضاً كما أن لنا نحن آرائنا الخاصة. ودليلنا على هذا التفسير ما ورد في رسالة جورجياس التي بعنوان " في مديح هيلين " حيث ورد فيها " أنه لما كان من المستحيل على الإنسان أن يجمع معرفة ما حدث في الماضي ، وما يحدث في الحاضر ، وما سوف يحدث في

المستقبل ، فإنه ينبغي أن يقنع الإنسان في كل الموضوعات بالتصور "الرأي" ، لأنه الأداة الوحيدة التي تهدي العقل وترشده. ^(١١) وهي كما نعرف أداة نسبية ومتغيرة من شخص إلي آخر .

وفي نهاية حديثنا عن النسبية باعتبارها الأصل الفلسفي الأول للتربية السفسطائية نود التأكيد على أنهم لم يكونوا في نسبيتهم هذه شكيين ولا ساخرين بشكل مطلق ، بل اتخذوا من الشك وسيلة للوصول إلي معرفة الواقع ، وإن تكن هذه المعرفة معرفة حسية. لقد كانوا فلاسفة واقعيين أدركوا بخبرتهم ، ومعها رحلاتهم المتعددة أن الحق نسبي ، وأن الرأي أو التصور يلعب دوراً كبيراً في تقرير هذا الحق. فلم يرجع الفضل الأول إذن في القول بالنسبية في بلاد اليونان تلك التي كانت غارقة آنذاك في القطيعات الجامدة. ولهذا لم يجد هيجل وصفاً للسفسطائيين يعبر عن عملهم التنويري سوى أنهم " الفلاسفة الذاتيين" وتابعه زيللر فاعتبر النسبية والشك والثورة على القديم الطابع المميز لهم.

٢- اعتناق النزعة المادية

كان من الطبيعي أن يقول السفسطائيون بالمادية في نظرية المعرفة طالما أنهم اعتنقوا ذاتية نسبية متطرفة كهذه التيرأيناها. وبهذا يشاركون أعلام التنوير الفرنسي في اعتناق المادية سواء بسواء. فكثير من أعلام الحركتين اعتبروا النشاط العقلي ، بل والنفس الإنسانية عبارة عن إحساسات متحولة. وهناك من أعلام التنوير الفرنسي من نسب إلي المادة قدرة ذاتية على الحركة والإحساس ، وألغي تماماً دور العقل في المعرفة مثل هولباخ ودي لاميتربوديدرو وهلفثيوس وغيرهم. ^(١٢) فكل أفعال الإنسان وتصرفاته لدى هؤلاء انعكاس لجسمه ونشاط هذا الجسم ، بل أن العالم بما فيه الإنسان نفسه يتحرك ويعمل وفقاً لقوانين المادة الأولية القائمة على ارتباط العلل بالمعلومات.

أما السفسطائيون فتظهر المادية عند الكثير منهم — وإن تكن أقل وضوحاً من تلك السابقة. فشعار بروتاجوراس " الإنسان معيار" يجسد نزعة مادية واضحة ، حيث وضع بروتاجوراس فيه الإنسان بحواسه (المادية) معياراً لكافة أشكال الوجود ، وأسقط القول بالعالم المفارق المثالي إسقاطاً تاماً ، وقال بالطابع المتصارع للعالم الظاهراتي باعتبار أن التغيير هو حقيقة الوجود الأزلية ، وهي مادية تقترب من مادية هولباخ ودي لاميتري القائلة بأن العالم يسير بمقتضى قوانين المادة الأزلية.

لقد كانت نزعة بروتاغوراس المادية هذه هي التي دفعته . كما يقول كيرفيرد - إلي نقد الخطوط والدوائر المجردة واعتبارها أشياء غير طبيعية ، وكان في نقده هذا ينكر وجود أي شيء غير المحسوس. ^(١٣) وهو في هذا قد سبق مادي القرن الثامن عشر في القول بأن التغير والحركة سمتان ضروريتان للوجود وللإنسان ، وسبقهم أيضا في القول بأن كل أفكارنا وأنشطتنا العقلية عبارة عن إحساسات متحولة. وتكمن إمكانية معرفة العالم لديه في الاحتواء العام لصفة التغير ، فالذات المدركة جزء من العالم ، وهو نفسه شيء متغير ، ومن ثم فلا بد من أن يكون هناك تطابق بين الإحساس وبين موضوع إدراكه حتى يتم الإدراك والمعرفة. معني ذلك أن المعرفة تتم عندما يجد الإنسان في تتابع حالات الوجود المتغيرة المحيطة به ما يتطابق مع أسلوبه في الوجود. ^(١٤)

كما أنكر جورجياس وأنطيفون وجود عالم مفارق ، وناديا بأن هذا العالم المادي هو العالم الوحيد القائم لدينا ولا نعرف غيره. وهذا ما يبرزه جورجياس في كتابه " في اللاوجود" وقد سبق أن تعرضنا له. أما أنطيفون فقد انحدرت إلينا له شذرة صريحة تؤكد على هذه المادية ؛ فقد ذكر أرسطو في "الطبيعة" رواية تقول بأن أنطيفون من المناديين بالمادة الأولى المؤثرة في ذاتها ، وغير متأثرة بأي شيء غيرها ، فطبيعة السرير مثلا هي الخشب ، وطبيعة التمثال البرونز ، ومن ثم فلو أنا دفنا سريراً خشبياً في الأرض ، وتركناه فترة ليتوالد ، فإن الناتج لن يكون سريراً آخر ، وإنما مادة الخشب. ^(١٥)

والواقع أن النص السابق يحمل تأكيداً قوياً على إيمان أنطيفون القوي بأن المادة هي الحقيقة الأولى والأخيرة للوجود ، وليست الصورة التي هي عرض زائل على عكس ما سوف يقوله أرسطو فيما بعد. وهناك شذرات منفصلة لأنطيفون تؤكد بشكل غير مباشر على ماديته هذه ؛ ففي إحداها ورد قوله " تصوير الطبيعة صورة ، وليست الصورة هي التي تصبح طبيعة في الحقيقة ، لأنها قد تشكلت من قبل." ^(١٦) وفي شذرة أخرى ورد " لو تجردت الطبيعة المنظمة من الوسائل المادية لأخرجت الكثير من الظواهر الجميلة بشكل مضطرب." ^(١٧) فأنطيفون في هذه الشذرة يعتقد ما سوف يعتقه ماديو القرن الثامن عشر الميلادي من أن المادة هي أساس النظام والحركة في الكون ، وما كان لنسق الكون أن يستقيم لولا وجود المادة وقوانينها الأزلية فيه. وليست قوانين المادة هذه ونظمها - والتي تسير الكون - مفروضة على المادة من

خارجها من قبل قوة عليا (الإله) وإنما هي قوانين نابغة من المادة ذاتها ، ووجودها وجود تلقائي.

إن الشيء الجديد في مادية السفسطائيين ، ولا يوجد في مذاهب الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهم : هو رفضهم الاعتراف بوجود أية قوى في العالم خارج حدود المادة. فطاليس المالطي الذي قال بالماء أصلاً لكل شيء في العالم وهو بالطبع عنصر مادي ، عاد فأكد من جديد على أن كل شيء في العالم مليء بالآلهة وأرواحها المحركة ، فأنحرف تماماً عن اعتناق المادية ، وهكذا فعل معظم الفلاسفة بعده حتى عصر السفسطائيين ، ولم يجرؤ أحد على إعلان المادية صريحة ومجردة — دون الاعتراف بأية علل مفارقة سوى السفسطائيين. وكان هذا هو الجانب الثاني التنويري في نظرية المعرفة لديهم ، وهو جانب مكمل للجانب الأول فما دام كل شيء نسبي وما داما الإنسان هو الوحيد بحواسه الذي يقرر طبيعة الأشياء من حوله ، فالخطوة التالية بعد ذلك هي القول بسيادة المادة في الكون.

٣- الإيمان بموسوعية المعرفة

الأصل الفلسفي الثالث لتربية السفسطائية هو قولهم بالموسوعية، ونحن نعرف أن الحركة السفسطائية نفسها لم تقم إلا من أجل نشر وتبسيط المعرفة على الناس ، وإخراجها من دائرة الأسرار إلى دائرة الجماهير والقيادات الواعية. حيث كانوا بالساحات العامة والأسواق والأندية والطرق يعلمون الناس الفضيلة وحسن الخطاب ، مما جعلهم يتعدون حدود التخصص في علم بعينه ليتعلموا و يعلموا المعارف في جملتها بلا استثناء ، وهذا شيء منتظر من معلمين شعبيين يتفخرون بمدى اتساع دائرة معارفهم ، ويعرفون أن قدرتهم وجدارتهم تُقاس بمدى اتساع هذه المعارف. إنهم على نحو ما فعل سقراط قد عاشوا فكرهم ، وفكروا في واقعهم المحيط بهم. لم يعد الفيلسوف لديهم قابلاً في برجه العاجي يتأمل الكون والسماء ، بل نزل على يد السفسطائيين . إلي الناس يحدثهم ويحدثونه ، يعيش مشاكلهم ، ويحاول جاهداً حلها.

لقد وصف "بيجر" السفسطائيين بأنهم يقدمون منجماً لا قاع له أبداً للمعرفة التي من الممكن أن نسماه "علم اجتماع المعرفة"^(١٨) The Sociology of Knowledge ولم يأت وصف بيجر لهم ، ولا إشاراتنا السابقة بموسوعية المعارف السفسطائية من فراغ ، فقد وردت عدة روايات تاريخية تؤكد على أن الموسوعية كانت

طبيعة ثابتة لدى أعلام السفسطائية. شهادات تاريخية حتى لدي أفلاطون نفسه عدو السفسطائيين الأكبر ؛ ففي محاوره السفسطائي-وهي المخصصة أصلاً لنقد السفسطائية - ذكر أفلاطون أن السفسطائي يتميز بالتضارب في الرأي ، إذ يعلم الموضوعات الخاصة بالأشياء الخفية ، والأشياء المشاهدة في الأرض ، وعملية الوجود ، وكيف وُجدت الأشياء ، والقوانين المتصلة بكل شيء في السياسة ، ولم يدرس بروتاجوراس وحده هذا بل ودرسه غيره من السفسطائيين كذلك. (١٩) ونشاهد هنا أن أفلاطون وهو يذم السفسطائيين يشيد دون أن يدري بما عندهم من موسوعية. وهناك دليل آخر على موسوعية السفسطائيين إلي جانب هذه الشهادة الأفلاطونية المنصفة ، وهو أن تتنوع مؤلفات السفسطائيين ، وتنوع أسماءها التي وصلتنا يدلنا بوضوح على مدى ما كان لديهم من موسوعية. فمثلاً بروتاجوراس نجد أن قد وصلتنا في قائمة ديوجين لأيرتوس لمؤلفاته أسماء مؤلفات له عن الآلهة ، وعن اللاوجود ، وفي طبيعة الإنسان ، وفي طبيعة العالم الأخروي ، وفي شرح أقوال الشعراء ، وفي اللغة... الخ ونجد نفس الأمر لدي السفسطائيين الآخرين.

يأتي على رأس السفسطائيين الذين جمعوا وعلموا في برامجهم الدراسية معارف متنوعة ، وعلوم مختلفة هيبياس الإيلي والذي لقبه كسينوفون بلقب "الموسوعي" Polymath كما أشاد أفلاطون نفسه بموسوعيته هذه أيضاً ، ففي محاوره "هيبياس الصغرى" ذكر أن هيبياس أعلم الناس بالحساب والأعداد ، وأنه بارع في الهندسة والفلك والموسيقى والشعر ، وضليع في الخطابة ، وأنه صعد ذات مرة إلي الألعاب الأولمبية وهو مسلحاً بعدد كبير من الأعمال الشعرية والنثرية ، وكان كل ما يرتديه من صنع يديه ، من الخاتم الذي في إصبعه إلي الحذاء الذي في قدميه. (٢٠) وبناءً على هذه الرواية لم يكن هيبياس موسوعياً فقط في المعارف النظرية وحدها ، بل وكان بارعاً في الأعمال اليدوية أيضاً. وهو بهذا يقدم المثال الأول للفيلسوف الذي يجمع بين النظر والعمل على نحو ما سوف يفعل فلاسفة العصر الحديث في عصرنا، كما أنه يوجه في ذات الوقت هجوماً شنيعاً على الفلاسفة الميتافيزيقيين السابقين عليه والذين كانوا منغمسين طوال حياتهم في التأمل المجرد دون أدني نظرة إلي ما يحدث تحت أقدامهم على الأرض.

ويشير أفلاطون في محاورتي "هيبياس الكبرى" و"بروتاجوراس" إلي موسوعية البرنامج الدراسي الذي كان هيبياس يقدمه لتلاميذه ، فقد كان مشتملاً على

الهندسة والحساب والموسيقي والشعر والخطابة.^(٢١) وكم اعتمد هيبياس في موسوعيته هذه على اختراعه لفن تقوية الذاكرة Mnemonics، إذ كان بمقدوره وهو في سن متأخرة أن يعيد تذكر خمسين اسماً بترتيبها الدقيق بعد سماعه لها أول مرة.

لم ينتهج هيبياس الموسوعية فقط في أعماله العملية والتعليمية فقط، بل انتهجها في مؤلفاته كذلك، ففي مؤلفاته المدونة يمكننا أن نجد نزعتة الموسوعية متجلية. فهناك مؤلفات له في فن تقسيم الزمن Chronology وفي الأنثروبولوجيا، حيث وضع قائمة بأسماء القبائل والشعوب القديمة. وهناك مؤلف آخر لـ "هيبياس" بعنوان "الشامل" Miscellany بقيت منه لحسن الحظ شذرة طويلة من مقدمته، وهي تكشف بوضوح عن طابع هيبياس الموسوعي، حيث تقول "قد يكون بعضاً من هذه الأشياء قد قيل من قبل بواسطة "أورفيوس"، وآخر قيل بواسطة هزيود وهوميروس، وبعضها يوجد لدى كتاب النثر اليونانيين والأجانب على حد سواء، وقد جمعت من كل هؤلاء ما هو بالغ الأهمية معاً لأجعل من كل هذا مؤلفاً جديداً وزاخراً."^(٢٢) فلم يكتف هيبياس في مؤلفه هذا بالاستعانة بالمعارف المتنوعة لدى اليونانيين، بل استعان إلي جانبها بالمعارف التي وردت في كتابات بربرية لشعوب غير يونانية، وتلك سابقة لم يفعلها أحد من قبل، إذ لم يعترف أحد من قبل صراحة بالاستعانة بأعمال الشعوب البربرية، لإيمانهم بدناءة هذه الشعوب وهمجيتها. وكثيراً ما كان يقف هيبياس متفاخراً بموسوعيته هذه بين الناس، فكان يقف وسط الجموع الحاشدة في الاحتفالات الدينية يعرض عليهم أن يحدثهم في أي موضوع يختارونه، ولم تكن المعارف قد اتسعت في عصره اتساعاً يستحيل معه أن يلم بها عقل رجل واحد.

من السفسطائيين الموسوعيين أيضاً جورجياس، الذي كان يحلو له التفاخر بعرضاته المعرفية حيث كان يقف بين الجموع الحاشدة يحدثهم في أي موضوع يختارونه هم له ارتجالاً. وكان أنطيفون السفسطائي أيضاً من هذه الطائفة الموسوعية من السفسطائيين، وقد وصلتنا كدليل على ذلك عدة شذرات له من مؤلفات متنوعة المجالات. فمثلاً كتابه "في الحقيقة" نجده يتحدث فيه عن موضوعات شديدة التنوع، فيتحدث عن الآلهة، وعن الدعاوى القضائية، وعن الأمزجة والأخلاق، وعن ملوحة البحر، والأجنة وغير ذلك.^(٢٣)

ومما يدلنا دلالة واضحة على سمو مهمة السفسطائيين الموسوعية التي أدوها في المجتمع اليوناني في عصرهم أن هذا كان نفس ما فعله أعلام التنوير

الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي ، لقد سعت الحركتان إلي نشر المعرفة بين الناس ، وإلي هدم العادات المعرفية العتيقة مثل : سرية التعليم واحتكاره بين فئة معينة في المجتمع والضن به على غيرها. لقد كانت "الموسوعة العظمى" أو "القاموس العقلي للفنون والصناعات"^(٢٤) البرنامج التثقيفي لقرن التنوير الفرنسي كله.

٤- المناداة بالحرية والمساواة

نادى السفستائيون إلي إسقاط التفاوت وإلغاء الرق، ونبذ الخلافات الطاحنة بين المدن اليونانية المختلفة. منهم من نادى بالوحدة الهيلينية بين مدن اليونان المختلفة. ومنهم من تعدى الحدود الإقليمية ونادى بأخوة عالمية جامعة. ولكي ندرك كيف كانت آراء السفستائيين هذه انتصاراً عظيماً لنزعة شعبية التعليم وجعله متاحاً للجميع التي ناصروها- ينبغي أن ننظر إليها في ضوء ما كان سائداً لدى اليونانيين آنذاك من أفكار حول هذه الموضوعات.

فنظام الرق الذي نادى بإلغائه السفستائيون كان نظاماً راسخاً في اليونان القديم، حيث كان معاصرو السفستائية يعتبرونه نظاماً طبيعياً وضرورياً في الوقت ذاته لتسيير الحياة العملية في دولة المدينة. وقد أيد سقراط وأفلاطون وأرسطو أرسطوفانيس الرق تأييداً عظيماً، لأنهم أعلنوا بأن اليوناني من مرتبة أسمى وأرفع من مرتبة البربري، وإسترقاق هذا البربري شيء لا غبار عليه طالما أن الطبيعة خلقتة أدنى من اليوناني في الدرجة^(٢٥). وكانت أعداد الرقيق في بلاد اليونان أعداداً كبيرة ، ويعملون في ظروف قاسية ولا إنسانية بالمره. ويروى باركر أن بعض أثرياء أثينا كان يشتري أعداداً هائلة من العبيد ليؤجرهم للآخرين مقابل أجر ، ذلك في موع من الاستغلال الغير إنساني البغيض ، كان من هؤلاء نيكاس الثري الذي كان يمتلك ألفاً من العبيد يؤجرهم لمقاول تعدين مقابل "أوبل" كل يوم عن العبد الواحد.^(٢٦) هذا بالنسبة لنظرة اليونانيين إلي الرقيق الذين كانوا يقتصونهم من البرابرة ، أما نظرتهم إلي المدن اليونانية الأخرى ، فكانت نظرة عدوانية غالباً. لقد كانت مدن اليونان المستقلة المختلفة تدخل في حروب دائمة وطاحنة مع جيرانها من المدن اليونانية الأخرى.

وفي ظل هذه الظروف يمكننا أن نقدر إلي أي مدى كانت آراء السفستائيين المساواتية غاية في الجرأة والتجديد، وفي نفس الوقت تحض دعاوى أفلاطون القائلة بأنهم كانوا محتالين مضللين وتكشف عن جديتهم. لقد استغل السفستائيون فرصة تجمع الشعوب المختلفة في الاحتفالات الدينية الجامعة فوجهوا إليها دعوتهم الحارة

هذه إلى المساواة والأخوة ونبذ العداوات.

دعا جورجياس في خطبته الأولمبية إلى تحقيق الوحدة الهيلينية، وناشد المدن اليونانية المختلفة نبذ خلافاتها الثنائية المختلفة، وأن تتحلى بالإخاء، وأن يوحدوا الصف لمقاومة خطر البرابرة، وطالب مدن اليونان بالألا تنظر الواحدة منها إلى الأخرى كغنيمة حرب يمكنها أن تستعدها وتسيطر عليها متى سنحت لها قوتها بذلك ، وإنما أن تنظر هذه النظرة العدائية إلى أرض البرابرة^(٢٧). وفي خطبته الجنازوية نادي جورجياس بنفس هذه الدعوة، حيث ذكر الأثينيين فيها بأن جنازهم هذه التي ينصبوها لرتاء قتلهم ما كان أغناهم عنها لو اتحدوا مع المدن الأخرى في أخوة جامعة تعتق دين المحبة والسلام ، فقال "حقاً إن الانتصارات التي تحققت على البرابرة تستلزم أناشيد النصر وآيات المديح، أما تلك التي حققها اليونانيون على أنفسهم، فلا تستحق سوى الرثاء"^(٢٨).

وفي عملية إنشاء مستعمرة ثوري الجديدة ٤٤٣ ق.م حاول بريكليرس أن يضع نواة أولى لحلم الوحدة الهيلينية هذه ؛ فقام بدعوة سكان المدن اليونانية المختلفة للتوجه إلى المستعمرة الجديدة للاستقرار فيها، ومن المحتمل جدا -كما قال أنترشتينر- أن الدستور الذي وضعه بروتاجوراس لهذه المستعمرة كان دستوراً انتقائياً جامعاً لمواد مأخوذة من قوانين المدن الهيلينية المختلفة^(٢٩). فلا شك أن بريكليرس وبعده بروتاجوراس قد وضعاً في انتباههما أن المستعمرة لكي تستقر الحياة بها، وتعيش هذه الأجناس المختلفة من المستوطنين في سلام دائم، أنه لا بد أن يكون القانون السائد هناك قانوناً وحيوياً جامعاً لمزايا القوانين المختلفة.

هذه الدعوة إلى الأخوة الهيلينية حث عليها هيبياس الإيلي كذلك. ففي محاوره بروتاجوراس قال للجمع الحاضر -الذي أتى من مدن اليونان المختلفة للاستماع إلى السفطانيين: "إنني أعتبركم أنتم الحاضرين هنا- رفقاء وأصدقاء ومواطنين بالطبيعة وليس بالعرف ، لأن التشبه بالطبيعة هو الأقرب إلى الحقيقة. في حين أن القانون هو السيف المسلط على رقاب البشر، وغالباً ما يجبرنا على فعل أشياء ضد الطبيعة.. فما أعظم العار الذي يلحق بنا إذا نزلنا إلى هذا الدرك من الوضاعة -فيتعارك كل منا مع الآخرين كأوضع ما يكون البشر"^(٣٠). والمبدأ الذي يستند إليه هيبياس في دعوته إلى الأخوة الهيلينية هنا مبدأ بيولوجي -سوف نراه لدى أنطيفون -فطالما أن الطبيعة وهبت الجميع تركيباً عضوياً واحداً فإن الجميع أخوة، تجمعهم

معاً رابطة الإخوة البشرية.

هناك من السفطانيين من لم يقف بدعوته عند مجرد الأخوة الهيلينية، بل خرج بدعوته إلي أبعد من حدود دولة المدينة، فنادى بأخوة شاملة تجمع اليونان والبرابرة على حد سواء. من هؤلاء أنطيفون السفطائي الذي أقام دعوته - كما قلنا - على أسس بيولوجية وهي المساواة في التركيب العضوي بين الناس جميعاً؛ فالطبيعة عندما وهبت كل منا نصيباً متساوياً من التركيب كانت تعلن ضرورة سيادة قانون المساواة. أما أشكال التفاوت المختلفة فهي من ابتداعنا نحن البشر. فنحن أخوة طالما أننا ولدنا متساوون بالطبيعة - برابرة كنا أو يونانيين. فنحن نتنفس الهواء من فتحتي الأنف ومن الفم، وكلنا يتناول الطعام باليدين على حد سواء^(٣١). لقد آمن أنطيفون بأن السعادة البشرية لن تتحقق إلا بإسقاط هذه الحدود والتمييزات التي افتعلناها، وأدت إلي نشوب الصراعات الطاحنة.

وقد ترددت أصداة دعوة أنطيفون المساواتية هذه بين تلاميذ جورجياس - خاصة السيداماسوليكوفرون. فقد أقام هذان السفطائيان دعوتهما إلي الأخوة والمساواة على نفس أسس أنطيفون البيولوجية السابقة. فطالبوا بإسقاط الرق باعتباره نظاماً دخليلاً لا يتوافق مع طبيعة وفطرة البشر. ففي خطبة السيداماس إلي الإسبرطيين عام ٣٦٠ ق.م والتي طالبهم فيها بتحرير أهل جزيرة ميسون Messon من العبودية قالاً: **"لقد خلق الله الناس جميعاً أحراراً ولم تجعل الطبيعة أحداً من الناس عبداً"**^(٣٢). ولا شك أن السيداماس في مقولته السابقة يهاجم القوانين والأعراف البشرية الطاغية التي تبيح للإسبرطيين أن يستعبدوا أهل جزيرة بأكملها لعدة قرون بدون أي حق. ولن تعم السعادة على الأرض إلا بعد إزالة كل هذه القيود والفوارق التي أقامت القوانين الوضعية المختلفة، وسيادة قانون واحد هو قانون الطبيعة. وقد وصف السيداماس القوانين - لذلك - بأنها ملوك المدن المستبدة، والفلسفة هي التي تحمي صاحبها من تعسفات القوانين والأعراف الجائرة التي تتعارض مع طبيعة وفطرة الإنسان تعارضاً كبيراً فتخلق تمييزاً بين سادة وعبيد مع أن الجميع سواسية في الحقيقة^(٣٣).

أما ليكرفون فقد ورد عنه اعتراض عنيف على صور التمييز الاجتماعي بين النبلاء وبين عامة الشعب حيث وصف نبل المولد بأنه عار أجوف، وقال أن البشر متساوون سواء أكانوا ذوى أسلاف عريقة أم لا، فلا وجود لجمال النبل، لأنه شيء لا

يمكن رؤيته، وجلاله متوقف على ما يقوله الناس عنه، أما الحقيقة: فالنبلاء لا يتميزون عن غيرهم في شيء^(٣٤). وقد كانت هذه الدعوة الحارة إلي المساواة والحرية لدى السفسطائيين - هي التي تقف خلف زيادة الاهتمام بالفرد - أياً كانت درجته - تلك التي ظهرت في عصر السفسطائيين، ولدى المدارس السقراطية فيما بعد. وكم جسد الرواقيون هذه العقيدة في تصوراتهم الداعية إلي الإخوة العالمية والتعاطف الكوني. يمكننا مما سبق أن نلمس كيف كانت دعوة السفسطائيين إلي المساواة الناجمة عن المقابلة التي وضعوها بين الطبيعة والعرف - دعوة تنويرية تقدمية لا تقل عن نظيرتها في التنوير الفرنسي شيئاً. وقد تركت هذه الدعوة أبلغ الأثر لدى معاصريها، إذ بينما عارضها أرسطوفانيس والاتجاه المحافظ الأثيني، أيدها المتقدمون وعلى رأسهم يوربيدس الذي قال "أن الشيء الوحيد الذي يجلب العار على الرقيق هو الاسم فقط، أما في أي شيء آخر، فإن العبد لا يقل عن الحر شيئاً إذا كان صالحاً"^(٣٥). وسوف يضاف على مر العصور إلي شرف السفسطائيين أنهم عارضوا التفاوت والرق على أسس عقلية، وخطوا فيه خطوة كبيرة إلي الأمام، في حين نظر إليه سقراط ومدرسته نظرة رجعية محافظة تماماً.

ثالثاً: السياسات العامة التعليمية لدى السفسطائيين

إلتزم السفسطائيون في نظامهم التربوي لتعليم الفضيلة العامة للناس بعدة سياسات تعليمية لعل أبرزها:

١ - ضرورة أن يصبح التعليم متاحاً للجميع

لقد أعلن السفسطائيون في أكثر من موضع أنهم جاءوا لتعليم الفضيلة العملية السياسية للناس.^(٣٦) وكانوا يقصدون بهذه الفضيلة - كما يقول كيرفيرد - الجماع الكامل لكل الجدارات التي يجب أن يتمتع بها أي رجل يريد تحقيق النجاح في الحياة.^(٣٧) ومن هنا كانت مهمتهم هذه - رغم جسارتها - هي المسئولة عن ظهور السياسيين العظام في عصرهم (مثل بريكليس وألقبيادس) ، ومسئولة أيضاً عن الزخم الذي حدث في الحياة السياسية آنذاك ، عن النشاط والمشاركة السياسية النشطة آنذاك من طبقات المجتمع المختلفة في الشؤون السياسية. ويفضل هذه الخطوة التربوية التنويرية . كما يقول يبجر . جعل السفسطائيون الشباب اليوناني يشعر بكيانه ، وبحضارة مدينته ، بها أصبحت المدن اليونانية شاعرة بثقافتها الخاصة ، وهو شعور أوصله السفسطائيون إلي الذروة عندما كشفوا لمعاصريهم أن الثقافة هي الغاية الحقيقية لأي تقدم.^(٣٨)

هكذا قوض السفسطائيون - بإعلانهم إمكانية تعليم الفضيلة للشباب أجمع -

ما كان راسخا من فضيلة نبيل المولد والتي كان على أساسها يتم التفضيل بين الناس في الأرستقراطيات القديمة. كما كان إعلانهم يحمل تأكيداً واضحاً على تمسك السفطانيين بالنزعة الإنسانية ، إذ بفضلهم نظروا إلي الطبيعة الإنسانية نظرة متفائلة ، وأمنوا بقدرة هذه الطبيعة على التطور والرقى إذا عرفت الطريق الحقيقي المؤدي إلي ذلك. لقد رأت السفطائية أن هذا الطريق هو طريق الثقافة العقلية ، وبناء الشخصية الإنسانية بناءً جيداً. وبهذا لم ينظر السفطائيون إلي الطبيعة الإنسانية النظرة الدينية القديمة المتشائمة ، والتي كانت تنظر إليها على أنها سارت في طريق ارتداد هابط من عظمة وسعادة عصور الآلهة الأولى الذهبية ، إلي انحطاط وتفاهة عصور البشرية الحديثة. فجاء السفطائيون فاعتبروا هذا الطريق طريقاً صاعداً يتدرج عبر تسلسل تصاعدي إلي درجات الرفعة والرقى. فلم يكن من الغريب إذن أن يعلن أنطيفون السفطائي في كتابه "في الوفاق" أن التربية هي أهم شيء يهم الجنس البشري ، إذ من خلالها يتعلم البشر الوفاق في حياتهم العامة والخاصة ، أما الفوضى (انعدام التربية) فهي أضر شيء بالجنس البشري.^(٣٩)

٢- التعليم تكامل للموهبة مع التدريب

وتتمثل السياسة التعليمية الثانية للتربية السفطائية فيما قام السفطائيون من هدم للمعيار الأرستقراطي القديم للمفاضلة بين الناس على أساس نبيل الفطرة والمولد. وذلك بإعلانهم أن التربية (المكانة الاجتماعية) نوع من تكامل الموهبة مع التدريب. فلا الاستعداد والموهبة وحدهما ينفعان ، كما أن التدريب وحده لا ينفع مع انعدام الموهبة. وقد أكد بروتاجوراس في المحاوراة المسماة باسمه على هذا الجانب ، عندما وصف عملية التربية بأنها عملية تقليم للروح تشبه عملية تقليم الأشجار وتهذيبها. ومن ثم ميز بسبب ذلك بين رذائل فطرية لا يُلام عليها صاحبها ، وبين رذائل ناتجة عن قلة التدريب ونقص التربية ، وهي التي تستوجب العقاب. واعتبر بروتاجوراس حياة الإنسان داخل المدينة سلسلة من العمليات التربوية التي تمارسها في البداية الأسرة ، وبعدها المدرسة ، وبعدهما المدينة والقوانين ، وهذه الأخيرة لا يقتصر دورها على عقاب المجرم ، بل ويشمل أيضاً هدايته وتوجيهه ، كما أنها تشمل أيضاً توجيه الآخرين وردعهم.^(٤٠) وكانت مقولة بروتاجوراس هذه مجددة إلي أبعد الحدود. إنها لا تقول إن المعلم (السفطائي) هو وحده الذي تقع على عاتقه مهمة إعداد الشباب للحياة العملية ، بل تشاركه المهمة الأسرة والدولة والمجتمع بجملته.

فكان بروتاجوراس بهذا أول من أعلن أن للدولة وللقوانين وظيفة تربوية لا تقل شيئاً عن وظيفة المعلم.

لم يرد تأكيد بروتاجوراس على ضرورة أن تتكامل في عملية التربية الموهبة مع التدريب في المحاورة المسماة باسمه فقط ، بل ورد أيضاً في بعض الشذرات المتفرقة عن بروتاجوراس ، ومنها تلك الشذرة التي قال بروتاجوراس فيها " تحتاج التربية إلي تكامل الموهبة مع التدريب ، وينبغي أن تبدأ منذ الصغر." وفي شذرة أخرى يقول " إن الموهبة بدون ممارسة ، وكذلك الممارسة بدون موهبة لا يكونان شيئاً ذا قيمة على الإطلاق." ومنها قوله " لن تنفذ التربية إلي لب الروح ما لم يتعمق المرء في الدراسة." (٤١) وبروتاجوراس في إعلانه السابق بضرورة تكامل الموهبة مع التدريب في التربية لا يقع في تناقض مع ما أكده في الأسطورة الواردة في المحاورة المسماة باسمه : من أن زيوس قد وهب كل البشر قدراً متساوياً من العدالة والفضيلة ، وهو أمر لو فهمناه بهذا المعنى فإنه يهدد عمل بروتاجوراس نفسه — وغيره من السفسطائيين الآخرين - كمعلم للفضيلة. الواقع أنه لا وجود لأي تناقض بين القولين ؛ وذلك لأن بروتاجوراس كما جاء في محاورة "ثياتيتوس" يرى أن هناك بعض الناس الذين يكونون أحكم من البعض الآخر ، وذلك لأنهم استطاعوا أن ينموا مواهبهم الطبيعية هذه ، ومن ثم فهم الذين تقع على عاتقهم مهمة تعليم الفضيلة للآخرين. (٤٢) وهناك رد آخر أضافه "ليني" هو أن بروتاجوراس قصد في الأسطورة بقوله بهبة زيوس للعدالة والفضيلة بالتساوي بين البشر ، أنه وهبهم فقط مجرد الميول الأولية للعدالة والفضيلة ، ومن ثم فالفضيلة الحقة هي تطوير لهذه الميول من خلال التربية ، فلا يكون بذلك تناقض بين الموقفين. (٤٣)

وهذه السياسة التعليمية الثانية في نظرية التربية السفسطائية لم يعلنها بروتاجوراس وحده ، بل أكدها أيضاً أنطيفون ذلك الذي اعتبر التربية تطويراً لطبيعة الإنسان بشكل متناغم. فعلى ما يزرع المرء يتوقع أن يجني ، فإذا زرع في طفله تربية جيدة ، فإن هذا الطفل سوف يعيش بدوره وينضج على مدى حياته كلها ، فلا الدنيا إذا أمطرت ، أو حتى أجذبت سوف تهدمه. (٤٤) وأنطيفون هنا يشبه التربية بالزراعة التي لن تؤت محصولاً جيداً إلا إذا توفر عنصران : البذور الجيدة (الموهبة في التربية) والرعاية الدورية للنبات (التدريب في التربية). وقد نادي كريتياس السفسطائي بضرورة تكامل الموهبة مع التدريب ، لأن الصالحين يكونون صالحين في نظره

بفضل التربية وليس بالطبيعة. لقد أعلى كريتياس من شأن الفطرة الموهوبة ، ولكن إذا ما تم تميمتها تنمية جيدة على حد قول أنترشتينز. ^(٤٥) وفي رسالة "أنونيموس يامبليخوس" أكد مؤلفها المجهول على ضرورة أن يتمتع الشخص الذي يروم الوصول إلي النجاح والفضيلة ، بالموهبة الطبيعية اللازمة ، وبحوز أيضا المقومات الأخرى مثل الرغبة الصادقة ، والمثابرة على الدراسة ، والتعهد بالتربية منذ الصغر. ^(٤٦)

٣- ضرورة التركيز على تعليم المهارات العملية

أما السياسة التعليمية الثالثة للتربية لدى السفسطائيين فنراه واضحا من مكونات البرامج الدراسية التي كان السفسطائيون يعلمونها في عصرهم ؛ حيث اشتملت هذه البرامج على تجديد وإثراء لنظام التربية القديم الذي لم يكن متضمناً سوى مبادئ القراءة والكتابة والحساب ، إضافة إلي التربية البدنية. لقد أضحي النظام القديم عاجزاً عن إشباع وتلبية مطالب الحياة الجديدة. أما البرامج التربوية السفسطائية فيمكن اعتبارها نوعاً من الفلسفة العملية للحياة ، والتي لا تقف عند حدود التخصص في علم بعينه من العلوم ، بل كانت موسوعية شاملة. كانت تتضمن تعليم : الفصاحة والبيان ، الفلك والرياضيات وغيرها. وكان من الطبيعي أن يشغل تعليم الخطابة للجمهور الجزء الأكبر من التعليم السفسطائي ، إذ لم تقم الحركة السفسطائية نفسها إلا من أجل تعليم الناس فن الإقناع ، وكيفية تحقيق النجاح في المواقف التي يتعرضون لها ، هذا فضلا عن أن الإنسان اليوناني في ذلك العصر كان - كما يقول جومبرتس - كان يكتسب معرفته من خلال الأذن والسماع ، وليس عن طريق العين والقراءة. ^(٤٧) فكان هذان السببان وراء اهتمام الحركة السفسطائية الكبير بالخطابة وتعليم مواهبها في برامجهم التربوية.

إلي السفسطائيين يرجع فضل إضافة الفنون الحرة الثلاثية Trivium (الخطابة . النحو . الجدل) إلي الفنون الحرة الرباعية Quivdrivium (الهندسة . الحساب - الفلك والموسيقى) في برامجهم التربوية للشباب اليوناني آنذاك ، فكانوا بذلك أول من قال بنسق الفنون الحرة السبعة : الهندسة ، الحساب ، الفلك ، الموسيقى ، الخطابة ، النحو ، الجدل ، ذلك النسق الذي سوف يستمر يُعلم في مدارس العصر الوسيط الأوروبية فترة طويلة كما يشير ويجر ^(٤٨). وتفصيل ذلك أن برنامج السفسطائيين الدراسي كان يشتمل على مدخل تمهيدي ، وجزء جوهري ؛ أما المدخل فكان يشتمل . كما يصف زيلر - على دراسة للعلوم الفرعية المختلفة ، وهو ما يمكن أن نسميه

بالأصول الجوهرية للمعرفة ، وكان يتضمن الهندسة والحساب والفلك والموسيقى ، وهو ما يمثل الفنون الحرة الرباعية السابقة. أما الجزء الجوهري فكان يشتمل على تعليم شروح الشعراء من وجهة منظرية جمالية ، وكذلك استعمال مقولات الفلاسفة كأسلحة للدفاع والهجوم.^(٤٩) وهو بهذا يشتمل على النحو والخطابة والجدل ، وهو ما يمثل الفنون الحرة الثلاثية السابقة. ومن ثم حق " لفرنريجر " أن يشيد ببرنامج السفسطائيين التربوي على النحو السالف ، ويعتبره نقطة تحول في تاريخ الفكر العالمي ، صحيح أن الفيثاغورية كانت تعلم الهندسة والحساب والموسيقى والفلك ، لكن يبقى للسفسطائيين فضل إخراج هذه العلوم ونشرها على الناس بعد أن أضافوا إليها النحو والخطابة والجدل ، أما الفيثاغورية فكانت تعلم ذلك تعليماً سرياً لعدد محدود من التلاميذ. لقد استهدف السفسطائيون ببرامجهم التربوية السابقة تنمية كافة القدرات النقدية التحليلية ، كما أنهم من خلال النحو والخطابة كانوا ينمون القدرات والميول الأدبية البلاغية ، ومن خلال الموسيقى والهندسة والفلك كانوا ينمون القدرات التصويرية والتخيلية في تلاميذهم ، ومن ثم كان البرنامج التربوي السفسطائي يقدم نوعاً من الدراسة التكميلية للتعليم الأولي الذي كان الطفل اليوناني يتلقاه في سن الطفولة ، ومن حقنا أن نعتبره نوعاً من التعليم العالي في بلاد اليونان.

٤- تنوع طرق التدريس المستخدمة

وكما تنوعت المواد الدراسية في برامج السفسطائيين التربوية تنوعت كذلك الطرق التربوية التي استخدمها السفسطائيون في تعليم هذه المواد. وقد استعمل السفسطائيون ما يقرب من أربع طرق تربوية في تعليم برنامجهم وهي : طريقة المحاضرات العامة ، طريقة إلقاء الخطب المعدة سلفاً ، طريقة التعليم باستعمال السؤال والجواب ، وأخيراً طريقة التعليم بقراءة المؤلفات العلمية جهراً على الناس. ويمكننا أن نسوق مثلاً على كل طريقة من الطرق السابقة : فمن الممكن أن يُضم إلي الطريقة الأولى برامج بروديكوس الكوسي في تعليم اللغة والنحو (برنامج الخمسين دراخمة ، ودرس الدراخمة الواحدة)^(٥٠) وإلي الطريقة الثانية ترجع مجموعة الخطب السفسطائية التي وصلتنا شذرات منها مثل : خطبة جورجياس الأولمبية ، وخطبته "في مديح هيلين" ، و"في الدفاع عن بالاميدس" ، وخطبة جورجياس الجنائزية وغير ذلك. أما الطريقة الثالثة فقد أثير جدل كبير حولها ، فالبعض ينسبها إلي السفسطائيين ، والبعض الآخر إلي سقراط. والواقع أنه لما كان سقراط

والسفسطائيين معاصرين فلا يستبعد أن يكون الاثنان قد استعملا هذه الطريقة بعينها في التعليم دون أن يكون الاثنان قد استعملا هذه الطريقة بعينها في التعليم - دون أن يكون لأحدهما فضل السابق على الآخر ، ومما يؤيد ذلك قول ديوجين لأيرتوس "إن بروتاجوراس هو مبتدع المنهج السقراطي." (٥١) إذ كان يقصد بذلك هذه الطريقة الدراسية بعينها ، والتي أعلن بروتاجوراس هو نفسه حذقه فيها. (٥٢) ونسبها أفلاطون صراحة إلي جورجياس في محاوره جورجياس. (٥٣) وقراءة بروتاجوراس لمؤلفه "في الآلهة" على الناس في بيت يوربيدس - حسب رواية ديوجين - مثال على الطريقة الرابعة. أما سبب تنوع طرق التدريس السفسطائية فيتمثل في أنه لما كانت مهمة السفسطائية هي تثقيف العقل ، ولما كانت الجوانب التي يتجلى فيها هذا العقل كثيرة ومتنوعة - كما قال بيجر - ولما كان العقل أيضا هو الوسيلة الوحيدة التي يعتمد عليها الإنسان في فهم العالم كان من الضروري أن تنتوع المناهج التربوية الموضوعة لبناء هذا العقل حسب متطلبات الحياة الخارجية. (٥٤)

إننا لو تمعنا في الإسهامات السابقة التربوية للسفسطائيين لوضحت لنا نزعتهم التثويرية القوية ، والتي تمثلت في اتخاذهم الطبيعة الإنسانية محورا لتعليمهم ، وهذا هو ما أدي إلي تنوع المواد والبرامج الدراسية التي قدمها السفسطائيون. فكان السفسطائيون بذلك هم أول من أدرك الدور الذي تلعبه التربية في الحياة ، وإليهم يرجع الفضل في القول بموسوعية الثقافة ، والقول بالتعليم مدى الحياة. فحياة الإنسان في المجتمع عبارة عن سلسلة متصلة من التعليم والتربية - في الأسرة وفي المدرسة وفي المجتمع. أما الاستعمالات الضارة لتعليم السفسطائيين فهم في الحقيقة غير ملومين عليها ، إذ أنهم سلموا السلاح للإنسان لكي يدافع به عن نفسه ، ويشق به طريقه وسط الصعاب ، فلا جرم عليهم لو عن لهذا الإنسان أن يستعمل هذا السلاح استعمالاً سيئاً.

النتائج

نختتم بحثنا بمحاولة إلقاء نظرة سريعة على أهم نتائج هذا البحث، والتي تتمثل فيما يلي :

١. كانت الحركة السفسطائية حركة تربوية تنويرية كبرى في يونان القرن الخامس ق.م، قامت استجابة لعدة ظروف حتمت وجودها. واهتمت بتعليم الفضيلة السياسية للشباب الطموح مقابل أجر.
٢. لم تكن للسفسطائيين مدرسة تعليمية ذات مكان محدد وثابت يفد إلي التلاميذ ليتعلموا التعليم السفسطائي، بل كانوا معلمين متجولين ينتقلون من مكان إلي مكان، ومن مدينة إلي أخرى ليضمنوا نشر تعليم الفضيلة على الشباب في مساحة واسعة من البلاد، واثاحة التعليم لأكبر عدد ممكن من اليونانيين.
٣. إلي السفسطائيين يرجع فضل نشر وتعليم الثقافة والمعرفة العلمية على الجماهير، وإخراجها من خلف جدران المدارس الفلسفية المنغلقة. فكانوا موسوعي بلاد اليونان بلا منازع. اهتموا بإعداد الشباب إعداداً عقلياً ونفسياً، كما قاموا بتزويده بمختلف المعارف التي يحتاجها في بناء شخصيته الجديدة والمتطورة.
٤. أقام السفسطائيون برامجهم التعليمية للشباب على مجموعة أصول فلسفية مأخوذة من الفلاسفة السابقين عليهم.
٥. أمنت السفسطائية بنسبية المعرفة الإنسانية وتغيرها، وقد طبقت هذا الإيمان على برامجهم التعليمية، فكانت تعلم الشباب الاعتزاز بالرأي الفردي، وحرية التفكير والاعتقاد، وفضيلة الدفاع عن الرأي متى كان صاحبه مقتنعا ومؤمنا بصحته.
٦. نادى السفسطائية بأن الإحساس هو وسيلتنا الوحيدة إلي معرفة الحقائق في هذا العالم ، ومن ثم أقامت مناهجها التعليمية التي كانت تقدمها للشباب على هذا الأصل الفلسفي، فعملت على تعليم العلوم العملية التجريبية وحدها وأهملت العلوم النظرية.
٧. اتجهت السفسطائية نحو الموسوعية وتنوع المعارف التي كانت تسلح بها الشباب المنضم إلي مدرستها حتى يحققوا الفضيلة السياسية التي تؤهلهم للأداء الدور السياسي والعلمي المطلوب منهم في المدينة.
٨. اصطبغت التربية السفسطائية بالصبغة البرجماتية العملية، فقد كانت مهتمة في

المقام الأول بتعليم المناهج التعليمية التي تؤهل الشباب لإدارة دفة الحياة السياسية والاجتماعية في المدينة، ولم تطلب العلم من أجل العلم كما كان الحال في الفلسفات التي سبقتها.

٩. تنوعت البرامج التعليمية التي حرص السفطانيون على تزويد الشباب بها في مدرستهم تنوعاً كبيراً واعتقاداً منهم أن هذا كان مطلوباً لمتغيرات العصر الذي عاشوا فيه. فقد اهتموا بتعليم الشباب اللغة والنحو والبلاغة والخطابة والجدل والطب ولفلك والموسيقى وغيرها من العلوم.

١٠. تنوعت طرق التدريس التي اتبعتها السفطانيون في مناهجهم التعليمية تنوعاً كبيراً ما بين طريقة المناقشة المقننة، الحوار، المحاضرة، الخطابة وغيرها، لاعتقادهم أن شباب العصر لا تتناسب معه سوى هذه الطرق من التدريس.

١١. حرص السفطانيون على إتاحة الفرصة للتربية وتعلم الفضيلة أمام الجميع بلا استثناء، مما يكشف عن اعتقادهم بحق الإنسان الفطري في المعرفة والتعليم، معارضين بذلك فلاسفة عظام من أمثال أفلاطون وأرسطو اللذين كانا من أنصار أرسقراطية التعليم واحتكار العلم.

الهوامش:

- (١) محمود مراد : فلسفة التنوير لدى السفسطائيين، دار الوفاء لنديا الطباعة، الإسكندرية، ٢٠٠٨، ص ٢٦- ص ٢٨.
- (2) Robin (L): The Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit, Trans by: M.R.Dorie,Kegan Paul, London, 1928, p.132.
- (٣) س. م. بورا: التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامه، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٤٦.
- (4) Hegel: Lectures on the History of Philosophy k Trans by: E.S. Haldane, Vol.1, Routledge, London, 1955, p. 355.
- (٥) بول جانيه وجبريل سبائي : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة د/ يحي هويدي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١٥ .
- (6) Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, trans by : R.D. Hicks, Cambridge university press, 1979. , Vol. 11, IX, 51, p. 463.
- (٧) أفلاطون : ثياتيتوس، ترجمة د/ أميرة حلمي مطر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، الفقرة ١٥٢ ، ص ٤٦ - ص ٤٧ .
- (8) Aristotle : Metaphysics, trans by : W.D. Ross, in Great books of the Western World, vol.8, ed by : R.M.Hutchins, Benton Publisher, Chicacho, 1952. , B 11, ch. 6, 1062b13 , p. 590.
- (9) Nahm (M.C.) : Selections from Early Greek Philosophy ,3rd Ed, Appleton Century Crofrsinc, New York , 1947., p. 239.M. C.
- (١٠) ألكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون ، ترجمة / عبد المجيد أبو النجا ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر ، القاهرة ، د.ت.، ص ١٣٥ .
- (11) W. Kaufmann :Philosophic Classics (Basic texts selected) Vol.1, Prentice Holl, U.S.A. 1961, Fr.11, p. 75.
- (12) W.H. Wickwar : "Helvétius and Holbach," in : The Social & Political ideas of some Great French thinkers, p.206. :
- (13) G. B. Kerferd :The Sophistic Movement, Cambridge university press, London, 1984., p.109.
- (14) M. Untresteiner :The Sophists, trans by :K. Freeman , Basil Blackwell, Oxford, 1959, p. 4.
- (15) K. Freeman :Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1948, Fr.15, p. 145.
- (16) M. Untresteiner : Op Cit, p. 239.
- (17) K. Freeman : Op Cit , Fr. 14, p. 145.
- (18) W. Jaeger :Paideia (The Ideals of Greek Culture) Trans by : G. Highet , Vol.1, Oxford, 1948. , Vol. 1, p. 297.
- (19) Plato : The Sophist, trans by : B, Jowett, The Dialogues of Plato, vol. 11. 232b, p.238.
- (20) Plato : Lesser Hippias ,, trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato , vol.11. 366d-368, p.613-p.614.
- (٢١) محاوره بروتاجوراس ، ترجمة / محمد كمال الدين علي ، دارا لكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧. فقرة ٣١٨ ، ص ٥٣ ، وأيضا :
- Greater Hippias, trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato , vol.11. 285,

- p.570.
- (22) K. Freeman : Op Cit, Fr.6, p.143.
- (23) K. Freeman : Op Cit, Frs. 17-20, p.146.
- (٢٤) حررت الموسوعة كوكبة من أعلام التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر ، وكان على رأسهم : ديدرو ودي لالمبير ، وصدر المجلد الأول منها عام ١٧٥١ واكتملت أعدادها خمسة وثلاثين جزءاً في عام ١٧٧٢م شملت سبعة عشر جزءاً من النصوص ، وأربعة عشر مجلداً من الأشكال والصور التوضيحية ، وتم كل هذا بين مضايقات عديدة وعنفية لمحريها ، وبعد أن تمت مصادرتها عدة مرات من قبل السلطات الفرنسية. أنظر : ول ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الأخير من المجلد التاسع ، من ص ٤١ حتى ص ٦٤.
- (٢٥) عن رأى أفلاطون في الرق راجع الجمهورية الفقرة ٥٤٩ ص ٢٩٣. وعذراً أرسطو أنظر كتابه السياسة. ك ١ ب، ف ٣ ص ١٠٠.
- (٢٦) ارنتست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة / لويساسكندرج ١ ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦. ص ٦٥. ولتفاصيل أكثر عن رقيق اليونان أنظر : هـ.جونز : الديمقراطية الأثينية ، ترجمة / عبد المحسن الخشاب ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١١٨. ص ١١٩.
- (27) Nahm (M.C): Op cit , PP 245- 246.
- (28) Ehrenberg (V): From Solon to Socrates, 2nd ed, Methuen& Co. ltd, London, 1976., P 345.
- (29) Untresteriner (M): Op cit, P 3.
- (٣٠) ٣٧- أفلاطون: محاوره بروتاجوراس. الفقرة ٣٣٧ ص ٧٧.
- (31) Kaufmann (W): Op cit, P 80.
- (32) Guthrie (W.K.C): A History of Greek Philosophy, vol.3, Cambridge university press, 1969., P 159.
- (33) Aristotle : Rhetoric, trans by : W.D. Ross, Great books of Western World, vol.9.- 1406 b11, BIII, Ch3, P 657.
- (34) Freeman (K) : Op Cit, F4, PI39.
- (35) Guthrie (W.K.C) : OP cit , P 158.
- (٣٦) ورد هذا في أكثر من موضع مثل : محاوره بروتاجوراس الفقرة ٣٢٢ ، ص ٥٨. وأيضاً : محاوره ثياتيتوس من ص ٦٥ إلي ٧٤ ، وأيضاً : Gorgias, 449e, p.508. &Meno : Op Cit , 72, p.4. -
- (37) G.B. Kerferd : Op Cit , p. 131.
- (38) W. Jaeger : Op Cit, p. 304.
- (39) K. Freeman : Op Cit , Frs. 60-61, p. 150.
- (٤٠) أفلاطون : بروتاجوراس ، الفقرتان ٣٢١-٣٢٤ ، ص ٥٩.
- (41) W. Kaufmann : Op Cit ,Frs.8, 10 p.73.
- (٤٢) ثياتيتوس ، الترجمة العربية ، ص ٦٥ وما بعدها.
- (43) A. Levi : Ethical and Social thought of Protagoras, Mind, 49, 1940, p. 294.
- (44) W. Kaufmann : Op cit, p.82.
- (45) M. Untresteriner : Op Cit , p. 335.

- (46) K. Freeman : Op Cit, pp.414-415.
- (47) Th. Gomprez :Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy, trans by : L. Magnus, vol.1, John Murray , London, 1939., p. 317.
- (48) W. Jaeger : Op Cit, p.317.
- (49) D. E. Zeller :Outlines of the History of Greek Philosophy, 13th Ed, Dover Publications inc, New York, 1980., p.78.
- (٥٠) روى أفلاطون في محاوره كراتيلوس أن هذين البرنامجين كان بروديكوس يعلم فيهما النحو وعلم اللغة ، وذكر أيضا أن سقراط عجز عن تحديد طبيعة اللغة إن كانت وضعية اتفاقية أم أنها طبيعية ، وذلك لأنه لم يتمكن من حضور برنامج الخمسين دراخمة اللغوي لبوديكوس ، ولم يستطع أن يحضر سوى درس الدراخمة الواحدة ، راجع :
Plato :Cratylus, Op Cit , 383, p. 173. -
- (51) Diogenes Laertius : Op Cit, Vol. 11, p. 173.
- (٥٢) أنظر محاوره بروتاجوراس ، الترجمة العربية ، الفقرة ٣٣٥ ، ص ٧٤.
- (53) Plato : Gorgias , 449c, p.508 & 462a, p.520.
- (54) W. Jaeger : Op Cit , p. 292.

المراجع

أ- المراجع العربية:

أ. د جونز : الديمقراطية الأثينية ، ترجمة / عبد المحسن الخشاب ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٦ .

أرسطو :السياسة ، ترجمة إلى الفرنسية : بارتلمي سانتيلير ، تعريب د/ أحمد لطفي السيد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

ارنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة / لويس اسكندر ج ١ ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

أفلاطون: الجمهورية ، ترجمة د/ فؤاد زكريا ، مرجعة د/ محمد سليم سالم ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، د.ت.

-----: بروتاجوراس: ترجمة/ محمد كمال الدين علي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ .

-----: ثياتيتوس، ترجمة د/أميرة حلمي مطر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ .
ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون ، ترجمة / عبد المجيد أبو النجا ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر ، القاهرة ، د.ت.

بول جانيه وجبريل سبائي : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة د/ يحي هويدي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٩ .

س. م. بورا : التجربة اليونانية ، ترجمة د/ أحمد سلامة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ .

محمود مراد : فلسفة التنوير لدى السفسطائيين، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٨م.

ول ديورانت : قصة الحضارة الجزء الأخير من المجلد ٩ ، ترجمة د/ فؤاد أندراوس، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

ب- المراجع الأجنبية:

Aristotle : Metaphysics, trans by : W.D. Ross, in Great books of the Western World, vol.8, ed by : R.M. Hutchins, Benton Publisher, Chicacho, 1952.

----- :: Rhetoric , trans by : W.D. Ross, Great books of Western World, vol.9.

Ehrenberg (V.) : From Solon to Socrates, 2nd ed, Methuen& Co. ltd,

- London, 1976.
- Freeman (K.) :Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1948.
- Gomperz (Th) :Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy), trans by : L. Magnus, vol.1, John Murray , London, 1939.
- Guthrie (W.K.C.) : A History of Greek Philosophy, vol.3, Cambridge university press, 1969.
- Hegel : Lectures on the History of Philosophy, trans by : E.S. Haldane, Vol.1, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1955.
- Jaeger (W) : Paideia (The Ideals of Greek Culture) Trans by : G. Highet , Vol.1, Oxford, 1948.
- Kaufmann (W) : Philosophic Classics (Basic texts selected) Vol.1, Prentice Holl, U.S.A. 1961.
- Kerferd (G.B.) : The Sophistic Movement, Cambridge university press, London, 1984.
- Laertius (D) : Lives of Eminent Philosophers, trans by : R.D. Hicks, Vol. 11, Cambridge university press, 1979.
- Live (A) : " Ethical and Social thought of Protagoras," in mind, vol. 49, 1940, pp.284-302.
- Nahm (M.C.) : Selections from Early Greek Philosophy ,3rd Ed, Appleton Century Crofrsinc, New York , 1947.
- Plato: Cratylus, trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol.3, At The Clarendon press, Oxford, 1953.
- :Gorgias, trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato , vol.1.
- :: Greater Hippias, trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato , vol.11.
- ----- : Lesser Hippias, trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato , vol.11.
- :The Sophist, trans by : B, Jowett, The Dialogues of Plato, vol. 11.
- Robin (Leon) : The Greek Thought and the Origins of theScientific spirit, trans by : M. R. Dobie, Kegan Paul, London, 1928.
- Untrestienner (M.) : The Sophists, trans by :K. Freeman , Basil Blackwell, Oxford, 1959.
- Wickwar (W.H.) : " Helvétius and Holbach," in : The Social & Political Ideas of some Great French Thinkers, pp.195-215.
- Zeller (D.E.) :Outlines of the History of Greek Philosophy, 13th Ed, Dover Publications inc, New York, 1980.

