

خلاصة الفكرة البوذية

سلسلة البنائي

عبد الرحمن ببروي

ربيع الفكر البوذية

الطبعة الثالثة

ملف إدارة الشئون والطبع
مكتبة الخصبة المصطفى
٩ شارع عدل باشا - القاهرة



ربيع الفكر اليوناني

٤

حِلَاصَةِ الْفَكِيرِ الْأُونَانِي

سلسلة اليقایع

٢) بِرْسَادِ بِحْرَهِ بِرْدَ

٣) عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدْوِي حَدَّصَ بِشَرَّهِ

٤) طَهْرَهِ

٥) طَهْرَهِ

رَبِيعُ الْفَكِيرِ الْأُونَانِي

شبكة كتب الشيعة



الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ عدلی باشا - مصر

١٩٤٣

فهرس الكتاب

三

تصدیر عام : ز - ی ...

تأريخ الفلسفة

الفلسفة والتاريخ (٩—٣)؛ مشاكل تاريخ الفلسفة (١٠—١١)

المشكلة الأولى: أين يبدأ تاريخ الفلسفة؟ (١٠ - ١٥).

المشكلة الثانية: حدود تاريخ الفلسفة (١٥ - ١٩).

المشكلة الثالثة : تاريخ تأريخ الفلسفة (في مصر القديم : ٢١ - ٢٢) :

في عصر النهضة: ٢٣—٢٤؛ في القرن السادس عشر: ٢٤—٢٥؛

في القرن الثامن عشر: ٢٤ - ٢٨؛ عند كوزان: ٢٩؛ عند أوجست

کونت: ۲۹ — ۳۳؛ عند هیجل: ۳۰ — ۳۴؛ عند رنوویه:

^{٣٥} — ٣٦ ؟ في نهاية القرن التاسع عشر : ٣٦ — ٣٨ ; المنهج

الفييولوجي وتأريخ الفلسفة : ٣٨ ; النزعة الفردية : ٣٩ ؛ النزعة

^{٤٠} القومية : ٤٠؛ المنهج المضارى وتأريخ الفلسفة : ٤٠ - ٤٤) .

الروح اليونانية

— خصائص الروح اليونانية : عموماً : ٤٧ - ٤٩؛ في المقابلة : ٤٩ -

٤٠ : الاخذ والرد و التوفيق بين الباطن والخارج : ٥١ - ٤٠ : في

الأخلاق والسياسة : ٥٤—٥٥؛ فـ **الفن** : ٥٥—٥٦؛ **الذاتة**

والموضوعية في الفلسفة: ٥٧ - ٦٢؛ لوحه الاختلاف بين الفلسفة

اليونانية والفلسفة الحديثة : ٦٣ - ٧٢) .

عصور الفلسفة اليونانية: فكره التقسيم في التطور الروحي (٢٣ - ٢٥):

تقسيم تسلر (٧٩—٨١) ؛ نطور الفلسفة اليونانية (٨٦—٨٢) ؟
هل تنسب الأفلاطونية المحدثة إلى الفلسفة اليونانية (٨٦—٨٨) ؟
ادوار الفلسفة اليونانية عند تسلر (٨٨—٩٠) ؛ النهج الخاضارى في
تقسيم الفلسفة (٩٣—٩٠) ؟ نظرتنا إلى ادوار الفلسفة اليونانية
(٩٣—٩٥) .

ربع الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول : تقسيم هذا العصر
(٩٩—١٠٤) ؛ خصائص هذا العصر (١٠٥—١١١) .
نشأة الفلسفة اليونانية : الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية
مزعومة (١١٢—١١٣) ؛ مصادر نشأة الفلسفة اليونانية (رأى
نيتشه : ١١٣—١١٥ ؛ رأى بوئل : ١١٥—١١٩) .
التفكير السياسي : (١١٩ ؛ النึกير الاخلاقى : ١٢٠—١٢٦) .
المدرسة الایونية : طاليس (١٢٨—١٣١) ؛ انكسندریس (١٣١—
١٣٦) ؛ انكسمانس (١٣٦—١٣٩) ؛ امتداد المدرسة الایونية
(١٤٠—١٤١) .

المدرسة الفيثاغورية : نظرية العدد (١٤٢—١٤٩) ؛ نطور هذه
النظرية (١٤٩—١٥٢) ؛ العالم (١٥٢—١٥٣) ؛ تناقض
الأرواح (١٥٤—١٥٥) ؛ الدين والأخلاق (١٥٥—١٥٦) ؛
خصائصها (١٥٦) .

المدرسة الاليتية : اكسينوفان (١٥٧—١٦٢) ؛ برمنيدس (نظرية
المعرفة : ١٦٣—١٦٥ ؛ نظرية الوجود : ١٦٥) ؛ زينون الالي
(حجج زينون ضد التعدد : ١٧١—١٧٣ ؛ ضد الحركة : ١٧٣—
١٧٧ ؛ نقد هذه الحجج : ١٧٨—١٨٠ ؛ قيمتها : ١٨١) ؛
ملينوس (١٨١—١٨٢) ؛ مكانة المدرسة الاليتية (١٨٢—١٨٤)

هرقليليس : السيلان الدائم (١٨٦—١٨٨) ؛ اللوغوس (١٨٨) ؛ العود الابدي (١٨٩) ؛ مذهب الطبيعى (١٩٠—١٩١) ؛ المعرفة والأخلاق (١٩٢—١٩٣) .

انيا ذوقليس : العناصر الأربعة (١٩٥—١٩٧) ؛ الحب والكرابية (١٩٧—١٩٩) ؛ الخليط (١٩٩—٢٠٠) ؛ نظرية المعرفة (٢٠٢—٢٠١) ؛ مكانته (٢٠٢) .

الذريون : نشأة الذهب (٢٠٥) ؛ صفات النرات (٢٠٦—٢٠٧) ؛ نشأة العالم (٢٠٧—٢٠٨) ؛ نظرية المعرفة والأخلاق (٢٠٨—٢٠٩) ؛ مكانة الذهب النرى (٢١٠) .

انكساغورس : الهوميوريات (٢١١—٢١٤) ؛ النوس أو العقل (٢١٤—٢١٧) ؛ نظرية المعرفة (٢١٧) ؛ مكانته (٢١٨) .

عصر التصوير

النزعه السوفسطائيه : التصور القديم لهذه النزعه (٢٢١—٢٢٢) ؛ التصور الجديد (٢٢٢) ؛ عوامل قيام السوفسطائيه (٢٢٣—٢٢٦) ؛ النزعه السوفسطائيه نزعه ضروريه (٢٢٧—٢٢٨) ؛ مبادئها في الفن (٢٢٩—٢٣١) ؛ الأخلاق السوفسطائيه (٢٣٢—٢٣٤) ؛ نظرية المعرفة (٢٣٤—٢٣٦) ؛ نظرية الوجود (٢٣٧—٢٤٠) ؛ الاهميه الحضاريه للنزعه السوفسطائيه (٢٤١—٢٤٢) .

حواشى ومراجع : ٣٦٤ — ٢٤٣

تصدير عام

ها هنا معبدُ الروح ، فطوبى للداخلين ؟ وها هنا ميلادُ العقل ، فلهموا نحتفل به يا من بالعقل تؤمنون . هلموا ، فهنا ، وفي لحظة قدسيّة عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرة هزةَ الخلق ، فانتفض عنها جنينُ العقل ، وبالعقل كان الإنسان الأعلى .

هنا اجترأ الإنسان ، فنحو الإلهي نقابه ؟ واقتزع الكون ، فانقضت منه أسرارُه ؟ واستشرف إلى عين الوجود ، فتجلى في نور الفجر .

هنا أنبياء العقل الأزلي الخالد ، أرسلهم في ساعة السرور المقدس ، كي ينفحوا في الإنسان روح الحرية والنبيل والقداسة ، روح الحق والخير والجمال .

رأيت إليهم وقد أطلوا على سرّ السرّ من علمائهما ، وعلى جياثهم مسحةٌ من البساطة المقدسة ، وفي عيونهم برقانُ الدهشةِ السادَجُ ، ومن نظراتهم إشعاعُ الطفولة الأبدية ! ها هم أولاء يتفسرون كلمة اللغز ، ويقتسمون إلى الصوت

الهاتف من أعمق الوجود ، فإذا برأئدهم طاليس يصيغ : إنه الوحيدة ، فـإليها يُردد كل تعدد . أجل إليها الرفيق ! هكذا يحبيب انكسِسمندريس ؟ ولكنَّ الوحدة اللامحدودة ، أو اللامهانِي الواحد ، لأنه حـى ثـرى ، وليس لهذه الثروة حد ولا ل تلك الحياة نهاية . ولكن اللامهانِي خليط هائل ، فـأين النظام ؟ هنا ويقول فيثاغورس : لا بد وأن يكون خاصـاً للعدد وقانون العدد ، حتى يكون ثم إنسجام . ولكن إيجاد الانسجام من شأن العقل ، فـليكن ثـمة عـقل أو « لوغوس » ، يكون الناموس الأعلى الذي يجري على أساسه التغيير في الوجود ، التغيير الدائم ، لأن الوجود دائم السيلان ، كما يقول هرقليمطس . الوجود دائم السيلان ! كلا إنك واهم ، بهذا يصرخ بـرميدس ؛ ألا إن الوجود ثابت ، لأن في الثبات الكمال ، ولأن في التغير العـوز والنقصان ؟ فـعلوًّا بالأبعـار إلى ما فوق الظاهر والمحـوس ! ولكن كلـيـما كان ينظر من جانب واحد ، ألا فـلـنـتـظرـمنـ كل الأـنـهـاء ، ولـنـرـجـعـالـكـونـإـلـىـأـرـبـعـعـنـاصـرـأـزـلـيةـأـبـدـيةـكـافـيةـ وـحدـهاـلتـفسـيرـكـلـمـوـجـودـ ،ـكـماـنـصـحـأـنبـادـوقـليسـ ؟ـأـوـإـلـىـ جـواـهـرـفـرـدةـيـسـوـدـهاـأـشـدـأـنـوـاعـالـاقـفـاقـنـزـاءـوـتـقـلـباـ ،ـوـتـسـلـكـ سـبـيلـهاـفـيـكـونـ تـحـكمـهـالـآلـيـةـالمـطلـقـةـ .ـوـهـنـاـيـتـمـرـدـانـكـسـاـغـورـسـ

على كل هذه الآلية والمادية اللاصقة بالتراب ، هاتفًا في نشوة ووجنده : بل يحكمه الفقل .

ولكن «الانسان» قد ضاع خلال ضباب الموجود الواحد . فكان لابد أن يرتفع صوت يدوّي عاليًا في تمرد وحنق : هذا هو الكون الأكبر ، فأين السكون الأصغر ؟ هذا هو الموجود الواحد ، فأين الانسان الفرد ؟ تنازعوا ماشاءت لكم فنوسُكم التنازعَ ، واختلفوا ماشاءت لكم أهواكم الاختلاف ، ولكن هناك فوق كل اختلاف وكل تنازع حقيقةً أولى ، هي الحقيقة الانسانية ، وقيمًا علیاً ، هي القيم الانسانية الخالصة . فعليكم بها ، تكتشفوا أسراراً فوق كل الأسرار السكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلو بها المضمون الروحي للفرد . إنهم يقولون : في البدء كان الماء أو اللامحدود أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرد ، أما نحن ، معشر السوفسطائيين ، فنقول لكم : في البدء كان الانسان .

هنا أزمة ؛ أزمة الانسان وقد اكتشف لأول مرة نفسه . والأزمة رمزٌ على حياة ، لأن الأزمة قلق ، والقلق للوجود الحي يتبعه . ولذا كان في أزمة الانسان هذه ، حياته وخلاصه . فالآن ، ليخرج الروح اليونانية ، بل الروح الانسانية بأسرها ،

من ربیع نبوا ، کی ترتفع الی صيفها و تمام نضجها لدی سقراط
وأرسطو وخصوصاً أفلاطون ؟ ولتنوّل سُلْطُم السیمُوَّ الروحی حتی
نهاية درجاته ، فقد هداها السوفسٹائیون إلى الانسان ، قائمین :
من هنا الطريق !

وهنا نحن أولاء نجدد اليومَ هذا النداء ، متوجهین به إلى
المؤمنین بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، کی ثبت الإنسانية
في عرsha من جديد ، في العصر الذي سادت فيه الآلية ، فاختنق
الانسان تحت نيرها الجبار الذي لا يرحم ؛ وكلنا أمل وثابٌ
في أننا سنستطيع ، نحن المؤمنین بهذه الروح من أبناء هذا
الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، عالماً ممتازاً من القيم
الروحية الإنسانية العليا {

عبد الرحمن بروى

ديسمبر سنة ١٩٤٢

تأريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين : لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فـإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحيثـئـيـسمـيـ حـقـيقـةـ ، أو لا يـكـونـ فـلاـ يـكـنـ أنـ يـسـمـيـ حـقـيقـةـ . فالحقيقة تقتضي الثبات ، مـاـدـامـتـ هـىـ فـيـ جـوـهـرـهـاـ لـيـسـتـ غـيرـ مـطـابـقـةـ الفـكـرـ لـلـوـاقـعـ . بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوع التغيير ، إذ لا يمكن أن يفهم بدون الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذ مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغيير والزمان . فـهـلـاـ يـكـنـ إـذـنـ أـنـ لـاـ يـقـومـ لـلـفـلـسـفـةـ تـارـيـخـ ، مـاـدـامـتـ الـفـلـسـفـةـ لـيـسـتـ حـوـادـثـ وـوـقـائـعـ تـقـعـ فـيـ زـمـانـ دـوـنـ زـمـانـ ، وـتـرـبـطـ بـظـرـوفـ الـزـمـانـ وـالـمـكـانـ أـشـدـ الـارـبـاطـ ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو أن الذين وقفوا لهذا الموقف ، أى الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددهـاـ سـابـقـاـ ، نقول إن هـؤـلـاءـ قد جـعـلـوـاـ المـوـقـفـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ يـنـقـسـمـ قـسـمـيـنـ : فـإـماـ أـنـ يـعـتـبـرـ المرـءـ أـنـ هـنـاكـ تـارـيـخـاـ ، وـلـيـسـ ثـمـةـ فـلـسـفـةـ ، أـوـ أـنـ يـعـتـبـرـ أـنـ هـنـاكـ فـلـسـفـةـ وـلـيـسـ ثـمـتـ تـارـيـخـ

لها . وقد قال بالرأى الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا الفلسفة حقيقة ذاتية و يريدون أن يصرفوا النظر عمّا هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية ؛ وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا أن ليس ثمة حقيقة في ذاتها ، وأن المذاهب متعارضة متناقضـة ، وعلى هذا لا يمكن أن تعتبر أن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشراك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الوارد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تاماً . وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، وهو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء كانت هي في ذاتها حقيقة أو غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أي أن أحاجيهم أذن وصفية لاتقويمية ، — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائي لكلمة تاريخ الفلسفة . ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ذيوجانس اللاثرمي ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبريوكوس وهي نزعة الشراك ، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه ، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي استانلي ، وبيريل ، ثم يعقوب بروكر (١) .

والنتيجة التي نستخلصها من هذا كله ، هي أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمجمة بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب ، أو فلسفة فحسب .

ولكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن للفلسفة تاريخاً . إذ أنه حتى لو سلينا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعه واحدة ، بل لابد لروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلاً حتى تكشف عن الحقيقة وتتحلى بها ، وهذا لا يمكن إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكون . وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم في الزمان ، فيمكن وبالتالي أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما زاد في علم كعلم الفلك ، فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير ، أما علم الفلك نفسه ، أي ما ندرك من هذه القوانين ، لم يتم دفعه واحدة ، بل قامت عدة محاولات ؛ وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها ؛ والنظارات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً ، حتى جاءت مكانها نظارات جديدة نعدها اليوم صحيحة صائبة ، ولعلها ألا تكون كذلك في المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، إلا أنها اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جيليليو ، فرفضناه .

فهناك إذن ، حتى من ناحيه اعتبارنا أن موضوع الفلسفة ثابت .
ما يُلزمنا القول بأن ثمة للفلسفة تاريخاً .

ولكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟ الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجي – كما انتهى إلى إثبات ذلك كَسْتَنْت – لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنساني قد أنشأه ، أى أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية ، بل الحقائق قائمة على الروح الإنساني . وعلى هذا فانه لما كانت الروح الإنسانية حية ، أى أنها روح متطرورة عرضة للنمو أولاً ، والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، وللفناءأخيراً ، فإنها متغيرة . فالحقائق التي تنتجهما متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذن هي أن موضوع الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية ، فقلنا ، كما يقول هيجل – من أن الروح هي التاريخ نفسه أو أن التاريخ ليس إلا الروح أو الفكرة المطلقة وهي تعرض نفسها على مر الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقاون – إذا قلنا بما يقول به هيجل ، فإن معنى هذا أن الروح متغيرة ؛ ومن حيث أن الفلسفة في نظره هو ، وفي نظر المثاليين جميعاً ، هي إدراك الروح لذاتها في تطورها ، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه النظرة شيء واحد .

تلك هي نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة . وإنما نجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو فشر

في مقدمته لكتابه الضخم في « تاريخ الفلسفة الحديثة » (٢) . والنتيجة التي ينتهي إليها في هذه المقدمة ، هي أن الروح الإنسانية متطرورة ، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة ، فالفلسفة إذن لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح ؛ وبالناتي تختلف النظارات الفلسفية ، سواء من ناحيتي الزمان والمكان ، تبعاً للدرجة التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها . ومعنى هذا ، في نهاية الأمر ، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة ، وهنا يقوم اعتراف شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو ، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عُرْض الحائط ، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون ، أو ، على حد تعبيره ، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بـ« قامة مذهب فلسي » . ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة : « أيها الإنسان ! إن العالم أمامك جديد ، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعلق بشيء مما عرفته في الماضي ، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد » (٣) .

ولكن ديكارت في هذا ، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة ، مخطئون . لأن ديكارت نفسه لم يُثْقِم مذهبـه إلا على أساس مافعلته المذاهب السابقة ، وعلى الأقل بوقوفه موقفاً متعارضاً وإياها . وعلى هذا ، فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات ، تظهر كمنقط انحراف بخليق سريع ، فليس لنا أن نستنتج من هذا

أن هناك تحولاً سريعاً . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما تشعر بأنها يشتد ، أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهـى تعبير عن حالة نفسية تشرفيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها . فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاهـاً جديداً وتنكرت للماضـي ، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصـال وثيق بالماضـي وبروح المـاضـي . فـنراها في البدـء ثـورـة عـنـيفـة عـلـى هـذـا المـاضـي مـنـ أجلـ أـنـ توـكـدـ كـيـانـها باـزاـئـهـ ، ثـمـ يـسـتمـرـ هـذـا التـضـاد بـيـنـ الرـوـحـ الجـديـدـ وـ الرـوـحـ الـقـديـمـ فـيـ اـزـديـادـ شـيـئـاً فـشـيـئـاً ، وـ لـاسـكـنـهـ مـعـ ذـلـكـ لـاـ يـسـطـعـ أـنـ يـقـطـعـ الـصـلـةـ بـهـذـاـ المـاضـيـ .

ثـمـ هـنـاكـ اعتـبـارـ آخرـ : وـ ذـلـكـ أـنـ مـنـ بـيـنـ الـحجـجـ التـيـ يـبـدـيـهاـ أـنـصارـ التـنـكـرـ لـلـماـضـيـ مـنـ أـمـثالـ دـيكـارتـ ، أـنـ لـيـسـ فـيـ المـاضـيـ شـيـئـاً مـفـيدـ أـوـ جـديـدـ ، وـ أـنـهـ لـاـ يـصـلـحـ أـنـ يـكـونـ مـرـاـناـ لـلـرـوـحـ الـفـلـسـفـيـةـ وـ لـاـ دـافـعـاـلـاـ فـيـ طـرـيـقـ الـبـحـثـ : وـ لـكـنـ هـذـاـ الرـأـيـ ، أـوـ هـذـهـ الحـجـةـ ، لـاـ تـقـومـ أـيـضاـ عـلـىـ أـسـاسـ صـحـيـحـ ، لـاـنـ النـظـرـةـ فـيـ المـذاـهـبـ الـفـلـسـفـيـةـ السـابـقـةـ مـنـ شـائـنـهاـ أـنـ تـرـسـمـ لـلـإـنـسـانـ الـمـحـدـودـ التـيـ يـسـطـعـ فـيـ دـاخـلـهـ أـنـ يـسـيرـ ، وـ أـنـ تـبـيـنـ لـهـ الـمـشاـكـلـ التـيـ يـجـبـ عـلـيـهـ أـنـ يـحلـهـ ، إـنـ لـمـ تـكـنـ قـدـ حلـتـ مـنـ قـبـلـ ، أـوـ أـنـ يـكـمـلـ حـلـهـ إـنـ كـانـ قـدـ تـمـ مـنـهـ قـبـيلـ وـ شـيـئـهـ . وـ مـنـ شـائـنـ التـارـيـخـ أـيـضاـ ، وـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ بـوـجـهـ خـاصـ ، أـنـ

يُبَلِ عن الإنسان فكرة التهاب للرأى ؛ أو ما يسمونه باسم التزمر والاحتمية . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ماقلناه حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة . أولاً ، وأن هذا التاريخ مفيد ثانياً ، فإذا انتهينا من هذا ، بدأنا أمامنا مشاكل جديدة : إذ كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ ، وما هي الأسس التي يبني عليها ، وما هو المنهج الذي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه ، وما هي القوانين العامة التي يستطيع أن يستند إليها خلال بحثه في هذا التاريخ ؟

كل هذه المشاكل تنحدل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي :

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة ؛ أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ؛ أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن ثبت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أي : ما هي الفلسفة أولاً ، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة (على النحو الذي نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ، وهل يمكن للفلسفة أن تفهم منستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟

ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها ؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو المعنى الذي ترسّه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحدل كلها إلى مذهب واحد ، وليس

المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديـد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان ثـمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظـهر على مدى التاريخ ، فهل هي صلة تـقدم أو صلة تـأخر ، أو هل هي صلة دورات مـقفلة ، ولكل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص ، الذي تسـير عليه ؟

تلك هي المشـاكل الثلاث التي تـعرض مؤـرخ الفلـسفة حينـما يبحث لأول مـرة في تاريخـها ، فلنـبدأ الآن بالـتحدث عن كل مشـكلة من هذه المشـاكل على حـدة .

المـشكلـة الأولى : اختلف المؤـرخـون من قـديـم الزـمان في بدـء تاريخـ الفلـسـفة ، أـى في النـقطـة التي ابـتـداـعـنـها تـكـوـينـ الفلـسـفة . فقالـ أـرسـطـوـ : إنـ الفلـسـفة لا تـبـدـأ إـلا منـ القـرنـ السـادـسـ قبلـ المـيـلـادـ عـلـى يـدـ طـالـيـسـ الـمـلـطـيـ . وـقـالـ ذـيـوـجـانـسـ الـلـاتـريـيـ إنـ أولـ فـلـسـفةـ قـامـتـ غـنـدـ الشـرـقـيـيـنـ وـالـمـصـرـيـيـنـ . فـتـحـنـ هـنـاـ إـذـنـ بـإـزـاءـ رـأـيـيـنـ مـتـعـارـضـيـنـ ، أـخـذـ الـأـوـلـ مـنـهـمـ مـرـكـزـ السـيـادـةـ طـوـالـ العـصـورـ وـاسـتـمـرـ حـتـىـ نـهـاـيـةـ الـقـرنـ التـاسـعـ عـشـرـ وـابـتـداءـ الـقـرنـ العـشـرـيـنـ ، حـيـنـاـ جـامـتـ بـحـوثـ جـدـيـدةـ زـعـزـعـتـ بـعـضـ الشـيـءـ مـنـ هـذـاـ الرـأـيـ .

فالـبـحـوثـ الـتـيـ قـامـتـ بـهـاـ الـمـسـتـشـرـقـوـنـ قدـ كـشـفـتـ فـيـ السـنـوـاتـ الـآـخـرـةـ عـنـ وـجـودـ حـضـارـةـ شـرـقـيـةـ بـاـبـلـيـةـ زـاهـرـةـ . وـنـحـنـ نـجـدـ فـيـ إـحـدـىـ الـقـصـائـدـ الـتـيـ بـقـيـتـ لـنـاـ مـنـ نـتـاجـ هـذـهـ الـحـضـارـةـ ، قـصـيـدـةـ تـسـمـىـ

قصيدة «الخلق» (٤) ، وفي هذه القصيدة نجد كلاماً عن بده العالم ، يشبهه ، في ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة ، إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للأرض اسم ، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء ، فهذا الكلام يشبهه كثيراً ما قاله طاليس . مما دعا هؤلاء المؤرخون إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين . ولكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سند كرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية ; وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم في قول طاليس ، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء ، أي أنه قال ، لأول مرة ، بأن «العالم» كله ، يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن ثمة عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كل الكون ، هذا القول وحده ، هو الذي يدعونا إلى القول بأن طاليس أول فيلسوف . وليس بهمنا بعد كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء .

وهم يسوقون دليلاً آخر ، تأييداً لهذا الرأي ، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني ، فترى رجلاً مثل جاستون ملبيو يكتب في سنة ١٩١٠ في كتابه « دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي »، قائلاً : إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن

الرياضيات كانت عند المصريين والشرقين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور (٥) وهذا الرأي نستطيع أن نزد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في تأثيرها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في التمايز ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والأشوريين ، تجريبية صرفة ، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضرموا عدداً ما في العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ، فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون الناتج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما . ولهذا نرى أحد الشرائح على محاورة «خرميديس» لـ«أفلاطون» يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هوفن الحساب ، وبين الحساب النظري . فالمصريون ، إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو فن الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، علم الحساب أي الحساب النظري .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة . فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ : وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضي ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينمازح ماء فيضان النيل عن الأرضى ، لكي يعرفوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر . ييد أنهم لم

يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن : مجموع الأعداد الصحيحة المتالية — حاصل ضرب العدد الأخير في العدد الأخير + ١ . فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها ، لا في وضعها هذا ، وإنما بالتجربة وفي التجربة خسب . ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — وبينها عند اليونانيين . وفي هذا الفارق ، الذي يقوم على أساس أن اليونان اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظري ، والفكر غير الفلسفى ، الذى هو فكر عملى صرف (٦) .

وئمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأى القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداتها أنه قد ورد فى كلام من سبق سocrates من الفلاسفة ، كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطورى ، مثل لفظة قَدَرْ وعدالة وغيرها . فثل هذ الالفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً فى الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى معاً . كما أن من الممكن أن زد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سocrates إلى ذلك النوع من التفكير الذى يسميه كاسير بالفكرة الشكلي التركبى (٧) ، فى مقابل الفكر العلى القائم على قانون العلية ، أى ربط الأشیاء بعضها بعض على أساس العلة والمعلول . وهذه النزعة إلى الربط بين

الفكر الفلسفى والعقلية البدائمة قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليشى بريل . ولكن هذه النزعة قد أصبحت مقتضياً عليها الآن تقريراً ولم يعد لها كثير من الأنصار . ومن ردودنا هذه ننتهي إلى النتيجة التالية : وهى أن بهذه الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي . وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين . وبهذا نكون قد رجحنا رأى أرساطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النسيئل من هذا الرأى واعتبار الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفى . وعلى كل حال سنتناول مسألة الصلة بين الفكر اليونانى والفكر الشرقي فيما بعد بالتفصيل .

وننتقل من هذا إلى الكلام عن حدود الفلسفة : هل نحددها بالغرب أو نجعل هناك مكاناً للتفكير الشرقي ؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين خصوصاً ابتداء من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ثم إننا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية . ومن حيث أننا لا نستطيع تعرف تاريخ هذه الكتب بالدققة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه ، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندى هو الذى أثر فى الفكر اليونانى ، أم أن العكس هو الصحيح . وإننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى ، مشوّهة بعض الشيء ، للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية . وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت

بدورها وانتقلت إلى الأوزويين . ومعنى هذا أنه كانت هناك ثمة صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن نشكّرها ، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا غالباً ، نظراً لاعتبارنا شرقين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالي ففتحن ماضطرون إلى أن نفسح لهـــا مجالاً كبيراً في دراستنا ل بتاريخ الفلسفة .

المشكلة الثانية: إلى أى حد نستطيع أن نعتبر أن الفلسفة تارياً مُستقلة عن بقية العلوم الأخرى؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفى أو ذاك؟ وهل تاريخ الفلسفة عرض للافكار والنظريات الفلسفية خسب، دون اعتبار ما للوسط الذى نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها؟ نظن أن لا . أولاً : لأن الفلسفة لا يمكن أن يفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذى يشغله والاتجاه الذى يتوجه فى تفكيره العام . فلم يكن الفلسفه جميعاً محترفين للفلسفة خسب : إذ كان منهم المشغلون بالاصلاح الاجتماعى مثل أو جست كونت ، والمشغلون بالسياسة مثل فولتير ، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسپنسر الذى كان مهندساً اشتراك فى إنشاء أول سكة حديدية فى إنجلترا . وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفى خسب ، مثل كنست وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلف الغرض الذى من

أجله طُلِبَت الفلسفة : فلقد كان الرومانى مثلًا يطلب من الفيلسوف أن يكون موجهاً لضميره ، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي ، أمثال أنوست التالث و جريجورى التاسع واربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين ، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في القرن الثالث عشر ، وصدق على لواحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلاوديا ، كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محِرّرة للعقل من ربقة التقاليد والعقائد الموروثة

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان . فتاریخ الفلسفة ، هو كما يرى كستنت ، تاریخ العقل الحالى أو المجرد .

يد أن لهذا عيوبه أيضاً . لأننا إذا أخذنا بذلك الرأى اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة ، مذاهبـ كثيرة تقول بالوجودان والعاطفة ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل فيها : فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً للمفـكر القائل

بهذا القول . ولنأخذ مثلاً العبارة المشهورة : «اعْرِفْ نفسك بنفسك» ، فنجد أنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهي عند سقراط أن يخلل الإنسان العقائد التي يعيش بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه ؛ وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان في نفسه الثالوث الذي مَثَّله الله في الإنسان باعتبار أن الإنسان — في نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذي نلحظه بين المعينين (في تفسير كل من القديس أوغسطين وسقراط لهذه العبارة التي أوردناها) راجع إلى طبيعة كل مفكر . إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لا هو تياراً . وثمت مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه بـ « تاريخ الفلسفة »^(٨) : اختلاف مستوى المذاهب . فثلا في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يعتبر في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان — أو النقل — ، بينما يعتبر هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فتري مثلاً أن فكرة لامادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت ، بينما نجدها من بعد في نظر لوثر عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين ، فكرة دينية في أصلها ، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بلـ « رياضية » ، برهن عليها اسپينوزا بطريقه الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تفصل ، أولاً عن الأشخاص الذين انتجوها ، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم : فليس هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ؛ وإنما هذه حدود مختلطة ، تارة تضيق وتارة تتسع .

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبقية مراقب الحياة الروحية ، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلاً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم يفصل عنها شيئاً ، حتى إذا ماجاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تاماً .

ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويداً رويداً ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي ، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية *philosophia ancilla theologiae* . ثم جاء العصر الحديث ، فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا في آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فأثر في الفلسفة ، وأخذ أثره يعظم شيئاً ، شيئاً طوال القرن التاسع عشر ، حتى جامت موجة من الموجات الشائعة في تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة

نهاياً ، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أى أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم . وبعد الحرب الماضية استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتي . وصار تاريخها مستقلاً قائمًا بذاته .

هذه النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مراقب الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التي يحب علينا أن نضعها لتاريخ الفلسفة ، ليست حدوداً ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى ، بل لا بد لنا أن ننظر إلى هذه الحدود باعتبارها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب الملابسات الخاصة بكل فلسفوف على حدة .

تاريخ تاريخ الفلسفة

— ١ —

هل للفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن يكون ثمة قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون هناك صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، في هذا العصر دون العصر الآخر ؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — باعتباره تاريخاً عاماً يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن نتبينها — نظرة حديثة كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية . ومن أشهر ممثلي هذا الرأي — كما سترى بعد حين — أوجست كونت ، ثم هيجل ، وبخاصة هذا الأخير ، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل ذلك ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان مغايراً تماماً . وذلك لأن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة ، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف

المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتاباً من هذا النوع هم : أولاً فلورطرسن الذي كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » ، ثم القديس كلمنت الاسكندرى صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستوبىه ، وأخيراً وقبل الكل : ذيوجانس اللاترسى ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » ، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلسفة ، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بده عصر النهضة ، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وستتحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية .

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث ، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها ، ومثال هذا ما فعله بورليوس في كتابه عن « حياة الفلسفة » ، (نورمبرج ، سنة ١٤٧٧) ، فإن بورليوس في هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفتين من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلسفة دون أن يجعل هناك مذاهب مختلفة ، دون أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره وحدة . ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وإنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول

أو الثاني الميلادي ، فلم يكن من المتيسر إذن أن يتبيّن الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القدّيمة التي تقدّمتها لنا هذه المراجع ، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبيّن الإنسان أن هناك استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للذّاهب الفلسفية الواحد تلو الآخر . ومع ذلك فقد بدأ بعض الكتاب ، مثل لونوا ، يكتب عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وذلك في كتابه الذي يعرف باسم : « المدارس المشهورة قبل وبعد شرطيان » .

وهذه النّظرة التي حددت النّظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر ، قد عبر عنها ييكون أوضاع تعبير في كتابه عن « مكانة وتقدير العلوم » ، حيث قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي ، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشّيع المختلفة والأراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة ، فـكأنّ تاريخ الفلسفة إذن هو تاريخ تتابع وتنافز الشّيع المختلفة .

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النّهضة في نظرتهم إلى تاريخ الفلسفة ، نجد أولاً أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقه من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمّن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشّيعة ، وأن كل مؤرخ متّشيع للشّيعة التي يكتب عنها . فعلى مرسيليو فتشينو (١٠) يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المُحدثة ، في كتابه : « الألّاهيات الأفلاطونية » ، وذلك

لأنه كان من أنصار الأفلاطونية، وقد حاول أن ينشئ أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون. ثم يوستس لپسيوس (١١) يكتب عن تاريخ الرواقية ، ثم بريجارد (١٢) يكتب عن تاريخ الفلسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جسندى يكتب عن حياة أبيقور ، وعن ملخص المذهب الأبيقوري .

ولقد كان هناك مذهب آخر غير هذه المذاهب ، كان يسير على طريقة الشراك ، وذلك أن الشراك كان يعندهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكن يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لأنكار الفلسفة نهايأً ، ومن أشهر الكتب التي كتبها الشراك كتاب سكتس اميريكوس : « ضد المترددين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأى من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه « هنرى استين (١٣) في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) » .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشيع الفلسفية المختلفة ، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمي إلى الفصل بين الفيلولوچيا والفلسفة — ومعنى الفيلولوچيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، وبمعنى عام علم الفيلولوچيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب

الذى خلفته أمة من الأمم . فالمنهج الفيلولوچي يقتضى اذن — لأن يكتب المرء عن المذهب الذى يتبعه خسب — بل أن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة باعتبارها صورة لتطور العقل الانساني وللحوالات التى قامت بها الروح الانسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقها . وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التى خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبتها باعتبارها معرضاً لضلالات الروح الانسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان . وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتاب الذى كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعني به كتاب بروكر : «التاريخ النبدي للفلسفة» . ففي هذا الكتاب نجد أن الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها باعتبارها انحللا تدريجياً للعقل الانساني في اكتشافه للحقيقة ، ففي البدء عرف الإنسان أو أوحى للإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين ؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحنت وانحصت ، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهبات متعارضة . ومن هنا كان جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، من تأثروا ببروكر ، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية ،

ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة آباء الكنيسة أمثال ت iliavos وأثنيناغورس . وهذا الرأى قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدى بصورة جلية في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م) ، وكانت هذه الصورة التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر ، خصوصا إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتسانتيا .

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة . فترى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجته تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن «المذاهب» (سنة ١٧٤٩) .

— ٣ —

ومع ذلك يجب علينا ملاحظة أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أي منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارض لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة ، وأن يوفقاً بين المذاهب المختلفة ، وأن يعتبروا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عددة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . وفي سنة ١٦٠٩ نشر جوكلينوس (١٤) كتابه «التوافق بين الفلسفات» ، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي ي بيانه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلفيق ، ويرى أصحابها من ورائها إل اختيار ما يرونـه حقيقة في كل مذهب ، فهم

يعتقدون أن كل مذهب يحوي جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقى من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجد لها مثلاً أولاً في كتاب جورج هورن الذى أشرنا إليه آنفأ ، وعنها أفصح في مقدمته لكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت في رجال الأشكنلوبيديا كما شاهد ذلك جلياً تحت مادة « التل斐ق » . وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وببروكر إن مذهب التل斐ق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق أو من ناحية نزعة التل斐ق .

ولكنا شاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة ت يريد القضاء على النزعة السابقة ، لأن هذه النزعة السالفة لا تستطيع أن تبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية ، ولا تستطيع أن تتصور أن في التاريخ الفكري تتابعاً واستمراً .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة ، عند ديلاند (١٥) . في كتابه عن « التاريخ النبدي للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن فكرة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا يفيدنا مطلقاً . أو لا تؤدى على الأقل إلىفائدة كبيرة ، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب

المعين بذلك الآخر ، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب ، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة . وبذلك نجد أنه علينا — على وجه العموم — أن نعتبر أن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة ، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص ، وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقوود بفكرة التقدم . فكان من الطبيعي اذن أن يأخذ بفكرة « ديلاند » هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه « لوحة تقدم العقل الانساني » (سنة ١٧٩٣) — وقد ظهر بعد وفاته بقليل — : « إن العقل الانساني ينحو نحو التقدم ، وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، باعتبار أن الفلسفة — كما حددها سocrates — ليست مذاهب وأقوالاً ، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الانسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح . ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة وأصبح بهذه تاريخ الفلسفة ، بالفلسفة الأيونية اليونانية ، كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة ، قد عبر عنها بوضوح رينهولد (١٦) في مقال كتبه بعنوان « حول فكرة تاريخ الفلسفة » ، فقال إن النزاعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة باعتباره معرضاً لضلال الروح الانسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة ؛ وكانت العلة في هذه النزاعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة

نظرة حقيقة بل كانت نظرة شعية أو نظرة الجمود . والبرنابي الذي وضعه « رينهولد » لتأريخ الفلسفة قد اتبعه تنيان (١٧) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة » ، فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة ، وإما أن يعتبر أن هناك استمراراً في التطور الفكري وأن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور ، أو خطوات في السبيل الذي سلكته الروح الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود . فكأننا هنا إذن بازاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما ، وقد يسلك الإنسان إحداهما فحسب . ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أخذوا بالاثنين معاً . فأخذ بالاتجاه الأول ديجراندو (١٨) ، الذي أراد أن يستعيض عن التاريخ الحاكي الواصف بتاريخ استقرار ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه بازاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الإجابة على هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية ديجراندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي يمكن للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه فيها يختص بحقيقة الوجود

وطبيعته إلى سؤال واحد ألا وهو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بازاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها .

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجراندو نجد فكتور كوزان الذى اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذى يقسم كل النباتات إلى عائلات ، وبين منهج عالم النفس الذى يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول فى النفس الإنسانية . وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام وحاول من بعد أن يرجع هذه التقسيمات إلى الملائكة الرئيسية التى تحويها النفس الإنسانية ، ففهـا — كـا كان يرى علم النفس فى ذلك الحين — قوى ثلـاث : القوة المـفـكـرة ، والقوـة الحـاسـمة ، والقوـة التـزوـعـية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملائكة من هذه الملائكة ، فلديـنا اذن ، في نظر فـكتـور كـوزـان ، تـصـيـفـ المـذاـهـبـ الـفـلـسـفـيـةـ الـمـخـتـلـفـةـ يـرـجـعـهـاـ إـلـىـ الـمـلـائـكـاتـ الـثـلـاثـ الرـئـيـسـيـةـ الـكـائـنـةـ فـىـ طـبـيـعـةـ النـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ .

— ٤ —

أما الرأى الآخر ، وهو الرأى الذى يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره حركة مستمرة مرتبطة الأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد فى العصر الواحد ، غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر ؛ (أما هذا الرأى) فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا

الأساس لاتسir في تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها . وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة ، أوجست كونت الذي قال : « إن علمًا من العلوم لا يمكن أن يفهم بدون تاريخه الخاص ، وهذا التاريخ مرتبط دائمًا بتاريخ الإنسانية العام » (١٩) ومعنى هذه العبارة أن الحالة التي عليها أي علم من العلوم ، في فترة من الفترات ، مرتبطة بالحالة السابقة عليها تمام الارتباط ، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا ، لا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور واحد ، مهما اختلفت مراحل الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر .

فهناك من ناحية إذن استمرار في التطور ، ومن ناحية أخرى هناك وحدة توسيع على كل خطوة من خطوات هذا التطور . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهي نظرية الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة ، والبروتستان الذين حلووا على العصور الوسطى ، والتحرريين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزاء أنه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ متراصط كل الترابط ، ومستمر في حلقاته . أما الحركات

الفعائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للهواز غير المعبورة ، على حد تعبير ليينتس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لابد في نظر كونت من أن تصور التاريخ مستمراً . وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة ، وخلاصته أن العقل البشري في تطوره يمر بأدوار ثلاثة ، هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات ، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد ، ثم أخيراً الطور العلمي أو الطور الوضعي . ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخاص بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة ، ونعني بذلك الطريقة أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا ، بل يتصور الأشياء والظواهر باعتبارها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً أن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فثلا الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير ، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن ثمة نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا هذا فاننا نفكر تفكيراً لاهوتياً .

كذلك الحال في الميتافيزيقيا ، أو في التفكير الميتافيزيقي . فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هتا أن نفكر في الجواهر والمبادئ والعمل أو في الموجود بما هو موجود ، وإنما المقصود

بالميتافيزيقيا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد ، ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً متحققاً باستمرار . أما عن الطور العلمي ، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن ، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع .

يقول أوجست كونت إذن إن التاريخ الروحي للإنسانية قد سار على هذا النحو ، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتي ، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقي وأخيراً وصل إلى التفكير العلمي . والتفكير العلمي هو الخطوة النهاية والأخيرة في نظر كونت . وعلى هذه الأساس يجب أن نغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه . فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أى العصر اليوناني باعتباره أرقى في التفكير من العصر الوسيط ، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمي قد وجد في العصر القديم ، وذلك لأن التفكير العلمي لا يمكن أن يجيء إلا إذا مر الإنسان بالطور اللاهوتي والطور الميتافيزيقي . وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين التفسير اللاهوتي ، وهو الاتحاد الذي تم في العصور الوسطى ، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر ، شيئاً عجيباً غير معقول ، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لكي ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتي ، الذي كان سائداً في العصور القديمة ، إلى الطور الوضعي الموجود في العصر الحديث ؟ .

ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن كونت في نظرته إلى تاريخ

الفلسفة ، لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة ، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ ، تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية في عصر ما من العصور . ولنليست الفلسفة في الواقع إلا مظهراً — هو أوضح المظاهر — للحالة الروحية السائدة في عصر ما من العصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشاربه هذا الرأى الذى قال به أووجست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُشَّرِّطُ إليها من الخارج ، أي باعتبارها تعرض نفسها في الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى ادراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في قترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى من الدرجة التي كانت عليها . والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي ، وخلاصته ، إن كل موضوع أو فكرة مرتبطة أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن المذهب أو الفكرة المناهضة له ، ولا بد من بعد أن نرتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويترفع فوق التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين . وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع ». ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا :

موضوع ، ونقىض موضوع ، ومركب موضوع . وهذا المركب موضوع يصبح موضوعا لا يليث أن يكون له نقىض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك . وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفى هو الآخر . وذلك بأن يأتى مذهب من المذاهب يقول بفكرة ما ، ف يأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتي من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة . فهـما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهى ليست في الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة . وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظورا إليها بدون الزمان ، فكذلك الحال ، ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظورا إليها باعتبار الزمان .

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . وعلى هذا الأساس ، فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه . والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً .. لأنه سيحتوى كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري للوجود ، بين المذهب الواحد والمذهب الآخر .

ومن نظرتى كونت وهيجل هاتين ، نستطيع أن نستخلص

أن تاريخ الفلسفة قد تحدد من هنا تحديداً سابقاً ، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل البشري . فكان هذه النظرة التي قال بها هيجل ، وتلك الأخرى التي ارتأها كونت . لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامتا عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما . أما البحث العلمي فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهي إلى هذه النتيجة التي قال بها كل من هيجل وكونت . ولهذا نرى أن الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فنجد رنوقيه (١٨١٥ - ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو أنه اختلاف عرضي ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيقضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيجل ؛ وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هي المذهب الوضعي ، كما ادعى كونت وأنصاره ؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهري ، اختلاف في طبيعة العقل البشري نفسه : لأن في طبيعة العقل البشري التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رنوقيه أنه يرجع

إلى التناقض الموجود بين فكرى المجر والإختيار ، لكن المذاهب الفلسفية تثور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والاجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير خاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمة من جديده موضوع الفلسفة مطلقاً ، لأن كل تفكير فلسفى يدور حول هذا الموضوع

لا جدة اذن في الموضوع وإنما الجدة في الشكل خسب .
فقد تختلف الصورة التي يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة ، عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر ثان لل فكرة عينها .
أما الجوهر فواحد . وعلى ذلك فليس للفيلسوف أن يأتي بجديد ، وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه في صيغة متناسبة مع العصر الذى وجد فيه . ورأى رنوغيه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فلقد انصرف الناس عن التركيبات الفيئلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة ، ونواحٍ معينة من هذا التاريخ .
قرى رجلا مثل تسلر (٢٠) في كتابه « تاريخ فلسفة اليونانيين » ، ودوم (٢١) في كتابه « نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبيرنيكوس » ، — وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداءً من أفلاطون حتى كوبيرنيكوس — نقول إننا نجد الواحد من أمثال يكتب عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما .
ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة ، لم

تشاؤ أن تكتب هذا التاريخ على طورة إجمالية ، قد خددتها الن敦ن من قبيل ، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون ، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة . ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفيه : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذي تقصده ، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة ، أو منهجه بالأحرى ، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والوسائل الصغيرة المختلفة ، بدلاً من السير على مذهب تركيبي ، يفترض فيه سابقاً أن للتاريخ الفلسفي قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره . كذلك ذكر كتاب إيتربلك (٢٢) « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيق ، قدر ما هو مرجع للتصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة . فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل .

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عالماً جديداً على تصور المؤرخين للفلسفة : وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، بل حتى يومنا هذا . فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعني المؤرخون بعمل طبعات جديدة . وجذبوا كثيراً في البحث عن الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور

إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم ان معرفتنا — في داخل العصور القديمة للفلسفه الرواقية — مثلا — أو الفلسفه الأبيقورية ، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كأرسطو ، وعلى هذا فان منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار الموارد وقيمة هذه المواد التي يُجترب عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف اختلافات عده ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد .

ومن هنا فان لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ للفلسفه كتابة عامة تركيبة باعتبار أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أني عامل آخر مخالف للعامل الأول — كما سترى بعد حين — وهو أننا لانستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظارات السابقة أمثال هيجل وكونت . فهو لاء قد ظنوا أن الفلسفه معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجرد عن أصحابها والقائلين بها . وعلى هذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر من يتبعان مذهبآ واحدآ . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فان للشخصية أكبر الأثر في

توجيه فكر الفيلسوف . والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أدى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس لابد لنا أن ندخل في اعتبارنا لتاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين . فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوجي ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والتشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعض أنصار هذه النزعه فيها فلم يعد المذهب الفلسفى فى نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نخله إليها . وقد سادت هذه النزعه خصوصاً فى أواخر القرن التاسع عشر . أما فى أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعه الثانية ، الفردية ، وكان على رأس القائلين بها تريلتش (٢٣) . ثار أصحاب هذه النزعه الجديدة على النزعه التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار ، والموقف الذى وقفه بازائتها باعتبار أن هذا الموقف جديد كل الجدة ، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو بعبارة أدق إلى العامل الثاني — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى في كل البلاد الأوروبيه ضميراً حياً مرهفاً . فان هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شيء آخر

في الفلسفة غير الفردية ، ونعني بذلك عامل القومية . وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الانجليزية أو الإيطالية ، الخ .

فري دلبوس (٢٤) يكتب عن الفلسفة الفرنسية ، وزری روبلف متش يكتب عن تاريخ الفلسفة الانجليزية ، ثم بزروبي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين (٢٥) وأستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص . فلدينا إذن اختلافات متعددة : الاختلاف في الفردية ، والاختلاف في القومية ، والاختلاف في الزمان . فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث ، وإن نسبت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد ؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن ، أى إلى أن جاءت الحرب العظمى الماضية ، وحينئذ — أى بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظارات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لها ، ونعني بهما النظرية الفيلولوجية والنظرية الفردية ، بما تتضمنه من قومية و زمنية . وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف من أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعني به أوزفالد اشپنجلر (٢٦) .

يرى اشپنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عدها

موجودها ثمان ، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون دورة مقلدة خاصة ، بمعنٰى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه ، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوروبية ، بل إن ثمة تعارضًا شديداً بين كلتان الحضارتين .

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهٰى ، بينما تسود الحضارة الأوروبية فكره اللامتناهٰى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللامتناهٰى تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوروبية . وفي الرياضيات لم تكن فكره اللامتناهٰى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطعوا أن يكتشفوا الأعداد الاعدادية ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهٰيات ، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس . وكذلك الحال في فكرة الزمان والمكان ، لم يكن ينظر اليهما في الفلسفة اليونانية باعتبارهما لامتناهٰيين . فمعنى هذا اذن أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة من هذه الحضارات .

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصوص الأربع بالنسبة للسنة .

فالحضارة تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل الى القمة في وقت هو صيفها ، ثم تبدأ في الانحدار ويكون لها عصر اضمحلال يقابل الخريف بالنسبة الى السنة ، ثم يأتي الشتاء يعني أن الحضارة يفني كل مافيها من قوى فتيموت . فهناك للحضارة اذن أربعة أقسام . إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام الى القسم الأول ، وهو الحضارة ؛ والقسم الثاني وهو المدنية . والذى يعنيانا الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم . ففي دور الحضارة يسود علمٌ ما بعد الطبيعة ، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميزة هنا في الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، باعتبار أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك التطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما في دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي ، بدلاً من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلاً من الدين .

في التطور الأول - أي طور الحضارة - تكشف الحياة ، بينما في التطور الثاني - أي طور المدنية - تصبح الحياة موضوعاً ؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيمانياً ويصبح عقلياً فيما بعد . أما في التطور الثاني - أي طور الأخلاق والمدنية - فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشاكل الوجود الكبير هي التي تشغّل رجل الحضارة ، نرى أن الذي يعني

رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية ، سواءً كان ذلك خاصاً بالفرد كفرد ، أو بالجماعة كجماعة . ففي الحضارة اليونانية نجد أن الرواقى كان يعني بجسمه ، والرواقى هذا يناسب بالطبع إلى دور المدنية ، ويقابل هذا في الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعي ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسمىهم أشپنجلر باسم المترافقين ، بمعنى أن الرواقى في الحضارة اليونانية القديمة يقابلها صاحب المذهب الوضعي في الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند ارسسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما في الحضارة الحديثة ، فقد بلغت أوجها عند كنفنت ، ومن بعد كنفنت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم من يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم في الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة . فشوينهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم « العالم امثال وارادة » ، إلا من أجل الجزء الرابع وهو الم الخاص بالأخلاق ، بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيها بعد الطبيعة . وهيجل مثلًا قد أثر ، وأنتج الماركسية .

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر ، في أي ناحية من نواحي الحياة الروحية ، بطبعه الخاص . ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا

الخصائص المعينة للحضارة التى ينتسب إليها . فأول شيء يجب على مؤرخ الفلسفه أن يعني به ، إذن هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفه التى يعني بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفى ، لا باعتباره تطوراً عاماً ، وإنما باعتباره تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام ، يسير عليه التطور الروحى . ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشاكل ليست أبدية ، وإنما كل مفكّر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحلّ تبعاً لخصائص وظروف كل حضارة على حدة .

والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها ، وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سبّي يخضع لخصوصيات الحضارة من ناحية ؛ وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة ميزاتها ويضع لها قيمها خاصة . ومعنى هذا أن الفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة . وبهذا تكون قد أرضينا النزعة الفردية . وعلى هذا المنهج الذى رسّمه لنا اشتونجلر ، سنسرى في دراستنا لتاريخ الفلسفه اليونانية .

الروح اليونانية



— ١ —

أراد نি�تشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزيوسية نسبة إلى الآلهة ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه التفرقة بين الروح الأبولونية والروح الديونيزيوسية ، تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزيوسية هي روح الاختلاط والغوضى . وعلى هذا فيما فضيلة الاعتدال سفروسونية $\Phi\sigma\sigma\sigma\pi\eta$ تسود الروح الأبولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القحة $\beta\eta\pi\eta$ تسود الروح الديونيزيوسية . وقد أخذ أشپنجلر التسمية باسم أبولونية ، وقصر هذه التسمية وحدتها على الروح اليونانية ، وذلك في مقابل روح الحضارة الغريبة التي سماها باسم الروح الفاوستية . فلتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأبولونية ، كما عرضها أشپنجلر .

نجد هذه الروح تظاهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية ،
من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما تمتاز به هذه الروح
هو أنها كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة ، لا تعرف الماضي ؛ ومرتبطة
بالجسم ، باعتباره حاضراً في المكان . وعلى هذا الأساس ، نراها

لاتعرف الماضي، و بالتالي لا تستطيع التاريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجاهل فكرة الصيروة والحركة المستمرة. ولهذا فقد كانت نظرتها إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية. وهذا الطابع انتبهت الرياضيات عند اليونان ، كما انتبه الفن ، لأن هذه الفكرة هي تستلزم قطعاً فكرية النهاية. ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد اللامعقولة (كما أوضحتنا من قبل) . لأن العدد اللامعقول هو عدد لامهائي ، فثلا الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن يتتهى ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها.

ومع ذلك فإنهم لم يستطعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أى أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي فانا نرى أن النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد ، فإذاً إذا أخذنا مثلاً قائم الزاوية متساوياً الساقين ، ثم اعتبرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة ، فعلى هذا سيكون الوتر يساوى $\sqrt{2}$ ، فانا في هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث باعتباره عدداً لامتناهياً ، أى عدداً لامعقولاً . وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية – إن كان حقاً قال بها فيثاغورس – قد أتت من تأثيره بالروح الشرقية ، وكان فيثاغورس

— كما سترى فيما بعد — قد يخضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية (١). فإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً، كما أنها لا تتجدد في هذا الفن، فكرة المنظور، لأن فكرة توحى باللانهائي.

— وإذا انتقلنا من ذلك إلى الفلسفة، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تصوّر الزمان والمكان باعتبارهما لانهائيين. وكذلك الحال في الدين، لم يكونوا يتتصوّرون الله كـ تصوّرته المسيحية فيما بعد، باعتباره لانهائياً أو هو اللانهائي، بل كانت تمثيل الآلهة على صورة إنسانية، أي على صورة نهاية (باعتبار أن الإنسانية متناهية).

والخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام، وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح، والتي تعبر عنها لفظة أبوليونية. فإذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها: فنجد أنه لألاف الرياضيات من حيث أنهم — أي اليونانيين — كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة باعتبارها شيئاً منسجماً، نظراً إلى أنه إذا ارتكز عليها يمكن بالفرجارد أن ترسم أشكالاً جميلة. وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواضل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين. كذلك الحال في الثلاث نقط، التي ليست على خط واحد، فإن لها محلاماً هندسياً واحداً هو المحيط. فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب، وجدنا أنه لم يكن يعنيهم

من العدد ١٠ مثلاً أنه مفيد من حيث العد ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاثة تدل على الانسجام : فهو أولاً يحوي مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية . وثانياً لو أننا جمعنا الأعداد الأربع الأولى لوجدنا أنها تساوى عشرة . وثالثاً لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عنانة خاصة بالعدد ١٠ . فالغاية إذن أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين — كما قال بيير بوترو — هو الانسجام ، أي أنهم لم يكونوا يعنون في الرياضيات إلا بما به الانسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي جعلوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود — من ناحية أخرى — لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون ثمة رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغالاة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتى إلى القول بأن الوجود أعداد . كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، باعتباره أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الهمجية ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

وهذه الفكرة تمثل في الفن بأجل مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجميد يا اليونانية . والمعبد الدورى هو أوضح مثال لتجلى الانسجام في الفن اليونانى .

وفي الفلسفة اليونانية نجد أن فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليونانى ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . في الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفکرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا دخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل باعتبارأنه منظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، باعتباره موجوداً في الكون يعبر عنها أجيال تغيير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي Kόσμος (كوسوس) . فالمعنى الاستباقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت ، فأصبحت مدلولاً على الكون نفسه ، باعتبار أنه تحقيق النظام في أجيال وأوضاع صوره .

— ٢ —

كل حضارة تنشأ لأن يكون هناك تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتحذّها

حضارة ما من المضاريات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نبيّن الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدتها في كل ما تجاهل تفهيمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فانا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية هي جملة الانسجام ، وأنه ليس ثمة تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولتكن يحب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إيجادهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توقياً حقيقياً يقوم على أساسين أن كلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن العصبة إذن بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية . فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية باعتبارها كل شيء ، بمحاولة إنماء الطبيعة الداخلية إنماء تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من زير الطبيعة الخارجية . ومني هنا أنها في حاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علوم ، حاولت دائمًا أن تؤكد ديانها بازاء الطبيعة الخارجية ، حتى أنها اخضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية باعتبارها عما ذلت في صورتها

الطبيعة الداخلية الانسانية . فالنظرية الى الكون والنظرية إلى الحياة العملية والنظرية إلى الدين ... كل تلك النظارات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فنراها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأوليب . وهذه الآلهة — كما سترى فيها بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتأثر في وجودها بما يؤثر به الوجود الإنساني .

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منها ضد الأخرى ، كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل هناك مجالاً في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وبهذا يتكون الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخرى . فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم — على حد تعبيرها — نظرتها إلى شيئين متعارضين متضادين . وأن الخلاص هو بالقضاء على الطرفين ، وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغربية الحديثة . إذ نجد أن النضال قد كان شديداً بين كلتا الطبيعتين . ولو أن هذا النضال انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمجمة بين الطبيعة الخارجية

والطبيعة الإنسانية إلا أن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صادرًا صدوراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الإزدواج في الطابع ظهر في كل الأخلاق اليونانية ، حتى في العصور التي تقهقرت فيها الروح اليونانية بازاء الروح الشرقية المعاشرة لها . فالأخلاق عند ابى قور أو عند الرواقين ، لم يكن في استطاعة واحد منها أن يتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية . وإنما كان لا بد أن يجعل ثمة اعتباراً لكلا الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق ، نراه في السياسة أيضاً والواقع أن الأخلاق والسياسة يكون مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية باعتبارها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقة تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي إلا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية

وخصوصاً المؤثرات الشرقية، وذلك عند الرواقين وعندهم أفلوطين.

وهذا الطابع الذى نراه فى تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجل صوره فى الفن اليونانى . فالفن اليونانى — كما يقول فишـر — فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع ان يفرق بين ما يشعر به الفنان فى داخل ذاته وبين الصورة الخارجية الى سيعرض فيها هذا الذى يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التى تظهر أمامه فى معرض خارجى يستطيع أن يحتوى بأكمله على المضمون الروحانى الباطنى الذى يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسـيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذى يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضمون الروحى الانفعالى أو العاطفى ، وبين الصورة التى استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطنى . ولهـذا نجد أن اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجـيسـيمـية ، أى الفنون التى يكون من الممكن فيها أن يجمع ويوقف بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسـانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحـي .

ولهذا لم يبرع اليونانيون في فنين رئيسين لا يمكن مطلقاً أن يقوما إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذا الفنان هنا : الموسيقى ، ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنانين

مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنانين كا تصورهما الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع الى شيئاً؛ الشيء الأول والرئيسي أنهم لا يقونان إلا على أساس حياة باطنية قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنانين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهاية وفكرة الصيرورة . وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصلي إنما تعبّر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبّر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كا هي ، أي باعتبارها شيئاً لا متناهياً .

أما في الفن " التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنا ذلك من تراجيديات أو مأسى عظيمة كما في سوفوكليس ؛ إلا أنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيق ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمة مجال للصراع : فأوديب الملك هو أوديب في كولون . بينما نلاحظ أنه في التراجيديات الحديثة ، نجد أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال سجال بين البطل ، أي بين الطبيعة الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فلير وهاملت ، لا وجود لهما في تلك المأسى إلا باعتبارهما في نزاع مستمر ومتساو مع القدر .

والخلاصة أن الصورة في الفن اليوناني كانت متساوية للضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا ووجدت معه الصورة التي تعبّر عنه تعبيراً كاملاً . أي أنه كان هناك توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية (٣) .

— ٤ —

وطبعي أن نجد جميع هذه الخصائص التي ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة ، باعتبار أن الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي يتجلّى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة . فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التي استخلصناها فيما يتصل بطبیعة الروح اليونانية هي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أي إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية — على حد تعبير هيجل — التي تعتبر الأشياء اعتبارا خالصا بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعي الإنساني أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . فنحن نرى أن الفلسفه اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء باعتبار أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يومن بذلك ، أي أن التفكير الفلسفي اليوناني اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هي ، صارفا النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي . وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . فكرة الذاتية — بمعنى أن للذات دخلا كبيرا في تصوّرنا للأشياء الخارجية — هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلسفه اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ،

وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين ادراً كنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كا هي؛ أي انكار القدر الكبير الذي للوعي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء – نقول انه تبعاً لذلك لم يُعنِ
الفلسفة اليونانية بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي . وهذا طبيعي
ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي
التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية .
وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملة ، بل كانت مفرقة
ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية وبمجموعه من
المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذن – كما سيكون لدى
روح الفلسفة الحديثة من بعد – محصول ضخم من المعلومات
الخاصة بالأشياء العلية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتى (ديني)
كان على الروح الحديثة من بعد أن تقف بازاته موقفاً خاصاً . فوقف
النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد – كما هو عند كَنْتْ (أي امتحان
العقل الانساني من حيث قدرته على الادراك وإلى أي مدى تكون
هذه القدرة) – موقف النقد هذا ، لم يكن متيسراً إلا إذا كانت
هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلية ، ومن ناحية
أخرى تجربة روحية خلفها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه
النزعة إلى النقد ، كان ذلك إيذاناً بأن ثمة ثورة على العلم كما وصل ،
والدين كما صور حتى ذلك الحين .
في الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين

تـكـوـنـتـ مـعـلـومـاتـ عـدـيـدةـ عـلـىـ يـدـ الـفـلـاسـفـةـ السـابـقـينـ عـلـىـ سـقـراـطـ .
وـحـيـنـتـ بـدـأـتـ الرـوـحـ الـجـدـيـدةـ ،ـ رـوـحـ التـسـوـيرـ ،ـ تـشـوـرـ عـلـىـ ماـ وـصـلـ
حـتـىـ الـآنـ أـوـ عـلـىـ التـجـرـيـةـ الـرـوـحـيـةـ الـدـيـنـيـةـ كـاـ نـقـلـتـ إـلـيـهـ ،ـ وـهـذـاـ
الـدـوـرـ قـدـ قـامـتـ بـهـ السـوـفـسـطـائـيـةـ .

فـلـ يـكـنـ لـنـاـ اـذـنـ اـنـ نـتـوـعـقـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ اـنـ تـقـفـ هـذـاـ
الـمـوـقـفـ ،ـ مـوـقـفـ مـنـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـصـلـةـ بـيـنـ الـذـاتـ الـمـدـرـكـةـ
وـالـمـوـضـوـعـ الـمـدـرـكـ باـعـتـبـارـهـاـ صـلـةـ تـنـازـعـ ،ـ وـمـنـ هـنـاـ نـلـاحـظـ
اـنـ الـفـلـسـفـةـ الـخـدـيـثـةـ قـدـ بـدـأـتـ بـأـنـ شـكـ يـكـوـنـ فـيـ الـعـلـمـ كـاـ وـصـلـ
إـلـيـهـ ،ـ وـشـكـ دـيـكـارـتـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ الـأـنـسـانـيـةـ بـوـجـهـ عـامـ ،ـ وـخـصـوـصـاـ
كـاـ تـصـورـهـاـ رـجـالـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ الـأـىـ كـاـ صـورـهـاـ الـحـيـاةـ
الـدـيـنـيـةـ .ـ وـهـذـاـ شـكـ دـيـكـارـتـىـ !ـذـنـ شـكـ شـامـلـ تـامـ ،ـ يـشـمـلـ
الـحـقـيقـةـ كـلـهـاـ ،ـ وـمـثـلـ هـذـاـ شـكـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـقـومـ إـلـاـ حـينـ يـدـرـكـ
الـإـنـسـانـ اـدـرـاكـاـ حـقـيقـيـاـ وـاضـحـاـ اـنـ ثـمـةـ تـفـرـقـةـ بـيـنـ الـذـاتـ الـمـدـرـكـةـ
وـالـمـوـضـوـعـ الـمـدـرـكـ ،ـ أـىـ بـيـنـ الـوـعـىـ أـوـ الـطـبـيـعـةـ الـدـاخـلـيـةـ ،ـ وـبـيـنـ
الـكـوـنـ أـوـ الـطـبـيـعـةـ الـخـارـجـيـةـ .

→ حـقـاـ اـنـ أـرـسـطـوـقـدـ عـنـ بـالـبـحـثـ فـيـ كـلـ الـمـعـارـفـ الـأـنـسـانـيـةـ ،ـ أـىـ
فـيـ كـيـفـيـةـ تـكـوـنـ الـمـعـانـىـ أـوـ الـمـفـهـومـاتـ عـنـ طـرـيـقـ حـسـ منـ
الـمـحـسـوـسـاتـ .ـ إـلـاـ نـهـلـ يـبـيـنـ الشـرـوـطـ الـتـيـ يـكـوـنـ بـهـاـ الـمـدـرـكـ صـحـيـحاـ ،ـ
أـىـ أـنـهـ لـمـ يـبـيـثـ فـيـ نـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ بـحـثـاـ حـقـيقـيـاـ ،ـ يـتـجـهـ أـوـلـاـ وـبـالـذـاتـ
إـلـىـ بـيـانـ الشـرـوـطـ الـتـيـ بـهـاـ ،ـ وـهـاـ خـسـبـ ،ـ تـكـوـنـ الـمـعـرـفـةـ صـحـيـحةـ .
فـشـلـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ لـمـ تـوـجـدـ إـلـاـ فـيـ الـعـصـرـ الـخـدـيـثـ اـبـتـداءـ مـنـ

لوك وهنوم ، وهي التي توسع فيها كثت من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أى بسبب أن الفلسفه اليونانيين لم يختوها في شروط المعرفة الصحيحة ، بعدهم كثيراً ما يستتجون استنتاجات سريعة ، دون أن يكون في شير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستتجون ، يضعون من المذاهب ما يشاؤن . فتجاربهم إذن كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقى الذي يمتاز بالدقّة . ولهذا يمتاز الفلسفه المحدثون ومتماز الروح الحديثة بعنتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المعايير الحقيقية لم توجد بعنتها الحقيقى إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلسفه الأفلاطونيين ، كان يستعمل من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلسفه المحدثون . ولكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلسفه المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفه الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفه الحديثة بعنتها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الادراك .

— وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هي في الواقع المقابل للوجود للخاصية الثانية . فالتفرقه بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقه بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات

والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة كثوية عند الفلسفة اليونانية في تصورهم للكون . فنجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساجورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفالاطون قد عنى دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فمنه تصل هذه التفرقة إلى قتها .

ولتكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتضورون الطبيعة من ناحية أخرى باعتبارها كائننا حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلسفه السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة — وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هي مادة حية . وهذا المذهب قال به إلى جانب السابقين على سقراط ، أفالاطون ثم الرواقيون الذين اعتبروا أن الكون كائن حي ، بينما اعتبر أفالاطون أن الكواكب حية . وفي الناحية الأخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند النزريين والأبيقرديين ، بل أيضاً عند كبار الفلسفه أمثال أفالاطون وأرسطو . فالآولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلاً

نظرة مادية صرفة باعتبار أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور باعتبارها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً باعتبار أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق — وقد عرضنا لذلك من قبل — . نجد أن الفلسفه اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأأخلاق الاجتماعية ، فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد باعتباره عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد باعتبار أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة — أو على الأقل كان ذلك في بده الفلسفه اليونانية — بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة ، لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع . — الذي امتازت به الفلسفه اليونانية كلها — في كتابه في السياسة . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادره عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله . إذن ، أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية ، وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي ، نجدها ممثلة أجمل تمثل في الفلسفه اليونانية .

— ٤ —

فلننتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة باعتبار تطور كل واحدة منها.

فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولذلك نستطيع مع ذلك أن نتبين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود .

فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سocrates ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نرى — كما قلنا من قبل — أنهم كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية باعتبارها كانتا حيّا . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفّوا بين كلتا الطبيعتين : الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية ، وخصوصاً لدى Socrates الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذي ختم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيهه سocrates النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية .

حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله ، أن تفكير سقراط كان يحتوى على بذور فلسفة في السكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب .

أما الذي كون المذهب فهو أفلاطون .

يأتى بعد هذا مذهبها أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلى بأجل مظاهره ، وأنه على الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعى هذين المذهبين وطابع الفلسفة الحديثة ، إلا أن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسى ، ومع أنهما قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسى أعلى وأسمى من الوجود الحسى ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتجيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جعل الذاتية في هذا كله الأساس ، نقول على الرغم من هذا كله . نشاهد أنهما لم يجعلا الجانب الروحي مضاداً للجانب المادى ، وأنهما لم يضعان نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور وبالحقائق الأبدية ، إلا أن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواءً كان هذا الذهن ذهن الله أو ذهن الإنسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من

صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا باعتبار أن هناك ذاتاً تضمه وتفترضه : ففكرة الذاتية كاهى عند كثيـرـة أو عند فـسـطـيـتـه باعتبار أن هناك وجوداً روحيـاً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحـية تمثل وتتصور كما يقول ليـبـنـيـسـ ، هذه الفـكـرـة لم تكن موجودة عند أـفـلـاطـونـ ؛ بل إن الصور الأـفـلـاطـوـنـية تستمد وجودها من الأـشـيـاءـ ذاتـهاـ ، كما أن الأـشـيـاءـ ذاتـهاـ تستمد وجودـهاـ من هذه الصورـ . وعلى هـذـا يـحـبـ أن نـفـسـرـ الصـورـ الأـفـلـاطـوـنـيةـ لـاـ كـاـحـاـوـلـ الآـخـرـوـنـ آـنـ يـفـسـرـوـهـاـ إـذـ قـالـ البعضـ ، وخاصة الفلـاسـفـةـ الأـفـلـاطـوـنـيـوـنـ المـدـثـوـنـ ، إن الصـورـ في عـقـلـ اللهـ ، وـتـبـعـهـمـ فـذـلـكـ آـبـاهـ السـكـنـيـسـةـ وبـعـضـ رـجـالـ العـصـرـ الـحـدـيـثـ مـثـلـ أـيـلـتـ ولوـتـسـلاـفـسـكـ . كما أن هناك آـخـرـينـ قد فـسـرـواـ هـذـهـ الصـورـ باـعـتـبـارـهـاـ فـيـ عـقـلـ الـأـنـسـانـ . والـذـىـ يـمـثـلـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ ، هو مـدـرـسـةـ مـارـبـورـجـ ، وأـشـمـرـ رـجـالـهـاـ هـرـمـنـ كـوـهـنـ وـپـاوـيلـ نـاتـورـپـ . فـهـذـاـ الـاتـجـاهـ إـلـىـ تـفـسـيرـ الصـورـ الأـفـلـاطـوـنـيةـ باـعـتـبـارـ أـنـهـ صـورـ ذـهـنـيـةـ أـوـ صـورـ فـيـ ذـهـنـ اللهـ ، لـيـسـ هوـ الـاتـجـاهـ الـحـقـيقـيـ الـذـىـ يـحـبـ أـنـ يـتـخـذـ فـيـ تـفـسـيرـ الصـورـ الأـفـلـاطـوـنـيةـ .

ثم نلاحظ بعد هذا ، أن أـفـلـاطـونـ في كـلـامـهـ عن نـظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ لاـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـأـصـلـ الـذـىـ ذـشـأـتـ عـنـهـ المـعـرـفـةـ ، أـىـ لـاـ يـبـحـثـ فـيـ
الـذـاتـ ، وـإـنـماـ يـبـحـثـ فـيـ المـعـرـفـةـ مـنـ حـيـثـ هـىـ مـتـصـلـةـ بـالـوـجـودـ . أـىـ
يـبـحـثـ بـحـثـاـ مـوـضـوعـيـاـ خـالـصـاـ لـاـصـلـةـ لـهـ بـالـذـاتـ المـدـرـكـ . فـالـ جـانـبـ
اعـتـرـافـ بـالـمـاهـيـاتـ ، لـاـ يـرـيدـ أـنـ يـفـصـلـ هـذـهـ المـاهـيـاتـ فـصـلـاـ تـاماـ عـنـ

الأشياء أو النوات المقابلة لها في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة ، باعتبار أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أى أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم يعتبر أن الطبيعة الخارجية آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كا نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سocrates باعتبارها شاملة للحياة ، أى باعتبار أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلياً هي نفس العالم ، وأن الكواكب وأجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كا تصورها أفلاطون ، والطبيعة كا تصورها العصر الحديث

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة نهاية لمذهب أفلاطون ، ولكن الواقع أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أو لا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ،

لأنه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها ، خصوصاً عن طريق تأثيره بالفيشاغوريين . وال الحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العالية الشديدة التي أظهرها أرسطو ، وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبيه في البحث والنتائج التي ينتهي إليها ، وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث ، إلا أن أرسطو مع ذلك كان يونانياً ، أى أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أن أرسطو لم ينشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للهيولى . إنما تصور الأثنين من تبطن بعض في الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن خسب . ومن هنا يتبيّن أنه ليس ثمة تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهيولى التي هي الجانب المادى . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهد أن أرسطو كان يقول دائماً إن الكلى لا وجود له إلا في الذهن ، والوجود الحقيق هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسى واللحسى . كذلك في الأخلاق . فإنه على الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، إلا أنه ، كما لاحظنا من قبل ، لم يكن هذا الفصل تماماً بين الأثنين ؛ فالأخلاق الأرسططالية مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسية من محاسن ومساوي .

كذلك الحال أيضاً ، في الطبيعة عند أرسطو ، فإن أرسطو يقول إن المادة أو الهيولي تصبوا إلى الصورة . أى أن في الهيولي نزوعا نحو الاتجاه بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهيولي نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شىء روحى صرف . ولهذا أيضاً ترى أن أرسطو في نظريته في السكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للسكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً أن للسكواكب عقولاً . ونظريه عقول السكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية – وهو العصر الذي ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو – إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطنى ومؤثرات خارجية ، كادت تقضى على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبين خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر . فالرواقيون أولاً ، ولو أنهم كانوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كي يقتصروا على الذات ، إلا أنه يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقيين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة . فهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهب الرواقيين .

فن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة، يعني أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم «پنما» πνευμا . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحًا أو نفساً أى لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقين كانوا يعتبرون النفس المدركة هي نار؛ ومعنى هذا أن هذا الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن هناك انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم ، كانت نتيجة روحية . فالي جانب قولهم بأن الأصل هو الذرات الفردية ، وأن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات ، وأن الكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وأن الدين ليس غير وهم ، وأن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله ، جعلوا هناك مكاناً وبحالاً لأشياء الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة . فن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجد them ماديين تقريرياً ، ولم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحيَاً إلى التفسير المادي . ولكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحي هو ذلك «الميل» ، الموجود في طبيعة الذرات ، والذى يجعلها تتحد بعضها ببعض . فان هذا الميل هو عنصر نزوع ، أى أنه عنصر روحي . ثم يلاحظ

في الأخلاق أن النتائج الأخيرة للأخلاق الأبيقورية تكاد تكون روحية صرفة فالمثل الأعلى وهو الأندركتسيا يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

وننتقل الآن من الأبيقورية إلى الشراك ، فنجد أن الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تماماً الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يتميز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يتميز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الأفكار من ناحية ، والرغبة المُلْحِّنة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشك الحديث رجل متعدد بين ضرورة إنكار المعرفة وبين ضرورة توكيده المعرفة ، بينما نجد الشاك اليوناني يعتبر أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتفقه به كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يتميز بالقلق ، فإن الشك القديم يتميز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نتحدث عن الأفلاطونية المحدثة . وهنا – وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير – إلا أنه مع ذلك نستطيع أن نلحظ أثر هذه الروح في هذا المذهب . فيشاهد ذلك أولاً في الصراع الذي قام بالإفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة

تمامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل هناك تعارضا مطلقا بين الاثنين . وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوريوس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظرته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعا كبيرا ؛ بل إن هناك صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضا تاما .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وجود وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضا بأن كلا العالمين مفترق متميّز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية باعتبارها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملا في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية — كما قلنا — هي النظر إليها باعتبارها وحدة

لـا ثـنـائـيـةـ فـيـهـاـ ،ـ بـيـنـهـاـ قـدـ أـدـتـ نـقـطـةـ الـبـدـءـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـحـدـيـثـةـ إـلـىـ النـظـرـ إـلـىـ هـذـهـ الـوـحـدـةـ باـعـتـبـارـهـاـ تـوـفـيقـاـ بـيـنـ كـلـاـ الـعـالـمـيـنـ .ـ فـالـوـحـدـةـ فـيـ الـرـوـحـ الـيـونـانـيـةـ وـحدـةـ لـاـ أـجـزـاءـ فـيـهـاـ ،ـ بـيـنـهـاـ الـوـحـدـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـحـدـيـثـةـ وـحدـةـ مـنـقـسـمـةـ .ـ وـلـأـنـ كـانـتـ الـرـوـحـ الـيـونـانـيـةـ قـدـ خـضـعـتـ فـيـ عـصـورـهـاـ الـأـخـيـرـةـ لـنـوـعـ مـنـ الـثـنـائـيـةـ ،ـ بـلـ وـأـيـضـاـ فـيـ عـصـرـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ الـزـاهـرـةـ ،ـ فـإـنـهـ حـيـنـاـ تـكـوـنـتـ هـذـهـ الـثـنـائـيـةـ حـدـثـتـ هـنـوـةـ فـيـ النـظـرـ الـفـلـسـفـيـ ،ـ لـمـ تـسـتـطـعـ الـرـوـحـ الـيـونـانـيـةـ أـنـ تـعـبـرـهـاـ ،ـ وـمـنـ هـنـاـ كـانـ عـجـزـهـاـ عـنـ التـوـفـيقـ ،ـ وـقـدـرـةـ رـوـحـ الـفـلـسـفـةـ الـحـدـيـثـةـ عـلـىـ هـذـهـ التـوـفـيقـ .ـ وـلـكـنـاـ رـأـيـنـاـ ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ هـذـاـ كـلـهـ ،ـ أـنـ الـرـوـحـ الـيـونـانـيـةـ قـدـ ظـلـتـ ،ـ بـطـرـيـقـ مـبـاـشـرـةـ حـيـنـاـ ،ـ غـيـرـ مـبـاـشـرـةـ حـيـنـاـ آـخـرـ ،ـ مـخـلـصـةـ لـنـقـطـةـ اـبـدـائـهـاـ ،ـ وـهـيـ الـاـنـسـجـامـ الـتـامـ بـيـنـ الـطـبـيـعـةـ الـدـاخـلـيـةـ وـالـطـبـيـعـةـ الـخـارـجـيـةـ .ـ

عصور الفلسفة اليونانية

للتاريخ وجهان : فال التاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة باعتباره شيئاً حيّاً أنس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ; وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حيّها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذن ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تارياً حقيقةً صحيحةً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبتت لنا ذلك برجسون ، إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقضي التطور . ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصوّرهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصوّرهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدر الذي نحيا به الأحداث والتجارب . وهناك اختلاف إذن بين الزمان الآلي والزمان الحيوي — إن صح هذا التعبير — ; والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أى أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن تنطبع بطبع التفكير ، الذي هو الآلة .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نخلص من مقتضيات الفكر ،

أى من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الاتجاه إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط الآلي . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أى شئ ، سواء أكان تاريخاً روحيأ أو تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير ، وهو طابع الآلية . فالتاريخ - على حد تعبير كروتشه - فيه طابع الفكر من حيث أن الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذي يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلاوه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان باعتباره زماناً حيوياً ، ومعنى هذا أننا في تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، وإنما التقسيم الباطني للمضمون الروحي لهذه الحركة الروحية ، فنقسم الحركة الروحية التي ندرسها إلى اتجاهات ، ونحدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحي الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحي قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحي جديد (ذو اتجاه جديد) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلبـ للنظرة السائدة في الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد

نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقضٍ تامٍ تقريباً ، مع النّظرة التي سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفتره التي يكون فيها انتقال مفاجئ أو شبه مفاجئ من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينها يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفه الالمان — وبخاصة اشپنجلر — الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وستتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به السوفسطائية .

فيجب علينا إذن ، أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هي الآن هذه الأدوار ؟ لننجيب على هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

— ٢ —

الرأي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلاف في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آشت (١) ، وركسنر (٢) ، وبرانس (٣) ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فاليونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون . أما الأيونيون فيمتازون — على حسب رأى هولاء — بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا ، قسم الأولون أدوار

الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدورى ، ثم العصر الخلط بين الاثنين وهو العصر الآتي . وكذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليليس ، وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برميدس وفيثاغورس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظر نحو الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني ، كان النظر متوجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى آنباذوكليس وذيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهذا يكُون العصر الثالث والأخير ، ويبتدئ من سocrates ويتهى بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تساؤل على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة ، كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكساغورس باعتبارهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لأن أنكساغوراس ، وكذلك زميليه ، كان بحثه متوجهاً كالأولين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية فقط . ولستنا نستطيع أن نتبين فرقاً كبيراً بين فلاسفة المدار الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمة من مبرر للفصل بين هذين العصرین . ثم إنـه يلاحظ أيضاً أنـ هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والـعصر الثاني من جهة ، والعـصر الثالث من جهة أخرى . فالـعصر الثالث يـشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العـصر الأول والـثاني ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أنـ نقول إنـه كان ثمة اتجاه واحد طوال هذا العـصر الثالث ، كما يـزعمـان . وذلك لأنـا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موـت أـرسـطـو . ولا بدـ من الفصل بين الفلـسـفة المـبـتدـئـة بـسـقـراـطـ ، وـالـمـنـتـهـيـة بـأـرسـطـو ؛ وبين الفلـسـفة التي جاءـت بعد أـرسـطـو حتى آخر الفلـسـفة اليـونـانـيـة . فـعدـمـ التـنـاسـبـ هذا يـكـفـيـ وـحـدهـ للـقـضـاءـ عـلـىـ نـظـرـيـةـ بـرـانـسـ .

وـعدـمـ التـنـاسـبـ هذا ، نـجـدـهـ فيـ نـظـرـةـ هيـجـلـ الذـىـ رـأـىـ أنـ الفلـسـفةـ تـنـقـسـ إـلـىـ عـصـورـ ثـلـاثـةـ أـيـضاـ ، وـأنـ العـصرـ الأولـ كانـ عـصـرـ الـوـحـدةـ ؛ـ ثـمـ جـاءـ العـصرـ الثـانـيـ فـكـانـ ثـورـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـوـحـدةـ ؛ـ وـجـاءـ العـصرـ الـآـخـيرـ فـكـانـ حـاـوـلـةـ لـلـتـوـفـيقـ بـيـنـ الـاثـنـيـنـ .

قـسمـ هيـجـلـ (٤)ـ عـصـورـ الفلـسـفةـ اليـونـانـيـةـ عـلـىـ هـذـاـ الأـسـاسـ ،ـ بـجـعلـ هـذـهـ العـصـورـ ثـلـاثـةـ :ـ العـصرـ الـأـولـ وـيـتـبـدـيـ منـ طـالـيـسـ كـماـ هوـ مـتـفـقـ عـلـيـهـ بـيـنـ الـجـمـيعـ ،ـ وـيـتـهـىـ هـذـاـ العـصرـ الـأـولـ بـأـرسـطـوـ ثـمـ يـبـدـأـ العـصرـ الثـانـيـ اـبـتـداءـ مـنـ المـدارـسـ الـتـيـ تـلـتـ أـرسـطـوـ ،ـ وـهـيـ الـرـوـاـقـيـةـ وـالـأـيـقـورـيـةـ وـالـشـكـاـكـ ،ـ سـوـاءـ مـنـهـمـ الـقـدـماءـ أـوـ الـمـحـدـثـونـ ،ـ وـالـعـصرـ الثـالـثـ هوـ عـصـرـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ الـمـحـدـثـةـ .ـ وـالـأـسـاسـ فـيـ

هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تتحققها عند أرسطو ، وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ونقيض موضوع . فن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الواقعية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب^٩ الشراك الذي هو نقض لكل توكيده . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد افصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تكون هناك وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع . وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ الفلسفى لليونان على هذا الأساس . ومع ذلك نستطيع أن نجعل ثمة تقاسم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية . بدلًا مما كان يفعله المؤرخون الأسباقون ، الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية باعتبارها حركة انتهاء ، لاحركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سocrates وأنصاف السocrاطيين والمدارس السocrاطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث

فسيكون حليق القسم الخامس بأفلامون وأرسطور . وهذا التقسيم الفرعى يدور على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنسكياغوريس لما قال به مذكرة العقل ، ثم بدأت تتحول هذه المذكرة المطلقة على يد السوفسطائيين وسلطاط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبالغت أوجهها من الوحدة على يد أفلامون وأرسطور .

— ٣ —

ويمكن تسلىل لا يهمه أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولاً إن المناسب شئ متساوية ، كما هي الحال من قبيل عين برايس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقاً مع قصر كل من العصررين الآخرين . ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسياً ، إلا أنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأشكال الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماماً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ تسلىل أنه لا يجب أن تبدأ بالسوفسطائية عصرأ جديداً للفلسفة اليونانية . وذلك على أساس المقياس الذى اتى به من قبل وهو أنه لا يمكن أن تبدأ عصراً جديداً إلا إذا بدأ تيار جديداً قد تعددت معاناه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي تمار ليست بهذه لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عذاباتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلاً مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متوجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية

حسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا باعتبارها الإنسان ، أى لا باعتبارها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان باعتباره هذا الإنسان أو ذاك ، أى لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظرتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجديري بالبحث أو هو الوجود الحقيقى ، كما سيقول سocrates . وعلى هذا فان السوفسطائية لا تمثل اتجاهها جديداً ، فلابد أن نبدأ بها عصراً جديداً .

ورأى تسلر في هذا مخالف كل المخالف للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن السوفسطائية يجب أن تعد عصرأً جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هي ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ؛ وليس حركة سلبية كما ظن تسلر ، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوى برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود . فن قبل تسلر وأشار إلى هذه النزعة هيجل وآشت ، ومن بعد تسلر أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جو ميرتس^(٥) . وتواترت الابحاث بعد ذلك وكلها تسير في هذا الاتجاه . فنراها خصوصاً عند ييجر في كتابه عن التربية أو الثقافة «پيديا» . وأخيراً جاء في عام ١٩٣٧ چوزپه سيمتا في كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية»^(٦) فرد للاسفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها باعتبارها النزعة الحقيقة للتفكير اليوناني ، واعتبرها تماشياً كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر.

وعلى كل حال ، فإن رأى تسلر هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني بالسوفساتائية ، بل يبدؤه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقة . فقال سقراط إن المعرفة الحقيقة هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتوجه الإنسان — لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية — بل إلى تحليل مدركاتنا الميائة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمروء لا بد له إذن ، لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوى لدى سقراط ، فهو لم يعن أدنى عنایة بالطبيعة ، بل وجه كل همه نحو الإنسان . ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المدركات ، إلا أنه أعطى القوة الدافعة السكرى لهذا التيار الجديد .

ووجه من بعده تلميذه أفلاطون ، لجعل الوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى ، وقال إن ماعداه من وجود ليس وجوداً حقيقياً . فالصور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المقابلة والتي هي مشاركة للصور في الوجود . وجاء بعد ذلك أرسسطو فقال بيشل ما قال به مؤلاه . وإذا كان قد حل على الأفلاطونية ، فإن حلته هذه لم تخربجه عن التيار الجديد . فعند أرسسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقى . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة : هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد ؟ فأفلاطون يفترض تمام التفرقة

بين عالم الصور وعالم الموضوعات المقابلة لها أو المشابهة لهذه الصور . وعلى العكس من ذلك يقول أرسطو إن الصور لا توجد منفصلة مطلقاً عن الموضوعات المقابلة لها . ولكن يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي ، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي ، إنما كل وجودها بالقوة ، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار .

فن هذا كله نشاهد أن ثمة تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد . وعلى هذا الأساس فإنه لما لم يكن السوفياتيون قد بدأوا هذا الاتجاه ، فإن نقطة البدء ستكون ثمة إذن سقراط . وبعد هذا يتبع علينا أن نحدد نقطة الاتهاء . وهنا نتتخذ نفس المعيار الذي اتخذه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا المعيار ، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تماماً : فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهًا جديداً تماماً ، ولم تعد تعنى مطلقاً بالوجود أياً كان ، سواء أكان ذلك الوجود ، الوجود الذهني أو الوجود الخارجي . وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية خسب ، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا لم يوجهوا أدنى انتباه إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة ، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم

اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق
غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلسفة السابقين على
سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقوروس يأخذ عن المذهب
الذرى والرواقيون يأخذون عن هرقلاتيس . ولو أن هؤلاء
الآخرين قد عثروا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، إلا أن ذلك
لم يكن مطامقاً يقصد لذاته ، بل كان نتيجة لقادتهم الأخلاقية
الرئيسية وهي «عش» بقى الطبيعة ، وكل ما يعني الإنسان
من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق
هذه القاعدة . فعلى الإنسان أن يعرف — على هذا الأساس —
أن في العالم روحًا كليّة واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق
أخلاقاً عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعنيهم من البحث فيها إلا أن يطمعنوا على أنفسهم . وعلى هذا الأساس ، اتخد أبيقورس المذهب الحسني الذري في تصوره للطبيعة الخارجية . وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالآيات الدينية ، فلم تسكن تلك العناية متوجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل أن يطمعنوا إلى عدم غضب الآلة ، وإلى أن الآلة لا يحدثون شيئاً مضرًا بالانسان ، وكذلك الحال في نظرة أبيقور إلى الدين . وكان طبيعياً من أجل هـذا ، أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي . ومع ذلك فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن

الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح هناك فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبذا نزاع جديد ، أو هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن يعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نحملها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . وذلك أنه قد يتبدّل إلى الذهن أن ثمة شيئاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسفراط : فالميغاريون يقابلون في شكلهم الشكاك اليونانيين ، والكلبيون يقابلون الرواقيين ، والقوريناتيون ي مقابلون الأبيقووريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس ، فالشك الميغاري مختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثنته الأكاديمية . فإن الشك الميغاري يقوم على خولة في التفكير بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما اذن مختلفان . كذلك الحال في النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقووريين والقوريناتيين : فاللذة التي ينشدها أرستيپس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ، بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم . فكل ما يريد له الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سربه ، ليس من شيء يذكر

عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينياني ينشد التغيير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تدرك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينياني مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدده التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا ، أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سocrates كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سocrates وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريرياً على هذا التيار الضئيل . وكان لابد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سنته وكل مدى تطوره . فن هذا كله يتبيّن أنه لابد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني ، وأنه بعد أرسطو لابد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلقيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرین ثم المبكرین من أتباع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزینها كما أن لها عيوبها ؛ فلهمًا تملك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، ولكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفى . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسع قرون ، لا يساوى في انتاجه الفلسفى قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هو أن ثمة تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظل مخلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلذلك نأخذ بهذا الرأى الذي ارتأينا ، لا بد أن نبين أن التيار

واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداهما على الأقل) ، أو في الأفلاطونية المحدثة ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عنایتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — ضئيلة ومتباينة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه — في رأى تسلر — عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقين . فالصدور عند الأفلاطونيين هو بعينه العقل عند الرواقين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، إلا أن وحدة الوجود عند الرواقين باطنية ، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يت חד بالله عن طريق الوجود . وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة — حتى في هذا الجزء الذي يكُون الأهمية الكبرى لها — متفقة مع الرواقية أى مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلو هنا ليس علواً كاملاً ، وإنما فان ذلك سيكون خروجاً تماماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطُررت الأفلاطونية المحدثة إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشراك . فالشكاك

قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون **المُحَمَّدَوْن** من ذلك أنه مادامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات فوق الموضوعات أيضاً، فهو عال على الوجود ، ومن هنا فلا بد أن يتصرف هذا الشيء الجديد بالعلو ، فهذا المبدأ العالى على السكون إذن هو الله . ولكن إذا فُصل فصلاً تماماً بين هذا المبدأ العالى وبين الذات ، فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد اذن من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك الذاتية . وهذا يحيى عن طريق الاتحاد والكشف والوجود .

فلهذه الأسباب كلها يرى تسلر أن الأفلاطونية المحدثة دخلة أيضاً في التيار الثالث .

ولكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعد تسلر ، قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلوها البعض : أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو «أفلاطين» أكبر فيلسوف فيها وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنجي في كتابه «فلسفة أفلاطين» ، الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم قُسِّمت في كتابه «أفلاطين» سنة (١٩١٩) ثم مورستلى في كتابه عن «أفلاطين» (١٩٢٧) ثم برييه في كتابه «فلسفة أفلاطين» (عام ١٩٢٨) كذلك لم تتحصر العناية فقط بأفلاطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثاني والأكبر وهو أبرقـلـوس ، خصوصاً عند الأيطاليين (٧).

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند تسلر هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية : الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدى : هو طبيعى ، لأنّه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحى والمادى . وهو توكيدي ، لأنّه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية — ما دامت تتوجه إلى الموضوع — صحيحة . ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وبطلاّنها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية — على يد السوفسقاطيين — بأنّ هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نثق وثوقاً تاماً بالمعرفة الإنسانية كما هي ، بل لا بد من إقامة القواعد ومن البحث في المفهومات والأشياء الذهنية . وتلبية هذه الحاجة ، جاء سocrates فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد ، فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ، ويتمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشئه الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقة هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ، ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملًا في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي . ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو

الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضًا أن الكمال في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذن أن ينفك الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ؛ ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحلت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى أن الوجود الحقيق هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالى البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالى ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

— ٣ —

على هذا النحو الذى يبناء قسم تسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متاثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد

ظهرت النزعات^٩ الجديدة المضادة للنزعات التاريخية من جهة ، والنزعات الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى . وهكذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . ولكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواحٍ أخرى . ففيما نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم تسلر في أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية باعتبارها نزعـة التنوير الرئيسية في الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية الحديثة هم الذين تأثروا بالنزعـة الإنسانية الجديدة ، النزعـة التي أسسها فرنز بيرجر وسار عليها كتاب مجلة «الحضارة القديمة» . ولكن أهم رأى أو نظرة قد أثرت في تصور تاريخ الفلسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن — فتلك هي نظرة أو زفلد اشپنجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشپنجلر في الحضارات ، ونزيد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشپنجلر أن العصور الروحية متواتقة ، يعني أن لكل عصر من العصور في حضارة معينة عصراً مماثلاً له في حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس نقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها في الأصل أربعة ، بحسب رباعي وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام ، توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متقابلة فيما بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فنلاحظ أنه في رباعي

الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدّة من إدراك جديد لله ، وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . ويله هنا النظرة الميتافيزيقية التصوفية، وهذه قد ظهرت عند هزبود . ثم يأتي صيف الحضارة فيكون أولاً الاصلاح ، وهو ثورة عصرية (أى متعلقة بالأجناس) ، وهذا يمثله في الفلسفة اليونانية الأورفيون . ويله ذلك النظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سocrates في كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وثالثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى العدد باعتباره أقنواماً ، أي يعني أن العدد هو أصل الوجود؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداء من سنة ٤٥٠ ق . م . وتأتي رابعاً روح الزهد الديني . وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداء من سنة ٤٥٠ وبهذا ينتهي دور الحضارة .

ويتلوه دور المدينة أي الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هي نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، واعتبار العقل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسocrates وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أركيتاس وأفلاطون ، وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكره القطاعات المخروطية . ثم يأتي بعد ذلك تكون المذاهب الفلسفية الشائخة ، وهي مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة : وينتشر هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهي دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء، وهنا نجد أن النظرة الرئيسية هي العناية بالأخلاق والناحية العملية، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهها كلها نحو الواقع العملي. ويمثل هذه النزعة العصر الهمجي وخصوصاً أبيقوروزينون الرواقى. ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملاً، وذلك على يد إقليدس. وأخيراً النزعة العالمية، فتشكون النظرة متدة إلى العالم بأجمعه، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها. ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة باعتبارها حرفة وباعتبارها جمعاً للمعلومات، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية، في عصرها الأخير ثم أصحاب نزعته التوفيق والتلقيق. وهنا يلاحظ أن أشپنجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية، بل يدخلها في عالم الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية.

فإذا أردنا الآن أن تكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإننا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير بما قاله أشپنجلر. وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي:

لابد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الديني عند هو ميروس وعند هزيود نشأة الفلسفة اليونانية وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين. فان المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين، ولو أن ولاية كهذه من أجل أن تكون ضد الدين. فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني ببيان النظرة الكونية كما وجدت.

عند هوميروس وعند هزيود، ثم بالمقولات الدينية، وهي هنا عند اليونان مقوله العدالة ثم مقوله الخطيئة. وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس، ويتهى بأنكساغورس، لأنه لابد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية—إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته—فعلى الأقل بدءاً لروح جديدة، لأن عصرهم عصر انتقال، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدينة، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التأثير. وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين.

فاما أن نجعل لهؤلاء عصراً مستقلاً بذاته، أو أن نجعل لهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدينة. ويبدأ العصر الجديد حيث تذ إما بهؤلاء وإما بأفلاطون وأرسطو ويتنهى بهؤلاء أو بهذا الأخير. وذلك لأن خريف الحضارة يتهى بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة.

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس. فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرین من الشراك والموفّقين والملقين والمشائين المتأخرین. وهنا لابد أن يتهى هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله أشپنجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية

المحدثة في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل . فالميتافيزيقا تبلغ أوجهها في هذا الدور الأخير الذي يقابل ما نريد أن نسميه باسم دور التناهى ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود لكنه يستبعد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرا رائعاً مستقلاً بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

ربیع الفكر اليونانی

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول

— ١ —

اعتماد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فن الناحية الأولى قسمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية وفلسفة دورية . ومن الناحية الثانية قسمت إلى فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديداليكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديداليكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير . ولكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فنلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منها منفصلاً عن الطبيعتين ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعتين . وكذلك لم يكن

الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلسفة حتى سocrates كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدأ إلا بسocrates . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيشاغوريين كانوا حقيقة فلسفية أخلاقيين فيحسب ، وأن الفلسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عناياتهم متوجهة إليه .

يلى ذلك تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا هذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأولى فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيشاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ، لأنّه يفترض مقدماً أن هناك فصلاً بين الجسمى والروحى أو بين المادى والروحى . والمالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسى جسمى مادى وبين ما هو نفسى روحى . فنشاهد أولاً أن الفلسفة الفيشاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الموجود . إلا أنه يلاحظ أنها في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيشاغورية أقل تجريدأ من الفلسفة الإيلية ، أي أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في مستوى واحد . فعلينا أن نقول إذن بأن هناك ثلث فلسفات :

فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية ، وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما يناسب من مثالية إلى الفيشارغورية والإيلية ، وجدنا أولًا أن الفيشارغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برميدس : فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ، أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيشارغوريين كما موجود عند الإيليين مادي وليس فيه شيء من مفهوم الروحية — كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو ، فعند أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود الصور مختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوى والعالم المادى . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالة في المكان ، أي أنه والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيشارغورس غيرها عند أفلاطون : فالأعداد عند أفلاطون — كما سترى فيما بعد — وسط بين الوجود الحىي والوجود العقلى ، بينما عند فيشارغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيشارغورس في وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برميدس ، فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه ربنا بنجع (١) من قبل ، حين قال إن في هذا

القول مبدأ المثالية . وذلك أن برميدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ، ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنت وفتشته ، إن الفكر هو الذي يضع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود ؛ نقول إن هذا الاختلاف الموجود بين كلا القولين إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذى يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود — وهو القول الأول — واقعى لا مثالى .

فنستخلص من هذا إذا أنه لا يمكن لنا أن نقسم الفلسفه اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفه واقعية وفلسفه مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو خطأ حينها وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع برميدس في فلسفه واحدة . أما أول الفلسفه الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس ، ولذلنا لا نستطيع أن نقول إن الفلسفه السابقين على سقراط تردد فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا من هذا التقسيم الثاني إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى يقوم على أساس العنصر ، فانا نلاحظ أولاً أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلسفه السابقين على سقراط إلى فلاسفه إيونيين وفلسفه إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين وأنباذوقليس . ولكن يلاحظ أن هذا

التقسيم أيضا لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يعد فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أιονίαً ولد في شامٍ . وكذلك الحال في الفلسفة الإيلية فقد كان مؤسسها أكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أιونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادو قليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادو قليس كان أιوني الشأة . وكتب باللغة الأιونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث الشأة والتربيّة ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أιونية ، لأن التربية الأιونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشاً معظم (أوكل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سocrates . فظاهر إذن أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقة ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا ويحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي . فيقولون أنه قد ظهرت أولاً فكرة البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان إحداهما تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظريتين ، تقوم إحداهما على الصيرودة و تقوم الأخرى على الوجود ثابت ، نشأت

فلسفتان جديدين . وبعد هذا كان لابد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركب موضوع يحاول الفلسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات . فكانت مذاهب أنيادوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعداً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوئن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأولى عند طاليس وانكسمندريس وانكسيانس ، وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقلطيتس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإيليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركب موضوع حاول فيه الفلسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنيادوقليس وديموقريطس ، أو المذهب النزري على وجه العموم ، وأنكساغورس .

ولكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقة ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت ابان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعتبره مفيداً لنافي الدراسة ، دون أن يجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون – وعلى رأسهم تسلير – إلى عدم التقسيم إطلاقاً ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

— ٢ —

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية ، ولا يقصد من هذا أنها تقصر بحثها

على عالم الأجسام الطبيعية ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية : وتبعًا لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج خسب ، واعتبرت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . ولو أننا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجودًا أرقى من الوجود الحسي ، إلا أن هؤلاء أيضًا قد بدأوا من الظواهر الحسية ، واتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أى أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد باعتباره أصل الوجود فوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع وحركات الأجرام السماوية . وهذا يدل على أنه لم يقل ب المباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلاً فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد باعتباره غير حسي . كذلك الحال لدى برميدس ، فإنه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرته في الوجود المغير . ولم يقل هرقلطيتس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته في الأشياء باعتبارها تظهر ثابتة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سocrates كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجية ،

ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا أن بعضًا من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك كنتيجة لنقدتهم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برميدهم — مثلاً — قد شك في الحس ، لأن الحس يظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقلطيس في المعرفة الحسية لأنها تُظْهِرُ لنا الوجود الثبات ، بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان . كما أن أنيادو قليس لم يشاً أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال باعتبارهما كوناً وفساداً ، أي تعتبر تجمع الأشياء وتفرقها باعتبارها خلقاً من العدم أو فناء بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطني والعالم الخارجي ، ولم يكن وبالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم اذن أن يبحشو في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ أنه — كما ذكرنا مراراً من قبل — لم يكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أن كسااغورس يقول بشيء من هذا ، فانا نلاحظ من ناحية أن كسااغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل باعتباره أيضاً شبيه مادي ، لأنه عنده مكون من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن نتبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط.

وهذه الخصائص تُظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفى . فهى كلها قد بحثت في الجوهر الذى إليه ترجع الأشياء ، ولكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء بالكيف أو بالحكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء ، وأنسكوندريس إلى الجوهر الالامحدود ، وانسسانس إلى الهواء ، والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ، والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أى باعتبار أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أى في إيجاد الأشياء وفنائها ولم يبحثوا في التعدد ، وبعبارة موجزة لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثف ، وتفنى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . ولكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية .

وإذا كان الإِيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك غير ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها؛ وهم بذلك يعتبرون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين. والخلاصة هي أن هذه المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً.

وإذا كان الآليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن
بحثهم هذا منصبأً على الحركة باعتبارها مبدأً للكون والفساد .
 وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس
الذى قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير
القانون الذى يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فـكأنه
يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تصور الفلسفة اليونانية في الدور
الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس
كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه مختلف في تطوره الفلسفى عن المدارس
السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهب إلا كرد على مذهب الآليين .
إذن فهرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ،
ويبدأ بالقول بأن الفلسفة السابقة قد جعلوا فكرة التغير فكرة

مسلمًا بها لم تبحث بحثاً عقلياً ، فجاء هرقلطيتس ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقلطيتس يأتي أنبادو قليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادىء متعددة ويقولون أيضًا بالتغيير ، فأنبادو قليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادىء هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادىء أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم خسب ، أي من ناحية الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادو قليس بمبدأ آخر مختلف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادىء الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مختلف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر (أو المبادىء الأخرى) هو مبدأ الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يشأوا أن يعترفوا بشيء آخر يحدث التغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولاً بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادي فيما يحتوى على عناصر كثيرة فكانه إذن قد قال بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلى . وهذا المبدأ العقلى هو العقل . فمن ناحية

إذن نشاهد المادة بما تحتوي من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل باعتباره المبدأ الذي يخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أي من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنساده وليس للتغيير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكي ، أما أنكستاغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن أنكستاغورس بقوله بالمببدأ العقل قد وضع تفرقة كبيرة الخطأ بين ما هو روحى وبين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فانا نستطيع من ناحية أن نعده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعتبره مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التي قال بها ، ومعنى بها التفرقة بين الروحى والمادى ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطى اتجاهها جديداً للتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا لا بد لكي ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية ، وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطانية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاثة : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحى والمادى .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حيتند إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهي بانتهاء المدرسة الاليية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الاليية . والقسم الثاني يبدأ بهرقليلطس وينتهي بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليلطس أولاً ثم أنبادو قليس ، ثم المدرسة النزية ، وأخيراً أنكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدورها مشكلتين : المشكلة الأولى هي : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ و المشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحثة ، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهاي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان .
ولأنستطيع هنا أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة ، ولكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسل . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحال (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرق؛ ومن

أشهر من يمتلون هذا الرأى في العشر سنوات الأخيرة ، أبلريه^(٢) في كتابه الموسوم باسم «شباب العلم اليوناني» ، ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية لل موضوع الذي قدمه وهو «العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان». ومن أنصاره أيضاً موندلغو^(٣) في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب تسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأى الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي ، مما جعل القطع برأى نهائى في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن ، وإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القاطع برأى نهائى في هذه المشكلة ، فانا لا نزال عند رأينا في أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ؛ فنجد أن هذه المشكلة قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي السنوات الأولى من القرن العشرين . وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأى تقريباً — ولو أن رجال العصر الرومانتيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأى ؛ ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمه كانت متغلبة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر — نقول إن أول من قال بهذا الرأى هو نيشه في كتابه «الفلسفة في العصر التراجميدى من عصور اليونان» (من

سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار في هذا الاتجاه ، صديقه إرثون روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس ، عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » ، وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يوئيل » فلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً في كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » ، وقد ظهر سنة ١٩٠٣ (٤) .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي ، لأن الروح اليونانية كانت من قبل روحًا تشبيهية ، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . ولكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت في تفكيرها موضوعية ، وفنيت في الموضوعات الخارجية . وبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حية كالإنسان ، جاء طاليس بجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة متفرقة منفصلة أى تنظر إلى الأشياء باعتبارها مختلفة متفرقة ، جاء طاليس بجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء ، فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئه من الذات نحو الموضوع مباشرةً بفناء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس وال فلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة

والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجودانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فـكـان نـيـتشـه إـذـا يـرـيد أـنـ يـقـول إـنـ أـصـلـ النـظـرـةـ الفـلـسـفـيـةـ وـمـصـدـرـهاـ نـظـرـةـ صـوـفـيـةـ ، فـبـدـلاـ مـنـ التـشـيـهـ جـاءـ التـصـورـ المـوضـوعـيـ خـاـمـاـ . كـارـلـ يـوـثـلـ فـقـالـ إـنـ الرـوـحـ الـيـونـانـيـةـ وـالـفـلـسـفـةـ اـبـدـأـتـ مـنـ الذـاـتـ الـبـاطـنـةـ وـعـنـ طـرـيقـهاـ اـتـقـلـتـ مـنـ الـأـشـيـاءـ المـتـفـرـقـةـ إـلـىـ الـوـحـدـةـ الـكـلـيـةـ . فـكـانـ هـنـاكـ إـذـنـ فـارـقاـ بـيـنـ مـاـ يـقـولـهـ يـوـثـلـ وـبـيـنـ مـاـ يـقـولـهـ نـيـتشـهـ : فـنـيـتشـهـ يـعـتـقـدـ أـنـ التـطـوـرـ جـاءـ مـنـ التـشـيـهـ إـلـىـ الـمـوـضـوعـيـةـ ، بـيـنـهـاـ يـوـثـلـ يـرـىـ أـنـ التـطـوـرـ حـدـثـ عـنـ طـرـيقـ العـكـسـ ، أـىـ عـنـ طـرـيقـ الـاتـقـالـ مـنـ الـفـنـاءـ فـيـ الـأـشـيـاءـ الـخـارـجـيـةـ إـلـىـ الشـعـورـ بـالـذـاـتـيـةـ ، وـجـعـلـ هـذـاـ الشـعـورـ هـوـ الـأـسـاسـ الـذـىـ عـلـيـهـ تـتـصـورـ الـأـشـيـاءـ . وـيـوـثـلـ يـشـبـهـ عـصـرـ الـفـلـسـفـةـ الـطـبـيعـيـةـ عـنـدـ الـيـونـانـ بـعـصـرـ النـهـضةـ وـبـالـعـصـرـ الـرـوـمـاـنـيـكـيـ ; فـيـقـولـ إـنـ الرـوـحـ الـتـىـ أـمـلـتـ فـلـسـفـةـ عـصـرـ النـهـضةـ هـىـ الـتـىـ أـمـلـتـ الـفـلـسـفـةـ الـطـبـيعـيـةـ عـنـدـ الـفـلـاسـفـةـ السـابـقـينـ عـلـىـ سـقـراـطـ . وـهـذـهـ الرـوـحـ تـجـعـلـ الـأـنـسـانـ نـوـاـةـ الـطـبـيعـةـ . فـعـنـدـ رـجـالـ عـصـرـ النـهـضةـ ، الـأـنـسـانـ هـوـ كـتـابـ الـطـبـيعـةـ الـأـصـغـرـ كـاـمـاـ يـقـولـ كـوـزـانـوـ ؛ وـهـوـ مـرـكـزـ الـطـبـيعـةـ كـاـمـاـ يـقـولـ روـيشـلـنـ ؛ وـهـوـ نـمـوذـجـ الـطـبـيعـةـ كـاـمـاـ يـقـولـ لـيونـارـدوـ دـافـشـيـ ؛ وـهـوـ الـصـورـةـ الـكـامـلـةـ لـلـطـبـيعـةـ كـاـمـاـ يـقـولـ أـغـرـيـپـاـ فـوـنـ نـسـسـيمـ . فـالـطـبـيعـةـ فـيـ نـظـرـ هـؤـلـاءـ هـىـ الـأـنـسـانـ ، لـأـنـ الـأـنـسـانـ نـوـاـةـ الـطـبـيعـةـ .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله؛
 هناك وحدة إذا بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله . فطاليس وانكسانس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليلطس يقول بالقانون الذي يسود التغير ، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيثاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد باعتبارها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فتصور الطبيعة باعتبارها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني . والآيليون في قولهم بالواحد الكل ، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنساني ، أي النفس الإنسانية ، الأساس الذي يقوم عليه الوجود . وأنبادو قليس حينما قال بمبدأ المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الإنسانية ، وقد تصورهما على أساس توارد العواطف في النفس ، فهذه العواطف تأتي الواحدة بعد أخرى مضادة لها ، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبادو قليس إذن صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكساغورس في قوله بمبدأ النرات الحية ؛ فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في ديمقريطس ، حينما

قال بعقل كلى ، فانه قد تصور الطبيعة على غرار الانسان . ومن هذا كله يتبيّن في رأى يؤثّل كيّف أنّ الفلسفه الطبيعيّين قد تصوّروا الطبيعة الخارجيّة على أساس الطبيعة الإنسانيّة . ولكن لكي تمّ النّظره الصوفية لدى هؤلاء جميعا ، جمعوا بين الطبيعة الإنسانيّة والطبيعة الخارجيّة عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عينها ، ووحّد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنّ كسمندريس ، حينما جعل اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريبا . وظهرت هذه النّزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجيال صورتها عند أكسيمنوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقلبيطس في قوله باللوغوس ، باعتبار أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون ، وهو الله . وظهر هذا من بعد عند بقية الفلسفه اليونانيين السابقين على سocrates . فكانهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجيّة والطبيعة الإنسانيّة والله . ويسمى يؤثّل هذه النّزعة باسم panentheismus أي أن الكل في الله . (من πᾶν أي كل ، و εἶναι في ، و Θεός الله) وهذه النّزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفيّة فهما نزعنا قد سارتنا جنبا إلى جنب ، فكان جميع الفلسفه السابقين على سocrates أورفيّين في نفس الان ، لأنّ نظرتهم كانت نظره صوفية ، فكان طاليس مثلا يعتّر أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس

حي كذلك . وبهذا كله استطاع يؤتى أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي .

ورأى يوئيل هذا ، كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور ،
أعني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ، والعشرين سنة
الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوى لكل الأشياء
هو السائد ، سواء عند الفلسفه أو المؤرخين ؛ أى في ذلك الدور
الذى أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد
تعبير هِينِرِشِ كِرْتِ كانت فلسفة الحياة هي الفلسفه الشائعة .
وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انقضى عصرها
من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقى لها مع ذلك كثير من القيمة ،
لأنها دلتا على مصدر حقيقى تصدر عنه الفلسفه في نشأتها
وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن
في نظر هؤلاء الفلسفه الطبيعيين منفصلا عن الفلسفه بل كانا
— وعلى الأخص في البدء — شيئاً واحداً . والفلسفه تنشأ دائماً
— كما يشاهد في التاريخ الروحي — في أحضان الدين ، كما ثبت ذلك
كارل يَسِيرِز^(٥) . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلسفه في الدور
الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة
الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف
وأخذهم عن الدين شيء واحد . وقد كتب برجسون صفحات
رائعة في هذا الموضوع في كتابه «ينبوعاً الأخلاق والدين»^(٦) .
ولهذا فلابد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ، عامل الدين ، بعين

الاعتبار ، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ في كلام يوغل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . ولكن البحث التاريخي قد أثبتت من بعد ، أو قد أثبتت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هي أولاً التفكير السياسي ، وثانياً التفكير الأخلاقي . فهذه العوامل مجتمعة أى العامل الديني ، والعامل السياسي ، والعامل الأخلاقي ، هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسي : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس لليلاد رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أولاً ، أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس هناك تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسي قد طبع بطبعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سocrates . فنحن نجد أن أكثر هؤلاء الفلاسفة اليونانيين السابقين على سocrates ، كانوا من عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيشاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يعتبرون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص .

الله - كثيرون يصرخون : لم ينشأ تسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية تتاجا للتفكير الأخلاقي ، وذلك لأن الفكر يتوجه أول ما يتوجه إلى الطبيعة الخارجية و يتوجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية . ولكنه مع ذلك اعتبر من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة و عند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفى . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهى تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلى ظاهر . ولكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحديد و تعطى المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية باعتبارها حياة و مجتمعا . ومن أشهر من قالوا حديثا بهذا الرأى رينيه بريلو . فين البحث الذى كتبها في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» سنة ١٩٣٣ ، والتي ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : «الفلك الحيوى والفكر الآسيوى» ، قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعتين هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد . ولكن يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة

ها ، أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أهي أخلاقية أم طبيعية . الواقع أن نقطة الابتداء دائمًا في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنجن نشاهد مثلاً في الحضارة اليونانية التي نحن بقصد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقى ظاهر ظوراً واضحاً في القصائد الهومرية ، وقد قال ماكس قُسْتُ في كتابه تاريخ الأخلاق (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقى في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها إلى الحكمة وإلى الجرأة — هو بريوس « Ηρίων » — أي انتقل من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلى ، وهذا القانون الكلى هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها . فالقدر — مويرا ، μοῖρα — قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكتائن الحية والكتائن غير الحية أيضاً؛ وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصور على نحو آخر ، هو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لكن يسير في حياته سيراً مستقيماً . فهو القانون الكلى العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإنما ستكون إذن معارضة

للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القعة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أى الرغبة في إيجاد قانون كلّي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يخضع له . وهذا القانون اذا تصور من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسير الإنسان دون أن يكون مخيراً في أفعاله ، فإنه يؤدي إلى نظرية تشاوُم في الوجود . وهذه النظرة تجدها واضحة عند ثيو جنيس ، وهي نزعة تميل إلى التشاوُم وتعتبر الحياة كلها شرّاً . وأكبر مثل لهذه النزعة التصورات التي قيلت خاصة بالآلهة ديونيزوس ، وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاوُم ، أى للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوية أو إلى الطقوس الأورافية ، وهي طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاوُم وآلام الحياة عن طريق الشكّر . أما اذا تصورت الضرورة على النحو الثاني باعتبارها قانوناً عاماً يسير الأشياء في الطريق المستقيم ، فان فكرة القدر تقلب إذن إلى فكرة هي فكرة العدالة *العدالة* . وهذه العدالة تقتضي بدورها العقاب ، لأنّ الذي لا يخضع للقدر باعتباره عدالة يكون مذنباً ، وهذا الذنب لابد أن يكفر عنه ، وهذا التكفيّر هو عقاب الآلهة للشخص المذنب ؛ فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذلك فإذا كان في العالم شرّ — كما دعانا إلى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول — فان هذا الشر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنّه عبارة عن التكفيّر الذي يكفر به انسان عن خطاياه . فوجود الشر طبيعة في الوجود ، من حيث أنه

مثيل العقاب.

لكن يلاحظ مع ذلك أن هناك — إلى جانب الشر — يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فمذهالت النظرية الجديدة إن مخالفة للنظرية الأولى من حيث أنها نظرة تفاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق لocrates ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشيء الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهي القدر والعدالة الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلًا من أن ترك إلى الاعتبار الشخصي والهوى الفردي . ولقد كان اليونانيون وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغير الذي استرعى انتباهم موجياً للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول مادفعت إلى هذا التفكير الأخلاقي ، فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عن طاليس ومن وليه من فلاسفة السابقين على سocrates إلى نشدان وحدة في الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا أن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أي من

حيث أن مرجعها جميعها إلى شيء واحد.

ومن هنا نستطيع أن نعتبر أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة. فالي جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقي باعتباره عنصراً أساسياً ومصدراً نشأته عنه الفلسفة. وظاهر من كل الأقوال التي بقية لنا من الفلاسفة السابقين على سocrates أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد. فنحن نجد أولاً أن ذيوجانس اللاهوتي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة، ويأتي بعد طاليس انكسمندريس فيقول إن الوجود نشاً من الانفصال أو الابتعاد، من حيث أن نوعاً من النزاع قد نشأ في الوحدة. الأولى هي اللاحدود أو الأثيرون $\pi\epsilon\lambda\sigma\sigma\eta$. فأصل الوجود إذن عند انكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقي، أي النزاع. ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب، أكثر من أن يكون اتفاقاً في المعنى؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظاً غير هذه الألفاظ الحسية. ولهذا فانا لا نستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به أليير ريهو - في كتابه «مشكلة الصيورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس» (باريس سنة ١٩٠٦) (٧) حيث يقول إن كتاب «في الطبيعة» لانكسمندريس أولى به أن يعتبر بحثاً في الأخلاق من أن يعتبر بحثاً في الطبيعة. وإنما إذا

اعتبرناه بحثاً في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأً تماماً. ويأتي بعد هذا هرقلطيتس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء، ويسمى هذا القانون تارة باسم اللوغوس، ويصوره تصويراً حسياً، تارة أخرى، على شكل النار. كذلك الحال عند برميدس: نشاهد أن العدالة هي الحارسة لباب الحقيقة في قصيدة «في الطبيعة». ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود، ويسمىها «هيمرمينيه». وقصيده التي تكون هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة، وهذه الأفكار هي التي تكون مذهبها الطبيعي كله.

ثم يجعل أنيادوبليس من مبدأين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية وها الحبّة والكراهية المبدئين اللذين يكونان الوجود؛ فعن طريق الحبّة، تكون الأشياء، وعن طريق الكراهة تنفصل الأشياء، والعالم يخلق من الخلط بأن تؤثر الكراهة فيه، وهذه الكراهة هي التي تفرق أجزاءه، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود. ويأتي بعد ذلك الحبّ، فيجتمع هذه الأشياء المترفة، ويرجعها إلى الوحدة الأولى. وهكذا تتعاقب على كتابنا الحبّة والكراهية، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون، كما سنرى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنيادوبليس.

والذى يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنيادوبليس فكرة المبادىء الطبيعية، أي أن المبادىء

الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، أى أن الأخلاق عنده كانت المصدر الذي عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقيس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذي بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت في السكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا بجد باستمرار عند هؤلاء الفلاسفة السابقة على سocrates أن التفكير الأخلاقى كان عندهم المصدر الذي صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أى أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقي . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فانا نجد مثلاً أن أسطورة الإله في الكتاب العاشر من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛ و« طهاؤس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن « طهاؤس » هذه هي التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون في الطبيعة .

* * *

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما قلناه ، هي أن المصادر التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهي متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية باعتبارها نشأة محلية خالصة ، أو باعتبار أن هذه النشأة قد عمل فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها باعتبارها قد نشأت عن مصادر محلية خحسب ، فانا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوئيل الذي أرجع هذا المصدر

الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها فلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فان نيتشه كان محقاً كل الحق ، حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

المدرسة الأيونية

طاليس : يعتبر طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس – كما يقول نيتشه^(١) قد قال بحقائق ثلاثة : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً – وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح في كلامه – قال إن كل شيء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجه عن أصحاب النظريات التي قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثاني يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث في أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم خسب . إلا أنه لو أكتفى بهذا لكان عالماً خسب ، ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً ، لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، في رأي نيتشه ، نظرة صوفية ، وهي أول البحث الميتافيزيقي في الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظره تقوم على الوجودان ، أساسهما أن الكل واحد .

^٧ هذا الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو الماء .
ولسنا ندرى العلة الحقيقة أو الأسباب التي دعت طاليس إلى أن

يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال (٢) : لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فلماه إذن أصل الحياة . ولكن أرسطو يسوق هذا التفسير باعتباره حدساً خسـبـ ، لا باعتباره تفسيراً تاريخياً عرفه عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو — وعلى رأسهم سـنـپـلـقـيوـسـ (٣) — قالوا بـتـفـسـيرـاتـ مـقـارـبـةـ . فـنـهـمـ مـنـ قـالـ إـنـ طـالـيـسـ قـدـ رـأـىـ أـنـ النـبـاتـ يـتـغـذـىـ مـنـ المـاءـ وـأـنـ الـحـيـوـانـاتـ الـلـائـيـةـ كـثـيرـةـ بـلـ وـأـكـثـرـ مـنـ الـحـيـوـانـاتـ الـبـرـيـةـ ، وـأـنـ تـكـوـنـ السـحـابـ هـوـ الـعـلـةـ فـيـ الـحـيـاـةـ ، وـتـكـوـنـ السـحـابـ يـؤـدـيـ إـلـىـ الـمـطـرـ فـلـمـاـهـ ، فـأـصـلـ الـأـشـيـاءـ إـذـاـ هـوـ الـمـاءـ . وـلـيـسـ يـهـنـهـ مـنـ هـذـاـ كـاهـ أـنـ نـعـرـفـ الـتـفـسـيرـ الـحـقـيقـىـ الـذـىـ يـبـيـنـ لـنـاـ الـدـوـافـعـ الـتـىـ دـفـعـتـ طـالـيـسـ إـلـىـ الـقـوـلـ بـأـنـ أـصـلـ الـأـشـيـاءـ هـوـ الـمـاءـ . وـلـكـنـ الشـيـءـ الـمـهـمـ لـدـيـنـاـ هـوـ أـنـهـ قـالـ إـنـ أـصـلـ الـأـشـيـاءـ كـلـهاـ هـوـ الـمـاءـ . وـخـطـورـةـ هـذـاـ القـوـلـ تـأـنـىـ مـنـ أـنـهـ أـرـجـعـ الـأـشـيـاءـ جـمـيعـاـ إـلـىـ مـبـدـأـ وـاحـدـ ، وـهـذـاـ الـمـبـدـأـ الـوـاحـدـ لـيـسـ مـبـدـأـ صـادـرـاـ عـنـ الـمـاـشـاهـدـ الـخـارـجـيـةـ بـلـ هـوـ شـيـءـ اـرـتـفـعـ بـهـ طـالـيـسـ فـوـقـ كـلـ مـشـاهـدـةـ ، وـقـالـ بـهـ باـعـتـارـهـ نـظـرـةـ وـاحـدـةـ فـيـ تـفـسـيرـ أـصـلـ الـوـجـودـ .

وـهـنـاـ يـجـبـ أـنـ نـبـهـ إـلـىـ خـطـأـ تـفـسـيرـ يـحاـوـلـ أـنـ يـجـعـلـ طـالـيـسـ ، أوـ هـوـ عـلـىـ الـأـقـلـ يـتـضـمـنـ القـوـلـ ، بـأـنـ طـالـيـسـ كـانـ يـعـرـفـ أـيـضاـ بـقـيـةـ الـعـنـاـصـرـ الـأـرـبـعـةـ الـمـعـرـوـفـةـ . وـأـنـصـارـ هـذـاـ الرـأـىـ يـقـولـونـ بـأـنـ

طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ، ولكن هذا الرأى أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرین .

والقول الثاني الذى يهمنا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية : وهذا يجحب ألا نأخذ هذا القول على علاته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصل عن شيء اسمه المادة وحالاً بها . فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها ، ولنست الروح الكونية . والأقوال التي تؤكد بأن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر روائية ، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها ، فإنها لغة روائية خالصة .

أما الأقوال الفلكلورية التي تنسب إلى طاليس ، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتفالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض باعتبارها قرصاً يطفو على سطح الماء ، وأن السبب في الزلزال راجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس — من ناحية الفلسفة الآلهية — أنه كان يقول بإله واحد ، وأن هذا الإله مختلف عن الإنسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء إلى الآلهة ، فان هذه الصفات صفات إنسانية خالصة . ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حمل على تصور الآلهة تصوراً شعيبياً هو أكسينوفان ،

ولم يقل أحد من قبل بما قال به إِكسينوفان من أن الآلة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلة فوقها إله واحد.

انكسمندريس : رأينا اذن كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء. إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع ، لأن من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء. لهذا كان على خلفه انكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاءً بهذا الغرض. لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود. وهنا تختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللامحدود. هل هذا اللامحدود معناه اللانهائي ، بالمعنى الذي أصبح معروفاً لدينا اليوم عن اللانهائي ، أي باعتباره شيئاً مجزداً عن المادة أو شيئاً روحيًا ؟ الواقع أن الرأي الذي يكاد يكون أصح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأيون - πείρων - هو المادة اللامحدودة ، فهو إذن شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفه بصفات اللانهائية أو اللامحدودية . ولكن بأى معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لامحدودية في الكيف ، أو في الحكم ، أو فيما معًا ؟

اختلت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولاً في أنه لامحدود من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين . اذهو قد جاؤ إلى هذا المبدأ لأنهم رأوا أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يمكن وحده لاثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة ، فلا بد اذن من تصور مادة لامحدودة بالكيف منها ينشأ

هذا التغير اللاحدود في الوجود . فلن الطبيعي إذن أن يكون هذا اللاحدود لاحدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية اعتبار هذا اللاحدود لاحدوداً في الكيف ؛ ولكنهم اختلفوا من ناحية الحكم أشد الاختلاف . فنفهم من يقول بأن هذا اللاحدود ليس لاحدوداً من حيث الحكم . وعلى رأس هؤلاء تسنري^(٤) وتيشتلر . والذى أدى بهم الى هذا القول هو أن انكسمندريس يقول بأن الأپيون يتحرك حركة دائرية . وهذه الحركة الدائرية لايمكن أن تتصور اذا كان اللاحدود لاحدوداً في الحكم أيضاً . ومنهم من يعارض تسنري وتيشتلر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه اذا كانت الحركة التي يتحركها الأپيون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللاحدود محدوداً في الحكم . ولكننا نذكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأپيون حركة دائرية . وبهذا أثبتت هؤلاء أن اللاحدود كان أيضاً لاحدوداً في الحكم . أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير الساموس (أورانوس) . ومن أشهر أصحاب هذا الرأي من عارض تسنري وتيشتلر . تسلر . وجاء بعد ذلك چون برنت في كتابه دفتر الفلسفة اليونانية (١٧) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأپيون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في طياؤس ، وهي الحركة التي تذهب وتعود .

ثم يأتي أبل ريه ، في كتابه شباب العالم اليوناني ، (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقيس المنطقية في

ـ مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين ، فقد يكون من الممكن أن انكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضًا وتناقضًا بين أن يكون الأبيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائيرية . والذى يستخلص من هذا كله هو أن انكسمندريس كان ينظر إلى الالامحدود باعتباره لا محدوداً في الكم والكيف معاً .

ـ والآن ، كيف نحدد هذا الالامحدود من ناحية الكيف ؟ ^{حاول}
المتأخرن ومن أشهرهم شراح أرسسطو ، وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي وسبيلقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوه وهذا الالامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة الالامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكبير الذى لانهاية له في الوجود .

ـ كيف تنشأ الأشياء عن هذا الالامحدود ؟ يقول انكسمندريس إن ذلك يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم ، فهذا ما لم يحده انكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طاقة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رتّنر^(٥) ، إن انكسمندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأبيرون من أصحاب النزعة الآلية في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن قسلي يرى أن هذا الرأى غير صحيح ، وأن انكسمندريس لم يقل

بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكن يمكن تفسير هذه العناصر لابد من القول بالانفصال أو الاتصال ، أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أنبيادو قليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ روحياً هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أنبيادو قليس ، والخلاء عند ديموقريطس والذررين . فلهذا السبب لا يمكن لنا أن نعتبر أن الانفصال عند انكسمندريس يجب أن يجبر أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس: هذا الانفصال الذي لم يحدده انكسمندريس تحديداً واضحاً ، لابد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

أول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللامحدود الحرارة والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد ذلك يتتحول الحرار ، إذا كان متكتافاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلًا إلى النار . كذلك الحال في البارد إذا كان متكتافاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلًا تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس — تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربع كان معروفاً لدى انكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول باعتبار أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فانت لا تستطيع الأخذ بهذه الرواية كذلك ، والأشياء عند انكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحرار والبارد ، وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتة في جلد السماء ، أما

الـكواكب غير الثابتة فهى عبارة عن الثـُـغـرـات الموجودة في غلاف السماء ، وحيثما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحصل الخسوف أو الكسوف .

وقال انكسمندريس من ناحية ثانية بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت في جميع الرويات ، إلا أن المشكلة هي هل هذه العوالم التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن انكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضي الفنا . بالكون يقتضي الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفني ، يفني ليولد عالم جديد ، فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث أن ذلك الفنا تکفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة اذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالا هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابعة ، فإذا في الواحد وجد الآخر الذي يليه وهكذا باستمرار . ويكتفى بهذا فيما يتصل بنظريات انكسمندريس . والآن فإذا أردنا أن نبين الصلة التي تربط انكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالي  فلاحظ أولاً أن انكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث أنه أرجع الوجود إلى واحد بل وأيضاً من حيث أنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن انكسمندريس يجعل البارد هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن انكسمندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الــكيف بل قال

بمبدأ غير معين ، إن من حيث السُّكْيَف أو من حيث الـ *كِم* . وهذا كان فكراً أرق من فكر طاليس ، لأنَّه أقرب إلى التفسير الصحيح . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان انـسـكـسـمـنـدـرـيـس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنَّه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأنَّه يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن انـسـكـسـمـنـدـرـيـس قال لأول مرة بعوالم لانهائي لها توجد وتقنى أو وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد بأنَّ حركة العالم أزلية أبدية .

انـسـكـسـمـانـس : انتهى انـسـكـسـمـنـدـرـيـس إلى أنَّ المبدأ الأول لا بد أن يكون لانهائيأً أو لا محدودأً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لانهائيأً أو لا محدود و لكنه كان يؤخذ على انـسـكـسـمـنـدـرـيـس أنَّ المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأ معيناً بالـ *كِيف* ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلفه أن يكون معيناً بالـ *كِيف* ! لذا قال انـسـكـسـمـانـس ، الـذـىـ كـانـ تـلـيـداـ لـانـسـكـسـمـنـدـرـيـس وـمـعـاصـرـاـ لـهـ ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين . وـهـذـاـ الـمـبـدـأـ الـجـدـيدـ هـوـ الـهـوـاءـ ! — وهذا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، فهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربع ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأي الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتتفقوا عليه هو أنَّ هذا العنصر هو الهواء بعينه كما تصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ انـسـكـسـمـانـس كان يعتبر الهواء الشيءَ الذي يحيط بالـ *كِون* ، ومعنى هذا أنَّ الهواء شيء لانهائي ، وهذا الهواء يتتحرك حركة دائمة / فـكـاـ قـالـ انـسـكـسـمـنـدـرـيـس من قـبـلـ عنـ الـلـامـتـنـاهـيـ

أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة، كذلك الحال في هذا الهواء.
يتحرك حركة دائمة.

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضاً موضع خلاف. فبعضهم مثل تيشملر، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة الدائريّة، والبعض الآخر — ومن أتباع هذا الرأي تسلر — يرجح أن تكون الحركة هي حركة الدوّامة. وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأى في هذه المسألة.

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى انسكسمانس أنه جعل من هذا الهواء إلهًا. ولكن يلاحظ أيضاً أن هذا الرأي ليس ثابت تمام الثبوت. ولكن من المرجح أن انسكسمانس كان يعتبر المادة حية، وكان يعتبر — تبعاً لهذا — أن مادة هى أيضاً تتصف بالحياة، وأنها لما كانت تسود كل الكائنات فهى كالآلة سواء. أما الدوافع التي دفعت انسكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهي الحياة. فصدر الحياة في الإنسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء. فينقل انسكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها. وفي هذا تظهر صحة رأى نيشه من قبل، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة. ويلاحظ أن انسكسمانس كان يعتبر النفس روحًا هي الهواء، أي أن النفس كانت عنده هواء. وحيثما

يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون . يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها انكسندرис وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكافف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي يأن تخلخل أو تكافف ، ويستمر التخلخل والتكافف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن تسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى انكسانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن انكسانس كان يقول بالعناصر الأربع ، وقد رأينا من قبل كيف أن تسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنبادو قليس .

وعلى حال ، فقد رأى انكسانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة ، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس . وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف .

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة انكسانس في المدرسة اليونية . وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً

ببساطيه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفا كل الطرافة كما يدعى رتّئ .
وذلك لأن قوله بلا نهاية أو لاحدودية المبدأ الأول وهو الهوا .
وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة نقول إن هذين
القولين قد أخذهما قطعا عن انكسمندريس . ثم أن تحديده
للكيفية التي تم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق
عن بعض الوجوه — أو في الفكرة على الأقل — مع التحديد
الذى وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ،
ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمهانس كان متفقا مع طاليس
في جعله المبدأ الأول معيينا بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان
متأثرا في هذا به .

ولكن هذا لا يعنينا من أن نقول إن في انكسمهانس كثيرا من
الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل
لنا النزعة العلمية الخالصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ،
لأن التجاهد إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، وبينما نرى عند
انكسمندريس أن نشأة الأكون وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما
كان ذلك لعنة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ،
نجد أن انكسمهانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آليا ، أى عليا ، بقوله
بفكري التخاذل والتكافف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسمهانس
تقدما للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

استرار الفلسفة الرومانية : ووقفت المدرسة الأيونية عند
انكسمهانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن

أتوا من الفلسفه بعد هذه المدرسة ، خصوصا الفلسفه الذين ولدوا في أيونيه مثل هرقلطيـس وأنـكـسانـغورـس وديـوـقـيـطـس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفـة المدرسة الأيونـية ، وهذا لا يمكن لنا أن نعدـهم امتدادـاً للفـلـسـفـةـ الأـيـونـيـةـ . أما الذين كانوا حقـاـ امـتـدـادـاـ لـلـفـلـسـفـةـ الأـيـونـيـةـ ، فـهـمـ فـلـسـفـةـ آخـرـونـ منـ عـيـارـ أـقـلـ منـ هـؤـلـاءـ الـفـلـسـفـةـ ، وأـشـهـرـ هـؤـلـاءـ أوـلـاـ هـيـسـونـ وقدـ قالـ بـماـ قـالـ بـهـ طـالـيـسـ منـ قـبـلـ مـنـ أـنـ الـمـاءـ هوـ الـمـبـدـأـ الـأـوـلـ جـمـسـ الـأـشـيـاءـ . وـالـذـىـ دـعـاهـ إـلـىـ هـذـاـ القـولـ هوـ أـنـ رـأـىـ أـنـ الـحـيـوـانـاتـ الـمـنـوـيـةـ مـائـيـةـ أـوـ عـلـىـ الـأـقـلـ – عـلـىـ حدـ تـعـبـيرـ أـرـسـطـوـ – رـطـبـةـ ، وـهـذـاـ يـجـبـ أـنـ يـعـدـ الـمـبـدـأـ الـذـىـ نـشـأـتـ عـنـهـ الـأـشـيـاءـ رـطـبـاـ أـيـ مـاءـ أـيـضاـ . إـلـاـنـ الـمـعـلـومـاتـ الـتـىـ لـدـيـنـاـ عـنـ هـيـسـونـ ضـئـيلـةـ تـافـهـةـ . وـأـرـسـطـوـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ يـتـحدـثـ عـنـهـ حـدـيـثـاـ مـلـوـهـ السـخـرـيـةـ وـالـازـدـرـاءـ ، فـلـمـ يـكـنـ يـعـتـبرـهـ فـيـلـسـفـةـ ذـاـ قـيـمةـ (٦)ـ .

أما الفـيلـسـوفـ الـذـىـ كـانـ ذـاـ قـيـمةـ كـبـيرـةـ ، مـنـ كـانـواـ امـتـدـادـاـ لـلـفـلـسـفـةـ الـأـيـونـيـةـ ، فـهـوـ ذـيـوـجـانـسـ الـأـيـوـلـونـيـ . قـالـ ذـيـوـجـانـسـ إـنـ الـمـبـدـأـ الـأـوـلـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ أـوـلـاـ أـزـلـياـ أـبـدـيـاـ قـادـرـاـ عـلـىـ النـفـوذـ فـيـ جـمـيـعـ أـجـزـاءـ الـكـوـنـ مـتـحـرـكاـ باـسـتـمـارـ . وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ الـمـبـدـأـ مـبـدـأـ الـحـيـاةـ فـيـ الـوـجـودـ وـمـبـدـأـ الـحـرـكـةـ ، وـلـذـاـ قـالـ بـماـ قـالـ بـهـ انـكـسانـسـ مـنـ أـنـ هـذـاـ الـمـبـدـأـ هـوـ الـهـوـاءـ ، لـأـنـهـ وـجـدـ أـنـ الـهـوـاءـ يـنـقـذـ فـيـ جـمـيـعـ الـأـشـيـاءـ ، وـأـنـهـ لـأـنـهـ أـزـلـىـ أـبـدـىـ ؛ ثـمـ مـنـ نـاحـيـةـ

أخرى الماء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أى إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والابدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العظمة . وهذه الصفات كلها لابد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث أنه مبدأ الحياة وأنه مبدأ الحركة وأنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء فهو إذن أكبر الأشياء ، ومن حيث أن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيوجانس الإپولوني يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أنباذوقليس قوله بمبادئه أربعة ، لأن رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغيير ، لأن التغيير معناه قابلية تحول الشيء إلى شيء آخر ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك هي أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس زيادة على أقوال المدرسة الأيونية ، ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفى العظيم الذى حدث منذ انكساره حتى عيده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير انباذوقليس ، على الأقل في ردّه عليه ، وثانياً تأثير انكساره ، من حيث أنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ روحي .

المدرسة الفيشاغورية

لم تكن المدرسة الفيشاغورية مدرسة فلسفية فحسب ، بل كانت إلى جانب هذا ، أو قبل هذا ، مدرسة دينية أخلاقية ، على نظام الطرق الصوفية . فالى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة ، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة . وعلى هذا ، يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة ، وبين مذاهبتها الدينية والأخلاقية . وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيشاغوريين ، فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالت بها هذه المدرسة ، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية والدينية الخالصة .

نقول أولاً : إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد ^أ بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيشاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين أحدهما يرون منها وسيلة لفهم قول هذه المدرسة على نحوين مختلفين : فالصيغة الأولى لهذا القول هي أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء .. والصيغة الثانية لهذا القول ، هي التي تذكر أن الأشياء تناكم الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو

العدم، وهذا القول في هاتين الصيغتين ، قد ذكره أرسطو ^(١) : فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه ، ما بعد الطبيعة ، ويقول تارة أخرى في كتاب «السماء» ، إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد ، وإن العدد نموذج الأشياء . وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن يفهم لهاتين الصيغتين ، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين ، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها ، كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركتها في الوجود ، وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء . وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء . وذلك أن الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد ، هو أن جوهر الأشياء العدد ، إذ أن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء ، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعداد ، كأن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء ، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود . ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد . ونحن نلاحظ من

ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد ، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين ، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد باعتبارها يدلان على معنى واحد . والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم باعتبار أن الأشياء يكونون جوهرها العدد . ومع ذلك فلا بد من أن نتساءل كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء ؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً ، فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء باعتبارها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء باعتبارها صورة وهيولي معاً . وتسل من أصحاب الرأى القائل بأن الأعداد صورة وهيولي معاً للأشياء . ولكن المؤرخين الأحدث منه ، قالوا إن الأعداد كالصورة بالنسبة إلى الأشياء ، معتمدين في ذلك على التفرقة التي كانت موجودة من قبيل بين الأپيرون $\pi\alpha\mu\epsilon\eta\sigma$ والپيرس $\pi\delta\sigma\alpha\varsigma$. فالأپيرون هو الشيء القابل ، بينما الپيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء ، والمنظم لها وعلة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها . وعلى هذا الأساس كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد باعتبارها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو المبولي أو الأپيرون . ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول

تسلر ، لأن الذى دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء . وعلى هذا فقد كان تصورهم للعدد باعتباره العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والى تنظم المادة المضطربة في الآثيرون .

كان من الطبيعي إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .
العدد : قسم الفيشاغوريون العدد إلى قسمين : العدد الفردي والعدد الزوجي ، وقالوا إنَّ العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود ، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو ، بينما العدد الزوجي ينقسم ، فهو غير محدود . ثم ربطوا بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشر . وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية ، ففي الوجود المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات . فقالوا بأن في الوجود تعارضاً . ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد متاز في نظرهم هو العدد ١٠ ، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي : أولاً : محدود ولا محدود . ثانياً : فردي وزوجي . ثالثاً : الوحدة والتعدد . رابعاً : المستقيم والمنحنى . خامساً : المذكر والمؤنث . سادساً : النور والظلمة . سابعاً : المربع والمستطيل . ثامناً : الخير والشر . تاسعاً : الساكن والمتحرك .عاشرأً : اليمين واليسار .

ييد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة ، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيشاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيشاغورية ، ونقصد به عهد فيلولاوس ؛ فعند بحث هذه اللوحة كاملة ؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض .

ثم ننتقل الان إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيشارغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية . وبعضاً منهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة ، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائىة . والوحدة عند أصحاب هذا الرأى تقابل الصورة ، بينما الثنائىة تقابل المبىول أو المادة . ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائىة ، والأولى أو الوحدة مصدر الخير ، بينما الثنائىة مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر من بيطان في كل الأشياء تمام الإرتباط . ثم حاولوا من بعد أنزير جعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الله ، وفي مقابل الله توجد المبىول ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين المبىول ، وهذا مصدر الخير والشر في الوجود .

أما أصحاب الرأى الآخر ، فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائىة بين الوحدة وبين الثنائىة أو الكثرة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور . فعن الوحدة الأولى ، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء ، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأى هم المتأخرون من الفيشارغوريين . ولستنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيشارغوريين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بـ فكرة الانسجام والنظام الأول . وهي

فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغوريّة الأولى.

فأصول الآراء اذن هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة ، ثم كان من بعد ثانية هي الهيولي . لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة ، فقد قال به متأخرون أيضاً . ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين ، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً ، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهيولي وبين الصورة .

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب الainzir إلها من الناحية الحسابية ، إنما من الناحية الهندسيّة ، يعني أن الأعداد هي أولاً النقطة ، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالاعداد أعداد هندسيّة ، وليس أعداداً حسابيّة . ومن الذين ينسحبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسيّة هي أصل الأشياء ، شراح أرسطو الذين غالوا في هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغوريّة أن تكون أعداداً حسابيّة بوجه من الوجوه . إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح ، لأن مالدينامن وثائق ، خصوصاً المبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول . وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين ، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلقيق .

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عناها الفيثاغوريون أعداد حسابيّة فحسب ، وليس

أعداداً هندسية. ولنست الوحدة الأولى منها إلهـا ، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . ومعنى هذا أن الرأى الأخير هو أن الأعداد الفيشارغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات . ولكننا قلنا إذن أصل الوجود هو التعارض من حيث أن العدد أصل الوجود ، والعدد بدوره ينقسم قسمين ، فهل الوجود في تعارض مستمر ؟ هنا يأتي الفيشارغوريون بنظرتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً ، فالكثرة تصبح وحدة وال مختلف يصبح مؤلفاً ، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوى مبدأ الانسجام ، ولنست الأعداد إذا مبدأ للتعارض خسب ، بل هي في الآن نفسه مبدأ للانسجام .

تطور نظرية الأعداد عند الفيشارغوريين : لما كان الفيشارغوريون قد قالوا إن الأعداد هي جواهر ، فقد حاولوا من قبل أن يطبقوا القول على جميع الأشياء . ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد ، بل اضطركـهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لاعلة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها . وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة فأنهم — كما سترى فيما بعد — لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد ، وبخاصة العدد عشرة يقتضي أن يضعوا هذا الجـرم الجديد ، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى .

بدأ الفيشارغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية ،

فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطون إن العدد ١ يقابل النقطة، والعدد ٢ يقابل الخط، والعدد ٣ يقابل السطح، والعدد ٤ يقابل الجسم؛ فهناك إذن تقابل واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية. فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيشارغورية أعداداً هندسية، أو أشكالاً هندسية، فليس معنى هذا أن الفيشارغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تقابلها الأشكال الهندسية، فهذا على الأقل — إن لم تصح روايته — ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه ناتج الجمع بين العدد الذي يدل على المذكر والعدد الذي يدل على المؤنث. وكذلك الحال في العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١ هو حاصل جمع الأعداد الأولى، وهذا ارتفع به الفيشارغوريين، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهها فيشارغوريا مثل أسبوسيپوس، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال في العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيشارغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد في نفسه. وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل في الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي

والفردي ، والعدد ١ هو العدد الزوجي ، والعدد ٣ هو العدد الفردي الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه ، والعدد ٥ رأينا صفتة من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا ضرب في أي عدد آخر فان حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون منتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ . والعدد ٦ هو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خانة الآحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠) ، وذلك كالتالي : $1 + 4 = 3 + 7 = 3 + 7 = 10$ ، وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي . والعدد ٩ تأتي له أهميته من حيث أنه أولاً مربع ٣ ، ثم من حيث أنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد ، وكل ما وراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون مقابلة للأشكال المنتظمة . وأول الأشكال المنتظمة المكعب وهو يقابل التراب ، ثم الشكل الهرمي وهو يقابل النار ، والمشمن المنتظم يقابل الهواء ، وذو العشرين وجهها المنتظم يقابل الماء ، أما العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربع و هو أكمل الأشكال المنتظمة ، وهو ذو الاتي عشر وجهها المنتظم . ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية : أهي لفيثاغورس نفسه أم لفيلولاوس ، لكن يغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيلولاوس ولم تكن

نظريّة فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغوريّة الأولى . وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في طهوس يتحذّل مثل هذه النظريّة عينها ، فيقول إن المدرّات المكوّنة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه.

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريّين كانوا يقولون بأن العالم حادث ، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم ، بل كلهم قالوا إن العالم واحدة حادثة . وهذا يدّلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريّين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . ولكن كيف يقولون بأن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هرقلطس) ، وعن طريق الجذب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود — واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريّين هو الهيولي أو الخلاء — نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها ، وشينا فشيئنا يتكون العالم . والعالم مكون أولاً من السماء الأولى ويليها السماء الأولى الكواكب الخمسة ، ويليها الكواكب الخامسة على الترتيب : الشمس ثم القمر ثم الأرض . ولكنكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً ، أضافوا جرمًا جديداً سموه باسم الأرض المقابلة ، وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس ، وبين الأرض ، وهو الذي يتمثل في أحداث الليل والنهار . وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريّين . وتأتي

بعد ذلك فكرة الانسجام ، وهنا يقول الفيشاغوريون إن الكواكب متعركة . وان كل حركة تؤدي إلى نغمة ، وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة . والاجرام أو الكواكب مختلفه في سرعة نغماتها بعدها أو قربها عن المركز — ولهذا فإنها نغمات مختلفة ، الا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الأوكتاف (الطبقة) ، والأوكتاف هو الانسجام عند الفيشاغوريين ، ولهذا فان الاجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً .

وهنا تأتي مسألة أثير حولها الكثير من الجدل ، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيما بعد ، وتلك المسألة هي مسألة نفس العالم . ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأى تسلر الذي أنكر أن يكون الفيشاغوريون قد قالوا بروح للعالم . وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون . إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون شيئاً واعياً مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس скالية كما هو الحال في البنية $\pi\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ الرواقية . أما النفس الإنسانية فقد قال الفيشاغوريون عنها — حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو — إنها عدد ، وإنها انسجام . ولكن هذا القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسره المتأخرون ، أعني باعتبار أن الروح انسجام البدن . فكل ما يمكن أن يثبت للفيشاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس

النسجام فحسب ، ولكن لأننا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها النسجام للبدن . فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطالية في أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة . ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي النسجام أو عدد ، وذلك تبعاً لنظريةهم الرئيسية ، وهي أن كل الأشياء عدد . وهنا نصل إلى قول مشهور ، قال به الفيثاغوريون ، وهو فكرة تناسخ الأرواح .

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضعت نفسه في سجن ، هو البدن . والذى وضعها في هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع الإنسان أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن . وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فانها إما أن تحيى حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة ، وإما أن تحيى حياة عذاب لأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيى مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان ، وهكذا تستمر حياة النفوس . ويدرك الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن النرات الترابية التي تجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أجسادها وعاشت محلقة في الهواء . وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أفلاطون ، ويتحدث عنها طويلاً في « فيدون » .

وليس من شك في أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون

لم يكن رأياً علياً قالوا به ، بل كان معتقداً دينياً أغلبظن أنهم أخذوه عن الشرقيين ، وهذا لا نستطيع أن نعده من بين فلسفتهم . يضاف إلى هذا كله الآراء التي وردت عن الفيشاغوريين فيما يختص بالآلة ، فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علية ، ولكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مساكهم في الحياة ، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية . وهذا لا يمنع من أن يكون الفيشاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التزير والتجريد .

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيشاغوريين . وهنا نلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيق . فلأنّ كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عملية معينة ، ولأنّ كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة ، إلا أنّ هذا كله ليس معناه أن الفيشاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق . فان السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيشاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق ، بل هم سلكوا حسب سلوكاً أخلاقياً عملياً ، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاهما في حياته العملية . وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول

واضخم لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا البدء .

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية ، فنجد أنها أولاً كانت جماعة دينية أخلاقية تصوفية ، حاول أصحابها أن يتبعوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحييها بلاد اليونان إبان ذلك العصر . ولكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلى ، بل الآخرى أن يقال إن تفكيرهم العلى هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي ، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق .

المدرسة الإغريقية

أكسينوفاره : اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإغريقية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفا إيليا خالصا ، وكل ما يمكن أن يعتبره هو أنه فيلسوف انتقال بين المدرسة اليونية والمدرسة الإغريقية ؛ هذا الفيلسوف هو إكسينوفان .

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة إكسينوفان مصدران ، وكلا المصادرين مختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصور لنا إكسينوفان فيلسوفا دينيا فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفا طبيعيا إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى يعتبر إكسينوفان — والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد — نقول إنه اعتبر أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للإله أو للاله ، فقام إكسينوفان يؤكد قدم الله بدلا من حدوثه وثباته بدلا من تغيره ، وينزهه بدلا من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاتاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية أو الأخلاقية . فهو يقول أولا إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . وقال ثانيا إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ . وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . وقال ثالثا إن الناس قد أسموا إلى الله ، فصوره كل ذلك بحسب حاله ، فالزئنج يجعلون الآلة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يجعلون الآلة زرق العيون ذهبي الشعور . ولو

استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصورت الله في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الإنسان . ولم تكتيف بهذا بل أضافت أيضا إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدينية ، خصوصا عند هوميروس وهزيود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشد التنافى مع التنزية الواجب لله ، لأن الله منزه كل التنزية عن أن يتصرف بصفات البشر ، فلذلك نحتفظ للالوهية بقداستها لا بد أن تنزعها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال : فإن الله أبداً واحد . وإن إسکينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتافق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء ، كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتحدد خدماً وأنباءً ، ولهذا فليس هناك إلا الله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة ، بل لا بد من وجود الله واحد .

حقاً إن إسکينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من تصييراته المشهورة ، «في الطبيعة» ، يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، ولكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها ، أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماماً أن إسکينوفان كان موحّداً .

ولكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف

المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأى أن إ كسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتاليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، ونحدث عن الله باعتباره طبيعة ، وعن الطبيعة باعتبارها الله .

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إ كسينوفان باعتباره واحداً أو كثيراً ، فنجد أولاً أن فلاطون يقول عن إ كسينوفان إنه قال إن الكل واحد وزرى أرسسطو يقول إن إ كسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، ورد هذه الأقوال - بما لا يدع مجالاً للشك - ثاوفرسطس ثم تيمون . والعبارة التي تنسب إلى إ كسينوفان في هذا الصدد ، هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إ كسينوفان كان يفرق بين الوجود باعتباره كلا ، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود باعتباره كلا ، فقد قال إ كسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتة قد يمها لا يطرأ عليه التغير ولا الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، باعتباره كلا ، ثابت في نظر إ كسينوفان . ولكن هذا لا يمنع من أن إ كسينوفان لم ينكِر التغير ولم ينكِر الظواهر ، فإن حديث إ كسينوفان عن التغيرات وعن نشأة السكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول

الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا تؤكّد أن إكسينوفان لم ينكر التغيير كما سيفعل رجال المدرسة الإبليّة ، فهو إذن يقول بالتغيير فيما يتصل بالحوادث الجزئية في الوجود ، وهذا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الإبليّة .
بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا أن الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فيبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب باعتباره العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب . ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربع ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تناقضها وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخراً لأن تصبح حفريات ، أن الماء يتتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما تصوره للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فيبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون باعتباره كرة . وتبعاً لهذا فإن إكسينوفان كان يقول بأن الكون محدود ؛ والبعض الآخر من هذه الروايات يجعله يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يعدد أصحاب هذه الروايات تلبيداً لأنكسمندريس خاصة .

وقد ذكر ناوفرسطس صراحةً أن إِكْسِينوفان كان تليذاً لأنكسمندريس . فإذا نظرنا الآن نظرة اجمالية إلى مذهب إِكْسِينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً باعتباره تليذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ، ثم أصبح من بعد فياسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتى ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة لللاهوتيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رينهارت (١) يصف إِكْسِينوفان بأنه كان شاعراً خسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه سُجِّل بحوثاً ميتافيزيقية جديه وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعده المدرسة الایلية . وأصحاب هذا الرأى هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا بطاقة يابين إِكْسِينوفان والمدرسة الایلية ، على حين يريد أولئك الذين يعودونه شاعراً خسب أن يفصلوا فصلاً تماماً بينه وبين المدرسة الایلية . وقد نسب إلى إِكْسِينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس ثابت تماماً بالنسبة إليه ، وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه باعتباره شاعراً خسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى مذهب إِكْسِينوفان من ناحية الوجود الفيئاه أو لا ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها من بعد الآيليون إلى الوجود . ولكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظر بها الآيليون إلى الوجود ، وإنما يجعل في الوجود تغيراً ولم يكن بعد قد أدرك المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككل وجوداً غير متغير ، بينما الوجود كجزء متغير . أما الذي أدرك هذه

المشكلة لا أول مرة . فهو زعيم المدرسة الإيلية الحقيقى ، ونعني به برميدس . ويلاحظ فيها يتصل بتكون فلسفة إكسينو فان أنه كان متأثراً فيما يتصل بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهى ، وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينو فان ، ولكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينو فان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

بـرمـيـدـس . أول الفلسفه الحقيقين في المدرسة الإيلية هو برميدس ، ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيق وجد في بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود باعتباره شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أنه أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواءً سواءً . ولهذا لم يكن برميدس يفرق بين الوجود والآلة ، لأنَّه ابتدأ من مسألة الوجود ، لأنَّ قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن أن يتحدث به ، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد أراد برميدس عن هذا الطريق أن يحافظ للوجود بكل صفاتـه ، ويجعله خالياً من العدم ؛ وهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .

فالوجود أولاً يتصرف بالوحدة لانه لا شيء غير الموجود ؛ ويتصف

—

ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقا لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم: فن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن. وبهذا وضع پرمینیدس الصيغة الأولى أولا للشائلية، وثانيا لقول ثبات الوجود، وهو في هذا قد عارض هرقلیطس معارضة شديدة، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقلیطس بالتغير المستمر. ^{رسو، المصير}

وابتداء من پرمینیدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير، وسيأتي الفلسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين، وسيكون هذا التوفيق إما توفيقا آليا كما سيفعل النزيلون من بعد، أو توفيقا روحيا عقليا كما سيفعل انكساغورس، أو توفيقا يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أنبانو قليسن. فإذا ماجعلنا نقطة البدء في فلسفة پرمینیدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان - ولكنهم يستطع أن يحلها -، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع المجزئيات، فانا نرى أن پرمینیدس قد اضطر أيضا إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس؟

كان على پرمینیدس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق،

وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي متالي يصور الوجود الخارجي باعتباره وهمًا وبجعل الوجود الحقيقى وجوداً آخر هو الوجود الذى يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الخُصيَّة وضع بُرمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ بُرمنيدس بنظرية المعرفة فيقول إن من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة : المعرفة الأولى هي المعرفة الطenzie أو الظن (دوكسا ٨٥) والمعروفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعيبة وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدتها المعرفة الحقيقة لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلاًّ فحسب ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيق . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق الأزلي الأبدى الواحد غير التغيير غير الحال في المكان ، وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكّد ، بل والعدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوّره معناه أننا ننجز العدم شيئاً من الوجود ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصوّره .

ثُم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فاذن لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود . والعدم به يكون التعدد والتفرقة ؛ فإذا قلنا بالتفرقـة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أنـنا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خـلف .

والوجود ثابت ، لأن التغيـر معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغيـر يقتضـي المكان ، والمكان هو السطح الحاوـي لل أجسام المحوـية ، فإذا لم تـوجـد أجسام ، لم يكن ثمة مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان . وبالتالي لن تكون ثمة حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنـه إذا كان حادثـاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثـاً لنفسـه وإما أن يـحدـثـهـ غيرـه ، والفرض الثاني غير صحيح لأنـه لا شيء غير الوجود كـما قلـناـ من قبل ، والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنـه إذا كان هوـالـذـىـ يـحدـثـ نفسه ، فـلـيـذاـ أحـدـثـ نفسهـ فيـ لـحظـةـ دونـ لـحظـةـ أـخـرىـ ؟ (وـمعـنىـ)

حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى أن هناك دافعاً سبب اختيار هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خلف كذا ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كا قلنا ، أى أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أى أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدى ، لأنّه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينبع عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدى ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أذلي .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو أذلي ، وهو أبدى . والآن فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذن ، أو الوجود والماهية — كما سيقال فيما بعد — شيء واحد .

ذلك هو مذهب بُرمنيدس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل ، وهو الشطر الأول من مذهب بُرمنيدس . إلا أن بُرمنيدس — مع ذلك — في الشطر الثاني من قصيدةه يتحدث عن الوجود كـ تصوّره الحواس أو كـ صورة المعتقد الماعني ، أى أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء باعتباره مذهبًا قال به بُرمنيدس نفسه من حيث أنه هو مذهب ، بل نفهمه باعتباره قولًا أراد به بُرمنيدس .

إن يصور الوجود الذي تتصوره الحواس . يقول بُرمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة . لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وناتبة في كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصنافين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الأروس أي الحب ، وعن الأروس ينشأ باق الوجود . ولا يعنينا هنا ما يقوله بُرمنيدس في الطبيعيات ومذهبة الكوني ، بل يعنينا أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة بُرمنيدس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن بُرمنيدس يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنه الماء . فهذا القول دعا تسلر ثم برنت (٢) إلى اعتبار بُرمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقل ، لأنَّه تصوَّره تصوراً حسيًا من حيث أنَّ الوجود هو الشيء المادي الباق ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول برنت إن بُرمنيدس واحديَّ مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأى آخر منافق للرأول تمام المقاومة ، وهذا الرأى هو الذي يجعل من الوجود عند بُرمنيدس وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأى نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالآخرون يجعلون بُرمنيدس -

على العكس مما يقوله برنت — أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه ،
رجل منطق خسب ، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصراً لها تاماً
باعتبارها أشياء لاغناء فيها : فإذا يعني أن أعرف أن أصل
الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعني أن أعرف أن مركز
الوجود هو النار . . . كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من
إبداع الجواص أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين — وعلى
رأسهم جومبرتس (٣) — من يجعل الوجود عند برميدس متصفًا
بالصفات التي للجوهر عند اسپينوزا ، صفات الجوهر عند اسپينوزا :
الامتداد والفكر ، وكذلك الحال في الوجود عند برميدس : هو
متصف بصفات الامتداد الفكر خسب . وفي مقابل ذلك يقول
المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برميدس تصوراً
منطقياً ، إن برميدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية
خالصة . يعني أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في
العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي
رينهارت (٤) ثم أنصار مدرسة ماربروج ولكن أصحاب هذه النزعة
قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برونو بوخ ، (٥) . ولهذا
يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربروج لفكر برميدس ، كما
يجب ألا نأخذ أيضاً بنظرية تسلر وبرنت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برميدس ليس
هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطق الصرف ، بل
هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ، ولكن

درجة التجريد ، فـما يتصل بالوجود ، لم تكن درجة كافية لـكى
تجعل من هذا الـالوجود وجوداً لاحسياً أو وجوداً منطقياً .

زينون الابيلي : أقام پرميدين مذهب الـالوجود بناءً كاملاً لم
يـكن يحتاج بعد إلى مواد . وإنما كل ما يـبقى هناـلك هو أن يـمدافع عن
هذا المذهب ضد خصوصـه ، فـوكـلت مهمة الدفاع إلى تـلـيـذـيـه ،
زـينـونـ الـأـبـيلـيـ وـمـلـيـسـوـسـ .

ويـمتاز زـينـونـ من مـليـسـوـسـ في أنـالأـولـ كانـرـجـلـاـ منـنـطـقـيـاـ إذاـقـدـرـةـ
ـعـظـيمـةـ علىـالـحـجـاجـ ، فـبرـعـ كلـالـبـرـاعـةـ فيـالـدـفـاعـ عنـمـذـهـبـ أـسـتـاذـهـ ،
ـيـنـهـاـ كانـمـلـيـسـوـسـ أقلـقـدـرـةـ ، حتىـاضـطـرـ فيـالـنـهاـيـةـ إـلـىـ الخـروـجـ بـعـضـ
ـالـشـيـءـ عنـمـذـهـبـ أـسـتـاذـهـ ، تـبعـاـ لـإـلـزـامـاتـ الخـصـومـ التـيـ كانـلـاـ بـدـلـهـ أـنـيـأـخـذـ
ـبـهـ فيـدـفـاعـهـ عنـهـذـاـ المـذـهـبـ . والـنـتـيـجـةـ التـيـ تـسـتـخـلـصـ منـالـدـفـاعـ
ـالـذـىـ قـامـ بـهـ كـلـ مـنـ زـينـونـ وـمـلـيـسـوـسـ هيـأـنـ مـذـهـبـ الـوـجـودـ ، كـمـ
ـتـصـورـهـ پـرمـيـدـيـسـ ، لاـيـكـنـ أـنـ يـوـفـقـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ المـذـهـبـ المـضـادـهـ ،
ـوـهـوـ مـذـهـبـ الـكـثـرـهـ وـالـتـغـيرـ . وكلـمـاـ اـشـدـهـذـانـ التـلـيـذـانـ فيـالـدـفـاعـ ،
ـظـهـرـ لـأـصـحـابـ هـذـاـ المـذـهـبـ ، إنـكـانـواـ يـرـيـدـونـ حقـاـ الاستـمـرـارـ
ـغـيـهـ ، أـلـاـ يـسـلـوـ لـالـخـصـومـ بشـيـ ، فـانـ فيـمـجـرـدـ التـسـلـيمـ بشـيـ اـعـتـرـافـ
ـبـفـسـادـ الـبـاقـيـ ، لـأـنـ هـذـاـ المـذـهـبـ يـكـوـنـ وـحـدـةـ تـامـةـ .

ـزـينـونـ الـأـبـيلـيـ هوـتـلـيـذـيـرـ پـرمـيـدـيـسـ ، لمـيـخـالـفـ أـسـتـاذـهـ فيـشـيـءـ ؛ وـحتـىـ
ـفـيـ الجـزـءـ الخـاصـ بـالـطـبـيـعـيـاتـ — وـيـلـاحـظـ أـنـ كـلـ ماـوـرـدـ لـنـافـهـ هـذـاـ
ـالـبـابـ مشـكـوـكـ فيـهـ — لمـيـخـرـجـ مـطـلـقـاـ عـمـاـ قالـبـهـ پـرمـيـدـيـسـ . وـهـذـاـ

فن الراجح أن زینون لم يقل شيئاً في الطبيعيات، لأن أستاذه قد قال كل شيء.

أراد زینون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة. فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود، نرى زینون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برميدس مستعملاً طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برميدس تفضي قطعاً إلى تناقض، ومعنى افتراضها إلى تناقض أنها غير صحيحة، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة. وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان الصدر. ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللفظي، إلا أنه يلاحظ أن زینون لم يكن في جدلاته مشابهاً للسوفسطائيين. فالغرض متبادر عند الاثنين، لأن زینون كان يرمي من وراء جدلاته إلى إثبات حقيقة إيجابية، هي مذهب الوجود عند أستاذه، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية، هي القضاة على الفلسفه كما تصورت حتى ذلك الحين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زینون كانت دقة واضحة، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين.

ومذهب برميدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما

الوحدة والثبات ، لذا كان على تلبيذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجاج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد ، وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجاج أربع ؛ فلتبدأ الآن بالقسم الأول ، وهو الخاص بالحجج التي أدلى بها ضد القول بالتعدد .

حجـج زـينـون ضد التعدـد : أولاً — الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون أنه إذا كان الوجود متعددًا ، فإنه سيكون حينئذ لامتناهيا في الصغر ولا متناهيا في الكبر في آن واحد . وكذلك لأنه إذا كان متعددًا ، فمعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فإن كل ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإذا كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو أنقص منه فإنه لا يؤثر علينا ، والشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لاشيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعددًا ، فهو مكون من وحدات هي لاشيء . فالوجود إذن سيكون متناهيا في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقداراً ، فمعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (ننسـب) إلى الوحدات مقداراً ؛ فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن لوحدة الواحدة تميـز عن الوحدة الأخرى بوجود شيء يميـز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً ؛ وهذا الشيء المميـز هو مقدار ، مادمنـا قلنا إنه لـكـي يكون وجود فلا بد أن يكون

ئمة من مقدار . وعلى هذا فانه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة . وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوحدتين الآخريتين مقدار كذلك ، وهكذا الى ما لا نهاية . . . ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبراً لامتناهيا .

ومن هذانى إن إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فانا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدد ، فمعنى هذا أنه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن يكون أكثر مما هو به فهو إذن محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكي يفرق بين الوحدة والوحدة لابد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننتهي ، كما انتهينا في الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن ببطلان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان ، فيقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فان هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان ، وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك

غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذن باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلى . ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكمية من القمع ثم بذرناها ، فإنها ستحدث حينئذ صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمع وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن يتبع شيئاً كلياً ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المترسبة منها لا تنتج وحدتها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعددًا ، وعلى هذا فالوجود واحد .

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد .

وتنقل منها إلى :

حجـج زـينـون ضـدـ الـحـرـكـة

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثانية ، لأنها تقوم على القسمة الثانية . وتتلخص هذه الحجة في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، لابد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فاذا قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لابد ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) ، أن يمر أولاً بالنصف ، ول يكن (ح)؛ ولكن قبل أن يصل إلى (ح) ، لابد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنصف ول يكن (د) . ولكن

يجب أيضاً ، قبل أن يمر بالنقطة (ى) أن يمر بمنتصف الربع ، وهكذا وهكذا . فإذا كان التقسيم لا متناهياً ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) ، إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء مالا نهاية له من النقط في زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشيء إلى هدفه ، أى أنه لا يمكن للحركة في المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذن غير ممكنة .

ثانياً : يقول زينون إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطلاً ، إذا كان هذا الشيء الأخير سابقاً له بأى مقدار من المسافة . فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل موجود في مكان ما . وأن هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما ، فإنه إذا بدأ الاثنان معاً الحركة في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسلحفاة . وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ، وهكذا باستمرار . . . وما دام المكان منقسماً إلى مالا نهاية له من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، وهى تقسيم المكان إلى مالا نهاية له من الوحدات . والفارق في البرهانين هو أن المدف في الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما في الحجة الثانية المدف متتحرك متغير باستمرار . وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثاً : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى مالا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الآخريان فهما يقائمان على أن الرمان ينقسم إلى مالا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الآخريتين هي تلك المسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهما انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة ما ، فإن هذا السهم لن يتحرك ، وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسما إلى عدة وحدات هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في آن ، ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذن ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أبداً أنه ينطلق ولا ينطلق ، أي أنها تنتهي إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان..

ولتوبيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به — كما اعترف بذلك أرسطو^(٦) نفسه الذي رد على هذه الحجج جميعها — أن الشيء في اللحظة ساكن، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (ج)، ... الخ ولا نستطيع أن نقول أنه في المسافة بين (أ) و (ب)، أو بين (ب) و (ج). فــكانه إذن في كل آن يوجد الشيء المقدوف في آنائه ساكنًا. ولما كان الزمان هو مجموع الآنات، فإن الشيء المارّ في الآنات سيكون ساكنًا إبان كل الآنات أى إبان الزمان، أى أنه سيكون ساكنًا باستمرار.

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفسر الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال وفي هذا إنكار للاتصال ، وفي إنكار الاتصال إنكار للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساوين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاثة مجتمع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى مكونة من أربع وحدات : بٌ بٌ بٌ بٌ ؛ والمجموعة الثانية مكونة من أربع وحدات أيضاً هي : تٌ تٌ تٌ تٌ ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من أربع وحدات ثٌ ثٌ ثٌ ثٌ ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :

٤ ٣ ٢ ١
بٌ بٌ بٌ بٌ
٤ ٣ ٢ ١ → تٌ تٌ تٌ تٌ

٤ ٣ ٢ ١ ← ثٌ ثٌ ثٌ ثٌ

فلتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة ، فيتند إذا تحركت تٌ في اتجاه بٌ بينما تحركت ثٌ في اتجاه بٌ ، وكان هذا التحرك في

نفس اللحظة ، فإنه يشاهد بعده وصول θ إلى θ^* متصل θ^* تحت بـ
فتسكون على الشكل التالي :

۱ ۲ ۳ ۴
 ب ب ب ب
 ۵ ۶ ۷ ۸
 ت ت ت ت
 ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲
 ث ث ث ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل t^1 إلى t^2 نراها قد مرت بوحدتين بالنسبة لـ b^1 و b^2 ولكنها من جهة أخرى قد موت، وفي نفس الآن، بأربع وحدات من t وهي t^3 t^4 t^5 t^6 ، أي أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً. ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات متساوية للآخر، فمعنى هذا أن t قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها. والآن: فانه لما كنا قد قلنا تبعاً للببدأ الرئيسي في علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان في السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة، فانتنا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ، لأن الشى الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة في آن واحد. إذن فالمقدمة باطلة، ومعنى هذا أنه ليس ثمة حركة، وإذاً فالحركة غير ممكنة.

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدنا أنها جميعا ،

أو على الأقل الأكثريّة منها ، قابلة للنقد . فالحجّة الثالثة من المجموعة الأولى وهي الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلِك لأنَّه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان آخر مهما كان بُعد هذا المكان . والحجّة الرابعة خاطئة ، لأنَّ الحبة الواحدة من القمح تحدث أيضًا صوتًا مهما كان من ضعف هذا الصوت ؛ وباجتِماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والمحاجتان الأولىان — والانتنان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك . لأنَ التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوّة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيماً بالفعل . أي أنه إذا قسمنا شيئاً ما مهما كان من عدد الأقسام التي نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود ، ثم إنه يلاحظ خصوصاً فيها يتصل بالحجّة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان لأنَّه يقدر ما يزيد عدد الأجزاء بقدر ما ينقص مقدار الأجزاء ، ولكن النتيجة باستمرار هي أنَ المقدار واحد . ولشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقداراً ولتكن (1) وقسمناه إلى أقسام عددها (u) فان كل قسم يساوى $\frac{1}{u}$ وبمجموع الأجزاء $= u \times \frac{1}{u} = 1$ ومعنى هذا أنه مهما كان من عدد الأقسام فإنَ المقدار ثابت باستمرار ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إنَ المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الاجابة عليها كذلك ، فالحجتان الاوليان (والاساس فيما واحد كارأينا من قبل) يقumen على أساس التقسيم في الواقع إلى مالا نهاية له من الاجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى مالا نهاية في الواقع أو بالفعل بل بالقوة فقط تم هذه التجزئة . هذا من جهة ومن جهة أخرى يلاحظ أنه مادمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام ، فعلينا أن نقول أيضا إن الزمان الذي فيه يتم التحرك طول هذه المسافة المكانية لابد أيضا أن ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن مالا نهاية له من النقط يقطع في زمن نهائي . فاذا سلنا بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ، فعلينا إلزاماً أن نقول أيضا إن الزمان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ، فإذا كان من الممكن أن يقطع مكان لانهائي من حيث التقسيم فهو سيقطع أيضا في زمان لانهائي من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أربع الحجج إلا أنها أيضا ظاهرة الخطأ وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم *quaternionio terminorum* أي استعمال الالفاظ بمعنيين مختلفين في حالة واحدة . فحين يقول زينون إن السهم في حالة انطلاقه يوجد في نفس المكان ، فان قوله في نفس المكان يتضمن معنيين مختلفين ، فاما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساواً ، وزينون يستعمل عبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر؛

وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآنات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

والواقع أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير باتصال ، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسماً إلى أجزاء ، فعلى أي أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمة تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزأين ، والصعوبة هي في الانتقال من الجزء إلى الجزء كيف تم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر مادام بينهما فاصل ، وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل موجوداً حتى اليوم ، فللحجة زينون هذا الشيء الكثير من الوجاهة . أما الحجة الرابعة فيبين الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متراكماً أو ساكناً ، وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متراكماً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة ، وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي أوقعنا فيه زينون (٧) .

ولكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات أو الردود التي نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون ، يجب أن نعترف أنه كان لهذه

الحجج ولهذا النوع من التفكير ، شأن خطير في الفلسفة إبان ذلك الحين ، لأن المنهج الذي سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة ، مما جعل أرسطو يعتبر زينون مكتشف الجدل . والقيمة التاريخية لهذه الحجاج أكبر بكثير مما تصوره لها من قيمة حقيقة . فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها في أحد صورها لها ، وكان على كل باحث في الطبيعة ، أى في التغير ، أن يعمل حساً بالهذه الحجاج . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسهما مضطرين إلى الرد على هذه الحجاج قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه برميدس . وقد بقى علينا أن نتحدث عن التلميذ الثاني الذي دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

مليسوس : كان مليسوس أقل حظاً من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برميدس واختلف عنه بعض الاختلاف – على العكس من زينون .

ولما كانت الحجاج التي يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيرة عن حجاج برميدس نفسه ، – لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برميدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الموجود كل صفات الموجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه – نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشيء جديدي في هذا الباب ، فلن

تتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال پرميدس إن الوجود أزلٌ أبدى فاستنتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبداً ، فهو أيضاً لامتناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث أنه أزلٌ ، وإذا لم يكن له آخر من حيث أنه أبدى ، فمعنى هذا أنه لامتناه سواء من ناحية البدء أو من ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبـه بل ناقضـ هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعـه إلى مثلـ هذا القول . والذى حدثـ هنا هو أن مليسوس قد جمعـ بينـ الزمانـ وبينـ المكانـ فاعتقدـ أنـ اللامـائيةـ هـيـ فـيـ المـكانـ . ولـكـنـ هـذـاـ كـمـ سـيـشـبـتـ أـرـسـطـوـ منـ بـعـدـ ، غـيرـ صـحـيحـ . وأـغـلـبـ الـظـنـ أـنـ ماـ دـفـعـ مـلـيـسـوـسـ إـلـىـ هـذـاـ القـوـلـ هـوـ أـنـ كـانـ مـتأـثـراـ إـلـىـ حـدـ كـبـيرـ بـعـلـ الطـبـيـعـةـ الـأـبـوـنـيـةـ فـتـصـوـرـ الـوـجـودـ تـصـوـرـاـ مـادـيـاـ صـرـفاـ ، وـاسـتـخـلـصـ مـنـ لـانـهـائـيـةـ الزـمـانـ لـانـهـائـيـةـ المـكـانـ ، وـاـيـسـ مـنـ شـكـ أـيـضاـ فـيـ أـنـ مـلـيـسـوـسـ حـينـ قـالـ بـهـذـاـ القـوـلـ قـدـ قـصـدـ الـلـامـائـيـةـ فـيـ المـكـانـ بـالـفـعـلـ ، وـلـمـ يـقـلـ إـنـ هـذـهـ الـلـامـائـيـةـ هـيـ الـلـامـائـيـةـ الـعـقـلـيـةـ أـوـ لـانـهـائـيـةـ الـمـعـقـولاتـ ؛ فـاـنـ حـدـيـثـهـ عـنـ الـمـوـجـودـ حـدـيـثـ مـادـيـ خـالـصـ ، كـمـ فـعـلـ پـرـمـيـدـسـ مـنـ قـبـلـ . إـلـاـ أـنـ پـرـمـيـدـسـ جـعـلـ هـذـاـ الـمـوـجـودـ مـتـنـاهـاـ ، يـلـيـنـاـ جـعـلـ مـلـيـسـوـسـ هـذـاـ الـوـجـودـ غـيرـ مـتـنـاهـ فـيـ المـكـانـ .

* * *

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في

الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالي فيقول إنه بالمدرسة الالية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وإن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الالية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة المدركات أو التصورات أول من قال بها هم الآيليون ، وليس سقراط . ولكننا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأى الآخر المعارض لهذا الرأى رأى متطرف كذلك ، وهو الذى يجعل من الآيليين فلاسفة طبيعيين خسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بهذه فلسفة المدركات لا بيرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صر الرأى الأول أو الرأى الثانى ، فإن من المسلم به أن المدرسة الالية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثانى من الطور الأول ، فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يعملا حسابة لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقلطيتس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً في أنباده وقليس وانكساغورس وديقريطس : فهو لام قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفًا بالصفات التي يتصف بها الموجود عند الآيليين : فهو أرلى أبدى ثابت . وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . ولهذا نلاحظ أن جميع المبادى الأولى التي قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الالية لم تكن تتقبل التغيير بالكيف بل تتقبل التغيير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغيير قد أخذت تقل

في الدور الذي تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية تفسر خواهر الطبيعة تفسيراً كثيراً آلياً لا كفياً ، يقوم على تغيير الكيفيات باستحالتها بعضاً إلى بعض .

ومن ناحية المنهج يلاحظ أن الإيليين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيناً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة حتى ذلك العهد . ولكن لا ينكر مع ذلك أن براعة السوفسطائيين في الجدل وفي المنطق مرجعها ، إلى حد كبير ، إلى المدرسة الإيلية .

هرقلطيتس

إذا كان مذهب الآيليين قد قال بالوجود ثابت كما قال بالوحدة ، فانتا الآن بازاء مذهب يعارضه تمام المعارضه : فيقول بالتغيير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين — مع ذلك — يسيرون في طريق متوازي تقريباً ، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقلطيتس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول ان الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً ، وكل شيء يظهر عندهم بمظاهر خاطئه ، والطريق الذي يسرون فيه لا يدرؤون إلى أين ينتهى : وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراءهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقلطيتس على هزiod ، وهو ميروس خصوصاً ، وفركيديس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحسن ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقلطيتس هو أنهم يطلبون الوجود ثابت ، والواقع أنه ليس ثمة شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتاً ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة

واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقلطيـس دائم السيلان ، على حد تعبيره πάντα ἀρντεῖ . فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تحول باستمرار . وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر ، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال / فالشيء يكون حاراً، ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار . وهكذا في جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة . ومن هنا يقول هرقلطيـس بأن كل شيء يشمل صدده ويعتوبه ، لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلابد له إذاً أن يكون حائزًـا من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن لهذا التغير أن يتم . إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كـ فعل هيجل مثلاً ، وكـ فعل لـاسـلـه^(١) . فـان هـؤـلام صـورـوا هـرقـليـطـس باعتـبار أـنه القـائل بالـذهب الـذـي سـيـقول بـه هيـجل مـن بـعـد وـهـو أـن المـتقـابـلات وـاحـدة : وـلـم يـكـن مـلـئـ هـرقـليـطـس فـي هـذـا الدـور مـن أدـوار الفـسـكـر الـإـنسـانـي
أن يـصـل إـلـى هـذـا المـسـتـوى .

ولـكن ، وـعـلـى الرـغـم مـن هـذـا ، يـكـن أـن يـقـال إـن هـرقـليـطـس قد قال بأن الأـضـدـاد تـحـول باـسـتـمرـار الـواـحـد إـلـى الـآـخـر ، وـأـن كـلـ خـدـ مرـتـبـطـ بـه صـدـدـه . وـهـنـا — عـلـى طـرـيقـةـ الـفـلـاسـفـةـ الـيـونـانـيـينـ السـابـقـيـنـ عـلـى سـقـراـطـ جـيـعاـ  يـصـورـ هـرقـليـطـس هـذـا المـبـدـأـ القـلـيلـ بـأـنـ الـأـشـيـاءـ جـيـعاـ دـائـمةـ السـيـلانـ تـصـوـرـاـ جـيـساـ فـيـقـولـ إـنـ هـذـاـ

المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر ، ولكن هنا تتعارضنا مسألة هي : هل قال هرقلطيros إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هي النار ، أم أن هرقلطيros قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟

إن الروايات والمنطق ، ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقلطيros جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فأرسطو وسنباقيوس في شرحه على أرسطو (٢) يقولان لنا إن هرقلطيros قد جعل المبدأ الأول النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادئ كلها — الذي يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلان . والنار التي قال عنها هرقلطيros إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي باعتبارها هذا العنصر الذي يدركه الحس ، وهذه النار التي هي أصل الأشياء هي مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات .

والآن فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق النزاع ، لأننا قلنا إن الأشياء تحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . ومكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ; فإن الأشياء لا تستقر في هنا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة

ليست شيئاً نهائياً ، والأخرى أن يقال بعماً لمذهب هرقلطيتس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبياء ذوقليس من بعد . فـكأن هناك إذن ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحد يجعلها تتغير باستمرار . و بعماً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقلطيتس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس ٨٥٧٥ .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن اذا نظرنا إلى مذهب هرقلطيتس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات ، وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل من هرقلطيتس قائلاً بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقلطيتس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت بالجفونية تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقلطيتس ذرات ترابية حادة كـ تلك الذرات التي تجذبها في أشعة الشمس ، وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقلطيتس باسم طريق من على إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق أعلى من إلى

أسفل هو المستدمن النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبتدئ بالتراب ماراً بالماء ، منتهياً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقلطيتس وأورده في « طهاوس » :

وهنا نرى أن هرقلطيتس لما كان قد قال بهذه الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يقى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى يتهمى تطوره إلى حد يقى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للآخر . وهذا هو مذهب « العود الأبدى » عند هرقلطيتس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقلطيتس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متآثر كل التأثير بمذهب الرواقيين الذين تأثروا هرقلطيتس في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به هرقلطيتس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تماماً ، فتقول إن هرقلطيتس قد قال بأن هناك شيئاً اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق كامل ، فيقى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا القول في مذهب هرقلطيتس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى

تأى السنة الكبرى: فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة
١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمان عشر
ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق التزول ، وعلى هذا كان من المنطقى أن يقول هرقلطيتس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا — قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيها يتصل بهرقلطيتس .

والمعلومات التي لدينا عن الطبيعتيات عند هرقليطس
معلومات تافهة أكثرها متحل . ومن بين هذه المعلومات أنه
قال بأن الشمس تفني كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعي
أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغيير الدائم ،
وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغييراً مستمراً من
ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبـداً الأول
كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم
يقولون جميعاً عن المبـداً الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن
التغير لا يتم بالـكيف بل بالـكم عن طريق الامتداد والتقلص
أو التخلخل والتـكاثـف ، نجده - على العكس من ذلك -
يقول إن المبـداً الأول يتغير بالـكيف باستمرار وإن التغير
هو تغيير استـحـالة ، أي تغيير الأعراض بعضها إلى بعض

bastmarad . ومعنى هذا أن هناك تغيراً بالكيف ، سواء في المبدأ الأول أو في كل ما يتم في الوجود من تغيرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقلطيض لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقى بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الادراك الوجدانى استطاع أن يدرك فيه ، مرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار باعتبارها المبدأ الأول الذى يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هنالك . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بـماهية هذا اللوغوس : فهو نفس النسب التى على أساسها تتوالى التغيرات ، أو أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد باعتباره الوجود اللاحسوس ، أو الروح الكلية — كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقلطيض هو نسب خسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغوس باعتباره مبدأ عقلياً يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على جميع الأشياء (٣) .

فإذا انتقلنا من مذهب هرقلطيض العام في الوجود إلى مذهب في المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية — كما فعل برمنيدس من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هي وحدتها المعرفة العقلية ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقة بل هي ظن ولا تؤدى إلى اليقين . وأقوال هرقلطيض في النفس ، تجعل من النفس شيئاً

ناريا ، وهذا طبيعى تبعاً لذهبه العام : ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقة سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسياً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقلطيّس يقول بمبدأ لا لحسوس وبالاوغوس باعتباره العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لاحسياً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق . فنجد أن أول بحث في الأخلاق يعنيها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقلطيّس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرمية الأخلاقية ، وبأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبألا يتبع العامة والجماع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . ولكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقلطيّس لم تكن تخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المنشورة التي قال بها فلاسفة سابقون ، فهي لا تكون مذهبآً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها باعتبارها الأساس اليميدى الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدّة ، لأنّه أول مذهب قال بالتغيير الدائم المطلق ، وجعل من التغيير في الكيف تغييراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوي صنفه وأن الأضداد هي نفسها ، نقول إن هرقليليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيها بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الدين قالوا بالتطور . ولكن على كل فيلسوف أني بعد هرقليليطس أن يعمل حساباً للتغيير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

أنبادو قلليس

لأن كان برمنيدس قد قال بالوجود الثابت وأنكر التغير ونفي التعدد ، ولأن كان هرقلطيتس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغيير الدائم وبالكثرة المطلقة ، فانتا سنجده أنفسنا الآن أمام مفكراً أراد أن يجمع بين كلا المذهبين ، فيجمع بين وجود ثابت ، يصفه بما يصف به برمنيدس وجوده ، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه أن يجعل التغيير ممكناً .

وقد كان من الضروري أن تقوم هذه الخطوة ، لأن حالة التفكير اليوناني بعد هرقلطيتس كانت تسير في طريقين متعارضين أحدهما طريق الثبات والوحدة ، والآخر طريق التغيير الدائم والكثرة . ومن هنا يلاحظ أن صاحب المبدأ الجديد لا بد أن يحاول التوفيق بين كلا الطريقين ، فيصف الوجود ووصف برمنيدس ، كما أنه يجعل للتعدد مكاناً داخل هذا المبدأ الجديد ، كي يستطيع عن طريقه أن يفسر الحركة والتغيير .

جاء أنبادو قلليس فقال إن الوجود لا يقبل التغيير كما قال برمنيدس من قبيل ، وذلك لأن التغيير هو إما إلى فساد وإما إلى كون : ولما كان الوجود واحداً فلابد أن يكون هناك كون ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن يضاف شيء إلى الوجود من حيث أن الوجود هو الكل ، وليس غير الوجود شيئاً . كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود ، لأنه في أي مكان سيذهب هذا

الجسم الفاسد أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد؟ وعلى هذا، فيجب على الوجود أن يكون أزلياً أبداً، وهذا قد تصوره أنباذوقليس أيضاً باعتباره غير قابل للتغير، ولما كان عليه أن يفسر التغير بعد ذلك، فقد حاول من بعد أن يقول إن مبادىء الوجود ليست واحدة، وإنما مبادىء الوجود كثيرة، كي نستطيع أن نفسر فيما بعد كيف يتم التغير، ومن هنا كان مبدأ أنباذوقليس مبدأ كثرة لا مبدأ وحدة.

هذه المبادىء التي هي أكثر من واحد، هي العناصر الأربع المعرفة، وليس من شك في أن أنباذوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو، بل وأيضاً من ملاحظاتنا بجميع المذاهب السالفة، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادىء كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وانكسماوس، وإنما بمبدأين كما فعل انكسمندريس حين قال بمبدأ الحر والبارد، وإنما بثلاثة مبادىء كما فعل هرقلطيتس، وإنما بخمسة مبادىء كما فعل فيلولاوس، أما القول بمبادىء أربعة هي النار والماء والهواء والتراب، فأول من قال به هو أنباذوقليس. وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي «استويخيون» (استطقيوس) لم يكن أنباذوقليس أول من قال بها، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي، كما يظهر من محاورة «تيتاتوس».

وقد أضاف أنبادو قليس إلى هذه العناصر الأربع كل الصفات التي أضافها برميدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف? والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً آلياً، لأن التغير نتيجة للجتماع أو الانفصال، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزيئات صغيرة، وبين كل جزء وجزء توجد مسام. ويتم الاتجاه، سواءً كان هذا الاتجاه كيائياً أو آلياً، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين الذرات أو الجزيئات الموجودة في العنصر الآخر، وتكون درجة الاتجاه تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المتباعدة من العنصر الآخر. فهناك إذن مسام، وهناك سياق مستمر يجري بين الجزيئات المختلفة في العنصر الواحد والجزيئات الأخرى في العنصر الآخر. وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير، فهو اجتماع أو انفصال جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر. وهنا يلاحظ دائمًا أنه ليس هناك تغير في الكيف، بل كل تغير هو تغير في الكل خصباً، كما يلاحظ أيضًا أن التغير عند أنبادو قليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود ككل، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية خصباً، أي في داخل الكل الأكبر. بينما نحن قد رأينا عند برميدس أن التغير لا يتم سواءً في العالم ككل، أو في أجزاء الوجود كم
والآن كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال؟ لا يريد

أنبادو قليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدأ للحركة والتغير ، فلم تكن نظرته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث أن المادة تحتوى على الحياة وفيها مبدأ الحركة . وإنما قال أنبادو قليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدأ مختلف لل المادة ، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد . ولما كان التغير على نوعين ؛ تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد رأى أنبادو قليس أنه لا بد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال ، فبدأ الاتصال سمه أنبادو قليس بالكراءمية . ومبدأ الحبّة هو الذي يجمع بين الأشياء ، بينما مبدأ الكراءمية هو الذي يفرق بينها . وهذا تعرضا مشكلة مهمة ، وهي : هل هذان المبدأان مجردان عقليان ، يمكن أن يتصورا على أساس تصور هرقلطيتس لمبدأ اللوغوس ، أو هذان المبدأان هما مبدأان مادييان مكونان من مواد الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب . وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان ، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ويعني بذلك أن مبدأ الحبّة ومبدأ الكراءمية ليسا علة فاعلية عقلية ، أو علة صورية ، بل يتصورهما أنبادو قليس باعتبارهما مكونات من مواد .

وعلى كل حال فسيظهر أن رأى أرسطو هذا أرجح الآراء ،خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً

عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود ، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة . ولهذا فإنه يدخل في هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية ، لأن آنباذوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية في قوله بهذه المبدأين ، كما يدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الایونية والفلسفه اليونانيين .

.. أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنبادو قليس قال بأن هذين المبدئين أزليلان أبداً ينافيان السيادة في الكون . فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراءية ، وطوراً تأتي حالة بين بين ، يكون فيها هذان المبدئان سائدين معاً أو مترازعين ، ولو أن أنبادو قليس يميل إلى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الآخرين متغلباً على مبدأ الكراءية . وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات . وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام : في القسم الأول تكون هناك سيادة مطلقة لمبدأ المحبة ، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراءية ، ويأتي بعد ذلك القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراءية ، ويليها ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراءية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد . وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى منه

جديد . وتنوالي الاقسام على هذا النحو باستمرار ، وكذا تتوالى الدورات .

وهنا نلاحظ أن أنبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات ، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام ، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أنبادوقليس قول هرقلبتس من قبل . كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات ، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب ، وهما دورا الانتقال أو لا من الحبة إلى الكرابية ، وثانيا من الكرابية إلى الحبة من جديد . أما القسمان الآخرين ، وهم الحبة المطلقة والكرابية المطلقة ، فليس فيما وجود بالمعنى الحقيقي — والأصل في الوجود أنه كان مختلطًا سوده الحبة ، وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (*μιγμα μεμμα*) .

وأنبادوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد ، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها بيرمنيدس ، وتارة يسميه باسم الآلة ، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئا عاليا على الوجود باعتباره إلها فوق الكون ، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب ، لأن مبدأ الحبة هو وحده الذي يسود فيه . كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة الكرة ، لأن في الكرة لا يوجد تنازع ، بل كلها استواء في استواء . وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود ، وذلك بدخول مبدأ الكرابية في هذا الخليط السائدة فيه الحبة وحدها ، وذلك لأنه لكي يتم الوجود لابد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون ، الذي هو

المحبة ، إلى الحركة التي تجدها الكراهة أو تم عن طريقها الكراهة . وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهة ويدخل في هذا الخلط الأول ويحدث انفصلاً تماماً بين جميع الجزئيات ، ثم يأتي جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخلط المشتت وبدخوله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المفصلة ، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة ، وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى . تلك هي النقطة الرئيسية في مذهب أنبادوقليس في الطبيعة . ولا يعنينا بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكون الكواكب ، كما أنه لا يعنينا أيضاً كثيراً لأن تتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة ، ولو أن لأنبادوقليس الفضل الأول في أنه وجه عناية كبيرة إلى علم الحياة قبل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برنت إلى القول بأن أنبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رأها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة ، وأن الأحياء قد تطورت عنها \rightarrow وإنما يعنينا فقط في هذا الباب كلام أنبادوقليس عن المعرفة .

يلاحظ أن أنبادوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدأه الأول وهو العناصر واحتلاطها بعضها ببعض ، ولهذا نراه يقول إن المعرفة تم باجتماع عناصر متألفة تمام التألف في جسم الإنسان ، وهذا الاجتماع في أعلى صوره في الدم ، والدم مركزه القلب : ولذا جعل أنبادوقليس لقب الأهمية الكبرى في المعرفة ، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداتها . وتبعاً لما قاله من قيل من أن

الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المتباعدة متفقة مع المسام التي ستقبلها ، نرى أنبادو قليس يقول إن المعرفة الصحيحة تم بين الشبيه والشبيه ، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر . وكما ثار پرميتدس وهرقلطيتس من قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنبادو قليس يشور من جديد على المعرفة الحسية ، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقة ، ويحمل على التصورات الشعبية ، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أنبادو قليس في هذا الصدد مذهبًا تاماً في المعرفة . وتفسير المؤرخين لمذهب أنبادو قليس مختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب بوحدة في الوجود ، مثل كارستن (١) الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد ، وأن الوجود جمیعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن هذا الرأى قد عارضه تسلأشد المعارضة ، وقال إن أنبادو قليس يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة من ناحية بينها بعضها وبعض ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبدأ المحبة والكراهية .

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنبادو قليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها فلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال

جيعاً مذهبياً منطقياً فيه توفيق بينها جيماً ، فهو بلا شك قد تأثر ببرمنيدس ، كما تأثر بهرقلطيتس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول ، لأن أنبادو قليس قد وجّه عناته بحري إلى تفسير التغيير والكثرة ، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقلطيتس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنبادو قليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية ، ولكن يؤخذ عليه – كما لاحظ أرسطو (٢) – أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة ، مع أنه لم يكن هناك ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية ، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال ، فليس من الواجب اذن أن يجعل مبدأ الاثنين بمبدأين ، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً من حيث أن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن . عملية اتصال . وعلى الرغم من هذه الملاحظة ، فإن أهمية أنبادو قليس في أنه قال بأن المبادىء كلها مبادىء غير متغيرة بالكيف ، وأنه فصل القول في العناصر الأربع ، وأنه قال ، أو اضطر إلى القول ، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة .

الذريون

مؤسس المذهب الذهري هو ليوقيس. إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقيس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس، حتى أنا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذهري يشمل الاثنين معاً.

يقول أرسسطو^(١) في شرحه لـ *كيفية نشأة المذهب الذهري* مما يلي: إن الأيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا، فلما رأى الذهريون ذلك قالوا بما قال به الأيليون من أن الوجود أزل أبدى ثابت لا يقبل التغير؛ وقالوا أيضاً بأن الخلاء لا شيء. ولكنهم قالوا من ناحية أخرى، بعكس ما قال به الأيليون وهو أن الوجود يحتوى أيضاً إلى جانبه العدم والخلاء، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يعتبروها من خداع الحواس كما قال الأيليون، بل قالوا إن التغير شيء حقيقي، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحث عن تفسيره، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجّب القول بالخلاء. فكان هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو شيء أيضاً، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة، وأن هذه الكثرة ليست كثرة مخصوصة بل هي كثرة لانهاية، ولذا قالوا إن الوجود يتكون في الأصل من أجسام

لا متناهية في العدد . ولما كانت هذه الأجسام متصفه بصفات الوجود عند بيرمنيدس ، أى أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ونقصد بالتغيير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلاه بل هي ملأ تمام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن المحدود في داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهى متصفه إذن بصفات الوجود الثابت عند بيرمنيدس . ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاه ، ولما كان الخلاه هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هي الأجسام النهاية التي تتحول إليها الأشياء ، ولا تتحول إلى شيء من الأشياء .

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى مالا نهاية ، فالنتيجة لهذا هي أن الأشياء ستكون لا متناهية في الصغر أو لا متناهية في الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ هي ما يسمى باسم الذرات أو الجواهر الفردية . والذرات يوجد بينها الخلاه ، والخلاه نفسه موجود في داخل الذرات بينها وبعضها وبعض ، وليس موجوداً خارج الذرات كلها ومحاطاً بها .

والآن ما هي صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذررين قد قالوا :

بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لابد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفه بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لابد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى اختلاف في الكيف بل في الكم وحده ، ولذا أضاف الدييون إلى الذرات صفات كية فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية ، مصدرها إدرا كنا وتأثراً بها هذه الذرات ، وهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكتفافة واللون والذوق ناشئة عن إدرا كنا لهذه الأشياء . ولذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشىء الواحد قد يظهر تقليلاً بالنسبة إلى شخص ، خفيفاً بالنسبة إلى آخر ، فهي صفات نسبية وليس صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الدييون يحاولون أحياناً أن يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات . فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية أيضاً ، فالمستدير المقصولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة بقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل

بها الذريون ، وهذا طبيعى أولاً لأن مبادىء الأشیاء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادىء الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً من ناحية أخرى أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادىء الأولى عدداً محدوداً . بل يقولون إن الذرات لا متناهية في العدد ، فلما يمكّن أن نقول عنهم لمّا قالوا بفكرة العناصر .

وتحتفل الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل ، لأنّه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف ، والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثقل . ولو أن ديموقريطس وليوقيبس لم يوضحا توضيحاً تماماً فكرة الثقل . إلا أن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لا يغرس . لكن يلاحظ أن بعضهم ينكّر ذلك ، قائلاً إن إبيقورس لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لقد أرسط لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقيبس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقيبس قد قالا بمسألة الثقل . وعلى

كل حال فان تسلر من أصحاب الرأى الأول وهو يشكك بهذه الرواية الأخيرة كل الانكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لاشيء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لاشيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر . ومن هنا فان التغير مرجعه خسب إلى أسباب كمية ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

ـ والآن ، كيف ينشأ العالم ؟ في البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزليّة أبدية ، وهذا فليس هناك موضع للتساؤل لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت . والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهي حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هي حركة دائرية أو على شكل دوامة . وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود . هذا هو أرجح الآراء فيها يتصل بحركة الذرات ، وهناك رأى آخر يقول

إن الذرات كانت متحركة أولاً في الخلاء اللامنهائي، ثم سقطت عن طريق نقلها إلى أسفل، فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث أن بعض الذرات أُنْقَلَتْ من بعض، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر، وتكون من هذا مركب، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة، وعن هذا كله بدأ الوجود. وهذا الرأي الأخير هو رأي تسل، ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء.

وبعد هذا ينشأ الوجود، وكل نشأته عن الذرات / ووجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات، هو الذرات اللطيفة المستديرة، أى عن طريق الذرات النارية، وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منها، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجتمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى، لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات. ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير؛ وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث في السكرينة ومنه تنشأ العواطف. والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات، فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات، والتأثير يتم هنا عن طريق تصور سيار يأتي من الخارج وينتقل إلى أعضاء المحس ومنه إلى العقل. فكما أن

أنباد وقليس قد قال من قبل بفكرة السياق من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بعد ، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيها يتصل بتغييرها على بعد عن طريق افتراضه وجود سياتلات مستمرة فيها بين الذرات بعضها وبعض . ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون الملامة .

وعلى هذا نرى أن تفسيره لظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛
مكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء .

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق ، فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كا يقتضي ذلك مذهبـه ، وقال إن السعادـة هي اللذة والخلو من الألم . إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوـراً حسـياً صرـفاً باعتبارـها لذـة وألمـاً خـسبـ ، بل إلى جانب ذلك ، تصورـها باعتبارـها سـعادـة عـقـلـية ، ولـذا انتـهى إلى القـول بأن السـعادـة الحـقـيقـية هي سـعادـة المـدـوـ وـالـفـرـاغـ منـ المشـاغـلـ وـالتـأـثـيرـاتـ الـخـارـجـيـةـ . فـكانـ بذلكـ شبـهـا كلـ الشـبـهـ تـلـيمـيـذهـ فيـ المـذـهـبـ الذـرـىـ أـيـقـورـسـ . وـعـمـ الرـغـمـ منـ هـذـهـ العـنـايـةـ بـالـأـخـلـاقـ فـإـنـا لاـ يـكـنـتـاـ أـنـ يـقـورـسـ . وـعـمـ الرـغـمـ منـ هـذـهـ العـنـايـةـ بـالـأـخـلـاقـ فـإـنـا لاـ يـكـنـتـاـ أـنـ تـقـولـ إـنـ مـذـهـبـهـ فيـ الـأـخـلـاقـ كـانـ مـذـهـبـاً أـخـلـافـيـاً بـمـعـنىـ الـكـلـمـةـ ، بلـ هوـ لاـ يـخـرـجـ عنـ كـوـنـ مـلـاحـظـاتـ أـخـلـاقـيـةـ توـسـعـ فـيـهاـ بـعـضـ التـوـسـعـ ، فـبـحـثـ فيـ الـمـسـائـلـ الـأـخـلـاقـيـةـ ، وـلـكـنـهـ لمـ يـبـحـثـ فـيـ الـأـسـسـ الـتـيـ تـقـومـ عـلـيـهاـ الـأـخـلـاقـ .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب النزري، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً. فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الآيليين، وبين الكثرة والتغيير عند هرقلبيطس؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجاج، وعلى هذا فذهب النزريين جمع بين المذاهب المختلفة. ويؤخذ عليه أنه مذهب مادي، صرف، لا يخرج من التفسير الآلي إلى أي تفسير عقلي أو روحي. وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائي، ومن اتباع هذا الرأي أشليير ما خر^(٢) ثم رتر^(٣)؛ إلا أن هذا الرأي قد فنده تسلر تفنيداً نهائياً، لأنه رأى أن هؤلاء ينسون إلى المذهب النزري صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن في إيجاده في المعرفة مذهباً عليها تاماً، والواقع - فيما يرى تسلر - أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى المذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقاييس كل شيء، ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً. وهذه الصفات لا تتوفر في النزريين، ولذا لا يمكن أن نعهم من بين السوفسطائيين.

X

le tramanism

انكساغورس

ولد انكساغورس في مدينة إفلازومان . وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا . كي تصبح من بعد المهد الأكبر للفلسفة اليونانية . وفي أثينا كان مرعىًّا الجانب من كثير من كبار رجالها ، وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس ، إلا أنه إلى ما قبل الحرب اليلوبونيزية قام خصوم بركليس واتهموه في أشخاص أصدقائه . ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالحاد بالآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . والمهم من هذه الاشارة هو أن انكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا .

ابتدأ انكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أنبادوقيليس وليوقيس ، أي انه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند برميدس ، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق : فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواءً كان هذا التغير كونا أم فساداً ، ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أنبادوقيليس . إلا أنه رأى أن أنبادوقيليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقياً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادئ ، بينما رأى أن النزريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ ، بل هي واحدة وهي لامتناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ انكساغوراس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أنبادوقيليس .

ويتحدث أرسطو عن هذه الندرات فيسميهها باسم Ἀνκισاغورس ، إلا أن هـذا الاسم ليس من وضع أنساغورس ، ولا تدل روایة واحدة من كل الروایات التي

وردت لنا عن أنكستاغورس ، سواءً كانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه ، في الطبيعة ، أو ما ذكره الثقة من الرواية عن مذهبـه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكستاغورس قد استعمل هذا اللـفـظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسـطـو . كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسـطـو يضيف إلى هذه الـهـومـيـوـرـيات الصـفـاتـ الخـاصـةـ بمذهبـهـ هوـ فيهاـ يتـصلـ بالـتـغـيـرـ منـ الصـدـإـلـىـ الصـدـدـ ،ـ وـفـيـاـ يـتـصـلـ بـفـكـرـةـ القـوـةـ وـالـفـعـلـ .ـ وهـنـاـ يـلـاحـظـ أنـ هـنـاكـ ذـرـاتـ تـخـتـلـفـ أـشـدـ الـخـلـافـ عـنـ ذـرـاتـ عـنـ الذـرـينـ .ـ ذـرـاتـ هـؤـلـاءـ لـاـ تـخـتـلـفـ مـطـلـقاـ مـنـ حـيـثـ الـكـيـفـ ،ـ كـاـنـ ذـرـاتـ الذـرـينـ هـيـ جـوـاهـرـ فـرـدةـ ،ـ أـىـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـنقـسـمـ ،ـ بـيـنـاـ ذـرـاتـ أنـكـسـتـاغـورـسـ تـنقـسـمـ إـلـىـ مـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ .ـ وـيـلـاحـظـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ أنـ ذـرـاتـ أنـكـسـتـاغـورـسـ لـاـ تـشـبـهـ العـنـاـصـرـ فـيـ شـيـءـ ،ـ لـأـنـ العـنـاـصـرـ تـضـمـ صـفـاتـ قـلـيلـةـ مـحـدـدةـ ،ـ بـيـنـاـ ذـرـاتـ أنـكـسـتـاغـورـسـ تـشـتـمـلـ عـلـىـ جـيـعـ الصـفـاتـ التـيـ يـمـكـنـ أـنـ تـوـجـدـ فـيـ الـوـجـودـ .ـ وـعـلـىـ هـذـاـ فـيـهـ ذـرـاتـ عـنـدـأـنـكـسـتـاغـورـسـ تـشـتـمـلـ عـلـىـ كـلـ الصـفـاتـ التـيـ فـيـ الـوـجـودـ .ـ وـهـذـهـ ذـرـاتـ تـوـجـدـ فـيـ الـأـصـلـ مـخـتـلـطةـ بـعـضـهاـ بـعـضـ كـلـ الـخـلـاطـ ،ـ وـلـكـيـ تـخـرـجـ مـنـ هـذـاـ الـخـلـاطـ لـابـدـ مـنـ وـجـودـ قـوـةـ أـخـرـىـ تـسـتـطـعـ إـخـرـاجـهـاـ مـنـهاـ .ـ وهـنـاـ يـلـاحـظـ التـجـديـدـ السـكـيرـ الـذـيـ أـنـيـ بهـ أـنـكـسـتـاغـورـسـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ ،ـ فـقـدـ رـأـىـ أـنـ تـقـسـيـرـ الـحـرـكـةـ سـوـاـهـ أـكـانـ ذـلـكـ عـنـ طـرـيقـ الـحـرـكـةـ الدـائـرـيـةـ أوـ عـنـ طـرـيقـ آخـرـ مـادـيـ لـيـسـ بـتـفـسـيـرـ مـقـيمـ ،ـ وـإـنـماـ التـفـسـيـرـ المـقـنـعـ هـوـ ذـاكـ الـذـيـ يـرـجـعـ الـحـرـكـةـ

والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس نوں) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الندرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيق ، وهذا النوس يتتصف بصفات ثلاثة : الأولى هي البساطة والثانية العلم والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنّه لا يتراكب من شيء ولا ن كل مركب من شيء لا يوجد مساويا لنفسه في جميع الأجزاء ، فلكي يكون العقل مساويا لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف يجب أن يكون العقل بسيطا . نعم إن بعض الأشياء تحوي مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كمي خسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط . كما أن هذه البساطة تقتضي القدرة وذلك لأنّه لكي يكون العقل قادراً ، لابد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذه في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطا ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساويا من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ، أنه لكي يكون الإنسان مالكاً لشيء ، لابد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلى المطلق ضرورة لازمة لكي تم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن

العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل ، إذ رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل ، هو بيان الحركة من ناحية ، و تفسير وجود النظام في السكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، إلا أنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه استعمل العقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً ، فأفلاطون (١) يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ، ولكنه لم يقل أن هذا العقل يعني أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو (٢) إن أنكساغورس وضع العقل باعتباره علة غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله كعلة غائية ، بل استعمله كعلة فاعلية فحسب . الواقع أن أفلاطون وأرسطو محقان في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، وهي حالة عدم إمكان التفسير المادي الآلي .

الأشياء، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود.

فكأن فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذى يقول عن طريق الآلة *deus ex machina* في تمثيل المسرحيات. وعلى ذلك نراه لم يدرك المعنى التام الذى يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللامحض. كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً باعتباره مادة لطيفة كل الاطف تنفذ في جميع الأشياء، فتشل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريباً الشبه بالمادة، وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين.

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلسفه اليونانية من التفسير المادى الخالص واعتبار المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثناى يجمع بين المادة واللامادة، بين الميولى وبين الصورة أو بين المادة والروح. فإذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغرس بالمبادرين اللذين قال بهما أنبادو قليس مثلاً وجدنا أن مبدأى أنبادو قليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة؛ وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط، وهذا مبدأ إلى صرف فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ مادياً، وهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغرس في شيء من هذا.

وأول حركة يحدّها هذا العقل في الخليط الأول الذى اخترطت فيه الهوميوريات، حركة دائيرية يحدّها العقل في جزء من هذا

الخلط ، و تُمِيدُ هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية السكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة تتجه كلها في إحداث هذه الحركة ؛ حركة الانفصال بين المهموميات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كالمادة ويكون العالم .

وإذا مارجعنا إلى نظرية انكساغورس في المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برميدس وهرقلطيتس وأنباذوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسر الإحساس أو الادراك تفسيراً مختلفاً عن تفسير أنباذوقليس الذي يقول إن الشيء يدرك الشيء – شأن جميع الفلاسفة اليونانيين – فيقول انكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحسين غير المغایر ، أما الشيء فلا يدرك الشيء ، وذلك لأن الشيء لا يؤثر في الشيء ، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس – وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تتعكس الأشياء على حدة العين ، ولا يمكن أن تعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشيء يدرك الشيء ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا ننتقل إلى المذهب الديني لأنكساغورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قلة لا يكفي معها أن نبرأ أو ننفي ذلك

الاتهام الذي اتهم به انكستاغورس من أنه ملحد ، والعقل كذا تصوره لا يمكن أن يعدهاً لكن بعض الروايات تجعل انكستاغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضاً أنه تصور الإلهة «أتنية» باعتبارها شيئاً مادياً . وكل ما يمكن أن يقال عن انكستاغورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليس ظواهر دينية أو صادرة عن الله .

وإذا نظرنا الان بالاجمال إلى مذهب أنكستاغورس وجدنا أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتسع أو يدرك مدى هذا القول إدراً كاتاماً . وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين ، كما يجعله من ناحية أخرى مبشرًا بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير



النَّزَعَةُ السُّوْفِسْطَائِيَّةُ

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف مثلما صادف تيار النَّزَعَةُ السُّوْفِسْطَائِيَّةُ، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفى العلى . وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه ، إذ نجد أفلاطون يحصل على السوفسطائية حلة عنيفة شعواء ، ونلاحظ أن هذه الحلة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق ، لا على آرائهم العلنية . والموضع الوحيد الذى تحدث فيه أفلاطون عن النَّزَعَةُ السُّوْفِسْطَائِيَّةُ العلنية هو في «تيلاتوس»، عند ما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاگوراس زعيمهم . وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل ، وبهذا حاكل كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة . واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر ، وحيثئذ ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب . فقد أرتفع هيجل بالنزَعَةُ السُّوْفِسْطَائِيَّةُ ارتفاعاً كبيراً ، وذلك في كتابه « تاريخ الفلسفة »، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور . ولكن المؤرخين الذين تلواه هيجل ، حتى نهاية القرن التاسع عشر ، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية باعتبارها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة

فلسفية بالمعنى الصحيح ، خلط بينها وبين نزعه الشراك ، وصار المدح فيها كالمدح عند الشراك . واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين ، وحيثند بدأ الناس يعودون إلى نظره هيجل في السوفسقائية ، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم ، هي صفة التنشير . وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة ، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهًا كبيراً . فقد بدأ لهم على أثر ذلك أن السوفسقائين من الناحية الحضارية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري . وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش . ثم لم تثبت هذه النظرة الجديدة إلى السوفسقائية أن اتسعت ووُجدت صدى لدى كل المؤرخين المحدثين للفلسفة اليونانية ، حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنز بيسجر في كتاب «بيديا» ، وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها — ولو أنه ارتفع بدفعه بالنزعه السوفسقائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت في چوزپه سينا الذي وضع كتاباً بعنوان : «نزعه التنشير عند السوفسقائين اليونانيين » سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها .

والواقع أنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعه السوفسقائية ، أن نضعها في وضعها الصحيح في داخل التطور الروحي عند اليونان ، وأن نبين أن هذه النزعه كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها إدراكاً تماماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ؛ ولم تكن إذن ظاهرة

ثانوية أو خارجة عن التطور . ولبيان هذا نقول أولاً : إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدنَا تسكوّن دويلات و تقوم كل دويلة من هذه الدولات بنفسها ، ظهر في هذا القرن نوع جديد من الصور السياسية ، هو الامبراطورية في عهد بركليس . وحيثند انقلت الحياة السياسية من الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أى في القرن السادس . وكان لا بد تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسي أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً ، وأن تكون هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم ، لأن الحياة كانت حياة أسرية ، تقتضي تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل ، هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملزمة للارستقراطية الخالية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات ؛ فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر . أما الحياة في القرن الخامس ، وقد أصبحت حياة امبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة ، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور ، أى بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازه . وحيثند ستُنقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على النم إلى صفات أخرى نستطيع أن نسميها أرستقراطية أيضاً ،

ولكنها من نوع آخر . لأن هذه الارستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل .

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذى لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها ، بل جزءاً من كل — نقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية . لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين ، فتنتهي إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعذر تبعاً لمكان ضيق بذاته . انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة — كما يتنا — فلم يعد القادة نبلاء من نوع نبلاء الدم ، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة ، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعنى بالانسان لامن حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلى . ولهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العهد أن يربى المواطن على فضائل الدولة . ولكن مهمة السوفسقائين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكي يؤدى كل مواطن مأعليه ، بل كان الغرض أن تكون متوجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة .

أجل ، إنه لا يطلب من السوفسقائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة ، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والاقدام ، وهى الصفات التي تطلبها ثيو كيديدس من السياسي ، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف نموستوكليس ، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس السوفسقائي

أو لاي كائن من كان ، أن يخلقها في نفس الرجل . ولكن الشيء الذي يمكن ، بل ويجب أن يربى عليه الانسان فهو الخطابة ، والقدرة على التأثير في الناس ، أى الناحية الشكلية في الروح الانسانية . ولذا سيكون الغرض الأصلى للتربية متوجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل ، فهى إذن مبدأ صورى في الشخص الذى تكون فيه .

وعلى هذا ، فالحالة السياسية كانت تقتضى أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التى يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولاً ، ثم أن يتحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً . ولم تكن النزعة السوفسقائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس ، أى أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسقائية .

✓ ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد ، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتكللت في كل المراقب الروحية عند اليونان . ولذا كان لابد للفلسفة ، التي ستعبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية ، وهذه الفردية تقتضى العقلية أو النزعة العقلية ، لأن هذه وحدتها تتفق مع الحرية ، والحرية هي الشخصية ، والشخصية أساس الفردية .

✓ فكان لابد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزاعات العامة التي كانت موجودة عند كل المفكرين وال فلاسفة اليونانيين الذين سبقو السوفسقائيين . فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية

هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة ، يجب — أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل — أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء . وفي هذا تغييرات م شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني ، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية .

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي اذن إيجاد النزعة السوفسطائية ، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي هذا القرن الخامس أيضاً كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية ، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص ، إلى جانب الطبيعة الخارجية . وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسينو^{فان} ، اذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفى إلى جانب الطبيعة الخارجية . ولو أن محاولة إكسينو^{فان} لم تتمد في المدرسة الاليية الذي كان هو مؤسسها ، إلا أن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقلطيتس ، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود . وفي هذا الشيءُ الكثيرُ من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفى ، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان ، فكاننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية ، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان . وأن كاساغورس قد قال بمبدأ عقلي روحي ، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث أنه

لم يتسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيقاً كل الضيق . وأنبأذوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكره الخلاص كما هي عند الأورفيين، فجمع بذلك بين الطبيعة الخارجية من ناحية ، والانسان وما يتعلق به من ناحية أخرى . ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً ، أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا — ولو أن هذا التأكيد غير صريح — ثباتَ الروح الإنسانية أو الذات ، من وراء كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية .

وعلى هذا النحو نشاهد أن الانسان قد أخذ يدخل في دائرة تفكير الفلسفه اليونانيين شيئاً فشيئاً ، وكان لا بدّ لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة فيرتفعوا بالانسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تماماً ، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياساً للانسان ، وأنكروا أن يكون للانسان وجود مستقل قائم بذاته ، مختلف عن الوجود الخارجي . ومن هنا كان من الضروري ، من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي ، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الانسان اتجاهها كبيراً وأن تجعله محور التفكير .

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعه مغالاة كبيرة ، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات ، فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه افراط وغلو باستمرار . ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا إرجاع هذا الافراط إلى وضعه الصحيح ، واعطاه كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها . فلهذه الأسباب الثلاثة كلها .

نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسقائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسقائية لم تكن كما وصفناها خسب ، بل كانت أيضا استمراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيود ، ولكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس . وهذا التيار كان يمثله الشعراء ابتداءً من هوميروس ثم هزيود ، ووجد صورة واضحة له عند بندار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكيديدس ، فكأن هذه النزعة السوفسقائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور ، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسقائيون على السطح وجعلوه التيار السائد . ولهذه الأسباب اعتبرت النزعة السوفسقائية معبرة تعبراً دقيقاً عن خصائص الروح اليونانية .



وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها سيفتا في هذا الصدد .
فسيفا يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغيير الدائم ، ولهذا يعتبر هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح . ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية ، بل من شأنها أن تجعل كل

الحقائق نسبية مادامت متغيرة؛ فهي نسبية إلى الأفراد. ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح عقلية. وهذه الروح العقلية تقتضي أول ما تقتضي الاستقلال في الفكر، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس؛ ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة بحسب الأفراد. وهذه التزعة العقلية تقوم على الفردية، مادامت تقوم على الاستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية.

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هي أنها تمثل إلى التضليل، وميلها إلى التضليل يظهر أولاً في الحياة الجسمانية كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية في بلاد اليونان. فلما انتقلت، في القرن الخامس، المنافسة من الميدان الجسماني المتصل بالصفات والفضائل -الحرية- إلى الميدان الفكري، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة، ولذا كان للخطابة المكان الأول في الحياة الروحية اليونانية.

وهذه التزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز التزعة السوفسطائية بأجل تمييز، وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناولها السوفسطائيون. فهي ظاهرة أولاً في الدين، ثم في الفن، ثم في الأخلاق والسياسة.

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول وأضعين حقيقين

لعلم الخطابة . ولقد كان هذا العلم ، العلم الذى يجب أن يوضع في هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقى لروح ذلك العصر . وذلك لأن قول بروتاغوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئاً متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد ، لا يجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد في الخطابة . هذا إلى أن روح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام ، وجدت أحسن مجال لظهورها في الخطابة .

ثم إن روح النضال التي هي خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالاً لظهورها في الخطابة ، وذلك لأن النضال البدني الذي كان سائداً في القرون السابقة لا بد أن يستحيل الآن إلى نضال روحي ، وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة . فكأن البيان – أو الخطابة – يعبر من الناحية الأولى ، أي من ناحية قول بروتاغوراس ، عن الحقيقة ، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع ؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيق . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام باعتبارها جدلاً أو وسيلة للتأثير فحسب ، بل وأيضاً باعتبارها العلم الحقيقى . جورجياس يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقى ، وليس أدلة للتأثير فحسب . وعلى يدي جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقى ، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير . وتباعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة . وعند ترازيماخوس تصبح الخطابة نظرة في الوجود .

ونظرة في السياسة . وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النقوس . والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً . وعند هيباس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً في التفكير العقلى . وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعنىه الصحيح ، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية ، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى . أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة ، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب ، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة . وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس ، والتأثير في الناس لا يتم أحسن مما يتم إلا عن طريق الخطابة .

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين ، فيلاحظ — كما سنرى فيما بعد — أن بروتاغوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغيير الدائم ، وكان يشك في المعرفة باعتبارها معرفة كثيبة ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد . ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها ، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة كما رأينا .

أما في الدين ، فاننا نرى السوفسطائيين قد حلوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها . ويرى سيناً أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة ؛ حتى ولو أن شيئاً من هذا قد ظهر

في أسطoirهم ، إلا أن تطور الروح اليونانية كان يسير دائمًا في هذا الاتجاه نحو إخراج الخوارق على الطبيعة من التفكير نهايًّا . وتبعد هذا الم يكن من شأن الروح اليونانية أن تومن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة ، بل كانت دائمًا تصور الأشياء في صورة طبيعية ؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية ، لأن الطبيعة والانسانية ، خصوصًا عند السوفسطائيين ، شيء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين — وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجيال تمثيل — أن يشروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود . وكان التفكير العقلاني من ناحية أخرى ، والتزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة — يقول إن هذه التزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالي على الدين كما يتصوره عامة الشعب . وهم في هذا كانوا يسيرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلسفه والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجومًا عنيفًا من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التي قام بها هرقلطيتس وديموقرطيتس من بين الفلسفه ؛ ويورپيدس وأرستوفان من بين الشعراء ، وهيرودوتس وتوكيديدس من بين المؤرخين . فاذاما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة . وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان .

والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة $\Phi\sigma\mu\alpha\pi\omega\mu\alpha$ وبين القانون $vouo$. وقول بروتااغوراس : إن الإنسان مقىاس كل شيء ، قد أعطى في هذا الصدد الكثير من الاختلاف في وجهة النظر إلى التفرقة . لذا اختلفت آراء السوفسقائين في هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً ، بينما القسم الآخر كان معتدلاً . وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني بروتااغوراس نفسه ، فبروتاغوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين والتزعة الفردية تجده ما يكبح جماحها في القانون ، ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج . وإلا لكان في ذلك قضاء على التزعة الفردية مع أنها التزعة الأساسية عند السوفسقائية . ولكن هذا القانون هو ماديميله الحسن العام ، ففيه إذن تمثل الفردية من ناحية باعتبار أن العقل الإنساني هو الذي يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه ، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضييق الفردية ، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين .

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هيئاس الذي قال بأن الطبيعة هي الصالحة وأنها الأساس ، أما القانون فهو قيد وهو غير يحمله الإنسان ، ويجب أن يتخلص منه . وقد مثل الرأي الأول أيضاً أنتيفون ، الذي أيد الرأي الذي يجعل القانون فوق الطبيعة ، أو على الأقل لا يجعل هناك تعارضاً شديداً بين الاثنين . أما الرأي الثاني وهو المتطرف فقد مثله في أحد صورة له رجلان ، هما كليكس وترازيماخوس .

فهـما يقولان إن القوانين من صنـع الـضعفـاء قد وضـعواـها لـلـقـضاـء بـهـا على الأقوـيـاء ، والـدـولـة تـبـعاـهـذا من صـنـع الـضـعـفـاء ، وهـى شـر ، والـطـبـيـعـة هـى الخـيـر ، والـسـير عـلـى الطـبـيـعـة هو الأـسـاس . وـذـكـر لـأـنـ النـجـاح فـي الـحـيـاة هو عـيـنه أـكـبر درـجـة مـن الـظـلـم ، فالـظـلـم إـذـن هو الشـيـء الطـبـيـعـي ، أما العـدـالـة فـليـسـت غـيـر الـبـطـالـة والـخـنـوع والـضـعـة . وـهـذـا فـاـنـ الطـبـيـعـة مـنـافـيـة لـلـقـاـوـنـ، والـطـبـيـعـة هـى التـي يـحـبـ أنـ تكونـ المـشـرـعـ لـنـاـ، أما القـاـنـونـ فـلاـ يـحـبـ أنـ نـخـضـعـ لـهـ . وـالـحـربـ وـالـزـاعـ يـحـبـ أنـ يـكـونـاـ العـاـمـلـيـنـ الرـئـيـسـيـنـ اللـذـيـنـ يـحـكـمـانـ النـاسـ ، والـقـوـةـ هـى مـصـدـرـ كـلـ شـيـءـ ، وبـهـا يـمـكـنـ أنـ يـبـرـ كلـ شـيـءـ .

فـاـذا اـنـتـقـلـناـ آـلـآنـ مـنـ هـذـهـ المـذاـهـبـ العـاـمـةـ التـيـ قـالـ بـهـاـ السـوـفـسـطـائـيـوـنـ فـيـ الـفـنـ وـالـدـينـ وـالـأـخـلـاقـ إـلـىـ مـذـاهـبـهـمـ خـاصـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ ، وـجـدـنـاـ أـنـ هـذـهـ المـذاـهـبـ مـتـصـلـةـ خـصـوصـاـ بـنـظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ . فـلـنـحاـولـ آـلـآنـ أـنـ نـعـطـيـ صـورـةـ عـامـةـ عـنـ نـظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ عـنـ أـشـهـرـ السـوـفـسـطـائـيـيـنـ ، فـنـقـولـ أـوـلـاـ إـنـ السـوـفـسـطـائـيـيـنـ قـدـ بدـأـواـ جـمـيعـاـ مـنـ طـرـفـيـنـ مـتـارـضـيـنـ كـيـ يـصـلـوـاـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ وـاحـدـةـ : فـبـعـضـهـمـ قـدـ بدـأـ مـنـ مـذـهـبـ هـرـقـيلـيـطـسـ وـالـبعـضـ الآـخـرـ اـبـتـدـأـ مـنـ مـذـهـبـ بـرـمنـيـدـسـ . وـيـحـبـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـتـسـأـلـ آـلـآنـ كـيـفـ وـصـلـاـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ وـاحـدـةـ مـنـ هـذـيـنـ الـطـرـفـيـنـ الـمـتـارـضـيـنـ . فـنـقـولـ أـوـلـاـ إـنـ السـيـرـ الـدـيـالـكـتـيـ يـقـنـصـيـ أـنـ يـتـمـ ذـلـكـ ؛ هـذـاـ مـنـ جـهـةـ ، وـمـنـ جـهـةـ آـخـرـيـ لمـ يـكـنـ يـعـنـيـ السـوـفـسـطـائـيـيـنـ مـنـ سـيـرـهـمـ فـيـ هـذـيـنـ الـمـذـهـبـيـنـ الـمـتـارـضـيـنـ أـنـ يـقـولـوـاـ بـأـحـدـ هـذـيـنـ الـمـذـهـبـيـنـ كـمـ هـوـ ، لـأـنـهـ لـمـ يـكـنـ يـعـنـيـمـ شـيـءـ فـيـاـ يـتـصلـ

بالدراسة الطبيعية، نظراً لأنّصاراً فهم عن دراسة الطبيعة الخارجيه واتجاههم إلى الإنسان . فلهم الذين السببين إذن كان طبيعياً أن يبتدىء السوفساطيون من هذين الابتداءين المتناقضين .

بدأ بروتاگوراس من مذهب هرقلطيتس ولكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان ، فقال بروتاگوراس إن الطبيعة كلما في تغير دائم وتغير بين أضداد ، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة ، بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد إلى الضد ، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا ، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا ، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغيير . وهذا التغير على نوعين فهناك انفعال وهناك فعل . فهذا الشيء يفعل في الشيء الآخر . والشيء الآخر يكون منفعلاً بالشيء الأول . ولما كان هذان الفظان متضادين أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد دون أن يوجد الآخر ، فمعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار . والاحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشيئين المتضاديين اللذين هما في انفعال وفعل — فالاحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر ، والاحساس تبعاً لهذا التغير بتغيير الأفراد . وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال

إن لها وجوداً حقيقةً في الخارج ، وتبعداً لهذا فالمعرفة الحسيّة هي معرفة متصلة بالأفراد ومحتملة عليهم ، ومن هنا قال بروتااغوراس قوله المشهورة الإنسان مقياس كل شيء ، ما هو موجود باعتباره موجوداً وما هو غير موجود .

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي ماذا يقصد بروتااغوراس من قوله الإنسان هنا ، أيقصد به كل فرد على حدة ، وتبعداً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر ، أم يقصد بالانسان الإنسانية ، وتبعداً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق يعني أن الحقائق من وضع عقولنا نحن ، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج يعني الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل ؟ وعلى كل حال يكون مذهب بروتااغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية *transcendental* أي مذهب كنت .

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير . فنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتااغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية . وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة ؛ ومن أنصار هذا الرأي تسلّم وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لماهاب السوفسطائيين . أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد تسلّم كما أنه رأى چوزب سينا . ونظن نحن أن هذا الرأي أرجح الرأيين .

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس . فنجد أنه قد عرض مذهبة في

كتاب كتبه عن الطبيعة ، أو اللاوجود ، فقال فيه بقضايا ثلاث : الأولى أنه لاشيء ، والثانية أنه حتى لو وجد شيء ، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك ، والثالثة حتى أنه لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير . ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة ، وهو في هذا متأثر بالاليين وخصوصاً بطريقة زينون في المحاجة . أما القضية الأولى وهي أنه لاشيء موجود فيشيتها كما يلى : إذا كان هناك شيء ما ، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً ، وإما أن يكون الاثنين معاً . فإذا كان لا موجوداً ، فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها وهذا محال . وذلك لأن اللاوجود عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى مادمنا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا وجود ، أن اللاوجود موجود ، وعلى ذلك فسيتصف الشيء بصفة ونقيضها وهذا محال . ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاءوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكن نضع هذا الوجود للاءوجود ، وهذا حال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود ، وإذا فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً .

وثانياً لا يمكن لهذا الشيء أن يكون موجوداً . لأنه إذا كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قد ياماً ، وإما أن يكون حادثاً . فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر ، وهذا الشيء الآخر سيكون العدم ، فيكون الوجود إذن ناشتاً عن العدم ، وهذا مستحيل . هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشاً عن اللاوجود ؛

أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنّه كيف يصير الوجود وجوداً، وذلك لأنّ التغيير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى. هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لاوجود، وهذا اللاوجود موجود، فانّنا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث أرهنا اللاوجود الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود باعتباره صادرأ عن الوجود. وإذا كان قد يمّا فمعنى هذا أنه لا ابتداء له، وما ليس له ابتداء كلاماً ملبيساً هو الامتناهي، والامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره، وإن لم يكن لامتناهياً، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنّه لا بد من التفرقة بين الحاوی والمحوی. وعلى ذلك فإذا كان الوجود قد يمّا، فإنه سيوجد لافي محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لافي محل لا يمكن أن يكون موجوداً، وعلى ذلك فسواء كان هذا الشيء موجوداً قد يمّا أو حديثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً. ثانياً: يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً وإما متعدداً، فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي، وما ليس له مقدار مادي هو لاشيء، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً. وبعد هذا إذا كان الوجود متعدداً، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات، والوحدة كما قلنا لاشيء. وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة «لاشيء»، أي من لاشيء أيضاً.

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولاوجود معاً، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لاوجوداً، كما أنه

لا يمكن أن يكون وجوداً ، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً ، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث ، ومن هذا كله يثبت بطلان الفول بأن شيئاً ما موجوداً ، وتبعداً لهذا الشيء موجود .

والقضيتان الآخريتان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى .

ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير المعلوم ، وإلا لكان كل معلوم موجوداً ، وحيث أنه لا يمكن الخطأ مستحيلاً ؛ ولما كان الخطأ موجوداً ومحكناً ، فمعنى هذا أن الموجود غير المعلوم ، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن للوجود أن يكون معلوماً مادام الاثنين مختلفين كل الاختلاف ؟

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا بأن شيئاً ما يمكن أن يكون معلوماً ، فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر ، هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله : أولاً كيف يمكن للآصوات أن تُعبر عن المرئيات مع أن الأصل أن الكلمات أو الآصوات تنشأ عن المرئيات ، وثانياً حتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا القول وهو أن المرئيات يمكن أن توصلها إلى إدراكنا للآصوات ، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكائن مختلفين في آن واحد ، وذلك لأن السامع والقائل إن كأن يريد هذا الأخير أن يلقى شيئاً إلى الأول ، فمعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند القائل ، ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكائن مختلفين في آن واحد ، فالفرض الأصلي باطل ، وتبعداً لهذا فايصال المعلومات إلى الغير مستحيل . وبهذا ثبتت القضية الثالثة .

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من محاولات جدلية لفظية ، إلا أنه يلاحظ أنها قد ابتدأت — وخصوصاً في القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الإيليين في الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون بما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بهذه الحجج . وعلى كل حال نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسقاطيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لا على العلم بوجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم باعتبار أنه شك هدام من أجل البناء ، لاشك هدام من أجل الفناء . وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة . وقد نظرنا — في أول كلامنا عن النزعة السوفسقاطية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ، ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسقاطية ونزعة عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متواقتان — على حد تعبير آشپنجلر — في كل منحضارتين اليونانية والأورية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة . فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت به احتفالاً شديداً . وكذلك فعل السوفسقاطيون إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم متصلة بالحق أو الجمال أو الخير — إلى الإنسان نفسه باعتباره المقوم الأكبر والشرع الأول والأخير . بل إن في عنانة رجال عصر النهضة بالأثار الأدبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عنانة

السوفسـطـائـين بالآثار الأـدـيـة اليـونـانـيـة وباستـشـافـ التـيـارـ الأـدـيـ

الـذـىـ كـانـ سـائـداـ فـيـ بلـادـ اليـونـانـ مـنـ قـبـلـ ، وـهـذـاـزـىـ أـهـمـ عـنـواـعـنـاهـ

كـبـيرـةـ بـالـذاـحـيـةـ الشـكـلـيـةـ كـالـخـطـابـةـ وـالـنـثـرـ ؛ بـلـ إـنـ النـثـرـ الـحـقـيقـيـ فـيـ

بـلـادـ اليـونـانـ لـمـ يـنـشـأـ إـلـاـ فـيـ عـصـرـ السـوـفـسـطـائـينـ . كـذـاكـ الـحـالـ

عـنـدـ رـجـالـ عـصـرـ النـهـضـةـ ، اـمـتـازـوـاـ بـالـهـضـةـ الـأـدـيـةـ خـصـوصـاـ فـيـهاـ

يـتـعـلـقـ بـالـخـطـابـةـ وـالـنـقـدـ وـالـنـثـرـ ، وـإـنـ كـانـ الـكـثـيرـ مـنـهـمـ قـدـ اـتـجـهـ اـتـجـاهـاـ

شـعـرـيـاـ ، فـانـ أـمـثـالـ پـتـرـرـ كـهـ نـسـتـطـيعـ أـنـ نـجـدـ لـهـ مـثـالـاـ أوـ مـقـابـلاـ

فـيـ حـرـكـةـ السـوـفـسـطـائـيـةـ . وـهـكـذـاـ نـجـدـ أـنـ التـشـابـهـ كـبـيرـ بـيـنـ كـلـاـ النـزـعـتـيـنـ

وـإـذـ كـانـتـ حـرـكـةـ السـوـفـسـطـائـينـ مـقـدـمـةـ لـعـصـرـ قـيـامـ المـذاـهـبـ

الـفـلـسـفـيـةـ الشـامـخـةـ فـيـ بـلـادـ اليـونـانـ ، فـانـ الـحـالـ كـانـ كـذـاكـ أـيـضاـ فـيـ

عـصـرـ النـهـضـةـ : إـذـ كـانـ رـجـالـهـاـ مـقـدـمـةـ لـقـيـامـ المـذاـهـبـ الـفـلـسـفـيـةـ الشـامـخـةـ

فـيـ الـحـضـارـةـ الـأـورـوبـيـةـ .

بـيـدـ أـنـهـ يـلـاحـظـ مـعـ هـذـاـ أـنـ حـرـكـةـ السـوـفـسـطـائـينـ أـقـرـبـ شـبـهـاـ

بـالـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ مـنـهـاـ بـعـصـرـ النـهـضـةـ ، فـكـلـاـ الـعـصـرـيـنـ ، وـنـعـنـىـ

بـهـمـاـ الـقـرـنـ الـخـامـسـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ بـالـنـسـبـةـ لـلـحـضـارـةـ اليـونـانـيـةـ ، وـالـقـرـنـ

الـثـامـنـ عـشـرـ بـعـدـ الـمـيـلـادـ بـالـنـسـبـةـ لـلـحـضـارـةـ الـأـورـوبـيـةـ – نـقـولـ إـنـ

هـذـيـنـ الـقـرـنـيـنـ يـتـصـفـانـ بـصـفـاتـ مـتـشـابـهـةـ . وـهـذـهـ الصـفـاتـ تـتـلـخـصـ

فـيـ كـلـةـ وـاحـدةـ هـىـ التـتـوـيرـ ، فـانـ خـصـائـصـ نـزـعـةـ التـتـوـيرـ هـىـ أـوـلـاـ :

الـأـيـانـ بـالـتـقـدـمـ الـمـسـتـمـرـ نـحـوـ الغـايـةـ الـأـصـلـيـةـ لـلـأ~نـسـانـيـةـ ، وـثـانـيـاـ :

جـعـلـ الـعـقـلـ الـحـكـمـ الـمـطلـقـ فـيـ كـلـ شـيـءـ ، وـثـالـثـاـ : إـخـضـاعـ كـلـ الـعـقـانـدـ

وـالـقـالـيدـ الـمـورـوثـةـ لـحـكـمـ الـعـقـلـ ، وـرـابـعـاـ : نـزـعـةـ الـفـرـديـةـ الـتـىـ تـجـعـلـ

من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقويم ، سواء أكان ذلك في الفن أو في الأخلاق أو في العلم أو في الدين . وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتואقتين ، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفس طائية هو قرن التأثير في الحضارة اليونانية .

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية . أما التوأقت الحقيق من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفس طائين وعصر التأثير في الحضارة الحديثة أي القرن الثامن عشر الأوروبي .

حواشى و مراجع

تأريخ الفلسفة

اعتمدنا في هذه المقدمة على :

١ - اميل برييه : « تاریخ الفلسفة » ، المجلد الأول (الصور القدیمة والوسطی) ، السکراستة الأولى (مقدمة: العصر اليونانی) ص. ١ - ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . پاریس سنة ١٩٣٥ ، طبعة السکان.

ÉMILE BRÉHIER : *Histoire de la philosophie.*

(ب) : « تکوین تاریخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر في مجموعة المقالات المقدمة إلى أرنست کاسیرر بعنوان الفلسفة والتاریخ ، ونشرها کلیبانسکی وپیتون بالاحیلزیه *PHILOSOPHY & HISTORY. Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibansky & Paton* سنة ١٩٣٦ . ومقال برييه من ص ١٥٩ — ١٧٢ .

٢ - تسلی : « فلسفه اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ ص ١ - ١٩

ED. ZELLER : *Die Philosophie der Griechen.*

٣ - كونو فشر: « تاریخ الفلسفة الحديثة » ج ١ ص ٣ - ١٤ ط ٥ ، هیدلبرج سنة ١٩١٢ . K.Fischer : *Geschichte der neuern Philosophie* هیدلبرج سنة ١٩١٢ .

٤ - فکتور دلبوس V. DELBOS : « تصورات تاریخ الفلسفة »؛ النہج في تاریخ الفلسفة ، في مجلة المیتافیزیقا والأخلاق ، RMM سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ - ٢٧٩ ؛ ٢٨٩ - ٣٦٩ ؛ ٤٢٩ - ٣٨٢ .

٥ - اميل بوترو EM. BOUTROUX : « أهمية تاریخ الفلسفة في دراسة الفلسفة » ، بحث قدم إلى المؤتمـر الثاني الدولي للفلسفة المنعقد في چنیف سنة ١٩٠٤ ، وقد ظهر في « التقریر عن المؤتمـر الثاني الدولي للفلسفة » ، چنیف ، Kündig ، ١٩٠٥ .

- ٦ — رودولفو موندولفو : **RODOLFO MONDOLFO**
المنهجي وتاريخ الفلسفة ، پادوا سنة ١٩٠٥
Il dubbio metodico e la stor. del. filos.
- ٧ — هـ. فراير H. FREYER : « تاريخ تأريخ الفلسفة في القرن
الثامن عشر » ، رسالة سنة ١٩١١
Geschichte der Gesch. der Philos. in 18 Jahrh.
- ٨ — يوليوس استنتسل J. STENZEL : حول مشكلة تاريخ
الفلسفة ، برلين سنة ١٩٢١
Zum Problem der Philosophiegesch. ويراجع بعد ذلك مقدمات الكتب الرئيسية في تاريخ الفلسفة ، خصوصاً
فندلبرت . *Windelband*

الحواشى

١) توماس ستانلى TH. STANLEY : فيلسوف انجليزى وأديب ؛
درس في كمبردج؛ واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوجية. ولد في كمبردج
(هرتفورد) سنة ١٦٢٥ وتوفي بلندن سنة ١٦٧٨ .
وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة *Hist. of Philosophy* سنة ١٦٥٥
— ١٦٦٠ .

بيير بيل P. Bayle : فيلسوف فرنسي شهير ؛ درس في تولوز ؛
وأصبح أستاذآ للفلسفة في روتردام سنة ١٦٨١ — ١٦٩٣ ، حيث لما
لأسباب دينية . وكان حاد العقل واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان
مبشراً بنزعة التنوير التي سادت فرنسا في القرن الثامن عشر ، ولد في
لوكرلا (ارييج) سنة ١٦٤٧ وتوفي بروتردام سنة ١٧٠٦ .
وأشهر مؤلفاته: *المعجم التاريخي النقدى Dictionnaire historique et critique* سنة ١٦٩٧ .
وبروكر J. J. Brucker : فيلسوف ومؤرخ ألمانى ؛ كان أستاذآ
للفلسفة في بينا سنة ١٧١٨ ؛ وكان عضواً باكاديمية برلين سنة ١٧٢٩ .
ويعتبر كتابه في تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية على .

حد بعيد . وقد ولد في او جسبيرج سنة ١٦٩٦ وتوفي بها سنة ١٧٧٠ . وأشهر مؤلفاته : «التاريخ القدي للفلسفة» سنة ١٧٤٢—١٧٦٧

Historia critica philosophiae.

(٢) كونو فشر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤—١٩٠٧) : فيلسوف ألماني ومؤرخ للفلسفة الحديثة . كان أستاذاً بجامعتي بيتاً وهيدلبرج ؛ وكان في البدء هيجلينا ثم صار من أنصار المذهب التجربى . وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤—١٨٧٧ (في عصرة أجزاء : ١ — ديكارت ؟ ٢ — اسپنوزا ؟ ٣ — اینتس ؟ ٤ — کنت ؟ ٦ — فتشه ؟ ٧ — شلنجر ؟ ٨ — هيجل ؟ ٩ — شوينهور ؟ ١٠ — يكون)

Philosophie.

(٣) امرسن : «ترجمي الذاتية» ج ١ من ٢٧٣ من الترجمة الفرنسية التي قام بها ر . ميشو (أورده برييه ، تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، الكراسة الأولى من ١)

EMERSON : *Autobiographie.*

(٤) راجع دلاپورت ، «العراق» — باريس سنة ١٩٢٣ من ١٠٢

Delaporte : *La Mésopotamie. Bibliothèque de synthèse historique* (أورده برييه أيضاً في الموضع نفسه من ٣) .

(٥) باريس سنة ١٩١٠ من ١٢٧

G. MILHAUD : *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.* (أورده برييه من ٤) .

(٦) راجع جوبلو : نظام العلوم من ٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية

باريس سنة ١٩٣٠ . Ed. GOBLOT : *Le Système des sciences*

(٧) ارنست كاسيرر E. Cassirer ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً في هيدلبرج ، ومن أنصار مدرسة ماربرج المتأثرة بكلشت .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث، في ثلاثة أجزاء سنة ١٩٠٦ وما ينتمي إليها Das Erkenntnisproblem ؟ (٢) الحرية والصورة in der Philos. etc. Freiheit und Form ط ٤ Idivi سنة ١٩٢٣ ؟ الفرد والكون في فلسفة النهضة سنة ١٩٢٧ Die Philos. der duum und kosmos . Aufklärung

(٨) أميل برييه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته « تاريخ الفلسفة » في مجلدين ؛ وكل مجلد في عدة أجزاء . والإشارة هنا إلى المجلد الأول ، الكرازة الأولى من ١٠ .

(٩) J. de Launoi (سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨) : لاهوقي فرنسي ؟ عاش بباريس . وكتب هناك مؤلفاته في التاريخ والفلسفة ؛ وطرد من السوربون لأنه لم يوافق على الحكم الصادر ضده ، أحد رجال بورويا . ومن كتبه في تاريخ الفلسفة هذا الكتاب : De Scholis celebris seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem . De varia Aristotelis in Acad. Parisina Fortuna ١٦٥٣

(١٠) مرسيليو فتشيني Mar. FICINO (سنة ١٤٩٩ — ١٤٣٣) : فيلسوف وفيلاولوجي ليطالي ؟ عنى مبكراً بالدراسات اليونانية وبفلسفة أفلاطون بوجه أخص ، لأنه كان شديد الاعجاب بها ، حتى أنشأ أكاديمية أفلاطونية في فيرنسه . وأشهر مؤلفاته : الألئيات الأفلاطونية سنة ١٤٨٢ Theologia platonica ؟ وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤

(١١) يوستوس ليبسيوس JUSTE LIPSE (سنة ١٥٤٧ — ١٥٠٦) : فيلاولوجي بلجيكي ، كان أستاذًا للتاريخ بينا وليون ولوثان وكان واسع الاطلاع ، شاكل في الدين . ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرواقية سنة ١٦٠٤ Manuductio ad stoicam Philosophiam ؟ وعن الفسيولوجيا

الرواقية physiolog. stoica في نفس السنة .

١٢) كلود بريمار أو بورمار BEAUREGARD، BÉRIGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١ .

ومن أشهر كتبه كتاب الدائرة البيزية أو محاورات في الفلسفة المشائة وفلسفة القدماء سنة ١٦٤١ — ١٦٤٣ . وقيد صيغ على هيئة محاورة بين تلميذ لأرسطو وبين أحد أتباع الفلسفة الطبيعية الأيونية القديمة ، خصوصاً فلسفة انكماندريس .

١٣) هنرى استين H. ESTIENNE (سنة ١٥٢٨ — ١٥٩٨) أشهر أبناء أسرة استين المعروفة التي أدت عن طريق النشر والتأليف خدمات جليلة فيما يتصل بنشر الآداب القديمة في أوربا في عصر النهضة . وأهم مؤلفاته : « كنز اللغة اليونانية » سنة ١٥٧٢ في خمسة أجزاء . وبعد من خير المعاجم التي وضعت فيها *Thesaurus linguae graecae* .

١٤) رودلف جوكلينوس R. GOCLENIUS (١٦٢٨ — ١٥٤٧) : فيلسوف مؤرخ ألماني ؟ ذاع صيته بفضل تعليمه الذي استمر أكثر من خمسين سنة وبفضل مؤلفاته الكثيرة ؟ وكان أستاذًا للمنطق في جامعة ماربورج ، حيث منح إجازة الدكتوراه ، كما يقولون ، ستمائة مرة . وأشهر مؤلفاته : « المعجم الفلسفى Lexicon philosoph. Goclenii isagoge » مدح جوكلينوس إلى أورغانون أرسطو ، سنة ١٥٩٨ وفيه يعرض النوع الجديد من الأقىسة المركبة مفصولة النتائج والتي عرفت من بعد باسمه .

١٥) أندريله فرنساوا ديلاند A. Fr. DESLANDES (سنة ١٦٩٠ — ١٧٥٧) : كان متشعب الثقافة إلى حد بعيد ؟ ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : « التاريخ المقدى للفلسفة » في ٣ أجزاء سنة ١٧٣٧ ، أربعة أجزاء سنة ١٧٥٦ Hist. critique de la philos. كتاب من نوعه ظهر في فرنسا .

١٦) كارل رينهولد REINHOLD (سنة ١٧٥٨ — ١٨٢٣) :

فيلسوف ألمانى من لعبوا دوراً خضيرأ فى إذاعة فلسفة كتت وعرضها بواسطه « رسائله » الق ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ وسنة ١٧٩٢ في مجلدين . والمقال المشار اليه هنا ظهر في جموعة فليبورن FUELLEBORN الموسومة باسم : « مذكرات في تاريخ الفلسفة » ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ ، وذلك في المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ .

١٧) فيلسوف تينيان TENNEMAN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) : مؤرخ للفلسفة المانى ؟ كان أستاذًا للفلسفة وتاريخها بجامعة يينا ثم ماربورج . وأشهر مؤلفاته كتابه « تاريخ الفلسفة » (في احد عشر مجلداً) وقد ظهر أول ما ظهر منه سنة ١٧١٨ وآخر ما ظهر منه سنة ١٨١٩ ، ولم يستطع أن يتمه . وقد لخصه سنة ١٨١٢ ؛ وترجم دكتور كوزان هذا الملاحم إلى الفرنسية في جزئين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٩ . ويعتاز هذا الكتاب بأنه يقتصر نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعى ، محاولاً أن يربط تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام للعقل الانساني والحضارة ؛ واما يعييه أنه كان متاثراً بذهب كتت في عرضه للمذاهب ، مما جعله غير عادل فيما يتصل بالمذاهب غير المثالية .

١٨) ماري چوزپا ديجراندو DEGÉRANDO (سنة ١٧٧٢ — ١٨٤٢) : فيلسوف فرنسي ؛ تقلب في غمار السياسة المضطربة أيام ذلك العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من الناحية الفلسفية فقد ثأثر أول الأمر فلسفة كوندياك التي سادت فرنسا حينذاك . ولكن شهرته ترجم خصوصاً إلى كتابه : التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية فيها يتعلق بمبادىء المعارف الإنسانية سنة ١٨٠٤ *Histoire comparé des systèmes de philosophie relativement aux principes des Connaissances humaines* تاريخ الفلسفة وحدة بأأن عرض المذاهب مرتبطة بشكلة واحدة من شأنها أن تعطى لـ كل مذهب طابعه المميز ، ووهد هذا النوع في مشكلة المعرفة ، فوقف عندها كي يعرض المذاهب من ناحيتها .

١٩) « مذهب السياسة الوضعية » (سنة ١٨٥١ — ١٨٥٤) ج ٣

ص ٢٠ . باريس سنة ١٩٢١ ، طبعة كرس Système de politique positive. Ed. Crès

(٢٠) أدورد تسلر Ed. ZELLER (سنة ١٨١٤ — ١٩٠٨) :

أعظم مؤرخ الفلسفة اليونانية ؟ وفيلسوف الماني ؟ كان أستاذًا للفلسفة في برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين (منذ سنة ١٨٧٢) ، وأحيل إلى المعاش سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؟ وكان في الفلسفة من بين هؤلاء الذين نادوا بالعودة إلى كنط . وأشهر كتابه : «فلسفة اليونانيين» في ثلاثة مجلدات سنة ١٨٤٤ — ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن في ستة مجلدات مقسمة إلى ثلاثة أقسام : الأول في الفلسفة قبل سocrates ؛ والثاني في سocrates وأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث في الرواية والايقورية والشكاك والأفلاطونية الحديثة . وهذه الكتاب يختصر بعنوان «موجز في تاريخ الفلسفة اليونانية» سنة ١٨٨٣ ؟ ج ٢ سنة ١٩٢٨ باشراف فلهلم نستله . والأول في *Grundriss der Philosophie der Griechen* ؟ والثاني *Geschichte der grech. Phil.* الأول كلاما مترجم إلى الانجليزية .

(٢١) بيير دوم Pierre Duhem (سنة ١٨٦١ — ١٩١٦) : عالم

فزيائي فرنسي ؟ كان أستاذًا للفزياء في بورد . وعنده أن القوانين الفزيائية والنظريات ليست إلا تراكيبات رمزية ، وهي وبالتالي نسبية مؤقتة ولا تعبر عن الحقيقة الواقعية بدقة ؟ فلا هي بالصحيحه ولا هي بالباطلة . ومذهبه هذا قد تأثر فيه بنزعته الكاثوليكية . وكان له أثر كبير في نقد العلم إلى جانب أثر كورنو وتنري وبونكاريه . وأهم كتابه في هذا الصدد : «النظرية الفزيائية ، موضوعها وتركيبها سنة ١٩٠٦ » *La Théorie physique* ، *Le système son objet et sa structure* du Monde de Platon à Copernic سنة ١٩١٣ — ١٩١٧ ؛ وكان في عزمه أن يشمل اثنى عشر مجلداً ، ولكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات . خسب ؛ وفيه يشيد بالعلم في المصور الوسطى .

(٢٢) فريدرش ايبرلوك (سنة ١٨٢٦ — ١٨٧١) : مؤرخ

للفلسفة الماني ، كان أستاذاً بجامعة كينجزبرج . حاول في كتابه عن « المنطق و تاريخ المذاهب المنطقية » بون سنة ١٨٥٧ System der Logik und Geschichte der logischen Lehren أن يقيم المنطق على أساس ارسططالية فوق موقعاً وسطاً بين المنطق الصورى الذاتى (كنت) الذى يميز بين صورة الفكر وصور الوجود ، وبين المنطق الميتافيزيق (هيجل) الذى جعل الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه « موجز تاريخ الفلسفة » سنة ١٨٦٣ — Grundriss der Philosophie . وقد نشر نشرات جديدة بعد ذلك آخر هاستنة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ Handbuch في خمس مجلدات : الأول عن الفلسفة اليونانية ، والثانى عن العصور الوسطى ، والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفه من أول القرن التاسع عشر حتى اليوم في ألمانيا ، والخامس عن هذه الفترة في خارج ألمانيا ؛ والأول من عمل پريشتر K. Praechter (ط ١٢ سنة ١٩٢٦) والثانى من عمل جاير B. Geyer (ط ١١ سنة ١٩٢٨) ، والثالث من عمل موج W. Moog (ط ١٢ سنة ١٩٢٤) ، والرابع (ط ١٢ سنة ١٩٢٣) والخامس (ط ١٢ سنة ١٩٢٨) كلاهما من عمل ايسترريش K. Oesterreich . ويعد هذا الكتاب أوفى ثبت للمراجع .

— ٢٣) ارنست تريلتش ERNST TROELTSCH (سنة ١٨٦٥ — ١٩٢٣) : كان أستاذاً للاهوت في جامعة جيتنجن سنة ١٨٩١ وجامعة بون سنة ١٨٩٢ وهيدلبرج سنة ١٨٩٤ ؛ وأستاذاً للفلسفة في جامعة برلين سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ رتشل وبيول دي لاجارد وترنيتشك ، ومن تأثروا بدلتاي ولوتسه . وقد ابتدأ باللاهوت البروتستنئ وأصبح مؤرخاً للاهوت مقتمداً . ويعتاز في بحثه التاريخي بستة المواد التي يقيم عليها بحثه . وعنه أن الدين تجربة روحيّة قبلية a priori ؛ والصورة الحقيقة العليا ، وإن كانت أخطر الصور ، للدين تقوم على تجربة روحيّة صوفية . وأهم مؤلفاته : « التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية » Die Soziallehren der Kirchen des Christentums .

Der Historis- chirst. Kir. mus und seine Probleme Der Hist. und seine Ueberwindung التاريخية ، أعني تلك التي ت يريد أن تحمل الشخصية إلى هناصر موجودة من قبل وتنتظر إليها ك الخليط لا جدة فيه ولا طرافة .

— ٤٢) فكتور دلبوس VICTOR DELBOS (سنة ١٨٦٢ — ١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فرنسي كان تلميذاً لأميل بورتو BOUTROUX في دراسته ل تاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩ : Le Spinozisme La philos. française فلسفه كانت العملية سنة ١٩٠٥ : صور La philos. pratique de Kant ١٩١٩ : Figures et doctrines de philosophes ومذاهب الفلاسفة سنة ١٩١٩ : وله بحث خاص في « المنهج في تاريخ الفلسفة » ظهر بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ ص ١٣٥ — ١٤٧؛ ص ٢٧٩ — ٢٨٩؛ ص ٣٦٩ — ٣٨٢ De la méthode en histoire de la philos . وكان خصماً لنظرية هيجل في كتابة تاريخ الفلسفة ، فكانت عنانة متوجهة إلى دراسة الخصائص الفردية والانسانية عند كل فيلسوف ، أكثر من عنانة بالوظائف النطقية المركبة .

R. METZ : Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien. Leipzig, 1935, 2 Bde إلى الانجليزية في مجلد واحد نشرته مكتبة الفلسفة باشراف مويرهد سنة ١٩٣٨ بعد زيادة بضعة أشياء بسيطة ; I. BENRUBI : Les sources et les Courants de la philosophie contemporaine en France في مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طبعات موجزة ، الانجليزية والألانية ؛

E. ASTER : Die Philosophie der Gegenwart, 1935.

٢٦) راجع فيها يتعلق اشنبرجر كتابنا عنه : « اشنبرجر » ، القاهرة

سنة ١٩٤١ .

خصائص الروح اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

- ١) فرنريجر : الثقافة اليونانية (تكون الرجل اليوناني ٢ ج ١ برلين سنة ١٩٣٣ ، خصوصاً المقدمة) وهذا الكتاب ترجم إلى الإنجليزية والايطالية WERNER JAEGER : *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen.*
- ٢) ادورد تسلر : فلسفة اليونانيين ج ١ ص ١١٩ - ١٤٦ .
- ٣) ر. موندولفو : حاشية على الفصل المذكور في تسلر في الترجمة الايطالية لكتاب تسلر ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٥ ، فيرنسه سنة ١٩٣٢ . وهذه الحاشية أوفى وأدق ما كتب في تحديد العبرية اليونانية ، وفيها المراجع الواقة في هذه المسألة فلتراجع فيها .

الحواشي

٤) فيما يتعلق بالعلوم عند اليونان راجع :

- ١ — جاستون مليو : « دروس في أصول العلم عند اليونان » ، باريس سنة ١٨٩٣ : G. MILHAUD : *Leçons sur les origines de la Sci.*
- ٢ — gréc. « الفلاسفة المهندسون في اليونان ، أفلاطون وأسلافه » ، باريس سنة ١٩٠٠ : Les philosophes géomètres de la Grèce ... المذكور في التعليق رقم ٥ من المقدمة ؟

- ٣ — ب. تيري P. TANNERY : « حول تاريخ العلم اليوناني » سنة ١٨٨٧ (الطبعة الثانية مع المراجع قام بها A. DIÈS) ، باريس سنة ١٩٣٠ : Pour l'hist. de la science hellène
- ٤ — ١ — mémoires scient. ، تولوز سنة ١٩١١ - ١٩١٢ ؛
- ٥ — ي. ل. هيرج : العلوم والرياضيات في العصر القديم (اليوناني) Naturiwiss. u. Mathem. im Klass. ليتسع سنة ١٩١٢ - ١٩٢٠ .

(ترجم إلى الانجليزية ، أكسفورد سنة ١٩٢٢ ؛ وإلى الإيطالية ، روما سنة ١٩٢٤ ؛

د — ١ . ميلى : العلم عند اليونات ج ١ ، فيزنسه ١٩١٦

A. MIELI : *le scienza greca* ;

ه — چ . سارتون : مقدمة في تاريخ العلم ، ج ١ : من هو ميروس

G. SARTON : *Introd. to the history of science*.

وفيما يتعلق بالرياضيات خصوصا ، راجع :

١ — پ . تري TANNERY : « الهندسة اليونانية » ، باريس سنة ١٨٨٢

La Géométrie grecque

ب — م . سيمون : « تاريخ الرياضيات في العصور القديمة » ، برلين

سنة ١٩٠٩ ؛ M. SIMON : *Gesch. d. Mathem. im Altert.* ١٩٠٩

ه — ح . لوريا : « العلوم الدقيقة في اليونان القديمة » ط ٢ ميلانو

سنة ١٩١٤ (طبع فرنسي سنة ١٩١٤) G. LORIA : *Le scienze esatte nell' antica Grecia*.

د — پ . بوترو : المثل الأعلى العلمي عند الرياضيين في العصور

القديمة والعصر الحديث ، باريس سنة ١٩٢٠ : P. BOUTROUX

L'idéal scientif. des mathém. de l'antiq. et du temps. mod.

ه — ث . هيث : تاريخ الرياضيات اليونانية ١) من طاليس حتى

أقليدس ٢) من ارسطو حتى ذيوفنطس ، في مجلدين أكسفورد سنة ١٩٢١

Th. HEATH : *A hist. of greek mathem.* ;

د — س . جنتر : تاريخ الرياضيات ج ١ برلين : سنة ١٩٢٧

S. GUNTHER : *Gesch. d. Mathem.* ;

٢) فيما يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع

ه — ه . هنكل : « دراسات في تاريخ النظريات اليونانية في الدولة » ،

H. HENKEL : *Stud. z. Gesch. d. griech. Lehren von Staat.* ١٨٧٢

ب — ف . ارنم : النظريات السياسية في العصر القديم ، قينا سنة ١٩١٠.

V. ARNIM : Die polit. Theorien d. Altert.

ح — پ . چانیه : « تاريخ علم السياسة متصل بالأخلاق » ، ط ٤ ،

پاريس سنة ١٩١٣ Hist. de la sience polit. dans ses rapp. avec la morale.

د — ر . ه . مُری : تاريخ علم السياسة من أفلات حتى العصر

R. H. MURRAY : The history of political science from Plato to the present.

ه — ت . ر . جلوفر : الديقراطية في العالم القديم ، كمbridج

T. R. GLOVER : Democracy in the ancient world. ١٩٢٧

: ٣) فيما يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :

ا — ي . فلتر : تاريخ علم الجمال في العالم القديم ، ليتسج سنة ١٨٩٣

J. Walter : Die Gesch. d. Aesthet. im Altert.

ب — ب . كروتشه : علم الجمال ، باري

ح — ا . بنیامی : كتاب الشعر لارسطو وفكرة الفن عند الأقدمين

E.BIGNAMI: La poetica d'Aristote. il commedia ١٩٣٢ في رثائه سنة ١٩٣٢ dell'arte presso gli antichi ;

٤) ظهر التفسير الأفلاطوني للصور الأفلاطونية في العصر الحديث بوضوح عند الأفلاطونيين في عصر النهضة ؛ وقال به حديثاً أولاً برتيوني G. M. BERTINI في كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو سنة ١٨٧٦ Nouva interpret. delle idee platon. ثم اتبعه كثيرون نخص بالذكر منهم لوتوسلافسكي في كتابه : نشأة ونمو المنطق عند أفلاطون Lutoslawski : The origin and growth of plato's Logic.

أما التفسير الكنتى فيظهر بوضوح عند تنيمان أولاً (نظام الفلسفة الأفلاطونية) ، ليتسك سنة ١٧٩٢ — ١٧٩٥ (Syst. der plat. Philos.) ثم عند رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن كوهن

(« نظرية الصور الأفلاطونية » ، مقال في مجلة علم نفس الشعوب سنة ١٨٦٥ Ztschr. f. Völkerpsych.)؛ وپول ناتورب (نظرية الصور الأفلاطونية ، ليتسج سنة ١٩٠٣)؛ حول نظرية الصور الأفلاطونية ، برلين سنة ١٩١٤؛ ونيقولاى هرعن N. HARTMANN في كتابه عن منطق الوجود عند أفلاطون سنة ١٩٠٩ Platos Logik des Seins ١٩٠٩.

أدوار الفلسفة اليونانية

يراجع فيها يتصل بهذا الفصل :

- ١ - تسلر : الكتاب نفسه ج ١ من ١٤٧ - ١٦١ ط ٥ .
- ٢ - حاشية موندولفو على هذا الفصل من تسلر في الترجمة الإيطالية ج ١ من ٣٧٥ - ٣٨٤ وفيها بحث واف وذكر للمراجع الرئيسية .

الحواشى

١) آست : موجز في تاريخ الفلسفة ، ط ١ § ٤٣ Grundr. einer Gesch. der Philos. ١٧٧٨ — آست هو ج. آست (سنة ١٨٤١) : فيلسوف ألماني ، وكان أستاذًا للأدب في لاندسهوت وميونيخ سنة ١٨٠٠ — ١٨٢٦ ، ومن أخذوا بذهب شلنجز ، ولكنه برس خصوصاً في أبحاثه عن أفلاطون ، وهي تشمل : حياة أفلاطون ومؤلفاته ليتسج سنة ١٨١٦ Platon's Leben und Schriften ، مؤلفات أفلاطون ، ليتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٣٢ ، نشرها باليونانية واللاتينية في ١١ مجلداً ، المعجم الأفلاطوني ، ليتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ Lexicon Platonicum .

٢) ركسنر : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٤٤ وما يليها . وتدابوس اسلم ركسنر THADDAEUS ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٣٨) : مفكر ألماني من تزعوا تزعة شلنجز . ومن كتبه الكتاب المذكور: « من تاريخ الفلسفة » Handbuch der Gesch. d. Philos. ، طبع في زولتسباخ

Sulzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر
هيجل ، أقوال من الفلسفة كلها *Aphorismen der gesamten Philos*
طبع في لندسهوت *Landshut* سنة ١٨٠٩ .

٣) كرستين برانس : تاريخ الفلسفة منذ كنت ج ١ من ١٠٤ وما
يليها ، ١٣٠ ، ١٥٠ وما إليها ، برسلاو سنة ١٨٤٢ :
BRANISS ، وكرستين برانس (سنة ١٧٩٢ — ١٨٧٣) فيلسوف ألماني ، كان أستاذًا في جامعة برسلاو سنة ١٨٢٥
وله من المؤلفات أيضًا : موجز المنطق ، برسلاو سنة ١٨٣٠ *Grundriss*
System der d. Logik ؟ مذهب الميتافيزيقا ، برسلاو سنة ١٨٣٤ .
. *Metaphysik*

٤) هيجل : تاريخ الفلسفة ج ١ من ١٨٢
. *Philosophie*

٥) تيودوجومبرتس : الفكر اليوناني ج ١
THEODOR GOMPERZ : *Griechische Denker*
— ١٩١٢) كان أستاذًا للفيلولوجيا القدية فيينا ، وأشهر كتبه
الكتاب السابق في ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .

G. SAITTA : *L'illuminismo della Sofistica greca.* (٦)
. Milano, 1938

(٧) راجع : نزارى: دialectik ابرقلس ، سنة ١٩٢١
La dialettica di Proclo
LOSACCO : *Introduzione Agli Elementi di teologia* ١٩٠٧
والكتب الأخرى أسماؤها كما يلى :
INGE : *Philosophy of Plotinus* ;
E. BREHIER : *La philos. de Plotin.*; *MORSELLI* : *Plotin.* ; *M. WUNDT* : *Plotin*

العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية

- ١) ربتعج : عرض تكوفي لمذهب الصور عند أفلاطون ، ج ١ ص ٣٧٨ . RIBBING : Genet. Darstellung d. Platon. Ideenlehre ٣٧٨
- ٢) أبل ريه Abel Rey : نشأة العلم اليوناني ، محاضرات ظهرت بمجلة « الدروس والمحاضرات » رقم ٣١ ، شباب العلم اليوناني ، باريس سنة ١٩٣٣ La jeunesse de la science grecque قبل اليونانيين ، باريس سنة ١٩٣٠ La science orientale avant les Grecs ١٩٣٠
- ٣) موندولفو : الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٧ — ٩٨ (تعليقات) وفي هذه التعليقات عرض شامل ومناقشة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة المتصلة بهذه المشكلة ، فلتراجع بأكملها .

NIETZSCHE : Die Philosophie im tragischen Zeitalter (٤) der Griechen ; Erwin Rhode : Psyche : Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen ;

KARL JOËL : Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik ;

٤) كارل ياسبر : فلسفة ، في ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٣٢ ،

ج ١ الفصل الأخير . KARL JASPERS : Philosophie

٦) صفحات ٢٣٢ وما يليها . باريس ، سنة ١٩٣٢ BERGSON :

Les deux sources de la morale et de la religion.

ALBERT RIVAUD : Le problème du devenir : et la notion de la matière dans la philos. grec., des origines jusqu'à Théophraste.

المدرسة الأيونية

- ١) نيتشه : الفلسفة في العصر التراجيدي : ص ١٤ — ١٥ ج ١ سنة ١٩٢٥ ، ليپتسك ، كريز .

- ٢) ارسسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ من ٩٨٣ ب ، س ٤٤ -
- ٣) سنبليقوس : شرح الطبيعة ٢٢ : ٢١
- ٤) ترى TANNERY : حول تاريخ العلم اليوناني ج ١ ، ص ٩٩ وما يليها.
- ٥) رتر : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٨٤ ، RITTER : Gesch. der Philos. ورتر هذا هو ١ . ٥ . رتر (سنة ١٧٩١ - ١٨٦٩) : فيلسوف ألماني ، كان أستاذاً للفلسفة في برلين (سنة ١٨١٧) وكيل (سنة ١٨٣٠) وجيتjen (سنة ١٨٣٧) . وله من الكتب : تاريخ الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ : مقدمة في المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ، تاريخ الفلسفة (وهو أهم كتبه) ، هبرج سنة ١٨٢٩ - ١٨٥٣ ، وقد ترجم إلى الفرنسية ؛ وبمساعدة پرلر PRELLER ألف كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية ، غوطة GOTHA سنة ١٨٢٨ - ١٨٥٢ Historia philosophiae graeco-romanae.
- ٦) ارسسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ١٩٤ ؟ في النفس :
- م ١ ف ، ص ٤٠٥ ب س

مراجعة

ذكر المراجع بصورة وافية جداً في طبعة ك. بريشتر K. PRAECHTER للجزء الأول من كتاب ايرثك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ . ولهذا فإننا في ذكر المراجع لن نعنى إلا بذكر ماظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ : وهكذا هي ، فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :

H. MEYER : Gesch. der alten Philos. München, Käsel Postet, 1925 ;

W. THEILER : Zur Gesch. der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich, Füssli, 1925 ;

O. RODIER : Etudes de philos. grecque, Paris, Vrin, 1926 ;

L. BRUNSCHVICG : Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale, Paris, 1927 ;

P. GORGIA DE BRITO : La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité, Paris, Vrin, 1931 ;

J. STENZEL : Die Metaphysik des Altertums (in Handbuch der Philos. hrg. von Baeumler & Schröter), München, 1931 ;

B.A.G. FULLER : History of Greek philos. ; New-York, Holt, 1931 ;

F.M. CORNFORD : The laws of motion in ancient thought, Cambridge University Press, 1931 ; Before and After Socrates, ibid. 1932 ;

H. DINGLER : Geschichte der Naturphilosophie, Berlin, Junker, 1932 ;

E. LOEW : "Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit und Erkenntnismöglichkeit", Rhein. Mus. 1932, p. 104 sq. ; Class. Quart. 1932 ;

J. BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philos. grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Les Belles-lettres, 1931 ;

A. REY : La jeunesse de la science grecque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;

W. JAEGER : Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd I, Berlin, Leipzig, De Gruyter, 1933 ;

R. Mondolfo : L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, Le Monnier, 1934 ;

P. M. SCHUHL : Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, Alcan, 1934 ;

A. COVOTTI : I Presocratici, Napoli, Rondinella, 1936 ;

J. STENZEL. Zur Entstehung der wissenschaftlichen Begriffen in der griech. Philos., in, Scientia, 1934 ;

ونها يتعلّق بالمدرسة الأيونية خاصة :

B.LENOIR : « La doctrine de quatres éléments et la philos. ionienne » in, Revue des études grecques, 1927 : “Contraires et catégories dans la philos. hellénique”, in Rev. d'hist. de la philos., 1931 ;

M. LOSACCO : “Il concetto del divenire nella scuola ionica”, in, Logos, 1928 ;

I. NUSSBAUM : Paul Tannery et l'histoire des philosophes milésiens, Lausanne, 1929 ;

O.CARLOTTI : Storia Critica della filosofia antica, Vol. I, la scuola ionica, Firenze, 1931 ;

E.A.HAVELOCK : The milesian philosophers, Trans. amer. Philol. Assoc. 1932 ;

وعن طاليس خاصة :

G.BARIÈ : L'esigenza unitaria da Talete a Platone, Milano, 1931.

D'AMATO : L'acqua di Talete (Studi di st. di filos.), Genova, 1931 ;

E.BODRERO : “La doppia personalità di Talete” in Arch. di filos., 1931 ;

M.F.SCIACCA : Studi della filos. antica, Napoli, Perrella, 1935 ;

A.REY : “L'école ionienne, Thalès.” Revue de Synthèse, décembre, 1932.

E.ORTH : Anaximénca, 1934.

المدرسة الفيثاغورية

(١) مابعد الطبيعة: م ١ ف ٥

المراجع

يضاف إلى ما ذكر في المراجع الخاصة بالفلسفة السابقة على
سفراط ما يلي :

W.C.D.DAMPIER-WHETHAM : A history of science and its relations with philos. and religion, Cambridge 1930 ;

R. HARDER : Die naturwissenachafliche Gesinnung der Griechen in der vorsokratischen Zeit, Teubner, 1932 ;

J. SAGERET : Le système du monde de Pythagore à Eddington, Paris, Payot, 1933 ;

W.A.HEIDEL : The heroic age of science. The conceptions, ideas and methods of sciences among the ancient Greeks, Baltimore 1933 ;

P. BRUNET et A. MIELI : Histoire des sciences : Antiquité, Paris, 1935 ;

R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums, Breslau, 1935;

Ad. LEVI : "Sulla metafisica del pitagorismo antico", Athenaeum, 1933 ;

ALBERT RIVAUD : "Platon et la politique pythagoricienne" Mélanges Gustave Glotz. Paris, Presses Universitaires, 1932;

CH. JOSSERAND : "Les symboles pythagoriciens de colenuccio", in, L'antiquité classique, I, 1 / 2 1932, pp 145-177 ;

المدرسة الـ^{غـ}recque

١) رينهارت : «پارمنيدس» ، ص ١١٢ وما يليها . سنة ١٩١٦

REINHARDT : Parmenides

٢) بربنرت : «فجر الفلسفة اليونانية» ، ص ١٦٧ Greek Philosophy

٣) جومبرتس : «المفكرون اليونانيون» ، ج ١ ص ١٤٠ وما يليها

- ٤) رينهارت : پرمینتس ، ص ٢٩ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .
 ٥) برونو باوخ : مشكلة الجوهر في الفلسفة اليونانية حتى العصر الراهن
 من ٥ وما يليها BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis zur Blutezeit.

٦) ارسسطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب س ٣٠ .
 ٧) اثارت حجج زينون في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن
 الكثير من الأبحاث حول قيمتها وأهميتها . وانختلف الباحثون بازائتها
 بين مؤيدن ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر مما
 يتبيّن لأول وهلة ، حتى مع اعترافنا بما فيها من سفسطة . ولنذكر من بين
 هذه الأبحاث :

دينات : حجج زينون الایلی ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤ DUNAN : Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement
 بروشارد Brochard : « حجج زينون الایلی ضد الحركة » سنة ١٨٨٨ ،
 « مغالطات زينون المزعومة » سنة ١٨٩٣ ، وقد نشرت هاتان المقالتان
 من بعد في كتابه « دراسات في الفلسفة القدية والحديثة » باريس سنة ١٩٢٦
 ص ٣ — ١٤ ، ص ١٥ — ٢٢ ، وهذه المقالة الثانية كانت ردًا على
 مقالة چ. نويل NOEL بعنوان « الحركة وحجج زينون الایلی » مجلة
 الميتافيزيقا والأخلاق RMM ج ١ (سنة ١٨٩٣) ص ١٠٨ وما يليها ،
 ومقالة چ. مليو MILHAUD بعنوان « فكرة العدد عند الفيثاغوريين
 والایلين » في المجلة نفسها ص ١٤ وما يليها؛ واشترك في هذه المناقشة
 أيضاً چ. ايقلان F. EVELIN بقال بعنوان « حول زينون الایلی أيضاً »
 ص ٣٨٢ وما يليها ، و چ. لوشالا G. LECHALAS بقال عنوانه
 « تعليقات على حجج زينون الایلی » ، ص ٣٩٦ وما يليها؛ ورد
 چ. مليو على بروشار بعنوان « رد على مسيو بروشار » من ٤٠٠
 وما يليها . وقد علق على كل هذه المناقشات لورتسنجر LORTZING في
 الكتاب السنوي Jahresb. Jahrest. ١١٢ ج ١١٢ (سنة ١٩٠٢) ص ٢٦٥ وما يليها ،
 من ٢٦٨ وما يليها .

ومن أهم من عنى بها عنابة خاصة في تلك الفترة برجسون . فقد يبحث فيها في كتبه الثلاثة الرئيسية : بحث في الدولات المباشرة للشعور : من ٨٠ — ٨٧ ؛ المادة والذاكرة : من ٢١١ — ٢١٣ ؛ التطور الحالي : من ٣٣٣ — ٣٣٩ .

المراجع

راجع عدا ما تقدم :

G. CALOGERO : *Studi sull' eleatismo. Publicazioni della Scuola di filosofia della R. Università di Roma, t. III.* Roma, Bardi, 1932 ;

F. M. CORNFORD : "Parmenides' two ways", in *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, April 1933, pp. 97—111 ;

H. FRAENKEL : *Parmenidesstudien, Nachr. d. Gesell. d. Wiss. Göttingen*, 1930 ;

R. MONDOLFO : "Note sull' eleatismo", *Riv. di filos. istr. Closs.* 1934,

هرقلطيتس

١) في كتابه : فلسفة هرقلطيتس الفامض ، برلين سنة ١٨٥٨ ؛
٢) ، ليپتسك سنة ١٨٩٢ . Die Philos. Herakleitos's des Ferd. Lassalle Dunkeln (سنة ١٨٢٥ — سنة ١٨٦٤) هو الاشتراكي السياسي المشهور ، مؤسس الديموقراطية الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة الميجلية .

٣) أرسسطو : في النفس م ١ ف ٢ من ١٠٠٤ ، س ٢٥ ؛
سبليقيوس : شرح الطبيعة من ٣٦ س ٨ ؛

٤) يقول هرمن ديلز (« نشأة الفيلولوجيا عند اليونانيين » ، في الكتاب السنوي الجديد سنة ١٩١٠ من ٢ Neue Jahrbücher) إن

اللوغوس عند هرقلطيض هو المعيار الأبدى الموجود وراء التغير الدائم للظواهر، والمقياس والغاية لجميع الأشياء . ويرى ماكس فون (Archiv für Geschichte der Philosophie) في تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ (سنة ١٩٠٧) ص ٤٥١ وما يليها ، أن اللوغوس عند هرقلطيض ليس له إلا المعانى التالية : ١ — الكلام ، ٢ — المذهب ، ٣ — العملية المنطقية ، ٤ — اللغة . والعالم منطق لأن روحًا تفكر تفكيراً منطقياً تدركه . ولم يفرق هرقلطيض بين اللوغوس والذاتي واللوغوس الموضوعى ؟ وأغا الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هرقلطيض أنه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم .

راجع فيما يتصل باللوغوس عند هرقلطيض وفي الفلسفة اليونانية عموماً :
 أناthon آل : فكرة اللوغوس في الفلسفة اليونانية ، سنة ١٨٩٦
 Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Phil.
 HEINZE : Die Lehre vom Logos in der griech. Phil.
 DALL : Der Logos, Gesch. s. Entwickl. in d. griech. Philos.

مراجع

- WERETS : Heraklit und Herakliteer, 1927 ;
 V. MACCHIERO : Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo, Laterza, Bari ;
 O. GIGGON : Untersuchungen zu Heraklit, 1935.

أنبادو قليس

- ١) KARSTEN : أنبادو قليس ، امستردام سنة ١٨٣٨ :
 Empedoclis Agr. carm. rel.
 ٢) ارسطو : الكون والفساد ج ٢ م ٦ ص ٣٤٣ ب .

مراجع

راجع أيضاً:

J. SOUILHÉ : "L'éénigme d'Empédocle", extrait des Archives de Philosophie, vol. IX, cah. 3.

الذريون

١) ارسطو : السكون والفساد : ج ١ م ٨ من ٣٢٥ ب

٢) اشليزخنر : تاريخ الفلسفة : من ٧٤ وما يليها

٣) رتر : تاريخ الفلسفة : ج ١ من ٥٨٩ وما يليها .

مراجع

L. ROBIN : L'atomisme ancien (physique et mathématique).
Projet d'article pour le Dict. hist. des sciences dans leur rapport avec la philos, Rev. de synth. (sect. Synth. génér.) 1933.

انكساغورس

١) أفلاطون : فيدون ٩٧ ب

٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ من ٩٨٤ ب س ٢٠

السوفسطائية

مراجع

W. NESTLE : "Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen," Human. Gymnas. 1927;

C. IMMISCH : "Antike Denken als Erzieher zum öffentlichen Leben", ibid., 1927;

A. MIELI : "l'opera dei sofisti et la personalita di Socrate, Archelon, 1929;

W. JAEGER : Paideia, I, Berlin, 1933;

G. SAITTA : L'illuminismo della Sofistica greca, Milano, Bocca, 1938.

فهرس الأعلام *

١٠٠ : Speusippus	
٤ : Stanley	
استانلى	
٤٠ : Aster	
استر	
٢٣ : Estienne (هنرى)	
استين (هنرى)	
٢٠ ، ٤ : Stoboeus	
استويه	
Alexander	
الاسكندر الافروديسي	
١٣٣ : Aphrodisiensis	
اشليرماخر	
٢١٠ : Schleiermacher	
اشلينجر	
٤٤ — ٤٠ : Spengler	
٢٤٠ ، ٩٤ — ٩١ ، ٧٥ ، ٤٧	
Agrippa von	
اغripa فوت نتسهم	
١١٥ : Nettesheim	
افلاطون	
Plato : ٦١ ، ٢٣ ، ١٢	
، ٨٣ ، ٨١ ، ٦٦ — ٦٤ ، ٦٢	
، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٢ ، ٨٩	
، ١٤٣ ، ١٣٢ ، ١٢٦ ، ١٢٣	
، ١٥٩ ، ١٥٣ ، ١٥٢ ، ١٥٠	
، ٢١٥ ، ١٩٥ ، ١٨٩ ، ١٨١	
٢٢١	
أفلاطين	
Plotinus : ٨٨	
الافلاطونية المحدثة	
: Neo-platonici	
، ٢٧٧ ، ٧١ ، ٢٠ ، ٦٥ ، ٢٢	
١٤٧ ، ٨٨ — ٨٦	

(١)	
٧٠ : Ast	
آست	
٨٨ ، ٧١ : Proclus	
أبرقلس	
٦٥ : Apelt	
أبلت	
٥٤ ، ٢٣ : Epicurus	
أيقر	
، ٧٨ ، ٧٧ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦١	
، ٢٠٩ ، ٢٠٦ ، ٩٣ ، ٨٧ ، ٨٣	
٢٥ : Athenagorus	
أثيناغورس	
١٦ : Urbanus	
أربان (الرابع)	
٨٤ : Aristippus	
ارستি�پس	
٢٢٢ : Aristophanes	
ارستوفان	
، ١٤ ، ١٠ : Aristotleles	
ارسطو	
، ٧٧ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٤ ، ٥٩	
، ٩٢ ، ٨٩ ، ٨٥ ، ٨٣ — ٨١	
، ١٢٩ ، ١٢٣ ، ١٠٠ ، ٩٤	
، ١٤٥ ، ١٤٣ ، ١٤٠ ، ١٣٣	
، ١٥٣ ، ١٥٢ ، ١٥٠ ، ١٤٨	
، ١٨٣ ، ١٨١ ، ١٧٥ ، ١٥٩	
، ١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٩٠ ، ١٨٧	
، ٢١٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢	
٢٢١ ، ٢١٥ ، ٢١٣	
١٥ : Spencer	
اسپنسر	
٢٦٨ ، ١٧ : Spinoza	
اسپينوزا	

* الاعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .

الإيليون ، ١٠٢ ، ١٠٠ : Eleatici
، ١٨٥ — ١٥٧ ، ١١٦ ، ١٠٧
٢٢٦ ، ٢١٠ ، ٢٠٣

ب

پترارکa ، ٤١ : Petrarca
برانس ، ٧٧ — ٧٥ : Braniss
برتلو ، ١٢٠ : Berthelot
برجسون ، ١١٨ ، ٧٣ : Bergson
پرکلیس ، ٢٢٣ ، ٢١١ : Pericles
پرمینیدس ، ٧٦ : Parmenides
برنت ، ٢٠٠ ، ١٦٨ ، ١٦٧ : Burnet
پروتاگوراس ، ١٠٢ : Protagoras
بروکر ، ٣٢٦٢٥ ، ٢٤٤٤ : Brucker
بریجارد ، ١٢ : Bérigard
بریه ، ٨٨ ، ١٧ : Brehier
بطليموس ، ٥ : Ptolemaus
پندار ، ٢٢٨ : Pindarus
بنروبی ، ٤٠ : Benrubi
بوترو (پیر) ، ٥٠ : Boutroux
بوخ ، ١٦٨ : Bauch

اکلیدس ، ٩٣ : Euclides
اکسینوفان ، ١٠٣ : Xenophanes
١٦٣ — ١٥٧ ، ١٤١ ، ١٣٠
امریسون ، ٧ : Emerson
أنباذوقليس ، ٧٦ : Empedocles
١٠٩ ، ١٠٦ ، ١٠٤ ، ١٠٣
، ١٢٥ ، ١١٦ ، ١١١ —
١٩٤ ، ١٤١ ، ١٣٨ ، ١٣٤
، ٢١٦ ، ٢١١ ، ٢٠٩ ، ٢٠٢ —
٢٢٧ ، ٢١٧
انتیفون ، ٢٤٣ ، ٢٣١ : Antiphon
انج ، ٨٨ : Inge
آنکساغورس ، ٦١ : Anaxagoras
، ١٠٦ ، ١٠٤ ، ٩٤ ، ٧٩ ، ٧٦
، ١٤٠ ، ١١٦ ، ١١١ — ١٠٩
٢٢٦ ، ٢١٨ — ٢١١ ، ١٤١
انکسمیانس ، ١٠٤ : Anaximenes
، ١٤١ ، ١٣٦ ، ١١٦ ، ١٠٧
، ١٩٥ ، ١٦٠
انکسمندریس ، ١٠٤ : Anaximander
— ١٣١ ، ١٢٤ ، ١١٧ ، ١٠٧
١٩٥ ، ١٦٢ ، ١٦١ ، ١٣٦
ابوست (الثالث) ، ١٦ : Innocens
الاورفیون ، ٢٢٧ ، ٩٢ : Orphaici
أوغسطین ، ٢٥ ، ١٧ : Augustinus
ایبرفلک ، ٣٧ : Ueberweg

٢٣ : Gassendi جسندي ٠ : Galileo جاليليو ٢٣٦ ، ٢٣٠ : Gorgias جورجياتس — ٢٣٩ ٢٠ : Goclenius جوكلينيوس ٦٩١ ، ٨٠ : Gomperz جومبرتس ٢٢٢ ، ١٦٨ د ٤٠ : V. Delbos دلبوس ٣٦ : Duhem دوهم ٢٨ : Degerando ديجراندو ٤٨ ، ٧ : Descartes ديكارت ٥٩ ، ١٧ ، ١٥ ٢٧ ، ٢٦ : Deslandes ديلاند ٤٧٦ : Democritus ديموقريطس ٤٢٠٣ ، ١٤٠ ، ١٣٤ ، ١٠٤ ٢٣٢ ، ٢١٠ ١٢٢ : Dionysius ديونيزيوس ذ الذريون : ٢١٠ — ٢٠٣ Diogenes Apol.- ذيوجانس الاپولوني ١٤١ ، ١٤٠ ، ٧٦ : Ioniensis ذيوجانس الالئرسي : Diog. Laërtius ذيوجانس اللائرسي ١٢٤ ، ٢١ ، ١٠ ، ٤ ر ١٠١ : Ribbing ربنج	 ٢١ : Burleus بورليوس يككون ٢٢ : Bacon باكون ٤ : Bayle بيل ت ترازياخوس ٢٣٠ : Trasymachus تراسيماكوس ٢٣٣ ٢٠ : Tertullianus ترتيليانوس ٣٩ : Troeltsch تريلتش تسلر ٤٠ : Zeller زيلر ١٠٤ ، ٩١ — ٨٨ ، ٨١ ١٤٣ ، ١٤٢ ، ١٢٠ ، ١١٢ ١٤٥ ، ١٤٤ ، ١٣٨ ، ١٣٧ ٢١٠ ، ٢٠٨ ، ٢٠٧ ، ٢٠١ ٢٣٦ تبرى ١٢٢ : Tannery تانيري تنهان ٢٨ : Tenneman تنهان تيشملر ١٢٢ : Teichmüller تيشملر تيمون ١٥٩ : Timon تيمون ث تاوفرسن ١٥٩ : Theophrastus تافرسن ١٦١ هستوكليس ٢٢٤ : Themistocles هستوكليس تيوجنيس ١٢٢ : Theognis تيوجنيس ثوكيديس ٢٢٤ : Thucydides ثوكيديس ٢٣٢ ، ٢٢٨ ج جرجوري (النمس) ١٦ : Gregorius جرجوري
---	--

٥٦ : Sophocles	١١٠ ، ١٣٩ ، ١٣٣ : Ritter
٢٣٦ ، ٢٢٨ ، ٨٠ : Saitta	١١٨ : Rickert
٢٢٢	٣٧ ، ٣٥ : Renouvier
ش	٦١ ، ٥٤ ، ٢٣ : Stoici
٩٢ : Charlemagne	الرواقة
٤٣ : Schopenhauer	٨٧ ، ٨٣ ، ٧٨ ، ٧٧ ، ٦٩
ص	١٩١ ،
١١٩ : Solon	١١٤ : Rhode
ط	١١٥ : Reuchlin
طاليس ٧٧ ، ١١ ، ١٠ : Thales	١٢٤ : Rivaud
١٢٨ ، ١٢٣ ، ١١٧ ، ١٠٤	رينهارت ١٦٨ ، ١٦١ : Reinhard
— ، ١٣٥ ، ١٣٤ ، ١٣١	رينهولد ٢٧ : Reinhold
١٩٥	ريه ١٣٢ ، ١١٣ : Rey
ف	ز
٢٢ : M. Ficino	زيتون الرواقى ٩٣ : Zenon
١٨٥ ، ١٠٢ : Pherecydes	زيتون الایل ١٦٩ : — ١٨١
فركيدس	٢١٠ ، ٢٠٤
٦٥ : Fichte	س
فشر (كونو) ٦ : Kuno Fischer	سفراط ٦ ، ١٧ ، ١٣ : Socrates
٥٥ : Fr. Vischer	٦٦ ، ٦٤ ، ٦٣ ، ٦١ ، ٥٩
فلوطرخس ٢١ : Plutarchus	، ١٨٣ ، ٨٠ — ٧٧ ، ٦٨
فت (ماكس) ٨٨ : Max Wundt	٢٢٧
١٢١	سکتسن أمپریکوس ٩٣ : S. Empiricus
١٠ : Voltaire	٢٣ ، ٤
فيثاغورس Pythagorus	سینپلیقیوس ١٢٩ : Simplicius
والفيثاغورية :	١٨٧ ، ١٣٣
— ١٠٠ ، ٩٢ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ١٣	السوفسطائية ٩٥ : Sophistae
، ١٠٨ ، ١٠٧ ، ١٠٥ ، ١٠٣	، ١٩٠ ، ٩٤ ، ٨٩ ، ٨١
— ١٠٦ — ١٤٢ ، ١١٩ ، ١١٦	٢٦٠ ، ١٨٤

٢٢ : Launoi	لوونوا	١٤٥ : Philolaus	فيولاوس
٣١ : Leibniz	ليبنتس	١٩٥ ، ١٥١ ، ١٤٦	
١٤ : Levy-Brühl	ليفي بربيل		ق
٢٠١ ، ١٢٦ : Leucippus	لوبقبس	٨٤ : Cyrenaici	القريناييون
٢١١			ك
Leonardo da Vinci	ليوناردو (دافتشى)	٢٠١ : Karsten	كارستن
١١٥		١٣ : Cassirer	كاشيرر
م		٧٤ : Croce	كروشيه
١٨١ ، ١٠٣ : Melissos	مليسوس	٨٥ ، ٨٤ : Cynici	الكلبيون
١٨٢		٢٣٣ : Callicles	كليكلس
١١ : Milhaud	مليو	Clemens Alex-Alexander	كليمانس الاسكندرى
٨٨ : Morselli	مورسلى	٢١ : andrinus	اندرينس
١١٣ : Mondolfo	موندولفو	٥٨ ، ٤٣ ، ١٦٦١٥ : Kant	كانت
٨٤ : Megarici	المغاريبون	٢٣٦ ، ٦٥	
ن		٥ : Copernicus	كоперنيكوس
٦٥ : Natorp	ناتورب	٢٩ : V. Cousin	كوزان
٤٧ ، ٤٣ : Nietzsche	نيتشه	١١٥ : Cusano	كوزانو
١٣٧ ، ١٢٨ ، ١١٥ — ١١٣		٣٥ — ٣٠ ، ٢٠ ، ١٥ : Koon	كون
ه		٤٧ : Condorcet	كوندورسييه
١٤٠ : Hippo	هبون	٢٥ : Condillac	كونديلاك
٢٣٣ ، ٢٣١ : Hippias	هپیاس	٦٥ : H. Cohen	كوهن (هرمن)
٧٦ : Heraclitus	هرقلطيس	ل	
— ١٠٨ ، ١٠٦ — ١٠٤ ، ٨٣		١٨٦ : Lassale	لاساله
١٤٠ ، ١٢٥ ، ١١٦ ، ١١١		٢٣ : Lipsius	لبيسيوس
١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٨٣ ، ١٥٢		٦٥ : Lutoslawski	لوتسلافسكي
٢١٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠١ ، ١٩٩		٦٠ ، ١٧ : Locke	لوك

٦١٠٣ ، ٢٢ ، ٥٧ ، ٤٣	٢٣١ ، ٢٢٨ ، ٢٢٦ ، ٢١٧
٢٢١ ، ١٨٦	٢٣٣—
٦٠ : Hume هيوم ى	٩٤ ، ٩٢ : Hesiodus هزيدوس
١١٨ : K. Jaspers ياسبرز (كارل)	٢٢٨ ، ١٨٥ ، ١٥٨
يوئيل ١١٩—١١٨ : K. Joël	٢٦ : Horn هوزن
١٢٧	٩٤ ، ٩٢ : Homerus هوميروس
٤٢٢ ، ٩١ ، ٨٠ : Jaeger ييجر	٢٢٣ ، ١٨٥ ، ١٥٨ ، ٣٦ ، ٣٣ ، ٢٠ : Hegel هيجل

تصويب الأخطاء

صواب	خطأ	صفحة	صواب	خطأ	صفحة
صواب	خطأ	سطر	صواب	خطأ	سطر
وال الفكر	الفكر	١٠	أمثال هؤلاء	أمثال	١٠
موجود	موجوداً	٣	لأنها	لأن	٤
الكلية	المذكورة	١٧	على أحد	على	١٧
تُحذف	٢	٢٠٢	بشيء	شيء	١٠
Staat	Stast	الآخر	—	—	١٧
يظهر تأثره	يظهر	١	سبليقيوس	سبليقيوس	٩