

# تاريخ الفلسفة اليونانية

ولتر ستين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم عجايدة

دار الثقافة للطباعة والنشر  
القاهرة

٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة  
ت : ٩١٦٠٧٦ - للقاهرة

# تَاتِيحُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

تَأليف  
وولتر سنيس

ترجمة  
مجاهد عبد المنعم مجاهد

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



هذه ترجمة للكتاب :

**A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace**

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ وامتدنا على الطبعة الصادرة

عن دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .



إهداء

الى عائشة اليوثانيات

الدكتورة : أميرة حلمي مطر

مجاهد عبد المنعم مجاهد



### تصدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خلال الثلاثة اشهر الاولى. من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات وأعيد تقسيم مادتها الى فصول على نحو أكثر اتساعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتألف من الجماهيرة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مسبقة بالفلسفة . ومن هنا فان هذا الكتاب — شأنه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارئ أية معرفة خاصة سابقة وأن كان يفترض — بالطبع — شيئا من التعليم العام لسدى القارئ . ولقد جرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لأول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية باوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر أن كثيرا من أعمق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كامنة فى الفلسفة اليونانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنها بوضوح ، ومهما يكن الشرح مستفيضا فانه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتربس . وأن أى شىء يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعورين .

إن الفلسفة اليونانية لم يتقدم عليها المعهد حتى الان ، وإن ثرواتها القيمة لا تتبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالتراث القديم لحسب . اننا نتناول هنا أشياء حية لا مجرد أشياء ميتة — اننا لا نتناول العظام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن احاضر واكتب للاهياء لا مجرد أناس اثريين . ولولا ايمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الاقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا تتقدم ولا تشيخ ، لما اضعت خمس دقائق من حياتى عليها .



يقول كاتب شسمبى حديث هو ه . ج . ويلز فى دراسته « اول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نرى العقول الشابه ضد المشاكل الاولية العريضة القليلة الا وهى مشاكل المتمايزيتا . . . ونحن ام نجعل هذه العقول ليناقتشوها ويصححوها ويضوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعروض لهم فى كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات المتمايزيتا ، ونحن نعطي اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها اناس من جميع الاصناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدأنا تعليم الحساب بحاضرات طويلة عن اصل الارقام الرومانية ثم ننقل الى حياة ودوام علماء الرياضة العرب فى الانطلس أو نبدأ بروجر بيكون فى الكيمياء أو سير ريتشارد أوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تدرك ان مشكلات المتمايزيتا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . ان المطلوب هو فلسفة وليس نثارا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث المتمايزيتا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتائج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شك انها تبدو حاسمة بالنسبة لسواد الناس . ويصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة لهما ، فانها تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . ان عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية . — وهو سلاح استعمله اليونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — فيما يتعلق باليونانيين — (١) أنهم اذا درسوا تاريخ الفلسفة على نحو واهن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) انه اذا تصور مخلوق أن المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير اسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطأ كبيرا و (٣) انه في بعض الحالات ادى الاغراط في الاعتماد على المناقشة الشفوية -وهو عكس خطانا - الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمباهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة وفقدان كل مبدا ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوفسطائيين .

وبشأن المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن فشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسى عن الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية . فلو كان اراتوستينس يعتقد أن محيط الارض كبير على حين انه اكتشف الان انه ليس كبيرا انن فان الراى الاخير بنفى بكل بساطة الراى القديم ، فالراى الان صحيح والراى القديم غير صحيح . ونستطيع أن نتجاهل وننسى الراى الخاطيء تماما، غير أن تطور الفلسفة يضطرد على اساس مبادئ اخرى مختلفة للغاية، فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا او غير صحيح نهائيا . بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الاخر. في الزمن في مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولانجد الحقيقة الكاملة الا في التسلسل الكامل . أن مذهب ارسطو لا يلغى ويدحض بكل بساطة مذهب افلاطون وأن اسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن ارسطو يكمل افلاطون باعتباره مكمله الضرورى ، ويفعل اسبينوزا الشيء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطيء ومن ثم نستطيع أن ننساه . غير أن مذاهب افلاطون و ارسطو واسبينوزا وليبنتز الخ كلها سواء عوامل للحقيقة . انها صادقة الان كما كانت في ازمانها وأن لم تكن وما كانت ابدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وانها ولت وانها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننسأها . وأما مسألة ما اذا كان سيستحيل علينا أن نجتمع الاضواء العديدة في بؤرة واحدة ونذيب عوامل الحقيقة المختلفة في كل عضوى واحد او مذهب عضوى واحد والذى يجب أن يكون المحصلة الكلية الان لى مسألة اخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من أحد سسيظاها بأنه يمكن لمهمها بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة - في الحقيقة - بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع في محصلة واحدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هى الان أيضا جزء من تاريخ الفلسفة ؟ .

ومن ثم فإن أى تفكير غلسفى لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضى سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة . وما يخطر لنا من أفكار تذهب الى أنه يمكننا الاستغناء عن هذه الدراسة وأن نبدا كل شىء انطلاقا من عقولنا وأن كل انسان يستطيع أن يكون غيلسوف نفسه وأنه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الأفكار هى أفكار جوهام وضحلة تماما . وفى الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثلا صارخا فى ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميثافيزيقاه . أن مثل هذه الميثافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض أن المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما فى نطاقه وكل منهما خارجى بالنسبة للآخر : احدهما هنا والآخر هناك ضده ، وأن المعرفة « أداة » تسحوذ بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفى الحقيقة التى تستخدم فيها كلمة « أداة » هنا فإن كل ما يتبقى بما فى ذلك كذب المعرفة سوف يتقالى بشكل مؤكد . . . إذن مثل هذا الفرض — وهو القول الذى يذهب الى أن المعرفة « أداة » — إنما يأخذ به كاتبنا دون نقد ودون ظل من الحق . وهو لا يعطينا أية علامة على أنه قد خطر له أن هذا فرض وأنه يحتاج الى بحث أو أن من الممكن لاي انسان أن يفكر على نحو آخر . ومع هذا فإن من سيعنى نفسه — لا بمجرد الحفر المصطنع فى تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاختضاع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الأقل — أن هذا مجرد فرض ، فرض مشكوك فيه تماما مما لا يملك الانسان حق الآن أن يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . انه حتى ليتعلم أنه فرض زائف وسوف يلاحظ — كماارة — ان الذاتية التى تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقه فى طابعها مع تلك الذاتية التى كانت الصفة الجوهرية لانهيال وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا فإنتى انصح الشباب الا يعبأوا بالكلمات البراقة والضحلة من أمثال الكلمات التى اقتبسناها ، ولكن قبل أن يشككوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمىة شديدة على تاريخ فلاسفة الماضى أولا اليونان ثم المحدثين . وإذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار فى أعمالهم فإنه أمر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب أن تبدأ ووظيفة

مثل هذه الكتب على هذا النحو لا أن تكلمه بل أن تبدأه ، وحتى يمكن الحصول في البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيما بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا نبدأ به . زيادة على ذلك أن دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التي لا تجدها في الكتابات الاصلية نفسها ستقدم دائما زادا لمؤرخي الفلسفة لكي يظلموا به .

وهناك هدفان في هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

اولا ، اعتمدت في تناول الفلسفة السياسية عند افلاطون على محاورة « الجمهورية » ولم اقل شيئا عن « النواميس » . وهذا غير مسموح به في تاريخ للنظريات السياسية وكذلك في تاريخ للفلسفة يولى عناية لنفمة خاصة للسياسة . ولكن - من وجهة نظري - تقع الفلسفة السياسية على الهامش الاقصى للفلسفة حتى ان تناولنا هزيلا لهذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك فان « الجمهورية » سواء كتبت مبكرا ام متأخرا تعبر في رأيي عن آراء افلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطي المميز للمثال السياسي الافلاطوني مهما اقتضى هذا المثال فيما بعد الى تعديل من النواحي العملية .

ثانيا ، اننى لم اذكر الرأى الذى ياخذ به الان البعض القائل بأن نظرية المثل هي حقا من انتاج سقراط لا افلاطون وأن فلسفة افلاطون واردة في نظرية الاعداد الممغزة المنتزجة بالمذاهب المؤلمة وغيرها . وكل ما يمكننى القول أن هذه النظرية كما عرضها الاستاذ « بيرنت » مثلا لا آخذ بها أى أننى في الواقع لا اؤمن بها وفضلت أن أهملها على الاطلاق لما كان سيستحيل على أن أبحث المسألة بحثا دقيقا مستفيضا في كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على اساس مختلف تماما عن تفسير الاستاذ « بيرنت » لبارمينيدس ، أن هذا الامر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص بحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وتلك مسألة مبدا وهذه مجرد الاشخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم بحسب مؤرخ الفكر القديم . ان الامر اشبه بمشكلة هل شيكسبير أم فرنسيس بيكون هو مؤلف المسرحيات المنسوبة الى شيكسبير وهي مشكلة لا تهم محب الدراما على الاطلاق .

وما لا شك فيه ان مشكلة افلاطون - سقراط ذات اهمية بالنسبة للقدماء ، ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، فالشيء الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعالم من موابل الحقيقة ان هذا الكتاب معنى اسلسا بالانكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالاتها وليس معنيا بصوابيات واطعء المجادلات القديمة . انه يقصد ان يكون حقا « تاريخيا » تماما كما يقصد ان يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا ان الكتاب يتناول الامكار الفلسفة في تتابعها وترابطها التدريجى ، وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى ان تصورات التطور في الفلسفة وتصورات السرورة المضطردة للفكر الى هدف محدد وتصورات غيابها التدريجى والمضطرد الى ذرى عالية للمثالية وانهارها التالى وتدهورها الاتصى ذات تأثير عبيق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات اهمية حيوية بالنسبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الامر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تزل عن التناول ولسق الترتيب التاريخى . واخيرا يمكننى ان انوه بان وصف هذا الكتاب بانه تاريخى « نقدى » يعنى انه نقدى او يحاول ان يكون نقديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والتراءات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى ادين بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الاستاذ الراحل بكلية ماهندا بمدينة جال بسيلان في مساعدتى على استكمال مهنس الاسماء وفي المسائل الاخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

## الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

اصول الفلسفة اليونانية وتطورها .

من الطبيعي في بداية اية دراسة ان يتوقع القارئ من المؤلف ان يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . ان علم النبات هو المعرفة بالنباتات و علم الفلك هو المعرفة بالاجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور التشرة الارضية فما هو - اذن - المجال الخاص للفلسفة ؟ عن اى شيء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التي في العلوم الاخرى . لماولا نجد ان محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا في حقب التاريخ المتباينة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضيق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان في السابق متضمنا في الفلسفة . وهكذا نجد في أيام الملاطون ان الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزئين من اجزاء الفلسفة بينما هما الان يشكلان علمين منفصلين . وعلى اية حال ليست هذه الصعوبة مما لا يمكن تذليلها . فما يقوم اساسا ضد الجهد لوضع اطار لتحديد الفلسفة هو ان المحتوى الحقيقي للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فان تعريفا للفلسفة قد يرسمه احد اتباع الفيلسوف البيريطاني هربرت سبنسر ان يكون مقبولا من جانب منكر هيجلى النزعة كما ان التعريف الهيجلى مرغوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فاذا ادخلنا في تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالطلق » فان هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الملاسفة فان آخرين سيرغضون وجود اى مطلق على الاطلاق . وقد تقول مدرسة اخرى انه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى ان الفلسفة لا يمكن ان تكون

معرفة به . ومع هذا فقد تقول لنا مدرسة أخرى انه سواء كان هناك مطلق أم لا ، وسواء أمكن معرفته أم لا فإن معرفته غير مجدية على الاطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم فإنه لن يمكن تقدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بايجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس في بداية دراسة الفلسفة بل في نهايتها ، وحينذاك ، وقد توغرت امامنا جميع الآراء نكون قادرين على تحديد المسألة .

لهذا لن ابذل اية محاولة بطرح أى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه اذا التقطت بعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شأنها أن تميزها عن المبرع المعرفة الأخرى وتصوير هذه المعالم بسرد بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يكون في هذه المحاولة أى كمال . اولاً ، أن الفلسفة تتميز عن المبرع المعرفة الأخرى ، بأن هذه المبرع تتناول تسماً جزئياً من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تخصص على هذا النحو ، فهى تتناول الكون ككل . أن الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة ، غير أن مبادئ التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما في أى مجال آخر ، ومن ثم فإن علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الاجرام السماوية ، كما يتخصص علم النبات في حياة النبات ويتخصص علم النفس في حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذلك بل هى تتناول الوجود من حيث أنه وجود . انها تسعى الى أن تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للأشياء . ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الاشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تبيل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مفردة . أما الفلسفة فإنها تضطرد بهذه السيرة الى حدها الأقصى فهى تعمم بأكبر ما يسعها من تعميم وهى تسعى الى رؤية الكون بأسره في ضوء أقل المبادئ العامة الممكنة ، بل تسعى الى رؤيته في ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفترض موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع ثقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شئ

الى أسسه التصوى . وقد يظن ان هذا الوصف للعلوم خاطيء . اليس  
القاعدة الجهرية للعلم الحديث هى عدم افتراض اى شىء وعدم الثقة  
بأى شىء وعدم تأكيد شىء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شىء ؟  
لاشك ان هذا صحيح فى حدود معينة ، ولكن ليس الامر كذلك وراء هذه  
الحدود . فكل العلوم تفترض مبادئ معينة وحقائق تعد بالنسبة  
لها تصوى . ويبحث هذه المبادئ والحقائق هو نصيب الفيلسوف ،  
وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة فى الموضع الذى تتركه عنده العلوم ،  
انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهى تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية  
مسلمة .

فلنتناول بعض الامثلة التوضيحية . ان الهندسة كعلم تتناول  
قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها فى الخبرة العامة  
المشتركة فهى تأخذ المساحة او المكان قضية مسلمة . وما من مقام  
بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة او المكان . وهذه المسألة تصبح  
حينئذ مشكلة امام الفلسفة . بالاضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على  
بعض القضايا الاساسية المحددة التى ترى انها واضحة فى ذاتها ولا  
تقتضى اى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . امثلة على هذا  
ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان وانه اذا اضيفت كميات متساوية الى  
كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة فى اساس  
هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة ان الفلاسفة  
يهدفون الى التشكيك فى صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد ان  
هناك شيئاً مريداً وحقيقة جديرة بالبحث هى انه توجد بعض العبارات  
التي تشعر ان علينا ان نقدم منها براهين تفسيرية وان هناك عبارات فى  
حالات اخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا  
جلية بذاتها واخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو اساس هذه التفرقة ؟  
وعندما نفكر فيها ماننا نجد ان الخواص الفريدة للعقل انه يجب ان يكون قادرا  
على التعبير عن الاشياء بعبارات كلية وغير مشروطة اطلاقاً دون ذرة  
برهان او دليل . وعندما نقول ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان فانتا لا  
تقصد فحسب اننا نجد هذا صحيحاً بالنسبة لكل خطين متوازيين جزميين  
ما حاولنا ان نجربه ، بل نقصد انها لا يمكن ان يتواجدا ولن يتواجدا الا  
على هذا النحو . اننا نقصد انه منذ ملايين السنين لم يلتق اى خطين



منوازيين وان الامر سيكون على هذا النحو أيضا في ملايين السنين القادمة وان الامر سيكون على هذا النحو على سطح أبعد النجوم الخفية التي لا يستطيع ان يلتقطها تلسكوب . غير انه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع في ملايين السنين القادمة كما انه ليست لدينا معرفة بما يحدث في تلك النجوم البعيدة . ومع هذا فنحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب ان تكون صادقة بنفس القدر في كل مكان وزمان . زيادة على ذلك اننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجعلها من التجربة . فما من مخلوق سيجرى تجارب او يستخدم تلسكوبات للبرهنة على امثال هذه المسلمات . فكيف تاتي ان هذه المسلمات بدنة بذاتها وان العقل يستطيع ان يدلى بهذه التأكيدات القاطعة التي تتجاوزه بدون دليل على الاطلاق ؟ ان علماء الهندسة لا يبحثون في هذه المسائل فهم يسلمون بالحقائق . وحل هذه المعضلات يقع على عاتق الفلسفة .

مرة اخرى ان العلوم الفيزيائية تسلم بوجود المادة . غير ان الفلسفة تتسائل عن ماهية المادة . قد يبدو لاول وهلة ان هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف فمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروفة تماما . غير ان التأمل المتأن سوف يبين ان هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما عما يبحث فيه الفيلسوف . فانه حتى لو ظهر ان المادة كلها اثير او كهرباء او ذرات فلن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو امكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا ان الانواع المختلفة للمادة هي اشكال من وجود فيزيائي واحد . لكن ما نريد ان تعرفه هو ماهية الوجود الفيزيائي نفسه . فالبرهنة على ان نوما من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم لسان هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد ان جميع العلوم تفترض وجود الكون كتضحية مسلمة . الا ان الفلسفة تسعى الى معرفة السبب في ان هناك كونا على الاطلاق - وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع اقصى واحد ينتج جميع الاشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هي طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة أو العقل أو شيء مختلف عن المادة والعقل ؟ هل هو خير ام شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر في العالم ؟ .

بالإضافة إلى هذا فإن كل علم - فيما عدا العلوم الرياضية  
البحث - تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعرف أن  
السببية هي القانون الأقصى للعلوم وأنه أساسها جميعا ، ماذا لم تؤمن  
بصدق قانون السببية أى إن لكل شيء علته ، وإن الأشياء تحدث دون  
تغيير في نفس الظروف فإن جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيما ؛  
وفي كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون . وإذا سألنا عن عالم  
الحيوان كيف يعرف أن جميع الجبال آكلة للأعشاب فإنه سوف يشير  
في البداية دون شك إلى الخبرة لمعاداة آلاف الجبال بليت على ذلك .  
غير أن هذا القول لا يدل إلا على أن هذه الجبال المحددة هي آكلة عشب ،  
فماذا بشأن ملايين الجبال التي لم نلاحظها بعد ؟ أن عالم الحيوان  
لن يملك إلا أن يحيل إلى قانون السببية فإن تكوين الجبل على هذا النحو  
هو الذى يحول بينه وبين أكل اللحوم . أن المسألة مسألة علة ومعلول .  
فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر ( إذا أستبعدنا  
مسألة الضغط الخ ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق في مناطق الأرض التي  
لم يشاهدها مخلوق ؟ الأمر يرجع لحسب إلى أننا نعتقد أنه في الظروف  
نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن النمل المتشابهة تنتج  
معلومات متشابهة دائما . ولكن كيف نعرف صدق قانون السببية أو  
العلية نفسه ؟ أن العلم لا يطرح هذه المسألة . أنه يرجع تأكيدات إلى  
هذا القانون لكنه لا يذهب إلى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الأساسي  
كتقضية مسلمة . لهذا فإن أسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف  
نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الإنسان إلى التساؤل عما إذا كانت المشكلات العديدة  
التي من هذا النوع - وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القموى - لا  
تجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا أن نتساءل عما إذا كان من الأفضل  
أن نقرر مباحثنا على المسائل التي ليست « نائية عنا للغاية » . فقد  
يتساءل الإنسان عما إذا كان في الامكان بالنسبة للمعقول المتناهية أن  
تستوعب اللامتناهى . والآن من المشروع تماما ضرورة طرح أمثال هذه  
التساؤلات وأن من الضروري التوصل إلى جواب حق عنها . ولكن  
في اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله عن المسألة سوى أن هذه الإجابة  
نفسها تكون مشكلة من أهم مشكلات الفلسفة وأن كانت من الناحية

الفعلية لم تبحث كاملا الا في العصر الحديث . ان اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة عسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح ، ان المسألة لا يمكن ان تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهي لدى الانسان لا يستطيع ان يفهم اللامتناهي عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائمة التي تنرد من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيمن على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا في أساسها بل أخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا انفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولا ان نعريف بالضبط ما الذي نقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « مفناه » و « لامتناه » . ولن نجد ان صغوباننا تنتهى حتى هناك .

اذن فان الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهي لا تأخذ شيئا كقضية مسلمة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على انها شيء مهم بصفة خاصة وان كنا نؤمن مسبقا لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . ان الفلسفة هي محاولة للارتفاع مما هو حسى الى الفكر اللاهسى المحض . وهذا يقضى بعض الايضاح .

فاذا جاز لنا القول فاننا نرى وجود عالين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . فاذا تطلعنا الى الخارج فاننا نرى العالم الاول واذا حدثنا فى الداخلى على عقولنا : فاننا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لانه يتضمن العقول الاخرى . انى على وعلى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الان مما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب . اننى لا أستطيع ان ادرك عقلك على نحو مباشر بل ادرك فحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين اننى على وعلى بوجود عقلك عن طريق

---

(١) لاشك ان استدلالات الشكك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المتفرد .

الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التي تصدرها شفتاك . والعقل الوحيد الذي أستطيع أن أدركه على نحو مباشر هو عقلى . إذن هناك عالم فيزيائى خارجى بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى ياطنى .

غاي من هذين العالمين يعد أكثرها واقعية على نحو طبيعى . إن الناس سيعدون أكثر هذين العالمين حقيقة هو أكثرها ألفة ، وهو ذلك العالم الذى يتصلون به أول ما يتصلون والذى لديهم أكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى فعندما يولد طفل فإنه يستدير بعينه نحو الضوء الذى هو شئ فيزيائى خارجى . وبالتدرج يحدث له أن يعرف الأشياء المختلفة فى الغرفة . فهو يعرف أمه لكن أمه هى فى المقام الأول شئ فيزيائى ، أنها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة أن تصبح الأم بالنسبة للطفل عقلا أو نفسا . وبصفة عامة إن كل تجاربنا الأولى هى عن العالم المادى . ولا يحدث أن تعرف العالم الذهنى أو العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا فى الشباب أو الرجولة وهى لا تحدث اطلاقا لعدد كبير من الناس . وفى كل هذه السنوات المبكرة التى تحدث فيها المعرفة بالانطباعات أى عندما تتكون أشد أفكارنا باستمرار عن الكون . يكون مهتمين فى اغلب الامر بالعالم المادى فحسب . أما العالم الذهنى الذى نكون أقل ألفة به فإنه يميل الى أن يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقى نسبيا ، يبدو عالما من الخلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ماديا .

وما قلته من الفرد صادق بالمثل على العرق ، فالإنسان البدائى لا يترى على وقائع ذهنه بالضرورة ترغمه على أن يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ودفن الأخطار التى تهدده دوما من الأشياء المادية الأخرى . وحتى بيننا فإن غالبية الناس عليهم أن يمضوا معظم وقتهم فى النظر الى الجوانب المختلفة للأشياء الخارجية بالنسبة لهم . وبالتدرج للفردى لكل إنسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائى أكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وغرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الانسانية . فنحن نسمى الى شرح الغريب من طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف في اطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسعى دائما إلى التعبير عن العقل بالماتلة مع ما هو فيزيائي . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « وأصحا » . فالوضوح صفة للاشياء الفيزيائية . فالماه يكون واضحا أو صافيا اذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول أن افكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيهه مستمد من الضوء المادي . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « في مؤخرة عقلنا » . « أفي المؤخرة ؟ » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اننا نتحدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . اننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه » . والانتباه يعنى مد العقل أو توجيهه في اتجاه خاص . اننا نتامل عن طريق عكس افكارنا وهذا يعنى عكس افكارنا على ذاتها . ولكن اذا تحدثنا حرفيا فان الاشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحني . وعندما نريد أن نعبر عن شيء ذهني فاننا نتحدث عنه عن طريق الماتلة . اننا نتحدث عنه في اطار الاشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا عبيقة الجذور . ولو كان العالم العقلي أكثر لغة وحقيقة لنا عن العالم المادي لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسي . أن أقدم كلمات اللغة كانت تستعبر عن الخصائص العقلية وكان علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الاشياء الفيزيائية من طريق الماتلات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوي على بعض الحقيقة النسبية . ولكن اذا كانت تعنى انه يوجد في الشرق أو في أى مكان آخر في العالم هرق من الشعوب مثالون بطبعمهم فانها تكون عبارات جوفاة فالمادية مفروسة في جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما نحاول أن نفكر في الاشياء التي تعد غير مادية مثل الله أو النفس . فنل الامر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورنا كاشياء مادية وهذا يبذو مناهضا للامور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من النسنيين من المادية المتوازنة ضدنا . والفكرة الشائعة عن الاشباح تفسر هذا ، فمن أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض أنهم يعتبرونها كمنوع

من النفوس غير المتجسدة . ان شخوص الاشباح في المجلات تظهرها فيما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبهه بالبخار . وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على انها مثالية مع هذا تلمينا ان الفكر او العقل نوع دقيق من المادة للغاية ادق من اى مادة يتناولها عالم الفيزياء او الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن ان المؤلفين المعاملين بامثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا انه من الخطأ التفكير في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكاملة يحاولون ان يكفروا من خطئهم بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الام عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « صغىر » جدا . لهذه المادة « الرقيقة » مادية شأن الرصاص او النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية محض ، الا انها تصور الصعوبة الفريدة التى يواجهها العقل العادي في محاولته الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير اللاهسى ، وهو تصور المادية الكاملة فى الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هي ايضا سبب التصوف والرمزية . فالتفكير الرمزي يحتوى بالضرورة على حدين . الرمز والحقيقة التى يرمز اليها والرمز هو دائما شىء حسى او مادى او صورة ذهنية لذل هذا الشىء والحقيقة هي دائما شىء لا حسى . ولما كان العقل الانسانى يجد نفسه دائما يخوض فى كناج مهيت للتفكير على نحو لا حسى فانه يسمى الى مساعدة نفسه بالرجوع ، فهو يتناول شيئا ماديا ويخضه يرمز الى الشىء غير المادى الذى هو شىء واه حتى يصعب التقطه . وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك ان هذا تعبىر طبيعى للغاية عن الوهمى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ، فالنور هو وجود مميزائى والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة او كهرباء . ان الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا ورائعا ، انهم يقولون : « يالها من قطعة مثيرة من الرمزية ! » لكن الرمزية فى الحقيقة هي علامة على عقل غير صارم . وهي علامة على ضعفنا لا على قوتنا فجزرها قائم فى النزعة المادية وهي نتاج وصياغة اولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والإن : الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الزمري والتسوق للوصول الى الحقيقة العاربية والتقاط ما وراء الرئز كما هو في حد ذاته . وهذه الاشكال الدنيا من التفكير هي مون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم ارهاض لأولئك الذين يسعون الى الوصول الى أعلى مستوى من الحقيقة .

وعالما ما يقال ان الفلسفة هي موضوع صعب ومعضل وتكهن صهوبتها في الاغلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي . وعندما نصل الى أي شيء في الفلسفة يبدو انه يتجاوزنا ماننا سوف نجد يصية عامة ان جذر المشكلة يكمن في أننا نحاول ان نفكر في الاشياء غير الحسية بطريقة حسية ، أي أننا نحاول ان نكون صورا ذهنية لها مان كل الصور الذنية فتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتكبر المحض . وتسهيل المبالغة في هذه الصعوبة ، فحتى أعظم الدرسفة قد خضع لها . وسوف يشير دائما الى انه عندما يفشل فيصوف عذاب مثل بارمنيدس أو افلاطون ويبدأ في التخطيط في المصاعب خالسبب عا ة هو انه بالرغم من احرازه للحظة من اللحظات للتفكير المخص لمانه ية ص ثانية ويستفنده التفكير الحسي . وانه يحاول تكوين صورة ذهنية لما عو وراء قوة أي من مثل هذه الصور لمعرضه ومن ثم يقع في التناقضات وينا ان نضع هذا دائما نصب أعيننا في دراسة الفلسفة .

وفي الازمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة الى الميتافيزيقا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الاخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى أية حال مان التقسيمات الحديثة لا تناسب بالرة الفلسفة اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الانسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نساعد بدلا من محاولة ارغام مادتنا الى التكيف مع هذه الاشكال .

فاذا تطلنا الان الى العالم وتسايلنا في أية أفكار وفي أية عصور قد ادر ذلك التفكير الذي حاولنا وصيه درجة عليا من التطور ماننا لن نجد مثل هذا التطور الا في اليونان قديما وفي أوروبا الحديثة . لقد كانته هناك حضارات عظمى في مصر والصين واشور وهكذا . ولقد أنتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضاف شيئاً الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس أورليوس وسنكا وإبكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا أى مبدءاً جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات أهمية وشعور نبيل لكن أفكارهم الجوهرية لا تحتوى شيئاً لم يتطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند أكثر مدعاة للشك فالإراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة اصلاً . ان الاوبانيشاد تحتوى على تفكير دينسى — فلسفى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والاسباب التى تدعو الى عدم ادراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الآتى :

أولاً : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها اطلاقاً من الاحتياجات الدينية والعملية ونادراً ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشيء سوى أن تكون وسيلة للخلاص . يقول أرسطو ان الفلسفة والعلم جذورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والفهم من أجل المعرفة والفهم فى حد ذاتهما . غير ان جذور التفكير الهندى تائم فى تعلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه . وهذه ليست بالروح العلمية بلبالروح العلمية ، وهى السبب فى بولاد الأديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور ان الفلسفة والدين منفصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما ، فهما فى الواقع على صلة قروية أساساً لكنهما أيضاً متميزان وربما كانت اصدق نظرة اليهما هى أنها متماثلان فى الجوهر . ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الأشياء بما فى ذلك الانسان — بتلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز .



وهذا يفضي بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو افضل على انه تفكير دينى اكثر منه تفكيرا فلسفيا ، فان هذا التفكير ادرا ميا يرتفع أو لا يرتفع اطلاقا من التفكير الحسى الى التفكير المحض . انه تفكير شاعرى اكثر منه تفكيرا علميا . انه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى - لا الفلسفى - عن الحقيقة . مثلا : التفكير الرئيسى فى الاويانيشاد هو ان الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالدا لا مقناه يسمى « برهمن » او « باراماتمان » . وعندنا نصل الى المسئلة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الالوان فى الشعلة أو الحديد المحمى من الشيء الكامن المطوى الالامب الطيات . كذلك جميع الاشياء تظهر من ( اللامتغير ) وتعود اليه ثانية » او مرة اخرى : « كما ان الفسيح يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . ان هناك الالما من امثال هذه العبارات فى الاويانيشاد . ولكنه واضح ان هذه العبارات لا تفسر شيئا ولا تحاول ان تفسر شيئا ، وهى ليست سوى كنايات او تشبيهات ضحلة ، انها صور شاعرية اكثر منها تفكيرا علميا . وهى قد تشيع الخيال والمشاهير الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلى . او مرة اخرى عندما يصف « كريشنا » فى بها جامات - جيتا - نفسه على انه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم وميرو وسط الجبال ذات القيم العالية فاته من الواضح اننا امام مجرد تراكم صورة حسية اثره على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . ان القمر والشمس وميرو هى اشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين ان هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى امثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ الا

عند تجاوز الرمزية . وما لا شك فيه انه يمكننا ان نتخذ الخط الذاهب الى ان تفكير الانسان عاجز عن التقاط اللامتناهي في حد ذاته ونستطيع ان نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة اخرى ، وسواء كان ممكنا ام مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فان الفلسفة هي اساسا محاولة لاقيام بهذه المحاولة .

واخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير - مهما تكن طبيعته - قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية او غيرها . وبالتالي مهما تكن تيمته في حد ذاته فانه لم يمارس الا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

واحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم ان الفلسفة اليونانية قد نبتت من الهند ، واذا كان هذا صحيحا فان هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا في آخر فقرة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بان الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلى عنها . ان الثقافة اليونانية - وخاصة الرياضة والفلك - تدين بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بانها ولدت على ايدى كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على انها مستمدة من مصر انما يتعلق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيما طبيسا ان يقولوا : « لابد ان هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشراتى بان الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد اى دليل على هذا ، فهذا الرأى قائم اساسا على تشابه منترض بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه في الحقيقة هو تشابه اسطورى . فالطابع الكلى للفلسفة اليونانية اوروبى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . ان هذا المذهب الهندى الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى امبيدوكليس وافلاطون . لقد استمدت الفيثاغوريون من النحلة الاورمية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وان كان هذا ايضا غير مؤكد وهو موضع الشك في

الحقيقية ، ولكن حتى لو كان هذا حقيقيا غانه لا يبرهن على شيء .  
فالتناسخ ليست له الا اهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية . وحتى عند  
افلاطون الذى استغله استغلالا كبيرا غير جوهرى بالنسبة للافكار  
الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وان تأثير هذا  
المذهب على فلسفة افلاطون كان تأثيرا سينا فقد كان مسئولوا الى حد كبير  
عن الخطا الكبير في فلسفته مما اقتضى الامر وجود أرسطو لتصويبه .  
وكل هذا سيتضح عندما نبحث في مذهبى افلاطون وارسطو .

ان اصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أى قطر  
خارج اليونان . لقد كان اليونان انفسهم هم وحدهم المسئولين عنها .  
وليس الامر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم فحسب الى موضع كان عبدة  
متطورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسفة  
اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفي الفصلين القادمين سوف  
نرى ان المحاولات اليونانية . الاولى كانت الى حد كبير محاولات مفكر  
مبتدى « فكانت نجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض  
انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هذه البدايات  
النجمة نستطيع ان تتبع التطور الكلى بالتفصيل حتى ذروته عند أرسطو  
وما بعد أرسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير  
خارجى في أى موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد . وهى تبدأ  
عندما حاول الناس لأول مرة ان يدلوا برء علمى عن سؤال : « ما هو  
تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والآراء  
عن نشأة الكون ولا هويات الشعراء . لكنها لا تحتوى على أى محاولة  
لشرح تفسير طبيعى للأشياء ، فهى تمت الى مجالات الشبر والدين لا  
الفلسفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب ان نفترض اننا نشير  
فحسب الى الارض الام التى نسميها الان اليونان . بل الى العصور القديمة  
للتاريخ هاجر يونانيو الارض الام الى جزر بحر ايجة وصقلية وجنوب

إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً أو جغرافياً . ففى فلسفة توم للمعرق اليونانى أينما كان مستواهم ، وفى الحقيقة ، أن أول فتره من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين . ولم يحدث الا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل الى الأرض الام .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعى الى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين فى آن واحد على سقراط . وهذه الفترة هى ظهور الفلسفة اليونانية . ثانياً : الفترة من السوفسطائيين الى أرسطو والتي تشمل سقراط وأفلاطون وهى فترة نضج الفلسفة اليونانية والسبقت الحقيقة والذروة القصوى لها هى دون شك مذهب أرسطو . وأخيراً فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانهايار الفكر القومى . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف فى حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن نتقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فإذا أردنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أماناً الا الرجوع الى مؤلفاتهما . غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا الا على شكل شذرات كما أن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها الى ثلاث مجموعات : أولاً شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت فى حالات عديدة طويلة وهامة وفى حالات أخرى كانت نادرة . ثانياً هناك اشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجدده فى المقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو الذى هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثاً : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها تيم وبعضها عديم القيمة وأردة فى مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن فى العصر القديم .



## الفصل الثاني

### الأيونيون

يمت اقدم فلاسفة اليونان لما سمي فيما بعد بالمدرسة الايونية .  
والاسم مشتق من ان المثلثين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس  
وانكسمانديس وانكسمانس كلهم من ايونيا اى من ساحل آسيا الصغرى .

### طاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة في التاريخ مؤسس واب الفلسفة  
كلها ، لقد ولد حوالى ٦٢٤ ق . م ومات حوالى ٥٥٠ ق . م وهذه  
التواريخ تقريبية ويجب ان يكون مفهوما ان الشيء نفسه صادق تقريبا  
بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول . ويختلف الدارسون المختلفون احيانا  
في حوالى عشر سنين في التواريخ التى يتولونها . ونحن لن ندخل في  
جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا اهمية . ويجب ان يكون  
مفهوما طوال هذه المحاضرات ان التواريخ الواردة تقريبية .

على اية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان  
مشهورا في القديم بتعاليمه الرياضية والفلكية وحصافته العملية  
وحكته . ويرد اسمه في كل احصاء للحكام السبعة . وقصة  
الحكام السبعة غير تاريخية . لكن لما كانت قوائم اسمائهم ترد لدى  
الكتاب المختلفين على نحو متباين بيننا يرد اسمه عندهم جميعا . ان هذا  
يدل على مدى التقدير الذى كان القديما يكنونه له . ولقد حدث كسوف  
لششمس عام ٥٨٥ ق . م ويقال ان طاليس تنبأ به وكان هذا عملا غدا  
بالنسبة لملك تلك الازمان . ولابد انه كان مهندسا عظيما لانه قام بتحويل  
مجرى نهر هاليس عندما كان كروسوس وجيشه عاجزين عن عبوره .  
ولا يعرف شيء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك في  
صحتها .

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى في زمن أرسطو ويسود الاعتقاد انه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : أولا : أن أصل الأشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : أن الأرض قرص مسطح مستو يطلو على الماء . والقضية الاولى التي هي القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاولى للوجود وأن كل شيء آخر في الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولا بد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدءا أول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — في رأيه — أن يتغير الى الأشياء الأخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول أرسطو أن قد يكون طاليس على الأرجح قد استمد رأيه من ملاحظة أن تغذية جميع الأشياء من الرطوبة وأن الحرارة الفعلية نفسها تتولد منها وأن الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . . . ومن كون بذور الأشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وأن الماء مبدءا أول لكل الأشياء الرطبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ أنه حتى أرسطو يستعمل كلمة « على الأرجح » ومن ثم يضى على عبارته مجرد ترابط عرضي . أما كيف ظهر الكون — في رأى طاليس — من الماء فهي مسألة أكثر مدعاة للشك . وأغلب الظن أنه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل ولم يدل باى تفسير . وعلى أية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس فاننا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذى يدعو الى ضرورة منحه لقب أب الفلسفة على أساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب أن يقال أن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ أن دلالة طاليس ليست في أن لمائه الفلسفى أية قيمة في ذاته بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطنعة بصفة انسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الانسانى في تلك الفترة أنه لا بد أن يوجد وراء التكرار في المعالم مبدءا إيقى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الاول الذي صدرت منه جميع الاشياء . وكل مذهبهم هي محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة ، وهكذا نجد طاليس يؤكد أن الحقيقة القصوى هي الماء ويحددها انكسماندريس بانها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بانها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بانها العدد ويحددها الايليون بانها الوجود الكوني ويحددها هيرقليطس بانها النار ويحددها امبيدوكليس بانها العناصر الاربعة . ويحدد ديمقريطس بانها الذرات وهكذا . وهكذا كانت الفترة الاولى اساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذي حدد طابعها . وتكن اهيبته في انه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

لقد راينا في الفصل الاول ان الانسان مادي بشكل طبيعى وان الفلسفة هي حركة مما هو حسى الى التفكير غير الحسى . وكما يجب ان نتوقع بدأت الفلسفة اذن في المادية . وجاء الجواب الاول عن التساؤل بشأن الحقيقة القصوى ليضع طبيعة هذه الحقيقة في الشيء الحسى ، في الماء . والعضوان الاخران في المدرسة الايونية وهما انكسماندريس وانكسمانس هما ايضا ماديان . ومن ايامها وطالع يمكننا ان نتتبع الظهور التدريجى للتفكير — مع وجود انقطاعات وتراخيات عرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الايليين شبه الحسية الى ذروة التفكير غير الحسى في مثالية افلاطون وارسطو . ومن المهم ان نضع في الاعتبار ان تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط اعشى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط او نظام . انه تطور منطقى وتاريخى كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد . والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فان هذه الحقيقة حددت ايضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . فقد انشغلت بحسب بالطبيعة ، بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتباره جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بانها فلسفة كونية . نهشكلات



اليونانية تناولها تناولا واهنا بل اتها لا تتناوله على الاطلاق . ولم يحدث الا عند السوفسطائيين ان التفتت الروح اليونانية نحو الداخل الى نفسها وبدات في النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الاولى للفلسفة اليونانية الى غورتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الايونيون جميعا ماديين فهم احيانا ما يسـمـون بأصحاب النزعة المادية الحية **Hylocists** من الكلمة اليونانية **Hulé** وتعنى المادة .

### انكسماندريس

والفيلسوف التالي في المدرسة الايونية هو انكسماندريس ولقد كان منكرا أصيلا وجريئا بشكل كبير . وربما ولد حوالى عام ٦١١ ق. م وتوفى حوالى ٥٤٧ ولقد كان من سكان مدينة مليتس او ملطيا ويقال انه كان تلميذا لطاليس . وسوف نتبين انه اذن كان معاصرا لطاليس وان كان صغير السن فلقد ولد في الوقت الذى كان طاليس فيه مزدهرا وكان اصغر منه بجيل . وكان اول يونانى يكتب بحثا فلسفيا ولسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزا بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفي هذا الصدد كان اول من رسم خريطة . ولا تعرف تفاصيل حياته .

لقد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق انكسماندريس مع طاليس ان المبدأ الاقصى للاشياء هو مبدأ مادى لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد انه اى نوع خاص من انواع المادة ، بل هو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة عامة . ان المادة — كما نعرف — هى دائها نوعا خاصا من المادة لمهى يجب ان تكون حديدا او نحاسا او ماء او هواء او اى شىء آخر . والفرق بين الانواع المختلفة للمادة لمرق كىفى اى اننا نعرف ان الهواء هواء لان له صفات الهواء وانه يختلف عن الحديد لان الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الاولى عند انكسماندريس لمهى مجرد مادة لم تخصص بعد لتصبح انواعا مختلفة للمادة . ولهذا فان هذه المادة بلا صفات وهى هلامية . ولما

كانت غير متعينة من ناحية كيف غانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى مالا نهاية في المكان - والسبب الذي طرحه لقوله بهذا الرأي هو انه لو كان للمادة قدر محدد لكات قد استنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة وغنائها . ومن ثم سبى مادته هذه « اللاتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة فان الرأي الشائع عن انكسماندر هو انه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع في الزمان وانه قد خلق في البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى اية حال فان الاستاذ بيرنت من رأيه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتبع بالضرورة بل هي عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الرأي قد يوجد أى عدد من العوالم تتواجد في وقت واحد . ولكن حتى لو كان الامر هذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هي تبدأ وتتطور وتنهار وتخلى خلال الزمن المكان لعوالم أخرى .

والان . كيف تشكلت هذه العوالم المختلفة من مادة انكسماندريس الهلامية التي بلا تحديد؟ ان انكسماندريس غامض بصدد هذه المسألة وليس لديه شيء محدد تماما يطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل بن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحار » و « البارد » . والبارد هو الضباب والرطوبة . وهذه المادة الباردة والرطوبة تصبح الارض في مركز الكون ، والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط نارى حول الارض . والارض التي هي في المركز كانت في الاصل سيالة . وحرارة محيط الارض جعلت مياه الارض تتبخر على نحو مضطرب مما انشأ الغلاف الجوى الذى يحيط بالارض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئا واحدا . ولما امتد هذا الهواء او البخار تحت تأثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجى للنار الى سلسلة من القشرات الهائلة الشبيهة بالمجالات تحيط بالارض وقد تسال على نحو طبيعى اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها تتوهج بشكل مستمر . وجواب انكسماندريس هو أن هذه القشرات التي على شكل مجلات قد تفلتت ببخار كثيف لزج يخفى النار الداخلية من انظارنا . لكن توجد ثقوب في غلاف

البخار على شكل انابيب منها تتالق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ ان القمر على اساس هذه النظرية يعد جسما ناريا وليس كبا نعرف نحن سطحا باردا يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه العجلات الاولى الشمس وهى ابعد الاشياء عن الارض فأوسطها الينا القمر واقربها النجوم الثوابت . وتحتوى القشرات التى على شكل عجلات الاجرام السماوية وهى تدور حول الارض عن طريق تيارات الهواء . ولقد كان انكسماندريس يظن ان الارض التى هى فى المركز اسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هذه الاسطوانة أو العمود .

ولقد طور انكسماندريس ايضا نظرية بدهشة عن اصل الكائنات الحية وتطورها . ففى البدء كانت الارض سيالة ومع الجفاف التدريجى من طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان اول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجيا الى أجهزة عضوية ارقى عن طريق التكيف مع بيئاتها . ولقد كان الانسان فى البدء سمكة حية فى الماء ومع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الارض مسالية وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الارض ثم أصبحت زمانها عن طريق التكيف . لربما ملائمة للحركة على الارض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماما ان انكسماندريس قد تطرق — بضرية حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية عن تكيف الانواع مع بيئاتها .

ان تعاليم انكسماندريس انما تظهر تقدما ملحوظا يتجاوز وضع طاليس . فلقد علم طاليس ان المبدأ الاول للاشياء هو الماء . أما المسادة الهلامية عند انكسماندر لمانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدما عن الماء فهى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانيا : لقد حاول انكسماندريس ان يطبق هذه الفكرة وان يستخلص منها العالم الموجود ، فلقد ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الاولى الى عالم دون جلي تجاها .

## انكسمانس

لقد كان انكسمانس مثل المفكرين السابقين من سكان مدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة . لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على انه نوع مجدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس ، لقد اعلن طاليس أن المادة هى الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان . والهواء فى حالة حركة دائما وله قوة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة تتسبب فى تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاكستين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للاعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الاشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب . والعالم يدور فى مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء اولى . وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوالم اللامتناهية وهذه العوالم متعاقبة حسب الرأى التقليدى ولكن هنا مرة أخرى يرى الاستاذ بيرنت أن هذه العوالم اللامتناهية قد تكون متعايشة معا او متعاقبة على السواء . وقد رأى انكسمانس أن الارض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . وتلوح آراء انكسمانس لأول وهلة تدهورا من مكانة انكسماندريس لانه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هى المبدأ الاول . ولكن فى مجال واحد على الاقل يوجد هنا تقدم من انكسماندريس فهذا الاخير كان فامضا بصدد كيف يتأتى للمادة الهلامية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على أنه عمليتا التخلخل والتكثيف . فاذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الاول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع اقصى للمادة فان مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : نمثلا ، اذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها الخ ؟ اما ان هذه الصفات يجب ان تكون في الهواء الاصلى اولا يجب ان تكون لماذا كانت الصفات توجد فيه اذن فان الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب ان يكون ببساطة خليطا من انواع المادة . واذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذى ليس فيه صفات الاشياء التى نراها ان يبعثها ؟ وبسط طريقة للخروج من المأزق هو تاسس صفة على صفة وتفسير الصلة الاسبق بالقدر او المقدار اى بالزيادة او النقصان فى المادة الموجودة فى الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المتصود بالتخلخل والتكثيف ، فالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة فى الحجم نفسه والتخلخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء اى مقدار كبير منه فى حيز صغير قد يفضى الى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فان انكسمانس يعد الى حد ما مفكرا اكثر منطقية وتحديدا عن انكسماندريس ولكن لايمكن ان يقارن به فى الروعة والاصالة فى مجال الفكر .

### المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة فى المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لاراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون اما طاليس او انكسمانس فى القول ببدا العالم اما انه ماء او انه هواء . فمهييون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفق اذا يوس مع انكسمانس من ان العالم مستمد من الهواء . اما ديوجين الابوللونى فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش فى زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الاكثر تقدما ووضع مقابلها المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو اساس الاشياء جميعا .

## الفصل الثالث

### الفيثاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت البنا ثلاث سر من العالم القديم لكنها كتبت بمئات السنين بعد وجود فيثاغوراس وهي مليئة بنغمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلىء بقصص المعجزات والاعاجيب التي قام بها. ويبدو أن جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجمعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يحجب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى اية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة. لقد ولد بين ٥٨٠ ق.م. و ٥٧٠ ق.م. في ساموس وفي حوالى منتصف العمر هاجر الى كروتونا في جنوب ايطاليا. وتمضى الاسطورة قائلة انه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا في مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى اية حال لا يوجد دليل تاريخي على هذا وليس هناك شيء لايدمو الى احتمال ان فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لايمكن تقبل هذا على انه حقيقة ثابتة . وتقوم الاسطورة على اساس النغمة الشرقية الواردة في مذهبه . ولقد وصل في منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر في كروتونا وهناك أسس الجمعية الفيثاغورية وماش لعدة سنوات على رأسها . ولا تعرف على وجه اليقين حিসاته المتأخرة وتاريخ وغانته .

ومن المزم الان أن نلاحظ أن الجمعية الفيثاغورية ليست أساسا مدرسة للفلسفة على الاطلاق ، بلقد كانت في الحقيقة نحلة دينية وخلقية ، انها جمعية للمصلحين الدينيين . لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارغية واخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بما في ذلك تناسخ ارواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا أيضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من عجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارغية في الايمان بمبدأ التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارغية « بالتحرر » من عجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم أضافوا اليها الايمان بأن التربية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التأمل العقلي للاشياء المطلقة في الكون ذات عون كبير في « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدرج  
أحرزت فلسفتهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا  
اعتبارها فلسفة .

أن الآراء الاخلاقية الفيثاغورية هي آراء ذات طابع ديني وزاهد .  
لقد أصروا على التطهير الكامل للحياة في أعضاء الطائفة . وأصروا على  
الامتناع عن تناول اللحوم وأن كان هذا تطوراً حدث غيباً بعد، ونحن نعرف  
أن فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتياً كاملاً . ولقد حرموا أكل البقول وارتدوا  
زياً خاصاً بهم . وقالوا أن الجسم سجن أو مقبرة للنفس . وقالوا أن  
الإنسان لا يجب أن يحاول « التحرر » بالانتحار لأن الإنسان هو ملكية  
الله ، أنه الوديمة الخاصة بالله . أنهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى  
الحديث . لكن إجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن في السياسة .  
ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين  
في كروتونا . وقد استهدفوا إخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا  
بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وأدى هذا الى هجمات على  
الطائفة ومحاربة أعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط في كروتونا  
أنه مطلوب منه ألا يأكل البقول وأنه لا يستطيع أن يأكل كلبه تحت أية  
ظروف فإنه يجد أن الأمر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة وأحرق المقر  
العام للفيثاغوريين وتشتت الطائفة وقتل أعضاؤها أو نفوا . وحدث  
هذا بين ٤٤٠ ق . م . و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى  
أحياء الجمعية وواصلت أوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن  
الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت إذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون الطقوس  
والاحتفالات والأسرار الخاصة بهم . ومحبة الأسرار هذه وطابعهم العام  
باعتبارهم أصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الأساطير التي تناسجت حول  
حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد غرضوا التحكم الاخلاقي في النفس ودرسوا  
الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان  
تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٧} من نظريات اقليدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الحساب الاول لاقليدس هو من عمل فيثاغوراس .

فاذا التفتنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شيء علينا ان نفهمه هو اننا لانستطيع ان نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث لمحبس من فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس في هذه الفلسفة وما هو النصيب الذي ساهم به اتباعه . وتذهب هذه الفلسفة الى اننا ندرك الاشياء في الكون بصفات غير ان غالبية هذه الصفات ليست كلية في مداها : فلبعض الاشياء بعض الصفات ولبعضها الاخر صفات اخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطلاق والامر نفسه ينطبق على الاذواق والروائح فلبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة في الاشياء تكون كلية وشاملة في مداها وتنطبق على كل شيء في الكون المادي وغير المادي ان كل شيء ( يمكن عده ) ويمكن حسبانه .زيادة على ذلك انه يستحيل ان نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسهولة ان تتخيل كونا لا يوجد فيه لون او اى ذوق حلو او كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع ان تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج ان العدد هو جانب هام للغاية للاشياء ويشكل جزءا اساسيا في اطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تاكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها الصفات السائدة في الكون . وعندما نتأمل في افكار التناسب والنظام والتناغم سوف نقبين انها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول ان اصطفاغ فرقة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد انهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم من بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام او البوصات . واخيرا : فلتتأمل في فكرة التناغم فاذا كنا في الازمنة الحديثة نقول ان الكون هو كل متناغم



غريب أن نفهم أننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين  
حاسوا في عصر لم يكن الناس محربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم  
الكينى بالتناغم الموسيقى . لقد امتلكوا أن الشينين سواء . أن التناغم  
الموسيقى قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون اول من اكتشف هذا . أن  
اخلاف النغمات يرجع الى اختلاف عدد الاوتار في الالة الموسيقية ،  
واسالجات الموسيقية قائمة هي الاخرى على نسب عددية . ولما كان  
الدين عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع  
الجهرى للكون هو العدد ، ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين في هذه  
الفرة وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد  
الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا في الهندسة بعدد الدرجات .

وكما اشرنا من قبل فان التأمل في كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج  
ان العدد هو جانب هام للفساية في الكون وأنه أساسى فيه . غير أن  
الفيثاغوريين اشتطوا في هذا فغند استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهى  
ان العالم ( مصنوع ) من الاعداد . وهنا نصل الى قلب الفلسفة  
الفيثاغورية . فكما قال طاليس ان الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى  
تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون أن المبدأ الاول للاشياء  
هو العدد ، العدد هو أساس العالم ، انه الخامة التى يصنع منها  
العالم .

وفي التطبيق التفصيلى لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجا من  
التنيلات الشاذة والمبالغات . اولا : تنشأ كل الامداد من الوحدة وهى  
الهند الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . اذن الوحدة  
هى الاولى في نظام الاشياء في الكون . والاعداد تنقسم الى الفردى  
والزوجى ويقول الفيثاغوريون ان الكون يتألف من ازواج من الاضداد  
والناقضات والطابع الاساسى لهذه الاضداد هو انها مؤلفة من الفردى  
والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحدود وبين الزوجى  
واللامحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح  
انه مرتبطة بنظرية الانشطار أو الثنائية . والعدد الزوجى يمكن أن ينقسم  
على اثنين ومن ثم لا يستطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثم فبانه

لامتثاله . والعدد الفردى لا يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم لمانه يكون وحدة للتثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود البديين المطلقين للكون . المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية فى الكون وقد تكون المحدود اولا ثم ينطلق فى جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده ، وعندما يصبح محدودا يصبح شيئا محددًا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم الفيثاغوريون قائمة من عشرة اعداد يتالف منها الكون وهى : (١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) اليبين واليسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى (٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد اصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية متعسفة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع ان الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والاربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والسته الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة . والتوحيد بين الاعداد المختلفة وبين الاشياء المختلفة بترك فحسب لهوى وتخيلى الفرد . ويختلف الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شىء محدد من الاشياء . فمثلا ، يقولون ان العدالة هى التى تساوى بين الاشياء فاذا سببت اذى الانسان فان العدالة تقتضى ان اصاب باذى ومن ثم يحدث تساوى بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب ان تكون عددا يسمح باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة حاصل ضرب ٢ x ٢ وهذا يقيم تساويا بين الاشياء ، ومن ثم فان اربعة هى العدالة غير ان التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض الفيثاغوريين الاخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى فيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين ان كيف المادة متوقف على عدد جوانب اصغر جزيئاتها . ومن الواجه المنتظمة الخمسة هرف الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى فيلولاوس ان المادة التى اصغر جزيئاتها رباعية هى النار وبالمثل فان التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة افلاطون في محاوره ( طيماوس ) حيث نجد الواجه الثابتة الخمسة كلها وارادة في النظرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على انها هى الوحدة هى من الاشياء المميزة لمذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هى مركز الكون وأن كل شىء يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هى التى تدور حول النار المركزية وينتاب المرء شعور ان يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تدور حول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن ان الارض تدور حول النار المحورية في فترة زمنية مماثلة لما تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هم اول من رأى ان الارض نفسها هى كوكب من الكواكب وقد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وحول النار المركزية التى تسمى احيانا - على نحو غامض - « مدفأة الكون » تدور عشرة اجرام . واولها « الارض المقابلة » وهى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالشمس فالقمر فالكواكب الخمسة واخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظام قد يكون مثيرا في علم الفلك اما سبب عدم جدواه فراجع اساسا الى تاثير ارسطو الذى هاجم النظرية واصر على ان الارض هى مركز الكون ولكن في النهاية انتصر الرأى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيكوس استلهم فرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون ايضا ( بالسنة الكبرى ) وربما هى سنة تستغرق فترة مقدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينتضى وتكرر مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى اصفر التفاصيل .

وليس هناك الا القليل يقال في نقد المذهب الفيثاغورى فهو فلسفة غجة وتطبيق نظرية الاعداد الغضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل في هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغراء لربط اكثر خصائص الفكر عمومية بالاعداد الاولى . فنقول ان الواحد هو البسيط والمباشر والاثنين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنين . وعلى أية حال فان مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس في الاعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الانكار المحددة . ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد ان ما هو اكثر تعسفا هو ارتباط اعداد محددة بأفكار محددة . . . وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الازمنة الحديثة فان الحاق أهمية لجميع انواع الاعداد والارقام والاشكال هو الى حد ما مكاهة بريئة وتسلية لكنه أيضا علامة على قصور في التفكير العقلى . ويقال ان هذه الاعداد تخفى معنى مميّقا وتوحى بتسدر من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هى ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمفاح الاصيل للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

---

(١) هيجل : المنطق الاصغر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة



## الفصل الرابع

### الابليون

يسمى الابليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة ايليا في جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون المثلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطنى ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية نجة لا يمكن ان تبين نبيها بذور التفكير الفلسفى الا فى عتامة . والان غاننا مع الابليين نخطو لأول مرة على ارض الفلسفة الحقنة غاليلية هى الفلسفة ( الحقنة ) الاولى وبمبها ظهر العامل الاول للحقينة مهبما يكن شاحبا وواهبيا وغير دقيق . فالفلسفة ليست — كما يظن الكثيرون — تجمعا بسيطا للتاملات المنفرقة التى قد ندرسها بترتيب تاريخى بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسفة يمثل خطأ محددًا للتطور . ان الحقينة انما تكشف نفسها تدريجيا فى الزمن .

### اكزيفوغان

المؤسس المشهور للمدرسة الابلية هو اكزيفوغان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا اصلا . زيادة على ذلك فانه يميت لتاريخ الدين اكثر مما يميت لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقى للمدرسة الابلية هو بارمنيدس غير ان بارمنيدس وجد بذورا معنية فى تفكير اكزيفوغان وحولها الى مبادئ فلسفية . لهذا فان عندنا ما نقوله اولا عن اكزيفوغان . لقد ولد حوالى ٥٧٦ ق . م . فى قولونون فى ايونيا . وانتضت حياته الطويلة فى التجوال فى المدن الهلينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات فى الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر فى النهاية فى ايليا امر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو فى سن متقدم فى الثانية والتسعين كان لايزال يتجول فى اليونان . وجرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى اية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراثى وهجائيات عن الموضوعات المختلفة واحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية بمبها . وقد انحدرت البنا شذرات من هذه القصائد .

ويعد اكرينوفان هو اصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم الافكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور اكثر صفاء ونبالة عن الرب . ويقوم الدين اليونانى الشعبى على اساس الاعتقاد فى عدد من الالهة التى يجرى تصورها على شكل كائنات انسانية . ولقد هاجم اكرينوفان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى على شكل انسانى . يقول ان من العبث افتراض ان الالهة تنتقل من مكان الى مكان على نحو ما تصورها الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض ان للالهة بداية ، ومما يحط من شانهم ان نعزو لهم تقصصا مليئة بالخداع والاحتيال واللصوصية والزنا . وقد هاجم اكرينوفان كلا من هومر وهزيود لانهما رردا هذه التصورات الشائنة عن الارباب . ولقد تجادل ايضا ضد فكرة تعدد الالهة . فان ما هو الهى لا يمكن الا ان يكون واحدا ولا يمكن الا ان يوجد واحد هو افضلها لهذا فان الله يجب تصوره على انه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء فى الصورة الجسدية او الفهم . يقول : « انه كله بصر وكله سمع وكله فكر » . انه « هو الذى دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الاشياء جميعا » . ولكن سيكون من الخطا افتراض ان اكرينوفان يفكر فى هذا الرب على انه كائن خارجى عن العالم يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قواته . بل بالعكس لقد وحد اكرينوفان بين الله والعالم . ان العالم هو الله ، انه كائن حساس وان كان بلا اعضاء حسية . يقول تأمل فى السماوات الواسعة وسوف تجد ان « الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكرينوفان بأنه وحدة وجود وليس تفكيرا واحديا . والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا يحركه شىء وهو لا يضطرب ولا يتفعل . وهكذا يبدو اكرينوفان على انه مصلح دينى اكثر منه فيلسوفا . ومع هذا لما كان هو اول من قال القضية : « الكل هو واحد » فانه احتل مكانته فى الفلسفة وحول هذه الفكرة بنى بارمنيدس اساس الفلسفة الايلية .

---

(١) ارسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند اكريونومان حفظت لنا . لقد بحث الحفريات ووجد قواقع محفورة في الارض ووجدوا أشكال السمك محفورة في الصخور في انحاء سيرا قوصة وغيرها وقد استنتج منها أن الارض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الارض سوف تظهر ثانية من البحر وسيتجدد الجنس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هي كتل محترقة من البخر وظن ان الشمس لا تدور حول الارض بل هي تمضي في خط مستقيم وتختفي في المسافة البعيدة في المساء وهي ليست الشمس نفسها التي تشرق في الصباح التالي ، غفى كل يوم تولد شمس جديدة من بخر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبي، وكان هدفه اظهار ان الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هي مثل الاشياء الاخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم في تناسخ الارواح .

### بارمنيدس

ولد بارمنيدس حوالي عام ٥١٤ ق . م . في ايليا ، ولا يعرف الكثير عن حياته ولقد كان في مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه ثمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى في القديم بتقدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبالتة . وأنفلاطون يشير اليه دائما بكل تمجيل . وترد فلسفته في قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم الى قسمين : القسم الاول يعرض فلسفته ويسمى ( طريق الحق ) . أما القسم الثاني فيصف الآراء الزائفة السائدة في ايامه ويسمى ( طريق الظن ) .

يصدر تأمل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والتغير في الاشياء فالعالم كما نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الاشياء تظهر وتنتفى ولا شيء دائم ولا شيء يظل دائما في لحظة لا يكون في اللحظة التالية ويكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه ليس موجودا بمثل ما يكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه موجود وحقيقة الاشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن ان تتولد مما يتغير دائما . ومن ثم فان تفكير بارمنيدس يصبح هو الجهل



لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الاشياء .  
وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقي  
المطلق هو الوجود واللاوجود هو غير الحقيقي ، واللاوجود ليس  
شيئا على الاطلاق . وهو يوحد بين هذا اللاوجود وبين الصيرورة وبين  
عالم التغير والاشياء المتغيرة ، اى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس .  
ان عالم الحس غير حقيقى ، وهمى ، مجرد مظهر ، انه لا وجود ، والوجود  
وحده هو الحقيقى . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما  
اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحدة  
عند بارمنيدس . اى المبدأ الاول للاشياء هو الوجود غير المختلط تماما  
باللاوجود وهو خال كلية من كل صيرورة . وطابع الوجود يصفه في  
معظمه بسلسلة من السلوب ، ففيه لا يوجد تغير ، انه لا يصبح ولا  
يستنفد على الاطلاق . وهو ليست له بداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا  
ينقضى لمو كان الوجود قد وجد اذن فانه اما ان ياتى من الوجود او من  
اللاوجود . ولكن ان يصدر الوجود عن الوجود فان هذا ليس بداية وان  
يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يحتتم  
ظهوره آجلا لا عاجلا . ان الوجود لايمكن ان يصدر عن اللاوجود ، ولا  
يصدر شىء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفكرة  
الاساسية عند سارمنيدس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع ان نقبول  
عن الوجود انه كان وأنه يكون وأنه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماض  
ولا حاضر ولا مستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غير  
منقسم ولا يقبل الانقسام لان اى شىء لكى ينقسم يجب ان ينقسم بشىء  
اخر ولكن لا يوجد شىء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا الا  
يوجد شىء يمكن به للوجود ان ينقسم ، ومن ثم . فانه لا ينقسم ، انه  
غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شكلان من الصيرورة وكل  
صيرورة مستبعدة من الوجود ، انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من اى  
شىء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقل الى شىء غير نفسه ، انه يملك  
وجوده كله في ذاته وهو لا يعتمد على اى شىء آخر من اجل  
وجوده وحقيقته . انه لا ينتقل الى الاخرية ، بل يظل  
ثابنا قابعا في ذاته . وعن الطابع الايجابى فان الوجود ليس له شىء  
ايجابى فطابعه الوحيد هو ببساطة وجوده . ولايمكن ان يقال انه

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هذه الصفة أو تلك وانه هنا أو هناك ، وتقدك أو الان . انه بكل بساطة ( يكون ) ، أن صفته الوحيدة هو ( الكينونة ) ان جاز لنا القول .

ولكن عند بارمنيدس تنشأ لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية في الفلسفة هي التفرقة بين الحس والعقل . يقول بارمنيدس أن عالم الزيف والمظهر ، عالم الضرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل لنا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعره الا بالعقل أو بالفكر . لهذا فان الحواس عند بارمنيدس هي مصادر كل وهم وخطأ ولا تكمن الحقيقة الا في العقل . وهذا له أهمية كبرى لان القول بأن ( الحقيقة تكمن في العقل وليس في عالم الحواس ) هو الموقف الاساسي في المثالية .

ومذهب الوجود الذي وضعناه يشغل القسم الاول من تصيدة بارمنيدس . والقسم الثاني هو عن طريق الظن الزائف . ولكن سواء كان بارمنيدس يقدم هنا ببساطة جردا بالفلسفات الزائفة في آياه ( واذا كان يفعل هذا فليس في هذا أهمية كبرى ) أم أنه كان يحاول - بتفكك كامل - تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير اصل ذلك العالم الخاص بالمظهر والوهم الذي وجوده الحق قد أنكره في القسم الاول من التصيدة فان هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على اية حال هي ان عالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد ، أو النور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلما زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

لما هو الموقف الذي ننسبه لبارمنيدس في الفلسفة ؟ كيف لنا ان نصف مذهبهم ؟

ولقد نشر الكتاب من أمثال هيغل واردمان وشغلر فلسفته دائما بالمعنى المثالي . وعلى اية حال فان الاستاذ بيرنت له موقف معاكس . يقول : « أن بارمنيدس ليس كما يقول البعض هو أب المثالية . بل بالعكس ، أن كل مادية تقوم على موقفه » (١) لماذا كنا لانستطيع أن نقول

---

(١) برنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل الرابع الفقرة ٨٩

ها اذاً كان بارمنيدس مادياً أو مثالياً فإنه لا يمكن أن يقال: اننا نعلمها كثيراً  
مما هو فلسفته، ولهذا فإن المسألة ذات أهمية كبرى بمدومتها في الأول  
نتبين ما هي الاسس التي يقوم عليها التفسير المادى لبارمنيدس . انه  
يقوم على حقيقة لم أنه بها كثيراً وقد تركتها لكى أفسرها الان . لقد  
قال بارمنيدس أن الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل جيزاً  
وهو متناه ، وهو على شكل كرة ، وان ما يشغل جيزاً وله شكل هو المادة  
لهذا فإن الحقيقة القصوى للأشياء قد تصورها بارمنيدس على أنها مادية  
وهذا — بطبيعة الحال — هو الأطروحة الرئيسية فى المادية . ويتأكد هذا  
التفسير لبارمنيدس فى التفرقة بينه وبين ميليسوس فبما اذا كان الوجود  
متناهياً أو لا متناهياً . لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الايلية  
الصفار وكان اهتمامه الرئيسى منصبا على هذه المسألة . لقد كان موقفه  
الفلسفى بصفة عامة هو نفس موقف بارمنيدس ولكنهما يفترقان فى هذه  
النقطة . لقد أكد بارمنيدس أن الوجود كروى ومن ثم فهو متناه ، وهناك  
جزء جوهرى فى مذهب بارمنيدس وهو أن المكان الخالى لا وجود . أن  
المكان الخالى هو لا وجود بوجود وهذا متناقض ولهذا فإن المكان  
الخالى عند بارمنيدس هو بكل بساطة لا وجود ، فمثلاً لا توجد  
إمكان خالية بين جزئيات المادة ، أن الوجود هو « الملاء » ، أى المكان  
الممتلئ بدون خليط من المكان الخالى فيه . ويتفق ميليسوس مع بارمنيدس  
بأنه لا يوجد شيء اسمه المكان الخالى ، وأشار إلى أنه اذا كان الوجود  
كروياً فإنه لابد أن يكون محدوداً من الخارج بالمكان الخالى ، ولما كان  
هذا مستحيلًا فإنه لا يمكن أن يكون حقيقياً — كون الوجود كروياً أو  
متناهياً ، بل يجب — بالعكس — أن يمتد دون حدود فى المكان ، وهذا  
يوضح أن الوجود عند بارمنيدس وميليسوس والابليين بصفة عامة مادى  
بمعنى ما من المبانى .

ودعونا الآن ننقل الى الجانب الأخر من الصنورة فلما هو الاساس  
الذى يدمو الى اعتبار بارمنيدس مثالياً ؟ أولاً يمكننا أن نقول ان تبدأ  
الاتصى ، أى الوجود ، مهما تكن فكرته عنه ، ليس مادياً فى الحقيقة ،  
بل هو فكر تجريدى استاساً ، أنه مفهوم . " أن الوجود ليس هنا ، أنه

ليس هناك ، أنه ليس في أي مكان أو أي زمان ، وهو لا يجب أن يقوم على الحواس ، إنه لا يوجد إلا في العقل . أننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . نمثلا : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم في معرفتنا بصفاته . أنه مربع وبني وصلب السخ . ولنفترض أننا نجبننا في استخلاص هذه الصفات في الفكر — لونه وحجبه وشكله . أنه لن يتبقي لنا سوى مجرد وجوده . ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ومربع السخ . كل ما يمكننا أن نقوله أنه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس فإن الوجود لا ينقسم ولا يتحرك ، أنه ليس هنا وليس هناك ، ليس وقتذاك وليس الآن ، أنه بكل بساطة « يكون » . هذه هي الفكرة الايلية عن الوجود . وهذا مفهوم خالص ، يمكن أن يقارن بفكرة مثل « البياض » ، أنيا لا نستطيع أن نرى « البياض » ، أننا ترى الأشياء البيضاء وليس « البياض » نفسه ، لها هو إذن « البياض » ؟ انه مفهوم ، أي أنه ليس شيئا جزئيا ، بل فكرة عامة ، تكونها بالتجريد ، بالنظر في الصفة التي تتشارك فيها كل الأشياء البيضاء وترك الصفات التي تختلف فيها عنها . بهذا نظرنا في الصفة المشتركة لكل الأشياء في الكون وتركنا اختلافاتها . نستجد أن العنصر المشترك فيها جميعا هو بكل بساطة ( الوجود ) . للوجود إذن فكرة عامة أو مفهوم . أنه فكرة وليس شيئا ، ولهذا يفسح بارمنيدس الحقيقة المطلقة للأشياء في فكرة ، في الفكر ، وأن يكن يتصورها بطريقة مادية وحسية . أن الأطروحة الانبساطية في المثالية هي هذا بالضبط : أن الحقيقة المطلقة التي يعد العالم تجليا لها تقوم في الفكر ، في المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالي . زيادة على ذلك لقد غرق بارمنيدس بوضوح بين الخس والعقل . أن الوجود الحق ليس معروفا للحواس ، بل لا يعرف إلا للعقل وهذه التفرقة صفة جوهرية في كل مثالية مادية . تقول إن الحقيقة موجودة في عالم الخس ، لكن قضية بارمنيدس هي لعكس هذا تماما : أي أن الحقيقة لا توجد إلا في العقل . مرة أخرى تبدأ تظهر لأول مرة عند بارمنيدس تفرقة بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة في الأزمنة الحديثة . غير أن الفكرة التي يعبرون عنها هناك نون شك ، أن هذا العالم الخارجي ، العالم الحسن هو في رأيه عالم الوهم والمظهر . والحقيقة هي في العالم وراء هذا وهي غير مرئية عن الحواس ، وجوهر المسامية

هو أن هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العالم الحقيقى .  
والمثالية هى القول أن عالم الحس هو مظهر ، أذن كيف يمكن أن نعد  
بارمنيدس ماديا ؟ .

كيف يمكن أن نوفق بين هذين الرايين المتصارمين عند بارمنيدس ؟  
اعتقد أن الحقيقة هى أن هذين التناقضين قائمان جنباً الى جنب عند  
بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الآخر . وبارمنيدس نفسه لم  
يتبين التناقض . فإذا أكدنا جانباً سيكون بارمنيدس ماديا وإذا أكدنا  
الجانب الآخر فسيجرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ  
الفلسفة اليونانية تأكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تباعاً . لقد أصبح أب  
المادية والمثالية كليهما . لقد تمسك خليفته المباشران امبيدوكليس  
وديمقريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . أن الفكرة الجوهرية عند  
بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود وأن الوجود لا  
يظهر ولا ينتضى . فإذا طبقنا هذه الفكرة على المادة فإتينا نحصل على ما  
نسميه فى الأزمنة الحديثة مذهب عدم فناء المادة . أن المادة ليس لها  
بداية ولا نهاية . والظهور المتدنى والانقضاء البتدى للأشياء هما بكل  
بساطة تجميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفتنى . وهذا  
بالضبط هو موقف ديمقريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفكرة  
الرئيسية لبارمنيدس من أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود أو  
ينتضى الى اللاوجود .

ولم يحدث الا مع أفلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدى  
قد تطور وكانت عبرية أفلاطون هى التى التقطت بذور المثالية فى  
بارمنيدس وطورتها . لقد تأثر أفلاطون تأثراً بالفا ببارمنيدس وكان  
مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى المفاهيم ، فيما  
يسميه ( المثال ) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس .

ولكن لايزال إيماننا أن نتساؤل عن ماهية الرأى الحقيقى عند  
بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ ليس أفلاطون وهو يفسره  
مثالياً إنما يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السنا إذا فسرناه مثالياً إنما

نقرا فيه افكارا متأخرة f بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ،  
لم يتضح مما قاله بارمنيديس نفسه انه يعد الحقيقة القسوى للاشياء  
مادية ، وسيكون خطأ كاملا ان ننسب اليه . مذهباً متطوراً ومتناسكاً  
للمثالية . لماذا قلت لبارمنيديس انه مثالي فربما لن يفهم ما تقول ، فالتفرقة  
بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . واذا قلت له ان الوجود  
هو مفهوم فربما لن يفهمك لان نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت الا في  
زمن سقراط وأفلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخي الاصرار على هذا  
وتبين ان الفكر المتأخر ليس منسوباً لبارمنيديس . ولكن اذا كانت هذه  
وظيفة الدراسة التاريخية فان من وظيفة الاستبصار الفلسفي أيضاً  
التقاط بذور الفكر الأزقى وسط التفكير المضطرب عند بارمنيديس فنتبين  
ما كان يسمى اليه وبين ما لم يستطع ان يراه الا بغموض وعتامة .  
واظهار ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وبفضل ما هو  
قيم وجوهري فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضي . وبهذا الصدق  
اقول ان المعنى الحق والجوهري عند بارمنيديس هو مثاليته . ولقد ذكرت  
في الفصل الاول ان الفلسفة هي الحركة من الفكر الحسى الى الفكر غير  
الحسى وقلت ان هذه الحركة تحدث بصعوبة ومشقة كبرى وقلت انه  
حتى الفلاسفة الكبار قد غشوا أحيانا بهذا الصدق . ونحن نجد أول مثال  
على هذا عند بارمنيديس فقد بدأ بالقول ان الوجود هو الحقيقة الجوهرية  
والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير ان بارمنيديس كان رائداً فمقد وطأ  
على أرض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين  
لارشاده ، ومن ثم لم يتمسك بهذا الفكر غير الحسى الاول ولم يقاوم  
الاضراء بان يؤطر لنفسه صورة عقلية او لوحة للوجود . ان كل  
الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم  
حدث ان بارمنيديس صور الوجود على انه شيء كروى يشغل حيزاً . ولكن  
ليست هذه هي حقيقة بارمنيديس ، فهذا بكل بساطة هو غشله في ادراك  
وغيره ببداهة والتأمل في فكرته . ومن الحق ان خليفته المباشرين امبيدوكليس  
وديمتريطس التقطوا هذا وبنوا فلسفتها عليه . ولكنها بهذا انها كانت  
ينينان على حلقة بارمنيديس وعلى عتامة رؤيته وهجره عن التمشي مع  
فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيديس .

## زينون

وثالث المفكرين الهامين في المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينون . وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده في حوالي ٤٨٦ ق . م . ولقد ألف بحثا كُتبه نثرا عرض فيه لفلسفته . ومساهمة زينون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف اى شيء ايجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد ايد بارمنيدس في مذهبه من الوجود ، غير ان نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاجرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في محاولته لتأييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة ادلى بالكار محددة . من الطبيعة التصوى للكان والزمان وهى افكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات اهمية تصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس ان عالم الاجسامى هو عالم ومزيف . والشيطان الجوهرى ان فى ذلك العمل هما الكثرة والتفرع . امبا الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه اية كثرة او تعدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه اية حركة . ان الكثرة والحركة هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلانه ضد الكثرة والحركة وجاوب بشكك غير مباشر ان يدعم نتائج بارمنيدس باظهار ان الكثرة والحركة مبهمتان لقد حاول ان يرفع الكثرة والحركة على ابراز تهاقتهما باظهار انها قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتهما . ان اية قضيتين تناقض كل منهما الاخرى لا يمكن ان تكونا صادقة ، ولهذا فان الفرضيين اللذين منهما نتيجان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن ان يكونا حقيقتين حقيقيين .

### حجج زينون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة فهى يجب ان تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . ان الكثرة يجب ان تكون لا متناهية الصغر لانها مركبة من وحدات وهذا هو ما نقصد بقولنا انها كثرة . انها عدة اجزاء او وحدات وهذه الوحدات يجب الا تكون منقسمة لانه لو امكن تقسيمها انقسامها لئن لم تكن ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اذن لانها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا فان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد اجزاء للكثرة لها عظيم فان الكثرة ككل ليس لها عظيم. ولهذا فان الكثرة لا متناهية الصغر. لكن الكثرة يجب ايضا ان تكون لا متناهية الكبر لان الكثرة لها عظيم وعلى هذا فهي تنقسم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظيم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . ومهما نشرع في التقسيم فان الاجزاء لايزال لها عظيم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم الى ما لا نهاية . ولهذا يجب ان تتألف من عدد لا متناه في الاجزاء كل منها له عظيم لكن اصغر عظيم الذي يتكرر او يتعدد الى ما لا نهاية يصبح عظيمًا لا متناهية لهذا غايته لا متناهيا في الكبر .

(٢) الكثرة يجب ان تكون - في العدد - محدودة ولا محدودة معا . يجب ان تكون محدودة لانها بالعدد الذي هي عليه دون زيادة او نقصان . لهذا فهي عدد محدد . غير ان العدد المحدد هو عدد متناه او محدود . غير ان الكثرة يجب ان تكون ايضا لا محدودة في العدد لانها لا متناهية في الانقسام او مركبة من عدد لا متناه من الاجزاء .

### حجج زينون ضد الحركة :

(١) حتى يمكن لجسم ان يقطع المسافة يجب اولًا ان يقطع نصف المسافة ، ولايزال هناك نصف النصف لقطعه ثم نصف نصف النصف وهكذا الى ما لا نهاية ومن ثم سيظل دائما جزء لم يقطع وعلى هذا يستحيل على الجسم ان ينتقل من نقطة الى اخرى ومن ثم لا يمكن ان يصل

(٢) يدخل اخيل والسلفاء في نزاع لماذا كانت السلفاء متباعدة هل هي اخيل غايته ان يستطيع ان يلتحقها لا علولا يجب ان يصل الى النقطة التي اتباعدت منها السلفاء وعندما يصل الى هناك تكون السلفاء قد انتقلت ابعد ومن ثم فعلى اخيل ان يصل الى تلك النقطة وسيجد متخذ او المتباعدة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا الى الابد ومن ثم فان المسافة بينهما لتناقص باستمرار لكنها لا تجاز كلية ، ومن ثم ان يلحق اخيل بالسلفاء على الاطلاق .



(٣) وهذه قصة السهم الطائر : أن الشيء لا يمكن أن يوجد في مكانين في الوقت نفسه ولهذا فإن السهم في أية لحظة محددة من انطلاقه يكون في مكان لا في مكانين ولكن أن يكون في مكان واحد هو أن يكون في حالة سكون ومن ثم فهو في كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم فإن الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث ( التناقض ) والنقيضة هي برهان على أنه لما كانت تضيقتان متناقضتان تترتان بالتساوي من افتراض محدد فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد أطلق أرسطو على زينون اسم مخترع الجدل . أن الجدل يعني أصلا النقاش والحوار لكنه أصبح مصطلحا غنيا في الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذي يستهدف تطوير الحقيقة بجعل ما هو زائف ينفي ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون والملاطون وكانت وهيكل .

وكل الحجج التي يستخدمها زيون ضد الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هي على النحو التالي وهي تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أي شيء يمكن قياسه كميًا . ولتبسيط المسألة سننظر في دلالاته المكانية لمصعب . أن أي كم من المكان لنقل المكان المحصور في دائرة يجب أن يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقا أو يجب أن تنقسم إلى ما لا نهاية . فإذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات عظم وفي هذه الحالة يواجهنا تناقض عظيم لا ينقسم . وإذا كان المكان قابلا للانقسام إلى ما لا نهاية فإننا نواجهنا بتناقض يفترض أن عددا متناهيا من الأجزاء يمكن إضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا افتراض أن قصتي زينون عن أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد الغاز أطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوثه إلى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التي تكمن في تكرارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها نقيضة القسمة النهائية فمثلا قصة السهم الطائر : يقول زينون أن السهم الطائر فى أية لحظة من طيرانه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على أنه ينقسم الى مالا نهاية على الان اللامتناهى فخط أى الان المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة سكون . وعلى أية حال ليست هذه هى النقيضة الواحدة التى نجدها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكامنة فى افكارنا من اللاتناهى . فمثلا القضية الشهيرة القائلة : أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقص يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللامتناهى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد متناه . وغكرة المكان اللامتناهى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون من فكرة الكثرة فليجب أن يكون فى الكون عددا محددا من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدد ومحدود من المكان ومن ثم فإن المكان محدد . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد يجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فإن المكان لامتناهى . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقيضة على شكل حجة لم أذكرها بعد ، فلفظ قال أن كل شئ يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا يجب أن يكون المكان فى مكان وذلك المكان يجب أن يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول أن تصور حد للمكان هو مسألة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقيضة القسمة اللامتناهى التى تقوم عليها معظم حجج زينون فربما نتوقع فى أن أقول شيئا من الحلول المختلفة التى عرضت . أولا لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمنيدس . وحله هو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فإن الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، إذن لمن يكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وضرورة كما قال بارمنيدس . وهذه التناقضات — كبنا

قال الفيلسوف الألماني كانت - باطنية في تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يتضمنان هذه التناقضات فإنه يترتب أنها ليست أشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصنان الأشياء في حد ذاتها بل يخصان بالآخرى طريقتنا في النظر إلى الأشياء ، فهما صورتا إدراكنا الحسى ، ومعلتنا هو الذى يفرض المكان والزمان على الأشياء وليست الأشياء هى التى تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فإن كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هى أن استيعاب اللامتناهى ليس فى مكتة العقل الإنسانى ، ولقد حاول أن يبين أنه عندما نحاول أن نفكر فى اللامتناهى سواء اللانهاى الأكبر أو اللانهاى الأصغر لمثنا نقع فى تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج أن الملكات الإنسانية عاجزة عن استيعاب اللانهاى . وكما هو متوقع فإن كثيرا من المفكرين قد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون أن جانبنا منه لا يترتب من المقدمات وأن جانب صحيح والآخر كاذب . والفيلسوف البريطانى نيفيد هيوم مثلا قد أنكر القسمة اللانهاية للمكان والزمان وأعلن أنهما مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . فغير أن الصعوبة فى أنه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لانفسها هيوم تفسيرا مقنعا ، وبصفة عامة يبدو أن أى حل يكون مقنعا يجب أن يسمح بوجود جانبين للتناقض ولن يفيد انكار جانب أو آخر والقول أن جانبنا كاذب والآخر صادق والحل الصحيح لا يكون ممكنا إلا بالارتفاع عن مستوى المنسدين المتناقضين ورفعهما إلى مستوى التصور الأعلى حيث يتم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذى اتبعه هيجل فى حله للمشكلة ولسوء الحظ لا يمكن فهمه فهما كاملا بدون معرفة بسيطة ببنائنه الفلسفية العامة التى يقوم عليها . وعلى أية حال سوف أوضح الأمر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه التناقضات فهو تبدو كجهد حواري فى تطور تفكيره ، أنه لا ينظر إليها كخالات مغزولة للتناقض الذى يحدث فى الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر إليها لا كاستثناءات بل كملئلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يحتوى على تناقضات باطنية خفية

يطرحها أولا ثم يوفق بينها في وحدة أرقى وهذا التناقض الجزئي للقسمه اللامتناهية يتم حله في الفكرة الأرقى ( للكلم ) . ان فكرة الكم تحتوي على هاتين هما ( الواحد ) و ( الكثير ) والكم يعنى بالضبط كثرة في واحد أو واحد في كثرة . فإذا نظرنا على سبيل المثال الى كم ائى شيء وليكن كوما من التمع فانها واحد ، كل واحد ثم ان الكوم كثرة لانه مكون من أجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصل . ان الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، انها الكثرة ( في ) الواحد . والنقيضة التي نببحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة في تجريد زائف عن الجانب الآخر . وان تصور الوحدة على انها ليست في ذاتها كثرة أو الكثرة على انها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . ان فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لا يمكن ان تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخيط بدون الطرف الآخر . والآن ، اذا نظرنا الى ائى شيء يقاس كميما مثل الخط المستقيم . فانه يمكن تناوله أولا كشيء واحد بغيره . هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن ان نتساوله ككثرة حيث ان فيه أجزاء ومرة أخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم ، ومرة ثانية كل جزء يمكن ان يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الأجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن ان تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرة للمسألة أدت الى التناقضات التي نببحثها ، لكنها نظرة خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطئ للنظر أولا للكثرة على انها شيء له حقيقته بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شيء له حقيقته بمعزل عن الكثرة . فإذا أصرت على القول ان الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة إذن سننشأ نظرية الوحدات التي لا تنقسم وإذا أصرت على القول انها كثرة وليست واحداً إذن فانها تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هي انها ليست كثرة ببساطة وليست واحداً ببساطة ، انها كثرة ( في ) واحد ائى انها ( كلم ) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى انهما معاً معانئ لان كل جانب عامل في الحقيقة لكن الجانبين زائمان أيضا اذا اعتبرنا كل منهما بنفسه . هو الحقيقة كلها .

## ملاحظات نقبية على الايلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالامور الجوهرية لمكانة الايليين . لقد قال زينون ان الحركة والكثرة غير حقيقيين ، فما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون ان يقول انه عندما يمشى في شوارع مدينة ايليا فليس صحيحا مانه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد ان الامر ليس واقعة من انه يتحرك من مكان الى آخر ؟ عندما ارفع نراعى هل يقصد اننى لا احرك نراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الامر هكذا لممكن ان نستخلص تماما ان هذه الفلسفة هى مجرد جنون فى التأمل او انها مجرد نكتة . لكن ليس هذا هو ما يقصده . ان رأى المدرسة الايلية هو انه بالرغم من ان عالم الحس حيث له صفات جوهرية هى الكثرة والحركة قد يوجد الا ان هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون ان الحركة توجد او ان الكثرة موجودة ، فهذه الاشياء ما من رجل عاقل يستطيع ان ينكرها . وكما يقول هيجل فان وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيما مثل وجود الفيلة . اذن فان زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . ان ما يعنيه هو . من المؤكد ان هناك حركة وكثرة ، من المؤكد ان العالم هناك حاضر امام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، انه ليس الحقيقة ، انه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للاشياء . ويمكنك ان تتسائل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة اليس المظهر حتى شيئا حقيقيا ؟ انه يظهر ، انه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شيء حقيقى . اذن ليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هى نفسها لا معنى لها ؟ والان ان هذا حقيقى تماما ولكنه لا يستوعب تماما المقصود بالتفرقة . المقصود هو ان الاشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية اى ان وجود الاشياء ليس فى ذاتها فوجودها ليس فى ذاتها بل فى شيء آخر ويصدر من ذلك الاخر . انها توجد

لكنها ليست موجودات مستقلة ، انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا في ذاته . انها مجرد مظاهر لذلك الاخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعناية .

فماذا تطلعنا الان الى الطريق الذى تظنناه منذ بداية الفلسفة اليونانية لسوف نتمكن من ان نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الايونيون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للاشياء ؟ » وردوا بأن أعلنوا أن المبدأ الاول للاشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فاعلنوا ان الاعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال فأكدت ان المبدأ الاول للاشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كمى وكيفى . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسى . وليس الكم والكيف - فى الواقع - الصفتين الوحيدتين للعالم ولكنها الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونيين هو ان الحقيقة المطلقة كمية وكيفية معا أى أنها المادة فالمادة هى ماله كم وكيف . ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الاشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فان موقف الفيثاغوريين هو ان العالم مكون من اعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة ابعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد من الكم كما حدث تجريد من الكيف . فحينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للاشياء ولا يتكونها الا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نبوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وبمسه لا يوجد انقسام ( كم ) ولا صفة ايجابية ( كيف ) . ولهذا فان الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو اساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجرىدى تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونيين الى الايليين .

ولننظر الان في قيمة هذا المبدأ الايلى وما هي نواحي التصور فيها .  
اولا من الضروري بالنسبة لنا ان نفهم ان الفلسفة الايلىية هي اول نزعة  
واحدية . والفلسفة الواحدية هي فلسفة تحاول ان تفسر الكون كله من  
مبدأ واحد . وعكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهي ذلك النوع من  
الفلسفة الذى يسعى الى تفسير الكون من مبادئ عديدة مطلقة ونهائية .  
ولكننا نتحدث اكثر وبصلة خاصة على ان مقابل النزعة الواحدية . النزعة  
الاثينيانية اى القول بان هناك مبدئين مطلقين للتفسير لماذا قلنا مثلا ان كل  
الخير في العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وان كل الشر في العالم  
يصدر من مصدر واحد هو الشر وان هذين المصدرين للخير والشر لا يتكفان  
ان يكون الواحد تابعا للآخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة  
من الاستقلال والاولية فان هذا الموقف هو موقف النزعة الاثينية .  
والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعانى الى  
التفسير الواحدى للكون وعندما نجد مذهباً في الفلسفة ينهار ويفشل فإنتنا  
نكاد نوقن دائما ان عجزه سيتكشف على أنه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل  
هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحد وتحاول ان تستخلص او تستق الكون  
كله منه ولكن يحدث ان تواجه بشيء في العالم لا تستطيع ان تدرجه تحت  
ذلك المبدأ وحينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لا يمكن لاي منهما ان يشتق  
من الآخر وينفجر المذهب الى ثنائية .

ان البحث عن التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل في الفكر  
الانسانى وابتداءنا نتطلع في عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهراً .  
ولقد سبق ان قلت انه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف ايضاً  
بوضوح شديد في تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة  
كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية المؤلهة وهي الايمان باله واحد هو المشؤف  
والخالق الوحدى للكون . ونحن نجد الشيء نفسه في التصكير الهندوكى  
فهو يقول على مبدأ ان « الكل هو الواحد » ، ان كل شيء في العتسالم  
مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمن غير ان هذا الاتجاه الواحدى  
لا يمكن تتبعه في الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه ايضاً في  
العلم . ان تقدم التفسير العلمى هو تقدم في أساسته نحو الواحدية ، فولا  
تفسير الوثائق المعزولة بقوم دائما في نسبة العلل اليها . فنفترض ان

هناك ضجة غريبة في غرمتك في الليل فانت تقول انها تفسر عندما تكتشف  
انها ترجع الى سقوط كتاب من قرض نار في الارضية وهكذا يتم تفسير  
الضجة بارجاعها الى علة ، غير ان هذا يعنى ببساطة انك قد سلبتها  
من وضعها المعزول والغيريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما  
ينجمد الماء في انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون  
المقابل انه عندما تصل البرودة درجة معينة فان الماء يتجمد . ولكن طرح  
البيك بهذه الطريقة ليس تفسيرا في الحقيقة لاي شيء . انه لا يقدم اى  
( مقتضى ) لحادثة تقع ، انك لا تبين السبب الذى يجعل الماء يتجمد  
بالضرورة من البرودة ، كل ما هنا لك ان القانون يقول لنا ان الحادثة  
ليست مستثناة بل هي مثال على ما يحدث دائما . انه يرد الحادثة المعزولة  
الى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل  
يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصرا على ان البرودة تجمد الماء في  
انائك فحسب ، بل هي تجمد الماء في جرة كل انسان . والقانون ( يفسر )  
كل هذه الامور و ( يفسر ) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على  
الارض وكوكب المريخ . وفي الحقيقة التفسير العلمى يعنى رد ملايين  
الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد ان يفسر اكثر  
القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد اعلى واكثر  
عمومية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة  
الكواكب ، فقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الاول هو ان  
الكواكب تتحرك في افلاك اهليلجية والشمس في المركز . والقانون  
الثانى هو ان الكواكب تشغل مساحات متساوية في الازمنة المتساوية .  
والقانون الثالث هو قانون اكثر تعقيدا لقد عرف كبلر هذه القوانين من  
الملاحظة لكنه لم يستطع ان يفسرها والذي فسرها هو اكتشاف نيوتن  
لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على ان قوانين كبلر الثلاثة يمكن  
استخلاصها رياضيا من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة فسرت  
قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العديد من القوانين والوقائع  
الميكانيكية الاخرى . وهكذا نجد ان تفسير الحقائق المعزولة العديدة يقوم في  
ردها الى قانون واحد وتفسر العديد من القوانين يقوم في ردها الى قانون  
واحد اكثر تعميما . ومع تعلم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون ابلنادى



تزداد قلة وتعميما . وواضح ان الهدف الاكبر هو تفسير الاشياء جميعا  
بمبدأ واحد . ولا اتصد ان أقول ان رجال العلم عندهم هذه الغاية بوعى .  
لكن بما أريد قوله هو ان الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو  
رد الاشياء جميعا الى مبدأ واحد .

ان نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدى في  
التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف ان هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟  
كيف تعرف انه ليس سوى خطأ كلى ليس هناك اى اساس منطقى او  
فلسفى للايمان بان التفسير المطلق للاشياء يجب ان يكون واحدا ؟ ان  
هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالاساس  
الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه احد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم لمن نطيل  
هنا بشأنه بل نقول بايجاز ان السؤال المطروح هو : هل هناك اى داع  
للايمان بان التفسير المطلق للاشياء يجب ان يكون واحدا ؟ اننا اذا اردنا  
ان نفسر الكون فيجب توغر شرطين : اولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول  
بها ان نفسر كل شىء يجب ان تفسر كل الاشياء الاخرى في العالم ، ويجب  
ان يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الاول يجب ان  
يفسر نفسه ، فهو لا يمكن ان يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى  
تفسير بشىء آخر ، فاذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا  
مطلقا ثم نجحنا في استخلاص الكون منه فلا نجد ان شيئا قد فسر . وهذا  
على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فاذا افترضنا انها  
تفسر الاشياء كلها بما في ذلك العقل وقد ظهر من المادة غسان الاعتراض  
سيظل قائما : هو ان المادة لا تفسر اى شىء على الاطلاق لان المادة ليست  
وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق  
ليس تفسيرا له . مرة اخرى نقول ان بعض الناس يعتقدون ان العالم  
انما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى  
الاولى ؟ لماذا نتوقف في سلسلة العلل ؟ ان كل علة هى بالضرورة معلول  
لعلة اسبق ، فالطفل الذى يقال له ان الله قد خلق العالم والذى يتساءل  
من في هذه الحالة الذى خلق الله انما يسال سؤالا حسيا للفالية . او  
فلفرض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا نواع  
تدفعنا الى القول هل هى العلة الاولى حقا فهل تكون قد فسرتنا اى شىء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدأ التفسير لا يمكن أن يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدأ يفسر نفسه ولا ينفى الى شيء أبعد مثل علة أخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدأ وجوده الكلى في ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شيء وراه . يجب أن يكون شيئاً نستوعبه تماماً في ذاته دون الرجوع الى أى شيء خارجه ، أى أنه يجب أن يكون ما نسميه مطلقاً محددًا لذاته . أن أى مبدأ مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحداً . فلنفرض أنه اثنين ، فلنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بمبدأين هما أ و ب كل منهما مبدأ مطلق لا يستمد الواحد منهما من الآخر . والان ما هي العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب أ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة وجود أ قائم في علاقته مع ب وجانب من طابع أ انما يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيراً ذاتياً بل هو يفسر بشيء ليس هولهاذا فان التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحداً .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التي طرحوا بها واحديتهم فسوف نكتين انها تنشطر الى ثنائية باعثة على اليأس فكيف نسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجواب انهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلاً من اشتقاق العالم من مبادئهم الاول انكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شيء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقي وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيراً على الاطلاق . أن اعتبار العالم وهماً ليس تفسيراً له ، فإذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هي كيف تنشأ تلك الحقيقة . واذا كان العالم وهماً اذن فسلكون المشكلة هي كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سبه وهماً اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هي مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى وهماً . ومن ثم معنى الفلسفة الايلية هناك عالمان يتواجهان ويقومان جنباً الى جنب دون تصالح —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عالم وهمى . وبالرغم من أن الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما الا أنهم لا يستطيعون ان يخلصوا أنفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطلب بتفسير . سبه وهما لكنه لايزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقى ويطلب بان يستبد منه . أن لدى الايليين مبدئين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنبا الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون اى اظهار كيف ينشأ الواحد من الاخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصالح فيها .

ومن السهل ان نتبين كيف تحطمت الفلسفة الايلية الى هذه الثنائية ، الامر يرجع الى تجرد مبداهم الاول نفسه . يقولون ان الوجود ليس فيه صيرورة ، ومبدأ الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثل ينكرون عليه اية كثرة ، فهو ببساطة واحد لا كثرة فيه . واذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والصيرورة من مبدئك الاول اذن غانت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والصيرورة من خارجه ، انك لاتستطيع ان تستخلص منه اى شىء ليس فيه . فاذا اطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجيء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل بصدد مسألة الكيف . ان الوجود المحض بلا كيفية ، انه مجرد ( كينونة ) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . اذن كيف يمكن لكيف الاشياء ان يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم ان تصدر من هذا الخواء ؟ ان الايليين اشسبه بالشعوثين الذين يحاولون ان يجعلوك تعتقد أنهم سيحصلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من متعة غارغة تماما . ان الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كناية وتشبيه اى الى لغة الدين . أن المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن غيما عدا أن الله ( كائن ) فانه ليس له كفوا أحد . ولكن هذا تصور مجرد للرب ونحن تعوننا فى الدين المسيحى أن نسمع تعبيرات لاعلى أن « الله موجود » لمحسب ، بل أيضا « الله محبة » و« الله قوة » و« الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحمولات والصفات على أساس انها تشبيلية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف عن اتجاه للتفكير في الأشياء اللاهسية بطريقة حسية . وهذه المحولات التقطت محسب من العالم المتناهي وطبقت كما اتفق على الله وهي محولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير أن هذه التعبيرات تعلمنا على الأقل أنه من الفراغ المحض لا شيء يظهر وأن العالم لا يمكن أن يصدر عن شيء أدنى وأقل من ذاته . وهنا في العالم نجد مقياسا معيناً ومحبة وحكمة وامتيازاً وقوة . وهذه الأشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون بغيرها حتى أنه لا يحتوي إلا ( الكينونة ) . يمكن للأقل أن يصدر عن الأعظم ولكن الأعظم لا يصدر عن الأقل . ونستطيع أن نقابل الإيلية لا بالمسيحية محسب بل حتى باللاادرية الحديثة . فهذه اللاادرية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللاادريون هو أن العقل الإنساني غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الإيلي هو أنه ليس في قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئاً قليلاً عن الله وأن أفكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بل بالعكس أنهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن الله الذي لا يمكن أن يقال منه شيء سوى ( أنه موجود ) لأنه ليس هناك المزيد لنقول ، وهذا التصور لله هو تصور وجود فارغ خاو تماماً .

لقد قلت أن الواحدية هي فكرة ضرورية في الفلسفة المطلق يجب أن يكون واحداً ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فإذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالي تماماً من كل سرورة وكثرة فإنه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السرورة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحداً أو ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة في واحد بمثل الثالوث في المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الآلهة المجرّد ( الله كثرة ) إلى واحدية مجردة ( الله واحد ، اليهودية والهندوكية والإسلام ) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل إلى واحدية مبنية ( الله كثرة في واحد ، المسيحية ) وهناك تصوران خاطئان شائعتان بشأن مفيدة

الثالث . . الخطا الاول هو العقلانية الشعبية والخطا الثانى اللاهوت  
الشعبى . ان العقلانية الشعبية تؤكد ان عقيدة اللاهوت  
منافية للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد انه سر يتجاوز العقل . غير ان  
الحقيقة هى انه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، انه فى ذاته  
التجلى الاكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هى افتراض ان  
الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة . وهذا التناقض ناتج فى  
الثنائية الميتة التى نشأت فى الايلية ونشأت فى كل مذهب فكرى آخر مثل  
مذهب الهندوك او اسبينوزا والذى يبدأ بتصوير المطلق كواحد محض  
يستبعد الكثرة تماما .

## الفصل الخامس

### هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالي عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد أنه مائس حتى سن الستين ، وهذا يجعل وفاته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تاليا لأكزيفومانس ومعاصرا لبارمنيدس وأكبر من زينون . لهذا يأتي — من ناحية التسلسل التاريخي في الزمن — معاصرا للإليين . وهيرقليطس من بلدة المسوس في آسيا الصغرى . ولقد كان أرسقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة في المسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك . وعلى أية حال لا يعنى هذا سوى أنه كان كبير كهنة الفرع المحلي للنحل الدينية الإيليوسته ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح أخيه . ويلوح أنه كان انسانا متباعدا انطوائيا تمتلئ طبيعته بالتماعى . لم يكتف بازدراء القطيع من الدهماء بل ازدرى أيضا عظام أرومته ، كما طعن في أكزيفومانس وغيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط ، أما هزيود فهو في رأيه معلم القطيع وأنه من طغبتهم وأنه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد أطل على عامة الشعب من الفانيين باحتقار شديد . وتذكرنا أقواله بالكثير من أقوال شوبنهاور المتسمة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تعرفه » . وعلى أية حال فإن كثيرا من أقواله أصبحت من الماثورات الرائعة المليئة بالحكمة العملية . يقول : « طبع الإنسان قدره » ، « الاطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويفتالونهم ويرهقونهم ويطلبون اجرا على عملهم هذا وهو مالا يستحقونه » . ولقد شن — من وجهة نظره المتعالية والارستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية المسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن أفكاره الفلسفية في بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية في أيام سقراط غير أنه لم تبق لنا منه سوى شذرات . وسرعان ما أصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبته والغموض الذى فيه واطلق عليه اسم « الكتيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه أن ما فهمه منه رائع وأن ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير أن الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير أنه لا يبدو أن هناك أى أساس لهذه التهمة . والحقيقة هى انه اذا كان لم يعن نفسه لشرح أفكاره مانه بالمثل لم يعن نفسه لاختائها . انه لا يكتب للاغبياء . وتبدو وجهة نظره انه اذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، واذا لم يفهمه فهذا أمر أسوأ لقرائه . ولم يضيع وقته في تطوير وشرح فكره بل عبر عنه في أقوال ماثورة قصيرة مكثفة مركزة حبلى بالمعنى .

ومبداه الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالإيليون قد ذهبوا الى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست موجودة ، لكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم . أما عند هيرقليطس فالأمر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست الا أوهاما . وكل ما تحت تلك القمر انما هو في حالة تغير دائم ويستحيل الى اشكال جديدة وقوالب جديدة ، فلا شيء يبقى ولا شيء يثبت ولا شيء يظل كما هو ، يقول «نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ، فما من انسان ينزل في النهر الواحد مرتين ، فهو دائم التدفق والجريان » وهو لم يكتب بأفكار الثبات المطلق بل أنكر أيضا حتى ثبات الأشياء النسبى فهو مجرد وهم . ونحن نعرف أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينتفى من الحشرات التى تعيش ساعة واحدة الى الجبال «الخالدة» . ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الأشياء — على الاقل — ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال في الحالة نفسها . غير أن هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا . فلا شيء يبقى كما هو ولا شيء يبقى متطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هى الموجة نفسها معنا — كما نعرف — نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى أخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل .  
والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للاشياء فهو ينجم  
من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شئ سيال » فمثلا ليست  
الشمس التي تغرب اليوم هي الشمس التي تشرق غدا ، انها شمس  
جديدة ، فنار الشمس تحترق وهي تنقد ثانية من أبخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بأن الاشياء تتغير من لحظة الى  
أخرى . غنى الان الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس  
الامر أن الشئ يوجد أولا ثم لا يوجد في لحظة تالية . انه موجود وغير  
موجود في الوقت نفسه . **وتعاصر الوجود واللوجود هو معنى الصيرورة** .  
وسوف نهم هذا على نحو أفضل اذا قابلناه بالبدا الايلي ، غاليليون  
يصفون كل الاشياء ونسق تصورين : الوجود واللوجود ، ومندهم  
أن الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللوجود كله زيف وكله وهم .  
اما هيرقليطس فان الوجود واللوجود حقيقيان على السواء فهما صادقان  
ومتماثلان فالصيرورة هي ذاتية الوجود واللوجود فالصيرورة ليس لها  
الا شكلان هما قيام الاشياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها  
وانحلالها . وربما قد تعتقد أن هذا ليس صحيحا وأن هناك أشكالا  
أخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الانسان يولد ، وهذا هو  
انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجد تغيرات  
وسيطرة ، فهو ينمو أكبر وينمو أسن وينمو أحكم أو أكثر غباء ويستحيل  
لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجرد المجيء الى  
الوجود والانقضاء . فهي تتغير في الشكل والغالب واللون ويستحيل من  
أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الأخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا  
يوجد أى شئ في كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشئ نفسه بل  
لصفاته . فالتغير من الأخضر الى الاصفر هو انحلال اللون الأخضر  
وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللوجود الى وجود  
والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . **الن فالصيرورة ليس هيها**  
**سوى عاملى الوجود واللوجود وهذا يعنى تحول الواحد الى الآخر .**  
**ولكن لا تعنى هذه الاستحالة عند هيرقليطس أنه في أن واحد يوجد**  
**الوجود وفي الان التالى العدم . انما الامر يعنى أن الوجود واللوجود هما**



فى كل شىء فى الوقت نفسه . ان الوجود ليس لا وجودا خذ  
على سبيل المثال مشكلة الحياة والموت . فنحن نعتقد بصفة  
عامة ان الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحن  
نعتمد أنه طالما أن الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليه  
وتظل على ما هى عليه أى أن الحياة غير مختلطة بالموت وانها تظل حياة  
الى أن يأتى شىء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية .  
وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الانسان » لمتشيكوف ففى هذا  
الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية  
ولهذا اذا استطعنا أن نزيل العلل فاننا نستطيع أن نتهر الموت ، لعلل  
الموت هى فى أغلبها المرض والحادثة فحتى كبر السن مرض . وليس  
هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا فببساطة المرض والحادثة من  
الحياة . وفى تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة أو على الاقل تستطيل الى  
ملا نهاية . والان أن هذه القضية قائمة على خلط للافكار ، فببساطة  
فيه أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة فى العلم محددة ،  
بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العلية بأية استثناءات مهما  
تكن . ولهذا فمن الحق تماما أنه فى كل حالة موت نجد أن العلل تسبقه  
ولكن كما أوضحت فى الفصل السابق أن اعطاء السبب ليس اعطاء أى  
تبرير للحادثة فالعلة ليست على الاطلاق مبدا لشرح أى شىء . انها  
تقول لنا أن الظاهرة أ تتبعها الظاهرة ب دون تفسير وعلى نحو اطلاقى  
ونحن نسمى أ علة ب ولكن لا يعنى هذا إلا أنه عندما تحدث ب فانها  
تحدث وفق نظام منظم وتتابع للاحداث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحدث  
ب على الاطلاق . أن تبرير الشىء يجب تمييزه عن علته . فالتبرير السبب  
لموت الانسان لا نجده فى العلل التى تتسبب فى موته . والتبرير بالاحرى  
هو أن الحياة بها جرثومة الموت من قبل وأن الحياة هى موت مسبق  
بالإمكانية أو بالقوة وأن الوجود يحتوى على اللاوجود فيه أن علة الموت  
هى مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من العلل أو غيرها  
تحدث النهاية المحتبة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس ان الوجود متماثل مع اللاوجود بل ان كل شيء في الكون يحمل في داخله عكسه ، وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقابلة » . ان التناغم يحتوى بالضرورة مبدئين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على ان كل شيء في الكون يوجد وفق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى اضعادها داخلها . وفي الصراع والتطاحن بين المبدئين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . واذا لم يكن هناك صراع في الشيء فانه يكف عن الوجود . وقد عبر هيرقليطس من هذه الفكرة بأضرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو اب جميع الاشياء » . « الواحد الذى ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، التضمة والجوع » . « جمع مع الكل واللاكل ، المتناغم والمتنافر ، المتلائم والمتباعد ثم ياتى من الواحد الكل ومن الكل الواحد » . وفي هذا المعنى أيضا يعترض على هوميروس الذى كان يتضرع ان يكف النزاع من التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال التلبية لكان الكون نفسه قد غمى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتركب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للابد نارا مشتعلة حية للابد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . « كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع » . ومن ثم ليس هناك الانوع اقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الاخرى للمادة مجرد تنوعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذى دفع هيرقليطس الى الدمومة لهذا المبدأ . فهو مبدأ غيزيائى مماثل لمبدأ الصيرورة الميتافيزيقى . ان النار هي اشد العناصر قابلية للتبادل فهي لا تظل كما هي من لحظة لاخرى فهي تأخذ باستمرار المادة على شكل وقود وتعطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار. والنار الاولى عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الدرب الهابط » ومقابلته

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهذا يقول هيرتليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل فهي العنصر العقلي في الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حلقة وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود . وبالتالي فإن النفس نار وهي شأن جميع النيران الأخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهي تحصل عليها من خلال الحواس والتنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم اى من النار المحيطة الشاملة . وفيها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من انسان له نفس منفصلة خاصة به وهي مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم اذا انقطع التواصل معها يصبح الانسان لا عقلانيا ويموت في النهاية . والنوم هو منزل في منتصف الطريق الى الموت . وفي النوم تنفلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الأخرى الا من خلال التنفس . ومن ثم نصبح في النوم لا عقلانيين ومعدومي الحواس ونتحول من الحياة المشتركة للعالم الى أن يصبح لكل انسان عالم خاص به . وذهب هيرتليطس أيضا الى أن هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريرق يرتد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرتليطس شكاكاً في آرائه الدينية لكنه لم يوجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكرينوغان بل بالأحرى هاجم الطقوس والاشكال الخارجية التي تظهر فيها الروح الدينية نفسها . وهاجم عبادة التماثيل والصور وبرز عدم جدوى القرايين التي يراى فيها الدم .

وهو مع الايليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة في المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل ترتفع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفي استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان والطريق الوحيد الى السعادة . والانسان اذا لمهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل للخير والالم هو المقابل للضروري للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدآن وعلى صراعهما يتوقف وجود الاشياء نفسه . والشر أيضا ضروري وله مكانه في العالم وتبين هذا يرغمنا لموق الصراعات العقيمة والداعية للشفقة ضد القانون الاسمى للكون .



## الفصل السادس

### امبيدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجتنا في صقلية ويقع مولده في حوالى ٤٦٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل نيتاغوراس له شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الاساطير وتناسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا فصاحة آسرة للغاية لمانه ارتلع الى مصاف زعامة الديمقراطية في اجريجتنا الى ان طرد منها منفيا .

وملسفة امبيدوكليس هي فلسفة انتقائية في طابعها . فالمسلفة اليونانية تطورت في هذه المرحلة الى اضرب من المبادئ المتصارعة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصهرها في مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد اشرت اثناء الحديث عن بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن أن تفسر اما مثاليا او ماديا وأن هذين الجانبين يقومان جنبنا الى جنب عند بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذلك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . ان التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لايمكن أن ينتقل الى اللاوجود كما أن اللاوجود لايمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجد يظل الى الابد موجودا . فاذا أخذنا هذا في سياق مادى خالص لمان ما يعنيه هو أن المادة ليست لها بداية ولا نهاية وأنها غير مخلوقة ولايمكن المنائها . وهذا هو المبدأ الأول عند امبيدوكليس ومن جهة أخرى كان هيرقليطس قد اظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس ، لقد آمن بأنه لا توجد صيرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للأشياء وآمن مع هذا بأن الأشياء تظهر وتغنى على نحو ما وأن هذا يقتضى تفسيراً ، وأن هذه الافكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والان اذا نحن اكدنا ان المادة لم تخلق وغير قابلة للفاء ومع هذا آمنا بأن الأشياء تقوم وتغنى غليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب ان نفترض ان الأشياء - ككل - تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس و خلفائه انكساجوراس والذريين .

والان ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى أن جميع الأشياء تتألف من مادة مطلقة واحدة . ولقد اعتقدتاليس أن هذه المادة هي الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لا بد أن يتضمن أن النوع الاقصى للمادة يجب أن يكون قادرا على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فإذا كانت هذه المادة هي الماء اذن فان الماء يجب أن يكون قادرا على التحول الى النحاس او الخشب او الحديد او أى نوع آخر من المادة . والامر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى اية حال ذهب بارمينيدس الى أن ما يوجد يظل دائما هو هو وليست هناك امكانية للتغير او التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمينيدس أيضا ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لا يمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالتنار لا تصبح اطلاقا ماء ولا يمكن للتراب أن يصبح هواء على الاطلاق . وهذا افضى بامبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هي كلمة اخترعت فى عصر متأخر وامبيدوكليس انما يتحدث عن العناصر على انها « جذور الكل » . وهناك اربعة عناصر هي التراب والهواء والغاز والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الاربعة وكل الانواع الأخرى للمادة تسر على انها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الاربعة . ومن هنا فان كل تكون وبفساد وكذلك الصفات المختلفة لانواع بعينها من المادة يجرى الان تفسيرها بخلط او عدم خلط العناصر الاربعة وكل صيرورة هي بكل بساطة تركيب وتحلل .

غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محرّكة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها . فالهواء عند أنكسمانس يتحول بفضل ثوته الذاتية الى أنواع المادة الأخرى . ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده ميتة تماما وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العمليتان الجوهريتان في العالم وهما الخلط والتفكيك متعارضتين في طبيعتهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية أو التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتلمان محتوى مثاليا فإن امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وميزيقتين تماما . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولي في العالم المادي ، فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالوية للجذب والتنافر العاملة في العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فإن سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا في وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ في موضع ما من المواضع . إذن نسوف نبدأ بالمحيط . معنى المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماما وتنفذ كل منها في العناصر الأخرى نفاذا كاملا . لم يكن الماء منفصلا عن الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلا عن التراب . وكلها مختلطة معا بشيء من الفوضى . وفي كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فإن العناصر في حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة في المحيط هي الحب أو التناغم . ومن هنا فإن المحيط يسمى « الها منعما » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجيا من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماما على نحو ما تتجمع العناصر بالثشابه . فيكون الماء معا ، وتكون النار معا وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويترد الحب خارجا بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره بنفذ في المادة ويسبب



الوحد، وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم في النهاية ثانية الى الحالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية . غنى أى موضع في هذه الحركة الدائرية يوضع عالمنا الحالى ؟ الجواب هو انه ليس في الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه في المنتصف بين المحيط وحالة التفكك التام . انه ينطلق من المحيط الى حالة التفكك التام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفي تشكيل المعالم الراهن من المحيط فان العنصر الاول الذى انفصل هو الهواء ثم النار ثم التراب . يخرج من الارض بسرعة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظلمة بها كتل من النار مبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما انه طرح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هى أن الشبيه يدرك بالشبيه فالنار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشأن بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يتأتى من تاهرات النار والماء في العينين وهى تلتقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخارجية .

## الفصل السابع



### الذريون



مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوتيبوس ومن الناحية العملية لا يعرف شيء من حياته كما لا يعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ ولغته ومقر اقامته ولكن يسود الاعتقاد بأنه كان معاصرا لامبيدوكليس وانكساجوراس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا في تراقيا . وكان واسع المعرفة بمقاييس عصره ولقد كانت لديه عاطفة للتعلم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكي يحصل الحكمة والمعرفة في الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا في مصر وبابل على الأرجح . وتاريخ ولغته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقدر من ٩٠ الى مائة سنة . والقدر الذي ساهم به ليوتيبوس وديمقريطس في الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن المعتقد ان الاسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل ليوتيبوس وأن ديمقريطس طبقها وتوسع فيها واستخلص تفاصيلها وجعل النظرية شاهرة .

لقد رأينا ان فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بارميندس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق غلا وجود الانتقال من الوجود الى اللاوجود أو من اللاوجود الى الوجود . ومع هذا فان موضوعات الحواس تظهر وتنقض بشكل ما والمنهج الوحيد الذي به يمكن التفسير هو المتراض أن الاشياء ككل تظهر وتنقض اما الجزئيات المسادية التي تتألف منها فهي موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلي الذي أعطاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقنعا بالمرّة ، فأولا ، اذا قلنا ان كل صيرورة انما ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا نظرية عن الجزئيات . ونحن نسمع بفضوض عن جزئيات مادية في مذهب امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا لطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبيعتها . ثانيا ، القوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خياليّتان واسطوريّتان . وأخيرا ، بالرغم من اننا نجد عند امبيدوكليس آثارا من المذهب القائل ان صفات الاشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها فان هذه الفكرة لم تتطور بتماسك . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى اربعة عناصر مطلقة للمادة تمتاز كفيها . والصفات المختلفة لكل انواع المادة الاخرى يجب ان ترجع الى خلط هذه العناصر الاربعة . وهكذا نجد ان صفات العناصر الاربعة هي صفات مطلقة أصلية اما بقية الصفات الاخرى فيجب ان تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر الاربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه النظرية تطويرا كاملا ومتماسكا يجب الا يظهر فحسب ان بعض الصفات مطلقة وان بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل ان كل الصفات مها كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل صيرورة يفسرها امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية . وحتى نصل بهذه الفلسفية الالية الى نتيجتها المنطقية نقول ان كل صفات الاشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل ان فلسفة الالية والمادية ان تقف في الموضع الذي تركها امبيدوكليس فيه ، وعلى هذه الفلسفة ان تتقدم الى موقف النزعة الذرية . لهذا فان الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال اشكال عدم التصور التي لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب اعتبارها على انها مجرد مرحلة انتقالية .

اولا ، دعا الذريون الى نظرية الجزئيات . يرى ليوقيبوس وديمقريطس ان المادة اذا كانت يمكن ان تنقسم فانا يجب ان نصل الى وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التي لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا فان الذرات هي المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية في العدد وهي من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود اربعة انواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف أذكره بعد قليل فان الذرات لا كيف لها ، أن السذرات لا صفات لها بالرة ، والفروق بينها هي مجرد فروق في الكم . انها تختلف في الحجم لبعضها أكبر وبعضها أصغر . وهي تختلف كذلك في الشكل . ولما كانت الجزئيات القصوى النهائية للأشياء لا صفات لها فان الصفات الفعلية للأشياء يجب أن ترجع الى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقي للنزعة الآلية عند امبيدوكليس .

لقد فكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى أية حال كان يجب الاقرار بأن لها صفة الصلابة أو عدم الفناء حيث انها تعرف بانها وجود لا ينقسم . زيادة على ذلك هناك تساؤل عما اذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقتيوس لها ثقل أم ما اذا كان ثقل الأشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الأخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك في أن الابيقوريين في عصر متأخر رأوا أن السذرات لها ثقل . لقد اعتنق الابيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقتيوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها أساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما اذا كان هذا التعديل قد أدخله الابيقوريون أم ما اذا كان هذا التعديل جزءا في المذهب الأصلي عند ديمقريطس وليوقتيوس .

والذرات تتربط وتنفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشيء وهذا الشيء لا يمكن الا أن يكون المكان الخالي . زيادة على ذلك ، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات ومصلها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات فانه يجب أيضا المتراض وجود المكان الخالي فلا شيء يمكن أن يتحرك الا لو كان له مكان خال يتحرك فيه . ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالي ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين . ولكن بينما ينكر الإيليون أية حقيقة للوجود يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأن الوجود . أن اللاوجود موجود أيضا . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فانها لا تختلف عن المكان الخالى الا فى انها ( مهتلة ) ، ومن ثم فان الذرات والخلاء يسميان ايضا : ( الملاء ) و ( الخواء ) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها فان المطلوب هو قوة محرّكة ، لها هي هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن غسوف يتضح أصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب اليبقوريين نجد ان الحركة الاصلية للذرات انها ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللامتناهى . ويطبيعة الحال ليس لدى الذريين اية أفكار حقيقية من الجاذبية كما أنهم لم يفهموا أنه لا يوجد ثوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة أثقل من الاصفر . والمادة التى تتكون منها هي نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة أخرى فى الحجم فانها ستكون ضعفها أيضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ ثانيا بافتراضهم أن الأشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الأشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدمعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما . فلا بد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالمنا واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى اية حال فان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو اضافة متأخرة قال بها اليبقوريون . لماذا كان الامر كذلك فانهم من الصعب للغاية تبين تفسر الذريين الاول ليوتيبسوس وديمقريطس للحركة الاصلية . لها هي قوتها المتحركة اذا لم تكن الثقل ؟ لماذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لا يمكن أن تكون مستوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة فامضة

على هذا النحو وذاك « (١) . وربما كان هذا ( اسلم ) شىء نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . ان الحركة نفسها لايمكن ان تكون غامضة ، فان افكارنا عن الحركة هى وحدها الغامضة . فاذا كانت هذه النظرية سليمة اذن فكل ما يمكن ان نقوله ان الذريين ليس لديهم حل محدد لمشكلة اصل الحركة وطبيعة القوة المحركة . وواضح انهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذى رأى من قبل ضرورة حل المشكلة واطفاء حل محدد وان كان غير مقنع بنظريته عن الحسب والكراهية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمتريطس ان لم تنطبق على ليوتيبوس .

ولقد تحدثت الذريون ايضا على ان الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم فى هذه الحقبة ان حركة الاشياء كلها راجعة الى عقل على . ولقد وضع ديمتريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد عقل فى العالم ، بل بالعكس ان كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماما بالعلل الالية العمياء . وفى هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الالهة الشعبيين والدين الشعبى . ويفسر ديمتريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظواهر الارضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولكن ديمتريطس يؤمن بأشياء لا تتمشى مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مسكون باناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة اطول ولهم الايمان بالالهة بأنه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج أفكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها فى اية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجمها ووضعها التى تتألف منها . وهكذا نجد ان الذريين يذهبون الى ان النار مؤلفة من ذرات ناعمة ومستديرة . والنفس تتكون

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة

أيضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية مريسة نقيسة  
ومشذبه . وعند الوفاة تتناثر ذرات النفس ومن ثم فلا موضع بالطبع  
لحياة أخرى ولقد قدم ديمقريطس أيضا نظرية عن الادراك الحسى بها  
تسقط الاشياء صورا لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم  
بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشبيه . ويكون الفكر صادقا عندما  
تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل  
الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر فحسب  
عن الحالة التى بها تؤثر فى حواسنا ومن ثم فهى نسبية بالنسبة لنا .  
ولقد وصل الينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس  
ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها  
منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى اقوال متناثرة تمثل حكمة  
ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول  
ان على الانسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الانسان  
نفسه كثيرا . وعلى أية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة أو  
حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الانسان لا تتوقف  
على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد أثنى على الاتزان  
والشعور بالمرح وهذا يتحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالآداب  
والبساطة .

## الفصل الثامن

### انكساجوراس

ولد انكساجوراس في كلازومينيا في آسيا الصغرى حوالى ٥٠٠ ق . م . وهو من أسرة نبيلة ويملك ثروة طائلة وقد أهل أملاكه سميا من أجل المعرفة وسميا من أجل العلم والفلسفة . ولقد ترك موطنه كلازومينيا واستقر في أثينا . ونحن لم نسمع من قبل أى شىء عن أثينا في تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان انكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفي أثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين في عصره وكان صديقا حميما لبركليز السياسى وايوريبديس الشاعر . غير أن صداقته لبركليز كلفته غاليا فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز ويقدر ما نعرف بان انكساجوراس لم ينخرط في السياسة لكنه كان صديقا للسياسى بركليز وكان هذا كافيا . وقد صمم اعداء بركليز على تلقين انكساجوراس درسا ومن ثم وجهت اليه تهمة الالحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هى أن انكساجوراس قال أن الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الأرض . وكان هذا حقا لهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل عن الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الأجرام السماوية آلهة ، وحتى الملائون وأرسطو اعتقدوا أن النجوم كائنات الهية وأن اعتبار الشمس حجرا ملتهبا أحمر والقول أن القمر مصنوع من الأرض كان لهذا تجديفا ضد الأفكار اليونانية . ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وأدين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة . ولكن يبدو أن انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الأرجح ومن أثينا رجع الى مسقط رأسه في آسيا الصغرى . وقد استقر في



لامباسكوس ومات هناك وهو في الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون فيه أفكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للفياة في زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

وأساس فلسفه انكساجوراس هو نفس أساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد أنكر وجود أية ضرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى اللاوجود واللاوجود الى الوجود . أن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والضرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل اجزائها المركبة . ومبدأ انكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد في شذرة من بحثه وصلت الينا . يقول : « أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار لانه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر . لكل شيء خليط وغير خليط من الاشياء السابقة الوجود ومن ثم فان الاصوب أن نسمى احدي العمليتين التركيب والعملية الاخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون أن المكونات القصوى للاشياء هي الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس بأربعة أنواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده أن الانواع المختلفة للمادة نهائية وقصوى أي أن اشياء مثل الذهب والعظم والشعر والتراب والماء والخشب الخ هي أنواع نهائية للمادة لا تصدر عن أي شيء آخر ولا تتحول من مادة الى اخرى . وهو أيضا لا يتفق مع تصور الذريين أن المادة اذا انقسمت فاننا سنصل الى جزئيات قصوى لا تنقسم . وانكساجوراس يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم الى مالا نهاية . وفي البداية كل أنواع المادة هذه كانت مختلطة معا في كتلة سديمية ، وهذه الكتلة تمتد الى مالا نهاية عبر المكان والانواع المختلفة للمادة تختلط وتتخذ كل منها في الاخرى . وسيرورة تشكيل العالم تحدث من جراء عدم خلط ما هو مختلط لجميع أنواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فان جزئيات الذهب تفصل من الكتلة السديمية وتتجمع معا وتكون الذهب ، وجزئيات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم الى مالا

نهاية الخليط الاصلى للعناصر كاملا مانها مختلطة بقدر لا متناه . لهذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى انقضى العناصر لايزال هناك قدر من الخليط من جزئيات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محرّكة لتفسير العملية الاعالية الخاصة بفصل الخليط . لما هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلسفة انكساجوراس من الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناحية الوضوح والتماسك المنطقى تاتى فى مرتبة ادنى من تلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسألة القوة المحركة يصبح انكساجوراس لاول مرة اصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القوة المحركة هى الحب والكراهية وهما خياليان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة اخرى . والقوى عند الفريرين هى ايضا مادية تماما . غير أن انكساجوراس يتصور القوة المحركة على انها قوة غير لميزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشكيل العالم . لما هو الذى افضى بانكساجوراس الى مذهب العقل المدبر للعالم ؟ يبدو انه كان مأخوذا بما فى العالم من تصميم ونظام وجمال وتناغم . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لا يمكن أن تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو عقلانى فهو يتحرك نحو غايات محددة . والطبيعة تظهر امثلة عديدة على تكيف الوسيلة للغاية ، فيبدو أن هناك خطة وغرضا فى العالم . لقد افترض الذريون انه لا يوجد شئ سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظام والتناغم والجمال أن تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السديمية ؟ أن القوى العمياء التى تعمل على أساس من الفوضى السديمية انما تنفضى الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما عقلانيا والفوضى انما ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن أن يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم فكلاد من عقل كلى يدبر العالم .

فما هي خاصية هذا العقل الكلى في رأى انكساجوراس ؟ هل العقل في المقام الاول يجرى تصويره على انه لا مادي ولا جسمانى كلية ؟ ان ارسطو الذى كان في موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسألة على نحو أفضل من أى دارس معاصر أدرج في نقده بوضوح ان العقل عند انكساجوراس هو مبدا غير جسمانى وتبعه في هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وادلمان . غير ان الرأى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال وبعده من المعاصرين الاستاذ بيرنت الذى اعتقد ان انكساجوراس يتصور العقل الكلى على انه قوة مادية وفيزيائية (١) . ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية كبرى فإنى سأدرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الاستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « ادق الاشياء وانقاها » كما قال أيضا انه « غير مختلط » وأنه لا يحتوى فيه أى خليط من أى شىء بجانب ذاته . ويقول الاستاذ بيرنت ان كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى اذا ارتبطت ببدا غير جسمانى للأشياء المادية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأنها دقيقة ونقية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الاستاذ بيرنت أن من المؤكد ان العقل الكلى يشغل مكانا لان انكساجوراس يتحدث عن نسبه الاكبر والاصغر ، والاكبر والاصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فإن العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادي . غير أن هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فإولا بالنسبة لاستخدام كلمتى « دقيق » و « غير مختلط » من الحق أن هذين التعبيرين إنما يدلان على صفات فيزيائية أساسا . ولكن كما أشرت في الفصل الاول تكاد تكون كل الكلمات التى تسعى الى أن نعبر بها عن الافكار اللامادية أن تكون لها دلالة فيزيائية أصلا . فإذا اعتبر انكساجوراس ماديا لانه يصف العقل بأنه دقيق فإننا نجرم في حق المادية اذا امتدنا أن تفكير أفلاطون « نورانى » أو ان عقل أرسطو « واضح » . والحقيقة هى أن كل الفلسفة تعمل في ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الافكار الحسية . ولا توجد فلسفة في العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على التماثلات الفيزيائية للتعبير عن أفكار غير فيزيائية

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة الفصل السادس الفقرة ١٣٢

بالمرة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا لمانه ليس صحيحا أن الاكبر والاصفر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان ، فهما أيضا علاقتان كيفيتان في الدرجة لمانى اقول أن عقلية أفلاطون اكبر من عقلية كالياس فهل اسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا أن عقلية أفلاطون تشغل حيزا أكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد أن انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصفر » . انه يعنى أن العقل المكون للعالم ( الاكبر ) متماثل في الطبع مع عقل الانسان ( الاصفر ) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد ينبت في كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النباتات . وهذه المراتب المختلفة للموجودات ينبث فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث أن النسبة اكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى أن العقل في الانسان يشغل مساحة اكبر من المساحة التى يشغلها في النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على أنه يشغل حيزا بالفعل لمانه لا يترتب على هذا أن يعتبره ماديا . أن مذهب عدم مكانية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكرت . والقول أن انكساجوراس لم يدرك أن العقل غير مكانى هو القول أنه عاش قبل زمن ديكرت . مما لاشك فيه أنه سيعترب على هذا أن عدم مادية العقل انما هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وأن التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عندنا . غير أن التناقض لايزال مدركا ومن ثم من الصواب القول أن عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادى . والنقطة المحورية في ادراج العقل في فلسفة انكساجوراس هى أنه لا يستطيع أن يفسر تصميم العالم ونظامه على أساس فيزيائى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على أنه أساس الحركة . وانكساجوراس لانه لا يستطيع أن يفسر الحركة العرضية بشكل آخر ادراج العقل في مذهبه المادى أن العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو أساس الحركة لمانه هو نفسه غير متحرك لانه لو كانت فيه اية حركة لمان علينا أن نبحث من هذه الحركة في شىء آخر خارجه . أن ذلك الذى هو علة الحركة كلها لايمكن هو نفسه أن يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هي انه نقى تماما وغير مختلط باى شيء آخر . انه يعيىش بمعزل وبذاته في ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا ان نتساعل مها اذا كان العقل شخصا . هل هو - مثلا - موجود شخصى مثل الهه المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يبيحه . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور من الشخصية . وحتى عند افلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصى وككائن غير شخصى هو فكرة حديثة تماما وما من يونانى بحث المسألة .

فاذا وصلنا الان الى مسألة نشاط العقل ووظيفته في فلسفة انكساجوراس لمعلينا أن نلاحظ انه مشكل للعالم وأنه ليس عقلا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنبا لجنب منذ الازل . أن العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك انه ينظمه . يقول انكساجوراس : « أن الاشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لامتناه وقليلة بشكل لامتناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفي هذا القول ييىدى انكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد اقام فكرته عن وجود العقل على اساس التصميم الذى يظهر نفسه في العالم . وفي الازمنة الحديثة فان وجود التصميم في العالم أصبح هو اساس الجدل حول وجود الله ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعنى الراى القائل أن الاشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على انه يحدث تصميما في العالم هي رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الله تؤكد انه لما كانت هناك بديهية بشأن الفرض في الطبيعة فان هذا لابد أن يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية في ذاتها لايمكن أن تكون اساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل فحسب بشأن وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت في الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فانت مخول أن تستخلص منها انه وجد عقل صمم هذه المدن والبساتى ونظم المادة بهذه الطريقة الفرضية لكنك غير مخول أن تستخلص أن

العقل الذى صمم المدن قد خلق ايضا المادة التى صنعت منها . وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الغائية ليست دليلا على عقل خالق للعالم واذا اردنا ان نبرهن على هذا فعملينا ان نلجا الى خطوط اخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية - اذن - كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة للمادة ، والعقل ادخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط حجر فى الماء . فمعهذه الدوامة تستمر للابد وهى تجتذب دوما المزيد من المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تتوقف ابدا ، وهى تتسبب فى ان تجعل الانواع المتشابهة من المادة تجذب الى الشبيهة فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب ان نلاحظ ان فعل العقل الكلى قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجتذب المزيد من المادة المحيطة الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزيئات الدافئة والجافة والخفيفة وهذه تكون الاثير او الهواء العلوى ، ثم تاتى الجزيئات الباردة والرطبة والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى - كما تصورها انكسمانس - قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل من الحجارة تمزقت من الارض بقوة دورانها ولما كانت مغذوفة للخارج فانها تصبح ساطعة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس اول من ادرج السبب الحقيقى لنور القمر . وكان ايضا اول من اكتشف النظرية الحقيقية عن الكسوف والخسوف فقد قال ان كسوف الشمس يرجع الى توسط القمر بين الشمس والارض وان خسوف القمر ياتى من وقوع ظل الارض على القمر . وقد آمن بوجود عوالم اخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها شمسها واقمارها وهذه العوالم آهلة بالسكان . والشمس فى رأى انكساجوراس كبيرة للغاية واصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس في الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ، فالادراك الحسى يتم بان تلتقى المادة غير المتشابهة مع المادة غير المتشابهة .

وترجع أهمية انكساجوراس في تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل لملقد كانت هذه هي المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى والللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر غيلسوف في المرحلة الاولى من الفلسفة اليونانية . ولقد سبق ان ابديت ملاحظة في الفصل الثانى ان هذه المرحلة الاولى تتميز بان العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم الخارجى ، غمى تحاول ان تفسر عمليات الطبيعة ، ولم تتعلم بعد التطلع الى ذاتها . غير ان التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقل نجدها في العقل عند انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقدمة الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجلد ( العقل في كل الاشياء وفي الفلسفة وفي الفرد وفي الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية في الفلسفة اليونانية . وصياغة التناقض بين العقل والمادة هي اهم انجاز لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو اول من ادخل فكرة الغائية الى الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العالم الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالصلل لكن العلية — كما رأينا — لا تفسر شيئا ان الالية في العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر اصلا ، وهذا لا يمكن تفسيره الا باظهار ( الغرض العقلى ) بالنسبة للاشياء باظهار العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية . ان التطلع الى بداية ( علة ) الاشياء لتفسيرها هو نظرية الالية أما التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقد كان انكساجوراس اول من تبين هذا بعنامة ولهذا اثنى عليه ارسطو وجعله على عكس أصحاب النزعة الالية ليوتيبوس وديمقريطس ويقول ان انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتوهين » . والمبدأ الجديد الذى ادرجه في الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند اغلاطون وارسطو . ان ادراك النعائض التوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية، هو ما يشكل عظمة انكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، في تطور هاتين الفكرتين ، تظهر أشكال قصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة عن العقل لدرجة أن فلسفته تنتهي الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنبا الى جنب كجداين مطلقين أصليين . وأن المادة الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والثانية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم باى من هذين العملين ، فكل منهما متروك في نظريته كسر اقصى بلا تفسير ، لهذا فان فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانيا ، ان غائته استحالت في النهاية الى مجرد نظرية جديدة في الالية للدافع الوحيد الذى حثه على ادراج العقل في العالم هو انه لا يستطيع ان يفسر اصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الاولى للاشياء وحدها اى تكوين الدوامه هو الذى يفسره بالعقل ، أما العملية الغالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامه نفسها التى تجذب المادة المحيطة اليها . وهكذا فان العقل ليس سوى قطعة أخرى من الالية تناصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو العلة الاولى ومن ثم فان هذه هى الخاصية المميزة لكل النزعة الالية اى العودة الى العطل الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الاشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هى عادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعلة آلية ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون في حالة حيرة في تفسير أى شيء لماذا يكون بالضرورة هكذا فانه يرجع الامر الى القوة . لكنه في الحالات الأخرى يجعل علة الاشياء أى شيء في أداء العقل» (١)





## الفصل التاسع

### السوفسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأنكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدا جديدا في الفلسفة ، وهو مبدا التناقض بين المادة الجسمانية والعقل غير الجسماني وبهذا نجد المبدأ الضمني وهو التناقض بين الطبيعة والانسان . فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الاولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الانسان في الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول في كليتها كونية أما آراء السوفسطائيين فهي انسانية تماما . وفي اواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكريان ويخصب كل منهما الآخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين في المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند افلاطون وأرسطو .

ولن نتمكن من فهم أوجه نشاط وتعاليم السوفسطائيين من غير وجود الملم الى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية في هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلأ أصبحت الديمقراطية هي المنتصرة . غير أن الديمقراطية في اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الان . أن الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التي تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، فلم تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى أنها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى أن كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جيبعا في مكان واحد وهم يقومون شخصا بتنفيذ القوانين والاشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتمثيل النيابي ، وبالتالي لغنى اليونان كل مواطن هو

نفسه سياسى ومشرع . وفى هذه الظروف فان شعور الانحياز بارز للغاية والناس ينسون مصالح الدولة من اجل مصالح الحزب وينتهى هذا بالناس بنسيان مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . واصبح الطمع والطموح والاعتصاب والاثانية والذاتية المطلقة والهوى الجموح هى النفقات السائدة فى الحياة السياسية فى تلك الفترة . وانهيار الدين سار جنباً الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايمان بالالهة يكاد يكون موضع الشك ، وهذا يرجع فى جانب منه الى الانحطاط الخلقى للدين اليونانى نفسه . وان أى فعل مهما يكن غامضاً أو مشيناً يمكن تبريره بماثلة من الالهة انفسها كما يحكى الشعراء وكتاب اساطير اليونان . غير ان انهيار الدين يرجع فى جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الذى نبخته فى هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهذا الا تأثير متوض على الايمان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعاً معادين لدين الشعب اما سرا عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدا الهجوم اكرينوفان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمتريطس اخيراً أن يفسر الايمان بالالهة على أنه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية وما من انسان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاماجيب والمعجزات . وخيبت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشكية . واصبح العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهادم . لقد توضحت الديمقراطية مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وتوض العلم التزمته الدينى . ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شىء آخر . وحدث نقد ورفض للاخلاقيات والعادات والسلطة والتقاليد كلها . وما كان يعده آباء اليونان تقياً وورعاً موضع الاحترام والتقدير أصبح اليونان المحدثون ينظرون اليه على أنه موضوعات صالحة للسخرية والضحك . وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات احيط باستياء باعتباره قيدياً غير مرغوب فيه على دواعى الانسان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية هذه الامور هو الشهوة والهوى واردة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السوفسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . وبعد السوفسطائيون أطفال عصرهم ومفسري زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هي ببساطة بلورة للدوافع التي تحكم حياة الناس الى مبادئ وقواعد مجردة .

لمن هم السوفسطائيون وما هي ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلاسفة . لا يمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الإيليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث في اية مدرسة — أى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد أيا منهم قد شيد مذهباً للفكر . ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المتككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء في المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين في جميع أنحاء اليونان وكانوا يتفخون بالمناسبات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترمين . ويرجع ظهور السوفسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبي الذي كان مطلبا أصيلا من أجل الاستنارة والمعرفة في جانب منه ، لكنه كان في الاغلب رغبة في تعليم مثل هذه المعرفة المفرضة التي تؤدي الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية متاحة الآن للجماهير والتي كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاي انسان أن يرتفع الى ذروة المناصب في الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كائما بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التي تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هي التي أخذ السوفسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فأخذوا يطوفون باليونان من مكان الى آخر ، خالتوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ وخلوا في مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا اول من تلقى اجرا على تعليم الحكمة في اليونان ، وليس في هذا ما يشين في حد ذاته لكنها لم تكن مادة على وجه الاطلاق . وحكام اليونان لم ينالوا أى أجر اطلاقا على حكمتهم . وستقرط الذى لم يقبل أى أجر بل قدم حكيمته مجاناً لكل من أرادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسوفسطائيين في هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون غلاسفة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا في مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماما وهم يعملون على موضوع مهما يكن عندها تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . لمثلا ، أخذ بروتاجوراس على عاتقه ان يبيث في تلاميذه مبادئ النجاح كسياسى او كموطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويقتوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع اية محاولات بينهم لحل مشكلة اصل الطبيعة او طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على انهم معلومو غضيلة والوصف صحيح بشرط ان تفهم كلمة الغضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات محسب . فمى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على ان يؤدى بنجاح وظائفه في الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة ان يفهم الالة وغضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وغضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تمرينها . ولقد اخذ السوفسطائيون على عاتقهم ان يدرّبوا الناس على الغضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين في الدولة .

غير ان المهمة الاكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة في ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا في الدولة . ومن اجل هذه المهمة ما هو ضرورى فنوق كل شىء هو الفصاحة او اذا كان هذا متعذرا فعلى الاقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدل لمواجهة اية قضية تثار ان لم يكن بالاستدلال القوى فبالانحام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شىء طيب في حد ذاته . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير ان خطاباتهم لها ايضا جانبها السيئ الذى اصبحت في التسو جانبها الوحيد . فان اهداف السياسيين الثمبان الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من اجل الحقيقة بل مجرد اتباع ما يرغبون في الاعتقاد فيه . ومن ثم فان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعاؤون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول اى موضوع او البرهنة على اية قضية وهم يشحنون قدرتهم لكن يجعلوا الاسوأ يبدو هو الافضل

والبرهنة على ان الاسود هو الابيض. وبعضهم - مثل جورجياس - اكدوا انه ليس ضروريا ان تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكي يدلوا باجابات مرضية بشأنه . ولقد اخذ جورجياس على عاتقه بشدة ان يجيب على اى سؤال عن اى موضوع فى التوفى والخطر . واستخدم لاحراز هذه الغايات مجرد الشقشة والتلاعب اللفظى . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سعوا الى تحير خصومهم وبلبلتهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهم يلجؤون ايضا الى التعمية بالتشبيهاات الغريبة او المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالامثال والجل الانثرائية القائمة على التناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من ان يكونوا صادقين . وعندما يكون الانسان شابا غانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالانفراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبا بهذه الامور وأن يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شابا ، ولقد احبوا الاقوال البارة وهذا هو ما بهم فى التسامح الذى اسبغوه حتى على اشد عبارات السوفسطائيين عبثا .

واقدم سوفسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى ابيدرا حوالى ٤٨٠ ق . م . . ولقد جساب اليونان واستقر بعض الوقت فى اثينا . وعلى اية حال فقد اتهم فى اثينا بالحلل والالحاد وهذا يستند الى كتاب الفه من موضوع الالهة وقد بداه بهذه الكلمات : « اما بالنسبة للالهة فماننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة ام لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس ان يهرب من اثينا ففر الى صقلية لكنه فرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود لىكون موجودا ، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا » . وهذا القول يلخص فى عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها . وفى الحقيقة انه يحتوى على شكل جنينى للفكر الشامل للسوفسطائيين . لهذا يحسن ان نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقد

اتام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا أن الحقيقة انها يكتشفها العقل لا الحواس . ولقد كان الايليون هم اول من اكد هذه التفرقة فالحقيقة التصوى للاشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغلنا بمظهر الصيرورة . ولقد اكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروغة بالفكر وأن الحواس هى التى تزغلنا بمظهر الدوام . وحتى ديمقريطس آمن بأن الوجود الحق أى الذرات المادية هى من الصفر لدرجة ان الحواس لا تستطيع ان تدركها وأن العقل وحده هو الذى يعى وجودها . والان : أن تعاليم بروتاجوراس تقوم أساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فإذا كان علينا أن نتبين هذا فعلينا أولا وقبل كل شىء أن نفهم أن العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . أولا العقل عنده القدرة على التوصل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . أن حواس ومشاعرى شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . فمثلا ، لا يستطيع انسان أن ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده عى ألوان لم يسبق له أن جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى أى كائن عاقل . والان : فلنأخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين . فإذا لجأنا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان أن يقول أن الزاويتين تبدوان له متساويتين ، ويمكن لانسان آخر أن يقول أن إحدى الزوايا تبدو اكبر من الزاوية الاخرى وهكذا . ولكن اذا لجأنا الى شهادة العقل كما فعل اقليدس إذن فانه يمكن البرهنة على أن الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادقنا صدقا كليا ومفروضا على الجميع . أن حواس شخصية وخاصة بى وهى لا تقيد أحدا عداى ، وأن انطباعاتى من المثلث ليست قانونا مفروضا على أى انسان سواى . غير أن عقلى انما أشارك به جميع الكائنات العقلية الاخرى ، أنه ليس قانونا لى محسب ، بل للجميع . أنه عقل متمائل عندى وعند الاخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى عينها التى يرغبها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بهيكل جميع الاشياء  
مقياس حقيقة الاشياء كلها ، أن كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى  
بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل  
انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبدو  
صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

وعادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية .  
وكلمتا ذاتى وموضوعى تترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت  
هذه هى المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين وسوف أشرحها  
هنا . فى كل فعل من افعال التفكير يجب أن يكون هناك مصطلحان  
بالضرورة : اننى انظر الان الى هذا المكتب وافكر فى هذا المكتب . هناك  
( الانا ) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيه ، ( انا ) فاعل الفكر  
والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع  
هو ما يجرى التفكير فيه . الذاتى هو ذلك الذى يمت الى الفاعل والموضوعى  
هو الذى يمت الى الموضوع . ومن ثم لان معنى التفرقة بين الانطباعات  
الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . أن انطباعى الشخصى قد يكون  
أن الارض مسطحة ولكن الحقيقة هى انها مستديرة . وعندما اكون  
سائرا فى الصحراء فقد أتعرض للسراب وأظن انه ماء امانى ، هذا هو  
انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هى انه لا يوجد شيء سوى  
الرمل ، أن الحقيقة الموضوعية هى شيء له وجود خاص به ، مستقل عنى  
ولا يهم ما افكر فيه أو ما تفكر فيه أنت ، لا يهم ما أريده أو ما تريده  
أنت ، فالحقيقة هى على نحو ما هى عليه ، وعلينا أن نتطابق مع  
الحقيقة ، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا  
الشخصية . أن تعاليم بروتاجوراس ترقى من الناحية العملية الى انكار  
هذا . وما تقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا  
توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى  
هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهكذا لان الحقيقة متطابقة مع  
الاحساسات والانطباعات الذاتية .



وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقل والحس . بالنسبة لحواسى تلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للمعين . ولا أعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا انكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيقرب ان ستكون ضحية عاجزة فى ايدى الانطباعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولدة من الحواس تختلف عند الناس المختلفين ، فمانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير . لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سيقرب على هذا ان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا كلتاهما صادقتين . ولقد فهم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم ينصل من النتيجة . لقد علم أن جميع الاراء صادقة وأن الخطأ مستحيل وأنه مهما تكن القضية المطروحة فانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقة متساوية . . والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى من التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسيكون الامر سواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السياق لا معنى لهما . والقول أن ما أشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما أشعر به هو ما أشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه العقائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشيء الواحد التى تولدها أعضاء الحس عند الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . لماذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقة من الشيء لا يمكن أن تتأكد . كما تأثر أيضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هيرقليطس أن كل دوام وهم ، فكل شيء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فإذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فإنه من الحق أيضا بالمثل أن نقول . أنه غير موجود . وهذا في الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترتقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بأن كل معرفة مستحيلة ، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فإنه لا يمكن أن تكون أية معرفة بها . واستحالة المعرفة هي أيضا تشكل موقف جورجياس . ومنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حسب السوفسطائيين للانفراق أو التناقض الظاهري ، العنوان هو : « حول الطبيعة أو اللاوجود » . ولقد حاول في هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) لا شيء يوجد (٢) إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الاخرين .

ومن أجل أن يبرهن جورجياس على القضية الاولى وهي « لا شيء موجود » ارتبط بـ مدرسة الايليين وخاصة زينون . لقد علم زينون أنه في كل كثرة وحركة أي في كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض في الاشياء من أجل التناقض بل لكي يؤيد الأطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهي أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الاطلاق . ولهذا يجب أن يعد زينون مفكرا بناء لا هادبا . ولكن من الواضح أنه بالتأكيد لمحسب على العنصر السلبي في فلسفته فإنه يمكن استخدام نقائضه كأسلحة قوية في قضية النزعة الشكية والعدمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فإنه يترتب منى هذا أنه لا يوجد شيء . — كما أنه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس إذا كان هناك شيء فإنه لا بد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر أما عن وجود أو عن لا وجود ، فإذا كان يصدر عن وجود فإنه لا توجد بداية ، وإذا كان يصدر عن لا وجود فإن هذا مستحيل لأنه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هي : اذا كان هناك شيء موجودا  
لمانه لا يمكن معرفته ، وهذه القضية هي المتجه السوسطائى فى الفكر  
بقضه وتضيضه وهى توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتجاهل  
العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس  
المختلفين ، بل وحتى فى الشخص نفسه فان الشيء كما هو فى حد ذاته  
لا يمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة  
والاحساس حيث ان الاحساس هو ما لا يمكن توصيله .

وذهب السوسطائيون المتأخرون الى ابعده مما ذهب اليه  
بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هى تطبيق تعاليم  
بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك اية  
حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة  
له الصديق فكذلك ايضا لن يكون هناك قانون اخلاقى موضوعى وما يبدو  
انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له . واذا كان علينا ان  
نحرز شيئا جديرا بان نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب ان يكون  
قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب ان يكون صادقا وملزما  
لجميع الناس ومن ثم يجب ان يتأسس على ما هو كلى فى الانسان اى  
عقله . وان تأسسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسسه على  
الكثبان الرملية المتحركة . ان مشامرى واحاسيسى لا تلتزم اى احد  
سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لا يمكن ان يتأسس عليها .  
ومع هذا وجد السوسطائيون بين الاخلاقيات ومشامر الفرد ، وما اظن  
انه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو  
صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار ان  
يفعله يكون مشروما له ، وهذه النتائج استخلصها بولوس وتراسيماخوس  
وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شيء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو  
لمانه سترتب على ذلك ان قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة  
والعادة والقناعة . اننا غالبا ما نتحدث عن القوانين العادلة والقوانين  
الخيرة ولكن ان نتكلم بهذه الطريقة معناها اننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعى للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون ونبتين ما اذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفسطائيين الذين أنكروا أى معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، فما من تانون خير أو عادل في ذاته لانه لا يوجد شيء اسمه الخير أو العدالة . أو اذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعنى حق الاقوى أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولوس وتراسيماخوس بالتالى ان قوانين الدولة هى من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الاقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . ان تانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذى تعترف به الطبيعة . لهذا اذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة لمان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كان السوفسطائيون أهل من روجوا لمذهب القوة هى الحق وأن لم يكونوا الاخيرين . وعلى هذا النحو نسر كريتياس الاعتقاد الشعبى والايمان بالالهة على أنه اختراع من جانب سياسى محترف للسيطرة على الغوفاء عن طريق الخوف .

ومن الواضح الان ان الاتجاه الكلى لهذه التعاليم السوفسطائية هو اتجاه مدمر ومعاد للجميع . انه مدمر للدين والاخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الان ان نبتين أن آراء السوفسطائيين كانت في الواقع بكل بساطة هى بلورة في الفكر المجرد للاتجاهات العملية لهذا العصر . فالناس في الممارسة والسوفسطائيون في النظرية يطاؤون تحت اقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتحركون سوى تحدى الفرد في ارادته الفجة وانانيته ولقد كان هذا العصر في الواقع — « عصر نهضة » وهو يعنى عصر استنارة . وعصور الاستنارة هذه على ما يبدو تاتى دوريا في تاريخ الفكر وفي تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا اول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وأن لم يكن الاخير . لقد كان عصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معينة : فهى تاتى — كتعادة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء . وفي مثالنا الراهن ياتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفي مثل هذه الفترة البناء يحمل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تتسرب في خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدي الى علم شعبي

ان لم يكن علما ضحلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح التربية الشعبية صفة للعصر والافكار الجديدة المنبثة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدمرا وهو متفلسل وسط الناس . ومن ثم فان التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى الى الرغض والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبي فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات اما كنية أو جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى أسمنت البناء الاجتماعى فانه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، ويوضع التأكيد كله على الفرد . ويصبح الفكر متركزا حول الذات ، ان الفردية هى نفمة سائدة والذاتية المتطرفة هى مبدا العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى . والمذهب السوفسطائى القائل ان الحقيقة هى ما اعتقده ( أنا ) والخير هو ما اختار أن افعله ( أنا ) هو التطبيقى المتطرف للمبادئ الذاتية والمتمركزة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى اوائله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى تكاد نخرج منها الان نهى : تحمل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملء بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدمر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . وأخيرا فان العصر قد أوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، فاذا لم تكن البراجماتية متمركزة الذات فهى متمركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على انها حقيقة موضوعية على البشرية ان تتطابق معها ، فما هو ( مفيد ) فى اعتقاده والايمان ( المثر ) ممليا هو الحقيقة . ولكن لما كان ( المثر ) فى عصر وبلد غير ( مثر ) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى فدا فانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . ان الحقيقة لا تتحدد الان على انها مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على أنها معتدة على إرادة الإنسان . وفي الحالين لا نجد أن العنصر الكلى في الإنسان أى عقله هو الذى يكون أساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلىنا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوفسطائيين . فمن الناحية الفردية كانوا في الغالب رجالا جديرين بالاحترام فلا شئ يمكن أن يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح يضرب المثل بروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوفسطائيون كثيرا في تقدم المعرفة . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى دراسة الكلمات والجمال والاسلوب والنثر الفنى والايقاع ، ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والثقافة في جميع انحاء اليونان واوجدوا دافعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا واثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر الملائون وارسطو العظيم أن يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لاول مرة في الاعتراف العام ( بحق الفاعل ) ، فخلد كان هناك - برغم كل شئ - كثير من المبررات في هذه الهجمات التى شنها السوفسطائيون على السلطة والاشياء القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والإنسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث . أنه لا يمكن أن يخضع بالعنف لفرض العقائد من مصدر خارجى . وليس هناك فرد له حق القول : « أنت سوف تعتقد في هذا » او « أنت سوف تعتقد في ذلك » ، وأنا ككائن عاقل لى الحق في استخدام عقلى والحكم بنفسى . فاذا اراد انسان أن يقنعنى فلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل . وهو بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج ، بل يبيث آراءه من المصادر الباطنية لتفكرى ، أنه يرينى أن آراءه هى في الواقع آرائى . اذا ما تبينت هذا . لكن خطأ السوفسطائيين هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات او الفاعل ينسون بالمرء ويتجاهلون تماما ( حق الموضوع ) . فالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هى عليه سواء آمنت بهذا أم لا . أن خطأهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التاكيد على خصائصى ودوافعى ومشاعرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التاكيد على الجانب الكلى في وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الإنسان هو معيار الأشياء جميعا » ، من المؤكد هذا ، ولكن الإنسان ككائن عاقل لا الإنسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوامع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتي الارادى والغرائب والخزيملات والخيالات .

والامثلة الطيبة على المبادئ الحقّة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها في البروتستنتانية المحدثّة والديمقراطية الحديثة . فالبروتستنتانية كما يقال في الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد في ممارسة عقله . ولكن اذا عسرنا هذا على انه يعنى أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتخيالاته الوهمية كتشانون في المسائل الدينية اذن فسيكون لدينا الفسوق السيء من البروتستنتانية والديمقراطية هي بكل بساطة بروتستنتانية سياسية والافكار الديمقراطية هي الفنتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطي على أنه ليس مطلوبا من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذي لا يقبله عقله . لكن القانون يجب أن يتأسس على العقل ، على ما هو كلى في الإنسان . انا ، كفرد ، كمجرد انا ، ليست لدى حقوق ولكن عندما اكون كائنا عاقلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضوا في مجتمع العقل تكون لي حقوق واستطيع أن اشرع لنفسى وللآخرين . ولكن اذا كانت ارادة الفرد الهوائية واهاؤه موجودة في القانون اذن فسوف تتحول الديمقراطية الى غوضوية وبولشوية .

وسيكون خطأ كبير المتراض أن مذاهب السوفسطائيين هي مجرد افكار على عليها الزمن وانهار افكار ميتة وحفرية لاتهم سوى المؤرخين وليست لها اهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، أن الفكر الشعبى الحديث يروج بالفكر واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال أن الإنسان يجب أن تكون له تنامات قوية وهناك أناس يشتطون حتى يقولون انه لايمه ما يؤمن به الإنسان طالما أن ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومن المؤكد الآن أن من الحق أن الإنسان ذا القناعات القوية أكثر اهمية من الإنسان الذى بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة في العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التاكيد المطلق على القناعات

وحدها امر خاطيء فالاختبار الاخير لما له قيمة يجب في المقام الاول ان يكون ما اذا كانت فئامات الانسان حقّة ام زائفة ، يجب ان يكون هناك معيار موضوعى للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجود آراء قوية في حد ذاتها هو الوقوع في نفس خطأ السوفسطائيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق في ان تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف ، لماذا تمسك الانسان برأى لا عقلى كامل واذا كان كل سلاح ينزع من يديه واذا كان يزاح من كل موضع يتخذه - حتى انه لا يبقى له سوى الاعتراف بأنه مخطيء لمان مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول ان له الحق في ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان له حق الإراء الخاطئة ، انه لا يوجد اى حق في الإراء الخاطئة . ليس لك حق في رأى من الإراء ما لم يتأسس على ما هو كلى في الانسان الا وهو عقله . وانت لا تستطيع ان تزعم هذا الحق باسم انطباماتك الذاتية واهوائك اللاهقلانية . واذا فعلت هذا فانت تخطئ خطأ السوفسطائيين .

واتجاهات النمط الاكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيرا سوفسطائيا مائلا، فيقال ان الافكار الخلقية تتباين كثيرا في البلدان المختلفة والعصور المختلفة لمثلا البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحارم لم يكن ممنوعا في مصر القديمة . وهذه الافكار يجب ان تكون تحذيرا لنا ضد العقلية الضيقة الافق القطعية في المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوقائع انه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . ان النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . ان آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية لمحسب بل أيضا حول اى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بان الارض مسطحة على حين اننا نؤمن الان بانها مستديرة فانه لا يترتب على هذا انها بلا شكل على الاطلاق وانه لا توجد حقيقة مطلقة



في المسألة . وإذا كانت آراء الناس تختلف في العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فإنه لا يترتب على هذا أنه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الأخير الحديث الدائر الآن عن أهمية تنمية شخصية الإنسان . يقال أن الإنسان يجب « أن يكون نفسه » وأن التعبير عن فرديته يجب أن تكون فكرته الأساسية . ومن المؤكد أنه أمر طيب أن يكون الإنسان نفسه بمعنى أنه سيكون أمرا زائفا التظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لا شك فيه أن لكل إنسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يمكنهم أن يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان في الثروة الروحية والمادية للعالم . غير أن هذا المثل للفردية يفضى في الغالب الى تطورات خاطئة كما رأينا في مجالى الفن والتعليم . فناديب مثل أوسكار وايلد الذى شخصيته شريرة في جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على أساس أنه يحتاج الى أن يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وأنه غير خاضع لاي معيار سوى فردية الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون في التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الايرلندى برنارد شو يتشابهون مع السيغستائين وهم يقولون لنا أن محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ في حق شخصيته وأن الطفل يجب أن يسمح له تطوير فرديته على نحو مطلق . ولكن علينا أن نحتج ضد هذا لان تربية الفردية كشيء في ذاته ووضع تأكيد مطلق عليها أمر خاطئ . أن تربية الفردية ليس شيئا حسنا في ذاته ، فليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية فردية لا قيمة لها . فإذا أبدى الطفل ميولا وحشية أو انانية فيجب اخضاعه للنظام ومن السخف اتقنه شخصيته لدرجة أن تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فإن مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على أنه يعنى أن مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شيء طيب . غير أن التفردات الشخصية للإنسان هي بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق أن نعتبره الحقوق المتدسة ( للشخص ) هو طبيعته العقلانية والكلية .

## الفصل العاشر

### سقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جراء السوفسطائيين ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذى قدر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وادراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر . لقد كان أبوه نحاسا و أمه قابلة ولا يعرف الا القليل من أوائل حياته وتربيته فيما عدا أنه اشتغل بوظيفة أبيه كمثال . وفي السنوات الاخيرة جرت العادة على مرض بعض التماثيل في الاكروبوليس في أثينا وتيل انها من صنع سقراط . لكنه تخلى عن مهنته في سن مبكرة لكي يكرس نفسه لما اعتبره رسالته في الحياة الا وهى الفلسفة ولقد أمضى حياته بالكامل في أثينا ولم يفادرها اطلاقا سوى لفترات قصيرة في ثلاث مناسبات عندما جند في الحملات العسكرية في الجيش الاثينى . ولقد اشتغل فيما يتراوح ما بين عشرين عاما وثلاثين عاما بالفلسفة في أثينا الى ان اتهم وهو في السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده وانسداد الشباب وبسبب هذه التهم حكم عليه بالموت وأعدم .

والمظهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبيح ومع تقدمه في السن أصيب بالصلع وانه عريض مسطح ملتو الى الاعلى ، وهو يمشى وهو يعدو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسه قديمة وفقرية وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية الا قليلا او لا يعبأ بها على الاطلاق .

ويؤمن سقراط بأنه مستلهم في أعماله بصوت علوى بسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — أعطاه قدره على تمييز النتائج الطبيعية من الشريرة لامهاله المفترضة وما من شيء يستطيع أن يحول بينه وبين اطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية فلسفة أى أنه لم يشيد مذهبا نسقيا في الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته في التفلسف قائمة على الجدل وكانت عادته أن يتوجه الى السوق

في اثينا يوميا أو أية بقعة أخرى يتجمع فيها الناس وهناك ينخرط في النقاش مع أي شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفقير أو الفنى الشاب أو العجوز الصديق أو الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط . ولم يكن يتقاضى اجرا كما يفعل السوفسطائيون وظل دائما انسانا غفيرا . ولم يكن مثل السوفسطائيين يلتقى بخطب مسهبة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الاخر هو المستائر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متدخلا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الى قننوات مثمرة . وتضطر المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتعث افكار شريكه في النقاش فيصححها او يفندها او يطورها

وسقراط وهو يواصل عمله اليومي قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعى . وعن اصل هذه الرسالة لدينا قدر منها في محاولة ( الدفاع ) لاملاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور في كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفى وسال الراقية في جرة لتنبؤه — واعدود فارجو الا تتقاطعونى — سال الراقية لتنبؤه ان كان هناك من هو احكم منى فاجابت النبىة ان ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما اتانى جواب الراقية قلت في نفسى : ماذا يعنى الاله بهذا ؟ انه لغز ولم أنهم له معنى ، من جانبه ليس لى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله اننى احكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وامعنت في التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة احقق بها القول اعترفت ان ابحت عنى يكون احكم منى ، فان سادفته اخذت سمنى نحو الاله لارد عليه ما زعم فاقول له: (هاك رجلا

---

(١) هذا النص لمضلت ادراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب ( محاورات املاطون ) الذى يضم ترجمته لمحاورات املاطون . اوطيفرون ، الدفاع ، اثريطون ، فيدون ( المترجم )

أكبر منى حكمة وقد زعمت انى أحكم الناس) لهذا قصدت الى رجل السياسة - ولا حاجة بى الى ذكر اسمه - فقد عسرف بهكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الاتية :

لم اكد أبداً معه الحديث حتى قررت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيماً حقاً ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت أن اقنعه بأنه وان يكن قد ظن فى نفسه الحكمة الا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فمادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلاً فى نفسى : انى وان كنت أعلم أن كلنا لا يدري شيئاً من الخير والجمال فاننى أفضل منه حالاً لانه يدمى العلم وهو لا يعلم شيئاً . واما انا فملا أدرى ولا أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فانتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الاخر وأيده فى موقفه عدد كبير .

ونستطيع ان ننتبين فى هذه الفقرة ايضاً الاصل المفروض لصفة سقراطية خاصة اخرى الا وهى « التهكم » السقراطى . فان سقراط يقوم فى أية مناقشة بالاعتراف بأنه جاهل جهلاً مطبقاً بالموضوع المطروح وأنه ليس مهتماً الا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الذاهبة الى أنه ليس هو فقط بل كل الاخرين يعيشون فى معظم الاحيان فى جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفة الا وهى : طبيعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بأن المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى فى معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . ومع هذا اتخذ من الاعتراف بالجهل هذا سلاحاً هجومياً وتحول على يديه الى سلاح خطابى استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين بأهبيتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط نون هوادة . ومع أمثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالاقترار بجهله والتعبير من رغبته فى تعلم المعرفة التى لديهم . وهم فى شغفهم باستعراض معرفتهم انما يندفعون للاقرار ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف أن هناك شيئا أو شيئين في الموضوع المطروح لم يفهمه ويشعر في الغاء أسئلة محرجة لظاهر الضحالة أو التفاهة أو الجهل الوارد في الاجوبة .

ولقد كان شباب اثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى وينبوعا للالهام وهذه الواقعة هى التى شكلت نغما بعد أساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له أنبل طبع وأبسط حياة ، ولم يكن يتقاضى اجرا ولم يقتن ثروة . لقد كان غفيرا لا يهتم بالخيرات الدنيوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاترار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والفضيلة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمانى والعزيمة الاخلاقية وعندما اشترك فى الجيش فى حرب البيلوبينيز أدهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفى مناسبتين خاطر بنفسه لانقاذ حياة رفاقه . ويقال ان سقراط فى معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ برأسه مرغوعا من الاثينيين وكان رفيقا ممتازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اتقنوا أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الاخرين فى الشراب دون أن تهتز له شعرة . وفى محاوره ( المأدبة ) يصور أفلاطون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل فى الفلسفة مع أصدقائه . وتدرجيا يبدأ الضيوف يتطوحون الواحد بعد الآخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير ان سقراط يهب ويفتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليومى .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث نهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به :

(٣) انفساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . فالتهمة الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين بمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الاقوال بل بالعكس ، كان يشترك في تكريم الالهة وكان يحث سامعيه في أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، لمانه — حسب رواية أكرينوون سيميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرمى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط أنه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا في هذا الزعم لمانه لا يصلح أساسا تويا لاتهامه بالدموة لالهه جدد . والتهمة الثانية الخاصة بانفساد الشباب هي بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لاثينا غيبا بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظلالا على الفيلسوف في أعين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولوا عن الافعال الشائنة التى ارتكبتها القبيادس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الانفساد تماما .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ أولا ليس هناك شك أن سقراط قد خلق له أعداء شخصيين عديدين ، فهو في مجادلاته اليومية لم يكن يخرج فحسب الرجال الاقوياء في اثينا بل اظهر جهرة وبشكل نجح جهل أولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى أية حال لم يكن هناك سبب يدعو الى الاعتقاد بأن الثلاثة الذين وجهوا الاتهام وهم مليتوس وليقون وأنيثوس وجهوا الاتهام بسبب العداوة الشخصية . غير أنهم كانوا رجالا من قش دفعهم للابام أشخاص اقوياء ظلوا في الساحة الخلفية . ثانيا اظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية . لم يكن من ناحية الوجدان والشعور أرسقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من القلة أصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع أن يكيف نفسه مع حكم الغوفاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد اعتقد سقراط أن حكم الدولة يجب أن يقوم في أيدي الحكماء والعادلين والاخبار المدربين على الحكم وهؤلاء قللة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك بأى دور في الحياة السياسية في ذلك الوقت مفضلا أن يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع في أيديهم في

يوم ما واجبات الدولة . ولم يحدث الا في مناسبتين اثنتين فقط أن اشترك في السياسة وفي المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان واردتان في محاوره ( الدفاع ) لافلاطون سوف أوردهما . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساي ، لقد أحرز الاسطول الاثيني نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة في اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل متهم يجب ان يقدم في محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بادانة القادة تروا في هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط في محاوره ( الدفاع ) : « اننى لم اشغل منصب الا مرة عضوا في مجلس الدولة وكانت رئاسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة اوجنيس لقبيلة انتيوخس - وهى قبيلتى - لرأيتم ان تحاكموهم جميعا . وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا غيما بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين اهل برتيان اعارض الالتمات على القانون ، واصلت رأيي مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطياء بالحبس والطرده وصحتم جميعا فوجهي آثرت ان اتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلم خشية السجن او الموت حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطفافة الثلاثون أرسلوا الى والى اربعة معى وكنا تحت السقيفة غامرونا أن نسوق اليهم ليون السلاسى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت - وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا أن يلقوها لكى يشركوا معهم في جرائمهم اكبر مدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا ومبلا انى لا اعبا بالموت وانه لايزن عندى تشة أن صح هذا التعبير وان كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا شأننا فلم أرهب طفيان تلك العصابة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الاخرون الى سلامسى في طلب ليون . اما أنا فقد أخذت سمى نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن اغتد حياتى لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل . » (١) .

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوغسثائيين ، وهذا امر خاطيء تماما لان سقراط لا يماثل السوغسثائيين بالمرّة سواء في طريقة حياته أو في اتجاه تفكيره وهى شىء مضاد للسفسطة . غير أن مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريستوفان . لقد كان أريستوفان رجعيا في الفكر والسياسة ويكره السوغسثائيين باعتبارهم ممثلين للحدائثة وقد هاجمهم في مسرحيته الكوميديّة « السحب » . ويظهر سقراط في المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوغسثائيين . وهذا غير حقيقى بالمرّة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوغسثائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بايراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه في هذا الظن . وفي هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تفر اثنينا وكان هناك تحامل ضد السوغسثائيين الذين كان الظن عليهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير. ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوغسثائيين .

ولقد تبدى سقراط في المحاكمة رزينا ومثلنا بالثقة . ولقد كان معتادا في تلك الايام أن يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعمويل لتلقي القضاة والبحث عن خلاص بشنى الطرق ويستنير الشفقة باظهار زوجته واولاده في الحكمة . وقد رغب سقراط أن يفعل أى شىء من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن ( نسامه ) في الحقيقة دفاعا عن نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضاته وسكان اثنينا على مسادهم ورديلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى أدى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بأنه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنغمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته بأغلبية قليلة . وكان القانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة أن يقرروا أى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو



سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط ان ينفذ بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هذا سيرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعب . غير ان سقراط أكد وكله كبرياء أنه لما كان لم يرتكب اى جرم فانه لا يستحق عقابا وان اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بانه مذنب . ولما كان يرى أنه ليس شخصا مذنبا باية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الاريحية العامة وعلى هذا فقد اقترح بان يكرم تكريما عاما بان يمنح مقعدا فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرفمه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مع ايمانه ببراعته ان يغرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صدر قضاته ضيقا منه فحكم عليه بالموت باغلبية كبيرة ونجد ان حوالى ثمانين قاضيا ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الان لاعدامه .

ولقد انقضى ثلاثون يوما قبل اعدامه وامضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه اصدقاؤه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى اثينا ولقد سبق لانكساجوراس ان هرب بمساعدة بركليز . وان قطعة نقد فضية صغيرة فى يد حراسه يمكنها ان تحل المسألة ، وكان يمكن لسقراط ان يهرب الى تسالى حيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى ايونيا . غير ان سقراط اصر على الرفض قائلا ان الهرب من الموت جبن وأن على الانسان ان يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم باعدامه ويجب ان يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوما حمل اليه كأس مسموم وقد شربه دون ان يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها افلاطون والتى اقتبسها من محاوره ( غيدون ) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل ان نؤمن ان الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة الرسومة لنا من تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض ونخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى اشار لينا بان ننتظر ، فانتظرنا نتحدث وتفكر فى امر الحواز وفى هول المصاب ، لقد كنا كمن نكل فى ابيه واوشكنا ان نقضى ما بقى من ايماننا كالايتام ،

فلما تم اغتساله جيء له بأبنائه ( وكانوا طفلين صغيرين ويانعا ) كما وعدت نساء أسرته ، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسامح من أقريطون ، ثم صرغهن وعاد اليها .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الحمام وقتا طويلا ، وعاد بعد اغتساله فجلس اليها ، ولكننا لم نفرض في الحديث وما هي الا ان جاء السجان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست اتهمك يا سقراط بما عهدته في غيرك من الناس ، من سورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصبحون في وجهي حينما أمرهم باجتراع السم ، ولم اكن الا صادعا بأمر أولى الامر . أما انت فقد رأيتك أنبل وأرق والمضل ممن جاعوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرني شك أنك لن تنقم على ، فليس الذنب ذنبي ، كما تعلم ، انما هي جريرة سواى . وبعد فوداعا ، وحاول أن تحتل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وانك لعليم غيم قدومى اليك . ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جبيل بجميل . فسادع بما أمرتني به . ثم التفت اليها وقال يا له من خادم ! انه ما انفك يزورنى في السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه فضله أن يحزن من أجلى ، فلزام علينا يسا أقريطون أن نفعل ما يريد . مر أحدا أن يجيء بالقدح أن كان قد تم اعداد السم ، والا فقتل للخادم أن يهيبء شيئا منه .

فقال أقريطون : ولكن الشمس لاتزال ساطعة فوق القلاع ، وكثير ممن سبقوك لم يجرعوا السم الا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم . انهم كانوا ياكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحسن فلا تتعجل اذن ، اذ لايزال فى الوقت متسع .

« فقال سقراط : نعم يا أقريطون ، لقد أصاب من حدثتني عنهم غيما فعلوا ، لانهم يحسبون ان وراء التأجيل نفعا يجنونه ، وانى كذلك لعلى حق فى الا افعل كما فعلوا ، لاننى لا اظن انى منفع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . اننى بذلك انما احتفظ وأبقى على حياة قد انقضى  
أجلها فعلا ، انى لو لمعلت ذلك سخرت من نفسى أرجو اذن أن تفعل بما  
أشرت به ولا تعصى أمرى .

« فلما سمع اقريطون هذا اشار الى الخادم غدخل ، ولم يلبث قليلا  
أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : أى صديقى  
العزیز ، أنك قد مرنت على هذا الامر ، غارشدنى كيف بدأ : فأجاب  
الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم تترقد ، ليسرى السم ،  
وهنا ناول سقراط القدح فحذق فى الرجل بكل عينيه ، يا أشكراتس ،  
وأخذ القدح جريئا وديما لم يرع ولم يمتنع لون وجهه . هكذا تناول  
القدح وقال : ما قولك لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، أفيجوز هذا  
أم لا يجوز ، فأجاب الرجل : اننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه  
كالميا ، فقال : انى أهمم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن  
اصلى للالهة أن توفقنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الآخر —  
فلعل الالهة تهينى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رفع القدح الى شفثيه  
وجرع السم حتى الثمالة رابط الجائش مفتبطا وقد استطاع معظمنا أن  
يكبح جماح حزنه حتى تلك الساعة ، أما وقد رأيناه يشرب السم ،  
وشهدناه ياتى على الجرعة كلها ، فلم يعد فى قوس الصبر منزع ، وانهمر  
منى الدمع مدرارا على الرغم منى ، فسرت وجهى وأخذت أندب نفسى ،  
حقا انى لم أكن أبكيه بل أبكى فجميعتى فيه حين أفقد مثل هذا الرفيق .  
ولم أكن أول من فعل هذا ، بل أن اقريطون وقد ألغى نفسه عاجزا عن  
حبس عبراته ، نهض وابتعد ، فقتبعته ، وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم  
ينقطع بكأوه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء  
ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد  
صرفت النسوة خاصة حتى لا يستن صنيعا على هذا النحو ، فعد  
خبرت أنه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، فسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، وأخذ سقراط  
يتجول حتى بدأت ساعاته تخوران — كما قال — ثم استلقى على ظهره ،  
كما اشير له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حيناً بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدمه بقوة وسأله هل احس  
فاجاب أن لا ، ثم ضغط على ساقه وهكذا صعد ثم صعد ، ثم مشيراً لنا كيف انه  
برد وتصلب ، ثم لس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين  
يصل السم الى القلب فلما اخذت البرودة تنهشى في اعلى مخذيه كشف  
من وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال : ( وكنت هذه آخر كلماته )  
اننى يا اقريطون مدين بدين لاسكليبيوس فهل انت ذاك ان ترد هذا  
الدين ؟ فاجاب اقريطون انه سيوفى الدين ثم سأله ان كانت لديه رغبة  
اخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا حقيقة او دقيقتان  
سمعت حركة ، فكشف عنه الخادم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، فاعفل  
اقريطون فمه وعينه .

» هكذا يا اشكراتس قضى صديقنا الذى ادعوه بحق احكم من قد  
عرفت من الناس ، واوسعهم عدلا واكثرهم فضلا « . ( ١ )

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة اساسا من مصدرين : افلاطون  
واكزينوغون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون في محاوراته سقراط  
هو لسان الحال الناطق بتعاليمه هو ولهذا فان غالبية الاهداف التى يعبر  
عنها سقراطى عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن ان يلطم بها سقراط  
الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لاول وهلة انه لا توجد امكانية لسكى  
نؤكد في محاورات افلاطون اى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند  
التدقيق لا يبدو هذا صحيحا لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل  
ان يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذا لسقراط معنيا بحسب  
بالتعبير على احسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى اية حال لمحتى  
في هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك .  
والفلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة او مؤرخ . والاحداث والمحاورات  
رغم انها بلا شك قائمة على حقائق هسى في اساسها خيالية . وكل ما  
نستطيع ان نقوله هو انها تحتوى على لب وقلب فلسفة سقراط .  
والمصدر الاخر هو اكزينوغون وهو الاخر له مزاياه . ماذا كان افلاطون

فيلسوفنا يضى الطابع المثالى . فان اكرينوون كان كاتبنا نائرا وهو رجل الوقائع . لقد كان جنديا بسيطا امينا ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة باية فلسفية سقراطية او غير سقراطية . ولم يكن مرتبطا بسقراط اساسا كفيلسوف بل كان معجبا بطابعه وشخصيته . فاذا كان افلاطون قد اعلى من شأن سقراط فان اكرينوون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكرينوون او ذكرياته تحتوى على قدر هائل من المعلومات من حياة سقراط وافكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية اخلاقية في جوهرها ، وفي هذا وحده يمكن اى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين ادخلوا في الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . والى هذه المشكلات يوجه سقراط ايضا انتباهه بالكامل . انه ينهى جانبا جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة باصل العالم او طبيعة الحقيقة المطلقة التى سمعنا عنها كثيرا في فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة بمثل هذه التاملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد ان الرياضة والفيزيا والفلك ليست اشكالا ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال انه لم يتعود ان يتجول خارج المدينة لانه لا يوجد شىء يمكن ان يتعلمه من الحقول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد اقام السوفسطائيون المعرفة على الادراك الحسى ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبايجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول انه علم ان ( كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم ) ، فما هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود اى شىء جزئى ، انسانا او شجرة او بيانا او نجما فان هذا الوعى يسمى ادراكا حسيا، وعندما ننتقل اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشىء وهذا الوعى يسمى صورة خيالية او تمثلا . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هى

دائما افكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء من طريق الادراك الحسى او التخيل لدينا افكار عامة اى لا افكار اى شىء جزئى بل افكار الفئات القليلة للاشياء . لماذا قلت « سقراط فان » فاننى افكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : « الانسان فان » فانى لا افكر فى اى انسان مفرد بل فى فئة الناس بصفة عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة أو مفهوما . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الموجود والذى لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تمثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بان ندرج فيها جميع الصفات التى تشترك فيها فئة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التى توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الآخر : نمثلا ، لا أستطيع أن ادرج صفة البياض فى فكرتى العامة عن الجياد وذلك لانه بالرغم من أن بعض الجياد بياض فان البعض الآخر ليست بياض لكننى أستطيع أن ادرج صفة المقارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات مقارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بان أجمع الافكار التى تتفق فيها جميع أعضاء فئة من الاشياء وأهمل الافكار التى تختلف فيها .

والان ، ان العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على ان العقل هو ملكة الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بتمعن قليل يمكن ان نتبين بان الامر وان يكن على هذا النحو الا ان الاستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم . ان الاستدلال جميعه هو اما انه استنباطى أو استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية ، والمبدأ العام هو دائما عبارة مصاغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشياء اى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا من المقارنة لعديد من أمثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية . لماذا قلنا ان سقراط يجب ان يكون فانيا لان جميع الناس فانون فان المسألة تكون هى ما اذا كان سقراط انسان اى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد ان الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينما الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها في المفاهيم انما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السومسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها في الادراك الحسى . ولما كان العقل هو العنصر الكلى في الانسان فانه سيطرتب على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم أن سقراط انما يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة لجميع وملزمة للجميع ومدمرة للتعاليم السومسطانية القائلة أن الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على أنه حقيقى . وسوف نتبين هذا بمزيد من الوضوح اذا تأملنا في أن المفهوم هو نفسه التعريف . فاذا أردنا أن نحدد أى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفنا سوى الصفات التى لدى جميع الناس . ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعزف الانسان بانه حيوان جلده أبيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعرف الانسان بانه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا أن ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكية ساقين صفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا نجد أن التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بأدراج الصفات العامة لصفة الاشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها أعضاء الفئة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات . ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة . فاذا اثبتنا مثلا تعريف الثلث اذن يمكننا أن نقارن أى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا أم لا ، ولا يعود متاحا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان اذن يمكننا أن نقارن أى شيء بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا أم لا . واذا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة اذن فان مسألة ما اذا كان أى فعل جزئى فاضل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطبقا . ان السومسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى انه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما اختار ان اعمله هو غاضل بالنسبة لى « ان فعله لا يجب ان تحكبه انطباعاته الذاتية بل المفهوم او التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . اذن هذه هى نظرية المعرفة التى مرضها سقراط . يقول ان المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى ان كل فرد يستطيع ان يعين الحقيقة كما يريد . المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هى على نحو موضوعى فى استقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء . لهذا فان تلسف سقراط يقوم اساسا على محاولة تاثير المفاهيم الحقة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الصالحة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقة او التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول ان يجد اساسا للايمان بحقيقة صادقة موضوعية وتانون خلقى صادق موضوعى .

**ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار .** انه يتناول امثلة مشتركة من الاعمال التى يعترف بانها حسيمة ويحاول ان يجد الصفة المشتركة لبيها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصلة ثم يطرح امثلة جديدة ليتبين ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، فاذا لم تتفق فان المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

غير ان النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هى مطروحة لغايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما للبارسة ، انه يريد ان يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بان الانسان لا يستطيع ان يسلك على نحو غاضل الا اذا عرف اولا ماهية الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتأسس على المعرفة ويجب ان ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الامتقاد بان الانسان اذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح ايضا تأكيدا اكثر مدعاة للشك وهو ان الانسان اذا حصل على المعرفة لا يستطيع ان



يتصرف على نحو خاطيء . ان كل فعل خاطيء يصدر عن الجهل . واذا عرف الانسان ما هو الفعل الصواب فانه يجب وسيفعل ما هو حق . ان الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ عمدا » . انه يخطيء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا فانه يظن ان ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة اخرى : « اذا أخطأ الانسان عمدا فانه أفضل ممن يخطيء بدون عمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ أرسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله ان سقراط قد تجاهل او تناسى الاجزاء اللاعقلية فى النفس . لقد تخيل سقراط ان افعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متمثلة على انها صواب فلا بد ان يفعلوها بحق . ولقد نسى ان غالبية افعال الناس مكتومة بالانفعالات والمواقف اى مكتومة « بالاجزاء اللاعقلية فى النفس » . ونقد أرسطو لسقراط لايكمن الرد عليه فكل التجارب تبين ان الناس يرتكبون الخطأ عمدا اى أنهم مع معرفتهم للصواب فانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل ان نتبين السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، فلم يكن ينطلق الا تحت الحاح حالته هو . ان سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق فانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار . انه لم يكن قادرا على ان يفهم كيف يمكن للناس وقد عرفوا الحق ان يرتكبوا الخطأ مع هذا . لقد ظن انهم اذا كانوا اشرا را فلا بد ان هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد نقد أرسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب ان ننحى نظرية سقراط تماما بسرمة لمفاهيمها صدق اكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول ان الانسان يؤمن بشيء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . ان الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم احد وهناك يرددون الادعية والصلوات وميها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى ان كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما تورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا فانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق . انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا . ومع هذا غربا في الحياة الفعلية لا يبحثون الا عن الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هي الخير الاقصى . فماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم أنهم يؤمنون بما يفعلون ؟ ليس هذا على الاقل قابلا لان يطرح موضع النقاش وانهم يتبعون حقا ما يعتقدون انه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب ان يسعوا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا — على الاقل — ما يعتقد سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق في حالات عديدة وان كان في حالات اخرى دون شك يفعل الناس عمدا ما يعرفون انه شر .

وهناك قضيتان خاصيتان سقراطيتان اخريان تترتبان على الفكرة العمامة نفسها وهى ان الفضيلة والمعرفة شيء واحد والقضية الاولى هى ان الفضيلة يمكن تعلمها . نحن لا نعتقد عادة ان الفضيلة يمكن تعلمها مثل الحساب . نحن نعتقد ان الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل ابرزها المزاج الفطرى للانسان والوراثة والبيئة وهى يمكن ان تتعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هى ان طابع الانسان لا يتغير كثيرا وهو يشب ويسن . والانسان بالممارسة الدائمة والتحكم فى النفس المستمر قد يجعل نفسه افضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول ان الذئب لا يغير جلده . ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب ان الفضيلة يجب تعلمها . والصعوبة الوحيدة هى ان نجد المعلم ، ان نجد انسانا يعرف مفهوم الفضيلة وماهية مفهوم الفضيلة أى القطعة الثمينة من المعرفة كما يظن سقراط والتي لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الاخرى هى ان « الفضيلة واحدة » . اننا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحصافة ، البصيرة ، الاريحية ، الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة . لهذا فان المعرفة نفسها اى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الاخرى .

وهذا يكمل عرض التعاليم الايجابية عند سقراط . ولا يبقى امامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : اولا هناك مذهب المعرفة وهو ان المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الاخلاقية . ان الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . اما افكاره الاخلاقية برغم ما فيها من احياء مليئة بالمغالطات من ان الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم لانها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . غير ان نظرية المفاهيم احدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة افلاطون بكاملها ومن خلال افلاطون تأسست فلسفة ارسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتاثير المباشر لهذه النظرية على اية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين .

لقد ذهب السوفسطائيون الى ان الحقيقة هى الادراك الحسى ولما كانت الادراكات الحسية عند الافراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فانه يترتب على هذا ان الحقيقة تصبح مسألة ذوق الفرد ، وهذا يقوض كل ايمان بالحقيقة كحقيقة موضوعية ، وبالتالي يقوض — بالاستدلال نفسه — الايمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . ان المكانة الجوهرية لسقراط هى انه الانسان الذى استعاد الايمان ، وتكمن عظمتة فى انه رأى ان الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تنفيذ الغرض الاساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو ان المعرفة هى الادراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهبه القائل ان المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وان تاسيس المعرفة على المفاهيم هو تاسيسها على كلية العقل ومن ثم استمادتها من مجال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .

ولكن بالرغم من أن سقراط هو مستعيد الايمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو لهذا ردة الى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السومسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السومسطائيين . ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله . أن حركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل . . المرحلة الاولى هي الايمان الايجابى غير القائم على العقل ، انه مجرد الايمان الانتعاعى . وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمرا وشاكا ، فينكر ما تأكد في المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هي استعادة الايمان الايجابى الذى يتأسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لاعلى مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السومسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكده لانه لا يوجد احد قد انكره ، لقد كان امرا واضحا ، وهو ليس قائما على أسس عقلية بل من خلال العادة والالفة . وهذه المرحلة الاولى للفكر يمكن أن نسميها حقبة الايمان البسيط . وعندما ظهر السومسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كمنسالة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة . وأن أول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما مدمر ومن غرض السومسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذى استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، انها مثل العقل . انها قائمة على العقل . ولقد أحل سقراط الايمان المستومب محل العادة . ويمكننا فى هذا الصدد أن نقابله باريستومان ، ماريستوغان المحافظ المؤمن « بالمعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطيرة التى مارسها السومسطائيون على الاخلاق العامة . فبحر أن العلاج الذى اقترحه كان عودة عنيفة « للمعصور القديمة الرائعة » ولما كان الفكر هو الذى أدى الى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة الى الايمان البسيط . غير أن الايمان البسيط لما كان الفكر قد دمره مرة ، فنتسه لا يعود اطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولا يمكن أن يحدث هذا بمثل ما أن الانسان لا يمكن أن يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد لشرور الفكر وهو المزيد من الفكر . فإذا كان الفكر فى دروبه الاولى قد أفضى كما هو شأنه دائما الى نزعة النكس والانكار فان المجرى الوحيد ليس كبت الفكر بل تأسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

ايضا منهج اصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، انهم لا ينزعجون من الظلال ، ان لديهم ايمانا بالعقل . فاذا افضى بهم الفكر الى الظلام فانهم لا يرتدون منذرين ، بل يتقدمون الى ان يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نمبا بالعقل انا كان العقل سيحمل الشك في عقائدنا هم معلمون مزيغون . ان الفكر لا يمكن كفته او قهره فللعقل حقوقه علينا باعتبارنا عقلانيين ، ولا يمكننا ان ننقهر بل يجب ان نتقدم ونجعل عقائدنا عقلية ، ويجب ان نؤسسها على المفهوم كما فعل سقراط . ان سقراط لم ينكر مبدأ السوفسطائيين ان جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والقائمة يجب ان تبرر نفسها امام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد، واخذ على عاتقه تحدى الفكر وكسب معركة العقل في عصره .

لقد ابرز السوفسطائيون مبدأ الذاتية ، مبدأ ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقتى ( انا ) وان الصواب هو صوابى ( انا ) ويجب ان يكونا من نتاج تفكيرى لا من نتاج معايير مفروضة بالقوة على من الخارج . غير ان خطأ السوفسطائيين هو تصورهم ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى فى مجرد قدرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يتلقى وهذا يعنى ان لى حقيقة خاصة بى . ولقد صحح سقراط هذا بالاعتراف بان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بقدرتى ككائن عاقل وهذا يعنى ان العقل كلى وان الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تتأسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بل كحقيقة موضوعية مستقلة عن الاحساسات والاهواء واردة الفرد . ومصر سقراط والسوفسطائيين كله يمثلءه بالتشديد ودراسة الاساسى هو ان انكار تفوق العقل واقامة اية عملية اخرى للوعى فوق العقل يجب ان تنتهى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من اصحاب نزعة الاشراق وغيرهم فى العصر الزاهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها ( الحدس ) ، فهم يعتقدون ان النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا اعلى واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق ان ما يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشأن مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الإدراك الحسى الروحى المباشر ، انه استيعاب مباشر  
للشئ باعتباره مائلا لى حيث له ( وجود هناك ) ولهذا فله طبيعة الإدراك  
الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقابل الإدراك الحسى والمادى .  
ولكن ليس هناك فرق على الإطلاق ما اذا كان الإدراك الحسى حسيا أم  
فوق الحسى . وان وضع الحقيقة فى اى نوع للإدراك الحسى هو من  
الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو ان يقع الانسان ضحية  
عاجزة للإدراكات الحسية للفرد . اننى احس شيئا ، وانسان آخر  
يحدس العكس . وما احسده يجب ان يكون حقيقيا بالنسبة لى وما  
يحدسه يكون حقيقيا بالنسبة له ، فقد انكرنا العقل ووضعناه اننى من  
الحدس ومن ثم حططنا من شأن ذلك الذى فى استطاعته وحده ان  
يخضع الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المعيار الكلى والموضوعى .  
والنتيجة المنطقية هى انه لما كانت كل مؤسسة للانسان صادقة  
بالنسبة له فانه لا يوجد شئ اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك  
شئ اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب  
ان تنتهى بنزعة شكية كاملة وظلام دامس . واذا كان اصحاب نزعة الاشراق  
لا يصلون الى هذه النتائج الشكية فهذا يعنى ببساطة انهم ليسوا واضحين  
ومنطقيين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .



## الفصل الحادى عشر

### انصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبدت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وافكار عديدة متصارعة ولناخذ مثلا على اية حال لا من المجال العقلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال ان من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة العديدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته اى مكان للعدل وهذه الرحمة تتدهور الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغة . وهناك شخص آخر لا يتبع سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متصلبا وغير متعاطف . ويقتضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع ان يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العملى ، نجد ان الامر فى نطاق الفكر والفلسفة والفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وجيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المختلفة والمتصارعة . ان الانسان بتاكيدته فكرة واحدة ، ويانحصاره بفكرة واحدة وحيدة ودفعها الى نتيجتها المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الاخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لان مثل هذا الاجراء يفضى فى الغالب الى انحرافات او تناقضات ظاهرة صارخة ويفضى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من امثال نيتشه والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى اوسكار وايلد تقع اساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطة شاملة لماننا نجد فى الغالب انها تنشطر الى اجزائها المركبة وكل منها يودى الى مدرسة احادية الجانب للفكر وذلك لان الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا لمانهم غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة . وكل تلميذ يهتمسك بذلك الجانب من تعاليم استاذة الذى يتفق فى غالبته



مع مزاجه ويشرع في تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة  
نفتناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة  
سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلامذته هو الذى  
استطاع ان يلتقط تعاليمه الكلية وأن يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص  
هو افلاطون ومن بين الرجال الاقل شأننا الذين كانوا اتباعا واصدقاء  
شخصيين لسقراط نجد ثلاثة أسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية  
وأحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية .  
وهؤلاء الثلاثة هم : أنتيستينس وقد أسس المدرسة الكلية وأرستيبوس  
وقد أسس المدرسة القورينائية واقلبيدس الذى أسس المدرسة الميجارية .

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية  
الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نتبين أى منهما  
هو الذى أثر أكثر في تاريخ الفكر وأيهما بالتالى له الأهمية الأكبر .  
غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا  
به هو الجانب الواضح في سقراط وهو فلسفته الاخلاقية وغوق كل شيء  
التعاليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها في حياة الاستاذ وشخصيته لا  
بالكثير من الامكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم في  
الفكرة الذاهبة الى أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شيء  
عداها في العالم مثل الراحة والثروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبية .  
اذن فإن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وهي التى تشكل نقطة  
الاتفاق بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعلينا الان أن نتبين النقاط  
التي تختلف فيها .

إذا كانت الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة فما هي بالضبط  
الفضيلة ؟ أن سقراط لم يقدم أية اجابة واضحة عن هذا السؤال .  
والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هي المعرفة ولكن عندما  
نتعمق في هذا القول نجد أنه ليس تعريفا على الاطلاق . الفضيلة هي  
المعرفة ، ولكن المعرفة بأى شيء ؟ أنها ليست معرفة علم الفلك أو  
الرياضة أو الفيزياء . انها المعرفة الخلقية أى معرفة الفضيلة .  
وتعريف الفضيلة بأنها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور في حلقة مفرقة  
ولا يجعلنا نكتفم أكثر في معرفة ماهية الفضيلة غير أن سقراط - وهذه

حقيقة - لم يكن يفكر في حلقة مفرغة . انه لا يقصد ان الفضيلة ( هي ) المعرفة وأن كان مذهبه في الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدي الى سوء الفهم . ان ما يقصده هو شيء مختلف وهو ان الفضيلة ( تعتمد على ) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . ان المبدأ في واقعه الحق ليس هو ان الفضيلة هي معرفة الفضيلة وبالتالي التفكير في حلقة مفرغة ، بل هو ان الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائري . اذا ما عرفت الفضيلة فانت في هذه الحالة وحدها تستطيع ان تكون غاضلا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة او أية محاولة لتعريفها . ولايزال السؤال الذى يواجهنا « ما هي الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه ان هذا يرجع في جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى أسلوبه التحوورى في التفلسف وذلك انه يستحيل تطوير تفكير مذهبى اiban المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع في جانب منه ايضا الى شمولية العبارة ، فلو كان من الاتساع حتى يتبين له ان من المستحيل ربط الفضيلة بأية صيغة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك في ظروف الحياة المختلفة ، وبالرغم من ان مبدأ سقراط كله يقوم في منهج التعريفات لم يترك لاتباعه أى تعريف للمفهوم الاكبر في فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا فان اتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على ان الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا أفكارا مختلفة من أى انواع الحياة هو الفاضل .

### الكليبيون

لقد ردد انتستينس مؤسس المدرسة الكلية القضايا الشائعة القائلة بان الفضيلة قائمة على المعرفة وأنها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما اثار اعجاب انتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الاخرين . وهذا الاستقلال كان

في الواقع مجرد نتاج ثانوى للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلا عن كل الخيرات والممتلكات الارضية ولم يكن يعبأ بالثروات او الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائما على كنز اكبر الا وهو احراز المعرفة . ان مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الاخرين كانا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما وهو لم يؤقنهما او يجعل منهما صنمين . غير ان الكلبين غسروا تعاليمه على ان المقصود بها هي ان الاستقلال عن اللذات والممتلكات الارضية هو في ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفضيلة وهو التخلّى الكامل عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش في أمين الناس العاديين ، أنهم ينادون بالزهّد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن ان المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هي المعرفة الاخلاقية وقد اظهر نزوعا الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الاخرى . ولقد بالغ الكلبيون في هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء لكل من وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلافة . يقول انتستينس : « الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، ان المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد ان المثال الكلبى للفضيلة مثال سلبي تماما : انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل الممتلكات . وكثير من الكلبين رفضوا اقتناء بيوت أو أى مكان للسكن واخذوا يتجولون أشبه بالانماتين والشحاذين . ولهذا السبب عينه عاش ديوجين في حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يعمرق أنه خير فانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بآراء الاخرين مثل تحرره من الممتلكات ليس غاية في ذاته فهو لم يفسر المسألة على أنه يريد عمدا ان يهاجم الرأى العام . غير ان الكلبين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الرأى العام وأبدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكلبيون ان الفضيلة هي وحدها الخير والرنيلة هي الشر الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن أن يكون خيرا أو شرا . وكل شيء آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والمسوت

نفسه لا يجب أن تعد شرورا . وأن تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لان العبد اذا كانت لديه فضيلة فانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالم ( لان هذه المسائل ليست شرورا ) بل لكى يظهر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددًا تماما فمكذلك الفرق بين الحكيم والغبي . والناس جميعا ينقسمون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد اوسط بينهما . أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانسان أما أن يمتلكها كلها او لا يمتلكها على الاطلاق . وهو في الحالة الاولى رجل حكيم وفي الحالة الثانية رجل غبي . والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والغبي يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

### القورينائيون

والفضيلة بالنسبة للقورينائيين هي ايضا الهدف الوحيد للحياة على الاقل من الناحية الصورية لانهم يعطون للفضيلة تعريفا يستل منها كل معنى . أن سقراط لم يردد كثيرا أن الفضيلة تتحدد بالزايا التي تحملها ، فلقد قال أن الفضيلة هي الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول ان السعادة هي دافع للفضيلة . وعلى أية حال لا يعنى هذا أنه لم يتبين أن واجب الانسان لعمل الحق هو لذاته وليس من أجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد انكار أن واجب الناس أن يكونوا امناء حتى لو لم يكن هذا من السياسة الخيرة في بعض الحالات الخاصة . . وعلى أية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قادرا على أن يجد أى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب في تعاليمه هو الذى يصل به اريستيبوس الان الى نتائجه المنطقية بصرف النظر من المطالب الاخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة في الحياة غير أن الغاية الوحيدة للفضيلة هي ميزة الانسان أى أنها هي اللذة والانسان يستطيع بالمثل أن يقول في التو أن الغاية الوحيدة للحياة هي اللسذة .

أن تأثير بروتاجوراس والسوفسطائيين قد لعب أيضا دوره في تشكيل فكر أرسطيبوس . لقد أنكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوفسطائيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . أن كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقى يقيد الفرد ضد رغباته . ولقد ربط أرسطيبوس هذا بذهبه في اللذة . أن اللذة لما كانت هسى الغاية الوحيدة في الحياة . فانه لا يوجد أى قانون خلقى يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشيء شرير ، لا شيء سييء إلا اشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضى في الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما أمر يتوقف بالكامل عن أى نوع من اللذة في ذهنهم . فاذا كان المقصود هو اللذة المهذبة والعقلية فانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . أن التورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية اكثر عمقا وشددة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انتقدوا من الهوات الدنيا للزعة الحسية والبهيمية بقولهم أن الانسان الحكيم وهو يبحث من اللذة يجب أن يمارس الحصافة . فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود يفضى في الواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيظل دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الادنى من أجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والاقبل من الالم . والمثل التورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد أساسا على اللذة والذى لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحصافة وبصيرة ونكاء . ومثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد . ويكفنا أن نلاحظ مثالين :

لقد آمن أنبثاريس التورينائى في الحقيقة بأن اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه أعلى من شأن اللذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم أن يكون مستعدا للتضحية بنفسه من أجل اصديقاته أو أسرته - وهذا شعاع من ضوء في الحلقة الاخلاقية . أما هيجسياس المثلاثم فقد ذهب الى أن المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية فان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن أن تتحقق هى تجنب الالم .

## الميجاريون

يعد اقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة وبمدها هو مركب من السقراطية مع الايلية . ان الفضيلة هي المعرفة ولكن المعرفة باى شىء ؟ هنا نجد ان التأثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة كلها والحركة كلها وهمية وعالم الحواس ليست فيه حقيقة حقا والذى له حقيقة هو الوجود وحده . لماذا كانت الفضيلة هي المعرفة فانها لايمكن ان تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى من سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى عن بارمنيدس هو الوجود فان اقليدس يربط الان بينهما فالخير هو الوجود . ان الوجود والواحد والله والخير والالوهية هي مجرد أسماء مختلفة لشيء واحد . والصرورة والكثرة والشر هي أسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هي هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهميان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفضائل المختلفة مثل الايجابية والتسامح وضبط النفس هي مجرد أسماء مختلفة لفضيلة واحدة هي معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى ان بين ان الكثرة والحركة ليسا وهيتين بحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقترب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى انه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو أيضا واقعى . وليس هناك شىء اسمه شىء ممكن حيث انه لم يوجد بعد .

وكما ان الكلبين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبي والزهة ووجدوا الثوريناثيون فى اقتفاء اللذة بطريقة مفرطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى اى فى معرفة الوجود .



## الفصل الثاني عشر

### افلاطون

لم ينشئ أى من الفلاسفة السابقون على افلاطون مذهباً فلسفياً  
غما قدموه وبوغرة شديدة هو الامكار والنظريات والآراء والاقتراحات  
الفلسفية المعزولة .

وكان افلاطون اول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهباً شاملاً عظيماً  
فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع ، وافلاطون  
بهذا انما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقد  
جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وتجسم فى مذهب خير ما عند  
الفيثاغوريين والايلىين وهيرقليطس وسقراط . لكن لا يجب ان يشتط بنا  
الخيال فى هذا الصدد فمتظن ان افلاطون كان مجرد شخص ينتقى اويلتقطخبرة  
افكار الاخرين ويجعل منها ككسكولا فلسفياً خاصة به . بل لقد كان على  
العكس مفكراً اصيلاً بأعلى درجة . غير ان مذهب نفاقى فكر المفكرين السابقين  
شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على  
افكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد  
اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدينية فى الارض التى  
شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه اصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت  
نور مبدأ جديد وأصيل . .

### ( ١ ) حياته وكتابه

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد افلاطون مسألة يعتمرها الشك  
ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ - ٤٢٧ ق.م . وهو تاريخ لا يبعد  
كثيراً عن الحقيقة .

لقد انحدر من اسرة اثينية ارسقراطية وكان يمتلك ثروة كافية تمكنه  
من ان يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة . ويأتى شبابه فى وقت



اكبر فترات التاريخ الاثيني خطورة. فبعد صراع مرير استمر لاكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزية بالانهيار الكامل لاثينا كقوة سياسية . واضطربت شئون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شئونها الخارجية . وهنا - كما في اى موضع آخر - تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الفوغاء ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الارستقراطى السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض اقارب افلاطون غير ان الحزب الارستقراطى الذى كان ابعد ما يكون عن تحسين الامور انغمس فى التوفى حكم اراقة الدماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع تأثيرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، فلو كانت لديه اية رغبة لتولى منصب سياسى فان الظروف البطبية للاحوال فى اثينا لابد انها قد اخذتها ، فهو الارستقراطى بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع ان يتلام مع حكم الفوغاء. واذا كان قد تخيل ان عودة الارستقراطية للحكم من شأنها ان تحسن الامور فانه لابد ان ازيلت الغشاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية واعتزل والارستقراطية على السواء فانه - كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر اطلاقا طوال حياته الجديدة وهو يخطب فى المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الاثينى شيئا عفى عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير من شباب الفليسوف ، لقد انشأ التصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن اثينى ان يحصل عليها . وكان استاذة قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك ان افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفيلسوف . وهناك احتمال انه اراد ان يكون جاهلا بمجادلات السوفسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الاربع كتاب انكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة فى ذلك الوقت فى اثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة عن كل هذه النقاط ، وما نعرمه بالفعل هو ان الحدث الحاسم فى شبابه وفى حياته كلها فى الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل افلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط فى الثمانى سنوات الاخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الاستاذ الدافع الثامى الاكبر لحياة افلاطون وكانت هى المهتم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير اللذان شعر بهما نحو سقراط — وهما اخلاص وتقدير لم يتلاشيا مع كراسنين — قد نميا على نحو اكبر وبشكل مستمر. غنى آخر محاورات افلاطون نجد تصويرا لسقراط يتسم باكبر قدر من السحر والاعجاب ، واصبح سقراط بالنسبة له النمط والانموذج للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدأت مرحلة ثانية في حياة افلاطون وهى مرحلة الترحال . لقد هاجر أولا الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه اقليدس يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبا من فكر سقراط وفكر الايليين . ولا شك ان افلاطون هنا في ميجارا وتحت تأثير اقليدس قد شكل وكون تعرفه العميق بتعاليم بارمنيدس الذى أصبح له تأثير كبير على فلسفته . ولقد سافر من ميجارا الى تورينة ومصر وايطاليا وصقلية . واتصل وهو في ايطاليا بالفيثاغوريين . وبسبب تأثير هذه الرحلة نجد لعناصر الفيثاغورية القوية منبئة في تفكيره .

وفي صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الاكبر طاغى سراقوسة ولكن نجد تصرفه هنا يسبب له المتاعب فقد غضب ديونيسيوس غضبا شديدا بسبب آراء افلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى أنه طرح افلاطون في سوق النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصر العبودية والرق اقتداه انيساريس التورينى ومن ثم عاد افلاطون الى اثينا — واستغرقت رحلاته فترة امتدت الى عشر سنوات .

ومع عودة افلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاخيرة من حياته . ونميا عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما هابرين لم يترك اثينا اطلاقا وهو الآن يبدو لأول مرة كعالم محترف وفيلسوف . وقد اختار كساحة لواجهه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية ونميا جمع حوله تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى فترة تمتد حوالى اربعين عاما — بالنشاط الادبى وادارة المدرسة التى اسسها . وكانت طريقته في الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط ولا يشبه أستاذه. الا في شيء واحد هو أنه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيما عدا هذا فان حياتى الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما اطلاقا  
 لقد ذهب سقراط وتجول بحثا عن الحكمة نجاب الاسواق مع كل القادمين .  
 اما افلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحى نفسه  
 من صخب العالم بخلقة من المريدن المخلصين . ولم يكن متوقعا من رجل  
 له رهافة افلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية ان يكن التقدير لرجل  
 مثل سقراط باعتباره رجل العامة والذى عاش حياة التسكع والخشونة  
 فى اسواق اثينا ، وليس مرغوبا من أجل تقدم الفلسفة ضرورة ان تكون  
 هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية فى الحياة  
 فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجي لا يتولد من  
 المجادلات على قارعة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب على عظيم مثل  
 مذهب افلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادىء ضروريين .

ولم تنقطع فترة استاذية افلاطون هذه الا برحلتين الى صقلية  
 مرتبطتين باهداف سياسية . لقد عرف افلاطون تماما ان الدولة الكاملة  
 كما صورها فى محاوره (الجمهورية) لا يمكن ان تتحقق فى اليونان فى زمنه .  
 ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة . وبالرغم من ان الجمهوريه  
 الكاملة هى مثال لا يمكن احرازه فقد اعتقد ان أى اصلاح حقيقى  
 للدولة يجب ان ينطلق — على الاقل — فى اتجاه ذلك المثال . ومن المبادئ  
 الجوهرية فى (الجمهورية) هى ان الحكام يجب ان يكونوا فلاسفة أيضا .  
 والى ان يتحد الفيلسوف والحاكم فى شخص واحد فان الدولة يمكن ان  
 تدار وفق المبادئ الحقبة . والان ، فى عام ٣٦٨ ق.م . مات ديونيسيوس  
 الاكبر واصبح ديونيسيوس الاصغر طاغية سيراقوصة . وقد وجه ديونيسيوس  
 الدعوة لافلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه ان يكون مستشاره  
 وكانت هنا فرصة نادرة للتجريب ، فلافلاطون يستطيع ان يدرّب ويثقف  
 ملكا فليسوما . فقبل الدعوة غير ان البعثة انتهت بكارثة ، فقد استقبله  
 ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذة الفلسفية . لكنه كان شابا  
 غير منفتح حرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمامه الاول  
 منصبا على القلق والاثارة ومن هنا غادر افلاطون سيراقوصة مثبطا وعاد  
 الى اثينا . ومع هذا لمبعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية  
 الى سيراقوصة ومرة ثانية قبل الدعوة غير ان الرحلة الثانية انتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة افلاطون للخطر ولم ينتذه الا تدخل الفيثاغوريين فعاد الى اثينا وهو في السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية ان يتدخل في السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن في اثينا ويعلم بها، وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة. وقد مات في سلام وهو في الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات افلاطون شكل المحاورات وفي معظمها يشغنها سقراط الذي وضع افلاطون على لسانه عرض لمفسته هو الخاصة . وفي عدد قليل من المحاورات - منها ( بارمنيدس ) على سبيل المثال - هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة الافلاطونية ولكن حتى في هذه المحاورات يلعب سقراط دائما ( دورا ) هاما . ولم يكن افلاطون مجرد فيلسوف محسوب بل كان فنانا ادبيا ممتازا . والمحاورات مبقرية في بنائها الدرامي وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطفة ودودة محسوب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسى لحما وتسرى فيها الدماء .

ومن العناصر الهامة في أسلوب افلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمي مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والتقصص وكلها يمكن ان تندرج تحت تسمية واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبي الرائع وبالرغم من هذا فانها تنطوي على مساوئ خطيرة ، فافلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمي الى الاسطورة حتى انه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل تصورا في تفكيره نفسه ، والحقيقة هي ان جماع الشاعر والفيلسوف في شخص واحد هو جماع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل ان موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفي بل استيعابها عقليا لا مجرد اعطائها سلسلة

من الصور والتشابه بل أعطائنا تفسيراً عقلانياً للأشياء على مبادئ علمية . وعندما يحدث لإنسان هو شاعر وفيلسوف في الوقت نفسه ألا يستطيع تفسير الشيء على نحو عقلي فإن النتيجة هي أفراد مخيف لديه لإحلال الاستعارات . والكنائيات الشعرية محل التفسير المقتد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — أن كتاب الإباشاد في الهند الذين يؤمنون بأن العالم كله يصدر عن الموجود الواحد المطلق الثابت الذي يسمونه براهمان وقد عجزوا عن إدراج السبب الذي يجعل الواحد يتميز هكذا في الكثرة فإنهم قد لجأوا إلى التشابه والاستعارات . وهم يقولون وكما أن الشرر ينطلق من النار الجوهرية فإن كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير أن هذه الصورة لا تفسر شيئاً وهدف الفيلسوف ليس أن يستشعر المسائل بغموض بل هدفه الفهم العقلاني . وليست هذه هي نظرتي ( أنا ) لوظائف الفلسفة بل هي من المؤكد نظرة أفلاطون نفسه فأفلاطون في الحقيقة هو مصدر هذه الحقيقة من الفلسفة فلم يكن يصر بشكل دائم إلا على الاستيعاب العقلاني الكامل وهو الشيء الوحيد الذي يستحق أن نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه اللغة المزدرية كما فعل أفلاطون كمجرد شاعر ومتصوف والذي يقول أشياء جميلة دون أن يفهم على الأقل السبب في أنها حكيمة وجميلة وما من أحد قد صاغ مثل هذا التقييم المشين لوظيفة الشاعر والصوفي . وأفلاطون من الناحية النظرية على الأقل هو أمير العقلانيين وأصحاب النزعات العقلانية . وعلى أية حال فهو من الناحية لابد أنه كان مقتنعا بالخطأ الذي حرمه على الآخرين بقسوة . وهذا في الحقيقة تفسير معظم الأساطير الأفلاطونية . وعندما يكون أفلاطون عاجزاً عن شرح أي شيء فإنه يغطى هذا العجز في مذهبه بأسطورة . وهذا ملاحظ على سبيل المثال في محاوراة ( طيماوس ) لقد سبق لأفلاطون في المحاورات الأخرى أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو في ( طيماوس ) قد وصل إلى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعي من الحقيقة القصوى ، وفي هذه النقطة ينهار مذهب أفلاطون كما سوف نتبين . وكلامه من الحقيقة القصوى متهافت ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأً به يمكن تفسير الكون

الواتعى . ولهذا نجده في محاوره ( طيماوس ) بدلا من أن يقدم التفسير العقلاني يعطينا بسلسلة من الاساطير الخيالية من أصل العالم ، وحيث نجد اساطير في محاورات افلاطون فانه يمكننا أن نشك في اتنا قد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة في مذهبه .

وإذا كان علينا أن ندرس افلاطون بشكل معقول ، فانه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف عن اعتبار المحاورات كما لو كانت قد انتجت ( كتلة واحدة ) في مرحلة واحدة انطلاقا من عقل مؤلفها . وقد امتد نشاطه الأدبى لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفي خلال تلك الفترة لم يكن جامدا لا يتطور فنتفكيره ونمط تعبيره كانا في تطور مضطرد وإذا كان علينا أن نفهم افلاطون فان علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا يعنى اننا يجب أن نعرف شيئا عن الترتيب الذى كتبت به المحاورات . ولسوء الحظ لم تصل الينا مؤرخة ومرتبة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها اية محاوره انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لاتزال لم تنقرر وكذلك بعض المسائل الهامة القائلة مثل تاريخ محاوره ( فايدروس ) (١) التى يدرجها بعض النقاد في فترة مبكرة من حياة افلاطون على حين يخرجها البعض الاخر في فترة متأخرة . وعلى اية حال ، اذا اغفلنا هذه النقاط فاننا نقول بصفة عامة انه امكن الوصول الى اجماع في هذه الامور وانه يمكننا الان أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور افلاطون .

تنقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل ملح مع المراحل الثلاث لحياة افلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبت في حوالى زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى مجارا . وقد كتب بعض هذه المحاورات قبل وفاة سقراط وتشمل هذه المجموعة : ( هيبياس الاصفر ) و ( ليسيس ) و ( خارميدس ) و ( لاثيس ) و ( اطيرون )

---

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاوره ( المادبة ) و « الجمهورية »

و (الدفاع) و(كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هي أطولها وأكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية وأكثرها تطورا ، وربما تكون آخرها وهي تشكل معبرا الى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الاولى قصيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تأثير سقراط وذلك من ناحية الإنكار الواردة بها ، فلم يكن أفلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح للفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى أية حال لمانه لم يكن مجرد منتحل لخطوات هذه المحاورات هناك شواهد من الجودة والأصالة غير أن هذه الصفات تعرض نفسها باحرى في الشكل الأدبي لا المحتوى الفلسفي فهنا نجد كل القضايا السقراطية المألوفة من أن الفضيلة هي المعرفة وهي واحدة ويمكن تعليمها وأن الجميع يطلبون الخير غير أن الناس يختلفون بصدق ماهية الخير وأن الإنسان الذي يخطئ عمدا أفضل ممن يخطئ غير عاقد وما الى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتساعل من العناية الإلهية وعن الاعتدال وما الى ذلك وأفلاطون في عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه في هذه التساؤلات . محاوراة ( ليسيس ) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاوراة ( خارميديس ) مسألة الاعتدال وتعالج محاوراة ( لاشيس ) الشجاعة . وبصفة عامة فإن الجوهر الفلسفي لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، فهنا اهتمام زائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطنى على المادة ، ومن ثم فإن هذه المحاورات من الناحية الأدبية الخالصة هي من بين أكثر محاورات أفلاطون سحرا وبعضها مثل محاوراة ( الدفاع ) و ( كريتون ) شعبية وخاصة عند أولئك الذين يعنون بأفلاطون الفنان أكثر من عنايتهم بأفلاطون الفيلسوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحلات أفلاطون . وبالإضافة الى تأثير سقراط نجد الآن تأثير الإيليين وهو تأثير يربط على نحو طبيعي هذه المحاورات بفترة إقامة الفيلسوف في ميغارا . ولكن في هذه المحاورات أيضا نجد أن أفلاطون لأول مرة يطور أطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هي في الواقع الفترة البناء العظيمة

في حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد في فلسفته وهو نظرية المثل وكل ما عداها مزف عليها وهى تهيمن على كل أفكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفي هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الايلىية . وهنا نجد أكبر مرض لأفكار افلاطون الاصلية وهى في غمار مخاض مولدها . وهو الان قد تملك ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبا الا قليلا بزخارف الاسلوب . وهو يناضل من أجل أن يجد تعبيرا عن أفكار تشكلت على نحو جديد في عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم مان المزايا الادبية في المرحلة الاولى تراجمت الى الوراء ولم تعد هناك مكامه فليس هناك سوى الاستدلال الحقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورتا ( جورجياس ) و ( ثيتيتوس ) التوامتن هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شىء محدد ولهما طابع سلبى ، فافلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التيهيدى . وتناقش محاوره ( جورجياس ) وتفند توحيد السوسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئا موجودا على نحو موضوعى ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاوره ( ثيتيتوس ) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوسطائيون بل هى شىء حقيقى موضوعى في حد ذاتها . والمحاورات الاخرى في هذه المجموعة هى ( السوسطائى ) و ( السياسى ) و ( بارمنيدس ) . وتناقش محاوره ( السوسطائى ) الوجود واللاوجود وعلاقتها بنظرية المثل . وتبحث ( بارمنيدس ) بماذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايلىيين ولهذا مان هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون من علاقة فلسفته بالفنعة الايلىية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون في مرحلة النضج فمقد سيطر الان تماما على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته وثقائه كما في المرحلة الاولى . واذا كانت المرحلة الاولى تتميز اساسا بالوهبة الادبية مان المرحلة الثانية تتميز



بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الآن في الشكل الكامل . غير أن ميزة كل محاورات هذه المرحلة هي أنها تفترض أن نظرية المثل قد تأسست من قبل وأنها أصبحت شائعة عند القارئ . وهي تنطلق على أساس طبيعتها على كل أقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهي تقوم بتطبيق منهجى لنظرية المثل . وهكذا فإن محاورة ( المادبة ) التي تعالج موضوع ميثافيزيقا الحب تحاول أن تربط بين تصور الانسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل . وتطبق محاورة ( غيلبيوس ) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاورة ( طيماوس ) على مجال الفيزياء وتطبقها محاورة ( الجمهورية ) على مجال السياسة . وتؤسس محاورة ( فيدون ) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاورة ( فايدروس ) في مجموعة واحدة مع محاورة ( المادبة ) . ويذهب بنا جمال ورشاقة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شيء تأسس الى الاعتقاد الى أنها تمت الى مرحلة نضج افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كتبت في بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارئ على أنها فاتح للشهية لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهي قراءة محاورة ( السوفسطائى ) و ( السياسى ) و ( بارمنيدس ) وتبدو هذه النظرية على أنها مشتتة وغير ضرورية (١) .

فإذا كانت المرحلة الثانية الى المرحلة الثالثة البناء العظيمة في حياة افلاطون فإن المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحورى الوحيد لتفكيره الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره في ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشيح به .

وخطة مرض افلاطون التي تخطر لاول وهلة هي أن نمر بالمحاورات الواحدة بعد الأخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

---

(١) زيلر : افلاطون والاكاديمية القديمة

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . فبالرغم من أن فلسفة افلاطون هى فى حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومتماسك لم يعبر عنها بشكل مذهبى ، بل بالعكس ، لانه ينثر أفكاره فى جميع الاتجاهات ، أنه ينثرها كيفما اتفق بأى ترتيب ، فما يأتى أولا من الناحية المنطقية يأتى فى الغالب فى المؤخرة ، وهو قد يأتى فى نهاية احدى المحاورات والخطوة التالية فى الاستدلال قد تجعله يظهر فى البداية أو حتى فى محاوره مختلفة تماما . ولهذا اذا كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند افلاطون ونربط الفكر معا بأنفسنا . وعلينا أن نبدأ بما يأتى أولا من الناحية المنطقية أينما نجده ونتطلق فى العرض بالطريقة نفسها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكدا للتقسيم ، بل المبدأ المعتاد عادة ما يتسم بفلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . أن الجدل أو نظرية المثل هى مذهب افلاطون فى طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هى نظرية الوجود الظاهرى فى الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث فى الزمن . وتشمل الاخلاق السياسة ، أى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك أخلاق الفرد . وهناك أقسام محددة فى المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثلا لا تقع فى أى من هذه الأقسام بل بالعكس ، لانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الأخرى وهى أهمها تقع بتامها فى أحد هذه الأقسام . فمثلا محاورات ( طيباوس ) و ( نيدون ) و ( نايديروس ) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات ( فيليبوس ) و ( جورجياس ) و ( الجمهورية ) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات ( تيتيوس ) و ( السوفسطائى ) و ( بارمنيدس ) فهى محاورات متعلقة بالجدل .

## (٢) نظرية المعرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هي المعرفة ؟ ما هي الحقيقة ؟ أن أفلاطون يفتح المناقشة بأن يحكى لنا أولا ( مالميس ) بمعرفة وحقيقة . وموضوعه هنا هو تنفيذ النظريات الزائفة ، ولابد أن هذا يحدث لتمهيد الأرض من أجل العرض الموضوعي . وأول النظريات الزائفة التي يهاجمها هي القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي . وتنفيذ هذا القول هو الموضوع الرئيسي لمحاورة ( تيتيوس ) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالي :

(١) القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد رأينا النتائج المترتبة عليها . فهي تذهب الى أن ما يبدو لكل فرد على أنه حقيقى يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير أن هذا على أية حال زائف في التطبيق على حكمنا بصدد الاحداث المستقبلية ، فالأخطاء المعديدة التي يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا . فقد يبدو لى أننى شاكون كبير القضاة في العام التالى ولكن بدلا من هذا قد أجد نفسى في السجن . وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على أنه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا عندما تقع الامور .

(٢) الإدراك الحسى يفضى الى انطباعات متناقضة ، فالشئ الواحد يبدو كبيرا عن قرب وصغيرا عن بعد . وهو بمقارنته ببعض الاشياء يبدو خفيفا ومقارنته ببعض الاشياء الأخرى يبدو ثقيلًا . وهو يبدو في ضوء ما أبيض ويبدو أخضر في ضوء آخر وهو في الظلام لا لون له على الاطلاق . وهذه الصنحة اذا ما نظر اليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فأى من هذه الانطباعات هي الشئ الحقيقى ؟ ولكى نعرف ما هو الحقيقى يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباع على آخر والتمفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن اذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسى إذن فلن يكون لنا حق اعطاء افضلية لإدراك حسى على حساب ادراك حسى آخر . فاذا كانت الإدراكات الحسية كلها هي المعرفة إذن فلانها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الرأي يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تنفيذ أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فان الادراكات الحسية عند الطفل يجب ان تكون حقيقية تماما كما هي عند أساتذته ومن ثم فان أساتذته لن يستطيعوا ان يعلوه شيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فان الجدل بين شخصين عن أى شيء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . واذا كان كل منهما يناقض الآخر فان انطباعاتهما لا يمكن ان تكون صادقة عندهما هما الاثنان لولو كان الامر هكذا فليس هناك شيء لبحثه ، ومن ثم فان كل برهان وتنفيذ عقيم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) اذا كان الادراك الحسى هو الحقيقة فان الانسان يكون هو معيار جميع الاشياء باعتباره كائنا مدركا .

(٥) ان نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لان بروتاجوراس يعترف بان ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فاذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه ان يعترف بأنها زائفة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق . والشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومن ثم لا تحرق على الاطلاق بين قولنا ان قضية ما حقيقية وقولنا انها قضيتها زائفة ، فالحولان لهما نفس المعنى لما من قول منهما معنى شيئا . والقول بان ما ادركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لادراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل ادراك حسى هناك عناصر لا تاتى عن طريق الحواس . فلنفرض اننى اقول ( هذه القطعة من الورق بيضاء ) فقد نظن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الادراك الحسى فلا شيء يتقرر سوى ما ادركه عن طريق حواسى ولكن اذا تمعنا فيها لن نجد الامر هكذا لولو

وقبل أى شيء يجب أن افكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى اننى صنفتها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت انها من نفس الفئة معها . اذن فان تفكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . ان الشيء هو احساس مركب من البياض والتربيع . الخ ان كل ما استطيع ان اتبينه على انه قطعة من الورق انما يتم بتوحيد هذه الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات المماثلة فى الماضى . ولا يجب على محاسب ان ادرك تشابه الاحساسات بل يجب على أيضا ان ادرك الاختلاف عن الاحساسات الأخرى ولا يجب على ان أخلط بين الاحساسات التى اطلقها من الورقة والاحساسات التى اطلقها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب أن يكونا معروفين من قبل أن اتول « هذه القطعة من الورق » . والشيء نفسه صادق عندما اتول أن هذه القطعة من الورق « بيضاء » فلا يكون هذا ممكنا الا بتصنيفها مع الأشياء البيضاء الأخرى وتمييزها عن الأشياء التى من ألوان أخرى غير أن الحواس نفسها لا تستطيع أن تقوم بأفعال المقارنة والاختلاف ، فكل احساس بقعة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجاوز نفسه ليقارن بينه وبين الأشياء الأخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤديها العقل الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر بحيثلقى الاحساسات المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيها احساسات خاصة ما مع احساسات حاسة أخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى اتول اننى أشعر بها مستديرة . وعندما أنظر اليها بعينى اتول أنها تبدو مستديرة . غير أن الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومع هذا فاننى استخدم الكلمة نفسها ( مستديرة ) لوصفها كليهما . وهذا يبين اننى وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعيناي لا يمكن ان تستشعرا وأصابعى لا يمكن ان ترى ، ولا بد ان العقل الذى يقف فوق الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فان افكار الاتساق والاختلاف لا تولدها حواسى .

ان العقل نفسه يبثها هي نفسها في الاشياء ومع هذا فهي واردة في كل معرفة فهي واردة حتى في ابسط اعمال المعروفة مثل قضية. «هذا الشيء ابيض » . لهذا فان المعرفة لا يمكن بكل بساطة أن تتكون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فحتى ابسط القضايا تحتوى على شيء أزيد من الاحساس .

فاذا لم تكن المعرفة هي نفسها الادراك الحسى فانها ايضا ليست من جهة أخرى مثل الظن . والقول بان المعرفة هي الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التي يسعى افلاطون الى اثبات تفاهتها .

ان الظن الخاطيء واضح أنه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لا يمكن ان يسمى المعرفة . فاذا قلت — ولم يكن لى سند فى هذا — انه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فخذ يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لا يمكن أن يقال وقد قمت بهذا التخمين الاعمى أن لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتأسس ايضا لاعلى مجرد التخمين بل على شيء وان كان المضل الا أنه لايزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالباً ما نشعر من طريق الحدس أو الفريضة أن شيئاً ما صادق وأن كنا لا نستطيع أن نقدم أى أساس محدد لاعتقادنا . ان الاعتقاد قد يكون صحيحاً تماماً لكنه — فى رأى افلاطون — ليس معرفة ، انه ليس سوى ظن صادق . أما لى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه أن يعرف لمحسب أن الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف ايضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المدى أن يعرف الدواعى والاسباب والمعرفة يجب أن تكون فهما كاملاً ومكتملاً ، يجب أن تكون استيعاباً عقلياً لا مجرد عقيدة فريزية . ان المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والايمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الايمان والسفسطة بفن الخطيب ورجل البلاغة ، أما المعرفة فلا يمكن أن تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل أن يحوه عن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، أما المعرفة الحقة فلا يمكن أن تهتز وتزعزع . ومن يعرف

على نحو حق وبينهم على نحو حق لا يمكن تسلب منه معرفته من طريق زخارف الكلمات . وأخيرا فإن الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا أما المعرفة فلا يمكن إلا أن تكون حقيقية .

ويعد أن أمكننا أن نفند هذه النظريات الزائفة نستطيع الآن أن ننتقل إلى الجانب الإيجابي في نظريته في المعرفة . فإذا لم تكن المعرفة ادراكا حسيا أو ظنا فما هي ؟ أن افلاطون يأخذ بالمذهب السقراطي دون أى تغيير إلا وهو أن كل معرفة هي معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يجعله يتخلص من النتائج الافتراضية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالادراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف فإنه شيء ثابت ودائم غير معرض للتغير ومتى انطباعات الفرد الذاتية . أن المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا يتفق أيضا مع رأى افلاطون في الظن : أن المعرفة ليست ظنا تأتيها على الغريزة أو الحدس ، بل المعرفة مؤسسة على العقل وهذا هو عين قولنا أنها مؤسسة على المفاهيم نظرا لأن العقل هو ملكة المفاهيم .

ولكن إذا كان افلاطون وهو يرد على سؤال « ما هي المعرفة ؟ » أنها يسير على نهج سقراط فإنه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية ميتافيزيقا غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الآن النظرية السقراطية في المعرفة إلى نظرية من طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجدل .

### (٢) الجدل أو نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد تاعدة للفكر . والتعريفات التي هي أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف الفضيلة لكي نتأكد مما إذا كان هذا الفعل فعلا غاضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله افلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقي . ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر سلسلة افلاطون ، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شيء له حقيقة الخاصة به .

فيكف توصل الملائون الى هذا الراى وانه قائم على ان الحقيقة  
تعنى مطابقة أفكار الانسان مع حقائق الوجود . فاذا رأيت بحيرة ماء  
وإذا كانت هناك مثل هذه البحيرة اذن فان فكرتى حقيقية . ولكن اذا لم  
تكن هناك بحيرة اذن فان فكرتى خاطئة ، انها هلوسة . والحقيقة —  
استنادا لهذا الراى — تعنى أن الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج  
عقلى . والخطأ أو الزيف قائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لاي  
شىء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما أقول  
أن فكرة ما فى عقلى هى معرفة لملايد أن أقصد أن هذه الفكرة هى نسخة  
من شىء يوجد . ولكن لقد رأينا من قبل أن المعرفة هى معرفة المفاهيم .  
وإذا كان المفهوم معرفة حقيقية فانه لا يكون حقيقيا الا بفضل  
انه يتطابق مع حقيقة موضوعية ، لهذا يجب أن تكون  
هناك أفكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى . فمن التناقض المفترض أن  
المفهوم هى المعرفة الحقة من جهة وأنه لا يتطابق مع شىء خارجى عنا  
من جهة أخرى ، فهذا أشبه بقولنا أن فكرتى من بحيرة ماء هى فكرة  
حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . أن المفهوم فى عقله  
يجب أن يكون نسخة من المفهوم خارجه .

فاذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقية اذن فان تجاربنا من خلال  
الاحساس يجب أن تكون زائفة . أن حواسنا تجعلنا على علم بعميد من  
الجياد المفردة ، أما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواد بصفة عامة. فاذا كان  
المفهوم هو الحقيقة الوحيدة فان الجياد يجب أن تكون زائفة ، ومعنى هذا  
أن موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . أن ماله حقيقة هو  
المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشىء المفرد الذى تدركه الحواس . أن  
هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى  
فكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . فلنفرض اننى  
سألتك : « ما هو الجمال ؟ » فانتك تشير الى وردة وتقول : « هنا الجمال » .  
وتقول الشىء نفسه عن وجه امرأة ومن قطعة غنية تصور منظرا فى غاية



ومن ليلة قمرية صافية . ولكننى أرد بان هذا ليس هو ما أريد أن اعرفه .  
اننى لم أسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . اننى أسال عن  
اشياء عديدة بل عن شيء واحد الا وهو الجمال . فلو كان الجمال جوادا  
فانه لا يمكن ان يكون له ضوء القمر لان الوردة وضوء القمر شئان  
مختلفان تماما . اننا لا نتصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل  
هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما أريد أن اعرفه هو  
ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما تقول انه  
لا يوجد مثل هذا الشيء مفصولا عن الاشياء الجميلة واننا بالرغم من  
استخدامنا كلمة واحدة فاننا لا نتبع الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ،  
وانه يوجد في الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر في موضوع جميل .  
وفي هذه الحالة لاحظ انه بالرغم من ان الجمالات العديدة كلها مختلفة الا  
انه منذ ان استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا فاننا بالبداية نعتقد انها  
متشابهة . فكيف عرفت انها متشابهة ؟ ان عينك لا تستطيعان ان تطلعائك  
عن هذا التشابه فهذا يقتضى عقد المقارنة ولقد سبق ان رأينا ان المقارنة  
هى فعل من أفعال العقل لا فعل من أفعال الحواس . لهذا يجب ان تكون  
لذيك فكرة الجمال في عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن  
ثم تدركها على انها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى  
ومن ثم فهناك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد في عقلك . وهذه الفكرة  
ابا انها تنطبق على شيء خارجك أو انها لا تنطبق على شيء خارجك وفي  
هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك .  
فاذا كان الامر هكذا فانك بحكمك على الاشياء الخارجية من طريق فكرتك  
الذاتية وجعلها معيارا ما اذا كانت جميلة أم لا فانك تكون قد ارتددت الى  
وضع السوفسطائيين . انك تجعل نفسك وخيالات عقلك الفردى معيار  
الحقيقة الخارجية . لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بأنه لا توجد محاسب  
فكرة عن الجمال في عقلك بل يوجد مثل هذا الشيء باعتباره الجمال الواحد  
ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو  
شيء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل من العدالة أو الخير أو البياض  
أو الثقل . هناك أعمال عديدة مادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لأننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا عن كل الأعمال العادلة الجزئية . أن افكارنا من العدالة هي نسخ لها . وبالمثل توجد اشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الامثلة السابقة هناك العديد من الافكار الاخلاقية المرغومة العديدة مثل الجمال والعدل والخير ولكن مثال البياض سيبيد في ان يبين ان النظرية تنسب الواقع لا للافكار المرغومة محسب بل للافكار الاخرى ايضا . وفي الواقع يمكننا ان نحل الشر محل الخير ونجد ان كل الحجج نفسها تنطبق بالتالى . او يمكننا ان نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسال ما الذى نعنيه بالجواد . انه لا يعنى الجواد الفردية العديدة لمما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة لموجب ان تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما ان البياض مرتبط بالاشياء البيضاء الفردية . انها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير او الجمال يجب ان تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

ان الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم . وتتكون فكرة الجمال بادراج ما هو مشترك من الاشياء الجميلة واستبعاد النقاط التى تختلف من الجمال . وهذا - كما رأينا - هو بالضبط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية افلاطون على ان المفاهيم هي حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفنى « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفى الرئيسى الا وهو : ما هى - وسط كل المظاهر واللاحقاق الخاصة بالاشياء - تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتى بها يمكن تفسير كل الاشياء الاخرى . انها فى رأى افلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالى خصائص المثل فى المقام الاول انها جواهر . والجوهر مصطلح فنى فى الفلسفة لكن معناه الفلسفى ليس الا مجرد تطور متماسك لمعناه العادى . ونحن فى الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الاشياء المادية مثل الحديد او النحاس او الخشب او

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . نمثلا : الصلابة واللحمان من خواص جوهر الحديد والصلات لا يمكن ان توجد بمعزل عن الجواهر . انها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فاللحمان لا يمكن ان يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لامع . ولكن - حسب الافكار الشائعة - بالرغم من ان الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فان الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستمد حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته في ذاته . والاستخدام الفلسفي لمصطلح الجوهز هو تطبيقه متماسك لهذه الفكرة ، فالجوهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى في ذاته واتذى حقيقته لا تنبع من اى شيء مداه والذى يكون هو مصدر حقيقته . انه علة ذاته ويتجدد بذاته ، انه اساس الاثسياء الاخرى لكنه هو نفسه ليس له اساس مداه . نمثلا ، اذا آمننا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا اقصى لم يخلق اذن فانه لما كان العالم يعتمد في وجوده على الله والله لا يعتمد في وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهرًا . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب في العفيدة حيث يجرى الحديث عن الله على انه « ثالث لوث ولكن جوهر واحد » . مرة اخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين ان العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وان المادة تدين بوجودها للعقل اذن ففى هذه الحالة ليست المادة جوهرًا بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . انها حقائق مطلقة وقصوى ، ووجودها الكلى في ذاتها . انها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . انها مبادئ الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلية . ان المثل ليس اى شيء جزئى ، نمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذلك . انه المفهوم العام لكل الجياد ، انه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى في الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست ( اشياء ) بل ( افكارا ) لا يوجد ( شيء ) اسمه الحصان بصفة عامة . غلو كان هكذا لكنا قادرين على ان نجده في موضع ما ومن ثم سيكون شيئًا جزئيا بدل ان يكون كليا . ولكننا بقولنا ان المثل افكار يوجد خطان يجب تجنبهما بعناية . الخطا الاول

افتراض انها افكار انسان ما ، وانها افكارك او لفكاري . والخطأ الثاني هو افتراض انها افكار - في عقل الله . هذان الرأيان كلاهما خاطئان . سيكون من العبث افتراض ان افكارنا يمكن ان تكون صلة الكون . ان مفاهيمنا هي في الحقيقة نسخ للمثل ولكن خلطها بالمثل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا عن الجبل بالجبل نفسه . كما انها ليست افكار الله ، ان الحديث عنها يتم أحيانا في الحقيقة على انها « مثل في العقل الالهي » ولكن ليس هذا الا مجرد تعبير تشبيهي تصويري ونسطيع - اذا اجبينا - ان نتحدث من محصلة المثل كلها على انها تكون « العقل الالهي » . ولكن لا يعني هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطان كلاهما يرجعان الى اننا نجد صعوبة في تصور الافكار بدون مفكر . وعلى اية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . انها ليست مثلا ذاتية أي مثلا في عقل جزئي ووجود . انها مثل موضوعية ، انها افكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أي عقل .

رابعا ، كل مثال وحدة ، انه الوحدة وسط التعدد . ان مثال الانسان واحد بالرغم من ان الناس الافراد عقيدون . ولا يمكن ان يوجد الا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . واذا كانت هناك مثل عديدة للمعدالة فاننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للمعدالة .

خامسا ، المثل ثابتة وغير غائية . ان المفهوم هو نفسه بامتباره تعريفاً . والامر الكلي في التعريف هو انه يجب ان يظل هو نفسه . ان موضوع تعريف ما هو ان نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع ان نقول اطلاقا ما اذا كان أي شكل جزئي مثلا أم لا . ان التعريف هو شيء دائم على نحو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات من طبيعة المثل ، وبالتالي المثال لا يمكن ان يتغير ان الاشياء الجميلة العديدة تظهر وتنقضى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهي . انه خالد لا يتغير ولا يفنى . ان الاشياء الجميلة

العديدة ليست سوى التعبيرات المفلتة عن الجمال الخالد الواحد .  
وتعريف الإنسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . ان مثال الانسان  
خالد ويظل لا يتاثر بميلاد الامراد وثنيوخوتهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . ان التعريف يعطينا ما هو  
ما هو في الشيء . فلو نحن عرفنا الانسان كحيوان عاقل  
فهذا يعنى ان العقل هو ماهية الانسان . وكون هذا الانسان  
له انف متجه الى اعلى وان ذاك الانسان له شعر احمر حقائق مرضية  
ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، اننا لاندرجها في تعريف الانسان

سابعا : كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته  
فالانسان الكامل هو النمط الكلى الواحد اى مثال الانسان ، وكل الامراد  
يشتمون من هذا النمط الكامل بشكل او باخر . وطالما انهم تنقصهم فكرة  
الكمال فانهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة  
واقحة ، فلو كانت في مكان فلا بد ان تكون في موضع محدد وعلينا ان  
نكون قادرين على ان نجدها في مكان ما ، وقد يمكن للتسكوب او  
الميكروسكوب ان يكشف عنها ، وهذا يعنى انها اشياء مبردة وجزئية  
وليست كلية على الاطلاق . وهي ايضا خارج الزمان ، فهي لا تتغير وهي  
خالدة ، وهذا لا يعنى انها هي في كل وقت . فلو كان الامر هكذا لان  
ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعلينا ان نتطلع اليها من  
وقت لآخر لننتبين انها لم تتغير بالفعل . غير ان ثباتها ليس مسألة ترجع  
الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهي ليست مجرد انها دائما هي  
نفسها في الزمان بل ان الزمان لا علاقة له بها . انها بلا زمان ،  
واقطاطون في مهاورة ( افلاطون ) يفرق بين الخلود والزمن اللامتداهي  
فالآخر يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية اى انها يتم استيعابها من خلال العقل .  
وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائي ومن خلال هذا  
وحده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب ان يلاحظ هذا الأشخاص

الذين يتصورون أن افلاطون هو الى حد ما صوفي اريحي . ان الواحد الذى لا يفنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحس أو باى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة المعتلانية والفكر الجاد وحدهما .

وأخيرا : وحده افلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من ارسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات افلاطون نفسه . ويبدو انها نظرية اعتنقها فى سن متأخر والقاهها فى محاضرات استمع اليها ارسطو ، وهى خطوة رجعية وتبيل الى الحط من شان مثالية افلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصوفا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضيع الاخرى نجد ان تأثير الفيثاغوريين على افلاطون ضارا .

ويترب على هذه النظرية الشاملة للمثل ان هناك مضرين للتجربة الانسانية هما الادراك الحسى والعقل . الادراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص تقيض خصائص المثل . ان المثل حقيقة مطلقة ، وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة ، لا وجود الا بقدر ما تكون المثل فيها ، والحقيقة التى تحتويها تزجج الى المثل . وفى مذهب افلاطون مبدا اللوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيزياء عنده . ان موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللوجود . انها انصاف حقائق . اما المثل فهمى — مرة اخرى كلية ، اشياء الحس دائما جزئية وغربية . المثل واحد ، وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثل خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تدفق دائم .

وبالنسبة للنقطة الاخيرة اتخذ افلاطون موقف فيرقليطس من ان هناك ضرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يقسم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تدفق مستمر . والمثال موجود دائما ولا يصبح أو يتغير ابدا ، ان موضوع الحواس انه يصبح ويتغير دائما ولا يكون ثابتا اطلاقا . ولهذا السبب فهمى رأى افلاطون انه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لان الانسان لا يستطيع ان يعرف شيئا عما يتغير من لحظة الى لحظة اخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا كان موضوعها ثابتا امام العقل ويكون دائما وبلا تغير . اذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يبدو هذا المذهب لأول وهلة مذهبا مفردا للغاية فان انكار أية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين انكار أن العلم الفيزيائي الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس معرفة على الاطلاق . ومن المؤكد أنه بالرغم من أن جميع الاشياء الارضية تظهر وتتقضى فان العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد أن الجبال دائمة لتسمح لنا بمعرفة بعضها ، أن لها دواما نسبيا وأن لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره في جانب منه . أن افلاطون قد قلل من تقديره لقيمة المعرفة الفيزيائية غير أن النقد في معظمه غير سوء فهم وذلك لان افلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلي فيه . والعلم الفيزيائي ليس فيه مثل هذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه وموضوعاته هي احساسات اصطفت بصيغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا في الاحساس المحض — على طريقة افلاطون — فان من الحق أنه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفة مستحيلة . أن الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير في النور وكل سحابة تهر فوق وجه الشمس تغير الالوان والظلام ، وفي كل مرة نتحرك من موضع الى آخر يبدو للجبل شكل مختلف . أن دوام الجبل نفسه يرجع الى أن كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شيء واحد أن فكرة التطابق أو الهوية واردة هنا وهي تخطط فيه لتنظم هذه الاحساسات المملانة . غير أن فكرة الهوية لا يمكن الحصول عليها من النحواس . أن الهوية تندرج في الاشياء بالعقل ، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . وبلغت افلاطون كل ما يمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذي يشترك منه . لماذا رجعنا الى مثال سابق فان معرفة حتى أن « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهي مستحيلة من خلال الاحساس وحده . والاحساس مجرد هو تدفق لا يمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ ارسطو أن نظرية افلاطون في المثل لها ثلاثة تعاندر هي: تعاليم الابليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد أخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجردة الصيرورة وهي تبدو في مذهبه على أنها عالم

الحس . ومن الايليين اخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط اخذ مذهب المفاهيم وشرع في التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم . السقراطية ، واعطاء هذا نظرية المثل .

والاشياء الحسية — بقدر ما هي معرومة ، اى بقدر ما انها اكثر من مجرد احساسات — هي هكذا لان المثال مستقر فيها . وهذا يفضى الى مفتاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . ان المثل هي اولا العلة اى الاساس للاشياء الحسية ( وهي ليست علة آلية ) . ان المثل هي الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، انها ( نسخ ) ( محاكات ) للمثل . وبقدر ما تشبه المثل تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فان موضوعات الحس في راي افلاطون هي نسخ معتمة وباهتة وناقصة للمثل ، انها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح ( المشاركة ) ، ان الاشياء تشترك في المثل فالاشياء البيضاء تشترك في البياض والاشياء الجميلة تشترك في الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة او تفسير الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الاخرى . والمثل هي مفارقة ومحابطة معا ، محابطة طالما انها تستقر في موضوعات الحس ، ومفارقة طالما ان لها حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها . ان مثال الانسان سيقظ حقيقيا حتى لو غنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن ان تكون حقيقة الان وانها لم تكن كذلك آنذاك .

من اى نوع هذه المثل ؟ هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال ، وهناك مثل للاشياء الجسمية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض والنقل والحلاوة كما رأينا . ولكن ليست هناك محاسب مثل للموضوعات الجسمية الطبيعية ، بل هناك مثل ايضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للاسرة والمفانذ والملابس وليست هناك محاسب مثل للذاتيات الاخلاقية المتعازة مثل الجمال والعدالة،



بل توجد أيضا مثل للقبح والظلم، بل أن هناك حتى مثلا لما يبعث على الغثيان مثل الشعر والقذارة والروث ، وهذا ثابت في محاوراة (بارمنيدس) غنى تلك المحاوراة ترد تعاليم أفلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشساب ماذا كانت هناك مثل للشعر والقذارة والروث وقد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للأشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الأمر ويقول له أنه عندما يحرز ذروة الفلسفة فإنه لن يعود يحتقر مثل هذه الأشياء . زيادة على ذلك فإن مثل الأشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثل عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك غثة من الأشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا في تناولنا لليليين أن الوجود المطلق يحتوى عندهم اللاوجود وأن الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظروا لانهم نفوا اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة فانهم عاجزون عن تفسير عالم الوجود واضطروا الى نفيه تماما . والمشكلة نفسها تنشأ عند أفلاطون. هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟ هل المطلق هو واحد مجرد لا كثرة فيه على الإطلاق ؟ هل فلسفته واحدية خالصة ؟ هل هي نزمة التعددية أم أنها مركب من النزعتين ولقد بحثت هذه المسائل في محاورتي ( السومسطاني ) و ( بارمنيدس ) .

يبعث أفلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدي للغاية انه يقرر المبادئ الواردة ويترك الأمر للقارئ لتطبيقها على نظرية المثل . ومسألة ماذا كان المطلق واحداً أو كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر في استقلال من أية نظرية خاصة من طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية أفلاطون وهي أن المطلق يتألف من المثل . لم يقبل أفلاطون التجريد الايلى فالواحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لان كل واحد يجب أن تكون بالضرورة كثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الاخرى ولا يمكن التفكير في أى منهما بدون الاخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد عابث بمثل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا عابثا ، وذلك لان الواحد لا يمكن أن يتحدد الا على

انه ذلك الذى كثرة ولا يمكن تحديد الكثرة الا بانها ماليس واحدا . ان الواحد لا يمكن التفكير فيه الا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، ان الواحد المجرى لا يمكن التفكير فيه كما انه مجهول لان كل فكر ومعرفة قائم في تطابق المحولات على الموضوعات وكل حمل منطقي يتضمن ثنائية موضوعه .

فلننظر الى ايسر تأكيد يمكن ان نقوله عن الواحد وهو « الواحد وجودا » . هنا لدينا شيان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فان الواحد اثنان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود . والقضية تؤكد ان هذين الاثنان شىء واحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله عنه فانه يتضمن ثنائية . وهكذا نجد ان كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الايلية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول ان تتجنب الصعوبة فلا تقول أى شىء ايجابى عن الواحد . وهى لا تنسب اليه سوى محولات سلبية : لا تقول لنا ما هو بل لنا ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس من بزاهمان على انه بلا صورة وبلا حركة ويانه لا يفنى ويانه لا يتحرك ويانه لا يخلق . ولكن هذا بالطبع وصف لاطائل منه فحتى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشىء ثم ان الصفة السلبية هى ذاتها صفة ايجابية بالتضمن وافتت لا يمكن ان تكون لديك صفة سلبية بدون صفة ايجابية . ان نرى الشىء هو اثبات لعكسنة ، ان نفس حركة الواحد بتسميته الأمتحرك وهو تأكيد سكونه . وهكذا فان الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لا يمكن التفكير فيه . وبالمثل فان فكرة الكثرة يجزى تصورهما بدون فكرة الواحد ، لان الكثرة هى واحداث متكررة ، ومن ثم فان الواحد والكثرة لا يمكن ان ينفصلا على الطريقة الايلية ، وكل وحدة يجب ان تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث اننا نمكر بالكثرة فى فكرة واحدة واذا لم نفعل فاننا لن نعرف حتى انها كثرة . ان المطلق يجب - لهذا - الا يكون واحدا مجردا او كثرة مجردة ، بل يجب ان يكون كثرة فى واحد . وبالمثل ، الوجود لا يمكن ان يستبعد اللاوجود كلية فهما مثل الواحد والكثير مرتبطان وكل منهما يتضمن الاخر بالتبادل

ووجود شىء ما هو لا وجود عكسه . أن وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود فيه .

دعونا نطبق هذه المبادئ على نظرية المثل . أن الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هي اعضاء في مذهب منظم واحد . وهناك — في الواقع — بناء هرمى من المثل ، ولما كان المثل الواحد يتراس اشياء مفردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فان المثل الاعلى الواحد يتراس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، ونموق هذا المثل الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال أعلى يحكمها . نمثلا مثل البياض والحمرة والزرقة تندرج كلها تحت مثال واحد هو مثال اللون . ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير أن مثل اللون والذوق هي نفسها تندرج تحت مثال أرقى هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فان المثل تكون هرما وهذا الهرم يجب أن تكون له قمة ، يجب أن يكون هناك المثل الاعلى الواحد الذى هو أسماها جميعا . وهذا المثل سيكون هو الوجود النهائى والمطلق الحقيقى الوحيد الذى هو الاساسى المطلق لذاته والمثل الأخرى والكون كله . وهذا المثل كما يقول لنا أفلاطون هو مثال الخير . لقد رأينا أن عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الآن على أنه واحد ، فعندنا نسق واحد وحيد يبلغ الذروة فى مثال أقصى واحد هو أعلى تعبير من وحدته . زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة فى واحد ، أنه واحد بالنسبة لذاته ، أى أننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثل الأخرى فانه مفرد فى ذاته ، ولكن لما كانت له أيضا ملاقات عديدة بالمثل الأخرى فانه متكرر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوى على لا وجود ، لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولا ينضم الى غيرها . وهكذا فان مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير أن مثالى السكون والحركة لا ينضمان الى بعضهما ، لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لمثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة . وكل المثل هي وجود بالنسبة لافسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الأخرى التى لاتضمها .

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم احيانا على انها متطابقة مع عبارة « نظرية المثل » ولكنه يستخدم ايضا بمعنى اصيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة اى المثل التى تنضم وايها التى لا تنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، انه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحراز هذه المعرفة هو - فى رأى الملاطون - المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، لمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الاخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الاولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بلعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الاشياء المفردة العديدة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والترتيب . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الادنى تحت المثل الاعلى الحققة ولكن بطرق مبنائية . يمكن للانسان ان يبدأ بالمثل الادنى مثل الحمره والبياض الخ ويرتبها تحت مثالها الاعلى وهو مثال اللون، وهذا هو التصنيف . او يمكن للانسان ان يبدأ بالمثل الاعلى وهو مثال اللون ويقسمه الى مثل ادنى هى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الاسفل الى الاعلى ، والتقسيم يبدأ من الاعلى الى الاسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها الملاطون هى اقسام ثنائية . فنحن اما ان نقسم اللون مباشرة الى احمر وازرق وابيض الخ ، او يمكننا ان نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فان اللون ينقسم الى احمر ولا احمر واللااحمر الى ابيض ولا ابيض والملابيض الى ازرق ولا ازرق وهكذا دواليك . وهذه العملية الاخيرة هى تقسيم ثنائى والملاطون يفضلونه لانه وان كان متعبا فانه شامل ونسقى .

والاداء الفعلى للملاطون مهمة الجدل التصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما، فهو لم يحاول ان يكمله، وكل ما فعله هو ان يعطينا امثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لان عدد المثل واضح انه لا متناه . ومن ثم فان مهمة ترتيبها لا يمكن ان تكون كاملة . وهناك على أية حال تصور هام فى الجدل اعتقد الملاطون انه عالجه .

فهو يقول لنا ان المثال الاعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو اساس كل المثل الاخرى ،لهذا كان على الملائون ان يستمد المثل الاخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد انه أكد بشكل تطمى تقريبا ان مثال الخير هو المثال الاتصى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثل الاخرى . وعلى اية حال من السهل ان نتبين السبب في هذا التاكيد ، فهو في الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لذهبه ، فكل مثال هو كمال فينوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما ان الجمال الواحد هو المثال الذى يترأس كل الاشياء الجميلة فان الكمال الواحد يجب ان يكون المثال الاتصى الذى يراس كل المثل الكاملة . لهذا فان المثال الاتصى يجب ان يكون الكمال ذاته اى مثال الخير . ومن جهة اخرى يجب بالمثل ان تلخ على انه لما كانت كل المثل جواهر فان المثال الاتصى هو مثال الجوهر . وكل مايمكن قوله هو ان الملائون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى ان يؤكد ان المثال الاتصى هو الخير .

ان النظر في مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث في كيف ان مذهب الملائون مذهب غائى . فبامعان النظر قليلا سوف نتبين انه مذهب غائى للغاية ، ونستطيع ان نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الاتصى الواحد . ان كل مثال هو كمال في نوعه وكل مثال هو اساس وجود الاشياء المفردة التى تندرج تحته . وهكذا فان تفسير الاشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الاشياء الجميلة هو الجمال الكامل . او ربما نأخذ مثال الدولة الذى وصفه الملائون في ( الجمهورية ) . فالنظرة العاذية هي ان الملائون كان يصف دولة هي من اختراع مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالرة . وهذا اساءة لهم كاملة للملائون فهو أبعد ما يكون عن التفكير في الدولة المثالية على انها لا واقعية بل يعتبرها - بالعكس الا الدولة الواقعية الوحيدة. ان كل الدول الموجودة مثل الدولة الاينية او الاسبرطية غير حقيقية حيث انها تختلف عن الدولة المثالية ،وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهي الدولة المثالية هي اساس وجود جميع الدول الواقعية ، انما تدب بوجودها لواقعيته . ووجودها لايمكن ان يفسر الا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول اليها في الواقع بل هي الدولة الكاملة

التي تبين نحوها جميع الدول الفعلية فان من الواضح ان لدينا هنا مبدأ فانيا . والتفسير الحقيقي للدولة لا نجده في بداياتها في التاريخ في عقد اصل او في الضرورات البيولوجية بل في غايتها ، السدولة النهائية او الكاملة . او اذ غفلنا ان تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية ، ان النهاية — او الغاية — يجب ان تكون في البداية بالامكان وعلى نحو مثالي والا فانها لن تبدأ . والامر نفسه مع جميع الاشياء الاخرى . والانسان يفسره الانسان المثالي ، الانسان الكامل ، ويفسر الاشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شيء يفسر بغايته لا ببدايته ، والاشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمتعضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة في مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائي لكل المثل الاخرى والكون كله . وان وضع الاساس النهائي لكل الاشياء في الكمال نفسه يعنى ان الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الاشياء جميعا .

وهناك مسألة اخرى تقتضى ايضاحا هنا هي المكانة التي يشغلها مفهوم الله في مذهب افلاطون . فهو كثيرا ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المتردد والتجمع ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالهوية الموحدة الى الالهوية المتعددة الالهة . وبجانب الالهة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة الى الخالق الاسمى الواحد المسيطر وحاكم العالم الذي يجرى تصوره كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هي علاقة هذا الله الاسمى بالمثل وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلا عن المثال الاقصى اذن — كما اشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهي تحظى باعتراف عليها جميعا . اولاً الله قد يكون علة او اساس مثال الخير ولكن هذا يهدر جوهرية المثال وفي الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . ان الماهية الخالصة لفلسفته هي ان ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتي ولا تدين بوجودها لشيء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله . يعتمد عليه من اجل وجوده . ثانياً ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون اساس وجود الله كما انه اساس كل شيء آخر في الكون . لكن هذه النظرية تنتهك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مشتق ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متازرين في المذهب كحقيقتين أوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى أن افلاطون قد أعطى جزءين غير متناسقين للحقيقة القصوى أو أن مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لا يمكن التمسك بهذه النظريتين ليجب افتراض أن الله متطابق مع مثال الخير ونحن نجد تعبيرات معينة في محاوره ( فيلبس ) يبدو أنها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله في تلك الحالة ليس ألها شخصيا على الإطلاق لان المثال ليس شخصا . وكلمة الله إذا استخدمت بهذه الطريقة هى مجرد مصطلح تشبيهي للمثال وهذه هى النظرية الأكثر احتمالا إذا اعتبرنا أنه لا يوجد في الواقع مكان لاله شخصى في مذهب يضع الحقيقة كلها في المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد افلاطون أنه من المفيد تناول التصورات الشعبية عن شخصية الله أو الالهة واستخدامها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله . وتلك الاجزاء عند افلاطون التى تتحدث عن الله وهيمنه الله يجب تفسيرها بالمبادئ نفسها مثل الاساطير الافلاطونية الأخرى .

وقبل أن نختتم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر في المكانة التى يشغلها في حياة الانسان وما هى الاهمية المنسوبة له . وهنا نجد جواب افلاطون تأكيديا . أن الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هى تاج الحياة . وجميع أوجه النشاط الروحى الأخرى ليس لها قيمة الا بقدر ما تفضى الى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الأخرى للدراسة العقلية هى مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة في ذاتها في حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لأنها حجر انتقال من عالم الحس الى المثل ، وموضوعاتها وهى الاعداد والاشكال الهندسية تشبه المثل في أنها غير متحركة وهى تشبه الموضوعات الحسية لأنها في مكان أو زمان . وفي البرنامج التربوي عند افلاطون تاتى الفلسفة في النهاية . وليس في استطاعة كل انسان أن يدرسها ولن يتمكن احد من دراستها الا بعد أن يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التى تكون نظاما صارما للعقل قبل أن يدخل نهائيا الى الجدل . ومن ثم فإن المعرفة كلها تنتهى الى الجدل وأن تلك الحياة التى لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .

وربما أبرز تصوير لاغاق كل أوجه النشاط الروحية للفلسفة نجده في مذهب العشق أو الحب . وعبارة « الحب الافلاطوني » تتردد على شفاة الكثيرين لكنها شيء مختلف تماما عن مذهب افلاطون . فعنده أن الحب مهتم دائما بالجمال وأن تعاليمه معروضة اساسا في محاورة ( المائدة ) لقد آمن افلاطون بأن النفس قبل الميلاد تسكن دون تجسد في التأمل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها في الجسم وقد أصبحت مضمورة في عالم الحس تنسى المثل . وأن مرأى الشيء الجميل يذكرها بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة الصوغية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بهرأى الجميل ولما كان افلاطون قد اعرّب عن أن هناك مثلا للصبح كما أن هناك مثلا للجميل وأن هناك مثلا — على سبيل المثال — للشعر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهية وكاملة مثل مثال الجميل فاننا يجب — حسب هذه النظرية — أن نبتهج بالصبح والقذارة والمقزز مع فرح مماثل للذى نعيشه في حضور الجمال . ولا نجد عند افلاطون سببا يجعل الامر ليس هكذا . وعلى أية حال ، لما كانت النفس قد تعلمت أن تحب الشيء الجميل الواحد فانها تنتقل الى حب الاشياء الجميلة الاخرى . ثم انها تدرك أنه الجمال نفسه الذى ينكشف في كل هذه الاشياء . وهى تنتقل من حب الاشكال الجميلة الى حب النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكف عن الارتباط بالاشياء العديدة كاشياء أى بما هو حسى محيط بمثال الجمال . أن الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم المثل بصفة عامة . انها تنتقل في الحقيقة الى الفلسفة .

وفي هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبيينها أولا الحب العاطفى يجرى تفسيره على أنه التجمع الاعمى للعقل نحو المثل ، أنه العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كمقل ولهذا يبدو في شكل مقنع للشعور . ثانيا ، التقدم الاخير لحب النفس هو ببساطة الادراك التدريجى لذاتها بالعقل . وعندما تدرك النفس أن الجمال في الاشياء جميعا واحد وأنه هو العنصر المشترك وسط الكثرة فانها ليس سوى عملية الاستدلال



الاستقرائى وهذا التطور ينتهى أخيرا فى الإدراك العقلى الكامل لمالم المثل ، أو الفلسفة الحب ليس سوى العقل التمييزى والحيوان ليس لديه شعور بالجمال لانه لا عقل له . وحب الجميل قائم على أساس طبيعة الانسان لا ككائن متلق أو شاعر بل ككائن عاقل . ويجب أن ينتهى بالادراك الكامل لذاته لا فى الشعور والحدس بل فى الاستيعاب العقلانى للمثال .

ويمكن للانسان أن يتصور على اى نحو سيكون جواب افلاطون على السوقة وأوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا مائدة الفلسفة وباية طريقة تكون ( عملية ) . والجواب على مثل هذا التساؤل عند افلاطون مستحيل لان السؤال نفسه غير مشروع . أن افتراض أن للشئ نفعاً يتضمن أنه وسيلة لغاية . للنار مائدة لانها يمكن أن تكون وسيلة لطهى الطعام . المال مفيد لانه وسيلة للحصول على السلع . وما هو غنية فى ذاته وليس وسيلة لغاية أبعد لا يمكن أن يكون له اى نفع . وأن اقتراح أن تكون للفلسفة مائدة هو وضع العربية امام الجياد وتقلب كل سلم القمم . أن هذا يعنى أن الفلسفة هى وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية المطلقة التى يجب أن تكون كل الاشياء الاخرى وسيلة لها . أن كل شئ آخر هو ( لها ) . وإذا كان هذا يبدو رأياً مبالغاً فيه أو غير عملى فاننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الزاى مأخوذ بالوعى الدينى للانسان . أن الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو بالنسبة لادين مثلما المثال هو بالنسبة للفلسفة . أن الله هو أسم تشيبيها للمثال . ووضع غاية الحياة فى معرفة المطلق أو المثال هو — لهذا — تعاليم الفلسفة والدين معاً .

### (٤) الفيزياء أو نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هي نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كأساس لها ، والفيزياء هي فيزياء الاشياء التى تتأسس هكذا ، أى أن الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الامتكار الملازمانيّة واللامكانيّة والاشياء التى من هذا النوع ماديّة وغير ماديّة ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسمين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، أى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسمانية .

### ( ١ ) مذهب العالم

اذا كان افلاطون قد قدم فى الجدل جردا بطبيعة المبدأ الاول وأساس كل الاشياء فان المشكلة التى تظهر الان هي تفسير كيف ينشأ الكون الملعلى للاشياء من هذا الاساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . بقول آخر أن المثل هي الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة مامة الكون الموجود من المثل ؟ أن مذهب افلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا أن اشياء الحواس أو موضوعاتها هي ( نسخ ) أو ( محاكات ) للمثل . انها ( تشارك ) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب أن تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب أن تتيح المثل ظهور نسخ لها وكيف يتأثر انتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى افلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجأ الى الاساطير ، والوصف الافلاطونى هنا - يحل محل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعري لاصل العالم نجده فى محاوره ( طبياوس ) . لقد رأينا أن المثل هي الوجود المطلق وأن موضوعات الحواس شسبه حقيقية وشبه غير حقيقية . هي حقيقية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهي غير حقيقية فى جانب آخر لانها تشارك فى الوجود ، لهذا يجب أن يكون هناك للوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

أفلاطون . أن موضوعات الحواس هي نسخ للذات مشكلة من المادة أو مدفوعة على المادة . غير أن أفلاطون لا يفهم بالمادة ما نفهم نحن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هي دائمة نوع محدد من المادة فهي نحاس أو خشب أو حديد أو حجر ، والمادة هي التي لها طابع معين أو صفة محددة . غير أن حيازة الطابع الخاص يعنى انها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجد بكميات ضخمة في العالم وهناك عنصر مشترك في كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تصنف في فئة واحدة فيجب أن يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فهناك مثال للحديد في عالم المثل . والحديد الذي نجده في الأرض يجب أن يكون مادة تشكلت من قبل في نسخة لهذا المثال . انها تشارك في مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على أى نوع محدد آخر للمادة . وفي الحقيقة أن كل شكل وكل الخصائص النوعية والصفات النوعية للمادة كما نعرفها ترجع الى عمل المثل ومن هنا فان المادة كما هي في ذاتها قبل أن تنطبق عليها صورة المثل يجب أن تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن أن يكون الشيء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة أنه لا شيء . ويضمن زيلر — بحق على الأرجح أن ما كان يقصده أفلاطون هو بكل بساطة المكان الخالي (١) أن المكان الخالي هو عدم موجود وهو غير متعين وهلامي تماما . ويتفق مع هذه النظرة أن أفلاطون أخذ برأى الفيثاغوريين من أن الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع الى أصغر الجزئيات التي هي اشكال هندسية منتظمة محددة من اللامحدود أى من المكان أن الأرض مكونة من مكعبات أى من مكان خال عندما يتركب في مكعبات ( تحديد اللامحدود ) يصبح الأرض . وأصغر جزئيات النار هي اشكال لها أربعة أضلاع وأصغر جزئيات الهواء هي اشكال لها ثمانية أضلاع وأصغر جزئيات الماء هي اشكال لها عشرون ضلعا .

---

(١) « أفلاطون والاكاديمية في مراحلها الاولى » الفصل السابع

اذن لحدينا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، أى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . ويطبع صور المثل على هذه الكتلة تظهر ( الاشياء ) أى موضوعات الحواس الخاصة . انها تشارك فى الوجود واللاوجود معا ، ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، نحتمى هذه اللحظة يؤخذ كلام افلاطون حرفيا . انه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن ايضا بمبدئه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس انما تفسر على انها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى افلاطون عن منهج التفسير العلمى . فاذا كانت المثل

هى الاساس المطلق للاشياء جميعا . اذن فان عملية النسخ يجب أن تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادئ انتاج الاشياء . غير أن هذا مستحيل عند افلاطون فالانتاج يقتضى التغيير . فاذا كانت المثل تتفج الاشياء من ذاتها فان المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير أن افلاطون أعلن أن المثل لا تتغير اطلاقا وأن تكون متحركة أو أمر عقيم ومستحيل . ومن ثم فان المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لانتاج الاشياء والتفسير العلمى للاشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم ليس هناك الا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك افلاطون سوى أن يتخيل أن الاشياء هى من انتاج مشكل للعالم أو مصمم يقوم — وهو أشبه بالفنان الانسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

ان الله أنخالى ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية أو نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردها كما تفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يشطرها ويطوى النصفين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر أن تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو يأخذ المادة ويحولها الى اربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاوره ( طبيماوس ) فهى تمتلئ بتفاصيل أفكار افلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة وعقيمة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير أنه يمكن أن نشير الى ان افلاطون يعتبر الارض - بالطبع - مركز العالم . والنجوم التى هى كائنات الهية تدور حوله وهى تتحرك بالضرورة فى دوائر لان الدائرة هى الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية لمانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا مان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هى حركة العقل .

ان ما أدرجناه عن اصل العالم ليس سوى أسطورة وأفلاطون يعرف أنه أسطورة . وان ما يؤمن به - على أية حال - هو وجود النفس العالمة ولا بد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . أن النفس فى مذهب افلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهى تشبه عالم المثل فى أنها غير مادية وخلادة وهى تشبه عالم الحس فى أنها تشغل حيزا . لقد ظن افلاطون أنه لا بد من وجود نفس فى العالم تدبر السلوك العقلانى للاشياء وتفسر الحركة . والعقل الذى يحكم العالم ويدبره مستقره فى النفس العالمة . والنفس العالمة هى علة الحركة فى الكون الخارجى كما أن النفس الانسانية هى علة حركات الجسم البشرى . أن الكون كائن حى .

### ل مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة فى النوع للنفس العالمة وهى علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانسانى ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهى تنقسم الى قسمين وقسم منها ينقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذى يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان ان تدمير الاشياء يعنى فصل اجزائها . غير أن الجانب العقلى للنفس لما كان بسيطا مانه ليست له اجزاء ، ومن ثم مانه خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلانى فى النفس مان وينقسم انقساماً فرعياً الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويمت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف النبيلة بصفة عامة . وتمت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل لغية غريزة لما هو نبيل وعظيم . ومع هذا مانها

مجرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقل الدماغ ومستقر النصف النبيل من النفس الدنيا الصدر ومستقر النصف الخسيس الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لها الجزءان الادنيان وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الانسان من الابنية الدنيا للخلق هو انه وحده يمتلك العقل .

يربط افلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل من طريق آرائه في التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرايه في التذكر فان المعرفة كلها هي استعادة وتذكر لما عاشته النفس في حالة اللاتجسد قبل الميلاد . وعلينا أن نلاحظ بعناية - مع هذا - أن عالم ( المعرفة ) يستخدم هنا بالمعنى الخاص والدقيق الذي عند افلاطون .

فليس كل شيء نطلق عليه معرفة هو تذكر للعنصر الحسى في ادراكي الحسى بان هذه الورقة بيضاء ليس تذكرنا وذلك لانه لما كان مجرد شيء حسى فانه لا يجب أن نسببه معرفة حسب رأى افلاطون. أنه يقصد هنا - كما في كل موضع آخر - المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة المثل وان كان من المشكوك فيه ما انا كان متسقا تماما مع نفسه في المسألة وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب ليس فيه شيء مشترك مع العقيدة الشرقية عن ذكرى حيواتنا الارضية على الارض ومثال على هذا نجده في العقيدة البوذية حيث يقص بوذا من الذاكرة أشياء عديدة حدثت له في الجسم في حيواته السابقة . أما رأى افلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير الا الى تذكر خبرات النفس في حالتها اللاتجسدية في عالم المثل .

والاسباب التى تعزى لافلاطون لايمانه بهذا الرأى يمكن ردها الى سببين : أولا معرفة المثل لايمكن استخلاصها من الحواس لان المثال لا يكون خالصا ونقيا في تجليه الحسى بل سيكون دائما خليطا . فالجمال الواحد - على سبيل المثال - لا نجده الا في التجربة المتترجة بالتعب . والسبب الثانى أكثر وجاهة . اذا كان رأيه في التذكر يبدو خياليا وهذا هو الذى دعاه الى اتامته فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار الى أن

المعرفة الرياضية تبدو نظرية في العقل . انها لا تنفرس غينا بالتحقيق ولا تكتسب من التجربة . وفي الحقيقة لقد وجد افلاطون في عصر اكتشاف ما يسمى في العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهي تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الالماني كانت اساس التطورات البعيدة المدى في الفلسفة ان طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا ان نشرح هذه التفرقة يمكننا ان نمثل للمعرفة العقلية بقضية ان اثنان بالاضافة الى اثنين تشكل اربعة . وهذا لا يعنى كحقيقة مجرد ان شيئين وشيئين آخرين :جربها تصبح اربعة .

ان الامر ليس مجرد واقعة بل هي ضرورة . ليس الامر مجرد ان اثنين واثنين يصنعان ( بالفعل ) اربعة بل هي ( يجب ) ان تكون اربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الأمر ان نذهب ونقبن في كل حالة جديدة ان الأمر هكذا . اننا نعرف مسبقا انها ستكون هكذا لانها يجب ان تكون هكذا . اما الأمر فهو مختلف مع قضيته مثل « الذهب اصفر » فليست هناك ضرورة في هذه القضية ، انها مجرد واقعة فعند كل انسان يستطيع ان يتبين ان الذهب يمكن ان يكون أزرق وليس هناك شيء لا يمكن تصوره من كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور ان اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال ان كون الذهب اصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية أي انه يتحد ويعمل وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقي ان نتصور ذهبا أزرق على عكس ان نتخيل ان اثنين واثنين خمسة . وان اية قضية في الرياضية لها نفس الضرورة .

ان تساوى الزاويتين عند القاعدة في المثلث المتساوي الساقين هي قضية ضرورية ولا يمكن ان يكون الامر على نحو آخر والا لوقعنا في التناقض . ان عكس هذا امر لا يمكن تصوره ولكن ان يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فان صدقتها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتي القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين فاننا لا ننطلق منقيس زوايا الاشياء المثلثة لكى نبين اذا كان هناك استثناء . اننا نعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فاننا نستطيع ان نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

اما ان يكون العيصر قد افتابه بروتس فانها حقيقة لا يمكن ان تكشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا نستطيع ان احصل عليها الا بان تقال لى ، لكن ان تكون زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين انما هو امر اكتشفه بأعمال الفكر لحسب. ان القضية من بروتس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن ان تكون على نحو آخر ومن ثم لا بد ان يقال لى ما اذا كانت حقيقية ام لا . اما القضية عن المثلث المتساوى الساقين فهى قضية ضرورية ، ولهذا نستطيع ان اتبين انها يجب تكون حقيقية دون ان أخبر بها .

ان افلاطون لم يتم بوضوح بهذه التفرقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما ادركه بالفعل هو ان المعرفة الرياضية يمكن ان تعرف بدون الخبرة او التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالى كائط فيها بعد بتفسير اقل تخيلا عن هذه الامور . غير ان افلاطون خلص الى ان مثل هذه المعرفة يجب ان تكون ماثلة من قبل فى العقل سامة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بانه بالرغم من ان هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن ان يكتسب بالتعليم فيمكن ان يبته فقل آخر . وعلينا ان نعلم الاولاد الرياضية التى يجب ان تقوم بها اذا كانت فى عقولهم من قبل . غير ان جواب افلاطون هو ان المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فان الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الامر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس ان ليثيبونه واقعة على نهر تاجوس فان الطفل لا يستطيع ان يتبين بنفسه صحة الامر .



لعليه اما ان يعتقد في كلمة المدرس او عليه ان ينطلق ويتبين المسألة بنفسه . وفي هذه الحالة تثبت المعرفة من عقل الى آخر حقا . ان المدرس ينقل للطفل المعرفة التي لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل في عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس الا في جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عليه الا ان ينظر في عقله ليجدها . وهذا هو ما نقصده بقولنا ان الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحاول املاطون في محاوره ( مينون ) ان يعطى برهانا تجريبيا لرؤية في التذكر . فيتصور سقراط وهو يتحدث الى عبد صفيير ليست لديه تربية في مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على ان سقراط لا يقول له شيئا على الاطلاق وهو لا يثبت فيه أية معلومة بل كل ما هنالك انه يوجه الاسئلة ومن ثم فان معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع الى تعليم سقراط ولا ترجع الى الخبرة . انها لا يمكن ان تكون الا تذكرا . ولكن اذا كانت المعرفة تذكرا فممكننا ان نتساءل ، لماذا لا نتذكر في التو ؟ لماذا هذه العملية المضنية للتعليم في الرياضة ضرورية ؟ لان النفس وقد هبطت من عالم المثل الى الحس لها معرفتها التي انحلت او تفرقت بفرقتها في الحس . لقد نسيت او قد لا يكون فيها الا تذكر معتم وخالصة للغاية . لهذا يجب ان تذكر بها ومن ثم فلا بد من مجهود كبير لاسترجاع الافكار شبه الضائعة الى العقل ثانية . وعملية التذكر هي التعليم .

وبطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب التناسخ الذي استنده املاطون — دون شك — من الفيثاغوريين . ومعظم تفاصيل مذهب املاطون في التناسخ مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من أنه يدلى بقدر مختلف وغير متماسك من هذه التفاصيل في المحاورات المختلفة . وما يعتقد — على الأرجح — يمكن تلخيصه على النحو التالي : ان النفس لها وجودها السابق كما انها خالدة ومسكتها الطبيعي هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بدون الجسم في تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحس فانها تهبط في جسم وبعد الموت

فإن الإنسان إذا كان قد عاش حياة طيبة وإذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة فإن النفس تعود الى مستواها الجميل في عالم المثل الى أن تعود بعد فترة طويلة الى الأرض من جديد في جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد في جسم أدنى من جسمهم . ويمكن للرجل أن يصبح امرأة بل يمكن الناس إذا كانت حياتهم حسية للغاية أن يستقروا في أجسام الحيوانات.

( ٥ ) فلسفة الاخلاق

( ١ ) فلسفة اخلاق الفرد

وكما ان نظرية المعرفة عند افلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبي مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة . وهذان القسمان السلبيان في فلسفة افلاطون يتطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولاً حينذاك باظهار أن المعرفة ليست هي الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فانه الان يلح على أن الفضيلة ليست هي اللذة . وكما أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان أن المعرفة هي الادراك الحسى وأن الفضيلة هي اللذة ليستا في الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقاً على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقاً للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هي الادراك الحسى عمرة أخرى ان ما يبدو انه حق للفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا ان من الحق بالنسبة لكل فرد ان يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على انها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادئ السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين انفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما في الواقع مبدأ واحد فان ما قاله افلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بأن الفضيلة هي اللذة لها التأثير التدميري نفسه على الاخلاق الموجود في النظرية القائلة ان المعرفة هي الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة . ويمكننا أن نوجز حجج افلاطون .

(١) كما أن النظرية السوفسطائية في الحقيقة تدمر الحقيقة الموضوعية فان الراى القائل بأن الفضيلة هي لذة الفرد انما يدمر موضوعية الخير ، فلا شيء خير في ذاته ، والافشاء لا تكون خيرة الا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم سترتب على هذا نسبية اخلاقية مطلقة عليها تختفى فكرة معيار موضوعى للخيرة اختفاء تاماً .

( ٢ ) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ونا كانت لذة الفرد هي عدم لذة الآخر فان الشيء الواحد يكون خيرا وشريرا في الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتميز الخير عن الشر وسيكون سواء .

( ٣ ) اللذة هي اشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فان هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان . غير ان الاخلاقيات الموضوعية لا يمكن ان تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للانفراد .

فاذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فانه لا بد ان يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس اجمعين الا وهو العقل الكلى .

( ٤ ) ان غاية النشاط الاخلاقي يجب ان تقع داخل الفعل الاخلاقي لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب ان تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب ان نقوم بما هو صواب من اجل شيء آخر . يجب ان نقوم هو صواب لانه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها .

لكن النظرية السوفسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ففى رايها ان علينا ان نفعل ما هو صواب لا من اجل انه صواب من اجل اللذة ، ومن ثم فان الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية ابعده .

لهذا فان الفضيلة ليست هي اللذة بقدر ما ان المعرفة ليست هي الادراك الحسى . كما ان المعرفة ليست الظن الصواب فان الفضيلة ليست هي الفعل الصواب . ان الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن اجل الفضيلة الحق لا يجب ان نعرف بحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحق هي الفعل الحق المنطلق من فهم عقلانى للقيم الحق .

ومن ثم تظهر في فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على اساسه تسلك ، وهذه الفضيلة - في الحقيقة - فعل محكوم بالمبادئ . والفضيلة الاعتيادية هي الفعل الحق المنطلق من اى اساس اخرى مثل العادة والملوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرية الفريزية هنا نجد ان الناس يفعلون الصواب لمجرد ان الآخرين يفعلونه ، لانه شيء ممتداد وهم يفعلونه دون ان يفهموا اسبابه - وهذه هي فضيلة المواطن الامين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، انها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون - بنوع من الفكاهة المتصودة دون شك - ان مثل هؤلاء الناس قد يجدون انفسهم في الحياة الاخرى وقد ولدو كنحل وكنمل . وافلاطون لا ينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسيين رجالات الدولة في اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحقة هي الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فان معرفة طبيعة الهدف الاقصى يصبح المسألة الكبرى في فلسفة الاخلاق . ما هي غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الان ان الغاية يجب ان تقع في داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هي الخير . فما هو - ان - الخير ؟ ما هو الخير الاقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل ان ندخل في تفاصيل هذه المسألة . ان افلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على انه يستهدف وينتهي في (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدثه في آذاننا قد نظن ان افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة فالمنفعة العامة عند بننام وجون ستيورات مل تتحدد تتحدد بانها تضع غاية الاخلاقيات في السعادة . ومع هذا لم يكن افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة وكان سيندد دون اذى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفطائى القائل بان اللذة هي غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو انه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فان مل يجعل الفضيلة هي لذة الجموع فعند مل ان الفعل الحق

هو الذى يفضى الى « اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هنا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السونسطائية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فان صياغة مل القائلة أن غاية الاخلاق هي السعادة تبدو هي نفسها صياغة افلاطون . فابن اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة في أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة . ان اللذة هي اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة او رغبات خسيسة اذن ماهى السعادة ؟ لا يمكن تحديدها الا على أنها الرهاية المتنافمة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه في الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقى ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسة وبؤس ممكن وحيثلا توجد أية لذة في حياته فان مثل هذا الانسان لا يزال سعيدا بالاخلاق . السعادة اذن عند افلاطون هي مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون ان الخير الاقصى هو السعادة فانه لا يقول لنا شيئا عنها . أن كل ما هنالك هو مجرد اسم جديد . ولا يزال امانا أن نتساءل ماهو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

وجواب افلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية في الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نميز هنا تيارين للفكر مختلفين وغير متناسقين الى حد ما وهما يوجدان جنبا الى جنب عند افلاطون ويناضلان لكى يتسيد احدهما على الاخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . أولا نجد أن المثال في فلسفة افلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقى وكل ما يفعله هو أن يعتم ويغيبش رؤية النفس للمثل . ان المادة هي ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثال ، والموضوعات الحسية تخفى المثال هي انظارنا ، ولهذا فان عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب أن تقوم في الهرب من عالم الحس والابتعاد من شئون العالم بل وحتى من جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فاذا كان هذا هو كل شيء فان الفلسفة التى هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس في ضوء جديد فهى بعد كل شيء نسخ للمثل وافلاطون مضطر اذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجباله .

ونتيجة عدم التناسق هذا على أية حال أن ظل أفلاطون انسانا وواسع  
الانق فهو لم يدع الى التباعد الانانى المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد  
الضيق الانق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة  
ولا يسمح بالقيمة الا لما هو ( عملى ) . لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى  
كنلاعب متناعم بكل المكاتب حيث لا يفر جانب فى الانسان على حساب  
الجوانب الأخرى .

والنتيجة أن الخير الاتصى عند أفلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب  
مؤلف من اجزاء اربعة : أول هذه الاجزاء واكبرها هو  
معرفة المثل كما توجد فى ذاتها . ثانيا : تأمل المثل  
كما تكشف نفسها فى عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناعم  
ثالثا : إقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة . رابعا : الانغمار فى اللذات  
النقية البريئة الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو  
وضيع وشرير .

وعند أفلاطون مذهب خاص أيضا فى الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد  
ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قيمة مطلقة الا  
للغنية الفلسفية . وعلى أية حال لم ينكر وجود قيمة نسبية للفضيلة  
المعتادة طالما أنها وسيلة نحو الفضيلة الحقبة لقد رأى الأفلاطون أن  
الانسان لا يستطيع أن يرقى دفعة واحسدة الى مصاف الفضيلة  
العقلانية ولا بد أنه يحتاج الى أن يمر من خلال مرحلة تمهيدية من  
انفضيلة المعتادة المألوفة ، وفى الانسان الذى لم يستيقظ لمسه  
العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات العلية وذلك حتى اذا جاء العقل  
يمكنه أن يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى أن الفضيلة واحدة ، والأفلاطون فى كتاباته الاولى  
اعتنق هذا الرأى . ولكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة فى الانسان لها مكانتها  
ووظيفتها والممارسة الحقبة لوظيفتها هى الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل من  
وحدة الفضيلة تماما بل آمن بان وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة  
خصائل أساسية ثلاثتها تتفق مع أجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هى  
وحدة الأجزاء الثلاثة الأخرى وفضيلة العقل هى الحكمة ، وفضيلة النصف

الغبيل في النفس الفانية هي الشجاعة وفضيلة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال أو ضبط النفس حيث تسمح الانفعالات أن يدبرها العقل والفضيلة الرابعة وهي العدل تقوم الثلاثة الأخرى. أن العدل يعني التناسب والتناغم وتنشا من النفس عندما تؤدي الأجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتآزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الكلام عن الفضائل - إذا اتبعنا زيلر - بعضاً من آراء أفلاطون من تفاصيل الحياة وفي البداية رأيه في النساء والزواج. وهنا لا يرتفع أفلاطون عن مستوى الأخلاق اليونانية العادية فليس لديه شيء أصيل خاصة يقوله بل يعكس آراء عصره. وهو يعد النساء أدنى من الرجال. زيادة على ذلك فإن الرأي الحديث عن المرأة باعتبارها مكلمة للرجل ومالكة لفضائل خاصة هي الفضائل النسائية التي تنقص الرجال كان قريباً عن أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو - في رأيه - فرق في الدرجة لا في النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائي . وهم من الفاحية الروحية سواء فيما عدا أن النساء أدنى، وهنا لا يجب أفلاطون من النساء التربوية نفسها التي للرجال فهو يعلمهن بنفس الطريقة لكن هذا يتضمن فرض الأثقال نفسها عليهن، وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

وتتبع آراؤه في الزواج من نفس المبدأ، فلما كانت المرأة ليست مكلمة للرجل فإنها غير ملائمة لرغته بأي معنى خاص ومن ثم فإن مثال الرفقة الروحية فائت عن رأي أفلاطون في الزواج وموضوعه الوحيد - في رأيه - هو حمل الأطفال وولادتهم . والرغيق الطبيعي للرجل ليس المرأة بل الرجل الأخر . ولهذا فإن مثال الصداقة يحل محل المثال الروحي للزواج عند أفلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وأفلاطون لا يندد بالعبودية وهو لا يعني نفسه لتبريرها لأنه يعتبرها حقة بشكل واضح لا يحتاج إلى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة إنسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم ادخال العاطفة .

فاذا كان أفلاطون في هذا المضمار لم يتجاوز الرأي اليوناني في الحياة فإنه قد تجاوزهم في مسألة واحدة على الأقل . لقد كان الرأي الشائع في عصره



هو أن يكون الانسان طيبا مع اصدقائه وشريرا مع اعدائه، وأفلاطون يهاجم هذا صراحة لم ييس أمرا حسنا أن نفع الشريل على الانسان بالآخرى أن يفعل الخير مع اعدائه ومن ثم يحولهم الى اصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ أفلاطونى لا يقل من كونه مبدأ مسيحيا .

### (ب) الدولة :

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية الى فلسفة اخلاق الجماعة . وليست ( جمهورية ) أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى . أن هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة . لهذا فان هذه الدولة ليست غير واقعية بل هي الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هي أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع ان نتتبع هنا ايضا تيارى الفكر نفسيهما كما حدث فى فلسفة اخلاق الفرد . فمن جهة نجد انه لما كان المثل وحده هو الحقيقى فان العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لا يمكن أن تكون الحياة المثالية للانسان العقلانى والانسحاب الكامل من العالم الى مجال المثل هو هدف أكثر نبلا وأهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سوى مقامات غارفة . وبالرغم من ان الفيلسوف هو وحده المخول له ان يحكم الا انه مع هذا لم يقوم بهذه المهمة فى الدولة الا تحت الارغام . ففى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لاتتحرك بطموحاتها . غير أن التيار الفكرى الاخر هو الاعلى عندما يقال لنا ان الفرد فى الدولة وحدها فان قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرايين . لماذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فانه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب أن تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف أن يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضا على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد أو للدولة أن يصل الى الكمال . وأن تأسيس الدولة على العقل هو النغمة الاساسية فى السياسة عند أفلاطون .

وهذا يعطينا — أيضا — مفتاحا لمشكلة : ما هي غاية الدولة ؟ لماذا يجب ان تكون هناك دولة أصلا ؟ وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة فى التاريخ ؟ نحن لا نبحث عن العلة بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . ان غاية الحياة

كلها هي الحكمة والفضيلة والمعرفة. والفرد بدون هون يستطيع أن يصل الى هذه الخايات، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغيات أن تهبط من السماء الى الأرض . وغاية الدولة هي الفضيلة والسعادة ( لا اللذة ) للمواطنين . ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية مان وظيفة الاولية للدولة هي وظيفة تربوية .

لما كان على الدولة أن تتأسس على العقل مان قوانينها يجب أن تكون عقلية، والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين، اي الفلاسفة، يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا ارسقراطية لا بالميلاد أو الثروة بل بالعقل . والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثاني هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللامعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب عرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر مان المبدأ العامل الثالث هو العمل . والملاطون يؤمن ببدا تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيا لها . وعلى هذا لمقابل المبادئ العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف اومهن . ان العقل يتجسد في الحكام - الفلاسفة ، والقوة تتجسد في المحاربين والعمل يتجسد في الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسيم الثلاثي للنفس . لمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النصف الانبل من النفس الغائية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير . ومن ثم مان الفضائل الرئيسية الاربعة تمت الى الدولة من خلال آداء الطبقات الثلاث . وفضيلة الحكام الفلاسفة هي الحكمة، وفضيلة المحاربين هي الشجاعة، وفضيلة الجماهير هي الاعتدال . والتآزر المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضى الى العدالة .

ولا يجب على الحكام أن يكفوا عن ان يكونوا فلاسفة، لمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه في دراسة المثل والفلسفة ولا ينفقون الا جائبنا صغيرا من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، لماولئك الذين لا ينفقون في وقت ما بشئون الحكم ينفقون بالفكر . ومهمة المحاربين هي حماية الدولة ضد الاعداء الخارجيين وضد الدواع اللامعقلانية لجماهير مواطني الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسي مرض عقائد الحكام -

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة .  
والحكام - الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو  
الزراعة التي ينظر إليها أفلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره ارسطوقراطيا  
يونانيا. ومرتبة المواطن لا تتحدد بالميلاد أو بالاختيار الفردي . ولا يستطيع  
الفرد أن يختار وظيفته ، فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم  
على قدرات الفرد . ولما كان عليهم أيضا أن يحددوا العدد المطلوب لكل  
مرتبة فإن هؤلاء القضاة يتحكمون أيضا في موعد الاطفال غالبا لا يحق  
أن يكون لهم اطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هي فضيلة المواطنين فإن هذا يتضمن القضاء  
على ما هو شرير وتشجيع ما هو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب  
القضاء على اطفال الاباء السيئين أو النسل الذي لم يلق جزاءه من الدولة .  
وليس مسموحا بالمثّل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعيشوا . والتشجيع  
الاجباي للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ  
سنواتهم الاولى لا يمتون الى آباءهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزعوا  
دفعة واحدة من حضن آباءهم ونقلهم الى حضنانات  
الدولة ولما كان الاباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام  
بهم فإنه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون  
بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الاباء لن يتمكنوا من تمييز اطفالهم .  
وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال  
فإن الشعر لا يسمح به الا في شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية  
الثلاثة : الملحمي والدرامي والغنائي يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة  
وذلك لانها أدوات قوية لترويح الشر وهي تصور لا أخلاقية الارباب .  
ولا يسمح الا بالشعر الغنائي مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى  
الوزن إنما تحددها السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة  
في ذاته باعتبار أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فإن القوائد كلها يجب  
أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح في رأى أفلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح  
الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها  
والفرد لا يستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو أفراد أسرته ،  
فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات وملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

## ( ٦ ) آراء حول الفن

يعد علم الجمال في الأزمنة الحديثة تسما منفصلا من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن أفلاطون ، ومع هذا فإن آراءه في الفن لا يمكن أن تكون مناسبة في الجدل أو الفيزياء أو الأخلاق . ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذليل على فلسفته . وليست لأفلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ما هنالك آراء متناثرة أهمها هو ما سنذكره الآن .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأي القائل أن الفن غاية في ذاته وأن الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغاية أخرى . وفي هذا الرأي يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لا تحكبه لا قوانينه ولا يحكم عليه إلا بمعايره ، ولا يمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروائي الروسي المعاصر ليون تولستوى بمعيار الأخلاقيات . إن الجميل ليس وسيلة للخير ، وهما قد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الاقترار بتطابقهما إلا بعد الاقترار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للآخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الأخلاق في تفكير أفلاطون ، فالفن عنده تابع لكل من الأخلاق والفلسفة . أن تبعيته للأخلاق إنما نتبينها من محاوره (الجمهورية) حيث لا يسمح إلا بالشعر الذي يروج للفضيلة وبسبب أنه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير كافيا للقصيدة أن تكون جميلة فالقصائد متنوعة سواء كانت جميلة أم لا إذا لم تخدم أغراض الأخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهي تحكيم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله . ولم يخطر على بال أفلاطون أن هذا سيؤدي إلى القضاء الجرم على الفن وإذا كان قد خطر له فإنه لم يعبا بهذا ، فإن الشعر إذا لم يكن يوجد تحت نير الأخلاقيات فلا يجب أن يسمح به على الإطلاق . أما أن الفن ليس سوى مجرد وسيلة للفلسفة فإنها مسألة أكثر بداهة أن غاية التربية كلها هي معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لا يندرج في البرنامج التربوي إلا كأعداد لتلك الغاية . وهي ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح أكثر من محاوره المأدبة حيث ينتهي حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الأدنى الذى يمكنه الملائطون للفن يبدون في نظريته عن الفن باعتباره محاكاة وإشارات المليئة بالازدراء لطبيعة العبقريّة الفنية . أن الفن عنده ليس إلا محاكاة ، أنه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس إلا نسخا لمثال ومن ثم فإن العمل الفني ليس إلا نسخة لنسخة . والملائطون لا يتبين إبداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد أنها خاطئة ، فإذا كانت أهداف الفن هي مجرد المحاكاة فإن الصورة الفوتوغرافية ستكون هي أفضل الصور حيث أنها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها . أما ما فشل الملائطون في تبينه هو أن الفنان لا ينسخ موضوعه بل يضفى عليه طابعا ماثاليا ، وهذا يعنى أنه لا يتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل يكشف عن المثال انه لا يرى الظاهرة بعينى انسان آخر ، بل ينفذ من الاطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خلال ستائر الحس .

والنقطة الثانية هي تقييم الملائطون للعبقريّة للفنان لا يعمل بالعقل بل بالالهام انه لا يخلق ولا يجب أن يخلق الجميل بالقواعد او بتطبيق المبادئ بل بعد خلق العمل الفني يكتشف الناقد القواعد فيه . وهذا لا يعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعنى أن الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل فريزى فإذا مثلا آنا بقول أرسطو أن موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فإننا لانعنى أن كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية انه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد . وهذا النوع من الدافع الفريزى نسميه الهام الفنان . أن الملائطون يدرك تماما هذه الحقائق لكنه أبعد ما يكون عن اعتبار الالهام شيئا رائعا ، فإنه يعتبره — على العكس — شيئا منحطا نسبيا لأنه غير عقلى . أنه يسميه « الجنون الالهى » ، وهو الهى حقا لأن الفنان ينتج الأشياء الجميلة لكنه جنون لأنه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا . أن الشاعر يقول أشياء حكيمة وجميلة لكنه لا يعرف السبب في أنها حكيمة وجميلة . كل ما هنالك انه يشعر ولا يفهم أى شيء لهذا فإن الهامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق لمحسب الذى يعرف ما هو حق ولكنه لا يعرف السبب في أنه حق .

وهكذا نجد أن آراء الملائطون في الفن ليست مرضية . انه على حق دون شك في ادراجه الالهام في مرتبة أدنى من العقل والفن في مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الأفضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهى مناقشات عميقة لان المتناقشين لا يعلون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى ان يفضل الفن ويقول انه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لاشيء الا انها هوايته الخاصة . ومثل هذه المناقشة عميقة . ويجب ان تتقرر المسألة وفق مبدأ ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق أو المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو فى ذاته أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، أما الفلسفة لمستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . اذن الفلسفة هى الاملى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب ان تعترف بهذا غناها لا يجب ان تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة . انه يجب بشكل ما ان يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة ان الفن هو غابة فى ذاتها وفى هذا يكمن فشل افلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة القدرة الفنية فى تأليفه والذى كتاباته من اصم التأليف العلمية كان أكثر عدلا للفن من افلاطون ونظريته أكثر اقتناعا . ان افلاطون هو نفسه غنان عظيم لكنه غير منصف بالرة للفن . والسبب فى هذا ان ارسطو منصف للفن هو أنه لم يكن غنانا . فلما كان مجرد فيلسوف غنان كتاباته علمية وغير غنية . وهذا يمكنه من تبين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جداراته الخاصة . اما افلاطون فلم يستطع ان يبتى على الاثنى منفصلين . ان محاوراته هى أعمال فنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سوء على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين انه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . ان ممارسته كفيلسوف — غنان هى ان يستخدم الفن الادبى كوسيلة — لحسب للتعبير عن الامكار الفلسفية ، وهذا يلون نظرتة الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظرتة فى هذا الموضوع

## (٧) تقييم نقدي لفلسفة أفلاطون

ماذا أردنا أن نكون تقييما منصفا لقيمة فلسفة أفلاطون فلا يجب أن نصب نقدنا على النقاط الثانوية والتفاصيل الخارجية والخطوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ إلى القلب ونحكم على لبه . فوسط الكم الهائل من الفكر الذي قال به أفلاطون في جميع أقسام التأمل نجد أن الأطروحة المحورية للمذهب كله هي نظرية المثل . وكل شيء عداها مشتق من هذا . أن نظريته في الفيزياء وفلسفته الاخلاقية ونظريته السياسية وآراءه في الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا إذن يجب أن نتطلع إلى جدارات مذهب أفلاطون وأوجه النقص فيه .

أن نظرية المثل ليست شيئا قفز فجأة في العالم من عقل أفلاطون ، كلها جذورها في الماضي . وكما أوضح أرسطو فإنها نتيجة التحديدات الايلية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نمت أساسا من التفرقة بين الحس والعقل وهي خاصة عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيديس . لقد كان بارمنيديس أول من أكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمي . وكان هيرقليطس وحتى ديمتريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الازمة مع السومسطائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسس المعرفة كلها على الاحساس وهذا مبعث المعارضة لهما من جانب سقراط وأفلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : وأضاف أفلاطون إلى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصوى التي منها يستمد الكون . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية أفلاطون هي أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلي ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل فإنها هي الأطروحة الاساسية لكل المثالية . ومثلا أفلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى في الفلسفة . واعتبار المطلق

هو العقل انما هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان افلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو يعطيه مكانته الكبرى في تاريخ الفلسفة . ان كون المطلق هو الفكر الكلى هو ما ساهم به افلاطون في التأهل الفلسفى في العالم وهذا هو تاجه المشرف .

ولكن علينا ان نفوض الى حد ما في التفاصيل نعلمنا ان نتبين الى اى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وانا فى كلامى عن الايبانيين قلت ان اية فلسفة ناجحة يجب ان تحقق شرطين على الاقل : اولا انها يجب ان تتحدث عن المطلق وان المطلق تادر على تفسير العالم ويجب ان يكون من الممكن العالم الععلى للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب ان يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب ايضا ان يفسر نفسه ، يجب ان يكون مطلقا حقا اى لا يجب ان نشير الى شىء خارجه وعدها لكى نفهمه . واذا كان علينا ان نلجأ الى شىء خارجى اذن فان مطلقنا لا يكون مطلقا على الاطلاق ، ان مبدانا الاول لا يكون اولا ، والشىء الذى يفسر به المطلق يجب ان يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب ان يكون مبدانا مطلقا يجب ان يكون معقولا تماما لا يجب ان يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الاطلاق . ان مبدانا الاول يجب ان يكون تفسيرا ذاتيا . ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نتبين اولا ما اذا كان مبدأ المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود الععلى للاشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ اولا ما هى علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول افلاطون ان الاشياء هى ( نسخ ) او ( محاكات ) للمثل . انها ( تشارك ) فى المثل . ان المثل هو ( نمط مثالى ) للاشياء . وهذه العبارات جميعا هى مجرد تشبيهات شعرية ، وهى لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لفترض اننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث اننا نفهم المقصود بـ ( المشاركة ) وان الاشياء هى بالمعنى الحرقى ( نسخ ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،



كيف تظهر ؟ . فإذا امكن حل هذه المعضلة فلا يكتفى ان نبين بفعل صوفي تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب هو مهمة الفلسفة لكي تفسره . وهذا السبب ايضا يجب أن يوجد في طبيعة المثل نفسها لاجلها . يجب أن تكون في طبيعة المثل ضرورة باطنية ترغمها على اعادة انتاجها في الاشياء . وهذا هو ما نعنيه بقولنا أن المثل هي تفسير كالموجود الاشياء . ولكن لا يوجد في مثل افلاطون مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على أنها الحقيقة الوحيدة ولها كل الحقيقة في ذاتها وهي كالمية بذاتها ، وهي لا ينقصها شيء . وليس ضروريا بالنسبة لها أن تدرك وجودها في التجلي العيني للاشياء لانها باعتبارها حقيقية تماما لا تحتاج الى تحقق . إذن لماذا لا تظل للأبد بسيطة كما هي ؟ لماذا تخرج من ذاتها في الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة في ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى اعادة انتاجها في الاشياء ؟ يوجد — كما يعرف — اشياء بيضاء في الكون ، ويقال لنا أن وجودها يفسره مثال البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض اشياء بيضاء ؟ أنه هو نفسه البياض الكامل ، فلماذا لا يظل بذاته بمعزل وسلكن في عالم المثل طوال الابدية ؟ لا نستطيع أن نثبت المسألة لا توجد في المثل ضرورة تدفعنا نحو اعادة انتاج نفسها وهذا يعنى أنها ليس لها أى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على افلاطون أن يقوم بمحاولة لمواجهة هذه الصعوبة . ولما كانت المثل هي نفسها عقيمة من انتاج الاشياء فان افلاطون وقد عجز عن حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف . فقد حط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على أنه يشكل المادة على صورة المثل . وكون افلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين أنه في المثل نفسها لا يوجد أساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير أى شيء فان الله يستدعى ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد أن افلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود قد تخلى من الناحية العملية من نظريته في المثل ويرتد الى نزعة مؤلمة نجة . او اذا قلنا أن مصطلح الله لا يجب أن نتناوله حزنيا — أن افلاطون استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهي لثال الخير إذن فان هذا ينقذ افلاطون

من اتهامه بادراج نزعة مؤلمة لا تتشى مع فلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفي هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب ان نفسره مثال الخير ، غير ان هذا المثال عقيم عمق المثل الاخرى .

وفي هذا الصدد ايضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شيء مؤسسا في الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، اذن فان الكون كله يجب ان يتناسك في مذهب وكل الاجزاء فيه تنبع من المثل . فاذا وجد في الكون اى شيء يقف بمعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثل اذن فسوف تفشل الفلسفة في تفسير العالم وتكون امامنا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط ايضا على المادة . ان الله يتناول المادة ويشكلها في هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هي هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هي المثل ، فان المادة مثل كل شيء آخر يجب ان تتأسس في المثل . لكن ليس هذا ما نجد في مذهب افلاطون ، فالمادة تظهر كمبدأ مستقل عن المثل . ولما كان وجودها اصيلا غير مستمد من شيء آخر فيجب ان تكون هي ذاتها جوهرها . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسببه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها في المثل او في اى شيء خارجه فاننا يجب ان نقول انه وجود مطلق رغم ان افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . ان المثل والمادة تتواجهان في مذهب افلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متأزرتا على نحو اخلاقي وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده في الانفصال المطلق الذى اقامه افلاطون بين الحس والعقل . لقد اقام عالم الحس في جانب وعالم العقل في الجانب الاخر شأن الاشياء المختلفة والمتعارضة وتعارضتا تاما ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له ان يعبر الهوة التى خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تتأسس على مثل هذه الفروض لتنتهي في نقاط عديدة في المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسفة اصيلة يجب ان تدرك هذه

الفرقة وما لاشك فيه أيضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل الا انهما يجب ان يكونوا في هوية ، يجب ان يكونا تيارين مختلطين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى ان الفلسفة التى تعتقد ان الحقيقة المطلقة قائمة فى العقل يجب ان تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع أفلاطون أن يتبين الهوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما فان فلسفته تصبغ جهدا عقيما مستمرا لخطى الفئائية الناتجة .

وهكذا فان الجواب على تساؤلنا الاول عما اذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الاشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا فننتقل الى المحك الثانى : هل مبدا المثل مبداً فيه تفسير ذاتى ؟ ان مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبداً — مثل مبداً المبادئ — يرد الكون كله الى عامل غامض مطلق . فحتى اذا ظهر أن سبب كل شىء هو المادة فانه لايزال أمامنا أن نتساءل من سبب المادة . ونحن لا نستطيع ان نثبت ان أى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . انها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون إعطاء أى سبب لها . ومبدأنا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل من سبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفسه ومن ثم يشبع فى ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والان لا يوجد الا مبداً واحد فى العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . انك تستطيع أن تسأل عن سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكنك لا تستطيع أن تسأل عن سبب العقل لان العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة اخرى . عندما نطلب تفسيراً لى شىء ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ الانقصد أن الفىء يبدو لنا لا عقلانياً ونحن نريد أن نظهر انه عقلانى ؟ وعندنا يتم هذا القول أنه تم تفسيره ، فلفكر على سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، ان الناس غالباً ما يتحدث عنها على انها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو عرفنا هذا فانه لن يفسر أى شىء . لنفرض أن الشر بدأ لان شخصاً ما اكل تفاحة ، فهل يجمل هذا المسألة أكثر جلاء ؟ هل نشعر أن معضلاتنا عن وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو منا

نريد ان نعرفه . العضلة هي ان الشر يبدو لنا شيئا لا عقلانيا ، المشكلة لا تحل الا بان يظهر لنا ان هناك سببا عقليا يحتم وجود الشر . اظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . ان تفسير شيء اذن يعنى ان الشيء عقلانى . ونستطيع الان ان نطلب بان يتم اظهار كل شيء آخر فى العالم على انه ضرورى . لكننا لا نستطيع ان نطلب من الفيلسوف ان يبين ان العقل ضرورة عقلانية ، فهذا عبث . العقل هو ما هو عقلانى باطلاق من قبل ، انه ما يفسر نفسه ، انه علة نفسه ، انه مبدأ ذاتى التفسير . اذن هذا ما يجب ان يكون عليه المبدأ الذى تبحث عنه ، لقد قلنا ان المطلق يجب ان يكون مبدأ ذاتى التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فان المطلق هو العقل .

ولقد كانت عظيمة وروعة افلاطون انه تبين هذا ومن ثم اصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالقول بان المطلق هو المفاهيم هو نفس القول انه العقل . وقد يبدو — اذن — ان افلاطون قد حقق القاعدة الثانية للنقد ، فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير . ولكن لانستطيع ان نقفز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . بمجرد كلمة العقل ليس مفتاحا يفتح لنا ابواب الكون ، فهناك شيء ضرورى مطلوب أكثر من مجرد كلمة ، فموجب ان يقال لنا فى الواقع ما هو العقل . وهناك معنيان يمكننا ان نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثانى غير مشروع . من غير المشروع ان نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن انه سيتم تفسيره لنا فى اطار شيء آخر ليس هو العقل . وهذا يعنى ان نكف عن ايماننا بان العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل فى شيء ليس هو العقل ، وهذا يعنى الاعتراف . فان العقل هو فى ذاته ليس عقلا ، وهذا عبث . لكن من المشروع ان نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو ( محتوى ) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن ان نعرف ما اذا كان أى مفهوم جزئى هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح ان هذا لا يتم الا بتأكيد ما اذا كان مفهوما عقليا . فاذا كان المفهوم عقلانيا تماما اذن فانه جزء من العقل واذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل . اذن ما نحتاج اليه هو مجرد تفصيلي بكل المفاهيم التى يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم عقلانى حقا . وواضح اننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نضع بداية مقننه فى الفلسفة ، فقبل أن نستطيع أن نبين أن العقل يستطيع أن يفسر أى أنه يعقلن العالم يجب أن نبين أولا أن العقل نفسه عقلانى أو اذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن ( تصورنا ) للعقل هو تصور عقلى . يجب الا تكون هناك وقائع غير مفسرة ، لا يجب ان تكون هناك أية أسرار وأماكن مظلمة فى فكرتنا من العقل . يجب أن ينفذ منه نور العقل ، يجب أن يكون شفافا ، بلوريا . وكيف يمكن أن نأهل فى تفسير العالم اذا كان مبدانا الاول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

اذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلانى وهذا يعنى انه مفهوم ( ضرورى ) . والغضية الضرورية هى الغضية التى يكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان اربعة عكسها مستحيل . وهكذا نجد عند افلاطون أن المثل لكى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفي حقيقتها ، ليجب أن يستحيل الاعتقاد فى العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيها يجب أظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لايمكن تفسيرها . ومن مثل هذه الواقعة نقول أنها كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هو تبين ضرورتها فلا نتبين أنها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

والا ، أن مثل افلاطون ليست من هذا النوع الضرورى . يقال لنا أن هناك مثلا للبياض ، ولكن لماذا يجب أن يكون هناك مثل هذا المثل ؟ انها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع أن نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء أو مثال البياض ، وأن أنكار حقيقة هذا المثل ليس فيه تناقض ذاتى . ولنطرح المسألة بطريقة أخرى : لاشك أن هناك أشياء بيضاء فى العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الأشياء الأخرى . فليجأ افلاطون

الى التفسير فيقول ان هناك اشياء بيضاء لان هناك مثالا للبياض ، ولكن في هذه الحالة لماذا هناك مثال للبياض ؟ لا نستطيع ان نتبين المسألة فلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشئ نفسه ينطبق على كل المثل الاخرى . انها ليست مفاهيم عقلانية ، انها ليست جزءا من نسق العقل .

وربما عند هذه النقطة يشرق علينا شعاع من امل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، اظلم يؤكد افلاطون ان السبب المطلق واساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الاتصى ؟ ماذا كان هذا هكذا بهذا يعنى ان المثل الدنيا يجب ان تجد ضرورتها في المثال الاتصى . واذا استطعنا ان نتبين ان مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الاخرى انن لان هذه المثل الاخرى تكون قد فسرت حقا . بقول آخر ، يجب ان نكون قادرين على استخلاص كل المثل الاخرى من هذا المثال الواحد . يجب ان نتمكن من اظهار ان كل المثل الاخرى تصدر عن مثال الخير وقد اطمى لنسا وان نفترض الخير وننكر المثل الاخرى سيكون امرا متناقضا لا يمكن التفكير فيه .

وهناك عدة مثل عند افلاطون تشير الى نوع الاستنباط الذى نطلبه . فمثلا ، في محاوره ( بارمنيدس ) اظهر ان مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فانت لا تستطيع ان تفكر في الواحد بدون ان تفكر ايضا في الكثرة ، وهذا يعنى ان الكثرة مستمدة من الواحد وان الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب ان نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح ان هذا مستحيل . يمكنك ان تحلل الخير كما تريد وتستطيع ان توجهه في كل اتجاه تتخيله لكنك لا تستطيع ان تستخلص البياض منه فالمثالان لا يتضمن كل منهما الاخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الاخر . والامر نفسه مع كل المثل الاخرى ، ما من واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما ان المثل الدنيا لا تحتوى الا على ما هو مشترك بين اشياء غنة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا ايضا تضم ما هو مشترك مع المثل التى تندرج تحتها ولكنها تستبعد ما ليس مشتركا . فمثلا، مثال اللون يحتوى الشئ المشترك في الابيض والازرق

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشترك .  
الاخضر - مثلا - ليس ابيض، ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض  
وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك ايضا  
بائنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها  
لكن كل الباقي يظل خارجه . وهكذا فان مثال البياض كامل في نوعه ولما  
كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذى تتفق فيه  
جميعا الا وهو الكمال نفسه. ولكن هذا يعنى أن كمال مثال البياض وارد في  
المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى  
مستبعدة . ان صفته النوعية هى بياضه . وهكذا فان كمال البياض  
وارد في الخير اكن البياض ليس واردا ومن ثم يستحيل استخلاص  
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض. انك لاتستطيع ان تستخلص  
منه ما ليس فيه . وعندما استخلص الملائون الكثير من الواحد لم يفعل هذا  
بان يظهر ان الواحد يحتوى الكثير بحسب ، انه لا يستطيع ان يستخلص  
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض .

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد  
وقائع ، والامل في ان ضرورتها في المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض اننا  
اغضينا عن هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك  
مثالا للخير . اذن لماذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة في ذلك ؟ اننا  
لانستطيع ان نتبين اية ضرورة . وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل  
على المثال الاقصى. قد يكون الخير مثلا ضروريا ولكن الملائون لم يظهره هذا .

وهكذا بالرغم من ان الملائون قد عين العقل على انه المطلق وعلى  
الرغم من ان العقل هو مبدأ تفسيره ذاتى فان جرده للمحتوى التفصيلي  
للعقل غير مقنع حتى انه ما من مفهوم من المفاهيم التى ادرجها فيه تظهر  
حقا على انها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث  
عند المحك الاول . انه لم يفسر العالم من المثل كما انه لم يجعل المثل تفسر  
نفسها .

وهناك تصور آخر في مذهب افلاطون له أهمية كبرى ، غلى هذا المذهب يسرى خلط بين افكار الحقيقة والوجود والفرقة بين الواسع والوجود صفة جوهرية في كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية الضبابية عند الايليين فسوف ننتبين هذه المسألة. لقد راينا زينون ينفي الحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينف وجود العالم ، فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما فان الوهم موجود . ان ما انكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هي اذن ؟ يرد الايليون فيقولون انها الوجود العام ، لكن الوجود العام لا يوجد ، فان ما يوجد هو هذا او ذاك النوع الجزئي من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا في اى مكان ، وهكذا نفي الايليون اولا ان الوجود هو الحقيقة ثم نفوا ان الحقيقة موجودة . وهم انفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة في موقفهم الكلى .

ومع تطور كامل للمثالية كما عند افلاطون لايزال هذا واضحا اكثر وهو بمعنى ما من المعانى هكذا . فالحصان الجزئى ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد انه موجود والحصان الكلى حقيقى لكنه لا يوجد . ولكن حول هذه النقطة الاخيرة ينهار افلاطون . انه لا يستطيع ان يقاوم الاغراء بالتفكير في الحقيقة المطلقة على انها موجودة ومن ثم فان المثل لا يتم التفكير فيها على انها مثل الكلى الحقيقى في العالم بل على ان لها وجودا منفصلا في العالم خاصا بها .

ولابد ان افلاطون قد ادرك ما هو متضمن في الحقيقة في موقفه الكلى وهو ان الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ، فهو يقول لنا انها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا . غير ان كل شيء يوجد هو شيء جزئى . مرة اخرى انه يقول لنا ان المثل خارج الزمن . ولكن ما يوجد في زمن ما . وهنا — اذن — تبسّدو هذه الفكرة المثالية المحورية ثابتة في عقل افلاطون . ولكن عندما ينطلق للتحدث عن التذكر والتناسخ وعند ما يقول لنا ان النفس نبيل الميلاد كانت تسكن في عالم المثل الذى تأمل ان تعود اليه بالموت فان من الواضح ان افلاطون قد نسي فلسفته وانه يفكر الان في المثل على انها موجودات فردية في عالم خاص بها . انه عالم المثل الذى له وجود ومكان منفصلا بخصانه . انه ليس هذا العالم ، انه عالم



مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الأفلاطونية التي بدأت على مستوى ربيع من التفكير المثالي وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهي بتحويل الكللى نفسه الى انه مجرد جزئى موجود . وهذه هي القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لا يستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصور تتكون من ماديات حسية ولما كنا لانستطيع تكوين صورة أية شىء ليس شيئا جزئيا فان تشكيل صورة للكللى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه اى على انه جزئى فردى . وهكذا يرتكب أفلاطون الخطيئة نفسها التي يمكن أن تعزى الى اى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شىء .

ولنلخص الامر فنقول ان أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية والمبادر لكل الحقائق التالية في الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته غجة ، وهي لا تستطيع أن تفسر العالم ، أنها لا تستطيع أن تفسر نفسها . وهي لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها لأنها قالت ولاول مرة في التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هي الكل وأن مباشرتها تنسى عقيدتها وتغرق في النزعة الجزئية التي تعتبر المثل أفرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التي شرع أرسطو في تصحيحها للوصول الى مثالية أكثر صفاء هي القذى في عين الأفلاطون

## الفصل الثالث عشر

### أرسطو

#### ١ - الحياة والكتابات والطابع العام لامعانه :

ولد أرسطو في عام ٣٨٤ ق . م . في ستاجيرا ، وهي مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدوني ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذي أثر الى حد كبير في حياته ومصيره .

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصي عليه بروكسينوس الى اثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك في السابعة عشرة من عمره . وفي العصور التالية حاول الذين يقتلون من شأنه المغرمون بتلطّيح شخصيته ان يتهموه ( بجحوده ) نحو أستاذه أفلاطون . ويقال ان أفلاطون في شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاسياعات التي تلقت في المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أسناس لوضع أي لوم على أرسطو لايجاد المقامب لأفلاطون وهي مقامب لا وجود لها او كانت مبالغاً فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الاشارة الى أفلاطون في أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال اذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على أفلاطون ان يظل لمدة عشرين عاماً في الأكاديمية ولم يتركها الا عند وفاة أفلاطون . زيادة على ذلك ، بالرغم من ان أرسطو في أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فانه لا يوجد في هذه الهجمات أي اجراءات بالتعامل أو الاستياء الشخصي ، بل بالعكس ، أشار الى نفسه على انه صديق أفلاطون لكنه صديق اكبر للحقيقة .

والحقيقة على اكبر احتمال — هي أن رجلا له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أمي وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الادنى في المدرسة وكما هو غالباً في حالة الشباب ذوي المقدرة فان التلميذ النابغة قد يعاتبى من نفاذ صبر الشباب . وليس في هذا شيئاً .

وبينما كان أرسطو فى الأكاديمية أظهر روحاً رفاعة وحماسة شديدة من أجل المودة فى كل أشكالها ، وهذه الروح تسببت فى ظهور ملح وطرائف فيها قدر من الحنيفة مثل معظم الملح والطرائف التى تتناسج حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص أنه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوقظه إذا نام ن كثرة أجهاده فى لدرس .

وفى عام ٣٤٧ ق . م مات أملاطون وأخيراً ابن أخته سبسيبيوس رئيساً للأكاديمية وقد غامر أرسطو أيضاً مع زميل الدراسة أكرينو قراطس ولجأ الى بلاط هرمياس ملك أنارنيوس فى آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات أملاطون واستقبل الفيلسوفين الشابين كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات فى أنارنيوس . وهناك تزوج بثيباس ابنة عم الملك . وفى أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هرقلييس التى أنجبت له ولداً هو نيقوماخوس . وفى نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو الى ميظن وهناك ظل لعند سنين الى أن تلقى دموعاً من فيليب ملك مقدونيا لكى يكون مربياً للاسكندر الشاب الذى سيصبح فيما بعد تاهر العالم وكان آنذاك فى الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للاسكندر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والاسكندر قد أسبغوا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب الى أن البلاط المقدونى لم يزوده بحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالآلاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل أن هذه القصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه أنه فى أبحاثه العلمية والفلسفية كان معزراً بتأثير البلاط وأنه لم ينشغل بالبحث عن عون إذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الاسكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يتخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة . وانتهت مهمة أرسطو فعاد الى اثينا التى لم يزرها منذ وفاة أملاطون ولقد وجد المدرسة الأماطونية مزدهرة تحت أمرة أكرينو قراط كما وجد أن الأماطونية هى الفلسفة السائدة فى اثينا . ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة به فى مكان يسمى اللوثيوم

ويقترن بهذا أن أتباعه أصبحوا يعرفون في السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشي وهو يلقى محاضراته .

واستمرت فترة إقامته في أثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية . ويبدو أن هذه الفترة كانت اثر فترة في حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألفت في ذلك الوقت . ولكن في نهاية هذه الفترة تغيرت حظوظه في عام ٣٢٣ ق . م .

تولى الاسكندر الأكبر فجأة في بابل وسط انتصاره . وكانت الحكومة الاثينية في أيدي حزب موال للمقدونيين . وعند وفاة الاسكندر أطيح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدوني . ولقد كان الاسكندر يعد عند اليونان بمثل ما كان نابليون يعد في أوروبا منذ قرن .

لقد أهل المدن اليونانية الحرة ، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها في رعب دائم خشية الغزو . ولما أتم هذا الخوف بوفاء الاسكندر انفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة . ولقد كان أرسطو يعد دائما ممثلا وراميا للبلاط المقننى . وأن كان في الواقع لم يكن على وثام في الفترة الأخيرة مع الاسكندر الأوتوقراطي الفردى النزعة ووجه اليهم اتهام بعدم التقوى وحتى يفلت من العقاب هرب الى خالكيس في أيوبياي وذلك على حد قوله حتى لا تكون أمام الاثينيين فرصة أخرى للخطيئة في حق الفلسفة كما فعلوا من قبل في شخص سقراط وربما كان عازما على العودة الى أثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن في أول سنة من إقامته في خالكيس انقابه مرض مجائى ومات في سن الثالثة والسنتين في عام ٣٢٢ ق . م .

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالي أربعمائة كتاب وتحف دهشتنا لهذا الانتاج يوما ما عنقما نتذكر أن ما يسمى هنا ( كتابا ) مماثل كثيرا لما نسميه مصلا في البحث الحديث وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقى لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطى الكامل في كل انقسامه . وعلى أية حال

وصل اليها معظم الكتابات في حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة في « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فاننا نجد ان عدة كتب من « الميتافيزيقا » هي بلا شك كتب منقولة . وواضح ان كتبها اخرى وردت بترتيب خاطيء . ونحن نجد ان كتابا من الكتب يتوقف في منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالي نجد اننا في منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها في كتابات أرسطو الأخرى وان كان بدرجة أقل . ويبدو الأرجح ان لم يكن مقصودا بها ان تنتشر وهي في حالتها الراهنة ، فينقصها التفتيح النهائي واللمسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فان الكتابات هائلة في الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكنا لنتبع كل المواقف الرئيسية في تفكير أرسطو .

لقد رأينا - في حالة أفلاطون - وقد أهدت نشاطه الأدبي لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها في حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشئ نفسه ليس صحيحا في حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التي وصلت اليها يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو في اثينا أي بعد ان تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتوبا وناضجا وفي كامل تطوره ومنسالة ترتيب كتابته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فان نتيجة البحث النقدي تبين انه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق ويأتي بعد هذا العلم الفيزيائي ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذي ترك ناقصا .

ولا يجب ان ننسى ان أرسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان انسانا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن اعظم خبر فيه في عصره فيها عدا الرياضة على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفا مجردا . حتى ان ميولة الطبيعية كإمالة بالأخرى في مجال العلم الطبيعي من الفكر المجرّد ، غير أن تصميمه يبدو انه كان يشتغل على حقل لمعرفة كل مستوعبا كل العلوم الموجودة ورمض ما يبدو خاطئا عند سابقيه

ومضيفا للباقي تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فإن خطته لتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الأتمل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان مذاً في كل أنواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الأزمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثاً عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب عن مبادئ الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « في السماء » وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجي عن حياة الحيوان الذي شغف به للغاية . وتشمل أبحاثه كتباً عنوانها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات » وهو يحتوي على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق أن جاتبا كبيرا من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا أمراً محتماً في طفولة العلم . وقد اعتبر أن أرسطو أظهر معرفته بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وأن كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات لمس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل أن كل إنسان إما أن له عقلية من النمط الأرسطي أو عقلية من النمط الأفلاطوني . ولما كان هذا القول يتضمن أن أرسطو وأفلاطون متعارضان . فإنه أقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لأرسطو يستطيع أن يعزز الرأي القائل أن مذهبه الفلسفي معارض تماما لمذهب أفلاطون ، بل الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لا يزال مؤسساً على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون، أن مذهبه في الواقع هو تطور للأفلاطونية . فما هو السبب — إذن — في انتشار البكرة القائلة أن أرسطو عكس أفلاطون ولقد ( كانا ) متعارضين في عدة أمور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسي بينهما يعمد أعقب من اختلافاتهما . والاختلافات مصطنعة إلى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فإن الاختلافات هي الأكثر وضوحاً . والاختلافات أيضاً هي التي كانت الأكثر وضوحاً عند أرسطو نفسه . والرأي الشائع نشأ إلى حد كبير من أن أرسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم الفطرية الافلاطونية من المثل . ولقد كان باستمرار متهما بتأكيد الاختلاف بينه وبين افلاطون لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق . غير انه ليس في استطاعة انسان ان يحكم على علاقاته العميقة مع أسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عندما يهدأ فئار المعركة تحت صوت الماسي فيمكن المؤرخ ان يتبين حقيقة الأمور وينفذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذي كان فيه . لقد كان افلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته في نواح عديدة نجه ولا تطاق . وكانت رسالة أرسطو الخاصة هي ازالة هذه الأمور الفجة وتطوير الافلاطونية الى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعيا ضرورة ان يؤكد الأمور الفجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها أكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لافلاطون ان طورها الى ما كانت، تقتضى تناولها خاصا من جانبها . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التي كانت أكثر وضوحا بالنسبة له ولهذا كان مهتما ان يتخذ موقفا اشكاليا تجاه أستاذه على نحو شامل .

ولكن اذا كان الاتفاق أكثر عمقا عن الاختلافات وقائما على الاعتراف بالمثال على أنه الأساس المطبق للعالم فان الاختلافات لا تقل في هذا لفتا للأنظار . أولا ان أرسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما افلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز أرسطو بشأن مذهب افلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الحظ من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية في تكبير افلاطون غير ان عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفنا للغاية بالوقائع ، ولا يهم فروع المعرفة . فقد كان أرسطو يطلق الواقعة بحماسة شديدة ، وكانت لا تتبعو الافلاطون ذات أهمية على الاطلاق عادات بعض الحيوانات الغامضة مما يهم وحده هو متابعة معرفة المثال . لقد اشتط بعيدا لحد انكار ان معرفة العالم الحسى يمكن وصفها بانها معرفة على الاطلاق غير ان عادات الحيوانات تتبعو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أثار الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » من احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده ان أرسطو لا يعبا بالوقائع بل ينظر المسألة ( تقنيا ) من دماغه ويبدل الفحص المنطقي لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعمده ( عقلانيا ) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته .

وشيء طبيعي أن يكون بيكون ظالمسا لأرسطو فلقد كان بيكون مشغولا مع المفكرين الآخرين في مصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المعرسة التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم أنها تمثل تعاليم أرسطو الحقنة ، ولقد كان حقا أن الفلاسفة المدرسيين قد نظروا « قبلها » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءا لأنهم رجعوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة .

ولقد خلط بيكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك انسان أكثر احتفاء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة من الصبر والتغريب والعمل المثاني في جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل القماء متهما بخطيئة الأيراد استدلالا ( قبلية ) عندما لا تكون هناك حاجة إليها . ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكامن ، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتما . والتعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المثني للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلا ، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي في مكتته وهي عقله .

ثانيا : بالرغم من عقلانية أفلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم بتقدير كبير في تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلا غريزيا نحو التصوف . وهنا - مرة أخرى - نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤقنه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبها الفثري . أن أرسطو لا يعبا اطلاعا بالزخرفة وبيجاليات الأسلوب ، وهو يستبيدها تماما من عملة والشئ الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفتقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعنى بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقيحا ، ولكن ما يفقده



في الجمال يكسبه في وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب في التعبير عنها لها مصطلح محدد . وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكك ، ومن ثم فمئة واحد من أكبر مبتدعي المصطلحات في العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عدداً هائلاً من المصطلحات ، ولا نشط إذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لانه مخترع تاموس من المصطلحات الفنية . وكثيراً من المصطلحات التي لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الانسان تجريباً هي من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمي صارم لأنه بلا حس جمالي ، فالعكس تماماً هو الصحيح . وبحثة عن الفن يظهره على أنه خير ناقد في العالم القديم وهو في تفوقه وتقديره للجميل يبرز أفلاطون بكثير لكنه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شيء يقضى على الفن قدر اعتباره حاملاً للاستدلال العقلي . ولا شيء يقضى على الفلسفة قدر السماح بان يحكمها الشعر . وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

ومذهب أرسطو ينقسم الى خمسة أقسام هي :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة ؛

## (٢) المنطق

لا نحتاج الى أن نقول الشيء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع في الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعي الاستدلال الاستنباطي والاستقرائي يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة وناذرة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علماً ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائي ، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبياً . ولهذا فان اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطي الذي كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم فنحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضاً . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

الصورى ) وما هو موجود حتى يومنا هذا فى كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم فى جميع المدارس والجامعات هو فى جوهره منطق أرسطو . وكتاباتة عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب «المقولات العشرة والمجملات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتاب حديث عن المنطق الصورى . ولم يحدث أى تقدم الأسمى مجالين من جانب المناطقة بعد أرسطو ، أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحلى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما إذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هى مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضرورى فإنه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها الى القياس الحلى ، فالقياس الحلى هو النمط الأساسى للاستدلال ويمكن أن نرد إليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصورى التى قد أنتجها بعض المحدثين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهى ليست سوى شقشات أكاديمية الأفضل نسيانها بدلا من تذكرها . ومن ثم فإن منطق أرسطو يحتوى كل ما هو جوهرى فى هذا الموضوع . والأساس الوحيد الذى يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على إجراء تجريبى ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره تجميعا وتنظيما وتحليلا لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة واحدة بضربة معلم احده .

### (٣) الميتافيزيقا

ان البحث الذى يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فإن العنوان الذى اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو « الفلسفة الأولى » وهو يعنى بها معرفة المبادئ الأولى للكون أو أشد هذه المبادئ سموا أو أشدها عمومية . وكل فرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى فى القيمة بل لأنها أدنى فى التسلسل المنطقى وهى تتناول مبادئ أقل عمومية فى مجالها . .

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بها هو

موجود « أنها لا تدرس خصائص . ان نظرية أرسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعي من جعله ضد نظرية أفلاطون في المثل الآن مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على أشكال التصور التي وجدها عند أفلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدل على النحو التالي :

١ — ان افكار افلاطون لا تشرح وجود الأشياء ، فشرح السبب في ان العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية افلاطون في الاطلاع بهذا . فاذا ضربنا مثلا وقتلنا حتى وهي تعترف بأن فكرة البياض موجودة فماننا لا نستطيع ان نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء .

٢ — لم يشرح افلاطون علاقة المثل بالأشياء ، فيقال لنا ان الأشياء هي « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ بقول أرسطو ان افلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقي بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فانه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض ان مثال البياض ينتج الأشياء البيضاء وأن مثال الجمال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا ، فانه يبقى أنه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذي هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون سكونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر « كولردج » المرسوبة على محيط مرسوم غير ان العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وضرورة . ان افلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح ضرورة الأشياء التي لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء البيضاء فانه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذي يجعل هذه الأشياء تظهر وتتطور وتتاكل وتكف عن الوجود ، ولكي يمكن تفسير هذا لابد ان يكون هناك مبدأ ما للحركة في المثل نفسها . غير أنه لا يوجد شيء ثابتة وبلا حياة .

٤ — ان العالم يتكون من كثرة من الأشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب وجودها . وعن طريق الفرح كل ما يقوم به افلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة أخرى من الأشياء هي المثل . غير ان النتيجة الواحدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الأشیاء التي ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شيء ؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز عن إجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضامف العدد فسيكون الامر امانة أسهل في العد .

٥ — من المفروض في المثل أنها لا حسية لكنها في الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون أن مبدا لا حسياً ما يجب أن يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزاً عن إيجاد مثل هذا المبدأ فان كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس ونسبها لا حسية . لكن في الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الإنسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالي من المعنى « في حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئاً يبدو مختلفاً . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « مأقنمة » ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة في الديانة الشمسية .

يقول أرسطو : « وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فان المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الأشياء هي نسخ للمثل ولكننا نجد في الواقع ان المثل ليست سوى نسخ الأشياء .

٦ — ثم يأتي بعد هذا جدل « الشخصى الثالث » وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذي يلجا اليه لشرح ، ان المثل مقترضة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل ، وهكذا هناك عنصر عام في كل الناس ولهذا هناك مثال للإنسان . ولكن هناك أيضا عنصر عام مشترك للإنسان الفرد ومثال الإنسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والإنسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد آخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

٧ — غير ان أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك السدى

يلخص كل الاعتراضات الأخرى وفيه نزوة المقاصد والأغراض هو أن هذه النظرية تقترض أن المثل هي ماهيات الأشياء . ومع هذا تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ويضع المثل بعيدا في عالم غامض خاص بها . أن المثل باعتباره كليا لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئى . من الممكن القول أن الحقيقة في كل الجياد هي الجواد الكلى ، لكن الجواد الكلى ليس شيئا يوجد بذاته وفي استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهى أفلاطون الى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجياد المفردة التى نعرفها — شيء مفرد آخر في موضوع ما يسمى الجواد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء اسمه البيضا .

وهذا في الواقع نزوة التناقض الذاتى في نظرية المثل فهى نبدا بقولها أن الكلى هو الحقيقى والجزئى هو اللاحقيقى لكنها تقضى بالخطأ من شأن الكلى ليصل مرة أخرى الى الجزئى . ويشبه هذا قولنا أن خطأ أفلاطون يكمن أولا ( حقا ) في رؤيته للجواد على أنه غير حقيقى ولكن يشرع « خطأ » في تصور الحقيقى على أنه وجود .

ومن هذا الاعتراض الأخير تنبع فلسفة أرسطو الخاصة ، ومبداها الاساسى هو أن الكلى هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلى لا يوجد الا في الجزئى . ما هي الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول امام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو ماله وجود ( مستقل ) خاص به ، انه ذلك الذى يكون وجوده لا يتدفق فيه من أى مصدر خارج ذاته . وبالتالى فان الجوهر هو ما لا يكون محمولا أو صفة أبدا ، انه ذلك الذى يلحق به كل محمول . وهكذا في القضية « الذهب ثقل » ، الذهب هو الموضوع أو الجوهر و« ثقل » هو محموله . والثقل متوقف في وجوده على الذهب ولهذا فان الذهب لا الثقل هو الجوهر .

والآن ونحن نضع هذا في أذهاننا هل الكليات كما يقول أفلاطون جواهر كلا ، لأن الكلى هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعدد من أفراد فئة من الفئات . وهكذا فان مفهوم الإنسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس

جميعا . انه نفس المحمول « الانسانية » . لكن الانسانية لا يمكن ان توجد بمعزل عن البشر مثلها كالثقل لا يمكن ان يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل . اذن فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست أيضا جواهر جزئية لانه لا يوجد شيء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فاذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الأخرى وسوف نجد انك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة . نحن نقول الذهب ثقيل وأصفر وقابل للطرق الخ والآن فان الثقل والصفرة والصفات الأخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا ان الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته . انزع عنه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عقلك صلحة بيضاء تماما . انك بنزع الصفات قد نزعته انذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير في الذهب الا من خلال صفاته . انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب . ومن ثم فانسه لا يمكن اعتبار أي منهما جوهرا بمعزل عن الآخر . غير أن الصفات هي العناصر الكلية في الذهب ، والذهب بدون الصفات هو الجزئي والمعزول تماما . فالولا أن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك انذهب . ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات . وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب الا أن هذه الصفة لا تزال خاصة لشيء آخر في الكون والا فانها تكون مجهولة . ان كل صفة هي بالتالي كلية . ثانيا : ان الذهب بدون صفاته هو الجزئي المطلق . لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الأشياء الأخرى ، انه يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلية ليس جوهرا وكذلك الجزئي . ان كلا منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر . ان الجوهر يجب أن يكون مركبا من الاثنين ، انه يجب أن يكون الكلية في الجزئي . وهذا يعني أن ذلك وحده الذي يكون جوهرا هو الشيء الجزئي ، الذهب - مثلا - بكل صفاته المحيولة عليه .

وعادة ما يسود الاعتقاد أن أرسطو يتناقض مع ما قرره من قبل من ان الشيء الفردى المركب من الكلى والجزئى هو الجوهرى ، غير انه يسمح فيما بعد بواقع اسمى للكل ، او « الصورة » كما يسميها ويذكر فى الواقع — كما هو الشأن عند افلاطون — ان الكلى هو الوحيد الكلى بشكل مطلق أى ان الكلى هو الجوهر . وانا لا أتفق على انه يوجد أى تفكك لدى أرسطو . او بالأحرى ان التفكك هو تفكك فى الكلمات لا فى الفكر . اننا يجب ان نتذكر انه عندما يقول أرسطو ان الفردى لا الكلى هو الجوهر فانه يفكر فى افلاطون . ومع هذا انه يتفق مع افلاطون ان الكلى هو الحقيقى . وعندما يقول ان الكلى ليس جوهرًا فانه يقصد — ضد افلاطون — انه ليس موجودا ان ما يوجد وحده هو الشيء الجزئى المركب من الكلى والجزئى . وعندما يقول أو يضمن فى كلامه ان الكلى هو الجوهر فانه يعنى انه بالرغم من انه ليس موجودا الا انه حقيقى . ان كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك . انه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف ، وهذا هو كل ما هنالك والتطور اللاحق فى «ميتافيزيقا» أرسطو متوقف على مذهبه فى العلية وعلى أية حال فان المقصود بالعلية هنا يعنى تصورا أكثر اتساعا عما هو مفهوم من هذا المصطلح فى الأزمنة الحديثة . لقد حاولت فى المحاضرات السابقة أن أوضح التفرقة بين العلل والأسباب . ان علة شيء ما لا تعطى سببا معقولا له ومن ثم لا تفسره . ان العلة ليست الا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه . ان الموت ينجم عن الحادثة أو المرض لكن هذه العلل لا تفسر شيئا بشأن السبب الذى ينبغى أن يوجد به الموت اصلا فى العالم . والآن اذ نحن نتبلنا هذه التفرقة فانا يمكننا ان نقول ان تصور أرسطو للعلة يتضمن الشئيين اللذين نطلق عليهما العلل والأسباب . ان ما هو ضرورى سواء كان حقائق أو مبادئ ، سواء كان عللا أو أسبابا لفهم وجود شيء ما فهما كاملا أو حادثة من الأحداث وأرد فى الفكرة الأرسطية من العلية .

فاذا أخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فان أرسطو يجد ان هناك اربعة أنواع من العلل المادية والفاعلة والصورية والعلة الفاتية .

وهذه ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح أى شىء أن ننقضى  
علة أو أخرى بل أن العلل الأربعة يجب أن تكون ماثلة . فمى كل حالة من  
الوجود أو انتاج شىء من الأشياء فان العلل الأربعة تعمل فى وقت واحد .  
زيادة على ذلك فان العلل الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الانسانى  
والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الانسان وفى انتاج  
الأشياء على يد الطبيعة . وعلى أية حال هى أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها  
على نحو أسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نختار منه مثلا . أن  
العلة المادية لشيء ما من الأشياء هى الهوى التى يتكون منها . أن  
الهوى هى المادة الخام التى تصبح هى الشىء . فمثلا فى عمل تمثال  
من البرونز للاله هرمس فان البرونز هو العلة المادية للتمثال ، وربما يفضى  
هذا المثل بالانسان أن يفترض أن أرسطو يعنى بالعلة المادية هو ما يسميه  
نحن المادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نتبين بعد قليل أن المسئلة ليست على هذا النحو  
بالضرورة بالرغم من أن المسئلة على هذا النحو فى هذا المثل .  
والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائها على أنها علة الحركة . انها الطاقة  
أو القوة المحركة المطلوبة لحدوث التغير . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى  
بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من أى نوع .  
ان تغير ورقة من اللون الأخضر الى اللون الأصفر لهو تغير فى الحركة  
بالمعنى الذى عنده بمثل ما ان سقوط حجر من الحجاره هو حركة . إذن  
فان العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب ان ما يسبب  
البرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هذا التغير هو النحات ، لهذا فانه  
العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو فاتها جوهر وماهية  
الشىء ، والآن نجد أن ماهية الشىء وأردة فى تعريفه فى أن التعريف هو  
شرح المفهوم . ولهذا فان العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما ينسبها  
أفلاطون — مثال الشىء . وهكذا تعاود مثل أفلاطون الظهور فى أرسطو  
كعمل صورية . والعلة الفاعلة هى النهاية ، والغرض أو الهدف الذى  
تستهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فان تمامه هذا النشاط ،  
أى ما يستهدفه النحات هو التمثال المكتمل نفسه . والعلة الفاعلة  
للشىء بصفة عامة هو الشىء ذاته ، الوجود المكتمل للشىء .



وهكذا نستطيع ان نتبين في التوكيف ان هذا التصور للعلة اكثر رحابة من التصور الحديث ، ماذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل للعلة على انها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد انه يحدد العلة على انها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية في التو ، لان العلة الغائية هي النهائية وليست حدا سابقا في الزمان . كما انها لا تتضمن العلل الصورية ، وذلك لاننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءا من علته . ولا يتركنا هذا الا مع العلتين المادية والفاعلة وهاتان العلتان تتغلغلان على نحو نج مع الافكار الحديثة من المادة والطاقة . وحتى العلل الفاعلة لأرسطو تبدو في ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من ان العلة الفاعلة هي الطائفة التي تنتج الحركة فان العلم الحديث يعتبرها طائفة آلية خالصة على حين ان أرسطو يفكر فيها — كما سوف نقبين — كقوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية . ولكن لا يجب ان نعترض من قولنا ان الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فاننا نسئ ان أرسطو مخطيء في اضافتها أو ان الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . ان المسألة ليست مسألة افضلية أولا انضلية على الاطلاق . ان العلم الحديث لا ينكر بالمرّة حقيقة العلتين الصورية والغاية . كل ما هنالك انه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة لتعلم ما اذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هو العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سبيل المثال — ان العلل الصورية ليست موضع نظر العلم لانها ليست بالمعنى الحديث عللا على الاطلاق . فهي ما أسميناه بالأسباب . فاذا كان علينا ان نشرح وجود شيء ما في الكون فانه من الضروري ادراج علل صورية ومفاهيم لظهور لماذا توجد الأشياء ولاظهار اسبابها في الواقع . غير ان العلم لا يبذل اية محاولة لتفسير وجود الأشياء ، فهو يأخذ وجودها قضية مسلمة ويحاول ان يتبع تاريخها وعلاقتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلل الصورية . انه يريد ان يطرح التصور الآلي للكون ومن ثم لا ينظر الا في العلل الآلية . غير ان نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علما تشمل كلا من مبادئ الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شسبنا جديدا تماما تصغر لأول مرة من عقله . فهو لم يهجومه على أية مشكلة كانت عاقبته أن يبدأ بالتأير السائد والآراء السابقة لينقددها ويطرح ما لا قيمة له لكي يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وانكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كطور لآراء السابقين . وهذا المسار هو الذي يتبعه أيضا في الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى في كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس إلى أفلاطون لإظهار كيف أن العلة الأربعة قد أدركها السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سموا إلى شرح كل شيء عن طريق المادة وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بأنها الماء ووصفها أنكسماندريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث عنها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد أمبيدوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها أنكساجوراس فحدا لا متناهيا من أنواع المادنة . غير أن النقطة الجوهرية هي أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

أذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة مخسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة « فإن الشيء نفسه قد أرشدهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخسب ليس علة تحوله إلى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله إلى تثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . إن الأيليين لم يتبينوها لأنهم أنكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو أن بار منيذس مع هذا قد تأرجح حول هذه النقطة وأباح على شكل فامض وجود علة ثابتة حينها على أنها الحار والبارد . والإشارة بطبيعة الحال إلى الجزء الثاني من قصيدة بارمنيذس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن منصرا واحدا — النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أي أنه أكثر انتاجا للحركة . ومن المؤكد أن أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

هين القوى المحركة بآثارها التناغم والتنافر ، الحب والكراهية . كما استخدم  
انكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة سحرية .

وربما أدرك العلل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالاعداد أشكال  
أو صور . غير أنهم اخطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى  
مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي  
تصنع منها الأشياء .

وكان افلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية .  
لان العلل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل افلاطون . غير ان فلسفة  
افلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلة  
الصورية لان افلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت  
المثل ليس فيها مبدأ الحركة فان مذهب افلاطون لا يحتوى على علة فاعلة .  
أما بالنسبة للعلل الغائية فان لدى افلاطون فكرة غامضة هى أن  
كل شيء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم  
يطوره . ولقد أدرج انكساجوراس العلل الغائية فى الفلسفة فان مذهبه  
عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما  
الكون ولكن مع تطور مذهبه نسي هذا الأمر واستخدم العقل لا لشيء  
سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شيء لا يزيد  
شيئا عن العلة الفاعلة .

والنتيجة أن اسطو يجد العلل الأربع جميعا قد اعترف بها السابقون  
عليه بدرجة أو بأخرى وفى رأيه أن هذا يدعم مذهبه تدعيبا شديدا .  
ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة ومهومتين بوضوح فان السابقين  
عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية  
والغائية .

والخطوة التالية فى ميتافيزيقا أرسطو هى رد هذه المبادئ  
الأربعة الى مبدئين سماها الهولوى والصورة . ويحدث هذا التنقيص  
فى عدد العلل من طريق اظهار أن العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة  
الغائية كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولاً : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية ، المبهوم ، فكرة الشيء . والآن فإن العلة الغائية أو النهائية هي ببساطة تحقق فكرة الشيء في الواقع . أن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، أنه يستهدف صورته . وهكذا فإن الغاية ، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية .

وثانياً : فإن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفي رأي أرسطو أن ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذي تستهدفه في النهاية محسب . أن مسمى الأشياء جميعاً هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فإن النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هذا على نحو أفضل بضرب مثال . أن غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوط هي البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذي يتلاف أساساً في حركة بما تنجذب جوزة البلوط نحو غايتها وهي البلوط . ويمكننا أن نبين هذا أيضاً بشكل أكثر تحديداً في حالة المنتجات الانسانية فهنا المسمى نحو الغاية مدرك على حين أنه في الطبيعة غير مدرك أو فريزي . والعلة الفاعلة للتمثال هي النحات فهو الذي يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويبسطه يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل في عمله . أن فكرة الغاية ، العلة الغائية هي هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هنالك في علة الانتاج البشري أن فكرة الغاية ماثلة بالفعل في عقل النحات كدافع وفي الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هذا فإن الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هي علة الحركة . وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماه تنصهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء ، وهذا لا يترك إلا العلة المادية دون ردها إلى أي شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهولي والصورة .

والآن ، لما كانت الهولي والصورة هما المثلثين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو وبهما يهدى إلى تفسير الكون بأكمله فإن من الجوهرى أنه ينبغي

علينا تماما أن نفهم خصائصهما . غاولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى ندهما بوضوح وهذا حق تماما لأنها مبدآن متناقضتان ومن ثم فهما منفصلان فى الذهن ولكنها غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . ان كل شيء موجود أى كل شيء فردى هو مركب من الهيولى والصورة . ويمكننا أن نغارنهما فى هذا المجال بالمادة وشكل الشيء وان كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل . ان الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف أنه لا توجد أشياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات . فلا توجد إلا أشياء مربعة وأشياء مستديرة الخ . ولما لم تكن هناك أشكال بدون أشياء فكذلك لا توجد أشياء بدون أشكال . أننا نتحدث عن أشياء لا شكل لها . . . ولكن هذا لا يعنى سوى أن شكلها غير منظم أو غير معتاد فلا بد للشيء أن يكون له شكل ما . ومع هذا فإنه بالرغم من أن الشكل والمادة لا ينفصلان فى الواقع فهما مبدآن متناقضتان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماما فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هذا لا تتناول إلا مع التجريدات . وبالمثل فإن الهيولى والصورة لا ينفصلان اطلاقا وأن أنتفكر فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها فهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هذا الشيء وفى الحقيقة ان تصور أن الأشكال يمكن أن توجد بنفسها فهو الخطأ عينه الذى اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا فالصورة هى المثال ولقد تصور أفلاطون ان المثل توجد فى عالم خاص بها . ومن هذا أيضا نستطيع ان نتبين ان الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثال والمثال هو الكلى . والقول بان الصورة والهيولى لا يمكن ان يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد الا فى الجزئى والذى — كما رأينا — هو النغمة الرئيسية فى فلسفة أرسطو . ولكننا الآن اذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الأشياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالبا ما نستخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى أرسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعندما نقول أن الهيولى هى الجزئى فإنا لا نقصد أنها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلى على الاطلاق .  
لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجودا . . فمثلا ان قطعة من الذهب لا توجد  
الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهذه الصفات هى ما لها  
بشكل مشترك مع الاثسياء الأخرى حتى ان الجزئى كجزئى ليس له وجود  
ولكن هذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهوى لا وجود لها بمعزل  
عن الصورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا ان أرسطو يتصد بالهوى عين  
ما يقصده نحن بالجواهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده  
بالصورة هو الشكل بكل بساطة ، والأآن وبالرغم من أن هناك صلة قبرى  
فى الامكار فان هذين الزوجين من الامكار غير متماثلين . فلنبدأ بالهوى .  
ان فكرتنا العادية عن المادة كجواهر فيزيائى هى تصور أى أن الشئ الذى  
تسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة وإلى الأبد ، انه ليس ماديا من  
جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة .  
كما أنه خلال سرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح أى شئ إلا أن يكون مادة أو هوى . . وما لا شك  
فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول  
الراديوم الى هيلوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول الى رصاص ،  
ولكن حتى مع هذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هوى . غير أن  
تصور أرسطو للهوى هو تصور نستبى ، للهوى والصورة متماثلتان ،  
وهما يصبان فى بعضهما ، فالشئ هو من ناحية هوى ومن ناحية أخرى  
صورة . وفى كل تغير تكون الهوى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى  
يطرأ عليه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . أن ما يصبح  
هو الهوى وما يصبح عليه هو الصورة . أن الخشب هوى إذا نظر اليه  
من ناحية علاقته بالسريز ، لأنه هو الذى يصبح سريرا ، غير أن الخشب  
هو الصورة إذا نظر اليه فى علاقته بالثبات الثامى لأنه هو الذى يصبح  
عليه الثبات . ان شجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هوى  
الاثك المصنوع من البلوط . ان الهوى والصورة مصطلحان تسيبان وهما  
بظهوران أيضا أن الصورة ليست مجرد شكل ، لأن ما هو صورة فى جانب  
هو هوى فى جانب آخر ، لكن الشكل لا يمكن أن يكون أى شئ إلا أن

يكون شكلا . . وبما لا شك فيه أن الشكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن في الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشكل هو جزء غير مهم من الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشكل ، إن الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، أنها هي الإطار المثالي — إذا جاز لنا مثل هذا القول — والذي فيه ينتظم الشيء . وتتضمن الصورة أيضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من أجله وهذا مماثل لغايته أو غلته الغائية . من ثم فإن الوظيفة وأردة في الصورة ، بمثلا وظيفه اليد هي قوتها على الإمساك وهذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا إذا فقدت وظيفتها ببتيرها فإنها تتعد بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميتة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لأن كل شيء جزئى هو مركب من الهيولى والصورة ، لك اليد الميتة قد فقدت أهم جزء من صورتها وهى بالنسبة لليد الحية مجرد هيولى وإن كانت بالنسبة للحم والعظم الذى تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — أذن — ليست مجرد شكل لأن اليد المتبورة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهيولى هى ما لة صفات ، لأن الصفات كلها كليات . أن قطعة الذهب صفراء وهذا يعنى ببساطة أنها تشترك فى الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشياء الصفراء الأخرى . والقول عن الشيء أنه يتصف بصفة ما يعنى وصفه ضمن فئة وما تشترك فيه الفئة هو شيء كلى ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهذا مماثل لقولنا أن الصورة والهيولى لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهيولى — أذن — هلامية تماما ، أنها ( البنية ) التى تضم كل شيء ، وهى لا تضم فى ذاتها أية صفة ، أنها لا صفات لها ، أنها لا تعين بدون صفة . وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصفة وما يجعله هذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالى لا توجد فروق فى الهيولى فالشيء لا يمكن أن يختلف عن غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة . ولما كانت الهيولى بلا صفات فليس فيها فروق وهذا يبين فى ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهيولى ليست مماثل لكرتنا عن الجواهر الفيزيائى . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيختلف النحاس عن الحديد ، لكن هذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده إن اختلاف النحاس من الحديد ليس مسألة اختلاف في الهيولى بل اختلاف في الصورة . وعلى هذا يمكن للهيولى أن تصبح أى شيء حسب الصورة المطبوعة عليها ، إن الهيولى هي إمكانية كل شيء وأن كانت هي في الواقع ليست شيئاً ، وهي لا تصبح شيئاً إلا بأحرازها للصورة ، وهذا يؤدي مباشرة إلى أكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هي نفسها الهيولى والفعل هو الصورة ، فالهيولى هي كل شيء بالإمكانية فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً ، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً ، ولكن ما يعطى الهيولى تمينا على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعليا هو الصورة وهكذا فإن واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالصيرورة ، وهي لغز طرحه الإيليون ولم يكف من إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الصيرورة ممكنة ؟ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس صيرورة فهو لا يتضمن أى تغير ، وإن انتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم . وعند أرسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجودا ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة في فلسفته تحل محل اللاوجود في المذاهب السابقة وهي تحل اللفظ لأنها ليست وجود مطلقا ، أنها لا وجود بقدر أنها لا شيء بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان . لهذا لا تتضمن الصيرورة القوة المستحيلة من العدم إلى الشيء ، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . ومن ثم فإن كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة إلى الفعل ، انتقال الهيولى إلى الصورة .

ولما كانت الهيولى ليست في ذاتها شيئاً ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هي الفعل ، هي الوجود الشامل والمتكامل فانه يترتب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الهيولى . لكن الهيولى هي ما يصبح الصورة . لهذا فمن ناحية الترتيب الزمنى الهيولى أسبق والصورة لاحقة .



ولكن فى الترتيب الفكرى وفى الواقع الأمر مذكوس ، فعندما نقول أن الهيولى هى امكانية ما سيصبح لمانه يتضمن أن ما ستصبح عليه مائل من قبل فيها مثاليا وبالامكان وأن لم يكن فعليا . لهذا فان الغاية مائلة من قبل فى البداية . ان شجرة البلوط قائمة فى جوزة البلوط على نحو مثالى والا فان شجرة البلوط تصدر عن جوزة البلوط اطلاقا . ولما كانت كل صيرورة هى نحو غاية ولا تحدث الا من أجل غاية ، فان الغاية هى المبدأ العامل والعلة الحقيقية للصيرورة . الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشيء نحو غاية كما تجذب قطعة الحديد للمغناطيس . ان الغاية هى التى تمارس هذه القوة ولهذا فان الغاية يجب أن تكون مائلة فى البداية لأنها لو لم تكن مائلة فلن تستطيع أن تمارس أية قوة . وهى ليست مائلة فحسب فى البداية ، انها خارجية عنها أيضا لان الغاية هى علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية اسبق من نتيجتها . وهكذا نجد ان الغاية أو مبدأ الصورة هو الأول المطلق فى الفكرة والواقع وأن تكن الأخيرة فى الزمن . فاذا سألنا — اذن — ما هى تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الأول الذى يصدر عنه الكون كله فان الجواب هو الغاية ، مبدأ الصورة ، ولما كانت الصورة هى الشكل ، المثال ، فاننا نكتبين أن هذه الأطروحة الأساسية هى نفسها أطروحة أفلاطون ، انها أطروحة كل مثالية وهى أن الفكر الكلى، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن أفلاطون الا فى انكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولى التى تعرض الصورة نفسها فيها .

ان هذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على أنها غريبة . ان الوجود المطلق عندما يتدفق فى الكون يجب أن يوصف بأنه ذلك الذى يقع فى نهاية تطور الكون والفلسفة يجب أن تنطلق لتبرير هذا بتأكيد ان الغاية سابقة على البداية حقا ، وهذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الانسان العادى ولهذا يبدو منفردا مليئا بالتناقض الظاهرى لكن المسألة ليست غريبة كما أنها ليست متناقضة ، هى صادقة وحقيقية وهى لا تبدو للانسان العادى الا لأنها تضرب فى الأشياء أعمق ما يستطيع . وهذه الفكرة هى فى الواقع جوهرية لمثالية متطورة والى أن يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم في الفلسفة . ونهجها يعد محكاً رائعاً فيما إذا كانت لدى الإنسان المعية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة أن كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقي ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الأمر هكذا فإن علاقة الوجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق . ومفكرة الإنسان العادي هي أنه إذا كان هناك مبدأ أول أو أنه على الإطلاق ، فيجب أن يكون موجوداً قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شيء نتيجه يظهر العالم إلى حيز الوجود . وهكذا يجري تصور المطلق على أنه العلة والعالم على أنه المعلول والعلة دائماً تسبق معلولها في الزمن أو إذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الإطلاق فإن تفكير الإنسان العادي سيفضي به إلى الاعتقاد بأنه ليس ضرورياً في تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الإطلاق . لكن إذا كان الزمن مجرد مظهر فإن هذه الطريقة كلها للنظر إلى الأشياء يجب أن تكون خاطئة . أن الله ليس متمناً بالعالم ارتباط العلة بالمعلول ، أنها ليست علاقة زمن على الإطلاق ، أنها علاقة ( منطوية ) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجهتها حتى أن الله إذ منح جاء العالم بالضرورة في أعقابه بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة المترتبة . وهذا هو السبب الذي دفعنا ونحن نناقش الفلاسفة أن نقول أنه من الممكن ( استنباط ) العالم من مبداه الأولى . فإذا كان المطلق هو مجرد علة العالم في الزمن فإنه لن يفسر العالم فالأمر كما ذكرت كثيراً من قبل . اللال لا تفسر شيئاً . ولكن إذا كان العالم مستنبط من المطلق فإن العالم يتم تفسيره ، يكون هناك ( غرض ) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشكل المقدمة الغرض العقلي للتوسط إلى النتيجة . أن نتيجة القياس تترتب على المقدمات أي أن المقدمات تأتي أولاً والنتيجة ثانياً . لكن المقدمة لا تأتي أولاً إلا في الفكر لا في الزمن ، أنه تتابع منطقي لا تتابع زمني ، وبالمثل فإن المطلق أو الصورة بلغة أرسطو هي من الناحية المنطقية أولاً لكنها ليست الأولى في الترتيب الزمني وبالرغم من أن الصورة هي الغاية فإنها في الفكر هي البداية المطلقة المطلقة ومن ثم فهي أساس العالم ، أنها المبدأ الأول الذي منه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض أنه إذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن فإن الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية . وهذا الاعتراض هو أساءة فهم لفلسفة أرسطو . فبالرغم من أن الأشياء في الزمن تسمى نحو الغاية أو النهاية على الإطلاق ، أو - بقول آخر -

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السمرورة في العالم هي ارتقاء مستمر للهيولى الى الصور الارقى والادنى ، فيترتب على هذا ان الكون يعرض سلما مستمرا للوجود . وما هو ارضى في السلم حيث تسود الصورة فان الأدنى هو ما تفوق الهيولى فيه الصورة . وفي أسفل السلم ستكون هناك الهيولى الهلامية المطلقة وفي قمة الصورة اللامادية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا أحد منهما يوجد لان الهيولى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتي في موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عمليسة من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الأدنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتي في قمة السلم ، الصورة المطلقة ، يسميه أرسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هي الفعل فان الله وحده هو الواقعي على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقي ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى في السلم هو الأكثر واقعية لانه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقي المطلق وهو الله السي اللاتحقيقي المطلق وهو الهيولى الهلامية . ثانيا : لما كان مبدأ الصورة يحتوى على العلة الصورية والغائية والفاعلة فان الله هو كل هذه العلة . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذي تسعى اليه كل الموجودات ، وكل موجود له دون شك غايته في ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الأدنى . ولما كانت غاية كل شيء هي الكمال المتكامل للشيء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . وأخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والسيرورة . انه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . وكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة ضرورية لتصور أرسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هي انتقال الشيء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبلائذ ، الحركة هي انتقال الهيولى الى الصورة . والصورة المطلقة لا يمكن أن تنتقل الى صورة ارقى ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التي يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركية المحرك الاول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة ، ان الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر ، وحركة هذا الشيء الاخر يتطلب علة أخرى ، فاذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فلانسا يجب أن نبحث عنه لحركتها وذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة والا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — ألا تكون متحركة .

وتبدو هذه الحجة الاخرة كما لو كان أرسطو يفكر الآن في إطار النزعة الالوية ، انها تبعد كما لو كان المحرك الاول هو في بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الغائية ، والله لا يكون هو المحرك الاول الامى صفته كفاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا التكون ولا الحركة فيه لها أية بداية ، وكل علة ميكانيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنا — أى ليس علة آتية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائية تعمل من الغاية ولكنه على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بداية وكذلك المحرك الاول .، ولما كان الكون ليست له بداية في الزمن فانه ليست له نهاية في الزمن ، وسيستمر الى الابد .، وغايته هي الصورة المطلقة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لانها لو كانت هكذا فهذا يعنى أن الصورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الهيولى .

ان الله فكر ، ولكنه فكر من أى شيء ؟ باعتباره صورة مطلقة ليس هو صورة الهيولى بل صورة الصورة . وهيولاه — اذا جازلنا القول — صورة . والصورة باعتبارها الكل هي الفكر ، وهذا يعطينا تعريف أرسطو الشهير لله على أنه « فكر الفكر » انه لا يفكر الا في ذاته ، انه ذات وموضوع تفكيره ، ان الناس باعتبارهم فنانين يفكرون في الاشياء المادية كما أفكر الآن في الورقة التي اكتب

عليها وكذلك يفكر الله في الفكر . بمصطلحات أكثر حداثة هو وعى ذاتى ، انه الذات — الموضوع المطلق . وأن تصور الله وهو يفكر في أى شيء عدا الفكر لهو تصور محال لأن غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفسه . إذ أننا فكرت في هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن ان تكون له اية غاية خارج ذاته . فلو قرر الله ان يفكر فى أى شيء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هو . وبتمبير آخر عن الفكرة نفسها يلجأ أرسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش فى نعمة أبدية ونعمته قائمة فى تأمل دائم لكلمة .

ويمكن للإنسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله أرسطو شخصا . لن نفيد النزعة القطعية هنا ، فأرسطو — مثل أفلاطون — لا يناقش هذه المسألة على الإطلاق ، ولم يفعل هذا أى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا ان نفعله هو أن ننظر للمسألة من زاويتين . بالنسبة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها أرسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق أو الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما ينطلق فى الحديث عن الله باعتباره يسكن فى نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا أخذت حرفيا لا يمكن ان تعنى سوى ان الله شخص مدرك ، فاذا قلنا ان هذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة انتشبيهية وكان كثير الاعتراض على أفلاطون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيق وأنه لا يحطم مبداه الخاص بالتعبير الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

فاذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل أنفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والان ، بدون الدخول فى مناقشة عميقة حول هذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فردا ووعيا وجودا) ، ولكننا نجد فى المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون أى جزئى فيه لا يكن أن يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن أن توجد . ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وان كلن هو الحقيقى بالطلاق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وأن الحط من شأن الحقيقى الى مسنوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام أرسطو أفلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة .  
فإذا اعتقد أن الله شخص فانه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

اذن لدينا مرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق .  
فإذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لفغته أرسطولفغته تشبيفية ويكون استخدامه  
لمثل هذه اللغة غير متسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهذا  
— على أية حال — مجرد عدم اتساق فى اللغة لا الفكر ، وهذا لا يعنى  
أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع فى  
التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللغة التشبيفية . فانه  
وجد نفسه مضطرا فى صفحات ثنيلة لاستخدامها . ان هناك بعض الإنكار  
الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الإطلاق بدون  
استخدام لغة التشبيه . ان اللغة هى صناعة الناس العاديين للأغراض  
العاجبة وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغائب على استخدام المصطلحات  
التي يعرف أنها تشبيفية بالنسبة لمعناه من غير أن تعبر بدقة عنه . وربما  
تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا وأقعة تحت هذه الضرورة ، وإذا كان  
أرسطو قد فعل هذا وكان غير متسق مع نفسه فنيا فلا عجب فى الأمر  
ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل أن الله شخص  
يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الذكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا  
يكون الأمر متعلقا بمجرد تفصيلا غير هامة بل بالنسبة للطروحة المحورية فى  
مذهبه وهذا يعنى أنه يسفغ نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضا  
تابعا مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة أرسطو ؟ ان لب هذه الفلسفة هو ان المطلق هو الكلى  
لكن الكلى لا يوجد بمعزل عن الجزئى . ولقد قدم أفلاطون  
الفكرة انواردة فى الشطر الاول من العبارة وأضاف  
أرسطو الشطر الثانى منها وهذا هو انجوهر فى فلسفته . وتأكيد ان الله ،  
الصورة المطلقة ، يوجد كفراد لأمر متناقض . وليس من المحتمل ان يتناقض  
الحيوية وبطريقة تمنى أن مذهبه يتهاوى على أرسطو فى مثل هذه المسألة  
الارض كبيت من الرمال .

وما أخلص اليه هو أنه لم يكن تصد أرسطو أن ما يسميه الله يجب اعتباره شخصاً ، فالإنسان فكر ولكنه ليس فكراً ذاتياً . أنه ليس فكراً موجوداً في عقل ، بل هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقياً وموضوعياً فيجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ ، والفكر المطلق هو الحقيقي باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميثاقنا أرسطو .

### (٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

ان الكون الموجود هو سلم للوجود الصام يقع بين طرفين من الهولوية الهلامية والصورة الانلامادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ عام ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . ان انتقال الهولوية الى الشكل يجب أن يتضح في مراحل الهولوية المختلفة في عالم الطبيعة . وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو .

إذا أردنا ان نفهم الطبيعة فعلياً أن نضع في الازهان بعض الآراء العامة . أولاً : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فان العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالاً من الهولوية الى الصورة هي حركة نحو غايات في الأساس . ولكل شيء في الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شيء بدون غرض والطبيعة تبحث في كل موضوع عن إجراء أفضل الممكنات . ونحن نجد في كل موضوع شواهد للتصاميم والخطأ العقلية . وفلسفة أرسطو في الطبيعة في جوهرها فلسفة غائية . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح في النهاية غائبة لان العلة الفاعلة الحقيقية هي العلة النهائية الغائية .

ولكن إذا لم يكن هناك شيء في الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الافق ان هذا الرأي لا يعني ان كل شيء يوجد من أجل استخدام الانسان وان الشمس قد خلقت لاعطائه النور بالنهار

وخلق القمر ليعطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيته من الحق القبول بشكل ما . ان كل شيء آخر تحت ملك القمر هو ( من أجل ) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الارضى ولما كان هو الغاية الأعلى لثمة يتضمن كل الغايات الأدنى . ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الأدنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن انتصاميم في الطبيعة تعنى أن الطبيعة وأعية بتصاميمها أو أن نفترض من جهة أخرى أن هناك وعيا ووجودا خارج العالم الذى يدبره ويتحكم فيه . ان هذا الافتراض الاخير مستبعد لأن الله ليس شخصا وأعيا موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب عبثيته الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الأرض الواعى بغاياته هو الإنسان . وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلى وأن نشاطاتها تبدو أنها محكومة بالتصاميم ، ولكن هذا لا يفترض أنها كائنات عاقلة ، وهى تحقق غايتها بالفريزة . وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا أن حركاتها فرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض أنها حركات متمدة وواعية . وهذه النشاطات المتكتمة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعنى أن الفريزة وحتى القوى الآلية مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل . لا يعنى هذا أنها مخلوقة بالعقل ، بل (هى) انعقل وهو يتكشف في الاشكال الدنيا . ولقد سبق وأنا أعلق على ثنائىة انفلاطون في الحس والعقل أن ذكرت أن أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالفرقة بين الحس والعقل يجب — مع هذا — أن تجد موضوعا لوحدها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سوى شكل أدنى للعقل ولقد استوعب ارسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل . والحصله ان الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهى تعمل هذا على نحو فريزى وتلقائى وهى أشبه بالفنان البدع الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالفريزة أو كما يجب أن نقول بالالهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها أو القواعد التى يجب اتباعها لى تحقيق .



وفى عملية الطبيعة أو سرورتها الصورة دائما هي التي ترغب الهوى والهوى هي التي تتقهر وتعترض . وحركة العالم الكلية هي جهد الصورة لتشكيل الهوى ولكن لما كانت للهوى في ذاتها قوة مقارنة فان هذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذي يجعل الصورة لا تستطيع أن توجد بدون الهوى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهوى ومن ثم لا يمكن للهوى أن تذوب تماما في الصورة . وهذا يفسر أيضا ما يحدث عرضا في الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين منها نجد أن الصورة قد غشلت في أن تذل الهوى ، لقد غشلت الطبيعة في تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعي وعادى لا ما هو شاذ ومشوه في العادى تتبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى . وأرسطو مفهم باستخدامه الدائم لكلمتي « طبيعي » و « غير طبيعي » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعي هو ما يحقق غايته حيث تنجح الصورة في السيطرة على الهوى .

ما من مذهب في الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الأفكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضروري أن ينظر في هذه الامور . الحركة هي انتقال الهوى الى الصورة وهي أربعة أنواع : أولا الحركة التي تؤثر في جوهر الشيء بتكونه وفنائه . ثانيا : تغير الكيف . ثالثا : تغير الكم بالزيادة والانتصان . رابعا : النقل أو التغير في المكان . وأهم هذه الحركات وأكثر أساسا الحركة الأخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ استحالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى افلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الآلى القائل ان كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فالكيف له وجوده الحقيقي الخاص به وهو يرفض أيضا الرأى القائل ان المكان شيء فيزيائى فلو كان هذا حقيقيا فيسكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه في الوقت نفسه وهما الشيء والمكان الذي يشغله ، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على أنه الحد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط ازاء ما هو محاط ، وكما سوف نقبين فيما بعد فى سياق آخر لا يحدد  
أرسطو المكان لا متناهايا .

ويتحدد الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو  
لاحق والزمن يعتمد فى وجوده على الحركة فاذا لم يكن هناك تغير فى  
الكون فلن يكون هناك زمن . . ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة  
فانه يعتمد فى وجوده على عقل حاسب واذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون  
هناك زمن ، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا اذا تصورناه حيث لا توجد  
موجودات واعية. غير ان هذه الصعوبة لا وجود لها عند أرسطو فهو  
يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الازل . ومن ثم فان خاصتى  
الزمن هما : التغير والوعى ، الزمن هو تتابع الازكار . فاذا اترضنا على أن  
التعريف سىء لأن التابع يتضمن الزمن من قبل فانه لن تكون هناك اجابة ممكنة  
دون شك . .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والالفاز المتعلقة بهما عند  
زيغون فان من رأى أرسطو أن المكان والزمان ينقسمان بالامكانية الى ما لا نهاية  
لكنهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شىء يمنعنا من أن  
نستمر الى الابد فى عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يفرجان فى التجزية  
كقسمة لا متناهية . .

وبعد هذه التمهيدات يمكننا أن نتنقل لننظر فى الموضوع الرئيسى  
للفيزياء وهو سلم الوجود ، علينا أن نلاحظ فى المقام الاول أنه سلم للقيم  
ايضا . فما هو أرقى فى سلم الوجود له قيمة أكبر لأن مبدأ الصورة مقسّم  
أكثر منه . . ويتضمن هذا أيضا نظرية فى التطور ، سلسلة للترقى . . أن الأدنى  
يتطور الى الأرقى . وعلى أية حال انه لا يترقى ويتطور هكذا فى الزمن . . أن  
الصورة الأدنى تنتقل فى الوقت المناسب الى الصورة الأرقى ، لكن هذا  
ليس الا اكتشافا فى الأزمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة  
لأرسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية . .  
الناس الامراد يولدون ويموتون لكن النوع الانسانى لا يموت أبدا وهو  
يظل موجودا دائما على الأرض ، والشىء نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات  
والحيوانات . . ولما كان الانسان موجودا دائما فانه لا يتطور فى الزمن من

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا للاداروينية ، نبأى معنى اذن تكون نظرية  
 ارسطو هنا نظرية فى التطور أو القرى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ،  
 انها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقى . ان الادنى يحتوى الارقى  
 دائما بالامكانية . ان الانسان موجود فى الفرد بالامكان . والارقى يحتوى  
 الادنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك اضافة أيضا . وما هو موجود  
 ضمنيا فى الصورة الادنى موجود جهرة فى الصورة الارقى ، والصورة التى  
 تتبدى بعناية وهى تفاضل من اجل الضوء فى الاثنى تحقق ذاتها فى  
 الارقى . الارقى هو نفسه الادنى لكنه الشيء نفسه بحالة اضافية  
 ازيد ، الارقى يعترض الادنى ويعد أساسه . الارقى هو الصورة حيثما الادنى  
 هو الهيولى . الارقى هو بالفعل ما يكافح الادنى لكى  
 يكونه . ومن ثم فان الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية أو سرورة ،  
 ليس عملية زمانية بل عملية خالدة . والحقيقة القصوى الوحيدة اى الله  
 أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى  
 هذا فان كل المراحل يجب ان توجد جنبا الى جنب دوما .

والآن ان صورة الشيء هى تنظيمه ومن ثم فان الارقى فى سلم الوجود  
 هو الاكثر تنظيما ولهذا فان التفرقة الاولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بين  
 ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان ارسطو هو مكتشف فكرة  
 العضوية كما كان مخترع الكلمة . فى أسفل سلم الوجود توجد الهيولى  
 اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى اقرب شىء موجود للهيولى الهلامية  
 المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة  
 ان تلهم الصورة ونحن نتوقع ان نرى الكلى وهو يعرض نفسه ميمها بطريقة  
 غامضة ومعتمبة . اذن ما هى صورتها ؟ وهذا التساؤل  
 يرد أيضا على نحو ما نتسائل عن وظيفتها أو غايتها  
 أو نشاطها الجوهرى . ان غاية الهيولى اللاعضوية هى غاية خارجة عنها .  
 الصورة لم تدخل فيها حتا على الاطلاق وتظل خارجها . ومن ثم فان  
 نشاط الهيولى اللاعضوى ليس الا الحركة فى المكان نحو غاية الخارجية وهذا  
 هو ما تسميه فى الازمنة الحديثة الجاذبية . ولكن ارسطو يرى ان كل عنصر  
 له حركته الخاصة والطبيعية ، وغايته انها يجرى تصورهما مكانيا فحسب

ونشاطه هو الحركة نحو « وضعه الملائم » وعندما يصل الى غايته يستقر .  
 ان حركة النار الطبيعية هي حركة للأعلى ، ونستطيع ان نسمى هذا مبدأ  
 التطاير للأعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب  
 استخدامه المتكرر للطبيعي واللاطبيعي ، فلقد قيل انه كان قانعاً بتفسير  
 عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعي » . فإذا سألت شخصاً غير  
 متعلم لماذا تسقط الأشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! انها تسقط ( بشكل  
 طبيعي ) » وهذا يعنى أن الانسان لم يفكر فى المسألة على الإطلاق ويعتقد  
 أن ما هو مألوف اليه تماماً هو أمر « طبيعي » ولا يحتاج لتفسير . ولقد  
 اتهم أرسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو . لكن الأمر ليس على هذا  
 النحو فاستخدامه لكلمة « طبيعي » لا يدل على نقص تفكيره فهنا نجد  
 فكرة . مما لا شك فيه أنه مخطئ تماماً فى العديد من حقائقه . فمثلاً ليس  
 هناك مبدأ للتطاير الأعلى فى الكون كما يقول . ولكن هناك مبدأ للجاذبية  
 وعندما يقول أن من « الطبيعي » للأرض أن تتحرك للأعلى فإنه لا يعنى أن  
 هذه الحقيقة بالوفاة بل أن مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بعناية  
 لم يبحث حركة بلا هدف ولا غرض نسبياً فى خط مستقيم . وعلى أية حال  
 انها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شيء فى العالم هكذا والفرض هنا  
 هو بكل بساطة حركة الهولوى نحو غايتها تد لا يكون هذا صادفاً أو غير صادق  
 لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد فى ذلك الوقت لديه تفسير  
 أفضل ؟

وهذا يعطينا أيضاً المفتاح للفرقة بين اللاعضوى والعضوى . إذا كانت  
 الهولوى اللاعضوية هي مالة غايته خارجة فان الهولوى العضوية هي ماله  
 غاية فى داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية أن تكون غايتها من  
 داخلها . انها مبدأ تطورى ذاتى داخلى ومن ثم فان وظيفتها ليست سوى  
 تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية . فبينما لا نجد للهولوى اللاعضوية  
 نشاطاً سوى الحركة المكانية فان الهولوى العضوية نشاطها هو النمو وهذا  
 النمو ليس مجرد الاضافة الآلية للهولوى العرضية كما نضيف رطلاً من الشاي  
 الى رطل من الشاي . انها النمو الحقيقى من الداخل ، انها تخريج لما هو  
 داخلى ، انها تكشف ما هو ضمنى كامن . انها جعل ما هو بالإمكان جفينا  
 فى العضوية يصبح بالفعل .

وهكذا نجد أن أدنى ما فى سلم الوجود هو الهيولى اللاعضوية ومن بعدها الهيولى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقيا ومحددا على أنه التنظيم الباطنى للشئ وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم . والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهيولى . إذن مع العضوية نصل إلى فكرة النفس انحية . لكن هذه النفس الحية هى نفسها لها درجات أدنى وأعلى ، والوجود الأعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فإنه سيمبر عن ذاته أولا فى الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولا الحفاظ على الفرد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانيا أنه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة أدنى فى المملكة العضوية هى الاجهزة العضوية التى وظائفها الوحيدة هى التغذية والنمو وانجاب أفراد من نوعها ، وهذه هى النباتات . ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا أن النباتات لها نفس غائية . ولقد كان أرسطو يعتزم كتابة بحث عن النباتات وهو عزم لم ينفذه وكل ما لدينا منه عن النبات متأثر فى كتبه الأخرى . ولو كان قد تفقد عزمه فيما لا شك فيه أننا كنا سنعرف خطفه . أن أرسطو كان سيبين كما فعل فى حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية فى المملكة النباتية ولكن سيحاول أن يتبع التطور فى تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والتالى فى سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الأعلى يحتوى دائما الأدنى أن كان يكشف عن تحقق أبعد فى الصورة الخاصة به فإن الحيوانات تشترك مع النباتات فى وظيفتى التغذية والتكاثر . أما ما هو فريد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها احساسا . أفن فإن الإدراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهى لها نفوس غائية وحاسة . ومع الاحساس تظهر اللذة والالم لأن اللذة هى احساس سار والالم عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا الا بقوة الحركة . وعلى هذا الاساس فإن معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لأنها لا تتطلب الثقل نظرا لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والالم .

ويحاول أرسطو في كتبه عن الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحاً ما هي الأجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التي تلجأ إليها الحيوانات المختلفة . أن توالد الجنس هو علاقة العضونة الارثي من التكاثر بالتلقيح .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضوي الانساني يحتوى على مبادئ الاجهزة العضوية الادنى بطبيعة الحال . ان الانسان يغذى نفسه وينمو ويكثر نومة ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هذا أن تكون له وظيفته النوعية الخاصة التي تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غاذية وحساسة وعاقلة . لهذا ففي الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر الا فى الهولى اللامضوية كجاذبية وتطير للاعلى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهر اخيراً فى صورته الحقة على نحو ما هو عليه حقا أى العقل . ان عقل العالم طالما أنه يكافح نحو النور فانه يصل اليه ويصبح موجوداً بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحقة .

وفى الوعى الانسانى توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهوداً مضنية لتتبع هذه الدرجات من الادنى للاملى . وهذه المراحل الخاصة بالوعى هي ما تسمى عادة « الملكات » غير ان أرسطو يلاحظ ان من العبث التحدث عن ( اقسام ) للنفس كما فعل افلاطون . فالنفس لما كانت كائناً لا يتقسم فانه لا اجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهى لا يمكن فصلها . والملكة الدنيا — اذا كان علينا ان نستخدم هذه الكلمة — هى الادراك الحسى ، ان ما ندرکه فى الشيء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، أما البنية الضمنية التى تحمل الصفات فلا يمكن ادراكها وهذا يعنى ان الهولى مجهولة والصورة هى المعروفة لأن الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشيء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنه أكثر مما هى

هامة بالنسبة لما تقرر به  $\int$  وهذا يكشف تماما التيار المثالي لتفكير أرسطو لأنه اذا كانت الصورة هي الشيء المعروف في الشيء فمعه كلها كان هناك المزيد من الصورة أصبح الشيء معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أي الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهي والمادى مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية في المثالية وهذا على نقيض تام مع الفكرة الشائعة عن العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول واليهولى هي المعروفة . في المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته في الإدراك الحسى .

والتالى في السلم فوق الحواس الحسى المشترك . وليس لهذا شأن بما نفهمه من تلك العبارة الا انه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكر فونتقل هو جماع الاحساس المحورى حيث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نقنول أنالاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها } ان الاحساسيس المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نطلقها من أعضاء الحس المختلفة وما يعقد مقارنة وتناقضا بينها ويحولها من خليط أعمى من الأوهام الى خيرة محددة ويكون واحد هو الحس المشترك وأداته القلب .

وفوق الحس المشترك تاتي ملكة التخيل وأرسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق عند الفنان بل يعنى قوة يملكها كل انسان لتشكل الصور والاختيلة الذهنية . وهذا يرجع الى اثاره في عضو الحسن تستمر بعد ان يكف الشيء من التأثير .

والملكة التالية هي الذاكرة وهي مثل التخيل الا انه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهدف من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر الى ملكة العقل التى يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفعل والدرجة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل والعقل هنا أشبهه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقي الكتابة عليها لكنها لم تتلق الكتابة بعد . والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعال . والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا نفترض أن النفس لا تتلقى انطباعاتها إلا من الإحساس ، فالفكر الخالص هو الذي يكتب على الشمع .

والآن إن محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هي تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولى فإن النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، أنها وظيفة الجسم . وهي بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسة يرفض أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ في أجسام جديدة وخاصة في أجسام الحيوانات فوظيفة الشيء لا يمكن أن تصبح وظيفة شيء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هي بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه . أنها الصورة التي يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . وإذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهي قلنا أنها نفس الفلوت ويقول أرسطو أنك تستطيع أن تتحدث بالمثل عن فن العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا في سندان الحداد الذي صنعه والنفس تنقل إلى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا أي مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشيء ، وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ في الوقت نفسه أن نظرية أرسطو في النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية أفلاطون بحسب ، بل هي تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع في الوقت الحالي . فالنصور العادية للنفس الذي هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شيء . ولما كانت شيئا فإنه يمكن أن توضع في جسم وتؤخذ منه كما يمكن صب النبيذ في قنينة وسكبه منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة . وهما بطبيعهما لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذي يجعل النفس تدخل في جسم أصلا إذا كانت في طبيعتها شيئا منفصلا تماما . غير أن نظرية أرسطو للنفس هي أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم



وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئاً يدخل فى الجسم ويخرج منه . أنها ليست شيئاً على الإطلاق فانها وظيفة . غير أن أرسطو فى هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما فى ذلك العقل المتفعل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يغير وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتى للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت (١) ولما كان الله هو العقل المطلق فان عقل الانسان يصدر عن الله ويعود اليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته . ولكن قبل أن نهلل لهذا الرأى عن الخلود الشخصى يفضل أن نتأمل فيه . ان كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما فى ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هى جزء جوهرى من الشخصية فيدون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للحساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . ان ما يربط تجربتى الماضية بتجربتى الحاضرة هو أن تجربتى الماضية هى تجربتى (أنا) ولكى تكون تجربتى أنا يجب تفكرها ، فالذاكرة هى الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها فى وحدة هى ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فاذا فنيت الذاكرة مانه لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بحسب أن ذكرى ( هذه ) الحياة سوف تطمس فى تلك الحياة المستقلة — اذا الحنا على تسميتها هكذا . انه يعنى أنه فى الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى من ذاته من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو أنه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى أية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها ايمانه بالخلود الشخصى فهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الاصرار على الذاكرة ، زيادة على ذلك اذا كان أرسطو يعتقد حقاً أن العقل شيء يدخل فى الجسم ويخرج منه وهو شيء استثنائى — بالمعنى الحرى — لمذهبه العام فى النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعاً فجائياً فى السلم الفلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يترد الى الرأى الفج الذى عند أملاطون . ولما كان هذا غير محتمل فان التفسير الأكثر ترجيحاً هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أى اضطراب عنيف للايمان العام الشعبى . فاذا كان الامر هكذا فان عباراته

القائلة أن العقل الفعال خالد ويأتي من الله ويعود الى الله تعنى بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الانسان هو تحقق هذا عقل الخالد وهو بهذا المعنى « يأتي من الله » ويعود اليه . ويمكننا ان نضيف أيضا أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من أنه حقيقى — فلا يجب التفكير فى العودة اليه كاستمرار للوجود الفردى . ان الخلود الشخصى لا يتشى مع اساسيات مذهب أرسطو ولا يجب أن نفترض أنه يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا إذا استخدم أرسطو اللغة التي يبدو أنها تتضمن الخلود الشخصى فان هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، انه يعنى انلازمائية . والعقل حتى عقلنا — لا زمانى . والنفس لها خلود فيه ، انها «خلود فى خلال ساعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهىولى غير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان فماذا اذن : ما هى الخطوة التالية — أم ان السلم يتوقف هنا ؟ هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب أرسطو عند هذه النقطة مما أدى بالكثيرين الى القول ان الانسان هو قمة السلم . وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل أنجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الاولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت الينا مبكرة وناتجة فى حالات عديدة . والثانية : هى أن لارسطو عادة غريبة فى كتابة رسائل منفصلة عن الاجزاء المختلفة لمذهبه وهو يحذف الاشارة الى الترابط الذى بينها ان كان مثل هذا الترابط موجود بلا شك .

وبالرغم من أن أرسطو نفسه لم يقل هذا الا أن هناك دواع طبيعية للاعتقاد أن التفسير الحقيقى لعنايه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وأنه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خلال الكواكب والنجوم مسعدا الى الله نفسه مع ملاحظة ان أرسطو مثل افلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الرأى بمقتضى منطق مذهبه أن السلم له هىولى هلامية فى أسفله وصورة لا مادية فى قمته ، ويجب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته ان الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم ان الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلما والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها فالاعلى يرتبط بالادنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فان النجوم اعلى من الكواكب . فاذا افترضنا ان التطور يتوقف عند الانسان فان ما يكون لدينا هو فجوة فى المنتصف وهناك سلم اسفلها (و سلم فوقها . والامر اشبه بجسر على شريط من الماء طرماه متصلان بالارض لكنه مكسور فى منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعى لهذا البناء شغل الفجوة . وبالإضافة الى هذا عندنا دليل هام واضح فان ارسطو بفكرته القيمة فى التطور انما يؤلف نظرية غريبة وعابثة دون شك وهى اننا نجد فى سلم الكون ان الوجود الادنى يتواجد فى المنتصف والوجود الارضى يتواجد فى المحيط وبصفة عامة يكون الارضى خارج الادنى حتى ان الكون الممتد هو نظام من المجالات متحدة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الارضى بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفى مركز الكون توجد الارض ولما كانت هى العنصر الادنى فانها موجودة فى المنتصف ثم تاتى طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهى كانت ارضى . وتمشيا مع هذا البناء فان الكائن الاعلى او الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح فى هذا البناء ان الانتقال من مركز الارض الى النجوم يشكل استمرارا مكاتيا ومن المستحيل مقارنة النتيجة المستخلصة وهى انه يشكل استمرارا منطقيًا أيضا أى أنه لا يوجد انقطاع فى سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات ارسطو ولكنها تفسيرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج ان الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . ويعد الانسان تاتى الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الارض فى اتجاه عكس اتجاه النجوم . ويعد هذا فى سلم الوجود تاتى النجوم . ولا نحتاج الى ان نعرض بالتفصيل للسنة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات الهية ، ولكن هذا مصطلح نسبى ، فالانسان كمالك للعقل هو ايضا الهى لكن الاجرام السماوية اشد فى هذا

المجال وهذا يعنى انها اكثر عقلانية عن الانسان وأرقى من سلم الوجود  
وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تفنى لأنها هى  
التحقق الذاتى الأتصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد إلا على  
هذه الارض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة أرسطو من وجود هوة بين  
الانسان والنجوم وانها هوة حقيقية ولا تتكون الاجرام السماوية من العناصر  
الاربعية بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الاثير وهو يشبه جميع  
العناصر من أن له حركته الطبيعية ولما كان هو أشد العناصر كمالات فان  
حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجوم  
كائنات خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا يفتهى  
أيضا ومن ثم لن يكون كاملا على الاطلاق - والحركة الدائرية وحدها  
هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فان الحركة  
الطبيعية للاثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

ماذا تركنا النجوم فاننا نصل الى ذروة السلم الطويل من الهولسى  
الى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولما كانت الهولسى الهلالية  
ليست شيئا موجودا فان الصورة اللامادية ليست موجودة أيضا -  
ان الله - لهذا - ليس موجودا فى عالم المكان والزمان على الاطلاق .  
ولكن مما يدعو الى التفكير ان أرسطو لا يكف عن اعطائه مكانا خارج  
الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل  
هذا الكون الخنيوى ولهذا فان المكان مفناه . والله يجب أن يكون خارج  
الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى ياتى دائما خارج الاثنى :

ولقد وصلنا الآن سلم التطور بكامله ، ماذا التينا نظرة ثانية عليه نستطيع  
ان نتبين دلالاته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامادية . وكل شىء فى  
العالم هو فى جوهره عقل . . وإذا أردنا ان نعرف الطبيعة الجوهرية حتى  
لهذه الارض الباردة فان الجواب هو انها عقل وان كان هذا الرأى لم  
يقله أرسطو حيث ان الهولسى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده الى الصورة  
والعملية الكونية الكلية للاشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته  
ويصبح موجودا فى العالم . وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو  
مقارب فى الانسان وعلى نحو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر عن ذاته في الكائنات الأدنى الا كاحساس (حيوانات) أو ككثفوية (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وقية نظرية أرسطو في التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هي ما يهم . وأن تطبيق المبدأ في عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض في الحالة التي كانت موجودة آنذاك في العلم الفيزيائي ، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن . والعلل هيكل شيء هو وحده الذي يستطيع أن ينهي هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه ، ويصدد أنها من أكثر التصورات قيمة في الفلسفة ربما ينضج أكثر أذ قارناها أولا بالفنظريات العلمية المحدثه عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

فما هو الشيء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة مما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس الى ما هو محدد ومتماسك ومتغاير . ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وان كانت كلماته مختلفة ، وهو يسبى هذا حركة من الهيولى الى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحديدا للشيء . والهيولى هي الجوهر غير المحدد والشكل هو الذي يعطى الهيولى التحديدية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرقى أكثر تحديدا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هي المتجانس والصورة هي المتغاير . ونحن نرى أنه لا توجد في الهيولى أية فروق لانه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا انه متجانس ، والتغاير أي الفرق إنما ينتج من الصورة . والتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشيء بأنه تنظيمه ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الأرقى هو ببساطة ذلك الذي هو أكثر تنظيما . وكل نظرية في التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة ، ولم يطور سبنسر المسألة أكثر من هذا بالزخم من أن المعرفة الفيزيائية الأكثر تقدما في زمانه مكنته من تصوير النظرية بمزيد من الوضوح .

ولكن بظبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يخمن ما اكتشفه المحدثون إلا وهو أن التطور ليس محسب تطورا منطقيًا . بل هو حقيقة في الزمن . وأرسطو عرف ما المقصود بالعضونة

الأرقى والادنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف ان العضونة الدنيا تستحيل بالفعل الى العضونة الأرقى على مدى السنين . غير ان هذا — رغم وضوحه — ليس هو فى الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . ان الفرق الحقيقى هو ان أرسطو نفذ بعمق أكبر الى فلسفة التطور من العلم الحديث ، ويمثل هذا فى أن العلم الحديث ليست له فلسفة فى التطور على الإطلاق . فالمسألة الأساسية هنا — اذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هى ما الأساس العقلانى الذى يجعلنا نطلق عليها الأرقى والأدنى ؟ ان كون الأدنى ينتقل فى الزمن الى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما اذا كان الكون يعد عقيماً وبلا معنى ولا عقلانياً أم علينا ان ندين فيه النظام والخطة والغرض . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلاً ؟ أم أنه بالاحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ ان شيئاً ما يشبه القرد قد أصبح انساناً ، فهل هنا تطور أى هل هناك حركة من شىء أدنى حقاً الى شىء أرقى حقاً ؟ أم أنه مجرد تغير من شىء مختلف الى شىء مختلف آخر ؟ فى الحالة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق فى أن يصبح الفرد انساناً أو ان يصبح الانسان قرداً ، فالاثنتان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم الى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

ان كل ما يفعله المذهب الحديث فى التطور ليس الا جعل العالم اكثر معقولة ، ليس الا تطوراً الى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث الا باعطاء أساس عقل للاعتقاد ان بعض اشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الانسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ فاذا اجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، واذا فشلت فى الاجابة فان تكون لديك هذه الفلسفة ، ان رجل الشارع قد يقول ان الانسان أرقى من الحصان لانه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . فاذا سألته لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه الى اسنيسر وسألتها سنحصل على نوع من الجواب . الانسان أرقى لانه أكثر تنظيماً ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . واذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد فى

واقع الاشياء ارتقى أو أومى ، وما أقصده بالارتقى والأدنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرتقى والأدنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الإنسان فى النظر الى الاشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعى الارتقى ما هو أقرب إلينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد ارتقى وأدنى . ولكن هذا يعنى رد الكون الى مستشفى مجانيين ، فهذا يعنى عدم وجود غرض وعدم وجود عقل فى أى شىء يحدث ، والكون فى هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة عقيدة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شىء آخر أيضا . وإذا لم يكن هناك ارتقى وأومى حقا فلا يوجد شىء أسمة أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون ثائلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسمى لنكون قديميين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرتقى والأدنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد « طريقة الإنسان فى النظر الى الاشياء » .

اذن ليس لدى اسبنسر أى جواب عن السؤال . لماذا التنظيم الأكثر

هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا الى أرسطو وهو لدية جواب . يرى أنه لا معنى للحديث من التطور والتقدم والأرتقى والأدنى ( الألى اطار العلاقة بغاية ) لا يوجد شىء أسمة تقدم الا اذا كان تقدما نحو شىء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض فى خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو فى أى من الحالىن لتس أقرب الى أى شىء . ولكن اذا كان يتحرك نحو نقطة محددة ثائنا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا اذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شىء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شىء أسمة ارتقى أو أدنى ، لا يوجد تطور . فما هى الغاية اذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، ان الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى الى الوجود انه يلعب نفسه بغموض على أنه جانبيية لكن هذا أبعد ما يكون من غايته التى هى وجود العقل كعقل فى العالم ، وهو يزداد ثريا فى النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي فى الإنسان الآن الإنسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى فى

الكون للوقوف عندما يصل الى غايته ( وهنا يأتى الاعتراض المعتاد على الخاتمة ) ، ان الأرتى هو الأكثر عقلانية والأدنى هو الأقل عقلانية . لماذا اصلنا تسألنا : « لماذا يكون أفضل ان تكون الأمور أكثر عقلانية ؟ » نجد أننا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا هنا لأننا نسأل من سبب عقنى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الأفضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى او فلنطرح المسألة بطريقة أخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الأفضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى ان المطلق يجب التعبير عنه فى اطار شيء يتجاوزه ومن ثم فإن العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين ان أرسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة (١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو ان كل شيء هو الله ، ببرودة الأرض الهية لأنها تجل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهرية للفلسفة . ونحن نجد فيها أرسطو نفسه حيث ان العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها أيضا فكرة خطيرة اذا لم يعقبتها سلام للقيم مؤسس تأسيسا عقلانيا . ولا شك ان كل شيء موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا وسوف يترتب على أنه لما كان كل شيء الهيا بالتساوى الا يوجد أرقى وأدنى . فاذا كانت برودة الأرض مثل أقدس انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف إذن يكون القدس أرقى من برودة الأرض ؟ لماذا يناضل الانسان من أجل الأتسياء الأرقى اذ كانت كل الأتسياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجليا لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب ان تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذى يجعل الهندوكية بكل تفكيرها الرامى تنجح مكانا لعبادة البقر والشعابين وهى بكل رمعتها الخلقية التى لاشارة فيها تسمح فى داخلها بأشد انواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى ان وحدة الوجود تضع الأتسياء جنيفا على قدم المساواة على أنها الهية .

(١) انظر : هـ ، اس . مكران : مذهب هيكل فى المنطق الصورى .

المدخل : فصل عن تصور التطور وأنا مدين له بالكثير بالنسبة

للفكرات السابقة .



وليست المسألة أن الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد في الأرقى والأدنى . فكما يعرف الإنسان أنها تقر بالإيمان بأن النفس في تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد إلى الأعلى إلى أن تلحق بالمصدر المشترك للأشياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للإنسان متوحش حتى أنه لا يشعر بأن هناك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ في الأشياء . لكن النقطة المهمة هي أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها في التطور ليس عندها أساس عقلي لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فإنه لأن هذه الفكرة بلا أساس تجعلها تنزلق ولا ( تقبض ) على الفكرة اطلاقا ومن ثم تنحدر إلى القول أن كل شيء الهى بالنسوى . والفكرة القائلة أن كل شيء هو الله والفكرة القائلة أن هناك أرقى وأدنى في الأشياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية السطحية ، ومع هذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلسفة التوفيق بينهما ، وهذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية في عمله . لقد أكدت الفكرتين كليهما ولكنها فشلت في التوحيد بينهما ، فهي تؤكد الآن فكرة منهما وبعد فترة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالتصور العام في التفكير الشرقي ، وهو مرتبط بالأسبابية التي فيه . أن كل شيء مرئى ولكنه مرئى في ضبابية حيث تبدو كل الأشياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجية وحيث تمحى حتى الفروق الحيوية . وعلى هذا فإن التفكير الشرقي رغم أنه يحتوى بشكل ما على كل الأفكار الفلسفية لا يقبض على أية فكرة بكلتا يديه فإن قبضته ترتخى ولا تقبض على أى شيء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها في التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

## ( ٥ ) فلسفة الأخلاق

### ( ١ ) الفرد :

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نظرة توية من الاعتدال العملى . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود المادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضيع في اليوتوبيات المثالية ، فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . أنه يريد أن يتسامل مما هو الخير لكنه لا يقصد بهذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هذه الأرض بل الأخرى ذلك الخير الذى يجب تحقيقه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتى افلاطون وأرسطو الاخلاقيتين انما تعبران من خصائص الرجلين وطبيعتيهما . ان افلاطون يحتقر عالم الحس ويسمى الى أن يتجاوز تماما الى ما وراء الحياة المشتركة للحواس . وأرسطو بجبه للوقائع وما هو عينى يظل مرتبطا بحدود التجربة الانسانية الفعلية .

المشكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأسمى ، اننا نرغب فى شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث . ولكن اذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر الى ما لا نهاية اذن لمن الرغبات كلها والأعمال كلها عقيمة وبلا هدف ، ولا بد من وجود شيء واحد نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو . لما هى هذه انغاية فى ذاتها ، ما هو هذا الحد الأسمى الذى يستهدفه كل النشاط الانسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان ملتق بشأن اسم هذم الغاية ، انها السعادة ان ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل أعمالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسم فانهم غير متفقين فيها عداه . والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيرا يشكك لا يقل عن الصيام فى معنى كلمة السعادة هذه . بعضهم يقول انها حياة اللذة وآخرون يقولون انها تقوم فى التخلّى عن اللذات . البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

وهلينا أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلنا فى حالة افلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأسمى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط بمذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع افلاطون . ان النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشعور ذاتى بالمتعة . والأزمنة الحديثة تعطى السعادة انطباعا بالشعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والعمل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل بالعكس انه يسبب المتعة لأنه خيرا . وبمذهب مذهب المنفعة العملية الى ان المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا ان الخير الأسمى هو السعادة فانه لا يقول لنا شيئا عن طبيعتها بل كل ما هنالك

أن يطبق اسما جديدا عليها . ولا يزال علينا أن نتساءل من طبيعة الخير . وكما يقول هو نفسه كل فرد متفق حول الاسم نكن المشكلة الحقيقية هي محتوى هذا الاسم .

وهل أرسطو لهذه المشكلة ينبع من المبادئ العامة لفلسفته ، لقد رأينا في الطبيعة أن كل موجود له غاية محددة باللائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة ، ومن ثم فإن الخير لكل موجود يجب أن يكون الأداء الشديد لوظيفته الخاصة . ولا يقوم خير الإنسان في لذة الحواس فالاحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الإنسان ، أما وظيفة الإنسان النوعية فهي العقل ، ومن ثم فإن نشاط العقل هو الخير الأقصى ، الخير للإنسان . وتقوم الأخلاقيات في حياة العقل . ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه .

ليس الإنسان حيوانا عقليا محسب ، فلما كان موجودا أرتى فانه يحتوى في داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات فاذا ومثل الحيوانات حساس ، فالانفعالات والشهوات جزء عضوى في طبيعته . ومن ثم فإن الفضيلة نوعان : الفضائل العقلية توجد في حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهذه الفضائل العقلية يسميها أرسطو الفضائل العقلية . ثانيا الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم في إخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل . والفضائل العقلية هي الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يشبه الله الذي حياته هي حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة في ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهي وحدها التي لها قيمة كبرى للإنسان . ومع هذا فبالرغم من أن أرسطو يضع السعادة في الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسعة لا يتخاف من أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا عميقا على السعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكليبيون . وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة في حد ذاتها ، فما هو خير في ذاته ، ما هو غاية في ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة . إن الفقر والمرض والتفاسع من جهة أخرى تثقل من جهوده ولهذا ، بالرغم من أنها

أمور خارجية في حد ذاتها فانها قد تكون وسيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحط من شأنها ونبذها . ان الثروات والأصدقاء والصحة والحظ الجليل ليست هي السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة في متناولنا وبدونها يكون أحرارها صعبا ومن ثم فان لها قيمة .

ولا يفضل أرسطو انقول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا ان ننقل في التواني الموضوع الرئيسي لمذبة الاخلاقي وهو الفضائل الاخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا في تأييده للقول ان الفضيلة عقلية تماما وانها لا تحتاج الا للمعرفة وان الانسان اذا فكر بشكل سليم فانه يسلك بشكل سليم . ولقد نسي وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالانسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشتر له عقله الى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن ان تكون لها اليد العليا وتحرره عنه فكيف إذن يمكن للعقل ان يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة فحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فاذا خضعت لآلة الانسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويفتح أرسطو كل تأكيد على أهمية العادة في الاخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للانسان ان يصبح خيرا .

فاذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فانها تتربص من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب ان يكونا حاضرين ، يجب ان تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فان المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطيء كلية ، فانه يتغافل عن ان الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهذا عكس تصور الظهور — انها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات هي جزء عضوي في الانسان وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها ونظما نزعة الزهد قائم في انها تدمر هيولى الفضيلة وافترض ان الصورة يمكن ان تغف بذاتها . ان الفضيلة تعنى ان الشهوات يجب ان تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك طرفان يجب تجنبهما . فالطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بان تصل الى

الفوضى . . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم فى أقلية وسيلة السعادة فيها يتعلق بالانفعالات وعدم السماح لها أن تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هذا يجب ألا تكون بلا انفعالات وثسهوات ، ومن هذا يترتب المذهب الارسطى المشهور من الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما الإفراط وتفريط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم فى أية مسألة ؟ ان التفاضلات الرياضية لن تساعدنا هنا . . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وإيجاد النقطة المتوسطة بالقياس . . وأرسطو يرفض أن يضع قاعدة فى هذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق . . وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب . . ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه أرسطو « البصيرة » وهذه البصيرة هى علة ومعلول الفضيلة معا . . انها علة الفضيلة لأن من لديه البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله ، وهى معلول الفضيلة لأنها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الإنسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التالية . .

ولم يحاول أرسطو أن يقوم بتصنيف نسمى للفضائل كما حاول أفلاطون فمثل هذه الخطاطية ضد الطبع العبرى لفكره . . انه يرى أن الحياة معقدة للغاية حتى أنها لا يجب تناولها بهذه الطريقة . . والوسط الصحيح مختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحياة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها أن تكون قائمة شاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من أن عدد الفضائل لامتناه الا ان هناك أنواعا من الفعل الخير محددة تماما لها أهمية دائمة فى الحياة حتى أصبح أسماء . . وبمثل لبعض هذه الفضائل يصور أرسطو مذهبه فى الوسط ، فمثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى ان الجبن هو نقص البسالة والتهور إفراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . . والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والأدب وسط بين الوقاحة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط في الشهوات .

ولا تكاد العدالة ترد في هذه الخطاطية ، فهي فضيلة الدولة اكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض أن المخصص لها هي « فلسفة الأخلاق » قد وضع خطأ . والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح . والفكرة الأساسية في العدالة هي تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الأفراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والمعاقب فإذا حصل الإنسان غدية دون وجه حق فان الأشياء يجب أن تتعادل بأن تفرض عليه مساوىء مماثلة . وعلى أية حال . العدالة هي مبدأ عام وما من مبدأ عام مكافئ لتعقد الحياة . ولا يمكن التكهن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضروري للعلاقات الإنسانية الناتج من هذه القضية هو المساواة .

وأرسطو من دعاة حرية الإرادة . وهو يمتدح على سقراط لأن نظرية سقراط هي الفضيلة ترقى من الناحية العملية الى أفكار الحرية . فعند سقراط أن من يفكر بسداد ( يجب بالضرورة ) أن يسلك بسداد . وإذا لم يستطع أن يختار الشر فإنه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الإنسان ذا التفكير السعيد لا يفعل السداد بالإرادة بل بالضرورة . ويؤمن أرسطو — بالعكس — أن الإنسان له حرية اختيار الخير والشر . ومذهب سقراط يجعل كل الأفعال غير ارادية ولكن في رأى أرسطو الأفعال التي تؤدي تحت الأرقام غير ارادية . وعلى أية حال لم يتبين الصعاب الخاصة في نظرية حرية الإرادة التي جعلتها في العمور الحديثة من أكبر المضلات الدائمة ، الفلسفية ، ومن ثم فان تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا .

### ( ب ) الدولة :

السياسة ليست موضوعاً منفصلاً عن فلسفة الأخلاق انها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا لتعصب لأن السياسة هي فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد بل لأن أخلاقيات الفرد تقيدها حقاً في الدولة

وهي مستحيلة بدونها . ويتفق أرسطو مع افلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة ، فالإنسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذى يكون بلا قيمة الا لكائن اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى فى جميع فلسفة أرسطو ، وهو يعنى أن الدولة هى غاية الفرد وأن النشاط فى الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان ، والدولة هى فى الواقع الصورة حيث الفرد هو الهيولى . والدولة تقدم التربية فى الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الإنسان إنسانا على الاطلاق ، فانه يكون حيوانا متوحشا .

والأصل التاريخى للدولة يجده أرسطو فى الأسرة . اولا يوجد انفراد ويجد الفرد لنفسه ريفيا وتنشأ الأسرة . والاسرة - فى رأى أرسطو - تشمل العبيد : فهو مثل افلاطون لا يرى خطأ فى نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية فى المدينة أو الدولة . وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .

مثل هذا هو اذن الأصل التاريخى للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لهم هذا الأصل فان هذا التساؤل من الأصل التاريخى لا شأن له - فى نظر أرسطو بالسؤال الأكثر أهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع ألى للأسرة والجماعات الريفية ، و ( طبيعة ) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة فى الزمن فان الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفى الواقع الآن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى لأن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كهيولى وببنفس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأتسياء لا يكون ممكنا الا بالغاية فان الغاية هى التى تفسر البداية ، والدولة هى التى تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فان الطبيعة الحقة للدولة ليس انها محصلة كلية للأفراد فهى ليست مثل حكومة الرمال التى هى جماع الحيات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وأرباط الجزء بالجزء ليس أليا بل عضويا .

ان الدولة حياة خاصة بها وأعضائها لهم حيواتهم الخاصة واردة في الحياة الأرقى للدولة . وكل أجزاء الجهاز العضوي هي نفسها أجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوي وغير العضوي هو أن العضوي غايته في ذاته بينما غير العضوي غايته خارجية بالنسبة له فان هذا يعنى ان الدولة غاية في ذاتها وإن الفرد غاية في ذاته وأن الغاية الأولى تتضمن الغاية الثانية . وربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول أنه في الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على أنها أشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كغايات ولها حقوق متساوية ، وبالتالي هناك نوعان من الآراء عن طبيعة الدولة وهما خاطئان في رأى أرسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية في ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة كشكل غاية أو أن لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثانى : الخاطيء هو بالعكس ويقوم في أنه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء أى الأفراد . والقول بأن الدولة هي مجرد تجميع آلى للأفراد وأنها تتكون من جماع للأفراد أو الأسر من أجل الحماية والمصلحة وأنها لا توجد الا من أجل هذه الأفراس هي أمثلة على الرأى الأول الخاطيء ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجى لضمان الحياة أو الملكية أو ملامة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من أجل الفرد وليس غاية في ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هي غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسب أن الدولة جهاز عضوي وينسب كل ما يتضمنه هذا الجهاز العضوي . وأرسطو كان ولا بد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعى السابعة في القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالنزعة الفردية الحديثة من أن الدولة لا توجد الا لضمان أن حرية الفرد لا تضمن إلا بحق الأفراد الآخرين في الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند أفلاطون . فلما كانت الأشياء التي قد ناقشناها فنكر حقيقة الشكل نجد رأى أفلاطون بالعكس ينكر حقيقة الأجزاء فعنده أن الفرد ليس شيئاً والدولة كل شيء ، تتم التضحية القائمة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا ( من أجل ) الدولة ومن هنا يخطيء أفلاطون في إقامة الدولة على أنها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية في ذاته . لقد تصور أفلاطون أن الدولة



وهذه متجانسة فيما تختفى الأجزاء آخفاء تاما . لكن الرأي الحق هو أن الدولة كجهاز عضوى هى وحدة تحتوى التغيرات . انها متماسكة لكنها متغيرة . وقد أخطأ أفلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رؤية فى الفرد . ان أرسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . انها جهاز عضوى داخل جهاز عضوى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن ان تطمس ، غير ان أفلاطون استهدف نحو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حصانات القولة بعد عام من مولد الطفل كال ضربة مبيتة للجزء الجوهرى فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فان أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساسا عاطفى بل على أساس فلسفى .

ولا يقدم أرسطو تصنيفا شاملا الأنواع الدولة المختلفة لأن أشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظروف التى تسببها . وتصنيفه مقصود به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة . وهو يرى أن هناك ستة من هذه الأنماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة . وهذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة من جميع رفاقه حتى أنه يحكمهم ، وفساد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة . والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية أو حكم القلة الغنية والقوية . (٥) الجهورية الدستورية أو التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثرة فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء .

وأرسطو على عكس أفلاطون لا يصور دولة مثالية . وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأمثل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف . مما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون أفضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من العيب بحث الدساتير اليوتوبية . ان ما يهم فحسب عقل أرسطو السوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالعمل أن نحققه . ومن بين أشكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانسنان الحكيم والعدل على نحو كامل سسيكون افضل من أى شىء آخر . ولكن يجب أن نقلع عن هذا لأن هذا غير عملى لمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس الا بين الشعوب البدائية نجد البطل ، الانسنان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاته حتى أنه يحكم على نحو طبيعى . والدولة الفاضلة التالية هى الأريستقراطية وتانى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون افضل الدول الملائمة للاحتياجات الخاصة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

### ( ٦ ) علم الجمال او نظرية الفن

ليس لدى افلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لا يكاد يكون له مذهب وان كانت آراؤه أكثر ترابطا وبالرغم من أنه خصص دراسة نوعية هى « فن الشعر » لهذا الموضوع . وهذا الكتاب الذى انحدر اليه فى شكل متاثر خاص كله للشعر وحتى فى الشعر نجد التفصيل تامرا على الدراما . وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيما فجا الى قسمين . الأول : تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بصفة عامة والثانى : تطبيق أكثر تفصيلا لهزم المبادئ على فن الشعر . وسوف نقنول هذين القسمين من الآراء بهذا الترتيب .

وحتى نعرف ماهية الفن يجب أولا أن نعرف ما ليس بفن ، انه يجب تمييزه عن أوجه النشاط المتشعبة . أولا الفن يتميز عن الأخلاقيات فى أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج : تقوم الأخلاقيات فى النشاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشاط ، ومن ثم فان الحالة العقلية للمثل ودوامه ومشاعره الخ . هامة فى الأخلاق لأنها جزء من الفعل ذاته لكنها لا أهمية لها فى الفن فالشئ الجوهري الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيدا مهما كان إنتاجه . ثانيا : يتميز الفن عن نشاط الطبيعة وأن كان يشبهها فى جوانب عدة ، ان الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيما يتعلق بالانتاج فان التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج فى الكائن الحى الا ذاته فانثبات ينتج نباتا والانسنان ينتج انسانا . لكن الفنان ينتج شىئا مختلفا تماما عن نفسه ، أنه ينتج قصيدة او صورة او تمثالا .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى . .  
 فى الحالة الأولى نجد فنونا مثل فن الطب . فحيث تفشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بداته . . وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو سميها أرسطو فنون المحاكاة . . لقد رأينا أن أفلاطون يعد الفن محاكيا وأن مثل هذا الرأى غير مقنع تماما . . وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع فى الأخطاء عينها . . أنه وهو يسمى الفن محاكيا لا يضع فى باله أن الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتؤكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدمعة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون عن المحاكاة . ان الرسام يمكن أن يعد مقلدا للأشجار أو الأتهار أو الناس لكن الموسيقى يفتح فى معظم أبعاده شيئا لا يشبه أى شيء فى الطبيعة . . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكي لا الموضوع الحسى بل ما يسميه أفلاطون المثال . . وهكذا فإن الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة أفلاطون ، أنه نسخة للأصل . . وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، ان الفن يضى طباعا مثاليا على الطبيعة أى أنه يرى المثال فيها . . الفن يعتبر الشيء الجزئى لا كشيء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على أنه تجسيد مفلات لفكرة خالدة . . وهكذا فإن النحات لا يصور الانسان الفرد بل بالأحرى نمط الانسان ، كمال هذا النوع . .  
 والأمر كذلك — فى الأزمنة الحديثة — فان مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نمونجية بل يتخذ الأنموذج كإحياه له ويستمسك بالمهابة الجوهرية والخالدة ، يستمسك بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسنية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . . ان الانسان العادى لا يرى إلا الشيء الجزئى .  
 اما الفنان فىرى الكل فى الجزئى وكل شيء جزئى هو مركب من الهوىلى والصورة ، من الجزئى والكلى . ومهمة الفن عرض ما هو كلى فى هذا المركب .

وعلى هذا فان الشعور أكثر صدقا وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول إلا الجزئى كجزئى ، أنه لا يحكى لنا إلا (الواقعة) لا يحل لنا إلا حدث .

وحقيقته هي مجرد الدقة ، وليست فيه — كما هي الفن — الحقيقة البحتة والخلاصة . انه لا يتناول المثال وهو لا يتقدم لنا سوى المعرفة بشيء لأنه حدث ولى وهو شيء متناه ، وموضوعه عابر ومتلاشي وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التي لا تتلاشي وحيث الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجي لها . لهذا اذا كان علينا أن نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصدقها فاننا يجب ان نضع الفلسفة في المقدمة لان موضوعها هو الكل كما هو في ذاته ، الكل الخالص . وعلينا ان نضع الفن في المرتبة الثانية لان موضوعه هو الكل في الجزئي ، والتاريخ في المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئي كجزئي . ومع هذا لما كان كل شيء وفي العالم له وظيفته الحقبة ويخطيء اذا سعى الى أداء وظائف شيء آخر فان الفن — في رأي أرسطو — يجب ألا يحاول أن يؤدي وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن أن يتناول الكل المجرد ، وعلى الشاعر ألا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبي . ان مجاله انحق هو الكل كما يظهر ويتجلى في الجزئي وليس الكل ككل في حد ذاته . ولهذا السبب فان أرسطو يحظر الشعر التعليمي مقصيدة مثل قصيدة أمبيدوكليس الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي بالوزن ليست في الحقيقة شعرا على الإطلاق . انها فلسفة منطوية . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، أما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهي الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا في حقيقته النهائية بل مغلما في ثوب حسي . ان الفلسفة ترى المطلق كما هو في ذاته ، في طبيعته الخاصة ، في حقيقته الكاملة ، انها تراه في ماهية الجوهرية ككبر ، لهذا فان الفلسفة هي الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعني أن الفن مفروض فيه أنه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفلسفة أرقى من الفن لا يترتب عليه أن الانسان لا يجب أن يكتب الفنان في داخله لكي يرقى الى الفلسفة ، فمن الإنكار الجوهرية في الفلسفة الأرسطية أنه في سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هي غاية في ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، وأوجه النشاط الأرقى تعترض الأدنى وتتوهم عليهما . ان الأرقى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءا عضويا في وجوده لا يمكن استئصاله بدون أن يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماما للخطأ الأخلاقي بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند أرسطو أنه بالرغم من أن نشاط العقل له أكبر تقدير، فإن محاولة استئصال العواطف والانفعالات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطيء. وهكذا الأمر هنا بالرغم من أن الفلسفة هي تاج النشاط الروحي للإنسان فإن للفن جدارته وهو غاية مطلقة في حد ذاتها، وهي نقطة لم يستطع أفلاطون أن يثبتها. وفي الجهاز العضوي الإنساني تعد الرأس هي العضو الرئيسي من بين جميع الأعضاء لكن الإنسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس.

فإذا أتينا الآن لتناول أرسطو الخاص لفن الشعر فإننا يمكننا أن نلاحظ أنه يركز انتباهه في معظمه على الدراما. ولا يهم ما إذا كانت حبكة الدراما تاريخية أو خيالية، لأن موضوع الفن، أي عرض ما هو كلى، يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الخيالية يمثل ما يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الواقعية، أن موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة، ليس الوقائع بل المثال.

والدراما نوعان: تراجيديا وكوميديا، التراجيديا تعرض الشرائح الأكثر نبلا في الإنسانية. والكوميديا تعرض الشرائح الأسوأ في الإنسانية. ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهي لا تعنى أن بطل التراجيديا من الضروري أن يكون خيرا وطيبا بالمعنى العادى بل يمكن أن يكون حتى رجلا شريرا لكن النقطة الجوهرية هي أنه بمعنى ما من المعانى يجب أن يكون شخصيته عظيمة، أنه لا يمكن أن يكون شخصيته نكرة أو أمعة. ليكون طيبا أو سيئا لكن يجب تصويره في حالة من العظمة والرمعة. إن شيطان الشاعر البريطاني ملتون ليس طيبا لكنه عظيم وهو موضوع ملائم لكتابة تراجيديا. وقوة تفكير أرسطو هنا ليس أمرا لا معنى له بما هو وضيع وحقر لا يصلح اطلاقا أساسا للتراجيديا. ومعظم الصحافة المحذرة قد شوهت كلمة التراجيديا هذه. فعندما ينسحق إنسان تعس تحت عجلات قطار تنشر الصحف الخير تحت عنوان «تراجيديا مخيفة» أن مثل هذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنها ليست تراجيدية. أن التراجيديا تتناول — دون شك المعاناة لكن لا يوجد شيء عظيم يدمو إلى النبل في هذه المعاناة والتراجيديا معنية بمعاناة العظمة،

وينفخ الطريقة لا يعتمد أرسطو أن البطل الكوميدي هو بالضرورة انسان وقد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن هناك شيء وضعي وحقير فيه يجعلنا نضحك .

إن التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرحم أو الخوف ، إن الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيبة لا تجعلنا أصحاب نبالة لكن عرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية إنما يبعث في المشاهد الشفقة والرحم والخوف للذين يطهران روحه ويجعلها نقيّة وصلبة . وهذه فكرة نافذة عظيم ونفاذ الرؤية . ويرى بعض الدراسين إن نظرية أرسطو تعنى أن النفس تتطهر لا ( من خلال ) الشفقة والخوف بل ( من ) الشفقة والخوف وأنها بالتخلص من هذه العواطف والاتفاعلات غير الجميلة إنما نكون سعداء وهم يقيمون تحيلياتهم على أساس اشتغالي لغوي ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في دراستهم غير أن فهمهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقد أرسطو العظيم والنفاذ فقااعة جوفاء خالية من المعنى .

### (٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

ليس من الضروري اتفاق الكثير من الوقت في نقد أرسطو بمثل ما فعلنا مع أفلاطون وذلك لسببين : أولا ، أن أفلاطون بمعظمته الواضحة قد وقع في الخطأ يجب التنويه بها على حين أنه ليس لدينا إلا نقد عكسي بسيط لأرسطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيسي في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي عند أفلاطون وما تيل عن الأفلاطون لا يحتاج إلا لتطبيق قصير في حالة أرسطو .

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة أفلاطون مع ازالة بعض اشكال التصور والمجازة . لقد كان أفلاطون هو مؤسس الفلسفة المثل ولكن المتأليه امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع وجود زوائد طفيلية . فمنظريته العجّة في النفس باعتبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه في التناسخ والتذكر وإيمانه بأن هذا ( الشيء ) تستطيع النفس أن تبعد عنه أى مسافة بعيدة حتى تتبين المثل هذه ( الأشياء ) وفوق كل شيء فإن حذر هذه الأمور جميعاً هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما في هذا من الخط من شأن الكل إلى مجرد جزئى — وهذه هي الأمور غير الجوهرية التى — ربط بها أفلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد أخذ أرسطو على عاتقه أن يتناول النظرية الخالصة للمثل — وأن لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب أفلاطون مما علق به من أثرية ، الفكر ، الكل ، المثال ، الصورة — سمه ما تشاء — وهذا كان رأى كل من أفلاطون وأرسطو . ولكن انه جذر الأشياء جميعاً . وهذا كان رأى كل من أفلاطون وأرسطو . ولكن بينما أفلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل فى عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابية ، فإن أرسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئاً وتحويله إلى مجرد شيء جزئى من جديد . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود فى عالم خاص به ، بل ليس له وجود إلا فى ( هذا ) العالم ، كمجرد مبدأ صورى تشكيلى للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى فى فلسفته ، ولهذا فإنه يسجل تقدمها هائلاً على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والمتكاملة . انها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان ، أن فلسفة أرسطو هى زهوة الفكر السابق كلة وماهيته وخالصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطئ وتامه . ولم يكن ممكناً للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور الوحق لم يكن إلا انهياراً وفى الحقيقة أصبحت على هذا النحو .

ويستحق أرسطو أيضاً الجدارة فى أنه قدم الفلسفة الوحيدة فى التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيغل ولم يتمكن هيغل من أن يجد نظرية أكثر جدادة فى التطور إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو فى الفكر أصالة . ومع هذا فإن عناصر المشكلة قد استمدتها من أسلافه وأن لم يستمد حلها . لقد عذبت مشكلة الضرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت فى حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بالكبر قدر . لقد شحذ

هيرقليطس واتباعه اذعانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة . ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فان السؤال الاكبر لا يزال قائما فى الخلفية وهو ( ما اذى تعنيه هذه الصيرورة ؟ ) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وسيرورة العالم كانت تيارا لا نهاية له من الاحداث العقيمة التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة يرويها ابله وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا » (١) . ولم يسأل أرسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة . لقد بين أن للصيرورة معنى وانها تعنى شيئا وأن سيرورة العالم هى تطور منظم عقليا نحو غاية معقولة .

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هى أكبر عرض للحقيقة فى العصور القديمة فانه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائى لا خطأ فيه . وما لا شك فيه أنه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختيارنا المزدوج . هل يفسر مذهب العالم وهل يفسر نفسه ؟ أولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل أفلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهولى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة عن العالم انفصالا تاما . والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن عبورها ، فالسادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى أفلاطون وحاول تجاوزها ، فقال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعيين فى عالمين مختلفين . ليس المثل شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينضما بالقوة وعلى نحو ألى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهولى والصورة لا ينفصلان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاقرار بثنائية أفلاطون وجرى تنفيذها . ولكن هل يمكن تجاوزها هنا ؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفى ( بقوة الأرقام ) التقرب بين الهولى والصورة وتأكيد أنها لا ينفصلان بينما يظنان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فاذا كان المطلق هو الصورة فان الهولى يجب أن تشتق من الصورة فهى ليست سوى اسقاط وتجل للصورة ويجب تبين ان الصورة لا تكتفى بأن لا تصدل الهولى فحسب بل هى تنتجها . فاذا أكدنا أن

(١) هذه الجملة لشيكسبير ثم استشهد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليم فوكر عنوان روايته « الصخب والعنف » . (المترجم) .



الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة اذن يجب ان نبرهن على ان كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهوى يظهر من ذلك الوجود الاولى ، فاما ان الهوى يظهر من الصورة او انها لا تظهر منها فاذا كانت تظهر منها فان هذا الظهور يجب ان يعرض . واذا كانت لا تظهر . اذن فان الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لان الهوى هي جوهر مطلق اولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفي تلك الحالة لدينا يجب ان يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشان جنباً الى جنب من بدء الازل . وهذه ثنائية وهذا هو القصور في ارسطو . فهو لا يكتفى بعدم اشتقاق الهوى من الصورة بل واضح انه لا يرى ضرورة لهذا ، ومن المحتمل انه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا ، لانه عندما يوجد بين الملل الصورية والفائية والفاعلة — تاركا العلة المادية — فان هذا مساو لتأكيد ان الهوى ( لا يمكن ) ان تشتق من الصورة . ومن ثم فان ثنائيته متعمدة ومقصودة .

يقول ارسطو ان العالم مؤلف من الهوى والصورة . فمن أين تأتي هذه الهوى ؟ وفي مذهب الهوى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع ان نستنتج سوى ان وجودها في ذاتها بالكلية اي انها جوهر ، حقيقة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرّة مع تأكيد ارسطو انها في ذاتها ليست شيئاً سوى امكانية محض ، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهوى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود السارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الآخر . ان العالم لا يفسر لانه ليس مشتقاً من مبدأ واحد . فاذا كانت الصورة هي المطلق فان العالم كله يجب ان يشتق منها وهي لا تشتق منها في مذهب ارسطو .

ثانياً ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا — مرة أخرى — يجب ان ترد بالسلب لمعظم ما قيل عن افلاطون تحت هذا العنوان يجب ان ينطبق بالمثل على ارسطو . لقد أكد افلاطون ان المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتماً عليه ان يشرح ان حقيقة عن العقل هو حديث عقلي حقاً ، لقد فشل في هذا . ولقد أكد ارسطو الشيء نفسه ، فالصورة ليست سوى كلمة أخرى عن العقل . ومن ثم يجب ان يبين لنا ان هذه الصورة مبدأ عقلي وهذا

يعنى انه يجب ان يبين لنا انها ضرورية ، غير انه يفتش لى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا مجددا لذاته ؟ لماذا يجب ان يكون هناك مبدأ اسمه الصورة ؟ اننا لا ننتبين أية ضرورة . انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى سر مطلق ، انه ( هو ) هكذا وهو غاية ذات . ولكن لماذا يجب ان يكون هكذا ، لا نستطيع ان نبين سببا ، كذلك لا نستطيع ان ننتبين السبب الذى يحتم وجود أية انواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب ان يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة اخرى كما رأينا كيف ان افلاطون اضطر ان يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هي التغذية وصورة الحيوانات هي الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الأخرى ولكن حتى لو كان هذا التاكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب الا يكتفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلا من ان يفتن بالرغم من أن التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب ان يدين أن التغذية ( يجب ) أن تنتقل الى الاحساس وأن الانتقال من صورة الى أخرى هو ضرورة منطقية والا فاننا لن نستطيع ان ننتبين ( السبب ) الذى من اجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى ان التغير غير ( مفسر ) .

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا ان سيرورة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هي التحقق الذاتى للعقل وانه يمكن احرارها على نحو تقريبي لى الانسان لأن الانسان موجود عقل ، وهذا معقول تماما . ولكن هذا يتضمن ان كل خطوة لى التطور أرتى من الخطوة السابقة لأنها تزداد قريبا من غاية سيرورة العالم . ولما كانت هذه الغاية هي تحقق العالم فان هذا مكافئ لقولنا ان كل خطوة هي أرتى من الخطوة السابقة لأنها عقلانية أكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس أكثر عقلانية عن التغذية ؟ لماذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقل عبر الاحساس الى العقل الانسانى ولكن لماذا لا يجب ان ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الانسانى ؟ لماذا لا يكون النظام معكوسا ؟ لا نستطيع ان نفسر . وهذا الاعتراف المبيت تماما لأية فلسفة عن التطور وان الموضوع الكلى لمثل هذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لماذا الصورة الأرتى أرتى ولماذا الصورة الأحدثى أحدثى : لماذا - مثلا - التغذية كصورة أحدثى يجب ان تاتى أولا والاحساس ثانيا وليس العكس ؟ فاذأ كنا لا نستطيع ان ننتبين سببا لا يجعل

النظام معكوسا فهذا يعنى ببساطة أن المستقنا فى التطور قد فشلت فى نطقها الرئيسية ، انها تعنى أننا لا نستطيع أن نتبين أى فرق حقيقى بين الأدنى والأرقى وأن كل ما لدينا هو مجرد تفرير بدون تطور فسواء أن تنتقل أ الى ب أو ان تنتقل ب الى أ والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هى أن يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذى يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقى هو نفسه تطور عقلانى ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة فى التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية والانه حاول أن يسير الى المراحل المختلفة فى الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيا فى أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضرورى وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أمثالون — قد ( سمى ) مبدأ ذاتى التفسير أو العقل أو الصورة كميبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل فى أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته . ومع هذا بالرغم من أشكال التصور هذه فإن فلسفة أرسطو هى فلسفة من أعظم الفلسفات التى شهدها العالم أو يتحمل أن يشهدها . وإذا كانت لا تحل كل المشكلات فاتها تجعل العالم معقولا أكثر بالنسبة لنا عن ذى قبل .

## الفصل الرابع عشر

### ( الطبع العام للفلسفة بعد أرسطو )

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ، ان الفلسفة بعد أرسطو لقل فترات الفكر اليوناني الثلاث تثقيفا وبناء ولن اسرد الا خطوطها الرئيسية .

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذي جاء بعد أرسطو انما ترتبط ارتباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية في تلك الحقبة . وبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة لم تساعد باى حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية . وفيما عدا سبارطه أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة الاسكندر هذه الحقيقة . ولم يكن الأمر قاصرا على البيداوة او المظالمة لكى تلهم حضارة جبيلة ورائعة فملك الحضارة كانت هي نفسها تنهار فلقد كما اليونان على ان يكونوا شسعبا عظيمها وحرآ واخذت حيويتهم في الاتحسار فقد بدأوا يشيخون . لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الاكثر شجبا والاكتر قوة . ولم تنقض عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد اقليم روماني وهي تتنقل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الانسان فهي تستير جنبها الى جنب مع التطور السياسي والاجتماعي والديني والفني . وما التنظيم السياسي والفن والدين والعلم والفلسفة الا اشكال مختلفة تعبر فيها حياة الناس من نفسها . والجوهر الأسمى الصبى للحياة القومية انما يوجد في الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو مصب تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا اذن ان الفلسفة اليونانية بدءا من الاسكندر انما ستعرض للأمراض المرضية للانهيار .

والعلاقة الجوهرية لانهيار الفكر اليوناني هي الذاتية الشديدة التي

هى صنفه كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهمة بحل مشكلة المعالم لذاتها . لقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة فى المعرفة لذات المعرفة . لقد مات ذلك الفضول او تلك الدهشة التى تحدث عنها أرسطو على انها الروح المثبته للفلسفة والروح الدافعة للفلسفة لم تعد السعى المنزه عن الغرض للوصول الى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد فى الهرب من شرور الحياة . والفلسفة لا تهم الناس الا بقدر ما تؤثر فى حياتهم . لقد أصبحت متركزة حول الانسان وقاصرة عليه . وكل شئ يدور حول الذات الفردية ومصيرها وتقدمها ورماعية النفس . ولقد كان الدين اليونانى قد غمد وأصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة والآن فان عمل الفلسفة حل محل عمل الدين وأصبحت الفلسفة هى الملاذ من عواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت مملية ، وأصبحت تمل كل شئ - أخلاقية ، وأصبحت جميع أتمسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما كانت فى أيام شباب وقوة الروح اليونانى عندما تطلع أكرزينوفان او انكساجوارس الى السماء وتساؤل بسذاجة عن ماهية الشمس والنجوم وكيف ظهر العالم ، لم يعد فكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل أصبح متجها فى الداخل فى أنفسهم . لم يعد لغز الكون بل لغز الحياة الانسانية الذى يجفلمهم يتساغون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهى النزعة الأحادية الجانب وغيبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا الخاصة بالحياة الانسانية ، فان نظورينهم تصبح أخلاقية تماما وتصبح ضيقة الأفق وأجادية الجانب . ومن لا يستطيع أن يفنى ذاته لا يستطيع أن ينفخر فى الكون ويفنى نفسه بل انه لا يتطلع الى جميع الأشياء الا من حيث تأثيرها على نفسه وهذا لا يقضى الى تولد أفكار عظيمة وكلة ، أن الانسان يصبح متركزا فى ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن مذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهبى أفلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق تتم فى ذاتها بل هى تهديدات لفلسفة الأخلاق وضيق الأفق الذى ازداد تركزا انما ينتهى فى آخر الأمر الى التعصب . ومن هنا نجد ذروة الزهد الالتهصب الذى أخذت به الرواقية ، والفلسفة غير المتوازنة والأحادية الجانب انما تفضى الى الطرفين . ومثلن هذه الفلسفة

المحصرة بفكرة واحدة غير المقيدة بأى اعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر من أية مطالب أخرى إنما تدفع فكرتها الحرونة الى تطرفها المنطقي ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهري والتهور ، ومن ثم فان الرواقيين اذا جعلوا واجبه هو مراقبة الذات لا بد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدواع الطبيعية بشدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا فيما عدا الكنية ، ومن ثم فان الشك اذا نادوا بأن المعرفة صعب تحصيلها لا بد وأن ينضموا الى نتيجة متطرفة وهى ان أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الافلاطونيين الجدد سيندبون بكل هذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقى وسيدخلون فى القائل كل الأدوات الخيالية الخاصة بالسحر والشياطين وأشباه الآلهة . اذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صفاء وهذوء افلاطون وأرسطو وحنت محلها الطنطنة والتهور .

ونقص الأصالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فاتها لا تزدهر . ويدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتفهم فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتتمتعش عظامها الميتة وتتنفض منتصرة ، ويعود الرواقيون الى هيرقليطس فى الفيزيقا ويحيى أبيقور النزعة الذرية عند ديمقريطس . وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركز مذاهب ما بعد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرءة فالرواقية تستعمر أفكارها الرئيسية من الكلبية ، والأبيقورية تستعمر أفكارها الرئيسية من القورينائية ، ان فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم يقتلون لهم أفكار الماضى ويبالغون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلونها ويوجهونها فى كل اتجاه ويستتقرون جنباتها بحثا من قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، أن الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منه ، ومن أول روايتى الى آخر افلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن ينضاف الى الفلسفة ولأنه يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الانكار الكثيثة والسيئة التى جلبها الافلاطونيين الجدد من الشرق .

وأخيراً فإن النزعة الذاتية تنتهي على نحو طبيعي — إلى النزعة الشككية وهي إنكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — عند السوفسطائيين — ظاهرة الذاتية إنما تفضي إلى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات الفردية هي معيار الحقيقة والأخلاق وهذا يعني في النهاية إنكار الحقيقة والأخلاقيات معا . وهكذا الأمر أيضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية والأبيقورية تبعتها نزعة الشك عند نهرود وأتباعه ومعهم كما هو الحال مع السوفسطائيين — لا يوجد شيء حقيقي أو طيب في ذاته بل إن الرأي هو الذي يجعله كذلك .

## الفصل الخامس عشر

### الرواقيون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من أصل فينيقي وقد ولد حوالي ٤٣٢ ق. م . وتوفي عام ٢٧٠ ق. م . ويقال انه سار في طريق الفلسفة الاثني مفد كل املانة في هادكة قرق سفينة - وهو دافع يعد من خواص ذلك المصبر لقد اتى الى اثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبي وستيبابو من ميجارا وبوليمو من الاكاديمية ، وفي حوالي عام ٣٠٠ ق. م . أسس مدرسة في رواق بوكلي ومن هنا جاء اسم الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعت كلينثيس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلا له إنتاج هائل وملك دراسي فخيم ، ولقد ألف أكثر من سبعمائة كتاب ولكن لمقتت جيهما ، وبالرغم من انه ليس مؤسس المدرسة الا انه كان العمود الرئيسي في الرواقية ، ولقد جذبت المدرسة العديد من الاتباع وازدهرت لعدة قرون لا في اليونان وحدها بل فيها بعد في روما حيث كبار الكتاب من أمثال ماركوس أورليوس وسنيكا وأبكتيوس وهم يعدون انفسهم من اتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف الا القليل على وجه اليقين مما هو نصيب الرواقيين زينون أو كلينثس أو كريسيبوس في تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن بعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لعقيدة المدرسة ، ولهذا سوف نتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب الى ثلاثة اقسام : المنطق والفيزياء والأخلاق والقسمان الأولان تابعان للقسم الأخير ، فالرواقية هي في أساسها مذهب في فلسفة الأخلاق تسترشد مع هذا بنطق يعد نظرية في المنهج وتقوم على الفيزياء كاستاس لها .

### المنطق

يمكننا أن نمر مرورا هابرا على المنطق الصوري عند الرواقيين والذي هو في أساسياته بنطق أرسطو ، وعلى أية حال يضيفون لهذا المنطق نظرية



خاصة بهم من أصل المعرفة ومعيار الحقيقة . يقولون ان كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل ( لوحة بيضاء ) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التي تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، ويظبيمة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية افلاطون الذي عنده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هي مصادر كل وهم وخطأ . ولقد انكر الرواقيون الحقيقة المتافيزيقية للمفاهيم ، فالمفاهيم هي مجرد افكار في العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوعى .

ولما كانت كل معرفة هي معرفة بهوضوعات الحس فان الحقيقة هم ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت افكارنا نسخا صحيحة من الأشياء . كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الأحلام أو الأوهام ؟ ما هو معيار الحقيقة ؟ انها لا يمكن ان تقوم فى المفاهيم لان المفاهيم من صنعنا نحن ولا شيء حقيقى سوى انطباعات الحواس ولهذا فان معيار الحقيقة يجب ان يقوم فى الاحساس نفسه . انها لا يمكن أن تكون فى الفكر بل يجب أن تكون فى الوجدان . ويقول الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تنتج فىنا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الادراكات الحسية الحقيقية من الحلم أو الخيال . من ثم فان معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقى يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن انكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكاملة الكاملة ، ولا يوجد معيار أساسى كلى للحقيقة ، وهى لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شيء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

## الفيزياء

القضية الأساسية فى الفيزياء الرواقية هي انه « ما من شيء غير مادى له وجودا » ، وتتمشى هذه المادية مع النزعة الحسية لمذهبهم فى المعرفة . لقد وفتح افلاطون المعرفة فى الفكر ووضع الحقيقة — لهذا — فى المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة فى الاحساس الفيزيائى ووضعوا الحقيقة — لهذا — لما هو معروف بالحواس أى المادة .

ويقولون ان كل الأشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر .  
ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، أن وحدة العالم تقتضيه فالعالم  
واحد ولهذا يجب أن يصدر عن الواحد ويجب أن تكون لدينا نزعة واحدة —  
لقد انحلت مثالية أفلاطون وأرسطو في الصراع العقيم ضد ثنائية المادة  
والفكر . ولما كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب أن نقف في  
صف المسادة ونرد العقل إليها . وثانيا نجد أن الجسم والنفس ، والله والعالم  
هما زوجان يؤثران في بعضهما . فمثلا الجسم ينتج الأفكار ( الانطباعات  
الحسية ) في النفس والنفس تنتج الحركات في الجسم . وهذا سيكون مستحيلا  
إذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسماني لا يمكن أن يؤثر في  
اللاجسماني واللاجسماني لا يمكن أن يؤثر في الجسماني فليست هناك نقطة  
التقاء ومن ثم فيجب أن يكون الكل جسمانيا بالتساوي .

لما كانت كل الأشياء مادية ، فما هو النوع الأصلي للمادة أو ما هي المادذ  
التي صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون الى هيرقليطس بحثا عن جواب ، ان  
النار هي النوع البدئي لوجود وكل الأشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون  
هذه المسادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هي الله فإله مرتبط بالعالم تماما  
كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الانسانية أشبه بالنار وتأتي من النار  
الإلهية ، انها تنفذ وتتسلل في الجسم كله وحتى يمكن أن يكون نفاذها كاملا  
فان الرواقيين ينكرون عدم نفاذ المادة ، فكما أن النفس النارية تنفذ في  
الجسم كله فان الله أو انوار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم  
والعالم جسده .

لكن بالرغم من هذه المادية فان الرواقية تؤكد أن الله هو العقل  
المطلق ، وليس هذا عودة الى المثالية ، ان هذا لا يتضمن لا جسمانية الله  
فالعقل مثل كل شيء آخر مادي . انه يعني ببساطة أن النار الإلهية هي عنصر  
عقلاني ، ولما كان الله هو العقل فانه يترتب على هذا أن العالم محكوم  
بالعقل وهذا يعني شيئين : أولا أن هناك غرضا في ان العالم ومن هنا يأتي  
النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لما كان العقل هو القانون مقابل  
اللاقانون فان هذا يعني أن الكون خاضع لسيطرة القانون وهو محكوم  
بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فإن الفرد ليس حرا ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للارادة في عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار هذا أو ذاك وإن أفعالنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة أننا نميل الى ما نفعله ، وما نفعله محكوم بالعلل ومن ثم محكوم بالضرورة ، وسيرورة العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر الفارى لذاته أولا الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تعود منه كل الاشياء الى النار الاولية ، وبعد هذا في وقت محدد من قبل يحول الله نفسه ثانية الى العالم ، ويترتب على قانون الضرورة ان الدور الذى يسير فيه هذا العالم الثانى وكل عالم نال سيكون متماثلا في كل شىء مع الدور الذى سار فيه العالم الاول ، والسيرورة تستمر الى الأبد وما من شىء جديد يحدث اطلاقا ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من لله ، ومن ثم نهى نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية تصوى في الأخلاق الرواقية غير ان نفس كل فرد لا تأتى من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت في الانسان الاول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل في فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس في الوجود الفردى حتى الحريق العام حيث تعود هي والاشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعا ويرى البعض الآخر ان هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

### فلسفة الاخلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدئين سبق أن وردا في الفيزياء عندهم ، أولا : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح باى استثناء ، ثانيا : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هي العقل ، وكلاهما يتلخصان في الشعار الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعار فيه جانبان : انه يعنى — أولا — ان الناس جب ان يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع اى ان يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانيا — أنهم يجب ان يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية اى العقل وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئا واحدا فالكون ليس محكوما

بالقانون محاسب بل بقانون العقل أيضا والانسان في اتباعه للطبيعة العقلانية  
انما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من  
المعاني — بطبيعة الحال — لا توجد امكانية تمام الانسان لمعيان قوانين  
الطبيعة فهو مثل كل الاشياء الأخرى في العالم يتصرف وفق الضرورة .  
ويمكن التساؤل ، ما هي فائدة تنبيه الإنسان لاطاعة قوانين الكون عندما  
لا يستطيع باية امكانية ان يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم  
الالى العظيم ؟ وليس مقروضا ان حلا أصيلا لهذه المعضلة يوجد في الفلسفة  
الرواقية ، وعلى أية حال فانهم يقولون انه بالرغم من أن الانسان سيفعل  
بمقتضى الضرورة في العالم والتي تضطره فان الضرورة قد اعطيت له هو  
وحده لا لاطاعة القانون محاسب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون  
بوعى وتعهد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

اذن الفضيلة هي الحياة بمقتضى العقل والأخلاقيات  
هي ببساطة العمل العقلاني ، ان العقل الكوني هو الذي  
يدبر حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والانسان الحكيم يلحق  
— بوعى — حياته بحياة الكون كله ويدرك نفسه كجزء ترمس في الآلة  
الكبرى . والآن ، ان تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمقتضى العقل ليس مبدا  
خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالا بنفس الشيء . وفي الحقيقة  
— كما سبق لنا أن تبينا — ان تأسيس الأخلاقيات على العقل لا المشاعر  
أو المواطن أو الحتموس الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة  
أخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الاحصادي  
الجانب الضيق الامق الذي أعطوه لهذا المبدأ . لقد ذهب أرسطو الى أن  
الأخلاقيات في اتباع هذا المبدأ أي اتباع الانسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه  
بين ان الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضونة الانسانية ولم يطابق  
باستصحابها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير ان الرواقيين نظروا الى  
الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطلبوا بحوها محوا تماما وواجهوا  
الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والمواطن بحيثما يجب القضاء  
عليها قضاء مبرما . ومن ثم فان آراءهم الأخلاقية تنهى الى نزعة صارمة  
غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسعة الامق ، وبالرغم أنه آمن  
بأن الفضيلة وحدها هي التي لها قيمة باطنية الا أنه سمح للخيرات والظروف

الخارجية بمكانة في خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرذيلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمرة ، والفقر والمرض والالام والموت ليست شرورا ، الفرائث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات ، وقد ينتحر الانسان في تدميره لحياة لا يدمر شيئا له قيمة . وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولا يجب أن يبحث الانسان عن اللذة ، والفضيلة هي السعادة الوحيدة ويجب على الانسان أن يكون فاضلا لا من أجل اللذة بل من أجل الواجب . ولما كانت الفضيلة هي وحدها الخير والرذيلة وحدها هي الشر فانه يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهري أن الفضائل كلها خيرة بالتساوي والرذائل كلها شريرة بالتساوي وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على القل ومن ثم تتأسس على المعرفة ، ومن هنا تأتي أهمية العلم والفيزياء والمنطق وهي ليست لها قيمة في ذاتها بل لانها أسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هي الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير ، من الفضيلة الجزئية وهي الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هي الاستبصار والشجاعة والتحكم في النفس والعقل . ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تفقده تفقده الفضائل كلها . والانسان اما انه فاضل تماما أو شرير تماما . وينقسم العالم الى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء شرار بشكل كامل ولا شيء يبين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التجريدي من الفضيلة الى الرذيلة أو العكس والانتقال يجب أن يكون ابن لحظة وفي التو . والحكيم كامل كله سعادة وحرية وثراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسي والشاعر والنبى والخطيب والناقد والطبيب الكامل . والغنى كله شر وبؤس وقبح ومسغبة . وكل انسان اما انه حكيم أو غبي . واذا سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فانهم يشيرون دون شك الى سقراط والى ديوجين الكلبى . وهم يقولون ان عدد الحكماء صغير وهو يزداد صفرا . والعالم الذى رسموه بأحلك الالوان كبحر للرذيلة والتعاسة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وفي كل هذا نتبين بسهولة ملامح نزعة كلبية متجددة . غير أن الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط الفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر، لهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادئ فجأة ثم شرعوا  
فى تشذيبها والاعتراف بالاستفسارات . ومثل عدم التماسك هذا  
ينقبه الرواقيون تقبلا حسنا على عاداتهم . وعملية تشذيبهم لعباراتهم  
الفجأة تحدث بثلاثة طرق رئيسية . . أولا : لقد بدلوا مبادئهم بشأن القضاء  
الكامل على الانفعالات . ولما كان هذا مستحلا فإنه لن يفنى الا الى عدم  
الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الأمر ممكنا ، وهم يعترفون بأن  
الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المعتدلة والعقلية وان كان  
لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . . ثانيا : لقد عدلوا مبادئهم بأن كل شيء عدا الفضيلة  
والرذيلة ليس له معنى فمثل هذا الموقف شيء غير واقعى ولا يتفق مع الحياة .  
ومن ثم فان الرواقيين دون التقيد بالتماسك أعلنوا أن من بين الاشياء التى  
لا معنى لها بعضها منفصل من الآخر . واذا كان للحكيم خيار بين الصحة  
والمرض فانه سيختار الصحة . وتنقسم الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث  
فئات : ما يفضل وما يتجنب وما ليس له معنى تماما . . ثالثا : خفف الرواقيون  
من غلواتهم بشأن المبدأ القائل ان الناس إما أنهم أخيار تماما أو أشرار  
تماما . فالابطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من أنهم  
أغبياء فان الشرور المشتركة عندهم أقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك  
ماذا يمكن أن يقوله الرواقيون عن أنفسهم ؟ هل كانوا حكماء أو أغبياء ؟  
لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وان يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع  
سقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف أنه لا يوجد  
فرق بين أنفسهم والقطيع من الناس . . لقد كانوا « خبراء » قتريون من  
الحكمة ان لم يكونوا حكماء تماما .

فإذا لم يكن الرواقيون سوى كليبيين أقبل تماسكا ولم  
يأتوا بشيء أصيل فى مذاهبهم فى الفيزياء والأخلاق الا أن الفكرة  
على الأقل هى التى يستطيعون أن زعموا أنها من اختراعهم ، وهذه  
الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصدرين :  
اولا : الكون واحد وهو ينطلق من الله ، و هو منظم بقانون واحد ويشكل  
نفسا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الامور غير الجوهرية فانهم يشتركون  
فى طبيعتهم الجوهرية وفى عقلم ومن ثم فان الناس جميعا على صعيد واحد  
حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسم

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مواطننا  
لهزم الدولة أو تلك ، انه مواطن العالم . على أية حال لس هذا ألا تطبقنا  
للمبادئ التي سبقت في الفيزياء أو في فلسفة الأخلاق . . وليس مجموع حصيلتهم  
من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقوهم . لقد كانتوا ضيقى  
الانق ومتطرفين ومضطربين في الصراحة واحاديثي الجانب . وحقائقها كلها  
أنصاف حقائق . . ولقد كانوا في الفلسفة ذاتيين ، فالشيء الوحيد الذي يهمهم  
هو التساؤل : كيف على أن أعش ؟ ومع هذا برغم أوجه القصور هذه  
هناك شيء دون شك عظيم ونبييل عندهم هو غيرتهم على أداء الواجب  
واحتقارهم الذي لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يتوليه  
شعبنا عنهم من أنهم « في عصر الدمار تماسكوا عن طريق الفكرة  
الخلقية . »

## الفصل السادس عشر

### الابيقوريون

ولد ابيقور في ساموس عام ٣٤٢ ق م . ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البدايات ستتقرون . لقات تعرف ابيقور متعاصرتان ولقد استمرت مدرسة ابيقور لاكثر من مئكترا على النزعة الذرية عند ديمتريطس غير أن دراسته للمذاهب الاولى للفلسفة لا تبغو أنها دراسة مستفيضة وحياته حياة تنسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذى أسسها وهو الذى أكملها وليس هناك ابقورى لاحق أضاف أو غير الكثير في المعتقدات التى وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقورى موغل أكثر في الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فان ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بميمار الحقيقة وطبيعة العالم والنفس وما الى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماما تابعيا . ولقد تنسم ابيقور بالمنطق مذهبه الذى المنطق ( الذى سماه القوانين ) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فان فرعى التفكير الاولين تابعيهما باهمال واضح وبعدم عناية . وواضح أن المناجالات الرواقية تنصب ابيقور ، ومذهبه خفيف وضحل ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وسال ان الرياضنة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهمله تماما حيث لا يحتوى على أية عناصر ذات أهمية ومن ثم ننتقل دفعة واحدة الى الفيزياء .



## الفيزياء

لا تهم الفيزياء أبيقور الا من نقطة واحدة هي قوتها على طرد الخوف الخرافى من عقول الناس . وذهب الى أن كل دين مجاوز للطبيعة انما يؤثر فى الناس فى جانبه الاكبر استنادا الى الخوف ، فالناس يخافون من الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصاص المتعلقة بما يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيسية لتعاسة الناس . فاذا حططنا الخوف فاننا نكون قد حططنا على الاقل المعوق الرئيسى للمساعدة الانسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائم فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعة من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية لحسب دون تدخل كائنات مغايرة للطبيعة وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعادته بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء دون أن ترعبه فيلان الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدبر آليا يرى أبيقور — على عكس الرواقيين — أن الانسان يملك الإرادة لحره ، ومشكلة الفلسفة هي تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم مدبر آليا . لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع تروخيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلك صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريده فى النزعة الخرية عند ديمقريطس، وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة تلائم أغراضه تماما والروح البراجماتية التى يختار بها عقائده لا على أية أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتياجات الذاتية والرقبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر ، وعندما تعد الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقية والخيالية لا وفق أى معيار موضوعى فاننا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المفضى الى الانهيار ، لهذا آمن أبيقور بالنزعة الذاتية عند ديمواطيس ( برمتها ) أو مع تعديلات طفيفة . وكل الأشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات الا فى الشكل والقتل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء ، وبفضل الإرادة الحرة تتحرك من مسارها فى سقوطها ومن ثم تتصاحم مع غيرها . وهذا اختراع من جانب أبيقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أى جانب فى مذهب ديمقريطس . ويمكن أن نتوقع من أبيقور الا تكون تعديلاته تحسينات

ولمى الحالة الراهنة ، فإن نسبة الإرادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على التماسك المنطقي للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة دوامة منها يظهر العالم . وليس العالم فحسب بل كل ظاهرة فردية انما يجرى تفسيرها آليا ، وتستبعد النزعة الغائية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتما بأن يعرف العلل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكفى في نظره التاكيد أن الذى يحددها ككل هو العلل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التى تتناثر عند الموت ، وليس هناك تفكير فى حياة مستقبلية ، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . أن الموت ليس شرا ، ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين ، وإذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يأتى الموت فلن نشعر به اليس هو نهاية كل شعور وكل وعى ؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتى .

وبعد أن تخلص أبيقور من الخوف من العقاب فى الحياة الأخرى فانه يشرع فى التخلص من الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة . وربما نتوقع من أبيقور أن يعتقد الإلحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة ، بل بالعكس انه يؤمن بوجود عدد لا متناه من الآلهة وهم على هيئة الانسان لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال كلها ، وهى تختلف فى الجنس وهى تاكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتتألف اجسامها من جوهر يشبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فانه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبته من مخاوف ، فهى تعيش فى الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة . وهى لا تتدخل فى شئون العالم لأنها سعيده سفاضة كاملة . فلماذا تثقل عاتقها بأثقال ذلك الذى لا يعبا بها ؟ وحياتهم هى حياة الفرح الذى لا يكرهه شئ بالمرة .

« خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الإطلاق

وهم سادة على جميع السماوات اللا مثمرة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة » (١)

(١) الشعر للشاعر البريطانى المعاصر سو ينبرن .

لهذا فان الانسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الالهة ليس امامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطبق حياته القصيرة على الارض ، ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير الى ما يهمنا حقا الا وهو فلسفة الاخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الانسان في حياته

### فلسفة الاخلاق

إذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقليين للكليبيين فان للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقرينائيين . فهم مثل أريشمبوس أسسوا الاخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لانهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة مما عرف القرينائيون ، ان اللذة وحدها هي الغاية في ذاتها . أنها الخير الوحيد ، والالم هو الشر الوحيد . لهذا فان الاخلاقيات هي نشاط يدرك اللذة . ان الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التي تصاحبها .

هذا هو الاساس الذي يستطيع ابيقور أن يجده أو يرغب في أن يجده من أجل النشاط الخلقى . وهذا هو المبدأ الاخلاقي الوحيد . وتتألف بنية الاخلاق الابيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولا أن ابيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القرينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . انه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لانفسنا بأن نكون سجناء اية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفذ عن اللذة إذا كانت ستفضي في النهاية الى الم أكبر ، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الالم من أجل لذة قائمة أكبر .

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الابيقوريون الذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من ذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والالم الا عندما يدومان . والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقا مغربيا . والعقل هو الذي يفكر ويتقبا وأكثر اللذات والالام قوة هي تلك الخاصة بالتذكر والتوقع . واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع الم قائم هو تعلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب ، لان لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون - مثل الرواقيين -  
يفيّدون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانية والظروف الخارجية .  
ولهذا فإن الانسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي ،  
بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيع أن يكون  
سعيدا حتى وهو في كرب جسماني وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه  
الداخلي سعادة تفوق كل ألم جسماني . ومع هذا فإن اللذات البريئة  
للإحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأي شيء يستطيعه  
بدون ضرر . ويضع الابيقوريون ثقلهم - من بين كل اللذات العقلية - على  
الصداقة . ولم تكن المدرسة مجرد تصحيح لفلسفة زملاء بل كانت قبل كل  
شيء جماعة من الأصدقاء ،

ثالثا : يميل المثال الابيقوري في اللذة بالأحرى إلى التصور السلبي  
لا الإيجابي له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون إشارة  
المُضاعف ، أن اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثلهم ، بل هم يستهدفون بالأحرى  
إلى الغيبة السلبية للآلم ويستهدفون الهدوء والسكينة القلبية وأراحة الروح  
وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق . وكانت نظراتهم للعالم  
مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الإيجابية بعيدة عن متناول  
العائنين . وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الألم والعيش  
على الغناعة الهادئة .

رابعا : لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات وأشباهها المترتب ،  
فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة ، فهذا يعقد الحياة دون أن  
يضيف إليها السعادة . ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكان  
ولقد عاشن أبيقور نفسه حياة بسيطة ونصح أتباعه أن يسروا على نهجه .  
ويقول أن الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس  
رب الأرباب نفسه في السعادة . أن البساطة والتواضع والاعتدال هي  
خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتعطش للشهرة  
غير ضرورية وهي بلا جدوى .

وأخيرا مان المثل الابيتورى رغم انه لا يتضمن أية نبالة سارية . فاتسه  
لا يقضن مع هذا أية أنائية . . فقد ظهر جبع شفق أريحي عند هؤلاء القوم . .  
وهم يقولون ان ما هو باعث أكثر على اللذة عمل فعل ملء بالشفقة عن تلقى  
الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الابطال فى هؤلاء الفلاسفة  
الذين هم أشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة وحبوية فى الفزمات  
الاخلاقية اللطيفة عندهم . .

\*\*\*

## الفصل السابع عشر

### الشكك

نزعة الشك شبة مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشكك او ينكر امكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يدمر الفلسفة نظراً لان الفلسفة تراهم انها شكل من اشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتعاود الظهور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر ، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين . فمتى يقال اذا كان هناك شىء موجود فانه لا يمكن معرفته . أما يكون هذا تعبيراً مباشراً عن روح الشك . ونجد عبارة بروتاغوراس : « الانسان معيار كل الاشياء ترقى الى الشىء نفسه لأنها تتضمن ان الانسان لا يستطيع ان يعرف الاشياء إلا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها ، فى النصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذى حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الأساسية مثل الجوهر والعلة وهمية ومن ثم فانه يرفض نسيج المعرفة . وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية الى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الذات بالموضوع وان وضع التأكيد المتطرف العاصر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع انما يفضى الى انكار حقيقة كل شىء فيها فعلاً ما يبدو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والان لدينا معاودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكك الذين نحن على وشك تناولهم ظهروا فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الرواقيون والابيتوريون . والاجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتيجهها المنطقية مفد الشكك . فنزعة الشك تظهر عادة - وأن لم تكن دائماً - عندها تكون القوى الروحية لقوم من الامم فى حالة انهيار . فمتى تتبدد الدوافع الروحية والمقنية فان الروح ترفرف وتصبح طفلة وتقلد ثقتها وتبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

## فيرون

اول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالى ٣٦٠ ق م وكان أصلا رساما . واشترك فى بعثة الهند التى أعدها الاسكندر الاكبر . ولم يخلف لنا اية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لافكاره أساسا الى تلميذه نيبون من فليومس . وفلسفته - مع كل المذاهم التى بعد ارسطو - فلسفة عملية خالصة فى نظرتها العامة . ونزعة الشك ، أى إنكار المعرفة ، لا تطرح من جانبها النظرى ، بل ان فيرون يرى فيها الطريق الى السعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة . أولا يجب أن يسأل ما هى الأشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف ترتبط بهذه الأشياء ، ثالثا ما يجب أن يكون عليه موقفنا ازاءها . بالنسبة لما هى عليه الأشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئا ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشئ نفسه يبدو وبمختلفا عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن تعرف أى رأى هو الصواب . واختلاف الرأى بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا ، وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قوية متساوية ومهما يكن رأى فان الرأى المناقض يؤمن به بغض الآخرين المهرة فى الحكم على الأشياء مثلئ . ان الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فلن موقفنا تجاه الأشياء ( السؤال الثالث ) يجب أن يكون التوقف التام عن الحكم انما لا نستطيع أن نتيقن من أى شئ حتى اتفه أشكال اليقين ، ولهذا لا يجب أن ندلى بأية عبارات موجبة عن أى موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على ادخال عنصر شك حتى فى اتفه أشكال اليقين التى قد يتخونها خلال حياتهم اليومية . انهم لا يقولون « ان هذا الشئ هو » بل يقولون « انه يبدو » أو « انه يبدو لى » . وكل ملاحظة يجب أن يسبقها تعبير « ربما » أو « قد » .

وغيبية اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المسائل النظرية ولا شئ فى ذاته حقيقى أو زائف بل انه يبدو على هذا النحو

ويالطرفة نفسها لا شيء في حد ذاته خير أو شرير بل ان الرأي والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . وعندنا يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف من تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هى اللامبالاة فكل فعل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بان شيئا افضل من شيء آخر . فاذا اتجهت الى الشمال فهذا — لسبب أو الآخر — لاننى ارى ان هذا افضل من الاتجاه الى الجنوب . اهنع هذا الايمان وتعلم ان الشيء ليس فى الواقع افضل من الآخر بل يبدو هكذا فحسب ولن يسر الانسان فى اى اتجاه على الاطلاق . ان منع الرأى على نحو تام يعنى منع السلوك والفعل والى هذا كان يستهدف فيرون . ألا تكون هناك آراء هو شعار الشكاك لانه يعنى من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة التامة . ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كلفاعلية هو مثال الحكيم . وفى هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبات لأن الرغبة هى الرأى بان شيئا افضل من شيء آخر . انه سيعيش فى سكينة تامة وفى راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهام . والتعاسة هى نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان او فقدانها عنها يحزوه . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبات — متحرر من التعاسة . وهو يعرف هذا بالرغم من ان الناس يناضلون ويقاتلون لما يرغبون فيه وهم يقترضون — عبثا — ان هناك أشياء افضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا تضالا عقيما للشيء لأن كل الاشياء بلا أهمية على حد سواء ولا شيء بهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والوالت الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فغالما أن الحكيم مضطر أن يسلك مانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير أو حقيقتها .

### الأكاديمية الجديدة

والنزعة الشكية التى أسسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل فى جوهره فى الظهور وبدأ تدريسة فى مدرسة أفلاطون . فبصد أفلاطون استمرت الاكاديمية بقيادة قادة مخطئين فى اتباع السرب الذى



شعته المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيلوس دخلت النزعة الشكية الأكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الأكاديمية الجديدة فبالرغم من أن استمرارها التاريخي كهدسة لم يقض عليه إلا أن طابعها الأساسي طرأ عليه التغير . مما ميز الأكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها القلعة للروائيين الذين هاجموا أعضائها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية فى ذلك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعة بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له أساس غير سليم فإن المناداة بأى رأى إيجابى مهما يكن إنما تعده نزعة قطعية . وكان الروائيون الهوى وأكثر نفوذاً ومقدرة من كل الذين كانوا فى ذلك الوقت ينادون بأراء فلسفية إيجابية ، ومن ثم اقتصرت الأكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيلوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن معيار الحقيقة . فالقناعة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى نظر الروائيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار للحقيقة سواها فى الحس أو العقل . يقول أرسيسيلوس : « لست متيقناً من شيء . بل اننى حتى لست متيقناً أننى لست متيقناً من شيء .

غير أن الأكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشكية — كما فعل فيرون من قبل — النتيجة المنطقية الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك . فعندهم أن الناس يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فإن الإحتمال مرشد كاف للعمل .

وعادة ما يعد كارنييدس أعظم الشكاك الأكاديميين ومع هذا لم يصف شيئاً جوهرياً جديداً لنتائجهم وعلى أية حال يلوح أنه كان إنساناً صاحب عقلية دقيقة وهوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنجنيق مدمر لا للروائية وحدها بل لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المظن القائمين كأنموذج لامكاره . أولاً : لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها مقدمات وهذه بخورها تقتضى برهاناً وهكذا دواليك ( إلى ما لا نهاية ) .

ثانيا : يستحيل أن نعرف ما اذا كانت أفكارنا عن شيء ما حقيقية أى ما اذا كانت تماثل الشيء لاننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد فهمنا بهذا فان هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئا عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظرا لاننا لا نرى سوى الصورة .

### نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشكية الظهور فى الأكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينستيمس — وهو معاصر لثيشرون — أول نموذج وبعد هذا نجد الأسماء الشهيرة سبيليكيوس وسكنس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف فيرون . فالأكاديمية الجديدة فى شغفها للاطاحة بالقطععية الرواقية قد وقعت فى نفسها فى نزعة قطععية . فاذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالأكاديميون بالكل يفتون على نحو قطعى . غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى . ومن ثم نجد الشكك المتأخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الأكاديميين قد سمحوا بامكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح بعد الآن نزعة قطععية . وأينستيمس هو مؤلف الجادلات العشرة المشهورة لاطار استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وما التعدد الا تنويع فى التغييرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وادراكات الاحياء جميعا تتباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة من الأشياء .

٤ — ادراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية فى وقت الادراك الحسى .

- ٥ — الأشياء تبدو مختلفة في الأوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة .
- ٦ — الإدراك الحسى غير مباشر على الإطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط . فمثلا نرى الأشياء من خلال الهواء .
- ٧ — تبدو الأشياء مختلفة حسب التنوعات في كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .
- ٨ — الشيء يعطى انطبعا علينا مختلفا فيما اذا كان اليفا وفيما اذا كان غير اليف .
- ٩ — كل معرفة مفترضة هي تحميل . فكل المحمولات لا تعطينا الا علاقة الأشياء بالأشياء الأخرى أو بأنفسنا ، فهي لا تقول لنا اطلاقا شيئا عن ماهية الشيء في ذاته .
- ١٠ — تختلف آراء وعادات الناس في البلدان المختلفة .

## الفصل الثامن عشر

### الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد نار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة فسى الفلسفة اليونانية اصلا ، بل ان اردمان فى كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها فى القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة اسباب : اولها : انه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تأسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما تذكرنا ان المنظور الشامل للتفكير اليونانى من كالبس الى الشكاك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وافلوطيين المؤسس الحقيقى للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثانى هذه الاسباب يرجع الى ان طابعها هو طابع غير يونانى وغير اوروبى فالنصوف الشرقى قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهى مدينة لم تكن يونانية بل مدينة عالية فيها تلتقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها ايدى الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض من الافلاطونية الجديدة . ولكن - من جهة اخرى - سيكون من الخطا ادراك تفكير افلوطيين واتباعه فى فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلى لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على ارض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التى حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة اخرى ليست بحسب الوارد فيها هو المعارضة لمهى احياء للروح الوثنية فى الحقب المسيحية . فهى الروح الوثنية القديمة وهى تناضل يائسة ضد مناقشتها الفتية واخرى تبوت . وفيها ترى الانفاس الاخيرة والزفرة الاخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسيوية وعناصرها فانها تستمد استلهاها تملها من فلسفات الماضى من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهى بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الآخيرة في الفلسفة اليونانية . ان مترد التوقف الطويلة التي انقضت بسين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتي تتبعنا تاريخها وتأسيس الانلاطونية الجديدة تمتلئ بالوجود المستمر — بشكل ملئ بالتنقيب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها أحيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب أن نتتبع بالتفصيل التطور في هذه المدارس — المجادلات النافهة التي تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفى أن نقول أنه بمرور الوقت تناعمت الفروق بين المدارس وأصبحت أشكال الاتفاق فيها أكثر ظهورا . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسيان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — في الضلال المريح ذي الطبيعة الطبعية القائل بأن كل الأديان وكل الفلسفات سواء : ومن ثم أصبحت النزعة الانتقائية والتطبيقية هي المميز للمدارس الفلسفية . وهي لم تحافظ على أن تظل متميزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يترسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد الا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقي ونأووا عن النزعة الانتقائية العاة السائدة في العصر . وظهرت أيضا اتجاهات أخرى فلقد كان هناك تجديد للفيثاغورية برمزياتها وصوفيتها . ونما اتجاه يعلى من شأن تصور الله عاليا فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التي تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وإن الله لا يستطيع أن يكون فعلا في الهولى ولا الهولى قادرة على أن تكون فعالة في الله . وكان مثل هذا التفاعل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والأرواح والملائكة — لسفل الفجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكشال على هذه النزعات الآخيرة وكمهيد للانلاطونية الجديدة نجد أن ميلون اليهودى يستحق تنويها موجزا . لقد عاش في الاسكندرية بين ٣٠٠ ق م ، ٥٠ م ولما كان من المتسكين الأشداء بالعين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودى ، فإنه آمن بالوحى الوارد في العهد القديم . لكنه تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هي كشف أكثر اعماما لتلك الحقائق التي تجلت على نحو أكمل في الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون الى أن الفلسفة اليونانية نبعت من مصر انطلاقا من الحمية القومية بمثل ما ان الشرقيين يتظاهرون

بأن هذه الفلسفة نبعت من الهند ، فان فيلون أعلن ان كل ما هو عظيم فى الفلسفة اليونانية موجود فى انيهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنها استفلا العهد القديم واستمدا منه حكيمهما . وأفكار فيلون الخاصة انها تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودى والفلسفة اليونانية فى مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول الى حد كبير عن ثلوث الجو النقى الخالص للفكر اليونانى بضرب التصوف الشرقى الواهن .

لقد ذهب فيلون الى ان انله باعتباره اللامتاهى المطلق يجب رفعه تماما فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم او فكرة يمكن ان تتطابق مع لا تناهى الله . انه الذى يند عن كل تفكير وكل نعت وطبيعته وراء كل بحث يقوم به العقل . والروح الانسانية تصل الى الله لا عن طريق الفكر بل عن طريق اشراق باطنى صومى وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف فى العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الحط من شأنه باليهولى وتحديد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسيطة تخلق العالم وتديره باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط واردة فى اللوجس الذى هو التفكير العقلانى الذى يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هى علاقة فيض نقدى وواضح أن فكرة الفيض هى مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هذا أكثر عندما يقارن فيلون بين الفوضى وأشعة النور الصادرة من مركز متلقى ويتخلفت ضوءها كلما اتجهت الى الخارج . فعندما نسمع هذا نعرف فى أى طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الاسيوية وهذا فكرنا تذكيرا شديدا بالأوبانيهساذ . اننا ننقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الاحلام والظلال الخاصة بالتصوف الشرقى حيث الروائح القوية للزهار المسماة الجميلة تختر العقل وتغرق الفكر فى سكونة متراخية واهية .



## الفصل التاسع عشر

### الانلاطونية الجدد

ان كلمة الانلاطونية الجديدة خطأ في التسمية فهي لا تقوم مقام احياء اصيل للانلاطونية . وما لا شك فيه ان الانلاطونيين الجدد من نسل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعى ، فان العظمة الحقيقية لانلاطون تكمن في مثاليته العقلانية ، أما أشكال قصوره فترجع في معظمها الى ميله للاسطورة والتصوف . ولقد اشد الانلاطونيون الجدد باشكال قصوره على انها هي السر الحقيقي والباطنى لمذهبه فاستخلصوها وربطوها باحلام فلاسفة الشرق المتسرعين والمؤسس الشهير لهذا المذهب هو امونيوس ساكاس لكننا يمكننا ان نتجاوزه ونصل الى تلميذه افلوطين الذى كان اول من طور الانلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان اعظم عارض لمذهب بل وربما يعد المؤسس الحقيقي له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد في ليقوبوليس بمصر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرسة هناك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠ . ولقد خلف كتابات مطولة تم الحفاظ عليها .

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل فكرة هي تجريد مستحيل . وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد — ان الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة في فكرة . ولقد بدأ افلوطين يتجاهل هذا المبدأ الفلسفى الهام الغائق ، وارتد الى المستوى الأدنى للواحدية الشرقية . لقد رأى ان الله واحد على الاطلاق ، وهو الوحدة الكامنة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقة بين الموضوع والذات ، ولهذا فان الواحد وراء الفكر كما أنه يتجاوزه . كما ان الواحد لا يمكن وصفه في اطار الارادة والنشاط لأن الارادة تتضمن التفرقة بين المرید والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فان الله ليس فكراً ولا ارادة ولا نشاطاً وهو وراء كل فكرة وكل وجود . ولما كان لا متناهياً بشكل مطلق ، فانه لا يمكن تحديده بشكل مطلق ايضاً . ان كل المحولات انما تعد موضوعها ومن ثم لا شيء يمكن أن يكون محمولاً للواحد . انه لا يمكن التفكير لنية لأن كل تفكير يحد ويسود ما يفكر فيه . انه



لا يوصف وهو فوق التصور . والمحولات الوحيدة التي يطلبها أفلوطين عليه هي الواحد والخير . وعلى أية حال فإنه يرى أن هذه المحولات شأن المحولات الأخرى . . . إنما تحد اللامتناهي . . . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرعى تعبيرا عن طبيعة اللامتناهي ، بل على أنها تصوير تشبيهي . أنها محولات لا يمكن تطبيقها الا على سبيل المجاز ونحن في الحقيقة لا نستطيع ان نعرف شيئا عن الواحد سوى أنه ( موجود ) .

والآن انه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله متماليا تماما على العالم فإنه لا يمكن أن يدخل في العالم . ولما كان متناهيا بشكل مطلق فإنه لا يستطيع أن يجد نفسه لكي يصبح متناهيا . ومن ثم يتسبب في بعث عالم الأشياء ، ولما كان واحداً على نحو مطلق فإن التعدد لا يمكن أن يصدر عنه . ان الواحد لا يستطيع أن يطلق الله لأن الخلق لماعلية والواحد ساكن ويستبعد كل ماعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الأول اللامتناهي لكل الاشياء ، فإنه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعاني . ومع هذا فإن الكيفية التي بها تبعث الوجود لا يمكن تصورهما لأن أي فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تنهيه . ولقد رأينا مرة — في حالة — الإيليين — أنه مما هو مأساوي تصديد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيورة واننا اذ قمنا بهذا فاننا نجد كل اهل لظهار كيف أن العالم قد صدر عن المطلق . والامر كذلك بالنسبة لأفلوطين . فنحن نجد مذهبه في التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى ان أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل الى مازق مبيت كامل في هذه الفتلة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة أبعد . اننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضي من الله الى العالم ، ونحن منخرطون في تناقض منطقي باعث على اليأس . فسر أن أفلوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا تزجج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد فإنه كان عليه أن يلجأ الى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فإله بفضل كماله الفائق « يبيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه ( يرسل شتعاها ) من نغمة ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلوطين دون أن يحل المعضلة يخفف من وطأتها بنعومة في عبارات براقعة وهكذا يهرر طريقته .

والفيض الأول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينا أن أفلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى أية حال فإن الفكر عند أفلوطين اشتقاقى . أن الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحد كفيض أول . والعقل ليس تمكرا منطقيا على أية حال . أنه ليس في الزمن ، أنه استيعاب مباشر أو حدس . وموضوعه مزدوج . أولا : أنه يفكر في الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير شديد بالضرورة . ثانيا : أنه يفكر في نفسه : أنه تنكير في الفكر مثل اله أرسطو . وهذا العقل مطابق لمالم المثل عند أفلاطون . أن مثل جميع الأثنياء توجد في العقل وليست مثل الفئسات فقط ، بل كل شيء مفرد .

والفيض الثاني تصدر النفس — العالم من العقل . وعلى حد تعبير أرحمان هو نسخة باهتة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسماني وغير منتقسم . وهو يعمل على نحو عقلاني ومع هذا فإنه ليس مدركا وله جانبان فهو يتطلع الى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة أخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التي تسكن العالم .

أن فكرة الفيض هي في جوهرها تشببيه شمعى وليست مفهومًا عقلانيا. لقد تصورهما أفلوطين بطريقة شامرية على أنها تشبه النور الذي يشع من مركز مضيء ويزداد اعتما وهو يتجه الى الخارج الى أن يتلقى أجرا في حلقة تامة . وهذه الحلقة التامة هي المادة أو الهولي . والهولي باعتبارها نفيًا للنور وباعتبارها حدا للوجود هي في ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمان الهولي . وثنائية الهولي وانفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان — عبثا — لاختصاصها وحلها — قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشمرية والعبارات المطاطة .

ان أفلوطين يعتبر الهولي أساس الثنائية وعلة كل شر . ومن ثم فإن موضوع الحياة ليس أمامة — كما هو الحال عند أفلاطون — إلا أن يهرب من العالم المادى للحوامس . والخطوة الأولى في عملية التحرر هذه هي

( التطهير ) وهى تحرير الانسان من سيطرة الجسيم والحواس . ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية — والخطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة . وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل . ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للمرحلة النهائية والقصى للارتفاع الى الواحد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد . وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنقل النفس الى حالة من السكر الانلاسمورى وخلالها تتحد مع الله على نحو صوفى . وهذا الفكر ليس فكرا (من) الله وهو ليس حتى ان النفس ترى) الله ، لان كل امثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصال الذات من موضوعها . وفى الوجد ينحى كل امثال هذا التفكك والانفصال : ان النفس لا تتطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها ( تصبح ) الله ومثل هذه السكرات الصوفية لا يمكن الا تذكرها وتفحص النفس فى ارتدادها وقد استفذتها مستويات الوعى العادى . ويزعم الفلوطيين انه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابلان حياته .

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد الفلوطيين مع تعديلات لدى اتباعه فوزغوزيوس وامبليكوس وسيريانوس وبرقلس والآخرين .

ويتبدى الطابع الجوهرى للافلاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتفى — على نحو طبيعى — آثار النزعة الشككية فعند الشكك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبددت . فهم يصلون الى العقم الكامل للعقل فى التوصل الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع ان نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان نحرزها عن طريق المعجزة . فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى تماما . والافلاطونية الجديدة انما تتبنى على الياس ، الياس من العقل . انها آخر كخاخ مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى نشعر عندها انها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يائسة مرغبة . انها تسمى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة وهى تشعمر بانه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروعى .





# فهرس

صفحة

٥	أهداء
٧	تصدير
	الفصل الاول : فكرة الفلسفة اليونانية بصورة عامة :
١٣	أصول الفلسفة اليونانية وتطورها
٢٩	الفصل الثاني : الأيوهيون
٢٩	— طاليس
٣٢	— أنكسماندريس
٣٥	— أنكسمانس
٣٦	— المفكرون الأيونيون الآخرون
١٤٢	الفصل الثاني عشر : افلاطون
٣٧	الفصل الثالث : الفيثاغوريون
٤٥	الفصل الرابع : الأيليون
٤٥	— أكرينوفسان
٤٧	— بارمنيدس
٥٤	— زينون (هجج زينون ضد التعدد — هجج زينون ضد الحركة)
٦٠	— ملاحظات نقدية على الأيلية
٦٩	الفصل الخامس : هيرقليطس
٧٧	الفصل السادس : امبيدوكليس
٨١	الفصل السابع : الذريون
٨٧	الفصل الثامن : أنكساجوراس
٩٧	الفصل التاسع : السوفسطائيون
١١٣	الفصل العاشر : سقراط
١٣٥	الفصل الحادي عشر : أنصاف السقراطيين

صلحة

١٣٧ . . . . . — الكليبيون

١٣٩ . . . . . — القورينائيون

١٤١ . . . . . — الميجاريون

١٤٣ . . . . . (١) حياته وكتابه

١٥٤ . . . . . (٢) نظرية المعرفة

١٥٨ . . . . . (٣) الجدل أو نظرية المثل

(٤) الغزاه أو نظرية الوجود ( مذهب العالم — مذهب النفس

١٧٧ . . . . . الانسانية )

١٨٦ . . . . . (٥) فلسفة الاخلاق

( فلسفة أخلاق الفرد — الدولة )

١٩٥ . . . . . (٦) آراء حول الفن

١٩٨ . . . . . (٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون

٢٠٩ . . . . . الفصل الثالث عشر : ارسطو

٢٠٩ . . . . . (١) الحياة والكتابات والطابع العام لامهاله

٢١٦ . . . . . (٢) المنطق

٢١٧ . . . . . (٣) الميتافيزيقا

٢٢٨ . . . . . (٤) الفيزيقا أو فلسفة الطبيعة

٢٥٦ . . . . . (٥) فلسفة الاخلاق

٢٦٥ . . . . . (٦) علم الجمال أو نظرية الفن

٢٦٩ . . . . . (٧) تقييم نقدي لفلسفة ارسطو

٢٧٥ . . . . . الفصل الرابع عشر : الطابع العام للفلسفة بعد ارسطو

٢٧٩ . . . . . الفصل الخامس عشر : الرواقيون

صفحة	
٢٧٩	المنطق
٢٨٠	الفيزياء
٢٨٢	فلسفة الاخلاق
٢٨٧	الفصل السادس عشر : الأبيقوريون
٢٨٨	الفيزياء
٢٩٠	فلسفة الاخلاق
٢٩٣	الفصل السابع عشر : الشكك
٢٩٤	مفردون
٢٩٥	الأكاديمية الجديدة
٢٩٧	نزعة الشك المتأخرة
٣٠٣	الفصل التاسع عشر : الاملاطونيون الجدد



رقم الايداع بدار الكتب ٨٤/٢٣٩٢  
الترقيم الدولي ٩ - ٦١ - ٠ - ٣٦٧ - ٩٧٧